

نصف سنوية

الطبعة الخامسة
١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

أبيض

■ عنوان المراسلات:

- باسم رئيس التحرير.
- مجلة المجمع الفقهي: ص.ب ٥٣٧ مكة المكرمة.
- هاتف: ٥٦٠١٢٧٦
- فاكس: ٥٦٠١٢٣٢
- بريد الكتروني: mwlfiqh@hotmail.com

- لا تلتزم المجلة بـرد المقالات التي لم تنشر.
- الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها.

أبيض



أبيض

ابيض

محتويات المجلة

الموضوع	الصفحة
● تقديم للدكتور صالح بن زابن المرزوقي	
الأمين العام للجمع الفقهي الإسلامي	١١
● الافتتاحية فضل الفقه في الدين.	
سماحة الشيخ/ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز	
الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد	
ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي	
ورئيس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي.....	٢٠-١٣
● كلمة معالي الدكتور/ عبدالله عمر نصيف	
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي.....	٢٤-٢١
● كلمة سعادة الدكتور/ طلال عمر بافقيه	
مدير المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي.....	٢٧-٢٥
● البحوث والقرارات:	٢٩
١/ بحث عن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.	
لفضيلة الشيخ/ عبدالله بن عبدالرحمن البسام	٤٦-٣١
٢/ حكم العلاج بنقل دم الإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها.	
لفضيلة الأستاذ الدكتور/ أحمد فهمي أبو سنة.....	٥٤-٤٧
٣/ بحث عن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.	
لفضيلة الشيخ الدكتور محمد رشيد قباني.....	٦٦-٥٥
٤/ قراران لهيئة كبار العلماء حول زراعة الأعضاء.....	٧٤-٦٧
٥/ قرار المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة حول زراعة الأعضاء..	٨٠-٧٥
٦/ بحث الورق النقدي حقيقة وحكماً.	
لفضيلة الشيخ/ عبدالله بن منيع.....	١٣٤-٨١

- ٧/ بحث عن المصارف - معاملاتها - ودائعها - فوائدها.
للأستاذ/ مصطفى أحمد الزرقاء..... ١٦٢-١٣٥
- ٨/ بحث عن تحريم الربا في القرآن والسنة.
للأستاذ/ محمد عبدالواحد غانم..... ١٩٠-١٦٣
- ٩/ قرار المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة حول العملة الورقية ١٩٦-١٩١
- ١٠/ بحث عن الاحتراف وآثاره في الفقه الإسلامي.
للدكتور/ محمد رواس قلججي..... ٢٤٠-١٩٧
- ١١/ وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف والتأليف.
للأستاذ/ محمد برهان الدين السنيلي..... ٢٥٦-٢٤١
- ١٢/ بحث عن الاجتهاد وآثاره.
لفضيلة الشيخ الدكتور/ صالح الفوزان..... ٢٧٢-٢٥٧
- ١٣/ بحث عن الاجتهاد وآثاره.
لفضيلة الشيخ الشيخ/ محمد الشاذلي النيفر..... ٣٠٨-٢٧٣
- ١٤/ بحث عن الاجتهاد وآثاره.
لفضيلة الشيخ الدكتور/ محمد رشيد قباني..... ٣٢٢-٣٠٩
- ١٥/ قرار المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة حول الاجتهاد..... ٣٢٨-٣٢٣
- ١٦/ الحكمة والرحمة في الاختلاف بين المفسرين، والمحدثين، والفقهاء.
للأستاذ/ أحمد محمد جمال..... ٣٣٨-٣٢٩
- ١٧/ سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه.
للواء الركن/ محمود شيت خطاب..... ٣٨٤-٣٣٩

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، نبينا محمد بن عبد الله،
وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:-

فعلى الرغم من مرور أكثر من عشرين عاماً على صدور الطبعة الأولى
للعدد الأول من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، وعلى الرغم من صدور أربع
طباعات منه إلا أنه لازالت الحاجة تشتد إلى إعادة طبع موضوعاته
ونشرها على نطاق واسع؛ لنفاستها، ويؤيد ذلك طلبات القراء الكثيرة التي
ترد إلينا، متضمنة رغبتهم في اقتنائه، لا سيما وقد افتتح هذا العدد بكلمة
جامعة لسماحة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن باز - رحمه الله - المفتي العام
للمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء، ورئيس مجلس المجمع
الفقهي الإسلامي آنذاك، وهي بعنوان فضل الفقه والسنة. كما اشتمل على
مجموعة من البحوث القيمة، لنبذة متميزة من العلماء الأفاضل من أعضاء
المجمع وغيرهم، وهي: بحثان حول زراعة الأعضاء، للشيخ عبدالله البسام
- رحمه الله - وسماحة الشيخ الدكتور محمد رشيد قباني مفتي لبنان. وحكم
العلاج بنقل دم الإنسان، لشيخنا الأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبي سنة، شفاء
الله. والورق النقدي حقيقة وحكما، للشيخ عبدالله بن منيع عضو هيئة كبار
العلماء. والمصارف - معاملاتها، ودائعها، فوائدها، لمعالي الأستاذ مصطفى
أحمد الزرقا رحمه الله. وثلاثة بحوث عن الاجتهاد وآثاره؛ لكل من فضيلة
الشيخ محمد الشاذلي النيفر رحمه الله، والشيخ الدكتور صالح الفوزان عضو
هيئة كبار العلماء، وسماحة الشيخ محمد رشيد قباني مفتي لبنان. وبحث عن
الربا في القرآن والسنة، للأستاذ محمد عبدالواحد غانم. والحكم الشرعي
لحق التأليف، للأستاذ برهان الدين السنيلي. والحكمة والرحمة في الاختلاف
بين المفسرين، والمحدثين، والفقهاء، للأستاذ أحمد محمد جمال رحمه الله.

إضافة إلى سيرة الصحابي الجليل معاذ بن جبل، للواء الركن محمود شيت خطاب - رحمه الله - وقرارات للمجمع الفقهي الإسلامي. وفتاوى لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

هذه البحوث القيمة المتنوعة والكثيرة، مع مكانة كتابيها العلمية هي سر الإلحاح المتزايد من القراء لإعادة طباعة هذا العدد.

أكتفي بهذه الإشارة عن الإطالة .. وأسأل الله أن يجزل مثوبة كاتبها، وأن ينفع بها قارئها، وسامعها، ومن سعى في نشرها سابقاً وحالياً؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د. صالح بن زابن المرزوقي

الافتتاحية فضل الفقه في الدين

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الرئيس العام

لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد،

ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي،

ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهداه، أما بعد : فإن التفقه في الدين من أفضل القربات ، ومن الدلائل على أن الله أراد بالعبد خيراً كما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) متفق عليه من حديث معاوية رضي الله عنه ، وقد يكون واجباً عينياً فيما لا يسع المسلم جهله؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق الثقلين لعبادته ، وأرسل الرسل عليهم الصلاة والسلام ، وأنزل الكتب للتفقيه في ذلك والدعوة إليه، كما قال عز وجل ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقال سبحانه وتعالى ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦] وقال عز وجل: ﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكِتَابُ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ ﴿ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴾ [هود: ١٠٦] وقال تعالى ﴿ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [إبراهيم: ١] وقال سبحانه وتعالى ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٥] وفي الصحيحين عن معاذ بن جبل رضى الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: (أتدري ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله ؟ قال: فقلت الله ورسوله أعلم ، فقال صلى الله عليه وسلم : حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئاً).

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة رضى الله عنه، أن جبرائيل عليه السلام سأل النبي ﷺ عن الإسلام، فقال له ﷺ : (الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً ، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان) الحديث، واللفظ لمسلم ، وفي الصحيحين أيضاً عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت). وخرجه مسلم رحمه الله بلفظ (بني الإسلام علي خمس: على

أن يعبد الله وحده ويكفر بما دونه ، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام رمضان). وخرجه مسلم أيضاً بلفظ (بني الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج). والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً . ومعلوم أنه لا سبيل إلى معرفة العبد المكلف لتفاصيل ما خلق له من العبادة إلا بالتفقه في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، وبذلك يعلم العبد ما أمر الله به ورسوله من الطاعات التي أصلها وأعظمها توحيد بالعبادة وتخصيصه بها سبحانه دون كل ما سواه ، ويعلم أيضاً ما نهى الله عنه ورسوله من جميع المعاصي والمنكرات التي أصلها وأخطرها وأعظمها جريمة الشرك بالله عز وجل ، ولهذا نصت الآيات الكريمات والأحاديث الصحيحة علي فضل العلم والحث عليه، من ذلك قوله سبحانه ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ١٨] وقوله سبحانه ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [الرعد: ١٩] وقوله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [الأنفال: ٢٤]

وقوله سبحانه ﴿ أَوْ مِنْ كَانَ مِثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ [الأنعام: ١٢٢]

وقوله سبحانه ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [الزمر: ٩] وقوله عز وجل ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: ٥٢] وقوله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا يَرَفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة: ١١] والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وفي هذه الآيات ثناء على أهل العلم وبيان لفضلهم وأنهم الشهداء مع الملائكة على توحيدهم سبحانه وأنه الإله الحق، وأن من فاته العلم فهو بمنزلة الأعمى مع البصير ، وبين سبحانه أنهم أهل

النور والحياة الطيبة إذا عملوا بعلمهم واستجابوا لداعي الحق ، وأوضح سبحانه أنهم لا يستوون مع ضدهم ، وأن الله يرفعهم بذلك درجات ، كما بيّن في سورة الشورى أن أهل العلم بما جاء به النبي ﷺ هم أصحاب النور والحياة . فبالنور خرجوا من الظلمات وأبصروا الحق على ما هو عليه ، وبالحياة الطيبة استقاموا على الطريق وفازوا بالسعادة العاجلة الموصولة بالسعادة الآجلة ، وحصلت لهم الطمأنينة وراحة الضمائر، والتلذذ بطاعة الله ورسوله ﷺ والسير على الطريق بغاية الثبات والبصيرة حتى وصلوا إلى ساحل النجاة وشاطئ السلامة. ومما ورد في ذلك من الأحاديث الصحيحة قوله ﷺ في حديث أبي موسى الأشعري المتفق على صحته (مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً ، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير. وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم . ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به).

ومن ذلك قوله ﷺ (من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة) أخرجه مسلم في صحيحه.

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة؛ فينبغي لطالب العلم أن يبذل وسعه في التفقه في الدين ومعرفة أحكام الله التي بينها لعباده في كتابه الكريم ، أو على لسان رسوله الأمين عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم، حتى يعمل بذلك ويحاسب نفسه ويتقي ربه فيما يأتي ويذر، وحتى يبلغ العبد مما علمه الله، ويدخل بذلك فيمن قال فيهم النبي ﷺ في حديث أبي موسى المذكور (فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم) ، ويدخل أيضاً في عموم قوله ﷺ (من دل على خير فله مثل أجر فاعله) ، وقوله ﷺ (من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً) أخرجهما مسلم في صحيحه.

وفي الصحيحين من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لعلي رضي الله عنه لما بعثه إلى خيبر: (فو الله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيرٌ لك من حمر النعم) ، ويشترع لكل مسلم أن يتفقه في دينه، وأن يتعلم ما لا يسعه جهله ، وهذا من أهم الواجبات حتى يعبد ربه على بصيرة ، ويجب على العامي من المسلمين أن يسأل أهل العلم عما أشكل عليه من أمور دينه ، وأن يتحرى سؤال من يعتقد أنه أهلاً للفتوى حسبما ظهر له من علمه وتقواه، وحسبما علمه من ثناء أهل الخير، حتى يحتاط لدينه ولا سيما في هذا العصر الذي كثر فيه المفتون بغير علم.

ولما رأى المجلس التأسيسي للرابطة حاجة المسلمين في كل مكان إلى التفقه في الدين وبيان الراجح في المسائل الخلافية قرر إنشاء مجمع للفقه الإسلامي، يبحث فيه العلماء ما يوضح للناس أصل دينهم والعقيدة الصحيحة التي بعث بها نبيه ﷺ ، ومنهج سلف الأمة في مسائل العقيدة والأحكام من أصحاب النبي ﷺ ومن سلك سبيلهم ، ونشر ذلك في مجلة دورية باسم المجمع الفقهي حتى تكون مرجعاً لطلبة العلم والراغبين في معرفة الأحكام الشرعية والعقيدة السلفية بأدلتها، وما هو الحق في المسائل التي تنازع فيها العلماء ، وقد أنشئ هذا المجمع بحمد الله ، ومضى عليه عدة سنوات ، وستصدر منه قرارات مفيدة رأيت أن أكتب هذه الكلمة تنوياً بجهود المجمع، وحثاً لطلبة العلم ولجميع المسلمين على المزيد من طلب العلم والتفقه في الدين، وترغيباً لهم في الاستفادة مما تنشره مجلة المجمع، وتشجيعاً لأهل العلم على المساهمة في هذا السبيل عملاً بقوله عز وجل ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] وقوله سبحانه بسم الله الرحمن الرحيم ﴿وَالْعَصْرُ ١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾ [العصر].

وأسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يبارك في هذا المجمع، وأن يوفق أعضائه لإصابة الحق في كل ما يقررون، وأن يعينهم على كل ما

فيه صلاحهم وصلاح الأمة وسعادة الجميع في الدنيا والآخرة ، وأن ينفع المسلمين جميعاً بمجمعهم ومجلته، وأن يوفق القائمين عليهما لما فيه رضاه وصلاح أمر عباده ، إنه ولي ذلك والقادر عليه .

ولا يفوتني أيضاً في هذا المقام أن أسال الله عز وجل بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يوفق أعضاء المجمع الفقهي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي لكل ما فيه إصابة الحق وصلاح الأمة في أمر دينها ودنياها؛ إنه على كل شيء قدير .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين .

أبيض

كلمة صاحب معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد:

فإن الفقه الإسلامي الذي ينظم حياة المسلمين له أصول ثابتة يعتمد عليها ، وله تراث سابق ينهل منه ، فالأصول هي كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ ثم إجماع الأمة؛ إذ ما من مسألة إلا ولها في الكتاب والسنة ما يدل عليها . قال الله عز وجل ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقال ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤] والتراث هو ما وصلنا عن سلفنا الصالح من صحابة وتابعين ومن بعدهم، ممن لهم اجتهادات واستنباطات بذلوا في سبيل الوصول إليها النفس والنفيس ، وقد زخرت بها كتبهم، وكانت استنباطاتهم تلك تحقيقاً لقول الله عز وجل ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء: ٨٣] .

وإن المجتمع الإسلامي يعيش في هذه الآونة وسط تيارات فكرية تسعى للقضاء عليه، وإن هناك مسائل مستجدة في مختلف شئون الحياة تحتاج إلى إصدار حكم شرعي حيالها، الأمر الذي يجعل الأمة الإسلامية في حاجة إلى اجتهاد جماعي لدراستها وإبداء الحلول المناسبة لها .

ولقد تم إنشاء هذا المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الذي عقد أولى دوراته عام ١٣٩٨هـ، وأصدر منذ إنشائه وحتى الآن نحواً من أربعين قراراً ، وقدم أعضاؤه كثيراً من الأبحاث والدراسات .

ثم تبنى خادم الحرمين الشريفين الملك فهد حفظه الله فكرة إنشاء مجمع فقهي تابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي؛ ليعين الحكومات على استنباط الأحكام الفقهية في المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد في جميع المجالات، فأنشئ المجمع في جدة وبينه وبين هذا المجمع كل تنسيق وتعاون بفضل الله .

وإن إصدار مجلة باسم مجلة المجمع الفقهي؛ لتعنى بجمع ما قدمه أصحاب الفضيلة الأعضاء من أبحاث ودراسات ، إضافة إلى ما يمدّها به

ذوو الفكر من نتائج أفكارهم مما يتعلق بالفقه الإسلامي ومصادره لهو عمل مبارك إن شاء الله .

والمجلة جديرة بالاهتمام؛ وذلك لما اشتملت عليه من بحوث قيمة ودراسات واسعة لكثير من الأمور التي تهتم المسلمين في شتى مجالات حياتهم ، وترفد نشاط المجمع بزاد فكري يعين أعضاءه على أعمالهم في المجمع .

وقد شاء الله عز وجل أن تظهر هذه المجلة حافلة بما يحتاجه المسلم في أمور حياته، سائلين الله سبحانه وتعالى أن يوفق الأمة الإسلامية إلى ما يحبه ويرضاه .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأمين العام

د. عبد الله عمر نصيف

كلمة المجلة

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن العالم الإسلامي يعيش حاضره وسط تيارات إلحادية معادية له، تستهدف القضاء على هذا الدين الإسلامي الذي كتب الله له البقاء والعلو، وإيماناً بعظمة المسؤولية التي تحملها حكام آل سعود في نشر الدعوة الإسلامية، ومناصرة هذا الدين، والهداية إلى طريق مستقيم، قامت المملكة العربية السعودية بالنداء للوحدة الإسلامية واتحاد علماء الإسلام، فكان من ثمار هذا النداء رابطة العالم الإسلامي، لتضطلع بخدمة علماء الإسلام والمسلمين في كل أرجاء المعمورة، وتذلل ما يواجهه المجتمع الإسلامي من عقبات افتعلها أعداء الإسلام؛ بغية التشكيك في دين الله، ومن ضمن هذه الخدمات تعريفه بحكم شرع الله في كل ما يواجهه وما يستجد في شتى مجالات الحياة؛ إذ فرضت ظروف هذا العصر نفسها، فكانت هناك قضايا قد لا تجد نصاً ينطبق عليها بعينها فأصبحت الضرورة ملحة في الاجتهاد الجماعي فيما لا نص فيه، فكان المجمع الفقهي الذي ضم رجالاً من ذوي العلم والاطلاع الواسع في علوم الشريعة وغيرها يجتهدون في بيان حكم الشرع في هذه النوازل التي أملت بالمجتمع الإسلامي، فكان المجمع الفقهي هدية من حكومة المملكة العربية السعودية للعالم الإسلامي، هذا المجمع حين أنشئ أصدر مجلة فقهية باسمه، فقام بمكاتبات مع أصحاب الفضيلة العلماء من داخل المملكة وخارجها، ليسهموا بما أفاء الله عليهم من نعمة العلم؛ وإيماناً منهم بأهمية هذه الرسالة، قاموا مشكورين بالتجاوب معنا، وها نحن اليوم نقدم العدد الأول من مجلة المجمع الفقهي التي حظيت بالعناية المطلقة من معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الدكتور عبد الله عمر نصيف، وحسبنا ما يحظى به المجمع من شرف الإشراف من سماحة العلامة المناصر للسنة الشيخ عبد العزيز بن باز.

وفي ختام هذا أجد من واجبي أن أشيد بالجهد المشكور الذي بذله موظفو المجمع ومطبعة رابطة العالم الإسلامي لإخراج هذه المجلة؛ لتكون أحد المراجع العلمية في عالم المعرفة ومصدر إثراء للمكتبة الإسلامية.

وحسبنا الله ونعم الوكيل

مدير المجمع الفقهي ورئيس التحرير

د. طلال عمر بافقيه

أبيض

البحوث والقرارات

أبيض

بحث زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان

لفضيلة الشيخ

عبد الله بن عبد الرحمن البسام

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس محكمة التمييز بالمنطقة الغربية.

أبيض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد: فبناء على التوصية رقم (١٣) الصادرة من مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة، المنعقدة في الفترة ١١-١٦/٤/١٤٠٤هـ، صباح يوم الخميس ١٦/٤/١٤٠٤هـ ، بإحالة الأسئلة الثلاثة التي هي:

١/ زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.

٢/ إسقاط الجنين المشوه خلقياً من بطن أمه.

٣/ إبقاء آلة الطبيب في جسم الإنسان لتستمر حياته.

إحالة هذه الأسئلة الثلاثة إلى ثلاثة من أعضائه هم :

١/ عبدالله بن عبدالرحمن البسام.

٢/ محمد الشاذلي النيفر.

٣/ الدكتور محمد رشيد قباني.

ليقوموا بدراستها وإعداد إجابة وافية عليها، لتعرض على المجلس في دورته الثامنة القادمة إن شاء الله تعالى. والله ولي التوفيق.

فمباحث السؤال الأول - وهو نقل أعضاء إنسان لإنسان آخر - هي:

١/ هل يجوز إثارة الإنسان بشيء من أعضائه لآخر أو لا يجوز؟

٢/ إذا جاز له الإثارة بذلك فهل يجوز ذلك في حق الله تعالى؟

٣/ هل يجوز من حيث كونه تمثيلاً في المنقول منه العضو؟

٤/ ما حكم تركيبه في المريض من حيث طهارته ولو نقل من كافر؟

- مناقشة الإيثار

يمكن أن نقسم الإيثار بما دون النفس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إيثار ممدوح مطلوب، وهو الإيثار بما أباح الشرع البذل في جنسه، أو حث عليه ورغب فيه، كبذل الأموال ومنافع الأبدان مما هو من

حظوظ النفس وامتعتها ما لم يخل ذلك بمقصد شرعي ، فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد محموداً . والإيثار المحمود قد دل الكتاب والسنة على فضله، واتفق أصحاب الأنفس الكريمة والخصال الحميدة على جماله وتناقلت الأسفار أخباره بالإعجاب والذكر الحسن، وخلدت التواريخ أسماء أصحابه من ذوي الجود والعطاء والكرم.

فأما الكتاب العزيز فمثل قوله تعالى مادحاً الأنصار رضي الله عنهم ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩] قال سيد قطب : والإيثار على النفس مع الحاجة قمة عليا، وقد بلغ إليها الأنصار بما لم تشهد له البشرية نظيراً.

وجاء مدح الإيثار المالي والحظوظ النفسية المباحة بالسنة المطهرة بوقائع كثيرة وأحاديث شريفة، منها ضيف الأنصاري، ومنها إيثار الأنصار المهاجرين بأموالهم ومنازلهم.

ومن إيثار عائشة المرأة بالرجيف الذي لا تجد غيره ، وكلها قصص معروفة بلغت منتهى الإيثار وتقديم الغير على النفس، حتى صارت مناط عجب الله تعالى من ذلك الصنيع الكريم والخلق الفاضل.

قال الحكماء: إنه لا يتربى خلق الإيثار عند الإنسان حتى يحوز ثلاث خلال : أن يعظم الحقوق، وأن يمقت الشح، وأن يرغب في مكارم الأخلاق.

القسم الثاني: من الإيثار بالمباحات المالية والمنافع البدنية غير محمود ولا مطلوب من صاحبه، ويكون هذا من طائفة من الناس لم يتربّ عندهم هذا الخلق الكريم ، ولا وصلوا إلى هذه الدرجة السامية من الأخلاق الكريمة والشيم الطيبة، فهؤلاء يكون الإيثار في حقهم غير محمود .

فالأنصار رضي الله عنهم سكن الإيمان في قلوبهم، وتمكن اليقين من نفوسهم، فكانت متع النفوس عندهم ولذتها هو فيما يرضي الله تعالى وفيما يحبه، فتغلبت هذه المعاني الكريمة والأخلاق الكريمة والخصال الطيبة على

إهجاء نفوسهم. فكان الإيثار فيهم أفضل من الإمساك، وقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم من أبي بكر رضي الله عنه الصدقة بماله كله، وقبل من عمر الصدقة بنصف ماله، وقد رد تصرف بعض الصحابة عند الصدقة بماله كله إلى الثلث من أموالهم. وما ذاك إلا لتفاوت المعاني الواقعة في القلوب.

وهذه خلاصة ما في كتب الحنابلة في هذه المسألة، واللفظ لصاحب الإقناع وشرحه: (وتستحب صدقة التطوع بالفاضل عن كفايته وكفاية من يمون دائماً من كسب أو غلة، فإن تصدق بما ينقص مؤنة من تلزمه مؤنته، أو أضر بنفسه أو بغريمه أثم، لقوله ﷺ: (كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت)، ومن أراد الصدقة بماله كله وهو وحده، وعلم في نفسه حسن التوكل استحسب له ذلك، وإلا حرم عليه).

فهذا الإيثار الصادر من نفوس لم تبلغ درجته ليس محموداً لا لذاته وإنما من أهله، فلا يسمى إيثاراً بمعناه الحقيقي.

القسم الثالث : الإيثار بمطالب النفس المكروهة ورغباتها القبيحة من تقديم المشروبات والمأكول الممنوعة ونحو ذلك، فهذا إيثار بالشر، وتقديم بالباطل، وتوريد للتهلكة؛ فلا يعد إيثاراً وإن وجدت صورته، وإنما هو جريمة يستحق صاحبها العقوبة والجزاء الرادع.

وهنا انتهى الإيثار بالأموال والمنافع البدنية حسننها وقبيحها.

أما الإيثار بالأنفس والأعضاء والأطراف البدنية الإنسانية فيأتي على قسمين:

الأول: إيثار في رضا الله وطاعته.

الثاني: إيثار لمجرد الرغبات النفسية أو المطامع المادية.

فالأول: كبذل النفس وتقديمها في ساحة القتال مع تحقق الموت؛ إعلاء لكلمة الله تعالى، ونصرة لدينه، ووفاء بعهد، وقياماً بحقه، وإيثاراً لرغبته وطاعته. ضرب الصحابة رضي الله عنهم في هذا الميدان أروع الأمثلة، وقدموا أجل التضحية، فلهم في ذلك المواقف الفذة والمجالات الرائعة، فهم

أصدق فدائي ضحى بنفسه وحياته في سبيل الله . وما صمود أبي طلحة رضي الله عنه يوم أحد أمام نبال العدو؛ ليكون ترساً يقيها بنفسه عن رسول الله ﷺ إلا ضرب من هذا الفداء الكريم والإيثار المحمود . ومثل ذلك انغماس أنس بن النضر يوم أحد في صفوف المشركين حتى مزقته الرماح والسهام فلم يعرف إلا ببنانه، فقال تعالى في حقه وأمثاله: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ﴾ [الأحزاب : ٢٣] فهذا إيثار بالنفس محمود ومطلوب بلغ القمة في الإيثار والفداء .

الثاني: إيثار بالنفس لأهواء النفوس ورغباتها الدنيوية، وتختلف هذه الدوافع التي تحمل صاحبها على تقديم نفسه وبذلها، أو تقديم وبذل عضو من أعضائه وجزء من أجزائه، فهذا الفدائي قدم نفسه أمام موت محقق دفاعاً عن وطنه، أو هجوماً دون قومه وعشيرته، أو في سبيل مبدأ يعتقد، أو صيانة محارمه وأهله. وقد يقدم عضواً من أعضائه لصلة القرابة أو قوة الصداقة، أو لعظم الأحقية أو لإغراء مادي، أو لغير ذلك من المنافع المادية، أو العلاقات المعنوية.

فالإيثار بالنفس أو بجزء من البدن أو عضو من الأعضاء لشيء من هذه الدوافع قد يتنازع نوعان من الأدلة:

١/ أدلة تمنعه وتحرمه.

٢/ أدلة تبيحه وتجيّزه، وسنعرض مأخذ الجانبين :

أولاً : أدلة المانعين:

الأصل: التحريم؛ فلا يجوز إتلاف النفس المعصومة إلاّ بحق، وهنا لا يوجد الحق الذي يبيح إتلافها أو إتلاف جزء منها قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء : ٢٩] وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء : ٣٣] وقال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة : ١٩٥] وغير ذلك من الآيات.

وأما الأحاديث فقد روى مسلم وأصحاب السنن عن جابر بن سمرة أن

رجلاً قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه النبي ﷺ ، وقال الإمام أحمد : ما نعلم أن النبي ﷺ ترك الصلاة على أحد إلا على الغال وقاتل النفس .

بل قد جاء النهي عن تمني الموت فقد جاء في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (لا يتمنين أحدكم الموت لضرر نزل به ، فإن كان لابد متمنياً فليقل : اللهم أحييني ما كانت الحياة خيراً لي ، وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي) . فإتلاف النفس بغير حق يتعلق به ثلاثة حقوق : حق الله تعالى ، وحق المقتول ، وحق لورثة المقتول . والآن قررت الحكومات حقاً لها رابعاً تريد به ضبط الأمن وحفظ النفوس واستقرار الوضع .

أما أقوال العلماء في هذا الباب فكثيرة ، منها ما قاله في شرح الإقناع : (وكما يحرم على الإنسان قتل نفسه فإنه يحرم عليه إباحتها قتلها) .

وبناء على ما تقدم من النصوص فإن نفس الإنسان ليست ملكاً خالصاً له ، وإنما هي أمانة عنده لله تعالى الذي خلقها وأوجدها وأمدها بما تتمكن به من إعمار الكون وخلافة الأرض ، فإذا لا يباح للإنسان أن يتصرف بنفسه ولا يتلفها أو يلقيها فيما يهلكها ، بل يجب عليه الحفاظ عليها ، واجتناب كل ما يضرها أو يعرضها للخطر والهلاك .

هذا هو الأصل في الأنفس التي حرم الله تعالى .

وإن بذل جزء من هذا البدن وإيثار إنسان آخر به لهُو تصرف من الإنسان فيما لا يملك ، وافتيات على أمانة لديه بغير مبرر ، والله أمر بحفظ الأمانات ، وأعظم الأمانات هي أمانة الأنفس والدماء ، فقد جاء في الحديث (إن أول ما يُقضى يوم القيامة هي الدماء) ؛ لعظم حرمتها وجسامة خطرها . هذا هو ما يمكن عرضه - الآن - من عدم جواز الإيثار بالأنفس أو بطرف منها لآخر . والله أعلم .

ثانياً: الأدلة المبيحة:

أولاً: الإيثار على وجه العموم ممدوح في كتاب الله تعالى وفي سنة

رسول الله ﷺ ، كقوله تعالى: (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وما الخصاصة إلا شدة الحاجة، وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منه في غيره من المنافع الدنيوية.

وأما السنة فقد جاء في الحديث الصحيح : (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً)، (ومثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى).

ومثل قوله عليه السلام : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، وغير ذلك من الأحاديث الشريفة التي ربطت المسلمين بلحمة واحدة، وجعلت أملهم وألمهم واحداً. ولقد جرى بين الصحابة من ضروب الإيثار بالنفس بعضهم لبعض في حالات تفقد فيها الحياة ويتوقع فيها الموت، فقد أصيب بجراح في معركة اليرموك كل من عكرمة بن أبي جهل والحارث بن هشام وعياش بن أبي ربيعة فجيء إليهم بشربة ماء ، وحياة كل واحد منهم مرهونة فيها، فما زالوا يتدافعونها كل واحد منهم يؤثر بها صاحبه حتى ماتوا جميعاً رضي الله عنهم.

وأوجب العلماء رحمهم الله المدافعة عن محارم الإنسان إذا صيل عليها ولو أدت المدافعة إلى قتله، قال في الإقناع وشرحه : (وإن كان الدفع للصائل عن نسائه فهو لازم؛ لما فيه من حق الله وهو منعه من الفاحشة) ، وقال في حق المدافع عن نفسه : (ولئن قتل المصول عليه فهو شهيد؛ لحديث أبي هريرة، قال: جاء رجل فقال يا رسول الله : رأييت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: لا تعطه. قال: رأييت إن قاتلني؟ قال : قاتله. قال : رأييت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد) رواه مسلم. وغير ذلك من الأحاديث الشاهدة بجواز إيثار النفس وبذلها إذا تحققت مصالح ذلك.

هذه هي الأدلة النقلية في جواز الإيثار بأجزاء البدن عند الضرورة، وقد أباح الشرع ارتكاب بعض المحرمات لحفظ النفس وصيانتها عن التلف، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ

اضْطَرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴿ [البقرة: ١٧٣] فهذه المحرمات أبيحت لضرورة حفظ النفس عن الهلاك، فأباحة جزء من الآدمي أولى بجامع حفظ النفس البشرية.

وقد أبيع مال الغير بغير إذنه، كما أبيع جرعة من الخمر؛ لإنقاذ حياة إنسان في وقت لا يوجد فيه غير الخمر .

كل هذه الأمور أُبيحت وسومح فيها حفاظاً على النفس وصيانة لها عن التلف والهلاك، فهذه النصوص وتحليلها وتطبيقها على الواقع سبقت من أجل إصدار حكم في إباحة حق الله تعالى من النفس البشرية التي هي ملكه، وخلقها لعبادته وطاعته، وأوجدها لخلافته في أرضه، وعمارة هذا الكون واستمرار نوعيته فيها . وهي نصوص في إباحة الإيثار تقابل النصوص التي تحرم ذلك، وتعتبر هذه النصوص المبيحة مخصصة لتلك المحرمة.

أما الأدلة التي تبيح للإنسان المكلف أن يؤثر غيره بشيء من أجزاء بدنه ويبدلها لإنسان غيره على أنه صاحب حق فيها فنورد منها ما يلي :

أولاً : أنها لن تؤخذ منه إلا بناء على رضاه وموافقته ، وقد يكون في بعض صور هذه المسألة قد أقدم على ذلك بداعي شفقة عظيمة، وإيثار كبير، ودافع غريزي قوي، كأن يكون المُسْعَفُ بذلك أباه أو أمه أو ابنه أو بنته أو من هو في محل هذه القرابة والشفقة.

ثانياً : أن يكون المُسْعَفُ في غاية الضرورة، فقد تكون بقاء حياته متوقفة بتقدير الله تعالى على إسعافه بهذا العضو الإنساني.

ثالثاً : أن يقرر مهرة الأطباء والجراحين أن الإنسان المنزوع منه العضو لن يتأثر ولا تختل حياته، وأنه يمكن أن يعيش عيشة عادية بدون العضو المنزوع.

رابعاً : أن يكون نزعه من إنسان وتركيبه في إنسان آخر بعمل أطباء مختصين، وبواسطة أجهزة فنية وإسعافات متكاملة.

وإن تقدم الطب والجراحة، وتوفر الأجهزة الحديثة، ووجود الإمكانيات اللازمة لهي أكبر عون على معرفة مدى عدم تأثر المنزوع منه، واستغنائه عن عضوه المنزوع، ومعرفة مدى انتفاع المريض بالعضو الذي سيركب فيه ويسعف به، وإمكان القدرة على إجراء العمليات ونجاحها وسلامتها وقيامها بمهمتها، وهنا تتدخل القواعد الشرعية؛ لتقرر نوعية الحكم من الحلال أو الحرمة، والوجوب والامتناع.

فإن القاعدة الشرعية أنه إذا أشكل علينا حكم أمر من الأمور نظرنا إلى آثاره ونتائجه، وإلى مفاسده ومضاره، أو مصالحه ومنافعه، فإذا تجلت نتائجه وعرفت عواقبه أمكننا تصوره، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وحينئذ أمكننا إصدار الحكم الشرعي فيه من الحلال أو الحرمة، ومن الوجوب والامتناع بحسب أحواله؛ فإن الدين الإسلامي جاء لتحقيق المصالح ودفع المضار فمتى تحققت المصلحة خالصة أو رجحت على المفسدة فهناك الإباحة والجواز.

وإن تحققت المفسدة خالصة أو رجحت على المصلحة فهناك المنع والتحريم، وهذه قاعدة شرعية عامة تسندها النصوص الكريمة، ويدعمها المعنى العام الذي جاء من أجله هذا الدين القيم.

قال تعالى في المصالح الخالصة: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال تعالى في المفسدات الخالصة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وقال فيما ترجحت مصلحته: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، وقال فيما ترجحت مفسدته: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].

وبمثل هذه النصوص الكريمة والقواعد العامة نستطيع بكل طمأنينة وبكل ثقة أن نحكم على الأشياء بالحل أو الحرمة والوجوب.

فإذا علمنا رضا صاحب العضو المنزوع وموافقته في حال هو متصرف بنفسه، وعلمنا ضرورة المريض إلى ذلك العضو ، وقال الأطباء الكبار الثقات: إنه في الإمكان نزع عضو من هذا الإنسان وتركيبه في هذا الإنسان الآخر، بلا ضرر كبير يلحق المنزوع، وبنجاح محقق أو مترجح في حق الذي سيركب فيه ، وأن المعدات والأجهزة موجودة، علمنا من النصوص الكريمة ومن القواعد الشرعية العامة أن الشرع الشريف يبيح نقل عضو إنسان غير متضرر من نقله منه كثيراً إلى إنسان آخر في ضرورة ماسة إلى ذلك العضو، وأنه عمل مباح لا إثم فيه ولا حرج ، وأنه صار فيه إثارة كبيرة من المعطي سينال من أجله إذا دخلته النية الصالحة لإنقاذ هذا الإنسان أجراً كبيراً وثواباً عظيماً ، وإن كان قريبه فهذا هو أرقى مراتب البر والإحسان. أما الآخر المُعطى ففي تقدير الله تعالى وتدييره قد أنقذت حياته المهددة واطمأنت نفسه، وقد تكون هذه الحياة الباقية أفضل أيام حياته صلاحاً وتقى. وحصل للقائمين على ذلك والمنفذين له محمداً كبيرة ومفخرة عالية وإحساناً إلى هذا الإنسان الواقف بين الحياة والموت، والله لا يضيع أجر المحسنين.

ما الحكم مع وجود التمثيل؟

قد يعارض بعض الناس فيقول: إن نقل عضو من إنسان لآخر ما هو إلا تمثيل، ويستدل على منعه بما يلي:

أولاً : التمثيل منهي عنه فالنصوص الكريمة تحرمه قال ﷺ في وصاياه لقواده في الحرب: (ولا تمثلوا) يعني في قتل المشركين. ولما مثل المشركون يوم أحد بعمة حمزة وقتل المسلمين قال : (والله لأمثلن بسبعين سيداً منهم)، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ ﴾ [النحل: ١٢٦].

ثانياً : إن فيه تغييراً لخلق الله تعالى ، والله يقول في حق وسوسة الشيطان : ﴿ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ [النساء: ١١٩] ، والله تعالى ذكر أنه خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأنه فضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، وأنه سواء فعله.

وما نَزَعُ عضوٍ منه إلا تغيير لهذا الخلق السوي والتركيب الحكيم الذي أتقن الله صنعه، وما هو إلا مثله وتشويه لخلق الله تعالى.

ثالثاً: أن هذا الخلق ما هو إلا صنع الله المتقن، وتقديره المحكم وأن كل جزء من أجزاء البدن وعضو من أعضائه له وظائفه، وله دوره الهام في حياة الإنسان، وانتظام صحته وبقاء عافيته، وأنه إذا فقد شيئاً من ذلك اختلت صحته وساءت عافيته، فالحكيم الخبير خلق الإنسان وصوره وشد أسره وخلق **﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾** [الذاريات: ٢١] فالاعتداء على هذا الخلق المحكم ما هو إلا هدم لهذا البناء المتقن، وتخريب لذلك التصميم الوثيق.

رابعاً: إن في هذا إيلاماً وتعذيباً للمأخوذ منه والمُعْطَى، وكل تصرف في الأبدان يؤذي ويؤلم فإنه من الأمور المحرمة المنهي عنها، فאלله تعالى حرم الدماء إلا بحقها.

ويجب على تلك الأدلة المعارضة بما يلي :

إننا نسلم أن هذا نوع من التمثيل، والتمثيل منهي عنه شرعاً. ونسلم - أيضاً - بأن فيه شيئاً من تغيير خلق الله تعالى، والله تعالى ذكر أن هذا من عمل الشيطان وإيحاءاته الخبيثة. ولا شك أيضاً أن في ذلك إيلاماً شديداً لمن أخذ منه العضو ولمن ركب فيه العضو. وكل هذا صحيح مسلم به، إلا أننا نستطيع الإجابة على هذه الاعتراضات بالأمور الآتية :

أولاً: إن هذا التمثيل لا يمكن أن يقارن بما يعمل في الحروب والمعارك، فإن ذلك يختلف عن هذا تمام المخالفة؛ ذلك أن تمثيل الحروب يكون بجذع الأنوف والأذان، وشق البطون، وقطع الأجهزة التناسلية، وتشويه الجثة، وإبقاء ذلك التشويه الشنيع والتمثيل الفظيع، أما نقل عضو من البدن فهو **مُتَّبَعٌ** بعمليات التجميل، وإخفاء الآثار بحيث لا يُحَسُّ ولا يرى.

ثانياً: إن دوافع التمثيل في الحروب هو الانتقام والتشفي والبغضاء

والعداء . أما هذا فدافعه الرحمة والعطف والحنان من شخص محب مؤثر؛ لإنقاذ قريب أو صديق أو حبيب مهددة حياته بالتلف، ففرق بين الدافعين .

ثالثاً : إن هذا المسمى تمثيلاً جارٍ - الآن - بين الأطباء في عموم المستشفيات التي تحت إشراف المسلمين ، أو تحت إشراف غيرهم ، إلا أنه يكون بنقل جزء من البدن إلى موضع آخر منه، فكثيراً ما تؤخذ الشرايين من الساق أو من غيره لإسعاف القلب أو غيره به ، ولم يعتبر هذا عند عموم المسلمين تمثيلاً وتشويهاً يتحاشاه الناس ، وإنما اعتبر ذلك نجاحاً كبيراً في عالم الطب، وغوثاً مفيداً لحياة المرضى المدنفين .

رابعاً : إن علماء المسلمين قد أجازوا شق بطن المرأة الميتة في حالة وجود مصلحة محققة أو راجحة ، ومن ذلك ما قاله العلماء في الحامل إذا ماتت وفي بطنها جنين حي فإنه يشق بطن أمه لإخراجه حياً، والتمثيل بالميت كالتمثيل بالحي من حيث الحرمة والمنع .

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله تعالى:

(ويغلب على الظن أن الفقهاء لو شاهدوا ترقى الطب وفن الجراحة لحكموا بجواز شق بطن الحامل بمولود حي وإخراجه)، ويريد رحمه الله - بطن الحامل الحية - أما الميتة فقد قالوه وصرحوا به ، وقد أصبح الآن شق بطن الحامل الحية - موضحة - ويجرى لمجرد التخلص من ألم الولادة، أو الإبقاء على المتعة الجنسية؛ لسهولة أمر الشق وتحقيق نجاحه ، ومع هذا فإننا لا نجيزه بدون غرض صحيح ومصلحة ظاهرة .

خامساً : نعود في مثل هذا الأمر إلى القواعد الشرعية التي تقدمت الإشارة إليها، من وزن الأمور والأحوال بميزان المصالح والمفاسد خالصة أو راجحة.

فإذا نصبنا هذا الميزان الشرعي واستعرضنا المفاسد المترتبة على نقل العضو، وجدنا أن دعوى التمثيل وتغيير خلق الله الذي أتقنه، ونزع أعضاء لم توضع إلا لمنافعها الخاصة ووظائفها اللازمة، وأن في هذا إيلاًماً وتعذيباً.

فهذه هي المفسد والمضار التي يمكن أن تعارض النقل، ولكننا نستطيع أن نجيب على هذه المفسد المتوهمة، بأن هذا التمثيل الخفيف داعيه الرحمة ولم يكن داعيه الحقد المنهي عنه ، وأن هذا التمثيل تجرى بعده عملية التجميل والتحسين بما لا تدع له أثراً ولا عاقبة.

وأما أنه تغيير لخلق الله، فالتغيير المنهي هو ما كان يعتقد أنه الجاهلية، من أنهم إذا عملوه في أنعامهم بتخريق آذانها وجدع أنوفها وتحريم ركوبها تمويهاً من الشيطان لتكون سائبة؛ لتسلم بقية أنعامهم من العين، ويكتفون بهذا عن حسد الحاسد، ونحو ذلك من الاعتقادات الفاسدة. وهي بعيدة عن هذا المعنى الذي لم يقصد به تغيير خلق، ولم يكن من إحياء الشيطان ووسوسته. وإنما يقصد منه الإصلاح وإنقاذ الأنفس البشرية الواجب إنقاذها، ثم ليس هو من تمويه كهان أو دجاجة، وإنما جاء ذلك من ثمار العلوم، وإعمال العقول، ونتائج التجارب، وتحقيق المصالح.

ثم إن إجراءها بواسطة الأطباء المهرة والأجهزة الفنية الدقيقة مما يدعو يقيناً إلى سلامة العاقبة وحصول المطلوب.

وبما تقدم علمنا انتفاء المفسد أو ضآلتها، وتحقيق المصالح الكبيرة الراجعة وتيسير التنفيذ وسهولته.

وبهذا نعتقد بكل ثقة واطمئنان إلى أن المشرع الحكيم لا يقف في سبيل تحقيق مصالح عظيمة بدون مضار تذكر، وإنما الشرع المطهر الخالد سيبحث على إنقاذ حياة المتضررين وإسعاف المدنفين. والله أعلم.

قد يعارض أحد في نجاسة العضو المنزوع بما يلي :

أولاً: بعض العلماء يرى نجاسة ميتة الآدمي ، وهذا الجزء منزوع منه ، وما أُبين من حي فهو كميته طهارةً ونجاسةً ، فكيف يوضع عضو نجس العين لا يمكن تطهيره ، وكيف تؤدي العبادات التي من شرط أدائها الطهارة .

ثانياً : قد يكون العضو المنزوع من كافر ، وبعض العلماء ومنهم الظاهرية يرون نجاسة الآدمي الكافر نجاسة عينية في حال الحياة وفي حال الممات ، مستدلين بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ [التوبة: ٢٨] .

ثالثاً : جاء في معالم التنزيل أن المسلمين لما قتلوا يوم الخندق نوفل بن عبد الله بن المغيرة المخزومي، فطلب المشركون جيفته بالثمن، فقال رسول الله ﷺ : (خذوه فإنه خبيث الجيفة خبيث الدية) . مما يدل على أن جسد الكافر نجس لا يباح نزعه ووضعه في غيره، إن كان مسلماً فظاهر، وإن كافرًا فالنجاسات منهي عن ملابساتها واقترابها .

وللإجابة على هذه الاعتراضات والإشكالات نقول:

أولاً : إن المسلم ليس بنجس لا حياً ولا ميتاً؛ فقد جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ لقيه في بعض طرق المدينة وهو جنب، قال: فانخنست منه فذهبت فاغتسلت، ثم جئت، فقال : (أين كنت يا أبا هريرة؟ قال: كنت جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة فقال: (سبحان الله إن المؤمن لا ينجس) . وقال البخاري: قال ابن عباس: (المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً) . وأما تغسيله بعد وفاته فليس عن نجاسة ببدنه ولا عن حدث قام به؛ إذ لو كان تغسيله عن واحد منهما لم يفد غسله ذلك ؛ لأن الموت لازم له مقيم معه فكيف يظهر عن الحدث أو النجس ، وإنما تغسيله أمر تعبدي ، ولعل من الحكمة الشرعية أن يكون الميت في حالة نظافة. فظهر أن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً. وإذا علمنا أن بدن المسلم طاهر في حال الحياة وفي حال الممات، فإن جزأه البائن منه طاهر، فقد قال العلماء

رحمهم الله : (وما أُبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة).

ثانياً : ما تقدم فهو عن حكم طهارة المسلم حياً أو ميتاً . أما الكافر فهو أيضاً طاهر البدن حياً وميتاً، ولذا أبيح للمسلم الزواج بالكتابية وهو يخالطها ويجامعها، وتباشر أشياءه وأمور طهارته، ولم يؤمر بالتحرز منها، مما يدل على طهارتها.

أما وصفهم بأنهم نجس بالآية الكريمة والحديث ، فإنها نجاسة معنوية بالكفر والشرك والاعتقاد، وليست نجاسة مادية عينية. قال ابن عباس وغيره: الشرك هو الذي نجسه.

وأما اغتسال الكافر إذا أسلم فأمر ثابت في إسلام قيس بن عاصم وإسلام ثمامة بن أثال، فقد أمرهما النبي ﷺ بالاغتسال لما أسلما. ولكن العلماء لم يروا أن هذا عن نجاسة أو عن حدث، وإنما قال في شرح الإقناع وغيره: (لأن الكافر لا يسلم غالباً من جنابة فأقيمت المظنة مقام الحقيقة) أ.هـ.

وبهذا ظهر أن الإنسان مسلماً كان أو كافراً ليس بنجس لا في حال الحياة ولا في حال الممات ، وأن ما أُبين منه وقطع من أعضائه فهو طاهر بطهارة أصله ، على ما صرح به العلماء رحمهم الله تعالى.

وبهذا خرجنا من جميع الاعتراضات التي قد توجه إلى عدم إمكان نقل عضو إنسان إلى إنسان آخر حين ضرورته إليه، وأنه عمل سليم من حيث الإيثار به أو عدمه، ومن حيث حق الله فيه، ومن حيث كونه تمثيلاً وتشويهاً، ومن حيث الألم والتعذيب، ومن حيث طهارة العضو من المسلم أو من الكافر. وأصبح الحكم - بحمد الله - واضحاً يطمئن القلب إلى جوازه ويرتاح من عدم الإثم والحرَج فيه إن شاء الله.

والله الموفق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

حكم العلاج بنقل دم للإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها

للأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة
أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى.
وعضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

أحمد الله وأستعينه، وأصلي وأسلم على نبيه.

أما بعد: فمعلوم من الدين شدة مراعاته لمصلحة الإنسان الذي خلقه الله لعبادته وعمارة دنياه، وهو لذلك شرع الأحكام التي تحقق هذه المصالح. ومن المعلوم أن الله كرم الإنسان حياً وميتاً، وجعل الحق في حياته وصحته ليس للإنسان وحده، بل الله الذي خلق الإنسان لصالح الفرد وصالح المجتمع له الحق الأكبر، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ومعلوم أن الله تعالى أمر بالمداواة، وجعل خلاص الإنسان من مرضه المخوف ومن اشتداده وامتداده ضرورة تستباح لها المحرمات، بشرط أن تكون إزالة هذه الضرورة بالمحرم مقطوعاً بها أو غالبية الظن، وبشرط ألا يزال الضرر بضرر أعظم منه أو مساوٍ له، وبشرط أن يتعين العمل الممنوع لإزالة هذه الضرورة.

ويبدو لأول الملاحظة أن العلاج بهذه الأمور عمل تترتب عليه مصلحة للإنسان، كإنقاذ حياته وإعاقته على تأدية مهمته بتكميل منفعة من منافعه، كمنفعة المشي والعمل بزرع الأرجل وزرع الأيدي، والعمل الباطني بزرع الكلية إلخ. فيكون مباحاً شرعاً.

لكن توجد في الشرع نصوص يجب النظر فيها؛ ليعرف هل تمنع من كل هذا أو من بعضه للمفاسد التي تدل عليها، كنص التكريم، والنهي عن التداوي بالمحرم، والحكم بالجواز أو المنع مبني على غلبة المصلحة أو المفسدة أو تساويهما.

والذين قالوا بجواز التداوي بالمحرم عند الضرورة قاسوه على جواز أكل المحرم عند الخمصة، وشربه عند الظمأ المخوف، إذا كانت فائدة التداوي يقينية أو غالبية على الظن، وهناك بعض آخر من العلماء يعارضون في القياس؛ لأن فائدة الدواء موهومة أو مظنونة ظناً ضعيفاً، بخلاف فائدة الأكل والشرب.

وما دمننا قد شرطنا في ضرورة المداواة التيقن بالفائدة أو غلبة الظن فلا معنى لهذه المعارضة.

وبعد هذا نقول:

حكم نقل الدم من إنسان إلى آخر:

الحكم هو الجواز بشروط: أن تتحقق الضرورة، بأن خيف على حياة الإنسان وليس ما ينقذه إلا هذا العمل، وأن تكون نسبة نجاح هذا العلاج عالية، وأن يكون برضا الإنسان المأخوذ منه، وألا يؤثر على حياته أو على صحته تأثيراً شديداً، ويمكن التأكد من ذلك برأي الطبيب الماهر العدل.

وذلك لأن حق الإنسان في دمه قد سقط برضاه ولا يتعلق به حق للشرع إلا إن أثر نقل الدم في حياته أو صحته، وقد شرطنا ألا يؤثر فيهما، وأما من جهة تكريم الله للإنسان فهذا العمل لا يناهض التكريم، بل قد يكون التكريم لما فيه من الإنقاذ والنجدة، بل هو نوع من الجهاد إذا كان لمصلحة المجاهدين، وأما إعطاؤه فليس هناك نص يتصور مانعاً إلا نص التحريم والنجاسة، والتحريم والنجاسة يسقطان هنا للضرورة؛ إذ تعين الدم سبيلاً للحياة كالحكم في ما إذا تعين الطعام الحرام إنقاذاً للحياة.

وقد يقال: إن الذي جرى عليه العمل في المستشفيات جمع الدم ومعرفة فصائله، وحفظه في أحرار، حتى إذا ما جدت حالة داعية تتفجع بهذا الدم، وهي حالات كثيرة لا سيما في الحروب، وبعد أن كثرت حوادث السيارات والمصانع فهل يجوز نقل الدم في هذه الأحوال؟

الجواب: عندي أنه يجوز؛ لأنها ضرورات متوقعة يقيناً أو في غالب الظن، فيجوز الاستعداد لها، لأنه لا يمكن دفعها إلا بهذا الطريق إذ نقل الدم يتوقف على وجود من يؤخذ منه واتحاد الفصيلة، وهذا أمر قلما يتهيأ عند حدوث الضرورة، وقد قال في كشاف القناع: وللمضطر أن يتزود من المحرم إن خاف الحاجة إن لم يتزود؛ لأنه لا ضرر في استصحابه، ولا في إعداده لدفع ضرورته وقضاء حاجته، ولا يأكل منه إلا عند ضرورته.

ولا يجوز بيع هذا الدم؛ لنجاسته، ولما فيه من الضرر الذي لا يخلو منه أخذ الدم في الجملة، لكن لا مانع من تشجيع الدولة بإعطاء مال يستعان به على شراء غذاء يسترد به ما فقد من القوة.

حكم نقل أجزاء من جسم الإنسان إلى مكان آخر في جسمه:

الذي يظهر لي أن ذلك جائز إذا لم يضره ضرراً بليغاً وغلب على الظن نفع العلاج، كترقيع باطن الجفن بجلد الشفة، وكرقيع الشفة المشقوقة بلحم فخذ صاحبها، فإن مصلحة العلاج هنا راجحة على مفسدة أخذ جزء من جسم المعالج، كقطع اليد المتأكلة لإحياء البدن كله فهي كجراحة واحدة لعلاج إنسان.

أما إن كان أخذ العضو يخشى منه عليه، أو كان نفع العلاج مشكوكاً فيه أو موهوماً، فإنه لا يجوز إلا إذا كان المرض الأصلي يخاف منه على حياته، وقال الأطباء: إن العلاج ربما يبرئه.

حكم نقل أجزاء من جسم إنسان حي إلى آخر للعلاج:

أما أخذ أجزاء من جسم الإنسان الحي ونقلها إلى آخر للعلاج، فالكلام فيه من جهتين: من جهة أخذه، ومن جهة زرعه.

أما الجهة الأولى: فالذي ينقدح عندي أنه لا يجوز الأخذ أصلاً، إلا أن يكون شيئاً يسيراً لا تضعف بسببه الصحة، كالجلد بالشروط التي ذكرناها في الدم؛ وذلك لأن الإنسان ما دام حياً لن يستغني في حياته العادية القوية عن أي عضو من أعضائه، وافترض أن البعض يستطيع أن يعيش بإحدى الكليتين أو بعد أخذ قطعة من عظمه، لا يبرر الجواز؛ لما يترتب عليه من الضعف لا محالة، ولأن هذا ليس حقاً محضاً للإنسان ليقال إن له أن يتبرع بأحد أعضائه، ويسقط ذلك الحق؛ لأن حياته وصحته حق للشرع أيضاً ليس له أن يسقطه حتى وإن وجدت ضرورة؛ ولأن صاحب الحق ما دام محتاجاً إليه فهو أولى به من غيره، كجائعين بيد أحدهما ما يسد رمقه. ثم إن أخذ العضو بعد ذلك كثيراً ما يكون فيه إلقاء إلى التهلكة ولو بعد حين، وقد تكون فيه إهانة، كما إذا أخذ من إنسان عضو تشوه به خلقته.

والدليل على أن الحق الأكبر في حياة الإنسان وصحته لله الذي خلقه،

ومنحه الجمال والصحة، وكرمه وفضله على كثير ممن خلق قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] وقوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]

قال الفقيه المحقق أبو العباس القرافي في فروقه (وحرّم القتل والجرح؛ صوناً لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك لم يعتبر رضاه ولم ينفذ إسقاطه).

وأيد ذلك الشاطبي في الموافقات قال - بعد كلام: (إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، فقد قال تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً)، وقال أيضاً في المسألة (لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله) وقال أيضاً (فإذا أكمل الله على عبد حياته وجسمه وعقله التي بها يقيم التكليف لا يصح إسقاط شيء منها).

ولهذا لو قال شخص لآخر اقتلني، أو اقطع يدي ففعل الآخر، فالراجح: أن عليه القصاص؛ لأن الإذن لا يوجب الإباحة، وهو قول قوي عند الشافعية.

وأما من جهة زرع العضو في جسم المريض: فهو علاج بحق مفتصب، وهو محرم على الشخص المُعَالَج ما دام هذا العضو في جسمه، وعلى الطبيب المعالج، ونتيجة العلاج ونفعه ما زال موهوماً عند الأطباء، لا يقينياً ولا غالباً على الظن، فلا تهدد حياة متيقنة بعمل موهوم.

حكم نقل أجزاء من جسم إنسان ميت إلى آخر للعلاج:

الذي يظهر لي أن ذلك جائز بثلاثة شروط:

الأول: أن يأذن من سيؤخذ منه العضو قبل موته وهو بالغ عاقل مختار أو بإذن أوليائه بعد موته.

الثاني: أن تكون فائدة العلاج يقينية أو غالبية على الظن، والظاهر أن ذلك لم يتحقق عند الأطباء إلى الآن.

الثالث: أن يتعين ذلك العلاج فلو أمكن الاستغناء عنه بقطعة من المطاط أو البلاستيك أو غيرهما لا يجوز.

وهذا الحكم مستمد من إفتاء الفقهاء بإباحة أكل الأدمي عند الضرورة إذا تعين نفعها كما نص على ذلك الشافعية؛ لعموم قوله تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وأخرج أصحاب السنن الثلاثة أن عرفة بن أسعد أصيب أنفه يوم الكلاب فأنتن، فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب، واستعمال الذهب محرم على الرجال.

وفقه المسألة: أن الله تعالى كرم الإنسان الميت كما كرم الحي؛ لعموم قوله تعالى: (ولقد كرمنا بني آدم) ولقوله ﷺ (كسر عظم الإنسان ميتاً ككسره حياً)، وأن للإنسان الميت حقاً في المحافظة على بدنه كما له حق في المحافظة على كفنه وقبره، ففيه حق الله وحق الميت.

أما حق الميت فقد سقط بإسقاطه له وهو حي ، وأما تكريمه فهو مصلحة ، ومصلحة إنقاذ حياة الحي المضطر مصلحة أخرى .

وبالموازنة بين المصلحتين نجد أن الثانية أعظم فتترجح، كما أفتوا بتجريحها في الأكل، وقد سبق أن قسنا التداوي على الأكل؛ لأن كلا منهما لإنقاذ الحياة، على أن نص الضرورة في القرآن عام ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] .

لهذا شرطنا في التداوي أن يكون حصوله متيقناً أو غالباً على الظن، كما هو الحال في الأكل، ومفسدة النجاسة في الميتة هنا مغلوقة بالمصلحة فلا تأثير لها، وكما قلنا في الدم: إنه يجوز إعداده للضرورات الطارئة وما أكثرها نقول في أجزاء الميت.

لكن الظاهر أن الطب إلى الآن لم يجزم أو يغلب على ظنه فائدة زرع جميع الأعضاء؛ لأنهم يقولون: إن زرع القلب ونقل الأعضاء من غير الأبوين والأخ قليل النجاح.

لهذا نفتي الآن بجواز نقل الأعضاء فيما تأكد نجاحه بحيث تكون نسبة النجاح ٧٠٪ على الأقل، ونفتي بعدم جواز أخذ شيء من أجزاء الميت وزرعه في غيره للعلاج، حتى يتقدم الطب ويثبت جدوى هذا العمل يقيناً أو غالباً على الظن.

أفتي برأبي هذا المستمد من الكتاب والسنة وفهم الفقهاء؛ فإن كان صواباً فمن الله، وإن خطأ فمني، والله أعلم بأحكامه.

زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان

الدكتور الشيخ محمد رشيد قباني
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي .

أبيض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن موضوع زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان، موضوع يشغل بال كثير من الأطباء العاملين في هذا المجال، ويتساءلون عن حكم الشريعة في هذه المسألة، ونحن مع اعترافنا بالعجز والتقصير في هذا البحث نتوكل على الله الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى، ونسأله العون والتوفيق؛ إنه تعالى نعم الموفق ونعم المعين.

والدراسة التي نقدمها هي محاولة البحث في هذا الموضوع على ضوء القواعد الشرعية؛ لمعرفة مدى جواز هذا الأمر أو عدم جوازه، والله من وراء القصد.

إن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان تمر في مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى:

مرحلة فصل العضو المراد نزعها من الجسم حال الحياة أو بعد الموت، وهنا يجري التساؤل، هل تجوز هبة الإنسان لعضو من جسمه لآخر حال حياته، أو الإيصال به لغيره بعد وفاته؟ وهل عصمة الأطراف تحتل الإباحة؟ أم إن عصمتها كعصمة النفس لا تحتل الإباحة بحال.

المرحلة الثانية:

مرحلة زراعة العضو المفصول في جسم إنسان آخر يفتقر لذلك العضو، وهنا يجري تساؤل آخر هل يجوز زرع العضو المفصول في جسم إنسان آخر؟ وفي محاولة البحث في هذه المسائل نذكر تقسيم علماء الأصول للحقوق بأنواعها إلى أربعة حقوق:

١/ حقوق الله عز وجل خالصة.

٢/ حقوق العباد خالصة.

٣/ ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى فيه غالب.

٤/ ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب^(١).

أما حق الله تعالى : فهو ما تعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به واحد، وينسب إلى الله تعالى تعظيماً، لئلا يختص به أحد من الجبابرة، كحرمة البيت الذي تتعلق به مصلحة العالم باتخاذة قبلة لصلواتهم، ومثابة لا اعتذار إجرامهم، وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الإنسان وصيانة الفراش، وإنما كانت الإضافة في هذا الحق إليه تعالى لتشريف ما عظم خطره من الحقوق، وقوي نفعه وشاع فضله بأن ينتفع به الناس كافة^(٢)

وأما حق العبد : فهو ما تعلق به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير، فإنه حق العبد لتعلقه بصيانة ماله، ولهذا يباح مال الغير بإباحة المالك، ولا يباح الزنا بإباحتها ولا بإباحة أهلها^(٣).

هل يحق للإنسان أن يتصرف بعضو من أعضائه ؟

في مجال الحقوق التي يجتمع فيها الحقان حق الله وحق العبد، وحق العبد فيها غالب - ومثالها القصاص في الجنايات على الأبدان والنفوس والأعضاء، وما يجب فيها من قصاص أو دية - يجرى البحث عما إذا كان يحق للإنسان أن يتصرف في عضو من أعضائه أم لا؛ وذلك بناء على ما تقرر من حق الولي في العفو عن القصاص والصلح على الدية في هذه الجنايات؛ لأن الواجب في إتلاف النفوس والأعضاء إما قصاص وإما مال، وهو الذي يسمى بالدية^(٤).

(١) كشف الإسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوى ١٣٤/٤

(٢) المرجع السابق ٤٢١/٤، ١٢٥ .

(٣) المرجع السابق ٥٣١/٤

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الإندلسي ٢/٣٣٠ ، ٣٣١

ويزداد البحث عن حق الإنسان أو عدم حقه في التصرف بعضو من أعضائه وضوحاً بعد أن نستعرض النصوص الفقهية في بيان حق الله وحق العبد في القصاص أو الدية بالجناية على النفس أو الأعضاء، ولذلك سوف ندرس هذا الأمر في حالتَي الجناية على النفس، والجناية على الأعضاء.

أولاً : في الجناية على النفس :

قال الإمام عبد العزيز البخاري في كتابه (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي): (والقتل جناية على النفس، ولله تعالى فيها "أي النفس" حق الاستعباد ، وللعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها، ولذلك كانت العقوبة الواجبة بسبب القتل مشتملة على الحقين، وإن كان حق العبد راجحاً بلا خلاف، والدليل على أن القصاص حق الله عز وجل أنه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة، وأنه يجب جزاء الفعل في الأصل وهو القصاص، لا ضمان المحل بالدية، لكن لما كان وجوب القصاص بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الإمكان، وفيه أيضاً معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه، لذلك علم أن حق العبد فيه راجح، وكذلك فإن تفويض استيفاء القصاص إلى الولي، وجريان الإرث فيه، وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح على الدية دليل رجحان حقه أيضاً^(١))

ودية النفس في الصلح هنا ليست ثمناً بحال من الأحوال؛ لأن الدية إنما شرعت صيانة للنفس عن الهدر، وصحة الاعتياض عن النفس بالمال بطريق الدية، وكذلك العفو لا إلى بدل، إنما هو لرجحان حق العبد في أمر الجناية عليها، وهو المشار إليه فيما ذكره عبد العزيز البخاري في (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي) من أن (لله تعالى في النفس حق الاستعباد، وللعبد فيها حق الاستمتاع ببقائها .. وحق العبد فيها راجح، ولذلك يجري فيه الإرث، ويصح الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح)^(٢).

وكما أن الاعتياض عن النفس بالمال، والعفو فيها أمر مقرر في الجناية على النفس بالقتل العمد، فكذلك الاعتياض عنها بالمال في القتل

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري ١٦١/٤

(٢) المرجع السابق/ نفس الموضوع.

الخطأ أمر مقرر في الشريعة أيضا، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ [النساء: ٩٢].

ثانياً: في الجناية على الأعضاء: -

ذكرنا آنفاً أن الاعتياض بالمال كما يُجرى في الجناية على النفس، يجرى أيضا في الجناية على الأطراف، وقد ذكر الفقهاء أن من الأعضاء ما تجب فيه الدية كاملة إن كان واحداً ومما لا يتعدد مثله في البدن، ومنها ما يجب فيه بعض الدية إن كان مما تعدد مثله في البدن.

وقد بين الكاساني في (بدائع الصنائع) سبب وجوب الدية في الجناية على الأعضاء، فقال: (وأما سبب وجوب الدية كاملة فهو تفويت المنفعة المقصودة من العضو على الكمال)^(١).

ثم ذكر الكاساني أن تفويت المنفعة المقصودة من العضو على الكمال يكون في الأصل بأحد أمرين: (إما بإبادة العضو، وإما بإذهاب معنى العضو مع بقاء العضو صورة)^(٢).

ثم فصل الكاساني بعد ذلك كل أمر من الأمرين المذكورين على التوالي فقال: أما الأمر الأول: فالأعضاء التي يتعلق بانتهاؤها كمال الدية أنواع ثلاثة: (نوع) لا نظير له في البدن. (نوع) في البدن منه اثنان. (نوع) في البدن منه أربعة.

١/ أما النوع الذي لا نظير له في البدن فستة أعضاء: (أحدهما): الأنف، (والثاني) اللسان، (والثالث): الذكر، وروي أنه عليه الصلاة والسلام كتب في كتاب عمرو بن حزم: (في النفس الدية، وفي الأنف الدية، وفي اللسان الدية)، ولأن الجاني أبطل المنافع المقصودة من هذه الأعضاء، والجمال أيضا من بعضها، فالمقصود من الأنف الشم والجمال أيضا، ومن اللسان الكلام، ومن الذكر الجماع، والحشفة يتعلق بها منفعة الإنزال، وقد

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١١٣/٧ .

(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

زال ذلك كله بالقطع، وإن ذهب بعض الكلام بقطع بعض اللسان دون بعض ففيه حكومة العدل؛ لأنه لم يوجد تفويت المنفعة على سبيل الكمال، وقيل تقسم: الدية على عدد حروف الهجاء، فيجب من الدية بقدر ما فات من الحروف، (والرابع): الصلب إذا احدودب بالضرب وانقطع الماء وهو المني، فيه دية كاملة؛ لوجود تفويت منفعة الجنس، (والخامس): مسلك البول، (والسادس): مسلك الغائط من المرأة إذا أفضاها إنسان فصارت لا تستمسك البول أو الغائط، فعليه دية كاملة فإن صارت لا تستمسكهما، فعليه لكل واحد منهما دية كاملة؛ لأنه فوت منفعة مقصودة بالعضو على الكمال، فيجب عليه كمال الدية.

٢- وأما الأعضاء التي في البدن منها اثنان، فالعينان، والأذنان، والشفتان، والحاجبان إذا ذهب شعرهما ولم ينبت، والثديان، والحلمتان، والأنثيان، واليدان، والرجلان، الأصل فيه ما روي عن ابن المسيب أنه عليه الصلاة والسلام قال: (وفي الأذنين الدية، وفي الرجلين الدية)، ولأن في قطع كل اثنين من هذين العضوين تفويت منفعة الجنس مقصودة، أو تفويت الجمال على الكمال، كمنفعة البصر في العينين، والبطش في اليدين، والمشي في الرجلين، والجمال في الأذنين، والحاجبين إذا لم ينبتا، والشفتين، ومنفعة إمساك الريق في إحدهما وهي السفلى، والثديين وكاء اللبن، وفي الحلمتين منفعة الرضاع، والأنثيين وكاء المني.

٣- وأما الأعضاء التي منها أربعة في البدن فنوعان :

(أحدهما): أشفار العينين وهي منابت الأهداب إذا لم تنبت؛ لما في تفويتها من تفويت منفعة البصر، والجمال أيضا على الكمال، وفي كل شفرة منها ربع الدية: (والثاني): الأهداب وهي شعر الأشفار إذا لم تنبت.

- أما الثاني:

- وهو إذهاب معنى العضو مع بقاء صورته - فنحو العقل، والبصر،

والشم، والذوق، والجماع، والإيلاد، بأن ضرب على ظهره فذهب ماء صلبه، والأصل فيه ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قضى في رجل واحد بأربع ديات، ضُربَ على رأسه فذهب عقله، وكلامه، وبصره، وذكره، ولأنه فوّت المنافع المقصودة على هذه الأعضاء على سبيل الكمال^(١).

وهكذا نجد أن الاعتياض بالمال يجري في الجناية على الأطراف كما في الجناية على النفس، وإن كان الواجب في الجناية على النفس هو القصاص في الأصل لحق الله، لا ضمان المحل بالدية، وقد ذكر الفقهاء أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال في الجناية عليها.

فقد قال الكاساني: (وأما المعقول فهو أن ما دون النفس له حكم الأموال؛ لأنه خُلِقَ وقايةً للنفس كالأموال)^(٢).

وقال محمد بن الحسن: (ما دون النفس من العبد له حكم المال؛ لأنه خلق لمصلحة النفس كالمال)^(٣).

وقد ذكر الكاساني أن عصمة الأطراف تسقط بالإباحة والإذن، فقال: (عصمة النفس لا تحتل الإباحة بحال، وعصمة الأطراف تحتل الإباحة في الجملة.. فلو قال: اقطع يدي فقطع فلا شيء عليه بالإجماع؛ لأن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال، وعصمة الأموال تثبت حقاً له، فكانت محتملة للسقوط بالإباحة والإذن، كما لو قال: أتلّف مالي فأتلّفه)^(٤).

وقد ذكر الكاساني أثناء بحثه في الجناية على الأطراف ما ينتفع به صاحبه على وجه الخصوص من الأعضاء، وما ينتفع به غير صاحبه من الأعضاء، فقال: (لم يذكر وجوب القصاص في اليد والرجل نصاً (في القرآن)، لكن إيجاب القصاص في العين والأنف والأذن والسن (في الآية) إيجاب في اليد والرجل دلالة، لأنه لا ينتفع بالمذكور من السمع والبصر والسن إلا صاحبه، ويجوز أن ينتفع باليد والرجل غير صاحبهما، فكان

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ٣١١/٧، ٣١٢.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢٩٧/٧.

(٣) المرجع السابق ٣١٢/٧.

(٤) المرجع السابق، ٢٣٦/٧.

إيجاب القصاص في العضو المنتفع به في حقه على الخصوص إيجاباً فيما هو منتفع به في حقه، وفي حق غيره من طريق الأولى ، فكان ذكر هذه الأعضاء (في وجوب القصاص فيها) ذكراً لليد والرجل بطريق الدلالة^(١) ، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥] .

النظر في نزع الأعضاء وزرعها على ضوء قاعدة المصالح والمفاسد:

لا يخلو أي تصرف يقوم به المرء لتحقيق مصلحة من المصالح من مفسدة يشتمل عليها ذلك التصرف، ولذلك قرر الشاطبي في الموافقات (أن المصالح والمفاسد لا يتخلص كونها مصالح محضة؛ لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق قلَّت أو كثرت، وإنما نفهم بأنها مصلحة أو مفسدة على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب منها جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت جهة المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت فيه جهة المصلحة فهو مطلوب، وإذا غلبت فيه جهة المفسدة فهو مهروب)^(٢).

ولذلك فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد؛ ليجري قانونها على أقوم طريق، وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى، بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبع تلك المصلحة مفسدة أو مشقة، فليست تلك المفسدة أو المشقة بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبع تلك المفسدة مصلحة أو لذة، فليست تلك المصلحة أو اللذة هي المقصودة

(١) بدائع الصنائع، ٢٣٦/٧ .

(٢) الموافقات للشاطبي ١٥/١

بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل من مفسدة، وما سوى ذلك مما ندر من مصلحة فهو مُلغى في مقتضى النهي للمفسدة، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جانب الأمر؛ لما غلب من مصلحة^(١).

أمثلة في اعتبار الشرع مصلحة حفظ الروح والأعضاء مقدمة على ما سواهما:

قال الإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام السلمي:

- (وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه فكقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها وإن كان إفساداً لها؛ لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح)^(٢).
- (ولو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها؛ لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات).
- (وإذا وجد المضطر إنساناً ميتاً أكل لحمه؛ لأن المفسدة في أكل لحم ميت الإنسان أقل من المفسدة في فوات حياة الإنسان)^(٣).
- (وجاز التداوي بالنجاسات إذا لم يجد طاهراً يقوم مقامها؛ لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة)^(٤).
- (ولو كان في السفينة مال أو حيوان محترم، لوجب إلقاء المال، ثم الحيوان المحترم؛ لأن المفسدة في فوات الأموال والحيوانات المحترمة أخف من المفسدة في فوات أرواح الناس)^(٥).
- (نبش الأموات مفسدة محرمة؛ لما فيه من انتهاك حرمتهم، لكنه

(١) المرجع السابق ١٩/٢

(٢) قواعد الأحكام لعز الدين بن عبد السلام ٨٧/١

(٣) المرجع السابق ٨٩/١

(٤) المرجع السابق ٩٠/١

(٥) المرجع السابق ٩١/١

واجب إذا دفنوا بغير غسل، أو وجهوا إلى غير القبلة، لأن مصلحة غسلهم وتوجههم إلى القبلة أعظم من توقييرهم بترك نبشهم^(١) - (وإن دفنوا في أرض مفضوبة جاز نقلهم؛ لأن حرمة مال الحي أكبر من حرمة الميت)^(٢).

- (وكذلك شق جوف المرأة عن الجنين المرجو حياته، لأن حفظ حياته أعظم مصلحة من مفسدة انتهاك حرمة أمه)^(٣).

- (ذبح الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان، لكنه جاز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان)^(٤).

وهكذا نجد أن قواعد الشريعة تنظر إلى مصلحة حفظ الروح والنفس والأعضاء والعافية والسلامة، ومصلحة بقاء الإنسان، كمصلحة راجحة، كما هو مقرر في الأمثلة السابقة وأشباهاها.

لكن يبقى سؤال واحد قبل أن نقرر حكم الشريعة في زراعة الأعضاء:

ما هو حكم الرجل الذي تبرع بإحدى كليتيه لمن يحتاج إليها، واعتماداً على أنه يمكنه متابعة الحياة بكلية واحدة، ثم تعطلت كليته الوحيدة الباقية بعد ذلك، وأصبح يواجه الموت وهو يحتاج إلى كليته الأولى التي تبرع بها، هل يطلب من الناس منحه كلية أخرى غير كليته الأولى؟ أم يواجه الموت؟ أم ماذا يفعل؟ وهذه الحالة وإن كانت نادرة إلا أنها محتملة الحدوث. لقد خلق الله الإنسان بهاتين الكليتين لحاجته إليهما، أو يعتمد على إحدهما إذا تعطلت الأخرى؟ فهل يباح له أن يتبرع بإحدهما ثم يواجه بعد ذلك نفس المصير الذي يواجهه المتبرع له لو لم يتبرع له أحد؟

لا بد من مناقشة هذا الإيراد أولاً، وبعده يمكن النظر في المسألة.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) المرجع السابق ٩٦/١

(٢) المرجع السابق ١ / نفس الموضوع

(٣) المرجع السابق ٩٧ / ١

(٤) المرجع السابق ٩٨/١

أبيض

**قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية
بشأن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.
رقم (٦٢) تاريخ ٢٥/١٠/١٣٩٨ هـ.**

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله وآله وصحبه، وبعد:

ففي الدورة الثالثة عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الطائف في النصف الأخير من شهر شوال عام ١٣٩٨هـ. اطلع المجلس على بحث نقل القرنية من عين إنسان إلى آخر الذي أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، بناء على اقتراح سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في كتابه رقم ٤٥٧٢/١/٢/د واطلع على ما ذكره جماعة من المتخصصين في أمراض العيون وعلاجها عن نجاح هذه العملية، وأن النجاح يتراوح بين ٥٠% و ٩٠% تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال.

وبعد الدراسة والمناقشة، وتبادل وجهات النظر قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

أولاً: جواز نقل قرنية عين من إنسان بعد التأكد من موته، وزرعها في عين إنسان مسلم مضطر إليها، وغلب على الظن نجاح عملية زرعها، ما لم يمنع أولياؤه؛ وذلك بناء على قاعدة تحقيق أعلى المصلحتين وارتكاب أخف الضررين، وإيثار مصلحة الحي على مصلحة الميت؛ فإنه يرجى للحي الإبصار بعد عدمه والانتفاع بذلك بنفسه ونفع الأمة به، ولا يفوت على الميت الذي أخذت قرنية عينه شيء، فإن عينه إلى الدمار والتحول إلى رفات، وليس في أخذ قرنية عينه مثالة ظاهرة، فإن عينه قد أغمضت، وطبق جفناها أعلاهما على الأسفل.

ثانياً: جواز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبيباً نزعها من إنسان؛ لتوقع خطر عليه من بقائها، وزرعها في عين مسلم آخر مضطر إليها؛ فإن نزعها إنما كان محافظة على صحة صاحبها أصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها إلى غيره، وفي زرعها في عين آخر منفعة له، فكان ذلك مقتضى الشرع، وموجب الإنسانية. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

توقيعات أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء:

<p>توقيع رئيس الدورة محمد بن علي الحركان</p>		
<p>توقيع عبد العزيز بن عبد الله بن باز (متوقف)</p>	<p>توقيع عبد الله محمد بن حميد</p>	<p>توقيع عبد الله الخياط</p>
<p>توقيع عبد الرازق عفيفي</p>	<p>عبد العزيز بن صالح (غائب)</p>	<p>توقيع سليمان بن عبيد</p>
<p>توقيع إبراهيم بن محمد آل الشيخ</p>	<p>محمد بن جبير (أرى جواز النقل مطلقاً)</p>	<p>توقيع راشد بن خنين</p>
<p>عبد المجيد حسن (أرى جواز النقل مطلقاً)</p>	<p>توقيع صالح بن غصون</p>	<p>توقيع عبد الله بن غديان</p>
<p>توقيع صالح بن لحيدان</p>	<p>توقيع عبد الله بن منيع</p>	<p>عبد الله بن قعود (متوقف في النقل من المسلم الميت فقط)</p>

**قرار ثانٍ لمجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية
بشأن زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.
رقم (٩٩) تاريخ ٦/١١/١٤٠٢ هـ.**

أبيض

الحمد لله، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وبعد :

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دروته العشرين المنعقدة بمدينة الطائف ابتداء من الخامس والعشرين من شهر شوال حتى السادس من شهر ذي القعدة ١٤٠٢هـ بحث حكم نقل عضو من إنسان إلى آخر بناء على الأسئلة الواردة فيه إلى الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وكان منها السؤال الوارد من الدكتور/ نزار فتوح، المدير التنفيذي بالنيابة والمستشار والمشراف على أعمال الإدارة بمستشفى الملك فيصل التخصصي بكتابه المؤرخ في ١٥/٨/١٤٠١هـ، والسؤال الوارد من الشيخ/ عبد الملك بن محمد، رئيس محكمة الاستئناف في نيجيريا، المُحالآن إلى الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء من سماحة الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بكتابه رقم ١٤٢٧ وتاريخ ١٦/٦/١٤٠٢هـ، ورقم ٥٩٠/ب وتاريخ ١/٥/١٤٠٢هـ، لعرضهما على المجلس . وقد رجع المجلس إلى قراره رقم ٤٧ وتاريخ ٢٠/٨/١٣٩٦هـ الصادر في حكم تشريح جثة الإنسان الميت، وإلى قراره رقم ٦٢ وتاريخ ٢٥/١٠/١٣٩٨هـ في حكم نزع القرنية وإلى قراره رقم ٦٥ وتاريخ ٧/٢/١٣٩٩هـ الصادر في حكم التبرع بالدم وإنشاء بنك لحفظه ، ثم استمع إلى البحث الذي أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء من قبل في حكم نقل دم أو عضو أو جزئه من إنسان إلى آخر .

وبعد المناقشة وتداول الآراء قرر المجلس بالإجماع جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان حي مسلم أو ذمي إلى نفسه، إذا دعت الحاجة إليه، وأمن الخطر في نزع، وغلب على الظن نجاح زرعه، كما قرر بالأكثرية مايلي:

١/ جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان ميت إلى مسلم، إذا اضطر إلى ذلك، وأمنت الفتنة في نزعه ممن أخذ منه، وغلب على الظن نجاح زرعه، فيمن سيزرع فيه .

٢/ جواز تبرع الإنسان الحي بنقل عضو منه أو جزئه إلى مسلم مضطر إلى ذلك . وبالله التوفيق، وصلى الله على محمد وآله وسلم .

توقيعات أعضاء مجلس هيئة كبار العلماء:

<p>توقيع رئيس الدورة عبد الرازق عفيفي</p>		
<p>توقيع سليمان بن عبيد</p>	<p>توقيع عبد العزيز بن صالح</p>	<p>عبد العزيز بن عبد الله ابن باز (متوقف)</p>
<p>راشد بن خنين (أرى اشتراط إذن الإنسان المسلم قبل موته فيما ينقل من أعضائه بعد موته)</p>	<p>توقيع محمد بن جبير</p>	<p>توقيع إبراهيم بن محمد آل الشيخ</p>
<p>توقيع عبد الله بن غديان</p>	<p>توقيع صالح بن غصون</p>	<p>توقيع عبد المجيد حسن</p>
<p>عبد الله بن قعود (متوقف فيما عدا ما أجمع عليه المجلس)</p>	<p>توقيع عبد الله بن منيع</p>	<p>توقيع صالح بن لحيدان</p>

قرار الجمع الفقهي الإسلامي
في دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥ هـ
بشأن موضوع زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان.

أبيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الأول ١٤٠٥ هـ إلى يوم الاثنين ٧ جمادى الآخرة ١٤٠٥ هـ، الموافق ١٩-٢٨ يناير ١٩٨٥ م قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان آخر مضطر إلى ذلك العضو؛ لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه إنجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناء على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي من مكتب رابطة العالم الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

واستعرض المجمع الدراسة التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام في هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلالات القائلين بالجواز هي الراجحة؛ ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

١/ أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية؛ لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

- ٢/ أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.
- ٣/ أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.
- ٤/ أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.
- ثانياً :- تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية :
- ١/ أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حال حياته.
- ٢/ أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.
- ٣/ أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.
- ٤/ وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يري المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.
- وقد شارك في هذه الجلسة فريق من الأطباء لمناقشة هذا الموضوع وهم:
- ١/ الدكتور السيد محمد علي البار.
- ٢/ الدكتور عبد الله باسلامة.
- ٣/ الدكتور خالد أمين محمد حسن.
- ٤/ الدكتور عبد المعبود عمارة السيد.
- ٥/ الدكتور عبد الله جمعة.
- ٦/ الدكتور غازي الحاجم.
- وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

توقيعات أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي:

(توقيع) رئيس مجلس المجمع الفقهي عبدالعزیز بن عبدالله بن باز	(توقيع) نائب الرئيس د. عبد الله عمر نصيف
(توقيع) صالح بن فوزان بن محمد بن عبدالله عبدالله الفوزان لا يرى جواز النقل من الميت بن سبيل	(توقيع) عبدالله عبدالرحمن البسام
(توقيع) صالح بن عثيمين	(توقيع) مصطفى أحمد الزرقاء محمد محمود الصواف
(توقيع) أبو بكر جومي	(توقيع) محمد رشيد قباني محمد الشاذلي النيفر
(توقيع) محمد بن جبير	(توقيع) د. أحمد فهمي أبو سنّة محمد الحبيب بن الخوجة
(توقيع) متوقف	(توقيع) د. بكر أبو زيد مبروك بن مسعود العوادي محمد بن سالم بن عبدالودود
توقيع د. طلال عمر بافقيه مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي	

١/ وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، معالي الدكتور محمد رشيد، فضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، معالي اللواء الركن محمود شيت خطاب، فضيلة الشيخ حسن محمد مخلوف، فضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسني الندوي.

أبيض

الورق النقدي حقيقة وحكما.

لفضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع
القاضي بحكمة التمييز بالمنطقة الغربية
وعضو هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية.

ايض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فقبل أن نتعرف على حقيقة الأوراق النقدية وحكمها، يحسن بنا أن نمهد لذلك بتعريف النقد وخصائصه، وأطوار نشأته، وقاعدة اعتبار النقد الورقي ثمناً يحمل خصائص النقد ووظيفته.

فالنقد من الناحية اللغوية كلمة تدل على تمييز الشيء وتقدير حقيقته، قال في القاموس وغيره : النقد تمييز الدراهم وغيرها .

فالنقد الكلمة المصدرية تعني قياس الشيء وتقويم ذاته ، والنقد الكلمة الاسمية تعني الثمن وهو تمييز الشيء وتقدير قيمته ، وبين الاسم والمصدر معنى مشترك بينهما هو التمييز والتقويم والقياس .

ومن الناحية المعنوية فيرى علماء الاقتصاد أن للنقد ثلاث خصائص متى وجدت متحققة في مادة ذاتية اعتبرت هذه المادة نقداً .

هذه الخصائص: أن يكون وسيطاً للتبادل العام، ومقياساً للقيم ، ومستودعاً للثروة، فلا يصح اعتبار ما كان وسيطاً للتبادل الخاص نقداً، كأن يتفق أهل بلد أو محلة على اعتبار البيض مثلاً مقياساً للتقويم والتمنية؛ لعدم قبوله عاماً في جميع المبادلات. كما لا يصح اعتبار ما كان وسيطاً للتبادل العام ثم صار العدول عنه بأن أبطل السلطان التعامل به أو زالت النقدية من نفوس معتبريه نقداً. ويمثل لهذا النوع بنقود راجت ثم بطل التعامل بها ، إما بتجردها من الثقة بها كوسيط للتبادل، أو بإبطال السلطان التعامل بها، ثم بقيت بعض من قطعها تمثل جانباً من حياة أهلها .

فهذا النقد وإن كان وقتاً ما متمتعاً بخصائص جعلته نقداً بحق، إلا أن تخلف هذه الخصائص أو بعضها جعلته يفقد اعتباره كنقد .

والصحيح فيما يبدو أن تحقق واسطية التبادل في أي نقد مستلزم اعتباره مقياساً للقيم ومستودعاً للثروة، بخلاف خاصية قياسه للقيم، أو

خاصية اعتباره مستودعاً للثروة، فقد تتحقق إحدى هاتين الخاصيتين أو كليهما في شيء ولا يصح اعتباره نقداً؛ لانعدام خاصية قبوله عاماً كوسيط للتبادل. وإذن فلسنا في حاجة إلى أن نشترط في النقد أكثر من أن يكون واسطة للتبادل العام.

وعليه فقد اتضح أن أقرب تعريف للنقد يمكن أن يكون جامعاً مانعاً هو القول بأن النقد هو كل شيء يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل مهما كان ذلك الشيء وعلى أي حال يكون.

فبهذا التعريف يتضح لنا أن أي وسيط للتبادل يكون مقبولاً قبولاً خاصاً لا يصح تسميته نقداً، كالسندات الإذنية، والكمبيالات، والشيكات.

وفي التعبير بكلمة: "يلقى" دون التعبير بماضيها - لقي - إخراج للعملات السابقة، الباطل التعامل بها نظاماً أو عرفاً، عن مسمى النقود وعما لها من الأحكام والخصائص.

بقيت الإشارة إلى أن علماء الاقتصاد حينما عرّفوا النقد بأنه أي شيء يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل، كانوا يقصدون ما تدل عليه (أي شيء) من عموم شامل سواء كان ذلك الشيء ذا ندرة عالية في نفسه كالذهب والفضة، أو كان ذا ندرة خارجة عن ذاته كامنة في ما يكون عليه وضع القائمين على إصداره من الناحية الاقتصادية، وما يتخذون من تحفظات وإجراءات خاصة تمنع الفوضوية وتحافظ على الثقة العامة به كالأوراق النقدية.

أعتقد أنه ليس لدينا من النظر العقلي ولا من النظر الشرعي ما يدعونا إلى التوقف عن التسليم بهذا التعريف للنقد، بل لقد أشار بعض علماء الإسلام إلى ما يؤيد هذا. ففي المدونة الكبرى للإمام مالك رحمه الله من كتاب الصرف ما نصه:

ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة أه.

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ما نصه : (١)

(وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدرهم والدينار لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً - إلى أن قال - والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت . اهـ) ففي قوله رحمه الله: والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف ما كانت. في قوله هذا إشارة إلى أن النقد هو ما يلقي قبولاً عاماً كوسيلة للتبادل على أي صورة كان ومن أي مادة اتخذ .

نشأة النقود وتطورها:

لا شك أن الإنسان - منذ خلقه الله - هو مدني بطبعه، قليل بنفسه، كثير ببني جنسه، فهو لا يستطيع العيش بدون معونتهم . فبالرغم من البساطة التامة في حياته إبان العصور الأولى فقد كان محتاجاً إلى ما عند الآخرين. فإن كان مزارعاً فهو محتاج إلى أدوات الحرث والري من الصناعات، وإن كان صياداً أو راعي أنعام فهو محتاج إلى بعض الحبوب والثمار من المزارعين. ولا شك أن كل فريق في الغالب يرضى ببذل ما عنده لحاجة غيره ما لم يكن ذلك البذل في مقابلة عوض.

وتحقيقاً لعوامل الاحتياج نشأ لديهم ما يسمى بالمقايضة، بمعنى أن الصياد أو مستنتج الأنعام - مثلاً - يشتري حاجته من الانتاج الزراعي بما يملكه من لحوم وأصواف وجلود وأنعام.

ويعتقد علماء الاقتصاد أن نظام المقايضة قد ساد وقتاً ما، إلا أن تطور الحياة البشرية وما يعترض الأخذ بمبدأ المقايضة من صعوبات أهمها:

(أ) صعوبة التوافق المزدوج بين متبادلين، فصاحب القمح قد لا يجد من

(١) انظر: الجزء التاسع عشر، ص ٢٥١، طبع مطابع الرياض.

يبادل بهما هو في حاجة إليه من أدوات الحرث.

(ب) صعوبة توازن قيم السلع وحفظ نسب التبادل بينها، فلا يمكن قياس كمية من السكر بجزء من السمن أو الشاي أو غيرهما إلا بعناء.

(ج) صعوبة التجزئة؛ إذ قد تكون الحاجة إلى شيء تافه مع ما يرغب فيه من سلعة أخرى.

(د) صعوبة احتفاظ السلع بقيمها لتكون مستودعاً للثروة وقوة الشراء المطلق.

كل ذلك أدى إلى الاستعاضة عنها بطريقة يحصل بها التغلب على الصعوبات المشار إليها، فنشأ مبدأ الأخذ بوسيط في التبادل، وليكون في ذلك الوسيط وحدة للمحاسبة، ومقياس للقيم، وخزانة للثروة، وقوة شرائية مطلقة.

إلا أن نوعية هذا الوسيط لم تكن موحدة بين الناس فكان للبيئة أثرها في تعيين وسيط التبادل، فالبلاد الساحلية كانت تختار الأصداف نقداً. والبلاد الباردة وجدت في الفراء ندرة تؤهلها لاختيارها وسيطاً للتبادل. أما البلاد المعتدلة فنتيجة للرخاء في عيشة أهلها آثروا المواد الجميلة كالخمر والرياش وأنياب الفيلة والحيتان نقوداً. ويذكر أن اليابان كانت تستعمل الأرز وسيطاً للتبادل، كما كان الشاي في وسط آسيا، وكتل الملح في إفريقيا الوسطى، والفرو في الشمال من أوروبا.

وبتطور الحياة البشرية بمختلف أنواعها من فكرية واجتماعية واقتصادية ظهر عجز السلع كوسائط للتبادل عن مسايرة هذا التطور الشامل.

هذا العجز يكمن في تأرجح قيم السلع ارتفاعاً وانخفاضاً تبعاً لمستلزمات العرض والطلب، وأن السلع عرضة للتلف، فضلاً عن صعوبة حملها وعن الأخطار التي تصاحب نقلها من مكان إلى آخر.

وفضلاً عن ذلك كله فهناك مجموعة من السلع ليس لها قيمة تذكر بجانب السلع المتخذة وسائط تبادل، كالبيضه والبطيخة والرغيف من الخبز

ونحو هذه المعدودات مما يحتاجه الجميع دائماً.

لذلك اتجه الفكر الاقتصادي إلى البحث عن الاستعاضة عن السلع كوسائط للتبادل بما يسهل حمله وتكبر قيمته ، ويكون له من المزايا والصفات الكيماوية والطبيعية ما يقيه عوامل التلف والتأرجح بين الزيادة والنقصان. فاهتدي إلى المعادن النفيسة من ذهب وفضة ونحاس، ووجد فيها أسباب التغلب على الصعوبات التي كانت تصاحب السلع كوسائط للتبادل ، فَسَادَ التعاملُ بها ربحاً من الزمن على شكل سبائك وقطع غير مسكوكة، إلا أن اختلاف أنواع هذه المعادن وخصوصاً الذهب أوجد في استعمالها ثغرة كانت ميداناً للتلاعب والفوضى، فليس كل الناس يعرف المادة الأصلية للذهب، وليس كل الناس يعرف العيار المقبول للتبادل، ثم إن ترك تقدير القطع النقدية وخصوصاً فيما له ندرة عالية كالذهب وإرجاع ذلك إلى الوزن أوجد فرصاً لسرقتها بالتلاعب بوزنها، فضلاً عما في كل صفقة بيع من المشقات الناتجة عن وزن المقادير المتفق عليها من المعدن الثمين.

لهذا كان واجباً على ولاية الأمور التدخل في شؤون النقد، واحتكارهم الإصدار، وأن يكون على شكل قطع مختلفة من النقود المعدنية لكل منها وزن وعيار معلومان، وأن تختتم كل قطعة بختم يدل على مسئولية الحاكم عن الوزن والعيار.

فَتَدَخَّلَ الْحُكَّامُ فِي ذَلِكَ وَأَصْبَحَتِ الْعُمَلُ الْمَعْدَنِيَّةُ مَعْدُودَةٌ بَعْدَ أَنْ كَانَتْ تَوْزَنُ، وَصَارَ كُلُّ جِنْسٍ مِنْهَا مُتَّفَقاً بَعْضُهُ مَعَ بَعْضٍ فِي النَّوعِ وَالْمِقْدَارِ. وَيَذَكِّرُ أَنْ أَوَّلَ مَنْ ضَرَبَ النِّقُودَ كَرْوِيُوسَ مَلِكَ لِيْدِيَا فِي جَنُوبِ آسِيَا الصَّغْرَى فِي الْقَرْنِ السَّابِعِ قَبْلَ الْمِيلَادِ، وَيُقَالُ بِأَنَّهُ تَوَجَّدَ عَيْنَةٌ مِنْ نَقُودِهِ فِي الْمَتْحَفِ الْبَرِيطَانِي، ثُمَّ قَامَ بِتَقْلِيدِهِ غَيْرُهُ مِنْ مُلُوكِ الْمَمَالِكِ الْمِتَاخِمَةِ لَهَا، وَفِي ازْدِهَارِ الْحَضَارَةِ الْيُونَانِيَّةِ اتَّخَذَتْ لِنَفْسِهَا عَمَلَةً خَاصَةً أَطْلَقَتْ عَلَيْهَا اسْمَ الدِّرَاخِمَةِ، وَمَعْنَاهَا قَبْضَةُ الْيَدِ، وَلَا يَزَالُ هَذَا الْاسْمُ هُوَ اسْمُ الْعَمَلَةِ الْيُونَانِيَّةِ حَتَّى يَوْمِنَا هَذَا ، وَيُقَالُ بِأَنَّ الْعَرَبَ نَقَلُوا اسْمَ الدِّرَاخِمَةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَعَرَبُوهَا

باسم الدرهم.

على أي حال فقد وصل النقد إلى مرحلة فيها من أسباب الثقة والاطمئنان والقدرة على إدارة التعامل بين الناس بمختلف أشكاله وألوانه ، إلا أن النقد في هذه المرحلة بالرغم مما هو عليه من ثقة واطمئنان وقدرة على إدارة التعامل بين الناس، لم يكن قادراً قدرة تامة على مجاراة التطور الاقتصادي المتسابق مع الزمن، يظهر عجزه في الصعوبة النسبية لحمله ونقله من مكان إلى آخر تبعاً لتعدد الصفقات الكبرى في الأسواق التجارية في العالم، فضلاً عن المخاوف المتمثلة في ضياعه أو سرقة، لهذا اتجه الفكر الاقتصادي إلى التطور بالنقد تبعاً للتطور الاقتصادي السريع، فنشأت العملات الورقية ، على أن نشأة النقود الورقية كانت كغيرها من الكائنات الناشئة تتدرج في حياتها حتى تبلغ مرتبة النضج والكمال.

وقبل أن نشير إلى مراحل نشأة النقود الورقية نذكر ما قيل بأن تداولها كنقود قابلة للتداول العام لم يكن حديثاً ، وإنما كان شائعاً ومقبولاً في الصين، فالرحالة الأوروبي الشهير ماركوبولو أحد رجال القرن الرابع عشر الميلادي جاء بكمية من الأوراق النقدية من الصين، ويعتقد أن أول إصدار ورق نقدي كان في عهد (سن تونغ) أحد ملوك الصين في القرن التاسع الميلادي ، وأن عملية الإصدار استمرت من قبل حكام وملوك الصين والمغول. لقد اجتازت حياة الورق النقدي أربع مراحل يحسن بنا ونحن نستعرض النقود عبر التاريخ أن نشير إليها بإيجاز:

أولى هذه المراحل : تتمثل في أن أغلب التجار كانوا في غالب أسفارهم التجارية لا يحملون معهم نقوداً للسلع التي يشترونها خشية من ضياعها أو سرقتها، وإنما يلجأون إلى أخذ تحاويل بها على أحد تجار الجهة المتجهين إليها من شخصية ذات اعتبار وسمعة مالية حسنة في بلد التاجر المحال إلى مثله في البلد المتجه إليه.

لم تكن هذه التحاويل في الواقع نقوداً؛ إذ ليس في استطاعة حاملها أن

يدفعها أثماناً للمشتريات؛ لانعدام القابلية العامة فيها، وإنما هي بديل مؤقت عن النقود، يتمتع حاملها بهدوء تام حينما يفقدها أو تسرق؛ لأن دفع ما تحتويه مشروط بأمر كتابي إلى المحال عليه يحمل ختمه أو توقيعه.

ولكي تكون هذه التحاويل أكثر نفعاً وأيسر تداولاً فقد رأى المحالون أن مصلحتهم في عدم تعيين أشخاصهم في الحوالات وأن يكتفي بذكر التعهد بالمبلغ المحال به لحامله دون تعيين شخصه.

فانتقلت الأوراق بهذا الإجراء من مرحلتها الأولى إلى مرحلتها الثانية، حيث أصدر الصيارفة أوراقاً مصرفية لم تكن في الواقع أكثر من وثائق عن الودائع النقدية لديهم، إلا أن تداولها قبل أن تصل إلى الصيرفي لسدادها كان أيسر مما لو كان الشخص المحال بها معيناً ، على أن تداولها أول أمرها كان على نطاق ضيق جداً ، فما أن يأخذها صاحب السلعة في الغالب - السلعة هنا العوض سواء كان العوض عيناً أو خدمة - حتى يسارع إلى الصيرفي لسدادها، إلا أن هذا لم يدم طويلاً فقد أخذت الثقة بالصيارفة في الانتشار ، وشاعت الأوراق المصرفية، وراج قبولها في التداول دون الرجوع إليهم لسدادها إلا النزر القليل منها، مما دعا بالصيارفة إلى إدراك هذا الواقع فعمدوا إلى إصدار أوراق مصرفية جديدة بمقدار الجزء المتداول في الأسواق، فكانت قيمة ما أصدره من أوراق مصرفية تزيد بقدر الجزء المتداول في أيدي الناس عن قيمة الودائع النقدية التي لديهم وهذا يعني أن الجزء الذي أصدره مؤخراً لا رصيد له عندهم.

وبهذا انتقلت الأوراق النقدية من مرحلتها الثانية إلى مرحلتها الثالثة، وهذه المرحلة تعني تحولاً ملحوظاً في تاريخ الورق النقدي، فلم تكن الأوراق النقدية في المرحلتين السابقتين سوى وثائق على النقود العينية المودعة، ولم يكن لهذه الوثائق قدرة على تمثيلها وسيط تبادل؛ لانحصار مفهومها عند الناس بأنها مجرد وثيقة شخصية تعني اختصاصها بمن عين شخصه في محتواها، هذا بالنسبة للمرحلة الأولى، وبالنسبة للمرحلة الثانية فقد كان

تداولها دون الرجوع إلى الصيرفي لسدادها على نطاق ضيق جداً، مما يستلزم على الصيرفي أن يوجد في خزينته من الودائع النقدية المعدنية ما يساوي الأوراق المصرفية التي أصدرها عليها.

أما المرحلة الثالثة فقد انتقلت فيها هذه الوثائق من محيط بدليتها للعملة المعدنية إلى موضع النقود نفسها، وأصبحت جزءاً من النقود لها صفة القبول العام، فضلاً عن اعتبارها مخزناً للثروة ومقياساً للقيم، وقوة شرائية مطلقة.

إلا أن هذه المرحلة لم تكن مرحلة اكتمال تام لحياة الأوراق النقدية، فإذا كان لها صفة القبول العام فقد كان الإصدار مشوباً بفوضوية وتلاعب، لكون الإصدار مفتوحاً لكل من زاول مهنة الصرافة، ولأن الصيارفة أدركوا أن جزءاً قليلاً مما يصدرونه من أوراق مصرفية هو الذي يقدم إليهم لسداده، وأن الغالبية الكبرى من هذه الأوراق المصرفية لا يتقدم بها إليهم لانشغالها في التداول العام في المجتمع.

ويمكننا الاستشهاد بحادثة من حوادث التلاعب بالأوراق المصرفية، ففي مطلع القرن الثامن عشر يذكر الأستاذ ج.ف. كراوذر في كتابه (الموجز في اقتصاديات النقود) أن جون لو أحد رجال الأعمال في فرنسا وضع مشروعات ذات طبيعة خيالية، اعتمد في تمويلها على إصدار أوراق مصرفية لا حدود لها، فكان صنيعه وصنيع زملائه الصيارفة ورجال الأعمال عاملاً ذا أثر بالغ في انحدار سمعة هذه الأوراق وتزعزع الثقة في قبولها، وسبباً قوياً في تدخل الحكومات في شأن هذه الأوراق؛ لاتخاذ الاحتياطات الكفيلة بتنظيم الإصدار ومراقبته وحصره في مصرف أو مصارف معينة، تتمتع بثقة تامة وسمعة حسنة، وتكون تلك المصارف مسؤولة مسؤولية مباشرة أمام الدولة، وقد تحتكر الدولة أمر الإصدار إذا ما كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك.

فَتَدَخُلُ الدولة في أمر الإصدار ومراقبته، وتحديد، وتعيين شكل خاص تكون عليه الورقة النقدية يعتبر مرحلة اكتمال لحياة الأوراق النقدية، ونصراً

كبيراً تُوجَّ بالأحكام السلطانية في اعتبارها نقداً له قوة الإبراء التام.
فلم يعد استعمالها نقوداً راجعاً إلى حكم العادة والعرف فقط، وإنما
أمدد السلطان بقوة الإبراء أيضاً.

بقي علينا نقطة ذات أهمية بالغة في موضوعية بحثنا هذا لا سيما في
مجال نقاش القول بأن الأوراق النقدية أسناد. هذه النقطة تتمثل في الإجابة
عن التساؤل المتكرر: هل لهذه الأوراق النقدية حق الاستعاضة عنها بنقود
معدنية من ذهب أو فضة، كأثر للوفاء بما كتب عليها من التعهد بدفع
مقابلها نقداً معدنياً وقت طلب حاملها؟

إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي أن نرجع مرة أخرى إلى استعراض
سريع لتاريخ هذه الأوراق لنستعرضه من زاوية الاستبدال بعد أن استعرضناه
من زاوية القابلية.

لا شك أن الأوراق النقدية كانت أول نشأتها وثائق وحوالات على نقود
معدنية من ذهب أو فضة، وقد كانت طيلة مراحلها الثلاث تعني التعهد
بتسليم مقابلها لحاملها معنى ما يدل عليه هذا التعهد، وحتى بعد أن تدخلت
السلطات الحكومية في أمر إصدارها وتنظيمها كان التعهد بحاله وقتاً ما،
ثم تخلف الوفاء بهذا التعهد أخيراً، فأصبحت جهة الإصدار (بموجب أحكام
سلطانية ضمنت لها) لا تعني بتعهدا حقيقة التعهد، إلا إذا كانت الكمية
المطلوب استرجاع بدلها من النقد كبيرة.

ولنضرب المثل ببنك إنجلترا. فبعد أن منح حق امتياز إصدار النقد
الورقي صار يسجل على كل ورقة نقدية تعهده بدفع مقابلها لحاملها عند
الطلب، واستمر على هذا وقتاً يقدر بقرن من الزمن كان خلاله يفي
بالتزامه إلا في حالات اضطرارية، ففي هذه الحالات يوقف الوفاء بالتعهد
المسجل على كل ورقة نقدية كالمدة ما بين عامي ١٧٩٧م، ١٨١٩م، حيث كانت
البلاد منشغلة بحروب نابليون، وفي الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م،
أوقف الوفاء بالالتزامات حتى تاريخ ١٩٢٥م، حيث ردت للأوراق النقدية

قابليتها للتحويل إلى ذهب، لكن بشرط أن تكون الكمية المراد الاستعاضة عنها بذهب تبلغ ألفاً وسبعمائة جنيه.

واستمر الوضع على هذا بضع سنين كانت الأوراق النقدية تلقى خلالها قبولاً عاماً لا حدود له، بعد أن زالت عنها أسباب الريب والشك، حتى إذا اكتملت نشأتها ونضج اعتبارها أبطل نظام تحويلها إلى ذهب، وعلى سبيل التحديد ففي عام ١٩٣١م أبطل نظام تحويل الأوراق النقدية إلى ذهب مطلقاً، وأصبحت عبارة: «أتعهد بدفع كذا لحامله عند الطلب» أو ما شابهها من العبارات المتفقة معها في المعنى لفظاً غير مقصود معناه.

وبذلك انقطعت العلاقة بين الورقة النقدية والمعدنية، بمعنى أن قيمة وحدة النقود الورقية قيمة مستقلة لا علاقة لها بقيمة ما نسبت إليه اصطلاحاً من العمل المعدنية.

ويذكر علماء الاقتصاد أن في الإبقاء على الالتزام بالاستعاضة بالأوراق النقدية بالعملة المعدنية - مع أن أثر هذا الالتزام معدوم حداً من سلطة الهيئات المختصة بإصدار النقود الورقية أو تذكيراً لها - أن الإصدار مبني على تأمين الغطاء لهذه الأوراق سواء كان الغطاء وثيقاً أو عينيّاً.

قاعدة النقد الورقي: -

لا شك أن أي نقد قابل للتداول العام كوسيط للتبادل، لابد أن يكون له ما يسندُه ويدعو إلى الثقة به كقوة شرائية لا حدود لها، هذا السند إما أن يكون في ذات النقد نفسه كالذهب والفضة؛ إذ فيهما قيمتهما المقاربة لما يقدران به. أو يكون ركيزة تدعم النقد وتوحي بالثقة به، ثم أن هذه الركيزة قد تكون شيئاً مادياً محسوساً كالغطاء الكامل للأوراق النقدية من ذهب أو فضة أو عقار، أو أوراقاً تجارية من أسهم وسندات، وقد تكون التزاماً سلطانياً باعتبارها. وهذا في الغالب لا يكون إلا في الأزمات السياسية، كما كان في عام ١٩٤٦م عندما كانت إنجلترا في حالة حرب مع ألمانيا، اضطرت

إنجلترا إلى شراء الغطاء الذهبي للأوراق النقدية من بنك إنجلترا بسندات للبنك على الدولة، هذه السندات كانت بمثابة التزام بقيمة النقد الورقي العاري عما يسدده من الأغطية العينية.

وقد تكون الركيعة المستند عليها النقد شيئاً مادياً محسوساً والتزامات سلطانية معاً، فيغطى بعض النقد الورقي بقيمته المادية عيناً، ويلتزم السلطان في ذمته بقيمة باقيه دون أن يكون لهذا الباقي غطاء مادي محفوظ، وقد يمثل هذا الباقي غالب النقد الورقي.

لا شك أن النقد من الذهب والفضة لا يُسأل له عن غطاء، فذاته عين غطاءه، ولكن الذي يسأل عن غطاءه وعن نوعية هذا الغطاء الأوراق النقدية؛ إذ هي في ذاتها حقيرة جداً لا تتسب قيمتها النقدية إلى قيمتها الذاتية إلا مع الفارق الكبير والكبير جداً.

لقد مر بنا في استعراضنا النشأة التاريخية للأوراق النقدية: أنها كانت مجرد وثائق للنقود المعدنية، وأن الالتزامات المسجلة عليها تعني ما تدل عليه من حقوق قبل المتعهد بها، فكان رصيد هذه الأوراق المصرفية بكاملها لدى المتعهد بسدادها، إلا أن الصيارفة حينما أدركوا أن جزءاً مما يصدرونه من أوراق مصرفية لا يقدم لهم لسدادها، وإنما تتداوله الأيدي بالأخذ والغطاء كوسيط للتبادل، أصدروا بقدر ما لهم في الأسواق التجارية من أوراق مصرفية متداولة أوراقا مصرفية بلا مقابل، وحينما تدخلت الحكومات في إصدار الأوراق المصرفية وألزمت باعتبارها نقداً قائماً بذاته بحمل قوة كاملة للإبراء أدركت ما أدركه الصيارفة، من أن الحاجة إلى تغطية هذا النقد الورقي تغطية كاملة غير ملحة، وأنه يكفي تغطية بعضه، واعتبار ما لم يغط منه أوراقا وثيقية، أي نقداً غطاؤه التزام سلطاني بضمان قيمته.

فبنك إنجلترا - وهو مثال حي للمصارف الممنوحة حق إصدار الورق - قد أبيع له أول ما أعطي حق الإصدار أن يصدر مبلغ أربعة عشر مليوناً من الجنيهات الاسترلينية، بدون احتياطي لها من الذهب، أي بدون تغطية، على

أن يقوم البنك بصرف أوراق البنكوت التي تقدم إليه بالذهب، إذا عنَّ لحامليها أن يطلبوا منه ذلك ، ثم صدر للبنك حق طلبه عند الاقتضاء أن يعفى من واجب الصرف بالذهب.

فتوالى على إنجلترا أزمات اقتصادية أفقدت الجمهور ثقته بالأوراق النقدية، فتقدموا للبنك بالاستعاضة عنها ذهباً، فاستخدم البنك حقه في الامتناع عن الصرف بصفة مؤقتة بعد إشعاره الدولة بضرورة مزاولته هذا الحق، وكان ذلك في السنوات ١٨٥٧م ، ١٨٦٦ ، ١٩١٤م ١٩٣١م، وقد اتخذت فرنسا هذا الإجراء فيما بين عامي ١٨٤٨م، ١٨٥٩م ، واتخذته كولومبيا عام ١٨٩٥م ، والبرتغال إثر الإضرابات المالية عام ١٨٤٨م ، وإيطاليا عام ١٨٩٤م، والأرجنتين في سنتي ١٨٧٦م، ١٨٨٥م.

وفي عام ١٩٣١م أوقف في إنجلترا نظام الصرف بالذهب مطلقاً، ولا شك أن التوقف عن الصرف بالذهب معناه إطلاق يد البنك في زيادة الكمية التي يصدرها من الأوراق النقدية دون أن يكون لها غطاء عيني.

وأخذت الولايات المتحدة الأمريكية بهذا الاتجاه منذ عام ١٩٣٤م.

ومما تقدم يتضح لنا أن الغطاء العيني للأوراق النقدية ليس واجباً قانونياً أن يكون كاملاً، وإنما يكفي أن يغطى بعضه ليكون في هذه التغطية حد للجهة المختصة في الإصدار.

ويبقى علينا الجواب عن نوعية هذا الغطاء .

الواقع أنه ليس هناك قانون دولي يفرض نوعاً معيناً كغطاء للأوراق النقدية، فإذا كانت غالب الدول قد اختارت الذهب غطاءً لعملاتها الورقية فقد كانت بعض الدول تؤثر أن تغطي عملتها الورقية بسندات تجارية يمكن أن تباع في الأسواق الأجنبية في أي وقت ما، ويمثِّلُ لتلك الدول بغالب الدول المرتبطة بالجنيه الإسترليني أو الدولار الأمريكي.

وقد يكون الغطاء عقاراً، كما فعلت ألمانيا؛ حيث يذكر الأستاذ ج.ف. كراوذر في (كتابه الموجز في اقتصاديات النقود) ما نصه:

ففي عام ١٩٢٣م عندما انهارت ثقة الشعب الألماني في نقوده بسبب التضخم الكبير الذي مني به، وغدت الرغبة ملحة في إيجاد نقود طيبة، أصدرت السلطات الألمانية نقوداً جديدة هي المارك وجعلت الأرض الزراعية ضماناً وغطاءً لها أه^(١).

على أي حال فسواء كان الغطاء ذهباً أو فضة أو مجوهرات أو عقاراً أو سندات مالية، فلا تعتبر الأوراق النقدية متفرعة عن هذا الغطاء، وإنما الغطاء يعني الإسهام بإحلال الثقة في نفوس المجتمع لهذه الأوراق النقدية، والحد من سلطات إصدارها من الإصدار.

على أن هذين الاعتبارين قد فقدتا أهميتهما، فبالنسبة للحد من سلطات الإصدار فقد أصبحت غالب بنوك الإصدار بنوكاً حكومية أو للحكومة عليها حق الإدارة بالفعل، وبالنسبة للثقة العامة فلا يعتقد أن أحداً - وهو يتداول العملة في الداخل - يفكر فيما يحتفظ به بنك الإصدار من رصيد، خاصة وأن الرصيد لا يمارس عليه الأفراد أي حق، بعد أن أُبْطِلَ الوفاء بالتعهد المسجل على كل ورقة نقدية.

مما تقدم يظهر لنا ما يلي:

- ١/ النقد هو كل شيء يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل.
- ٢/ التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم حاملها قيمتها عند الطلب بقية باقية لاعتبار كان خاصاً بالأوراق النقدية، ليس له الآن من واقع التعامل به نصيب، وإنما هو الآن يحكي ما مضى، ويعني التذكير بمسؤولية الجهات المختصة تجاه قيمها، والحد من إصدارها بلا تقدير.
- ٣/ من الجائز وجود كميات من الأوراق النقدية عارية عن الغطاء العيني، إلا أن الغالب أن لا تزيد هذه الكميات عن ٦٥ بالمائة من مجموع الأوراق النقدية المتداولة.

(١) انظر ص ٦ - ٧ الكتاب طبع مطبعة الاعتماد بمصر.

٤/ ليس متعيناً أن تكون القاعدة للورق النقدي ذهباً أو فضة؛ إذ لا مانع أن تكون من غيرهما كعقار أو أوراق مالية.

٥/ القابلية العامة للنقد من حيث هو نقد في الجملة ليس ناتجاً عن قيمة ذاتية في النقد، ولا عن وازع سلطاني بفرض التعامل به، وإنما هي الثقة العامة به كقوة شرائية مطلقة، سواء كانت هذه الثقة صادرة عن تغطيتها بالمعدن النفيس، أو عن الانقياد إلى حكم سلطاني باعتبارها، أو عن أي اعتبار آخر يضمن هذه الثقة.

هذه الأمور المستنتجة أحببنا إبرازها؛ لتكون عوناً لنا في تبرير ما نراه حقيقة لهذه الأوراق النقدية عند إيرادنا رأينا فيها.

النظريات الشرعية التي قيلت عن حقيقة الأوراق النقدية:

الواقع أن الأوراق النقدية لم تكن معروفة لدى قدماء فقهاء الإسلام؛ إذ لم تكن متداولة في عصورهم، لا في البلاد الإسلامية، ولا في البلدان المجاورة الأخرى، اللهم إلا ما قيل بأنها كانت معروفة وشائعة لدى حكام الصين وأقاليمها، وقد يكون هذا تفسيراً للقول بأن فقهاء الهند من المسلمين أول من تداول هذه الأوراق بالبحث والفتوى.

أما متأخروا الفقهاء من المسلمين، فبعد أن انتشر تداولها في البلاد الإسلامية كغيرها من بلدان العالم بحثوا حقيقتها، وفرعوا عن بحوثهم مسائل في حكم زكاتها والبيع بها ومصارفتها، إلا أن وجهات نظرهم كانت مختلفة تبعاً لاختلافهم في تصور حقيقتها، ويمكننا أن نحصر اختلافهم في أربعة أقوال، يمكننا أن نعتبر كل قول نظرية قائمة بذاتها بما لها من تعليل وتدليل واستلزام.

أولى هذه النظريات : النظرية السندية:

هذه النظرية تقول بأن الأوراق النقدية سندات بدين على جهة إصدارها، ويوجهها أصحابها بالأدلة الآتية:

- ١/ التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه.
 - ٢/ ضرورة تغطيتها بالذهب والفضة أو بواحد منهما في خزائن مصدريها.
 - ٣/ انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق؛ حيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد، لا في قيمتها الورقية بدليل التقارب في الحكم بين فئات الخمسة والعشرة مثلاً مع الفارق في القيمة الثمينة.
 - ٤/ ضمان سلطات إصدارها قيمتها وقت إبطالها وتحريم التعامل بها.
- وقد قال بهذه النظرية مجموعة من أهل العلم، وكانت عليها الفتوى لدى مشيخة الأزهر، كما يتضح ذلك من مجموعة فتاوى بها رصدتها مجلة الأزهر في كثير من أعدادها في سنواتها الأولى.

مستلزمات هذه النظرية:

إن القول بهذه النظرية يستلزم أحكاماً شرعية تظهر فيها ألوان الكلفة والمشقة، نذكر منها ما يأتي :

- (أ) عدم جواز السلم بها فيما يجوز السلم فيه؛ إذ من شروط السلم المتفق عليها بين أهل العلم قبض أحد العوضين في مجلس العقد، وقبضها على رأي القائلين بسنديتها ليس قبضاً لما تحويه، وإنما بمثابة الحوالة به على مُصدِّرها.
- (ب) عدم جواز صرفها بنقد معدني من ذهب أو فضة ولو كان يداً بيد، لأن الورقة النقدية على رأي أصحاب هذه النظرية وثيقة بدين غائب عن مجلس العقد، ومن شروط الصرف التقابض في مجلس العقد.
- (ج) يعتبر التعامل بالأوراق النقدية بموجب هذه النظرية من قبيل الحوالة بالمعاطاة على الجهة التي أصدرتها، وفي القول بصحة العقود بالمعاطاة خلاف بين أهل العلم، فالمشهور في مذهب الشافعي رحمه الله عدم صحتها مطلقاً؛ لاشتراط أن يكون الإيجاب والقبول فيها لفظين، وعلى

فرض أن القول باعتبار المعاطاة موضع اتفاق بين أهل العلم، فمن شروط الحوالة أن تكون على مليء؛ لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الجماعة عن أبي هريرة رضي الله عنه: (مطل الغني ظلم وإذا أتبع أحدهم على مليء فليتبع) وفي لفظ لأحمد (ومن أحيل على مليء فليحتل).

المليء من كان مليئاً بماله فيقدر على الوفاء، وبقوله؛ لئلا يكون مماطلاً، وببذنه لإمكان حضوره مجلس الحكم. ولا شك أن منعة السلطان وقوته تجعلانه غير مليء بقوله وببذنه؛ لإمكان مماطلته وامتناعه عن حضور مجلس الحكم، فتعتبر الحوالة بذلك باطلة.

(د) القول باعتبارها أسناداً بديون على مُصَدِّرِهَا يخضعها للخلاف بين أهل العلم في زكاة الدين، هل تجب زكاته قبل قبضه أم بعده؟ وبالتالي عدم وجوب زكاتها لدى من يقول بعدم وجوبها قبل قبض الدين؛ لامتناع قبض مقابل هذه السندات.

(هـ) بطلان بيوع ما في الذمة من عروض أو أثمان بهذه الأوراق؛ لكونها وثائق بديون غائبة؛ لأن ذلك من قبيل بيع الكالئ بالكالئ وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ.

نقد هذه النظرية : -

الواقع أن أهم نقطة يمكن أن تركز عليها هذه النظرية هو التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بدفع قيمتها لحاملها عند الطلب، فهل لهذا التعهد من واقع الأمر وحقيقته ما يسنده، حتى يعتبر بحق مبرراً كافياً بمفرده لاعتبار الأوراق النقدية أسناداً بديون على من أصدرها؟

الصحيح: أن هذا التعهد القاضي بتسليم المبلغ المرقم على الورقة النقدية لحاملها وقت الطلب ليس له من حقيقة معناه نصيب، وإنما هو نقش على ورق، فلا يختلف اثنان في أن المرء لو تقدم لمؤسسة النقد العربي السعودي أو لغيرها من البنوك المركزية المختصة بإصدار الأوراق النقدية، لو تقدم بورقة نقدية صادرة ممن تقدم إليه طالباً منه الاستعاضة عنها بما

تحتويه من ذهب أو فضة لما وجد وفاءً لهذا التعهد، وقد يجد من يضحك عليه لحمله هذا التعهد على حقيقته.

لقد مر بنا - فيما استعرضناه من المراحل التاريخية التي اجتازتها الأوراق النقدية حتى اكتمل نموها واستقام عودها - أن النقد الورقي بعد أن دخل طوره الرابع لم يعد للتعهد المسجل على كل ورقة منه معنى مقصود، وإنما يرجع الإبقاء على هذا التعهد إلى تأكيد مسئوليته على جهات إصداره، وعليه، فالاستدلال على القول بسنديتها بهذا التعهد في غير محله.

أما الاستدلال على سنديتها بضرورة تغطيتها جميعها بذهب أو فضة أو بهما معاً فقد مر بنا أن الحاجة إلى تغطيتها جميعها ليست ملحة، وأنه يكفي تغطية بعضها - على خلاف بين بعض الدول في تعيين الجزء اللازم تغطيته - والباقي يكون غطاؤه التزاماً سلطانياً، وأن العمل على هذا جارٍ لدى غالب سلطات الإصدار، ممن لهم السبق في هذا المضمار، وكان غيرهم - بما في ذلك مجموعة دول العالم الإسلامي - مقلداً لهم في هذا الصنيع.

ثم إن التغطية لا يلزم أن تكون معدناً نفيساً من ذهب أو فضة، بل لا بأس أن تكون التغطية عيناً ذا قيمة من أوراق تجارية أو عقار أو نحو ذلك، مما تقوم عليه دعائم الاقتصاد، كالبتروول - مثلاً - وفيما تقدم تفصيل لحال التغطية ومستلزماتها، يغني الرجوع إليه عن إعادته.

وعليه فما دما نجد أن الغالب في النقد الورقي غير مغطى بنقد معدني، وإنما غطاؤه التزام سلطانٍ بضمان قيمته في حال تعرضه للبطلان، فلا يظهر في هذا الدليل مجال لإسناد القول بسندية الأوراق النقدية، لا سيما بعد أن رأينا بطلان الاستدلال بالتعهد المسجل على كل ورقة.

أما انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق، وحيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد لا في قيمتها الورقية، فقد سبق لنا تعريف النقد بأنه: أي شيء يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل. كما سبقت لنا الإشارة إلى بعض من أقوال أهل العلم الشرعي المؤيدة لهذا التعريف. وعليه، فما دامت الأوراق النقدية

متصفة بالقابلية العامة كوسيط للتبادل ، فلا فرق بين أن تكون قيمتها في ذاتها أو في أمر خارج عنها، يؤيد هذا أن الفكر الاقتصادي يوجب على سلطات سك النقود المعدنية أن يجعلوا للنقود المعدنية قيمة أكثر من قيمها الذاتية؛ حفاظاً على بقائها، ومنعاً من صهرها سبائك معدنية.

ولتوضيح هذا نذكر المثال التالي:

الجنيه السعودي - مثلاً - يساوي أربعين ريالاً بموجب حكم سلطاني بذلك، وسبيكة ذهب بوزن الجنيه السعودي ومن عياره تساوي خمسة وثلاثين ريالاً. فالفرق بين قيمته نقداً وقيمه معدناً ليس له مقابل ذاتي، وإنما مقابله الالتزام السلطاني، فما دمنا نرى أن جزءاً من قيمة النقد المعدني ليس له مقابل إلا الالتزام السلطاني، ولم نقل بأن الزيادة على قيمته الذاتية سند على الدولة، فيبطل القول بأن الأوراق النقدية سند على الدولة، فما جاز في هذا جاز في ذلك، على أن هذا القول لا يعني انتفاء مسئولية الدولة عن الهيمنة على ثبات قيمها في حدود المستوى الاقتصادي العام، أو ضمان قيمها في حال إبطالها.

أما ضمان سلطات إصدارها قيمتها وقت إبطالها، وتحريم التعامل بها، فهذا سر اعتبارها، والثقة بتمولها وتداولها؛ إذ أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما هي في ضمان السلطان لها، وليس في هذا دلالة على اعتبارها أسناداً بديون على مُصْدِرِهَا ما دام الوفاء بسدادها نقداً معدنياً عند الطلب مستحيلاً.

على أن في القول بسنديتها من الحرج والضيق وإيقاع الناس في مشقة عظيمة في معاملاتهم ما يتنافى مع المقتضيات الشرعية، لا سيما بعد أن عم التعامل بهذه الأوراق النقدية بين الشعوب الإسلامية، وأصبحت الأوراق العملة الوحيدة الرائجة السائدة، وما عداها من أنواع النقود فقد كاد تركها كوسيط للتبادل يسلبها صفة النقد وأحكامه.

ومن الأصول العامة في الشريعة الإسلامية أن الأمر الذي لم ينص على

حكمه إذا دار بين ما يقتضي التشديد على الناس وما يقتضي التخفيف عليهم في عباداتهم ومعاملاتهم ترجح جانب التخفيف على جانب التشديد؛ لقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث (قد فعلت) رواه مسلم، ولقوله ﷺ فيما رواه الإمام أحمد في مسنده، والنسائي، وابن ماجه عن أنس بن مالك، ورواه البخاري وغيره عن أبي موسى الأشعري: (يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا)، ولقوله ﷺ فيما أخرجه ابن حبان وابن ماجه عن أبي هريرة، وأخرجه أحمد في مسنده، والبيهقي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب، وأخرجه الطبراني في الكبير عن أبي أمامة، وأخرجه البزار عن أنس، وأخرجه البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن مغفل: (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف)، ولقوله ﷺ فيما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنهما: (إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه)، وفي لفظ: (إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه)، وفي الترمذي وغيره: (ما خَيْرَ ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما).

النظرية الثانية : النظرية العرضية :-

هذه النظرية ترى أن الأوراق النقدية عرض من عروض التجارة ، لها ما لعروض التجارة من الخصائص والأحكام، ويوجهها أصحابها بتوجيهات نلخصها فيما يلي:

(أ) الورق النقدي مال متقوم مرغوب فيه، ومدخر يباع ويشترى، وتخالف ذاته ومعدنه ذات الذهب والفضة ومعدنهما .

(ب) الورق النقدي ليس بمكيل ولا موزون، وليس له جنس من الأجناس الربوية الستة، المنصوص عليها في حديث عبادة بن الصامت وغيره حتى تلحق به وتقاس عليه .

(ج) ما كتب عليها من تقدير قيمتها وتعيين اسمها يعتبر أمراً اصطلاحياً مجازياً، لا تخرج به عن حقيقتها من أنها مال متقوم ليست من جنس الذهب ولا الفضة ولا غيرهما من الأموال الربوية.

(د) انتفاء الجامع بين الورق والنقد المعدني في الجنس والقدر ، أما الجنس فالورق النقدي قرطاس ، والنقد المعدني نفيس من ذهب أو فضة أو غيرهما من المعادن، وأما القدر فالنقد المعدني موزون، أما القرطاس فلا دخل للوزن ولا للكيل فيه .

مستلزمات هذه النظرية :-

إن القول بعرضية النقود الورقية يستلزم الأحكام الآتية :

١/ عدم جواز السلم بها لدى من يقول باشتراط أن يكون أحد العوضين نقداً من ذهب أو فضة أو غيرهما من أنواع النقد؛ لأن الأوراق النقدية بمقتضى هذه النظرية ليست أثماناً ، وإنما هي عروض .

٢/ عدم جريان الربا بنوعيه فيها، فلا بأس من بيع بعضها ببيع متفاضلاً، فيجوز بيع العشرة بخمسة عشر أو أقل أو أكثر، كما يجوز بيع بعضها ببيع ، أو بثمن من الأثمان الأخرى، كالذهب أو الفضة أو البرونز أو غيرها من المعادن النقدية نسيئة .

٣/ عدم وجوب الزكاة فيها ما لم تعد للتجارة؛ لأن من شروط وجوب الزكاة في العروض إعدادها للتجارة .

نقد هذه النظرية : -

الواقع أن الإفراط والتفريط تمثلا بوضوح في نظرتي السَّندِيَّة والعَرَضِيَّة. فإذا كان في القول بسندية الأوراق النقدية من التضيق والإحراج والمشقات ما يتنافى مع يسر الإسلام وقواعده العامة في ذلك، ففي القول بعرضية الأوراق النقدية تفريط لا حد له ، وذلك بفتح أبواب الربا على مصاريعها ، وإسقاط الزكاة عن غالب الأموال المتمولة في وقتنا هذا .

يتضح التفريط وتظهر بشاعة هذه النظرية وتَعَيَّنُ إنكارها والبراءة منها من حكمها على المثال الآتي:

رجل مسلم يملك مليون جنيه إسترليني، أودعه أحد المصارف بفائدة قدرها ٨٪ ، لم يقصد بهذا المبلغ التجارة وإنما يريد به باقياً عند البنك بصفة مستمرة على أن يأخذ فائدته ليقوم بصرفها على نفسه في شؤون حياته مثلاً. فلا بأس على مذهب هذه النظرية بصنيعه هذا؛ لأن هذا المبلغ ليس نقداً فيجري فيه الربا، ولا زكاة فيه لكونه عرضاً لم يقصد به التجارة.

أيّ تفريط أبلغ من إسقاط أحد أركان الإسلام من نوع من الأموال يعتبر أبرز مال تتمثل فيه الثمنية أتم تمثيل وأوضحه؟ وأيّ تفريط أبلغ من رفع الربا عن نقد يعتبر الآن النقد الوحيد في هذه الحياة أو يكاد؟ لا شك أن هذه النظرية وما تستلزمه من أحكام مثار إنكار، وحق لمن أنكرها أن يبالغ في إنكارها.

بعد هذا نعود إلى مناقشة استدلال أصحاب هذه النظرية لنرى، هل فيها ما يبرر القول بسقوط الزكاة ، وبانتفاء الربا بنوعيه عن الأوراق النقدية التي هي الآن نقد العالم وأثمانهم ومنهم العالم الإسلامي؟

يقولون بأن الورق النقدي عرض من العروض. ونحب قبل نقاش هذه العبارة أن نحرر فيها محل النزاع ، فجنس الورق بغض النظر عن أنواعه مال متقوم، مدخر مرغوب فيه يباع ويشترى، وينتفع به في الكتابة وحفظ الأشياء ونحو ذلك من أنواع الانتفاعات الأخرى، وهو لا شك بهذا الاعتبار عرض من

أجناس العروض له حكمها، وإنما محل النقاش فيما إذا عمدت الجهات المختصة إلى نوع من جنس الورق، فأخرجت للناس منه قصاصات قصيرة مشغولة بالنقش والصور والكتابات، وقررت التعامل بها كنقد، وتلقاها الناس بالقبول.

فلا شك أن هذا النوع من الورق، قد انتقل عن جنسه باعتبار، وانتفى عنه حكم جنسه لذلك الاعتبار، لانتفاء فوائد الانتفاع به كورق يكتب فيه وتحفظ فيه الأشياء، فإذا كان الناس يحرصون على الحصول عليه، ويرضونه ثمناً لسلعهم سواء كانت عينية أم خدمات، فليس لأنه مال متقوم مرغوب فيه بعد تقطيعه قصاصات صغيرة مشغولة بالنقش والكتابة والصور، وإنما لأنه انتقل إلى جنس ثمني، بدليل فقده قيمته كلياً في حال إبطال السلطان التعامل به.

ثم على فرض بقاء قيمته الذاتية فهل كل مال مدخر مرغوب فيه عرض من العروض التي لا يجري فيها الربا، ولا تجب فيها الزكاة إلا بنية التجارة؟ أليس كل من الذهب والفضة مالاً مدخراً مرغوباً فيه ومع هذا فوجوب الزكاة في كل منهما إذا بلغ نصاباً، وجريان الربا بنوعيه فيهما محل اتفاق بين أهل العلم؟.

قد يقال: إن الذهب والفضة قد نص على وجوب الزكاة فيهما ولو لم يعدا للتجارة، وعلى جريان الربا بنوعيه فيهما.

ويجاب عن هذا بأن القياس لدى جمهور علماء الإسلام دليل شرعي تثبت به الأحكام، فقياس ما تحققت فيه علتها قياس صحيح يجعله في حكم ما نص عليه.

أما مخالفة ذاته ومعدنه ذاتهما ومعدنهما فهل لهذه المخالفة تأثير في انتفاء حكمها عنه؟

الواقع أن الجواب عن ذلك فرع عن تحقيق القول في علة الربا فيهما، هل هي - أعني العلة - راجعة لذاتهما ومعدنهما، أو لوزنهما فتتحقق

المخالفة ويختلف حكمها عن حكم الورق النقدي، أو للثمنية فيهما كما هو رأي المحققين من العلماء، فينتفي الفارق المؤثر لاتحادهما في الثمنية؟ على أي حال فلعله الربا في النقدين من بحثنا هذا نصيب، سنجد فيه الجواب -إن شاء الله -عن القول بأن الورق النقدي ليس بمكيل ولا موزون، وليس له جنس من الأجناس الربوية الستة المنصوص عليها حتى يلحق به ويقاس عليه .

أما القول بأن قيمتها النقدية وتعيين اسمها اصطلاح مجازي، لا تخرج بها عن حقيقتها، من أنها مال متقوم ليس له جنس الذهب ولا الفضة ولا غيرهما من الأموال الربوية، فقد كفانا مؤونة الرد على هذه الشبهة فضيلة الشيخ عبد الله بن بسام في معرض رده على فتوى القول بعرضيتها المنشور في جريدة حراء بتاريخ ١٠/٦/١٣٧٨هـ حيث قال فضيلته:

وإذا دخلنا مع الشيخ في بحث أسماء هذه الأوراق وجدنا أنها حقيقة عرفية؛ لأن الحقائق ثلاث : لغوية وشرعية وعرفية. وتسمية هذه الأوراق بالريال أو الجنيه أو الدينار حقائق عرفية لا مجازية، لا سيما في وقتنا هذا الذي اختفى فيه الذهب والفضة من الإسهام ، وأصبح الاسم الحقيقي، والعرف الذهني لا ينصرف إلا إلى هذه الأوراق، فحملت هذه الأسماء حقائق عرفية لا مجازية؛ لأن الحقيقة العرفية اصطلاح خاص كالفاعل عند النحاة هذا، إذا اعتبرنا الأسماء والاصطلاحات، والحق أن العبرة بالحقائق والمعاني؛ لأنها المقصودة والمنشودة، وهي أنها ليست عروضاً، ولا تمت إلى العروض بصلة؛ لأنه ليس بينها وبين العروض مناسبة واحدة يمكن أن يتكأ عليها. أ هـ.

بقي الجواب عن انتفاء الجامع بينهما جنساً وقدرًا ، وأما اختلافهما جنساً - أعني اختلاف الأوراق النقدية عن النقدين الذهب والفضة - فالحكم في ذلك ما قاله ﷺ : (فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد)، وأما اختلافهما قدرًا فالجواب عنه فرع عن التحقيق في علة الربا في النقدين، وسيظهر لنا ذلك- إن شاء الله- عند بحثه في موضعه .

النظرية الثالثة : نظرية إلحاقها بالفلوس:-

هذه النظرية ترى أن الأوراق النقدية كالفلوس في طروء الثمنية عليها، فما ثبت للفلوس من أحكام في الربا والزكاة والسلم ثبت للأوراق النقدية مثلها ، وقد قال بهذه النظرية مجموعة كبيرة من أفاضل العلماء، ويعتبر القائل بها في الجملة وسطاً بين القائلين بالنظرية السندية والقائلين بالنظرية العرضية ، ولأصحابها توجيهات يحسن بنا أن نذكر بعضاً منها، ليرد ما لم يذكر إليها ، ولتتضح معالم القول بهذه النظرية؛ لنتمكن من مناقشة ما يحتاج إلى النقد والنقاش .

ولنكتف بما ذكره فضيلة الشيخ عبد الله بن بسام في معرض رده على القائلين باعتبارها عروضاً مما تقدمت الإشارة إليه:

والحق: أن الورق (الأنواط) بأنواعها فيها شبه قوي من النقيدين الذهب والفضة، وفيها شبه أيضاً من بيع الصكوك التي فيها الديون وفيه بعد، ولكن شبهها بالقروش (النیکل) ونحوها أقوى وأقرب؛ لأنها بنفسها ليست ذهباً ولا فضة، وإنما هي أثمان تتغير كما تتغير القروش بالكساد والرواج وتقرير الحكومات، أما الذهب والفضة فمقصودان لذاتهما والرغبة فيهما، وأما القروش والورق فبجعل الحكومات لهما، فتشابهها أيضاً من هذه الوجهة، فإذا كان الورق بالقروش أشبه وبه أولى فالأحسن أن تلحق به، وأن تعطى حكمه، وحكم القروش معروف عند العلماء السابقين ، فإن الصحيح في مذهب الإمام أحمد أن القروش يجري فيها ربا النسيئة، ولا يجري فيها ربا الفضل، فكذاك يجري مجراها الورق بأنواعها، فيجوز بيع بعضها ببعض، وبيع شيء منها بأحد النقيدين، سواء كان بما قدرت به أو أقل أو أكثر بشرط التقابض في مجلس العقد، ولا يصح بيع بعضها ببعض، وبيع شيء منها بأحد النقيدين إلى أجل، أو بحلي لم يقبض؛ لأنه يجري فيها ربا النسيئة. أ هـ

ومن أراد الاستزادة من أقوال أهل هذا القول فيمكنه الرجوع إلى كتابنا

الورق النقدي ..

مستلزمات هذه النظرية :-

الواقع: أن أصحاب القول بإلحاق الأوراق النقدية بالفلوس يقصدون ما قصده كثير من أهل العلم من التفريق في الحكم بينها وبين النقدين، إلا أنهم ليسوا على وفاق في التفريق، فبعضهم كان في تفريقه معتدلاً في الجملة، فأعطى الفلوس حكم النقدين في جريان ربا النسيئة فيها؛ لاتفاقها معهما في الثمنية، ومنع جريان ربا الفضل فيها بحجة أنها ليست كالنقدين من كل وجه، وبعضهم أبعد النجعة في التفريق؛ حيث كانوا يرون أن الفلوس وما ألحق بها ليست أموالاً زكوية ولا ربوية فلا زكاة فيها إلا بنية التجارة، ولا بأس ببيع بعضها ببعض أو بغيرها من جنسها من الأثمان متفاضلاً ونسيئة.

نقد هذه النظرية: -

تقدم لنا أن القائلين بإلحاق الأوراق النقدية بالفلوس فريقان فريق التقى مع القائلين باعتبارها عروضاً وجهاً لوجه، فسلب عن الفلوس وما ألحق بها من الأوراق النقدية مستلزمات الثمنية من زكاة بغير نية التجارة، وجريان الربا بنوعيه فيها، ولالتقاءه معهم في هذه النتيجة الخاطئة في اعتقادنا، فقد كفانا رداً عليه ما رددنا به على القائلين بالعرضية.

أما الفريق الآخر فلا شك أنه أقرب الأقوال إلى الإصابة في نظرنا، وإذا كان لنا معه نقاش، فنَقَاشُنَا معه أن الحل الوسط في إعطاء الفلوس حكم النقدين في جريان ربا النسيئة فيها كما يجرى فيهما، وإعطائها حكم العروض في منع ربا الفضل فيها كما يمتنع جريانه في العروض يحتاج إلى ما يسنده نقلاً أو عقلاً.

مع أن أصحاب هذا القول يستطيعون أن يجيبوا عن هذا الاعتراض: بأن الفلوس لها عاملان يتجاذبانها، عامل أصلها وهو العرض، وعامل واقعها بعد الرواج وهو الثمنية؛ ولتعادل قوة العاملين بقيت الفلوس وسطاً بين

العرضية والنقدية .

إلا أن هذه الإجابة مردودة بأن التوسط في الحكم على الشيء إذا كان له جهتان مختلفتا الحكم تتنازعانه مراعى فيها الاحتياط؛ وللحفاظ على الضروريات الخمس التي هي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال . ومثال ذلك: ما رواه الجماعة إلا الترمذي عن عائشة رضي الله عنهما قالت: (اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة إلى رسول الله ﷺ فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه فرأى شبيهاً بيناً بعتبة، وقال: هو لك يا عبد بن زمعة؛ الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبي منه ياسودة بنت زمعة، قال: فلم ير سودة قط).

فألحقه ﷺ بصاحب الفراش؛ اتباعاً للأصل ، وألحقه بغير الفراش من جهة المحرمية؛ لوضوح شبهه بغيره احتياطياً، فهذا توسط لم يترتب عليه انتهاك محظور ، وإنما فيه مراعاة للحفاظ على إحدى الضروريات الخمس وهى النسل، بخلاف إعطاء الفلوس الرائجة حكم ما انتقلت عنه من منع ربا الفضل فيها، فهو فتح باب الذريعة إلى ربا النسيئة، ثم على فرض صحة التفريق في الحكم بين الفلوس والنقدين الذهب والفضة؛ فإن في إلحاق الأوراق النقدية بالفلوس- مع أن في الأوراق النقدية مزيد اختصاص والتصاق بالنقدين- نظراً؛ إذ لا شك أن بينهما فروقاً تتضح فيما يأتي :

١/ الأوراق النقدية بحكم وضعها الراهن موعلة في الثمنية إيفالاً تقصر دونه الفلوس.

٢/ في انتقال الأوراق النقدية عن أصلها العرضي إلى الثمنية قوة أفقدتها القدرة على رجوعها إلى أصلها في حال إبطالها، بخلاف الفلوس فهي إذا كسدت، أو أبطل السلطان التعامل بها، فلها قيمة في نفسها أشبه سائر العروض.

٣/ الأوراق النقدية في غلاء قيمتها كالنقدين، بل إن بعضاً من الورق النقدي يعجز عن اللحاق بقيمته أكبر قطعة نقدية من ذهب وفضة.

٤/ تستخدم الفلوس في تقييم المحقرات من السلع ، وهذه المحقرات مما تعم الحاجة إليها، فالتخفيف في أحكامها أمر حاجي تقتضيه المصلحة العامة كالعرايا والتجاوز عن يسير الغرر والجهالة، ولعل هذا وجه صالح للتعليل به في منع جريان ربا الفضل فيها.

٥/ نظراً لتفاهة قيمة الفلوس فإن الصفقات ذات القيمة العالية لا تتم بها، وإنما تتم بالنقدين أو بالأوراق النقدية، والربا في الغالب لا يكون إلا في صفقات ذات قيمة عالية نسبياً.

فهذه فروق لها أثرها الواضح في إعطاء الأوراق النقدية مزيد فضل على الفلوس، وفي إعطاء ما تقتضيه هذه الزيادة وما تستلزمه هذه الآثار من أحكام ونتائج.

النظرية الرابعة : النظرية البديلة :-

هذه النظرية تعني أن الأوراق النقدية بدل لما استعويض بها عنه ، وهما النقدان الذهب والفضة ، وللبدل حكم المبدل منه مطلقاً.

ويوجهها أصحابها بأن هذه الأوراق النقدية قائمة في الثمنية مقام ما تفرعت عنه من ذهب وفضة، حَالَّةٌ محلها، جَارِيَةٌ مجراها، معتمدة على تغطيتها بما تفرعت عنه منهما، والأمور الشرعية بمقاصدها ومعانيها لا بألفاظها ومبانيها.

يؤيد القول بثمانيتها أنها إذا زالت عنها الثمنية أصبحت مجرد قصاصات ورق، لا تساوي بعد إبطالها قرشاً مما كانت تساويه قبل الإبطال ، فلها حكم النقدين مطلقاً؛ لأن ما ثبت للمبدل يثبت للبدل.

مستلزمات هذه النظرية :-

تستلزم هذه النظرية مستلزمات نذكر منها ما يأتي :

١/ جريان الربا بنوعيه في الأوراق النقدية.

٢/ ثبوت الزكاة فيها متى بلغت قيمتها مائتي درهم فضة، أو عشرين مثقالاً ذهباً، إذا استكملت شروط وجوب الزكاة في النقدين، مع ملاحظة أن ما كان بدلاً عن ذهب فلا تجب زكاته حتى تبلغ ثمنيته نصاب الذهب، وما كان بدلاً عن فضة فلا تجب زكاته حتى تبلغ ثمنيته نصاب الفضة.

٣/ جواز السلم بها.

٤/ اعتبارها - بغض النظر عن أشكالها وأسمائها وجنسياتها - متفرعة عن جنسين هما الذهب والفضة، فما كان عن ذهب فله حكم الذهب، وما كان عن فضة فله حكم الفضة.

٥/ إذا اتفق نوعان من الورق النقدي متفرعان عن ذهب أو فضة يتمتع التفاضل بينهما.

ولنضرب لذلك مثلين : أحدهما نفرض أن الريال السعودي والليرة اللبنانية متفرعان عن فضة فتمتع مصارفتهم إلا بشرط تساويهما في القيمة. والمثل الثاني أن الجنيه الإسترليني والدينار الكويتي متفرعان عن ذهب فتمتع مصارفتهم إلا بشرط تساويهما في القيمة.

٦/ إذا اتفق جنسان من الورق النقدي أحدهما متفرع عن ذهب والثاني متفرع عن فضة جاز فيهما التفاضل إذا كان يداً بيد.

نقد هذه النظرية :-

الواقع: أن هذه النظرية أقرب النظريات إلى الصواب، وإذا كان لنا عليها ملاحظة فعلى ما اعتمد عليه القائلون بها، من أن هذه الأوراق النقدية متفرعة عن ذهب أو فضة، مخزون ما تفرعا عنه في خزائن مُصدِّريها ، فقد مربنا أن جهات إصدار الأوراق النقدية بعد أن اجتازت الأوراق النقدية عدة مراحل في حياتها الثمنية، وبلغت من الثقة والاطمئنان مرتبة جعلت الناس لا

يسألون عن غطاءها، لم يروا أنفسهم ملزمين بتغطية كاملها بما تقدر به، وإنما يكفي تغطية نسبة مقبولة منها، والباقي يعتبر أوراقاً وثيقية بمعنى أن الجهة التي سنت التعامل بها ملزمة بضمان قيمتها، ثم إن غطاءها لا يلزم أن يكون ذهباً أو فضة، بل قد يكون عقاراً كما فعلت ألمانيا بغطاء عملتها مما مرت الإشارة إليه، وقد يكون أوراقاً مالية ذات قيمة كما هو الحال بالنسبة لغالب دول منطقة الاسترليني.

وعليه: فحيث كانت هذه النظرية مبنية على أن الورق النقدي مغطى كامله بذهب أو فضة، وحيث إن الواقع خلاف ذلك، وأن غالب الأوراق النقدية مجرد أوراق وثيقة قيمتها مستمدة من سن الدولة التعامل بها، وتلقي الناس إياها بالقبول، وأن القليل المغطى لا يلزم أن يغطى بالذهب أو الفضة، بل قد يغطى بغيرهما من عقار أو أوراق مالية، كما مر ذكر الشواهد على ذلك، فقد ظهر لنا أن هذه النظرية تفتقر إلى ما يسندها من دنيا الواقع.

علة الربا في الأثمان :-

لقد اختلف العلماء في تعليل تحريم الربا في الذهب والفضة، نتيجة اختلاف مفاهيمهم في حكمة تحريمه فيهما، فمن تعذر عليه إقامة دليل يرضاه على حكمة التحريم قصر العلة فيهما مطلقاً، سواء أكانا تبرا أو مسكوكين أو مصنوعين. وهذا مذهب أهل الظاهر ونفاة القياس وابن عقيل من أصحابنا؛ حيث إنه يرى العلة فيهما ضعيفة لا يقاس عليها، فلا ربا عند هؤلاء في الفلوس ولا في الأوراق النقدية، ولا في غيرهما مما يعد نقداً، والأمر في تحريم الربا فيهما عندهم أمر تعبدى.

وغير أهل الظاهر فهموا للتحريم حكمة تتفق مع مراعاة الشريعة تحقيق العدل والرحمة والمصلحة بين العباد في الأحكام، وتتفق مع ما لهذه الشريعة من شمول واستقصاء، فاعتبروا النص على جريان الربا بنوعيه في الذهب والفضة من قبيل التمثيل بهما؛ لما ينتج التعامل به في حال التفاضل أو الإنظار من الفساد والظلم والقسوة بين العباد، فاستخرجوا مناهجاً تنضبط به قاعدة ما يجرى فيه الربا.

إلا أنهم اختلفوا في تخريج المناط:

- فذهب بعضهم إلى أن علة الربا في النقيدين الوزن، فطردوا القاعدة في جريان الربا في كل ما يوزن. كالحديد، والنحاس، والرصاص، والصفير، والذهب، والفضة، والصوف، والقطن، والكتان، وغيرها. وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد، وهو قول النخعي والزهري والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي. وقد اختلفوا فيما أخرجته الصناعة عن الوزن- ما لم يكن ذهباً أو فضة- كاللجم والإبر والأسطال والقذور والسكاكين، والألبسة من قطن أو حرير أو كتان، وكالفلوس فذهب جمهورهم إلى عدم جريان الربا فيها.

- وذهب بعض العلماء إلى أن علة الربا في الذهب والفضة غلبة الثمنية. وهذا الرأي هو المشهور عن الإمامين مالك والشافعي، فالعلة عندهما في الذهب والفضة قاصرة عليهما. والقول بالغلبة: احتراز عن الفلوس إذا راجت رواج النقيدين، فالثمنية عندهما طارئة عليها؛ فلا ربا فيها.

- وذهب فريق ثالث إلى أن العلة فيهما مطلق الثمنية. وهذا القول إحدى الروايات عن الإمام مالك وأبي حنيفة وأحمد. قال أبو بكر: روى ذلك عن أحمد جماعة، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وغيرهما من محققي العلماء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه ما نصه^(١):

والمقصود هنا الكلام في علة الربا في الدينارين والدرهم، والأظهر أن العلة في ذلك هو الثمنية لا الوزن، كما قاله جمهور العلماء... إلى أن قال: والتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب، فإن المقصود من الأثمان أن يكون معياراً للأموال يتوصل بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها، فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية، واشتراط الحلول و التقابض فيها هو تكميل لمقصودها من

(١) انظر الجزء التاسع والعشرين من الفتاوى ص ٤٧٣، ٤٧٤ طبع مطابع الرياض.

التوصل بها إلى تحصيل المطالب؛ فإن ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمن من طرفين ، فنهى الشارع أن يباع ثمن بثمان إلى أجل فإذا صارت الفلوس أثماناً صار فيها المعنى، فلا يباع ثمن بثمان إلى أجل. أ هـ.

نقاش هذه الآراء :-

لقد استعرضنا بصورة سريعة ومختصرة جداً آراء العلماء في مناهج الربا في النقدين: (الذهب والفضة)، دون مناقشة أي من هذه الآراء ، ونحب الآن مناقشة هذه الآراء؛ لتظهر لنا حقيقتها، وليتراجع لنا منها ما يتفق مع حكمة حظر الربا على الأمة الإسلامية؛ ليكون لنا عوناً ومبرراً في توجيهنا ما نراه حقيقة الأوراق النقدية.

لقد أورد بعض أهل العلم على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيراداً، ملخصه: أن العلماء متفقون على جواز إسلام النقدين في الموزونات ، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل ، وفي جواز ذلك نقض للعلة. قال أبو محمد عبد الله بن قدامة رحمه الله في المغني في معرض توجيهه قول القائلين بالثمنية^(١):

ولأنه لو كانت العلة في الأثمان الوزن لم يجز إسلامهما في الموزونات؛ لأن أحد وصفي علة ربا الفضل يكفي في تحريم النساء. أ هـ

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه في معرض توجيهه القول بالثمنية^(٢):

ومما يدل على ذلك اتفاق العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات، وهذا بيع موزون بموزون إلى أجل، فلو كانت العلة الوزن لم يجز هذا. والمنازع يقول: جواز هذا استحسان، وهو نقيض للعلة، ويقول: إنه جواز هذا للحاجة مع أن القياس تحريمه. أ هـ

وقال ابن القيم رحمه الله في كتابه (إعلام الموقعين) في معرض توجيهه القول بالثمنية وتصحيحه ما نصه^(٣):

(١) انظر الجزء الرابع من المغني ص ٤ طبع مطبعة المنار بمصر الطبعة الثالثة.

(٢) انظر الجزء التاسع والعشرين من الفتاوى ص ٤٧١ طبع مطابع الرياض.

(٣) انظر الجزء الثاني ص ١٣٧، طبع مطبعة السعادة بمصر.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد ونحوهما، فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً؛ فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها، وأيضا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض . اهـ

وقد أجاب القائلون بهذا- من الحنابلة عن إيراد اتفاق العلماء على جواز إسلام النقدين في الموزونات مع أنه بيع موزون بموزون إلى أجل- باستثناء هذه الجزئية من القاعدة للحاجة الماسة إلى الإسلام بأحد النقدين، فقالوا: بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل ليس أحدهما نقداً.

أما الحنفية فوضعوا قيداً؛ ليدفعوا به هذا الاعتراض، فقالوا: بجريان ربا النسيئة في كل جنسين اتفقا في علة ربا الفضل وطريقته. وقالوا: إن مسألة السلم لا تنقض قاعدتنا؛ حيث إن النقدين موزونان بالميزان، وأما ما يسلم فيه مما يوزن فوزنه بالقبان، فاختلف الميزان فجاز^(١).

ولا يخفى ما في هذا القيد من تكلف ظاهر.

وأورد أيضاً على القائلين بالوزن علة لجريان الربا في النقدين إيراد آخر، ملخصه: أن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على ما يوزن، بل هي متعدية إلى غيره مما يعد ثمناً، كالفلوس والورق النقدي، بل إن الظلم المراعى إبعاده في تحريم الربا في النقدين واقع في التعامل بالورق النقدي وبشكل واضح في غالبه، تتضاءل معه صورة الظلم الواقع في التعامل بالذهب والفضة متفاضلاً في الجنس، أو نسيئة في الجنس؛ نظراً لارتفاع القيمة الثمنية في بعضها، كفئات المائة ريال والألف دولار.

فليس التعليل بالوزن جامعاً لأجزاء ما يجري فيه الربا من أنواع الأثمان، فتعين المصير إلى مناط جامع مانع.

أما القائلون بغلبة الثمنية علة لجريان الربا في النقدين، فأورد عليهم أن العلة عندكم قاصرة على النقدين الذهب والفضة، والعلة القاصرة لا يصح التعليل بها في اختيار أكثر أهل العلم.

قال النووي في مجموعته شرح المذهب في معرض سياقه الرد على الشافعية لقولهم بالعلة القاصرة^(٢):

(١) انظر الجزء الخامس من بدائع الصنائع للكاساني ص ١٨٦ طبع مطبعة الجمالية بمصر.

(٢) انظر الجزء التاسع من المجموع ص ٥٤٤ طبع مطبعة العاصمة بمصر.

وعندكم في العلة القاصرة وجهان لأصحاب الشافعي: أحدهما: أنها فاسدة لا يجوز التعليل بها لعدم الفائدة فيها؛ فإن حكم الأصل قد عرفناه، وإنما مقصود العلة أن يلحق بالأصل غيره.

والوجه الثاني: أن القاصرة صحيحة ولكن المتعدية أولى، قالوا: فعلتكم مردودة على الوجهين؛ لأن حكم الذهب والفضة عرفناه بالنص، قالوا: ولأن علتكم قد توجد ولا حكم، وقد يوجد الحكم ولا علة، كالفلوس بخراسان وغيرها، فإنها أثمان ولا ربا فيها عندكم. والثاني كأواني الذهب والفضة، يحرم الربا فيها مع أنها ليست أثماناً. أ هـ .

وَأُورِدَ عَلَيْهِمْ أَيْضاً مَا أُورِدَ عَلَى الْقَائِلِينَ بِالْوِزْنِ عِلَّةٌ: مِنْ أَنَّ حِكْمَةَ تَحْرِيمِ الرِّبَا لَيْسَتْ مَقْصُورَةٌ عَلَى النَّقْدِينَ، بَلْ تَتَعَدَاهُمَا إِلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْأَثْمَانِ، كَالْفُلُوسِ وَالْوَرَقِ النَّقْدِيِّ إِلَى آخِرِ الْإِعْتِرَاضِ الْمَتَقَدِّمِ قَرِيباً .

أما القائلون بأن علة الربا في النقدين مطلق الثمنية فقد استخرجوا مناطاً جامعاً مانعاً متفقاً مع الحكمة في جريان الربا في الذهب والفضة.

وما ذكره ابن مفلح رحمه الله في كتابه (الفروع) من قوله: بأنها علة قاصرة لا يصلح التعليل بها في اختيار الأكثر منقوضة طرداً بالفلوس؛ لأنها أثمان ، وعكساً بالحلي.

فهذا الإيراد لا يتجه إلا على القائلين بغلبة الثمنية، أما القائلون بمطلق الثمنية فلم يخرجوا الفلوس الرائجة عن حكم النقدين، بل اعتبروها نقداً يجري فيها الربا بنوعيه، كما يجري الربا بنوعيه في الذهب والفضة.

كما أنهم لم يقولوا بجريان الربا في الحلي المصنوع من الذهب أو الفضة؛ لأن الصناعة قد نقلته من مادة ثمنية إلى جنس السلع والثياب، ولهذا لا تجب فيه الزكاة على القول المشهور، مع أنه من مادة الذهب والفضة. كما أنه قد يُورِدُ مُورِدٌ اعْتِرَاضاً عَلَى الْقَائِلِينَ بِمَقْلُوقِ الثَّمَنِ: بِأَنَّ إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ مَنْعَقَدٌ عَلَى جَرَيَانِ الرِّبَا بِنَوْعِيهِ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، سِوَاءِ

أكانا سبائك أو مسكوكين ، فما سك منهما نقداً فلا إشكال في جريان الربا فيه؛ لكونه ثمناً ، وإنما الإشكال في جريان الربا بنوعيه في سبائكهما، مع أنهما في حال كونهما سبائك ليسا ثمناً .

إلا أنه يمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض: بأن الثمنية في الذهب والفضة موغلة فيهما، وشاملة لسبائكهما ومسكوكهما، بدليل أن السبائك الذهبية كانت تستعمل نقداً قبل سكها نقوداً ، وقد كان تقدير ثمنيتها بالوزن ، ومن ذلك ما رواه الخمسة وصححه الترمذي عن سويد بن قيس . قال : (جلبت أنا ومخرمة العبدى بزا من هجر فأتينا به مكة فجاءنا رسول الله ﷺ يمشي فساومنا سراويل فبعناها ، وثمَّ رجل يزن بالأجرة فقال له : زن وأرجح) . ومثله حديث جابر في بيعه جملة على رسول الله ﷺ حينما قال : (يا بلال اقضه وزده ، فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً) . وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى هذا، فجاء في مجموع الفتاوى (١):

إن الناس في زمن الرسول ﷺ كانوا يتعاملون بالدرهم والدنانير تارة عدداً وتارة وزناً . أ هـ

ويمكن أن يجاب بما ذكره ابن القيم رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين في معرض توجيهه جريان الربا في الأصناف الستة الواردة في حديث عبادة بن الصامت وغيره فقال (٢):

وسر المسألة: أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان ، ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها؛ لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات. وهذا المعنى بعينه موجود في بيع التبر والعين؛ لأن التبر ليس فيه صنعة يقصد لأجلها، فهو بمنزلة الدرهم التي قصد الشارع ألا يفاضل بينها؛ ولهذا قال: تبرها وعينها سواء؟ أ هـ

ولابن القيم رحمه الله توجيه رائع للتعليل بالثمنية يحسن بنا ونحن نرى أن التعليل بالثمنية أصوب الأقوال وأصحها أن نذكره كختام لبحثنا هذا . قال رحمه الله في كتابه إعلام الموقعين ما نصه (٣):

(١) انظر: الجزء التاسع عشر صفحة ٢٤٨ طبع مطابع الرياض.

(٢) انظر: الجزء الثاني من الأعلام صفحة ١٤٠ طبع مطبعة السعادة بمصر.

(٣) انظر: الجزء الثاني من الأعلام ص ١٣٧ طبع مطبعة السعادة بمصر.

وأما الدراهم والدنانير فقالت طائفة: العلة فيهما كونهما موزونين، وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه، ومذهب أبي حنيفة. وطائفة قالت: العلة فيهما الثمنية. وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى. وهذا هو الصحيح بل الصواب.

فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما. فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقداً؛ فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثر دل على بطلانها. وأيضا فالتعليل بالوزن ليس فيه مناسبة فهو طرد محض بخلاف التعليل بالثمنية، فإن الدراهم والدنانير أثمان مبيعات. والتمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن يُقَوَّمُ به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة ولا يُقَوَّمُ هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس - إلى أن قال - : فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير، مثل أن يعطي صحاحاً ويأخذ مكسرة، أو خفافاً ويأخذ ثقلاً أكثر منها لصارت متجراً، وجر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد. فالأثمان لا تقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في نفسها سلعاً تقصد لأعيانها، فسد أمر الناس، وهذا معنى معقول يختص بالنقود، ولا يتعدى إلى سائر الموزونات. أ هـ

حكمة الربا في النقيدين:

يحسن بنا قبل أن نلتمس حكمة جريان الربا بنوعيه في النقيدين الذهب والفضة، أن نذكر كلمة موجزة في معنى الربا من الناحيتين اللغوية والاصطلاح الشرعية؛ لنستضيئ بمعناه على تلمس حكمة جريانه فيهما، ومن ثم تحريمه.

الربا في اللغة معناه: الزيادة، يقال: رَبَا المَالُ: إذا زاد ونما ، وَرَبَا السَّوِيقُ: إذا صب عليه الماء وانتفخ ، وَرَبَا الرَّابِيَةُ: إذا علاها .
وقال في القاموس: ربا ربوا كعلوا، وربا: زاد ونما، وارتبته. والرابية: علاها، والفرسُ ربوا: انتفخ من عدو أو فزع . أ هـ

وقال في مختار الصحاح: قال الفراء في قوله تعالى: ﴿ فَأَخَذَهُمُ أَخَذَةً رَّابِيَةً ﴾ [الحاقة: ١٠] أي زائدة، كقولك أربيت: إذا أخذت أكثر مما أعطيت، وقال الزمخشري في كتابه أساس البلاغة: ربا المال يربو: زاد، وأرباه الله، ويربي الصدقات، وأربت الحنطة: أربحت، وأربى فلان على فلان في السباب، وأربى عليه: زاد، وأربى على الخمسين . أ هـ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ﴾ [الحج: ٥] وقوله تعالى: ﴿ فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ﴾ [الرعد: ١٧] ومنه ما جاء في الحديث الذي أخرجه مسلم : (فلا، والله ما أخذنا من لقمة إلا ربا من تحتها).

أما في الاصطلاح الشرعي، فقد اختلف في تعريفه تبعاً للاختلاف في تحديد مفهومه.

فعرفه بعضهم^(١):

بأنه تفاضل في أشياء، ونسأ في أشياء، مختص بأشياء .

وبعضهم عرفه^(٢):

بأنه اسم لمقابلة عوض بعوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد ، أو مع تأخير في البدلين أو في أحدهما .

وبعضهم عرفه:

فعرف ربا الفضل بأنه: زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على المعيار

(١) انظر الجزء الثالث من كشاف القناع عن متن الاقناع ص ٢٠٥ طبع مطبعة أنصار السنة المحمدية.

(٢) انظر تكملة مجموع النووي للسبكي الجزء العاشر ص ٢٢ طبع مطبعة الإمام بمصر.

الشرعي وهو الكيل أو الوزن في الجنس.

وعرف ربا النسيئة بأنه: فضل الحلول على الأجل ، وفضل العين على الدين في المكيلين أو الموزونين عند اختلاف الجنس ، أو في غير المكيلين أو الموزونين عند اتحاد الجنس.

وهناك من يقول بإطلاق الربا في الشرع على البيوع الباطلة ، ويعزى هذا القول إلى عائشة رضي الله عنهما، فقد قالت: لما نزلت آيات الربا في آخر سورة البقرة، فخرج رسول الله ﷺ فحرم التجارة في الخمر ، وإلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه؛ حيث قال: (إن من الربا بيع التمر وهي معصفة قبل أن تطيب).

مما تقدم نستطيع أن نجد العلاقة بين معنيي الربا في اللغة والاصطلاح الشرعي في غاية الارتباط؛ فالمعنيان يدوران حول الزيادة، وإذا كان بعض العلماء يرى أن الربا يطلق على كل البيوع الباطلة؛ فالربا في البيع الباطل متحقق؛ لأن كل بيع باطل مشتمل على زيادة غير مشروعة، إما لأن أحد العوضين ليس مباحاً فيكون بذل العوض في غير مقابله؛ لأن هذا المال المحرم في حكم المعدوم لحرمة الانتفاع به شرعاً، وإما أنه غير متكافئ مع مقابله، فما بينهما من فرق زيادة في غير مقابلة عوض.

على أي حال فلسنا في مجال التفضيل بين تعاريف الربا، ولا تصحيح بعضها وتخطئة البعض الآخر، وإنما يكفيننا منها الاتفاق على أن الربا زيادة في غير مقابلة عوض.

أما الاختلاف بين أهل العلم فيما يجري فيه الربا بنوعيه من الأموال فهو فرع عن اختلافهم في مفهوم الربا كما مر، فمن نفى الربا عن بعض الأموال فلأنه يرى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض مشروع ، ومن أثبته رأى أن زيادة بعضها على بعض في مقابلة عوض غير مشروع.

(١) انظر الجزء العاشر من المجموع ص ٣١٤ طبع مطابع الرياض.

فالربا بعبارة مختصرة هو: الزيادة في غير مقابلة عوض مشروع. أو كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مجموع فتاواه^(١): وحرّم الربا؛ لأنه متضمن لظلم؛ فإنه أخذ فضل بلا مقابل له . أ هـ

فكل معاملة استهدفت هذه الزيادة بصفة مباشرة ، أو كانت وسيلة إليها فهي معاملة ربوية ، وبالتالي فهي محرمة؛ لأن زيادة أحد العوضين على الآخر في غير مقابلة مشروعة تعتبر من أكل أموال الناس بالباطل ، وأكل أموال الناس بالباطل يعتبر عدواناً اجتماعياً يهدد العالم بالفوضى والفساد قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾ سورة آل عمران ٢٧٨-٢٧٩ .

وفي مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية إشارة إلى سرّ تحريم الربا حيث يقول^(١):

وأما أخذ الربا فإنما مقصوده أن يأخذ دراهم بدراهم إلى أجل، فيلزم الآخر أكثر مما أخذ بلا فائدة حصلت به، لم يبيع ولم يتجر، والمرابي أكل مالاً بالباطل بظلمه، ولم ينفع الناس لا بتجارة ولا بغيرها، بل ينفق دراهمه بزيادة بلا منفعة حصلت له ولا للناس، فإذا كان هذا مقصودهما فبأي شيء توصلا إليه حصل الفساد والظلم. أ هـ

على أن القول بأن تحريم الربا دفع للظلم المحقق وقوعه عن طريق المعاملات الربوية لا يعني انحصار حكمة التحريم في دفع الظلم، فهناك معان إنسانية أخرى كانت من أسباب تحريمه، تظهر هذه المعاني فيما يكون عليه المرابي من الغلظة في الطباع، والشح في الإنفاق، والعزوف عن الصدقات، وفعل الخيرات، يدل على هذا أنه لا تكاد توجد آية من آيات الربا إلا وهي مسبقة أو متبوعة بآيات الحض على الإنفاق والصدقة والعطف

(١) انظر الجزء العشرين من المجموع ص ٣٤٩ طبع مطابع الرياض.

(٢) انظر الجزء الثاني ص ١٧٣، ١٣٨ من الأعلام طبع مطبعة السعادة بمصر.

على الفقراء والمساكين، فهذه آيات الربا في البقرة مسبوقة بأربع عشرة آية كلها ترغب في الصدقات، وتحض على الإنفاق في سبيل الله.

على أن هناك حكمة تختص بجريان الربا في النقدين أشار إليها ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين؛ حيث يقول^(٢):

فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والتمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً، لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلف لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلف، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة ، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوم هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس ويقع الخلاف، ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم، والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزداد ولا ينقص، بل تقوم به الأشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس - إلى أن قال - فالأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس ، وهذا معنى معقول يختص بالنقد، لا يتعدى إلى سائر الموزونات. أ هـ

بعد هذا نستطيع القول: إن لجريان الربا في النقدين أكثر من معنى موجب لذلك. وإن من أبرز المعاني في جريانه فيهما: كونهما محلاً للظلم والعدوان، وأخذ أموال الناس بالباطل؛ ولما يحصل للعباد من ارتباك واضطراب في معاملاتهم، حينما يتخذ النقدان سلعاً تباع وتشترى، فيطراً عليهما ما يطراً على السلع من ارتفاع في القيمة أو انخفاض تبعاً لطبيعة العرض والطلب، والعدم والوجود؛ حيث تفسد بذلك ثمنيتها على العباد، فيقعون في ضرر بالغ، واضطراب مخل.

ولا شك أن ما حل محلها في الثمنية- كالأوراق النقدية أو الفلوس- تتحقق فيه هذه المعاني، فيجري فيه الربا كجريانه فيهما؛ إذ كل ثمن محل للظلم، والعدوان، وإيقاع الناس في ارتباك واضطراب، حينما يتخذ ذلك الثمن سلعة تباع وتشترى، والحال أنه معيار لتقويم السلع وتقديرها؛ فتحريم الربا في النقدين وما حل محلها في الثمنية دفع لهذه المفسد وهذه حكمة ذلك ومقتضاه.

بعد هذا يحسن بنا استعراض بعض من أقوال علماء الأصول في حكم التعليل في القياس بالحكمة، بعد أن ظهر أن حكمة جريان الربا في النقدين متحققة في الأوراق النقدية كتحققها فيهما؛ لنرى أنه يمكن أن نجد علة أخرى يقوى بها قياس الأوراق النقدية على النقدين في جريان الربا فيها. لقد اختلف علماء الأصول في جواز التعليل في القياس بالحكمة المجردة عن الضابط.

- فذهب بعضهم إلى جواز التعليل بالحكمة مطلقاً، سواء كانت الحكمة ظاهرة أم خفية، منضبطة أم مضطربة.

- وذهب بعضهم إلى منع التعليل بالحكمة مطلقاً.

- وذهب آخرون إلى التفصيل، فإن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة صح التعليل بها، وإلا لم يصح.

وهذا أقرب الأقوال إلى الصواب؛ لأن الأصل في تعليل الأحكام أن تعلل بالمصالح المترتبة عليها في جلب المنافع أو دفع المفسد، إلا أن هذه المصالح قد يخفى الارتباط بينها وبين الوسائل إليها، فيختلف الناس في الفعل ومدى صلاحيته لتحقيق المصلحة، فإذا كانت الحكمة خفية أو مضطربة امتنع تعليل الحكم بها؛ لإفضاء ذلك إلى الاختلاف الواسع بين العلماء؛ إذ أن بعضهم يدعي تحقيق الحكمة في مسألة ما، فيثبت لها حكم ما تقتضيه، بينما ينفيها الآخر، فلا يثبت لها ذلك الحكم.

ولنضرب لذلك مثلاً بالترخيص في السفر الذي هو مظنة المشقة،

(١) انظر الجزء الثالث من الكتاب ص ١٢ طبع مطبعة محمد علي صبيح بمصر.

وثبوت الشفعة للشريك؛ لكون الشراكة مظنة الضرر، فليس كل سفر فيه مشقة، كما أنه ليس كل اشتراك فيه ضرر، ولهذا لم يتعلق الحكم فيهما بالحكمة؛ لعدم انضباطها فيهما، وإنما تعلق بمظنتها فيهما، وهي المشقة في السفر، والضرر في الاشتراك.

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، كجريان الربا في النقيدين وما حل محلها في الثمنية؛ لكونهما محلاً للظلم والعدوان فليس هناك ما يمنع التعليل بها؛ حيث إن ظهورها وانضباطها بمثابة الوصف المناسب لتعليل الحكم عليه، ودوران الحكم معه وجوداً وعدماً.

وقد ذكر الأمدي رحمه الله اختلاف العلماء في جواز التعليل بالحكمة والرأي الذي يختاره من أقوالهم، فقال في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)، معرض بحثه شروط علة الأصل في القياس ما نصه^(١):

- ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط. وجوزه الأقلون، ومنهم من فصل بين الحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها، والحكمة الخفية المضطربة، فجوز التعليل بالأولى دون الثانية. وهذا هو المختار.

أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة؛ فلأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها؛ أنه يصح التعليل به، وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية؛ فإذا كانت الحكمة - وهي المقصودة من شرع الحكم - مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها. أ هـ

وفي معرض الرد على القائلين بمنع تعليل الأحكام بالحكم المقتضية جلب المصالح أو دفع المفساد يقول ابن القيم رحمه الله في كتابه (مفتاح دار السعادة) ما نصه^(١):

كيف والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبية على وجوه الحكم التي لأجلها شرع

(١) انظر الجزء الثاني ص ٢٢ طبع دار العهد الجديد للطباعة.

تلك الأحكام ، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكن يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة؛ فتارة يذكر (لام التعليل) الصريحة، وتارة يذكر (المفعول لأجله) الذي هو المقصود بالفعل، وتارة يذكر (من أجل) الصريحة في التعليل، وتارة يذكر أداة (كي)، وتارة يذكر (الفاء وأن) ، وتارة يذكر أداة (لعل) المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه على السبب بذكره صريحاً، وتارة يذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها - إلى أن قال - والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما، وما تضمنه من الآيات الشاهدة الدالة عليه ، ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك. أهـ

ولا شك أن التعليل بالحكمة وارد في الشريعة وهو أكثر من أن يحصر، كما أن القول بتعدية الحكم مما نص عليه إلى ما لم ينص عليه، بناء على حكمة ظاهرة منضبطة جامعة بينهما هو اختيار محققي علماء الأصول؛ وحيث إن الحكمة في جريان الربا بنوعيه في النقيدين ظاهرة ومنضبطة فيهما ، وفيما حل محلها في الثمنية من فلوس أو أوراق نقدية؛ لكون ما كان ثمناً محلاً للظلم والعدوان في حال استعماله لغير ما وضع له سواء أكان ذلك الثمن ذهباً أو فضة أم كان غيرهما ، فإن التعليل بالحكمة في جريان الربا في النقيدين صالح للتعليل به في جريانه في غيرهما مما يتخذ ثمناً كالأوراق النقدية، وبالتالي قياسه عليهما، وثبوت أحكامهما له.

في الرأي المختار في حقيقة النقد الورقي :

لقد مر بنا تعريف النقد، وأنه أي شيء يلقي قبولاً عاماً كوسيط للتبادل. كما مر بنا أن الورق النقدي مر بمراحل كانت نهايتها اعتباره نقداً قائماً يحمل قوة مطلقة للإبراء العام. وأن التعهد المسجل على كل ورقة نقدية منه بتسليم مقدار ما اعتبرت إبراء عنه لحاملها عند طلبه لفظ لا

يعني معناه ، وإنما هو بقية باقية لمرحلة من مراحل حياة الورق النقدي، يعني التمسك به الآن تذكير المسؤولين عن إصداره بمسئوليتهم تجاهه، والحد من الإفراط في الإصدار بدون استكمال لأسباب إحلال الثقة به، كنقد يحمل قوة مطلقة للإبراء العام ، وكمستودع للثروة تطيب النفس باختزانه للحاجة . ومر بنا أيضاً أن قانون إصدار الأوراق النقدية لا يحتم على مصدرها تغطيتها جميعاً، وإنما يكفي تغطية بعضها بغطاء مادي ذي قيمة ، على أن يكون الباقي مما لم يغط أوراقاً وثيقية على جهات إصدارها ، وأن التغطية لا يلزم أن تكون ذهباً أو فضة ، بل يجوز أن تكون عقاراً أو أوراقاً مالية كالأسهم والسندات. كما مر بنا أن سر قبول النقد- أيأ كان- قبولاً عاماً للتداول والتمول هو الثقة به كقوة شرائية وكمستودع أمين للادخار، لا أن سر قبوله محصور فيه كونه ذا قيمة في ذاته، أو أن القانون فرضه وألزم التعامل به. ومر بنا أن ذات الورقة النقدية لا قيمة لها مطلقاً بعد أن صارت مجرد قصاصات صغيرة فاقدة عموم وجوه الانتفاع، وأنها بذلك ليست من نقود التجارة ، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها. كما مر بنا أن الحكمة في جريان الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة كونهما محلاً للظلم والعدوان، حينما يكونان أو أحدهما سلعاً تباع وتشتري ، والحال أنهما وحدة للمحاسبة والتقويم، فزيادة أحدهما بعضه على بعض في غير مقابلة مشروعة ظلم وعدوان، كما أن مصارفة أحدهما بالآخر بدون تقابض في مجلس العقد مظنة ذلك وذريعة إليه ، وفي اتخاذهما سلعاً تباع وتشتري تعطيل لهما عما اتخذاه، وإفساد على المسلمين قيم سلعهم، حينما تكون هذه القيم عرضة للزيادة والنقصان، وفي هذا تعدّ على المجتمع وعدوان. كما مر بنا أن أقرب الأقوال في الصحة في علة الربا في النقدين مطلق الثمنية ، وأن الحكمة إذا كانت ظاهرة ومنضبطة جاز التعليل بها في القياس.

وعليه: فحيث إن الورق النقدي نقد قائم بذاته، لم يكن سر قبوله

للتداول والتمول والإبراء المطلق التعهد المسجل على كل ورقة نقدية منه بتسليم حاملها محتواها عند الطلب، ولا أنه جميعه مغطى بذهب أو فضة، ولا أن السلطان فرضه وألزم التعامل به، وإنما سر قبوله ثقة الناس به كقوة شرائية مطلقة، بغض النظر عن أسباب حصول الثقة به.

وحيث إن الورق النقدي له خصائص النقدين الذهب والفضة من أنه ثمن، وبه تُقَوَّمُ الأشياء، والنفوس تطمئن بتموله وادخاره، وفي اتخاذه سلعاً تباع وتشتري من الظلم والضرر والعدوان.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في النقدين مطلق الثمنية. وحيث إنه تبين لنا فيما مضى فساد القول بسندية الأوراق النقدية، أو باعتبارها عروضاً، أو متفرعة عن ذهب أو فضة، أو أن للفلوس حكماً خاصاً بها يمكن أن يثبت للورق النقدي.

لهذه الحثيات فإنني أرى أن الورق النقدي ثمن قائم بذاته، له حكم النقدين الذهب والفضة في جريان الربا بنوعيه فيه، كما يجري فيهما؛ قياساً عليهما؛ ولاندراجهما تحت مناط الربا في النقود وهو الثمنية.

وإلى نحو هذا أشار الأستاذ محمد رشيد رضا في كتابه (يسر الإسلام وأصول التشريع) في معرض نقاشه آراء العلماء في علة جريان الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث عبادة؛ حيث قال^(١) :

والمذهب الوسط أن الأجناس الستة المذكورة في الحديث كانت ولا تزال معياراً للأثمان وأصول الأقوات لأكثر البشر. إلى أن قال - فإذا وجدت العلة في نقد آخر غير الذهب والفضة، وقوت آخر غير البر والشعير والتمر والملح صح قياسهما على الأجناس الستة؛ لحلولهما محلها، وانطباق حكمة التشريع على ذلك أ هـ

وحيث إن قيمة الورقة النقدية ليست في ذاتها، كما هو الشأن في

(١) انظر ص ٦١ طبع مطبعة المنار بمصر.

النقود المعدنية من ذهب أو فضة أو فلوس، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها، هذه القيمة الخارجة عن ذاتها هي سر مناطها بالثمنية؛ وحيث إن هذه القيمة الخارجة عن ذوات الأوراق النقدية تختلف بعضها عن بعض؛ وحيث إن لهذا الاختلاف أثراً في اعتبارها أجناساً متعددة بتعدد جهات إصدارها؛ لهذا أرى لزماً عليّ - قبل أن أقول رأيي في اعتبارها أجناساً مختلفة - أن أفرد هذه القيمة الخارجة عن ذات الورقة النقدية ببحث مستقل أسند به ما أراه في اعتبارها أجناساً متعددة.

قيمة النقود الورقية: -

لقد مر بنا في استعراضنا الحياة التاريخية للورق النقدي، أن التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم حاملها محتواها نقداً معدنياً كان يعني حقيقة ما يدل عليه، وأنه في عام ١٩٣١م أبطلت إنجلترا مدلول هذا التعهد، وحذت الدول الكبرى حذوها في ذلك؛ فأصبح من الألفاظ التي لا تقصد معانيها، وبالرغم من بطلان مفعول هذا التعهد فإن الأوراق النقدية لم تفقد خصيصاً واحدة من خصائص النقد الثلاث، بمعنى أنها لم تفقد قيمتها إطلاقاً، وإن اتجهت قيمتها إلى الانخفاض بالنسبة لمقدارها من المعدن الذي كان سندها، وبالنسبة لغيره من السلع والخدمات، إلا أنها لا تزال تعتبر نقوداً مأمونة طالما يستطيع حاملها أن يحصل على مقدار قيمتها من الثروات العينية وغير العينية.

لا شك أن ثبات قيمتها بالرغم من عدم ارتكازها على ما يسندها من المعدن النفيس كالذهب مثلاً يجعلنا نبحت عن هذه القيمة الثابتة.

لقد اهتم علماء الاقتصاد بدراسة النقود وأسباب ارتفاعها وانخفاضها، واتجه جمهورهم إلى القول بأن النقد إذا كانت أسباب الثقة به متوفرة، ولم تعرض لبلاده أزمات اقتصادية تعصف به، فإنه وحدة محاسبة ثابتة القيمة. أما ما يتراءى للناس من انخفاض في قيمته أو ارتفاعه فهذا في الواقع ليس

راجعاً إلى النقد نفسه، وإنما مرده إلى السلع التي تقوم به ، فهي التي تتعرض للزيادة والنقصان طبقاً لما يقتضيه قانون العرض والطلب ، وعلى أن هذا لا يعني أن قيم النقود الورقية في العالم ثابتة وموحدة فيما بينها، وإنما الثبات والتوحد مختصان بكل عملة ورقية بالنسبة للسلع التي تقوم بها .

وهذا الاستدراك يسمح لنا بالقول بأن علماء الاقتصاد أيضاً بحثوا قيمة النقود الورقية، وتوصلوا في بحوثهم إلى أن هذه القيمة مستمدة من عدة عوامل، تختلف هذه العوامل قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف أوضاع دول إصدارها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، وبالتالي تختلف هذه القيم تبعاً لذلك الاختلاف ، ولهذا وجد في الأوراق النقدية ما يسمى بالعمل الصعبة، وما يعتبر عملاً ميسورة.

وعليه: فليس لدينا ما يدعو إلى التوقف عن التسليم بصحة القول:
بأن الحالة الاقتصادية في البلاد تشكل جانباً كبيراً من القيمة للنقد الورقي المتداول فيها ، ففي الأحوال الاقتصادية التي تمر بها البلاد، وما تسببه هذه الأحوال من آثار محسوسة على القيمة النقدية ارتفاعاً أو انخفاضاً، أكثر من شاهد على صحة هذا القول، وإذن فالقيمة الخارجية للورق النقدي تكمن فيما يأتي:

١/ ما عليه البلاد من حال اقتصادية ، وفيما مضى شرح كاف لإدراك ذلك والتسليم به.

٢/ الثقة العامة به كمستودع أمين للادخار وقوة شرائية مطلقة؛ إذ لا شك أن للثقة بالنقد أثراً كبيراً في رواجه والاطمئنان إلى تموله واحتزانه. فلقد مر بنا في بحثنا هذا خبر انهيار ثقة الشعب الألماني في المارك الذي كان نقداً قانونياً، نتيجة للتضخم الكبير الذي مني به ، وأن الدولة اضطرت إلى إصدار نقد جديد لم يُصدر بفرض التعامل به قانوناً ، فأقبل عليه الشعب الألماني تاركاً نقده القانوني. وغني عن البيان القول بأن الثقة أكبر من أن تنحصر أسباب توافرها في عامل أو عاملين؛ إذ لا شك أن لأوضاع

البلاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية أثراً بالغاً في ثبات هذه الثقة أو تزعزُعها.

٣/ قانونيته كنقد تحميه الدولة وتضفي عليه لون الإبراء العام؛ إذ لا شك أن النقد الورقي بعد أن اجتاز مرحلة الصرف بالذهب، وأصبحت الحاجة إلى تغطية جميعه بغطاء عيني غير ملحة، فكان غالبه أوراقاً وثيقية، لا شك أن الورق النقدي في هذه الحال في حاجة ماسة إلى صفة قانونية تضفي عليه قوة الإبراء المطلق، كما لا ريب أن الدولة متى سلبت من النقد الورقي قوته الإبرائية عاد الورق إلى أصله عديم الفائدة، كما كان الحال بالنسبة للكراون (الورق الذي كان سائداً في النمسا)، وبالنسبة لفئات الألف والمائة من الجنيهات المصرية.

ولا يفوتني - وأنا أقول بأن جانباً من القيمة النقدية للنقود الورقية يكمن في قانونية إبرائها المطلق -: أن أشير إلى أن السلطان بهذا يعتبر ضامناً لهذا الجانب من القيمة، إلا أننا لا نستطيع التسليم بأن ضمانه مرتبط على جنس مادي معين كالذهب مثلاً؛ ليقال بأن الورق النقدي متفرع من ذهب، فوحدة المحاسبة الآن ليست محصورة في الذهب، بل قد لا نستغرب إبعاد الذهب من قائمة وحدات المحاسبة بعد أن أبطل نظام صرف الأوراق النقدية به، واستعويض عنه بصرفها بأوراق مثلاً، فالالتزام السلطاني ضمان ذمي، يعني الوفاء بهذه القيمة من أي مادة تصلح للوفاء من غير تعيين.

مما تقدم يتضح لنا أن القيمة النقدية للأوراق ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلاً؛ إذ لو كان للذهب أثر في ضمان سلامة النقد واستقرار قيمته لما خرجت الولايات المتحدة عن نظامه عام ١٩٣٤م، وقد كان لديها أكبر نسبة من مخزونه العالمي، ولما هجرته فرنسا عام ١٩٣٦م على الرغم من تملكها جزءاً كبيراً منه.

(١) انظر ص ٩١ من الكتاب طبع مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى.

وفي هذا يقول الأستاذ وهيب مسيحة في كتابه قصة النقود ما نصه (١):

فليس المعول إذن لضمان سلامة العملة هو الاحتفاظ بالذهب والسعي لاقتناء أكبر كمية منه ، وإنما تتوقف سلامة العملة أولاً وقبل كل شيء على رسم سياسة نقدية سديدة يراعى في وضعها الصالح الاقتصادي للبلد في مجموعته، كما تتوقف سلامة العملة على الأوضاع الدولية ومدى ازدهار أحوال الاقتصاد العالمي.

لقد أثبتت الحوادث أن الذهب لا يقوم واقعياً من تأثر الحياة الاقتصادية لأي بلد بالعواصف التي تجتاحه من الخارج، ولا يكفي حشد أية كميات منه لتأمين الرفاهية القومية وحمايتها من أنواع الأذى التي قد تلحق بها ، فالعالم اليوم كتلة واحدة تتأثر المصالح الخاصة بأي بلد فيه بكل الاهتزازات والاضطرابات التي قد تنشأ في أي بلد آخر. أهـ

والخلاصة: أن القيمة الخارجية للنقود ليست في اعتمادها على غطاء عيني كالذهب مثلاً، وإنما هي مستمدة من الوضع الاقتصادي للبلاد، ومن ثقة الأفراد به كنفد يُخَوِّلُ مالكة الاستعاضة به بما يرغبه مما يساوي قيمته، ومن إضفاء القانون عليه قوة الإبراء المطلق.

وبعد: فحيث تحققنا أن علة الربا في النقيدين مطلق الثمنية؛ وحيث إن الثمنية قد تكون في ذات النقد، كالنقود المعدنية من ذهب أو فضة أو نحاس أو غيرها، وقد تكون في أمر خارج عنه كالأوراق النقدية؛ وحيث إن اختلاف قيم أنواع الجنس المعدني اختلاف يسير في الغالب لكون قيمته في ذاته نفسه؛ وحيث إن الأوراق النقدية لم تكن قيمتها في ذاتها مطلقاً ، وإنما قيمتها في أمر خارج عن ذاتها ، تكمن فيما تكون عليه دولته من حالة اقتصادية، وفيما تتخذه من إجراءات وتحفظات واحتياطات تعطي الثقة بها، والتسليم باعتبار قيمها، وحيث إن جهات الإصدار تختلف بعضها عن بعض في الاحتياط والتساهل وفي القوة والضعف، وفي العسر واليسر، وفي

التقييد في التمشي بموجب التشريعات الإدارية والتساهل في تنفيذها؛ وحيث إن لهذا الاختلاف أثراً في رواج هذه الأوراق النقدية وكسادها، كنتيجة حتمية لمكانة الثقة بهذه الأوراق في نفوس المتعاملين بها؛ وحيث إن الرابطة بينها وبين النقد المعدني منفكة منذ أن أبطل نظام تحويلها إلى ذهب أو فضة، فلم تتحدد قيمة الورقة النقدية بوزن معين من معدن معين كما كان في السابق. وإنما يرجع تحديد القيمة إلى نظر جهات الإصدار حسبما تقتضيه الإجراءات الكفيلة بضمان الثقة ما تحدده به، ولئن كان شيء من ذلك كما قيل بأن الريال السعودي يساوي ١٩٧٤ ر. غراماً من الذهب، فليس لهذا الارتباط الشكلي أثر في واقع الحال داخلياً، بدليل أن القيمة الفعلية للريال السعودي الآن تعادل ٤٥٪ من قيمتها الرسمية، بالذهب، ومثل الريال السعودي الورقي العملات الورقية الأخرى مهما كانت صعوبتها وثباتها، فقيمتها الفعلية لا تزيد عن ٥٠٪ من قيمتها الرسمية وقد تصل إلى ٢٠٪.

ولئن كان الارتباط بين العملات الورقية والذهب قائماً في صندوق النقد الدولي، فليس لاعتباره أثر في المبادلات التجارية داخل كل دولة، بدليل نقص قيمة الورقة النقدية في دنيا المبادلات التجارية عن قيمتها المنسوبة إلى الذهب، وعدم تعويض هذا النقص من قبل مصدريها، والإبقاء على هذا الارتباط في صندوق النقد الدولي يهدف إلى إيجاد نسبة تتضح بها قيمة كل عملة ورقية بالنسبة للعملات الورقية الأخرى، فتتضح قيمة الريال السعودي بالنسبة للدولار أو الجنيه الإسترليني مثلاً.

وحيث إن الواقع ينفي أن يكون للفضة اعتبار أو مكان في دنيا الأغطية العينية، بمعنى أن الذهب وحده دون المعادن الأخرى هو الذي يؤثر لتغطية ما يلزم تغطيته من الأوراق النقدية؛ وحيث إن في القول بتفزع الأوراق النقدية عن الذهب فضلاً عن مجانيته للواقع إحراجاً ومشقة وتضييقاً على المسلمين في معاملاتهم، حينما تعتبر الأوراق النقدية جنساً واحداً، فتمنع مصارفة بعضها ببعض حتى تتحقق بينها المساواة المثلية، نعرف قطعاً أن الإسلام-

بما فيه من السماح في التشريع واليسر في الطلب- لا يؤيده فضلاً عن الأمر به، فالإسلام كما يراعي الحفاظ على الضروريات الشرعية، يرى أن من الحفاظ عليها رفع الحرج والمشقة والتضييق على المسلمين ، فكانت الحاجيات مقصداً شرعياً من المقاصد الشرعية التي يتعين المحافظة عليها ، وما الحاجيات إلا استثناء لجزئيات من قواعد عامة تهدف إلى الحفاظ على الضروريات الخمس، التي هي : الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. لو لم يقل باستثنائها لأتت على الضروريات بالعدم ، أو لأوقعت الناس في ضيق ومشقة وحرج ترتب بسببه حياتهم، وذلك كجواز النطق بكلمة الكفر في حال الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان ، وجواز تناول من الميتة بما يدفع الاضطرار، وجواز دفع الغصة بالخمير حينما لا يوجد غيره، وجواز العرايا ، ويسير الفرر والجهالة لدفع الحاجة ورفع الحرج والمشقة، ونحو هذه الأمور مما يهدف الشارع بإباحتها إلى التوسعة ورفع الحرج.

لهذه الحثثيات فإني أرى أن العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها، بمعنى أن الورق النقدي السعودي- مثلاً- جنس، والورق النقدي الكويتي جنس، والورق النقدي الأمريكي جنس ، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، حكمها حكم الذهب والفضة في جواز بيع بعضها ببعض من غير جنسها مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد؛ لما روى الإمام أحمد ومسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال : (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد).

فكما أن الذهب والفضة جنسان؛ لاختلاف أحدهما عن الآخر في قيمتهما الذاتية، فكذلك العملات الورقية أجناس؛ لاختلاف بعضها عن بعض فيما تقدرها به جهات إصدارها، وفيما تتخذ من أسباب لقبولها وإحلال الثقة بها، وفيما تكون عليه هذه الجهات من قوة وضعف وسعة سلطان وتقلصه.

مستلزمات هذا الرأي: -

الواقع: أن القول باعتبار الورق النقدي ثمناً قائماً بذاته كقيام الثمنية في

كل من الذهب والفضة، وغيرهما من النقود المعدنية ، وأن العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها، هذا القول يستلزم أحكاماً شرعية أشير إلى بعضها فيما يأتي:

١/ جريان الربا بنوعيه فيه كما يجري الربا بنوعيه في النقيدين الذهب والفضة وما أجري مجراهما في الثمنية، كالفلوس لدى المحققين من أهل العلم. وهذا يقتضي ما يأتي:

أ/ لا يجوز بيع بعضه ببعض أو غيره من الأجناس الثمنية الأخرى، من ذهب أو فضة أو فلوس نسيئة مطلقاً. أي لا يجوز- مثلاً- بيع ورق بريال فضة أو بعشرين قرشاً، كما لا يجوز بيع الدولار الأمريكي بخمسة ريال سعودية- مثلاً- أو أقل منها أو أكثر منها نسيئة، ولا يجوز بيع خمسين ريالاً ورقاً بجنيه ذهب نسيئة. ب/ لا يجوز بيع الجنس الواحد بعضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد؛ فلا يجوز- مثلاً- بيع خمسة عشر ريالاً سعودياً ورقاً بستة عشر ريالاً سعودياً ورقاً.

ج/ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد؛ فيجوز بيع الريال الفضة السعودي بريالين أو أكثر أو أقل من الورق النقدي السعودي .. وبيع الليرة السورية أو اللبنانية- مثلاً- بريال سعودي فضة كان أو ورقاً، وبيع الدولار الأمريكي بخمسة ريالات سعودية- مثلاً- أو أقل منها أو أكثر، إذا كان بيع ذلك يداً بيد.

٢/ وجوب زكاتها إذا بلغت ثمنيتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، إذا كانت مملوكة لأهل وجوبها.

٣/ جواز السلم بها.

هذا، وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

القاضي بمحكمة التمييز بمكة المكرمة

عبد الله بن سليمان بن منيع

مكة المكرمة حرر في ١٥/٩/١٤٠٥هـ

أبيض

المصارف

معاملاتها، وداائعها، وفوائدها

بقلم

مصطفى أحمد الزرقاء

الأستاذ في كلية الشريعة

الجامعة الأردنية - عمان

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.

ايض

ينقسم هذا البحث إلى قسمين:

**الأول: في المعاملات المصرفية، وطبيعة الودائع والفوائد أو العوائد المصرفية،
والحكم الشرعي في ذلك.**

**والثاني: في حكم إيداع النقود لدى المصارف الربوية في البلاد الإسلامية
والفوائد التي تقرر للمودعين فيها.**

القسم الأول: في المعاملات المصرفية:

أولاً: عرض إجمالي: -

إن المصارف (أو البنوك) تمارس أنواعاً مختلفة من المعاملات التسهيلية في التجارة والميدان الاقتصادي، يمكن ردها وتصنيفها إلى صنفين:

أ/ المعاملات التي تسمى اليوم في الاصطلاح المصرفي المعاملات الائتمانية، وهي التي يدخل فيها عنصر الدين، ويكون المصرف فيها في وضع دائن أو مدين، وأبرز حالاتها الإقراض والاقتراض لقاء فائدة، والفائدة علاوة تضاف على الدين بنسبة مئوية منه لقاء أجل بحسب مدته، والوحدة الزمنية في حسابها هي السنة عادة.

ويكون في العادة سعر الفائدة التي يعطيها المصرف مقرضيه أقل من السعر الذي يأخذه من المقترضين منه، والفرق بينهما هو الربح الأساسي للمصرف.

ب/ خدمات تقوم بها المصارف لمصلحة عملائها، يكون بها المصرف وسيطاً بوساطات مختلفة بين هؤلاء العملاء وجهات أخرى في علاقات مالية، تسهياً لهذه العلاقات بينهم، لقاء أجور يتقاضاها المصرف على هذه الخدمات.

ويدخل في هذا الصنف الكفالات المصرفية، وتحويل النقود لمصلحة العملاء، تحويلاً محضاً من بلد إلى آخر في نوع واحد من النقود، أو تحويل مصارفة، بأن يدفع طالب التحويل إلى المصرف مبلغاً من عملة محلية كالدينار أو الريال مثلاً؛ ليعيطه المصرف في مقابله تحويلاً على مصرف في بلد آخر، بمبلغ معادل له قيمة، بعملة أخرى كالدولار أو سواه من العملات الأجنبية.

ففي هذه العملية معاملتان مندمجتان: (الأولى): مصارفة تم فيها بيع الدينار بالدولار. و (الثانية): تحويل الدولار إلى بلد آخر بطريقة ائتمانية، أي دون نقل النقود عيناً بالفعل، بل بمقتضى صك (شيك) يعيطه المصرف المحلي لعميله يتضمن أمراً للمصرف المحول عليه في البلد الآخر، بأن يدفع مضمونه

إلى ذلك العميل نفسه، أو إلى شخص آخر يريد العميل إرسال المبلغ إليه. ويدخل أيضاً في صنف الخدمات هذا ألوان أخرى عديدة، كوضع أسناد الأمر المالية، التي تسمى في العرف التجاري (كمبيالات) لدى المصرف برسم التحصيل. فيضع الدائن سند دينه في المصرف؛ لكي يقوم هذا بتتبيه المدين موقع السند إلى موعد الأداء؛ لكي يدفع مبلغه إلى المصرف فيقبضه منه لحساب الدائن، لقاء أجر يأخذه المصرف على هذه الخدمة التي يكون فيها كوكيل بالقبض. وقد يندمج في المعاملة المصرفية الواحدة هذان الصنفان معاً، أي الائتمان والخدمة، كما في حسم الكمبيالات المسمى في العرف التجاري (خصماً). وتتلخص عملية الحسم هذه، بأن يأتي الدائن إلى المصرف بسند دين لأمره (كمبيالة) لم يحن موعد استحقاقه، ويريد قبض مبلغه قبل مواعده، فيوقع الدائن على ظهر السند (الكمبيالة) بتحويل مضمونها إلى أمر المصرف، فيحل المصرف محل الدائن تجاه المدين موقع السند، ويدفع للدائن حالاً مبلغ السند، مطروحاً منه مقدار الفائدة عن المدة الباقية لموعد الاستحقاق، ثم يقبض المصرف مبلغ السند كاملاً في موعد الاستحقاق، فعملية حسم^(١) الكمبيالات هذه فيها خدمة تسهيلية للدائن ظاهرة، ولكنها تقوم على اعتبارين :

- إما بيع الدين المؤجل للمصرف بثمن معجل أقل من قيمته.
- وإما إقراض من المصرف للدائن مبلغاً معادلاً لمضمون السند (مطروحاً منه مقدار الفائدة على المدة الباقية لاستحقاق السند)، وحوالة من الدائن حامل السند على مدينه ليدفع إلى المصرف الذي يصبح هو الدائن بالسند مضمونه كاملاً، فيصبح المصرف مستوفياً ما كان قد أسلفه قرضاً لصاحب السند.

فبهذه العملية يستفيد الدائن حامل السند تعجيل قبض مضمونه، ويربح المصرف فائدة المبلغ عن المدة الباقية، كأنما أقرض الدائن قرضاً بفائدة ثم

(١) نفضل استعمال كلمة «حسم» هنا؛ لأن كلمة «الخصم» لفظ عامي شائع ليس له مستند في اللغة بهذا المعنى.

استوفاه منه، ولكنه في عملية الحسم هذه قد استوفاه من مدين الدائن بطريق الحوالة.

ومن أبرز المعاملات المصرفية التي تندمج فيها الخدمة المصرفية بالائتمان القرضي، ومن أشهرها اليوم شيوعاً في التجارة الخارجية، عملية فتح الاعتماد المستندي، التي تقوم بها المصارف لمصلحة عملائها من التجار المستوردين، فقد أصبحت عملية فتح الاعتماد هذه عصب التجارة الخارجية.

وخلاصتها : أن يتقدم التاجر - مريد الاستيراد - إلى المصرف المحلي بطلب فتح اعتماد مالي لاسمه بمبلغ معين، هو ثمن البضاعة المراد استيرادها، ويدفع إليه - مقدماً - جانباً صغيراً مقدار عشرة في المائة منه مثلاً، فيقوم المصرف المحلي بإبلاغ مصرف أجنبي يتعامل معه في بلد المُصدّر، بأن ذلك المُستورد، له اعتماد مالي لديه بالمبلغ المتفق عليه (المعادل لثمن البضاعة) ، ثم يقوم ذلك المصرف الأجنبي في بلد المصدر بإبلاغ المنتج بائع البضاعة لمستوردها، أنه يتعهد بأداء ثمنها المحدد إليه متى سلمه وثيقة شحن البضاعة إلى المستورد (بوليصة الشحن) . فمتى سلمه وثيقة الشحن يدفع إليه هذا المصرف الأجنبي ثمنها ويحتسبه ديناً على المصرف الأول فاتح الاعتماد في حساب التعامل بينهما.

ويبدأ من هذا التاريخ حساب الائتمان والفوائد، فيصبح البنك الأجنبي دائناً للمصرف الأول، ويرسل إليه وثيقة الشحن، وهذا بدوره يبلغ المستورد عن وصولها؛ ليأتي ويدفع بقية مبلغ الثمن الذي كان دفع جزءاً يسيراً منه عند فتح الاعتماد، ثم يتسلم وثيقة الشحن المشعرة بملكية البضاعة لتخليصها من مقرها الجمركي وتسلمها.

ومن اليوم الذي يؤدي فيه المستورد بقية الثمن، يتوقف احتساب الفائدة الجارية عليه عن بقية الثمن.

فقبل أداء البنك الأجنبي الثمن فعلاً إلى المنتج، كانت عملية فتح الاعتماد مجرد مسؤولية متسلسلة الضمان. فالبنك الأجنبي مسؤول ضامن

للثمن تجاه المنتج البائع في بلد المصدر، والمصرف المحلي مسؤول به تجاه المصرف الأجنبي، والتاجر المستورد مسؤول تجاه المصرف المحلي، ثم بتسليم البنك الأجنبي الثمن فعلاً إلى المنتج البائع عندما يتسلم منه وثيقة الشحن يصبح البنك الأجنبي دائناً فعلاً للمصرف المحلي بالثمن الذي أداه، ويبدأ حساب فوائده عليه، كما يصبح في الوقت نفسه المصرف المحلي دائناً للمستورد بالقدر الذي لم يسلفه إليه عند فتح الاعتماد، ويسري عليه حساب الفوائد عنه حتى يؤدي باقي الثمن ويتسلم وثيقة الشحن ليستطيع بها التخليص الجمركي على البضاعة.

وعملية فتح الاعتماد هذه أصبحت في الأسواق التجارية ذات أثر عظيم الأهمية؛ لأن بها يستطيع التاجر أن يبدأ عملية الاستيراد من الثمن يسلفه مقدماً، ولولاها لوجب عليه أن يسلف الثمن كله أولاً ثم ينتظر حتى ينتج البائع في بلد المصدر البضاعة ويرسلها وتصل إليه، فيعطل رأس المال مدة طويلة، وبذلك يزاحمه بمنكب أقوى ذلك التاجر الذي يلجأ إلى فتح الاعتماد، ويستخدم رأس ماله في عدة عمليات بوقت واحد، ويبيع بأرخص من الأول فيطرده من مجال الاستيراد والتجارة الخارجية.

من هنا تظهر أهمية طريقة فتح الاعتماد في المصارف وتأثيرها الاضطرابي، فمتى فتح بابها في السوق التجارية، ولجأ إليها بعض التجار، اضطر الجميع أن يلجأوا إليها، حفظاً للتوازن وتكافؤ الفرص.

ثانياً: الرأي الشرعي في أهم أنواع المعاملات في المصارف.

بعد هذا العرض الإجمالي، نستطيع استجلاء الرأي الشرعي فيما عرضناه من هذه المعاملات المصرفية بما يمكن من الإيجاز فيما يلي :

أ/ تحويل النقود :-

إن تحويل النقود بين البلدان بالصورة التي سبق شرحها تتم كما أوضحنا بموجب صك عرف باسم (السفتجة) في الفقه والقانون التجاري. وكثير من الفقهاء القدامى يميلون إلى كراهتها شرعاً، من حيث إن حاملها (راغب التحويل) يستفيد منها الأمان من خطر الطريق في نقل النقود. وبما أنه قد دفع مسبقاً مقابل السفتجة لمعطيها، فصار مقرضاً له، ويصبح ذلك بالنسبة إليه قرضاً جر نفعاً، فيكون مكروهاً، بُعداً عن شبهة الربا.

ونقلت الموسوعة الفقهية الكويتية (في الجزء النموذجي الثالث الذي أصدرته عن عقد الحوالة سنة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م ، ص ٢١٢-٢١٣) عن الإمام أحمد وابن سيرين روايتين في جواز دفع النقود واشتراط قبض مقابلها في بلد آخر. والرواية المبيحة عللت بأن ذلك مصلحة للطرفين جميعاً. ونقل الجواز أيضاً عن علي وابن عباس رضي الله عنهما، وإلى هذا مال ابن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين، وعلله بقوله : (إن المنفعة لا تخص المقرض، بل ينتفعان بها جميعاً) (إعلام الموقعين ١/ ٣٩١ طبعة المطبعة التجارية).

والذي أرى أن إدخال بعض الفقهاء اجتناب خطر الطريق في المنفعة التي لا يجوز أن تستفاد من القرض هو تشدد لا دليل على صحته في نصوص الشريعة السمحة، التي تأمر قواعدها باجتنب الضرر والخطر اللذين لا يستلزمهما أداء الواجب ، فالمنفعة التي فيها شبهة الربا في القرض هي التي فيها ما يشبه العلاوة المالية، كشرط حمل بضاعة يبذل عليها أجر في العادة، وكشرط إعارة شيء ليستعمله المقرض، أما اجتناب خطر الطريق

فهو مصلحة مشروعة ومطلوبة فلا ينبغي إدخاله في النطاق الممنوع في هذا المقام.

وفي هذا العصر أصبح تحويل النقود بين البلدان بطريقة السفتجة هذه ضرورة ملحة، أو حاجة عامة في حركة السياحة العالمية، وللطلاب الذين يدرسون العلم خارج بلادهم ، ولا سيما حاجات التخصص، وكذا لكثيرين غير الطلاب، فلا يجوز في مثل هذه الحال الأخذ بالرأي الأشد في الفتوى.

لكن المهم في التحويل المشتمل على حوالة ومصارفة ، وهو دفع نوع من النقود ليقبض في بلد آخر بما يعادل قيمته من نوع آخر ، مما سبق بيانه في العرض الإجمالي، هو عدم الإخلال بشريطة التقابض في الصرف.

والواقع في هذه الحال أن تدفع النقود إلى مصرف أو صراف في بلد ويقبض مقابلها - بمقتضى سفتجة - من النوع الآخر في البلد الآخر. وفي هذه الحال لم تبق القضية مجرد إقراض في بلد واستيفاء في بلد آخر ، بل دخلت المصارفة فيه، ومن شرطها التقابض فيفوت بذلك هذا الشرط.

والحل الشرعي الذي كنت ارتأيته مع هيئة التحرير في الموسوعة الكويتية، هو أن يتم التحويل بمقتضى الصك، الذي يسمى في القانون والعرف التجاري (الشيك).

فهذا (الشيك) يعتبر في حكم النقود الرسمية ، ويتداول كتداولها بالتظهير (الذي هو تحويل من حامل لآخر على ظهر الصك) . ومن أحكام الشيك أن إعطائه دون أن يكون لمعطيه رصيد لدى المصرف المسحوب عليه يعتبر جرماً شديداً في قانون العقوبات. فسند (الشيك) هذا إذا أعطي في المجلس الذي تم فيه تسليم النقود المراد تحويلها، يعتبر إعطاؤه تسليماً للمقابل ، أي تقابضاً.

(راجع : جزء الموسوعة الفقهية الكويتية، عقد الحوالة ص /٢٣٢، الفقرة /٣٥٨).

ب/ المعاملات الائتمانية :-

سبقت الإشارة إلى أن أبرز المعاملات الائتمانية التي تقوم بها المصارف يتجلى في الاقتراض والإقراض بكل صورهما .

ويدخل في الاقتراض قبول المصرف للودائع النقدية من المدخرين ، فهذه الودائع التي يقدمونها للمصارف ملحوظ فيها بصورة عامة ، ومعروفة أن المصرف يملكها بمجرد تسليمها إليه ، وله حق التصرف بها كسائر أمواله في جميع وجوه الاستعمال والاستثمار المباح له قانوناً ، وأنه ملزم بإعادة مبلغ كل منها إلى مودعه في أي وقت يطلبه ، أو بعد أجل محدد .

ونتيجة هذا المعنى في الودائع المصرفية أنها إقراض من هؤلاء المدخرين للمصرف ، فهم في ذلك مقرضون صغار وهو مقترض كبير ، بكل ما في القرض من معنى شرعي وقانوني .

فيعمل المصرف في هذه الودائع لنفسه ولحسابه الخاص ، وينقطع حق المودع من عين وديعته النقدية بمجرد تسليمها إلى المصرف ، ويصبح دائئاً للمصرف بمعادلها في ذمته ، فهي ليست بمعنى الوديعة الفقهية التي توضع عند الوديع للحفظ ، وهو فيها أمين مؤتمن غير ضامن لها إلا بالتعدي عليها أو التقصير في حفظها ؛ فليست تسمية الودائع المصرفية بهذا الاسم إلا من قبيل الاصطلاح المصرفي والقانوني .

والرأي الشرعي في عملية الإقراض للمصرف أو الاقتراض منه ، أنها في ذاتها جائزة شرعاً إذا خلت من الربا .

لكن الواقع أن المصارف العادية لا تتعامل بالقرض الحسن ، بل القروض التي تأخذها أو تعطيها إنما تكون دائماً لقاء ربا تعطيها أو تأخذها باسم (فائدة) ، فهي توظف الودائع التي تتلقاها في الإقراض بفائدة أعلى من النسبة التي تحتسبها للمودعين ، وتربح الفرق الذي يتكون منه القدر الأعظم من أرباح المصارف .

ولا شك أن هذه الفوائد تدخل في مفهوم الربا في الإسلام من الباب العريض، وإن سميت فوائداً، أو عوائد، أو اخترع لها أي اسم آخر . فكل زيادة مشروطة نصاً أو عرفاً في استرداد القرض هي ربا محرم بعد قوله تعالى في القرآن العظيم: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُمْ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩]

شبهات وإدحاضها:-

ولابد هنا من الإشارة إلى أن بعض الباحثين من شرعيين أو اقتصاديين يحاولون اليوم أن يجدوا لبوساً يلبسونه عملية الإقراض بفائدة، بغية تقنياتها بقناع يظهرها بصورة معاملة مباحة شرعاً، وقد وجد بعضهم هذا القناع في عقد المضاربة فكتبوا يقولون بأن الإيداع لدى المصارف هو من قبيل عقد المضاربة الشرعي، فالمودع هو رب المال، والمصرف هو رب العمل (المضاربة) ، والفائدة المحددة التي يحتسبها المصرف للمودع هي بعض الربح الذي يستحقه في هذه المضاربة، وفي رأيه أن إجماع فقهاء المذاهب جميعاً على عدم جواز تحديد ربح مقطوع ومضمون من المضارب لرب المال سواء ربحت المضاربة أم خسرت لا يضر؛ لأنه مجرد اجتهاد فقهي منهم ليس عليه دليل من كتاب أو سنة.

وممن نادوا اليوم بهذا التخريج العجيب من الكاتبين في الاقتصاد الإسلامي الأستاذ الدكتور شوقي الفنجري في رسالته التي عنوانها (نحو اقتصاد إسلامي ص ٥٥-٥٨).

وهذا قلب لحقيقة الوديعة المصرفية التي هي قرض بكل معنى الكلمة، إلى عقد شركة مضاربة ليس في مخيلة أحد الطرفين (المودع ، والمصرف، والمودع إليه) ، مع اجتتاب خصائص الشركة الأساسية، وهي كون رأس مال الشركة وديعة غير مضمونة في يد الشريك المضارب (المصارف هنا) ، ومع نفي كل علاقة للمودع بنسبة أرباح المصرف الحقيقية، فماذا تبدل من حقيقة الإقراض بفائدة؟

والغريب في رأي الأستاذ الدكتور الفنجري أنه يصرح بأن هذا التخريج مقصور على المودع لدى المصرف. أما القروض التي يعطها المصرف المقترضين منه، ولو لأغراض تجارية استثمارية، فلا يجوز شرعاً للمصرف أن يتقاضى عنها أية فائدة؛ لأنها ربا حرام.

فإذا علمنا أن معظم أرباح المصرف إنما هو من فوائد إقراضاته، وليست موارده من أجور الخدمات وعمولاتها إلا شيئاً لا يذكر إلى جانب أرباحه من الفوائد التي هي حرام في نظر الدكتور الفنجري نفسه، (رسالته نفسها ص ٥٩-٦٠). فكيف يحل للمودعين فوائد ودائعهم على أنها بعض حصتهم من أرباحه، تلك الأرباح التي هي حرام في نظر الدكتور الفنجري نفسه؟ لا أدري كيف يستسيغ هذا التناقض.

هذا ويُلاحظ في هذا الشأن أن فقهاء المذاهب حينما منعوا اشتراط ربح مضمون لأحد الشركاء في الشركات، مضاربة أو سواها، إنما منعهوا لشبهة الربا مع بقاء رأس مال الشركة في يد الشريك أمانة غير مضمون عليه.

أما الذين يريدون اليوم تجويز الفوائد المصرفية على أساس شركة مضاربة بين المودع والمصرف، فإنما يريدونه مع اعتبار الوديعة، التي تمثل رأس مال المضاربة في نظرهم، مضمونة على المصرف، فأى فرق عندئذٍ بينها وبين الإقراض الربوي؟ إنها عندئذٍ هي الربا نفسه لاشبهة.

حسم السندات الإذنية (الكمبيالات):

سبق أن قلنا في شرح عملية حسم الكمبيالات إنها إما إقراض مبلغ وأخذ المقرض حوالة من المقرض بمبلغ أكثر منه يستوفى بعد مدة معينة، وإما بيع دين مؤجل إلى أجل معلوم بمبلغ أقل منه. وكلا التخريجين ربا صراح لا مجال للتأويل فيه.

ووجه المراباة في التخريج الأول (قرض وإحالة): أن الحوالة يُشترط فيها تساوي الدينين (المحال به، والمحال عليه) فقد تحقق بين القرض واستيفاء أكثر منه، ربا الفضل. ووجه المراباة في التخريج الثاني (بيع الدين

بأقل منه وهما جنس واحد): أنه يتحقق به ربا الفضل والنسأ معاً (ر): الموسوعة الفقهية الكويتية، الجزء السابق الذكر عن عقد الحوالة ص(٢٤٢). وبناءً على ذلك تكون عملية حسم الكمبيالات عملية ربوية محرمة بالنظر الإسلامي.

عملية فتح الاعتماد المستندي:

في الشرح الذي أوضحنا به عملية فتح الاعتماد المستندي ، يتبين أن فتح الاعتماد فيه خدمة يؤديها المصرف المحلي الأول للطالب وكفالة له تجاه المصرف الأجنبي ، الذي يقوم هو بأداء ثمن البضاعة المستوردة للمنتج البائع، بناء على كفالة المصرف الأول.

والرأي الشرعي فيه - فيما يبدو - أنه إذا اقتصر فيه على أخذ المصرف الأول عمولة يتفق عليها، سواء أكان مقدارها نسبياً أو مقطوعاً، دون أن تحتسب فيه فوائد على الطالب فهي عملية جائزة شرعاً. أما بالصورة المشروحة التي تتم بها اليوم، فإنها في المرحلة التي يصبح فيها المصرف دائناً للطالب بما تمت تأديته عنه فعلاً، ويرتب المصرف فيه فائدة جارية عليه، من هذه المرحلة فيها يداخلها عندئذ قرض بفائدة ، فتصبح من هذه الناحية حراماً.

والموسوعة الفقهية الكويتية في الجزء النموذجي الثالث الآنف الذكر (٢٤٣-٢٤٦) قد ارتأت جواز فتح الاعتمادات المستندية من أعمال المصارف، تخريجاً على أساس أنه توكيل ورهن، أي توكيل من طالب فتح الاعتماد للمصرف ورهن لديه. أو على أساس أنه توكيل وحوالة. المحيل فيها طالب فتح الاعتماد، والمحال عليه هو المصرف فاتح الاعتماد. أو على أساس أن فتح الاعتماد عقد جديد مستحدث لا نظير له في العقود القديمة ولا مانع منه شرعاً. لكن الموسوعة افترضت العملية في صورتها البسيطة، حيث يدفع التاجر طالب فتح الاعتماد جميع ثمن البضاعة إلى المصرف الأول ، الوسيط المحلي مقدماً، أو في الحالة التي يقبل فيها المنتج البائع في بلد المصدر

كفالة المصرف ويشحن البضاعة قبل أن يقبض ثمنها، ثم بعد وصول وثيقة الشحن إلى المصرف الكفيل في بلد الاستيراد، يؤدي التاجر الطالب الثمن كاملاً، عن طريق المصرف، ويتسلم وثيقة الشحن، ولا شك عندئذ في جواز العملية بجميع مراحلها.

ولكن هذه حالة نادرة الوقوع، لا تكون إلا من التجار الأقوياء جداً في ماليتهم، والذين يسلفون مقدماً أثمان مستورداتهم التي يطلبون فتح الاعتماد من أجلها، كما أن شركات المصانع المنتجة في البلاد الأجنبية الصناعية (في الظروف القائمة بعد الحرب العالمية الثانية، واستمرار التضخم النقدي في الازدياد الذي أدى إلى استمرار هبوط قيمة العملات الدولية) أصبحت لا تقبل أن تشحن أي بضاعة للمستوردين، إلا بعد قبض ثمنها كاملاً، عن طريق مصرف معتمد في بلد المصدر البائع؛ فلم يبق للمستورد غير القادر على الأداء مسبقاً إلا أن يخرج من مجال الاستيراد في التجارة الخارجية، أو يلجأ إلى الطريقة التي شرحناها في عملية فتح الاعتمادات المستندية، حيث يداخلها مرحلة مداينة يؤدي فيها المصرف المحلي فاتح الاعتماد الضمان كاملاً إلى البائع عن طريق مصرف آخر في بلد المصدر منذ تسليم وثائق شحن البضاعة قبل وصولها، ومنذئذ تبدأ عملية المداينة الفعلية، وتترتب فيها الفوائد الجارية إلى حين الأداء الكامل من التاجر المستورد، بعد وصول البضاعة وتسليم وثائقها إلى المصرف المحلي فاتح الاعتماد.

والسبيل الوحيد إلى الطريق الحلال في عملية فتح الاعتماد المستندي في الظروف القائمة اليوم؛ كيلا يخرج التجار المسلمون الحريصون على اجتناب الوقوع في الربا من تجارة الاستيراد، ولا يخرجوا من مجالها ويتركوه لمن لا يبالي حراماً من حلال، هو الطريق الذي لجأت إليه البنوك الإسلامية التي أصبحت قائمة في عدد من البلاد، وهو المراقبة.

المراقبة الخارجية :-

بحسب طريقة المراقبة الخارجية مع الأمر بالشراء، يحدد التاجر مطلوبه الاستيرادي والمصدر، ويطلب من البنك الإسلامي استيراد البضاعة

لنفسه باسمه هو (أي البنك) ، ويتفق الطالب معه على أن يشتريها منه بعد وصولها بربح معين. وقد تم تخريج هذه الطريقة فقهياً على أساسين من مذهبين:

● الأساس الأول : قاعدة الوعد الملزم عند المالكية.

● الأساس الثاني : نص الإمام الشافعي رضي الله عنه في (الأم) على جواز أن يقول الرجل لآخر: اشتر هذا الشيء من صاحبه وبعه مني بربح كذا. (ينظر كتاب الدكتور سامي حمود : تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ص/ ٤٨٠ الطبعة الأولى) و (نظام البنك الإسلامي الأردني وأنواع معاملاته - بند المربحة الخارجية).

وقد أقرت هذا النظام لجنة الفتوى الشرعية بوزارة الأوقاف والمقدسات والشؤون الإسلامية في المملكة الأردنية، وطريقة المربحة الداخلية والخارجية فيه. وهي فيما أرى طريقة سليمة بالنظر الإسلامي لا شائبة فيها، وتحل مشكلة فتح الاعتمادات بحسب القواعد الفقهية، مستفيدة من المذاهب الفقهية المعتبرة التي في اختلاف الأنظار بين أئمتها وأتباعها سعة شرعية ورحمة.

ابيض

القسم الثاني: حكم إيداع النقود لدى المصارف الربوية والفوائد التي تحتسب للمودعين

إن هذا القسم الثاني من البحث يعتمد على نقاط ارتكاز ذات علاقة، وينطلق منها للوصول إلى النتيجة، أي إلى الحكم الشرعي الصحيح في هذه القضية، وتلك النقاط أو المنطلقات هي :

أولاً : هل إيداع الأموال النقدية في المصارف الربوية ، بغرض الادخار الاستثماري، أو بطريقة الحساب الجاري في العمل التجاري، جائز شرعاً أو محظور؟

والمراد بالمصارف الربوية تلك المصارف التجارية التي تتعامل بنظام الفائدة فيما تتلقى من قروض باسم ودائع، وفيما تقدم من قروض استثمارية لعملائها .

ثانياً: في حالة إيداع الأموال النقدية لدى تلك المصارف الربوية للضرورة أو للحاجة ، ما مصير الفوائد التي يحتسبها المصرف للمودعين على ودائعهم: هل يأخذها المودع، أو يتركها للمصرف؛ لأنها ربا لا يجوز له أخذه شرعاً؟

إيداع النقود في المصارف الربوية :-

علمنا فيما سبق في القسم الأول أن إيداع النقود من المدخرين في المصارف الربوية معناه العرفي ونتيجته: إقراض المودع للمصرف ذلك المبلغ الذي يودعه لديه، وأن المصرف المودع لديه يحتسب للمودعين لديه فوائد على ودائعهم (قروضهم) بسعر معين، ويقرض هو هذه الودائع النقدية لعملائه الذين يستقرضون منه بفائدة أعلى سعراً ، ويربح الفرق.

ومما لا شك فيه شرعاً عندئذ أن هذا العمل مراباة؛ ومن ثم يتورع

المسلمون الملتزمون عن التعامل مع المصارف إيداعاً أو استقراضاً . فإذا اضطروا للإيداع رفضوا أخذ الفوائد التي يحتسبها لهم المصرف على ودائعهم أو على حساباتهم الجارية، إذا كان المصرف يعطي على الحسابات الجارية الدائنة فوائد؛ ذلك لأن من القواعد المقررة في فقه الشريعة الإسلامية أن (ما حرم أخذه حرم إعطاؤه) والعكس صحيح أيضاً : أي أن ما حرم إعطاؤه حرم أخذه، فكما لا يجوز أكل الربا ، لا يجوز للمسلم أن يؤكله ، أي لا يجوز للدائن أن يأخذ الربا ولا للمدين أن يعطيه، كما لا يجوز أخذ الرشوة ولا إعطاؤها .

لكن الإنسان إذا اضطر للاستقراض اضطراراً معتبراً شرعاً أي لحاجة حيوية أساسية، ولو لدفع ظلم ، ولم يجد من يقرضه قرضاً حسناً حل له الاستقراض بالربا وفقاً لقاعدة الاضطرار وهي (إن الضرورات تبيح المحظورات)، ويكون الوزر عندئذ على أخذ الربا لا على معطيه المضطر؛ لأن الأخذ لا يكون عن اضطرار .

هذا ما يقرره الفقهاء في الربا، وإن الفائدة المصرفية ينطبق عليها معنى الربا، فينطبق عليها هذا الحكم .

ومن المقرر فقهاً إلى جانب ذلك أن الإعانة على المعصية معصية؛ لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] وهذا محل إجماع لا يعرف فيه خلاف بين علماء الإسلام من سلف أو خلف ، وإن أمكن القول بأن الإعانة على المعصية قد لا تبلغ في الإثم درجة المعصية المعان عليها ذاتها .

بعد هذه المقدمات نستطيع الوصول إلى الجواب عن النقطة الأولى المطروحة للبحث، وهي: هل إيداع النقود في المصارف الربوية جائز شرعاً أو محظور؟

فنقول: إن هذا الإيداع عن غير اضطرار هو محظور وعمل آثم؛ لأن فيه تقوية للمصرف على الربا، وهذه التقوية هي إعانة له على المعصية .

ولعل هذا الاستنتاج إذا صحت تلك المقدمات يبدو من الوضوح بحيث لا مجال فيه للجدل والمناقشة. وإن تلك المقدمات صحيحة بلا ريب، فهو صحيح كذلك.

هذا إذا كان الإيداع في المصارف الربوية بلا اضطرار. أما إن لم يكن هناك بد من هذا الإيداع: إما لصيانة المال، أو لحاجة أخرى مشروعة كتسهيل تداوله وتحويله إلى الجهات التي يراد تحويله إليها، فإن الوجه عندئذ يختلف، ويكون المودع عندئذ غير آثم في الإيداع.

بقي أن يقال في النقطة الأولى التي نحن لا نزال بصدددها: هل هناك ضرورة أو حاجة معتبرة شرعاً لإيداع النقود اليوم في المصارف الربوية، حتى نقول برفع الإثم عمن يودع فيها نقوده ولو كان في ذلك شيء من إعانة المصرف، وتقوية له على المراهبة؟

وإني أرى في الجواب عن ذلك أن كل من له بصيرة في الأحوال والأوضاع الزمنية اليوم لا يستطيع أن ينكر وجود حاجة عامة بالناس إلى إيداع وفر نقودهم في المصارف القائمة في بلدانهم؛ لأن حفظ النقود في البيوت أو المحال التجارية مخاطرة، لا يفعلها ذو عقل، مع فشو السطو المنظم بالوسائل والأدوات الحديثة على البيوت والمتاجر، ومن اللصوص المحترفين في معظم بلاد العالم، إن لم نقل في كلها.

ودفن الأموال في المخابئ الأرضية هو أعظم خطراً، كما هو واضح بالإضافة إلى أنه يصعب به ولا يتيسر تداول المال المدفون والأخذ منه والإضافة إليه، فأصبح إيداع الأموال في المصارف حاجة لازمة للناس، إن لم تكن ضرورة لازمة لصيانة أموالهم وسهولة تداولها وتناولها وتحويلها والتحويل عليها، ولا سيما بعد شيوع طريقة الصكوك التحويلية (الشيكات) على الأرصدة المصرفية، مما أغنى عن نقل الأموال النقدية نقلاً عينياً حتى إلى أقاصي المعمورة عند الحاجة، وفي الأسفار، وسائر وجوه الأداء والوفاء في التجارة الداخلية والخارجية.

إن هذه الحاجة المتنوعة الغايات ، والتي لا تتحقق إلا بإيداع وفر النقود في المصارف، لا يمكن المكابرة فيها اليوم. ومن المقرر في فقه الشريعة وقواعدها أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت تلك الحاجة أو خاصة . وشواهد تطبيقها في فروع الفقه كثيرة، ترى في شروح المادة (٣٢) من المجلة.

ويلحظ فقّها في الفرق بين الضرورة والحاجة: أن الضرورة بحدودها الشرعية التي تبيح المحرمات، والمشار إليها بقوله تعالى : (إلا ما اضطررتم) قد توجب على المكلف أن يترخص وجوباً، كمن يضطر في مفازة ونحوها إلى أكل الخنزير أو الميتة أو شرب الخمر لدفع الهلاك جوعاً أو عطشاً، فهنا يقرر الفقهاء أن عليه الترخص وجوباً، فإن لم يفعل حتى هلك كان عاصياً آثماً.

أما الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة في الترخيص، فإنها إنما تبيح ولا توجب، فلو صبر المكلف على الحاجة ، وتحمل الضيق والمشقة، لا يكون عاصياً آثماً؛ لأن الحاجة دون الضرورة التصاقاً بالحياة، فمنع الشيء أو الطريق المحتاج إليه لغاية مشروعة، لا يجعل المكلف في مواجهة خطر جسيم، وإنما يجعله في مواجهة مشقة حيوية وخرج عارضين، ليسا من مستلزمات التكليف التي لا تتفك عنه عادة وطبيعة.

هذا ، وفي جميع الأحوال ، سواء في الضرورة أو الحاجة، من المقرر فقّها، أن هذا الترخيص حكم استثنائي يتقيد بقيام الاضطرار أو الاحتياج، ويتحدد مداه بحدودهما، فلا يجوز تجاوز مقدار ما تدفع به الحاجة أو الاضطرار، كما أنه يزول الترخيص بزوالهما، ومن ثم وضعت القاعدة الفقهية القائلة: (الضرورة تقدر بقدرها) والقاعدة الأخرى: (ما جاز لعذر بطل بزواله).

ونتيجة ذلك في موضوعنا هذا الذي نعالجه، وفي واقعنا الزمني، أنه متى وجدت مؤسسات إسلامية موثوقة في البلاد تغني الناس عن الإيداع في

المصارف الربوية ، فإنه يتوقف عندئذ ذلك الترخيص الاستثنائي ، فلا يجوز للمسلمين إيداع وفورهم النقدية في المصارف الربوية، بل يجب توجيه الإيداع إلى تلك المؤسسات الإسلامية، التي تحقق المقصود من الإيداع إلى جانب صيانتها للودائع.

وقد وجد اليوم ، والحمد لله، في عدد من البلاد الإسلامية مؤسسات من هذا القبيل، وهي المصارف الإسلامية (الاربوية) التي قامت بصورة نظامية وموثوقة في دبي والكويت والمملكة الأردنية والسودان ومصر، وكلها في نظر أهل المعرفة والخبرة محل ثقة اقتصادية ائتمانية واستثمارية . فهي علاوة على المقاصد الأنفة الذكر، تحقق لأصحاب الودائع فيها استثمارات حسنة المردود بالطرق الحلال في الشريعة الإسلامية، بأكثر مما تعطيه المصارف الربوية من فوائد للمودعين، كما أنها تؤدي جميع الخدمات التجارية التي تؤديها تلك المصارف.

فلم يبق بعد قيام هذه المصارف (البنوك الإسلامية) عذر للإيداع في المصارف الربوية ، فيصبح الإيداع فيها محظوراً لمن يوجد في بلده مصرف إسلامي.

أبيض

مصير الفوائد التي تحتسبها المصارف الربوية للمودعين فيها.

من الملاحظ أن المسلمين الملتزمين اليوم، عندما يضطر أحدهم إلى إيداع نقوده في المصارف الربوية القائمة في البلاد، يترك لتلك المصارف الفوائد التي تحتسبها له على ما يودعه لديها، تورعاً منه، لأنها ربا، ولأنه مضطر للإيداع لا لأخذ الفوائد.

وفي رأيي، أن هذا الصنيع منهم خطأ، وليس هو الموقف الشرعي الصحيح، وإذا كان باعثهم عليه الورع الحميد، فقد ابتعد عن الحكمة وحسن التسديد. وأن الشريعة حكمة كلها وسداد كلها، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]

إن الفقه الشرعي في هذه الحال، يقضي بأن لا تترك للمصرف الربوي فوائد هذه الودائع؛ لأن تركها له يزيده قوة مالية في طريق الربابة، فهو إعانة له وتنشيط على ممارسة الحرام، وقد أوضحنا سابقاً، أن الإعانة على المعصية معصية. وكلما كان مبلغ تلك الفوائد أكبر كان الخطأ شرعاً في تركها للمصرف أعظم.

وهنا يواجهنا حتماً السؤال التالي:

إذا كان المودع لدى المصارف الربوية لا يجوز له شرعاً أن يستبيح لنفسه أكل الفوائد التي يحتسبها له المصرف، ولا أن يتركها للمصرف تورعاً منه عن أكلها، فما التدبير الصحيح الذي يفرضه الفقه الشرعي إذن؟ وما مصير هذه الفوائد؟

والجواب عن هذا السؤال الوجيه، كما أفتيت به وناقشت الكثيرين من المخالفين الذين يخالفون عن غير بصيرة فقهية ولا علم، هو أن التدبير الصحيح الشرعي في هذه الفوائد، أن يأخذها المودع من المصرف دون أن ينتفع بها في أي جهة من وجوه الانتفاع، فلا يأكلها، ولا يقضي بها ديناً عليه، ولا يدفعها عن زكاة أمواله، ولا يؤدي بها ما يستحق عليه من الضرائب التي

تفرضها الدولة، ولو كانت الضريبة جائرة ظالمة في نظره ونظر الناس؛ لأن كل هذا بمثابة أكل الفائدة الربوية؛ لأن كل هذه الوجوه وأمثالها هي التزامات عليه لازمة له ستؤخذ من حر ماله شاء أم أبى، فوفاءؤها من تلك الفوائد الربوية، هو توفير لماله عن دفعه في الوفاء اللازم له، وهذا مساو لأكل الفائدة.

فعليه أن يأخذ تلك الفوائد التي يحتسبها له المصرف الربوي عن ودائعها لديه، ويوزعها على الفقراء حصراً وقصراً؛ لأنهم مصرفها الشرعي. ولا يعتبر هذه صدقة منه على الفقراء كمالك تصدق من حر ماله، وإنما له ثواب السعي والوساطة في نقل مبالغ هذه الفوائد من صندوق المصرف إلى أيدي الفقراء. وهذا نظير ما لو أراد المصرف أن يتبرع بمبلغ لفقراء البلد في برنامج معونات اجتماعية يمارسها سنوياً، فاختر شخصاً يثق بأمانته ومعرفته بالأسر الفقيرة في البلد، وكلفه أن يأخذ هذا المبلغ منه فيوزعه عليها، فلا بأس عليه أن يلبي الطلب ويقوم بهذه المهمة، بل إن له بلا شك ثواب هذا السعي.

والفرق الوحيد بين الصورتين أن الشخص في هذه الصورة الثانية متطوع، والمصرف متبرع، وقد اختاره للتوزيع وفوضه من تلقاء نفسه، أما المودع لدى المصرف فإن له سلطة أخذ مقدار محدد من المصرف يحتسبها له فوائد على ودائعها، لكن هذا لا تأثير له في جوهر المسألة؛ لأنه ما دام له الخيار في أن يأخذ هذه الفوائد أو يتركها، فإذا استعمل سلطته في الأخذ لمصلحة الفقراء، لا لمصلحته، تساوى حينئذ الأمر في الصورتين.

وهنا يواجهنا - وقد واجهنا بالفعل - كثير من المخالفين بالسؤال أو الاعتراض التالي: كيف تسوغ إطعام الفقراء مالاً حراماً؟ وهل حرمة الحرام مقصورة على الأغنياء دون الفقراء؟

والجواب أن هذا الاعتراض ناشئ من عدم الاطلاع على الأحكام الفقهية؛ فإن من المقرر فقهاً أن الفقراء هم المصرف الطبيعي لكل كسب

يكسبه الإنسان بطريق أو سبب خبيث، كما أنهم المصرف لكل مال ضائع لا يعرف له صاحب.

لو أن إنسانا جمع ثروة من طريق الحرام : سرقة، ورشوة، وربما، ونحو ذلك ، ثم إنه تاب وأراد أن يرد هذه الأموال إلى أصحابها كما هو الواجب، فلم يستطيع ، لأنه لم يعد يعرفهم، فكل مال عنده لا يعرف صاحبه فسبيله الفقراء، كاللقطة الضائعة التي يلتقطها الإنسان ويعلن عنها فلا يظهر لها صاحب بعد الانتظار الواجب، فإن مصرفها هم الفقراء، كما هو مبين في باب اللقطة من كتب الفقه؛ فالكسب الخبيث يسلك به هذا المسلك فقهاً، ولا يعتبر بالإضافة إلى الفقير خبيثاً. بل هو في حقه طيب؛ لأن خبثه إنما هو في حق جانيه، أما الفقير فيأتيه حلالاً.

والحجة الفقهية في ذلك، من السنة النبوية علاوة على القواعد القياسية ما روي أن النبي ﷺ جئى بلحم من عند بريرة، وذكر له أن أحداً كان تصدق به عليها، والرسول عليه السلام لا تحل له الصدقة، فقال عليه الصلاة والسلام : (هو لها صدقة ولنا هدية). رواه البخاري في باب قبول الهدية، وفي معناه أحاديث صحيحة أخرى، والفقه فيه أن المال بعد قبضه بطريق الصدقة، دخل في ملك الفقير، والتحق بسائر أمواله، فله أن يفعل به ما يشاء، فإذا باعه أو وهبه، وانتقلت ملكيته بسبب جديد وانقطعت صلته بالسبب السابق، فكأنما تبدلت العين بتبدل سبب الملك.

ومن ثم قرر الفقهاء قاعدة فقهية: (إن تبدل سبب الملك كتبدل الذات)^(١) وبنوا على ذلك فروعاً فقهية معروفة في أبوابها، وفي شروح المجلة تحت هذه المادة.

ففي موضوعنا ليست عين المال الذي يؤخذ من المصرف للفقراء من الخبائث التي حرم الإسلام أكلها لخبث ذاتي فيها كالميتة والخنزير والخمر، بل المال الذي يتداوله المصرف، هو في ذاته طيب ومن نعم الله (ذهباً ، أو

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة ٩٨

فضة ، أو ما حل محلها من الورق النقدي) ، وإنما الخبث في الأسباب المحرمة التي اكتسبه بها المصرف، وهي المرباة ، فإذا أخذت هذه الأموال برضا المصرف ، وأعطيت الفقير بسبب تمليكي جديد مشروع، ملكها الفقير ملكاً طيباً؛ لأن الخبث لاحق بالسبب الذي اكتسبها به المصرف، وبكل سبب محرم آخر تنتقل به إلى غيره، فلا محل للتوهم بأننا نطعم الفقير حينئذ مالا خبيثاً.

والحجة التي تحسم الجدل في هذه المسألة ، وتفحم من يتوهمون عدم جواز أخذ الفائدة من المصرف الربوي وإعطائها للفقراء دون أن ينتفع بها المودع أية منفعة كما سبق إيضاحه، هي الحجة التالية:

إن الفوائد التي يحتسبها المصرف لمن يودعون لديه أموالهم، نواجه فيها احتمالات حلول أربعة لا خامس لها، فلننظر أيها المقبول شرعاً ، وأيها المرفوض قطعاً:

أ/ إما أن يأخذها المودع، وينتفع بها كسائر أمواله.

ب/ وإما أن يتركها للمصرف تورعاً منه عن أكلها لأنها ربا.

ج/ وإما أن يأخذها منه فيتلفها كيلا يتركها له ولا ينتفع هو بها.

د/ وإما أن يأخذها منه ولا ينتفع بها أصلاً بأي وجه من أوجه الانتفاع؛ بل يعطيها الفقراء صرفاً لها إليهم، لا يحتسبها من زكاته، ولا صدقة من حر ماله، بل وسيلة نقل لها فقط من صندوق المصرف إلى جيوب الفقراء (كما سبق إيضاحه).

● فأما الحل الأول (أ) فليس محل توهم أصلاً، بل هو مرفوض قطعاً لأنه أكل للربا.

● وأما الحل الثاني (ب) فهو محل للتوهم أن يكون مقبولاً شرعاً بزعم الورع في نظر من لا يستند الورع عندهم إلى علم ولا عقل. ولكن بتحليل بسيط لهذا الحل يتبين فساداه واضحاً؛ لأنه إعانة للمصرف الربوي، وتقوية

مالية وتنشيط له على المرباة، والإعانة على المعصية معصية كما سبق بيانه، فأقل ما يقال في هذا الحل أنه تصرف غير موزون ويدخل في دائرة (الورع البارد).

● وأما الحل الثالث (ج) فلا أظن عاقلاً يقول: إنه حل مقبول شرعاً، فإتلاف النقود وسائر الأموال النافعة بعد حصولها في اليد، ولو بطريق حرام، ليس سبيلاً شرعياً للخلاص من إثم الطريق الحرام في اكتسابها، فالمال النافع، لا ذنب له حتى نحكم عليه بالإعدام؛ فإتلافه إهدار لنعمة الله، وهو عمل أخرق، والشريعة الإسلامية حكمة كلها؛ لأن شارعها حكيم.

● فلم يبق أمامنا بعد استبعاد الحلول الثلاثة الأولى لفسادها سوى الحل الرابع. فهو الحل الصحيح المقبول شرعاً بهذا الدليل القائم على طريقة الحصر والحذف^(١).

هذا، وهناك كثير من الباحثين المعاصرين يطرحون السؤال التالي :

أفلا يمكن أن يؤخذ من الفوائد عن الودائع الداخلية في البلاد الإسلامية مقدار ما يغطي فرق التضخم وهبوط قيمة النقد خلال مدة الإيداع؟ فإن الملاحظ أن التضخم وهبوط القوة الشرائية للنقود في تزايد مستمر، مما يجعل وفاء الوديعة النقدية التي في المصرف، أو الدين بوجه عام، أقل من الأصل وقت ثبوته في الذمة بشكل واضح مرموق.

والجواب عن هذا التساؤل ، أن هذا موضوع شائك، وله ملابسات وأبعاد واسعة وعميقة في سياسات الدول المالية والاقتصادية، وانعكاسات خطيرة على التضخم، فلا ينبغي ابتسار القول فيه كما يفعل بعض الباحثين المعاصرين، ولا يتسع هذا البحث الآن لمعالجته والإجابة عنه بهذه السهولة ، كما أنه يفتح باباً وذرائع ذات خطورة، فيجب أن يفرد بالبحث والندوات بين

(١) تضمن البحث في صيغته التي قدمها الكاتب الكريم، مناقشة لموضوع دار الحرب ومدى انطباق الأحكام الفقهية الواردة في هذا البحث عليها، ونظراً لأن ذلك ليس موضع اهتمام المركز، فقد استأذنا الكاتب الكريم في طيه، فوافق على ذلك - (المركز)

ذوي الاختصاص من فقهاء الشريعة وعلماء القانون والاقتصاد والمالية^(٢).
هذا ما جاد به خاطر، وبلغه العلم القاصر، أرجو من فضله تعالى أن
يكون قد ألهمني الصواب، والله سبحانه وتعالى أعلم.

مصطفى أحمد الزرقاء

عمان - الجامعة الأردنية - كلية الشريعة

(٢) تجدر الإشارة هنا بهذه المناسبة إلى أن موضوع تعويض الدائنين عن انخفاض قيمة ديونهم وقوتهم الشرائية بسبب التضخم النقدي والارتفاع العام في الأسعار قد طرح للبحث في الندوتين الخاصتين باقتصاديات النقود المالية في الإسلام اللتين عقدهما المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الأجنبي: أولهما في مكة المكرمة عام ١٣٩٨هـ والثانية في إسلام آباد عاصمة دولة باكستان في مطلع عام ١٤٠١هـ وقد رئي فيهما تعليق البت في هذا الموضوع لخطورة أبعاده، وتقرر تأليف لجنة فيه لإعداد تقرير شامل له حوله، ليناقش فيما بعد من قبل ذوي الاختصاص في الاقتصاد والقانون والشريعة.

تحريم الربا في القرآن والسنة

بحث وإعداد

محمد عبد الواحد غانم

المدير الإداري لشركة سندس للاستثمارات الإسلامية.

أبيض

مقدمة :-

الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وسلامه على أشرف المرسلين محمد خاتم النبيين، على وآله وصحبه ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد : فهذه خلاصة موجزة تعرضنا فيها لواحدة من أدق قضايا المسلمين وأكثرها حرجاً، خصوصاً في تلك الآونة التي تعددت فيها صور التعاملات التجارية، وتشعبت مجالات استثمار الأموال، وخفي على كثير من الناس هذا الخطر المحيق، وذلك الرجس البغيض، ونعني به سرطان الربا، والذي يقول مولانا العظيم عنه في محكم كتابه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٨ ، ٢٧٩] .

والمألوف في كثير من المجتمعات الإسلامية المستقرة، أو الجماعات الإسلامية المهاجرة: أن الربا أصبح عنصراً ملازماً لكل دورات رأس المال، وشتى أساليب التعامل التجاري، حتى استمرأته الجماعات والأفراد، بل إن الأمر بلغ ببعضهم أن يدافع عن الربا، ويبرر التعامل به، ويحل ما حرم الله .. وكأنما أراد أولئك أن يجعلوا من ذلك الضرر المحيق ضرورة محتومة! مستنديين إلى دعاوى باطلة وأسانيد متهاففة، وتسميات جوفاء..

ولو أن أولئك تبصروا قليلاً في محكم التنزيل، وجوامع الحديث الشريف، وبجهد يسير غير عسير، ونفوس مخلصه مبرأة من الغرض والهوى، لتبين لهم الرشد من الغي، ولانجلت أمام أعينهم شמוש الحقيقة، فالله سبحانه وتعالى يقول الحق ويهدي السبيل، ورسوله صلوات الله عليه وسلامه لا ينطق عن الهوى، وما من حرام حرمه الله على عباده إلا وأحل ما هو خير منه .

وإذا كان المولى عز وجل قد حرم الربا (فائدة رأس المال) فقد أحل - سبحانه وتعالى - البيع ، والمضاربة، وسائر أنشطة الكسب والاستثمار، والتي تقتسم فيها الأرباح بأية نسبة يراها المقرضون للأموال ، والموظفون لها، ويرتضونها فيما بينهم عند التعاقد .

ولسنا نزعم لأنفسنا شرف الإفتاء، ولا نحن نرقى لمنابر الوعظ والإرشاد، وإنما هي خطرات عنت لنا من خلال عملنا في الاستثمارات الإسلامية، تركز على مبادئ الشرع الحنيف، وبفضل مناقشات عديدة مع إخوة لنا في الله تختلف نوعيات ثقافتهم، وتتعدد مجالات دراساتهم، وقد أضحت هذه القضية تؤرقنا جميعاً، وتسيطر على معظم ندواتنا، وكان بادياً أن هناك نوعاً من الحيرة، والتشتت، والخلط بين المدلولات، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها، فكان أن استخرنا الله تعالى مخلصين، وعزمنا على وضع هذا البحث المتواضع بأسلوب مبسط، ينقل للقارئ المسلم أبعاد هذه القضية الشائكة، وأحكام الشرع فيها، مستقين ذلك كله من كتاب الله الحكيم، ومن السنة النبوية المطهرة، ثم إننا عرضنا في الخاتمة إلى المقترحات التي نراها بديلاً عن النظام الربوي، والتي من شأنها أن تدفع بعجلة الاستثمارات إلى طرق إسلامية شرعية مأمونة، محققة كفاءة أكثر، وربحاً أوفر، مبرراً من حرام الربا، ومباركاً فيه بإذن الله وفضله.

ونود أن نذكر - من جديد - أئحانا القارئ الكريم أن هذا بحث مختصر، وخلاصة موجزة، آثرنا فيها عدم الخوض في التفاصيل، أو التعريض للدقائق، وإنما على من أراد الاستزادة والتعمق أن يراجع أمهات كتب الفقه، وآثار علماء الإسلام وأئمتهم.

ولقد توخينا في ذلك البحث المختصر عرض الآراء الفقهية التي اجتمع عليها جمهور الفقهاء، والموثوق في علمهم وورعهم، ونحسبهم من المخلصين. والله نسأل أن يتقبل ذلك منا عملاً خالصاً مخلصاً لوجهه تعالى، وأن يغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا، وأن يلهمنا سبيل الرشاد، حتى نستبين وجه الحق وجادة السبيل، فنجتنب الشبهات، ونستبرئ لديننا من كل حرام. إنه سبحانه وتعالى هو المستعان وعليه قصد السبيل.

محمد عبد الواحد غانم

النظرة الفقهية حول الربا:-

الثابت من دراسة تاريخ العرب أيام الجاهلية، والتعرض لمعاملاتهم التجارية والمالية أن تقسيمات الربا لا تخرج بهم عن نوع من اثنين هما:

أولاً: ربا الديون ، أو ما يسمى (النسيئة).

ثانياً: ربا البيوع.

ويندرج تحت ربا البيوع نوعان فرعيان هما: ربا الفضل، وربا النساء، وذلك ما يمكن أن يشتمل عليه الرسم التوضيحي التالي:

الربا:

١- ربا الديون. ٢- ربا البيوع:

أ- ربا الفضل. ب- ربا النساء.

ونبدأ بربا الديون:-

فنقول: إن هذا النوع شاع أيام الجاهلية، وقبل البعثة المحمدية، ولم يكن تطبيقه محدوداً - كما يدعي البعض - في صور الاستدانة للحاجة، بل كان تطبيقه عاماً في المعاملات التجارية والاستثمارية ، ولكن العرب استخدموا لفظة الربا للدلالة على هذا النوع من المعاملات بصفة عامة وبدون تخصيص، كما جاء في قول (أبي بكر الجصاص): (أنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله سبحانه وتعالى).

وصورة أخرى لنفس المعنى كما ذكرها الإمام الرازي في تفسيره (إن ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية؛ لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدراً معيناً ، ورأس المال باق بحاله، فإذا حل الأجل طالبه برأس ماله، فإن تعذر عليه الأداء زاده).

وعليه: فإن لفظ الربا كان ذا دلالة واضحة عند العرب قبل الإسلام، فلما نزلت آيات التحريم أدرك الناس المعنى المطلوب بغير عناء أو لبس.

وسواء أطلق على هذا النوع من المعاملات: ربا النسيئة، أو ربا الجاهلية، أو ربا الديون فإن المعنى والمسمى واحد وهو (الربا)، ويعني دفع المال للحصول على زيادة مقابل الأجل، سواء دفعت هذه الزيادة بالإضافة إلى رأس المال عندما يحل موعد السداد، أو دفعت الزيادة على أقساط، ويدفع رأس المال في نهاية المدة.

وهناك الكثير من الصور المختلفة لهذا النوع من الربا، لكنها جميعاً لا تخرج عن كونها ربا من نوع ربا الديون، ولا يستطيع أحد أن يدعي غير ذلك، أياً كانت وسيلته إلى الإنكار، سواء عن اعتقاده بمعرفة أسرار اللغة وخبائها، أو عن تعسف في تأويل آيات الله تعالى وتحميل السياق القرآني الكريم معاني لا يحتملها، أو التجاء إلى تفسير باطني لكلام الخالق الحكيم، ونعوذ بالله تعالى من ذلك جميعاً.

كما ليس بوسع أحد أن ينكر أن هذا الربا هو ذاته المسمى اليوم بفائدة رأس المال، فإن قيل ربا أو فائدة لرأس المال فإن المعنى واحد، وليس الأمر إلا ترادفاً في الألفاظ..

تحريم الربا في القرآن الكريم والسنة الشريفة:-

وبعد أن تعرفنا على صور التعامل في ربا الديون، فإننا نتعرض أولاً للآيات القرآنية الكريمة التي نزلت في تحريم الربا، ومن بعدها للأحاديث النبوية الشريفة التي وردت في تحريمه..

أولاً : آيات تحريم الربا في القرآن الكريم :-

وهنا نتعرض للآيات الكريمة التي نزلت في تحريم الربا، مستعينين ببعض المعاني التي وردت في كتب التفسير، مراعين في ذلك الترتيب الزمني للنزول؛ لنعايش أسلوب التحريم مرحلة بعد أخرى..

المرحلة الأولى: وهي الآية رقم (٢٩) من سورة الروم، وهي من القرآن

المكي، وقيل إنها أول ما نزل من القرآن الكريم في الربا:-

يقول المولى تبارك وتعالى ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبٍّ لَّيْرَبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

وهذا البيان الرياني من خالق الخلق إلى عباده، ماذا يحمل للقلب المؤمن؟ رب قائل: إن دلالة التحريم فيه ليست قاطعة أو صريحة .. فنتساءل نحن بدورنا أليست دلالة الآية الكريمة في وجه العموم هي الحض على الزكاة ، والصد عن الربا، بغير تحميل الآية ما ليس فيها ؟ فإن نحن قرأنا الآيات التي تسبق هذه الآية ، والآيات التي تليها لوجدنا استتكاراً من الله سبحانه وتعالى للربا، واستحسانه - جل وعلا - للزكاة وترغيب الناس فيها، والله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب، وما كان الربا ليزيد الناس شيئاً لم يرده الله لهم، ولا كانت الزكاة لتنقصهم شيئاً كتبه الله تعالى لهم.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى المرحلة الثانية: ألا وهي ما نزل من القرآن الكريم بعد ذلك في الربا، وهي الآيات رقم ١٦٠، ١٦١ من سورة النساء؛ حيث يقول المولى عز وجل: ﴿فَبُظِّلَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبُصِّدَهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَأَخْذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نَهَوْا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٠، ١٦١].

أولاً : إن اليهود هم اليهود لم تتبدل طبائعهم ، ولا تتغير خصالهم، فهم أمة جبلت على التكر لكل شرع أو دين ، وعلى عصيان أوامر الله تعالى. وبالرغم من أن النص صريح في أن الله تعالى قد نهاهم عن أخذ الربا إلا أنهم لم ينصاعوا لأمر الله واستمروا هذا الحرام.

ثانياً: هذه الإشارة عن اليهود ، وانغماسهم في ألوان الظلم، ومنها أخذ الربا والتعامل به، واختصاص اليهود بذلك في قوله تعالى (فيظلم من الذين هادوا) تفسر لنا كثيراً من أبعاد وأسرار النظام المالي العالمي، والتي تحكمه أسس ربوية بحتة، ويتحكم فيه عتاة اليهود، وتوضح لنا إلى أي مدى وصل

هذا النظام في التحكم في أرزاق العباد، واستغلالهم والشرء على حساب جهودهم ومدخراتهم؛ ليشدد عوز الفقير، ويزداد ثراء الغني، ويصبح العامل أسيراً لرأس المال، بل عبداً مسخراً له، بدلاً من أن يكون شريكاً ينعم بجزء من الربح، وحصته من المكسب، وهو ما تقره نظم الاستثمارات الإسلامية وتقوم أساساً عليه.

ثالثاً: نلاحظ في الآيات الكريمة إشارة واضحة إلى أن الربا لم يحرم على أمة محمد ﷺ دون غيرها، بل حرم على الأمم من قبل بما في ذلك اليهود، وإن كانوا قد زعموا أن الربا حرم فيما بينهم، وأحل فيما عدا ذلك، فتلك واحدة من صور التحايل والتدليس والتي تميز بها اليهود على طول العصور.

ثم يسلمنا سياق البحث إلى المرحلة الثالثة في التحريم: وهي الآيات الكريمة التالية من سورة آل عمران، وفيها يقول المولى عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٣٠) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ [آل عمران]

وهنا نجد التحريم في صورة النهي واضحاً جلياً، وليس لمؤمن أن يفهم من النص خلاف ذلك، وعلى الرغم من هذا فإننا نجد من يدعون أن النهي هو عن الأضعاف المضاعفة، ولا يرون في النص نهياً عن قليل الربا !!

وللرد على أولئك نكتفي بالاستشهاد بتعليق للشهيد سيد قطب، أورده (في ظلال القرآن) أوضح فيه أن ذكر الأضعاف المضاعفة إنما هو وصف لواقع، وليس شرطاً يتعلق به الحكم.

وفي المرحلة الرابعة من مراحل التحريم: نتعرض لما نزل في سورة البقرة ابتداء من الآية رقم ٢٧٥ حتى الآية ٢٨١، وقيل في هذه الآيات: إنها آخر آيات الأحكام نزولاً إن لم تكن آخر ما نزل من القرآن ..

تقول الآيات الكريمة ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ

الرَّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ ﴿ [البقرة: ٢٧٥ - ٢٨١] .

وأمام هذا البيان الموجز والمعجز، الشامل الكامل، الجامع المانع، لنا وقفة نسترجع فيها عدة أمور، خصوصاً وأن من بينها أموراً أثّرت في مواضع التحريم السابقة:

١/ لفظ الربا مطلق هنا على وجه العموم سواء كان الربا صغيراً أو كبيراً، بسيطاً أو مضاعفاً.

٢/ البيع والربا أمران مختلفان تماماً وليس من سبيل للخلط بينهما.

٣/ أحل الله البيع، وحرّم الربا.

٤/ في حالة التوبة فللرجل رأس ماله فقط، وما زاد عليه قليلاً كان أو كثيراً فهو ربا.

٥/ عقاب آكلي الربا حرب من الله ورسوله.

وصدق مولانا العظيم إذ يقول في كتابه الكريم ﴿وَلَقَدْ يَسْرَنَّا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ﴾ [القمر: ٤٠].

ولا يستوجب الأمر منا بعد ذلك رجوعاً إلى آراء تفصيلية لأئمة المفسرين، أو جمهرة الفقهاء؛ لاستبيان حرمة الربا، فحكم الله تعالى واضح جلي في هذه القضية، ونحسب أن تلاوة الآيات البينات - التي أوردناها آنفاً - وتدبرها كفيل بترسيخ أبعاد هذا الحكم الرباني والقانون الإلهي، واستجلاء أسرارها في مكنون النفس وأعمق الضمير.

تحريم الربا في الأحاديث النبوية الشريفة: -

وبعد هذا العرض القرآني الجليل ، والفيض النوراني من كلام رب العالمين، ننتقل إلى أحاديث رسول الله ﷺ خاتم الأنبياء وإمام المرسلين، معلمنا ورائدنا ، الرحمة المهداة، والنعمة المسداة، الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، علمه شديد القوى، فنهتدي بهديه، ونسترشد بسنته، وهو المرسل رحمة للعالمين، مبشراً ونذيراً، وسراجاً منيراً، أضاء للإنسانية دياجير الظلمة، وأخذ بأياديها لمرافئ الحق وشواطئ الأمان.

خطب رسول الله ﷺ في يوم النحر وقال في خطبته:

- (ألا، وإن ربا الجاهلية موضوع عنكم كله، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون، وأول ربا موضوع أبداً به ربا عمي العباس بن عبد المطلب) رواه ابن كثير في تفسيره.

- عن رسول الله ﷺ قال: (لعن رسول الله ﷺ أكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء) رواه مسلم.

- أخرج الإمام أحمد بن حنبل في مسنده من حديث عبد الله بن حنظلة أن رسول الله ﷺ قال: (درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية).

وبعد تلك القبسات المضيئة من هدي النبوة الشريفة، هل لمتشكك أن يجادل في حرمة الربا ويزعم بأنها ليست قطعية؟! أو لمجتري على حكم الله تعالى وهدي رسوله عليه الصلاة والسلام، فيزعم أن القليل من الربا لا بأس به شريطة ألا يكون أضعافاً مضاعفة؟! أو لغر مفتون غير محقق ولا مدقق فيساوى بين البيع والربا؟!

نعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، ومن يهد الله فهو المهتدي، ومن يضل فلن تجد له ولياً مرشداً..

ربا البيوع :-

وهو النوع الثاني من أنواع الربا، وإن كانت آيات تحريم الربا جاءت في القرآن الكريم على وجه العموم، ولم تفرق بين نوع وآخر؛ حيث لم يكن معروفاً إلا نوع واحد من التعامل، يطلق عليه لفظة (الربا) ، ولما بعث رسول الله ﷺ أطلق على أنواع أخرى من التعاملات هذا اللفظ (الربا) ، وعليه فالأولى والأوجب أن تكون دلالة اللفظ القرآني مشتملة لجميع المعاني الأخرى، التي نبه إليها رسول الله ﷺ، سواء أكانت معروفة من قبل، أو غير معروفة ليصبح اللفظ القرآني بعد ذلك شاملاً المعنى القديم والمعاني الأخرى التي وردت في أحاديث رسول الله ﷺ، وهو الرسول الأمين الذي لا ينطق عن الهوى ، أوتي القرآن ومثله معه وهي سنته، ولا يكون للفظ آية معان إضافية مهما تمادى بعضهم في محاولة استخدام هذا اللفظ للدلالة على معان أخرى، ويقودنا ذلك إلى مظهر من مظاهر الإعجاز اللغوي للقرآن الكريم؛ حيث تربط آيات تحريم الربا بين هذا التحريم وبين طاعة الله ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٣٠) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ [آل عمران]

والآية الكريمة قد ألحقت طاعة الله ورسوله بتحريم الربا، ولعل المقصود بذلك إشعار المؤمنين بأن كل ما أطلق عليه رسول الله ﷺ لفظة (الربا) فهو حرام منهى عنه، ولا جدال أو ترخيص في ذلك.

وينتقل بنا الحديث الآن إلى أحاديث رسول الله ﷺ والتي تعرض فيها لهذا النوع من الربا والمعني به ربا البيوع:

- روى مسلم عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال: (الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، يبيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد، وبيعوا البر

بالتمر كيف شتتم يداً بيد، ويبيعوا الشعير بالتمر كيف شتتم يداً بيد).

- وعن أبي سعيد الخدري قال: (جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال له النبي ﷺ (من أين هذا ؟) قال (كان عندنا تمر رديئ فبعت من صاعين بصاع فقال : (أوه ! عين الربا عين الربا، لا تفعل ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به) متفق عليه.

وهذان الحديثان هما أشمل وأصح ما جاء في هذا الشأن ، ويمكن أن نوضح من الحديثين الشريفين المعاني الآتية :-

١/ (مثلاً بمثل) تعني التماثل في النوع (الصنف) والقدر (الكمية) والجودة.

٢/ (يداً بيد) تعني أن يتم التسليم والتسلم (القبض) في وقت التعامل.

٣/ يشتمل الحديث على ستة أصناف ، وهي في مجموعتين :-

أ/ الذهب والفضة : هما معدنان ثمينان يتملكهما الناس لنفاستهما وندرتهما، أو لكونهما وسيلة لتأمين وتقويم غيرهما من العروض والسلع، كما تقاس عليهما جميع أنواع النقود المتعارف عليها.

ب/ التمر ، البر (القمح)، الملح، الشعير: وهي من أصناف الطعام المهمة في حياة الناس ، والتي يمكن ادخارها من وقت لآخر.

وعلى ذلك فإننا نجد أن هناك شرطين أساسيين لعدم الوقوع في ربا البيوع:

أولهما : في حالة البيع لهذه الأصناف الستة المذكورة وكان النوع واحداً فلا بد من التماثل، وإلا وقع وتحقق ما يسمى بربا الفضل.

فمثلاً إذا اشترى (أ) عشرة دراهم من الذهب عيار ٢٤ بخمسة عشر درهماً من الذهب عيار ١٨ فقد وقع فيما يعرف (بربا الفضل).

ثانيهما : في حالة ما إذا كان هناك بيع لهذه الأصناف الستة المذكورة في الحديث، واختلف النوع فلا بد أن يتم التسليم والتسلم في نفس وقت

البيع، وإلا فقد تحقق ما يعرف (بربا النساء)...

هذا وقد أجمع جمهور العلماء على أن اختلاف العملة النقدية يجوز فيه التفاضل على أن يكون الحساب بسعر اليوم الذي يتم فيه التبادل... كما أجاز معظم العلماء التفاضل في السلع الأخرى والخارجة عن نطاق الأصناف الأربعة المذكورة في الحديث..

البديل عن الربا: -

كما وأن العرب في جاهليتهم قد عرفوا هذا النوع الربوي في تعاملاتهم المالية، إلا أنهم عرفوا نوعاً من المعاملات التي كان يطلق عليها المضاربة أو (القراض) ، واللفظان يدلان على معنى واحد، وهو : إعطاء المال لمن يعمل فيه نظير حصة له من الربح.

وقد ورد في السنة النبوية الشريفة أن النبي ﷺ خرج في مال السيدة خديجة رضي الله عنها في مضاربة إلى الشام، وذلك قبل البعثة، والظاهر -والله أعلم - أن عقد المضاربة هذا لم يرد فيه نص بالكتاب أو السنة، وإن كان من المعلوم أن الناس ظلوا يتعاملون بهذا النوع من المضاربة بعد البعثة المحمدية ولم ينههم، أو يقيدهم فيه الرسول ﷺ ، ثم أجمع الصحابة على جواز هذا النوع من التعاملات، كذلك أهل العلم من بعدهم..

ولسنا هنا بصدد الدخول في ماهية عقد المضاربة، وشروطه، وصحته، فذلك باب واسع من أبواب الفقه الإسلامي، وقد تعرض له جميع الأئمة في مراجعهم الفقهية، كما أن هناك من المؤلفات الحديثة ما يفي بحاجة كل راغب في الاستزادة.

وخلاصة ما نود الإشارة إليه في هذا المقام هو كمال التشريع الإسلامي، فما من شيء حرمه المشرع إلا وأحل ما هو خير منه، وإن حرم الله سبحانه وتعالى الربا (فائدة رأس المال) ، فقد أحل المضاربة والتي هي مبارك في ربحها الحلال، المبرراً من دنس الربا ورجسه، وتلك منة الله وحكمته، ومنهاجه

وشرعه.. فهلا استبرأنا لأنفسنا من دنس الحرام؟ وأبرأنا ذممنا من رجس الربا؟

نظرة واعية:-

حينما نتعرض إلى الجزء الأكثر شيوعاً من أنواع الربا وهو (ربا النسيئة)، ونحاول أن نتفحص في محاولة لتفهم أبعاد هذه القضية كما هو مطلوب من المسلم الواعي بفطنة وحذر، فإننا نجد أن الأمر لا ينحصر فقط في حرمة الربا من عدمه باعتبار أنها قضية مستقلة في ذاتها، بل يتعدى إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، فلو نظرنا الآن- وبصورة عملية- لما هو عليه الوضع القائم الآن لوجدنا أن قضية الربا هذه (ربا النسيئة) -إن صح القول- فإن الجزء الأكبر منها ما هو إلا نتيجة لقضية أخرى وهي الأصل، ألا وهي : إيداع أموال المسلمين في أيد غير مسلمة، وإذا سلمنا بحرمة الربا فما هو الرأي في إيداع أموالنا في مصارف غير المسلمين؟.

إنه لا يخفى على أحد اليوم ما يعيشه المسلمون في تبعية لغيرهم، حتى أصبحوا مقودين بعد أن كانوا قادة.. وأصبحوا تبعاً بعد أن كانوا سادة، أصبحنا فرقاً وشيعاً ضعافاً يقتل بعضنا البعض، نشترى الأمن والحماية من أعدائنا، بعد أن كنا أمة واحدة قوية تؤمن بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله .. أصبحنا نتشدد بما يسمى بالإتيكيت والبروتوكول، بعد أن كنا نفتخر باتباع سنة رسولنا ﷺ .. وبين ما هو في العقيدة وما هو من الأمور الاجتماعية - و تقع في هذه الدائرة الأمور الاقتصادية لتعبر بصورة أو بأخرى عن موقف المسلمين اليوم - فما هو ما يسمى بالنظام النقدي العالمي، وما يضمه من أسلوب شيوعي وآخر رأسمالي، فأين نحن أيها المسلمون؟ ومن هم المتحكمون في هذا النظام؟ وفي أي الاتجاهات يسير؟ وما هو الحجم الحقيقي لأموال المسلمين ضمن هذا الخضم الهائل؟ وما هي قدرة المسلمين الآن في التأثير في هذا النظام؟ وما مدى تأثير المسلمين بهذا النظام؟

وماذا لو أن أياً من الدول حامية هذا النظام قررت تجميد أرصدتنا؟ ...
إلخ إلخ.

نعم يجب على المسلم ألا يتعامل بالربا، وعليه أن يختار نظام المشاركة في الربح والخسارة .. ولكن هل للمسلم أن يسارع بماله في مشروع لإنتاج الخمور؟ صحيح أن نظام الأسهم حلال، ولكن ليس للمسلم أن يشتري بماله أسهم شركات تحارب الإسلام.

كل هذه الاستفسارات تحتاج إلى توضيح، وإذا كانت قضية الربا تحتل من الأهمية والوضوح ما عرضناه سالفاً - وهي محصورة في هذا الجزء الصغير بالنسبة لرأس المال ككل - فما بال رأس المال نفسه؟ وإلى من نكله؟ وأين نضعه؟ وكيف نستثمره؟ .. ألا يحتاج الأمر نظرة واعية؟؟

ابيض

مناظرة بين النظام الربوي والنظام الإسلامي

حيثما تعرضنا لأي من قضايا الإسلام، سواء كانت هذه القضية في أصول الفقه أو أحكام التشريع، أو غيرها كان لزاماً علينا أن ننظر إلى الدائرة الكاملة التي تدور فيها هذه القضية، وإلى كافة الظروف والملاسات المتعلقة بها، فنحن - مثلاً - إذ نتعرض لقيمة إباحة تعدد الزوجات لا يكون بوسعنا مناقشة هذه القضية والتصدي لمن يحلو لهم الخوض فيها على غير بيئة أو صواب، إلا إذا تعرضنا لنظام الزواج ككل، وكذا أحكام الطلاق، وموضوع العصمة، وقضية النفقة، وحد الزنا.. الخ من الجوانب الأخرى التي تقع كلها في دائرة الزواج.

وإذا طبقنا هذا المفهوم على موضوع الربا، وجب علينا أن نتعرض إلى نظام الزكاة بصفته الأمر المباشر الذي يتعلق بالمال، والذي هو محل وقوع الربا.

ولكي نوضح هذا التعارض بين النظام الربوي والنظام الإسلامي، فإننا نعرض :-

أولاً : ما جاء بالقرآن الكريم :

﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩]

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٦]

وبتأمل هذه الكلمات الربانية نجد أن الله سبحانه وتعالى - وهو المالك الحقيقي للمال وهو الذي يعطيه لمن يشاء بغير حساب - نجده يخبرنا بأن الزيادة - نتيجة التعامل الربوي - إن هي إلا زيادة عددية فقط ولكنها في الحقيقة نقص وخسران، وعلى العكس من ذلك فالزكاة أي (الصدقات عموماً تزيد المال وتبارك فيه، وتتميه وإن بدت - ظاهرياً - منقصة له عددياً).

ثانياً : ما جاء بالسنة :-

عن رسول الله ﷺ أنه قال (لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال (هم سواء)). رواه مسلم.

عن رسول الله ﷺ أنه قال: (ما نقص مال عبد من صدقة) رواه أحمد والترمذي وابن ماجه.

وهنا يخبرنا الرسول ﷺ عن مصير المرابي وكل من شاركه عقد الربا وهم جميعاً سواء في اللعنة، أما المتصدق فهناك ضمان بأن ماله لن ينقص بتصدقته.

ثالثاً : ما قيل في الربا والزكاة :-

١/ في المجتمعات الربوية يضمن المجتمع لصاحب رأس المال نسبة معينة من المال ، وغالباً ما تكون سنوية لمجرد ترك هذا المال لفترة معينة بصرف النظر عن أي اعتبار آخر، أما بالنسبة للمجتمعات الإسلامية فعلى العكس من ذلك تماماً ، فمالك رأس المال أو صاحبه عليه أن يدفع من ماله نسبة معينة طالما بلغ ماله النصاب، ومضى عليه حول كامل مع الأخذ في الحسبان جميع الاعتبارات الفقهية.

٢/ تعطي المجتمعات الربوية الصلاحية للمال فقط بأن يكون له نتاج ، وهذا أمر اصطلاحي نظري لا يعبر عن واقع دور المال في المجتمعات، بينما يشترك لإعطاء نتاج للمال في المجتمعات الإسلامية أن يمتزج مع عنصر العمل ويكون هذا النتاج جزءاً من كُـلِّ، يعبر عن علاقاته الواقعية والقائمة بين كُـلِّ من عنصري العمل ورأس المال.

٣/ يؤدي النظام الربوي إلى انتقال المال من الطبقة المحتاجة والعاملة إلى طبقة أصحاب المال، حتى يؤول رأس المال في نهاية المطاف في أيدي عصابة قليلة من المرابين، يتحكمون ويملون شروطهم على الطبقات الأخرى فيزداد الغني غنى، ويزداد الفقير فقراً ، في حين أن المال في المجتمعات

الإسلامية ينتقل من طبقة أصحاب رأس المال إلى الطبقة المحتاجة والعاملة، وليس على سبيل التبرع الاختياري، بل بنسب معينة ومحددة وملزمة بما يجعل دائماً العلاقة بين كل من أصحاب رؤوس الأموال والمحتاجين أو العاملين فيه مبرأة من الاحتكار، بعيدة عن الاستغلال.

٤/ يتسبب النظام الربوي في تفشي الأحقاد والكراهية والتمزق بين طبقات المجتمع، بينما يؤدي نظام الزكاة إلى التكافل الاجتماعي والألفة والمحبة بين أفراد المجتمع.

٥/ يؤدي النظام الربوي إلى ارتفاع تكلفة الإنتاج؛ حيث تحتسب الفائدة على رأس المال كجزء من التكلفة الكلية، ويكون ذلك حائلاً دون حصول الفقير على احتياجاته من السلع، في حين يؤدي نظام الزكاة إلى ضمان الفقير لحقه من المنتجات والسلع وخاصة الضرورية للحياة.

٦/ يشجع النظام الربوي أفراداً على حبس المال؛ وذلك لضمان عائد على هذا المال لكل فترة زمنية، مما يجعلهم في غنى عن البحث عن العمل، مما يضطر العمل دائماً إلى البحث عن المال، بينما يؤدي نظام الزكاة إلى أن يضطر صاحب المال إلى البحث عن العمل لإيجاد عائد مرضي لماله من جانب، ويمكنه من دفع الزكاة المستحقة على ماله من جانب آخر.

٧/ يوجب النظام الربوي جيشاً من الوسطاء، لا عمل لهم إلا التوسط بين أصحاب رأس المال والعاملين فيه مما يجعلهم عبئاً كبيراً على المجتمع، أما نظام المشاركة فيؤدي إلى حصر هذه الطبقة في حدود ضيقة جداً، حيث يتم غالباً الاتصال بين العمل ورأس المال إما مباشراً أو عن طريق إعادة الاستثمار.

٨/ من السنن التي تحكم هذا الكون أن كل شيء عرضة للتناقص بمرور الزمن ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٧﴾ [الرحمن] فيكون هذا النظام الربوي مخالفاً لهذه السنن، في حين يتسق نظام الزكاة معها.

البيع بالأجل :-

زيادة الثمن مقابل التأجيل في الدفع جائزة عند جمهور العلماء بشرط ألا يزيد الثمن عند عدم القدرة على الدفع ..

فمثلاً : إذا كان ثمن السيارة فورياً هو ٢٠٠٠ جنيه (أي يدفع الثمن كله في الحال مرة واحدة مقابل الحصول على السيارة) ، وإذا كان ثمنها المؤجل هو ٢٢٠٠ جنيه (يدفع على عشرة أقساط قيمة القسط ٢٢٠) ، فإن هذا النوع من المعاملات أجازها جمهور العلماء بشرط ألا تكون هناك أية زيادة في المبالغ المدفوعة عند عدم القدرة على السداد .

وهذا بالطبع مخالف لما هو متبع في أغلب حالات البيع الآجل المتبعة حالياً، والتي تقوم أساساً على جزئين مختلفين تماماً، سواء قام نفس البائع بهذين الدورين أو بأحدهما فقط، وهما بالتحديد :

١/ جزء عبارة عن قرض، ويصل في بعض الأحيان إلى ١٠٠٪ من ثمن السلعة، ويكون هذا القرض محدداً لشراء سلعة ما أو مشروط بها، على أن تعتبر السلعة المشتراة مرهونة لضمان القرض، وتختلف شروط هذا الضمان من عقد إلى آخر ، ولكن مضمونها جميعاً هو السيطرة الكاملة على هذه السلعة المشتراة لحين سداد قيمة القرض.

٢/ الجزء الثاني : وتمثل في عملية الشراء نفسها، وهي تعتبر شراء نقدياً في الحال وليس مؤجلاً؛ لأنك تدفع القيمة كاملة وهي تكون إما قيمة القرض أو أكثر، وبحسب نسبة القرض المسموح بها في مثل هذه الحالة.

ويخضع القرض لنسبة ربوية مئوية من أصل القرض أو الرصيد المتبقي منه طبقاً لسعر الفائدة السائد ووفقاً لجداول ومعدلات محسوبة سلفاً ، وهذا هو الربا بعينه، ولا خلاف في ذلك ..

ملاحظة هامة : يختلف البيع بالأجل عن القرض الربوي، بأن في الأول يتم تحويل المال إلى صورة أخرى، أما الثاني فما هو إلا بيع نقود بنقود .

مغالطة :-

الشائع - خصوصاً في هذه الآونة - أن تجد من ينبري مدافعاً عن النظام الربوي متحمساً له، والمثل الذي يرددونه دائماً ، ويتخذونه أداة لدفاعهم، هو أن النظام الربوي ممثلاً في القروض ذات الفوائد، وفي بلاد كهذه التي نعيش فيها يُمكن الكثرة الكثيرة من تملك مساكن لهم بنظام ميسر، كما أنه يضمن لهم - بالإضافة إلى ذلك - تحقيق معدلات مرضية لاستثمار أموالهم، قياساً إلى البديل وهو أسلوب التأجير، والذي لا يُمكنُ المتسأجر من تملك مسكنه مهما طال عقد إيجاره.

والحق والواقع: أن هذه نظرية ضيقة محدودة لا تتعدى ظاهر القضية ولا تنفذ إلى جوهرها بحال من الأحوال .. ونحن بدورنا نفند هذه المغالطة، ونكشف ضيق هذه النظرة فيما يلي :-

أولاً: إن حسابات نظام الإيجارات في المجتمعات الربوية تبنى أساساً على معدلات ونسب الفوائد المعمول بها للحصول على قرض شراء المسكن، أي أن المستأجر وصاحب المسكن (المقترض لتملك هذا المسكن) كلاهما ضحية لاستغلال المرابي، مع اختلاف طبيعة ظروف كل منهما، لكن القواعد والأسس السارية عليهما هي نفسها، ومن ثم فلا تصح المقارنة بين الأسلوبين، ونعني أسلوب التملك بقروض ربوية ، وأسلوب الاستئجار من مالك اشترى عقاره بمعدلات ربوية أيضاً ، وحدد إيجاره على أساس هذه المعدلات.

إنما إذا أردنا المقارنة فإنها يجب أن تكون بين مجتمعين أحدهما يتعامل على أسس ربوية ، والآخر تتم التعاملات فيه وفقاً لأحكام الشرع الإسلامي، سواء أكانت هذه المقارنة في مجال الاستئجار أو التملك بالشراء ..

ثانياً : لأولئك الذين يزعمون أن الشراء بالأسلوب الربوي يدر عليهم قدراً وفيراً من الاستثمار نقول لهم:

١/ إن كمية الأموال التي يدفعها المشتري لتملك المسكن في صور أقساط شهرية ربوية، ولمدد تتراوح أحياناً بين عشرين وخمسة وعشرين عاماً، هذه الكمية من الأموال توازي في نهاية المدة نحو ثلاثة أضعاف الثمن الحقيقي (الفوري) للمسكن وقت شرائه، وهذا الفرق الهائل أليس بالوسع توظيفه في مضاربات مالية على أسس إسلامية، واجتئاء أرباح حلال مبرأة من الربا أو الاستغلال، وتفوق ما قد يحصل عليه المالك في حالة البيع مرات كثيرة؟ والإجابة هي باليقين بغير مرأى.

٢/ ربح المضاربة العقارية القائمة على أساس ربوي، والمتمثل في الفرق بين ثمن العقار وقت شرائه، وثمانه وقت بيعه ليس ربحاً مطلقاً؛ لأن النقود - كما هو معروف - قوة شرائية تتناقص بمرور الوقت، فمثلاً ما تشتريه اليوم بمائة جنيه، كان يمكن أن يشتري بثمانين قبل عامين، ولن يمكن الحصول عليه إلا بمائة وأربعين بعد عامين مثلاً وهكذا... وهذا في ذاته قد يكون أحد الأسباب التي جعلت المشرع الحكيم يحرم اكتناز المال أو المعادن النفيسة كالذهب والفضة؛ لأن في ذلك إنقاصاً لقيمتها بتعطيلها خارج دائرة التوظيف والاستثمار، فلا تكاد تمر بها سنوات حتى تنخفض قيمتها أو قوتها الشرائية، وفي هذا خسارة وبوار يأباهما الشرع.

أما توظيف الأموال واستثمارها فهو وسيلة نمائها، وسبيل إيجاد فرص عمل يفيد منها أفراد المجتمع، وهو دفع لعجلة الحياة، وتحقيق للنمو المرجو...

علاقة الربا بالسرطان: -

كما وأن الربا هو تكاثر أصل المال بذاته، فالمائة يردّها المقترض مائة وعشرين مثلاً، وتلك الزيادة ليست مقابلاً لشيء، فإن الحال هو نفسه في مرض السرطان؛ إذ تتكاثر بعض الخلايا في جسم المريض بذاتها وبغير مقابل.

وكما أن داء السرطان لا يظهر وباله المدمر إلا بعد حين، حيث تتمرد الزيادة الشاذة على الأصل فتصيبه بالخلل والاضطراب ، ولا تقف عند حد بل تتغلغل من موضع لآخر، ويكتوي المريض بويلات الألم، وربما اضطر الطب لبتتر عضو من الأعضاء ، وغالباً ما ينتهي الأمر بالوفاة.

فالحال نفسه مع الربا يستفحل فيدمر المجتمعات ويميتها من داخلها: فمن الناحية الاقتصادية حيث تتكاثر الأموال بغير زيادة تقابلها في الانتاج، أو مردود عائد على الأفراد، وتكثر طائفة الوسطاء ، والسماسرة الكسالى الذين لا يضيفون جديداً للنتاج. ومن الناحية الاجتماعية حيث تضطرب العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع الواحد وربما بين الأسرة الواحدة ، وتتمزق وشائج المودة والقربى ، وتزداد تخمة الغني ، ويشتد عوز الفقير، ويكون الأمر كله قائماً على الاستغلال وانتهاز الفرص على حساب الفقراء والضعفاء والمعوزين.

أيض

الخاتمة

روى الإمام أحمد عن النبي ﷺ أنه قال: (يأتي على الناس زمان يأكلون فيه الربا، قيل: الناس كلهم يا رسول الله ؟ فقال عليه الصلاة والسلام (من لم يأكله ناله غباره) صدق رسول الله عليه الصلاة والسلام.

فقد أطل علينا هذا الزمان الذي نرى فيه الناس يأكلون الربا ويستمرئون به ، حتى أصبح بلاء زماننا، وأصبحت المعاملات الربوية هي الأساس الذي يحكم تعاملات الناس ومعاملاتهم، وانطبع أثر ذلك في نفوس الناس وعقولهم، حتى طلع علينا فريق من أولئك القوم المحاولين إخضاع النص القرآني الثابت ، والشرع الرباني الراسخ لهذا الواقع المرير، وسيلتهم في ذلك : تبريرات متهافئة ، وأسانيد هزيلة، ودعاوى يحكمها تناقض لا يمكن له أن يقوم على منطق ، ومن عجب أنه لم يخطر على بال أولئك البون الواسع، والفرق الشاسع بين ما هو مستتبطن ومستخلص من نتاج العقل البشري بقصوره ومحدوديته . وبين ما هو منزل من عند الله جل وعلا ، ونطق به رسوله الأمين وحبيبه المصطفى: معلم الإنسانية ، وأستاذ البشرية الذي سبر غورها، وعرف ضعفها فوصف - بوحى من ربه - أنجع الدواء لأبشع داء. فهو إذن الطب الرباني الذي يستطب به جسد الأمة الإسلامية من مرضها الوييل ، ودائها العاتي، وسرطانها المستشري، وهو علاج ناجح لا يتغير من زمان لزمان ، ولا من مكان لآخر، وهو يحكم على الواقع ويتحكم فيه وليس بمحكوم به..

فهلا تبنا إلى الله تعالى وأنبنا، ونفضنا أيادينا من وخز الربا، ودنس الحرام، وهلا راقبنا المولى العظيم فيما نأخذ، وفيما ندع ، وتحرينا الشبهات فلم نأكل إلا كل حلال طيب؟ ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢].
﴿ رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: ٨].

وصل اللهم وسلم على المبعوث رحمة للعالمين : مركز دائرة العدل، ومهبط سر الوحي ، ومنبع غاية الفضل، سيدنا ومولانا محمد المرسل بدين الفطرة القويم، وصراط الحق المستقيم، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وسائر من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

أيض

المراجع :

- أولاً : الكتاب والسنة .
- ثانياً : بعض الكتب الأخرى .
- ١ / تفسير ابن كثير .
- ٢ / صفوة التفاسير .
- ٣ / تفسير آيات الربا للشهيد سيد قطب .
- ٤ / بحوث في الربا للإمام محمد أبو زهرة .
- ٥ / وضع الربا في البناء الاقتصادي : د . عيسى عبده .
- ٦ / تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشرعية الإسلامية للدكتور سامي حسن أحمد حمود .
- ٧ / أحكام النقود في الشريعة الإسلامية : أستاذ / محمد سلامة جبر .
- ٨ / الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب : د . عيسى عبده .

ايض

**قرارالجمع الفقهي الإسلامي
في دورته الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢هـ
حول العملة الورقية**

أبيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه، قرر ما يلي:

أولاً :-

إنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة.

وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل.

وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تُقَوَّمُ الأشياء في هذا العصر؛ لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي محققة في العملة الورقية؛ لذلك كله، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه، فضلاً ونسيئاً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليهما، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً :- يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة،

تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسيئاً كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة وفي غيرها من الأثمان.

وهذا كله يقتضي ما يلي :

أ/ لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما، نسيئة مطلقاً ، فلا يجوز مثلاً بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلاً نسيئة بدون تقابض.

ب/ لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلاً ، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد، فلا يجوز مثلاً بيع عشرة ريالات سعودية ورقاً، بأحد عشر ريالاً سعودية ورقاً، نسيئة أو يداً بيد.

ج/ يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً ، إذا كان ذلك يداً بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبانية بريال سعودي ورقاً كان أو فضة، أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاث ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان ذلك يداً بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة، بثلاث ريالات سعودية ورق، أو أقل من ذلك أو أكثر، يداً بيد، لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثاً :- وجوب زكاة الأوراق النقدية ، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة ، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعاً :- جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم، والشركات. والله أعلم، وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

توقيعات أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي:

(توقيع)	(توقيع)	(اعتذر لمرضه)
نائب الرئيس	رئيس مجلس المجمع	الفقهي
محمد علي الحركان	عبدالله بن حميد	
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
صالح بن عثيمين	محمد محمود	عبد العزيز بن
	الصواف	عبد الله بن باز
(توقيع)	(تخلف عن الحضور)	(توقيع)
محمد الشاذلي	مبروك العوادي	محمد السبيل
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد رشيدى	عبد القدوس الهاشمي	مصطفى أحمد الزرقاء
(تخلف عن الحضور)	(توقيع)	(تخلف عن الحضور)
حسنين محمد مخلوف	أبو بكر محمود جومي	أبو الحسن علي الندوي
(توقيع)	(تخلف عن الحضور)	(توقيع)
محمد سالم عدود	محمود شيت خطاب	محمد رشيد قباني
توقيع		
محمد عبد الرحيم الخالد		
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي		

أبيض

الاحتراف وآثاره في الفقه الإسلامي

د. محمد رواس قلعجي

الباحث في موسوعة الفقه الإسلامي. في الكويت

أستاذ النظم الإسلامية في جامعة البترول والمعادن. الظهران

نال هذا البحث دعم المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الأنبياء والمرسلين،
سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ... وبعد:

فبحكم عملي باحثاً في موسوعة الفقه الإسلامي - في الكويت - قمت
بكتابة الكثير من الأبحاث الفقهية تجاوزت المائة بحث.

وكانت هذه الأبحاث - في غالبيتها - تجري في القنوات التي حددتها هيئة
الموسوعة، وتخرج بالقوالب التي أعدتها خطة الموسوعة.

وكثيراً ما كانت تخرج هذه الأبحاث على غير ما أحب، إما لأن قلبي لم
يطلق لنفسه العنان فيها؛ لتقيده في ذلك بخطة الموسوعة، وإما لأن قلم
اللجنة العلمية قد عمل فيها تشطيبياً، أو تقديمياً وتأخيراً، وأفكارنا كأولادنا،
وهل يستغني المرء عن ولده برضاه.

وكان بحث (الاحتراف) أحد الأبحاث التي أعدتها، وقد جاء كما رآه
القراء في الجزء الثاني من الموسوعة المذكورة.

ثم لم ألبث أن أعدت النظر في البحث ووضعت كما أحب، فجاء كما
يراه القارئ هنا إن شاء الله.

وموقع «الاحتراف» من الإنتاج في الاقتصاد كموقع القلب من الجسد؛
لأن كل عملية إنتاجية لا بد من الإنسان فيها، وكلما كان الإنسان الذي يباشر
الإنتاج مختصاً ذا خبرة كان الإنتاج أقرب إلى الكمال، وما الاحتراف إلا
الاختصاص.

أرجو أن أكون قد وفقت في عرض وجهة نظر الفقه الإسلامي في
الاحتراف. والله ولى التوفيق..

ابيض

الاحتراف:

١/ تعريفات :-

الاحتراف في اللغة : طلب حرفة للكسب كما قال الراغب^(١).
ولو قال: اتخذ حرفة للكسب لكان أحسن؛ لأن الطلب لا يكفي، والحرفة ما اشتغل به الإنسان وضرى (أي مهر وحذق) فيقولون: حرفة فلان أن يفعل كذا، يريدون: دأبه وديدنه^(٢). وهي بهذا ترادف كلمتي (صناعة ، وعمل)^(٣).
ويوافق الفقهاء اللغويين في هذا ، فيطلقون الحرفة على ما انحرف إليه الشخص من الأعمال وجعله ديدنه لأجل الكسب^(٤).
ولكنها تفترق عن كلمة (صناعة)؛ لأن الصناعة عند أهل اللغة : ترتيب العمل على ما تقدم علم به، وبما يوصل إلى المراد منه^(٥)، فلا يشترطون فيها أن يجعلها الشخص دأبه وديدنه.
ويخص الفقهاء كلمة (صناعة) بالحرف التي تستعمل بها الآلة، فيقولون: الصناعة ما كان بآلة^(٦)، واستعمال الآلة يحتاج إلى التدريب والمران، فالمران من لوازم الصناعة.
ويفترق معنى الاحتراف عن معنى الكسب، لأن الكسب؛ هو أعم من الاحتراف، فالكسب عند أهل اللغة ما يتجراه الإنسان فيما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ^(٧)، فلا يشترط فيه أن جعله الشخص دأبه وديدنه كما هو الحال في الاحتراف.
ويطلق الفقهاء الكسب على تحصيل المال بما حل من الأسباب^(٨) سواء

(١) مفردات الراغب الأصفهاني.

(٢) تاج العروس.

(٣) تاج العروس ومفردات الراغب الأصفهاني، مادة: عمل، وحرف، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ١٢٧ (٤)

حاشية قليوبي ٢١٤/٤ والبحر الرائق ١٤٣/٣

(٥) الفروق في اللغة ١٢٨

(٦) حاشية قليوبي ٢١٥/٤

(٧) مفردات الراغب الأصفهاني.

(٨) المبسوط للسرخسي ٣٤٤/٤ وحاشية قليوبي ١٩٥/٣ و ١٩٦ و ١٩٧ .

كان باحتراف أم بغير احتراف.

ويفترق معنى الاحتراف عن معنى العمل، ذلك أن العمل يطلق على الفعل، سواء حذق به الإنسان أم لم يحذق، اتخذه ديدناً أم لم يتخذه ديدناً له، ولذلك قالوا: العمل: المهنة والفعل^(١).

٢/ تصنيف الحرف :-

أ/ أنواع هذا التصنيف:

١/ تصنيف الحرف بحسب العامل فيها إلى ثلاثة أصناف :

الصنف الأول:-

حرف خاصة بالنساء، لا يجوز للرجال أن يعملوا فيها إلا في حالات الضرورة ، كالقابلة وهي المتخصصة بالولادة.

الصنف الثاني:-

حرف خاصة بالرجال ، ولا يمارسها النساء إلا في حالات الحاجة، كالصفق في الأسواق؛ لما في ذلك من الاختلاط بالرجال، والمرأة منزهة عن مجامع الرجال، قال الإمام ابن تيمية: إن المرأة إذا أحسنت معاشرته بعلمها كان ذلك موجباً لرضاء الله تعالى وإكرامه لها من غير أن تعمل ما يختص بالرجال^(٢). والقضاء في الحدود والدماء، كما هو مذهب جمهور العلماء في ذلك.

الصنف الثالث:-

حرف خاصة بالنساء ويباح للرجال العمل فيها، ولكنهم إن عملوا فيها فعليهم أن يعملوا بطريقة متميزة عن طريقة النساء؛ لئلا يؤدي ذلك إلى تشبه الرجال بالنساء، فقد نص الحنفية على أن غزل الرجل إن كان على

(١) لسان العرب مادة عمل.

(٢) فتاوى ابن تيمية ٣٢/٢٧٥

مثال غزل المرأة يكره؛ لأنه تشبه بهن^(١).

ويظهر لي أن هذا تتطع ليس من الدين؛ إذ التشبه الممنوع يكون بما هو متصل بخصوصيات الشخص لا بما هو منفصل عنه، ونتاج الحرفة ليس من ذلك بسبيل، وإنما ذكرناه مع اعتقادنا ضعفه؛ لئلا يغتر به من وجده في كتب الفقه.

٢/ سبب هذا التصنيف:-

لقد كون الله تعالى المرأة تكويناً مختلفاً عن تكوين الرجل، أناط بها مهمات وواجبات تتناسب مع هذا التكوين، والمستقرئ للحرف التي خص الإسلام النساء بها يراها حرفاً تتناسب وتكوين المرأة، وتتناسب مع الواجبات الأساسية التي أنيطت بها.

فهي كأنثى محط أنظار الرجال وميدان لغواتهم، قال ﷺ: (ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء)^(٢)؛ ولذلك كان من الواجب أن يكون تصنيف الحرف بشكل يحقق الفصل بين الرجال والنساء، ويحقق عدم اطلاع الرجال على ما يخفى من أمر النساء كالقبالة ونحوها.

وهي بحكم تكوينها قد خلقها الله تعالى أضعف من الرجل جسدياً، وأضعف منه فكرياً، وأقوى منه عاطفة، ولذلك كان من الواجب أن تبعد عن الحرف الشاقة التي تتطلب مجهوداً بدنياً كبيراً، وعن الحرف التي تتطلب تحكيم العقل إلى أبعد مدى، وتجميد العاطفة إلى أبعد مدى، كالقضاء في الحدود والدماء والإمامة العامة ونحو ذلك.

وهي بحكم تكوينها قد جعلها الله تعالى مؤهلة للحمل والولادة والتربية، ولذلك من المناسب أن تقلص ميادين العمل التي تتطلب ترك البيت والأولاد فترة طويلة، وتفضل لها الحرف التي تمكنها ممارستها قريباً من بيتها وأولادها.

(١) الفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ وحاشية ابن عابدين ٢٧٤/٥

(٢) أخرجه البخاري في النكاح باب ما يتقى من شؤم المرأة، ومسلم في الذكر باب أكثر أهل الجنة الفقراء والترمذي في الأدب باب التحذير من فتنة النساء.

كان ذلك مفصلاً في بحثنا عن المرأة الذي كتبناه لموسوعة الفقه الإسلامي في الكويت.

٣/ أهمية هذا التصنيف :-

إن العمل بهذا التصنيف على غاية من الأهمية من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية للأسباب التالية :

أولاً :-

إن الأخذ بهذا التصنيف يؤدي عملياً إلى فصل النساء عن الرجال في العمل؛ لأن عمل هؤلاء غير عمل أولئك، وإذا كان عمل النساء غير عمل الرجال فلا مبرر إذن لاختلاط الرجال بالنساء في العمل على الأقل، وبذلك يتحقق أروع انسجام بين النظم الإسلامية؛ حيث يساند بعضها بعضاً، ويساعد بعضها بعضاً على تحقيق أهدافه.

إذا كانت النظم الاجتماعية والأخلاقية في الإسلام تمنع اختلاط الرجال بالنساء؛ لما في هذا الاختلاط من ضرر على الأخلاق الشخصية والعامة؛ ولما ينشأ عن ذلك من مخازن به عليها الرسول ﷺ بقوله المتقدم: (ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء)، فقد جاءت النظم الاقتصادية تساعد النظم الأخلاقية على تحقيق أهدافها.

ثانياً :-

إن هذا التقسيم يخفف حدة وجود أحد الجنسين وفرص العمل مفتوحة أمامه على حساب الجنس الآخر، وبذلك يكون شيء من التوازي بين الجنسين في البطالة وفي إيجاد فرص العمل، وهذا يقضي على الفوضى في هذا المجال.

ثالثاً :-

نلاحظ من هذا التقسيم أن ميادين العمل المتاحة للرجل أكثر من ميادين العمل المتاحة للمرأة، وذلك أمر طبيعي في النظام الإسلامي؛ لأن

الرجل هو المسؤول دون المرأة عن سائر النفقات المالية، فالبطالة بالنسبة إليه كارثة، بينما لا تسأل المرأة عن شيء من النفقات إلا في حدود يسيرة جداً، ولذلك فإن البطالة بالنسبة إليها ليست ذات شأن إلا في ظروف خاصة، عالجه الإسلام. وليس هنا مجال ذكر هذه المعالجة.

ب/ تصنيفها بحسب نظرة الشريعة لها :-

تصنف الحرف بحسب تصنيف الشريعة لها إلى صنفين :

- حرف أباح الشرع احترافها.

- وحرف حرم الشرع احترافها، وسيأتي الحديث عن ذلك مفصلاً في الفقرة رقم (١٤).

ج/ تصنيفها بحسب نظرة المجتمع لها :-

لقد أعطى الشارع الحكيم الأعراف حظاً من الاعتبار بشروط معروفة في مكانها من كتب أصول الفقه، وأظهرت هذه الشروط عدم مصادمة العرف نصاً شرعياً من قرآن أو سنة.

وقد جرى العرف على تصنيف الحرف بحسب نظرة المجتمع إلى صنفين: حرف شريفة، وحرف غير شريفة، والحرف الشريفة تتفاوت فيما بينها، وكذلك الحرف غير الشريفة.

وقد أقرت الشريعة هذا التصنيف الاجتماعي ، بناء على ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : (إني وهبت لخالتي غلاماً ، وأنا أرجو أن يبارك لها فيه، فقلت لها : لا تسلميه حجاماً ولا صائغاً ولا قصاباً^(١)).

قال ابن الأثير: الصائغ ربما كان من صنعه شيء للرجال وهو حرام، أما القصاب: فلأجل النجاسة الغالبة على ثوبه وبدنه مع تعذر الاحتراز منه^(٢)،

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب البيوع باب الصائغ، وإسناده ضعيف.

(٢) جامع الأصول رقم ٨١٨١

وأما الحجام : وهو الذي يمص الدم والقيح بفمه - فلاجل مخالطة النجاسة جوفه. وقال ﷺ : (العرب أكفاء بعضهم لبعض إلا حائكاً أو حجاماً)^(١)، أما الحجامة فقد عرفنا علة النهي عن احترافها، وأما الحياكة؛ فلما فيها من الغش، ولأن العرف جرى على اعتبارها كذلك . كما سيأتي.

قيل للإمام أحمد: وكيف تأخذ بهذا الحديث وأنت تضعفه؟ قال : العمل عليه^(٢) يعني أن العرف قد جرى بذلك.

وأنا أقول : إن كل واحد من الحديثين وإن كان فيه بعض الضعف إلا أن ضعفه هذا قد انجبر بشاهده، وبه يمكن أن تثبت إقرار الإسلام بوجود حرف دنيئة وأخرى غير دنيئة ، وبناء على ذلك فإن كل ما اعتبره العرف حرفة دنيئة فهي كذلك.

٣/ تفاوت الحرف فيما بينها :-

فاضل الفقهاء بين الحرف لاعتبارات ذكروها في تعليل هذا التفاضل، ويتفق الفقهاء على أن أشرف الحرف : العلم والفكر^(٣) وما آل إليهما كالقضاء والحكم والهندسة ونحو ذلك، ولذلك نص الحنفية على أن المدرس كفاء لبنت الأمير^(٤)، ثم تتلوها حرفة الجهاد وما يحصل عليه المجاهد في سبيل الله من الغنيمة ونحوها هو أفضل الكسب^(٥).

ثم اختلفوا فيما يتلوه في الفضل، والجمهور على أن احتراف الزراعة هو الذي يتلوه في الفضل، وأن كسبها هو الذي يأتي في الفضل بعد الكسب من الجهاد، وعللوا ذلك بأن الزراعة قد جمعت بين عموم النفع للإنسان والدواب، والاستسلام لقضاء الله تعالى والتوكل عليه توكلأ كاملاً، بينما

(١) سنن البيهقي ١٣٤/٧ وإسناده ضعيف.

(٢) المغني لابن قدامة ٣٧٧/٧

(٣) نهاية المحتاج ٢٥٤/٦ وروضة الطالبين ٨٢/٧ ومنهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ٣٢٢ وحاشية ابن عابدين ٣٢٢/٢ و ٢٩٧/٥ وحاشية قليوبي ٢٣٦/٣

(٤) حاشية ابن عابدين ٢٣٦/٢

(٥) الآداب الشرعية لابن مفلح ٣٠٣/٢ ومنهاج اليقين للماوردي ٣٦٨ وحاشية ابن عابدين ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥

اقتصرت الصناعة على النفع العام مع قليل من التوكل، واقتصرت التجارة على التوكل مع قليل من النفع العام^(١).

وذهب بعض الحنفية - وليس براجح عندهم - وبعض المالكية وهو خلاف الصحيح عندهم - إلى أن التجارة أفضل من الزراعة، مستدلين على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَخْرَجُوا يَصْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَغَوْنَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الزمل: ٢٠] حيث قدم الله تعالى التجارة على الجهاد، وبما ورد في ذم الزراعة من قوله ﷺ (ما دخل هذا بيت قوم إلا ذلوا)^(٢)، وقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (إذا تبايعتم بالعينة واتبعتم أذناب البقر ذلتم حتى يطمع فيكم)^(٣).

أقول: ويجب أن يحمل هذا على مَنْ فَضَّلَ الاشتغال بالزراعة على الجهاد في سبيل الله مع الحاجة إليه لكثرة العدو، وتصميمه على الإطاحة بالدول الإسلامية الفتية، بدليل ما رواه أبو دواد مرفوعاً لرسول الله ﷺ (إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم)^(٤).

ويتلو الزراعة في الفضل: الصناعة، ثم التجارة، حكى ذلك إبراهيم النخعي عن أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقال: كان الصانع يبيده أحب إليهم من التجار، وكان التجار أحب إليهم من الباطل^(٥) وهو الراجح من مذهب الشافعية^(٦).

ويظهر أن المالكية يوافقون الشافعية في ذلك لأن محمد بن المدني على كنون نقل كلام النووي الشافعي في ذلك ولم يعقب عليه، ولم يذكر للمالكية في ذلك قولاً^(٧).

(١) انظر، المبسوط ٢٩٥/٣ وابن عابدين ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ ومنهاج اليقين ٣٦٦ والآداب الشرعية ٣٠٧/٣ وحاشية قليوبي ١٥٢/٢

(٢) الحديث أصله في البخاري كتاب المزارعة باب ما يحذر من عواقب الاشغال بآلة الزرع وعن أبي أمامة الباهلي أنه رأى سكة وشيئاً من آلة الحرب فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل).

(٣) المبسوط ٢٥٩/٣٠ وابن عباس ٢٩٧/٥ والفتاوى الهندية ٣٥٩/٥ وحاشية محمد بن المدني على كنون بهامش الرهوني ٦/٥

(٤) سنن أبي داود في البيوع باب النهي عن العينة.

(٥) الإتحاف شرح الإحياء ٤١٨/٥.

(٦) حاشية قليوبي ١٥٢/٢.

(٧) حاشية المدني ٦/٥

وإنما فضلت الصناعة على التجارة لأمرين اثنين :

الأول:-

اعتبار رسول الله ﷺ الكسب من طريقها أفضل الكسب، عندما سئل أي الكسب أفضل ؟ قال : (عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور)^(١) وقوله ﷺ : (خير الكسب كسب يد العامل إذا نصح)^(٢).

الثاني:-

أن النفع العام في الصناعة أكبر من النفع العام في التجارة، والظاهر من كلام الحنفية أنهم يقدمون التجارة على الصناعة^(٣) ، لما رواه الترمذي من قول رسول الله ﷺ : (التاجر الأمين الصدوق مع النبيين والصديقين والشهداء)^(٤) ، ولأن التوكل على الله تعالى فيها أكبر منه في الصناعة.

ويقسم الماوردي في كتابه (أدب الدنيا والدين) الحرف اليدوية إلى قسمين : وحرف يدخلها الفكر ، وحرف لا يدخلها الفكر ، ويتابعه شارحه في ذلك فيقول :

(أما صناعة العمل فهي تقسم إلى قسمين : عمل صناعي ، وعمل بهيمي، فالعمل الصناعي أعلاهما رتبة ، لأنه يحتاج إلى معاناة في تعليمه، ومعاناة في تصوره، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية ، كرؤساء أرباب الحرف.

والثاني إنما هو صناعة كد وآلة مهنة، كنقل الأحجار، واحتطاب الأشجار، وحمل الأثقال ونحوها، وهي الصناعات التي تقتصر عليها النفوس الرذيلة، وتقف عليها الطباع الخاسئة^(٥) يعني: إذا اضطر إليها أحد ركن إليها ولم يفكر بتغييرها.

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/٣٣٤ وله شواهد عديدة.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤/١٤١ وقال في مجمع الزوائد رجاله ثقات.

(٣) انظر: ابن عابدين ٢/٣٢٢، ومجمع الأنهر ١/٣٣٠ .

(٤) أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي جعيدة عن أبي سعيد، وابن ماجه والحاكم عن ابن عمر بلفظ يختلف قليلا، والحديث حسن.

(٥) منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين ٣٧٠ .

والذي أراه في ترتيب الأفضلية في الحرف: أن أعلى الحرف ما كانت صنعة فكر، كالبحث العلمي، والهندسة، وتعليم العلم، ونحو ذلك؛ لأن الفكر أساس كل نهضة، وأية أمة لا تقوم على أساس من الفكر لا بقاء لها وإن طاولت السماء.

ثم يتلوها في الفضل الحرف الإنتاجية، أعني: الحرف التي يتم بها استنباط الخيرات من مكامنها التي خلقها الله فيها، كالزراعة واستخراج المعادن من باطن الأرض، واستنباط الطاقة من الشمس ونحو ذلك؛ لأن استنباط هذه الخيرات هو الزيادة الحقيقية للثروة المادية للإنسانية، وهو العامل الحقيقي في زيادة الدخل العام.

ثم يتلوها في الفضل الصناعات التحويلية، وهي الصناعات التي يتم بها تحويل المواد الخام أو شبه الخام إلى مواد مصنعة تعظم الفائدة منها، كتحويل الحديد إلى سيارات، وتحويل القطن إلى أقمشة ونحو ذلك؛ لما في ذلك من النفع العام.

ثم يتلوها في الفضل حرف الخدمات، كالتجارة، والحراسة، والحلاقة، والحدادة، والدباغة ونحو ذلك.

فإذا دخل الفكر حرفة من هذه الحرف سما بها ولو كانت من حرف الخدمات، فالطب مثلاً حرفة سامية؛ لاعتمادها على الفكر رغم أنه من حرف الخدمات.

وإن خلا الفكر من حرفة تدنى بها ولو كانت من الحرف الإنتاجية أو التحويلية، كعمال المناجم، وكثير من عمال المصانع في الصناعات التحويلية الذين يؤدون أعمالهم بآلية كاملة.

٤/ الحرف الدنيئة :-

لبيان حقيقة القول في الحرف الدنيئة لابد لنا من :

أولاً :-

حصر الحرف الدنيئة التي نص أصحاب كل مذهب على أنها حرف دنيئة، ثم بيان ما اتفقوا على النص عليه أنها دنيئة، وما انفرد كل مذهب منهم بالنص عليه أنه حرفة دنيئة.

ثانياً:

استتباط العلل التي اعتمد عليها الفقهاء في نصهم على حرفة ما أنها حرفة دنيئة.

ثالثاً:

بيان أن الحكم على حرفة من هذه الحرف على أنها دنيئة ليس حكماً نهائياً.

أ/ حصر الحرف الدنيئة :-

لقد حرص الفقهاء على تحديد الحرف الدنيئة، وليبقى ما وراءها من الحرف شريفاً، فأول ما بدأوا به بيان تصورهم للحرفة الدنيئة فقالوا: الحرفة الدنيئة هي كل حرفة دلت ملابساتها على انحطاط المروءة وسقوط النفس^(١)، ثم راحوا يعتمدون على العرف في تعداد الحرف الدنيئة التي حكمت عليها أعراف عصورهم أنها دنيئة^(٢).

فذكر المالكية: الحجام، والزبال، والحائك، والفران، والحمامي، والشاعر، الذي يمدح الناس في الأسواق والولائم ممن يتعاطون حرفاً دنيئة^(٣).

وذكر الحنابلة: الحائك، والحجام، والفصاد، - وهو الذي يجرح الجلد ليسيل منه الدم - والحارس، والكساح - وهو الذي ينظف الأفنية والكنف - والدباغ، والحمامي، والزبال، والصباغ، والصائغ، والحداد، ومؤجر الفحل

(١) نهاية المحتاج ٢٥٣/٦ وحاشية قليوبي ٢٣٥/٣

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٢٥٣/٦ و ٢٥٤ والبهجة شرح التحفة ٢٦٢/١ والمغني ٢٧٧/٦

(٣) حاشية الدسوقي ٢٥٠/٢ والبهجة شرح التحفة للتسولي ٢٦١/١

للعَسْب - أي اللقاح - والماشطة - التي تتولى تزيين النساء - والنائحة، والبلان - وهو قيم الحمام - والمزين، والجرائحي - وهو الطبيب الجراح، والبيطار^(١) ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

وذكر الشافعية: الكناس، والحجام، والحارس، والراعي، وقيم الحمام (البلان)، والفصاد، والحاqn، الذي يداوي الناس بالحقنة الشرجية - والقمام، والقصار، والزبال، والكحال، والدباغ، والإسكاف، والجزار، والقصاب، والسلاخ، والجمال - الذي يسوق الجمال بالراكب - والدلال - الذي ينادى على السلع - والحمال، والحاتك، والحجام، والملاح، والجلاد، والهراس - الذي ينادي على الهريسة لبيعها - والفوال، والحداد، والصواغ - وهو الصائغ - والبيطار من الذين يتعاطون حرفاً دنيئة^(٢).

وذكر الحنفية: الحاتك، والحجام، والكناس، والدباغ، والحلاق، والبيطار، والحداد، والصفار - الذي ينظف الأواني النحاسية ويطلّوها بالقصدير، والحارس، والسائس، والراعي، وقيم الحمام، والبواب، والسواق - الذي يسوق الدابة بالراكب - والفراش - الذي يتولى تنظيف مفروشات المنزل ونحوه - والوقاد، والمرضع، التي احترفت الإرضاع بأجر، ممن يتعاطون حرفاً دنيئة^(٣).

وبذلك نرى أنهم اتفقوا على أن الحجام والزبال - ويقال له الكناس والكساح - والحاتك والبلان ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

وإن المدقق في هذه الحرف: يرى أنها اعتبرت حرفاً دنيئة للعلل التي سنذكرها إن شاء الله:

فالحجامة: وهي مص الدم والقريح بالفم - كانت حرفاً دنيئة لمخالطة متعاطيها النجاسة.

والزبال: وهو الذي يجمع أوساخ الناس وقمامات بيوتهم كانت حرفته

(١) المغني ٣٧٧/٧ والآداب الشرعية لابن مفلح ٣٠٢/٣ و ٣٠٣

(٢) انظر: حاشية قليوبي ٢٣٥/٣ والبهجة شرح التحفة ٢٦١/١ ونهاية المحتاج ٢٥٤/٦ والجوهرة شرح القدوري ١٢/٢

(٣) البحر الرائق ١٤٣/٣ وحاشية ابن عابدين ٢٢١/٢ والجوهرة شرح القدوري ١٢/٢

دنيئة لما فيها من مخالطة النجاسات، ومخالطة القاذورات، فضلاً عن أنها من الأعمال البهيمية التي يؤديها متعاطيها من غير فكر.

والحياكة: كانت قديماً من الحرف الدنيئة لما يداخلها من الغش، فالحائك - في القديم - كان يرش الدقيق المذاب بالماء على القماش ليستر به عيوب الحياكة، وليبدو النسيج جيداً والثوب صفيقاً.

والبلان : وهو قيم الحمام - فإن حرفته اعتبرت دنيئة لما يقع فيه متعاطيها من اطلاق على عورات الناس في الحمام.

● وافقت المذاهب الثلاثة : الحنفي والشافعي والحنبلي على اعتبار حرفة الحراسة والحدادة والبيطرة والدباغة حرفاً دنيئة.

وإن المدقق في هذه الحرف يرى أن الحراسة - والمراد بها الحراسة الخاصة أعني حراسة شخص - لا الحراسة العامة التي هي جزء من مهام الدولة في الحفاظ على الأمن - اعتبرت حرفة دنيئة لما فيها من الخدمة المباشرة للأبدان من غير ضرورة ، والتبعية الكاملة لشخص، وتقلص الشخصية، بل ذوبانها، وزوال عنصر الفكر، حتى لتصبح من الأعمال البهيمية.

وأن الحدادة - في ذلك العصر - فيها من الاستقذار وتشويه الصورة - أي الوجه - بالسواد وبتن الرائحة ما تترفع عنه النفوس العالية.

وأن البيطرة - في ذلك العصر - فيها الرضى بمخالطة الحيوانات وأبوالها وأرواثها.

وأن الدباغة - في ذلك العصر - فيها مخالطة أهب الحيوانات الميتة النجسة.

● وافق الحنابلة والشافعية على اعتبار الصياغة والفصادة والصبغة حرفاً دنيئة.

وقد اعتبر هؤلاء الصياغة من الحرف الدنيئة؛ لأن الصياغ يصنعون

حلي الذهب للرجال مما يساعدهم على ارتكاب الحرام.
أما الفصادة - وهي التداوي بشق الجلد وإسالة الدم من البدن - ؛ فلما فيها من إضعاف البدن، ومباشرة النجاسة - وهي الدم .
وأما الصباغة؛ فلما يستعمله الصباغون - في ذلك العصر - في صناعتهم من الأبوال.

● واتفق الحنفية والشافعية على اعتبار الرعي حرفة دنيئة.
ولعل السبب في ذلك أن متعاطيها يعمل عملاً بهيمياً خالياً من الفكر - هذا إذا خلت من التفكير الهادئ في مصالح الناس، وفي آلاء الله - ولأنه رضي أن يكون في خدمة البهيمة العجماء ، وهي أدنى من الإنسان الذي اعتبروا خدمة بدنه خدمة محضة من غير ضرورة حرفة دنيئة.
● ونص الحنابلة على اعتبار النائحة، والماشطة، والجرائحي - الطبيب الجراح - وبيع عشب الفحل حرفاً دنيئاً.

ووجهة نظر الحنابلة في ذلك: أن النائحة - وهي التي تبكي على الموتى وتندبهم بأجر - تتعاطى عملاً نهى الشارع الحكيم بقول رسول الله ﷺ (الميت يعذب في قبره بما نيح عليه)^(١) وعن أم عطية الأنصارية - وهي من المبايعات - قالت: (أخذ علينا رسول الله ﷺ في البيعة ألا نوح)^(٢).
وأن الماشطة - وهي المزينة - كانت تتعاطى نتف النمص من الوجه وهو أمر نهى عنه الشارع بقول رسول الله ﷺ: (لعن الله النامصة والمتممص)^(٣).
وأن بيع عشب الفحل - أي تأجير الفحل للقاح - نهى عنه الشارع الحكيم، فقد روى جابر بن عبد الله قال : نهى رسول الله ﷺ عن ضراب الجمل - أي ركوب الأنثى للوقاع^(٤).

(١) البخاري في الجنائز باب ماينهى عن النوح، ومسلم في الجنائز باب التشديد في النياحة.

(٢) البخاري في الجنائز باب ماينهى عن النوح، ومسلم في الجنائز باب التشديد في النياحة.

(٣) البخاري في اللباس باب المتحصنات، ومسلم في اللباس باب تحريم فعل الواصلة.

(٤) مسلم في المساقاة باب تحريم فضل بيع الماء، والنسائي في البيوع باب بيع ضراب الجمل.

وأن الجرائحي كالفساد يخالط الدم وهو نجس.

● ونص الحنفية على اعتبار السائس، والسواق، والفراش، والبواب، والوقاد، والصفار، والمرضع ممن يتعاطون حرفاً دنيئة . ووجهة نظرهم في ذلك:

أن السائس كالبيطار رضي أن يكون في خدمة جسد الحيوان ، وهو يخالط أبوال الحيوان وأرواثه .

وأن السواق - وهو الذي يركض وراء الدابة يسوقها بالرجل الراكب عليها - والفراش والبواب والمرضع وضعوا أنفسهم في خدمة أحياء الآخرين - فهم يتعبون ليستريح غيرهم، ويشقون ليسعد غيرهم من غير ضرورة ملحة لذلك .

وأن الوقاد الذي يمد النار بالقمامة ليدوم اشتعالها - يخالط الأقدار والنجاسات .

وأن الصفار - وهو الذي يجلو الأواني النحاسية ويطليها بالقصدير - يقوم بحركات صبيانية مضحكة تجعل الصبيان يضحكون منه حين قيامه بعمله، وذلك أنه يحفر حفرة قليلة العمق قريبة من الجدار، ويضع فيها الوعاء النحاسي كالقدر الكبيرة مثلاً ويقف هو وسط القدر ويمسك الجدار بيديه ثم يبدأ بقذف جسمه بالاستدارة يميناً مرة ، ويساراً مرة أخرى بخفة تثير الضحك .

● ونص الشافعية على اعتبار الإسكافي، والحمال، والجلاد، والهراس، والملاح، والدلال، والقصار، والحاqn، والكحال - طبيب العيون - ممن يتعاطون حرفاً دنيئة .

ووجهة نظرهم في ذلك:

أن الحمال والملاح - وهو الذي يجدف بالمجاديف ليجري السفينة براكبيها يتعاطيان حرف خدمة محضة . وكذلك الجلاد ، إضافة إلى أن حرفة الجلاد تنزع ما بقي من قلبه من الرحمة، بل تجعله إنساناً منحرفاً يسعد بتعذيب الآخرين .

وأن الإسكافي رضي بخدمة أحذية الناس ، مع أن خدمة أشخاصهم خدمة محضة تعتبر من الحرف الدنيئة ، فما بالك إذا كانت الخدمة تباشر أحذيتهم.

وأن الهراس - وهو بائع الهريسة - والدلال - وهو الذي ينادى على السلعة - اعتبرت حرفهم دنيئة؛ لما فيها من رفع الصوت ، فبائع الهريسة ينادي عليها - وفي ذلك العصر - بأعلى صوته ، وبغمة متميزة، وكذلك الدلال ، وهذا فيه خفة بالنسبة إليهم.

وأن الحاقن - وهو الذي يُطيب الناس بالحقنة الشرجية - لمعالجة احتباس الغائط ؛، فلأنه كثير الاطلاع على عورات الناس.

وأما القصار والكحال فلم أدرك سبباً لاعتبار حرفتهما حرفة دنيئة؛ ولعله عرف قد ساد في فترة زمنية معينة، أو لأن كل قصار صباغ بالعادة، وقد تقدم الكلام في الصباغ.

● ونص الحنابلة على اعتبار الفران، والشاعر الذي يمدح الناس في الولائم والأسواق ممن يتعاطون حرفاً دنيئة.

أما الفران فلاشتهار الفرانين بأكل المال الحرام ، فهم يسرقون من عجين الناس ليبيعوه خبزاً، ويصغرون الأرغفة ليزاد عددها لأنهم يأخذون الأجر على الرغيف.

وأما الشاعر الذي يمدح الناس في الولائم والأعراس تقرباً إليهم أو طمعاً في مالهم ، فإنه دنيئ النفس.

هذا ما أثر عن فقهاءنا - رحمهم الله تعالى - في الحرف الدنيئة، نقلته عنهم بكل أمانة، مبيناً علة حكمهم على كل حرفة ذكروا أنها دنيئة.

ب/ حصر العلل التي يحكم من أجلها على حرفة بأنها دنيئة :-

من استقرأ كلام الفقهاء في الحرف الدنيئة نجد أنهم نصوا على علة حكمهم على بعض الحرف بالدناءة ، وسكتوا عن النص على علة البعض

الآخر، مما اضطرنا إلى إعمال الفكر في استنباط هذه العلل، وجملة ما وصلنا إليه من العلل التي تجعل حرفة من الحرف دنيئة ما يلي:

١/ نص الشارع الحكيم على تحريم بعض الأفعال، كالزنا، والسرقة، وتلقي الجلب، وصنع الخمر، والنَّوْحُ، والنمص وغير ذلك، فاحتراف هذا الفعل الذي نهى عنه الشارع يعتبر حرفة دنيئة، ومن هنا نص الفقهاء على اعتبار حرف الغناء والبغاء والنواح والمُزَيْن (الماشطة) وعسب الفعل حرفاً دنيئة.

وهناك حرف كان أغلب الذين يحترفونها يتعاطون الحرام من خلالها، ولذلك اعتبرت دنيئة، كالحائك والفران والصباغ والحمامي والحاقن والمزين وتدخل معه الماشطة والحلاق.

٢/ مخالطة النجاسة^(١): ومن هنا نص فقهاء على اعتبار حرف الحجام والفصاد والدباغ والجزار والبيطار والسائس والزبال والوقاد حرفاً دنيئة.

٣/ ما كان العمل فيها كالبهيمية من غير فكر^(٢): كنقل الأحجار، واحتطاب الأشجار، وحمل الأثقال، وتنظيف زجاج النوافذ، وإدخال مسمار معين في سيارة - مثلاً - تمر أمامه على بساط سيارة ونحو ذلك.

٤/ إهدار كرامة الإنسان: وهذه تكون على أنواع :

الأول : ما كان من قبيل الخدمة المحضة للإنسان مع عدم الضرورة لذلك : كالحارس والسائق ، وهو سائق الدابة بمن ركبها - والجمال، والملاح، والبواب ، والفراش، والمرضع.

الثاني: ما كان من قبيل الخدمة المحضة المباشرة لمحققات توابع الإنسان كالإسكافي - وهو الذي يصلح النعال.

الثالث: ما كان فيه خدمة محضة مباشرة لحيوانات الغير : كالراعي والبيطار والسائس.

(١) نهاية المحتاج ٢٥٤/٦ ومغني المحتاج ١٦٦/٣

(٢) منهاج اليقين ص ٣٧٠

الرابع: ما كان في تعاطيها خفة لا تليق بالإنسان ، كرفع الصوت في حضرة الناس كالهراش والدلال ونحوهما، وكتحريك الجسم بحركات غير مألوفة لدى الناس كالصفار والمهرج.

الخامس: ما كان فيه إراقة ماء الوجه : كالاستجداء ، والشاعر الذي يمدح الناس في الأسواق والولائم ونحو ذلك.

السادس: ما كان فيه تشويه للصورة كالحداد.

٥/ ما يؤدي إلى غلظ القلب ونزع الرحمة منه : كالجلاد والصيد والجزار.

ولعل هذا أول تصنيف للحرف الدنيئة يوضع بحسب عللها . والله الموفق

ج/ نص الفقهاء بالدناءة ليس حكماً نهائياً :-

إذا عرفنا العلل التي من أجلها حكم فقهاء على حرفة ما بأنها دنيئة، أمكننا أن نطلق هذا الحكم على كل حرفة أخرى تتوفر فيها هذه العلة، وأمکننا أيضاً أن ننزع الحكم عن أية حرفة حكم عليها الفقهاء بالدناءة إذا زالت علة الدناءة منها بفعل التطور الذي هو سنة هذه الحياة.

إن التطور الاجتماعي والتكنولوجي اليوم قد طور كثيراً من الحرف ونزع عنها وصف الدناءة الذي كانت تتصف به، لزوال علة ذلك الوصف، فالحجام اليوم لم يعد يمص الدم بفمه، ولكن بآلة خاصة، والحائك لم يعد يرش الدقيق على القماش ليستر به عيوب النسيج اليدوي؛ لأن الآلات تنتج اليوم الأقمشة بصفات محددة لا تختلف ، والحدادة لم تعد تسخّم الوجه بالسواد، والصباغة لم يعد يباشرها الإنسان بيديه حتى نقول: إنه يخالط فيها النجاسات . هذا على فرض أن الأهب هي أهب ميتة أو أهب حيوانات نجسة . والوقاد لم يعد يجلس بجانب القمامة ويتناول منها بيده شيئاً فشيئاً ليلقيه في النار، بل لم تعد المحروقات قمامة، بل بترولاً أو أشياء أخرى، والصفار لم يعد يقوم بهذه الحركات المضحكة بل يوكل أمر عمله إلى آلة

تقوم به، وعسب الفحل لم يعد اليوم طرق حمل رجل لناقة جاره أو قريبه تقتضي قواعد المروءة أن يتضامن معه، بل أصبحت النطف تجمع في بنك يصرف منه لكل طالب يريد تلقيح ناقته، وطب الجراحة والكحالة يعتبر اليوم من أرقى المهن وأكثرها نفعاً للإنسانية.

وإن تطوير الأحكام تبعاً لتطور المجتمعات أمر لا بد منه؛ لتبقى هذه الأحكام موضع الاحترام والاعتبار، لا يشترط في ذلك إلا شرط واحد هو ألا يخرج هذا التطوير عن مقاصد النصوص الشرعية التي أتى بها الشارع الحكيم.

٥/ التحول من حرفة إلى حرفة :-

ذكر ابن مفلح في الآداب الشرعية قال : قال القاضي : - هو أبو يعلى - يستحب إذا وجد الخير في نوع من التجارة أن يلزمه ، وإذا قصد إلى جهة من التجارة فلم يقسم له فيها رزق، عدل إلى غيره؛ لما روى ابن أبي الدنيا عن موسى بن عقبة مرفوعاً (إذا سبب الله رزقاً من وجه فلا يدعه حتى يتغير له)^(١)، وروى ابن أبي شيبة في مسنده عن عمر بن الخطاب قال: من اتجر في شيء ثلاث مرات فلم يصب فيه فليتحول إلى غيره^(٢)، وقال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما: من اتجر في شيء ثلاث مرات فلم يصب منه شيئاً فليتحول منه إلى غيره^(٣).

٦/ الحكم التكليفي للاحتراف :-

لما كان الاحتراف نوعاً من الكسب وفرعاً له، فإنه لا يمكننا الحديث عن حكم الاحتراف إلا بعد الحديث عن حكم الكسب.

(١) الآداب الشرعية لابن مفلح ٣/٣١٥ والحديث أخرجه ابن ماجه في التجارات ورمز له السيوطي بأنه حسن، وقال المناوي فيه (الزبير) قال السخاوي فيه: ضعيف، وقال الذهبي: لا يعرف ... أقول: والحق ما قاله السيوطي لأن الحديث شاهدأ عند ابن أبي الدنيا من حديث موسى بن عقبة، يرتفع به ضعفه، وما ورد عن الصحابة في ذلك يؤيده.

(٢) كنز العمال برقم ٩٨٦٥ عن ابن أبي شيبة.

(٣) الآداب الشرعية ٢/٣٠٥، انظر موسوعة فقه ابن عمر للمؤلف مادة احتراف.

أ/ الحكم التكليفي للكسب :-

ذهب الفقهاء إلى افتراض الكسب على القادر عليه . على وجه العموم ؛
لأنه به يقوم المكلف بما وجب عليه من التكاليف المالية، من الإنفاق على
النفس والزوجة والأولاد والصغار والأبوين والمعسرين ممن تجب نفقتهم عليه
والجهاد في سبيل الله تعالى^(١) وغير ذلك .

واستدلوا على الفرضية بما يلي :

١/ أمر الله تعالى عباده بالإنفاق ، فقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا
مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٦٧] والأمر للوجوب ، ولا يمكن القيام بواجب
الإنفاق إلا بالكسب ، فالكسب واجب؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو
واجب .

٢/ قدم الله تعالى الذين يضربون في الأرض لكسب الرزق على
المجاهدين في سبيل الله، في قوله تعالى: ﴿ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ
مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [المزمل: ٢٠] والجهاد فرض ، وقد
اقترن بالضرب في الأرض للاكتساب ، فيكون الاكتساب فرضاً بدلالة
الاقتران، وتقديمه على القتال يدل على أولويته، وقد سيقى الآية للمدح،
فيكون القعود عن الكسب مذموماً .

٣/ قال عليه الصلاة والسلام: (إن الله يحب العبد المحترف)^(٢) .

٤/ قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الكسب على الجهاد عندما
قال : لأن أموت بين شعبتي رحلي أضرب في الأرض أبتغي من فضل الله
أحب إلي من أن أقتل مجاهداً في سبيل الله^(٣)

(١) المبسوط ٢٤٧/٣٠ و ٢٥٦ ومغني المحتاج ٤٤٨/٣، وانظر جمع الجوامع ٤٣٦/٢

(٢) قال العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء ٦٣/٣: أخرجه الطبراني وابن عدي وضعفه من حديث ابن عمر،
وقال الزبيدي في الإتحاف ١٥/٥ وكذا رواه الحكيم الترمذي والبيهقي وقال السخاوي: لكن له شواهد ومنها
ما يروى عن أبي هريرة مرفوعاً «إن الله يحب العبد المحترف الذي لا يبالي مالبس» أخرجه البيهقي، وقال ابن
مفلح في الأدب الشرعية أخرجه ابن مردويه عن ابن عمر، وابن أبي الدنيا عن ابن عباس .

(٣) المبسوط ٢٥٩/٣٠ .

وقد تقدم القول حول تقديم الله تعالى الكسب على الجهاد في قوله جل شأنه (وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله) بما لا يخرج عما أراده عمر من قوله، والحقيقة: أنه لولا الكسب ما قام الجهاد في سبيل الله؛ لأن المال عصب القتال، ومن هنا جاءت أهمية الإعداد الاقتصادي، والاقتصاد الحربي، لتمويل الحروب، خاصة في العصر الحاضر؛ إذ المال هو الوقود الحقيقي للحروب حيث تصمد الدولة في القتال ما قويت على تمويل حربها.

٥/ إن الاكتساب طريق المرسلين، فقد كان نوح عليه السلام نجاراً، وإدريس خياطاً، وإبراهيم بزازاً، وداود صانع دروع، وسليمان صانع مكابيل، وزكريا نجاراً، وكثير من الأنبياء ومنهم محمد ﷺ رعاة بقر أو غنم^(١).

٦/ إن في ترك الاكتساب خراب العالم^(٢).

● ويُفصّل ابن مفلح الحنبلي حكم الاكتساب بحسب أحوال المكتسب، وخلاصة كلامه: يسن التكسب مع توفر الكفاية للمكتسب، قال المروزي: سمعت رجلاً يقول لأبي عبد الله - الإمام أحمد بن حنبل - إني في كفاية، قال: الزم السوق تصل به رحمك وتعود به على نفسك.

ويباح التكسب لزيادة المال والجاه والترفيه والنعيم والتوسعة على العيال مع سلامة الدين والعرض والمروءة وبراءة الذمة.

ويجب التكسب على من لا قوت له ولا لمن تلزمه نفقته، وعلى من عليه دين أو نذر طاعة أو كفارة^(٣).

● ويرى الماوردي من الشافعية في كتابه أدب الدنيا والدين: أن طلب المرء من الكسب قدر كفايته، والتماسه منه وفق حاجته هو أحمد أحوال الطالبين وأعدل مراتب القاصدين^(٤).

ب/ الحكم التكليفي للاحتراف :-

١/ يندب للمرء أن يختار حرفة لكسب رزقه، ولذلك يجب على ولي

(١) المبسوط ٢٤٥/٣٠ وتبنيه الغافلين للمسرقندي ١٦٣

(٢) المبسوط ٢٥٠/٣٠

(٣) الآداب الشرعية ٢٧٨/٣ و ٢٨٢ طبع المنار.

(٤) منهاج اليقين بشرح أدب الدنيا والدين ٣٧٠

الصغير أن يسلمه لذي حرفة ليتعلم منه الحرفة (١) .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : إني لأرى الرجل فيعجبني ، أقول: أله حرفة؟ فإن قالوا لا : سقط من عيني(٢).

٢/ ويجب أن تتوفر في بلاد المسلمين أصول الحرف كالفلاحة والحياسة والبنية.

قال ابن تيمية : قال غير واحد من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهم كأبي حامد الغزالي وأبي الفرج بن الجوزي وغيرهم : إن الصناعات فرض على الكفاية؛ فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بها(٣).

لكن ذهب ابن مفلح وابن تيمية إلى أن احتراف بعض الحرف يصبح فرض كفاية إذا احتاج المسلمون إليها، فإن استغنوا عنها بما يجلبونه أو يجلب إليهم فقد سقط وجوب احترافها(٤) سواء كانت هذه الحرف من الحرف الدنيئة أو الشريفة.

قال ابن مفلح : تزول كراهة الاحتراف بحرفة دنيئة إذا كان احترافها للقيام بفرض الكفاية؛ إذ ينبغي أن يكون في كل بلد طبيب، وحجام، وجرائحي، وطحان، وخباز، ولحام، وطباخ، وشواء، وبيطار، وإسكافي، وغير ذلك من الصنائع المحتاج إليها غالباً(٥)، ويجب أن لا يغيب عن البال أن هذا الجلب المسقط لوجوب احتراف بعض الحرف في بلد ما يجب أن يكون جلباً من قطر إسلامي ، أو من أجنبي-غير إسلامي - ولكنه لا يضر الشر، ولا يحيك المكائد للمسلمين سياسياً أو اقتصادياً أو عسكرياً(٦).

فإذا امتنع المحترفون عن القيام بهذا الفرض أجبرهم الإمام عليه بعض المثل.

قال ابن تيمية: إن هذه الأعمال فرض على الكفاية متى لم يقم بها الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً، يجبرهم ولي الأمر عليه، إذا امتنعوا، بعض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل(٧) .

(١) حاشية قليوبي ٩١/٤

(٢) كنز العمال برقم ٩٨٥٩ ومناقب أمير المؤمنين عمر لابن الجوزي ص ٢٠٦

(٣) فتاوى ابن تيمية ٧٩/٢٨، ٧٩/٢٩، ١٩٤/٢٩

(٤) فتاوى ابن تيمية ٨٦.٨٢/٢٨ و ١٩٤/٢٩ والآداب الشرعية ٣٠٥

(٥) الآداب الشرعية ٣٠٥/٣

(٦) انظر حاشية ٣٠٥/٣

(٧) فتاوى ابن تيمية ٨٢/٢٨ و ٨٦ .

كما يصبح الاحتراف فرض كفاية؛ لمنع تحكم غير المسلمين بالمسلمين، وإلى هذا يشير قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما نزل السوق فوجد النبط يصخبون فيه ويسيطرون عليه، فعاد رضي الله عنه وجمع الصحابة وعرض عليهم ما شاهده ، واستفسر منهم عن تخلفهم عن السوق؟ فقالوا : لقد أغنانا الله تعالى من فضله، فقال رضي الله عنه : إن فعلتم ذلك احتاج نساؤكم لنسائهم ورجالكم لرجالهم.

٣/ تعليم الصغير الحرفة :-

لما كانت إقامة الصناعات فرض كفاية ، كان توفير المحترفين الذين يقومون بهذه الصناعات فرضاً أيضاً؛ لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهو ما ذهب إليه الشافعية.

قال قليوبي في حاشيته ما مفاده : يجب أن يسلم الصغير لذي حرفة يتعلم منه الحرفة^(١).

ورغم أن الحنفية والمالكية والحنابلة لم ينصوا على وجوب دفع الولد الصغير إلى من يعلمه الحرفة . فيما أعلم . إلا أن كلامهم يقتضي ذلك . ولم يفرق الفقهاء في تعليم الحرفة بين الذكر والأنثى^(٢).

قال الخرقي وتابعه الشارح ابن قدامة: إن اختار الغلام أباه فكان عنده ليلاً ونهاراً، وإن اختار أمه كان عندها ليلاً وعند أبيه نهاراً؛ ليعلمه الصناعة والكتابة ويؤدبه^(٣).

ج/ حكم احترام الحرف الدنيئة :-

المذهب عند الجمهور على أن المكاسب غير المحرمة كلها في الإباحة سواء^(٤) ، ولكن هذه الإباحة تكتنفها الكراهة إذا اختار المرء لنفسه أو ولده حرفة دنيئة إن وسعه احترام ما هو أصلح منها^(٥) .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : مكسبة فيها بعض الدناءة خير من مسألة الناس^(٦).

(١) حاشية القليوبي ٩١/٤

(٢) ابن عابدين ٦٤٢/٤ و ٦٧١ والمغني ٣٠٤/٩ والخرشي، ٣٤٨/٣

(٣) المغني ١٤٣/٩

(٤) المبسوط ٢٥٨/٣٠ وابن عابدين ٣٩٧/٥

(٥) انظر الآداب الشرعية ٣٦٥/٣، والقليوبي ٩١/٤ والمبسوط، ٢٥٨/٣٠

(٦) كنز العمال رقم ٩٨٥٤

وهذا التعبير من عمر رضي الله عنه يشعر بالكراهة.
وقال ابن عقيل : يكره تعمد الصنائع الرديئة مع إمكان ما هو أصلح منها^(١).
ونص الشافعية على زوال هذه الكراهة إذا كانت الحرفة الدينية حرفة
أبيه فقال القليوبي: يجب أن يسلم الولي الصغير لذي حرفة غير دينية - إن
لم تكن حرفة أبيه - يتعلم منه الحرفة^(٢).

ونص ابن مفلح الحنبلي على زوال هذه الكراهة إذا احترف المرء حرفة
دينية للقيام بفرض كفاية؛ إذ ينبغي أن يكون في كل بلد طبيب وحجام
وطحان وخباز ولحام وطباخ وشواء وبيطار وإسكافي وغير ذلك من الصنائع
المحتاج إليها غالباً^(٣).

وقد تطرف بعض الحنفية فقالوا : ما يرجع إلى الدناءة من المكاسب في
عرف الناس لا يسع الإقدام عليه إلا عند الضرورة؛ لقوله ﷺ : (لا ينبغي
لمؤمن أن يذل نفسه)^(٤) وقوله : (إن الله يحب معالي الأمور ويغض
سفاسفها)^(٥) ، ولكن الصحيح عند الحنفية الأول^(٦).

وعلى هذا فإنه إذا اضطر المرء إلى ممارسة حرفة دينية فلا كراهة
عليه في ذلك؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات.

د/ ما يمنع احترافه :-

١/ الأصل أنه لا يجوز احتراف أي عمل محرم لذاته، أو يؤدي إلى
حرام، ومن هنا منع الاتجار بالخمير، ومنع العمل بالكهانة والسحر والنوح
والرقص والبغاء والتهريج والتحديث بالخرافات، وبيع تعاويذ فيها شيء من
التوراة أو الإنجيل أو الزبور أو القرآن.

(١) الآداب الشرعية ٢٠٥/٣

(٢) كنز العمال رقم ٩٨٥٤

(٣) الآداب الشرعية ٢٠٥/٣

(٤) أخرجه ابن ماجة في الفتن الباب ٢١ /

(٥) قال في الجامع الصغير: أخرجه الطبراني في الأوسط ورمز له بالحسن، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: في
خالد بن الياس ضعفه البخاري وغيره، وقال شيخه العراقي: رواه البيهقي منفصلاً ومنقطاً ورجالهما ثقات.

(٦) المبسوط ٢٥٨/٣٠

ولا الوشم لما فيه من تغيير خلق الله الذي يقصد به التغيرير.

ولا يجوز احترام عزف الموسيقى والغناء للهو؛ لورود النص المحرم بهذا الفعل وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [لقمان: ٦].

قال النسفي في تفسيره : كان ابن مسعود وابن عباس - وهما أعلم أصحاب رسول الله بالقرآن - يحلفان أن لهو الحديث في الآية هو الغناء^(١)، ويقول رسول الله ﷺ (ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر - أي الزنا - والحرير والخمر والمعازف)^(٢)

قال القرطبي في تفسيره : اتفقوا على أن احترام الغناء سفه تُردُّ به الشهادة^(٣).

أقول: وهناك فرق بين الغناء واحتراف الغناء ، فالغناء يباح إن لم تصاحبه الموسيقى المحرمة، ولم تكن كلماته مخلة بالأدب، ولم يكن على سبيل الفسق، كما هو مفضل في مكانه من كتب الفقه ، ولكن احترام الغناء هو الممنوع.

ولا يجوز احترام تصوير ما يمكن أن تحله الروح من ذوات الأرواح، كالإنسان والحيوان، ويجوز احترام تصوير غير ذلك؛ لما رواه أبو الضحى مسلم بن صبيح قال : كنا مع مسروق في دار يسار بن نمير فرأى في صفته تماثيل، فقال : سمعت عبد الله بن مسعود قال : سمعت النبي ﷺ يقول: (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون)^(٤)، ولما رواه نافع أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أخبره أن رسول الله ﷺ قال: (إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم أحيوا ما خلقتكم)^(٥)

(١) تفسير النسفي ٢٥/٣ طبع دار الكتاب العربي.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأشربة باب ماجاء فيمن يستحل الخمر.

(٣) تفسير القرطبي ٥٥/١٤

(٤) أخرجه البخاري في كتاب اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة.

(٥) أخرجه البخاري في اللباس باب عذاب المصورين يوم القيامة.

قال ابن حجر في فتح الباري : قال الطبري : من يصور ما يعبد من دون الله وهو عارف بذلك قاصد له فإنه يكفر بذلك^(١).

وذهب البعض - وأنا أرجح ما ذهبوا إليه^(٢) - ومنهم الطحاوي من الحنفية وابن حزم: أن المحرم هو الصور التي لها ظل - أي التماثيل - أما التي لا ظل لها - أي الرسم - فقد كانت محرمة في البدء ثم نسخ تحريمها، ويدل على ذلك ما رواه أبو داود عن بسر بن سعيد عن زيد بن خالد عن أبي طلحة أنه قال: أن رسول الله ﷺ قال: (إن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة) فقلت بسر: ثم اشتكى زيد بن خالد فعدها، فإذا على بابه ستر فيه صورة ، فقلت لعبيد الله الخولاني - ربيب ميمونة زوج النبي ﷺ - ألم يخبرنا زيد عن الصور يوم الأول؟ فقال عبد الله : ألم تسمعه حين قال : إلا رقماً في ثوب^(٣)، وإذا جاز الرسم فجواز التصوير بالآلات أولى.

ولا يجوز احتراف الحجامة في القديم عند البعض؛ لما فيها من مخالطة الفم النجاسة، ويقول رسول الله ﷺ: (كسب الحجام خبيث)^(٤)، وقد يرى البعض أن هذا يعارض فعل الرسول ﷺ فقد ثبت أن الرسول ﷺ احتجم وأعطى الحجام أجره^(٥).

والتوفيق بين قول الرسول ﷺ وفعله بأن نقول: إن رسول الله ﷺ لا يشجع على احتراف الحجامة إلا بالقدر الذي تسد به حاجة المجتمع، فمن كان ضمن دائرة هذه الحاجة فاحترافه لها مقبول، وكسبه منها مشروع، ولا يشجع غيره على احترافها.

ولا كتابة الربا؛ لما فيه من الإعانة على أكل أموال الناس بالباطل ، ولا صنع آلات اللهو، لما فيه من الإعانة على الفساد والإخلال بالواجبات، ولا يجوز لمسلم أن يحترف ضرب ناقوس الكنيسة ليأتي الناس إليها لعبادة غير الله، ولا بناء الكنائس أو أماكن المعاصي^(٦).

(١) فتح الباري ٢٨٣/١٠ طبع دار المعرفة عن الطبعة السعودية

(٢) انظر التحقيق الذي نشرناه حول ذلك في العدد ٤٣١ من مجلة المجتمع الكويتية لعام ١٣٩٩هـ

(٣) أخرجه أبو داود في اللباس باب الصور.

(٤) أخرجه مسلم في المساقاة والترمذي في البيوع

(٥) أخرجه البخاري في الإجارة ومسلم في المساقاة.

(٦) فتاوى ابن تيمية ١٤٠/٢٢

ولا تجوز خياطة الأثواب بزي أهل الفسق؛ لما فيه من الإعانة على الفسق^(١) ونشره بين الناس، ولا خياطة ثياب الحرير للرجال ، ولا يجوز التوظيف لجباية المكوس الظالمة؛ لما في ذلك من الإعانة على الظلم، ولا العمل في أية وظيفة يكون فيها المرء عوناً للحاكم الظالم على استمرار حكمه وظلمه^(٢).

٢/ لا يجوز احتراف ما هو واجب عليه، إلا إذا تفرغ له وليس له مورد يكيّفه غيره، وخشي من تركه احترافه تعطل مصلحة من مصالح المسلمين، كاحتراف تعليم القرآن والعلم، والإمامة في الصلاة ، والأذان ، وسائر الطاعات^(٣) ، أما احتراف كتابة المصاحف بأجر فقد أجازها ابن عباس، فقد سئل عن أجرة كتابة المصاحف فقال: لا بأس ، إنما هم مصورون-أي نساخون - وإنهم إنما يأكلون من عمل أيديهم^(٤) . أي تفرغوا لها وهي مورد رزقهم والمجتمع لا يستغني عنها .

أما قسمة الحقوق بين الناس فقد كره أخذ الأجرة عليها عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وقتادة وسعيد بن المسيب والحسن البصري ومحمد بن سيرين^(٥)، وأباحه آخرون .

وعقد الوثائق كره أخذ الأجر عليه الإمام مالك وأباحه آخرون؛ لأنه عند الإمام مالك من فروض الكفايات^(٦).

٣/ ولا يجوز احتراف حرفة يجني من ورائها ربحاً دون أن يبذل فيها جهداً متقوماً ، كخياط يتقبل ثوباً للخياطة بدينار فيعطيه لغيره ليخيطه بنصف دينار، ويأخذ هو الفرق دون أن يساعده في عمله، ودون أن يعطيه خيوطاً أو أزراراً أو غير ذلك^(٧).

(١) جامع الأصول بالأرقام ٨١٦١ و ٨١٧٩ و ٨١٥٦ و ٨١٦٢، ومصنف عبدالرزاق ١١٦٨/٨ ، والفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ ، والفتاوى البزازية ٣٥٩/٦ ، وحاشية محمد بن المدني على كنون ٤/٥ و ٥ وغيرها .

(٢) حاشية ابن عابدين ٣٦٠/٥

(٣) انظر مصنف عبدالرزاق ١١٤/٨

(٤) جامع الأصول برقم ٨١٤٣

(٥) مصنف عبدالرزاق ١١٥/٨ ، وفتح الباري ٣٥٨/٤ ومابعده .

(٦) فتح الباري ٣٥٩/٤

(٧) حاشية ابن عابدين .

٤/ ولا يجوز للرجل أن يحترف حرفة النساء كالقابلة ونحوها، والغزل ونحوه ، فإن احترف حرفة يحترفها النساء لزمه أن يميز إنتاجه عن إنتاجهن لئلا يتشبه بالنساء . على ما ذكره الحنفية . قال في الفتاوى الهندية : غزل الرجل إن كان على مثل غزل المرأة يكره؛ لأنه تشبه بهن^(١) ، وقد تقدم تعليقنا على ذلك في الفقرة (١/٢/١).

٥/ ومنع الحنفية من اتخاذ الصيد حرفة، قال في الفتاوى البزازية: الصيد مباح إلا إذا كان للتلهي أو في أخذه حرفة^(٢).

وفهم ابن نجيم في الأشباه والنظائر من كلام البزازية تحريم احتراف الصيد فقال: وعلى هذا فاتخاذ حرفة كصيادي السمك حرام^(٣).

وتعقبه الحموي شارح الأشباه والنظائر في هذا الفهم ، وبين أن مفاد كلام البزازية: الكراهة التنزيهية لا التحريم؛ لما في احتراف الصيد من إزهاق الروح عادة؛ ولما يورثه من قسوة القلب، ثم عاد فرجع ما ذهب إليه جمهور الحنفية وغيرهم من أن احتراف الصيد مباح؛ لأنه نوع من الكسب، وكل أنواع الكسب في الإباحة سواء.

أما ما علله به الذاهبون إلى الكراهة من اتخاذ إزهاق الروح عادة، وما يورثه في القلب من قسوة: فقد قال الحموي: إنه تعليل في مقابل النص وهو لا يجوز^(٤).

٦/ ولا يجوز احتراف حرفة يخشى على المشتغل بها الانحراف والشذوذ عن طريق الله وهديه سداً للذريعة، كأن يشتري رجل إماء ويقول لهن: إعملن بما تشتهين ولتأتينني كل واحدة منكن بمبلغ كذا في كل شهر؛ لما يخشى عليهن من الانحراف، فعن طارق بن عبد الرحمن الرقاشي قال: جاء رافع بن رفاعا إلى مجلس الأنصار فقال : لقد نهانا رسول الله اليوم .. فذكر أشياء ونهانا عن كسب الإماء إلا ما عملت بيدها، وقال هكذا بأصبعه، نحو الخبز والغسل والنفش^(٥). أى نفش القطن والصوف ونحوهما .

(١) الفتاوى الهندية ٣٤٩/٥ وحاشية ابن عابدين ٢٧٤/٥

(٢) الفتاوى البزازية بهامش الهندية ٢٩٦/٦ .

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٠٤/٢

(٤) شرح الحموي الأشباه والنظائر ١٠٤/٢ وحاشية ابن عابدين ٢٩٧/٥، وانظر حاشية القليوبي ٢٣٩/٤ والشرواني على التحفة، والمغني لابن قدامة ٢/١١ .

(٥) أخرجه أبو داود في سننه بسند صحيح في البيوع باب كسب الإماء

قال الخطابي : كانت لأهل المدينة ولأهل مكة إماء معدة يخدمن الناس - أي مهياة لخدمة الناس بالأجر - عليهم ضرائب لساتدتهن ، والإماء إذا دخلن هذه المداخل وتبذلن ذلك التبذل وهن مجارحات وعليهن ضرائب لم يؤمن أن يكون منهن أو من بعضهن الفجور، وأن يكتسب بالسفاح ، فأمر رسول الله بالنتزه عن كسبهن، ومتى لم يكن لعملهن وجه معلوم يكتسبن به فهو أبلغ في النهي وأشد في الكراهة^(١).

ومن هنا قال عثمان رضي الله عنه في إحدى خطبه (لا تكلفوا الأمة غير ذات الصنعة الكسب، فإنكم متى كلفتموها ذلك كسبت بفرجها)^(٢).

٧/ ولا يجوز له أن يحترف أية حرفة من شأنها إغلاء الأسعار على الناس، كالاكتكار، والنجش، ، وكره الإمام مالك أن يشتري المرء سلعة ثم يبيعها ليربح فيها دون أن يدخل عليها شيئاً من التحسينات ، ودون أن ينقلها إلى بلد آخر^(٣).

وكره ابن عباس والإمام البخاري أن يبيع حاضر لباد بأجر^(٤).

٧/ موقف كل من المتصوفة والفقهاء من الكسب :-

ولا يعير الفقهاء أي التفات إلى ما ذهب إليه بعض المتصوفة من أن الكسب لا يحل إلا عند الضرورة، محتجين على ذلك بأن الكسب ينفي أو ينقص التوكل على الله، فقد قال رسول الله ﷺ : (لو أنكم توكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً)^(٥)؛ لأن قطع التوكل عن الأخذ بالأسباب يجعله تواكلاً ، وقد أنكر رسول الله ﷺ على الأعرابي الذي ترك ناقته دون أن يعقلها مدعياً التوكل على الله وقال له: (اعقلها وتوكل)^(٦) ، وممر عمر بن الخطاب بقوم من القراء ، فرآهم جلوساً

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢٧٩/٣

(٢) الموطأ ٩٨١/٢ كتاب الاستئذان

(٣) انظر تحفة الناظر ص ١٢٩

(٤) فتح الباري شرح البخاري ٢٩٥/٤ و ٢٩٦ و عون المعبود ٢٨٣/٣

(٥) أخرجه الترمذي في الزهد وابن ماجه في الزهد أيضاً.

(٦) أخرجه الترمذي في القيامة.

قد نكسوا رؤوسهم فقال : من هؤلاء؟ فقيل : المتوكلون ، فقال : كلا ، ولكنهم المتأكلون ، يأكلون أموال الناس، ألا أنبئكم من المتوكلون؟ قيل : نعم، قال : هو الذي يُلقي الحب في الأرض ثم يتوكل على ربه^(١).

وقد كان كبار الصحابة يحترفون ويكسبون ، فأبو بكر كان بزازاً ، وعمر ابن الخطاب كان يبيع الأدم، وكان عثمان بن عفان تاجراً، وأجر علي بن أبي طالب نفسه يعمل بنزح الماء كل دلو بتمرة^(٢).

بل ويرى الفقهاء في هذا الاتجاه ابتداءً في الدين لم يعرفه رسول الله ﷺ ولا صحابته، فقد قال سفيان بن عيينه فيهم : هم مبتدعة، وقال الإمام أحمد بن حنبل: هم قوم سوء يريدون تعطيل الدنيا، وقال سعيد بن المسيب: ليس من حبك الدنيا أن تطلب فيها ما يصلحك^(٣).

٨ / المفاضلة بين الاحتراف والتفرغ للعبادة :-

أ/ ذهب فريق من الصحابة والتابعين، منهم: عمر بن الخطاب وأبو قلابة وإبراهيم النخعي وأبو عمرو الأوزاعي إلى أن الاشتغال بالكسب والاحتراف أفضل من التفرغ للعبادة، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأناس وجدهم في المسجد تاركين العمل: لا يقعدن أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، وقد مر معنا سابقاً في الفقرة (٤/أ/٦) تفضيله الكسب على الجهاد.

وقال أبو قلابة لرجل : لأن أراك تطلب معاشك أحب إليّ من أن أراك في زاوية المسجد . وسئل النخعي: التاجر الصدوق أحب إليك أم المتفرغ للعبادة ؟ فقال: التاجر الصدوق أحب إليّ، لأنه في جهاد، يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ومن قبل الأخذ والعطاء.

ولقي الأوزاعي إبراهيم بن أدهم وعلى عنقه حزمة حطب، فقال له: يا

(١) الميسوط ٢٤٧/٣٠ وانظر شرح المحلي لجمع الجوامع ٤٣٦/٢ ومدارج السالكين لابن القيم ١١٨/٢ و ١٢٣

(٢) الأداب الشرعية ٢٨٢/٣

(٣) إحياء علوم الدين ٦٤/٢

أبا إسحاق إلى متى هذا؟ إخوانك يكفونك، فقال: دعني عن هذا يا أبا عمرو فإنه بلغني أنه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال وجبت له الجنة^(١).

ومن يستقرئ حياة الصحابة يرى أن جمهورهم على تفضيل الاشتغال بالكسب على التفرغ للعبادة.

وحجة هؤلاء : أن منفعة الاكتساب أعم من منفعة العبادة، وما كان أعم نفعاً فهو أفضل^(٢).

ب/ ويرى ابن مفلح الحنبلي أن الكسب الذي لا يقصد به التكاثر، وإنما يقصد به التوصل إلى طاعة الله تعالى من صلة الإخوان والاستعفاف عن وجوه الناس هو أفضل من التفرغ لطلب نافلة العبادة من الصوم والصلاة والحج^(٣).

ج/ وذهب الحسن البصري وجماعة ورحجه السرخسي في المبسوط إلى أن التفرغ للعبادة أفضل من الاشتغال بالكسب^(٤)؛ لأن اشتغال الأنبياء عليهم السلام بالعبادة أكثر من اشتغالهم بالكسب، ولأن الاكتساب يصح من الكافر والمسلم، والعبادة لا تصح إلا من المسلم، ولذا كان التفرغ لها أفضل^(٥)، وليس بصحيح لأن الأنبياء لم يتفرغوا للعبادة، بل كانت حرفة لهم التي كلفهم الله بها : تبليغ الرسالة وتعليم الناس.

٩/ من يجوز له ترك الكسب والاحتراف :-

يرى الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين: أن ترك الكسب أفضل لأربعة:

أ/ عابد مشغول بالعبادة البدنية.

أقول: ويحمل هذا والذي بعده على من عنده ما ينفقه.

ب/ رجل له سير بالباطن إلى الحق، وعمل بالقلب يراقبه.

أي التفرغ للتفكير في آلاء الله وتربية الضمير.

(١) ر: إحياء علوم الدين ٦٥/٢

(٢) ر: المبسوط ٣٥١/٣٠

(٣) الآداب الشرعية ٢٨٠/٣

(٤) إحياء علوم الدين ٦٤/٢ والمبسوط ٢٥١/٣٠

(٥) المبسوط ٢١٥/٣٠

ج/ عالم مشغول بتربية الطالبين من علم الظاهر مما ينفع به في دينهم كالمفتي والمدرس.

د/ رجل ولاه الله أمور المسلمين وهو مشغول بمصالحهم كالسلطان والقاضي^(١).

١٠/ آثار الاحتراف :-

أ/ للاحتراف أثر في الإجارة، فمن استأجر عقاراً ليعمل فيه حرفة معينة يجوز له أن يعدل عنها إلى حرفة أخرى هي مثلها في الإضرار بالعقار أو أقل، ولا يجوز له أن يعدل عنها إلى حرفة هي أكثر منها إضراراً بالعقار إلا برضى المؤجر.

ويجوز للمستأجر تأجير العقار المستأجر إلى غيره ليعمل فيه بحرفة هي مثل حرفته أو أقل منها إضراراً بالعقار ، ولا يجوز له أن يؤجره لمن يستعمله في حرفة هي أكثر منها إضراراً به^(٢)، وتفصيل ذلك قد بسطه الفقهاء في كتاب الإجارة.

ب/ ولا يجوز لمسلم منع إعاره آلات الحرفة التي اعتاد الناس تداولها^(٣).

ج/ ولا حق في الحضانة . فيما أرى . للأُم المحترفة حرفة تتعاطاها خارج المنزل تشغلها عن رعاية أولادها الذين ينازعها أبوهم في حضانتهم، لإخلالها بالمقصود من الحضانة.

د/ يعطى الفقير المحترف الذي لا يملك آلات حرفته من الزكاة ما يشتري به آلة حرفته^(٤) إن كان مسلماً ، ويعطى من مال الفيئ إن كان غير مسلم، قال في الفتاوى الهندية : المحمود من صنيع الأكاسرة أن المزارع إذا

(١) إحياء علوم الدين ٦٥/٢

(٢) شرح روض الطالب ٤٢٢/٢، والمغني ٤٣٧/٥، وحاشية ابن عابدين ٥١/٥، والاختيار لتعليق المختار ٥٣/٢

(٣) تفسير قوله تعالى (ويمنعون الماعون) في البرازي وابن كثير.

(٤) الغرر البهية شرح البهجة ٧٢/٤ ومغني المحتاج ١١٥/٣، وإعانة الطالبين ١٨٩/٢، وابن عابدين ٢٢/٢ .

اصطلم زرعه آفة في عهدهم كانوا يضمنون له البذر والنفقة من الخزانة ويقولون: المزارع شريكنا في الربح فكيف لا نشاركه في الخسران - يريدون نأخذ منه ضريبة الزرع - والسلطان المسلم بهذا الخلق أولى^(١) .

هـ/ وللاحتراف أثر في الضمان، فإذا فعل المحترف فعلاً في حدود حرفته فأخطأ فيه خطأ يحتمل أن يخطئ به المحترفون كان احترافه سبباً في إسقاط الضمان عنه كالحجاء والكحال والجرائحي والبيطار^(٢)، ولو أقدم على ما ذكرنا من لا خبرة له فيه فأخطأ فيه كان خطؤه مضموناً، ويفصل الفقهاء ذلك في كتاب الجنایات.

و/ ويجوز إفطار رمضان لمن يحترف حرفة شاقة يتعذر عليه الصيام معها وليس بإمكانه تركها في رمضان^(٣) إما لاحتياجه هو إليها، أو لاحتياج المجتمع إليها، ولكنه يبدأ يومه صائماً، ثم لا يفطر إلا إذا تعذر عليه الصيام.

ز/ والمعتدة المحترفة حرفة خارج منزلها يجوز لها أن تخرج إلى حرفتها نهائياً وتعود إلى بيتها ليلاً، سواء كانت معتدة من الوفاة أو الطلاق^(٤).

ح/ وللاحتراف أثر في العقوبة، فإذا فعل شخص فعلاً حراماً قاصداً له، فإنه يعاقب عليه، أما إذا احترف تعاطي الحرام فإنه تشدد عليه العقوبة ما دام هناك أمل في رده عنه، فهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأمر بتحريق حانوت رويشد الثقفي الذي احترف بيع الخمر فيه، وقال له: أنت فويسق، ولست برويشد^(٥). وأخذ رضي الله عنه ما فضل من كفاية من احترف سؤال الناس الصدقات وإطعامه إبل الصدقة^(٦)؛ زيادة في النكايه.

قال في معين الحكام فيمن تكررت منه الجرائم: إن الإغلاظ على أهل الشر والقمع لهم والأخذ على أيديهم مما يصلح الله به العباد والبلاد،

(١) الفتاوى الهندية

(٢) معين الحكام ٢٣٧ و٢٣٨ وحاشية قليوبي ٢٠٩/٩ وأسنى المطالب ١٦٦/٤، والمغني ٣٢٨/٨

(٣) حاشية ابن عابدين ١٤٤/٢

(٤) المغني ٥٢٧/٧

(٥) معين الحكام ٢١١، وموسوعة فقه عمر مادة: تعزير ٢/ك

(٦) معين الحكام ٢٣١

ويقال: من لم يمنع الناس من الباطل لم يحملهم على الحق^(١).
فإن فقد الأمل في إصلاحهم فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنهم
يسجنون حتى الموت، منعاً لشهرهم عن الناس.
قال القليوبي: له إدامة حبس من يكثر أذاه للناس، ولا يكفيه التعزير،
حتى يموت^(٢).
وقال في معين الحكام فيمن تكررت منه الجرائم ولم ينزجر بالحدود:
يستدام حبسه، كالسارق الذي تكرر منه السرقة فيقطع منه ما هو مسموح
بقطعه ثم يسرق بعد ذلك.
وقال البعض يقتل^(٣) تعزيراً؛ لأن التعزير عندهم يجوز أن يبلغ القتل.
ط/ واحتراف ما هو مباح وصف مرغوب فيه في الإنسان، ولذلك كان
محل اعتبار الشارع في العقود ومحلاً للتقويم، ويبنى على هذا:
أن من اشترى عبداً على أنه خباز، أو طباح، فوجده المشتري بخلاف
ذلك كان له رده بخيار العيب، فإن مات قبل الرد كان له أن يرجع بفضل ما
بين كونه محترفاً وبين كونه غير محترف^(٤).
ويقاس على ذلك أن من تعاقد مع إنسان على أنه يجيد حرفة معينة،
فظهر أنه لا يجيدها كان له فسخ العقد، فإن تعذر فسخ العقد لسبب من
الأسباب كترتب التزامات مالية أو سياسية مثلاً كان له أن يعدل الأجرة بما
يتساوى به مع من لا يجيدها من أمثاله.
ويقاس على ذلك أيضاً: أن مهر المثل للمرأة المحترفة هو أكثر من مهر المثل
للمرأة غير المحترفة إذا تساوت المرأتان في الأمور الأخرى، وعلى هذا فمهر المثل
للطبيبة هو أكثر من مهر المثل لأختها التي لا تجيد أي حرفة من الحرف.
وإذا ورث رجلان عن أبيهما عبيدين أحدهما يجيد حرفة والآخر لا
حرفة له، فأرادا اقتسامهما كان لكل واحد منهما عبد، ويرد من أخذ العبد
المحترف لأخيه الفرق المقابل للحرفة، طبقاً لقواعد قسمة التعديل^(٥).

(١) معين الحكام ٢١٥

(٢) حاشية قليوبي ٢٠٥/٤

(٣) معين الحكام ٢١٥ و ٢٢٤، وابن عابدين ١٤٨/٣، وحاشية قليوبي ٢٠٥/٥

(٤) الفتاوى الخانية ٢١١/٢

(٥) الفتاوى الهندية ٢٠٨/٥

أما احترام حرفه محرمة فليس بمحل اعتبار في العقود، وليس محلاً للتقويم، فقد جاء في الفتاوى الخانية: رجل اشترى جارية على أنها صناجة - تجيد الضرب على الصنج - جاز البيع، فإن ظهر أنها غير صناجة لا يكون للمشتري ردها^(١).

ويعتبر احترام حرفه دنيئة محرمة عيباً في المبيع، فمن اشترى جارية فوجدها مغنية كان له ردها بالعيب. وهو مذهب سائر فقهاء المدينة المنورة^(٢).

ي/ وللاحتراف أثر في القسمة، فقد جاء في الفتاوى الهندية: دكان في السوق بين رجلين يعملان فيه بأيديهما بحرفة معينة، فأراد أحدهما قسمتها، وأبى الآخر، فإن القاضي ينظر في ذلك، فإن كان لو قسم أمكن لكل واحد منهما أن يعمل في نصيبه العمل الذي كان يعمل قبل القسمة قسم، وإن كان لا يمكنه ذلك لا يقسم^(٣).

ك/ وللاحتراف أثر في الكفاءة بين الزوجين، فجمهور الفقهاء يشترط الكفاءة في الرجل، أعني يشترط أن تكون حرفة الزوج مساوية أو أعلى من حرفة الزوجة، ولم يشترط ذلك الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، ولا الإمام أبو حنيفة في إحدى الروايتين أيضاً^(٤).

ولكن هل يبطل النكاح بالإخلال بشرط الكفاءة؟

الجمهور من الفقهاء على أن النكاح لا يبطل بالإخلال بالكفاءة، ويخالف الجمهور الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه؛ حيث يقول فيها ببطلان النكاح^(٥)، وفي ذلك كله تفصيل جليل محله كتاب النكاح من كتب الفقه.

ل/ وللاحتراف أثر في شركة الأبدان في الأعمال، كاشتراك المعلمين

(١) الفتاوى الخانية ٢٠٤/٢

(٢) تفسير القرطبي ٥٥/٥

(٣) الفتاوى الهندية ٢٠٨/٥

(٤) الإفصاح عن معاني الصحاح ١٢١/٢ والفتاوى الهندية ٢٩٢/١ والفتاوى الخانية ٣٥١/١ والمغني لابن

قدامة ٤٨٢/٦ و ٤٥٨

(٥) الإفصاح ١٢١/٢ والمغني ٤٧٩/٦

والخياطين والصباغين ونحوهم. وهذه الشركة أباحها جمهور الفقهاء ومنعها الشافعية^(١)، واشترط المالكية لمشروعيتها أن يعمل الجميع في واحدة وفي مكان واحد، فيشترك الصباغ مع الصباغ، والخياط مع الخياط في دكان واحد^(٢).

وأجاز الحنابلة والحنفية اشتراك أصحاب الحرف المختلفة، كاشتراك الحائك مع الخياط، واشتراك الصباغ مع الحداد ونحو ذلك^(٣).

وإذا اشترك شخصان للعمل في حرفة معينة فعمل أحدهما في حرفة أخرى بغير إذن الثاني لم يلحق ما كسبه منها مال الشركة، طبقاً لقواعد هذه الشركة.

م/ وللاحتراف أثر في الرخصة في بعض الأحكام الشرعية والتصرفات، وعدم ترتب آثارها عليها، نذكر من ذلك:

الدم النجس، وطهارة الثوب من النجاسة شرط في صحة الصلاة، ولكن يعفى عن الدم في ثياب الجزار، وتباح له الصلاة فيها؛ لأن التلوث بالدم من لوازم مهنته، وفي تحاشي ذلك مشقة عليه، وكذلك يعفى عما ترشش على الغاسل من غسالة الميت أثناء عمله^(٤).

وللطبيب الاطلاع على القدر الذي لابد من الاطلاع عليه من عورات الناس لضرورة التطبيب^(٥).

وللقاضي النظر إلى وجه المرأة الشاهدة للتأكد من شخصيتها^(٦).

ويباح للمحدثين، ولعلماء الجرح والتعديل، وللمعدلين أمام القاضي، ذكر الناس بما لا يعتبر ذلك منهم غيبة ولا نميمة.

(١) الإفصاح ٤/٢

(٢) الكافي لابن عبد البر ٧٨٠٤/٢

(٣) شرح منتهى الإيرادات للبهوتي ٣٣٩/٣ وحاشية ابن عابدين ٣٤٧/٣ ومابعدها.

(٤) البحر الرائق ٢٤٨/١

(٥) ابن عابدين ٦٤٧/٢

(٦) الفتاوى الهندية ٣٣٠/٥

ن/ للاحتراف أثر في الإنفاق على الزوجة، فالرجل الذي يحترف حرفة تدر عليه ربحاً وفيراً عليه نفقة الموسرين، والرجل الذي يحترف حرفة لا تدر عليه إلا الكفاف لا يكلف إلا بالنفقة الضرورية.

وذكر الحنفية أن المرأة التي تكون في حرفتها نهاراً وعند زوجها ليلاً لا نفقة لها^(١)، لتفويتها الاحتباس، وكذا التي تحترف في منزلها فيما أرى لها. - والله أعلم ..

ث/ وللإحتراف أثر في المكاتبه، فقد كره كثير من الفقهاء ومنهم ابن عمر مكاتبه العبد الذي لا حرفة له^(٢).

ع/ أثر الاحتراف في الإنتاج: الاحتراف يعني التخصص، بل يعني المهارة بما تخصص به الشخص، والذي لا شك فيه أن إنتاج المتخصص بما تخصص به أجود من إنتاج غير المتخصص فيه، وبعد ظهور التقنية الحديثة وظهور برامج توزيع العمل في ظلها، تبرز أهمية الاحتراف في تجويد الإنتاج الذي حض عليه الرسول ﷺ بقوله (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،

(١) الفتاوى الهندية، وقد بينت ذلك في مقال نشرته مجلة المجتمع الكويتية بعنوان «نفقة المرأة العاملة» وسيصدر في كتيب إن شاء الله

(٢) عبدالرزاق ٢٣٧/٨، وانظر موسوعة عبدالله بن عمر مادة: احتراف ٣/ب لكاتب البحث.

مراجع البحث

مرتبة ترتيباً ألفبائياً بحسب اسم الكتاب

- ١- الآداب الشرعية لابن مفلح - طبع مطبعة المنار.
- ٢- إتحاف السادة المتقين شرح أسرار إحياء علوم الدين للزبيدي - طبع دار المعرفة.
- ٣- أحكام القرآن للقرطبي - طبع دار الكتب المصرية.
- ٤- الاختيار لتعليل المختار للموصلي - طبع دار المعرفة.
- ٥- أسنى المطالب شرح روض الطالب لذكرى الأنصاري - طبع المكتبة الإسلامية.
- ٦- الأشباه والنظائر لابن نجيم - طبع مصطفى محمد.
- ٧- إعانة الطالبين.
- ٨- الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة - مطابع الدجوي بالقاهرة.
- ٩- البحر الرائق لابن نجيم - طبع مصطفى البابي الحلبي.
- ١٠- البهجة شرح التحفة للتسولي - طبع مصطفى البابي الحلبي.
- ١١- تاج العروس شرح القاموس للزبيدي.
- ١٢- تحفة الناظر لمحمد النجيب الشهير بالعقباني.
- ١٣- تفسير النسفي لعبد الله النسفي ، طبع دار الكتاب العربي.
- ١٤- تنبيه الغافلين للسمرقندي - طبع المطبعة الجمالية.
- ١٥- جامع الأصول لابن الأثير - طبع مكاتب الحلواني والملاح ودار البيان.
- ١٦- الجامع الصغير للسيوطي.

- ١٧- جمع الجوامع للسبكي.
- ١٨- الجوهرة شرح القدوري - الطبعة الأولى.
- ١٩- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) لابن عابدين
طبع بولاق الأولى.
- ٢٠- حاشية الدسوقي - الدسوقي - طبع عيسى البابي الحلبي.
- ٢١- حاشية قليوبي - طبع عيسى البابي الحلبي.
- ٢٢- حاشية عميرة لعميرة - طبع عيسى البابي الحلبي.
- ٢٣- حاشية المدني بهامش الرهوني - طبع بولاق.
- ٢٤- روضة الطالبين للنووي - طبع المكتب الإسلامي.
- ٢٥- سنن أبي داود.
- ٢٦- سنن الترمذي.
- ٢٧- سنن النسائي .
- ٢٨- سنن ابن ماجه
- ٢٩- السنن الكبرى للبيهقي - طبع حيدر آباد سنة ١٣٤٤هـ.
- ٣٠- شرح الحموي على الأشباه والنظائر للحموي - طبع دار الطباعة
العامرة.
- ٣١- شرح الخرشي على خليل لمحمد الخرشي - طبع دار صادر.
- ٣٢- شرح المحلي لجمع الجوامع للمحلي.
- ٣٣- شرح منتهى الإرادات للبهوتي - طبع دار الفكر.
- ٣٤- الشرواني على تحفة المحتاج للشرواني - طبع دار صادر.
- ٣٥- صحيح البخاري.
- ٣٦- صحيح مسلم.

- ٣٧- عون المعبود شرح سنن أبي داود - طبع الهند .
- ٣٨- الفرر البهية شرح البهجة .
- ٣٩- فتاوى ابن تيمية - طبع مطابع الرياض .
- ٤٠- الفتاوى البزازية لابن البزاز - دار إحياء التراث العربي .
- ٤١- الفتاوى الخانية بهامش الهندية - طبع دار إحياء التراث العربي .
- ٤٢- الفتاوى الهندية لجماعة من العلماء - طبع دار إحياء التراث العربي .
- ٤٣- فتح الباري شرح البخاري لابن حجر - طبع دار المعرفة .
- ٤٤- فتح الباري شرح البخاري لابن حجر - طبع مصطفى محمد .
- ٤٥- الفروق في اللغة لأبي هلال العسكري - طبع دار الآفاق الجديدة .
- ٤٦- فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي - طبع دار المعرفة .
- ٤٧- الكافي لابن عبد البر - طبع مكتبة الرياض الحديثة .
- ٤٨- كشف الخفاء ومزيل الالتباس للعجلوني - طبع دار إحياء التراث العربي .
- ٤٩- كنز العمال لعلي المتقي الهندي البرهانفوري - طبع مكتبة التراث الإسلامي .
- ٥٠- المبسوط للسرخي - طبع مطبعة السعادة .
- ٥١- مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر للشيخ محمد المعروف بابن علي الجزائري طبعة أولى .
- ٥٢- مجمع الزوائد للهيتمي - طبع دار الكتاب العربي .
- ٥٣- مدارج السالكين لابن القيم - طبع مطبعة السنة المحمدية .
- ٥٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل - طبع دار المعرفة .
- ٥٥- معين الحكام .

- ٥٦- مصنف عبد الرازق لعبد الرزاق بن الهمام - طبع المكتب الإسلامي.
- ٥٧- المغني لابن قدامة المقدسي - طبع مكتبة الرياض.
- ٥٨- المفردات للحسن بن محمد (الراغب الأصفهاني) طبع دار المعرفة.
- ٥٩- مناقب عمر بن الخطاب لابن الجوزي - طبع دار الكتب العلمية.
- ٦٠- منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين.
- ٦١- موسوعة فقه عمر بن الخطاب للقلعجي - طبع مكتبة الفلاح.
- ٦٢- الموطأ للإمام مالك بن أنس - طبعة عبد الباقي.
- ٦٣- نهاية المحتاج للرملي - طبع المكتب الإسلامي.

وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف والتأليف
محمد برهان الدين السنبلي
رئيس قسم التفسير، وأمين مجلس الدراسات الشرعية
بدار العلوم ندوة العلماء لكهنؤ.

ايض

من القضايا التي لفتت أنظار الباحثين وشغلت بالهم منذ نصف قرن قضية (حق التأليف) وتسجيله، قد بذلت محاولات كثيرة لمعالجة هذا الموضوع والبحث عن الحكم الشرعي فيه، ولكن الباحثين في هذا الموضوع (في الهند) - ومنهم علماء راسخون في العلم - لم يتوصلوا في تلك الأبحاث - كما أظن - إلى نتيجة حتمية مقنعة، ولا شك في أن الموضوع مفتوح وللبحث فيه مجال متسع، ولذلك أردت أن أدلي دلوي فيه - من ناحية جديدة - ودرست الموضوع ، عسى الله أن يكشف لي خلال المطالعة، وأهتدي إلى حل للمسألة، فأقدم عصارة بحثي بين يدي أهل العلم للتأييد إذا وافقوا عليه، وإبداء الرأي فيه إذا فيه موضع اختلاف أو إيضاح.

هذه هي بواعث معالجة هذا البحث ودواعيه فليس ذلك حكماً نهائياً أو قضاء محتوماً، وإنما محاولة بحث للحل الشرعي، ومجهود متواضع للدراسة.

لا يغيبن عن البال لدى معالجة هذا البحث أن القضية ذات جوانب مختلفة وهي كما يلي :

- ١/ مسودة المؤلف ، بيعها وشراؤها .
 - ٢/ أن يمنح المؤلف أحداً خيار الطبع والنشر ويأخذ عليه البديل المالي .
 - ٣/ أن ينقل - الطابع أو الناشر الذي حصل له الخيار من المؤلف - خياره إلى غيره ويأخذ عليه العوض المالي .
 - ٤/ تسجيل المؤلف أو الناشر حقه وطلب الغرامة من كل من يخالف التسجيل ويتصدى للطبع بغير إذنهما .
 - ٥/ الطبع بدون إذن المصنف أو الطابع والناشر .
- وفيما يلي محاولة جادة للبحث عن الحكم الشرعي لكل ناحية من هذه النواحي المختلفة في ضوء الكتاب والسنة والفقه والفتاوى ، فإن أصبت فمن الله ، وإن أخطأت فمني ، وأسأل الله التوفيق والسداد .

وألتمس من أهل العلم أن يلاحظوا هذا البحث بجدية ورصانة، ويتكرموا بإبداء وجهة نظرهم وآرائهم، وسيكونون مأجورين عند الله فإنها خدمة عظيمة لمصلحة الدين والشرع بل الأمة الإسلامية كلها.

بيع حق التصنيف :-

إن كان المقصود من حق التأليف والتصنيف أن الذي ألف كتابه بعد ما تحمل المشاق وركب الأهوال، وبذل أوقاته الثمينة، وربما ضحى فيه بثروته الهائلة، من حقه أن يتمتع بحق أخذ المال مقابل الاستفادة من تأليفه وإنتاجه، ففيه متسع ومساغ بمراعاة بعض الشروط ، انظر إلى الأصول الشرعية واعتباراً لعادة بعض العلماء المتقدمين ، وذلك لأن المصنف الذي يبذل في طريق إعداد تصنيفه الجهد والوقت والثروة فيمكن أن يكون هو في ذلك بمثابة الصانع في صنعه والمنتج في إنتاجه^(١) ، فكما أن الصانع يتمتع بحق التملك لما صنعه شرعاً، كذلك يتسع المجال - وفيه إمكانية توسيع المجال - لأن يتمتع المصنف أيضاً بهذا الحق لتصنيفه.

ثم إن الصانع كما يتمتع بالخيار في منح الفرص للاستفادة من إنتاجه وحجرها بأجرة وبدون أجرة ، كذلك المؤلف أيضاً يتمتع بهذا الخيار أو يمكن أن يتمتع به، بل مع ذلك ينبغي أن يكون له حق الإذن والمنع لمن شاء، فإننا نجد أن المحدثين والعلماء المتقدمين كانوا يأذنون بمروياتهم لمن شاءوا ، ويمنعون عنها من لم يعتبروه أهلاً لذلك، ويروى عن بعض المحدثين أخذ العوض المالي ، كما روي عن حارث بن أسامة في (بستان المحدثين)^(٢) ، وقد ذكر ابن الصلاح في كتابه القيم المعروف ب (مقدمة ابن الصلاح) آراء العلماء في من

(١) وإنما الفرق أن المصنوعات العامة هي من متع الأجسام والأبدان وتسهيلاتهما بينما التصنيف يوفر متعة للقلب والعقل ويشعد الأذهان، وبالتالي بواسطة العقل ينفع الأجسام كذلك في بعض الأحيان، وكما أن للصانع إذا باع مصنوعه فإن المصنوع يخرج من ملكه، كذلك التأليف نفسه لو باعه أحد، أن المشتري يكون له الحق بأن يبيع هذا التأليف على يد من شاء ولكن المصنف إن سمح له بالبيع فقط فهل يبيعه أم لا؟ هذا السؤال سنحاول الإجابة عليه في مقالتنا هذه.

(٢) بستان المحدثين ص ٣٥ مؤلفه المحدث الكبير عبدالعزيز الدهلوي نجل حكيم الإسلام مسند الهند الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بولي الله الدهلوي.

كانوا يروون الأحاديث ويأخذون عليه عرضاً مالياً وإليكُم العبارة:

(من أخذ على التحديث أجراً منع ذلك من قبول روايته عند قوم من أئمة الحديث ... وترخص أبو النعيم الفضل بن دكين وعلي بن عبد العزيز المكي وآخرون في أخذ العوض على التحديث ، وذلك شبيه بأخذ الأجرة على تعليم القرآن ونحوه، غير أن في هذا من حيث العرف خرمًا للمروءة، والظن يساء بفاعله إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه، كمثّل ما ذكر أن أبا الحسين بن النقوم فعل ذلك ، لأن أبا إسحق الشيرازي أفاته بجواز الأجرة على التحديث)^(١).

إن هذه التصريحات تشير إلى أن أخذ الأجرة على التحديث - وإن ذهب بعض العلماء إلى جوازه - لكنه لم يُستَحَسَن بل اعتبر مكروهاً بصفة عامة . ومن أنجح صور الاستفادة من الكتاب تحصيل نقله، فينبغي أن يتوقف ذلك أيضاً على إذن المصنف؛ وفي العصر الراهن من صور النقل الراقية الطباعة، فعلى هذا الأساس لا يستحق إذن الطبع إلا المصنف، معنى ذلك أن الذي يسمح له المصنف بالطبع أو النشر يكون ممثلاً له وعن طريقه يمكن الاستفادة من التصنيف، وأما عدد النسخ المطبوعة من الكتاب فلا يتمتع بحق تحديدها إلا المصنف، لأن تحديد العدد يمكن أن يعتبر بمثابة منح الإذن لأمثاله من الأشخاص بالاستفادة، ولكن تحديد أثمان تلك النسخ المطبوعة واستحقاقات أثمانها يكون حقاً لذلك الطابع أو الناشر، فإن هذه النسخ يوفرها هو بنفسه أو عن طريق الممثل له، وإن هذه النسخ هي بنفسها سلع متقومة تحت ملك الطابع أو الناشر، ومن المعلوم أن كل مالك يتمتع بحق التصرف فيما يملكه.

نظراً إلى ما أسلفناه من التفاصيل ، وإن كان يبدو من الصحيح شرعاً أن يقال: المصنف يجوز له أن يتمتع كلياً بأخذ العوض ، أي البديل المالي مباشرة أو غير مباشرة من المستفيدين، ولكن الطريق المألوف لدينا أن يؤدي فيه الناشر بصفة عامة عوض كل طبعة حسب قدر الكتب وفقاً لرأيه ، فهل

(١) مقدمة ابن الصلاح ص ٥٦ (مطبعة قيمة، بمبائي ١٣٥٧هـ).

يجوز عقد اتفاقية لأخذ العوض عن هذا الطريق المؤلف أم لا ؟ فلا المعارضة تكون في هذه الصورة محددة من قبل بصفة عامة ولا مدة الأداء ، بل ربما تبقى بدون الاتفاق على أي أصل ، وإنما يتوقف تحديدها على القبول والتجاوب الذي سيحظى به التأليف، فهذه الصورة الأخيرة لا تبقى فيها المكافأة مجهولة فحسب بل يكون حصولها غير محتوم أيضاً، وبذلك تتضمن هذه الصورة من تلك الصور التي يعبر عنها (بالغرر) ، وبيع الغرر ورد فيه النهي الأكيد في الحديث الشريف، وهذا الحديث روي في كتب الأحاديث الصحيحة، وإنما ننقل هنا ألفاظ الحديث من الصحيح لمسلم ، (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر)^(١) ، ويقول في شرحه الإمام النووي العالم الشافعي المعروف : (أما النهي عن بيع الغرر فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيع، ولهذا قدمه مسلم وتدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع المعلوم والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما لم يمتلك البائع عليه .. ونظائر ذلك، فكل هذا يبيعه باطل، لأنه غرر الخ)^(٢).

أخذ العوض على الاستفادة من التأليف :-

فبالجملة إن تحققت الاتفاقية على أخذ العوض وأدائه بحيث لا يجهل فيها العوض ، ولا مدة أدائه ولا يكون فيها أمر أو شرط يعارض أصول العقود المعتبرة في الشريعة الإسلامية ففيها متسع لمشروعيتها.

الوراثه في حق التصنيف :-

إن التفاصيل السابقة تشير إلى أن التصنيف شيء مقوم له كيانه المنفرد، وليس حقاً محضاً (حقاً غير متأكد) فحسب ، فيقتضي ذلك - وهو ظاهر - أن تجري الوراثة في نفس ذلك التصنيف في ضوء قوانين الشريعة، وكذلك من المعلوم أن العوض الذي استحقه المصنف من ذلك التأليف وتملكه في حياته تجري الوراثة فيه كذلك إن بقي، ثم إن الأموال التي تحصل بعده

(١) و (٢) الصحيح لمسلم ج ٢ ص ٢ الشرح للنووي (المطبوع من مكتبة رشيديه دلهي الهند).

نتيجة للاتفاقية التي كان عقدها المصنف في حياته فهذه الحصيلة يبدو جواز الوراثة فيها أيضاً، وذلك نظراً إلى عدة نظائر فقهية وأصول شرعية، مثلاً نجد في الكتاب المعروف للفقه الحنفي (رد المحتار شرح الدر المختار) نجد فيه مثلاً مبدئياً وهو (الحق المتأكد يورث)، وانطلاقاً من هذا الأساس قيل : حظ الإمام (أي المرتب له من الوقف) لو مات يورث عنه^(١).

بيع حق الوراثة :-

ولكن الشرع كما لم يسمح ببيع حق الإرث كذلك لا يجوز لأي وارث لمصنف أن يبيع حق الوراثة في عوض تصنيفه ، أي لا يجوز أن يستلم عليه العوض من اتفاقية جديدة . فإن حق الوراثة إذا لم يحصل على أساسه شيء حقيقي (أي مال متقوم) فإنه إنما يعتبر حقاً محضاً لا يجوز بيعه وشراؤه . لكن التصنيف إذا كان موجوداً بنفسه (ولم يبعه المصنف بمال) وهو مال أيضاً . أي شيء متقوم . تجري الوراثة في ذلك الشيء بعينه ، أي أن النسخة الأصلية للتصنيف ، وفي ثمنه أيضاً ، ومن هنا علم أنه لا يجوز لأي طابع أن يبيع إذن الطباعة الذي حصل له ظاناً أنه (شيء متقوم) ؛ فإن مثل هذا الإذن (أو الحق الذي وجد على أساسه) ليس بمتقوم .

بيع حق الطبع :-

يدل على منع بيع (مجرد الحق) ذلك الحديث الذي ورد فيه النهي عن بيع (الولاء)، كما جاء في صحيح مسلم^(٢) : (أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الولاء وعن هبته) ، بينما حق الولاء ليس ضعفه كضعف الحق المذكور بل هو من قبيل الحقوق المتأكدة - في الجملة - وبذلك يمكن أن تجوز الوراثة في (حق الولاء) ، رغم ذلك لم يسمح الشرع ببيعه، وبالتالي إذا سمح الطابع أو الناشر لأحد بالطبع والنشر وأخذ عليه العوض فإن ذلك يصدق عليه (بيع ما ليس عنده) حسب عمومته وشموله، وقد ورد النهي عن ذلك في الأحاديث الصحيحة الصريحة، مثلاً في سنن أبي داود^(٣) وفي الجامع للترمذي

(١) رد المحتار لابن عابدين الشامي المجلد الرابع ص ١٣ طبع مكتبة النعمانية بديوبند (الهند).

(٢) الصحيح لمسلم ج ١ ص ٤٩٥ (الطبعة الهندية).

(٣) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٣٩ والجامع للترمذي ج ١ ص ١٦٨ (المطبوعات بالهند).

وغيرهما من كتب الحديث، ففي هذه الكتب عدد من تلك الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى، وهي (لا تبع ما ليس عندك) و (لا يحل سلف وبيع ولا بيع ما ليس عندك) قال الترمذي في الحديث الأول: إنه (حسن) وفي الثاني: (حسن صحيح).

ومما يجدر بالتفكير وتعمق النظر فيه هو أن ما يأخذ طابع من طابع آخر على الإذن له بالطبع، فكأن الطابع الأول يأخذ هذا المال مقابل ذلك المال الذي كان قد دفعه إلى المصنف، ولا يكون ذلك إلا بالتفاضل - بصفة عامة - وربما يكون من الأموال الربوية، وبذلك سوف يتحقق الربا أو شبهته (أو تحدث إمكانية على الأقل)، ويكاد أن يشمل في ما ورد النص الصريح في منعه، ولذا لا يجوز لمشتري الحبوب الغذائية - أي لأجل هذه الشبهة - أن يبيعه قبل القبض، كما جاء في الحديث الصحيح (من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه)، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام^(١)، ولما سئل ابن عباس - راوي هذا الحديث - عن سبب هذا المنع قال: (ألا تراهم يبتاعون بالذهب والذهب مرجأ) ووجه ذلك ما أسلفناه آنفاً، كما بينه شارح الحديث المحقق ملا علي قاري الهروي حيث يقول في المرقاة (شرح مشكاة المصابيح):

(معنى الحديث أن يشتري من إنسان طعاماً بدينار إلى أجل، ثم يبيعه منه أو من غيره قبل أن يقبضه بدينارين - مثلاً - فلا يجوز؛ لأنه في التقدير بيع ذهب بذهب - والطعام غائب - فكأنه باع ديناره الذي اشترى به الطعام بدينارين فهو ربا)^(٢).

وبالإضافة إلى ذلك من أقوى الدلائل على منع بيع الحقوق وأوضحها ما روي في صحيح مسلم - وموطأ الإمام مالك بفرق يسير - وردت الرواية في صحيح مسلم بهذه الألفاظ: عن أبي هريرة، أنه قال لمروان: أحلت بيع

(١) الصحيح لمسلم ج ٢ ص

(٢) نقلاً عن هامش سنن أبي داود ج ٢ ص ١٣٨ (المطبوع المجيدي بكانفور الهند).

الربا ، فقال مروان : ما فعلت ، فقال أبوهريرة أحللت بيع الصكاك وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يستوفى، فخطب مروان الناس فنهى عن بيعها ، قال سليمان فنظرت إلى حرس يأخذونها من أيدي الناس).

يقول الإمام النووي وهو يشرح ذلك: (الصكاك جمع صك والمراد هنا الورقة التي تخرج من ولي الأمر بالرزق لمستحقه بأن يكتب فيها للإنسان كذا وكذا من طعام أو غيره فيبيع صاحبها ذلك لإنسان قبل أن يقبضه)^(١).

وانطلاقاً من هذه الرواية يقول الإمام أبو حنيفة وغيره من الأئمة : إن بيع الصكاك غير جائز مطلقاً (وبيع الصكاك ليس معناه إلا بيع الحقوق) ولكن الإمامين مالكا والشافعي رحمهما الله يسمحان ببيع الصكاك لمالكها الأول فقط وأما في مالكا الثاني والثالث فلا والإمامان أيضاً مع أبي حنيفة في التحريم.

تتوفر هذه التفاصيل في كتب شرح الأحاديث الموثوق بها مثلاً شرح صحيح مسلم للنووي ، وأوجز المسالك شرح الموطأ للإمام مالك^(٢).

إن التأويل الذي اختاره الإمام مالك وغيره هو أيضاً لا يوسع مجال أخذ العوض إلا للمصنف الذي يحل محل المالك الأول دون غيره من الطابع أو الناشر؛ فإنهما ليسا إلا في مكان المالك الثاني أو الثالث على كل حال.

احتج بعض علماء الهند - في العصر الحاضر - في جواز حق الطباعة بالمسألة المعروفة في الفقه الحنفي (النزول عن الوظائف بمال) (رد المختار ج ٣ ص ٣٨٦ وإتحاف الأبصار والبصائر ص ٢٣٧)^(٣) وذلك على أساس آراء بعض الفقهاء التي رووها في القضية، ولكن الاستدلال بهذه المسألة سوف يرادف تشييد البناء على أساس منهار؛ فإن المسألة قبل كل شيء قد اختلف فيها وذهب معظم الفقهاء الأحناف فيها إلى عدم الجواز ، وبالتالي أخذ

(١) صحيح مسلم مع الشرح ج ٢ ص ٦

(٢) أوجز المسالك من أبسط شروح الموطأ وأنفعها (للعامة المحدث الكبير محمد زكريا الكاندهلوي الهندي) في ست مجلدات ضخمة وهذا البحث في مجلده الخامس ص ٧٨ (الطبعة الهندية الأولى).

(٣) (إتحاف الأبصار والبصائر) بترتيب (الأشباه والنظائر) لابن نجيم الفقيه الحنفي المصري.

العوض على التخلي عن حق الوظيفة شيء ، وأخذ العوض على حق الطباعة . إن كان يصح التعبير عنه . شيء آخر وشتان ما بينهما؛ لأن الوظائف تأتي مما يتأكد فيه الاستحقاق . قبل أن يتم فيه الملك البات . للمستحق، بل إن الفقهاء الذين ذهبوا إلى الجواز نتوصل من إعمال الفكر في كلامهم إلى أن هذا الجواز يتحقق إذا وصل سهم المستحق محدداً إلى وكيله ولم يبق إلا قبض المستحق عليه، وبالتالي فإن حق الوظيفة وحق الطباعة بينهما فرق أساسي آخر ولا نستطيع أن نقيس أحدهما بالآخر، والفرق هو أن حق الوظائف يتحدد فيه قدر الوظيفة ويكون الحصول عليها محتوماً، بينما حق الطباعة . في ديارنا . لا يكون فيه الحصول على المنفعة المالية محتوماً، ولا محدداً في أكثر الأحوال ، هذا ما يجعل بيعه في حكم بيع الغرر (وبيع الغرر قد ورد الحديث الصريح في منعه ومر ذلك في البحث آنفاً)، بل الطباعة ربما تؤدي إلى خسارة وفي بعض الأحيان تسبب خسائر فادحة مجحفة ، ولما كان من الأصول المقررة عند الشرع أن الأعيان الموجودة إذا كانت مجهولة أو معدومة أو مهددة بالخطر فإن بيعها لا يصح؛ لكونه متضمناً معنى الغرر، فكيف يصح بيع الحقوق المحصنة . غير المحددة وغير المتأكدة . وخاصة إذا كانت عرضة للخطر.

إن بعض العلماء استدل على جواز المسألة (النزول عن الوظائف بمال) بأن الحسن بن علي رضي الله عنهما (سبط الرسول ﷺ) كان قد قبل الوظيفة بعد تخليه عن الخلافة ، ولكن هذا الاستدلال لا يحتاج العلماء إلى أي تطبيق عليه فمعلوم لدى جميع أهل الخبرة والحنكة، أن قبوله للوظيفة لم يكن بدل تنازله عن الخلافة فحسب، بل كانت تعمل وراءه مصالح أخرى ، ثم لم يكن هو وحده ممن يتمتع بوظيفة عن الخلافة، بل كان عدد كبير من الصحابة والتابعين الأجلاء ممن كانوا لم يزالوا يتمتعون في كل زمان بهذه الوظيفة . المتفاوتة في قدرها . ولأجل ذلك نستطيع أن نقول - بلا تلوؤ وتأرجح - : إن وظيفة الإمام الحسن رضي الله عنه لم يعتبرها أحد عوضاً عن تخليه عن الخلافة إلا وأراد بذلك طريقة التعبير فحسب ولم يرد إبراز

الواقع وكشف الحقيقة.

يتضح من التحليل السابق أن أخذ الأجرة على مجرد حق الطباعة لا مساغ له في ضوء الأحاديث النبوية، والأصول المسلمة عند الشرع، وفي ضوء النظائر الفقهية المسلمة، فإن هذا الحق إنما هو بمثابة الإذن الذي استحق لأجله بأن يسمح (المأذون) للناس بالاستفادة؛ لأن المصنف فوض إليه مسؤولية توفير نسخ التصنيف، وهو بمثابة الإذن بالاستفادة لغيره وعلى أساسه هو يستحق المنفعة المالية، ولكن المصنف إذا أخذ البديل على تصنيفه فإنه سيجوز، ولكن بعدة شروط قد سبقت الإشارة إليها بالشرح والتفصيل.

ابيض

خلاصة البحث

والحاصل أن أخذ العوض يكون للمصنف على تأليفه شرعاً شريطة أن لا يكون ذلك التأليف محتوياً على بحوث يتحتم على المؤلف معالجتها كتابياً، فإن باع المصنف نفس ذلك التأليف أو التصنيف لأحد ويأخذ عليه ثمناً أو عوضاً فهذا واضح حكمه (الجواز)؛ فإنه شيء نافع يجوز الاستفادة منه شرعاً، ولكنه إذا لم يبيع أصل الكتاب (الذي هو في صورة مجموعة الأوراق) بل أخذ العوض على الاستفادة منه فحسب، فهذه الصورة أيضاً مما يسمح الشرع بجوازها للمصنف، ثم إنه غير في تحديد عدد المستفيدين من ذلك الكتاب على أساس عادة بعض المحدثين كما ذكرنا سابقاً، وإن سمح المصنف لأي ناشر بالطبع فمعنى ذلك أنه يسمح للناس بالاستفادة من ذلك الكتاب بواسطة الطابع أو الناشر، فلذلك لا يكون حق تحديد عدد الطبع إلا للمصنف، وبذلك أصبح هذا الطابع أو الناشر (الذي نال الإذن من المصنف) بمثابة الواسطة بين المستفيدين والمصنف، فكما أنه واصله بين المصنف والمستفيدين من الكتاب، وعليه مسؤولية توفير النسخ، كذلك هو - أي الطابع أو الناشر - أيضاً وصلة بينهما لاستلام العوض من المستفيدين وإرساله إلى المصنف، وقد سبق أن المصنف يستحق بأن يأخذ البديل المالي من كل من يستفيد من كتابه، وإحدى صورته أن يؤخذ من كل من يريد الحصول على نسخته المطبوعة ويعتبر الناشر - الذي قرره المصنف - تحصيل العوض بمثابة الوكيل له، ويكون توفير النسخ المطبوعة بيد الناشر، وعلى أساسه استحق الناشر بأن يأخذ الأجرة على عمليته هذه .

ثم إن تلك النسخ المطبوعة؛ لما أنها - عادة - في ملك الناشر (والتي هي نفسها مال متقوم) فوجب ألا يتمتع بحق تحديد ثمنها إلا الناشر دون المصنف إلا أن المصنف يكون حقيقاً بأن يحدد عوض الاستفادة منها، وعلى هذا الأساس يستطيع المصنف أن يقرر شيئاً من العوض على بيع كل نسخة مطبوعة، وبجانب ذلك يعتبر شراؤه الكتاب من الناشر المأذون - مباشرة وغير

مباشرة - بمثابة حصول إذن الاستفادة كذلك، والحاصل أن تحديد ثمن النسخ المطبوعة وتحصيله يكون حقاً للطابع والناشر، وأما تحديد العوض على الاستفادة فيكون حقاً للمصنف. والمصنف إن فوض إلى الطابع تحصيل العوض المحدد وإيصاله إليه فإن الطابع وفقاً لهذه الاتفاقية يكون مسؤولاً عن تحصيل هذا العوض المحدد وإيصاله إلى المصنف، ومع ذلك إن فوض إليه المصنف أن يسمح لمن شاء بالاستفادة بدون أي عوض مالي فإن الناشر يستطيع أن يعطي الكتاب لمن شاء بعوض أو بدون، ولو وضع المصنف حداً للاستفادة بدون عوض فإنه لا يستحق العوض بقدر ذلك الحد فحسب.

وأما طبع الكتاب بدون إذن مصنفه ونشره بالثمن أو بدون الثمن يجوز أم لا ؟ فلم يعثر كاتب هذه السطور إلى الآن على دليل قوي لعدم جوازه، لكن المصنف لو سجل الكتاب طبقاً لقوانين الدولة، فإن الطبع في مثل هذه الصور لغير المأذون من المصنف يمكن أن يكون محظوراً في الشرع أيضاً، وذلك وفقاً للاتفاقيات المبدئية العاملة التي تخضع للأعراف الدولية، فإن السلطة الحاكمة تتمتع بأن تفرض الحظر لمصلحة ما على شيء يكون؛ مباحاً في حد ذاته غير محظور في الشرع، فإذا فعلت ذلك فالشرع يجعل التقيد بهذا الحظر ضرورياً لأجل عقد الوفاء العام - إلا إذا حرم حلال أو حلل حرام - رغم ذلك لا يجوز للمصنف في هذه الصورة أيضاً أن يفرض الغرامة المالية على الذي يتصدى للطبع بدون إذنه ويبيعه، ولكنه يستحق العقوبة من الحكومة بجزاء معارضته لقانونها.

ومع ذلك يتضح من التفاصيل السابقة أن المصنف إذا باع نسخة من كتابه فإن مشتريها جدير شرعاً بأن يبيع هذه النسخة المبتاعة لمن شاء وبأي قيمة شاء، ولكن المصنف إذا سمح لأحد بالطبع فحسب فليس له أن يبيع هذا الحق - أي يسمح لآخر بالطبع ويأخذ منه المال - فإن مجرد الإذن ليس مما يمكن بيعه وشراؤه شرعاً.

التماس إلى أهل العلم :-

سبق أن أشرنا إلى أن البحث مع ما فيه من آراء وأفكار وملاحظات ليس بقضاء أو فتوى، بل هو محاولة موضوعية جادة لمعالجة البحث كطالب وباحث، فالرجاء من أهل العلم والخبرة أن يتناولوا البحث بالمطالعة والاستعراض بدقة وتأمل ثم يبدؤوا آراءهم القيمة العلمية وتطبيقاتهم البناءة، والأجر على الله المتعال.

أبيض

الاجتهاد وإمكانه في هذا الزمان

د. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

وعضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بحث حول موضوع فتح باب الاجتهاد:

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد وآله وصحبه . وبعد :

فقد قممت - بتوفيق الله وإعانتة - بكتابة ما تيسر حول موضوع فتح باب الاجتهاد، مسترشداً بأدلة الكتاب والسنة وكلام أهل العلم ، ويتلخص هذا البحث في النقاط التالية :

تعريف الاجتهاد لغة وشرعاً - مشروعية الاجتهاد وأدلتها - متى وجد الاجتهاد في هذه الأمة؟ - شروط المجتهد - أنواع الاجتهاد - حكم الاجتهاد في هذا الزمان، وهو ما يعبر عنه بفتح باب الاجتهاد - خاتمة تبين فيها ثمرات البحث ونتائج.

من المعلوم أن ديننا كامل وشامل لكل متطلبات الحياة ، قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣]، وقال تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقد استنبط علماؤنا الأوائل من هذا الكتاب العلم الغزير الذي غطى حاجتهم ، وقعدوا منه القواعد العلمية التي يسترشد بها من بعدهم ، ولا يزال القرآن يشتمل على بيان حكم كل نازلة إلى يوم القيامة ، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تفسره وتبينه ، وبالرجوع إليها وتدبرها نحصل على العلم الغزير والفقهاء الكثير؛ لأنها وحي من عند الله: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] ، وهكذا بعلم الكتاب والسنة تحل المشكلات ، وتحصل الهداية التامة وصدق الله العظيم: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [١٢٣] وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤] نسأل الله أن يمن علينا بالعلم النافع، والعمل الصالح، والتمسك بكتابه وسنة نبيه، وأن يتوفانا مسلمين، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

تعريف الاجتهاد لغة وشرعاً:

الاجتهاد لغة : بذل الوسع والمجهود^(١) مأخوذ من الجُهد بضم الجيم ، وهو الطاقة ، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩] فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان^(٢) .

وأما الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين فهو : بذل المجهود في العلم بأحكام الشرع^(٣) .

وبين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي عموم وخصوص ، فالتعريف الاصطلاحي أخص من التعريف اللغوي - إذأ التعريف اللغوي يعم بذل الوسع في تحصيل أي شيء يحتاج تحصيله إلى بذل وسع ، أما التعريف الاصطلاحي فإنما يعني بذل الوسع في معرفة الحكم الشرعي خاصة .

أما أدلة الاجتهاد في الشريعة : فالأصل في الاجتهاد قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] ؛ إذ من المعلوم أن الحكمين يجتهدان في الجزاء المناسب في الصيد الذي يقتله المحرم متعمداً ، وقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] ؛ فداود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد ، بدليل قوله تعالى في نفس الآية : (ففهمناها سليمان) ، ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهم .

والدليل من السنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم : (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران)^(٤) .

وأما وقت وجود الاجتهاد في هذه الأمة : فقد وجد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد قال معاذ رضي الله عنه : (أجتهد رأيي)^(٥) ، وصوبه النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص : (احكم) في بعض القضايا، فقال أجتهد وأنت حاضر؟ فقال نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر^(٦) ، وفوض صلى الله عليه وسلم الحكم في بني

(١) انظر الصحاح للجوهري (٤٦٠/١) بتحقيق الأستاذ عبدالغفور عطار .

(٢) المحصول للرازي (٧/٣-٨) بتحقيق الدكتور طه العلواني .

(٣) روضة الناظر لابن قدامة ص ١٩٠ .

(٤) الحديث رواه مسلم (١٣/١٢) .

(٥) في حديث رواه الترمذي (٥٥٦/٤) وأبو داود (٥٠/٩) .

(٦) في حديث رواه الحاكم (٨٨/٤) وقال صحيح الإسناد .

قريظة إلى سعد بن معاذ رضي الله عنه وصوبه^(١).

قال الإمام ابن القيم رحمه الله^(٢): وكان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه ، وما جاء به وتبليغ معانيه .

كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين : أحدهما حفاظ الحديث وجهابذته ، والقادة الذين هم أئمة الأنام ، وزوامل الإسلام ، الذين حفظوا على الأمة معاهد الدين ومعاقله ، وحملوا من التغيير والتكدير موارد ومناهلهم ، حتى ورد من سبقت له من الله سنن تلك المناهل صافية من الأدناس ، لم تشبها الآراء تغييراً ، ووردوا فيها عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً ، وهم الذين قال فيهم الإمام أحمد بن حنبل في خطبته المشهورة ، في كتابه في الرد على الزنادقة والجهيمة : الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله تعالى الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وما أقبح أثر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون في المتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ، فتعوز بالله من فتنة المضلين .

قال ابن القيم : القسم الثاني : فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام ، الذين خصوا باستنباط الأحكام ، وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام ، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء ، بهم يهتدي الحيران في الظلماء ، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام

(١) انظر صحيح البخاري (٤١١/٧) .

(٢) إعلام الموقعين (٩-٨/١) .

والشراب ، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] .

قال عبدالله بن عباس في إحدى الروايتين عنه، وجابر بن عبدالله والحسن البصري، وأبو العالية، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك، ومجاهد في إحدى الروايتين عنه : أولوا الأمر هم العلماء. وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد ، وقال أبو هريرة وابن عباس في الرواية الأخرى، وزيد بن أسلم والسدي، ومقاتل: هم الأمراء، وهو الرواية الثانية عن أحمد، انتهى .

وهكذا نجد أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية قديم ومستمر في تاريخ الإسلام؛ لأنه هو الفقه في الدين ، الذي قال عنه الرسول صلى الله عليه وسلم : (من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين) ^(١) وقال تعالى : ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢] .

وعملاً بذلك أقبل علماء الإسلام على نصوص الكتاب والسنة فحفظوها، واستنبطوا منها الأحكام الشرعية ، وفجروا منها ينابيع العلم ، واجتهدوا في تطبيقها على النوازل ، فكان من آثار هذا العمل الجليل تلك الأسفار الضخمة ، التي تزخر بها المكتبات الإسلامية ، إنها كتب الفقه الإسلامي التي نعتز بها ، ونجد فيها حلولاً لمشكلاتنا ، ونجد فيها أكبر عون على فهم الكتاب والسنة ، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، ووفق الله الخلف للانتفاع بعلم السلف .

أما شروط الاجتهاد:-

فإنه لما كانت مرتبة الاجتهاد واستنباط الأحكام مرتبة خطيرة؛ لأن ذلك

(١) رواه البخاري (١٦٤/١) مع فتح الباري

يتضمن الإخبار عن حكم الله ، والاجتهاد عرضة للخطأ ، وهذا يترتب عليه آثار سيئة على الأجيال اللاحقة ، بحيث تكون تلك الأخطاء الاجتهادية سبباً في ضلال من يأخذ بها ، وابتعاده عن الكتاب والسنة؛ لذلك صار منصب الاجتهاد منصباً عالياً ، لا يناله إلا من توفرت فيه المؤهلات العلمية .

قال العلامة ابن القيم^(١) رحمه الله : ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ ، والصدق فيه ، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق فيكون عالماً بما يبلغ ، صادقاً فيه ، ويكون مع ذلك حسن الطريقة ، مرضي السيرة ، عدلاً في أقواله وأفعاله ، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله . وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله ولا يجهل قدره ، وهو من أعلى المراتب السنيات ، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات ، فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته ، وأن يتأهب له أهفته ، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه ، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدق به ، فإن الله ناصره وهاديه ، وكيف وهو المنصب الذي تولاه بنفسه رب الأرباب ، فقال تعالى : ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ ﴾ [النساء : ١٢٧] وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة ، إذ يقول في كتابه ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ﴾ [النساء : ١٧٦] ، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه ، وليوقن أنه مسئول غداً بين يدي الله ، انتهى .

إنه لما كان منصب الاجتهاد بهذه الخطورة فقد وضع العلماء شروطاً لمن يتولى هذا المنصب ، لأجل تلافي الأخطار الناجمة عن اجتهاد من لا تتوفر فيه تلك الشروط ، واعتبار اجتهاده غير معترف به ، ولا يجوز العمل به ، وهذه الشروط كما يلي^(٢) :

١- إحاطة المجتهد بمدارك الأحكام المثمرة لها من كتاب ، وسنة ، وإجماع ، واستصحاب ، وقياس ، ومعرفة ، الراجح منها عند ظهور التعارض ،

(١) إعلام الموقعين (١ / ١٠ - ١١)

(٢) انظر ، روضة الناظر ص ١٩٠ - ١٩١

وتقديم ما يجب تقديمه، كتقديم النص على القياس.

٢- علمه بالناسخ والمنسوخ ، ومواضع الإجماع والاختلاف، وكيفيه أن يعلم أن ما يستدل به ليس منسوخاً، وأن المسألة لم ينقذ فيها إجماع من قبل.

٣- معرفته بالعام ، والخاص ، والمطلق ، والمقيد ، والنص ، والظاهر ، والمؤول، والمجمل، والمبين ، والمنطوق ، والمفهوم ، والمحكم والمتشابه.

٤- معرفته بما يصلح للاحتجاج به من الأحاديث ، من أنواع الصحيح والحسن ، والتمييز بين كل ذلك وبين الضعيف الذي لا يُحتج به، وذلك بمعرفته بأسباب الضعف المعروفة في علم الحديث والأصول.

٥- أن يكون على علم بالنحو واللغة العربية يمكنه من فهم الكلام.

تلك أهم الشروط التي لا بد من توافرها في المجتهد، والعدالة ليست شرطاً في أصل الاجتهاد وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد، ولا يشترط كذلك حفظه لآيات الأحكام وأحاديثها ، بل يكفي علمه بمواضعها في المصحف ، وكتب الحديث ، ليراجعها عند الحاجة.

أنواع الاجتهاد :-

قال الإمام علاء الدين، علي بن سليمان المرداوي في كتابه الإنصاف^(١)

واعلم أن المجتهد ينقسم إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : المجتهد المطلق ، وهو الذي اجتمعت فيه شروط الاجتهاد التي ذكرها المصنف في آخر كتاب القضاء^(٢) ، على ما تقدم هناك إذا استقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة العامة والخاصة ، وأحكام الحوادث منها، ولا يتقيد بمذهب أحد - إلى أن قال - قال في آداب المفتي والمستفتي: ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول؛ لأن الحديث والفقه قد دُونا ، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات ، والآثار ، وأصول الفقه، والعربية وغير ذلك ، ولكن الهمم قاصرة ، والرغبات فاترة،

(١) الجزء ١٢/ ٢٥٨

(٢) يعني كتاب المنع لموفق الدين ابن قدامة.

وهو فرض كفاية قد أهملوه وملَّوه ولم يعقلوه ، ليفعلوه ، انتهى .

القسم الثاني: مجتهد في مذهب إمامه أو إمام غيره ، وأحواله أربعة:

الحالة الأولى:-

أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل . لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى، ودعا إلى مذهبه ، وقرأ كثيراً منه على أهله فوجده صواباً وأولى من غيره ، وأشد موافقة فيه وفي طريقه - إلى أن قال - : وفتوى المجتهد المذكور كفتوى المجتهد المطلق في العمل بها ، والاعتداد بها في الإجماع والخلاف .

الحالة الثانية:-

أن يكون مجتهداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده، مع إتقانه للفقهِ وأصوله وأدلة مسائل الفقهِ، عالماً بالقياس ونحوه، تام الرياضة، قادراً على التخرُّج ، والاستنباط، وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه - إلى أن قال - وهذا شأن أهل الأوجه والطرق والمذاهب، وهو حال أكثر علماء الطوائف الآن. فمن علم يقيناً هذا فقد قلد إمامه دونه؟ لأن معوله على صحة إضافة ما يقول إلى إمامه، لعدم استقلاله بتصحيح نسبته إلى الشارع بلا واسطة إمامه، والظاهر معرفته بما يتعلق بذلك من حديث ولغة ونحو - إلى أن قال - والحاصل أن المجتهد في مذهب إمامه هو الذي يتمكن من التفريع على أقواله، كما يتمكن المجتهد المطلق من التفريع على ما انعقد عليه الإجماع ودل عليه الكتاب والسنة والاستنباط .

الحالة الثالثة:-

أن لا يبلغ به رتبة أئمة المذاهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته ، قائم بتقريره ونصرتة، يصور

ويحرر، ويمهد ويأوى، ويزيف ويرجح، لكنه قصر عن درجة أولئك، إما لكونه لم يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم، وإما لكونه غير متبحر في أصول الفقه ونحوه، قال : وهذه صفة كثير من المتأخرين الذين رتبوا المذاهب وحرروها، وصنفوا فيها تصانيف بها يشتغل الناس اليوم غالباً، ولم يلحقوا من يخرج الوجوه ويمهد الطرق في المذاهب.

الحالة الرابعة :-

أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، من منصوصات إمامه، أو تفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم، وما لا يجده منقولاً في مذهبه فإن وجد في المنقول ما هذا معناه بحيث يدرك - من غير فضل فكر وتأمل - أنه لا فارق بينهما، كما في الأمة بالنسبة إلى العبد المنصوص عليه في إعتاق الشريك جاز له إلحاقه به والفتوى به، وكذلك ما يعلم اندراجه تحت ضابط ومنقول محرر في المذهب، وما لم يكن كذلك فعليه الإمساك عن الفتيا فيه - إلى أن قال - ثم إن هذا الفقيه لا يكون إلا فقيه النفس؛ لأن تصوير المسائل على وجهها، ونقل أحكامها بعده لا يقوم به إلا فقيه النفس، ويكفي استحضاره أكثر المذهب، وقدرته على مطالعة بقيته قريباً.

القسم الثالث :-

المجتهد في نوع من العلم : ممن عرف القياس وشروطه، فله أن يفتي في مسائل منه قياسية لا تتعلق بالحديث، ومن عرف الفرائض فله أن يفتي فيها، وإن جهل أحاديث النكاح وغيره، وعليه الأصحاب . وقيل يجوز ذلك في الفرائض دون غيرها، وقيل بالمنع فيهما، وهو بعيد .

القسم الرابع :-

المجتهد في مسائل أو مسألة، وليس له الفتوى في غيرها. وأما فيها فالأظهر جوازها، ويحتمل المنع؛ لأنه مظنة القصور والتقصير، قاله في آداب

المفتي والمستفتي.

قلت: المذهب: الأول، قال ابن مفلح في أصوله: يتجزأ الاجتهاد عند أصحابنا وغيرهم انتهى.

وتجزؤ الاجتهاد الذي أشار إليه هو: أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها^(١). فإذا حصل له ذلك، فهل يجتهد فيها، أو لابد أن يكون مجتهداً مطلقاً، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل؟

فذهب جماعة إلى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين، وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبيد الله البصري، قال ابن دقيق العيد، وهو المختار؛ لأنها قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمأخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد.

قال الغزالي والرافعي: يجوز أن يكون العالم منتصباً للاجتهاد في باب دون باب.

وذهب آخرون إلى المنع؛ لأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه.

احتج الأولون: بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل، واللازم منتف، فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب، وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض، وهم مجتهدون بلا خلاف. ومن ذلك ما روي أن مالكا سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع منها، وقال في الباقي لا أدري^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣): والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزؤ والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢ - ٢١٣)

فن وباب ومسألة، وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه، فمن نظر في مسألة تنازع العلماء فيها، ورأى مع أحد القولين نصوصاً لم يعلم لها معارضاً بعد نظر مثله، فهو بين أمرين: إما أن يتبع قول القائل الآخر؛ لمجرد كونه الإمام الذي اشتغل على مذهبه، ومثل هذا ليس بحجة شرعية، بل مجرد عادة تعارضها عادة غيره، واشتغال على مذهب إمام آخر. وإما أن يتبع القول الذي ترجح في نظره بالنصوص الدالة عليه، وحينئذ فتكون موافقته لإمام يقاوم ذلك الإمام، وتبقى النصوص سالمة في حقه عن المعارض بالعمل، فهذا هو الذي يصح. وإنما تنزلنا هذا التنزل؛ لأنه قد يقال: إن نظر هذا قاصر وليس اجتهاده قائماً في هذه المسألة، لضعف آلة الاجتهاد في حقه، أما إذا قدر على الاجتهاد التام، الذي يعتقد معه أن القول الآخر ليس معه ما يدفع به النص، فهذا يجب عليه اتباع النصوص، وإن لم يفعل كان متبعاً للظن وما تهوى الأنفس، وكان من أكبر العصاة لله ولرسوله، بخلاف من يقول: قد يكون للقول الآخر حجة راجحة على هذا النص وأنا لا أعلمها، فهذا يقال له: قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)، والذي تستطيعه من العلم والفقه في هذه المسألة قد ذلك على أن هذا القول هو الراجح، فعليك أن تتبع ذلك. ثم إن تبين لك فيما بعد أن للنص معارضاً راجحاً كان حكمك في ذلك حكم المجتهد المستقل إذا تغير اجتهاده، وانتقال الإنسان من قول إلى قول لأجل ما تبين له من الحق هو محمود فيه، بخلاف إصراره على قول لا حجة معه عليه، وترك القول الذي وضحت حجته أو الانتقال عن قول إلى قول؛ لمجرد عادة واتباع هوى فهذا مذموم انتهى.

وقال الإمام الموفق في روضة الناظر^(١): فليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها، فمن

(١) روضة الناظر ص ١٩١

ينظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس ، عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة، وتحريم المسكرات ، والنكاح بلا ولي؛ إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضر الغفلة عنها، ولا يضيره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦] وقس عليه كل مسألة.

ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: لا أدري، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد. والله أعلم ، انتهى.

ومن هذه النقول عن هؤلاء الأئمة يتضح أن القول بتجزؤ الاجتهاد هو القول الصحيح الذي يؤيده الدليل والواقع، وبالله التوفيق.

أبيض

الخاتمة:

نتيجة لما سبق بحثه في هذه العجالة في موضوع الاجتهاد ، نأتي على القول في المسألة المطروحة للبحث ، وهى فتح باب الاجتهاد في هذا الزمان، فنقول: إن الاجتهاد مطلوب من علماء المسلمين في كل وقت؛ لشدة حاجة المسلمين إليه ، بسبب تجدد المشكلات التي تحتاج إلى بحث ، لمعرفة حكمها في الإسلام؛ لأن شريعة الإسلام صالحة وشاملة لكل زمان ومكان إلى قيام الساعة ، وفى كتب الفقه الإسلامي المستتبط من الكتاب والسنة أكبر عون لحل تلك المشكلات ، وإلحاقها بنظائرها ، مما تحويه تلك الكتب ، ولكن الشأن فيمن يتولى تلك المهمة ويقوم بهذا الواجب، وإن المجتهد المطلق لا نكاد نطمح بوجوده، قد اشتكى فقده الفقهاء من زمن طويل ، كما مر في كلام صاحب الإنصاف؛ حيث نقل عن ابن حمدان في (آداب المفتي والمستفتي) أنه قال: (ومن زمن طويل عدم المجتهد المطلق) . هذا في زمان ابن حمدان ، وفى زماننا هذا فقد أشد؛ حيث أخبر النبي ﷺ بانتزاع العلم بموت العلماء في آخر الزمان ، ولا حول ولا قوة إلا بالله؛ فلم يبق إلا الأنواع الأخرى من الاجتهاد ، وهى الاجتهاد المذهبي^(١) والاجتهاد الجزئي^(٢) وغيرها من طرق التنظير الفقهي .

فهذان النوعان يمكن الاستفادة منهما في سد حاجة المسلمين ، واستعمالهما فيما يجدُّ من المشاكل في المعاملات ، ونُظُم الاستثمارات الحديثة ، وما يجد في حياة الناس مما تجلبه التكنولوجيا الحديثة ، من مستجدات يحتاج الحكم عليها بالحل أو الحرمة إلى بحث واجتهاد ، لا سيما في المجالس العلمية ، والاجتهادات الجماعية في المجالس الفقهية ، والمؤتمرات والندوات العلمية التي تعقد بين حين وآخر ، ويلتقي فيها الكثير من علماء المسلمين بمختلف تخصصاتهم وخبراتهم . وحبذا لو شكل مركز علمي على مستوى العالم الإسلامي ، توفر له كل الإمكانيات ، ليتولى جمع

(١) وهو اختيار القول بالراجح من أقوال الفقهاء مما يكون فيه الحل للمشكلة العارضة والمتجددة.

(٢) هو أن يكون مستوفياً لمقومات الاجتهاد في بعض المسائل دون البعض الآخر كما سبق بيانه.

ما يصدر عن تلك المآام والمؤتمرات والندوات العلمية ، من توصيات وبحوث علمية ثم يقوم بترتيبها وتبويبها وفهرستها على غرار كتب الفقه المعروفة ، أو تلحق بها لتكون مكملة لها ، حتى يتسنى لكل مسلم الاستفادة من هذا النتاج العلمي، ويتابع هذا المركز العلمي انعقاد تلك المآام والمؤتمرات والندوات العلمية بصفة مستمرة أينما انعقدت؛ للحصول على نتاجها العلمي؛ ليضمه إلى نظيره ويضعه في مكانه من تلك المجموعة، فطالما سمعنا عن انعقاد مؤتمرات ومآام فقهية ، لكن لا نرى لها بعد ذلك أثرا علمياً يصل إلى أيدي الباحثين والدارسين ، وحبذا لو تزود كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية بهذه الحصيلة العلمية ليستفاد منها في مجال الدراسة المنهجية .

إنني لا أرى مجالاً لفتح باب الاجتهاد بغير ما ذكرت ، فما كان فيه من صواب فهو بفضل الله وتوفيقه، وما كان فيه من خطأ فهو نتيجة قصوري وتقصيري.

هذا وأسأل الله أن ينصر دينه ، وأن يصلح علماء المسلمين وولاة أمورهم وعامتهم، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد ، وآله وصحبه أجمعين.

فتح باب الاجتهاد

محمد النيفر الشاذلي

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وبعد:
فهذا بحث في موضوع باب الاجتهاد وما يذكر من القول بإغلاق باب
الاجتهاد أو عدم إغلاقه في فترة مضت.
وفي سبيل تحقيق هذا الموضوع نبدأ بذكر مقدمة في التعريف
بالاجتهاد وشروطه عند الأصوليين، ثم نتبع ذلك بتحقيق مسألة فتح باب
الاجتهاد وما يذكر من القول بإغلاقه ، والله المستعان.

الاجتهاد :-

يتعين أن نحرر معنى الاجتهاد حتى ندخل البيوت من أبوابها، فإذا
عرفنا معناه، ودققنا النظر تفتحت أمامنا المشاكل في هذه القضية،
واستخلصنا الحق، وعرفنا أين نضع خطانا حتى لا تلتوي علينا السبل، ونظل
في تيه لا خلاص منه.

يتحرر مما ذكره الأصوليون - وهم أدري الناس بالاجتهاد ، لأنه الغاية
من علم الأصول - أن الاجتهاد إذا رجعنا إلى معناه اللغوي أو معناه
الاصطلاحي نراه يتركز على بذل الجهد.

ففي اللغة هو مأخوذ من الجهد وهو المشقة، وهو كما قال الأمدي:
عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور ، مستلزم للكلفة
والمشقة.

فالمعنى المستقى منه لغة أنه ليس بالأمر الهين حتى يتسور عليه
المتسورون؛ إذ هو يتطلب بذلك الوسع والجهد فهو شاق عسير، فلا مندوحة
فيه عن الكلفة والمشقة فلا يتأتى إلا بهما.

ولا يفترق المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي فيما تركز عليه المعنيان،
ويشير إلى التقاء المعنيين ما ذكره الأمدي في الإحكام.

وأما في الاصطلاح عند الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية ، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد .

يجد المتتبع لهذا التعريف الجامع المحكم ، أن الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين لا يخرج عن المعنى اللغوي ، من كونه استقراغاً للوسع .

ونقف عند قوله في اللغة (استفراغ الوسع) وفي الاصطلاح (استفراغ الوسع) كذلك، فلا يكون الاجتهاد اجتهداً إلا بذلك الوسع، وهو أن يستجمع المجتهد قواه كلها في الناحية التي يريد الاجتهاد فيها .

وإنما يختص المعنى الاصطلاحي بأنه ليس استقراغاً للوسع في كل شيء، وإنما هو مخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية .

وتحريراً وتأكيدهً لما يتطلبه من بذل الوسع في استخراج الأحكام الشرعية ، اشتمل التعريف على ما يدل أن (استفراغ الوسع) يبلغ فيه المجتهد أقصى ما يستطيع؛ لذا جاء فيه (على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد) .

فلا يُقَدِّم على إصدار حكم اجتهادي وإن كان لا يبقى من وسعه شيء يتمكن به من مواصلة الاجتهاد ، وإنما حتى يحس للعجز عن المزيد؛ لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها .

ولا يصل المجتهد إلى ذلك الوسع إلا إذا كان تام المعرفة ، مستجمعاً للشروط المشترطة فيه، أما إذا خلا منها فهو مقصر ، والتقصير إما من جهة عدم توفر الشروط في المجتهد ، أو من عدم بذل الوسع مع أنه متأهل للنظر ، فكلتا صورتين مدعاة للتقصير .

واجتهاد المقصر لا يعتبر اجتهداً؛ لأنه خلا من معناه الحقيقي الذي بدونه يكون خلواً من الروح .

اختير لاستتباط الأحكام لفظ (الاجتهاد) دون لفظ (استخراج الأحكام) مثلاً ، لأن الاستتباط تشريع ومهمة ذات تكليف ومشقة ، وكيف لا يكون كذلك والمجتهد منتصب انتصاب الشارع للتكليف البشري، وأية مهمة أعظم من انتصاب العالم ليقوم بمهمة لا يقوم بها إلا من احتاط غاية الاحتياط للمسؤولية.

تَحَرُّجُ الْمُجْتَهِدِينَ الثَّقَاةَ :-

أدرك المجتهدون الذين أخذ الناس باجتهداهم ثقل المهمة الملقة على عاتقهم ، خوفاً من التقصير، ولو تصفحنا سجل حياة كل فقيه لرأينا كل واحد منهم يقدر غاية التقدير المسؤولية العظمى ، فالمجتهدون لا يستخرجون حكماً إلا بعد أن يأخذوا الحيطة؛ كي لا يخرجوا عن مهمتهم قيد أنملة.

ويحدثنا الشاطبي عن شدة تَحَرُّجِ مالك في الإقدام على الفتوى الاجتهادية ، فنقل عنه أن مالك بن أنس قال : (ربما وردت عليّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم ، فقليل له : يا أبا عبد الله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا) (١) ، وكان إذا سئل عن مسألة قال للسائل : انصرف حتى أنظر فيها ، فينصرف ، ويردد فيها ، فقليل له في ذلك ، فبكى وقال إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم.

قال بعضهم : فكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

التروي :-

أحس بثقل الاجتهاد الأثمة المقتدى بهم ، فمالك بن أنس - وهو هو في علمه الواسع، وبعد نظره وانفتاح ذهنه، وثقوب فكره ، وتمكنه من حديث أهل الحجاز - فقد روي عنه رحمه الله تعالى ورضي عنه أنه قال: (إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن) (٢).

(١) الموافقات (ج ٤ ص ٢٨٦)

(٢) المصدر نفسه

وتلقى مالك بن أنس التحري في الفتوى الاجتهادية عن سلفه من علماء دار الهجرة، فقد قال : (ما شيء أشد عليّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام؛ لأن هذا القطع في حكم الله تعالى).

ولقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا - يعني المدينة - وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كأن الموت أشرف عليه.

ولا تخرج بقية تعاريف الاجتهاد عما نقلناه عن الآمدي من عظم مسؤولية الاجتهاد، فالموقف في تعظيم الإقدام على استخراج المسائل متحد عند الأصوليين ، ولا يمكن أن يكون الموقف غير هذا، وما نقلناه عن مالك هو تعريف فعلي للاجتهاد، وكيف يكون ، فما قاله الأصوليون لفظاً أداه مالك في تحريره الشديد فعلاً ، وكذلك في نقده للمتسرعين في الفتوى الاجتهادية، ولم يصنع ما صنع عن قصور أو فتور، وإنما منه ذلك توصلاً إلى الحق في المسائل.

منزلة المجتهد :-

يقف المجتهد موقف المشرع ، وحرر هذا الموقف الشاطبي في الموافقات، حيث قال "المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم".

والدليل على ذلك أمور :

أحدها: النقل الشرعي في الحديث ، قوله صلى الله عليه وسلم : (إن العلماء ورثة الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، وإنما ورثوا العلم)^(١) وفي الصحيح (بيننا أنا نائم أتيت بقدح من لبن فشربت حتى أني لأرى الري يخرج من أظفاري ، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب ، قالوا فما أولته يا رسول الله ؟ قال : العلم)^(٢).

وهو في معنى الميراث.

(١) رواه البخاري ومسلم.

(٢) رواه البخاري.

وقال تعالى في العلماء: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

والثاني: أنه نائب عن الرسول ﷺ في التبليغ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (ألا ليبلغ منكم الشاهد الغائب) (١). وقال (بلغوا عني ولو آية) (٢) وقال (تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ ، وَيُسْمَعُ مِمَّنْ يَسْمَعُ مِنْكُمْ) (٣).

وإذا كان الأمر كذلك فهو معنى لكون المفتي قائماً مقام النبي ﷺ .

الثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلغه عن الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول.

فالأول يكون فيه مبلغاً.

والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجب اتباعه، والعمل على وفق ما قاله.

وهذه هي الخلافة على التحقيق ، بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن وجهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى.

وقد جاء في الحديث أن من قرأ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه (٤).

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله تعالى كالنبي صلى الله عليه وسلم، ومقيم للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي ﷺ ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور الخلافة كالنبي ، ولذلك سموا - أي الفقهاء - أولي الأمر ،

(١) رواه البخاري وأحمد والترمذي

(٢) رواه أحمد وأبو داود الحاكم، وهو حديث صحيح.

(٣) رواه أبو داود كتاب العلم باب فضل نشر العلم.

(٤) نقل الشيخ دراز في تعليقه على الموافقات أنه جاء في مصنف ابن أبي شيبة موقوفاً على عبد الله بن عمر،

ورواه الطبراني في الكبير عنه أيضاً، ورواه البيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً (ج ٤ ص ٢٤٥).

وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم) والأدلة على هذا المعنى كثيرة^(١).

نستفيد مما أشار إليه الشاطبي في هذه الفقرات أن المفتين لما انتصبوا إما لتبليغ ما ثبت من الأدلة الشرعية، وإما لاستتباط الأحكام منها ، في كلتا الحالتين المفتي مخبر عن الله كالنبي، فهي وراثه نبوية ، وتتطلب الوراثة النبوية التحري التام فيما يصدر عنه من فتاوى اجتهادية، والتمعن التام حتى لا يختلط الحابل بالنابل، ولو أن المجتهد إذا أخطأ كان له أجر، لكن جعل له الأجر إذا بذل الوسع كما أفاده تعريف الاجتهاد، أما مع التهاون فلا يحصل له الأجر، وإنما عليه وزر.

ونخشى أن المخطئ البازل للوسع قد يترتب على الخطأ الحاصل منه مفسدة؛ لأنه لم يصادف حكم الله تعالى الذي فيه المصلحة؛ إذ تخطي الحكم للمصلحة مفض إلى المفسدة، ونتائج هذا التخطي نتائج عقيمة وتفسد ولا تصلح، وهذا وإن لم يكن محققاً فقد يتحقق.

وهل يحصل ما يتطلبه مقام المفتي من الوراثة النبوية في العصر الحاضر؟ وهل يقف الاجتهاد في الحدود التي حافظ عليها السلف كما رأيناه من الإمام مالك من خوفه أشد الخوف حين يسأل، ووجهه من الموقف يوم القيامة ، فإنه موقف يحق أن يخشاه من لم يحافظ على الوراثة النبوية؟ وأخشى ما نخشاه في الحاضر أن لا تراعى هذه المنزلة الوراثة ، ويبتعد المفتون فلا يبذلون الوسع، ولا يراعون حدود الشريعة ، فيتجاوزونها إما رغبة وإما رهبة ، بالرغبة تدعو إلى الالتواء ، والرهبة تؤدي إلى ارتكاب ما حرم الله تعالى.

(١) الموافقات (ج ٤ ص ٢٤٤).

أوصاف المجتهد :-

احتاط علماء الإسلام في الحفاظ على هذا الدين القويم ، خشية أن يصيبه ما أصاب الأديان السماوية السابقة على الإسلام ، فإنها أصابها التحريف ، وتلاعب بها الأحبار والرهبان، ولم يصب الإسلام ما أصاب تلك الأديان؛ لأن الله تعالى تولى حفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] ومن وسائل حفظه ما أحاطه به علماء الإسلام من إحاطات جمة منها: السند فانتفى ما أراداه المبطلون وما دسوا من أحاديث موضوعة.

ولم يقع الاكتفاء بصحة السند؛ إذ أضافوا إلى ذلك حفظ الاستنباط ، فلا تكفي صحة السند وحدها، لذا رأوا أن يضيفوا إلى ذلك شروطاً في المجتهد، فحصل بإضافة هذه الشروط صحة الشريعة من جهة النقل، ومن جهة الاستخراج منها، فانسد المنفذان اللذان ربما يريد النفوذ منهما المبطلون.

فكما وقف علماء الحديث في وجه الرواة الكذابين سداً ، كذلك وقفوا في وجه من تسول له نفسه أن يسير بالدين حسب هواه، ويقول بما توحىه إليه ، فيخرج به كما خرج الأحبار بالتوراة، والرهبان بالإنجيل ، فغيروا أحكام الله جل جلاله.

ونستطيع أن نقسم شروط المجتهد إلى قسمين أساسيين ، وإن لم نقف على هذا التقسيم فهو ضروري في المجتهد ، وسيتضح ذلك عند الكلام على كل شرط.

القسم الأول : في شروط الأهلية والكفاءة :-

أما الأهلية فشروطان:

١/ البلوغ ، قال حلولو القيرواني في الضياء اللامع، في شرح جمع الجوامع : واشتراطهم له، إما لأنه مظنة لحصول أمر لمرتبة العقل الذي هو شرط في التكليف.

٢/ العقل وهو ملكة تدرك بها العلوم وهو غير العلوم كما حرره المحاسبي صاحب الرعاية.

فهذان الشرطان هما شرطاً التكليف ، ولو أن الأصوليين لم يذكرهما للزم اشتراطهما؛ لأن المجتهد لابد أن يكون مكلفاً؛ لأنه ملزم للمكلفين.

وأما الكفاءة فلها شروط وهي :-

١/ أن يكون فقيه النفس أي سديد الفهم بالطبع، والمراد من ذلك أن يكون الفقه له سجية، فالمجتهد لا يكتفى فيه بالعقل الذي هو شرط في التكليف ، بل يلزم أن يكون ممن لهم قوة الفهم ، حتى يستطيع الاستنباط.

٢/ أن يكون عارفاً بالدليل النقلي ، ولا يكفي الدليل العقلي وحده؛ فلا تستعمل أدلة العقول في الإثبات إلا مركبة على الأدلة السمعية، فلا تستعمل مستقلة.

٣/ معرفة المجتهد للعربية؛ لأن الأدلة السمعية بالعربية ، فالأصلان اللذان تتبع منهما الأحكام ، كتاب الله الحكيم، وهو بالعربية، وسنة الرسول عليه أفضل الصلاة والتسليم بالعربية، واشترطت معرفة المجتهد للعربية؛ ليتمكن من تفسير ما ورد في الكتاب والسنة، فلا بد له من ملكة قوية في العلوم العربية ، ليفهم الآيات والأحاديث فهماً صحيحاً.

قال الشوكاني في إرشاد الفحول : ومن جعل المقدار المحتاج إليه من فنون العربية مختصراتها فقد أبعد ، بل الاستكثار من الممارسة لها ، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث ، وبصراً في الاستخراج ، وبصيرة في حصول مطلوبه.

٤/ العلم بنصوص الكتاب والسنة، فإن لم يعلم بهما أو بأحدهما لم يكن مجتهداً، ولا يشترط العلم بجميع الكتاب أو السنة، وإنما ما له تعلق بالأحكام، وقدر الغزالي الآيات التي تشترط معرفتها للمجتهدين بالخمسمائة ، وكذلك تلميذه ابن العربي، وهذه هي الآيات الظاهرة في الأحكام ، وأما عند تتبع فتريد الآيات ، وتستخرج منها من الأحكام أضعاف

ذلك فإن القصص تضمن أحكاماً ، فليس الاستخراج مقصوداً على ما قدره الغزالي وابن العربي ، وما ذهب إليه الغزالي وابن العربي تبعاً فيه مقاتل بن سليمان .

وتفاوت المقدار المطلوب من السنة عند الأصوليين ، فمنهم من ذهب إلى ثلاثة آلاف ، ولم يكتف أحمد بن حنبل في حق المجتهد إلا بخمسمائة ألف ، وشتان بين الشرطين ، ووضح أصحاب الإمام أحمد بأنه قال ذلك على جهة الاحتياط والتغليظ في الفتيا ، ثم إن ما نقل عنه أن المجتهد لا يكون مجتهداً إلا إذا كان عنده معرفة بخمسمائة ألف إنما هو في حق أكمل الفقهاء ؛ إذ المقدار الكافي - كما نقل عنه أيضاً - ألف ومائتان ، والكتب المصنفة في الحديث عند الاجتهاد .

قال الغزالي يكفيها منها سنن أبي داود ، ومعرفة السنن للبيهقي ، أو أصل من الأصول المعتنية بجمع أحاديث الأحكام ، فيراجع المجتهد ما تدعو إليه الحاجة .

ورد الإمام النووي الاستغناء بسنن أبي داود ؛ لأنها فاتها الصحيح من أحاديث الأحكام ، ففي البخاري ومسلم أحاديث أحكام كثيرة ، لا وجود لها في سنن أبي داود .

ورد ابن دقيق العيد ما ذكره الغزالي من الاكتفاء بسنن أبي داود بوجهين ، الأول : أنها لا تحتوى السنن المحتاج إليها ، الثاني أن في بعضها ما لا يحتاج به في الأحكام .

وحرر هذا الشرط الشوكاني في إرشاد الفحول بأن كلام الأصوليين بين الإفراط والتفريط ، والتحقيق : أن زاده من الحديث أن يعلم ما تشتمل عليه كتب الصحاح الستة ، وما يلحق بها ، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة ، ولا يشترط حفظها وإنما يشترط التمكن من استخراجها .

ويشترط فيه أيضاً أن يكون له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال الرجال في الإسناد ، وكذلك لا يشترط أن يكون مستحضراً لذلك ، وإنما يشترط تمكنه من ذلك في كتب الجرح والتعديل ،

مع معرفة ما يوجب الجرح وما لا يوجب^(١).

٥/ العلم بأصول الفقه؛ لأنه عماد الاجتهاد ، فالتقصير فيه يدعو إلى الخلط في المسائل، فيتعين عليه أن يتمكن منه مسألة مسألة، حتى يستطيع رد الفروع إلى الأصول.

وقال الفخر الرازي في المحصول : إن علم أصول الفقه أهم العلوم للمجتهد .

٦/ العلم بالناسخ والمنسوخ؛ لئلا يقع الحكم بالمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث محصورة.

٧/ أن يكون عالماً بمواقع الإجماع؛ لئلا يخرقه ، وحرر الغزالي هذا الشرط بأنه ليس يلزمه أن يحفظ مواقع الإجماع كلها، وإنما المطلوب منه أن يعلم فيما يفتي فيه أنه ليس بمخالف للإجماع.

٨/ العلم بأسباب النزول؛ لأن العلم بها يرشد إلى فهم المراد، وحرر أبو إسحاق الشاطبي ضرورة العلم بأسباب النزول ، فذكر أنه يلزم لوجهين:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال. الثاني: أن الجهل بمعرفة أسباب النزول موقّع في الشبهة والإشكال مما يتعذر الخروج منه ، وقد شاركت السنة القرآن في كثير من هذا المعنى، لأن كثيراً من الأحاديث وقعت على أسباب لا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك.

٩- اعتبار مقاصد الشريعة، وهذا شرط هام جداً؛ لأن الشرع الحكيم لم يضع الشريعة اعتباطاً، وإنما وضعها مبنية على اعتبار مصالح العباد .

والمصالح على ثلاث مراتب: الضروريات مما لا يمكن التخلي عنه. والحاجيات وهي ما دون الضروريات ، وقد تنزل الحاجيات منزلة الضروريات، انظر الأشباه والنظائر للسيوطي.

والتحسينات.

ويتبع هذه الكليات ما هو مكمل لهذه المراتب .

١/ إرشاد الفحول.

وقد أفاد الشاطبي في الموافقات على اعتبار المقاصد في استخراج الأحكام، وأن من الواجب اعتبار الجزئيات بالكليات والنظر إليهما معاً عند الاجتهاد، ولا يغني عن هذا شرط غيره من الشروط المتقدمة لانفكاكه عنها انفكاً واضحاً، وهناك شروط مختلف فيها، منها:

علم أصول الدين، وقد صرح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع.

وقال الأبياري: الصحيح عندنا اشتراطه لكن لا بطريقة المتكلمين.

وعلم تفاريع الفقه، وقيل لا يشترط؛ لأن الفقه نتيجة الاجتهاد.

ويذهب الإمام الغزالي إلى خلاف هذا الرأي قائلاً: إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق لتحصيل الدرجة في هذا الزمان لا أنه شرط في المجتهد.

وظاهر ابن عاصم في مرتقى الأصول اشتراط العلم بالفروع.

وللفروع وهي لب المطلب

فليعتمد لأهلها ما فصلوا وفرعوا في كتبهم وأصلوا

وقال صاحب نيل السؤل :

قلت: ظاهر النظم أن حفظ الفروع، واعتماد تفصيل أهلها لها، وتفريعهم وتأصيلهم، واقتفاء آرائهم، واختيار بعضها على بعض من أوصاف المجتهد المطلق، وشروطه، وليس كذلك، إنما هو من أوصاف مجتهد المذهب والفتوى وشروطه.

والتحقيق: ما قاله الغزالي إن معرفة الفروع متأكد في الأزمنة المتأخرة؛ لئلا يقع التضارب في الأحكام.

القسم الثاني: فيمن يقتدى به:-

وهو أن يتصف بأوصاف تشهد له بصحة ما يقول، وقد عقد لهذا الشرط أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب الاجتهاد، فيما يتعلق بأعمال قبول المجتهد المقتدى به، أخذ

النموذج للإمام المجتهد من مالك بن أنس؛ حيث اجتمع له علاوة على العلم ، التحري والضبط فيما يجتهد فيه ، مع العدالة، فقد أفاض في هذه الناحية أيما إفاضة ، فلا يفتي إلا حين ينظر في المسألة ، ويلم بما يحف بها، ومن الطبيعي أن ينظر فيما تؤول إليه؛ لأنه بنى مذهبه على سد الذرائع ، وعندما يعلم أن المسألة أخذت حظها يفتي فيها .

وبيّنا في الكلام على حد الاجتهاد أنه يلزم فيه بذل الوسع وهو ما أخذه أبو إسحاق الشاطبي من سيرة الإمام، ومما أتى به مما يدل على بذل وسعه: وسئل مالك عن مسألة ، فقال : لا أدري ، فقال له السائل إنها مسألة خفيفة وإنما أردت أن أعلم بها الأمير ، وكان السائل ذا قدر فغضب مالك ، وقال: مسألة خفيفة سهلة؟ ليس في العلم شيء خفيف ، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥] ، فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة .

أرشدت قولته هذه إلى أن الاجتهاد كلفة ومشقة، فلا تكون المبادرة إلى الإفتاء إلا بعد بذل الوسع ، حتى يعلم من نفسه العجز ، فالتقصير في الإفتاء يُعاقب عليه المفتي ، وإلى عقابه أشار ابن عاصم في مرتقى الوصول:

وباتفاق مخطئ لن يَأْثَمَ إن يجتهد وإن يقصر أثمًا

إن المجتهد المخطئ إذا بذل الجهد ، ولكنه لم يبلغ القصد من الحكم ليس عليه إثم؛ لأنه بذل جهده، ولم يقصر ، أما إذا قصر وأخطأ فإنه آثم؛ لأنه لا يعتبر اجتهاده اجتهاداً مع التقصير .

وحكى ابن عاصم الاتفاق على أن المخطئ إن بذل الوسع في النظر لا إثم عليه ، غير معتبر لخلاف المريسي بأنه يَأْثَمُ .

خُلُو العَصْرِ عَنِ الاجْتِهَاد :-

أحب - قبل ذكر المذاهب في هذه المسألة - أن أفرق بين ذكر الآراء مجردة عن الواقع، وبين ذكرها مع النظر إلى الواقع. وكذلك هل هناك نتائج لهؤلاء المجتهدين معروفة ذات أثر وفعالية في الحياة ، إذا نظرنا إلى العصور

المتأخرة يبدو أن الواقع لم يبد فيه مجتهد يحق أن يسمى مجتهداً ، إلا إذا ذهبنا إلى أن في بعض أطراف المعمورة مجتهدين غير معروفين .

ثم نتعرض إلى أن الاجتهاد مقصود منه أن يوجد ، سواء كانت له آثار أو لم تكن ، أو أنه مقصود لرفع الضلالة عن الأمة ، فإن أفتى فلأنه مقصود لرفع الضلالة؛ لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث ، لم نر أثراً يذكر في تلك العصور التي تتهقر فيها العالم الإسلامي ، وأصبح يرزح تحت ضغط الجهل، والفوضى في الحياة والاستبداد .

هذا إذا اعتبرنا الاجتهاد المطلق، مثل: الأئمة المشاهير الذين لا يقلدون غيرهم وهم أصحاب أصول خاصة بهم ، مثل أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي، وابن حنبل وأصحاب المذاهب الباقية وغيرهم، الليث بن سعد ، والأوزاعي، وسفيان الثوري .

أما إذا لم نلتزم هذا القسم من المجتهدين فإننا لا نحكم بجواز خلو العصر، فالمجتهدون المستقلون المنتسبون مثل: أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وزفر بن الهذيل، من الحنفية. وابن القاسم ، وابن وهب، وعلي ابن زيادة التونسي، وأسد بن الفرات، والقروي وهم كثرة في الأندلس، والمازري من رجال القرن السادس من المالكية. والمزني، والقفال ، والشيخ أبي علي، والقاضي حسين من الشافعية. والقاضي أبي يعلى، وابن قدامة، وابن تيمية، وابن القيم من الحنابلة.

الآراء في خلو العصر من المجتهدين :-

ألخص الكلمة في هذا الموضوع :

- أجاز خلو العصر من المجتهد الآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي وابن الهمام، وعليه الأكثر. وأشار الرافعي إلى أن ذلك محل اتفاق قائلًا: الخلق كالمثقفين على أنه لا مجتهد اليوم . والرافعي هو الإمام الفقيه من كبار الشافعية ، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد (ت ٦٢٣هـ) له الكتاب الشهير (فتح العزيز، في شرح الوجيز) للغزالي، وسبقه إلى ذلك الغزالي في الوسيط، قال : قد خلا العصر من المجتهد المستقل.

- ومنع خلو العصر من المجتهد جماعة ، أشار إليهم ابن بدران في المدخل إلى الفقه الحنبلي : (ذهب إلى ذلك طوائف وهو مذهب الحنابلة . واختاره القاضي عبد الوهاب من المالكية ، وجمع من المالكية وغيرهم، وصرح به ابن بطال في شرح البخاري ، واختاره ابن دقيق العيد في شرح العنوان. وتحرير القول في خلو الزمان عن المجتهد - أي المطلق :- أن الخلاف إما في الوقوع وإما في الجواز ، قال حلولو القيرواني في الضوء اللامع: أما الجواز فذهب الأكثر إليه ، واختاره الآمدي ، وابن الحاجب ، وذهب الحنابلة وغيرهم إلى المنع.

وقال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد بامتناع خلو الزمان عن مجتهد، ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد، وهو الحد الذي تنقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان.

وقال صاحب كتاب (تلقيح الأفهام): عزَّ المجتهد في هذه الأعصار ، وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد ، بل لإعراض الناس واشتغالهم عن الطريق المفضية إلى ذلك.

- وأما الوقوع فقال ابن السبكي: المختار أنه لم يثبت ، أي لم يثبت خلو الزمان عن المجتهد.

الخلو عن مجتهد المذهب :-

يظهر من كلام ابن الحاجب ، وابن السبكي أن الخلاف في خلو الزمان عن المجتهد المطلق؛ وذلك لأن المجتهد إذا لم يقيد إنما يصدق على المجتهد المطلق، ووقع في كلام ولي الدين هنا: إلحاق مجتهد المذهب بالمجتهد المطلق، لكن الصحيح خلاف ما قال .

هل أُغلق باب الاجتهاد :-

لا يمكن غلق باب الاجتهاد، وإن ادعاه مدع لا يسلم له ، وإنما الأمر كما قال صاحب كتاب (تلقيح الأفهام) المتقدم: إنه عزّ ، وليس متعذر الحصول .
وقد فصلّ الماوردي في أول كتابه (الحاوي الكبير) كما ذكره السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض) ، فإنه ذكر :

التقليد مختلف باختلاف الناس بما فيهم من آلة الاجتهاد المؤدي إليه أو عدمه؛ لأن طلب العلم من فرض الكفاية ، ولو منع الناس جميعاً من التقليد، وكلفوا الاجتهاد، لتعين فرض العلم؛ على الكافة ، وفي هذا اختلال نظام وفساد، فلو كان يجمعهم التقليد لبطل الاجتهاد ، وسقط فرض العلم، وفي هذا تعطيل الشريعة وذهاب العلم ، فلذلك وجب الاجتهاد على من تقع به الكفاية؛ ليكون الباقيون تبعاً ومقلدين ، قال الله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢] .

فلم يسقط الاجتهاد عن جميعهم، ولا أمر به كافتهم .
لقد أصاب المحز في هذا التقسيم؛ حيث جعل الاجتهاد فرض كفاية، مستدلاً على ذلك بالنقل والعقل .

أفادت الآية الكريمة من سورة التوبة أن التفقه في الدين أناطه الله تعالى بنفر من كل فرقة ، من أجل أن يتولوا نذارة قومهم ، وأما الأمة جمعاء فهي تبع لمن تفقه في الدين، كذلك يدعونا العقل أن يتوزع الناس لشؤون

الحياة؛ إذ لا تقوم الحياة إلا على التكاتف بين بني الإنسان ، وعلى توزيعهم على أصناف متطلبات الحياة؛ إذ لو توجه الناس إلى جهة واحدة لاختل نظام العالم، وقام الفساد مقام الصلاح.

ويظهر بهذا أن الدعوة إلى اجتهاد الناس كافة غير ممكنة ، إذ كيف يمكن لجميعهم أن يشتغلوا بتكاليف الحياة ، ثم هم يتدارسون القرآن دراسة متفقهة وكذلك الحديث النبوي، وهو بحر لا ساحل له .

فالتقليد سبيل من لا يستطيع الاجتهاد ، والاجتهاد سبيل من استطاع التفقه، وله ملكة راسخة في أدوات الاجتهاد؛ فكلام الماوردي - وهو من رجال القرن الخامس الهجري - يدل دلالة قاطعة أن الاجتهاد لم يغلق . وساق السيوطي في كتابه المذكور أدلة تدل على أن الاجتهاد لم يغلق من كلام أئمة الشافعية ، ولم يخل كتابه من الأدلة على ذلك من كلام المالكية ، ومما ذكره في كلام ابن عبد السلام الهواري- وهو من رجال القرن الثامن الهجري في كتابه شرح مختصر ابن الحاجب قال في باب القضاء - : لا خلاف في اعتبار الاجتهاد في القاضي مع القدرة على وجوده ، هكذا قالوا - يعني أهل المذهب المالكي - والشافعية يقولون : لا تجوز ولاية المقلد ، وجوزها أبو حنيفة .

فإن كان مرادهم أن هذا الخلاف مع القدرة على ولاية المجتهد، فلا خفاء في مناقضة هذا الكلام للذي قبله ، وإن كان مرادهم مع تعذر المجتهد فلا شك في صحة ولايته ، فكيف يعد كلام أبي حنيفة خلافاً؟ ثم قال - أي: ابن عبد السلام - .

ولا تترك ولاية القضاء عند عدم الاجتهاد، وإنما الاجتهاد شرط الولاية مع القدرة، فإذا لم يوجد المجتهد ينبغي أن يختار أعلم المقلين، فمن له فقه نفيس، وقدرة على الترجيح بين أقاويل أهل مذهبه ، ويعلم منها ما هو أجرى على أصل إمامه مما ليس كذلك .

وأما إذا لم تكن له هذه المرتبة فيظهر من كلام الشيخ - أي: ابن الحاجب - اختلاف بينهم : هل يجوز توليتهم القضاء أم لا ؟

ثم قال:

ولا ينبغي أن يولى في زماننا من المقلدين من ليس عنده قدرة على الترجيح بين الأقوال؛ فإن ذلك غير معدوم، وإن كان قليلاً ، وأما رتبة الاجتهاد في المغرب فمعدومة، وما أظن العدم بجهة المشرق ، فقد كان منهم من ينسب إلى ذلك بمن هو في حياة أسيافنا وأسيافنا .

ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منها في زمان المتقدمين ، لو أراد الله بنا الهداية، لكن لابد من قبض العلم بقبض العلماء على ما أخبر به الصادق صلوات الله عليه .

قال: وأما قول ابن الحاجب : (وقيل: لا يجوز إلا بالاجتهاد) فهو قول في المسألة، ومعناه: أنه لا يجوز تولية المقلد البتة، ويرى هذا القائل أن رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء ، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه صلى الله عليه وسلم بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى الآن ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ ، وذلك باطل .

تناول محمد بن عبد السلام الهواري التونسي مسألة القضاء واشترط الاجتهاد فيها من جهة الواقع التونسي، فذكر ما هو المطلوب فيها أساساً وهو اجتهاد القاضي، واشترط الفقهاء في ولاية القاضي أن يكون مجتهداً أخذاً من ولاية رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل، حيث ذكر في إجاباته لرسول الله ﷺ أخيراً قوله (أجتهد رأيي) حيث يفقد النص، وإقرار رسول الله ﷺ له. ثم إذا تعذر أن يوجد المجتهد المطلوب لولاية القضاء أفتى أن يكون القاضي أعلم المقلدين، ممن له فقه نفيس مع المقدرة على الترجيح بين أقاويل أهل المذهب، وتدرج في مراعاة الواقع فيما إذا لم يوجد أعلم المقلدين .

وإذا لم نسر على ما أفتى به ابن عبد السلام تعطل القضاء ومثله الفتوى، ولا معدل عما قرره خصوصاً في الظروف التي تمر بالأمم؛ فإن إيناع العلم غالباً يكون مع ازدهار الدولة، ولو نظر إلى الدولة الحفصية التي عاش سلطانها ابن عبد السلام، فإنها أقفرت بعدد من العلماء حين تدلت الدولة للسقوط، حتى إن علماء تونس -مثل ماقوش- بارحوها لما ضعفت الدولة حتى آل أمرها إلى استيلاء الأسبان عليها.

وبالرجوع إلى فتوى المازني حين استفتي في قضاة صقلية وغيرها لما استولى عليها النصارى، فإنه رأى أن ولاية القاضي من قبل غير السلطان المسلم وإن كانت جرحة، إلا أنها عند الضرورة لا تجريح؛ لئلا تتعطل شؤون المسلمين، فلا بد من حاكم يتولى أمرهم، وقد ذكرت الفتوى المذكورة مع التعليق عليها في كتاب التجنس.

واتفق الشيخ ابن عرفة مع ابن عبد السلام فذكر ما أفتى به ابن عبد السلام في كتابه (المختصر الفقهي) ونقله لما كره ابن عبد السلام اعتماد منه عليه.

ابن عبد السلام المجتهد :-

أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الهواري التونسي، قاضي الجماعة وعلامة تونس، بلغ رتبة الاجتهاد المذهبي، وكتابه (شرح المختصر الحاجبي الفرعي) يشهد له بالاجتهاد، توفي سنة ٧٤٩ هجرية).

البرزلي والاجتهاد :-

افتتح البرزلي كتابه المسمى (جامع مسائل الأحكام ، مما نزل بالمفتين الحكام) بمسألة هامة، وهي مسألة الاجتهاد ، فذكر أنه سئل ابن رشد عن جماعة تذاكروا فيما بينهم، وهم ممن ينسب للعلوم، ويتميز بالمحفوظ والمفهوم، فتذاكروا بينهم في الفتيا لمن تباح، وأطال في السؤال ، وطول ابن رشد في الجواب، وفرغ ابن رشد في الجواب لطول السؤال ، وقسم الجماعة إلى ثلاث طوائف وتكلم عليها .

ثم قال البرزلي بعد كلام ابن رشد: ظاهر ما نزعنا إليه الطائفة الأولى أن الاجتهاد قد انقطع؛ لتعذر آلات الاجتهاد في زمانهم، وهو ما سمعنا في المجالس من أن الاجتهاد قد انقطع من زمان المازري من المالكية، ومن زمن عز الدين من الشافعية.

وما ذكره ابن رشد في ثبوت الدم، وولد المقتول صغير أنه يستأتي به حتى يبلغ، فينظر لنفسه، ولا يلتفت إلى من بلغ من العصبية، فيه مخالفة؛ فقد خالف فيها مذهب مالك رضي الله عنه، واحتج لذلك.

وفي بعض مسائل شرح ابن رشد الكبير - لعله البيان والتحصيل - أن الاجتهاد لم يزل قائماً، وأن أهله لم ينقرضوا.

تأييد البرزلي لهذا الرأي:-

قال البرزلي: وهو ظاهر ما كان شيخنا الإمام البركة أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن عرفة يقول: إذا حصل الطالب التهذيب في الفقه، والجزولية في العربية، وحصل شيئاً من أصول الفقه، كالمعالم للفخر، حصلت له أداة الاجتهاد. وينقل - أي ابن عرفة - ذلك عن بعض شيوخه، ويزيد هو: ويحصل الأحكام الكبرى لعبدالحق في علم الحديث، ويعلق البرزلي على هذا - أي قول شيخه ابن عرفة - هذا هو المقلد في كلام ابن رشد، الذي يعرف وجوه الترجيح، وأما من يعرف أدلة الاجتهاد فيجب عليه ألا يقلد غيره، وهو قليل. ويضاف لما ذكر معرفة أحكام القرآن لابن العربي، وكذلك لابن الفرس، وخاصة هذه الأخيرة.

اتجاهات المطالبة بفتح باب الاجتهاد:-

تتأدى أصوات متعددة بأن نجتهد في الدعوة إلى الاجتهاد، علاوة على الاجتهادات التي قامت بها حكومات متذرة بأن ماصنعتة هو اجتهاد سليم، تطالعنا دعوات مختلفة في هذا الصدد، مبلغة أصواتها بما تراه نادياً في إبلاغ ماتدعو إليه في المناداة بالاجتهاد في الأحكام الإسلامية.

ولنكون على بينة في الرأي الذي نبديه، نشرح الاتجاهات المنادية بالاجتهاد وماترمي إليه من مناداتها؛ لأن هذه الاتجاهات لم تكن في مهيع

واحد، بل البون بينها شاسع، وسنرى الاتجاه حين نرى المرامي التي يرمى إليها المنادون.

نظرة تاريخية :-

أحب بعض العلماء أن يفتح باباً جديداً في الاجتهاد - وهو نجم الدين الطوفي- حيث قسم الشريعة إلى قسمين:

الأول: ما يعتمد فيه على النصوص والإجماع، وذلك في العبادات والمقدرات.

والثاني: ما تعتبر فيه المصالح وهو في المعاملات وباقي الأحكام، وعلل تخصيصه لاعتبار المصالح في المعاملات دون العبادات (بأن العبادات حق للشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً، وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له^(١)، وضرب لذلك مثلاً بالعبد مع سيده، وأتى بعد هذا بما يبعد ما ذهب إليه مما عليه الفلاسفة؛ حيث إنهم تقيّدوا بعقولهم ورفضوا الشرائع فأسخطوا الله عز وجل وضلوا وأضلوا.

وذكر ما يوضح القسم الثاني وهو ما اعتبرت فيه المصالح، بأن حقوق المكلفين وأحكامهم سياسية شرعية، وضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول. ثم فرع هذا القسم إلى ثلاثة فروع :

الفرع الأول: ما اتفقت فيه المصلحة وباقي الأدلة فهو المقبول، واتفاق النصوص والمصلحة مثل: اتفاق النص والإجماع والمصلحة على إثبات أحكام الكليات الخمسة^(٢) وهي قتل القاتل، والمترد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب ونحو ذلك من الأحكام، وهي التي رآها تساير المصلحة فيها الأدلة^(٣).

الفرع الثاني: ما اختلفت فيه الأدلة والمصلحة مع إمكان الجمع بوجه ما

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ص ٤٣ إلى ٣٨

(٢) انظر: الموافقات في الكليات الخمسة.

(٣) عند الطوفي المسايرة من الأدلة للمصلحة هي الأساس.

فإنه يصار إلى الجمع، مثل أن تحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة؛ ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة.

الفرع الثالث: ما يتعذر فيه الجمع بين الأدلة والمصلحة، وفي هذه الصورة تقدم المصلحة على الأدلة، فنلغي الأدلة للعمل بالمصلحة، استناداً إلى قول ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، فهذا الحديث يخص نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة. وأكد هذا بوجوب تقديم نفي الضرر؛ لأن المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل^(١).

يذهب الطوفي إلى أن الشارع جعل المصلحة هي المقصد في الأحكام، وأما الأدلة فعنده أمر ثانوي، فالحكم في المعاملات يتوقف أساساً على المصلحة ويدور معها وجوداً وعدماً، فدور الأدلة وسيلة للدلالة على المصلحة.

الرد الأول لما ذهب إليه :-

يظهر من كلامه أن الأدلة في المعاملات لا تأثير لها أصلاً؛ إذ النظر لا يتجه إلا إلى المصلحة، فهي التي بنى عليها الشارع أحكام المعاملات، وإنما الأدلة وسائل إلى المصلحة، وإذا كانت الأدلة وسائل إلى الدلالة على المصلحة، فكيف تختلف مع المصلحة؛ لأن الوسيلة لا تختلف عن المقصد؛ إذ هي طريق الوصول إلى المقصد، هذا ما ظهر لكاتبه في إبداء ما في كلام الطوفي مما لا يعقل؛ لأن الوسائل والمقاصد شيء واحد.

الرد الثاني :-

حررت هذا الرد في بحث لي في المصلحة المرسلة نشر سنة ٧٦ وهو : أكبر دليل على فساد رأي الطوفي، الذي ركز عليه بحثه، وهو أنه إذا عارضت النصوص مصلحة في دفع الضرر، فإننا نقدم المصلحة الدافعة

(١) المصدر السابق.

للضرر المحتمل من النص، وهو في ذلك داع إلى تكذيب الشريعة من أساسها؛ لأن الله سبحانه وتعالى نفى عن هذا الدين أن يكون فيه ضرر بنفي الحرج عنه، قال تعالى: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] والحرَج هو الضيق، وليس في هذا الدين إلا السعة التي تشمل البشر كلهم، وهي لا تتسع في زمن وتضييق في آخر، وإنما هو دين لا يجد المكلف فيه ما لا تطيقه البشرية أبداً، ونفي الحرج عن هذه الأمة من خصائصها، كما جاء في الحديث (أعطيت هذه الأمة ثلاثاً لم يعطها إلا نبي، كان يقال للنبي اذهب فلا حرج عليك، وقيل لهذه الأمة (وما جعل عليكم في الدين من حرج).

ثم إن ما يذكره بعض المفسرين فيما هو المراد من الحرج، مثل قصر الصلاة، والإفطار للمسافر، وصلاة الإيماء، وحط الجهاد عن الأعمى والأعرج والمريض، وحط الإصر الذي كان على بني إسرائيل، إنما هو بعض الحرج، والمراد عموم الحرج، فلا مشقة في الدين، ولا فرق في ذلك بين عبادات وتقدير شرعية، وبين معاملات.

والشواهد على نفي المشقة علاوة على النصوص النافية لها كثيرة، نجدها حين نتبع الأحكام، فلا نجد في حكم سواء كان من العبادات أو المعاملات ما يجد فيه المكلف مشقة.

وهذا كما قال القرطبي: في غير الذين أدخلوا المشاق على أنفسهم، فرفع الحرج إنما هو لمن استقام على منهاج الشارع.

وأما السلاية والسراق وأصحاب الحدود فعليهم الحرج، وهم جاعلوه على أنفسهم بمفارقتهم الدين، فليس في الشرع أعظم حرجاً من إلزام ثبوت رجل لاثنين - أي في الجهاد - ومع صحة اليقين وجودة العزم ليس بحرج^(١).

(١) الجامع للقرطبي ج ٦ ص ١٠١

في الاتجاهات المتأخرة :-

نقطع النظر عما حدث في القرون الماضية، وإنما نأخذ منشأ ما نودي به من فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، وقبل أن نذكر هذه الاتجاهات نأتي على السبب الداعي إلى ذلك، وهو أن الكثير علق بأذهانهم أن ما أصاب المسلمين من استعمار وتقهقر في ميادين عدة سببه أن الفقه جمّد العقول وطبّع المسلمين على الذلة والخنوع.

ويطالعنا بهذا الرأي الشيخ رشيد رضا في المنار؛ إذ يقول : وقد كان لبعض الأحكام في المذاهب الأربعة من طبيعة الاستمرار والجمود دخل كبير في تأخر الأمم الإسلامية في العصر الحاضر، ومن أجل هذا عدل كثير من حكومات الإسلام عن اتباع أحكام الشريعة؛ لأنها لا تتناسب وحاجات هذا العصر.

وذكر أن الغاية من الإصلاح - دفعاً للجمود - هو أن يرجع المسلمون بالإسلام إلى صورته الأولى، فإن أصول الدين الأساسية هي العقائد الصحيحة وتهذيب الأخلاق وأدب النفس، وعبادة الله تعالى على الوجه الذي بينه وارتضاه، والقواعد العامة للمعاملات بين الناس قد كملت كلها في عهد النبي ﷺ .

وأوضح ما دعا إليه من الرجوع بالإسلام إلى صورته الأولى بما جاء في مجلة المنار (الجزء الرابع ص ٢١٠).

وأما أحكام المعاملات ، فبعد تقرير أصول الفضائل، كوجوب العدل في الأحكام، والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغي والاعتداء والغش والخيانة، وحد الحدود لبعض الجرائم ، وبعد وضع قاعدة الشورى، فوض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولي الأمر من العلماء والحكام، الذين يجب - شرعاً - أن يكونوا من أهل العلم والعدل، يقدرون بالمشاورة ما الأصلح للأمة بحسب الزمان. وكان الصحابة عليهم الرضوان يفهمون هذا من غير نص عليه من النبي ﷺ ، كما يعلم من الحديث الشريف، بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شيء يحكمون به، وإن خالف السنة المتبعة، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما في المصلحة، لا بجزئيات الأحكام وفروعها .

نضع أمام الرأي الناضج المتشبع بالمبادئ الإسلامية هذه الفقرة ليتضح أين تسير، وإلى أي الغايات ترمي، فنراها ترمي إلى ما رمى إليه الطوفي في

الفرع الثالث - كما تقدم- من أن الأدلة إذا عارضناها على المصلحة وتغذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها.

ولندرك من هو الطوفي مشرع هذه النظرية، حسبما وقفت عليه هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي (ت٧١٦)، ذكر صاحب شذرات الذهب أنه كان منحرفاً في الاعتقاد عن السنة، حتى أنه قال عن نفسه : أشعري حنبلي، ظاهري رافضي، هذه إحدى العبر، وله تعليقات على الإنجيل، ورفع أمره إلى قاضي الحنابلة سعد الدين فحكم بتعزيزه والطواف به، ثم إن ما شرحه الطوفي على حديث الأربعين (لا ضرر ولا ضرار) يرده الشيخ جمال الدين القاسمي ونشره في مجلة المنار سنة ١٩٠٦ في الجزء العاشر من المجلد التاسع، فالقاسمي وصاحب المنار يذهبان إلى تسديد رأي الطوفي وتلقى ذلك مصطفى بدر في رسالته.

الفقه وتأخر المسلمين :-

ليس للفقه مدخلية في تهقير المسلمين وإنما إذا رجعنا إلى النظرة الصحيحة تبدت لنا أسباب عدة تحتاج إلى عمل جدي إسلامي.

وإنما هناك سبب قوي يرجع في أكثره إلى الحكم، فإن العالم الإسلامي قاطبة عربيه وعجمه ابتلي بقيادة اجتمع فيها مرضان من أفتك الأمراض، وهما الجهل والاستبداد، فقد كانت القيادة في الإسلام بأيدي حكيمة عالمة، ولذلك نجد في أصل كتب العقيدة الكلام على الإمامة، ومنها كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨) فقد عقد كتاباً خاصاً بالإمامة، عنوانه بقوله : القول في الإمامة.

ونوضح أولاً كما وضع هو الإمامة وأنها ليست من أصول الاعتقاد؛ لأن الزلل في القول في الإمامة خطير يَعتَوِّرُه نوعان محظوران:

- ميل كل فئة إلى التعصب.

- دخول الاجتهادات والاحتمالات.

وثانياً نجد الجويني يعقد فصلاً لشروط الإمامة منها: أن يكون من أهل

الاجتهاد، فالعلم الغزير أمر ضروري للإمام، ومثله الحكام الذين يتولون أمر المسلمين، لم يهمل الإسلام هذا الشرط من الإمامة وهو العلم الغزير؛ لأنه لا تقوم إمامة ولا يقوم حكم، إلا إذا كانت القيادة بيد حكيمة، ولا حكمة مع الجهل.

فجهل القيادة من أكبر الأسباب في ضعف المسلمين وتقهقرهم؛ إذ كيف يسوس الناس من لا يصلح لسياسة نفسه، بخلاف ما كان عليه المسلمون في صدر الإسلام، فلم يقدم المسلمون غير أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وكلهم من أوعية العلم، عارفون بدقائق السياسة، فلذلك استطاع المسلمون أن يتقدموا أشواطاً، فلم يقنعوا بما دون النجوم، بل بغوا فوق ذلك مظهراً، وأصبح المسلمون من أقوى وأعز الأمم، وتبدل الأمر وأصبح ساسة المسلمين بعيدين كل البعد عما كان عليه سلفهم، فهذا هو الذي له مدخل وأي مدخل في تقهقر المسلمين، لا الفقه ولا الفقهاء.

والأمر الثاني : من أقوى أسباب تقهقر المسلمين استبداد الحكم؛ إذ سُدَّتْ الأفواه، وقُيِّدَت العقول ، فأَيُّ يُسْتَطِيع في تلك العصور المظلمة أن يبدي رأياً أو يتكلم بإصلاح، فالعين بالمرصاد، والموت بين شفتي من تقلد الملك، وإنما تقلده بالغصب والوارثة، وألف الناس تلك الحياة الخائفة حتى أنه لما جاء عهد الإمام في تونس، بسبب الإلزام قامت مظاهرة تدل على ما قاله الشيخ الوزير ابن أبي الضياف.

ولما استقرت المجالس وتمهد العدل، وظهر نور الإنصاف وبركة الشورى، وانسدل الأمن، وزالت دهشة الذعر، ورجع لهذا النوع الإنساني بهذا القطر ما يستحقه من الحرية، بعد أن كان ممنوعاً عنه بسيف القهر ، زعم بعض همج الهمج من سفهاء الحاضرة ، أن هذا الترتيب مخالف لعادة البلاد السابقة.

الرأي فى الاجتهاد الحاضر:

اتضح بما قدمناه أن الاجتهاد لم يغلق بابه، وإنما تقاصرت الهمم كما قال ابن عبد السلام الهوارى التونسى، ومواد الاجتهاد فى زماننا أيسر منها فى زمان المتقدمين، لو أراد الله بنا الهداية كما تقدم، والذي حدث أن الفقهاء خافوا من التلاعب بالدين الحنيف، من ميلان بعض الفقهاء لذوى السلطان، الملتهمسين رضى من يطلب منهم اجتهادات تخص هواهم، ضاربين بالأدلة الشرعية عرض الحائط.

والمتتبع للتاريخ تطالعه عدة التواءات فى دين الله سبحانه وتعالى، بل مناقضات صريحة لدين الله تعالى، وما حدث فى الأزمنة المتأخرة من أحكام مخالفة، لا للفروع والجزئيات كما يحبه البعض، وإنما لروح الإسلام وأصول مبادئه، حتى تناول ذلك الكثير، فالوقوف فى وجه الاجتهاد الزائف هو من سد الذرائع؛ لئلا يتوصل المتذرعون لتحقيق هواهم بالاجتهاد، ولولا ذلك لم يصل إلينا الإسلام حين تعثره المخالفات من جميع الجهات، ويقتضى الرأي المتثبت أن الاجتهاد مفتوح، وإنما يتطلب شروطاً عدة، محافظة عليه من الخروج به بنيات الطريق دون الجادة.

وفى طالعة ذلك - كما تقدم - بذل الوسع حتى يحس المجتهد أنه قد عجز عن متابعة النظر، ولنا فى السلف الصالح من الأئمة خير قدوة، فإنهم جميعاً رضى الله عنهم قد نالهم الأذى، ولم يتزحزحوا قيد أنملة.

فالإمام مالك رحمه الله فى طلاق المكره، وهو مسألة اجتهادية لم يرجع عن رأيه حتى ناله من الضرب المبرح، وكذلك الإمام أحمد بن حنبل فى مسألة القول بخلق القرآن وقف وقفة مشرفة، وقاسى ما قاساه من أجلها. فالأئمة كلهم - خاصة الأربعة - لم يقلدهم العلماء وآلاف الآلاف من المسلمين، إلا لما رأوا فيهم من التمسك والتقوى والعدالة والعلم الغزير، فليس الاقتداء بهم عن غير روية، وإنما هو بعد الاختبار، وقد قدمنا ما أشار إليه الشاطبي فى الموافقات فى المسألة السابعة من الطرف الثالث من كتاب

الاجتهاد، وهذا الطرف يتعلق النظر فيه بأعمال قول المجتهد والاقتداء به ، فلا يجوز الاقتداء بأحد إلا بعد سبر غوره، والوقوف على مواقفه مع دين الله سبحانه وتعالى، خشية الانزلاق فيما انزلق فيه اليهود والنصارى، الذين لم يلتزموا ما جاءتهم به كتبهم، فكفروا بما أحدثوه من إحداثات دعتهم إليها أهواؤهم، أخشى ما يخشاه أن يصيبنا ما أصابهم، فإننا إذا أردنا أن يعود الاجتهاد إلى سالف عصره فعلينا أن نأخذه على وجهه الأتم، دون أن نجعله ذريعة إلى تغيير أحكام الله تعالى.

الاجتهاد الجماعي :-

بدأ الاجتهاد عند الخلفاء الراشدين جماعياً كما قاله الإمام مالك رحمه الله تعالى، إن عمر بن الخطاب وعامة خيار الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ، وكانوا يجمعون أصحاب النبي ويسألون، ثم حينئذ يفتون فيها، وهو ما سار عليه الأتباع الذين أَلَّفُوا مجمعاً علمياً إسلامياً، وهم المعبر عنهم بالفقهاء السبعة. عن ابن المبارك كان فقهاء المدينة سبعة، وكانوا إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم فينظرون فيها فيصدرون، نقل ذلك ابن حجر في تهذيب التهذيب (ج ٣ ص ٤٣٧)، وجمع بعضهم الأئمة السبعة في قوله:

ألا كل من لا يقتدي بأئمة

فقسمته ضيزى عن الحق خارجة

فخذهم عبيد الله عروة قاسماً

سعيداً أبا بكر سليمان خارجة

ونأمل أن المجامع الفقهية تعود بالاجتهاد إلى سيرته الأولى، فالسير على قدم أولئك الجلة الفقهاء السبعة الذين حافظوا على دين الله القويم، فوصل إلينا مبرأً من الانحراف والزيف، لا معدل عن اتباعه، وعليه لا يمكن الاجتهاد الفردي؛ لمظنة الخطأ، لاشتباه الأمور.

الاسترشاد بما للسلف :-

يريد من تشبع بالإسلام أن يفتح باب الاجتهاد على الوجه الصحيح؛ ليحول بين الشريعة الإسلامية، وبين ما يريده المنغمسون في التقليد الغربي الذين يسعون لإرضاخ الإسلام إلى ما أحبوه من الغرب، بإدخال القوانين الغربية في الإسلام وإحلالها محل الفقه الإسلامي.

ويتذرعون إلى ذلك بوسيلتين :

الأولى: الحملة على الفقه الإسلامي الذي صرف فيه سلفنا قروناً وهم يبحثون وينقبون ، وقد أنتجت لهم جهودهم المضنية وبحوثهم العلمية ثروة من أوسع الثروات وأثراها، وبدت فيها وجوه عدة للشريعة ضامنة متطلبات الحياة.

الثانية: فتح باب الاجتهاد لغاية ما، وهي إدخال قوانين تأتي لفترة وتنقض أخرى - وهي القوانين الغربية - في النظام الإسلامي - بدعوى تطبيق قواعد إجمالية، كتطبيق العدل أو تحقيق المصالح العامة، كما ذهب إليه الطوفي ومن سار على غراره.

والقواعد العامة التي يدعون تطبيقها إنما هي فيما جاءت به الشريعة الحكيمة، وأما ما يدعون أنه ليس مما يدخل في القواعد العامة إلا بحسب دعواهم، وأما عند التطبيق فذلك ادعاء لا يمت إلى الحقيقة بسبب ، ولو أن هؤلاء المدعين نظروا بتعمق وتجرد؛ لما أدهم ذلك إلى مخالفة النصوص الشرعية.

ولا يمكن الذهاب مع التخيلات في تطبيق العدل، أو تحقيق المصالح العامة ، والإعراض عما نطق به الشرع الحكيم الذي تضمنه الفقه الإسلامي، كما ذكره الإمام الغزالي من أن تحصيل درجة الاجتهاد إنما يكون بالوقوف على الفقه الإسلامي؛ لأن الفقهاء تقيدوا بالنصوص الشرعية وقلوبها ظهراً لبطن.

فلا يسلك إلى الاجتهاد حديثاً إلا بعد البناء على ما قدمه السلف؛ لأنه لا يمكن أن يرفع بناء الاجتهاد إلا بالاستعانة بما تقدم لهؤلاء الفحول من الفقهاء.

وقد استعان الأئمة الفقهاء أنفسهم في استنباطهم بالآثار الثابتة عن الصحابة والتابعين بدقة وعناية، فلم يفتهم الاسترشاد بآراء من تقدمهم، فكذا نحن يجب أن نسير كما ساروا.

توفر شروط الاجتهاد :-

ليس هناك ما يمنع من أن نجتهد، وإنما بعد توفر شروط الاجتهاد المتقدم ذكرها، فكيف يقدم أحد على أن يكون لسان الشرع، وهو خلو من وسائل العمل، المتوصل بها إلى إدراك مقاصد الشارع، في كتابه الكريم أو سنة نبيه ﷺ .

وشروط الاجتهاد ليس المقصود منها تعجيز العلماء عن الاجتهاد، وإنما المقصود منها الاحتياط خوفاً من تجرؤ من لا يستطيع أن ينظر ويستنبط، فيخبط خبط عشواء في ليلة ظلماء، وفعلاً تجرأ من سولت لهم أنفسهم تغيير أحكام الله تعالى، فحرموا ما أحل الله، وأحلوا ما حرم الله؛ إذ فقدوا التقوى والصلاح.

ما يكون فيه الاجتهاد :-

يدخل الاجتهاد في المسائل القابلة؛ لأن المسائل قسمان : مسائل قطعية، ومسائل اجتهادية. فما كان قطعي الدلالة لا مدخل للاجتهاد فيه، وإلى هذا أشار ابن تيمية : بأن ما فيه دليل مقطوع - وهو ما كان قطعي الدلالة لا يجتهد فيه ، فليس هو مجالاً للبحث والنظر.

وأما ما لم يكن كذلك فهو محط النظر والبحث؛ لأن الدلالة ظنية، وحيث كانت ظنية كانت مجالاً للبحث والنظر، وإلى هذا أشار ابن السبكي في جمع الجوامع حين عرّف الاجتهاد عرفه بأنه: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم.

وحاول بعض المتقربين بالالتواء في الحقائق، فجعل القطع في ثبوت النص لا في مدلوله، وهو عين قلب الحقائق؛ لأن الأدلة من حيث قطعية ثبوتها أمر آخر، وهو النظر في صحة الدليل، وأما قطعي الدلالة فالقطع متسلط على دلالاته وإفادته للحكم، وشتان ما بينهما.

فالمحافظة على النصوص الشرعية هي روح الاجتهاد؛ لأن المحافظة عليها محافظة على الإسلام، لأنه لا إسلام بدونها، وإنما مروق وعزوف عن الدين القويم.

حاجة العصر الحاضر إلى الاجتهاد :-

يدعو العصر الحاضر إلى الاجتهاد فيما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ستحدث قضايا أخرى جديدة في المستقبل، إلى انقراض الدنيا في الوقت الذي يعلمه الله تعالى، وأما نحن فيجب علينا أن يبقى الباب مفتوحاً كما أراده الله سبحانه وتعالى، وكما جاء على لسان رسوله ﷺ المبلغ لرسالاته، حين أقر معاذ بن جبل على ما جاء في قوله حين لا يجد في كتاب الله نصاً، ولا في سنة رسوله ﷺ من أنه (يجتهد ويقضي). فالقضايا المعاصرة لا تخرج عن مبادئ الإسلام المتكفل بحاجيات العصر قضياً وقضيتها.

وتوصلاً للمبتغى تعرض هذه القضايا - وقد عرض بعضها بالفعل - على المجمع الفقهي بشرط أن يكون غير متأثر سلفاً بإقحامه في رأي مسبقاً، وإنما التماس الاجتهاد للتغطية، بل تلقى إليه القضايا، لينظر فيها نظراً مجرداً لا يرجى من ورائه إلا الوصول إلى الحق، وبدون أية غاية أخرى، كما ينظر القاضي في قضية ما بما تدعو إليه مطبقاً عليها القانون، كذلك في هذا المجال.

أما ما يرمى إليه من يأخذون القضايا المفروغ منها إما بكونها حلالاً أو حراماً، ويريدون أن تصاغ في قالب جديد حسب أهوائهم، فذلك انسلاخ من

الإسلام، كما وقع كثيراً مما أصبحت به القوانين حتى الأحوال الشخصية - بعيدة كل البعد عما شرعه الله تعالى للناس، مما فيه صلاح وسعادة دنيوية وأخروية.

وَزَيَّنْ لَهُوْلَاءَ مَا صَنَعُوا أَهْوَاءَهُمْ، وهو ما صنعه الغرب الذي - رغم تقدمه - يقاسي فقدان الطمأنينة، بالنسبة للحكومات العائشة اليوم على أتون من نار، وبالنسبة إلى الأفراد الفاقدين للسعادة، وإن درّت عليهم الدنيا، فهم في عيشة معقدة، سببها الفساد الذي جرّهم إليه الهوى، وقد أراد الله إخراج البشرية منه محذراً مغيبة اتباعه، في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١] وما حذر الله منه في القرآن الكريم هو ما يعيشه العالم الغربي المفتتن بحضارته المادية، والمراد تقليده في فساد، لا في معالم حضارته الصحيحة.

ويؤتي المجمع الذي تعرض عليه القضايا المعاصرة ثمرته الشرعية، إن توفر في أعضائه ما تقدم من الشروط، سواء منها ما يرجع إلى الكفاءة، أو ما يرجع إلى شروط الاقتداء^(١)، وحينئذ تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته للعصر؛ حيث تحل القضايا المعاصرة على ضوء الشريعة المتفتحة على مر العصور، والضامنة للإسعاد حكومةً وأفراداً، فكلما جرى حكم الله على عباده أينعت لهم الدنيا، وفازوا في الآخرة.

ملحق:

ذكر الإمام وليّ الله الدهلوي ما يفتح به باب الاجتهاد، وهو كتاب الموطأ، كما أنه بين أن الاجتهاد فرض في كل عصر فقال.

لا يفتح باب الاجتهاد إلا لمن اقتضى الموطأ:

لقد انشرح صدري، وحصل لي اليقين بأن الموطأ أصح كتاب يوجد على وجه الأرض بعد كتاب الله، كذلك تيقنت أن طريق الاجتهاد وتحصيل الفقه،

(١) والحمد لله هذا ماتوفر في هذا المجمع الكريم.

- بمعنى معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية - مسدود اليوم على من رام التحقيق، إلا من وجه واحد ، وهو أن يجعل المحقق الموطأ نصب عينيه ، ويجتهد في وصل مراسيله، ومعرفة مآخذ أقوال الصحابة والتابعين بتتبع كتب أئمة المحدثين، ثم يسلك طريق الفقهاء المجتهدين في المذاهب، من تحديد مفهوم الألفاظ، وتطبيق الدلائل، وتبيين الركن، والشرط، والأدب، واستخلاص القواعد الكلية الجامعة المانعة، ومعرفة علل الأحكام وتعميمها وتخصيصها، وفقاً لعموم العلة وخصوصها، وأمثال ذلك، ويجتهد في فهم تعقبات الإمام الشافعي وغيره، كتعقبات الإمام محمد في موطئه وكتاب الحجج، ثم يجتهد في تطبيق المختلفات، أو ترجيح الأحسن منها، ويتمكن من تحصيل اليقين بدلالة الدلائل على تلك المسائل، أو يغلب الظن والرأي بمعرفة أحكام الله تعالى.

وتفصيل هذا الإجمال: أن الاجتهاد في كل عصر فرض كفاية، وليس المراد من الاجتهاد هنا هو الاجتهاد الاستقلالي، مثل اجتهاد الشافعي، الذي لم يكن محتاجاً إلى أحد في معرفة تعديل الرجال وجرحهم، ومعرفة اللغة وغيرها، وكذلك لم يكن تابعاً لأحد في الدراية الاجتهادية في سائر أنواعها، بل كان مجدداً ملهماً في اصطلاح ذلك العصر، بل المقصود هو الاجتهاد المنتسب، وهو معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، والتفريع والترتيب على طريقة المجتهدين، ولو كان بإرشاد صاحب مذهب.

والذي قلناه من كون الاجتهاد فرضاً في كل عصر، هو مجمع عليه بين المحققين من أهل العلم، وليس الباعث على ذلك إلا أن المسائل كثيرة الوقوع غير محصورة ، ومعرفة حكم الله فيها واجب، والمسطور والمدون غير كاف، والاختلافات فيها كثيرة، لا يمكن حله بدون الرجوع إلى الأدلة، وطرق الرواية للمسائل المنقولة عن الأئمة المجتهدين أكثرها منقطعة، لا يطمئن القلب بالاعتماد عليها، فبدون عرضها على قواعد الاجتهاد والتحقيق لا يستقيم الأمر.

وما قلنا إن طريق الاجتهاد مسدودة إلا من هذه الجهة، الباعث على ذلك أن الأحاديث المرفوعة وحدها لا تكفي جميع الأحكام، بل لابد لها من آثار الصحابة والتابعين، ولا يوجد كتاب جامع لهذا وذاك الآن، ويكون مع ذلك مخدوماً من العلماء، ونظر فيه نظر المجتهدين طبقة بعد طبقة غير الموطأ، وهذا أمر لا يحتاج إلى دليل عند من عرف الكتب المأثورة، التي هي أصول الشرع، وعلم أيضاً كلام أهل العلم فيها، وأنظار المجتهدين في شرحها، أما المغفلون من أبناء هذا العصر، الذين هم معرضون عن هذا الأمر بالكلية، ومسوقون مثل الإبل المخطومة، لا يدرون إلى أين يذهبون، فهؤلاء في واد آخر، ولا يمكن تكليفهم بفهم هذه الأمور.

خلق الله للحروب رجالاً

ورجالاً لقصة وثريد^(١).

أبيض

فتح باب الاجتهاد

د. / الشيخ محمد رشيد رضا قباني
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أبيض

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله ، وبعد :
فهذا بحث في موضوع فتح باب الاجتهاد ، وما يذكر من القول بإغلاق
باب الاجتهاد أو عدم إغلاقه في فترة مضت.

وفى سبيل تحقيق هذا الموضوع نبدأ بذكر مقدمة في التعريف بالاجتهاد
وشروطه عند الأصوليين، ثم نتبع ذلك بتحقيق مسألة فتح باب الاجتهاد وما
يذكر من القول بإغلاقه ، والله المستعان.

المقدمة:

في التعريف بالاجتهاد وشروطه:

أولاً : التعريف بالاجتهاد :-

● الاجتهاد في اللغة : عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من
الأمور ، ولا يستعمل إلا فيما يستلزم كلفة ومشقة، فيقال : اجتهد في حمل
حجر الرعى ، ولا يقال : اجتهد في حمل خردلة أو نواة^(١).

● أما الاجتهاد في الاصطلاح الشرعي : فهو عبارة عن بذل الفقيه
الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من شواهد الدالة عليها، بالنظر
المؤدي إليها^(٢).

وعرفه بعضهم : بأنه استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم
شرعي^(٣).

ثانياً : شروط الاجتهاد:-

المجتهد هو : من اتصف بصفة الاجتهاد بالمعنى الاصطلاحي السالف
الذكر^(٤) ، وهو بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية من شواهد
الدالة عليها، بالنظر المؤدي إليها^(٥).

(١) كشف الأسرار في أصول الفقه للبرزدوي ١٤/٤

(٢) المرجع السابق نفس الموضوع.

(٣) التلويح للفتاواني على التوضيح للقاضي صدر الشريعة ١٧٧/٢ والمستصفي في أصول الفقه للغزالي ١٠١/٢
والمختصر في أصول الفقه لابن اللحام ١٦٣ وحاشية الفتاواني والجرجاني على شرح عضد الملة والدين لمختصر ابن
الحاجب ٢٨٩/٢

(٤) كشف الأسرار في أصول الفقه للبرزدوي ٢٤/٤

(٥) المرجع السابق ١٤/٤

وشرط الاجتهاد أن يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، والمجتهد في ذلك له شرطان اثنان:

الشرط الأول:-

أن يكون المجتهد محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من استشارة الظن بالنظر في هذه المدارك، وتقديم ما يجب تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره.

الشرط الثاني :-

أن يكون المجتهد عدلاً مجتنباً للمعاصي القاذحة في العدالة، وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا.

وإنما يكون المجتهد متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، ويعرف كيفية استثمارها.

- أما المدارك المثمرة للأحكام فهي أربعة ، وهى : الكتاب ، والسنة، والإجماع ، والعقل.

- وأما كيفية استثمار المجتهد لهذه المدارك الأربعة فيتم بأربعة علوم، علمان متقدمان، وعلمان مؤخران أو متممان، فهذه كلها ثمانية علوم لا بد من شرحها ، وذلك على النحو التالي :

(٤-١) - المدارك الأربعة ، وهى الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

(٦-٥) - العلمان المتقدمان.

(٨-٧) - العلمان المؤخران ، أو المتممان.

أولاً : (٤-١) - المدارك الأربعة (الكتاب والسنة ، والإجماع ، والعقل)

١/ الكتاب :-

كتاب الله عز وجل هو الأصل ، ولا بد للمجتهد من معرفته ، وفيه تخفيفان :

التخفيف الأول : أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية.

التخفيف الثاني : أنه لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عالماً بمواضعها، بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة.

٢ / السنة :-

وأما السنة، فلا بد فيها من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة ، وفيها التخفيفان المذكوران في الكتاب آنفاً :

التخفيف الأول منهما: أنه لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواضع وأحكام الآخرة وغيرها .

التخفيف الثاني : أنه لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه، بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، كسنن أبي داود، والمسند لأحمد وسنن البيهقي، وأصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجع وقت الحاجة إلى الفتوى ، وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل.

٣ / الإجماع :-

وأما الإجماع ، فينبغي أن تتميز عنده مواقع الإجماع، حتى لا يفتي بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يُفتي بخلافها .

والتخفيف في هذا الأصل : أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل ينبغي في كل مسألة يفتي فيها أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع، وذلك بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض ، فهذا القدر فيه كفاية.

٤ / العقل :-

وأما العقل فنعني به مستند النفي للأحكام، فإن العقل قد دل على

نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها .
أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة، فالمستثناة منها محصورة وإن كانت كثيرة ، فينبغي أن يرجع المجتهد في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص ، فيأخذ في طلب النصوص - وفي معنى النصوص الإجماع وأفعال الرسول ﷺ - بالإضافة إلى ما يدل عليه ذلك الفعل على الشرط الذي فصلناه في هذه المدارك الأربعة.

ثانياً : (٥-٦) العلمان المتقدمان

٥/ العلم الأول منهما :-

معرفة نصب الأدلة ، وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة، والحاجة إلى هذا العلم عند المجتهد تعم المدارك الأربعة السالفة الذكر في ضرورته للنظر فيها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

٦/ العلم الثاني منهما :

معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وهذه المعرفة تختص فائدتها بالكتاب والسنة .

ولكل واحد من هذين العلمين المقدمين تفصيل ، وفيه تخفيف وتثقيل :

أ/ أما تفصيل العلم الأول من هذين العلمين المتقدمين - وهو معرفة نصب الأدلة وشروطها - فهو أن يعلم المجتهد أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها، فيعلم أن الأدلة ثلاثة :

● عقلية تدل لذاتها .

● وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع لها .

● ووضعية وهي العبارات اللغوية .

ويحصل المجتهد تمام المعرفة في هذا العلم - وهو نصب الأدلة

وشروطها - بما ذكره الغزالي في مقدمة الأصول في مدارك العقول لا بأقل منه^(١)، فإن من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف مقدمة الشارع، ولا عرف من أرسل الشارع.

ثم قالوا : لا بد أن يعرف المجتهد حدوث العالم، وافتقاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات، منزله عما يستحيل عليه، وأنه متعبد عبادة ببعثة الرسل، وتصديقهم للمعجزات وليكن عارفاً بصدق الرسول والنظر في معجزته.

والتخفيف في هذا العلم عندي (الضمير يعود للغزالي):

أن القدر الواجب من هذه الجملة من الأمور اعتقاد جازم؛ إذ به يصير مسلماً، والإسلام شرط المفتي لا محالة.

وأما معرفة المجتهد بطريق علم الكلام، والأدلة المحررة على عاداتهم فليس بشرط؛ إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صناعة الكلام.

وأما مجاوزة حد التقليد في علم الكلام إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضاً لذاته، لكن يقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع سمعه أدلة خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل، وإعجاز القرآن، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله، وذلك محصل للمعرفة الحقيقية، مجاوز بصاحبه حد التقليد، وإن لم يمارس صاحبه صناعة علم الكلام، فهذا من لوازم منصب الاجتهاد، حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول، وأصول الإيمان لجاز له الاجتهاد في الفروع.

ب/ وأما تفصيل العلم الثاني من العلمين المقدمين :-

فعلم اللغة والنحو، أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

(١) لقد شرح الإمام الغزالي نصب الأدلة وشروطها شرحاً وافياً في مقدمة كتابه المستصفى كما أشار. ط ٧ - ٣٥ .

والتخفيف في هذا العلم : أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو ، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه.

ثالثاً: (٧-٨) العلمان المؤخران أو المتتمان

٧/ وأما العلمان المؤخران أو المتتمان فأحدهما :-

معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة.

والتخفيف في هذا العلم : أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة فلا حاجة إلى النظر في إسناده، وإن خالف الحديث بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي (عن مالك عن نافع (عن) ابن عمر - مثلاً - اعتمد عليه، فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم ، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر، فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلد البخاري ومسلماً في أخبار الصحيحين ، وأنهما ما رووها إلا عن عرفوا عدالته، فهذا مجرد تقليد. وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا ؟ وذلك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير.

والتخفيف في هذا العلم : أن يكتفي المجتهد بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح، فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح، فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه، ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين، فيقلد في معرفة سيرته عدلاً فيما يخبر، فنقله في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل، فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي ، وإلا طال الأمر وعسر

الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار.

فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون هي :-

علم الحديث ، وعلم اللغة ، وعلم أصول الفقه.

فأما علم الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما، وكيف يحتاج إلى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يؤكدتها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد؟ فكيف تكون تفاريع الفقه شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرطاً؟

نعم يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفروع ، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك، ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضاً رضي الله تعالى عنهم مع توفر العلوم الثمانية المذكورة بشروطها، والله اعلم^(١).

دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون : تجزؤ الاجتهاد:

إن اجتماع هذه العلوم الثمانية المذكورة آنفاً، إنما يشترط في حق المجتهد المطلق، الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي (والضمير يعود للغزالي) منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات ، أو في مسألة النكاح بلا ولي ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة

(١) المستصفي من علم الأصول للإمام الغزالي ٢/٢٠١ ، ١٠٣ والتلويح للفتاواني على التوضيح للقاضي صدر الشريعة ١١٨، ١١٧ / ٢

منها، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصوير الغفلة عنها أو القصور فيها نقصاً؟

ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيها ، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف به المعنى المراد من قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمُ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦] .

وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها : (لا أدري) ، وكم توقف الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل ؟ فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ، ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري ، فيتوقف فيما لا يدري ، ويفتي فيما يدري^(١).

باب الاجتهاد مفتوح لم يغلق ومسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد وعدم جواز خلوه عن ذلك:

لقد بحث الأصوليون مسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد، وعدم جواز خلوه عن ذلك، وبحثهم للمسألة على هذا الوجه يدل دلالة واضحة على أنهم مقرون ضمن ذلك بأن باب الاجتهاد مفتوح لمن تأهل له بشروطه؛ ومن ثم قال بعضهم بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى. ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى.

وقال بعضهم الآخر : بجواز خلو الزمان عن مجتهد، وإن كان وجوده جائزاً غير ممتنع.

- فقد قال القاضي عضد الملة والدين : (يجوز خلو الزمان عن مجتهد يرجع إليه؛ لقوله ﷺ (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من الناس، ولكن يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء

(١) المستصفي من علم الأصول للغزالي ١٠٣/١

جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا)، وهو ظاهر في جواز الخلو عن المجتهد ووقوعه^(١).

- وذهب الحنابلة بأسرهم إلى أنه لا يجوز أن يخلو الزمان عن مجتهد، لقوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله) رواه الشيخان وغيرهما. قالوا (الحنابلة) : لأن الاجتهاد فرض كفاية فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، وذلك محال؛ لعصمة الأمة عن الاجتماع على الخطأ.

قال الزركشي في البحر : ولم ينفرد بذلك الحنابلة ، بل جزم به أيضا جماعة من أصحابنا، منهم أبو إسحاق ، والزيدي في المسكت. أما الأستاذ أبو إسحاق فقال : وتحت قول الفقهاء (لا يُخلي الله زمانا من قائم لله بالحجة) سر عظيم، وكأن الله تعالى ألهمهم ذلك.

وقال ابن دقيق العيد : هذا هو المختار عندنا، لكن إلى الحد الذي تنقضي به القواعد ، بسبب زوال الدنيا في الآخرة في آخر الزمان^(٢).

والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة ، والأمة الشريفة لا بد فيها من سالك إلى الحق على واضح المحجة ، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى^(٣).

قال الزركشي : وله وجه حسن، وهو أن الخلو من مجتهد يلزم منه اجتماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية^(٤).

وقال ابن عرفة من أئمة المالكية في كتابه المشهور في باب القضاء : قال شيخنا ابن عبد السلام ، يعني أحد أئمة المالكية : لا يخلو الزمان عن مجتهد إلى زمن انقطاع العلم، كما أخبر به ﷺ ، وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ^(٥).

وبعد أن ساق الإمام السيوطي مسألة جواز وعدم جواز خلو الزمان عن

(١) شرح القاضي عضد الملة والدين على المنتهى في أصول الفقه لابن الحاجب ٣٠٨ ، ٣٠٧ .

(٢) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ٩٧ .

(٣) المرجع السابق / ٩٩ .

(٤) المرجع السابق / ٩٧ .

(٥) المرجع السابق / ٩٩ .

مجتهد عند الأصوليين، قال: اعلم أنه ما زال السلف والخلف يأْمرون بالاجتهاد ويحضون عليه، وينهون عن التقليد ويذمون ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحصون في ذم التقليد .

فمن صنف في ذلك المزني صاحب الإمام الشافعي، ألف كتاب (فساد التقليد) ، نقل عنه ابن عبد البر في كتاب العلم، وألف ابن عبد البر كتاب العلم، وألف ابن دقيق العيد كتاب التسديد في ذم التقليد^(١).

وقال أبو عمرو بن عبد البر في كتاب العلم ما نصه : التقليد عند جماعة من العلماء هو غير الاتباع؛ لأن الاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه، والتقليد : أن تقول بقوله وأنت لا تعرف وجه القول ولا معناه^(٢).

وقال ابن خويزمناد : التقليد معناه في الشرع : الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه ، وذلك ممنوع في الشريعة، والاتباع ما ثبتت عليه حجة.

قال ابن عبد البر : وهذا كله لغير العامة ، فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة؛ إذ لا تتبين موضع الحجة، فلا تصل - لعدم الفهم - إلى علم ذلك، وهم المراد بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ^(٣).

ثم قال السيوطي تعقيباً على ذلك كله : فالتقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم، لا في الأصول ولا في الفروع^(٤).

وهكذا يتبين لنا أن بحث الأصوليين مسألة جواز خلو الزمان عن مجتهد أو عدم جواز ذلك ، يتضمن اتفاقهم على أن باب الاجتهاد مفتوح لكن قد يخلو الزمان عن مجتهد ، وقد لا يخلو ، والغرض أن لا يهملوا توفير من يتأهل للاجتهاد في الأمة، وكما قال الزركشي آنفاً : (إن الخلو من مجتهد

(١) المرجع السابق ١١٧ .

(٢) المرجع السابق ١٢٠ .

(٣) المرجع السابق ١٢٣ .

(٤) المرجع السابق ٩٧ .

يلزم منه اجتماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية^(١)، مما يتحقق معه أن باب الاجتهاد في الفقه الإسلامى مفتوح لمن تأهل له بشروطه، وأن دعوى قفله لا تثبت ، بل تتنافى مع اتفاق الأصوليين على بقاءه مفتوحاً إلى آخر الزمان، حتى يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى ، ويتتابع بعده ما لا يبقى معه إلا قدوم الأخرى.

(١) المرجع السابق ٩٧ .

أبيض

قرار المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥ هـ، بشأن الاجتهاد الفقهي.

أبيض

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة ، في الفترة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ ، و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ الموافق ١٨ - ٢٩ يناير ١٩٨٥ م ، قد نظر موضوع الاجتهاد ، وهو بذل الجهد في طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشريعة.

فالهيكل الأساسي للاجتهاد يتطلب تمام المعرفة باستجماع الشروط فلا مجال للاجتهاد إلا بها ، تحصيلاً لهذا الغرض الكفائي ، كما قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فقد أفادت الآية أن التفقه في الدين يتطلب التفرغ له ، فلا بد في الاجتهاد من أخذ الحيطة الكاملة ، للوصول إلى الفهم الفقهي الصحيح.

وأوضح السيوطي إيضاحاً كاملاً فرضية الاجتهاد ، وأنه لم ينقطع ، وذلك في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) ، فبابه لم يغلق ، ولا يملك أحد إغلاقه ، ولا سيما أن علماء الأصول حين بحثوا مسألة جواز خلو الزمن عن مجتهد أو عدم خلوه ، اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه ، وإنما تقاصرت الهمم عن تحصيل درجة الاجتهاد ، وهي التضع في علوم القرآن والسنة المطهرة ، وأصول الفقه ، وأحوال الزمن ، ومقاصد الشريعة ، وقواعد الترجيح عند تعارض الأدلة ، مع عدالة المجتهد وتقواه والثقة بدينه.

وينقسم الاجتهاد إلى أربعة أقسام:

القسم الأول : المجتهد المطلق كالأئمة المقتدى بهم.

القسم الثاني : المجتهد في المذهب وله أربع أحوال ذكرها الأصوليون.

القسم الثالث : مجتهد الترجيح.

القسم الرابع : المجتهد في فن أو في مسألة أو مسائل ، وهو جائز بناء على أن الاجتهاد يتجزأ ، وهو المختار .

لذلك كله قرر المجلس بالإجماع :-

١/ أن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة؛ لما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة في المستقبل، فقد أقر النبي ﷺ معاذ بن جبل على الاجتهاد حين لا يجد نصاً من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ﷺ ، وذلك حين قال معاذ (أجتهد رأيي ولا آلو) ، وحينئذ تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته للعصور كلها؛ إذ تحل المشكلات في المعاملات ، ونظم الاستثمارات الحديثة ، وسواها من المشكلات الاجتماعية .

وحبذا لو أقيم مركز يجمع ما يصدر عن الجامعات والمؤتمرات والندوات؛ لينتفع بذلك، وتزود به كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية ، وبذلك يشع الإسلام ، وفي ذلك ضمان لحياة مستقيمة صالحة .

٢/ أن يكون الاجتهاد جماعياً ، بصدوره عن مجمع فقهي يمثل فيه علماء العالم الإسلامي ، وأن الاجتهاد الجماعي هو ما كان عليه الأمر في عصور الخلفاء الراشدين ، أفاده الشاطبي في الموافقات ، من أن عمر بن الخطاب وعامة خيار الصحابة قد كانت ترد عليهم المسائل وهم خير قرن ، وكانوا يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة فيتباحثون ثم يفتون .

وسار التابعون على غرار ذلك ، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة ، كما أفاده الحافظ ابن حجر في التهذيب، وذكر أنهم إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً ، ولا يقضي القاضي حتى ترفع إليهم ، وينظروا فيها .

٣/ توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين؛ لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله ، حتى لا تتعثر الأفكار ، وتحيد عن أمر الله تعالى؛ إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام

إلا بها .

٤/ الاسترشاد بما للسلف ، حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح ، فلا يسلك إليه حديثاً إلا بعد معرفة ما سبق للسلف في كل شأن ، والاستعانة بما قدمه الأئمة المقتدى بهم، وإلا اختلطت السبل؛ فإن في كتب الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة ، أكبر عون على ما يعرض من المشكلات ، إلحاقاً لها بنظائرها .

٥/ أن تراعى قاعدة أنه (لا اجتهاد في مورد النص) ، وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة ، وإلا انهدمت أسس الشريعة .
وصلّى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه ، وسلم تسليماً كثيراً .
والحمد لله رب العالمين .

توقيعات أعضاء مجلس اجمع:

<p>(توقيع)</p> <p>رئيس مجلس اجمع الفقهي عبدالعزيز بن عبدالله بن باز: لكن أرى أن الاجتهاد الجماعي ليس بشرط بل يجوز للعالم د. عبد الله عمر نصيف أن يجتهد في مسائل الخلاف فيرجح ما هو الأفضل للدليل.</p>	<p>(توقيع)</p> <p>نائب الرئيس</p>	<p>(توقيع)</p> <p>رئيس مجلس اجمع الفقهي عبدالعزيز بن عبدالله بن باز: لكن أرى أن الاجتهاد الجماعي ليس بشرط بل يجوز للعالم د. عبد الله عمر نصيف أن يجتهد في مسائل الخلاف فيرجح ما هو الأفضل للدليل.</p>
<p>(توقيع)</p> <p>محمد بن عبدالله</p>	<p>(توقيع)</p> <p>صالح بن فوزان بن بن سبيل ليس من عبدالله الرحمن عبدالله الفوزان شروط الاجتهاد أن يكون جماعياً</p>	<p>(توقيع)</p> <p>عبدالله الرحمن البسام</p>
<p>(توقيع)</p> <p>صالح بن عثيمين</p>	<p>(توقيع)</p> <p>محمد محمود الصواف</p>	<p>(توقيع)</p> <p>مصطفى أحمد الزرقاء</p>
<p>(توقيع)</p> <p>أبو بكر جومي</p>	<p>(توقيع)</p> <p>محمد الشاذلي النيفر</p>	<p>(توقيع)</p> <p>محمد رشيد قباني</p>
<p>(توقيع)</p> <p>محمد الحبيب بن الخوجة</p>	<p>(توقيع)</p> <p>د. أحمد فهمي أبو سنة</p>	<p>(توقيع)</p> <p>محمد بن جبير</p>
<p>(توقيع)</p> <p>محمد بن سالم بن عبدالودود</p>	<p>(توقيع)</p> <p>مبروك بن مسعود العوادي</p>	<p>(توقيع)</p> <p>د. بكر أبو زيد متوقف</p>
<p>توقيع</p> <p>د. طلال عمر بافقيه</p> <p>مقرر مجلس اجمع الفقهي الإسلامي</p> <p>١/ وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، معالي الدكتور محمد رشيد، فضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، معالي اللواء الركن محمود شيت خطاب، فضيلة الشيخ حسن محمد مخلوف، فضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسن الندي.</p>		

الحكمة والرحمة

في الاختلاف بين المفسرين، والمحدثين، والفقهاء.

بقلم

أحمد محمد جمال.

أيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

الخلافاً بين الأئمة الأعلام - من فقهاء ومفسرين ومحدثين - أمر طبيعي لا بد منه، ولا مذمة فيه؛ لأنه ثمرة العقول والمدارك المختلفة، كما أنه حصيلة للوسائل المتعددة لفحص النصوص والأدلة، وللقناعات الذاتية بثبوت هذا النص وهذا الدليل، - مثلاً - أو عدم ثبوته، أو تقريره هذا المقصد أو المعنى، أو عدم تقريره.

وقد اختلف الصحابة أنفسهم، والوحي يتنزل على الرسول ﷺ بين أيديهم وأسماعهم، واختلفوا بعد وفاته، في فهم الآية الواحدة والحديث الواحد، وفي بعض الأحكام الواجبة والمستحبة .. بل إن الحكم الواحد قالوا عنه : إنه واجب، وقال فريق آخر : إنه مستحب ، وفي الجانب الآخر قالت طائفة عن الشيء المنهي عنه إنه حرام، وقالت طائفة أخرى : إنه مكروه.

وكتب تفسير القرآن الكريم ، وشروح الحديث النبوي ، والفقهاء الإسلامي، بين أيدينا، تحمل (اختلاف) الصحابة الأجلاء ، واختلاف التابعين وتابعيهم فهماً واستنباطاً ، ثم استناداً واستدلالاً .

ومن هنا كان كتاب الإمام ابن تيمية : (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) ، وكتاب (رحمة الأمة في اختلاف الأئمة) لأبي عبد الله الدمشقي الشافعي ، وكان كتاب (إعلام الموقعين)، كانت هذه الكتب الثلاثة وأمثالها بسطاً للاختلاف في الفتوى ، بين الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم.

وقد فوجئت بمقالة مطولة لأحد الكتاب الأفاضل ، في جريدة المدينة يوم ٢٨/٤/١٤٠٣هـ ينحى خلال سطورها باللائمة الشديدة على اختلاف الأئمة الأربعة وغيرهم ، (كالزيدية والظاهرية) ، ويصف هذا الاختلاف بأنه مذموم ومنهي عنه ، ويورد الجملة المشهورة (اختلاف أمتي رحمة) ، ويقول : إنها ليست حديثاً نبوياً، كما يذكر الآية القرآنية : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ

وَكَاُنُوا شِيْعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ﴿١٥٩﴾ [الأنعام: ١٥٩].

ويقول الكاتب الفاضل: (لا تقتصر الاختلافات المذهبية على البعد عن شرع الله فحسب ... بل أدت وتؤدي إلى النزاع بين المسلمين إلى درجة القتال) ، ويستشهد بقول ياقوت الحموي في (معجم البلدان) : إن مدناً كثيرة تهدمت بسبب القتال بين أصحاب المذاهب .. مما أدى إلى ضعف المسلمين ، واستيلاء الأعداء على بلادهم!).

● قلت: إن هذا النزاع بين بعض أتباع المذاهب قديم ، وهو خطأ من (الأتباع) الجهلة والسفهاء ، وليس النزاع نتيجة لاختلاف الأئمة أنفسهم في فقه التشريع الإسلامي قرآناً وسنة.

● ولم يكن سبباً في استيلاء الأعداء على ديارهم - كما يقول الأستاذ الاستانبولي - إنما سبب استيلاء أعداء المسلمين على ديارهم وأفكارهم وأخلاقهم هو : بعدهم عن (الإسلام) عقيدة وشريعة ، وتقليدهم لحضارة أعدائهم وقوانينهم وأخلاقهم.

ونبش الكاتب الفاضل تاريخ الأحناف والشافعية - المقبور - فأخرج منه مقولات مية لبعض الأتباع الجهلة والسفهاء ، كقولهم: (الشافعي فتى قریش يملأ الأرض علماً) ، وقولهم عن المذهب الحنفي: إنه مذهب الإمام الأعظم ، وقول المالكية : إن مذهب مالك إمام أهل المدينة هو الذي يملأ الأرض علماً، ولعل الحنابلة يقولون : بل مذهب الإمام أحمد إمام أهل السنة إلخ.

ثم ذكر: أن التابع الشافعي كان لا يتزوج الحنفية ، والحنفي لا يتزوج الشافعية ، أي أن نساء كل مذهب محرمات على رجال المذهب الآخر .. مع أن نساء أهل الكتاب أحلهن الله للمسلمين.

وخلاصة المقال الطويل الذي كتبه الأستاذ الاستانبولي : أنه يدعو إلى توحيد المذاهب الأربعة أو السبعة أو الثمانية عن طريق إنشاء (مجمع فقهي

إسلامي مقارن!!

● وهى دعوة لن نتحقق؛ لأن الاختلاف كما أسلفنا طبيعى وقديم وأصيل بين العلماء على اختلاف اختصاصاتهم، تفسيراً أو حديثاً أو فقهاً، وقد كان بين الصحابة في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وبعد وفاته ... ثم بين التابعين وتابعيهم إلى يومنا هذا .

(والاجتهاد) ركن من أركان التشريع الإسلامى فيما ليس فيه نص ثابت من القرآن أو السنة، والاختلاف الذي يشكو منه الكاتب الفاضل واقع فيما لا نص فيه من قرآن أو حديث ... وقد أجاز الرسول عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل أن يجتهد رأيه إذا لم يجد حكماً من القرآن أو السنة، واجتهد بعض الصحابة في عهده . في حادثة بني قريظة . بحيث اختلفوا في فهم أمره ﷺ ، فأجاز اجتهاد الذين صلوا في الطريق إلى بني قريظة ، كما أجاز اجتهاد الذين أخروا الصلاة إلى ما بعد وصولهم إلى بني قريظة .

أي أن صلاة هؤلاء في الطريق صحيحة ... وصلاة أولئك الذين أخروها إلى ما بعد فوات وقتها صحيحة أيضاً . واختلاف الأئمة لا يخرج عن هذا المجال وفقاً لفهم النص ... وثبوته أو عدم ثبوته ، واحتماله لمقصد واحد ، أو احتماله لأكثر من مقصد ، أو هو خاص أريد به عام ، أو عام أريد به خاص ، أو هو ناسخ لغيره ، أو منسوخ بغيره ، وقد ثبت نسخه عند إمام ، ولم يثبت عند آخر ، وهكذا .

والاختلاف في الاجتهاد هو - فعلاً - رحمة بالأمة؛ وذلك لاختلاف ظروفهم وحاجاتهم وطاقتهم البشرية، وهذا لا يعني أن يأخذ المسلم بالأسر والأخف من كل مذهب، وإنما يعني أن يأخذ بما يتفق وحاجته وطاقته ، إذ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] .

ثم إن المسلم موكل إلى ضميره ، أي إلى عقيدته وإيمانه ، والرسول عليه الصلاة والسلام يقول: (إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى) ..

والباحث الدارس المفكر من المسلمين يتبع ما يثق في صوابه وصحته، وثبوتَه عن الله ورسوله من (دين) ، أما العامة والأميون والمشغولون بأمور المعاش... فمن حقهم اتباع مذاهب هؤلاء الأئمة الأعلام .. فهم من أولي الأمر، ومن أهل الذكر الذين أمر القرآن بسؤالهم واتباعهم.

وسوف أعود لبسط الأمثلة من اختلاف الأئمة ، وكونه حكمة ورحمة ، وحجة ساطعة على سعة التشريع الإسلامي ، وشموله لكل أحوال الناس الذين (لا يزالون مختلفين)، كما وصفهم القرآن الكريم.

وحبذا لو لم يشغل كُتَّابُنَا وصَحَفُنَا (الشباب) بأمثال هذه المسائل ، التي لا جدوى من إثارتها ، ولا صواب في موضوعها .

وقد سبق أن تناولنا في بحث سابق بالتأمل قول الله عز وجل : من سورة هود ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود : ١١٨] ، ونتابع هنا تأملنا لهذه الحقيقة الكونية الإلهية فيما يراه بعض المفكرين العصريين.

يقول الكاتب الإنجليزي (جون هاد هام) : (لو أن كل بلد كان له عين الهيئة، وعين المناخ ، وعين السكان، وعين المواد الخام لكان كل بلد يستطيع الحياة مستقلاً تمام الاستقلال عن جيرانه، ولكن الله نظم خريطة الدنيا على نحو يجعل كل بلد في حاجة كبيرة أو صغيرة إلى كل بلد وهذا القول يصدق أيضا على الشعوب).

(فكل شعب قد جعلت فيه مزية يستطيع بها أن يضيف شيئاً إلى مجموع الشعوب، وكل شعب مدين إلى الشعوب الأخرى بشيء يعوزه في إنتاجه أو ينقصه في تركيبه .. وما يقال في شعب يقال في الأفراد الذين يتكون منهم، فما من مجتمع صحيح البنيان إلا كان صحة بنيته ناتجة من أفراد يتشابهون في نوع العمل واتجاه التفكير؛ لأن تلك الصحة إنما قوامها تلك المساهمة التي يؤديها إلى المجموع كل فرد بعلمه الخاص، وتجاربه الشخصية ، ومزاجه المختلف، وطبيعته ونظرتة ، هل نستطيع أن نتصور قيام مجتمع يتكون من

أفراد كلهم متشائمون في النظرة ، أو كلهم متفائلون ، أو كلهم حريصون ، أو كلهم مهملون ، أو كلهم شعراء ، أو كلهم مهندسون ، أو كلهم خطباء؟).

ويعلق أحد الكتاب العصريين على رأي (جون) بقوله : (سنة الله في خلقه ، يبدو إذن من ذلك الاختلاف في الصفات والهبات والسمات .. هنا سر التناسق في الخليقة أي سر تضامنها .. فأعضاء الجسم متضامنة في العمل؛ لأنها مختلفة في الوظيفة ، ولو أنها تشابهت في الوظيفة لما تضامنت فيما بينها ، ولاستقل في الحال كل عضو عن كل عضو ، وبهذا الاستقلال يتفكك الجسم، وفتفت الفرد).

فإذا انتقلنا إلى مجال الرأي وجدنا أن اختلاف الآراء في المجتمع البشري ضرورة من ضرورات الطبيعة، أي مظهر لإرادة الله، فلا ينبغي أن يشط بنا غرورنا الإنساني فنعتقد أن ما يجول في رأس أحدنا من رأي يجب أن يسود الناس أجمعين، فما من رأي واحد يمكن أن يسود هذه الأرض.

إن العالم اليوم منقسم إلى معسكرين ورأيين، كل منهما يريد أن يمحو الآخر من الوجود محواً، الرأسمالية في جانب، والشيوعية في جانب ، وكل منهما يعد من الذرة قبلة يزيل بها خصمه من خريطة الدنيا .

ولكن الذي لن يقع هو وحدة الرأي في هذا العالم، حتى وإن ظفر أحد الجانبين بالانتصار الساحق الماحق، ذلك أنه في تلك اللحظة بالذات لا يلبث أن ينقسم هذا الرأي المتشدد المنتصر إلى آراء تختلف وتشتجر ... وهكذا دواليك؛ لأن هذا هو ناموس الخالق، (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين).

وقد أسلفنا أيضاً الحديث عن اختلاف الفهم والاستنباط عند فقهاء الشريعة الإسلامية بين التخفيف والتيسير، وبين التشديد والتعسير في تطبيقات الأحكام، وفي ذلك يروي ابن سعد والبيهقي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: (اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة بالناس)، ويقول ابن حجر : إنه لما أراد هارون الرشيد أن يعلق موطأ مالك في الكعبة، ويحمل الناس على

ما فيه، قال الإمام مالك : لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن أصحاب رسول الله اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان، وإن اختلف العلماء رحمة من الله على هذه الأمة ... كل يتبع ما صح عنده ، وكلهم مصيب ، وكلهم على هدى).

كما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال : إن المجتهدين القائلين بحكمين مختلفين بمنزلة رسولين جاءا بشريعتين متباينتين ، وكلاهما حق وصدق. وفي مقالة للإمام المازري : أن القول بأن الحق في طرفين هو ما عليه أهل التحقيق من العلماء والمتكلمين، وهو مروي عن الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم.

ولعل في هذه التهمة لحديث الخلاف بين الأئمة الأربعة الذي قدمناه أنفاً مزيداً من التنوير والتبصير بحكمة (الخلاف) في طبيعة التكوين الإنساني ، تفكيراً وتديراً وتشريعاً.

وقد يرد - هنا - على الأذهان سؤال : إننا نقرأ في كتاب الله : ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] فكيف نوفق بينهما وبين الآية موضوع الحديث؟

والجواب على ذلك : أن هذه الآية نزلت خطاباً لأتباع نبينا محمد ﷺ ... فهي تؤكد لهم أنهم أتباع دين واحد ، ونبى واحد ، هذا الدين هو الإسلام الذي أكمله الله لهم، وأتم به نعمته عليهم، ورضيه لهم ديناً ، وهو واحد في مبادئ عقيدته، وواحد في قواعد شريعته، وواحد في أصول أخلاقه، فعلى المسلمين ألا يختلفوا في هذه الأصول والقواعد والمبادئ الأساسية، وأن يؤمنوا ويرضوا بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً.

أما الاختلاف الذى تعنيه الآية الأولى .. فهو اختلاف الفهم والعقول فى استنباط الأحكام والاستدلال عليها، وهو اختلاف فى الفروع .. لا فى الأصول والثوابت.

وقد أسلفنا الإشارة - فى مقدمة هذا البحث - أن بعض الصحابة الأجلاء رضوان الله عليهم اختلفوا فى اجتهادهم .. ونجد مثلاً على ذلك

فتوى سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه (بالاكتفاء بالوضوء إذا جامع الرجل امرأته فلم ينزل استناداً إلى الحديث: (الماء من الماء)، وخالفه جمهور الصحابة إلى وجوب الاغتسال ، استناداً إلى الحديث الآخر : (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)(١).

واختلف التابعون في المسألة نفسها أيضاً .. فقال عطاء : لا تطيب نفسي إذا لم أنزل حتى أغتسل من أجل اختلاف الناس .

وقال الشافعي : خالفنا بعض أهل ناحيتنا - يعني الحجازيين - فقالوا : (لا يحسن الغسل)(٢).

● واختلف الصحابة والتابعون في قراءة الجنب والحائض والنصراني للقرآن ، استناداً إلى أحاديث نبوية متعددة، فبعضهم أجازها وبعضهم منعها(٣).

● واختلف عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس - رضي الله عنهم جميعاً - في التيمم، فقال الأول : إنه يجب لكل فريضة ، وقال الثاني : إنه لا يجب .. أي نصلي بالتيمم عدة فرائض .

واختلف الأئمة في النوافل ، فقال بعضهم بالتيمم لكل نافلة ، وقال الآخرون بجواز التيمم لعدة نوافل(٤).

● واختلف في قصر الصلاة في السفر - هل هو رخصة أو عزيمة - فذهب الأحناف إلى أنه عزيمة استناداً إلى حديث عائشة رضي الله عنها : (فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين في الحضر والسفر ، فأقرت صلاة السفر ، وزيد في صلاة الحضر)، واحتج مخالفوهم بالآية الكريمة : ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء : ١٠١] (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة) ، والحديث النبوي عن القصر : (بأنه صدقة تصدق الله بها عليكم)(٥).

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق ج/ ١ ص ٤٠٧ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٤٤٧ وما بعدها .

(٤) المصدر السابق ج ١ ص ٤٦٤ وما بعدها .

(٥) المصدر السابق.

● ونجد الإمام أحمد - رحمه الله - يرى قبول شهادة امرأة واحدة فيما لا يطلع عليه إلا النساء، كالولادة، والاستهلال، والرضاع، والبكارة، والعيوب تحت الثياب كالرتق والقرن، والبرص، وانقضاء العدة.

وذهب آخرون إلى وجوب شهادة امرأتين، وبعضهم إلى ثلاث شاهدات، وآخرون إلى أربع.

ونرى أنه خلاف مفيد وفيه رحمه واسعة؛ لأنه في حالة وجود شاهدة واحدة تكون مجزية على مذهب، وفي حالة وجود شاهدين تكون الشهادة مجزية على مذهب آخر، وهكذا إلى آخر وجوه الخلاف.

● كذلك نرى السيدة عائشة رضي الله عنهما تجيز التطيب عند الإحرام، بينما يمنعه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وكان ابنه سالم يخالفه في ذلك، ويذهب مذهب عائشة.

● كما كان ابن الزبير ينهى عن التمتع بالعمرة مقتدياً بعمر بن الخطاب، بينما كان ابن عباس يأمر بها إلخ^(١).

وهكذا تفيض كتب التفسير والحديث والفقهاء باختلاف الصحابة والتابعين والفقهاء في تقرير الأحكام واستنباطها، والاستدلال عليها من القرآن والسنة. وهو اختلاف - كما أسلفنا - رحمة وحكمة.

(١) فتح الباري ج ٣ ص ٣٩٨ و ٤٣٣ .

معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي
الصحابي العالم السفير المجاهد رضي الله عنه
بقلم
اللواء الركن : محمود شيت خطاب
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

أيض

(أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل) محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نسبه وأيامه الأولى:-

هو معاذ بن جبل بن عمر بن أوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو بن أُدَيٍّ بن سعد وأُدَيٍّ بن سعد هو أخو سلمة بن سعد^(١) وأُدَيٍّ بن سعد بن علي بن أسد بن ساردة بن يزيد بن جشم بن الخزرج^(٢) الأنصاري الخزرجي ثم الجشمي. وأُدَيٍّ الذي ينسب إليه هو أخو سلمة محمد بن الجد بن قيس لأمه، وسهل من بني سلمة، بينما معاذ من بني أُدَيٍّ، ولم يبق من بني أُدَيٍّ أحد وعداده في بني سلمة^(٣).

أمه: هند بنت سهل بن جهينة، ثم من بني الربعة^(٤).

يكنى: أبا عبد الرحمن^(٥) وقد شهد العقبة الثانية^(٦) مع السبعين من الأنصار^(٧) ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من الأنصار^(٨)، فبايعوا رسول الله ﷺ عند العقبة على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وآبائهم وأزهرهم^(٩) وأن يرحل هو إليهم وأصحابه^(١٠)، وكان ذلك في السنة الثالثة عشرة من النبوة^(١١).

ولما قدم الأنصار الذين بايعوا النبي ﷺ المدينة أظهروا الإسلام بها، وفي قومهم بقايا من شيوخ لهم على دينهم من الشرك، منهم عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة، وكان ابنه معاذ

(١) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣)

(٢) جمهرة أنساب العرب (٧٥٨) وانظر أسد الغابة (٣٧٦/٤) والاستيعاب (١٤٠٣/٣).

(٣) أسد الغابة (٣٧٦/٤) والاستيعاب (١٤٠٣/٣).

(٤) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣) وانظر المعارف (٢٥٤) وهي أمه من جهينة.

(٥) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣) وأسد الغابة (٣٧٦/٤) والإصابة (١٠٦/٦)، والاستيعاب (١٤٠٣/٣).

(٦) أسد الغابة (٣٧٦/٤).

(٧) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣).

(٨) سيرة ابن هشام (٤٩/٢) وجوامع السيرة (٧٥).

(٩) الأزر: جمع إزار، وهو كناية عن المرأة والنفس، والثانية هي المقصودة هنا.

(١٠) جوامع السيرة (٧٤).

(١١) البدء والتاريخ (١٦٦/٤).

ابن عمرو الذي شهد العقبة وبايع رسول الله ﷺ ، وكان عمرو بن الجموح سيداً من سادات بني سلمة، وشريفاً من أشرافهم وكان قد اتخذ في داره صنماً من خشب يقال له (مناة) ، كما كانت الأشراف يصنعون ، تتخذ إلهاً تعظمه وتظهره، فلما أسلم فتیان بني سلمة معاذ، ومعاذ بن عمرو، في فتیان منهم ممن أسلم وشهد العقبة، كانوا يدلجون بالليل على صنم عمرو بن الجموح فيحملونه ويطرحونه في بعض حفر بني سلمة ، وفيها عذر^(١) من عذر الناس منكساً على رأسه ، فإذا أصبح ويعلم من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ ثم يغدوا ويلتمس الصنم حتى إذا وجده غسله وطهره وطيبه ، ثم قال: (أما والله لو أعلم من فعل هذا بك لأخزيته)، فإذا أمسى ونام عمرو عدوا عليه ففعلوا به مثل ذلك، فيغدو فيجده في مثل ما كان فيه من الأذى، فيغسله ويظهره ويطيبه. ثم يغدون عليه إذا أمسى فيفعلون به مثل ذلك، فلما أكثروا عليه استخرجوه من حيث ألقوه يوماً فغسله وطهره وطيبه، ثم جاء بسيفه فعلقه عليه، ثم قال له (إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى ، فإن كان فيك خير فامتنع، فهذا السيف معك)، فلما أمسى ونام عمرو عدوا على صنمه فأخذوا السيف من عنقه، ثم أخذوا كلباً ميتاً فقرنوه به بحبل ، ثم ألقوه في بئر من آبار بني سلمة ، فيها عذر من عذر الناس، وغدا عمرو بن الجموح فلم يجده في مكانه الذي كان به، فخرج يتبعه حتى وجده في تلك البئر ، منكساً مقروناً بكلب ميت ، فلما رآه أبصر شأنه وكلمه من أسلم من قومه، فأسلم رحمه الله وحسن إسلامه^(٢)، وكان معاذ بن جبل يكسر أصنام بني سلمة لما أسلم هو وثعلبة بن عنمة وعبد الله بن أنيس^(٣)، وكان داعياً إلى الله ولا يسكت عن الذين لا يهتدون من قومه، فيكسر أصنامهم.

(١) عذر جمع عذرة وهو الغائط

(٢) سيرة ابن هشام (٢ / ٦١-٦٢).

(٣) طبقات ابن سعد (٣/ ٥٨٣) وانظر أسد الغابة (٤/ ٣٧٨).

وكان عُمَرُ معاذ لما أسلم ثمانى عشرة سنة^(١) ، وكان من أفضل شباب الأنصار علماً وحياءً وسخاءً^(٢).

وفى رواية أخرى أن سبب إسلام معاذ : أن عبد الله بن رواحة كان أخاً لمعاذ في الجاهلية ، وكان لمعاذ صنم، فأتى عبد الله منزل معاذ ومعاذ غائب، ففلذ^(٣) صنم معاذ فلذا، فلما رجع معاذ وجد امرأته تبكي ، فقال (ما وراءك؟) فأخبرته بصنيع ابن رواحة بإلهه ، ففكر معاذ في نفسه وقال : (لو كان عند هذا طائل لامتنع) ، ثم جاء على عبد الله بن رواحة، وقال: (انطلق بنا إلى رسول الله)، فانطلق به فأسلم^(٤) ، حيث رافقه إلى بيعة العقبة التي شهدها معاذ وشهدها عبد الله بن رواحة أيضاً ، فاختار النبي ﷺ ابن رواحة نقيباً من بين اثني عشر نقيباً اختارهم عليه الصلاة والسلام^(٥)

لقد كان معاذ من أوائل من أقبل على اعتناق الإسلام من الأنصار، فأقبل على اعتناقه إقبال الشباب على ما يحب، فسعى إلى النبي ﷺ في موطنه مكة، قبل هجرة النبي ﷺ من مكة إلى المدينة ، فلما عاد معاذ من رحلة الإيمان إلى المدينة ، عاد إليها داعياً إلى الله، يعيش للدعوة لا لنفسه، وينتظر مع الأنصار هجرة النبي ﷺ وهجرة المهاجرين إلى دار الهجرة؛ ليكونوا يداً واحدة في خدمة الإسلام والمسلمين.

جهاده:-

شهد معاذ غزوة بدر الكبرى^(٦) الحاسمة التي كانت في شهر رمضان من السنة الثانية الهجرية، وقد شهد هذه الغزوة وهو ابن عشرين ، أو إحدى وعشرين سنة^(٧).

(١) أسد الغابة (٣٦٧/٤)، وتهذيب التهذيب (١٨٦/١٠).

(٢) الإصابة (١٠٧/٦).

(٣) فلذ الشيء فلذا: قطعه، والفلذ: جمع الفلذة، وهي القطعة من الكبد واللحم والذهب والفضة.

(٤) البدء والتاريخ (١١٧/٥ - ١١٨).

(٥) سيرة ابن هشام (٣٤٧/٥) ومغازي الواقدي (١٧٠/١) والدرر (١٣٤) وجوامع السيرة (١٣٩).

(٦) سيرة ابن هشام (٦٧/٢) أنساب الأشراف (٢٤٤/١) والمحرر (٢٦٩).

(٧) طبقات ابن سعد (٥١٠/٣).

وشهد معاذ غزوة أحد^(١) التي كانت في شهر شوال من السنة الثالثة الهجرية، وفي هذه الغزوة استشهد حمزة بن عبد المطلب عم رسول الله كما هو معروف ، فمضى سعد بن معاذ رضي الله عنه إلى نسائه وساقهن، فلم تبق امرأة إلا جاء بها إلى بيت رسول الله ﷺ، فبكين بين المغرب والعشاء حمزة رضي الله عنه، فلما سمع النبي ﷺ البكاء قال: (ما هذا ؟) فقل: نساء الأنصار يبكين على حمزة. فقال رسول الله ﷺ: (رضي الله عنكن وعن أولادكن) وأمر أن ترد النساء إلى منازلهن ، وكان معاذ بن جبل قد جاء بنساء بني سلمة فبكين على حمزة مع نساء الأنصار^(٢).

وشهد معاذ غزوة (المريسيع)^(٣)، وكان مع المسلمين ثلاثون فرساً : في المهاجرين منها عشرة ، وفي الأنصار عشرون، وكان معاذ من بين الأنصار فارساً^(٤)، وكانت هذه الغزوة في شهر شعبان من السنة الخامسة الهجرية. وشهد غزوة يهود بني (قريظة) ، وكان مع المسلمين ستة وثلاثون فرساً، وكان معاذ أحد فرسان الأنصار^(٥)، وكانت هذه الغزوة في شهر ذي القعدة من السنة الخامسة الهجرية.

وشهد معاذ غزوة (خيبر)، فقسم النبي ﷺ الغنائم بين المسلمين ، وجعل رؤساء على المسلمين لكل مائة رجل منهم رئيس، وكان رئيس بني سلمة معاذ^(٦) وكانت هذه الغزوة في شهر المحرم من السنة السابعة الهجرية. وشهد غزوة فتح (مكة) فاستعمله النبي ﷺ على أهل مكة يعلمهم السنن والفقهاء، ثم خرج عليه الصلاة والسلام مع الصحابة إلى (حنين)^(٧) ، وكانت غزوة فتح مكة في شهر رمضان من السنة الثامنة الهجرية.

(١) أسد الغابة (٢٧٦/٤).

(٢) مغازي الواقدي (٣١٦/١ - ٣١٧).

(٣) المريسيع: اسم ماء في ناحية قديد إلى الساحل انظر معجم البلدان (٤١/٨) وهو ماء لخزاعة بينه وبين الفرع نحو يوم، انظر وفاء الوفاء (٣٧٣/٢)

(٤) مغازي الواقدي (٤٠٥/١)

(٥) مغازي الواقدي (٤٩٨/٢)

(٦) مغازي الواقدي (٦٨٩/٢ - ٦٩٠)

(٧) مغازي الواقدي (٨٨٩/٣) وطبقات ابن سعد (٣٤٨/٢) وأنساب الأشراف (٣٩٥/١) وابن الأثير (٢٧٢/٢).

وبعد عودة النبي ﷺ بالمسلمين من غزوة (حنين) والطائف إلى مكة ، وعودته بهم من مكة إلى المدينة، خَلَفَ معاذ بن جبل في مكة يعلم الناس القرآن والفقه^(١)، فنهض بواجبه التعليمي على أحسن وجه.

وشهد معاذ غزوة (تبوك) ، وكان الناس مع رسول الله ﷺ ثلاثين ألفاً ومن الخيل عشرة آلاف فرس، وأمر رسول الله ﷺ كل بطن من الأنصار أن يتخذوا راية، والقبائل من العرب فيها الرايات والألوية . وكان رسول الله ﷺ قد دفع راية بني مالك بن النجار إلى عمارة بن حزم، فأدرك رسول الله ﷺ زيد بن ثابت فأعطاه الراية، قال عمارة : (يا رسول الله لعلك وجدت عليّ)^(٢) قال : (لا والله ، ولكن قدموا القرآن ، وكان أكثر أخذاً للقرآن منك، والقرآن يقدم وإن كان عبداً أسود مجدعاً)^(٣) ، وأمر في الأوس والخزرج أن يحمل راياتهم أكثرهم أخذاً للقرآن، وكان معاذ بن جبل يحمل راية بني سلمة^(٤).

وكان كعب بن مالك الأنصاري أحد الثلاثة الذين خَلَفُوا ، فلم يشهد غزوة تبوك مع رسول الله ﷺ فذكر كعب قصة تخلفه فقال : وغزا رسول الله ﷺ تلك الغزوة ، حين طابت الثمار وأحبت الظلال ، فالناس إليها صُعِرَ^(٥) فتجهز رسول الله ﷺ وتجهز المسلمون معه ، وجعلت أغدو لأتجهز معهم فأرجع ولم أقض حاجة، فأقول في نفسي : أنا قادر على ذلك إذا أردت، فلم يزل ذلك يتمادي بي حتى شمر الناس عن الجد ، فأصبح رسول الله ﷺ غادياً والمسلمون معه ، ولم أقض من جهازي شيئاً، قلت : أتجهز بعده بيوم أو يومين ثم ألحق بهم، فغدوت بعد أن فصلوا لأتجهز، فرجعت ولم أقض شيئاً، ثم غدوت فرجعت ولم أقض شيئاً ، فلم يزل ذلك يتمادي بي

(١) مغازي الواقدي (٩٥٩/٣) وسيرة ابن هشام (١٤٩/١).

(٢) وجد علي: غضب علي، انظر النهاية (١٩٦/٤)

(٣) المجدع: المقطوع الأنف، انظر النهاية (١٤٨/١)

(٤) مغازي الواقدي (١٠٠٢/٣ - ١٠٠٣).

(٥) صعر: بضم فسكون، جمع أصعر، وهو المائل ومنه قوله تعالى : (ولا تصعر خدك للناس) اي لاتعرض عنهم ولا تمل وجهك إلى جهة أخرى.

حتى أسرعوا وتفرط^(١) الغزو، فهممت أن أرحل فأدركهم وليتني فعلت، فلم أفعل وجعلت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله ﷺ فطفت فيهم يحزنني أني لا أرى إلا رجلاً مغموصاً^(٢) عليه في النفاق ، أو رجلاً ممن عذر الله من الضعفاء، ولم يذكرني رسول الله ﷺ حتى بلغ تبوك، فقال وهو جالس في القوم بتبوك : (ما فعل كعب بن مالك؟) فقال رجل من بني سلمة يا رسول الله حبسه برداه والنظر في عطفه، فقال له معاذ: ببس ما قلت ، والله يا رسول الله ما علمنا منه إلا خيراً^(٣).

وهكذا يدافع معاذ عن الحق بالحق، ولا يسكت عن غمز أحد إخوانه بدون حق، ولما عاد النبي ﷺ بالمسلمين من تبوك إلى المدينة المنورة، فسأل كعب بن مالك عن سبب تخلفه فقال كعب: والله ما كان لي عذر، والله ما كنت أقوى ولا أيسر مني حين تخلفت عنك. فقال رسول الله ﷺ : (أما أنت فقد صدقت، فقم حتى يقضي الله عز وجل فيك)، فقام كعب ومعه رجال من بني سلمة، فقالوا له : والله ما علمناك أنك أذنت ذنباً قبل هذا، وقد عجزت إلا تكون اعتذرت إلى رسول الله ﷺ بما اعتذر إليه المخلفون، فقد كان كافيك ذنبك استغفار رسول الله ﷺ لك ، فما زالوا به يؤنبونه حتى أراد أن يرجع إلى رسول الله ﷺ فيكذب نفسه، لكنه لقي معاذ بن جبل وأبا قتادة، فقالا له : لا تطع أصحابك وأقم على الصدق، فإن الله سيجعل لك فرجاً ومخرجاً إن شاء الله^(٤).

وبهذا دافع معاذ عن الحق ، وأمر بالصدق، وأنقذ صاحبه من الوقوع في الكذب ، والنجاة في الصدق وحده.

وكانت غزوة تبوك في شهر رجب من السنة التاسعة الهجرية، وكانت

(١) تفرط الغزو: فات وسبقني، وألغى الفراط - كبطل- السابق المتقدم ومنه قوله صلى الله عليه وسلم (أنا فرطكم في الحوض).

(٢) مغموصاً عليه: مطعوناً عليه، تقول: غمست الرجل: إذا طعنت عليه.

(٣) سيرة ابن هشام (١٨٨/٤ - ١٨٩)

(٤) مغازي الواقدي (١٠٥٠/٤) وانظر سيرة أبي قتادة المفصلة في كتابتنا: قادة النبي صلى الله عليه وسلم.

آخر غزوات النبي ﷺ، وقد شهد معاذ مع النبي ﷺ المشاهد كلها^(١)، ولم يتخلف عن مشهد من المشاهد، إلا غزوة (حنين) وغزوة (الطائف)، فقد خلفه النبي ﷺ في مكة لتعليم أهلها السنن^(٢).

وقد ذكرنا الغزوات التي ورد ذكر معاذ فيها في المصادر المعتمدة المتيسرة بين يدي، ولم يرد ذكره في الغزوات الأخرى؛ إذ لا يمكن أن نذكر أسماء جميع الصحابة الذين شهدوا كل غزوة من غزوات النبي ﷺ، وحسب أحدهم أن يذكر في بعض الغزوات، ويذكر بأنه شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، أو شهد قسماً منها ولم يشهد قسماً آخر، لسبب أو لآخر.

وبذلك نال معاذ شرف الصحبة وشرف الجهاد تحت لواء النبي ﷺ.

السفير :-

كتب النبي ﷺ إلى ملوك اليمن : الحارث بن عبدكلال ، ونعيم بن عبد كلال من حمير يدعوهم إلى الإسلام، وكان نص كتاب النبي ﷺ :
(سلم أنتم ما آمنتم بالله ورسوله : وأن الله وحده لا شريك له ، بعث موسى بآياته، وخلق عيسى بكلماته، قالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى الله ثالث ثلاثة ، عيسى ابن الله^(١)).

الله
علامة الختم رسول
محمد

ولا نعلم من حمل رسالة النبي ﷺ إلى ملوك حمير ، ولا موعد بإرسال هذه الرسالة، ولكن من الواضح أنها أرسلت بعد فتح مكة الذي كان في رمضان من السنة الثامنة الهجرية؛ لأنه لا يمكن إرسال مثل هذه الرسالة قبل الفتح؛ لأن مكة التي كانت بيد قريش كانت الحاجز بين المنطقة الإسلامية التي مقرها المدينة، وبين المنطقة غير الإسلامية التي مقرها مكة وتمتد نحو الجنوب إلى اليمن ، وجنوبي الجزيرة العربية، ويحتمل أنه أرسل

(١) أسد الغابة (٣٧٦/٤) والاستيعاب (١٤٠٢/٣) والجامع (٤٩٣/٤)

(٢) أنساب الأشراف (٣٥٦/١)

(٣) انظر تفاصيل المصادر والمراجع في: مجموعة الوثائق السياسية (١٤٣)

كتابه هذا إلى ملوك اليمن منصرفاً من (الجعرانة) ^(١) في طريقه إلى مكة للعمرة، كما فعل في إرسال كتب أخرى إلى ملوك ورؤساء آخرين ^(٢)؛ إذ أصبح الطريق إلى اليمن وإلى غيرها سالكاً مفتوحاً.

وكان منصرف النبي ﷺ من الجعرانة في شهر ذي القعدة من السنة الثامنة الهجرية ^(٣).

وفى شهر رمضان من السنة التاسعة الهجرية قدم على رسول الله ﷺ كتاب ملوك حمير مقدمه من تبوك مع رسولهم إليه بإسلامهم: الحارث بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال، والنعمان قيل ذي رعين، وهمدان، ومعاfer، كما بعث زرة ذو وزن إليه مالك بن مرة الرهاوي بإسلامه، وإسلام ملوك اليمن، ومفارقتهم الشرك وأهله ^(٤).

وكتب رسول الله ﷺ إلى أهل اليمن كتاباً يخبرهم فيه بشرائع الإسلام، وفرائض الصدقة في المواشي والأموال، ويوصيهم بأصحابه ورسله خيراً، وكان رسوله إليهم معاذ ومالك بن فزارة.

والصواب أنه مالك بن مرارة الرهاوي ^(٥)، منسوب إلى رهاء بن منبه ابن حرب: قبيلة من مذحج ^(٦)، وكتب رسول الله ﷺ إلى عدة من أهل اليمن سماهم، منهم: الحارث بن عبد كلال، وشريح بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال، ونعمان ^(٧) قيل ذي وزن، ومعاfer وهمدان، وزرة ذي رعين، وكان أسلم من أول حمير، وأمرهم أن يجمعوا الصدقة والجزية فيدفعونها إلى معاذ بن جبل، ومالك بن مرارة رسول أهل اليمن إلى النبي ﷺ.

(١) الجعرانة: ماء ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب نزلها النبي ﷺ لما قسم غنائم هوازن مرجعه من غزوة حنين، انظر التفاصيل في معجم البلدان (١٠٩/٣)

(٢) طبقات ابن سعد (٢٦٣/١)

(٣) طبقات ابن سعد (١٧٠)

(٤) الطبري (١٢٠/٣)

(٥) انظر سيرته في: أسد الغابة (٢٩٣/٤) والإصابة (٣١/٦) والاستيعاب (١٣٥٨/٤)

(٦) الإصابة (٣١/٦)

(٧) القليل: يقال هو الملك، ويقال بل هو دون الملك الأعلى، وهذا هو الأكثر، وسمي لأنه ذو القول: الذي إذا قال لم يرد أحد قوله.

بإسلامهم وطاعتهم، فكتب إليهم رسول الله ﷺ أن مالك بن مرارة قد بلغ الخبر وحفظ الغيب.

وكتب رسول الله ﷺ إلى بني معاوية من كنده، بمثل ذلك . وكتب رسول الله ﷺ إلى بني عمرو من حمير يدعوهم إلى الإسلام^(١) وكان نص جواب النبي ﷺ على كتاب ملوك اليمن الذي بعثوه إليه بإسلامهم :

بسم الله الرحمن الرحيم

من محمد رسول الله النبي إلى الحارث بن عبد كلال وإلى نعيم بن عبد كلال وإلى النعمان قيل ذي رعين ومعاقر وهمدان . أما بعد ذلكم ، فإني أحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو .

أما بعد فإنه قد وقع بنا رسولكم منقلبنا من أرض الروم، فلقينا بالمدينة، فبلغ ما أرسلتم به ، وخبر ما قبلكم ، وأنبأنا بإسلامكم وقتلكم المشركين ، وأن الله قد هداكم بهداه أن أصلحتم وطعتم الله ورسوله وأقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وأعطيتم المغانم خمس الله ، وسهم النبي ﷺ وصفه^(٢) ، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار^(٣)، عشر ما سقت العين، وسقت السماء، وعلى ما سقى الغرب^(٤) نصف العشر، إن في الإبل الأربعين ابنة لبون، وفي ثلاثين من الإبل ابن لبون ذكر^(٥) وفي كل خمسة من الإبل شاة، وفي كل عشرة من الإبل، شاتان، وفي كل أربعين من البقر بقرة، وفي كل ثلاثين من البقر تبيع^(٦) جذع^(٧) ، أو جذعة ، وفي كل أربعين من الغنم السائمة وحدها شاة، وأنها فريضة الله التي فرض على المؤمنين في الصدقة فمن زاد خيراً فهو خير له ، ومن أدى ذلك وأشهد على إسلامه وظاهر

(١) طبقات ابن سعد (١/٢٦٤ ، ٢٦٥)

(٢) الصفي ما يصفه الرئيس من الغنيمة قبل أن تقسم الغنائم وهو فصيل بمعنى مفعول .

(٣) العقار: بزنة سحاب: هو ههنا الأرض التي تزرع .

(٤) الغرب - بفتح فسكون هي الدلو العظيمة .

(٥) ابن لبون: ولد الناقة إذا استكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة، لأن امه ولدت غيره فصار لها لبن وهي ابنة لبون وبنت لبون .

(٦) التبيع: ولد البقرة .

(٧) الجذع: ما استكمل سنتين ودخل في الثالثة .

المؤمنين^(١) على المشركين ، فإنه من المؤمنين له ما لهم ، وعليه ما عليهم ، ومن كان على يهوديته ، أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها ، وعليه الجزية^(٢) ، على كل حالم ذكر أو انثى حر أو عبد دينار واف من قيمة المعافر^(٣) ، أو عوضه ثياباً ، فمن أدى ذلك إلى رسول الله ﷺ فإن له ذمة الله ورسوله ، ومن منعه فإنه عدو الله ورسوله .

أما بعد : فإن رسول الله محمداً النبي أرسل إلى زرعة ذي يزن أن إذا أتاكم رُسلي فأوصيكم بهم خيراً : معاذ بن جبل ، وعبد الله بن زيد ، ومالك ابن عبادة ، وعقبة بن نمر ، ومالك بن مرارة وأصحابهم ، وأن أجمعوا ما عندكم من الصدقة والجزية من مَخَاليفكم^(٤) وأن أميرهم معاذ بن جبل ، فلا ينقلبن إلا راضياً .

أما بعد : فإن محمداً يشهد أن لا إله إلا الله وأنه عبده ورسوله ، ثم إن مالك بن مرارة الرهاوي قد حدثني أنك أسلمت من أول حمير ، وقتلت المشركين ، فأبشر بخير ، وأمرك بحمير خيراً ولا تخونوا ، ولا تأخذلوا ، فإن رسول الله ﷺ هو مولى غنيكم وفقيركم ، وأن الصدقة لاتحل لمحمد ولا لأهل بيته ، إنما هي زكاة يزكي بها على فقراء المسلمين وابن السبيل ، وأن مالكا قد بلغ الخبر ، وحفظ الغيب ، وأمركم به خيراً ، وإنني قد أرسلت إليكم من صالح أهلي وأولي دينهم وأولي علمهم ، وأمركم بهم خيراً فإنهم منظور إليهم ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته^(٥) .

الله

علامة الختم رسول

محمد

(١) ظاهر المؤمنين: عاونهم وقواهم وكان معهم على من سواهم، عاون وآزر.

(٢) الجزية: خراج الأرض، وما يؤخذ من أهل الذمة.

(٣) المعافر: نوع من ثياب اليمن.

(٤) المخاليف: جمع مخلاف: وهي الكورة، وفي الاصطلاح الحديث: المحافظة.

(٥) نص كتاب النبي ﷺ من سيرة ابن هشام (٢٥٨/٤) انظر الطبري (١٢٠/٣ - ١٢٢) واليعقوبي (٤٦/٢ - ٦٥)

انظر تفاصيل المصادر والمراجع في: مجموعة الوثائق السياسية (١٤٤) وبعض الاختلاف في بعض

النصوص (١٤٧ - ١٤٨)

وحين بعث رسول الله ﷺ معاذاً ، أوصاه وعهد إليه ، ثم قال : (يسر ولا تعسر ، وبشر ولا تتفر ، وإنك ستقدم على قوم من أهل الكتاب يستألونك : ما مفتاح الجنة ؟ فقل : شهادة ألا إله إلا الله وحده لا شريك له)^(١).

كما كتب النبي ﷺ إلى عريب بن عبد كلال وهو أخو الحارث بن عبد كلال ، وكان إليهما أمر حمير^(٢) في اليمن ولم يرو نص الكتاب .
وكتب النبي ﷺ إلى فهد الحميري من أقبال أهل اليمن ممن أسلم ، وفيه يقول الشاعر :

ألا إن خير الناس كلهم فهد وعبد كلال خير سائرهم بعد^(٣)
ولم يرو نص الكتاب .

وكتب النبي ﷺ إلى عبد العزيز بن سيف بن ذى يزن الحميري ، والمشهور أن النبي ﷺ كتب إلى أخيه زرعة^(٤) . ولم يرو نص الكتاب .

كما كتب النبي ﷺ إلى عمير ذي مران^(٥) أحد رؤساء همدان ، وهو عمير بن أفلح بن شراحيل بن ربيعة وهو ناعط وقيل اسمه : عميرة^(٦) والأول أصح . وكان نص الكتاب :

(١) سيرة ابن هشام (٢٦٠/٤)

(٢) أسد الغابة (٤٠٧/٣) والإصابة (١٠٦/٥)

(٣) الإصابة (٢١٩/٥)

(٤) أسد الغابة (٩٢٩/٣) والإصابة (١٨٩/٤)

(٥) انظر ترجمته في أسد الغابة (١٤٧/٤)

(٦) جمهرة أنساب العرب (٣٩٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من: محمد رسول الله.

إلى عمير ذي مران ، ومن أسلم من همدان.

سلم أنتم فأني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو.

أما بعد ذلك فإنه قد بلغني إسلامكم مرجعنا من أرض الروم ، فأبشروا
أن الله قد هداكم بهداه ، وأنكم إذا شهدتم أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبد
الله ورسوله ، وأقامتم الصلاة وآتيتم الزكاة، فإن لكم ذمة الله ، وذمة رسوله،
على دماءكم وأموالكم وأرض البور التي أسلمتم عليها سهلها وجبلها وعيونها
وفروعها غير مظلومين ، ولا مضيق عليكم.

وأن الصدقة لا تحل لمحمد ولا لأهل بيته، إنما هي زكاة تزكونها عن
أموالكم لفقراء المسلمين.

وأن مالك بن مرارة الرهاوي قد حفظ الغيب وبلغ الخبر ، فأمركم به
خيراً ، فإنه منظور إليه.

الله

علامة الختم رسول

محمد

وكتب علي بن أبي طالب^(١).

لقد بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن في شهر ربيع الآخر من
السنة التاسعة الهجرية^(٢)، والصواب أنه بعثه بعد غزوة (تبوك)^(٣) التي كانت
في شهر رجب من السنة التاسعة الهجرية التي شهدها معاذ مع النبي ﷺ ،
وبعد شهر رمضان المبارك من السنة التاسعة الهجرية كما ورد في نص
رسالة النبي ﷺ الجوابية إلى ملوك اليمن، فقد قدم المدينة رسولهم في
رمضان المبارك بإسلامهم فأجابهم النبي ﷺ ، وحمل رسالته إليهم معاذ.

(١) أسد الغابة (١٤٧/٤) واليعقوبي (٦٥/٢) وانظر المصادر والمراجع في مجموعة الوثائق السياسية (١٥٢-١٥٣).

(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣).

(٣) الجامع (٤٩٢/٤).

وقد بعثه النبي ﷺ إلى اليمن سفيراً ، وقاضياً ، ومرشداً^(١) يعلم الناس القرآن وشرائع الإسلام^(٢) ، ويقبض الصدقة من عمال اليمن^(٣) ، وقد حمل ما بعث به النبي ﷺ من رسائل إلى ملوك اليمن، فبلغ وأدى الأمانة فكان نعم السفير.

ولكن لم يقتصر واجبه على السفارة بل كان قاضياً يقضي بين الناس بالعدل ومرشداً يرشدهم إلى طريق الحق ، ومعلماً يعلم القرآن والسنن وشرائع الإسلام، ووالياً يجبي الزكاة والصدقة من العمال الآخرين.

لقد أدى معاذ واجبه بالرغم من ثقله وصعوبته على أحسن وجه.

فى حرب ردة اليمن: -

كان رسول الله ﷺ قد بعث معاذاً قاضياً إلى (الجند)^(٤) من اليمن يعلم الناس الفرائض والشرائع والإسلام، ويقضي بينهم، وجعل إليه قبض الصدقات من العمال الذين باليمن.

وكان رسول الله ﷺ قد قسم اليمن على خمسة رجال : خالد بن سعيد^(٥) على صنعاء ، والمهاجر بن أبي أمية^(٦) على (كنده)^(٧) ، وزيد بن لبيد^(٨) على حضرموت ، ومعاذ بن جبل على الجند، وأبي موسى الأشعري^(٩) على (زبيد)^(١٠) ، وعدن والساحل^(١١) ، وقال رسول الله ﷺ

(١) الجامع (٤/٤٩٢).

(٢) الاستيعاب (٣/١٤٠٣).

(٣) أنساب الأشراف (١/٥٢٩).

(٤) الجند: أعظم أقسام اليمن، هي من أرض السكاسك، وبين الجند وصنعاء ثمانية وخمسون فرسخاً. انظر التفاصيل في معجم البلدان.

(٥) هو: خالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي انظر تفاصيل سيرته في: أسد الغابة (٢/٨٣-٨٤) والاستيعاب (٢/٤٢٠-٤٢٤)، والإصابة (٢/٩١-٩٢).

(٦) المهاجر بن أمية بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم القرشي المخزومي: انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (٤/٤٢٢-٤٢٣)، والإصابة (٦/١٤٤-١٤٥).

(٧) كنده: مخالف باليمن على اسم كنده القبيلة: انظر معجم البلدان (٧/٢٨٤) وكنده قبيلة عظيمة من قبائل اليمن، وكنده اسمه: ثور بن غفير بن عدي بن الحارث بن مرة بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ. انظر: جهمرة أنساب العرب (٤٢٥-٤٢٩).

(٨) زيد بن لبيد بن ثعلبة بن سنان الأنصاري الخزرجي. انظر تفاصيل سيرته في: أسد الغابة (٢/٢١٧) والاستيعاب (٢/٥٣٣-٥٣٥) والإصابة (٣/٢٠)، وطبقات ابن سعد (٣/٥٩٨).

(٩) أبو موسى الأشعري: انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح فارس (١٧٨-١٩٢).

(١٠) زبيد: اسم واد به مدينة يقال لها: الخصيب، ثم غلب عليها اسم الوداي: فلا تعرف إلا به، وهي مدينة مشهورة باليمن، وبلاؤها ساحل المندب. انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣/٣٧٥-٣٧٦).

(١١) الاستيعاب (٣/١٤٠٣) والطبري (٣/٤٢٧) وابن الأثير (٢/٤٢٧) والمحرر (١٢٦) وأنساب الأشراف (١/٥٢٩) تاريخ خليفة بن خياط (١/٦٢) وانظر طبقات ابن سعد (٣/٥٨٦).

لمعاذ حين وجهه إلى اليمن : (بم تقضٍ؟) قال : (بما فى كتاب الله) ، قال :
(فإن لم تجد؟) قال : (بما فى سنة رسول الله) قال : (فإن لم تجد؟) قال :
(أجتهد رأيي) فقال رسول الله ﷺ : (الحمد لله الذى وفق رسول رسول
الله لما يحب رسول الله)(١) فكان معاذ على الجند خاصة ، ولكنه كان معلماً
ينتقل فى عمالة كل عامل باليمن وحضر موت(٢) .

وكان الأسود العنسي ، واسمه : عيهلة بن كعب العنسي ، وعنس بطن
من مذحج وكان يلقب : ذا الخمار ، لأنه كان معتماً متخمراً أبداً(٣) .

ولما عاد النبي ﷺ من حجة الوداع التي كانت سنة عشر الهجرية(٤) إلى
المدينة المنورة ، وتمرض من السفر غير مرض موته ، بلغ الأسود العنسي ذلك
فادعى النبوة ، وكان مشعبذاً يريهم الأعاجيب ، فأتبعه مذحج ، وكانت ردة
الأسود أول درة فى الإسلام على عهد رسول الله ﷺ وغزا (نجران)(٥)
فأخرج عنها عمرو بن حزم(٦) وخالد بن سعيد .

ووثب قيس بن عبد يغوث بن مكشوح(٧) على فروة بن مسيك(٨) وهو
على مراد(٩) فأجلاه ونزل منزله .

وسار الأسود عن نجران إلى صنعاء ، فخرج إليه شهر بن باذان(١٠)
فلقيه ، فقتل شهر لخمس وعشرين ليلة ، من خروج الأسود . وانحاز معاذ
بأبي موسى الأشعري وهو ب (مأرب)(١١) ، فلحقا بحضرموت ولحق بفروة بن
مسيك من تم على إسلامه من مذحج .

(١) رواه أبو داود وأحمد انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (٢٦٦/٧) .

(٢) الطبري (٢٢٨/٣) وابن الأثير (٣٣٦/٢) .

(٣) ابن الأثير (٧٣٩/٢) وانظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٥) .

(٤) العبر (١٢/١)

(٥) نجران من مخاليف اليمن من ناحية مكة المكرمة . انظر التفاصيل فى معجم البلدان (٢٥٨-٢٦٥) .

(٦) عمرو بن حزم بن زيد الأنصاري الخزرجي البخاري . انظر سيرته المفصلة فى أسد الغابة (٩٨/٤) والإصابة

(٢٩٣/٤) والاستيعاب (١١٧٢/٣) .

(٧) قيس بن عبد يغوث بن مكشوح المرادي . انظر سيرته فى أسد الغابة (٢٢٢/٤) والإصابة (٢٦٥/٥) .

(٨) فروة بن مسيك المرادي انظر سيرته المفصلة فى أسد الغابة (١٨٠/٤) والإصابة (٢٠٩/٥) والاستيعاب (١٢٦١/٣) .

(٩) مراد بن مالك بن أد من مذحج انظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٦) .

(١٠) شهر بن باذان : انظر سيرته المفصلة فى أسد الغابة (٦/٣) والإصابة (٢٢٦/٣) .

(١١) مأرب بلاد الأزدي باليمن ، واسم قصر كان لهم ، وقيل : هو اسم لكل ملك كان يلي سبأ ، واسم سد فى اليمن ،

انظر التفاصيل فى معجم البلدان (٣٥٤/٧) .

واستتب للأسود ملك اليمن، وألحقَ أمراء اليمن الى الطاهر بن أبي هالة^(١)، والطاهر جبل (عك)^(٢) وجبال صنعاء، وغلب الأسود على ما بين مفازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والأحساء إلى عدن، واستطار أمره كالحرقيق، وكأنه معه سبعمئة فارس يوم لقي شهراً سوى الركبان، ولكن أمره استغلظ، وكان خليفته على مذبح عمر بن معد يكرّب^(٣) وكان خليفة على جنده قيس بن عبد يغوث، وأمر الأبناء (الفرس) إلى فيروز ودادويه.

وكان الأسود تزوج امرأة شهر بن باذان بعد قتله، وهي ابنة عم فيروز، وخاف من بحضرموت من المسلمين أن يبعث الأسود إليهم جيشاً أو يظهر بها كذاب مثل الأسود فتزوج معاذ إلى قبيلة السكون^(٤)، فعضفوا عليه.

وجاء إليهم وإلى من باليمن من المسلمين كتب النبي ﷺ يأمرهم بقتال الأسود، فقام معاذ في ذلك، وقويت نفوس المسلمين، وكان الذي قدم بما كتب النبي ﷺ وبرة بن يحنس الأزدي^(٥)، قال جشنس الديلمي: ^(٦) فجاءتنا كتب النبي ﷺ يأمرنا بقتاله إما مصادمة أو غيلة - يعني إليه وإلى فيروز ودادويه - وأن لكتاب من عنده دين، فعملنا في ذلك، فرأينا أمراً كثيفاً، وكان الأسود قد تغير لقيس بن عبد يغوث فقلنا: إن قيساً يخاف على دمه، فهو لأول دعوة فدعونا، وأبلغنا عن النبي ﷺ فكأنما نزلنا عليه من السماء، فأجابنا، وكاتبنا الناس، فدعا قيساً وأخبره أنه يشك في أمره لأنه يميل إلى عدوه، فحلف قيس للأسود: لأنت أعظم في نفسي من أن أحدث نفسي بذلك.

(١) الطاهر بن أبي خالة الأسدي التميمي: انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (٥٠/٣) والإصابة (٢٨٣/٣)
(٢) انظر جمهرة أنساب العرب (٣٢٨) وهي قبيلة يضاف إليها مخلاف باليمن، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢٠٤/٦)
(٣) عمرو بن معدى كرب الزبيدي، انظر تفاصيل سيرته في أسد الغابة (١٣٢/٤) والإصابة (١٨/٥) والاستيعاب (١٢٠/٣)
(٤) هي قبيلة السكون بن أشرس بن كندة اليمنية، انظر جمهرة أنساب العرب (٤٢٩)
(٥) انظر سيرته في أسد الغابة ٨٣/٥ والإصابة ٣١٤/٦ والاستيعاب ١٥٥/٤
(٦) أحد الفرسان الذين كانوا باليمن حينذاك والديلم بالفرس.

وأتانا قيس فقال يا جشنس ويا فيروز ويا دادوية : إن الأسود خامره الشك في أمري فبينما نحن معه يحدثنا؛ إذ أرسل إلينا الأسود يتهددنا فاعتذرنا إليه ، ونجونا منه ، ولم نكد وهو مرتاب بنا ، ونحن نحذره، فبينما نحن على ذلك جاءتنا كتب عامر بن شهر^(١) ، وذي زود وذي مران ، وذي الكلاع ، وذي ظليم يبذلون لنا النصر فكاتبناهم ، وأمرناهم أن لا يفعلوا شيئاً حتى نبرم أمرنا وإنما احتاجوا لذلك حين كاتبهم النبي ﷺ ، وكتب أيضاً إلى أهل نجران فأجابوه وبلغ الأسود، وأحس بالهلاك .

فدخلت على آزاد، وهي امرأته التي تزوجها بعد قتل زوجها شهر بن باذان ، فدعوتها إلى ما نحن عليه، وذكرتها قتل زوجها شهر ، وإهلاك عشيرتها وفضيحة النساء فأجابت: والله ما خلق الله شخصاً أبغض إلى منه، ما يقوم لله على حق ولا ينتهي عن محرم ، فأعلموني أمركم أخبركم بوجه الأمر .

وخرجت وأخبرت فيروز ودادوية وقيساً ، فجاء رجل دعا قيساً إلى الأسود فدخل في عشرة من مذحج وهمدان، فلم يقدر على قتله معهم، ولكنه كشف له شكوكه في إخلاصه له ولكن قيساً أكد له إخلاصه له .

وأخيراً اتفقوا على نقب الدار التي فيها الأسود، فدخلوا عليه فيروز ودادوية وجشنس وقيس، فقتل فيروز الأسود ليلاً، فلما طلع الفجر نادوا بالأذان: أشهد أن محمداً رسول الله وأن عبه كذاب .

وتراجع أصحاب النبي ﷺ إلى أعمالهم، وكان معاذ يصلي بالمسلمين وكتبوا إلى رسول الله ﷺ في حياته بمقتل الأسود العنسي .

وكان أول أمر العنسي إلى آخره ثلاثة أشهر ، وقيل : قريب من أربعة أشهر وكان قدوم البشير بقتله ، في آخر ربيع الأول بعد موت النبي ﷺ ، فكان ذلك أول بشارة أتت أبابكر وهو بالمدينة^(٢) .

(١) انظر سيرته في أسد الغابة ٨٣/٣ والإصابة ٩/٤ والاستيعاب ٧٩٢/٢

(٢) انظر التفاصيل في الطبري (٢٧٧/٣ - ٢٤٠) وابن الأثير (٣٣٦/٢ - ٣٤١)

وكان الأسود قد كتب إلى معاذ وعمال رسول الله ﷺ الآخرين : (يا أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووفروا ما جمعتم ، فنحن أولى به وأنتم على ما أنتم عليه)^(١) ، فكان السبب المباشر لردته وكذبه هو طمعه في الصدقات ورغبته بالاستئثار بها دون المسلمين ، فكان ذلك سببا من أسباب اندحاره .

كما أنه استخف بأقرب المقربين إليه الذين يتولون قيادات رجاله ، قيس بن عبد يغوث قائد جند الأسود ، وفيروز ودادويه قائد الفرس في اليمن^(٢) مما أثار حفيظتهم وحقدهم وجعلهم صفاً واحداً ويدااً واحدة عليه .

وكان لكتب النبي ﷺ أثر معنوي عظيم على المسلمين في اليمن ؛ إذ جاءت كتب النبي ﷺ يأمرنا فيها أن نبعث الرجال لمحاولته أو لمصاولته ، ونبلي كل من رجع عنده شيئاً من ذلك عن النبي ﷺ ، فقام معاذ في ذلك بالذي أمر به ، فعرفنا القوة ووثقنا بالنصر ،^(٣) فكان أثر معاذ في القضاء على فتنة الأسود عظيماً .

وكان الأسود من أهل اليمن ، وكان معاذ من أهل المدينة ، ولكن الأسود لم يستطيع أن يحوز على ثقة أحد من أهل اليمن ، بينما كان معاذ موضع ثقة المسلمين كافة في اليمن ، كما كانت له مكانة خاصة في قبيلة السكون ، فقد تزوج معاذ إلى بني بكرة وهي من السكون ، امرأة أخوالها بنو بن زبن كبير يقال لها رملة فحذبوا لصهره على معاذ ، وعلى المسلمين أيضاً ، وكان معاذ معجباً بهم ، فإنه كان ليقول فيما يدعو الله به : (اللهم ابعثني يوم القيامة مع سكون) ويقول أحياناً : (اللهم اغفر لسكون)^(٤) مما جعله موضع ثقة القبيلة القوية ، وموضع حمايتها له واندفاعها في مصاولة أعداء المسلمين ، فقد انحاز معاذ إلى السكون^(٥) فعطفوا عليه^(٦) وعلى من معه من المسلمين .

كل هذه الأسباب جعلت الأسود العنسي يخسر المعركة ويخسر حياته

(١) الطبري (٢٢٩/٣)

(٢) الطبري (٢٣٠/٣)

(٣) الطبري (٢١٢/٣)

(٤) الطبري (٢٣٠) وانظر ابن الأثير (٣٣٨/٢)

(٥) الطبري

(٦) ابن الأثير (٣٣٨/٢)

أمام المسلمين في اليمن ، فانتصر الحق وانهزم الباطل .

ولم ترو نصوص كتب النبي ﷺ إلى معاذ وغيره من مسلمي اليمن، كما لم ترو نصوص الكتب التي كتبها معاذ وغيره من المسلمين إلى أنصارهم في اليمن للتعاون في حرب الأسود .

وحين انتصر المسلمون على الأسود كتبوا إلى رسول الله ﷺ بالخبر ، ولم يرو نص الكتاب^(١) ، ولما قتل الأسود عاد أمر المسلمين في اليمن كما كان، فأرسلوا إلى معاذ فصرى بالمسلمين، وهم راجون مؤملون لم يبق شيء يكرهونه إلا شراذم من أصحاب الأسود، فأتى موت النبي ﷺ ، فانفضت الأمور واضطربت الأرض^(٢) من جديد فقد كان الذين أسلموا في اليمن حديثي عهد بالجاهلية^(٣) أسلموا وما حسن إسلامهم بعد .

واستمر معاذ بعد القضاء على فتنة الأسود معلماً يعلم أهل اليمن، يتنقل في عمل كل عامل^(٤) يفقه الناس في الدين .

وحارب أبوبكر الصديق رضي الله عنه المرتدة جميعاً بالرسل والكتب، كما كان رسول الله ﷺ حاربهم ، حتى رجع أسامة بن زيد^(٥) من الشام^(٦) فتيسر لأبي بكر الصديق أن يبعث لقتال المرتدين في اليمن قوات من المسلمين ، فقدم عكرمة بن أبي جهل^(٧) اليمن من (مهرة)^(٨) وأقبل المهاجر ابن أمية^(٩) في جمع من أهل مكة والطائف وبجيلة^(١٠) مع جرير بن عبد الله البجلي^(١١) إلى نجران فانضم إلى قوات المهاجر بعد قدومه فروة بن

(١) انظر التفاصيل في مجموعة الوثائق السياسية (٢٥٦ - ٢٥٨)

(٢) ابن الأثير (٧٤٤/٥)

(٣) الطبري (٢٣٩/٣)

(٤) الطبري (٣١٨/٣)

(٥) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح الشام ومصر (٥١-٣٣)

(٦) الطبري (٣١٩ - ٣)

(٧) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة فتح الشام ومصر (٩٥ - ٨٥)

(٨) مهرة: اسم قبيلة يمنية تنتسب إليها الإبل المهرية، ولهم مخلاف باليمن بينه وبين عمان شهر وبينه وبين حضرموت

شهر أيضاً، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢١١/٨)

(٩) المهاجر بن أمية المخزومي: انظر سيرته في أسد الغابة (٤٢٢/٤) والإصابة (١٤٤/٦)

(١٠) بجيلة بن أنمار بن أراش بن عمرو الذي هو أخو الأزد، وهي قبيلة يمنية، انظر أسد الغابة (٢٤٢/١) والاستيعاب

(٢٣٦/١)

(١١) انظر سيرته المفصلة في كتابنا: قادة العراق والجزيرة (٣٥٦ - ٣٧١) ط٢

مسيك المرادي بمن معه من مسلمي اليمن، فاستطاعت قوات المسلمين أن تقضي على مقاومة المرتدين نهائياً واستسلم قادتهم للمسلمين، وعاد المرتدون إلى حظيرة الإسلام، وكان ذلك سنة إحدى عشرة الهجرية^(١).

كما انتهت فتنة المرتدين في حضرموت وكندة، وعاد المرتدون إلى الإسلام من جديد ، وكان ذلك سنة إحدى عشرة الهجرية أيضاً^(٢).

ولما أكمل واجبه دعوةً وجهاداً ، وتعليماً وقضاء، في اليمن وما حولها من المناطق ، واستقر الإسلام والمسلمين هناك، ونشأ فيها ناشئة من الدعاة والقضاة والمعلمين والمجاهدين، آن لمعاذ أن يعود إلى عاصمة المسلمين الأولى، فانصرف معاذ من اليمن في سنة إحدى عشرة الهجرية من اليمن إلى المدينة المنورة^(٣) فقد انتهى من واجباته في تلك المنطقة العربية الإسلامية فعاد يستأنف واجبات جديدة في مناطق أخرى، وكان قد تلقى واجباته الأولى من النبي ﷺ ، فلما التحق عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى استأنف معاذ واجباته الجديدة في خدمة الإسلام والمسلمين بإرشاد خلفاء النبي ﷺ .

لقد بقي معاذ في اليمن من رمضان سنة تسع الهجرية إلى ذي الحجة سنة إحدى عشرة الهجرية، أي أنه بقي في اليمن سنتين وثلاثة أشهر تقريباً، فكان أول من غرس جذور علوم الدين حديثاً وفقهاً وقرآناً في اليمن السعيد، فبقي هذا القطر العربي الإسلامي متميزاً في علوم الدين واللغة العربية بفضل معلمه الأول معاذ منذ أربعة عشر قرناً حتى اليوم، مما يدل على مبلغ عمق آثار معاذ في أهل اليمن ومبلغ إخلاصه النادر في أداء واجباته على صعوبتها وضخامة مسؤولياتها وأهميتها لحاضر الإسلام والمسلمين ومستقبلهم في السلام والحرب.

لقد أدى واجبه قاضياً ، ففرض العدالة والاستقامة والنزاهة المكلفة في

(١) انظر التفاصيل في الطبري (٢٢٣/٢ - ٢٢٨) وابن الأثير (٢٧٥/٢ - ٢٧٨)

(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٥/٢)

(٣) انظر التفاصيل في طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣)

قضائه في مجتمع قبلي صعب المراس، وأدى واجبه ملعماً للقرآن والحديث والفقه، فغرس بذور علوم الدين غرساً مباركاً طيباً نافعاً، وحمل السيف مجاهداً في حرب المرتدين، فكان بحق رب السيف والقلم، الداعية المجاهد الموحد من أجل الجهاد، والمجاهد من أجل التوحيد.

الإنسان المعلم المفتي :-

كان معاذ ممن يفتي بالمدينة ويقتدى به من أصحاب رسول الله ﷺ على عهد رسول الله ﷺ، وبعد ذلك (١) علي بن أبي طالب، وعبد الرحمن بن عوف وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل، فكان من أصحاب الفتيا على عهد رسول الله ﷺ (٢).

وكان يصلي مع النبي ﷺ ثم يجئ فيؤم قومه (٣) بني سلمة ومن يصلي معهم في مسجدهم. وعن أنس رضي الله عنه قال: (جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ أربعة كلهم من الأنصار، أبي بن كعب (٤)، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت (٥)، وأبو زيد)، رواه البخاري ومسلم (٦).

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: (سمعت رسول الله ﷺ يقول: خذوا القرآن من أربعة: عبد الله بن مسعود (٧)، وسالم مولى أبي حذيفة (٨)، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب) رواه البخاري ومسلم (٩).

لقد كان أحد حفاظ القرآن على عهد رسول الله ﷺ، ولم يقتصر على جمع القرآن بل كان يعلم المسلمين القرآن الكريم.

-
- (١) انظر التفاصيل في طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣)
 - (٢) أصحاب الفتيا وملحق بجوار السيرة (٢٢٠) وأسد الغابة (٥٣٧/٤)
 - (٣) انظر في طبقات ابن سعد (٣٨٦/٣) والاستيعاب ١٣٧
 - (٤) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣٥٨/٢ - ٣٦٢)
 - (٥) انظر سيرته في أسد الغابة (٢٠٣/٥ - ٢٠٤)
 - (٦) تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢) والإصابة (١٠٦/٦)
 - (٧) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣٤٢/٢ - ٣٤٤)
 - (٨) انظر سيرته في تهذيب الأسماء واللغات (٢٠٦/١)
 - (٩) التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح (٦٠/١) وانظر الأسماء واللغات (٩٩/٢) وأسد الغابة (٣٧٨/٤)
- وأنساب الصحابة الرواة (ملحق بجوامع السيرة (٢٧٧)).

روى عن النبي ﷺ مائة حديث وسبعة وخمسين حديثاً ، اتفق البخاري ومسلم على حديثين ، وانفرد البخاري بثلاثة ومسلم بحديث ، روى عنه ابن عمر ، وابن عباس ، وابن عمرو بن العاص ، وأبو قتادة ، وجابر بن عبد الله ، وأبو امامة الباهلي ، وأبو ثعلبة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وآخرون من الصحابة رضوان الله عليهم ، وخلائق من التابعين^(١).

وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (أرحم أمتي لأمتي أبوبكر ، وأشدهم في أمر الله عمر ، وأشدهم حياء عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفرضهم زيد بن ثابت ، وأقرأهم أبي ، ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح)^(٢).

وقال رسول الله ﷺ : (أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل)^(٣) وقال: (معاذ بن جبل أعلم الناس بحلال الله وحرامه)^(٤) فهو أعلم الصحابة عليهم رضوان الله .

وقال عليه الصلاة والسلام : (يأتي معاذ بن جبل يوم القيامة أمام العلماء برتوة)^(٥) والرتوة رمية سهم ، وقيل : ميل : وقيل : مد البصر^(٦).

وقال عليه الصلاة والسلام : (معاذ بن جبل له نبذة بين يدي العلماء يوم القيامة)^(٧) ، وقد خلف معاذاً بمكة حين توجه إلى حنين يفقه أهل مكة ويقرئهم القرآن ، كما ذكرنا .

وخطب عمر بن الخطاب رضي الله عنه ب (الجابية)^(٨) فقال : (من كان يريد أن يسأل من الفقه فليأت معاذ بن جبل) ، وكان عمر بن الخطاب

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٩٨/٢) وانظر تهذيب التهذيب (١٨٦/١٠ - ١٨٧) وخلاصة تهذيب التهذيب الكمال (٣٧٩) وأسماء الصحابة الرواة (ملحق بجوامع السيرة) (٢٧٧)

(٢) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة بأسانيد صحيحة حسنة ، وقال الترمذي: هو حديث حسن صحيح ، انظر تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)

(٣) طبقات ابن سعد (٣٥/٢) ، (٥٨٦/٣) والاستيعاب (٤٨ و ١٣٦) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) والبداءة والنهاية (٩٥/٧) وحلية الأولياء (٤٢٨/١)

(٤) حلية الأولياء (٢٢٨/١)

(٥) طبقات ابن سعد (٣٤٧/٢) وأسد الغابة (٣٧٨/٤) وتهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢) والاستيعاب (١٣٦) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) وحلية الأولياء (٢٢٩/١)

(٦) انظر هامش أسد الغابة (٣٨٧/٤) نقلاً عن النهاية لابن الأثير .

(٧) طبقات ابن سعد (٣٤٧/٢)

(٨) الجابية قرية من أعمال دمشق من ناحية الجولان قرب مرج الصفر في شمال حوران انظر التفاصيل في معجم البلدان (٣٣/٣)

يقول حين خرج معاذ إلى الشام: (لقد أخل خروجه المدينة وأهلها في الفقه وما كان يفتيهم به، ولقد كنت كلمت أبا بكر رحمه الله ، أن يحبس به حاجة الناس إليه، فأبى عليّ وقال: رجل أراد وجهاً يريد الشهادة، لا أحبس به. فقلت: والله إن الرجل ليرزق الشهادة وهو على فراشه وفي بيته عظيم الغنى عن مسرة) وقال كعب بن مالك: (كان معاذ بن جبل يفتي بالمدينة في حياة رسول الله ﷺ وأبي بكر) وقال عمر بن الخطاب: (إن العلماء إذا حضروا يوم القيامة كان معاذ بن جبل بين أيديهم قذفة بحجر)^(١).

وذكر أبو إدريس الخولاني أنه دخل مسجد دمشق . فإذا فتى براق الثنا، وإذا ناس معه إذا ختلفوا في شيء أسندوه وصدروا عن رأييه، فسأل عنه فقالوا : إنه معاذ بن جبل، قال أبو إدريس : (فلما كان من الغد هجرت ^(٢) فوجدته قد سبقني بالتهجير فوجدته يصلي، فانتظرت حتى قضى صلاته ثم جئته من قبل وجهه ، فسلمت عليه، وقلت له : والله إني لأحبك لله ، فقال : آله؟ فقلت : الله ، فقال : آله؟ فقلت : الله ، فأخذ بحبوة^(٣) ردائي فجبذني إليه وقال : أبشر فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول : قال الله تبارك وتعالى : وجبت رحمتي للمتحابين فيّ، والمتجالسين فيّ، والمتزاورين فيّ)^(٤).

وذكروا أن رجلاً دخل مسجد حمص ، فإذا بحلقة فيهم رجل آدم^(٥) جميل وضاح الثنايا ، وفي القوم من أسن منه، وهم مقبلون عليه يستمعون حديثه، فقال له الرجل : من أنت؟ فقال معاذ بن جبل^(٦).

وذكر أبو مسلم الخولاني قال : (دخلت مسجد حمص ، فإذا فيه نحو من ثلاثين كهلاً من أصحاب النبي ﷺ ، وإذا فيهم أكحل العينين براق الثنايا لا يتكلم، فإذا امترى القوم في شيء أقبلوا فسألوه ، فقلت لجليس لي : من

(١) طبقات ابن سعد (٢/٣٤٨)

(٢) هجرت : سار في الهاجرة، وهجر النهار: انتصف واشتد حره وهجر إلى الشيء بكر وبادر إليه.

(٣) الحبوّة بضم الحاء وفتحها وكسرها - وما يجتبي من ثوب غيره.

(٤) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٦ - ٥٨٧)

(٥) آدم: شديد السمرة.

(٦) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٧)

هذا ؟ فقال: معاذ بن جبل رضي الله تعالى عنه، فوقع في نفسي حبه، فكنت معهم حتى تفرقوا).

وقال عايد بن عبد الله (١) : (دخلت المسجد يوماً مع أصحاب رسول الله ﷺ أول امرأة عمر بن الخطاب ، فجلست مجلساً فيه بضع وثلاثون كلهم يذكرون حديثاً عن رسول الله ﷺ ، وفي الحلقة فتى شاب شديد الأدمة، حلو المنطق وضياء، وهو أشب القوم سناً، فإذا اشتبه عليهم من أحاديث القوم شيء ردوه إليه فحدثهم ، ولا يحدثهم شيئاً إلا أن يسألوه، قلت من أنت يا عبد الله؟ فقال: معاذ بن جبل).

وروى (أنه دخل مسجد حمص ، فإذا أنا بفتى حوله الناس ، جعد(٢) قطط(٣) فإذا تكلم كأنما يخرج من فيه نور ولؤلؤ فقلت من هذا؟ فقالوا: معاذ بن جبل رضي الله عنه).

وقال شهر بن حوشب: (كان أصحاب رسول الله ﷺ إذا تحدثوا وفيهم معاذ بن جبل نظروا إليه هيبة له(٤).

وكان شعار معاذ في تعلم العلم وتعليمه كما كان يوصي به من حوله من العلماء والمتعلمين وسائر الناس: (خذ العلم أنى أتاك(٥).

وقال رجل لمعاذ: علمني . قال: وهل أنت مطيعي؟ قال : إني على طاعتك لحريص، قال : صم وأفطر ، وصل ونم، واكتسب ولا تأثم ، ولا تموتن إلا وأنت مسلم ، وإياك ودعوة المظلوم(٦).

وكان يحث على أخذ العلم من منابعه الأصلية ومن العلماء الثقات ، وينهى عن الانحراف والبدع ، ومن أقواله في ذلك : (إن وراءكم فتناً يكثر

(١) عايد بن عبد الله أبو إدريس الخولاني: انظر ترجمته في تاريخ مدينة دمشق - تحقيق د. شكري فيصل (٤٨٥ - ٤٩٧)

(٢) جعد: يقال وجه جعد مستدير قليل اللحم

(٣) قطط: يقال شعر قطط: قصير جعد .

(٤) انظر التفاصيل في حلية الأولياء (٢/ ٢٣٠ - ٢٣١)

(٥) طبقات ابن سعد (٢/ ٢٥٠).

(٦) حلية الأولياء (١/ ٢٣٣).

فيها المال، ويفتح فيها القرآن حتي يأخذه المؤمن والمنافق ، والرجل والمرأة والصغير والكبير، والحر والعبد، فيوشك قائل أن يقول : ما للناس لا يتبعوني قد قرأت القرآن ما هم بمتبعي حتي أبتدع لهم غيره ، فإياكم وما يبتدع، فإن ما ابتدع ضلالة، وأحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم؛ وقد يقول المنافق كلمة الحق . فقل له : ما يدريني - رحمك الله - أن الحكيم يقول كلمة الضلالة ، وأن المنافق يقول كلمة الحق؟ قال: بلى اجتنب من كلم الحكيم المستهترات التي يقال: ما هذه؟ ولا يثنيك ذلك عنه؛ فإنه لعله يرجع ويتبع الحق إذا سمعه ، فإن على الحق نوراً^(١) فهو يريد من العلماء والمتعلمين أن يستعملوا عقولهم في تلقي العلم، وألا يقاطعوا العالم إذا أخطأ مرة ، بل عليهم أن يعينوه على العودة إلى الصواب ، فلا يخسر العلم ولا يخسر العلماء والمتعلمون.

ومن أقواله: (وأحذركم زيغة الحكيم؛ فإن الشيطان يقول في الحكيم كلمة الضلالة، وقد يقول المنافق كلمة الحق، فاقبلوا الحق؛ فإن على الحق نوراً) فقالوا : وما يدرينا - رحمك الله - أن الحكيم قد يقول كلمة الضلالة؟ قال: هي كلمة تتكرونها منه، وتقولون : ما هذه؟ فلا يثنيكم؛ فإنه يوشك أن يفئى ويراجع بعض ما تعرفون، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة من ابتغاهما وجدهما^(٢).

وجاء أحد طلاب معاذ إليه فجعل يبكي ، فقال : ما يبكيك؟ قال : والله ما أبكي لقربة بيني وبينك ولا لدنيا كنت أصيبها منك، ولكن كنت أصيب منك علماً، فأخاف أن يكون قد انقطع . فقال معاذ : فلا تبك ، فإنه من يرد العلم والإيمان يؤته الله تعالى كما آتى إبراهيم عليه السلام ، ولم يكن يومئذ علم ولا إيمان^(٣)، وهذا دليل على شدة تعلق طلابه به ، وحبهم له، ودليل على إسداء النصح والتوجيه لهم بما يفيدهم في حياتهم العلمية.

(١) حلية الأولياء (٢٢٢/١-٢٢٣) ورد قول معاذ في روايتين الأولى رواها أبو إدريس، والثانية أبو زيد الخولاني عن يزيد بن عميرة، والروايتان متقاربتان في المعنى مختلفات قليلاً في المبنى.

(٢) حلية الأولياء (٢٢٢/١-٢٢٣).

(٣) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

وقال معاذ: (تعلموا العلم؛ فإن تعلمه لله تعالى خشية ، وطلبه عبادة مباركة ، ومذاكرته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلم صدقة ، وبذله لأهله قربة؛ لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار أهل الجنة ، والأنس في الوحشة ، والصاحب في الغربة ، والمحدث في الخلوة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والدين عند الأجلاء ، يرفع الله به أقواماً ، ويجعلهم في الخير قادة وأئمة تقتبس آثارهم ويقتدى بفعالهم ، ويُنتهى إلى رأيهم، ترغب الملائكة في خلتهم ، وبأجنتها تمسحهم، يستغفر لهم كل رطب ويابس حتى الحيتان في البحر وهوامه، وسباع الطير وأنعامه؛ لأن العلم حياة القلوب من الجهل، ومصباح الأبصار من الظلم، يبلغ بالعلم منازل الأخيار ، والدرجة العليا في الدنيا والآخرة، والتفكير عنه يعدل بالصيام، ومدارسته بالقيام به توصل الأرحام ، ويعرف الحلال من الحرام، إمام العمال والعمل، وتابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء)(^١) ولا أعرف عالماً من العلماء في مختلف العصور ، ومن مختلف الأجناس كرم العلم ، والعلماء والمتعلمين ، ووصفهم بأبلغ وصف وأشمله ، وشجع على العلم وأمر به وكرمه ، ووضع في الموضوع اللائق به كما فعل معاذ في كلماته القليلة عدداً والغزيرة مدداً.

وعن معاذ رضي الله عنه قال : (تصديت لرسول الله ﷺ وهو يطوف فقلت: يا رسول الله أرنا شر الناس . فقال : سلوا عن الخير ولا تسألوا عن الشر، شرار الناس شرار العلماء في الناس)(^٢) رواه البزار عن معاذ(^٣).

وروى أنس بن مالك ، قال : أتاني معاذ بن جبل من عند رسول الله ﷺ فقال : من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه دخل الجنة. فذهبت إلى رسول الله ﷺ فقلت : يا رسول الله حدثني معاذ أنك قلت : من شهد أن لا إله إلا الله مخلصاً بها قلبه دخل الجنة. قال : صدق

(١) حلية الأولياء (٢٣٩/١) وقد رواه عن معاذ رجاء بن حيوة.

(٢) حلية الأولياء (٢٤٢/١)

(٣) حديث حسن انظر مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي (٦٤/٢)

معاذ ، صدق معاذ، صدق معاذ^(١) حديث حسن^(٢)

وكان الذين يفتون على عهد رسول الله ﷺ من المهاجرين عمر ، وعثمان ، وعلي ، وثلاثة من الأنصار : أبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وزيد بن ثابت^(٣) ، وقد ذكرنا أنه كان من أصحاب الفتيا من الصحابة ، وفي باب (ميراث الإخوان مع البنات عصبه) في كتاب (الفرائض) من صحيح البخاري: (قضى فيها معاذ بن جبل على عهد رسول الله ﷺ : النصف للابنة والنصف للأخت)^(٤) .

لقد كان معاذ أفقه الناس ، وأعلم أمة النبي بالحلال والحرام^(٥) ، وكانت له آراء اجتهادية فى الدين مهمة جداً^(٦) ، منها أنه جاء للصلاة وقد سبقه النبي ببعضها (أى الصلاة) فقال : لا أجده على حال أبداً إلا كنت عليها ثم قضيت ما سبقني ، فثبت معه ، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قام فقضى ، فقال رسول الله : إنه قد سن لكم معاذ ، فهكذا فاصنعوا^(٧) ، فبقي اجتهاده معمولاً به منذ أظهره للناس حتى اليوم .

لقد كان مؤثراً فى علمه على عهد النبي ﷺ ومن بعده ، فلما توفي معاذ أصبح قدوة صالحة للأجيال ، فكان عبد الله بن عمر بن العاص يقول : حدثونا عن العالمين : معاذ وأبي الدرداء^(٨) ، وقال عمر بن الخطاب يوماً لأصحابه: تمنوا . فتمنى كل إنسان شيئاً ، فقال عمر: أتمنى لو أن هذه الدار مملوءة رجالاً مثل أبي عبيدة بن الجراح ، ومعاذ بن جبل ، وسالم مولى أبي حذيفة ، وحذيفة بن اليمان^(٩) .

(١) أسد الغابة ٤/٣٧٧ .

(٢) انظر مختصر شرح الجامع الصغير للمناوي (٣٠١/٢)

(٣) أسد الغابة (٣٧٧/٤)

(٤) فتح الباري بشرح البخاري (٢٠/١٢) وانظر دليل القاري إلى مواضع الحديث في صحيح البخاري (٣٧٦) وانظر سنن الدارمي الكتاب ٢١ الباب ٤ ومفتاح كنوز السنة (٤٧٦ - ٤٧٥)

(٥) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (١٨٤/٣) و (٢١٨/٣) والحديث بالرقم ٢٠٩٦ من مسند الطيالسي ، وانظر مفتاح كنوز السنة (٦٧٥)

(٦) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٦٤/٥) وانظر الاستبصار (١٣٧)

(٧) انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٦٤/٥) وانظر الاستبصار (١٣٧)

(٨) طبقات ابن سعد (٣٥٠/٢٠) والاستيعاب (١٤٠٦/٤) وفيه عبد الله بن عمر لا عبد الله بن عمرو .

(٩) الاستبصار (١٣٦) و (١٣٩)

وقال عمر بن الخطاب : (عجزت النساء أن يلدن مثل معاذ ، ولولا معاذ هلك عمر)^(١) ؛ لأنه كان لا يتأخر في إسداء النصيحة والمشورة له ، إذا كان في المدينة وخارجها على حد سواء .

فقد كتب معاذ وأبو عبيدة بن الجراح إلى عمر : (سلام عليك . أما بعد ، فإننا عهدناك وأمر نفسك إليك مهم ، فأصبحت وقد وليت أمر هذه الأمة أحمرها وأسودها ، يجلس بين يديك الشريف والوضيع والعدو والصديق ، ولكل حصته من العدل ، فانظر كيف أنت عند ذلك يا عمر فإننا نحذرك يوماً تَغْنِي^(٢) فيه الوجوه وتَجِفُّ^(٣) فيه القلوب ، وتنقطع فيه الحجج لحجة ملك قهرهم بجبروته ، فالخلق داخرون^(٤) له ، يرجون رحمته ، ويخافون عقابه ، وإننا كنا نتحدث أن أمر هذه الأمة سيرجع إلى آخر زمانها إلى أن يكونوا إخوان العلانية أعداء السريرة ، وإننا نعوذ بالله أن ينزل كتابنا إليك سوى المنزل الذي نزل قلوبنا ، فإنما كتبنا به نصيحة لك ، والسلام عليك) .

فكتب إليهما عمر : (من عمر بن الخطاب ، إلى أبي عبيدة ومعاذ سلام عليكما ، أما بعد ، أتاني كتابكما تذكران أنكما عهدتاني وأمر نفسي لي مهم ، فأصبحت قد وليت أمر هذه الأمة أحمرها وأسودها ، يجلس بين يدي الشريف والوضيع ، والعدو والصديق ، ولكل حصته من العدل كَتَبْتُمَا : كيف أنت عند ذلك يا عمر ، وأنه لا حول ولا قوة لعمر عند ذلك إلا بالله عز وجل ، وكتبتما : تحذراني ما حذرت الأمم قبلنا ، وقديماً كان اختلاف الليل والنهار بآجال الناس يقربان كل بعيد ، ويبليان كل جديد ، ويأتیان لكل موجود ، حتى يصير الناس إلى منازلهم من الجنة إلى النار ، كتبتما تحذراني أمر هذه الأمة سيرجع في آخر زمانها إلى أن يكونوا إخوان العلانية أعداء السريرة ، ولستم

(١) الاستبصار (١٢٦) و (١٣٩)

(٤) عنا عنوا : خضع وذل ، وفي التنزيل العزيز : (وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً) .

(٣) وجف : اضطرب ووجف القلب خفق وفي تنزيل العزيز : (قلوب يومئذ واجفة)

(٤) داخرون : ذل وهان ، وفي التنزيل العزيز : (سجداً لله وهم داخرون) .

بأولئك، وليس هذا بزمان ذاك، وذلك زمان تظهر منه الرغبة والرغبة، تكون رغبة الناس بعضهم لبعض، لصالح دنياهم، كتبتم تعوذاني بالله أن أنزل كتابكما سوى المنزل الذي نزل من قلوبكما، وأنكما كتبتم به نصيحة لي، وقد صدقتم فلا تدعوا الكتابة إلي؛ فإنه لا غنى بي عنكما والسلام عليكم^(١).

وكان عمر بحاجة إلى من يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، وهو من هو علماً وورعاً واستقامة وإيماناً، ولكن معاذاً وأبا عبيدة بن الجراح وجدا من واجبهما أن يذكرنا الناس جميعاً ومن ضمنهم عمر، فتقبل عمر نصحهما بالقبول الحسن، ورجاهما أن يدأبا على نصحه وتذكيره، لأنه بحاجة ماسة إلى هذا النص والتذكير، ولم يأنف من نصحهما وتذكيرهما، أو يقابل كتابهما بالإعراض.

ولعل في هذا عبرة للحكام والعلماء في كل وقت وبكل مكان؛ إذ ينبغي أن يكون العالم يؤدي واجبه كاملاً، فيكون من علماء الرحمن، ولا يسكت على الظلم والانحراف، أو يغض الطرف عنه، فيكون من علماء السلطان، أو يشجع الظلم والانحراف ويقتنص له المعاذير والمسوغات فيكون من علماء الشيطان، والساكت عن الحق شيطان أخرس إذا كان من سائر الناس، فكيف إذا كان من العلماء؟

وقد كان لمعاذ جولات كلامية مع يهود المدينة يدعوهم إلى الله ويرشدهم، فقد كان يهود يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله ﷺ قبل مبعثه، فلما بعثه الله من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه، فقال لهم معاذ وبشر بن البراء بن معرور أخو بني سلمة^(٢) : يا معشر اليهود اتقوا الله وأسلموا، فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد، ونحن أهل الشرك، وتخبرونا أنه مبعوث، وتصفونه لنا بصفته، فقال سلام بن بشكم أحد بني

(١) حلية الأولياء (١٠/١٣٠)

(٢) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٣/٥٧٠، ٥٧١) وتهذيب الأسماء واللغات (١/١٣٣ - ١٣٤) والاستبصار (١٤٣ - ١٤٤)

النضير من يهود: ما جاءنا بشيء نعرفه وما هو الذي كما نذكره لكم . فأنزل الله في ذلك من قولهم : ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: ٨٩] .

وسأل معاذ وجماعة من الأنصار نفراً من أحبار يهود عن بعض ما في التوراة فكتموهم إياه، وأبوا أن يخبروهم عنه، فأنزل الله تعالى فيهم : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴾ [البقرة: ١٥٩] . وأتى رسول الله ﷺ جماعة من يهود ، فكلموه وكلمهم رسول الله ﷺ ودعاهم إلى الله وحذرهم نقمته، فقالوا : ما نخوفنا يا محمد ؟ نحن والله أبناء الله وأحباءه ، كقول النصاري، فأنزل الله تعالى فيهم : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِر لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [المائدة: ١٨] .

ودعا رسول الله ﷺ يهود إلى الإسلام ورغبهم فيه، وحذرهم غير الله وعقوبته، فأبوا قوله وكفروا بما جاءهم به، فقال لهم معاذ وسعد بن عباد^(١) وعقبة بن وهب^(٢) : يا معشر يهود اتقوا الله، فو الله إنكم لتعلمون أنه رسول الله، ولقد كنتم تذكرونه لنا قبل مبعثه وتصفونه لنا بصفته. فقال يهوديان منهم : ما قلنا لكم هذا قط، وما أنزل الله من كتاب بعد موسى، ولا أرسل بشيراً ولا نذيراً بعده، فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهما : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرَّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة: ١٩] ثم قص عليهم خبر موسى وما لقي منهم، وانتقامهم عليه، وما ردوا عليه من أمر الله حتى تاهوا في الأرض أربعين سنة عقوبة^(٣) .

وهكذا تعلم معاذ لينشر العلم ليس في المدينة فحسب، بل جنوباً في

(١) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٦١٣/٣ - ٦١٧) والاستبصار (٩٧/٩٣)

(٢) انظر سيرته في طبقات ابن سعد (٥٤٥/٣) والاستيعاب (١٠٧٧/٣) وأسد الغابة (٤٢١/٣) والإصابة (٢٥٤/٤) والاستبصار (١٨٧)

(٣) سيرة ابن هشام (١٩٢/٢ - ١٩٣)

اليمن، وشمالاً في بلاد الشام، وليس بين المسلمين داعياً إلى الله فحسب، بل بين المسلمين وبين أهل الكتاب والمشركون، وليس على عهد النبي ﷺ، فحسب، بل على عهده وعهد الشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما من بعده، حتى توفاه الله، يتعلم العلم ويعلمه، ويدعو إلى الله على هدى وبصيرة، فكان بحق الفقيه الفاضل الصالح^(١)، المحكم للعمل، مقدم العلماء، القارئ القانت^(٢) الإمام المقدم في علم الحلال والحرام^(٣)، نعم الرجل معاذ^(٤) صدق رسول الله عليه أفضل الصلاة والسلام^(٥).

الأمة القانت :-

بينما كان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يحدث أصحابه ذات يوم إذ قال: إن معاذاً كان أمة قانتاً لله حنيفاً، ولم يك من المشركون، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن نسيتها؟ وظن الرجل أنه أوهم، فقال بن مسعود: هل تدرون ما الأمة؟ قالوا: ما الأمة؟ قال: الذي يعلم الناس الخير. ثم قال: هل تدرون ما القانت؟ قالوا: لا، قال: القانت المطيع لله. وقال: نشبه معاذاً بإبراهيم^(٦) وابن مسعود كان يشير إلى الآية الكريمة: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وكان الصحابة يشبهون معاذاً بإبراهيم عليه السلام في مزاياه المتميزة.

وتعليم الناس الخير، وطاعة الله، هما مفتاحا شخصية معاذ: الإيمان الراسخ، والعلم المتين.

والحديث على إيمان معاذ العميق، وعقيدته الراسخة، وتقواه وورعه حديث طويل؛ لأنه يستغرق أهم جانب من حياته إنساناً، ويمتد ليشمل من يوم إيمانه بالله ورسوله إلى أن فارق الحياة، ولا يعمل إلا لآخرته في مجالي العلم والعبادة، وكان علمه ثمرة من ثمرات عبادته، فكان بحق يعتبر العلم

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٨٩/٢)

(٢) حلية الأولياء (٢٢٨/١)

(٣) الإصابة (١٠٦/٦)

(٤) رواه الترمذي والنسائي، انظر تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)

(٥) تهذيب الأسماء واللغات (٩٩/٢)

(٦) طبقات ابن سعد (٣٤٨/٣) وحلية الأولياء (٢٣٠/١) وأسد الغابة (٣٧٨/٤) والإصابة (١٠٦/٦) والاستبصار

(١٢٨) وتهذيب التهذيب (١٨٧/١٠) والبداية والنهاية (٩٥/٧)

(عبادة) من أفضل العبادات، فهو عالم في عبادته، عابد في علمه يرى العلم والتعليم من عبادة المؤمن الحق، الذي يريد أن يعبد الله على هدى وبصيرة، ولا على جهل وضلال.

ومن الصعب حشد كل ما ورد عن ورع معاذ، وتقواه في المصادر المعتمدة، فلا بد من اختيار الأمثلة مما سجله المؤرخون، وأصحاب السير، والمحدثون، فالحديث عن روحانية معاذ يغذي الروح والإيمان.

كان معاذ إذا تهجد بالليل قال : اللهم نامت العيون، وغارت النجوم، وأنت حي قيوم، اللهم طلبي الجنة بطيئاً، وهروبي من النار ضعيف، اللهم اجعل لي عندك هدى ترده إلي يوم القيامة، إنك لا تخلف الميعاد^(١) . وكان لا يجلس مجلساً للذكر إلا قال حين يجلس: الله حكم قسط^(٢) تبارك اسمه هلك المرتادون^(٣) .

وقال معاذ لابنه: يا بني إذا صليت صلاة فصل صلاة مودع لا تظن أنك تعود إليها أبداً، واعلم يا بني أن المؤمن يموت بين حسنتين حسنة قدمها، وحسنة أخرها.

وأتى رجل معاذاً ومعه أصحابه يسلمون عليه ويودعونه فقال : إني موصيك بأمرين إن حفظتهما حفظت ، إنه لا غنى بك عن نصيبك من الدنيا، وأنت إلى نصيبك من الآخرة لأفقر، فأثر نصيبك من الآخرة على نصيبك من الدنيا، حتى تنتظمه لك انتظاماً ، فتزول به معك أينما زلت^(٤) .

وكان معاذ يقول: "ما من شيء أنجى لابن آدم من عذاب الله من ذكر الله عز وجل ، قالوا: ولا السيف في سبيل الله (ثلاث مرات) ، قال: ولا إلا أن يضرب بسيفه في سبيل الله عز وجل حتى ينقطع . وقال: ما عمل آدمي عملاً أنجى له من عذاب الله من ذكر الله، قالوا : يا أبا عبد الرحمن ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا إلا، أن يضرب بسيفه حتى ينقطع؛ لأن الله تعالى يقول في كتابه : ﴿ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ [العنكبوت : ٤٥] .

(١) حلية الأولياء (٢٣٣/١) وأسد الغابة (٣٧٧/٤)

(٢) قسط: العدل وهو من المصادر الموصوف بها يوصف به الواحد والجمع، يقال: ميزان قسط، وميزانان قسط، وموازين قسط، ومنه في التنزيل العزيز ﴿ وَنُزِّلَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء : ٤٧] .

(٣) حلية الأولياء (٢٣٣/١)

(٤) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

وقال معاذ: من سره أن يأتي الله عز وجل آمناً فليأت هذه الصلوات الخمس حيث ينادى لهن، وأنهن من سنن الهدى، ومما سنه لكم نبيكم ﷺ ولا يقل: إن لي مصلى في بيتي، وأصلي فيه، فإنكم إن فعلتم ذلك تركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم ﷺ لضللتكم^(١).

وعن أسود بن هلال قال: كنا نمشي مع معاذ، فقال لنا: اجلسوا بنا نؤمن ساعة^(٢)، يريد أن يجلسوا لذكر الله سبحانه وتعالى.

وقال معاذ يوماً لأحد أصحابه: إنك تجالس قوماً لا محالة يخوضون في الحديث، فإذا رأيتهم غفلوا فارغب إلى ربك عز وجل، فإن عند ذلك رغبات، وكانوا يقولون: آية الدعاء المستجاب، إذا رأيت الناس غفلوا فارغب إلى ربك عند ذلك رغبات.

وقدم معاذ منطقة من مناطق المسلمين، فقال له قسم من أشياخ المنطقة: لو أمرت تنقل لك من هذه الحجارة والخشب فنبني لك مسجداً، فقال: إني أخاف أن أكلف حمله يوم القيامة على ظهري.

وقام يوماً في بني أود^(٣) فقال: يا بني أود أني رسول رسول الله ﷺ، تعلمون أن المعاد إلى الله تعالى، ثم إلى الجنة أو إلى النار، إقامة لا ظعن، وخلود في أجساد لا تموت^(٤). وبني أود من قبائل اليمن.

وكان معاذ يقول: اعلّموا ما شئتم أن تعلموا فلن يؤجركم الله بعلم حتى تعملوا. وكان يقول: تعلموا ما شئتم أن تعملوا، فلن ينفعكم الله بالعلم حتى تعملوا^(٥) إذ لا قيمة لك بدون عمل.

وقال معاذ: ابتليتكم بفتنة الضراء فصبرتم، وستبتلون بفتنة السراء،

(١) حلية الأولياء (٢٣٥/١)

(٢) حلية الأولياء (٢٣٥/١)

(٣) أود بن صعب بن سعد العشيرة بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ.

انظر جمهرة أنساب العرب (٤٠٧ - ٤١١)

(٤) حلية الأولياء (٢٣٦/١)

(٥) حلية الأولياء (٢٣٦/١)

وأخوف ما أخاف عليكم فتنة النساء إذا تَسَوَّرْنَ الذهب والفضة، ولبسن رباط^(١) الشام، وعصب^(٢) اليمن، فأتعبن الغني وكلفن الفقير ما لا يجد، وكان يقول: ثلاثٌ مَنَّ فعلهن فقد تعرض للمقت: الضحك من غير عجب، والنوم من غير سهر، والأكل من غير جوع.

وأخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أربعمئة دينار جعلها في صرة، فقال للغلام: اذهب بها إلى أبي عبيدة بن الجراح، ثم تلبث ساعة في البيت حتى تنظر ما يصنع، فذهب بها الغلام فقال: يقول لك أمير المؤمنين اجعل هذه في بعض حاجتك. فقال: وصله الله ورحمه. ثم قال: تعالي يا جارية اذهبي بهذه السبعة إلى فلان، وبهذه الخمسة إلى فلان، وبهذه الخمسة إلى فلان حتى أنفذها، فرجع الغلام إلى عمر رضي الله عنه، وأخبره، ووجده قد أعد مثلها لمعاذ بن جبل فقال: اذهب بها إلى معاذ وتلبث في البيت ساعة حتى تنظر ما يصنع، فذهب بها إلى معاذ، فقال: يقول لك أمير المؤمنين: اجعل هذه في بعض حاجتك، فقال: رحمه الله ووصله، تعالي يا جارية، اذهبي إلى بيت فلان بكذا، فاطلعت امرأة معاذ فقالت: ونحن والله مساكين فأعطنا، ولم يبق في الخارقة إلا ديناران فدحا بهما^(٣) إليها ورجع الغلام إلي عمر رضي الله عنه، فأخبره، فسر بذلك، وقال: إنهم إخوة بعضهم من بعض^(٤)

وذكر معاذ أن رسول الله ﷺ قال له: (يا معاذ انطلق فارحل راحلتك ثم ائتني أبعثك إلى اليمن)، فانطلق معاذ، فرحل راحلته ثم جاء ووقف بباب المسجد حتى أذن له رسول الله ﷺ، فأخذ النبي ﷺ بيد معاذ ثم مضى معه فقال: (يا معاذ إني أوصيك بتقوى الله، وصدق الحديث، ووفاء بالعهد، وأداء بالأمانة، وترك الخيانة، ورحمة اليتيم، وحفظ الجار، وكظم الغيظ،

(١) رباط الشام: جمع رائطة وهي الملاءة كلها نسج واحد وقطعة واحدة وكل لين رقيق.

(٢) عصب: جمع عصابة وهي مايشد به من منديل أو خرقة، والعمامة والتاج.

(٣) دحا: دفع

(٤) حلية الأولياء (٢٣٦/١ - ٢٣٧)

وخفض الجناح، وبذل السلام، ولين الكلام، ولزوم الإيمان، والتفقه في القرآن، وحب الآخرة، والجزع من الحساب، وقصر الأمل، وحسن العمل، وإنهاك أن تشتت مسلماً، أو تكذب صادقاً، أو تصدق كاذباً، أو تعصي إماماً عادلاً، يا معاذ أذكر الله عند كل حجر وشجر، وأحدث مع كل ذنب توبة: السر بالسر والعلانية بالعلانية).

ولما أراد النبي ﷺ أن يبعث معاذاً إلى اليمن، ركب معاذ رضي الله عنه ورسول الله ﷺ يمشي إلى جانبه يومئذ فقال: (يا معاذ أوصيك وصية الأخ الشفيق، أوصيك بتقوى الله) فذكر نحوه وزاد: (وعد المريض، وأسرع في حوائج الأراامل والضعفاء، وجالس الفقراء والمساكين، وأنصف الناس من نفسك، وقل الحق، ولا تأخذك في الله لومة لائم)^(١).

وكانت وصية النبي ﷺ هذه لمعاذ منهاج حياته العملية حتى ذهب إلى الله، وقال معاذ أخذ رسول الله ﷺ يوماً بيدي، ثم قال: (يا معاذ والله إنني لأحبك) فقلت: بأبي وأمي يا رسول الله وأنا والله أحبك، فقال: (أوصيك يا معاذ ألا تدعن في دبر كل صلاة أن تقول: (اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك)^(٢)، فأوصى بها معاذ أصحابه، ودخل معاذ على رسول الله ﷺ فقال: (كيف أصبحت يا معاذ؟) قال: أصبحت مؤمناً بالله تعالى، قال: (إن لكل قول مصداقاً ولكل حق حقيقة، فما مصداق ما تقول؟) قال: يا نبي الله ما أصبحت صباحاً قط إلا ظننت إنني ألا أمسى، وما أمسيت مساء قط إلا ظننت أنني لا أصبح، ولا خطوت خطوة إلا ظننت ألا اتبعها أخرى، وكأني أنظر إلى كل أمة جاثية تدعى إلى كتابها معها نبيها وأوثانها التي كانت تعبد من دون الله، وكأني أنظر إلى عقوبة أهل النار، وثواب أهل الجنة. قال: (عرفت فالزم)^(٣).

ولما أصيب أبو عبيدة بن الجراح في طاعون (عمواس)^(٤) استخلف معاذ بن جبل، واشتد الوجع فقال الناس لمعاذ: ادع الله يرفع عنا هذا

(١) حلية الأولياء (١/٢٤٠ - ٢٤١)

(٢) حلية الأولياء (١/٢٤١)

(٣) حلية الأولياء (١/٢٤٢)

(٤) عمواس: كورة من فلسطين بالقرب من بيت المقدس، وكانت القسبة في القديم وهي ضيعة جلييلة على ستة أميال من الرملة على طريق بيت المقدس انظر التفاصيل في معجم البلدان (٦/٢٦٦).

الرجز. قال : إنه ليس برجز، ولكنه دعوة نبيكم ﷺ وموت الصالحين قبلكم، وشهادة يختص بها الله من يشاء منكم، أيها الناس أربع خلال من استطاع أن لا يدركه شيء منهن فلا يدركه . قالوا : وما هي ؟ قال : يأتي زمان يظهر فيه الباطل، ويصبح فيه الرجل على دين ويمسي على آخر، ويقول الرجل : والله ما أدري على ما أنا، ولا يعيش على بصيرة ولا يموت على بصيرة، ويعطى الرجل المال من مال الله على أن يتكلم بكلام الزور الذي يسخط الله، اللهم آت آل معاذ نصيبهم من هذه الرحمة، فطعن ابنه، فقال : كيف تجدانكما؟ قالوا : ﴿ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٧] ، قال وأنا ستجداني (إن شاء الله من الصابرين)^(١) ، ثم طعنت امرأتان فهلكتا، وطعن هو في إبهامه فجعل يمسها بفيه، ويقول : اللهم إنها صغيرة، فبارك فيها، فإنك تبارك في الصغير حتى هلك.

وحضر أحد أصحابه ساعته الأخيرة، فقال : إني جالس عند معاذ بن جبل وهو يموت فهو يغمى عليه مرة ويفيق مرة، فسمعته يقول عند إفاقته : أحنق خنقك، وعزتك إني لأحبك . وفي رواية أخرى ، إن الطاعون أخذ معاذاً في حلقه ، فقال : يا رب إنك لتخنقني وإنك لتعلم أني أحبك^(٢) .

ولما حضر معاذاً الموت قال : انظروا ، أصبحنا؟ فقل له : لم تصبح . فقال : انظروا ، أصبحنا؟ فقل له : لم تصبح . حتى جاء الصباح، فقل له : قد أصبحت . فقال : أعوذ بالله من ليلة صباحها إلى النار، مرحباً بالموت مرحباً زائر مغب، حبيب جاء على فاقة، اللهم إني قد كنت أخافك فأنا اليوم أرجوك، اللهم إن تعلم أني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها، لكرى الأنهار ولا لغرس الأشجار، ولكن لظماً الهواجر، ومكابدة الساعات ، ومزاحمة العلماء بالركب عند حلق الذكر^(٣) .

وكانت لمعاذ امرأتان ، فإذا كان يوم إحداهما لم يتوضأ في بيت الأخرى ، ثم توفيتا في السقم الذي أصابهما في طاعون عمواس، والناس في شغل، فدفنتا في حفرة، فأسهم معاذ بينهما، أيتها تقدم في القبر^(٤) ؛ وذلك لشدة

(١) الآية (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) من سورة الصافات (١٠٢ ، ٣٧)

(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٨/٣) و٥٨٩ وانظر حلية الأولياء (٢٤٠/١)

(٣) حلية الأولياء (٢٣٩/١) وأسد الغابة (٣٧٧/٤ - ٣٧٨)

(٤) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

ورعه وتوحيه العدل في معاملتهما وهما علي قيد الحياة وبعد الموت.

وكان مثالاً في العدل بين زوجتيه في حياته، فقد كان تحت معاذ امرأتان، فإذا كان عند إحداهما لم يشرب من بيت الأخرى الماء^(١). وكان النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن قال له : (أخلص دينك يكفيك القليل من العمل)^(٢).

وأخلص معاذ دينه غاية الإخلاص، وعمل بما علم غاية العمل، وحاسب نفسه حساباً عسيراً، حتى على أبسط الأمور في نظر قسم من المسلمين : ما بزقت عن يميني منذ أسلمت^(٣). ملتزماً بها أشد الالتزام، فهو بحق : صحابي جليل كبير القدر^(٤)، من أفضل شباب الأنصار^(٥)، وأحد الأربعة الذين افتخر بهم الخرج، إذ جمعوا القرآن في عهد رسول الله ﷺ ولم يجمعه أحد غيرهم، وأحد الثلاثة الذين كسروا آلهة بني سلمة^(٦).

وقد صور عمر بن الخطاب حصيلة حياة معاذ عالماً وقائماً أحسن تصوير، فقال : (لو أدركت معاذ بن جبل فاستخلفته فسألني ربي عنه، لقلت : يا ربي سمعت نبيك يقول : (إن العلماء إذا اجتمعوا يوم القيامة كان معاذ بن جبل بين أيديهم قذفة حجر)^(٧).

ولم يكن سيد العلماء، بل كان سيد العلماء العاملين بعلمهم حتى استحق بعلمه وعمله أن يتولى أعلى منصب قيادي علي المسلمين : منصب الخلافة ، مرشحاً من شخصية نادرة لا تجامل ولا تحابي : عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

لقد كان معاذ عالماً جليلاً ، عاملاً بعلمه ، مخلصاً في عمله، محافظاً على كرامة العلم والعلماء، وكان تقياً ورعاً، قواماً صواماً، أتعب نفسه في عبادة الله وطاعته، فكان من الأولياء الصالحين ، والعباد المتقين ، وكان مثلاً يحتذى به في علمه وصلاحه وتقواه في أيامه ، وبعد رحيله عن الدنيا، ما بقي للعلم منزلته وللورع مكانته.

(١) حلية الأولياء (١/٣٢٤)

(٢) حلية الأولياء (١/٢٤٤)

(٣) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٦)

(٤) البداية والنهاية (٧/٩٤)

(٥) الإصابة (١٠٧)

(٦) الاستبصار (١٣٦ - ١٣٧)

(٧) طبقات ابن سعد (٣/٥٩٠)

٣ / الرجل :-

بعد هجرة النبي ﷺ آخى بين معاذ وعبد الله بن مسعود^(١) لا اختلاف فيه عندنا^(٢)، وأما في رواية : أن النبي ﷺ آخى بين معاذ وجعفر ابن أبي طالب^(٣) ، فكيف يكون هذا، وإنما كانت المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بعد قدوم رسول الله ﷺ المدينة وقبل غزوة بدر، فلما كان يوم بدر نزلت آية الميراث، وانقطعت المؤاخاة، وجعفر بن أبي طالب هاجر قبل ذلك من مكة إلي الحبشة، فهو حين آخى رسول الله ﷺ بين أصحابه كان بأرض الحبشة، وقدم بعد ذلك بسبع سنين^(٤).

وقد آثرت أن أضع مؤاخاة معاذ بابن مسعود في هذا المكان وليس في أيامه الأولى لأشير إلى أن أكثر أخبار معاذ إنساناً رواها ابن مسعود. مما يدل على أثر هذه الأخوة في نفسية هذين الصحابييين الجليلين في حياتهما وبعد انتقالهما إلي دار البقاء.

وكان معاذ على عهد النبي ﷺ شاباً جميلاً سمحاً من خير شباب قومه، ولا يسأل شيئاً إلا أعطاه، حتى اذان ديناً أغلق ماله، فكلّم رسول الله ﷺ غرماء فلم يضعوا له شيئاً من دينه الذي بذمته، فلو ترك لكلام أحد لترك لمعاذ، لكلام رسول الله ﷺ، ودعاه رسول الله ﷺ، فلم يبرح حتى باع ماله وقسمه بين غرمائه، فقام معاذ لا مال له، فبعثه النبي ﷺ على اليمن ليجبره، وكان أول من حجز عليه في هذا المال معاذ. وكان غرماء معاذ يهوداً، فلهذا لم يضعوا عنه شيئاً^(٥).

وتوفي النبي ﷺ، واستخلف أبو بكر، ومعاذ على اليمن، وكان عمر بن الخطاب عامئذ على الحج، فجاء معاذ إلي مكة، ومعه رقيق ووصفاء على

(١) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣) والاستيعاب (١٤٠٣/٤) وأنساب الأشراف (٢٧١/١) والاستيعاب (١٧٦) وأسد الغابة (٣٧٦/٤)

(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣)

(٣) سيرة ابن هشام (١٢٤/٢) وجوامع السيرة (٩٦) والدر (٩٩)

(٤) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣)

(٥) حلية الأولياء (٢٣٢/١) وانظر طبقات ابن سعد (٥٨٤/٣)

حدة، فقال له عمر: يا أبا عبد الرحمن من هؤلاء الوصفاء؟ قال: هم لي. قال: من أين هم لك؟ قال: اهدوا لي. قال: أطعني و أرسل بهم إلى أبي بكر، فإن طيبهم لك، فهم لك. قال: ما كنت لأطيعك في هذا، شيء أهدي لي أرسل بهم إلى أبي بكر؟.

وبات معاذ ليلته ثم أصبح ، فقال: يا ابن الخطاب ما أراني إلا مطيعك إني رأيت الليلة في المنام كأنني أجر أو أقاد أو كلمة تشبهها إلى النار، وأنت آخذ بحجزتي^(١) فانطلق بهم إلى أبي بكر، فقال: أنت أحق بهم، فقال أبو بكر: هم لك.

وانطلق بهم معاذ إلى أهله، فصفوا خلفه يصلون، فلما انصرف قال: لمن تصلون؟ قالوا: لله تبارك وتعالى، قال: فانطلقوا فأنتم له، وأعتقهم.

ومن الواضح أن معاذاً كان مرهف الحس تقي الضمير، صافي السريرة، فأثرت فيه نصيحة عمر، ولكنه تظاهر برفضها بالكلام، ثم عاد إلى قبولها بإيعاز من عقله الباطني فلم يرضخ لموافقة أبي بكر على تطيب الهدايا له، بل تنازل عنها مختاراً ، وحينذاك ارتاح ضميره نهائياً إلى هذا الحل الذي اقتلع الشك من جذوره، واطمأن التقي الورع الذي يبتعد عن الشبهات كما يبتعد عن المحرمات.

وبعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى ، وانتصار الإسلام على المرتدين واصل معاذ سيرته في الجهاد^(٢) فقاتل يوم اليرموك^(٣) وشهد تلك المعركة الحاسمة التي كانت في سنة ثلاث عشرة الهجرية^(٤) إذ خرج إلى الشام^(٥) ، واختار ميدان جهاده هناك.

ولما أكمل المسلمون فتح بلاد الشام، واصل معاذ جهاده العلمي في تلك البلاد فكان له جولات علمية في دمشق وحمص وغيرها من الأمصار ،

(١) الحجة: موضع شد الإزار في الوسط، وموضع التكة من السراويل.

(٢) طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣ - ٥٨٦) و (٥٨٨/٣) وانظر حلية الأولياء (٢٣٢/١) والاستيعاب (١٤٠٤/٤)

(٣) الاستيعاب (١٤٠٣/٤) والاستبصار (١٤٠)

(٤) الطبري (٣٦٤/٣)

(٥) الاستيعاب (١٤٠٥/٤)

وكان له طلاب كثيرون ومدرسة خرجت العديد من المحدثين والفقهاء والصالحين.

ومن مزايا معاذ غيرته الشديدة على عرضه، فقد دخل قبته، فرأى امرأته تنظر من خرق القبة، فضربها وكان معاذ يأكل تفاحاً ومعه امرأته فمر غلام له، فناولته امرأته تفاحة قد عضتها فضربها معاذ^(١).

وكان معاذ شاباً جميلاً^(٢)، آدم^(٣) وضاح الثنايا، أكحل العينين، طويلاً أبيض، حسن الشعر، عظيم العينين، مجموع الحاجبين، جعداً قططاً^(٤) من أجمل الرجال^(٥) حسن الشعر والثغر^(٦).

ويبدو أن الذي وصفه بأنه شديد السمرة رآه في السفر وهو يعاني وعناء السفر، والذي وصفه بأنه أبيض رآه في الحضر وهو في نعيم الحضر، وصفاته البدنية تدل على أنه جميل القسمات يملأ العين قدراً وجلالاً.

لقد كان من أحسن الناس وجهاً، وأحسنهم خلقاً، وأسمحهم كفاً^(٧)، وكان أعرج^(٨) فصلى بالناس في اليمن، فبسط رجله، فبسط الناس أرجلهم، فلما صلى قال: قد أحسنتم ولكن لا تعودوا، فإني إنما بسطت رجلي في الصلاة لأنني اشتكيتها^(٩).

وكان لمعاذ ابنان، أحدهما عبد الرحمن^(١٠)، ولم يسم الآخر، ويكنى معاذ: أبا عبد الرحمن. وله من المولد أيضاً: أم عبد الله، وهي من المبايعات^(١١).

(١) طبقات ابن سعد (٥٨٦/٣)

(٢) الإصابة (١٠٦/٦) والاستيعاب (١٤٠٤/٤)

(٣) آدم: شديد السمرة.

(٤) جعد قطط: يقال شعر قطط: قصير جعد: كثير الشعر بجمعه، انظر طبقات ابن سعد (٥٩٠/٣)

(٥) الإصابة (١٠٦/٦)

(٦) البداية والنهاية (٩٤/٧)

(٧) طبقات ابن سعد (٥٨٧/٣)

(٨) المحبر (١٠٤) والمعارف (٥٨٣)

(٩) طبقات ابن سعد (٥٨٥/٣)

(١٠) طبقات ابن سعد (٥٨٣/٣)

(١١) المعارف (٢٥٤).

وكانت له زوجتان^(١) ، وقد توفي معاذ بطاعون عمواس سنة ثمانى عشرة هجرية^(٢) (٦٣٩م) ، وولد سنة عشرين قبل الهجرة^(٣) (٦٠٣م) وتوفي وهو ابن ثمان وثلاثين سنة قمرية^(٤) ست وثلاثين سنة شمسية ، ودفن بالقصير المعيني في غور الأردن^(٥) ، كما توفي في هذا الطاعون قبله ولداه وزوجاته ، ولا عقب له^(٦) .

وكان معاذ من عمال النبي ﷺ^(٧) وأبي بكر الصديق رضي الله عنه على اليمن ، وعمر بن الخطاب على أرض الشام خلفاً لأبي عبيدة بن الجراح ، فقد استخلفه أبو عبيدة فأقره عمر^(٨) ، ولكنه لم يلبث إلا قليلاً حتى توفاه الله بطاعون عمواس^(٩)

ورحل معاذ عن الدنيا ، ولكنه بقي علمه مسطراً في كتب علوم القرآن والحديث والفقه ، يتلقاه الطلاب ويتدارسه العلماء ، وبقي القدوة الحسنة في تقواه وورعه واستقامته وزهده وخلقه الكريم .

لقد كان معاذ رجلاً في أمة ، وأمة في رجل ، فلا عجب أن تعجز النساء أن تلدن مثل معاذ ، كما قال عمر بن الخطاب^(١٠) رضي الله عنه في معاذ .

السفير:

بعث النبي ﷺ معاذ بن جبل إلى جملة اليمن ، داعياً إلى الإسلام فأسلم جميع ملوكهم^(١١) . وكانت مهمة معاذ في سفارته جزء من مهماته الكثيرة في اليمن ، فقد كان سفيراً وداعياً ، وأميراً ، وجائياً ، وقاضياً ، ومعلماً ، ومجاهداً .

(١) حلية الأولياء (٢٣٤/١)

(٢) طبقات ابن سعد (٥٩٠/٣) والاستيعاب (١٤٠٥/٤)

(٣) الجامع (٤٩٢/٤)

(٤) المعارف (٢٥٤)

(٥) الجامع (٤٩٣/٤)

(٦) المعارف (٣٥٤) وانظر العبر (٢٢/١)

(٧) الطبري (٤٢٧/٣)

(٨) ابن الأثير (٥٥٩/٢)

(٩) البدء والتاريخ (١٨٦/٥) وتاريخ خليفة بن خياط (١٠٩/١)

(١٠) تهذيب التهذيب (١٨٧/١٠)

(١١) جوامع السيرة (٣٠)

وقد تطرقنا إلى ذكر نشاطه المتعدد الجوانب في اليمن وجنوبي شبه الجزيرة العربية ، وسأقتصر هنا على عوامل نجاحه سفيراً .

فقد كان معاذ من المسلمين الأولين الذين أثبتوا صدق ولأئهم العميق وانتمائهم لعقيدتهم الجديدة واستعدادهم عملياً لحمايتها، والدفاع عنها وحماية حرية نشرها بين الناس . وكانت مهمته الأولى في اليمن دعوة ملوكها ورؤسائها إلى الإسلام، تمهيداً لنشر الإسلام في القبائل اليمنية من العرب، وفي سكان اليمن الآخرين من غير العرب .

وهذه المهمة التي أوكلت إليه، كانت بالنسبة إليه قضيته الأولى التي يعيش من أجل تحقيقها ، ولا يدخر وسعاً بكل طاقاته المادية والمعنوية في سبيل تحقيقها، فهي مهمة خلقت له وخلق لها، ويعتبر نجاحه فيها أمنية من أعز أمنائه ، و أغلاها على الإطلاق .

لقد كانت له (قضية) يسعى حثيثاً لتحقيقها، وهي قضية الدعوة إلى الإسلام، ونشره بين الناس ، وكانت له (رسالة) واجبة الأداء للناس كافة ، والذين لهم (قضية) يعيشون من أجلها ، و (رسالة) تستهوي قلوبهم وعقولهم معاً، هم الذين يكتب لهم النجاح أو التفوق بالنجاح .

وكان الانتماء الكامل للإسلام ، والإيمان الراسخ برسائلته، السببين الحاسمين من عوامل توفيقه سفيراً، وكان من عوامل نجاحه في سفارته، الفصاحة والعلم، وحسن الخلق، فقد كان معاذ فصيحاً متميزاً في فصاحته، والنماذج التي ذكرناها من أقواله تدل دلالة واضحة على بلاغة عبارته ، وقوة حجته، وسلامة أدلته، وفصاحة بيانه، وسيطرته المطلقة على فنون القول .

وكان عالم الصحابة في علوم القرآن والحديث والفقه، وأحد حاملي علم القرآن في حياة النبي ﷺ من أصحاب الفتيا والمجتهدين في الدين . وقد أصبح بعد انتقال النبي ﷺ إلي الرفيق الأعلى ، عالم العلماء وصاحب مدرسة علمية تشد إليها الرحال . وتفوقه العلمي يدل علي ذكائه المتفوق ، وحرصه على مجالس العلم والعلماء وعلى التعلم والتعليم .

أما حسن خلقه، فقد كان مثلاً رائعاً في حسن الخلق ، قال معاذ : كان آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ حين جعلت رجلي في الغرز^(١) : أن أحسن خلقك مع الناس^(٢) ، يريد في رحلته إلى اليمن سفيراً .

وبقيت هذه الوصية السامية في أعماق نفسه إلى آخر لحظة من لحظات حياته: يعمل بها ويعلمها للناس، ويحث علي تطبيقها عملياً، والإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق. لقد كان سيداً فاضلاً، وعاملاً ، جواداً، كريماً^(٣) . وكان يتحلى بالصبر الجميل، والحكمة البالغة ، وهما سببان من أسباب نجاحه سفيراً، والصبر الجميل مزية من مزايا الخلق الكريم، فقد صبر على ما عاناه في اليمن من مد وجزر ، واطمئنان واضطراب ، وسلم وحرب، فأمن وخوف، وسعادة وشقاء، صبر المؤمنين المحتسبين الذين يعتبرون المؤمن بخير على كل حال، إذا أعطي شكر ، وإذا منع صبر .

وعالج أحداث اليمن في أيامه بما فيها من آلام وآمال بالحكمة والموعظة الحسنة ، فلم يهن ولم يجزع في حالة الشدة، ولم يشتط ولم يتجبر في حالة الرخاء، فكان حكيماً صابراً في حالتي الشدة والرخاء، لم ينس لحظة هدفه الحيوي من سفارته، ولم يقنط أبداً من رحمة الله ونصره .

وكان يتحلى بسعة الحيلة وبعد النظر ، فعالج المشاكل بأسبابه الناجعة في النصح والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحث على الابتعاد عن الفتن وبواعثها السياسية والعمل الصالح والقول السديد ، ولكن إخفاق وسائله السلمية التي دلت علي سعة حيلته وبعد نظره ورجاحة عقله ، والتزامه بتعاليم الدين الحنيف، لم تمنعه من إعلان الجهاد في الزمان والمكان الجازمين، فجاهد بعقله تارة، وبسيفه تارة أخرى ، لإعلاء كلمة الله، فكان بحق أكبر من الأحداث ، ولم تكن الأحداث أكبر منه، فسيطر عليها

(١) الغرز: ركاب الرجل من جلد مخروز يعتمد عليه في الركوب وفي الحديث: (كان إذا وضع رجله في الغرز

يريد السفر يقول: باسم الله)

(٢) طبقات ابن سعد (٣/٥٨٥)

(٣) الاستبصار (١٣٦)

لمصلحة الإسلام والمسلمين، ولم تسيطر عليه مصلحة الكفار والمتردين.
وكما كان معاذ يتحلى برواء المخبر، كان أيضاً يتحلى برواء المظهر، فقد
كان رجلاً طوالاً أبيض حسن الثغر أكحل العينين براق الثنايا^(١)، حسن
الشعر، عظيم العينين^(٢)، جميلاً، من أفضل سادات قومه سمحاً لا
يمسك^(٣)، أحسن الناس وجهاً.

تلك هي مجمل عوامل نجاح معاذ في مهمته سفيراً، وهذه العوامل هي
العوامل التي يجب أن تتوفر في السفير المثالي في الإسلام، بل هي العوامل
التي يجب أن تتوفر في كل سفير ناجح في كل زمان ومكان وبكل دين من
الأديان السماوية والنزعات الأرضية أيضاً، وفي مختلف الأمم والشعوب
والأوطان.

وكل الدارسين الذين يتدبرون سيرة معاذ، يستطيعون بسهولة ويسر
استنتاج عوامل نجاحه سفيراً، والمزايا التي كان يتمتع بها السفراء المسلمون،
وعلى هديها يجري اختيارهم للنهوض بواجبات السفارات الإسلامية،
وبخاصة على عهد النبي ﷺ وخلفائه الراشدين.

معاذ في التاريخ

يذكر التاريخ لمعاذ أنه شهد العقبة الثانية مع السبعين من الأنصار فكان
من المسلمين الأولين السابقين إلى الإسلام من الأنصار.

ويذكر له أنه شهد بدرًا، وأحداً والخندق مع رسول الله ﷺ فنال شرف
الصحابة وشرف الجهاد تحت لواء الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام.
ويذكر له أنه شهد حروب الردة في اليمن، وشهد معركة اليرموك
الحاسمة هو وولده عبد الرحمن.

ويذكر له أنه كان من سفراء النبي ﷺ ودعائه، ومعلميه وقضاته وعماله،

(١) طبقات ابن سعد (٣/٥٩٠) وانظر الاستبصار (١٤٠)

(٢) الاستيعاب (٣/١٤٣)

(٣) الاستيعاب (٣/١٤٠٤)

ومن عمال الشيخين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، رضي الله عنهما من بعده .

ويذكر له أنه جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ فكان أحد أربعة من الأنصار جمعوا القرآن على عهده .

ويذكر له أنه كان أحد أربعة من الصحابة أمر النبي ﷺ بأخذ القرآن عنهم .

ويذكر له أنه كان أعلم المسلمين بالحلال والحرام، كما شهد له رسول الله ﷺ .

ويذكر له أنه كان أحد الذين كانوا يفتون على عهد رسول الله ﷺ ، وهم ثلاثة من المهاجرين وثلاثة من الأنصار أحدهم معاذ .

ويذكر له أنه كان إمام العلماء ، وعالم الأئمة، ومن المجتهدين في الدين على عهد النبي ﷺ وبعد أن التحق بالرفيق الأعلى .

ويذكر له أنه كان أمة في رجل، ورجلاً في أمة ، وأحواله ومناقبه غير منحصرة (١)، فكان أمة قانتاً لله .

رضي الله عن الصحابي الجليل ، العقبي البصري، العالم العامل، المحدث الفقيه، الحافظ القاضي، السفير المجاهد، معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي .

(١) تهذيب الأسماء واللغات (١١/٢) .

اليض

محتويات المجلة

الموضوع:	الصفحة:
● تقديم. للأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي	
د. صالح بن زابن المرزوقي	١٣
● الافتتاحية: على طريق العلم	
لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي ورئيس المجمع الفقهي بالرابطة	١٧
● كلمة العدد:	
لمعالي الدكتور عبد الله عمر نصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ونائب رئيس المجمع الفقهي بالرابطة	٢٣
١- لمحة عن طرق الاستنباط عند الفقهاء رحمهم الله:	
لفضيلة الدكتور طلال عمر بافقيه مدير المجمع الفقهي بالرابطة	٢٧
٢- قبلة الصلاة بين معنى التوجه وفرضية الاتجاه:	
لمعالي الشيخ محمد بن إبراهيم بن جبير وزير الدولة ورئيس ديوان المظالم وعضو هيئة كبار العلماء وعضو المجمع الفقهي بالرابطة	٣٥
٣- الدعوة إلى الله:	
لفضيلة الشيخ محمد بن عبد الله السبيل عضو المجمع الفقهي ونائب الرئيس العام لشئون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف وإمام وخطيب المسجد الحرام	٦٥

الموضوع:	الصفحة:
٤- الاختلاف في مسائل الفروع لا يسبب الفرقة:	
لفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام	
عضو المجمع الفقهي بالرابطة ونائب رئيس محكمة	
التمييز للمنطقة الغربية.....	٧٣
٥- مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته:	
لفضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع	
القاضي بمحكمة التمييز وعضو هيئة كبار العلماء.....	٩٣
٦- الزكاة ووجوبها في أجر العقار:	
لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة عضو المجمع الفقهي بالرابطة	
وأستاذ الفقه والأصول بجامعة أم القرى.....	١٠٩
٧- نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي:	
لفضيلة الدكتور الشيخ محمد رشيد قباني	
عضو المجلس التأسيسي بالرابطة.....	١٢١
٨- البهائية .. أكاذيبها .. ضلالاتها .. وكيف التصدي لها:	
لمعالي الدكتور محمد عبده يمانى	
عضو المجلس التأسيسي بالرابطة.....	١٧١
٩- ملكية التأليف تاريخاً وحكماً:	
لفضيلة الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد	
عضو المجمع الفقهي بالرابطة ووكيل وزارة العدل	
بالمملكة العربية السعودية.....	١٨٥

الموضوع	الصفحة:
١٠- حقوق التأليف:	
لفضيلة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة	
الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بجدة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي	
وعضو المجمع الفقهي بالرابطة.....	٢٥٩
١١- قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته العاشرة عام ١٤٠٨:	
بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب	
والتعصب المذهبي من بعض أتباعها.....	٢٧١
١٢- قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته الرابعة عام ١٤٠٢هـ:	
بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية.....	٢٧٧
١٣- قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته الأولى:	
عام ١٣٩٨هـ حول حكم البهائية والانتماء إليها.....	٢٨٥
١٤- قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٣٨:	
في حكم مهرب ومروج المخدرات.....	٢٨٩

تقديم

د. صالح بن زابن المرزوقي
الأمين العام للمجمع الفقهي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله نبينا محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أيها القارئ الكريم، سلام الله عليك ورحمته وبركاته. وبعد: فهذا هو العدد الثاني من أعداد مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، تقدمه لك أمانة المجمع في طبعته الرابعة، بعد أن نفذت الطبقات السابقة، كيف لا وقد حوى موضوعات مهمة ومتنوعة، خطتها أقلام نخبة متميزة من العلماء الأفاضل؛ يتقدمهم سماحة العلامة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - رحمه الله - الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ورئيس مجلس المجمع آنذاك، وهي بعنوان (على طريق العلم) وكلمة العدد لمعالي الدكتور عبدالله عمر نصيف، الأمين العام للرابطة آنذاك. ولمحة عن طرق الاستنباط عند الفقهاء، لفضيلة الدكتور طلال عمر بافقيه، مدير المجمع آنذاك. وقبل الصلاة بين معنى التوجه وفرضية الاتجاه، لمعالي الشيخ محمد بن إبراهيم بن جبير - رحمه الله - رئيس مجلس الشورى وعضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجمع الفقهي آنذاك. والدعوة إلى الله، لفضيلة الشيخ محمد بن عبدالله السبيل. والاختلاف في مسائل الفروع لا يسبب الفرقة، لفضيلة الشيخ عبدالله البسام - رحمه الله - عضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجمع الفقهي آنذاك. ومطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته، لفضيلة الشيخ عبدالله بن منيع عضو هيئة كبار العلماء. والزكاة ووجوبها في أجر العقار، لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة عضو المجمع الفقهي، وأستاذ الفقه والأصول بجامعة أم القرى. ونظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، لفضيلة الدكتور محمد رشيد قباني، مفتي لبنان، وعضو المجمع الفقهي. والبهائية: أكاذيبها، ضلالاتها، وكيف التصدي لها، لمعالي الدكتور محمد عبده يمانى، عضو المجلس التأسيسي بالرابطة. وملكية التأليف تاريخاً وحكماً، لفضيلة الدكتور بكر بن عبدالله أبو زيد، عضو هيئة كبار العلماء، ورئيس مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة. وحقوق التأليف لفضيلة الدكتور محمد الحبيب بن

الخوجة، الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة، إضافة إلى مجموعة من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، وقرارات هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية. وقد أولت أمانة المجمع هذه الطبعة مزيداً من العناية، ولا شك أن هذه البحوث القيمة، والمتنوعة، مع المكانة العلمية السامية لكاتبها هو سر حرص القراء على اقتنائها، والإلحاح على إعادة طباعتها. أسأل الله أن يجزل مثوبة كاتبها، ومن سعى في نشرها سابقاً وحالياً، والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د. صالح بن زابن المرزوقي

الافتتاحية على طريق العلم^(١)

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام
لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي
ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي.

(١) نشرت بمجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد الثاني، السنة الأولى، رجب عام ١٣٨٨هـ - كما نشرت في مجلة التوحيد المصرية . ص ٩- ص ١٢ .

الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، وبعد :

فمما لا شك فيه أن العلم هو الدعامة الأساسية التي تركز عليها مقومات الحياة البشرية، وأولى العلوم بالاهتمام والعناية هو معرفة الشريعة الإسلامية؛ إذ به تعرف الحكمة التي خلقنا الله سبحانه وتعالى لأجلها، وأرسل الرسل لتحقيقها، وبه عُرِفَ الله ، وبه عبد كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال سبحانه ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وبهاتين الآيتين علمت الحكمة في خلق الجن والإنس، والحكمة في إرسال الرسل.

وأي أمة لا عقيدة لها صحيحة، ولا دين عندها صحيح، فهي أمة جاهلة مهما بلغت من الرقي والتقدم في نواحي الحياة، كما قال سبحانه ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤] والحياة الطيبة هي حياة أهل العلم والإيمان، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، وقال سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]

والعلم النافع لا يمكن الحصول عليه إلا بواسطة المعلم، ولا يمكن لأي إنسان أن يكون معلماً إلا إذا كان عالماً بالمادة التي يعلمها غيره، إذ فاقده الشيء لا يعطيه، والعلماء هم ورثة الأنبياء، ولذلك كانت مهمة المعلم من أصعب المهام؛ لما تتطلبه من الاتصاف بأكمل الصفات حسب الإمكان، من علم نافع، وخلق كريم، وعمل صالح متواصل، وصبر ومصابرة، وتحمل للمشايق في سبيل إصلاح الطالب ، وتربيته تربية إسلامية نقية، وبقدر ما تتوفر صفات الكمال في المدرس يكون نجاحه في مهمته.

وقدوة الجميع وإمامهم هو سيدنا وإمامنا محمد بن عبد الله الهاشمي العربي المكي المدني عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم، فلقد كان أكمل الناس في كل الصفات الكريمة، وقد لاقى في توجيه الناس، وتعليمهم

الصعوبات الكثيرة، والمشاق العظيمة فصبر على ذلك، وتحمل كل مشقة وصعوبة في سبيل نشر دينه، وإخراج أمته من الظلمات إلى النور، فجازه الله عن ذلك أفضل الجزاء الحسن وأكمّله، وقد تربى على يديه الكريمتين جيل صالح، يعتبر أفضل الأجيال التي عرفتها البشرية في تاريخها الطويل، ومعلوم أن ذلك ناشئ عن حسن تربيته وتوجيهه لأصحابه، وصبره على ذلك بعد توفيق الله لهم وأخذه بأيديهم إلى الحق سبحانه وتعالى.

إذا علّم ذلك فإن من أهم المهمات في حق المعلم في كل مكان وزمان أن يسير على نهج المعلم الأول محمد صلى الله عليه وسلم، وأن يجتهد في معرفة ذلك حتى يطبقه في نفسه، وفي طلابه حسب الإمكان، وما أشد حاجة الأمة في هذا العصر - الذي كثر فيه دعاة الهدم وقل فيه دعاة البناء والإصلاح - إلى المعلم الصالح، الذي يتلقى علومه، وما يربي به طلابه من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وينشر بينهم أخلاق السلف الصالح، من الصدق والأمانة والإخلاص في العمل، وتعظيم الأوامر والنواهي، والمسابقة إلى كل فضيلة، والحذر من كل رذيلة.

وبما تقدم يعلم أن مهمة المعلم مع كونها من أصعب المهام فهي مع ذلك من أشرف الوظائف، وأعظمها نفعا، وأجلها قدراً، إذا وفق صاحبها للإخلاص وحسنت نيته، وبذل جهده، كما أن له من الأجر مثل أجر من انتفع بعلمه، وفي الحديث الشريف يقول المصطفى ﷺ: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)، ويقول عليه الصلاة والسلام: (لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من حمر النعم)، ويقول أيضاً ﷺ (من دل على خير فله مثل أجر فاعله)، ولا ريب أن المعلم هو المربي الروحي للطلاب، فينبغي أن يكون ذا أخلاق فاضلة، وسمت حسن، حتى يتأسى به تلامذته، كما ينبغي أن يكون محافظاً على المأمورات الشرعية، بعيداً عن المنهيات، حافظاً لوقته، قليل المزاح واسع البال، طلق الوجه، حسن البشر، رحب الصدر، جميل المظهر، ذا كفاءة ومقدرة، وسعة اطلاع، كثير العلم بالأساليب العربية، ليتمكن من تأدية

واجبه، على أكمل وجه، ولا شك أن من يعنى بدراسة النفس البشرية من كافة النواحي، ويبحث عن الأسباب الموصلة إلى معرفة الطريقة التي يمكن بواسطتها غرس العلوم في هذه النفس بسهولة ويسر، سوف يحصل على نتائج طيبة في كشف بعض خفاياها، وما انطوت عليه من مشاعر و أحاسيس، ومدى تقبلها للمعلومات المراد غرسها فيها.

وسيخرج من تلك الدراسة والبحث بمعلومات هي في الحقيقة من القواعد العامة التي يقوم عليها صرح التعليم، وهذه القواعد يمكن إجمالها في أنه إذا ما أراد أي معلم أن يغرس معلوماته في أذهان تلامذته، فلا بد له قبل كل شيء أن يكون ذا إلمام تام بالدرس الذي وكل إليه القيام به، وذا معرفة بالغة بطرق التدريس، وكيفية حسن الإلقاء، ولفت نظر طلابه بطريقة جلية واضحة إلى الموضوع الأساسي للدرس، وحصره البحث في موضوع الدرس دون الخروج إلى هوامش قد تلبل أفكار التلاميذ، وتفوت عليهم الفائدة، وأن يسلك في تفهيمهم للعلوم التي يلقيها عليهم طرق الإقناع، مستخدماً وسائل العرض والتشبيه والتمثيل، وأن يركز اهتمامه على الأمور الجوهرية التي هي القواعد الأساسية لكل درس من الدروس، وأن يغرس في نفوسهم كليات الأشياء، ثم يتطرق إلى الجزئيات شيئاً فشيئاً؛ إذ المهم في كل أمر أصله، وأما الفروع فهي تبع للأصول، وأن يركز المواد، ويقربها إلى أذهان التلاميذ، وأن يحبب إليهم الدرس، ويرغبهم في الإصغاء إليه، ويعلمهم بفائدته وغايته، آخذاً في الحسبان تفهيم كل طالب ما يلائمه، وباللغة التي يفهمها، فليس كل الطلبة على حد سواء، وأن يفسح المجال للمناقشة معهم، وتحمل الأخطاء التي في مناقشاتهم، لكونها ناتجة عن البحث عن الحقائق، وأن يشجعهم على كل بحث يفضي إلى وقوفهم على الحقيقة، آخذاً في الحسبان عوامل البيئة والطباع والعادات والمناخ، لأن لتلك الأمور تأثيراً بالغاً في نفسيات التلاميذ ينعكس على أفهامهم وسيرتهم وأعمالهم؛ ولهذا فإن المسلم به أن المعلم النابه الذكي الآخذ بهذه الأمور، يكون تأثيره على تلامذته

أبلغ من تأثير من دونه من المعلمين، ومهمة المعلم أشبه ما تكون بمهمة الطبيب، ومن واجبه أن يعرف ميول طلابه، ومدى حظ كل منهم من الذكاء، وعلى أساس هذه المعرفة يقدر المقاييس الأساسية التي يسير على نهجها في مخاطبة عقولهم وأفهامهم وتلك من أهم أسباب نجاح المعلم في مهمته.

وأهم العلوم الواجب تعليمها على الإطلاق هو العناية ببقية العلوم الشرعية ثم العلوم الأخرى التي لا غنى للبشر عنها، شريطة أن لا يكون من نتائج تلك العلوم الإعراض عن العلم الأساسي الذي خلق الخلق لأجله، وأن تسخر هذه العلوم للمصلحة العامة، دون أن تقف حجراً في طريق العلم النافع، ولقد هدى الله من هدى لتعلم العلم النافع وتعليمه، بتوفيق منه وفضل وحكمة بالغة، فنفع الله بهم العباد والبلاد، وفازوا بالذكر الجميل، والسمعة الحسنة، ومضاعفة الأجر، وحسن العاقبة، وحرم التوفيق آخرون بسبب تنكبهم الطريق السوي، فكانت علومهم وبالأعلى عليهم وعلى تلاميذهم، فضلوا في متاهات الكفر والإلحاد والزندقة، وأضلوا غيرهم فباؤوا بمثل إثمهم، وذلك من عدله سبحانه وحكمته وجزائه لمن حاد عن الحق، وتنكب الصراط السوي، وتابع الهوى، أن يبوء بالخذلان والزيغ عن الهدى، كما قال سبحانه: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وقال تعالى: ﴿وَنَقَلْبُ أَفْنَدْتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَِّ مَرَّةٍ وَنَذَرَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الأنعام: ١١٠]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

ونسأل الله أن يرزقنا وسائر المسلمين العلم النافع والعمل الصالح، وأن يلطف بنا جميعاً، ويمن علينا بالفقه في دينه والثبات عليه، وأن يصلح ولاية أمر المسلمين وقادتهم، وينصر بهم الحق؛ إنه على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

كلمة العدد
لمعالي الدكتور
عبد الله عمر نصيف
الأمين العام
لرابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس المجمع الفقهي.

الحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد :

فتحقيقاً لأهداف المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، ومتابعةً لجهوده المتواصلة في خدمة الإسلام والمسلمين، فإننا نقدم إلى القارئ الكريم العدد الثاني من مجلته الفقهية ضمن نشاطات المجمع الفقهي في خدمة المجتمع الإسلامي، ويسهم أيضاً في إبراز تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية.

والقارئ الكريم إذ يطلع على هذا العدد يرى أنه قد احتوى على موضوعات متعددة الجوانب مختلفة المجالات.

وهذه الخدمات الجليلة للعالم الإسلامي هي من ثمار الدعم السخي من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز وحكومته الرشيدة لرابطة العالم الإسلامي.

وإني أنتهز هذه الفرصة لأشكر أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين ساهموا في الكتابة في هذه المجلة، نسأل الله عز وجل أن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،،

موضوع العدد
لحة عن طرق الاستنباط
عند الفقهاء رحمهم الله

بقلم:
فضيلة الدكتور
طلال عمر بافقيه
مدير المجمع الفقهي

الحمد لله رب العالمين كما يليق بجلاله، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد نبيه ورسوله ومجتابه؛ ليكون هادياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فأصول الفقه قواعد عامة استنتجها الفقهاء المجتهدون بممارستهم للاجتهاد في استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، فكانت هذه القواعد ميزاناً يوزن به سلامة الاستنباط، وأحلى تلك القواعد ما كان له ثمرة مباشرة في الاستنباط، وهذه لقطات منها، رتبها كي توضح جهد العلماء في توسيع طرق الاستنباط من النصوص الشرعية.

وإنه لا يخفى أن هذه الشريعة خالدة شاملة، وسر الشمول فيها أن روعي في تعريف الأحكام فيها مجيئها في الكتاب والسنة على وجه كلي، دون تعرض للتفاصيل والجزئيات إلا قليلاً، فكانت نصوصها أحكاماً كلية، وقواعد عامة، وقضايا معنونة بوحدة تنتظم كثرة، وهى العلة التي يدور معها الحكم حيثما وجدت.

وكذلك أشارت في كثير من نصوصها إلى مقاصد التشريع وأصوله العامة. ولشمول النصوص بوجوهها الكلية، ومقاصدها وعللها المتعدية، اتسعت لبيان حكم الله في كل الحوادث، ما وقع منها وما يجد مما لا يتناهى ولا ينحصر، كما قال صاحب هداية الفقه الحنفي (الحوادث متعاقبة الوقوع، والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع، واقتناص الشوارد بالاعتباس من الموارد، والاعتبار بالأمثال، من صنعة الرجال، وبالوقوف على المآخذ يعرض عليها بالنواجز).

ولتفاوت ملكات أهل العلم ومدى إحاطتهم بالقوانين التي وضعها علماء اللغة؛ لاستفادة المعاني الأولية والثانوية من الألفاظ، وكذلك مدى أحاطتهم بالقوانين التي وضعها علماء الأصول؛ لاستفادة الأحكام الشرعية منها، لا يستوي العلماء في مدى قدرتهم على الاستنباط، فمن الناس من يقصر عن

فهم ما دلت عليه النصوص وعن وجه الدلالة منها، ومنهم من لطف ذهنه فيستخرج من النص عدة أحكام بدلالات متنوعة، من عبارة وإشارة وإيماء واقتضاء ودلالة ومنطوق ومفهوم وفحوى، وبالتفريع على الأحكام المنصوصة من درج في العموم، أو درج تحت أصل شرعي، أو بالقياس، والالتزام والتظير، بالإضافة إلى أمر تحققت فيه مصلحة معتبرة لا تصادم نصاً، وإلى ما تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم المعبر عنه بالإجماع.

ومن ظن أنه لا بد لكل مسألة من نص صريح خاص بها فقد نسي أن الحوادث لا تنتهى، وأن النصوص إنما تشملها بوجوهها الكلية ومقاصدها وعللها وإيماءاتها؛ إذ مجال الاستنباط واسع بما رسمه الأئمة لمن بعدهم من قواعد.

فعلى المرء أن لا يتسرع في القول بأن هذا حلال وهذا حرام، إلا بعد أن يكون متأهلاً لإحكام النظر واستنباط الأحكام.

وهكذا لأن الحوادث التي يطلب فيها حكم الله لا تنتهي، ولعدم مجيء الأحكام في النصوص؛ بصريح العبارة أحياناً لم يأل العلماء جهداً في توسيع النظر في النصوص لاستخراج الأحكام الشرعية، فاستخرجوا بذلك لكل حادثة حكماً، مما اشتملت عليه من أحكام منصوصة وعلل ومقاصد ونظائر: (١) فتارة ينظرون في ألفاظ النصوص بما تفيده أوضاعها اللغوية أو العرفية، أو لوازمها من عبارة وإشارة وإيماء ودلالة واقتضاء وفحوى ومفهوم. (٢) ويستنبطون كذلك مما تفيده عللها المتعدية في نقل الحكم من الخصوص إلى العموم، وذلك بتحقيق المناط أو تنقيح المناط أو تخريجه.

أ/ فتحقيق المناط أن تكون علة الأصل متفقاً عليها، وثبتت في جزئية بنص أو إجماع، فيعطى حكم الأصل للجزئيات الأخرى التي فيها نفس العلة. ومن أمثلته:

١- علة القطع هو أخذ المال خفية، فإثبات أن النباش يأخذ المال خفية

- ليقطع هو تحقيق المناط.
- ٢- إذا قيل الحب ربوي لأنه قوت، فإثبات أن التين قوت ليكون ربوياً هو تحقيق المناط.
- ٣- العدالة شرط في الشاهد والراوي، وهي في الناس على مراتب، فتحقيق أدنى درجاتها في كل شاهد وراو، هو تحقيق المناط.
- ٤- أوصى بماله للفقراء، فمن الناس من لا شيء له فهو فقير بالتحقيق، ومنهم من لا حاجة له فهو خارج عن الحد، وبينهما وسائط كالرجل يملك شيئاً لا سعة له، فهو محل نظر، هل يصدق عليه اسم الفقير أم لا فتحقيق ذلك في كل شخص هو تحقيق المناط.
- ٥- نفقات الزوجات والأقارب وأروش الجنايات وقيم المتلفات جاء الشارع فيه بأمور كلية، فتطبيقها على كل شخص، وعلى كل جزئية هو تحقيق المناط.
- ٦- البينة على المدعي واليمين على من أنكر، فتحقيق المدعي من المدعى عليه في كل حادثة هو تحقيق المناط.
- ٧- من وقعت منه - سهواً - زيادة في صلاته، فإن الحكم فيها يتوقف على معرفة أنها من جنس الصلاة أو ليست من جنسها، فتعيين كونها من أي النوعين هو تحقيق المناط.
- وعلى العموم، الأحكام الشرعية مطلقات وعمومات، والحوادث معينة مشخصة، فتتزيل الحكم الشرعي على كل جزئية يشملها الحكم هو تحقيق المناط.
- فهو مجرد تطبيق للجزئي على كلياته، وليس هو من باب القياس، والأخذ به متفق عليه، ويشترك فيه كل ناظر ومفت، ولا يحتاج إلى مرتبة الاجتهاد.
- ب/ وأما تنقيح المناط فهو أن يقوم المجتهد بتعدية الحكم من المنصوص

إلى غير المنصوص عليه قياساً، فيتأمل في النص، ويستبعد ما فيه من أوصاف اتفاقية التي لا أثر لها في العلية والحكم، ويحدد الوصف الذي هو على الحكم. ومن أمثلته حديث الأعرابي الذي جامع في رمضان فأمر بالكفارة.

قال أبو حنيفة - رحمه الله - كونه جماعاً اتفاقي، فنقح مناط وجوب الكفارة بوصف أعم وهو الإفطار، فأوجبها على كل من أفطر بجماع أو غيره. ج/ وأما تخريج المناط فيكون بأن يجتمع في الأصل أوصاف كلها صالحة للعية، فيختار المجتهد من بينها وصفاً يرجح أنه العلة مما تشهد له البيانات من النصوص الأخرى بأنه العلة، بأن يرجع إلى مقصد ظهر اعتباره في المسألة، أو اعتبار نظيره في نظير المسألة.

ومن أمثلته النهي عن الربا في الأشياء الستة، اجتمع فيها أوصاف: القدرة والجنسية - الطعم والتمنية - الاقتيات والادخار، فذهب أبو حنيفة - رحمه الله - إلى أن المناط هو الأول وأهمل الباقي، وذهب الشافعي - رحمه الله - إلى أن المناط هو الثاني وأهمل الباقي، وذهب مالك - رحمه الله - إلى أن المناط هو الثالث وأهمل الباقي. وتنقيح المناط وتخرجه من وظيفة المجتهد.

(٣) وقد يستنبط العلماء الحكم من القواعد الكلية وعمومات الشريعة أي مقاصدها (المصالح والمفاسد) المبنوثة في النصوص، من ضروريات - وهي ما ترجع لحفظ الدين والنفوس (والنسل والأعراض) والمال والعقل -.

وحاجيات، أي لم تنته الحاجة إليها إلى حد الضرورة، بل لرفع التضيق المؤدي غالباً إلى الحرج والمشقة، كالحاجة إلى البيع والإجارة والمساواة. وتحسينات أو كماليات، أي ما كان من قبيل اختيار الأحسن، وحثاً على مكارم الأخلاق كحرمة القاذورات ونفقات القربات.

والكلام على هذه المقاصد ومكملاتها طويل لا مجال الآن لاستقصائه، واعلم أن المصلحة المعتبرة التي يؤخذ بها لا يقررها العقل المحض بل ما شهد

لها أصل شرعي عام أو خاص مما يكون ملائماً للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول، وأن لا تكون مما حكم الشارع بإلغائه، كإيجاب صيام شهرين متتابعين على حاكم جامع في رمضان، بدعوى أنه لا ينزجر بالعتق.

فقصد الانزجار وإن كان مناسباً لكن الشرع ألغاه هنا؛ لأنه أوجب الكفارة مرتبة من غير تفرقة بين المكلفين، ويسمى هذا القسم بالغريب؛ لبعده عن الاعتبار، ولأن العلل لا يتقرر اعتبارها إلا بسند من الشرع، لا بالعقل المحض أو الهوى ولأنه لم يكن معنى صلاحية شرع الإسلام لكل زمان ومكان أنه قابل للتغيير والتبديل على هوى كل عصر، بل بمعنى أنه مشتمل على المصالح الحقيقية للبشر؛ لاستناده إلى الوحي أو المصالح الملائمة لذلك، بخلاف العقل البشري المحض الذي يخطئ، وقد يظن المصلحة مفسدة وبالعكس، علاوة على أن تقدير العقول لذلك يختلف باختلاف المقدرين.

ومن قال: إن رعاية المصلحة مقدمة على النص والإجماع عند التعارض، فإنه أياً كان سيفتح بذلك شر إلغاء النصوص بزعم أنها مخالفة للمصلحة، فيؤدي ذلك إلى استئصال الشرع، بل المصلحة المعتبرة هي التي لا تصادم نصاً ويشهد لها أصل شرعي بالاعتبار.

وعلى كل حال فالاسترسال في الاستنباط من المصالح يحتاج إلى نظر سديد؛ خشية أن تخرج عن الحدود، ولا يضبطها إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه، ودرس الشريعة كتاباً وسنة، واستقصى بقدر ما يسعه الجهد.

(٤) وتارة يستنبط الحكم بالتخريج، وهو إثبات حكم في نظير مسألة منصوصة ومثال ذلك:

الشرع اعتبر التحري في التوجه إلى القبلة، فخرجنا عليه القول بالتحري في باب اشتباه أواني الماء الطاهرة بغيرها، واشتباه الثياب الطاهرة بغيرها ونحو ذلك.

(٥) وتارة يستنبط الحكم بالتفريع، وهو أن ترد مسألة لا تجدها بعينها

في أصول المذهب فإن وجدنا نظيرها مصرحة أجرينا حكمها فيه ، أو وجدنا عموماً أدرجناها فيه، أو استدللنا بالقياس أو الالتزام أو الإيماء أو الاقتضاء أو الفحوى ، ومثال الالتزام لو كان الوتر واجباً لم يؤد على الراحلة ولكنه يؤدى على الراحلة فهو غير واجب.

ومثال الإيماء : الاستتباط بدلالة المفهوم والاستثناء والغاية والعدد والشرط والوصف ونحو ذلك.

ومثال الاقتضاء: الاستدلال بقوله أعتقت وبعثت على تقديم الملكية، وبقوله صليت على سبق الطهارة .

ومثال الفحوى فهم حرمة ضرب الوالدين من (فلا تقل لهما أف)، وكل هذا إجمال تكفلت ببسطه كتب الأصول على اختلاف مشاربها ممن تعمق وعقل.

ومما هو ضروري في الاستتباط الإمام بقواعد فهم المراد من الألفاظ، وقواعد تعيين النذب أو الوجوب من الصيغ الدالة على الأمر، وتعيين الكراهة والحرمة من الصيغ الدالة على المنع، ومعرفة علل الأحكام وتخريج الأقوال، وتفريع المسائل، وكيفية التوفيق بين الأدلة المتعارضة، وتوضيح ذلك يحتاج إلى تفصيلات لا تتسع هذه اللوحة لبسطها . وهو سبحانه الموفق للسداد .

قبلة الصلاة بين معنى التوجه وفرضية الاتجاه

محمد بن إبراهيم بن جبير
وزير الدولة ورئيس ديوان المظالم
عضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجمع الفقهي بالرابطة.

مقدمة

في معنى التوجه والاتجاه

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن اهتدى بهداه.

التوجه لغة: اشتقاق خماسي بصيغة المضارع من مادة (وجه)، يدل على اختيار الاتجاه بالوجه الذي هو مستقبل كل شيء ومظهر ذاته، ينضر بنضرة صاحبه أو يسود لغيظه، ومنه وجه النهار: مبتدأ ظهوره، ووجه الشيء حقيقته، ويقال: لا وجه لمن لا يبصر أمره، والوجه: الجاه والشرف والحرمة. ومن جماع هذه المعاني يمكن القول بأن التوجه هو: إقامة الوجه اختياراً لاستقبال أمر أو شيء في مبتدأ ظهوره أو تجليه على بصيرة واعية مدركة إدراكاً خفياً أو ظاهراً لاثقاً بذات المدرك وبحقيقة جاهه وشرفه وحرمته^(١).

وأما التوجه شرعاً فهو: إقامة الوجه لأمر الله إسلاماً مستقيماً لجلاله حنيفاً عن الشرك.

قال تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يونس: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥] وقال عز من قائل: ﴿وَمَنْ يَسْلَمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [لقمان: ٢٢].

فالتوجه إسلام من المخلوق للمعبود توجهاً يتناسب مع كمال الله وجلاله، ولذلك حَنَفَ إبراهيمُ خليل الرحمن مائلاً عن كل ما يمكن الاتجاه إليه حصراً في الحس والعقل، من صنم أو ملك في الأرض، ونحو ذلك مما في السماء من نجم أو شمس أو قمر أو ملك أو جن، وعن سائر المعبودات الباطلة، واختار عليه السلام التوجه إلى رب العزة والجلال قائلاً: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

وكذلك يقول الله تبارك وتعالى في بيان الفرق بين الاتجاه الحسي

(١) تاج العروس ج ٩ ص: ٢٥٨، ٤١٨، ولسان العرب ج ١٧ ص ٣٧٩، ٤٥٣، ومختار الصحاح ص ١١٨-١٧٠.

والتوجه الإيماني، ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٧]، فالأصل هو التوجه إلى الله بالقلب والجنان في خشوع يوجبه جلال الله، وأما الاتجاه فبأمر الله إلى حيث يشاء من رحمته بالناس، كلما تقلبت وجوه الموحدين إسلاماً لله؛ إذ يقول لهم ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥] ومن قديم رَفَعَ نبيُّ الله إبراهيم عليه السلام قواعد البيت العتيق، وهو أول بيت عبد الله فيه بحق، كما يحب ربنا ويرضى، وقد وصفه الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦] فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم كان عنده من العلم فوق الذي كان عند أهل الكتاب، من أن الكعبة المشرفة هي القبلة في دين الله جعلاً قديماً منذ أنشأها الله النشأة الأولى، قال تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧]، فكان رسول الله ﷺ يجعل الكعبة المشرفة بينه وبين (بيت المقدس) القبلة التي كان مأموراً بالتوجه إليها في بدء دعوته.

فلما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهجرة إلى المدينة المنورة لم يكن ليتمكن من استقبال القبلة التي كان مأموراً بها، إلا باستدبار الكعبة المشرفة، فأخذ يقلب وجهه في السماء متوجهاً إلى الله بالرجاء والدعاء ملتزماً بطاعته وحده لا ينفك عن أمره طرفة عين، وهذا هو عين الإسلام لله، ومن ثم أدركته رحمة الله وأمر بالتوجه للمسجد الحرام.

ولقد كشف الله تبارك وتعالى عن حقيقة قدره فيما فرض من أمره بالتوجه قبل المسجد الحرام، أن الكعبة المشرفة هي القبلة الحق في دين الله، وأن أمره بالاتجاه إلى بيت المقدس ابتداءً ثم إلى المسجد الحرام انتهاءً، إنما شرع ليكشف الله لنا به عن خفايا الشرك والوثنية في قلوب ضعاف الإيمان والمرتدين على نحو ما تفيد حصرها صيغة الاستثناء في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ

لَرَّوْفٌ رَّحِيمٌ ﴿البقرة: ١٤٣﴾، ولقد عبر القرآن الكريم عن حال رسول الله ﷺ رضا بما فرض الله عليه وعلى سائر المسلمين من الاتجاه إلى المسجد الحرام في صلاتهم، كما عبر عن أحوال أهل الكتاب في عنادهم وتعتنتهم، ورفضهم للحق على علم بأنه الحق؛ حيث يقول الله تبارك وتعالى مخاطباً عبده ونبيه ورسوله:

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ ﴿١٤٤﴾ وَلَنْ أُتِيَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَنْ اتَّبَعَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة].

وتحدد الآية الكريمة فرضية الاتجاه في الصلاة شرعاً قبل الكعبة المشرفة عند المعاينة، وقبل المسجد الحرام لمن حوله من أدنى الأرض إلى أقصاها، وهذا التخصيص والترتيب بعض معنى قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧] وقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة - ٤٥].

ولقد جاء أمر التوجه بصيغة (ول) و (ولوا) من الثلاثي (وَلَّى) والولي هو ما يلي الأرض من ماء السماء في أعقاب موسم المطر^(١) لبيان تعاقب الرحمة لخير المسلمين في أول الأمر وفي آخره.

وقد دفع الله بفرض الاتجاه حرج تقلب الوجه قبل المشرق والمغرب، فإذا المسلمون في أدنى الأرض حول الكعبة المشرفة، ثم في أقصاها حول المسجد الحرام، متجهون في كل الاتجاهات المتصورة حساً وعقلاً لتحقيق معنى التوجه إسلاماً منيباً مخبتاً لأمر الله؛ حيث أمر الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور.

وفي هذا البحث الموجز نبين حكم الاتجاه للقبلة داخل الكعبة المشرفة وما حولها في المسجد الحرام، وحكم الاتجاه للقبلة في أم القرى ومن حولها، في فصلين، نعقب عليهما بخاتمة البحث، وبالله التوفيق.

(١) تاج العروس ج ١٠ ص، ٣٩٨ .

الفصل الأول

الاتجاه للقبلة في المسجد الحرام

الاتجاه للقبلة في المسجد الحرام

أولاً : القبلة الأولى والتحول

فرضت الصلاة خمس صلوات في اليوم والليلة، حين عرج برسول الله ﷺ إلى السماء ليلة الإسراء، ثم إن جبريل عليه السلام نزل في أول كل وقت وفي آخره فصلى رسول الله بصلاته، ثم صلى بالناس، وقال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(١)، وكان رسول الله يصلي في مكة مولياً وجهه نحو الصخرة من بيت المقدس، وهي منتهى مسراه ومنطلق عروجه، فكان يجعل الكعبة بين يديه، فلما قدم إلى المدينة مهاجراً صلى قبل بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهراً، فشق عليه استدبار البيت العتيق، يقلب وجهه في السماء يدعو الله، حتى نزل عليه جبريل - وهو يصلي الظهر في مسجد بني سلمة - بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٤٤] فتحول رسول الله ﷺ في مصلاه والناس من خلفه إلى المسجد الحرام، فسمي المسجد بمسجد القبلتين^(٢). وكانت أول صلاة صلاها رسول الله ﷺ في مسجده قبل مكة صلاة العصر، فصلى معه قوم، فخرج رجل ممن صلى معه فمر على أهل مسجد وهم راكعون فقال: أشهد بالله لقد صليت مع رسول الله قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت^(٣)، أما أهل قباء فلم يبلغهم الخبر إلا صلاة الفجر من اليوم التالي، فعن عبد الله بن عمر قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح؛ إذ جاءهم آت فقال: (إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة)^(٤)

(١) البخاري، كتاب الصلاة الحديث الأول لأبي ذر، وحديث أبي مسعود الأنصاري في باب مواقيت الصلاة، وحديث مالك بن الحويرث في باب الأذان للمسافر من كتاب الصلاة.

(٢) تفسير القرآن الكريم لابن كثير الجزء الأول.

(٣) صحيح البخاري كتاب الإيمان (١) (ج) البراء في باب الصلاة من الإيمان، وروايته الثانية في كتاب الصلاة (٧) باب التوجه نحو القبلة.

(٤) صحيح البخاري كتاب الصلاة (٧) باب ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة.

ثانياً : فقه النص القرآني

الأمر بالاتجاه إلى المسجد الحرام تكرر خمس مرات، ثلاث منها وجه الله فيها الخطاب لرسول الله ﷺ بقوله عز وجل: ﴿قُلْ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٤] والأول مسبوق بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً﴾ [البقرة: ١٤٤] والثاني والثالث مسبوقان بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ﴾ [البقرة: ١٥٠] فالأمر الأول يدل على استجابة الدعاء وفرض التوجه نحو المسجد الحرام، والثاني يؤكد على أن الخارج من المسجد ومن مكة عليه أن يتوجه إليها من حيث خرج، من أدنى الأرض إلى أقصاها، وهذه الأوامر الثلاثة الموجهة إلى رسول الله ﷺ موجهة إلى من اتبعه من المؤمنين، فهو إمامهم وتحوله سابق لتحولهم وهم مأمورون باتباعه ﷺ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦]، كما أن هذه الأوامر الثلاثة تدل على وجوب تحري القبلة باقتفاء أثر مخرج الخارج من مكة على نحو يستوعب كافة الاتجاهات من حولها إلى المسجد الحرام.

أما الأوامر الرابع والخامس فقد وردا بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤] والخطاب موجه للرسول ﷺ خاصة ولسائر المؤمنين عامة تأكيداً وتعقيباً وزيادة بيان لحكم التوجه - بعد الخروج عند الاستقرار في أي مكان - نحو المسجد الحرام.

وكذلك يتعين شرعاً الاتجاه في الصلاة نحو المسجد الحرام بحساب الجهة، والاتجاه بقدر ما تستوعبه طاقة المرء وقدرته على الاجتهاد، أو الاقتداء بمن يطمئن لصحة اجتهاده.

وبالرغم من أن ظاهر الأمر فرض التوجه إلى المسجد الحرام حيث كان الرسول بالمدينة المنورة، إلا أن إجماع المسلمين على أن القبلة داخل المسجد هي عين الكعبة المشرفة.

قال الإمام محمد بن رشد القرطبي: اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ

وَجَهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴿البقرة: ١٥٠﴾ (أما إذا أبصر البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ولا خلاف في ذلك).^(١)
وقال الإمام عبد الله بن قدامة في هذا المعنى: بأن من كان معائناً يلزمه التعيين^(٢).

وقال صاحب مغني المحتاج: وقد ورد أنه ﷺ قال للمسيء صلاته وهو خلاد بن رافع الزرقى الأنصاري: (إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة) رواه الشيخان ورويا (أنه صلى الله عليه وسلم ركع ركعتين قبل الكعبة أي وجهها وقال هذه القبلة) مع خبر (صلوا كما رأيتموني أصلي) فلا تصح الصلاة بدونه إجماعاً.

وقال ابن كثير في حكمة تكرار الأمر باستقبال المسجد الحرام: إنه تأكيد على ما نص عليه ابن عباس وغيره، وقال: بل هو منزل على أحوال الأمر الأول لمن هو مشاهد الكعبة، والثاني لمن خرج في الأسفار، والثالث لبقية الأمصار، وقد جمعنا بين ما نقله عن الفخر الرازي وعن القرطبي على مقتضى سياق النص كما وردت به الآيات الكريمة من سورة البقرة^(٣).

وجاء في متن تنوير الأبصار في شأن استقبال القبلة: (فللمكي إصابة عينها ولغيره إصابة جهتها، والمعتبر العرصة لا البناء، وقبلة العاجز عنها جهة قدرته). وفي حاشية ابن عابدين: أنه بالنسبة للمكي يشترط إصابة عين الكعبة بحيث لو رفع الحائل يعني من جدر ونحوها وقع استقبال عين الكعبة؛ لأن المصير إلى الدليل الظني وترك القاطع مع إمكانه لا يجوز، فلو فرض خط من تلقاء وجه المصلي على زاوية قائمة إلى الأفق وجب أن يكون ماراً على الكعبة أو هوائها، يعني ما فوقها؛ إذ هي كما قال من الأرض السابعة إلى العرش^(٤).

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد الجزء الأول ص ١٠٧.

(٢) المغني للإمام عبد الله بن قدامة الجزء الأول ص ٣٨٠.

(٣) تفسير القرآن العظيم لابن كثير الجزء الأول.

(٤) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار الطبعة الثالثة الجزء الأول ص ٣٩٧ وما بعدها.

ثالثاً: القبلة في حقيقة الشرع هي الكعبة

لم يكن إجماع المسلمين على أن القبلة هي الكعبة المشرفة إلا فقه حقيقة الشرع من فعله صلى الله عليه وسلم ومن قوله؛ (إذ ركع ركعتين في وجه الكعبة)، ثم قال (هذه هي القبلة)، وهذا بعض مدلول قوله تبارك وتعالى للرسول ﷺ: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ ، يعني إلى الكعبة عند المعاينة وإلى المسجد إن كنت غائباً عنه؛ لأنه تعالى يخاطب بلغة العرب وهي تعبر عن الشيء بما يجاوره أو بما يشتمل عليه .

وإنما أراد سبحانه أن يُعرِّف من بُعدٍ عن البيت بأنه يقصد الناحية لا عين البيت، فإنه يعسر نظره وقصده (١) ، وهذا هو مقتضى تأويل القرآن بالقرآن، فقد ورد لفظ الكعبة في القرآن الكريم مرتين فقصد بها ما حولها من الحرم في قوله تعالى: ﴿هُدًى بَالِغَ الْكُعبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥] ، وقصد بها المرة الثانية عين البيت: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكُعبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٩٧] ، وهذه الآية الكريمة تحدد عين القبلة في دين الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥] ، وقصد عين البيت عند المعاينة، يعني مواجهة الكعبة المشرفة لمن كان داخل المسجد الحرام، فلو فرض خط من تلقاء وجهه يكون ماراً عبر الكعبة المشرفة على التحقيق أو مائلاً إليها، إذ القبلة أضيق ما تكون عند المعاينة (٢) ؛ لأن الميل يكون أظهر لولا أن الله جعل الوجه مستديراً ما بين الأذنين، فلو مال يمينه أو يسرة بقي شيء من الوجه قبل شطر الكعبة ، كذلك ورد اللفظ بنص القرآن، والشطر نصف الشيء، وشطر الشيء، ناحيته ، ويقال قصدت شطره أي نحوه (٣) وهذا من تيسير الله على الأمة فيما فرض عليها، وغاية الشرط ألا يكون الميل على نحو تزول به مواجهة القبلة وهي الكعبة المشرفة.

(١) أحكام القرآن للإمام محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي الجزء الأول ص ٤٢ وما بعدها .

(٢) أحكام القرآن المرجع السابق الجزء الأول ص ٤٣ .

(٣) تاج العروس المجلد الثالث ص ٣٩٨ وما بعدها، ولسان العرب الجزء السادس ص ٧٣ .

رابعاً: صلاة في جوف الكعبة

نقل عن ابن عباس وغيره أنه قال: (ما أحب أن أصلي في الكعبة ؛ لأن من صلى فيها فقد ترك شيئاً منها خلفه)^(١) ، وفي الباب أن ابن عمر رضي الله عنهما سأل بلالا وهو قائم بين البابين أصلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة؟ قال نعم، ركعتين، بين الساريتين اللتين على يساره، إذا دخلت، ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين: وعن ابن عباس قال: (لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها، ولم يصل حتى خرج، فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة، وقال هذه القبلة).

هذان الحديثان صحيحان رواهما البخاري في صحيحه^(٢) ، ومن المتفق عليه أن الصلاة المذكورة في الحديثين في جوف الكعبة، وفي قبلها من صلاة النافلة، ومع ذلك فقد اختلف في جواز الصلاة في جوف الكعبة تأسيساً على أن الصلاة في قبلها، وقوله عليه الصلاة والسلام هذه هي القبلة تتسخ حكم جواز الصلاة في جوف الكعبة، إلا أن ما أثبتته بلال من الصلاة في جوف الكعبة حجة على ابن عباس فيما رواه؛ لأن بلالا كان ثالث ثلاثة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة؛ وهم أسامة بن زيد وعثمان بن طلحة وبلال أغلقت عليهم، ومكثوا معه فيها، فلما سئل بلال أخبر بما رأى من رسول الله ﷺ داخلها وخارجها، وقول من رأى حجة على من لم ير فيما وقع داخل الكعبة ، وقد يحمل الخلاف الظاهر على تعدد مرات الدخول وتحقق الصلاة بعد الخروج في المرتين مع الصلاة في جوف البيت مرة، والدعاء في نواحيه مرة أخرى؛ لبيان جواز الأمرين شرعاً.

وقد ذكر ابن حجر أن المشهور عن ابن عمر عن طريق نافع أنه قال: (ونسيت أن أسأله - يعني بلالا - كم صلى)، قال ابن حجر: وقد وجدت في كتاب مكة ما أخرجه عمر بن شيبة عن طريق عبد العزيز ابن أبي داود عن

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري الجزء الثاني ص ٤٧.

(٢) كتاب الصلاة باب قوله تعالى ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾.

نافع عن ابن عمر قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فاستقبلني بلال فقلت ما صنع رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هنا؟ فأشار بيده أي صلى ركعتين بالسبابة والوسطي، فيحمل التحديد اللفظي لعدد الركعات رغم عدم السؤال عنه على فهم ابن عمر معنى الإشارة وبيانه بقوله (ركعتين بين الساريتين على يساره إذا دخلت) أي حيث أشار له بلال رضي الله عنهما، ولم يتكلم أحد في جواز صلاة الفريضة في جوف الكعبة؛ لبعده وعدم ورود الأثر به، فضلاً عما وقع من اختلاف حول صلاة النافلة بسبب تعارض ظاهر الأثرين الصحيحين، ورغم ما صح من الجمع بينهما على ما بينا آنفاً لدقة المسألة؛ ولأن أحكام الفرائض لا تبدل ولا تعدل بأدلة ظنية الدلالة طالما أنها ثابتة بمحكم القرآن والسنة المشرفة.

ايض

الفصل الثاني

الاتجاه للقبلة

في

أم القرى وما حولها

ابيض

الاتجاه للقبلة في أم القرى وما حولها

الإجماع بين أهل العلم على أنه إذا أمكن الاتجاه إلى عين الكعبة المشرفة، في أدنى الأرض في مكة المكرمة خارج المسجد الحرام، إلى أقصى الأرض حول أم القرى تعينت إصابة عين الكعبة؛ لأنها هي القبلة في دين الله. وتعيين القبلة يتحقق بحساب موقعها وزاوية ميلها إلى مشرق الشمس أو مغربها، على خطوط الطول، برصد النجم القطبي ليلاً، أو بواسطة البوصلة مع مراعاة درجات الانحراف المغناطيسي، بحسب موقع الراصد المجتهد لتحديد القبلة في تحري اقتفاء أثر مخرج الخارج من البيت العتيق؛ لقوله جل شأنه: ﴿وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩] وقوله عز من قائل ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٥٠] وكذلك يبدأ حساب اتجاه القبلة من المسجد الحرام للمسافر وللمقيم حيث أقام.

قال في المغني لابن قدامة رحمه الله (والمجتهد في القبلة هو العالم بأدلتها، وإن كان جاهلاً بأحكام الشرع؛ فإن كل من علم أدلة شيء كان من المجتهدين فيه، وإن جهل غيره^(١)).

وفي حاشية ابن عابدين في تأكيد بيان أن تحري القبلة على التحقيق عند القدرة أولى من التقريب، قال: (لأن المصير إلى الدليل الظني وترك القاطع مع إمكانه لا يجوز^(٢))، ووقع الخلاف بين العلماء في هذا الباب عند اجتهادهم في بيان أساليب تحديد القبلة، وفي بيان حد فرض التكليف بالاجتهاد الواجب شرعاً لتحري القبلة، وما إذا كان هو فرض عين أو فرض كفاية، وحكم ذلك بالنسبة للمقيم ثم بالنسبة للمسافر، ومدى تطبيق القاعدة الشرعية الأولية في دفع الحرج، وأحوال تطبيقها على النحو التالي:

(١) المغني للإمام عبد الله بن قدامة الجزء الأول ص ٣٨٧.

(٢) رد المحتار على الدر المختار المرجع السابق.

أولاً: أساليب تحديد القبلة..

أشار الإمام محمد بن رشد القرطبي في بداية المجتهد إلى اتفاق المسلمين على أن الفرض هو التوجه إلى عين البيت إذا أبصره، ثم قال: أما إذا غابت الكعبة عن الأبصار فاختلفوا، فذهب قوم إلى أن الفرض هو العين، وذهب آخرون إلى أن الفرض هو الجهة، على تقدير محذوف في الآية الكريمة؛ لتكون على معنى ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، ثم أجاب على ذلك بقوله: والواجب حمل الكلام على الحقيقة، حتى يدل الدليل على حمله على المجاز، ثم أشار إلى قوله عليه الصلاة والسلام لأهل المدينة: (ما بين المشرق والمغرب قبلة)، وإلى اتفاق المسلمين على الصف الطويل خارج الكعبة إذا لم تكن مبصرة، وعقب على ذلك بقوله: بأنه لو كان واجبا قصد العين لكان حرجا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فإن إصابة العين شيء لا يدرك إلا بالتقريب والتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد في ذلك، فكيف يغير ذلك من طرق الاجتهاد، ونحن لم نكلف الاجتهاد فيه بطريق الهندسة المبني على الأرصاد المستنبط منها بطول البلاد وعرضها (١).

وكذلك يتضح أن الخلاف لا ينصب حقيقة على فرض الاتجاه لإصابة الكعبة عين القبلة في دين الله، وإنما دار الخلاف على بيان حد التكليف بالاجتهاد وأساليبه ومما لا شك فيه أن أساليب رصد وتحديد الهيئات والمسافات وتحديد الاتجاهات تتطور بتطور المبتكرات العلمية في الرصد الجغرافي في علم الهيئة، والرصد الفلكي في علوم الفلك، وما تفتق عنه

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١١٧/٤ وما بعدها.

العقل البشري من أجهزة هندسية بصرية، وضوئية، ومغناطيسية للرصد، وقياس المسافات، وحساب زوايا الانحراف بين الشمال المغنطيسي، والشمال الحقيقي أو الجغرافي، فضلا عما فتحته آفاق المعارف الجديدة فيما يسمى بغزو الفضاء عبر نافذة كونية، وعد الله من قديم في كتابه الكريم بدعوة الناس إليها؛ ليشهدوا آياته في ملكوت السماوات والأرض، قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣] ويقول عز من قال: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِالْشَّفَقِ﴾ ١٦ ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ ١٧ ﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ﴾ ١٨ ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ﴾ ١٩ ﴿[الانشقاق].

ومن المتفق عليه أن الاستفادة من المبتكرات والمخترعات العلمية في تحديد اتجاه القبلة أمر واجب شرعا؛ لأن تعلم ما لا سبيل إلى أداء الواجب إلا به يكون واجبا، ولكن ليس على المسلمين جميعا أن يتعلموا هذا العلم، بل يكون فرض كفاية كالشأن في كل أمر لابد من تحقيقه في الجماعة؛ إذ الخطاب بالتكليف موجه لهم جميعا: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.

فإذا تعلم هذا العلم بعض المسلمين سقط الحرج عن الباقي، وقد أشار صاحب المغني إلى أساليب تحديد القبلة، وقال: إن أوثق أدلتها النجوم؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦].

وعرض ابن عابدين في حاشيته لأساليب تحديد القبلة في البلاد البعيدة، ووضع بيانها بالرسوم الهندسية، مشيرا إلى أنه كلما بعد المستقبل

عن قطب الدائرة حول مكة، فإنه لا تزول المقابلة بالانتقال على اليمين أو الشمال فراسخ كثيرة، فيفترض في النظرية الأولى وجود خط من تلقاء وجه مستقبل القبلة متجهة إلى الكعبة على التحقيق، ويفترض وجود خط آخر يقطعه على زاويتين قائمتين على يمين وشمال المستقبل، تتحقق بالوقوف عليه مقابلة الكعبة على التحقيق، مهما طال الصف إلى فراسخ كثيرة، وأما النظرية الثانية فتفترض أن يصل الخط الخارج من جبين المصلي إلى الخط المار بالكعبة على استقامة واحد بحيث تحصل قائمتان.

ووضع ابن عابدين نظريته في تحري المجتهد أن تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان ويخرجان من العينين، كساقي مثلث، قاعدته الكعبة المشرفة، أو المسجد الحرام، أو مكة المكرمة بحسب موقع المستقبل^(١) (راجع الرسوم التوضيحية المرفقة).

ومما لا شك فيه أن التنظير في الاجتهاد على هذا النحو؛ لاختيار أدق الأساليب لتحديد وإصابة عين القبلة أمر متغير، يتعين على المسلمين فيه التزام أحدث ما يكشف عنه العلم، لتحديد القبلة لجماعة المسلمين على وجه القطع واليقين، حيثما كانوا ولا قيد في هذا الصدد إلا أن يكون ثبوت تحديد اتجاه القبلة قد تم بدلالة مسلم يقبل خبره، وتصح شهادته شرعاً، فلا تقبل دلالة مشرك بحال، وذلك لأن الكافر لا يقبل خبره ولا تصح روايته ولا شهادته؛ لأنه ليس بموضع أمانة^(٢).

(١) المغني المرجع السابق.

(٢) رد المحتار على الدر المختار المرجع السابق.

ثانيا: حد فرض التكليف والاجتهاد.

التكليف بالاجتهاد لتحديد اتجاه القبلة فرض كفاية، إذا قام به البعض من أهل الاجتهاد في هذا الشأن، ممن تقبل شهادتهم شرعا، تعين في حق الجماعة المقيمة في محلة معلومة ، فإذا ما ظهرت أجهزة رصد وقياس، أو وسائل تحديد أدق لزم إعادة الاجتهاد في حق الجماعة، حتى يقوم به أهله فيهم.

أما المسافرين والمقيم في محلة مجهولة القبلة فيجتهد لكل فريضة، فإن تغير اجتهاده عمل بالثاني، ولم ينقض حكمه الأول، وبنى على ما مضى ، قال صاحب المغني: (وهذا لا نعلم فيه خلافا فإن تغير اجتهاده في الصلاة استدار إلى الجهة الثانية ومن أداه اجتهاده إلى الجهة لم يجز له الصلاة إلى غيرها، و من كان غريبا في محلة فوجد مخبرا من أهلها يطمئن لخبره ففرضه في تحري القبلة الخبر^(١) ما لم يكن من أهل الاجتهاد في معرفة أدلتها، ثم تيقن من صحة اجتهاده فيقدمه على الخبر.

وللمسافر أن يتطوع أنى توجهه ماشيا أو راكبا، أنى توجهت به راحلته، فقد ورد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على راحلته حيث توجهت؛ فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة^(٢) وأما في حالة السفر بالطائرات ونحوها عبر المحيطات، أو حول الأرض مدة طويلة، لا يستطيع فيها أن يستغني بجمع الظهرين أو العشائين عن صلاة الفريضة وهو مسافر في جو السماء فمما يدخل حكمه في تطبيقات القاعدة الشرعية العامة في رفع الحرج.

(١) المغني المرجع السابق.

(٢) صحيح البخاري جزء أول كتاب الصلاة باب التوجه نحو القبلة حيث كان.

ثالثاً: القاعدة الشرعية العامة في رفع الحرج.

إن أول تطبيقات القاعدة الشرعية العامة في رفع الحرج، في شأن استقبال القبلة: ما أنزله الله تبارك وتعالى قرآناً يتلى فيمن مات أو قتل على القبلة الأولى قبل أن يتحول، قال البراء بن عازب في حديثه^(١) : فلم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٤٣] ، ومن الحالات التي يندفع فيها الحرج في شأن استقبال القبلة حالة الخوف وفي الجهاد ونحوه.

قال في المغني^(٢) : (إذا اشتد الخوف وهو مطلوب ابتداء الصلاة إلى القبلة، وصلى إلى غيرها راجلاً أو راكباً، يومي إيماء على قدر الطاقة، ويجعل سجوده أخفض من ركوعه ، فإن كان خوفاً هو أشد من ذلك صلوا رجالاً، قياماً على أقدامهم أو ركباناً مستقبلي القبلة أو غير مستقبلها) .

وقال في تنوير الأبصار: (وقبله العاجز عنها جهة قدرته)، والعجز إما أن يكون شخصياً لعله في نفس الشخص ، أو موضوعياً بسبب خارج عنه ، فالأول كالمريض الذي لا يستطيع استقبال القبلة لعله في بدنه ، والثاني كالمسافر في جو السماء من الطائرات ومركبات الفضاء ونحوها من الغواصات التي تجوب أعماق البحار، إذا أراد الراكب أن يتحرى القبلة فلم يتمكن صلى أى توجه مركبه، فذلك في تأويل قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم) وهكذا لا تخلو آية - ولو نسخ حكمها - من حكمة شرعية، وعلّة يبقى فيها حكمها في حالات مخصوصة، فلا يكلف المسلمون ما لا قبل لهم به .

ومن الأسباب الخارجية التي يواجهها الإنسان المكلف والتي قد لا يتمكن معها من تحديد اتجاه: إحاطة الأنواء من صيب السماء أو الدخان أو الغبار في جَوٍّ معتم في الليل أو النهار، إذا خيف فوات الوقت قبل أن ينكشف

(١) صحيح البخاري جزء أول كتاب الإيمان باب الصلاة من الإيمان، وقول الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) يعني صلاتكم عند البيت.
(٢) الجزء الأول ص ٣٨٠ وما بعدها.

فالفرض الاجتهاد والصلاة، ولو كان المصلي متجها في الحقيقة إلى غير القبلة، فإذا ظهرت له أثناء صلاته استدار وبنى على ما فات^(١)؛ قياسا على إتمام أهل قباء الفجر بعد التحول.

وأما الإمام مالك فيرى فيمن صلى إلى غير القبلة أن عليه الإعادة ما لم يطل الوقت، مستدلا بحديث جابر بن عبد الله أنهم صلوا في ليلة غيم، وعَلِّمُوا عِلْمًا، فلما أصبحوا تبينوا أنهم صلوا إلى غير القبلة، فلم يأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإعادة^(٢)، يلمح إلى طول العهد وتعاقب المواقيت، وفي حديث عامر بن ربيعة قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة ظلماء فخفيت علينا القبلة فصلى كل واحد منا إلى جهة وعَلِّمْنَا فلما أصبحنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (مضت صلاتكم)، ونزلت (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله)^(٣).

(١) رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المرجع السابق.

(٢) المدونة الكبرى ج ١ ص ٩٢.

(٣) بداية المجتهد المرجع السابق.

خاتمة البحث:

يتضح مما تقدم من نصوص الأدلة القرآنية، ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن مجموع أقاويل الأئمة المجتهدين: أن فرض المكلف هو إصابة عين الكعبة المشرفة شرطا لصحة الصلاة، وأن وسيلته للإصابة الاجتهاد بشروطه وأسبابه الشرعية في الإقامة والسفر، فالجماعة المؤمنة مكلفة بالاجتهاد، وهو وسيلة لتحقيق الغاية من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤] وقوله عز من قائل: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٥٠] والجماعة المؤمنة لديها من أسباب الاجتهاد ما يتعين عليها حشده ممن يعلم أدلة القبلة من العلماء، وما يلزمهم من أجهزة الرصد الهندسي الجغرافي والفلكي، وما يكشف عنه العلم من جديد، ويشترط أن يكون المجتهد مسلما ممن يقبل خبره وتقبل شهادته، ولو لم يكن عالما بالفقه وعلوم الدين، فإذا حدد أهل الاجتهاد القبلة تعينت في حقهم، وسقط التكليف بالاجتهاد عن جميعهم، لقيام بعضهم به، وعليهم إذا جد جديد في أسباب تحديد القبلة أن يجتهدوا ولا حرج عليهم في اجتهادهم الثاني إذا لم يقر الأول؛ لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقوله جل شأنه ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله جل شأنه ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾، أما المسافر فيجتهد لإصابة عين الكعبة إذا أراد الفريضة بأسباب الاجتهاد وأدلته الممكنة، فإن أخبره من يثق بخبره ففرضه الخبر، وأما في التطوع فكما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته أنى توجهت .

وهكذا تتحقق - بالتفرقة بين الغاية من التكليف وهي إصابة عين الكعبة، وبين وسيلته وهي الاجتهاد الممكن بأدلته وأسبابه - حكمة الجمع بين أقوال الأئمة المجتهدين، فالاتفاق بينهم على أن الغاية إصابة عين الكعبة المشرفة؛ لأنها هي القبلة في دين الله، ولذلك فرض بعضهم إصابة عين البيت.

وأما من نظر إلى حد التكليف للإصابة وتبين أن وسيلته هي الاجتهاد فقد رأى فرضية الاجتهاد .

ومما لا شك فيه فإن الاجتهاد حده القدرة ، والقدرة متغيرة بتغير أدوات الرصد، وتطور دقتها باختلاف الزمان والمكان، ويمكن أن يتغير الحكم بتغيرها فالحكم قولاً واحداً هو إصابة عين الكعبة المشرفة، وسبيله الاجتهاد المتطور المتغير بتطور أسبابه الداعية إلى مزيد من الدقة في التحديد، تحولاً إلى القبلية الحق في دين الله لا تحولاً عنها أبداً .

وكذلك يتفق الإمام الشافعي فيما فرض من الإصابة مع الأحناف والمالكية فيما قالوا من فرض الاجتهاد؛ لأنهم يعنون الاجتهاد الدقيق الموصل - بقدر ما يقع في الطوق - لإصابة عين البيت، غاية الأمر أن الشافعي فرض الغاية المقصودة من صريح النص، وفرض الأحناف والمالكية السبيل الوحيد الموصل إلى الغاية وهو الاجتهاد ، وفصل الحنابلة الأمر على نحو يجمع مقاصد الأئمة المجتهدين^(١) ، فالفرض عندهم الإصابة لمن كان معائناً، وحدوا لغير المعايين الخبر لمن وجد مخبراً، والاجتهاد لغيرهما ، والتقليد للأعمى ، فثم السبيل الموصلة لإصابة عين الكعبة بأوعى وأدق ما يمكن من أسباب ، ومن المقرر أن خبر الثقة نص يوقف الاجتهاد .

وفي هذا المعنى كانت الهيئة القضائية العليا بالمملكة العربية السعودية قد أصدرت في بداية سنة ١٣٩٣هـ فتواها، بشأن استعمال جهاز (جايروتيو دولايت) في تحديد القبلة، بناء على توجيه من جلالة الملك رئيس مجلس الوزراء المعظم برقم ١٨٠٠٩ وتاريخ ١٠/٩/١٣٩٢هـ .

وبعد أن وقفت الهيئة على أوجه استعمال الجهاز في وزارة البترول والثروة المعدنية في الأغراض العسكرية، وعلى ما قرره الفنيون في وزارة الحج والأوقاف من أن الجهاز دقيق في تعيين الاتجاه الجغرافي، ولا يتطرق الشك إلى صحة نتائج استعماله، استعرضت الهيئة ما ذكره الفقهاء من أدلة القبلة في المذاهب، واطلعت على ما انتهى إليه رأي اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وخلصت إلى أنه:

(١) المغني لابن قدامة ، المرجع السابق وقارن بداية المجتهد ونهاية المقتصد ورد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار .

(بناء على جميع ما سبق ترى الهيئة القضائية أنه لا يوجد ما يمنع شرعاً من استعمال الجهاز المذكور في ضبط اتجاه القبلة في محاريب المساجد؛ إذ ثبت دقة وخبرة القائمين به وأمانتهم، بل ترى الهيئة القضائية أنه إذا تحقق إمكان إصابة عين القبلة باستعماله، فإنه لا يجوز لمن تيسر له ذلك العدول عنه إلى غيره من أدلة القبلة الاجتهادية إذ لا مجال للاجتهاد مع القدرة على إصابة العين لأن العدول عنه - حينئذ - يكون بمنزلة العدول الحسي والواقع إلى الحس والتخمين . أما بالنسبة للمساجد القائمة حالياً فإنه يتعين تعديل اتجاهها؛ لأنه لا يجوز إقرار بقائها على الاتجاه إلى غير القبلة، مع إمكان توجيههم إليها بعد تحقق ذلك).

وكذلك يتضح أن الفقه الإسلامي قديمه وحديثه في هذا الباب فهم كتب الله تجده، بما فرض من حكم ثابت يتوقف بيانه على أساليب علمية متطورة تلتزم شرعاً متابعتها، وعلى ذلك فإنه مما تجدر الإشارة إليه، وتتبع الدعوة إليه ما كشفت عنه رحلات الفضاء، من إمكان إرسال أحزمة ضوئية ذات طول موحد من الأرض، إذ أمكن استقبالها في مركبة الفضاء على مرآة قطرها نحو عشرين سنتيمتراً، وقد قامت المرآة بعكس الأشعة لرصدها على الأرض من جديد ، فإذا أمكن إرسال هذه الأشعة من منارات الحرم المكي على قمر صناعي يدور بسرعة الأرض ليستقر فوق مكة المكرمة؛ لتعكس المرآة فيه الضوء في كل جهات الأرض، كالمناورات البحرية والجوية في الموانئ، فإن ذلك مما يمكن رصده لتحديد اتجاه القبلة على وجه القطع واليقين، ويجب في حق المسلمين طالما هو واقع في وسعهم وقدرتهم.

وكما أنه يمكن التفكير في إطلاق الأشعة من منارات الحرم، أو من أركان الكعبة، لرصدها في طبقات الجو العليا بأجهزة رصد الأشعة، إذا أمكن ذلك من مختلف البلاد الإسلامية، ولا حرج على المسلمين فيما صلوا، ولا قيد على اجتهادهم نحو مزيد من الدقة في الاتجاه نحو القبلة في دين الله ؛ لأن من كمال التوجه إلى الله والسجود له وحده التزام أمره فيما فرض من اتجاه المسلمين نحو البيت العتيق..

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

فتوى الهيئة القضائية العليا بالمملكة العربية السعودية الصادرة سنة ١٣٩٣هـ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده - وبعد :-
لقد اطلعت الهيئة القضائية العليا على الأوراق المتعلقة بتحديد اتجاه
القبلة في مساجد الرياض بواسطة جهاز (جايروتيود ولايت)، المحالة إليها
بخطاب معالي وزير العدل رقم ١١٥٥ في ١٩/١٣٩٢هـ، وخطاب معاليه
الإلحاق رقم ٥٥ في ١/١/٩٣هـ.

وبمطالعتها وجد أنه جرى البحث بين المسؤولين في وزارة الحج
والأوقاف، ووزارة البترول والثروة المعدنية عن تحديد القبلة في مساجد
الرياض بواسطة جهاز (جايروتيود ولايت)، الذي يمكن بموجبه تحديد اتجاه
القبلة تحديداً دقيقاً، وكتب بذلك سمو وزير وزارة البترول والثروة المعدنية
إلى وزارة الحج بخطابه رقم م/ح/٩١/١١٩ في ١٨/٦/٩١هـ، الذي ذكر فيه
أن الاتجاه الجغرافي من الرياض نحو مكة يبلغ ١٦ - ٢٧ - ٢٤٤ -، اعتباراً
من الشمال الجغرافي واتجاه دوران عقارب الساعة وأن تحديد الاتجاه
تحديداً دقيقاً يمكن تحقيقه بواسطة الجهاز المذكور ، وأن وزارة البترول
مستعدة بتدريب فنيين من وزارة الحج على استعمال هذا الجهاز.

فطلب وكيل وزارة الحج لشئون الأوقاف من معالي وزير الحج والأوقاف
بخطابه رقم ١٦١٠١/٤ في ١/٨/٩٢هـ الموافقة على شراء جهازين، أحدهما
بالرياض والآخر بالمنطقة الغربية، فرفع معالي وزير الحج والأوقاف إلى
رئاسة مجلس الوزراء خطابه رقم ٢٦٧٨/و/م في ٢٢/٨/٩٢هـ طالباً موافقة
المقام السامي على استعمال هذا الجهاز في تحديد القبلة، فأعيد بخطاب

جلالة الملك رئيس مجلس الوزراء رقم ١٨٠٠٩ في ١٠/٩/٩٢هـ المتضمن أمره ببحث الموضوع مع وزارة العدل وإدارة الإفتاء والبحوث، وموافاة جلالته بنتيجة البحث.

فكتب بذلك معالي وزير الحج والأوقاف إلى معالي وزير العدل برقم ٣١٣٩/و/م في ٢١/٩/٩٢هـ، طالباً إبداء الرأي نحو هذا الموضوع. فكتب معالي وزير العدل إلى الهيئة القضائية العليا خطابه رقم ١١٥٥ في ١٩/١٠/٩٢هـ، طالباً دراسة الموضوع وإبداء الرأي فيه، وألحق به خطابه رقم ٥٥ في ٩/١/٩٣هـ المرفق به صورة من قرار اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء رقم ٣٠٩ في ٥/١١/٩٢هـ، المتضمن أن اللجنة قامت بدراسة الأوراق المتعلقة بتحديد القبلة في مساجد الرياض بواسطة جهاز (جايرو تيود ولايت)، وما ذكره الفنيون في وزارة الحج وفي إدارة المساجد في وزارة البترول والثروة المعدنية، من أن هذا الجهاز دقيق في اليقين لا يتطرق الشك إلى صحة نتائج استعماله؛ حيث إنه يستعمل في اتجاهات بالغة الأهمية للدولة، في مجالات مختلفة من شئون عسكرية واقتصادية ومدنية.

وحيث إن تحديد القبلة كان يتم بالاجتهاد - وهذا الجهاز يحدد الاتجاه بالحس والواقع فيكون ذلك يقيناً - فإن تعيين محراب كل مسجد يجري تأسيسه حديثاً في الرياض يكون طبقاً للتحديد المذكور، وفي غير الرياض طبقاً للاتجاه الدقيق. وأما بالنسبة للميل عن الاتجاه الدقيق للقبلة في المساجد القديمة، فإن ذلك لا يخرج عن كونه اتجاهاً إلى جهة القبلة شرعاً؛ أخذاً من قول النبي ﷺ في قبلة أهل المدينة (ما بين المشرق والمغرب قبلة) رواه الترمذي، وقال حديث حسن، فتبقى محاريبها على وضعها الحالي، وما هدم منها وأعيد بناؤه عدل محرابه على وجه الدقة.

بعد دراسة ما سبق يجدر بالهيئة القضائية - أولاً - أن تستعرض ما ذكره الفقهاء من أدلة القبلة، فقد ذكروا منها وقالوا: إن منها ما هو تقريبي، ومنها ما هو تعييني، وذكروا أن من أخبره إنسان يعلم أدلة القبلة عن القبلة

فليس له أن يجتهد فيها.

قال في المغني لابن قدامة رحمه الله: والمجتهد في القبلة هو العالم بأدلتها وإن كان جاهلاً بأحكام الشرع، فإن كل من علم أدلة شيء كان من المجتهدين فيه وإن جهل غيره، ولأنه يتمكن من استقبالها بالدليل، فكان مجتهداً فيها، ولو جهل الفقيه أدلتها أو كان أعمى فهو مقلد، وإن علم هذه الأدلة فهو مجتهد فيها.

وقال: ومن أخبره مخبر من أهل المعرفة بالقبلة، إما من أهل البلد أو غيره، صار إلى خبره، وليس له الاجتهاد، كما يقبل الحاكم النص من الثقة ولا يجتهد.

وقال في حاشية ابن عابدين - بعد كلام كثير يتعلق بأدلة القبلة وكيفية الاستدلال بها - : وأمر القبلة إنما يتحقق بقواعد علم الهندسة والحساب، بأن يعرف بُعد مكة عن خط الاستواء وعن طرف المغرب، ثم بُعد البلد المفروض كذلك، ثم يقاس بتلك القواعد ليتحقق سمت القبلة.

وقال في المجموع للنووي: (فإن عرف القبلة صلى إليها، وإن أخبره من يقبل خبره عن علم قبل قوله، ولا يجتهد، كما يقبل الحاكم النص من الثقة، ولا يجتهد)، ثم ذكر أدلة القبلة المعروفة.

وجاء في تفسير فخر الدين الرازي عند قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾: إن أدلة القبلة إما أرضية، كالاستدلال بالجبال والقرى والأنهار، أو هوائية كالاستدلال بالرياح، أو سماوية وهي النجوم.

فأما السماوية فأدلتها منها تقريبية، وهي إما نهارية كالشمس، وإما ليلية، فهو أن يستدل على القبلة بالكوكب الذي يقال له الجدي، فإنه كوكب كالثابت لا تظهر حركته من موضعه، وإما الطريقة اليقينية فهي الوجوه المذكورة في كتب الهيئة، وتحتاج معرفة سمت القبلة فيها إلى معرفة طول مكة وعرضها، فإن كان طول البعد مساوياً لطول مكة وعرضها مخالفاً

لعرض مكة، كان سمت قبلتها على خط نصف النهار ، وإن كان البلد شمالياً فالى الجنوب ، وإن كان جنوبياً فالى الشمال ، ثم قال الرازي وقد عرفت أن الغائب عن القبلة لا سبيل له إلى تحصيل اليقين بجهة القبلة إلا بالدلائل الهندسية، وما لا سبيل إلى أداء الواجب إلا به فهو واجب ، يلزم لهذا أن يكون تعلمها فرض عين وعلى كل أحد ، إلا أن الفقهاء قالوا : إن تعلمها غير واجب ، بل ربما قالوا : إن تعلمها مكروه أو محرم، ولا أدري ما عندهم في هذا.

وقد جاء في موسوعة الفقه الإسلامي الصادرة بإشراف الشيخ محمد أبي زهرة ما نصه : وفي الحق أن تعلم ما لا سبيل لأداء الواجب إلا به يكون واجباً هو قضية سليمة بلا ريب ، ولكن إذا كان علم من العلوم طريقاً لمعرفة القبلة أيكون على أهل الأقاليم جميعاً أن يتعلموا ذلك العلم، أم أنه يكون فرض كفاية، بحيث إذا قام به بعضهم سقط الحرج عن الباقيين؟ كالمشأن في كل أمر لابد من تحقيقه في الجماعة، ولذلك نرى أن تعلم هذه العلوم واجب على الكفاية، وقد وصل العلم إلى معرفة كل مكان واتجاه القبلة، وأوجدوا آلة بها تعرف القبلة، إذا كان الشخص في مكان ليس بمعروف الاتجاه إلى مكة، وبهذه الآلة يستطيع معرفة القبلة في أي مكان.

وقال محمد بن عبد الله الزركشي في كتابه: (إعلام الساجد بأحكام المساجد): المحاريب المنصوبة في بلاد المسلمين لا يجوز الاجتهاد فيها في الجهة ، وهل يجوز بالتيامن والتياسر؟ فيها وجهان أصحهما نعم ، بخلاف مسجد المدينة وكذا مسجد الكوفة والبصرة والشام وبيت المقدس، كما قاله الدرامي؛ لصلاته ﷺ في بعضها، والصحابة في بعضها.

وبناء على جميع ما سبق، ترى الهيئة القضائية بأنه لا يوجد ما يمنع شرعاً من استعمال الجهاز المذكور في ضبط اتجاه القبلة في محاريب المساجد، إذا ثبتت دقة وخبرة القائمين به وأمانتهم، بل ترى الهيئة القضائية أنه إذا تحقق إمكان إصابة عين القبلة باستعماله، فإنه لا يجوز لمن تيسر له

ذلك العدول عنه إلى غيره من أدلة القبلة الاجتهادية؛ إذ لا مجال للاجتهاد مع القدرة على إصابة العين؛ لأن العدول عنه حينئذ يكون بمنزلة العدول عن الحس والواقع إلى الحدس والتخمين . أما بالنسبة للمساجد القائمة حالياً فإنه يتعين تعديل اتجاهها ؛ لأنه لا يجوز إقرار بقائها على الاتجاه إلى غير القبلة مع إمكان توجيههم إليها بعد تحقق ذلك. والله الهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله على محمد وآله وصحبه أجمعين....

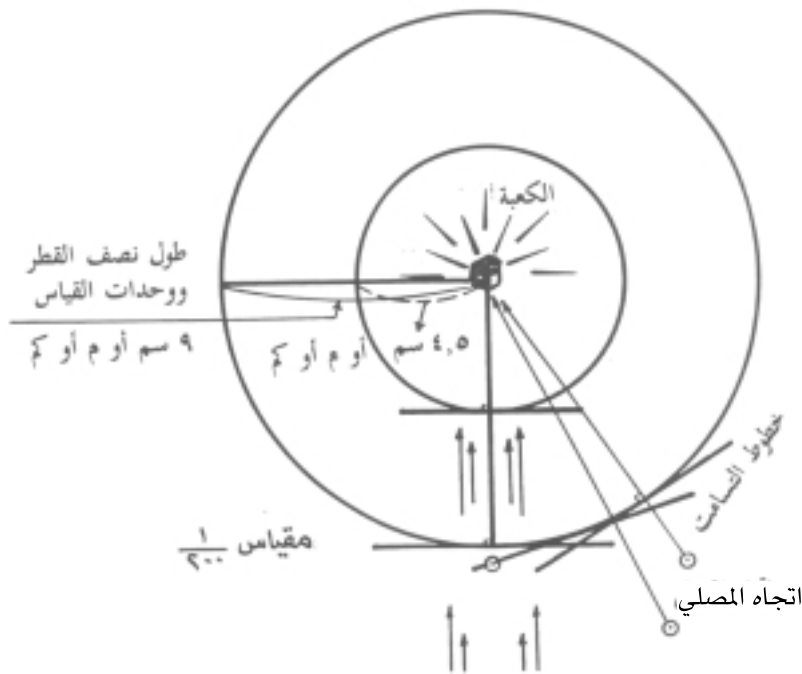
الهيئة القضائية العليا:

رئيس الهيئة

محمد بن جبير

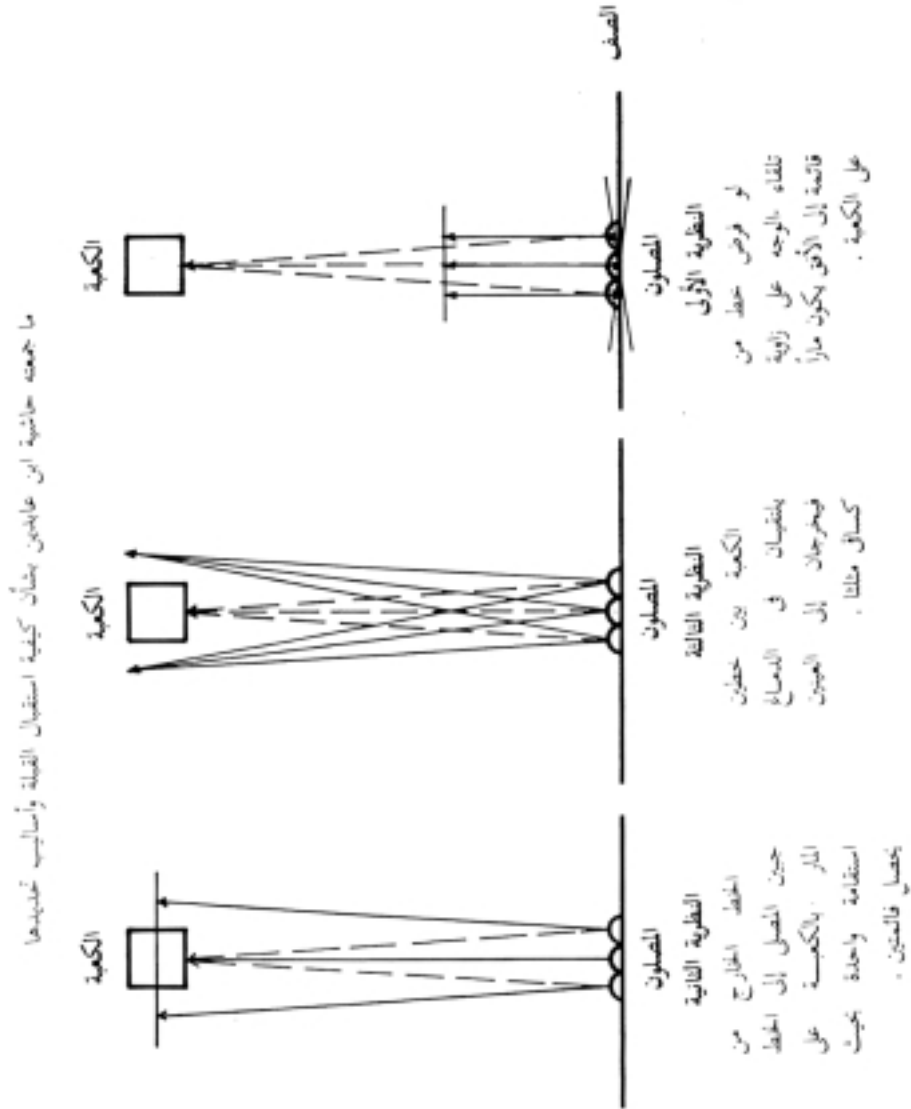
عضو	عضو	عضو	عضو
عبدالمجيد حسن	صالح اللحيان	عبدالله بن عقيل	غنيم المبارك

رسم توضيحي يبين بمكة استقامة الصفوف على محيط دوائرها حول الكعبة المشرفة، مما يعين على فهم الرسوم الهندسية في حاشية ابن عابدين. أهم النتائج أنه على مسافة ٩ كلم من الكعبة، يمكن أن ينتظم صف على خط مستقيم، على محيط الدائرة حول الكعبة، بطول خمسة آلاف وأكثر من خمسمائة مصل، لا عوج فيه ولا انحراف.



نسبة استقامة خط التسامت المنطبق على محيط الدائرة ٣١,١ % من نصف القطر يتضح من هذا الرسم أن محيط أي دائرة حول الكعبة المشرفة يتكون من مجموعة من قطع المستقيمت، شأن كافة الدوائر الهندسية، وأن طول كل قطعة مستقيم على المحيط تساوي نسبة ٣١,١ % من طول نصف قطر الدائرة وبناء عليه.

فالذي يبعد عن مركز الكعبة المشرفة بتسعة أمتار -مثلاً- ويمثل موقفه خط عمود قائم على خط التسامت متجهاً نحو مركز الكعبة، فإنه يكون على استقامة واحدة سابع سبعة أشخاص ثلاث عن يمينه ومثلهم عن يساره .



ملاحظة توضيحها الخطوط المتقطعة:

- لاحظ في جميع النظريات استدارة الوجه واستقبال شطر البيت بشطر الوجه الذي تحقق به المواجهة واستقبال القبلة.

ايض

الدعوة إلى الله

بقلم

فضيلة الشيخ محمد بن عبد الله بن سبيل

عضو المجمع الفقهي، ونائب الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام

والمسجد النبوي الشريف، وإمام وخطيب المسجد الحرام

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.. وبعد:

فإن دين الإسلام هو الدين الحق الذي اختاره الله ورضيه لنا ديناً، وجعله آخر الأديان ناسخاً لجميع الأديان السابقة، ولا يسع أحداً أن يختار لنفسه ديناً غير الإسلام:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]

كما ختم الوحي بأفضل الأنبياء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في الله حق جهاده، ومضى إلى الرفيق الأعلى تاركاً كتاب الله وسنته ، فتحمل عبء الأمانة الصحابة الكرام، والتابعون ومن تبعهم بإحسان ، فخرجوا دعاة إلى الحق مجاهدين في سبيله، حتى نشروا دين الله في أنحاء المعمورة ، دعوا الناس إلى الإسلام بأفعالهم قبل أقوالهم، وجاهدوا لإعلاء كلمة الحق، ورفع راية الإسلام، ففتحوا البلاد ، وفتحوا القلوب بدون قتال في أكثر الأحيان، وفي أكثر بقاع العالم .. وصدق قول الله تعالى فيهم وفي أمثالهم ، ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤] صدق هذا القول الرباني في أصحاب النبي ﷺ وفيمن سار على نهجهم، صاروا أئمة ودعاة إلى الحق، فدخل الناس في دين الله أفواجا، وذلك بإخلاصهم وتمسكهم بآداب الدين.

والمسلمون في هذا العصر لا يجهلون أن لهم رسالة عالمية يجب أن تستوعب العالم كله؛ لذا ينبغي أن يقوموا مرة أخرى بدورهم القيادي، وهم بحاجة إلى الفهم الصحيح للإسلام، ثم التطبيق العملي لأوامره ونواهيه ، ثم الدعوة إلى الله بكل جد وإخلاص على كل فرد من أفراد الأمة، حسب علمه وقدرته، بالحكمة والموعظة الحسنة أسوة بأفضل الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فقد كان يدعو إلى الله بالأدلة القاطعة المقنعة والداخضة للباطل، فإذا كان المدعو عنده بعض الجفاء والإعتراض دعاه بالموعظة

والترغيب، وإذا كانت عنده شبهة جادله بالتي هي أحسن، وأمثلة ذلك في السنة والسيره كثيرة.

إن الدعوة إلى الله قد تعرضت في كل عصر لمشاكل ومعوقات ، كما تعرضت وتعرض في أيامنا هذه ، نذكر فيما يلي بعض المشاكل وحلولها التي ينبغي اختيارها، وهذه المشاكل ربما يدور في خلد كثير من أهل العلم ، كما أن حلولها أيضا من أمانيتهم وأمانى كل مسلم غيور.

والمشاكل التي تعرض الدعوة نقسمها إلى قسمين:

١- مشاكل داخلية: وأعني بها المشاكل التي تواجهها الدعوة في داخل البلاد الإسلامية .

٢- مشاكل خارجية : أما المشاكل الداخلية فهي تتمثل في أمور منها، أنه نسي أكثر المسلمين مسئولية الدعوة ، و الأمر بالمعروف في أنفسهم وفيمن تحت أيديهم، مع أن كل شخص عليه مسئولية وواجبات، قال النبي ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فإن الإمام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته) إلى آخر الحديث .

فينبغي أن يذكر كل فرد مسئوليته ويشعر بأنه محاسب أمام الله تعالى فيها، فيجب على إمام المسلمين وأميرهم أن لا يدخر وسعا في نصح من يملك ناحيتهم، ويسعى في توفير كل ما فيه خيرهم في الدنيا والآخرة ، وأهم الأمور أمر الآخرة فينبغي إيجاد حسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يجبن عن استعمال قوة الحق لتنفيذ أمر الله.

ثم يأتي دور الأسرة فيجب على ولي أمر البيت أن يتأسى بأسوة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ويقوم بواجبه نحو الدعوة إلى الله فيمن تحته من أزواجه وذرياته وخدمه ولا يسكت عن منكر فعلوه، يعالج الأمور بالحكمة، ثم باستعمال القوة، كما قال صلى الله عليه وسلم : (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين).

ثم يأتي دور المدارس التي تربي الأجيال - فالمدرسة أرض خصبة لغرس طيب أو لغرس خبيث نكد .

لذا ينبغي توفير مدرسين صالحين في فنونهم التي يدرسون، وصالحين في دينهم، فنحتاج إلى مدرس مسلم للطب والهندسة والكيمياء وغيرها من العلوم.

كذلك ينبغي تقرير المناهج الدينية لكل مرحلة من مراحل التعليم ، كما يجب أن تكون إدارة المدرسة مخلصه حازمة، تراقب سلوك الطلبة والمدرسين، وتعالجه بالحكمة تارة، وبالقوة والقسوة تارة أخرى، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، وقد عجزت المدارس في كثير من البلاد الإسلامية أن ترسخ قلوب طلابها بالإيمان؛ لفقدان الأكفاء من المدرسين ، بل لوجود مدرسين للدين لا يهتمهم هذا الشأن، بل ربما عاقوا القائمين بالدعوة إلى الله، ونحن نؤكد على إصلاح المناهج؛ لأنها أهم عامل لتكوين الطالب وتنشئته في شخصية إسلامية؛ لذا وجب أن ينظر المسلمون في كل بلد إلى مدارسهم وجامعاتهم، ويدخلوا في مناهجها مواد دينية ضرورية في جميع المراحل ، ونقترح على رابطة العالم الإسلامي بالذات أن تقوم بتكوين لجنة من المختصين بالتعليم في البلاد الإسلامية، فترتب هذه اللجنة مناهج تعليمية دينية حسب المستويات، ثم تقدم هذه المناهج بواسطة المسؤولين في الدول الإسلامية، تعرض على المسؤولين فيها بالتعاون على تنفيذها .

وكذلك ينبغي إعادة النظر في برامج الإعلام، فكما ينبغي أن لا تقدم في وسائل الإعلام إلا ما هو صالح للدين والدنيا، كذلك ينبغي المراقبة الشديدة على جميع ما هو مفسد لأخلاق أبنائنا وبناتنا، فالحماية أهم جزء في العلاج.

وأما المشاكل التي تعترض الدعوة في الخارج فهي أيضا كثرة الجوانب، ولا خلاف أن الدعوة إلى الله من واجب المسلمين، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ؛

لذا كان أفضل الخلق ﷺ يرسل الدعاة والمعلمين إلى أطراف البلاد .

فيتعين على المسلمين وعلى الدول الإسلامية أن يوجدوا هيئات للدعاة الأكفاء مختصين بالدعوة إلى الله، ويعد هؤلاء الدعاة إعدادا خاصا بتعليم وتشقيف ، والاطلاع على أحوال الديانات الأخرى المنتشرة في العالم، ثم مقارنتها وبيان فضل الإسلام عليها ، وكذلك بتعليم لغة البلاد التي يبعثون إليها، وتقدم لهم جميع التسهيلات اللازمة لنشر الدعوة ، وقبل كل شيء إعدادهم إعدادا خلقيا، حتى يكونوا قدوة صالحة بأفعالهم قبل أقوالهم.

وإن مشكلة عدم إجادة لغة البلاد من أكبر المشاكل التي يواجهها الداعي المبعث إلى بلاد أوروبا وأفريقيا؛ لذا ينبغي التركيز على تعليم اللغات المختلفة للدعاة.

كما نقترح على جميع المسلمين وعلى الدول الإسلامية أن يخصصوا لميزانيات التعليم في بلادهم المنح الخارجية لطلاب المسلمين في العالم ، يختار منهم فئة على مستوى رفيع من الذكاء والنشاط والجد ، ويدرسون في البلاد العربية والإسلامية في جو إسلامي، حتى يكونوا دعاة في المستقبل أكثر فاعلية في حقل الدعوة والتعليم في بلادهم.

وإنه ينبغي التركيز على نشر اللغة العربية في داخل البلاد الإسلامية وخارجها؛ فإن اللغة العربية هي المدخل لفهم الكتاب والسنة والتراث الإسلامي، فالداعي من أي جنس كان يجب أن يكون على معرفة تامة باللغة العربية ، فلا يمكن أن يفقه الدين الصحيح الذي يدعو إليه إلا بمعرفتها.

كما أنه من الممكن أن تفتح جامعات ومدارس في البلاد المختلفة على نفقات الدول الإسلامية بأكبر عدد ممكن ، وإن تمويل هذه المشاريع يحتاج إلى مبالغ ضخمة، فنرجو أن تتكاتف الدول الإسلامية، بتخطيط شامل لنشر الدعوة وتمويلها تمويلا مشتركا ، ويمكن لرابطة العالم الإسلامي أن تأخذ لهذا الغرض جولة خاصة في البلاد الإسلامية، وتشرح لها الواقع والحاجة إلى هذا الاجتماع والتعاون.

وجانب آخر من هذه الدعوة أن تقوم بإحصائيات دقيقة لمساجد العالم، عن طريق الاتصالات بجمعيات البلاد الإسلامية التي تنظم وتسير شؤون تلك المساجد، حتى يمكن التعاون معها ويحثهم على إقامة دروس معينة سهلة ميسرة، تهيئ لهذا الغرض كتيبات تشتمل على بيان المبادئ العامة للإسلام، وعلى مسائل تتعلق بحاجات الناس رجالاً ونساءً في عموم الحالات.

كما أن ما ينال الأقليات الإسلامية في بلاد غير إسلامية من أنواع الأذى عائق كبير في سبيل الدعوة، ينبغي للمسلمين أن يطالبوا تلك الدول بإعطاء حقوقهم.

ندعو الله تعالى أن يوحد كلمة المسلمين، ويوفقهم للرجوع إلى الدين الحنيف والدعوة إليه، وصلى الله على خير خلقه محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبيض

الاختلاف

في مسائل الفروع

لا يسبب الفرقة

إعداد فضيلة الشيخ: عبد الله بن عبد الرحمن البسام

عضو المجمع الفقهي الإسلامي

ونائب رئيس محكمة التمييز بالمنطقة الغربية

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد :

فإن الدين الإسلامي يدعو إلى الألفة والاجتماع، ويحث على التعارف والتآلف، ويدني قلوب معتنقيه بعضها إلى بعض، ويربط بينهم بحقوق مشتركة، من إفشاء السلام، وعيادة المريض، وزيارة صاحب القريب، فالأخوة الإيمانية بين أتباعه هي عنوان الوحدة، وهي نظام الجماعة، وهي سر الكلمة بين الأسرة الإسلامية الواحدة، فنصوصه الشريفة طافحة بهذا المبدأ الكريم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وجاء في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله" إلى أن قال "وكونوا عباد الله أخوانا".

وجاء في الصحيحين من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى).

والنصوص في هذا المعنى كثيرة معلومة، وقد جعل الله تعالى من أهداف شرائعه العظام الاجتماع عليها في الزمان والمكان؛ لتكون وسيلة صلة

بين المسلمين، وتكون ميدان تلاق بين المؤمنين، فيشعروا بأخوة الإيمان، ويحسوا بصفاء القلوب، وتقارب النفوس التي ما تعارف منها ائتلف؛ ولتكون تلك العبادات رابطة مودة وإخاء، وآصرة محبة وولاء، فما الاجتماع للصلوات الخمس في مسجد الحي الواحد، وما اجتماع أهل البلدة في جامعهم كل أسبوع لصلاة الجمعة وسماع الموعظة، وما اجتماع المسلمين كل عام في مكة المكرمة وصعيد عرفات والمشاعر المقدسة، نعم، لم تشرع هذه اللقاءات الدورية بين المسلمين إلا لأهداف كريمة وأسرار عظيمة، منها التعارف والتآلف بين المسلمين، والتشاور فيما يعود عليهم وعلى دينهم بالنفع كما قال تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨].

فالحكمُ العليم جعل من شعائره العظيمة طريق الألفة والمحبة بين عباده؛ ليكونوا أمة واحدة تحت شعار واحد هو "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وحينما كان المسلمون مطبقين هذا المبدأ الكريم كانوا هم أصحاب العزة والسيادة، وكانوا هم القادة والسادة.

وبقدر ما حث الإسلام على الاجتماع واتحاد الكلمة فقد حذر من الاختلاف، ونفّر من التنازع، واعتبر تفرق الكلمة مقدمة الفشل، وذهاب الريح المعنوية والقوة النفسية، وحلول الهلاك والبوار في الأمة التي يدب فيها داء الفرقة، ويحل فيها داء الشقاق، وقد قال تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. وقال الله تعالى: ﴿وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد﴾ [البقرة: ١٧٦] وقال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ [١٠٥] [آل عمران: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [الأنفال: ٤٦]. وقال تعالى: ﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى: ١٣]. وقال تعالى: ﴿وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة﴾ [البينة: ٤]. والآيات في هذا الباب كثيرة كلها تنهى عن التفرق والاختلاف وتتعى على المتفرقين والمختلفين.

وأما الأحاديث فقد جاء في الصحيحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: (لا تباغضوا، ولا تقاطعوا، وكونوا عباد الله إخوانا) وجاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يقهره).

وقد قال ﷺ: "رحم الله امرء ترك المراء ولو كان محقا".

وفوائد اجتماع المسلمين، وتوحيد كلمتهم، ولم شملهم من الأمور الضرورية التي يدركها كل إنسان.

فما عز الإسلام وما انتصر المسلمون إلا يوم كانوا يدا واحدة، وصفا واحدا، والكلمة منهم موحدة، والاتجاهات متحددة، بهذه العدة القوية، وبذلك الاتحاد المتلاحم، نهضوا من بلادهم القاحلة، ونفروا من جزيرتهم الجرداء لنشر دين الله تعالى، وإعلاء كلمته، وهداية البشرية، وإرشاد الضالين، فنشروا دين الله تعالى، وأخرجوا البشرية التائهة من عبادة الأوثان إلى عبادة الرحمن، ومن جور الطغيان إلى عدل الإسلام، ومن ظلمات الجهل والكفر إلى نور العلم والإيمان.

وما زالت جيوش التوحيد تعبر شرق الدنيا وغربها فاتحة القلوب قبل فتحها البلدان، وناشرة العدالة والمساواة في أرض الله الواسعة، حتى أصبحت أغلب المعمورة من الأرض تدين بالإسلام، وتردد (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

وسائق هذا الزحف العظيم وقائده هو الكلمة الواحدة، والصف الموحد؛ لتحقيق الأهداف النبيلة، والمقاصد الحسنة، والمصالح المنشودة، حتى أصبح أولئك الأعراب الجفاة الحفاة هم سادة العالم، وهم قادة الدنيا، وزعماء الإصلاح، جمعوا بين عز الدنيا وثواب الآخرة.

فهذه بعض ثمار اجتماع الكلمة، وتوحيد الصف، وتنسيق العمل بقلوب صافية، وأنفس طاهرة وإخلاص في الاتجاه، ونصح للمبدأ.

الدين الإسلامي له أعداء وأضداد من تلك الأمم، التي أزال طغيانها فكادوا للإسلام، ولم يجدوا لكيدهم والتدابير للإطاحة به أنجع من أن يدخلوا فيه، وينتسبوا إليه؛ ليطعنوه من الخلف، ويأتوا المسلمين من حيث لا يشعرون، فدخل هؤلاء الزنادقة، وتوغل فيه أولئك المنافقون فبثوا الفرقة بين المسلمين وبذروا العداوة في صفوفهم، وأشاعوا الخلاف بينهم مما سبب الحروب الطاحنة بينهم، قبل أن ينتهي عهد الصحابة، فكانت حرب الجمل، وصفين والحرّة، وحصار مكة المكرمة، وغير ذلك من تلك المعارك التي تدمي قلب المسلم الغيور، تلك المعارك التي نقصت عدد المسلمين المجاهدين، وزرعت العداوة بينهم، وسببت الفرقة بينهم، وشلت نشاط الإسلام، وأوقفت مد زحف الفتوحات الإسلامية، وصارت نواة للعقيدة الفاسدة من الخوارج، والشيعة، والقدرية، والجبرية، وغيرها من تلك العقائد الفاسدة التي لم ينشئها إلا فرقة المسلمين، وشتات كلمتهم، فهذه بعض مضار الاختلاف والفرقة.

إذا علمنا النصوص الكريمة التي تحث على جمع الكلمة، وتوحيد الصف، والنصوص الكريمة الأخرى التي شنت أمر الفرقة والاختلاف، وعلمنا فوائد الاجتماع، وما يجلب من الفوائد والعوائد، وعلمنا أيضا مضار الاختلاف والتفرق، وما يجر من الشرور والويلات، وعلمنا أن أساس اختلافنا وتفرقنا هو تدمير أعدائنا، وكيد الحاقدين علينا، ودسياسة المتربصين بنا.. فلماذا نتمادى في غفلتنا، ولماذا ننقاد دائما وراء أعدائنا؟

إن المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين، ونحن نلدغ المرة، بعد المرة ونخدع الخداع إثر الخداع، ثم لا نتعظ ولا ننتبه.

لماذا نجعل لأعداء الله وأعداء دينه ممن بعضهم من جلدتنا، ويتكلمون لغتنا، ويعيشون بين أظهرنا، ويظهرون لنا المودة والصدقة والنصح، والله يشهد إنهم لكاذبون.

لماذا لا تكون لنا حاسة سادسة وفراصة صادقة نعرف بها الصديق من

العدو ونميز بها الصادق المصلح من المفسد .

إذا كان المسلمون في كل عصورهم بحاجة إلى الاجتماع والالتئام، وبحاجة إلى توحيد الكلمة، ولمَّ الشمل، فإنهم في هذه الأزمنة الأخيرة أشد حاجة وأمس ضرورة؛ ذلك أن أعداء الإسلام تكالبت عليه من كل مكان، وأن الشرور تداعت عليه من كل صوب، وأن وسائل المكر كثرت، وأساليب الخداع تنوعت ، وأن الحاقدين على الإسلام والمسلمين قد استفحلوا في حرب الإسلام، والقضاء عليه، كل الوسائل الحديثة من قواهم المادية والمعنوية.

فقد غزرتنا جيوش الأعداء في فلسطين، ولبنان، وأفغانستان، وغيرها من بلاد العرب، المسلمين.

وغزرتنا السياسة الاستعمارية التي نخرت في قلب العالم الإسلامي، حتى مزقت أشلاءه وقطعت أوصاله .

وغزرتنا جحافل التنصير والتبشير، متخذة الغذاء والدواء والتعليم لها وسيلة إلى قلوبنا وأفكارنا؛ فأسسوا الملاجئ والمستشفيات في بلاد الإسلام، وفتحوا المدارس والجامعات، زاحموا بها التعليم الإسلامي؛ ليصرفوا المسلمين عن دينهم، وليخرجوا من مدارسهم التبشيرية طائفة من أبناء المسلمين يقومون مقامهم ويسدون فراغهم في صرف المسلمين عن عقيدتهم، وإبعادهم عن مبادئهم.

ثم غزونا الغزو الفكري بوسائل الإعلام كلها، من المذياع والتلفاز، والمجلات والصحف، والنشرات والدعايات، وغير ذلك من المكر والكيد والدس الذي لا نعرف أكثره .

فإذا لم نتحد ولم نجتمع، وإذا لم تكن كلمتنا واحدة، ومنهجنا واحداً، وكفاحنا واحداً، إذا لم نتحد أمام هؤلاء الأعداء، وأمام أولئك الخصوم الألداء الذين شنوا الغزو علينا بكل وسيلة، وأعدوا للقضاء علينا كل عدة، وقعدوا لنا في كل مرصد .

إِنْ لَمْ نَجْتَمِعْ وَنَتَّخِذْ حِذْرَنَا، فَقُلْ عَلَيْنَا الْعَفَاءُ، وَمَصِيرُنَا الْبَوَارُ. ﴿وَأِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٨] وَإِنَّمَا يَكُونُوا ﴿أَذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

أيها الإخوان: نحن - الآن - نعيش في صحوة إسلامية عامة، وفي وعي ديني منتشر في البلاد الإسلامية، وغير الإسلامية، من أقطار الدنيا، وهذه الصحوة المباركة، وهذا الوعي الميمون أكثر ما يكون في الشباب والشابات. وكل مسلم غيور على دينه يفرح بهذه الصحوة ويغتنب بذلك الوعي ويسأل الله تعالى أن يبارك فيه، وأن يزيد منه، وأن يوجهه الوجهة الصالحة، وأن يدلّه على طريق الخير وسبيل الهداية، وأن يقيه شر العثرات والنكسات والنكبات.

كل مسلم محب لدينه، ومخلص لربه، وناصح لأُمته يبتهل إلى الله تعالى أن يهيئ لهذا المد الإسلامي أن يبلغ مدام، ويصل منتهاه فيعم مشارق الأرض ومغاربها، وأن يصل إلى قلوب غلف وأعين عمياء، فيجلو صداها، ويزيل غشاها؛ لتبصر الحق، وتستتير به، فينقذها الله تعالى من الهوة الهاوية، إلى الخبة العالية، وأن ينشلها من شفا حفر النار، إلى منازل الأبرار، وأن يزجها من ظلام الشرك، والكفر، والإلحاد، والعلمانية، والبعثية، والشيوعية، والبوذية، والمجوسية، وغيرها من ملل الكفر إلى نور الإسلام ومصابيح الإيمان وهدى القرآن.

كل ما تقدم من البحث ما هو إلا مقدمة للفقرات الآتية:

إننا في نشوة عظيمة، وفي فرحة كبيرة، حينما رأينا هذا الشباب الطامح، وهذه الدماء الحارة المتدفقة مقبلة على ربها، وواعية بأمر دينها، وجادة في الدعوة إلى الله تعالى؛ فالشباب هم رجال الغد، وهم عدة المستقبل وهم أمل الدين والأوطان.

لذا نجد أنفسنا مدفوعين إلى رعاية هذه الصحوة الدينية المباركة، وذلك الوعي الإسلامي الحميد.

فعلينا أن نوصي أبناءنا بما نوصي به أنفسنا؛ إبقاء على هذه الصحوة المباركة، ومحافظة على سلامة سيرها، وصيانة مخطط عملها من النكسات، نوصي بأن لا يتخذوا من الخلاف في المسائل الفرعية الاجتهادية ميدان شقاق وعداء، ومثار أحقاد وشحناء وسبب تباعد وتنافر، بل يبحثوها بحثاً عملياً، ويناقشوها نقاش استفادة وإفادة؛ ليصلوا إلى القول الأرجح فيها، وينتهوا إلى الرأي السديد في المسألة.

فالمسائل الخلافية الفرعية يسوغ فيها الاجتهاد؛ لاختلاف أنظار العلماء وآراء الفقهاء فيها ، فكل منهم يرى ويعمل بما يؤديه إليه اجتهاده ، وقد كان الخلاف فيها موجوداً زمن الصحابة، ثم زمن التابعين ثم من بعدهم من الأئمة، وكل يذهب إلى ما يؤديه إليه اجتهاده وبحثه ، ولم يعب أحد منهم على أحد ولم يخطئ أحد منهم أحداً ، بل إن الاجتهاد في المسائل العلمية وجد بين الصحابة، والنبي صلى الله عليه وسلم حيّ بين أظهرهم، فقد قال صلى الله عليه وسلم: "لا يصلين أحد منكم العصر إلا في بني قريظة". وبعض الصحابة اجتهد وصلى في الطريق، وقال: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد تأخير الصلاة عن وقتها، وإنما أراد الحث على السرعة في النفير إلى بني قريظة، وبعضهم تمسك بظاهر النص فلم يصل العصر إلا بعد غروب الشمس في بني قريظة، ولم يعب بعضهم بعض. والنبي صلى الله عليه وسلم أقرهم على اجتهادهم واختلافهم في فهم النص ، وهناك قضايا من هذا كثيرة متشابهة.

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله له رسالة سماها: "رفع الملام عن الأئمة الأعلام" ذكر فيها غالب أسباب اختلاف الأئمة والعلماء في المسائل الفرعية، و أنها أمور طبيعية يقتضيها اختلاف الأفهام، وكيفية تصور النصوص، واختلاف وجهات النظر في فهمها، وتفرق الأمة وتباعد أقطارهم، وكون الطائفة عندها من النصوص ما ليس عند الأخرى، وغير ذلك من أسباب الاختلاف، إلا أن كل هذا لم يسبب بينهم عداوة ولا شحناء، ولا

عصبية ولا بغضاء، بل هم أمة واحدة تجمعهم أخوة الإيمان، وصلة الدين، ونسب العلم.

ولنلخص من هذه الرسالة القيمة بعض الفقرات، نتبين منها سعة أفق هذا الإمام الجليل.

قال رحمه الله تعالى: يجب على المسلمين - بعد موالاته الله تعالى ورسوله - موالاته المؤمنين خصوصاً العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، الذين جعلهم الله بمنزلة النجوم، يهتدى بها في ظلمات البر والبحر، وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته، فإنهم متفقون على وجوب اتباع الرسول، فإذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له عذر في تركه.

وجميع الأعذار ثلاثة أصناف:

أحدها: عدم اعتقاده أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله.

الثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

الثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ.

وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة:

السبب الأول: أن لا يكون الحديث قد بلغه، ومن لم يبلغه الحديث لم يكلف أن يكون عالماً بموجبه.

وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث، فإن الإحاطة بالأحاديث لم تكن لأحد من الأئمة، ولا يقولن قائل: الأحاديث قد دونت وجمعت فخفاؤها والحال هذه بعيد؛ لأن هذه الدواوين المشهورة بالسنن إنما جمعت بعد انقراض الأئمة المتبوعين.

السبب الثاني: أن يكون الحديث قد بلغه لكنه لم يثبت عنده وهذا أيضاً كثير جداً.

فإن الأحاديث كانت قد انتشرت واشتهرت، لكن كانت تبلغ كثيراً من

العلماء من طرق ضعيفة، وقد بلغت غيرهم من طرق صحيحة غير تلك الطرق، فتكون حجة من هذا الوجه.

السبب الثالث: عدم معرفته بدلالة الحديث لأمر:

فتارة لكون اللفظ الذي في الحديث غريباً عنده كالمزبنة، والمحاولة، والمخابرة، والملازمة، والمنابذة، والغرر، إلى غير ذلك من الكلمات الغريبة التي يختلف العلماء في تفسيرها.

وتارة يكون اللفظ مشتركاً، أو مجملاً، أو متردداً بين حقيقة ومجاز، فيحمله على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر.

السبب الرابع: اعتقاده أن لا دلالة في الحديث، بأن يكون له من الأصول ما يرد تلك الدلالة، سواء كانت في نفس الأمر صواباً أو خطأ.

فهذه الأسباب يجوز أن يكون للعالم حجة في ترك العمل بالحديث لم نطلع عليها، فإن مدارك العلم واسعة، لم نطلع نحن على جميع ما في بواطن العلماء، والعالم قد يبدي حجته وقد لا يبديها، وإذا أبداها فقد تبلغنا، وقد لا تبلغ، وإذا بلغتنا فقد ندرك موضع احتجاجه، وقد لا ندركه، لكن نحن - وإن جوزنا هذا - فلا يجوز لنا أن نعدل عن قول ظهرت حجته بحديث صحيح وافقه طائفة من أهل العلم، إلى قول آخر قاله عالم يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة وإن كان أعلم، إذ تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من تطرقه إلى الأدلة الشرعية؛ فإن الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده، بخلاف رأي العالم.

وليس لأحد أن يعارض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بقول أحد من الناس، وإذا كان الترك يكون لبعض هذه الأسباب فلا يجوز أن يعتقد أن التارك له من العلماء الذين وصفنا أسباب تركهم لكونه حلل الحرام أو حرم الحلال أو حكم بغير ما أنزل الله.

وكذلك إن كان في الحديث وعيد على فعل: من لعنة، أو غضب، أو

عذاب ونحو ذلك فلا يجوز أن يقال : إن ذلك العالم الذي أباح هذا أو فعله داخل في هذا الوعيد ، وهذا مما لا نعلم بين الأمة فيه خلافاً ، فإن بلالاً لما باع الصاعين بالصاع أمره النبي صلى الله عليه وسلم برده ولم يرتب على ذلك حكم آكل الربا، من التفسيق واللعن والتغليظ؛ لعدم علمه بالحرمة.

وكذلك أسامة بن زيد لم يوجب عليه قوداً ولا دية ولا كفارة، لما قتل الذي قال: لا إله إلا الله؛ فإنه كان معتقداً جواز قتله مع أن قتله حرام.

ثم إنه مع العلم بأن هؤلاء ، وأمثالهم معذورون ، فإنه لا يمنعنا أن نتبع الأحاديث الصحيحة التي لا نعلم لها معارضاً يدفعها، وأن نعتقد وجوب تبليغ العمل بها على الأمة ووجوب تبليغها ، وهذا مما لا خلاف فيه بين العلماء.

وهذه القاعدة: تظهر بأمثلة منها أنه صلى الله عليه وسلم قال : (لعن الله آكل الربا) الذي يشمل ربا الفضل وربا النسيئة ، ثم إن الذين بلغهم حديث (إنما الربا في النسيئة) استحلوا بيع الصاعين بالصاع يداً بيد، مثل ابن عباس وأصحابه ، ولا يجوز لأحد أن يعتقد أن تبلغهم لعنة آكل الربا؛ لأنهم فعلوا ذلك متأولين تأويلاً سائغاً في الجملة.

ولكن هذا الخلاف لا يمنعنا أن نعتقد تحريم هذا محتجين بالحديث كما لا يمنعنا مجيء الحديث من أن نعتقد أن المتأول معذور في ذلك لا يلحقه هذا الوعيد.

وهذا باب واسع؛ فإنه يدخل فيه جميع الأمور المحرمة بكتاب أو سنة، إذا كان بعض الأمة لم يبلغهم أدلة التحريم، فاستحلوها، أو عارض تلك الأدلة عندهم أدلة أخرى رأوا رجحانها عليها، مجتهدين في ذلك الترجيح بحسب عقلهم وعلمهم؛ فإن التحريم له أحكام من التأثيم والذم والعقوبة والفسق وغير ذلك، لكن لها شروط وموانع، فقد يكون التحريم ثابتاً، وهذه أحكام منتفية لفوات شرطها أو وجود مانع، أو يكون التحريم منفيًا في حق ذلك الشخص مع ثبوته في حق غيره.

انتهى ما لخصناه من كلام شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

فانظر كيف يبين لنا رحمه الله وجه الخلاف بين العلماء ، ويبين لنا أيضا أسباب وقوعه بينهم ، ثم انظر كيف يقدم لهم الأعذار في خلافهم هذا، وأن مقصدهم جميعا كان حسنا، ولكن اطلع أحدهم على ما لم يطلع عليه صاحبه ، وفهم أحدهم من النص ما لم يفهمه الآخر. وأن من اجتهد منهم فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد.

ثم ذكر النص الذي فيه وعيد أو عقوبة، إذا كان المخالف لا يرى لحوق ذلك الوعيد أو تلك العقوبة إليه؛ لتأويل سائغ رآه أن لا يلحقه ذلك، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة واقعية متعددة ، منها: تأويل حل قتل أسامة بن زيد ذلك الرجل الذي قال: لا إله إلا الله ، ومنها: بيع بلال صاع التمر بالصاع الواحد جاهلا النص، ومنها: تأويل ابن عباس وأصحابه حل ربا الفضل لحديث: (إنما الربا النسيئة) وغير ذلك.

وعلى كل فإن هذه الخلافات الفرعية - وإن كبرت وعظم ما يترتب عليها- فإنها لم تحدث بين العلماء المختلفين عداوة ، ولم تسبب بينهم فرقة، وإنما هم إخوة مؤمنون يذهب كل منهم في مسائل العلم إلى ما يؤدي به اجتهاده.

وهذا نص قرار المجمع الفقهي الذي يضم نخبة من علماء المسلمين في البلدان الإسلامية على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم.

يقول القرار ما يلي:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ، قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين

المذاهب المتبعة، وفي التعصب المقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصبا يخرج عن حدود الاعتدال ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية، وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً، وأصوله من القرآن الكريم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضاً، فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد، وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً، أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا؛ حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد، ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية، ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل والفتنة، قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيهاً وتبصيراً:

أولاً: اختلاف المذاهب:

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائمة في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب العقائدية.

(ب) اختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول - وهو الاختلاف العقائدي - فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة، الذي يمثل الفكر الإسلامي النقي السليم في عهد رسول الله صلي الله عليه وعلى آله وسلم، وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن

الرسول أنها امتداد لسنته، بقوله: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ".

وأما الثاني - وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل - فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه وتعالى في ذلك حكمة بالغة ، ومنها الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص ، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية، تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما ، أو في أمر ما ، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقا ويسرا ، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة، أم في المعاملات، وشؤون الأسرة، والقضاء، والجنايات، على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب - وهو الاختلاف الفقهي - ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا، ولا يمكن أن لا يكون ، فلا توجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي .

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس، والنظر إلى علل الأحكام، وغرض الشارع، والمقاصد العامة للشرعية، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدة وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات ، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه؛ فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين ،

وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة، ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية.

ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج، فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً؛ ليوحوا إليهم - ظلماً وزوراً - بأنه يدل على تناقض الشريعة، دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين، وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى - التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم - ففي بياننا الآنف الذكر عن المذاهب الفقهية، ومزايا وجودها وأئمتها، ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه، ويضللون به الناس، ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم، في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة، في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.

وصلّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي

نائب الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

د. عبد الله عمر نصيف

الأعضاء:

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبد الله عبد الرحمن البسام

د. بكر عبد الله أبو زيد

محمد بن جبير

(توقيع) (توقيع) (توقيع)
صالح بن فوزان الفوزان محمد بن عبد الله بن سبيل مصطفى أحمد الزرقاء

(توقيع) (توقيع) (توقيع)
محمد محمود الصواف أبو الحسن علي الحسني الندوي محمد رشيد راغب قباني

(توقيع) (توقيع) (توقيع)
محمد الشاذلي النيفر أبو بكر جومي د. أحمد فهمي أبو سنة
(توقيع) (توقيع)

محمد الحبيب بن الخوجة محمد سالم بن عبد الودود

د. طلال عمر بافقيه
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

وأختم كلمتي بهذا التوجيه وهذه النصيحة التي أوجهها إلى نفسي وإلى كل مستمع، لا سيما الشباب المسلم الغيور على دينه وأبناء أمته، فقد سمعنا النصوص الكريمة بالثناء على اجتماع الكلمة واتحاد المبدأ، وما ذكرته تلك النصوص من فوائد الاجتماع والألفة، ثم ما جاء في النصوص الأخرى من ذم الاختلاف والتفرق والتحزب، وما جاء في تلك النصوص من ذكر الفتن والمحن التي يجرها الخلاف، وتشتتت الكلمة وضياح الجهود وتفتتت الأمة، وأن هذا الداء لم يأتنا إلا من أعداء الإسلام، الذين لم يجدوا وسيلة لطعن الإسلام أنجع لهم ولا أمضى من سلاح تفريق كلمتهم، وإيجاد الخلاف بينهم، واستمعنا أيضاً إلى كلام شيخ الإسلام في تحليلاته القيمة، لبيان خلاف العلماء وأسبابه، وعذرهم في تلك.

ثم استمعنا إلى قرار كبار علماء المسلمين أعضاء المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي، في أن هذا الخلاف في المسائل الفرعية أمر اقتضته أسباب علمية، وأن لله تعالى حكمة بالغة في وجوده، وأنه توسيع في مجال استنباط الأحكام من النصوص.

بعد هذا كله فإنني أهيب بأبنائنا الشباب المسلم الطامح إلى نبذ الخلاف، وإبعاد الشقاق وطرح النزاع، وأن يكونوا أمة واحدة تجمعهم أخوة الإيمان، التي هي أعظم رباط، أوثق آصرة، وأقوى سبب، فربهم واحد، وكتابهم واحد، ونبيهم واحد، وقبلتهم واحدة، وملتهم واحدة، واتجاههم واحد، فلماذا تكون مباحث العلم اللذيذة المفيدة سببَ فرقةٍ وداعيةٍ شقاقٍ، وموطنٍ خلافٍ.

إن العلم بين أهله قرابة ونسب، وأنه بين طلابه صلة وسبب، وأن ما يكون سبباً للألفة والمحبة لا يكون أبداً سبباً للعداوة والقطيعة.

ولذا فإن القطيعة والفرقة لم تأت منه، وإنما دخلت في صفوف الشباب المسلم، من عدو أراد تفريقهم، وحاقد أراد تشتيتهم، وهذا العدو الحاقد دخل في صفوفهم ونسب نفسه إليهم، ليحدث بينهم الشقاق، كما دخل في صفوف أسلافهم فأحدث فيهم الفرق، وأشعل بينهم الفتن.

ولذا فإنني أنصح أبناءنا بأن يحذروا هؤلاء الدخلاء، وأن يوقوهم
ليبعدوهم عن صفهم، وينزحوهم من مجتمعهم الذي تحفه الملائكة، وتتنزل
عليه الرحمة، ويباهي به الله أهل سماواته.

أما المسائل الفرعية الاجتهادية فتبحث بين أهل العلم وطلابه للوصول
إلى القول الراجح، ومعرفة الأقوى دليلاً، والأصح تعليلاً، بجو من المحبة
والوئام، وبعد عن التنازع والخصام، وليكن رائد الجميع الخير والمصلحة
والفائدة.

فإن حصل الاتفاق على ترجيح قول على قول آخر فذاك، وإلا فكل يعمل
ويعتقد ما أداه إليه اجتهاده.

ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد هو أجر الاجتهاد، ومن اجتهد
فأصاب فله أجران، أجر الاجتهاد وأجر الوصول إلى الصواب.
والسلام عليكم.

مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته
أعده فضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان بن منيع
القاضي بمحكمة التمييز وعضو هيئة كبار العلماء

ايض

الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم على من لا نبي بعده محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد .

فلا شك أن مماثلة المدين دائته في تسليمه ما وجب عليه أداؤه، سواء كان ذلك ثمناً من أي جنس من أجناس الأثمان ، أو كان عيناً من أي جنس من الأعيان أو السلع ، فإن ذلك ظلم وعدوان إن كان مستطيعاً السبيل في الأداء، أما إن كان ذا عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴿ [البقرة : ٢٨٠] .

يدل على ذلك قوله ﷺ في الحديث القدسي عن ربه : (ألا، وإني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً ألا فلا تظالموا) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان : ١٩] .

ولا شك أن الظلم باعتباره عدواناً وبغياً محرماً، وأن انتهاك المحرم موجب للعقوبة الزاجرة والرادعة.

كما لا شك أن المسلم حرام ماله ودمه وعرضه إلا بحقه ، ومطل المدين القادر دائته عن أداء حقه نوع من الاستيلاء على ماله بدون حق، أشبه الغصب إن لم يكن من صوره ، وينبني على ذلك - في الغالب - أن تعطيل الدائن من ماله مستلزم فوات منافع لهذا المال في حال تقليبه وإدارته، وحيث إن هذا التعطيل مستلزم ذلك الفوات في الغالب، فإن القول بضمانه وتغريمه المدين قول يتفق مع الأصول العامة والقواعد الشرعية، في الحفاظ على حقوق المسلم، وضمان ما ينقصه بسبب الظلم والعدوان، ولهذا جاء النص الكريم من رسول الله ﷺ في عقوبة المماطل إذا كان غنياً .

ففي الصحيحين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (مطل الغني ظلم) وفي السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته).

فمن حل عرضه: التشهير به في المجامع التجارية وغيرها بسوء

معاملته، والتحذير من الدخول معه في تعامل أو تداول، لتحذير الناس ظلمه وعدوانه، وليكون نفور الناس عنه سبباً في إلحاق الضرر بتجارته، فيكون ذلك عقوبة له لاستحلاله مال أخيه بدون حق على سبيل الظلم والعدوان.

ومن حل عقوبته: التقدم لولاة الأمر بشكايته على مسلكه الذميم في اللي والمماطلة؛ لإلزامه بدفع الحق الذي عليه، وتقرير ما يستحقه من عقوبة رادعة وزاجرة، بالحبس والجلد والغرامة المالية، أو بواحد منها على ما يقتضيه النظر المصلي.

ومن عقوبته: التقدم للقضاء بطلب التعويض الذي سببته المماطلة في أدائه الحق، وضمان منفعة يغلب على الظن حصولها للدائن في حال استلامه حقه في وقته.

وقد بحث العلماء رحمهم الله حكم التعويض عن المنافع الفائتة، وعن المنافع المتوقع فواتها، فقالوا بضمان كل منفعة محقق ضياعها، كمنافع الأعضاء في حال الجناية عليها، كما قالوا بضمان ما غرمه محق يطالب بحقه الثابت، ممن كان منه المماطلة في أدائه حتى أحوجه إلى الشكاية والتقاضي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الاختيارات : ومن مطل صاحب الحق حقه حتى أحوجه إلى الشكاية، فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد . ١ هـ وقال في كتاب الإنصاف للمردادى في باب الحجر : ولو مطل غريمه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك يلزم المماطل ، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لو غرم بسبب كذب عليه عند ولي الأمر رجع به على الكاذب. ١ هـ.

وفي هذا فتوى لسماحة مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله هذا نصها:

موضوع الفتوى: هل نفقات المنتدبين للنظر في القضية على المفلوج مطلقاً؟

من محمد بن إبراهيم إلى حضرة صاحب السمو الملكي ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء حفظه الله .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد : فعطفاً على المخابرة الجارية حول نفقات المنتدبين للنظر في قضية من القضايا، هل تكون على المحكوم عليه تبذرها للجهة التي منها الانتداب، وتكون سلفة حتى تقتص من المحكوم عليه. ولقد ذكرنا في كتاب سابق منا لسموكم أن في المسألة بحثاً من حيث الوجهة الشرعية، وذلك أن العلماء رحمهم الله نصوا على أن كل من غرم بسبب عدوان شخص آخر، أن ذلك الشخص هو الذي يحمل تلك الغرامة، قال شيخ الإسلام في كتاب (الاختيارات) : ومن مطل صاحب الحق حقه حتى أحوجه إلى الشكاية، فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل، إذا كان غرمه على الوجه المعتاد. وقال في الإنصاف في باب الحجر قوله الثانية: لو مطل غريمه حتى أحوجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك يلزم المماطل. وقال شيخ الإسلام: لو غرم بسبب كذب عليه عند ولي الأمر رجع به على الكاذب.

وحيث كان الأمر ما ذكر فإن نفقات المنتدبين على من تبين أنه الظالم، وهو العالم أن الحق في جانب خصمه، ولكنه أقام الخصومة عليه مضارة لأخيه المسلم، أو طمعاً في حقه. وحينئذ يتضح أن المفلوج في المخاصمة لا يلزم بذلك مطلقاً، بل له حالتان، إحداهما: أن يتحقق علمه بظلمه وعدوانه فيلزم بذلك المخاصمة مع علمه بأنه مبطل. الثانية: ألا يتضح علمه بظلمه في مخاصمته بل إنما خاصم ظاناً أن الحق معه ، أو أنه يحتمل أن يكون محقاً ويحتمل خلافه، فهذا لا وجه شرعاً لإلزامه بتلك النفقات وبهذا يرتدع المخاصمون بالباطل عن خصوماتهم، ويأمن أرباب الحقوق على حقوقهم غالباً، ويستريح القضاء من كثير من الخصومات أ.هـ. الجزء الثالث عشر ص ٥٥.

ومن كان له حق على آخر مستحق الأداء فمماطل المدين، وهو قادر على

الوفاء حتى تغير السعر، بأن انخفض سعر الثمن أو العين - موضوع الحق الواجب الأداء - فمن منطلق العدل وقاعدة ضمان النقص أو المنفعة أو العين على من تسبب في فواتها: القول بتضمين المماطل ما نقص على صاحب الحق من نقص سعر أو فوات منفعة.

وعليه فمن عقوبة المماطل ربط الحق بسعر يوم سداده إذا كان فيه نقص على صاحب الحق، فإذا مطل المدين دائنه بعد استحقاقه الوفاء، وترتب على هذا المطل نقص فإنه مضمون لصاحب الحق على مدينه المماطل وهذا مقتضى العدل والإنصاف؛ فالمدين يضمن هذا النقص بسبب ليِّه ومطله، وصاحب الحق يستحق الزيادة على حقه؛ لأن مدينه المماطل أضربه بمقدار هذه الزيادة، وهي في الحقيقة ليست زيادة، وإنما هي ضمان نقص سببه المماطلة.

لقد اختلف العلماء رحمهم الله في تقدير حق المغتصب المماطل في أدائه بسعر يوم سداده، قال في منتهى الإرادات : ولا يضمن نقص سعر أ.هـ. كما اختلفوا في تعيين العقوبة التي يستحقها المماطل.

فذهب جمهورهم إلى عدم الزيادة على الحق مطلقاً، كما مر النقل من شرح المنتهى، وأن العقوبة المقصودة في الحديث: (ليُّ الواجد يحل عقوبته) ما يوقعها ولي الأمر أو نائبه على المماطل من عقوبة تعزيرية، بحبس وجلد أو بواحدة منهما.

وذهب بعضهم إلى أن العقوبة هي تكليف المماطل بضمان ما خسره صاحب الحق في سبيل المطالبة بتحصيل حقه، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقد سبق ذكر النص عنه.

وذهب بعض المحققين إلى القول بضمان نقص السعر، قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله: قال الأصحاب: وما نقص بسعر لم يضمن. أقول: وفي هذا نظر؛ فإن الصحيح أن يضمن نقص السعر، وكيف يغصب

شيئاً يساوي - ألفاً وكان مالكة يستطيع بيعه بالألف، ثم نقص السعر نقصاً فاحشاً فصار يساوي خمسمائة إنه لا يضمن النقص فيرده كما هو ١.١٩ هـ. وهذا القول هو ما يقتضيه العدل الذي أمر الله به، وهو في نفس الأمر عقوبة للظالم، أقرها ﷺ بقوله : (لي الواجد يحل عقوبته وعرضه)، ولا شك أن المماطل في حكم الغاصب بمماطلته أداء الحق الواجب عليه، إلا أن تقدير الزيادة عليه يجب أن يراعى في تعيينها العدل، فلا يجوز دفع ظلم بظلم، ولا ضرر بضرر أفحش منه ، ولنضرب مثلاً يتضح فيه طريق التقدير: زيد من الناس قد التزم لعمره بمائة ألف دولار أمريكي - مثلاً - يحل أجلها في غرة محرم عام ١٤٠٧ هـ، وكان سعر الدولار باليّن الياباني وقت الالتزام مائتين وخمسين يناً، وفي أول يوم شهر محرم عام ١٤٠٧ هـ انخفض سعره إلى مائتين وعشرين يناً، فطالب صاحب الحق من مدينه زيد فمماطله إلى وقت انخفض سعر الدولار إلى مائة وخمسين يناً ، فما بين سعر الدولار وقت الالتزام بالحق وبين سعره وقت حلول السداد ونقص مقداره ثلاثون يناً في الدولار ، هذا النقص الذي يجب أن يضمه المدين للدائن هو الفرق بين سعره وقت حلول السداد وبين سعره بعد المماطلة، وهو سبعون يناً لكل دولار، وبهذا المثال يتضح وجه التقدير المبني على العدل وعدم مجاوزة الحد في العقوبة والضمان.

ومما يؤكد ما ذكرنا من أن المنفعة مضمونة على من تسبب في ضياعها: مسألة العربون، ومسألة الشرط الجزائي . وكلتا المسألتين ضمان لمنفعة مظنونة الوجود غير محققة، ومع هذا فقد اعتبر الضمان لتلك المنفعة المظنونة.

وإكمالاً للبحث أذكر أن الشرط الجزائي قد صدر باعتباره قرار هيئة كبار العلماء برقم ٢٥، تاريخ ١٣٩٤/٨/٢١ هـ، أذكر نصه فيما يلي:

قرار رقم ٢٥، وتاريخ ١٣٩٤/٨/٢١ هـ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده محمد، وعلى آله وصحبه وبعد :

فبناء على ما تقرر في الدورة الرابعة لمجلس هيئة كبار العلماء، المنعقدة فيما بين ١٠/٢٨ و ١٤/١١/٩٣ هـ، من الرغبة في دراسة موضوع الشرط الجزائي، فقد جرى إدراجه في جدول أعمال الهيئة في دورتها الخامسة المنعقدة فيما بين ٥ و ٢٣/٨/١٣٩٤ هـ، في مدينة الطائف.

ثم جرى دراسة الموضوع في هذه الدورة، بعد الاطلاع على البحث المعد في ذلك من قبل اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وبعد مداولة الرأي والمناقشة، واستعراض المسائل والإيراد عليه، وتأمل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وما روي عنه ﷺ من قوله (المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً) ؛ ولقول عمر رضي الله عنه (مقاطع الحقوق عند الشروط)، والاعتماد على القول الصحيح من أن الأصل في الشروط الصحة، وأن لا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً وقياساً.

واستعرض ما ذكره أهل العلم من تقسيم الشروط في العقود إلى صحيحة وفاسدة، وتقسيم الصحيحة إلى ثلاثة أنواع.

أحدها: شرط يقتضيه العقد، كاشتراط التقابض وحلول الثمن.

الثاني: شرط من مصلحة العقد، كاشتراط صفة في الثمن، كالتأجيل أو الرهن أو الكفيل به، أو صفة في المثل، ككون الأمة بكرًا.

الثالث: شرط فيه منفعة معلومة، وليس من مقتضى العقد، ولا من مصلحته، ولا منافعاً لمقتضاه، كاشتراط البائع سكنى الدار شهراً.

وتقسيم الفاسدة إلى ثلاثة أنواع.

أحدها: اشتراط أحد طرفي العقد على الطرف الثاني عقداً آخر، كبيع أو إجارة، أو نحو ذلك.

الثاني: اشتراط ما ينافي مقتضى العقد، كأن يشترط في البيع ألا خسارة عليه، أو ألا يبيع أو يهب ولا يعتق.

الثالث: الشرط الذي يتعلق به العقد، كقوله: بعثك إن جاء فلان.

بتطبيق الشرط الجزائي عليها، وظهور أنه من الشروط التي تعتبر من مصلحة العقد؛ إذ هو حافظ لإكمال العقد في وقته المحدد له. والاستئناس بما رواه البخاري في صحيحه بسنده عن ابن سيرين: أن رجلاً قال لكريه أدخل ركابك، فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج؛ فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه، وقال أيوب عن ابن سيرين: أن رجلاً باع طعاماً، وقال: إن لم آتك الأربعاء فليس بيني وبينك بيعة، فلم يجئ؛ فقال شريح للمشتري: أنت أخلفت، فقضى عليه.

وفضلاً عن ذلك فهو في مقابلة الإخلال بالالتزام حيث إن الإخلال به مظنة الضرر وتفويت المنافع، وفي القول بتصحيح الشرط الجزائي سد لأبواب الفوضى والتلاعب بحقوق عباد الله، وسبب من أسباب الحفز على الوفاء بالعهود والعقود؛ تحقيقاً لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] لذلك كله فإن المجلس يقرر بالإجماع أن الشرط الجزائي الذي يجرى اشتراطه في العقود شرط صحيح معتبر، يجب الأخذ به، ما لم يكن هناك عذر في الإخلال بالالتزام الموجب له يعتبر شرعاً، فيكون العذر مسقطاً لوجوبه حتى يزول.

وإذا كان الشرط الجزائي كثيراً عرفاً يراد به التهديد المالي، ويكون بعيداً عن مقتضى القواعد الشرعية، فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل والإنصاف، على حسب ما فات من منفعة أو لحق من ضرر، ويرجع تقدير ذلك عند الاختلاف إلى الحاكم الشرعي عن طريق أهل الخبرة والنظر، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨] وقوله سبحانه ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨] وبقوله ﷺ (لا ضرر ولا ضرار). وبالله التوفيق، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،

هيئة كبار العلماء

وبتأمله يتضح أنه في مقابلة فوات منفعة غير محقق وقوعها، ولكن نظراً إلى أن المخالفة المترتبة على تفويت فرصة اكتساب المنفعة صارت أهم عائق لتفويتها، اتجه القول بضمان هذه المنفعة.

ومثل ذلك مسألة العربون؛ فإن المشتري يبذل مبلغاً من المال مقدماً عند تمام عقد الشراء، على أن يكون له الخيار مدة معلومة، فإن قرر الشراء صار العربون جزءاً من الثمن، وإن قرر عدم الشراء صار العربون مستحقاً للبائع في مقابلة عدم تمكنه من عرض بضاعته للبيع بعد ارتباطه مع المشتري بعقد البيع المعلق.

ووجه استحقاق البائع للعربون في حال عدول المشتري عن الشراء: أنه في مقابلة تفويت فرص بيع هذه السلعة بثمن أكبر من ثمن بيعها على المشتري بيعاً معلقاً يحتمل العدول عنه.

وفيما يلي نص من ابن قدامة من كتابه (المغني) فيما يتعلق بمسألة العربون، واختلاف العلماء فيها، وانفراد الإمام أحمد رحمه الله بالقول بصحة العربون، واستحقاق البائع إياه في حال العدول عن الشراء، قال رحمه الله ما نصه:

والعربون في البيع هو أن من يشتري السلعة يدفع إلى البائع درهماً أو غيره على أنه إن أخذ السلعة احتسب به من الثمن، وإن لم يأخذها فذلك للبائع، يقال: عربون وأربون، وعربان وأربان. قال أحمد: لا بأس به، وفعله عمر رضي الله عنه.

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه أجازه، وقال ابن سيرين: لا بأس به، وقال سعيد ابن المسيب وابن سيرين: لا بأس إذا كره السلعة أن يردها ويرد معها شيئاً، وقال أحمد: هذا معناه، واختار أبو الخطاب أنه لا يصح، وهو قول مالك والشافعي وأصحاب الرأي، ويروى ذلك عن ابن عباس والحسن؛ لأن النبي ﷺ (نهى عن بيع العربون) رواه ابن ماجه؛ ولأنه شرط للبائع شيئاً بغير عوض، فلم يصح كما لو كان شرطه لأجنبي، ولأنه بمنزلة

الخيار المجهول، فإنه اشترط أن له رد المبيع من غير ذكر مدة، فلم يصح، كما لو قال: ولي الخيار، متى شئت رددت السلعة ومعها درهماً، وهذا هو القياس. وإنما صار أحمد فيه إلى ما روى نافع بن عبد الحارث: أنه اشترى لعمر دار السجن من صفوان بن أمية؛ فإن رضي عمر، وإلا، فله كذا وكذا، قال الأثرم قلت لأحمد: تذهب إليه، قال أي شيء أقول؟ هذا عمر رضي الله عنه وضعف الحديث المروي، روى هذه القصة الأثرم بإسناده.

وقد لخص الدكتور عبد الرزاق السنهوري رحمه الله في كتابه (مصادر الحق) أدلة القولين، ورد أدلة القائلين ببطلان بيع العربون، فقال - بعد إيراده ما ذكره ابن قدامة رحمه الله - ما نصه: ويمكن أن نستخلص من النص المتقدم ما يأتي:

■ أولاً: أن الذين يقولون ببطلان بيع العربون يستندون في ذلك إلى حديث النبي ﷺ الذي نهى عن بيع العربون. ولأن العربون اشتراط للبائع بغير عوض، وهذا شرط فاسد. ولأنه بمنزلة الخيار المجهول إذا اشترط المشتري خيار الرجوع في البيع من غير ذكر مدة، كما يقول: ولي الخيار متى شئت رددت السلعة ومعها درهم.

■ ثانياً: أن أحمد يجيز بيع العربون ويستند في ذلك إلى الخبر المروي عن عمر، وضعف الحديث المروي في النهي عن بيع العربون، وإلى القياس على صورة متفق على صحتها، هي أنه لا بأس - إذا كره المشتري السلعة - أن يردّها ويرد معها شيئاً. قال أحمد: هذا في معناه.

■ ثالثاً: ونرى أنه يستطاع الرد على بقية حجج من يقولون ببطلان بيع العربون، فالعربون لم يشترط للبائع بغير عوض؛ إذ العوض هو الانتظار بالمبيع وتوقيف السلعة حتى يختار المشتري وتفويت فرصة البيع من شخص آخر لمدة معلومة، وليس بيع العربون بمنزلة الخيار المجهول؛ إذ المشتري إنما يشترط خيار الرجوع في البيع بذكر مدة معلومة، إن لم يرجع فيها مضت الصفقة وانقطع الخيار. أ. هـ.

ومما تقدم يظهر لنا جواز الحكم على المماطل - وهو قادر على الوفاء - بضمان ما ينقص على الدائن بسبب مماطلته وليّه، وإن ضمن عقد الالتزام بالحق شرطاً جزائياً لقاء المماطلة واللي، بقدر فوات المنفعة فهو شرط محترم واجب الوفاء؛ لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] ولقوله ﷺ: (المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً)؛ ولما في صحيح البخاري في باب (ما يجوز من الاشتراط والثبوت في الإقرار والشروط التي يتعارفها الناس بينهم)، وقال ابن عون عن ابن سيرين قال رجل لكريه: أدخل ركابك، فإن لم أرحل معك يوم كذا وكذا فلك مائة درهم، فلم يخرج، فقال شريح: من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه. وقال أيوب عن ابن سيرين: إن رجلاً باع طعاماً، وقال: إن لم آتكَ الأربعاء فليس بيني وبينك بيع، فلم يجئ، فقال شريح للمشتري: أنت أخلفت، فقاضى عليه أ. هـ.

وفي الجزء الرابع من بدائع الفوائد لابن القيم رحمه الله قوله: وقال في رواية الميموني: ولا بأس بالعربون، وفي رواية الأثرم وقد قيل له: نهى النبي ﷺ عن العربان، فقال: ليس بشيء، واحتج أحمد بما روى نافع عن عبد الحارث، أنه اشترى لعمر داراً بشجر، فإن رضي عمر، وإلا له كذا وكذا، قال الأثرم فقلت لأحمد: فقد يقال هذا، قال أي شيء أقول، هذا عمر رضي الله عنه أ. هـ.

ولا يقال بأن هذه الزيادة المترتبة على الدائن المماطل بدون حق، وسواء كانت عقوبة دل عليها حديث (لي الواجد يحل عرضه أو عقوبته) أم كانت مقتضى شرط جزائي اشتمله عقد الالتزام، لا يقال بأن هذه الزيادة الربوية الجاهلية - أتربي أم تقضي؟ - فهي تختلف عنها اختلافاً ببعدها عنها، وأهم وجوه الاختلاف ما يلي:-

■ أولاً: إن الزيادة الربوية زيادة في غير مقابلة، وهي اتفاق بين الدائن والمدين على تأجيل سداد الدين إلى أجل معين في مقابلة زيادة معينة لقاء الاتفاق على التأجيل. بينما الزيادة على الحق المستحق لقاء المماطلة بدون

حق هي في مقابلة تفويت منفعة على الدائن على سبيل الغصب والتعدي، وهي في نفس الأمر عقوبة مالية سببها الظلم والعدوان.

■ ثانياً: إن الزيادة الربوية اتفاق بين الدائن والمدين لقاء تأجيل السداد فهي زيادة في مقابلة الانتظار لزمن مستقبل، وعلى سبيل التراضي، فالمدين لا يسمى في هذه الحال مماطلاً ولا معتدياً ولا ظالماً بسبب تأخير سداد حق دائئه، بينما الزيادة على حق الدائن في مقابلة اللي والمطل حق وضمنان لمنفعة فائتة بسبب المماطلة.

ويعتبر المماطل ظالماً ومعتدياً ومفوتاً منفعة دائئه باحتباس حقه عنده بدون حق، فهي زيادة لم تكن موضوع اتفاق على اعتبار التأخير في مقابلتها، وإنما في مقابلة تفويت منفعة على سبيل الظلم والعدوان بالمماطلة، وهي كذلك عقوبة اقتضاها اللي والمماطلة.

ومما تقدم يتضح أن مسائل ضمان قيمة المنفعة على من تسبب في فواتها له أحوال منها:

■ الحالة الأولى: من تسبب بجنايته على عضو إنسان معصوم ففادت منفعة ذلك العضو، فلا نعلم خلافاً بين أهل العلم - في حال تعذر القصاص - في ضمان دية هذه المنفعة.

■ الحالة الثانية: من غصب عيناً فحبسها عن صاحبها حتى تغير سعرها بنقص، فالذي عليه المحققون من أهل العلم ضمان هذا النقص على من تسبب في حصوله. وقد تقدم النص من بعضهم على هذه المسألة وهو الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله.

■ الحالة الثالثة: من كان له حق على آخر فمطله أداء حقه بغير حق، حتى أحوجه إلى شكايته وغرم بسبب ذلك غرمًا على وجه معتاد، فالذي عليه المحققون من أهل العلم، إلزام المماطل بضمان ما غرمه خصمه في سبيل المطالبة بحقه، وقد نص على هذه المسألة، أكثر من واحد من أهل العلم

ومحققيهم، فمنهم شيخ الإسلام ابن تيمية، والشيخ محمد بن إبراهيم وغيرهما.

■ الحالة الرابعة : ضمان المنفعة الفائتة بسبب الإخلال بما جرى عليه التعاقد، إذا كان في العقد نص على ذلك، وهذه مسألة الشرط الجزائي، وقد صدر باعتبار الشرط الجزائي قرار من مجلس هيئة كبار العلماء جرى ذكر نصه في هذا البحث.

■ الحالة الخامسة : ضمان قيمة منفعة مظنونة الوقوع لتسبب في ضياع فرصة الانتفاع ، وهذه مسألة العيوب، ولا يخفى أنها من مفردات الإمام أحمد، وقد أخذ بها مجموعة من أهل التحقيق قديماً وحديثاً.

■ الحالة السادسة : تضمين المماطل ما يترتب على الدائن من نقص في مقدار دينه بسبب تغير السعر، أو بسبب الحرمان من إدارة هذا الدين وتقليبه في الأسواق التجارية، وذلك بالحكم له بذلك النقص على مماطله؛ عقوبة له على ظلمه وعدوانه بليِّه ومماطلته، والحجة في ذلك قوله ﷺ (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) ، وقوله ﷺ (مطل الغني ظلم) ، وقد يكون من عموم الاستدلال ما في تغريم السارق غرم ما سرقه مرتين للمسروق له، مما لا تتوفر فيه شروط القطع، وذلك على سبيل العقوبة بالمال.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الجزء الثامن والعشرين من مجموع الفتاوي: روى أبو داود وغيره من أهل السنن عن النبي ﷺ فيمن سرق من الثمر المعلق قبل أن يؤويه إلى الجرين: أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين. وفيمن سرق من الماشية قبل أن تؤوى إلى المراح: أن عليه جلدات نكال وغرمه مرتين. وكذلك قضى عمر بن الخطاب في الضالة المكتومة أن يضعف غرمها، وبذلك كله قال طائفة من العلماء مثل أحمد وغيره. وأضعفَ عمر وغيره الغرم في ناقة أعرابي أخذها ممالك جياع. فاضعف الغرم على سيدهم، ودرأ عنهم القطع. وأضعف عثمان بن عفان في المسلم إذا قتل الذمي عمداً، أنه يُضَعَّفُ عليه الدية؛ لأن دية الذمي نصف دية المسلم، وأخذ بذلك أحمد بن حنبل أ.هـ.

وبهذا يتضح أن العقوبة بالمال أمر مشروع، وأن تملك المعتقدى عليه بالسرقة لما زاد عن حقه المسروق معتبر ، ولا تعتبر هذه الزيادة من قبيل الربا، وإنما هي عقوبة للجاني، وتعويض عن منفعة تفوت بحرمان المجني عليه من الانتفاع بماله مدة بقاءه في يد الجاني، وهكذا الأمر بالنسبة لمطل الغني ولي الواجد.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

ايض

الزكاة ووجوبها في أجر العقار

إعداد فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور / أحمد فهمي أبو سنة
عضو اجمع الفقهي بالرابطة
وأستاذ الفقه والأصول بجامعة أم القرى

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد: فإن الله لم يشأ أن يجعل الناس كلهم فقراء ومساكين محتاجين إلى ما يسد رمقهم، ويقيم أودهم في نواحي الحياة المختلفة، وإلا لعاشوا على هذه الأرض ضعفاء، لا يستطيعون أن يقوموا بعمارتها التي خلقهم الله من أجلها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

ولم يشأ سبحانه أن يخلقهم جميعاً أغنياء، وإلا لبغى بعضهم على بعض، وعم الطغيان والظلم وجه الأرض، كمال قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٢٧] أي لو بسط الله الرزق لجميع عباده لبغى بعضهم على بعض، برغبة كل فريق الاستيلاء على ما في يد أخيه، كما هو شأن الإنسان الذي لم يمنعه عقل، ولم يردعه دين، ولكن ينزل من الأرزاق والعطايا بتقديره وحكمته ما يشاء على من يشاء، فيغني قوماً ويفقر آخرين لحكمة أخرى بينها سبحانه في قوله: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢] أي ليعين بعضهم بعضاً الأغنياء بما لديهم من مال وفضل، والفقراء بما وهبهم الله من قوة في أبدانهم وقدرة على العمل، هذه هي حكمة الخبير البصير بعباده، وهذا هو النظام الذي أقام الدنيا عليه، فكان من ضرورته أن جعل للفقراء والمحتاجين حقوقاً في أموال الأغنياء بقدر ما لديهم من أموال، وحقاً ثابتاً للفقراء ليس للأغنياء أن يمتنوا به عليهم؛ لأن المال مال الله استخلف فيه الأغنياء وأمرهم بحكم هذه الخلافة أن يعطوا المحتاجين من مال الله، وقد بين الله الأموال، التي يعطى منها المحتاجون في كتابه، وسنة رسوله، وما أجمع عليه العلماء وراة المجتهدون بفهمهم لأحكام الكتاب والسنة ومقاصدها.

كما بين أصناف المحتاجين المستحقين لهذا المال، وقد قرر فقهاء المسلمين أنه يجب اتباع كل ما هو أنفع للمحتاجين بعد أن يكون المدفوع من الأغنياء فاضلاً عن حاجتهم الأصلية، وحاجة ذويهم من طعام وكسوة ومسكن ومركب ودواء، وكل ما تستدعيه معيشتهم استدعاء ملحاً.

وعلى هذا الأصل فرض الله الزكاة في عشرات الآيات من كتابه، ورغب في إعطائها بجزيل ثوابه.

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَبْلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ﴾ [البقرة: ٢٦١].

وأنذر المانعين لها بالعذاب الأليم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [٣٤] يَوْمَ يَحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتَكُونُ بِهِمَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْزْتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: ٣٤، ٣٥].

ولهذا ما وجد المحققون من الفقهاء باباً من أبواب الخير والعطاء تدل عليه آية من كتاب الله أو حديث من سنة رسول الله أو قياس صحيح إلا فتحوه؛ ليزيدوا به أرزاق الفقراء، ويعملوا على إغنائهم بما يكفيهم، ما دام الله تعالى قد حكم بآلا يكون المال دولة بين الأغنياء، وأن على الأغنياء أن يعطون الفقراء من مال الله الذي آتاهم.

بعد هذه المقدمة المستلزمة من نور الكتاب والسنة نبين أن الزكاة فريضة مالية أوجبها الله في أموال معينة، على الأغنياء للمحتاجين؛ لقوله تعالى ﴿آتُوا الزَّكَاةَ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣].

وهذه الأموال منها ما بينه الله في كتابه، كالزروع والثمار والذهب والفضة والمعادن، ومنها ما بينته السنة المعصومة، كزكاة الأنعام (الإبل والبقر والغنم)، ومنها ما قال به جمهور العلماء أخذاً من الأدلة، كزكاة التجارة، ومنها ما قال به بعضهم كالمستغلات.

وهي واجبة على الأغنياء لا فرق بين البالغ والصبي، على القول الراجح؛ لأنها متعلقة بالمال للمواساة.

ومصارفها: المحتاجون المذكرون في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴿التوبة: ٦٠﴾ وهم الفقراء والمساكين الذين ليس لديهم ما يكفيهم، والعاملون على الزكاة جباتها وحفظتها أو قسمتها، ومن تألف المسلمون قلوبهم رجاء إسلامهم أو لأمر ينفع الإسلام، والإعطاء لتحرير الأرقاء، والمدينون الذين يستدينون لحاجاتهم أو لإصلاح ذات البين، والإعطاء في سبيل الله أي في سبيل الجهاد أو في سبيل الدعوة إلى الله، وقال بعض العلماء ومن ذلك الإعطاء لإقامة المصالح العامة. والمسافرون الذين احتاجوا إلى المال في طريقهم فيعطون ما يبلغهم المكان الذي يريدون.

والمقصد لله تعالى من إيجابها على الأغنياء أمور :

■ الأول: شكر الله على نعمة الغنى.

■ الثاني: قضاء حاجة المحتاجين؛ لينعموا بالمال كما نعم الأغنياء؛ كي لا يكون المال دولة بين فريق من الناس، ويحرم منه غيرهم، بل قسمة بين الأغنياء والفقراء على النحو الذي بينه سبحانه وقد أكد ذلك بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج].

■ الثالث : أنها تطهير للأغنياء من البخل، ومن الذنوب، وتنمية لأموالهم وحسناتهم؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

سبب وجوبها هو الغنى بملك نصاب فأكثر من أموال الزكاة التي يأتي بيانها. ويشترط في هذا السبب شرطان:

الشرط الأول: أن يكون المال نامياً أي قابلاً للزيادة ومستعداً لها بطبعه أو بعمل ماله، وذلك لتكون الزكاة من النماء لا من أصل المال، وإلا انقلبت غرامة واستئصالاً للمال، ولهذا ندب أصحاب الأموال إلى استثمارها، ومنعوا من اكتنازها وحبسها عن التعامل.

أما القابل للنماء بطبعه فهو الذهب والفضة؛ لأنهما وضعا للتوصل بهما إلى الأموال الأخرى وهذا سبب للنماء، قال في البدائع : إلا أن الإعداد

للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة؛ إذ هي لا تصلح بأعيانها في دفع الحوائج الأصلية، فلا حاجة إلى الإعداد من الإنسان، وإعدادها بأصل الخلقة هو التوصل بها إلى حاجات الإنسان، فهي سبب لنماء أي مال، ومثل الذهب والفضة سائر النقود؛ للاشتراك في الثمنية أي في التوصل إلى مطالب الحياة.

أما القابل للنماء بإعداد ماله فهو الأنعام السائمة من الإبل والبقر والغنم، والأرض، والأموال الأخرى.

أما الأنعام فالأصل فيها أن مالهها يحتاج إليها لقضاء مصالحه من الركوب والحمل وأعمال الزراعة والصناعة، كالانتفاع بلحمها فلا بد من عمل يجعل المال نامياً وهو إسالتها برعيها في الكلأ المباح بقصد النسل والدر، لا بقصد قضاء حاجته من الركوب والحمل والعمل، وأما الأرض فتتميتها بالزراعة واستثمار الشجر أو بإيجارها.

وأما الأموال الأخرى فتتميتها بالإعداد للتجارة وهي تقلب المال للربح، وتتميته بالبيع والشراء والكراء، أو غيرهما من ضروب الاستغلال، كما يأتي، وضابط النماء في غير الخارج من الأرض: حولان الحول؛ لأنه الذي يتحقق فيه النماء عادة في بعض فصول العام، كالدر والنسل والسمن في الحيوان، والربح في أموال التجارة، والغلة في أموال الاستغلال؛ ولهذا شرط في وجوب الزكاة في غير الزرع والثمر والمعدن وما ألحق به حولان الحول، أخرج أبو داود بسنده إلى علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ من حديث طويل: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول).

الشرط الثاني: أن يكون النصاب زائداً على حاجته الأصلية، وهي كل ما يدعو إليه شأن من شؤون الحياة، ويدفع ضرر الحرمان منه، كطعامه وكسوته وسكناه وركوبه ودوائه وتعلمه هو ومن يعوله، وآلة صنعته، وقضاء دينه؛ لأن الدين من الحقوق القوية، ومال الشخص الذي عليه دين يعتبر في حكم مال الدائن، وعليه أن يسارع في تفريغ ذمته منه؛ لقوله ﷺ (مطل الغني ظلم).

حكم زكاة العقار

والمراد بالعقار هنا: الأرض، سواء أكانت للزراعة أم لغيرها ، والمبنى سواء أكان صالحاً للسكنى أم لغيرها .

حكمه: أنه لا تجب فيه الزكاة إلا إذا أعد للتجارة، بأن توفر فيه شرطها وهو نية التجارة المصاحبة لتملك المال، أو شراؤه بمال التجارة، أو استئجاره وإيجاره بنية التجارة، وهنا نذكر الحالات التي يكون فيها العقار للتجارة:

■ **الحال الأولى:** أن يملك العقار شخص أو جماعة بنية التجارة أو يشتري بأموال التجارة . والحكم في هذه الحال أن يصير للتجارة من تاريخ التملك، ويُقَوَّم في آخر العام، ويضم إليه الربح، ويزكى إن بلغ نصاباً، أما إذا تملكه ولم ينو به التجارة فلا شيء فيه، إلا إذا قصد بتملكه الفرار من الزكاة، فحينئذ تجب في قيمته الزكاة، إذا حال عليه الحول؛ لأن المحتال لإسقاط واجب أو إحلال محرم يعامل بنقيض قصده.

■ **الحال الثانية:** أن يملك العقار بنية التجارة أو بمالها، ثم يدخل عليه إصلاحاً أو يبني عليه بمال التجارة ، والحكم أن العقار وما أدخل عليه يكون كله للتجارة، ويزكى زكاتها .

■ **الحال الثالثة:** أن يملك العقار بنية التجارة أو بمالها، ثم يزرع فيه أو يغرس أو يؤجره.

أما إذا زرع أو غرس فقد اختلف العلماء في حكم هذه الحال، فقال محمد بن الحسن : الواجب فيه زكاة الزروع، وتسقط زكاة التجارة؛ لأن بالزرع يجب فيه العشر، وبالتجارة يجب في العقار رבעه، ولا يجمع بين الحقين فيرجح العشر؛ لأن الوظيفة الأصلية للأرض الزراعة فلا تتغير بالنية، وقد تكرر الزراعة في العام الواحد، ولا يشترط فيه النصاب عند أبي حنيفة، بل يجب العشر في قليل الخارج وكثيره، وما يقال في العشر يقال في الخراج إن كانت الأرض خراجية.

وقال الحنابلة في الراجح من مذهبهم يجب في العقار المزروع زكاة التجارة، ويقوم في آخر العام كل من الزرع والأرض؛ لأن الزرع نماء الأرض، فكان كالجاء منها قياساً على الحيوان إذا اتجر فيه وولد في أثناء العام. وروى ابن سماعة عن محمد بن الحسن أنه يجب في العقار المزروع زكاتان زكاة الأرض لماليتها التجارية وزكاة الزرع للخارج؛ لتعدد السبب وهو رأي عند الحنابلة إذا زرع ببذر ليس من مال التجارة. وقد ضعف شمس الأئمة هذا الرأي؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع الحقين في مال واحد.

■ الحال الرابعة: ما إذا اتجر في منافع العقار لا في عينه، كأن استأجر دوراً أو حوانيت أو سيارات ونوى فلي منافعها التجارة، أو استأجرها بمال التجارة ثم أجرها، أو فعل ما ينمي مال التجارة الذي دفعه في تلك المنافع. وحكم هذه الحال - كما قال المالكية والحنابلة - أن تقوم هذه المنافع في آخر العام، ويضم إليها الربح، ويؤكى الكل إن بلغ نصاباً؛ لأنه لا فرق بين الاتجار في المنافع بالاستئجار والإيجار، وبين الاتجار في الأعيان بالشراء والبيع.

■ الحال الخامسة: أن ينوي عند تملك العقار التجارة والاستغلال، بأن ينوي الشراء لبيع بربح، وإن بدا له أن يؤجر الأرض أو الدار إلى أن يجد مشترياً بربح فيبيعها له، أو ينوي الشراء لبيع بربح وإن بدا له أن يؤجر العقار أجره.

والحكم في هذه الحال - كما نص عليه المالكية - هو الجواز، وفي آخر العام يقوم العين مع ربحها وغلتها، ويؤكى الجميع إن بلغ النصاب؛ لأن التجارة وإن كانت في الأصل الربح بالبيع والشراء لكن لا مانع من نية الاستغلال تبعاً، فإن نوى بتملك العقار التجارة ولم ينو الاستغلال فأجره للزراعة إن كان أرضاً، أو للسكنى إن كان داراً أو لغير ذلك.

قال المالكية: إن هذه الأجرة تسمى بالغلة ولا يجب فيها الزكاة إلا بعد حول من قبضها، وأنها مال مستقل لا علاقة له بأصله.

ومذهب الحنفية في ما إذا أجر مال التجارة: أن الأجرة تضم إلى قيمة المال ويزكى الكل في آخر العام إن بلغ نصاباً، في الصحيح من الرواية، بهذا أفتي قاضيخان وعلمه بأن أجرة مال التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية، وإن كان في الفتاوى البزازية ما يدل على خلافه. أما إذا نوى مال التجارة بالأولاد فقد اتفقوا على ضمها إلى الأصل ويزكى الكل بالقيمة.

■ الحال السادسة: استغلال العقار بإجارته سواء أكان بناء، أو أرضاً زراعية، أو غيرهما، كالدور، والحوانيت، والفنادق، والأسواق، والمصانع.

وحكم هذه الحالة عند جمهور الفقهاء وجوب الزكاة في الأجرة، إن قبضها المالك، وبلغت نصاباً، وحال عليها حول قمري، فحكمها حكم سائر الأموال التي بلغت نصاباً فأكثر، وحال عليها الحول عند مالكيها؛ لأنهم يرون أن الأجرة عوض عن المنفعة، والمنفعة معدومة: توجد شيئاً فشيئاً، فما دام المعوض غير موجود لا يملك المعوض.

وقال الإمام أحمد تجب الزكاة في الأجرة، إن بلغت نصاباً فأكثر، وحال عليها الحول، من حين العقد لا من حين القبض؛ لأن الأجرة تملك بعقد الإجارة وتصير ديناً في الذمة، بدليل أنه يحل له الانتفاع بها؛ فينفقها إن كانت مالاً، ويأكلها إن كانت طعاماً.

وأجاب عن قول الجمهور (إن المنفعة - وهي العوض - معدومة حال العقد وتوجد شيئاً فشيئاً)؛ لأن العين قائمة مقام المنفعة فمتى تسلمها المستأجر فكأنما تسلم منفعة، ثم إن حال الحول وقد قبضها زكاهها زكاة العين بدفع عشر ما قبض، وإن لم يكن قبضها زكاهها زكاة الدين، وهو أن يزكى ما قبضه لما مضى وإن لم يبلغ نصاباً بعد أن يكون أصل الأجرة نصاباً. والفرق بين مذهب الجمهور ومذهب الإمام أحمد - بعد أن اشترط كل

النصاب ومضي الحول-: أن الجمهور يقولون: يبدأ الحول من حين القبض، وأحمد يقول: من حين العقد.

وعن أحمد رواية أخرى رواها أبو موسى - كما جاء في كتابي (المبدع والإنصاف) - أن الزكاة تجب بمجرد القبض متى بلغت الأجرة نصاباً، ولا يشترط في وجوبها حولان الحول؛ قياساً على المعدن المستخرج من الأرض؛ حيث تجب الزكاة فيه متى بلغ الخارج نصاباً، وإن لم يحل عليه الحول، كالزرع والثمر، بجامع إن كلا منهما غلة العقار، ولا يشترط الحول؛ لأن المعدن والأجرة نماء محض كالزرع.

قال في المبدع والإنصاف: واختار هذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية. وهذا ليس خاصاً بأجرة العقار، بل يعم كل مأجور كالسيارات، والبواخر، والدواب.

قال في الإنصاف: وعنه أي عن أحمد: لا حول لأجرة فيزكيها في الحال كالمعدن، اختاره الشيخ تقي الدين، وهو من المفردات. وقيدها بعض الأصحاب بأجرة العقار، وهو من المفردات أيضاً؛ نظراً لكونها غلة أرض مملوكة له". وقال في المبدع في أجرة العقار: وعنه أي أحمد: لا حول لأجرة، اختاره الشيخ تقي الدين^(١) كالمعدن، وقيده بعضهم بأجرة العقار.

وهنا نورد رأياً لبعض الفقهاء المعاصرين ونناقشه:

ذكر الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (فقه الزكاة)^(٢):

- زكاة المستغلات، وساق فيها رأي الأساتذة الأجلاء الشيخ عبد الرحمن حسن، والشيخ خلاف، والشيخ أبي زهرة، وهو أن العقار المستأجر يقاس في حكمه على الأرض المشغولة بالزروع والثمار، وأن فيها العشر أو نصفه. واعترض على ذلك باعتراضات أجاب عليها، وأقواها أن الأرض المزروعة أو المغروسة بالشجر طويلة العمر، قليلة الكلفة، بخلاف العمائر والفنادق والمصانع. وأجاب بأنه يمكن أن يصنع بها كما يصنع واضعو الضرائب، وذلك بحسم حصة الاستهلاك السنوية من قيمة المبنى، بأن يفترض لها عمر،

(١) انظر الفتاوى الكبرى، ج ٤ ص ٤٥٢.

(٢) ج ١، ص ٤٧٦.

ويقسم ثمنها على سنوات العمر، ثم يطرح من قيمتها كل عام استهلاك السنة. وواضح مما ذكره وجود الفارق بين الأراضي الزراعية والعمائر، وفكرة طرح قيمة الاستهلاك تجعل حكم الفرع غير حكم الأصل؛ فإن حكم الأصل هو وجوب العشر أو نصفه في كل الخارج، وحكم الفرع هو الوجوب في بعض الخارج، والشرط في القياس أن يكون المعدى إلى الفرع عين حكم الأصل؛ فهو قياس مردود.

أما ما استدلوا به على مذهب أحمد فهو قياس أصولي صحيح، قد استوفى شروطه؛ فإن زكاة المعادن ثابتة بعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ومقدارها ثابت بالحديث الذي رواه أبو عبيدة: في إقطاعه ﷺ معادن القبلية لبلال بن الحارث، والعلة أن المعادن غلة العقار، وهي موجودة في أجرة العمائر وغيرها مما ذكرنا، واشتراط النصاب؛ لتحقيق الغنى وعدم اشتراط الحول؛ لأنه نماء محض لا يحتاج إلى مدة لتحصيله.

وكما قالوا في زكاة المعدن: إن الزكاة تجب إذا بلغ نصابا بمرة، أو في مرات متقاربة لم يترك العمل بينها.

قلنا: هنا تجب الزكاة في الأجرة إذا بلغت نصابا في ما قبض مرة واحدة، أو على مرات لا تتجاوز شهراً؛ لأن الشهر هو الذي يجري التعامل عليه، وفي البلاد التي تستأجر مبانيها كل سنة يمكن أن يقال فيه: تجب الزكاة إذ بلغ المقبوض نصابا في مرة أو مرات لا تتجاوز السنة.

وهذا هو الرأي الذي ينبغي المصير إليه؛ حفاظاً على حقوق الفقراء وغيرهم من المحتاجين؛ وإبراء لذمة الأغنياء من أصحاب العمائر والفنادق والمصانع.

ويمكن طرد هذا الحكم في أجور المنقولات، التي اتخذها أربابها سبيلاً للاستغلال، كالسيارات، والآلات الكهربائية، والطائرات، والحيوان. والله أعلم بأحكامه.

ونحن نقترح الإفتاء بهذا الرأي؛ مراعاة لمصلحة الفقراء وغيرهم من مصارف الزكاة؛ فإننا لو أخذنا بأحد الرأيين السابقين لتمكن صاحب العقار من تبرير ما يجمعه من الأجرة في أثناء الحول؛ فرارا من الزكاة؛ إن الله جعل لمصارف الزكاة حقا في أموال الأغنياء، وكانت الأموال المتعارفة هي الأنعام، والأراضي الزراعية، والذهب، والفضة، وأموال التجارة.

أما الآن فقد تحول استثمار المال إلى أبواب مستحدثة لو عملنا فيها برأي الجمهور لحرم الفقراء وغيرهم من جزء عظيم من أموال الأغنياء، وهو أجور العقار وغيره من المستغلات، وهذا الاستثمار الجديد يقوم على بقاء أعيان الأموال واستغلال منافعها، لا فرق في ذلك بين الشركات والأفراد؛ فلا بد من نظرة فقهية جديدة تحفظ لمصارف الزكاة حقوقهم في أموال الأغنياء؛ وتحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا.

نضيف إلى هذا أن إيجاب ربع العشر في أجور العقارات، يؤدي إلى التوازن في مقادير الزكاة التي تؤخذ من الأموال؛ تحقيقا للعدل الذي بنيت عليه أحكام الله؛ إذ ليس من العدل أن يؤخذ من الزارع - الذي يكد ليله ونهاره - عشر الخارج أو نصفه، ويعفى المالكون للعمارات، والفنادق، والمصانع، مع أنهم الحائزون أكثر ما في السوق من الدخل.

والقول بأنهم يتركون، فإذا حال الحول - وفي أيديهم أموال بلغت نصابا - تؤخذ منهم زكاتها، يجعل هذه الزكاة ليست زكاة العمارات والفنادق والمصانع إلخ، بل هي زكاة مال في أيديهم حال عليه الحول، كزكاة الفضة والذهب وفي استطاعتهم إنفاقه هنا وهناك، فلا تجب فيه الزكاة. والحمد لله رب العالمين.

ابيض

نظرية الظروف الطارئة في

الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

بحث مقارن

بقلم فضيلة الشيخ الدكتور / محمد رشيد قباني

عضو المجمع الفقهي بالرابطة

بيروت، لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية تنطوي على ثروة حقوقية كانت - ولا تزال - مرجع الحقوقيين الباحثين في العالم، ولقد أفاد هؤلاء جميعاً بما في الشريعة من الأحكام والقواعد، ومن ذلك نظرية "الظروف الطارئة"، التي تعتبر إنجازاً مهماً في القوانين الأوروبية الحديثة، وفي ذلك يقول الفقيه الفرنسي الأستاذ (لامبير)، في المؤتمر الدولي "للقانون المقارن"، الذي انعقد بمدينة (لاهاي سنة ١٩٣٢م): "إن نظرية الضرورة في الفقه الإسلامي تعبر - بصورة أكيدة وشاملة - عن فكرة يوجد أساسها في القانون الدولي العام في نظرية الظروف المتغيرة. وفي القضاء الإداري الفرنسي في نظرية الظروف المقارنة، وفي القضاء الإنجليزي فيما أدخله من المرونة على نظرية استحالة تنفيذ الالتزام، تحت ضغط الظروف الاقتصادية، التي نشأت بسبب الحرب، وفي القضاء الدستوري الأمريكي في نظرية الحوادث المفاجئة^(١)".

وقد دعا الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري أيضاً إلى الأخذ بنظرية "الظروف الطارئة" استناداً إلى نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية؛ فقد جاء في مقاله الذي نشر عام ١٩٣٦م، بعنوان (وجوب تنقيح القانون المدني المصري) قوله: "على أن هذه النظرية عادلة ويمكن للمشرع المصري في تقنينه الجديد أن يأخذ بها استناداً إلى نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية، وهي نظرية فسيحة المدى، خصبة النتائج، تتسع لنظرية الظروف الطارئة، ولها تطبيقات كثيرة، منها: نظرية العذر في فسخ الإيجار، وقد

(١) نظرية الظروف الطارئة للدكتور عبد السلام الترماني ٣٥ ، ٣٦ على مجلة القانون والاقتصاد المصرية ، القسم الفرنسي ، السنة الثانية ، العدد (٥).

أصبحت نظرية الضرورة من النظريات الأساسية في الشريعة الإسلامية، وهي تماشي أحدث النظريات القانونية في هذا الموضوع^(١).

وفي معرض آخر: عرض الدكتور عبد الرازق السنهوري أسلوب الفقه الإسلامي في معالجة الحوادث والمسائل، وبين في هذا الصدد أن الفقه الإسلامي عالج المسائل العملية مسألة مسألة، وقرر أحكاما لها، ولم يقيم بصياغة نظريات عامة لها وذلك لسببين:

أولهما: أن الفقه الإسلامي - لا في نظرية الحوادث الطارئة، ولا في غيرها من النظريات - أَلِفَ وَضَعَ النظريات المتماشية؛ وذلك أن الفقه الإسلامي - كالفقه الروماني وككل فقه أصيل - إنما يعالج المسائل مسألة مسألة، ويضع لها حلولاً عملية عادلة، ينساب فيها تيار خفي من المنطق القانوني المتسق، وعلى الباحث أن يكشف عن هذا التيار، وأن يشيد نظرية متماسكة يسودها منطق قانوني سليم، من الحلول المتفرقة الموضوعة للمسائل المختلفة، وهكذا يبني بهذه الأحجار بناءً راسخاً الأركان.

والسبب الثاني: أن الفقه الغربي اضطر إلى وضع نظرية عامة للحوادث الطارئة؛ لأن قوة العقد الملزمة فيه قد بولغ فيها مبالغة دعت إلى تلمس الوسائل للتخفيف منها؛ نزولاً على مقتضيات العدالة، وكانت المبالغة تحت تأثير المذاهب الفردية، والتخفيف تحت تأثير مذاهب التضامن الاجتماعي، أما في الفقه الإسلامي - حيث مقتضيات العدالة تسود دائماً عند تعارضها مع القوة الملزمة للعقد - فقد أمكن في ضوء هذه المقتضيات فتح ثغرات مختلفة في القوة الملزمة للعقد، دون أن يرى الفقهاء داعياً لوضع نظرية يرجع إليها في تبرير ذلك، مادامت مقتضيات العدالة هي التي يلجأ إليها عادة في هذا التبرير.

وإذا كان الفقه الإسلامي لم يشيد نظرية عامة للحوادث الطارئة للسببين اللذين قدناهما؛ فإنه قد عرف تطبيقات متنوعة لنظرية الحوادث

(١) المرجع السابق ١٠٦ .

الطارئة في مسائل مختلفة، أهمها: "الأعذار في عقد الإيجار، والجوائح في بيع الثمار" (١).

غير أن نظرية الظروف الطارئة هذه، لم يأخذ بها في القانون الوضعي سوى ثلاث تقنيات أوروبية حديثة؛ نظرا لحدوثها في التقنيات الوضعية، وهي: التقنين البولوني، والإيطالي، واليوناني (٢). أما التقنيات العربية التي أخذت بهذه النظرية، فهي التقنين المصري، والسوري، والعراقي، والليبي، والكويتي (٣).

هذا، وقد كلفني المجمع الفقهي الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي، في مكة المكرمة: أن أكتب في نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وهو موضوع كنت أرغب في الكتابة فيه كتابة مقارنة منذ سنين، فشرعت أكتب بعد هذا التكليف، فوجدت حلولاً مماثلة، أو مشابهة، أو مقارنة في مبحث الجوائح في باب البيع، عند المالكية والحنابلة (٤). وفي أحوال فسخ العقد للعذر في باب الإجارة، عند الحنفية. وفي أحكام الطوارئ عند الفقيه ابن رشد من المالكية.

وقد رتبت هذا البحث على بابين، ونتيجة ذلك على النحو التالي:

(١) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٩٥/٦، ٩٦.

(٢) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ٣٤/٣٣.

(٣) المرجع السابق ١٠١، ١١٢.

(٤) المدونة في فقه الإمام مالك، الجزء ١٢ مجلد ٢٥/٥ وما بعدها، والمغني لابن قدامة المقدسي، ٢١٥/٤ وما بعدها.

الباب الأول:

في نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي، وفيه فصلان:

الفصل الأول: في تعريف نظرية الظروف الطارئة، والتطور التاريخي لها وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف نظرية الظروف الطارئة.

المبحث الثاني: التطور التاريخي لنظرية الظروف الطارئة.

الفصل الثاني: في شروط تطبيق نظرية الظروف الطارئة، والجزاء المقرر فيها. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في شروط تطبيق نظرية الظروف الطارئة.

المبحث الثاني: الجزاء المقرر في نظرية الظروف الطارئة.

المبحث الثالث: مقارنة في شروط نظرية الظروف الطارئة، والجزاء المقرر فيها في التقنيات التي أخذت بها.

الباب الثاني:

في نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي، وفيه فصلان:

الفصل الأول: في أحكام الأعذار أو الطوارئ. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العذر أو الطارئ.

المبحث الثاني: شروط تطبيق أحكام الأعذار أو الطوارئ.

المبحث الثالث: الجزاء في الأعذار أو الطوارئ.

الفصل الثاني: في أحكام الجوائح. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الجائحة.

المبحث الثاني: شروط تطبيق أحكام الجوائح.

المبحث الثالث: الجزاء في الجوائح، ودليل مشروعيتها.

نتائج البحث: مقارنة بين أحكام الظروف الطارئة في القانون الوضعي،

وأحكام الأعذار والطوارئ وأحكام الجوائح في الفقه الإسلامي

الخاتمة:

ثبت المراجع: وفيه ذكرت الكتب المعتمدة التي رجعت إليها في إعداد

هذا البحث، وأولها القرآن الكريم، ثم كتب الحديث وتفسيره ، وكتب الفقه

الإسلامي، عند الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة، والكتب القانونية

وغيرها.

أبيض

الباب الأول
نظرية الظروف الطارئة
في
القانون الوضعي
وفيه فصالان:

الفصل الأول
في
تعريف النظرية والتطور التاريخي بها
وفيه مبحثان:

ابيض

المبحث الأول:

تعريف نظرية الظروف الطارئة

المقصود بالظرف أو الحادث الطارئ في هذه النظرية هو: (كل حادث عام، لاحق على تكوين العقد، وغير متوقع الحصول على التعاقد، ينجم عنه اختلال يبين في المنافع المتولدة عن عقد يتواخى تنفيذه إلى أجل أو آجال، ويصبح تنفيذ المدين لالتزامه كما أوجبه العقد يرهقه إرهاقاً شديداً ويتهدهه بخسارة فادحة تخرج عن الحد المألوف في خسائر التجار)^(١).

وذلك كخروج سلعة تَعَهَّدَ المدين بتوريدها من التسعيرة وارتفع سعرها ارتفاعاً فاحشاً غير مألوف ولا متوقع^(٢).

وهنا تقول: نظرية الظروف الطارئة: " بأن القاضي له أن يوزع تبعة الحادث الطارئ بين طرفي العقد، ويرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، حتى يطبق المدين تنفيذه، يطيقه بمشقة، ولكن في غير إرهاق^(٣)."

لكن أول ما ينبغي التنبيه إليه هنا هو: تمييز الحادث الطارئ عن القوة القاهرة في القانون الوضعي، برغم أن كلا منهما هو أمر غير متوقع الحصول عند التعاقد، ولا يمكن دفعه، إلا أنهما يختلفان من حيث إن القانون قد اشترط في الحادث الطارئ أن يكون عاماً، ورتب عليه تعديل العقد، ورد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول. بينما يمكن أن تكون القوة القاهرة حادثاً فردياً أو عاماً كان ينقضي بها الالتزام؛ لاستحالة التنفيذ^(٤).

(١) نظرية الالتزام في القانون المدني للدكتور أحمد حشمت أبوسيت ٣١٦/١.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧٠٥/١.

(٣) المرجع السابق ٧٠٦/١.

(٤) نظرية الالتزام في القانون المدني للدكتور أحمد حشمت أبوسيت ٣١٦/١.

المبحث الثاني:

التطور التاريخي لنظرية الظروف الطارئة

(أ) النظرية في العصور الوسطى:

ظهرت النظرية في ملامحها الأولى بالنسبة للقانون الوضعي في العصور الوسطى في القانون الكنسي^(١)، فقد كان رجال الكنيسة في العصور الوسطى يرتبون أثرا قانونيا على الحوادث الطارئة التي تجعل تنفيذ الالتزام مرهقا للمدين، حيث يقع هناك غبن على المدين المرهق، والغبن لا يجوز، سواء عاصر تكوين العقد أو وجد عند تنفيذه؛ إذ هو ضرب من الربا المحرم في نظر الكنيسة لا يحل أكله، وهو إثراء دون حق للدائن على حساب المدين المرهق^(٢).

وقد اعتمد أصحاب مدرسة (بارتول Bartoliste) هذه الفكرة في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري)^(٣)، وصاغوا منها القاعدة المعروفة ب(تغير الظروف Robus sic stanibus) وهي تعني بأن العقد يفترض فيه شرط ضمني، يفترض أن الظروف الاقتصادية التي عقد في ظلها العقد تبقى قائمة عند تنفيذه، ولا تتغير تغيرا جوهريا؛ فإذا ما تغيرت ظروف العقد، الاقتصادية، وأدى تبدلها إلى إرهاب أحد المتعاقدين وجب تعديل العقد؛ ليزول الحيف الناشئ عن هذا التغير المفاجئ، الذي لم يكن بحسبان المتعاقدين وقت التعاقد^(٤).

(١) أما في القانون الروماني فلا نسمع لها صدى إلا في أقوال الفلاسفة في أمثال : "شيسرون Ciceron" و "سينيك Seneque" (هامش الوسيط للسنهوري ٧٠٧/١).

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٧٠٧/١.

(٣) الإشارة للتقويم الهجري بين القوسين؛ لبيان فضيلة السبق في أصول هذه النظرية للفقه الإسلامي، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٤) الوسيط في القانون المدني، السنهوري ٧٠٧/١، ونظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبدالسلام الترماني ١١١، وانظر أيضاً :

Traite Pratique de droit civil Francais par Andre de Laubardere (Obligation ler,P,527)

(ب) النظرية في التشريعات الأوروبية الحديثة:

بالنسبة لفرنسا لم يأخذ القانون المدني الفرنسي بنظرية الظروف الطارئة ، في حين أخذ بها القضاء الإداري الفرنسي اجتهاداً؛ تبعا لمقتضيات المصلحة العامة، ولقد أثرت الظروف التي أحدثتها الحربان العالميتان (الأولى والثانية) في الأوضاع الاقتصادية مما دعا بعض الدول التي جددت قوانينها إلى قبول نظرية الظروف الطارئة، بنص صريح في قوانينها؛ وأهم هذه القوانين :القانون البولوني، والقانون الإيطالي، والقانون اليوناني ، ولذلك سوف ندرس النظرية في هذه القوانين على التوالي كما يلي:

١- النظرية في فرنسا:

أولاً : النظرية في القانون الخاص (القانون المدني الفرنسي) :

تعتبر فرنسا أشهر البلاد عنادا في رفض نظرية الظروف الطارئة، وأكثرها صراحة وحرصا على التمسك بنظرية القوة الملزمة للعقد، وهي في ذلك تعبر عن وجهة نظر البلاد التي رفضت الأخذ بالنظرية؛ وذلك أن نظرية الظروف الطارئة ثغرة ينفذ منها القاضي إلى العقد، فينال من قوته الملزمة، ولقد ثبت القانون المدني الفرنسي الحديث على هذا الموقف، فلم يقر النظرية، لا فقهاً ولا قضاءً^(١).

فلقد حاولت بعض المحاكم الفرنسية غداة صدور القانون المدني الفرنسي، وفي فترات متعاقبة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أن تمس حرمة التعاقد، وتفتح ثغرة في قاعدة (العقد شريعة المتعاقدين)، بقبول نظرية الظروف الطارئة، فسدتها محكمة النقض الفرنسية، وقضت على هذه المحاولة، وأرست اجتهادها برفض النظرية كلما عرضت ، منذ صدور القانون المدني الفرنسي حتى اليوم^(٢).

وعلى سبيل المثال: فقد أبت محكمة النقض الفرنسية أن تعدل عقدا

(١) الوسيط في القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧٠٨/١.

(٢) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ١٥ .

يرجع إلى القرن السادس عشر؛ حيث كان متفقاً أن تروي مياه ترعة الأراضي المجاورة بمقابل أصبح بعد أن تغيرت الظروف الاقتصادية تافهاً كل التفاهة^(١)؛ وذلك في قضية (قنال كرابون Canal de Crapon) الشهيرة.

ففي عام ١٥٦٧م تعهد المهندس (آدم دو كرابون Adam de crapon) بإرواء الأراضي العائدة لسكان منطقة (بليسان Pelissanne)، لقاء مبلغ مقطوع بعملة ذلك الزمان، وبعد مضي ثلاثة قرون أضحى هذا المبلغ زهيدا، فتقدم (الماركيز دو كاليفه Marquis de Califet) الذي آلت إليه ملكية القنال، إلى محكمة (أكس Aix)، وطلب تعديل العقد وإلزام المنتفعين من القنال بأجر إضافي، فاستجابت له المحكمة وقضت بطلبه، (ولكن محكمة النقض الفرنسية أصدرت بتاريخ ٦ آذار (مارس) ١٨٧٦م قرارا بنقضه).

وقد أقامت محكمة النقض الفرنسية حجتها في نقض هذا الحكم وأمثاله على قوة العقد الملزمة، التي لا يجوز أن تنال منها الظروف الطارئة، مهما بلغ من تأثير هذه الظروف في إرهاب أحد المتعاقدين مادام التنفيذ ممكنا وغير مستحيل؛ لأن الإرهاب لا يؤلف استحالة (Pa- nest Oneorosite) (impossibilite)

ولقد أصبح تمسك الاجتهاد المدني الفرنسي بشريعة العقد، ورفضه تطبيق نظرية الظروف الطارئة تقليداً راسخاً، فأقام، بينه وبينها حجاباً لم تستطع بعض المحاكم التي تؤمن بالنظرية أن تتفد منه، وباءت كل محاولاتها بالفشل^(٢).

ثانياً : النظرية في القانون العام (القانون الإداري الفرنسي):

أخذ القضاء الإداري الفرنسي بنظرية الظروف الطارئة، وطبقها خلال الحرب العالمية الأولى، بسبب تبدل الظروف الاقتصادية وتأثيرها في تنفيذ

(١) الوسيط في شرح القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ١/٧١٠.

(٢) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ١٥ - ١٨، وانظر أيضاً : Droit Civil , les Obligation (Dalloz) P. 404.

عقود التزام المرافق العامة؛ وذلك لضرورة تأمين النظام العام وسير المرافق العامة^(١). فقد كانت الحرب العالمية الأولى هي المناسبة التي أخذ القضاء الفرنسي فيها بهذه النظرية في قضية معروفة، ثبت فيها أن شركة الغاز في مدينة (بورديو BORDO) كانت ملزمة بتوريد الغاز للمدينة بسعر معين، ثم ارتفع سعر الغاز عقب نشوب الحرب من ثمانية وعشرين فرنكا للطن في سنة ١٩١٣م إلى ثلاثة وسبعين فرنكا في سنة ١٩١٥م، ولما رفع الأمر إلى مجلس الدولة قضى بتعديل العقد بما يتناسب والسعر الجديد، ثم أعقب هذا الحكم أحكام أخرى في القضاء الإداري في هذا المعنى^(٢).

فقد اعتبر مجلس الدولة الفرنسي قيام الحرب وكل الصعوبات الطارئة، - التي تعيق الشركات المتعاقدة مع الدولة عن أداء مهمتها - من الحوادث الاستثنائية التي تستلزم تعديل شروط العقد، إذا تطلبت المصلحة العامة ذلك؛ لكي تتمكن الشركة المتعاقدة من الاستمرار في تأمين خدمة عامة لا يجوز توقفها أو انقطاعها.

وقد أخذ القضاء الفرنسي دون القضاء المدني بنظرية الحوادث الطارئة لسببين: **السبب الأول:** أن الأفضية التي تعرض على القضاء الإداري تتصل اتصالاً وثيقاً بالصالح العام؛ ولذلك يحرص القضاء الإداري على أن يوفق في أحكامه بين التطبيق الصحيح للقواعد القانونية وبين مقتضيات المصلحة العامة، فإذا نظر القضاء الإداري قضية - كقضية شركة الغاز التي أشرنا إليها - وجب أن يحسب حساباً للخدمة العامة التي تقدمها الشركة للجمهور؛ إذ هي تقوم بمرفق عام؛ فلا يجوز أخذها بالعنت، وإلا أفلس وقاسى الجمهور من ذلك أكثر مما يقاسيه فيما لو عدل عقد الالتزام نزولاً على حكم الحوادث الطارئة^(٣).

السبب الثاني: أن القضاء الإداري ليس مقيداً بنصوص تشريعية كالقانون المدني فهو يتمتع بكثير من الحرية والسلطات الواسعة، التي تجعل بعض أحكامه أقرب إلى التشريع كما تيسر له أن يماشي تطور الظروف^(٤).

(١) Traite De Droit Administratif I, P. 277.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٧١٤/١.

(٣) المرجع السابق ٧١٤/١.

(٤) المرجع السابق / نفس الموضع.

٢- النظرية في القانون النظري البولوني : (الصادر في أول كانون الثاني ١٩٣٤م):

كان التقنين البولوني أول تقنين حديث اشتمل على نص عام في نظرية الظروف الطارئة، فقد نص في المادة (٢٦٩) منه على ما يلي:

"إذا وجدت حوادث استثنائية - كحرب أوروبا، أو هلاك المحصول هلاكاً كلياً، أو غير ذلك من النوازل الطبيعية - فأصبح تنفيذ الالتزام محوطاً بصعوبات شديدة، أو صار يهدد أحد المتعاقدين بخسارة فادحة، لم يكن المتعاقدان يستطيعان توقعها في وقت إبرام العقد، جاز للمحكمة - إذا رأت الضرورة لذلك؛ تطبيقاً لمبادئ حسن النية، وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين - أن تعين طريقة تنفيذ الالتزام، أو أن تحدد مقداره، بل وأن تقضي بفسخ العقد"^(١).

ويبدو لنا من هذا النص أن التقنين البولوني لم يحصر معالجة الالتزامات المرهقة حالة الظروف الطارئة، برد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، بل ترك للمحكمة تعيين طريقة تنفيذ الالتزام ومقداره بل والحكم بفسخ العقد والالتزام إذا رأت المحكمة ضرورة لذلك.

٣- النظرية في القانون المدني الإيطالي: (المعدل في عام ١٩٤٢م):

يلي التقنين الإيطالي الجديد التقنين البولوني في الأخذ بنظرية الظروف الطارئة، فنص في المادة (١٤٦٧) منه على ما يأتي:

"في العقود ذات التنفيذ المستمر، أو التنفيذ الدوري، أو التنفيذ المؤجل، إذ أصبح التزام أحد المتعاقدين مرهقاً على أثر ظروف استثنائية جاز للمتعاقد المدين بهذا الالتزام أن يطلب فسخ العقد، وللمتعاقد الآخر أن يدرأ طلب الفسخ بأن يعرض تعديلاً لشروط العقد بما يتفق مع العدالة"^(٢).

ويلاحظ من هذا النص أن القانون المدني الإيطالي ترك للمتعاقد المدين تحديد طريقة معالجة الالتزام المرهق وجعلها إما الفسخ بطلب المدين المرهق، أو بتعديل شروط العقد بطلب مقابل من المتعاقد الآخر.

(١) الوسيط في القانون المدني، للدكتور عبدالرزاق السنهوري، ٧١٦/١ .
(٢) المرجع السابق - نفس الموضع.

٤- النظرية في القانون اليوناني:

أخذ التقنين المدني اليوناني أيضا بنظرية الظروف الطارئة، فنص في المادة (٣٨٨) منه على ما يلي:

"إذا طرأ حادث استثنائي غير متوقع على العقد المبرم، وفقا لما أوجبه حسن النية، ويتفق مع العرف في المعاملات، وكان من شأنه أن يجعل التزامات الطرفين المتعاقدين مرهقة، تزيد على الحد المألوف، فيجوز للمحكمة - بناء على طلب المدين - أن ترد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، ولها أن تقضي بفسخ العقد كله ، أو تفسخ الجزء الذي لم ينفذ منه، فإذا قضت المحكمة بفسخ العقد انقضت التزامات الطرفين، وعلى كل منهما أن يعيد إلى الآخر ما أداه إليه، وفقا للأحكام المتعلقة بالإثراء بلا سبب^(١) .

ويلاحظ من هذا النص أن القانون المدني اليوناني ترك للقاضي هنا تحديد طريق معالجة الالتزام المرهق، وجعلها إما رد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، أو فسخ العقد كله أو الجزء الذي لم ينفذ منه.

النظرية في التقنيات العربية:

لقد ظلت أكثر البلدان العربية جزءا من الدولة العثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ١٩١٨م، وكانت البلاد تطبق أحكام المجلة (مجلة الأحكام العدلية) التي صدرت في تركيا عام ١٨٧٦م، والتي تعتبر بمثابة القانون المدني، وفقا لأحكام المذهب الحنفي في الشريعة الإسلامية، وقد أخذت المجلة بنظرية العذر، فنصت المادة ٤٤٣ منها على جواز فسخ الإجارة عند حدوث مانع لإجراء موجب العقد، انحصرت تطبيقات النظرية في حدود ما يعتبره فقهاء المذهب الحنفي عذرا في فسخ الإجارة.

ولقد بقيت أحكام "المجلة" مطبقة أمدا بعيدا في البلاد العربية، حتى بعد انفصالها عن الدولة العثمانية، ولم تلغ أحكامها إلا في البلاد التي

(١) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام التوماني ص ٣٢ .

اختارت قانوناً وضعياً خاصاً بها؛ ولذلك سوف نعرض هنا لوضع نظرية الظروف الطارئة في التقنيات العربية اللاحقة، على "المجلة" على النحو التالي:

١- النظرية في القانون المدني المصري: (الصادر في ١٦ يونيو "حزيران" ١٩٤٨م):

أخذ القانون المدني المصري الجديد بنظرية الظروف الطارئة؛ فنصت المادة (١٤٧) منه على ما يلي:

١- العقد شريعة المتعاقدين فلا يجوز نقضه ولا تعديله إلا باتفاق الطرفين، أو للأسباب التي يقررها القانون.

٢- ومع ذلك إذا طرأت حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها ترتب على حدوثها أن تنفيذ الالتزام التعاقدى، وأن لم يصبح مستحيلاً صار مرهقاً للمدين، بحيث يهدده بخسارة فادحة، جاز للقاضي تبعاً للظروف، وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك^(١).

٢- النظرية في القانون المدني السوري:

كانت سورية إحدى الولايات العثمانية؛ لذلك كانت تخضع لأحكام "المجلة" كغيرها من الولايات العثمانية، ومع أن سوريا ولبنان يومها كانا يؤلفان وحدة تشريعية في القوانين الأساسية، إلا أن لبنان قد اتجه وحده بعد ذلك إلى إبدال أحكام "المجلة" بقانون وضعي للموجبات والعقود، ولم تتجح المحاولات التي ظهرت في سورية لقبول القانون اللبناني، بسبب مصادره الغريبة عن الفقه الإسلامي، ثم صدر القانون المدني السوري بعد ذلك في ١٨ أيار (مايو) ١٩٤٩م، وما زال مطبقاً حتى الآن دون تعديل، وقد أخذ هذا القانون أحكام الالتزامات والعقود من القانون المدني المصري الجديد، فدخلت بذلك نظرية "الظروف الطارئة" بالنص الوارد في القانون المصري، وأخذت النظرية مكانها في القانون المدني السوري بالمادة (١٤٨)^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٢) نظرية الظروف الطارئة للدكتور عبدالسلام الترماني، ص ١١١.

٣- النظرية في القانون المدني العراقي:

تألفت في العراق عام ١٩٤٣م لجنة برئاسة الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهاوري، فأنجزت مشروع القانون المدني العراقي بعد ثلاثة أعوام، ووافق عليه مجلس الأمة بتاريخ ٨ أيلول (سبتمبر) ١٩٥١م ، على أن يطبق بعد سنتين من تاريخ نشره ، وقد أخذ القانون العراقي الجديد في المادة / ١٤٦ منه بقاعدة الحوادث الطارئة ، واختار لها النص الوارد في المشروع التمهيدي للقانون المصري^(١).

٤- النظرية في ليبيا:

صدر القانون المدني الجديد في ليبيا في الثامن والعشرين في شهر نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٥٣م وقد اقتبس هذا القانون من القانون المدني المصري الجديد مع اختلاف يسير ، فأخذ بنظرية الظروف الطارئة ونص عليها في المادة (١٤٧) وهي تتفق في نصها مع النص الوارد في القانون المصري والسوري معاً^(٢).

٥- النظرية في قانون التجارة الكويتي:

صدر في الكويت قانون للتجارة في الثالث من شهر يناير (كانون الثاني) ١٩٦١م ، وقد تضمن هذا القانون في الكتاب الثاني منه مصادر الالتزام آثاره ، وفيه تتفق مع نص المادة ١٤٦ من القانون المدني العراقي المأخوذ من النص الوارد في المشروع التمهيدي للقانون المدني المصري^(٣).

٦- النظرية في لبنان:

رفض الاجتهاد القضائي في لبنان تطبيق نظرية الظروف الطارئة ، مقتدياً في ذلك بالاجتهاد الفرنسي ، وقرر أن تنفيذ العقد ملزم للمتعاقدین ، ما لم يكن مستحيلاً استحالة مطلقة بسبب قوة قاهرة غير متوقعة ، ولم يعتبر صعوبة التنفيذ لظروف طارئة من الأسباب الداعية لإسقاط الموجب أو انقضاء الالتزام أو تعديله^(٤).

(١) نظرية الظروف الطارئة للدكتور عبدالسلام الترميني، ص ١١١-١١٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢ .

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) المرجع السابق ص ١١٣ ، ١١٤ .

أبيض

الفصل الثاني
في
شروط تطبيق نظرية الظروف الطارئة
والجزاء فيها
وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول

شروط تطبيق نظرية الظروف الطارئة

لنظرية الظروف الطارئة شروط أربعة يلزم توافرها لتطبيق النظرية، ولكن القانون المدني المصري الجديد لم يأخذ بالشروط الأول منها، وهي كما يلي:

- الشرط الأول: أن يكون العقد الذي تثار النظرية بشأنه متراخياً:

وذلك أن طرأ حوادث استثنائية عامة لم يكن في الوسع توقعها وقت التعاهد - كما هو نص القانون - يقتضي أن تكون هناك فترة تفصل ما بين صدور العقد وتنفيذه^(١)، على أن العقد إذا كان غير متراخ، ومع ذلك إذا طرأت حوادث استثنائية عامة عقب صدوره مباشرة - وإن كان ذلك لا يقع إلا نادراً - فليس يوجد ما يمنع من تطبيق النظرية؛ ولهذا أثر التقنين المصري - مقتدياً في ذلك بالتقنين البولوني - أن يسكت عن شرط التراخي^(٢) فهو شرط غالب في نظره لا شرط ضروري^(٣).

الشرط الثاني: أن تجدد بعد صدور العقد حوادث استثنائية عامة:

مثل زلزال، أو حرب، أو إضراب مفاجئ، أو قيام تسعيرة رسمية، أو إلغائها، أو ارتفاع باهظ في الأسعار، أو نزول فاحش فيها، أو وباء ينتشر، أو جراد يزحف أسراباً، ويظهر من هذه الأمثلة أن الحوادث لا بد أن تكون استثنائية يندر وقوعها، ولم يأت النص المصري على ذكر أمثلة لها تاركا ذلك للفقه والعمل^(٤).

(١) على أنه إذا كان تراخي التنفيذ يرجع إلى خطأ المدين، كما إذا كان التنفيذ واجباً فوراً، ولم يكن الحادث قد طرأ عند ذلك، وأهمل المدين في التنفيذ حتى طرأ الحادث لم يجز له أن يفيد من إهماله، ومن ثم لا يجوز له أن يتمسك بنظرية الظروف الطارئة (نقض مدني ٣ يناير ١٩٦٣م، مجموعة أحكام النقض ١٤ - رقم ٣ - ص ٣٧ الوسيط في القانون المدني الجديد، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧١٨/١).

(٢) أما التقنين الإيطالي فقد نص على هذا الشرط، بل عدد أنواع العقود التي تُطبَّق فيها النظرية، وهي العقود ذات التنفيذ المستمر، أو ذات التنفيذ الدوري، أو العقود ذات التنفيذ المؤجل، ويجمع هذه العقود أن هناك فاصلاً زمنياً فيها ما بين صدور العقد وتنفيذه، فهي عقود متراخية (الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧٢٠/١).

(٣) الوسيط في شرح القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧١٨/١.

(٤) وكذلك فعل التقنين الإيطالي، أما التقنين البولوني فقد مثل للحوادث الطارئة بالحرب، والوباء، وهلاك المحصول هلاكاً كلياً (الوسيط في شرح القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ٧٢٠/١).

وقد كان المشروع التمهيدي للتقنين المصري الجديد يقتصر على اشتراط أن تكون الحوادث استثنائية فقط، كما فعل التقنينان (البولوني والإيطالي) ولكن لجنة المراجعة؛ رغبة منها في تضيق نطاق نظرية الحوادث الطارئة، حتى لا تزعزع كثيراً من القوة الملزمة للعقد، اشترطت أن تكون الحوادث الاستثنائية عامة، فتكون الحوادث الاستثنائية الخاصة بالمدين، كإفلاسه ، أو موته، أو اضطراب أعماله ، أو حريق محصله، غير كافية لتطبيق الظروف الطارئة^(١)، بل إن عدم الاعتداد بأي ظرف طارئ خاص بالمدين ضمان لعدم الغش من جانبه بادعائه خلاف الواقع^(٢).

الشرط الثالث : أن تكون هذه الحوادث الاستثنائية العامة ليس في الوسع توقعها ولا دفعها.

وعليه فإذا أمكن توقعها فلا سبيل لتطبيق نظرية الحوادث الطارئة، فَفَيْضَانُ النِيل (إلا إذا كان فيضاناً استثنائياً) ، واختلاف سعر العملة، وانتشار دودة القطن، كل هذه حوادث في الوسع توقعها؛ ويتفرع على أن الحادث الطارئ لا يمكن توقعه أن يكون أيضاً مما لا يستطاع دفعه؛ فإن الحادث الذي يستطاع دفعه يستوي في شأنه أن يكون متوقعاً أو غير متوقع، ولا يكون حينئذ حادثاً.

الشرط الرابع : أن تجعل هذه الحوادث الطارئة تنفيذ الالتزام مرهقاً لا مستحيلاً.

وهنا يظهر الفرق بين الحادث الطارئ والقوة القاهرة ، فهما - وإن كانا يشتركان في أن كلا منهما لا يمكن توقعه ولا يستطاع دفعه - إلا أنهما يختلفان في أن القوة القاهرة تجعل تنفيذ الالتزام مستحيلاً، فينقضي بها الالتزام، بينما الحادث الطارئ يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً فحسب ، فيرد القاضي الالتزام المرهق إلى الحد المعقول ، فتتوزع الخسارة بين الدائن والمدين ، ويتحمل المدين شيئاً من تبعه الحادث.

(١) الوسيط في شرح القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ١/ ٧٢١.

(٢) النظرية العامة للالتزام، للدكتور أنور سلطان ١/ ٣٨٢ .

ويلاحظ هنا أن الإرهاق الذي يقع فيه المدين من جراء الحادث الطارئ، معيار مرن، ليس له مقدار ثابت ومحدد، بل يتغير بتغير الظروف ، فما يكون مرهقاً لمدين قد لا يكون مرهقاً لمدين آخر، وما يكون مرهقاً لمدين في ظروف معينة قد لا يكون مرهقاً لنفس المدين في ظروف أخرى، لكن المهم في هذه الحال أن يصبح تنفيذ الالتزام بحيث يهدد المدين بخسارة فادحة، فالخسارة المألوفة في التعامل لا تكفي؛ لأن التعامل كسب وخسارة^(١).

(١) المرجع السابق ٧٢٣/١ ،

المبحث الثاني:

الجزء في نظرية الظروف الطارئة

إذا توافرت الشروط المتقدمة (جاز للقاضي - تبعاً للظروف وبعد الموازنة بين مصلحة الطرفين - أن يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول ، ويقع باطلاً كل اتفاق على خلاف ذلك)^(١).

ولذلك فصلاحية القاضي برد الالتزام إلى الحد المعقول واسعة، فهو قد يرى زيادة الالتزام المقابل، أو إنقاص الالتزام المرهق، أو وقف تنفيذ العقد حتى يزول الحادث الطارئ.

- فهو قد يرى وقف تنفيذ العقد حتى يزول الحادث الطارئ إذا كان الحادث وقتياً يقدر له الزوال في وقت العصر، كما إذا تعهد مقاول بإقامة بناء، وارتفعت أسعار بعض مواد البناء ارتفاعاً فاحشاً، لكن يوشك أن يزول لقرب فتح باب الاستيراد مثلاً، فيوقف القاضي التزام المقاول بتسليم المبنى في الموعد المتفق عليه، حتى يتمكن المقاول من القيام بالتزامه دون إرهاب، إذا لم يكن في وقف التنفيذ هنا ضرر جسيم يلحق صاحب المبنى^(٢).

- وقد يرى زيادة الالتزام المقابل للالتزام المرهق ، كما إذا تعهد تاجر بتوريد ألف إردب من الشعير، بسعر ستين قرشاً للإردب، فيرتفع السعر إلى أربعة جنيهات، فيرفع القاضي السعر الوارد في العقد، ولكن يلاحظ هنا أمران:

الأمر الأول: أن القاضي لا يرفع السعر الوارد في العقد إلى أربعة جنيهات، وإلا كان في ذلك تحميل للطرف الآخر، ليس فقط تبعة الارتفاع الفاحش للأسعار بأكمله، بل أيضاً تبعة الارتفاع المألوف.

الأمر الثاني: أن القاضي عندما يرفع السعر لا يفرض على الطرف الآخر أن يشتري بهذا السعر، بل يخيره أن يشتري به أو يفسخ العقد، فإذا

(١) هذه العبارة بين القوسين هي الجزء الأخير من الفقرة الثانية من المادة ١٤٧ من القانون المدني المصري الجديد.

(٢) المرجع السابق ٧٢٥/١ والنظرية العامة للالتزام، للدكتور توفيق حسن فرج ٢٥٩.

اختار الفسخ كان هذا أصلح للمدين؛ إذ يرتفع عن عاتقه بذلك كل أثر للحادث الطارئ.

- وقد يرى أيضاً: إنقاص الالتزام المرهق : كما إذا تعهد تاجر بتوريد جميع كميات كبيرة من السكر، لمصنع من مصانع الحلوى بالتسعيرة الرسمية، ثم قل المتداول من السكر في السوق إلى حد كبير لحادث طارئ، كحرب منعت استيراد السكر، أو إغلاق بعض مصانع السكر، فيصبح من العسير على التاجر توريد جميع الكميات المتفق عليها؛ فللقاضي في هذه الحالة أن ينقص من هذه الكميات بالمقدار الذي يراه، حتى يرد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، فيصبح ملتزماً بتوريد الكميات التي عينها القاضي لا أكثر^(١).

ويلاحظ في حالتي (إنقاص الالتزام المرهق، وزيادة الالتزام المقابل) أن القاضي يرد الالتزام إلى الحد المعقول بالنسبة للحاضر فقط، ولا شأن له بالمستقبل؛ لأنه غير معروف؛ فقد يزول أثر الحادث الطارئ، فيرجع العقد إلى ما كان عليه قبل التعديل، وتعود له قوته الملزمة كاملة كما كان في الأصل.

(١) الوسيط في شرح القانون المدني، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ١/ ٧٢٧ ،

المبحث الثالث

مقارنة في شروط نظرية الظروف الطارئة والجزاء المترتب عليها في التقنيات التي أخذت بها

(أ) مقارنة في شروط النظرية في التقنيات التي أخذت بها:

اتفقت التقنيات الوضعية التي أخذت بنظرية الظروف الطارئة، أن يكون الحادث الطارئ الذي تطبق النظرية بصدده، عاماً واستثنائياً ، وغير متوقع الحصول، وغير ممكن الدفع، كالحرب، والوباء، وهلاك المحصول، وغير ذلك من النوازل الطبيعية ، ومن شأنه أن يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً، ومحوطاً بصعوبات شديدة، لا مستحيلاً؛ وذلك أن استحالة التنفيذ لا تخضع في القانون الوضعي لنظرية الظروف الطارئة، وإنما تخضع لنظرية القوة القاهرة التي ينقضي بها الالتزام؛ لاستحالة التنفيذ قولاً واحداً.

أما بالنسبة لشرط التراخي، فإن القانون الإيطالي - فقط -، قد اشترط أن يكون العقد هنا مستمر التنفيذ، أو دورياً، أو مؤجلاً. أما القانونان (البولوني، واليوناني) والقانون المصري والتقنيات العربية التي أخذت عنه، فإنها لم تشترط التراخي بالنص؛ ولذلك فليس فيها ما يمنع من تطبيق النظرية، إذا كان العقد غير متراخ، وطرأت عقب صدوره مباشرة حوادث استثنائية عامة، وإن كان ذلك لا يقع إلا نادراً، فشرط التراخي فيها هو شرط غالب لا شرط ضروري.

(ب) مقارنة في الجزاء المترتب على النظرية في التقنيات التي أخذت بها:

لدى المقارنة في الجزاء المترتب على نظرية الظروف الطارئة، في التقنيات الوضعية التي أخذت بالنظرية، نجد أن التقنين الإيطالي جعل الجزاء هنا هو الفسخ، بناء على طلب أحد المتعاقدين، ما لم يدرأ المتعاقد الآخر الفسخ، بعرض تعديل لشروط العقد تتفق مع العدالة.

في حين أن التقنينين (البولوني، والإيطالي) جعلوا الجزاء هنا إما رد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول بتعيين طريقة تنفيذ الالتزام ومقداره، أو فسخ العقد عند الضرورة.

ايض

الباب الثاني
نظرية الظروف الطارئة
في
الفقه الإسلامي

أبيض

التمهيد:

العقد في الفقه الإسلامي هو: قانون المتعاقدين؛ فلا يفسخ، ولا يعدل إلا باتفاقهما والتراضي بينهما^(١)؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] وقوله أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

ولذلك لا يجوز للقاضي هنا أن يعدل العقد من غير تراضي المتعاقدين جميعاً^(٢).

ومع ذلك نجد في الفقه الإسلامي استثناء على قاعدة: (العقد قانون المتعاقدين)؛ فالفقه الحنفي - مثلاً - يجيز فسخ عقد الإجارة بالعدر^(٣). ويذكر ابن رشد المالكي بعض تطبيقاته في أحكام الطوارئ^(٤)، والفقه المالكي والحنبلي يجيزان إنقاص الثمن في الثمار المباعة قبل جنيهاً بمقدار ما أصابها من جائحة.

ومن هنا نشأت نظرية العذر في الفقه الحنفي - والطوارئ كما سماها ابن رشد المالكي الأندلسي - ونظرية الجوائح في الفقه المالكي والحنبلي، وكلتاهما تخرج على القوة الملزمة للعقد؛ فتؤدي إحداها إلى فسخ عقد الإجارة، وهي نظرية العذر أو الطوارئ، وتؤدي الأخرى إلى تعديل عقد البيع في الثمار المباعة قبل جنيهاً وهي نظرية الجوائح^(٥).

وإذا كانت النظريتان قد وردتا، الأولى في عقد الإجارة، والثانية في بيع الثمار التي يتلاحق ظهورها دون سائر العقود، فإنه مما يجب أن يلاحظ أن هذين العقدين ينطويان على الاستمرار في التنفيذ، وللمدة فيها دور بارز، وعقود المدة أو العقود المستمرة التنفيذ، أو الدورية التنفيذ هي المجال الواسع لتطبيق نظرية الحوادث الطارئة^(٦).

(١) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ٤٥.

(٢) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٥١/٦.

(٣) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ٤٥.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٩٢/٢.

(٥) نظرية الظروف الطارئة، للدكتور عبد السلام الترماني ٤٤٠.

(٦) المرجع السابق ٤٦.

أبيض

الفصل الأول في أحكام الأعذار أو الطوارئ وفيه ثلاثة مباحث:

أبيض

المبحث الأول

تعريف العذر أو الطارئ

لقد عرّف فقهاء الحنفية العذر بأنه (العجز عن المضي على موجب العقد، إلا بتحمل ضرر غير مستحق بالعقد)^(١).

وعليه، فإن العذر الذي هذه صفته، هو أمر يُعَجِّز المتعاقد عن المضي على موجب العقد، ولكنه لا يجعله مستحيلاً، وإنما يُحْمَلُه ضرراً زائداً لم يلتزمه بالعقد، فما كانت هذه صفته كان عذراً^(٢).

وقد رتب عليه الفقه الحنفي أحكاماً في عقود الإجارة والمزارعة، والمعاملة سنذكرها في المبحث الثالث من هذا الفصل، عند تفصيل الجزاء في أحكام العذر أو الطوارئ، إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني:

شروط تطبيق أحكام العذر أو الطارئ.

من تعريف العذر في الفقه الحنفي وتطبيقاته المختلفة نستطيع أن نستخلص الشروط التي لا بد من توافرها؛ لاعتبار الطارئ عذراً تطبق عليه أحكام العذر أو الطوارئ، ويبدو لنا أن هذه الشروط أربعة وهي :

أولاً : أن يكون العقد من عقود المدة، كعقد الإجارة، أو عقد المزارعة، أو عقد المعاملة . وعقود المدة هي: العقود التي يقع تنفيذها في مدة زمنية، وليس فوراً، وهو شرط مستفاد من طبيعة الإجارة، وعقد العمل.

ثانياً: أن يطرأ بعد العقد، وقبل تنفيذه أو إنشاء عذرٍ يُعَجِّزُ أحد المتعاقدين عن المضي على موجب العقد، فإذا لم يعجزه فلا يكون عذراً.

ثالثاً: أن يصيب أحد المتعاقدين ضرر من جراء المضي على موجب العقد يجعل تنفيذ العقد مرهقاً.

رابعاً: أن يكون هذا الضرر غير مستحق بالعقد؛ فإذا كان مستحقاً بالعقد فلا يكون عذراً.

(١) مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، لداماد أفندي ٣/٣٩٩.

(٢) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزليعي ٥/١٤٥، والهداية، للمرغيناني، مع نتائج الأفكار، لقاضي زاده، وهي تنمة فتح القدير، للكمال بن الهمام ٧/٢٢٢.

المبحث الثالث:

الجزاء في العذر أو الطوارئ ودليل مشروعيتها.

١- الجزء في العذر والطوارئ:

لقد رتب فقهاء الحنفية على العذر الطارئ - الذي توافرت فيه الشروط السابقة بمقتضى تعريف العذر عندهم - فسخ العقد، في عقود الإجارة، والمزارعة، والمعاملة.

وقد فصل الكاساني أحوال العذر الطارئ في هذه المسألة فقال:
(العذر قد يكون في جانب المستأجر، وقد يكون في جانب المؤجر، وقد يكون في جانب المستأجر).

- فأما العذر في جانب المستأجر: فنحو أن يفلس فيقوم من السوق، أو يريد سفرًا أو ينتقل من الحرفة إلى الزراعة، أو من الزراعة إلى التجارة. لأن المفلس لا ينتفع بالحنوت، فكان في إبقاء العقد من غير استيفاء المنفعة إضرار به ضررًا لم يلتزمه بالعقد، فلا يجبر عليه.

وإذا عزم على السفر؛ ففي ترك السفر مع العزم عليه ضرر به، وفي إبقاء العقد مع خروجه إلى السفر ضرر به أيضاً؛ لما فيه من لزوم الأجرة من غير استيفاء المنفعة.

والإعراض عن عمل لا يكون إلا للإعراض عن الأول، ورغبته عنه، فإن منعاه عن الانتقال أضررنا به، وإن أبقينا العقد بعد الانتقال لألزمنا المؤجر الأجرة من غير استيفاء المنفعة، وفيه ضرر^(١).

ولو استأجر رجلاً ليحفر له بئراً، فحفر بعضها فوجدها صلبة، أو خرج حجر، أو وجدها رخوة بحيث يخاف التلف، كان عذراً؛ لأنه يعجز عن المضي في موجب العقد إلا بضرر لم يلتزمه بالعقد^(٢).

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١٩٧/٤ .

(٢) المرجع السابق ١٩٧/٤ .

وأما العذر الذي هو في جانب المؤجر : فنحو أن يلحقه دين فادح لا يجد قضاءه إلا من ثمن المستأجر من إبل أو عقار، ونحو ذلك. وكذلك لو اشترى شيئاً فأجره، ثم اطلع على عيب فيه، فله أن يفسخ الإجارة ويرده بالعيب على بائعه - وإن رضي المستأجر بالعيب - ويجعل حق الرد بالعيب عذراً له في فسخ الإجارة؛ لأنه لا يقدر على استيفائها إلا بضرر وهو التزام المبيع المعيب^(١).

وأما العذر الذي هو في جانب المستأجر : فمنه بلوغ الصبي المستأجر الذي آجره أبوه، أو جده، أو القاضي، أو أمينه، فبلغ في المدة فهو عذر، إن شاء أمضى الإجارة، وإن شاء فسخ؛ لأن في إبقاء العقد بعد البلوغ ضرراً بالصبي، فيعجز عن المضي في موجب العقد إلا بضرر لم يلتزمه، فكان عذراً^(٢).

وكما يفسخ عقد الإجارة بالعذر عند الحنفية، كذلك يفسخ عقد المزارعة والمعاملة بالأعذار أيضاً ، والمزارعة في الشريعة : هي عقد على دفع الأشجار إلى من يعمل فيها على أن الثمر بينهما^(٣).

وأما المعاملة في عرف الشرع: فهي عبارة عن العقد على العمل ببعض الخارج^(٤)، وذلك ما كان من عمل مما يحتاج إليه الشجر، والكرم، والرطب، وأصول الباذنجان من السعي ، وإصلاح النهر، والحفظ ، والتلقيح للنخل^(٥).

وأما المعاني التي هي عذر في فسخ المزارعة فأنواع : فبعضها يرجع إلى صاحب الأرض، وبعضها يرجع إلى المزارع.

فأما العذر الذي يرجع إلى صاحب الأرض: فهو الدين الفادح الذي لا قضاء له إلا من ثمن هذه الأرض تباع في الدين، ويفسخ العقد بهذا العذر إذا أمكن الفسخ ، بأن كان قبل الزراعة أو بعدها، إذا أدرك الزرع وبلغ مبلغ

(١) المرجع السابق ١٩٧/٤ .

(٢) المرجع السابق ٢٠٠/٤ .

(٣) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٢٨٤/٥ .

(٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١٨٥/٦ .

(٥) المرجع السابق ١٨٧/٦ .

الحصاد؛ لأنه لا يمكنه المضي في العقد إلا بضرر يلحقه ، فلا يلزمه تحمل الضرر، فيبيع القاضي الأرض بدينه أولاً، ثم يفسخ المزارعة.

وإن لم يمكن الفسخ - بأن كان الزرع لم يدرك، ولم يبلغ مبلغ الحصاد- لا يباع في الدين، ولا يفسخ إلى أن يدرك الزرع^(١).

وأما العذر الذي يرجع إلى المزارع : فنحو المرض؛ لأنه معجز عن العمل، والسفر؛ لأنه يحتاج إليه، وترك حرفة إلى حرفة ، لأن من الحرف ما لا يغني من جوع، فيحتاج إلى الانتقال إلى غيره ، ومانع يمنعه من العمل على ما عرف في كتاب الإجارة^(٢).

وأما المعاني التي هي عذر في فسخ عقد المعاملة : فهي ما ذكرناه في عقد المزارعة، ومن الأعذار التي هي في جانب العامل في عقد المعاملة، أن يكون سارقاً معروفاً بالسرقة^(٣)، يخاف عليه من سرقة السعف والثمر قبل الإدراك؛ لأنه يلزم صاحب الأرض ضرر لم يلتزمه بالعقد فيفسخ فيه^(٤).

هذا وقد ذكر الفقيه ابن رشد المالكي مسألة فسخ عقد إجارة الأراضي الزراعية لسبب طارئ ، وذلك في باب أحكام الطوارئ فقال : (وعند مالك أن أرض المطر إذا كريت فمنع القحط من زراعتها أو زرعها، فلم ينبت الزرع لمكان القحط، أن الكراء يفسخ ، وكذلك إذا استعذرت بالمطر حتى انقضى زمن الزراعة فلم يتمكن المكثري من أن يزرعها)^(٥).

كما ذكر ابن قدامة المقدسي من الحنابلة أيضاً مسألة فسخ عقد الإجارة لعذر عام، فقال : (إذا حدث خوف عام يمنع من سكنى ذلك المكان الذي فيه العين المستأجرة، أو تحصر البلد فامتنع الخروج إلى الأرض المستأجرة للزرع ونحو ذلك ، فهذا يثبت للمستأجر خيار الفسخ؛ لأنه أمر

(١) المرجع السابق ١٨٣ ،

(٢) المرجع السابق ١٨٤/٤ .

(٣) المرجع السابق ١٨٨/٤ .

(٤) اللباب للميداني بهامش الجوهرة النيرة للحداوي العبادي ٤٧٩/١ .

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٩٢/٢ .

غالب يمنع المستأجر من استيفاء المنفعة فأثبت الخيار كغصب العين. ولو استأجر دابة ليركبها، أو يحمل عليها إلى مكان معين فانقطعت الطريق إليه؛ لخوف حادث، أو اكترى إلى مكة فلم يحج الناس ذلك العام من تلك الطريق، فلكل واحد منهما فسخ الإجارة، وإن أحب إبقاءها إلى حين إمكان استيفاء المنفعة جاز؛ لأن الحق لهما لا يعدوهما. فأما إن كان الخوف خاصاً بالمستأجر - مثل: أن يخاف وحده لقرب أعدائه من الموضع المستأجر، أو حلولهم في طريقه - لم يملك الفسخ؛ لأنه عذر يختص به لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية؛ فاشبه مرضه^(١).

٢- دليل مشروعية الجزاء في العذر أو الطوارئ:

لقد شرح الكاساني من فقهاء الحنفية دليل مشروعية الفسخ، وهو الجزاء في أحكام العذر والطوارئ، فقال:

(إن الحاجة تدعو إلى الفسخ عند العذر؛ لأنه لو لزم العقد عند تحقيق العذر، للزم صاحب العذر ضرر لم يلتزمه بالعقد، فكان الفسخ في الحقيقة امتناعاً من التزام الضرر، ثم إنكار الفسخ عند تحقق العذر خروج عن العقل والشرع؛ لأنه يقتضي أن من اشتكى ضرره فاستأجر رجلاً ليقبلها فسكن الوجع يجبر على القلع، وهذا قبيح عقلاً وشرعاً^(٢)).

(١) المغني لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٣٠/٦ ،

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١٩٧/٤ ،

أبيض

الفصل الثاني
في
أحكام الجوائح
وفيه ثلاثة مباحث:

أبيض

المبحث الأول

في تعريف الجائحة

لقد وضع فقهاء الشريعة الإسلامية للجائحة تعاريف عدة ، اختلفت في عباراتها، ولكنها متقاربة في مدلولها ومعناها .

فقد عرفها الباجي الأندلسي من المالكية ، فقال: (الجائحة اسم لكل ما يجيح الإنسان وينقصه، إلا أن هذا له عرف في الشرع واللغة، فإذا أطلق فهم منه فساد الثمرة، وهو الذي وضع عمر عن المبتاع قدره من الثمن)^(١).

وعرفها ابن رشد المالكي الأندلسي، فقال: (الجائحة ما أصاب الثمرة من السماء ، مثل البرد، والقحط، وضده، والعفن، وأما ما كان من صنع آدميين فلا يعتبر جائحة، إلا ما كان غالباً كالجيش، وذلك عند بعض أصحاب مالك)^(٢) ، (وقال مالك - في الجيش يمرون بالنخل ، فيأخذون ثمرته - : هو جائحة من الجوائح)^(٣).

وقال ابن القاسم : (والجراد جائحة عند مالك ، وكذلك البرد، والمطر، والطير الغالب تأتي فتأكل الثمرة، والدود، وعفن الثمار في رؤوس الشجر، والسموم تصيب الثمرة، والعطش يصيب الثمرة من انقطاع مائها، أو السماء احتبست عن الثمرة حتى ماتت، فإن ذلك كله جائحة من الجوائح توضع عن المشتري)^(٤).

وقد فصل ابن رشد المالكي الأندلسي القول في الجائحة السماوية، وما كانت من صنع آدميين ، وبين آراء فقهاء المالكية في هذين النوعين، فقال: وأما ما أصاب الثمرة من السماء : مثل البرد ، والقحط ، وضده والعفن، فلا خلاف في المذهب أنه جائحة، وأما العطش فلا خلاف بين الجميع أنه جائحة.

(١) المنتقى شرح الموطأ للباجي الأندلسي ٢٣٢/٤ .

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٥٦/٢ .

(٣) المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس الأصبحي ، المجلد الخامس ١٥٦/٢ .

(٤) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣٧/١٢ ، ٣٨ .

وأما ما أصاب من صنع آدميين : فبعض أصحاب مالك رأوه جائحة، وبعضهم لم يره جائحة.

والذين رأوه جائحة انقسموا قسمين: فبعضهم رأى منه جائحة ما كان غالباً كالجيش، ولم ير ما كان منه بمعافصة (وهو الأخذ على غرة) جائحة، مثل السرقة. وبعضهم جعل كل ما يصيب الثمرة من جهة الآدميين جائحة بأي وجه كان.

فمن جعلها في الأمور السماوية فقط اعتمد ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام (أرأيت إن منع الله الثمرة)؟ ومن جعلها في أفعال الآدميين شبهها بالأمور السماوية، ومن استثنى اللص قال يمكن أن يُحَفَّظَ منه^(١).

وعليه، فيمكن القول بأن للفقهاء المالكية آراء ثلاثة في الجائحة السماوية، وما كان من صنع الآدميين:

الرأي الأول: يذهب إلى أن الجائحة في الأمور السماوية وحدها.

الرأي الثاني: يذهب إلى أن الجائحة تشمل أيضاً أعمال الآدميين التي لا يمكن التحرز عنها، وكان غالباً، كالجيش.

الرأي الثالث: يذهب إلى أن الجائحة تشمل جميع أعمال الآدميين حتى تلك التي يمكن التحرز منها ما دامت من غير فعل المشتري^(٢).

وأما محل الجوائح عند المالكية فهو الثمار والبقول، فأما الثمار فلا خلاف فيها في المذهب ، وأما البقول ففيها خلاف، والأشهر: فيها الجائحة، وإنما اختلفوا في البقول؛ لاختلافهم في تشبيهها بالأصل الذي هو الثمر^(٣).

وعرف ابن قدامة المقدسي من الحنابلة الجائحة، فقال: (الجائحة كل آفة لا صنع للآدمي فيها، كالريح، والبرد، والجراد، والعطش)^(٤).

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٥٦/٢.

(٢) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، للدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ١١١/٥.

(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٥٦/٢.

(٤) المغني، لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٦/٤.

المبحث الثاني شروط تطبيق أحكام الجوائح

من خلال التعاريف التي وضعها فقهاء المالكية والحنابلة للجائحة، نستطيع أن نستخلص الشروط التي يلزم توافرها لتطبيق أحكام الجوائح، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أن يكون تنفيذ العقد متراحياً ، ومن عقود المدة، عند المالكية والحنابلة، وهو شرط مستفاد من طبيعة نطاق أحكام الجوائح، وهي حالات بيع الثمار على رؤوس الشجر قبل نضجها.

ثانياً: أن تحدث بعد العقد جائحة عامة تصيب المعقود عليه^(١)، عند المالكية^(١)، والحنابلة^(٢)، وهو شرط مستفاد من طبيعة الجائحة عندهم، فالمالكية مثلوا للجائحة بالجراد، والبرد، والمطر، والطير الغالب، والدود، وعفن الثمار في رؤوس الشجر، والسموم تصيب الثمرة، والعطش يصيب الثمرة من انقطاع مائها، أو السماء احتبست عن الثمرة حتى ماتت^(٣)، وما كان غالباً كالجيش^(٤)، وهذه في أغلبها جوائح عامة، تصيب العموم، ولا تقتصر آثارها على فرد بعينه.

والحنابلة مثلوا للجائحة أيضاً بالريح، والبرد ، والجراد، والعطش، وهي أيضاً جوائح عامة تصيب العموم، ولا تقتصر آثارها على فرد بعينه^(٥).

ثالثاً: أن لا يمكن التحفظ من تلك الجائحة.

وهذا الشرط مستفاد من تقسيم ابن رشد عند المالكية للجائحة؛ حيث قسم الجائحة عند فقهاء المالكية إلى ما كان من جهة السماء، وما كان من

(١) المنتقى شرح الموطأ، للباجي الأندلسي ٢٣٢/٤.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم الجوزية ١٥٦/٢.

(٣) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبجي، المجلد الخامس ٣٧/١٢ ، ٣٨.

(٤) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣٨/١٢.

(٥) المغني، لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٦/٤ .

صنع الآدميين، وبَيَّنَ أن ما كان من جهة السماء لا خلاف في المذهب أنه جائحة (وهي أمور لا يمكن التحفظ فيها) ، وأما ما أصابها من جهة الآدميين فبعضهم رأى منه جائحة ما كان غالباً كالجيش، (وهو أمر لا يمكن التحفظ منه أيضاً)، ولذلك لم يعتبر هؤلاء ما كان بمعافصة (وهو الأخذ على غرة) جائحة، مثل السرقة، فاستثنوا اللص وقالوا إنه لا يمكن أن يتحفظ منه^(١). وبعضهم جعل كل ما يصيب الثمرة من جهة الآدميين جائحة بأي وجه كان^(٢).

وكذلك يستفاد من الأمثلة التي ضربها الحنابلة للجائحة بالريح، والبرد، والجراد، والعطش، أنها جوائح سماوية لا يمكن التحفظ منها أيضاً^(٣).

المبحث الثالث

الجزاء في الجوائح ، ومقداره ودليل مشروعيته

١- الجزاء في الجوائح :

الجزاء في الجوائح هو الحكم الذي يطبق في شأنها إذا اجتاحت الثمر فأتلقت بعض محصوله . وقد ذهب المالكية^(٤)، والحنابلة^(٥)، والشافعي في القديم^(٦)، إلى أن ما أهلكته الجوائح هو من ضمان البائع، فيوضع عن المشتري ثمن ما أهلكته الجائحة من ذلك. وذهب الحنفية، والشافعي في الجديد، إلى أن ما أهلكته الجائحة من ضمان المشتري^(٧).

٢- مقدار الجزاء في الجوائح:

ذهب المالكية: إلى التمييز في مقدار الجزاء بين ما يخرج من نبات الأرض إذا أصابته الجائحة، إذا كان ثماراً أو بقولاً.

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد المالكي الأندلسي ١٥٦/٢.

(٢) المرجع السابق / نفس الموضوع.

(٣) المغني، لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٦/٤.

(٤) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس ، المجلد الخامس ٢٥/١٢.

(٥) المغني، لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٥/٤.

(٦) الموضوع السابق / نفس الموضوع ، وشرح النووي على صحيح مسلم ٢١٦/١٠.

(٧) المرجع السابق / نفس الموضوع.

(أ) الثمار والمقاثي: ذهب المالكية في المدونة: أن الجائحة إذا أصابت الثلث فصاعداً في المقاثي وُضِعَ عن المشتري ما أصابته الجائحة^(١)، وكذلك إذا كان مما يخرص مثل الأغاب والنخل^(٢)، وكذلك، الثمار، والفاكهة، والتين، والخوخ، والرمان، والتفاح، وكل ما يكون بطناً بعد بطن^(٣) وكذلك الفول الأخضر، وما أشبهه من القطنية التي تؤكل خضراء .

قال مالك : أرى إن أصابت الجائحة الثلث وضع عنه ثلث الثمن؛ لأن هذا ثمرة^(٤). قال مالك: وكل ما اشتري من النخل والعنب بعدما يبس ويصير زيباً أو تمراً أو يستجد ويمكن قطافه فليس فيه جائحة^(٥)؛ وذلك لتأخير قطافه بعد نضجه .

(ب) البقول : وأما البقول، والكراث، والسلق، وما أشبه هذا، والجزر، والبصل، والفجل، فقد قال مالك: أرى أن يوضع عن المشتري كل شيء أصابته الجائحة منها، قل ذلك أو أكثر، ولا ينظر فيه إلى الثلث، وقد ذكر علي بن زياد عن مالك أن البقل إذا بلغت جائحته الثلث وضع عن المشتري، وإن لم يبلغ لم يوضع منه شيء ، قال سحنون : وقد ذكره ابن أشرس عن مالك^(٦).

أما الحنابلة: فإنهم لم يفرقوا في تعيين مقدار الجزاء فيما تصيبه الجوائح بين ما يخرج من نبات الأرض سواء ثماراً أو بقولاً، إلا أن اعتبار الثلث فيما تصيبه الجائحة أولاً، فله في مذهب الحنابلة قولان : فقد قال ابن قدامة المقدسي "ظاهر المذهب" : أنه لا فرق بين قليل الجائحة وكثيرها، إلا أن ما جرت العادة بتلف مثله كالشيء اليسير الذي لا ينضبط فلا يلتفت إليه، قال أحمد: إني لا أقول في عشر تمرات، ولا عشرين ثمرة، ولا أدري ما الثلث ؟ ولكن إذا كانت جائحة تعرف الثلث، أو الربع، أو الخمس توضع. وفي رواية أخرى: إن ما كان يعد دون الثلث فهو من ضمان المشتري (ولا يوضع عنه)^(٧) وهو مذهب مالك، والشافعي في القديم؛ لأنه لا بد أن يأكل الطير منها، وتنتثر الريح ويسقط منها، فلم يكن بد من ضابطٍ واحدٍ فاصل بين ذلك

(١) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس ، المجلد الخامس ٢٥/١٢ .

(٢) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٢٧/١٢ .

(٣) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣١/١٢ .

(٤) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣٣/١٢ .

(٥) المرجع السابق / نفس الموضع .

(٦) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣٢/١٢ .

(٧) ما بين القوسين زيادة من الباحث للإيضاح .

والجائحة، والثالث قد رأينا الشرع اعتبره في مواضع، منها الوصية، وعطايا المريض. قال أحمد: إنهم يستعملون الثالث في سبع عشرة مسألة، ولأن الثالث في حد الكثرة، وما دونه في حد القلة، بدليل قول النبي ﷺ في الوصية: (الثالث والثالث كثير)؛ فيدل هذا على أنه آخر حد الكثرة^(١).

ووجه القول الأول: عموم الأحاديث؛ فإن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح، وما دون الثالث داخل فيه، فيجب وضعه؛ ولأن هذه الثمرة لو لم يتم قبضها لكان ما تلف منها من مال البائع. وإن كان قليلا - كالتي على وجه الأرض وما أكله الطير، أو سقط - لا يؤثر في العادة، ولا يسمى جائحة؛ فلا يدخل في الخبر، ولا يمكن التحزر منه؛ فهو معلوم الوجود بحكم العادة، فكأنه مشروط. وإذا ثبت هذا، فإنه إذا تلف شيء له قدر خارج عن العادة وضع من الثمن بقدر الذاهب، فإن تلف الجميع بطل العقد ويرجع المشتري بجميع الثمن^(٢).

٣- دليل مشروعية الجزاء في الجوائح :

استدل المالكية والحنابلة والشافعي في القديم على أن ما أهلكته الجوائح هو من ضمان البائع بالسنة النبوية.

أولاً: بما رواه مسلم في صحيحه^(٣) : (عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول : قال رسول الله ﷺ : " لو بعت من أخيك ثمرا، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئا، بم تأخذ مال أخيك بغير حق ؟") .
ثانياً: بما رواه مسلم أيضا في صحيحه^(٤) : عن جابر " أن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح " .

قال ابن قدامة المقدسي - بعد أن ذكر هذه الأدلة - : " وهذا صريح في الحكم؛ فلا يعدل عنه "^(٥).

(١) المرجع السابق / نفس الموضع .

(٢) المرجع السابق ٢١٧/٤ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٢١٦/١٠ .

(٤) المرجع السابق ٢١٧/١٠ .

(٥) المغني لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٥/٤ .

- واستدل الحنفية والشافعي في الجديد على أن ما أهلكته الجائحة هو من ضمان المشتري بما روي عن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إن ابني اشترى ثمرة من فلان فأذهبتها الجائحة فسألته أن يضع عنه فتألى أن لا يفعل، فقال النبي ﷺ: «تَأَلَّى أَلَا يَفْعَلُ خَيْرًا»، فقالوا: ولو كان واجبا لأجبره عليه (١).

واعترض ابن قدامة المقدسي على هذا الاستدلال، فقال: ولا حجة لهم في حديثهم فإن فعل الواجب خير، فأما الإيجاب فلا يفعله ﷺ بمجرد قول المدعي، من غير إقرار من البائع ولا حضور (٢).

أقول: قد وجدت في كتاب "أقضية رسول الله ﷺ" لأبي عبد الله محمد بن فرج المالكي المعروف بابن الطلاع المتوفى سنة ٤٩٧ هـ: أخرج الإمام أحمد بإسناده عن عائشة رضي الله عنها قالت:

"دخلت امرأة على النبي ﷺ، فقالت: أي بأبي وأمي، إني ابتعت أنا وابني من فلان ثمر ماله، فأحصيناه وحشدناه، لا، والذي أكرمك بما أكرمك به، ما أصبنا منه إلا شيئاً نأكله في بطوننا، أو نطعمه مسكيناً رجاء البركة، فبعثنا عليه، فجئنا نَسْتَوْضِعُهُ ما نقصنا، فحلف بالله لا يضع لنا شيئاً، تألى إليه لا يضع خيراً ثلاث مرات، قال: فبلغ ذلك صاحب الثمر، فجاء، فقال: بأبي وأمي، إن شئت وضعت ما نقصوا، وإن شئت من رأس المال، فوضع لهم ما نقصوا (٣).

فظهر أن الحديث يشتمل على بقية المسألة السابقة وتامها، إن كانت هي نفسها السابقة، وفيه (فوضع لهم ما نقصوا) وهو صريح في وضعه ما نقصته الجائحة هنا عن المشتري، والله أعلم.

(١) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٢) المرجع السابق ٤/٢١٥، ٢١٦.

(٣) أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم للإمام أبي عبد الله محمد بن فرج المالكي المعروف بابن الطلاع ٦٧١.

أبيض

الباب الثالث
في نتائج البحث
وفيه تمهيد، ومبحثان، والخاتمة، ومراجع البحث

أبيض

مقارنة بين أحكام الظروف الطارئة في القانون الوضعي،

وأحكام الأعذار أو الطوارئ والجوائح في الفقه الإسلامي:

تمهيد: لا بد لنا - بعد هذا العرض لنظرية الظروف الطارئة وأحكامها في القانون الوضعي وأحكام الأعذار والجوائح في الفقه الإسلامي - أن نصل إلى نتائج البحث في هذا الموضوع الحقوقي الذي تبرز أهميته في الدراسات الحقوقية المعاصرة.

هذا، ويمكننا أن نصل إلى هذه النتائج المهمة، عن طريق المقارنة بين الشروط والجزاء، في كل من نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي، وفي أحكام الأعذار والجوائح في الفقه الإسلامي، وذلك في مبحثين اثنين على النحو التالي:

المبحث الأول:

مقارنة الشروط.

١- تشترط نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي أولاً: أن يكون العقد الذي تثار النظرية بشأنه متراخياً.

وفي هذا الشرط تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الأعذار وأحكام الجوائح في الفقه الإسلامي؛ وذلك أن محل تطبيق نظرية الظروف الطارئة هو عقود التوريد، وهي متراخية التنفيذ، وكذلك محل تطبيق أحكام الأعذار عند الحنفية هو عقود الإجارة، والمزارعة، والمعاملة، وكذلك محل تطبيق أحكام الجوائح عند المالكية والحنابلة هو عقود بيع الثمار على رؤوس الشجر قبل نضجها لحين نضجها، وجميعها من عقود المدة، وهي متراخية التنفيذ.

٢- تشترط نظرية الظروف الطارئة ثانياً: أن تجد بعد صدور العقد حوادث استثنائية عامة، مثل: زلزال، أو إضراب مفاجئ، أو ارتفاع باهظ في الأسعار، أو نزول فاحش فيه، أو جراد يزحف أسراباً، وهي بطبيعتها حوادث عامة تصيب العموم.

- وأما أحكام الأعذار - ومحلها عند الحنفية عقود الإجارة، والمعاملة العامة، والمزارعة - فلا يشترط الحنفية فيها أن يكون العذر عاما؛ فقد يكون خاصا أيضا؛ وذلك أن العذر عندهم في عقد الإجارة: قد يكون في جانب المستأجر، وقد يكون في جانب المؤجر، وقد يكون في جانب المستأجر، وفي عقد المزارعة: قد يكون في جانب صاحب الأرض، وقد يكون في جانب المزارع. وفي عقد المعاملة: قد يكون في جانب صاحب العمل، وقد يكون في جانب العامل.

- أما المالكية: فإنهم يشترطون أن يكون العذر عاما في المواضع التي يأخذون بالعذر فيها، وقد نص عليه ابن رشد في أحكام الطوارئ، فقال: "وعند مالك: أن أرض المطر إذا كريت فمنع القحط من زراعتها، أو زرعها فلم ينبت الزرع؛ لمكان القحط، أن الكراء يفسخ، وكذلك إذا استعذرت بالمطر حتى انقضى زمن الزراعة، فلم يتمكن المكتري من أن يزرعها^(١). وهذا في المثاليين يدل على ضرورة كون العذر عاما عند المالكية.

- وكذلك الحنابلة أيضا: يشترطون أن يكون العذر عاما؛ فقد قال ابن قدامة المقدسي: "إذا حدث خوف عام يمنع من سكنى ذلك المكان الذي فيه العين المستأجرة، أو تحصر البلد فامتنع الخروج إلى الأرض المستأجرة للزرع، ونحو ذلك، فهذا يثبت للمستأجر خيار الفسخ؛ لأنه أمر غالب يمنع المستأجر من استيفاء المنفعة؛ فأما إذا كان الخوف خاصا بالمستأجر، مثل: أن يخاف وحده لقرب أعدائه من الموضع المستأجر، أو يخاف من حلولهم طريقه، لم يملك الفسخ؛ لأنه عذر يختص به لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية؛ فأشبهه الفسخ؛ لأنه عذر يختص به لا يمنع من استيفاء المنفعة بالكلية؛ فأشبهه مرضه^(٢).

بذلك تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الأعذار والجوائح عند

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي الأندلسي ١٩٢/٢ .

(٢) المغني لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٣٠/٦ .

المالكية والحنابلة في هذا الشرط وهو العموم ، أما الحنفية فيعتبرون العذر، عاما كان أو خاصا .

- وأما أحكام الجوائح - ومحلها عند المالكية والحنابلة بيع الثمار على أصولها قبل نضجها - فهم يشترطون أن تكون الجائحة فيها عامة^(١)، وكونها عامة شرط مستفاد من طبيعتها عندهم، فالمالكية مثلوا للجائحة بالجراد، والبرد، والمطر، والطير الغالب، والدود، وعفن الثمار في رؤوس الشجر، والسموم تصيب الثمرة ، والعطش يصيب الثمرة من انقطاع مائها، أو السماء احتبست عن الثمرة حتى ماتت^(٢)، وما كان غالبا كالجيش وهي في أغلبها حوائج عامة^(٣)، والحنابلة أيضا مثلوا للجائحة بالريح، والبرد، والجراد، والعطش، وهي أيضا جوائح عامة لا تقتصر آثارها على فرد بعينه^(٤).
وبذلك تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الجوائح في هذا الشرط وهو العموم.

٣- تشترط نظرية الظروف الطارئة ثالثا: أن تكون الحوادث الاستثنائية العامة التي وجدت بعد العقد ليس في الوسع توقعها ولا دفعها .

- أما أحكام العذر عند الحنفية : فلا يشترط أن يكون العذر غير متوقع عند التعاقد، فقد يكون العذر هنا غير متوقع كما في نظرية الظروف الطارئة، نحو أن يفلس المستأجر فيقوم من السوق^(٥)، وقد يكون متوقعا عند التعاقد، نحو بلوغ الصبي إذا آجره أبوه أو جده ، أو القاضي أو أمينه ، في عمل فبلغ في المدة، فإن شاء أمضى الإجارة وإن شاء فسخ^(٦)، ولكن العذر في الحالتين لا يمكن دفعه؛ لأن المفلس لا ينتفع بالحنوت، وبلوغ الصبي في المدة هو دور تكويني.

(١) شرح الموطأ للباجي الأندلسي ٢٣٢/٤ .

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك ، المجلد الخامس ، ٣٨٠٣٧/١٢ .

(٣) المرجع السابق ، المجلد الخامس ٣٨/١٢ .

(٤) المغني لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٦/٤ .

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ١٩٧/٤ .

(٦) المرجع السابق ، نفس الموضع .

أما الجوائح عند المالكية والحنابلة: فيستفاد من طبيعتها أنها يشترط أن تكون الجائحة التي جددت بعد العقد ليس في الوسع توقعها ولا دفعها؛ فالجراد، والبرد، والمطر، والسماء إذا احتبست عن الثمرة حتى ماتت، والجيش الغالب، كلها جوائح ليس في الوسع توقعها، ولا دفعها، أو التحفظ منها.

- وبذلك تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام العذر والجوائح في هذا الشرط وهو عدم التوقع واستحالة الدفع.

٤- تشترط نظرية الظروف الطارئة رابعا: أن تجعل هذه الحوادث العامة تنفيذ الالتزام مرهقا لا مستحيلا.

- وفي هذا الشرط تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الأعذار وأحكام الجوائح في الفقه الإسلامي.

فالحنفية عرفوا العذر بأنه "العجز عن المضي على موجب العقد، إلا بتحمل ضرر غير مستحق بالعقد"، فالعذر بهذا التعريف يعجز المتعاقد عن المضي على موجب العقد، ولكن لا يجعله مستحيلا وإنما يحمل المتعاقد ضررا زائدا لم يلتزمه بالعقد، فيجعل المضي على موجب مرهقا لا مستحيلا.

وكذلك الجائحة عند المالكية والحنابلة تصيب بعض الثمر قبل نضجه؛ فيوضع عن المشتري بقدرها من الثمن؛ ولذا فالتزام المشتري لقيمتها بالعقد مرهق، له وإن لم يكن مستحيلا^(١) وذلك فضلا عن عدم وجوب قيمة ما لم يتسلمه منها في ذمته.

وبذلك تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الأعذار وأحكام الجوائح في هذا الشرط، وهو إرهاب التنفيذ مع عدم استحالة.

(١) راجع المدونة الكبرى للإمام مالك، المجلد الخامس ٣٨/١٢، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد المالكي الأندلسي ١٥٦/٢، والمغني لابن قدامة المقدسي مع الشرح الكبير ٢١٦/٤.

المبحث الثاني:

مقارنة في الجزاء

الجزاء في نظرية الظروف الطارئة في القانون الوضعي، يكون برد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول ، وقد يكون بفسخ العقد .

أما رد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول فيكون:

- أما بوقف تنفيذ العقد : حتى يزول الحادث الطارئ إذا كان وقتياً يقدر له الزوال في وقت قصير، وقد ذهب الحنابلة إلى مثل ذلك تقريباً، فقال ابن قدامة المقدسي (ولو استأجر دابة ليركبها أو يحمل عليها إلى مكان معين، فانقطعت الطريق إليه لخوف حادث، أو اكترى إلى مكة ، فلم يحج الناس ذلك العام من تلك الطريق، فلكل واحد منهما فسخ الإجارة، وإن أحب إبقاءها إلى حين إمكان استيفاء المنفعة جاز). وهذا هو عين وقف تنفيذ العقد إلى حين زوال الحادث إذا كان وقتياً كما هو في نظرية الحوادث الطارئة.

وإما أن يكون بزيادة الالتزام المقابل للالتزام المرهق: وهي الصورة المقابلة لوضع مقدار الجائحة من الثمن، عن المشتري المرهق، وتتمثل هذه في جانب البائع الذي يلتزم بتحمل ذلك في الجوائح عند المالكية والحنابلة.

- وإما أن يكون بإنقاص الالتزام المرهق : وفي ذلك تتوافق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام الجوائح عند المالكية والحنابلة؛ حيث يوضع عن المشتري من الثمن بمقدار ما أصاب ثماره المشتراة من جائحة بالثلث أو دونه، على خلاف في ذلك عند المالكية والحنابلة.

- أما الجزاء بفسخ العقد في نظرية الظروف الطارئة : في القانون الوضعي:

فالتقنين الإيطالي - على سبيل المثال - قد جعل الجزاء هنا الفسخ بناء على طلب أحد المتعاقدين، ما لم يدرأ المتعاقد الآخر الفسخ بعرض تعديل لشروط العقد تتفق مع العدالة، وفي حين أنه في التقنين البولوني، إما

رد الالتزام المرهق إلى الحد المعقول، أو فسخ العقد كله، أو الجزء الذي لم ينفذ منه.

- وفي هذا تتفق نظرية الظروف الطارئة مع أحكام العذر في فسخ عقود الإجارة، والمزارعة، والمعاملة عند الحنفية بالعذر. وفي فسخ عقد الإجارة بالطوارئ عند المالكية. وبالعذر عند الحنابلة في الحالات التي يأخذون فيها بالعذر.

وهكذا فإن نظرية الظروف الطارئة تتشابه في كثير من وجوها مع أحكام العذر والجوائح في الفقه الإسلامي، ويبقى بعدها لقواعد العذر والجوائح فقها إسلامي في معالجة هذا الموضوع الحقوقي.

الخاتمة:

وبعد: فالى هنا ينتهي هذا البحث، والله عز وجل أسأل أن أكون قد وفقت في إعطاء هذا البحث حقه من الدراسة، ولا يسعني إلا أن أختمه بقول العماد الأصفهاني رحمه الله: إذ يقول:

(إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّرَ هذا كان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر).

فسبحان من تنزه عن النقص: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله، وأصحابه، وأتباعه، ومن سار على طريقته، واهتدى بهديه، وعمل بشريعته إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين

مراجع البحث:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : وضعه محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٦٤ هجرية.
- أ- كتب في الحديث وشروحه:
- ٣- صحيح مسلم بشرح النووي : تأليف محي الدين بن شرف النووي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.
- ٤- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك : تأليف القاضي أبي الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، الباجي الأندلسي، المتوفى سنة ٤٩٤هـ، الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر ١٣٣٢هـ.
- ٥- أقضية رسول الله ﷺ : للإمام أبي عبد الله، محمد بن فرج المالكي، المعروف بابن الطلاع، المتوفى سنة ٤٩٧ هجرية، تحقيق الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الكتاب المصري بالقاهرة.
- ب- كتب في الفقه :
- (فقه الحنفية):
- ٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : للإمام علاء الدين بن أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، الملقب بملك العلماء ، المتوفى سنة ٥٨٧ هجرية، الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م ، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- ٧- مجمع الأنهر في ملتقى الأبحر ، تأليف الفقيه المحقق عبد الله عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان ، المعروف: داماد أفندي، طبعة المطبعة العامرة باستنبول ١٣١٩ هـ - ١٩١٧م.
- ٨- نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار تكملة فتح القدير : لشمس الدين أحمد بن قودر ، المعروف بقاضي زادة، وهو تكملة كتاب فتح

القدير للكمال بن الهمام ، طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.

٩- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق : لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر ١٣١٤ هجرية.

١٠- اللباب : للسيد عبد الغني الشهير بالغنيمي الميداني، تلميذ ابن عابدين صاحب رد المحتار، مطبوع بهامش الجوهرة النيرة، للإمام أبي بكر بن على المعروف بالحدادي العبادي، طبعة استنبول ١٣١٥ هجرية.
(فقه المالكية):

١١- المدونة الكبرى : لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي ، طبع بمطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٣ هجرية طبعة جديدة بالأوفست، دار صادر بيروت.

١٢- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك : تأليف القاضي أبي الوليد سليمان الباجي الأندلسي المتوفى ٤٩٤ هجرية الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر، طبعة جديدة، لبنان (ذكر أنفاً في كتب الحديث).

١٣- بداية المجتهد ونهاية المقتصد : تأليف القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي الأندلسي ، الشهير بابن رشد الحفيد، المتوفى سنة ٥٩٥ هـ، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٩ هـ بالمطبعة الجمالية بمصر، طبعة الخانجي.
(فقه الحنابلة):

١٤- المغني : للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠ هجرية، ومعه الشرح الكبير ، على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، طبعة جديدة بالأوفست ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م ، الناشر: دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان.
ج: كتب قانونية :

١٥- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد : تأليف الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ، الطبعة الثانية ١٩٦٤ م . دار النهضة العربية - ٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - بالقاهرة.

- ١٦- مصادر الحق في الفقه الإسلامي : تأليف الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري ، طبعة معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٨م.
- ١٧- مصادر الالتزام في القانونين (اللبناني، والمصري) : للدكتور عبد المنعم فرج الصدة، دار النهضة ، بيروت ١٩٧٤ ، ص.ب. ٧٤٩.
- ١٨- نظرية الالتزام في القانون المدني الجديد : للدكتور أحمد حشمت أبو ستيت، الطبعة الثانية ، طبعة مصر ١٩٥٤م.
- ١٩- النظرية العامة للالتزام : للدكتور أبو سلطان ، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.
- ٢٠- النظرية العامة للالتزام (نظرية العقد) : للدكتور توفيق حسن فرج ، الناشر المكتب المصري الحديث بالإسكندرية ١٩٦٩م.

د: كتب أوروبية :

- 21- Droit Civil Français, par Macel planiol, Georges Ripert , 2 Editon .
Tome V1 Obligations, premiere partis, par paul Esmein paris 1952 ,
Librarie General de droit et de Jurisprudence.
- 22- Traite de droit Administratif, I, par andre de laudradere, Septieme edition by libraie General de droit et de jurisprudence, Paris 1976,

ابيض

البهائية
أكاذيبها... ضلالاتها
وكيف التصدي لها
بقلم معالي الدكتور/ محمد عبده يمانى
عضو المجلس التأسيسي للرابطة

أبيض

أكاذيبها... ضلالاتها وكيف التصدي لها

لقد شاءت إرادة الله سبحانه وتعالى أن يَهْزَمَ البهائيون ويُولُّونَ الدبر.. ولكن يبقى سؤال هام لأبد من التصدي له.. والإجابة عليه.. ألا وهو :-
لماذا يمنع البهائيون من ممارسة شعائرهم وعقائدهم مع أننا نعرف أن هناك الملايين من المسيحيين، والآلاف من اليهود .. وغيرهم من أصحاب الاعتقادات الأخرى يمارسون شعائرهم في البلاد التي يقيمون فيها في حرية تامة .. ودون اضطهاد من أحد؟
فلماذا إذن لا نعامل هؤلاء مثل أولئك؟.. ولماذا لا نعتبر البهائيين أصحاب عقيدة مثل هؤلاء؟

وللإجابة على ذلك فإنني أحاول من خلال هذا المقال أن أناقش - في موضوعية.. ومنطق، وعلى أسس سليمة عقائد ومعتقدات هذه الفئة المنحرفة التي حادت عن جادة الطريق دون انفعال، ولعله من المهم أن نقرر منذ البداية أن البهائية ليست ديناً.. ولكنها عبارة عن ردة عن الدين الإسلامي، وليست اعتناقاً لدين جديد.. والبهائيون في دعوتهم بل ادعاءاتهم الباطلة يرددون أكاذيب وسخافات وتضليلات تتعارض مع الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها.

وأول تعارض مع الفطرة هو على سبيل المثال:

١- ادعائهم بأن روح الله عز وجل قد حلت في الباب، ثم في البهاء من بعده، ثم تماديهم بعد ذلك بادعاء الألوهية كذباً وافتراءً وكفراً بالله الواحد الديان.

٢- إنكارهم أن سيدنا محمداً ﷺ رسول الله، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين... وادعائهم بأنه خاتم الأنبياء فقط، وليس خاتم المرسلين. ثم

يدخلون على الناس من هذا المدخل، وبأن لكل زمان رسولاً يبعثه الله إلى أهل زمانه، أي أن إرسال الرسل مستمر (من وجهة نظرهم) إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ويحتجون بالحديث الشريف: (إن الله سيبعث على رأس كل مائة عام من يجدد هذا الدين) الحديث..

والمقصود من الحديث الشريف: أن الله سبحانه وتعالى سيبعث كل مائة عام أحد كبار رجال العلم، أو يوفق طائفة من رجال الدين لتجديد الدين الإسلامي، أي الدفاع عنه، وترسيخ عقيدته ومبادئه وتفسير آياته.

وأحاديث الرسول المصطفى الهادي البشير صلوات الله وسلامه عليه ، تطالب الناس بالتمسك بالعقيدة الإسلامية التي أنزلها الله عز وجل على سيدنا محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والمرسلين .. وليس كما يؤول هؤلاء البهائيون الحديث، ويقولون : إن المقصود به هو ظهور رسول جديد بدين جديد كل مائة عام ... ثم يناقضون كلامهم بعد ذلك ، فيقول البهاء في كتابه الأقدس الذي يدعي أنه منزل عليه من السماء، وأنه ناسخ للقرآن الكريم .. (من يدعي آمرا قبل إتمام ألف سنة كاملة أنه كذاب مفتر .. نسأل الله بأن يؤيده على الرجوع أن تاب انه هو التواب، وان أصر على ما قال يبعث عليه من لا يرحمه انه شديد العقاب، ومن يأول هذه الآية أو يفسرها بغير ما نزل في الظاهر انه محروم من روح الله ورحمته التي سبقت العالمين)^(١).

٣- إنكار البابيين والبهائيين ليوم البعث، واعتبارهم أن يوم القيامة هو يوم ظهور من يظهره الله، وهو الباب، ثم البهاء (على حد قولهم).

٤- اعتمادهم التدريجي على زرع فكرة التناسخ والحلول بصورة تجعل من السهل التدرج بأفكار الناس لإقناعهم بأن البهاء رسول من عند الله..

٥- ثم يستمرون في الادعاءات إلى أن يصلوا إلى الادعاء بأن روح الله

(١) وقد أوردنا العبارات المنقولة من كتابهم الأقدس الذي يدعون أنه من عند الله بما فيها من أخطاء لغوية وإملائية تبين افتراءهم على الله تنزه سبحانه وتعالى عن الأخطاء.

عز وجل قد تجسدت فيه، وأنه إذا تكلم فهو يتكلم بلسان الله سبحانه وتعالى. حتى أن حسين علي البهاء كان عندما يسير في الشوارع والطرق يضع برقعاً على وجهه.. وعندما سئل ابنه عباس أفندي (عبد البهاء) عن ذلك قال لأتباعه إنه يضع برقعاً على وجهه حتى لا يرى الناس نور الله المتألئ في وجهه..

وقبل أن استرسل في الحديث عن هذه الفئات الضالة ومعتقداتهم فإنه يجدر بي أن ألقى الضوء على كل من البابية والبهائية.. ما هما.. وأين نشأتا.. وأهم الشخصيات التي كان لها دور بارز في نشر هذه الآراء الهدامة.

ونبدأ أولاً بتعريف البابية:

البابية ظهرت في إيران في ظروف سادت فيها الكثير من الأفكار الملحدة والهدامة.. والنزعات الباطنية.. وراجت في أذهان بعض الناس أفكار وآراء وفلسفات لا تمت إلى الإسلام بصلة، ونجد أن أصابع الاستعمار الروسي والإنجليزي والصهيونية العالمية تقف وراء هذه الدعوة، ونجد الجاسوس الروسي كنيازد الغوركي الذي ترقى حتى وصل إلى رتبة قنصل روسيا في طهران نظير خدماته الجاسوسية للحكومة القيصريّة في روسيا، نجد هذا الجاسوس يتخفى في زي المسلمين ويتسمى باسم الشيخ / عيسى النكراني، ويحضر مجالس الشيخية، وهم من كبار غلاة المنادين بعودة المهدي المنتظر والإمام الغائب، وفي مجلس الشيخية نجد اثنين من أتباعهم أيضاً وهم: الشيخ أحمد الإحسائي الذي تقول المصادر إنه قس غربي تم إرساله من إندونيسيا إلى الشرق، حسب خطة مرسومة لإفساد العقيدة الإسلامية، وتلميذ الإحسائي كاظم الرشتي، الذي لقنه المبادئ التي يريد أن يرسيها ويرسخها في أذهان هؤلاء القوم، الذين يعتقدون بالرجعة والمهدوية وعودة الإمام الغائب، وخلف الرشتي الإحسائي في رئاسة مذهب الشيخية.. وبالتنسيق مع الجاسوس الروسي وقع اختيارهم على شخص يسمى المرزا

علي محمد الشيرازي، فأوعزوا إليه وأوهموه بأنه المهدي المنتظر .. وكانت ثقافته الدينية البسيطة، واتجاهه إلى دراسة الجانب الخرافي من العلوم الروحانية، وتسخير الكواكب والنجوم، واتصاله بفئات تؤمن بالحلول وأصحاب وحدة الوجود بالإضافة إلى ضعف شخصيته وجهله .. كل ذلك جعله أداة سهلة توجهه هذه الأيدي الاستعمارية لخدمة مصالحها وأهدافها ، فأعلن علي محمد الشيرازي في عام ١٢٦٠ هـ الموافق ١٨٤٤م مهدويته، وأنه هو الباب الموصل إلى الإمام الغائب المنتظر، وألف كتاباً أسماه (البيان) وأعلن أن كتابه هذا ناسخ للقرآن الكريم والشريعة الإسلامية، وألقت السلطات الإيرانية القبض عليه مع بعض أتباعه، وتم إعدامه رمياً بالرصاص عام ١٨٥٠م.

أما البهائية:

فقد خلفت البابية ما سميت بالبهائية، وهو مذهب منحرف متطرف آخر من المذاهب الهدامة.. ومؤسس هذه الدعوة يدعى المرزا حسين علي، وتلقب باسم (بهاء الله) ليزعم بأنه هو المقصود بما ورد في أسفار اليهود عن بهاء الله، كسفر أشعيا .. فقد ظهرت هذه الدعوة بعد القضاء على الدعوة البابية، وإعدام مؤسسها المرزا علي محمد الشيرازي المسمى بـ (الباب)، وذلك عام ١٨٥٠م، وكان المفروض إعدام حسين علي البهاء، بصفته من أعوان الباب، ولكن تدخل القنصل الروسي والقنصل البريطاني لدى السلطات الإيرانية جعلهم ينفونه إلى خارج البلاد .. وقد تم نفي المرزا حسين علي من إيران إلى العراق، ثم إلى أدرنه، ثم إلى عكا وحيفا من أرض فلسطين؛ وألّف كتاباً أسماه الأقدس، ادعى أنه منزل من الله عز وجل، وأنه ناسخ للقرآن الكريم ، وناسخ أيضاً لكتاب البيان الذي ألفه سلفه الباب .. وبعد وفاة بهاء الله خلفه ابنه عباس أفندي، وتلقب بلقب (عبد البهاء) ويعتبر عباس أفندي هو المؤسس الحقيقي للبهائية .. واستطاع بخبثه ومكره أن يضيف إلى الدعوة البهائية أفكاراً جديدة، مثل مطالبته بمساواة الرجال

بالنساء، والدعوة إلى الإسلام العالمي، وإقامة حكومة عالمية.

والبهائية فرقة كافرة أحدثتها عوامل دينية بدعية ، وعوامل سياسية واجتماعية غذتها بأصول باطنية سبئية وزرادشتية وماسونية ، وساندها الاستعمار والصهيونية العالمية .. فالبهائية إذن قد نبتت في كنف الصهيونية العالمية التي وضعت لها الأسس، ومهدت لها الطريق؛ لتضرب بها الإسلام والمسيحية، ولتدعي أنها تجمع سائر الأديان تحت لوائها وما لبثت البهائية في ظل الصهيونية وحماية الاستعمار في ذلك الوقت، أن أنشأت محافظها العديدة في أمريكا، وروسيا، وإنجلترا، وأيضا في عدد كبير من بلاد العالم. ويدعي الذين يعتنقون البهائية أنها ناسخة لما قبلها من أديان وشرائع ، وأن بهاء الله هو النبي الذي تنتظره جميع الأديان ، فهو المسيح بالنسبة لليهودية ، وهو الرسول المنتظر بالنسبة للمسيحيين .. وهو المهدي المنتظر بالنسبة للمسلمين .. وبالتالي فهم لا يتبعون ولا يؤدون عبادات الشريعة الإسلامية .. أو أي شريعة سماوية أخرى .. ويستبدلون القرآن الكريم بكتبهم الموضوعة والمؤلفة، مثل كتاب الأقدس، والبيان، والألواح.

وتعد إسرائيل هي المركز العالمي والإداري للطائفة البهائية .. وقد أنشئ هذا المركز في حيفا التي يتخذونها قبلتهم في صلاتهم منذ عام ١٨٦٨ م .

وقد أعلن شيخ الأزهر في بيانه عن البهائية:

أن مذهب البهائية يحتوي على عقائد باطلة تخالف الإسلام، وكل من يتبع هذا المذهب من المسلمين يعتبر مرتدا عن الإسلام، ويجب تطبيق حد الردة عليه، والجماعة البهائية جماعة سياسية تخضع للصهيونية، وتعمل على تنفيذ مخططاتها في البلاد العربية والإسلامية.

والدعوة التي يدعون إليها في حد ذاتها - وهي الدعوة البهائية - دعوة باطلة وافتراء على الله ورسوله .. وتزوير لآيات القرآن الكريم وتأويلها بما يتفق مع أفكارهم الشاذة، وعقولهم المريضة، وخيالهم الواسع، ونفوسهم

الضعيفة، وحبهم للمال والشهرة، واستعدادهم بالتضحية بعقيدتهم الإسلامية من أجل منفعة مادية، أو كسب دنيوي عارض، بل نلاحظ أن المؤسسين لهذه الدعوات الباطلة والصيحات الهدامة ينتمون إلى أصل فاسد، ويضمرون الحقد والحسد والغيرة من الدين الإسلامي.. وهذه الغيرة هي المحرك لزعزعة العقيدة الإسلامية في نفوس هؤلاء.. واستطاع الاستعمار والصهيونية العالمية أن يتسللوا إلى هؤلاء الأشخاص وأن يزينوا لهم هذه الدعاوى الباطلة، وأن يشجعوهم ويؤيدوهم بالمال والنفوس.

ونتيجة لذلك وجدنا أن هذه الحركات الهدامة تحولت من مجرد دعاوى باطلة، وأفكار إلحادية، إلى مخططات استعمارية، وأهداف صهيونية؛ لتحقيق أبعاد سياسية، تؤدي - على المدى البعيد - إلى تقويض دعائم الدين الإسلامي، مُمَثِّلاً في انهيار القيم والمبادئ الفاضلة، وتفتيت الروابط الأسرية، وادعاؤهم بأن الحرية هي حرية كل إنسان في أن يفعل ما يشاء، حينما يشاء، بلا وازع من دين أو عرف أو أخلاق.

وهذا يخالف الحرية الحقيقية كما جاءت في الدين الإسلامي الحنيف؛ حيث حرية كل إنسان تنتهي عند بداية حرية الآخرين، بمعنى أن كل إنسان يتمتع بحريته بما لا يمثل انتهاكا لحقوق الآخرين، أو الاعتداء عليهم، أو على حرمتهم، أو على أموالهم.

والمسلم ليس حراً في أن يكفر بعد إيمان.. وإلا أصبح مرتدّاً، وليس حراً في أن يفسد عقائد الآخرين، أو يدعو إلى الإلحاد، فهذا ليس من الحرية في شيء بعد أن أصبح مسلماً ملتزماً بواجبات وحدود الدين الإسلامي الحنيف.

وإذا كانت الأسرة هي الخلية الأولى في أي مجتمع.. فإن أهداف هذه الفئات الخبيثة هي زرع الفتنة والشقاق والتمرد داخل كل أسرة في المجتمع الإسلامي، بمحاولة دغدغة عواطف الشباب، بتشجيعهم على التمرد على القيم والمبادئ الكريمة السائدة داخل الأسرة الإسلامية، والمجتمعات

الإسلامية، والمأخوذة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وذلك عن طريق تسهيل ارتكاب المحرمات وإلغاء الحدود والعقوبات، ولننظر في قول المرأة المستهتره التي ساهمت بدور كبير في نشر هذه المبادئ الهدامة والمسماة بـ (قرة العين)، وهي تتحدث قائلة - أمام عدد كبير من أتباع البابية، في مؤتمر بدشت الذي عقد في عام ١٢٦٤هـ الموافق سنة ١٨٤٨م - : (أيها الأحباب والأغيار اعلموا أن أحكام الشريعة المحمدية قد نسخت الآن .. وأن اشتغالكم الآن بالصوم والصلاة والزكاة، وسائر ما أتى به محمد كله عمل لغو، وفعل باطل، ولا يعمل بها بعد الآن إلا كل غافل وجاهل) وهذا تحريض صريح عن الابتعاد عن أركان الإسلام، وعن الشريعة الإسلامية .. ودعوة إلى الانحراف والفساد ..

وكنتم قد بدأت ألاحظ الانتشار الكبير لهؤلاء البهائيين في كثير من البلدان الأوروبية، وفي كثير من الولايات الأمريكية .. بالإضافة إلى انتشار هؤلاء في موطنهم الأصلي في إيران، وفي كل من الهند وباكستان.

وبعد اكتشاف الخلايا البهائية في عام ١٩٨٥م، وإلقاء القبض على زعماء البهائية في مصر .. ومن خلال التحقيقات التي أجرتها معهم السلطات المسئولة هنالك بدأت تتضح الأمور، وأن هناك انتشاراً لهذه الفئات الضالة والمضلة في مصر والسودان والمغرب، وبعض دول الخليج العربي والعراق .. وعملاً بالحديث الشريف (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده .. فإن لم يستطع فبلسانه) الحديث.

قد آليت على نفسي أن أساهم بالتصدي لهذه الفئات المنحرفة، وأن أكشف زيفهم وضلالهم، وأن ألفت الأنظار إلى خطورة هؤلاء، وسمومهم التي ينفثونها في قلب المجتمع الإسلامي ..

وقد لاحظت في سفراتي المتعددة للخارج أنهم بدأوا يستغلون الوسائل الحديثة في بث سمومهم؛ للتأثير على فكر الشاب المسلم، وخاصة أبنائنا الطلاب الذين يدرسون في الخارج .. ويستخدمون معهم جميع وسائل

الإغراءات من أجل استدارجهم، وضمهم إلى هذه الخلايا البهائية التي تشبه الخلايا السرطانية في خطورتها على الحياة .. كما بدأوا ينفثون سمومهم باستخدام شرائط الفيديو، وشرائط الكاسيت، والفتيات، والموسيقى، ومجموعة من الدعاة تم تدريبهم على مستوى عال في مراكز ومحافل يشرف عليها قادة الصهيونية العالمية، من أجل استدراج الشباب وخاصة الشباب العربي المسلم؛ لاصطيادهم في شباكهم اللعينة .. من منطلق أنهم يطورون الدين الإسلامي وأنهم يخففون عن الناس بعض الالتزامات، مثل الصلاة والصوم والزكاة، ومثل إباحة الزنا، وإباحة الربا، ونستطيع أن ندرك مدى خطورة هذه الطغمة المنحرفة على المجتمعات الإسلامية وعلى الشباب المسلم .. بل وعلى الأسرة المسلمة.

وقد قصدت من إلقاء الضوء على فكرة هذه الفئة المنحرفة من أجل أن يكون ذلك ناقوساً يدق؛ فينبه الغافلين .. وأوضح الحقائق أمام الجميع؛ ليحذر كل إنسان من السقوط في مهاوي الشرك والضلال، ولينتبه من انجرف أو انخدع بأفكار هذه الفئة المنحرفة وكلامهم المعسول، ووعودهم البراقة عن الحب والإخاء والمساواة والسلام العالمي .. وما إلى ذلك من الشعارات التي يجعلونها واجهة يخفون من ورائها أهدافهم الخبيثة، ومخططات سادتهم الصهاينة والمستعمرين ..

هم إذن ليسوا أصحاب عقيدة:

بل هم فئة مرتدة عن الدين الإسلامي .. ولم يجبرهم أحد على الدخول في الدين الإسلامي بأي شكل من الأشكال .. وكانت لهم الحرية المطلقة في أن يعتقدوا ما يشاءون .. أو حتى يبقوا بدون عقيدة .. ولكن بعد أن دخلوا في الإسلام لم تعد لهم الحرية في الكفر به .. وإلا اعتبروا مرتدين عن الدين الإسلامي .. وحكمهم حكم المرتد وليس حكم من يدعى إلى الإسلام ..

وهم فئة ضالة .. لم يكتفوا بالردة عن الإسلام .. بل تناولوا على الذات الإلهية؛ حيث ادعى صاحبهم الأول الباب، ثم البهاء من بعده الألوهية، افتراء

على الله عز وجل .. ثم أخذ هذا الكاذب والمضلل المدعو حسين علي (البهاء) يدعي بأنه قد أوحى إليه، ونزل عليه قرآن جديد، في وقت أخذ فيه بعض آيات القرآن وحرفها في بلاهة وغباء، وبصورة سخيفة لا تنطلي على مفكر أو حتى قارئ بسيط .. وأخذ يخدع بهذه الآيات التي أملاها عليه شيطانه اللعين أخذ يخدع بذلك العامة والدهماء، ويصور لهم أنه نبي مرسل من الله، ثم تطاول أكثر من ذلك فادعى الألوهية والربوبية . كما استعرضنا ذلك في بعض مقالاتنا، وكما جاء في الدراسات المختلفة التي تصدى فيها علماء المسلمين لهذه الفئات الضالة، والأفكار المنحرفة ..

ويجب الانتباه جيدا إلى محاولات تلك الفئات المستمرة في تشويه العقيدة الإسلامية ، وزعزعة أركان الدين الإسلامي في نفوس الشباب .. بالإضافة إلى الأبعاد السياسية التي ترمي إلى تحقيقها هذه الطغمة الفاسدة، ومن يقفون ورأئهم من مؤسسات استعمارية مأكرة، وأصابع صهيونية مأكرة تريد أن تلحق أشد الأذى والضرر بالمجتمع المسلم الذي يدين بالوحدانية، وشعاره: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) يقول تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢] .

وبعد أن استعرضنا بكل موضوعية وجلاء عقائد هذه النحلة الضالة، وأثبتنا فساد اجتهادهم، وسقوط مزاعمهم، وعدم صحة اعتقاداتهم على الإطلاق .. أرى من الواجب على جميع المسلمين تحديد معالم الطرق مع هؤلاء؛ إذ أن فضح أهدافهم، والتصدي لهم، ومتابعة كل ما ينشرونه والرد عليه هو في رأيي نوع من أنواع الجهاد في سبيل الله؛ للذود عن عقيدة التوحيد الصافية، وحتى تكون كلمة الله سبحانه وتعالى هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى .. وهؤلاء البهائيون دون شك من الذين كفروا، وأشركوا بالله عن إصرار وعمد .. بل وحرصوا على تشويه العقيدة الإسلامية، وعملوا بكل الطرق للتسلل إلى عقول أبنائنا؛ ليلبسوا عليهم الأمر، ويوهموهم زورا وبهتانا أنهم امتداد للإسلام، وتطور للإسلام وأنهم يمثلون نظرات جديدة تتلاءم مع القرن العشرين الذي نعيش فيه .. وكل هذا كذب

بواح، ليس فيه شيء من الإسلام، وإذا كان الله سبحانه وتعالى يخاطب أهل الكتاب: ﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ فكيف بهؤلاء الذين يفترون على الله الكذب، ويصرون على ما فعلوه، فصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [١٨] الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ [١٩] أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ يَضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ [٢٠] أُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ [٢١] لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ [٢٢] ﴿[هود: ١٨ - ٢٢] وهل هناك افتراء أكبر من ادعاء الألوهية؟ وأن روح الله قد حلت في الباب ثم البهاء من بعده؟!﴾

وإنها لدعوة صريحة أدعو فيها كل مسلم مخلص لربه ولدينه إلى عدم الاستهانة بهذه الفئة الخاسرة، أو النظر إليها نظرة متساهلة لأنهم بدأوا يشوشون على فكر المسلمين وبصورة خاصة الناشئة .. ويقدمون إليهم إغراءات مادية رخيصة كقربان؛ لاستدراجهم إلى هذا الكفر والبهتان، ويدعون أنه تطور للإسلام .. (كما ذكرنا).

ومن الأمور الخطيرة التي يدغدغون بها عواطف البسطاء: قضية إباحة الزنا، وأنه يمكن أن تدرأ العقوبة بعدة مثاقيل من الذهب.

كما أن هناك القضية الأخرى التي يدغدغون بها عواطف البسطاء ألا وهي قضية إباحة الربا، وأنه غير محرم في شريعتهم؛ حيث يقول البهاء: (فضلاً على العباد قررنا الربا كسائر المعاملات المتداولة بين الناس) وهذا مخالف لشريعة الله؛ لأن فيه ظلماً للمدين، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

إذن فإن نظرة واعية إلى المستقبل تدعونا للتخطيط، لحماية أجيالنا المقبلة بوعي ديني صحيح، وثقافة إسلامية مركزة تأخذ بأيديهم إلى الفطرة الصحيحة التي فطر الله الناس عليها، وإلى العقيدة الإسلامية التي قامت

على الفطرة، وعلى الإسلام الصحيح، الذي جاء به رسل الله جميعاً.

فقد حرم الله الزنا.. والربا في جميع الأديان والشرائع.

وحتى يكون هؤلاء الناشئة والشباب على وعي، وعلى علم بأبعاد وخطورة ما يحاق بهم... خصوصاً إذا علمنا - كما سبق أن أوضحت - مخاطر وجود استمرار هذه النحلة الكافرة التي ضلت الطريق الصحيح؛ لارتباط هؤلاء بالقوى الاستعمارية سابقاً ولاحقاً.. وأنواع الدعم الضخم الذي يتلقونه منهم، والولاء الذي أبدوه لهؤلاء مما يدعونا إلى أن نكون حذرين، متمسكين واعين لمسؤوليتنا تجاه أنفسنا، وتجاه أبنائنا ومجتمعنا.

ولا شك أن مسؤوليتنا كبيرة نحو تتبع فلول هؤلاء، وتقصي أخبارهم، ومتابعة كل ما يكتبون من أوهام وخداع، يدغدغون بها عواطف الشباب، ويبثون فكرهم المنحرف تحت شعار من التطور والتقدم ووحدانية الأديان، وأن الدين كله لله .. مع أن الحقيقة أنهم يكذبون على الله عز وجل وعلى رسول الله ﷺ، ولو كانوا يؤمنون بوحدة الأديان، وأن الدين كله لله لأدركوا أن الإسلام هو دين الفطرة، وأن الرسول ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وأن القرآن الكريم هو آخر كتب السماء التي أرسلها الله عز وجل إلى رسولنا ونبينا محمد ﷺ، فهم إذن ضالون مضلون يخادعون الله ورسوله، ويسعون إلى خداع الذين آمنوا، وما يخدعون إلا أنفسهم ولكن لا يشعرون.

ويقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨] أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ بِاللَّهِ يَزْكِي مَنْ يَشَاءُ وَلَا يَظْلُمُونَ فِتْلَةً ﴿٤٩﴾ [النساء: ٤٩].

ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦] وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿يوسف: ٢١﴾.

أبيض

ملكية التأليف تاريخاً وحكماً

بقلم الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد
عضو المجمع الفقهي ووكيل وزارة العدل
بالمملكة العربية السعودية

أبيض

الحمد لله بجميع محامده على جميع آلائه ونعمه، والصلاة والسلام على خاتم أنبيائه ورسله، ورضي الله عن صحابته ومن اهتدى بهديه واستن بسنته إلى يوم الدين.

أما بعد : فإن نازلة الحقوق المعنوية - حكم تملكها والتصرفات الواردة عليها، مثل بيع الاسم التجاري والترخيص، وحقوق الإنتاج العلمي، أو الإنتاج الذهني، ومن مفرداتها (نازلة حقوق التأليف) - هل تملك، وترد عليها التصرفات، من بيع ونحوه أو لا؟

وقد عُقِدَتْ من أجل هذه مؤتمرات^١ وأُلِّفَتْ فيها مؤلفات^٢ حتى صارت محلاً لعدد من الرسائل الجامعية، لكن جميع تلك من وجهة القانون الوضعي، وأما لدى علماء الشريعة ففيها مقالات ومباحثات، وفي أعقاب ثورة الإنتاج الطباعي لقاء (ثورة الإنتاج الذهني) ، وإحياء مآثر الأسلاف، كثرت في هذه المسألة التساؤلات، وصارت قضايا وخصومات ، وأهل العلم فيها بين الحظر والإباحة، والحرمة والجواز، ولكل وجهة هو موليتها.

فمن الضرورة تحرير النظر فيها؛ لرفع التهارج أمام القضاء، ودفع التواثب والتغالب بين المؤلفين والباعة من الكتبيين والوراقين، وغيرهم من دور الطباعة والنشر؛ ولأن هذه النازلة قد اشتهرت فيها الدلائل ، وتبارت فيها الأنظار، وظهر لدى بعض الباحثين عسر الاحتجاج - كما سنرى التنبيه عليه في هذا الكتاب - وهم مع نظرائهم متفاوتون على قدر القرائح والفهوم، والشأن فيما ينتظمه الدليل ، ويستقيم فيه النظر والتعليل.

وهذه قبلة الإنصاف، وبها تتساقط الاحتمالات والأقاويل الضعاف، وهل هي من ذوات الدليل في التشريع ، أم أن الشريعة أرسلتها فلم تُتَبَّ بها حكماً معيناً، فتجول في دائرة (المصالح المرسله)، فيبقى تقدير التمايز بين المصالح المجلوبة والمفاسد المطرودة، فيحصل القول الراجح، ويهمل المرجوح.

لهذا قيدت خلاصة ما وقفت عليه، بعد طول تتبع واستقراء، عاقد له في الأبحاث الآتية :-

- المبحث الاول: في الطباعة، تاريخها وانتشارها.
- المبحث الثاني: حق التأليف في المجالات الدولية، والحكومية، والفردية.
- المبحث الثالث: التاريخ القديم لحق التأليف وملكيته.
- المبحث الرابع: في عنوان هذه النازلة والتعريف بها.
- المبحث الخامس: الحقوق الواردة على التأليف وبيان حكمها الشرعي.
- المبحث السادس: في حق النشر والتوزيع وحكمه شرعاً.
- والله الموفق ::

المبحث الأول في الطباعة تاريخ اختراعها، وتدرج انتشارها في الديار الإسلامية

كان النسخ قبل ظهور المطابع هو الأداة الوحيدة لتقييد العلم، تخطه أيدي العلماء بأقلامهم على (الورق) بأنواعه، في تطوراته من الصحف والقرطاس والرق، وهي من ألفاظ القرآن الكريم ، - وهو الجلد - والمهرق - وهو : الصحيفة معرب جمعه (مهارق) ، والكاغد، وهو اصطلاح فارسي، وكانت تستورده العرب من فارس. والورق هو الذي اكتسب الصفة بعد .

قال حسان - رضي الله عنه :

عرفت ديار زينب بالكثيب كخط الوحي بالورق القشيب

وقد عني المتقدمون - ومنهم ابن النديم في الفهرست - بذكر أنواع الورق، فعقد لها باباً، والقلقشندي في (صبح الأعشى)، وفي (مجلة المجمع العلمي العراقي) لعام ١٣٨٥هـ بحث حافل.

وبما أنه الوسيلة لتقييد العلم وتداوله محرراً، فإن النسخ أصبح حرفة رائجة، وسوقاً نافقة، فإن المؤلف بعد أن يبذل جهداً من الوقت والتفكير والكتابة والورق والمداد يبقى كتابه لديه لُقى، ليس من وسيلة لإبرازه ونشره إلا عن طريق النسخ، ولهذا انتشر في طبقات العلماء في العصور كافة من اشتهر بالنسخ، من العلماء والطلاب والوراقين وخلق سواهم، وقد حفلت كتب التراجم بذكرهم، وبأصحاب الخط المنسوب (أي الجميل) منهم؛ فكم رأى الناظر في التراجم قولهم : ونسخ مالا يحصى كثرة ، وقول بعضهم : وكان ينسخ بأجر ، أو كان يحترف النسخ ، أو كان يتقوت به ، أو كانت منه بلغته ، أو يتبلغ من النسخ ، أو كان ذا حظ فيه .

واهتم العلماء - خاصة المحدثين منهم - بأمر النسخ وضبطه؛ لتلافي

ما يقع من بلايا النسخ، من أمور عظام من التصحيف والتحريف، أفردت من أجله مصنفات طوال، وقد قال بعضهم (الناسخ ماسخ)، ونقل الشاعر عن أحاسيسهم فقال :

وكم ناسخ أضحى لمعنى مُغَيَّراً وجاء بشيء لم يردده المصنف

ولو شاهد هذا القائل ما يقع في الطبع - لاسيما الطبوعات التجارية أو التي ينشرها المتعاملون - لرأى ذلك مضاعفاً.

والمهم هنا ذكر أمثلة النسخ في عصور الإسلام، فهؤلاء كُتَّاب النبي ﷺ وقد أفردت بأخبارهم المصنفات، من أكبرها : المصباح المضيء لابن حديدة، وقد أوصلهم العراقي في ألفيته إلى (٤٢) كاتباً.

ومن الصحابة رضي الله عنهم من اشتهر بكتابة المصاحف منهم : ناجية الطفاوي، ونافع بن ظريب النوفلي، وكم كان ابتهاج المسلمين في جميع الأقطار بمصحف عثمان رضي الله عنه. وانظر التراتيب الإدارية^(١).

وكانت لابن عمر ككب ينظر فيها قبل أن يخرج إلى الناس، لكن إسناده غريب، كما في: السير للذهبي^(٢)، وفيها أن مالك بن دينار رحمه الله م/سنة ١٢٧هـ: من أعيان كتبة المصاحف كان ذلك بلغته^(٣). وفيها أيضاً^(٤) قال رباح بن عمرو القيسي سمعت مالك بن دينار يقول : دخل علي جابر بن زيد وأنا أكتب فقال: يا مالك ، مالك عمل إلا هذا تتقل كتاب الله، هذا والله الكسب الحلال، وفيها أن مطر الوراق م/سنة ١٢٩هـ كان يكتب المصاحف ويتقن ذلك^(٥). وفي التهذيب قال^(٦) : كان يكتب المصاحف بالأجرة ويتقوت بأجرته وكان لا يأكل شيئاً من الطيبات من المتعقدة الصبر والمتقشفة الخشن. أ. هـ.

(١) ٢٨٢/٣ - ٢٨٦.

(٢) ٣٣٨/٣.

(٣) ٣٦٢/٥.

(٤) ٣٦٤/٥.

(٥) ١٥/١٠.

(٦) السير ٤٥٢/٥ .

وقال جعفر بن سليمان: كان ينسخ المصحف في أربعة أشهر فیدع أجرته عند البقال فيأكله . أ. هـ.

وفيه أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - م/سنة ٢٤١هـ لما سرقت ثيابه لم يقبل الصدقة، فنسخ سماعه من ابن عينية بدراهم اكتسب منها ثوبين^(١).

وفي المنتظم^(٢) أن محمد بن أحمد المعروف بابن أبي الشيخ م/سنة ٤٣٣هـ يذكرون في ترجمته أنه كان يكتب الشيء الكثير من الحديث.

وابن مقله: الحسن بن علي م/سنة ٣٣٨هـ كان أكتب من أخيه في قلم الدفاتر والنسخ، وكان أبوهما كاتباً مليح الخط، ثم ذكر ياقوت جمعاً من أولادهما شهروا بالنسخ، ثم ذكر من خبر أبي عبد الله هذا ما يستظرف^(٣).

وهذا يحي الأرزني م/سنة ٤١٥هـ يكتب الفصيح لشعلب في كل يوم، ويبيعه بنصف دينار ويشترى به قوته، و يبيت حتى ينفق ما معه منه^(٤).

وفي تاريخ ابن كثير أن العكبري الحنبلي م/سنة ٤٢٨هـ كان يسترزق من الوراقة وهي النسخ. وابن الخاضبة المحدث الحافظ م/سنة ٤٨٩هـ قال عنه أبو سعد السمان المعتزلي: نسخ ابن الخاضبة صحيح مسلم بالأجرة سبع مرات^(٥).

وفيه أيضاً^(٦) أن أبيا النرسي الحافظ المسند م/سنة ٥١٩هـ كان ينسخ بالأجرة يستعين على العيال.

وفيه^(٧) أن الماوردي المحدث محمد بن الحسن البصري م/سنة ٥٢٥هـ كان ينسخ للناس بالأجرة.

(١) ١٩٢/١١ .

(٢) ١١٢/٨ .

(٣) معجم الأدباء ٣٠-٣١/٩ .

(٤) معجم الأدباء ٤٣/٩ .

(٥) ٤٥/١٢ .

(٦) السير للذهبي ١١١/١٩ .

(٧) ٢٧٥/١٩ .

وفي المنتظم^(١) أن عبد الملك بن عبد الله الكرخي م/سنة ٥٤٨هـ كان يكتب نسخاً من جامع الترمذي ويبيعها فيتقوت بها.

وفي السير للذهبي^(٢) أن أحمد بن علي الداني م/سنة ٦٠٩هـ كان ينسخ التيسير بأسبوع ويقتات بثمنه، وكان ورعاً.

وفيه^(٣) أن النشبري م/سنة ٥٤٨هـ كان ثقة صالحاً يتبلغ من النسخ.

وفيه^(٤) أن ابن المجد الحافظ أحمد بن المحدث عيسى بن الإمام الموفق ابن قدامة م/سنة ٦٤٣هـ كتب لنفسه وبالأجرة وأفاد الطلبة^(٥).

وفي شذرات الذهب^(٦) أن محمد بن محمد الاعزازي م/سنة ٩٦٨هـ يذكرون في ترجمته من نسخ الكتب المبسوطة ما يكاد يخرج عن طوق البشر، وكتب نحو خمسين مصحفاً. ومن الغرائب أن جوهرة التوحيد للقاني م/سنة ١٠٤١هـ كتب منها في يوم واحد خمسمائة نسخة^(٧).

وفيه^(٨) أن القشاش المغربي م/سنة ١٠٣١هـ كان في خزانته ألف نسخة من صحيح البخاري. وفي معجم الأدباء^(٩) أن المبارك بن المبارك الكرخي كان أوحده زمانه في حسن الخط على طريقة ابن البواب، وكان ضئيلاً بخطه جداً فلذلك قل وجوده.

والأخبار من هذا النوع كثيرة جداً، وتجد طائفة منها في كتاب تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون^(١٠). وفي اللطف للثعالبي قال (وكان

(١) ٥٨٩/١٠.

(٢) ١٥٤/١٠.

(٣) ١٧/٢٢.

(٤) ٢٤٢/٢٣.

(٥) ١٨٨/٢٣.

(٦) ٣٥٤/٨.

(٧) خلاصة الأثر للمحيي ٦/١.

(٨) ١٤١/١.

(٩) ٥٦/١٧.

(١٠) ص ١٤ - ٢٤.

بعضهم يقول الوراق يأكل من دية عينية). أ. هـ.

وقد استمرت الحال على هذا حتى صار ظهور المطابع فاختفت حرفة النسخ أو كادت، وبقي تدوين أصل التأليف فحسب بقلم مؤلفه، ثم دفعه للمطابع فتشتر منه ما يشاء مئات أو آلاف النسخ في أيام قلائل، فتضعف قيمة النسخة الخطية للمؤلف إن لم يكن لا قيمة لها. إذن من خلاصة معاصرة عن تاريخ الطباعة التي على أعقابها تولدت نازلة (حقوق الطبع) مجسدة.

وعليه^(١) فهذه إلماعة مختصرة لكنها وافية عن تاريخ الطباعة وتدرج انتشارها، حتى يحصل تمام التصور لنقطة الانطلاق التاريخي لنازلة الاحتفاظ بحقوق الطبع والتأليف والنشر؛ لأن ظهور هذه في أعقاب تلك، فلم يعهد قبل بهذا البروز والانتشار ما يسمى بحقوق التأليف، أو بحقوق الطبع والنشر والتوزيع؛ إذ قاعدة العلم قبول الشركة فيه، لكن في خصوص العلوم الشرعية يشترط في تحملها أن تكون عن طريق وسائل تحمل العلم، كالإجازة والعرض والمناولة عند المحدثين.

ولهذا فإن من يتصور العلم بغير طريقه الشرعي يلحقه الإدبار بوصفه (سارقاً)، وكم يرى الناظر في التراجم والمؤلفات ما اكتسب بعد اسم (سرقة الكتب).

وعليه فبيان تاريخ الطباعة على ما يلي:

يقصد بفن الطباعة الذي أحدث انقلاباً في فكر الإنسان وحياته هو في أول نشأته: (نقش الحروف المفردة على المعادن بشكل يجعلها تجمع فتصبح كلاماً يطبع على الورق، ثم تحل ويعاد جمعها بصيغة أخرى فتطبع كلاماً آخر .. وهكذا . ثم توضع هذه الحروف المجموعة في آلات تطبع منها نسخاً كثيرة في وقت قصير).

(١) ما في هذا البحث من تاريخ الطباعة مستخلص من :

كتاب مطبعة بولاق لأبي الفتوح رضوان طبع عام ١٩٥٢ م . وكتاب تاريخ الطباعة في الشرق العربي تأليف: خليل دار المعارف بمصر عام ١٩٥٨ م . ملحق تاريخ ابن خلدون لأحمد تيمور ص ٢٦٥ .

الطباعة على هذا الأساس يرجع اختراعها إلى قبيل منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، وحصل خلاف في نسبة الاختراع، هل هو إلى الهولنديين أم الألمان؟ لكن الذي عليه جل الكاتبين أن مخترع الطباعة هو (جوتمبرج) الألماني، وأن بعض المحاولات قد سبقته.

وخلاصة تاريخ هذا الاختراع أن الألماني المذكور ولد بمدينة (مينز) عام ١٤٠٠م، وكان يعمل في حرفة صناعية بالمشاركة، وفي عام ١٤٤٤م اتفق مع (حنافوست) العامل في مهنة الصياغة وقد أثري منها، وبتعاون هذين - وامتداداً لحرفة الصياغة - صنعا أولها من الخشب بحجم كبير، ثم صنعا حروفاً ذات حجم صغير من الخشب أيضاً، ثم توصلا إلى صناعتها من الرصاص كما هو سائد الآن.

وكان قد انضم إلى (جوتمبرج) صانع ألماني ماهر هو (بطرس شوفر)، لكن سرعان ما انفصلا لخلاف حصل بينهما. واستمر (جوتمبرج) بعمله حتى افتتح مطبعة، فكان أول كتاب طبع بحروف مستقلة تجمع وتفكك هو (الإنجيل)؛ إذ طبع باللغة اللاتينية عام ١٤٥٥م بمدينة مينز.

ثم انتقل فن الطباعة إلى إيطاليا عام ١٤٦٦م، ثم إلى فرنسا عام ١٤٦٧م ولقيت محاربة من الكهنوت وكفروا صاحبها، وبعد لأي ظهرت أول مطبعة عام ١٥٠٧م في باريس، ثم انتقلت بعد إلى أسبانيا عام ١٤٧١م وانتشرت بها بعد مقاومة أيضاً. وفي نفس العام تقريباً انتقلت إلى إنجلترا ولقيت محاربة أيضاً، وظهر أول كتاب بها عام ١٤٧٧م مطبوعاً باللغة الإنجليزية. وقد بلغ من حماس النصارى لديانتهم تحويل الطباعة إلى اللغة العبرية وهي لغة الإنجيل والتوراة، وفي الربع الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي تم طبع التوراة بالعبرية بإيطاليا، ثم اتجهت عنايتهم إلى نشر ديانتهم إلى العرب فكانت ثمة حروف اللغة العربية.

وفي أوائل القرن السادس عشر الميلادي وعلى وجه التحديد في عام ١٥١٤م طبع في إيطاليا أول كتاب في اللغة العربية وهو كتاب (صلاة

السواعي) ويقع في ٢١١ صفحة، ثم طبع الزبور عام ١٥١٦م باللغات المذكورة.

وفي عام ١٥٣٠م طبع القرآن الكريم باللغة العربية، لكن النسخ أعدمته خوفاً من أن تؤثر على عقائد المسيحيين.

ثم أخذت الطباعة تنتشر انتشاراً ذريعاً في أوروبا وغيرها وبعد أن كان المطابع الديني يتحكم بتوجيه المطابع في إنتاجها أصبحت تتحول إلى الناحية العلمية، ولم يشارف القرن السادس عشر الميلادي على الانتهاء إلا وكانت المطابع العربية منتشرة في أوروبا وغيرها، وهي علمية ليس من بينها من الكتب التي تخدم الديانات الأخرى المخالفة للإسلام إلا القليل.

وكان من أوائل المطبوعات العربية في روما : نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والآفاق لأبي عبد الله محمد المعروف بالشريف الإدريسي . وفي عام ١٥٩٣م نشرت أيضاً : قانون ابن سينا في الطب . وفي ١٦١٦م طبع كتاب : قصة يوسف من القرآن الكريم مضبوطاً بالشكل الكامل، وكان أول كتاب يطبع مشكولاً وهو من مخترعات مطبعة ليدن المشهورة في هولندا .

وما كادت الطباعة تنتشر في أوروبا إلا وقد أخذت تنتقل إلى الشرق الأوسط، وكان غرض الأوروبيين من انتشارها في الشرق الأوسط دسياسة دينية، كغرضهم في أول نشرهم لكتبهم باللغات الشرقية، وكما كانت اللغة العبرية هي أول لغة شرقية نالت عناية الطابعين، ثم تليها اللغة العربية، فقد كان دخول الطباعة بهاتين اللغتين إلى بلدان المشرق على هذا الترتيب اللغة العبرية، ثم اللغة العربية.

وأشهر مطابع اللغة العبرية كما يلي:-

مطبعة الآستانة العبرية في استنبول، أنشأها رجل يهودي اسمه إسحاق جرسون، وكان ذلك في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وكان أول كتاب طبع بها هو : (ملخص تاريخ اليهود ليوسيفوس) عام ١٤٩٠م .

ومطبعة دير فريحا العبرية جنوب طرابلس، وكانت أول مطبعة دخلت بلاد الشام، وذلك في أوائل القرن السابع عشر الميلادي، ثم بعد ذلك دخلت الطباعة العربية بلدان الشرق وانتشرت فيه، وقد كانت حلب أول مدينة تنشأ فيها مطبعة عربية في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي.

ثم الأستانة في العشر الثاني من القرن الثامن عشر أي في ١١٢٩ هجرية، إذ صدر الترخيص من السلطان أحمد الثالث لسعيد أفندي ابن السفير محمد أفندي حلي، ويتضمن الترخيص الإذن بطبع جميع الكتب إلا: التفسير، والحديث، والفقه، والكلام. بعد أن أصدر شيخ الإسلام عبد الله أفندي فتوى بجواز ذلك، وكان أول مطبوعاتها (صحاح الجوهرية)، واستمرت هذه المطبعة إلى عام ١٢٣٠هـ، تقريباً ولم تصدر سوى أربعة وتسعين كتاباً، وبعد أن أصدرت الفتوى بعد ذلك بجواز طبع كتب التفسير ونحوها نهضت وانتشرت مطبوعاتها، لكن جلها باللغة التركية، ثم أنشئت المطبعة الثالثة العربية في: دير مرجنا إحدى قرى لبنان عام ١٧٣٢م تقريباً، ثم الرابعة حوالي عام ١٧٥١م في بيروت. ثم جاءت المطبعة الخامسة في الشرق الأوسط، وهي أول مطبعة تدخل مصر، قدم بها نابليون أثناء حملته على مصر، في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وكانت طبيعة منشوراتها سياسية لحملة نابليون على مصر بطبع المنشور والأوامر، ثم المطبعة الأهلية بالقاهرة سنة ١٧٩٨م.

وفي عام ١٢٣٥هـ أي ١٨١٩م أنشأ محمد علي المطبعة الشهيرة باسم (مطبعة بولاق)، على اختلاف موسع في تاريخ إنشائها، (وبولاق اسم حي من أحياء القاهرة) وفي حدود ١٩٥٠م تغير هذا الاسم فصارت باسم (المطبعة الأميرية).

وفي عام ١٨٢٢م أنشأ المراسلون الأميركيون في مالطة (مطبعة مالطة) تحت نظارة أحمد فارس الشدياق، ثم نقلها إلى بيروت عام ١٨٣٤م، وفي فلسطين قامت مطبعة القدس عام ١٨٤٦م للآباء الفرنسيين، وفي العراق قامت مطابع الجزيرة بالعراق عام ١٨٥٦م.

ثم انتشر فن الطباعة في الشرق الأوسط وبلدانه:

- ففي الأردن أول مطبعة عام ١٩٠٩م قامت في حيفا ثم في عمان عام ١٩٢٢م.

- وفي اليمن عرفت الطباعة فيها منذ عام ١٨٧٧م في صنعاء بأمر السلطان عبد الحميد الثاني.

- وفي المملكة العربية السعودية كانت أول مطبعة في الحجاز عام ١٣٠٠هـ مطبعة تدار بالقدم في مكة المكرمة حرسها الله تعالى ثم مطبعة أخرى في عام ١٩١٩م. ولما استتب الأمر للملك عبد العزيز آل سعود أطلق على المطبعة اسم (مطبعة أم القرى) وفي عام ١٩٣٧م سميت (مطبعة الحكومة)، ثم تتابع إنشاء المطابع في مدن المملكة بصفة متكاثرة، وبأرقى آلات الطباعة الحديثة المدهشة.

- وفي البحرين كانت أول مطبعة عام ١٩٣٨م باسم (مطبعة البحرين).
- وفي الكويت عام ١٩٤٧م أسست مطبعة المعرفة من قبل بعض مواطني الكويت، ثم أنشئت مطبعة حكومية عام ١٩٥٤م.
- وفي قطر أسست أول مطبعة عام ١٩٥٦م باسم (مطابع العروبة).

ومن هذا العرض الموجز نستخلص الحقائق التالية:

أولاً: أن تاريخ الطباعة بدأ عام ١٤٠٠ م في ألمانيا.
ثانياً: أن الطباعة لاقت معارضة شديدة من رجال الدين المسيحي حتى كان لها سلطان التحكم فيما تنتجه هذه المطابع.
ثالثاً: أنه بعد انتشارها أصبحت تسير في منهج علمي، وضعف التحكم الكنسي فيها أو زال.

رابعاً: وأن أول بلد شرقي تدخلها الطباعة بالعبرية هو الآستانة بتركيا، في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وأول بلد شرقي تدخله الطباعة بالعربية هو حلب في أوائل القرن الثامن عشر الميلادي.

خامساً: وأن غرض إدخال الطباعة في البلدان الشرقية كانت حملة تبشيرية عن قرب لمناهضة الإسلام فيها.

سادساً: وأنه لذلك وجد من علماء المسلمين في هذه الديار توقف وممانعة في طباعة القرآن الكريم والسنة النبوية وعلوم الشريعة؛ لذلك ، ولتفسيرات أخرى يجد الراغب خبرها في كتب تاريخ الطباعة.

سابعاً: ثم صار انتشار الطباعة حتى أصبحت أساساً في حياة الأمم الحضارية.

والله المستعان ،،،

المبحث الثاني: الاحتفاظ بحق المؤلف في المجالات الدولية، والحكومية، والفردية

لم يكن هذا المبحث معروفاً من قبل بهذه الصفة، وإنما صار وجوده بحدوث المطابع، وأخذ يتطور بتطورها، وبحكم أوضاع الحياة المدنية والاقتصادية والثقافية الحديثة، فهو وليد تلك العوامل والوسائل، ولذا لم يكن بالطبع محلاً للتأليف والبحث المستفيض.

وبما أن المطابع إنما ولدت على الصعيد الغربي فإن مبدأ الاحتفاظ بحقوق الطبع إنما شب ونضج على الصعيد الغربي كذلك، ولهذا يجد الناظر البحث مستفيضاً على مستوى القوانين الغربية والدراسات الفردية، وله عقدت المؤتمرات وصدرت الاتفاقيات العالمية، ونال اهتمام القانونيين بصفة بالغة، وصار مجالاً للأطروحات في هذا المجال، ويمكن تسجيل ما تم الوقوف عليه في هذا على ما يلي :-

أولاً: المؤتمرات العالمية: (١)

فأهم المؤتمرات التي عقدت عالمياً لحق المؤلف هي :

١- مؤتمر برن بسويسرا في ٩ سبتمبر عام ١٨٨٦م ، وبلغ عدد الدول الأطراف الممثلة فيه (٧٣) دولة، كلها غربية سوى : تونس، والجزائر، والمغرب، ولبنان، والهند، وهي أول اتفاقية دولية لحماية المصنفات الأدبية والفنية، وتقع في (٣٨) مادة مع ملاحق لها .

٢- مؤتمر باريس عام ١٨٩٦م .

٣- مؤتمر برلين عام ١٩٠٨م .

٤- مؤتمر روما عام ١٩٢٨م .

(١) مجلة عالم الكتب ، العدد الرابع، ربيع الثانية عام ١٤٠٢هـ ، وكتاب الحقوق على المصنفات لأبي اليزيد ص ٩ .

٥- مؤتمر بروكسل في بلجيكا في ٢٦ يونيو عام ١٩٤٨م.

٦- مؤتمر اليونسكو عقد في صيف عام ١٩٥٢م.

٧- الاتفاقية العربية لحماية حق المؤلف، وعقد لها مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي، وذلك في بغداد شهر محرم عام ١٤٠٢هـ، وتتكون هذه الاتفاقية من (٣٣) مادة.

٨- المنظمة العالمية للملكية الفكرية التي يشار إليها باللغة العربية بلفظ موجز هو (الويبو)، ويرجع تاريخها إلى عام ١٨٨٣م، وهي إحدى الوكالات المتخصصة التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، وقد انضمت المملكة العربية السعودية إلى العضوية في هذه المنظمة.

ثانياً: القوانين الغربية المحلية: (١)

يحرر بعض الكاتبين أن أول مشروع قانون لحقوق التأليف صدر عن مجلس العموم في بريطانيا عام ١٧٠٩م، وفي الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٨٩م، وفي فرنسا عام ١٧٩١م، ثم تتابع ظهور القوانين في ذلك في الدول الغربية الأخرى، مثل ألمانيا، والدانمارك، وأسبانيا، وإيطاليا.

ثالثاً: القوانين العربية المحلية: (٢)

حصل بالتتابع أن أقدمها هو :

١- قانون حق التأليف العثماني الصادر عام ١٢٢٦هـ (١٩١٠م)، ونشر مترجماً في مجلة القضاء التي تصدرها نقابة المحامين في بغداد في العددين ١، ٢ عام ١٩٤٨م، ويقع في (٤٢) مادة، وهو منشور بنصه في مجلة عالم الكتب ص / ٦٥٧ - ٦٥٨.

٢- القانون المغربي الصادر عام ١٩١٦م.

ثم تتابعت قوانين الدول العربية لكل من مصر عام ١٩٥٤م، وليبيا عام

(١) مجلة عالم الكتب ص ٦٩٢ - ٦٩٤ مقال بعنوان ألف باء / حقوق التأليف عن كتاب باللغة الإنجليزية.

(٢) حقوق المؤلف المعنوية في القانون العراقي ص ٩/ للقللاوي، ومجلة عالم الكتب ص ٦٤٥ - ٦٥٠

١٩٦٨م ، والعراق عام ١٩٧١م ، بعد إلغاء القانون العثماني، والسودان عام ١٩٧٤م، وهذه القوانين متشابهة، ونقطة انطلاقها من القانون المصري الذي استمده من القانون الفرنسي.

رابعاً المؤلفات القانونية الفردية:

التأليف في هذا المجال قد بلغ حد الكثرة سواء التتبع في مجموعات النظم أو الأفراد بالتأليف حتى صارت مجالاً فسيحاً للأطروحات العلمية في كليات الحقوق . ومن المناسب الإشارة إلى بعض منها:

١- الحقوق على المصنفات الأدبية الفنية والعلمية، لأبي يزيد علي المتبت، ط/ أولى عام ١٩٦٧م، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

٢- حقوق المؤلف المعنوية في القانون العراقي - سهيل القلاوي - طبع جمهورية العراق عام ١٩٧٨م.

٣- حقوق الإنتاج الذهني: أحمد سويلم العمري : طبع دار الكتاب العربي بمصر عام ١٣٨٧هـ.

٤- حق المؤلف في القانون المصري : محمد فرج الصده : نشر معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة عام ١٩٥٦م.

٥- الوسيط في شرح القانون المدني للسنهوري . حق الملكية المجلد ٢٨٢/٨ - ٤٦١.

٦- الحق الأدبي للمؤلف: النظرية العامة وتطبيقاتها، عبد الرشيد مأمون شديد، ط/ القاهرة دار النهضة العربية، يقع في (٦٢٩) صفحة.

ومن هذا العرض يتبين لنا أن تاريخ حقوق التأليف في العصر الحديث على الصعيد الغربي عرف منذ قرنين من الزمان تقريباً. وهذه النظم العربية والغربية وإن كانت متفقة في الأصل على ضرورة الحماية لحقوق المؤلفين لصالحهم ولصالح الأمة أيضاً، إلا أنها تختلف من بلد لآخر في بعض من جزئيات النظام ومواده. وهذا الاختلاف تفرضه السلطة القضائية التي

تتبناها أي حكومة تصدر نظاماً في هذا، وهكذا شأن ما كان من عند غير الله يكون فيه الاختلاف . والله المستعان،،،

خامساً : الجهود الفقهية الإسلامية في هذا المجال :

بعد طول الكشف تحصيل ما يلي :

١- في مجلة عالم الكتب :

وقد خصصت العدد الرابع من المجلد الثاني لعام ١٤٠٢هـ لموضوع حق المؤلف، استكتبت عدداً من العلماء، فنشرت فيه مجموعة مهمة من الاتفاقيات والقوانين المحلية في بعض الدول العربية، ومقالات تحمل دراسات تاريخية وفقهية وهذه على ما يلي :

(أ) الفارق بين المصنف والسارق، للسيوطي م - ٩١١ هـ تحقيق / قاسم السامرائي ص/٧٤١،٧٥٢ .

(ب) سرقات الكتب وانتحالها في العصور الإسلامية، محمد ماهر حمادة ص /٧١٢،٧٠٧ .

(ج) أمانة تحمّل العلم : عبد الفتاح الحلوص ص/٧٠٦،٧٠٣ .

وقد أحسن القائمون على تلك المجلة أيما إحسان في تخصيص هذا العدد لهذا المبحث المهم.

٢- كتاب حق الابتكار في الفقه الإسلامي - فتحي الدريني - طبع مؤسسة الرسالة عام ١٣٩٧هـ، ومعه خمسة أبحاث جوابية لبعض المعاصرين، منهم : أبو الحسن الندوي ، وعماد الدين خليل ، وعبد الحميد طهماز ، ووهبة الزحيلي.

وفي المقدمة^(١) ذكر أن هذا الموضوع لم يتناوله أحد من متقدمي الفقهاء بسطاً إلا ما عثر عليه من مقتضبات للقرافي في الفروق ٢٠٨/١ وما يليها، ثم في ص/٥٥ حتى ص/٨٠ عقد عنواناً باسم (منشأ شبهة القرافي في

(١) ص/٧ .

طبيعة حق المؤلف والرد عليها) فساق نص القرافي مختصراً للمقصود منه مع إخلال في الاختصار ص/٥٥ ثم أخذ يناقشه في نحو من ثلاثين صفحة . وقد ذهب بعبارة القرافي إلى غير المراد منها، وحملها على ما لا تحتمله لا من قرب ولا من بعد، ولذا ضرب وجوها من التعسف في تفسيرها وبيانها، وفي واقع الأمر أن كلمة القرافي من بداءة العلم ، فقد عُلِمَ - سلفاً وخلفاً - أن الأفكار (الاجتهادات) لا تملك وليست حقاً لمبتكرها، وإلا فما فائدة التفكير والاجتهاد والقراءة في ذلك والاستماع إليها، وهذا محل اتفاق بين أهل الملل، ففي القوانين الوضعية في الوقت الذي تحمي فيه حق المؤلف على مؤلفاته تقول: (إن حماية حقوق المؤلف لا تمنع أي شخص من استخدام الأفكار التي وردت في هذه المقالة من أجل ما هدفت إليه)، فهي من الأمور المعنوية المشاعة النفع، ولهذا قرنها المؤلف بقوله: (وأفعاله الدينية فهو دينه لا يرث شيئاً من ذلك لأنه لم يرث مستنده وأصله) أي ليس في أمر مادي محسوس كتأليف، فالتأليف شيء والفكرة التي يحملها شيء آخر ، فالأول يورث والثاني لا يورث ؛ ولهذا فإن القوانين التي تحمي حقوق المؤلفين تحمي بالتعبير عن الفكرة في ذات المؤلف، أما الفكرة نفسها فلا سبيل إلى منع الاستفادة منها .

وقد حكى الاتفاق على أن الحقوق الشخصية الخالصة - أي التي ليست بمال ولا تابعة للمال - أنها لا تورث ولا تعتبر تركة للموروث، وذلك كالوظيفة والوكالة والولاية؛ لأن هذه الحقوق تثبت لمعنى في صاحبها والمعاني لا تورث .

٣- حقوق التأليف والابتكار من وجهة نظر الفقه الإسلامي، لعبد الله العماري القاضي بدولة قطر، نشر في مجلة الدوحة عدد(٩٤) لشهر ذي الحجة عام ١٤٠٣ ص ١٢-١٥ .

٤- مقدمة الدستور الإسلامي، لتقي الدين النبهاني، ذكر عرضاً خفيفاً لهذه النازلة قرر فيه عدم مشروعية الاحتفاظ .

- ٥- حكم الإسلام في حقوق التأليف والترجمة والتوزيع والنشر، لأحمد الحجي الكردي المدرس بجامعة دمشق، مقال نشر في ص/٥٨-٦٤ من مجلة هدي الإسلام المجلد ٢٥/ في العددين السابع والثامن عام ١٤٠١ هـ الأردن.
- ٦- حق التأليف في القوانين الوضعية المعاصرة في نظر الشرع الإسلامي، لصالح الدين الناهي، مقال نشر في ص/٣٧-٥٧ في المجلة المذكورة رد به على الأستاذ/الكردي المذكور، وهذا المقال قد فاق جميع من تقدم ذكره.
- ٧- في كتاب المدخل لمصطفى الزرقاء ٢١/٣-٢٢ إلماعة موجزة عنه .
- ٨- في كتاب : دراسات في الحديث النبوي للأعظمي ص/٣٧٩ كلمات تاريخية عنه .
- ٩- وفي مجلة العربي عدد ١٨٤ لعام ١٩٧١م مقال بعنوان "الكتاب العربي في هذا العصر الحديث" ص/٢٠-٢٦ لأبي النجا رئيس مجلس إدارة دار المعارف بالقاهرة .
- ١٠- وقبل هذه في كتب الشريعة الإسلامية نصوص وأبحاث لتفهم التكييف الفقهي لهذه النازلة بفروعها، من بيع الحق ووراثته وعقد التوزيع والترجمة ونحو ذلك وبيانها في المبحث بعد هذا .
- ١١- وجهة نظر حول الحكم الشرعي لحق التصنيف والتأليف، محمد برهان الدين السنبل من دار العلوم بالهند طبع في العدد الأول عام ١٤٠٨ هـ من مجلة المجمع الفقهي بمكة - حرسها الله تعالى - ص/١٥٣-١٦٢ ونشر من قبل في مجلة البعث الإسلامي ص/٦٩ - ٨٠ عدد (٢) المجلد ٣٠ شوال عام ١٤٠٥ هـ.
- ١٢- وفي كتاب : خلو الرجل للأستاذ مشهور حسن تعليق في هذا ص/٢٩-٣٢ ، طبع دار الفيحاء عمان عام ١٤٠٧ هـ.
- ١٣- في (تكملة فتح الملهم بشرح صحيح مسلم) للشيخ محمد تقي عثمان ٣٦٥/١ بحث في هذا .

١٤- ولوالده مفتي باكستان الشيخ محمد شفيع - رحمه الله تعالى - فتوى باسم (ثمرات التقطيف من ثمرات الصنعة والتأليف) ، وقد وصلت إليّ مصورتها مطبوعة باللغة الأردية، فترجمها بعض إخواننا؛ ولندرتها أسوقها مترجمة كما يلي:

■ السؤال:

(١) يسجل المصنفون كتبهم لئلا ينشرها أحد غيرهم. هل هذا التسجيل جائز شرعاً أم لا؟

(٢) ما حكم البيع والشراء لحق التصنيف والاختراع؟

الجواب:

لا يجوز المنع عن النشر والصنعة لمن يسجل تأليفه أو اختراعه؛ لأن منع أحد من التصرف في الأمر المباح لا يخلو من وجهين:

- أحدهما: أن يتم التصرف في ملك الآخر بلا إذنه، والآخر أن يؤدي هذا التصرف إلى إلحاق ضرر للفرد أو الجماعة.

والمسألة التي نحن بصدد بحث عنها تفقد هذين الوجهين؛ لأن الناشر أو الصانع لا يتصرف في ملك أحد، بل يقوم بالكتابة وتوفير الأوراق ودفع أجرة الطباعة من عنده. هذا وأن ما ينقل منه إما يشتريه أو يحصل عليه من أي طريق مباح.

أما حق التصنيف: فليس بمال، ولا يصلح أن يكون ملكاً لأحد، بل إن الحكومة الحاضرة كما أنها قررت أن يكون حقاً، للأشياء الكثيرة التي ليست بقابلية أن تكون حقاً. فهكذا قررت أن يكون هذا الشيء حقاً أي حق التصنيف والاختراع (الإبداع).

- والوجه الثاني: مفقود كذلك ، لأن الناشر لا يمنع المصنف ولا أحداً عن النشر الذي هو سبب في إلحاق الضرر، بل النشر يؤدي إلى حرمان المصنف أو المبتكر من الغلاء، ولا يضطر الناس على منفعتهم الشخصية - فهذا ليس بضرر بل تقليل للنفع، والفرق ظاهر بين الضرر وتقليل النفع.

وقد صرح شمس الأئمة في المبسوط - كتاب السير والجهاد - بأنه لا

يجوز لأحد أن يكون سبباً في المضارة لأحد، ولكن لو نقص ربح فرد فهذا جائز، فلو كثر عدد المحلات التجارية في السوق وأدى ذلك إلى نقص الربح أو عدمه لشخص معين فعندئذ لا يقال إن التجار الآخرين ألحقوا به الضرر، فلذا ليس من ثم مبرر عقلي أو نقلي على الحجر ومنع الناس من شيء.

لعل منع المصنف أو المبتكر لأحد عن الطباعة والنشر إنما يحتمل أن يقرر نسبة الربح أكثر من العادة، أو ألا تكون المنافع التجارية إلا له، وأن يستفيد الآخرون من ربح هذه الصفقة التجارية، وبهذا يتضرر الناس فهذا يؤدي إلى الحجر عليه فضلاً عن أن يمنع الآخرين.

ولأن النفع الفردي الذي يكون سبباً لإضرار عامة الناس فالشرع لا يبيحه، ولهذا الأمر نظائر وشواهد كثيرة واردة في الأحاديث الصحيحة نحو حديث الصحيحين من رواية عبد الله بن عباس رضي الله عنهما : نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن تتلقى الركبان، وأن يبيع حاضر لباد.

أي أن النبي صلى الله عليه وسلم منع من أن تشتري الحبوب في القرى والمزارع قبل أن تصل إلى المدن، وأن يكون رجل من أهل المدينة سمساراً في بيع البضائع؛ لأن في ذلك تبقى الحبوب في سيطرة شخص واحد أو بعض أشخاص وهذا موجب لإرضاء عامة الناس لما حددوا من الأسعار، وبهذا يتم حرمان الناس من رخص الأسعار من قبل أهل القرى والبدو، وهذا يؤدي إلى إلحاق ضرر بالناس.

وحرفة السمسرة صارت سبباً مباشراً في غلاء الأسعار؛ ولهذا ورد النهي عن ذلك في الحديث المذكور، وكذلك ورد النهي عن الاحتكار في الأحاديث الصحيحة، أي أن يتم شراء الحبوب واحتكارها حتى تباع عند الغلاء.

فهذا كذلك سبب مباشر في إلحاق الضرر لعامة الناس رغم أن هذه التصرفات كلها تتم في ملك شخص، ومع ذلك لم يبح له الشرع ذلك.. فكيف يسمح ويتحمل أمر تسجيل حق الطبع والابتكار ما ليس بملك له، وأنه سبب ضرر للناس.

وهناك قاعدة وهي: (الضرر يزال) في كتاب الأشباه والنظائر؛ حيث اتخذها الفقهاء مستتباً من الكتاب والسنة، وذكرت فيه شواهدا كثيرة، فالحاصل أنه يتحمل أحياناً خسائر فردية لإزالة الضرر عن عامة الناس، فعند الحاجة يحق للحاكم تسعير السلع اللازمة حتى لا يسمح لأحد أن يبيع بسعر زائد على التسعيرة (الأشباه والنظائر).

فلذا أوجب الشرع إزالة الضرر الذي يعم الجميع، والذي لا يلحق به الضرر لأحد، بل ولا حرمان من النفع، وقد يكون هناك تقليل في نسبة الربح، وهذا أيضاً موهوم فكيف تبقى الشريعة الإسلامية مثل هذا الضرر الذي يعم الناس.

ولو أمعن النظر لتبين أن العالم في قلق واضطراب بحيث لا سكون فيه لفقر ولا لغني، وتظهر كل يوم آلاف من الطرق والوسائل المباحة وغير المباحة لكسب الأموال، فسببه الكبير هو السيطرة من قبل الحكومات الرأسمالية وأعوانها على طرق الكسب المباحة من قبل الشرع الإسلامي، أو أن الحكومة تملك كل شيء وتجبر الناس على أداء الضرائب، وأدى ذلك إلى نشأة الصراع بين العمال والأغنياء الرأسماليين، وبدأ جنون الرأسمالية الذي يخالف الفطرة (السليمة)، وهذا صار سبباً لنشأة مصائب كثيرة.

ولا شك أن هذا الاضطراب لن يزول ولا يحصل للناس أمن عام إذا لم يعتمد على نظام اقتصادي إسلامي سليم، وملاك هذا الأمر أن يتم تحرير المصالح العامة والمنافع من سيطرة الأفراد، ولا يسمح لأحد أن يرفع نظره الطامح إلى أجزاء مشتركة المنافع في الكون، نحو البحر وما فيه من الخلق، والجبال وما ينبت فيها من الغابات والعيون الطبيعية بقدره الله تبارك وتعالى وما يتبعها من المنافع ينبغي تحريرها.

فلا يحفظ حق النشر للمصنف أو المبتكر، بل يتم إتاحة فرصة الانتفاع به لكل تاجر، وهذا هو النظام الاقتصادي السليم الذي يكفل الأمن للجميع.

وخلاصة الأمر أن حق التصنيف والابتكار ليس بشيء قابل أن يكون ملكاً لأحد، فلو طبع أحد كتاباً أو نقله أو قلد صناعة بجهوده فالمنع عن ذلك ليس بأمر مباح، بل هذا من حقه، فلا يخفى أن هذا المنع ظلم لا ينبغي.

التنبيه:

١- وقد يتأول في ذلك بعض الناس بأن من مصلحة التسجيل حفظ الكتاب عن الطباعة المحرفة والمشحونة بالأخطاء ، فبهذا يفوت الهدف الأصيل الذي ألف الكتاب من أجله .

فالجواب : أنه يحق للمصنف في مثل هذه الحالة أن يرفع دعواه ضد الطابع المحرف بأنه نسب إليّ شيئاً لم يصدر مني، فلذا يحكم عليه بالمنع من الطبع والنشر، ويجبر (ويكره) على أن يحتاط في العود إلى مثل ذلك .
فاذاً الحجر والمخالفة من الإشاعة مطلقاً ليس من حق أحد أن يفعله شرعاً . والله أعلم .

٢- لما ثبت أنه ليس من حق المصنف والمخترع أن يخصص التصنيف أو الابتكار لنفسه فلا يجوز شرعاً بيع هذا الحق وشراؤه، ويشترط في المبتاع والمشتري أن يكون مالا والحق المحض (المجرد) ليس بمال، ولو من صلاحيته أن يكون وسيلة إلى كسب المال .. والله سبحانه وتعالى أعلم .

المبحث الثالث

التاريخ القديم للملكية التأليف (١)

ما تقدم في الفصل قَبْلُ يعطي إلماعة مختصرة، لكنها شاملة للوقوف على تاريخ الاحتفاظ بملكية الابتكار بوحدته الموضوعية المتكاملة.

لكن تبقى الإشارة - بكل ثبات - إلى أن أصول ذلك المبدأ وجذوره تمتد في تاريخ الأمة الإسلامية إلى أعماق بعيدة ، وهي وإن لم تكن معروفة بهذا الاصطلاح الشائع في العصر الراهن، إلا أنا نستطيع تكييفها بعدة مظاهر ، وهي وإن لم يكن لديهم ضوابط إجرائية لها، وأخرى جزائية، فمرد ذلك إلى أنهم يحتكمون إلى شريعة الله في كل أمورهم وشؤونهم، ويعالجون كل قضية بعينها بحكم ما يحيط بها ، والأصل أن الوازع الديني كان يفرض سلطانه على النفوس، فكان أقوى من أي مشروع زجري آخر. وما حدا بأمم الغرب إلى وضع قانون لذلك إلا انتشار آفة السرقة والسطو والانتحال والاختلاف؛ لأنها تفقد صمام الأمان، العقيدة القويمة في دين الإسلام الخالد .

ونستطيع بمسلك التتبع والاستقراء تكييف التدليل على ذلك بالمظاهر الآتية:

أولاً : الأمانة العلمية :

وهذا يعني العناية الفائقة بموجبات الثقة لأمانة تحمل العلم المتمثلة فيما يلي :

١- توثيق النصوص بالإسناد، وهذا يتجلى في تراث الإسلام العظيم في كتب السنة والأثر الدائرة - قبولاً ورداً - على الإسناد الموثق بمعاييره الدقيقة المدونة في علم مصطلح الحديث.

٢- تخريج النص، بمعنى نسبة القول إلى قائله، وذكر المصادر المعتمد عليها. ومن نظر في أي من كتب أهل الإسلام رأى معاناة الدقة في ذلك،

(١) مجلة عالم الكتب ، المدخل للزرقا ٢١/٢، دراسات في الحديث النبوي للأعظمي ص ٣٧٩ .

حتى بلغ بعضهم أنه إذا نقل النص وفيه تصحيف أو تحريف نقله بذلك ثم نوه عنه (كذا وجدته وهو تصحيف مثلاً صوابه كذا).

ثانياً : طرق التحمل والأداء عند المحدثين :

منها: الإجازة، والمناولة، والوجادة.. ونحوه . وهذه مبسطة بحثاً في كتب الاصطلاح ، ومن غريب ما يسطر هنا أن الشيخ أحمد شاكِر - رحمه الله تعالى - لحظ في آخر الرسالة للشافعي - رحمه الله تعالى - وجود إجازة بخط الناسخ - وهو الربيع تلميذ الشافعي، ولكنها ليست إجازة رواية كالمألوف في الإجازات، ولكنها إجازة النسخ، ونصها (أجاز الربيع بن سليمان صاحب الشافعي نسخ كتاب الرسالة وهي ثلاثة أجزاء في ذي القعدة سنة خمس وستين ومائتين وكتب الربيع بخطه)^(١) . أ. هـ.

ثالثاً: تحريم الكذب والتدليس :-

ونصوص الكتاب والسنة وكتب سلف الأمة طافحة بتحريمه، والتدليس بالكاذب ولعنه وزجره، ويروى في الحديث أن النبي ﷺ قال : (أترعون عن ذكر الفاجر أذكروه بما فيه ليحذر الناس).

وكم من كتاب ألف في الوضع والوضايع، والكذب والكذابين؛ لكشفهم وإسقاط حرمة أعراضهم بطرحهم من حساب مجتمعاتهم.

رابعاً : تحريم السرقة والانتحال، المعروف باسم (قرصنة الكتب):

ومرد هذا إلى قواعد الإسلام الكلية وأصوله التشريعية، وجهود العلماء في كشف غارات السارقين وعبث الوراقين، وأن هذا مسلك من لم يتحمل أعباء العلم، ولم يلجأ منه إلى ركن وثيق، فأراد أن ينتج قبل أن ينضج، لكنه احترق بكشف العلماء لسرقته وانتحاله وسطوه واختلاقه.

والحديث عن هذا يفوق الحصر في عدد من فنون العلم :

(١) بواسطة تحقيق النصوص ونشرها ، عبد السلام هارون ص/ ٣٦ .

فهذا أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٣٨هـ يحذر من انتحال الشعر في مقدمة كتابه: (طبقات فحول الشعراء) .

وقد ألفت كتب في كشف السرقات في مختلف الفنون منها ما يلي :
في مجال الشعر: الوساطة بين المتبني وخصومه للجرجاني المتوفى سنة ٣٩٢هـ، وكتاب الصناعتين للعسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ.

والإبانة عن سرقات المتبني للعميدي المتوفى سنة ٤٣٣هـ، والحجة في سرقات ابن حجة للنواجي المتوفى سنة ٨٥٩هـ.

وكتاب سرقات البحري من أبي تمام^(١).

وكتاب السرقات الكبير^(٢).

وكتاب السرقة^(٣).

وكتاب السل والسرقة^(٤).

وكتاب سرقات الكتب من القرآن - لابن كناسة^(٥).

وفي المجالات الأخرى: كتاب معين الحكام، مستل من تبصرة الحكام لابن فرحون.

وكتب الشمس ابن طولون استلها من كتب السيوطي، وقد ألف بعض المعاصرين رسالة في ذلك باسم (الفلك المشحون).

وللإمام ابن القيم - رحمه الله تعالى - مقطع لطيف في مبحث الحيل المحرمة من كتابه أعلام الموقين؛ إذ يقول - رحمه الله تعالى - (وكحيل للصوص والسراق على أخذ أموال الناس وهم أنواع لا تحصى، فمنهم السراق بأيديهم، ومنهم السراق بأقلامهم، ومنهم السراق بأمانتهم، ومنهم

(١) معجم الأدباء لياقوت ٧/٧٤.

(٢) معجم الأدباء لياقوت ٧/٧٤ - ٧٥.

(٣) معجم الأدباء لياقوت ٧/١٩١ - ١٩٢.

(٤) معجم الأدباء لياقوت ٧/٢٦٤ - ٢٦٥.

(٥) السير للذهبي ٩/٥٠٩.

السراق بما يظهرونه من الدين والفقر والصالح والزهد وهم في الباطن بخلافه، ومنهم السراق بمكرهم وخداعهم ونمشتهم، وبالجمله فحيل هذا الضرب من الناس من أكثر الحيل^(١) أ. ه. . إلى غير ذلك مما هو موضح ومبين في مؤلفات العلماء وأبحاثهم، ولدي كتاب في ذلك باسم: (المؤلفات المنحولة) جمعت فيه طائفة كبيرة على حروف المعجم، يسر الله إتمامه وطبعه.

ومن أراد الوقوف على بعض الأبحاث في هذا فليُنظر بعض المقالات المسطرة في مجلة (عالم الكتب)، العدد الرابع لعام ١٤٠٢ هـ، ففيها مقالان مهمان: أحدهما: للأستاذ / عبد الستار الحلوجي . والثاني: للأستاذ/ محمد ماهر حماده، وفيها نشر الأستاذ قاسم السامرائي رسالة السيوطي باسم (الفارق بين المصنف والسارق)، وقد نال اهتمام الكاتبين في شتى المجالات العلمية الشرعية وعلوم الآلة وغيرها، ولها ألقاب متعددة عندهم منها ما ذكره ابن الأثير في (كفاية الطالب)^(٢) استخلصها من (حلية المحاضرة) للحاتمي، وهي: السرقة، النظر والملاحظة، الإمام، التفابير، الاختلاس، والاصطراف، والإغارة، الغصب، الالتقاط والتلفيق، التوليد، وغيرها .. مما شرح معانيها في مجال الشعر وسطو الشعراء . والله أعلم.

لطيفة: ومن لطيف الاستطراد في ذلك أن بعض الشعراء من الجاليات الإسلامية المقيمة في جدة أنشد قصيدة له أعدها لحفل سيقام، وبينما هو يتغنى بها ليثقف أوزانها ويهذب ألفاظها، وإذا بأحد المجاورين له يسمعه ويكتب على حين غفلة منه حتى استوعبها كتابةً فسجل اسمه في الحفل، وسعى حتى قدمت قصيدته في البرنامج، فلما ألقاها أصيب أخونا السوداني بالذهول فاعتذر عن إلقائها.

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٣٣٤.

(٢) ص ١٠٩ - ١٢٧ .

تنبيه: في ترجمة محمد بن إسحاق^(١) قال أبو داود: سمعت أحمد يقول: (كان ابن إسحاق يشتهي الحديث فيأخذ كتب الناس فيضعها في كتبه. قلت: هذا الفعل سائغ، فهذا الصحيح للبخاري فيه تعليق كثير) أ.هـ.

خامساً: التخليد (الإيداع) :-

الإيداع^(٢) يعني: (وضع نسخة من المصنف في المكتبات العامة، أو دور المحفوظات للاحتفاظ بمجموعة منه، أو الاحتفاظ به كإثبات لنسبة المصنف إلى مؤلفه، ونشر المصنف بالفعل أو تاريخ نشره.

ويجوز أحياناً إيداع المصنفات غير المنشورة في أماكن نائية عن تناول عامة الجمهور، وتتص بعض القوانين الوطنية على ضرورة إيداع نسخ عن جميع المنشورات كشرط للتمتع بحقوق تأليف المصنف. وبناء على اتفاقية (برن) يجب أن يكون التمتع بحق المؤلف وممارسة هذا الحق مشروطين بالإيداع، نظراً إلى أن الإيداع ليس إلا مجرد إجراء شكلي، وتعفي الدول الأطراف في الاتفاقية العالمية لحقوق المؤلف بالمثل من ضرورة الإيداع كأحد شروط حق المؤلف.

ويشير الأستاذ / محمد ماهر حماده بسبق المسلمين إلى ذلك فقال في خاتمة بحثه:

لا نحب أن نختم بحثنا هذا دون التوقف لحظة عند الإيداع القانوني الذي افتتحنا مقالنا هذا به، وأهميته في حسن ضبط عملية التأليف، وحفظ حقوق المؤلفين، وقطع دابر السرقة والتزوير، وإغناء مكتبات الدول الوطنية بالمؤلفات التي يؤلفها أبناء تلك البلاد، ذلك أن البلاد الإسلامية - كما هو معلوم - شهدت - إبان ازدهار الحضارة الإسلامية في القرون الأولى التي سبقت سقوط بغداد بيد المغول سنة ٥٦٥هـ - حركة تأليف رائعة، عز نظيرها في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، وليس هنا المجال

(١) السير للذهبي ٤٦/٧.

(٢) مجلة عالم الكتب ص/٥٨٩، ٥٩٠، ٦٥٠، ٧٠٧ - ٧٠٨، ٧١١.

للكلام عن مثل هذه الأمور، ولكننا نحب أن ننوه أن المسلمين آنذاك عرفوا نظاماً يشبه نظام الإيداع القانوني المعروف الآن، وإن كنا نجهل الكثير عن طبيعته، والضمانات التي يقدمها، وحقوق المؤلفين وطرق حمايتهم. فهذه الأمور كثيرة بحاجة إلى من يبحثها ويجلي غوامضها، ولعل فيما نكتبه حافزاً للبعض لطرق هذا الموضوع المهم الغامض الشائك.

فقد عرف المسلمون - كما قلنا - نظاماً يشبه الإيداع القانوني وأسموه (التخليد)، فقد ازدهرت مكتبة دار العلم التي بناها ببغداد سنة ٢٨٢ هـ الوزير البويهري : سabor بن أردشير ازدهاراً رائعاً، وطار صيتها في الآفاق، وارتفعت سمعتها، حتى قصدها الأدباء والعلماء والشعراء من كل مكان، وضربوا إليها آباط الإبل، ويعتبر أبو العلا المعري الشاعر المشهور أشهر من قصد بغداد بخاصة لزيارة دار العلم هذه، والتعرف على محتوياتها، وعلى الأدباء والعلماء الذين كانوا يرتادونها ويرد ذكرها في مؤلفاتهم، وقد يسر المؤلف أي مؤلف كان أن تقبل هذه الدار نسخة من كتابه كهدية، وهذا ما نسميه نحن بالإيداع وكانوا يسمونه (التخليد).

يذكر ياقوت أثناء حديثه عن أحمد بن علي بن خيران الكاتب أنه : سلم إلى أبي منصور ابن الشيرازي رسول ابن النجار إلى مصر من بغداد جزئين من شعره ورسائله واستصحبهما إلى بغداد ليعرضهما إلى الشريف المرتضي أبي القاسم - المشرف على مكتبة دار العلم في بغداد آنذاك .. وغيره ممن يأنس به من رؤساء البلد، ويستشير في تخليدها دار العلم لينفذ بقية الديوان والرسائل ، إن علم أن ما أنفذه منها قد ارتضي واستجيد).

سادساً: الجزاءات:

لم يحصل الوقوف على عقوبة في قضية عينية إلا أن تقعيد العلماء لمنع الانتحال وكشفهم قطاع الطريق في ذلك ، وأن قاعدة التشريع: أن ما لا حد فيه فجزاؤه أمر تعزيزي يقدر لكل حالة بقدرها، وأن من العقوبات التعزيرية

التشهير والنقض بالمثل، فنستطيع أن نكيف في ضوء ذلك أنهم يرون الاكتفاء بالتشهير بالمنتحل، والنقض عليه بالمثل، وهذا وحده كاف في الاحتفاظ بالحق الأدبي لحقوق المؤلف، إذ أن التأليف ذلك الوقت لم يكن تسويقه وانتشاره عن طريق المطابع التي تخرج آلاف النسخ، بل كان الكتاب يخرج منه نسخ معدودة، والعلم للجميع، وكانت تسجل عليها الانتقالات للملكية .. والله أعلم.

سابعاً : الاستنساخ :

وقد تقدم في فاتحة البحث الأول في (تاريخ الطباعة)، ولزيادة الفائدة تنظر البحوث المعاصرة الآتية :-

١- الوراقه والوراقون : لحبيب الزيات . في مجلة المشرق المجلد ٤١ ص/٣٠٥.

٢- الكاغد والورق : لكوركيس عواد . مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد ٢٣ ص/٤٠٩.

٣- الورق والوراقون في الحضارة الإسلامية . مجلة المجمع العلمي العراقي المجلد ١٢ ص/٨٢ لعام ١٩٦٥م.

٤- الوراقه والوراقون مجلة رسالة المكتبة العدد الأول ص/١٠-١٢.

٥- تحقيق مخطوطات العلوم الشرعية . محي هلال سرحان، ص/٢٠٠-٢٠٢ بعنوان الوراقه والنساخة.

ثامناً : بيعها :

وهذا بيعها من غير نكير في عامة ديار الإسلام، وعلى تطاول الأزمان، ويقرره الفقهاء في البيوع وغيرها، كما في مبحثي الاستطاعة وطواف الوداع من كتاب الحج، وكم رأينا أن فلاناً كان دلالة للكتب.

وفي السير جملٌ وافرة من أخبار التعامل بها بيعاً وشراءً، فمنها:

- أن عبد الله بن المبارك العكبري م/سنة ٥٢٨هـ باع ملكاً له واشترى كتاب الفنون، وكتاب الفصول لابن عقيل ، ووقفهما على المسلمين^(١).
- وإسماعيل بن أحمد السمرقندي م/سنة ٥٣٦هـ كان له بخت في بيع الكتب، باع مرة الصحيحين بعشرين ديناراً^(٢).
- وأبو المعالي الكتبي م/سنة ٥٦٨هـ كان دلال الكتب في بغداد^(٣).
- وهذه كتب قاضي الجماعة القرطبي م/سنة ٤٠٢هـ بيعت كتبه بأربعين ألف دينار^(٤).
- وابن الملقن^(٥) م/سنة ٨٩٤هـ قال ابن حجر : (وكان يقتني الكتب، بلغني أنه حضر في الطاعون العام بيع كتب شخص من المحدثين فكان وصية لا بيع إلا بالنقد الحاضر، قال فتوجهت إلى منزلي فأخذت كيساً من الدراهم ودخلت الحلقة فصبته فصرت لا أزيد في الكتاب شيئاً إلا فالربع له ، فكان فيما اشتريت مسند الإمام أحمد بثلاثين درهماً أ.هـ.
- وابن جماعة م/سنة ٧٩٠هـ ذكر ابن حجر عنه في شراء الكتب عجباً^(٦).
- الإمام ابن فارس م/سنة ٣٩٥هـ - رحمه الله - كان يصنف كل ليلة جمعة كتاباً ويبيعه يوم الجمعة قبل الصلاة ويتصدق بثمنه وكان هذا دأبه^(٧).
- والحافظ البارع عبد الله بن محمد البغدادي^(٨) كان وارقاً يورق على جده وعمه وغيرهما، وكان يبيع أصل نفسه كل وقت.

(١) المنتظم ٣٩/١٠.

(٢) السير للذهبي ٣٠/٢٠.

(٣) العبر ٧٨/٣.

(٤) أنباء الغمر ٤٢/٥.

(٥) أنباء الغمر ٤٢/٥.

(٦) أنباء الغمر ٤٢/٥.

(٧) طبقات ابن الصلاح ٧٣/أ بواسطة مقدمة تحقيق كتاب : الجمل ١٤/١.

(٨) تذكرة الحفاظ ٧٣٨/٢.

- والقيرواني حماس بن مروان الزاهد م/سنة ٤٠٤هـ، قال أبو زيد في:
معالم الإيمان^(١) إنه قال لورثته (بيعوا من كتبني ما تكفنونني به)
- المرسى محمد بن عبد الله الأندلسي ترجمه الذهبي وذكر غرامه بالكتب،
وأن السلطان رسم ببيعها فبيعت في نحو من سنة وأحرزت ثمناً عظيماً^(٢).
- وفي أيام المستنصر بالله م/سنة ٦٤٠هـ بيعت الكتب بأعلى الأثمان؛
لرغبته فيها ولوقفها^(٣).
- والقاضي الفاضل عبد الرحيم بن الأشرف م/سنة ٥٩٦هـ اقتنى من
الكتب نحواً من مائة ألف كتاب، قال ابن كثير: وهذا شيء لم يفرح به أحد
من الوزراء ولا العلماء ولا الملوك^(٤).
- وهذه مكتبة ابن القيم الجوزية م/سنة ٧٦١هـ صار أولاده بعده يبيعون
منها زمناً طويلاً.
- واشترى ابن السكيت مكتبة أبي حاتم السجستاني النحوي م/سنة
٢٥٠هـ بأقل مما قومت به وهو : أربعة عشر ألف دينار^(٥).
- وكانت كتب ابن منده الحافظ م/سنة ٣٩٥هـ أربعين حملاً من الجمال^(٦)،
وكان ابن حمدون الكاتب من المحبين للكتب وحصل من أصولها ما لم
يحصل لغيره ثم أصابته فاقة فكان يخرجها فيبيعها وعيناه تذرفان بالدموع^(٧).
- واشترى الشريف المرتضى من القالي الإمام النحوي كتاب الجمهرة
لابن دريد بستين ديناراً فإذا عليها للقالي^(٨).

(١) ٢٢٣/٢.

(٢) السير ٣١٣/٢٣.

(٣) السير ١٥٧/٢٣.

(٤) تاريخ ابن كثير ٢٤/١٣.

(٥) الشذرات ١٢١/٢.

(٦) الشذرات ١٤٦/٣.

(٧) معجم الأدباء ١٨٦/٩.

(٨) السير ٥٥/١٨.

أنست بها عشرين حولاً وبعثها لقد طال وجدي بعدها وحنيني
وما كان ظني أنني سأبيعها ولو خلدتني في السجون ديوني
ولكن لضعف وافتقار وصبية صغار عليهم تستهل شؤوني
وقد تخرج الحاجات يا أم مالك كرائم من رب بهن ضنين
أ. هـ

- وكان يحيى بن أبي طي الحلبي المعاصر لياقوت الحموي، وقال عنه :
(كان يدعي العلم بالأدب والفقه والأصول على مذهب الإمامية، وجعل
التأليف حانوته، ومنه قوته ومكسبه)(١) أ. هـ.

- ومحمد بن إبراهيم الشيرازي م/سنة ٤٧٤هـ كان له حانوت ببغداد
يبيع الكتب(٢).

تاسعاً: وقفيتها :

وهذا مما اعتنى الفقهاء بتقريره في كتاب الوقف من كتب الفقه، وكم
رأينا على طررها والتسجيل لوقفيتها ، وفي كتب السير أخبار كثار عن
وقفيتها من الخلفاء والسلطين والعلماء وسائر طبقات الناس، منها :

- دار العلم : وقفها سابور عام ٣٨١هـ، وفيها عشرة آلاف مجلد(٣).

- خزانة الكتب : في فيروز آباد وقفها الوزير بهرام سنة ٤٣٣هـ(٤).

- والخطيب البغدادي م/سنة ٤٦٣هـ وقف كتبه على المسلمين وسلمها
إلى الفضل(٥).

- ودار غرس النعمة في بغداد وقفها الصابي محمد بن هلال الملقب بفرس
النعمة م/سنة ٤٨٠هـ فيها نحو أربعمئة مجلد، وخبرها مطول في المنتظم.

(١) لسان الميزان ٢٦٣/٥.

(٢) لسان الميزان ٢٦/٥.

(٣) المنتظم ٢٢/٨.

(٤) المنتظم ١١١/٨ ، وتاريخ ابن كثير ٥٤/١٢.

(٥) المنتظم ٢٦٩/٨.

- وخزانة الكتب بمرور لعبد الله بن أحمد البزاز م/سنة ٥٣٩هـ اشترى كتباً كثيرة ووقفها على أهل الحديث^(١).
- خزائن المستنصر بالله صاحب الأندلس م/سنة ٣٦٦. كان مشغولاً بالكتب حتى ضاقت خزائنه عنها^(٢).
- والتقي الفاسي م/سنة ٨٦٩هـ وقف كتبه واشترط عدم إعارتها لمكي^(٣).
- مقصورة بن سنان لزيد بن الحسن الكندي الحنبلي ثم الحنفي م/سنة ٦١٣هـ ذكر ابن كثير أنه وقف كتبه وهي سبعمائة وواحد وستون مجلداً فجعلت في المقصورة المذكورة ... الخ^(٤).
- مكتبة أبي شامة م/سنة ٦٦٥هـ وقف كتبه بخزانة العادلية^(٥).
- ابن أبي حاتم وقف تصانيفه^(٦).

عاشراً : الوصية بها:

ومنها: جريان الوصية بها، وفي حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده) (متفق عليه) . وفي رواية عند أحمد : (وله ما يوصي فيه) . وفي مستخرج الإسماعيلي : له مال قال الحافظ ابن حجر بعد سياقها في (الفتح ٣٥٧/٥) (فرواية (شيء) أشمل؛ لأنها تعم ما يتمول وما لا يتمول كالمختصات) أ.هـ. وقال أيضاً ٣٦٠/٥: (واستدل بقوله (له شيء) أو له (مال) على صحة الوصية بالمنافع وهو قول الجمهور، ومنعه ابن أبي ليلى وابن شبرمة، وداود، واختاره ابن عبد البر) أ.هـ.

(١) المنتظم ١١٣/١٠.

(٢) العبر ٣٤١/٢.

(٣) الضوء اللامع ١٩/٧.

(٤) تاريخ ابن كثير ٧٠/١٣.

(٥) الشذرات ٣١٩/٥.

(٦) السير ٣٦٥/١٣.

الحادي عشر : إعارتها :-

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلَّ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [آل عمران : ١٦١] .

قال القرطبي في تفسيره^(١) : (ومن الغلول حبس الكتب عن أصحابها ويدخل غيرها في معناها .

قال الزهري : إياك وغلول الكتب ، فقليل له : وما غلول الكتب ؟ قال : حبسها عن أصحابها) .

والمؤلفون الجامعون في الاصطلاح وآداب الرواية يعقدون البحث لإعارة الكتب كما في الجامع للخطيب^(٢) ، وفيه أسند الخطيب كلمة الزهري المذكورة .

وذكر آثاراً كثيراً في تأثيم السلف لمن استعار كتاباً ولم يرده على من أعاره إياه .

كما ذكر جملة من الآثار في امتناع أقوام من الإعارة خشية الآفة عليها ، وأن بعضهم ما يعير كتابه إلا بعد توثيقه برهن .

الثاني عشر : المصحف :

للفقهاء أبحاث مهمة في حكمة بيعه ورهنه والمبادلة به ، وفي ذلك روايتان عن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - الجواز ، والمنع كما في : المغني^(٣) .

وكتاب الروايتين لأبي يعلى^(٤) ، وفيه قال : (وكثير من الفقهاء يجيز بيعه) . وانظر : شرح المحلى للمنهاج في الفقه الشافعي^(٥) .

(١) تفسير القرطبي ٢٦٢/٤ .

(٢) الجامع للخطيب ٢٤٠/١ - ٢٤٧ .

(٣) المغني ٢٦٣/٤ .

(٤) الروايتين ٢ / ٣٧١ - ٣٧٢ .

(٥) ١٥٧/٢ .

وفي حكم إجازته وجهان عند الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - كما في المغني^(١)، وفي حكم إرث المصحف تنظر: حاشية ابن عابدين^(٢).

وبحث جامع في "الرسالة المفصلة في أحوال المتعلمين" للقباسي^(٣).

الثالث عشر: إجازتها :

وفي إجازة الكتاب يقيبون الجواز، كما يلي في : المبسوط للسرخسي^(٤). وروضة القضاة للسمناني^(٥).

الرابع عشر: الأجرة على التحديث :

في كتب الاصطلاح وآداب الرواية يذكر المؤلفون الجامعون منهم حكم أخذ الأجرة على التحديث كما في :

علوم الحديث لابن الصلاح ص/ ١٠٧ .

والكفاية للخطيب البغدادي ص / ٢٤١ .

والجامع له ٣٥٦/٦/١ - ٣٥٨ .

وفتح المغيث للسخاوي في غيرها كثير ..

ومحصل كلامهم جريان الخلف فيها عند السلف على أقوال ثلاثة:

١- الجواز والترخص، وبه قال أبو نعيم الفضل بن دكين، وعلي بن عبد العزيز المكي، وغيرهما، ورجحه السخاوي في فتح المغيث .

٢- المنع، وبه قال إسحاق ، وأحمد، وابن أبي حاتم، وغيرهم ..

٣- الكراهة في حق الموسر ، وهذه هي نقطة الدفاع عن تضعيف الراوي بأخذ الأجرة على التحديث.

ومن كان يأخذ الأجرة على التحديث من الرواة منهم :

(١) المغني ٥/٥٠٤.

(٢) ٥/٤٨٦.

(٣) ص/ ٩٦ - ١٢٥ .

(٤) ٣٦/١٦.

(٥) ٢/٤٣٨.

- ١- علي بن عبد العزيز البغوي^(١). وفي التقييد لابن نقطة^(٢).
- ٢- الحارث ابن أبي أسامة^(٣).
- ٣- أبو القاسم عبد الله بن محمد البغوي^(٤).
- ٤- أبو شعيب عبد الله بن الحسن الحراني^(٥).
- ٥- الحسن بن سفيان .
- ٦- ابن الأعرابي^(٦).
- ٧- هشام بن عمار^(٧).
- ٨- عبد الله بن وهب المصري م / سنة ١٩٧هـ، قال الذهبي - بعد أن أثنى عليه وذكر قدره وجلالته - : (وقد تمعقل بعض الأئمة على ابن وهب في أخذه للحديث، وأنه كان يترخص في الأخذ، وسواء ترخص ورأى ذلك سائغاً، أو تستر، فمن يروي مائة ألف حديث، ويندر المنكر في سعة ما روى، فإليه المنتهى في الإتيان . أ . هـ^(٨)).
- ٩- بحشل : أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، وهو ابن أخي عبد الله بن وهب، ففي السير^(٩) : للذهبي قال - رحمه الله تعالى - :
قال خالد بن سعد الأندلسي : سمعت سعيد بن عثمان الأعناقي، وسعد بن معاذ، ومحمد بن فطيس يحسنون الثناء على أحمد بن أخي ابن وهب، ويوثقونه، قال الأعناقي : قدمنا مصر، فوجدنا يونس أمره صعباً ، ووجدنا أحمد أسهل ، فجمعنا له دنانير ، وأعطيناه ، وقرأنا عليه (موطأ) عمه وجامعه . وسمعت ابن فطيس يقول: فصار في نفسي ، فأردت أن أسأل

(١) الميزان ١٤٣/٣ .

(٢) ١٩٨/٢ - ١٩٩ .

(٣) الميزان ٤٤٢/١ والسير ٣٨٩/١٣ .

(٤) اللسان ٣٤١/٣ .

(٥) السير ٥٣٧/١٣ .

(٦) اللسان ٣٠٩/١ .

(٧) الميزان ٣٠٢/٤ .

(٨) السير ٢٢٨/٩ .

(٩) السير ٣٢٥/١٢ .

محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، فقلت : أصلحك الله ، العالم يأخذ على قراءة العلم؟ فشعر فيما ظهر لي أنني إنما سألته عن ابن أخي ابن وهب ، فقال لي : جائز، عافاك الله، حلال أن لا أقرأ لك ورقة إلا بدرهم، ومن أخذني أن أقعد معك طول النهار، وأدع ما يلزمني من أسبابي ونفقة عيالي؟ هذا الذي قاله ابن عبد الحكم متوجه في حق متسبب يفوته الكسب والاحتراف؛ لتعوقه بالرواية؛ لما قال علي بن بيان الرزاز الذي تفرد به بعلو جزاء ابن عرفة، فكان يطلب على تسميعة ديناراً: أنتم إنما تطلبون مني العلو وإلا فاسمعوا الجزء من أصحابي ففي الدرب جماعة سمعوه مني ، فإن كان الشيخ عسيراً ثقیلاً لا شغل له وهو غني فلا يعطى شيئاً.. والله الموفق.

١٠- عبدا بن حسان التميمي: كان فيما زعموا إذا قعد احتوشه الناس فيحدثهم حديثاً بعشرة، ثم بخمسة، ثم بدرهمين، ثم بأربعة دوانيق، ثم بثلاثة ثم بدانقين^(١).

١١- أبو عمرو الحوضي.

١٢- وكان شيخ القراء القلانسي م / سنة ٥٢١ هـ يأخذ الذهب على إقراء العشرة^(٢).

١٣- وأبو النعيم الفضل بن دكين في بيان يطول سياقه فلينظر^(٣).

١٤- والدار قطني في قصة ساقها الذهبي في ترجمته من السير^(٤).

١٥- والمبارك بن كامل الخفاف البغدادي م/ سنة ٥٤٣ هـ قال ابن الجوزي^(٥) : (لو قيل إنه سمع من ثلاثة آلاف شيخ لما رد القائل، إلا أنه كان قليل التحقيق فيما ينقل من السماعات مجازفة؛ لكونه يأخذ على ذلك ثمناً، وكان فقيراً كثير التزوج والأولاد).

(١) تهذيب التهذيب ١٨٦/٥.

(٢) السير ١٠ / ١٥٢.

(٣) السير ٤٥٦/١٦.

(٤) لسان الميزان ١١/٥.

(٥) لسان الميزان ١٨٠/٥.

١٦- محمد بن سفيان الإسنوي م/سنة ٣٢١هـ كان يأخذ على السماع أجراً^(١).

وفي كل واحد من الأقوال المذكورة يذكرون قصصاً وحكايات يؤيد بها كل مذهبه.

وقد قال السخاوي في فتح المغيث^(٢): الدليل المطلق الجواز، والقياس على القرآن؛ فقد جوز أخذ الأجرة على تعليمه الجمهور؛ لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح (أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله) أ. هـ.

الخامس عشر: الجوائز على التأليف:

وأما خبر الجوائز على التأليف وقبول العلماء لذلك من غير نكير فأمر يضيق عنه الحصر، وينظر على سبيل المثال:

١- شرح سيبويه لابن خروف م/سنة ٦٠٦هـ قدم إلى صاحب المغرب فأعطاه ألف دينار^(٣).

٢- غريب القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام^(٤).

٣- الأغاني لأبي الفرج^(٥).

٤- الحيوان للجاحظ^(٦).

٥- الإصعاد إلى الاجتهاد للفيروز آبادي^(٧).

السادس عشر: كوائن تاريخية حول المؤلفات:

يذكر نقلة السير جملة وقائع في هذا منها :-

١- كائنة الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - وقد تقدمت.

(١) ٣٢٦/١.

(٢) تاريخ ابن كثير ٥٢/١٣.

(٣) معجم الأدباء ٢٥٥/٦.

(٤) معجم الأدباء ٩٧/١٣ - ٩٨.

(٥) معجم الأدباء ١٠٦/١٦.

(٦) فهرس الفهارس ٩٠٩/٢ وهو مهم.

(٧) السير ٩/١٩.

٢- كاتنة الإمام اللغوي ابن فارس - رحمه الله تعالى - وقد تقدمت.

٣- كاتنة عبد الصمد السليطي م/سنة ٤٨٢هـ؛ إذ اشترى كتاباً كانت نهياً فقال : مسعود ابن ناصر السجزي:

(أشهد أن كل كتاب بغدادى عند عبد الصمد السليطي كلها غارة ونهب من نهب نوبة البساسيرى ببغداد لا ينتفع بها دنيا ولا دين) أ.هـ.
(فكيف بحال الذين ينهبون حقوق المؤلف؟).

٤- كاتنة أسد بن الفرات في مدونته الأسدية كما في معالم الإيمان وهي بأبسط في رياض النفوس^(١) وفيها: (لما عزم أسد على الرحيل إلى إفريقية قام عليه أهل مصر فسألوه في كتبه أن ينسخوها فأبى عليهم فقدموه إلى القاضي بمصر فقال لهم القاضي : وأي سبيل لكم عليه، رجل سأل رجلاً أجابه وهو بين أظهركم فسألوه كما سأل ، فرغبوا إلى القاضي في سؤاله أن يقضي حاجتهم فسأل القاضي فأجابه إلى ذلك فنسخوها حتى فرغوا منها) أ.هـ . فهذا حكم قضائي بالحق للمؤلف لكن أسداً لمكارم أخلاقه قبل شفاعة القاضي.

٥- كاتنة السيوطي مع القسطلاني م/سنة ٧٢٣هـ كما في : الشذرات قال^(٢) : (ويحكى أن الحافظ السيوطي م/سنة ٩١١هـ كان يخض منه ويزعم أنه يأخذ من كتبه ويستمد منها، ولا ينسب النقل إليها، وأنه ادعى عليه بذلك بين يدي شيخ الإسلام زكريا فألزمه ببيان مدعاه فعدد مواضع ، قال : إنه نقل فيها عن البيهقي، وقال: إن للبيهقي عدة مؤلفات فليذكر في أي مؤلفاته؟ لنعلم أنه نقل عن البيهقي، ولكنه رأى في مؤلفاتي ذلك النقل عن البيهقي فنقله برمته، وكان الواجب عليه أن يقول : نقل السيوطي عن البيهقي.

وحكى الشيخ جار الله بن فهد : أن الشيخ - رحمه الله تعالى - قصد إزالة ما في خاطر الجلال السيوطي، فمشى من القاهرة إلى الروضة إلى

(١) ٢٦١/١ - ٢٦٢.

(٢) الشذرات ١٢٢/٨ - ١٢٣ .

باب السيوطي ودق الباب، فقال له: من أنت ؟ فقال: أنا القسطلاني جئت إليك حافياً مكشوف الرأس ليطيب خاطرك عليّ ، فقال: قد طاب خاطري عليك. ولم يفتح له الباب ولم يقابله) أ. هـ.

٦- ومنها : كائنة الفراء مع الوراقين في كتابه : معاني القرآن كما في تاريخ بغداد وغيره ذلك^(١) : أنه لما فرغ من كتاب المعاني، خزنه الوراقون عن الناس ليسكبوا به، فقالوا: لا نخرجه إلا لمن أراد أن ننسخه له على خمس أوراق بدرهم، فشكا الناس إلى الفراء، فدعا الوراقين فقال لهم ذلك، قالوا : إنما صحبناك لنتفع بك ولك، وما صنفته فليس بالناس إليه من حاجة ما بهم إلى هذا الكتاب، فدعنا نعيش منه ، قال: فقاربوهم تنتفعوا وينتفعوا، فأبوا عليه، فقال : سأريكم ، وقال للناس : إنني مُملّ كتابَ معانٍ أتم شرحاً وأبسط قولاً من الذي أملت ، فجلس يملي فأملى (الحمد) في مائة ورقة، فجاء الوراقون إليه وقالوا : نحن نبلي الناس ما يحبون، فنسخوا كل عشر أوراق بدرهم) أ. هـ.

٧-٨، ذكرهما الخطيب البغدادي في : الجامع فقال بسنده^(٢) عن أبي زرعة الرازي، قال: (ادعى رجل على رجل بالكوفة سماعاً منعه إياه ، فتحاكما إلى حفص بن غياث - وكان على قضاء الكوفة - فقال حفص لصاحب الكتاب: أخرج إلينا كتبك ، فما كان من سماع هذا الرجل بخط يدك ألزمنك ، وما كان بخطه أعفيناك منه . فقل لأبي زرعة : ممن سمعته قال : من إسحاق بن موسى الأنصاري، قال ابن خلاد : سألت أبا عبد الله الزبيري عن هذا ، فقال : لا يجيئ في هذا الباب حكم أحسن من هذا ؛ لأن خط صاحب الكتاب دال على رضاه باستماع صاحبه معه وقال غيره: ليس بشيء).

حدثت عن القاضي أبي الحسن علي بن الحسن الجراحي قال : أنا

(١) ١٥٠/١٤.

(٢) ٢٤١/١ - ٢٤٢.

محمد بن أحمد بن يعقوب بن شيبه بن الصلت ، قال : (رأيت رجلاً قَدَّمَ رجلاً إلى إسماعيل بن إسحق القاضي ، فادعى عليه أن له سماعاً في الحديث في كتابه ، وأنه قد أبى أن يعيره ، فسأل إسماعيل المدعى عليه ، فصدقه ، فقال : في كتابي سماع ، ولست أعيره ، فأطرق إسماعيل ملياً ، ثم رفع رأسه إلى المدعى عليه فقال له : عافاك الله إن كان سماعه في كتابك بخطك فيلزمك أن تعيره ، وإن كان سماعه في كتابك بخط غيرك فأنت أعلم . قال : سماعه في كتاب بخطي ، ولكنه بطئ برده عليّ ، فقال : أأخوك في الدين أحب أن تعيره ، وأقبل على الرجل فقال : إذا أعارك شيئاً فلا تبطئ به) .

المبحث الرابع التعريف بعنوان هذه النازلة

في هذا أمران:

أحدهما: من حيث الدلالة وشمولها .

الثاني: من جهة تركيبه اللغوي .

أما مبحث دلالاته :

فإن هذا المبحث انطلق من قولهم (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)، لكن أصبح لدينا عدة حقوق من هذا القبيل، منها : هذه، وهي ما تسمى بحقوق المؤلف الأدبية ، أو الأدبية والفنية، أو الأدبية الفنية العلمية . ومنها : حق المخترع ، وهو ما اصطلح على تسميته باسم : "الملكية الصناعية" ، وتتضمن الحق في المخترعات والمكتشفات الصناعية والتقنية والعلامات الفارقة (الامتياز) ... وغيرها ، وهي من مباحث القانون التجاري لدى القانونيين، ومنها : الحق المتعلق بالرسالة وهو ما اصطلح عليه باسم : (ملكية الرسائل) ويقصد بها الأخبار الخاصة المرسله إلى أشخاص معينين، وهذا من كل منتج لأثر مبتكر، فصار أمام هذا لابد من المواضعة على اصطلاح يشمل الاحتفاظ بهذه الحقوق، ومن المواضعات الجارية في هذا مايلي:

١- حق الإنتاج الذهني :

يقول صاحب الوسيط: (١)

(ويجمع بين هذه الحقوق جميعاً أنها حقوق ذهنية ، فهي نتاج الذهن وخلقه وابتكاره) ١ . هـ

فمن هنا يصلح أن نطلق على مجموعها اصطلاح (حق الإنتاج الذهني)، وقد ألف بعض المعاصرين كتاباً باسم: (حق الإنتاج الذهني).

(١) ٢٧٦/٨ .

٢- حق الابتكار:

بينما نرى الأستاذ مصطفى الزرقا يرى أن يشملها اسم : (حقوق الابتكار)^(١) . والابتكار يعني: أن يكون الإنتاج كالتأليف ذا قيمة، بمعنى أن تبرز مغالبة المؤلف في تأليفه، ويرجع تقدير الابتكار الذي بموجبه يحسب تأليفاً تحمى حقوقه لمؤلفه إلى القضاء، أما المصنف الذي يكون مجرد ترديد لمصنف سابق فهذا لا ينسحب عليه حكم الحماية لحقوق المؤلف..^(٢)

ومنه جمع بعض المعاصرين أبحاثاً باسم : حق الابتكار في الفقه الإسلامي.

٣- الملكية المعنوية:

وفي كتاب "محاضرات في القانون المدني" لعبد المنعم فرج الصده، طبع عام ١٩٦٧م، ذكر اندراج هذه تحت هذا الاسم، فقال^(٣):

(تدرج تحت الملكية المعنوية أنواع متعددة من الحقوق المعنوية يمكن ردها إلى طائفتين، تشمل أولاهما : الحقوق التي اصطلح على تسميتها بالملكية الصناعية، وتشمل الثانية: حقوق المؤلفين، وهي التي اصطلح على تسميتها بالملكية الأدبية والفنية) ا.هـ .

٤- الحقوق الواردة على أموال غير عادية .

٥- الحقوق المتعلقة بالعملاء .

ذكرهما الصده في كتابه المذكور .

٦- الحقوق الفكرية :

(١) المدخل ٢١/٣ - ٢٢ وانظر : مجلة عالم الكتب ص/٥٩٢ .

(٢) وانظر : الوسيط ٢٩٢/٨ .

(٣) ص/٥ .

كما في النظام التركي، كما في مقال الأستاذ الناهي^(١).
وكل واحدة من هذه المواضع تفيد عند مبيدتها الشمولية لمفردات
الإنتاج، المتحصل من ذوي المواهب المتفتحة والمدارك العميقة، بما نستطيع
أيضاً أن نسميه:

٧- حق الإبداع :

وإذا لحظنا أيضاً أن ركيزة الإنتاج هو (العلم) ساغ لنا أن المواضعة
باسم: الإنتاج العلمي.

٨- حقوق الإنتاج العلمي :

وقد يكون أكثر وضوحاً ، وأوسع شمولاً لجميع أي إنتاج مصدره العلم
النظري أو العملي، مع غض النظر عن مستوى هذا الإنتاج في الإبداع ،
والابتكار ، وفي أعمال الذهن ، وفي أغراض التأليف الثمانية؛ ولأننا وإن كنا
في عصر تفجر المعلومات فنحن كذلك في عصر المحاكاة وغياب التقوى من
كثير من القلوب .

فهذا طالب يستغل جهل أستاذه في جامعة أوربية باللغة العربية، فيستل
واحداً من المؤلفات العربية ويترجمه أطروحة من تأليفه وصنعه، ويستحق
على ذلك لقب (دكتور)، وعكسه بعكسه، فمن عبث المستشرقين الناطقين
بالعربية أن يختار أحدهم واحداً من كتب المسلمين، ويترجمه إلى لغة أخرى،
وينسبه لنفسه، أو محرفاً ومشوهاً لمعلوماته .

ومع هذا يُظهِرُ الكُلُّ مطبوعاتهم بأن (حقوق الطبع محفوظة للمؤلف) .
أي كذب؟ ويقابل فأي حرمة لك يا هذا ؟؟

فهذا لا نسميه إبداعاً، ولا ابتكاراً ولا إنتاجاً علمياً، لكنه إنتاج علمي
مقنع بدعوى كاذبة، فالإضافة الوهمية والإنتاج العلمي يعاد إلى نصابه
بنسبته إلى مؤلفه أصلاً .

(١) مجلة الهدى الأردنية ص/٣٨ .

ويكون هذا الاحتفاظ بعد نذير عذاب لمدعيه، فصارت التسمية إذاً بحق (الإنتاج العلمي)، فيها شمول لجميع الحقوق .

على أنني بعد هذا وبعد أن تحررت مالية التأليف، ولكف أبعاد الأذهان عن مدارك الأحكام، تبينت لي تسمية سهلة ميسورة المدرك، وهي أن يقال: ملكية التأليف.

٩- ملكية التأليف :

وهذا في خصوص التأليف وهو أهم أنواع الإنتاج، فيقال : (ملكية التأليف محفوظة للمؤلف أو الناشر . فهذا يعني : رغبة الملك (التأليف) وماله من حقوق مترتبة عليه شرعاً .. والله أعلم.

الثاني: في تركيبه اللغوي:

الجملة الجاري رسمها على المؤلفات كالاتي :

(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف أو الناشر) . وفي كتاب (كبوات اليراع) لأبي تراب ابن أبي محمد عبد الحق قرر أن الصواب : (حقوق الطبع محفوظة على المؤلف)، وهذا نصه بتمامه :

(يقولون: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، أو الناشر. وهو غلط والصواب: حقوق الطبع محفوظة على المؤلف أو على الناشر .. قال مصطفى جواد: يقال : حفظ فلان عليه الشيء حفظاً فالشيء محفوظ عليه .

وفي شرح نهج البلاغة (ج ٤ ص ٣٧١) من كلام علي بن أبي طالب : فإن نسيت مقالتي حفظها غيرك . فإن الكلام كالشاردة يتقنها هذا ويخطئها هذا .

هذا هو كلام الفصحاء وكان زين العابدين علي بن الحسين يقول في دعائه (اللهم احفظ علي سمعي وبصري إلى انتهاء أجلي)، كما أورده ابن أبي الحديد (ج ٣ ص ٢٩).

وفي سيرة ابن هشام والروض الأنف للسهيلي (ج ٢ ص ٢٤١) وتاريخ

الطبري (ج ٣ ص ٩٦) - . وكتب الحديث : لما انصرف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى خيبر فكان ببعض الطريق قال من آخر الليل : (من رجل يحفظ علينا الفجر لعلنا ننام ؟) قال بلال : أنا يا رسول الله أحفظه عليك.

وفي تاريخ اليعقوبي (ج ٣ ص / ١٢٧) قال محمد المهدي ابن أبي جعفر المنصور يعني أباه : وكان يحفظ عليكم ما لا تحفظون على أنفسكم .

وفي لباب الآداب لأسامة بن منقذ (ص / ١٤١) والأغاني لأبي الفرج (ج ١٨ ص / ١٠) .. واللفظ له : قال عمرو بن بانة لمحمد بن جعفر بن موسى الهادي : أنا أتحمل هذه الرسالة وكرامة على ما فيها؛ حفظا لروحك عليك فإنني لا آمن من أن يتمادى بك هذا الأمر.

وفي اللباب ص ٧٠ قال أبو الحسن علي بن محمد الصفاني في كتاب الفرائد والقلائد : ومما يديم لك نصحتهم ووفاءهم، ويحفظ عليك ودهم وولاءهم قلة الطمع فيهم، وحسن المقابلة لمساعدتهم يعني العمال .

وفي تاريخ الطبري (ج ٣ ص / ٩٧) قال الحجاج بن علاط السلمي للعباس بن عبد المطلب احفظ عليّ حديثي يا أبا الفضل فإنني أخشى الطلب ثلاثاً.

وفي معجم الأدباء لياقوت الحموي (ج ٥ ص / ٣٥١) جاء في رقعة لأبي الفتح ابن العميد : فإن لم يحفظ علينا النظام بإهداء المدام عدنا كبنات نعش، والسلام.

وفي الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي (ج ٢ ص / ١١) قال المقدسي محمد بن معشر: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط . فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعترتهم مرض أصلاً.

وقال أبو حيان في "الإمتاع" (ج ٢ ص / ١٨٦) : ولما لم يرد من الإنسان أن يكون حماراً حفظ عليه ما هو إنسان، ودرج إلى كمال الملك الذي هو شبيهه به . وفي كتاب الأوراق للصولي قول أبي القاسم الأديب الشاعر :

وكم ملك قد خصني بكرامة حفظت عليه أمره وهو ضائع
ولا نود أن نطيل بذكر الشواهد أكثر مما فعلنا، وإنما نذكر أن لقولهم :
حفظ له كذا معنى آخر، كقولك أحسنت إلى فلان فحفظ لي ذلك الإحسان ورعى ذكره فهو كالكفاء والجزاء .

قال أبو تراب:

اختلاف صلات الأفعال يجعل المعنى مختلفاً، فما كان من هذا القبيل يجب التثبيت فيه، فالمحافظة مثلاً تتعدى بعلی قال الله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] والاستحفاظ جاءت صلته بمن قال تعالى: ﴿بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤] والاحتفاظ بعلی. قال العجير السلولي:

بعيد من الشيء القليل احتفاظه عليك ومنزور الرضا حين يغضب
ويقال : احتفظ بالشيء وتحفظ به أي عني بحفظه، وعليك بالتحفظ من الناس وهو التوقي، وهو حفيظ عليه أي رقيب .

وفي اللسان : الحفيظ من صفات الله عز وجل لا يعزب عن حفظه الأشياء كلها مثقال ذرة في السماوات والأرض . وقد حفظ على خلقه وعباده ما يعملون من خير أو شر .

وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ [الأنبياء: ٣٢] ، قال الزجاج - حفظه الله من الوقوع على الأرض إلا بإذنه، وقيل : محفوظا بالكواكب كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ ﴿٦﴾ وَحَفِظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ﴿٧﴾ [الصافات ٦-٧] ويقال احتفظت بالشيء لنفسی، واستحفظت فلاناً إذا سألته أن يحفظ لك . والحفيظ : المحافظ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيزٍ﴾ [الأنعام: ١٠٤] .

ماهية التأليف

المقصود هنا التعريف بالتأليف المحمية ، والتي لصاحبها الاحتفاظ بحقوقها وهي بالتتابع على نوعين^(١).

الأول: المحررات

وهذه تعني أيّ تأليف مكتوب في أيّ من العلوم، كالتفسير والحديث والفقه وأصولها، والتوحيد، وعلوم الآلة ، والرياضيات ، والتاريخ ، والجغرافيا، والطب، والهندسة، وما جرى مجرى ذلك .

الثاني: الشفويات

كالخطب ، والمحاضرات ، والمواعظ ، والندوات ، وما جرى مجرى ذلك مما يلقي شفاهاً . فلا يصح في القانون الوضعي تسجيل أي من هذه ونشره دون سابق إذن المؤلف . لكن العرف في كثير من البلدان الإسلامية أن هذا حق مشاع، لكل مسلم تلقيه وتسجيله ونشره؛ لتأصيل عامل الحسبة فيه، ولهذا فلا يدخل في ماهية التأليف في بحثنا هذا . والله أعلم .

المؤلف

يعتبر الشخص مؤلفاً إذا نشر المصنف المبتكر منسوباً إليه، سواء بذكر اسمه على المصنف، أو بأي طريقة أخرى، ما لم يقدّم دليل على نفيه^(٢).

وهذه النسبة لا يسوغ لصاحبها التنازل عنها لينتقلها شخص آخر، فكما لا يجوز التنازل عن الإنتاج العلمي الذري كذلك لا يجوز التنازل العلمي.

ومن لطيف حفاوة العلماء بمؤلفاتهم أنهم جعلوها بمنزلة أعلى وأعلى من نسل أصلاهم، فقال بعضهم :

ما نسل قلبي كنسل صلبي
أي رد له قياسه في المحبة
من قاس رد له قياسه

(١) الوسيط ٢٩٣/٨ - ٢٩٤ فقرة رقم ١٧١ .

(٢) الوسيط ٣٢٥/٨ - ٣٣٠ .

ولهذا فإن حقه الأدبي فيها أيضاً لا يصح التنازل عنه لأي جهة، حكومية أو غيرها، فرداً أو غير فرد، بل تبقى له صفته الأدبية في التأليف ، ولو فرض وجود اتفاق على شرط التنازل عن ذلك لما صح ، نعم يصح الاتفاق على شرط إسقاط ما يتعلق بحقوقه المالية في المؤلف .

هذا ملخص ما في الاتفاقيات الدولية، وبعض القوانين العربية لحقوق المؤلفين .

وبتنزيله على أصول الشريعة وقواعدها لا يظهر معارضته لها بشيء . وكيف يصح التنازل عن نسبة التأليف إلى مؤلفه مثلاً في علوم الشريعة التي تعتمد أبحاثها جلب الأدلة ومناقشتها والترجيح والاختيار، ولهذا يرى الناظر في آداب التأليف عند المسلمين التنويه بلزوم التصريح باسم المؤلف وللوثوق به ، وعند بعضهم أن المؤلف المجهول النسبة كالرواية عن مجهول الحال ، أو العين والحال ، فالكل لا يحتج به استقلالاً . والله أعلم .

المبحث الخامس

الحقوق الواردة على المؤلفات^(١) وحكمها

يرد عليها بالجملة حقان:

الأول: حق خاص، وهو أحق للمؤلف نفسه ومن أتى من طريقه، وهي ما اصطلح عليه بالحقوق الأدبية والمالية .. الخ . وهذا مخدوم بنظام الاحتفاظ بحقوق المؤلف، ومن أتى من طريقه، كالناشر ، والوارث.

الثاني : حق عام، وهو حق للأمة؛ لحاجتها إلى ما فيه من علوم ومعارف؛ سداً لحاجتها، وتنمية لمواهبها .

يبقى كيف السبيل إلى أن تكون الحقوق الخاصة لا تقضي على الحق العام وحتى يتم التوازن بين الحقلين .

من المتعذر أن الأفكار تملك، بل هي حق مشاع لكل منتفع، وإلا فما فائدة التفكير والقراءة عنه وتفهمه، لولا إعمال الأمة جهدها لإنزاله في ميدان التنفيذ والاستفادة .

ولهذا قال القرافي - رحمه الله تعالى - في الفروق: إن الاجتهادات لا تملك .

وعليه: فإن الاحتفاظ من المؤلف بحقوق مؤلفه ، وحماية من بسط الله يده لهذه الحقوق ليس معنى هذا إهدار (الحق العام) وتعميم نفعه، بل هناك حقوق عامة ترد على المؤلفات، وهي:-

(أ) حق الاقتباس .

(ب) حق الترجمة .

(١) المبادئ الأولية لحقوق المؤلف ص ٣٨ - ٤١ .

(ج) حق الدولة عند ممانعة المؤلف من نشر مؤلفه مع قيام الحاجة إليه .

وبيانها على ما يلي:

(أ) - حق الاقتباس:

إنارة المفاهيم والأفكار بالأسس السليمة، وتقويم معوجها وإصلاح ما فسد منها، وبعث الحيوية والنشاط فيها، واستصلاحها وعمارتها، وظهور الأثر العملي في ميدان العمل والتطبيق، هذه الإيجابيات من أعظم عوائد التأليف ومنافعه العملية ، والاقتباس واحد من هذه الآثار المباركة، فهو ثمرة عملية وصلت إلى حد الإيجاب باعتبارها والاستشهاد بها، واتخاذ الكاتب لها سنداً في موضوعه وبحثه، فهو انتفاع شرعي لا يختلف فيه اثنان، وما زال المسلمون منذ أن عرف عصر التأليف إلى يومنا هذا وهم يجرون على هذا المنوال في مؤلفاتهم دون نكير.

وعليه؛ فإن منع المؤلف لذلك يعد خرقاً للإجماع، فلا عبرة به حتى ولو سجله على طرة كتابه، كما يفعله البعض - على ندرة الفعلة لذلك - في عصرنا، يرون تسجيل الممانعة من الاقتباس سبباً يعطي دفعة لمزيد من التيقظ إلى قيمة الكتاب ومؤلفه، وما علم أولئك أن الأمور مرهونة بحقائقها، وينقلها العالمون، وَلَيَعْلَمُوا كذلك أن المستقبل كشاف.

شرط الاقتباس :

لكن الاقتباس مشروط بأداء أمانة، وهو نقله بأمان منسوباً إلى قائله، دونما غموض أو تدليس أو إخلال، ومباحث هذا منتشرة في آداب التأليف وغيرها . والله أعلم.

(ب) - حق الترجمة (١) :

الترجمة تعني نقل المؤلف من لغة إلى أخرى، ويتصور عندنا في هذا

(١) الدريني ص/ ١٠ ، ١١ ، ١٨٢ ، ١٩١ .

أمران:

الأول: في مدى أحقية صاحب الكتاب الأصل في المطالبة بحماية حقه مقابل قيام الغير بترجمته إلى لغة أخرى.

إنه في مجال الترجمة هذه نلاحظ أموراً، هي:

١- أن المترجم يعاني فيها من المشقة ما عاناه مؤلف الأصل؛ لتصل إلى غاية المطابقة لمعنى ما يحويه الكتاب مفرغاً للمعاني في مباني اللغة المترجم إليها، مراعيّاً لخصائصها ومعانيها.

٢- بهذا تستحق أن تسمى تأليفاً مبتكراً.

٣- واجب إبراء العهدة بنشر العلم وإشاعته، وإبلاغ الرسالة إلى العالمين بألسنتهم، وهذا في خصوص العلوم الشرعية.

لهذه الاعتبارات فإنه ليس من حق المؤلف الأصل المطالبة بحماية حقه المالي في التأليف.

وعليه: فيجوز للمترجم - بكسر الجيم - ترجمة كتاب ما إلى لغة أخرى من غير إذن مؤلفه، لكن مع الاحتفاظ لمؤلفه الأصل بحقوق أدبية من نسبة مؤلفه إليه، والمحافظة على مادته وعنوانه، وينسحب هذا الحكم على ترجمة الترجمة إلى لغة أخرى غير لغة الكتاب الأصلية ولغة ترجمته الثانية . والله أعلم.

الثاني: مدى احتفاظ المترجم بحقوق الترجمة، باعتبار ما يبذله المترجم من جهود مضمّنية في سبيل الترجمة، تعد عملاً أثبت فيه جدارته وبروز عمله المبتكر؛ فإن ترجمته تكون محمية، ويكون لها من الآثار ما للمؤلف الأصل. والله أعلم.

(ج) حق الولاية العامة :

كم رأينا من تأليف مبارك نفع الله به أقواماً، وهدى به آخرين، فانتشر بين المسلمين انتشار الشمس، ونرى طباعته تصل

إلى عشرين وثلاثين طبعة أو أكثر، ومنها ما طبع منه مالا يحصى من الطبعات، لكن دون تدوين لرقم الطبعة، والغالب في هذا يدل مع جزالة ما فيه من علم على حسن نية مؤلفه وصدقها، ولهذا كتب الله له القبول والانتشار.

وقد جرت العادة أن من كانت نيته كذلك فهو لا يمانع من مزيد الانتفاع بمؤلفه، حتى ولو لم ينل أية تعويض عنه، لكن لو فرض أن هذا الكتاب قل وجوده واحتيج إليه في معاهد التعليم، أو لغرض نفعي آخر فمانع مؤلفه من طبعه، فإنه يسوغ للدولة بيعه عليه وحفظ مستحقه في بيت مال المسلمين، كما في قواعد نزع الملكية للمصالح العامة. وبهذا يجمع بين الحقين العام والخاص ويكون نزعه بحق. والله أعلم.

الحق الثاني : الحق الخاص للمؤلف ومن أتى من طريقه، وهي نوعان:

١- حقوق أدبية.

٢- حقوق مالية.

وبيان كل منهما على ما يلي :

الحق الأدبي :

ويسمى أيضاً (الحق المعنوي)، يشمل هذا الاصطلاح مسائل ترتبط بشخص المؤلف لأبوته على مؤلفه، فهي بمثابة الامتيازات الشخصية للمؤلف على مؤلفه وهي على ما يلي :

١- أبوته على مصنفه باستمرار نسبته إليه، فليس له حق التنازل عن صفته التأليفية فيه لأي فرد أو جهة حكومية أو غيرها، كما أنه لا يسوغ للغير انتحاله والسطو عليه، فله ولورثته حق دفع الاعتداء عليه.

٢- حق تقرير نشره، بمعنى التحكم في نشر مصنفه.

٣- حق السمعة، أي له سلطة الرقابة بعد النشر لسحبه من التداول عندما يتضح له - مثلاً - رجوعه عما قرره فيه من رأي أو أداء، وعندئذ يلزم بتعويض ناشر ونحوه عما لحقه من خسائر لقاء ذلك السحب.

٤- سلطة التصحيح لما بدا فيه من تطبيعات عند إرادة الناشر إعادة نشره.

٥- استمرار هذه الحقوق له مدة حياته، فلا تسقط بالتقادم أو بالوفاة.

٦- سلامة التصنيف وحصانته.

٧- ومن جهة الدولة التي تملك الإذن بالطبع، لها حق أدبي، وهو معرفة ما إذا كان نشره سائغاً أو لا؟.

ومن هذا يتبين أن هذا الاصطلاح (الحقوق الأدبية) اصطلاح مُضَلَّل؛ لا يعطي تلك المعاني الاعتبارية التي توجب الالتزام بها.

الحق الأدبي في ميزان الشريعة:

إن هذه الفقرات التي تعطي التأليف الحماية من العبث، والصيانة عن الدخيل عليه، وتجعل للمؤلف حرمة والاحتفاظ بقيمته وجهده هي علم من الإسلام بالضرورة، وتدل عليه - بجلاء - نصوص الشريعة وقواعدها وأصولها، مما تجده مسطراً في (آداب المؤلفين)، وكتب الاصطلاح، ويتجلى هذا في عدة مظاهر:

١- مبحث الأمانة العلمية في الأداء والتوثيق.

٢- طرق التحمل والأداء وآداب التلقي.

٣- تحريم الكذب والتدليس.

٤- تحريم السرقة والانتحال المعروف باسم (قرصنة الكتب).

٥- ذكر المصادر التي يعتمد عليها المؤلف في تأليفه.

فهذا الحق الأدبي من بداءة العلم عندهم، وإن لم يقبوه بذلك، ويضعوا له سنناً وأنظمة تحفظية؛ لأنها أمور فطرية عندهم، تقتضيها الديانة وتحمل الأمانة، وخرقها من نواقض الفطرة فضلاً عن أن تكون خرقاً لسنن الشريعة وهديها.

ومن اللطيف ما عبر به بعض الكاتبيين عن هذا الحق بقوله : (الحق الأخلاقي)^(١).

وأن هذه المظاهر القانونية والتنظيمية التي نراها في هذا الصدد وغيره، للحماية والدفاع عن الحقوق - وإن كانت ضرورية ملحة -، لكنها من مظاهر وجود التفلت الديني بضعف الوازع، والسلطان الرادع الكامن في النفوس، ومنه انتشرت أمراض الإغارة والانتحال والسرقة والسطو، وأوجدت للحد منها، وإلا فالقضاء عليها إنما هو بمنهاج الله القويم : الإسلام وحده وتربية النفوس عليه .

وفي مجلة عالم الكتب^(٢) قال بعض الكاتبيين :

(أما موقف الإسلام من هذه الأمور، ومن هذه السرقات، ومن نسبة الشيء إلى قائله، فهذا ما لا نعرفه يقيناً، ولكن يخيّل إليّ أن الإسلام الذي شرع من أجل حماية المجتمع من السرقة المادية بطريقة صريحة كل الصراحة وحاسمة، لم

(١) الوسيط ٨ / ٤٠٨ - ٤٢١ : الحقوق على المصنفات لأبي البزید ص ٧٠-٧١ : مجلة عالم الكتب ص / ٥٩٢ : المبادئ الأولية ص ٢٣-٢٤ .

(٢) ص ٧١١ - ٧١٢ .

يتطرق إلى مثل هذه الأمور بمثل تلك الموضوعية والوضوح، ولم يصل إلى علمنا أن عوقب أحد ممن اتهم بالسرقة؛ لأن إثبات ذلك صعب جداً، ولا سيما إذا احتيج إلى دليل حاسم، كما هو الحال في السرقة المادية، ولكن ذلك لا يعني أن الإسلام يبيح السرقة من أي نوع أو يسكت عنها؛ ذلك أن الأخلاق في الإسلام هي لب الدين، وهي العمود الفقري للشريعة الإسلامية؛ لذلك لا شك أن أي نوع من السرقة الأدبية هذه محرمة شرعاً، ولكن لم يعين لها عقوبة واضحة كما هو الحال في سرقة النقود مثلاً، ونعتقد أن القوم اكتفوا آنذاك بالتعزير وسوء السمعة والتشهير الذي يصيب الشخص السارق لمؤلفات الآخرين، ولكن هذا لا يمنع من إصدار تشريع يضمن حقوق التأليف، ويفرض عقوبات رادعة للسارقين. وهذا يحتاج إلى تضافر جهود البلاد العربية، والقيام بدراسات مكثفة لتراثنا الفقهي وللقوانين السارية في العالم حالياً، وتحديد السرقة الأدبية بوضوح تام حتى لا يكون هناك أي التباس، وبعد ذلك تقوم هيئة موحدة في إصدار مثل هذا التشريع وتطبيقه في جميع أرجاء العالم العربي).

وصدر كلامه هذا مما لا يوافق عليه؛ للإجمال فيه؛ إذ أن هذه حقوق شرعية، فحمايتها متوجبة شرعاً، بالإرجاع إلى أصول الشرع وقواعده؛ فعلى المسلمين أعمال لائحة شرعية فيها الضمانات الشرعية والإدارية لحماية هذه الحقوق الأدبية والأخلاقية. والله أعلم.

الحقوق المالية^(١):

وتسمى أيضاً (الحقوق الاقتصادية)، وتسمى أيضاً باسم (الحقوق المادية).

وهي بمثابة الامتيازات المالية للمؤلف لقاء مؤلفه، وهي حق عيني أصلي مالي منقول، وهي حق قسيم للحق الأدبي المعنوي الشخص المتقدم، وهذا الحق هو : الخيط المتصل الذي ينعقد حوله نسيج الأنظمة لحقوق المؤلف.

والحقوق المالية ذات فرعين:

الأول: حق مالي في حياة المؤلف، يفيد إعطاء المصنف دون سواء حق الاستئثار بمصنفه؛ لاستغلاله بأي صورة من صور الاستغلال المشروعة بنفسه أو بغيره من قبله مدة معينة، فهذا الحق إذن يتميز بخصيصتين:

(أ) أنه حق لمؤلفه طيلة حياته ، فعائداته المالية لمؤلفه، وهذه العائدات تعتمد على درجة قبول الناس لهذا المؤلف ومدى انتفاعهم به، وعليه: فلا يسوغ للغير استغلاله دون إذن مؤلفه.

(ب) أنه حق مؤقت غير مؤبد، فهو ينتهي بمدة معينة؛ فالقانون الفرنسي يعطيه مدة حياته وخمس سنين بعد وفاته ، ثم عدلها إلى عشرين سنين، ثم إلى خمسين عاماً بعد وفاته. والقانون الألماني إلى سبعين سنة. وفي المصري لمدة خمسين عاماً من تاريخ وفاته.

الثاني: الحق المالي بعد وفاة المؤلف، وهو حق يعود لورثته شرعاً على قدر الفريضة الشرعية في الميراث، فإن لم يكن له وارث فلشركائه في التأليف، والقوانين تختلف في تقدير المدة التي تكتسب الحماية كما في الفقرة (ب) قبل هذا .

(١) الوسيط ٣٦٠/٨ - ٤٠٨ : المبادئ ص / ٢٧ : كتاب الحقوق على المصنفات ص ٧٩ : الحقوق المعنوية ص / ٥٢ - ٥٥ : ومجلة عالم الكتب.

الفرق بين الحقين الأدبي والمالي هو :

الأول: جواز تنازل المؤلف عن الحق المالي دون الأدبي .

الثاني: الحقوق الأدبية حقوق مؤبدة، أما المالية فهي مؤقتة على اختلاف القوانين في توقيتها .

الحق المالي في ميزان الشريعة :

بعد أن تبينت طبيعة الحق الأدبي، وأنه لا ينبغي أن يكون الاحتفاظ به ، وبذل الطرق لحمايته محل خلاف ، وتبين طبيعة الحق المالي، وأنه حق عيني أصلي متمول ، وما يتميز به هذا الحق، يبقى النظر في التكييف الفقهي في حق المؤلف المالي، هل يجوز أخذ المؤلف للعرض على مؤلفه أم لا يجوز ؟؟ وبيان هذا المبحث الذي هو أساس النظر في هذه النازلة أن يقال:

هذه النازلة بين الحرمة والجواز :

دارت أقلام الكتّاب في بيان حكم النازلة في خصوص المؤلفات في العلوم الشرعية بين الحرمة والجواز، والخلاف فيها من أثر الخلاف بين أهل العلم في أخذ العوض على تعليم القرآن وأمور الاعتقاد والحلال والحرام؛ إذ ذهب الأكثر إلى الجواز، ومنهم الأئمة الثلاثة، وبه قال متأخروا الحنفية معالين بالحاجة؛ لعدم وجود متبرع به. وفريق إلى المنع، ومنهم الحنفية. وبعض إلى الكراهة التنزيهية في رواية أحمد - رحمه الله تعالى - .

وقد تجاذب الفريقان الاستدلال في هذه النازلة، كل بما وسعه، لكن فات الجميع تشخيص مآخذ الخلاف، ومذكر الحكم فيه وتخريجه ، وإن كان البعض قد حام، لكن ما نهل ولا عل ، وبعض أغرب في الاستدلال، وقصر عن ضرب المثال، فصار ما تحصل مقتطفات في الاستدلال متناثرة، وهكذا الشأن في كل جديدة ونازلة، فلهم فضل سبق، وفتق الرتق، وتذليل الصعب؛ ليتعسس في حماها من أنس من نفسه الرشد ، وأدلى بدلوه، لكن بحبل من مسد؛ ليصنف

أدلة كل قول وما حوى، فيجلى ما سلم من المعارض، والمصاب بالتوى.
ويا ليتني كنت هذا، وأنى لي ولم أشتري من العلم إلا وشلاً، والعلوم قسم
ومنح، لكن وظيفتي هنا جمع أدلة القولين وقيسهما في الكفتين، عسى أن
ينبري لها عالم فيحررها بنفس من غابت عنا أجسامهم، وشهدت لهم آثارهم
وكرائم أقدامهم بعلو شأنهم وسيلان أذهانهم . والله المستعان وحده
دون سواه.

أدلة الجواز :

أدلة المجيزين لأخذ العوض على القرب هي أدلة المجيزين لاعتياض
المؤلف عن مؤلفه، وهي - مع ما يضاف إلى هذه من أدلة - كما يلي:

١- إن هذا الحق (حق عيني أصلي مستحق بحكم التكوين والجملة وما
تولد عنها)، كالشأن في عامة حقوق المرء في تصرفاته التكوينية والجبلية
ببدنه، وحواسه، ومشاعره، وما تولد عن ذلك مثل: نسله ونسل نعمه، وثمر
بستانه، وهكذا.

والتأليف هنا: حق مملوك لمؤلفه بحكم ملكه لرقبة تصرفه في فكره
وتولّد تأليفه منه، وإعمال الفكر في التأليف حق يستوي فيه المتأهلون له،
لكن من سبق إلى الإنتاج بإعمال فكره وقلمه، فهو من خالص حقوقه . ولو
سبق إلى مخطوط من التراث، فقام بتحقيقه وطبعه ونشره، فله حق السبق
من جهة وحق إنتاجه الذهني في تحقيقه من جهة أخرى؛ قال الله تعالى عن
السيارة في قصة يوسف عليه السلام: ﴿يَا بُشْرَىٰ هَذَا غُلَامٌ﴾ [يوسف: ١٩]
وقد بشر نفسه بأنه ملكه بالالتقاط، وفي الحديث (من سبق إلى مال لم يسبق
إليه مسلم فهو أحق به).

ولو سبق إلى مخطوط من التراث فقام بطبعه دون تحقيقه وإعمال فكره
فيه، فهو بهذا استحق الملك بالإحياء، وفي الحديث أن النبي - صلى الله
عليه وسلم - قال: (من أحيأ أرضاً ميتة فهي له)، وناله أيضاً بطباعته

فترجم على غيره واختص بملكية الطبع وآثارها، ولو فرض أنه باعه لناشر ونحوه فالحق على ما شرطاه؛ (إذ المسلمون على شروطهم)، فالتأليف إذن (ملك محترم) تنسحب عليه تصرفات الملاك في أملاكهم وذوي الحقوق في حقوقهم، من المفاوضات والانتقالات ببيع وإرث ووقف وهبة ونحوها (وليس لعرق ظالم حق).

وهذا لا يتنافى مع وجود حق لله تعالى في (المؤلفات في العلوم الشرعية) من واجب البلاغ إلى الأمة؛ إذ الشرعية كاملة في (الكتاب والسنة) وفيها العصمة والوسائل إليهما من تأليف العلماء محل للخطأ والصواب على قدر القرائن والفهوم والله أعلم.

٢- حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - الطويل في الرقية، وفيه قول النبي صلى الله عليه وسلم : (إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله).. رواه البخاري وغيره.

ويقال: إذا كان جواز العوض في القرآن ففي السنة من باب أولى، فإذا جاز على الوحيين ففيما تفرع عنهما من الاستتباط، والفهوم، وتقعيد القواعد، وتأسيس الأصول، لهو أولى بالجواز، فصار دلالة هذا الحديث على جواز العوض عن التأليف أولى من مورد النص . والله أعلم .

٣- حديث سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه في قصة جعل القرآن صداقاً، وجاء فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم (قد زوجتكها بما معك من القرآن) .. رواه الشيخان وغيرهما.

فيقال: إذا جاز جعل تعليم القرآن عوضاً تستحل به الإبزاع فمن باب أولى أخذ العوض عليه لتعليمه ونشره، وأولى منهما أخذ العوض على مؤلف يحمل المفاهيم من الكتاب والسنة فصارت دلالة هذا الحديث على جواز العوض على التأليف أولى من مورد النص . والله أعلم .

٤- إن التأليف عمل يد وفكر، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول:

(أطيب الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور) أخرجه أحمد وغيره عن رافع بن خديج . وعن عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً " إن أطيب ما أكلتم من كسبكم وإن أولادكم من كسبكم " رواه أصحاب السنن وأحمد وغيرهم .

وفقه الحديث الأول - حديث رافع بن خديج - يدل على أن كل عمل الرجل بيده فهو من أطيب الكسب .

فإذا كان هذا في المباحات كالاكتساب والبيع والشراء في الأقوات وتحصيلها ، ونحو ذلك ، فما بالك بالمسنونات إذا صلحت فيها النية ، ثم ما شأن عمل الرجل بيده في تحصيل فروض الكفاية ، ثم ما منزلة عمل الرجل بيده في فروض الأعيان كالجهاد العيني ، وما يرجع به الغازي من مغنم ، فكل هذا من الكسب الطيب إذا صلحت النية في المشروع ، فإذا كانت اليد تعمل في تحصيل المسنونات ، وفروض الكفايات ، ألا يكون ذلك من أطيب الكسب ، وأنفعه ، وأكثره تعدياً .

وقد يقال: أن المشروعات يجب أن تكون خالصة ، والتأليف في علوم الوحيين يجب أن يخلص من نية الاكتساب أو نحوه ؟

والجواب: أن النية مصححة للعمل في قبوله والإثابة عليه ، لا في حل المال المكتسب أو حرمة ، فمن طلب العلم ثم أراد أن ينفع الأمة به ، وقد يتقوى على ذلك بما يكسبه بعلمه فنيته ليست فاسدة ، والمال طيب ، وأصل هذا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس في الرقية (إن أحق ما اتخذتم عليه أجراً كتاب الله) .

وفي يوم القيامة أول من تسجر بهم النار ثلاثة ، ومنهم قارئ القرآن فاسد النية؛ فالنية مفسدة للثواب إذا قارنت العمل من أصله ، محبطة له ، لكن الكسب هل يقال: إنه خبيث ؟ والله أعلم .

وفي الحديث الثاني ما في الأول ، وزيادة : " إن أولادكم من كسبكم " ، فإن كان الولد الذي غذاه والده ونشأه ورعاه من كسبه وماله ، أفلا يقال: إن

المصنفات من كسب مؤلفها، فهذا الذي غذاها بفكره وقلبه، ورعاها حتى اكتملت، وهجر لأجلها العيش المستريح، والمكاسب الدنيوية، وهذا ليس من القياس، وقد يقال: ولكنه من تنقيح المناط. وما أحسن ما قيل: المصنفات ذرية العلماء.

٥- دل صنيع أهل العلم المتقدمين على أن مصنفاتهم ملك لهم أصلاً، وقد يخرجون هذا الملك إلى انتفاع الناس به، ولولا أنه ملك لهم لما استجازوا أخذ مقابل لثمنه.

فهذا الحافظ أبو نعيم الأصبهاني بيع كتابه (الحلية) في حياته بنيسابور بأربعمائة دينار، وما هذه قيمة ورق ونسخ، وهذا الحافظ ابن حجر العسقلاني طلب ملوك الأطراف بوساطة علمائهم منه إرسال نسخة منه فبيع بنحو ثلاث مائة دينار ذكره السخاوي ٣٨/٢. وما ذلك قيمة ورق ونسخ، وأمثال هذا معروف مشهور كما تقدمت نظائره مبسوطه ولله الحمد.

٦- الكتب المصنفة في العلوم الشرعية من الأموال، والمال في الأصل لصانعه أو مكتسبه، ولا يخصص هذا الأصل إلا بدليل صحيح صريح فلا ينتقل عن الأصل إلا بناقل متيقن.

٧- إن القاعدة الشرعية (درء المفسد مقدم على جلب المصالح) يمكن إجراؤها في هذه النازلة، باعتبار أن المفسدة الحاصلة من ترك الكتب الشرعية بلا حفظ لحق طبعها مرثية في هذا الزمان، من جراء قلة أو عدم الوازع الديني ومراقبة الله في نشر علوم الشريعة وبثها للناس.

والناس اليوم تلمذتهم للكتب أكثر من تلمذتهم للشيوخ، بل لا تلمذة إلا للكتب عند كثيرين، فما لم تدرأ مفسدة شيوع حق النشر فسيتحكم الناشرون في إفساد الكتب، وترك تصحيحها وتصويبها، والاعتناء بالآيات والأحاديث ونحو ذلك، وقد يسقطون ما يسقطون جهلاً، ويردون ما يريدون.

وهذه الأمور منظورة معلومة والله المستعان.

فدرء هذه المفسدة ينبغي مراعاته، والمصالح قد تكون مع شيوع النشر لا

تقدم على درء هذه المفسدة. والله أعلم.

٨- فقد إعطاء طلبة العلم من بيت المال في البلدان الإسلامية ما يستغنون به، فإذا طلب العلم طالب، فأخذ كسباً على تأليفه والحال هذه مما يسوغ، كما قالوا في أخذ المؤذن أجراً على إقامته، والإمام أجراً إذا لم يوجد من يسد الحاجة دون أجر، فيفرض له من بيت المال. ومسألتنا بعكس هذه.

٩- إذا كان المصنّف لمصنفه ملكاً، وثبتت ملكيته، فله أن يتصرف في ملكه بأنواع التصرفات الجائزة أو المشروعة، لبيعه أو هبته أو وقفه أو نحو ذلك. والله أعلم.

١٠- إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن فروع هذه القاعدة أن ما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون.

فإذا قلنا: إن التأليف في العلوم الشرعية من الواجبات أو المسنونات، فتمكن المصنف من الانتفاع بكسبه إذا كان لن يصنف إلا بذلك مما لا يتم الأمر إلا به، فهو تابع لحكمه.

فإذا كان المؤلف يرشد الناس ويعلمهم أمر دينهم، وكان هذا التعليم مشروعاً، وانقطاعه للتأليف يفتقر إلى كسب، وتركه التأليف قد يؤدي إلى نقص وترك للمشروع، فما يُبقي للمؤلف نشاطه واستمراره من باب ما لا يتم المسنون إلا به أم لا يتم المشروع إلا به.

وإن كان في هذا نظر يفتقر إلى إعمال فكر وإظهار فكر ورب ما يظهر أشياء.

١١- إن المؤلف بدرجة صناع، وتأليفه بمنزلة المصنوع، وكل صانع يملك مصنوعه فكذلك المؤلف يملك تأليفه وحقوقه.

وجه ذلك: أن المؤلف بحكم تحصيله العلمي وابتكاره وأعمال جهوده بفكره وبدنه ووقته، وربما ماله فيما يتطلبه ذلك من الرحلة وشراء المصادر والمراجع وأدوات الكتابة، كل ذلك جعله بمنزلة صانع يملك صنعته، فيملك مقتضاها وأثرها بمالها من حقوق وانتفاع شرعي.

١٢- ومنها على أحد وجهي الخلاف، في جواز أخذ الأجرة على التحديث، وامتناع بعض المحدثين من الإذن بالرواية إلا لمن يبذل له العوض،

ولم يؤثر ذلك على صدقهم في الرواية ، أو تزيدهم فيها ، كما أن ذلك لم يكن مانعا من انتشار علمهم وبثه، وهذا من أسس المقاصد في حمل العلم .
وعليه: فإذا جاز أخذ العوض على التحديث ففي التأليف في علوم الشريعة المزيجة منها ومن كلام المؤلفين واستباطهم وابتكاراتهم صار ذلك أولى بالجواز .

١٣- إنهم أجازوا أخذ الأجرة على نسخ المصحف، وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه سئل عن أجرة كتابة المصحف، فقال: (لا بأس إنما هم مصورون وإنما يأكلون من عمل أيديهم). ذكره التبريزي في مشكاة المصابيح^(١) .

واختلفوا أيضا في حكم إجارة المصحف على قولين هما وجهان لدى الحنابلة، أحدهما الجواز: فأولئك قرروا جواز أخذ العوض على استنساخ الكتاب ، وانتساخه أعظم طريق للاستفادة منه ، ولو لا الانتساخ لكانت المؤلفات تُقى عند مؤلفها، وقرروا وجوب المقابلة على النسخ على أصل مقروء، والمقابلة تقتضي أكثر من شخص، ولم يقل أحد بمنع العوض للمقابل، وهم قائلون بوجوب المقابلة على أصل فقط أو أكثر من أصل . فهذه ضروب من الجواز على أخذ العوض بشأن الوحيين ، وهما أصل العلم وأساسه واجب النشر والتعليم ، فهلا يصح بعد هذه أن يقال بجواز أخذ العوض على التأليف وقد بذل فيه ما بذل؟

١٤- إن تجويز ذلك فيه دفع عظيم للبحث والتحقيق، وترويج سوق العلم ونشره وبثه، وشحن لهما العلماء لنشر نتائج أفكارهم، وإبداعهم، وهذا من أهم وسائل تقدم الأمة وتصحيح منهجها . وفي المنع سلب لهذه، ووسيلة ركود للحركة العلمية في مجال التأليف والإبداع، لا سيما مع تغير الزمان، والأحوال، وندرة المتبرع، وشدة الحاجة، وضعف الهمم وقصورها .

وهل جوائز الخلفاء والملوك والسلاطين والوجهاء للمؤلفين على

(١) بواسطة التراتيب الإدارية ٢٨٢/٢ .

مؤلفاتهم والمبدعين على إبداعهم إلا مظهر من مظاهر الدفع للهمم ، وقد جرى بذلك العمل من غير نكير ، وقاعدته من عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - في إجازة كعب - رضي الله عنه - بالبردة لقاء قصيدته العصماء التي دان فيها للإسلام وذب عنه، فهي من طرق الكسب المباح من غير نكير.

١٥- إن حق التأليف هو من الحقوق المقررة لا المجردة؛ لأن الحق المجرد ما شرع لدفع الضرر، كحق الشفعة، فهو لا يُقَوَّمُ بمال ولا يستعاض عنه بالمال، أما المقرر فهو ما يثبت لمستحقه أصلاً وابتداءً، كحق الزوجة في القسم والمبيت، وحق القصاص لوليه، وحق الزوج في استدامة عقد النكاح، وحق مالك الرقيق في استدامة ملكه، فهذه حقوق يجوز الاعتياض عليها، فكذا حق التأليف.

وفي مبحث النجش من البيوع جوزوا صرف بعض الناس عن المزايدة بعوض. ١٦- ما زال الناس منذ مولد التأليف وإلى أيامنا هذه يُجَرُّونَ على التأليف أنواع التصرفات، من بيع وإعارة ووقف وهدية وعطية وهبة ونحو ذلك من غير نكير، فهل هذا إلا دليل ماليته ؟ ولم نر في كلام الأورع أن هذا يؤثر على المؤلف في صلاح نيته.

١٧- في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى) الحديث رواه البخاري وغيره.

فنحن نرى الغازي وفي الغزو الغنائم ، ونرى طالب العلم في معاهده النظامية وفيها المكافآت المالية ، وهكذا من وجوه التعبّد التي ترتب أموراً مالية ، فلا نقول بتأثير هذا على شوب نيته، بل الظاهر السلامة، ووجود هذه الأعواض لا تقدح في النية ، لكنهما رجلان رجل نوى غزو القيمة فله ما نوى، كما في حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من غزا في سبيل الله ولم ينو إلا عقالاً فله ما نوى) رواه أحمد والنسائي والدارمي، ومدار سنده على حفيد عبادة وهو يحيى بن

الوليد بن عباد وهو مقبول . وآخر نوى من غزاته الجهاد؛ لتكون كلمة الله هي العليا، ونصيبه من الغنائم حق له لا يجوز بخسه، فهو يطالب به ولو اعتدي عليه لكان المعتدي ظالماً أثماً .

وانظر كيف أبطل في الشرع ما حرّمته الجاهلية من الاتجار في الحج، وكانوا يقولون للمتجر فيه (فلان داج وليس بالحاج)، فأبطل الله ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] يعني في أيام الحج؛ فلم يؤثر طلب كسب المال على الحج وهو ركن من أركان الإسلام.

وفي الغزو قال النبي - صلى الله عليه وسلم - (من قتل قتيلاً فله سلبه) وهذا نص في أن تشريك النية لا يؤثر على صحة العبادة، فقد ملك النبي صلى الله عليه وسلم للقاتل، وهو قتل في سبيل الله.

وهكذا في نظائرها؛ وعليه: فالتأليف في العلوم الشرعية مثلاً كالطلب لها يتعين أن تكون لله بنيته صادقة خالصة، ولا يقدر في نيته ما يأتي من الأعراف على مؤلفه ومطالبته، وتأثير المعتدى عليه كالشأن في الغازي وطالب العلم ونحوهما .

وإنما لكل امرئ ما نوى فهي بين العبد وربّه ، وبيع المؤلف لمؤلفه ليس دليلاً على دخل في نيته، كالشأن في الغازي وغنيمة .

ولعظم شأن النية - لا سيما في طلب العلوم الشرعية - أسوق درراً نثرها الإمام المنور الذهبي - رحمه الله تعالى - وذلك في كتابه سير أعلام النبلاء، فقال: (١) قال الوليد بن مسلم : سألت الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وابن جريج لم طلبتم العلم ؟ كلهم يقول : لنفسي، غير ابن جريج، فإنه قال : طلبته للناس).

قلت: ما أحسن الصدق! واليوم تسأل الفقيه الغبي لمن طلبت العلم ؟ فيبادر ويقول: طلبته لله ويكذب، إنما طلبه للدنيا، ويا قلة ما عرف منه).

وفيه (٢) : وقال عبد الرزاق: أنبأنا معمر قال: إن الرجل يطلب العلم لغير

(١) السير ٢٢٨/٦

(٢) السير ١٧/٧ .

الله فيأبى عليه العلم حتى يكون لله .

قلت: نعم يطلبه أولاً والحامل له حب العلم، وحب إزالة الجهل عنه وحب الوظائف، ونحو ذلك ولم يكن علم وجوب الإخلاص فيه ولا صدق النية ، فإذا علم حاسب نفسه وخاف من وبال قَصْدَه، فتجيئه النية الصالحة كلها أو بعضها، وقد يتوب من نيته الفاسدة ويندم، وعلامة ذلك أنه يقصر من الدعاوى وحب المناظرة، ومن قَصَدَ التكثر بعلمه ويزري على نفسه فإن تكثر بعلمه أو قال: أنا أعلم من فلان فبَعَدَ له

وفيه أيضاً^(١) : قال عون بن عمارة: سمعت هشاماً الدستوائي يقول: والله ما أستطيع أن أقول: إني ذهبت يوماً قط أطلب الحديث أريد وجه الله عز وجل . قلت: والله ولا أنا، فقد كان السلف يطلبون العلم لله، فنبلوا وصاروا أئمة يقتدى بهم ، وطلبه قوم منهم أولاً لله وحصلوه، ثم استفاقوا وحاسبوا أنفسهم فجرهم العلم إلى الإخلاص في أثناء الطريق، كما قال مجاهد وغيره: طلبنا هذا العلم ومالنا فيه كبير نية، ثم رزق الله النية بعد، وبعضهم يقول طلبنا هذا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله، فهذا أيضاً حسن، ثم نشره بنية صالحة . قوم طلبوه بنية فاسدة لأجل الدنيا وليثني عليهم، فلم ما نوا، قال عليه السلام : (من غزا يبنوي عقلاً فله ما نوى)، وترى هذا الضرب لم يستضيئوا بنور العلم، ولا لهم وقع في النفوس، ولا لعلمهم كبير نتيجة من العمل ، وإنما العالم من يخشى الله تعالى .

وقوم نالوا العلم وولوا به المناصب، فظلموا وتركوا التقيد بالعلم، وركبوا الكبائر والفواحش، فتباً لهم، فما هؤلاء بعلماء . وبعضهم لم يتق الله في علمه، بل ركب الحيل وأفتى بالرخص، وروى الشاذ من الأخبار ، وبعضهم اجترأ على الله ووضع الأحاديث فهتكه الله، وذهب علمه، وصار زاده إلى النار ، وهؤلاء الأقسام كلهم رووا من العلم شيئاً كبيراً وتضلّعوا منه في الجملة ، فخلف من بعدهم خلف بأن نقصهم في العلم والعمل، وتلاهم قوم انتموا إلى العلم في الظاهر ولم يتقنوا منه سوى نزر يسير أوهموا به أنهم

(١) السير ١٥٢/٧ .

علماء فضلاء، ولم يدر في أذهانهم قط أنهم يتقربون به إلى الله؛ لأنهم ما رأوا شيخاً يقتدى به في العلم، فصاروا همجاً رعاعاً، غاية المدرس منهم أن يحصل كتباً ثمينة يخرنها وينظر فيها يوماً ما، فيصحف ما يورده ولا يقرره، فنسأل الله النجاة والعفو كما قال بعضهم: ما أنا عالم ولا رأيت عالماً.

١٨- لو كانت المؤلفات من قبيل السوائب واشتراك الناس في الماء والكلاء والنار لنقل ذلك إلينا، ودونه أهل العلم في مدوناتهم، لكن الأمر على العكس من ذلك، وهل طرق التحمل والأداء إلا واحدة من مظاهر الرعاية لحرمة المؤلفين في مؤلفاتهم، وهل طرق التناقل لها من بيع وشراء ووقف ونحوه إلا دليل على ملكيتها وماليتها.

١٩- ومن آثار حمايتها دفع تسلط الناشرين من مسلمين وكافرين عليها، حتى لا تكون جوادا رابحا يغامرون عليه من غير أي عوض. وهل لهذا نظير في الشريعة أن يعمل الإنسان عملاً يحرم عليه عوضه ويساب لغيره؟

٢٠- قاعدة القرب أن من تعبد ليأخذ عوضاً فهذا هو الذي لا يجوز، أما من أخذ ليتعبد من جهته فهذا يجوز، كما أصل ذلك ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في النياحة في الحج؛ فإنه بعد إطالة النفس في أخذ العوض للنائب حصر المسألة بقوله: أن من حج ليأخذ فهذا لا يجوز، أما من أخذ للحج فهذا الذي يجوز.

وجه ذلك: أن من حج وقصده من النياحة في الحج التكسب والمعاوضة فهذا لا يجوز، أما من أخذ العوض ليحج بأن كان قصده الشوق إلى البيت الحرام والمواقف والمشاعر وحضور دعوة المسلمين لكن يريد ما يتبلغ به ويعينه فهذا يجوز.

ومثله يقال في التأليف: إن من أَلَّفَ ليأخذ بأن جرد فيه القربة من تأليفه في علوم الشريعة، وكان قصده اكتساب المال، وجعل هذه الصفة وسيلة لجلب المال لا غير، فهذا لا يجوز؛ لما علم من أن النية الصالحة في التقرب بخدمة العلم أساس له، أما من أخذ ليؤلف بأن كانت المعاوضة غير مقصده الأساسي، ولكن مقصده التعبد به ونفع المسلمين، وإنما أخذ المعاوضة للتقوى والتعفف، فهذا الذي يجوز ولا يقدح في نيته، كالشأن في حج النائب والغازي والإمامة ونحوها..

وعليه: فيمتنع على هذا القول الاعتداء على مؤلفات الغير، بطبعها ونشرها من غير إذن مؤلفها ومن أتى من طريقه شرعاً. والله أعلم.

القول بالمنع وأدلتة:

ومن الباحثين في هذه النازلة من ذهب إلى المنع والتحرير على المؤلف بأخذ العوض المالي تأليفه في العلوم الشرعية، وما يترتب من عقود ، ومجامع الاستدلال على هذا القول ما يلي:

١- أنه لا يجوز التعبد بعوض ، والعلم عبادة، ليس صناعة أو تجارة ، فالتأليف في العلوم الشرعية: عبادة، وعليه فلا تجوز المعاوضة عليه^(١).

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (من كتم علماً يعلمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار) رواه أبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه ، وابن حيان ، والحاكم.

ووجه الاستدلال: أن حبس المؤلف لكتابه عن الطبع والتداول إلا بثمن باب من أبواب كتم العلم، فيناله الوعيد، فيمتنع ذلك، والله أعلم^(٢).

٣- أن نوع حق المؤلف في تأليفه، أكثر ما يقال فيه : حق مجرد ، والحق المجرد لا يُقَوِّم بمال، ولا يستعاض عنه بالمال، كحق الشفعة ، فكذلك حق المؤلف لذلك^(٣).

٤- أن بذله للنشر والانتفاع - معنى أن حق الطبع لكل مسلم - يحقق مقصداً من مقاصد الشريعة، بتحقيق مصلحة : الانتشار والرواج، وإغناء المكتبة الإسلامية، ونشر العلم الشرعي^(٤).

هذا ما يمكن تصنيفه من مجامع الاستدلال للخلاف في هذه المسألة ، والناظر يعرف الراجح من الموازنة بين أدلة القولين ، ومسلك الورع؛ تحقيقاً

(١) مجلة الهدي النبوي ص/٥٩ .

(٢) مجلة الهدي النبوي ص/٥٩ ، وكتاب الدررني ص /١٠٠ .

(٣) مجلة الهدي النبوي ص /٦٢ - ٦٣ ، وكتاب الدررني ص /٥٢ - ٥٤ .

(٤) كتاب فتحي الدررني ص /١٦٢ .

لخلوص النية وتجريدها مما يشوبها وخروجاً من الخلاف.

وإن الأورع الخروج من خلافهم فاستين

هو كما قرره شيخنا محمد الأمين الشنقيطي م / سنة ٩٣ هـ - رحمه الله تعالى - في شأن التعليم بأجر ، فكذلك في شأن التأليف، فأقول: الأولى للعالم المسلم إذا لم تدعه حاجة أن لا يأخذ عوضاً على مؤلفاته في أمور الشرع ، وأن دعتة حاجة أخذ بقدرها، من أغناه الله فالأولى له التعفف في ذلك.

وقد كان جماعة من العلماء المعاصرين لا يأخذون عوضاً على مؤلفاتهم، منهم شيخنا المذكور - رحمه الله تعالى - وكان يزجر عن ذلك لما قلت له: لو طبع أضواء البيان طبعة تجارية لكان أكثر لانتشاره، فقال: لا أتاخر في البيان لكتاب الله تعالى، وما أظن أحدكم يجترئ على كتابي فيبيعه فأدعو عليه إلا أن تصيبه الدعوة ، هكذا شافهني وأنا بجانبه في المسجد النبوي الشريف - رحمه الله تعالى - ومنهم الشيخ محمد الحاق - رحمه الله تعالى - كما في ترجمته . وقد أدركت عدداً كبيراً من علماء نجد كذلك . والله أعلم .

المبحث السادس: في حق النشر والتوزيع.

النشر والتوزيع في هذا المجال يلتقيان في النتيجة، ويتبين ذلك بعد التعريف بحقيقة كل منهما.

فالنشر: هو وضع نسخ من الكتاب في متناول الجمهور؛ لغرض البيع عادة، وليس بالضرورة في الشخص ذاته المسؤول عن طباعة المصنف.

والتوزيع: هو عرض نسخ من المصنف على عامة الجمهور، أو أية مجموعة منه بفضل الوسائل التجارية المناسبة في الغالب.

فالنشر والتوزيع يلتقيان في حق الكتاب. وطبيعتهما تختلف باختلاف عقد الاتفاق بين المؤلف والناشر أو الموزع، وما يتفقان عليه من شروط، كالتنازل عن حقوق الطبع المالية كلياً، والاتفاق على عدد معين من الكتاب، ولطبعة واحدة أو أكثر، ولمدة معينة تعطى الطرف المسوق مهلة التسويق. وهكذا.

ومن أحوال العقود الجارية بين المؤلفين وشركات التوزيع والنشر، نرى أن طبيعة العقد إما إجارة أو بيع.

فالتوزيع: إجارة في حال اتفاق المؤلف مع الموزع على توزيع الكتاب، بأجرة معينة على عدد معين.

والنشر: بيع، إذا باع المؤلف على الناشر عدداً معيناً من الكتاب، وبأيلولته إلى ملكه يتصرف بتسويق ما في حوزته تصرف الملاك في أملاكهم.

ومن الجائز تناوبهما، هذا من حيث تصوير عقد النشر والتوزيع، يبقى التكييف الفقهي.

فنحن إذا نظرنا إلى أن العين المعقود عليها عين ذات تكلفة مالية للطباعة، والشحن، والتخزين، والتسويق، وما يلزم لذلك.

وعلمنا أن الأصل في العقود والشروط: الإباحة، إلا ما دل الشرع على بطلانه. وأن مقاطع الحقوق عند الشروط. وأن المسلمين على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً: لم يحصل لدينا أي تردد في جواز عقد التوزيع مثلاً في صورة الإجارة، وأنه يلزم كلا العاقلين الوفاء به؛ لخلوه من الغرر والمخاطرة.

لكن ينبغي أن يمثل أمام المؤلف ملحظ شرعي وهو: وجود حق لله في المؤلفات الإسلامية، بحيث يكون الثمن الرائج للكتاب لا يلحق شططاً بالمشتريين، فيكون سبباً لمنع انتشار العلم وتحمله.

أما في صورة عقد البيع فطرده العقد الجواز على احتمال مخاطرة فيه لكنها ضعيفة لا تقوى على فساد العقد وبطلانه.

ذلك أن الناشر أو الموزع دخل في الشراء؛ تطلعاً لرواج الكتاب ونفاقه، وهذا أمر قد لا ينفع إلا بعد العرض والتوزيع، فكم من كتاب عرض ولم يكتب له الرواج فكان نصيبه الكساد، فلحق الضرر الموزع من دخوله العقد على مخاطرة وغرر - مندفع بأن على الموزع التعرف على موضوع الكتاب، ومادته، ومدى حاجة القراء إلى موضوعه، إضافة إلى أن التوزيع أصبح اليوم عالمياً بحكم وسائل النقل، حتى صار العالم كمدينة واحدة، ومع هذا فلا نجد أن الموزعين يستطيعون تغطية الأسواق بمنشوراتهم، وكم من كتاب بالغ الأهمية لم تتجاوز طبعته قطره لذلك، فتحرر جوازه شرعاً؛ لوجود المقتضي وعدم المانع الشرعي.

ثم ليعلم أن عقد البيع مع الناشر إنما هو عقد مقصور على ذات العين المباعة، دون أن يكون له حق التصرف بحقوق المؤلف الأدبية الأخرى، من آراء المؤلف إليه، والتصرف في عباراته وما إلى ذلك؛ لأن هذه لا تباع ولا توهب.

وبعد: فإن دور النشر هي من أعظم الوسائل في هذا العصر لنشر العلم وتسويق كتبه نشرًا للإبداع والابتكار، وهي من أهم الوسائل لإعانة غير القادرين من المؤلفين على نشر مؤلفاتهم، وبذل أثمان الطباعة. وهي التي

يستطاع بوسائلها والتزاماتها تعميم الكتاب ونشره في أقاليم وممالك متعددة في وقت وجيز لا يستطيعه المؤلف لو طبعه على حسابه .

وفي الوقت نفسه هي : زبون كاسر لأي مؤلف يتنازل مؤلفه عن حقوقه المادية ، أو يتواضع معها بالاتفاق؛ لما يحققه لها من مكاسب مالية ودعائية، فهل نقول مع هذا بحرمان المؤلف - الذي كد فكره، وأجهد نفسه، وأفنى وقته وعمره في مؤلفه - من عوض مالي لقاءه، وأن يكون غنيمة باردة لدار النشر، تطارح به في الأسواق.

إن السؤال بعد هذا يعود بالدور، فكيف يُحرّم منه مؤلفه، ويسوغ لدور النشر فعله.

بل إن عملية الممارسة بين المؤلف ودار النشر أوعى لضبط الناشر من استغلال الجشع والمطارحة به في الأسواق.

ثم كيف نُسوِّغ لدار النشر أن ترابح وتتاجر على حساب جهد جهيد من فكر الإنسان ونضوجه، الذي هو أساس في كيانه الفكري وتكوينه في هذه الحياة، بل هي التكوين الخالد إلى أن أمضى وأبلغ ، وقد تكون دور النشر لكافر وظيفته جلب المال فنصفها له لقمة سائغة.

والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وآله وسلم.

أبيض

حقوق التأليف
بقلم فضيلة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة
الأمين العام لجمع الفقه الإسلامي بجهة
وعضو المجمع الفقهي بالرابطة

ايض

الحمد لله حمداً كثيراً، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

إن هذا الموضوع الهام متعدد الجوانب مختلفها، وقد وردت بشأنه كثير من الاستفتاءات تصور المشاكل التي تعترض قطاع النشر بسببه، ومن أجل تناوله حق التناول يتعين أن نعرض أولاً بحصر نقاطه، ثم بالإجابة عن تلك النقاط واحدة واحدة.

النقطة الأولى:-

هل للمؤلفين حقوق مالية معتبرة شرعاً، يتعين الوفاء لهم بها من قبل الناشرين الذين يتولون طبع كتبهم وبيعها وتوزيعها والمتاجرة بها؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال، لابد من الإشارة إلى أن صناعة الكتب وطبع التأليف وتوزيعها لتعميم النفع بها لا يتم بصورة عملية في الغالب إلا عن طريق أجهزة أو جهات ثلاث.

الجهة الأولى: نسميها (المؤلف)، وهو الذي يقوم بتقديم عمل فكري أو عملي، أو ببذل جهد في المراجعة والتحقيق، أو بإنتاج أدبي أو فني يتسم بالإبداع والابتكار. وهذه الأعمال تحتاج منه دائماً إلى توفر مستوى معين من العلم والمعرفة، وتفرغ جزئي أو كامل، واستخدام طاقات ومراجع وإمكانات، ليس دائماً من الميسور اجتماعها بين يديه، وربما احتاج إلى اقتنائها بشتى الصور التي تتطلب منه تمويلاً وإنفاقاً.

والجهة الثانية : نطلق عليها (الناشر)، وهو الذي ينتصب في هذا العصر لطبع المؤلفات، يأخذها من أصحابها في صورة مخطوط أو مرقون، ويتولى بواسطة المصالح التنفيذية لديه دراستها، للانتهاء قبل الطبع إلى ضبط أحجام الكتاب، ونوع الورق، وشكل الإخراج، وإعداد الخطوط وحروف الطبع، وتقدير نفقات الأفلام والدعاية؛ للتعرف بالكتاب وعدد النسخ التجريبية، وعدد نسخ الإشهار، وعدد النسخ المقررة للطبع.

والجهة الثالثة : وهي (الموزع)، وهو قد يكون متمثلاً في قسم تابع للجهة الثانية التي دعوناها الناشر، كما يمكن أن يكون جهة مستقلة تماماً، وتتمثل وظيفته في الاتصال بالجامعات والمكتبات، ومعارض الكتاب ومراكزه، في مختلف المنشآت والمؤسسات، والمكتبات التجارية والعامة والمختصة، داخل البلد وخارجه، ومع دور النشر والتوزيع في العالم لتسويق الكتاب وشحنه، ودفع ما يترتب على ذلك من نفقات الإعلان، والتصدير، والتوزيع، والأداءات الجمركية، ونحوها.

فالكتاب على هذا الأساس فكرة وَتُصَوَّرُ وإنتاج عند المؤلف ، يتحول إلى صناعة طباعة وإخراجاً عند الناشر ، ثم يصير بضاعة يتولى تصريفها والمتاجرة فيها الناشر وحده، أو بواسطة الموزع الذي يتعاقد معه على ذلك في الغالب.

ولكل جهة من الجهات الثلاث المتعاونة على إنجاز هذا العمل جهود مبدولة متقومة، ونفقات متنوعة مصروفة تقدر في تكاليف إعداد التأليف، وإصدار الكتاب ووضع بين أيدي القراء.

واعتقادنا أن ترابط هذه الجهات وتوقف بعضها على بعض أمر طبيعي وملموس؛ إذ لولا المؤلف لما احتيج إلى الناشر، ولولا الناشر لما وجد الموزع، فتلك سلسلة من الأنشطة والأعمال آخذ بعضها برقاب بعض، ولا شك أن لكل جهة من الجهات جانباً من الكسب يقابل حصته من العمل في صنع الكتاب، والتمكين من الانتفاع به والاستفادة منه. ولا غرو أن تكون المراحل المادية في التصنيع والتسويق مدركة الأثر، مسلماً باستحقاقها للمقابل والأجر؛ لكونها إما من باب الصناعة أو التجارة ، وأما مرحلة التأليف المتمثلة في العمل الفكري والجهد العقلي، والتي من آثارها وضع الكتاب أو المؤلف، فقد توقف علماء الشريعة بشأنها، واختلفوا في حكم المعاوضة أو الجعالة المالية عنها، سواء اعتبرت العلاقة بين المؤلف والناشر فيها من باب البيع أو من باب الإجارة، وتأليف الكتب وتصنيفها مقيس على التعليم.

وقد اتفقوا على أن استئجار إنسان ليعلم الطفل أو غيره العلوم الأدبية،

كاللغة والنحو والتصريف ونحوها، والعلوم الحكمية كالتب والطب والمعقول ونحوهما، أو حرفة من الحرف كالخياطة وغيرها جائز إن بين المدة. ويصح العقد وينعقد على المدة، وتستحق الأجرة متى سلم الأستاذ أو المعلم نفسه لذلك، وإن لم يبين المدة ينعقد فاسداً ويجب أجر المثل.

وإذا كان التعليم للقرآن أو الفقه أو الفرائض أو غير ذلك من العلوم الدينية، أو كان الاستئجار على الطاعات والقرب، كالإمامة والأذان والحج ونحو ذلك ففيه خلاف.

الأكثر على عدم الجواز .

قال ابن قدامة: (لأن القرب التي يختص فاعلها بكونه من أهل القرية يعني أنه يشترط كونه مسلماً، كالإمامة والأذان والحج وتعليم القرآن. نص عليه أحمد، وبه قال عطاء، والضحاك بن قيس، وأبو حنيفة، والزهري. وكره الزهري وإسحاق تعليم القرآن بأجر)

وقال ابن عابدين : (الأصل: أن كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليها. وقد أوردوا على ذلك أدلة، منها: قول الله تعالى ﴿وَأَنْ لِّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. وما رواه عبد الرحمن بن شبل قال : (سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : (اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به، ولا تجفوا عنه، ولا تغلوا فيه، ولا تستكثروا به) . وما أخرجه أصحاب السنن الأربعة بطرق مختلفة عن عثمان بن أبي العاص قال: (قلت يا رسول الله اجعلني إمام قومي قال أنت إمامهم واتخذ مؤذناً لا يأخذ على أذانه أجراً).

- وذهب أهل المدينة إلى الجواز ، وبه أخذ الشافعي، وعصام، وأبو نصر، والفقهاء أبو الليث.

قال الأبي في جواهر الإكليل : (يجب على كل مكلف تعلم الفاتحة ولو بأجرة، وجازت الإجارة على تعلم القرآن مشاهرة بأجرة معلومة، أو كل سنة، أو كل جمعة، أو كل يوم ، وجازت بمنفعة تتقوم ولو كان مصحفاً، فتصح الإجارة على القراءة فيه، كما تجوز الإجارة على كتابته، وجاز أخذ الأجرة على الأذان وحده أو مع الصلاة، وكره عليها وحدها، فرضاً كانت أو نفلاً. ولا

تجوز الإجارة على عمل شيء متعين، وهذا فيما لا يقبل النيابة كالصلاة والصوم ، وأما غيرهما من المندوبات كقراءة القرآن والأذكار فتجوز الإجارة عليه . وتكره إجارة على تعليم فقه وتعليم فرائض كبيع كتبه) .

- وذهب أحمد - في أحد قوليه المنصوص عليهما في الحاوي - إلى صحة الاستئجار على الأذان، والإقامة، والإمامة، وتعليم القرآن، والفقه، والنيابة في الحج، إن خلا العقد من اشتراط ذلك، ويرزق من بيت المال لمن نفعه منهم متعدد .

والأصل في ذلك كله: أنه يصح كل ما لا يتعين على الأجير؛ لأنه استئجار على عمل معلوم غير متعين عليه، فيجوز.

ودليله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - زوج رجلاً بما معه من القرآن . متفق عليه . وقوله عليه الصلاة والسلام (أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله) حسن صحيح، وأجاز رقية اللديغ بفاتحة الكتاب، وقوله: (أصبتم واضربوا لي معكم بسهم).

وقد أجاب المانعون عن هذه الأدلة كلها . وأجاز المتأخرون منهم الاستئجار على تعليم القرآن؛ للضرورة وهي خشية ضياع القرآن؛ ولما ظهر في العصور الأخيرة من التواني والكسل في الأمور الدينية.

قال العيني: (منع المتقدمون ذلك؛ لرغبة الناس في التعليم حسبة، ومروءة المتعلمين في مجازاة الإحسان بالإحسان بلا شرط، وقد زال ذلك في هذا الزمان، وفي الامتناع عنه تضييع حفظ القرآن، وقد تغير الجواب باختلاف الزمان) . وقد جرت به عادة الناس وحكمة العرف.

وأمر إثابة المؤلفين على ما يقومون به من عمل، ويقدمونه للناس من خدمات في العلوم الدينية محمول على ذلك ومقيس عليه؛ فهو من هذا الباب، وفيه تشجيع للعلماء العاملين على خدمة الدين والثقافة والإسلامية، يحملهم على التفرغ للتأليف والكتابة من أجل نشر العلوم، والرفع من أقدار

العلماء ودفعهم إلى مضاعفة الجهود في خدمة العلوم الدينية.
والعرف - كما هو معلوم - ما استقر في النفوس من جهة العقول،
وتلقته الطبائع السليمة بالقبول. والعام منه ما تعارفه عامة أهل البلاد سواء
كان قديماً أو حديثاً، وقد اعتمد في الشرع واعتد به الفقهاء.
وقال القرافي: (نقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العادات،
والمصلحة المرسله، وسد الذرائع. وليس كذلك . أما العرف فمشتك من
المذاهب، ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك فيها. وذهب ابن العربي إلى
أن العادة دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام).
وصرح الونشريسي: "أن من أصول الشريعة تنزيل العقود المطلقة على
العوائد المتعارفة".

وقال ابن نجيم: (إن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في
مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً) ومن أجل هذا قال ابن عابدين:
(والعرف في الشرع له اعتبار؛ لذا عليه الحكم قد يدار).
وقد استدلل ابن قدامة بالعرف في قضايا عديدة في كتابه، وأورد ابن
رجب في قواعده أنه لو استأجر أحد أجيراً يعمل له مدة معينة حمل على ما
جرت العادة بالعمل فيه من الزمان دون غيره بغير خلاف.

فإذا اعتمدنا بعض ما ذهب إليه المالكية وأحد قولي الإمام أحمد وفتوى
أهل بلخ من الحنفية، وراعينا العادة والعرف وما عليه الناس في هذا الزمان
قلنا بوجوب إعطاء الناشر حق المؤلف، وأن في امتناعه من ذلك إثماً؛ لما فيه
من السحت، ومن أكل أموال الناس بالباطل. والأصل في الموزع أن يكون تعامله
مع الناشر بعيداً عن المؤلف، وأن عمله معه مبني على عقد منفصل، غير أن
هذا لا يرفع عنه الإثم، إذا علم أن الكتاب الذي يقوم بتوزيعه لم يُعط مؤلفه
حقه، وأن الناشر قد امتنع من أداء ما عليه في ذمته قبلاً، واستمراره على
توزيعه وقيامه به فيه إثم؛ لكونه من باب التعاون على الظلم والإثم والعدوان.

النقطة الثانية:

ما هي أصناف المؤلفين؟ وهل تختلف أحوالهم بحسب ذلك مع الناشرين أو الموزعين؟ وهل حقوقهم حق ملكية أم أجر؟ وهل الحق محدد بتوقيت أم غير محدد؟ وهل يورث هذا الحق أم لا؟ وهل يسقط بتقادم العهد؟

بالرجوع إلى استفتاء دار اللواء وإلى دراسة د. أحمد الحجي الكردي يتبين أن في المؤلفين أنواعاً مختلفة يمكن حصرها في ستة أصناف:

١- مؤلف أو محقق يقدم للناشر كتاباً مخطوطاً أو مرقوناً، ويعطيه حق الطبع والنشر والتوزيع جملة واحدة، ولما يشاء من المرات، وبدون تعيين مدة أو أجل، على ثمن جملي مقطوع، أو على مدة معينة.

٢- مؤلف أو محقق يقدم للناشر كتاباً بطلب أو تكليف منه على الوصف الأول والثاني.

٣- مؤلف أو محقق يقدم للناشر كتاباً مخطوطاً أو مرقوناً ويعطيه حق الطبع والنشر والتوزيع لمرة أو مرات محددة، بثمن مقطوع عن كل مرة يدفع حالاً عند العقد لكل طبعة، أو على مراحل أو في آجال، أو بنسبة معينة من ثمن البيع التفصيلي للكتاب.

٤- مؤلف أو محقق يقدم للناشر أو الموزع كتاباً مطبوعاً يريد منه فقط توزيعه وبيعه.

٥- صاحب التأليف الأصلي في صورة التحقيق أو التعليق أو الشرح.

٦- المؤلف الذي ينتج الكتاب ويطبعه وينشره ويوزعه بنفسه على نفقته الخاصة.

■ فالصنف الأول - مؤلفاً كان أو محققاً - بائع للناشر مصنفه، مَفُوتٌ

بذلك في ملكيته الذاتية له، وفي جميع منافعه. وهو لذلك يستحق ثمن المبيع على ما اتفقا عليه في العقد مقطوعاً ومقبوضاً عند تسليم الكتاب للناشر، أو مقسماً على آجال محدودة ومعينة، وليس للمؤلف ولا المحقق بعد ذلك مطالبة الناشر بأي حق يترتب على تصرفه في الكتاب بالطبع لمرات عديدة،

أو بالشرح أو بالاختصار أو بالتعليق أو بالترجمة أو نحو ذلك؛ لأنه أصبح في هذه أجنبياً.

■ وكذا حكم الصنف الثاني - وهو المؤلف أو المحقق الذي يقدم للناشر كتاباً صنعه بأمره وأعدّه بتكليف منه - فإنه وإن أشبه في هذه الحال الأجير على عمل، لكنه حين يقدم التصنيف الذي طوّل بإعداده للناشر يعامل معاملة البائع عند تسليم الكتاب له، ويستحق الأجر الذي اتفق عليه مع الناشر على ما اشترطاه في العقد، كحق له وضمن للعمل المتقوم الذي سلمه إياه، وبتسليم الكتاب - موضوع العقد - للناشر، وقبضه الثمن منه، أصبح أجنبياً أيضاً، لا حق له فيما سلمه بأية صورة من الصور، وفي أية حال من الأحوال. وإذا اشترط المؤلف أو المحقق من هذين الصنفين أن يبقى حق النشر للمرة الثانية له كان الشرط مفسداً لعقد البيع؛ لأنه شرط جعلي متناقض لمقتضى العقد.

■ والصنف الثالث - وهو المؤلف أو المحقق الذي يتعاقد مع الناشر على طبعة واحدة، أو عدد من الطبعات، أو على استغلال الكتاب والاستفادة منه لفترة معينة - فهو في حكم المستأجر لا البائع؛ لأنه بحكم العقد لا يتنازل عن حقوقه كلها، ومن أهمها ملكية الكتاب، ولكنه يأذن للناشر أو يبيعه المنفعة أي الانتفاع بالكتاب في طبعة واحدة، أو طبعات متعددة أو لفترة معينة. فإذا تم ضبط صفات التعامل في العقد بتحديد نوع الانتفاع، ومدته، وعدد الطبعات، ونحو ذلك استحق المؤلف أو المحقق الأجر الذي التزم به الناشر، قبله، ودفعه إليه، إما عند العقد أو عند صدور الطبعة المتفق عليها بينهما، أو الأقساط على حسب ما اشترطاه في العقد مقطوعاً، ويمكن أن يدفع إليه نسبة من ثمن بيع الكتاب بالتفصيل على شرط أن يكون ذلك معلوماً، وعلى الوجه الذي وقع الاتفاق عليه، ما لم يكن في ذلك غرر أو يؤدي إلى نزاع، وإذا انتهت مدة العقد أو تم ما تعاقد عليه عادت ملكية الكتاب للمؤلف أو المحقق. ويمكن له أو لناشر آخر بعد الاتفاق مع المؤلف على الطبع

أن يبتاع أحدهما من الناشر الأول الأفلام والأشرطة والصور ونحو ذلك التي جهزها للطبعة أو الطباعات الأولى موضع العقد، وليس له أن يستغلها مرة أخرى لطبعة جديدة؛ لأنه لا يملك هذا الحق باعتبار طبيعة العقد الذي بينه وبين المؤلف.

■ **الصنف الرابع:** يكون الناشر أو الموزع معه طرفاً لا دخل له في الإنتاج ولا في الطبع، ولكنه أجير للمؤلف يتولى بالنيابة عنه تصريف كتابه بنشره وتوزيعه، وهو إما أن يشتري من المؤلف الكتاب ويدفع له جملة الحقوق، فيعامل المؤلف معاملة الصنف الأول أو الثاني، فيعطي الناشر كل حقوقه حين يبيعه الكتاب، وإما أن يتفق مع الناشر أو الموزع على تسويق الكتاب مقابل مقدار من المال يأخذه أجرة عن عمله، حسب شروط العقد - عقد البيع أو التوزيع - ولا يكون له الحق مطلقاً بعد ذلك في إعادة طبع الكتاب إلا بإذن من المؤلف، وبمقتضى عقد جديد.

■ **الصنف الخامس:** وهو المؤلف الأصلي ولا يتصور إلا في الكتاب المحقق، أو المشروح، أو المعلق عليه، أو المترجم. وهذا الصنف إذا كان حياً موجوداً أو له ورثة لا يتولى المحقق أو نحوه القيام بعمله إلا بإذن منه، ويأخذ حقوقه من المحقق باشتراؤه الأصل منه وعلى شروط العقد، وإما أن يأذن له هو أو ورثته في التحقيق من غير مقابل على الأصل؛ لكون الكتاب يكتسي فيه صورة جديدة وأهمية أخرى، فلا يلتزم هو ولا الناشر بدفع أي مقابل له أو لورثته.

■ **والصنف الأخير أو السادس:** - وهو المؤلف أو المحقق الذي يتولى بنفسه الطبع والبيع والتوزيع - فلا علاقة له بأي طرف ثان، يبيع كتابه بالسعر الذي يريد لنفسه، ولا حق لأحد في إعادة طبع كتابه أو نشره أو توزيعه إلا بعد الاتفاق معه؛ لأنه ملكه الخاص لم يبيعه لأحد، ولا يشاركه غيره في الانتفاع به صناعياً أو تجارياً، إلا متى باع له هذا الحق أو تنازل له عنه، ذلك هو العرف القائم المتعارف عليه بين أصحاب هذه الصناعة؛ ولأن من ألف شيئاً يكون ذلك التأليف نتيجة تفكره وجهده وأعماله، فيكون الكتاب

على هذا الوجه مملوكاً له وتحت سلطانه، فله منع الغير من التصرف فيه بالطبع والنشر؛ لأن الناس مسلطون على أعمالهم عرفاً وشرعاً، ومخالفة ذلك طريق للتصرف في مال الغير بدون وجه شرعي مقبول.

وحق التأليف معتبر شرعاً لما ذكرناه مفصلاً أعلاه، يسلم لصاحبه، فإن مات أعطي لورثته على حصصهم في التركة، فإن لم يكن هناك وارث تصدق به عنه، حتى تبرأ بذلك ذمة الناشر، أو صرف ذلك لبيت مال المسلمين.

وأما إن كان الكتاب قديماً تأليفاً أو تحقيقاً، وليس له مالك أو وارث لمالك قريب موجود جاز لأي ناشر أو موزع طبعه والمتاجرة فيه؛ لأنه حق عام يجوز الانتفاع به من عامة الوجوه، وربما كان في نشره وتوزيعه قربة وأجر .

تلك هي جملة الصور لأصناف المؤلفين وأحوالهم، وذلك بيان حقوق التأليف بحسبها، فإن أصبنا في ضبط ذلك فمن الله، وإن أخطأنا فمنا ومن الشيطان، نرجو الله أن يسد لنا في القول والعمل، ويرينا الحق حقاً كي نتبعه والباطل باطلاً كي نجتنبه.

والله ولي التوفيق، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ابيض

**قرار
مجلس الجمع الفقهي
في دورته العاشرة
المنعقدة في سنة ١٤٠٨ هـ
بشأن موضوع الخلاف الفقهي
بين المذاهب والتعصب المذهبي
من بعض أتباعها**

أبيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م، إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م، قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً، وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضاً، فلماذا اختلاف المذاهب؟ ولم لا تُوحَّد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا؛ حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد، ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية، ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيهاً وتبصيراً :

أولاً : حول اختلاف المذاهب :

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان :

١- اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

٢- واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول ، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين ، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي النقي السليم في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ).

وأما الثاني ، وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة، ومنها الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استتباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة، أم في المعاملات، وشؤون الأسرة والقضاء، والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب ، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا، ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقعه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي والاجتهادي. فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتمل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى ، فلا بد من اللجوء إلى القياس

والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدة، وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات ، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه، فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة ، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين ، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة، ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية، ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج، فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا وكما لو كان اختلافاً اعتقادياً؛ ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة، دون أن ينتهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما .

ثانياً : وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجون، ويضللون به الناس، ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام ، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها .
وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

(توقيع)	(توقيع)
(رئيس مجلس المجمع)	(نائب الرئيس)
عبدالعزیز بن عبد الله بن باز	د. عبد الله عمر نصيف

الأعضاء

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد بن جبير	د. بكر عبد الله أبوزيد	عبد لله العبدالرحمن البسام
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
صالح بن فوزان الفوزان	محمد بن عبد الله السبيل	مصطفى أحمد الزرقا
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد محمود الصواف	أبو الحسن علي الحسني الندوي	د. أحمد فهمي أبو سنة
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد الحبيب بن الخوجة	محمد سالم بن عبد الودود	

د. طلال عمر بافقيه
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

قرار
مجلس الجمع الفقهي
في دورته الرابعة
المنعقدة في سنة ١٤٠٢هـ
بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها
في الحقوق والالتزامات العقدية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد، وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فقد عرض على مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مشكلة ما قد يطرأ بعد إبرام عقود التعهد، ونحوها من العقود ذات التنفيذ المتراخي في مختلف الموضوعات، من تبدل مفاجئ في الظروف والأحوال، ذات التأثير الكبير في ميزان التعادل الذي بنى عليه الطرفان المتعاقدان حساباتهما، فيما يعطيه العقد كلا منهما من حقوق، وما يحمله إياه من التزامات، مما يسمى اليوم في العرف التعامل بالظروف الطارئة.

وقد عرضت مع المشكلة أمثلة لها، من واقع أحوال التعامل وأشكاله، توجب التفكير في حل فقهي مناسب عادل، يقضي على المشكلة في تلك الأمثلة ونظائرها الكثيرة، فمن صور هذه المشكلة الأمثلة التالية:

١- لو أن عقد مقابولة على إنشاء بناية كبيرة يحتاج إنشاؤها إلى مدة طويلة تم بين طرفين، وحدد فيه سعر المتر المكعب من البناء وكسوته بمبلغ مائة دينار مثلاً، وكانت كلفة المواد الأولية من حديد وأسمنت وأخشاب وسواها وأجور عمال تبلغ عند العقد للمتر الواحد ثمانين ديناراً، ف وقعت حرب غير متوقعة أو حادث آخر خلال التنفيذ، قطعت الاتصالات والاستيراد، وارتفعت بها الأسعار ارتفاعاً كبيراً يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً جداً.

٢- لو أن متعهداً في عقد توريد أرزاق عينية يومية، من لحم وجبن ولبن وبيض وخضروات وفواكه ونحوها، إلى مستشفى أو إلى جامعة فيها أقسام داخلية، أو إلى دار ضيافة حكومية، بأسعار اتفق عليها في كل صنف لمدة عام، فحدثت جائحة في البلاد أو طوفان أو زلزال، أو جاء جراد جرد المحاصيل الزراعية، فارتفعت الأسعار إلى أضعاف كثيرة عما كانت عليه عند عقد التوريد، إلى غير ذلك من الأمثلة المتصورة في هذا المجال.

فما الحكم الشرعي الذي يوجبه فقه الشريعة في مثل هذه الأحوال،

التي أصبحت كثيرة الوقوع في العصر الحاضر، الذي تميز بالعقود الضخمة بقيمة الملايين، كالتعهد مع الحكومات في شق الطرق الكبيرة وفتح الأنفاق في الجبال، وإنشاء الجسور العظيمة، والمجمعات لدوائر الحكومة أو للسكنى، والمستشفيات العظيمة أو الجامعات، وكذا المقاولات التي تعقد مع مؤسسات أو شركات كبرى لبناء مصانع ضخمة، ونحو ذلك مما لم يكن له وجود في الماضي البعيد؟

فهل يبقى المتعاقد الملتزم على حدود عقده وأسعاره قبل تبدل الظروف وطروء التغييرات الكبيرة والمشار إليها، مهما تكبد في ذلك من خسائر ماحقة أو ساحقة، تمسكاً بمقتضى العقد وحدوده في الأسعار والكميات، أو له مخرج وعلاج من فقه الشريعة الحكيمة السمحة العادلة يعيد كفتي الميزان إلى التعادل، ويحقق الإنصاف بقدر الإمكان بين الطرفين؟

وقد نظر مجلس المجمع في النظائر الفقهية ذات الصلة بهذا الموضوع من فقه المذاهب، واستعرض قواعد الشريعة ذات العلاقة مما يستأنس به، ويمكن أن يوصي بالحكم القياسي والاجتهاد الواجب فقهاً في الشأن، كما رجع إلى آراء فقهاء المذاهب، فوجد ما يلي :

١- إن الإجارة يجوز للمستأجر فسخها بالطوارئ العامة التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة، كالحرب والطوفان ونحو ذلك، بل الحنفية يسوغون فسخ الإجارة أيضاً بالأعذار الخاصة بالمستأجر، مما يدل على أن جواز فسخها بالطوارئ العامة مقبول لديهم أيضاً بطريق الأولوية، فيمكن القول أنه محل اتفاق.

وذكر ابن رشد في بداية المجتهد (ج٢/ص١٩٢ من طبعة الخانجي الأول بالطبعة الجمالية بمصر) تحت عنوان : (أحكام الطوارئ) أنه : (عند مالك أن أرض المطر - أي البعلية التي تشرب من ماء السماء فقط - إذا كريت فمنع القحط من زراعتها ، أو إذا زرعها المكثري فلم ينبت الزرع لمكان القحط - أي بسببه - أن الكراء يفسخ، وكذلك إذا استعذرت بالمطر حتى انقضى

زمن الزراعة فلم يتمكن المكتري من زرعها) انتهى كلام ابن رشد .

٢- وذكر ابن قدامة المقدسي في كتاب الإجارة من المغني (المطبوع مع الشرح الكبير ٦ ج ص/٣٠) أنه : (إذا حدث خوف عام يمنع من سكنى ذلك المكان الذي فيه العين المستأجرة ، أو تحصر البلد فامتنع الخروج إلى الأرض المستأجرة للزرع أو نحو ذلك، فهذا يثبت للمستأجر خيار الفسخ؛ لأنه أمر غالب يمنع المستأجر من استيفاء المنفعة. فأما إذا كان الخوف خاصاً بالمستأجر، من أن يخاف وحده لقرب أعدائه لم يملك الفسخ؛ لأنه عذر يختص به لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية فأشبهه مرضه.

٣- وقد نص الإمام النووي رحمه الله في روضة الطالبين (ج٥ ص/٢٣٩) أنه لا تفسخ الإجارة بالأعذار ، سواء أكانت إجارة عين أو ذمة، وذلك كما إذا استأجر دابة للسفر عليها فمرض ، أو حانوتاً لحرفة فندم، أو هلكت آلات تلك الحرفة، أو استأجر حماماً فتعذر الوقود . قال النووي: وكذا لو كان العذر للمؤجر، بأن مرض وعجز عن الخروج مع الدابة، أو أكرى داره وكان أهله مسافرين فعادوا واحتاج إلى الدار ، أو تأهل، قال : فلا فسخ في شيء من ذلك؛ إذ لا خلل في المعقود عليه . أ . هـ .

٤- ما يذكره العلماء - رحمهم الله - في الجوائح التي تجتاح الثمار المبيعة على الأشجار بالأسباب العامة، كالبرد والجراد وشدة الحر والأمطار والرياح ونحو ذلك، مما هو عام؛ حيث يقررون سقوط ما يقابل الهالك بالجوائح من الثمن، وهي قضية الجوائح المشهورة في السنة والفقه.

٥- ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مختصر الفتاوى ص ٣٧٦: أن من استأجر ما تكون منفعة إجارته لعامة الناس، مثل الحمام والفندق والقيسارية، فنقصت المنفعة؛ لقلة الزيتون أو لخوف أو حرب أو تحول سلطان ونحوه، فإنه يحط عن المستأجر من الأجرة بقدر ما نقص من المنفعة.

٦- وقال ابن قدامة أيضاً في الصفحة (٢٩) من الجزء السابق الذكر نفسه: (ولو استأجر دابة ليركبها أو يحمل عليها إلى مكان معين، فانقطعت

الطريق إليه؛ لخوف حادث، أو اكرى إلى مكة، فلم يحج الناس ذلك العام من تلك الطريق، فلكل واحد منهما فسخ الإجارة، وإن أحب إبقاءها إلى حين إمكان استيفاء المنفعة (جاز).

وقال الكاساني من فقهاء الحنفية في الإجارة من كتاب بدائع الصنائع (ج ٤ ص ١٩٧): (إن الفسخ في الحقيقة امتناع من التزام الضرر، وإن إنكار الفسخ عند تحقق العذر خروج عن العقد والشرع؛ لأنه يقتضي أن من اشتكى ضرره، فاستأجر رجلاً لقلعها، فسكن الوجع يجبر على القلع، وهذا قبيح عقلاً وشرعاً).

هذا، وقد ذكر فقهاء المذاهب في حكم الأعذار الطارئة في المزارعة والمساقاة والمغارسة شبيه ما ذكروا في الإجارة.

٧- قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، وقرر كثير من فقهاء المذاهب - في الجوائح التي تجتاح الثمار ببرد، أو صقيع، أو جراد، أو دودة، ونحو ذلك من الآفات - أنها تُسْقَطُ من ثمن الثمار التي بيعت على أشجارها ما يعادل قيمة ما أتلفته الجائحة، وإن عمت الثمر كله تسقط الثمن كله.

٨- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ثبت عنه: (لا ضرر ولا ضرار)، وقد اتخذ فقهاء المذاهب من قوله هذا (قاعدة فقهية) اعتبروها من دعائم الفقه الكبرى الأساسية، وفرعوا عليها أحكاماً لا تحصى في دفع الضرر وإزالته في مختلف الأبواب.

ومما لا شك فيه أن العقد الذي يعقد وفقاً لنظامه الشرعي يكون ملزماً لعاقديه قضاء؛ عملاً بقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ولكن قوة العقد الملزمة ليست أقوى من النص الشرعي الملزم للمخاطبين به كافة، وقد وجد المجمع في مقاييس التكاليف الشرعية، ومعايير حكمة

التشريع: أن المشقة التي لا ينفك عنها التكليف عادة بحسب طبيعته، كمشقة القيام في الصلاة، ومشقة الجوع والعطش في الصيام، لا تسقط التكليف، ولا توجب فيه التخفيف، ولكنها إذا جاوزت الحدود الطبيعية للمشقة المعتادة في كل تكليف بحسبه، أسقطته أو خففته، كمشقة المريض في الصلاة، ومشقته في الصيام، وكمشقة الأعمى والأعرج في الجهاد، فإن المشقة المرهقة عندئذ بالسبب الطارئ الاستثنائي توجب تدبيراً استثنائياً يدفع الحد المرهق منها، وقد نص على ذلك، وأسهب في بيانه، وأتى عليه بكثير من الأمثلة في أحكام الشريعة الإمام أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله - في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة).

فيتضح من ذلك أن الخسارة المعتادة في تقلبات التجارة لا تأثير لها في العقود؛ لأنها من طبيعة التجارة وتقلباتها لا تنفك عنها، ولكنها إذا جاوزت المعتاد المألوف كثيراً بمثل تلك الأسباب الطارئة الآنفه الذكر توجب عندئذ تدبيراً استثنائياً.

ويقول ابن القيم - رحمه الله - في كتابه (إعلام الموقعين):

(إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه بالعدل الذي قامت به السموات والأرض، وكل أمر أخرج من العدل إلى الجور، ومن المصلحة إلى عكسها ليس من شرع الله في شيء، وحيثما ظهرت دلائل العدل وسفر وجهه فثم شرع الله وأمره) وقصد العاقلين إنما تكشف عنه وتحده ظروف العقد، وهذا القصد لا يمكن تجاهله والأخذ بحرفية العقد مهما كانت النتائج؛ فمن القواعد المقررة في فقه الشريعة: أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

ولا يخفى أن طريق التدخل في مثل تلك الأحوال المعروضة آنفاً في العقود المتراخية التنفيذ، لأجل إيجاد الحل العادل الذي يزيل الجور، إنما هو من اختصاص القضاء، ففي ضوء هذه القواعد والنصوص المعروضة التي تنير طريق الحل الفقهي السديد في هذه القضية المستجدة البالغة الأهمية، يقرر الجمع الفقهي الإسلامي ما يلي:

١- في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد، والتعهدات، والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً، بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة، غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذا الحال عند التنازع، وبناء على الطلب، تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه، إذا رأى أن فسخه أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد، بحيث يتحقق عدل بينهما دون إرهاب للملتزم، ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأي أهل الخبرة والثقات.

٢- ويحق للقاضي أيضاً أن يمهّل الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيراً بهذا الإمهال.

هذا، وإن مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المرهق لأحد العاقدين بسبب لا يد له فيه، وأن هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها . والله ولي التوفيق.

وصلّى الله على نبينا محمد وآله وصحبه .

(توقيع)	(اعتذر لمرضه)
نائب الرئيس	الرئيس
محمد علي الحركان	عبدالله بن حميد

الأعضاء

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
صالح بن عثيمين	محمد محمود الصواف	عبدالعزیز بن عبد الله بن باز
(توقيع)	تخلف عن الحضور	(توقيع)
محمد الشاذلي النيفر	مبروك العوادي	محمد بن عبد الله بن السبيل
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد رشدي	عبد القدوس الهاشمي	مصطفى أحمد الزرقا
(تخلف عن الحضور)	(توقيع)	(تخلف عن الحضور)
حسنين محمد مخلوف	أبو بكر محمود جومي	أبو الحسن علي الحسني الندوي
(توقيع)	(تخلف عن الحضور)	(توقيع)
محمد سالم عبدالودود	محمود شيت خطاب	محمد رشيد قباني

مقرر المجمع الفقهي الإسلامي

محمد عبدالرحيم الخالد .

**قرار
مجلس الجمع الفقهي
في دورته الأولى
المنعقدة في سنة ١٣٩٨ هـ
حول حكم البهائية والانتماء إليها**

ابيض

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده . وبعد :

فقد استعرض مجلس المجمع الفقهي نحلة البهائية التي ظهرت في بلاد فارس (إيران)، في النصف الثاني من القرن الماضي، ويدين بها فئة من الناس منتشرون في البلاد الإسلامية والأجنبية إلى اليوم.

ونظر المجلس فيما كتبه ونشره كثير من العلماء والكتاب وغيرهم من المطلعين على حقيقة هذه النحلة، ونشأتها، ودعوتها، وكتبها، وسيرة مؤسسها المدعو ميرزا حسين علي المازندراني، المولود في ٢٠ من المحرم ١٢٣٣ - ١٢ من تشرين الثاني / نوفمبر ١٨١٧م، وسلوك أتباعه، ثم خليفته ابنه عباس أفندي المسمى عبد البهاء، وتشكيلاتهم الدينية التي تنظم أعمال هذه الفئة ونشاطها.

وبعد المداولة واطلاع المجلس على الكثير من المصادر الثابتة، والتي يعرضها بعض كتب البهائيين أنفسهم تبين لمجلس المجمع ما يلي:

١- إن البهائية دين جديد مخترع قام على أساس البابية، التي هي أيضاً دين جديد مخترع ابتدعه المسمى باسم (علي محمد) المولود في أول المحرم ١٢٣٥ هـ .. من تشرين الأول / أكتوبر ١٨١٩م في مدينة شيراز. وقد اتجه في أول أمره اتجاهاً صوفياً فلسفياً على طريقة الشيخية التي ابتدعها شيخه الضال، كاظم الرشتي خليفة المدعو أحمد زين الدين الإحسائي، زعيم طريقة الشيخية، الذي زعم أن جسمه كجسم الملائكة نوراني، وانتحل سفسطات وخرافات أخرى باطلة.

وقد قال علي محمد بقوله شيخه هذه، ثم انقطع عنه، وبعد فترة ظهر للناس بمظهر جديد أنه هو علي بن أبي طالب الذي يروى فيه عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أنه قال (أنا مدينة العلم وعلي بابها) ، ومن ثم سمى نفسه (الباب)، ثم ادعى أنه الباب للمهدي المنتظر ، ثم قال : إنه المهدي نفسه، ثم في أخريات أيامه ادعى الألوهية وسمى نفسه الأعلى، فلما نشأ ميرزا حسين علي المازندراني (المسمى بالبهاء) المذكور - وهو معاصر

للباب - اتبع الباب في دعوته، وبعد أن حوكم وقتل لكفره وفتنته، أعلن ميرزا حسين علي أنه موصى له في الباب برئاسة البابيين، وهكذا صار رئيساً عليهم وسمى نفسه (بهاء الدين).

ثم تطورت به الحال حتى أعلن (أن جميع الديانات جاءت مقدمات لظهوره، وأنها ناقصة لا يكملها إلا دينه ، وأنه هو المتصف بصفات الله ، وهو مصدر أفعال الله، وأن اسم الله الأعظم هو اسم له، وأنه هو المعني برب العالمين، وكما نسخ الإسلام الأديان التي سبقتة تنسخ البهائية الإسلام).

وقد قام الباب وأتباعه بتأويلات لآيات القرآن العظيم، غاية في الغرابة والباطنية بتنزيلها على ما يوافق دعوته الخبيثة، وأن له السلطة في تغيير أحكام الشرائع الإلهية، وأتى بعبادات مبتدعة يعبد بها أتباعه.

وقد تبين للمجمع الفقهي بشهادة النصوص الثابتة عن عقيدة البهائيين التهديمية للإسلام، ولا سيما قيامها على أساس الوثنية البشرية في دعوى ألوهية البهائية، وسلطته في تغيير شريعة الإسلام.

فيقرر المجمع الفقهي بإجماع الآراء خروج البهائية والبابية عن شريعة الإسلام، واعتبارها حرباً عليه، وكفر أتباعهما كفرأً بواحاً سافراً لا تأويل فيه.

وإن المجمع ليحذر المسلمين في جميع بقاع الأرض من هذه الفئة المجرمة، ويهيب بهم أن يقاوموها ويأخذوا حذرهم منها، لا سيما أنها قد ثبت مساندة الدول الاستعمارية لها لتمزيق الإسلام والمسلمين... والله الموفق...

(توقيع)	(توقيع)
(نائب الرئيس)	(الرئيس)
محمد علي الحركان	عبد الله بن حميد
الأمين العام	رئيس مجلس القضاء الأعلى
لرابطة العالم الإسلامي.	في المملكة العربية السعودية

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
صالح بن عثيمين	محمد محمود الصواف	عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام لادارات البحوث العلمية		
والإفتاء والدعوة والإرشاد		
في المملكة العربية السعودية		

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد رشيد راغب قباني	محمد بن عبدالله السبيل	مصطفى الزرقا
سافر قبل التوقيع	(توقيع)	(توقيع)
أبو بكر جومي	عبد القدوس الهاشمي الندوي	محمد رشدي

ابيض

قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٣٨
في حكم مهرب ومروج المخدرات

أبيض

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله وصحبه
أجمعين، وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين،
المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ١٤٠٧/٦/٩هـ وحتى ١٤٠٧/٦/٢٠هـ قد
اطلع على برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه
الله - ذات الرقم س/٨٠٣٣ بتاريخ ١٤٠٧/٦/١١هـ. والتي جاء فيها: (نظراً
لما للمخدرات من آثار سيئة، وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في الآونة
الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم
بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج ... نرغب
إليكُم عرض الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة
عاجلة، وموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس الموضوع، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من
جلسة، وبعد المناقشة والتداول في الرأي، واستعراض نتائج انتشار هذا
الوباء الخبيث القتال، تهريباً وتجاراً، وترويجاً واستعمالاً المتمثلة في الآثار
السيئة على نفوس متعاطيها وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتك
وحوادث السيارات، والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك، وما تسببه من إيجاد
طبقة من المجرمين شأنهم العدوان، وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرامات
وتجاوز الأنظمة وإشاعة الفوضى؛ لما تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة من المرح
والتهيج واعتقاد أنه قادر على كل شيء، فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار
وهمية تحمله على ارتكاب الجريمة، كما أن لها آثاراً ضارة بالصحة العامة،
وقد تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون. نسأل الله العافية والسلامة؛ لهذا
كله فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً:

بالنسبة للمهرب للمخدرات فإن عقوبته القتل؛ لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم، لا يقتصر على المهرب نفسه، وأضرار جسيمة، وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيمونها المروجين.

ثانياً:

أما بالنسبة لمروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قراره رقم (٨٥) وتاريخ ١٤٠١/١١/١١. كاف في الموضوع، ونصه كما يلي: (الثاني : من يروجها سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً أو إهداء ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزز تعزيراً بليغاً، بالحبس، أو الجلد، أو الغرامة المالية، أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرر منه ذلك فيعزز بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان ذلك بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى-: (ومن لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل قتل، مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين) إلى أن قال (وأمر النبي - صلى الله عليه وسلم- بقتل رجل تعد الكذب عليه. وسأله ابن الديلمي عن من لم ينته عن شرب الخمر، فقال: (من لم ينته عنها فاقتلوه)، وفي موضع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه: (وهذا لأن المفسد كالصائل، وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل). أ. هـ.

ثالثاً:-

يرى المجلس أنه - لابد قبل إيقاع أي من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً وثانياً) من هذا القرار- من استكمال الإجراءات الثبوتية

اللازمة من جهة المحاكم الشرعية، وهيئات التمييز، ومجلس القضاء الأعلى
براءة للذمة واحتياطاً للأنفس.

رابعاً:

لابد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها
إعذاراً وإنذاراً .

هذا وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

رئيس الدورة

إبراهيم بن محمد آل الشيخ

هيئة كبار العلماء

عبد العزيز بن عبد الله بن باز	عبد الرزاق عفيفي	عبد العزيز بن صالح
عبد الله خياط	سليمان بن عبيد	محمد بن جبير
راشد بن خنين	عبد المجيد حسن	صالح بن غصون
عبد الله بن غديان	صالح اللحيدان	عبد الله بن منيع



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الثالث

١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

السنة الثانية

أبيض

■ عنوان المراسلات :

- باسم رئيس التحرير.
 - مجلة المجمع الفقهي : ص.ب ٥٣٧ مكة المكرمة
 - هاتف : ٥٦٠١٢٧٦
 - فاكس: ٥٦٠١٢٣٢
 - بريد الكتروني: mwlfqh@hotmail.com
- لا تلتزم المجلة برد المقالات التي لم تنشر.
- الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها.

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَمَا كُنَّا بِمُعَذِّبِينَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فَمَا ظَنُّكُمْ بِكَافِرٍ فَرِحَ بِدِينِهِ
فَرِحَتْهُ طَائِفَةٌ لِيَسْفَهَهُمْ فِي الدِّينِ
وَالَّذِينَ نَزَّلُوا مِنْهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَنَهُمْ فَكَذَرُوهُمْ
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ
وَالَّذِينَ نَزَّلُوا مِنْهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَنَهُمْ فَكَذَرُوهُمْ
وَالَّذِينَ نَزَّلُوا مِنْهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَنَهُمْ فَكَذَرُوهُمْ
وَالَّذِينَ نَزَّلُوا مِنْهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَنَهُمْ فَكَذَرُوهُمْ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تغنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقيم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة العدد:

معالي الدكتور عبد الله بن عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

ونائب رئيس المجمع الفقهي ١٥

❖ الافتتاحية:

لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي

ورئيس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ١٩

❖ لمحة من قواعد المحدثين في الجرح والتعديل:

لفضيلة الدكتور / طلال عمر با فقيه

مدير المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ٢٧

❖ الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله:

لفضيلة الشيخ مناع بن خليل القطان

الأستاذ والمشرف على الدراسات العليا

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بالمملكة العربية السعودية - الرياض ٥١

❖ دية النفس الشرعية كيف نقدرها في هذا العصر:

لفضيلة الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي

والأستاذ بالجامعة الأردنية - عمان.....٦٧

❖ الوصية:

لفضيلة الدكتور علي عبد الرحمن الربيع

المستشار القضائي بديوان المظالم بالمملكة العربية السعودية.....٧٩

❖ المخدرات في الفقه الإسلامي على ضوء المعطيات المعاصرة:

لسعادة الدكتور السيد محمد علي البار

مستشار قسم الطب الإسلامي في مركز

الملك فهد للبحوث الطبية بالمملكة العربية السعودية

وعضو الكليات للأطباء بالمملكة المتحدة.....١١١

❖ جمع وتقسيم الزكاة:

لفضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي - تونس.....١٢٧

❖ موعد قيام الساعة لا يعلمه إلا الله:

لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي

وعميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر-الدوحة.....١٤٥

❖ لحوم الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة:

لفضيلة الشيخ / يوسف البرقاوي

رئيس قسم الدعوة والإرشاد في الزرقاء-الأردن.....١٦٧

❖ عمرو بن حزم الأنصاري الخزرجي:

لمعالي اللواء الركن محمود شيت خطاب

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.....١٨٣

❖ القرارات:.....٢٠١

● بشأن موضوع الخلاف المذهبي.....٢٠٣

● نداء إلى العالم الإسلامي بشأن أفغانستان.....٢٠٦

● نداء إلى العالم الإسلامي حول فلسطين.....٢٠٨

● جمع وتقسيم الزكاة والعشر في باكستان.....٢١٠

● في حكم مهرب ومروج المخدرات.....٢١٣

● بشأن حوادث التخريب.....٢١٦

أبيض

**كلمة معالي الدكتور
عبد الله عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس المجمع الفقهي**

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من أرسله الله رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فحرصاً من الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي على تحقيق أهدافها التي تسعى إليها، ومساهمة منها في تشجيع البحث العلمي وإبراز الدراسات المعاصرة ليطلع عليها كافة المسلمين في شتى بقاع المعمورة، فقد أصدر المجمع الفقهي للرابطة عدده الثالث من مجلته الفقهية التي تعنى بالدراسات الفقهية، وقد رأينا المكانة التي احتلها العدد الأول والثاني في المجتمع الإسلامي، إذ تعتبر هذه المجلة بحق أحد الروافد العلمية لطلاب البحث والدراسات الشرعية، وإننا إذ نستقبل العدد الثالث والذي شارك فيه نخبة من العلماء الأفاضل من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، بموضوعات متعددة ومتنوعة لها أهميتها العلمية، لأنتهز هذه الفرصة لأشكر أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين ساهموا في الكتابة في هذه المجلة، كما أشكر القائمين عليها ونسأل الله عز وجل أن يأخذ بأيدينا جميعاً إلى ما فيه نصره دينه وإعلاء كلمته.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

لمعالي الدكتور عبد الله عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس المجمع الفقهي

أبيض

الافتتاحية

أهمية العلم في محاربة الأفكار الهدامة
إعداد سماحة الشيخ / عبد العزيز بن عبد الله بن باز

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ، والصلاة والسلام على عبده
ورسوله وخيرته من خلقه ، وأمينه على وحيه نبينا محمد بن عبد الله وعلى
آله وأصحابه ومن سلك سبيلهم واتبع هداهم إلى يوم الدين وبعد :

فلا ريب أن العلم هو مفتاح كل خير وهو الوسيلة إلى أداء ما أوجب الله
وترك ما حرم الله، فإن العمل نتيجة العلم لمن وفقه الله، وهو مما يؤكد العزم
على كل خير فلا إيمان ولا عمل ولا كفاح ولا جهاد إلا بالعلم ، فالأقوال
والأعمال التي بغير علم لا قيمة لها ولا نفع فيها، بل تكون لها عواقب وخيمة
وقد تجر إلى فساد كبير.

وإنما يعبد الله ويؤدي حقه وينشر دينه وتحارب الأفكار الهدامة
والدعوات المضللة والأنشطة المنحرفة بالعلم النافع المتلقى عن كتاب الله عز
وجل وسنة رسوله ﷺ، وهكذا إنما تؤدي الفرائض بالعلم ويتقى الله بالعلم،
وبه تكشف الحقائق الموجودة في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه محمد عليه
أفضل الصلاة والسلام، قال جل وعلا في كتابه العزيز : ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ
إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

فجميع ما يقدمه أهل الباطل، وما يلبسون به في دعواتهم المضللة وفي
توجيهاتهم لغيرهم بأنواع الباطل، أو في تشكيكهم غيرهم فيما جاء عن الله
عز وجل وعن رسول الله ﷺ كله يندحض ويكشف بما جاء عن الله ورسوله
بعبارة أوضح وبيان أكمل، أو بحجة قيمة تملأ القلوب وتؤيد الحق، وما ذاك
إلا لأن العلم المأخوذ من الكتاب العزيز والسنة المطهرة، علم صدر عن حكيم
عليم يعلم أحوال العباد ويعلم مشكلاتهم ويعلم ما في نفوسهم من أفكار
خبيثة أو سليمة، ويعلم بما يأتي به أهل الباطل فيما يأتي من الزمان. كل
ذلك يعلمه الله سبحانه، وقد أنزل كتابه لإيضاح الحق وكشف الباطل وإقامة

الحجج على ما دعت إليه رسله عليهم الصلاة والسلام، وقد أرسل رسوله محمدا ﷺ بالهدى ودين الحق وأنزل كتابه الكريم تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين . وإنما يعمل أهل الباطل وينشطون عند إخفاء العلم وظهور الجهل وخلو الميدان ممن يقول: قال الله وقال الرسول، فعند ذلك يتأسدون ضد غيرهم وينشطون في باطلهم؛ لعدم وجود من يخشونهم من أهل الحق والإيمان وأهل البصيرة، وقد ذكر عز وجل في كتابه كل شيء إجمالاً في مواضع وتفصيلاً في مواضع أخرى قال عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، هذا كلام الحكيم العليم الذي لا أصدق منه ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]. أوضح سبحانه في قوله ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

إنه مع كونه تبياناً لكل شيء وفيه هدى ورحمة وبشرى، فهو بيان للحق وإيضاح لسبله ومناهجه ودعوة إليه بأوضح عبارة وأبين إشارة، ومع ذلك فهو هدى للعالمين في كل ما يحتاجون إليه في ذكر ربهم والتوجه إلى ما يرضيه والبعد عن مساخطه، وبين لهم طريق النجاح والسعادة مع كونه رحمة في بيانه وإرشاده وهدى وإحساناً وبشرى وتطمينا للقلوب بما يوضح من الحقائق ويرشد إليه من البصائر التي تخضع لها القلوب وتطمئن إليها النفوس وتشرح لها الصدور بوضوحها وظهورها، يقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]، ويقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠]. ولولا أن كتاب عز وجل وسنة نبيه ﷺ فيها الهداية والكفاية لما رد الناس إليها ولكان رده إليها غير مفيد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإنما رد الناس إليهما عند التنازع والخلاف لما فيهما من الهداية والبيان

الواضح وحل المشكلات والقضاء على الباطل، ثم ذكر أن هذا شرط للإيمان فقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ثم ذكر أنه خير للعباد في العاجل والآجل وأحسن عاقبة يعني أن ردهم ما يتنازعون فيه إلى الله والرسول خير لهم في الدنيا والآخرة وأحسن لهم في العاقبة.

ومن هذا يعلم أن في كتاب الله العزيز وسنة رسوله الأمين حلا لجميع المشكلات، وبياننا لكل ما يحتاجه الناس في دينهم وفي القضاء على خصومهم، كما أن في ذلك النصر للداعي إلى الحق والقضاء على خصمه بالحجة الواضحة، ولهذا يقول سبحانه: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]. والمثل يعم كل ما يقدمون من شبهة يزعمونها حجة، ومن مذهب يدعونه صحيحا، ومن دعوة يزعمون أنها مفيدة، كل ذلك يكشفه هذا الكتاب وما جاءت به سنة رسوله عليه الصلاة والسلام، فجميع ما يقدمونه من مشكلات وشبهات ودعوات مضللة أو مذاهب هدامة كل ذلك يكشفه العلم بهذا الكتاب وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ومعلوم أن الأفكار الهدامة والمبادئ الضالة والمذاهب المنحرفة كثيرة، والملبسون للحق بالباطل لا يحصون، وكذلك دعاة الباطل والمؤلفون في الصد عن سبيل الله لا يحصيهم إلا الله وهم يلبسون على الناس باطلهم بما يحرفون من الكلم، ولقد كثر الخطباء والمتكلمون في الإذاعات وفي التلفاز وفي كل مجال في الصحافة والمجتمعات وفي كل نافذة، كل يدعو إلى نحلته وينادي على فكرته ويمني غيره ويدعوه إلى الباطل، ولا مخرج من هذه المحن ولا طريق للتخلص منها والقضاء عليها إلا بعرضها على هذا الميزان العظيم الكتاب والسنة، ففي عرضها على هذا الميزان العظيم تمحيصها وبيان حقها من باطلها ورشدها من غيها وهداها من ضلالها، وبذلك ينتصر الحق وأهله وينحدر الباطل وأهله، فإذا تقدم دعاة الشيوعية والاشتراكية المنكرون لوجود الله والقائلون: لا إله والحياة مادة المكذبون بالحق والمنكرون لكتاب الله وما ورد فيه من الأدلة النقلية والعقلية على وجود الباري وقدرته العظيمة وعلمه

الشامل . فارجعوا إلى كتاب الله واقرؤوا من آياته ما يرشد إلى دلائل وجوده سبحانه وتعالى وأنه الصانع الحكيم لهذه الأشياء والموجد لها والخالق لها سبحانه وتعالى.

وقد أرشد سبحانه وتعالى في كتابه الكريم إلى ذلك وبين أنه رب العالمين وأنه الخلاق العليم وأنه خالق كل شيء وأنه ينصر الحق، ويقيم الأدلة على ذلك في مواضع كثيرة من كتابه ليعتمد عليها طالب الحق.

يقول سبحانه: ﴿وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، ثم يقوله سبحانه وتعالى بعدها ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤] ويقول تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون] [البقرة: ٢١، ٢٢] ويقول ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ ويقول سبحانه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] ويقول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، إلى آيات كثيرة يرشد سبحانه أنه رب العباد وأنه رب العالمين وأن الرسل جاءت بهذا، كما قال جل وعلا ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] ويقول تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، ويقول سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٣٠]، ويقول جل وعلا ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [٢] ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣]، يقول سبحانه ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، ويقول سبحانه ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾ [فاطر: ٣].

ثم يبين الأدلة في مواضع كثيرة عندما يتأملها المؤمن يعرف أن الدليل النقلى مؤيد بالدليل العقلي المشاهد المحسوس؛ ولهذا ذكر سبحانه بعد قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ الحجة على ذلك فقال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، والمعنى أن هذا الخالق لنا هو المستحق أن نعبد، لكونه خلقنا ولأنه يرضى مصالح العباد، وهذا أمر معلوم بالفطرة السليمة والعقول الصحيحة، فهم لم يخلقوا أنفسهم فقد خلقهم بآرائهم فالله هو خالق بالأدلة النقلية والعقلية، ثم قال سبحانه ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، بين سبحانه وتعالى كيف تدرك هذه الأشياء المشاهدة المخلوقة التي يدركها العقل ويدركها كل إنسان، فجعل الأرض فراشا لنا ننام عليها ونسير عليها ونرى المواشي عليها ونحمل عليها ونزرع عليها الأشجار ونأخذ منها المعادن إلى غير ذلك، ثم أنزل من السماء ماء من السحاب أنزل المطر فأخرج به الثمرات لنا . من الذي أنزل المطر؟ من الذي أخرج هذا الثمار التي يأكلها الناس والدواب ؟ مما زرعوا ومن غير ما زرعوا كلها من آيات الله العظيمة الدالة على قدرته العظيمة وأنه رب العالمين . أرض مستقرة أرساها ربنا بالجبال التي جعلها أوتادا لها وجعلها ممهدة ساكنة نعيش عليها ونطمئن نحن ودوابنا وسياراتنا فوقها، وتطير في فضاءها طائراتنا . ونتمتع بجميع ما خلق فيها ، والسماء كذلك خلقها فوقنا وزينها بالكواكب السيارات والثوابت، وجعل فيها الشمس والقمر ليعلم العباد قدرة الخالق العظيم والعلو الكبير الذي لا شريك له في ذلك سبحانه وتعالى . ثم هذه المزروعات الكثيرة والثمار المتنوعة التي فيها المنافع الكثيرة والمصالح العظيمة مع اختلاف أشكالها وألوانها وأحجامها وطعومها ومنافعها إلى غير ذلك ، هنا تظهر قدرة الله سبحانه واستحقاقه للعبادة كما قال عز وجل: ﴿وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (١٦٣) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿البقرة: ١٦٣، ١٦٤﴾، فهو سبحانه وتعالى يبين لنا في هذه الآيات التي نشاهدها ونراها ونحس بها ﴿إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختلاف الليل والنهار﴾ هذه السماوات مع اتساعها وارتفاعها وما فيها من عجائب وغرائب، وهذه الأرض سعتها وانبساطها وما فيها من أنهار وجبال وغير ذلك، ثم اختلاف الليل والنهار، وما أنزل الله من السماء من ماء، وما أخرج من البحار من أشياء تنفع الناس، وما يحمله ماؤها من البواخر التي أمسكها على ظهر هذا الماء تحمل حاجات الناس وتحملهم أيضا من بلاد إلى بلاد.

ثم أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض هذه الآيات العظيمة لمن تدبرها ترشده إلى وجود بارئها وخالقها الذي خلقه وأوجده من العدم وأنه رب العالمين سبحانه وتعالى، وأن هذه المخلوقات لا قوام لها إلا الله سبحانه كما قال عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]، فهذه الآيات التي نشاهدها والدلائل التي نقرؤها ونعلمها إنما ينتفع بها ذوو العقول السليمة والبصائر المستقيمة ولهذا قال سبحانه وتعالى في آخر الآية ﴿لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

والرسل عليهم الصلاة والسلام هم أصدق الناس وقد أقاموا الأدلة على صدقهم ودلت المعجزات على ذلك وقد أخبرونا بهذا، وأن هذا صنع الله وأنه ربنا وخالقنا وأنه الرحمن الرحيم وأنه السلام وأنه القدوس، إلى غير ذلك من أسمائه الحسنى سبحانه وتعالى كما أخبر جل وعلا في كتابه العظيم أنه الحكيم العليم القادر على كل شيء جل وعلا، وفي هذا أبلغ رد على دعاة الشيوعية والدهرية والاشتراكية وغيرهم ممن أنكروا وجود الله، فهل هذه المخلوقات وهل هذه الموجودات تخلق نفسها وتنشئ نفسها؟ هل يقول هذا

عاقِل؟ بل كوب الماء لو قلت لعاقِل أنه خلق نفسه لقال: إنك مجنون ، وهذا كوب الماء وكوب القهوة والملعقة والعصا كلها معروف من صنعها فكيف بهذا العالم العظيم الذي أنشأه الله الخالق سبحانه من العدم، وجعل فيها من الآيات والمنافع ما لا يحصى فهو المبدع سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، ثم هذا الخالق قد بين أسماء تليق بذاته ، وبينت الرسل صفاته وأسماء ودلوا عليه وأرشدوا إليه وقامت الدلائل على صدقهم وعلى رأسهم نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، أصدق الأنبياء وأفضلهم قد بعثه الله بكتابه العظيم والرسالة العامة التي أوضح كل شيء، ثم يأتي دعاة الماسونية الذين يريدون أن يردوا الناس إلى الأحوال البهيمية والمساواة في كل شيء ويحاربوا مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال ليجعلوهم كالبهائم، لا يميزون حقا من باطل ولا خيرا من شر، وهذا كله خلاف ما دعت إليه الرسل عليهم الصلاة والسلام وخلاف ما دل عليه القرآن الكريم المعجز وهو أيضا خلاف ما دلت عليه العقول الصحيحة والفطر السليمة التي فطر الله العباد عليها، فإن الله سبحانه وتعالى فطر الناس على الاعتراف بمكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال والعدل والحق وكراهة الظلم والعدوان والأذى.

لقد فطر الله العباد على تمييز الأب من الابن ، والأخ من الأخت والزوجة من الزوج حتى البهائم ميزت هذا عن هذا .

كذلك من أدعى الإباحية وأنه لا حرج على الإنسان في أي حال أن يعمل ما شاء ويستبيح ما يشاء من مهازل ومساوئ، كلهم ملحدون وضالون وقد أبطل الله هذا المذهب، وبين سبحانه وتعالى أنه أرسل الرسل وأنزل الكتب لبيان حقه على عباده وما أحل من الطيبات وما حرم من الخبائث وما أوصى به سبحانه وتعالى عباده من التمسك بما جاءت به الرسل ونبذ ما خالفه .

ولقد أوضح سبحانه في الكتب المنزلة من السماء تفصيل الحلال من الحرام، والهدى من الضلال، والمعروف من المنكر، والخير من الشر.

فالإباحيون والماسونيون قد أعرضوا عن ذلك كله ونبذوه وراء ظهورهم، فلا خلقاً كريماً استقاموا عليه، ولا عقلاً صحيحاً تمسكوا به، فلم يأخذوا بما جاءت به الرسل من الهدى، والتمييز بين الحق والباطل والهدى من الضلال.

ومن تأمل كتاب الله عز وجل وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام من بيان ما أباح الله وبيان ما حرمه سبحانه وتعالى، وأنهم بعثوا ليميزوا بين الطيب والخبيث وبين الحلال والحرام بما شرع الله، حتى تسير المجتمعات على هدى وبيان وعلى خير ورشاد وعلى الأخلاق الكريمة والصفات الحميدة التي تحفظ للإنسان عقله ودينه وماله ونفسه وذريته وزوجته وغير ذلك.

ولا يتعدى عليه غيره فيأمن المجتمع وتستقيم الأحوال والأخلاق ويأمن الناس، وتحصل لكل إنسان حريته في أخذه وعطائه وبيعه وشرائه وتعاطي ما يسر الله له من الحلال، وتملكه ما كسب بالطرق الشرعية وتصرفه بما ينفعه ولا يضره.

أما من دعا إلى أفكار أخرى كدعوة القاديانية وأشباههم ممن دعا إلى إتباع نبي جديد أو رسول جديد، فدعواؤه باطلة وأفكاره مضللة زائفة، لأن الله عز وجل بين في كتابه المبين أن محمداً عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين، وقد جاء ذلك في الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ وبشرت به النبوات السابقة قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، ولكن هناك أشباه الأنعام تلتبس عليهم كل دعوى ويخفى عليهم كل شيء، ولا يميزون بين حق وباطل، ولا يفرقون بين هدى وضلال.

فكل ما يدعيه الداعون وينعق به الناعقون يلتبس عليهم؛ لعدم العلم والبصيرة؛ ولهذا ارتفع صوت هذا الرجل - أعني مرزا غلام أحمد - بدعواه الباطلة، فاتبعه من الناس من هم أشباه الأنعام وصدقوا بما قاله وما كتبه

في هذا الباب، مما يخالف نص الكتاب العزيز وما تواترت به السنة عن المصطفى عليه الصلاة والسلام من كونه خاتم الأنبياء والمرسلين.

كيف يحدث مثل هذا وكيف يشتبه على من هم من بني آدم الذين هم أصحاب العقول والذين يقرؤون ويكتبون وبطلانه من أوضح الأشياء وأظهرها.

ولكن الله عز وجل يري عباده من العجائب والعبر ما فيه عظة وذكرى لكل ذي لب، قال سبحانه وتعالى ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

وهكذا البهائية والبابية وأشباههم ممن ادعوا دعاوى باطلة وتدعو إليه، وربما كان الكثير منهم يعرف الحق ويعلم أنه مبطل في دعواه، ولكنه يتظاهر بتأييد الباطل لما له من غرض في ذلك في هذه الحياة الدنيا، فتابعهم في طريق الباطل وهم أشبه بالأنعام بل هم أضل منها كما قال الله عز وجل: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

لقد ضل هؤلاء ضلالاً بعيداً، كما ضل أصحاب فرعون بفرعون، وأصحاب النمرود بالنمرود.

فهذا المسكين الذي يتبول ويتغوط ويأكل ويشرب ويتألم من كل شيء كيف يكون رباً وكيف يكون إلهاً وكيف يجوز هذا عليه وعلى أتباعه، ولكن الأمر كما قال سبحانه: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] وكما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وكما قال عز وجل: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ

سَيِّلاً ﴿ [الفرقان : ٤٤] .

وهكذا الدجال الذي يأتي آخر الزمان، يتبعه جمع غفير من كل جاهل وأعمى بصيرة، لما يروجه من الباطل ويأتي به من خوارق العادات التي تشبهه على أشباه الأنعام.

وكل نحلة وكل دعوة باطلة تجد لها أتباعا وأنصارا بغير قلوب ولا هدى أما طريق السلف الصالح فهو أوضح من الشمس في رابعة النهار؛ لما قام عليه من البراهين الساطعة والحجج النيرة والأدلة القاطعة لكل من عنده أدنى بصيرة ورغبة في طلب الحق، وقد بين الله في كتابه الكريم وسنة رسوله الأمين أن الخير والفلاح يكونان في التمسك بكتاب الله العظيم وسنة المصطفى عليه الصلاة والسلام وما كان عليه سلف الأمة من الصحابة رضوان الله عليهم وأتباعهم بإحسان، فيرد دعاة الحق على هؤلاء المنحرفين بما علموا من كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، وبما علموا بعقولهم الصحيحة وبصائرهم النافذة وفطرتهم السليمة على هدى ما علموه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما علموه من مخلوقات الله عز وجل من الدلالة على قدرته وعظمته واستحقاقه للعبادة وصدق رسله عليهم الصلاة والسلام، وأن ما أتوا به هو الحق وهو ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من بيان الحلال والحرام والهدى والضلال، وما شرع لعباده وما نهى عنه وما أخبر به من الجنة والنار إلى غير ذلك.

وإن ما أنكره هؤلاء وغيرهم من الشيوعيين وسائر الملاحدة، من البعث والنشور والجنة والنار وغير ذلك من شؤون اليوم الآخر، كله باطل ومخالف للأدلة القطعية.

وهم جميعا حجتهم داحضة وباطلهم واضح، فإن الأدلة الدالة على بعث الموتى ووقوفهم أمام رب العالمين كثيرة لا تحصى ، وأن كل ما خلقه الله في هذه الدنيا شاهد على قدرته سبحانه وتعالى ووجوب الاعتراف بألوهيته

وحده، فالأرض الميتة ينزل الله عليها المطر فيخرج هذا النبات بعد موتها، ويخرج منها جل وعلا ما شاء من الثمار.

فالذي أخرج هذا النبات وأنعم علينا بهذه الثمار هو الله سبحانه وتعالى، الذي أنزل هذا المطر وأحيا به الأرض الميتة التي أخرجت النبات والثمار، وهو الذي سيحيي الموتى وبيعتهم من قبورهم ويقف كل واحد أمامه عز وجل للحساب على ما عمل وما اكتسبت يده في هذه الدنيا.

هكذا الإنسان: خلق الله أبانا آدم من تراب، ثم جاءت منه الذرية خلقهم سبحانه من ماء مهين ثم تحولوا إلى علقة ثم إلى مضغة، ثم إلى إنسان سوي له سمع وبصر وعقل وإدراك، ثم يتدرج ويكبر حتى يصير إنسانا عظيما فيأخذ ويعطي ويفكر ويتعلم وينتج، وإن هذه الآيات العظيمة كلها تدل على قدرة الله عز وجل، وتدل على صدق الرسل في إخبارهم بأن هناك - أي في الآخرة - مجتمعا لديه سبحانه يؤيد فيه الحق ويجزي أهله بأحسن الجزاء ويدخلهم الجنة يقيهم عذاب النار، ويذل أعداءه ويخلصهم في النار أبد الآباد.

ثم إن كل عاقل في هذه الدار يشاهد من يظلم، ومن تؤخذ حقوقه، ومن يعتدى عليه في ماله وبدنه، وغير ذلك، ثم يموت الظالم ولم يرد الحقوق ولم ينصف المظلوم، فهل يضيع الحق على المظلومين المساكين المستضعفين؟ كلا فإن الخالق العظيم الحكيم العليم حدد للإنصاف موعدا، ذلك الموعد هو يوم القيامة، ينصف المظلوم الذي لم يعط حقه في الدنيا كاملا من الظالم فينتقم منه ويعاقبه.

بما أن هذه الدار ليست دار جزاء ولكنها امتحان وابتلاء وعمل وسرور وأحزان وقد ينصف فيها المظلوم فيأخذ حقه فيها وقد يؤجل أمره إلى يوم القيامة لحكمة عظيمة فينتقم الله من هؤلاء الظالمين، كما قال سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ

﴿الْأَبْصَارُ﴾ [إبراهيم: ٤٢]، ففي هذا اليوم الرهيب ينصف الله المظلومين ويعطيهم جزاءهم وينتقم لهم من الظالمين، وقد يعجل الله سبحانه للظلمة العقوبات في الدنيا كما فعل في أمم كثيرة، وقد يؤجل ذلك للمظلومين والظالمين ثم تعطى الحقوق في هذا اليوم العظيم يوم القيامة الذي تشخص فيه الأبصار وكل ذلك حق.

فالحكيم العليم القادر على كل شيء لا يفوت على المظلومين حقهم، ولهذا أخبرنا أن هناك بعثاً ونشوراً، وأن هناك جزاء وحساباً، وقد قامت على هذه الآجلة القرآن والسنة وإجماع الأمة، والعقول الصحيحة والفطر السليمة دلت على أنه لا بد من جزاء وحساب، وأن البعث حق وأن الجنة حق وأن النار حق، كل ذلك جاءت به الكتب السماوية والسنة النبوية وأجمع عليه المسلمون.

ومع ذلك فالفطرة السليمة والعقول الصحيحة تشهد بذلك، وأننا نشاهد ظالمين ومظلومين لم يقتص من الظالمين للمظلومين ولم تؤخذ منهم الحقوق فلا بد لهم من يوم يحاسبون فيه ويجازى فيه كل إنسان على ما قدم.

إننا نجد مؤمنين صالحين موفقين مجتهدين في سبيل الخير، لم ينالوا ما ناله غيرهم من أولئك الذين تعدوا حدود الله وظلموا عباد الله وهم مع هذا لديهم الأموال العظيمة والقصور الشاهقة والخدم والمتاع، وجمع غفير من الأخيار المتقين محرومون لم ينالوا من هذا شيئاً فلا بد من موعد، ولا بد من لقاء مع ربهم يعطون فيه من المنازل العالية والأجر العظيم، ويتكرم عليهم سبحانه بأنواع الفضل جزاء صبرهم وأعمالهم الصالحة، فينالون الثواب الكبير والمنازل العالية والخير الجزيل والإحسان العظيم والقصور الجواري والخيرات التي لا تحصى على ما فعلوا من خير، وعلى ما أقدموا من عمل صالح، ويجازي سبحانه هؤلاء الظالمين المفرطين المعرضين الذين ركنوا إلى الدنيا وغرتهم شهواتها وانساقوا وراء مفاتها بما يستحقون من العذاب

النكال وسوء المصير؛ وما ذلك إلا لتفريطهم وإعراضهم عن الله وتعتديهم حدوده، ومقابلتهم نعمه بالكفران، وظلمهم عباده، وإدبارهم عن طاعته.

فهؤلاء يجازيهم الله عز وجل بما يستحقون، وهذه الأمور العظيمة إذا تأملها صاحب العقل الصحيح والفطرة السليمة، عرف أن المعاد حق وعلم أن ما يدعيه الملحدون والشيوعيون والوثنيون وغيرهم ممن ينكرون الآخرة ومعاد الأبدان من أبطل الباطل، واتضح له أن دعوهم ساقطة وأقوالهم زائفة.

وهكذا أصحاب النحل والدعوات المضللة والأفكار الهدامة، كلها على هذا السبيل إذا تأملها ذو العقل الصحيح والبصيرة النافذة والفطرة السليمة، عرف بطلانها وعرف أدلة زيفها من الكتاب والسنة المطهرة من الكتب الصحيحة، فإنه سبحانه وتعالى خلق الشواهد وأقام الدلائل على الحق من كتابه وسنة نبيه ﷺ، وبما أودع في العقول من فهم وإدراك، وبما خلق في هذه الدنيا من مخلوقات وأوجد فيها من كائنات تشهد له بالحكمة، وأنه الخلاق العليم والرزاق الكريم القادر على كل شيء والمستحق لأن يعبد وحده لا شريك له.

والجدير بطالب العلم أينما كان أن يُقْبَلَ على كتاب الله وأن يجعل تدبره وتعلقه من أكبر همه ومن أعظم شواغله، وأن تكون له العناية الكاملة بقراءته وتدبر ما فيه من المعاني العظيمة والبراهين الساطعة على صحة ما جاءت به الرسل، وعلى صدق ما دل عليه الكتاب، وعلى بطلان ما يقوله أهل السوء أينما كانوا وكيفما كانوا.

ومن تدبر القرآن طالبا للهدى أعزه الله وبصره وبلغه مناه، كما قال سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّيْ هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال عز وجل ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ [فصلت: ٤٤].

وهكذا السنة المطهرة إذا تأملها المؤمن وتأمل موقفه ﷺ مع أعدائه

وخصومه في مكة والمدينة عرف الحق وأن أهل الحق منصورون وممتحنون، ومن فاته النصر في الدنيا فلن يفوته الجزاء والعوض في الآخرة، كما قال عز وجل ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: ٥١، ٥٢].

فقد وعد الله سبحانه بالنصر للعاملين في الدنيا والثواب والآخرة، قال عز وجل ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الأنفال: ٤٠] الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور [الحج: ٤٠، ٤١]، فقد وعد الله سبحانه وتعالى في هاتين الآيتين الذين يعملون للحق ويقيمون الصلاة ويؤدون الزكاة لمستحقيها ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وعدهم جل وعلا بالنصر وهو يعم النصر في الدنيا والتمكين فيها، والنصر والرضى من الله سبحانه وتعالى يوم القيامة ويوم يقوم الأشهاد، وفي هذا عزة للمؤمنين، وذلة للكافرين، فالؤمنون يفوزون بالجنة والكافرون تعلق وجوههم الذلة والندامة والنار تكون مثواهم ومصيرهم.

وفي هذا المعنى يقول سبحانه وتعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥] والآيات في هذه المعاني كثيرة.

ومن تأمل أحوال أهل العلم الموفقين الذين نبغوا في هذه الأمة، وتدبروا كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ، وعلموا من ذلك ما يعينهم على فهم كتاب الله وعلى فهم سنة رسوله ﷺ فهماً صحيحاً، من الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم والتابعين لهم بإحسان من أئمة الإسلام فيما كتبوا وما نقل عنهم، ومن سار على نهجهم من أهل الصدق والوفاء والبصيرة كأبي العباس بن تيمية رحمه الله وتلميذه العلامة ابن القيم والحافظ ابن كثير، وغيرهم ممن بزروا في هذا الميدان من أئمة في هذا الشأن.

نعم من تأمل أحوالهم وفتح الله عليه بفهم ما قالوا وما كتبوا رأى العجب العجائب، والعبر الباهرة، والعلوم الصحيحة، والقلوب النيرة، والبراهين الساطعة التي ترشد من تمسك بها إلى طريق السعادة وسبيل الإقامة.

وبذلك يحصل له بتوفيق الله سبحانه تحقيق الغاية المطلوبة، وتحسين نفسه بالعلوم والمعرفة، والطمأنينة إلى الحق الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، ودرج عليه سلف هذه الأمة.

ويتضح له أن من خالفهم من دعاة الزيغ والضلال ليس عندهم إلا الشبهات الباطلة والحجج الزائفة التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

ويعلم حقاً أن طالب العلم في الحقيقة هو الذي يميز الحق من الباطل بأدلته الظاهرة، وبراهينه الساطعة، ويقرأ كتب الأئمة المهتدين ويأخذ منها ما وافق الحق، ويترك ما ظهر بطلانه، وعدم موافقته للحق، ومن هؤلاء الأئمة المبرزين الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله وأنصاره في القرن الثاني عشر وما بعده، قد برزوا في هذا الميدان وكتبوا الكتابات العظيمة الناجحة، وأرسلوا الرسائل إلى الناس وردوا على الخصوم، وأوضحوا الحق في رسائلهم ومؤلفاتهم بأدلته من الكتاب والسنة، وقد جمع من ذلك العلامة الشيخ عبد الرحمن القاسم رحمه الله جملة كثيرة في كتابه المسمى الدرر السنية في الأجوبة النجدية.

والأدلة التي كتبها الشيخ محمد بن عبد الوهاب وتلاميذه من تأملها وتبصر فيها، رأى فيها الحق المبين، والحجج الباهرة والبراهين الساطعة التي توضح بطلان أقوال الخصوم وشبهاتهم، وتبين الحق بأدلته الواضحة.

وهم رحمة الله عليهم مع متأخر زمانهم قد وفقوا في إظهار الحق وبيان أدلته، وأوضحوا ما يتعلق بدعوة التوحيد والرد على دعاة الوثنية وعباد القبور، وبرزوا في هذا السبيل وكانوا على النهج المستقيم، نهج السلف

الصالح، واستعانوا في هذا الباب بالأدلة الواضحة التي جاءت في الكتاب والسنة النبوية، وعنوا بكتب الحديث والتفسير وبرزوا في هذا الميدان حتى أظهر الله بهم الحق وأذل بهم الباطل، وأقام بهم الحجة على غيرهم، ونشر بهم راية الإسلام وقامت راية الجهاد، وأجرى الله على أيديهم من نعمه وخيره الجزيل ما لا يحصى ، وأصبح أهل الحق في سائر الأمصار الذين عرفوا كتبهم وصحة دعوتهم وسلامة منهجهم ، ينشرون دعوتهم ويستعينون بما ألفوا في هذا الشأن على خصوم الإسلام وأعداء الإسلام في كل مكان من أهل الشرك والبدع والخرافات.

وأسأل الله عز وجل أن يوفقنا جميعا لما يرضيه وأن يصلح قلوبنا وأعمالنا، وأن يجعلنا هداة مهتدين وصالحين مصلحين ، وأن يمنحنا الفقه في دينه، كما أسأله عز وجل أن ينصر دينه ويعلي كلمته ويصلح أحوال المسلمين في كل مكان، وأن يولي عليهم خيارهم وأن يصلح قادة المسلمين ويجعلهم هداة مهتدين ، وأن يوفقهم لتحكيم الشريعة والتحاكم إليها، وأن يوفق ولاية أمرنا لكل خير وينصر بهم الحق، إنه جل وعلا جواد كريم . وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

لمحة من قواعد المحدثين في الجرح والتعديل

إعداد

فضيلة الدكتور / طلال عمر بافقيه
مدير المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

السنة صنو الكتاب في تلقي الأحكام منها، تفصل مجمله وتبين مشكله وتخصص عامه وتقيّد مطلقه، ولا خيار للمسلم في اتباع ما يقضي به القرآن أو ما تقضي به السنة ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾.

وما جاء في السنة من أحكام على أنواع :

- ١- منه ما هو مؤكّد لما في القرآن كحرمة أكل مال الغير بغير حق، والنهي عن الزنا وعقوق الوالدين وشهادة الزور.
 - ٢- ومنه ما هو مبين ومفصل لمجمل القرآن كبيان عدد ركعات الصلاة وهيئاتها، ومقادير الزكاة وشروطها وأصناف المال التي تجب فيه.
 - ٣- ومنه أحكام مقيدة لمطلق القرآن أو مخصصة لعامه كقطع اليد في السرقة قيدته السنة إلى الرسغ، وتحريم الميتة خصصته السنة بما عدا ميتة البحر والجراد.
 - ٤- ومنه ما هو أحكام جديدة لم يذكرها القرآن كالحكم بشاهد ويمين، ووجوب الدية على العاقلة، "ألا وأني قد أوتيت القرآن ومثله معه".
- وقد اهتم الصحابة والتابعون ومن تلاهم من العلماء بحفظ الأحاديث وتدوينها والرحلة في طلبها وتناقلوها جيلاً بعد جيل؛ لاشتمالها على حياة النبي ﷺ وشماله وسيرته وما أثر عنه من هدى وتشريع وأحكام ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾.

ولقد تعرض الحديث للدس فيه استغلالاً من البعض لمآربهم السياسية

والمذهبية، أو تقريباً للحكام بوضع الحديث في فضائلهم، أو بقصد التكسب وإظهار العلم والبراعة وتحبيذ ما يزاولون من اللهو، كالذي دخل على المهدي وهو يسابق بين الطيور فروى حديث **(لا سبق إلا في نصل أو حافر)** وزاد أو جناح، أو وضع الحديث بقصد استمالة وجوه العامة كما يفعل القصاص، أو بقصد الترغيب في الخير والترهيب من الشر كما فعل بعض الصالحين بزعم أنهم يكذبون له ﷺ لا عليه فيلقى ذلك رواجاً لحسن ظن الناس بهم.

ولما ظهرت حركة الوضع في الحديث، تنبه العلماء إلى ذلك وبذلوا الجهد في تمحيصه ومنع التلاعب فيه، ووضعوا في علوم الحديث قواعد الجرح والتعديل ببيان شروط توثيق الراوي ومتى يقبل التعديل والجرح ومتى لا يقبل؛ واستعانوا بالتاريخ حتى يعرف اللقاء من عدمه.

ومنذ عهد التابعين كان يظهر في كل عصر طائفة من الأئمة والنقاد والمحدثين الكبار العارفين بأحوال الرجال ونقدهم.

وظهر في القرن الثالث من اشتهر بالتخصص في علم الرجال مثل يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن المهدي ثم ابن معين وعلي بن المديني وأحمد بن حنبل وغيرهم.

وفي القرنين الثالث والرابع نشط التأليف في علم الرجال، ومنهم من اقتصر على الضعفاء، ومنهم من اقتصر على الثقة، ومنهم من جمع بينهما، وتفنن العلماء في تنويع المصنفات على مر الزمن من أجل عدم وقوع الاشتباه في الرواة، إذ بعضهم ورد ذكرهم في أسانيد الحديث بألقابهم أو كناههم أو بنسبتهم إلى القبيلة أو البلاد أو الصناعة دون التصريح بأسمائهم، وقد كثر في الرواة من يعرف باسم واحد فأُلِّفَتْ كتب المتفق والمفترق.

وقد تتفق أسماء رواة خطأ وتختلف لفظاً من سلام وسلام فأُلِّفَتْ كتب المؤتلف والمختلف، ووجدت كتب في المتشابه في الاسم والنسب وتمايزوا بالتقديم والتأخير مثل يزيد بن الأسود والأسود بن يزيد.

واهتموا بسني الوفيات فظهرت فيه مصنفات زيادة في العناية بفضح الكذابين من مدعي اللقاء بسبب التفاوت في سني الوفيات حتى قال سفيان لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ.

وبضبط سني الوفيات يعلم ما في الحديث من انقطاع أو عضل أو تدليس أو إرسال ظاهر أو خفي.

ومن المصنفين من نظم كتابه على الأنساب ككتاب الأنساب للسمعاني.

فأفادت مصنفاتهم المختلفة (شكر الله صنيعهم) الكشف عن أحوال رواة السنة، العدول والمجروحين وتمييز الصادق من الكاذب والضابط من الواهم والموثوق بروايته من المطعون، فيقولون: هذا ثقة أو حجة أو ثبت، وهذا عدل، وهذا لين الحديث، وهذا لا بأس بحديثه، وهذا ضعيف، أو كذاب، أو مطرح، وهذا سيئ الحفظ، وهذا اختلط في آخر عمره . فالأمر يستوجب لمن يشتغل بالحديث الرجوع إلى هذه المصنفات لمعرفة مكانة الراوي في العلم والورع والصدق والعدالة والجرح والحفظ وسوئه، مما له أثر في الاطمئنان إلى الراوي وتوثيقه وقبول مروياته، أو الطعن فيه ونبذ مروياته، وينبغي أن يتفطن إلى ما قد يكون في هذه الكتب من الأحكام المتعارضة في راو من الرواة كأن يوثقه البعض ويجرحه آخرون.

كما ينبغي أن يتفطن إلى أن المصنفين قد تتبعوا ألفاظ المتقدمين للدلالة على جرح الرواة أو تعديلهم، ولم يكن في أول الأمر اتفاق على هذه الألفاظ، فأصبح لكل ناقد مصطلحات ذات مدلول خاص، وهذا يتطلب من المتتبع معرفة مدلولاتهم وكيفية استعمالها عند كل راوي.

فابن معين مثلاً يستعمل عادة "ليس بشيء" على من أحاديثه قليلة كما أشار إليه ابن حجر والسخاوي . أما الآخرون فيستعملون ذلك في جرح الراوي كقوله: لا تحل الرواية عنه، ويستعمل ابن معين لفظة "لا بأس به" فيمن هو ثقة كما نقله ابن جماعة في مختصره وابن الصلاح في مقدمته،

وهي عند غيره تطلق على من هو أدون من الثقة، وإذا قال ابن معين: "يكتب حديثه" فمعناه عنده من الضعفاء الذين تكتب أحاديثهم متابعات وشواهد لا أصولاً.

وللخطيب البغدادي منهج في كتابة تاريخ بغداد فقال: كل من ذكرت فيه أقاويل الناس من جرح أو تعديل فالتعويل على ما أخرجت.

ويستعمل في التوثيق عبارات: ثقة، صدوق، ما علمت من حاله إلا خيراً، ليس بمدفوع عن الصدق، وربما اكتفي بذكر تخريج البخاري ومسلم أو أحدهما للراوي للدلالة على أنه ثقة.

أما عبارته في الجرح فهي: ضعيف، ذاهب الحديث، وأحياناً كذاب، أو أفاك، أو يضع الحديث، وبالجملة فإنه لا بد من ممارسة طويلة لهذه الكتب كي يكسب خبرة ودراية ويتمكن من التمييز بين الأسماء المتشابهة، ومن لاقى الشيخ الذي روى عنه ومن لم يلقه، وغير ذلك مما يعين على الإفادة من المصنفات في علم الرجال.

واعلم أن الذب عن سنة رسول ﷺ يتطلب دراية واسعة وخبرة طويلة وممارسة؛ حتى لا يدخل في سنته ﷺ ما ليس منها ولا يخرج من سنته ﷺ ما هو انسياق بالهوى أو قلة الخبرة أو التقليد المحض.

وآن الوقت إلى أن أشير إلى بعض ما دونه العلماء من قواعد في القبول والرد، وأجمع من كتب في ذلك الإمام محمد عبد الحي اللكنوي في كتابيه (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل) و (الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة) فإنه تقصى لما ورد فيهما ما أورده علماء الحديث من قواعد للقبول أو الرد.

وإليك يا من يريد التصدي لنقد الأحاديث قبولاً ورداً طائفة من هذه القواعد والفوائد.

١- قال الحافظ في نكته على ابن الصلاح: كل طبقة من نقاد الرجال لا

تخلو من متشدد ومتوسط:

فمن الأولى: شعبة وسفيان الثوري، وشعبة؛ أشد.

ومن الثانية: يحيى القطان وعبد الرحمن بن المهدي، ويحيى؛ أشد.

ومن الثالثة: يحيى بن معين وأحمد بن حنبل، وابن معين؛ أشد.

ومن الرابعة: أبو حاتم والبخاري، وأبو حاتم؛ أشد.

وممن عرف بالتشديد النسائي، فكم من رجل أخرج له أبو داود والترمذي وتجنب النسائي إخراج حديثه بل تجنب الإخراج لجماعة من الصحيحين، فما قيل عن النسائي أنه قال: (لا يترك الرجل عندي حتى يجتمع الجميع على تركه) هو محل نظر، لما ذكرت من تشديده.

قال السخاوي في فتح المغيث: إن بعض من تكلم في الجرح تعنت في التعديل يغمز بالغلطة والغلطتين والثلاث، فهذا إذا وثق شخصاً فعض على قوله وإذا ضعف رجلاً فأنظر هل وافقه غيره على تضعيفه، فإن وافقه أحد فهذا هو الذي قالوا فيه لا يقبل فيه الجرح إلا مفسراً، يعني لا يكفي فيه مثلاً قول ابن معين ضعيف إذا لم يبين سبب ضعفه!!

- وهكذا إن تفرد ناقد في جرح ينبغي التثبت فيه.

قال الذهبي: لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قط على توثيق ضعيف أو على تضعيف ثقة، وسواء صح ذلك أو لم يصح فإنه من الاحتياط أن لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع على تركه.

٢- من المحدثين من له إفراط ومبالغة في الحكم بوضع الحديث أو ضعفه بوجود قدح ولو يسيراً في روايته، أو لمخالفته لحديث آخر، منهم ابن الجوزي والجوزجاني والرضي الصغاني وعمر بن بدر الموصلي والمجد اللغوي صاحب القاموس في كتابه سفر السعادة وغيرهم.

قال السخاوي: ربما ادرج ابن الجوزي في الموضوعات الحسن

والصحيح بما هو في أحد الصحيحين فضلا عن غيرهما، وهو توسع منكر ينشأ منه غاية الضرر من ظن ما ليس بموضوع موضوعا مما قد يقلده فيه غيره تحسينا للظن.

وقال ابن حجر في تهذيب التهذيب: من النقد من يتعنت في جرح بعض أهل البلاد أو بعض المذاهب لا في جرح الكل فحينئذ يتضح الأمر في ذلك الجرح، وضرب مثلا بالجوزجاني وهو دمشقي في حطه على الكوفيين.

فالواجب على العالم أن لا يبادر إلى قبول أقوالهم بدون تتبع، فكم من حديث قوي حكموا عليه بالضعف، وكم من حديث بضعف يسير حكموا عليه بقوة الجرح.

٣- ومن المؤلفين في رجال الحديث من تعنت في جرح الرواة، فابن حبان له إسراف في جرح الرجال وقد نقده الذهبي في ميزانه في عدة مواضع رد فيها بقوله (ابن حبان متعنت في كثير من الرواة) . وقال ابن حجر في القول المسدد (ابن حبان ربما جرح الثقة حتى كأنه لا يدري ما يخرج من رأسه).

و العقيلي مثلا له كتاب الضعفاء الكبير، وكتاب الجرح والتعديل، وقال العلماء في كثير من جرحه: إنه لا يتابع عليه.

ولما انتقد في كتابه علي بن المديني شدد عليه الذهبي النكير في ميزانه فقال : أما لك عقل يا عقيلي أتدري فيمن تتكلم كأنك لا تدري أن هؤلاء (وذكر أسماء كثير من الرواة) هم أوثق منك بطبقات فمن هو الثقة الثبت الذي ما غلظ ولا انفرد بأحاديث كان أرفع له وأدل على اعتناؤه بعلم الأثر وضبطه دون أقرانه لأشياء ما عرفوها اللهم إلا أن يتبين غلظه ووهمه ، قال: ولو ترك هؤلاء لقفلنا الباب وانقطع الخطاب ولمات الآثار واستولت الزنادقة ولخرج الدجالون).

وابن عدي في كاملة: قد انتقده الذهبي في كثير مما أورد من أناس

تكلم فيهم بأدنى لين وبأقل حرج.

ولما كان كتاب الكامل هو أجمع ما ألف في بابيه ولكنه ذكر في كتابه كل من تكلم فيه وإن كان ثقة، وإن ميزان الذهبي تلخيص منه، ذكر فيه كل من ذكرهم ابن عدي بتليين، واعتذر عن ذلك بأنه فعل ذلك خوفاً أن يتعقب عليه أحد، وأنه ما ذكرهم لضعف فيه عنده، وقال أيضاً وفيه أي في الكامل خلق من الثقة ذكرتهم للذب عنهم أو لأن الكلام غير مؤثر فيهم ضعفاً . ولهذا فإنه لا ينبغي المبادرة بجرح الرجال وجود ألفاظ الجرح في الكامل والميزان.

وكتاب الوهم والإيهام لأبي الحسن علي بن محمد القطان :

قال الذهبي فيه في تذكرة الحفاظ: طالعت فوجدته يدل على حفظه لكنه تغنت في أحوال الرجال فما أنصف.

وقال في ميزانه في ترجمة هشام بن عروة: لا عبرة بما قاله فيه الحسن بن القطان (أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيرا) نعم الرجل تغير قليلاً ولم يبق حفظه كهو في حال الشباب فنسي بعض محفوظه أو وهم فكان ماذا ولما قدم العراق في آخر عمره حدث بكثير من الأحاديث.

وفي غضون ذلك لم يوجد يسيراً منها ومثل هذا يقع لمالك وشعبة ووكيع والكبار الثقات فدع عنك الخبط ولكن أحسن الله عزائنا فيك يا ابن القطان) اهـ.

وقال في موضع آخر: إنه لا يصير متروك الحديث إلا من أكثر من الأحاديث التي لا يوافق عليها لفظاً أو إسناداً، وقال : ما كل من فيه بدعة أو له هفوة أو ذنوب يقدح فيه بما يوهن حديثه وليس من شرط الثقة أن يكون معصوماً من الخطايا والخطأ.

وقال اللكنوي في الرفع والتكميل:

(وحكم أقوال هذه الطائفة المتشددة في باب الحكم وضع الأحاديث وبطلانها وتضعيفها أن لا يبادر إلى قبول قولها ولا يقطع بصدقه ما لم

يوافقهم غيرهم من نقاد المحدثين وكبار المنتقدين) اهـ.

وأعلم أنني ما سقت كلام الناقدين لمؤلفي هذه الكتب تقليلاً لشأن كتبهم، فإن فيه خيراً كثيراً وعلماً غزيراً ونفعاً كبيراً، وإنما سقته تبصرة للتثبت قبل الحكم بوضع أو تضعيف لئلا يقع الناقد في إخراج ما هو من الحديث أو إبعاده عن الاحتجاج به.

٤- قال الذهبي في ميزانه في ترجمة أبان بن يزيد العطار (قد أورده أيضاً العلامة ابن الجوزي في الضعفاء ولم يذكر فيه أقوال من وثقه وهذا من عيوب كتابه يسرد الجرح ويسكت عن التوثيق) اهـ.

وقال العلامة اللكنوي في كتابه التكميل في الجرح والتعديل (بعض أفاضل عصرنا حين يقصدون بيان ضعف رواية ينقلون (من كتاب الجرح والتعديل) الجرح دون التعديل، والواجب عليهم أن ينقلوا الجرح والتعديل كليهما ثم يرجحوا حسب ما يلوح لهم) هـ.

٥- وقف بعض النقاد من مخالفيهم في العقائد بل في الفقه أحياناً موقفاً شديداً وجرتهم مخالفاتهم إلى جرحهم فردوا قول الجارح إذا كان بينه وبين من جرحه خلاف في الاعتقاد.

٦- وميز العلماء بين المبتدع الذي لا يدعو إلى بدعة فإنهم أجازوا الرواية عنه إذا كان صدوقاً ولم تكن بدعته كفراً صريحاً حتى أخرج البخاري ومسلم لبعض المبتدعين في صحيحيهما. أما المبتدع الداعية فلم يجيزوا الرواية عنه، لأن هواه يجره إلى الكذب انتصاراً لفكرته.

٧- والمعاصرة والمنافسة قد تؤدي إلى جرح بعضهم بعضاً فلا يلتفت إلى جرح الجارح بلا حجة، ولذا لم يلتفت إلى جرح ابن اسحاق والحارث المحاسبي وأبي حنيفة لأنه وقع من المعاصرين بلا حجة.

٨- طعن في كثير من الأئمة كأبي حنيفة وصاحبيه وشيوخه بأنهم مرجئة، ومنشأ طعنهم فيهم هو الغفلة إلى أن من أطلق عليهم اسم المرجئة قسماً:

القسم الأول: هم أهل ضلال يكتفون في الإيمان بمعرفة الله ويجعلون ما سوى هذه المعرفة من الطاعات وما سوى الكفر من المعاصي غير مضرّة ولا نافعة.

القسم الثاني: طائفة من أهل السنة أطلق عليهم، لأنهم يقولون الإيمان هو التصديق وأنه لا بد مع ذلك من الإقرار باللسان وأن الطاعات مفيدة له والمعاصي مضرّة به.

وعلى هذا الاعتقاد طائفة من أجلة العلماء منهم أبو حنيفة وصاحباه وحماد بن أبي سليمان وسعيد بن جبير ومسعر وكثيرون غيرهم.

ولا يصح أن يقال على هؤلاء: إنهم من المرجئة أهل الضلال، وربما كان المعتزلة هم الذين أطلقوا على هؤلاء اسم المرجئة.

٩- قال التاج السبكي (من لا يكون عالماً بأسباب التعديل والجرح لا يقبلان منه لا بإطلاق ولا تقييد).

ومثل ذلك عن ابن جماعة في مختصره في أصول الحديث وفي شرح النخبة لابن حجر: إن صدر الجرح من غير عارف بأسبابه لم يعتد به.

وفي كثير من كتب أصول الفقه أن الطعن المبهم لا يقبل، وأن ذلك مذهب الجمهور وأكثر المحدثين منهم الشيوخ وأصحاب السنن.

والذين رجحوا عدم قبول الجرح إلا بذكر الأسباب (أن بعضهم قد يترك حديث الراوي بناء على ما اعتقده جرحاً وليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه ليظهر أهو قاذح أم لا؟ وأمثلة ذلك ذكرها الخطيب البغدادي في الكفاية . وربما سأل بعضهم أن أكثر الكتب المصنفة في الجرح والتعديل قلما تتعرض لبيان سبب الجرح والتعديل، بل يقولان فلان ثقة وفلان ضعيف أو حديثه غير ثابت ونحو ذلك، فاشتراط بيان السبب يفضي إلى تعطيلها وسد باب الجرح في الأغلب.

قلنا: يكفي للاستفادة من تلك الكتب أن يتوقف عن قبول حديث من

قالوا فيه ذلك حتى تزاح الريبة عنه بالبحث عن حاله قبل أن يجعل الرد قولاً قاطعاً، فلا تبادر تقليداً لمن لا يفهم أصول الحديث إلى تضعيف الحديث بمجرد الأقوال المبهمة.

نعم قد يقبل التجريح المبهم في حق من خلا عن التعديل، أما من اختلف في توثيقه وتجريحه فإنه لا يقبل جرحه إلا مفسراً.

١٠- إذا تعارض جرح وتعديل في راوٍ، ففي تدريب الراوي والنخبة وفتح المغيث للسخاوي أنه يقدم التعديل إذا لم يكن الجرح مفسراً، لأن الجرح المبهم غير مقبول على أن التعديل يقدم على الجرح ولو مفسراً في أمور تقدم ذكرها كالمحافظة في الاعتقاد والمنافسة والداعية إلى بدعته.

١١- قال الذهبي في مقدمة ميزانه: من قيل محله الصدق أو لا بأس به وهو صالح الحديث أو يكتب حديثه أو هو شيخ، فإن هذا وشبهه يدل على عدم الضعف المطلق.

١٢- قال الزركشي في نكته على ابن الصلاح (بين قولنا موضوع وبين قولنا لا يصح) بون كبير، فإن الأول إثبات الكذب والثاني أخبار عن عدم الثبوت. قال السخاوي: ذلك لا ينافي الضعف والحسن.

١٣- ونقل اللكنوي في كتابه الرفع والتكميل في الجرح والتعديل نقولاً كثيرة عن السخاوي والزين العراقي والذهبي وابن حجر والسيوطي وابن دقيق العيد عن قولهم: هذا حديث منكر، وقولهم: يروي المناكير، وقولهم: منكر الحديث، وقولهم: أنكر ما رواه فلان، فقال مخلصاً لأقوالهم (يا من ينتفع من كتب أسماء الرجال لا تغتر بلفظ الإنكار الذي تجده منقولاً عن أهل النقد في الأسفار، بل يجب عليك أن تفهم أن المنكر إذا أطلقه البخاري على الراوي فهو من لا تحل الرواية عنه، وإما إذا أطلقه غيره فلا يلزم أن يكون الراوي ممن لا يحتج به، وأن تفرق بين من روى المناكير أو في حديثه نكارة وبين قولهم منكر الحديث، أن العبارات

الأولى لا تقدر في الراوي قدحا معتدا به، والأخرى تجرحه جرحا معتدا به وأن لا تبادر بحكم ضعف الراوي بقولهم هذا أنكر ما روى كما في الكامل والميزان، فإنهم يطلقون هذا اللفظ على الحديث الحسن والصحيح أيضا بمجرد تفرد راويها، وأن تفرق بين قول القدماء هذا حديث منكر وبين قول المتأخرين هذا حديث منكر، فإن القدماء كثيرا ما يطلقون المنكر على مجرد ما تفرد به راويه، وإن كان من الأثبات، والمتأخرون يطلقونه على رواية ضعيف خالف الثقات.

١٤- قال الذهبي في ميزانه في ترجمة أبان بن حاتم: إن كل من أقول فيه مجهول فإن ذلك من قول أبي حاتم.

وقال: وفرق بين قول الأكثر: إنه مجهول، فإنهم يريدون جهالة العين بأن لا يروي عنه إلا واحد، وأبو حاتم يريد به جهالة الوصف لا مجهول العين. وجهالة العين ترتفع برواية اثنين عنه دون جهالة الوصف، فإنها لا ترتفع بذلك على الأصح خلافا للدارقطني.

قال الخطيب: المجهول هو من لم يشتهر بطلب العلم ولا عرفه العلماء به ومن لم يعرف حديثهم إلا من جهة راوي واحد. أما إذا روى عن المتحدث رجال ارتفع عنه اسم الجهالة وثبتت عدالته ولا تغتر بقول أبي حاتم (إنه مجهول) ما لم يوافق غير من الثقات العدول، فقد يجهل من هو معروف عندهم. وقال السيوطي جهل قوم جماعة من الرواة لعدم علمهم بهم، وهم قوم معروفون عند غيرهم بالعدالة، وسرد كثيرا من رواة الصحيحين جهلهم أبو حاتم وعرفهم غيره ووثقهم) أهـ.

١٥- قال الترمذي في كتاب العلل في آخر كتابه الجامع: قال علي بن المديني لم يرو يحيى عن شريك ولا عن أبي بكر بن عياش ولا عن الربيع بن صبيح ولا عن المبارك بن فضالة. قال أبو عيسى الترمذي: وإن كان يحيى ترك الرواية عن هؤلاء، فلم يترك الرواية عنهم لأنه اتهمهم

بالكذب، ولكنه تركهم لحال حفظهم . وذكر عن يحيى بن سعيد القطان أنه كان إذا رأى الرجل يحدث عن حفظه مرة هكذا ومرة هكذا ولا يثبت على رواية واحدة تركه . ومن هذا تعلم أن ما يذكر في كتب أسماء الرجال في حق كثير من الرواة (تركه يحيى القطان أو سواه) أن مجرد تركه لا يخرج الراوي من حيز الاحتجاج به مطلقا .

١٦- كثيرا ما يقول ابن القطان: لا يعرف له حال أو لم تثبت عدالته، فقال الذهبي: ابن القطان يتكلم في كل ما لم يقل فيه إمام عاصره أو أخذ عمن عاصره ما يدل على عدالته . وفي الصحيحين من هذا النمط كثيرون ما ضعفهم أحد ولا هم بمجاهيل .

وقال الذهبي : قول ابن القطان (لم تثبت عدالته) يريد أنه ما علم أن أحدا نص على أنه ثقة . وفي رواية الصحيح عدد كبير ما علمنا أن أحدا وثقهم، والجمهور أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح .

١٧- وقد يضعفون راويا هو في نفسه ثقة ولكنهم يضعفونه في روايته عن راو معين فذلك حكم عليه بالضعف فيما يرويه عن ذلك الراوي المعين دون باقي رواياته .

١٨- لا يقبل جرح الجرح إذا كان هو في نفسه مجروحا .

قال الذهبي في ميزانه في ترجمة أبان بن إسحاق المدني: إن قول أبي الفتح الأزدي فيه أنه متروك لا يقبل فهو في نفسه متكلم فيه .

وبعده فهذه عجالة ذات نفع إن شاء الله لمن يريد أن يتصدى لتمييز الحديث مقبولة ومردوده وما يحتج به وما لا .

والممارسة لكتب الرجال على اختلاف أنواعها وكتب المصطلح وكتب التخريج مع التجرد عن الهوى هي السبيل الأمثل لتكوين الخبرة وللسير في جادة الصواب حين نقد الأحاديث . والله الموفق .

الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله

إعداد

فضيلة الشيخ / مناع بن خليل القطان
الأستاذ والمُشرف على الدراسات العليا
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
بالمملكة العربية السعودية - الرياض

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله،

١- الدم سائل أحمر يسري في عروق الإنسان ، وهو عماد الحياة ، وقد اختلف أهل اللغة في أصل لامة:

(أ) ف قيل: أصلها الياء، ودم أصله دمي بوزن فعل عند سيبويه، وقال المبرد أصله دَمِيّ بالتحريك وهو من الأسماء التي حذفت العرب لامها ولم تعوض عنها شيئاً، وأعربتها على العين ولامه ترجع عند التصغير فتقول: دُمِيّ بإدغام ياء التصغير في ياء لام الكلمة، وتقول في الجمع دماء فالهمزة في الدماء مبدلة من الياء التي هي لام الكلمة والأصل دماي.

واستدل الجوهري على أنه يائي اللام بقولهم في التثنية دميان وأنشد:

فلو أنا على حجر ذبحنا جرى الدميان بالخبر اليقين

قال ابن سيده : تزعم العرب أن الرجلين المتعادين إذا ذبحا لم تختلط دماهما فلما اضطر الشاعر أخرجه على أصله بالياء وقال : دميان.

(ب) وقيل : إن الدم واوي اللام ودم أصله دَمَوَ بالواو مع التحريك، وبعض العرب يقول في التثنية دامون، وإنما أبدلت ياء في الماضي فقالوا : دمي يدمي من باب التعب لحال الكسرة ، أبدلت الواو ياء لتطرفها بعد الكسر ، كما قالوا : رضي يرضى وهو من الرضوان، وقالوا: قوي وهو من القوة، وشجي وهو من الشجو، ويقال: دمي الجرح كرضى يدمي دما ودميا إذا خرج منه الدم فهو دم.

ويتعدى بالألف والتشديد ، تقول : أدماه ودماه إذا ضربه حتى خرج منه الدم (١).

(١) انظر مادة الدم في لسان العرب لابن منظور وتاج العروس للزبيدي ومختار الصحاح للرازي.

٢- وقد اتفق الفقهاء على نجاسة دم الحيوان البري المسفوح لثبوت حرمة تناوله والحرمة تستلزم النجاسة.

واختلفوا في كثير من الدم وقليله.

فذهب الجمهور إلى التجاوز عن قليله وقدروا ذلك بالدرهم، والدرهم عند الفقهاء في تطهير النجاسات غير الدرهم النقدي الذي يعرف في الأموال، والمراد به في إصلاحهم ما يقدر بعرض الكف في النجس الرقيق الذي لا جرم له.

وذلك للآثار الواردة في الدم على أنه يُعفى عن اليسير منه، فعن ابن جريح في قوله تعالى ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥] (١) قال : المسفوح: الذي يهراق ولا بأس بما كان في العروق منها (٢).

وعن أبي مجلز في الدم يكون في مذبح الشاة أو الدم يكون في أعلى القدر ؟ قال لا بأس إنما نُهي عن الدم المسفوح (٣).

وعن عائشة رضي الله عنها قالت : (كنا نأكل اللحم والدم خطوط على القدر وقال الحسن : ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم) (٤).

وقد صح أن عمر رضي الله عنه صلى وجرحه يثعب دما أي يجري (٥).
وورد في القرآن الكريم تحريم الدم مطلقا في ثلاث آيات (٦)، وجاء تقييده بالمسفوح في آية واحدة (٧)، فيحمل المطلق على المقيد فلا يثبت تحريم الدم إلا معقودا بهذه الصفة وهو أن يكون مسفوحا (٨).

(١) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

(٢) أخرجه ابن المنذر.

(٣) أخرجه عبد بن حميد وأبو الشيخ.

(٤) رواه البخاري.

(٥) رواه مالك في الموطأ وانظر بدائع الصنائع للكسائي ٢١٤/١ وبداية المجتهد لابن رشد ١/٧٧ والخرشي على

مختصر خليل ٧٨/١ والمجموع للنووي ٥١١/٢ ومغني المحتاج للشربيني ١/٧٧ والمغني لابن قدامة ١٠٠، ٥٩/١.

(٦) الآيات ١٧٣ البقرة ٣٠، المائدة ١١٥، النحل.

(٧) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام.

(٨) أحكام القرآن للجصاص ١٤٣/١.

٣- والرطوبات وفي الإنسان والحيوان ما دامت في باطنه فإنها تكون طاهرة وتعرض لها النجاسة بخروجها، ومن ذلك الدم والبول ونحوهما فإن ذلك ما دام في داخل الجسم يكون طاهراً وإن صار نجساً بخروجه منه^(١).

٤- وحفظ حياة الناس وسلامة أبدانهم من مقاصد الشريعة حيث شرع الإسلام لبقاء النوع الإنساني الزواج للتوالد والتناسل، وفرض للحفاظ على الأنفس وما يقيمها من ضروري الطعام والشراب واللباس والسكن، وأوجب القصاص والدية والكفارة على من يعتدي عليها وحرم أن يعرض الإنسان نفسه للهلاك قال تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ولذا كان العلاج بالتداوي من الأمراض مشروعاً فتداوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الناس بالتداوي^(٢) وأخبر أنه ما من داء إلا وله شفاء^(٣).

٥- ويدل كثير من القواعد الفقهية على أنه حيث يتعذر إنقاذ شخص مشرف على الهلاك بعلاج مباح فإنه يعالج بالحرام، للضرورة أو الحاجة وإن أدى ذلك إلى مفسدة أقل، ومن هذه القواعد:

(أ) الضرورات تبيح المحظورات؛^(٤)

وهذه القاعدة أصولية فقهية يدل عليها قوله تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]، فالممنوعات شرعاً تباح عند الضرورة ومن ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة وإساعة اللقمة بالخمرة عند الغصة، إذا لم يوجد سواهما مما يحل للحفاظ على حياة الإنسان. وحد

(١) الفروق للقرافي ١١٩/٢-١٢١.

(٢) صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم، وقال (إن الله جعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام) رواه أبو داود.

(٣) فقال (ما أنزل الله داء إلا له شفاء) رواه البخاري في كتاب الطب وقال (إن الله تعالى لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء فتداووا) أخرجه النسائي وصححه ابن حبان والحاكم.

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٣ دار إحياء الكتب العربية - مصر، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٨٥ ط دار الكتب العلمية - بيروت.

الضرورة أن المضطر إذا لم يتناول المحرم هلك أو قارب الهلاك.
(ب) **والضرورات تقدر بقدرها:** (١).

فالمضطر ليس له أن يتناول من المحرم إلا ما يسد الرمق، ولا يباح له أن يأكل على سبيل التلذذ بل يقتصر على قدر الحاجة.
(ج) **والضرر يزال :** (٢).

وأصل هذه القاعدة قوله صلى الله عليه وسلم **(لا ضرر ولا ضرار)** (٣) وهي تفيد وجوب إزالة الضرر ودفعه بعد وقوعه وقيدتها العلماء بالقواعد التالية:

- ١- الضرر لا يزال بمثله .
 - ٢- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
 - ٣- يختار أهون الشرين أو أخف الضررين.
 - ٤- إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما .
- وهذه القواعد الأربع الأخيرة تفيد أن إزالة الضرر لا تكون بإحداث ضرر مثله ولا بأكثر منه بالأولى، وإذا دار الأمر بين ضررين أحدهما أشد من الآخر فإنه يتحمل الضرر الأخف ولا يرتكب الأشد.
- (د) **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة:** (٤)

والمراد بالحاجة هنا ما كان دون الضرورة فإن الضرورة هي بلوغ الإنسان حداً إذا لم يتناول الممنوع عنده هلك أو قارب الهلاك وهذا يبيح تناول المحرم، أما الحاجة فهي بلوغ الإنسان حداً لو لم يجد ما يسد حاجته إليه لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح له الحرام ولكنه يسوغ له

(١) أشباه السيوطي ص ٩٣ وابن نجيم ص ٨٦ .

(٢) انظر ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، في أشباه السيوطي ص ٩٥ وابن نجيم ص ٨٩ .

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن عمر بن يحيى عن أبيه مرسلاً وأخرجه الحاكم في المستدرک والبيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري وأخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت - الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٢ .

(٤) أشباه السيوطي ص ٩٧ وابن نجيم ص ٩١ .

الخروج على بعض القواعد العامة والحاجة إذا عمت كانت ضرورية.

(هـ) درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(١)

والمراد بدرء المفسد دفعها وإزالتها فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)^(٢).

(و) إذا تعارضت مصليحتان قدم أعلاهما وإذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم الأرجح منهما.

٦- وكثيراً ما تدعو الحاجة أو الضرورة إلى نقل الدم من حي صحيح الجسم من الأمراض إلى مريض في حاجة ملحة إلى الدم؛ لنزيف حصل له أو لتعسر غذائه أو لعملية جراحية ضرورية لإنقاذه من خطر، ويجري الأطباء في هذه الحالات فحوصات دقيقة ويشترطون شروطاً فلا ينقل الدم إلا بعد فحصه وسلامته من الأمراض ومعرفة فصيلته والتثبت من موافقتها لفصيلة دم المريض والتأكد من قبول جسمه له ولا يأتي ذلك إلا بتبرع الأصحاء بجزء من دمهم، فإذا كان أخذ الدم من الصحيح لا يضره أو يضره ضرراً أقل مما يتعرض له المريض، فإن نقل الدم في هذه الحالات يكون جائزاً أو مندوباً أو واجباً حسب شدة الحاجة إليه وتفاوت الخطر، وذلك في ضوء القواعد الآتية الذكر امتثالاً لأمر الشارع بالتداوي ودفعاً للضرر وجلباً للمصلحة.

٧- وإذا كان قتل النفس بغير حق من أشد الجرائم، فإن إحياء النفوس يعتبر من أعظم القربات يشهد على ذلك قوله تعالى في قصة ابني آدم وقد قتل أحدهما أخاه بغير حق ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

(١) أشباه السيوطي ص ٩٧ وابن نجيم ص ٩٠.

(٢) رواه النسائي.

وإحياء النفس بحفظها من هلاك أشرفت عليه قال الشوكاني في تفسيره (فتح القدير) : (روي عن مجاهد أن إحياءها إنجاؤها من غرق أو حرق أو تهلكة أو هدم حكاه عنه ابن جرير وابن المنذر ثم قال: الإحياء هنا عبارة عن الترك والإنقاذ من هلكة فهو مجاز، إذ المعنى الحقيقي مختص بالله عز وجل ، والمراد بهذا التشبيه).

وقال الشيخ : محمد رشيد رضا في تفسير المنار: أي من كان سببا لحياة نفس واحدة بإنقاذها من موت كانت مشرفة عليه فكأنما أحيا الناس جميعا؛ لأن الباعث له على إنقاذ الواحدة - وهو الرحمة والشفقة ومعرفة قيمة الحياة الإنسانية واحترامها والوقوف عند حدود الشريعة في حقوقها - تندغم فيه جميع حقوق الناس عليه فهو دليل على أنه إذا استطاع أن ينقذهم كلهم من هلكه يراهم مشرفين على الوقوع فيها لا يني في ذلك ولا يدخر وسعا، ومن كان كذلك لا يقصر في حق من حقوق البشر عليه): ثم قال: (الآية تعلمنا ما يجب من وحدة البشر وحرص كل واحد منهم على حياة الجميع والقيام بحق الفرد من حيث إنه عضو من النوع)^(١).

فعلماء التفسير من لدن مجاهد إلى محمد رشيد رضا يرون أن الآية تدل على عموم الإحياء مما يشمل إنقاذها من تهلكة أشرفت عليها، ويدخل في أسباب الهلاك بلا شك إشرافها بالمرض الميؤوس من شفائه إلا بواسطة نقل الدم مما يحفظ الحياة^(٢).

٨- والذي يعتمد عليه في الحياة إلى نقل الدم هو ما يقرره الطبيب المسلم، وإذا تعذر فإنه يعتمد قول غير المسلم يهوديا كان أو نصرانيا إذا كان موضع ثقة، فقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر استأجر رجلا مشركا هاديا خريتا (ماهرا) يدلّه على الطريق هو عبد الله بن

(١) تفسير المنار ٦/٣٤٩.

(٢) فتوى لجنة الإفتاء التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر حول نقل الدم وزرع الأعضاء .

أريقط الديلي، فدل هذا على جواز الرجوع إلى الكافر في الطب وسائر العلوم ولا يلزم من مجرد كونه كافراً أن لا يوثق به في شيء أصلاً فإنه لا شيء أخطر من الدلالة على الطريق ولا سيما في مثل طريق الهجرة الذي كان الائتман فيه على النفس.

٩- والتبرع بالدم كالهبة - والهبة وكذلك الهدية - مما رغب فيه الشارع وندب إليه، وهي من مكارم الأخلاق وأمانة الجود والسخاء، وصفة من صفات الكمال وصف الله بها نفسه بقوله عز وجل ﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾ [ص: ٩] فمن باشرها اكتسب شرفها لما فيها من استعمال الكرم وإزالة شح النفس وإدخال السرور في قلوب المهوب له وإيراث المحبة والمودة بينهما وإزالة الضغينة والحسد، وقد عرفها الفقهاء بأنها تمليك بلا عوض ولو بغير مال يتفضل بها الواهب على غيره من إخوانه ، رغبة في الخير ، من محبة وحسن ثناء في الدنيا، ومن ثواب في الدار الآخرة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم (تهادوا تحابوا)^(١).

فالهدية تذهب وَحَرَ الصدر ، وتستل السخيمة وتورث الحب ، وكان صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية ويثيب عليها^(٢).

وقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم هدايا الكفار ، وأهدى إليهم (أهدى كسرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقبل منه ، وأهدى له قيصر فقبل ، وأهدت له الملوك فقبل منها)^(٣) وأهدى إليه أمير القبط ، وأكيدر دومة الجندل، وفردة الجذامي ، وأتته يهودية بشاة مسمومة فأكل منها^(٤).

وسألت أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم أتصل أمها وهي كافرة

(١) أخرجه ابن عساکر.

(٢) رواه البخاري وأحمد أبو داود والترمذي.

(٣) رواه أحمد والترمذي.

(٤) ورد ذلك في عدة أحاديث.

فقال لها: نعم^(١). فالبر والصلة لا تستلزم التحاب والتواد المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم كسا عمر حلة فأرسل بها إلى أخ له من أهل مكة قبل أن يسلم^(٢).

وما روي من الامتناع عن هدية غير المسلم، فقد حمله العلماء جمعاً بين الأدلة ونفياً للتعارض، على أنه في حق من يريد بهديته التودد والموالة، أما القبول فإنه في حق من يرجى بذلك تأنيسه وتأليفه على الإسلام^(٣).

١٠- وإذا قسنا التبرع بالدم على الهبة والهدية فإنه يجوز أن يتبرع المسلم من دمه لمعصوم الدم، من مسلم، أو كتابي: يهودي أو نصراني، بخلاف الحربي، كما يجوز أن يُنقل دم هؤلاء إلى المسلم، لما ذكرناه آنفاً في الفقرة السابقة، ولقوله تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [٨] إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ [المتحنة: ٨، ٩].

١١- والإنسان لا يمتلك نفسه حتى يتصرف فيها كما يشاء، ومن ذلك التبرع بدمه إذ لو اعتدى على نفسه بما يفضي إلى الهلاك كان ذلك انتحاراً وقتلاً للنفس، وقد قال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وفي الحديث (من قتل نفسه بشيء عذَّب به يوم القيامة)^(٤) ويقول صلى الله

(١) في حديث متفق عليه .

(٢) أخرجه البخاري وغيره .

(٣) نيل الأوطار ٦/٦ .

(٤) متفق عليه .

عليه وسلم (من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن قتل نفسه بِسُوءِ قَسْمِهِ في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً)^(١).

ولكن تبرع الإنسان الصحيح القوي بجزء من دمه لمن يشرف على الهلاك يشبهه.

بذل المنافع ، فإنه كالذي يبذل من طاقته الجسمية في إغاثة ملهوف ، أو إنقاذ شخص من مهلكة ، أو إعادته في عملٍ مباح ، فإن كلاهما فيه استهلاك طاقة يمكن أن يعوض عنها من فقدها بالتغذية ^(٢) .

١٢- والتبرع بالدم قد يكون جائزاً إذا قصد به ادخار الدم في المشافي للحالات الطارئة ، وقد يكون مندوباً إذا طرأت حالة تكون الحاجة فيها إلى نقل الدم محتملة ، وقد يكون واجباً إذا توقف عليه إنقاذ حياة مشرف على الموت.

فمن المعلوم في قواعد الدين أن إنقاذ المشرف على الهلاك ، أو الوقوع في مضرة شديدة من فروض الكفاية على كل من استطاعه ، فإن قام به بعضهم سقطت عن الباقيين وأُثِيب على فعله من قام به ، وإن تركه الجميع أثموا جميعاً.

١٣- ومن المبادئ التي رغب فيها الإسلام الإيثار ، ومعناه أن يقدم الإنسان مصلحة أخيه على مصلحة نفسه بما هو حق له لا يحرم عليه بذله ، فيترك حظه لحظ غيره ، اعتماداً على صحة اليقين ، وتحملاً للمشاق في عون أخيه ، وهو من محامد الأخلاق.

إن الإنسان أناني بطبعه ، يحب الخير لنفسه ، والمنفعة لذاته ، وهي نزعة فردية تقتل القيم الإسلامية السامية ، في حب المسلم لأخيه

(١) أخرجه بن مردويه.

(٢) فتوى هيئة كبار العلماء بالملكة.

وتجعله يؤثر السلامة ويقول: نفسي نفسي ، ولا يقول: أخي وأمتي .
والإسلام يعالج هذه النزعة بالحب في الله ، ويجعل ذلك من عناصر
الإيمان ، وشواهد الصدق فيه (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما
يحب لنفسه) (١).

ويتسامى الإسلام في التربية الإسلامية ، فلا يقف بها عند الحب
المتبادل على قدم المساواة ، وإنما يحول الأنانية الفردية إلى حب ،
ويحول الحب إلى الإيثار ، فيفضل غيره على نفسه .

لقد تبوأ الأنصار دار الهجرة قبل المهاجرين كما تبوؤا فيها الإيمان ،
يثوبون إليه كما يثوب المرء إلى داره ، ولم يعرف تاريخ البشرية كله حادثاً
جماعياً كحادث استقبال الأنصار للمهاجرين ، لقد استقبلوهم بالحب
والبذل والسخاء وتسابقوا إلى إيوائهم حتى روي أنه لم ينزل مهاجري
في دار أنصاري إلا بقرعة، إذ أن عدد الراغبين في الإيواء المتزاحمين
عليه كانوا أكثر من عدد المهاجرين، وما وجد أحد من الأنصار في نفسه
شيئاً مما يناله المهاجرون من منزلة أو مال، بل كان الأنصار يؤثرون
إخوانهم المهاجرين على أنفسهم ولو كان بهم حاجة وفقر، وإيثار على
النفوس مع الحاجة قمة عليا وصل إليها الأنصار بعمق الإيمان في
نفوسهم وأصالة أخوة العقيدة بين جوانحهم وقال الله تعالى فيهم
﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي
صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾
[الحشر: ٩] . وإذا كان المسلم يؤثر أخاه على نفسه بطعام أو شراب هو
أحق به منه ولو أدى إلى ضعفه، فلأن يؤثره كذلك بشيء من دمه الذي
ينقذ حياته أولى وأفضل . وقد روى علماء السيرة والتاريخ منقبة في
الإيثار لثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم أصيبوا في موقعة أجنادين

(١) متفق عليه .

أو اليرموك وجيء إلى أحدهم بماء فأثر به أخاه فلما عرض على الثاني أثر به الثالث فما وصل إليه الماء حتى مات فلما أعيد إلى الثاني وجد ميتاً ولما أعيد إلى الأول وجد ميتاً كذلك (١).

١٤- والأخوة في الله قاعدة بناء المجتمع المسلم ولها آثارها في حياة الأمة الإسلامية حيث آخى الإسلام بين أبناء عقيدته أخوة تعلو على أخوة النسب ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، (المسلم أخو المسلم) (٢). وأدنى مراتب هذه الأخوة أن يصل المسلم أخاه بما لا حاجة له به ولا سيما إذا كان لأخيه حاجة أو كانت الحاجة أشد من حاجته . والتبرع بالدم إنما يكون من إنسان يقرر الطبيب أن ما يؤخذ منه من دم لا يضره لكفاية جسمه وإذا أنقصه شيئاً فإنه يستعيضه بقليل من الغذاء حيث يكون في حاجة إلى هذا الدم في وقت لا يمكن الاستعاضة عن الدم فيه بالغذاء وفي حديث لأبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في السفر (من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له) فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل (٣).

والسفر يحتاج إلى الراحلة والزاد حتى يركب المسافر ويطعم الطعام والفضل: الزيادة، وقوله في الحديث فضل الظهر أي مركوب فاضل عن حاجته، وقوله: فليعد به أي فليتصدق به . وفي فضل الماء حيث يحتاج الناس إليه لسقي الزرع يقول صلى الله عليه وسلم : (لا يمنع فضل الماء) وهو أن يسقي الرجل أرضه ثم تبقى من الماء بقية لا يحتاج إليها فلا يجوز له أن يبيعها ولا يجوز له أن يمنع منها أحدا ينتفع بها . وفي الرواية الأخرى (لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاً) (٤)، ومعناه أن تكون

(١) عيون الأخبار لابن قتيبة ٣٣٩/١ ، ٣٤٠ .

(٢) رواه مسلم .

(٣) رواه مسلم .

(٤) رواه مسلم .

لإنسان بئر مملوكة له بالفلاة وفيها ماء فاضل عن حاجته، ويكون هناك كلاً ليس عنده ماء إلا هذا، فلا يمكن لأصحاب المواشي رعيه إلا إذا حصل لهم السقي من البئر، فيحرم عليه منع فضل هذا الماء للماشية ويجب بذله لها بلا عوض؛ لأنه إذا منع بذله امتنع الناس من رعي ذلك الكلاً خوفاً على مواشيهم من العطش ويكون منعه الماء مانعاً من رعي الكلاً. وإذا كان هذا بالنسبة إلى حاجة الماشية إلى فضل الماء فكيف بحاجة الإنسان الذي أكرمه الله أيما إكرام وسخر له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه إلى فضل دم أخيه بما لا يضره لإنقاذ حياته من الموت . إن بذل الدم في هذا يكون ألزم .

١٥- وإنشاء بنك الدم يقبل ما يتبرع به الناس من دمائهم، ويحفظ ذلك الدم لإسعاف من يحتاج إليه من المسلمين ومن معصومي الدم من أهل الذمة والمستأمنين، أمر مشروع مرغوب فيه لسد الحاجات الطارئة على النحو الذي بيناه، وهو ما تقتضيه مصلحة المسلمين العامة ويقرره ولي الأمر بحكم ما له من صلاحية في السياسة الشرعية درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح وتحقيقاً لمقاصد الشريعة في حفظ النفس وهو من الكليات الخمس التي جاءت بها الأديان كلها . والأصل أن يكون هذا هبة بلا عوض؛ لأنه من مكارم الأخلاق التي تبذل على وجه المعروف لا للكسب التجاري وهو هبة لمحتاج كالصدقة فيراد به وجه الله، فإذا كان هذا لا يتيسر إلا بعوض ودفع مقابل مالي، فإنه لا بأس بذلك عند من يقول بجواز هذا الثوب، لأنها عنده كالبيع أو قياساً على بذل المنفعة بعوض .

١٦- ونقل الدم من شخص لآخر لا يترتب عليه تحريم النكاح الذي يترتب على الرضاع، فإن التحريم جاء نصاً في إرضاع المرأة بالقرآن والسنة ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] وفي الحديث (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)^(٤٧) ولا اجتهاد في

موضع النص .

فلا يقاس على هذا ما فيه غذاء للجسم حتى ولو كان رضاعاً من غير امرأة فلو ارتضع طفلان من بهيمة واحدة لم يكونا أخوين ولا يترتب على هذا حرمة ، فكيف بغير الرضاع والناس يأكلون من أطعمة واحدة ؟ كذلك الشأن بالنسبة إلى نقل الدم، والله أعلم.

أبيض

دية النفس الشرعية كيف نقدرها في هذا العصر

إعداد

فضيلة الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء
عضو المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي
والأستاذ بالجامعة الأردنية عمان الأردن

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

(أ) مقدمة لا بد منها:

إن الدية الشرعية عن النفس في القتل الخطأ قد أصبحت في عصرنا هذا تعتبر من مشكلات القضايا التي يطلق عليها عنوان قضايا الساعة، ورغم أنها في ذاتها ليست جديدة مثل كثير من قضايا الساعة التي سبب الإشكال فيها أنها جديدة ليس فيها نصوص شرعية أو فقهية سابقة كموضوع التأمين وغيره.

فالنصوص الشرعية في السنة النبوية عن الدية معروفة وواضحة وكذلك في فقه المذاهب، ولكن الإشكال فيها قد جاء من اختلاف القيم في الأصناف التي ورد تقدير الدية فيها في هذا العصر عما كانت عليه قيم تلك الأصناف في الماضي اختلافاً عظيماً جعل فيما بينها تفاوتاً كبيراً لم يكن في الحسبان.

فقد ثبت أن الرسول عليه الصلاة والسلام فرض الدية بمقدار مائة من الإبل (مختلفة الصفة والأسنان)، أو ألفي شاه من الغنم أو بقرة، أو ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم (وفي رواية: ثمانمائة دينار أو ثمانية آلاف درهم. وفي حديث عمرو بن شعيب أن الرسول صلى الله عليه وسلم قضى في الدية بمائة من الإبل قيمتها أربعة آلاف درهم أو أربعمائة دينار).

ثم في عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أضاف الحلل من الملابس، ألفي حلة (والحلة قطعتان أزار ورداء)، فأصبحت الأنواع التي ورد بها تقدير دية النفس في الحالات التي توجبها ستة أنواع: الإبل والبقر والغنم والنقدان (الدنانير من الذهب، والدراهم من الفضة) والحلل من الملابس.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء والباحثين أن هذا التنوع قد كان لتيسير الأداء

على الناس بحسب أصنافهم ، فأهل البادية أداء الإبل أسهل عليهم وأهل الحرث أداء البقر والغنم أسهل عليهم ، وأهل الحواضر والتجارة أداء النقود من الدنانير والدراهم أسهل عليهم، ثم في عهد أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لما فتحت بلاد تنتج المنسوجات أدخل الحل فصارت الأنواع ستة . وفي بعض الروايات أن الحل أدخلها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولا يشك عاقل في أن المقادير التي حددت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من الأنواع المختلفة المذكورة وفي عهد عمر كانت متعادلة في مالياتها وقيمتها التي تمثل تعويضاً عن النفس المفقودة بالقتل الخطأ، وأن للجاني الخيار في أن يدفع من أيها شاء ما هو أسهل عليهم . أما المالية فيها جميعاً فمتساوية أو متقاربة إذ لا يعقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحدد دية النفس التي أوجبها القرآن بمقادير متفاوتة المالية من تلك الأنواع على أساس الوجوب، إذ يكون عندئذ هذا مهزلة لا تشريعاً، لأن المكلف يختار عندئذ الأدنى، فما معنى إيجاب الأعلى قيمة وعدم إيجابه في وقت واحد قضية واحدة كمن يقول لآخر يجب عليك كذا ولا يجب.

ويشهد لذلك - وإن كان لا يحتاج لشاهد - أنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد أدخلوا تعديلاً على التقدير الأول الذي قدره الرسول صلى الله عليه وسلم في الذهب والدراهم عندما غلت الإبل حفاظاً على تساوي المالية في الدية من مختلف الأنواع وتفصيل ذلك معروف في مراجعه المتخصصة.

ثم اختلف فقهاء المذاهب في أن هذه الأنواع كلها أصول (فلو تفاوتت قيمة ما حدد من كل منها فللمكلف الأداء من أدناها قيمة)، أو أن الأصل هو الإبل عيناً وقيمة وبقيّة الأنواع الأخرى بديل للتيسير، فيجب أن تساوي المقادير من الأنواع الأخرى قيمة الإبل في كل وقت، أو أن الأصل هو النقدان (الذهب والفضة)؛ لأنهما هما الأثمان العامة حقيقة وسواهما هو البديل ، حتى الإبل (كما هو رأي أبي حنيفة رحمه الله) إلى آخر ما هو مبسوط في

فقه المذاهب .

وقد اتفق النقلة أيضاً أن الدينار المسكوك من الذهب والفضة كان على عهد رسول الله ﷺ في بداية الأمر وزنه مثقال ويساوي من الدراهم (الفضة) عشرة، وأن ووزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل .

(ب) المشكلة في العصر الحاضر :

بعد هذه المقدمة أقول : في العصر الحاضر برز في قضية الدية بين هذه الأنواع المختلفة تفاوت كبير ذو أبعاد شاسعة لم تبلغ هذا المدى في العصور الفقهية السالفة فتحير القضاء الشرعي تجاهها : ذلك أن الإبل قد طردتها من الميدان السيارات النارية فقلت الإبل وندرت وارتفعت قيمتها كثيراً وكذلك الغنم والبقر، ثم إن الذهب قد أصبح أهم سلعة (استراتيجية مقياسية) في عصر التضخم النقدي من العملات الورقية حيث حلت المطابع محل مناجم الذهب والفضة فأصبحت قيم الورق النقدي (أي قوته الشرائية) في هبوط مستمر وفي بعض البلاد إلى درجات خيالية !! .

بينما الأجور لذوي الدخل المحدود ورواتبهم كموظفين لا ترتفع بنسبة ذاك الهبوط فما العمل؟

إن قيمة مائة من الإبل في العصر الحاضر قد أصبح فيها بالنسبة للمكلف العادي إرهاق لا يطاق. وكذلك ألف مثقال من الذهب (٤٥٠٠ جرام تقريباً).

بينما هبطت قيمة الفضة بالنسبة إلى الذهب فاختلفت النسبة بينهما اختلالاً كبيراً وأصبح التفاوت بينهما عظيماً.

وترتب على ذلك أن الحكم على المكلف في الدية بالإبل أو البقر أو الغنم (أو بقيمتها في الأسواق الحالية بالعملات المحلية)، وكذلك الحكم على الذهب (أو بقيمته في الأسواق المالية العالمية) أصبح حملاً مبهماً جداً على مخطئ غير متعمد .

والحكم بالفضة أو بالحلل (بمعناها الأصلي هو قطعتان من النسيج العادي إحدهما رداء يدار على الكتفين والأخرى إزار) هو تفريط في حق الضحية وأهله.

ونظام العواقل القائم على العسوبة والعصبية (والذي كان يوزع العبء ويصون الدم من أن يبطل إذا كان الجاني معدماً) قد زال في مراكز التحضر ولم يبق له معالم واضحة يمكن الاعتماد عليها إلا في البوادي والأرياف حيث لا تزال الحياة العشائرية قائمة.

تجاه كل هذه المتغيرات والاعتبارات أصبحت قضية الدية مشكلة من قضايا الساعة وتحير موقف القضاء الشرعي فيها.

فبعض البلاد العربية أخذ فقهاؤها المعاصرين بمبدأ أن الإبل هي الأصل ويقدرّون قيمتها بأرخص سعر لها في إحدى البلاد (كموريتانيا) وأجروا القضاء على هذا . وهذا تناقص فإن الأخذ بوجوب الإبل عينا أو قيمة يستلزم إيجاب قيمتها في بلد الجناية لا في أرخص بلد آخر.

وبعض البلاد بقي فقهاؤها متحيرين هم والقضاة الشرعيون : فمن القضاة من قضى بقيمة الدراهم من الفضة التي هي أدنى سعرا ومنهم من قضى بقيمة الذهب ولم يمكن تنفيذه... والمفتون أيضا في حيرة.

(ج) ما أراه في هذا الموضوع :

إنني أرى إن الإبل لا يمكن - في النظر الفقهي الدقيق ومقاييس مقاصد الشريعة - أن تعتبر هي الأصل الخالد في تقدير الدية وذلك للاعتبارات التالية:

١- أن الرسول ﷺ قدر الدية بالإبل لا لخصوصية شرعية في الإبل، بل لأنها كانت في البيئة العربية حينئذ هي المال الأساسي المتوافر والمتداول في الحواضر والبوادي وتدفع أثمانا وأعواضا في المبادلات والمعاوضات وسائر الالتزامات، إذ لم تكن الأثمان الأصلية من النقدين الذهب

والفضة متوافرة في المدن الرئيسية من الحواضر التي تمارس التجارة على نطاق واسع، فقدرت الدية بالإبل إذ ذاك تيسيراً للأداء لا لأن في الإبل خاصية في التعويض لا توجد في سواها، بل لأنها إذ ذاك عند العرب في البيئة الأولى للإسلام تتوافر بكثرة وتحتاج إليها كل قبيلة، بل كل فرد لغذائه وتجوالة وحله وترحاله وأحماله فلا يستغني عنها بيت ولا أسرة فلذا كانت هي الميزان في حساب المالية وتقدير القيم، فلم يكن تقدير الدية الشرعية بها لغرض شرعي في نوعها بل لماليتها ومدى رواجها في وفاء الذمم والمعوضات؛ ولذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى الأصل الأصيل في الدية وغيرها هو النقدان الذهب والفضة اللذان هما الأثمان بطبيعتهما، وإنما أضيفت الإبل في الدية تيسيراً للأداء نظراً لتوافرها وعموم الرغبة فيها معتبراً رحمه الله أن التقدير في المالية إنما يستقيم إذا كان بشيء معلوم المالية، وهذا إنما يكون بالنقدين لأنهما هما الأثمان التي لا تحتاج إلى تقدير بغيرها لمعرفة مبلغ ماليتها. وأما التقدير بغيرهما من السلع فهو تقدير بشيء مجهول المالية؛ ولذا لا يقدر شيء من الضمانات بالسلع إلا في المثليات فتضمن بمثلها.

أما تقدير الدية بالإبل فإنما عرف بالآثار المشهورة لما بينا من شأنها إذ ذاك ولم يرد مثل ذلك من الآثار في غير الدية. (ينظر في ذلك المبسوط للسرخسي وفتح القدير شرح الهدية).

ومعنى ذلك أن تقدير الدية بالإبل هو إلحاق لها بالأصول في التقدير على سبيل الاستثناء في خصوص الدية لغرض تيسير الأداء فهي أصل ملحق وليست أصلاً أصيلاً وإنما الأصل الأصيل هو النقدان .

٢- في ضوء هذه الرؤية التحليلية نرى أن كل نوع من الأموال في الأداء الواجب، أي كان سببه إنما المنظور إليه شرعاً فيه هو ماليتها لا نوعه ولا عينه . وينطبق هذا على الإبل وعلى غيرها من الأنواع الستة التي ورد بها التقدير في السنة النبوية وفي عهد الخلفاء الراشدين في تحديد

مقدار الدية، ويؤيد هذا النظر كلام لأبي بكر ابن العربي في كتابه أحكام القرآن عند قوله تعالى في آيات الربا من أواخر سورة البقرة (وإن تبتم فلکم رؤوس أموالکم ...) حيث قال ابن العربي رحمه الله في هذا المقام ما نصه:

(ذهب بعض الغلاة من أهل الورع إلى أن المال الحلال إذا خالطه حرام حتى لم يتميز ثم أخرج منه مقدار الحرام المختلط به لم يحل ولم يطب، لأنه يمكن أن يكون الذي أخرج هو الحلال والذي بقي هو الحرام، وهذا غلو في الدين فإن كل ما لم يتميز فالمقصود منه ماليته لا عينه ولو تلف لقام المثل مقامه والاختلاط إتلاف للتمييز كما أن الإهلاك إتلاف للعين والمثل قائم مقام الذاهب وهذا واضح بين حساً، بين معنى والله أعلم) (أحكام القرآن ج ١ ص ٢٤٥ طبعة دار المعرفة - بيروت).

أقول: هذا كلام نفيس وفقه سديد، وموضوعه وإن كان بعيد موضوعنا هنا نجد فيه شاهداً ناصعاً بقوله رحمه الله (فالمقصود منه ماليته لا عينه)، وأن النظر الآخر غلو في الدين.

بناء على ما تقدم نرى أن تقدير الدية في العصر الحاضر يجب أن يسلك فيه أحد مسالك ثلاثة :

■ **المسلك الأول :** أن يعتمد فيه الذهب والفضة بالمقدار الذي قدره رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ألف دينار (بوزنه المعروف إذ ذاك وهو مئثال لكل دينار) أو عشرة آلاف درهم (بوزن الدرهم الشرعي)؛ لأن الثابت في الروايات أن كل دينار كان يساوي عشرة دراهم، وحينئذ يجب في عصرنا أخذ متوسط قيمة ألف مئثال من الذهب وقيمة عشرة آلاف درهم من الفضة نظراً للتفاوت الكبير الذي طرأ على سعر الذهب والفضة مما يجعل التقدير بالذهب وحده إجحافاً شديداً بالجاني في القتل الخطأ ويجعل التقدير بالفضة وحدها إجحافاً بحق أولياء القتيل من ورثته فيجب التصنيف

في الفرق الفاحش الطارئ إنصافاً للفريقين.

■ **المسلك الثاني:** أن نعتبر مالية الإبل في ذلك الوقت والبيئة (عصر الرسول والحجاز) ولا نقيم وزناً لما طرأ على الإبل في العصر الحاضر من غلاء في القيمة ناشئ عن قلة وجودها واستعمالها، وذلك لعوامل عصرية معروفة وحلول سواها من الحيوانات الكثيرة والدواجن محلها في الغذاء، وحلول الآليات المخترعة من سيارات وطائرات وشاحنات محلها في الركوب والأسفار والأحمال مما يجعل الإبل مرشحة لأن تكون من الحيوانات النادرة التي محل وجودها حدائق الحيوانات في العالم . فلا يمكن أن ننظر إلى قيمة الإبل في العصر الحاضر حيث توجد في بعض البلاد على قلتها أيضاً فيها، بل علينا أن ننظر إلى مبلغ ماليتها في وفاء الحاجات الأساسية في صدر الإسلام ولتحديد هذه المالية إذ ذاك لمائة من الإبل مختلفة الأسنان يجب أن نستهدي ببعض الآثار الدالة على ذلك فنجد ما يلي:

● في غزوة بدر الكبرى قدر رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد مشركي قريش الذين خرجوا لقتال المسلمين بحسب ما كان المشركون ينحرون من الإبل لطعامهم كل يوم فقدر لكل مائة رجلاً بغيراً فعرف بذلك عددهم وكان كما قدره عليه الصلاة والسلام.

● وفيما بعد خصص سيدنا عمر رضي الله عنه أيضاً للمقاتلين المسلمين في بعض الجيوش التي كان يرسلها بغيراً واحداً طعاماً يومياً لكل مائة رجل . نستنتج من ذلك أن مائة من الإبل (وهي مقدار الدية) كانت تكفي لإطعام عشرة آلاف شخص يوماً واحداً.

فماليتها إذن في مقياس وفاء الحاجات الثابتة وتبادل السلع (أو القوة الشرائية) تقدر بقيمة طعام لعشرة آلاف شخص يوماً واحداً من أوساط ما يطعم الناس.

ويتخذ هذا مقياساً لتقدير الدية ثابتاً من حيث المبدأ ومختلفاً في

تقديره بالعملات المحلية باختلاف الأزمنة والأمكنة ففي بضع سنوات مثلاً يجدد التقدير بالعملة المحلية.

ففي الأردن اليوم مثلاً يمكن أن يقدر بمعرفة أهل الخبرة العملية قيمة ما يكفي لإطعام شخص واحد يوماً كاملاً بصورة متوسطة ثم يضرب بعشرة آلاف فيكون الحاصل هو مقدار دية النفس في الأردن لعصرنا هذا ومثل ذلك يقال بالنسبة إلى مصر والعراق وباكستان وإنجلترا وأمريكا وهلم جرا ... كل بلد بعملته المحلية.

فالإبل لا يصح أن تبقى أفرادها عيناً ولا قيمتها السوقية بذاتها أساساً في تحديد مقدار الدية الشرعية كما لو كان نوعها محل تعبد بل يجب أن تؤخذ الحاجة الأساسية التي كانت تسدها الإبل إذ ذاك فنعتبر ما يكلفه وفاء تلك الحاجة في كل زمان ومكان.

وهذا ما تكون به الشريعة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.

■ المسلك الثالث:

أن نأخذ الأنواع الستة التي قدرت بها الدية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم في عهد الخلفاء الراشدين وهي : الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحلل فنقوم قيمة الدية بالعملات المحلية من كل نوع من هذه الستة ثم نجمعها ونقسمها على العدد (٦) فيكون وسطياً الذي هو حاصل القسمة هو مقدار الدية .

ذلك لأن قيمة الدية إذ ذاك من كل نوع من هذه الستة كانت متساوية أو متقاربة فلما اختلفت تلك القيم في عصرنا هذا اختلافاً عظيماً بين قيمة نوع وقيمة آخر لا يصح أن نعتبر قيمة أغلاها ولا قيمة أرخصها وأدناها (كما سبقت الإشارة) بل نأخذ وسطى القيم وهذا عدل يتفق مع مقاصد الشريعة السمحة .

إن المسلكين الأول والثالث على معقوليتهما سيختلف فيهما تقدير الدية

بين يوم وآخر وحادثة وأخرى بسبب تقلب سعر الذهب باستمرار في أسواق المال العالمية.

أما المسلك الثاني فهو أعدل وأدق وتقدير مبلغ الدية فيه يستقر مدة طويلة فلا يحتاج إلى تعديل إلا كل بضع سنوات عندما تختلف تكاليف الحياة وقيمة الأغذية اختلافاً بيناً .

لذا أرى أن المسلك الثاني في تقدير الدية هو الأفضل والله سبحانه وتعالى أعلم. أسأله الهداية إلى الصواب وما فيه فصل الخطاب .

أبيض

الوصية

إعداد

فضيلة الدكتور علي عبد الرحمن الربيعة
المستشار القضائي بديوان المظالم
بالملكة العربية السعودية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .. وبعد ،

فقد ورد ذكر الوصية في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [١٨٠] فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [البقرة: ١٨٠، ١٨١] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ١٠٦] والله حينما شرع الوصية إنما كان ذلك لحكمٍ جليلة ومقاصد شريفة تجمع بين مصالح العباد في الدنيا ورجاء الثواب في الآخرة متى توفرت أسبابها وبواعثها الشرعية، ولكون أمر الوصية من الأمور التي يجب على المسلم معرفتها حال ذلك حال شؤونه الدينية الأخرى.

لذا فقد رأيت من باب المساهمة العلمية في هذه المجلة الكتابة في هذا الموضوع وذلك من خلال بحث الأمور التالية:

- الأمر الأول : في أهمية الوصية.
- الأمر الثاني : في تعريف الوصية.
- الأمر الثالث : في مشروعية الوصية ودليل ذلك.
- الأمر الرابع : في حكمة مشروعية الوصية.
- الأمر الخامس : في مقدار الوصية شرعا.
- الأمر السادس : في شروط إجازة الورثة للوصية بما زاد عن الثلث.
- الأمر السابع : في حكم الوصية بمعنى صفتها الشرعية.
- وإليك أيها القارئ الكريم ببيانها على النحو التالي...

الأمر الأول : في أهمية الوصية :

إن أهمية الوصايا تبدو فيما إذا مات الإنسان، إذ يفقد إرادته وإدراكه وقدرته على حيازة المال والانتفاع به والتصرف فيه، وذلك ما يقضي بانقطاع صلته بما كان يملك حال حياته من مال وانتهاء ملكه فيه وزوال ما كان له من سلطان عليه وإرادته فيه فلا ينفذ فيه تصرف ولا إرادة .ومن أجل ذلك فقد شاء الله العليم بعباده الحكيم فيهم أن يجعل ذلك المال بعد وفاته لمن أظهرت الطبائع الإنسانية والتصرفات الشائعة المؤلفة أنهم محل إثارة الإنسان بأمواله منحاً وإنفاقاً حال حياته حتى يكون ذلك حافظاً له على حفظها وصيانتها وتتميتها وادخارها ومطمئناً على أن ما يكون له من مال بعد وفاته مصيره إلى أحب الناس إليه ، ومن ارتضاه حال حياته لبذله وعطائه ورعايته فعلى هذا الأساس شرع نظام المواريث .

غير أن من الناس من تدعوه ظروفه وصلاته بغير أهله وأقاربه "أن يكافئ من أسدى إليه معروفاً، أو يجازي من أعانه في حاجة أو فرج عنه كربة ثم لا تنتهي له الظروف تحقيق ذلك قبل وفاته، وذلك أن للإنسان حياة أخرى خالدة بعد هذه الدنيا الفانية، وهي حياة يجازي فيها بأعماله ويحاسب على ما اقترف فيها من سيئات، ولا نجاة له من ذل ذلك إلا بفعل ما أمره الله به وترك ما نهاه عنه، فكثيراً ما يقصر الإنسان في ذلك كسلاً أو تهاوناً، مغروراً بأمله راجياً تدارك ما فاته قبل حلول أجله فقد تفاجئه مقدمات الموت وأسبابه قبل أن يتمكن تلافي ذلك التقصير .

ولهذا كله شرع الله الحكيم العليم الوصية ليدارك بها الإنسان ما فاته وإلى ذلك أشار الزيلعي^(١) بقوله : " إن الوصية شرعت لحاجة الناس إليها؛ لأن الإنسان مغرور بأمله مقصر في عمله، فإذا عرض له عارض وخاف الهلاك فإنه يحتاج إلى تلافي ما فاته من التقصير، وبالوصية يحصل

(١) انظر :تبيين الحقائق ١٨٢/٦ وانظر :عقد الوصية ص ١١ وانظر أحكام الوصية ٨/٧.

مقصوده إذا تحقق ما كان يخافه، ولو إتسع له الوقت واحتاج إلى الانتفاع بماله صرفه إلى حاجته، فشرعها الشارع تمكيناً من العمل الصالح وقضاء لحاجته عند احتياجه إلى تحصيل المصالح".

ومن هنا ندرك أن الوصية شرعت عند توفر أسبابها وبواعثها الشرعية لحكم جليلة ومقاصد شريفة تجمع بين مصالح العباد في الدنيا ورجاء الثواب والدرجات العليا في الآخرة.

الأمر الثاني: في تعريف الوصية في اللغة والاصطلاح:

تعريف الوصية في اللغة:

أصل المادة ينبئ عن الوصول والاتصال، فاستعمل العرب الفعل وصى كوعى بمعنى اتصل ووصل، ومنه وصت الأرض وصيا ووصيا وصاء ووصاء اتصل نباتها، ووصيت الشيء بالشيء أصيه وصلته به، ووصى النبت اتصل وكثر كما قال بذلك^(١) الفيروز آبادي.

قال ابن فارس: والوصية^(٢) من هذا القياس كأنه كلام يوصى به أي يصل. يقال "وصيته توصية وأوصيته".

وقد استعمل^(٣) القرآن الكريم هذه المادة في أمرين:

فاستعملها في الطلب حال الحياة الدنيا في مثل:

قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [١٥٣] [الأنعام: ١٥٣].

واستعملها في الطلب بعد الوفاة في مثل: قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا

حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا^(٤) الوصية﴾ [البقرة: ١٨٠].

(١) انظر الفيروز آبادي - القاموس المحيط مادتي (وصي).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة مادة (وصي).

(٣) انظر أحكام الوصية للشيخ علي الخفيف (١) .

(٤) خيراً: أي المال الكثير .

وقوله تعالى ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].
وقوله تعالى ﴿شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٦].

والوصية^(١) تطلق على فعل الموصي وعلى المال الذي يوصى به.

فعلى الإطلاق الأول مصدر أو اسم مصدر مأخوذ من وصيت الشيء بالشيء أصيه إذا وصلته به^(٢)، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ﴾ [المائدة: ١٠٦].

وسمى^(٣) فعل الشخص هذا وصية؛ لأنه لما أوصى كأنه وصل ما بعد الموت بما قبله في نفوذ تصرفه، أو وصل القرية في تلك الحال بها في الحال الأخرى ومن هنا ندرك مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الشرعي.

فعلى ذلك لا فرق بين أن يكون الفعل تبرعا بمال أو عهدا إلى الغير بتصرف من التصرفات فمن يوصي لغيره بمال تبرعا منه يكون قد وصل القرية الواقعة بعد الموت بالقربات المنجزة حال حياته، وكذلك من يعهد بشؤون أولاده إلى غيره بعد وفاته، فإنه يكون قد وصل ما بعد الموت بما قبله في نفوذ التصرفات.

وعلى الإطلاق^(٤) الثاني فهي اسم مفعول ومنه قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١]^(٥).

فاللغة لم تفرق بين الوصية والإيصاء كما لم تفرق بين الفعل المتعدي بنفسه أو باللام أو بالي في أن كلاً يستعمل في الوصية والإيصاء، وأن المتعدي^(٦) بالي يستعمل بمعنى تمليك المال، وأن كلاً من الوصية والإيصاء

(١) ينظر: شلبي أحكام الوصايا والأوقاف ٢١، والشكشي: التركة وما يتعلق بها من حقوق ص ١٤١، ١٤٢.

(٢) ينظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ١١٦/٦ مادة (وصي).

(٣) شلبي: أحكام الوصايا والأوقاف ص ٢٢/٢١.

(٤) المصدر: السابق.

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين فقد اقتبسه ج ٦٤٧/٦.

(٦) المصادر السابقة وينظر: حاشية ابن عابدين ٦٤٧/٦.

يأتي لهما . وأن التفرقة بين المتعدي باللام والمتعدي بإلى اصطلاحية شرعية . يقول صاحب القاموس المحيط^(١) : (أوصاه ووصاه توصية عهد إليه والاسم الوصاة والوصية) .

ويقول^(٢) صاحب (المصباح المنير): وصيت إلى فلان توصية وأوصيت إليه بمال جعلته له) .

ويقول القرطبي^(٣) : (الوصية عبارة عن كل شيء يؤمر بفعله وتنفيزه بعد الموت، وخصصها العرف بما يعهد بفعله وتنفيزه بعد الموت، والجمع وصايا كالقضايا جمع قضية، وتواصى النبت تواصيا إذا اتصل وأرض واصية متصلة النبات، وأوصيت له وأوصيت إليه إذا جعلته وصيا، والاسم الوصاة وتواصى القوم أوصى بعضهم بعضا .

وفي الحديث^(٤) " استوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عندكم عوان"^(٥) .

إذن فالذي ظهر لنا مما سبق إيضاحه أن اللغة لم تفرق بين الوصية والإيصاء، وإنما الذي فرق بينهما أكثر الفقهاء، فاستعملوا لفظ الوصية في التصرف في المال المضاف لما بعد الموت، ولفظ الإيصاء في جعل الغير وصيا على من يلي أمره بعد وفاته^(٦) .

فيقول صاحب^(٧) حاشية الدسوقي: (يقال: وصيت له أي بمال وأوصيت إليه أي جعلته وصيا فهما مختلفان) .

وكذلك قول صاحب الدر المختار: (يقال: أوصى فلان إلى فلان أي جعله

(١) ينظر الفيروز آبادي : القاموس المحيط ٤٠٠/٤

(٢) انظر : حاشية ابن عابدين فقد اقتبسه ٦٤٧/٦

(٣) القرطبي :الجامع لأحكام القرآن ٢٩٥/٢

(٤) رواه ابن ماجة والترمذي وصححه عمرو بن الأحوص ، ينظر ملتقى الأخبار مع نيل الأوطار ج ٦/٢٣٦-٢٣٧ ،

(٥) عوان : جمع عانية والعاني : الأسير . قال فيروز آبادي في القاموس المحيط : " والعواني النساء لأنهن يظلمن فلا ينتصرن ... " ج ٤/٣٦٧ مادة (عنوت) .

(٦) ينظر :شلبي أحكام الوصايا والأوقاف ص١/٢ وانظر التركة ١٤١-١٤٢ .

(٧) ينظر : حاشية الدسوقي علي الشرح الكبير ٤/٤٢٢ .

وصيا وأوصى فلان بمعنى ملكه بطريقة الوصية، إنما تفرقة اصطلاحية قال بها بعض الفقهاء^(١).

تعريف الوصية في الاصطلاح:

لم تتفق كلمة الفقهاء على تعريف الوصية في الاصطلاح بل اختلفوا في ذلك حتى لقد اختلف أصحاب المذهب الواحد كالمذهب الحنفي في تعريفها على ما سنراه على النحو الآتي:

أولا المذهب الحنبلي: اختلف فقهاء الحنابلة في تعريف الوصية في الاصطلاح. فقد عرفها أبو الخطاب بأنها: (التبرع بمال يقف نفوذه على خروجه من الثلث)^(٢) وورد^(٣) عليه أنه يتناول ما لا يعد وصية في الاصطلاح، كالعطية في مرض الموت، إلا أن صاحب الشرح الكبير اعترض على ذلك فقال^(٤): (الصحيح أنها ليست وصية لأنها تخالفها في الاسم والحكم والأشياء) على ما بيناه عند الكلام على تبرعات المريض في مرض الموت، كما لوحظ^(٥) عليه أيضا أنه لا يتناول الوصية بما زاد على الثلث فإنها وصية صحيحة موقوفة على إجازة الورثة، كما لا يتناول الوصية بفعل العبادات وقضاء الواجبات؛ لأن الوصية بها وصية بواجب فكانت لذلك واجبة شرعا وليست تبرعا، كما أنه لا يتناول الوصية بحقوق العباد، أو الوصية بتأجيل دين، أو الوصية بقسمة التركة، أو الوصية ببيع عين معينة من ماله، أو غيره من المعاوزات، فكل ذلك لا يشملته التعريف.

أما ابن قدامة فقد عرفها بقوله^(٦) (والوصية بالمال هي التبرع به بعد الموت).

(١) ينظر: "رد المحتار على الدر المختار" ٦/٦٤٧، ٦٤٨.

(٢) انظر: المغني والشرح الكبير ٦/٤١٤، وانظر الإنصاف ٧/١٨٣ وانظر: المقنع وحاشيته ٢/٣٥٤.

(٣) انظر المصادر السابقة.

(٤) ينظر: المغني والشرح الكبير ج ٦/٤١٤.

(٥) ينظر: المصادر السابقة والوصية وأحكامها ٢٧/٢٨.

(٦) ينظر: المغني والشرح الكبير ج ٦/٤١٤، والكافي ٢/٤٧٤، والإنصاف ٧/١٨٣.

قال صاحب الإنصاف^(١) (هذا الحد هو الصحيح جزم به في الوجيز وغيره، وصححه في الشرح وغيره، وقدمه في المستوعب وغيره).

ويلاحظ على هذا التعريف أنه يرد عليه ما ورد على التعريف الذي سبقه. كما عرفت في بعض كتب المذهب بأنها^(٢) : (الأمر بالتصرف بعد الموت)، فهذا التعريف يشتمل أيضا الإيصاء بمعنى إقامة وصي للنظر في شؤون الأصغر من أولاده، وتزويج بناته أو توزيع ثلث ماله ونحو ذلك، وذلك لأن هذا التعريف لاحظ عدم اختلاف معنى الوصية والإيصاء في اللغة.

ثانيا: مذهب الشافعي :

عرف بعض الشافعية الوصية بأنها^(٣) (تبرع بحق مضاف ولو تقديرا لما بعد الموت ليس بتدبير ولا تعليق عتق).

وعرفها البعض الآخر بأنها^(٤) (التبرع به بعد الموت) به أي بالمال. ويرد على هذين التعريفين ما ورد على التعريف الأول والثاني للوصية عند الحنابلة

ثالثا: المذهب المالكي:

عرف بعض الفقهاء المالكية الوصية بأنها^(٥) : (عقد يوجب حقا في ثلث مال عاقده يلزم بموته أو يوجب نيابة عنه بعد موته) ومعنى التعريف عندهم أن الوصية عقد يترتب عليه أحد أمرين^(٦) :

الأمر الأول ملكية الموصى له ثلث مال الموصي بعد موته بحيث لا يكون

(١) ينظر : الإنصاف ١٨٣/٧ وينظر كشف القناع عن متن الإقناع ٣٣٦/٤ .

(٢) ينظر : المصدر السابق وينظر : التركة ١٤٤ ، وينظر : العدد وشرح العمدة ص ٢٩٠ ومطالب عن متن الإقناع ج ٢٣٥/٤ وينظر : منتهي الإرادات ٣٧/٢

(٣) انظر مغني المحتاج ٣٩/٣ ، وانظر : نهاية المحتاج ٣٩/٦ - ٤٠ ، وانظر : قليوبي وعميرة ١٥٦/٣ .

(٤) انظر المجموع شرح المذهب ٢٣/١٥ التكملة الثانية .

(٥) انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٢٢/٤ وانظر الخرشي علي مختصر خليل ١٦٧/٨ .

(٦) انظر كتاب الفقه علي المذاهب الأربعة ٤٣٣/٣ .

العقد لازماً إلا بعد الموت.

الثاني : نيابة الموصى له عن الموصي في التصرف، فالموصي إما أن يوصي بمال وإما أن يوصي بإقامة نائب عنه بعد موته.

وهذا التعريف يرد عليه من المآخذ ما ورد على التعريفات السابقة إذ أنه وإن كان قد حدد الوصية تحديدا سلم فيه عن بعض ما تقدم من ملاحظات على التعريفات السابقة إلا أنه وقع في أخرى^(١)؛ وذلك لأنه ينتقض بالوصية بعق العبد أو وقف المسجد أو القنطرة، فإن كلا من العتق والوقف ليس فيه أدنى تمليك وإنما هو فك ملك وكذا الوصية بإبراء المدين من دينه.

لكن ابن رشد المالكي عرف الوصية بقوله: إن الوصية في الجملة هي هبة الرجل لماله لشخص آخر أو لأشخاص بعد موته، أو عتق غلامه سواء صرح بلفظ الوصية أو لم يصرح به^(٢).

ولكن^(٣) يرد على تعريف ابن رشد للوصية بالهبة بأنه يوهم خلا في التعريف؛ لأن الهبة تمليك في الحال والوصية تمليك بعد الموت فبينهما تناف، وإن كان كل منهما بطريق التبرع.

رابعاً : المذهب الحنفي :

عرف الحنفية الوصية في الاصطلاح بتعريفات مختلفة .

فقد عرفها الكاساني^(٤) بأنها : (اسم لما أوجبه الموصي في ماله بعد موته). وقد ورد على هذا التعريف بأنه^(٥) غير جامع؛ لأنه يشمل الوصية

(١) انظر : الوصية وأحكامها في الفقه الإسلامي ص ٢٦ وانظر شرح الرسالة للنفراوي ج ١٨٧/٢ .

(٢) انظر : بداية المجتهد ٢/٣٣٠ ، انظر : أحكام القرآن لابن العربي ١/٧٠ .

(٣) انظر : التركة ١٤٤ .

(٤) انظر : بدائع الصنائع ١٠/٤٨٤٣ .

(٥) انظر : المصدر السابق وعقد الوصية ٥ .

بالواجبات لأنه ما أوجبها على نفسه بل هي واجبة بإيجاب الشرع.

وقد يجاب^(١) عن هذا الإيراد بأن المراد من قوله : (ما أوجبه الموصي) عام بحيث يشمل ما أوجب أدائه بعد موته، وعلى ذلك يدخل في تعريفه الوصية بأداء الواجبات .

أما الكرخي من علماء الحنفية فقد عرفها بأنها:

(ما أوجبه الموصي في ماله تطوعاً بعد موته أو في مرضه الذي مات فيه)^(٢).
وقد ورد على هذا التعريف بأنه غير جامع^(٣)؛ لأن قوله: (ما أوجبه الموصي في ماله تطوعاً بعد موته) لا يشمل جميع أفراد الوصايا، فإنه لا يتناول الوصية بالقرب الواجبة التي تسقط بالموت من غير وصية كالحج والزكاة والكفارات ونحوها ، فلم يكن الحد جامعاً، كما أنه يرد عليه ما أسلفناه من إيرادات على التعريفات السابقة التي اشترطت في معنى الوصية قيد التبرع أو التطوع.

كما ورد عليه أنه^(٤) يدخل في الوصية تبرعات المريض المنجزة في مرض موته، وهي لا تعد من قبيل الوصية.

ويمكن أن يجاب^(٥) عن ذلك بأن يقال: لعله أراد أن دخول تبرعات المريض في الوصية على معنى أنها تأخذ حكم الوصية في المال وهو حكم مسلم به في الفقه.

وعرفه صاحب^(٦) الدر المختار وصاحب^(٧) الكنز وشرحه تبين الحقائق بأنها (تمليك مضاف إلى ما بعد الموت سواء كان الموصى به عيناً أم منفعة،

(١) انظر عقد الوصية ٥ .

(٢) انظر بدائع الصنائع ٤٨٤٣/١٠ وينظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٤٥٩/٨ .

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٤٨٤٣/١٠ و ٤٨٤٤ .

(٤) انظر : أحكام الوصية للشيخ علي خفيف ٣ .

(٥) انظر : عقد الوصية ٥ .

(٦) رد المحتار على الدر المختار ٦٤٨/٦

(٧) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ج ١٨٢/٦ وانظر الأفكار في كشف الرموز والأسرار ٤١١/١٠ ، وينظر : البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٤٥٩/٨ .

إذ كما تصح الوصية بالأعيان تصح بالمنافع).

وبما أن^(١) القيود في هذا التعريف غير مرتبة كما يفهم من الكيفية التي احترز ابن عابدين بهذه القيود فإنه^(٢) ينبغي أن يكون صوغ التعريف هكذا:

(الوصية: هي تملك بطريق التبرع مضاف إلى ما بعد الموت سواء كان الموصى به عينا أم منفعة)، فكلمة (تمليك) جنس في التعريف تشمل كل تمليك بطريق التبرع أم بالعوض، سواء كان في الحياة أم بعد الممات، وكلمة (بطريق التبرع) يخرج بها التملك بالعوض كالبيع والإجارة، ومن العلماء من أخرج ب قيد (التبرع) الإقرار بالدين لأجنبي، وليس ذلك بشيء، لأن الإقرار إخبار وإظهار لما في ذمته من دين وليس تمليكا، وحينئذ فلا حاجة لإخراجه لأنه لم يدخل في التعريف، وكلمة: (مضاف إلى ما بعد الموت) يخرج بها نحو الهبة فإنها تملك بطريق التبرع في الحال.

ومن العلماء من قال: إن قيد الإضافة إلى ما بعد الموت يخرج ما عدا الوصية، فلا حاجة إلى قيد (بطريق التبرع) في التعريف، ولا ينافي التبرع وجوب الوصية لحقه تعالى، لأن المراد بالتبرع ما كان مجانا لا بمقابلة عوض، وليس المراد به ما إن شاء فعله وإن شاء تركه، وكلمة (عينا أم منفعة) قيد لبيان الواقع فهو التنبيه على متعلق الوصية، ويندرج في العين الموجودة منها بالفعل كالشجرة، والقوة كالثمرة المحددة، ويندرج في المنفعة المؤبدة، والمؤقتة، والمطلقة^(٣).

وباستعراضنا لهذه التعريفات وما ورد عليها من ملاحظات فإننا نستخلص أمورا ثلاثة:

١- أن هذه التعريفات جميعها متقاربة في المعنى والمقصد وإن كان تعريف الحنفية (تمليك مضاف .. الخ) أدق وأضبط في الجملة.

٢- أن الوصية عند بعض الحنابلة وبعض المالكية قد أريد بتعريفها

(١) انظر حاشية ابن عابدين ج٦/٦٤٨.

(٢) انظر: التركة ص١٤٢، انظر: أحكام الوصية ٣.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

عندهم ما يشمل الوصية بالمال وإقامة وصي عن هذا الشخص.

٣- أن هذه التعريفات جميعها قاصرة غير شاملة لبعض أنواع الوصايا.

ومن أجل ذلك : فإنني أختار تعريفاً آخر فيه من المرونة ما يجعله شاملاً لكل أنواع الوصايا هو^(١): (تصرف في التركة مضاف إلى ما بعد الموت) فهذا التعريف أجمع التعريفات السابقة؛ لأنه يشمل كل ضروب الوصايا فهو يشمل ما إذا كان الموصى به مالا أو منفعة، والموصى له من أهل التملك كالوصية للأشخاص المعينين بالاسم أو الصفة أو لم يكن من أهل التملك كالوصية للجهات الخيرية مثل المساجد والمصحات وغيرهما، ويشمل ما إذا كان الموصى به إسقاطاً فيه معنى التملك كالوصية بإبراء الكفيل من الكفالة، وما إذا كان الموصى به حقاً من الحقوق التي ليست مالا ولا منفعة ولا إسقاطاً ولكنه حق مالي لتعلقه بالمال، كالوصية بتأجيل الدين الحال، والوصية بأن يباع ماله من فلان أو يؤجر له بأجر معين، والوصية بتقسيم التركة أو تخصيص بعض الورثة بعينة منها، ويشمل أيضاً بيان طريق الوفاء بما على التركة من حقوق إن كان الموصي قد بين ذلك الوفاء.

فهذا وغيره يعد تصرفاً في التركة؛ لأن كلمة (تصرف) عامة، وكلمة (مضاف إلى ما بعد الموت) لإخراج جميع التصرفات حال الحياة، فإنها لا تسمى وصية وهذا محل اتفاق بين الفقهاء؛ لأنها وإن أخذت حكم الوصايا في نهايتها من أنها تنفذ في حدود ثلث التركة وما زاد يتوقف على إجازة الورثة إلا أنها تأخذ حكم الهبات في إنشائها من أنه يشترط في صحتها ما يشترط لصحة التبرعات من كون محلها معلوماً عند غير المالكية، وأنه لا يصح تعليقها بشرط كما يشترط في ثبوت الملك بالقبض المتملك، فلو مات المتبرع قبل أن يقبضها المتبرع له كان لورثته الخيار إن شاءوا نفذوا العقد

(١) انظر : شرح القانون الوصية ٩-١٠.

وإن شاءوا منعه بخلاف الوصية في غير ذلك.

وكلمة "التركة" في التعريف يراد بها كل ما يخلفه الميت من أموال أعياناً كانت أو منافع أو حقوقاً مالية تنتقل بالإرث، فتشمل الأعيان المالية لجميع أنواعها سواء تعلق بها حق للغير كحق المرتهن أو حق الزوجة في عين جعلت لها مهر، أو مات الزوج قبل أن تقبضها أو لم يتعلق بها حق لأحد، كما تشمل المنافع؛ لأنها أموال - على الرأي الراجح - والحقوق المتعلقة بالمال مثل حق التعلّي وحقوق الارتفاق وحق خيار العيب.

ويخرج بما تقدم ما لا يعتبر تركة من الحقوق التي لا تنتقل بالموت من المورث إلى الوارث، سواء كانت حقوقاً متعلقة به كحق الولاية على النفس وحق الحضانة، فإن شيئاً من ذلك لا يدخل في التركة، ومن ثم لا يكون التصرف فيها المضاف إلى ما بعد الموت وصية.

ولا يعيب هذا التعريف أنه لا يتناول الوصية بإقامة وصي على أولاده الصغار؛ لأنها ليست تصرف في التركة بل إحداث ولاية عليها، وذلك لأن هذا النوع من الوصية ضرب آخر من الولاية، له حكمه وآثاره ويبحث في أحكام الولاية على المال.

كما أنه لا يعيب هذا التعريف أنه لا يتناول الوصية بإجراء عقد من العقود أو بعمل من الأعمال التي تستوجب إنفاق مال، كالوصية من شخص أن توقف عين تركته بعد موته على جهة كذا، وكالوصية بعمارة مسجد كذا ونحو ذلك، فإن هذا النوع من الوصايا ليس تصرفاً في التركة بل هو أمر بإجراء تصرف في التركة.

وقد يجاب عن ذلك : بأن هذا النوع من الوصايا وإن كان بإجراء عقد أو بقيام بعمل، فإنه يستوجب في التركة حقاً تتحمله وتنتقل إلى الورثة محملة به، ففي الوصية بالوقف أو بالبيع يكون لمن أريد الوقف عليه أو لمن له الولاية عليه، أو لمن أريد البيع له أن يطالب بإجراء هذا الوقف أو البيع، ويطلب

إقامة وصي لتنفيذ هذه الوصية رضي الورثة أم أبوا وفاء لحقه.

يقول^(١) الشيخ علي الخفيف بعد أن ساق هذا الإيراد، والإجابة عليه ولا شك أن إيجاب حق في التركة بعد أن لم يكن يعتبر تصرفاً فيها إذ لا يراد بالتصرف الالتزام الذي ينشأ عنه حق في التركة.

وبهذا الاعتبار يكون التعريف متناولاً أيضاً لهذا النوع من الوصايا من ناحية أنه تصرف يستوجب في التركة حقاً بعد الوفاة.

الأمر الثالث في مشروعية الوصية ودليل ذلك:

الأصل في مشروعية الوصية الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. فأما الكتاب فيدل على ذلك أولاً:

قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠، ١٨١].

ووجه^(٢) الاستدلال بالآية الكريمة من وجهين:

الأول: أن معنى كتب فرض وألزم ولا بد من أن يكون ما يفرضه الله سبحانه ويلزم به المكلف مشروعاً وإلا لكان فيه تناقض.

الثاني: دلت الآية الكريمة على حرمة التغيير والتبديل في الوصية، بدليل ترتيبها الإثم على التبديل الذي لا يكون إلا على فعل محرم أو ترك واجب، فدل بذلك على مشروعيتها؛ لأنها لو كانت غير مشروعة لما حرم التبديل بل لوجب.

ويدل لذلك ثانياً قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ

(١) انظر أحكام الوصية ص ٦ وأحكام الوصايا والأوقاف لمحمد شلبي ٢٣/٢٤ وعقد الوصية ٦/٥ والتركة ١٤٢ وما بعدها .

(٢) ينظر الوصية وأحكامها ص ١٠٤ .

ضربتُم في الأرض ﴿المائدة: ١٠٦﴾.

ووجه^(١) الاستدلال بالآية الكريمة من وجهتين :

الأولى: أنه تعالى حث المؤمنين على الإشهاد على الوصية فدل ذلك على مشروعيتها إذ أن الحث على شيء ذا متعلق يدل على مشروعية متعلقة كما يدل على مشروعية نفسه.

الثاني : أنه سبحانه نزل الإشهاد من الوصية منزلة الحكم من موضوعه، ولما كان الإشهاد مندوبا إليه كان مشروعاً فعلم بذلك أن موضوعه كذلك ، وإلا فليس بمعقول جعل ما ليس بمشروع موضوعاً لما هو مشروع .

ويدل لذلك ثالثاً: قوله تعالى في سياق آيتي المواريث من سورة النساء ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ [النساء: ١١، ١٢].

ووجه الاستدلال بهذه الآية:

أنه سبحانه وتعالى قرن الوصية بالدين الواجب الأداء، فدل ذلك على جوازها بالمعنى الأعم وقدمت الوصية على الدين للاهتمام بشأنها؛ ولأن النفس قد لا تسمح بها، لكونها تبرعاً أو لأنها كانت على وجه البر والصلة، والدين يقع بعد الميت بنوع تفريط فبدأ بالوصية لكونها الأفضل أو لأنها حظ الفقير غالباً، والدين حظ الغريم ويطلبه بالقوة، أو لأجل ذلك كله، وإلا فإن الدين مقدم عليها شرعاً بعد مؤنة التجهيز بلا نزاع^(٢).

وأما السنة فيدل لذلك:

أولاً: ما رواه الجماعة^(٣) عن ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله

(١) ينظر المصدر السابق وينظر بدائع الصنائع ٤٨٣٧/١٠ .

(٢) ينظر : الوصية وأحكامها ١٠٥ وينظر : الأسئلة والأجوبة الفقهية ٧١/٧ .

(٣) ينظر : منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٣٨/٦ وفتح الباري ٣٥٨/٥ .

صلى الله عليه وسلم قال: " ما حق امرئ مسلم يبیت ليلتين^(١) وله شيء يريد أن يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه".

وفي رواية للبيهقي وأبي عوانه "ليلة أو ليلتين" ولمسلم والنسائي "ثلاث ليل". ومعنى الحديث : ما الحزم والاحتياط للمسلم إلا أن تكون وصيته مكتوبة عنده ، قال^(٢) بذلك الشافعي وكذا قال الخطابي^(٣) فيستحب تعجيلها وأن يكتبها في صحته ويكتب فيها ما يحتاج إليه؛ لأنه لا يدري متى تأتية منيته فتحول بينه وبين ما يريد من ذلك.

ويدل لذلك ثانيا :

ما رواه الدار قطني^(٤) عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن الله تصدق عليكم بثلك أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم " فقد أفاد هذا الحديث أن الوصية قريبة يتقرب بها الإنسان إلى الله عز وجل في آخر حياته كي تزداد حسناته أو يتدارك بها ما فاتته .

ويدل على ذلك ثالثا :

ما رواه^(٥) أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إن الرجل ليعمل أو المرأة بطاعة الله ستين

(١) قال ابن حجر في الفتح: (وكأن ذكر الليلتين أو الثلاث لرفع الحرج لتزاحم أشغال المرء التي يحتاج إلى ذكرها ففسح له هذا القدر ليتذكر ما يحتاج إليه واختلاف الروايات فيه دال على أنه للتقريب لا للتحديد، والمعنى لا يمضي عليه زمان وإن كان قليلا إلا ووصيته مكتوبة، وفيه إشارة إلى اغتفار الزمن اليسير وكأن الثلاث غاية للتأخير؛ ولذلك قال ابن عمر " لم أبت ليلة منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك - يقصد - قوله ("يبیت ثلاث ليل" من رواية مسلم والنسائي من طريق الزهري عن سالم عن أبيه إلا ووصيتي عندي . قال الطيبي : في تخصيص الليلتين والثلاث بالذكر تسامح في إرادة المبالغة أي لا ينبغي أن يبیت زمانا ما ، وقد سامحناه في الليلتين والثلاث فلا ينبغي له أن يتجاوز ذلك) ينظر : فتح الباري ج ٢٥٨/٥ وينظر : شرح موطأ مالك الزرقاني ٣٣٨/٣ .

(٢) ملتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٣٨/٦ وينظر : صحيح مسلم بشرح النووي ٧٤/١١ .

(٣) تنوير الحوالك مع شرح موطأ مالك ج ٢٢٨/٢ ، وينظر فقه السنة ص ٤١٥ .

(٤) سبق تخريجه .

(٥) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤٢/٦ .

سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فتجب لهما النار" ، ثم قرأ أبو هريرة قوله تعالى: ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ﴾ [النساء: ١٢] ^(١) إلى قوله ﴿ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ . ولأحمد وابن ماجة معناه وقالوا فيه "سبعين سنة" ^(٢) ففيه وعيد شديد وزجر بليغ؛ لأن مجرد المضارة في الوصية إذا كانت من موجبات النار بعد العبادة الطويلة في السنين المتعددة، فلا شك أنها من أشد الذنوب التي لا يقع في مضيقها إلا من سبقت له الشقاوة، وقراءة أبي هريرة للآية لتأييد معنى الحديث وتقويته؛ لأن الله سبحانه قيد ما شرعه من الوصية لعدم الضرر فتكون الوصية المشتملة على الضرر مخالفة لما شرعه الله وما كان كذلك فهو معصية.

ووصية الضرر من الكبائر كما ثبت ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً وموقوفاً بإسناد صحيح ^(٣).
ويدل لذلك رابعاً:

مارواه ^(٤) الجماعة عن سعد بن أبي وقاص قال "جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني من وجع اشتد بي فقلت يا رسول الله قد بلغ بي من الوجع ما ترى وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي أفأصدق أتصدق بثلاثي مالي؟ قال: لا، قلت: فالشطري يا رسول الله؟ قال: لا، قلت: فالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير أو كبير . الخ" فقد دل على مشروعية الوصية وبالقدر الذي حدده رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وأما الإجماع ^(٥) فإن الأمة من لدن رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى يومنا

(١) أي لتكن وصيته مبنية على العدل لا على الإضرار والجور والحيث، بأن يحرم بعض الورثة أو ينقصه أو يزيده على ما فرض الله له من الفريضة، فمن سعى إلى ذلك كان كمن ضاد الله في حكمه وشرعه . تفسير ابن كثير ٦١/١ وانظر : المبسوط للسرخسي ١٤٤/٢٧ .

(٢) قال الشوكاني: الحديث حسنه الترمذي وفي إسناده شهر بن حوشب، وقد تكلم فيه غير واحد من الأئمة ووثقه أحمد بن حنبل ويحيى بن معين، انظر : نيل الأوطار ٤٢/٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٠ فقد رواه سعيد بن منصور موقوفاً بإسناد صحيح ، ورواه النسائي مرفوعاً وجاهه ثقات ولفظه: « الاضرار بالوصية من الكبائر » .

(٤) ينظر: منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤٣/٦ .

(٥) ينظر: الوصية ص ٣٣، وفقه السنة ١٥/٣ وينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ج ١٨٢/٦، ونتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ١٥/١٠، وبدائع الصنائع ٨٣٨/١٠، وينظر: مطالب أولي النهى ٤٤٢/٤ .

هذا يوصون من غير نكير من أحد فكان هذا إجماعاً من الأمة على ذلك.

وأما المعقول: فهو أن الوصية استخلاف من العبد لغيره في ماله فيجوز كما يجوز استخلاف الشارع في الميراث إلا أن الشارع قصر استخلاف العبد لغيره على الثلث حفظاً لحق الورثة فأبقى لهم الثلثين؛ لأن حقهم تعلق بماله لانعقاد سبب الزوال إليهم وهو استغناؤه عن المال بالموت، إلا أن الشارع أظهر لهم هذا الحق الذي تعلق بماله في الثلثين ولم يظهره في الثلث الباقي؛ ليمكنه أن يتدارك ما فاتته في حياته من القربات أو قصر فيه، فيوصي للأجنبي بما لا يزيد على الثلث^(١).

الأمر الرابع: في مشروعية الوصية:

بعد أن تكلمنا على الأصل في مشروعية الوصية، وعرفنا أن الأصل في ذلك الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وبيننا وجه ذلك من هذه الأدلة، نقول: إنها شرعت عند توافر أسبابها وبواعثها الشرعية لحكم جليلة ومقاصد سامية وأهداف نبيلة، تجمع بين مصالح العباد في الدنيا ورجاء الثواب والأجر والدرجات العليا في الآخرة، فلم يشرع الله شيئاً إلا وفيه جلب مصلحة للعبد أو درء مفسدة عنه، فما جعل الله الوصية في حدود الثلث إلا مراعاة لمصلحة الإنسان ليتدارك ما فاتته - قبل أن تأتي ساعته وينقضي أجله - من فعل الواجبات وأعمال البر والرحمة، التي تعود عليه وعلى غيره من الأفراد والجماعات بالنفع الشامل والخير العميم، فقد يريد الإنسان أن يكافئ من أسدى إليه جميلاً أو قدم نحوه معروفاً، ويساعد غير ورثته من أقربائه وأحبائه دفعا لعوزهم ويسد خلة المحتاجين، ويخفف الكرب عن اليتامى والمساكين والضعفاء واليائسين، على أن يلتزم في ذلك المعروف وهو العدل الذي لا وكس فيه ولا شطط، وأن يتجنب الإضرار في الوصية لقوله

(١) انظر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ١٠/١٤٦٠ وما بعدها وانظر: الوصية ٣٣ وانظر: التركة ١٨٤.

تعالى ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٢]؛ ولما ثبت (١) عن ابن عباس رضي الله عنه "الإضرار في الوصية من الكبائر".

إذن فالوصية تحقق الغرض الدنيوي كما تحقق الغرض الأخروي متى التزم فيها عدم الإضرار، فالموصي بوصيته تكثر حسناته وتزداد من البر أعماله، يقول صلى الله عليه وسلم في ذلك: "إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم".

وفي ذلك أيضا يقول (٢) الكاساني "فإن الإنسان يحتاج إلى أن يكون ختم عمله بالقربية زيادة على القرب السابقة على ما نطق (٣) به الحديث، أو تداركا لما فرط منه في حياته وذلك بالوصية، وهذه العقود ما شرعت إلا لحوائج الناس إليها فإذا مست الحاجة إلى الوصية وجب القول بجوازها"

كما يقول صاحب الهداية (٤)، وتبيين الحقائق (٥) في الحكمة من تشريع الوصية: "إن الوصية شرعت لحاجة الناس إليها، لأن الإنسان مغرور بأمله مقصر في عمله، فإذا عرض له عارض وخاف الهلاك، فإنه يحتاج إلى تلافي ما فاتته من تقصير، وبالوصية يحصل مقصوده إذا تحقق ما كان يخافه، ولو اتسع له الوقت واحتاج إلى الانتفاع بماله صرفه إلى حاجته فشرعها الشارع تمكينا من العمل الصالح وقضاء لحاجته عند احتياجه إلى تحصيل المصالح .

الأمر الخامس: في مقدار الوصية شرعا؛

من المتفق عليه بين فقهاء المذاهب أن وصية الشخص في حدود ثلث تركته صحيحة نافذة سواء كان له وارث أم لا، لأنها وإن كانت قد وردت

(١) رواه سعيد بن منصور موقوفا بإسناد صحيح، ورواه النسائي مرفوعا ورجاله ثقات (نيل الأوطار ج ٦/٤٠).

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٤٨٣٨/١٠ .

(٣) ونصه: "إن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم عند وفاتكم".

(٤) انظر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ٤١٤/١٣٠ .

(٥) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ١٨٢/٦ .

مطلقة في قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ﴾ [النساء: ١٢] إلا أنها قد قيدت بالثلث^(١) في قوله صلى الله عليه وسلم لسعد حين قال: "أوصي بماله كله؟ قال: لا، قال فبالثلثين؟ قال: لا، قال: بالنصف؟ قال: لا، قال فبالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير"^(٢).

وأنه بناء على ذلك فإن الوصية إذا وقعت في حدود ثلث المال فإنها تنفذ بعد سداد ديون الموصي وتجهيزه من غير توقف على إجازة الورثة؛ لأنها بهذا المقدار تصرف في حق خالص له لا يشاركه فيه أحد من الورثة حتى تتوقف على رضاهم لقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله تصدق عليكم بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم)^(٣).

وإذا ما كانت وصيته بأكثر من ثلث تركته وكان ثمة^(٤) وارث، فإن وصيته لا تلزم إلا في الثلث وما زاد على الثلث يقف على إجازة ورثته، فإن ردوها بطلت في الزائد وإن أجازوها نفذت؛ وذلك لأن المنع كان لحقهم فأسقطوه بأنفسهم فيزول المنع، وإن أجاز بعضهم دون بعض نفذت في حصة المجيز فقط وبطلت في حصة غيره^(٥)، وهذا قول جميع الفقهاء كما قرره ابن قدامة في المغني^(٦).

الأمر السادس: في شروط إجازة الورثة للوصية بما زاد على الثلث :

قلنا فيما سبق أن الشخص إذا كانت وصيته في حدود ثلث التركة فإنها تعتبر صحيحة نافذة في قول جميع الفقهاء.

(١) انظر: فتح الباري ٣٦٨/٥ ومنتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٤٥، ٤٤/٦.

(٢) رواه الدار قطني بسنده عن معاذ بن جبل رضي الله عنه ، انظر سننه ١٥٠/٤.

(٣) الشرح السابق.

(٤) فإن لم يكن له وارث خاص ففيه رأيان: أحدهما يقول: ليس له أن يوصي بأكثر من الثلث حكمه في ذلك حكم من له وارث . والثاني يقول: له أن يوصي بما يزيد على الثلث، بل له أن يوصي بجميع ماله إذا لم يكن عليه دين، ولكن الراجح هو القول بأن له أن يوصي بجميع ماله؛ وذلك لأن العلة في عدم تجاوز الثلث مراعاة حق الورثة حتى يغنيهم عن السؤال فإذا لم يكن له وارث أو لم يكن عليه دين فقد انتفت العلة، فله أن يوصي بجميع ماله بعد التجهيز وإخراج الدين إن وجد؛ ولأنه لما لم يكن له وارث فقد اختص بماله لنفسه فله أن يضعه حيث شاء دون توقف على إجازة أحد لأنه أولى به .

(٥) انظر: تبين الحقائق ١٨٢/٦ .

(٦) انظر: المغني مع الشرح ٤٢٧/٦ .

أما إذا كانت وصيته بأكثر من الثلث فإن نفاذها في الزائد عليه يتوقف على إجازة الورثة إذا كانت ثمة وارث، وهو قول جمهور الفقهاء، غير أنه لا اعتبار لهذه الإجازة إلا إذا وجدت الشروط التالية:

الشرط الأول: أن يكون المجيز من أهل التبرع بأن يكون بالغاً عاقلاً^(١) فلا تصح من الصبي والمجنون والمحجور^(٢) عليه لسفه أو غفلة أو علة؛ لأن الوصية تبرع بالمال فلم تصح منهم كالهبة^(٣)، كذلك لا تصح من أوليائهم^(٤) بل يوقف الأمر حتى التأهيل^(٥).

الشرط الثاني: أن يكون المجيز بما أوصى به الموصي أما إذا علم الورثة أنه أوصى بوصايا ولا يعلمون ما أوصى به فقالوا أجزنا على ذلك فإن إجازتهم لا تصح^(٦).

الشرط الثالث: أن تكون الإجازة في وقتها المعتبر، وقد اختلف الفقهاء في الوقت المعتبر لإجازة الورثة الوصية بالزائد على الثلث سواء كانت لوارث أو أجنبي .

فالذي ذهب إليه أبو حنيفة^(٧) وأصحابه الثلاثة محمد وأبو سيف وزفر أن المعتبر للإجازة ما بعد موت الموصي فلو أجاز الورثة الوصية حال حياته ثم ردوها أو أذنوا في حياته ثم بدا لهم فردوا بعد وفاته فلهم الرد، سواء كانت الإجازة في صحة الموصي أو مرضه.

(١) انظر: تبين الحقائق ١٨٣/٦ .

(٢) ويدخل في حكم المحجور عليه المريض مرض الموت، فإنه إذا أجاز وصيته في حال مرضه وكان المجاز له وارثاً له فإنها لا تنفذ إلا بإجازة ورثته وإن كان المجاز قليلاً، وإن كان المجاز غير وارث له فإن إجازته تعتبر في حدود ثلث التركة؛ لذا ننظر في القدر الذي يؤخذ من استحقاقه في التركة بسبب إجازته، فإن كان لا يتجاوز ثلث ماله صحت إجازته وإن لم تجزها الورثة، وإن تجاوز الثلث فإن الزائد عليه موقوف على إجازتهم. ينظر عقد الوصية ص ٧٠ .

(٣) انظر: المغني مع الشرح ٤٢٩/٦ ، وانظر بدائع الصنائع ٤٨٤٧/١٠ .

(٤) وذلك لأن تصرفاتهم إنما تصح إذا كانت متضمنة مصلحة من في ولايتهم ولا مصلحة في الوصية. انظر الوصية ٦٦ .

(٥) انظر: قليوبي وعميرة ٧٩٥/٣ .

(٦) انظر: رد المحتار ٦٥٠/٦ وانظر تبين الحقائق ١٨٣/٦ .

(٧) انظر: المصدر نفسه وانظر أحكام القرآن للجصاص ١٦٨/١ ، ١٦٩ .

وهذا الرأي مروى عن عبد الله بن مسعود وشريح وقال به الشافعية^(١) والحنابلة^(٢).

وذهب الإمام مالك إلى التفصيل^(٣) في وقت الإجازة فقد روى ابن القاسم عنه "إذا استأذن الموصي ورثته حال حياته فأذنوا فكل وارث بائن عن الميت أي ليس في عياله ليس له أن يرجع في إجازته - وأما امرأته وبناته اللاتي لم يبين منه وكل من في عياله - فلهم الرجوع عنها، وكذا كل من خاف منهم - إن لم يجز - لحوق ضرر به من قطع النفقة إن صح له الرجوع"^(٤).

ومن هذا النص^(٥) يتضح أن مالكا يرى صحة الإجازة ولزومها حال الحياة متى ثبت أنها صدرت من الوارث عن اختيار سليم ورضا صحيح، أما إذا وقعت الإجازة تحت تأثير خشية الضرر وخوف الأذى، فإنها لا تعتبر وللوارث الرجوع فيها .

وروى ابن وهب عن مالك تفصيلا آخر^(٦) وهو " أن الموصي إذا استأذن ورثته في حال مرضه فأذنوا له بالوصية، فإنه يعتبر صحيحا غير قابل للرجوع عنه، أما إذا استأذنهم في حال الصحة فلهم أن يرجعوا إن شاءوا ، وإنما جاز إذنهم في حال المرض لتعلق حقهم بماله ولا كذلك في حال الصحة.

(١) انظر: أسني المطالب ٣٢/٣ وانظر: قليوبي وعميرة ١٥٩/٣ وانظر: السراج الوهاج ففيه: "ولا عبرة بردهم وإجازتهم في حياة الموصي" ص ١٢٧ .

(٢) انظر: المغني مع الشرح ٤٢٨/٦ ففيه : " ولا يعتبر الرد والإجازة إلا بعد موت الموصي، فلو أجازوا قبل ذلك ثم ردوا، أو أذنوا لمورثهم في حياته بالوصية .. ثم بدا لهم فردوا بعد وفاته فلهم الرد، سواء كانت الإجازة في صحة الموصي أو مرضه، نص عليه أحمد في رواية أبي طالب وروى ذلك عن ابن مسعود وهو قول شريح وطاووس والحكم الثوري والحسن بن صالح والشافعي وأبي ثور وابن المنذر وأبي حنيفة وأصحابه ..."

(٣) وقد لخص ابن رشد وقت الإجازة في مذهب مالك فقال " إنه إذا أذن الورثة للميت : هل لهم أن يرجعوا في ذلك بعد موته؟ فتيل: لهم، وقيل: ليس لهم، وقيل: بالفرق بين أن يكون الورثة في عيال الميت أو لا يكونوا، فإن كانوا في عياله كان لهم الرجوع، وثلاثة الأقوال في المذهب المالكي. انظر: بداية المجتهد ٢/٢٢٩ .

(٤) انظر: المدونة ٥٧/١٥ بتصرف .

(٥) انظر: عقد الوصية ٧١ .

(٦) انظر: المدونة ٧٦/١٥ وانظر: أحكام القرآن للجصاص ١٦٩/١ وانظر: المغني مع الشرح ٤٢٨/٦ .

وذهب الأوزاعي وابن أبي ليلى والحسن وعطاء وحماد بن أبي سليمان وعبد الملك بن يعلى والزهري وربيعه إلى جواز إجازة الورثة في حياة الموصي^(١).

الأدلة والمناقشة :

أولاً: استدلل الأوزاعي ومن معه لجواز الإجازة في حياة الموصي ، بأن الحق للورثة فإذا رضوا بتركه سقط حقهم كما رضي المشتري بالعيب. ونوقش هذا الدليل بأن الورثة أسقطوا حقهم في شيء لم يملكوه فلم يلزمهم، كالمرأة إذا أسقطت صداقها قبل النكاح أو إسقاط الشفيع حقه من الشفعة قبل البيع^(٢).

ثانياً: أما ما ذهب إليه مالك من التفصيل في وقت الإجازة فيما رواه عنه ابن القاسم، فهذا يرد على أنه قد أناط صحة الرجوع في الإجازة بعد الموت بخوف لحوق الضرر وخوف الأذى، وهذا قد يكون محل خلاف بين الورثة فضلاً عن أنه قد يتعذر إثباته^(٣).

وأما ما ذهب إليه مالك فيما رواه عنه ابن وهب من اعتبار إذن الورثة للموصي بالوصية - إذا استأذنهم في حال مرضه - اعتبار ذلك صحيحاً غير قابل للرجوع عنه وتعليقه ذلك بتعلق حقهم بماله في هذه الحال. فهذا يجاب عليه من ناحيتين^(٤):

١- فمن ناحية كون إذن الورثة للموصي في حال مرضه صحيحاً غير قابل للرجوع، فهذا يرد عليه بأنه لما كان للميت إبطال الوصية في حال حياته مع أنه هو الذي أوجبها فالورثة أخرى بجواز الرجوع عما أجازوه، وإذا جاز لهم الرجوع، علم أن الإجازة حال الحياة غير ملزمة.

(١) انظر: المغني مع الشرح الكبير ٤٢٨/٦ .

(٢) انظر: المغني مع الشرح ٤٢٨/٦ .

(٣) انظر: عقد الوصية ص ٧٢ .

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٦٩/١

٢- ومن ناحية ما علل به جواز إذنه للموصي في حال مرضه-إذا استأذنه- بتعلق حقهم بماله فهذا يرد عليه بأن الورثة لا يملكون مال الموصي في حال الحياة؛ لأنهم ليسوا بورثة حال الحياة وإنما يعتبرون ورثة على الحقيقة بعد موته لا قبله فإجازتهم حال الحياة باطلة.

٣- واستدل الحنفية والشافعية والحنابلة على أن المعتبر في وقت الإجازة ما بعد موت الموصي: بأن الحق للورثة لا يثبت إلا بموت الموصي، وفي حصول الإجازة في حال الحياة تعجل على حق لم يثبت لهم، فكان لهم أن يرجعوا عن الإجازة بعد موت الموصي فيردونها؛ لأنها وقعت ساقطة لعدم مطابقتها المحل، وكل ساقط في نفسه مضمحل فكان لهم أن يردوها بعد موت المورث^(١)؛ ولذلك يقول صاحب أسنى المطالب^(٢) " ولا أثر للإجازة والرد من الورثة للوصية قبل موته - أي الموصي - فلو أجازوا قبله فلهم الرد بعده وبالعكس إذ لاحق قبله لهم ولا للموصى له، فلا أثر للإجازة إلا بعد موته ولو قبل القسمة".

ونوقش^(٣) هذا الدليل من ناحية القول بسقوط الإجازة في حال حياة الموصي مع أن حق الورثة في ماله ثابت من أول ما مرض مرض الموت، بدليل منعه من التصرف في ماله بأكثر من الثلث، فإذا مات ظهر أن حقهم كان ثابتاً من أول المرض، وأن الإجازة صادفت محلها لاستناد حقهم إلى أول المرض فصارت كإجازتهم بعد موته.

أجيب^(٤) عن ذلك بأن الاستناد إنما يظهر في حق القائم كما في العقود الموقوفة، وإجازة الورثة حين وقعت في حياة الموصي وقعت باطلة، وما وقع باطلا لا يكون قائماً بنفسه، فلا يظهر في حقه الاستناد؛ ولأن حقيقة الملك

(١) انظر: تبين الحقائق ١٨٣/٦ .

(٢) انظر: أسنى المطالب ٣٣/٣ .

(٣) انظر: تبين الحقائق ١٨٣/٦ .

(٤) المصدر السابق، وانظر: شرح تكملة فتح القدير ١٠/١٧٤ وما بعدها .

للورثة تثبت عند الموت، وقبله يثبت لهم مجرد الحق فلو استند ملكهم من كل وجه إلى أول المرض لانقلب الحق حقيقة قبل موته، وهذا لا يتصور لوجود المانع وهو ملك المورث حقيقة، وإذا لم يتصور بقي حقا على حاله لا حقيقة، والرضا ببطلان ذلك الحق - وذلك بقبول إجازتهم حال الحياة - لا يكون رضا بحقيقة الملك الذي يحدث بعد موته؛ لأن الرضا ببطلانها يستلزم وجودها ولا وجود لها قبل السبب بخلاف ما إذا أجازوها بعد موته؛ لأنها وقعت بعد ثبوت الملك حقيقة فلا يكون لهم الرجوع عنها فتلزم.

واستدلوا أيضا بأن^(١) الوصية إنما تقع للموصى له بعد الموت لا قبله، فكذلك الإجازة لا تعتبر إلا في حال وقوع الوصية ولا تعمل قبل وقوعها، وبأن الإجازة تبرع^(٢) بحق، والتبرع لا يكون إلا بعد ثبوت الحق، والحق المتبرع به إنما يثبت بعد الموت لا قبله^(٣).

وبالموازنة بين أقوال الفقهاء وأدلتهم فإننا نختار ما ذهب إليه الحنفية ومن وافقهم لانضباطه وارتباطه بوقت معلوم، وهو موت الموصي، مما لا يترتب معه حصول نزاع، ولقوة ما استدلو به لذلك و مناقشة ما استدل به مخالفوهم على ما ذهبوا إليه.

الأمر السابع : في حكم الوصية بمعنى صفتها الشرعية :

حكم الوصية بهذا المعنى وهو الوصف الشرعي لها من حيث كونها مطلوبة الفعل أو الترك وهو الحكم التكليفي، فهذا محل اختلاف بين الفقهاء.

فالذي ذهب إليه جمهور الفقهاء ومنهم الأئمة^(٤) الأربعة أن الوصية

(١) أحكام القرآن للجصاص ١/١٦٩، وقد حكى ابن هبيرة في الإفصاح إجماع العلماء على ذلك ٧٠/٢.

(٢) ووجه كون الإجازة تبرعا أنها إسقاط لحق كان يترتب على التمسك به امتلاك، فبإسقاطه زال امتلاك المجيز. انظر : شرح قانون الوصية للشيخ/محمد أبو زهرة ص ١٩٤.

(٣) انظر: شرح قانون الوصية ص ١٩٢.

(٤) انظر: المغني مع الشرح ٤١٤/٦.

مستحبة رغب الشارع في فعلها في سبيل البر، ولمن يقصد بها القربة فيما يعتبر قربة شرعا من بر قريب أو إعانة محتاج، وقد قال بذلك أيضا الشعبي والنخعي والثوري.

وخصوا وجوبها بممن تعلق بذمته حقوق سواء كانت للعباد كدين أو وديعة ونحو ذلك، أو لله كزكاة وحج وفدية صيام وكفارات وصلاة فرط فيها، على أن وجوبها فيما ذكر ليس لذاتها، وإنما لكونها هي الطريق للخروج من عهدة ما تعلق بذمته من هذه الحقوق الواجب عليه أدائها، فتكون واجبة عليه لهذا السبب.

لذلك يقول ابن حجر^(١): "وحاصله يرجع إلى قول الجمهور أن الوصية غير واجبة بعينها وإنما الواجب بعينه الخروج من الحقوق الواجبة للغير سواء كانت تنجيذاً أو وصية"، ثم يقول: "ومحل وجوب الوصية إنما هو إذا كان عاجزا عن تنجيذه ولم يعلم بذلك غيره ممن يثبت الحق بشهادته، فأما إذا كان قادرا أو علم بها غيره فلا وجوب".

ويقول أبو ثور^(٢): "ليست الوصية واجبة إلا على رجل عليه دين أو عنده مال لقوم ... فأما من لا دين عليه ولا وديعة فليست بواجبة عليه إلا أن يشاء".

ومع أن الأصل عندهم في الوصية ما ذكر إلا أنها قد تتصف بصفة أخرى غير تلك، فقد تكون مكروهة إذا كانت لأهل الفسق والفجور وغلب على ظنه صرفها في الفسق والفجور، أو كانت لمن يعلم أنه مفسد ومبذر للمال.

وقد تكون محرمة إذا كانت بما لا يجوز شرعا من كل ما هو محرم أو معصية، كالوصية بطعام تجمع له النائحات بعد موته، وكالوصية بخمر، أو

(١) انظر: فتح الباري ٢٥٩/٥ .

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٥٩/٢ .

بناء كنيسة ودار لهو، أو كانت القصد منها الإضرار بالورثة، كما ثبت^(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما "الإضرار في الوصية من الكبائر".

وقد تكون مباحة إذا كانت لغني ولم يصاحبها قربة، ولا ما هو منهي عنه، وفي ذلك قال الشوكاني: "وعرف من مجموع ما ذكرنا أن الوصية قد تكون واجبة، وقد تكون مندوبة فيمن رجا منها كثرة الأجر، ومكروهة في عكسه، ومباحة فيمن استوى فيه الأمران، ومحرمة إذا كان فيها إضرار، وساق الحديث المذكور عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٢)."

وبناء على ما ذكرنا فإن وصية الإنسان بجزء من ماله غير واجبة في قول^(٣) الجمهور.

وذهب جماعة من السلف منهم عطاء والزهري وأبو مجلز وطلحة بن مصرف وسعيد بن المسيب والحسن البصري وطاووس إلى وجوب الوصية على من ترك مالا، وقد حاكاه البيهقي عن الشافعي في القديم، وبه قال اسحق وداود وأبو عوانة الإسفراييني وابن جرير، أخيراً قال به ابن حزم^(٤)، فقد ورد في المحلي: "والوصية فرض على كل من ترك مالا..." ولذلك نجد أن ابن قدامة^(٥) بعدما ذكر أن الوصية بجزء من المال ليست واجبة في قول الجمهور عقب بعد ذلك بقوله: "إلا طائفة شذت فأوجبها ثم ذكر ما روي عن الزهري من أنه قال "جعل الله الوصية حقاً مما قل أو كثر".

الأدلة والمناقشة:

أولاً: استدلل ابن حزم ومن وافقه على وجوب الوصية بدليلين:

١- بقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ﴾ [النساء: ١٢]، فأوجب^(٦)

(١) انظر: نيل الأوطار مع منتقى الأخبار ٤٠/٦، فقد رواه سعيد بن منصور موقوفاً بإسناد صحيح ورواه النسائي مرفوعاً ورجاله ثقات.

(٢) انظر: نيل الأوطار مع منتقى الأخبار ٤٠/٦.

(٣) انظر: المغني مع الشرح ٤١٤/٦.

(٤) انظر: المحلي ٣٨١/٩، وانظر: نيل الأوطار ٣٩/٦.

(٥) انظر: المغني مع الشرح ٤١٤/٦.

(٦) انظر: التركة للكشكي ص ١٥٠.

سبحانه وتعالى الميراث في كل ما علم من ماله وما لم يعلم، وأوجب الوصية والدين مقدمين كذلك على الميراث.

ونوقش الدليل: بأن الآية لا تدل على وجوب الوصية وإنما تدل على فرضية الميراث وأنه يخرج بعد إخراج الدين من المال وبعد إخراج الوصية إذا وقع الإيصاء بها وقد استوفت أركانها وشروطها، وفرضية الميراث لا تدل على فرضية الوصية قبل وقوعها^(١).

٢- واستدلوا بما رواه الجماعة^(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله (قال: ما حق امرئ مسلم يبني ليلتين وله شيء يريد أن يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عند رأسه"^(٣)).

رواه ابن عبد البر والطحان بلفظ " لا يحل لامرئ مسلم له مال " .

فقد دل على وجوب الوصية والمبادرة إلى فعلها، يؤيده أنه روي عن ابن عمر راوي الحديث أنه قال: "لم أبت ليلة منذ سمعت رسول الله (يقول ذلك إلا ووصيتي عندي"^(٤)).

ونوقش هذا الدليل : بأنه لا يدل على وجوب الوصية؛ لأنها لو كانت واجبة لم يفوض الأمر فيها إلى إرادة الموصي، وكان ذلك لازماً على كل حال، ولكن المقصود من الحديث الحث على المبادرة بكتابة الوصية؛ لأن معناه ما الحزم والاحتياط أن يمر على الإنسان زمن يملك فيه مالا يوصي به ولا يكتب وصيته فقد يفجؤه الموت وهو على غير وصية . ثم إنه لو سلم إنه أريد به بيان وجوب الوصية، فإنه يحمل على من كانت عليه حقوق للناس يخاف ضياعها عليهم أو كانت له حقوق عند الناس يخاف تلفها على الورثة، فهذا يجب عليه الوصية به من غير خلاف؛ لأن الله فرض أداء الأمانات إلى أهلها

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر: نيل الأوطار مع منتقى الأخبار ٣٨/٦ .

(٣) انظر: المصدر نفسه .

(٤) انظر: المصدر نفسه والجامع لأحكام القرآن الكريم ١٦٠/٢ .

ومن لا حق عليه ولا أمانة قبله فليس بواجب عليه أن يوصي^(١).

ثم إنه روي أن ابن عمر راوي الحديث لم يوص وعمل الرواية بخلاف مرويه ينزل منزلة روايته للناسخ أو يضعف مرويه على الأقل^(٢).

وأما^(٣) رواية ابن عبد البر والطحان: "لا يحل لامرئ مسلم له مال" فقد قيل: إن راويها ذكرها بالمعنى وأراد بنفي الحل ثبوت الجواز بالمعنى الأعم الذي يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح^(٤).

ثانياً: واستدل الجمهور على عدم وجوب الوصية على من ترك ما لا يلي:
أولاً: بأن النبي ﷺ مات ولم يوص ولو كانت الوصية فرضاً ما تركها، فقد^(٥) روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها أنكرت أن يكون رسول الله ﷺ قد أوصى وقالت "متى أوصى وقد مات بين سحري^(٦) ونحري^(٧)".
وبما ثبت عن ابن أبي أوفى أنه قال^(٨): لم يوص رسول الله ﷺ، وكذلك^(٩) ما أخرجه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ مات ولم يوص.

ثانياً: وبأن أصحاب رسول الله ﷺ لم ينقل عنهم وصية ولم ينقل لذلك نكير؛ ولو كانت واجبة لما تخلوا عن ذلك ولنقل عنهم نقلاً ظاهراً لتوافر

(١) انظر: المصدرين السابقين وانظر: شرح الموطأ للزرقاني ٢٢٩/٣.

(٢) انظر: التركة للكشكي ص ١٥٣.

(٣) انظر: نيل الأوطار ٢٨/٦.

(٤) انظر: نيل الأوطار ٣٩/٦.

(٥) انظر: نيل الأوطار ٤٠/٦.

(٦) (السحر) بالضم الرئة والجمع أسحار، كبرد وأبراد، وقيل: السحر ما لصق بالحلوق والمرئ من أعلى البطن، وقيل: هو كل ما تعلق بالحلوق من قلب وكبد ورئة وفيه ثلاث لغات وزان فلس وسبب وقفل فيقال:

سحري وسحري وسحري " انظر المصباح المنير ٢٦٧/١ مادة السحر وانظر: مختار الصحاح ص ٢٨٨.

(٧) يقال نحرت البهيمة نحراً من باب نفع، ومنه عيد النحر، والمنحر موضع النحر من الحلق، أما النحر فهو موضع القلادة من الصدر والجمع نحور مثل فلس وفلوس وتطلق النحور على الصدور: انظر المصباح

المنير ٥٩٥/٢ مادة (نحرت).

(٨) انظر: نيل الأوطار ٤٠/٦.

(٩) انظر المصدر السابق.

أسباب النقل؛ ولأنه مما تعم به البلوى .

ثالثاً: وبأن الوصية عطية لا تجب في الحياة فلا تجب بعد الموت،
كعطية الأجانب^(١).

رابعاً : وبأن الحكمة في مشروعية الوصية هي تمكين الإنسان لما قد
يفوته من أعمال البر والرحمة، بدليل قوله ﷺ "إن الله عز وجل تصدق عليكم
بثلث أموالكم عند وفاتكم زيادة في حسناتكم ليجعلها لكم زيادة في أعمالكم"^(٢).

فقد تفضل الله سبحانه علينا بهذه الصدقة لكي نتدارك ما يفوتنا من
الخير وأعمال البر أو الصلة بما نعطيه منها، والمشروع لنا لا يكون فرضاً
علينا ولا واجباً، ولكن يكون كالنوافل من العبادات عدا الواجبات المتعلقة
بذمة الإنسان، فقد عرفنا أن الوصية واجبة فيها باتفاق الجميع^(٣).

وبالموازنة بين هذين الرأيين ودليليهما يتضح لنا قوة رأي الجمهور، والذي
هو رأي الأئمة الأربعة : أبو حنيفة ، ومالك والشافعي وأحمد والله أعلم.

(١) انظر: المغني مع الشرح ٤١٤/٦ .

(٢) رواه الدار قطني بسنده عن معاذ بن جبل رضي الله عنه. انظر سننه ١٥٠/٤ .

(٣) انظر: أحكام الوصية للشيخ علي الخفيف ص ٢٩٨ .

أبيض

المخدرات في الفقه الإسلامي على ضوء المعطيات المعاصرة

إعداد

سعادة الدكتور السيد / محمد علي البار
مستشار قسم الطب الإسلامي
مركز الملك فهد للبحوث الطبية
بالمملكة العربية السعودية
وعضو الكلية الملكية للأطباء بالملكة المتحدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

لم يستخدم الفقهاء الأجلاء لفظ المخدرات إلا في القرن العاشر الهجري، ولكنهم تحدثوا قبل ذلك بأمد طويل عن البنج (بفتح الباء)، ويعتبر البنج هو أول نوع من المخدرات يتكلم عنه الفقهاء .. والبنج كما سنوضحه فيما بعد قد أطلق على مادتين مختلفتين تمام الاختلاف : الأولى وهي نبات الشيكرا أو السكران (Hyoscyamus) والثانية الخشيشة (القنب).

وقد جاء في فتح القدير أن عبد العزيز الترمذي قال "سألت أبا حنيفة النعمان وسفيان الثوري عن رجل شرب البنج فارتفع إلى رأسه فطلق امرأته هل يقع ؟ وقد أفتى الإمامان الجليلان بوقوع الطلاق إذا شربه عمداً .

وقال الإمام السرخسي في كتابه المبسوط (وهو أوسع كتب الفقه الحنفي) "البنج لا بأس أن يتداوى الناس به، فإذا كان يذهب عقله منه فلا ينبغي أن يفعل ذلك، وجاء في المغني لابن قدامة الحنبلي (وهو أوسع كتب الفقه الحنبلي) "فأما إن شرب البنج ونحوه مما يزيل عقله عالماً به متلاعياً فحكمه حكم السكران في طلاقه "

وقد نص ابن عابدين في الحاشية (من أوسع كتب الفقه الحنفي من المتأخرين) على جواز استخدام البنج للأغراض الطبية، ويحرم استخدامه لمجرد اللهو ولو كان بكمية قليلة.

وأساس تحريم المواد التي تؤثر على العقل تحريم المسكرات والمفترات. تحريم المسكر بالقرآن والسنة والإجماع، وتحريم المفتر بالأحاديث المروية عن خير البرية.

وبقوله تعالى ﴿ ويحل لهم الطبيات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ وأساس تحريم المسكرات قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم

وأساس تحريم المفترات المخدرات في قول الله تعالى ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾، وحديث أم سلمة زوج النبي ﷺ رضى الله

عنها حيث قالت "نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر وكل مفتر"، وقال الخطابي المفتر : كل شراب يورث الفتور والخدر وهو مقدمة السكر بالفتح، وقد نهى رسول الله ﷺ عن شربه لئلا يكون ذريعة إلى السكر."

وقال ابن رجب الحنبلي "المفتر هو كل مخدر للجسد وإن لم ينته إلى حد الإسكار كالبنج ونحوه"

وقد جاء في بحث إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالملكة العربية السعودية : "المفتر مأخوذ من التفتير والإفتار، وهو ما يورث ضعفا بعد شدة وسكونا بعد حركة واسترخاء بعد صلابة وقصورا بعد نشاط، يقال: فتره الأفيون إذا أصابه بما ذكر من الضعف والقصور والاسترخاء."

وقد استخدم الفقهاء الأقدمون لفظ المفترات كما ورد في حديث عن أم سلمة، وتحدث التابعون عن البنج (المائة الهجرية الأولى) وعرفوا خصائصه ورفض بعضهم استعماله لإجراء عملية جراحية وأذن بإجراء العملية إذا دخل الصلاة، وقد رويت هذه القصة عن الإمام علي زين العابدين بن الإمام السبط الحسين بن علي كما رويت عن عروة بن الزبير رضي الله عنهم أجمعين.

وتحدث الفقهاء المتأخرون نسبيا عن المخدرات وحددوا أنواعها ووصفوا النباتات المختلفة التي تؤدي إلى ذلك التخدير والتفتير، وذكروا الأفيون والحشيش والبنج (الشيكران) والداتوره والبرش (وهو الأفيون مع الشيكران) وزهرة القطن - وهي في الواقع زهرة الداثورة؛ لأنها تشبه زهرة القطن وثمرتها - وذكروا أنواع النباتات المختلفة مثل القبيسي (نسبة إلى جبل أبي قبيس) وجوزه الطيب والزعفران كما ذكروا أيضا العنبر ..

واتفق هؤلاء الفقهاء الأجلاء على حرمة تناول جميع المواد المؤدية إلى إذهاب العقل أو اختلاطه وتشوشه سواء كانت تلك المواد جامدة أم سائلة...

وسواء كانت مصحوبة بالشدة المطربة أم غير مصحوبة بها .

واتفق أغلبهم على أن المواد الجامدة طاهرة العين على خلاف السائلة التي تعتبر نجسة، وعلى أن المواد الجامدة يمكن استخدامها في الطب كما أباح بعضهم استخدام جوزة الطيب والزعفران والعنبر للدواء ولإصلاح الطعام.

واتفقوا على حرمة استعمالها لمجرد اللهو، ولاستعمال الكثير المذهب للعقل مطلقا ولو للطب.

كما اتفق أغلبهم على أن فيها التعزير لا الحد (أي حد الخمر وهو ثمانون جلدة).

وقد مال ابن تيمية وتابعه آخرون في الحشيشة إلى جعلها نجسة العين وأن فيها الحد مثل الخمر سواء بسواء .

موقف الفقهاء المحدثين :

أجمع الفقهاء قديما وحديثا على تحريم المسكرات والمخدرات وزراعتها وصناعتها وترويجها والاتجار فيها، وأن كسبها حرام، وقد تتالت الفتاوى في أرجاء العالم الإسلامي في تحريمها ويلخص هذا الموقف ما جاء في فتوى مفتي مصر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق في فتواه رقم س ١٠٥/٢٤٨م بتاريخ ١٣٩٩/٤/٥ هـ الموافق ١٩٧٩/٣/٤^(١)، وقد أوضح فضيلة المفتي جملة من القواعد العامة جاء فيها ما يلي:

١- أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية على تحريم إنتاج المخدرات وزراعتها وتعاطيها طبيعياً (والمقصود بذلك أنها من النباتات) أو مخلقة (بتصنيعها كيميائياً)، وعلى تجريم من يقدم على ذلك.

٢- لا ثواب ولا مثوبة لما ينفق من ربحها، والكسب الحرام مردود على

(١) كتاب الفتاوى الإسلامية مجلد ١٠ صفحة ٣٥٠٧ مسألة رقم ١٢٨٩، دار الإفتاء المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.

صاحبه يعذب به في الآخرة.

٣- لا يحل التداوي بالمحرمات إلا عند تعيينها دواء وعدم وجود مباح سواها، وبقدر الضرورة.

٤- المجالس التي تعد لتعاطي المخدرات مجالس فسق وإثم والجلوس فيها محرم.

٥- على الكافة إرشاد الشرطة المختصة لمكافحة تجارة السموم القاتلة والقضاء عليها، وهذا الإرشاد هو ما سماه الرسول الأكرم بالنصيحة لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم.

وخلص إلى النتيجة التالية: " ونخلص مما تقدم أن المخدرات بكافة أنواعها وأسمائها طبيعية أو مخلقة مسكرة، وأن كل مسكر من أي مادة حرام، وهذا الحكم مستفاد نصاً من القرآن الكريم ومن سنة رسول الله ﷺ، وبذلك يحرم تعاطيها بأي وجه من الوجوه من أكل وشرب أو شم أو حقن؛ لأنها مفسدة، ودرء المفسد من المقاصد الضرورية للشريعة حماية للعقل والنفس؛ ولأن الشرع الإسلامي اعتنى بالمنهيات".

وعندما سئل عن التداوي بالمخدرات^(١) اعتبر أن المخدرات من المسكرات وهي خمر، إلا أنه يجوز عند الضرورة التداوي بالمحرم إذا تعين بقول طبيب حاذق مسلم ولا بديل له من الأدوية المباحة.

والواقع أن هناك اختلاف بين ما يسمى مسكرات مثل الخمر بكافة أنواعها، وبين ما يسمى مخدرات مثل البنج (السكران) والداتورة ونبات ست الحسن والتي تستخدم بشكل واسع في الطب، ويستخدمها الناس كافة بما فيهم الفقهاء يومياً ولأتفه الأسباب فاستخدام حبوب المغص (بسكوبان ، بلادينال ، سباموزوسبالجين) واستخدام أدوية السعال المحتوية على

(١) كتاب الفتاوى الإسلامية ج ١٠/٣٥٠٧ وج ١٠/٣٥٨١ مسألة رقم ١٣٠٧.

الكودايين وهو من مستخرجات الأفيون أمر كثير الاستعمال شائع بين الناس كما أن الكودايين يستخدم بكثرة مع الأدوية المسكنة للآلام مثل الريفوكود (APC)... الخ وهي تخلط مع الاسبرين وتتعاطى بدون وصفة طبية.

ولا بد من التفريق إذا بين الاستعمال الطبي المباح لكثير من العقاقير والأدوية التي تسبب الهلوسة بجرعات زائدة وبين الاستعمال لمجرد اللهو.. كذلك فإن استعمال الزعفران وجوزة الطيب والعنبر في إصلاح الطعام أمر شائع مع أن تعاطي الكثير منها يسبب اختلاطاً وهذياناً وتفريحاً ولا شك في حرمة استخدام الكثير منها، كما أن استخدامهما لمجرد اللهو حرام ولكن استخدامها بالقدر المحدد في إصلاح الطعام أمر مباح.

ثم تأتي نقطة هامة وهو أن ما يطلق عليه اسم مخدرات بالنسبة للقانون يشمل مواد منبهة عديدة مثل القات والأمفيتامين والكوكايين ويتحدث الأطباء عن العقاقير المسببة للاعتماد ويرفضون استعمال لفظ المخدرات؛ لأن المخدر في الطب (Narcotic) لا يطلق عندهم إلا على الأفيون ومشتقاته فقط وما عداه يقسم إلى المثبطات للجهاز العصبي والمنبهات للجهاز العصبي والمهلوسات.

ولا خلاف أن المثبطات للجهاز العصبي والمهلوسات تدخل من الناحية الفقهية في تعريف المسكرات أو المخدرات؛ لأنها تسبب اختلاط العقل وتشوش الذهن والخمول وتخدير الأطراف.... الخ

ولكن الخلاف ينشأ من موضوع المنبهات مثل الكافيين الموجودة في القهوة والشاي والكولا وكيف يمكن أن يكون المنبه مخدراً وهذا يناقض مفعوله طبياً ولغة.

لا جدال في أن الكافيين مادة منبهة وكذلك القات والأمفيتامين، والضرر قد يكون بالغاً بالنسبة للصحة لاستعمال هذه المنبهات، وتحريمها ينبغي أن يكون مبنيًا على الضرر البالغ لصحة الفرد النفسية والجسمية ولأضرارها

الاجتماعية لا على أساس أنها مواد مخدرة.

وكذلك التبغ الذي كان الفقهاء إلى عهد قريب جداً يعتبرونه من المسكرات أو المخدرات ويحكمون على متعاطية بالجلد ثمانين جلدة إلى عهد قريب، والتبغ فيه مادة النيكوتين وهي مادة منبهة للجهاز العصبي كما أنها تطلق مورفينات الدماغ الطبيعية الموجودة فتسبب شعوراً بالهدوء^(١).

وبما أن التبغ يستخدم على نطاق واسع جداً في العالم وتصنع شركات التبغ سيجارتين لكل إنسان على وجه البسيطة يومياً (١٠ آلاف مليون سيجارة) فإن الأضرار الصحية للتبغ تبلغ أضعاف أضعاف المسكرات والمخدرات.

وإذا أخذنا تصريح إيفريت كوب المسؤول الأول في وزارة الصحة الأمريكية (Surgeon-General) والذي نشرته التايم الأمريكية فإننا سنذهل للمفارقات العجيبة حيث ذكر أن عدد الذين يلاقون حتفهم في الولايات المتحدة سنوياً بسبب تعاطي التبغ ٣٥٠ ألفاً بينما بلغ عدد الذين لاقوا حتفهم بسبب تعاطي الخمر ١٢٥ ألفاً (ويدخل في ذلك جرائم القتل والانتحار وحوادث المرور تحت تأثير الخمر) أما الذين لاقوا حتفهم بسبب المخدرات (الهروين والكوكايين والأفيون والمورفين والمخدرات الأخرى) قد بلغوا ستة آلاف شخص ويدخل في ذلك حوادث القتل والانتحار وحوادث السيارات تحت تأثير المخدر.

ويذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء العموميين في بريطانيا^(٢) وتقرير الكلية الملكية للأطباء (أخصائي الأمراض الباطنية)^(٣) وتقرير الكلية الملكية

(١) مجلة التايم الأمريكية ٣٠ مايو ١٩٨٨ ص ٤٧.

(2) Royal College of General Practitioners : Alcohol-A.Balanced View. Royal College of G.P.J. 1986(Nov.) 24.

(3) Royal College of Physicians : The Medical Consequences of Alcohol Abuse. Agreat and Growing Evil, Tavistock Pub. London 1987.

للأطباء النفسيين^(١) أن عدد ضحايا التبغ الذين يلاقون حتفهم سنويا في بريطانيا هو مائة ألف شخص. أما الذين يلاقون حتفهم بسبب تعاطي الخمر فيذكره تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين بأنه عشرة آلاف شخص، بينما يرفعه تقرير الكلية الملكية للأطباء (الأمراض الباطنية) إلى ٢٥ ألف شخص، ويجعله تقرير الكلية الملكية للأطباء العموميين ٤٠ ألف شخص، ويرجع السبب في ذلك إلى حسابات الوفيات فالذين توفوا انتحارا وقد تناولوا كأسا من الخمر قبل الانتحار . هل كانت الخمر عاملا في الانتحار أم أن الشخص قد قرر الانتحار سلفا ثم شرب الخمر وكذلك حساب حوادث القتل وحوادث المرور الخ ...

وتذكر تقارير منظمة الصحة العالمية أن عدد الذين يلاقون حتفهم بسبب التدخين يبلغون مليونين ونصف المليون من البشر سنويا .

وبالمقارنة يضع تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين ضحايا المخدرات في بريطانيا برقم بسيط نسبيا (٨٨ شخصا ضحايا الهرويين والكوكايين الخ و٧٧ طفلا ماتوا بعد شم الغراء والبنزين والتولوين) وذلك عام ١٩٨٣ .

وتتفق الكليات الملكية البريطانية على أن الأخطار الصحية للتبغ تفوق في الوقت الراهن الأخطار الصحية الناجمة عن الخمر كما أن الأخطار الصحية الناجمة عن الخمر تفوق بكثير الأخطار الصحية الناجمة عن المخدرات الأخرى مجتمعة.

ويرجع السبب في ذلك إلى انتشار استعمال التبغ انتشارا ذريعا فمدخن التبغ يدخل في الغالب عشرين سيجارة في اليوم، بينما مدخن الحشيشة (القنب) يتعاطى بضع لفائف مرة أو مرتين في الأسبوع، ومتعاطي الخمر يحتسي عدة كاسات يوميا، بينما متعاطي المخدرات لا يتعاطاها في كثير من الأحيان إلا لماما، وعدد الذين يتعاطون التبغ يفوق أولئك الذين يتعاطون

(2) Royal College of Psychiatrist : Alcohol : Our Favorite Drug : Tavistock Pub. Ltd. London 1986.

الخمور، كما أن الذين يتعاطون الخمور يفوق أولئك الذين يتعاطون المخدرات.

ولا جدل في أن تعاطي التبغ يعتبر الطريق الأول للإدمان والنيكوتين مادة تسبب الاعتماد النفسي وفي بعض الأحيان الاعتماد الجسدي أيضا.

و ٨٥ بالمائة ممن يتعاطون التبغ يصبحون مدمنين عليه، بالمقارنة فإن ١٠٪ فقط ممن يتعاطون الخمر يصبحون مدمنين عليها وإن كان إدمان الخمر أشد أنواع الإدمان حيث يكون الاعتماد نفسيا وجسديا وسحب العقار يؤدي إلى صرع وهذيان وحمى وإغماء ووفيات.

إذن من الناحية الشرعية نجد أن الخمر هي التي ينبغي أن تحرم أولا وتغلظ لها العقوبات، يليها في ذلك ما يسمى المخدرات، وينبغي أن تحرم المواد المنبهة بناء على ضررها لا لكونها مخدرة، فهي منبهة وليست مخدرة وإن كانت تسبب الاعتماد النفسي.

و يدخل التبغ دون شك في هذه المواد المنبهة والضارة بل إنه يقع في أعلى القائمة ، وتحريمه على أساس الضرر وإتلاف المال أمر قد انتبه له الفقهاء الأجلاء حيث قاموا بتحريمه على هذا الأساس في مؤتمر مكافحة المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة وذلك في الفترة ٢٧-٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ / ٢٢ - ٢٥ مارس ١٩٨٢.

ولا شك في ضرر المخدرات البالغ بالنفس والعقل والدين والمال والعرض، بل أنها تستخدم في تحطيم الوطن والحصول على أسرار الدولة ، وهي تشترك في ذلك مع الخمر اشتراكا قويا.

ولهذا لا نجد أي مبرر لجعل أحكام الخمر تختلف عن أحكام المخدرات والطامة الكبرى أن القوانين الوضعية تبيح استخدام الخمر والترويج لها وصناعتها، بينما تحكم بالإعدام على ترويج المخدرات وتهريبها والاتجار فيها.

والواجب أن يكون الحكم واحدا في هذه المواد جميعا؛ لأن الخمر هي أشد ضررا وفتكا بالإنسان، وهي المحرمة أساسا في الشريعة الإسلامية والمخدرات تبعا لها، فهل يجوز أن ننسى الأصل ونحاكم الفرع؟ وهل يجوز أن ننسى قول المصطفى ﷺ عن الخمر بأنها أم الخبائث وأن من شربها وقع على أمه وخالته وعمته^(١)؟ وهل يجوز قبل ذلك كله أن ننسى قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾.

لماذا لا تحرم القوانين الوضعية التبغ والخمر؟

رغم أن التقارير الضافية من منظمة الصحة العالمية والهيئات الطبية العديدة ووزارات الصحة تتحدث عن المضار الصحية الرهيبة لاستخدام التبغ والخمر، إلا أن القوانين الوضعية تبيح التبغ والخمر بينما تشدد الحملة ضد ما يسمى مخدرات، ويرجع السبب في ذلك إلى أن أضرار المخدرات ستزداد زيادة كبيرة جدا إذا سمح بتداولها على نطاق واسع.

وهناك سبب هام جدا وهو أن تجارة التبغ وصناعاتها وزراعتها تعتمد عليها كثير من الدول في مدخلاتها وتسيطر على تجارة التبغ سبع شركات عالمية (ثلاث أمريكية وثلاث بريطانية وواحدة فرنسية) وتمتلك هذه الشركات معظم مصانع السجائر في العالم بالمشاركة مع الشركات الأصغر.

وإذا كانت شركات التبغ تنفق أكثر من ألفي مليون دولار سنويا على الدعاية لتسويق التبغ فكم يا ترى مكاسبها؟ وكم هي مدخولات الدول من الضرائب على التبغ ومبيعاتها منها وخاصة الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا التي تملك شركاتها معظم إنتاج وتسويق التبغ في العالم.

وبالمثل فإن صناعة الخمر تمثل دخلا كبيرا لكثير من الدول وخاصة

(١) أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عباس وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قوله صلى الله عليه وآله وسلم: " الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته".

للدول الغربية، ففي فرنسا مثلاً بأن ثلث الناهخين يعيشون على صناعة وزراعة العنب المستخدم في النبيذ وعلى تجارته وتسويقه وبيعه^(١).

وفي بريطانيا يعمل قرابة مليون شخص في صناعة الخمر وترويجها وتسويقها وبيعها وتقديمها في المطاعم والبارات^(٢).

ويبلغ دخل الحكومة البريطانية من الضرائب على الخمر وصناعتها وتسويقها ٥٨٢٥ ألف مليون جنيه إسترليني (دخل عام ١٩٨٣-١٩٨٤) سنوياً. كما صادرات بريطانيا من الويسكي (الاسكتلندي) تبلغ ألف مليون جنيه إسترليني أيضاً^(٣)، وبالمقارنة فإن ما خسرت بريطانيا من ناحية الخمر من الحوادث وقلة الإنتاج بلغ عام ١٩٨٣ ، ١٧٠٠ مليون جنيه إسترليني بالإضافة إلى آلاف الملايين التي أنفقت لعلاج الأمراض الناتجة عن الكحول وفقدان الحياة في مستقبل العمر بسبب تعاطي الكحول، وبالمقارنة فإن الولايات المتحدة خسرت عام ١٩٧٩ ما قيمته ١١٣ ألف مليون دولار^(٥) بسبب تعاطي الخمر وهي كالتالي:

٠٩٠ , ٧٧ مليون دولار خسارة في الإنتاج بسبب الخمر.

٤٦٥ , ٢٠ مليون دولار نفقات معالجة الأمراض الناتجة عن الخمر.

٧٦٨ , ٦ مليون دولار نفقات وخسائر حوادث المرور الناتجة عن الخمر.

٤٧٧ , ٤ مليون دولار نفقات وخسائر جرائم العنف المتعلقة بالخمر.

(1) Badri M .. Islam and Alcoholism.Amercan Trust Pubication.Copyright by the Muslim Student Association of the US and Canada 1976:41.

(2) Royal College of Physicians: The Nedical Consequences of Alcohol Abuse. Agreat andGrowing Evil, Tavistock Pub. Ltd. London1987.

(3) Royal College of General Practitioners: Alcohol-A. Balanced View.Royal College of G.P.J. 1986 (Nov.) 24 London.

(4) Royal College of Physicians:The Medical Consequences of Alcohol Abuse. A great and Growing Evil, Tavistock Pub. Ltd. London1987.

(5) Schifrin L.G. Social Coast of Alcohol Abuse in USA. An Ubdating in Grant M..Plant M. and Williams A (eds). Economic and Alcohol:London Groom Helm Ltd 1983

٣, ٤٦٧ مليون دولار نفقات وخسائر المشاكل الاجتماعية والمحاكم الناتجة عن تعاطي الخمر.

ورغم هذه الخسائر الهائلة الفظيعة إلا أن دخل الحكومة الأمريكية من الضرائب على الخمر أيضا ضخمة، وكذلك دخل الشركات التي تصنع الخمر وتسوقها ضخمة جدا، وتستطيع شركات التبغ وشركات الخمر بواسطة ممثليها الغير رسميين في البرلمانات الغربية أن يحافظوا على مصالح تلك الشركات.

ومن العسير جدا على أي حكومة في الغرب مهما اتضحت لها المخاطر الفادحة الناتجة عن تعاطي الخمر والتبغ أن تمنع تداول هذه المواد لأن تلك الشعوب قد أدمنتها..

ولأن هناك مصالح متعددة لذوي النفوذ في الدولة والمجتمع تعرقل وتصد أي محاولة لمنع هذه المواد، وقد فشلت الولايات المتحدة الأمريكية فشلا ذريعا عندما حاربت الخمر ومنعتها من عام ١٩١٩ وحتى ١٩٣٤م. وبعد أكثر من ١٤ عام من المنع المتواصل اضطرت الحكومة والكونجرس إلى السماح مرة أخرى بصناعة وبيع وتداول الخمر وإن كانت بصورة مقنعة.

ويحاول الاتحاد السوفيتي في الوقت الراهن أن يحد بشكل ملفت للنظر من استهلاك وتعاطي الكحول؛ لأنها السبب الرئيسي في تدني الإنتاج ومشاكل العمل وحوادث المرور ومجموعة كبيرة من الأمراض.

الوضع في البلاد الإسلامية (عربا وعجما) :

إن الوضع في البلاد الإسلامية (عربا وعجما) يختلف تماما عن الوضع في الدول الغربية وليست لنا أي مصالح اقتصادية على الإطلاق في الخمر، بل هي مضار رهيبة من الناحية الاقتصادية والصحية والاجتماعية وأهم من ذلك كله من الناحية الدينية.

والشعوب المسلمة ترى أن الخمر محرمة وبحسها الديني العميق

ترفض تعاطيها والانغماس في تجارتها أو صناعتها أو بيعها، فلماذا تصر القوانين الوضعية على أن تقيم صناعة الخمر في بلادنا الإسلامية؟

ولماذا تصر هذه القوانين المصادمة للدين والعقل والمنطق والعلم والطب على أن تسمح بتعاطي الخمر وبيعها وتداولها، وتحاول أن تقننها وتضع عليها الضرائب لتدخلها إلى أموال الدولة؟

لماذا هذا الموقف المزري والغبي أيضا ؟؟؟ لأن الغرب يبيع الخمر ويصنعها فلا بد أن نكون سوقا له ؟؟؟

إن هذا الموقف مناقض للعقل والدين والعلم، وليس من تفسير على الإطلاق سوى العبودية الكاملة والتقليد الأعمى للأنظمة الغربية.

إن أقل ما يمكن أن تفعله هذه القوانين الوضعية هو أن تسوي بين الخمر وما يسمى مخدرات . وإن كانت الخمر أشد حرمة من الناحية الدينية، وأشد ضررا من الناحية الاجتماعية والصحية والاقتصادية.

إننا لا نستطيع أبدا أن نفهم هذا التفريق بين الخمر والمخدرات في الأحكام الوضعية وقوانينها، ولا نستطيع أن نفهم موقف بعض الفقهاء الذين يسكتون عن موضوع الخمر وينبرون لمحاربة المخدرات، مع أن الشرع يفرض عليهم أن يحاربوا الخمر والمخدرات معا ..

كما يفرض عليهم دينهم وأمانتهم وعلمهم أن يوضحوا الموقف المتناقض والمخزي الذي تقفه القوانين الوضعية التي تبيع الخمر وتسمح بتعاطيها وصناعتها وتداولها بقوانين معينة، بينما تضع أقصى العقوبات ضد ما يسمى مخدرات ...

كذلك يبدو التناقض واضحا في مسلك القوانين الوضعية التي تعتبر المتعاطي للمخدرات مريضا فتأخذه إلى المصحات والمستشفيات، بدلا عن توقيع العقوبة التعزيرية، ولا بأس بمعالجة الحالات الخاصة التي تحتاج لذلك مع توقيع العقوبة.

وفي نظرنا فإن الجلد علنا لمن يقبض عليه متلبسا بجريمة تعاطي الخمر والمخدرات، هو الحل الأمثل بدلا من تكديس السجون بهؤلاء الأشخاص وإبقائهم لفترات طويلة يزدادون فيها في الأغلب انحرافا، كما تتحرف أسرهم وأطفالهم في مستتق الرذيلة بسبب غياب عائلهم في غياهب السجون.

وتطبيق الشرع الإسلامي الحنيف هو الحل الأمثل لمشكلة الخمر والمخدرات وغيرها من المشاكل ... وكل طريق غير طريق الشرع يؤدي إلى التناقض وإلى مزيد من المشاكل والمآسي.

جمع وتقسيم الزكاة

إعداد

فضيلة الشيخ / محمد الشاذلي النيفر
عضو المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي تونس

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

إن ما جاء في الفقرة الخامسة^(١) من الاستفتاء عن نظام التملك، وفسر هذا بأن يصرح من صرفت له الزكاة بأنه يملك ما أخذه من الزكاة مبني على المذهب الحنفي، ومن أجل ذلك اقتصر في مصارف الزكاة على الأفراد؛ لأنهم هم المتأثرون منهم التملك وأما مشاريع التنمية الاجتماعية أو الأعمال الخيرية الاجتماعية التي ملكيتها جماعية وليست فردية فلا يمكن صرف الزكاة إليها.

وما جاء في الفقرة هو في المذهب الحنفي ركن في مصرف الزكاة كما صرح به ابن الهمام في شرح الهداية، ومن أجل ركنية التملك لا يبنى بمال الزكاة مسجدا ولا يكفن به ميت ولا يقضى به دين ميت؛ لأن قضاء دين الغير لا يقتضي التملك^(٢).

وإنما اشترط الحنفية التملك؛ لأنها صدقة وحقيقة الصدقة تملك المال من الفقير.

وإذا التفتنا إلى غير المذهب الحنفي لا نجد هذا الشرط بالمعنى الذي عند الحنفية، فالمذهب المالكي لا يرى شرطية التملك مثل المذهب الحنفي؛ ولذلك يجوز قضاء دين الميت وإلى ذلك أشار خليل في مختصر الفتوى .

(ومدين ولو مات) :

قال في منح الجليل شرحا لقوله (ولو مات) أي المدين فيوفى دينه من

(١) ونصها كما يلي: (لما أن نظام التملك "أي لا بد أن يصرح لمن صرفت له الزكاة بأن يملك ما أخذه من الزكاة" يعتبر أساسياً متعذراً للتغيير في الفقه الحنفي وأن معظم المواطنين المسلمين في باكستان ينتمون إلى هذا الفقه. ولهذا اقتصر مصارف الزكاة بالضرورة في الصدقات على الأفراد ولم ير ملائماً صرف هذه المبالغ على التنمية الاجتماعية أو الأعمال الخيرية الاجتماعية التي ملكيتها جماعية وليست فردية). وقد وردت هذه الفقرة ضمن استفتاء ورد من سعادة القائم بأعمال السفارة الباكستانية بالملكة العربية السعودية وقد أصدر مجلس الجمع الفقهي في دورته الثامنة عام ١٤٠٥ هـ قراراً حيال هذا الاستفتاء في صفحة (١٢٠) من هذا العدد.

(٢) فتح القدير ج ٢ ص ١٠٨ .

الزكاة، بل قيل: دين الميت أحق من دين الحي في وفائه منها؛ لأنه لا يرجى قضاؤه، وأشار إلى قول من قال : لا يقضى دين الميت من الزكاة لوجوب وفائه من بيت المال^(١).

وفي المغني قال أحمد : يجوز أن يعطي زكاته في أجر رضاع غيره فهو فقير من الفقراء، وحكى الخلاف في اشتراط أن يطعم الطفل الطعام وذكر أن عدم اشتراط هذا الشرط هو الأصح؛ لأنه فقير فجاز الدفع إليه^(٢).

وما جاء في المغني في فصل (لا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله تعالى) من أنه لا يجوز دفعها في قضاء دين الميت؛ لأن الغارم هو الميت ولا يمكن الدفع إليه وأن دفعها إلى غريمه صار الدفع إلى الغريم لا إلى الغارم^(٣)؛ ليس لعدم التملك وإنما لما وضحه يتضح أن صرفها في الأعمال الخيرية الاجتماعية التي تؤول منفعتها إلى الفقراء والمساكين يجوز بناء على المذاهب التي لا تشترط التملك كما جاء في المذهب الحنفي.

ويجوز لمن تقلد المذهب الحنفي أن يلفق في مسألة الزكاة هذه إذا اقتضت الضرورة ذلك؛ لأن اختلاف المذاهب كما قاله الشيخ مرعي في تنوير بصائر المقلدين (إن اختلاف المذاهب في هذه الملة رحمة كبيرة وفضيلة عظيمة، قوله سر لطيف أدركه العالمون وعمي به الجاهلون، فاختلفاها خصيصة لهذه الأمة وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة)^(٤).

وبهذا نفهم ما ذهب إليه الإمام مالك في منع المنصور من حمل الناس على اتباع مذهبه؛ لأن اختلاف المذاهب توسعة.

حكم التلفيق:

تأكيداً بتقليد الحنفي غير مذهب أبي حنيفة نذكر حكم التلفيق في

(١) منح الجليل ج ٢ ص ٢٧٤ .

(٢) المغني ج ٢ ص ٣٧٤ .

(٣) المغني ج ٤ ص ١٦٧ .

(٤) عمدة التحقيق للبان ص ٢٧ .

المذهبيين الحنفي والمالكي.

وجزم ابن نجيم في رسالته في بيع الوقف بغبن فاحش بأن المذهب جواز تقليد غير من قلده^(١).

وجاء في المذهب المالكي تحرير المسألة : في الشبرخيتي^(٢) يمنع تتبع رخص المذاهب، وفسرها بما ينقض به حكم الحاكم من مخالف النص وجلي القياس، وقال غيره: إن المراد بتتبع الرخص رفع مشقة التكليف باتباع كل سهل، وفيه أيضا امتناع التلفيق.

والذي سمعناه من شيخنا نقلاً عن شيخه الصغير وغيره أن الصحيح جوازه وهو فسحة، وبالجملة ففي التلفيق في العبادة الواحدة طريقتان المنع وهو طريقة المشاركة، والجواز وهو طريقة المغاربة ورجحت^(٣).

اتضح أن من قلده مذهباً يجوز له أن يأخذ من غيره من المذاهب فلا حرج في ذلك كما قدمناه عن المذهب الحنفي والمذهب المالكي وكذلك بقية المذاهب، والشريعة مبنية على التيسير لا على التعسير وليس هذا دعوة إلى التحلل ونقض الشريعة وإنما يكون بالميزان الشرعي، والفيصل في هذا ما ذكره صاحب عمدة التحقيق :

أن ضابط جواز التلفيق وعدم جوازه، هو أن كل ما أفضى إلى تقويض دعائم الشريعة والقضاء على سياستها وحكمتها فهو محظور.

وأما إذا كان التلفيق يؤيد دعائم الشريعة وما ترمي إليه حكماتها وسياستها الكفيلتان بسعادة العباد في الدارين تيسيراً عليهم في العبادات وصيانة لمصالحهم في المعاملات فهو مطلوب^(٤).

وإذا نظرنا إلى غير المذهب الحنفي في عدم اشتراط التملك بالصورة

(١) عمدة التحقيق ص ١٠٨.

(٢) الشبرخيتي من شرح خليل وشرحه مخطوط.

(٣) حاشية الدسوقي علي الشرح الكبير ج ١ ص ١٨.

(٤) ص ١٣٩.

التي اعتمدها الحنفية، نرى ذلك مما ترمي إليه الشريعة بنفع الفقراء والمساكين بصورة أجدى وأنفع؛ لأن الأعمال الخيرية الاجتماعية منفعتها مسترسلة وأشمل فهي من السياسة الحكيمة الشرعية.

ولو قايشنا بين تعميم ما يعطى من الزكاة للفقراء لانطباق الشرط عليهم وبين إيجاد مؤسسات اجتماعية وأعمال خيرية لاتضح أن منفعة الفقراء والمساكين تكمن في هذه المؤسسات؛ لأن ما يأخذونه قد يصرفونه في أمور تافهة لا تعود عليهم بالنفع، بخلاف ما تدره عليهم المؤسسات القائمة على مصالحهم مع ما في ذلك من إيجاد أعمال لهم يتقاضون منها أضعاف أضعاف ما يأخذونه ومن تكوين أعمال فلا يبقون عاطلين وهذا ما دعا إليه الشرع الحكيم.

النيابة في تفريق الزكوات :

ويندب في المذهب المالكي الاستنابة على دفع الزكاة لمستحقها خوف قصد المحمدة، وقد تجب الاستنابة إن علم أنه حين يفرق زكاته يدخله حب المحمدة وكذلك تجب الاستنابة إن جهل المستحق.

وإلى ذلك أشار خليل في مختصره الذي به الفتوى:

(وندب الاستنابة وقد تجب):

فالمؤسسات التي تدفع إليها زكاة تعتبر نائبة عن المزكي والمنفعون يتأتى منهم التملك فالمؤسسات يد من الإمام.

ثم أن ما تشدد فيه من أن من صرفت له الزكاة بأنه يملك ما أخذه من الزكاة لا نجد له أثرا حين تفريق الزكاة لا في العصر النبوي ولا في عصر الخلفاء الراشدين.

وإلى التشدد في المذاهب أشار الكواكبي في كتابه (أم القرى) إلى أن هذا التشدد يؤدي إلى ترك العبادة، هذا ما ذكره الكواكبي وأما هنا فالتشدد في التقليد يؤدي إلى مضرات اجتماعية هامة.

وأفاد الدكتور القرضاوي وجها ثالثا في عدم اشتراط التملك، فبعد أن ذكر أن ركن الزكاة هو التملك وهو المعول عليه عند الحنفية وهو منعدم في الصرف إلى جهات الخير التي لا ملكية فيها لأحد أن فيه نظرا، وهو أن المصارف التي عبر عنها القرآن وهي: في الرقاب وفي سبيل الله ولا يشترط فيها التملك، وعلى هذا الأساس أفتى من أفتى بجواز إعتاق الرقاب وقضاء دين الميت من الزكاة وهو ما استدل به كاتبه قبل اطلاعه على كلام القرض، أو على أن المالكية لا يشترطون التملك.

فهذه أدلة متضافرة على أن نظام التملك الذي جاء التشبث به في الفتوى؛ لأن معظم المسلمين في باكستان ينتمون إلى المذهب الحنفي لا لزوم للتشبث به، ويزيدنا تأكيدا على أن الالتزام الكلي ليس من خصائص المذهب الحنفي، أن الإمام ولي الله الدهلوي ذكر عرف أصحاب أبي حنيفة المذهب على الموطأ ونصه، وكان أحسنهم تصنيفا وألزمهم درسا أي أصحاب أبي حنيفة محمد بن الحسن، وكان من خبره أنه تفقه على أبي حنيفة وأبي يوسف ثم رجع إلى نفسه فطبق مذهب أصحابه على الموطأ مسألة مسألة، فإن وافق عليها وإلا فإن رأى طائفة من الصحابة والتابعين ذاهبين إلى مذهب أصحابه فكذا، وإن وجد قياسا ضعيفا أو تخريجا لنا يخالفه حديث صحيح فيما عمل به الفقهاء أو يخالفه عمل أكثر الفقهاء تركه إلى مذهب السلف مما يراه أرجح من هناك^(١).

لم يجمد علماء السلف من المذاهب الأربعة المشتهرة عندما يرون قوة الدليل والمصلحة التي اعتبرها الشارع الحكيم، فإنهم يأخذون بما ينفع الناس وهو ما كمن في الإسلام؛ ولهذا اعتمد محمد بن الحسن الشيباني الموطأ وإنما لم يجمد السلف لأنهم اتضح لهم أن اختلاف العلماء رحمة، وأثقلهم ذلك ما روي عن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ومهما أوتيتم من كتاب

(١) من مقدمة تعريب عبد الله الدهلوي ج ١ ص ٣٢.

الله فالعمل به ولا عذر لأحد في تركه فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية فإن لم يكن سنة مني فما قال أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأيما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة (١).

وذكر أن ابن الحاجب المالكي في مختصره الأصولي في مباحث القياس ذكره بلفظ (اختلاف أمتي رحمة للناس)، ثم قال كثر السؤال عنه وزعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له، ولكن ذكره الخطابي في غريب الحديث مستطرداً وقال: اعترض على هذا الحديث رجلان: أحدهما ماجن والآخر ملحد، وهما إسحاق الموصلي وعمرو بن بحر الجاحظ، وقالوا جميعاً لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً، ثم تشاغل الخطابي برد هذا الكلام، ثم قال السخاوي: ولم يقع في كلامه شفاء في عزو الحديث ولكنه أشعر بأن له أصلاً عنده، وذكر السخاوي أنه قرأ بخط شيخه أي الحافظ ابن حجر العسقلاني أن هذا الحديث مشهور على الألسنة وذكر ما قدمناه.

ويدل على اعتبار الاختلاف بين الأربعة أن أكثرية الأمة الإسلامية أجمعت على اعتبار المذاهب الأربعة، ولو أنها جمدت على التقليد ولو كان في المذاهب المقلد ما تضيع به المصلحة أو أنه ضعيف الدليل لما أجمعت على تلك المذاهب مع ما بينها من اختلاف بل يقتصر على مذهب واحد.

المذاهب الأربعة:

وإذا تعمقنا اتضح أن الأئمة أئمة السنة الفقهاء كلهم على هدى ولا يضير اتباع واحد منهم كما أشار إليه اللقاني في جوهريته في أصول الدين:

ومالك وسائر الأئمة كذا أبو القاسم هداة الأمة

فواجب تقليد خبر منهم كذا حكى القوم بلفظ يفهم

أشار جمهور الفقهاء والمحدثين إلى أن من لم يكن من أهل الاجتهاد

(١) ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة عن ابن عباس، ذاكراً أنه رواه البيهقي في المدخل ص ٢٦.

يسأل من أجمعت على اعتبارهم أكثرية الأمة الإسلامية، وهم مالك بن أنس وسائر الأئمة وهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل، وهذا إن جعلنا الألف واللام للعهد وذلك عملاً بقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، فقوله تعالى هذا أوجب السؤال على من لم يعلم ويترتب عليه الأخذ بقول العالم، ثم هؤلاء الأربعة نقدتهم الأمة فهم أولى من غيرهم، فغير العالم إما أن يتقلدوا واحدا وله أن يأخذ من غيره بما تدعو إليه الحاجة، حتى إن بعضهم أجاز أن يأخذ فيما يقع بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى.

فهذه المذاهب الأربعة وحدة متكاملة يأخذ المقلد الذي لا يمكنه الاجتهاد بأيها شاء، سواء باختصاص أو تارة بتارة كما أجازهم بعضهم.

وعليه فالمقلد ممن التزم إماما في تقليده، له أن يأخذ من بقية المذاهب الأخرى وهو أمر جائز وشائع بين المذاهب؛ لأنها في مهيع واحد ومقتربة في اجتهاداتها فليس بينهما فرق.

ولتوضيح التلفيق نذكر ما يشترط فيه حتى لا يختلط الحابل بالنابل ونقتصر على ما هو الأصح، وهو القول الذي يجيزه لا بإطلاق وإنما يشترط أن لا يجمع بين مذهبين على صفة تخالف الإجماع، وهذا الشرط أساسي من الشروط المطلوبة في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر وهي المنظومة في قول القائل:

عدم التتبع رخصة وتركب لحقيقة ما أن يقول بها أحد

وكذلك رجحان المقلد يعقد ولحاجة تقليده ثم العدد

وقد أملى بعض الشيوخ على هذين البيتين رسالة لطيفة (١).

ما المراد بقوله في سبيل الله :

جاء في الاستفتاء ما ذكره الدكتور يوسف القرضاوي الذي هو المراد من

(١) تحفة المريد في جوهرة التوحيد.

قوله في سبيل الله، وتحرير المسألة إننا إذا نظرنا إلى المذاهب الأربعة نراها اتفقت على أن المراد بقوله تعالى في سبيل الله الغزاة وأضاف إليهم أحمد بن حنبل الحجاج في أظهر الروايتين عنه^(١).

ومثله ما جاء في القوانين الفقهية ولكن بتفصيل سنأتي عليه بما يتضح به المعنى المراد.

وإذا رجعنا إلى التفاسير فالتى تساير المذاهب كالجامع لأحكام القرآن للقرطبي أو غيرها تفيد ما تتراح إليه النفس في هذا المعنى.

فالقرطبي يفسر قوله تعالى: ﴿سبيل الله﴾ هم الغزاة وموضع الرباط يعطون ما ينفقون في غزوتهم كانوا أغنياء أو فقراء وهذا قول أكثر العلماء وهو تحصيل مذهب مالك رحمه الله تعالى.

ويذهب القرطبي إلى ما ذهب إليه أحمد في أظهر الروايتين عنه أن في سبيل يشتمل الحجاج و العمار.

ويؤيد هذا بما رواه عن ابن عمر الحافظ أبو حمد عبد الغني عن عبد الرحمن بن أبي نعم ويكنى أبا الحكم قال:

كنت مع عبد الله بن عمر فأتته امرأة فقالت له يا أبا عبد الرحمن إن زوجي أوصى بماله في سبيل الله قال ابن عمر: فهو كما قال في سبيل الله. فقلت: ما زدتها فيما سألت عنه إلا غما.

قال: فما تأمر في يا ابن أبي نعم أمرها أن تدفعه إلى هؤلاء الجيوش الذين يخرجون فيعتدون في الأرض ويقطعون السبيل، قال : قلت فما تأمرها؟

قال: أمرها أن تدفعه إلى قوم صالحين إلى حجاج بيت الله الحرام أولئك وفد الرحمن أولئك وفد الرحمن أولئك وفد الرحمن ليسوا كوفد

(١) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة.

الشيطان، ثلاثا يقولها . قلت: يا أبا عبد الرحمن وما وفد الشيطان، قال: قوم يدخلون على هؤلاء الأمراء فيمنون إليهم الحديث ويسعون في المسلمين بالكذب فيجازون الجوائز ويعطون العطايا^(١).

فالقراطي يحتج على ما قاله أحمد بن حنبل من تفضيل الحجاج على الجند بما ذكره فقد حرر القرطبي ما فسره به المفسرون والفقهاء ما هو المراد بأخصر عبارة وأدقها وستأتي على ما فصل به كلامه.

والى قريب منه ذهب الرازي في تفسيره الصنف السابع قوله تعالى: ﴿وفي سبيل الله﴾ قال المفسرون يعني الغزاة، قال الشافعي رحمه الله يجوز له أن يأخذ من مال الزكاة وإن كان غنيا، وهو مذهب مالك وإسحاق وأبي العبد، وقال أبو حنيفة وصاحباؤه رحمهم الله لا يعطى الغازي إلا إذا كان محتاجا .

واعلم أن ظاهر اللفظ في قوله: ﴿وفي سبيل الله﴾ لا يوجب القصر على كل الغزاة، فلهذا نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء أنهم أجازوا صرف الصدقات إلى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد؛ لأن قوله: ﴿وفي سبيل الله﴾ عام في الكل^(٢)، ومفهوم كلام ابن كثير قريب مما تقدم لقوله : وأما في سبيل الله فمنهم الغزاة الذين لاحق لهم في الديون، وعند الإمام الحسن وإسحاق والحج من سبيل الله للحديث.

يفيد قوله ومنهم الغزاة عدم الحصر فيهم .

تحرير للمذهب المالكي في المسألة : ننقل ما جاء في شرح الزرقاني على خليل حيث ضمنه التوسعة في معنى في سبيل الله بما يفيد في المسألة المستفتى فيها .

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ٨ ص ١٨٧ .

(٢) التفسير الكبير للرازي ج ١٦ ص ١٦٣ .

(ومجاهد) أي وجب عليه الجهاد بكونه حراً مسلماً مكلفاً ذكراً قادراً ولا بد أن لا يكون هاشمياً كما يفيد اللخمي وذكره (د) بحثاً وهو والغازي الآتي مترادفان والمراد به المتلبس فلا ينافيه أنه إن جلس نزعت منه كما يأتي؛ لأنه كلام على الحكم بعد الوقوع، والظاهر أن التلبس به يحصل بالشروع فيه أو في السفر له حيث أحتيج له ويدخل المرباط المتلبس بالمرباط (و) يشتري له بها كلها (آلاته ولو كان غنياً كجاسوس) يرسل للاطلاع على أخبار العدو ويعلمنا بذلك لسعيه في مصالح المسلمين فهو في معنى المجاهد ولو كان هاشمياً كافراً؛ لأن الكفر منع حرمة فيعطى أوساخ الناس، بخلافه إن كان مسلماً جاسوساً فيشترط أن يكون هاشمياً (لا سور ومركب) وفقهه، لكن الذي يقتضي النظر دفعها له إذا كانت له كتب يحتاج إليها البرزلي، كان شيخنا يقول: إن كانت فيه قابلية يأخذها ولو كثرت كتبه جداً، وإن لم تكن فيه قابلية لم يعط إلا أن تكون كتبه على قدر فهمه.

وجاء تعليقا على كلام الزرقاني ما كتبه البناني في حواشيه على ما جاء هنا.

(لا سور ومركب) مقابلة لابن عبد الحكم، ولم ينقل اللخمي غيره واستظهره في (التوضيح)، وقال ابن عبد السلام هو الصحيح؛ ولذا اعترض المصنف بأنه تبع تشهير ابن بشير وقال: إنه لم ير المنع لمن قبل ابن بشير فضلا عن تشهيره، وقول (ن) وألا أعطوها الخ، مثله في (ح) عن ابن فرحون وهو مقيد بأن يكونوا فقراء كما تقدم.

ونص كلام خليل في التوضيح شرحا لكلام ابن الحاجب :

(وفي إنشاء سور وأسطول قولان)

السور هو المحيط بالبلد، والأسطول المركب، والمشهور المنع ومقابلة لابن عبد الحكم، وقال ابن عبد السلام والشاذ بالجواز وهو الصحيح عندي، وقال صاحب التوضيح خليل وهو الظاهر؛ لأنهما من آلة الحرب فالفقهاء من التونسيين اللخمي وابن عبد السلام وتبعهما خليل وكذلك ابن عرفة

والبرزلي من التونسيين، كلهم يتوسعون في معنى ﴿وفي سبيل الله﴾، وسبق إلى ذلك ما جاء في المدونة حيث لم يقع الاقتصار على خصوص الغازي دون آلة الحرب، وابن الحكم المصري ذهب إلى ذلك لأنه مذهب مالك، وأدخل ابن عرفة الفقهاء وكذلك الأطباء المحتاج إليهم كما نقلناه عن الحاوي للفتاوى للبرزلي ونقله الزرقاني، وهذا ما أشار إليه القرطبي في تفسير ﴿وفي سبيل الله﴾.

امتاز بالقول بالتوسع في معنى ﴿وفي سبيل الله﴾ إمامان جليلان من المالكية اشتهرا بالتبحر وعمق النظر.

(أولهما أبو الحسن اللخمي) وهو علي بن محمد أبو الحسن الربيعي المعروف باللخمي وهو قيرواني، نزل صفاقس تفقه بأئمة منهم ابن محرز وأبو الفضل ابن بنت خلدون وأبو الطيب والتونسي والسوري، ووصفه ابن فرحون بأنه فقيه فاضل دين متقن وذو حظ من الأدب وهذا نقله عن الدباغ في معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان.

وزاد الدباغ أنه ذو حظ من الحديث جيد النظر حسن الفقه جيد الفهم وكان فقيه وقته وأبعد الناس صيتا في بلده، وبقي بعد أصحابه فحاز رئاسة بلاد أفريقية جملة وطارت فتاويه، وكان حسن الخلق مشهورا بالفضل مؤلفه التبصرة.

ألف أبو الحسن اللخمي مؤلفا في المذهب المالكي وهو تعليقه على المدونة سماه بالتبصرة وقصد بتسميته بالتبصرة أن تعليقه ليس كبقية المؤلفات المعتنية بالنقل، إذ ذهب فيه إلى إبراز شخصيته.

واشتهرت التبصرة بالحسن والإفادة واعتنى فيها مؤلفها بتخريج الخلاف في المذهب وكان في تخريجه ذا نظريات شديدة، مثل ما نقلناه عنه فخرجت اختياراته عن قواعد المذهب، لكنها اختيارات تفيد اجتهادات تدل تفتح الفقه الإسلامي وإستيعابه لما يتجدد من أحداث وما

ترجع عنده اعتمده^(١).

وتخرج عليه فحول العلماء، ومن أبرز المتخرجين عليه الإمام المجتهد النقاد أبو عبد الله المازري وأبو الفضل النحوي وعبد الحميد الصفاقصي وأبو علي الكلاعي وعبد الجليل بن فوز.

وفاته :

توفي أبو الحسن اللخمي سنة (٤٧٨هـ).

وثانيهما ابن عبد السلام :

هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن يوسف الهواري، ولد سنة (٦٧٦هـ) سمع من جلة وتلقى عنهم وملاً وطابه ومنهم أبو العباس البطرني.

قال ابن فرحون في الديباج : وكان إماماً حافظاً متفناً في علمي الأصول والعربية وعلم البيان وعلم الكلام فصيح اللسان صحيح النظر قوي الحجة عالماً بالحديث لم يكن في بلده في وقته مثله وولي قضاء الجماعة ، فكان قائماً بالحق ذاباً عن الشريعة المطهرة شديداً على الولاة صارماً مهيباً لا تأخذه في الله لومة لائم. وكان موصوفاً بالدين والعفة والنزاهة معظماً عند الخاصة والعامة، ووصفه خالد البلوي الأندلسي في رحلته العجيبة بما أتى بملخصه أحمد بابا .

تأليفه:

قيد تقايد متعددة وأشهر ما كتبه شرحه للمختصر الفرعي لابن الحاجب المسمى "بجامع الأمهات" واعتنى به أيما اعتناء فاق فيه ما ألفه المؤلفون على مختصر ابن الحاجب، وجمع فيه من محاسن التأليف ما شاء ووضع عليه القبول، وحكى ابن فرحون أنه أحسن شروح المختصر الفرعي، وانتفع به الناس واعتمدوه تعليماً وفتوى، وهو في أربعة أجزاء ضخام لو طبع

(١) وتوجد في البصرة نسخ منها قطعة في مكتبة كاتبه.

لكان في عشرة أجزاء^(١)، واعتمده خليل في شرحه لمختصر ابن الحاجب الفرعي وجعله عمدته ويشير إليه بحرف العين وسمى خليل شرحه بالتوضيح.

اجتهاده ومكانته :

بلغ ابن عبد السلام الهواري درجة الاجتهاد المذهبي فضلا عن درجة الترجيح بين الأقوال، وذكر ابن عرفة تلميذه أن شرحه للمختصر الفرعي يدل على بلوغه درجة الاجتهاد، فهو أحد مجتهدي القرن الثامن.

وعرف فضله وعلمه ومكانته القاضي أبو الحسن النبهاني المالقي الأندلسي في كتابه المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا فوصفه بأنه صدر العلماء في زمانه. وذكر أنه حدثه أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي التونسي ببعض مواقفه في التمسك بالحق وهو ما جاء في (ص ١٦١).

وحكى عنه أبو الحسن النباهي موقفا لابن عبد السلام الهواري مع الأمير أبي يحيى سلطان تونس في أفكاره للبدعة في اللهو فانصاع السلطان له.

وفاته:

توفي في الطاعون الجارف سنة (٧٤٩) هـ.

اعتماد رأي الشيخين:

عرفت بالشيخين اللخمي وابن عبد السلام تعريفا يظهر منه أنهما إمامان في العلم والتبحر سواء في الفقه والحديث، ومع تبحرهما العلمي هما مشتهران بصلابتهما في المحافظة على الدين وخاصة ابن عبد السلام. ولما اعتمدا قول ابن عبد الحكم في جواز بناء الأسوار وإنشاء السفن

(١) قررت الرابطة طبعه وكذلك أخيرا قررت المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات طبعه بإشرافي أعانني الله تعالى على ذلك. ومن هذه الشرح نسخ منها نسخة في خزانة كاتبه.

الحربية في مصارف الزكاة كان اعتمادها غير معلل بعلّة لإرضاء ذي سلطان كما يجري من الذين يتسابقون في مراعاة ذوي النفوذ وهذه الصفة - وهي عدم رضا ذوي السلطان - هي صفة علماء المغرب العربي بأسره، وهي الطريقة السحنونية في المحافظة على النفوذ الشرعي، مع التشدد مع الأمراء أخذاً بهم إلى سوي الصراط.

وإذا اعتمدنا ما رجحه هذان الإمامان اللخمي وابن عبد السلام كنا في غنية عما ذكره الرازي عن القفال عن بعضهم؛ لأن ما ذكره فيه أمران سلم منهما ما ذكره الشيخان.

الأول: أنه عمم فيه بإطلاق مما يخرج به عن مقصد الشارع وهو ما يفيد في حماية العرين والدفاع عن حوزة المسلمين، بخلاف ما ذهب إليه اللخمي وابن عبد السلام فيه محافظة على المقصد الشرعي وهو ما يفيد إعطاء الغزاة، فالشارع الحكيم حين أعطى الغزاة أعطاهم بوصف الغزو ووصف الغزو المقصود منه ما يؤول إليه نشر الإسلام والدفاع عن حوزته.

وهذا المعنى تبسط فيه غاية التبسط الشاطبي في الموافقات، من أن وضع الأسباب يستلزم قصد المواضع إلى المسببات، وزاده توضيحاً في النظر في ما آلت الأفعال من أنه - أي النظر في المآلات - معتبر ومقصود شرعاً سواء كانت الأفعال مأذونا فيها أو منهيها عنها.

وهذا المعنى جليل لفهم أسرار التشريع؛ لأن التكاليف كلها مشروعة لمصالح العباد وجلبها لهم في الدنيا والآخرة، ويقول الشاطبي حين يؤكد على اعتبار المصالح الدنيوية: وأما المصالح الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصلحة فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع.

وإذا أخذنا بما تقدم منها راعينا ما يرمي إليه الشارع من مقاصد تجمع المصالح في مصرف الزكاة بدقة دون توسع يخرج بنا عن مقاصد الشرع الحكيم.

وفيه أيضا أن تفهم الشريعة ليس مقصورا على اعتبار الألفاظ كما هو شأن كثير من الأصوليين الذين صرفوا الهمّة إلى اللفظ - مثلا - كما هنا هل المراد بالسبيل المعنى اللغوي أو الشرعي؟ بل نقصد إلى أسرار التشريع وما هو المقصود من إعطاء الغزاة، هل ذلك لأجل الاحتياج فلا يعطى الغازي إلا إذا كان فقيرا أو المقصود إعادته على الغزو ولو كان غنيا؟ وهو ما تبسط فيه القرطبي في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن)^(١) ردا على اشتراط الفقر في الغزاة.

وذهب للرخمي وابن عبد السلام إلى ما ذهبوا إليه اعتمادا على ما ذهب إليه الإمام مالك من أن ابن السبيل المقصود به الغزاة وآلتهم كما تقدم.

ولتبين أن ما ذهبوا إليه لا معدل عنه هو أن إعطاء الغزاة ماذا يفيد والبر والبحر مفتوحان؛ لأننا إذا لم نقل بجواز بناء الأسوار وإنشاء الأساطيل وإنهما داخلان في قوله تعالى: ﴿وفي سبيل الله﴾ كانت مدن المسلمين مفتوحة للأعداء هذا من جهة البر، وكذلك البحر لأنه ليس هناك أساطيل تدرأ الأعداء عن الاقتراب من سواحل المسلمين، وكذلك إنشاء الأساطيل مفيد في نقل الغزاة لأرض الضلال لنشر دعوة الله حتى تكون كلمة الله هي العليا.

الأمر الثاني: أن ما نقله الرازي عن القفال في تفسيره غير مدعم بمن قاله، بخلاف ما نقلناه فإنه منسوب لإمامين جليلين كما يدل عليه ما اقتطفته من ترجمتهما، مما يدل على أن شروط الاجتهاد متوفرة فيهما من حيث شروط الكفاءة كما عبرت به في فتح باب الاجتهاد وكذلك شروط الاقتداء، والنتيجة أننا نأخذ بما حررناه سابقا من شمول الفقراء والمساكين للتنمية الاجتماعية أو الأعمال الخيرية الاجتماعية.

وأما ﴿وفي سبيل الله﴾ فإنه يتناول كل ما يتعلق بالغزو، فإن كان فيما

(١) تفسير القرطبي ج ٨ ص ١٨٦.

سبق يتناول الرمح والسيف والنبل وبناء الأسوار وإنشاء الأساطيل، فإنه اليوم يتناول ما نتوقف عليه حالة الدفاع ومنها الغزو؛ لأنه درء للعدو وقبل أن يبدأ . والغزو اليوم كما يتوقف على آلات الحرب كذلك يتوقف على العلوم التي تستخدم فيها فالكليات التي تؤدي خدمات للحرب يؤخذ لها من مصارف الزكاة فهي في سبيل الله .

ومدار الأمر إنما هو على اعتبار مقصد الشرع حتى لا تخرج عن مقصده كما قال ابن عمر رضي الله عنهما في الغزاة الذين لا يدافعون عن الحوزة وإنما ينمون لتعطى لهم الجوائز .

واعتبار مقصد الشارع الحكيم في قوله: ﴿ وفي سبيل الله ﴾ نرجو من ينفق من مصرف الزكاة على المشاريع الدفاعية أن تكون تلك الجيوش تجاهد في سبيل الله لا في سبيل الشيطان .

موعد قيام الساعة لا يعلمه إلا الله

إعداد

فضيلة الدكتور/ يوسف القرصاري
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي
 وعميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر
الدوحة - دولة قطر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الرد على مزاعم رشاد خليفة

أرسل إلي بعض الأخوة صورة مما كتبه المدعو "د/رشاد خليفة" حول تحديد موعد قيام الساعة، ذلك أن الرجل الذي خدع الناس يوماً بحكاية الرقم (١٩) وتطبيقه على بعض ما جاء في القرآن الكريم، وتوهم بعض الناس أنه جاء بوجه جديد من وجوه الإعجاز القرآني نوه به من نوه وكتب من كتب، وكنت من الذين لم يستريحوا لهذا النوع من الاستنباط الذي لا يستحق كل ما أثير حوله من ضجيج الإطراء، وأقصى ما يقال فيه: إنه من ملح العلم وطرائفه وليس من صلبه ولبابه، حسب تقسيم الإمام أبي اسحق الشاطبي رحمه الله.

وقد تبين بعد، أن الكاتب المذكور، كان يتخذ من ذلك الأمر الذي اصطنع له دعاية ضخمة ذريعة إلى أمور أخرى منها: التشكيك في السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع في الإسلام ومنها تحريف كلم الله عن مواضعها، والقول على الله بغير علم، وتفسير القرآن بالهوى والرأي المحض، كما يبدو ذلك من هذه المقالة التي نحن بصدد الرد عليها، والتي نشرها في أكثر من مجلة، بعضها مما يروج لكل باطل، وبعضها مما ينخدع بأي بريق.

مزاعم رشاد خليفة حول تحديد موعد نهاية العالم:

يحسن بي أن أسوق ما قاله هذا الرجل المغرور بحروفه، دون تلخيص أو تصرف، لأرد على كل دعاويه بالحجة الدامغة.

يقول رشاد خليفة:

"عندما نزل القرآن الكريم على خاتم النبيين محمد ﷺ كان الله وحده يعلم عن موعد نهاية العالم.. ولذلك عندما سئل محمد عليه الصلاة

والسلام عن موعد نهاية العالم أعطى نفس الإجابة (الله وحده يعلم)
(الأعراف: ١٨٧، الأحزاب: ٦٣، النازعات: ٤٢).

يعلّمنا خالقنا عز وجل أن هذا العالم سوف ينتهي لا محالة (يونس: ٢٤،
إبراهيم: ٤٨، الكهف: ٨، الحاقة: ١٤).

كما نتعلم من الآية ١٥ من سورة طه أن موعد نهاية العالم سوف يتم
الإزاحة عنه قبل حلول النهاية.

(إن الساعة آتية أكاد أخفيها).

ومن كلمة (أكاد) ندرك أن الكشف عن موعد نهاية العالم سوف يحتاج
إلى بعض العمل أو بعض الحسابات..

وتعلمنا الآية ١٨٧ في سورة الأعراف أن الله سبحانه وتعالى سوف
يكشف عن موعد نهاية العالم (في الوقت المناسب).

لا يجليها لوقتها إلا هو:

ومن البديهي أن يكشف المولى عز وجل عن موعد نهاية العالم في
رسالته الختامية وهي القرآن الكريم .

دعنا الآن نلخص هذه الحقائق القرآنية:

١- هذا العالم سوف ينتهي (الكهف ٨).

٢- نهاية العالم لن تظل مخفاة (أكاد أخفيها) (طه ١٥) .

٣- سوف يكشف الله سبحانه عن نهاية العالم في الوقت المناسب (الأعراف: ١٨٧).

٤- الكشف عن موعد نهاية العالم يحتاج إلى بعض العمل - بعض الحسابات (طه ١٥).

علامات على الطريق :

نظرا لحساسية وأهمية الموضوع، شاء المولى عز وجل أن يعضد هذا
الكشف بعلامات واضحة وبراهين دامغة .. بحيث تزول جميع الشكوك

والريبة من قلوب المؤمنين.. هذه العلامات والبراهين تؤكد لنا أن الحسابات كلها صحيحة.

لقد اتضح أن موعد نهاية العالم ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بالحروف القرآنية فواتح السور (ألم، كهيعص، طسم، ... الخ).

منذ بداية الإسلام موعد نهاية العالم مرتبط ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بالحروف القرآنية فواتح السور.

هذه الحقيقة تتضح لنا من الحادثة التاريخية الشهيرة التي التقى بموجبها يهود المدينة بالرسول عليه السلام.. هذا الحدث التاريخي نجده في كثير من المراجع الهامة من بينها تفسير البيضاوي المشهور الذي نجد صورة منه أدناه: يروي هذا الحدث أن يهود المدينة ذهبوا إلى الرسول عليه السلام لمناقشته.. وكان يهود المدينة كغالبية اليهود ماهرون في علم القبالة، أو حساب الجمل، وهو علم مبني على أساس القيم العددية للحروف الأبجدية. ويلزم هنا تنبيه القارئ إلى أنه عندما نزل القرآن الكريم لم تكن هناك أرقام مكتوبة، كانت الحروف كأرقام.

فالحرف أ قيمته (واحد) والحرف ل قيمته (٣٠) والحرف م قيمته (٤٠) وبناء عليه فإن الحروف القرآنية (ألم) مجموع قيمتها هو (٧١=٤٠+٣٠+١).

ذهب يهود المدينة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا: "كيف تتوقع أن نؤمن بدين سوف يعيش في هذا العالم ٧١ سنة فقط؟"

فمن الواضح أن علماء اليهود قد ربطوا بين الحروف القرآنية "ألم" الآية الأولى من سورة البقرة وهي أول سورة مدنية... ربطوا بين هذه الحروف ومدة حياة الرسالة المحمدية.

ومن أهم الملاحظات هنا أن الرسول عليه السلام وافقهم على حساباتهم، وعلى هذا الربط المباشر بين الحروف القرآنية وبين عمر الدين الإسلامي.. فالرسول لم يعترض على طريقتهم في الحساب..

بالعكس ، لقد قال لهم الرسول- كما تخبرنا مراجع التاريخ -:"ولكن الم ليست الحروف الوحيدة في القرآن فعندنا:المص، والر، والمر،الخ..." .

ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين (سورة الأحزاب الآية ٤٠) فإن نهاية دينه هي ذاتها نهاية العالم.

هذا الحدث التاريخي يعلمنا أن الحروف القرآنية مرتبطة ارتباطا وثيقا ومباشرا بنهاية العالم.

ولقد بقي معنى الحروف القرآنية سراً إلهياً محفوظاً لمدة ١٤ قرناً (سورة يونس الآية ٣٠ وسورة الفرقان الآية ٤-٦).

ثم تبين من دراسات الحاسب الإليكتروني للقرآن الكريم أن هذه الحروف تساهم في نظام حسابي قرآني فائق الدقة بحيث يثبت للعالم بطريقة مادية ملموسة أن القرآن الكريم هو رسالة الله إلى العالم وأن كل كلمة فيه - بل كل حرف - قد حفظت على مدى السنين والقرون ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وأنا له لحافظون﴾.

وهكذا فقد شاء الله سبحانه وتعالى أن يثبت للعالم أصالة رسالته وأصالة هذه الحروف - قبل إزاحة الستار عن علاقة هذه الحروف بنهاية العالم.

فالحروف القرآنية ليست فقط دليل أصالة وعظمة القرآن الكريم ولكنها أيضا تقيدنا عن موعد نهاية العالم كما يشاء المولى عز وجل .

إذ يعلمنا القرآن الكريم أن عمر الرسالة المحمدية - الختامية - يساوي مجموع القيمة الحسابية للحروف القرآنية.

فعدد السنوات التي خصصها الله سبحانه للرسالة المحمدية يبينه القرآن في السورة رقم ١٥ وهذه أول علامة على الطريق .. فنحن نرى أن نهاية العالم لن تبقى خافية وذلك في الآية رقم ١٥ من سورة طه .. بينما نجد عدد السنوات في السورة رقم ١٥ .

إن عدد السنوات التي خصصها الله عز وجل لدين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام نجده محددًا في سورة الحجر ، رقم ١٥ الآية ٨٥-٨٨.

فالأية ٨٥ تفتتح هذا الموضوع بالقول أن نهاية العالم آتية لا محالة ..
﴿وإن الساعة لآتية فاصفح الصفح الجميل﴾ .

والآية ٨٦ تذكرنا أن الله سبحانه وتعالى يعلم موعد الساعة؛ لأنه هو الذي خلق السماوات والأرض ويعلم نهايتهم... ﴿إن ربك هو الخلاق العليم﴾ .
ثم تحدد الآية ٨٧ بالضبط عمر الرسالة المحمدية.

ولقد آتيناك (يا محمد) سبعا من المثاني والقرآن العظيم

فالقرآن الكريم عدد فواتح السور فيه هو بالضبط سبع من المثاني أي ١٤ كلمة فكلمة (مثنى) معناها اثنين أو زوج كما في القول مثنى وثلاث ورباع ، أي اثنين أو ثلاثة أو أربعة .. وجمع مثنى هو مثاني ... سبعا من المثاني.

وهكذا يقول الله عز وجل إن المدة التي خصصها لرسالة نبيه محمد تساوي السبع المثاني أي الـ ١٤ سورة قرآنية . فإذا تذكرنا أنه لم تكن هناك "أرقام" عند نزول القرآن يمكننا النظر إلى الحروف القرآنية فواتح السور، بإعتبارها ١٤ رقم.

ومما يزيد الأمر وضوحا أن الآية التالية ، وهي الآية ٨٨ من سورة الحجر تقول للرسول عليه السلام إن الفترة التي منحها الله إياه أطول من الفترة التي منحت إلى أي رسول آخر.

لا تمدن عينك إلي ما متعنا به أزواجا منهم ، ولا تحزن عليهم.

فمن المعروف أن الفترة التي منحها الله سبحانه لرسالة موسى عليه السلام كانت ٥٧٠ سنة .. أما الفترة التي منحها الله عز وجل للرسالة المحمدية فهي السبع المثاني.

ما هي القيمة العددية للسبع المثاني؟ .. إن القيمة العددية تساوي عمر

الدين الإسلامي أي عدد السنوات التي حددها الخالق سبحانه من بعثة محمد عليه السلام حتى نهاية العالم.

فيما يلي قائمة (السبع المثاني) وقيمتهم العددية:

$$١-ق = ١٠٠$$

$$٢-ن = ٥٠$$

$$٣-ص = ٩٠$$

$$٤-حم = ٤٠ + ٨ = ٤٨$$

$$٥-يس = ٦٠ + ١٠ = ٧٠$$

$$٦-طه = ٥٠ + ٩ = ٥٩$$

$$٧-طس = ٦٠ + ٩ = ٦٩$$

$$٨-الم = ٤٠ + ٣٠ + ١ = ٧١$$

$$٩-الر = ٢٠٠ + ٣٠ + ١ = ٢٣١$$

$$١٠-طسم = ٤٠ + ٦٠ + ٩ = ١٠٩$$

$$١١-عسق = ١٠٠ + ٦٠ + ٧٠ = ٢٣٠$$

$$١٢-المص = ٩٠ + ٤٠ + ٣٠ + ١ = ١٦١$$

$$١٣-المر = ٢٠٠ + ٤٠ + ٣٠ + ١ = ٢٧١$$

$$١٤-كهيعص = ٩٠ + ٧٠ + ١٠ + ٥ + ٢٠ = ١٩٥$$

$$\text{المجموع الكلي} = ١٠٠ + ٥٠ + ٩٠ + ٤٨ + ٧٠ + ٥٩ + ٦٩ + ٧١ + ٢٣١ + ١٠٩ + ٢٣٠ + ١٦١ + ٢٧١ + ١٩٥ = ١٧٠٩$$

$$. (١٧٠٩)$$

إذن عمر الرسالة المحمدية كما حدده القرآن الكريم هو ١٧٠٩ يقدم لنا أربعة علامات جديدة على الطريق:

أولاً: هذا الكشف شاء المولى عز وجل أن يظهره في عام ١٤٠٠هـ، علماً بأن

التواريخ السائدة في العالم هي التواريخ التي يشاؤها الله عز وجل بوصفه الملك الحاكم الحقيقي لهذا العالم .. هذا يعني أن الكشف قد ظهر قبل نهاية العالم ب (١٧٠٩-١٤٠٠=٣٠٩) سنة وهذا الرقم (٣٠٩) رقم قرآني ولبثوا في كهفهم مائة سنين وازدادوا تسعا (سورة الكهف ٢٥) .. ولقد اكتشف العلماء حديثاً أن الفرق بين ثلاث مائة سنوات شمسية وثلاث مائة سنوات قمرية هو بالضبط تسعة سنوات قمرية... فكتابة الرقم (٣٠٩) بهذه الطريقة يوفر علينا النقاش والجدل فيما إذا كانت السنوات قمرية أو شمسية .. فالحمد لله رب العالمين .. وترى بوضوح أن نهاية العالم كما حددها القرآن الكريم سوف تأتي بمشيئة الله بعد ٣٠٩ سنة شمسية وذلك بعد سنة الاكتشاف (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

ثالثاً: طبقاً للآية ٧٨ من سورة الحجر فإن الفقرة التي خصصها الله سبحانه للرسالة المحمدية هي مجموع السبع المثاني أي ١٧٠٩ سنة وهذا معناه أن السنة التالية لعام ١٧٠٩ هي سنة انتهاء العالم وهي سنة ١٧١٠هـ وهذا الرقم من مضاعفات الرقم ١٩.

لعل القارئ يعلم الآن أن الرقم ١٩ (عدد حروف البسملة) هو الرقم القاسم المشترك الأعظم للنظام الحسابي القرآني (انظر التفاصيل في كتابي بعنوان "الكمبيوتر يتكلم") فالرقم ١٧١٠ عام انتهاء العالم من مضاعفات الرقم ١٩ وهذه من أهم العلامات على طريق هذا البحث.

رابعاً: العام الهجري ١٧١٠هـ عام نهاية العالم يتفق مع العام الميلادي ٢٢٨٠ وهذا الرقم أيضاً (٢٢٨٠ من مضاعفات الرقم ١٩).

كل هذه العلامات تؤكد لنا أن نهاية العالم التي لا بد من وقوعها قد كتبها الله سبحانه وتعالى في قرآنه العظيم ... وأن الموعد الصحيح لها هو

العام الهجري ١٧١٠ هـ الموافق ٢٢٨٠ م.

ملاحظة هامة:

عندما ظهر هذا الاكتشاف ونشر لأول مرة اعترض بعض الناس على أساس أن الساعة لا بد وأن تأتي (بغثة) كما يقول القرآن الكريم ﴿ لا تأتينكم إلا بغثة ﴾ والحقيقة أن القول ﴿ لا تأتينكم إلا بغثة ﴾ هو بالضبط مثل القول لا تقربوا الصلاة، وبالضبط مثل قوله "ويل للمصلين" ويكشف عن الجهل بالقرآن.

ولقد حذرنا المولى عز وجل ألا نكون من المقتسمين الذين يجعلون القرآن عضين أي يأخذون قسماً من القرآن دون القسم الآخر ، ويأتي هذا التحذير للمقتسمين في سورة الحجر عقب تحديد موعد الساعة مباشرة (الآية ٩٠).

فالبغثة نجدها في القرآن ١٣ مرة وفي كل مرة نجد البغثة (للكافرين فقط) آيات البغثة هذه نجدها في الأنعام ٤٧،٤٤،٣١ والأعراف ١٨٧،٩٥ ويوسف ١٠٧ والأنبياء ٤٠ والحج ٥٥ والشعراء ٢٠٢ والعنكبوت ٥٣ والزمر ٥٥ والزخرف ٦٦ ومحمد ١٨ البغثة في القرآن للكافرين فقط؛ لأنهم لن يصدقوا هذه التعليمات القرآنية الواضحة ولذلك ستكون الساعة مفاجأة لهم.

هذه هي مقالة رشاد خليفة وهذه هي تهويلاته وادعاءاته العريضة ، فما موقف الدين والعلم منها؟

هذا ما نبينه في الصفائف التالية:

لقد بنى صاحب المقالة استنتاجه لموعد قيام الساعة من القرآن على أسس واهية، بل منهارة لا ثبات لها ولا صحة، ولا تقوم على ساقين من علم أو دين أو منطق سليم.

ومحورها جميعا تفسير القرآن الكريم برأيه وهو، دون أن يرجع إلى

القرآن نفسه فخير ما فسر القرآن بالقرآن، ولا إلى السنة النبوية فالرسول صلى الله عليه وسلم هو المبين للناس ما نزل إليهم .. ولا إلى سلف الأمة وخير القرون وأفقه (الناس لحقيقة الإسلام ومقاصد القرآن)، ولا إلى خلفها من المفسرين والشراح والفقهاء والمتكلمين وغيرهم من نجوم الدراية، وبحور الرواية.

وقد جهل أو تجاهل حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: "من فسر القرآن الكريم برأيه فأصاب فقد أخطأ"^(١)؛ وذلك لأنه أخطأ المنهج وإن صحت النتيجة اتفاقاً ورمية من غير رام، وقال: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"^(٢).

أما هذه الأسس المنهارة فهي:

- ١- تفسيره المردود (١٥) من سورة طه.
 - ٢- تفسير الخاطئ للآية (١٨٧) من سورة الأعراف.
 - ٣- تفسيره الباطل المحض للآية (٨٧) من سورة الحجر.
 - ٤- اختياره الرأي المضعف المردود في تأويل الحروف المقطعة في فواتح السور ، وهو القائم على "حساب الجمل" الذي لا تعرفه لغة العرب ولا يسنده عقل ولا علم ديني أو تجريبي.
 - ٥- اعتبار فواتح السور أربع عشر، وهو اعتبار تحكمي لا يؤيده منطق.
- وإليك البيان:

١- خطأ الكاتب في تفسير آية سورة طه: زعم الكاتب أن الآية ١٥ من سورة طه (إن الساعة آتية أكاد أخفيها) تعلمنا أن موعد نهاية العالم سوف يتم الإزاحة عنه قبل حلول النهاية. وأخذ من كلمة "أكاد" أن الكشف عن هذا

(١) أخرجه أبو داود في كتاب العلم من سننه (٣٦٥٢) والترمذي واللفظ له في التفسير برقم (٢٩٥٢) وقال :

حديث غريب والنسائي أيضا كلهم من حديث جندب بن عبد الله البجلي.

(٢) أخرجه الترمذي في التفسير أيضا برقم (٢٩٥٢) من حديث بن عباس وقال حديث حسن صحيح.

الموعد سوف يحتاج إلى بعض العمل أو بعض الحسابات!! ومن المعلوم الواضح أن هذه الآيات جاءت في سياق خطاب الله تعالى لموسى عليه السلام فلو كان المعنى كما فهم لكشف الله هذا الموعد لموسى عليه السلام أو لمن بعده من أنبياء بني إسرائيل أو للمسيح عيسى بن مريم عليهم السلام.. ولكن الواقع أنه لم يكشف لهم ولا لأحد من الأنبياء ولا لخاتمهم محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

ولو تواضع الكاتب قليلا، ورجع إلى أئمة التفسير لفهم المراد من عبارة "أكاد أخفيها" يقول صاحب (روح المعاني) في تفسيرها: أقرب أن أخفي الساعة ولا أظهرها بأن أقول: إنها آتية، ولولا أن في الأخبار بذلك من اللطف وقطع الأعذار لما فعلت.

وروى ابن العباس وجعفر الصادق: أن المعنى: أكاد أخفيها من نفسي أي فكيف أظهرها لكم^(١) وهذا محمول على ما جرت به عادة العرب من أن أحدهم إذا أراد المبالغة في كتمان الشيء قال: كدت أخفيه من نفسي ويقرب من هذا ما جاء في حديث السبعة الذين يظلهم الله بظله "ورجل تصدق بصدقة فأخضاها حتى لا تعلم شماله ما أنفقت يمينه".

ما فهمه الكاتب من آية الأعراف مردود عليه:

وزعم صاحب البحث كذلك أن الآية ١٨٧ من سورة الأعراف ﴿لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ تعلمنا أن الله سبحانه وتعالى سوف يكشف عن موعد نهاية العالم في الوقت المناسب.. ومن البديهي أن يكشف عنه في رسالته الختامية إلى العالم وهو القرآن كما قال.

وهذا الفهم الخاطئ للآية الكريمة وسياق الآية بتمامها -لو تأمله الكاتب الجريء - يبطل فهمه بوضوح.

(١) فتح القدير ١/٣١-٣٢

يقول تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل: إنما علمها عند ربي ، لا يجليها لوقتها إلا هو، ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة ، يسألونك كأنك خفي عنها ، قل إنما علمها عند ربي ، لا يجليها لوقتها إلا هو ، قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ .

فانظر كيف سأل السائلون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن موعد الساعة وكيف كان جوابه عنها بأمر الله، إنه لا يعلم عن وقت قيامها شيئاً ، وإنما علمه عند الله . وقد كرر هذا المعنى للتأكيد مرتين ﴿قل إنما علمها عند ربي ... قل إنما علمها عند الله﴾ .

وقد أتى صاحبنا من سوء فهمه للعربية ومعنى اللام في قوله (لوقتها) واللام هنا بمعنى "في" كما في حديث (أفضل الأعمال الصلاة لوقتها) أي في وقتها فهذه الجملة - كما قال الآلوسي - بيان لاستمرار إخفائها إلى حين قيامها، واقتناط كلي على إظهار أمرها بطريق الإخبار^(١) وإنما يظهرها بأن يقيمها في وقتها المعلوم، فيعلموها على أتم وجه حينئذ .

التفسير المبتدع لآية الحجر:

اخترع صاحب هذا الرأي تفسيراً لقوله تعالى في سورة الحجر ﴿ولقد أتيناك سبعا من المثاني والقرآن الكريم﴾^(٢) جعله عمدته في مدعاه وهو تفسير لا تدل عليه الآية لا بالتصريح ولا بالإشارة ولم يخطر ببال أحد من المتقدمين ولا المتأخرين، ولم يقل به أحد من أهل الرواية، ولا من أهل الدراية ، بل هو مخالف كل المخالفة لما صح به النقل، وما دل عليه العقل وما يقتضيه السياق والسياق . وموجبه أن الأمة كلها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طوال أربعة عشر قرناً عاشوا وماتوا، ولم يفهموا ما أنزل إليهم من ربهم مع أن الله أنزل كتابه بلسان عربي مبين ووصفه بأنه "الكتاب المبين" ويسره بلسانهم

(١) روح المعاني ١٣٣/٩، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.

(٢) الآية (٨٧).

لعلهم يتذكرون، ومع هذا لم يتبينوا ولم يتذكروا حتى جاء صاحبنا من أمريكا ليبين ما كان خافيا ويذكر بما كان منسيا!

قال الإمام الشوكاني في كتابه "فتح القدير الجامع بين الرواية والدراية في التفسير" اختلف أهل العلم في السبع المثاني : ماذا هي؟ فقال جمهور المفسرين : إنها الفاتحة. قال الواحدي : وأكثر المفسرين على أنها فاتحة الكتاب وهو قول عمر وعلي وابن مسعود والحسن ومجاهد وقتادة والربيع والكلبي، وزاد القرطبي أبا هريرة وأبا العالية، وزاد النيسابوري الضحاك وسعيد بن جبير، وقد روي ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم - كما سيأتي بيانه - فيتعين المصير إليه.

وقيل : هي السبع الطوال (أي السور السبع الطوال): البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والسابعة: الأنفال والتوبة؛ لأنهما كسورة واحدة إذ ليس بينهما تسمية، روي هذا الحديث عن ابن عباس.

وقيل : المراد بالسبع أقسام القرآن وهي: الأمر والنهي والتبشير والإنذار وضرب الأمثال وتعريف النعم وأنباء القرون. قاله زياد بن أبي مريم.

ولا شك أن القول الأول هو صحيح، فعند نزول هذه الآية - وهي مكية - لم تكن أكثر السبع الطوال نزلت؛ لأنها مدنية وكذلك الأمر والنهي إنما أكثرهما في المدنية، وظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ﴾ تقدم إتياء السبع على نزول هذه الآية.

وحسبنا لصحة القول الأول أن الإمام البخاري روى في ذلك حديثين في صحيحه:

الأول: من حديث أبي سعيد بن المعلى وفيه قال صلى الله عليه وسلم: (الحمد لله رب العالمين) هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته".

وثانيهما: من حديث أبي هريرة قال : " أم القرآن يعني الفاتحة هي السبع المثاني والقرآن الكريم".

فأما كونها سبعا فلأنها سبع آيات والبسمللة آية منها .

وأما كونها مثنائي فلأنها تنثني أي تكرر في كل صلاة .

وعطف القرآن عليها من باب عطف العام على الخاص وهو معروف في العربية، فأما قول صاحب التفسير المبتدع: إن سبعا في المثنائي معناها: ١٤؛ لأن المثنائي جمع مثنى، ومثنى تعني اثنين كأنه قال : يا محمد أعطيناك أربعة عشر !! فهذا من القول على الله بغير علم، ومن الاجترأ على كتاب الله بالرأي المحض والهوى الصرف، الذي جاء النهي عنه والوعيد عليه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهل لهذا نظير في كلام العرب شعرا أو نثرا؟.

تحكمات لا دليل عليها؛

ولو افترضنا صحة ذلك - وما هو بصحيح - فما معنى أعطيناك أربعة عشر؟ وماذا تفيده هذه الكلمة ولم يتبين منها المعداد ما هو؟ أهو إبل أم بقر أم غنم أم دراهم أم دنانير أم أي شيء هو؟

وما الذي جعل صاحبنا يقول: إن الـ ١٤ تعني فواتح السور في القرآن؟ أي دليل على هذا من الشرع أو من اللغة أو من العقل؟

على أن فواتح السور ليست أربعة عشر بل هي تسعة وعشرون فلماذا اكتفي بالأربعة عشر؟

وإذا كان قد اكتفى بغير المكرر، فلماذا لم يحذف الحروف المكررة أيضا ويقتصر على الحروف الأربعة عشرة المذكورة في فواتح السور؟

إن هذا كله تحكم من قائله لا يستنده أي دليل من دين أو علم.

ومن العجائب أن صاحب هذا التفسير المبتدع يقول مؤيدا بدعته:

ومما يزيد الأمر وضوحا: الآية التالية - وهي الآية ٨٨ من سورة الحجر - تقول للرسول: إن الفترة التي منحها الله إياه أطول من الفترة التي منحت لأي رسول آخر: ﴿ لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم ولا تحزن عليهم ﴾ !!

فسياذته يجعل الضمير في (أزواجاً منهم) للمرسلين مثل موسى وعيسى !
هذا مع ما تدل عليه الآية بوضوح هو النهي عن التطلع إلى أصناف من
الناس متعوا بأشياء لم يتمتع هو بها من متاع الحياة الدنيا، فأما إذا كان ما
عنده فوق ما عندهم فلماذا يمد عينيه إليهم؟

وأين ذكر المرسلين فيما سبق حتى يعود الضمير إليهم؟

ولو أن صاحبنا فسر القرآن بالقرآن ورجع إلى سورة طه الآية : لوجد
فيها آية شبيهة بهذه الآية توضح المقصود منها تماماً. قال تعالى: ﴿ولا تمدن
عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير
وأبقى﴾.

يقول ابن كثير في تفسير الآية :أي استغن بما أتك الله من القرآن
العظيم عما هم فيه من المتاع والزهرة الفانية (١).

وقال الشوكاني : لما بين لرسوله صلى الله عليه وسلم ما أنعم عليه به
من هذه النعمة الدينية نضره عن اللذات العاجلة فقال: "لا تمدن" الآية ، أي لا
تطمح ببصرك إلى زخارف الدنيا طموح رغبة فيها وتمنُّ لها (٢).

قال: لما نهاه عن الالتفات إلى أموالهم وأمتعته نهاه عن الالتفات إليهم
فقال: "ولا تحزن عليهم" حيث لم يؤمنوا وصمموا على الكفر والعناد (٣). أهـ

القصة التي ذكرها البيضاوي لا يحتج بها؛

على أن القصة التي ذكرها البيضاوي (٤) -وذكرها أيضا غيره من
المفسرين - واستشهد بها صاحب المقال عن أن النبي صلى الله عليه وسلم
أقر اليهود على ما فهموه من الحروف المقطعة في فواتح السور وأنها تشير

(١) تفسير القرآن العظيم ، دار المعارف بيروت ، ٢/٥٥٧.

(٢) فتح القدير ٣/١٤٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) حاشية الشهاب على البيضاوي، المكتبة الإسلامية تركيا (١/١٧٢).

إلى مدة الرسالة المحمدية على طريقة "حساب الجمل؛ لأنه صلى الله عليه وسلم تبسم عند سماع قولهم، وتبسمه يدل على إقراره لهم!

هذه القصة من الناحية العلمية غير ثابتة ولم ترو بسند صحيح أو حسن، بل بإسناد ضعيف لا يحتج به ضعفه الحافظ بن كثير^(١) في تفسيره، والسيوطي في الدر المنثور^(٢)، والشوكاني في فتح القدير، وأحمد شاكر في تخريج تفسير الطبري^(٣)، فسقط إذن الاحتجاج بها، إذ لا يحتج بضعيف عند أهل العلم.

على أن هذه القصة لو سلمنا بصحتها ليست نصا في الدلالة على صحة ما يقوله اليهود في حساب الجمل وما استنتجوه من الحروف، وهذا ما ذكره البيضاوي نفسه الذي استشهد به الكاتب، فإنه ذكر هذا القول في جملة أقوال أخرى في تفسير هذه الحروف مع ذكر ما استدل به كل قول، ومنها دليل هذا القول من القصة المذكورة بزعم أن تقرير الرسول لهم على استنباطهم دليل على ذلك.. ثم أخذ العلامة البيضاوي يرد على الأقوال التي حكاها واحداً واحداً ومنها هذا القول اليهودي في مصدره فذكر أن هذه الحروف لم تستعمل لحساب الجمل فتلحق بالمعربات، قال: والحديث لا دليل فيه لجواز أنه عليه الصلاة والسلام تبسم تعجبا من جهلهم أي لتفسيرهم النازل بلسان عربي بما ليس من معاني لغة العرب، كما قال الشهاب في حاشيته على البيضاوي.

قال الشيخ شاكر: ولله در الحافظ ابن كثير فقد وضع الحق في موضعه حين قال في التفسير:

"وأما من زعم أنها دالة على المدد، وإنه يستخرج من ذلك أوقات

(١) تفسير القرآن العظيم ٢٨/١.

(٢) الدر المنثور ٢٣/١.

(٣) فتح القدير ٣١/١.

الحوادث والفتن والملاحم فقد ادعى ما ليس له وطار في غير مطاره^(١).

وقد ورد في ذلك حديث ضعيف، وهو مع ذلك أدل على بطلان هذا المسلك من التمسك به على صحته، ثم ذكر الحديث الذي يروي القصة المذكورة نقلاً عن الطبري ثم قال: "فهذا الحديث مداره على محمد بن سائب الكلبي وهو ممن لا يحتج بما انفرد" على أن هناك من العلماء قديماً وحديثاً من رفض الخوض في تفسير هذه الحروف، ورجح ما نقل عن أبي بكر الصديق وسائر الخلفاء الأربعة: أنها سر استأثر الله بعلمه، فهي بهذا عندهم من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، ولهذا يقولون عندها: الله أعلم بممراده.

وقد أنكر الإمام الشوكاني في تفسيره على من زعم أن لها معنى مقطوعاً به فقال: "إن من تكلم في بيان معاني هذه الحروف جازماً بأن ذلك هو ما أراد الله عز وجل فقط غلط أقبح الغلط وركب في فهمه ودعواه أعظم الشطط".

فإن كان تفسيره لها بما فسرهما به راجعاً إلى لغة العرب وعلومها فهو كذب بحت، فإن العرب لم يتكلموا بشيء من ذلك، فلم يبق حينئذ إلا أحد أمرين: الأول: التفسير بمحض الرأي الذي ورد النهي عنه والوعيد عليه، وأهل العلم أحق الناس بتجنبه والصد عنه والتكبح عن طريقه، وهم أتقى لله سبحانه من أن يجعلوا كتاب الله سبحانه لعبة لهم يتلاعبون به، ويضعون حماقات أنظارهم وخزعبلات أفكارهم عليه.

الثاني: التوقيف عن أحب الشرع، وهذا هو المهيح الواضح والسبيل القويم، فمن وجد شيئاً من هذا فغير ملوم أن يقول بملء فيه ويتكلم بما وصل إليه علمه، ومن لم يبلغه شيء من ذلك فليقل: لا أدري أو الله أعلم بممراده.

(١) تفسير الطبري (٢١٨/١) طبعة دار المعارف.

ثم قال : فإن قلت : هل ثبت عن رسول الله في هذه الفواتح شيء يصلح للتمسك به؟

قلت (القائل الشوكاني) : لا أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم في شيء من معانيها^(١).

وتسأل الشوكاني: هل يجوز تقليد أحد الصحابة في تفسير هذه الفواتح إن صح إسناد القول إليه؟

وأجاب بالنفي؛ لأنه مجرد رأي له قاله باجتهاده، ثم إن المروي عن الصحابة هنا مختلف متناقض، فلو علمنا بما قاله أحدهم دون الآخر كان تحكماً لا وجه له، وإن عملنا بالجميع كان عملاً بما هو مختلف ومتناقض، ولا يجوز.

على أنه لو كان شيء مما قالوا مأخوذاً عن النبي صلى الله عليه وسلم لاتفقوا عليه ولم يختلفوا، كسائر ما هو مأخوذ عنه، ثم لو كان عندهم شيء من هذا لما تركوا حكايته عنه ورفعوا إليه ، لا سيما عند اختلافهم.

ثم قال : والذي أراه لنفسى ولكل من أحب السلامة واقتدى بسلف الأمة: ألا يتكلم بشيء من ذلك مع الاعتراف بأنه في إنزالها حكمة لله عز وجل لا تبلغها عقولنا ولا تهتدي إليها أفهامنا .. آه.

هذا هو موقف من رأى السلامة في عدم التعرض لهذه الفواتح بتفسير قد لا يكون هو مراد الله تعالى.

وأما من خاض في تفسيرها من المتقدمين أو المتأخرين فلم يرجح أحد منهم ما ذكر من أنها إشارة إلى أرقام على طريقة حساب الجمل الذي شاع عند اليهود كما ذكرنا من قبل.

حساب الجمل لا يقوم على أساس منطقي؛

ثم إن "حساب الجمل" نفسه مجرد اصطلاح من جماعة من الناس

ولكنه اصطلاح تحكمي محض لا يقوم على منطق من عقل أو علم.

فمن الذي رتب الحروف على هذا النحو: أ ب ج د ه و ز ح ط ي ك ل م
ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ ؟
ولماذا ترتب هكذا: أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز الخ ؟ أو تترتب على أي نحو
آخر ؟

من الذي جعل للألف رقم ١ والياء رقم ٢ وهكذا آحاد إلى حرف ط ثم
أعطى للحرف "ي" رقم ٢٠ وللحرف ك رقم ٣٠ وهكذا الزيادة بالعشرات إلى
الحرف ق الذي يعادل ١٠٠ وبعده تكون الزيادة بالمئات.

لماذا لم تكن الزيادة آحادا إلى آخر الحروف ؟ ولماذا لم تبدأ بعشرة أو
بمئة أو بألف ؟ ولماذا لم تكن هكذا: ألف ١ و ب ١٠ و ج ٢٠ وهكذا ؟ ولماذا
لم تكن هكذا ١، ١٠، ١٠٠، ١٠٠٠ الخ ؟ لماذا ولماذا ؟

كل هذا تحكم من واضعيه المصطلحين عليه، صحيح أنه لا مشاحة في
الاصطلاح ولكن هذا لا يلزم أحدا.

مخالفة هذا الرأي لصريح القرآن:

ثم إن هذا الرأي الجريء الذي حدد زمن قيام الساعة يخالف صريح ما
نطق به القرآن الكريم من كيفية قيام الساعة.

فقد أثبت القرآن أن الساعة لا تأتي إلا بغتة كما في آية الأعراف
﴿ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة﴾ الآية ١٨٧.

والقول بأن هذا بالنسبة للكفار وليس للمؤمنين غير صحيح فالخطاب
للجميع وليس هناك دليل على اختصاص هذا الخطاب بالكفار.

على أن الساعة إذا علمت وعرف وقتها بالتحديد عند المؤمنين فإن هذه
المعرفة ستنتقل حتما إلى الكفار ولو على سبيل الظن والشك وهنا تزول
المباغطة والمفاجأة التي تحدث عنها القرآن.

دعوى صاحب هذا الرأي إنه علم من القرآن ما لم يعلمه رسول الله :

وأمر آخر أن صاحب هذا الرأي يزعم لنفسه أنه علم من القرآن ما لم يعلمه من أنزل عليه وهو محمد صلى الله عليه وسلم.

ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم المبلغ عن الله لم يكن يعلم عن موعد الساعة شيئاً، وجبريل أمين الوحي الذي نزل عليه بالقرآن لم يكن يعلم عنه موعدها شيئاً، وهذا ثابت بنص الحديث المشهور المتفق على صحته المعروف لدى الخاص والعام من المسلمين ، وهو يروي قصته ويحكي جبريل في صورة رجل يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أصول ومفاهيم أساسية تعلم الناس دينهم ومنها سؤال عن الساعة متى هي؟

فكان الجواب الواضح الصريح من الرسول البشري إلى الرسول الملكي :
ما المسؤول عنها بأعلم من السائل!

وجاء في هذا الحديث الصحيح في رواية مسلم : "في خمس لا يعلمهن إلا الله ثم تلا الآية الأخيرة من سورة لقمان: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَيُنْزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾... الآية.

وإنما شددنا الإنكار على مثل هذا القول لما فيه من جرأة على كتاب الله، وفتح الباب للمتلاعبين به المحرفين للكلم عن موضعه، فيصبح كتاب الله ملعباً لهواة الإغراب وتصبح آياته الهادية الخالدة كأنها كرة يتقاذفها اللاعبون!

ورحم الله أبا بكر الذي كان يقول: أي سماء تقلني ، وأي أرض تظلني،
إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

أبيض

لحوم الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة حلال شرعا ولا شبهة فيه

إعداد

فضيلة الشيخ / يوسف البرقاوي
رئيس قسم الدعوة والإرشاد
في الزرقاء / الأردن

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد كثر الحديث في هذه الأيام حول موضوع الدجاج الذي يتغذى على المركبات والأعلاف المركبة من الدم والميتة ومسحوق الأسماك المجففة، إلى غير ذلك من المركبات الممزوجة والمخلوطة من عناصر مختلفة، منها ما كان طاهرا في الأصل ومنها ما كان نجسا والتي يتغذى بها الدجاج في هذا العصر، فمن قائل بالحرمة لا يجوز أكله ومن قائل بالإباحة طيب طعامه.

والجواب على ذلك:- الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسولنا الأمين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:-

مصدر التحليل والتحريم:

إن موضوع التحليل والتحريم ليس ذوقيا يثبت بالأذواق ولا مزاجيا تقرره الأهواء، وإنما هو تشريع سماوي وأمر توقيفي كلف الله عباده بذلك وابتلاهم به، فعلى هذا فالحلال ما أحله الله في كتابه العظيم وعلى لسان رسوله الكريم، وكذلك الحرام ما حرمه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم. فأمر الحلال والحرام لا تدخل فيه العواطف ولا تستغل فيه المصالح والمنافع، إنما هو تكليف سماوي تعبد الله به عباده المؤمنين.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].
الحلال والحرام لا يعلل مادياً:

إن الحلال والحرام لا يخضع لميزان العقل ولا أثبتته المقاييس المادية أصلاً، ومن سلك ذلك فقد ضللاً ضللاً بعيداً، فليس للعقل في ذلك مقال ولا للرأي فيه مجال؛ لأنه لا يعلل مادياً فهو تشريع رباني وحكم سماوي لا يخضع للموازن المادية والحسية والعقلية، والأدلة على ذلك كثيرة منها:-

١- الحمار الوحشي والحمار الأهلي؛

إن الحمار الوحشي والحمار الأهلي حيوانان متماثلان ومتشابهان في كل شيء، من حيث الخلقة والتركيب والشكل والحافر والغذاء والروث ولا يكاد أحد يميز بينهما إلا باللون بشدة الشبه بينهما، ومع هذا الشبه التام بينهما فقد اختلفا في الحكم.

فالحمار الوحشي حلال لحمه، والحمار الأهلي حرام أكله؛ لأنه رجس كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والأدلة الشرعية صحيحة وصريحة في ذلك.

(١) عن أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه قال: حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية . متفق عليه . وهي الحمير التي تربي في البيوت .

(٢) وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية. متفق عليه .

(٣) وعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر الأنسية نضيجا ونيا . متفق عليه، أي مطبوخا كان أو غير مطبوخ فهو حرام.

قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري ص ٦٥٦ ج ٩: قال النووي: قال بتحريم الحمر الأهلية أكثر العلماء من الصحابة فمن بعدهم ولم نجد عن أحد الصحابة في ذلك خلافا إلا عن ابن عباس.

وقال الإمام الشوكاني في نيل الأوطار ص ١١٤ ج ٨ : وأما الحمر الأنسية فقد تواترت النصوص على تحريمها .

وأما الحمار الوحشي فقد أجمع علماء المسلمين على حليته وإباحته للأدلة الشرعية في حله ومن ذلك:-

عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه

وسلم بالقاحة ومنا المحرم ومنا غير المحرم فرأيت أصحابي يتراءون شيئا فنظرت فإذا حمار وحشي فركبت فرسي وأخذت الرمح والسوط فسقط مني السوط فقلت: ناولوني قالوا: لا نعينك عليه بشيء إنا محرمون فتناولته فأخذته ثم أتيت الحمار من وراء أكمة فعقرته فأتيت أصحابي، فقال بعضهم: كلوا وقال بعضهم لا تأكلوا. فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم هو أمامنا فقال: (كلوه حلال) رواه البخاري.

قال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ص ٢٧ ج ٤ قوله: "بالقاحة" واد على نحو ميل من السقيا إلى جهة المدينة، وقال ابن حجر أيضا في فتح الباري ص ٦٥٦ ج ٩: قال الطحاوي: قد أجمع العلماء على حل الحمار الوحشي.

٢- إباحة لحم الحصان وحرمة لحم البغال؛

الحصان والبغل حيوانان أليفان داجنان وهما متشابهان في كل شيء من حيث الخلقة والشكل والحافر والغذاء والروث مع الفارق البسيط بينهما، فلحم الحصان طاهر مباح أكله، ولحم البغل نجس حرام أكله للأدلة الشرعية في ذلك.

(أ) عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: نحرنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرسا ونحن في المدينة فأكلناه متفق عليه. فتح الباري ص ٦٤٠ ج ٩.

(ب) وعن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمير الأهلية وأذن في لحوم الخيل متفق عليه نيل الأوطار ص ٨١١ ج ٨

قال ابن قدامة في المغني ص ٤٠٧ ج ٩: والبغال حرام عند كل من حرم الحمير الأهلية، لأنه متولد منها، والمتولد من الشيء حكمه في التحريم .. إلى أن قال: وقال قتادة: ما البغل إلا شيء من الحمير، وساق الحديث: عن جابر

رضي الله عنه قال: ذبحنا يوم خيبر الخيل والبغال والحمير فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البغال والحمير ولم ينهنا عن الخيل" أ. هـ.

جاء في فتح الباري ص ٦٥٠ ج ٩ قال ابن حجر العسقلاني: وقال ابن المنير: الشبه الخلقي بين الخيل وبين البغال والحمير مما يؤكد القول بالمنع أي (بحرمة لحم الخيل) فمن ذلك هيئتها وزهومة لحمها وغلظة وصفة أرواثها وأنها لا تجتر، قال: وإذا تأكد الشبه الخلقي التحق بنفي الفارق وبعد الشبه بالأنعام المتفق على أكلها، معنى ذلك [استتبط ابن المنير حرمة الخيل لشبه الخلقي بينها وبين البغال والحمير].

وقد أوجب على ذلك، قال ابن حجر في فتح الباري: قال الطحاوي: ولو كان ذلك مأخوذاً من طريق النظر لما كان بين الخيل والحمير الأهلية فرق، ولكن الآثار إذا صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى أن يقال بها مما يوجب النظر، ولا سيما وقد أخبر جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهم لحوم الخيل في الوقت الذي منعهم فيه من لحوم الحمير، فدل ذلك على اختلاف حكمهما أ. هـ.

فقول الإمام الطحاوي المتقدم هو رد على قول ابن منير الذي حرم لحوم الخيل لشبهها بالحمير والبغل، وهذا تعليل عقلي مادي فقط، فالطحاوي رد هذا التعليل بالنصوص الشرعية الثابتة بتحليل لحم الخيل وتحريم لحم البغال والحمير؛ لأن ليس عقلياً إنما هو تشريعي.

٣- إباحة لحم الضبع وتحريم لحم الذئب؛

الضبع والذئب وحشان كاسران مفترسان يصيدان بانيابهما والشبه بينهما قريب في كل شيء مع الفارق في بعض الخصائص، فالأول حلال أكله وطيب لحمه، والذئب حرام أكله ونجس لحمه - علماً بأن الضبع ذو رائحة كريهة تغطي على عقل الإنسان إذا وصلت إلى دماغه - ومع هذا الشبه المتقارب بينهما فالله سبحانه وتعالى قد أباح لحم الضبع وحرم لحم

الذئب؛ للأدلة الشرعية في ذلك وستأتي قريبا في موضعها .

تحكيم العقل للوصول إلى العلة؛

لو حاول أهل العلم والاختصاص وأصحاب الخبرة في خواص الأشياء أن يبينوا علة التفريق بين المتشابهات بين لحم الخيل ولحم البغل، وبين المتماثلات بين لحم الحمار الوحشي والحمار الأهلي، وبين لحم الضبع ولحم الذئب لعجزوا عن الوصول إلى علة التشريع .

والحال أن هذه المذكورات من المخلوقات تعتبر في ميزان المادة شيئا واحدا للشبه المتقارب بين أجناسها وأصنافها مع المماثلة التامة في جوهرها وخلقتها، ولكن مع الفارق في الحكم وإباحة لحمها . فأنى لهؤلاء العلماء الباحثين أن يعللوا علة التحريم والتحليل ماديا .

فمثل هذه الأدلة الشرعية المتقدمة في بيان الحلال والحرام لدليل قاطع على أن التشريع السماوي لا يخضع لميزان المادة ولا يوزن بالمقاييس العقلية، فالشارع هو الله تعالى فما على العباد إلا الانقياد التام لحكم الله والتسليم المطلق لشرعه القويم، وعدم الخوض في حكمة التشريع سواء أدركنا العلة أو جهلناها ولم نعقلها، فما على الأمة إلا الرضي والقبول بذلك .
قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] .

حكم لحم الدجاج الذي يتغذى على الأعلاف المركبة :

لم نجد في كتاب الله تعالى ولا في السنة المطهرة ما يفيد حرمة الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة من دم ولحوم وغيره، وإنما وجدنا في التشريع الإسلامي خلاف ذلك وأن هناك بعض الوحوش المفترسة والتي تتغذى بلحوم الموتى وتأكل الجيف وهي حلال شرعا عند جمهور علماء المسلمين؛ للأدلة الشرعية في حليتها وطيب لحمه كما سيأتي:

فعلى هذا فإن الدجاج المشار إليه والذي يعيش على الأعلاف المركبة من

عناصر متعددة منها الطاهر ومنها النجس فهو حلال شرعا ومباح أكله ولا شبهة فيه؛ للأدلة الشرعية في ذلك . ولا عبرة أصلا بما يتغذى به سواء كان غذاؤه طاهرا أو نجسا ما دام الدجاج مباحا في أصل الشرع، فهو حل لنا ولا يجوز تحريمه حيث لا دليل على حرمة شرعا .

شبهة والرد عليها:

إن عمدة من حرم الدجاج المذكور في هذه الأيام هو قياسه على الجلالة التي تتغذى بالعدرة [فضلات الإنسان] كما جاء في حديث النهي عن الجلالة وهو:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجلالة وألبانها" أخرجه الأربعة إلا النسائي وحسنه الترمذي .

فهنا في مسألتنا هذه فقد ظهرت علة النهي عن الجلالة ولم تخف على علماء المسلمين، وذلك من تحديد مدة حبس الجلالة أما الدجاج فثلاثة أيام . والعلة في ذلك لتطيب أجوافها وذهاب رائحتها النتنة الناتجة عن أكلها العذرة والقاذورات، لا لنجاسة لحمها .

فإن كان النهي لنجاسة لحمها فإن اللحم الذي نبت على النجاسة لا يطهر ولا يتغير بالحال، وذلك بحبس الدجاجة ثلاثة أيام، فلا تكفي هذه المدة القصيرة لتغيير وتبديل لحمها بل اللحم باق على ما نبت عليه من غذاء .

ولحم الجلالة طاهر وليس بنجس، وهذا ما أشار إليه ابن قدامة في المغني وابن حجر العسقلاني في فتح الباري وغيرهم من علماء المسلمين كما سيأتي: قال ابن حجر في فتح الباري ص ٦٤٨ ج ٩ : والمعتبر في جواز أكل الجلالة زوال النجاسة أن تelf بالشيء الطاهر على الصحيح، وقال: وجاء عن السلف فيه توقيت فعند ابن أبي شيبه عن ابن عمر أنه كان يحبس الجلالة ثلاثا كما تقدم .

قال الصنعاني في سبل السلام ص ٧٧ ج ٤ قال النووي: لا تكون جلالة إلا إذا غلب على علفها النجاسة.

وقال الصنعاني أيضا: وقيل بل الاعتبار بالرائحة والنتن، فعلى هذا فإن علة النهي عن الجلالة من أجل الرائحة الكريهة والنتن بسبب أكلها العذرة؛ ولهذا شرع حبسها هذه المدة حتى تذهب هذه الرائحة الخبيثة فيطيب لحمها ولبنها وذلك بذهاب رائحتها النتنة لا لتغيير لحمها الذي نبت على النجاسة خلال تغذيتها العذرة.

مقتطفات من أقوال العلماء في الجلالة:

(١) قال ابن قدامة في المغني ص ٤١ ج ٩: وقال ابن موسى في الجلالة روايتان: أحدهما أنها محرمة، والثانية أنها مكروهة غير محرمة. وهذا قول الشافعي. وكره أبو حنيفة حتى تحبس.

وقال ابن قدامة أيضا ص ٤١٤ ج ٩: ورخص الحسن البصري في لحومها وألبانها، لأن الحيوانات لا تتجس بأكل النجاسات بدليل شارب الخمر لا يحكم بتنجيس أعضائه، والكافر الذي يأكل لحم الخنزير والمحرمات لا يكون ظاهره نجسا . إلى أن قال ابن قدامة: ولو نجست الجلالة لما طهرت بالحبس وهذا هو الحق إن شاء الله.

(٢) جاء في المجموع للنووي ص ٣٠ ج ٩ قال رحمه الله: فرع في مذاهب العلماء في الجلالة قد ذكرنا أن مذهبنا أنه إذا تغير لحمها كرهت كراهة تنزيه على الأصح، ولا نحرّم سواء لحمها ولبنها وبيضها، وبه قال الحسن البصري ومالك وداود الظاهري إلى أن قال: ولذا لا يحرم ما سقي من الثمار والزروع ماء متنجسا .

(٣) وجاء في المدونة الكبرى في مذهب مالك ص ٦٤ ج ٢ قال المصنف: قلت لابن القاسم: رأيت الجلالة من الإبل والبقر والغنم هل يكره مالك لحومها؟ قال مالك: لو كرهتها لكرهت الطير التي تأكل الجيف، قال

مالك: لا بأس بالجلالة . أ. هـ .

طهارة لحم الضبع:

الضبع حيوان مفترس ووحش كاسر يعيش على الرمم والجيف والفطائس وأكل لحوم الحمير، وكثيرا ما يسطو على المقابر فيأكل لحوم الموتى لشهوته في نبش القبور؛ ولهذا قال الإمام الشوكاني رحمه الله في كتابه نيل الأوطار ص ٢٢ ج ٨ قال: والضبع مولع بنبش القبور لشهوته للحوم بني آدم . ومع هذا فإن الضبع طاهر وأكله حلال عند جمهور علماء المسلمين، ولم يخالف في ذلك إلا الإمام أبو حنيفة رحمه الله . مستدلا بحديث أبي ثعلبة الخشني: قوله ﷺ "كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير فأكله حرام" رواه البخاري ومسلم.

وقال الجمهور هذا الحديث عام يخص بأحاديث الإباحة والخاص مقدم على العام، وأبو حنيفة يخالف الجمهور في قواعد أصول الفقه فعنده العام مقدم على الخاص وهذا من أصول مذهبه . والأدلة الشرعية صحيحة وصريحة في إباحة أكل لحم الضبع ومن ذلك:-

١- عن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمارة قال: قلت لجابر الضبع أصيد هي؟ قال نعم ، قلت آكلها؟ قال نعم ، قلت أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال نعم" رواه الخمسة وصححه الترمذي . قال الشوكاني في نيل الأوطار ص ١٢٤ ج ٨ وصححه أيضا البخاري وابن حبان وابن خزيمة والبيهقي .

٢- وعن جابر رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن الضبع فقال: هي صيد ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم "رواه أبو داود .

فهذه الأدلة الشرعية صريحة في تحليل لحم الضبع، ومن البديهيات أنه لا يتغذى إلا بخبيث الطعام وجيف الحمير ولحوم الموتى ومع هذا فهو حلال؛ لأن الشارع الحكيم أباحه وأحلّه وذلك لئلا يعلمها إلا هو .

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١].

مقتطفات من أقوال الأئمة في حلّ لحم الضبع:

(أ) قال ابن قدامة في المغني ٤٢٢ ج ٩: فأما الضبع فرويت الرخصة فيه عن سعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبي هريرة وعروة بن الزبير وعكرمة وإسحاق. وقال عروة: ما زالت العرب تأكل الضبع ولا ترى بأكلها بأسا.

(ب) وجاء في كتاب الأم للشافعي ص ٢٢٠ ج ٢ "باب أكل الضبع" قال الشافعي: ولحوم الضباع تباع عندنا بمكة بين الصفا والمروة، لا أحفظ عن أحد من أصحابنا خلافا في إحلالها وساق الأدلة على إباحتها.

أما ما اعتاده الناس من أقوال العوام وهو أن الشق الأيمن من الضبع حلال أكله وأما الشق الأيسر حرام أكله ، فهذا من الخرافات التي علقت في أذهان العوام من الناس لا صحة لها . فالذي أباح شقه الأيمن أباح شقه الأيسر وهو الحكيم الخبير.

لا تأثير لغذاء الحيوان إنما العبرة بالتشريع:

هناك من الحيوانات ما تتغذى على الطيور والثمار والفواكه كابن آوي وابن عرس والقرود وغيرها، فمثل هذه الحيوانات التي تأكل المباحات في الغالب هل تعتبر طاهرة ويجوز أكل لحمها باعتبار ما تتغذى به من طعام طاهر ٩٩.

فقد أجاب عن هذه ابن قدامة في المغني ص ٤٠٨ ج ٩ قال رحمه الله: ولا يباح أكل القرد وكرهه عمر وعطاء ومجاهد مكحول والحسن البصري ولم يجيزوا بيعه.

وقال ابن عبد البر المالكي: لا أعلم بين علماء المسلمين خلافا أن القرد لا تؤكل ولا يجوز بيعه. إلى أن قال ابن قدامة: وروى الشعبي أن النبي ﷺ نهى عن لحم القرد؛ ولأنه سبيع يدخل في عموم الخبر (أي حديث أبي ثعلبة الخشني المتقدم). وقال: وهو مسخ أيضا فيكون من الخبائث المحرمة. أ.هـ.

علما بأن أكثر غذاء القروذ الفواكه والثمار والنباتات فلا عبرة لطعامها
وغذائها فهي محرمة شرعا.

وقال ابن قدامة : وابن آوى والنمس وابن عرس حرام ، سئل أحمد : ابن
آوى وابن عرس فقال : كل شيء ينهش بأنيابه فهو من السباع حرام . أ.هـ.

مثال يفرض نفسه:

وإذا كانت علة التحليل والتحریم بالطعام الذي يتغذى به الحيوان بمعنى
ما كان غذاؤه طاهرا كان لحمه حلالا، وما كان غذاؤه نجسا كان لحمه
حراما فلا يجوز أكله ، فإذا كانت هذه القاعدة هي المعتبرة والميزان في
تحليل الحيوان أو تحريمه فعلى سبيل الفرض:-

لو أن أحدا ربى خنزيرا منذ ولادته على الغذاء الطاهر الطيب حتى
كبر ونبت لحمه وكثر شحمه على الطعام المباح . فهل يجوز أكل لحمه حيث
يتغذى على الطيبات ؟؟

فالجواب: فإن حَكَّمَ الجاهل العاطفة وجعل الغذاء هو المعتمد قال
بإباحة ذلك ، وهذا هو عين الضلال . وإن حَكَّمَ العاقل الشرع القويم قال
هذا عين الحرام، وهذا هو الحق الذي لا يجوز العدول عنه.

فعلى هذا لا عبرة بالغذاء ولا بالطعام بالنسبة للحكم على الأشياء
بالتحليل أو التحريم، إنما العبرة بما شرع الله الكبير المتعال. قال تعالى:
﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف : ٤٠] .

فعلى هذا نستنتج من ذلك أنه لا يجوز الحكم على كل ما تغذى
بالنجاسة ويعيش عليها إنه نجس لا يجوز أكله، كما أنه لا يجوز الحكم على
كل ما تغذى بالطاهر المباح أنه يجوز أكله، فهذا تعليل مادي عقلي مرفوض
ومردود .

سؤال يطرح نفسه:

متى كان غذاء الضبع طاهراً حتى أصبح لحمه حلالاً طيباً؟ ولماذا التفريق بين الحمار الوحشي وبين الحمار الإنسي وهما شيء واحد؟ ولماذا التمييز بين الحصان والبغال والفصيلة واحدة؟ فالحصان أب للبغل والأتان أمه. ولماذا كان لحم القروود حراماً وهي تعيش على الفواكه والثمار؟ وأعتقد أنه لن نجد جواباً مادياً شافياً يبين علة التمييز والتفريق بين لحومها، فما لنا إلا الرضى والقبول والتسليم لحكم الله تعالى. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

التيسير أولى من التضييق والتشديد:

إن تعاليم الإسلام مبناها على الرحمة بهذه والتخفيف والتيسير، وقد ذم الإسلام التشديد والتنطع بالدين وجاءت النصوص صريحة بذلك: قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

(أ) عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: هلك المتطعون -قالها ثلاثاً- رواه مسلم، والمتطعون هم المتشددون في البحث والاستقصاء، والمتعمقون في الكلام الغالون في الأمور. فتح المجيد ص ٢٣٢.

(ب) ولما بعث رسول الله ﷺ معاذاً وأبا موسى الأشعري إلى بلاد اليمن قال لهما رسول الله ﷺ: "يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا" رواه مسلم.

فهؤلاء الذين حرموا لحوم الدجاج الذي يتغذى على الأعلاف المركزة قاسوه على الجلالة، لاعتقادهم بأن الجلالة نجسة، والحق أن الأمر خلاف ذلك كما تقدم بأن الجلالة طاهرة وليست بنجسة.

فأقول لهؤلاء الإخوة: لماذا لا يقاس الدجاج على الضبع الذي يعيش على الفطائس، وهو حلال شرعاً فنحلّه تيسيراً على المسلمين؟

ودجاجنا الذي حرموه لا يتغذى بالعذرة، إنما يتغذى بمزيج من الأعلاف

المركزة منها الطاهر ومنها النجس في الأصل، وبتصنيعه أصبح غذاءً للدجاج، فلا يسمى هذا عذرة. فالأولى أن يُقاس على الضبع فيُحكم بحليته كما هو الحال في الضبع. ولكنهم قاسوه على الجلالة ليحرموه. وما ذلك إلا للتشديد على المسلمين والتضييق عليهم وإيقاعهم في الحرج، بما في ذلك التشويش عليهم والتشكيك بأحكام الدين، وهذا خلاف السنة المطهرة التي تدعو للرحمة والتيسير والتخفيف رافة بالمسلمين.

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

والرحمة تقتضي الرفق بالآخرين وعدم التضييق عليهم والتشديد، فلا نحرم ما أحل الله لنا من الطيبات.

خلاصة القول في المسألة:

والحق في ذلك أن الدجاج المشار إليه لا يُقاس على الضبع ولا على الجلالة، إنما هو حلال بالنص حيث وردت الأدلة الشرعية بإباحته فهو مباح شرعاً، والنبي ﷺ أكل من لحم الدجاج كما ثبت في صحيح البخاري، وقد عقد البخاري باباً لهذا فقال: ﴿باب لحم الدجاج﴾ وساق في ذلك حديثين:-

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: "رأيت النبي ﷺ يأكل دجاجاً" ومعلوم أن النبي ﷺ لا يأكل إلا طيباً ولا يقرب طعاماً فيه كراهة، فقد امتنع عن أكل طعام أبي أيوب الأنصاري في أول الهجرة النبوية عندما كان نازلاً في بيته، وعلل ذلك لأن فيه بصلاً، والنبي ﷺ لا يأكل بصلاً ولا ثوماً؛ لرائحته الكريهة حيث يناجي. وأيضاً فقد توقف عن أكل لحم الضب وعافته نفسه؛ لأنه لم يجده في أرض قومه، وأكله خالد بن الوليد في حضرته.

فأكله صلى الله عليه وسلم للدجاج دلّ ذلك على إباحته وطيب لحمه، فلا يجوز لأحد بعد هذا أن يحرم الدجاج لشبهة غذائه، فلا عبرة في ذلك من حيث تحريمه وتحليله، وهو حلال بأصل الشرع. والنهي عن الجلالة إنما هو لرائحتها فقط، كما تقدم في البحث من الأدلة الشرعية وأقوال الأئمة.

ثم إن الدم والميتة والنجاسات محرمة على المسلم العاقل المكلف شرعاً، فهو المخاطب بتركها واجتنابها، وليس ذلك حرام على الضبع والدجاج والحيوان الذي لا يعقل؛ لعدم التكليف.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧].

وإنني أريد أن أتساهل مع هؤلاء المحرمين للدجاج المذكور، إنكم تأخذون بحرفية النص كما هو الحال في مذهب ابن حزم الظاهري. وإنني أريد أن أكون ظاهرياً في هذه المسألة، والنص ورد بالنهي عن الجلالة فقط، وتعريف الجلالة هي التي تأكل العذرة كما تقدم، ودجاجنا هذا الذي حرّمته لا يأكل العذرة، فلا يطلق عليه اسم الجلالة فانتفى الحكم لانتفاء العلة، فهو حلال بأصل الشرع كما تقدم.

ونفرض جدلاً أن الجلالة نجسة كما تقولون، فعلى هذا يقتصر الحكم على الجلالة لا على غيرها من الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة، ولا يتعدى إلى غيرها، وتقييد الحكم على الجلالة أولى من الإطلاق.

وأيضاً كما هو معلوم في علم الأصول بأن ليس كل أمر يفيد الوجوب، وليس كل نهي يدل على التحريم، فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن النوم قبل العشاء والسمر بعدها، كما جاء في حديث أبي بكر رضي الله عنه في صحيح البخاري. فلو خالف أحد المسلمين ونام قبل العشاء أو سمر بعدها أيكون آثماً؟ فلماذا التشديد والتضييق على المسلمين؟

وعلى المؤمن التروي والتأكد قبل إصدار الحكم، إذ ليس كل من قال هذا حلال وهذا حرام أصبح قوله عمدة وحجة يجب أن يصار إليه؛ لأن قوله الفصل في ذلك، لا: بل لا بد من إقامة الحجة على صحة دعواه، وتوثيق أقواله بالأدلة والبراهين الشرعية وأقوال الأئمة المجتهدين.

قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

هذا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

عمرو بن حزم الأنصاري الخزرجي الصحابي السفير

بقلم

معالي اللواء الركن / محمود شيت خطاب
عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي
العراق

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

نسبه وأيامه الأولى:

هو عمرو بن حزم بن زيد بن لؤذان بن حارثة بن عدي بن زيد بن ثعلبة بن زيد مناة بن حبيب بن عبد حارثة بن مالك بن جشم بن الحارث بن الخزرج الأنصاري^(١) الخزرجي.

وفي رواية أخرى، أنه: عمرو بن حزم بن زيد بن لؤذان بن عمرو بن عبد عوف بن غنم بن مالك بن النجار الأنصاري^(٢).

وأكثر من ينسبه يتفق مع النسب الثاني، لذلك يمكن ترجيحه على النسب الأول.

أول مشاهد عمرو الخندق^(٣)، وكانت هذه الغزوة في شهر شوال من السنة الخامسة الهجرية، وسبب تأخره عن الجهاد هو صغر سنه لا تخلفه، ولا ذكر له في المشاهد الأخرى، وليس معنى ذلك أنه لم يشهد غزوات النبي صلى الله عليه وسلم بعد الخندق، إذ لا يمكن ذكر كل الصحابة في كل غزوة، بل يذكر قسم منهم حسب سير الحوادث وأثرهم فيها. وأرجح أنه كان صغيراً في سنه فلم يبرز في تلك المشاهد كما برز أصحاب التجربة في القتال، فقد ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم على نجران^(٤) وهو ابن سبع عشرة سنة، وذلك في السنة العاشرة.

الهجرية^(٥)، وهذا يدل على أنه كان صغيراً على تحمُّل أعباء الغزوات،

(١) تهذيب التهذيب (٢٠/٨) والاستيعاب (٧٤ و٦٩).

(٢) الإصابة (٢٧٥/٤) وأسد الغابة (٩٨/٤) والاستيعاب (١١٧٢/٣) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٦/٢).

(٣) أسد الغابة (٩٨/٤) و الإصابة (٢٩٣/٤) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٦/٢) والاستيعاب (١١٧٣/٣).

(٤) نجران : من مخاليف اليمن ناحية مكة، انظر التفاصيل في معجم البلدان (٢٥٨/٨-٦٢٥) وهي اليوم ضمن المملكة العربية السعودية.

(٥) أسد الغابة (٩٩/٤) والاستيعاب (١١٧٣/٣).

وعلى التأثير في أحداثها، وسأناقش هذا التوقيت وشيكاً.

وقد كانوا لا يفسحون المجال للمسلم أن يشارك في الغزوات قبل الخامسة عشرة من سنّه كما هو معلوم، وكانوا يردون الصغار الذين لم يبلغوا الخامسة عشرة ولا يسمحون لهم بخوض غمرات القتال. وقد كانت غزوة الخندق من الغزوات الدفاعية، وكانت حول المدينة المنورة، كما كان المسلمون يدافعون عن مصيرهم ومصير الإسلام تجاه قوات المشركين المتفوقين على المسلمين فواقاً ساحقاً، إذ كان تعداد المسلمين نحو ثلاثة آلاف مجاهد، وكان تعداد المشركين عشرة آلاف مقاتل، عدا يهود المدينة الذين خانوا العهد وانقلبوا على المسلمين وظاهروا المشركين من الأحزاب، لذلك حشد النبي صلى الله عليه وسلم كل المسلمين، ليقاقل القادرون على القتال، وليكثر السواد من غير القادرين على القتال ويعملوا في القضايا الإدارية والحراصات، فشهد عمرو غزوة الخندق، ولمّا يبلغ الخامسة عشرة من عمره، بموجب التوقيت المذكور.

ومع ذلك فهناك نص: "أنه شهد الخندق وما بعدها"^(١). ولكنه لم تكن له بصمات واضحة في تلك الغزوات التي شهدها؛ لأنه كان صغير السن قليل التجربة العملية.

أمه من بني ساعدة^(٢)، يكنى أبا الضحّاك^(٣).

لقد نال عمرو بن حزم شرف الصحبة، وشرف الجهاد تحت لواء الرسول عليه الصلاة والسلام.

السفير النبوي؛

بعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى بني الحارث بن كعب^(٤) في نجران بعد أن ولّى وفدهم عائداً من المدينة إلى نجران، في بقية شهر شوال أو في

(١) الإصابة (٢٩٣/٤).

(٢) الاستيعاب (١١٧٣/٣) وأسد الغابة (٩٨/٤).

(٤) أسد الغابة (٩٨/٤) و الإصابة (٢٩٣/٤) والاستيعاب (١١٧٣/٣).

(٥) بنو الحارث بن كعب بن عمرو بن ثملة بن جلد بن مالك بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد كهلان بن سب، انظر: جمهرة أنساب العرب (٤٠٧ و ٤١٦).

صدر ذي القعدة من السنة العاشرة الهجرية، ولى عمرو بن حزم الأنصاري أحد بني النجار، ليفقهم في الدين ويعلمهم السنّة ومعالم الإسلام ويأخذ منهم صدقاتهم^(١).

وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد أرسل خالد بن الوليد في شهر شوال من السنة العاشرة الهجرية^(٢) إلى بني الحارث بن كعب بنجران، وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام ثلاثاً، فإن أجابوا أقام فيهم وعلمهم شرائع الإسلام، وإن لم يفعلوا قاتلهم. وخرج ١٣ خالد في سرية مؤلفة من أربعمئة مجاهد^(٣) إليهم ودعاهم للإسلام فأجابوا وأسلموا. وأقام خالد فيهم، وكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه إسلامهم^(٤)، وكان نص كتاب خالد إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

"بسم الله الرحمن الرحيم

لمحمد النبي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

من: خالد بن الوليد.

السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته.

فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو. أما بعد

يا رسول الله صلى الله عليك، بعثتني إلى بني الحارث بن كعب، وأمرتني إذا أتيتهم ألا أقاتلهم ثلاثة أيام، وأن أدعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا قبلت منهم وعلمتهم معالم الإسلام وكتاب الله وسنة نبيه، وإن لم يسلموا قاتلتهم. وإني أتيتهم ودعوتهم إلى الإسلام كما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعثت فيهم ركباً قالوا: يا بني الحارث! أسلموا تسلموا، فأسلموا ولم

(١) انظر التفاصيل في الطبري (١٢٦/٣-١٢٨) وابن الأثير (٢/٢٩٣) وتاريخ خليفة بن خياط (١/٥٨).

(٢) طبقات ابن سعد (٦/١٦٩).

(٣) الطبري (٣/١٦٢).

(٤) ابن الأثير (٢/٢٩٣).

يقاتلوا، وأنا مقيم بين أظهرهم، وأمرهم بما أمرهم الله به، وأنهاهم عما نهاهم الله عنه، وأعلمهم معالم الإسلام وسنة النبي صلى الله عليه وسلم حتى يكتب إلي رسول الله.

والسلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته^(١).

وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خالد بن الوليد جواباً على رسالته ما نصه:

"بسم الله الرحمن الرحيم

من: محمد النبي رسول الله.

إلى: خالد بن الوليد.

سلام عليك.

فإني أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أما بعد، فإن كتابك جاءني مع رسلك يخبر أن بني الحارث أسلموا قبل أن يُقاتلوا^(٢)، وأجابوا إلى ما دعوتهم إليه من الإسلام وشهادة ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن قد هداهم الله بهداً، فبشرهم وأنذرهم وأقبل وليقبل معك وفدهم.

والسلام عليك ورحمة الله وبركاته^(٢)"

علامة الختم : محمد رسول الله

وأقبل خالد بن الوليد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأقبل معه وفد بني الحارث بن كعب، وأعلنوا إسلامهم، واجتمعوا بالنبي صلى الله عليه وسلم، ثم عادوا أدراجهم في بقية شوال أو في صدر ذي القعدة من السنة العاشرة.

(١) سيرة ابن هشام (٢٦٣/٤) والطبري (١٢٦/٣-١٢٧) وعمر الموصلي (٢٩/٨-٣٠ ألف) وإمتاع الأسماء للمقرئزي (٥٠١/١) وانظر تفاصيل المصادر والمرجع في مجموعة الوثائق السياسية (١٠٠) الوثيقة (٧٩).

(٢) في سيرة ابن هشام (٢٦٣/٤): "تقاتلهم".

(٣) سيرة ابن هشام (٢٦٣/٤) والطبري (١٢٧/٣) صبح الأعشى للقلقشندي (٣٧٦/٦) وانظر تفاصيل المصادر والمراجع في مجموعة الوثائق السياسية (١٠١) الوثيقة رقم (٨٠).

الهجرية^(١) كما ذكرنا ذلك قبل قليل.

وقد تعمدت ذكر رسالة خالد بن الوليد إلى النبي صلى الله عليه وسلم وجواب النبي صلى الله عليه وسلم على رسالة خالد، وعودة خالد من اليمن إلى المدينة المنورة ومعه وفد ابن الحارث بن كعب، لإعطاء صورة واضحة عن الوضع السائد في اليمن، عندما توجه إلى أهلها عمرو بن حزم الأنصاري ليفقههم في الدين، ويعلمهم السُّنة النبوية ومعالم الإسلام، ويأخذ منهم صدقاتهم^(٢)، وبعثه عليه الصلاة والسلام بعد أن عاد وفد بني الحارث بن كعب إلى نجران باليمن^(٣)، فغادر المدينة إلى نجران في شهر ذي القعدة من سنة عشر الهجرية، ومع عمرو بن حزم كتاب نبوي هذا نصه:

"بسم الله الرحمن الرحيم

من: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إلى: شرحبيل بن عبد كلال، والحارث بن عبد كلال، ونعيم بن عبد كلال قيل^(٤) ذي رعين^(٥) ومعافر^(٦) وهمدان^(٧).

أما بعد، فقد رجع رسولكم، وأعطيتكم من المغانم خمس الله وما كُتب

(١) الطبري (١٢٨/٣).

(٢) الطبري (١٢٨/٣) والاستيعاب (١١٧٣/٣) والاستبصار (٧٤).

(٣) الطبري (١٢٨/٣).

(٤) القيل: الملك النافذ القول والأمر. (ج) أقيال، انظر: لسان العرب (٩٤/٤).

(٥) رعين: مخلاف (محافظة) من مخاليف اليمن، سمي بالقبيلة اليمنية: وهو ذو رعين، واسمه (يرين) بياثين مشاتين (انظر التفاصيل في معجم البلدان: ٢٦٣/٤).

(٦) معافر: مخلاف باليمن، تتسب إليه الثياب المعافرية، سمي بالقبيلة اليمنية: معافر بن الحارث بن مرة، ويمتد نسبه إلى سبأ. انظر التفاصيل في جمهرة أنساب العرب (٣٩٣-٣٩٥) و (٤٧٥-٤٧٦).

(٧) همدان: قبيلة يمنية مشهورة، النسبة إليها همداني، انظر التفاصيل في جمهرة أنساب العرب (٣٩٣-٣٩٥) و (٤٧٥-٤٧٦).

على المؤمنين من العشر في العقار^(١)، ما سقت السماء أو كان سيحاً أو كان بعلاً^(٢) ففيه العُشر إذا بلغت خمسة أو سُق^(٣)، وما سقى الرشاء^(٤) والدالية^(٥) ففيه نصف عُشر إذا بلغ خمسة أو سُق.

وفي كل خمس من الإبل سائمة، شاة، إلى أن تبلغ أربعاً وعشرين، فإن زادت واحدة على أربع وعشرين، ففيها بنت مخاض^(٦)، فإن لم توجد بنت مخاض فابن لبون ذكر، إلى أن تبلغ خمساً وثلاثين. فإن زادت واحدة على خمسة وثلاثين واحدة، ففيها ابنة لبون، إلى أن تبلغ خمسة وأربعين، فإن زادت واحدة على خمسة وأربعين، ففيها حقة^(٧) - طروقة الفحل - إلى أن تبلغ ستين، فإن زادت واحدة ففيها ابنتا لبون، إلى أن تبلغ تسعين، ففيها حقتان - طروقتا الفحل - إلى أن تبلغ عشرين.

ومائة، فما زاد عن عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون ، وفي كل خمسين حقة طروقة الفحل.

(١) العقار: الأرض التي تزرع.

(٢) البعل: الأرض المرتفعة التي لا يسقيها إلا المطر، والزرع يشرب بعروقه فيستغنى عن السقي.

(٣) الوسق: مكيلة معلومة، وهي ستون صاعاً، والصاع خمسة أرتال وثلاث، وحمل البعير أو السفينة، (ج) أوساق ووسوق وأوسق.

(٤) الرشاء: الحبل أو حبل الدلو ونحوه.

(٥) الدالية: الدلو ونحوها، وخشبة تثبت برأس الدلو، ثم يشد بها طرف حبل، وطرفه الآخر بجذع قائم على رأس البئر يستقى بها.

(٦) بنت مخاض: هي التي دخلت في الثانية، وإن لم تكن أمها حاملاً. وابن مخاض: الذكر من الإبل الذي دخل في الثانية وإن لم تكن أمه حاملاً، والجمع بنات مخاض للذكور والإناث، انظر الافصاح (٢/٧٢٠).

(٧) الحقة من الإبل: هو الحق، ما دخل في السنة الرابعة وأمكن ركوبه أو الحمل عليه، (ج) حقق وحقاق.

(٨) الجذع: من الخيل والبقر، ما استكمل سنتين ودخل الثالثة، ومن الضأن ما بلغ ثمانية أشهر أو تسعة، ومن الإبل الذي أتت عليه الخامسة وهي جذعة (ج) جذاع وأجذاع وجذعان.

وفي كل ثلاثين باقورة^(١) تبيع، جذع أو جذعة، ، وفي كل أربعين باقورة بقرة. وفي كل أربعين سائمة، شاة، إلى أن تبلغ عشرين ومائة، فإن زادت واحدة ففيها شاتان، إلى أن تبلغ مائتين. فإن زادت واحدة، ففيها ثلاث شياه، إلى أن تبلغ ثلاثة مائة، فإن زادت ففي كل مائة شاة، شاة.

ولا تؤخذ في الصدقة هرمة، ولا عجفاء، ولا ذات عوار^(٢)، ولا تيس^(٣) الغنم إلا أن يشاء المصدق.

ولا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، خشية الصدقة، وما أخذ من الخليطين فإنهما يراجعان بالسوية.

وليس في رقيق ولا مزرعة ولا عمالها شيء إذا كانت تؤدي صدقتها من العشر، وليس في عبد مسلم ولا في فرسه شيء.
(قال: وكان في الكتاب):

إن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة: الشرك، وقتل النفس المؤمنة بغير حق، والفرار في سبيل الله يوم الزحف، وعقوق الوالدين، ورمي المحصنات، وتعلم السحر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم.

وإن العمرة الحج الأصغر، ولا يمس القرآن إلا طاهر، ولا طلاق قبل الإملاك^(٤)، ولا عتاق^(٥) حتى يبتاع، ولا يصلين أحدكم على ثوب واحد ليس على منكبه شيء منه.

(وكان في الكتاب):

إن من اعتبط^(٦) مؤمناً، قتلته عن بينة، فإنه قود^(٧)، إلا أن يرضى أولياء المقتول.

(١) الباقورة: بلغة أهل اليمن البقرة، انظر النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١٠٧/١).

(٢) العوار: العيب والخرق والشق في الثوب.

(٣) التيس: الذكر من المعز والظباء والوعول إذا أتى عليه حول.

(٤) أملك المرأة: تزوجها، ولا طلاق قبل الإملاك: قبل الزواج.

(٥) أعتق العبد: حرره. ولا عتاق: لا تحرير.

(٦) اعتبط مؤمناً: ذبحه بلا خبابة ولا جريرة.

(٧) القود: القصاص ومعناه أن القاتل يُقتل به ويُقاد، انظر: شرح السيوطي على سنن النسائي (٢٥٢/٢).

وإن في النفس الديّة، مائة من الإبل، وفي الأنف الذي أوعب^(١) جذعة^(٢) الديّة، وفي الصلْب الديّة، وفي العينين الديّة، وفي الرجلين الديّة، والواحدة نصف الديّة، في المأمومة^(٣) ثلث الديّة وفي الجائفة^(٤) ثلث الديّة وفي المنقلة^(٥) خمس عشرة من الإبل، وفي كل إصبع من أصابع اليد أو الرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة^(٦) خمس من الإبل، وإن الرجل يُقتل بالمرأة.

علامة الختم: محمد رسول الله

هذا هو الكتاب النبوي، الذي حمله عمرو بن حزم، فيه الفرائض والسنن والصدقات والديات^(٧) أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان والدرامي^(٨)، وكتابه هذا مشهور في كتب السنن، ولم يستوفه أحد منهم، وأكملهم له رواية النسائي^(٩) بعنوان "ذكر حديث عمرو بن حزم"^(١٠)، وكتاب عمرو بن حزم مشهور تحتجّ به العلماء، وشهرته أقوى من الإسناد^(١١).

وفي هذا الكتاب النبوي، الذي لم يقتصر أثره وتأثيره في وقته واليمن، بل امتد حتى اليوم، وسيبقى ما بقيت تعاليم الدين الحنيف في كل قطر وكل مكان فيه مسلمون في أرجاء العالم، وفيه دروس قيّمة جداً، ومن دروسه تنظيم جباية الأرض المزروعة السيح منها والتي تُروى بالمجهود الذاتي، وزكاة

(١) أدعب جدعه: استأصله، قطعه جميعه، انظر: شرح السيوطي على سنن النسائي (٢٥٢/٢).

(٢) جدعه: قطعه.

(٣) المأمومة: الشجة التي بلغت أم الرأس، وهي الجلدة التي تجمع الدماغ. انظر النهاية لابن الأثير (٥٣/١).

(٤) الجائفة: الطعنة التي تبلغ جوف الرأس أو جوف البطن، انظر شرح السيوطي على سنن النسائي (٢٥٢/٢).

(٥) المنقلة: الشجة التي تنقل منها فراش العظم، وهي قشور تكون على العظم دون اللحم، انظر ترتيب القاموس المحيط (٣٨٧/٤)، والمنقلة من الجراح: ما ينقل العظم من موضعه، وهي شجة يخرج منها صفار العظم عن أماكنها وقيل هي التي تنقل العظم أي تكسره، انظر: شرح السيوطي على سنن النسائي (٢٥٢/٢).

(٦) الموضحة: الشجة كشطت العظم عن موضعه، وهي جراحة بلغت العظم فأوضحت عنه.

(٧) أسد الغابة: (٩٩/٤) والاستيعاب (١١٧٣/٣) والاستبصار (٧٤).

(٨) الإصابة (٢٩٣/٤).

(٩) تهذيب الأسماء واللغات (٢٦/٢).

(١٠) سنن النسائي (٢٥٢/٢).

(١١) الاستبصار (٧٤).

الإبل والبقر والضأن بالتفصيل، ويذكر من يعفى من الزكاة من الرقيق والعبيد؛ لأنهم أحق بالرفقة من غيرهم وأجدر أن يشملهم الإعفاء.

ثم يسلط الضوء على الكبائر، ويعددتها، ويحذر من اقترافها.

ويشير إلى قسم من العبادات، وقسم من القضايا الاجتماعية المهمة التي تطهر الفرد وتفيد المجتمع وتجعله متماسكاً كالبنیان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

وأخيراً ينص على العقوبات الرادعة التي تجعل المسلم الحق لا يقتربها أبداً، ليرفل الفرد والمجتمع في بالأمان والاطمئنان والسلام.

تلك هي الخطوط العريضة للأهداف الرفيعة الباقية لهذا الكتاب النبوي الكريم، الموجه إلى أهل اليمن ثم أصبح للمسلمين كافة في كل مكان ولكل زمان: أفراداً وجماعات، فقراء وأغنياء، وحكاماً ومحكومين من أجل تنظيم المجتمع الإسلامي على هدى وبصيرة، فالكل يعرف ما عليه من واجبات تجاه نفسه، وتجاه أخيه المسلم وتجاه كل إنسان، وتجاه المجتمع الإسلامي، وكما يعرف واجباته يعرف حقوقه على نفسه، وعلى أخيه المسلم، وعلى كل إنسان وعلى المجتمع الإسلامي. ومن المعلوم أن الفرد والجماعة، والغني والفقير، والحاكم والمحكوم، إذا عرفوا ما عليهم من واجبات وما لهم من حقوق، فآدوا واجباتهم كاملة، وأخذوا حقوقهم كاملة أيضاً، فإن التعاون والمحبة والسلام والسعادة والرخاء والنصر يشمل الفرد والمجتمع في السلام والحرب، وفي مختلف الظروف والأحوال.

لقد أدى عمرو بن حزم واجباته في سفارته خير أداء.

الإنسان:

بعث النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن حزم بعد انصراف وفد بني الحارث بن كعب من المدينة إلى اليمن، وكان انصراف وفدهم في بقية شوال أو في صدر ذي القعدة من السنة العاشرة للهجرة كما ذكرنا.

وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن حزم عامله بنجران^(١)، أو على الأصح في منطقة نجران كلها على بني الحارث بن كعب^(٢) في رواية، وعلى نجران^(٣) في رواية أخرى، وأرجح الرواية الثانية؛ لأن سير الحوادث التي ستذكر وشيكاً تدل على ذلك.

ولما ارتدَّ أهل الردَّة في اليمن بقيادة ذي الخمار عبهلة بن كعب - وهو الأسود العنسي، وكان الأسود كاهناً شعباً^(٤)، وكان يري من حوله الأعاجيب، ويسبي قلوب من سمع منطقه، فكاتبته مذحج وواعدته بنجران فوثبوا بها وأخرجوا عمرو ابن حزم^(٥) كما أخرجوا غيره من عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليمن^(٦)، فرجع عمرو إلى المدينة المنورة^(٧) بعد انتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى.

واستقر عمرو بالمدينة وكانت داره مجاورة لدار عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٨).

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٩) خمسة أحاديث^(١٠). قال عمرو بن حزم.

"رأني رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبر فقال: أنزل لا تؤذ صاحب هذا القبر"^(١١). ووفد عمرو بن حزم إلى معاوية بن أبي سفيان في خلافته. فقال له: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله لم يسترع عبداً رعية إلا وهو سائله عنها"^(١٢)، وكلم عمرو معاوية في أمر بيعته

(١) الطبري (١٣٠/٣) وابن الأثير (٢٩٢/٢).

(٢) تاريخ خليفة بن خياط (٦٢/١).

(٣) الطبري (١٣٠/٣) وابن الأثير (٢٩٢/٢) و (٣٣٦/٣).

(٤) شعباً: مشعباً، والشعوبة: الأخذ بالسحر، يرى الشيء بغير ما عليه أصلاً في رأي العين.

(٥) الطبري (١٨٥/٣) وابن الأثير (٣٣٧/٢).

(٦) الطبري (٢٣٠/٣) وابن الأثير (٣٣٧-٣٣٨/٢).

(٧) الطبري (٢٣٠/٣) و (٣١٩/٣).

(٨) الطبري (٣٧٩/٣).

(٩) تهذيب التهذيب (٢٠/٨).

(١٠) أسد الغابة (٩٩/٤).

(١١) تهذيب التهذيب (٢١/٨)، رواه أبو يعلى في مسنده.

(١٢) رواه أبو يعلى في مسنده بسند رجاله ثقة، انظر الإصابة (٢٩٣/٤) وأسد الغابة (٩٩/٤).

ليزيد بكلام قوي^(١)، وروى لمعاوية ولعمرو بن العاص حديث: "يقتل عمار الفئة الباغية"^(٢)، وروى لعمرو بن العاص لما قُتِلَ عمار بن ياسر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "تقتله الفئة الباغية"^(٥).

وقد روى عنه ابنه محمد ، وامرأته سودة بنت حارثة، وابن ابنه أبو بكر محمد ولم يدركه، وزيايد بن نعيم الحضرمي والنضر بن عبد الله السلمي^(٦).

واستعمله النبي صلى الله عليه وسلم على نجران باليمن وهو ابن سبع عشرة سنة^(٧)، وقد استعمله النبي صلى الله عليه وسلم سنة عشر الهجرية على نجران باليمن كما ذكرنا ذلك في الحديث على سفارته، ومعنى ذلك أنه وُلِدَ سنة سبع قبل الهجرة.

ومات بالمدينة سنة إحدى وخمسين الهجرية، وقيل سنة ثلاث وخمسين الهجرية، وقيل سنة أربع وخمسين الهجرية^(٧).

وجزم خليفة بن خياط في تاريخه، أنه مات سنة إحدى وخمسين الهجرية^(٨)، دون أن يذكر مكان موته. كما جزم ابن الأثير في تاريخه، أنه مات سنة ثلاث وخمسين الهجرية^(٩)، دون أن يذكر مكان موته أيضاً.

وعلى كل حال فهو قد مات بعد الخمسين^(١٠)، وليس كما ذكرت بعض المصادر بأنه مات في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والصحيح أنه

(١) رواه الطبراني، انظر الإصابة (٢٩٣/٤).

(٢) أسد الغابة (٩٩/٤).

(٣) تهذيب التهذيب (٢٠/٨)، وانظر الاستيعاب (١١٧٣/٣) وأسد الغابة (٩٩/٤) وتهذيب الأسماء واللغات

(٢٦/٢) والإصابة (٢٩٣/٤).

(٤) أسد الغابة (٢٩٣/٤) والاستيعاب (١١٧٣/٣) وتهذيب التهذيب (٢٠/٨) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٦/٢).

(٥) أسد الغابة (٩٩/٤).

(٦) تهذيب الأسماء واللغات (٢٦/٢) وأسد الغابة (٩٩/٤) والاستيعاب (١١٧٣/٣) وتهذيب التهذيب (٢٠/٨).

(٧) تاريخ خليفة بن خياط (٢٠٥/١).

(٨) ابن الأثير (٤٩٦/٣).

(٩) الإصابة (٢٩٣/٤).

(١٠) جوامع السيرة (١٥٩).

مات بعد الخمسين؛ لأنه وفد على معاوية بن أبي سفيان في أيام خلافته كما ذكرت المصادر التي تحدثت عنه كافة.

وإذا كان عمرو بن حزم، قد وُلد سنة سبع قبل الهجرة، وتوفي بعد الخمسين الهجرية، فمعنى ذلك أنه قد عاش ثمان وخمسين سنة أو تسعاً وخمسين سنة أو ستين سنة أو إحدى وستين سنة قمرية (٧ق هـ - ٥١هـ أو ٥٢هـ أو ٥٣هـ أو ٥٤هـ). ذلك هو عمرو بن حزم بموجب المصادر التي بين أيدينا.

ولكن مصدراً من تلك المصادر^(١)، حين ذكر استعمال عمرو بن حزم على نجران، لم يذكر أنه كان في السابعة من عمره حين استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على نجران، كما نص على ذلك غيره من المصادر الأخرى، مما يدل على أنه لم يقتنع بأن عمرو بن حزم كان في السابعة من عمره حقاً.

وأنا مع صاحب هذا المصدر، وهو الإمام ابن حجر العسقلاني، وهو من هو علماً وورعاً وصدقاً وتديقاً وتحقيقاً، مع أنه كان متأخراً عن أصحاب أكثر المصادر الأخرى، ولكنه لم ينقل عنها ما نصت عليه حول عُمر عمرو بن حزم حين تولى نجران سنة عشر الهجرية، بل تغاضى عن نقل ذلك التوقيت، مما يدل على شكه في صحة الخبر.

لقد رد النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد أسامة بن زيد وعبد الله بن عمر بن الخطاب وعمرو بن حزم وغيرهم، وكان لعبد الله بن عمر بن الخطاب يوم أحد أربعة عشر عاماً، وكان سائر من رُدَّ معه في هذه السن أيضاً. وأجاز عليه الصلاة والسلام في تلك الغزوة سمرة بن جندب الفذاري، ورافع بن خديج ولهما خمسة عشر عاماً^(١). أي أن عُمر عمرو بن حزم كان في يوم أحد أربع عشر سنة. وقد أجاز النبي صلى الله عليه وسلم الذين

(١) جوامع السيرة (١٥٩).

(٢) تهذيب الأسماء واللغات (١١٥/١).

ردهم يوم أحد، بعد ذلك بسنة عام الخندق، أي أن عمر عمرو بن حزم بعد سنة من أحد صار خمس عشرة سنة، فأجيز يوم الخندق كما أجيز أقرانه.

نستنتج أن عمرو بن حزم كان له خمس عشرة سنة يوم الخندق، وكانت غزوة الخندق في السنة الخامسة الهجرية، فيصبح عمره في السنة العاشرة الهجرية.

عشرين سنة، أي أنه وُلد في السنة العاشرة قبل الهجرة، وتوفي سنة إحدى وخمسين أو اثنين وخمسين أو ثلاث وخمسين أو أربع وخمسين الهجرية (٨ق هـ - ٥١هـ أو ٥٢هـ أو ٥٣هـ أو ٥٤هـ)، أي أن عمره يوم توفي كان كان إحدى وستين أو اثنين وستين أو ثلاثاً وستين أو أربعاً وستين سنة، وكان في العشرين حين تولى نجران سنة عشر الهجرية، ذلك أنه إذا تولى نجران في السنة العاشرة الهجرية، وكان له حينذاك سبع عشرة سنة فمعنى ذلك أنه شهد غزوة الخندق، وكانت له اثنتا عشر سنة، وهذا ما لا يستقيم، كما أن توليه نجران وله سبع عشرة سنة لا يستقيم أيضاً، فهو صغير جداً على واجب مهم ثقيل على المسؤولين، والقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم ولَّى أسامة بن زيد قيادة جيش وله عشرون سنة^(١) هو أن واجب أسامة إجراء غارة خاطفة والانسحاب إلى المدينة، وهذه المهمة تحتاج إلى شاب يتسم بالشجاعة والإقدام وتحمل المشاق، وهذا ما يناسب أسامة المتميز بالشجاعة والإقدام وتحمل المشاق، فهو في ريعان الشباب، وليس هذا الواجب كواجب عمرو بن حزم السفير الإداري القائد الفقيه، الذي يحتاج إلى الأناة والمرونة والذكاء والصبر في مهمة قد تطول كثيراً فتمتد إلى سنين، يصادف فيها معضلات سياسية وإدارية وحرية وعلمية وتربوية لا حصر لها، فلا يستقيم أن يتولى مثل هذا المنصب الخطير شاب في السابعة عشرة من عمره، حتى ولو كان متميزاً بالذكاء الخارق والتفقه بالدين وبالشجاعة والإقدام، كما كان عمرو بن حزم متميزاً بكل تلك الصفات. ٢٥.

(١) تهذيب الأسماء واللغات (١/١١٥).

وحتى لو تولى منصبه على نجران وأهلها ومن حولها في العشرين من العمر، فإنه صغير جداً على منصبه الخطير في ظروف التغيير الاجتماعي والعقدي الخطيرة، ولكنه دليل ملموس على تميزه بالذكاء الخارق والتفقه بالدين والشجاعة والإقدام، والقابلية الإدارية والقيادية والسياسية الفذة، وبالدأب على العمل والمرونة في مواجهة المشكلات، والخلق القويم الذي يمكن أن يكون أسوة حسنة لأمثاله من الشباب ولغير الشباب أيضاً من الذكور والإناث.

لقد كان عمرو بن حزم مثلاً للصحابي الجليل.

السفير

قضى عمرو بن حزم في نجران سفيراً ووالياً ومعلماً وقائداً وجابياً، خمسة أشهر في منصبه الخطير، منذ التحاقه في مقر عمله بنجران، إلى أن التحق النبي صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى، وكان الأسود العنسي قد ارتد، وارتد معه غير قليل من أهل اليمن، فأخرج عمرو بن حزم من اليمن قسراً، وعاد إلى المدينة المنورة مضطراً.

وعلى الرغم من قصر المدة التي مكثها عمرو في نجران سفيراً بالإضافة إلى واجباته الأخرى، إلا أن سمات سفارته كانت واضحة للعيان، ولو لم يكن يتميز بتلك السمات، لما ولاه النبي صلى الله عليه وسلم مثل هذا المنصب الرفيع.

وأول سمات سفارته، أنه كان مخلص الانتماء للمجتمع الإسلامي الجديد إخلاصاً أخذ بمجامع عقله وقلبه معاً، فقد كان في انتمائه لهذا المجتمع جندياً مندفعاً إلى أبعد الحدود، يحرص على خدمة الإسلام والمسلمين حرصاً لا مزيد عليه، ويحدّ طاقته المادية والمعنوية للعمل في سبيل الخدمة العامة للإسلام والمسلمين، بعيداً عن كل مطمع ذاتي أو عائلي، فكان مستعداً أن يبذل كل ما يمكن بذله لتكون كلمة الله هي العليا.

والحافز الأول والأخير لانتفاء عمرو للإسلام والمسلمين، هو إيمانه الراسخ فقد نشأ في بيت إسلامي من الأنصار، ونشأ وترعرع برعاية النبي صلى الله عليه وسلم ورعاية الأنصار والمهاجرين الأولين، فلا عجب أن يكون مؤمناً حقاً يُسخر طاقته لخدمة عقيدته، ويرى تلك العقيدة أعز عليه من روحه وماله وولده وأهله وأغلى، ولعل الحديث عن إيمان الصحابة الراسخ لا يحتاج إلى دليل.

لقد كان عمرو يتحلّى بالانتفاء المطلق والإيمان العميق.

وكان عمرو فصيحاً يؤثر في سامعيه أبلغ الأثر، فيجذبهم بمنطقه القوي إلى الإسلام، وقد كان فصيحاً في عرض الرسالة النبوية وفي حمل أهل نجران على تنفيذ ما جاء فيها من أحكام نصاً وروحاً.

وكان عالماً بالقرآن والسنة، متفقهاً بالدين الحنيف، وكان المرجع لمن حوله من أهل نجران في الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان على جانب عظيم من حسن الخلق، حتى كان أسوة حسنة لغيره من المسلمين باستقامته وورعه وتقواه، وفي قوله الحق الذي يعتقده بكل أمانة وإخلاص، فلا يخاف في الحق لومة لائم.

وكان يتميز بالصبر الجميل، وبالحكمة البالغة في القول والعمل، وفي توجيه الأمور في نجران وما حولها، فعالج العضلات بأناة وتغلب على المشاكل بالصبر والحكمة.

ولولا تصرفه الحكيم، لصعب عليه أن ينجو بنفسه، بعد احتلال الأسود العنسي لنجران، فاستطاع أن يتخلص من خطرٍ داهم، حتى وصل إلى المدينة المنورة سالماً.

وكان واسع الحيلة؛ لأنه كان ألمعيّ الذكاء، يتحلّى بالمرونة، فكان يجد لكل مشكلة حلاً، ولكل معضلة مخرجاً.

ولا نعلم شيئاً عن تمتعه برواء المظهر، وقد يكون المظهر الجذاب

ضرورياً بالنسبة للسفير في دولة غير عربية، أما بالنسبة للدول العربية، فقد لا يكون رواء المظهر ضرورياً، ولكنه كان شاباً في ريعان الشباب، لا يخلو مظهره من رواء، بالرغم من سكوت المصادر عن مظهره.

تلك هي مجمل سمات سفارة عمرو بن حزم، وهي سمات سهّلت له مهماته سفيراً، ومهماته الأخرى والياً وجابياً وقائداً ومعلماً، فنجح في تحمّل أعباء واجباته في تلك المجالات.

لقد كان عمرو يتحلى بالانتماء والإيمان، وبالفصاحة والعلم وحسن الخلق، وبالصبر والحكمة وبسعة الحيلة، ورواء المظهر، وتلك هي سمات السفير المتميّز في كل زمان ومكان.

عمرو بن حزم في التاريخ

يذكر له التاريخ أنه كان من شباب الأنصار الذين يحرصون على الموت في ميدان الجهاد، على الحياة في الميادين الأخرى. ويذكر له، أنه شهد غزوة الخندق، وما بعدها من الغزوات، وهو في ريعان الشباب.

ويذكر له، أنه كان سفيراً نبوياً ووالياً وقائداً وجابياً ومعلماً، فنهض بكل هذه الواجبات بكل نجاح.

ويذكر له، أنه كان لا يخاف في الحق لومة لائم، لا يكتم قولة الحق خوفاً من السُّلطة والسُّلطان.

ويذكر له، أنه نال شرف الصُّحبة، وشرف الجهاد تحت لواء الرسول القائد عليه الصلاة والسلام.

رضي الله عن الصحابي السفير، القائد الوالي، العالم الجابي، عمرو بن حزم الأنصاري.

القرارات

أبيض

**قرار مجلس المجمع الفقهي
في دورته العاشرة المنعقدة في سنة ١٤٠٨ هـ
بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب
والتعصب المذهبي من بعض أتباعها**

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من بعض أصحاب المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضاً فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحيد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا، حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقته الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل

والفتنة، قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيهاً وتبصيراً.

أولاً : حول اختلاف المذاهب:-

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائمة في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفكرية.

فأما الأول: وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب ألا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ".

وأما الثاني: وهو اختلاف المسائل الفقهية في بعض المسائل، فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعباده وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة، أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقیصة ولا تناقضاً في ديننا ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام، وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الواقع والنوازل المستجدة، وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه. فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الواقع ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية، ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم - ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج - فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً؛ ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم: ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها، ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

القرار العاشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨ هـ (نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بشأن أفغانستان)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي في
دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر
١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق
٢١ أكتوبر ١٩٨٧ م :

يحيي جهاد الأفغان الإسلامي المبارك ويحيي وبطولاته وشجاعتهم
وصمودهم أمام الغزاة الظالمين الروس المعتدين أو الأفغانيين المرتدين
السائرين في ركاب الشيوعية الكافرة ومبادئها الضالة.

ويحيي اتحاد كلمة المجاهدين في جهادهم الموفق، وإصرارهم على قيام
حكم الإسلام في أفغانستان المسلمة العريقة، وفي نفس الوقت الذي يتوجه
فيه المجلس بالتحية الإسلامية للمجاهدين الأفغان والدعوة الصادقة إلى
الله العلي الكبير أن يكتب لهم النصر المؤزر ويؤيدهم بتوقيقه وحفظه وبهذه
المناسبة:

قرر المجلس بالإجماع التوجه إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً
بوجوب القيام بدعم الجهاد الأفغاني بكل وسائل الدعم المادية والمعنوية
السياسية والاقتصادية، كما يقرر المجلس أن جهاد الأفغان إنما هو جهاد
إسلامي وهو واجب على كل من يستطيع بالمال أو النفس من المسلمين.

كما يقرر المجلس جواز صرف بعض أموال الزكاة لهذا الجهاد الإسلامي ورجال هذا الجهاد العظيم. والمهم في هذا النداء العاجل من المجلس أن يبادر المسلمون خفافاً وثقالاً للاستنفار لتأييد هذا الجهاد في هذه المعركة، التي هي معركة الإسلام في هذا العصر. قال الله تبارك وتعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وصلى الله وسلم على إمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القرار الثاني عشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨ هـ بشأن نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول فلسطين

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه
أجمعين..

وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة في دورته
العاشرة في ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧/١٠/١٩٨٧ م يحيي الشعب
الفلسطيني في جهاده المتواصل ضد الغاصبين المعتدين، وصموده ضد
المحتلين. ويحيي شجاعة هذا الشعب وبطولته، وفي نفس الوقت الذي يتوجه
فيه المجلس بالتحية الإسلامية للمجاهدين الفلسطينيين والدعوة الصادقة
إلى الله العلي الكبير أن يكتب لهم النصر المؤزر ويؤيدهم بتوقيقه وحفظه،
وبهذه المناسبة قرر المجلس بالإجماع التوجه إلى العالم الإسلامي حكومات
وشعوباً بوجوب القيام بدعم الجهاد الفلسطيني بكل وسائل الدعم المادية
والمعنوية والسياسية والاقتصادية.

كما يقرر المجلس جواز صرف بعض أموال الزكاة لهذا الجهاد
الإسلامي، والمهم في هذا النداء من المجلس أن يبادر المسلمون خفاً وثقلاً
للاستنفار لتأييدهم لهذا الجهاد في هذه المعركة، التي هي معركة الإسلام
في هذا العصر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿انفروا خفاً وثقلاً وجاهدوا بأموالكم
وأنفُسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾.

ووصية المجلس للشعب الفلسطيني المؤمن المجاهد أن يتمسكوا بحبل

الله المتين، ويواصلوا جهادهم الإسلامي المبارك؛ لإعلاء كلمة الله وحماية المسجد الأقصى المبارك، ويعتصموا بالله هو مولاهم نعم المولى ونعم النصير.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على إمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القرار الرابع بشأن جمع وتقسيم الزكاة والعشرفي باكستان الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عام ١٤٠٥ هـ جمع وتقسيم الزكاة والعشرفي باكستان

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة فيما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ .
بناءً على الخطاب الموجه إلى سماحة رئيس المجلس الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز من سفارة الباكستان بجدة رقم ٤/سياسية ٣٨/٣٦ وتاريخ ٢٧ يونيو ١٩٨٣م ومشفوعة استفتاء بعنوان: (جمع وتقسيم الزكاة والعشرفي باكستان) والمحال من قبل سماحته إلى مجلس المجمع الفقهي بخطابه رقم ٢/٢٦٠١ وتاريخ ١٦ ذي القعدة ١٤٠٣ هـ.

وبعد اطلاع المجلس على ترجمة الاستفتاء الذي يطلب فيه الإفادة: هل أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في الآية الكريمة وهو ﴿وفي سبيل الله﴾ يقصر معناه على الغزاة في سبيل الله، أم أن سبيل الله عام لكل وجه من وجوه البر من المرافق والمصالح العامة من بناء المساجد والربط والقناطر وتعليم العلم وبث الدعاة... الخ.

وبعد دراسة الموضوع ومناقشته وتداول الرأي فيه ظهر أن للعلماء في المسألة قولين:

أحدهما: قصر معنى - وفي سبيل الله - في الآية الكريمة على الغزاة في سبيل الله، وهذا رأي جمهور العلماء، وأصحاب هذا القول يريدون قصر

نصيب وفي سبيل الله من الزكاة على المجاهدين الغزاة في سبيل الله تعالى.

القول الثاني: إن سبيل الله شامل عام لكل طرق الخير والمرافق العامة للمسلمين، من بناء المساجد وصيانتها، وبناء المدارس والربط، وفتح الطرق وبناء الجسور، وإعداد المؤن الحربية، وبث الدعاة، وغير ذلك من المرافق العامة مما ينفع الدين وينفع المسلمين، وهذا قول قلة من المتقدمين وقد ارتضاه واختاره كثير من المتأخرين.

وبعد تداول الرأي ومناقشة أدلة الفريقين قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

١- نظراً إلى أن القول الثاني قد قال به طائفة من علماء المسلمين، وإن له حظاً من النظر في بعض الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منها ولا أذى﴾، ومن الأحاديث الشريفة مثلما جاء في سنن أبي داود أن رجلاً جعل ناقة في سبيل الله فأرادت امرأته الحج فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم "أركبها فإن الحج في سبيل الله".

٢- ونظراً إلى أن القصد من الجهاد بالسلاح هو إعلاء كلمة الله تعالى، وإن إعلاء كلمة الله تعالى كما يكون بالقتال، يكون - أيضاً - بالدعوة إلى الله تعالى ونشر دينه بإعداد الدعاة ودعمهم ومساعدتهم على أداء مهمتهم، فيكون كلا الأمرين جهاداً؛ لما روى الإمام أحمد والنسائي وصححه الحاكم عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم".

٣- ونظراً إلى أن الإسلام محارب بالغزو الفكري والعقدي من الملاحدة واليهود والنصارى وسائر أعداء الدين، وأن لهؤلاء من يدعمهم الدعم المادي والمعنوي، فإنه يتعين على المسلمين أن يقابلوهم بمثل السلاح الذي يغزون به الإسلام وبما هو أنكى منه.

٤- ونظراً إلى أن الحروب في البلاد الإسلامية أصبح لها وزارات خاصة بها

ولها بنود مالية في ميزانية كل دولة بخلاف الجهاد بالدعوة، فإنه لا يوجد له في ميزانيات غالب الدول مساعدة ولا عون.

لذلك كله فإن المجلس يقرر - بالأكثرية المطلقة - دخول الدعوة إلى الله تعالى وما يعين عليها وما يدعم أعمالها في معنى - وفي سبيل الله - وفي الآية الكريمة.

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القرار رقم ١٣٨ الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في حكم مهرب ومروج المخدرات

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ١٤٠٧/٦/٩هـ وحتى ١٤٠٧/٦/٢٠هـ قد اطلع على برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله - ذات الرقم س/٨٠٣٣ وتاريخ ١٤٠٧/٦/١١هـ. والتي جاء فيها :

(نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة، وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في الآونة الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم بنشرها وإشاعتها، سواءً عن طريق التهريب أو الترويج ... نرغب إليكم عرض الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة عاجلة، وبموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من جلسة، وبعد المناقشة والتداول في الرأي، واستعراض نتائج انتشار هذا الوباء الخبيث القتال، تهريباً وتجاراً وترويجاً واستعمالاً، المتمثلة في الآثار السيئة على نفوس متعاطيها وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتك وحوادث السيارات والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك، وما تسببه من إيجاد طبقة من المجرمين، شأنهم العدوان وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرمات وتجاوز الأنظمة وإشاعة الفوضى؛ لما تؤدي بمتعاطيها من حالة من المرح والتهيج واعتقاد أنه قادر على كل شيء، فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار وهمية تحمله على ارتكاب الجريمة. كما أن لها آثاراً ضارة بالصحة العامة، وقد تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون نسأل الله العافية والسلامة؛ لهذا كله فإن المجلس

يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: بالنسبة للمهرب للمخدرات فإن عقوبته القتل؛ لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه، وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيُموّن بها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة لمروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قراره رقم (٨٥) وتاريخ ١١/١١/١٤٠٠هـ كافٍ في الموضوع ونصه كما يلي: (الثاني: من يروجها سواء كان ذلك بطريقة التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً أو إهداء ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرر منه ذلك فيعزر بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان ذلك بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى "ومن لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل قُتِلَ، مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين" إلى أن قال "وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل رجل تعمّد الكذب عليه. وسأله ابن الديلمي عن من لم ينته عن شرب الخمر فقال: من لم ينته عنها فاقتلوه"، وفي موضوع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه "وهذا لأن المفسد كالصائل وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قُتِلَ" أ.هـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه لا بد قبل إيقاع أيّ من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً، وثانياً) من هذا القرار. من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للنفس.

رابعاً: لا بد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها إعداراً وإنذاراً.

هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

هيئة كبار العلماء

﴿رئيس الدورة﴾

إبراهيم بن محمد آل الشيخ

عبد العزيز بن صالح، عبد الرزاق عفيفي، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد بن جبير، سليمان بن عبيد، عبد الله خياط، صالح بن غصون، عبد المجيد حسن، راشد بن خنين، عبد الله بن منيع، صالح اللحيدان، عبد الله بن غديان

**قرار هيئة كبار العلماء
بالمملكة العربية السعودية
الصادر في دورته الثانية والثلاثين رقم (١٤٨)
وتاريخ ١٤٠٩/١/١٢ هـ بشأن
حوادث التخريب**

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
وصلّى الله وسلّم وبارك على خير خلقه أجمعين نبينا محمد وعلى آله
وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين. وبعد :

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والثلاثين المنعقدة في
مدينة الطائف ابتداءً من ١٤٠٩/١/٨ هـ إلى ١٤٠٩/١/١٢ هـ بناءً على ما ثبت
لديه من وقوع عدة حوادث تخريب ذهب ضحيتها الكثير من الناس الأبرياء،
وتلف بسببها كثير من الأموال والممتلكات والمنشآت العامة في كثير من البلاد
الإسلامية وغيرها، قام بها بعض ضعاف الإيمان أو فاقديه من ذوي النفوس
المريضة والحاقدة ، ومن ذلك: نسف المساكن وإشعال الحرائق في الممتلكات
العامة والخاصة، ونسف الجسور والأنفاق، وتفجير الطائرات أو خطفها .

وحيث لوحظ كثرة وقوع مثل هذه الجرائم في عدد من البلدان القريبة
والبعيدة، وبما أن المملكة العربية السعودية كغيرها من البلدان عرضة لوقوع
مثل هذه الأعمال التخريبية، فقد رأى مجلس هيئة كبار العلماء ضرورة
النظر في تقرير عقوبة رادعة لمن يرتكب عملاً تخريبياً، سواء كان موجهاً
ضد المنشآت العامة والمصالح الحكومية، أو كان موجهاً لغيرها بغرض
الإفساد والإخلال بالأمن. وقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن
الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضروريات
الخمس، والعناية بأسباب بقاءها مصونة سالمة، وهي: الدين، والنفس،
والعرض، والعقل، والمال. وقد تصور المجلس الأخطار العظيمة التي تنشأ

عن جرائم الاعتداء على حرّات المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، وما تسببه الأعمال التخريبية من الإخلال بالأمن العام في البلاد، ونشوء حالة من الفوضى والاضطراب وإخافة المسلمين على أنفسهم وممتلكاتهم، والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم؛ بما شرعه من الحدود والعقوبات التي تحقق الأمن العام والخاص، ومما يوضح ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ الآية وقوله سبحانه: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾، وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم، وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن حكم المحاربة في الأمصار وغيرها على السواء؛ لقوله سبحانه: ﴿ويسعون في الأرض فساداً﴾، ذكر ذلك ابن كثير رحمه الله في تفسيره وقال أيضاً: المحاربة هي المخالفة والمضادة وهي صادقة على الكفر وعلى قطع الطريق وإخافة السبيل، وكذا الإفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشر والله تعالى يقول: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾ وقال تعالى: ﴿ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها﴾ قال ابن كثير رحمه الله تعالى: ينهى تعالى عن الإفساد في الأرض وما أضربه بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد، ثم وقع الإفساد بعد ذلك كان أضرم ما يكون على العباد، فنهى تعالى عن ذلك. أهـ

وقال القرطبي: نهى سبحانه عن كل فساد قلّ أو أكثر بعد صلاح قلّ أو أكثر فهو على العموم على الصحيح من الأقوال. أهـ.

وبناءً على ما تقدم؛ ولأن ما سبق إيضاحه يفوق أعمال المحاربين الذين

لهم أهداف خاصة يطلبون حصولهم عليها من مال أو عرض، وهؤلاء هدفهم زعزعة الأمن وتقويض بناء الأمة واجتثاث عقيدتها وتحويلها عن المنهج الرباني، فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: من ثبت شرعاً أنه قام بعمل من أعمال التخريب والإفساد في الأرض التي تززع الأمن بالاعتداء على الأنفس والممتلكات الخاصة، أو العامة كنسف المساكن أو المساجد أو المدارس أو المستشفيات والمصانع والجسور ومخازن الأسلحة والمياه والموارد العامة لبيت المال كأنابيب البترول، ونسف الطائرات أو خطفها ونحو ذلك فإن عقوبته القتل لدلالة الآيات المتقدمة على أن مثل هذا الإفساد في الأرض يقتضي إهدار دم المفسد؛ ولأن خطر هؤلاء الذين يقومون بالأعمال التخريبية وضررهم أشد من خطر ضرر الذي يقطع الطريق فيعتدي على شخص فيقتله أو يأخذ ماله، وقد حكم الله عليه بما ذكر في آية الحراة.

ثانياً: إنه لا بد قبل إيقاع العقوبة المشار إليها في الفقرة السابقة من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس، وإشعاراً بما عليه هذه البلاد من التقيد بكافة الإجراءات اللازمة شرعاً لثبوت الجرائم وتقرير عقابها.

ثالثاً: يرى المجلس إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام.

وصلى الله على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه.

مجلس هيئة كبار العلماء

رئيس الدورة

(توقيع)

عبد العزيز بن صالح

(تغيب لمرضه)

سليمان بن عيد

(توقيع)

عبد الرزاق عفيفي

(توقيع)

عبد العزيز بن عبدالله بن باز

(توقيع)

صالح بن غصون

(توقيع)

عبد المجيد حسن

(توقيع)

راشد بن خنين

(توقيع)

عبد الله بن منيع

(توقيع)

صالح اللحيدان

(توقيع)

عبد الله بن غديان

(توقيع)

حسن بن جعفر العثمي

(توقيع)

عبد الله البسام

(توقيع)

محمد بن صالح العثيمين

(توقيع)

عبد العزيز بن عبد الله ابن محمد آل الشيخ

(توقيع)

صالح الفوزان

محتويات المجلة

❖ تقديم:

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٣

❖ كلمة العدد:

معالي الدكتور عبد الله عمر نصيف،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي ١٧

❖ الافتتاحية:

لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية

والدعوة والإرشاد ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي

ورئيس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ٢١

❖ بحوث المجلة:

١- لمحات من علوم التفسير.

لفضيلة الدكتور/طلال عمر بافقيه

مدير المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ٣٣

٢- دفع شبهة حول جمع القرآن.

لفضيلة الشيخ/محمد الشاذلي النيفر

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي - تونس ٥٣

٣- حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص:

لفضيلة الدكتور/بكر بن عبد الله أبو زيد

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

وكيل وزارة العدل بالملكة العربية السعودية ٦١

٤- هل للربح حد أعلى.

لفضيلة الدكتور/يوسف القرضاوي

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر ٦٧

٥- طعام أهل الكتاب.

لفضيلة الشيخ محمد المختار - محكمة الاستئناف بتونس ٩١

٦- التجنس بجنسية دولة غير إسلامية.

لفضيلة الشيخ/محمد بن عبد الله السبيل

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي

ونائب رئيس المسجد الحرام والمسجد النبوي ١٠٥

٧- التجنس بجنسية غير إسلامية.

لفضيلة الشيخ/محمد الشاذلي النيفر

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي - تونس ١٧٧

٨- مدة الحمل.

لسعادة الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد

دكتورة هرمونات التنازل «لندن» - مستشفى الولادة الكويت ٢٥٣

٩- عصمة دم الجنين المشوه.

لفضيلة الدكتور/محمد الحبيب بن الخوجة

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ٢٦١

١٠- الجنين المشوه أسبابه وتشخيصه وأحكامه.

لسعادة الدكتور/السيد محمد علي البار

مستشار قسم الطب الإسلامي بمركز الملك فهد للبحوث الطبية

جامعة الملك عبد العزيز - بجدة ٢٨٧

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

- ١- قرار بشأن حكم تفسير رسم المصحف العثماني ٤٧١
- ٢- قرار بشأن موضع الخلاف الفقهي بين المذاهب
والتعصُّب المذهبي من اتباع بعضها ٤٧٣
- ٣- قرار بشأن حكم حوادث التخريب ٤٧٧
- ٤- قرار بشأن حكم مهرّب ومروّج المخدرات ٤٨١
- ٥- قرار بشأن موضوع كفر رشاد خليفة ٤٨٥
- ٦- بيان من الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بشأن
الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي ٤٨٧
- ٧- نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بشأن أفغانستان ٤٩١
- ٨- نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول فلسطين ٤٩٣

أبيض

[إله من نعم الله علينا أنه خصنا
 بشرف خدمة الحرمين الشريفين
 ووقفنا للقيام بواجبنا تجاه أعمال
 الحرمين الشريفين مكة المكرمة
 والحريّة المنورة.. بما يليق بمكانتهما
 في قلوب المحسنين]

أبيض

تقديم

الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله الذي وسع كل شيء علماً، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين؛ نبينا محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه. وبعد:

فبفضل الله وحسن توفيقه نرف إليكم أيها القارئ الكريم الطبعة الثانية من العدد الرابع من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، التي تصدرها الأمانة العامة للمجمع، بعد أن نفذت الطبعة السابقة. وقد حوى هذا العدد موضوعات بالغة الأهمية خطتها أقلام علماء أعلام منها: أخلاق أهل العلم، ولمحات من علوم التفسير، دفع الشبه حول جمع القرآن الكريم، وحكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص، وهل للربح حد أعلى؟ وطعام أهل الكتاب، والتجنس بجنسية دولة إسلامية.

ونظراً لأهمية تبصير المهنيين عامة، والأطباء خاصة بمسؤولياتهم نحو واجبهم تجاه من يقومون بعلاجهم، وبيان ما يترتب عليهم من واجبات شرعية حين يخالفون الضوابط التي يجب أن يأخذوا بها فقد تضمن هذا العدد مجموعة من البحوث التي تنير السبيل للأطباء لتكون حماية لهم، وحماية للمجتمع الذي يعملون فيه، وحماية للمهنة ذاتها. وهذه البحوث هي عثمة دم الجنين المشوه، والجنين المشوه أسبابه وتشخيصه وأحكامه، ومدة الحمل.

أسأل الله أن ينفع بها الجميع، وأن يجزل مثوبة كاتبها، وكل من أسهم في إخراجها.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

كلمة العدد

معالي الدكتور عبد الله عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه ، أما بعد :

فتحقيقاً لأهداف المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي ومتابعة لجهوده المتواصلة في خدمة مختلف القضايا الإسلامية المعاصرة التي تهتم الإسلام والمسلمين وانطلاقاً من هذا المبدأ النبيل يسر المجمع الفقهي الإسلامي أن يقدم إلى القارئ الكريم العدد الرابع من مجلته الفقهية التي تضم عدداً من البحوث القيمة ساهم في إعدادها نخبة من خيرة علماء العالم الإسلامي الذين أبرزوا تفوق الفقه الإسلامي على جميع القوانين الوضعية وتطرقوا إلى مواضيع متعددة ومتنوعة لها أهميتها العلمية لدى طلاب البحث العلمي والدراسات الشرعية وهذه الخدمات الجليلة للأمة الإسلامية إنما هي من ثمار الدعم السخي من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز وحكومته الرشيدة لرابطة العالم الإسلامي ولا يفوتني في هذه الكلمة أن أشكر أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين ساهموا في الكتابة في هذه المجلة، كما أشكر القائمين عليها سائلاً الله سبحانه وتعالى أن يوفق الأمة الإسلامية إلى ما يحبه ويرضاه.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د . عبد الله عمر نصيف

أبيض

الافتتاحية

أخلاق أهل العلم

لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي
ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
 سيدنا ونبينا محمد على آله وصحبه أجمعين .. وبعد:

فهذه كلمة أردت أن أوضح فيها أخلاق العلماء وما ينبغي أن يسيروا عليه
 تأسيساً بإمامهم الأعظم وقادوتهم في كل خير وهو نبينا محمد بن عبد الله
 صلى الله عليه وسلم، رسول رب العالمين، وقائد الغر المحجلين وإمام الدعاة
 إلى سبيل الله أجمعين. ورأيت أن يكون عنوانها أخلاق أهل العلم، ولا يخفى
 على كل ذي مسكة من علم أن العلماء هم خلفاء الأنبياء لأن الأنبياء لم يورثوا
 ديناراً ولا درهماً إنما ورثوا العلم، والعلم هو ما دل عليه كتاب الله عز وجل
 وسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولهذا قالت عائشة رضي الله عنها عن
 خلق النبي عليه الصلاة والسلام، قالت: (كان خلقه القرآن)، فهذه الكلمة
 العظيمة من عائشة رضي الله عنها ترشدنا إلى أن أخلاقه عليه الصلاة
 والسلام هي اتباع القرآن، وهي الاستقامة على ما في القرآن من أوامر
 ونواهي، وهي التخلق بالأخلاق التي مدحها القرآن العظيم وأثنى على أهلها،
 والبعد عن كل خلق ذمه القرآن وعاب أهله، وهي كلمة جامعة مختصرة
 عظيمة، فجدير بأهل العلم من الدعاة والمدرسين والطلبة، جدير بهم أن يعنوا
 بكتاب الله وأن يقبلوا عليه حتى يأخذوا منه الأخلاق التي يحبها الله عز وجل،
 وحتى يستقيموا عليها، وحتى تكون لهم خلقاً ومنهجاً يسيرون عليه أينما
 كانوا، يقول عز وجل ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] فهو
 الهادي إلى الطريقة التي هي أقوم الطرق وأهدى السبل، وهل هناك هدف
 للمؤمن أعظم من أن يكون على أهدى السبل وأقومها وأصلحها؟ ولا شك أن
 هذا هو أرفع الأهداف وأهمها وأزكاها وهو الخلق العظيم الذي مدح الله به
 نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم في سورة القلم حيث قال سبحانه وتعالى

﴿١﴾ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ [القلم: ١ - ٤].

فعلى جميع أهل العلم وطلبته أن يعنوا بهذا الخلق، وأن يقبلوا على كتاب الله قراءة وتدبراً وتعقلاً وعملاً، يقول سبحانه وتعالى ﴿كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] وهم أصحاب العقول الصحيحة الذين وهبهم الله تعالى التمييز بين الحق والباطل وبين الهدى والضلال، ومن أراد هذا الخلق العظيم فعليه بالإقبال على كتاب الله عز وجل والعناية به تلاوة وتدبراً وتعقلاً ومذاكرة بينه وبين زملائه وسؤالاً لأهل العلم عما أشكل عليه مع الاستفادة من كتب التفسير المعتمدة - ومع العناية بالسنة النبوية لأنها تفسر القرآن وتدل عليه، حتى يسير على هذا النهج القويم وحتى يكون من أهل كتاب الله قراءة وتدبراً وعملاً فاليهود عندهم كتاب الله والنصارى عندهم كتاب الله وعلماء السوء من هذه الأمة عندهم كتاب الله، فماذا صار هؤلاء؟ صاروا من شر الناس لما خالفوا كتاب الله، وغضب الله عليهم وهكذا أتباعهم من كل من خالف كتاب الله على علم وسار على نهج الغاوين من اليهود والنصارى وغيرهم، حكمه حكمهم والمقصود أن نعمل بكتاب الله وأن يكون خلقاً لنا كما كان خلقاً للذين آمنوا قبلنا وهدى وشفاء، وقد قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨] وهذا أيضاً من أخلاقه عليه الصلاة والسلام، ومن أخلاق أهل العلم جميعاً، أهل العلم والبصيرة، أهل العلم والإيمان، أهل العلم والتقوى.

أما أهل العلم من غير تقوى وإيمان فليس لهم حظ في ذلك، لأن أهل العلم من أخلاقهم الدعوة إلى الله على بصيرة مع العمل وبيان الحق بأدلتة الشرعية قولاً وعملاً وعقيدة، فهم دعاة الخلق وهداتهم على ضوء كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً، بل يبلغون الناس دين الله، ويرشدونهم إلى الحق الذي بعث الله به نبيه عليه الصلاة والسلام

ويعصبرون على الأذى في جميع الأحوال، وبهذا يعلم أن من دعا على جهالة فليس على خلق النبي صلى الله عليه وسلم، وليس على خلق أهل العلم بل هو مجرم، لأن الله سبحانه جعل القول عليه بغير علم فوق مرتبة الشرك لما يترتب عليها من الفساد العظيم قال تعالى في كتابه المبين ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] فجعل سبحانه القول عليه بغير علم في القمة من مراتب المحرمات، لأن هذه الآية فيها الترقى من الأدنى إلى ما هو أشد منه فانتهى إلى الشرك، ثم القول على الله بغير علم، وأنه من المنكرات العظيمة والكبائر الخطيرة لما فيه من العواقب السيئة وإضلال الناس، وفي آية أخرى من سورة البقرة بيّن سبحانه أن القول عليه بغير علم ممّا يدعو إليه الشيطان ويأمر به، فلا ينبغي لطالب العلم أن يسير في ركاب الشيطان، يقول جلّ وعلا ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩] انظر يا أخي ما ذكره الله عن هذا العدو المبين وأنه يأمر بالسوء والفحشاء والقول على الله بغير علم لما يعلم من عظيم الخطر والفساد في القول عليه سبحانه بغير علم، لأن القائل على الله بغير علم يحل الحرام ويحرم الحلال وينهى عن الحق ويأمر بالباطل لجهله، فالواجب على أهل العلم وطلبته الحذر من القول على الله بغير علم والعناية بالأدلة الشرعية حتى يكونوا على علم بما يدعون إليه أو ينهون عنه وحتى لا يقولوا على الله بغير علم. والعلماء هم أعظم الناس خشية لله وأكملهم في الخوف من الله والوقوف عند حدوده، قال تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] فكل مسلم يخشى الله وكل عالم يخشى الله، لكن الخشية متفاوتة فأعظم الناس خشية لله وأكمل الناس خشية لله هم العلماء بالله، العلماء بدينه، ليسوا علماء الطب وليسوا علماء الهندسة وليسوا علماء الجغرافيا وليسوا علماء الحساب وليسوا علماء كذا وكذا، ولكنهم العلماء بالله وبدينه وبما جاء به رسوله عليه الصلاة والسلام فالرسل والأنبياء هم رأس العلماء وهم قدوة العلماء وهم الأئمة بعدهم خلفاء

لهم، ورثوا علمهم ودعوا إلى ما دعوا إليه.

جاء في الحديث «العلماء ورثة الأنبياء» فجدير بأهل العلم وإن تأخر زمانهم كزماننا هذا جديرٌ بهم أن يسلكوا مسلك أوائلهم الأخيار في خشية الله وتعظيم أمره ونهيه والوقوف عند حدوده، وأن يكونوا أنصاراً للحق ودعاةً للهدى لا يخشون في الحق لومة لائم، وبذلك ينفع علمهم، وتبرأ ذمتهم وينتفع الناس بهم، ف قوله سبحانه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] يعني الخشية الكاملة، فالخشية الكاملة لأهل العلم أعلاهم الرسل والأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل من أهل العلم على حسب تقواهم لله وعلى حسب سعة علمهم وعلى حسب قوة إيمانهم وكمال إيمانهم وتصديقهم.

ولما قال بعض الصحابة لما سئل عن عمل الرسول صلى الله عليه وسلم في السر فكأنهم تقالوه: أين نحن من رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر - كما في الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها - فقال بعضهم: أما أنا فأصلي ولا أنام، وقال الآخر: أما أنا فأصوم ولا أفطر وقال الآخر: أما أنا فلا أنام على فراشي وقال الآخر: أما أنا فلا أكل اللحم. فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فخطب الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أما والله إنني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس مني».

فبيّن عليه الصلاة والسلام أنه أخشى الناس لله، وأنه أتقى الناس لله وأعلمهم بما يتقى عليه الصلاة والسلام، وهكذا الرسل قبله هم أعلم الناس بالله وأتقاهم لله ثم يليهم العلماء على مراتبهم ولكن لا يلزم من كمال خشية الله والخوف منه أن يكونوا معصومين من الخطأ بل كل عالم قد يخطيء، فمتى بان له الحق رجع إليه كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون». فعلى طالب العلم أن يتحرى الحق بدليله ويجتهد في ذلك ويسأل ربه التوفيق والإعانة ويخلص النية فإن أخطأ مع ذلك فله أجر واحد وإن أصاب فله أجران، كما صحت بذلك السنّة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فالحشية لله تقتضي الوقوف عند حدود الله والسير على منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا زاد على ذلك صار تنطعاً وغلواً لا يجوز، فالعالم هو الذي يقف عند حدود الله في الإباحة والمنع وفي العمل والترك، لكنه مع ذلك يكون شديد الحذر أن يقول على الله بغير علم أو يعمل بخلاف ما علم فيشابه اليهود في ذلك وقد ذكر الله سبحانه عن بعض أهل الكتاب العاملين الأتقياء خصالاً حميدة تذكيراً لنا فقال تعالى ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١] ففي التاريخ والقصص عبر كما قال عز وجل ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ (١١٣) ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (١١٤) [آل عمران] وهذا نموذج من أعمالهم الطيبة، وهذه الصفات الحميدة ذكرها الله سبحانه عنهم لنقتدي بهم فيها ولنسلك هذا المسلك ونتأسى بأهل الخير، وهكذا في آخر سورة آل عمران يقول جل وعلا ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٩]، فهذه الخصال الحميدة التي أخذ بها خيار أهل الكتاب ومن هداه الله من علمائهم. إيمان بالله، خشوع وخضوع لله وطاعة لله سبحانه، وذل بين يديه سبحانه وتعالى، ثم مع ذلك لا يشرون بآيات الله ثمنًا قليلاً ولا يجحدون الحق ولا يكتُمونه كما فعل علماءهم الضالون، كتموا سيرة محمد عليه الصلاة والسلام وكتموا كثيراً من الحق من أجل حظهم العاجل وما أرادوا من متاع الدنيا. أما أهل العلم والإيمان من الأولين والآخرين أهل الخوف من الله فإنهم ينطقون بالحق ويصرحون به ولا يشترون بآيات الله ثمنًا قليلاً بل إن أعمالهم العظيمة ببيان الحق والدلالة عليه والدعوة إليه، والتحذير من الباطل والترهيب منه، يرجون ثواب الله ويخشون عقابه سبحانه وتعالى، قال عز وجل ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩] وقال تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا

يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ ﴿٩﴾ [الزمر: ٩] وَبَيَّنَّ سُبْحَانَهُ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ أَنَّهُ لَا يَسْتَوِي مَنْ يَعْلَمُ الْحَقَّ الْمَنْزِلَ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَهُوَ الْهُدَى وَالصَّلَاحُ وَالْإِصْلَاحُ لَا يَسْتَوِي هَؤُلَاءَ مَعَ مَنْ هُوَ أَعْمِيلاً يَعْمَلُ الْحَقَّ وَلَا يَهْتَدِي إِلَيْهِ، لِفَسَادِ تَصَوُّرِهِ وَانْحِرَافِ قَلْبِهِ وَفَسَادِ لُبِّهِ، لَا يَسْتَوِي هَؤُلَاءَ وَهَؤُلَاءَ، وَلِهَذَا قَالَ ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ [الرعد: ٢٠]. هَذِهِ صِفَاتُ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ، وَهُمْ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ الَّذِي عَهْدَ إِلَيْهِمْ يُؤَدُّونَ حَقَّهُ وَيُسْتَقِيمُونَ عَلَى دِينِهِ قَوْلًا وَعَمَلًا وَعَقِيدَةً وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ، بَلْ يُوفُونَ بِالْمَوَاقِيقِ وَالْعَهْدِ، وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوَصَلَ مِنَ الْإِسْتِقَامَةِ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ وَالْإِخْلَاصِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاتِّبَاعِ سُنَّةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَا بَدَ مِنْ هَذَا وَهَذَا، لَا بَدَ مِنْ تَوْحِيدِ اللَّهِ وَمِنْ اتِّبَاعِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا بَدَ مِنْ وَصْلِ هَذَا بِهَذَا وَذَلِكَ بِتَحْقِيقِ الشَّهَادَتَيْنِ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَهَكَذَا يَتَّبِعُونَ الْإِيمَانَ بِالْعَمَلِ، وَمِنْ ذَلِكَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ وَصَلَةُ الرَّحِمِ، وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمُ الْخَشْيَةَ الَّتِي تَعِينُهُمْ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَتَمْنَعُهُمْ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ، يَخْشَوْنَهُ سُبْحَانَهُ خَشْيَةً حَقِيقِيَّةً، لَا مَجْرَدَ دَعْوَى تَوَثَّرَ فِي قُلُوبِهِمْ وَتَجَعَّلَهَا خَاشِعَةً لِلَّهِ خَاضِعَةً لَهُ مَعْظَمَةً لِحُرْمَاتِهِ تَارِكَةً لِنَوَاهِيهِ، مِمْتَثِّلَةً أَوْامِرَهُ، هَكَذَا أَهْلُ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ.

يَخْشَوْنَ رَبَّهُمُ الْخَشْيَةَ الَّتِي تَتَّمِرُ الْمَتَابَعَةَ وَتُؤَدِّي إِلَى الْحَقِّ وَتُرِكَ الْبَاطِلِ (وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ)، هَذَا مِنْ كَمَالِ الْخَشْيَةِ خَوْغُهُمْ مِنْ سُوءِ الْحِسَابِ، وَلِهَذَا أَعْدَوْا الْعِدَّةَ وَاسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقِ خَوْفًا مِنْ سُوءِ الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ ذَكَرَ سُبْحَانَهُ الصِّفَتَيْنِ السَّادِسَةَ وَالسَّابِعَةَ فَقَالَ ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [الرعد: ٢٢] صَبَرُوا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ وَصَبَرُوا عَنْ مُحَارِمِ اللَّهِ، لَا تَجَلَدًا وَلَا عَنْ رِيَاءٍ، وَلَكِنْ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَابْتِغَاءَ الزُّلْفَى لَدَيْهِ، هَكَذَا أَهْلُ الْإِيمَانِ وَأَهْلُ الْعِلْمِ بِاللَّهِ، يَصْبِرُونَ عَلَى الشَّدَائِدِ فِي آدَاءِ طَاعَةِ اللَّهِ وَفِي تَرْكِ مَعَاصِي اللَّهِ، وَبِتَبْلِيغِ رِسَالَةِ اللَّهِ، مَعَ إِقَامَتِهِمْ لِلصَّلَاةِ وَعَدَمِ التَّفْرِيطِ فِي شَيْءٍ مِمَّا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ هَذِهِ الْعِبَادَةِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي هِيَ عَمُودُ الْإِسْلَامِ وَأَدْوَاهَا كَمَا أَمَرَ اللَّهُ.

ثم ذكر سبحانه الصفة الثامنة والتاسعة فقال ﴿وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَدْرَعُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ﴾ [الرعد: ٢٢] والمعنى أنهم مع هذا ينفقون في مرضاته وفي الإحسان لعباده سرًّا وعَلَانِيَةً، شيء يراه الناس وشيء لا يراه الناس، يبتغون فضل الله ويبتغون رحمته وإحسانه من الزكاة وغيرها يؤدون الزكوات، وينفقون في وجوه الخير مما أعطاهم الله سبحانه، ويدروون بالحسنة السيئة، يدرؤون بالحسنات السيئات لكمال صبرهم وتحملهم وكظمهم الغيظ، هكذا العلماء بالله وهكذا الصالحاء من عباده. قال الله تعالى ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَقَبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٢] لهم العاقبة الحميدة، فسرها سبحانه بقوله ﴿جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ [الرعد: ٢٣] من ثوابهم على هذه الأعمال السابقة إن الله يشملهم وآباءهم وذرياتهم وأزواجهم بفضله سبحانه وتعالى ورحمته، فالاستقامة على أمر الله وأداء حقه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والثبات على الحق والصبر في ذلك ودرء السيئة بالحسنة، كل هذا من أسباب صلاح العبد وصلاح آبائه، وأزواجه وذريته واجتماعهم في دار كرامته وزيارة الملائكة لهم مسلمين عليهم ومرحبين بهم، ومن نعم الله العظيمة على العبد أن يكون سبباً لهداية أبيه وأمه وزوجته وذريته، وهكذا من نعم الله العظيمة على المرأة أن تكون سبباً لهداية زوجها وأبيها وأولادها ويعلم من الآية الكريمة أن دخول الآباء والأزواج والذريات الجنة مع أقاربهم إنما هو بسبب صلاحهم لا مجرد النسب والقربة، ولكن بسبب الصلاح والاستقامة والاجتهاد في طاعة الله التي هي أعظم واسطة في صلاح العبد وأقربائه وزوجاته واجتماعهم في دار كرامته، وهذه الآية الكريمة تشبه قوله تعالى في سورة سبأ: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَى إِلَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَئِكَ لَهُمْ جِزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ﴾ [سبأ: ٣٧] وقوله تعالى في سورة الحجرات ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، وهكذا ما جاء في

معنى ذلك من الآيات الكريمة كلها تبين أن المنازل العالية والفوز بجنت النعيم والسلامة من عذاب الله وغضبه .. كل ذلك لا يحصل بمجرد الأمانى والدعوة ولا بالأنساب؛ إنما يحصل ذلك بعد توفيق الله ورحمته بأسباب الصبر على طاعة الله والصبر عن محارمه والإقبال عليه سبحانه وتعالى والإخلاص له في العمل والضراعة إليه بطلب التوفيق والهداية، مع صبرهم على الشدائد والمشاق في سبيل الحق وصبرهم على المصائب، بهذا كله حصل لهم الخير العظيم والفوز بدار النعيم، وهكذا ينبغي لأهل الإيمان وأهل العلم والهداية أن يتخلّقوا بهذه الأخلاق العظيمة ويسيروا عليها حتى تكون لهم العاقبة الحميدة، وحتى تكون لهم عقبى الدار، فلا بد من صبر ولا بد من إخلاص، ولا بد من صدق، قال تعالى في سورة الإنسان ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ [الإنسان: ١٢] وقال سبحانه في سورة المؤمنون ﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [المؤمنون: ١١١] وقال في سورة الفرقان لما ذكر أن صفات عباد الرحمن العظيمة ﴿أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلْقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا﴾ [الفرقان: ٧٥] فهذه الخصال الحميدة التي ذكرها في قوله ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ .. الآيات، حصلت لهم بصبرهم على طاعة الله، وصبرهم عن محارم الله، وصبرهم على المصائب فلا بد من العناية بهذا الأمر، وأن نعد له عدته، ولا بد أن يعلم طالب العلم أنه لا بد من صبر وأن الأعمال العظيمة والخير الكثير، لا يحصل بمجرد الدعوة والرغبة والتمني من دون عمل وصبر، أسأل الله تعالى بأسمائه وصفاته أن يوفقنا وسائر المسلمين للعلم النافع والعمل الصالح وأن يرزقنا جميعاً التخلق بأخلاق أهل العلم والإيمان، أخلاق الرسل واتباعهم بإحسان وأن يزيّدنا وجميع المسلمين من العلم النافع والعمل الصالح والبصيرة النافذة، وأن يعيّدنا جميعاً من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، كما نسأله سبحانه أن يوفق القائمين على أمر المسلمين في كل مكان لكل ما فيه رضاه وصلاح العباد، وأن يصلح قادة المسلمين ويعينهم على طاعة الله ورسوله، وأن يوفقهم لتحكيم شريعته والالتزام بها والتحاكم

إليها، والحدز مما يخالفها، كما أسأله عز وجل أن يصلح أحوال المسلمين في كل مكان وأن يمنحهم الفقه في الدين، وأن يعينهم على ذكره وشكره وحسن عبادته، وأن يعيذنا وسائر المسلمين من كل ما يخالف شرعه، إنه جل وعلا ولي ذلك والقادر عليه..

وصلّى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين.

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

أبيض

مباحث من علوم التفسير

بقلم

فضيلة الدكتور / طلال عمر بافقيه

مدير المجمع الفقهي الإسلامي - برابطة العالم الإسلامي (سابقاً)

أبيض

لمخات من علوم التفسير

روى الترمذي عن علي رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستكون فتنٌ كقطع الليل المظلم، قلت: يا رسول الله، وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله تبارك وتعالى، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين، ونوره المبين والذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يمله الأتقياء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا إنا سمعنا قرآناً عجيباً، من علم علمه سبق، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم).

ولا عجب أن يكون القرآن كذلك فهو يعني التشريع، والآداب والأخلاق، والوسيلة لإصلاح حال المجتمع الإسلامي والنجاة في الآخرة لمن ابتغى الهدى فيه.

وطفق الصحابة والتابعون وتابعوهم والأئمة المجتهدون والعلماء المبرزون يخوضون عبابه، ويغوصون لطلب اللآلي فيه وحرصوا على تفهّم معناه بطريق الرواية وبطريق الاستنباط بقدر ما وسعهم الجهد، وأتى تنقضي عجائبه، ومن قبسهم اقتبست لمحات، ومن علمهم انتقيت شذرات هادفاً إلى تكثير الفوائد دون استقصاء الأبحاث فإن لذلك مصنّفات متخصصة.

١- تفسير القرآن بالرأي؛

روى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده في النار».

قال ابن عطية معنى الأثر أن يسأل الرجل عن معنى آية فيتسور عليها

برأيه دون نظر فيما قال العلماء واقتضته قوانين العلم كالنحو والأصول.
وليس يدخل في هذا أن يفسر اللغويون لغته والنحويون نحوه، والفقهاء
معانيه، ويقول كل واحد باجتهاده المبني على قوانين علم ونظر فإن القائل
على هذه الصفة ليس قائلاً بمجرد رأيه.

ومما يؤيد ما ذكره كلام النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس «اللهم
فقهه في الدين وعلمه التأويل». فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل فما
فائدة تخصيصه بذلك.

فمن تأول القرآن على وفق ما يميل إليه من طبع وهوى لتصحيح
غرضه، ومن أسرع في تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار
بالسمع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن فذلك الذي يحمل عليه الحديث.
والنقل والسمع لا بد فيه من ظاهر التفسير ثم بعد ذلك يتسع الفهم
والاستنباط.

فالتفسير بالرأي ممنوع محمول على من تكلم في القرآن بغير علم ولا
أدوات.

٢- طبقات المفسرين:

اشتهر من الصحابة الخلفاء الراشدون وعبد الله بن مسعود وابن عباس
وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير وعبد
الله بن عمر، وأكثرهم كلاماً في التفسير عبد الله بن عباس فهو ترجمان
القرآن وحبر الأمة وشيخ المفسرين، وروي عنه إنه قال: ما عندي من تفسير
القرآن فهو عن علي.

ويلي الصحابة التابعون وأحسنهم كلاماً الحسن البصري وسعيد بن
جبير ومجاهد مولى ابن عباس وعلقمه صاحب عبد الله بن مسعود.

ويتلوهم عكرمة وقتادة والسدي والضحاك بن مزاحم وأبو صالح وأبو
العالية وعطاء والأسود بن يزيد وإبراهيم النخعي والشعبي وعبد الرحمن بن

زيد بن أسلم ومحمد بن كعب وعطية بن سعيد والربيع بن أنس وإسماعيل بن عبد الرحمن السدي.

وتلا هؤلاء من جمع أقوال الصحابة والتابعين "مالك وسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق وآدم بن أبي إياس وإسحق بن راهويه وعبد بن حميد وأبو بكر بن أبي شيبة والبخاري وعلي بن أبي طلحة وابن أبي حاتم وابن ماجة وابن مردويه وابن حبان وإبراهيم بن المنذر وأبو جعفر بن جرير الطبري الذي ألّف تفسيره المشهور وجمع فيه أقوال المفسرين وأحسن النظر فيها.

وفيما بعد نقلت الأقوال محذوفة الأسانيد مما قد يسبب صعوبة التمييز بين الصحيح منها وغير الصحيح. وتوالى التصنيف في معاني القرآن ومشكله وكثير من علومه وغريبه وناسخه ومنسوخه وإعرابه وأحكامه كمصنفات أبي علي الفارسي وأبي إسحق الزجاج وأبي جعفر النحاس في معاني القرآن ومصنفات أبي محمد بن قتيبة في غريب القرآن ومشكله وكثير من علومه ومصنفات منذر بن سعيد البلوطي في غريب القرآن وتفسيره ومصنفات أبي محمد مكي بن أبي طالب في تفسير القرآن وفي غريبه وفي ناسخه ومنسوخه وفي إعرابه وغير ذلك من مصنفاته الكثيرة فيما يتعلق بالقرآن.

وألّف القاضي أبو بكر بن العربي في تفسير القرآن كتابه (أنوار الفجر) و(قانون التأويل) كما ألّف القاضي أبو محمد بن عطية تفسيره وهو من أحسن التفاسير.

ثم ألّف موسوعات في التفسير تجمع فنوناً من المعرفة فمنهم من وجّه النظر إلى البحث في معاني القرآن وتفسيره، وما فيه من أساليب فصاحة وبلاغة كالزمخشري وهو بارع في ذلك لولا أنه ملأ كتابه من مذهب الاعتزال وحمل آيات القرآن على طريقهم.

ومنهم من وجّه النظر إلى إعرابه والتوسع في بيان وجوه ذلك كالزجاج

في تفسيره معاني القرآن والواحي في تفسيره البسيط وأبي حيان في تفسيره البحر.

ومنهم من وجّه النظر إلى القصص والإخبار عمن سلف كالثعلبي والخازن، حيث أشار القرآن إلى كثير من تاريخ الأمم الغابرة وإلى بدء الخلق وتكوين الأرض والسموات، فألجأت الحاجة في تفسير ذلك إلى الرجوع إلى الكتب السابقة وإلى من أسلم من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه، فقصوا من القصص ما ظنوه تفسيراً، وكان حسناً لو اقتصر على ما يتوقف التفسير عليه وعلى ما ورد في الحديث، وتجنب ما ذكر فيها مما يمس منصب النبوة، أو حكاية ما يجب تنزيههم عنه.

ومنهم من جعل جزءاً كبيراً من تفسيره أبحاثاً في الاستنباط من آيات الأحكام كالقرطبي، وذلك علاوة على ما في ذلك من مصنفات خاصة بها كمصنفات ابن العربي والجصاص وإسماعيل القاضي وغيرهم.

ومنهم من ضمن تفسيره البحث في أصول العقائد كالرازي، وتفسيره جامع. ومنهم من اتجه إلى الوعظ أو الإشارة إلى معارف إلهية لا يمنع إرادتها ظاهر المعنى مع عدم توغل في الباطن، وعدم حمل للقرآن على ما لا تقتضيه اللغة العربية.

ومنهم من تكلم في بعض فنون العلم دون بعض. ومنهم من اعتمد على نقل أقوال الناس، ومنهم من عوّل على النظر والتحقيق والتدقيق.

٣- بدء نزول القرآن:

اختلف في بدء نزول القرآن ومما قيل في ذلك إنه السابع عشر من رمضان استدلالاً بقوله تعالى ﴿وَمَا أَنْزَلْنَاهُ عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقْيِ الْجَمْعَانِ﴾ [الأنفال: ٤١] إشارة إلى بدر والتقاء الجمعين فيها كان في السابع عشر من رمضان فاستدلت طائفة بذلك على أن ذلك التاريخ هو بدء نزول القرآن.

٤- نزول القرآن منجماً؛

نزل القرآن منجماً على حسب الحوادث والوقائع في نيف وعشرين سنة، فربما تنزل على النبي صلى الله عليه وسلم سورة كاملة، وربما تنزل عليه آيات أو آية فيضم عليه السلام بعضها إلى بعض حتى تكمل السورة. والوحي إذا كان يتجدد في كل حادث كان أقوى للقلب وأشد عناية بالمرسل إليه. كما قال تعالى كذلك لنثبت به فؤادك، أي لتحفظه وتحصل لك الطمأنينة. ومن شأن نزوله منجماً سهولة مدارسته صلى الله عليه وسلم لأصحابه فيما نزل يفصل لهم مجمله ويوضح لهم مبهمه ويفسر لهم مشكله، قال تعالى ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]. وقال تعالى ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

٥- تسمية سور القرآن؛

جرت أسماء سور القرآن على طريقة العرب التي كانت تراعي في كثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب تكون في الشيء، وتسمى القصيدة الطويلة بما هو مشتهر فيها أو بما كثر ذكره فيها. وجاءت أسماء سور القرآن على طريقة العرب كسورة البقرة سميت بذلك لقصة البقرة فيها، وسورة النساء لكثرة ورود أحكام النساء فيها، وسورة المائدة لما ذكر فيها من المائدة التي نزلت على عيسى عليه السلام، وسورة الأنعام لأن ما ورد فيها من أحوالها أكثر مما ورد في غيرها من السور. ولكن مما يجب ملاحظته أن أسماء السور توقيفية ولذلك لم تسم سورة بأسماء موسى وآدم وإسماعيل عليهم السلام ممن ذكرهم القرآن.

٦- السور المكية والمدنية؛

نزل أكثر السور المكية في إثبات العقائد والرد على المشركين وقصص الأنبياء، ونزل أكثر السور المدنية في الأحكام وفي الرد على اليهود والنصارى وذكر المنافقين وفي جواب الاستفتاءات وذكر الغزوات.

ويُعد من المكي كل ما نزل قبل الهجرة، ومن المدني كل ما نزل بعد الهجرة أينما نزل.

وقد وقعت آيات مدنية في سور مكية وآيات مكية في سور مدنية وذلك مختلف في أكثره.

٧- جمع القرآن وترتيبه:

١- حين ينزل القرآن كان يكتب بين يديه صلى الله عليه وسلم في العصب والرخاف والظرار والرقاع والأكتاف والاقتاب والصحف والألواح وقطع الأديم.

وكان الصحابة يهتمون بحفظه فحفظ كل صحابي ما تيسر له حتى أصبح مجموعه محفوظاً من الجم الغفير من الصحابة، ومنهم من حفظ القرآن كله. وكان صلى الله عليه وسلم يرشد إلى ترتيب الآيات في سورها.

وبذا كان القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم محفوظاً في صدور الرجال، كما كان مكتوباً غير مجموع في موضع واحد لما كان يترقب من ورود الناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته.

وعند العرضة الأخيرة عام وفاته صلى الله عليه وسلم كان القرآن مكتملاً محفوظاً مكتوباً.

٢- وفي عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما كانت واقعة اليمامة، فمخافة أن يموت أشياخ القراء في المعارك أمر أبو بكر زيد بن ثابت بجمع القرآن. وفي البخاري قال زيد: تتبع القرآن أجمعه من الرقاع والاكشاف والعصب، وصدور الرجال وكان لا يكتب آية إلا بشاهدي عدل وكان لا يكتفي بالحفظ دون الكتابة ولا بالكتابة دون الحفظ حرصاً على أن يكون ذلك مما كتب في العرضة الأخيرة.

فجمع الصديق رضي الله عنه كان عبارة عن جمع الآيات المكتوبة مرتبة

في سورها، ونسخ ذلك في صحف بقيت عند الصديق ثم عمر ثم بعده عند حفصة رضي الله عنهم.

٣- ولما كان عهد عثمان رضي الله عنه اختلف الناس في القراءة بسبب تفرق الصحابة في البلدان فشاور عثمان الصحابة فاتفقوا على جمع القرآن بما صح وثبت من القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم واطراح ما سواها، فأرسل إلى حفصة يطلب الصحف ينسخها في المصاحف، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في عدة مصاحف، وبعث عثمان إلى كل من العراق والشام ومصر والمدينة ومكة واليمن والبحرين مصحفاً، وأمر بما سواها من القرآن في كل صحيفة أن يحرق، ذلك سنة ٢٥ من الهجرة. والفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان رضي الله عنهما أن الجمع الأول كان خشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب جماعته، فجُمعت كل السور في موضع واحد.

أما جمع عثمان رضي الله عنه فكان سببه كثرة الاختلاف في وجوه القراءات، وكانت غايته جمع المسلمين على ما تحقق أنه قراءات في العريضة الأخيرة مع ترتيب السور وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف واحد لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل ولا منسوخ تلاوته كتب مع مفروض قراءته، لم ينقص منه شيء ولا زيد فيه.

وما وجد بين القراء المشهورين من الاختلاف في حروف يزيد بعضهم وينقصها البعض، نحو سارعو وسارعوا، أو كلمات تزيد وتنقص نحو: إن الله هو الغني الحميد، بإثبات كلمة هو ونقصانها، أو القراءة بتقديم بعض الكلمات أو تأخيرها نحو: قتلوا وقتلوا أو العكس، فسبب ذلك أن كلا من القراء اعتمد على ما بلغه في مصحفه ورواه، إذ كان عثمان رضي الله عنه قد كتب تلك المواضع في بعض النسخ ولم يكتبها في بعض إشعاراً بأن كل ذلك صحيح.

٨- رسم المصحف:

قد روعي في كتابة المصاحف الرسم العثماني وهو ذو نهج خاص يخالف ما درج عليه الناس في الرسم والإملاء ومن ثم قيل خطان لا يقاس عليهما خط العروض، وخط المصحف العثماني.

قال أحمد: تحرم مخالفة خط عثمان.

وقال مالك: لا يكتب المصحف إلا على الكتابة الأولى.

وقال بعضهم كابن خلدون والقاضي أبو بكر الباقلاني: لم يكن الرسم العثماني توقيفياً وتجوز مخالفته، وتعليهم بجواز مخالفته ضربنا عنه صفحاً إذ القرآن كله قد كتب بين يديه صلى الله عليه وسلم مفرقاً وعن هذه الصحف كتب وجمع في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما فإن كانوا قد كتبوه على نفس الهيئة التي كتب بها بين يديه صلى الله عليه وسلم فلا اصطلاح.

وإن كتب على غيرها فلا يخفى ما في القول من نسبة الصحابة وأعلام الهدى إلى المخالفة وإلى التصرف في القرآن بالزيادة والنقصان في مثل قوله تعالى (بأييد .. أفان مت) ونحو ذلك، والمتبع للرسم العثماني ومقارنته بالرسم المعتاد يجد في المصحف كلمات زيدت فيها أحرف في مواضع ونقصت منها أحرف في مواضع أخرى لأسرار لا تهتدي إليها العقول خص الله بها كتابه، ولعل من أسباب ذلك ما ذهب إليه جماهير العلماء أن المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الأحرف السبعة التي تواتر بها الحديث أنزل القرآن على سبعة أحرف، وجامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على جبريل متضمنة لها لم تترك حرفاً منها. فالقرآن أداؤه وألفاظه ورسمه كلها توقيفية ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

٩- علوم القرآن؛

أنزل القرآن لدعوة الخلق إلى الدخول في دين الله وتهذيب النفوس ودفع العقائد الباطلة والبعد عن الأعمال الفاسدة.

وقد أجمل بعضهم علوم القرآن في سبعة، وهي علم الربوبية، والنبوة، والأحكام، والمعاد، والوعد، والوعيد، والقصاص، وأجملها صاحب الفوز الكبير الإمام ولي الله الدهلوي في خمسة علوم:

علم الأحكام، وعلم المخاصمة يعني به الرد على الفرق الضالة كالمشركين واليهود والنصارى والمنافقين، وعلم التذكير بآلاء الله من بيان خلق السماوات والأرض وإلهام العباد ما ينبغي لهم وبيان صفاته تعالى، وعلم التذكير بأيام الله من جنس تنعيم المطيعين وتعذيب المجرمين، وعلم التذكير بالموت وما بعده من حشر ونشر وحساب وميزان وجنة ونار وغيرها.

ففي الربوبية: أثبت وجود الباري والاستدلال عليه بمخلوقاته وإثبات وحدانيته واستحقاقه وحده للعبادة والتعريف بصفاته.

وفي النبوة: أثبت نبوة الأنبياء ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما أثبت الكتب التي أنزلها الله تعالى وأثبت وجود الملائكة وغير ذلك من خصال الإيمان.

وفي المعاد: أثبت الحشر وذكر ما في الدار الآخرة من نعيم وعذاب وحساب وميزان وصحائف أعمال.

وفي الأحكام: أتى بالأوامر والنواهي فيما يتعلق بالأبدان والأموال والقلوب.

وفي الوعد: وعد بخير الدنيا من النصر والظهور وبخير الآخرة من ذكر أوصاف الجنة ونعيمها.

وفي الوعيد: ذكر فيه التخويف بالعقاب في الدنيا وبالعقاب في الآخرة كأوصاف جهنم وعذابها وأوصاف القيامة وأحوالها.

وخصام المشركين: كان في ما ارتكبوا من شرك وتشبيه وتحريف وابتداع رسوم فاسدة وإنكار الميعاد واستبعاد رسالته صلى الله عليه وسلم وشيوع الأعمال القبيحة والمظالم وتدارس العبادات.

وخصام اليهود: كان في ما ارتكبوا من تحريف أحكام التوراة وكتمان آياتها وإلحاق ما ليس منها بها والتساهل في إقامة أحكامها والمبالغة في التعصب لمذاهبهم، واستبعاد رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم وسوء الأدب معه، بل مع الله سبحانه وتعالى وابتلاؤهم بالبخل وغير ذلك.

وخصام النصارى: كان في ما ارتكبوا من اعتقاد آلهية عيسى عليه السلام، وأنه ابن الله وأنه قتل وغير ذلك.

وخصام المنافقين: كان ببيان فريقهم الذي يقول الكلمة الطيبة باللسان وقلوبهم مطمئة بالكفر، كما ذكر الفريق ضعيف الإسلام الذي اعتاد موافقة قومه، إن آمنوا آمن وإن كفروا كفر.

ومن تملكت قلبه لذات الدنيا عن محبة الله ورسوله وحلاوة المناجاة، والاهتمام بأمر المعاد، ومن بذل الجهد في نصرة العشائر وإن أدى ذلك إلى التهاون في أمر الإسلام، ونفاق الطائفة الثانية هو نفاق العمل ونفاق الأخلاق. وكان دأب القرآن في المخاصمة مع الفرق هو ذكر العقيدة الباطلة والتنصيص على شناعتها وتقرير شبهاتهم وردّها بالأدلة البرهانية أو الخطابية.

أما التذكير بآلاء الله: فلم يخاطب الخلق فيها بأكثر مما يعلمه جل أفراد بني آدم كخلق السماوات والأرض وإنزال الماء من السحاب وإخراجه من الأرض وإخراج الثمار والحبوب والأزهار وإلهام الصناعات الضرورية وغير ذلك.

وأما التذكير بأيام الله: فكان الله سبحانه وتعالى يختار ما قرع سمعهم وكانوا يتناقلونه أباً عن جد مما أصاب الأمم الكافرة، فذكر قصة آدم ونوح

وهود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب وموسى وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا وعيسى وإدريس وطالوت وجالوت وبلقيس وذو القرنين وأصحاب الكهف وقصة الرجلين المتحاورين وقصة أصحاب الجنة الذي حرصوا على الاستئثار بخيراتها دون المساكين وقصة رسل عيسى الثلاثة عليهم السلام وأصحاب الفيل.

وقد كررت بعض هذه القصص بأطوار مختلفة إجمالاً وتفصيلاً وليس المقصود من ذكر هذه القصص معرفتها بأعيانها، بل المقصود انتقال ذهن السامع إلى وخامة الشرك والمعاصي وعقوبة الله عليهما وإطمئنان المخلصين إلى نصره تعالى وظهور عنايته بهم، ومن مقاصدها تسليية النبي صلى الله عليه وسلم عن تكذيب قومه له بالتأسي بمن تقدم من الأنبياء ووعدده بالنصر، كما نصر الأنبياء قبله وتخويف الكفار بأن يعاقبوا كما عوقب الكفار من قبلهم.

ولكثره فوائد هذه القصص ذكرت في مواضع كثيرة ولكل مقام مقال. وأما التذكير بالموت وما بعده فقد تعرض فيه لموت الإنسان وأشراط الساعة من نزول عيسى وخروج الدابة ويأجوج ومأجوج ونفخة الصعق ونفخة القيامة والحشر والنشر والسؤال والجواب والميزان والصحف ودخول المؤمنين الجنة والكافرين النار، وتلون ألوان العذاب من السلاسل والأغلال والحميم والفساق والزقوم وأنواع التعذيب من الحور والقصور والأنهار والمطاعم الهنيئة والملابس الناعمة.

١٠- ما يحتاج إليه المفسر من العلوم معرفة الغريب؛

يحتاج المفسر إلى معرفة غريب القرآن بنقل معنى اللفظ عن الصحابة والتابعين وكتب اللغة والأدب، إلا أنه ينبغي التفتن إلى أن الصحابة والتابعين قد يفسرون اللفظ بلازم معناه كالصراط فسروه بالإسلام، وربما فسروا اللفظ ببعض ما يتناوله على سبيل التمثيل كما قالوا في آية ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ

بِالْخَيْرَاتِ ﴿ [فاطر: ٣٢] قالوا المراد «من يصلي بعد خروج الوقت ومن يصلي في أثائه ومن يصلي في أوله».

فهذا بعض ما يتناوله اللفظ، أما تفسيره العام: منهم المضيع للواجبات والمنتك للحرمت، والمقتصر على فعل الواجبات، ومن يتقرب بالحسنات مع الواجبات.

وتارة يفسرون اللفظ بمسماه وإن كانت الصفة مختلفة كتفسير القدوس بأنه هو الغفور أو الرحيم وأحمد هو الحاشر وهو الماحي، وكذلك ينبغي التفطن إلى أنه قد يكون للفظ في اللغة معنيان فأكثر ويترجح أحدهما بالسباق والسياق.

١١- ما يحتاج إليه المفسر معرفة أسباب النزول

قد صنف في أسباب النزول كالواحي والجعبري والسيوطي ومن فوائد معرفته: الوقوف على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم والتحقيق أن وجود العقائد الباطلة سبب لنزول آيات المخاصمة ووجود الأعمال الفاسدة، وجريان المظالم سبب لنزول آيات الأحكام، وعدم التيقظ بتذكر آيات الله وأيامه ووقائع الموت وما بعده سبب لنزول آيات التذكير.

ومما يتوقف فهم معناه من آيات القرآن على معرفة أسباب النزول أمران:

الأمر الأول: ما وقع التعريف به من وقائع وجدت في زمنه صلى الله عليه وسلم أو قبل ذلك، كأن عرض عليه سؤال فيجيب، أو تعرض حالة تحتاج إلى تنبيه أو زجر أو تعريض أو أمر أو نهى فينزل في ذلك قرآن أو تقع حالة من قبيل نصره على الأعداء، أي يظهر فيها إيمان المؤمنين ببذل النفس والأموال ونفاق المنافقين فيمدح الله المؤمنين ويذم المنافقين، فلا بد للمفسر من معرفة تلك القصص بطريق الإجمال لتيسر فهم الإيماء في تلك الآيات بتلك القصص، وقد جاء في القرآن تعريضات لقصة بدر وأحد والخندق والحديبية وبنو النضير والحث على فتح مكة وحنين وغزوة تبوك وحجة الوداع وقصة نكاح زينب وقصة الإفك واستماع الجن لتلاوته صلى

الله عليه وسلم ومسجد الضرار وقصة الإسراء فيتوقف فهم المعنى على سماع القصة.

والأمر الثاني: أنه قد يأتي في الآية اللفظ عاماً وهو في الحقيقة مخصص، أو تأتي بعض القيود على خلاف الحكم فمعرفة سبب النزول في هذه الحالة ضروري لتظهر الصورة المرادة ولتظهر فوائد القيود التي ذكرت. ومن أمثل ذلك:

- ١- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣] لا تدل على إباحة الخمر بل يقتصر في الحكم على سبب نزولها وهو أنه لما حرمت الخمر قال أناس: كيف بمن قتل في سبيل الله وكانوا يشربون الخمر فنزلت، رواه أحمد والنسائي.
- ٢- قوله تعالى ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤].

سبب نزولها أنه لما نزلت الآية في عدد النساء قالوا: قد بقي الصغار والكبار فنزلت، أخرجه الحكم.

فعلم أن الآية خطاب لمن ارتاب: هل عليهن عدة أم لا؟ وما عدتهن؟ فعلم بذلك أن معنى إن ارتبتم أي إن أشكل عليكم حكمهن وليس المراد أن الآية لا عدة عليها إذا ارتابت كما قال البعض.

- ٣- قوله تعالى ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] إن السعي ليس بفرض ولكن سبب نزولها يوضح وذلك أن الصحابة تأثموا من السعي بينهما لأنه من عمل الجاهلية فنزلت. ما عدا ذلك من الآيات في الأمرين لا يحتاج الأمر إلى الوقوف في سبب النزول وذلك هو الأكثر فليس من الضروري للمفسر أن يحيط بذلك علماً، فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كنزول آية الظهر في أوس بن الصامت وآية اللعان في بلال بن أمية وحد القذف في رماة عائشة فتعدى الحكم إلى غيرهم.

وأي آية يتوقف فهم معناها على معرفة سبب النزول فعلى المفسر أن لا

يرتكب النقل عن أهل الكتاب إن وجد في السنة بيان لتعريض القرآن، مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ [ص: ٣٤] فقد جاء في السنة أن المراد هو تركه إن شاء الله فلا ترتكب قصة صخر المارد وأحسن ما جاء في أسباب النزول ما نقله البخاري والترمذي والحاكم بسند جيد إلى الصحابة أو إلى حضرته صلى الله عليه وسلم.

وأعلم أن كثيراً مما يذكر أنه سبب النزول أدرج فيه ما ليس في الحقيقة من أسباب النزول كاستشهاد الصحابة في مناظرتهم بآية، أو تمثيلهم بها، أو رواية حديث وافق الآية في أصل الغرض أو تعيين موضوع النزول أو تعيين أسماء المذكورين بطريق الإبهام أو موافقات بعض الصحابة لكلمة قرآنية أو فضل سور وآيات من القرآن وكذلك الصحابة والتابعون إذا قالوا هذه الآية نزلت في كذا فإنهم يريدون تارة إن ذلك سبب نزلها، كما يريدون تارة أخرى إن الآية تتضمن هذا الحكم وإن لم يكن هو السبب في نزلها، أي أنها نزلت في هذا القبيل ولذا تختلف أقوالهم في كثير من المواضع.

وما تكلفه البعض في خصوصيات القصص الجزئية فأكثرها غير صحيح عند المحدثين وفي إسنادهم نظر، وكثير منه ليس من أسباب النزول أو من الروايات الإسرائيلية أو من باب ذكر الحوادث التي تشملها الآية بعمومها وأكثر ذلك لا مدخل له يعتد به في فهم معاني الآيات إلا في بعض آيات قليلة.

١٢- ما يحتاج إليه المفسر من العلوم معرفة الناسخ والمنسوخ

للمتقدمين اصطلاح في النسخ غير ما اصطلاح عليه الأصوليون فكانوا يطلقون النسخ على إزالة بعض الأوصاف من الآية المتقدمة بآية متأخرة، إما لانتهاؤ مدة العمل بالأول كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر والصفح، وإما بتخصيص عام كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْخُؤُوا الْمَشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ﴾ [البقرة: ٢٢١] وخصص بآية ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥].

وإما لإزالة عادة في الجاهلية كحصر الطلاق في الثلاثة أو إزالة شريعة سابقة كنسخ استقبال بيت المقدس بآية القبلة.

فكل هذا وغيره قد يطلق المتقدمون عليه أنه نسخ فاتسع باب النسخ عندهم.

أما النسخ عند الأصوليين فهو رفع الشارع حكماً شرعياً غير مقيد بوقت شرعي، إما لانتهاء حكم علته، أو انتهاء كونها مظنة للمقصد الأصلي، أو لحدوث مانع في العلية وغير ذلك مما موضعه المطولات ولاختلاف الاصطلاحات فيما يطلق عليه أنه منسوخ أكثر الناس من تعداد الآيات المنسوخ حكمها دون تلاوتها.

وإذا استبعدنا اصطلاح المتقدمين فيما يطلق عليه النسخ كان المنسوخ من الآيات باصطلاح الأصوليين عدد قليل جداً حرره السيوطي في إتيقانه بنحو عشرين آية على أن أكثر ما ذكره منها لا يتعين النسخ فيه كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤] وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، الآية قيل منسوخة بآية ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] والصحيح أنها محكمة لا تدل على تحريم القتال بل تدل على تجويزه لأن المعنى إن القتال فيه حرام ولكن الفتنة أشد منه فجاز القتال في مقابلاتها.

وكقوله تعالى ﴿وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] قيل منسوخة بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا نسخ، إذ بينت الآية المتأخرة أن المراد في الآية الأولى ليس كل الخواطر بل المراد ما في القلوب من إخلاص ونفاق لأن أحاديث النفس التي لا اختيار فيها لا تكليف فيها لأن التكليف إنما يكون فيما هو وسع الإنسان، وكقوله تعالى ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢] قيل منسوخة بقوله تعالى ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] ولا نسخ إذ المعنى ﴿حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ في الشرك والكفر وما يرجع إلى الاعتقاد كما يدل عليه سياق الآية ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ

مُسْلِمُونَ ﴿[آل عمران: ١٠٢] .

وأما ما استطعتم ففي الأعمال من لم يستطع الوضوء تيمم، ومن لم يستطع القيام صلى قاعداً .
ولا تخلو آية مما ذكر السيوطي إنه منسوخ إلا وله وجهة أنه محكم ولا نسخ فيه .

١٣- علوم أخرى يحتاجها المفسر

على المفسر أن يلم بعلوم اللغة والنحو والبيان لأن فهم القرآن والكشف عن بلاغته يتوقف عليها .

وعلوم القراءات: إذ باختلافها يتيسر فهم المراد .

وعلم الحديث: إذ كثير من آيات القرآن نزل بأسباب وقضايا وقعت في زمنه صلى الله عليه وسلم من الغزوات والنوازل والأسئلة، كما أنه ورد عنه صلى الله عليه وسلم كثير من التفسير، ومتى نزلت الآية فإن معرفة تاريخ النزول يعين على تعيين الناسخ والمنسوخ .

وأصول الفقه: فإنه نعم العون على فهم معاني القرآن وترجيح الأقوال، وما أحوج المفسر إلى معرفة النص والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد وفحوى الخطاب ولحن الخطاب ودليل الخطاب وشروط النسخ ووجوب التعارض وأسباب الاختلاف .

علم أصول الدين: إذ أن كثير من آيات القرآن ورد في إثبات العقائد وإقامة البراهين عليها والرد على أصناف الكفار .

وعلم التفسير: لمعرفة ما سبق من نقل وآراء وما تعلقت به الطوائف المختلفة عند تفسير الآيات .

هذا وإن الأقوال قد كثرت في معنى التفسير ومعنى التأويل وأوضحها إن التفسير هو الشرح. والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر لموجب اقتضى أن يحمل على ذلك ويخرج عن ظاهره .

١٤- أسباب الخلاف بين المفسرين

بعض ما وقع من اختلاف بين المفسرين ليس اختلافاً حقيقياً كالإختلاف في العبارة مع اتفاق في المعنى وكالاختلاف في التمثيل الداخل تحت معنى عام واحد مما يشمل عموم العبارة.

أما الاختلاف في المعنى فله أسباب:

اختلاف القراءات واختلاف في وجهة الأعراب واختلاف في معنى الكلمة، واشتراك اللفظ بين معنيين - واحتمال العموم والخصوص واحتمال الإطلاق والتقييد واحتمال الحقيقة والمجاز، واحتمال الإضمار أو الاستقلال واحتمال الزيادة في الكلمة، واحتمال حمل الكلام على الترتيب أو على التقديم أو التأخير واحتمال أن يكون الحكم منسوخاً أو محكماً واختلاف الرواية في التفسير.

١٥- وجهة الترجيح بين أقوال المفسرين

مما تترجح به الأقوال:

تفسير بعض القرآن ببعض - ورود حديث فيه - أن يكون القول قول الجمهور وأكثر المفسرين - أن يكون القول قول من يقتدى به من الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن عباس وابن مسعود - أن يدل على صحة القول كلام العرب من اللغة والأعراب - والتصريف والاشتقاق - أن يشهد على صحة التفسير سياق الكلام أو سباقه - أن يكون المعنى متبادراً إلى الذهن - تقديم الحقيقة على المجاز، وقد يترجح المجاز إذا كثر استعماله حتى يكون أغلب استعمالاً من الحقيقة، وقد يكون المجاز أفصح فيكون أرجح - تقديم العموم على الخصوص إلا أن يدل دليل على التخصيص - تقديم الإطلاق على التقييد إلا أن يدل دليل على التقييد - تقديم الاستقلال على الإضمار إلا أن يدل دليل على الإضمار - حمل الكلام على ترتيبه إلا أن يدل دليل على التقديم والتأخير.

مما يناسب هذا الباب ما ذكره صاحب الفوز الكبير من أسباب الخفاء في فهم معاني القرآن إنه يكون بسبب من الأسباب الآتية:

استعمال لفظ غريب، أو غفله عن سبب النزول، أو عن النسخ والمنسوخ، أو حذف أو إبدال شيء مكان شيء، أو انتشار الضمائر، أو تعدد المراد من لفظ واحد، أو إطناب، أو إيجاز، أو استعمال كناية، أو تعريض، أو متشابه، أو مجاز عقلي وانظر فيه التفاصيل والشرح.

والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى.

دفع شبهة حول القرآن الكريم

بقلم فضيلة الشيخ

محمد الشاذلي النيفر

عضو المجمع الفقهي الإسلامي - برابطة العالم الإسلامي

تونس

أبيض

دفع شبهة حول جمع القرآن

يعاني الإسلام من أعدائه ألوان من التلفيق الانتقادية والإسلام بريء منها، وإنما لما أعجزتهم الحقائق لفقوا أشياء وزينوها بأساليب خبيثة ظناً منهم أنهم ينالون من الإسلام والحمد لله لم ينالوا منه قلامة ظفر.

وتهجمات أعدائه لم تنته منذ أحقاب وأحقاب فإنهم وإن تنوعوا فيها لم تثمر لهم ما يريدون من تحطيم الإسلام وإنما هي تشتت في أعصر وتضعف في أخرى، ومن تلك الأعصر الشديدة على الإسلام في محاربته بالسيف والانتقادات الزائفة أواخر القرن الخامس والقرن السادس الهجريين المفتحين بسقوط بيت المقدس سنة (٤٩٢هـ) ثم توالى الحملات الصليبية على بلاد الشام وقبل ذلك سقوط صقلية في يد الرومان سنة ٤٦٤هـ، ففي هذه السنة امتلكوها حينما خرج منها صاحبها صلحاً كما قال ابن خلدون.

ومنذ أن امتلكها الرومان اتجهت أطماعهم نحو إفريقيا وركزوا حملاتهم على المهدية عاصمة ملك صنهاجة، وهي المدينة الحصينة في القرن السادس، ولكنهم لم يكتفوا بالسيف في محاربة الإسلام فاخترعوا طريقة شيطانية وهي أنهم ادعوا أن أحد علماء المسلمين ترك الإسلام وهو من يسمى بالمرتد فلفق كتاباً سماه بالواضح جمع فيه شبهات أراد التلبس بها على المسلمين ظناً منه أنها تروج عليهم، ولكن الإسلام له عقول مهيأة لرد الخزعبلات الملفقة، ومن هؤلاء الذين سبقوا إلى هدم ما بنوه من التلفيق الإمام المازري أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري المهدوي (٥٣٦) «المعلم» في كتاب له سماه (قطع لسان النابح في المترجم بالواضح) وذكر ذلك المازري نفسه في كتاب المعلم قائلاً عن كتابه: «هو كتاب نقضنا فيه كلام رجل وصف نفسه بأنه من علماء المسلمين ثم ارتد وأخذ يلفق قوادح في الإسلام فنقضنا أقواله في هذا الكتاب».

ومن قوادحه أنه أخذ حديث أنس بن مالك رضي الله عنه حيث قال: جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم أربعة كلهم من الأنصار: معاذ بن

جبل وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو زيد أحد عمومة أنس. (أخرجه مسلم في صحيحه في باب «فضائل أبي بن كعب وجماعة من الأنصار رضي الله تعالى عنهم» في كتاب فضائل الصحابة).

وحين شرح المازري هذا الحديث أشبع الكلام فيه واستهله بجواب سلم فيه أنه لم يحفظ القرآن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الأربعة المذكورين.

(هذا الحديث مما ذكره بعض الملاحدة في مطاعنها وحاولت بذلك القدح في الثقة بنقل القرآن ولا مستروح لهم في ذلك لأننا لو سلمنا أن الأمر كما ظنه وأنه لم يكمل القرآن سوى أربعة فإنه قد جمع أجزاءه مؤن لا يحصون وما من شرط كونه متواتراً أن يحفظ الكل الكل بل الشيء الكثير إذ روى كل جزء منه خلق كثير علم ضرورة وحصل متواتراً ولو إن قفا نبك روى كل بيت مائة رجل مثلاً ولم يحفظ كل مائة سوى البيت الذي روته لكانت متواترة فهذا الجواب عن قدحهم).

سلك المازري في رد قدح بعض الملاحدة في الثقة بنقل القرآن مسالك عدة في الإجابة عن ذلك غير ما تقدم بأوجه:

الوجه الأول:

إن الصحابة رضوان الله عليهم قد علم أنهم من أحرص الناس على المبادرة إلى الطاعة وما يقربهم مما هو أدنى من حفظ القرآن مما يستفاد منه أنه من المحال مع كثرتهم أن لا يحفظ القرآن إلا أربعة، ونحن نرى في كل العصور بعد ذلك ألوفاً لا تحصى يحفظونه وهم لا نسبة بينهم وبين الصحابة في الرغبة في الخير فكيف يعتنون بحفظه والصحابة لا يعتنون.

الوجه الثاني:

إن العرب شديدة الحرص على الكلام البليغ والقرآن في الذروة حتى الجاهلية منهم كان محل إعجابهم فادعوا أنه سحر، والعرب شغلهم الشاغل

الكلام البليغ يحرصون على حفظه فالصحابا يدعوهـم هذا الباعـث على حفظه علاوة على كونه دستور الإسلام في أحكامه وأدلتـه وغيرها، ثم إنه مصدر الهدى، فلا متمسك لمن يحصر الحفظه في أربعة، فالخبر فيما رواه أنس رضي الله عنه ليس على ظاهره.

الوجه الثالث:

اعتمد فيه النقل مما جاء في السير فذكر أنه عدد منهم في كتابه (قطع لسان النابج) خمسة عشر صحابياً، ولم يذكرهم كلهم في المعلم.

وإذا رجعنا إلى كتاب (النشر في القراءات العشر) نجده نقل عن أبي عبيدة القاسم بن سلام في كتابه القراءات من نقل عنهم شيء في وجوه القراءات من الصحابة وغيرهم فذكر من الصحابة:

أبا بكر، وعمر، وعثمان، وعلياً، وطلحة، وسعداً، وابن مسعود، وحذيفة، وسالمًا، وأبا هريرة، وابن عمر، وابن عباس، وعمرو بن العاص، وابنه عبد الله، ومعاوية، وابن الزبير، وعبد الله بن السائب، وعائشة، وحفصة، وأم سلمة وهؤلاء كلهم من المهاجرين.

وذكر من الأنصار أبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، وأبا زيد، ومجمع بن جارية، وأنس بن مالك رضي الله عنهم أجمعين.

(النشر - ج ١، ص ٦)

فهؤلاء كما يبدو هم البارزون من الصحابة وهناك غيرهم لعلهم يعدون بالمئات، ويدل على كثرة عددهم تخوف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين مات خمسمائة من الصحابة في موقعة قتال مسيلمة، من ضياع القرآن مما في الصدر ولذلك أشار على أبي بكر بجمع القرآن في مصحف.

ومما أجاب به المازري في كتابه (قطع لسان النابج) التأويلات لخبر سيدنا أنس رضي الله عنه، فذكر اضطراب الرواة في معناه فمنهم من زاد في هذا العدد ومنهم من نقص عنه، ومنهم من أنكر أن يجمعه أحد.

وذكر أنه قد يتأول على أن المراد به لم يجمعه بجميع قراءاته السبع وفقهه وأحكامه والمنسوخ سوى أربعة.

ويحتمل أيضاً أن يراد به أنه لم يذكر أحد عن نفسه أنه أكمله في حياة النبي صلى الله عليه وسلم سوى هؤلاء الأربعة لأن من أكمله سواهم كان يتوقع نزول القرآن ما دام النبي صلى الله عليه وسلم حياً فقد لا يستجيز النطق بأنه أكمله، وأكمله هؤلاء ومرادهم أنهم أكملوا الحاصل منه.

ويحتمل أيضاً أن يكون من سواهم لم ينطق بإكماله خوفاً من المراءاة به واحتياطاً على النيات كما يفعل الصالحون في كثير من العبادات، وأظهر هؤلاء الأربعة ذلك أمنوا على أنفسهم، أو لرأي اقتضى ذلك عندهم.

وكيف يعرف النقلة أنه لم يكمله سوى أربعة وكيف تتصور الإحاطة بهذا وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم متفرقون في البلاد وهذا يتصور حتى يلقي الناقل كل رجل منهم فيخبره عن نفسه أنه لم يكمل القرآن، وهذا بعيد تصوره في العادة كيف وقد نقل الرواة إكمال بعض النساء لقراءته، وقد اشتهر حديث عائشة رضي الله عنها كنت جارية حديثة السن لا اقرأ كثيراً من القرآن ولم يذكر في هؤلاء الأربعة أبو بكر الصديق ولا عمر بن الخطاب رضي الله عنهما وكيف يظن بهذين اللذين هما أفضل الصحابة أنهما لم يحفظاه، وحفظه من سواهما.

ثم قال المازري: وهذا كله يؤكد ما قلناه، وما نقلنا أكثره بالمعنى (الفقرة - ١١٢٣ - من المعلم، الجزء الثالث).

لم ينقطع تناول أعداء الإسلام القدح في الثقة بنقل القرآن إلى عصرنا الحاضر ونشير بالمأمة إلى ما تمسكوا به المستشرقون فإنهم تمسكوا بما جاء في كتاب المصاحف لابن أبي داود السجستاني (٣١٦) من ذكر اختلاف مصحف أبي وابن مسعود في الترتيب مع المصحف الأم ولهذا اعتنى الدكتور جفري في كتاب المصاحف لابن أبي داود أي المتبقي من كتب المصاحف وصدر نفسه مدافعاً عنه مع أنه قد جرحه الكثير. ونسلك مسلك المازري بتسليم أن ما

أتى به ابن أبي داود ولكن لا يصح التمسك به لأن ما كتبه مؤلفوا كتب المصاحف جاؤوا بعد طول سنين من جمع القرآن جاء بعد مقتل عثمان بثلاثة وثمانين سنة، وغيره بأبعد من ذلك، فاعتماد ما ذكره لا يمكن بأي صورة من الصور.

الثقة في المصحف الأم

إن ما ثبت في المصاحف التي وجهها عثمان بن عفان الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين لم يثبت فيها ما يخالف ما عند حملة القرآن إذ لو ثبت ذلك لراجعته حملة القرآن وهم كثرة في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه لأن القرآن هو المصدر الوحيد لما يهتدي به المسلم بخلاف الأحاديث فإنها لم تجمع إلا في ما بعد، ولذلك العناية كلها متجهة إلى القرآن فلو كان هناك مراجعة لظهرت فعدم وجود معارضة للقرآن دليل من أقوى الأدلة على أن مصحف عثمان هو المطابق لما أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم.

فالتخرصات الملفقة التي يريد الطاعنون على الإسلام أن يتعلقوا بها لا تجديهم نفعاً وها إن نقلة التاريخ الحريصين على كل صغيرة لم يرد في نقلهم أن هناك من نازع في القرآن بل الكل وهم أئوف تقبلوا المصحف العثماني وارتضوه وحملوه معهم في غزواتهم فكانوا بالليل لهم دوي كدوي النحل وفي النهار أسود المعارك كما ثبت في غزوة سببلة - بلدة في القطر التونسي - فالمجاهدون اعتنوا بالقرآن فما بالك بغيرهم فإنهم أحرص الناس.

أبيض

حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص

بقلم فضيلة الدكتور
بكر بن عبد الله أبو زيد

عضو المجمع الفقهي الإسلامي - برابطة العالم الإسلامي
ووكيل وزارة العدل بالملكة العربية السعودية - الرياض

أبيض

حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه
... وبعد :

فقد علم من مدارك الفقه في أحكام أفعال العباد أن يبحث عن فقه المسألة في كلام العلماء فيحرر ويقابل بين أدلته ليتم الترجيح حسب الدليل وإن لم يكن لها ذكر كانت من النوازل المستجدة فينزل بيان حكمها على قواعد الشريعة وأصولها، وعليه:

فعن حكم إعادة العضو المقطوع في حد أو قصاص شرعي إلى مكانه قلبت النظر في عدد من مدونات الفقهاء وكتبت الأثر فوقف في مذهب الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - كما في «مسائل ابن أبي الفضل صالح، عنه ٦٤/٣، ٧٤، برقم ١٣٤٧، ١٣٧١ قال صالح لأبيه - رحمهما الله تعالى» - (قلت: قطع عضو من الجسد؟).

قال: لا بأس أن يعيده مكانه، وذلك إن فيه الروح، مثل الأذن تقطع فيعيدها بطرائها) أ.هـ.
ومنه أيضاً عن أبيه:

(الأسنان تسقط فيضع فيها من غير سنه سن الغنم لا بأس به، فسنة يعيدها من الرأس لا بأس به، يكره سن غيره) أ.هـ.

وفقهاء المذاهب يذكرون هذه الرواية في (باب اجتتاب النجاسة) من كتب الفقه في المذهب كما في:

الروايتين والوجهين لأبي يعلى ٢٠٢/١، والإنصاف ٤٨٩/١ وكشاف القناع ٣٤/١، وشرح منتهى الإرادات ١٥٥/١ .. وغيرها مبينين هل هذا العضو المعاد طاهر تصح به الصلاة لأنه جزء من جملته فحكمه حكمه.

ومنهم من يذكر رواية أخرى عن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - بال منع

من الإعادة لسن نفسه لأنها نجسة.

لكن هذا التفريع الفقهي ظاهره فيما سقط من الإنسان أو قطع منه في غير حد أو قصاص شرعي، وهذا ليس مما هنا.

وعليه:

فإن النظر في حكم إعادة عضو قطع في حد أو قصاص شرعي يصار فيه إلى القواعد الشرعية وبالتأمل يظهر تحريم إعادة عضو قطع بحد أو قصاص لأمر:

الأول:

في هذا استدراك على الشارع في حكمه وهذا أمر لا يجوز أصلاً.

الثاني:

بدن الإنسان، وإن جرى الخلاف في هل هو ملك له؟ أم ملك لله تعالى؟ أم مشترك

فيه حق لله وحق لعبده؟ فإن الذي استقرت عليه كلمة التحقيق اجتماع الحقين،

حق الله في الاستعباد، وحق العبد في الاستعمال والانتفاع في حدود الشرع.

ولكن هذا العضو المقطوع بحد تمخض حقاً لله تعالى والمقصود بقصاص تمخض حقاً لله تعالى وحقاً لعبد آخر، وبهذا:

ارتفعت حقوق المقطوع منه عن ذلك العضو شرعاً.

الثالث:

الحياة مخالطة للبدن، وحياة كل عضو بحبسه فالشرع حين حكم بقطع اليد حداً في السرقة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾... [المائدة: ٣٨]

فهذا الحكم بالقطع لها شامل لجرمها وحياتها فضلاً لها عن البدن على التأييد.

وعليه: فإن إعادتها فيه افتيات على الشرع في حكمه.

الرابع:

جاء النص عن النبي صلى الله عليه وسلم بحسم يد السارق بعد قطعها كما في حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

«أذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه».

والحسم لأجل سد منافذ الدم حتى لا يؤدي إلى تلف النفس، فرتب النبي صلى الله عليه وسلم الحسم على القطع، ولدى علماء الأصول (أن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر).

وعليه: فليس ثمة بعد القطع إلا الحسم فحسب، ولذا فإن إعادة العضو استدراك على الشرع من هذا الوجه.

الخامس:

ثبت من حديث فضالة - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطعت يده، ثم أمر بها فعلق في عنقه، رواه أصحاب السنن وغيرهم.

فتعليق اليد في عنق السارق حكم شرعي من العقوبة الحدية والقول بإعادتها فيه تفويت لاستكمال الحد وتمامه.

السادس:

في خصوص القصاص فإنه حياة للأمة، وعدل في مماثلة العقاب، وشفاء للبدن المتورب بفوات عضو منه عدواناً، ففي إعادة العضو المقطوع قصاصاً تفويت لهذه المعاني، وفي إعادة العضو المقطوع بحد إعادة لحياته وقد أهدر استقرار حياة الأمة، ففي هذا نقص في الجزاء والنكال، والله يقول في حق السارق والسارقة:

﴿جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ [المائدة: ٣٨].

وفي حق العقوبات:

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦].

وفي خصوص القصاص:

﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥].

فإذا أعيد العضو المقطوع بقصاص لم تكن العقوبة مثلية على الدوام.

تنبيه:

وبما أن الحدود الإتلافية شرعاً لا تطبق في العالم الإسلامي إلا ما ندر
كالمملكة العربية السعودية فأرى عدم بحث هذا الموضوع لأنه فرع عن أصله
وأصله لا يقام شرعاً في كل العالم الإسلامي، فليطوى البحث فيه ولا ينبغي
تمميع الأحكام الشرعية والوثبة عليها من كل جانب.

وإن كنا نحسن الظن - ولله الحمد - في مثل هذا البحث لكنه والحال ما
ذكر يكون من باب الفقه التقديري ولسان العصر (الترف العلمي)
فلنبذل الجهد فيما له صفة العموم في العالم الإسلامي.
والله الموفق والمعين ،،،،

هل للربح حد أعلى

إعداد فضيلة الدكتور
يوسف عبد الله القرضاوي

عضو المجمع الفقهي الإسلام - برابطة العالم الإسلامي
وعميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قطر

أبيض

هل للربح حد أعلى

بحث مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي هذا الموضوع في دورته الأخيرة المنعقدة بالكويت، تحت عنوان (تحديد أرباح التجار) ولكن هذا العنوان أدى إلى بعض اللبس عند أكثر من كتبوا فيه إذ لم يحرر المراد من الموضوع.

فبعض الباحثين في الأمر فهم أن المراد تحديد الربح للتجار من قبل ولي الأمر.

وأعتقد أن هذا ليس مراداً، إذ لو كان هو المراد لبحث تحت عنوان آخر اختص به، وهو عنوان (التسعير).

على أن التسعير لا يقتصر على التجار، بل يشمل المنتجين من زراع وصناع ونحوهم..

لهذا كان العنوان الذي اختاره مجمعنا (هل للربح حد أعلى؟) أدل على المقصود، وأبعد عن الالتباس.

كما أن الباحثين يشتبّه عليهم موضوع الربح ونسبته بموضوع (الغبن) وقد اشتهر عند بعض الفقهاء أن الغبن يتسامح فيه في حدود الثلث وما عدا ذلك يعتبر غبناً فاحشاً، لا يجوز، أخذاً بالحديث المتفق عليه في شأن الوصية (الثلث والثلث كثير).

ولكن الغبن شيء والربح شيء آخر، ولا تلازم بينهما، فقد يربح التاجر ٥٠٪ و١٠٠٪ ولا يكون غابناً للمشتري، لأن السلعة في السوق تساوي ذلك، أو أكثر، بل قد يكون مع الربح الكثير متساهلاً مع المشتري.

وقد يبيع للمشتري بربح قليل، بل بغير ربح، بل ربما مع خسارة تقل أو تكثر، ومع هذا فهو قد غبن المشتري.

وهنا يلزم معرفة المراد من التجارة والربح.

التجارة والربح:

التجارة هي: شراء السلع وبيعها بقصد الربح منها.

والتاجر هو: من يشتري السلعة لبيعها بقصد الربح.

والربح هو: الفرق الزائد بين ثمن بيع السلعة وثمان شرائها مضافاً إليه المصاريف التجارية.

وفي القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

وفي آية المدافنة التي أمرت بكتاب الدين: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

كما عرض القرآن للتجارة المعنوية، كما في قوله تعالى: ﴿يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ﴾ [فاطر: ٢٩].

وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف: ١٠].

ووصف تعالى المنافقين بقوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦].

فدل هذا على أن الأصل في التجارة أن تربح، ومن لم تربح تجارته فلا بد أنه لم يحسن اختيار ما يتجر فيه، أو من يتعامل معه.

وقد روى الترمذي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا رأيتم الرجل يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا: لا أربح الله تجارتك» وقال: حسن غريب^(١). وهذا لأن المقصود من التجارة الربح، فإذا دعا عليه المؤمنون ألا يربح الله تجارته، فقد ضاع مقصوده وذهب تبعه سدى.

وقد ذكر القرآن التجار المؤمنين بقوله: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [النور: ٣٧].

(١) رواه في البيوع، باب النهي عن البيع في المساجد، حديث (١٣٢١).

وإذا كانت التجارة بيعاً وشراءً، فقد ذكر القرآن البيع في رده على المرابين المتلاعبين ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

وذكر القرآن البيع في معرض الحث على السعي إلى الجمعة ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩].

وذكر القرآن فعل (يشري) معنى (يبيع) وذلك في مجال المعنويات ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [البقرة: ٢٠٧].

ومثله: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٧٤].

كما ورد فعل (شري) في الماديات في قصة يوسف الصديق ﴿وَشَرَّوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ [يوسف: ٢٠].

وفي جملة آيات يطلق القرآن الكريم على التجارة وصفاً أو عنواناً يوحى بالرضا عنها، وهو (الابتغاء من فضل الله) وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

وقوله: ﴿وَأَخْرُونَ يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الزمل: ٢٠].

والقرآن لا يمنع ابتغاء هذا الفضل، ولو في موسم الحج، وقصد التمسك والعبادة، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

كما نوه برحلي قريش الشهيرتين بين اليمن والشام بقوله: ﴿لَا يَلَا فِ قُرَيْشٍ إِلَّا فِيهِمْ رِحْلَةُ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ ٢ ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ ٣ ﴿قُرَيْشٍ﴾

ابتغاء الربح لايتاء الحقوق والمحافظة على أصل المال:

وقد روى الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة» (١).

(١) رواه في أبواب الزكاة، حديث (٦٤١) ط، حمص، وفي سنده مقال.

وهذا الحديث إن كان فيه مقال، فقد روى الطبراني في الأوسط من حديث أنس مرفوعاً: «اتجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة»^(١) وصححه العراقي. وصح نحو هذا مرسلأ، من حديث يوسف بن ماهك مرفوعاً، كما صح هذا المعنى موقوفاً عن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه^(٢).

وكل هذه الأحاديث تشير إلى أمر هام في ميدان الاقتصاد والتجارة وهي أن الحد الأدنى الذي ينبغي أن تحققه التجارة الناجحة هو: أن يفي الربح بما يجب في المال من زكاة، إلى جوار النفقة أيضاً. أي النفقة المطلوبة لرب المال ومن يعوله.

فإن المال كما ينقص ظاهراً بإخراج الزكاة منه، بحيث تصبح المائة ٩٧,٥٪، فإنه لا شك ينقص بمقدار بما ينفق منه على حاجات ماله.

وهذا يحتم على ذي المال القليل أن يربح أكثر، إما بإدارة المال مرات أكثر، أو بزيادة نسبة الربح، حتى يمكن لربحه أن يغطي نفقاته المتجددة، وإلا أكلت النفقة رأس ماله.

وهذا بخلاف ذي المال الكثير، فقد يكفيه القليل من الربح كل ما يحتاج إليه، وزيادة.

هل حددت النصوص نسبة للربح؟

ولكن، إذا كانت السنة قد رغبت في الاتجار بالمال ليحقق ربحاً ينفق منه، ويبقى رأس المال سالماً، فهل أشارت السنة إلى تحديد نسبة معينة للربح، يفرضها التاجر على نفسه، أو يفرضها عليه المجتمع، لا يجوز له أن يتعدها؟ الواقع أن المتتبع للسنة النبوية، والسنة الراشدية، وقبل ذلك للقرآن الكريم، لا يجد أي نص يوجب، أو يستحب، نسبة معينة للربح، ثلثاً أو ربعاً أو خمساً أو عشراً، مثلاً، يتقيد بها ولا يزداد عليها.

(١) قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد: أخبرني سيدي وشيخي (يعني الحافظ العراقي): أن إسناده صحيح (ج ٦٧/٣) وحسنه الحافظ ابن حجر والسيوطي، كما في فيض الثدير (١/١٠٨).

(٢) انظر: كتابنا فقه الزكاة، (ج ١/١٢٢، ١٢٣) ط: وهبة بالقاهرة، السادسة عشرة.

ولعل السر في ذلك أن تحديد نسبة معينة لجميع السلع في جميع البلاد وفي جميع الأوقات، وفي جميع الأحوال، ولجميع الفئات، أمر لا يحقق العدالة دائماً.

فهناك فرق بين المال الذي يدور بسرعة بطبيعية كالأطعمة ونحوها، بحيث يدور في السنة عدة مرات، وبين المال البطيء الدوران الذي لا يدور في السنة إلا مرة، وقد تمضي أكثر من سنة دون أن يتحرك، فالربح في الأول ينبغي أن يكون أقل من الربح في الأخير.

وهناك فرق بين من يبيع قليلاً ومن يبيع كثيراً، وكذلك بين رأس المال القليل التافه ورأس المال الكثير الوافر، فإن ربح القليل في المال الكثير كثير.

وثمة فرق كذلك بين من يبيع حالاً، ومن يبيع بالأجل، فالمعروف أن البيع الحال المقبوض يكون الربح فيه أقل، على حين تكون نسبة الربح في البيع المؤجل أعلى، نظراً لما فيه من احتمال إعسار المشتري أو مطله، أو تلف ماله بوجهة من الوجوه، وبهذا يهلك مال البائع، فضلاً عن تعطيل ماله هذه المدة.

وقد أجاز جمهور العلماء الزيادة في الثمن إذا زيد في الأجل، إذا عرف ذلك من أول الأمر، وتحدد بوضوح. وهو مقابل بيع (السلم) الذي تباع فيه السلعة بأقل من الثمن المعتاد.

وأيضاً يوجد فرقاً بين السلعة الضرورية، أو الحاجية، التي يفتقر إليها جمهور الناس وبخاصة الضعفاء والفقراء منهم - والسلع الكمالية التي لا يشتريها إلا الأثرياء.

ففي الأول ينبغي أن يقلل الربح رفقاً بذوي الضعف والحاجة، وفي الثانية يمكن أن يكون أكثر، إذ من الميسور الاستغناء عنها.

ولهذا شدد الشارع في احتكار الأقوات والأطعمة خاصة أكثر من غيرها، لاشتداد حاجة الناس - بل ضرورتهم - إليها، ولهذا أيضاً حرم احتكارها بالإجماع، وجرى الربا فيها بالإجماع، ووجبت الزكاة فيها بالإجماع.

وكذلك ينبغي التفريق بين من يحصل على السلعة بسهولة، ومن يجهد ويتعب في جلبها من مصادرها، وكذلك من يبيع السلعة كما هي، ومن يدخل عليها تحويلات تكاد تجعلها سلعة أخرى.

كما أن ثمة فرقاً بين من اشترى برخص، كأن اشترى السلعة من منتجها بلا وسائط بسعر نازل، ومن اشتراها بعد تداول عدة وسائط لها، بسعر مرتفع فشأن الأول أن يربح أكثر من الآخر.

والمقصود أنه لا يوجد في نصوص القرآن الكريم، ولا في السنة ما يجعل للربح حداً معيناً، أو نسبة معلومة، والظاهر أن ذلك ترك لضمير الفرد المسلم، وعرف المجتمع من حوله، مع مراعاة قواعد العدل والإحسان، ومنع الضرر والضرار، التي تحكم تصرفات المسلم وعلاقاته كلها.

فالإسلام لا يفصل بين الاقتصاد والأخلاق، خلافاً لفلسفة النظام الرأسمالي الذي يجعل (الربح) المادي الفردي، هو الهدف الأول، والمحرك الأكبر للنشاط الاقتصادي، الذي لا يتقيد بكثير من القيود التي يقيد بها الإسلام، فلا حرج في ابتغاء الربح عن طريق الربا أو الاحتكار، أو بيع المسكرات أو غيرها مما يضر بالجماعة، ويدر الربح على الأفراد.

أما الإسلام فله قيود وضوابط دينية وأخلاقية وتنظيمية، يوجب على كل تاجر رعايتها والوقوف عندها، وإلا كان ربحه حراماً أو مشوباً بالحرام.

هذا، ولم أجد في كلام الفقهاء - في حدود ما أتيح لي الاطلاع عليه ولم أبحث كل البحث - ما يدل على تحديد نسبة معينة للربح يلتزمها التاجر في تجارته.

إلا ما ذكره العلامة الزيلعي من علماء الحنفية في تعريف ما ذكره صاحب الهداية وغيره من شرعية التسعير إذا تعدى أصحاب الطعام تعدياً فاحشاً.

فقد عرف الزيلعي التعدي الفاحش بأنه: البيع بضعف القيمة^(١). ولكنه لم

(١) الزيلعي (٢٨/٦)، انظر: ابن عابدين (٢٥٦/٥).

يبين المراد بالقيمة: هل هي ثمن المثل في السوق في مثل هذا الوقت؟ حينئذٍ لا تلازم بين القيمة والربح؟ أو القيمة ثمن الشراء الذي اشترت به السلعة وهنا يكون الربح محددًا بآلا يزيد عن ١٠٠٪؟

وقد شاع لدى كثيرين أن في علماء المالكية من يحدد نسبة الربح بالثلث ولم أعثر على مصدر لهذه الدعوى، وأخشى أن يكون ثمة خلط بين الربح والغبن، ولا تلازم بينهما كما ذكرت في أول البحث.

ولعل الاخوة الأجلاء من علماء المذهب المالكي، وهم متوافرون والحمد لله، يفيدونني بما لديهم من علم في هذه المسألة.

لكنني - بتوفيق من الله تبارك وتعالى - وجدت في صحيح السنة المشرفة، وفي عمل الصحابة رضي الله عنهم، ما يدل على أن الربح إذا سلم من كل أسباب الحرام وملابساته، فهو جائز ومشروع إلى حد يمكن لصاحب السلعة أن يربح فيها ضعف رأسماله، مائة بالمائة (١٠٠٪) بل أضعاف رأسماله، مئات في المائة. وهاكم الدليل:

مشروعية الربح إلى مائة (١٠٠٪):

فقد صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بما يدل على مشروعية الربح إلى مائة في المائة (١٠٠٪).

وهذا في الحديث الذي أخرجه أحمد والبخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن عروة بن الجعد - أو ابن أبي الجعد - البارقي رضي الله عنه.

روى الإمام أحمد في مسنده عن عروة، قال: (عرض للنبي صلى الله عليه وسلم - جلب، فأعطاني ديناراً، وقال: «أي عروة أتت الجلب فاشتر لنا شاة».. فأتيت الجلب فساومت صاحبه فاشترت منه شاتين بدينار، فجئت أسوقهما - أو قال: أقودهما - فلقيني رجل فساومني، فأبيعه شاة بدينار، فجئت بالدينار وجئت بالشاة وقلت: يا رسول الله، هذا ديناركم، وهذه شاتكم! قال: «وصنعت كيف؟!» قال: فحدثته الحديث .. فقال: «اللهم بارك له في صفقة يمينه» فلقد

رأيتني أقف بكناسة الكوفة، فأربح أربعين ألفاً قبل أن أصل أهلي^(١)!
وروى الترمذي بنحوه^(٢).

وروى الإمام البخاري في (كتاب المناقب) من صحيحه عن عروة: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه ديناراً ليشتري له به شاة، فاشترى له به شاتين، فباع إحدهما بدينار، فجاء بدينار وشاة فدعا له بالبركة في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه!»^(٣).

وروى أبو داود في كتاب (البيوع) من سننه - باب في المضارب يخالف - بنحو ما روى البخاري^(٤)، وذكره المنذري في مختصر السنن^(٥). قال: وأخرجه الترمذي وابن ماجه^(٦).

وروى أبو داود عن حكيم بن حزام رضي الله عنه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعث معه بدينار يشتري له أضحية، فاشترها بدينار، وباعها بدينارين، فرجع فاشترى له أضحية بدينار، وجاء بدينار إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فتصدق به النبي صلى الله عليه وسلم، ودعا له أن يبارك له في تجارته»^(٧).

ورواه الترمذي من حديث حبيب بن أبي ثابت عن حكيم بن حزام. قال: وحبيب لم يسمع - عندي - من حكيم^(٨).

(١) مسند أحمد ج ٤/٣٧٦ ط المكتب الإسلامي.

(٢) رواه في البيوع، حديث (١٢٥٨).

(٣) انظر: الحديث (٣٦٤٢) فتح الباري (٦/٦٢٢) دار الفكر - بتصحيح وتحقيق الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز، والحديث من طريق شبيب بن غرقدة، قال: سمعت الحي يتحدثون عن عرو، (الحي) وإن جهل حالهم، يمتنع تواطؤهم على الكذب، كما قال الحافظ، بالإضافة إلى ورود الحديث من الطريق الأخرى التي هي الشاهد لصحته، ورواه أحمد وغيره، (الفتح ٦/٦٣٥) فما قاله الإمام الخطابي في ترجيح مذهب الشافعي في عدم إجازة بيع الفضولي، ورده خبر عروة (إن الحي حدثوه)، ما كان هذا سبيله بالرواية لم تقم بالحجة (معالم السنن ٤٩/٥) لا وجه له بعد أن أخرج البخاري الحديث، فقد القنطرة فضلاً عن الطريق الأخرى.

(٤) انظر: الحديث (٣٣٨٤) ط حمص - إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس.

(٥) الحديث (٣٢٤٤) من مختصر السنن للخطابي، وتهذيب السنن لابن القيم بتحقيق محمد حامد الفقي، ط السنة المحمدية، مصر.

(٦) أخرجه الترمذي في البيوع، حديث (١٢٥٨) وابن ماجه في الصدقات، حديث (٢٤٠٢) باب الأمين يتجر فيه فيربح.

(٧) رواه في البيوع، حديث (٣٣٨٦) عن طريق سفيان عن أبي حصين عن شيخ من أهل المدينة، وهو مجهول، فالحديث ضعيف بذلك.

(٨) الترمذي في البيوع حديث (١٢٦٧)

مشروعية الربح أكثر من ذلك:

من الأدلة على مشروعية الربح بغير حد - إذا لم يأت عن طريق غش أو احتكار ولا غبن ولا ظلم بوجه ما - ما صح أن الزبير بن العوام رضي الله عنه - وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة أصحاب الشورى، وحواري رسول الله صلى الله عليه وسلم وابن عمته اشترى أرض الغابة، وهي أرض عظيمة شهيرة من عوالي المدينة بمائة وسبعين ألفاً (١٧٠,٠٠٠) فباعها ابنه عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما بألف ألف وستمئة ألف أي مليون وستمئة ألف (١,٦٠٠,٠٠٠) أي أنه باعها بأكثر من تسعة أضعافها!.

ويحسن بي أن أسوق الحديث الجامع الصحيح للإمام البخاري، كما رواه بسنده عن عبد الله بن الزبير، وقد ساقه في كتاب (فرض الخمس) - باب بركة الغازي في ماله حياً وميتاً (حديث ٣١٢٩).

قال عبد الله بن الزبير:

«لما وقف الزبير يوم الجمل دعاني فقممت إلى جنبه، فقال: يا بني إنه لا يقتل اليوم إلا ظالمٌ أو مظلوم، وإنني لا أراني إلا سأقتل اليوم مظلوماً وإن من أكبر همي لديني أفترى يبقي ديننا من مائنا شيئاً؟ فقال: يا بني بع مائنا فاقض ديني، وأوصي بالثلث وثلثه لبنيه يعني عبد الله بن الزبير يقول ثلث الثلث، فإنه فضل من مائنا فضل بعد قضاء الدين شيء فثلثه لولدك، قال هشام: وكان بعض ولد عبد الله قد وازى بعض بني الزبير خبيب وعباد وله يومئذ تسعة بنين وتسع بنات قال عبد الله فجعل يوصيني بدينه ويقول: يا بني إن عجزت عنه، في شيء فاستعن عليه مولاي، فقال: فو الله ما دريت ما أراد حتى قلت يا أبة من مولاك فقال الله، فقال والله ما وقعت في كربة من دينه، إلا قلت يا مولى الزبير أقض عنه دينه فيقضيه فقتل الزبير رضي الله عنه ولم يدع ديناراً ولا درهماً إلا أرضين منها الغابة وأحد عشر داراً بالمدينة ودارين بالبصرة وداراً بالكوفة وداراً بمصر، قال: وإنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأتيه بالمال فكان يستودعه إياه فيقول الزبير: لا، ولكنه سلف، فإني أخشى عليه الضيعة،

وما ولي إمارة قط، ولا جباية خراج، ولا شيئاً إلا أن يكون في غزوة مع النبي صلى الله عليه وسلم، أو مع أبي بكر وعمرأ وعثمان رضي الله عنهم. قال عبد الله بن الزبير: فحسبت ما عليه من الدين ألف ومائتي ألف، قال: فلقي حكيم بن حزام عبد الله بن الزبير فقال: يا ابن أخي كم على أخي من الدين، فكتمه فقال: مائة ألف، فقال حكيم: والله ما أرى أموالكم تسع لهذه! فقال له عبد الله: أفرأيتك إن كانت ألفي ألف ومائتي ألف؟ قال: ما أراكم تطيقون هذا، فإن عجزتم عن شيء منه فاستعينوا بي، قال: وكان الزبير اشترى الغابة بسبعين ومائة ألف، فباعها عبد الله بألف ألف وستمائة ألف، ثم قام فقال: من كان له على الزبير حق، فليوافينا بالغابة، فأتاه عبد الله بن جعفر، وكان له على الزبير أربعمائة ألف، فقال لعبد الله: إن شئتم تركتها، فقال عبد الله: لا، قال: فإن شئتم جعلتموها فيما تؤخرون إن أخرتم، فقال عبد الله: لا، قال: فاقطعوا لي قطعة، فقال عبد الله: لكم من ها هنا، قال: فباع منها فقضى دينه فأوفاه، وبقي منها أربعة أسهم ونصف، فقدم على معاوية وعنده عرو بن عثمان والمنذر بن الزبير وابن زمعة فقال له معاوية: كم قومت الغابة؟ قال: كل سهم مائة ألف، قال: كم بقي؟ قال: أربعة أسهم ونصف، قال المنذر بن الزبير، قد أخذت سهماً بمائة ألف، قال عمرو بن عثمان: قد أخذت سهماً بمائة ألف. وقال ابن زمعة: قد أخذت سهماً بمائة ألف، فقال معاوية: كم بقي؟ فقال: سهم ونصف، قال: أخذتها بخمسين ومائة ألف. قال: وباع عبد الله بن جعفر نصيبه من معاوية بستمائة ألف..).

والحديث موقوف ولكن عبد الله بن الزبير، وهو صحابي باع ما باعه من الغابة لعبد الله بن جعفر وهو صحابي، ولمعاوية، وهو صحابي، وكثير من الصحابة أحياء متوافرون، إذ تم ذلك في عهد علي رضي الله عنه، ولم ينكر ذلك أحد منهم مع اشتهاار الواقعة واتصالها بحقوق كثير من الصحابة وأبنائهم، فدل ذلك على إجماعهم على الجواز.

وأحب أن أنبه هنا على أن دلالة الوقائع التي ذكرناها من العصر النبوي

والعصر الراشدي على جواز بلوغ الربح في بعض الأحيان إلى ضعف رأس المال أو أضعافه، لا تعني أن كل صفقة يجوز فيها الربح إلى هذا الحد، فإن الوقائع التي ذكرناها من حديث عروة، وحديث حكيم بن حزام - إن صح - وحديث عبد الله بن الزبير، هي في الحقيقة وقائع أعيان أو أحوال لا عموم لها ولا يمكن أن يؤخذ منها حكم عام دائم مضطرد، لكل تجار الأمة في كل زمان ومكان، وفي كل الأحوال، وكل السلع. ولا سيما الذين يتاجرون في السلع الضرورية لجماهير الناس.

كما الواقعات المذكورة لم تقترن بأي محاولة من محاولات إغلاء السعر على الناس، أو أي نوع من احتكار السلعة أو غبن المشتري، أو استغلال غفلته أو حاجاته أو التدليس عليه، أو ظلمه بأي وجه من الوجوه.

فهذا لو وقع، يجعل الربح الحاصل من الصفقة حرام، إذ كل ربح يأتي ثمناً لتعامل يحظره الشرع، فإنه لا يطيب لكاسبه ولا يحل بحال من الأحوال، والمسلم لا يرضى أن يربح الدنيا، ويخسر الآخرة.

وهذا ما نحاول أن نبينه بإيجاز في الصفحات التالية إن شاء الله.

الربح المحرم:

من المعلوم أن من ربح التجارة ما هو محرم لا نزاع، وذلك له جملة صور وأسباب.. منها:

الربح بالالتجار في المحرمات:

ما جاء عن طريق الاتجار في أعيان محرمة شرعاً، مثل الاتجار في المسكرات، والمخدرات، وبيع الميتة والأصنام، ومنها .. التماثيل المحرمة، وكل ما يضر بالناس مثل الأغذية الفاسدة، والأشربة الملوثة، والمواد الضارة، والأدوية المحظورة، ونحوها..

وقد جاء في عددٍ من الأحاديث النهي عن بيع الأعيان المحرمة، والانتفاع بثمرتها.

فعن جابر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله حرم بيع الخمر، والميتة، والخنزير والأصنام» .. وفيه: «قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه (أي أذابوه) ثم باعوه وأكلوا ثمنه» رواه الجماعة^(١).

وعن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليه ثمنه» رواه أحمد وأبو داود^(٢).

قال أبو البركات ابن تيمية: وهو حجة في تحريم بيع الدهن النجس. وعن ابن عباس أيضاً قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب، وقال: «إن جاءك يطلب ثمن الكلب، فأملأ كفه تراباً» رواه أحمد وأبو داود^(٣).

وعن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «حرمت التجارة في الخمر» رواه الشيخان وأبو داود وابن ماجه^(٤).

وعن ابن عمر رضي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لعن الله الخمر، وشاربها، وساقياها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه». رواه أبو داود وابن ماجه، وزاد: وأكل ثمنها^(٥).

ذكره المجد ابن تيمية في (المنتقى) في (باب تحريم بيع العصير لمن يتخذ خمرأً، وكل بيع أعان على معصية)^(٦).

ومن هذه الأحاديث يتبين أن الربح الذي يتحقق من هذا اللون من

(١) انظر: الحديث (٢٧٧٧) من منتقى الأخبار، لأبي البركات ابن تيمية بتحقيق محمد حامد الفقي، ط: دار المعرفة، بيروت، الثانية. وانظر إرواء الغليل للألباني (١٢٩٠) ط: المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢) انظر: الحديث (٢٧٧٨) من المنتقى السابق، وذكره الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته برقم (٥١٠٧).

(٣) انظر: الحديث (٢٧٨١) من المنتقى المذكور، وانظر الحديث (٣٤٨٨) من سنن أبي داود، ط: حمص. (٤) رواه البخاري في المساجد والبيوع والتفسير، ومسلم في المساقاة، حديث: (١٨٥٠) وأبو داود في البيوع (٧٥٩)، وابن ماجه في التجارات (برقم ٢١٦٧).

(٥) رواه أبو داود في الأشربة، حديث (٣٦٧٤) وابن ماجه في الأشربة أيضاً، حديث (٣٣٨٠) وأبو داود في البيوع (٧٥٩) وابن ماجه في التجارات (٢١٦٧).

(٦) انظر: المنتقى ج ٢ ص ٣٢١.

التجارة في المحرمات، ربح خبيث محرم، قلت نسبته أو كثرت.

الربح عن طريق الربح والتدليس؛

ومثل ذلك الربح عن طريق الغش والتدليس التجاري، بإخفاء عيوب السلعة، أو إظهارها بصورة خادعة، تغاير حقيقتها، تلبساً على المشتري وقد يدخل في ذلك الدعاية الإعلامية المبالغ فيها، التي تضلل المشتري عن واقع السلعة.

وقد برئ النبي صلى الله عليه وسلم ممن غش، وقال: «من غشنا فليس منا» رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي^(١).

وعن عطية بن عامر قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «المسلم أخو المسلم، لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعاً وفيه عيب، إلا بينه له» رواه أحمد وابن ماجه^(٢).

وكان الصحابة والسلف رضي الله عنهم يرون إظهار عيوب السلعة من النصيحة التي بها يصح دين المسلم ويستقيم. وكان جرير بن عبد الله إذا قام إلى السلعة يبيعها، بصر المشتري بعيوبها، ثم خيره، وقال: «إن شئت فخذ، وإن شئت فاترك» ف قيل له: إنك إذا فعلت هذا لم ينفذ لك بيع فقال: «إنا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على النصح لكل مسلم»^(٣).

وكان واثلة بن الأسقع واقفاً فباع رجل ناقة له بثلاثمائة درهم فغفل واثلة وقد ذهب الرجل بالناقة فسعى وراءه وجعل يصيح به: يا هذا، اشتريتها للحم أو للظهر؟ فقال: بل للظهر، فقال: إن بخفها نقباً قد رأيت، وإنها لا تتابع السير، فعاد فردها، فنقصها البائع مائة درهم، وقال لواثلة: رحمك الله أفسدت علي بيعي، فقال: إنا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، على النصح لكل مسلم، وقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يحل لأحد يبيع بيعاً إلا أن يبين ما فيه، ولا يحل لمن يعلم ذلك إلا بينه»^(٤).

(١) انظر: المنتقى ج٢ حديث (٢٩٣٧).

(٢) وقال الحافظ في (الفتح): إسناده حسن، تنظر الحديث (٢٩٣٥) من (المنتقى) تعليق المحقق عليه.

(٣) ثم ذكر ذلك الغزالي في (الإحياء) ج٢ ص ٧٦، وقوله: بايعنا رسول الله... إلخ، ثابت في الصحيحين.

(٤) قال الحافظ العراقي: حديث واثلة.

وقال الإمام الغزالي معقباً على هذه الواقعة:

«فقد فهموا من النصح أن لا يرضى لأخيه إلا ما يرضاه لنفسه، ولم يعتقدوا أن ذلك من الفضائل وزيادة المقامات، بل اعتقدوا أنه من شروط الإسلام الداخلة تحت بيعتهم، وهذا أمر يشق على أكثر الخلق فلذلك يختارون التخلي للعبادة والاعتزال عن الناس، لأن القيام بحقوق الله مع المخالطة والمعاملة مجاهدة لا يقوم بها إلا الصديقون»^(١).

التدليس بإخفاء سعر الوقت:

ويدخل في ذلك، أو يقرب منه: التدليس في سعر الوقت، فالواجب - كما ذكر الغزالي - أن يصدق في سعر الوقت ولا يخفي منه شيئاً، فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تلقي الركبان^(٢). ونهى عن النجش^(٣).

أما تلقي الركبان فهو أن يستقبل الرفقة ويتلقى المتاع ويكذب في سعر البلد، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «لا تتلقوا الركبان» ومن تلقاه فصاحب السلعة بالخيار بعد أن يقدم السوق^(٤) وهذا الشراء منعقد، ولكنه إن ظهرت كذبة ثبت للبائع الخيار. وإن كان صادقاً ففي الخيار خلاف لتعارض عموم الخبر مع زوال التلبيس^(٥).

ونهى أيضاً أن يبيع حاضر لباد^(٦): وهو أن يقدم البدوي البلد ومعه قوت يريد أن يتسارع إلى لبيعه، فيقول له الحضري: اتركه عندي حتى أغالي في ثمنه وانتظر ارتفاع ثمنه، وهذا في القوت محرم وفي سائر السلع خلاف، والأظهر تحريمه لعموم النهي، ولأنه تأخير للتضييق على الناس على الجملة، من غير فائدة للفضولي المضيق.

(١) إحياء علوم الدين، ج٢ كتاب أدب الكسب والمعاش، ص٧٦، ط. دار المعرفة بيروت.

(٢) حديث النهي عن تلقي الركبان: متفق عليه من حديث أبي عباس وأبي هريرة.

(٣) حديث النهي عن النجش: متفق عليه من حديث أبي عمر وأبي هريرة.

(٤) متفق عليه من حديث أبي عباس وأبي هريرة وأنس.

(٥) أقوال: واتباع الخبر أولى.

(٦) رواه البخاري وغيره.

ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النجش. وهو أن يتقدم إلى البائع بين يدي الراغب المشتري، ويطلب السلعة بزيادة، وهو لا يريد، وإنما يريد تحريك رغبة المشتري فيها، فهذا إن لم تجر مواطأة مع البائع، فهو فعل حرام من صاحبه، والبيع منعقد وإن جرت مواطأة ففي ثبوت الخيار خلاف، والأولى إثبات الخيار، لأنه تغير بفعل يضاهي التغير في المصراة وتلقي الركبان.

قال الإمام الغزالي:

فهذه المناهج تدل على أنه لا يجوز أن يلبس على البائع والمشتري في سعر الوقت ويكتنم منه أمراً لو علمه لما أقدم على العقد، ففعل هذا من الغش الحرام المضاد للنصح الواجب، فقد حكي عن رجل من التابعين أنه كان بالبصرة وله غلام بالسوق يجهز إليه السكر، فكتب إليه غلامه: إن قصب السكر قد أصابته آفة في هذه السنة، فاشترى السكر، قال: فاشترى سكرًا كثيراً فلما جاء وقته ربح فيه ثلاثين ألفاً، فانصرف إلى منزله فأفكر ليلته وقال: ربحت ثلاثين ألفاً وخسرت نصح رجل من المسلمين، فلما أصبح غداً إلى بائع السكر فدفعت إليه ثلاثين ألفاً وقال: بارك الله لك فيها، فقال: ومن أين صارت لي؟ فقال: إني كتمتك حقيقة السكر وكان السكر قد غلا في ذلك الوقت، فقال: رحمك الله قد علمتني الآن وقد طيبتها لك، فرجع بها إلى منزله، وتفكر وبات ساهراً وقال: ما نصحته، فاعله استحيا مني فتركها لي فبكر إليه من الغد، وقال: عافاك الله خذ مالك إليك فهو أطيب لقلبي، فأخذ منه ثلاثين ألفاً!

فهذه الأخبار في المناهي والحكايات تدل على أنه ليس له أن يغتنم فرصة وينتهز غفلة صاحب المتاع، ويخفي من البائع غلاء السعر أو من المشتري تراجع الأسعار، فإن فعل ذلك كان ظالماً تاركاً للعدل والنصح للمسلمين، ومهما باع مربحة بأن يقول: بعث بما قام علي أو بما اشتريته، فعليه أن يصدق، ثم يجب عليه أن يخبر بما حدث بعد العقد من عيب أو نقصان، ولو اشترى إلى أجل وجب ذكره، ولو اشترى مسامحة من صديقه أو

ولده يجب ذكره، لأن المعامل يعول على عادته في الاستقصاء أنه لا يترك النظر لنفسه، فإذا تركه بسبب من الأسباب فيجب إخباره، إذ الاعتماد فيه على أمانته^(١).

الربح عن طريق الغبن الفاحش:

فينبغي أن لا يغبن صاحبه بما لا يتغابن به في العادة، فإما أصل المغابنة فمأذون فيه: لأن البيع للربح ولا يمكن ذلك إلا بغبن ما، ولكن يراعى فيه التقريب، فإن بذل المشتري زيادة على الربح المعتاد إما لشدة رغبته أو لشدة حاجته في الحال إليه، فينبغي أن يمتنع من قبوله، فذلك من الإحسان، ومهما يكن تلبيس لم يكن أخذ الزيادة ظلماً، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الغبن بما يزيد على الثلث يوجب الخيار ولسنا نرى ذلك، ولكن من الإحسان أن يحط ذلك الغبن.

ويروى أنه كان عند يونس بن عبيد حلل مختلفة الأثمان: ضرب قيمة كل حلة أربعمئة، وضرب كل حلة قيمتها مائتان، فمر إلى الصلاة وخلف ابن أخيه في الدكان، فجاء أعرابي وطلب حلة بأربعمئة، فعرض عليه من حلل المائتين، فاستحسنها ورضيها فاشتراها فمضى بها وهي على يديه، فاستقبله يونس فعرف حلتها، فقال للإعرابي: بكم اشتريت؟ فقال: بأربعمئة، فقال: لا تساوي أكثر من مائتين فارجع حتى تردها، فقال: هذه تساوي في بلدنا خمسمئة وأنا ارتضيته، فقال له يونس: انصرف فإن النصح في الدين خير من الدنيا بما فيها، ثم رده إلى الدكان ورد عليه مائتي درهم، وخاصم ابن أخيه في ذلك وقاتله وقال: أما استحييت، أما اتقيت الله، تريخ مثل الثمن وتترك النصح للمسلمين؟ فقال: والله ما أخذها إلا وهو راض بها. قال: فهلا رضيت له بما ترضاه لنفسك؟ وهذا إن كان فيه إخفاء سعر وتلبيس فهو من باب الظلم وقد سبق (يعني أنه محرم)، وفي الحديث، غبن المسترسل حرام^(٢).

(١) إحياء علوم الدين، ج ٢ ص ٧٢.

(٢) قال الحافظ العراقي: حديث «غبن المسترسل حرام» أخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة بسند ضعيف، والبيهقي من حديث جابر بسند جيد، وقال «ربا» بدل «حرام».

وكان الزبير بن عدي يقول: أدركت ثمانية عشر من الصحابة ما منهم أحد يحسن يشتري لحماً بدرهم، فغبن مثل هؤلاء المسترسلين ظلم، وإن كان من غير تدليس فهو من ترك الإحسان وقلما يتم هذا إلا بنوع تلبيس وإخفاء سعر الوقت. ثم ضرب الغزالي مثلاً للإحسان المحض في المعاملة، وهو أمر فوق العدل الواجب، بما روى عن محمد بن المنكر أنه كان له شقق بعضها بخمسة وبعضها بعشرة، فباع غلامه في غيبته شقة من الخمسيات بعشرة فلما عرف لم يزل يطلب ذلك الأعرابي المشتري طوال النهار حتى وجده، فقال له: إن الغلام قد غلط فباعك ما يساوي خمسة بعشرة، فقال: يا هذا قد رضيت، فقال: وإن رضيت فأنا لا أَرْضِي لك هذا إلا ما نرضاه لأنفسنا، فاختر أحد ثلاثة خصال: إما أن تأخذ شقة من العشريات بدراهمك، وإما أن نرد عليك خمسة، وإما أن ترد شقتنا وتأخذ دراهمك، فقال: اعطني خمسة، فرد عليه خمسة وانصرف الأعرابي.

قال الغزالي:

فهذا إحسان في أن لا يربح على العشرة إلا نصفاً أو واحداً على ما جرت به العادة في مثل ذلك المتاع في ذلك المكان، ومن قنع بربح قليل كثرت معاملاته واستفاد من تكرارها ربحاً كثيراً، وبه تظهر البركة.

كان علي رضي الله عنه يدور في سوق الكوفة بالدرة ويقول: معاشر التجار، خذوا الحق تسلموا، لا تردوا قليل الربح فتحرموا كثيره.

قيل لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: ما سبب يسارك؟ قال: ثلاث: ما رددت ربحاً قط، ولا طلب مني حيوان فأخرت بيعه، ولا بعث بنسيئة، ويقال: إنه باع ألف ناقة فما ربح إلا عقالها باع كل عقال بدرهم فربح فيها ألفاً وربح من نفقته عليها ليومه ألفاً.

الربح عن طريق الاحتكار:

من الربح الذي لا يحل لتاجر مسلم: ما جاء عن طريق الاحتكار الذي نهى عنه الشرع. فقد روى الإمام مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله

عليه وسلم: «لا يحتكر إلا خاطيء»^(١).

والخاطيء هو الآثم، وقد وصف الله أكثر الطغاة المستكبرين بهذا الوصف حين قال تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ [القصص: ٨]

وروى أحمد والحاكم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: «من احتكر الطعام أربعين يوماً فقد برئ من الله وبرئ الله منه»^(٢).

وعن علي رضي الله عنه: من احتكر الطعام أربعين يوماً قسا قلبه! وعنه أيضاً: أنه أحرق طعام محتكر بالنار^(٣).

وقيل في قوله تعالى في شأن المسجد الحرام: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥].

إن الاحتكار من الظلم وداخل تحته في الوعيد.

والاحتكار أن يحبس التاجر السلعة، ينتظر بها غلاء الأسعار.

وهو يدل على نزعة أنانية، لا يبالي صاحبها بما يقع من أذى وضرر على جمهور الناس، ما دام هو يجني من وراء ذلك أرباحاً طائلة.

يتفاقم الضرر إذا كان التاجر هو البائع الوحيد للسلعة، أو تواطأ مجموعة التجار الذين يبيعون السلعة على إخفائها وحبسها، حتى يشتد الطلب عليها فيغلوا سعرها، ويفرطوا فيها الثمن الذي يريدون. وهذا هو شأن النظام الرأسمالي الذي يقوم على دعامتين رئيسيتين هما: الربا، والاحتكار.

(١) رواه في كتاب المساقاة من صحيحه.

(٢) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث (الإحياء): رواه أحمد والحاكم بسند جيد، وحسنة الحافظ في (الفتح) وقواه في (القول المسدد في الذب عن المسند) رداً على ابن الجوزي الذي ذكره في (الموضوعات) وعضده بجملة شواهد، وأيده السيوطي ونقل ذلك عنه في (اللآلئ المصنوعة) ج ٢ ص ١٤٧، ١٤٨.

(٣) نقل ذلك الغزالي في (الإحياء) ج ٢١/٧٣، ٧٢.

وللفقهاء هنا خلاف حول أمرين: الجنس الذي يحرم احتكاره من السلع ما هو؟ .. والقوت الذي يحرم فيه الاحتكار.

فمن الفقهاء من قصر الاحتكار على (الأقوات) لا يتجاوزها. قال الغزالي: أما ما ليس بقوت ولا هو معين على القوت، كالأدوية والعقاقير والزعفران وأمثاله فلا يتعدى النهي إليه، وإن كان مطعوماً. وأما ما يعين على القوت كاللحم والفواكه وما يسد سدا يغني عن القوت في بعض الأحوال، وإن كان لا يملك المرادفة، فهذا في محل النظر، فمن العلماء من طرد التحريم في السمن والعسل والشبرج والجبن والزيت، وما يجري مجراه^(١).

ويفهم من كلام الغزالي هنا أنهم يعتبرون القوت محصوراً في الطعام الجاف مثل الخبز والأرز بلا سمن ودون إدام. وحتى الجبن والزيت والسمن ونحوها اعتبرت خارج دائرة القوت.

وهذا الذي ذكره من القوت لا يكتفي به الطب الحديث غذاءً صحيحاً للإنسان، إذ لا بد أن تتوافر في الغذاء الجيد جملة عناصر ضرورية، منها: البروتينات والدهنيات والفيتامينات وإلا أصبح الإنسان عرضة لأمراض سوء التغذية.

كما أن الأدوية في عصرنا أصبحت أمراً ضرورياً للناس، وكذلك الملابس ونحوها.

وحاجات الناس تتطور بتطور أنماط حياتهم، وكم من أمر تحسني أو كمالي، أصبح حاجياً، وكم من حاجي إذا أصبح ضرورياً.

والأرجح في رأيي تحريم الاحتكار لكل ما يحتاج إليه الناس، طعاماً كان أو دواءً أو لباساً، أو أدوات مدرسية أو منزلية، أو مهنية أو غير ذلك.

والدليل على ذلك عموم الحديث «لا يحتكر إلا خاطيء» أو «من احتكر فهو خاطيء» والوعيد عليه خاصة، لا ينفي ذلك العموم.

وعلة النهي أيضاً تؤكد ذلك، وهي الإضرار بعموم الناس، نتيجة حبس

السلعة. وحاجة الناس ليست إلى الطعام وحده، وخصوصاً في عصرنا، فهو في حاجة إلى أن يطعم، ويشرب، ويلبس، ويسكن، ويتعلم، ويتداوى، ويتنقل، ويتواصل مع غيره بشتى الوسائل.

ومن هنا أرجح قول الإمام أبي يوسف في (الخراج): كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار^(١).

وكلما تشتد حاجة الناس إليه يكون احتكاره أشد إثماً. وفي مقدمة ذلك الطعام، وفي مقدمة الطعام القوت الضروري.

وكذلك الخلاف في الوقت الذي يحرم فيه الاحتكار، فمن العلماء من طرد النهي في جميع الأوقات، ولم يفرق، بين وقت الضيق ووقت السلعة آخذاً بعموم النهي وعليه عمل الورعين من السلف.

قال الغزالي: (ويحتمل أن يخصص بوقت قلة الطعام، وحاجة الناس إليه حتى يكون في تأخير بيعه ضرراً ما، فأما إذا اتسعت الأطعمة، وكثرت، واستغنى الناس عنها ولم يرغبوا فيها إلا بقيمة قليلة، فانتظر صاحب الطعام ذلك، ولم ينتظر قحطاً، فليس في هذا إضرار. وإذا كان الزمان زمان قحط، كان في ادخار العسل والسمن والشبج وأمثالها إضرار، فينبغي أن يقضي بتحريمه. ويعول في نفي التحريم وإثباته على الضرر، فإنه مفهوم قطعاً من تخصيص الطعام، وإذا لم يكن ضرر، فلا يخلو احتكار الأقوات من كراهية، فإنه ينتظر مبادئ الضرر، وهو ارتفاع الأسعار وانتظار مبادئ الضرر، محذور كانتظار عين الضرر، ولكنه دونه، وانتظار عين الضرر أيضاً هو دون الإضرار، فبقدر درجات الإضرار تتفاوت درجات الكراهية والتحريم)^(٢).

وعن بعض السلف إنه كان بواسطة، فجهز سفينة حنطة إلى البصرة، وكتب إلى وكيله: بع هذا الطعام يوم يدخل البصرة، ولا تؤخره إلى غد،

(١) الخراج، لأبي يوسف.

(٢) الإحياء ج ٢ ص ٧٣.

فوافق سعة في هذا السعر فقال له التجار: لو أخرته جمعة ربحت فيه أضعافه، فأخره جمعة فربح فيه أمثاله، وكتب إلى صاحبه بذلك، فكتب إليه صاحب الطعام: يا هذا، إنا كنا قنعنا بربح يسير مع سلامة ديننا، وإنك قد خالفت وما نحب أن نربح أضعافه بذهاب شيء من الدين، فقد جنيت علينا جناية، فإذا أتاك كتابي هذا فخذ المال كله، فتصدق به على فقراء البصرة، وليتني أنجو من إثم الاحتكار لا علي ولي لي^(١).

خاتمة:

وإذا كان جواز الربح بغير نسبة محددة للتاجر الملتزم بأحكام الإسلام وتوجيهاته في البيع والشراء، وترك السوق للعوامل الطبيعية، وهو ما يعبر عنه اليوم بقوانين العرض والطلب - دون تلاعب أو تليس، أو تدخل مفتعل لإغلاء الأسعار على عموم الناس: فهذا لا يمنع ولي الأمر المسلم - عندما يوجد شيء من ذلك - أن يتدخل بمقتضى عموم ولايته ومسؤوليته، لتحديد أرباح التجارة بنسبة معينة، قد تتفاوت بتفاوت السلع. وبمشورة أهل الرأي والبصيرة، كما عبر علماؤنا السابقون رحمهم الله تعالى. وهذا هو موضوع (التسعير) ومتى يجوز، ومتى لا يجوز، وما شروطه، ... الخ. وهو لا يخص التجار وحدهم، بل يشمل المنتجين أيضاً وهو جدير ببحث مستقل بعنوانه الخاص.

الخلاصة:

والخلاصة التي تخرج بها من هذا البحث تتمثل في ما يلي:

- ١- إن ابتغاء الربح في التجارة أمر جائز ومشروع، بل هو مأمور به لمن لا يحسنون الاتجار بأنفسهم كاليتامى.
- ٢- إن النصوص لم تحدد نسبة معينة للربح، بحيث لا يجوز تعديها، بل وجد في السنة ما يدل على جواز الربح إلى ضعف رأس المال أو أضعافه.
- ٣- إن جواز الربح الكثير لا يعني أنه مرغوب فيه دائماً، بل القناعة بالربح القليل أقرب إلى هدي السلف وأبعد عن الشبهات.

(١) الإحياء ج٢/٧٣، ط. دار المعرفة ببيروت.

- ٤- إن الربح لا يحل للتاجر المسلم، إلا إذا سلمت معاملاته التجارية من الحرام، فأما إذا اشتملت على محرم كالاتجار في الأعيان المحرمة، أو التعامل بالربا أو الاحتكار أو الغش والتدليس، أو إخفاء سعر الوقت أو التطفيف ونحوها فإن ما ترتب عليها من ربح يكون حراماً.
- ٥- إن القول بأن للتجار أن يربحوا بالحلال ما شاءوا، في حدود القيم والضوابط التي ذكرناها لا ينفي حق ولي الأمر المسلم في تحديد مقدار الربح أو نسبته، وخصوصاً في السلع التي يحتاج عموم الناس إليها.

طعام أهل الكتاب

إعداد

فضيلة الشيخ محمد المختار

محكمة الاستئناف - تونس

أبيض

طعام أهل الكتاب

إن مسألة طعام أهل الكتاب كثيرة الدوران على الألسن والصحف والكتب منذ القدم إلى هذه الآونة بين علماء الأمة وفقهاءها وقد اختلفت الآراء والتأويل في تحديد مفهومه والمقصود من حرمتها وهل إن كل ما يصنعه الكتابي حرام، أم أن الحرمة لا تستجيب إلا على الذبائح فحسب، فمنهم من عمّم ومنهم من خصّص وفرّق بينها فأحلّ بعضها وحرّم بعضها.

وقد عثرت في مخلفات والدي المرحوم الشيخ علي النيفر على كانش جمع فيه والده العلامة المرحوم الشيخ محمد النيفر بعض الفتاوى الصادرة عن فطاحل علماء وفقهاء تونس وقضاتها. في أغراض مختلفة من بينها هذه الفتوى المتعلقة بطعام أهل الكتاب التي نبرزها الآن إتماماً للفائدة حتى يستتير بها من يقف عليها.

وهذه الفتوى يرجع تاريخها إلى سنة ١٢٤٨هـ، حررها في أواخر أيام حياته رئيس المفتين بتونس في ذلك العهد الإمام الصالح الورع الفقيه أبو الفداء الشيخ إسماعيل التميمي، وهو من العلماء الأفاضل الذين أنجبتهم البلاد التونسية والذي انتصب لبث العلوم بجامع الزيتونة، وتخرج عليه علماء أفاضل نذكر منهم على الأخص العالم العلامة الصالح الورع المغفور له الشيخ إبراهيم الرياحي.

وقد تولى الشيخ إسماعيل القضاء بتونس مرتين، الأولى سنة ١٢٢١هـ والثانية في سنة ١٢٣٥هـ، كما تولى خطة الافتاء في ما بين تلك الفترتين ابتداءً من سنة ١٢٣١هـ، وقد امتحن بالعزل عن خطة القضاء، ونفي إلى مدينة ماطر بشمال البلاد التونسية لاتهامه بالوقوف ضد الدولة مدة، ثم تفرغ بعد وصوله إلى تونس بالتعليم والتدريس بمنزله الذي كان قبلة المدرسين والنظار وطلبة العلم.

ثم أرجع للفتوى سنة ١٢٣٩هـ من جديد وانتدب رئيساً لأهل الفتوى بتونس سنة ١٢٤٣هـ واستمر في هذه الخطة إلى تاريخ وفاته رحمه الله تعالى سنة ١٢٤٨هـ.

وقد حررت هذه الفتوى بناءً على سؤال صدر له من تلميذه الشيخ الصالح الورع يوسف بن ذا النون رحمه الله تعالى يطلب منه فيها بيان المقصود من قوله تعالى في سورة المائدة (الآية ٥) ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾ وبيان المراد في الإضافة هل هي للجنس أم للاستغراق أم للعهد حضورياً أو ذهنياً، ويطلب منه إبداء الرأي فيما أفتى به الشيخ أبو عبد الله محمد المغيلي الذي فصل ما يصنعه الكتابي من طعام إلى ثلاثة أنواع: طعام العمر وطعام الكفر وطعام المكر. أحل النوع الأول وحرّم الآخرين.

وقد تولى الشيخ التميمي رحمه الله تعالى الإجابة عن السؤال بكامل فروعه وحواشيه بطريقة الباحث المحقق ذاكراً للمصادر العلمية التي استقى منها فتواه مع بيان قائلها ومقالته مبيناً في آخر المقال ما بدا له من رأي مستنداً في ذلك على ما ذهب إليه الصحابة الأعلام وعلماء المذهب المالكي، وهي لعمرى فتوى فريدة وجديرة بالبحث والاعتبار وتعد نبزاً للدارسين وشفاء لغليل الطالبين.

هذا وإنه من المناسب في هذا المجال التعريف باختصار بالشيخ المغيلي مستقيماً ذلك من كتاب شجرة النور الزكية من طبقات المالكية للشيخ محمد مخلوف التونسي. فأقول هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (من تلمسان الجزائر) من العلماء المحققين العاملين لصالحه تأليف عديدة مثل (البدر المنير في علوم التفسير)، و (مصباح الأرواح في أصول الفلاح وشرح مواضع من المختصر) و (حاشية عليه) و (شرح بيوع الآجال من ابن الحاجب). وتأليف في المنهيات وشرح مختصر تلخيص المفتاح والجمال في المنطق. وتنبيه الغافلين في فكر الملبسين بدعوى

مقامات العارفين وله كذلك قصيدة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم على وزن البردة وله فتاوى مذكورة في المعيار وقد توفي رحمه الله تعالى سنة ٩٠٩ هـ.

ولإتمام الفائدة وتعميم النفع نبرز للسادة القراء الكرام نص السؤال الموجه من الشيخ يوسف بن ذا النون لشيخه التميمي ثم يليه نص الفتوى، آمليْن أن تعم به الفائدة للجميع، والله الموفق للصواب.

نص السؤال الصادر عن الشيخ الصالح الورع الفقيه يوسف بن ذي النون لشيخه علامة الديار التونسية وكبير مفاتي المالكية إسماعيل التميمي، رحمهما الله تعالى: الحمد لله -

يتفضل رحلة السائلين وعمدة الراغبين . شيخ مشايخ الإسلام من أهل الترجيح والتأويل أبو الفداء مولانا الشيخ إسماعيل أدام الله وجوده على أحسن حال. وأحسنها صلاح وفلاح أولئك الأنجال، بالجواب عما أحل لنا من طعام أهل الكتاب، القاطع للشك والارتياب. من قول الله عز وجل: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾، ما المراد من الإضافة، فهل هي للجنس، أم للاستغراق، أم العهد. حضورياً أو ذهنيّاً.

«فإن تفصيل الشيخ المغيلي قد اغتالنا بالفحص والتتقير عما يحل منه أو يحرم أوجب حلاً لنا. قال بعد ما قال: تنبيه عما يصنعه الكتابي من الطعام على ثلاثة أقسام: طعام عمر أو طعام كفر أو طعام مكر (فطعام العمر: هو ما صنعه لأكله، وهذا هو طعامه وهو حل لنا بکراهية، لأن مالکاً رضي الله عنه وعنكم كره لمسلم أكله، كانوا أهل ذمة أو أهل حرب، وكان سحنون رضي الله عنه وعنكم لا يأكل في آنيته حتى تغسل). وطعام الكفر هو ما صنعه لکنائسهم وأعيادهم ونحو ذلك من خلالتهم، وهذا ليس من طعامهم إنما هو من طعام كفرهم فلا يحل لمسلم أكله لأنه إنما أهل لغير الله وقصد به تعظيم الكفر برسول الله صلى الله عليه وسلم. وطعام المکر هو ما صنعه لمسلم وهذا ليس من طعامهم إنما هو من طعام مكرهم، فلا يحل، لا

سيما إن كان بلحمٍ، لأنهم أهل الغش والمكر والخديعة والعداوة البليغة، فكيف نأمنهم على أطعمتنا، أم كيف نصدقهم في أنهم أتقنوا الذبح وكل ما يلزمنا، ولأجل ذلك لا يحل لمسلم أن يوكل كافراً على سمسة، أو بيع أو شراء أو على الصرف، لأن الله تعالى في حقوقنا أوجب القيام بها، وحقوق الله تعالى لا يؤمن كافر عليها. فكل ما زعموا أنهم ذبحوه لنا فهو جيفة وكل ما زعموا أنهم صرفوه لنا فهو ربا، ولأجل ذلك أمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ألا يكونوا جزارين ولا صيارفة وأن يقاموا من أسواقنا كلها.

وقال رضي الله عنه (إن الله تعالى أغنى المسلمين بالمسلمين فلا تستعملوا الكفار في شيء من أعمالكم) وفي بعض هذا القدر كفاية لمن سبقت له هداياه وما يتذكر إلا أولوا الأبواب، والله الموفق للصواب (انتهى بلفظه).

وأما استفادتكم السؤال فللتثبيت والتدعيم لما ينبني عليه الجواب فله درك جعلني الله فداك، وأعانك على ما أولاك. وأكمل برؤية وجهه الكريم رضاك، وأسمعك من لذيذ خطابه الكريم ما تقر به عينك، إنه جواد كريم رؤوف رحيم، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، والسلام.

ونص الجواب والفتوى

أما بعد : أحمد ذي الجلال المنعم بالإحسان، من قبل السؤال. والسلام على خير الأنبياء، وصفوة الأتقياء. وآله الكرام وصحبه الأعلام خير صلب وآل. فقد تأملت سؤالك، وقاني الله وإياك المهالك، والذي ظهر للفقير في الجواب عن فصوله سائلاً من الله تعالى أن يوفقني فيه للتحقيق، وأن يأخذ بيدي في السعة والضيق، هو ما نقصه عليك:

أما قولك ما المراد من الإضافة في آية ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ﴾، فلا خلاف أن ذبائحهم داخله في لفظ الطعام واختلف أهل العلم في سائر أطعمتهم التي يمكن استعمال النجاسة فيها كالخمر والخنزير، فذهب بعض (ويعزي لابن عباس رضي الله تعالى عنه إلى أن

الطعام في الآية الذبائح، فأما غيرها فيجب اجتنابها إلا ما يشاهد سليماً من ذلك، وذلك أكثر الفقهاء ومنهم إمامنا رضي الله تعالى عن جميعهم إلى أن الآية تتناول الجميع فالإضافة فيها للعموم، لا إنها مخصوصة في القول الأول بما لم يشاهد سلامته. وفي القول الثاني بما تيقنت نجاسته إذ لا خلاف في المذهب أن ما تيقنت طهارته فهو مباح، وما تيقنت نجاسته فهو ممنوع، وكذا ما اشتمل على معنى يقتضي التحريم كما يقوله المتأخرون منا، في أطعمة عداهم، فتحصل إنها من العام المخصوص على المذهبين، قال ابن الفرس بناءً على قول الجمهور أن أكل أجبانهم وأطعمتهم المطبوخة غير ممنوع دعونا إليه أم لم يدعوا وبهذا وما سنذكر بعد يظهر لك أن تفريق المغيلي بين طعام عيشهم وما صنعوه للمسلمين فيه نظر، لمخالفته لكلام الأئمة إذ لم نر من فرق هذا التفريق وكذا أطلقه في طعام عيشهم، مع أنه مقيد بما تحققت طهارته، أما إذا لم تتحقق الطهارة ولا النجاسة، فهذا هنا يتعارض الأصل والغالب، وفيه لأصحابنا قولان (فقليل بقدوم الأصل وهو ظاهر كلام ابن الفرس المتقدم وقيل يقدم الغالب). والغلبة تكون إما لعلاقة متعلقة بعين الشيء، أو تكون بكثرة وجودها في الجنس كأطعمة الكفار، فإن عدم تحري الطهارة فيها كثير في جنسهم. وهذا القول الصحيح عند الشيخ الإمام أبي العباس الأبياني التونسي دفين أبيانه من مرناق أحد كبار أئمتنا وناظرهم ومتقدميهم وقال رضي الله عنه: إلا في موضع يلزم فيه حرج، أو إضاعة مال، ولهذا البرزلي في جواب سؤال (هل يمنع النصارى من عمل الخبز وبيعه، وبيع الزيت والخل وغيرهما، من المائعات ومن عمل ثياب الناس، فلم يجب عن المسؤول وأجاب البرزلي بالمنع لعموم قول مالك رضي الله عنه، أرى أن يقاموا من أسواقنا) ولعدم تحفظهم في الأمور العامة المائعة.

وقد رأيت بالإسكندرية يهوداً أطباء عندهم الأشربة يبيعونها ولعل الناس احتاجوا إليهم كما احتاجوا في سوق الصاغة بتونس إليهم، فلذلك والله تعالى أعلم لم يتعرض لهم القضاة، فهذا كالصريح في ما ذكره الأبياني من

تقديم الغالب على المغلوب إلا من ضرورة أو حاجة، وسيأتي له من خالف، وإن ما ذكره هنا هو رأي شيخه الإمام ابن عرفة، فإن لم تعلم الغلبة بل شك في ذلك فقد سئل مالك عن جبن الروم وقيل له إنهم يجعلون فيه أنفخة الخنازير وهم نصارى فقال (ما أحل أن أحرم حلالاً وإن اتقاه رجل في خاصة نفسه فلا أرى في ذلك بأساً) وقال ابن رشد: كره للرجل في خاصة نفسه من أجل ما قيل. ولو لم يسمع بذلك لم يكن عليه أن يبحث عنه؛ لأن الله تعالى أباح أكل طعامهم فهو جائز، ما لم يوقن بنجاسته، فمن خشي ذلك لشيء سمعه استحبه له تركه، وقد كتب سيدنا عمر رضي الله عنه في جبن أهل الكتاب يلتبس على المسلمين بجبن المجوس (ما تبين لكم أنه من صنيعهم - يعني المجوس - فلا تأكلوه وما لم يتبين فكلوا ولا تحرموا أنفسكم مما أحل الله لكم).

وقال ابن حبيب تورع ابن الخطاب وابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم عن أكل ما لم يتبينوا أنه من جبن المسلمين أو من جبن أهل الكتاب فظاهره بل صريحه كابن الفرس أن أطعمتهم مباحة ما لم يوقن بنجاستها وأن الأصل مقدم على الغالب، وإن الشك إذا استند إلى سبب، فإن قيل إنه يجعل في الطعام النجاسة لا يوجب حرمة وللمرء في خاصة نفسه اجتنابه استحباباً، ولهذا سيق هذا الكلام.

قلت نقل شارح المنهج عن الآبي أن الشيخ الفقيه الوالي أبا محمد الفرجاني لا يصلي بالملف لما يذكر أنه يرطبونه بشحم الخنزير، ويستدل على ذلك بأن الإبرة إذا أمسكت فيه فإنها لا تصدأ، ولو جعلت في أرطب صوف لصدت فما ذلك إلا لصحة ما يقال. وكان الشيخ ابن عرفة يقول: ترك الصلاة، إنما هو ورع لأن ما يقال من ذلك لا يثبت بخبر مقبول ولا بينة وكان السطي وابن عبد السلام يصليان بالملف. قال: وأنا أصلي به في الدار ويمنعني من الصلاة به في الجامع خوف أن يأثمني من يكره الصلاة فيه. قيل: وإذا غسل بالماء الحار فإنه يطهر، انتهى.

وهو من هذا الوادي (فورع من تورع في خاصة نفسه مستحب على ما اقتضاه كلام الإمام وصرح به ابن رشيد . ونقل شارح المنهج على اقتصار حلوله للبرزلي أن الشيخ المرجاني كان يتوقى الصلاة بجنب من يلبس الملف ويعلل ذلك بما تقدم، قال: وهذا إغراق في الورع. وألحق اتباع السلف الصالح ولم يأت عنهم التحفظ في مثل هذا بل أتى عكسه.

والظاهر أن ما حكاه الآبي هو الصواب اللائق بمقام الشيخ الجاري على مقتضى قول إمامه من أنه يتوقى لبسه لا الصلاة بجنب من يلبسه. كما للبرزلي، ومن هذا القبيل أكل السكر المقصر، الذي يجلب قوالب فإنه يقال أنه يقصر بالدم وعظام الميتة. إذ لم يثبت بخبر مقبول. كما قال ابن عرفة فلا يحرم بمجرد ما قيل. وإن تورع أحد فلا بأس كما قال إمام المذهب بل يستحب له كما تقدم لابن رشد. وهذا في الشك. لا لسبب بل للتجويز العقلي فلا يلتفت إليه كما تقدم لابن رشد من قوله، فلو لم يسمع ذلك لم يسأل عنه.

قال الإمام القباب نقلاً عن غير ابن رشد التوقف للتجويز من غير موجب ورع الموسوسين فلا عبرة به. انتهى -

قلت: نقل شارح المنهج عن الآبي أنه يحكى عن الشيخ تقي الدين يعني ابن دقيق العيد أنه لا يلبس الملف وإذا قبل أحدهم يده يغسلها.

وكان شيخنا يعني ابن عرفة يقول: إن هذا ورع. لأنه إنما يريد أن يخرج من عهدة التكليف بيقين، لأنه من الجائز أن يكون بيد من مسه أو قبل يده نجاسة، لا سيما العوام، ومن لا يتحفظ ولا يعلم أحكام الطهارة، وليس هذا وسوسة، وإنما الوسوسة ما يتفق لبعض الناس من إكثار الماء في الوضوء وإطالة التدلك، انتهى "فانظر ما نقله القباب فتحصل من هذا أنه إذا لم توقن الطهارة ولا النجاسة، فإن غلبت النجاسة بأن كثرت في جنسهم، فقليل يقدم الأصل كما اقتضاه كلام ابن الفرس وابن رشد، وقيل يقدم الغالب وهو الذي صححه الأبياني ما لم تكن ضرورة كما تقدم، وإن شك لسبب يثيره

ندب التتزه للإنسان في خاصة نفسه وإن كان التجويز العقلي، فلا التفات إليه، على نقل القباب وسمعت كلام ابن عرفة فيه.

وظاهر ما قاله الأبياني إن الضرورة والحاجة موكولة لنظر من حلت به وقت الاستعمال، فلا يقف عندها نص عليه أئمة الشرع من الأفراد، إذ قد تمس الحاجة إليه في وقت دون وقت.

وقال الشهاب القرافي ينبغي لمن قصد إثبات حكم النادر دون الغالب، أن ينظر: هل ذلك الغالب مما ألغاه الشرع أم لا؟ وخليل يعتمد عليه، وأما مطلق الغالب في جميع صورته فخلاف الإجماع، ثم ذكر مثلاً قدم فيه النادر على الغالب، منها ما يصنعه أهل الكتاب من الأطعمة في أوانيهم وبأيديهم، الغالب نجاستها والنادر طهارتها، ومع ذلك أثبت الشارع حكم النادر وألغى حكم الغالب، وجوز أكله توسعة على العباد، ومنها ما يصنعه المسلمون الذين لا يصلون ولا يستنجون بالماء ولا يتحرزون من النجاسة، من الأطعمة وغيرها، كل ذلك محمول على الطهارة وإن كان الغالب النجاسة.

وفي مسائل الزناتي عن أبي عمران الفاسي ما عمله الصانع كالخياط والجزار محمول عندنا على الطهارة كمنسوجه، كافرأ كان أم لا، وكذلك النساجة تربي ولدها والحالب اللبن، والماخضة له والجامعة للزبد من القربة، والساقية للماء للخدمة، والخادمة للطعام والمغربة له، كل ذلك محمول عندنا على الطهارة، حتى يظهر خلاف ذلك بتحقيق.

ونقل الخطاب عن البرزلي: «وأما ذوو الصناعات منهم - يعني الكفار - مثل من يقص الملف والخياط والصائع يمس الحلى والدراهم بيده، فكان شيخنا ابن عرفة يفتي بغسل كل ما لمسوه، لأن الغالب عليهم عدم التحفظ من النجاسة، ولا ضرورة تدعو إليهم لاستغناء المسلمين عنهم بمثلهم من المسلمين». وكان غيره يفتي باغتفار هذا كله، قياساً على ما نجسوه، وأكل المائع من أطعمتهم لا سيما إن كانت صنعتهم يفتقر إليهم فيها، كالصواغين في الأغلب والصواب جواز ذلك كله. أ.هـ.

وهذا هو الموعود به فيما تقدم ومخالفة كلامه لكلامه الأول، إن هذا يقتضي الحلية وإن لم تكن حاجة لقوله، لا سيما المقتضي، لأن محل الضرورة أمروياً ويظهر منه اعتماداً ما للقرافي من أن النادر المنصوص عليه يتقدم على الغالب في الضرورة وغيرها توسعة على العباد، قلت ذكر الشيخ ابن مرزوق في جوابه بجواز النسخ في كاغد متفقاً على طهارته عندهم فلا أقل من أن يكون مختلفاً فيه، وإن القول بأنه نجس ليس على معنى حرمة استعماله، بل كراهته أ.هـ.

وهذا في خصوص الكاغد كما هو نصه، لا في غيره مما اختلف فيه، إذ قد ألف الشيخ أبو الوليد الطرطوشي في تحريم جبن الروم، وكذا القرافي في جبنهم وقديدهم لما تقدم عن الإمام في الجبن، ولما قاله القرافي في الفروق حسبما تقدم، والقديد لا شك أنه إنما يحرم وفقاً إذا كان للمجوس، إذ لا يؤكل من ذبائحهم شيء، أما ما لا ذكاة فيه ففي الرسالة لا بأس به، فتحصل من هذا كله إن طعام أهل الكتاب الذي يخشى من نجاسته ولم تتحقق مباح، إذا دعت لذلك ضرورة أو حاجة وفقاً.

أما عند من يقدم الأصل على الغالب وهي طريقة الأبياني، فظاهر لأنه قيد ذلك بغير الضرورة، وأما عند القرافي فلنص الشارع على ذلك رفقاً بالعباد وظاهره ولو لم تكن حاجة أو ضرورة، لأن العبرة عنده بإلغاء الشارع للغالب توسعة، وأما الشك فقد تقدم الكلام عليه، ولا فرق بين طعام عيشهم أو ما صنعوه للمسلم كما تقدم، ويظهر أن الراجح الجواز ففي وقتنا هذا للافتقار إليهم في الصياغة والطب وغيرهما، بل لو قيل بنفي الخلاف لما بعد.

وأما أطعمة عيدهم، وهو القسم الوسط من تقسيم المغيلي، فقال الإمام الشاطبي في الموافقات في مسألة العفو في قوله تعالى ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ﴾ فإن هذا العموم يتناول بظاهر ما ذبحوه بأعيادهم وكنائسهم، وإذا نظر إلى المعنى أشكل، لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي أحكام الإسلام، فكان للنظر هنا مجال، ولكن مكحولاً سئل عن المسألة فقال:

كله قد علم الله ما يقولون من أحل ذبائحهم. يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها - وإن وجد - هذا الخاص المنافي، وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ ومع ذلك فأحل ما ليس فيه وما هو فيه، لكن بحكم العفو على وجه المنافاة. انتهى.

وقال في المسألة السادسة من هذا النوع الرابع من قصد الشارع أن الشارع قاصد للإخلاص في الأعمال العادية، وعد التشريك فيها، وبين ذلك بأن تعمل بقصد الوجه المشروع، لا يقصد بها عملاً جاهلياً ولا اختراعاً شيطانياً ولا تشبهاً بغير الملة، ثم مثل هذا بأكل ما صنع لتعظيم أعيادهم اليهود أو النصارى أ.هـ.، وهو صريح في النهي عنه إذ لا يجوز تعظيم شعائر الكفر.

وفي حكم المؤدين من إجازات البرزلي عن أبي الطيب الكندي إنه لا يجوز للمؤدب الأخذ من الصبيان في أعياد العجم، وعليه رده لأصحابه، فإن لم يعرفهم تصدق به، وعن ابن حبيب يكره أن يفعل شيء من ذلك في أعياد النصارى، مثل الفيروز والمرجان، ولا يجوز لمن فعله ولا لمن يقبله من المسلمين، بل هو تعظيم للشرك وأيام أهل الكفر أ.هـ.

وظاهر أن الكراهة هنا كراهم تحريم، قال البرزلي: وسمعت شيخنا الإمام أنه أجاز النفقة في مائة للتوسعة على أهله، وفيه نظر لأنه من تعظيم ما عظمت النصارى، ثم نقل عن القاسي مؤلف أحكام المؤدين وهو الإمام أبو الحسن الشهير أنه إن أوتي المؤدب بشيء من ذلك لا يقبله، وإن طاعوا له بذلك.

ولا ينبغي للمسلمين أن يتطوعوا بذلك، ولا يتقربوا له بشيء من الزي ولا بشيء مما يهدى ولا يفرح الصبيان، كعمل البنات في الأندلس، كل ذلك لا يصلح من عمل الناس، ويأبى المعلم قبول الأعوام ليعلم جاهلهم أن هذا خطأ فينتهي ويخجل مستخفهم فيترك ذلك، فإن المؤمن للمؤمن كالبنين يشد بعضه بعضاً، قال شيخنا الإمام، فلا يحل على هذا قبول هدايا النصارى من أعيادهم للمسلمين وكذلك اليهود. وكثير من جهلة المسلمين من يقبل ذلك

منهم في عيد الفطرة وغيره. انتهى.

وإذا حرم القبول حرم أكل المقبول، فهذا تلخيص ما حضرني أخبرتكم به بعد تهذيبه وتقريبه وضم الشكل لشكله ونقل كل شيء في محله، كل حسب قدرتي وقدر بضاعتي، والله أسأله أن يوفقني وإياك لما فيه رضاه وأن يختم لي ولك بالشهادة قرب لقاءه.

كتبه العبد الفقير إسماعيل التميمي الشريف مسلماً على من يقف عليه، سائلاً الإغضاء عما لا نهدي إليه. من محرم الحرام سنة ١٢٤٨هـ.
هذا ما جاء في هذه الفتوى المحررة نكتفي به، والله الموفق للصواب.

أبيض

التجنس بجنسية دولة غير إسلامية

إعداد

فضيلة الشيخ / محمد بن عبد الله بن سبيل

إمام الحرم المكي الشريف

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

التجنس بجنسية دولة غير إسلامية

الحمد لله يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون.

أحمد سبحانه وأشكره على كل حال وأعوذ بالله من أحوال أهل النار وأصلي وأسلم على خير خلقه محمد بن عبد الله لا خير إلا دل الأمة عليه ولا شر إلا حذرنا منه. اللهم صلي وسلم على عبدك ورسولك محمد وعلى آله وصحبه.

وبعد: فبناء على ما كلفني به رئيس المجمع الفقهي وأعضاؤه من إعداد بحث يتعلق بموضوع التجنس وهل يجوز للمسلم أن يتجنس بجنسية دولة غير مسلمة. وإذا فعل فما حكمه في الشريعة الإسلامية، ومن حيث كلفت بهذا الموضوع الهام الذي يعتبر من الأمور المستجدة ولم يكن لدي مراجع في هذه المسألة بعينها لأقتبس منه النص الصريح في الجواب المقنع بالأدلة من الكتاب ومن صحيح السنة عن سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، فقد تبعت بعض الآيات الكريمات التي تدور على النهي عن موالاة الكفار والركون إليهم ومحبتهم ولخصت منها ما أرى أن له مساساً قوياً بهذا الموضوع ومنها يمكن لنا الدخول في البحث المشار إليه والاستدلال من هذه الآيات على المقصود مما أردنا بيانه، فرأيت أن أنقل بعضاً من كلام العلماء رحمهم الله على هذه الآيات المشار إليها، وهي الآيات التي تضمنت المواضع الآتية: وجوب الهجرة من بلاد الكفار إلى بلاد الإسلام والبعد عن موالاة المشركين ومودتهم والركون إليهم وعدم طاعتهم ومساكنتهم ومجالستهم ونحو ذلك، كما سيأتي إن شاء الله.

بعد البحث الطويل مشافهة مع بعض الإخوان والمشائخ الذين لهم صلة بمعرفة أحوال الدول (الأوروبية) ومعرفة أنظمتهم، وأن من أخذ الجنسية منهم فإنه يعتبر واحداً منهم له ما لهم وعليه ما عليهم، وأنه تجري عليه

أحكام ملتهم في الأحوال الشخصية والمواريث وعدم تدخله في شؤون أولاده إذا بلغوا السن القانونية عندهم سواء الذكور والإناث، وأنه إذا أراد والد البنت أن يمنعها من الذهاب إلى بيوت الدعارة وحوانيت الخمر وأمكنة الترفيه فليس له ذلك بعد تمامها السن القانونية عندهم، وقد اطلعت على بعض الأسئلة التي وجهت لبعض العلماء وذكر فيها السائل شيئاً من ذلك، فمنها سؤال أحد الاخوان التونسيين النازلين في مصر، وجه سؤال إلى بعض الأفاضل من علماء الأزهر الشريف، فقال في نص السؤال: ما قول سادتنا العلماء أمتع الله بهم الأمة في رجل مسلم تجنس بجنسية أمة غير مسلمة اختياراً منه والتزم أن تجري عليه أحكام قوانينها بدل أحكام الشريعة الغراء حتى في الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والمواريث، ويدخل في هذا الالتزام أن يقف في صفوفها عند محاربتها ولو لأمة إسلامية كما هو الشأن في التجنس بالجنسية الفرنسية ... (فهل يكون نبذه لأحكام الشريعة الإسلامية والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة طوعاً منه ارتداداً عن الدين وتجري عليه أحكام المرتدين فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين الخ؟)

وهذا السؤال أيضاً سئل عنه الشيخ (يوسف الدجوي) بهذه الحروف وقد سئل أيضاً (الشيخ محمد رشيد رضا) رحمه الله عن مثل هذا من الحزب الوطني التونسي .. يقول فيه السائل ما قول حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ (رشيد رضا) أيده الله في حكومة فرنسا المتسلطة على كثير من الشعوب الإسلامية إذ عمدت أخيراً إلى وضع قانون يعرف بقانون الجنسية، الغرض منه حمل سكان تلك البلاد من المسلمين على الخروج من ملتهم ويكثر سواد أشياعها وقد جعلت هذا التجنس شرطاً في نيل الحقوق السياسية التي كانت لهم من قبل وسلبتها منهم على وجه الاستبداد الجائر، مع أن اتباع المسلم لهذه الملة يجعله ينكر بالفعل ما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا تتناوله الأحكام الشرعية بل يصير تابعاً

لقوانين وضعية نصوصها صريحة في إباحة الزنا وتعاطي الخور وارتكاب الفجور وتحليل الربا والاكتساب من الطرق غير المشروعة ومنع تعدد الزوجات واعتبار ما زاد عن الواحدة من قبيل الزنى المعاقب عليه وإنكار نسب ما ولد له منها ... إلخ. وبناءً أيضاً على ما ترجم لي من نصوص القانون الفرنسي بأحكام الزواج والطلاق والميراث والتعليم الذي تلزمه كل من كانت جنسيته فرنسية.

وهذه نبذة من القانون الفرنسي فيما يتعلق بالنكاح:

نصت المادة (١٩١) أن الزواج إذا لم يُعقد أمام ممثل السلطة فإنه من الممكن أن يطعن كل من له مصلحة في ذلك.

(مادة: ٢٠٣): أنه في حال تمام العقد فإن كلا من الأب والأم يصبح مسؤولاً عن إعالة الأولاد الناشئين عن الزواج وتنشئتهم.

(مادة: ٢١٣): إن الزوجين معاً مسؤولان عن البيت من الجهة المادية وأنهما يقومان معاً بتربية الأولاد وإعداد مستقبلهم.

(مادة: ٢١٤): إن من يتمتع عن دفع نصيبه في البيت فإن الزوج الآخر يستطيع أن يلزمه بذلك.

(مادة: ٢١٨): إن المطلقة إذا لم تكن حاملاً وأبرزت شهادة طبية أنها ليست حاملاً أنه حينئذ لا عدة لها، أما إذا لم تبرز هذه الشهادة فعدتها (٣٠٠) يوم.

(ومن المادة: ٢٣٠): إن الطلاق لا يمكن اعتباره إلا إذا وقع بعد مضي (٦) أشهر على إبرام العقد.

نبذة منه فيما يتعلق بالإرث:

من المادة (٧٢٧): إنه إذا حدث للمتوفى حادث ولم يبلغ وارثه الخبر للمختصين أن هذا الوارث يحرم من الإرث.

ومن المادة (٧٤١) والمادة (٧٤٢): إنه من جهة الاخوة والأعمام فإن الجميع يرثون فيرث الأخ وابنه ويرث العم وابنه وهم يرثون بالتساوي.

ومن المادة (٧٤٥): إنه لا فرق بين الذكر والأنثى من جهة الميراث.
ومن المادة (٧٤٨): إن الأب والأم والإخوة يقتسمون الميراث فالأب والأم لهم النصف والإخوة لهم النصف.

ومن المادة (٧٢٤): أنه لا فرق بين القرابة الشرعية والقرابة عن طريق الزنى من جهة استحقاق الإرث، إلا أن ولد الزنى يأخذ نصف ما يأخذه الولد الشرعي.

فهذه المواد كلها مخالفة للشريعة الإسلامية، والمتجنس ملتزم بها كما هو معروف من نظام التجنس أنها تجري على المتجنس أحكام تلك الدولة من كل وجه وملزم وملتزم بها حسب القانون وكما عرفها لنا أخونا معالي الشيخ (محمد المبارك) من خلال اطلاعه على القوانين الأجنبية بقوله (التجنس طلب انتساب إنسان إلى جنسية دولة من الدول وموافقتها على قبوله في عداد رعاياها، وينشأ عن ذلك التجنس خضوع المتجنس لقوانين الدولة التي تنسب بجنسيتها وقبوله لها طوعاً أو كرهاً والتزام الدفاع عنها في حال الحرب) أ.هـ.

فلما تحققت من كثير من الإخوان والمشائخ الذين لهم معرفة وإلمام بنظام التجنس .. ومن خلال الفقرات التي نقلتها من النظام الفرنسي في النكاح والإرث (ومن تلك الأسئلة التي سيقّت آنفاً مما وجه لبعض العلماء ومن أجوبتهم عليها) يتبين من كلامهم أن طلب التجنس بجنسية دولة غير إسلامية من غير إكراه عليها، بل إما طلباً منه أو موافقة على قبولها، إن هذا نوع من أنواع الردة عن دين الإسلام، وخروج عن سبيل المؤمنين ودخول في معية الكافرين الذين حذرنا الله منهم ومن اتباع سبيلهم، ومن المقام بين أظهرهم ومن مولاتهم والركون إليهم، يتضح ذلك في ما نسوق من الأدلة القرآنية والأحاديث النبوية، ومن كلام علماء الإسلام على هذه الآيات والأحاديث وما فهموه واستنبطوه منها، مبيناً وموضحاً ما يتجلى به حكم هذه المسألة إن شاء الله، حسب ما يظهر لي مما فهمته من الآيات والأحاديث

وأقوال العلماء، ثم أتبع ذلك بفتوى بعض العلماء الذين سبق أن أفتوا فيها، ثم أسوق ملخصاً لما تقدم، يتضح منه على سبيل الإيجاز رأيي فيها، والله ولي التوفيق ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ذكر الأدلة (يقول الله سبحانه وتعالى):

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨] ففي هذه الآية النهي الصريح عن اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، وهذا المتجنس قد طلب (ولايتهم) واختارها عن ولاية المؤمنين .. قال (الزجاج) أي لا يجعل المؤمن ولايته لمن هو غير مؤمن.

قال ابن قيم الجوزية رحمه الله:

أي لا يتناول الولاية من مكان دون مكان المؤمنين، وقال رحمه الله: فليس من الله في شيء: أي فالله بريء منه، وقال (مجاهد): إلا أن تتقوا منهم تقاة (التقاة باللسان لا بالعمل). قال (القرطبي) رحمه الله: التقية لا تحل إلا مع خوف القتل أو القطع أو الإيذاء العظيم. قال ابن عباس رضي الله عنه: في الآية الكريمة نهى الله المؤمنين أن يلاطفوا الكفار فيتخذوهم أولياء. قال (ابن جرير) رحمه الله على هذه الآية: فليس من الله في شيء، يعني بذلك فقد بريء من الله وبريء الله منه بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر، إلا أن تتقوا منهم تقاة، إلا أن تكونوا في سلطانهم فتخافوهم على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم وتضمروا لهم العداوة .. قال في (المجلد الثالث ص ١٦٠) من (الدرر السنية) وسئل (يعني الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن رحمه الله) عمن يجيء من الإحساء بعد استيلاء هذه الطائفة الكافرة على أهلها ممن يقيم فيه للتكسب أو للتجارة ولا اتخذه وطناً، وإن بعضهم يكره هذه الطائفة ويبغضها، يعلم منه ذلك، وبعضهم يرى ذلك، ولكن يعتقد أنه حصل بهم راحة للناس وعدم ظلم وتعد على الحضر، فأجاب رحمه الله: الإقامة ببلد يعلو فيها الشرك والكفر ويظهر الرفض ودين

الفرنج ونحوهم من المعطلة للربوبية والإلهية، وترفع فيهم شعائرها، ويهدم الإسلام والتوحيد، ويعطل التسبيح والتكبير والتحميد، وتقلع قواعد الملة والإيمان، ويحكم بينهم بحكم الفرنج واليونان، ويشتم السابقون من أهل بدر وبيعة الرضوان، فالإقامة بين أظهرهم والحالة هذه، لا تصدر عن قلب باشره حقيقة الإسلام والإيمان والدين، وعرف ما يجب من حق الله في الإسلام على المسلمين، بل لا يصدر عن قلب رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً، فإن الرضا بهذه الأصول الثلاثة قطب رحي الدين، وعليه تدور حقائق العلم واليقين، وذلك يتضمن من محبة الله وإيثار مرضاته، والغيرة لدينه والانحياز إلى أوليائه، مما يوجب البراءة كل البراءة، والتباعد كل التباعد عمن تلك نحلته وذلك دينه، بل نفس الإيمان المطلق في الكتاب والسنة، لا يجمع هذه المنكرات كما يعلم من (تقرير شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله) في (كتاب الإيمان) وفي (قصة إسلام جرير بن عبد الله) أنه قال: يا رسول الله بايعني، واشترط. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وأن تفارق المشركين.. (أخرجه أبو عبد الرحمن النسائي) وفيه إلحاق مفارقة المشركين بأركان الإسلام ودعائمه العظام، وقد عرف من آية سورة براءة أن قصد أحد الأغراض الدنيوية ليس بعذر شرعي، بل فاعله فاسق لا يهديه الله، كما هو نص الآية، والفسوق إذ أطلق ولم يقترن بغيره، فأمره شديد ووعيده أشد الوعيد، إلى أن قال: وأخبت هؤلاء وأجهلهم من قال إنه حصل بهم راحة للناس، وعدم ظلم وتعد على الحضر، وهذا الصنف أضل القوم وأعماهم عن الهدى وأشدهم محادة لله ورسوله ولأهل الإيمان والتقى، لأنه لم يعرف الراحة التي حصلت بالرسول وما جاءوا به في الدنيا والآخرة، إلى أن قال رحمه الله: وبالجملية فمن عرف غور هذا الكلام، أعني قول بعضهم إنه حصل بهم راحة للناس، وعدم ظلم وتعد على الحضر تبين لهم ما فيه من المحادة والمشاقة لما جاءت به الرسل، وعرف أن قائله ليس من الكفر ببعيد.

قلت: فتأمل كلام الشيخ عبد اللطيف رحمه الله عمن قال أنهم حصل بهم راحة وأقام عندهم للتجارة فقط، فكيف بمن دخل تحت ولايتهم طائعاً غير مكره، بل طالباً وملتماً ذلك منهم لعرض من الدنيا أو طمع فيما قد يحصل وقد لا يحصل، ولو قال قائل إن المقام عند هؤلاء الفرنسيين مثلاً أو غيرهم من الأميركيين لا يمنع من التعبد، وأنا أحب الإسلام وأفضله على سائر الأديان، ولكن الحياة عندهم فيها راحة وطمأنينة ونظام يحمي ويحفظ الحقوق، فهذا لا يكفي وليس بمبرر، ولا يفيدك شيئاً عند الله ما دام أنك رضيت بولايتهم والانضمام إليهم والانتساب لهم، وكونك تقول إن دين الإسلام هو خير الأديان، مع أنك لم تعمل به، ولم تمتثل ما أمرك من عداوة المشركين والتبرء منهم والبعد عنهم، وهل نسيت فعل أبي طالب مع الرسول صلى الله عليه وسلم ومنابدته المشركين دفاعاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد كان يقدم نفسه وماله وولده وعرضه دون الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد صرح بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان صادقاً وأنه لا يمكن أن يكذب وقد اشتهرت عنه الأبيات التي يقول فيها:

ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية ديناً
لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحاً بذاك مبينا
ويقول :

فو الله لولا أن أجيء بسبة تجر على أشياخنا في المحافل
لكننا تبعناه على كل حالة من الدهر جداً غير قول التهازل
لقد علموا أن ابننا لا مكذب لدينا ولا يعنى بقول الأباطل
ويقول:

ألم تعلموا أنا وجدنا محمداً نبياً كموسى خط في أول الكتب
فهل يقال إنه قد آمن بهذه الأبيات وما يماثلها، وهو لم يلتزم بأحكام الإسلام ويتبرأ من المشركين لشركهم، وقد سمى الله الذين قالوا للكفار من

أهل الكتاب (لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتهم لننصرنكم) سماهم منافقين.....

مع إنه أخبر أنهم قالوا ذلك كذباً ليسوا صادقين بهذا القول ولكنهم قالوا ذلك خوفاً من الدوائر، فإذا كان هذا كفر ونفاق وهو مجرد وعد عازمون على عدم الالتزام فكيف بمن أظهر لهم ذلك صادقاً ودخل في معيبتهم والانتساب اليهم تحت طاعتهم وولايتهم.

(وقال شيخ الإسلام ابن تيمية) رحمه الله : في (الاختيارات) من جمز إلى معسكر التتر ولحق بهم ارتد وحل دمه وماله ، (وفي مسند الإمام أحمد) عن (أبي بكر) رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (ينزل ناس من أمتي بغائط يسمونه البصرة عند «نهر» يقال له «دجلة» يكون عليه جسر يكثر أهلها ويكون من أمصار المهاجرين)، وفي رواية (والمسلمين فإذا جاء آخر الزمان جاء بنو "قنطوراء" عراض الوجوه صغار الأعين حتى ينزلوا على شط النهر فيفترق أهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون أذناب البقر والبرية وهلكوا، وفرقة يأخذون لأنفسهم وكفروا، وفرقة يأخذون ذرايرهم خلف ظهورهم ويقاثلونهم وأولئك هم الشهداء).. فهذا الحديث صريح بأن من أخذ لنفسه الأمان وترك جهادهم فقد كفر لأنه رضي بهم ودخل في معيبتهم وسالمهم، وإنما فعل ما فعل خوفاً على مفارقة بلده وعلى ماله، ومفهومه أنه لم يكن كافراً قبل هذا العمل لأنه قال (وفرقة يأخذون لأنفسهم وكفروا).

فدل على أنهم قبل ذلك لم يكونوا كافرين، وفرقة اشتغلوا بحرثهم وتركوا الجهاد فهلكوا ولم ينج إلا من قاتلهم ... أ.هـ.

وقال الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في الدرر السنية على قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣]. قال رحمه الله: في هاتين الآيتين البيان الواضح أنه لا عذر لأحد في الموافقة على الكفر خوفاً منهم وإيثاراً لمرضاتهم، فكيف بمن

اتخذ الكفار الأبعد أولياء وأصحاباً، وأظهر لهم الموافقة على دينهم، خوفاً على الأموال والآباء والأبناء والأزواج والعشائر ونحو ذلك مما يعتد به كثير من الناس إذا كان لم يرخص لأحد في مولاتهم واتخاذهم أولياء بأنفسهم خوفاً على بعض هذه الأمور ومحبة لهم، ومن العجب استحسانهم لذلك واستحلالهم له فجمعوا مع الردة استحلال الحرام.

وقال أيضاً عندما سئل عن أهل بلد مرتدين وهم بنو عم ويجيء لهم ذكر عند الأمراء فيتسبب بالدفع عنهم بعض أقاربهم ممن هو عند المسلمين حمية دنيوية، أما بطرح نكال أو دفن نقائص، أو يشير بكلف المسلمين عنهم: هل يكون موالاة نفاق أو موالاة كفر، أجاب بجواب طويل - رحمه الله - وسرد الأدلة ثم لخص ذلك بقوله: وأما قول السائل: هل يكون ذلك موالاة نفاق أو يكون كفراً؟ فالجواب أنه إذا كانت الموالاة مع مساكنتهم في ديارهم والخروج معهم في قتالهم ونحو ذلك فإنه يحكم على صاحبها بالكفر كما قال: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] وقال تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَلَ عَلَيْكَ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيَسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ [النساء: ١٤٠] وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثلهم» وقال «أنا بريء من مسلم يبيت بين أظهر المشركين» رواهما أبوداود.

وإن كانت الموالاة لهم في دار الإسلام إذا قدموا إليهم ونحو ذلك فهذا عاص آثم متعرض للوعيد وإن كانت مولاتهم لأجل دنياهم يجب عليه من التعزير بالهجر والأدب ونحوهما مما يزجر أمثاله، وإن كانت الموالاة لأجل دينهم فهو مثلهم ومن أحب قوماً حشر معهم. أ.هـ...

وقال في موضوع آخر - رحمه الله - : المسألة الرابعة: في معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ وقوله: «من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثلهم» الجواب: إن معنى الآية على ظاهرها وهو إن الرجل إذا سمع آيات يكفر بها ويستَهْزِئُ بها فجلس عند الكافرين المستهزئين من غير إكراه ولا إنكار ولا

قيام عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره فهو كافر مثلهم وإن لم يفعل فعلهم، لأن ذلك يتضمن الرضا بالكفر، والرضا بالكفر كفر، وبهذه الآية استدل العلماء على أن الراضي بالذنب كفاعله وإن ادعى أنه يكره ذلك بقلبه لم يقبل منه لأن الحكم على الظاهر، وهو قد أظهر الكفر فيكون كافراً، ولهذا وقعت الردة.

وبعد موت النبي صلى الله عليه وسلم: ادعى أناس أنهم كرهوا ذلك ولم يقبل الصحابة ذلك منهم بل جعلوهم كلهم مرتدين إلا من أنكر بلسانه وقلبه، وكذلك قوله: في الحديث «من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله» على ظاهره وهو إن الذي يدعي الإسلام ويكون مع المشركين في الاجتماع والنصرة والمنزل معهم بحيث يعدد المشركين منهم فهو كافر مثلهم وإن ادعى الإسلام، إلا إن كان يظهر دينه ولا يوالي المشركين. ولهذا لما ادعى بعض الناس الذين أقاموا بمكة بعد ما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم: فادعوا الإسلام، إلا أنهم أقاموا بمكة يدعوه المشركون منهم وخرجوا معهم يوم بدر كارهين للخروج فقتلوا وظن بعض الصحابة أنهم مسلمون وقالوا: قتلنا اخواننا، فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

قال: السدي وغيره من المفسرين: إنهم كانوا كفاراً ولم يعذر الله منهم إلا المستضعفين. أ.هـ.

قال الإمام الطبري - رحمه الله ما نصه:

﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ يعني قال الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم كنا مستضعفين في الأرض يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوتهم فيمنعونا من الإيمان بالله واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معذرة ضعيفة وحجة واهية ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ يقول فتخرجوا من أرضكم ودوركم وتفارقوا من يمنعكم

بها من الإيمان بالله واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الأرض التي يمنعكم أهلها من سلطان الشرك بالله، إلى قوله : فيوم نزلت هذه الآية كان من أسلم ولم يهاجر فهو كافر حتى يهاجر، إلا المستضعفين ... أ. هـ.

قال ابن كثير عن قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ ما نصه قال البخاري: «حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ: حدثنا حيوة وغيره قالوا: حدثنا محمد بن عبد الرحمن أبو الأسود: قال قطع على أهل المدينة بعث فاكتتبت فيه فلقيت عكرمة مولى ابن عباس فأخبرته فنهاني أشد النهي. قال أخبرني ابن عباس أن أناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكثر سوادهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي السهم يرمي به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب عنقه فيقتل فأنزل الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾» رواه الليث عن أبي الأسود.

ساق المؤلف الكلام إلى قوله: فنزلت هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهراني المشركين وهو قادر على الهجرة وليس متمكناً من إقامة الدين فهو ظالم لنفسه مرتكباً حراماً بالإجماع وبنص هذه الآية. حيث يقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ أي: بترك الهجرة. ثم أورد المؤلف حديث أبي داود بسنده إلى سمرة بن جندب قال: أما بعد: قال رسول صلى الله عليه وسلم: «من جامع المشرك فهو مثله» وأورد أثر السدي قال: لما أسر العباس وعقيل ونوفل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أفد نفسك وابن أخيك» قال: يا رسول الله: ألم نصل إلى قبلك ونشهد بشهادتك. قال: «يا عباس إنكم خاصمتهم فخصمتهم» ثم تلا عليه هذه الآية ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾.

قال السيوطي في الدر المنثور على قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ الآية. أخرج البخاري والنسائي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والطبراني والبيهقي في سننه عن ابن عباس أن ناساً من المسلمين كانوا مع المشركين يكثر سواد المشركين على رسول الله صلى

الله عليه وسلم فيأتي السهم يرمى به فيصيب أحدهم فيقتله أو يضرب فيقتل، فأنزل الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وأخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في سننه عن ابن عباس قال: كان قوم من أهل مكة أسلموا وكانوا يستخفون بالإسلام فأخرجهم المشركون معهم يوم بدر فأصيب بعضهم وقتل بعض، فقال المسلمون قد كان أصحابنا هؤلاء مسلمين وأكرهوا فاستغفروا لهم فنزلت هذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ إلى آخر الآية، قال فكتب إلى من بقي بمكة من المسلمين بهذه الآية وأنه لا عذر لهم فخرجوا فلحقهم المشركون فأعطوهم الفتنة فنزلت هذه الآية ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ إلى آخر الآية فكتب المسلمون إليهم فحزنوا وأيسوا من كل خير فنزلت فيهم ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فكتبوا إليهم إن الله قد جعل لكم مخرجاً فخرجوا فخرجوا فأدركهم المشركون فقاتلوهم حتى نجا من نجا وقتل من قتل.

وساق المؤلف روايتين أخريين مفادهما أنه أسلم جماعة من الشبان خرج بهم المشركون يوم بدر وسماهم. ورواية أخرى عن ابن جرير عن ابن عباس أنهم قوم تخلفوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم وتركوا أن يخرجوا معه، قال: فمن مات منهم قبل أن يلحق بالنبي صلى الله عليه وسلم ضربت الملائكة وجهه ودبره. إلى قوله: وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن الضحاك في الآية قال: هم ناس من المنافقين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلم يخرجوا معه إلى المدينة وخرجوا مع مشركي قريش إلى بدر فأصيبوا يوم بدر فيمن أصيب فأنزل الله فيهم هذه الآية.

قال الفخر الرازي في تفسيره قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ قال ما نصه: الظلم قد يراد به الكفر. قال تعالى ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ وقد يراد به المعصية فمنهم ظالم لنفسه.

وفي المراد بالظلم في هذه قولان (الأول): إن المراد الذين أسلموا في دار الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا إلى دار الإسلام (الثاني): إنها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يتظاهرون بالإيمان.. أ. هـ.

قال السيد محمد رشيد رضا في تفسير المنار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ إلخ.. توفى الشيء أخذه وافيأ تاماً. إلى قوله ولفظ ﴿تَوَفَّاهُمْ﴾ هذا يحتمل أن يكون فعلاً ماضياً، أي توفتهم الملائكة، إلى قوله بلفظ وعلى هذا تكون العبارة حكاية حال ماضية ويكون سحب حكمهم على جميع من كانت حاله مثل حالهم بطريق القياس، ويحتمل وهو الأقرب أن تكون فعلاً مستقبلاً. حذف منه إحدى التائين فيكون الحكم فيه عاماً بنص الخطاب.

والمعنى إن الذين تتوفاهم الملائكة بقبض أرواحهم عند انتهاء آجالهم حالة كونهم ظالمي أنفسهم بعدم إقامة دينهم وعدم نصره وتأبيده وبرضاهم بالإقامة في الذل والظلم، حيث لا حرية لهم في أعمالهم الدينية.

ساق الكلام إلى شرح قوله تعالى ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ وتحرروا أنفسكم من رق الذل الذي لا يليق بالمؤمن ولا هو من شأنه، أي إن استضعاف القوم لكم لم يكن هو المانع لكم من الإقامة معهم في دارهم، بل كنتم قادرين على الخروج منها مهاجرين إلى حيث تكونون في حرية من أمر دينكم ولم تفعلوا.

ثم ساق الكلام إلى قوله: توعدهم بجهنم كما يتوعد الكفار. قيل لأن الهجرة للقادر كانت شرطاً لصحة الإسلام. وقيل بل كانوا منافقين أظهروا الإسلام ولم يبطنوه - إلى قوله بلفظ. ثم ذكر حال قوم أخلدوا إلى السكون وقعدوا عن نصره الدين، بل وعن إقامته حيث هم وعذروا أنفسهم بأنهم في أرض الكفر حيث اضطهدهم الكافرون ومنعوه من إقامة الحق وهم عاجزون عن مقاومتهم، ولكنهم في الحقيقة غير معذورين لأنه كان يجب

عليهم الهجرة إلى المؤمنين الذين يعتزون بهم، فهم بحبهم لبلادهم وإخلادهم إلى أرضهم وسكونهم إلى أهليهم ومعارفهم ضعفاء في الحق لا مستضعفون، وهم بضعفهم هذا قد حرموا أنفسهم بترك الهجرة من خير الدنيا بعزة المؤمنين، ومن خير الآخرة بإقامة الحق، فظلمهم لأنفسهم عبارة عن تركهم العمل بالحق خوفاً من الأذى.

ثم ساق الكلام إلى قوله ما لفظه: ولا معنى عندي للخلاف في وجوب الهجرة من الأرض التي يمنع فيها المؤمن من العمل بدينه أو يؤذى فيه إيذاءً لا يقدر على احتماله. وأما المقيم في دار الكافرين ولكنه لا يمنع ولا يؤذى إذا هو عمل بدينه بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه بلا نكير فلا يجب عليه أن يهاجر ... إلخ.

في تفسير الإمام المراغي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ أي: إن الذين تتوفاهم الملائكة وتقبض أرواحهم حين انتهاء آجالهم حالة كونهم ظالمي أنفسهم برضاهم بالإقامة في دار الذل والظلم حيث لا حرية لهم في أعمالهم الدينية ولا يتمكنون من إقامة دينهم ونصره وتأيبده ﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾ أي: تقول لهم الملائكة بعد ما توفيهما لهم في أي شيء كنتم من أمر دينكم، أي إنهم لم يكونوا في شيء منه إذ هم قدروا على الهجرة ولم يهاجروا ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ هذا اعتذار عن تقصيرهم الذي وبخوا عليه. أي إننا لم نستطع أن نكون في شيء يعتد به من أمر ديننا لاستضعاف الكفار لنا، فعجزنا عن القيام بواجبات الدين بين أهل مكة. وهذه حجة لم تتقبلها الملائكة ومن ثم ردوا عليهم المذرة فقالوا لهم ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ وترحلوا إلى قطر آخر من الأرض تقدر فيه على إقامة الدين وتحرروا أنفسكم من رق الذل الذي لا يليق بالمؤمن ولا هو من خصاله ﴿فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ إلى قوله "وفي هذا إيماء إلى أن الرجل إذا كان في بلد لا يتمكن فيه من إقامة دينه كما يجب لبعض الأسباب أو علم أنه في غير بلده أقوم بحق الله وأدوم على

العبادة وجبت عليه الهجرة. أما المقيم في دار الكفر ولا يمنع ولا يؤدي إذا هو عمل بدينه وأقام أحكامه بلا نكير فلا يجب عليه أن يهاجر كما هو مشاهد من المسلمين المقيمين في بلاد الإنجليز الآن، إلا أن الإقامة فيها ربما كانت سبباً من أسباب ظهور محاسن الإسلام وإقبال الناس عليه.

وأورد الحافظ ابن كثير الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ الآية. وقال ما نصه: نهى الله تبارك وتعالى عبادة المؤمنين عن موالاته اليهود والنصارى الذين هم أعداء الإسلام وأهله قاتلهم الله، ثم أخبر أن بعضهم أولياء بعض ثم تهدد وتوعد من تعاطى ذلك فقال ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ الآية. ثم ساق المؤلف رحمه الله سند ابن أبي حاتم إلى سماك بن جريء عن حياض أن عمر انتهر أبا موسى الأشعري لاست كتابه نصرانياً وقال: أخرجوه، وتلا الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى﴾ الآية. ثم ساق له سنداً آخر إلى ابن سيرين قال: قال عبد الله ابن عتبة: ليتق أحدكم أن يكون يهودياً أو نصرانياً وهو لا يشعر، قال فظنناه يريد هذه الآية.

وقال الإمام ابن تيمية: المشابهة المشاكلة في الأمور الظاهرة توجب مشابهة ومشاكلة في الأمور الباطنة. والمشابهة في الهدى الظاهر توجب مناسبة وائتلافاً بعد الزمان والمكان أمر محسوس مرافقتهم ومساكنتهم ولو قليلاً سبب لنوع ما من اكتساب أخلاقهم التي هي ملعونة وما كان مظنة لفساد خفي غير منضبط علق الحكم به وأدار التحريم به فمساكنتهم في الظاهر سبب ومظنة لمشابهتهم في الأخلاق والأفعال المذمومة، بل في نفس الاعتقادات فيثير مساكن الكافر مثله.

وأيضاً المشاركة في الظاهر تورث نوع من مودة ومحبة وموالاتة في الباطن كما أن المحبة في الباطن تورث المشابهة في الظاهر وهذا مما يشهد به الحس، فإن الرجلين إذا كانا من بلد واجتمعا في دار غربة كان بينهما من المودة والائتلاف أمر عظيم بموجب الطبع وإذا كانت في أمور دنيوية تورث

الموالة والمحبة فكيف بالمشابهة في الأمور الدينية، فالموالة للمشركين تنافي الإيمان ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ وقال ابن القيم في كتاب الهدى ومنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من إقامة المسلم بين المشركين إذا قدر على الهجرة من بينهم. وقال لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع حتى تطلع الشمس من مغربها. وقال ستكون هجرة بعد هجرة فخير أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم ويبقى في الأرض شرار أهلها تلفظهم أهلهم تقذرهم نفس الله ويحشرهم الله مع القردة والخنازير . انتهى.

ومن تفسير القاسمي في قوله تعالى ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩] أي: تمنوا أن تكفروا ككفرهم بعد الإيمان ﴿فَتَكُونُونَ سَوَاءً﴾ أي في الكفر والضلال (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ) في العون والنصرة لعل يفضي إلى كفركم. وإن أظهروا لكم الإيمان طلباً لموالاتكم ﴿حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا﴾ من دار الكفر ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ فتتحققوا إيمانهم ﴿فَإِن تَوَلَّوْا﴾ أي عن الهجرة فهم وإن أظهروا لكم الإسلام مع قدرتهم على الهجرة فافعلوا بهم ما تفعلوه بالكفار لأنه زال عنهم حكم النفاق فلاحقوا دار الكفر ﴿فَخُذُوهُمْ﴾ أي أسروهم ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ أ.هـ.

وقال الشيخ سليمان بن عبد الله رحمه الله في الدرر السنية:

اعلم رحمك الله إن الإنسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم خوفاً منهم ومداراة لهم ومداينة لدفع شرهم فإنه كافر مثلهم، وإن كان يكره دينهم ويبغضهم ويحب الإسلام والمسلمين، هذا إذا لم يقع منه إلا ذلك فكيف إذا كان في دار منعة واستدعى بهم ودخل في طاعتهم وأظهر الموافقة على دينهم الباطل وأعانهم عليه بالنصرة والمال ووالاهم وقطع الموالة بينه وبين المسلمين وصار من جنود القباب والشرك وأهلها، بعد ما كان من جنود الإخلاص والتوحيد وأهله، فإن هذا لا يشك مسلم أنه كافر من أشد الناس

عداوة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يستثنى من ذلك إلا المكره وهو الذي يستولي عليه المشركون فيقولون له اكفر وافعل كذا وإلا فعلنا بك وقتلناك، أو يأخذونه فيعذبونه حتى يوافقهم فيجوز له الموافقة باللسان مع طمأنينة القلب بالإيمان، وقد أجمع العلماء على أن من تكلم بالكفر هازلاً أنه يكفر، فكيف بمن أظهر الكفر خوفاً وطمعاً في الدنيا وأنا أذكر بعض الأدلة على ذلك بعون الله وتأييده.

(الدليل الأول): قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠] فأخبر تعالى أن اليهود والنصارى وكذلك المشركون لا يرضون عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى يتبع ملتهم ويشهد أنهم على حق، ثم قال تعالى ﴿قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ آتَبْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠] وفي الآية الأخرى ﴿إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٤٥] فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لو يوافقهم على دينهم ظاهراً من غير عقيدة القلب لكن خوفاً من شرهم ومداينة كان من الظالمين، فكيف بمن أظهر لعباد القبور والقباب أنهم على حق وهدى مستقيم، فإنهم لا يرضون إلا بذلك.

(الدليل الثاني): قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]. فأخبر تعالى أن الكفار لا يزالون يقاتلون المسلمين حتى يردوهم عن دينهم إن استطاعوا، ولم يرخص في موافقتهم خوفاً على النفس والمال والحرمة، بل أخبر عمن وافقهم بعد أن قاتلوه ليدفع شرهم أنه مرتد فإن مات على رده بعد أن قاتله المشركون فإنه من أهل النار الخالدين فيها، فكيف بمن وافقهم من غير قتال؟ فإذا كان من وافقهم بعد أن قاتلوه لا عذر له عرفت أن الذين يأتون إليهم ويسارعون في الموافقة لهم من غير خوف ولا قتال إنهم أولى بعدم العذر وإنهم كفار مرتدون.

(الدليل الثالث): قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [آل عمران: ٢٨] فهي سبحانه المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء وأصدقاء وأصحاباً ومن دون المؤمنين وإن كانوا خائفين منهم، وأخبر أن من فعل ذلك فليس من الله في شيء، أي لا يكون من أولياء الله الموعودين بالنجاة في الآخرة.

﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ وهو أن يكون الإنسان مقهوراً معهم لا يقدر على عدوانهم فيظهر لهم المعاشرة وقلبه مطمئن بالبغيضاء والعداوة وانتظار زوال المانع، فإذا زال رجع إلى العداوة والبغيضاء فكيف بمن اتخذهم أولياء من دون المؤمنين من غير عذر استحباب الدنيا عن الآخرة والخوف من المشركين وعدم الخوف من الله؟ فما جعل الله الخوف منهم عذراً بل قال تعالى ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

(الدليل الرابع): قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٩] فأخبر تعالى أن المؤمنين إن أطاعوا الكفار فلا بد أن يردوهم على أعقابهم عن الإسلام فإنهم لا يقنعون منهم بدون الكفر، وأخبر إنهم إن فعلوا ذلك صاروا من الخاسرين في الدنيا والآخرة ولم يرخص في موافقتهم وطاعتهم خوفاً منهم، وهذا هو الواقع، فإنهم لا يقنعون ممن وافقهم إلا بالشهادة أنهم على حق وإظهار العداوة والبغيضاء للمسلمين وقطع اليد منهم، ثم قال تعالى ﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٠].

فأخبر الله تعالى أنه ولي المؤمنين وناصرهم وهو خير الناصرين، ففي ولايته وطاعته كفاية وغنى عن طاعة الكفار، فبها حسرة على العباد الذين عرفوا التوحيد ونشأوا فيه ودانوا به زمناً كيف خرجوا عن ولاية رب العالمين وخير الناصرين إلى ولاية القباب وأهلها ورضوا بها بدلاً من ولاية من بيده ملكوت كل شيء بئس للظالمين بدلاً.

(الدليل الخامس): قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِّنْ

اللَّهُ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ [آل عمران: ١٦٢] فأخبر الله أنه لا يستوي من اتبع رضوان الله ومن اتبع ما يسخطه ومأواه جهنم يوم القيامة، لا ريب إن عبادة الرحمن وحده ونصرها وكون الإنسان من أهلها من رضوان الله وإن عبادة القباب والأموات ونصرها والكون من أهلها مما يسخط الله فلا يستوي عند الله من نصر توحيده ودعوته بالإخلاص وكان مع المؤمنين، ومن نصر الشرك ودعوة الأموات وكان مع المشركين، فإن قالوا خفنا قيل لهم كذبتهم، وأيضاً فما جعل الله الخوف عذراً في اتباع ما يسخطه واجتناب ما يرضيه، وكثير من أهل الباطل إنما يتركون الحق خوفاً من زوال دنياهم وإلا فيعرفون الحق ويعتقدونه ولم يكونوا بذلك مسلمين.

(الدليل السادس): قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] أي في أي فريق كنتم، أفي فريق المؤمنين أم في فريق المشركين؟ فاعتذروا عن كونهم لم يكونوا في فريق المؤمنين بالاستضعاف، فلم تعذرهم الملائكة ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]، ولا يشك عاقل أن أهل البلدان الذين خرجوا عن المؤمنين وصاروا مع المشركين وفي فريقهم وجماعتهم أعظم ممن ترك الهجرة مشحة بوطنه وأهله وماله.

هذا مع أن الآية نزلت في أناس من أهل مكة أسلموا واحتبسوا عن الهجرة، فلما خرج المشركون إلى بدر أكرهوهم على الخروج معهم فخرجوا خائفين، فقتلهم المسلمون يوم بدر، فلما علموا بقتلهم تأسفوا، وقالوا قتلنا إخواننا، فأنزل الله فيهم هذه الآية، فكيف بأهل البلدان الذين كانوا على الإسلام فخلعوا ربقتهم من أعناقهم، وأظهروا لأهل الشركة الموافقة على دينهم، ودخلوا في طاعتهم وآووهم ونصروهم، وخذلوا أهل التوحيد وابتغوا غير سبيلهم وخطوؤهم، وظهر فيهم سبهم وشتهم وعييبهم والاستهزاء بهم وتسفيه رأيهم في ثباتهم على التوحيد والصبر عليه، وعاونوهم على أهل

التوحيد طوعاً لا كرهاً، واختياراً لا اضطراراً، فهؤلاء أولى بالكفر والنار من الذين تركوا الهجرة شحاً بالوطن وخوفاً من الكفار، وخرجوا في جيشهم مكرهين خائفين، فإن قال قائل: هلا كان الإكراه على الخروج عذراً للذين قتلوا يوم بدر؟ قيل: لا يكون عذراً لأنهم في أول الأمر لم يكونوا معذورين، إذ أقاموا مع الكفار فلا يعذرون بعد ذلك الإكراه؛ لأنهم السبب في ذلك حيث أقاموا معهم وتركوا الهجرة.

(الدليل السابع): قوله تعالى ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيَسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَعْدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ [النساء: ١٤٠]، فذكر تعالى أنه نزل على المؤمنين في الكتاب أنهم إذا سمعوا آيات الله يكفروا بها ويستهزئوا بها فلا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره، وإن جلس مع الكافرين بآيات الله، المستهزئين بها في حال كفرهم واستهزائهم، فهو مثلهم، ولم يفرق بين الخائف وغيره إلا المكره هذا وهم في بلد واحد في أول الإسلام. فكيف بمن كان في سعة الإسلام وعزه وبلاده، فدعا الكافرين بآيات الله المستهزئين بها إلى بلاده واتخذهم أولياء وأصحاباً وجلساء وسمع كفرهم واستهزائهم وأقرهم وطرد أهل التوحيد وأبعدهم.

(الدليل الثامن): قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١] فهذا سبحانه المؤمنين عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء وأخبر أن من تولاهم من المؤمنين فهو منهم، وهكذا حكم من تولى الكفار من المجوس وعُباد الأوثان فهو منهم، فإن جادل مجادل في أن عبادة القباب ودعاء الأموات مع الله ليس بشرك، وأن أهلها ليسوا بمشركين، بأن أمره واتضح عناده وكفره، ولم يفرق تعالى بين الخائف وغيره، بل أخبر تعالى أن الذين في قلوبهم مرض يفعلون ذلك خوفاً من الدوائر، وهكذا حال هؤلاء المرتدين خوفاً من الدوائر، فزال ما في قلوبهم من الإيمان بوعد الله الصادق

بالنصر لأهل التوحيد، فبادروا وسارعوا إلى الشرك خوفاً من أن تصيبهم دائرة، قال الله تعالى ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ [المائدة: ٥٢].

(الدليل التاسع): قوله تعالى ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ [المائدة: ٨٠]، فذكر تعالى أن موالاة الكفار موجبة لسخط الله والخلود في النار بموجبها، وإن كان الإنسان خائفاً إلا المكروه بشرطه، فكيف إذا اجتمع ذلك مع الكفر الصريح وهو معاداة التوحيد وأهله، والمعاونة على زوال دعوة الله بالإخلاص وعلى تثبيت دعوة غيره؟

(الدليل العاشر): قوله تعالى ﴿وَلَوْ كُنَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُواهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٨١] فذكر تعالى أن موالاة الكفار منافية للإيمان بالله والنبي وما أنزل إليه، ثم أخبر أن سبب ذلك كون كثير منهم فاسقين، ولم يفرق بين من خاف الدائرة ومن لم يخف، وهكذا حال كثير من هؤلاء المرتدين قبل ردتهم كثير منهم فاسقون، فجر ذلك إلى موالاة الكفار والردة عن الإسلام، نعوذ بالله من ذلك.

(الدليل الحادي عشر): قوله تعالى ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١] وهذه الآية نزلت لما قال المشركون: تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله، فأنزل الله هذه الآية، فإذا كان من أطاع المشركين في تحليل الميتة مشركاً من غير فرق بين الخائف وغيره، إلا المكروه، فكيف بمن أطاعهم في تحليل موالاتهم والكون معهم ونصرهم، والشهادة أنهم على حق، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم، والخروج على جماعة المسلمين إلى جماعة المشركين؟ فهؤلاء أولى بالكفر والشرك ممن وافقهم على أن الميتة حلال.

(الدليل الثاني عشر): قوله تعالى ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٥] وهذه الآية نزلت في

رجل عالم عابد في زمان بني إسرائيل يقال له بلعام وكان يعلم الاسم الأعظم، قال ابن أبي طلحة عن ابن عباس: لما نزل بهم موسى عليه السلام يعني بالجبارين، أتوه بنو عمه وقومه، فقالوا إن موسى رجل حديد ومعه جنود كثيرة، وإنه إن يظهر علينا يهلكنا، فادع الله أن يرد موسى ومن معه، قال: إني إن دعوت الله ذهب دنياي وأخرتي، فلم يزالوا به حتى دعا عليهم، فسلخه الله مما كان عليه، فذلك قوله تعالى ﴿فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٥] وقال ابن زيد: كان هواه مع القوم يعني الذين حاربوا موسى وقومه، فذكر الله تعالى أمر هذا المنسلخ من آيات الله بعد أن أعطاه الله إياها، وعرفها وصار من أهلها، ثم انسلك منها، أي ترك العمل بها، وذكر في انسلاخه منها ما معناه: أنه مظاهره المشركين ومعاونتهم برأيه والدعاء على موسى عليه السلام ومن معه، أن يردهم الله على قومه، خوفاً على قومه وشفقة عليهم، مع كونه يعرف الحق ويقطع به ويتكلم به ويشهد به ويتعبد، ولكن صده عن العمل به متابعة قومه وعشيرته وهواه وإخلاده إلى الأرض، فكان هذا انسلاخاً من آيات الله، وهذا هو الواقع من هؤلاء المرتدين وأعظم، فإن الله تعالى أعطاهم آياته التي فيها الأمر بتوحيده ودعوته وحده، لا شريك له، والنهي عن الشرك به ودعوة غيره، والأمر بموالاتة المؤمنين ومحبتهم ونصرتهم، والاعتصام بحبل الله جميعاً، والكون مع المؤمنين والأمر بمعاداة المشركين وبغضهم وجهادهم وفراقهم، والأمر بهدم الأوثان وإزالة.... المنكرات وعرفوها وأقروا بها ثم انسلكوا من ذلك كله، فهم أولى بالانسلاخ من آيات الله والكفر والردة من بلعام أو هم مثله.

(الدليل الثالث عشر): قوله تعالى ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣] فذكر تعالى أن الركوب إلى الظلمة والكفار والظالمين موجب لمسيس النار، ولم يفرق بين من خاف منهم وغيره إلا المكره، فكيف بمن اتخذ الركوب إليهم ديناً ورأياً حسناً وأعانهم بما قدر عليه من مال ورأي وأحب زوال التوحيد وأهله، واستيلاء

أهل الشرك عليهم، فإن هذا من أعظم الكفر والركون.

(الدليل الرابع عشر): قوله تعالى ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل ١٠٦] ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ [النحل ١٠٧] ﴿ فَحَكَمَ تَعَالَى حَكَمًا لَا يَبْدُلُ: أَنَّ مَنْ رَجَعَ عَنْ دِينِهِ إِلَى الْكُفْرِ فَهُوَ كَافِرٌ، سَوَاءٌ كَانَ لَهُ عَذْرٌ، خَوْفًا عَلَى نَفْسٍ أَوْ مَالٍ أَوْ أَهْلِ أُمٍّ لَا، وَسَوَاءٌ كَفَرَ بِبَاطِنِهِ وَظَاهِرِهِ أَمْ بِبَاطِنِهِ دُونَ ظَاهِرِهِ، وَسَوَاءٌ كَفَرَ بِفِعَالِهِ أَوْ مَقَالِهِ أَوْ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ، وَسَوَاءٌ كَانَ طَامِعًا فِي دُنْيَا يَنَالُهَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَا، فَهُوَ كَافِرٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ، إِلَّا الْمَكْرَهَ: وَهُوَ فِي لُغَتِنَا الْمَغْصُوبُ، فَإِذَا أَكْرَهَ إِنْسَانٌ عَلَى الْكُفْرِ أَوْ قِيلَ لَهُ: أَكْفِرْ وَإِلَّا قَتَلْنَاكَ أَوْ ضَرَبْنَاكَ أَوْ أَخَذَهُ الْمُشْرِكُونَ، فَضَرَبُوهُ وَلَمْ يُمْكِنَهُ التَّخْلُصُ إِلَّا بِمُوَافَقَتِهِمْ، جَازَ لَهُ مُوَافَقَتُهُمْ فِي الظَّاهِرِ، بِشَرَطٍ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ، أَيْ ثَابِتًا عَلَيْهِ، مُعْتَقِدًا لَهُ، فَأَمَّا إِنْ وَافَقَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَلَوْ كَانَ مَكْرَهًا، وَظَاهِرُ كَلَامِ أَحْمَدَ أَنَّهُ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى لَا يَكُونُ مَكْرَهًا، حَتَّى يَعْذِبَهُ الْمُشْرِكُونَ، فَإِنَّهُ لَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَهُوَ مَرِيضٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَمَا زَالَ يَعْتَذِرُ وَيَقُولُ حَدِيثَ عِمَارٍ: وَقَالَ اللَّهُ ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ فَقَلَبَ أَحْمَدُ وَجْهَهُ إِلَى الْجَانِبِ الْآخَرِ، فَقَالَ يَحْيَى: لَا يَقْبَلُ عَذْرًا فَلَمَّا خَرَجَ يَحْيَى قَالَ أَحْمَدُ: يَحْتَجُّ بِحَدِيثِ عِمَارٍ وَحَدِيثِ عِمَارٍ مَرَرْتُ بِهِمْ وَهُمْ يَسْبُونُكَ فَنَهَيْتُهُمْ فَضَرَبُونِي وَأَنْتُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ نَرِيدُ أَنْ نُضْرِبَكُمْ، فَقَالَ يَحْيَى: وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُ تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ أَفْقَهُ فِي دِينِ اللَّهِ مِنْكُمْ، ثُمَّ أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْمُرْتَدِّينَ الشَّارِحِينَ صُدُّوهُمْ بِالْكُفْرِ، وَإِنْ كَانُوا يَقْطَعُونَ عَلَى الْحَقِّ وَيَقُولُونَ: مَا فَعَلْنَا هَذَا إِلَّا خَوْفًا، فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، ثُمَّ أَخْبَرَ تَعَالَى أَنَّ سَبَبَ هَذَا الْكُفْرِ وَالْعَذَابِ لَيْسَ بِسَبَبِ الْإِعْتِقَادِ بِالشَّرْكِ أَوْ الْجَهْلِ بِالتَّوْحِيدِ أَوْ الْبَغْضِ لِلدِّينِ أَوْ مَحَبَّةِ الْكُفْرِ، وَإِنَّمَا سَبَبُهُ أَنَّ لَهُ فِي ذَلِكَ حِظًّا مِنْ حِظْوِظِ الدُّنْيَا فَآثَرَهُ عَلَى الْآخِرَةِ، وَعَلَى رِضَا رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَقَالَ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا

الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿١٠٧﴾ [النحل: ١٠٧] فكفرهم تعالى وأخبر أنه لا يهديهم مع كونهم يعتذرون بمحبة الدنيا، ثم أخبر تعالى أن هؤلاء المرتدين لأجل استحباب الدنيا على الآخرة هم الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وإنهم الغافلون، ثم أخبر خبراً مؤكداً محققاً أنهم في الآخرة هم الخاسرون.

(الدليل الخامس عشر): قوله تعالى عن أهل الكهف ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا﴾ [الكهف: ٢٠] فذكر تعالى عن أهل الكهف أنهم ذكروا عن المشركين أنهم إن قهروكم وغلبيوكم فهم بين أمرين: إما أن يرجمواكم، أي يقتلوكم شر قتلة برجم، وإما أن يعيدوكم في ملتهم ودينهم ﴿وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدًا﴾، أي وإن وافقتموهم على دينهم بعد أن غلبوكم وقهروكم فلن تفلحوا إذا أبداً، فهذا حال من وافقهم بعد أن غلبوه، فكيف بمن وافقهم وراسلهم من بعيد وأجابهم إلى ما طلبوه من غير غلبة ولا إكراه، ومع ذلك يحسبون أنهم مهتدون.

(الدليل السادس عشر): قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الحج: ١١] فأخبر تعالى أن من الناس من يعبد الله على حرف، أي على طرف فإن أصابه خير أي نصر وعز وصحة وسعة وأمن وعافية ونحو ذلك اطمأن به، أي ثبت وقال هذا دين حسن ما رأينا فيه إلا خيراً، وإن أصابته فتنة، أي خوف ومرض وفقر ونحو ذلك انقلب على وجهه، أي ارتد عن دينه ورجع إلى أهل الشرك.

فهذه الآية مطابقة لحال المنقلبين عن دينهم في هذه الفتنة سواء بسواء، فإنهم قبل هذه الفتنة يعبدون الله على حرف أي على طرف، ليسوا ممن يعبد الله على يقين وثبات، فلما أصابتهم هذه الفتنة انقلبوا عن دينهم وأظهروا الموافقة للمشركين وأعطوهم الطاعة وخرجوا عن جماعة المسلمين إلى جماعة المشركين، فهم معهم في الآخرة كما هم معهم في الدنيا ﴿خَسِرَ

الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿[الحج: ١١]﴾، هذا مع إن كثيراً في عافية مما أتاهم من عدو، وإنما ساء ظنهم بالله، فظنوا أنه يديل الباطل وأهله على الحق وأهله، فأرداهم سوء ظنهم بالله كما قال تعالى ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]، وأنت يا من من الله عليك بالثبات على الإسلام احذر أن يدخل في قلبك شيء من الريب أو تحسين هؤلاء المرتدين وإن موافقتهم للمشركين وإظهار طاعتهم رأياً حسناً، حذراً على الأنفس والأموال والمحارم، فإن هذه الشبهة هي التي أوقعت كثيراً من الأولين الآخرين في الشرك بالله ولم يعذرهم الله بذلك، وإلا فكثير منهم يعرفون الحق ويعتقدونه بقلوبهم، وإنما يدينون لله بالشرك للأعذار الثمانية التي ذكرها الله في كتابه أو لبعضها، فلم يعذر بها أحداً ولا ببعضها فقال ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

(الدليل السابع عشر): قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ ﴿٢٥﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ﴾ ﴿٣١﴾ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ ﴿٢٧﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَصْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَاحْبُطْ أَعْمَالَهُمْ﴾ ﴿٢٨﴾ [محمد] فذكر الله تعالى عن المرتدين على أدبارهم أنهم من بعد ما تبين لهم الهدى ارتدوا فلم ينفعهم علمهم بالحق مع الردة وغرهم الشيطان بتسويله وتزيين ما ارتكبوه من الردة، وهكذا حال هؤلاء المرتدين في هذه الفتنة، غرهم الشيطان فأوهمهم أن الخوف عذر لهم في الردة، وأنهم بمعرفة الحق ومحبته والشهادة به لا يضرهم ما فعلوه، ونسوا أن من المشركين من يعرفون الحق ويحبونه ويشهدون به، ولكن يتركون متابعتة والعمل به محبة للدنيا وخوفاً على الأنفس والأموال والمآكل والرياسات، ثم قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي

بَعْضِ الْأَمْرِ ﴿ [محمد : ٢٦] ، فأخبر تعالى أن سبب ما جرى عليهم من الردة وتسويل الشيطان والإملاء لهم قولهم للذين كرهوا ما نزل الله سنطيعكم في بعض الأمر، فإذا كان من وعد المشركين الكارهين لما أنزل الله طاعتهم في بعض الأمر كافراً، وإن لم يفعل ما وعدهم به، فكيف بمن وافق المشركين الكارهين لما أنزل الله من الأمر بعبادته وحده لا شريك له، وترك عبادة ما سواه من الأنداد والطواغيت والأموات وأظهر أنهم على هدى، وأن أهل التوحيد مخطئون في قتالهم، وأن الصواب في مسألتهم والدخول في دينهم الباطل، فهؤلاء أولى بالردة من أولئك الذين وعدوا المشركين بطاعتهم في بعض الأمر، ثم أخبر تعالى عن حالهم الفظيع عند الموت ثم قال (ذلك) أي بالأمر الفظيع عند الوفاة ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾ [محمد : ٢٨] ولا يستريب المسلم في أن اتباع المشركين والدخول في جملتهم والشهادة أنهم على حق ومعاونتهم على زوال التوحيد وأهله ونصرة القباب من اتباع ما يسخط الله وكراهة رضوانه، وإن ادعوا أن ذلك لأجل الخوف، فإن الله ما عذر أهل الردة بالخوف من المشركين، بل نها عن خوفهم، فأين هذا ممن يقول ما جرى منا شيء ونحن على ديننا؟

(الدليل الثامن عشر): قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [الحشر : ١١] فعقد الله تعالى الأخوة بين المنافقين والكفار، وأخبر أنهم يقولون لهم في السر لئن أخرجتم لنخرجن معكم، أي لئن غلبكم محمد صلى الله عليه وسلم وأخرجكم من بلادكم ﴿ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا ﴾ أي لا نسمع من أحد فيكم قولاً ولا نعطي فيكم طاعة ﴿ وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ ﴾، أي إن قاتلكم محمد صلى الله عليه وسلم لنصرنكم ونكون معكم، ثم شهد الله إنهم لكاذبون في هذا القول، فإذا كان وعد المشركين في السر بالدخول معهم ونصرهم والخروج معهم إن جلوا نفاقاً وكفراً وإن كان كذباً، فكيف بمن أظهر

ذلك صادقاً، وقدم عليهم ودخل في طاعتهم ودعا إليهم ونصرهم وانقاد لهم وصار من جملتهم وأعانهم بالمال والرأي، هذا مع أن المنافقين لم يفعلوا ذلك إلا خوفاً من الدوائر كما قال تعالى ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ [المائدة: ٥٢]، وهكذا حال كثير من هؤلاء المرتدين في هذه الفتنة، فإن عذر كثير منهم هذا العذر الذي ذكره الله عن الذين في قلوبهم مرض، ولم يعذرهم الله به، قال تعالى ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ﴾ [٥٣] ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين ﴿٥٤﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] ثم قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤] فأخبر تعالى أنه لا بد عند وجود المرتدين من وجود المحبين المجاهدين، ووصفهم بالذلة والتواضع للمؤمنين والعزة والغلظة والقسوة على الكافرين، بضد من كان تواضعه وذله ولينه لعباد القبور.....، وعزته وغلظته على أهل التوحيد والإخلاص، فكفى بهذا دليلاً على كفر من وافقهم وإن ادعى أنه خائف، فقد قال تعالى ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾، وهذا بضد من يترك الصدق والجهاد خوفاً من المشركين، ثم قال تعالى ﴿وَتَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الصف: ١١] أي في توحيده، صابرين على ذلك ابتغاء وجه ربهم لتكون كلمة الله هي العليا ﴿وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ أي لا يبالون بمن لامهم وآذاهم في دينهم، بل يمشون على دينهم، مجاهدين فيه غير ملتفتين للوم أحد من الخلق ولا لسخطه ولا لرضاه، وإنما همتهم وغاية مطلبهم رضى سيدهم ومعبودهم والهرب من سخطه، وهذا بخلاف من كانت همته وغاية مطلوبه رضا عباد القبور وأهل القحاب واللواط ورجاءهم والخوف مما يسخطهم، فإن هذا غاية الضلال والخذلان، ثم قال تعالى ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤] فأخبر تعالى أن

ذلك الخير العظيم والصفات الحميدة لأهل الإيمان الثابتين على دينهم عند وقوع الفتن ليس بحولهم ولا بقوتهم، وإنما هو فضل الله يؤتيه من يشاء، كما قال تعالى ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] ثم قال تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]، فأخبر الله تعالى خبراً بمعنى الأمر بولاية الله ورسوله والمؤمنين، وفي ضمنه النهي عن موالة أعداء الله ورسوله والمؤمنين، ولا يخفى أي الحزبين أقرب إلى الله ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة أهل الأوثان والقباب والخمور والمنكرات؟ أم أهل الإخلاص وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة؟ فالمتولي لضدهم واضع للولاية في غير محلها مستبدلاً بولاية الله ورسوله والمؤمنين المقيمين للصلاة المؤتين للزكاة على ولاية أهل الشرك والأوثان والقباب، ثم أخبر تعالى أن الغلبة لحزبه ومن تولاهم فقال ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦].

(الدليل التاسع عشر): قوله تعالى ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] فأخبر تعالى أنك (لا تجد) من كان ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] ولو كان أقرب قريب، وإن هذا منافٍ للإيمان مضاد له لا يجتمع هو والإيمان إلا كما يجتمع الماء والنار، وقد قال تعالى في موضع آخر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣]، ففي هاتين الآيتين البيان الواضح أنه لا عذر لأحد في الموافقة على الكفر خوفاً على الأموال والآباء والأبناء والأخوان والأزواج والعشائر ونحو ذلك مما يعتذر به كثير من الناس، إذا كان لم يرخص لأحد في موالاتهم واتخاذهم أولياء بأنفسهم، خوفاً منه وإيثاراً لمرضاتهم، فكيف بمن اتخذ الكفار الأبعد أولياء وأصحاب وأظهر لهم الموافقة على دينهم، خوفاً على بعض هذه الأمور ومحبة لها، ومن العجب استحسانهم لذلك واستحلالهم له، فجمعوا مع الردة استحلال الحرام.

(الدليل العشرون): قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ﴾ [المتحنة: ١] إلى قوله ﴿وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ أي أخطأ الصراط المستقيم، فأخبر تعالى أن من تولى أعداء الله وإن كانوا أقرباء وأصدقاء فقد ضل سواء السبيل، أي أخطأ الصراط المستقيم وخرج عنه إلى الضلال، فأين هذا ممن يدعي أنه على الصراط المستقيم، لم يخرج عنه فإن هذا تكذيب، ومن كذب الله فهو كافر، واستحلالاً لما حرم الله من ولاية الكفار، ومن استحل محرماً فهو كافر، ثم ذكر تعالى شبهة من اعتذر بالأرحام والأولاد فقال ﴿لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [المتحنة: ٣]، فلم يعذر الله تعالى من اعتذر بالأرحام والأولاد والخوف عليهما ومشقة مفارقتهما، بل أخبر أنها لا تنفع يوم القيامة، ولا تغني من عذاب الله شيئاً، كما قال تعالى في الآية الأخرى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠].

(الدليل الحادي والعشرون): من السنة ما رواه أبو داود وغيره عن سمرة بن جندب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من جامع المشرك وسكن معه فهو مثله»، فجعل صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث من جامع المشركين، أي اجتمع معهم وخالطهم وسكن معهم فهو مثلهم، فكيف بمن أظهر لهم الموافقة على دينهم وآواهم وأعانهم، فإن قالوا: خفنا قيل لهم: كذبتهم. وأيضاً فليس الخوف بعذر كما قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠]، فلم يعذر الله تبارك وتعالى من يرجع عن دينه عند الأذى والخوف، فكيف بمن لم يصبه أذى ولا خوف، وإنما جاء إلى الباطل محبة له وخوفاً من الدوائر، والأدلة على هذا كثيرة، وفي هذا كفاية لمن أراد الله هدايته، وأما من أراد الله فتنته وضلاله فكما قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ٩٦ ﴿وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ ٩٧ ﴿[يونس: ١٠٠]﴾.

فنسأل الله الكريم المنان أن يحيينا مسلمين وأن يتوفانا مسلمين وأن يلحقنا بالصالحين غير خزايا ولا مفتونين، برحمته وهو أرحم الراحمين، وصلى الله على محمد صلى الله عليه وسلم.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) في مختصر الفتاوى (ص ٥٠٨) لما تكلم عن التتار ومن فر إليهم من أمراء العسكر، فحكمه حكمهم فيه الردة بقدر ما تركه من شرائع الإسلام.

وأجاب الشيخ عبد الله والشيخ إبراهيم أبناء الشيخ عبد اللطيف والشيخ سليمان ابن سحمان، عن قول من قال: وتجاوز حماية الكفار أو نائبهم وأخذ علم منهم لسلامة المال والسفينة، وإن هذا بمنزلة الخفير الذي هو الرفيق، فالجواب: أن يقال هذا قياس باطل، فإن أخذ الخفير لسلامة المال جائز إذا ألجأ الحالي إليه، والخفير مسلم ظالم أو فاجر أو فاسق، وأما الدخول تحت حماية الكفار فهي ردة عن الإسلام.

وقال الشيخ محمد رشيد رضا (رحمه الله) في معرض بحثه في هذا الموضوع: في الفتوى رقم (٦٣٩) كما قلنا للسيد فيصل بن السيد حسين الحجازي، عندما أراد إقناعنا بقبول الوصاية الفرنسية على سوريا بمقتضى معاهدة وشروط، وقد بلغنا أن بعض المتفكحة رأى الإفتاء بردة من يقبل مثل هذه الجنسية، ويرتكب ما يترتب عليها من ترك أحكام الشريعة المشار إليها في السؤال، بناء على قول بعض الأئمة: لا نكفر مسلم بذنوب، ونظمه اللقاني في جوهرة التوحيد:

فلا نكفر مسلماً بالوزر

مع الغفلة عن قوله فيها الذي نظم به قاعدة الردة العامة:

ومن لمعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفراً ليس حد

فإن هذه القاعدة وقع فيها اللبس والإشكال حتى بين المشتغلين بالعلم وفي أحد فروعها، وهو استحلال الحرام، فإنه إذا كان من المجمع عليه من الدين بالضرورة كان ردة عن الإسلام بلا خوف.

وقال (رحمه الله) في نفس الفتوى: وجملة القول إن المسلم الذي يقبل الانتظام في سلك الجنسية يستبدل أحكامها بأحكام القرآن، فهو ممن يتبدل الكفر بالإيمان، فلا يعامل معاملة المسلمين، وإذا وقع من أهل بلد أو قبيلة وجب قتالهم عليه حتى يرجعوا.

وقال فيها أيضاً بعد كلام طويل: وعلم من هذا أن قبول المسلم لجنسية ذات أحكام مخالفة لشريعة الإسلام خروج من الإسلام، فإنه رد له وتفضيل لشريعة الجنسية الجديدة على شريعته. وخلاصة فتوى لجنة الحقوق في مصر التي وقع عليها رئيس اللجنة علي محفوظ وأمينها محمد عبد العظيم الزرقاني قولهم: إن التجنس بجنسية أمة غير مسلمة على نحو ما في السؤال هو تعاقد على نبذ أحكام الإسلام عن رضا واختيار واستحلال لبعض ما حرم الله، وتحريم بعض ما أحل الله، والتزام بقوانين أخرى يقول الإسلام ببطلانها وينادي بفسادها، ولا شك أن واحداً من ذلك لا يمكن تفسيره إلا بالردة ولا ينطبق عليه حكم إلا حكم الردة، فما بالك بهذه الأربعة مجتمعة في ذلك التجنس الممقوت.

إلى أن قال: ومثل هذه الموالاة ينعي الله على أصحابها ويعتبرهم من جملة من والوهم ويسمهم بالظلم ويتوعدهم بأنه لا يهديهم، ويصفهم بمرض القلوب والجبن ويفند مزاعمهم في احتجاجاتهم الباطلة وينادي على لسان المؤمنين بحبوط أعمالهم وبخسرانهم، ثم يحكم أخيراً بردتهم وينذرهم بالزوال، وأن يستبدل بهم قوماً خيراً منهم، قال جل ذكره في بيان ذلك كله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥٤﴾﴾ فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين ﴿٥٥﴾ ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة] ﴿٥٧﴾﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿[المائدة: ٥٤]﴾.

ثم إن مثل التجنس الفرنسي المذكور فيه فوق ما ذكر مودة لدولة تحاد الله ورسوله وتشاق المسلمين وتستعمر ديارهم قولاً واقتداراً وتذيقهم كأس الظلم والإرهاق ألواناً وتعمل على تنصيرهم بكل الوسائل والحيل، والله جلّت قدرته يقول ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢] ... إلخ الآية.

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في معرض كلامه على من لم يكفر من استهزأ بالإسلام ولم يعمل بشرائعه وأنكره، إلا أنه يقول لا إله إلا الله، قال رحمه الله في (ص ٢٠) (ج ٢) من الدرر السنية (الدليل الثاني) قصة أخرى وقعت في زمن الخلفاء الراشدين وهي إن بقايا بني حنيفة لما رجعوا إلى الإسلام وتبرأوا من مسيلمة وأقروا بكذبه، كبر ذنبهم في أنفسهم وتحملوا بأهلهم إلى الثغر لأجل الجهاد في سبيل الله، لعل ذلك يمحو عنهم تلك الردة لأن الله تعالى يقول ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [الفرقان: ٧٠] وقوله ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [طه: ٨٢] فنزلوا الكوفة وصار لهم بها محلة معروفة فيها مسجد يقال له مسجد بني حنيفة، فمر بعض المسلمين على مسجدهم ما بين المغرب والعشاء، فسمع منهم كلاماً معناه أن مسيلمة على حق، وهم جماعة كثيرون، لكن الذي لم يقل لم ينكر على من قال، فرفعوا أمرهم إلى ابن مسعود فجمع من عنده من الصحابة رضي الله عنهم واستشارهم: هل يقتلهم وإن تابوا أو يستتيبهم، فأشار بعضهم بقتلهم من غير استتابة، وأشار بعضهم باستتابتهم، فاستتاب بعضهم وقتل بعضهم ولم يستتبه، وقتل عالمهم ابن النواحة.

فتأمل رحمك الله إذا كانوا قد أظهروا من الأعمال الصالحة الشاقة ما أظهروا لما تبرأوا من الكفر وعادوا إلى الإسلام، لم يظهر منهم إلا كلمة

أخفوها في مدح مسيلمة، لكن سمعها بعض المسلمين، ومع هذا لم يتوقف أحد في كفرهم كلهم، المتكلم والحاضر الذي لا ينكر، ولكن اختلفوا هل تقبل توبتهم أم لا؟ والقصة في صحيح البخاري . أ.هـ.

وقال الشيخ محمد جمال الدين القاسمي (رحمه الله) على قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: ٩٧]: الآيات بعد كلام سابق.

وقال بعض مفسري الزيدية ثمرة الآي وجوب الهجرة من دار الكفر ولا خلاف إنها كانت واجبة قبل الفتح، ولذلك قال الله تعالى في سورة الأنفال ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٧٢] قيل ونسخت بعد الفتح والصحيح عدم النسخ وقوله تعالى (لا هجرة بعد الفتح)، معناه من مكة.

قال جار الله: وهذا يدل على أن الرجل إذا كان في بلد لا يتمكن فيه من إقامة أمر دينه كما يجب لبعض الأسباب وعلم أنه في غير بلده أقوم بحق الله حقت عليه الهجرة.

ثم قال رحمه الله قال في التهذيب وعن القاسم بن إبراهيم: إذا ظهر الفسق في دار ولا يمكنه الأمر بالمعروف فالهجرة واجبة، وهذا بناء على أن الدور ثلاث: دار إسلام ودار فسق ودار حرب. وهذا التقسيم هو مذهب الهادي والقاسم وابن أبي النجم في كتاب الهجرة. والدور عن الراضي بالله وجعفر بن مبشر وأبي علي وذهب الأخوان وعامة الفقهاء وأكثر المعتزلة إلى النفي لدار الفسق، واعلم أن من حمل على معصية أو ترك واجب أو طالبه الإمام بذلك، فالمذهب وجوب الهجرة مع حصول الشروط المعتبرة، وقد قال الراضي بالله أن من سكن دار الحرب مستحلاً كفر لأن ذلك رد لصريح القرآن واحتج بهذه الآية.

وقد حكى الفقيه حسام الدين حميد بن أحمد عن القاسم والهادي والراضي بالله: التكفير لمن ساكن الكفار في ديارهم، وفي مهذب الراضي بالله: يكفر إذا جاوزههم سنة.

قال الفقيه شرف الدين محمد بن يحيى حاكياً عن الراضي بالله أنه يكفر بسكنى دار الحرب وإن لم يستحل ذلك منه إظهار الكفر على نفسه، والحاكم بالتكفير محتمل هنا، ثم قال: وإنما استثنى تعالى الولدان وإن كانوا غير داخلين في التكليف بياناً لعدم حيلتهم والهجرة إنما تجب على من له حيلة. انتهى.

ومن كلام الشيخ عبد الرحمن بن حسن رحمه الله في المجلد الثالث من الدرر السنية الطبعة الأولى ص ١١٧ ومما يجب أن يعلم أن الله تعالى فرض على عباده الهجرة عند ظهور الظلم والمعاصي حفاظاً للدين وصيانة لنفوس المؤمنين عن شهود المنكرات ومخالطة أهل المعاصي والسيئات ولتمييز أهل الطاعات والإيمان عن طائفة الفساد والعدوان وليقوم علم الجهاد الذي به صلاح العباد والبلاد، ولولا الهجرة لما قام الدين ولا عبد رب العالمين، ومن المحال أن يحصل البراءة من الشرك والظلم والفساد بدونها، ومن لوازم ترك الهجرة غالباً مشاهدة المنكرات ومداهنة أرباب المعاصي والسيئات وموادتهم وانسراح الصدور لهم، فإن الشر يتداعى ويجر بعضه بعضاً، فلا يرضون عمن هو بين أظهرهم بدون هذه الأمور، ولا بد من رضاهم والمبادرة في هواهم. أ.هـ.

وقال الشيخ حمد بن عتيق رحمه الله في الدرر السنية: وأما القضايا الجزئية فنقول قد دل القرآن والسنة على أن المسلم إذا حصلت منه موالة أهل الشرك والانقياد لهم ارتد بذلك عن دينه فتأمل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٥] مع قوله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] وأمعن النظر في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ [النساء: ١٤٠].

قال القرطبي رحمه الله على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣] الآية.

قيل أهل الشرك وقيل عامة فيهم وفي العصاة على نحو قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية. وقد تقدم وهذا هو الصحيح في معنى الآية وإنها دالة على هجران أهل الكفر والمعاصي من أهل البدع وغيرهم، فإن صحبتهم كفرًا ومعصية، إذ الصحبة لا تكون إلا عن مودة وقد قال حكيم:

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدي
 فإذا كانت الصحبة عن ضرورة وتقية فقد مضى القول فيها في آل
 عمران والمائدة. وصحبة الظالم على التقية مستثناة من النهي بحال
 الاضطرار والله أعلم.

وقوله: فتمسكم النار، أي تحرقكم بمخالطتهم ومصاحبتهم وممالاتهم
 على أغراضهم وموافقتهم في أمورهم. أ.هـ.

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن في المجلد الثالث من الدرر
 السنية الطبعة الأولى ص ١٦٢:

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد اللطيف بن عبد الرحمن إلى الأخ حسن عبد الله، سلام عليكم
 ورحمة الله وبركاته وبعد: يذكر لي ما كتب إليك عبد الرحمن الوهبي من
 الشبهة لما ذكرت له قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾
 [النساء: ٩٧] ونصحته عن الإقامة بين أظهر العساكر - الذين يقاتلون أهل
 الإسلام - وأنه احتج عليك بالآية فيمن قاتل المسلمين، وقال: تجعلون
 أخوانكم مثل من قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهذا
 جهل منه بمعنى الآية وصريحها ومخالفة لإجماع المسلمين وما يحتاجون به
 على تحريم الإقامة بين أظهر المشركين، مع العجز عن القدرة على الإنكار
 والتغيير، قال ابن كثير: هذه الآية عامة في كل من أقام بين ظهرائي
 المشركين وهو قادر على الهجرة وليس متمكناً من إقامة الدين، فهو ظالم
 لنفسه مرتكب حراماً بالإجماع، وبنص هذه الآية حيث يقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ

تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ﴿[النساء: ٩٧]﴾ أَي بترك الهجرة ﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾
أَي لِمَ كُنْتُمْ ههنا وتركتم الهجرة ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ أَي لَا نَقْدِرُ
عَلَى الْخُرُوجِ وَلَا الذَّهَابِ فِي الْأَرْضِ. ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا
فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾.

وساق رحمه الله ما رواه أبو داود عن سمرة بن جندب: أما بعد: قد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم (من جامع المشرك وسكن معه فإنه مثله)
فانظر حكاية الإجماع على تحريم ذلك، وانظر تقريره معنى الآية وتعليقه ما
فيها من الأحكام والوعيد على مجرد الإقامة بين أظهر المشركين وأن هذه
الآية نص في ذلك وانظر خطاب الملائكة لهذا الصنف وأنه على المكث
والإقامة بدار الكفر. وانظر ما أجابتهم الملائكة عن قولهم لا نقدر على
الخروج.

كل ذلك ليس فيه ذكر للقتال فتأمل هذا يطلعك على بطلان هذه
الشبهة وجهل مبديها، وتأمل حديث سمرة وما فيه من تعليق هذا الحكم
بنفس المجامعة والسكنى، واعرف معنى كونه مثله، وكذلك لما روي بن جرير
عن عكرمة قال: كان أناس من أهل مكة أسلموا فمن مات منهم بها هلك،
قال الله تعالى ﴿فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ ﴿[النساء: ٩٧، ٩٨]﴾.

وروي ابن جرير من تفسير ابن أبي حاتم فزاد عليه، فكتب المسلمون
إليهم بذلك وخرجوا ويئسوا من كل خير، ثم نزلت فيهم ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ
هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا﴾ [النحل: ١١٠] فكتبوا بهم بذلك إن
الله جعل لكم مخرجاً فخرجوا، فأذاهم المشركون فقاتلوهم حتى نجا من نجا
وقتل من قتل، وروي عن ابن عباس في الآية: هم قوم تخلفوا بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتركوا أن يخرجوا معه، فمن مات منهم قبل أن يلحق
بالنبي صلى الله عليه وسلم ضربت الملائكة وجهه ودبره، وأظن هذا الجاهل
رأى ما روي عن ابن عباس أن قوماً من أهل مكة أسلموا فاستخفوا بالإسلام

وأخرجهم المشركون يوم بدر وأصيب بعضهم وقتل بعض فقال المسلمون كان أصحابنا هؤلاء مسلمين وأكرهوا فاستغفروا لهم فنزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ .. الآية.

فهذا القول ونحوه مما فيه ذكر من أخرج مع المشركين يوم بدر ولا يدل على أن الآية خاصة بهم، بل يدل على إنها متناولة للعموم اللفظي، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وكذلك من قال من الفقهاء أن هذه الآية نزلت في أناس من المنافقين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرجوا مع المشركين فمرادهم أن هذه الآية تتناولهم بعمومها ولم يريدوا أن هذا النفاق والقتال مع المشركين هو الذي نيظ به هذا الحكم ورتب عليه الوعيد فإنهم أجل وأعلم من أن يفهموا ذلك، والسلف يعبرون بالنوع ويريدون الجنس العام، ومن لم يمارس العلوم ولم يتخرج على حملة العلم وأهل الفقه عن الله وتخبط في العلوم برأيه فلا عجب من خفاء هذه المباحث عليه وعدم الاهتمام لتلك المسالك التي لا يعرفها إلا من مارس الصناعة وعرف ما في تلك البضاعة، وهذا الرجل من أجهل الناس بالضروريات فكيف بغيرها من حقائق العلم ودقائقه، وليتهم - أعني هذا وأمثاله - اقتصروا على مجرد الإقامة ولم يصدر منهم ما اشتهر وذاع من الموالاة الصريحة وإيثار الحياة الدنيا على محبة الله ورسوله وما أمر به وأوجبه من توحيده والبراءة ممن أعرض عنه وعدل به غيره وسوى به سواه.

وتأمل كلام شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله على هذه الآية فإنه أفاد وأجاد، وتأمل ما ذكره الفقهاء في حكم الهجرة واستدلالهم بهذه الآية على تحريم الإقامة بين ظهرائي المشركين لمن عجز عن إظهار دينه، فكيف بمن أظهر لهم الموافقة على بعض أمرهم وعلى أنهم مسلمون من أهل القبلة المحمدية، وصاحب هذا القول الذي شبه عليكم ينزل درجة درجة، أول ذلك شراؤه المراتب الشرعية والأوقاف التي على أهل العلم، حتى صرفت له من غير استحقاق ولا أهلية، ثم لما جاءت هذه الفتنة صار يتزين

عند المسلمين بحمد الله على عدم حضوره بتلك البلد ثم جمز ولحق بأهلها ونقض غزله وكذب نفسه ثم ظهر لهم في مظهر الصديق الودود وبالع في الكرامة والوليمة والتحف والهدايا والمجالسة والتزود شغفاً بالجاه والرياسة، ولو في زمرة من حاد الله ورسوله.

وقال الشيخ حسين والشيخ عبد الله أبناء الشيخ محمد رحمهم الله في أثناء جواب لهما في المجلد الثالث من الدرر السنية الطبعة الأولى:

(المسألة الثانية عشر): رجل دخل الدين وأحبه ويحب من دخل فيه ويبغض الشرك وأهله، ولكن أهل بلده يصرحون بعداوة أهل الإسلام ويقاثلون أهله، ويعتذر أن ترك الوطن يشق عليه ولم يهاجر عنهم، فهل يكون مسلماً أو كافراً؟ وهل يعذر بعدم الهجرة؟

الجواب: أما الرجل الذي عرف التوحيد وآمن به وأحبه وأحب أهله وعرف الشرك وأبغضه وأبغض أهله ولكن أهل بلده على الكفر والشرك ولم يهاجر فهذا فيه تفصيل، فإن كان يقدر على إظهار دينه عندهم ويتبرأ مما هم عليه من الكفر والشرك ويظهر لهم كفرهم وعداوتهم ولا يفتوه عن دينه لأجل عشيرته أو ماله أو غير ذلك، فهذا لا يحكم بكفره، ولكنه إذا قدر على الهجرة ولم يهاجر ومات بين أظهر المشركين فيخاف عليه أن يكون قد دخل في أهل هذه الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] فلم يعذر الله إلا من لم يستطع حيلة ولا يهتدي سبيلا، ولكن قل أن يوجد اليوم من هو كذلك إلا أن يشاء الله، بل الغالب أن المشركي لا يدعونه بين أظهرهم، بل إما قتلوه وإما أخرجوه إن وجدوا إلى ذلك سبيلا، وأما إن لم يكن له عذر وجلس بين أظهرهم وأظهر لهم أنه منهم، وأن دينهم حق وأن دين الإسلام باطل، فهذا كافر مرتد ولو عرف الدين بقلبه لأنه يمنعه عن الهجرة محبة الدنيا على الآخرة، ويتكلم بكلام الكفر من غير إكراه فدخل في قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا

فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾ [النحل: ١٠٦] ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [النحل: ١٠٧].

ولنذكر هنا ما اطلعنا عليه من فتوى علماء العصر في هذه المسألة،
مسألة تجنس المسلم بجنسية دولة غير مسلمة:

فتوى العلامة السيد رشيد رضا رحمه الله قال في المنار ما نصه:

تجنس المسلم بجنسية تنافي الإسلام^(١)

من الحزب الوطني التونسي:

ما قول حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ رشيد رضا أيده الله في حكومة فرنسا المتسلطة على كثير من الشعوب الإسلامية، إذ عمدت أخيراً إلى وضع قانون يعرف بقانون التجنس، الغرض منه حمل سكان تلك البلاد من المسلمين على الخروج من ملتهم، وتكثير سواد أشياعها. وقد جعلت هذا التجنس شرطاً في نيل الحقوق السياسية التي كانت لهم من قبل وسلبتها منهم على وجه الاستبداد الجائر، مع أن اتباع المسلم لهذه الملة يجعله ينكر بالفعل ما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا تتناوله الأحكام الشرعية، بل يصير تابعاً لقوانين وضعية، نصوصها صريحة في إباحة الزنا وتعاطي الخمر وارتكاب الفجور وتحليل الربا والاكتساب من الطرق غير المشروعة، ومنع تعدد الزوجات واعتبار ما زاد عن الواحدة من قبيل الزنى المعاقب عليه، وإنكار نسب ما ولد له من غيرها حالة وجودها، ولا حق له في نفقة ولا إرث ولو على فرض الاستحقاق وفك العصمة من الزوج وإسنادها إلى المحكمة حتى إذا أوقع الطلاق بنفسه كان لغواً، وقسمة الموارث على طريقة مخالفة للفرائض الشرعية وجعل أنصبتها على حد سواء بين الإناث والذكور؟

وأشدّ بلاء من هذا كله جعل المسلم مجبوراً على الخدمة العسكرية في

(١) المنار ج(٢٥) (١٩٢٤) ص(٢١).

جيش عدو معد لقتال المسلمين وإذلالهم وإكراههم على الخضوع والإلقاء بأنفسهم في قبضة من لا يرقب فيهم إلا ولا ذمة ولا يحفظ معهم عهداً.

فهل يعد إقدام تلك الحكومة على أمر كهذا نكثاً للمعاهدة الموضوعة على أولئك وفتنة لهم في دينهم وإخلالاً بنظام اجتماعهم؟

وهل يكون أولئك المسلمون إذا قبلوا هذا التجنس مرتدين عن دينهم فلا نعاملهم معاملة المسلمين من مثل المناكحة والتوارث وأكل ذبائهم ودفن موتاهم في مقابر المسلمين، لأنهم رضوا بالانسلاخ عن أحكام الشريعة ولا مكره لهم على ذلك؟ أم كيف الحال؟

وهل يجوز لمسلم يدرك عواقب هذه الفتنة العمياء وغوائل السكوت عليها أن يترك الإنكار عليها، والحال أنه آمن على نفسه وقادر على مقاومتها وإظهار النكير عليها؟

أفتونا في هذه الواقعة بما يقتضيه النظر الشرعي، إرشاداً للحائرين وتبهيهاً للغافلين، أبقاكم الله لخدمة الإسلام والمسلمين.

ج: إذا كانت الحال كما ذكر في هذا السؤال، فلا خلاف بين المسلمين في أن قبول الجنسية، ردة صريحة وخروج من الملة الإسلامية، حتى إن الاستفتاء فيها يُعد غريباً في مثل البلاد التونسية، التي يظن أن عوامها لا يجهلون حكم ما في السؤال من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة.

ولعل المراد من الاستفتاء إعلام الجمهور معنى هذه الجنسية، وما تشتمل عليه من الأمور المذكورة المنافية للإسلام نفسه، لا للسياسة الإسلامية التونسية التي بدئ السؤال بذكر غوائلها فقط، كقوله: إن هذه الملة - يعني الجنسية التي هي بمعنى الملة في الأحكام المخالفة للشريعة الإسلامية - تحمل صاحبها على إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، على أنه قال إنه ينكر ذلك بالفعل، ولعله أراد بهذا القيد الاحتراس عن الاعتقاد، وجعل هذا هو المراد من الاستفتاء، لما هو مشهور بين أهل السنة من أن المعاصي العملية لا تخرج صاحبها من الملة إذا لم يجحد تحريمها أو

يستحلها، وإن كانت مجمعةً عليها معلومة من الدين بالضرورة.

وهذه المسألة أهم عندنا من كل ما رتبته السائل على هذه الجنسية من الغوائل كنكت الدولة الفرنسية للمعاهدة التونسية، فإن المعاهدات في هذا العصر حجة القوي على الضعيف أضعاف، كما قال البرنس بسمارك: فهو يأخذ بها من الضعيف ما جعله لنفسه من الحقوق، ولا يعطيه مما التزمه له إلا ما يريد هو ويوافق مصلحته، كما قلنا للسيد فيصل بن السيد حسين الحجازي عندما أراد إقناعنا بقبول الوصاية الفرنسية على سورية بمقتضى معاهدة وشروط، وقد بلغنا أن بعض المتفكهة أبى الافتاء بردة من يقبل مثل هذه الجنسية، ويرتكب ما يترتب عليها من ترك أحكام الشريعة المشار إليها في السؤال، بناءً على قول بعض الأئمة: لا نكفر مسلماً بذنب، ونظمه اللقاني في جوهرة التوحيد، فلا نكفر مسلماً بالوزر مع الغفلة عن قوله فيها الذي نظم به قاعدة الردة العامة:

ومن لمعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفراً ليس حد

فإن هذه القاعدة وقع فيها اللبس والاشتباه حتى بين المشتغلين بالعلم، وفي أحد فروعها وهو استحلال الحرام، فإنه إذا كان من المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة، كان ردة عن الإسلام بلا خلاف، ولكن بعض المشتغلين بقشور العلم والمجادلين في ألفاظ الكتب يظنون أن الجحد والاستحلال من أعمال القلب، فجاحد الصلاة ومستحل شرب الخمر والزنا عندهم هو من يعتقد أن وجوب الصلاة وتحريم الخمر والزنا ليس من دين الإسلام، فلا الصلاة فريضة فيه ولا الزنا حرام.

وفي هذا الظن من التناقض والتهافت ما هو صريح، فإن فرض المسألة أن الذي يستحل مخالفة ما يعلم أنه من الدين علماً ضرورياً غير قابل للتأويل، سواء كان فعلاً أو تركاً، فإنه يكون به مرتدّاً عن الإسلام والعلم والاعتقاد القطعي.

فكيف يفسر الاستحلال بعدم الاعتقاد وهو جمع بين النقيضين، أعني

اعتقاد أنه من الدين وعدم اعتقاد أنه من الدين؟ وقد سبق لنا تحقيق هذه المسألة في بابي التفسير والفتاوى من المنار، ونقول الآن بإيجاز واختصار: أن حقيقة الجحد هو إنكار الحق بالفعل، واشتراط أن يكون المنكر معتقداً له بالقلب. قال الزمخشري في الأساس: جحده حقه وبحقه جحداً وجحوداً. وقال الراغب في مفردات القرآن الجحود نفي ما في القلب إثباته وإثبات ما في القلب نفيه، يقال جحد جحود وجحداً. قال تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، أ.هـ. وحسبنا الآية نصاً في الموضوع وسنذكر غيرها أيضاً.

وكذلك الاستحلال والاستباحة أن يفعل الشيء فعل الحلال والمباح، أي بغير تحرج ولا مبالاة، وهو يعتقد أنه حرام شرعاً ولو لم يكن مجمعاً عليه، فإن كان المستحل متأولاً لنص أو قاعدة شرعية اعتقد بها أنه حلال شرعاً لم يحكم بردته، وإلا كان مرتداً، ويصدق في ادعائه الجهل بحرمة إلا إذا كان مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة. ٣٠

والوجه في ذلك أن الإسلام هو الإذعان بالفعل لما علم أنه من دين الله في جملته وهو الإيمان، إذ الاعتقاد القلبي وحده لا يكون به المعتقد مسلماً ولا يكون الاعتقاد إيماناً حتى يكون نازعاً، ولهذا قالوا بترادف الإيمان والإسلام فيما يصدقان عليه وإن اختلفا في المفهوم. ورد بعض ما جاء به الرسول كرده كله ﴿أَقْتُمُونِ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بَعْضَ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

وأما الذنب الذي لا يخرج به فاعله من الملة، فهو مفروض في المسلم، وهو المذعن لدين الله وشرعه كله بالفعل إذا عمل عمل سوء بجهالة من ثورة غضب أو ثورة شهوة، وهو لا بد أن يحمله الإيمان على الندم والتوبة، ولا يدخل فيه غير المذعن للأمر والنهي، كالمستحل لجملة المعاصي بالفعل، بحيث يترك ما يترك منها لعدم الداعية، قال تعالى ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ

يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٧﴾ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٨﴾

[النساء: ١٧، ١٨]

ومن تفسير العلماء لمسأل استحلال المحرم بالمعنى الذي وضحناه ما أورده الفقيه ابن حجر في كتابه الإعلام بقواطع الإسلام، قال:

"ومن ذلك أن يستحل محرماً بالإجماع كالخمر واللواط، ولو في مملوكه - وإن كان أبو حنيفة لا يرى الحد به، لأن مأخذ الحرمة عنده غير مأخذ الحد - أو يحرم حلالاً بالإجماع كالنكاح، أو ينفي وجود مجمع على وجوبه كركعة من الصلوات الخمس، أو يعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع كصلاة سادسة يعتقد فرضيتها كفريضة الخمس ليخرج وجوب معتقد الوتر ونحوه كصيام شوال. هذا ما ذكره الرافعي وزاد النووي في الروضة أن الصواب تقييده بما إذا جحد مجمعاً عليه من دين الإسلام ضرورة سواء كان فيه نص أم لا، بخلاف ما لا يعلم كذلك بأن لم يعرفه كل أحد من المسلمين، فإن جحده لا يكون كفراً، أ.هـ. وما زاد ظاهر، وخرج بالمجمع عليه غير الضروري كاستحقاق بنت الابن الثلث مع بنت الصلب، وتحريم نكاح المتعة، فلا يكفر جاحدهما كما بينته في شرح الإرشاد، ومع بيان أنه هل الكلام في جاحدهما جهلاً أو عناداً، ومع بيان رد قول البلقني: إن تحريم نكاح المتعة معلوم من الدين بالضرورة، وإنه قيد استحلال الدماء والأموال بما لم ينشأ عن تأويل ظني البطلان كتأويل البغاة، وللضرورة أمثلة كثيرة استوعبها في الفتاوى. ومن ذلك أيضاً ما لو أجمع أهل عصر على حادثة فأنكرها فأنكارها لا يكون كفراً.

«ومحل هذا كله في غير من قرب عهده بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة، وإلا عرف الصواب، فإن أنكر بعد ذلك كفر فيما يظهر، لأن إنكاره حينئذ فيه تضليل للأمة وسيأتي عن الروضة عن القاضي عياض أن كل ما كان فيه

تضليل الأمة يكون كفراً. ثم ما ذكره الشيخان كالأصحاب في استحلال الخمر استبعده الإمام بألا نكفر من رد أصل الإجماع، ثم أول ما ذكره بما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم حلله، فإنه يكون رد للشرع. وقال الرافعي: وهذا إن صح فليجر مثله في سائر ما حصل الإجماع على افتراضه أو تحريمه فنفاه، وأجاب عنه أبو القاسم الزنجاني بأن ملحظ التكفير ليس مخالفة الإجماع بل استباحة ما علم تحريمه من الدين ضرورة» أ.هـ. ما أردت نقله عن الأعلام.

فقول الزنجاني: «إن ملحظ التكفير ليس مخالفة الإجماع بل استباحة ما علم تحريمه من الدين ضرورة» معناه استباحته بالعمل أن يفعله، كما يفعل المباح بغير تأثم ولا مبالاة ولا توبة، وقول الإمام (أي إمام الحرمين): «قبله أن المراد من الاستحلال للمجمع على تحريمه مبني على تصديق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع، وتعليقه إياه بأنه يكون رداً للشرع، فهو صريح في أن المراد برده عدم الإذعان بالفعل لا عدم الاعتقاد، إذ الاعتقاد التصديق، وهو مصدق بأنه من الشرع، وإلا سقطت المسألة من أصلها.

وإنما اشترطوا فيها الإجماع وكونها معلومة من الدين بالضرورة لإسقاط عذر الجهل، ولذلك استثنوا قريب العهد بالإسلام، ومن نشأ بعيداً عن المسلمين، وعذر احتمال التأويل، وهم لا يختلفون في كون رد أي مسألة من الشرع يعتد رادها أنها منه كرد المجمع عليه المعلوم بالضرورة عند جماعة المسلمين، إذ مدار الردة في هذا المقام على رد الشرع وعدم الإذعان له، أي عدم التلبس بالإسلام.

فالقاعدة الأساسية في هذه المسألة إن الإسلام الذي تجري على صاحبه أحكام المسلمين هو الإذعان والخضوع بالفعل لكل ما علم أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء به عن الله تعالى من أمر الدين، وإن رد بعضه كرده كله: ﴿أَفْتَرِمْ نُونٌ بَعْضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]؟ فإن كان الخضوع بالفعل تابِعاً للإذعان النفسي والاعتقاد القطعي بصدق الرسول في

دعوة الرسالة كان إسلاماً وإيماناً منجياً في الآخرة لمن مات عليه، وإن كان في الظاهر دون الباطن كان نفاقاً تجري على صاحبه أحكام في الدنيا ما لم يأت بما ينافيه ويثبت خلافه - وأما الاعتقاد بالباطن دون الإذعان في الظاهر لمن تمكن من العمل بأن لم يمت عقبه، فلا يعتد به في الدنيا ولا في الآخرة، فإن كفر إبليس لم يكن عن عدم اعتقاد، بل عن حسد وعناد، وكذلك كفر فرعون موسى والملائكة من قومه، إذ قال تعالى فيهم في سياق الكلام عن الآيات التي أيد الله نبيه موسى عليه الصلاة والسلام بها: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، وكذلك كان كفر طغاة قريش المستكبرين بالنبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

وتقدم أن الإمام بمعصية ما لا يعد استحلالاً يوجب الخروج من الملة، لأنها إنما تقع من المذعن بجهالة من غضب أو شهوة ويتبعها الندم والتوبة.

علم من هذا أن قبول المسلم لجنسية ذات أحكام مخالفة لشريعة الإسلام خروج من الإسلام فإنه رد له، وتفضيل لشريعة الجنسية الجديدة على شريعته، ويكفي في هذا أن يكون عالماً بكون تلك الأحكام التي آثر غيرها عليها هي أحكام الإسلام، ولكن يقبل اعتذاره بالجهل إن لم تكن مجمعةً عليها معلومة من الدين بالضرورة، كبعض ما ذكر في السؤال من قتال المسلمين وبعض أحكام الإرث وإباحة تعدد الزوجات بشرطها، فلا يعامل معاملة المسلمين في النكاح ولا الإرث ولا يصلى عليه إذا مات.

ومن أدلة ذلك في القرآن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦١] وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا [النساء: ٦١].

الطاغوت مصدر الطغيان ومثاره، ويدخل فيه كل ما خالف ما أنزله الله وما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه جعل مقابلاً له هنا وفي

آيات أخرى. ومنه بعض أحكام القانون الفرنسي كإباحة الزنا والربا، دع ما يستلزمه اتباع أي ٣٣

جنسية سياسية غير إسلامية من قتال المسلمين وسلب بلادهم منهم. ومما ورد في تفسير الآية المأثور أن سبب نزولها تحاكم بعض المنافقين إلى بعض كهان الجاهلية، وقد سمي سبحانه ادعاء هؤلاء للإيمان زعماً والزعيم مطية الكذب. وقد بينا في تفسيرنا للأولى منهما اقتضاء الإيمان الصحيح للعمل، وإن الاستفهام منها للتعجب من أمر هؤلاء الذين يزعمون الإيمان ويعملون ما ينافيه، وإن الأستاذ الإمام سئل في أثناء تفسيرها في الجامع الأزهر عن القوانين والمحاكم الأهلية، فقال: تلك عقوبة عوقب بها المسلمون إن خرجوا عن هداية قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

فإذا كنا تركنا هذه الهداية للقليل والقال وآراء الرجال من قبل أن نبتلى بهذه القوانين ومنفذيها، فأى فرق بين آراء فلان وآراء فلان وكلها آراء منها، الموافق لنصوص الكتاب والسنة، ومنها المخالف له؟ ونحن الآن مكرهون على التحاكم إلى هذه القوانين، فما كان منها يخالف حكم الله تعالى فيه - أي في أهله - ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وانظر في ما هو موكل إلينا إلى الآن كالأحكام الشخصية والعادات والمعاملات بين الوالدين والأولاد والأزواج والزوجات، فهل نرجع في شيء من ذلك إلى الله ورسوله؟ ... إلى آخر ما قاله. وقد وضحت المراد منه فيرجع في الجزء الخامس من التفسير.

وأقول إن إكراه المصريين على ما يخالف الكتابة والسنة من القوانين قد زال الآن بالاستقلال، فإثم ما يبقى منه بعد انعقاد البرلمان المصري في أعناق أعضائه وأعناق الأمة في جملتها، إذ هي قادرة على إلزامه إلغاء إباحة الزنى والخمر وغير ذلك من المحرمات بالإجماع. هذا وإن المحاكم الأهلية وقوانينها خاصة بالأحكام المدنية والعقوبات التي تقل فيها النصوص

القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، وإن حكم له فيها برأ محرم فليس ملزم أخذه، ومن حكم عليه به وأكرهه على أدائه، فهو معذور، ولا يمس عقيدته ولا عرضه من شيء.

والحدود الشرعية في العقوبات خاصة بالإمام الحق، والتعزيرات مبنية على اجتهاد الحكم، فأين حكم المحاكم الأهلية بالقوانين من قبول جنسية تهدم ما في القرآن من أحكام النكاح والطلاق والإرث وغير ذلك، وهي اختيارية لا اضطرارية ومن اختارها، فقد فضلها على أحكام الله تعالى في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم؟ وفضل أهلها الكافرين على المؤمنين بالفعل.

(ومنها) قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. وقال أبو بكر الجصاص من أئمة الحنفية في تفسيرها من كتاب أحكام القرآن ما نصه:

«وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله تعالى أو أوامر رسوله صلى الله عليه وسلم فهو خارج من الإسلام، سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم، وذلك يوجب صحة ما ذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع من أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم، لأن الله تعالى حكم بأن من لم يسلم للنبي صلى الله عليه وسلم قضاءه وحكمه فليس من أهل الإيمان» أ.هـ.

وقد بينا في تفسيرنا لهذه الآية ما ملخصه أن الإيمان الصحيح الحقيقي هو إيمان الإذعان النفسي المقابل لما يدعيه المنافقون لا يتحقق إلا بثلاث:

- ١- تحكيم الرسول صلى الله عليه وسلم فيما شجر، أي اختلط فيه الأمر مما يتخاصم فيه الناس.
- ٢- الرضاء بحكمه وانشراح الصدر له بحيث لا يكون في القلب أدنى حرج أي ضيق وانكماش مما قضى به.

٣ - التسليم والانقياد بالفعل. ولا خلاف بين المسلمين في اشتراط هذه الثلاث في كل ما ثبت مجيئه به صلى الله عليه وسلم من أمر الدين، إذ لا يعقل اجتماع الإيمان الصحيح برسالته مع إثارة حكم غيره على الحكم الذي جاء به عن الله تعالى ولا مع كراهة حكمه والامتناع منه، ولا مع رده وعدم التسليم له بالفعل.

وجملة القول أن المسلم الذي يقبل الانتظام في سلك جنسية يتبدل أحكامها بأحكام القرآن، فهو من يتبدل الكفر بالإيمان، فلا يعامل معاملة المسلمين، وإذا وقع من أهل بلد أو قبيلة وجب قتالهم عليه حتى يرجعوا. والمعقول أن هذا لا يقع من مسلم صحيح الإيمان، بل لا يجوز عقلاً أن يصدر عنه، ذلك بأن الإيمان القطعي بأن أحكام النكاح والطلاق والإرث وتحريم الربا والزنا المنصوصة في القرآن من عند الله العليم الحكيم يقتضي تفضيلها على كل ما خالفها والعلم بأن التزامها من أسباب رضوان الله وثوابه، وترك شيء منها من أسباب عذابه وسخطه، يقتضي الحرص على الاستمسك بها فعلاً لما أوجب سبحانه وتعالى وتركاً لما حرم، ودليله أن العلم بالمضار والمنافع يقتضي فعل النافع وترك الضار بسائق الفطرة، ويعرف ذلك كل إنسان من نفسه بالوجدان الطبيعي ومن سائر الناس بالتجربة المطردة في جميع المنافع والمضار. وما يشذ من الجزئيات فله أسباب لا تنقض القاعدة التي بينها مراراً.

ويلتبس الأمر على كثير من الباحثين في بعض هذه الجزئيات فيحسبها ناقضة لقاعدة اقتضاء العلم القطعي أو الراجح للعمل، وجلّ هذا اللبس يرجع إلى خفاء وجوه الترجيح الطبيعي فيما يتعارض فيه العلم القطعي والظن والجدان والفكر.

مثال ذلك ترك المريض للدواء النافع وفعله لضده كتناول الغذاء الضار من أمور الدنيا وتركه لبعض الواجبات أو اجتراحه لبعض السيئات من أمور الدين، ومن محص المسألة يظهر له أن ترك الدواء لاستبشاع طعمه قاطع

بضرره المتعلق بالذوق وهو من الحسيات اليقينية وغير قاطع بنفسه، بل هو إما ظان وإما شاك فيه، وكذلك مرتكب المعصية وإن كان تحريمها قطعياً كالزنا، فإن الشك يعرض له في الوعيد عليه من باب الرجاء في العفو والمقدرة بفضل الله تعالى أو بالتكفير عنه بالأعمال الصالحة، ولكن لذة الشهوة التي تعرض له لا شك فيها، فيرجع العلم القطعي بالمنفعة وهي اللذة على الظن أو الشك في العقاب. وإنما يقع هذا الترجيح في الكبائر لمن كان ضعيف الإيمان، وهو ما كان عقيدة لم ترتق بها التربية العملية إلى الوجدان، وإنما الإيمان الكامل المقتضي للعمل في أفراد الجزئيات ما كان فيه الاعتقاد الصحيح مصاحباً للشعور الوجداني بالخوف والرجاء في كل منها، وقد يتخلف في بعض دون بعض، فإن من يعيش بين قوم يجاهرون بمعصية لا ينفر وجدانه منها كما يعيش بين قوم لا يفعلونها إلا ما قد يقع من بعضهم وراء الأستار.

فهذا ملخص ما يحتاج به على استلزام الإيمان الصحيح للعمل بجملة ما ثبت عند المؤمن أنه من الشرع، والأدلة الشرعية عليه كثيرة، وبها جعل جمهور السلف العمل ركناً من أركان الإيمان - وقد اختلف العلماء في معنى الحديث المتفق عليه «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...» إلخ بناءً على اختلافهم في تعريف الإيمان، فذهب بعضهم إلى أن المنفي هو الإيمان الكامل، وهو الوجداني الذي يقتضي العمل فعلاً وتركاً - وقيل أن الإيمان يفارق الزاني عند الزنا بحيث لو مات في أثناءه مات كافراً. وحقق الغزالي أنه لا يكون عند تلبسه بالزنا مؤمناً بأنه يستلزم سخط الله وعذابه. وهو يصدق بنسيان الوعيد عند ذلك لغلبة الشهوة التي يغيب صاحبها عن إدراك الحسيات أحياناً، كما قال الشاعر:

قالت وابتثها وجدي فبحت به قد كنت عندي تحب الستر فاستتر
ألست تبصر من حولي فقلت لها غطي هواك وما ألقى على بصري
ويصدق بالشك في وقوع الوعيد ما بيناه آنفاً من رجاء المغفرة أو

التكفير، ومثل هذا الشك والتأويل لا يمكن أن يجري في جملة المأمور به والمنهي عنه، ولا في ترك الأحكام الكثيرة التي لا يغلب صاحبها عليها ثورة شهوة، ولا ثورة غضب، كأحكام الإرث والنكاح والطلاق وثبوت النسب ونفيه. بل هي مما يتفق الدليل العقلي والطبعي مع الدليل الشرعي، على أن من رغب عنها إلى غيرها من أحكام البشر لا يمكن أن يكون مؤمناً، وعندي أن تركها بمثل اختيار الجنسية المسؤول عنها ليس إنشاء الكفر وابتداء للردة، بل هو أثر له ناشيء عنه. وإنما أطلت في هذه المسألة، التي سبق لي توضيحها مراراً لما بلغني من توقف بعض علماء تونس في الافتاء بكون التجنس بالجنسية الفرنسية ردة.

جنسية الإسلام وإصلاحه للبشر:

ويحسن ختم هذه الفتوى بالتذكير بما نوهنا به مراراً من الركن الأعظم لإصلاح الإسلام لشؤون البشر وتمهيد طريق السعادة لهم.

وبيان ذلك بالإيجاز أن مثرات شقاء البشر محصورة في اختلافهم في مقومات الاجتماع ومشخصاته من العقائد واللغات والأوطان والأحكام والحكومات والأنساب (أي العناصر والأجناس، كما يقول أهل هذا العصر، أو الأصناف، كما يعبر علماء المنطق) والطبقات والتقاليد والعادات، وحسبك من هذا الأخير أن المختلفين في الأزياء من أبناء الوطن الواحد المتفقين فيما عداه من روابط الاجتماع يتفاضلون فيه حتى يحتقر بعضهم بعضاً.

جاء دين التوحيد والسلام (الإسلام) يرشد الناس كافة إلى المخرج من كل نوع من أنواع هذا الاختلاف المثير لشقائهم بالتعادي والتباغض، يجمعهم على دين واحد موافق للفطرة البشرية، بالجمع بين مصالح الروح والجسد (وهو الجنسية الدينية)، ولغة واحدة يتخاطبون بها ويتلقون معارفهم وآدابهم بها (وهي الجنسية الاجتماعية الأدبية)، وحكم واحد يساوي بينهم على اختلاف مللهم ونحلهم (وهو الجنسية السياسية) فهو يزيل من بينهم التفاضل، والتعالي بالأنساب والامتياز بالطبقات، والتعادي باختلاف الأوطان

والعادات، وأودع في تعاليمه وأحكامه جواذب تجذبهم إلى ذلك، باختيارهم بالتدريج الذي هو سنة الله في كل تغيير يعرض لجماعات البشر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وحسبنا هنا من الحجة على ذلك، ما هو معلوم بالتواتر من أثره في نشأته الأولى في خير القرون إذ انتشر مع لغته وآدابه وسياسته وأحكامه في العالم القديم من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق، وطالما شرحنا أسباب ذلك من آيات الكتاب والسنة وعمل الخلفاء وعلوم الأئمة.

وقد قلدته أمم الحضارة الكبرى في هذا العصر، فكل منها تبذل القناطر المقنطرة من الذهب لنشر دينها ولغتها وتشريعها وآدابها وأحكامها في جميع أقطار الأرض، مؤيدة ذلك بجميع آلات القهر والتدمير، البرية والبحرية والجوية، ولم يبلغ تأثيرها في عدة قرون، مع سهولة المواصلات وتقارب الأقطار ودقة النظام ما بلغه تأثير الإسلام في أقل من قرن واحد، مع فقد هذه الوسائل كلها، ولو وضع نظام للإمامة الكبرى (الخلافة) يكفل أصولها وأحكامها الشرعية لعم الإسلام ولغته العالم كله، ولتحققت به أمنية الحكماء فيما ينشدونه من المدينة الفاضلة قديماً وحديثاً.

أهمل المسلمون هذه الفريضة الكافلة لجميع الفرائض والفضائل، فما زالوا يرجعون القهقري، حتى بلغ بهم الخزي ما نسمع ونرى، وصار مستعبدوهم ومستذلّوهم يطعمون في تركهم لما بقي من شريعتهم اختياراً، في الوقت الذي آن لهم فيه أن يعرفوا أنفسهم، ويعرفوا قيمة دينهم وشرعهم وينهضوا به لإصلاح أنفسهم وتلافي سقوط حضارة العصر، بإبادة بعض أهلها لبعض، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

نص فتوى الشيخ يوسف الدجوي من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

(فتوى شرعية)

قدم أحد التونسيين إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ يوسف الدجوي، من هيئة كبار العلماء في مصر السؤال التالي:

س: ما قول ساداتنا العلماء أمتع الله بهم الأمة في رجل مسلم تجنس بجنسية أمة غير مسلمة اختياراً منه والتزم أن تجري عليه قوانينها بدل أحكام الشريعة الغراء حتى في الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والميراث، ويدخل في هذا الالتزام أن يقف في صفوفها عند محاربتها ولو لأمة إسلامية، فهل يكون نبذه لأحكام الشريعة الإسلامية والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة طوعاً منه ارتداداً عن الدين، وتجري عليه أحكام المرتدين، فلا يصلح عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين أو كيف الحال؟

وإذا كان خلع أحكام الشريعة الإسلامية من عنقه والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة ردة، فهل ينفعه أن يقول بعد هذا الالتزام إنني مسلم وأشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ أفئتنا أعلى الله بكم كلمة الدين وجعلكم من العلماء الراشدين والمرشدين.

أحد التونسيين النازلين بمصر

فأجاب فضيلة الأستاذ حفظه الله تعالى بما يأتي:

ج: الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وأصحابه. وبعد ... فقد قرأت شيئاً عن هذا الموضوع، موضوع التجنس بالجنسية الفرنسية الذي يشير إليه حضرة السائل في سؤاله.

وفي تونس الآن حركة تدمي القلوب وتفتت الأكباد، وما يراد بهذه الحركة وأمثالها كالظهير البربري المعروف إلا محو الإسلام في تلك البلاد ذات التاريخ المجيد في خدمة الدين والعلم بما أنجبت من أكابر الفضلاء

وفحول العلماء، وإنه ليجب على المسلمين أن يتيقظوا لما يدبر لهم في الخفاء، وما يراد بهم من الأعداء الذين لا يألون جهداً في الكيد لهم والتفنن في وسائل الإيقاع بهم والعمل على إخراجهم من دينهم واستعبادهم في أوطانهم والسير بهم في طريق يؤدي إلى الكفر لا محالة، وقد استعملوا في ذلك ضروب الحيل وشتى الوسائل، ولقد مر بنا من الحوادث ما فيه مزدرج وقام على سوء نبيتهم وكذب دعاويهم ما فيه عبرة لأولي الألباب.

إن التجنس بالجنسية الفرنسية، والتزام ما عليه الفرنسيون في كل شيء حتى الأنكحة والمواثيق والطلاق ومحاربة المسلمين والانضمام إلى صفوف أعدائهم معناه الانسلاخ من جميع شرائع الإسلام ومبايعة أعدائه على ألا يعودوا إليه ولا يقبلوا حكماً من أحكامه بطريق العهد الوثيق والعقد المبرم (وهل بقي بعد هذا من الإسلام شيء؟)، وإن هناك فرقاً كبيراً بين من تسوقه الشهوات بسلطانها الشديد إلى الزنا وشرب الخمر مثلاً وبين من يلتزم هذه الأشياء مختاراً لها على شرائع الإسلام التي نبذها وراء ظهره وأعطى على نفسه العهود والمواثيق ألا يعود إليها، فإن صاحب الشهوة يفعل ما يفعل بمقتضى سلطانه الطبيعي القاهر وهو يتمنى أن يتوب الله عليه، وهو معتقد قبح ما يفعل وسوء مغبته، وربما كان قلبه ممتلئاً بمحبة الله ورسوله، كما قال رسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه عندما لعنوا ذلك الذي حد في الخمر مراراً: لا تلعنوه لأنه يحب الله ورسوله، فمثل هذا يوشك أن يندم على ما فعل ويتوب مما اقتترف، وأما حليف الفرنسيين الخارج من صفوف المسلمين، طوعاً واختياراً مستبدلاً شريعة بشريعة وأمة بأمة، مقدماً ذلك على اتباع الرسول بلا قسر ولا ضرورة، فلا بد أن يكون في اعتقاده خلل وفي إيمانه دخل، وإذا حللنا أحواله القلبية ونزعاته النفسية وجدناه منحل العقيدة فاسد الإيمان، فهو من وادي من قال الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ [النساء]، وهذه الظواهر التي تدل على فساد البواطن ينبغي ألا نتغافل عنها ولا عن ما صاحبها من تلك القرائن التي تنطق بالبعد عن حقائق الإيمان وتدل على سوء المقصد وقبح الغاية (ولله در المالكية في نظرهم البعيد حيث لم يقبلوا التوبة من الزنديق الذي قامت القرائن على كذبه بدعوى الإسلام وإن لذلك صدى كبير في نفسي فقد كان لهم من بعد النظر وحسن السياسة والشريعة المطهرة ما يعرفنا أنهم بالمحل الأول من الحكمة والليقظة ولولا ذلك لكان الإسلام لعبة في يد هؤلاء الزنادقة ولكان المسلمون لديهم مثال الغفلة والبلالة والجهالة، فما أسرع ما كانوا يهزأون بهم ويسخرون من عقولهم، وقد رأينا ذلك في ملاحدة مصر حيث يأتي الرجل بالكفر الصريح والإلحاد المكشوف والإقذاع الفاحش ثم يكتب على صفحات الجرائد أنه يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر ويقول بعض ذوي القلوب السليمة من العلماء أنه إن كان كفر بالأمس فقد أسلم اليوم، ولم يدر أننا صيرنا الإسلام بذلك هزء الهازئين وسخرية الساخرين وأضحوكة الزنادقة والملحدين فجزا الله المالكية عن الإسلام خيراً فما أوسع نظرهم وأعرفهم بتلك النفوس الخبيثة ومقدار تفننها في الكفر والدهاء (وما أعظم استعدادها لأن تظهر بكل لون وتتشكل بكل شكل) على أننا لو نزلنا غاية التنزل فلسنا نشك في أن هؤلاء المتجنسين بالجنسية الفرنسية على أبواب الكفر وقد سلكوا أقرب طريق إليه، وليس يخفى ضعف النفوس وتأثرها بما تعتاده وتألفه فهي طريق موصلة لغايتها توصيلاً طبيعياً لا محالة، وقد رأينا المدنية الأوروبية وما فعلت بنا والتقاليد الغربية وما أفسدت من أبنائنا الذين سارت بهم مسيراً تدريجياً في طريق الفساد الذي قضى على الدين والآداب والأخلاق قضاءً مبرماً، ومما لا شك فيه أن أبناء أولئك المتجنسين لا بد أن يكونوا خلوا من الإسلام، لا يعرفون غير الكفر ومحبذيه، ولا شك أن الرضا بالكفر كفر والوسيلة تعطى حكم المقصد وما لا يتم الكفر إلا به فهو كفر،

ومن عزم على الكفر بعد خمسين عاماً فهو كافر من الآن، ولا يمكننا أن نفهم إلا أن هذا استحلال لما حرم الله ورد لما أوجب سبحانه وتعالى.

وبعد: فإن كان هؤلاء يعتبرون أنفسهم مؤمنين فليعلموا أن الحب في الله والبغض في الله من الإيمان، والحب في الشيطان والبغض في الشيطان من الكفر.

وليس هناك ميزان صحيح لوزن الإيمان الصحيح غير الحب في الله والبغض في الله، وقد ورد في الصحيح أن المرء مع من أحب، فإنه لا يحبه إلا إذا كان بينه وبينه تشاكل في النفوس وتوافق في النزعات وتقارب في الاستعداد، وإلا وقع التبادل فكانت البغضاء والمقاطعة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار» ويقول صلى الله عليه وسلم أيضاً: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به» ويقول الله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] ويقول: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] ويقول عز من قائل: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢].

والآية على ظاهرها متى كانت المودة قلبية بالغة ذلك الحد الذي ينم عن ما امتلئت به النفس فإن ذلك مبني على فساد الإيمان، وأي حد أبعد من أن يحارب المسلمين ولا يكون في صفوفهم ولا يحرم المحارم ولا يعتبر طلاقاً

شرعياً ولا زواجاً شرعياً ولا ميراثاً شرعياً وعلى الجملة فهو رجل اختار غيرنا، فلا نقول إنه منا، وكيف نجعله منا وهو ينادي بأنه ليس منا، بل نقول إنه فتح بفعله باب الكفر ومهد السبيل لأمة بأسرها بخطر الخروج عن حظيرة الإسلام، إن عاجلاً وإن آجلاً - لا قدر الله.

وإننا نرى شبهاً كبيراً بين من يختار أن يسير على شريعة الفرنسيين دون شريعة المسلمين، وبين جبلة بن الأيهم الغساني حين لطم الغزاري، فأراد عمر رضي الله عنه أن يقتص منه فلم يرض بحكم الدين ففر إلى الشام مستبدلاً للإسلام بالمسيحية ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

وأما تلفظه بالشهادتين فلا يفيد مطلقاً وقد قلنا إن شأنه مخادعة المسلمين والهزء بهم، إذا خلوا إلى شياطينهم، وأنت تعلم أن هناك مكفرات كثيرة ذكرها العلماء في باب الردة وليس كل من ينطق بالشهادتين يعتبر مسلماً كما بينه الفقهاء، وقد أكثروا من موجبات الردة خصوصاً الحنفية. أو نقول إن هذه الأفعال تكذبه في دعواه الإسلام وننطق بأن شهادته هذه ليست من قلب ولا عن عقيدة، وإلا لم يأت بما يناقضها ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، ومع ذلك كله فإننا نقبله ونرحب به متى جاءنا رافضاً لما التزمه من العمل بشريعتهم، راجعاً لحظير الإسلام تائباً نادماً على ما كان منه، والتوبة تجب ما قبلها، وقد قال تعالى ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ ﴿٣٨﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الأفقال].

فيا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم ولا تغفروا بأساليب الاستعمار وحيل المستعمرين بعد ما اتضح أمرهم وافتضح سرهم ولا يلدغ المؤمن من جحر مرتين وليعلم المسلمون أن الروح التبشيرية والنزعة الصليبية لا تفارقهم على الرغم من تلك الدعاوى الكاذبة، فهم مبشرون متعصبون في بلادنا، ولو كانوا

لا دينيين في بلادهم، ولو فرضنا أنهم قهروكم على ذلك وجبت عليكم الهجرة وجوباً لا هوادة فيه، وإلا كنتم ممن يقال لهم ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧].

والأمر أوضح من أن نطيل فيه أو نستدل عليه، وهو على ما يقول الله تعالى ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: ١١٨] ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبْعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهَدَىٰ وَلَئِنْ آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠].

هذا وإذا بحثت عن نكبات المسلمين في جميع عصورهم وأدوار تاريخهم وجدتها من علماء السوء وأمراء الهوى. أسأل الله أن يرشد المسلمين إلى صلاح أمرهم واتفاق كلمتهم وأن يقيهم شر زلل العلماء وجهل الأمراء بمنه وكرمه...

يوسف الدجوي

من هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

فتوى علماء الهداية الإسلامية (في قانون التجنس)

وضعت دولة فرنسا في تونس قانوناً فتحت به للوطنيين باب التجنس بالجنسية الفرنسية، ومعنى التجنس بهذه الجنسية أن ينسلخ المسلم عن أحكام الشريعة الإسلامية ويلتزم أن تجري عليه قوانين فرنسا حتى في الأحوال الشخصية - كالنكاح والطلاق والمواريث - وأن يقف في صفوفها عند محاربتها ولو لأمة إسلامية وأن يكون أولاده ومن يتناسل منهم فرنسيين كذلك.

وقد ألفت جمعية الهداية الإسلامية لجنة من أفاضل علمائها تحت رئاسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ علي محفوظ وكيل الجمعية والمدرس بكلية أصول الدين، وبحث اللجنة مسألة التجنس، فرأت أن الأدلة القائمة على ردة المتجنس قاطعة، فكتبت فتوى بذلك وقدمتها إلى مجلس إدارة الجمعية، فقرر نشرها بالصحف تحذيراً للمسلمين من الوقوع في هاوية الارتداد عن الدين.

وقد جاءت هذه الفتوى موافقة لما أفتى به جماعة من أجلة العلماء أمثال حضرات أصحاب الفضيلة الأستاذ الشيخ يوسف الدجوي والشيخ محمد شاكر من هيئة كبار العلماء بمصر والشيخ إدريس الشريف محفوظ مفتي بنزرت وغيرهم.

ولم تكتف فرنسا بوضع هذا القانون الذي تفسد به على المسلمين أمر دينهم، بل استعملت القوة في دفن هؤلاء المرتدين في مقابر المسلمين، فجمعية الهداية الإسلامية تتكرر على الدولة الفرنسية في دفن هؤلاء المرتدين في مقابر المسلمين، وترى في هذا العمل إهانة للمسلمين واستخفافاً بشعورهم واعتداءً عليهم في ناحية من نواحي دينهم، وتنتظر من الدولة الفرنسية أن تدرك قبح هذا الاعتداء وتعرف ما ينتج عنه من سوء العاقبة وتعديل عن اضطهاد المسلمين في تونس وإكراههم على أن يعدوا المتجنسين مسلمين ويقبلوا دفن جثثهم وهم مرتدون عن الدين في مقابر

معدة لدفن أموات المسلمين، وهذا نص الاستفتاء والفتوى:

ما قول ساداتنا العلماء - أمتع الله بهم الأمة - في رجل مسلم تجنس بجنسية أمة غير مسلمة اختياراً منه، والتزم أن تجري عليه أحكام قوانينها بدل أحكام الشريعة الفراء حتى في الأحوال الشخصية كالنكاح والطلاق والمواريث، ويدخل في هذا الالتزام أن يقف في صفوفها عند محاربتها ولو لأمة إسلامية، كما هو الشأن في التجنس بالجنسية الفرنسية الآن في تونس.

فهل يكون نبذه لأحكام الشريعة الإسلامية، والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة طوعاً منه ارتداداً عن الدين، وتجري عليه أحكام المرتدين، فلا يصلح عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، أو كيف الحال؟

وإذا كان خلع أحكام الشريعة عن عنقه، والتزامه لقوانين أمة غير مسلمة ردة، فهل ينفعه أن يقول بعد هذا الالتزام إني مسلم وأشهد ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ أفوتونا. أعلى الله بكم كلمة الدين، وجعلكم من العلماء الراشدين المرشدين.

أحد التونسيين النازلين بمصر

(الفتوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه،

أما بعد :

فإن التجنس بجنسية أمة غير مسلمة على نحو ما في السؤال هو تعاقد على نبذ أحكام الإسلام عن رضا واختيار، واستحلالاً لبعض ما حرم الله، وتحريماً لبعض ما أحل الله، والتزام لقوانين أخرى يقول الإسلام ببطلانها، وينادي بفسادها، ولا شك أن شيئاً واحداً من ذلك لا يمكن تفسيره إلا بالردة، ولا ينطبق عليه حكم إلا حكم الردة، فما بالك بهذه الأربعة مجتمعة في ذلك التجنس الممقوت؟

١- إن الله تعالى يقول في نبذ أي حكم من أحكام الشريعة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

٢- ويقول جل شأنه في النسيء، وهو من جملة استحلال الحرام وتحريم الحلال: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُؤْطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٣٧].

٣- ويقول تعالى في من التزم شريعة أخرى غير الإسلام: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

أضف إلى ما سبق أن التجنس المذكور فيه موالاة للكفار، ونصرة لهم على المسلمين، وفيه تعاقد على أن هذا المتجنس يقف في صف الأمة غير المسلمة إذا نذر النفير، ولو ضد أمة إسلامية. ومثل هذه الموالاة يعني الله على أصحابها ويعتبرهم من جملة من والوهم، ويسمهم بالظلم، ويتوعدهم بأنهم لا يهديهم، ويصفهم بمرضى القلوب وبالجبن والخوف، ويفند مزاعمهم في احتجاجاتهم الباطلة، وينادي على لسان المؤمنين بحبوط أعمالهم

وبخسرانهم، ثم يحكم أخيراً سبحانه بردتهم، وينذرهم بالفناء والزوال، وأن يستبدل بهم قوماً خيراً منهم. قال جل ذكره في بيان ذلك كله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (٥١) فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين (٥٢) ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين (٥٣) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٥٤) ﴿[المائدة].

ثم إن مثل التجنس الفرنسي المذكور فوق ما ذكر مودة لدولة تحاد الله ورسوله، وتشاق المسلمين، وتستعمر ديارهم قوة واقتداراً، وتذيقهم كأس الظلم والإرهاق ألواناً، وتعمل على تنصيرهم بكل الوسائل والحيل. والله جلت قدرته يقول: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

(النطق بالشهادتين)

أما النطق بالشهادتين مع التردّي في هذه البؤر الخبيثة الموجبة للردة، ومع عدم الإقلاع عنها والتبرؤ منها والندم عليها، هذه الشهادة على تلك الحال لا تنفع صاحبها شيئاً وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم، لأن الشهادتين إنما كانتا دليلاً على الإسلام باعتبار أنهما عقد بين العبد وربّه على احترام أحكام دينه، والرضا عنه وعن تشريع، وعدم تخطيه إلى شريعة أخرى. فإذا قامت قرينة ظاهرة تدل على عدم الإذعان لمقتضى هاتين الشهادتين لم يقبل إسلام من نطق بهما، كمن يقول كلمة التوحيد وهو يسجد لصنم، وكمن يقول

أنا أؤمن بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو يهين كتاب الله. فما بالك بالتجنس الأنف وهو جريمة متألفة - كما علمت - من أربع جرائم، كل منها يكفي قرينة ظاهر تدل على عدم الإذعان لكلمة الإسلام وعمل ترك القيام بحقها. وما مثل هؤلاء إلا كمثل من قال الله فيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [١٠] وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أُنْزِلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتِ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ﴿١١﴾ [النساء] إن الله تعالى سمى أمثال هؤلاء منافقين، واعتبرهم أشد من الكفار الظاهرين، وقال فيهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٤٥] وفضحهم أشنع الفضيحة في سورة التوبة، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي على أحد مات منهم أبداً أو يقوم على قبره، مع إنهم كانوا يصلون بصلاة رسول الله وكانوا يقفون في صفوف الجهاد معه، وكانوا يظهرهم خضوعهم لأحكام الله.

فكيف أنت بهؤلاء المتجنسين الذين رضوا بالوقوف في صف الجهاد مع فرنسا ولو ضد الإسلام، وأظهروا التبرؤ والانسلاخ من أحكام الله وضووا علانية تحت قانون ضد دين الله.

إن أمثال هؤلاء زنادقة لم يكفهم أن يخرجوا من الإسلام ومن زمرة المسلمين، بل زادوا على ذلك بأن استخفوا بالإسلام والمسلمين، فهم أشد ممن قال الله فيهم: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ [١٤] اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُدُ فِي طَغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١٥﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدْيِ فَمَا رِبْحُ تِجَارَتِهِمْ وَمَا كَانُوا مَهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ [البقرة: ١٤ - ١٦].

نعم زنادقة اليوم أشد من منافقي الأمس، لأن أولئك كانوا يتسترون في انضمامهم إلى العدو، وكانوا يستحيون أن يقولوا لشیاطينهم إنا معكم إلا حين يخلون إليهم. أما مرتدوا اليوم فقد انسلخوا عن الإسلام في جراحة،

وناصروا العدو في عقد مكتوب محكم لا يسمح لهم ولا يسمحون هم لأنفسهم أن يرجعوا عنه يوماً، أو يتهاونوا في احترام نصوصه أبداً. وإن الله تعالى يقول: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [١] اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [٢] [المنافقون] وإن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به» رواه البخاري.

(هل لهؤلاء من عذر)

ولا عذر لهؤلاء المتجنسين لأنهم ليسوا بمكرهين حتى نقول ما قال الله ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦]، بل هم مختارون راضون كما يقول السؤال. وليس ما ينتظرونه وراء التجنس من حطام الدنيا وحظوظ العاجل بمسوغ لهذا التجنس، بل يجب أن يقر المرء بدينه متى استطاع وإن ذهب دنياه، اقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤].

إن الشارع أوجب الهجرة من دار الكفر إن خاف المسلم على نفسه الفتنة، وتوعد الله سبحانه أولئك الذين يبقون في أوطانهم بين الفتنة وهم قادرون على الهجرة، فقال جل من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

(هل لهؤلاء من توبة؟)

بقي الكلام على التوبة، هل تقبل من هؤلاء أو لا؟ والجواب أنها تقبل، ولكن على معنى أن التوبة إصلاح للماضي بالندم على ما فرط فيه، وإصلاح للحال بالإقلاع من الذنب فوراً، وإصلاح للمستقبل بالعزم على عدم العود

إلى ذلك الإثم أبداً .

أما التائب الذي لم يقلع عن ذنبه فهو كالمستهزئ بربه وما يأتيه ليس بتوبة، إنما هي حوبة جديدة وأكذوبة سخيفة إذ يقول (تبت) وما تاب ، و (رجعت) وما يرجع، مع إن ربه عليم بذات نفسه، لا تخفى عليه خافية .
فهؤلاء المتجنسون إن نبذوا عقد التجنس وخرجوا عن مقتضياته، وندموا على ما فرطوا منهم، ورجعوا إلى أحكام الله واحترامها وصمموا ألا يعودوا إلى ذلك التجنس أبداً، إنهم إن فعلوا ذلك فقد تابوا حقاً (والتائب من الذنب كمن لا ذنب له).

أما إن بقوا على احترامهم لعقد التجنس ونبذهم لعقد الله فأولئك لا يقبل الله منهم صرفاً ولا عدلاً، ولو ملأوا الأرض من كلمة التوحيد، ومن ألفاظ التوبة والاستغفار، ومن مظاهر الصلاة والصوم والصدقة. قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩].

نصيحتنا

وإننا ننصح لإخواننا المسلمين أن يتيقظوا لما يراد بهم في هذا الزمان من أعداء الإسلام وأعوانهم ممن يزعمون الإسلام، فإننا أصبحنا في فتن كقطع الليل المظلم، فيها يصبح الرجل مسلماً ويمسي كافراً ويمسي مسلماً ويصبح كافراً يبيع دينه بعرض الدنيا، والمؤمن من فر بدينه من الفتن، والعاقل من اعتبر بحوادث الزمن، ويكفي ما نحن فيه، فقد طُفح الكيل، وبلغ السيل الزبى واتسع الخرق على الراقع. نسأل الله السلامة، إنا لله وإنا إليه راجعون .

التوقيعات

أمين اللجنة

محمد عبد العظيم الزرقاني

من علماء الأزهر

رئيس اللجنة

علي محفوظ

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

خلاصة البحث

تقدم لنا ذكر الأدلة من القرآن والسنة وكلام العلماء وفتاواهم رحمهم الله حول موضوع المقام بين أظهر المشركي ومحبتهم ومودتهم وموالاتهم والركون والميل إليهم والقعود معهم على مسمع من كفرهم بآيات الله والاستهزاء بها، وطاعتهم في بعض الأمر والبقاء معهم، مع القدرة على الهجرة إلى بلاد المسلمين والتحاكم فيها والرضى بذلك، والاطمئنان لبعض أوامر الشريعة مما يوافق هواهم، وكراهيتهم لما لا يوافق هواهم وعدم القيام به ولحوقهم بالكفار بعد ما عرفوا الإسلام ونشأوا بدار الإسلام، واتباعهم لما يسخط الله مما عليه أعداء الله، ووعدهم للكفار بأن يكونوا معهم ضد أعدائهم وأعداء بلادهم بدون استثناء، ومحبة الآباء والآباء والأخوان والأزواج والأموال والمكاسب التجارية والمساكن الملائمة لهم على محبة الله ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم، كل ذلك تقدم مفصلاً.

وبعد تأمل أقوال أئمة التفسير ومحققى العلماء على الآيات الكريمات في هذا الشأن وما نقل عنهم مما يتعلق بهذا الموضوع كقول ابن جرير - رحمه الله - فليس من الله من شيء، أي فقد بريء من الله وبريء منه بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر، وقول شيخ الإسلام ابن تيمية: من جمز إلى معسكر التتر ولحق بهم ارتد وحل دمه وماله. وتأمل حديث أبي بكره الذي في المسند في قصة بني قنطوراء، وقوم أخذوا لأنفسهم (أي الأمان) وكفروا. وقول

الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله على قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٣٣) قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ

لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾ ﴿[التوبة: ٢٣ - ٢٤]، بعد كلامه على تلك الآيتين، فكيف بمن اتخذ الكفار الأبعد أولياء وأصحاباً وأظهر لهم الموافقة على دينهم خوفاً على بعض هذه الأمور وهي الأموال والمساكن ونحوها ومحبة لها، ومن العجب استحسانهم لذلك واستحلالهم له، فجمعوا مع الردة استحلال الحرام. وقول الشيخ عبد الله أبا بطين - رحمه الله - دل القرآن والسنة على أن المسلم إذا حصلت منه موالة أهل الشرك بالانقياد لهم ارتد بذلك عن دينه، وقول الإمام ابن جرير - رحمه الله - على قوله تعالى ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ [النساء: ٩٧] يوم نزلت هذه الآية كان من أسلم ولم يهاجر فهو كافر حتى يهاجر، إلا المستضعفين، وما نقله ابن كثير - رحمه الله - على قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]. عن ابن سيرين قال: قال عبد الله بن عتيق: ليتق أحدكم أن يكون يهودياً أو نصرانياً وهو لا يشعر. فظنناه يريد هذه الآية. وقصة بعض بني حنيفة حينما كانوا جالسين في المسجد بعد ما تابوا وهاجروا وسكنوا للثغور في الجهاد، لما قال أحدهم وهو في مسجدهم قد صلوا المغرب وينتظرون صلاة العشاء، قال شخص أن مسيلمة على حق أجمع الصحابة على كفرهم وردتهم، ولكن اختلفوا هل تقبل لهم توبة أو لا تقبل، فحكموا بردة كل من كان في المسجد وليس المتكلم فحسب، بل الجميع لسكوتهم على الباطل وعدم إنكارهم.

وقول الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف والشيخ إبراهيم والشيخ ابن سحمان رحمهم الله بعد كلام طويل سبق إيراد: وأما الدخول تحت حماية الكفار فهو ردة عن الإسلام. وقول السيد محمد رشيد رحمه الله: وجملة القول أن المسلم الذي يقبل الانتظام في سلك الجنسية يستبدل أحكامها بأحكام القرآن، فهو ممن يتبدل الكفر بالإيمان، فلا يعامل معاملة المسلمين. وكذلك خلاصة فتوى لجنة الفتوى المصرية التي وقع عنها رئيس اللجنة الشيخ علي محفوظ وأمينها الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، الحكم بردة

من يقبل الجنسية الفرنسية، وكذلك أفتى بذلك الشيخ يوسف الدجوي من كبار العلماء بالأزهر، إلى غير ذلك مما تقدم تفصيله.

فإذا تأملت هذه الآيات وما دلت عليه، وكلام العلماء، وقارنت بينها وبين ما يفعله بعض الناس في هذه الأزمنة من طلب التجنس الذي من لوازمه أن يصير المتجنس تابعاً لقوانين وضعية، نصوصها صريحة بالحكم بغير ما أنزل الله، وإباحة الزنا وتعاطي الخمر وارتكاب الفجور وتحليل الربا والاكتساب من طرق غير مشروعة، ومنع تعدد الزوجات واعتبار ما زاد على الواحدة من قبيل الزنا المعاقب عليه، وإنكار نسب ما ولد له من زوجة أخرى حال وجودها عنده، ولا حق له في النفقة ولا إرث، وفك العصمة من الزواج لا يتم إلا إذا كان لدى المحكمة الرسمية عندهم، وقسمة الموارث على طريقة مخالفة للفرائض الشرعية، وكون المتجنس مجبوراً على الخدمة العسكرية في جيش الدولة التي انتمى إليها بهذه الجنسية واستعداده للقتال في أي وقت تقوم حرب على دولته، حتى ولو كان على دولة مسلمة، يتضح من ذلك أن من يطلب الجنسية أو الرعوة - كما يعبر عنه البعض - من دولة كافرة، ميلاً إليهم ومحبة في القرب منهم والانضمام إليهم والدخول في سلوكهم والرضا بسيطرتهم عليه وعلى ذريته، فإنه داخل تحت قوله تعالى ﴿لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] وقوله ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] وقوله ﴿وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] إلى غير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

ولكن نظراً لاختلاف أحوال المتجنسين بجنسية دولة كافرة فقد رأيت أن أقسمهم إلى ثلاثة أقسام حسب ما فهمته من تتبع الأحوال واستقراء لواقع الناس اليوم، وأنه ينبغي التفصيل في الحكم بالردة أو عدمها.

القسم الأول: إذا أخذ الجنسية من يرغب بلاد الكفار ويحبهم ويحب البقاء بينهم، ويرى أن معاملتهم والانتماء إليهم أفضل من المسلمين، وأنه

راض بإجراء أحكامهم عليه من الحكم بغير ما أنزل الله في الأحكام والنكاح والطلاق والميراث، فهذا لا شك في كفره، وهو مرتد عن دين الإسلام ردة صريحة، حتى ولو قال أنه مسلم ولو شهد شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وصلى وعمل ببعض شرائع الإسلام لأن الله يقول (وَمَنْ ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] ويقول ﴿أَفْتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥] وقوله صلى الله عليه وسلم «من أحب قوماً حشر معهم» وفي الحديث الآخر «المرء مع من أحب».

القسم الثاني: راض بالانتماء إليهم لمصالحه الدنيوية ومعاملاتهم التجارية، فأخذ الجنسية منهم ليتم مقصوده من حصول الدنيا والتسهيلات التي تحصل للمنتمين إليهم، وهو مؤدٍ لشرائع الإسلام مظهرٌ لدينه ولا يتراجع إليهم باختياره، فإذا صدر منهم الحكم له بما لا يخالف الشريعة قبله، وإن صدر بما يخالف الشريعة رفضه. فأرى أن مثل هذا على خطر عظيم من تناول بعض الآيات، حيث أثر دنياه على آخرته، وقد ارتكب منكراً عظيماً، فهو على خطر من الردة عن دين الإسلام لركونه إليهم وبقائه بين أظهرهم، لكن لا أجزم عليه بالحكم بالردة فأتوقف في ذلك، ولكنه بأخذه الجنسية أظهر الميل والمحبة لهم وعرض نفسه للدخول تحت قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٢٤]. وقوله تعالى (لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم) [المجادلة: ٢٢] ... الآية.

القسم الثالث: من بلي بهم في بلاده وهو كاره لهم ومبغض لدينهم

وحكموه بغير رضاه وأرغموه على التجنس أو مغادرة بلاده وأهله وأولاده فقبلها للبقاء في بلاده على ماله وأهله وولده، ومع ذلك مقيم لشرائع الدين مظهرٌ لدينه، معلناً العداء لهم، مصارحاً لهم بكفرهم، وأنهم على باطل وأن دينه هو الحق، فمثل ذلك لا شك أنه على خطر في بقائه، عاصٍ وآثم في قبول الجنسية بمقدار ما ألزم نفسه فيها. لكن لا نحكم عليه بالكفر ما دام أنه عمل ما في وسعه من عدم اتباعهم وموافقتهم على باطلهم ومن إظهار دينه، ولكن بقاؤه بين أظهر الكفار فيه خطر عليه وعلى أولاده ومن تحت يده. أما البقاء بين أظهر الكفار بدون أخذ للجنسية أو طلب لها، فهذا قد فصله العلماء رحمهم الله في كتبهم قديماً وحديثاً، وخلاصته أن من استطاع أن يظهر دينه بأن يعمل الواجبات الشرعية بدون تحفظ من أحد، مع إعلانه لمن هو بين أظهرهم أن دين الإسلام هو الدين الصحيح وهو دين الحق، وما سواه من الأديان فهو باطل. ولا بد من التصريح لهم بأن ما هم عليه من الدين ليس بصحيح، وأنه يجب عليهم اعتناق دين الإسلام، والإيمان بشهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله والعمل بشرائع الإسلام، فإذا فعل هذا فإنه يجوز في حقه البقاء عندهم. وإذا لم يستطع فإنه يجب عليه الهجرة إلى بلاد الإسلام ولا يجوز له البقاء بينهم وهو لا يستطيع إظهار دينه.

هذا وأسأل الله العفو عن زلة قلم أو نبوء فهم، كما أبتهل إلى الله جل شأنه أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمداً وآله وصحبه.

أبيض

التجنس بجنسية غير إسلامية

إعداد

فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

تونس

أبيض

التجنس بجنسية غير إسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم
والصلاة والسلام على رسول الله
رب العالمين وعلى الآل والأصحاب

استهلال

يعيش اللفظ كما تعيش أشياء كثيرة في مظاهر مختلفة: كاللباس الذي كان في عصور سابقة التحفافاً؛ ثم تنوع وتشكل بأشكال مختلفة إلى أن أصبح على الصورة الظاهرة اليوم.

كذلك لفظ التجنس الذي يطلق على جريان قوانين خاصة متعلقة بالإنسان باعتباره من أمة ذات ذاتية متميزة بها كان إطلاقه في العربية بمعان مختلفة، فعند أهل العربية:

الجنس، بكسر الجيم، هو كل ضرب من الشيء^(١) فالبر مثلاً جنس من أنواع الحبوب.

ويجمع الجنس على أجناس وجنوس.

وهو أعم من النوع.

ووضح في المصباح المنير الجنس والنوع بأن الحيوان جنس والإنسان نوع منه^(٢) فالحيوان أعم من الإنسان لأن الإنسان من أفراد الحيوان.

فالحيوانية التي تشمل كل حيوان هي الجنس، وأفراد هذا الجنس هي الأنواع، ويذهب الأصمعي إلى أن العرب لم يشتقوا منه فعلاً: فما حكي عن الخليل أن هذا لا يجانس هذا، أي لا يشاكله، وفلان لا يجانس الناس إذا لم يكن له تمييز ولا عقل مولد^(٣) فليس بعربي.

(١) القاموس المحيط، (ج٢: ص٢١٧).

(٢) المصباح المنير (ج١ ص١٥٤).

(٣) المصباح المنير (ج١ ص١٥٤).

وما جاء في المصباح المنير جاء ما هو مثله في صحاح الجوهري، حيث ذكر:

وزعم ابن دريد أن الأصمعي كان يدفع قول العامة: هذا مجانس لهذا: ويقول إنه مؤلّد^(١).

ورد عليه الفيروزبادي في قاموسه المحيط:

وقول الجوهري عن ابن دريد أن الأصمعي كان يقول: الجنس المجانسة من لغات العامة غلط، لأن الأصمعي واضع كتاب الأجناس وهو أول من جاء بهذا اللقب^(٢).

وقد ردّ كلام صاحب القاموس الزبيدي في تاج العروس ٣٨٠ فلفظ الجنس عربي: وإن نفى ذلك الأصمعي، إذ لا يلزم من نفيه أن ينفي بالكلية إذا نقله غيره^(٣).

ولع أهل الاصطلاح بهذا اللفظ:

استعمل الأطباء لفظ الجنس بمعنى الكثيرين.

واستعمله الفقهاء فقالوا: لا يجوز السلم إلا في جنس معلوم، يريدون كونه تمرّاً أو حنطة، وفي نوع معلوم يعنون في الحنطة مثلاً في كونها ربيعية أو خريفية.

واستعمله أهل العربية في الماهية - وهي كنه الشيء وحقيقته - وقد أخذت من النسبة إلى ما هو أو ما هي، وبهذا يقال تعريف الجنس ولام الجنس.

(١) الصحاح (ج ٢ ص ٩١٢).

(٢) القاموس المحيط (ج ٢ ص ٢١٢).

(٣) التاج (ج ٢ ص ١٢٧).

الجنس والجنسية في الاصطلاح الحاضر

أطلق الجنس في الاصطلاح الحاضر على نوع بشري خاص يقابله نوع آخر، باعتبار مميزات خاصة عرفية أو اجتماعية تفرق بين صنف وصنف ومنه أخذت الجنسية.

وهي الصفة التي تلحق بالشخص من جهة انتسابه لشعب أو أمة، مثل تونسي أو عربي وهو لفظ مولّد^(١).

فالجنسية في القانون هوية خاصة لكل دولة وهو ترجمة اللفظ الفرنسي NATIONALITE أو الإنكليزي NATIONALITY وكل من الكلمتين مشتق من NATION^(٢).

وهذه الجنسية إما أن تكون مكتسبة بالأصالة وهي تكتسب بموجب النسب، أو بموجب الولادة، أو بموجب الاكتساب عن طريق التجنس^(٣).

الترابط في الإسلام

جاء الإسلام بنظام خاص في الترابط أحكم من كل أنواع الترابط التي عرفتها البشرية وابتدعتها لتجمع مجتمع خاص بها.

فكل أنواع الترابط التي عرفتها البشرية مبنية على تقسيم البشرية إلى أنواع متميزة بعضها عن بعض.

فالترابط المعروف قبل الإسلام جزئي تلتئم فيه فئة خاصة فهو عرقي: والفئة القوية تتمتع بالسلطان والنعيم اعتماداً على ما يربطها: بينما غيرها غارق في العذاب المهين والتسخير القاسي، كما فعل الرومان، الذين اعتبروا أن لهم الأرض وما عليها، حتى تلهوا بفتك الحيوانات المفترسة ببني الإنسان،

(١) المعجم الوسيط.

(٢) من كلمة للدكتور كامل شريف.

(٣) مجلة الجنسية التونسية.

وأشادوا لذلك المعالم الشاهقة التي تأوي العدد الكثير منهم ليشاهدوا كيف يُعَذَّبُ الإنسان.

ومع ذلك الترابط العرقي لم يسلم بعضهم من بعض، فالبشرية بسبب الأنانية العرقية أو الأنانية الشخصية في ولايات تتخبط فيها، يقاسي البعض من جراء البعض ما يقاسي.

فالبعض في السخرة والعذاب الشديد، والبعض ينعم بشقاء أولئك الضعفاء الذين أصبحوا في قبضتهم وتحت سلطانهم الغاشم القاسي. ولما طلع عليهم الإسلام طلع عليهم بترابط تنفست فيه البشرية، وخرجت من تلك القساوة التي كانت سائدة بين بني البشر، والتي أفقدت البعض من بني الإنسان ما يحق أن تتمتع به الإنسانية.

ونفى الإسلام الترابط العرقي القبلي الذي يسبب الولايات من صنف إلى آخر، وهو ما كانت تعيشه الجاهلية المنغمسة في الجهالة والتمادية في الضلالة، ففقد أهل الجاهلية الأمن والطمأنينة فكانت الحرب بينهم على قدم وساق.

وحرّض الإسلام على التباعد منه، وأظهره في مظهر الضلالة والعماية، كما قال صلى الله عليه وسلم محذراً من تلك العصبية الحمقاء والضلالة المشردة للإنسانية والتأثرة بها في تيه لا يُعرف الخلاص منه.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

من خرج من الطاعة وفارق الجماعة، فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عُمِيَّةٍ يغضب لعصبية، أو يدعو إلى عصبية فقتل فقتله جاهلية.

ومن خرج على أمّتي، ويضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهدٍ عهده فليس مني ولست منه. أخرج مسلم في صحيحه وأخرج قريباً منه أبو داود.

وضَّح الحديث الشريف ما تكون عليه حال الذين تتبع بينهم نعرات عنصرية ومصالح أنانية فإنهم يعيشون في شغب وتقاتل وتهارش دائمين، فهم يتقاتلون قتالاً لا يُعرف منه المحق من المبطل، وإنما هو تقاتل لأجل العصبية، لا لنصرة الدين ولا لإعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى، فمن مات في قتال مات ميتة جاهلية وميتة فتنة ورايته راية عمية وهي الأمر الأعمى.

محا الإسلام العصبية سواء كانت عصبية جنسية أو عصبية دولية، وأقام مقام ما محاه رابطة أخوية تجمع الإنسانية جمعاء بجعل ما تفرق بسببه الناس سبباً للتعارف والتواصل إزاحة لكل أسباب الفتن، وأسباب الافتراق والعداوات المبيدة للتقارب والتحاب.

وهي الرابطة التي أشارت إليها الآية الكريمة المثبتة لدعائم التآخي والتقارب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

المقصود من الآية الكريمة التسوية بين الناس، وإفادة ذلك بأسلوب بديع مقنع، حيث جعل الله الناس شعوباً وقبائل لأجل التناصر لا التفاخر، ولأجل التعارف لا التناكر^(١).

فلا يتعالى صنف على صنف، ولا جنس على جنس، فالكل سواسية، وإنما جعل الله سبحانه تلك الفرقة في الأجناس بأن يكون جنس عربياً وجنس عجمياً كالتفرقة بالأعلام، فالعلم الجنسي مثل العلم الشخصي.

ثم بعد هذه التسوية فالأكرمية التي يتعلق بها بنو الإنسان ليست بالانتساب، وإنما هي بالاكتساب للتقوى والمعروف وبقدرها وازديادها يعلو شرف الإنسان، فكلما كان أتقى وأعلم وأفيد للبشرية كان أكرم عند الله. ٤٠

ويأتي التآخي بعد الشعور بالتسوية وهذا التآخي له سبب خاص، وهو الإيمان المشترك، فالذين يجمعهم الإيمان بالله، وبما يجب الإيمان به في أخوة كما قال الله تعالى:

(١) التفسير الكبير للفخر الرازي (ج ٢٨ ص ١٣٨).

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (١)
فاخوتهم أمتن أخوة وأقواها .

الاخوة الإسلامية والجنسية؛

وهذه الأخوة الإسلامية هي الجنسية الإسلامية، لكن دعت الضرورة المسلمين أن يكون لكل دولة جنسية، وهذه الجنسية في طابعها إسلامية على ما في بعضها مما لا يقره الإسلام .

وبجانب هذه الجنسيات الإسلامية التي تعيشها الأكثرية من المسلمين، هنالك أبعاض منهم يعيشون في أقطار رازحة تحت سلطان سلبهم صفتهم الدولية وجعلهم تحت نفوذه وقوانينه وهي الأقطار المحكومة بالنظام الشيوعي، وهناك مسلمون يعيشون في دول غير إسلامية، وعددهم ليس بالقليل ومنهم من حافظ على جنسيته، ومنهم من دخل في جنسية الدولة التي يقطن في أرضها، فحينئذٍ تجري عليه أحكام تلك الدولة التي قوانينها غير إسلامية .

ولما كان للمسلمين كيانهما الخاص، وحكمهم المستمد من الشريعة الإسلامية، أصبح من الضروري أن نعرف ما هو حكم الإسلام على هؤلاء بصفته مضطرين للخضوع إلى جنسية غير إسلامية، والمتجنسين عن طوعية لكونهم استوطنوا في دول غير إسلامية، وهو ما نحاوله في هذا البحث، راجين من الله سبحانه وتعالى أن نكون موفقين في ما سلكناه في هذا البحث، فإنه فكر لم يأخذ حظه بصورته الواسعة، وإن كانت الشريعة الإسلامية لم تغفلها لشمولها، وهو ما سنبنى عليه هذا البحث، والله ولي التوفيق .

التجنس

يتأكد على الباحث في التجنس أن ينظر أولاً في الوضع الإسلامي مع الأمم غير الإسلامية، لأن الإسلام لم يكن ديناً جامداً يدخل في الأوضاع من

(١) سورة الحجرات الآية (١٠): إن هذه السورة ركزت الرابط البشري بأمتن صورة وأحكامها .

غير أبوابها، بل هو دين أعطى لكل وضع حقه، وذلك من امتيازاته التي جعلته ديناً باقياً على جدته لا يحتاج أهله إلى التصرف فيه كما وقع في الأديان السابقة، وخاصة النصرانية التي لم تبق كما تركها عيسى ابن مريم عليه السلام، فإنها أخذت أشكالاً مختلفة فيما مضى، فوجدت فيها الأرثوذكسية والكاثوليكية، وجاءت في عصر الإصلاح الديني البروتستانتية، وهي بعيدة كل البعد عن بعضها بعضاً.

ولم تسلم اليهودية من ذلك، فإنها أخذت بنصيب من البعد عن الأصل الديني الذي جاء به موسى عليه السلام.

وليس ذلك راجعاً إلى نقص في الديانات السابقة، وإنما ذلك يرجع إلى سُنّة التطور في الخليقة التي بنى الله عليها الكون بأجمعه، فإنه جل وعلا أنشأ الكون على غرار التكوين الإنساني من كونه نطفة إلى كونه جنيناً ووليداً، إلى الدارج وإلى الغلام وإلى الكهولة.

وكذلك على هذا الغرار الأرض التي نحيا على ظهرها ابتدأت خالية من أسباب الحياة إلى أن دبّت فيها الحياة بالحيوانات المنقرضة، إلى أن وصل الدور الإنساني بهبوط آدم إلى الأرض.

وكذلك الأديان، تلقاها الإنسان على حسب تكوينه وتقدمه ونشأته، فلذلك كانت الرسالة متسلسلة تسلسل التطور الإنساني إلى أن وصلت الإنسانية إلى طور الكهولة فختمت الرسالة الإنسانية بالرسالة التي حبا الله بها رسوله المصطفى محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم.

من أجل أن هذه الرسالة رسالة الكهولة الإنسانية جمع الله فيها الاكتمال الديني كما أشارت إليه الآية الكريمة:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

[المائدة: ٣].

وإكمال الدين الإسلامي بإكمال تعاليم الرسالة، لا بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، بل بالنسبة إلى الإسلام وبالنسبة إلى جميع

الأديان فهو الخاتمة التي كانت الخلاصة الجامعة والتممة إلى مسابقة الحياة الإنسانية، مهما تطورت ومهما اختلفت التطورات الإنسانية.

والتطور الإسلامي ليس كالتطور الذي ذهبت إليه الأديان الأخرى بالانحراف عن أصل الدين والخروج عنه حتى يصبح الدين خيالاً في العقول لا أثر له في الحياة، فتصبح شؤونهم كلها بعيدة كل البعد عن الدين المعتقد، وإنما هو تطور لا يخرج عن أصول الدين التي ركزها الإسلام قواعد ومبادئ لأن تسير عليها الإنسانية ضماناً لها في استجماع المصالح ودرء المفسد.

ويدخل في هذا التكوين الجامع الوضع الإسلامي الرابط بين الأمم الذي وضعه الله عليه منذ أبلغ تبارك وتعالى رسالته إلى الخليقة منذ ابتداء البعثة إلى قرب انتقال المبلغ الأعظم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى.

وهو الوضع الممثل لكل علاقات الإسلام بغيره في شتى الحالات والوضعيات الإنسانية، وهي وضعيات لا يمكن أن تكون ذات وجه واحد.

الوضع الإسلامي:

إن هذا الوضع الإنساني وضعه الدين القويم في وضعين مختلفين، وضع حربي ووضع سلمي، وكان تشريع كلا الوضعين في ظرف خاص، فالوضع الحربي له ظروفه والوضع السلمي له ظروفه.

وظرف كل منهما له صور مختلفة تختلف فيها المعاملة، فليست ظروف الحرب ذات اتجاه واحد، وإنما هي مختلفة بحسب الواقع الذي حتم ذلك الاتجاه وأوجبه، وكذلك ظروف السلم مختلفة وباختلافها تختلف المعاملات وتشتمل بحسب ما تقتضيه الظروف الخاصة.

ولما انطبعت الحياة على كونها متغيرة متشكلة، كان أخذها لا بد أن يكون على حسب ما تتطلبه، ومن جعلها على غير وجهها كان حملها لها مخالفاً للسنن الكونية المطبوع عليها الكون.

وليس معنى هذا أن الأحكام تتغير كما يذهب إليه بعض الزاهبين
انتقاص الإسلام من أطرافه حتى يصبح لا إسلام، وبذلك يصير على غرار
ما سارت عليه النصرانية خاصة من أنها صارت اسماً بلا معنى.
فأين ما سنه الدين المسيحي الذي جاء به عيسى عليه السلام من
الحياة السائدة في أوروبا البعيدة كل البعد عن التعاليم المسيحية.
وكل من دعا إلى ذلك، كان في دعوته غير مخلص لدينه، والدين منه
بريء، لأن ما شرعه الله تبارك وتعالى لنا إسلاماً لا معدل عنه.
ليس ذاك ولا قريباً منه، وإنما نجد في تعاليم الإسلام المسنونة
المشروعة ما فيه مقنع في الحرب والسلام.

رأي مالك في عدم التشدد:

ولله در الإمام مالك رحمه الله ورضي عنه، فإنه حين أراد الخليفة
العباسي أن يحمل الناس على الموطأ، كان رأيه خلاف ذلك كما في كشف
المغطى لابن عساكر^(١).

أخبرنا أبو بكر وجيه بن طاهر بن محمد الشحامي قال: أنبأنا أبو
حامد الحسن بن أحمد المخلدي، قال: أنبأنا أبو بكر الاسفراييني، عن أبو
بكر محمد بن محمد قال: حدثني أبو موسى الأنصاري: قال: سمعت سمعت
معن بن عيسى يقول: سمعت مالك بن أنس يقول: أرسل إلي أمير المؤمنين
أبو جعفر يريد الموطأ فأتيته به فنظر فيه وقال: هذا الحق. وأراد أن يكتب
به إلى الآفاق فيحمل الناس عليه.

وقال ابن عساكر بعد ذلك: أخبرنا أبو بكر محمد بن عبد الباقي
الأنصاري قال: أنبأنا أبو محمد الحسن بن علي الجوهري قال: أنبأنا أبو
عمر محمد بن العباس بن حيويه قال: أنبأنا سليمان بن اسحاق بن إبراهيم
بن الخليل قال: أنبأنا الحارث بن أبي أسامة قال: أنبأنا محمد بن سعد قال:
أنبأنا محمد بن عمر الواقدي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: لما حج أبو

(١) ابن عساكر هو المؤرخ الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر (٥٧١) وهو صاحب تاريخ دمشق الكبير.

جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحدثني وسألني فأجبته، قال: إني عزمْتُ أن أمر بكتبك هذه التي وضعتها - يعني الموطأ - فتتسخ نسخاً فأبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها بنسخة وأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدون إلى غيره ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم.

قال: فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا: فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل منهم ما سبق إليهم وعملوا به ودانوا به من اختلاف الناس وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه تشديداً، فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلدة لأنفسهم. فقال: لو طاوعتني على ذلك لأمرت به^(١).

أبدى مالك لأبي جعفر المنصور كما يراه من توسعة في الإسلام، فرغم أنه من أئمة الدين، ومن الفقهاء المجتهدين صد المنصور عن أن يلزم الناس بما جاء به من اجتهادات حتى لا يضيق الشريعة التي جاءت ملائمة لكل البشر دون أن تكون وقفاً على صنف دون صنف مما هو مخالف لشرعها.

فالدين الحنيف رفع الحرج في أحكامه وأبداها ميسرة، فهو الدين الذي لا يكلف كل نفس إلا وسعها، ولم يحملنا جل وعلا ما لا طاقة لنا به. فالطاقة البشرية راعاها الشارع الحكيم في أحكامه فخف من أجل تلك المراجعة حملها وسارت الشمس في كل مكان.

وما رمى إليه مالك أبدى بعضه شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية (٦٢٨هـ) في أجوبته الرامية إلى رفع الحرج في العبادات والمعاملات.

فهو يعد ذكره للمذاهب في الماء المتغير اليسير أو الكثير بالطاهرات اختار أن الماء المتغير بالطاهرات لا تسلب منه الطهورية، مع أننا نجد المعتمد في المذهب الحنبلي أن الماء المتغير بالطاهرات لا يجوز التطهير به كما في

(١) كشف المغطي في فضل الموطأ ص ٦-٧.

إحدى الروایتین عن أحمد وهي التي اختارها الخرقی والقاضي أبو يعلى الجد وأكثر متأخري أصحاب الإمام أحمد بن حنبل لأنه ليس بماء مطلق.
فابن تیمية يأخذ بأحاديث تفيد بأن الماء المذكور لا تسلب منه طهوريته لأحاديث استتبط منها ذلك، مغفلاً الحديث الذي رواه ابن ماجة عن الباهلي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
إن الماء لا ينقيه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه.
ومأخذه هذا مخالفاً به الأئمة ذهباً منه إلى ما هو رفع للحرج ودفع للمشقة.

الوضع الحربي في الإسلام:

يحتم الوضع الحربي أن يكون المسلمون مجندين له ولهذا أمرنا الله تعالى في كتابه الكريم بالنفير: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١].
كانت الآية هذه أول آية نزلت في سورة البعوث وهي سورة براءة، وأفادت أن الناس أمروا جملة واحدة أن ينفروا، خفت عليهم الحركة أو ثقلت، ومهما كانت سنهم شباناً وكهولاً.
وعن أبي طلحة أنه قال: ما سمع الله عذر أحد حين أمر بالنفير للجهاد، فخرج إلى الشام فجاهد حتى مات رضي الله عنه.
وروي عنه أنه قرأ سورة براءة فأتى على هذه الآية ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ فقال: أي بني: جهزوني، جهزوني.
فقال بنوه: يرحمك الله فقد غزوت مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى مات، ومع أبي بكر حتى مات، ومع عمر حتى مات، فنحن نغزو عنك.
قال: جهزوني.
فغزا في البحر حتى مات فلم يجدوا له جزيرة يدفونوه فيها إلا بعد سبعة أيام فدفنوه فيها ولم يتغير رضي الله عنه^(١).

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٨ ص ١٥٠.

لم تترك الآية الكريمة عذراً للقاعدين عن الجهاد، فهي حاضرة عليه
أشد ما يكون من الأمر به .

فالواقفون عند حدود الله لم يتوانوا عن الإسراع في الجهاد ولم يرغبوا
بأنفسهم عن إجابة أمره تعالى، وأنتج إسراع المسلمين للجهاد تعميم الدعوة
بدخول الأمم الضالة عن الهداية فيه .

وبلغت سنابك خيلهم وأقدام أرجلهم إلى أطراف المعمورة شرقاً وغرباً،
فساد الإسلام سيادة نهض فيها الحق وعمت الفضيلة وانتعش الناس .

وليس الآية المذكورة وحدها هي المحرصة على الجهاد، إذ هناك غيرها
من الآيات الناطقة بالتحريض عليه، وهي في كثرتها معلنة بفرضية الجهاد،
ومنها قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾﴾ [الصف] .

وحذرنا الكتاب الكريم من إيثار أي شيء على الجهاد بإصابة عقوبة
آجلة أو عاجلة في قوله:

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا
وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ
فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة : ٢٤] .

وفي قوله (وجهاد في سبيله دليل على فضل الجهاد، وإيثاره على راحة
النفس وعلائقها بالأهل والمال)^(١).

وكما أقام القرآن الوضع الحربي في الإسلام كذلك أقامته السنة النبوية
المشرفة، فقد جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال: «من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق» .

(١) الجامع لأحكام القرآن ج ٨ ص ٩٦ .

قال ابن المبارك: فترى أن ذلك كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال النووي في شرح مسلم: هذا الذي قال ابن المبارك محتمل. وقال غيره إنه عام، والمراد أن من فعل هذا أي ترك الجهاد، فقد أشبهه المنافقين المتخلفين عن الجهاد في هذا الوصف^(١). ويحتمل الحديث الثابت عن أبي هريرة المتقدم أن الجهاد فرض عين لو أبقى على ظاهره وفرضية العين على المستطيعين. ويجري في هذا المهيح ما رواه أبو هريرة من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من لقي الله تعالى بغير أثر من الجهاد لقي الله وفي إيمانه ثلثة»^(٢). يستخرج من هذين الحديثين أن الجهاد ركن من أركان الإسلام الموجب تركها انشلاماً في الإيمان كانشلام ترك ركن من أركان الإسلام الخمسة، هذا ما يفيد هذان الحديثان. ويفيد مجموع النظر في السنة، وخاصة ما انبنى عليه الإسلام من الأركان الخمسة في الأحاديث الصريحة في ذلك أن حكم الجهاد إنه فرض كفاية إلا في الصور الداعية لأن يكون فرض عين. ووضح الوضع الإسلامي الحربي ابن عبد البر في كتابه الكافي الذي سلك فيه مسلك الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس يرحمه الله.

**في باب واجب الجهاد وناقلته؛
الغزو غزوان؛ غزو فرض وناقلته؛
والفرض في الجهاد ينقسم أيضاً إلى قسمين؛**

أحدهما فرض عام متعين على كل أحد ممن يستطيع المدافعة والقتال وحمل السلاح من البالغين الأحرار، وذلك أن يحل العدو بدار الإسلام محارباً لهم، فإذا كان ذلك وجب على أهل تلك الدار أن ينفروا فيخرجوا إليه خفافاً وثقلاً وشباباً وشيوخاً.

(١) أخرج الحديث مسلم رقم (١٩١٠) في باب الإمارة، وأبو داود رقم (٥٢٠٢) في الجهاد في باب كراهية ترك الغزو، والنسائي ج ٦ ص ٨ في باب التشديد في ترك الجهاد.

(٢) الترمذي في فضائل الجهاد: باب ما جاء في فضل المرباط.

وأجرى ابن عبد البر حكم الفرض العين على من قاربهم وجاورهم عند عجز أهل تلك الدار عن مدافعة عدوهم.

والثاني من واجب الجهاد المقارب للفرض العام المتعين على كل أحد فرض أيضاً على الإمام إغراء طائفة إلى العدو في كل سنة مرة، ويظهر دين الله عليهم، حتى يعلم أن في الخارجين من فيه كفاية بالعدو وقيام به، فإذا كان ذلك سقط الفرض عن الباقيين^(١).

تنوع حكم الجهاد المفروض إلى فرض عين وفرض كفائي؛

وإلى حكم كل منهما أشار ابن الحاجب في جامع الأمهات، والجهاد واجب على الكفاية بإجماع.

وقد جاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الثانية من الهجرة غزوة بدر ثم أحد، ثم ذات الرقاع، ثم الخندق، ثم بني النضير ومريسيع، وفيها اعتمر عمرة الحديبية التي صد عنها، ثم خيبر واعتمر فيها عمرة القضية، ثم فتح مكة وفيها نزل على حنين والطائف، ثم تبوك وفيها تخلف الثلاثة وجماعة، وأمر أبو بكر فحج بالناس وحج صلى الله عليه وسلم في العاشرة وتوفي بعد حجه^(٢).

أشار بهذا ابن الحاجب إلى بيان مرتبة الجهاد في الدين لمواصلته صلى الله عليه وسلم له حتى إنه لم يتركه في سني الهجرة كلها، فلا تخلو سنة من سني حياته بالمدينة من غزو، ولذلك انتحى الفقهاء واستخرجوا أنه يجب كل سنة كما هو ثابت في الكتب الفقهية.

(والجهاد في سبيل الله) لإعلاء كلمة الله تعالى (كل سنة) فلا يجوز تركه سنة (كإقامة المواسم) بعرفة والبيت وبقية المشاهد كل سنة (فرض كفاية)^(٣).

وأشار ابن الحاجب إلى الفرض العيني.

(١) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (ج ١ ص ٤٦٢).

(٢) جامع الأمهات لابن الحاجب نسخة خطية في خزانة صاحبه.

(٣) أقرب المسالك في شرحه ج ١ ص ٢٦٧.

والمقاتل يتعين في كل من نزل بهم عدو وفيهم قوة عليهم، فإن عجزوا
تعين على من قرب منهم حتى يُكفّوا. ويتعين على عينه الإمام مطلقاً^(١).

فالجهد متعين في حالين:

الأولى إذا نزل العدو بقوم وفيهم قوة عليهم ولا خلاف من أحد في أن
الجهاد في هذه الحال فرض عين، وإليه أشار ابن عبد البر في الكافي: (ولو
قرب العدو دار الإسلام ولم يدخلوها لزمهم أيضاً الخروج إليه)^(٢).

ويريد ابن الحاجب بالإطلاق في من عينهم الإمام للخروج أنهم تعينوا أم
لا، جاوروا العدو أم لا، كانوا من أهل الجهاد أم لا، كالعبد والمرأة. فإذا ما
عين الإمام امرأة أو عبداً لزمهما الخروج كما نص عليه ابن شاس في
الجواهر الثمينة: ويلزم الخروج على من عينه الإمام ولو كان به مانع.
ولا يسقط الجهاد إلا على من قام به عجز حسي كالجنون المرض والعمى.

ارتباط المسلمين بالوضع الحربي الإسلامي:

يتضح من تركيز الجهاد في النظام الإسلامي أنه عنصر أساسي في
نظامه، ويتجلى تمام التجلي بما ذكره ابن الحاجب في جامع الأمهات اقتفاء
بما ذكره ابن بشير المهدي^(٣) من ذكر غزوات النبي صلى الله عليه وسلم
لتدعيم ما نطق به القرآن وما بينته الأحاديث النبوية.

وإذا اتضحت قيمة الجهاد نعلم أنه الركيزة في الأحكام الكثيرة التي

(١) جامع الأمهات لابن الحاجب خط.

(٢) الكافي (ج ١ ص ٤٦٣).

(٣) من التوضيح:

والداعي لابن بشير المهدي الإفريقي هو ما كان عليه الحال في عصره ونذكر شيئاً من ترجمته وهو أبو
الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي المهدي، كان من حفاظ المذهب المالكي المترفعين عن
درجة التقليد إلى رتبة الاختيار والترجيح، له كتب محررة منها كتاب التنبيه على مبادئ التوجيه، كان حياً
سنة ٥٢٦. قتله قطّاع الطريق (الديباج ج ١ ص ٢٠٥).

وعاش ابن بشير عصرراً كان فيه الصراع على أشده بين الشمال الإفريقي والرومان الذين استولوا على
صقلية وتغلبوا على أهلها، وتناولت أطماعهم للاستيلاء على العاصمة الإفريقية وفعلاً تمكنوا منها في سنة
٥٤٥، فالوضع الإسلامي وضع حربي كان المسلمون مدعوون فيه إلى إقامة الجهاد كما كان في العصور
الإسلامية الزاهرة لذلك دعم بالسيرة النبوية ما حرصنا عليه القرآن والحديث من الجهاد توضيحاً وتبياناً،
وابن الحاجب أبو عمرو عثمان بن عمر جمال الدين، ويعرف بابن الحاجب، توفي سنة ٦٤٦ وقد عاش ابن
الحاجب عصرراً قريباً من عصر ابن بشير.

تدخل في الأموال وملك الأرض وغير ذلك.
ولكن تركز أحكام الإنسان في المجتمع بالوضع الحربي أشد ارتباطاً من غيرها من المال والأرض.

والمتفرع أولاً أمران وهما: أهل الذمة والرقيق.
وبقي الأمر على ذلك طيلة قرون عدة، إذ لم يكن يتصور أحد أن طائفة من المسلمين تكون محكومة لغيرهم، وقصارى ما حدث في تلك العصور الممثلة لقوة المسلمين وتمركزهم واتساع فتوحهم حكم من أسلم في دار الحرب لأنهم لم يغفلوا أمر الجهاد حسبما دعت الآيات والأحاديث الشاهدة على التحريض عليه، وما في السيرة النبوية من جهاد متواصل، ولهذا كان مبدأ التاريخ الإسلامي من الغزوات حيث كانت النقطة الأولى في التاريخ الإسلامي. ولهذا كان التجنس من الأمور الحادثة في الوضع الإسلامي فلم يدخل مسلمون تحت حكم أجنبي إلا في العصور التي أغفل فيها المسلمون الجهاد وحتى الجهاد الدفاعي.

فالمسلمون في غير الوضع الحكومي الإسلامي كان متصوراً فيهم في صورة غير الصورة التي نتصورها الآن.

التجارة إلى أرض الحرب

ومن الصور المذكورة التجارة إلى أرض الحرب: وهو ما أشار إليه زعيم الفقهاء وهو القاضي أبو الوليد بن رشد في كتابه (المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات الشرعية لأمهاة مسائلها المشكلات)^(١).

في كتاب التجارة إلى أرض الحرب (فصل) ما جاء في التجارة إلى أرض الحرب ووجه الكراهة في ذلك عند أهل العلم، كره مالك رحمه الله الخروج إلى بلاد الحرب للتجارة في البر والبحر كراهية شديدة.

(١) المقدمات هذه لابن رشد الجد: وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي زعيم فقهاء وقته. وتوفي سنة (٥٢٠هـ). وكتابه المقدمات طبع نصفه فقط. وتوجد نسخة تامة بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم (١٢١٠٠).

قال في سماع ابن القاسم: وقد سئل مالك عن ذلك فقال: لا أرى ذلك. ما قرره ابن رشد من كراهية الإمام مالك رحمه الله للتجارة في أرض الحرب عقّب عليه بما هو الأصل في الكراهية من القرآن وذكر أن الله سبحانه وتعالى أوجب الهجرة على من أسلم ببلاد الكفر إلى بلاد المسلمين حيث تجري عليه أحكامهم.

وما قرره من ذلك استهله بأن الهجرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم قبل فتح مكة على من أسلم من أهلها واجبة مؤكدة، افترض الله عليهم فيها البقاء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث استقر والتحول معه لنصرته ومؤازرته وصحبته وليحفظوا عنه ما يشرّعه لأمته ويبلغوا ذلك عنه إليهم. ولم يرخص لأحد منهم في الرجوع إلى وطنه وترك رسول الله صلى الله عليه وسلم، ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في حجة الوداع: لا يقيم من مهاجر بمكة بعد قضاء نسكه فوق ثلاث.

خص الله بهذا من آمن من أهل مكة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهاجر إليه ليتم بالهجرة والمقام معه وترك العودة إلى الوطن الغاية من الفضل الذي سبق في سابق علمه، وهم الذين سماهم الله بالمهاجرين ومدحهم بذلك فلا ينطبق هذا الاسم على أحد سواهم، وبالله سبحانه وتعالى التوفيق^(١).

ثم وضع ابن رشد في كلمته معنى دقيقاً، وهو أن الهجرة هجرتان للأغراض التي بينها من النصرة للنبي صلى الله عليه وسلم والصحبة له وحفظ التشريع والتبليغ وهي هجرة مختصة بالذين هاجروا معه صلى الله عليه وسلم لا يشاركون فيها مشاركون ثم هي قد تمت بفتح مكة، وللإشارة إلى تمامها قال صلى الله عليه وسلم (مضت الهجرة لأهلها) أي فازوا بها وحصلوا عليها وانفردوا بفضلها دون بعدهم.

وقال صلى الله عليه وسلم (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية الحديث). أي لا يبتدئ أحد من أهل مكة ولا غيرهم بعد الفتح لينال بذلك درجة من هاجر قبل الفتح ويستحق أن يسمى باسمهم ويلحق بجملتهم، لأن فرض الهجرة

(١) المقدمات ٢٠ ج ٢ ص ٢٨٥.

ما سقط بل الهجرة باقية لازمة إلى يوم القيامة وهي واجبة بإجماع المسلمين على من أسلم بدار الكفر، أي لا يقيم بها حيث تجري عليه أحكامهم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أنا بريء من كل مسلم مقيم مع المشركين)^(١).

إلا أن هذه الهجرة لا يحرم على المهاجر بها الرجوع إلى وطنه إن عاد دار إيمان وإسلام، كما حرم على المهاجرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجوع إلى مكة للذي ذكره الله لهم من الفضل في ذلك.

تفصيل حكم الدخول لدار الحرب:

بين ابن رشد بالتفصيل حكم الدخول لدار الحرب في فصل خاص وهو فصل: فإذا وجب بالكتاب والسنة وإجماع المسلمين على من أسلم ببلد الحرب أن يهاجر ويلحق بدار المسلمين ولا يثوي بين المشركين ويقيم بين أظهرهم لئلا تجري عليه أحكامهم، فكيف يباح لأحد الدخول حيث تجري أحكامهم في تجارة أو غيرها.

وقد كره مالك أن يسكن أحد ببلد يسب فيه السلف، فكيف ببلد يكفر فيه بالرحمن وتُعبد فيه من دونه الأوثان؟ لا تستقر نفس أحد على هذا إلا وهو مسلم سوء مريض الإيمان.

ولا يجوز لأحد من المسلمين دخول دار الشرك لتجارة ولا لغيرها إلا لمفاداة مسلم، فإن دخلها لغير ذلك طائعاً غير مكره كان جرحه فيه تسقط إمامته وشهادته. قال ذلك سحنون، وينبغي أن يحمل ذلك على التفسير بما في كتاب الولاء والموارث من المدونة من إجازة شهادتهم^(٢) لاحتمال أن

(١) الحديث أخرجه أبو داود والترمذي والضياء في المختارة ونصه:

أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا ترى نارهما، وهو مروي عن جزيرة عن جرير رضي الله عنه.

(٢) لما رأى ابن رشد أن ما في كتاب الولاء والموارث من المدونة فيه ما يفيد قبول شهادة من دخل دار الحرب للتجارة أول ذلك بتأويلات ثلاثة:

١- أن دخولهم إلى دار الحرب لم يكن طوعاً.

٢- لأنهم ردتهم الريح وهم يريدون مبارحتها.

٣- أول أيضاً كلام المدونة في باب الولاء والموارث المفيد لقبول شهادة من دخل دار الحرب طائعاً بأن قبول شهادتهم كان بعد توبتهم

يكونوا لم يدخلوها طائعين، أوردتهم الريح إليها وهم يريدون غيرها .
وإن تكلم على أنهم دخلوها طائعين فلعله أجاز شهادتهم بعد أن تابوا
وظهر صلاحهم، وهذا محتمل تناوله قوله صلى الله عليه وسلم لأنه يبعد أن
تجاز شهادة من سافر إلى أرض الحرب للتجارة وطلب الدنيا وهو عارف بأن
ذلك لا يجوز وأن أحكام الشرك تجري عليه .

وبما هو أدنى من هذا يجرح الشاهد وتسقط شهادته وبالله سبحانه
وتعالى التوفيق^(١).

وبعد أن بين ابن رشد الجد حكم دخول دار الحرب بأنه محرم لجريان
أحكام أهل الشرك عليه وأنه جرحه تسقط إمامته وشهادته ذكر ما هو
واجب ولاية المسلمين:

فصل: فواجب على والي المسلمين أن يمنع من الدخول إلى أرض الحرب
للتجارة ويضع المراسد في الطرق والمسالح لذلك^(٢) حتى لا يجد أحد السبيل
إلى ذلك لا سيما إن خشي أن يحمل إليهم ما لا يحل بيعه منهم مما هو قوة
على أهل الإسلام لاستعانتهم به في حروبهم وبالله سبحانه وتعالى التوفيق^(٣).

المستفاد من كلام ابن رشد:

نستفيد من كلام ابن رشد الجد في المقدمات خمسة أمور:

الأول: حكم دخول دار الكفر من المعاصي التي لا تصدر إلا عن مريض
الإيمان لقوله: «لا تستقر نفس أحد على هذا إلا وهو مسلم سوء مريض
الإيمان» معللاً المنع المذكور بأن الاستقرار هو المؤدي إلى مرض الإيمان .

ويجري ابن رشد حكمه هذا على المقيم في دار الحرب حيث تجري
عليه أحكامهم لأنه مؤدٍ إلى ضعف الإيمان، وربما أدى ذلك إلى تقلصه لأن

(١) المقدمات ج ٢ ص ٢٨٦-٢٨٧ .

(٢) المسالح جمع مسلحة: وهي موضع السلاح كالنغر والمرقب، وفي الحديث كان أدنى مسالح فارس إلى العرب العذيب .

(٣) المقدمات لابن رشد (ج ٢ ص ٢٨٧) .

المريض الإيماني مآله إلى الضعف شيئاً فشيئاً، وقد تكون عاقبته الردة إن لم يتدارك الأمر.

الثاني: أن المنع من الإقامة في دار الحرب سببه هو جريان أحكامهم عليه، لأنه جعل وجوب الهجرة من دار الحرب لئلا تجري على المقيم الأحكام التي هي خارجة عن الإسلام.

الثالث: إنه لم يحكم بكفر من دخل دار الحرب وجرت عليه أحكامهم لأنه حكم عليه بالإسلام، لكنه مسلم مريض بالإيمان.

الرابع: حكمه على من دخل دار الحرب طائعاً غير مكره بأن ذلك جرحه فيه تسقط إمامته وشهادته، قال ذلك سحنون ودعم رد شهادة من دخل دار الحرب طائعاً وسقوط إمامته بأنه يبعد أن تجاز شهادة من سافر إلى دار الحرب للتجارة وطلب الدنيا، وهو عارف بأن ذلك لا يجوز له، وأن أحكام الشرك تجري عليه لأنه تجرأ على ارتكاب ما حرمه الله.

وزاد ذلك تأكيداً بأن الشاهد يجرح بما هو أدنى من دخول دار الحرب على الصورة المذكورة وتسقط شهادته فتجريحه بهذا أولى.

الخامس: مبنى تركيزه في حكم من ذكر بأنه عاصٍ وذلك موجب لرد شهادته على أن الدار الداخل إليها دار حرب لا دار كفر فقط.

سكنى دار الحرب:

ترتب على النهي الشديد عن دخول دار الحرب أن سكنها يأخذ الحكم المذكور من طريق أولى، لأن التجارة إلى دار الحرب يعقبها الخروج منها والتخلص من أحكام غير المسلمين، أما السكنى فإنها مؤدية إلى أن يكون المسلم تجري عليه تلك الأحكام بصورة مستمرة، وهي حال تنطبق تمام الانطباق على التجنس.

دخول المسلمين في حكم غير حكم الإسلام:

وحدث دخول المسلمين في حكم غير حكم الإسلام في القرن التاسع الهجري، وقد سئل عن ذلك الونشريسي فأجاب بجواب كاف شاف.

السؤال المقدم للونشريسي:

تقدم إلى الونشريسي صاحب المعيار أحد الفضلاء وهو أبو عبد الله محمد بن قطيبة بسؤال وبسط هذا السؤال:

هو أن جماعة من أهل الأندلس المهاجرين إلى المغرب تركوا ما كانوا فيه من دور وجناب وغير ذلك من أنواع الأصول، فهم قد خرجوا من ممتلكاتهم وزيادة على خروجهم من ممتلكاتهم بذلوا المال ليسمح لهم بالخروج.

وكان خروجهم فراراً بأديانهم وأنفسهم وأهليهم وذرياتهم وما بقي بأيديهم وأيدي بعضهم من الأموال، ووقع استقرارهم بأرض المغرب تحت الحكم الإسلامي.

ووقع الاستفتاء عما صدر منهم:

١- إنهم ندموا على الهجرة بعد استقرارهم ببلاد الإسلام وسخطوا ما أصبحوا عليه من الضيق ولم يجدوا بدار الإسلام التي هي المغرب بالنسبة إلى التسبب في طلب أنواع المعاش مبتغاهم، فلم يجدوا رفقاً ولا يسراً ولا مرتقفاً، ولم يجدوا الأمن الذي يتمكنون معه من التصرف في الأقطار.

٢- إنهم صرحوا في كلامهم بأنواع من قبيح الكلام الدال على ضعف دينهم وعدم صحة يقينهم في معتقدهم وأن هجرتهم لم تكن لله ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت لدنيا يصيبونها عاجلاً عند وصولهم جارية على وفق أهوائهم.

٣- لما لم يجدوها على وفق أهوائهم صرحوا بدمهم دار الإسلام وشئنها، وشتتم الذي كان السبب لهم في هذه الهجرة وسبه، ومدح دار الكفر وأهله والندم على مفارقة دار الكفر، وربما حفظ عن بعضهم إنه قال على جهة الإنكار للهجرة إلى دار الإسلام التي هي وطن المغرب، إلى هاهنا يهاجر من هناك؟ بل من هاهنا يجب الهجرة إلى هناك، يعني دار الكفر.

وقال آخر منهم: إن جاء صاحب قشتالة^(١) إلى هذه النواحي نسير إليه

(١) صاحب قشتالة: هو فرديناند الخامس ملك أسبانيا الذي قضى مع زوجته إيزابيلا على ملك غرناطة وكان ذلك أواخر القرن الخامس عشر المسيحي، والذي اكتشفت في عهده أمريكا.

ونطلب منه أن يردنا إلى هناك، يعني دار الكفر.
وقال آخرون إنهم يرومون أعمال الحيلة في الرجوع إلى دار الكفر معاودة
للدخول تحت الذمة الكافرة كيف أمكنهم ذلك
٤- ما هو حكم هؤلاء وما لحقهم في ذلك من الإثم ونقص رتبة الدين
والجرحه، هل هم مرتكبون المعصية التي كانوا فروا منها إن تمادوا على
ذلك ولم يتوبوا ولم يرجعوا إلى الله سبحانه منه.
وكيف حكم من رجع منهم بعد الحصول في دار الإسلام إلى دار الكفر.
٥- هل يجب أدبٌ على من قامت عليه منهم شهادة بالتصريح بذلك أو
بمعناه.

٦- أو لا يجب الأدب حتى يتقدم إليهم فيه بالوعظ والإنذار، فمن تاب إلى
الله سبحانه ترك ورجي له قبول التوبة، ومن تمادى عليه أدب.
٧- أو يُعرض عنهم ويُترك كل واحد منهم وما اختاره، فمن نيته الله في دار
الإسلام راضياً فله نيته وأجره على الله.

ومن اختار الرجوع إلى دار الكفر ومعاودة الذمة الكافرة ترك يذهب إلى
سخط الله، ومن ذم دار الإسلام منهم تصريحاً أو معنى ترك وما عول^(١).
واستفهم بعد ذلك هل أن الهجرة من شروطها أن لا يهاجر أحد إلا إلى
دنيا مضمونة يصيبها عاجلاً عند وصوله جارية على مرغوبه حيث حل من
بلد من نواحي الإسلام، أو ليس ذلك بشرط بل تجب الهجرة من دار الكفر
إلى دار الإسلام سواء وسعتهم الدنيا أو ضاقت عليهم، لأن القصد من
الهجرة سلامة الدين والأهل والولد والخروج من حكم الملة الكافرة إلى حكم
الملة المسلمة دون انتظار إدرار الأموال وتوسع الحال فالغرض من الهجرة
ليس مالياً لطلب توسع الحال والعيش الموسع.

حال المسلمين في الأندلس والمغرب

كان حال المسلمين في آخر القرن التاسع الهجري في الأندلس والمغرب

(١) المعيار المعرب.

حالاً سيئة مع إنهم كانوا تحت ضربات من المحارب الأسباني تتألم بصورة متتالية، كلما انتهى محاربهم من ضربة كال أخرى.

فالحال بين المسلمين والأسبان حال حرب مستمرة وما قام بينهم من صلح هو هدنة مؤقتة يغتم فيها المسلمون بعض الراحة بينما عدوهم يعد العدة لجولة أخرى.

حال المسلمين في الأندلس:

بلغ الأمر إلى أقصى درجات الضعف بالمسلمين البقية الباقية بالأندلس وتمكن منهم العدو بسبب ضعفهم منذ ظهور ملوك الطوائف بالأندلس ورغم النجيدات الآتية من قبل المغرب الأقصى لم تسترجع الأندلس قوتها بسبب تلهي المسلمين بالنكاية في أنفسهم ومحاربة بعضهم بعضاً، مع فساد أمرهم في كل شؤونهم، كما قال أبو عبد الله محمد الفزاري:

الروم تضرب في البلاد وتغنم
والجور يأخذ ما بقي والمغرم
والمال يورد كله قشـتـالة
والجند يسقط والرعية تسلم
وذو التعيين ليس فيهم مسلم
إلا معين في الفساد مسلم
أسفي على تلك البلاد وأهلها
الله يلطف بالجميع ويرحم^(١)

صورت أبيات الفزاري حال الأندلس في القرن السابع، والأمر لم يبلغ حال اليأس، فما جاء القرن التاسع حتى وصلت الحال بالأندلس أن أصبح المسلمون فيها في ربقة العدو بين مرتد ومدجّن، والمرتدون هم الذين انسلخوا من الإسلام واعتنقوا النصرانية فاستغلهم ملوك النصرانية.

(١) نفح الطيب (ج ٤ ص ٤٦٧).

والمدجنون مسلمون بقوا تحت حكم الأسبان مع إنهم محافظون على دينهم، إلا أنهم محكومون بأحكام غير إسلامية.

وبجانب هؤلاء المسلمون الذين لم تدخل بلادهم تحت الحكم الأسباني إلا أنهم تحت مؤامرات ذلك الحكم.

وهؤلاء وإن كانوا في منطقة خطر لم يستطيعوا أن يخلصوا من الانقسام والكيد والتنازع على السلطان إلى أن آل أمر غرناطة وما معها من الرقعة الضيقة الباقية للمسلمين إلى مدهمة فريد بناند الخامس وزوج أزييلا المتحدين على تنصير الأندلس.

واستخدم الزاحفون على ما تبقى من بلاد الأندلس بيد المسلمين المرتدين والمدجنين، ففي شوال سنة خمس وتسعين وثمانمائة وصل صاحب قشتالة إلى مرج غرناطة ومعه المرتدون والمدجنون^(١).

وفي جمادى الآخرة سنة ست وتسعين وثمانمائة خرج الأسبان إلى مرج غرناطة فأفسدوا الزرع ودوخوا الأرض وهدموا القرى. ودام القتال حول أسوار غرناطة سبعة أشهر واشتد الحصار على المسلمين إلا أن الأسبان كانوا على بعد من الأسوار.

ولعل ذلك كان خوفاً من أن يصيبهم رمي المسلمين من الأسوار، وبسبب البعد كانت الطريق بين البشترات وغرناطة متصلة بالمرافق والطعام إلى أن جاء فصل الشتاء فاشتد البرد ونزل الثلج فانسد باب المرافق وذلك أوائل عام سبعة وتسعين وثمانمائة وطمع العدو في الاستيلاء على غرناطة بسبب الجوع والغلاء زيادة على الحرب.

ثم تفاقم الخطب فاجتمع المنظور إليهم مع السلطان فأحضر السلطان أهل الدولة وأرباب المشورة وتكلموا في هذا المعنى والعدو يزداد عدده كل يوم والمحاصرون لا مورد لهم فلا بد من النظر لنجاة الأنفس والأولاد فاتفق الرأي على أخف الضررين وشاع أمر إسلام البلد للنصارى.

(١) نفح الطيب (ج ٤ ص ٥٢٤).

وفي ربيع الثاني سنة سبع وتسعين وثمانمائة استولى النصارى على الحمراء ودخلوها بعد الاستيثاق من أهل غرناطة بنحو خمسمائة من الأعيان أخذوهم رهناً خوف الغدر، وكان دخول الأسبان وأخذهم غرناطة على شروط جملتها سبعة وستون شرطاً منها تأمين الصغير والكبير في النفس والأهل والمال، وإبقاء الناس في أماكنهم ودورهم ورباعهم وعقارهم. ومنها: بقاء المساجد كما كانت والأوقاف كذلك.

ومنها: منع دخول النصارى دور المسلمين.

ومنها: أن ولاية الأحكام لا يتولاها إلا مسلم، أو يهودي ممن يتولى عليهم من قبل السلطان قبل الاحتلال إلى غير ذلك من الشروط المتوسع فيها ومما اشترطه المسلمون لتسليم البلد إليهم إن صاحب روما يوافق على الالتزام والوفاء بالشروط إذا مكنوه من حمراء غرناطة والمعازل والحصون والحلف على عادة النصارى في العهود، فلم يسلم المحاصرون إلا بعد أن استوثقوا لأنفسهم وخاصة لدينهم.

ومع هذه المواثيق بارح غرناطة الكثير من المسلمين الذين أموا بلاد المغرب فراراً بدينهم وخوفاً على عقيدتهم، لكنهم لما انتقلوا إلى المغرب ظناً منهم أنهم يجدون وطناً ثانياً يترفهون كما كانوا في ترفههم في الأندلس، فلم يجدوا ما أملوه فتجاهروا بالندم، ورغب بعضهم في العودة إلى الأندلس بعد الحلول في المغرب، فأدى صنيعهم هذا إلى أن يستفتي الشيخ الفقيه الخطيب أبو عبد الله بن قطيبة أبا العباس الونشريسي في شأنهم في النقط المتقدمة التي مفادها أيؤدبون على معصيتهم في الرضا بالدخول تحت الأحكام التي ليست بإسلامية وهو ما يسمى الآن بالتجنس؟ أم يوعظون ثم أيؤدبون؟ أم يتركون وشأنهم؟ فاستفتاؤه يدور على هذه النقاط الثلاث.

وندمهم كان بالقرب من هجرتهم سنة ٨٩٨هـ وإذ ذاك لم يبد الأسبان نكت العهد لأن نكتهم للعهد كان بعد سبع سنين من أخذ غرناطة ولذلك هم هؤلاء المبارحون للأندلس بالرجوع إليها.

وبالطبع فإن فريناند الخامس أظهر في أيام استيلائه الأولى مرونة مع المسلمين تمكيناً لقدمه حتى إذا ما تمكن أظهر ما كان يبطنه من تنصير الأندلس قاطبة حتى لا يبقى أحد على غير دين النصرانية مع أن المسلمين استوثقوا لدينهم ظناً منهم أنه مع حلفه وإعطاء عهوده لا ينكث العهد.

علائق المغرب بالأسبان؛

تحمل المغرب من جراء بلاد الأندلس الشيء الكثير، واضطلع بمهمة الدفاع عنها طوال قرون منذ حملة يوسف بن تاشفين إلى أيام الدولة المرينية إلى أن وقعت الكارثة التي ذهب فيها الأسطول المريني.

كان السلطان أبو الحسن المريني أعظم ملوك بني مرين مهتماً بإنشاء الأساطيل البحرية الكثيرة برسم الجهاد بالأندلس، واهتم بذلك غاية الاهتمام. ولما استتفر أهل الأندلس أبا الحسن المريني للجهاد سار إلى مدينة سبتة فرضة المجاز إلى الأندلس ليقع عبوره إليها كما صنع من قبل ابن تاشفين ثم عبد المنعم بن علي ومن سار على غرارهما، فجاء الأفرنج بسفن عدة قضت على أسطوله بالمجاز، ومنعوه من العبور إلى الأندلس وبذلك استولوا على الجزيرة الخضراء.

وحين ضعفت الإعانة المغربية إلى الأندلس إلى أن انقطعت واسترسل بعض ملوك بني الأحمر في الملذات وأوضاع الأجناد مع الفتن القائمة بين الأمراء، وظهرت علائم الوهن في المسلمين انقض الأسبان على ما بقي إلى أن سقطت غرناطة.

فتوى الونشريسي في جوب الهجرة؛

أجاب الونشريسي على تساؤلات ابن قطية، وندرك من الحال التي كانت عليها الأندلس والمغرب أن جوابه كان منعاً باتاً للإقامة في أرض الكفر، لقيام القطيعة وحال الحرب بين المسلمين وأعدائهم الأسبان، وقد شفى الغليل في جوابه المركز على أنه لا تمكن إقامة المسلمين في بلاد الكفر حيث تجري عليهم أحكام غير المسلمين، وسمى هذا الجواب الحافل (أسنى

المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر).
استهل الونشريسي فتواه بأن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام
فريضة إلى يوم القيامة، ومثل الهجرة من أرض الكفر الهجرة من أرض
الحرام والباطل بظلم أو فتنة.

وأورد دليلاً على وجوب الهجرة من الفتن الحديث الذي رواه مالك في
الموطأ والبخاري وأبو داود والنسائي، وقد ذكر الحديث المستدل به مالك في:
باب ما جاء في أمر الغنم.

قال: حدثني مالك: عن عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي صعصعة عن
أبيه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم: «يوشك أن يكون خير مال المسلم غنماً يتبع بها شعف الجبال
ومواقع القطر يفر بدينه من الفتن»^(١).

يدل الحديث على أن العزلة مطلقاً إذا كانت هناك فتن والونشريسي
قصد به الأمرين اللذين يفر من أجلهما الإنسان.

وأفاد الزرقاني في شرح الحديث أن عزلة الناس طلباً للسلامة لا لصد
دنيوي، ويفيد هذا الحديث أن الخائف على دينه العزلة خير له في صورة ما
إذا لم يقدر على إزالة الفتن.

أما إذا قدر على إزالتها فتجب الخلطة عيناً أو كفاية^(٢).

وتفضل الخلطة على العزلة إن لم تكن فتنة، وهذا ما عليه الجمهور^(٣).
وهذا الحديث أخرجه البخاري في أبواب منها: الفتن عن عبد الله بن
يوسف عن مالك. وحكى الونشريسي عن أشهب، عن مالك، لا يقيم أحد في
موضع يعمل فيه بغير الحق.

وتعرض الونشريسي لصورة ما إذا عمت الفتن البلدان، ولم يجد الفار
بدينه بلداً يقطنه وهو خال من الفتن، فنقل عن ابن العربي الأشبيلي ما ذكره

(١) الموطأ ج ٢ ص ٩.

(٢) سيأتي بعد - إن شاء الله - تقرير هذه المسألة.

(٣) الزرقاني على الموطأ (ج ٤ ص ٣٧٥).

في عارضة الأحوذى في شرح الترمذي من أن الفار بدينه في صورة وجود الفتن في كل البلد أن يختار أقلها، فإذا كان في بلد جور وحلال فهو خير من بلد فيه المعاصي.

متى تسقط الهجرة؛

لا تسقط الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام إلا في صورة العجز المطلق، ولا يعوق المال والوطن عن الهجرة، لأن الشارع قد ألغى ذلك، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [٩٨] فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا [٩٩] ﴿[النساء]﴾.

فالاستضعاف المقبول هو المصور في هذه الآية، أما غيره فلا يقبل بدليل وصف المعتذرين الذين لهم مندوحة بأنهم كانوا ظالمين أنفسهم وهم الذين قالوا إنا كنا مستضعفين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧].

فالآية قد نزلت في قوم أسلموا ولم يهاجروا وخرجوا يوم بدر مع الكفار فقتلوا : ومنهم قيس بن الفاكه والحارث بن زمعة ، وقيس بن الوليد بن المغيرة ، وعلي بن أمية بن خلف .

فهؤلاء الذين لم يهاجروا واعتذروا بأنهم مستضعفين لم يقبل الله منهم ذلك لأنهم لهم وجه في الهجرة ولم يستثن تعالى إلا الذين ذكروا في الآية بعد هذه : وهي أن المعذورين هم الذين ليست لهم حيلة ما في الهجرة كالمرضى والمأسورين ومن شابههم من الضعفاء الذين لا يجدون أية حيلة .

فاتضح مما نطق به القرآن أن الإقامة بدار الكفر محرمة والهجرة واجبة إذا كان هناك وجه للفرار بالدين .

ولا تسقط الهجرة إلا إذا اسندت السبل وأصبح المقيم بدار الكفر بمثابة المقعد والمأسور وتجب نية الهجرة على الذين لا يجيدون حيلة ولا يهتدون سبيلاً حتى تأتي لهم الفرصة السانحة.

الأدلة القرآنية:

والأدلة على أن الهجرة لا معدل عنها قائمة من القرآن والأحاديث الصحيحة، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ فَعَدْلٌ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [المتحنة: ١].

تفيد هذه الآية خطاب الذين آمنوا بنهيهم عن اتخاذ أعداء الله وأعدائهم أولياء وعتابهم على ذلك، والآية قد نزلت في حاطب ابن أبي بلتعة.

فهي خطاب لمن ألقى بالمودة إلى قريش من المهاجرين، والحال إنهم أخرجهم كفار قريش الكافرون بسبب ما جاء من الحق، وهو الإسلام، وهم المخرجون للرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المهاجرين من أجل إيمانهم، فإن كنتم أيها المعاتبون خرجتم جهاداً في سبيل الله وابتغاء مرضاته فلا تتخذوا منهم أولياء، تلقون وتسرون إليهم بالمودة، والله أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم، ومن يفعل اتخاذ أعداء الله وأعداء المسلمين أولياء ويلقي إليهم بالمودة فقد ضل سواء السبيل وأخطأ طريق الحق والصواب.

صدر صاحب المعيار بهذه الآية، لأنها تنطبق غاية الانطباق على الصورة المستفتى فيها وهي أن حاطب ابن أبي بلتعة رضي الله عنه هاجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنه حين أخبره النبي صلى الله عليه وسلم بقصده مكة وهو عليه الصلاة والسلام ورى بالمشير إلى خبير كاتب قريشاً، وكتابه ليس تنبيهاً لهم ليأخذوا ويستعدوا وإنما ليأخذوا حذرهم لأن الله منجز وعده لرسوله صلى الله عليه وسلم، فهي بعض من الموالاة لقريش الذين أخرجوا المسلمين المهاجرين.

والصورة المستفتى فيها أن هاجر المسلمون من الأندلس وقد ندموا على الهجرة فلما نبه الله حاطب بن أبي بلتعة عن إسراره إلى قريش بالمودة دل ذلك على حرمة موالاة الكفار، فكذا يحرم على هؤلاء موالاة الكفار لندمهم

على الهجرة من الأندلس.

ساق صاحب المعيار في أسنى المتاجر عشر آيات تدعو إلى عدم موالاة الكفار وذكر أن قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]

أفادت هذه الآية قطعياً التحريم ، تحريم الإقامة ، وإيجاب الهجرة من دار الكفر وقال:

لم تبق هذه الآية متعلّقا لمن يريد المنازعة في تحريم موالاة الكفار لإفاداتها أن من تولى اليهود والنصارى فإنه منهم .

فقوله تعالى :

﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾

تغليظ في الوعيد لكن إذا اعتقد متوليهم مثلاً اعتقادهم فهو منهم من كل وجه ومن خالفهم في اعتقادهم فهو منهم في المقت عند الله واستحقاق العقوبة وكرر الله تعالى النهي عن موالاة الكفار في آيات عديدة وأجراها على نسق ووتيرة واحدة لتأكيد التحريم ورفع احتمال التطرق إليه لأن المعنى إذا نص عليه وأكد بالتكرار فقد ارتفع الاحتمال.

الدليل من الإجماع:

وأثبت التأكيد في تكرار تحريم الموالاة أنها ليس فيها مخالف من أهل القبيلة المتمسكين بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .

فالتحريم مقطوع به كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقتل النفس وغير ذلك من المحرمات، فتحريم الموالاة من المعلوم من الدين بالضرورة.

وتحريم الموالاة هو من الكليات التي أمرنا الله بحفظها لأن فيه حفظ الدين ، والكليات الخمس هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال،

وهي المقاصد الضرورية التي تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظها .
والمقاصد الضرورية في الدين معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح
الدين لأن فقدانها مؤدٍ إلى فقدان الاستقامة في الحياة وإلى فوت النعيم في
الأخرى والنجاة .

والحفظ للدين يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانه ويثبت قواعده وذلك عبارة عن مراعاته من
جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج .
والثاني: ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع في الدين وذلك عبارة
عن مراعاة من جانب العدم^(١) .

وتحريم موالاته الكفار هو من القسم الثاني الذي يدرأ الاختلال الواقع أو
المتوقع في الدين لأن من والاهم وأقام بين ظهرانيهم أخذ بأحكامهم وقبل
جريانها عليه وفي ذلك تضييع لأحكام الدين .

ومن جهة أن تحريم الموالاته كان حفظاً للدين من جانب العدم كان هذا
التحريم مجمعاً عليه لأن حفظ الدين من الضروريات التي روعيت في كل
دين، فمن أباح ذلك كانت إباحته خرقاً للإجماع ومفارقة لجماعة المسلمين،
والإجماع لا سبيل إلى مخالفته إذ هو أحد أركان مصادر الشريعة ويأتي بعد
الكتاب والسنة .

وإلى هذا الإجماع أشار ابن رشد في مقدماته (كما أسلفنا) ففرض
الهجرة ليس ساقطاً بل الهجرة لازمة إلى يوم القيامة بإجماع المسلمين على
من أسلم بدار الحرب أن لا يقيم بها حيث تجري عليه أحكام المشركين^(٢) .

ولا يقدر في عموم الإجماع ما ذكره ابن رشد من أنه في طرو الإسلام
على الإقامة بدار الكفر، وأمر الأندلسيين المستفتى في شأنهم بعكس الصورة
التي ذكرها ابن رشد لأنها طرو للإقامة على أصل الإسلام .

(١) الموافقات للشاطبي ج ٢ ص ٨ .

(٢) المقدمات (ج ٢ ص ٢٨٦) .

ويجب عن هذا الونشريسي بأن كلام المتقدمين وحكايتهم للإجماع إنما هو في ترك الهجرة وذكرهم لطور الإسلام على الإقامة تمثيل لترك الهجرة فلا تخالف في الصورتين، وإنما خص المتقدمون طرؤ الإسلام على الإقامة لأن الصورة الأخرى المقابلة لها لم تعرف في صدر الإسلام فاكتفى المتقدمون المجمعون على ما هو موجود عندهم.

وأما الصورة الثانية فهي مما حدث عند ضعف المسلمين كما تقدم. وعندي إنه لا حاجة لما ذكره الونشريسي لأن شمول صورة طرؤ الإقامة على أصالة الإسلام في كلام المتقدمين بالقياس الجلي لأنها أولى في التحريم مما ذكر تمثيلاً في كلام المتقدمين من المتفقهة.

الأدلة الحديثية:

نجد في الأحاديث النبوية أن الكثير منها ناطق بتحريم الإقامة في دار الكفر فقد عقد أبو داود في جامعه في أوائل باب الجهاد باباً عنونه بقوله: باب الهجرة هل انقطعت.

حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي أن عيسى بن جرير بن عثمان عن عبد الرحمن ابن أبي عوف عن أبي هند عن معاوية، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

«لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها»^(١).

ومن عادة أبي داود وإتقانه في الصناعة الحديثية ومن امتيازاته أنه يذكر الحديث وما يقابله إن كان له مقابل مثل ما هنا فقد ذكر حديث معاوية وأعقبه بحديث ابن عباس وهو:

حدثنا عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن منصور عن مجاهد عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه

(١) سنن أبي داود (ج ٢ ص ٣١٢).

وسلم يوم فتح مكة: «لا هجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»^(١).
وقد جمع بين الحديثين صاحب شرح السنة^(٢) بأنه يحتمل الجمع بأن
يكون قوله لا هجرة بعد الفتح أي من مكة إلى المدينة، وقوله لا تنقطع أي من
دار الكفر في حق من أسلم إلى دار الإيمان^(٣).
وقد جمع بين الحديثين ابن رشد الجد بطريقة أوسع وأوضح وجمعهما
مقارب، انظر المقدمات^(٤).

وهو من توارد الخواطر لأن البغوي وابن رشد متعاصران.
وجمع بينهما البغوي جمع بينهما الخطابي في كتابه (معالم السنن)
بجمع آخر سيأتي إن شاء الله في موضع آخر.

رأي الونشريسي:

ارتأى الونشريسي في فهم الحديثين رأياً وهو ما أفاده بقوله:
قلت: هاتان الهجرتان اللتان تضمنهما حديث معاوية وحديث ابن عباس
هما الهجرتان اللتان انقطع فرضهما بفتح مكة.
فالهجرة الأولى هجرة من الخوف على الدين والنفس كهجرة النبي صلى الله
عليه وسلم وأصحابه المكيين، فإنها كانت عليهم فريضة لا يجزي إيمان دونها.
والثانية الهجرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم في داره التي استقر بها
فقد بايع من قصده على الهجرة وبايع آخرين على الإسلام^(٥).
ولا يتم ما ذكره الونشريسي في فهم الحديثين من أجل أن حديث معاوية
صريح في أن الهجرة غير منقطعة حتى تنقطع التوبة، والتوبة لا تنقطع حتى

(١) سنن أبي داود (ج ٢ ص ٢١٢).

(٢) شرح مجيبي السنة وهو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (٥١٩) وهو صاحب مصابيح السنة
وكتابه شرح السنة كتاب يتضمن الكثير من علوم الأحاديث وفوائد الأخبار المروية من حل مشكلها وتفسير
غرائبها وبيان أحكامها ... إلخ.

(٣) عون المعبود (ج ٢ ص ٢١٢) وشرح السنة.

(٤) ج ٢ ص ٢٨٦.

(٥) المعيار (ج ٢ ص ٩٧).

تطلع الشمس من مغربها، وهذا الحديث ذكره هو نفسه، فكيف يجعل حديث معاوية مفيداً لانقطاع فرضية الهجرة بفتح مكة.

حديث عدم ترائي نارِي المسلمين والمشرِكين:

خرج الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث بسرية إلى خنعم فاعتصم ناس بالسجود فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لهم بنصف العقل وقال: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين. قالوا: يا رسول الله ولم؟ قال: لا ترائي نارهما.

نص هذا الحديث مع حديث آخر: وهو لا تساكُنوا المشركين ولا تجامعُوهم - جامعه: اجتمع معه - فمن ساكنهم أو جامعهم فهو منهم^(١) على أن الإقامة في دار الكفر محرمة، وجاء في عون المعبود:

إن المراد بنصف العقل نصف الدية، وإنما أمر لهم بنصف الدية لأنهم أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين الكفار، فكانوا كمن هلك بفعل نفسه وفعل غيره، فسقطت حصة جانيته، وتكلم على ترائي النارين بما مفاده:

يلزم المسلم ويجب عليه أن يتباعد منزله عن منزل المشرك ولا ينزل بالموضع الذي أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر، وللمشرك إذا هو أوقدها في منزله، ولكنه ينزل مع المسلمين حيث نزلوا.

وهذا الحث على الهجرة مفاد من التعبير بتباعد النارين، نار المسلم ونار المشرك، لأن النارين تختلفان، فهذه تدعو إلى الله والأخرى تدعو إلى الشيطان فكيف يتفقان؟

قال الخطابي: في معناه ثلاثة وجوه:

الأول: لا يستوي حكمهما.

والثاني: أن الله فرق بين دار الإسلام ودار الكفر فلا يجوز لمسلم أن يساكن

(١) ذكره في المعيار في باب الجهاد.

الكفار في بلادهم، حتى إذا أوقدوا ناراً كان منهم بحيث يراها، وفيه دلالة على كراهة دخول المسلم دار الحرب للتجارة المقام فيها أكثر من أربعة أيام.

الثالث: ذكره بعض أهل اللغة، قال: معناه لا يتسم المسلم بسمة المشرك ولا يتشبه به في هديه وشكله، والعرب تقول:

(ما نار بعيرك) أي ما سمته؟

ومن هذا قولهم (نارها فجارها) أي ميسمها يدل على كرمها وعتقها، ومنه قول الشاعر:

حتى سقوا أبالهم بالنار

والنار قد تشفي من الأوار

يريد أنهم يعرفون الكرام منهم بسماتها فيقدمونها في السقي على اللئام^(١).

وجوب الهجرة وعقاب ساب دار الإسلام:

استخلص الونشريسي في آخر فتواه حكم الأمرين المسؤول عنهما فيما ذكره:

وما ذكرتم في السؤال من حصول الندم والتسخط لبعض المهاجرين من دار الحربيين إلى دار المسلمين لما زعموا من ضيق المعاش وعدم الانتعاش زعم فاسد وتوهم كاسد في نظر الشريعة الغراء، فلا يتوهم هذا المعنى ويعتبره إلا ضعيف اليقين بل عديم العقل والدين، وكيف يتخيل هذا المعنى ويدلى حجة في إسقاط الهجرة من دار الحرب، وفي بلاد المسلمين - أعلى الله كلمته - مجال رحب للقوي والضعيف والثقيل والخفيف، وقد وسع الله تعالى البلاد فيستجير بها من أصابته هذه الصدمة الكفرانية والصاعقة النصرانية في الدين والأهل والأولاد، فقد هاجر من عامة الصحابة وأكابرهم رضوان الله تعالى عليهم إلى أرض الحبشة فراراً بدينهم من أذى

(١) معالم السنن ج ٢ ص ٢٧٢.

المشركين أهل مكة جماعة عظيمة وزمرة كريمة منهم جعفر بن أبي طالب وأبو سلمة بن عبد الأسد وعثمان بن عفان وأبو عبيدة بن الجراح رضي الله تعالى عنهم، وحال أرض الحبشة غير مقرهم، وهاجر آخرون إلى غيرها وهجروا أوطانهم وأموالهم وأولادهم وآباءهم ونبذوهم وقتلوهم وحاربوهم تمسكاً منهم بدينهم ورفضاً لدنياهم، فكيف يفرض من أعراضها لا يحل ترك بتكسب بين أظهر المسلمين ولا يؤثر رفضه في متسع المسترزقين، ولا سيما هذا القطر الديني المغربي، صانه الله تعالى وزاده شرفاً ووقاه من الأغيار والأكدار وسطاً وطرفاً، فإنه من أخصب أرض الله أرضاً وأشبعها بلاداً طولاً وعرضاً، وخصوصاً حاضرة فاس وأنظارها ونواحيها من كل الجهات وأقطارها.

ولئن سلم هذا الوهم وعدم صاحبه - والعياذ بالله تعالى - العقل الراجح والرأي الناجح والفهم، فقد أقام علماً وبرهاناً على نفسه الخسيصة الرديئة بترجيح عرض دنيوي حطامي محتقر على عالم ديني أخروي مدخر، وبئست هذه المفاضلة والأرجحية، وخاب وخسر من أثرها ووقع فيها. أما علم المغبون في صفقته النادم على هجرته من دار يدعى فيها التثليث ويضرب فيها النواقيس ويعبد فيها الشيطان ويكفر فيها بالرحمن أن ليس للإنسان إلا دينه، إذ به نجاته الأبدية وسعادته الأخروية، وعليه بذل نفسه النفيسة، فضلاً عن جملة حاله ؟ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المنافقون: ٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التغابن: ١٥]. وأعظم فوائد المال وأجلها عند العقلاء إنفاقه في سبيل الله تعالى وابتغاء مرضاته، وكيف يقتحم بالتثبت ويتطرح أو يتسرع من أجله إلى موالة العداة، وقد قال تعالى: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ [المائدة: ٥٢]. والدائرة في هذه النازلة فوات التمسك بعقار المال، فوصف بمرض القلب وضعف اليقين، ولو كان قوي الدين صحيح

اليقين واثقاً بالله تعالى معتمداً عليه ومسنداً ظهره إليه لما أهمل قاعدة التوكل على علو رتبته ونمو ثمرتها وشهادتها بصحة الإيمان ورسوخ اليقين.

وإذا تقرر هذا فلا رخصة لأحد ممن ذكرت في الرجوع ولا في عدم الهجرة بوجه ولا حال، وإنه لا يعذر مهما توصل إلى ذلك بمشقة فادحة أو حيلة دقيقة، بل مهما وجد السبيل إلى التخلص من ربة الكفر وهو لا يجد عشيرة تذب عنه وحماة يحنون عليه ورضي بالمقام بمكان فيه الضيم على الدين والمنع من إظهار شرائع المسلمين فهو مارق من الدين ومنخرط في سلك الملحدين، والواجب الفرار من دار غلب عليها أهل الشرك والخسران إلى دار الأمن والإيمان، ولذلك قبلوا في الجواب عند الاعتذار بقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧].

أي حيثما توجه المهاجر وإن كان ضعيفاً فإنه يجد أرض الله واسعة ومتصلة، فلا عذر بوجه لمستطيع وإن كان بمشقة في العمل أو في الحيلة أو في اكتساب الرزق أو ضيق المعيشة، إلا المستضعف العاجز رأساً الذي لا يستطيع حيلة ولا يهتدي سبيلاً، ومن بادر إلى الفرار وسارع في الانتقال من دار البوار إلى دار الأبرار فذلك أمانة ظاهرة في الحال العاجلة لما يصير إليه حاله في الحال الآجلة.

لأن من يسر له العمل الصالح كان مأمولاً له الظفر والفوز ومن تيسر له العمل الخبيث كان مخوفاً عليه الهلاك والخسران، جعلنا الله وإياكم ممن تيسر ليسرى وانتفع بالذكرى.

وما ذكرت عن هؤلاء المهاجرين من قبيح الكلام وسب دار الإسلام وتمني الرجوع إلى دار الشرك والأصنام وغير ذلك من الفواحش المنكرة التي لا تصدر إلا من اللئام يوجب لهم خزي الدنيا والآخرة وينزلهم أسوأ المنازل، فالواجب على من مكّنه الله تعالى في الأرض ويسره ليسرى أن يقبض على هؤلاء ويرهقهم العقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضرباً وسجناً حتى لا يتعدوا حدود الله تعالى، لأن فتنة هؤلاء في الأمة أشد ضرراً من فتنة الجوع

والخوف ونهب الأنفس والأموال، وذلك أن من هلك هنالك فإلى رحمة الله تعالى وكريم عفوه، ومن هلك دينه فإلى لعنة الله وعظيم سخطه، فإن محبة الموالاة الشريكية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار والرضا بدفع الجزية ونبد العزة الإسلامية والطاعة الإلهية والبيعة السلطانية وظهور السلطان النصراني عليها وإذلاله إياها بفواحش عظيمة مهلكة قاصمة الظهور يكاد أن يكون كفراً والعياذ بالله تعالى.

رأي المازري في دار الحرب؛

ذهب المازري في الإقامة في دار الحرب إلى رأي معتدل ووجيه، وضع فيه الموقف الواقعي حين سئل رحمه الله تعالى عن أحكام تأتي في زمانه عن صقلية من عند قاضيها أو شهود عدولها، هل يقبل منهم ذلك أم لا، مع إنها ضرورة ولا تدري إقامتهم هناك تحت أهل الكفر هل هي اضطراراً أو اختياراً؟^(١).

فأجاب رحمه الله:

بأن القادح في هذا - أي قبول قضاة صقلية وشهادة شهودها - وجهان^(٢):

الأول: يشمل القاضي وبيناته: من ناحية إختلال العدالة إذ لا يباح المقام في دار الحرب في قيادة أهل الكفر.

الثاني من ناحية الولاية إذ القاضي مولى من قبل أهل الكفر. والأول قاعدة يعتمد عليها في هذه المسألة وشبهها وهي تحسين الظن بالمسلمين ومباعدة المعاصي عنهم، فلا يعدل عنها لاحتمالات كاذبة، وتوهمات واهية تجويز من ظاهره العدالة، بأنه قد يجوز في الخفاء، ونفس الأمر أن يكون ارتكب كبيرة إلا من قام الدليل على عصمته.

(١) يظهر من السؤال المقدم إلى المازري أن صاحبه يرغب في ملتصق لا اعتبار أحكام قضاة صقلية واعتماد شهادة شهودها.

(٢) هذا بيان من المازري لوجه القدح في ولاية القاضي وإنها من وجهين الإقامة في دار الكفر، وتولية الكافر.

وهذا التجويز مطروح والحكم للظاهر إذ هو الأرجح، إلا أن يظهر من الحال ما يوجب الخروج عن العدالة، فيجب التوقف حينئذ حتى يظهر بأي وجه زوال موجب راجحية العدالة، ويبقى الحكم بعد ذلك لغلبة الظن وهو مستفاد من قرائن محصورة فيعمل عليها وقرائن العدالة من أمر مطلق متلقى.

وقد أملت في هذا طرفاً في شرح البرهان^(١) وذكرت طريقة أبي المعالي لما تكلم في فيما جرى بين الصحابة من الوقائع والفتن رضي الله عنهم، وهذا المقيم ببلد الحرب إن كان اضطراراً فلا إشكال إنه لا يقدر في عدالته، وكذلك إن كان تأويله صحيحاً مثل إقامته ببلد الحرب لرجاء هداية أهل الحرب ونقلهم عن ضلالتهم كما أشار إليه الباقلاني، وكما أشار إليه أصحاب مالك في تجويز الدخول لفكك الأسير.

وأما لو أقام بحكم الجاهلية والإعراض عن التأويل اختياراً فهذا قدح في عدالته، واختلف أهل المذهب في رد شهادة الداخل اختياراً للتجارة، فمن ظهرت عدالته منهم وشك في إقامته على أي وجه، فالأصل عذره؛ لأن جل الاحتمالات السابقة تشهد لعذره فلا ترد لاحتمالاً واحداً، إلا أن توجد قرائن تشهد أن إقامته كانت اختياراً لا لوجه.

وأما الوجه الثاني وهو تولية الكافر للقضاة والأمناء وغيرهم لحجز الناس بعضهم عن بعض، فقد ادعى بعض أهل المذهب - أي المذهب المالكي - إنه واجب عقلاً، وإن كان باطلاً تولية الكافر لهذا القاضي.

وأما توليته بطلب الرعية، أو إقامته لهم للضرورة لذلك فلا يطرح حكمه وينفذ كما ولاه سلطان مسلم.

وفي كتاب الإيمان - أي من المدونة - مسألة ليقضينك حقه إلى أجل أقام شيوخ المكان مقام السلطان عند فقدته لما يخاف من فوات القضية.

(١) شرح البرهان للمازري هو شرح لبرهان أبي المعالي الجويني في أصول الفقه، وقد أبدع المازري في شرحه للبرهان إيما إبداع على صعوبته المتناهية.

وقد مدح هذا الشرح وأطنب في مدحه الإمام ابن السبكي في طبقات الشافعية، وقد طبع البرهان متأخراً في قطر على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني سنة ١٣٩٩هـ.

وعن مطرف وابن الماجشون فيمن خرج على الإمام وغلب على بلد فولى قاضياً عدلاً فأحكامه نافذة^(١).

فالمازري بعد أن بيّن وجه القدح في القضاة في بلاد الكفر وكذلك أهل الأشهاد وحصره في وجهين الإقامة في دار الكفر أفاد أن القضاة والعدول لا يجرح فيهم بذلك، إلا إذا لم تكن لهم مندوحة في الإقامة وقبول التولية، والمندوحة ذات احتمالات عديدة فلا تجريح إلا في صورة قيام الظن المدعم بأن إقامتهم جاهلية بدون تأويل، وهو رأي وجيه مال فيه إلى الاجتهاد وهو حري به كما قال ابن دقيق العيد حسبما نقله الصفدي في الوافي بالوفيات.

الوضع الصلحي للمسلمين؛

الموادعة تقدم حكمها أولاً وهو كما أشار إليه محمد بن الحسن الشيباني في كتاب السير الكبير ومحمد بن أحمد السرخسي في شرحه له قال أبوحنيفة رضي الله عنه :

لا ينبغي مواعدة أهل الشرك إذا كان بالمسلمين عليهم قوة لأن فيه ترك القتال المأمور به أو تأخيره ، وذلك مما لا ينبغي للأمير أن يفعله من غير حاجة.

قال الله تعالى:

﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران : ١٣٩].

وإن لم يكن بالمؤمنين قوة عليهم فلا بأس بالمواعدة .. لأن الموادعة خير للمسلمين في هذه الحالة، وقد قال الله عز وجل ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال : ٦١].

ولأن هذا من تدبير القتال، فإن على المقاتل أن يحفظ قوة نفسه أولاً، ثم يطلب العلو والغلبة بعد ذلك إن تمكن من ذلك.

ألا ترى أن الصغير يمص اللبن ما لم تثبت أسنانه ثم يمضغ اللحم بعد نبات الأسنان، فبهذا يتبين أن النظر في الموادعة عند ضعف حال المسلمين

(١) المعيار (ج ٢ ص ١٠٣).

وفي الامتناع منها والاشتغال بالقتال عند قوة المسلمين.

واستدل على جواز المودعة بمباشرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك والمسلمين بعده إلى يومنا هذا.

فقد قال محمد بن كعب القرظي: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وادعته يهودها كلها وكتب بينه وبينها كتاباً وألحق كل قوم بحلفائهم.

وكان فيما شرط عليهم ألا يظهروا عليه عدواً، ثم لما قدم المدينة بعد موقعة بدر بغت يهود وقطعت ما بينها وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم من العهد فأرسل إليهم فجمعهم وقال:

«يا معشر يهود: أسلموا تسلموا فوالله إنكم لتعلمون أني رسول الله» وفي رواية «أسلموا قبل أن يوقع الله بكم مثل وقعة قريش ببدر».

فصار هذا أصلاً بجواز المودعة عند ضعف حال المسلمين، والإقدام على المقاتلة عند قوتهم، فإذا وادعهم وأخذ منهم على ذلك جعلاً فلا بأس به لأنه لما جاز أن يوادعهم بغير شيء يأخذه منهم كان بالأخذ منهم أجوز.

وذلك بمنزلة الخراج لا يخمس ولكن يضعه موضع الخراج لأنه مال أهل الحرب حصل في أيدي المسلمين لا بإيجاف الخيل والركاب فلا يكون من الغنيمة في شيء كما أشار إليه تعالى بقوله:

﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦].

ولا بأس في هذه الحالة بمودعة المرتدين الذين غلبوا على دارهم لأنه لا قوة للمسلمين على قتالهم فكانت المودعة خيراً لهم، ولكن يكره أخذ الجعل منهم على المودعة بخلاف أهل الحرب.

لأن ما يؤخذ من المودعة من المال بمنزلة الخراج، ولا يجوز أخذ الخراج من المرتدين بعقد الذمة فكذلك بالمودعة بخلاف أهل الحرب^(١).

(١) السير الكبير مع شرحه للسرخسي (ج ٥ ص ١٦٨٩ إلى ١٦٩١).

وهذه الموادة في أحكامها غير أحكام دار الحرب، وقد نبهنا الله في كتابه الكريم إلى أن معاملة غير المسلمين مختلفة، فأهل الحرب لهم أحكامهم المستفيضة وأهل الموادة لا تجري أحكامهم طبق أحكام أهل الحرب.

سورة الممتحنة:

يحق أن تسمى هذه السورة بسورة المعاملة لغير المسلمين لأنها اشتملت على أحكام المعاملات المتعلقة بالغير، لأن لها أصل في النهي عن موالاة الكفار، وفيها ذكر قصة إبراهيم فإن من سيرته التبرؤ من الكفار، وفي ذلك الأمر بالاعتداء به والائتمام به إلا في استغفاره لأبيه^(١).

وختمت معاملة الكفار الحريين المقاتلين لما علم الله تعالى شدة وجد المسلمين لأنهم عادوا أقرباءهم بقوله تعالى:

﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ٧].

ثم جاء بيان أحكام غير المحاربين بقوله:

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المسلمين ولم يقاتلوهم، وقد حكى القرطبي اختلاف أهل التأويل من المفسرين ويذهب بعضهم إلى أن ذلك في أول الإسلام، والآية منسوخة، نسختها آية قتال المشركين.

ووضح القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن) أنها ليست منسوخة بقوله: وقال أكثر أهل التأويل هي محكمة.

واحتجوا بأن أسماء بنت أبي بكر سألت النبي صلى الله عليه وسلم: هل تصل أمها حين قدمت عليها مشركة؟

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ١٨ ص ٥٦).

قال: نعم. (أخرجه البخاري ومسلم).
وقيل الآية نزلت فيها.

وروى عامر بن عبد الله بن الزبير، عن أبيه أن أبا بكر الصديق طلق امرأته قتيلة في الجاهلية وهي أم أسماء بنت أبي بكر، فقدمت عليها في المدة التي كانت فيها المهادنة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كفار قريش، فأهدت إلى أسماء بنت أبي بكر الصديق قرطاً وأشياء، فكرهت أن تقبل منها حتى أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك. قال: فأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (١).

وجاء مثله في أسباب نزول القرآن للواحي من رواية الحاكم في المستدرک^(٢) وعدم النهي عن موالاة الموادعين يقتضي البرور بهم والإقساط إليهم، أي إعطاءهم من المال على وجه الصلة.

ولم يرد سبحانه وتعالى بقوله (وتقسطوا إليهم) العدل، فإن العدل واجب فيمن قاتل وفيمن لم يقاتل.

وأثار ابن العربي مسألة وجوب نفقة الأب المشرك على الابن المسلم، استدل به أي أعطائهم قسطاً من المال بعض من تعقد عليه الخناصر على وجوب نفقة الابن

المسلم على أبيه الكافر، وقال ابن العربي هذه وهلة عظيمة أي وهم عظيم، فإن الإذن في الشيء أو ترك النهي عنه لا يدل على وجوبه وإنما يعطيك الإباحة، خاصة وقد بينا أن إسماعيل القاضي دخل عليه ذمي فأكرمه فوجد عليه الحاضرون فتلا هذه الآية^(٣).

(١) أحكام القرآن (ج ١٠ ص ٥٩).

(٢) أسباب النزول للواحي (ص ٤٥٠).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (ج ١ ص ١٧٣).

من صور المواجهة:

ساق ابن العربي في المسألة الثانية عشرة من تفسير الآية العاشرة من سورة الممتحنة: أما عقد الهدنة بين المسلمين والكفار فجائز على ما مضى من سورة الأنفال لمدة، ومطلقاً إليهم لغير مدة.

فإما عقده على أن يرد من أسلم إليهم فلا يجوز لأحد بعد النبي صلى الله عليه وسلم وإنما جوزه الله له لما علم في ذلك من الحكمة وقضى فيه من المصلحة وأظهر فيه بعد ذلك من حسن العاقبة وحميد الأثر في الإسلام ما حمل الكفار على إسقاطه والشفاعة في خطه.

واستدل ابن العربي على ما عقب الهدنة التي التزم فيها ما ذكر بما جاء في الصحيح، لما كاتب رسول الله صلى الله عليه وسلم سهيل بن عمرو يوم الحديبية على قصر المدة فجاءه أبو بصير - رجل من قريش - وهو مسلم فأرسلوا في طلبه رجلين فدفعه إلى الرجلين، فخرجا به حتى بلغا ذا الحليفة فنزلوا يأكلون فقتل أبو بصير أحدهما وفر الآخر، حتى أتى المدينة فدخل المسجد يعدو، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد رأى هذا ذعراً، فجاء أبو بصير فقال: يا رسول الله: قد أوفى الله ذمتك ثم أنجاني منهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ويل أمه مسعر حرب لو كان معه رجال. فلما سمع ذلك عرف أنه سيرده إليهم، فخرج حتى أتى سيف البحر، قال: وتفلت منهم أبو جندب بن سهيل فلحق بأبي بصير، وجعل لا يخرج رجل من قريش أسلم إلا لحق به بأبي بصير حتى اجتمعت منهم عصابة، فوالله ما يسمعون بغير خرجت لقريش إلى الشام إلا اعترضوهم فقتلوهم وأخذوا بأموالهم. فأرسلت قريش إلى النبي صلى الله عليه وسلم تتشده الله والرحم إلا أرسل إليهم، فمن أتاه فهو آمن.

فأنزل الله قوله:

﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِطَّنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ ٢٤ ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ

الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُ وَلَوْلَا رَجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطْئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٢٥﴾ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾ ﴿[الفتح: ٢٤ - ٢٦].

فظن الناس أن ذلك كان من النبي صلى الله عليه وسلم من الانقياد إليهم عن هوان وإنما كان عن حكمة حسن مآلها كما سقناه آنفاً في الرواية (١).
تقتضي الأدلة أن هذا الوضع المبني على الصلح والمودعة يقتضي البر والوفاء وإعطاء المال والإكرام، فالإقامة بدار المودعين غير ممنوعة لأن تبادلاً بين أهل الإسلام وبين الأمم المودعة، فلذلك لا تحرم الإقامة في ديارهم. ويؤكد هذا أن المازري في فتواه لأهل صقلية أكد بالأدلة الناهضة أن المقيم في دار الحرب إذا لم تكن إقامته اختياراً فلا يجرح ذلك في عدالته أي تنفي ارتكابه للمعصية إذ يقول:
(وهذا المقيم ببلد الحرب إن كان اضطراراً فلا إشكال إنه لا يقدر في عدالته).

وكذلك المقيم بها اختياراً، فقد ذكر أنه اختلف أهل المذهب في رد شهادة الداخل اختياراً للتجارة، فمن ظهرت عدالته منهم وشك في إقامته على أي وجه فالأصل عذره.

فإذا كانت إقامة المسلم بدار الحرب على حسب ما ذكره الإمام المازري: فالجواز لمن أقام بها وهي دار مودعة وإما أولى.
ويبقى النظر في جريان أحكامهم فهناك من يرى أن المقيم وإن جرت عليه أحكامهم إذا كان لمصلحة أجاز.

وحكى ذلك ابن العربي في أحكامه في الإقامة في أرض البدعة:
وقد كنت قلت لشيخنا الإمام الزاهد أبي بكر الفهري: أرحل عن أرض

مصر^(١) إلى بلادك فيقول: لا أحب أن أدخل بلاداً غلب عليها كثرة الجهل وقلة العقل، فأقول له: فارتحل إلى مكة ثم في جوار الله أو في جوار رسوله صلى الله عليه وسلم^(٢) فقد علمت أن الخروج عن هذه الأرض فرض فيها لما فيها من البدعة والحرام فيقول: وعلى يدي فيها هدي كثير وإرشاد للخلق وتوجيه وصد عن العقائد السيئة ودعاء إلى الله عز وجل.
وتعالى الكلام بيني وبينه حتى إلى حد شرحناه في ترتيب الرحلة واستوفيناه^(٣).

فأبو بكر الفهري يذهب إلى أن الإقامة مع جريان الأحكام المبنية على البدعة وربما المبالغة إلى حد المروق عن الدين إذا كان ذلك لأجل مصلحة ومنها الهداية والإرشاد جاز ذلك، لأن أحكام الحكام في مصر من الفواطم لا بد أنها تجري على المقيمين بها والفواطم كما هو معلوم يقولون بالحلول: وفيهم يقول الشاعر لما كانوا برقادة من أرض القيروان مدحاً لهم بالكفر:

حلّ برقادة المسيح
حلّ بها آدم ونوح
حلّ بها أحمد المصطفى
حلّ بها الكبش والذبيح
حلّ بها الله ذو المعالي
وكل شيء سواه ريح^(٤)

الوضع الإسلامي الحاضر

إن الوضع الإسلامي الحاضر هو الوضع الثاني وهو عصر المودعة الذي أعقب عصرًا كانت فيه أكثرية المسلمين رازحة تحت الحكم الأجنبي، ومن لم يكن منهم رازحاً تحت الحكم الأجنبي فإنه في تياراته.

(١) إنما أشار عليه بالرحيل من أرض مصر لأنها كانت محكومة للفواطم وهم من المبتدعة.

(٢) يقصد بذلك السكني بالمدينة المنورة.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (ج ١ ص ٤٨٥).

(٤) البيان المغرب لابن عذاري المراكشي (ج ١ ص ١٦٠).

وإننا في العصر الحالي نتبادل السفراء ونعقد المعاهدات والصفقات التجارية العديدة مما يجعل هذا العصر عصر معاهدات فإنهم جنحوا للسلم فوق الجنوح إليها.

ثم المسلمون المقيمون ببلاد غير إسلامية هم مقيمون في بلاد غير بلاد الحرب، لأن الحرب انتهت بينهم وبين من يساكنوهم.

ثم إن المسلمين المقيمين في تلك البلدان عددهم كثير، ففي الاتحاد السوفيتي تقريباً (٤٠) أربعون مليون من المسلمين.

والجاليات الإسلامية في أوروبا (١٧) سبعة عشر مليوناً.

ومجموع المسلمين في أمريكا وأستراليا تسعمائة ألف^(١).

وهذا الإحصاء قبل سنة ١٩٦٨م فمجموع المسلمين المذكورين (٦٧) سبعة وستون مليوناً.

وهذا علاوة على المسلمين في إفريقيا وآسيا، ومنهم من يتمتعون بأحكامهم الشخصية ومنهم من تجري عليهم الأحكام الإسلامية في سائر الأحوال.

ولا سبيل إلى إلغاء هذا العدد الجم من الجامعة الإسلامية حتى باعتبارهم عصاة مارقين من الدين كفره فلذلك تنادي بخلافة الأدلة السابقة، لأننا إذا نظرنا إلى ما أفتى به الونشريسي في المعيار نراه يعدهم عصاة مسلمين، وذلك في فترة من أشد الفترات على الإسلام في زمن إعلان أسبانيا الحرب على الإسلام وتنصير المسلمين.

وحال المسلمين اليوم في البلاد الأجنبية بعيدة عن تلك، فهم يتمتعون بحرياتهم الدينية كما هو مشاهد، بل في بعض البلدان أفسح لهم العمل الإسلامي، فلا يمكن أن يقاس حالهم بحال المسلمين المقيمين في أسبانيا في أواخر القرن التاسع من الهجرة أو أوائل القرن العاشر.

فلا شك أن المقيمين في أوروبا وأميركا هناك ليسوا بعصاة، ثم أن عدالتهم ثابتة إذا لم نطلع على ما ينفىها، ثم أن في بقائهم خيراً كثيراً وهو

دخول الإسلام إلى تلك الأصقاع إن هم استقاموا على الطريقة وتمسكوا بالمبادئ الإسلامية ومثلوها في أنفسهم وفي أخلاقهم ومعاملاتهم مما سيؤدي إلى دخول الناس في دين الله أفواجاً.

حكم الإقامة في البلدان المحتلة؛

ونذكر تأييداً لما ذهب إليه أن الجزائر لما احتلت سنة ١٩٣٠م من قبل الفرنسيين وقامت الحرب العوان بين الجزائريين والفرنسيين وقد حمل لواءها الأمير عبد القادر الجزائري أصبح أهلها تحت حكم الفرنسيين.

ولما أخمدت الثورات بقيت الجزائر في ربة الحكم الفرنسي مما أدى إلى الاستفتاء عن حال الحكام الجزائريين الذين توليهم السلطة الفرنسية، وقد أفتى الجد محمد الطاهر ابن الشيخ النيفر دفين المدينة^(١) فتوى سار فيها على ما يبعد عن كلام الإمام المازري في الجملة ونصها:

الحمد لله، الذي يظهر في شهادة أهل الجزائر ومن كان على شاكلتهم أنها لا تقبل إلا إن كانت مزكاة ممن هو معروف بالعدالة، لأن المحل إذا كان مشتملاً على عدول وغيرهم فلا تقبل فيه إلا الشهادة العدول.

ولا أظن في ذلك خلافاً، بل قد قال ابن العربي في أحكامه إذا كانت

(١) ترجم للشيخ محمد الطاهر النيفر الأستاذ الحقوقي الطيب العنابي في مجلة القضاء والتشريع بما يأتي: لقد كان رجال الشرع العزيز عندنا - ولعهد غير بعيد جداً - هم رجال الدين ورجال القانون في آن واحد، نظراً لما كان في بلدنا وفي مختلف بلاد الإسلام من ارتباط متين بين القانون والدين. فكان عليهم بحكم تضلعهم في علوم الشريعة من جهة، وحكم خطتهم الشرعية من أخرى، أن يوجدوا في المشاكل التي تعرض لهم في النوازل أو تبسط أمهم في شكل أسئلة تقدم لهم: الحلول الشرعية - أي القانونية - الملائمة لها يصوغونها في قالب الفتاوى أي أجوبة شرعية عن تلك الأسئلة باعتبار أن الشرع الإسلامي هو القانون بين المسلمين.

وكان القضاء الشرعي عندنا - قبل حذفه لتوحيد القضاء بعيد الاستقلال - يعتمد على تلك الفتاوى في أحكامه، ويتبعها ويعمل بها ويطبقها كما كان يطبق النصوص الشرعية سواء بسواء ما دامت تلك الفتاوى بعد أعمال الرأي والاجتهاد مستمدة منها.

وكان لعموم الناس الحق في توجيه هذه الأسئلة يبعثون بها للمشايخ المفتين كلما كانت لهم قضايا منشورة أو حتى في طور الإعداد للنشر، وكلما كانت في تلك النزاعات إشكالات تحتاج إلى الشرح والإيضاح.

وكانت هذه الأسئلة تفتح بهذه الجملة التي أصبحت تقليدية: سادت العلماء الأعلام: هداة الأنام: ومصايح الظلام: وملجأ الخاص والعام، ما قولكم رضي الله عنكم في نازلة صورتها أن... أفيدونا بجوابكم الشافي توجروا والسلام. =

قرية ليس فيها عدول وبعدوا عن العدول، فالذي عليه الجمهور أن لا تجوز شهادتهم لبعضهم بعضاً. ولكن نقل في الذخيرة عن النوادر أننا إذا لم نجد في وجهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة، ويلزم ذلك القضاء وغيره لئلا تضيع المصالح، وما أظن أحداً يخالف في هذا لأن التكليف شرطه الإمكان وبه عمل المتأخرين، ونحن لا نشك في أن أهل الجزائر وإيالتها على ثلاثة أقسام:

قسم احتسى حماية دينية حتى يخلص بذلك من أحكام قضاة المسلمين هنالك، وهذا لا شك في كفره مع كونه متزيباً بزي المسلمين.

وقسم باقٍ على حاله من التمسك بدين الإسلام والعمل بأصوله وفروعه إلا أنه قادر على الهجرة ولم يهاجر، وهذا مؤمن فاسق بتركه الواجب عليه، وهذا لا تقبل شهادته لفسقه، وعدم قبول شهادة القسم الأول واضح.

وقسم هو كالذي قبله في التمسك إلا أنه عاجز عن الهجرة، وهذا لا يفسق من هذه الجهة، فإذا توفرت فيه شروط العدالة قُبِلَت شهادته ولا تمييز بين الأقسام الثلاثة عندنا.

فإذا وردت علينا شهادة من الجزائر ومن بعض أعمالها فإذا علمنا أن شهودها من القسم الثالث واستكملت ما يعتبر فيها شرعاً لم نتوقف في قبولها وإن أشكل علينا الحال توقفنا عن التزكية من المعروف بالعدالة مع الاستفسار بقدر الإمكان.

= الشيخ محمد الطاهر النيفر عالم تونس وقاضياها (وهو ابن الشيخ محمد النيفر الأكبر قاضي الحضرة ثم مفتيها) ولد سنة ١٢٤٦هـ وقرأ بالزيتونة على ثلة من مشاهير العلماء مثل الشيخ محمد بن الخوجة والشيخ محمد معاوية والشيخ علي العفيف والشيخ محمد الشاذلي بن صالح والشيخ محمد بن ملوكة وغيرهم. وولي خطة الشهادة سنة ١٢٦٢هـ والتدريس من الرتبة الأولى سنة ١٢٧٢هـ وسمي عضواً بالمجلس الجنائي سنة ١٢٧٧هـ وتولى الإمامة والخطابة بجامع النفاثة ثم بجامع باب البحر وولي خطة قضاء الجماعة بالحاضرة سنة ١٢٩٠هـ وبقي مباشراً لهذه الخطة إلى أن توفي سنة ١٣١١هـ وقد عهد إليه في سنة ١٣١٠هـ وهو قاض بإدارة بيت المال وكان عالماً جليلاً وموثقاً مقتدراً وقاضياً نزيهاً صلباً في الحق غيوراً على حرمة القضاء واستقلاله وتذكر له في هذا الباب وقائع منها أنه قضى لأبناء الشيخ سالم بواجب على الملك الجالس على العرش في قضية شهيرة (وصية الجنرال حسين).

وكان الوزير المصلح خير الدين يستعين به في إصلاحاته في جملة من كان يستعين بهم يومئذ من العلماء وأجرى له مقابل ذلك من ميزان الدولة منحة خاصة قدرها (٤٠٠٠) ريال في السنة.

هذا والله أعلم معنى ما ذكره الشيخ ابن سلامة في حاشيته على شرح التحفة حيث قال: «وردت شهادة من الجزائر فاختلف في قبولها وحكمت بعدم القبول» مشيراً إلى بعض ما ذكرناه من التفصيل مع أن حال أهل الجزائر إذ ذاك أحسن من حالهم إلا أن لكثرة المسلمين وكثرة العلماء وكثرة الأختار فيهم مع قرب عهدهم بولاية الإسلام

وقد دعم ما رآه بما وقع عليه الاتفاق بين الإمامين العلمين الشيخين أبي عبد الله سيدي محمد المحجوب وأبي الفداء سيدي إسماعيل التميمي من عدم قبول شهادة أهل الأهواء الواردة من جزيرة جربة إذ ذاك^(١).

ولا يعكر علينا ما ذكره العلامة الونشريسي في معياره نقلاً عن الإمام المازري - رحمهما الله - وكان محصل كلامه أن من ظهرت عدالته منهم ولا شك في إقامته على أي وجه فالأصل عذره، ولا يقدر احتمال كونه غير معلوم إلا أن تكون قرائن تشهد أن إقامته اختيار لا لوجه فأنت تراه كيف أحال قبول الشهادة على ظهور العدالة، فيؤخذ منه أن من لم تظهر عدالته لا تقبل شهادته، لا سيما إذا تعاضدت القرائن الدالة على سقوط العدالة، ونحن قد قلنا أن أهل القسم الثالث إذا كانت شهادتهم مستوفاة لما يعتبر فيها شرعاً لم نتوقف في قبولها.

فمن تصفح كلامه وكلام غيره علم أن محل قبول شهادة أمثال هؤلاء إذا ظهرت أمانة العدالة ولو مع احتمال وجود ما يسقطها تحسناً للظن بالمسلمين ومباعدة للمعاصي عنهم، بل قد قال فيه قبل نقله المعتمد الرجوع وتأخيره عن المراتب الكمالية الدينية من قضاء وشهادة وإمامة، فمما لا خفاء فيه ولا امتراء ممن له أدنى مسكة من الفروع الاجتهادية والمسائل الفقهية. وكما لا تقبل شهادتهم كذلك لا يقبل خطاب حكاهم. قال ابن عرفة رحمه الله: وشرط قبول خطاب القاضي صحة ولايته وممن تصح ولايته بوجه. احترازاً من مخاطبة قضاة أهل الدجن كقضاة مسلمي بلنسية وطرطوشة وقوصرة عندنا ونحو ذلك.

(١) يقصد بعبارة أهل الأهواء فريق الأباضية من الخوارج بجزيرة ربة الواقعة جنوبي تونس.

وهذا ما ظهر لكالي الذهن محمد الطاهر النيفر القاضي المالكي وفوق كل ذي علم عليم.

وليس في هذه الفتوى مأخذ عليها إلا ما ذكره في أهل القسم الأول وكذلك في تشدده في القسم الثاني.

أثر الصمود في البلدان المحتلة

وقد خيَّبت الجزائر ظنون الياس فإن الفرنسيون عملوا هنالك بكل قواهم وتذرعوا بكل الوسائل لأن تصبح الجزائر فرنسية تتمتع فرنسا بخيراتها وتستحوذ على مناصبها، حتى إنهم جنسوا يهود الجزائر تكثيراً لعدد الفرنسيين واعتماداً عليهم لأنهم استطاعوا بتكتلهم أن يستحوذوا على الناحية التجارية، شأنهم في كل البلاد بأن يتقدموا في المعارف، فدخلوهم في الجنس الجزائري مما يعزز هذا الصنف. لكن أهل الجزائر استطاعوا بجهادهم وثباتهم أن يقفوا في وجه الزحف الفرنسي.

ولم يكتف الاستعمار الفرنسي بإدخال جالية أجنبية على السكان الأصليين، بل استعمل طرقات أخرى وهي أنه أراد التفريق بين سكان الجزائر المسلمين بإيجاد النفرة بين العرب والبربر الذين سكنوا الجزائر، وعاشوا القرون العديدة متحابين متآخين لا يفرق بينهم فارق عرقي لأن الإسلام وحد بينهم وجمعهم تحت لواء واحد وهو الإسلام.

ومن وسائل إيجاد النفرة بينهم أنه أراد إحياء العوائد التي تسربت إلى بعض القبائل البربرية وهي عوائد غرسها الجهل وبقيت لها بعض البذور، فأراد الاستعمار أن يغرس تلك البذور ويحييها من جديد وإن كان قد تنوسيت في الأكثرية، وإنما بقيت أقلية عششت في رؤوسها تلك الخرافات شأن كل الأمم التي تكون فيها أقلية تعمر في قلوبها العادات السيئة.

ورغم ما بذله الاستعمار البغيض فإن الجزائر لم تنقسم على نفسها كما انقسمت أمم كثيرة في شرقنا وأصبحت تقاسي من جراء إحياء النفرة العرقية والدعوة الجاهلية حروباً وانقسامات فبقيت غير موحدة.

أما الجزائر فهي محافظة على وحدتها وتماسكها، وهذا الشعب الجزائري صمد في وجه تلك الحملات كلها، واستطاع أن يقوم اليوم ويقضي على الاستعمار، وذلك بجهاده وصموده مبدداً غيوم تلك الحملات التي كانت تنزل عليه أولاً لأنه أول مستعمرة لفرنسا بشمال إفريقيا وجاء بعده دور تونس ثم دور المغرب.

وبجانب الصمود الجهادي الذي اتصف به الشعب الجزائري الثبات والبقاء في الأرض حتى استطاع بمحافظته على إسلاميته أن يتفوق في العدد مما لم تستطع معه الجالية الفرنسية أن تسايره فضلاً عن أن تكاثره.

وهذا يرينا أن البقاء مع الاحتلال إذا صاحبه العزيمة الحية يستطيع أن يزرع الأجنبي من أرضه، وبذلك أصبحت الجزائر حرة مستقلة، وليس البقاء كافياً وحده مع الاحتلال أن يزرع المحتلين، لكنه يحتاج مع ذلك إلى عزيمة الشعب الجزائري في الحفاظ على كيانه في مقوماته كلها وفي طالعها المحافظة على إسلامية الشعب.

وإلى هذا التمسك بالمقومات يشير نشيد المرحوم الشيخ عبد الحميد بن باديس شعب الجزائر:

شعب الجزائر مسلم

وإلى العروبة ينتسب

وهذا ما نأمله في الشعوب الراضحة تحت احتلال قاس مثل مسلمي الاتحاد السوفيتي الذين وضعهم تحت كليلة الاستعمار السوفيتي فإنهم إذا صمدوا صمود الشعب الجزائري في استطاعتهم - إن شاء الله - أن يظفروا بما ظفرت به الجزائر وكذلك بقية الشعوب الراضحة تحت احتلال غاشم مريع. وعلى الشعوب الإسلامية الحرة أن تأخذ بأيدي الشعوب الإسلامية العائشة تحت الستار الحديدي وما يماثله.

وبوادر الأخذ بأيدي هؤلاء تقدمت فيها المملكة العربية السعودية بتشقيف نخبة من هذه البلاد مما سيكون له حميد الأثر إن شاء الله تعالى.

حكم التجنس

يطالع الناظر في التجنس عقدة من أشد العقدة، وهي أنه من حيث حكمه مجرداً يأخذ حكماً خاصاً، ومن حيث أن هناك ملابسات شتى يدعوه ذلك إلى التوقف، ومن أولى الملابسات أن الظروف المختلفة التي يعيشها القاطنون في البلاد الخاضعة لحكم غير إسلامي هي ظروف ليست في مستوى متحد.

فالكثير من هؤلاء يعيشون في الاتحاد السوفيتي وقد أرغموا على الدخول ضمن الجمهوريات السوفيتية قسرياً، وهم لا يقلون عن (٥٠) خمسين مليوناً^(١) ويتركز المسلمون في جمهوريات الأوزبك، والقرغيز، والتاجيك، والتركستان، والقازاق والأذربيجان، وكلها من الجمهوريات السوفيتية الواقعة في المناطق الجنوبية المتاخمة للعالم الإسلامي.

كما توجد أقليات إسلامية في أعداد كبيرة في مناطق أخرى مستقلة استقلالاً ذاتياً وهي: منطقة القوقاز، والفولجا، وسيبيريا.

فهذه الكثرة من المسلمين تخضع للحكم الشيوعي، وهي أمم إسلامية تعمر تلك الرقاع من الأرض المنظمة للحكم المذكور باسم الاتحاد السوفيتي. وهي أمم تعد من العالم الإسلامي ولا يمكن أن تتفصل عنه، كما أنها أمم جادة في المحافظة على إسلاميتها رغم عوامل الإلحاد الكثيرة المركزة على شبابها وهي عوامل من صميم الشيوعية المنادية بمحاربة الأديان.

وأذكر شيئاً سمعته أذناي وهي أنني سألت أحداً من هؤلاء الشبان عن دينه فقال لي: أنا شيوعي، فأخبرته أن الشيوعية نظام سياسي يتعلق بالبشر في معاملتهم فيما بينهم، وليس في شيء من العلاقات التي تربط بين الإنسان وخالقه. وبعد جهد ومناقشات اعترف بأن أصله مسلم، وهو من مسلمي القوقاز.

ونستفيد من هذا أن الشيوعية تركزت في بعض الأذهان، ولكن إذا

(١) نسمات العالم الإسلامي المعاصر، وبعضهم يقدرهم بأربعين مليوناً.

تعمقنا بدا لنا أن الإسلام في تمكنه من الشعوب الإسلامية المحكومة بالنظام الشيوعي لا يزال حياً في تلك الشعوب.

ولم يدخل مسلمو الاتحاد السوفيتي في حكم روسيا عن طواعية، وإنما دخلوا بعد جهاد مرير سواء في إبان الحكم القيصري أو في العهد الشيوعي، فهم مضطرون لأن يكونوا محكومين بغير الإسلام وليس لهم سبيل في انسلاخهم من الحكم المذكور، وحالهم لا يبعد عن حال من أكره على ما ينافي المبادئ الإسلامية، فحالهم شبيه بمن أنزل الله تعالى فيهم قوله:

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦].

فالذين نزلت فيهم الآية الكريمة كانوا صنفين، صنف ارتد بعد إيمانه وهم عبد الله بن سعد بن أبي السرح^(١) ومقيس بن صبابه، وعبد الله بن خطل ومقيس بن الوليد ابن المغيرة، فهؤلاء عليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم لأنهم شرحوا بالكفر صدراً، وصنف أكره على الكفر، ومنهم عمار بن ياسر فإنه قتل أمه سمية أم عمار قتلها أبو جهل بحربة، وهي أول شهيدة في الإسلام وأول شهيد مهجع مولى عمر وكذلك ياسر أبو عمار فهو وزوجته أول قتيلين في الإسلام.

وعمار بن ياسر لما قال ما سأله وقارب بعض ما ندبوه إليه فأعطاهم بلسانه مكرهاً شكاً ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف تجد قلبك؟
قال: مطمئن بالإيمان.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإن عادوا فعد^(٢).

فحال الإكراه على الكفر تجاوز الله عنها وبين رسول الله صلى الله عليه

(١) أبو يحيى هو عبد الله بن سعد بن أبي السرح وهو أحد الأربعة الذين أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمهم في فتح مكة فاخْتَبَأَ عند سيدنا عثمان بن عفان فجاء به للنبي صلى الله عليه وسلم مستجيراً له، وعلى يديه كان فتح إفريقية الأول وذات الصواري والأساور، توفي على بعض الروايات سنة ٥٩، الإصابة (ج ٢ ص ٣١٦).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (ج ١٠ ص ١٨٠).

وسلم أن هذا الترخيص مستمر فقال: فإن عادوا فعد: أي إن أكرهوك على ما أرادوا فاعطهم بلسانك ما طلبوه على وجه الإكراه، فالتجاوز عما هو دون الكفر الذي لم يؤاخذ به من أكره عليه أولى.

وقد حمل العلماء كل ما كان سبيله الإكراه على عدم المؤاخذه، لأن ما كان أصلاً في الشريعة وكفر به لم يؤاخذ المكروه بكفره عليه فسبيل ذلك سبيله.

وبهذا جاء الأثر النبوي: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه. رواه الطبراني عن ثوبان، وفي سنده اختلاف، يقول القرطبي: لم يصح سنده لكنه من حيث معناه صحيح لأخذ العلماء به.

وتبع في ذلك أبا بكر بن العربي في أحكامه حيث يقول في المسألة السادسة: ولما سمح الله تعالى في الكفر به، وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤاخذ به حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ ولا يترتب حكم عليه، جاء الأثر المشهور عند الفقهاء: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

والخبر وإن لم يصح سنده فمعناه صحيح باتفاق لعلماء ولكنهم اختلفوا في تفاصيل^(١).

وبدعم ما قاله ابن العربي من أن رفع المؤاخذه على الإكراه سمح الله به ما جاء في كتاب الله تعالى من أن الإكراه من الضرورات التي تبيح المحظورات.

وصحة الحديث من جهة المعنى أمر مفروغ منه، بقى البحث في سنده فقد صححه البعض وحسنه البعض.

أما تصحيحه فقد جاء عن أبي محمد عبد الحق صاحب كتابي الأحكام الكبرى والصغرى^(٢) حسبما نقله عنه القرطبي في أحكامه.

(١) أحكام القرآن لابن العربي (ج ٣ ص ١١٦٨).

(٢) أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الأشبيلي نزيل بجاية (٥٨٢) الفقيه المحدث الحافظ الزاهد ومؤلفه الأحكام الصغرى والكبرى شهران.

وحسنه الإمام النووي في كتابه الروضة وإن لم يسلم له ذلك ولكن أنكره الإمام أحمد بن حنبل كما نقله عنه ابنه عبد الله بن حنبل في كتابه العلل^(١).

ثم أن القرطبي أضاف إلى من أخرجه أبا بكر الأصيلي في الفوائد، وابن المنذر في كتاب الاقتناع.

وقد عمم الفقهاء من المالكية دخول الإكراه في فروع الشريعة كلها، كما قاله ابن العربي حتى أنه حمل على الحنفية حملة انتقادية في استثنائهم طلاق المكره حين كلامه على التفاصيل المختلف فيها في الإكراه.

ومنها قول أبي حنيفة أن طلاق المكره يلزم، لأنه لم يعدم فيه أكثر من الرضا، وليس وجوده بشرط في الطلاق كالهازل.

وهذا قياس باطل، فإن الهازل قاصد إلى إيقاع الطلاق راض به والمكره غير راض به، ولا نية له في الطلاق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»^(٢).

ولم يستثن المالكية إلا بعض استثناءات منها قتل النفس، فإن من أكره على قتل أخيه المسلم، فإنه يقتل، لأنه قتل من يكافئه، ظلماً استبقاء لنفسه. وأبو حنيفة خالف في ذلك، وقال: لا يقتل، وتبعه في ذلك سحنون بن سعيد القيرواني^(٣).

وأدى قول سحنون هذا بابن العربي في الأحكام إلى أن يبين من أين سرى له هذا موضحاً في قوله:

(١) الجامع الصغير وفيض القدير (ج ٤ ص ٣٤).

(٢) أحكام القرآن (ج ٣ ص ١١٦٩).

(٣) سحنون هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون الفقيه المالكي، وانتهت إليه رئاسة العلم بالمغرب وولي قضاء القيروان، وعلى قوله المعول في الفقه المالكي.

وصنف المدونة التي طار صيتها وأصبحت الأم الأولى في الفقه المالكي وعليها الاعتماد، وكذلك على شروحاتها ومسائراتها كالتبصرة للخمى، وتوفي سنة ٢٤٠، أبو العرب ص ١٠١، معالم الإيمان ج ٢ ص ٤٩، ترتيب المدارك ج ٤ ص ٨٨، الديباج ج ٢ ص ٣٠ إلى ٤٠، رياض النفوس ج ١ ص ٢٤٩ إلى ٢٩٠.

وألّف أبو العرب كتاباً خاصاً بترجمة سحنون، وقد أشار إلى كتابه هذا في طبقاته (ص ١٠٢).

وقال أبو حنيفة وسحنون: لا يقتل، وهي عشرة من سحنون، وقع فيها بإسد بن الفرات^(١) الذي تلقفها من أصحاب أبي حنيفة بالعراق وألقاها إليه. ومن يجوز له أن يقي نفسه بأخيه المسلم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يئلمه ولا يظلمه».

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

قالوا يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟

قال: «تكفه عن الظلم فذلك نصرك إياه»^(٢).

وقع ابن العربي على عين الحقيقة لأن إزالة الضرر مشروطة بأن لا تنقص الضرورة من المحظور حتى تنتج الإباحة فانقسمت الضرورات إلى قسمين:

الأول: ما لم ينقص عن المحظور وذلك كأكل الميتة للمضطر عندما تدعوه المخمصة إلى الأكل، لأنه لو لم يأكل لأداه ذلك في بعض الأحوال إلى تلف مهجته، ومن ذلك ما تقدم من مجارة أهل الكفر من المكروه فيما إذا اضطروه إلى ذكر ذلك كما تقدم.

الثاني: وهو ما نقص من الضرورة عن محل المحظور لا يجوز فيه ارتكاب المحظور من أجل الضرورة، وهو ما أشار إليه ابن العربي وحرره رداً على الحنفية وسحنون في قوله: لا يقتل قاتل المسلم تحت التهديد لأنه لا يجوز له القتل فإذا قتل اقتص منه^(٣).

حكم المضطرين للدخول تحت أحكام غير إسلامية:

إذا أباح الله الكفر وهو أصل الشريعة وقاس عليه العلماء الفروع كلها كان حكم هؤلاء الجارية عليهم الأحكام التي ليست إسلامية حتى اعتبروا متجنسين بجنسية غير إسلامية إنهم مسلمين غير عاصين.

(١) أسد بن الفرات بن سنان أبو عبد الله تخرج على علي بن زياد التونسي فلزمه وتعلم منه، وتفقّه به، ثم رحل إلى المشرق فسمع من مالك وغيره، وأخذ عن مالك الموطأ. وهو مؤلف أصل المدونة التي هذبها ودونها سحنون بن سعيد، توفي في حصار سرقوسة في غزو صقلية سنة ٢١٣هـ.

(٢) أحكام ابن العربي (ج ٣ ص ١١٦٩).

(٣) انظر بحثاً لكتابه في أحكام الضرورات.

ويدل على عدم عصيانهم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يأمر بمعصية في قوله: فإن عادوا فعد.

ويلزمهم في حالهم هذه أن يحافظوا على أصول نشير إليها فيما بعد للحفاظ على إسلاميتهم.

ما هو الاضطرار:

تعددت الآراء في حد الإكراه، وتلخيصها كما يأتي:

الأول: أن الإكراه يكون ولو بضرب سوطين وهو ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه: "ما كلام يدرأ عني سوطين إلا كنت متكلماً به".

الثاني: أن القيد إكراه والسجن إكراه قاله النخعي وهو قول مالك، وزاد مالك أن الوعيد المخوف وإن لم يقع، إذا تحقق ظلم ذلك المعتدي وإنفاذه لما يتوعد به.

وليس عند مالك وأصحابه في الضرب والسجن توقيت، إنما هو ما كان يؤلم من الضرب وما كان من سجن يدخل منه الضيق على المكره. وسوى مالك بين إكراه السلطان وإكراه غيره.

الثالث: للحسن البصري إن التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة.

الرابع: لسحنون إن الإكراه يكون في غير تلف النفس لإجماعهم على أن الألم والوجع الشديدين كل منهما إكراه.

وما عليه مسلمو الاتحاد السوفيتي من الإكراه هو أنه لا سبيل إلى مبارحتهم لأوطانهم لأن ذلك العدد العظيم من المسلمين لا يمكن أن يستوعبه العالم الإسلامي فضلاً عن بعض البلدان، لأن الكثير من البلدان الإسلامية من العالم العربي وغيره يشتهي من الفيض السكاني حتى احتاج الكثير إلى الهجرة في بلدان متعددة، مثل ما نجده في البلدان الأميركية وكذلك البلدان الأوروبية والبلدان الإسلامية الأخرى، حتى إن في بقائهم رجاء أن يعود إليهم الحكم الإسلامي ويصبحوا متمتعين بالاستقلال كما تمتعت بقية العالم

الإسلامي، لأن مفارقة الأوطان تؤدي إلى اضمحلال الإسلام منها اضمحلالاً كلياً لا رجاء لعودة الإسلام لها كما في الأندلس وصقلية، فبلدان هذين القطرين لما أصبحت خلواً من المسلمين تمكنت النصرانية من الحلول فيها مما جعلها مفقودة لا رجعة فيها.

فهم حال وجودهم تحت حكم غير إسلامي ينطبق عليهم أم هم غير عاصين بوجودهم لأن حكم الاضطراب ينطبق عليهم لما اتضح من أنه لا سبيل لمبارحتهم لأوطانهم ولا إلى تخلصهم من ذلك الحكم المسلط عليهم من الشيوعية، ونسأل الله سبحانه أن يتولاهم بحفظه في دينهم ومقوماتهم الإسلامية عاملين لا يبقى الإسلام بين ظهرائهم كما كانوا عليه في عصورهم الإسلامية الزاهرة وهذا ما نرجوه من التعاون بينهم وبين بعض المؤسسات في البلاد العربية السعودية.

جاليات أخرى:

وكما ينطبق الحكم على مسلمي الاتحاد السوفيتي ينطبق على غيرهم من الجاليات التي في قبضة حكم مماثل لحكم الاتحاد السوفيتي، لكن اعتبارهم مسلمين لا يمنع من قيامهم على مرغبيهم على الأحكام التي هي غير الإسلامية وسعيهم لتخليص أنفسهم من ربة الحكم المنافي للمبادئ الإسلامية.

وهذا مثل مسلمي الفلبين وفطاني من تايلندا فإنهم في استطاعتهم التخلص من الحكومات المرغمة لهم على الرضوخ للأحكام المذكورة بتلك الانتفاضات المؤدية إلى التخلص من مرغبيهم.

ويجب على بقية العالم الإسلامي أن يمددهم بكل وسائل الإعانة سواء كانت عسكرية أو غيرها ليتخلصوا من سيطرة الحكم الذي هو غير إسلامي كما أعان العالم المسيحي الأمم المسيحية التي كانت تحت حكم الخلافة العثمانية، فإن العالم المسيحي استطاع بالثورات، وخاصة بالمعاهدات المؤدية إلى انسلاخ تلك الأمم من الحكم العثماني حتى أصبحت دولاً مستقلة، فكذلك علينا أن نجعل نصب أعيننا الأمم المحكومة بأحكام غير إسلامية باعتبار أنها أقلية.

التجنيد:

يأخذ التجنيد حكماً آخر غير حكم الإقامة وانطباق الأحكام غير الإسلامية، لأنه فيه إعانة للغاصب المتسلط، إذ بالجنود يحقق مآربه ويبلغ مقاصده، فالامتناع من التجنيد يكون فيه موقف الجاليات الإسلامية موقف حياد لا إعانة فيه للغاصب المتسلط.

وإن بلغت الضرورة حداً كبيراً مثل قتل الممتنعين من التجنيد فإن المجندين لا يبذلون جهدهم في إعانة من يسخرهم للقتال وغيره من مصالحه مع أن حالهم حال اضطرار يتحتم أن يكون أمرهم مقصوراً على ما تبيحه الضرورة دون تجاوزه.

ويأخذ التجنيد هذا الحكم إذا كان المجندون لا يقاتلون المسلمين أما إذا كان التجنيد لقتال المسلمين فإنه لا مندوحة فيه بأي صورة من الصور.

إذ لا يدخل قتال المسلمين في حكم الضرورة، لأنه كما تقدم لا يحل لمسلم أن يقتل أخاه استبقاء لنفسه وإيثاراً لها على غيره، فقتال المسلمين يدخل في إكراه مسلم على قتل أخيه وهو غير مباح حتى على القول الذي يقول إنه لا يقتل به كما ذهب إليه الحنفية وسحنون من المالكية، وإنما قصارى الأمر إذا قتل لا يقتص منه إذا أمكن القصاص منه.

وقد تورط في الجندية للدول غير الإسلامية كثير من المسلمين حاربوا في صفوف أعداء الإسلام مما أدى إلى انهزام الخلافة الإسلامية في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨م).

ولعل حركة الكمالية المناهضة للإسلام من دواعيها محاربة المسلمين في صفوف الحلفاء للخلافة مما أدى إلى انهزام الدولة العثمانية وانكماشها في رقعة مخصوصة بالشعب التركي.

لكن ليس في هذا مبرر لما قامت به الكمالية من تغيير للأحكام الإسلامية مما تبعها عليه البعض من الدول الإسلامية، ونسأله سبحانه أن يوفق المسلمين للرجوع إلى الجادة الإسلامية من غير ميلان عن مبادئه السامية وهو ولي التوفيق.

الاستفادة من القتال مع غير المسلمين:

لكن إذا كان القتال لأجل منفعة تعود على المسلمين بخير في قتال غير المسلمين كما وقع في القتال في صفوف الحلفاء من أجل إزاحة إيطاليا عن أرض ليبيا من المجاهد الملك إدريس السنوسي فإنه يحل لأنه من باب الاستعانة بغير المسلم، ولم ينف الإسلام الاستفادة من الفاجر كما في الحديث المروي في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حنيناً فقال لرجل ممن يدعي بالإسلام: هذا من أهل النار، فلما حضرنا القتال قاتل الرجل قتالاً شديداً فأصابته جراحة، ف قيل: يا رسول الله، الرجل الذي قلت له آنفاً إنه من أهل النار فإنه قاتل اليوم قتالاً شديداً وقد مات. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إلى النار.

فكاد بعض المسلمين أن يرتاب فبينما هم على ذلك إذ قيل: إنه لم يمت ولكن به جراحاً شديداً فلما كان من الليل لم يصبر فقتل نفسه.

فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال: الله أكبر أشهد أني عبد الله ورسوله.

ثم أمر بلالاً فنادى في الناس: «أنه لن يدخل الجنة إلا نفساً مسلمة وأن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر».

صحَّ القاضي عياض في إكمال المعلم في شرح مسلم أن الغزوة التي جرت فيها قصة هذا الحديث هي غزوة خيبر لا حنين^(١).

وغزوة خيبر في السنة السابعة للهجرة وحين بعدها في السنة الثامنة منها.

وأمره صلى الله عليه وسلم بلالاً بالنداء إعلام بأن الإسلام دون التصديق وإن نفع في الدنيا لم ينفع في الآخرة إلا مع التصديق والإخلاص.

ويدل النداء الذي أمر به بلالاً أن الرجل كان مرئياً منافقاً لا سيما مع

(١) من إكمال الأكمال للأبي التونسي (ج ١ ص ٢٢١).

قوله بالرجل الفاجر أي الكافر. أفاده الأبى في إكمال الأكمال نقلاً عن القرطبي في كتابه المفهم إلى شرح مسلم^(١).

وهناك دليل آخر يأخذ هذا المهيع وهو الحديث الذي رواه أبو يعلي والشاشي عن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله سيعز هذا الدين بنصاري من ربيعة على شاطئ الفرات"^(٢).

فهذا صريح بأن الله يمكن له في الأرض حتى أن النصاري من ربيعة سيعززونه وهذا ما نراه من كتابات بعض المسيحيين المنصفين عن الإسلام، فإنه مشار إليه في هذا الحديث، لا بصفة تفصيلية ولكن بصفة تنبيهية وهي أن النصاري يتأتى منهم أن ينصروا الإسلام ولو لم يتدينوا بالإسلام.

فكما سيعز نصاري من ربيعة الدين الإسلامي يمكن أن هذا الدين سيعزه نصاري آخرون إما بالقلم أو بالسيف.

ويفيدنا حديث آخر أن نصرة هذا الدين يمكن أن تكون من غير ذي الكفاءات الإسلامية كما جاء في الحديث الذي رواه جماعة من أئمة الحديث وهو: أن الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم^(٣).

فالحديث رواه النسائي وابن حبان عن أنس رضي الله عنه، كما رواه أحمد والطبراني في الكبير عن أبي بكرة رضي الله عنه.

فإذا حصل تأييد للإسلام وهو نافع له وإن كان من غير ذوي الأهلية فله جدواه، وذكر الغزالي مثلاً لهذا الرجل الطالب للعلم من أجل الرئاسة وهو هالك في نفسه يصلح بسببه الدين والخلق.

وحرره الجانب الشاطبي فبين أن الأخذ بإصلاح هذا إذا عدم الكفاء الأهل لأن يقتدى به كما نبه عليه في قوله: وهذا القسم الكفاء إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك.

(١) من إكمال الأكمال للأبى التونسي (ج ١ ص ٢٢١).

(٢) الفتح الكبير (ج ١ ص ٣٣٧).

(٣) الفتح الكبير (ج ١ ص ٣٥٢).

وقد قال قبل ذلك في شروط المفتي: نعم لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب.

وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً^(١).

ونأخذ من جميع ما تقدم أن المجند من الجاليات الإسلامية إذا كان في تجنيده نفع للإسلام وتأييد له يمكن أن يرتفع عنه الإثم - والله أعلم - من انضمامه إلى جند غير إسلامي، وخاصة إذا كان مجبوراً على ذلك، وإن لم يحصل إجباره إلى حد القتل، وأما إذا خلا التجنيد من إفادة إسلامية فإنه لا يحل، ويتأكد الأمر إذا كان القتال ضد المسلمين لما أسلفناه عن ابن العربي.

التجنس الاختياري

يعترض الباحث في حكم التجنس الاختياري موقفان، أحدهما الرضا بغير الحكم الإسلامي واستبداله بقوانين أخرى، في الكثير منها ما لا يتلاقى مع الإسلام في وجهة ما.

وثانيهما أن أولئك المتجنسين المقيمين في البلاد الأجنبية دعتهم أعمالهم ووجودهم في بلد استوطنوه فاختاروا جنسيته لكنهم لم ينسوا إسلامهم وعملوا لبقائه في أنفسهم وتقدموا في ذلك فأنشأوا منشآت إسلامية، فتعارض هذين الموقفين يدعان الباحث يحتاج إلى التملي أكثر فأكثر والتعرف على الخطوة الموفقة المدعمة بالأدلة الصحيحة التي لا تنافي المبادئ الإسلامية والروح التي أراد الإسلام أن تتمثل في المسلمين.

ويدعو إلى التملي أبلغ ما يمكن الواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم، فإنه واقع ليس بالهين أن يتغاضى عنه المتغاضي، أو يلმسه بما لا تعمق فيه.

ولم ينفرد اعتراض الموقفين في صعوبة الافتاء بالتجنس، بل يضاف إليه أن إصدار الفتاوى يحتم التحري التام فيما لم تطرقه أقلام السلف؛ لأنه من الأحداث التي لم يسبق حدوثها في الأزمنة السالفة، وهو ما كان عليه

(١) الموافقات للشاطبي (ج ٤ ص ٢٥٥).

السلف من الأئمة المجتهدين من التوقف في الافتاء تخميراً للرأي واستجلاء
للفكر وتجنباً للخطأ، قال مالك بن أنس:

ربما وردت عليّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم، فقليل له يا
أبا عبد الله ما كلامك عند الناس ألا نقر في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقفوه
منك، فقال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا.

قال الراوي: فرأيت في النوم قائلاً بقول: مالك معصوم^(٨١).

وكان إذا سئل عن مسألة قال للسائل: حتى أنظر فيها، فينصرف ويردد
فيها.

فقليل له في ذلك فبكى وقال: أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي
يوم. وقال بعضهم: لكأن مالك والله إذا سئل عن مسألة، والله واقف بين
الجنة والنار.

تروي المجتهدين في الفتوى:

إن الفتاوى تختلف في وزنها، فمنها ما لا يحتاج إلا إلى القليل من
التدبر، وهي الفتاوى المطروقة الممهدة السبيل التي أدلتها واضحة جلية يقع
عليها النظر بمجرد البحث عنها.

ومنها ما يحتاج إلى تدقيق نظر وعمق بحث لأنها تتطلب وقتاً ووقتاً، كما
عرض للإمام مالك رحمه الله تعالى ورضي عنه، فإنه روي عنه أنه قال:

إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى
الآن^(٨٢).

يتوقف مالك وهو في علمه وبعد نظره وسعة مداركه وتمكنه من حديث
أهل الحجاز، وما ذاك إلا لما يرمى إليه من المرامي البعيدة الغور والنظرات
المسددة.

وقضية التجنس تستدعي من الباحث أن يتروى فيها تروياً كتروى الإمام

(١) الموافقات للشاطبي (ج ٤ ص ٢٧٦).

(٢) الموافقات للشاطبي (ج ٤ ص ٢٧٦).

في القضية التي لم يتفق له فيها رأي مع أنه فكر منذ بضع عشرة سنة فيها .
فما سنبدیه في هذه القضية رغم التفكير وبذل الجهد هو رأي نرجو أن
يرافقه التوفيق ويصاحبه التسديد .

حكم التجنس الاختياري:

يبتدئ السير أولاً في النظر في حكمه فيما ورد من الآيات الموجبه
للحكم بما أنزل الله ومنها قوله تعالى:

﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ
وَإِخْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] .

وقوله تعالى:

﴿ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ
بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [المائدة: ٤٥] .

وقوله تعالى:

﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ
الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾
[المائدة: ٤٦] .

وقوله تعالى:

﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧] .

سيقت هذه الآيات الأربع لتقرير قاعدة من قواعد الدين وهي أن من
الأسس الدينية الحكم بما أنزل الله من غير اختلاف فيه ولا تفرقة بين حكم
وحكم فاتباع الدين يقتضي إجراء أحكامه كلها .

ونزلت هذه الآيات لما غير اليهود حكم الله في التوراة بعقاب الزاني المحصن بتحميم الوجه والجلد .

وذكر الواحدي في أسباب نزول القرآن عن البراء بن عازب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رجم يهودياً ويهودية، ثم قال:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ .

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ .

﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ .

في الكفار كلها^(١).

ونقله الواحدي عن مسلم في صحيحه^(٢).

هل تصدق هذه الآيات على المتجنسين؟

لما كان المتجنس منسلخاً من الأحكام الإسلامية فهل تصدق عليه هذه الأوصاف الثلاثة التي وردت في هذه الآيات وهي:

﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ .

﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ .

﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ .

وهل هي عامة فيمن نزلت فيهم ومن سار على ذلك الغرار ممن لم يحكم بما أنزل الله، بأن يتولى الحكم أو يقبل الحكم كما جاء في آية ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] أو هي خاصة بمن نزلت فيهم.

فالذي يفيد ما جاءني في صحيح مسلم أن الآيات الثلاث هي في الكفار كما نقله الواحدي في أسباب نزول القرآن.

ونص مسلم فأنزل الله عز وجل .. في الكفار كلها^(٣).

(١) أسباب النزول للواحدي (ص ١٠٩).

(٢) مسلم (ج ٣ ص ١٣٢٧).

(٣) مسلم ج ٣ ص ١٣٢٧.

وعلى ما ذكر لا تشمل الآيات المسلمين وبمقتضاه لا يحكم بكفر من دخل تحت أحكام غير إسلامية لأنه ليس مشمولاً لما جاء في هذه الآيات.

وهو ما أشار إليه ابن جرير الطبري في تفسيره حيث حرر القول في هذه المسألة وأبان لنا ما دار حولها من حوار، ذكر أبو جعفر بن جرير الطبري الآراء فيها مفصلاً لها ومستدلاً على كل رأي منها، وختم ذلك بما هو الأولى بما لا يدع للشك مجالاً في العقول، وجملة التأويلات التي أتى بها خمسة: ٩٠:

التأويل الأول: صدر بقوله وقد اختلف أهل التأويل في تأويل الكفر في هذا الموضع فقال بعضهم بنحو ما قلنا في ذلك من أنه عني به اليهود الذين حرفوا كتاب الله وبدلوا حكمه، واستدل لذلك بستة عشر أثراً. وينضاف إلى كثرة الآثار في هذا التأويل الأول أن منها ما ذكره أصحاب الصحاح وهو ما قدمناه عن مسلم.

ومن بين هذه الآثار أثران شرح فيهما ما دار بين أبي مجلز ونضر من الأباضية عن المثني عن حجاج عن حماد عن عمر أن ابن حدير قال: قعد إلى مجلز نفر من الأباضية.

قال: فقالوا له يقول الله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾. ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

قال أبو مجلز: إنهم يعملون بما يعملون - يعني الأمراء - ويعلمون أنه ذنب. قال: وإنما نزلت هذه الآية في اليهود والنصارى قالوا، أي النفر، أما والله إنك لتعلم مثل ما نعلم ولكنك تخشاهم.

قال: أنتم أحق بذلك منا.

قالوا: ولكنكم تعرفونه ولكن يمنعكم أن تمضوا أمركم من خشيتهم^(١).

(١) تفسير الطبري (ج ١٠ ص ٣٤٧).

وأبو مجلز هو لاحق بن حميد بن سعيد السدوسي البصري وصفه العجلي بأنه تابعي ثقة وكان يحب علياً، أخرج له الستة ومات سنة مائة حسبما صدر به في تهذيب التهذيب^(١) وما أجاب به هو عين الصواب.

وحل تكفير اليهود والنصارى أبو جعفر بما يأتي:

يقول: هؤلاء الذين لم يحكموا بما أنزل الله في كتابه ولكن بدلوا وغيروا حكمه، وكنتموا الحق الذي أنزله الله في كتابه هم الكافرون، وهم الذين ستروا الحق الذي كان عليهم كشفه وتبيينه وغطوه عن الناس ولم يقضوا به، لسحت أخذوه منهم عليه.

إن تحليل ابن جرير لقوله تعالى ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ أفاد فيه أنه حكم بكفرهم حين لم يحكموا بما أنزل الله لأنهم بدلوا وغيروا الأحكام، فهم لم يكتفوا بالحكم بغير ما أنزل الله فقط، بل تجاوزوا ذلك إلى تغيير ما أنزل إليهم وحرفوا كتاب الله.

وليس تحريفهم لكتاب الله خاصاً بمسألة الرجم، بل إنهم كنتموا نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وهذا ما عليه أهل السنة من أن الذنوب لا توجب الكفر، سواء كان الذنب من الكبائر أو من الصغائر، لكن يشترط أن لا يكون ذلك الذنب من الذنوب الموجبة للكفر مثل إنكار علم الله بالجزئيات، وبشرط أن لا يكون مستحلاً للذنوب وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنى، وإلا كفر.

وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب، وجعلوا الذنوب كلها كبائر^(٢) ومرتكبها كافر ليس بمشرك كما ذهب إليه عبد الله بن أباض وخالفه أصحابه من الخوارج.

والكفر عندهم لمخالفيهم كفر نعمة لا كفر شرك^(٣).

(١) تفسير الطبري (ج ١٠ ص ٣٤٧).

(٢) شرح إبراهيم الباجوري ص ١٣٣.

(٣) من تعليق محمود شاكر على تفسير الطبري (ج ١٠ ص ٣٤٨).

وأداهم تكفيرهم بالذنوب إلى القول بأن الأمراء الذين يحكمون بغير ما أنزل الله كفار، فرد عليهم أبو مجلز فنسبوه إلى الخوف من الأمراء فأجابهم بأنهم أولى بهذا مني.

التأويل الثاني: عني بالكافرين أهل الإسلام، وبالظالمين اليهود، وبالفاسقين النصارى وعقبه بمن روى عنه ذلك المروي عنه ذلك الشعبي.

التأويل الثالث: يتعلق بأن المراد بالكفر غير الذي ينقل عن الملة، فهو كفر دون كفر، وكذلك ظلم دون ظلم، وفسق دون فسق.

وأعقبه بمن قال ذلك، وممن قال ذلك طاوس فعنه ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ ليس المراد الكفر الذي ينقل عن الملة.

وعن ابن عباس فمن لم يحكم بما أنزل الله فهو به كافر وليس كمن كفر بالله تعالى واليوم الآخر وبكذا وكذا.

التأويل الرابع: نزلت هذه الآيات في أهل الكتاب وهي مراد بها جميع الناس، وممن ذكره الطبري أنه قال بذلك السدي، قال معنى فأولئك هم الكافرون أن من لم يحكم بما أنزلت فبدله عمداً وجار وهو يعلم، فهو من الكافرين وروي مثله عن ابن مسعود رضي الله عنه.

التأويل الخامس: أن المراد بمن لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، أنه يكون كافراً إذا جحد به، فأما الظلم والفسق فحكم المقر بحكم الله تعالى.

وهو المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: من جحد ما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق.

تحرير القول في هذه التأويلات:

تفيد النقول أن الأولى من هذه التأويلات هو الأول وهو ما ركز عليه أبو جعفر في تفسير الآية (٤٤) من سورة المائدة، ونصه:

وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال:

نزلت هذه الآيات في كفار أهل الكتاب لأن ما قبلها وما بعدها من

الآيات فيهم نزلت وهم المعنيون بها وهذه الآيات سياق الخبر عنهم فكونها خبراً عنهم أولى.

فإن قال قائل: إن الله تعالى ذكره قد عم بالخبر بذلك عن جميع من لم يحكم بما أنزل الله فكيف جعلته خاصاً بها.

قيل إن الله تعالى عم بالخبر بذلك عن قوم كانوا بحكم الذي حكمه في كتابه جاحدين ، فأخبر عنهم أنهم بتركهم الحكم على سبيل ما تركوه كافرون، وكذلك القول في كل من لم يحكم بما أنزل الله جاحداً به هو بالله كافر كما قال ابن عباس رضي الله عنهما؛ لأنه بجحوده حكم الله بعد علمه أنه أنزله في كتابه نظير جحوده نبوة نبيه صلى الله عليه وسلم بعد علمه أنه نبي^(١) إذا كانت هذه الآيات لا تتناول المسلمين، والمسلم لا يكفر بالذنب كما هو مذهب أهل السنة، كما وضحه أبو مجلز للاباضية، لا يكفر المتجنس الذي لا يجحد بالأحكام الضرورية من الإسلام إذ يقر بها، وإنما هو كما قال أبو مجلز في الأمراء إنهم يعملون بما يعملون ويعلمون أنه ذنب.

وإذا رجعنا إلى فتوى الونشريسي نجده قد ركّز فتواه على التحريم إذ يقول: فلا تجد في تحريم هذه الإقامة وهذه الموالة الكفرانية مخالفاً من أهل القبلة المتمسكين بالكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

فهو تحريم مقطوع به من الدين كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقتل النفس بغير حق، وإخوانته من الكليات الخمس التي أطبق أرباب الملل والأديان على تحريمها، ثم بين بعد ذلك حكم الجاحد للأحكام والمستخف بها ممن رام الإقامة تحت أحكام غير إسلامية.

ومن خالف في ذلك ورام الخلاف من المقيمين معهم والراكبين إليهم بجواز هذه الإقامة واستخف أمرها فهو مارق من الدين ومفارق لجماعة المسلمين^(٢).

(١) تفسير الطبري (ج ١٠ ص ٣٥٨).

(٢) المعيار (ج ٢ ص ٩٥).

ذكر الونشريسي ما تقدم بناءً على الوضع الحربي لا على الوجه المبني على وجه المصالحة، ومع ذلك لم يحكم بكفر الراضخ للأحكام التي ليست إسلامية إذا لم يجحد الأحكام.

وكذا ختم فتواه بأن القريب من المتجنس وهو الذي تجري عليه أحكام غير إسلامية يحكم عليه بأنه عاص كافر.

والخلاصة أن نصوص الأئمة متضافرة على أنه ليس بكافر وإنما هو عاص مذنب كما وضعه أولاً أبو مجلز للخوارج في مناقشة لهم.

مآل الفتوى:

يبقى النظر في مآل المتجنس اختياراً من دون أن يكون مضطراً لذلك بعد عدم الحكم بكفره، وهل هو عاص أم لا، وعلى كل حال فإن ذلك مشروط بشروط ضرورية لا بد من توفرها وإلا انقلب الحكم إلى ضده كما سيتوضح.

التجنس والعصيان:

تضافرت الأدلة على أن الراضي بالدخول تحت الأحكام التي ليست بإسلامية عاصي حتى قال صاحب المعيار أنه يكاد أن يكون كافراً.

ذهب صاحب المعيار إلى ذلك لما كان عليه الأمر في عصره من أن المقيمين بالأندلس من المدجنين ومن قاربهم هم عرضة للمروق من الدين بسبب الضغط والقسوة في محاربة الإسلام.

وقد ذكرنا تلك الأدلة بما يغني عن الإعادة حيث أنها نفت الكفر لكنها أثبتت العصيان.

لكن المازري له رأي خاص كان فيه بعيد الغور، وهو التماسه العذر لمن أقام تحت الأحكام التي ليست إسلامية بتحسين الظن فيهم لإنقاذ المسلمين، وهذا ينطبق الآن مع ما فيه على من تجنس لأجل إفادة الإسلام ونشر مبادئه والحفاظ على المسلمين هناك.

وربما ينطبق هذا على نزر أقل من القليل، فأما ما عداهم فإنهم ولو كانت لهم فوائد مادية عاصون، لكن ليس عصيانهم عصياناً مؤدياً إلى الكفر كما قال الونشريسي للفرق بين حال هؤلاء وحال من تحدث عنهم في معياره. ولتبقى الصبغة الإسلامية يتحتم عليهم أن يجرؤوا أحوالهم الشخصية على مقتضى المبادئ الإسلامية وذلك في خاصة أنفسهم في عقود الزواج وأحكام الميراث بالوصية أو الهبة حال الحياة مع ما سنذكره من الشروط الضرورية.

الشروط الضرورية للمحافظة على الإسلام:

يتحتم على المقيمين في البلاد التي لا تجري فيها الأحكام الإسلامية سواء كانوا متجنسين أو غير متجنسين شروط أشار إليها الشيخ أحمد الونشريسي جواباً للشيخ أبي عبد الله بن قطية حين سأله عن رجل من أهل الأندلس معروف بالفضل والدين تخلف عن الهجرة متعللاً بدواعٍ منها أولاً البحث عن أخيه الذي فقد في قتال العدو.

ثانياً إن المسلمين المقيمين تحت الحكم الأسباني تعلقوا به لأنه كان لسانهم لدى حكام النصارى إذ هم عاجزون عن تخليص أنفسهم فهو مترجمهم ولسانهم مع أولئك الحكام لمعرفة بلسان الغاصب.

فأجاب بعدم الجواز لأن الدار دار حرب ولكن يمكن لنا أن نستخلص منه شروطاً للإقامة مع غير المسلمين ذوي السلطان المتغلبين على أرضهم أو إذا كانوا أقلية في بلاد غير مسلمة، وهذه هي الشروط المستخلصة:

١- أن لا تكون إقامة المسلم في الأرض المحكومة لغير المسلمين إقامة هوان وذلة لأن غرض الشارع أن تكون كلمة الإسلام قائمة ظاهرة على غيرها منزهة عن الازدراء والاحتقار.

٢- حرية إقامة الصلاة التالية للشهادتين في جو بعيد عن الاختفاء والاستهزاء حتى لا تُتخذ الصلاة هزواً ولعباً.

٣- إيتاء الزكاة للإمام أو من يقوم مقامه لتوزيعها على مستحقيها، وأما إذا فقد ذلك انخرم هذا الركن لكن يمكن أن يتولاه المكي بنفسه.

٤- التمكن من صيام رمضان المتوقف على رؤية الهلال، وإذا فقد الحكم الإسلامي تعذر إثباته بتعذر من تؤدي عنده الشهادة، وهذا في عصره أما الآن فهناك وسائل الإعلام.

٥- التمكن من الحج فلا تكون هناك موانع تحول بين المرء وأداء الحج.

٦- أن لا يكون المسلم ذليلاً في الأرض التي يقيم بها لأنه ثبت في الحديث: لا ينبغي لمسلم أن يذل نفسه. وقد دعا الإسلام إلى أن المسلم لا تكون يده هي السفلى، لأن اليد العليا خير من السفلى. هذا الشرط بالنسبة للمسلم، أما الأول فبالنسبة إلى دين الإسلام.

٧- الأمن من التغيرير بنقض العهد، فإذا خيف من النقص لا يسكن المسلم في مكان يسلط عليه فيه من لا يرضى العهد لما يؤديه التغيرير من إتلاف الأهل والولد والمال.

وقد روي أن عمر بن عبد العزيز قد نهى عن الإقامة بجزيرة الأندلس، مع أنها كانت في ذلك الوقت رباطاً، وإنما خاف ابن عبد العزيز من أجل التغيرير بسكنائها، والسكنى في مكان التغيرير مؤدية للتهلكة، والإسلام نهى عن إلقاء النفس إلى التهلكة: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.

٨- الأمن على النفس والأهل والولد والمال من اعتداءات شرار الأمم المتساكنين معهم، فإن السفهاء الأشرار عادتهم غير مأمونة فهم يترقبون من تحت حكمهم من غير أهل ملتهم فيؤذونهم ويعتدون عليهم.

٩- الاحتراز من الفتنة في الدين، ويتأكد الاحتراز بجانب الضعاف والذرية والعامّة وضعفة النساء، فكل هؤلاء يُخاف عليهم من الفتنة في الدين التي يأمنها ويحترز منها الكمل العقلاء فلا تروج عليهم المغريات بخلاف غيرهم فإنه عرضة لذلك، ويخشى أن يجر ذلك إلى الانسلاخ من الدين والمروق من أحكامه.

١٠- الأمن على النساء من الاتصال بغير المسلمين خوفاً من إغراء سفهاء الإفرنج بالزوجة والبنت، فإن الإغراءات متعددة بالمتع والجمال، والنفوس ميالة إلى الشر، وإن الغارين ذوو إغراءات خلافة.

١١- التحري في الحياة حتى لا تسري السيرة المنافية للإسلام والتعلق باللسان الأجنبي والعوائد المذمومة في المقيمين هناك.

إن هذه الشروط للإقامة في غير ديار الإسلام يقصد منها المحافظة على الذات الإسلامية للمقيمين هناك وبعضها الآن متأت في حرية إقامة الشعائر كما هو مشاهد معروف، كما إن الاستهزاء حين إقامة الشعائر كذلك لم يحدث.

وأما الذي يخشى منه هو أن الأبناء والضعاف من المسلمين تغريهم المدنية الغربية فينحرفون عن الإسلام أو يضيع الإسلام بينهم، أما العوائد واللسان فضياعها أمر مشاهد، على أن الذي يخشى منه هو الآن موجود في البلدان الإسلامية ما يؤسف له، فلا فرق بين البلدان الإسلامية وبين هؤلاء المتساكنين مع غير المسلمين.

واجب المسلمين؛

يتحتم على المسلمين ذوو الاستقلال أن يلتفتوا إلى إخوانهم ويتعهدوهم بتأسيس ما يحفظ لهم دينهم مثل المساهمة في تأسيس المساجد وهو أمر مشكور من المساهمين وخاصة الحكومة السعودية.

ويجب وراء ذلك تأسيس المدارس التي تعنى بصغار أبناء المسلمين هناك مع إمدادها بالمعلمين حتى لا تتدمج الناشئة الإسلامية في غيرها.

ومن وسائل المحافظة ترتيب رحلات لأبناء المسلمين هناك ليشاهدوا عزة الإسلام والدولة الإسلامية، وبذلك يرسخ الإسلام في نفوسهم وليشعروا بالكيان الإسلامي لتبقى نفوسهم متعلقة به، ومنه ما يجري في البلاد التونسية.

هذا إذا أردنا أن نحافظ على تلك الجاليات مع ما نرجوه لها من أنها تحافظ على جنسيتها، وتراعي في كل شؤونها تطبيق المبادئ الإسلامية.

والله يتولانا جميعاً بالحفظ والرعاية.

مدة الحمل

إعداد الدكتور
نجم عبد الله عبد الواحد
دكتورة هرمونات التناسل «لندن»
مستشفى الولادة - الكويت

أبيض

مدة الحمل

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على
خير المرسلين وبعد،

إن الله تعالى يخبرنا في محكم كتابه العزيز :

﴿وَحَمَلُهُ وَفَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥].

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾
[البقرة: ٢٣٣].

فهذا إخبار من الله تعالى بأن مدة الحمل والرضاعة مجتمعة في
أقصاها ٣٠ شهراً، وأن أطول مدة للرضاعة تكون ٢٤ شهراً، فيكون أقصر
مدة للحمل هي ستة شهور وهذا ما أخذ به كثير من علماء وفقهاء السلف
والخلف في أحكامهم.

إن العلم الحديث يتفق في كون أقصر مدة للحمل والتي يعيش بها
الطفل بعد الولادة هي ستة شهور وفعلاً بتوفر الأجهزة الحديثة وهي
حضانات للأطفال الخدج، عاش هؤلاء الأطفال حياة سوية بعد ستة شهور
من الحمل.

ولا شك أن مدة الحمل في الحالة الطبيعية تصل ٩ شهور (٤٠ أسبوع)
والإحصائيات الطبية تشير إلى أن ٦٠٪ من النساء يلدن في هذه المدة، بينما
٢٥٪ من النساء يلدن في الأسبوع ٤٢ وأن حوالي ١٢٪ يلدن في الأسبوع ٤٣
وهناك نسبة قليلة من النساء (٣٪) يلدن في الأسبوع ٤٤ أي في مدة
أقصاها ١٠ شهور فقط.

ومن ناحية أخرى فإن هناك تغيرات عضوية تحدث للجنين عند تأخر
الولادة بعد الأسبوع ٤٢ وهذه التغيرات العضوية تؤدي إلى تلف المخ وبعض
الأنسجة الأخرى، مما يجعل استحالة الحياة السوية بعد الولادة، إذا تأخر

أكثر من ٤٢ أسبوع، لذلك يحرص أطباء النساء والولادة على استعمال الطلق الاصطناعي لهؤلاء النساء اللواتي تأخرن عن الولادة أسبوعين عن موعدها المحدد خوفاً من حدوث مضاعفات للجنين.

ولو نظرنا إلى هذا الموضوع من مشاهدات ومناقشات الفقهاء عن أطول مدة للحمل فسوف نجد العجب، حيث ذهب الإمامان الشافعي وأحمد رحمهما الله تعالى إلى أن أكثر مدة للحمل أربع سنين وهذا هو المشهور من مذهب الإمام مالك رحمه الله.

واستدل ابن قدامة في المغنى على أن أكثر الحمل أربع سنين وبأن الحمل وجد لأربع سنين، فقد روى الوليد بن مسلم قال: قلت لمالك بن أنس حديث جميلة بنت سعد عن عائشة لا تزيد المرأة على سنتين في الحمل؟ قال مالك: سبحان الله من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن العجلان تحمل أربع سنين قبل أن تلد.

وقال الشافعي: بقي محمد بن العجلان في بطن أمه أربع سنين. وقال أحمد: نساء بني عجلان يحملن أربع سنين وامرأة عجلان حملت ثلاث بطون كل دفعة أربع سنين، وبقي محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي في بطن أمه أربع سنين، وهكذا إبراهيم بن نجيع العقيلي، حكى ذلك أبو الخطاب.

ورتب على هذا أن المرأة إذا ولدت لأربع سنين فما دون من يوم موت الزوج أو طلاقه ولم تكن تزوجت ولا وطئت ولا انقضت عدتها بالقروء ولا بوضع الحمل فإن الولد لحق بالزوج وعدتها منقضية به (المغني لابن قدامة ٤٧٧/٧).

ومن المعلومات الطبية الدقيقة نجد أنه ليس بالضروري كون انقطاع العادة الشهرية يعني الحمل، فهناك أسباب وظيفية تمنع حدوث العادة الشهرية مثل الرضاعة وأسباب مرضية تمنع حدوث العادة الشهرية مثل عدم حدوث التبويض واختلال هرمونات المبايض أو فقدانه لأسباب مرضية

عديدة، وكذلك كون حدوث التبويض قبل حدوث العادة الشهرية مما يجعل فرصة الحمل قائمة بدون وجود أي علامة مسبقة وبدون وجود العادة الشهرية تسبقها لمدة طويلة من الزمن ويحدث الحمل، فهذا مما يجعل الحمل أربع سنين أو أكثر أو أقل، ولا يعني بأي حال من الأحوال أن مدة الحمل هي هذه المدة الطويلة، فمدة الحمل هي من لحظة إخصاب البويضة ولمدة ٩ شهور قد تزيد في أقصاها لتكون ١٠ شهور، وإن المشاهدات اليومية في عيادات العقم عند النساء تؤكد هذه الظاهرة من انقطاع الحيض مدة طويلة دون حمل، ومن ثم حدوث التبويض وحدث الحمل، فلذلك إن انقطاع العادة الشهرية لا يستوجب أن يكون الشاهد الوحيد لإثبات حمل المرأة، وإثبات الحمل يجب أن يتم بعد الفحص الطبي.

لذلك أود تكرار قول أخي الفاضل الشيخ الدكتور عمر سليمان الأشقر في هذا الصدد من الندوة التي جمعت الأطباء والفقهاء تحت رعاية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت في أبريل عام ١٩٨٧م، إننا في هذا العصر أقدر على معرفة النساء، فلقد كان الفقيه في الماضي يرجع إلى الواحدة من نسائه أو قريباته أو إلى ما يُنقل إليه من أخبار النساء ليبنى عليه الحكم، وإذا رجع آخرون إلى أقوال الأطباء فإن نتائج الأبحاث العلمية في هذا المجال لم تكن نضجت في تلك الأيام كما هو الحال في أيامنا هذه من تطور العلم والطب الحديث.

وبعد مداولات ومناقشات بين الأطباء والفقهاء في ندوة الكويت عام ١٩٨٧م كانت التوصية كالتالي:

قرر الأطباء أنه يستمر نماء الحمل منذ التلقيح حتى الميلاد معتمداً في غذائه على المشيمة والأصل أن مدة الحمل بوجه التقريب مائتان وثمانون يوماً، تبدأ من أول يوم الحيضة السوية السابقة للحمل. فإن تأخر الميلاد عن ذلك ففي المشيمة بقية رصيد يخدم الجنين بكفاءة لمدة أسبوعين آخرين، ثم يعاني الجنين المجاعة من بعد ذلك لدرجة ترفع نسبة وفاة الجنين في

الأسبوع الثالث والأربعين والرابع والأربعين من النادر أن ينجو من الموت جنين بقي في الرحم خمسة وأربعين أسبوعاً.

ولاستيعاب النادر والشاذ تمد هذه المدة اعتباراً من أسبوعين آخرين لتصبح ثلاثمائة وثلاثين يوماً ولم تعرف أن مشيمة قدرت أن تمد الجنين بعناصر الحياة لهذه المدة.

وقد توسع القانون في الاحتياط مستنداً إلى بعض الآراء الفقهية بجانب الرأي العلمي فجعل أقصى مدة الحمل سنة.

ولما تم مناقشة هذا الأمر مع الفقهاء في الدورة الحادية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في فبراير عام ١٩٨٩م انقسم الفقهاء المشاركون إلى فريقين مؤيد لرأي الأطباء يرى أنه الحق ولا حرج بالتوصية بذلك، خاصة وأن الفقهاء الأوائل لم تسنح لهم فرصة من العلم القطعي كما هو الآن، وأنهم لا شك سيأخذون بهذا الرأي ولا يزدون على السنة، خاصة أن الأطباء المشاركين بهذه الدورة وكلهم من المختصين كانوا على رأي واحد باستحالة استمرار الحمل أكثر من سنة شمسية.

وأما الفريق المعارض لرأي الأطباء فكانت لهم نقاط احتجاج مثل عدم وجود نص من الكتاب أو السنة لأقصى مدة الحمل كما هو واضح في أقل مدة الحمل، وهذا يجعل الباب مفتوحاً رحمة بالمسلمين، فالشبهات تدرأ الحدود وخاصة أن الحمل يستوجب الستر عند إمكانية إقامة الاحتمال.

بل ذهب بعض الفقهاء المشاركين بالدورة إلى التشكيك بعلم الأطباء حيث يقولون إنه علم استقرار جزئي وليس استقرار كلي، وبأنه قد يظهر للأطباء مستقبلاً ما يغير آراءهم، ساعد على ذلك تسجيل لحادثة جديدة في الطب عن حالة ولادة بعد ٤٧ أسبوع ذكرها الدكتور عبد الله با سلامة وهو أحد الأطباء المشاركين بهذه الدورة. وغاب عن هؤلاء الأفاضل أن هذه الحادثة لا تزال في عرف الأطباء من المقبول والنادر المستبعد الذي احتاطوا

له عند التوصية في ندوة الكويت، وكذلك عند إجماعهم على استحالة استمرار الحمل أكثر من سنة شمسية، بل قدم الأطباء المشاركين بهذه الدورة وثيقة مؤيدة بالإجماع تؤيد هذا الرأي الطبي.

بل وأقام الأطباء ويساندهم فريق الفقهاء الموافقين الحجة على المشككين بكون علم الأطباء الحالي هو استقرار جزئي وليس كلي بأن هذا الأمر ينطبق على حال الفقهاء قديماً، حيث كانوا يعتمدون على الاستقرار الجزئي ووصف لحالات فردية نظراً لعدم تخصص هؤلاء الفقهاء بالطب، ونظراً لعدم وجود العلوم الطبية الناضجة كما هو الحال الآن، علاوة على كون هؤلاء الفقهاء لا يعرفون من هذه الأمور إلا ما تتقل لهم النساء والقريبات والجارات، والمشكلة في هؤلاء النساء أنهن يعرفن بأسرار الطب وعلومه مثل الأطباء في زماننا هذا، حيث انقطاع العادة الشهرية لا يعني بالضرورة بداية الحمل، وكذلك ظهور عوارض الحمل من قيء وآلام وانتفاخ البطن لا يعني بالضرورة حدوث حمل، فهناك حالات تسمى الحمل الكاذب يمكن بسهولة في الطب الحديث تشخيصها بواسطة الأشعة أو السونار، وإثبات أنه وهم وليس حملاً حقيقياً.

هذا علاوة على أن المشيمة لا تستطيع أن تستمر في تغذية الجنين مدة أطول من السنة الشمسية، وإذا توقف نمو الجنين حتماً يتسبب في ولادته أو وفاته واستحالة استمراره وحياته عدة سنوات كما هو معروف لدى الفقهاء الأوائل. كذلك استحالة استمرار نمو الجنين داخل بطن الأم لسنوات عديدة، فيصبح حجمه لا يتناسب مع التجويف البطني ورحم الأم، علماً بأن الجنين يصل إلى ٥٠٠ ملم عند ولادته بالصورة الطبيعية.

أما بخصوص الرأي الفقهي حول أهمية الستر وتشجيع الإسلام عليه، فهنا لا نجد أن هذا الأمر يستحق التفكير، خاصة وأن هناك من الفقهاء الأوائل من قالوا بأنه إذا تم عقد النكاح على بنت المشرق على ابن المغرب ولم يرها ولم يدخل بها وحملت كُتب المولود على اسم أبيه، فهذا الرأي يستند

على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش".
ولكن أمر الستر هنا لا يستوجب فتح الباب لإطالة مدة الحمل حيث
نص الحديث يستوجب قيام الزوجية.

أما مدة الحمل المفتوحة تدخلنا في حالات أخرى مثل الأرملة والمطلقة،
فكيف نستتر أرملة مات عنها زوجها منذ ٥ سنوات ونسجل الولد لأبيه
المتوفى؟ أو المطلقة تدعي أنها حامل من طليقها الذي فارقها منذ ٦ سنوات؟
وعلى العموم هناك نصوص من القرآن تهدينا لحل النزاع في هذا الأمر:

﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ
فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
[البقرة: ٢٣٤].

﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبَتْمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
[الطلاق: ٤].

وهنا نلاحظ أن النص القرآني اشترط مدة محددة للعدة سواء للمطلقة
أو للأرملة، وهذا يعني براءة الرحم إن لم تثبت المرأة وجود الحمل في خلال
هذه الفترة. بل اشترط القرآن ألا يكتمن ما خلق الله في أرحامهن.

فلذلك لا نستطيع أن نقبل أن مدة الحمل تصل إلى ما تصل إليه في
رأي الفقهاء الأوائل، بل يجب أن تقبل بهذا التصحيح بعد وجود هذا الدليل
القطعي من الطب الحديث، وأن نعذر أهل الفقه الأوائل فلكل مجتهد نصيب،
ونسأل الله لنا ولهم الأجر والثواب والله المستعان.

عصمة دم الجنين المشوه

إعداد فضيلة الدكتور
محمد الحبيب بن الخوجة
عضو المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

أبيض

عصمة دم الجنين المشوه

الحمد لله مستحق الحمد العزيز الرحيم، القوي المتين، مالك الملك فلا يخرج عن ملكه شيء من الموجودات أعيانها وأفعالها، كلها في قبضته، قد توزعها بتقديره وحكمته وفضله وعدله، فسبحان الله رب العالمين.

والحمد لله أوفى الحمد وأتمه وأكملته، حمداً يسع كل معلوم ويشمل كل مقدور، فلا يتخلف عن ذلك شيء من نعمه السابغة وحكمه البالغة التي اكتتفت بمشيئته ولطفه ورحمته وفضله هذا الجود عامة في ماضيه وحاضره ولاحقه، فلا نحصي ثناءً عليه ولا شكراً، هو كما أتى على نفسه.

ونصلي ونسلم على عبده ورسوله محمد، سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، وحجة رب العالمين، أعرف الناس بربه، وأخشاهم له، وأقربهم منه، وأحبهم إليه، وأعلاهم منزلة لديه بما خصه به تعالى من مناقب، ومنحه من سجايا، وطبعه عليه من خلق، وشرح صدره به من حكمة، وملاً قلبه به من علم لدني، فما زال يدعو إلى ربه عن يقين وبصيرة، يحمل الأمانة ويبليّ الرسالة حتى أتاه اليقين.

وهذا كتاب الله الكريم والسنة النبوية الشريفة يوجهان الإنسان في حياته، ويحملانه على الاستبصار والتدبر، ويضعانه أمام آيات الله في الآفاق: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩]. ثم يضعانه أمام نفسه ترقياً به إلى مرتبة إدراك الألوهية، ومعرفة أسرار الخالقية، والتسليم والإيمان بوجود الواحد الأحد الخالق البارئ المصور الذي بيده كل شيء وهو على كل شيء قدير، فيخاطبه الله جل شأنه بقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ ٢٠ ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ ٢١ ﴿[الذاريات].﴾ إحياء بمراحل التكوين العجيب للبشر، إذ خلقه الله أطواراً، وميز كل طور عن غيره

وكل مرحلة عن سواها. وقد كشفت هذه الآية الكريمة كما قال شيخ الإسلام العلامة محمد الطاهر بن عاشور تغمده الله برحمته : عن تفرد الله سبحانه بالآلهية، إذ لا يقدر على إيجاد مثل الإنسان غير الله تعالى. فإن بواطن أحوال الإنسان وظواهرها عجائب من الانتظام والتناسب، وأعجبها خلق العقل وحركاته، واستخراج المعاني، وخلق النطف، والإلهام إلى اللغة، وخلق الحواس، وخلق الدورة الدموية، واتساق الأعضاء الرئيسية وتفاعلها. وتسوية المفاصل والعضلات والأعصاب والشرابين وحالها بين الارتخاء واليبس، فإنه إذا غلب عليها التيبس جاء العجز، وإذا غلب الارتخاء جاء الموت^(١).

وبهذا الإبداع في الخلق وما يتصل به من خصائص ودقاته نطقت آيات كريمة كثيرة منها: ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۚ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۚ ﴾ [نوح]، وقوله عز وجل: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۚ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ۚ ﴾ ثم سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ [السجدة]، وقوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۚ ﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [الانفطار]، وقوله عز وجل ﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ [غافر: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ٦].

فالله هو الخالق وحده المصور المبدع أوجد الإنسان أكمل إيجاد، فسواه أحسن تسوية، كاملة أجهزته، متناسبة أعضاؤه، في أدق صورة وأبدعها، متنقلاً به بين الكون والفساد في مرحلة العمر: من سلالة من طين كانت أصل خلخته إلى نطفة من ماء مهين أودعت في قرار مكين. ومن طور إلى آخر حتى صار مضغة مخلقة كاملة المقومات بديعة التركيب. قد جعل منها الزوجين الذكر والأنثى، ونفخ الله فيها من روحه فتحرك الجنين في الرحم تحركاً إرادياً بسرّيان اللطيفة الروحانية في الكثيفة الجسدية، ومن جنين إلى

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير: ٢٦، ٣٥٣-٣٥٤.

أن خرج طفلاً ثم صار فتى وبلغ أشده، ثم صار شيخاً، وهو في كل الأحوال يجد من العناية الإلهية ومن كمال معاني الربوبية لطائف الإمداد المتوالية التي تحقق مصلحته، وتوفر راحته، وتمكنه من القيام لله بالعبودية.

قال ابن القيم: «إذا تفكر الإنسان في نفسه استتارت له آيات الربوبية، وسطعت له أنوار اليقين، واضمحلت عنه غمرات الشك والريب، وانقشعت عنه ظلمات الجهل. فإذا نظر في نفسه وجد آثار التدبير فيه قائمات، وأدلة التوحيد على ربه ناطقات، شاهدة لمديره، دالة عليه، مرشدة إليه، إذ يجده مكوناً من قطرة ماء: لحوماً منضدة وعظاماً مركبة، وأوصالاً متعددة مأسورة مشدودة بحبال العروق والأعصاب. قد قمطت وشدت بجلد متين مشتملاً على ثلاثمائة وستين مفصلاً ما بين كبير وصغير وثخين ودقيق، ومستطيل ومستدير ومقيم ومنحن، وشدت هذه الأوصال بثلاثمائة وستين عرقاً للاتصال والانفصال والقبض والبسط والمد والضم والصنائع والكتابة»^(١).

وقد صور القرآن الكريم أدق أطوار الخلق وتاراته التي ألمعنا إليها بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتَوْفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يَرْدُ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعَمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً﴾ [الحج: ٥]، ثم زاد ذلك تفصيلاً وبياناً - يستوجب الوقوف عند كل طور من أطوار الخلق الجنيني للتدبر والتفكر - في قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِّن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ ١٢ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ ١٣ ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ ١٤ ﴿[المؤمنون]﴾.

ومن الآيتين الكريمتين تتبين لنا جملة أطوار التكوين، وقد وردت مفصلة متميزة أيضاً فيما روي عن الإمام علي كرم الله وجهه في قوله في العزل يرد على من وصفه بالوآد الصغير: «لا تكون مؤودة حتى تمر على التارات

(١) ابن القيم، التبيان في أقسام القرآن: ٣٠٣، ٨٤.

السبع: تكون سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر. فقال عمر رضي الله عنه: صدقت، أطال الله بقاءك»^(١).

فإذا أردنا أن نتبين الأطوار الجنينية من النطفة إلى الخلق الآخر، وننظر إليها من قريب كما تبدو في الصور والأشرطة التي سجلها لنا العلماء، ويؤكد حقائقها بصفة دقيقة علم الأجنة الحديث وجدنا:

أن النطفة تتشكل بصور ثلاث: فهي أولاً عبارة عن السائل المنوي أو نطفة الرجل، والبيضة أو نطفة المرأة، ثم بامتزاجهما تتكون الأمشاج أو الزيجوت أي البيضة الملقحة. قال تعالى: (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً). ويتم ذلك عادة في اليوم الرابع عشر من موعد بدء الحيضة الأخيرة وبه يكون الحمل، ويحدث التلقيح في الثلث الوحشي لقناة الرحم (أنبوب فالوب)، وإثر حدوث الإخصاب يحيط بالبيضة جدار سميك يقيها من أي تسرب من الخارج ثم تنشط تلك البيضة الأمشاج إلى خليتين وكل خلية إلى مئات الخلايا وتتكون منها تويطة Morulla تتحول إلى كرة جرثومية تدعى الأريمة Blastule^(٢).

وفي اليوم السادس من التلقيح تتكون العلقة، وتغرز في اليوم السابع الأريمة في جدار الرحم محاطة بدم متجمد وتتكون لها طبقتان: الأديم الظاهر، والأديم الباطن. وفي اليوم الثامن تتمايز خلايا طبقة الأديم الظاهر إلى مجموعتين: الأرومة الغازية أو الخلايا الخلوية، والخلايا الموجهة المحددة المعالم والجدر. ويحدث مثل هذا التمايز في الأديم الباطن بتكون طبقتي الأكتودرم الخارجية والأنتودرم الداخلية، ويظهر شق صغير أعلى الطبقة الأولى مكوناً بداية تجويف الأمنيون (السلي) وفي اليوم التاسع يظهر شريط

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم: ٤٦.

(٢) د. البار، خلق الإنسان: ١٩١-٢٠٠.

من الخلايا يمتد من الطبقة الداخلية ويتصل بخلايا الأديم المتوسط مكوناً كيس المح الأولي، وتتغرز الأديمية بكاملها داخل الرحم وتقفل الفتحة الجدارية التي دخلت منها. وفي اليومين الحادي عشر والثاني عشر تحدث تغيرات في جدار الرحم وتظهر بداية أول الدورة الدموية، ويتم الاتصال بين الجنين وبين الدورة الدموية الرحمية ويتبع ذلك نزيف من الرحم في اليوم الثالث عشر بسبب زيادة الدورة الدموية، وتنمو خلايا الأرومة الغاذية وتظهر الحملات الأولية، وفي اليوم الرابع عشر في نهاية الأسبوع الثاني يبدو الجنين ممثلاً في قرصين متلاحقين في الجزء الأمامي أي من جهة الرأس وكذلك في المنطقة المؤخرية.

ومن اليوم الرابع عشر إلى اليوم الحادي والعشرين أي خلال الأسبوع الثالث يأخذ القلب البدائي في النبض ويتكون اللوح الجنيني ذي الثلاث طبقات وينمو التجويف المحيط بالجنين تجويف المشيمة، ويبقى الجنين معلقاً في هذا التجويف بواسطة المعلق إلى الغشاء المشيمي المعلق أيضاً بجدار الرحم^(١).

وبين الحادي والعشرين إلى الثلاثين من يوم التلقيح تتحول العلقة إلى مضغة، وتظهر على السطح منها من جهة الرأس الكتل البدينة واحدة من كل جانب، ثم يتوالى ظهورها من الرأس إلى مؤخرة الجنين، وترسم على الكتلة جملة شقوق تقسمها إلى قطاعات، ويبلغ عدد الكتل عند اكتمالها من اثنتين وأربعين إلى خمس وأربعين كتلة من كل جانب.

ويكون ترتيب ظهورها على النحو التالي:

الكتل الأربع الأولى العليا وهي الكتل المؤخرية، ثم على التعاقب على الكتل الثمان العنقية، فالاثنتا عشر الصدرية، فالكتل الخمس القطنية، فالكتل الخمس العجزية، فالكتل الثمان إلى العشرة العصعصية، وفي أثناء ظهور الكتل البدينة الأخيرة، أي ما بين الأسبوعين الخامس والسابع تكون الكتل الأولى قد تمايزت إلى قطع هيكلية عظمية وقطع عضلية، وتظهر بذلك بدايات العمود

(١) د. البار، خلق الإنسان: ٢٠١-٢٤٢.

الفقري، وعلى أساس ظهور هذه الكتل يستطيع العلماء أن يحددوا أيام عمر الجنين. وفي هذه الفترة التحولية الثالثة التي أسميناها المضغة وبخاصة فيما بين ٢١-٢٨ يوماً يبدأ الجهاز العصبي في التكون، ويتخلق جذع الدماغ الذي سيتحكم في التنفس، فإذا بلغ الجنين خمسة وثلاثين يوماً تكونت الأطراف العليا، وإذا بلغ اثنين وأربعين يوماً ظهرت الأطراف السفلى، وبعد أسبوع واحد من بدوها تتكون العضلات في العليا والسفلى على التعاقب وتتكون الدورة الدموية. ويبدأ القلب في العمل في نهاية الأسبوع السادس وبداية السابع إلى آخر العمر. وتتميز الغدة التناسلية إذا كانت خصية في اليوم الثالث والأربعين وتتأخر عن ذلك قليلاً إذا كانت مبيضاً^(١).

فسبحان الخلاق العليم البارئ المصور الحكيم الذي شمل ابن آدم من يوم خلقه وبدايات تكونه بأسرار عنايته وكريم رعايته. حدث البخاري عن مسدد قال: ١٠٢ حدثنا حماد عن عبيد الله بن أبي بكر، عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله وكّل بالرحم ملكاً يقول: يا رب نطفة، يا رب علقه، يا رب مضغة. فإذا أراد أن يقضي خلقاً قال: أذكر أم أنثى؟ أشقي أم سعيد؟ فما الرزق؟ والأجل؟ فيكتب في بطن أمه»^(٢).

ومثله حديث حذيفة بن أسيد يرويه مسلم: «إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظمها ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى فيقضي ربك ما يشاء»^(٣).

وفي هذا من مظاهر المنن العلوية واللطائف الربانية ما فيه إذ يأتي الملك بإذن ربه إلى الرحم التي وكّل بها من اليوم الأول ليشرف على أطوار الخلق ويتابع مراحل التكوين، فإذا تم الخلق الأول تدخل الملك ثانية فسأل ربه عن جنس الجنين ويقضي ربك ما يشاء.

وإثر ذلك وفي الأسبوع الثامن على التحديد يتم تكوين الوجه، ويخلق

(١) د. البار، خلق الإنسان: ٢٤٣-٢٧٦.

(٢) ابن حجر، الفتح: ٤١٨، ١٧، ٣١٨.

(٣) د. البار، التشوهات الخلقية في الجنين: مرحلة ما بعد ١٢٠ يوماً: ٤٢-٤٧.

الله السمع والبصر، ويزداد الجنين بعد ذلك نمواً وتتكامل أعضاؤه، حتى إذا بلغ الأسبوع السادس عشر أي قرب نهاية الشهر الرابع أو نحو المائة والعشرين يوماً بدأ الخلق الآخر، ويستمر ذلك إلى الأسبوع العشرين فيتم في ذلك الطور تكون المخ والخلايا المخية العليا والخلايا العصبية، ويرزق الإنسان بل الجنين كل الأجهزة التي يحتاجها في حياته وتقوم عليها أفعاله الإنسانية وتصرفاته الإرادية ويكون له بها الإحساس والفكر والذاكرة والخيال ونحو ذلك^(١).

وهذا الطور الجديد طور الخلق الآخر هو الذي يكمل به الخلق ويأتي فيه الملك أيضاً وتنفخ فيه الروح، يشهد بذلك حديث عبد الله بن مسعود قال: إن رسول الله - وهو الصادق المصدوق - قال: «إن أحدكم يُجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: برزقه وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...»^(٢).

ونحن وإن كان ليس موضوعنا في هذا المقام أن نورد كل أحاديث الباب ونقارن بينها ونحاول الجمع بين ما ظاهره التباين والتقابل منها مثلما فعل ابن القيم^(٣) وابن حجر^(٤) وابن رجب^(٥) والدكتور البار^(٦)، لكننا نؤكد بحسب ما قدمناه أن التخليق يتم في مرحلة مبكرة في الأربعين الأولى وبداية الأربعين الثانية، وأن تمامه بتكوين المخ والجهاز العصبي يقع في نهاية الأربعين الثالثة وبداية الأربعين الرابعة، وأن الجسم الجنيني بعد ذلك حتى الولادة لا يعرف إلا نمواً عادياً.

وهكذا فإن الأطوار التي ذكرناها لتخليق الجنين والتي تفصل ما ورد التصريح به في الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة تمر دون شك

(١) د. البار. التشوهات الخلقية في الجنين: مرحلة ما بعد ١٢٠ يوماً: ٤٢-٤٧.

(٢) ابن حجر. فتح الباري: ١١، ٤٧٧، ٨٢، ١.

(٣) ابن القيم. التبيان: ٣٤٥، ١٠٤، طريق الهجرتين: ٧٤.

(٤) ابن حجر. الفتح: ١١، ٤٧٧-٤٨٦.

(٥) ابن حجر. جامع العلوم: ٤٤-٥٢.

(٦) د. البار. خلق الإنسان: ٣٩٠-٤٠٤، التشوهات الخلقية: ٦-٢٠.

بمراحل هي اثنتان عند ابن القيم، نأخذ ذلك من قوله: «فإن قيل الجنين قبل نفخ الروح فيه هل كان فيه حركة وإحساس أم لا؟ قيل كان فيه حركة الاغتذاء كالنبات، ولم تكن حركة نموه واغتذائه بالإرادة، فلما نفخت فيه الروح انضمت حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واغتذائه»^(٢٤)، وهي ثلاث مراحل عند ابن سينا وعند الفخر الرازي. قال د. البار في تحديد ذلك:

إن الحياة التي تظهر في الجن لها عدة مراحل:

١- المراحل الأولى المبكرة (قبل الأربعين) وهي حياة للخلايا ويمكن تسميتها حياة خلوية.

٢- مرحلة الأربعين وما بعدها، وهي حياة قد اكتملت فيها عناصر البقاء وتسمى الحياة النباتية Vegetative Life وربما جاز تسميتها بالحياة الحيوانية.

وقد ذكر ابن سينا في الشفا، ونقله عنه الفخر الرازي في كتابه (المباحث الشرقية)^(٢٥) إن القوى النفسانية منقسمة إلى ثلاثة أقسام:

(أ) النفس النباتية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تتولد وتغذي.

(ب) النفس الحيوانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة.

(ج) النفس الإنسانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستتباط بالرأي ومن جهة ما تدرك الجزئيات من الأمور الكلية.

ثم ذكر أن للنفس النباتية ثلاث قوى:

(أ) القوة الغذائية: وهي التي تغذي الجسم.

(ب) القوة المنمية: وهي التي تسمح بنمو الجسم.

(١) ابن القيم. التبيان: ٣٥١-١٠٦.

(٢) الفخر الرازي. المباحث المشرقية: ٢، ٢٢٧، ٢٣٨.

(ج) القوة المولدة: وهي التي تسمح بإيجاد أجزاء مشابهة نتيجة انقسام الخلايا.

وذكر أن للنفس الحيوانية قوتين: محركة ومدركة، وتنقسم المحركة إلى عدة أقسام وكذلك المدركة.

واعتبر سائر هذه القوى هي النفس الحيوانية.

٣-مرحلة ما بعد ١٢٠ يوماً (الحياة الإنسانية):

وهي المرحلة الهامة التي تتكون فيها الخلايا العصبية في المخ، وتكون في أوج نشاطها، وتبدأ من الأسبوع السادس عشر (١٠٦) يوم وتنتهي في الأسبوع العشرين (١٤٠) يوم، وتشهد زخمة التكاثر والنمو للخلايا العصبية في فصي المخ، حيث توجد مراكز الحركة والإحساس والكلام والمعرفة والفكر والروية والذاكرة والعاطفة، أي كل المراكز التي يكون بها الإنسان إنساناً وبدونها يبقى في حياة أقرب إلى حياة النبات.

فإذا ماتت خلايا فصي المخ ولم يبق إلا جذع الدماغ حياً، كانت تلك الحياة غير إنسانية، بل تسمى حياة نباتية Vegetative Life كما قد مر بنا في قصة كارين آن كرنيلان الأميركية وسيسيليا بلاندي الإيطالية^(١).

﴿هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَرْوِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾

[لقمان: ١١].

أودع الله سبحانه النطفة الأمشاج كل عناصر الحياة، وجمع فيها كل خصائص الإنسان وسماته وشيائه، وغرس فيها جميع الصفات الوراثية والمكتسبة، وأعدّها أيما إعداد لتسير بعد في أطوار التكوين الدقيقة ومراحل الخلق العجيبة، طوراً فطور ومرحلة إثر مرحلة، وفق سنن الله الخالدة التي لا تتبدل ولا تتحرف ولا تتخلف، حتى إذا بلغت تلك النطفة غاية الإبداع في الصنع، وصورها ربك فأحسن تصويرها، رفعها الله جل جلاله عن المستوى النباتي والحيواني ونفخ فيها من روحه لترتقي بهذا الخلق الآخر الخلق

الجديد من سلالة الطين التي تشارك فيها الحيوان إلى حقيقة الإنسان الذي وهبه كل خصائص الارتقاء والكمال والعقل وجعله خليفة في الأرض.

وهذا الخلق السوي الباهر لا يمكن أن يوحى إلا بالتسليم للخالق بالألوهية، والانتقياد لجلاله بالعبودية، والإيمان به إيماناً خالصاً لا ينقضه شرك ولا يبطله زيغ، ولا يعرض بالعبد إلى تعطيل الآيات ونقض ما أراده الله من الخلق، ولذلك نهى سبحانه عن قتل النفس وقتل الأولاد في آيات كثيرة، فقال جل وعلا:

﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١].
وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١].

وقال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٢].

وقد توعد سبحانه من قتل النفس بعقوبات دنيوية وأخروية:
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

وقد عد أئمة المسلمين وفقهاؤهم الإجهاض من أنواع القتل ورتبوا عليه أحكاماً، والإجهاض - ويقال أيضاً الإسقاط والطرح والإملاص - عبارة عن إلقاء الحمل ناقص الخلق أو ناقص المدة تلقائياً أو بفعل فاعل^(١).

ولا يختلف تعريفه عن هذا لدى الفقهاء وهو عند الأطباء عبارة عن خروج محتويات الرحم قبل اثنين وعشرين أسبوعاً تحسب من آخر حيضة حاضتها

(١) الموسوعة الفقهية بالكويت: ٢: ٥٦.

المرأة أو عشرين أسبوعاً من لحظة تلقيح البويضة بالحيوان المنوي^(١).

وطبيعي عندما نأخذ في الاعتبار المراحل التي أشرنا إليها والتي يمر بها الحمل في بطن أمه أن نجد اختلافاً وفاقاً بين مواقف الفقهاء من الإجهاض في بعضها لتباين التقديرات والاعتبارات التي على أساسها انبنى الاختلاف بينهما.

وإذا كانوا قد أجمعوا على تحريم الإجهاض إذا دخل الجنين المرحلة الإنسانية، أي بعد اكتمال التخلق ونفخ الروح فيه وبلوغه مائة وعشرين يوماً، وعدوه جريمة قتل وجناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة لا يحل ارتكابها^(٢) فإن بعضهم قد حمل ذلك على إطلاقه حتى قال ابن عابدين: «لو كان الجنين حياً ويخشى على الأم من بقاءه، فإنه لا يجوز تقطيعه لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي لأمر موهوم»^(٣)، والبعض الآخر وهم من المتأخرين ذهبوا إلى جواز إسقاطه إذا ثبت من طريق موثق به أن بقاءه بعد تحقق حياته يؤدي لا محالة إلى موت الأم. وعللوا ذلك بأن الشريعة بقواعدها العامة العامة تأمر بارتكاب أخف الضررين، وأنه لا يجوز أن يضحي بالأم وهي الأصل وقد استقرت حياته ولها حظ مستقل في الحياة، ولها حقوق وعليها واجبات في سبيل إنقاذ جنين وإن كان مكتمل الخلق، لأنه الفرع ولم تستقل حياته ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات^(٤).

وأما قبل ذلك، أي عندما يكون الجنين في المرحلة الخلوية، أي في حالتي النطفة والعلوق قبل الأربعين يوماً من الإخصاب أو بعدها، أي في

(١) د. البار. خلق الإنسان: ٤٣١.

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي: ٢، ٢٦٧. حاشية الرهوني: ٣، ٢٦٤، ابن رشد. البداية: ٢، ٣٤٧.

البحر: ٨، ٢٢٣، حاشية ابن عابدين: ١/٦٠٢، ٥/٣٧٨. فتح القدير: ٢، ٤٩٥.

نهاية المحتاج: ٨، ٤١٦، حاشية الجمل: ٥، ٤٩٠، حاشية البحر رمي: ٣، ٣٠٣.

الانصاف: ١٨٦٠١. الفروع ١: ١٩١. المغني: ٧، ٨١٥.

المحلى: ١١، ٢٩ - ٣١. البحر الزاخر: ٧، ٣٥٦، الروضة البهية: ٢، ٤٤٤. شرح النيل: ٨، ١١٩، ١٢١.

(٣) ابن عابدين: ١، ٦٠٢.

(٤) محمود شلتوت. الفتاوى: ٢٩٠.

المرحلة النباتية الواقعة ما بين الأربعين يوماً والمائة وعشرين يوماً فإن الفقهاء اتجهوا في ذلك وجهات متعددة.

الوجهة الأولى تحريم الإجهاض في كلا الطورين السابقين وهو مذهب المالكية، قال الدردير: «لا يجوز أي يحرم - كما يفيد السياق - إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين». قال الدسوقي: «وهذا هو المعتمد»^(١).

ويزيد تأكيداً لذلك قول ابن رشد «إن مالكا قال كل ما طرحته المرأة من مضغة أو علقة يعلم أنه ولد ففيه الغرة» وقال: على أن مالكا استحسّن في إسقاط الجنين الكفارة، ولم يوجبها لتردده بين الخطأ والعمد فيه^(٢). وهذا هو المتجه من مذهب الشافعية وفاقاً لابن العماد وغيره^(٣) وهو رأي الإمام الغزالي: «الاستجهاض والوآد جنابة على مولود حاصل، فأول مراتب الوجود وضع النطفة في الرحم فيختلط بماء المرأة فإفسادها جنابة، فإذا صارت علقة أو مضغة فالجنابة أفحش، فإذا نُفخت الروح واستقرت الخلقة زادت الجنابة تفاحشاً...»^(٤)، بهذا الرأي أخذ الحنابلة، ذكر ابن الجوزي وهو ظاهر كلام ابن عقيل وابن قدامة^(٥).

الوجهة الثانية القول بكراهته، وهو رأي بعض الحنفية. نقل عن الذخيرة: «لو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه وكان الفقيه علي بن موسى يقول إنه يكره: فإن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم»^(٦) وبهذا الرأي أخذ ابن وهبان كما في الظهيرية وإليه جنح بعض المالكية فيما قبل الأربعين يوماً^(٧)، وصرح الرملي من الشافعية بمثله في

(١) الشرح الكبير. حاشية الدسوقي: ٢، ٢٦٦-٢٦٧.

(٢) ابن رشد. البداية: ٢، ٣٤٨.

(٣) الاقناع: ٤، ٤٠.

(٤) الغزالي. الإحياء: ٢، ٤٧-٤٨.

(٥) الإنصاف: ١، ٣٨٦. المغني: ٧، ٨١٦.

(٦) ابن عابدين: ٢، ٣٨٠.

(٧) الشرح الكبير حاشية الدسوقي: ٢، ٢٦٦-٢٦٧.

قوله: «لا يقال في الإجهاض قبل نفخ الروح إنه خلاف الأولى، بل محتمل للتنزيه والتحريم. ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة^(١)».

الوجهة الثالثة وهي أوسعها: القول بإباحة الإجهاض مطلقاً لعذر ولغير عذر قبل نفخ الروح، وهو مذهب بعض الحنفية. جاء في فتح القدير: «يباح الإجهاض ما لم يتخلق منه شيء أي قبل نفخ الروح، ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً. وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح وإلا فهو غلط لأن التخلق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة^(٢)».

وبالإباحة المطلقة أيضاً ورد كلام اللخمي من المالكية في ما قبل الأربعين يوماً،

ذكر ذلك الرهوني^(٣)، ونص على مثله الشرواني في ما نقله من كلام المروزي من الشافعية^(٤). وبه قال أبو بكر بن أبي سعيد الفراتي في ما أجاب به الكرايينسي حين سألته عن رجل سقى جاريته شراباً لتسقط ولدها. قال: ما دامت نطفة أو علقة فواسع له ذلك إن شاء الله^(٥). وهو قول بعض الحنابلة أيضاً: إذا حصل الإسقاط في أول مدة الحمل. وقد أجازوا للمرأة شرب الدواء المباح لإلقاء النطفة لا العلقة، وقال ابن عقيل في تعليقه: إن ما لم تحله الروح لا يبعث^(٦).

الوجهة الرابعة القول بإباحة الإسقاط أيضاً ولكن لعذر، وهو مذهب أكثر الأحناف وهو مفاد ما ورد في الخانية من كتاب الكراهة حيث قال: «ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد فلما كان يؤخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر^(٧)».

(١) نهاية المحتاج: ٨، ٤١٦.

(٢) فتح القدير: ٢، ٤٩٥.

(٣) الرهوني: ٣، ٢٦٤.

(٤) الشرواني: ٦، ٢٤٨.

(٥) نهاية المحتاج: ٨، ٤١٦.

(٦) الفروع: ٦، ١٩١، غاية المنتهى: ١، ٨١، كشف القناع: ٦، ٥٤.

(٧) ابن عابدين: ٢، ٣٨٠.

وبشأن إسقاط جنين السفاح قال الرملي: «لو كانت النطفة من زنا فقد يتخيل الجواز قبل نفخ الروح»^(١). ونقل عن الزركشي أنه قال: «إن المرأة لو دعت ضرورة لشرب دواء مباح يترتب عليه الإجهاض فينبغي أنها لا تضمن بسببه»^(٢).

وقال ابن وهبان: «إن إباحة الإسقاط محمولة على حالة الضرورة»^(٣) وهذا يختلف باختلاف الزمان فينتبه له، إذ ليس كل عذر قام في بعض العصور يعتد به في عصر آخر ويعتمد، وقد تظهر من الضرورات والأعذار في العصور المتأخرة ما لم يذكره المتقدمون من الفقهاء أو ينصوا عليه فتقدر الأحكام بقدرها.

وتفصيل الوجهات التي ذكرناها يتعلق بصفة عامة بأحكام إسقاط الجنين السوي.

وكما قال الدكتور با سلامة يمثل ٩٩٪ من عموم الولادات، كما يتعلق أيضاً بالمعاقين وأصحاب التشوهات الخلقية الذين تتراوح نسبتهم بين ١-٥، ١٪^(٤)، وهؤلاء في مجموعهم يمثلون حالات مرضية أو صوراً متولدة عن حالات مرضية تعرض للمرأة الحامل أو للرجل صاحب النطفة أو لكلا الطرفين.

وقد عرف القدامى حالات كثيرة من الإجهاض التلقائي للأجنة المشوهة التي تطرحها الأرحام، ولكنهم لم يجدوا لها تفسيراً غير الإصابة ببعض الأمراض كالسرطان أو أسباب واضحة معلومة غير الضرب والاعتداء والإخافة ونحو ذلك.

وبتطور الأحوال وتغير الزمان وتقدم البحوث والتجارب والعلوم الطبية تبين للدارسين أن أخطر مرحلة لظهور التشوهات الخلقية بالجنين هي الخمسة وأربعين يوماً الأولى من الحمل، وهي كما قدمنا أدق مراحل التكوّن

(١) نهاية المحتاج: ٨، ٤١٦.

(٢) حاشية البجيرى: ٤، ١٢٩.

(٣) ابن عابدين: ٢، ٣٨٠.

(٤) د. با سلامة. الجنين تطوراته وتشوهات: ١.

والتخلق، وأكثرها قابلية لتأثر الجنين بالإصابات التي تأتيه من الداخل أو من الخارج وتتسبب في طرحه ميتاً أو في تعطل جزء منه عن حركة النمو والتكوين^(١).

وقد فصل العلماء القول في المؤتمرات في عوامل وأسباب التشوه الداخلية المعقدة والخارجية العامة، وقسموها إلى أربعة أنواع أساسية:

- ١- الأسباب البيئية وتمثل ١٠٪ من مجموع حالات التشوه.
- ٢- الأسباب الوراثية وتختلف نسبتها ٣٠-٤٠٪ من مجموع الحالات.
- ٣- الأسباب المتعددة البيئية الوراثية التي تبلغ أرفع نسبتها ٥٠-٦٠٪ من الحالات.
- ٤- الأسباب الميكانيكية ونسبتها ضئيلة لا ترتفع إلى أدنى نسبة من النسب السابقة^(٢).

ولكن بحث هذه المسائل ليس من اختصاصنا وأن القول فيها قول الأطباء وهم المرجع والحجة في ذلك، ولكوننا لا نملك مجالاً لبسط القول عن العوامل والأسباب المرضية ونحوها المؤدية إلى التشوهات الخلقية، فإننا نكتفي للوقوف عندها للأهمية، ونحاول فقط الإلماع إلى ذلك تقريباً للأذهان، فنقتصر على جملة كافية من الأسباب المشار إليها.

أما الأسباب البيئية فقائماتها طويلة وتضم :

١- الفيروسات.

٢- العقاقير والمواد الكيميائية.

٣- الأشعة.

٤- أنواع الأحماج.

٥- العوامل الميكانيكية.

(١) د. با سلامة. الجنين تطوراتهِ وتشوّهاتهِ : ١.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية : ١، ٤٨.

١- الفيروسات:

هي كثيرة منها الحصبة الألمانية التي نُشر بشأنها أول تقرير طبي ١٩٤١م، وفيروس الهربس الحلا البسيط، وفيروس تضخم الخلايا، تدخل جسم الأم وتنتقل عبر دمها إلى المشيمة، ومن المشيمة إلى الجنين، لتصيبه في كثير من الأحيان إصابات بالغة تسبب له تشوهات خلقية قد تكون مميتة له في بعض الأحوال فيجهد، أو بعد حين فيموت قبيل الولادة أو عقبها، أو يبقى مشوهاً فترة من الزمن حتى يحين الأجل المحتوم^(١).

وتلحق بهذه الثلاثة مجموعة من الفيروسات الأخرى التي تصيب الأجنة وتسبب لها تشوهات أهمها: فيروس حمى النكاف، وفيروس التهاب الدماغ الفيروزي، وفيروس الحماق وفيروسات صدى، وفيروس التهاب الأحصنة الغربي الدماغية، وفيروسات الجدري، وجدري البقر، والتهاب الكبد الفيروسي (أوب) والانفلونزا، وفيروس شبيه بالحميراء^(٢).

٢- العقاقير والمواد الكيميائية:

مثل التبغ والخمر والكحول والحشيش بأنواعه ومجموعة من العقاقير المسكنة وبعض الأدوية المستعملة في معالجة السكر والصرع والأورام السرطانية، كلها تتسبب على تفاوت بينها في التشوهات الخلقية عند الجنين^(٣).

٣- الأشعة:

الأشعة السينية وغيرها تصيب الجنين بسبب تعرض أمه الحامل لها فتتسبب عنها طفرات في الموروثات وإخلال بالصبغيات ونقصان نمو داخل الرحم وخارجه، ومن نتائج ذلك التخلف العقلي مع صغر الدماغ، والشفة المشقوقة، والحنك المشقوق، وتشوهات بالعظام وبالأعضاء الداخلية، وما

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٤٨، ٥١ - ٥٢.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٥٤.

(٣) د. البار. التشوهات الخلقية: ٥٨ - ٦٢.

يحدث من إصابات للجهاز العصبي. ولهذا ينصح الأطباء لعدم تعريض الأم للأشعة وبخاصة في الأشهر الثلاثة الأولى^(١).

٤- أنواع الأخماج؛

مثل الالتهابات والأمراض المعدية والأمراض الجنسية والبكتيريا والطفيليات التي تصل إلى الجنين وتسبب به تشوهات خلقية^(٢).

٥- العوامل الميكانيكية؛

لا تسبب وحدها التشوهات إلا متى بلغت من القوة درجة يحدث معها انفجار ١١٦ كيس السلي، ونقص السائل الأمنيوني قد يؤدي مثلاً إلى تشوهات في أطراف الجنين^(٣).

وأما الأسباب الوراثية فإن العقل يقرها كالسابقة، ولها اعتبار في الشرع تدل عليه النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، والآثار، وأقوال الأئمة الفقهاء، كما لها مكانة في العلم تشهد لذلك جهود الدارسين واكتشافات الباحثين.

فمن النصوص القرآنية التي تومئ إلى ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء: ٢٤].

ومن الأحاديث النبوية ما أخرجه ابن ماجه وصححه الحاكم من حديث عائشة مرفوعاً: «تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء»^(٤). وما كان منه صلى الله عليه وسلم مع ضمضم بن قتادة يشكو زوجته ويتهمها عنده قائلاً: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود! فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمر، قال: هل فيها من أورك؟ قال: نعم. قال: أنى ترى ذلك؟ قال: أراه نزعه عرق. قال: فلعل هذا نزعه عرق.^(٥)

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٤٩ - ٥٠.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٥١ وما بعدها.

(٣) د. البار. التشوهات الخلقية: ٦٣.

(٤) ابن حجر. الفتح: كتاب النكاح باب ١٢، ج ٩، ١٢٥.

(٥) البغوي. شرح السنة: ٩، ٢٧٣، ٢٣٧٧.

ومن الآثار ما قاله عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبني السائب: «قد أضويتم فانكحوا الغرائب»^(١). ومن أقوال الأئمة الفقهاء تعليل الشافعي جواز فسخ الزواج بسبب الجذام والبرص بقوله: «إن الولد الذي يأتي من مريض بأحد هذين الدائنين قلما يسلم، وإن سلم أدرك نسله». قال ابن حجر الهيثمي: «والجذام والبرص يعديان المعاشر والولد أو نسله كثيراً كما جزم به في الأم وحكاه عن الأطباء والمجربين في موضع آخر»^(٢).

ومن هذه النصوص يعلم أن الإحصان بالزواج والبعد عما حرم الله من السفاح، وتخيير المرأة التي ستكون مستقر النطفة وحاضنة الولد، والتسليم بأن العرق نزاع، واختيار النساء الأبعد على القريبات في النسب، وفسخ النكاح للمرض والعلة لم تكن بارزة بهذا الوضوح في الشريعة الإسلامية وفي الفقه الإسلامي إلا بناء على التسليم والقطع بأن الصفات والطباع والأمراض والعادات المغروزة في ركني الأسرة، المرأة والرجل، قابلة بدون شك للانتقال منهما إلى نسلهما، قربت رتبة النسل منهما أو بعدت.

ويقرر العلماء أن المادة الوراثية تختزن في نواة الخلية الحية، وإن كل خلية حية سواء كانت نباتية أو حيوانية تحتوي على مجموعة من الصبغيات، وأن الخلية الواحدة في جسم الإنسان تضم ٤٦ كروموسوماً توجد على هيئة أزواج (٢٣ زوجاً) متماثلة إلا في خلية ذكر، وكل صفة وراثية توجد على هيئة متقابلة في كلا الزوجين من الصبغيات. ويبلغ تعداد المورثات أو الجينات في كل خلية ما لا يقل عن مائة ألف مورثة.

وتموت الخلايا في الجسم وتتجدد ويكون تجدها بتوالدها وانقسامها انقساماً عادياً يحدث في جميع أجزاء الجسم وخلاياه، واختزالياً ولا يحدث إلا في الغدة التناسلية^(٣).

وهذه الخلايا تتعرض لأخلال تحدث فيها فتسبب إما زيادة في عدد

(١) العراقي. تخريج أحاديث الإحياء وكتاب آداب النكاح: ٧٢٤.

(٢) تحفة المحتاج على شرح المنهاج: ٧، ٣٤٧.

(٣) د. البار. التشوهات الخلوية: ٦٤ - ٦٧.

الكروموسومات التي تصير الخلية الواحدة ٢٤ صبغاً بدل ٢٣، أو نقصاناً فيها بنزول عدد الصبغيات إلى ٢٢، وإما زيادة أو نقصاناً في طول الكروموسوم نتيجة فقدان جزء منه أو إضافته إلى كروموسوم آخر، وهذه الصورة الأخيرة المعروفة بحالة الانتقال الكروموسومي إذا وجدت عند شخص فإن نسله يكون معرضاً لخلل في الصبغيات^(١).

أما الحالة الأولى المتمثلة في نقصان عدد الكروموسومات في الخلية الواحدة أو زيادتها فهي ناتجة عن عدم فك الارتباط بين صبغين، وتُعرف باختلال الصيغة الصبغية. وهي إن كانت بالنقص سميت ذات الجسيمات الأحادية، ولها نوعان باعتبار الصبغيات المصابة، لأن هذه إما أن تكون جسدية وإما جنسية، فالجسدية نادرة وهي لا ترحم فقلما يولد الجنين بها وهو معرض بسببها للإجهاض التلقائي. والجنسية موجودة أكثر وتعرف بمتلازمة ترنر، ولا تزيد حالاتها في المواليد عن حالة واحدة فوق عشرة آلاف، وصورها مختلفة بين بسيطة ومعقدة، وهذه الأخيرة تعرف بالفسيفساء لتداخل أنواع الخلل فيها وتشابكها، وفي كل الصور والحالات لهذا المرض أو الاختلال بالنقص في الكروموسومات يتجه تكوين جسم الجنين إلى شكل أنثى لها رحم إلا أنها لا تحيض أبداً كما فصلنا القول في ذلك عند بحثنا لصور الخنثى الكاذبة.

ومن العيوب المتولدة عن حالات ترنر ما يصيب العظام والمفاصل من عاهات، وقصر الرقبة التي تكون مغشاة بوتر، وظهور تشوهات خلقية داخلية في القلب والأوعية الدموية الكبيرة. ولا علاقة لهذا الداء وعوارضه بسن المرأة أثناء الحمل، ولكنه كما أسلفنا ناجم عن عدم فك الارتباط بين الكروموسومات في مرحلة الانقسام الاختزالي في الخصية أو المبيض^(٢).

وإذا كانت الحالة الناجمة عن عدم الانفكاك قائمة على الزيادة في عدد

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٦٨ - ٧٠.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٠ - ٧١.

الكروموسومات لا على النقص فتلك هي المعروفة بالجسيمات الثلاثية، وهي أيضاً إما أن تصيب الكروموسومات الجسدية، وإما أن تظهر في الكروموسومات ١٢٠ الجنسية، وفي هذا العصر أي من عشرين سنة خلت تقريباً اكتشف العلماء أربعة أنواع للجسيمات الثلاثية الجسدية:

١- الجسيمات الثلاثية رقم ٢٢ وهي شديدة الندرة ولا داعي هنا للخوض فيها.

٢- الجسيمات الثلاثية رقم ٢١ وهي المعروفة بمتلازمة داون أو بالماغولية. وضعيتها يصاب بالتخلف العقلي والعتة، وتكون رأسه مستطيلة، وأرنبة أنفه منخفضة، وجفونه مائلة إلى أعلى، واللسان متدل من الفم، وخط التفضن في راحة يده شبيه بما يلاحظ لدى القردة، وخصره غريب الشكل، وله عيوب خلقية في القلب.

وللتعرف على هذه الحالة في الجنين يجري فحص السلي لتحديد وجود الخلل الصبغي، وظهورها تتفاوت نسبته بحسب سن الحامل. فإن كانت دون الخمس وعشرين سنة فاحتمال إصابة الجنين بهذا النوع من التشوهات الخلقي لا تزيد على واحد من كل ألفي ولادة، وإن كان سنها قد بلغ الأربعين أو تجاوزها فاحتمال أقوى ويرتفع إلى واحد على كل مائة ولادة^(٢).

٣- الجسيمات الثلاثية رقم ١٨ وهي أندر وقوعاً من متلازمة داون، فهي بنسبة حالة واحدة على ٨٠٠٠ ولادة، وترتفع هذه النسبة أيضاً بحسب تقدم سن الحامل.

ويترتب على وجود هذا المرض ولد مصاب بالتخلف العقلي الشديد، بطيء النمو النفسي والجسدي والعقلي، بارز القفا قصير القص، مثقوب الجدار الفاصل بين ٢١ بطني القلب، ذو تشوهات في الأذنين مع انخفاض موقعهما، منتهي الأصابع مشوه الأطراف، تشبه أقدامه المعزة^(٢).

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٢ - ٧٣.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٣ - ٧٤.

٤- الجسيمات الثلاثية رقم ١٣ وهي حالة نادرة الحدوث أيضاً إذ تبلغ نسبة الإصابة بها ١ على ٧٠٠٠ ولادة، وتزيد نسبتها مع تقدم سن الحامل كسابقتها، والإصابة والتشوهات التي تصحبها هي التخلف العقلي الشديد، والجبهة المنحدرة والأذان المشوهة وعيوب في فروة الرأس، وصغر حجم العين، والشفة المشقوقة من الجانبين، والحنك المشقوق والزيادة في عدد أصابع اليد والقدم، وبروز عقب القدم بروزاً معيباً^(١).

والجسيمات الثلاثية الجنسية وهي التي تظهر في كروموسومات الغدد الجنسية تنشأ أيضاً عن عدم فك الارتباط أثناء الانقسام الاختزالي في الخصية أو في المبيض. وهي لا تُكتشف أثناء الحمل ولا عند الولادة، ولكنها تظهر لدى المصابين بها بعد البلوغ. وهي عبارة عن متلازمة كلنفلتر التي تقوم على وجود صبغي الأنوثة مع صبغ واحد للذكورة، وهذا الخلل الصبغي يجعل الجنين يتجه إلى نموه كذكر ولكنه بارد الهمّة، ضعيف الإرادة، عني، لا تنتج خصيتاه حيواناً منوياً، وتكون قنياته المنوية ضامرة، وخلايا النطف منعدمة، ثم هو بعد بلوغه تظهر به شيات الأنوثة من الشدين والدهن في الأردان والعجز^(٢).

والصورة الثانية للجسيمات الثلاثية الجنسية هي التي تظهر بزيادة كروموسومات الذكورة عن حدها الطبيعي، وهذا النوع لا تظهر فيه عاهات أو إعاقات، ولكن يتميز بزيادة في الطول كما يتسم بالجرأة والإقدام والعنف^(٣).

ولا تقف قائمة الأمراض والتشوهات عند هذا الحد، فإن للخلل التركيبي في الكروموسومات أيضاً إعاقاته وعيوبه الخلقية التي تظهر في حالات الانتقال والحذف والكروموسوم الحلقي والمضاعفة المزدوجة والانقسام الصبغي المتماثل،

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٤.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٥ - ٧٦.

(٣) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٦.

وهي كلها تسبب عاهات متولدة غالبها عن العوامل البيئية الخارجية التي ذكرناها آنفاً^(١).

ومن ثم فإن هذه النذر المفزعة وما يرى من آياتها في المجتمعات الإنسانية قد ملأت النفوس رعباً والأزواج فرقاً ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨].

وإلى جانب دور المعاقين وذوي العاهات التي أسرع إلى إنشائها في هذا العصر الحكومات والهيئات الخيرية ومؤسسات البر فإن الهلع في الأوساط العلمية والطبية قد دفع بالخبراء والأخصائيين إلى الجد في ميادين البحث، فبدأوا أولاً باستخدام الوسائل المتاحة لتحديد وجود الأمراض والتشوهات وحتى توقعها وكان ذلك إما قبل الحمل:

١- عن طريق الاستشارة الوراثية قبل الزواج عند اختيار الشريك ويكون ذلك بإجراء فحوص وتحاليل للمرشحين لاحتمال حدوث تشوهات بالأجنة تنذر بها بعض العوارض مثل ضمور العضلات والنزف الدموي^(٢).

وقد يكون التشخيص أثناء الحمل بأخذ عينة من دم الأم لتحليلها وفحصها أو بأخذ عينة من السائل الأمنيوني المحيط بالجنين لتحليل خلايا الجنين وللتأكد في الحالتين من تحديد نوعية الفافتو بروتين^(٣).

٢- عن طريق التاريخ الوراثي للأمراض في الأسرة ويكون هذا ببحث المرأة الحامل للوقوف على طبيعة الحمل السابق لها إن كان، وعلى الأحوال الصحية للأبناء والأخوة، وللتأكد من وجود جنين أو طفل مشوه خلقياً فيها. وكلما كانت الاستشارة الوراثية قبل الزواج كان ذلك أفضل.

وقد يلجأ في التشخيص إلى منظار رؤية الجنين داخل الرحم أو تصويره به باستخدام الموجات فوق الصوتية، وبالأستعانة بالأشعة السينية^(٤).

(١) د. البار. التشوهات الخلقية: ٧٨ - ٨٤.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٨٧ - ٩٣. د. با سلامة، ٣.

(٣) د. با سلامة: ٣.

(٤) د. با سلامة: ٤.

ويقول د. با سلامة: بعض الوسائل المستخدمة في تشخيص التشوهات الخلقية داخل الرحم وخاصة أخذ العينة من السائل المحيط بالجنين أو من أنسجة الجنين، أو تنظير الجنين لا تخلو من مخاطر على الأم والجنين^(١).

ولا بد في نهاية هذا العرض الملخص من كلام الأطباء الأخصائيين من ملاحظة أن التشوهات الخلقية منها ما يظهر في الأسبوعين الأولين من الحمل وتكون شديدة وتنتهي بالطرح التلقائي، ومنها ما يظهر في مرحلة تخلق الأعضاء، أي بين الأسبوعين الثالث والثامن وهذه أيضاً شديدة. ومنها ما لا يظهر إلا بعد ستين يوماً من الإخصاب، وهي طفيفة فيما عدا ما يصيب العين أو الجهاز العصبي، ورغم أن التشوهات قد تكون طفيفة إلا أن تأثيرها على المستوى الوظيفي قد يكون كبيراً^(٢).

ومن يتبين هذه الحقائق وما تجر إليه من أحوال يدرك أنه من الممكن تنويع التشوهات إلى بسيطة، وممكنة العلاج، وخطيرة، ومتعذرة العلاج.

فالأولى: أمرها هين ولا تتسبب في إجهاض تلقائي كما لا تقتضي إسقاطاً طبياً علاجياً.

والثانية: مثله وهي الممكنة العلاج، فقد تطورت الوسائل العلمية من جراحة ونحوها لإزالتها تماماً أو التخفيف منها، وقد تكون مداواتها والجنين في الرحم، أو يتم علاجها بالطرق المناسبة عقب الولادة مباشرة، أو بعد فترة من الولادة.

والثالثة والرابعة هما الخطيرة والمتعذرة العلاج.

ومهما يكن من أمر هذه التشوهات فإن اجتناب التعرض إليها وإلى العوامل والأسباب المقتضية لوجودها يبقى حجر الزاوية والأصل في تفاديها، وذلك بالاستقامة الدينية، أي بالبعد عن المؤثرات البيئية المختلفة من إدمان على المسكرات وعلى المخدرات، وبالبعد عن السفاح وعمّا تنتشر به الأمراض الجنسية، وتجنب العقاقير والمركبات الكيميائية، وكذلك بالتوقي من الأشعة بأنواعها وخاصة عند أولات الحمل، وربما كان اللجوء إلى العزل والتعقيم

(١) د. با سلامة: ٥.

(٢) د. البار. التشوهات الخلقية: ٨٦.

الموقوت أو نحوه من الوسائل الوقائية من حدوث الحمل طريقاً لتجنب هذه المخاطر وبالخصوص عند أصحاب الأمراض الوراثية.

أما الإجهاض الطبي في الحالتين الأولى والثانية فليس له من مبرر يذكر كما قدمنا، ولا يقره أكثر الأئمة والفقهاء، ولا يرضاه الأطباء ويعتبرونه جنائية على حي سواء كان قبل نفخ الروح أو بعده.

وأما في الحالتين الثالثة والرابعة فإن الإجهاض قبل مائة وعشرين يوماً، أي قبل مرور الجنين بالتارات السبع، وإن أباه المالكية والظاهرية لأنه قضاء على حي سيكون بالأيلولة إنساناً فقد أجازته أكثر الحنفية، وكذلك اللخمي من المالكية فيما قبل الأربعين يوماً، وبعض الحنابلة إذا حصل الإسقاط في أول مدة الحمل كما سبق بيانه، وصرح ابن عقيل بأن ما لم تحله الروح لا يُبعث، وإن جواز الإجهاض ليتأكد في تينك الحالتين الخطيرة والمتعذرة العلاج، سواء كان السبب فيها وراثياً أو بيئياً أو مزدوجاً للعذر القائم والضرورة المعتبرة الموجودة والمستندة إلى الأدلة العلمية والكشوف والتحليل الثابتة اليقينية. ولذلك فإن المرجع في تقرير هذه الأعداء والضرورات الأطباء المسلمون المختصون.

وبعد نفخ الروح أي مرور مائة وعشرين يوماً على الإخصاب فإن الإجهاض، وإن أجازته الغربيون، ترفضه المبادئ الدينية وتأباه الأصول الشرعية، والفقهاء كلهم مجمعون على منعه وحرمته ويعتبرونه قتلاً للنفس التي حرم الله إلا إذا ألجأت إليه ضرورة معتبرة عند البعض.

وما يدرينا بأن للخالق العليم الحكيم سراً في بقاء هؤلاء المشوهين على ما هم عليه من التشوه، كأن يكون فيهم موعظة وعبرة للناس، ويكون لهم في الآخرة أجزل التعويض عن إعاقتهم من المنعم الرحيم جلّ جلاله. وهكذا تتمايز الأحكام بصورة واضحة إن شاء الله، بحسب أنواع التشوه، وبحسب الزمن الذي يُراد الإجهاض فيه.

فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، والله الكريم العظيم أسأل التوفيق والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل.

الجنين المشوه

(أسبابه وتشخيصه وأحكامه)

إعداد الدكتور
السيد محمد علي البار
مستشار قسم الطب الإسلامي - مركز الملك فهد للبحوث الطبية
جامعة الملك عبد العزيز - جدة

أبيض

الباب الأول تكوين الجنين المشوه

وفيه المواضيع التالية:

- ١- التشوهات في مرحلة النطفة
- ٢- التوائم السيامية
- ٣- التشوهات الخلقية في فترة تكون التوتة والكرة الجرثومية والتشوه في الفترة الحرجة.
- ٤- مرحلة الحمل.

أبيض

تكوُّن الجنين المشوَّه

إن معظم تشوهات الأجنة تحدث في مرحلة مبكرة جداً من تكوين الجنين، بل إنها تحدث قبل أن يتكوّن الجنين في معظم الحالات . وذلك أن الخل قد يكون في النطفة الذكرية (الحيوان المنوي) أو في النطفة الأنثوية (البويضة) أو في النطفة الأمشاج (الزيجوت) كما أن الخل قد يحدث أثناء تكوُّن الكرة الجرثومية Blastula أو أثناء الانغراز والتعلق.

ومعظم الأجنة التي تصاب في هذه المرحلة المبكرة تسقطها الأرحام حتى قبل أن تعلم المرأة أنها حامل، فقد وجد الباحثون أن ما يقارب ٦٠ بالمائة إلى سبعين بالمائة من حالات الحمل المبكر تُجهض وأن السبب الأساسي لهذا الإجهاض هو خلل في الصبغيات (الكروموسومات).

وتكون فترة تكوُّن الأعضاء Organ genesis والتي تمتد من الأسبوع الثالث إلى الأسبوع الثامن، هي الفترة الحرجة التي تتعرض فيها الأجنة للمؤثرات الخارجية مثل المواد الكيماوية أو الأشعة أو الميكروبات.

ولهذا فإن أخطر التشوهات الخلقية تحدث في الغالب في هذه الفترة الحرجة. وأما التشوهات التي تحدث بعد هذه الفترة فتكون في الغالب أقل خطورة، وكلما تقدم الحمل كلما كانت التشوهات الخلقية أقل في العدد وأخف في خطورتها.

التشوهات في مرحلة النطفة:

تحدث التشوهات الناتجة عن خلل في الصبغيات في أثناء فترة الانقسام الاختزالي Meiosis أثناء تكوُّن الحيوان المنوي أو أثناء تكوُّن البويضة ويؤدي ذلك إلى الآتي:

١- خلل في عدد الصبغيات (الكروموسوم) إما بزيادة أو نقصان، فبدلاً من وجود ٢٣ كروموسوماً في الحيوان المنوي أو البويضة يكون هناك ٢٤ أو ٢٢ كروموسوماً.

٢- خلل في تركيب أحد الصبغيات بزيادة في طوله أو نقصان نتيجة فقدان جزء من الكروموسومات إلى جزء آخر، ويلتصق به أثناء الانقسام الاختزالي، وتدعى هذه العملية باسم انتقال الموضع Translocation. وقد يكون هذا الانتقال متبادلاً بين كروموسومين اثنين فيسمى الانتقال المتبادل Reciprocal Translocation. ويحدث في بعض الأحيان ما يسمى بعملية عدم فك الارتباط ويعتبر هذا من أهم أنواع الخلل الذي يحدث أثناء الانقسام Non Disjunction الاختزالي.

وسنشرح أنواع الخلل في تكوين الكروموسومات (الصبغيات) في فصل خاص، ولكننا أحببنا هاهنا أن ننوه بأهمية حدوث مثل هذا الخلل في مرحلة تكوين البويضة أو في مرحلة تكوين الحيوان المنوي، أي أن التشوه قد حدث قبل أن يخلق الجنين ويؤدي عدم فك الارتباط إلى خلل في عدد الكروموسومات مسبباً ما يعرف باسم الجسيمات الأحادية Mono Somy وبدلاً من أن تحتوي النطفة الأمشاج (الزيجوت) على ٢٣ زوجاً من الكروموسومات فإنها تحتوي على ٤٥ كروموسوماً بدلاً من ٤٦.

وإذا حدث هذا النقص في الكروموسومات الجسدية (غير الجنسية) فإن الجنين يكون معرضاً لتشوهات شديدة تؤدي إلى موته وإسقاطه في فترة مبكرة من الحمل ومن النادر جداً أن يولد جنين به نقص في أحد الكروموسومات الجسدية.

أما إذا حدث النقص في أحد الكروموسومات الجنسية فإن ذلك النقص يؤدي إلى وفاة ٩٧ بالمائة من هذه الأجنة المصابة، وبالتالي إلى إسقاطها. ومع ذلك فإن وجود نقص في أحد الكروموسومات الجنسية أمر غير شديد الندرة، ويعرف باسم متلازمة ترنر Turner Syndrome وهي تمثل حالة من كل عشرة آلاف حالة من حالات المواليد، وحالة من كل ١٨ حالة من حالات السقط الطبيعي (بدون فعل فاعل).

أما العدد الزائد في الصبغيات فقد يكون في أحد

الكروموسومات الجسدية Autosomal Chromosome أو في الكروموسومات الجنسية Sex Chromosome.

ويكون العدد النهائي للكروموسومات في الخلية ٤٧ كروموسوماً بدلاً من ٤٦، وتوجد أنواع متعددة من ثلاثية الصبغيات الجسدية Tiosomy Of المعروفة Triosomy 21 وأشهرها ثلاثية صبغيات ٢١ autosomal Chromosome باسم متلازمة داون Down's Syndrom أو المغولية Mongolism والتي يولد فيها الطفل مصاباً بالتخلف العقلي وبعض العيوب الخلقية في القلب، وتكون العيون ضيقة والجفون مائلة إلى أعلى ويبرز اللسان من الفم، ويكون خط التغضن على راحة اليد شبيهاً بذلك الموجود لدى القردة Simian Grease وهناك ثلاثية صبغيات رقم ١٨، ورقم ١٣ وهي أشد خطورة من مرض داون.

أما زيادة صبغي الذكورة XYY فربما سبب زيادة في الإقدام والشجاعة والجرأة والطول، وقد وجد بعض الباحثين أن بعض عتاة المجرمين يحملون زيادة في صبغي الذكورة (ليس ذلك مرتبطاً بالضرورة بالإجرام). أما زيادة صبغي الأنوثة XXX فربما سبب تخلفاً عقلياً وبلادة وبلاهة، وإذا زاد صبغ الأنوثة بالنسبة لرجل XXY فإنه يصبح بارد الهمة عنيّ وعقيم (متلازمة كلنفلتر).

وإذا حدث أن أكثر من حيوان منوي قام بتلقيح البويضة (وهو أمر نادر الحدوث) فإن اللقيحة (الزيجوت أو النطفة الأمشاج) ستحتوي على ٦٩ كروموسوم أو أكثر.

وهذه اللقيحة لا يمكن أن تعيش ولا بد أن تموت وتجهض تلقائياً في مرحلة مبكرة جداً (Poly Ploidy) وإن كانت بعض الحالات النادرة جداً قد سجلت لمواليد لديهم ٦٩ كروموسوماً في كل خلية من خلاياهم ولكن هؤلاء المواليد توفوا خلال أيام من ولادتهم.

وقد يحدث أن يزيد العدد من ٤٦ كروموسوماً إلى ٩٢ وهو في الغالب ناتج عن انقسام خلية الزيجوت Cleavage وهو ما يعرف باسم

الانشطار دون أن تصبح الخلية خليتين، وهذه الأجنة تجهض تلقائياً في فترة مبكرة من الحمل.

وقد يحدث خلل في تركيب الكروموسومات دون أن تحدث فيها زيادة أو نقصان في العدد، ويرجع ذلك إلى ما يسمى عملية الانتقال Translocation للمادة الصبغية في أحد الكروموسومات أو الحذف Deletion .

ومن أمثلة الحذف هذه نقص في الكروموسوم الخامس فيؤدي إلى خلل شديد في تكوّن الجنين وينزل الطفل مصاباً بتخلف عقلي شديد ويكون صراخه شبيهاً بمواء القطّة Cried Chat .

أما إذا حدث الحذف في الذراع القصير للكروموسوم رقم أربعة فإن صراخ الطفل يشبه عواء الذئب Wolf Syndrome ويكون ذلك مصحوباً بعيوب خلقية شديدة.

وقد يكون الكروموسوم حلقي الشكل Ring Chromosome ويؤدي ذلك إلى خلل في تكوين جسم الجنين.

كما قد يحدث انقلاب جزء من كروموسوم إلى جزء آخر Inversion وقد يكون الخلل في مثل هذه الحالات بسيطاً، وقد يكون مقترناً مع متلازمة داون وقد تحدث طفرات للجينات دون حدوث أي خلل ظاهر في الكروموسومات وهذا أمر شديد التعقيد سنتركه إلى بابيه، وتسمى الطفرات الوراثية Mutation of Genes وتسبب أنواعاً كثيرة من الأمراض الوراثية مثل مرض الودانة Achondro Plasia أو حالة العنث أي زيادة عدد الأصابع في اليدين والقدمين Polydactyly وهو مرض غير خطير كما قد يحدث شلل هنتجتون الرقاص Huntington Chorea وهو مرض خطير يسبب الجنون ونوع من الشلل الرقاص في مقتبل العمر.

التوائم السيامية:

لا بد لهم التوائم السيامية من إعطاء فكرة مبسطة عن التوائم، إن هناك نوعين من التوائم هما:

١- التوائم غير المتشابهة:

وهي التي تحدث نتيجة تلقيح بويضتين أو أكثر تفرزها المرأة، وتلقح كل بويضة بحيوان منوي وتنمو هذه الأجنة وتلدهما المرأة، ويكون التوأم غير متشابه إلا بمقدار ما يتشابه الإخوة لأب وأم.

٢- التوائم المتشابهة:

وهي تحدث نتيجة تلقيح بويضة واحدة بحيوان منوي واحد وفي مرحلة الانقسام والانشطار Cleavage أو ما بعدها تنفصل الخلايا لتكون كل مجموعة منها إنساناً كاملاً.

وهذه التوائم تكون متماثلة حتى ليتمكن اعتبارها إنساناً واحداً في الأصل، لكنه ظهر على الأرض بشكل إنسانين متماثلين تماماً من حيث الجنس ومن حيث الصفات الوراثية، ولهذا فإن هذه التوائم تستطيع أن تتقبل الأعضاء من مثيلها التوأم دون رفض ولذا لا تحتاج إلى عقاقير المناعة في هذه الحالة، ومع هذا فهناك من الفروق الدقيقة ما يجعلهما شخصين وليساً شخصاً واحداً، وإن كان الطب لا يستطيع تحليل هذه الفروق الدقيقة.

ويحدد وقت انفصال البويضة الملقحة مدى الاتصال بين هذه التوائم، فإذا كان الانفصال مبكراً أي بعد التلقيح بقليل فإن كل جنين سيحمل غشاء سلي (أمنيون) وغشاء المشيمة (كوريون) وتكون كل مشيمة منفصلة عن الأخرى.

أما إذا كان الانفصال في مرحلة الكرة الجرثومية فإن التوأم يشتركان في غشاء مشيمي واحد وإن كان لكل واحد منهما غشاء سلي.

أما إذا كان الانفصال متأخراً في مرحلة تكون اللوح الجنيني فإن ذلك يؤدي إلى تكون جنين بكيس سلي واحد وغشاء Germinal Disk مشيمي واحد لهما جميعاً، فإن كان الانفصال غير تام أدى ذلك إلى ولادة توائم متصلة Conjoined Twins وهي التوائم المعروفة باسم التوائم السيامية، وقد سميت كذلك لأن أشهر هذه الحالات كانت لتوائم متصلة من سيام (تايلند الآن).

وقد يكون الاتصال في الرأسين Cranio Pagus أو من الصدر من الجهة الأمامية Thoraco Pagus أو من الظهر Pyo Pagus وكان أشهر هذه التوائم قد ظهر في قرية بالقرب من بانكوك وولدا في ١١/٥/١٨١١م وكانا ملتصقين من جانبيهما وعاشا حتى بلغا الثانية والستين عندما مات أحدهما بجلطة في الدماغ وتبعه الآخر على الأثر، واشتهرا عندما ذهبا إلى أوروبا والولايات المتحدة وعملا في السيرك، وقد تزوجا وأنجبا عدداً من الأطفال وأنجب أطفالهما ذرية سليمة من الأحفاد.

وقد ذكر الأمير الصنعاني في كتابه (الروضة الندية في شرح التحفة العلوية) عدة روايات عن أجنة ملتصقة في أيام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه فاحتار فيها عمر والصحابة رضي الله عنهم ولم يعرفوا كيف يقسموا لهما الميراث، فجاء الإمام علي كرم الله وجهه وحكم في القضية.

قال الأمير الصنعاني^(١): وعن سعيد بن جبير قال أتى عمر بن الخطاب بامرأة قد ولدت ولداً له خلقتان وبطنان وأربعة أيدي ورأسان وفرجان، هذا في النصف الأعلى، فأما الأسفل فله فخذان وساقان ورجلان مثل سائر الناس، وطلبت المرأة ميراثها من زوجها الذي توفي وهو أبو ذلك الخلق العجيب. فدعا عمر بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فشاورهم فلم يجيبوه بشيء، ودعا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال علي رضي الله عنه: إن هذا أمرٌ له نبأ فاحبسها واحبس ولدها وأقبض مالهم وأقم لهم من يخدمهم وانفق عليهم بالمعروف (ليس المقصود بالحبس هاهنا وضعهم في السجن وإنما وضعهم في منزل خاص بهم في المدينة المنورة) ففعل ذلك عمر، ثم ماتت المرأة وشب الخلق وطلب الميراث، فحكم له علي بأن يقام له خادم خصي (لأن المخلوق أنثى) يخدم فرجيه ويتولى منه ما يتولى إلا ما لا يحل لأحد، ثم إن أحد البدنين طلب النكاح... فقال علي: الله أكبر، إن الله

(١) محمد بن إسماعيل الأمير: الروضة الندية في شرح الحفة العلوية، بإشراف أحمد الشامي. الدار اليمنية للنشر والتوزيع ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م ص ١٧٤-١٧٥.

أحلم وأكرم من أن يُري عبده أخاه وهو يجامع أهله ولكن عللوه ثلاث (أي تعللوا له بالأعذار لمدة ثلاثة أيام) فإن الله سيقضي قضاء فيه؛ ما طلب هذا إلا عند الموت فعاش (الخلق) ثلاثة أيام ومات.

فجمع عمر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاورهم فقال بعضهم: اقطعه حتى يبين الحي من الميت ونكفنه وندفنه، فقال عمر: إن الذي أشرت إليه أعجب أن يقتل حيا بحال ميت .. وضع الجسد الحي وقال: الله حسبكم تقتلونني وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقرأ القرآن؟ فبعث إلى علي وقال: أبا الحسن احكم فيما بين هذين الخلقين. فقال علي رضي الله عنه: الأمر أوضح من ذلك وأسهل . وإن الحكم أن تغلوه وتحنطوه وتكفونه وتدعوه مع ابن أمه يحمله الخادم إذا مشى ويعاون عليه أخاه.

فإذا كان بعد ثلاث جفَّ فاقطعوه جافاً ويكون موضعه لا يتألم لأنني أعلم أن الله لا يبقي الحي بعده أكثر من ثلاثة أيام لئلا يتأذى من رائحة نتته وجيفته، ففعلوا ذلك فعاش الآخر ثلاثة أيام ومات. فقال عمر: رضي الله عنك يا ابن أبي طالب فما زلت كاشف كل شبهة وموضع كل حكم».

وهذه القصة تشبه إلى حد ما قصة التوأم السيامي المشهور تشانج ويانج التي ترى قصته وصورته فيما يلي، والفارق بين القصتين أن التوأم السيامي المشهور تزوجا وأنجبا بينما التوأم في قصة الإمام علي أراد التزوج ولكنه لم يلبث أن توفي.



صورة لتشانج وانج
أشهر التوائم الملتصقة في
العالم، وقد سميت جميع
التوائم الملتصقة بعد ذلك
بالتوائم السيامية. وقد وُلِدَ
التوأمان تشانج وانج في
١١/٥/١٨١١م وكنا
ملتصقين، وقد عاشا فترة
طويلة وعملا كسمسارين
في سوق القوارب في النهر،
وذهبا إلى أوروبا وأميركا

عام ١٨٢٩م وتزوجا بشقيقتين في عام ١٨٤٣م وأنجب الأول سبعة أولاد
 وخمس بنات وأنجب الثاني سبع بنات وثلاثة أولاد وكان جميع أطفالهما
 طبيعيين ما عدا ولد وبنت من أولاد تشانج اللذين كانا أصممين أبكمين.
 وفي يناير ١٨٧٤ مات تشانج نتيجة جلطة في المخ، وبعد ثلاث ساعات
 لحق به أخيه وانج اللاصق به، وقد بلغا عندئذ الثانية والستين من العمر، ولا
 يزال بعض أولاد التوأمين على قيد الحياة وأحد هؤلاء جنرال في سلاح الجو
 والآخر رئيس لإحدى السكك الحديدية، وقد كثرة ولادة التوائم في هذه
 الأسرة ولكن دون وجود توائم ملتصقة.



صورة لتوأم سيامي ذو رأسين، وتحدث هذه التوائم نتيجة انفصال اللقيحة في مرحلة متأخرة بعد تكون اللوح الجنيني، وبحيث تكون الدماء الذاهبة إلى أحدهما قليلة بينما تكون الدماء الذاهبة إلى الآخر وافرة فينمو أحدهما نمواً طبيعياً بينما يكون الآخر مبتوراً ناقصاً وملتصقاً بأخيه كطفيلي أو كرأس إضافي.

التشوهات الخلقية في فترة تكون التوتة والكرة الجرثومية (قبل مرحلة العلقة والانفراز)
تبقى النقطة الأمشاج (الزيجوت) ستة أيام تقريباً قبل أن تنغرز في الرحم وتعلق بجداره، وفي هذه الفترة تنقسم وتتحول إلى مجموعة من الخلايا تعرف باسم التوتة Marulla ثم تصبح مثل الكرة وتسمى الكرة الجرثومية Blastula.

وإذا تعرضت الكرة الجرثومية لكمية من الأشعة فإنها تنتج جنيناً مشوهاً. وكذلك إذا تعرضت هذه الكرة الجرثومية للمواد الكيماوية والعقاقير

فإنها تتعرض للتشوه، وقد أمكن إثبات تأثير العقاقير ومنها النيكوتين الموجود في التبغ على الكرة الجرثومية في حيوانات التجارب. وقد وجد الباحثون أن تأثير المواد المسخية Teratogenic Agents سواء كانت أشعة أو مواد كيماوية أو ميكروبات في هذه الفترة تؤدي في الغالب الأعم إلى قتل هذا الجنين في مرحلة مبكرة جداً وبالتالي إلى إسقاطه في تلك الفترة المبكرة من الحمل.

ولهذا يعتبر تأثير المواد المسخية Teratogenic Agents في هذه الفترة، إما أن يسبب موت الجنين أو لا يؤثر عليه على الإطلاق.. ذلك أن تأثير هذه المواد على بعض الخلايا يمكن أن يستبدل بالخلايا العميمة والجميمة Totipotetent التي تمثل معظم خلايا الجنين في هذه المرحلة المبكرة من النمو. وأغلب التشوهات الخلقية التي تشاهد بعد الولادة، وترجع إلى هذه الفترة من النمو، يكون سببها التوائم السيامية التي أسلفنا في شرحها. ومن المعلوم أن انفصال الزيجوت في مرحلة مبكرة يؤدي إلى توائم متماثلة غير متصلة أما إذا كان الانفصال قد حدث في مرحلة الكرة الجرثومية أو بعدها أثناء تكون اللوح الجنيني فإن ذلك يؤدي إلى تكون أجنة لتوائم متصلة، وهي التي عُرِفَت باسم التوائم السيامية السابق ذكرها. التشوه في الفترة الحرجة (مرحلة الجنين: من الأسبوع الثاني إلى الأسبوع الثامن):

تسمى هذه المرحلة في علم الأجنة المرحلة الجنينية Embryonic Period للتفريق بينها وبين المرحلة التي تليها وهي من الأسبوع التاسع إلى الولادة والتي تعرف باسم مرحلة الحمل Feotal Period. وفي هذه الفترة يكون نمو الخلايا على أشده، وفي الفترة من الأسبوع الرابع حتى الثامن يبدأ تخليق الأعضاء Organogenesis وهي أشد فترات النمو حرجاً ولهذا فإن تأثير المواد المسخية من عقاقير ومواد كيماوية وأشعة وميكروبات تكون على أشدها في هذه الفترة. وتكون التشوهات الخلقية التي حدثت في هذه الفترة خطيرة وكبيرة

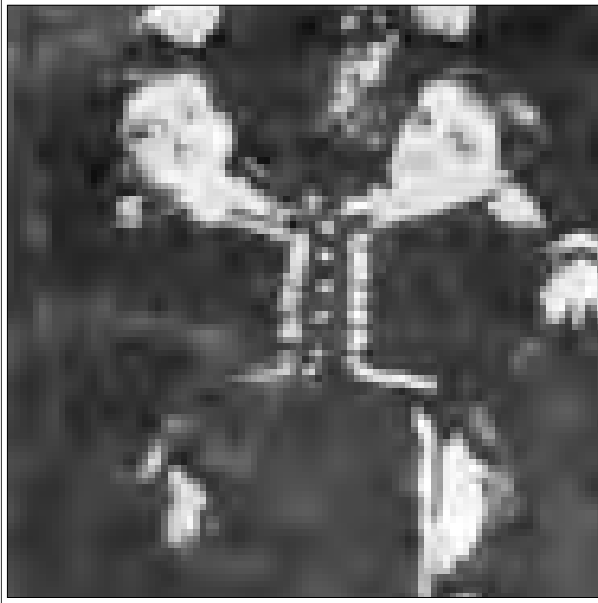
ومتعددة. فعلى سبيل المثال فإن أي إصابة للجهاز العصبي قبل قفل هذا الأنبوب (أي قبل اليوم الثامن والعشرين منذ بدء التلقيح) تؤدي إلى العيب الخطير المعروف باسم الأنبوب العصبي المفتوح Open Neural Tube والمتمثل في جنين بدون دماغ (تقفل الفتحة الرأسية في اليوم الخامس والعشرين) أو جنين مفتوح الفقرات السفلية «الصلب الأشرم» Spina Bifida وتظهر منه السحايا والنخاع (فتق سحائي نخاعي) Meningo mylco Coele وكلاهما عيب خطير.

ولا يعيش الجنين بدون مخ (يوجد له جذع الدماغ فقط) سوى سويعات وعلى الأكثر بضعة أيام ثم يموت. بينما يمكن أن يعيش الجنين ذو الصلب الأشرم ولو كان لديه فتق سحائي وعائي. ويمكن إجراء عملية تجميلية له وإن كان في الغالب سيصاب بأنواع من الشلل للأطراف السفلية.

ومعظم، إن لم نقل كل، التشوهات التي تحدث في هذه الفترة المبكرة تؤدي إلى تشوهات خطيرة جداً سواء كانت في الجهاز العصبي أو في الجهاز الدوري والقلب أم في الجهاز الهضمي أو الجهاز التنفسي.

أما التشوهات التي تحدث بعد الأسبوع الثامن فإن أغلبها يكون محدود الأثر وإن كان بعضها خطيراً.

وقد يحدث أن أحد التوأمين يكون ضامراً وناقص النمو بسبب نقصان الدورة الدموية فيه بينما تذهب الدماء المغذية إلى الأخ الآخر فينمو نمواً طبيعياً، وينمو التوأم الناقص كجزء زائد في جسم الشخص السليم ويظهر كطفيلي متعلق به ويكون شكله غريباً ومفزعاً في بعض الأحيان.



الولد ذو الرأسين .. أو الأخوان تومس



تشوهات خلقية: رأسان وجسم واحد ويدان ورجلان فقط

مرحلة الحمل Fetal Period

وهي التي تبدأ من الأسبوع التاسع منذ لحظة التلقيح وتمتد إلى نهاية الحمل، وتؤثر المواد المسخية على الجنين وخاصة على الجهاز التناسلي الذي يتكون في هذه الفترة (من الأسبوع الثامن حتى الثاني عشر) ولهذا فإن الخلل في تكوين الأعضاء التناسلية الظاهرة يكون على أشده في هذه الفترة، كما أن تكون الأسنان وسقف الحنك يظهر في فترة الحمل ولذا فإن المواد المسخية التي تؤثر على هذه المناطق تكون على أشدها في هذه الفترة. وعلى سبيل المثال فإن تأثير التتراسيكلين على الأسنان يكون على أشده في فترة تكون الأسنان أي بعد ١٢٠ يوماً منذ التلقيح.

وقد يكون التأثير خفياً ولا يظهر على الجنين ولا على المولود ويبقى سنياً طويلاً حتى يظهر الأثر في شرخ الشباب وميعة الصبا. ومن ذلك تأثير مادة هرمونية الاستيسترول Stilbesterol إذا أخذتها المرأة الحامل فإن ذلك يؤدي إلى حدوث سرطان في الفرج لابنتها عندما تبلغ سن الشباب.

ويوضح الجدول التالي زمن تأثير بعض المواد المسخية Teroafogens.

الفترة	التشوه
فيروس الحصبة الألمانية ٠-٦٠ يوماً	عيوب خلقية في القلب
والساد (الماء الأبيض) والصمم.	
عقار تاليدومايد ٢١-٤٠ يوماً	عدم نمو الأطراف.
هرمونات الذكورة قبل اليوم التسعين	تضخم البظر وقفل الشفرين
	بحيث تبدو البنت عند الولادة على هيئة ذكر
هرمونات الذكورة بعد اليوم التسعين	نمو البظر فقط
تتراسيكلين حوالي ١٢٠ يوماً	تلوين الأسنان الأولية اللبنية
أو ما بعدها	والدائمة



صورة نشرتها صحيفة (Arab News) في عددها الصادر ١٩٨١/٢/٢م الموافق ١٤٠١/٣/٢٧هـ لتوائم سيامية ولدا في ١٩ ديسمبر ١٩٨٠م وكانا ملتصقين من جهة الصدر وبالذات من عظم القص والسرة والكبد وفي وضع لم يعهد من قبل، وهو أن رأس الأول عند قدم الثاني والعكس، وقد وُلد الطفلان في مدينة هردان كرالوف في تشيكوسلوفاكيا، وقد تم فصل التوأمين جراحياً بنجاح كما هو موضح في الصورة الأخرى.



راديكا ورابيكا: فتاتان هنديةتان ملتصقتان
إذا أخذت إحداهما دواء شعرت الأخرى بتأثيره.

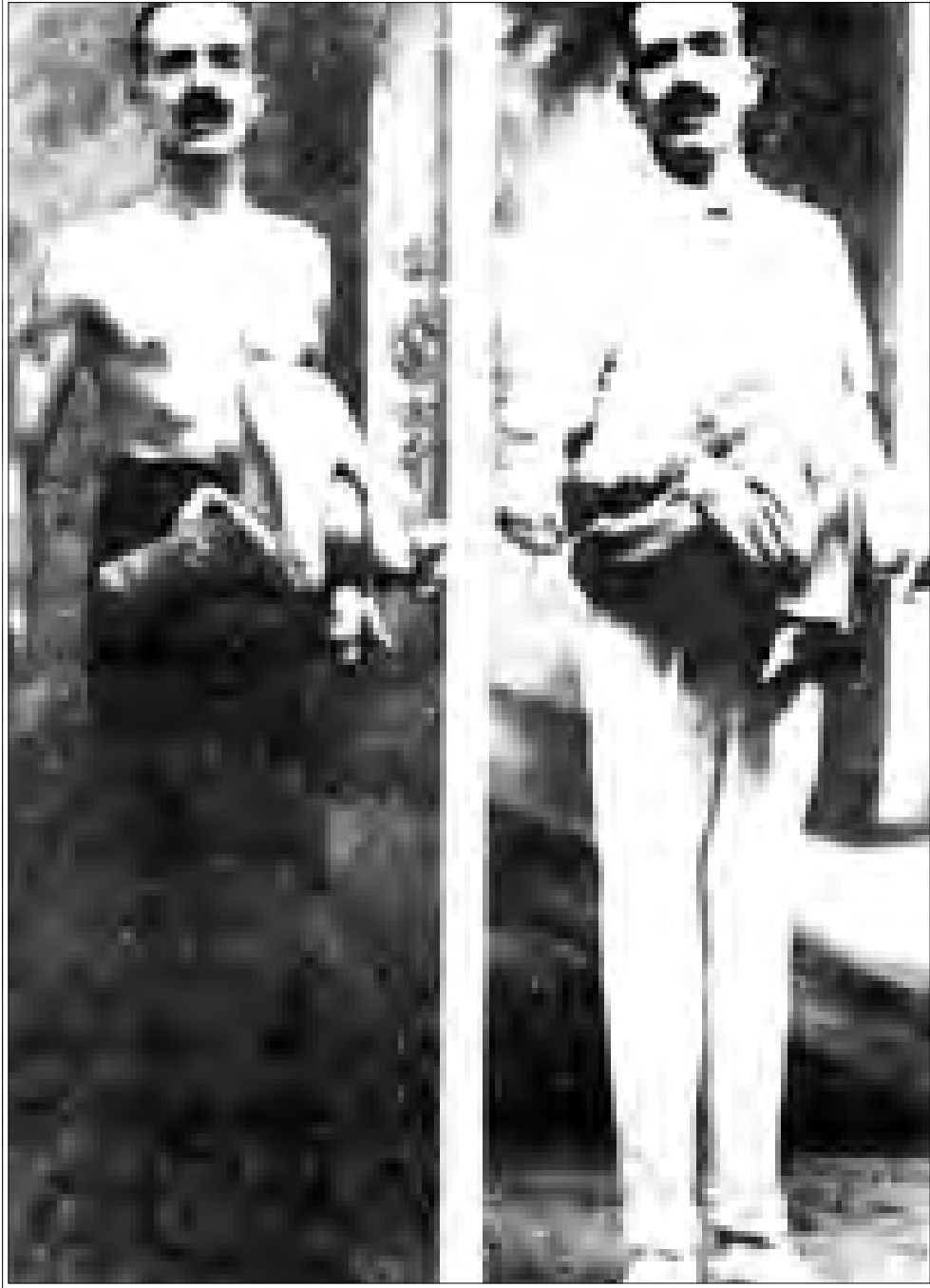


توائم سيامية نشرتها جريدة عكاظ. أنجبت هذه التوائم سيدة فلبينية
تشويهاً خلقية: رأسان وجسم واحد ويدان ورجلان.



بيتي لو ويليامز مع توأمها الطفيلي الملتصق

هذه التوائم تسمى توأم سيامية وهي نتيجة تلقيح بويضة واحدة وانفصالها في مرحلة متأخرة بعد تكون اللوح الجنيني Germ Disk، أحد الأجنة يكون تام النمو، أما الآخر فيذهب دمه إلى أخيه، لهذا يكون نموه ناقصاً.



جاك ليبيرا مع توأمه الطفيلي المختفي في جسده



هذه الصورة نقلاً عن كتاب الإنسان النامي Developing Human للدكتور كيث مور



﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾

طفل حديث الولادة فاقد لنصف دماغه وقبوة الرأس ونصف الجمجمة، ليس لدى هذا المخلوق من الدماغ إلا المخيخ والنخاع المستطيل الذي بواسطته يستطيع التنفس، ومع ذلك فلا يستطيع العيش إلا لسويقات فقط وإن كان بعض الحالات الشاذة قد عاش لعدة أيام.



حالة مشابهة للصورة العليا،
طفل مـولود بدون رأس
تقريباً وبدون دماغ ما عدا
النخاع المستطيل المسؤول
عن المناطق الحيوية، لقد
عاش هذا الطفل عدة أيام
بعد ولادته.



مولود بمحجر عين واحدة
تلتصق فيه العينان، إن
الأنف مخفية تقريباً فهي
أنف بدائية جداً. أما بقية
الوجه فطبيعي، ولكن فصي
المخ ملتحمان في فص واحد
وناقص النمو. لقد عاش
هذا الطفل عدة أيام بعد
الولادة، وعندما شُرِّحت
جثته وُجد به فص واحد
للمخ وعصب واحد فقط
للإبصار، أما أعصاب الشم
فكانت معدومة تماماً.



طفل بأطراف صغيرة جداً وقصيرة جداً، إن أحد أسباب فقدان الأطراف هو الدواء المشهور "الثاليدوميد" وهو دواء مهدئ خال من المضاعفات، فلما أُعطي للحوامل كانت نتيجته هذه التشوهات الخلقية، وقد سُحب العقار من السوق وقامت الشركة بتعويض جميع أهالي هذه الحالات، لكن بعد ماذا؟

أبيض

الباب الثاني

نظرة عامة لأسباب التشوهات الخلقية في الجنين

وفيه المواضيع التالية:

- ١- أسباب التشوهات الخلقية واضطرابات نمو الجنين.
- ٢- أقسام الإجهاض.
- ٣- أسباب التشوهات الخلقية واضطرابات نمو الجنين.
- ٤- الأشعة والأسباب الخارجية.
- ٥- الأمراض المعدية.
- ٦- فصيلة الفيروسات.
- ٧- البكتيريا.
- ٨- وحيدات الخلية.
- ٩- العقاقير والمواد الكيماوية المسببة للتشوهات الخلقية.
- ١٠- العوامل الميكانيكية والتشوهات الخلقية.

أبيض

نظرة عامة لأسباب التشوهات الخلقية في الجنين

أسباب التشوهات الخلقية في الجنين:

يعتبر الخلل في الصبغيات (الكروموسومات) أهم سبب للإسقاط (الإجهاض) التلقائي، كما يعتبر أهم سبب للتشوهات الخلقية التي يولد بها الجنين.

وتذكر بعض المراجع الطبية أن ما بين ٣٠ - ٤٠ بالمائة من كل حمل يجهض في مرحلة مبكرة^(١) ويعتبر الإجهاض التلقائي عملية طبيعية يقوم بها الرحم لطرد جنين لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة إذ وجد أن نسبة كبيرة من هذه الأجنة المجهضة تلقائياً مشوّهة تشويهاً شديداً وبها إصابات بالغة في الصبغيات (الكروموسومات)، وتتراوح نسبة إصابة الكروموسومات ما بين ٧٠ إلى ٩٠ بالمائة من الأجنة المجهضة تلقائياً^(٢)(٣).

وقد ذكرت مجلة ميديسن دايجست^(٤) أن ٧٨ بالمائة من جميع حالات الحمل تجهض تلقائياً في مرحلة مبكرة بسبب التشوهات الخلقية والخلل في الصبغيات (الكروموسومات)، ولذا فإن الإجهاض التلقائي يعتبر رحمة من الله لهذا الجنين المشوّه.

ويقسم الإجهاض عادة إلى مرحلتين:

الأولى: ما قبل اثني عشر أسبوعاً:

وهذه تشمل أغلب حالات الإجهاض التلقائي، بل وأغلب حالات

(١) كتاب مرك الطبي العملي الطبعة ١٣ ص ٩٤٩ Merk Manual

(٢) المرجع السابق.

(٣) محمد علي البار: مشكلة الإجهاض ص ١٢ (الطبعة الأولى) الدار السعودية.

(٤) عدد يناير ١٩٨١م ص ٤٧.

الإجهاض المحدث Induced Abortion . وتقول المصادر الطبية أن ما يقرب من ٥٠ بالمائة^(١) من حالات الإجهاض التلقائي Spontaneous Abortion تتم في مرحلة مبكرة جداً وقبل أن تعلم المرأة أنها حامل (أي بعد انغراز الكرة الجرثومية Blastula في الرحم) وفي بعض الأحيان لا يحصل انغراز أصلاً، وهذه هي الوسيلة المعتقد أن اللولب I.U.D. يعمل بها لمنع الحمل. وإن كان أغلب أخصائيي النساء والولادة يعتقدون أنه يمنع التلقيح أساساً بواسطة الإفراز المخاطي الثخين في عنق الرحم، وبواسطة اضطراب حركة الشعيرات داخل جدار قناة الرحم وغيرها من الأسباب.

الثانية: ما بعد اثني عشر أسبوعاً:

وهي نادرة الحدوث نسبياً في الإجهاض التلقائي، وإذا حدثت في الإجهاض التلقائي فتكون في الغالب مأمونة العواقب. أما إن حدثت بفعل فاعل فإن مضاعفات هذا النوع من الإجهاض كثيرة وتشمل النزف الدموي وتمزق الرحم أو انتقابه، ولهذا فإن إخراج محتويات الرحم لا يُنصح بها عادة بعد هذه المدة، وتستخدم بدلاً من ذلك عملية شق الرحم Hysterectomy أو حقن السائل الأمنيوسي بملح محلول^(٢) أو استخدام البروستاجلاندين على هيئة حقن وريدية أو لبوس مهبلي أو أقراص للمساعدة في توسيع عنق الرحم وإيجاد طلق. وتسبب التشوهات الخلقية الإجهاض المبكر والمتأخر وولادة الأطفال الموتى Stuibirth كما إنها تشكل ٢٠ بالمائة من جميع وفيات الأطفال في الشهر الأول منذ الولادة Neonatal Period .

أسباب التشوهات الخلقية واضطرابات نمو الجنين:

تتفاعل أسباب كثيرة في تسبب تشوهات الجنين واضطراب نموه ويمكن أن تقسم هذه الأسباب عدة تقسيمات، ومن أشهر هذه التقسيمات ما يلي:

١- أسباب بيئية Environmental Causes .

(١) كيث مور K. Moure: The Developing Human 3rd edition, p49 Souners Company - London

(٢) كتاب مرك الطبي العملي الطبعة ١٣ ص ٣١٩.

٢-أسباب وراثية Hereditary Causes .

٣- أسباب تتفاعل فيها عوامل البيئة والوراثة معاً Multifactorial .

٤- أسباب ميكانيكية.

ويمكن أيضاً أن تقسم الأسباب كالتالي:

١- أسباب راجعة إلى الأم.

٢- أسباب راجعة إلى الجنين. ١٢٩

٣- أسباب راجعة إلى المشيمة.

وتشكل التشوهات الخلقية ٢,٧ بالمائة من جميع المواليد .

وفي مرحلة الطفولة الباكرة تكتشف مجموعة أخرى من التشوهات الخلقية وبذلك تضيف ٣ بالمائة أخرى.

الأسباب البيئية (الخارجية):

لم يكن مجهولاً لدى الأمم الغابرة أن تناول بعض العقاقير يؤدي إلى الإجهاض، بل أفاض الفقه الإسلامي في ذكر كثير من أسباب الإجهاض وفرض في ذلك دية خاصة هي الغرة، وهي وليد أو جارية أو نصف عشر (٥, ٠) دية الرجل.

وقد حكم الإمام علي على عمر رضي الله عنهما بأن يدفع الغرة لامرأة خافت من عمر فأجهضت.

وقبل ذلك حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بدفع دية امرأة وغرة عندما اقتتل امرأتان من هذيل فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، ف قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على العاقلة (أهل المرأة وقبيلتها) بدفع دية المرأة المقتولة ودفع دية أخرى هي الغرة وهي دية الجنين الذي كان في بطنها.

وإذا تركنا هذه الأسباب الخارجية العامة مثل الضرب والاعتداء والإخافة فإن هناك أسباب أخرى بدأ الطب يدرکها في القرن العشرين.

وكان جريح أول من نشر تقريراً عن التشوهات الخلقية التي تصيب الجنين بسبب الحصبة الألمانية وذلك عام ١٩٤١م^(١) ثم ظهرت في الستينات قصة عقار الثاليدوميد المشهورة.

والثاليدوميد عقار مهدئ قيل إنه خال من المضاعفات، فلما أُعطي للحوامل ظهرت الأجنة بدون أطراف، واثارت قضايا في المحاكم في أوروبا والولايات المتحدة ودفعت الشركة المنتجة مئآت الملايين من الدولارات كتعويض لهؤلاء الأمهات مما أدى إلى إفلاس الشركة المنتجة.

ومنذ ذلك الحين ظهرت العديد من الكتابات الطبية في المجالات المتخصصة تتهم هذا العقار أو ذاك في تسبب التشوهات الجنينية، وكثرت هذه المواد بصورة مزعجة حقاً، إلا أن من حسن الحظ أن الدليل على اتهام كثير من هذه المواد كان ضعيفاً^(٢) رغم أن تأثير هذه المواد على أجنة بعض الحيوانات كان قوياً، وتعتبر التأثيرات البيئية المختلفة مسؤولة عن ١٠ بالمائة من جميع التشوهات الخلقية.

ومن أقوى العوامل البيئية تأثيراً على الأجنة ما يلي:

١-الأشعة Irradiation.

٢-أنواع من الأخماج (الالتهابات والأمراض المعدية) Infections ١٣٠.

٣-العقاقير والمواد الكيماوية Drugs And Chemicals.

٤-العوامل الميكانيكية.

وسنناقش كل واحد من هذه المجموعات بإيجاز فيما يلي:

١- الأشعة:

إن تأثير الأشعة على الأجنة عُرِف منذ وقت مبكر في هذا القرن، ففي عام ١٩٢٠م سجل أشينهايم Aschenheim حالة طفل وُلِدَ متخلفاً عقلياً مع صغر الدماغ Microcepholy بسبب تعرض أمه للأشعة أثناء الحمل وقد

(1) Persaid T.V.N: Prenatal Pathology 1979. p52. 1st Edition Field, Illinris Charles Thomal.

(2) Persaid T.V.N: Prenatal Pathology. 1979. p52. المصدر السابق

استعرض مورفي Murphy عام ١٩٢٩م ٦٢٥ حالة تعرضت للأشعة السينية أثناء الحمل فتابعها حتى الولادة ووجد عدداً من التشوهات الخلقية^(١).

وتتعرض المرأة الحامل للأشعة السينية أو أشعة جاما أو المواد المشعة من أجل تشخيص بعض الأمراض، وقد يعلم الطبيب بحمل Radio - nuclides المرأة وقد لا يعلم وخاصة في المراحل المبكرة من الحمل.

ويؤدي التعرض للإشعاعات المختلفة إلى طفرات في المورثات Gene Mutation إلى خلل بالصبغيات Chromosomal Aberration وإلى نقصان النمو داخل الرحم وخارجه (زيغ) وإلى تشوهات خلقية تؤدي أحياناً إلى موت الجنين أو إجهاضه أو ولادته بتشوهات خلقية.

وتعتمد شدة الإصابة على عدة عوامل أهمها كمية الأشعة التي تتعرض لها الحامل ومدة التعرض ومدة الحمل، فالتعرض للأشعة في بداية الحمل، وخاصة الأشعة على الظهر والحوض تؤدي إلى صغر الدماغ Microcephally والشوكة المشقوقة Spina Bifida والحنك المشقوق Cleft Palate وتشوهات بالعظام والأعضاء الداخلية (الأحشاء) والتخلف العقلي، وفي كل الحالات تقريباً يتعرض الجهاز العصبي للإصابة، والتعرض للأشعة في وسط الحمل ونهايته تُعرض الجنين للإصابة بسرطان الدم (اللوكيميا) في سن الطفولة.

وعند متابعة الحالات التي تعرضت لإشعاعات القنبلة الذرية في هيروشيما ونجازاكي في الحرب العالمية الثانية، وخاصة لحالات الحمل قبل ١٨ أسبوع، وجد الباحثون (Wood Etal 1967) و (Miller and Mull Vihill 1976) أن نسبة كبيرة من المواليد أصيبت بالتخلف العقلي وصغر الدماغ، كما تعرضوا لزيادة كبيرة في سرطان الدم Leukaemia ومتلازمة داون Down Syndrome، وهو تخلف عقلي شديد ناتج عن زيادة كروموسوم في الثنائي ٢١ Trisomy 21، كما زادت أيضاً نسبة الإصابة بأنواع مختلفة من السرطان، وخاصة سرطان الدم اللوكيميا في سن الطفولة.

(١) المصدر السابق.

ولهذا يُنصح بعدم تعريض الأم الحامل للأشعة أثناء فترة الحمل، وخاصة في الأشهر الثلاثة الأولى.

ويعتقد أن الكمية القليلة من الأشعة (أقل من ١٠ راد) لا تؤثر تأثيراً سيئاً على الجنين، ولكن لا ينبغي أن تتعرض لها الحامل إلا لضرورة ملجئة، ويستحسن أن يكون ذلك بعد الشهر الخامس من الحمل. ويعتقد رينرث (Rennert 1975) أن التعرض للأشعة بعد الشهر الخامس بالكميات المحددة غير ضار بالنسبة للجنين، وخاصة إذا قام أخصائي الأشعة بحماية الرحم بلباس واقى على منطقة الرحم.

ويقترح هامر وجاكوبسون (Hammer - Jacobson 1963) إجراء الإجهاض الطبي إذا تعرضت الحامل لأكثر من ١٠ راد (والراد وحدة قياس الأشعة) في أي وقت من الأشهر الثلاثة الأولى، أما إذا تعرضت لأقل من ١٠ راد في الفترة ما بين الأسبوع الثاني والسادس من الحمل فإن ذلك يوجب إجراء الإجهاض في رأيهما^(١).

ويقترح الدكتور كيث مور إجراء الإجهاض إذا تعرضت الحامل لخمسة وعشرين راد من الأشعة أو أكثر، وخاصة إذا كان التعرض في الأشهر الثلاثة الأولى، وفي الغالب فإن أشعة التشخيص لا تحمل للجنين سوى بضعة رادات على أكثر تقدير^(٢). ومع هذا فيجب تجنب الحامل للأشعة قدر الإمكان.

بل إن الأطباء ينصحون بعدم إجراء الأشعة للنساء في فترة الخصوبة (من البلوغ إلى اليأس) إلا في الأيام العشرة الأولى من بداية كل حيضة (عادة شهرية)، أي في فترة الحيض والأيام القلائل التي تليها، أو في الحالات التي تستعمل فيها المرأة وسائل لمنع الحمل^(٣).

وحتى في فترة الأيام العشرة التي تدعى Rule of Ten والتي لا يوجد فيها

(١) المصدر السابق ص ٥٤.

(٢) كيث مور K Moure: The Developing Human. 3rd edition 1982. P160

(٣) Boldwin J. Gostriointestinal Discose and Prguancy. G. 1. For the GH/P. 1982. 3.

حمل أصبحت محل إعادة نظر، وذلك لأن الأشعة وخاصة على البطن قد تؤثر على المبيض والبويضات، وخاصة البويضة النامية والموجودة ضمن حويصلة جراف^(٢).

ولهذا فإن الأطباء ينصحون المرأة التي تجرى لها أشعة على البطن بأن لا تحمل في تلك الدورة وذلك باستخدام وسيلة لمنع الحمل.

الأمراض المعدية (الأخماج) المسببة لتشوه الجنين:

تتعرض الحامل كما يتعرض غيرها للعديد من الغزو الميكروبي والطفيلي لجسمها، ومن حسن الحظ إن أغلب هذه الميكروبات لا يصل إلى الجنين بسبب وجود حاجز المشيمة، وإن وصل شيء منها يكون جهاز المقاومة في جسم الأم قد قضى عليه.

ومع هذا فهناك مجموعة من الفيروسات والبكتيريا والطفيليات التي تصل إلى الجنين وتسبب له تشوهات خلقية به، وقد تكون هذه التشوهات شديدة مما يؤدي إلى وفاة الجنين وإجهاضه مبكراً، أو وفاته قبل الولادة أو وفاته عقب الولادة مباشرة، أو أنه يبقى بتشوّهاته لفترة من الزمن، وأهم هذه الميكروبات ما يلي:

فصيلة الفيروسات (الحمات الراسخة):

الفيروسات مخلوقات دقيقة الحجم، فهي لا تُقاس بالميتولار بالمليمتر (أعلى ألف من المتر) ولا بالميكرون (أعلى مليون من المتر) ولكنها تقاس بالنانومتر (أعلى بليون من المتر) وهي كائنات لا تعيش إلا داخل الخلايا الحية. والغريب فيها أنها لا تتكاثر بذاتها ولكنها تستبعد الخلية التي تدخلها وتعرف مكن السر فيها فتأمرها أن تنقسم، فإذا انقسمت الخلية وتكاثرت، كان كل شطر صغير فيها فيروساً، ثم يقوم هذا الفيروس بالاعتداء على الخلايا المجاورة وهكذا، ولكن الله يجعل للجسم جهاز مقاومة يقضي على

(١) المصدر السابق.

هذا الفيروس.

الخلاصة أن هناك عدة فيروسات تدخل إلى جسم الأم وتنتقل عبر دمائها إلى المشيمة ومن المشيمة إلى الجنين لتصيبه في كثير من الأحيان إصابات بالغة وتسبب له تشوهات خلقية قد تكون مميتة في الحال فيسقط (الإجهاض)، أو بعد حين فيموت قبيل الولادة أو عقبها أو يبقى مشوهاً فترة من الزمن حتى يحين الأجل المحتوم.

والغريب حقاً أن إصابة الأم بهذه الفيروسات نادراً ما تسبب لها مرضاً (ما عدا فيروس مرض الإيدز)، والهربس إذا حدث لها مرض، فهو مرض خفيف عابر لا يزيد عن ارتفاع بسيط في درجات الحرارة، وقد يصحبه طفح جلدي خفيف أو تضخم بسيط في الغدد اللمفاوية وخاصة تلك الموجودة في العنق.

وأهم هذه الفيروسات هي:

- ١- فيروس الحصبة الألمانية.
- ٢- فيروس الهربس (الخلا أو القبول) البسيط.
- ٣- فيروس تضخم الخلايا Cytomegalovirus.
- ٤- فيروس مرض الإيدز HIV.

فيروس الحصبة الألمانية. Rubella (G.Mcosles) V. :

كان جريج أول من نشر تقريراً عن التشوهات الخلقية التي تسببها الحصبة الألمانية وذلك عام ١٩٤١م.

وقد اكتشف أن المرأة إذا أصيبت بحمى الحصبة الألمانية قبل الحمل تكون لديها مقاومة لهذا الفيروس وتقتله فور دخوله جسمها، وبذلك تحمي جنينها منه. ونتيجة لهذا الاكتشاف تمكن العلماء من تحضير لقاح Vaccine يحمل فيروس الحصبة الألمانية الحي المخفف ويعطى للفتيات قبل سن الزواج. وبذلك أمكن حماية مئات الآلاف بل ملايين النساء من الإصابة

بفيروس الحصبة الألمانية الذي يؤدي إلى تشوهات خلقية في الأجنة. وقد وُجد أن الفيروس إذا أصاب الحامل التي لم تأخذ لقاح الحصبة الألمانية والتي لم تُصَب بها قبل الحمل يؤدي إلى العديد من التشوهات الخلقية في الجنين المتمثلة في صغر الدماغ، التخلف العقلي، تخلف النمو عموماً، صغر العينين، الساد (الماء الأبيض) في العينين، عتامة القرنية، التهاب مشيمة وشبكية العين، عيوب خلقية في تكوين القلب، الصمم، تضخم الطحال والكبد، عيوب خلقية في العظام^(٢،١).

وقد وُجد أن نسبة الإصابة بهذه العيوب تكون أعلى ما تكون إذا أصيبت الحامل بالحصبة الألمانية في الشهر الأول (أكثر من ٧٠٪ من الأجنة)، وتنخفض الإصابة إلى أقل من ٥٠٪ في الشهر الثاني، أما في الشهر الثالث من الحمل فلا تزيد الإصابة عن ١٠ - ١٥ بالمائة.

ولكن عيوب نمو الجهاز العصبي على المستوى الوظيفي تستمر في الظهور حتى لو حدثت الإصابة بالحصبة الألمانية في الأسبوع الخامس والعشرين من الحمل^(٤،٣).

٢- فيروس تضخم الخلايا (حمى مضخمة الخلايا) Cytomegalovirus:

ربما كانت الإصابة بفيروس تضخم الخلايا أكثر الفيروسات إصابة للأجنة الإنسانية، وإذا حدثت الإصابة في الأشهر الثلاثة الأولى للحمل فإن معظم الأجنة تُجهض تلقائياً، أما إذا حدثت الإصابة بعد الأشهر الثلاثة الأولى، فإن الجنين يولد وبه جملة تشوهات خلقية مثل تخلف النمو العقلي والبدني، صغر حجم العينين، التهاب مشيمية العين والتهاب شبكية العين، وكثيراً ما يؤدي ذلك إلى العمى وصغر نمو الدماغ والتخلف العقلي وأنواع من

(1) Persaud Prenatal Pathology p54.

(2) K. Moure: The Developing Human 3rd esition P159.

(3) Server J. etal: rubella Epidemic 1964: Echeeton 6000 Pregnaucies AUSJ. Dis Child 110: 395. 1946.

(4) Sverge Rubella Cytomegalo virus. In cong. Maltormations Proc. 3rf Int. Lonfrua New York. Exerpta Medical Foundation 1970.

الشلل وتكلسات (ترسب مادة الكالسيوم) Hydrocephalus في المخ والصمم وتضخم الطحال والكبد^(١-٣) وموه الدماغ (استسقاء الدماغ).

٣- فيروس الهربس (الحلأ، العقبولة):

إن فيروس الهربس البسيط التناسلي رقم ٢ Herpes Simple Type2 عادة ما يكون مسؤولاً عن إصابة بالغة. وبما أن الهربس الجنسي قد انتشر انتشاراً ذريعاً في الغرب وغيره من مناطق العالم نتيجة موجة الإباحية، فإن عدد إصابات الأجنة بمرض الهربس في ازدياد، وقد بلغت حالات الهربس الجنسي في الولايات المتحدة نصف مليون حالة جديدة كل عام، وبلغ مجموع الحالات الموجودة حالياً أكثر من عشرين مليون حالة هربس جنسي وذلك في الولايات المتحدة فقط، وفي بريطانيا أكثر من مائة ألف حالة هربس جنسي سنوياً، وفي كندا قرابة خمسين ألف حالة هربس سنوياً^(٤).

وأهم مضاعفات الهربس الجنسي هي التالي:

١- سرطان عنق الرحم.

٢- إصابة الأجنة، ومعظم إصابات الأجنة تحدث قبيل الولادة أو عند مرور الطفل أثناء خروجه من الرحم والمهبل.

ويُصاب هؤلاء المواليد بإصابات بالغة في أدمغتهم وفي الجهاز العصبي وفي الكبد. وتبلغ نسبة الوفيات في إصابات الدماغ ٩٥٪ وتلك التي تنتشر في الجسم دون الدماغ ٩٢٪، أما إصابة الجهاز العصبي دون الدماغ فتبلغ فيها الوفيات ٣٨٪، وتبلغ الوفيات ١٦٪ إذا كانت الإصابة في العين وغيرها من

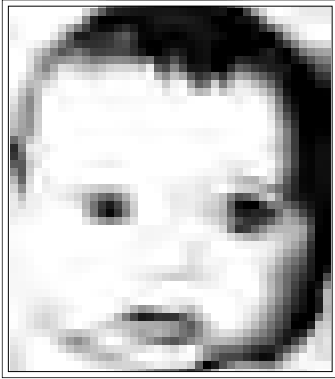
(1) Dndheon J. A Infechine Causes of Human realtornation Br. Med>J32: 11,1979.

(2) Persaud T.V.N. Problems of Birth Defect from Hippocrates to Thalidomide and After. Baltimore University Park Press, 1977.

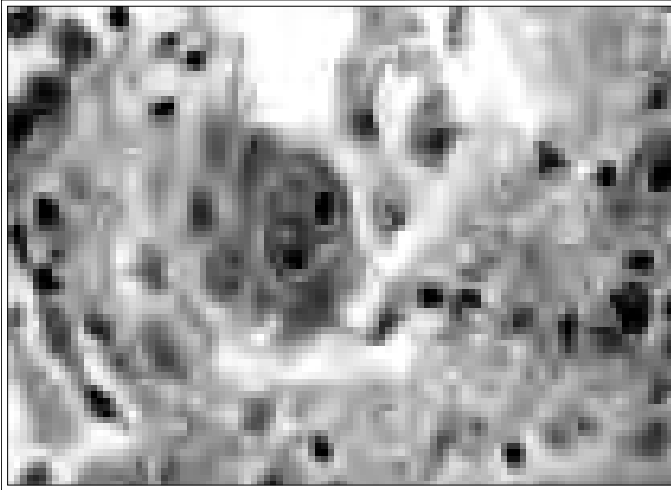
(3) Persaud T.V.N. Teratogenesis Expiremental Aspects Clinical Implication, Jena Gustor Fusches Verlag. 1979.

(٤) تقرير إدارة الصحة الأمريكية ١٩٨٢، مجلة پوست جرادويت دكتور، كتاب حقائق عن الهربس وبحث للدكتور برساد في المؤتمر الطبي السعودي الثامن، انظر كتاب الأمراض الجنسية للدكتور محمد علي البار، دار المنارة ص ١٥٥ جدة ١٩٨٥م.

الأجهزة المجاورة. أما إذا أصيب الجلد والفم فقط فتتخفص الوفيات إلى ٢٪. ويحدث في كثير من هذه الحالات التشوهات التالية: التخلف العقلي، صغر الدماغ، صغر العين، خلل في نسيج شبكية العين Retinal Dysplasia وتكلسات في المخ، موه الدماغ (استسقاء الدماغ)، التهاب مشيمة العين، القناة الشريانية المفتوحة Patent Ductus arteriosus وهي قناة تصل ما بين الشريان الأورطي والشريان الرئوي عند الولادة أو عقبها مباشرة.

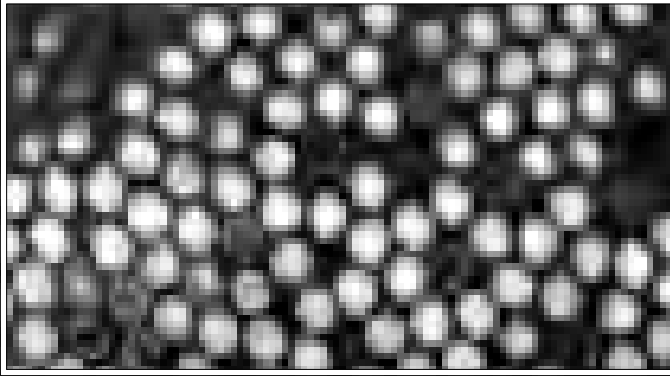


طفل مصاب بالحصبة الألمانية (وكانت الإصابة أثناء الحمل) وقد ولد بتشوهات عديدة منها الماء الأبيض (الساد) في العينين والماء الأزرق (الجلوكوما).

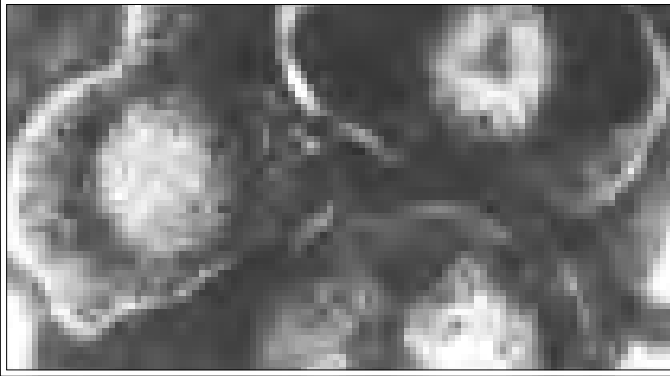


صورة لفيروس تضخم الخلايا (حمى مضخمة Cytomegalovirus) الخلايا الذي يجعل الخلايا تتضخم وتشبه عين البوم (انظر السهم) ويسبب هذا الفيروس تشوهاً في الأجنة مما يؤدي إلى الإجهاض (السقط)

التلقائي أو إلى ولادة أجنة مشوهة مصابة بصغر الدماغ Microcephally وصغر نمو العينين والتهاب شبكية ومشيمة العين ويؤدي ذلك إلى العمى بالإضافة إلى الصمم وتضخم الطحال والكبد.

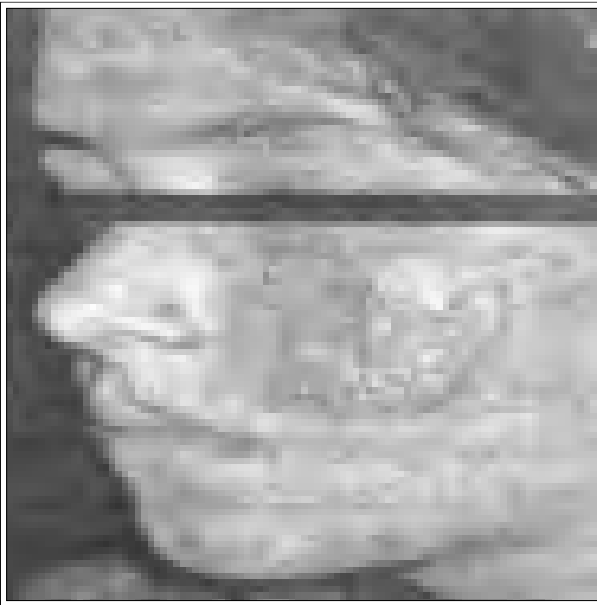


(١) فيروسات الهربس
تحت الميكروسكوب
الإليكتروني بعد
تكبيرها (هربس
سمبلكس).



(٢) صورة أخرى الهربس
الإنساني من الفصيلة (٢)
التي تصيب الجهاز التناسلي
خاصة بعد تكبيرها بالمجهر
الإليكتروني Herpes Simplex.
إن فيروس الهربس
الإنساني من نوع

(٢) Herpes Hominis 2 هو المسؤول عن معظم حالات الهربس الجنسي، أما النوع الأول
من الهربس Type1 وهربس زoster H Zoster فقليلاً ما تصيب الجهاز التناسلي.



هربس سمبلكس:
(العقبولة البسيطة) في
مكان غير معتاد وهو الخد
إذ أن الإصابة عادة ما تكون
على جانب الفم.

٤- فيروس مرض الإيدز (HIV) Human Immuno Deficence Virus (١)؛

يعتبر مرض الإيدز الخطير من الأمراض التي يمكن أن تصيب الجنين وبالتالي تؤدي إلى ولادة طفل مصاب بهذا المرض الخبيث.

وهناك عدة نظريات في كيفية وصول الفيروس إلى الجنين وهي كالتالي:

(أ) يحمل المني الفيروس وبالتالي فإن الحيوان المنوي الذي يلحق البويضة يحمل معه أيضاً فيروس الإيدز، وهذا يؤدي إلى إصابة الجنين في مرحلة مبكرة جداً، ويُعزى حدوث بعض حالات الإجهاض إلى هذا السبب.

(ب) ينتقل الفيروس من دم الأم إلى دم الجنين عبر المشيمة ومنه إلى الحبل السري فالجنين وهذه الطريقة هي الأكثر حدوثاً.

(ج) يُصاب الطفل أثناء عملية الولادة ونزوله من الرحم والمهبل.

(د) تحدث الإصابة بعد الولادة نتيجة التصاق الطفل بأمه أو عبر اللبن أثناء الرضاعة من الثدي.

(هـ) احتمال حدوث انتقال مرض الإيدز أثناء التلقيح الاصطناعي Artificial Insemination Donner إذا كان المانح IVF أو في مشاريع أطفال الأنابيب مصاباً بالإيدز(٢).

وبما أن هذا المرض خطير جداً ويقضي على المصاب به خلال عامين على الأكثر من بدء ظهور الأعراض، فإن إصابة الأجنة والمواليد تعتبر كارثة. وقد انتشر المرض انتشاراً ذريعاً منذ بدء ظهوره في الولايات المتحدة عام ١٩٨١م وتزايد عدد المصابين به عاماً بعد عام على هيئات متواليات هندسية، حتى بلغ عدد المصابين مئات الآلاف وعدد الذين يحملون الفيروس عشرات الملايين في العالم.

(١) انظر تفاصيل مرض الإيدز في كتابنا (الإيدز وباء العصر) بالاشتراك مع الدكتور محمد أيمن صافي، إصدار دار المنارة، جدة ١٩٨٧م.

(2) Terwart G.J. Lancet 1985, 2;581-584.

ورغم أن معظم الإصابات لا تزال لدى الشاذين جنسياً (٧٠٪ من الحالات في الولايات المتحدة) يليهم مدمنوا المخدرات (٢٠٪) إلا أن فئات كثيرة مثل الأطفال الذين كانوا يتلقون نقل دم أو المواد المانعة للنزف في مرض الناعور أصيبوا بهذا المرض نتيجة انتقاله من ذويهم أو من الأم أثناء الحمل أو بعده.

إن فيروس الإيدز هو من فصيلة الفيروسات المنعكسة Retroviruses والتي تتميز باحتوائها على أنزيم الكاتب (الناسخ) المنعكس Reverse Transcriptase وهو يقوم بتحويل الفيروس عند دخوله الخلايا من فيروس يحمل الحامض النووي الريبي RNA إلى فيروس يحمل الحامض النووي الريبي منزوع الأوكسجين DNA حتى يلتحم بنواة الخلية للمفاوية التي يهاجمها.

هذه هي الفيروسات المشهورة التي تصيب الأجنة، ولكن هذا لا يعني أنها الفيروسات الوحيدة التي تصيب الأجنة، فهناك العديد من الفيروسات الأخرى التي ثبت أنها تصيب الأجنة الإنسانية، إلا أن ذلك أقل حدوثاً من الفيروسات الثلاثة المذكورة آنفاً، وتعتبر التشوهات الجنينية التي تسببها هذه الفيروسات نادرة.

وأهم الفيروسات الأخرى التي قد تصيب الأجنة فتسبب لها تشوهاً ما يلي^(١):

- ١- فيروس الحمى النكاف Mumps Virus.
- ٢- فيروس التهاب الدماغ الفنزويلي Venezuelan Encephalitis.
- ٣- فيروس الحماق Varicella.
- ٤- فيروسات ECHO.
- ٥- فيروس التهاب الأحصنة الغربي الدماغية Western Equine Encephalitis.
- ٦- فيروس الجدري Variola Virus.
- ٧- فيروس جدري البقر (الوقس) Vaccina Virus.

(1) Persaud: Prenatal Pathology, 1979. P54.

٨- التهاب الكبد الفيروسي (أوب) Virus Hepatitis A and B .

٩- الأنفلونزا Influenza Virus .

١٠- فيروس شبيه بالحميراء (شبيه الحصبة الألمانية) Rebeolla Virus ..



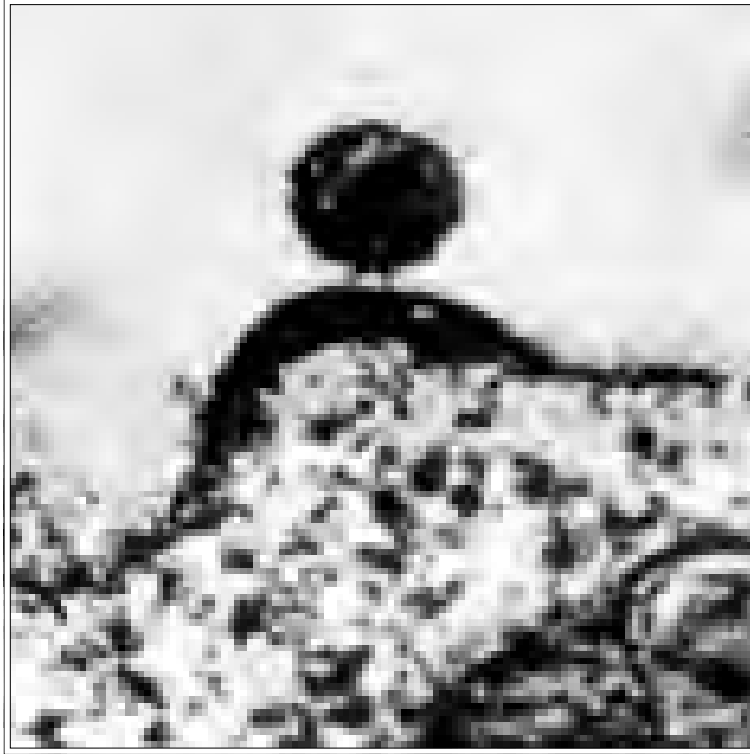
رسم تخطيطي لفيروس الإيدز
Envelope وتبدو أماكن الغلاف HIV
والمركز (اللب) Core والحامض النووي
الريبي RNA وخميرة الناسخ المنعكس
Reverse Transcriptase.



صورة توضح الخلية للمفاوية
من نوع T ويظهر على سطحها
فيروس الإيدز على هيئة كرويات بها
بقع سوداء هي فيروس الإيدز (نقلًا
عن التايمز الأميركية ١٥ أغسطس
١٩٨٥م).



أحد القروء الخضراء
الإفريقية التي يزعم بعض الباحثين
أنها مصدر فيروسات الإيدز، ولكن
هذا الزعم لا يزال في طور
التخمين ولم يدخل مرحلة العلم
واليقين، وزعم آخرون أن مصدر
الفيروس هو بعض الخنازير.
ولا تزال هذه الفروض محتاجة
إلى مزيد من البحث لإلقاء الضوء
على مصدر هذا الفيروس.



صورة بالمجهر الإلكتروني (لاف) أو (إتش.بي.إل. في ١٣) المسبب
لمرض الإيدز مكبرة ٣٠٠,٠٠٠ (ثلاثمائة ألف) مرة، ويبدو فيها الفيروس
على شكل كرة صغيرة بداخلها نواة سوداء مستطيلة، ويبدو الفيروس ملتصقاً
بسطح الخلية للمفاوية.

ويتميز فيروس الإيدز بتغير غلافه بحيث يصعب على الخلايا التعرف
عليه وبالتالي يصعب صنع لقاح مضاد له، كما يتميز الفيروس بسرعته
الفائقة في التكاثر، حيث يفوق الفيروسات العادية بألف مرة، كما أن المليتر
من دم مريض الإيدز تحتوي على كمية من الفيروسات تتراوح بين عشرة
آلاف ومائة ألف وحدة من وحدات الفيروس الفعالة.



صورة بالمجهر الإلكتروني لفيروس (لاف) أو (إتش. تي . إل في ١٣)
المسبب لمرض الإيدز مكبرة ٤٠ ألف مرة، وفيها يظهر الفيروس على شكل
كرات صغيرة ملتصقة بسطح الخلية الليمفاوية.

البكتريا:

هذه الفصيلة من الكائنات الدقيقة تختلف عن الفيروسات فهي أكبر حجماً (تقاس بالميكرون والميكرون واحد على مليون من المتر) وهي تعيش مستقلة أو متطفلة وتنمو وتتكاثر كأي كائن حي. وما يهمنا هنا هو ذكر البكتريا التي تنتقل عبر الدم والمشيمة من الأم إلى الجنين فتصيبه وتسبب له تشوهات. وأهم أنواع هذه البكتريا على الإطلاق هي لولبيات مرض الزهري (داء الفرنجي) Syphilis وهو مرض جنسي ينتقل عن طريق الاتصال الجنسي (الزنا، اللواط) ثم يمكن أن ينتقل بعد ذلك إلى الزوجة ومنها إلى الأجنة البريئة. وهناك أنواع أخرى من البكتريا قد تصيب الجنين ولكنها دون الزهري في الأهمية بكثير، بل إن كثيراً من الباحثين يتشكك في أنها تنتقل إلى الأجنة وتصيبها بالتشوهات الخلقية.

وأهم أنواع البكتريا المتهمة في هذا الصدد سوى الزهري هي: ميكروبات ليسيتريا Listria، الميكروبات السبحية من فصيلة ب، الالتهاب الرئوي الخلقي Congenital Pneumonia سببه في أغلب الأحوال ميكروبات الكلاميديا والسيلان والميكوبلازما.

ويعتبر ميكروب الزهري^(١) Treponema Pallidum (اللولبيات الشاحبة) أهم مصدر للإصابة من فصيلة البكتريا، والإصابة به أكثر من الإصابة بالحصبة الألمانية بثلاثة أضعاف العدد نتيجة ازدياد الإباحية وأمراض الزنا. وتعتبر لولبيات الزهري من الأم المصابة إلى جنينها عبر المشيمة ثم الوريد السري فتصيب الجنين إصابات بالغة في جميع أجزاء بدنه. وبما أن المشيمة لا يكتمل نموها إلا في الشهر الخامس فإنه من المعتقد أن لولبيات الزهري لا تعبر المشيمة إلا بعد الأسبوع الثامن عشر (من بدء التلقيح أي بدء الحمل).

(١) انظر كتابنا: (الأمراض الجنسية: أسبابها وعلاجها) الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م، دار المنارة - جدة للمزيد من التفاصيل.

وفي أول حمل بعد الإصابة بالزهري، فإن الجنين في الغالب يجهض، وذلك في الشهر الخامس أو السادس، أما في الحمل الثاني فإن الجنين قد ينزل ميتاً في الشهر الثامن أو التاسع، وفي المرة الثالثة ينزل الجنين في الغالب حياً ولكنه لا يعيش إلا بضعة أيام أو أسابيع، وفي المرة الرابعة وما بعدها يعيش المولود بإصابات بالغة في جهازه العصبي وفي أحشائه وفي عظامه وأسنانه.

وتظل المرأة المصابة بالزهري معدية لأي جنين يتكون في رحمها طوال حياتها ما لم تتعالج، رغم أن درجة العدوى تقل مع مدى السنين. ١٣٨
وبما أن الحامل حتى في فترة اختفاء الأعراض وهي فترة الكمون تكون معدية لجنينها، فإن الأطباء ينصحون بإجراء فحوص الدم اللازمة للبحث عن مرض الزهري في جميع حالات الحمل من باب الاحتياط. وخاصة إذا علمنا أن علاج الأم بالبنسلين هو أيضاً علاج الجنين.

ولا يوجد في الزهري الخلقي Congenital Syphilis إلا مرحلتان، إذ أن المرحلة الأولى من مراحل الزهري غير موجودة (يمر مرض الزهري غير الخلقي بثلاث مراحل) وهاتان المرحلتان هما: الزهري الخلقي المبكر Early Cong. Syphilis ويظهر بعد الولادة بفترة وجيزة ويتمثل في طفح جلدي انتفاخي Cong. Syphilis - Papulos ثم يظهر بعد ذلك طفح حبيبي قشري (حشفي) Bullos Eruption ويوجد على شقي الجسم بصورة متماثلة. كما قد تظهر تورمات Squamous ثلولية عريضة Condylomata Lata مع وجود إفراز من الأغشية المخاطية وخاصة الأنف والبلعوم ويكون الإفراز دمويًا مخاطياً Haemorrhagic Secretions.

وهذه الإفرازات مليئة بلولبيات الزهري الشديدة العدوى لكل من يلامسها، ويمكن رؤيتها ببساطة تحت المجهر الضوئي (في بنية مظلمة).

وبعد مرور شهر تقريباً يمكن رؤية التهاب الغضاريف وخاصة في العظام الطويلة مثل عظام الذراع والساق والفخذ وذلك عند عمل صور شعاعية.

وتتضخم الكبد والطحال لدى ثلثي حالات الزهري الخلقي، وأغلب هؤلاء يعانون من فقر دم انحلالي Hemolytic Anemia . ويعاني نصف الأطفال المصابين بالزهري الخلقي من إصابة الجهاز العصبي، سواء كانت تلك الإصابة بادية للعيان أو مخفية، ويستدل عليها من وجود تغيرات مرضية (باثولوجية) في السائل المخ شوكي Cerebrospinal Fluid الذي يلاحظ فيه زيادة في البروتين ونقص في السكر وزيادة في الخلايا اللمفاوية، كما إن فحص وازرمان والفحوص المصلية للزهري تكون إيجابية. وتستمر هذه العلامات في الظهور منذ الولادة إلى عمر سنتين.

٢- الزهري الخلقي المتأخر late Cong Syphilis :

ويظهر من العام الثالث إلى سن متأخر، ولا يعتبر الزهري المتأخر معدياً للمخالط للمريض ولا من يلامسه، على عكس الزهري المبكر. وتظهر الأضرار والأسنان بصورة متغيرة: أسنان هتشنسن Hutchinson Moons Molar التي تبدو مثل الوتد ومحدبة الأطراف وأضرار تشبه القمر Teeth لاستدارتها.

كما تلتهب القرنية وتكون عليها عتامة وكذلك عدسة العين، وتُصاب أيضاً مشيمة العين وشبكيتها مما يؤدي إلى العمى. ويصاب العصب الثامن القحفي فيؤدي ذلك إلى الصمم، كما يصاب الجهاز العصبي بإصابات بالغة وهي الضنا الظهرية Tabes Dorsalis والشلل العام للمعتوهين General Paralysis of the Insane وتصاب السحايا Menings وتصاب العظام والجهاز الدوري والقلب والأحشاء المختلفة وهي كلها ناتجة عن تكون الصموغ Gummat .

وحيدات الخلية (البروتوزا)

هناك العديد من الطفيليات وحيدات الخلايا التي يمكن أن تصيب الجنين فتقضي عليه أو تصيبه بعاهات مستديمة، وأهم هذه الطفيليات ثلاثة:

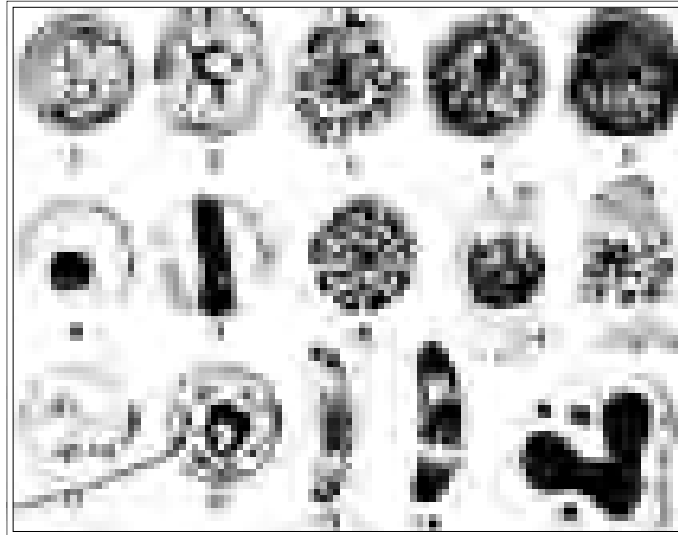
١- بلازموديوم الملاريا:

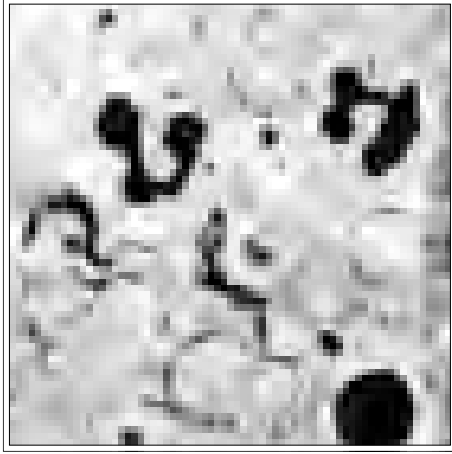
وبما أن الملاريا منتشرة في معظم مناطق العالم الثالث وتصيب مئات الملايين سنوياً، فإن إصابة الحوامل منتشرة أيضاً. ويؤدي ذلك إلى إصابة أجنتهن، وذلك في حد ذاته يؤدي إلى الوفيات في الأجنة وبالتالي يجهض الجنين أو يولد ميتاً أو يولد معه فقر الدم ومرض الملاريا فتصاب كبده وتتضخم طحاله، وقد تكون الإصابة أشد خطورة وخاصة بطفيلي الملاريا من نوع فالسيبارام Flaciparum الذي قد يصيب الدماغ والجهاز العصبي.

٢- المثقبيات (الترينسوما) Trypanosomiasis

وهذه الطفيليات تنتقل بواسطة ذبابة التسي تسي فتسبب مرض النوم (في أفريقيا في جامبيا وغانا وزيمبابوي) كما أن منها نوعاً يسمى مرض شاجاس وتسببه مثقبية كروزي Trypanosoma Cruzi وينقله نوع من البق الملكي Triatoma Majesty وهو منتشر في أمريكا اللاتينية.

وهذه الطفيليات قد تصيب الحامل فتنتقل عبر المشيمة إلى الجنين مسببة الإجهاض أو إصابة الجنين إصابة بالغة.





مجموعة من كرات الدم الحمراء مصابة بطفيلي الملاريا في مراحله المختلفة، كما تمثل أنواعاً مختلفة من طفيل (لازموديو) الملاريا الذي ينتقل بواسطة أنثى البعوض (أنوفيلس) وقد يصيب الحامل فينتقل عبر المشيمة إلى الجنين. المثقبيات المسببة لمرض النوم

توكسو بلازما جوندي:

سنذكر شيئاً عن مقوسات جوندي نقلاً عن كتابنا: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير.

التوكسو بلازما جوندي (مقوسة جوندي): من وحيدات الخلية من فصيلة البوغيات ويعيش هذا الطفيلي في القشط والخنزير والقوارض وينتقل إلى الإنسان، ولكن جهاز المناعة لدى الإنسان يقضي على هذا الطفيلي وبالتالي لا يحدث أي مرض إلا في أحد الحالات التالية:

- ١- نقصان المناعة الوراثي.
- ٢- نقصان المناعة المكتسب (مرض الإيدز).
- ٣- نقصان المناعة نتيجة العقاقير المخفضة للمناعة عند نقل الأعضاء.
- ٤- العقاقير التي تعطى لعلاج الأورام والسرطان.
- ٥- عقار الكورتيوزون بكمية كبيرة ولمدة طويلة.
- ٦- إذا أصيبت المرأة الحامل بالطفيلي فإن هذا الطفيلي يصل إلى الدم ومنه إلى المشيمة ومن ثم إلى دم الجنين فيؤدي إلى إجهاضه أو حدوث تشوهات خلقية شديدة فيه وخاصة في الدماغ والعين مثل ضمور الدماغ، موه الدماغ (استسقاء الدماغ) وتكلسات في الدماغ، التهاب الدماغ والنخاع، صغر العينين، التهاب مشيمة وشبكية العين، وحدوث تضخم في الكبد والطحال.

وفي هذه الحالات لا يظهر أي مرض على المرأة الحامل وإنما يظهر المرض على جنينها، وإذا تم تشخيص المرض قبل الشهر الثالث تعطى الحامل، كما يمكن إعطاء الحامل عقار سبيرايدين الذي يقضي على الطفيلي ولكنه لا يصلح أي تغييرات أو تشوهات حدثت في الجنين، والخيار في إجراء الإجهاض إن رغبت في ذلك.

ولهذا الطفيلي طوران في تكاثره: تزاوجي ولا تزاوجي، وكلاهما يتم في الأمعاء، ومن ثم ينتقل الطفيلي إلى بقية الأعضاء مثل الرئة والكبد والدماغ والعضلات والعين.

وينتقل هذا الطفيلي من القطط والقوارض إلى الإنسان، وتساهم الحشرات مثل الصراصير والذباب المنزلي في نقلها إلى الإنسان. ويعتبر أكل لحم الخنزير وخاصة إذا لم يكن مطهواً جيداً من أهم أسباب الإصابة في الإنسان، وقد سجلت حالة وباء من هذا المرض بين طلبة الطب^(١) وأصيب ١١٠ من الأشخاص في البرازيل بسبب أكلهم لحماً خنزيرياً غير ناضج^(٢).

ويقول كتاب منظمة الصحة العالمية (WHO) بالاشتراك مع منظمة الأغذية والزراعة «الأمراض الطفيلية التي تنقلها الحيوانات إلى الإنسان»^(٣): إن أكل لحم الخنزير المقدد والمملح والمشوي يعتبر سبباً هاماً ورئيسياً لإصابة الإنسان بهذا الطفيلي.

وفي بحث للدكاترة سمير عباس وعبد الله با سلامة وزملائهم نشرته المجلة الطبية السعودية 346: (4) 7، 1986، Saudi J 354- تم فيه دراسة النساء الحوامل في السعودية، وقد وجد الباحثون أن ٣٧٪ من النساء لديهم أجسام مضادة لطفيلي مقوسة جوندي (أي لديهم مناعة). ولم توجد سوى حالة واحدة من بين ١٨٦٣ فحص دم للحبل السري من المواليد، كانت تعاني من آثار غير خطيرة لمقوسة جوندي متمثلة في تضخم في الطحال، ولكن

(١) و(٢) كتاب علم الطفيليات. ص ٩٢، Medical Parasitology.

(٣) Parasitic Zoonoses "WHO Tevh Report 637, 1979.

بمتابعة الطفل لمدة ستة أشهر كان نموه طبيعياً.

وتذكر الدراسة أن عدد الأطفال المصابين بمرض متقوسة جوندي لا يزيدون عن خمسة من كل مائة ألف مولود، بينما النسبة في فرنسا ٥٠٠ من كل مائة ألف وفي النمسا ٧٠٠ من كل مائة ألف وفي ألمانيا ٣٠٠ من كل مائة ألف مولود، وفي الولايات المتحدة يولد كل عام ٣٥٠٠ طفل مصاب إصابة شديدة بمتقوسة جوندي، وتكلفت رعاية هؤلاء الأطفال ٤٠٠ مليون دولار سنوياً.

الصورة الإكلينيكية (السريية):

إن أغلب الحالات في البالغين تمر دون أن تحدث أي أذى ما عدا في حالات نقص المناعة كما يحدث في مرض الإيدز أو في الأجنة حينما تصاب المرأة الحامل.

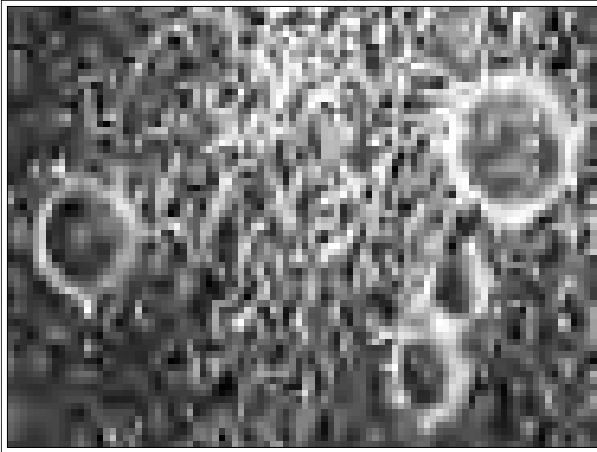
وتكون معظم الإصابات في الجهاز العصبي حيث يصاب الدماغ وتحدث تكلسات (ترسبات الكلس).

وبالنسبة للأطفال المواليد يؤدي ذلك إلى التخلف العقلي والصرع وأنواع من الشلل. وبالنسبة للبالغين يؤدي ذلك إلى نوبات صرع واضطرابات نفسية شديدة وأنواع من الشلل.

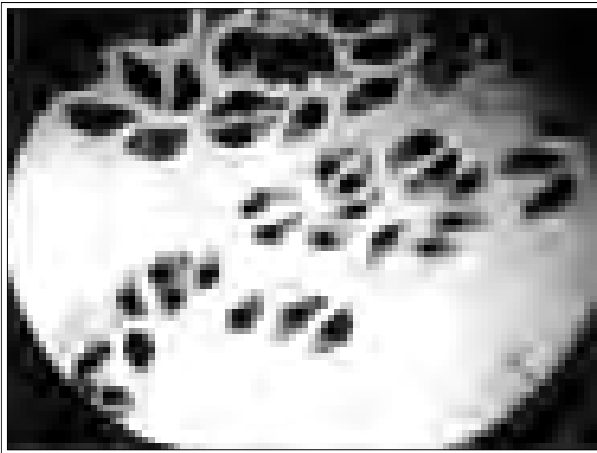
ويعتبر هذا المرض خطيراً لدى الأشخاص الذين يعانون من نقص المناعة (مثل مرض الإيدز) حيث تلتهم أغشية الدماغ نفسه Encephalitis وقد تتكون خراجات في الدماغ Brain Abscesses، مما يستلزم إجراء عملية جراحية، ويمكن تشخيص هذا المرض بالصورة الإكلينيكية وبالأشعة العادية والطبقية على الدماغ، وإذا تم التشخيص في المرأة الحامل في الأشهر الثلاثة الأولى للحمل فينصح آنذاك بإجراء الإجهاض الطبي، وإذا رفضت المرأة إجراء الإجهاض أو أن الحمل قد تجاوز الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل فإنها تعطى الطفيلي سبيراميسين لمدة أسبوعين أو ثلاثة، ويقتل هذا العقار الطفيلي وبالتالي يوقف عملية التدمير، ولكنه لا يصلح ما قد تم تخريبه من قبل.



صورة لمقطع في
الدماغ من شخص توفي
نتيجة مقوسة جوندي
وترى بوضوح التأثير
الخطير على الدماغ
وخاصة بطينات الدماغ.



مقطع من الدماغ
يوضح الطفيلي (مقوسة
جوندي) وهو متحوصل
داخل الدماغ.



أبواغ الطفيلي توكسو
بلازما (مقوسة جوندي)
بعد حقنها في الغشاء
البيريتوني لأحد فئران
المختبر.

طرق انتقال الفيروسات والبكتيريا والطفيليات إلى الجنين:

إن أهم طرق العدوى إلى الجنين هي كالتالي:

١- بواسطة الدم من الأم عبر المشيمة والحبل السري إلى الجنين، وهذه هي الطريقة التي تنتقل بها معظم الميكروبات مثل فيروس الحصبة الألمانية وفيروس تضخم الخلايا (حمى مضخمة الخلايا) Cytomegalovirus وفيروس الإيدز HIV ولولبيات الزهري وغيرها من الميكروبات، وتسبب هذه الأخماج جلطات والتهابات في المشيمة ذاتها وتنتقل الميكروبات إلى الجنين أو تحدث تفاعلات مناعية مختلفة تؤدي إلى إصابة الجنين.

٢- عبر الحيوان المنوي والمني من الأب، وهذه الطريقة قد تحدث بالنسبة لمرض الإيدز (فيروس HIV) وفيروس تضخم الخلايا. حيث أن الفيروس لهماذين المرضين يكونان موجودان في المنى المصاب، ومن ثم ينتقل إلى اللقيحة Zygote وتتم الميكروبات في تلك الفترة المبكرة وغالباً ما تسبب الإجهاض.

٣- عبر السلي (كيس الأمنيون) Trans amniotic، وتنتقل بعض الفيروسات بهذه الطريقة ومثالها فيروس الهربس.

٤- بواسطة قناة الرحم وعنق الرحم Endocervical Canal والمهبل، وذلك أثناء الولادة، وهذه الطريقة لا تسبب تشوهاً في الجنين ولكنها تسبب التهابات (أخماج) في أنسجة الوليد، ومثال ذلك ميكروب السيلان الذي يسبب التهاباً في ملتحة عين المولود، والذي يحتاج إلى علاج سريع حتى لا يسبب أثراً ضاراً قد تصل إلى درجة العمى، كما أن ميكروب الكلاميديا قد ينتقل من الجهاز التناسلي للأم إلى الجنين أثناء عملية الولادة، فيسبب التهاباً رئوياً حاداً أو يسبب التهاباً في ملتحة العين أو التهاباً في أحشاء الجنين الأخرى.

أما الهربس فينتقل أثناء الولادة ويصيب الدماغ والجهاز العصبي والأحشاء المختلفة والجلد، وتكون الإصابات خطيرة جداً وقاتلة في الدماغ

والجهاز العصبي والكبد، وأقل خطورة في الأعضاء الأخرى.

وللهربس طرق مختلفة للانتقال إلى الجنين، منها ما يكون عبر الدم مباشرة، ومنها ما يكون عبر السائل الأمنيوسي (السلي)، ومنها ما يكون عبر الجهاز التناسلي للمرأة أثناء عملية الولادة، وهذه الطريقة الأخيرة أكثرها أهمية وشيوعاً. ولذا ينصح بالولادة بواسطة العملية القيصرية في مثل هذه الحالات حتى يمكن تجنب مرور الجنين بعنق الرحم والمهبل حيث تكمن فيروسات الهربس التي تتربص به.

العقاقير والمواد الكيماوية المسببة للتشوهات الخلقية:

إن عدد العقاقير والمواد الكيماوية المتهمة بتسبب تشوهات خلقية في الجنين تزداد كل يوم، ولكن الاتهام لم يثبت بصورة قاطعة إلا على عدد محدود منها.

ولأسف فإن بعض المواد الكيماوية مما يتناوله الإنسان بصورة كيف ومزاج وأشهر هذه المواد وأكثرها تداولاً: التبغ بكافة طرق استعماله والخمور (الكحول) وكلاهما يسبب تشوهات خلقية.

كما أن المواد المسببة للإدمان والتعود مثل الحشيش تسبب تشوهات خلقية. وكذلك الأفيون والهيرويين والامفيتامين والباربيتورات وعقار الهلوسة L.S.D.

وهناك مجموعة المسكنات التي يتناولها الإنسان في العصر الحديث بصورة متزايدة، ومن أمثلتها الأسبرين والجالفان والبارالجين والأدالجور وقائمة المسكنات ومهبطات الحرارة طويلة حقاً. وهناك مجموعة العقاقير المضادة للحساسية مثل الفيناجان والتافاجيل والانسيدال ... إلخ وكذلك هناك مجموعة العقاقير المضادة للكآبة مثل الايمبرامين Imipramine والتربتلين والنورتربتلين والليثوم.

وهناك أدوية معالجة السكر مثل التوالبتواميد والجلابنكلاميد بل إن بعض التقارير اتهمت الأنسولين نفسه بتسبب بعض التشوهات الخلقية.

وهناك عقار الصرع الفينيتوين Phenytoin وعقار ضغط الدم الريزيرين ومجموعة الكورتيزون والهرمونات المنمّية والبروجسترون. وكذلك تُتهم العقاقير المضادة للغدة الدرقية مثل Neomercazole في تسبب بعض التشوهات الخلقية.

وأشهر هذه المواد الكيماوية عقار الثاليدوميد الذي أعطي للحوامل على أنه عقار مهدئ خالٍ من العيوب، فلما تناولنه أصاب الأجنة بضمور الأطراف.

وهناك العقاقير المضادة للأورام والسرطان وجميعها تؤثر تأثيراً بالغاً على الجنين وتسبب له تشوهات شديدة قد تسبب إجهاضه أو نزوله ميتاً عند الولادة أو ما هو أخطر حيث ينزل بتشوهات شديدة ويستمر في الحياة التعيسة حقاً.

١- الثاليدوميد:

سبب هذا العقار المهدئ الذي أنتجته إحدى الشركات الدوائية الألمانية كارثة مرعبة لآلاف الأطفال الذين ولدوا بأطراف مبتورة أو بدون أطراف^(١). وكان هذا الدواء حسب زعم الشركة مثالياً في تأثيره حيث كان يهدئ المرأة الحامل دون أن يسبب لها أي أضرار. وقد لاحظ بعض الأطباء ولادة أطفال بدون أطراف عندما كانت الأمهات قد استعملن هذا العقار أثناء الحمل، وبدأت التقارير ترد وتنتشر في المجلات الطبية وتؤكد ذلك فاعترفت الشركة ودفعت آلاف الملايين من الدولارات تعويضاً لآباء وأمهات هؤلاء الأطفال المعوقين وسحبت العقار من الأسواق سنة ١٩٦٢.

ولا تتمثل التشوهات فقط في وجود طفل بدون أطراف أو أطراف مبتورة فحسب، ولكن هناك أيضاً تشوهات خلقية في القلب وفي الجهاز الهضمي وتشوه خلقي في الأذن، ويكون ذلك مصحوباً بوجود فتق سري كبير.

(١) ذكر الدكتور برساد في كتابه Basie Concepts in Teratology ص ٧١: أن عدد الأطفال الذين أصيبوا بتشوهات خلقية نتيجة الثاليدوميد بلغوا قرابة عشرة آلاف طفل.

وبما أن تكون الأطراف يحدث في الأسبوعين الخامس والسادس منذ
التلقيح (الأسبوع

السابع والثامن منذ آخر حيضة حاضتها المرأة)، فإن تناول هذا العقار
قبل تكون الأطراف يؤدي إلى أواخر العواقب^(١). أما إذا تناولت المرأة العقار
في مرحلة متأخرة من الحمل مثلاً فإن التأثيرات الضارة تكون قليلة
وبسيطة.



صورة طفل مشوه بسبب تناول أمه عقار الثاليدوميد أثناء الحمل،
الأطراف مبتورة مع وجود فتق سري وعيوب خلقية في القلب والجهاز
الهضمي.

(١) أخطر فترة هي من اليوم الخامس والثلاثين إلى اليوم الثامن والأربعين من آخر حيضة حاضتها المرأة، أي
اليوم الواحد والعشرين إلى اليوم الرابع والثلاثين منذ بدء التلقيح.



تشوّهات في الأطراف لمجموعة من الأطفال تناولت أمهاتهم عقار
الثاليدوميد فأدى لهذا التشوّه الخطير.

الكحول؛

تعتبر الكحول أكثر المواد المسببة للتشوه انتشاراً وتؤثر على ١ - ٢ بالمائة من جميع النساء الحوامل في أوروبا والولايات المتحدة^(١)، وقد تنبه الأطباء منذ أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات لهذه الظاهرة، حيث سجلت آلاف الحالات من تشوه الأجنة سنوياً، ولا تزال تسجل. ويرجع السبب في ذلك إلى انتشار استخدام الكحول في الغرب، وإلى ازدياد تعاطي النساء للكحول، فحتى عهد قريب كان عدد مدمني الكحول من الذكور يوازي تسعة أضعاف المدمات، ومنذ السبعينيات أصبحت المدمات من النساء يمثلن ثلث حالات الإدمان.

وفي سن المراهقة فإن تعاطي الكحول من الجنسين يعتبر متماثلاً تقريباً، ويرجع السبب في ذلك إلى موجة ما يسمى بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل، مع أن جسم المرأة لا يتحمل الكحول مثل الرجل، فقد ثبت أن عشرين وحدة من الكحول (٢٠ كأساً في الأسبوع من أي نوع من أنواع الخمر) يؤدي إلى الإدمان بالنسبة للمرأة وإلى أضرار جسمانية وعقلية ونفسية، بينما لا يحدث ذلك للرجل إلا عندما يصل إلى تعاطي ٥٠ وحدة من الكحول أسبوعياً.

ورغم أن الكمية المؤدية للإصابة بما يسمى متلازمة الكحول للحمل Alcohol Fetal Syndrome، غير معروفة إلا أنه من المؤكد أنه كلما زادت الكمية المتعاطاة من الكحول كلما زادت مخاطر الإصابة بهذه المتلازمة، وكلما أدى ذلك إلى تشوهات خلقية أشد، وكلما قلّت الكمية المتعاطاة أثناء الحمل كلما كانت الإصابة في الجنين أقل، ولكن هذه القاعدة ليست مضطردة.

ولهذا فإن جميع الدوائر الطبية تنصح المرأة الحامل بالابتعاد عن الكحول البتة أثناء فترة الحمل من أوله لآخره، مع أن بعض التقارير تشير

(1) Globus M.S: teratology the Obstetericican, Vurrent Status. Obstet. Gynecol. 1980, 55: 269.

إلى أن فترة الثلاثة أشهر الأولى هي التي تؤدي إلى إصابات أشد في الجهاز العصبي، ومع هذا فقد حدثت تشوهات بسبب الكحول رغم أن الأم المدمنة تركت الكحول طوال فترة الحمل، وتتمثل متلازمة الكحول للحميل (الجنين) فيما يأتي:

صغر الدماغ Microcephally .

صغر الفك Micrognathia .

صغر العين Microphthalmia .

تخلف عقلي Mental Retardation وهي أشد وأكثر الإصابات انتشاراً.

تخلف في النمو Growth Retardation وهي أشد وأكثر الإصابات انتشاراً.

عيوب خلقية في القلب Congenital Cardial Defect .

الحنك المشقوق Cleft Palate .

ضيق في فتحة العين والساد (الماء الأبيض)

Cataracts and Short Palpebral Fissure.

الأعضاء الجنسية الخارجية مختلة واختلال في تكون المفاصل

Abnormalities of External Genital .

وليس من الضروري أن تجتمع كل هذه الأعراض والعلامات في شخص واحد، ولكن أهم ما يميز هذه الإصابات هي صغر الدماغ Microcephally وبالتالي التخلف والعتة، وصغر الفك Micrognathia ، وصغر العين Microphthalmia وتخلف في النمو داخل الرحم وخارجه والوجه الغريب الشكل وفتحة الجفون القصيرة Short Palpebral Fissures.

وتعتبر الاضطرابات العقلية والعتة من أكثر الإصابات انتشاراً لدى أطفال الأمهات اللائي يشربن الخمر أثناء الحمل.

وتعتبر إصابة الأطفال بالتخلف العقلي وصغر الدماغ والتشوهات الأخرى عالية جداً حيث تبلغ ٥٠ - ٩٠٪ من جميع الأجنة التي تعرضت

لمستوى عال من الكحول أثناء الحمل بسبب شرب الأم للخمر، وهي نسبة لا تحدث في معظم العقاقير والمواد المسخية الأخرى^(١-٢).



صور لأطفال مصابين بمتلازمة الحميل الكحولي - Alcohol Fetal Syndrome وتظهر واضحة بعض العيوب الخلقية مثل صغر الدماغ وصغر الفك وصغر العينين والتخلف العقلي وصغر النمو الجسماني.

أمينوبترين Aminopeterine:

تعمل هذه المادة كمادة مضادة لحامض الفوليك المهم لانقسام الخلايا، وتوقف بذلك نمو الأورام الخبيثة، وقد استخدمت في معالجة بعض أنواع السرطان والأورام الخبيثة.

وإذا استخدمت هذه المادة أثناء الحمل فإنها تؤدي إلى توقف أو اضطراب في نمو خلايا الجنين، ويؤدي ذلك إلى ظهور تشوهات خلقية شديدة وخطيرة، وخاصة إذا استخدمت هذه المادة في الأشهر الأولى من الحمل. ولذا فإن التشوهات إذا كانت شديدة فإنها تكون مميتة ويحدث

(1) Ashley MJ: Alcohol use during Pregnomut, a challenge for the 80's Canada. Med Ass. J. 1981, 1215:141-2.

(2) Havlicek V jn Abed El (ed) "Fetal alcohol Syndrome" Volii. Florida. CRS Press, 1982.

لذلك الإجهاض. وهذا يعتبر رحمة من الله لهذا الجنين المشوّه، وإذا لم يحدث إجهاض فإن الطفل يولد ميتاً أو يموت في الأغلب بعد الولادة بفترة وجيزة من الزمن.

وإذا أُخذت هذه المادة في الشهر الأول (منذ التلقيح) فإن الجنين يولد بدون دماغ anencephaly أو بالصلب الأشرم Spina bifida مع وجود Meningo Myelocele (أي هناك عيوب الأنبوب العصبي المفتوح) Open Neural Tube (أي هناك عيوب الأنبوب العصبي المفتوح) التشوهات الخلقية شديدة في الدماغ والجهاز العصبي والوجه وسقف الحنك والعظام مع توقف النمو بصورة عامة وصغر الفك ووجود أطراف مبتورة. ومن حسن الحظ أن عدد الحالات المؤثقة المصابة بتشوهات نتيجة استخدام هذا العقار محدود جداً، وذلك لتنبه الأطباء وعدم استخدام هذا العقار وسحبه من الأسواق.

الميثوتريكسات Methotrexate:

هذه المادة تشبه المادة السابقة أمينوبترين من حيث أنها تعمل كمادة مضادة لحامض الفوليك المهم لانقسام الخلايا، ولكنها تفتقر عنها في أنها أقل سمية، ولذا لا تزال تُستخدم في الطب على نطاق واسع في معالجة بعض أنواع السرطان والأورام الخبيثة والتهاب الكبد الفيروسي المزمن والتهاب الكلى المزمن.

ومع هذا فإن استخدام هذه المادة يُسبب تشوهات خلقية شديدة في الجنين إذا استخدمتها المرأة الحامل. ولهذا فإن على الطبيب المعالج أن يوضح الحقائق للمرأة الحامل ولذويها، وإذا كان المرض الذي تعاني منه المرأة الحامل يستدعي إعطاء هذا العلاج دون تأخير فإنه يُنصح بإجراء إجهاض وخاصة إذا كان الحمل في مراحله الأولى. أما إذا كان الحمل في مراحله الأخيرة، فإن احتمال الإصابة بالتشوهات الخلقية يكون ضئيلاً، ولذا يمكن مواصلة الحمل، ولا يجوز الإجهاض بأي حال من الأحوال بعد مرور ١٢٠ يوماً منذ بداية الحمل (منذ لحظة التلقيح).

ومعظم التشوهات تكون في العمود الفقري والجمجمة والوجه والأطراف، أي أنها تصيب الجهاز الهيكلي (العظمي - الغضروفي) بصورة أساسية والأجهزة الأخرى بصورة ثانوية، كما تحدث أيضاً تشوهات خلقية أخرى مثل الحنك المشقوق Cleft Palate وعيوب في تكوين العين والساد (الماء الأبيض) وولادة أجنة قبل الموعد، كما أن نسبة من هذه الأجنة تُجهض تلقائياً إذا استخدمت هذه المادة في فترة مبكرة من الحمل، لأن التشوهات تكون شديدة فيقوم الرحم بطرد هذا الجنين الميت المشوه في مرحلة مبكرة.

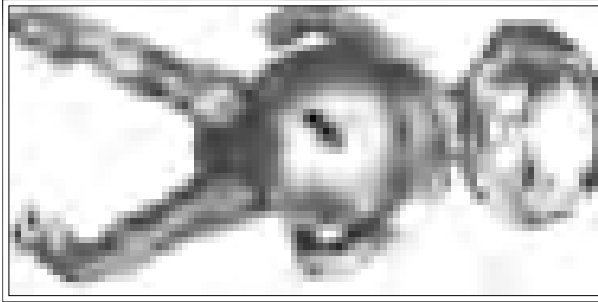
المواد المضادة للأورام الخبيثة الأخرى:

وهذه تشمل قائمة طويلة من أهمها مادة البوسلفان Buslphan التي تستخدم لعلاج مرض اللوكيميا (سرطان الدم) ومادة كلورامبيوسيل Chlorambucil، وتستخدم أيضاً في معالجة مرض اللوكيميا، ومادة فينكريستين وبروكاربازين وناثروجين مسترد وكل هذه المواد تؤدي إلى تشوهات خلقية شديدة. ولهذا إذا تعيّن استخدام هذه المواد فينبغي أن تُصح المرأة بعدم الحمل واستخدام أي وسيلة من وسائل منع الحمل بما في ذلك قطع الأنبوب وربطها Tubal Ligation، أما إذا تم الحمل فينبغي إجراء الإجهاض في فترة مبكرة من الحمل، سواء قبل استخدام هذه المواد أو بعد استخدامها، وللأسف لا يمكن إجراء الإجهاض بعد مرور ١٢٠ يوماً لحرمة بالنسبة للمسلمين، وعلى الطبيب المسلم أن يمتنع عن إجراء مثل هذا الإجهاض.

وتؤدي هذه المواد التي تُستخدم لعلاج الأورام الخبيثة وغيرها من الأمراض إلى توقف نمو الجنين وتشوهات شديدة في الجهاز الهيكلي (عظام الوجه والأطراف والجمجمة والعمود الفقري) وضمور الأعضاء وعتامة قرية العين.



صورة لطفل مولود
بعيوب الأنبوب العصبي
المفتوح، أي بدون دماغ
مع عيوب في Anencephaly
تكوين الفقرات والنخاع
الشوكي، وهذا يدل على أن
الأم تناولت هذا العقار قبل ٣٠ يوم من بداية التلقيح (٤٤ يوم منذ آخر
حيضة حاضتها المرأة)



صورة لطفل مصاب
بتشوهات خلقية شديدة في
الجهاز العصبي والوجه: صغر
الدماغ وصغر الفك وتوقف
النمو وإصابة الأطراف
واضطراب نمو العظام وعدم

وجود مراكز تمعظم كالمعتاد، وعدم قفل اليافوخ الجببي Frontal Fontanel.

الأدوية المستخدمة لعلاج الصرع Anticonvulsanta:

إن أهم دواء يستخدم في علاج الصرع منذ فترة طويلة نسبياً هو عقار
الفينوتوين Phenytoin الذي يستخدم في حالات الصرع الكبير Grandmal، وإذا
استخدمته المرأة الحامل فإن ذلك يؤثر على الجنين ويؤدي إلى توقف النمو
داخل الرحم وإلى صغر الدماغ Microcephaly وبالتالي التخلف العقلي، كما
يحدث تغضن في جانب العين الداخلي Inner epicanthus Fold وإلى سقوط
الجفن الأعلى Eyelid Ptosis واتساع قنطرة الأنف، واضطراب نمو الأظافر
والأصابع ووجود فتق خلقي ووجود الشفة المشقوقة (الأشرم) والحنك المشقوق.
وتأتي بعد ذلك مجموعة من أدوية الصرع التي نادراً ما تُستخدم في
الوقت الراهن وهي التراييديون والباردايون Tridione, Paradione، وهذه

العقاقير كانت تستخدم لمعالجة بعض حالات الصرع مثل حالات الصرع الصغير، وإذا استخدمتها الحامل فإنها تسبب تشوهاً في الجنين يتمثل في تشوه الوجه، والحنك المشقوق Cleft Palate وصغر الأصابع ووجود عيوب خلقية في القلب، وتوقف النمو داخل الرحم.

أما الفينوبارييتون وهو من فصيلة الباربيتيورات المهدئة فإنه لا يزال يستخدم لعلاج حالات الصرع الكبير، وهو مأمون الغائلة بالنسبة للجنين، ولذا يمكن أن تستخدمه الحامل بدلاً من عقار الفينوتورين أو العقاقير الأخرى، إذا كانت هناك حاجة ماسة له، لأنه قد يسبب بعض التشوهات أيضاً.

ويحرص الطبيب على إيقاف العقاقير المضادة للصرع والتشنجات أثناء الحمل، وخاصة إذا كانت المصابة لم تأت بها نوبات الصرع خلال العامين السابقين لفترة الحمل، وتبقى تحت الملاحظة بعد إنقاص الجرعة ثم إيقافها، فإذا احتاجت لأدوية الصرع مرة أخرى بسبب حدوث نوبة جديدة فإن على الطبيب أن لا يتوقف عن إعطاء هذه العقاقير وعليه أن يختار العقار المناسب والأقل ضرراً.

ومن المعلوم أن هذه العقاقير المسببة للتشوهات الخلقية، بل وجميع العوامل المسخية الأخرى لا تسبب التشوه في جميع حالات الحمل وإنما في بعضها فقط، وتزداد النسبة عن المعدل الطبيعي لحدوث تشوه بعدة أضعاف، والواقع أن ٩٠٪ من الحوامل المصابات بالصرع ويستخدمن العقاقير المضادة للصرع سيلدن أطفالاً سليمين بدون تشوه، ومع ذلك فإن الزيادة في ولادة أطفال مصابين ستزداد من ١٪ إلى ١٠٪ من جميع الولادات.

ورغم وجود عقاقير جديدة لمعالجة الصرع مثل عقار حامض الفالبرويك Valproic، إلا أن هذه العقاقير الجديدة ثبت أنها تسبب التشوهات الخلقية في أجنة حيوانات التجارب، لذا فإن الأطباء لا يستخدمون هذا العقار وخاصة في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل. وقد وجد أن استخدامه في الفترة الأولى من الحمل (٢٥ - ٤٥ يوم) منذ التلقيح

يؤدي إلى احتمال الإصابة بالأنبوب العصبي المفتوح (الجنين بدون دماغ والصلب الأشرم)، كما لاحظ الأطباء زيادة في النزف في المواليد لأُمّهات استخدمن العقاقير المضادة للصرع، ولهذا اقترح بعض الأطباء إعطاء الحامل حقن فيتامين ك قبل الولادة مباشرة^(١) (٢).

ويعتقد أن نقص فيتامين حامض الفوليك المصاحب لاستخدام العقاقير المضادة للصرع له دور أساسي في تسبب هذه التشوهات الخلقية، ولذا يمكن منع بعضها على الأقل باستخدام حامض الفوليك أثناء الحمل، ولكن المشكلة أن حامض الفوليك يصاد أيضاً المفعول الدوائي لهذه العقاقير المضادة للصرع، كما أن للعقاقير المضادة للصرع تأثير سمي على أجهزة الجنين وأنسجته.



صورة لطفل تبدو عليه

تأثيرات عقار الفينيتوين Phen-
الذي كانت تستخدمه أمه ytoin
أثناء حملها به، الأنف ذا
القنطرة القصيرة وبعدها ما بين
العينين Hypertelorism مع تأخر
في النمو الجسمي والعقلي
ووجود احليل فتقيق Hypospadias.

استخدام هرمونات الذكورة ومشتقاتها والبروجسترون:

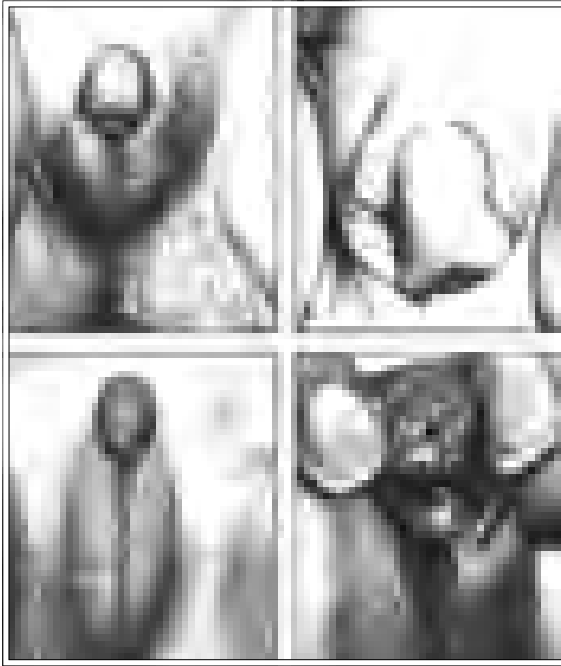
يؤدي استخدام هرمونات الذكورة والهرمونات البانية Anabolic Hormones وهرمون البروجسترون الذي كان يستخدم على نطاق واسع لإيقاف الإجهاض المنذر والنزف أثناء الحمل، يؤدي استخدام هذه العقاقير إلى تذكير الأعضاء

(1) Persaud T.V. Basic Concepts in Teratology Alan Liss New York 1985.

(2) Blyer WA. Skinner Fatal Neonatal Hemorrhage after Maternal Anticonvulsant therapy, JAMA 235: 626-627.

التناسلية الخارجية في الجنين الأنثى، مما يؤدي إلى الاشتباه في كونها ذكراً عند الولادة، وهي الخنثى الكاذبة التي أصلها أنثى ورحمها رحم أنثى، وتحمل كروموسومات الأنوثة XX في جميع خلاياها، ولكن الأعضاء التناسلية الظاهرة تبدو وكأنها ذكر، ولهذا تحتاج إلى مبضع الجراح بعد الولادة ليعيدها لطبيعتها الأولى.

صور لمجموعة من الخنثى الكاذبة Pseudohermaphrodits البظر كبير



والشفران الكبيران مقفولان بحيث تبدو الأعضاء الظاهرة وكأنها لذكر، وهي في الواقع لأنثى، وسبب هذه الحالات استخدام الهرمونات مثل البروجسترون أو الهرمونات البانية Anabolic Hormones كما قد تكون ناتجة عن نشاط زائد للغدة الكظرية للجنين أو ورم فيها أو هرمونات من مشتقات البروجسترون مثل

عقار Norethindrone أو عقار Ethisterone أو أحد المشتقات العديدة المشابهة.

هرمونات الأنوثة وحبوب منع الحمل:

تسبب حبوب منع الحمل المكونة من مشتقات البروجسترون فقط آثاراً مشابهة للتشوهات المذكورة (الخنثى الكاذبة). أما الحبوب المكونة من مشتقات الأوستروجون بالإضافة إلى مشتقات البروجسترون فتسبب في بعض الأحيان تشوهات في العمود الفقري، والشرح والقلب والقصبه الهوائية والمريء والكلى والأطراف، وخاصة إذا أخذت هذه الحبوب في فترة مبكرة

من الحمل Vacterial Syndrome (٣،٢،١).

ومن حسن الحظ أن الدراسات التي أُجريت حول تأثير استخدام حبوب منع الحمل (قبل وجود الحمل) لا تؤثر على الجنين عندما يحصل حمل بعد التوقف عن استخدام الحبوب.

وقد يحدث أن لا تعلم المرأة أنها حامل أو أنها تستخدم حبوب منع الحمل بصورة غير منظمة فيحدث الحمل ثم تستعمل الحبوب ويؤدي ذلك إلى احتمال وجود تشوهات خلقية شديدة Vacterial التي ذكرناها.

مادة داي ايثيل ستلبيسترول (DES) Diethylstilbested:

هذه المادة من مشتقات هرمون الأنوثة (الاستروجين) وإذا تناولتها المرأة أثناء الحمل فإن ذلك يؤدي إلى وجود سرطان في المهبل للطفلة عندما تبلغ، كما تؤدي إلى زيادة في احتمال الإصابة بسرطان عنق الرحم وإلى أورام غدية Adenosis في الجهاز التناسلي وإلى وجود زوائد لحمية في عنق الرحم وإلى تشوهات في الرحم، وعادة ما يكون ضامراً أو مشقوقاً أو على هيئة T مما يسبب مشاكل لهذه الفتاة في المستقبل عندما تبلغ وتتزوج وتحمل (٤، ٥).

وكذلك يصاب الذكور الذين تعرضوا لهذه المادة أثناء وجودهم في رحم أمهاتهم لبعض الشذوذات والتغيرات في تكوين الجهاز البولي والتناسلي، وإن كانت أقل شدة من تلك التي تصيب الإناث (٦)، وتحدث أيضاً بعض التغيرات الوظيفية في الجهاز التناسلي لهؤلاء الأشخاص المصابين، وفي الغالب يكون المنني غير طبيعي في مكوناته وقد يؤدي ذلك إلى عدم الخصوبة.

- (1) Noral Jm Nora AH etal, Exogenous Progcstogen and estrougen implicoted in birth defect. JAMA 1987, 240: 837-947.
- (2) Wilson JC, Brent RL: are femdi sex hormones teratogenic Am Obstet Gynecol 141: 567-580.
- (3) Persaud TV. Basic Concept in teratology P79-80.
- (4) Basic Concept in teratology PP 79-80.
- (5) Herbst AI (ed) Intrauterine exposure to Dicltylstilbestereal in the human. Proceeding of Symposium on DES. The American College of obst Gyneocologist, 1987.
- (6) Bibbom, etal: Follow Up Study of male and female of spring pf DES exposed mother Obstet Gynecol 1977, 49: 1-7.

وهكذا أصبحت هذه المادة أنها قادرة على التأثير على الجنين وهو لا يزال في رحم أمه، ولكن هذا التأثير لا يظهر إلا بعد مرور عشرين سنة أو أكثر، وهو أمر لم يكن يخطر بالبال لولا المتابعة الدقيقة للمرضى وأخذ التاريخ المرضي، ومعرفة المواد التي كانت تستعملها الأم قبل عشرين عاماً!! ولولا هذه الدقة المتناهية في تسجيل التفاصيل والاحتفاظ بالسجلات لما أمكن على الإطلاق معرفة أن السرطان في فرج هذه الفتاة مثلاً ناتج عن مادة DES التي تناولتها أمها أثناء حملها بها قبل عشرين عاماً.

العقاقير المسببة لسيولة الدم مثل الوارفارين Anticoagulants Warfarine:

إن استخدام المواد المسببة لسيولة الدم مثل الوارفارين يعرض الحامل إلى النزف والإجهاض، كما يعرض جنينها إلى احتمال الإصابة بأنواع من التشوهات الخلقية، وبالذات التشوهات التي تصيب عظام الأنف كما تسبب بقع لونية في الغضاريف، وتؤدي إلى صغر حجم الدماغ Microcephaly وتخلّف عقلي وضمور عصب الإبصار وبالتالي العمى.

ومع وجود الساد (الماء الأبيض) ووجود أصابع قصيرة وعريضة غليظة^(٢١) ولهذا لا يُنصح باستعمال هذه العقاقير أثناء الحمل، وإذا كانت هناك ضرورة لاستخدام المواد المسببة لسيولة الدم فينبغي أن يُستخدم عقار الهيبارين لأنه لا يسبب أي تشوهات خلقية، وذلك يرجع إلى سبب بسيط وهو أنه لا يستطيع أن يخترق المشيمة وبالتالي لا يصل إلى دم الجنين.

ومن المعروف أن مادة الوارفارين والمواد المماثلة لها تعمل على تعطيل الإنزيمات الأساسية في تكوين الجلطات وإيقاف النزف، وهي تعمل عن طريق مفعول فيتامين ك (Vitamine K) ولهذا يمكن استخدام فيتامين ك لإيقاف النزف الناتج عن زيادة في أثر الوارفارين.

(1) Fouri DT, Hay IT: Warforine as a fossible Teratogen SA Med. J 1975, 49:2081-2083 .

(2) Pauli Rm etal: warforin theropty initated during pregnancy and phenotypic chondro plosio punctat. J. Pacdiatr 1976, 88:506-508.

التبغ (التمباك):

إن التقارير الطبية التي تتحدث عن آثار التبغ الضارة على الجنين تكاد تفوق الحصر ومن أهمها تقرير الكلية الملكية للأطباء بالمملكة المتحدة عن التبغ لسنة وسنة، وتقرير وزارة الصحة الأميركية Surgoen General عن التبغ، والتقارير الإضافية الصادرة عن منظمة الصحة العالمية WHO. وكان سمبسون أول من نشر تقريراً عن تأثير تدخين السجائر على المواليد لأمهات مدخنات، وأن ذلك يسبب صغر حجم المولود ووزنه عند الولادة وذلك عام ١٩٧٥^(١) وقام لوي Lowe عام ١٩٥٩^(٢) بنشر تقرير يؤكد تلك الظاهرة وأن نقصان الوزن لدى المواليد لأمهات مدخنات لا يرجع إلى أن المواليد يولدون قبل الموعد، بل إلى أن المواد الضارة في التبغ تسبب صغر حجم المولود Small For Date، وأكدت التقارير الطبية بعد ذلك أن تدخين التبغ يؤدي إلى زيادة في حالات الإجهاض، وصغر الأحجام والأوزان، والولادة قبل الموعد، وزيادة ولادة الأطفال الموتى (الأملاص) Still Births وزيادة الوفيات فيما حول الولادة Perinatal Death^(٣-٥) كما تذكر التقارير زيادة في نسبة حدوث العيوب الخلقية في القلب.

ولا يُعرف السبب بالضبط في حدوث هذه العيوب وإن كان السبب يرجع في الغالب إلى العوامل التالية:

١- أول أوكسيد الكربون المتحد مع الهيموجلوبين (كربوكسي هيموجلوبين COHB) ويسبب تدخين التبغ أو الشيشة زيادة كبيرة في هذه المادة السامة التي تمنع خضاب الدم الهيموجلوبين (اليحمور) من القيام بوظيفته في

(1) Simpson WJ: Preliminary report on cigarette smoking and the incidence of prematurity. AM J Obstet Gynecol 1957, 73: 808-815.

(2) Low CR. Effects of Mother Smoking Habits on Birth of their children. BR. Med J 1959, 2:673.

(3) Landesman - Dwyers: Smoking During Teratology 1979, 19:119-124.

(4) Meyer MB et al: Perinatal Events associated with maternal smoking during pregnancy, AM J Epidemiol 1976 103: 464-475.

(5) Naeye RL: Effects of Maternal Cig. Smoking on the fetus and placenta. Br. J Obstet Gynecol 1978, 85:732.

نقل الأوكسجين على الوجه الأمثل، ويؤدي عوز الأوكسجين Hypoxia إلى بعض أو كل التشوهات الخلقية أو نقص الوزن وصغر حجم المشيمة^(١).

٢- النيكوتين وهي المادة المسببة للإدمان في التبغ، وتسبب هذه المادة زيادة في الأدرينالين والنور أدرينالين والكايكول أمينس، وبالتالي تسبب ضيق الأوعية الدموية المغذية للمشيمة، وإذا ضاقت هذه الأوعية في المشيمة قلَّت بالتالي التروية الدموية والتغذية للجنين^(٢).

مادة الثيوسيانيت^(٣،٤) Thiocyanate والموجودة في السجائر والتي تتسرب إلى دم الأم ومنها إلى المشيمة والجنين، فتسبب عدم نمو الجنين نتيجة آثارها الضارة.

وخلاصة الأمر أن الدم في المشيمة يقل وبالتالي يقل الدم الذاهب إلى الجنين لتغذيته ويؤدي ذلك إلى العديد من الآثار الضارة من نقص النمو ونقص الوزن وضمور الأعضاء وحدوث تشوهات في القلب^(٥)، وزيادة في الوفيات للمواليد في وقت الولادة وما بعدها.

وكلما زادت الحامل في التدخين كلما زادت الأضرار، وليست هناك دراسة حول الشيخة سوى دراسة جامعة الملك عبد العزيز التي قام بها الدكتور فؤاد زهران ومحمد العرضاوي، والتي أثبتت أن كمية الكربوكس هيموجلوبين في دم مدخنات الشيخة هي أكثر بكثير من مدخنات السجائر، وأن شيشتين في اليوم تعادل في هذا الصدد عشرين سيجارة.

(1) Colepv etal: Effects on the effect of smoking pregnancy. J Obstet Goynewl Br. Common wealth 1972, 79:782.

(2) Landesman - Dwyers: Smoking During Teratology 1979, 19:119-126.

(3) Hauth JC etal: Passive smoking and theocyanate Conc. On preg woman and new borns obst, Gynecol 1984, 63: 519-522.

(4) Andrews J: theocyanate and smoking in pregnancy J Obstet Goynewl Br. Common wealth 1973, 80: 810-814.

(5) Gredtick J etal: possible teratogenic effect of cigarette smoking nature 231: 529-530.

الحشيش (القنب، الماريوانا)؛

يسبب دخان الحشيش (القنب) خللاً في الصبغيات (الكروموسومات) ويثبط الحشيش (مادة تتراهدرو كاينبول RHC) صناعة البروتين في الخلية، كما يثبط انقسام الحامضين النوويين (الريبى والريبى منزوع الأوكسجين) RNA، ويؤثر على نشاط الحيوانات المنوية لدى الرجل والبويضة لدى المرأة، DNA كما يؤثر على الهرمونات المغذية للغدة التناسلية Gonadotrophins لكلا الرجل والمرأة، وتسبب المادة الفعالة في الحشيش THC الإجهاض في الحيوانات وبعض التشوهات الخلقية، ولكن تأثير الحشيش على الحمل بالنسبة للإنسان غير مدروس حتى الآن بطريقة كافية.

وقد تم تسجيل حالتين من تشوه الأجنة بسبب تعاطي الحشيش الماريوانا مع بعض المخدرات الأخرى^(١-٢)، بينما هناك العديد من الدراسات حول تأثير مادة THC (الفعالة في القنب) على حيوانات التجارب^(٣). وقد لاحظ العلماء وفاة الأجنة، وصغر حجم الأجنة وكثرة من العيوب الخلقية، واضطراب في حركات وسلوك المواليد في هذه الحيوانات.

شجرة الحشيش (القنب) التي يستخرج من قممها الزهرية المادة التي تستخدم للكيف، وأهم طرق استخدامها هو التدخين.

عقار الهلوسة L.S.D.؛

هذا العقار يستخرج من فطر الأرجوت ويسبب الهلوسات السمعية والبصرية الشديدة^(٤) ويؤثر على أجنة الحوامل واللاتي استخدمن هذا العقار

(1) Hechib etal: L.S.D. and Cannibs as possible teratogens in man. Lancet 1968 2. 1085.

(2) Carakushansky G. etal: Lysegide and Cannibs as possible in man. Lancet 1969, 1: 150.

(3) Abed, El Mariguanan and sex> a critical survey, Drug Alcohol Depend 1981, 8: 1-22.

(٤) أنظر لمزيد من المعلومات عن عقار L.S.D. «الأضرار الصحية للمسكرات والمخدرات والمنبهات» الدار السعودية - جدة ١٩٨٩.

أثناء الحمل، وقد أدى ذلك إلى اضطراب في نمو الأطراف واضطراب في نمو الجهاز العصبي^(١-٣).

الفينسايكلدين Phencyclidine:

المشهور لدى العامة في الولايات المتحدة باسم غبار الملائكة Angel Dust وهذا العقار منتشر في الولايات المتحدة ويسبب هلوسات سمعية وبصرية. وقد سجل بعض الباحثين وجود بعض التشوهات الخلقية في المواليد لأمهات كن يتعاطين هذا العقار أثناء الحمل^(٤). ومن هذه التشوهات إصابة الوجه واضطراب وتغير في سلوك الوليد.

العقاقير الأخرى المسببة للإدمان:

إن إدمان الحامل للهيرويين أو المورفين يسبب في بعض الأحيان ولادة طفل لا يستطيع التنفس، وقد يقضي ذلك عليه بسبب جرعة زائدة قبل الولادة، وتؤدي تلك الجرعة إلى توقف التنفس لدى المولود.

وفي كثير من الأحيان يحدث للطفل المولود أن يصبح مدمناً على الهيرويين أو المورفين، فإذا خرج إلى الدنيا زاد صراخه بحثاً عن المادة المخدرة، وقد تحدث له أعراض سحب العقار كاملة. ولهذا لا بد من إعطاء هذا المولود فقط محلول الأفيون بدرجة مخفضة لبضعة أيام ثم تخفض الجرعة بالتدريج، وبالتالي يتم التغلب على آثار سحب العقار الضارة.

وقد سجل الباحثون أيضاً بعض الأضرار على الأجنة لأمهات استخدمن عقار الأمفيتامين أثناء الحمل، ويكون هؤلاء الأطفال متوترين وذوي سلوك مغاير للسلوك الطبيعي ويتعرضون لعدم النمو الطبيعي، كما أن هناك زيادة في وفيات الأطفال بعد الولادة.

(1) Long DY: Dose L.S.D. induce chromosomal damage and formation Teratology 1972, 6:57.

(2) Globus M.S. Teratology for the Obstetrician. Obstet Gynecol 1980, 55:269.

(3) Person TV> Basic Concept in teratology PP 87, 88.

(4) Golden PNL et al: Angel Dust, Possible effect on the fetus. Pediatr 1980, 65:18.

الكافيين:

الكافيين مادة منبهة موجودة في القهوة والشاي والكولا، وقد ذكرت بعض الأبحاث أن الإكثار منها أثناء الحمل قد يسبب نقصاً في نمو الجنين، ولهذا ينبغي على الحامل أن لا تكثر من هذه المواد، أما الاستعمال المعتدل فلا يؤثر على الجنين.

الليثيوم:

وهو أحد العقاقير المستخدمة في علاج الكآبة ويسبب تشوهات خلقية شديدة إذا استعملته الحامل، وأهم هذه التشوهات تلك التي تحدث في القلب والشريان الأورطي والشريان الرئوي، ولهذا لا ينبغي على الطبيب أن يسمح للمرأة التي تخطط للحمل بأن تستخدم هذا العقار.

الزئبق ومشتقاته:

يستخدم الزئبق في كثير من الصناعات ويستخدم ميثيل الزئبق Methyl على نطاق واسع لقتل الفطريات التي تأتي على المنتجات الزراعية Mercury مثل الذرة. وللأسف فإن الوعي الصحي محدود في بلاد العالم الثالث وتحدث حالات تسمم على نطاق واسع من الزئبق بهذه الطريقة.

وقد حصل هذا النوع من التسمم في العراق وأدى ذلك إلى العديد من الوفيات والشلل، وقد ظهرت التأثيرات على الأجنة بسبب تعاطي الحوامل هذه الذرة المسمومة، وتتمثل هذه التشوهات في صغر الدماغ والتخلف العقلي وأنواع من الشلل المخي Cerebral Palsy والعمى، وترمى فضلات المصانع في الأنهار والبحار، وقد أدى ذلك إلى تسمم السمك بالزئبق، وبالتالي تسمم البشر الذين يأكلون هذا السمك، ومن هؤلاء الحوامل اللاتي أصبن إصابات بالغة هن وأجنتهن.

وقد حصلت أيضاً حالات تسمم بالزئبق لدى الخنازير التي تناولت الزئبق المقدم لها في طعامها، وبالتالي حصل تسمم لمن أكلوا لحم الخنزير، بما في ذلك الحوامل.

الكورتيزون ومشتقاته:

يسبب تشوهات خلقية في أجنة الفئران، ولكن لم يثبت حتى الآن أنه يسبب تشوهات في أجنة الإنسان. وعلى أية حال ينبغي عدم إعطاء الحامل الكورتيزون ومشتقاته إلا في حالة الضرورة القصوى.

المضادات الحيوية:

يشتهر التتراسيكلين Tetracycline بتلوين عظام الجنين وأسنانه إذا تناولت أمه هذه المادة أثناء الحمل، ويسبب التتراسيكلين تشوهاً في الأسنان، كما يسبب قصر العظام الطويلة، ولهذا يُنصح بعدم إعطاء الحوامل والأطفال هذا العقار.

أما عقار الاستربتومايسين والدايهدرو ستربتومايسين فإنهما يسببان الصمم للبالغ والجنين إذا زادت الكمية عن حد معين، ولذا تُنصح الحامل بعدم استخدامه. أما البنسلين ومشتقاته فلا يسبب تشوهات، وإن كان يسبب في بعض الحالات حساسية شديدة لدى الأم، وقد يؤثر ذلك على جنينها. وتؤثر عقاقير السلفا ومشتقاتها على مستوى البيليروبين في دم المولود، ولذا لا يُنصح بإعطائها للحامل، أما عقار السبترين Trimethoxy Zole فإنه يؤثر أيضاً على حامض الفوليك، وله تأثيرات ضارة جداً على الجنين، ولهذا يُنصح بعدم إعطائه للحوامل.

هذا ملخص سريع لبعض العقاقير المشهورة التي تؤثر على الجنين وتسبب بعض التشوهات الخلقية.

وهناك العديد من العقاقير الأخرى التي ثبت تأثيرها المسخي على أجنة الحيوانات ولم يثبت بعد تأثيرها على الجنين الإنساني.

ولكن بصورة عامة ينبغي على الحامل أن لا تستعمل أي عقاقير أثناء الحمل، ما عدا تلك التي ينصح بها الطبيب عند الضرورة.

وهناك العديد من المواد الكيماوية في المصانع وعوادم السيارات وتلوث الهواء والبيئة، وكلها لها تأثيرات على جسم الإنسان وعلى أجنته.

ومن العقاقير التي تُستخدم على نطاق واسع العقاقير المضادة لمرض السكر، وقد تبين أن الأقراص المختلفة المستخدمة للسكر مثل الراستينون (تولبيوتاميد) والدوانيل (جلابنكلاميد) وغيرها من الأقراص المضادة للسكر لها تأثير على نمو الجنين، وإذا كانت التشوهات الخلقية نادرة وطفيفة إذا ما حدثت، وتتمثل في عدم نمو عظام العجز Sacral Agensis.

أما الأنسولين فيعتبر مأموناً إذا لم يُستخدم بكميات كبيرة تسبب الإغماء، ولهذا تُنصح الحوامل باستخدام الأنسولين بدلاً من الأقراص أثناء فترة الحمل.

وتعتبر المهدئات من الأدوية التي يمكن أن تسبب بعض التشوهات الخلقية. وإذا استبعدنا الثاليدوميد، أشهر عقار على الإطلاق في تسبب التشوهات الخلقية، وهو أحد الأدوية المهدئة التي سببت أكثر من ٧٠٠٠ ولادة مشوّهة^(١) (بدون أطراف)، فإن قائمة المهدئات المسببة للتشوهات الخلقية محدودة.

ويعتبر الفاليوم (الدايزيبام Diazepam) من العقاقير التي يمكن أن تؤدي إلى بعض التشوهات الخلقية إذا أخذ بكثرة في أشهر الحمل الثلاثة الأولى، ويؤدي ذلك إلى الشفة المشقوقة (أشرم) مع أو بدون الحنك المشقوق^(٢).

وتسبب العقاقير التي تعطى لمعالجة الغدة الدرقية تورم الغدة الدرقية في الجنين ونقص إفرازها. وهذه العقاقير هي Postassium Iodide وأي مادة محتوية على يود مثل Stelabid فإنها يمكن أن تسبب تضخم في الغدة الدرقية للجنين، وكذلك عقار البروباييل ثايروسيل Propyl Thiouracil يسبب تضخماً في الغدة الدرقية للجنين مع قلة إفرازها.

أما نقص اليود في غذاء الأم الحامل فإنه قد يسبب نقصاً في الغدة الدرقية للجنين، مما يؤدي إلى البله والتخلف العقلي والجسدي Cretinism

(1)Lenzw: Malformation caused bydrugs in mregrancy. AM. J. Dis. child 112:99. 1966.

(2) Colbus Ms. Teratology for the Obstcterician. Obst. Gynecol 55:269, 1980.

ولكن يسهل علاجها بعقار الثيروكسين.

ويعتبر الأسبرين إذا أُخذ بكميات كبيرة نسبياً وفي فترة الحمل الأولى مسبباً للتشوهات الخلقية^(١)، أما بالكميات البسيطة فلا دليل على تأثيره الضار على الجنين حتى الآن.

وبصورة عامة ينبغي أن تتجنب الحامل الأدوية والعقاقير أثناء فترة الحمل ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

وتعطى الحامل في العادة مجموعة من الفيتامينات ومعها بعض المعادن مثل الحديد والكريالت والزنك والكالسيوم بكميات بسيطة، وكلها تحتاج لها الحامل ويحتاج لها جنينها ولا تسبب ضرراً للجنين.

ولكن إذا أصيبت الأم بمرض هل تبقى دون علاج؟

إن الخوف من العقاقير قد بلغ درجة من الهلع تجعل بعض الحوامل يرفضن أخذ أي عقار طوال فترة الحمل مهما كان لديهن من مرض.

والواقع أن المرض نفسه يسبب أذى للجنين، ولذا فلا بد من موازنة الأضرار وأخذ الأدوية في فترة الحمل ولو كان ذلك قد يضر بالجنين.

فهناك مثلاً امرأة في الشهر الأول أو الثاني من الحمل، وأثناء الفحص اكتشف الطبيب أن لديها بداية سرطان في عنق الرحم.

من المعلوم أن علاج السرطان في بدايته يؤدي إلى الشفاء في نسبة عالية من المرضى، أما إذا تأخر العلاج فإن نسبة الشفاء تقل كثيراً.

ويتمثل العلاج في العلاج بالأشعة التي ستشوه الجنين حتماً، وفي هذه الحالة لا بد من العلاج وإسقاط الجنين.

وكذلك إذا كانت الحامل تعاني من مرض الصرع الشديد وهي تتناول عقار الفينوتين منذ بداية الحمل، فإن احتمال تشوه الجنين كبير حتماً، وفي هذه الحالة أيضاً يتم الإجهاض وتستمر المرأة في أخذ العلاج.

(1)Corbyd: Aspirin in Pregnancy: Maternal and fetal effects. Prediatrics 62: 930, 1979.

أما إذا كان الحمل مخططاً له سلفاً فينبغي أن تتحول المرأة إلى عقار الفينوباربوتون قبل الحمل، فإذا أوقف نوبات الصرع فيمكنها أن تحمل لأن هذا العقار نادراً جداً ما يسبب تشوهات خلقية في الجنين، بل إن الاتهام حوله مشكوك فيه. أما إذا لم يوقف هذا العقار الصرع واضطرت المرأة إلى تناول عقار الفينوتين Phenytoin فينبغي اتخاذ وسيلة لمنع الحمل.

وإذا حدث حمل جاز إسقاطه في فترة الحمل الأولى (يستحسن أن يتم الإسقاط قبل الأربعين ويجوز قبل ١٢٠ يوم) ولكنه يحرم بعد ١٢٠ يوم.

وعلى الجملة ينبغي للطبيب أن يبتعد عن العقاقير الجديدة ويستخدم الأدوية القديمة المعروفة لديه والتي استخدمت لفترة طويلة ويُعرف مدى ما قد تسببه للحامل والجنين من أذى.

فمثلاً إذا كانت الحامل تعاني من قرحة في المعدة أو الاثني عشر ويمكن تشخيص ذلك بواسطة المنظار دون الحاجة للأشعة، فإن على الطبيب أن يتجنب الأدوية الجديدة مثل مضادات مستقبلات الهايدروجين مثل السايامتدين Cimetidine والرننتدين Rantidine ويستخدم أولاً العقاقير القديمة مثل مضادات الحموضة Antiacids ومضادات إفراز الكولين Anticholinergics مثل البسكوبان والبلادينالي .. إلخ.

وعلى الحامل أن تكثر من تناول الحليب عموماً، وفي حالة وجود قرحة بالمعدة أو الاثني عشر خصوصاً.

ولا تستدعي معظم الأمراض وعلاجها الإجهاض إلا فيما ندر، فمثلاً ضغط الدم وأمراض القلب والبول السكري وأمراض الكلى وأمراض الجهاز التنفسي والالتهابات الميكروبية والطفيليات لا تستدعي إجراء الإجهاض الطبي إلا في حالات نادرة.

ويمكن للطبيب أن يختار العقاقير المناسبة التي لا تؤثر على الجنين، إذا أن هناك مجموعة من العقاقير يمكن للطبيب أن يستخدمها في المرض الواحد، وبعضها أقل تأثيراً على الجنين من النوع الآخر.

فمثلاً في مرض السكر يوقف الطبيب العلاج بالأقراص ويتحول إلى الأنسولين، وفي علاج الالتهابات الميكروبية يتجنب إعطاء التتراسيكلين ويتحول إلى البنسلين أو الأريثروميسين وهكذا.

وهكذا نجد أن معظم الأمراض يمكن علاجها في الغالب دون الحاجة إلى إجراء الإجهاض الطبي.

ونادراً ما يكون الإجهاض هو الوسيلة الوحيدة لتخفيف حدة مرض الأم، أو يكون الإجهاض هو الوسيلة لتجنب ولادة جنين مشوه خلقياً.

ورغم أن قائمة الأمراض وقائمة العقاقير التي تتناولها الحامل طويلة جداً، فإن نسبة حدوث التشوهات الخلقية لهذه الأسباب محدودة جداً. وإذا أضفنا إليها الأشعة التشخيصية أو العلاجية فإنها لا تسبب أكثر من ١٠ بالمائة من جملة أسباب التشوهات الخلقية في الجنين.

العوامل الميكانيكية والتشوهات الخلقية؛

تعتبر العوامل الميكانيكية من العوامل المحدودة الأثر في تسبب الإجهاض أو في تسبب التشوهات الخلقية، رغم أن الأطباء في الماضي كانوا يجعلونها السبب الأول في حدوث الإجهاض والتشوهات الخلقية.

وقد اعتقد امبروس باري الجراح الفرنسي الشهير (١٥١٠ - ١٥٩٩م) أن سبب التشوهات الخلقية قد يرجع إلى ضيق الرحم، أو إلى جلوس الحامل في أوضاع غير مهيبة، كأن تضع رجلاً على رجل لفترة طويلة من الزمن، أو قد يكون ذلك التشوه نتيجة سقوط من مكان عالٍ أو نتيجة ضرب على البطن. ثم ذكر أسباباً أخرى خرافية مثل وجود شحاذين مؤذنين والعين والحسد ووجود الشياطين والجن والسحرة.

واعتبر ويليام هرافي الذي وصف الدورة الدموية الكاملة (١٥٧٨ - ١٦٥٧) أن سبب التشوهات الخلقي يرجع إلى عيوب خلقية في الرحم، وبالذات ضيق الرحم، كما اعتبر جلوس الأم في أوضاع معينة مثل وضع رجل على رجل من الأسباب المؤدية إلى تشوه الجنين.

وفي الواقع أن الأسباب الميكانيكية محدودة الأثر في إحداث التشوّه أو الإجهاض، ما عدا حالات الضرب على البطن أو الضغط على البطن بقوة، أو إدخال مواد أو أعواد ملوخية أو إبرة معقوفة (الكروشيه) إلى عنق الرحم، أو وسائل الإجهاض الطبي التي تعتمد اعتماداً كبيراً على العوامل الميكانيكية. ويحدث التشوّه عندما يحدث انفجار أو إصابة لكيس السلي (الأمنيون) بحيث يُفقد جزء من هذا السائل الهام لتكوّن الجنين ونموه نمواً سليماً. وقبل أن ندرس أسباب نقص هذا السائل الأمنيوسي (السلي، الرهل) سندرس أولاً شيئاً عن هذا السائل نفسه وكيف يتكون وما هي وظيفته.

السائل الأمنيوسي (السلي أو الرهل أو الغشاء الباطني):

إن كيس السلي يتكون في فترة مبكرة من نمو الجنين، وذلك منذ بداية الأسبوع الثاني، وينمو مع نمو الجنين حتى تصل محتوياته في الشهر السابع إلى لتر ونصف تقريباً، ثم يقل قبل الولادة إلى لتر، ويحيط السائل الأمنيوسي بالجنين إحاطة تامة منذ الأسبوع السابع - الثامن من الحمل (يحسب منذ لحظة التلقيح).

تكوين السائل الأمنيوسي^(١):

يتكون السائل الأمنيوسي من إفراز الخلايا الموجودة على جدار كيس الأمنيون في أول الأمر، ويكون ذلك كمية ضئيلة، ولكن المصدرين الأساسيين للسائل الأمنيوسي هما:

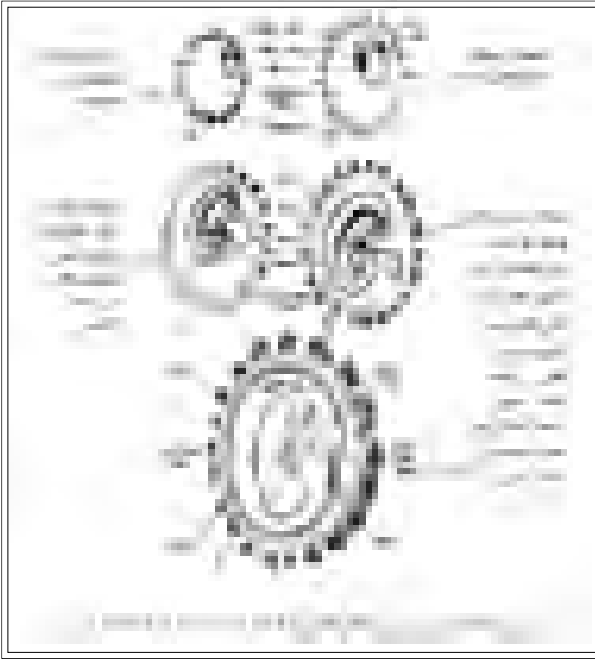
- ١- دم الأم الذي يفرز هذا السائل عبر الأوعية الدموية في المشيمة والمنبثة حول كيس الأمنيون والموجودة في الحبل السري.
- ٢- بول الجنين: ويتكون هذا البول تدريجياً بعد أن تبدأ الكلى في إفراز البول. ومع أواخر الحمل تبلغ هذه الكمية نصف لتر يومياً، وفي الغالب لا تكون في هذا البول المواد الضارة مثل البولينا وغيرها، لأنها تفرز عن طريق

(1) Keith Moor: The Developing Human 3rd edition, 1982. Saunders Co Phil Lonel P 126-128.

المشيمة وتحملها دماء الأم، تماماً كما تحمل الأم من الجنين ثاني أوكسيد الكربون وتخرجه عبر رئتيها .

حجم (كمية) السائل الأمنيوسي؛

يتكون الأمنيوم من شق صغير فوق طبقة الأكتودرم في الأسبوع الثاني من التلقيح، وينمو الأمنيون (كيس السلي) نمواً مضطرباً مع نمو الجنين، حتى يغطي الجنين من جميع جوانبه في الأسبوع الثامن، وفي تلك الفترة يبلغ حجم السائل الأمنيوسي ٣٠ مليلتراً وتزداد الكمية حتى تصل ٣٥٠ مليلتر في الأسبوع العشرين، ثم تزداد بسرعة لتصل ١٥٠٠ مليلتر في الأسبوع الثامن والعشرين، ثم تقل تدريجياً حتى تصل إلى ١٠٠٠ مليلتر (لتر) في الأسبوع السابع والثلاثين حتى الولادة.

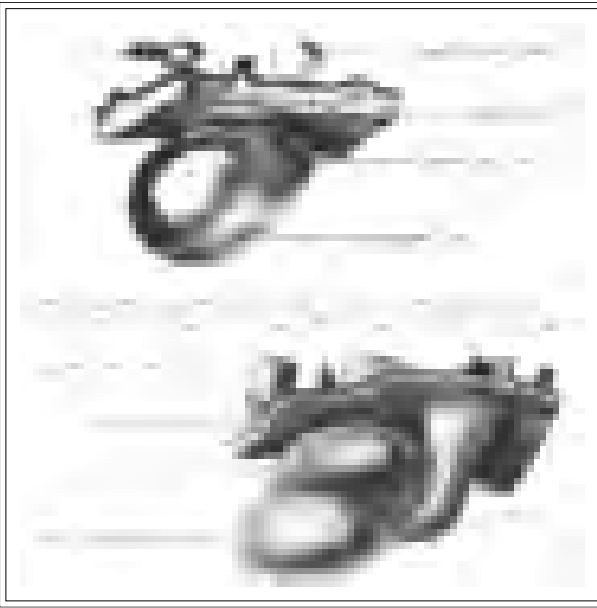


صورة متعددة توضح
مراحل التعلق، فالصورة A
توضح الكرة الجرثومية
محاطة بالخملات
الأولية Primary Villi . ثم
تنمو وتكثر هذه الخملات
في الصورة B ويبدأ ظهور
المعلق Connecting Stalk
الذي يربط ما بين الجنين
والغشاء المشيمي. وفي
الصورة C تبدأ الخملات
بالتفرع وتسمى الخملات

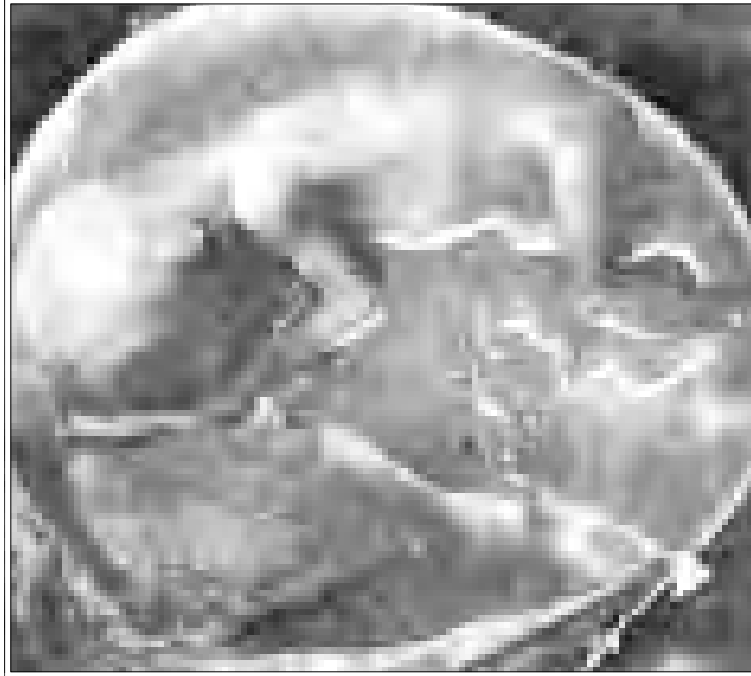
الثانوية Secondary Villi ويسمى الغشاء بالغشاء المشيمي (Chorion). وفي
الصورة D يزداد تفرعها، كما يبدو المعلق بوضوح أكبر. وفي الصورة E
يتحول المعلق إلى الحبل السري، والغشاء المشيمي إلى المشيمة Placenta .



مقطع طولي لحميل يبلغ
عمره خمسة عشر يوماً منذ
التلقيح، وترى فيها خملات
الغشاء المشيمي Chorionic Villi
وبواسطتها تتعلق الكرة
الجرثومية البلاستولا بأكملها
بالرحم، وهناك تعلق آخر
بواسطة المعلاق حيث يتعلق
القرص الجنيني بغشاء
الكوريون (الغشاء المشيمي).



صورة لحميل يبلغ من
العمر ١٦ يوماً، وقد زاد
التعلق الموجود بواسطة
خملات الغشاء المشيمي
بتعلق آخر هو التعلق
بواسطة المعلاق Connecting
الذي يربط الحمل Stalk
وأغشيته المحيطة به إلى
الغشاء المشيمي (الكوريون)
الذي يربطه بالرحم.



هذا الجنين يقترب من نهاية الشهر الرابع (١٦ أسبوعاً) والجنين محاط بغشاء السلي (الأمنيون)، وتربووض الحبل السري وهو يصل بين الجنين ومشيمة الأم، وفي الحبل السري شريانان يجريان من الجنين إلى الأم يحملان الدم الأسود (غير المؤكسد) وينقلان إلى الأم المواد الضارة (ثاني أكسيد الكربون والبولينا) لتفرزها الأم بجهازها التنفسي وبجهازها البولي، كما أن الحبل السري ينقل الدماء النقية من الأم (المشيمة) إلى الجنين بواسطة الوريد السري الذي يحمل الغذاء والهواء (الأوكسجين) إلى الجنين. ويبدو كيس السلي وهو يحيط بالجنين من كل جهة ويسمح له بالحركة الطليقة في داخل هذه البيئة المعقمة المكيفة التي تحميه وتقيه شر الصدمات والكدمات التي قد تتعرض لها الأم، والتي تسمح للجنين بأن يحتفظ بحرارة ثابتة لا تزيد ولا تنقص إلا في حدود ضئيلة جداً.

وظائف السائل الأمنيوسي (السلي):

- للسائل الأمنيوسي وكييس السلي وظائف عديدة هامة أثناء الحمل وأثناء الولادة، وأهم هذه الوظائف أثناء الحمل ما يلي:
- ١- حماية الجنين ووقايته من الصدمات المفاجئة والحركات العنيفة والسقطات التي قد تتعرض لها الحامل.
 - ٢- يسمح هذا السائل للجنين بالحركة الكاملة داخل الرحم، وبالتالي يسمح لأعضائه بالنمو والتدريب على وظائف الجسم الهامة.
 - ٣- يحتفظ للجنين بحرارة ثابتة تقريباً، فهو مكيف جيد بحيث لا تزيد الحرارة ولا تنقص إلا في حدود ضئيلة جداً.
 - ٤- تغذية الجنين: يحتوي السائل الأمنيوسي على مواد زلالية وسكرية وأملاح غير عضوية يمتصها الجنين، كما أن الجنين يشرب من هذا السائل، وفي المراحل الأخيرة من الحمل يشرب الجنين حوالي ٤٠٠ مليلتر من السائل الأمنيوسي يومياً.
 - ٥- يمنع السائل الأمنيوسي (السلي) غشاء الأميون من الالتصاق بالجنين، وذلك لأن التصاق الغشاء بالجنين من العوامل الهامة في حدوث التشوهات الخلقية.

أسباب نقص السائل الأمنيوسي (السلي):

يقل السائل الأمنيوسي Oligohhydramnios (٤٠٠ - ٥٠٠ مليلتر في الثلث الأخير من الحمل) لعدة أسباب نوجزها فيما يلي:

(أ) أسباب أولية Primary Oligohhydramnios:

وترجع إلى نقص في تكوين هذا السائل ومن أهم أسباب هذا النقص في التكوين عدم وجود كلي لدى الجنين Renal Agenesis، أو ضمور شديد بالكلي، أو وجود الكلي ذات الأكياس المتعددة Polycystic Kidney أو رتق في الحليل Atresia of Urether، أو ضيق شديد بها، وبما أن الجنين يفرز حوالي ٤٠٠ مليلتر من البول (في الأشهر الثلاثة الأخيرة من الحمل) يومياً فإن

فقدان هذه الكمية يؤدي إلى نقص في السائل الأمنيوسي وبالتالي يؤدي إلى حدوث تشوهات خلقية سنذكر أمثلة لها بعد قليل.

(ب) أسباب ثانوية

وهي ناتجة عن إصابة كيس السلي بحيث يفقد هذا السائل، بسبب وجود تهتك أو فتحة في جدار السائل ويؤدي ذلك إلى قلة السائل، ومن أهم الأسباب المؤدية إلى ذلك، الإصابات القوية التي قد تتعرض لها الحامل، أو محاولات الإجهاض التي قد تقوم بها الحامل أو من تلجأ إليه، فتدخل إبرة طويلة أو معقوفة مثل الكروشيه عبر عنق الرحم حتى تفجر هذا الكيس، فإذا كان الحزام صغيراً لم يحدث انفجار ولا إجهاض، ولكن السائل يخرج ببطء من هذه الفتحة باستمرار ويؤدي ذلك إلى قلة السائل، رغم أن عناصر التكوين للسائل كلها سليمة وفاعلة.

ويبدو أن الأطباء يقومون بأنفسهم بإيجاد هذا العيب وذلك أثناء بحثهم عن الجنين المشوه، ففي الفحوصات الطبية التي تجرى لمعرفة تشوه الجنين وجنس الجنين هناك العديد من المخاطر. ومن تلك المخاطر إصابة كيس السلي وإيجاد فتحة فيه يخرج منها السائل الأمنيوسي بدون توقف.

والفحوص الطبية التي قد تسبب فقدان السائل الأمنيوسي هي:

- فحص الزغابات المشيمية. Chorion Villus Sampling.

- فحص بزل السلي (السائل الأمنيوسي) Amniocentesis.

- فحص دم الجنين Fetal Blood.

- فحص منظار الجنين Fetoscopy.

وتؤدي هذه الأسباب جميعاً إلى نقص في السائل الأمنيوسي، وبالتالي تؤدي إلى ظهور عيوب وشذوذات خلقية.

ومن حسن الحظ أن حدوث مثل هذه التشوهات نتيجة الفحوصات الطبية أمر نادر الحدوث. وإلا لما كان هناك داعٍ لإجراء هذه الفحوص التي تبحث عن هذه التشوهات الخلقية، فإذا بها هي تسبب التشوهات الخلقية.

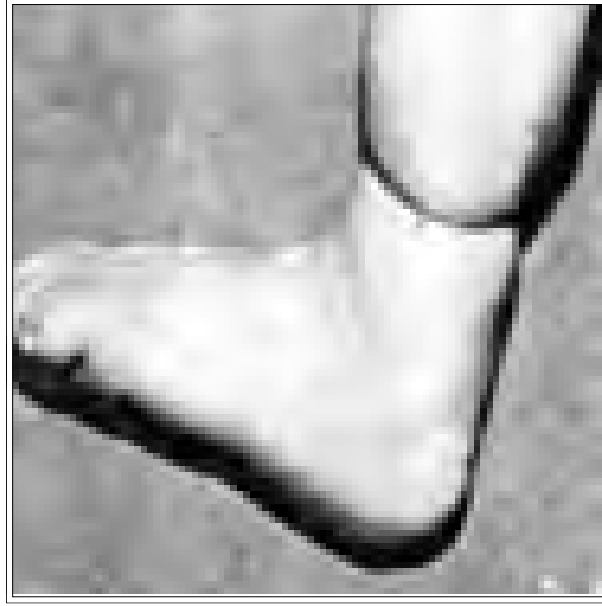
ويؤدي نقص السائل الأمنيوسي إلى تكونُ حزمة أو شريط Band أو حلقة طوق تلتصق بالجنين، وتكثر هذه الحزم والأطواق بسبب التصاق غشاء الأمنيون Ring بالجنين مباشرة، ولهذا فإن التشوهات كلها تكون خارجية في ظاهر البدن. ومن المعلوم أن شذوذات الرحم الخلقية يمكن أن تؤثر في وضع الجنين وتؤدي إلى بعض العيوب الخلقية وإلى انخلاع مفصل الورك Cong. Dis- location of hip ، كما إن نقص السائل الأمنيوسي، إما تلقائياً أو بسبب الأطباء location of hip الذين يجرون الفحوصات على الجنين بواسطة خزعة المشيمة أو تصوير الجنين Fetscopy أو أخذ عينة من دم الجنين أو أخذ عينة من سائل السلي ، التي قد تسبب نقصاً في السائل الأمنيوسي وبالتالي قد Amniocentesis تسبب هذه الحزم والأطواق التي تسبب تشوهات خلقية. وهكذا قد يتحول الفحص الذي يجريه الطبيب لتجنب التشوهات الخلقية إلى أحد أسباب وجود هذه التشوهات، وإن كان الأمر نادر الحدوث بحمد الله تعالى.



طفل بوجه غريب وشفة شرماء وحنك أشرم Cleft Lip and Palate Encephalocele غير منتظمة، وقد نتجت جميع هذه التشوهات عن وجود حزمة أو شريط Band من كيس السلي ارتبط بهذا الوجه أثناء تكونه في الرحم، فأدى ذلك إلى هذه التشوهات. ويرجع السبب إلى قلة إفراز السائل الأمنيوسي أو إلى سرعة فقده.



أدى وجود حزمة أو طوق Band في السائل الأمنيوسي إلى هذا التشوه في يد هذا الطفل الذي أصاب السبابة والبنصر، وقد أمكن جراحياً إزالة هذا التشوه بقطع الحزمة ولكن فقدت السبابة عقلة الإصبع الطرفية.



ضيق في قدم هذا الطفل على شكل حلقة بسبب نقص السائل
الأمنيوسي (السلي) الذي قد يحدث بسبب العوامل الميكانيكية أو بسبب
الطبيب الذي يجري فحص الزغابات المشيمية أو بزل السلي.

الباب الثالث الصبغات والموروثات

وفيه المواضيع التالية:

- ١- تكوين D.N.A
- ٢- الجين Gene المورثة؟
- ٣- التشوهات الخلقية الناتجة عن خلل في الكروموسومات (الصبغيات).
- ٤- الزيغ الصبغي.
- ٥- وسائل التشخيص المتاحة حالياً والتاريخ الوراثي للأمراض في الأسرة.
- ٦- المخاطر.

أبيض

الصبغيات والمورثات

تعتبر الأسباب الصبغية والوراثية مسئولة عن ٣٠ إلى ٤٠ بالمئة من جميع التشوهات الخلقية بينما تعتبر الأسباب البيئية مسئولة عن ١٠ بالمئة من جميع التشوهات الخلقية. أما غالبية الحالات (٤٠ إلى ٦٠ بالمئة) فتنتج عن تفاعل العوامل البيئية مع العوامل الوراثية. Multifactorial .

الكروموزومات (الصبغيات) : تختزن المادة الوراثية في نواة الخلية الحية . وتبدو هذه المادة الوراثية كشبكة يصعب تمييز أطرافها وحدودها في الأحوال العادية.. وفي مرحلة انقسام الخلية تبدأ هذه المادة الوراثية (الصبغات أو الكروسومات) تتراص على هيئة أزواج وخاصة في طور الميتافيز Metaphase (الطور التالي).. ويمكن تثبيت هذه المرحلة أو الطور باستخدام مادة الكولشتيسين (COLCHICINE) التي تستخدم لمعالجة النقرس. وصبغ هذه الكروموسومات (الصبغيات) بأنواع مختلفة من الأصباغ.

تحتوي كل خلية حية سواء كانت نباتية أو حيوانية على مجموعة من الكروموسومات (الصبغيات) ويختلف عددها من نوع إلى آخر. وفي خلية جسم الإنسان هناك ٤٦ كروموسوماً (صبغاً) موجودة على هيئة أزواج (٢٣ زوجاً).

وهذه الأزواج متشابهة بل ومتماثلة تماماً ما عدا زوج واحد في خلية الذكر وهو الزوج الجنسي فهو موجود على شكل كروموسومين (صبغين) أحدهما كبير ويدعى x والآخر قصير صغير ويدعى Y .

أما في خلية الأنثى فالزوج الجنسي متماثل ومكون من صبغين كلاهما X. ويحمل كل صبغ (كروموسوم) من هذه الصبغيات آلاف الصفات الوراثية التي تتركز فيما يسمى بالناسلات أو المورثات (الجينات) Gene ... والجينات الموجودة على الكروموسوم الجنسي مسئولة عن الصفات المرتبطة بالجنس.

والغريب حقاً أن كل صفة وراثية موجودة على هيئة متقابلة في كلا

الزوجين من الصبغيات .. ويسمي ذلك الأليل . allele . ومعنى هذا الكلام أن كل صفة وراثية لا بد أن تأتي من الأب ومن الأم كلاهما معا^(١).
وبيلغ تعداد المورثات أو الناسلات (الجينات) في كل خلية ما لا يقل عن مائة ألف مورثة (جين Gene).

أما عدد خلايا جسم الإنسان البالغ فتبلغ مائة مليون مليون خلية، وفي الدم فقط ٢٥ مليون مليون كرة دم حمراء و ٢٥ مليار كرة دم بيضاء ومثلها أو أكثر منها من الصفائح . وفي الدماغ ١٣ مليار (بليون) خلية عصبية ومائة مليار خلية دبقيّة (Glial cells) مساندة.

ومع هذا فإن خلايا الجسم كلها تموت وتخلق وكل واحدة منها له عمر محدود ينتهي قبل نهاية الإنسان ما عدا الخلايا العصبية التي إذا ماتت لم يخلق الله لها بديلا سوى من الخلايا الدبقيّة.

وفي كل ساعة يخلق الله ويميت آلاف الملايين من الخلايا .. ففي كل ثانية يخلق الله ويميت مليونين ونصف المليون من خلايا الدم الحمراء .. وفي كل يوم مائتي مليار كرة دم حمراء ومثلها من خلايا الدم البيضاء وأكثر منها من خلايا الجهاز الهضمي وأضعاف أضعافها من خلايا الجلد .

والخلايا الجديدة تأتي بواسطة انقسام الخلايا .. بحيث تحتوي الخلية الجديدة على ٤٦ كروموسوم (صبغي) كسالتها . ويسمي هذا الانقسام العادي (الفتيلي) MITOTIS ويحدث في جميع أجزاء الجسم وخلاياه .. أما الانقسام الاختزالي Meiosis فلا يحدث إلا في الغدة التناسلية (الخصية أو المبيض) بحيث تكون الخلية الناتجة تحتوي على ٢٣ كروموسوماً فقط . وهكذا نرى الحيوان المنوي SPERMATOZOA والبويضة ، يحتوي كل منها على ٢٣ كروموسوم فقط . بحيث إذا اجتمعا كونا نطفة أمشاجاً تحتوي على ٤٦ كروموسوم . وبذلك تعود النطفة الأمشاج (الزيجوت) إلى نفس العدد الذي

(١) كان الراهب النمساوي مندل أول من أجرى تجارب على نبات البازيلا وحدد نمط الوراثة وأوجد القوانين التي عرفت فيما بعد باسمه والتي لا تزال تشكل حجر الزاوية في علم الوراثة .

تحويه الخلايا العادية. وتتقسم انقسامات سريعة متتالية .. كلها انقسامات عادية بحيث أن كل خلية جديدة تحتوي على ٤٦ كروموسوم. أما تركيب الكروموسوم فقد كان سرّاً مغلقاً إلى أن اكتشف واطسن وكريك Watson and Crick عام ١٩٥٣ تركيب الحامض النووي D.N.A الذي تتكون منه الكروموسومات . ونالا بذلك جائزة نوبل عن جدارة ..

ويتكون كل صبغ (كروموسوم) من سلاسل حلزونية ملتفة حول محورها على هيئة سلاسل. وتشكل كل درجة (مرقاة) رابطاً بين قاعدتين أمينيتين Nitrogenous وتتألف القواعد النتروجينية واحدة بعد أخرى ودرجة درجة حتى تتكون تلك السلاسل الطويلة الممتدة إلى عدة أمتار لو قيسست بطولها الحقيقي. ولكنها تلتف وتتكون حتى تصبح واحداً على المليون من المتر أو أقل من ذلك.

تكوين الـ D.N.A

ويتكون الحامض النووي الريبوزي منزوع الأوكسيجين الـ D.N.A من عدة نوويدات (نيوكليوتيدات) موجودة في سلسلتين ملتفتين حول المحور، مكونتين لولباً مزدوجاً ومتشابكتين بسلم حلزوني .. ويربط السلسلتين قواعد نتروجينية Nitrogenous Bases بواسطة روابط هيدروجينية: بحيث تشكل كل رابطة مرقاة أو درجة في هذا السلم الطويل الذي يبلغ طوله خمسة أقدام بينما لا يبلغ سمكه سوى خمسين من الترليون (الترليون = مليون مليون) من البوصة.

وهناك أربعة قواعد نتروجينية هي أدنين،جوانين،ساييتوزين وثايمين.

ويتصل الأدنين دوماً بالثايمين كما يتصل الجوانين أبداً بالساييتوزين.

Adenine = Thymine

Guanine = Cytosine

ثم يتصل كل واحد من هذه القواعد النتروجينية بأحد السكريات الناقصة الأوكسجين Deoxy Ribose وهو السكر الريبوزي (الخماسي) منزوع الأوكسجين الذي يتصل بدوره بمركب فوسفوري (مكونا حرف أو جانب السلم).

ويقوم الـ D.N.A بأمر خالقه وبارئه بالتحكم في نشاط أي خلية حية أو أي كائن حي (أصغر من الخلية مثل البكتريا والفيروسات). وبه أسرار معقدة توجه الخلية ونشاطها ونوع أنزيماتها وخصائصها ووظائفها. كما أنها مبرمجة بحيث لا تقوم بأي وظيفة إلا في الوقت المحدد والمكان المحدد أي أنها مقدرة بتقدير باريها وخالقها.

وبما أن جميع خلايا الجسم تحتوي على نفس الكمية من مادة الـ D.N.A الموجودة على هيئة ٤٦ كروموسوم فإن الإنسان سيتوقع أن تصنع هذه الخلايا نفس المواد. ولكن الأمر في الواقع مختلف تمام الاختلاف فخلية المعدة تفرز الحامض (كلور الماء HCL) بينما الخلية المجاورة لها تفرز مادة هاضمة (الببسين) وخلية أخرى لا تبعد عنها كثيرا تفرز مادة قلبية في الأمعاء.. ولا يمكن أن تكون وظيفة القرنية الشفافة مشابهة لخلية العظم أو حتى خلية الشبكية في داخل العين ذاتها.

وهذا التنوع العجيب في الوظائف في خلايا أصلها واحد ومادتها الأساسية واحدة أمر عجيب وغريب كل الغرابة ولا تفسير له إلا أن باريها جعلها بهذه القدرات المخصصة المختلفة .. وإلا فالأصل أن خلايا الجنين في مراحل تكونه الأولى المبكرة جدا تكون عميمة وجميمة Totipotent فإذا سارت الخلايا إلى التخصص وأصبحت ضمن الطبقة الخارجية (الأكثودرم) فإنها لا تستطيع العودة القهقري لتكون عميمة وجميمة بل لا بد أن تستمر في الخط المرسوم لها فتكون بشرة الجلد أو خلية من خلايا الجهاز العصبي أو الطبقة المبطنة للفم أو الأنف أو الشرج ، فإذا سارت في التخصص مرحلة أخرى وأصبحت من ضمن بشرة الجلد فإنها لا يمكن أن تصبح من ضمن خلايا الجهاز العصبي.

وهكذا خلايا الطبقة الداخلية (الأنثودرم) إذا تخصصت لا تستطيع أن ترجع القهقري فتكون من ضمن خلايا الطبقة الخارجية، بل تسير في خطها المرسوم لتكون ضمن خلايا الجهاز الهضمي أو الجهاز التنفسي أو الغشاء

المبطن للمثانة البولية أو الغشاء المبطن للقناة السمعية البلعومية أو الأذن المتوسطة. فإذا سارت الخلية لتكون من ضمن الجهاز التنفسي فإنها لا يمكن أن تتحول إلى خلية في الجهاز الهضمي وإذا تخصصت أكثر وأصبحت من ضمن خلايا الكبد فإنها لا يمكن أن تكون خلية في المعدة أو المرئ أو البلعوم أو الأمعاء.

وهكذا في خلايا الطبقة المتوسطة (الميزودرم) التي تكون النسيج الضام بأنواعه المختلفة بما فيه العظام والغضاريف والعضلات والقلب وعضلات الجهاز الهضمي والأوعية الدموية والجهاز التناسلي والبولي . والدم ونخاع العظام... إلخ إلخ.

والعجيب حقاً أن هذه الكروموسومات الموجودة ضمن ملايين الملايين من الخلايا المختلفة في أشكالها ووظائفها، مماثلة تماماً في العدد و التركيب.. فلماذا إذا تختلف الخلايا في أشكالها ووظائفها بينما سر السر فيها واحد ؟ إن هذه الكروموسومات تحمل عشرات الآلاف من الصفات الوراثية عبر ما يسمى بالمورثات أو الجينات .. وهذه الجينات أو الموروثات التي تتحكم في نشاط الخلايا تحكما تاما . ولكن هذه الجينات التي تبلغ مائة ألف جين (Gene) في كل خلية لا تعمل كلها في جميع الخلايا فلديها من الحكمة والمعرفة التي ألهمها الله إياها بأن لا تعمل إلا في المكان المناسب والوقت المناسب. وهكذا لا تفرز خلية المعدة إلا ما أنيط بها من إفراز حامض كلور الماء (HCL) بينما الخلية المجاورة تفرز المادة الهاضمة ببسين .. وبالقرب منها خلية تفرز مادة مخاطية .. وأخري تفرز مواد هاضمة أخرى.

أما خلايا البنكرياس فتجد عجا هذا تفرز مواد هاضمة وهذه تفرز مواد قلوية وأخري بجانبها في جزر لانجرهان في البنكرياس تفرز الأنسولين الذي يحرق السكر (الجلوكوز) وبجوارها خلية تفرز هرمون الجلوكاجون الذي يحول النشا الحيواني (الجلايكوجين) إلى سكر الجلوكوز واحدة تزيد السكر في الدم والأخري تنقصه وتحرقه .. وكل واحدة تعمل بمقدار قد قدره الله لها، في

الوقت المناسب والمكان المناسب ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

في هذا العالم العجيب، عالم الشفرة والرمز، تتحكم أمور رمزية وكلمات رمزية هي من عالم الذر أو أصغر في الإنسان تحكما كاملا دون أن يدري. وأنا له أن يدري فهاهنا أسرار وأسرار لا يعلم كنهها إلا الله.

وقد أتاح المولي سبحانه وتعالى للإنسان في هذا العصر أن يعلم شيئا يسيرا من هذه الأسرار التي تدير العقول.

إذن رغم أن تركيب ال D.N.A والكروموسومات واحد في جميع خلايا الإنسان بل في جميع الكائنات الحية من الفيروسات التي تقاس بالناناميتر إلي الفيل والحوث الذي يقاس بالأمتار ويوزن بالأطنان ، فإن هذه الخلايا والمخلوقات تختلف إختلافا بينا شاسعا كبيرا.

وتتحكم الصبغيات(الكروموسومات) في نشاط كل خلية من خلايا جسم الكائن الحي سواء كان نباتا أو حيوان بل تتحكم في خصائصه حتي لو كان فيروسا لا يقاس إلا بالنانامتر (النانا = بليون/١) أو بكتريا لا تقاس إلا بالميكرون (واحد علي مليون من المتر).

وفي جسم الإنسان مائة مليون مليون خلية. وفي كل خلية ٤٦ كروموسومات (علي هيئة ٢٣ زوجا) وفي كل خلية حوالي مائة ألف صفة وراثية (مورثة أوجين) وكل جين أو مورثة مكونة من عشرات الآلاف (تصل إلي أكثر من مائة ألف في بعض المورثات) من القواعد النتروجينية .. وكل ثلاثة قواعد نتروجينية تتشكل كلمة السر (كودون) أو الشفرة التي تتحكم في واحد فقط من الأحماض الأمينية التي تأمره بأن يأخذ موقعه المحدد المرسوم في الوقت المحدد المبرمج لتكوين البروتين. والبروتين مادة مكونة من سلسلة طويلة من الأحماض الأمينية.

توضح هذه الصورة الصبغيات (الكروموسومات) في خلية إنسان ذكر وعادة ما تقسم الكروموسومات إلي مجموعات (A to G) وذلك لانه لم يكن من الممكن حتي بداية السبعينات معرفة كل كروموسوم علي حده ما عدا

كروموسوم الذكورة Y وكروموسوم الأنوثة X.

ومنذ السبعينات تم إيجاد صبغات خاصة مثل صبغة جيمسا Giemsa وصبغة كيوناكرين Quinacrine وبالتالي أمكن معرفة كل كروموسوم بذاته من الرقم^(١) حتي الرقم (٢٢). بالإضافة إلي معرفة الكروموسومات الجنسية وذلك بطريقة التحزيم (التعصيب) Banding بحيث يصبغ كل كروموسوم وتكون به عدة حزم ثقيلة وأخرى خفيفة.

وتوضح هذه الصورة المجموعات التي يرمز لها بالحرف A حتي الحرف G .

فالثلاثة الأزواج الأولي من الكروموسومات هي A يليها زوجين إثنين هما B يليها سبعة أزواج هما مجموعة C يليها ثلاثة أزواج هي D ، يليها ثلاثة أخرى هي E يليها

زوجان هما F وفي النهاية زوجان هما المجموعة G.

ويلاحظ أن الترتيب يبدأ بالأكبر وهو رقم واحد وينتهي إلي الأصغر وهو رقم ٢٢ وقد تمكن العلماء المختصون بهذا الفرع الدقيق من العلوم معرفة الزيادة أو النقص في عدد الكروموسومات ومعرفة أين توجد هذه الزيادة أو النقص علي وجه التحديد كما أمكن معرفة كل كروموسوم (صبغ) بحيث أنه لو نقص منه شئ أو زاد فيه شئ أمكن إدراكه .

وعادة ما يتم فحص الكروموسومات بواسطة فحص خلايا الدم اللمفاوية أو الخلايا مولدة الليفين Fibroblasts من الجلد أو من الغدد التناسلية أو من السائل الأمينوسي أو من الزغابات المشيمية.

ما هو الجين Gene (المورثة)؟

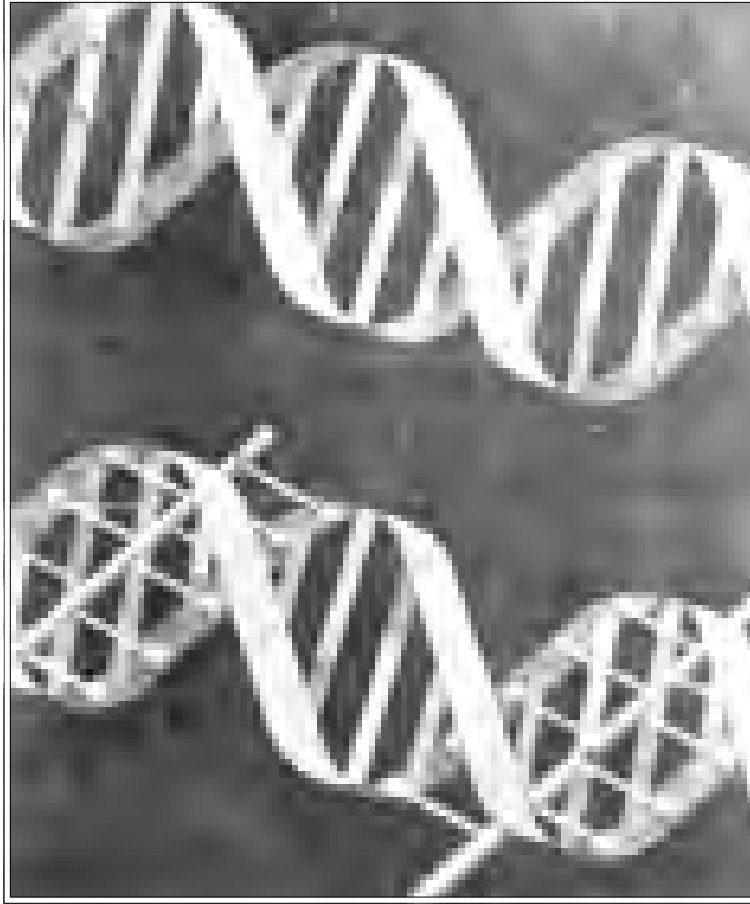
إن الجين أو المورثة أو الناسلة هي مجموعة كبيرة من القواعد النتروجينية مرتبة ترتيبا خاصا ضمن سلسلة الحامض النووي الريبوزي منزوع الأوكسيجين D.N.A.

ورغم أن هذه المورثات موجودة في كل خلية من خلايا الجسم إلا أن جزءا يسيرا من هذه المورثات يعمل في كل خلية معينة .. ففي خلية الجهاز العصبي مثلا هناك عدد محدود من المورثات يعمل بينما المورثات الأخرى المسؤولة عن لون الجلد أو الأنزيمات الهاضمة أو إفراز الأنسولين لا تعمل .. وهكذا قل في خلية الجهاز الهضمي والجهاز التنفسي والجهاز الدوري والجهاز البولي والجهاز التناسلي .. الخ فلا يعمل من هذه المورثات التي تبلغ مائة ألف أو تزيد في كل خلية سوى بضعة آلاف بينما تبقى المورثات الأخرى ساكنة ساكنة قد أطبق عليها الصمت وأمرت بعدم الكلام.



صورة توضع الصبغيات في خلية الذكر ثم توضح بعد ذلك كيفية تركيب مادة الحامض النووي الريبي منزوع الأوكسيجين من سلسلتين ملفتين حول D.N.A المحور، مكونتين لولبا مزدوجا . ومتشابكتين بسلم حلزوني . وتكون القواعد النتروجينية في إحدى السلسلتين مرتبطة بتلك القواعد الموجودة في السلسلة الأخرى بواسطة روابط هيدروجينية بحيث تشكل كل رابطة مرقاة أو درجة في هذا

السلم الذي يبلغ طوله خمسة أقدام بينما لا يبلغ سمكه سوى خمسين من الترليون (الترليون = مليون مليون) من البوصة.



صورة توضح تتاغم القواعد النيتروجينية في سلم الحامض النووي Sy- والسايٲٲوزين Adenine وهناك أربعة قواعد نيتروجينية هي الأدينين D.N.A . ولا يربط الأدينين إلا Thymine والثايمين Guanine والجوانين Sytosine بالثايمين ولا يربط السايٲٲوزين إلا بالجوانين. ويشكل ذلك درجات (مرقاة) السلم الحلزونى الطويل الذى يبلغ طوله قرابة المترين بينما ثخانتة لا يزيد عن خمسين من الترليون من البوصة ..



صورة مكبرة لاحد الكروموسومات أثناء عملية الإقتسام يحمل كل كروموسوم (جسيم ملون) خمسين إلي ستين ألف صفة وراثية (جين) وفي جسم الإنسان ٥٠ مليون خلية وفي كل خلية ٤٦ كروموسوما وفي كل كروموسوم خمسين ألف صفة وراثية فمن ذا الذي يستطيع أن يدرك مدي هذه الصفات الوراثية غير خالقها وبارئها ومصورها ..



ويشكل كل ثلاثة من هذه القواعد النتروجينية (الحروف) كلمة تعرف بإسم الكودون Codon أو الشفرة أو الرمز . وهي تختار واحدا من الأحماض الأمينية Aminoacids التي تبلغ العشرين لتجعله ضمن البروتين الذي ستشكله في الموقع المحدد لتكوينه بحيث لا يتجاوز مكانه المرسوم له وإلا حدث خلل خطير.



صورة توضح خلية ذكر تحتوي علي ٤٦ جسيما ملونا علي هيئة ثلاث وعشرين زوجا منها واحد هيئة Y و X أما الجسم الملون Y فهو قصير وبه لمعان ظاهر.. وأما الجسم X فهو طويل وكبير الحجم ولكنه لا يحمل أي لمعان.

ويتتركب المورثة (الجين) من قطعة صغيرة من السلم الحلزوني الممتد الذي يكون الحامض النووي D.N.A .

وهذه القطعة مكونة من مجموعة متناغمة من القواعد النتروجينية الأربعة التي شرحنا كيفية تناغمها بحيث لا يتحد الأدينين إلا مع الثايمين ولا يتحد السايٲوزين إلا مع الجوانين بحيث تشكل مرقة (درجة) ترتبط بروابط هيدروجينية . والعجيب حقا أن كل ثلاثة قواعد نتروجينية تشكل كلمة السر أو الشفرة (كودون) CODON . وهذه الشفرة تختار واحدا من الأحماض الأمينية العشرين الموجودة في جسم الإنسان لتجعله ضمن سلسلة من الأحماض الأمينية التي تكون البروتينات.

وبما أن القواعد النتروجينية هي أربعة فقط وإذا إعتبرناها حروفا فإنه يمكن صياغة ٦٤ كلمة ، كل كلمة مكونة من ثلاثة أحرف وتتحكم هذه الكلمات في عشرين حمضا أمينيا AminoAcids تصوغ بها مئات بل آلاف المركبات البروتينية المعقدة.. تماما مثلما تصوغ من ٢٨ حرفا آلاف بل ملايين القصائد والمقالات والكتب . كل المعارف الأنسانية تسعها اللغات المكونة من عدد محدود من الأحرف بل إن كلام الله الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمنزل علي الرسل الكرام صلوات الله عليهم - وهي التوراة والزبور والإنجيل والقرآن وصحف إبراهيم كلها وسعتها الأحرف المحدودة^(١).

وهذه الأحرف الكيميائية قد وسعت كل المركبات المعقدة مثلما وسعت الحروف الأبجدية لغة الإنسان علي مدي تاريخه الطويل بل ووسعت كلمات الله المطلقة المبرأة من كل شائبة والتي لا عد لها ولا حصر.

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

﴿وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧].

(١) من كتاب خلق الإنسان للمؤلف. فصل من أسرار الخلية والنطفة ص١٤٢-١٥٠، الطبعة السادسة، جدة - السعودية ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

وتحتوي كل مورثة (جين) علي سلسلة من القواعد النتروجينية تتراوح ما بين عشرة آلاف ومائة وخمسين ألف قاعدة نتروجينية وتشكل كل ثلاث قواعد نتروجينية كلمة سر (كودون) أو شفرة لاختيار واحد من الأحماض الأمينية AminoAcids العشرين الموجودة في الخلية. وهكذا تتكون المورثة (الجين) من عدة آلاف من الكلمات وكل كلمة مكونة من ثلاث أحرف فقط . وقد بدأ الإنسان في هذا العصر بما أتاحه له من الكشوفات العلمية الباهرة يتعرف علي بعض هذه الأسرار .

وقد عرف الإنسان أن هناك قرابة مائة ألف مورثة فك لك خلية وهي تحمل الأسرار الرهيبة لخلايا الإنسان وميوله وطباعه وإستعداداته للمرض .. وقد إستطاع العلماء أن يعرفوا في بداية الثمانينات أن هذه اللغة المبرمجة والمعقدة مكونة من ستة آلاف مليون حرف (قاعدة نتروجينية) وكل كلمة مكونة من ثلاثة أحرف وكل جملة (مسئولة من تكوين بروتين واحد فقط) مكونة من عشرة آلاف إلي ١٥٠ ألف حرف (قاعدة نتروجينية). وتعتبر المورثة هي الجملة المكونة من آلاف الكلمات والمسئولة عن تكوين بروتين معين.

وقد إستطاع العلم الحديث أن يعرف طبيعة تركيب بعض هذه الجمل (أي بعض هه المورثات أو الجينات) . وقد توصل العلماء إلي أي معرفة ما يقارب ٤٥٠٠ جملة أو مورثة (جين) من ضمن مائة ألف مورثة . وتكونت بنوك لتخزين المعلومات الهائلة المختزنة في كل مورثة وتسمى بنوك الجينات مبرمجة ضمن كمبيوتر معقد ضخم.

وتذكر التايم الأمريكية في تحقيقها الرائع عن الجينات^(١) أن معرفة حروف المورثات (الجينات) جميعها وطريق تسلسلها سيحتاج إلي كتاب من مليون صفحة ليكتب الكلمات والجمل المكونة من ستة آلاف مليون حرف (وكلها ترجع في النهاية إلي أربعة قواعد نتروجينية فقط هي الأدين

(١). Jaroffi: The Gene Hunt. Time. March 20, 1989: 58-65.

والسائتوزين والجوانين والثايمين)..^(١)

وقد بدأت الحكومة الأمريكية وضع مشروع لمعرفة الجينوم الإنساني أي معرفة جميع الجينات (المورثات) في الخلية الأنسانية وقد رصدت الحكومة ثلاثة آلاف مليون دولار ومجموعة من خيرة العلماء في هذا الميدان وعلي رأسهم جيمس واسطن James Watson الذي حقق مع زميله كريك عام ١٩٥٣ معرفة تركيب الحامض النووي الريبي منزوع الأوكسيجين (ال D.N.A)^(٢).

وقد تمكن العلماء من معرفة تسلسل القواعد النيتروجينية في ٤٥٠ مورثة ولكنهم لم يعرفوا مواقع هذه المورثات علي الكروموسوم المحدد إلا في ١٥٠٠ مورثة. وهي معرفة تمت بجهود مضنية وشاقة ولا تزال هذه المعرفة ليست بالدقة المطلوبة.

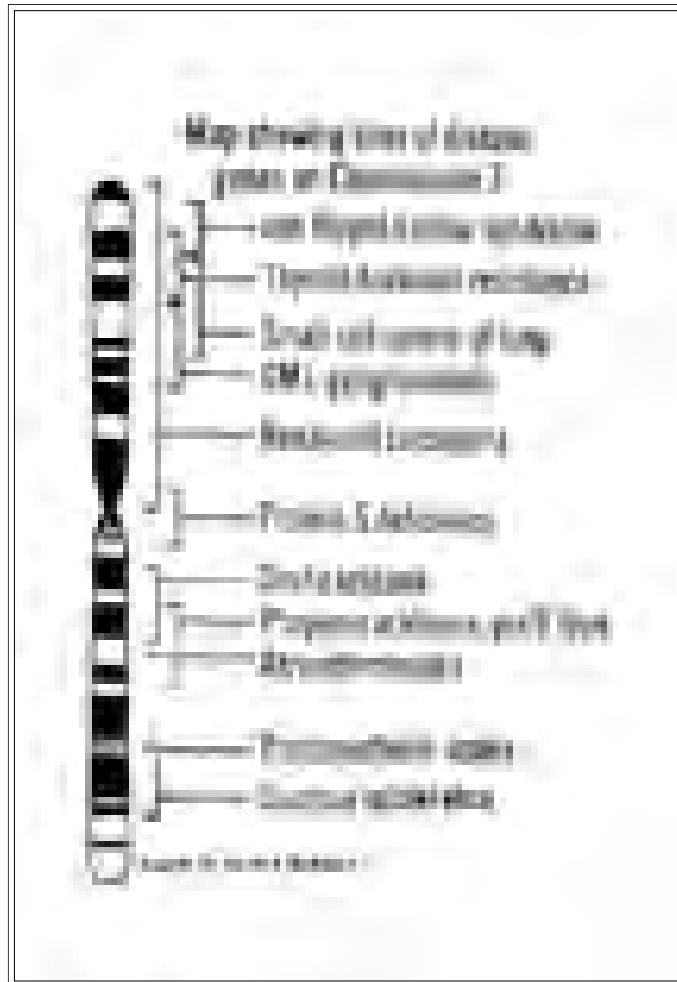
وبهذه الطريقة تمكن العلماء من رسم خرائط للمورثات Gene Mapping علي الكروموسومات وقد أمكن بهذه الطريقة معرفة عدد غير قليل من الأمراض الوراثية وأين تقع هذه الجينات وعمل يأي كروموسوم من الكروموسومات. وبما أن هناك زوجين من الكروموسومات فإن كل صفة وراثية موجودة علي كروموسوم معين لا بد أن تقابلها تلك الصفة علي الكروموسوم المقابل ويسمي ذلك الإحليل الجين المورثة وذلك أن المورثات أو الجينات تورث مزدوجة أحداها من الأب والأخري من الأم.

ويحدث أثناء الإنقسام الإختزالي Mitosis الذي يحدث في الخصية (الأب) أو في المبيض (الأم) أن تنتقل أجزاء من كروموسوم معين بما يحمله من جينات (مورثات) إلي كروموسوم آخر مما يزيد الأمر تعقيدا وتسمي العملية (الانتقال عبر الكروموسومات) Crossing Over. وتؤدي إلي تفرد كل حيوان منوي عن أخيه كما تؤدي إلي تفرد كل بويضة عن أختها.

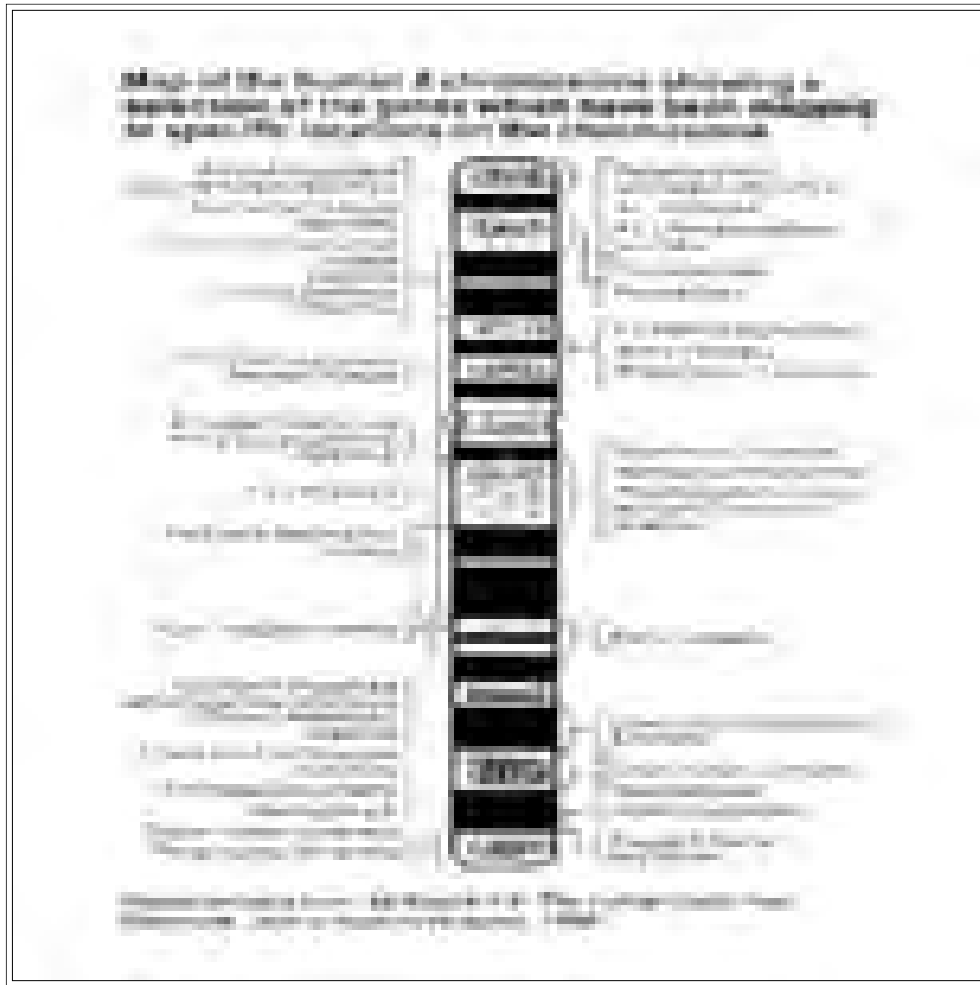
وقد تمكن العلماء من تقليد هذه العملية وبالتالي معرفة بعض الجينات وذلك بإلصاق معلمه Marker من مادة مشعة بها. وتوضح الصور التالية

(١) المصدر السابق.

خريطة للكروموسوم رقم ٣ وبعض الأمراض الوراثية التي يحملها المورثات (الجينات) التي تحمل الأمراض الوراثية والموجودة علي الكروموسوم رقم ٣ مثل عدم القدرة علي تمثيل السكروز Sucrose intolerance ومرض فون هيبيل لنداو Von Hippel Lindau وأحد أنواع أمراض نقص البوريتين S₆ ومقاومة هرمون الغدة الدرقية. وسرطان خلايا الكلي .. الخ وقد تمكن العلماء من تحديد موقع هذه المورثة (الجين) علي الكروموسوم رقم ٣ كما هو موضح في الرسم نقلًا عن مجلة التايم^(١) التي نقلته بدورها عن المرجع الهام الذي أصدره الدكتور فيكتور مكيويسك Victor Mickusick .



ويوضح هذا الرسم موقع بعض الأمراض الوراثية التي نقلها الكروموسوم X أحدهما سليم ويحمل هذه الجينات والآخر يحملها فإن المرض لا يظهر علي المرأة . بينما نجد الذكر ليس لديه إلا كروموسوم X واحد ينتقل إليه من أمه . فإن الذكر سيظهر عليه المرض ..



ومن أشهر هذه الأمراض التي تنتقل من الأم إلي ابنها مرض الناعور الهيموفيليا ومرض حثل دوشين الذي تضعف وتضمحل فيه العضلات ومرض عمي الألوان ومرض تبقع الشبكية Retinitis Pigmentosa ومرض تكون العظام الناقص (وهو أنواع مختلفة) بعضها ينقل بواسطة كروموسوم X ومرض نوري Norrie Disease ومرض الجلد المعروف بإسم السمكية Fabry's Disease ومرض نابري ease ومرض فقر الدم X وهو أيضا أنواع ومنه نوع ينتقل بواسطة الكروموسوم (الأنيميا) ذو الأورمة الحديدية Sideroblastic Anaemia وهذه الأمراض الموضحة في الشكل لا تصيب الإناث عادة وإنما تصيب الذكور ذلك لأن الوصفة الوراثية تكون موجودة علي الكروموسوم المعين وعلي مثيله اللاصق به.

وبما أن الإنسان يأخذ هذه الكروموسومات من الأبوين فلا بد لكي تظهر هذه الصفة المتنحية من أن تنتقل من الأبوين، كلاهما معا . وبما أن الأنثى تحمل كروموسومين من كروموسومات X فإنه من النادر أن تنتقل لها هذه الصفة من الأبوين كلاهما معا . بما يكفي في حالة الذكر أن ينتقل له المرض من أمه (الحاملة للمرض وغير المصابة به) لأنه لا يحمل إلا كروموسوما واحدا من كروموسومات X

التشوهات الخلقية الناتجة عن خلل في الكروموسومات (الصبغيات)

إن الخلل في الصبغيات (الكروموسومات) يؤدي إلى تشوهات خلقية شديدة . ولكن من حسن الحظ أن هذه التشوهات الخلقية الشديدة تجهض تلقائيا في فترة مبكرة من الحمل . وقد وجد كثير من الباحثين أن ما يقرب من ٧٠ بالمائة من الإجهاض التلقائي الذي يحدث في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل سببه تشوهات خلقية شديدة ناتجة عن خلل في الكروموسومات .. ومن رحمة الله سبحانه وتعالى بهذه الأجنة وبذويها إن تجهض في فترة مبكرة من الحمل .

ولا تشكّل التشوهات الخلقية الناتجة عن الخلل في الكروموسومات سوى نصف

بالمئة من جميع المواليد .. قد تصل النسبة إلى واحد بالمئة من جميع المواليد بينما تشكل الأسباب البيئية حوالي نصف بالمئة أو أقل . وتشكل الأسباب المتعددة Mulhfactorial والغير معروفة الأسباب ما بين ٢ - ٣ بالمئة من جميع المواليد .

وإذا نظرنا إلى أسباب التشوهات الخلقية في المواليد فإننا سنجد الآتي:-

٥٠-٧٠ بالمئة ناتج عن الأسباب المتعددة والأسباب المجهولة.

١٠ بالمئة الأسباب البيئية (مثل الأشعة والعقاقير والميكروبات) .

٢٠-٣٠ بالمئة الأسباب الكروموسومية .

١٠-٥ بالمئة الأسباب الوراثية المنتقلة عبر مورثة (جين) واحدة فقط .
ويمكن أن تكون الوراثة بصفة سائدة أو متنحية أو عبر كروموسوم الجنس .
أما في الأجنة المجهضة في فترة الحمل الأولي (الأشهر الثلاثة الأول من الحمل) فإن الأسباب الكروموسومية (الصبغية) تشكل قرابة ٧٠ في المائة من جميع الحالات ولهذا فإن الأمراض الناتجة عن خلل في الصبغيات وتلك الناتجة عن مورثة واحدة (جين واحد) تعتبر مسئولة عن:

٥٠ بالمئة من جميع حالات الإجهاض التلقائي علي الأقل .

٧٥ بالمئة من جميع حالات المعوقين تعويقا شديدا

٢٥ بالمئة من جميع الوفيات التي تحدث أثناء الولادة أو خلال شهر من الولادة .
كما أن واحدا من كل ثمانين من السكان البالغين يعانون من Perinatal Mortality
مرض ما من الأمراض الوراثية مثل الكلي ذات الأكياس المتعددة Polycystic Kindney
والتكيس الليفي Systic Fibrosis ومرض هنتجتون Huntington Disease بالإضافة إلي
عوامل الوراثة التي تلعب دورا هاما في أمراض كثيرة مثل البول السكري وضغط الدم
وجلطات القلب وأنواع مختلفة من السرطان .

الزيج الصبغي Chromosomal Aberrations

يحدث أثناء الإنقسام الإختزالي في خلايا الخصية أو المبيض خلل يؤدي
إلي:

١- زيادة في عدد الكروموسومات (٢٤) بدلا عن (٢٣) ويسمي هذا Aneuploidy .

٢- نقص عدد الكروموسومات (٢٢) بدلا من (٢٣) .

٣- خلل في تركيب أحد الكروموسومات بزيادة في طوله أو نقصان
نتيجة فقدان جزء من كروموسوم أو إضافة إلي كروموسوم آخر . ومع هذا
فالعديد الإجمالي طبيعي أي ٢٣ كروموزوم ويحدث هذا الخلل في الحيوان
المنوي أو في البويضة .

وفي أثناء الانقسام الإختزالي تتكون أربعة حيوانات منوية من كل خلية نطفية أولية Primary Spermatocyte أما في المبيض فتتكون بويضة واحدة وثلاثة أجسام قطبية من الخلية الأولى Primary Oocyte ويحتوي الحيوان المنوي علي ٢٣ صبغا فقط وكذلك البويضة ويحدث الخلل نتيجة الآتي:

١- عبور أجزاء من أحد الكروموسومات إلي جزء آخر وإلتصاقه به أثناء الانقسام الإختزالي في أحد مراحلها وإذا حدث الإنتقال لجزء من الصبغيات إلي كروموسوم آخر غير مماثل فإن هذه العملية تدعي إنتقال الكروموسوم Translocation ويكون ذلك الإنتقال متبادلا- Reciprocal Translocation في كثير من الأحيان . ويسمي الأشخاص الذين يحملون هذا العدد المتوازي والسليم من الكروموسومات (إلا أنه في غير موضعه) حاملي الإنتقال الكروموسومي Chorosomal Translocation Carriers وإذا تزوج الشخص مثل هذا الشخص فإن نسله يكونون معرضين لخلل في الكروموسومات.

١- عدم فك الارتباط Nondisjunction.

ويعتبر هذا النوع من أهم انواع الخلل الذي يحدث أثناء الانقسام الإختزالي إذ من المعروف أن كل صبغ يكون مع مثيله مكونا زوجا ثم ينقس كل صبغ إلي إثنين ثم يفترقان وفي هذه الحالة الشاذة لا يفك الارتباط بين أحد ازواج الكروموسومات وبذلك ينتقل إلي المرحلة التالية من الانقسام. وفي النهاية تحتوي الخلية (حيوان منوي أو بويضة) علي ٢٤ كروموسوما بينما تحتوي الخلية الثانية علي ٢٢ كروموسوما فقط.

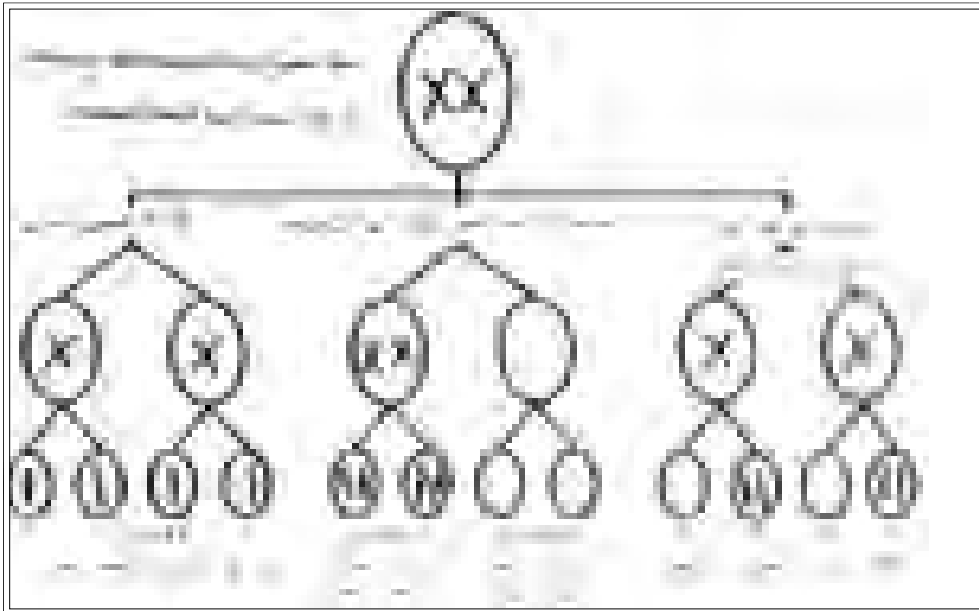
فإذا حدث أن حيوانا منويا مكونا من ٢٤ صبغ (كروموسوم) لقح بويضة مكونة من ٢٣ كروموسوم (صبغ) كان الناتج خلية أمشاج زيجوت تحتوي علي ٤٧ كروموسوم أما إذا كان الحيوان المنوي الذي يلحق ببويضة سليمة تحتوي علي ٤٧ كروموسوم (صبغا) فإن الناتج سيكون لقيحة تحتوي علي ٤٥ صبغا فقط.

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن البويضة التي بها صبغ (كروموسوم) إضافي أي العدد الإجمالي بها ٢٤ كروموسوما (صبغا) أو بها صبغ ناقص فيكون العدد الإجمالي للصبغيات فيها ٢٢ صبغا.

والرسم التالي يوضح كيف يحدث عدم فك الارتباط Non disjunction^(١). ويمكن أن يكون الصبغ الإضافي أو الناقص في الأزواج العادية أو يكون ذلك في صبغيات الجنس X و Y.

ولهذا فإن أنواع الخلل يمكن أن تقسم علي حسب الزيادة أو النقصان كما يمكن أن تقسم علي حسب نوعها هي جسمية Autosomal أو جنسية Sex. مما تقدم يتضح أن الخلل في الكروموسومات (الصبغيات أو الجسيمات الملونة) يمكن أن يكون:

- ١- في العدد أي بزيادة العدد أو نقصانه . وهذا يمكن أن يكون في الكروموسومات (الصبغيات) الجسمية أو الصبغيات الجنسية Sex.
- ٢- في التركيب Structural بحيث أن تركيب الكروموسوم يكون غير طبيعي بينما العدد الإجمالي للكروموسومات سليم وطبيعي.



الخلل في العدد : وأهم سبب له هو عدم فك الارتباط Non disjunction بين الصبغيات أثناء الانقسام الإختزالي Meiosis كما هو موضح في الشكل السابق ويسمى هذا الخلل: إختلال الصيغة الصبغية Aneuploidy.

العدد الناقص (أحادي الصبغة Monosomy) (الجسيمات الأحادية) :

بما أن الخلية السوية تحتوي علي ٢٣ زوجا من الصبغيات (الجسيمات الملونة أو الصبغيات) فإن وجود جسيم ملون (كروموسوم أو صبغ) علي هيئة مفردة ينتج كما تقدم عن عدم فك الارتباط أثناء الانقسام الإختزالي في الخصية والمبيض.

وبذلك يكون العدد الإجمالي للصبغيات (الكروموسومات) ٤٥ صبغيا بدلا من ٤٦ وقد وجد أن هذه الأجنة تجهض تلقائيا . ونادرا جدا ما يولد جنين حي به نقص في عدد الكروموسومات الجسدية^(٢).

وكذلك فإن نقص الكروموسوم الجنسي يؤدي إلي وفاة ٩٧٪ من الأجنة المصابة بهذا النقص^(٣) ومع هذا فإن نقص أحد الصبغيات الجنسية أمر شديد الندرة وهو ما يعرف بإسم متلازمة ترنر Turner Syndrome حيث تحتوي كل خلية من جسم المولود علي ٤٥ صبغ ولا يوجد من كروموسومات الجنس سوي كروموسوم واحد فقط هو X ولذا يعبر عنه برمز OX (أي وجود X فقط) ولا تزيد نسبة حالات ترنر في المواليد عن حالة واحدة من كل عشرة آلاف حالة^(٤) بينما هي حالة من كل مائة حالة من حالات السقط . وهناك حالات معقدة من حالات ترنر وتسمى ١٦٣ موازييك Mosaic أو فسيفساء لتداخل أنواع الخلل بحيث تكون بعض الخلايا سليمة ومكونة من XX وبعضها مكونة من X واحد فقط.

(1) Thoraburn and Johnson B. Apparent Monosomy of a G. autosome in Jamaican lifont J. Med. Genete 3: 290, 1969.

(2) Challacombe D. and Taylor A: Monosomy for a G. autosome, arch, Dis child 44; 113. 1969.

(3) Carr D.: Heridity and the Embryo. Science J (London) 6:75, 1970.

(4) Hook E. and Hamerton J: Choromosome Abnormalities in Pornlation Cytogenic Acad-emiv Press, New York.

إحدى حالات ترنر Turner حيث يكون هناك نقص في أحد كروموسومات الجنس ويكون العدد الإجمالي ٤٥ كروموسوما بدلا من ٤٦. ويؤدي ذلك إلى تشوهات خلقية قد تكون شديدة جدا وتسبب وفاة الجنين ويطرده الرحم بالإجهاض أو قد تكون التشوهات أقل فتتزل المولودة علي هيئة أنثي وبها عيوب خلقية في القلب أو في العظام وفي المفاصل وتكون الرقبة قصيرة ولها غشاء . ومثل هذه الفتاة لا تحيض ولا تحمل لانه ليس لها رحم.

والصورة التالية توضح حالات ترنر وتركيبها الصبغي.

في حالات ترنر Turner يتجه تكوين الجسم إلى شكل الأنثي ولها رحم إلا أنها لا تحيض أبدا وبها عيوب خلقية في العظام والمفاصل وتكون الرقبة قصيرة ولها غشاء web كما أن هناك عيوباً خلقية في القلب والأوعية الدموية الكبيرة..

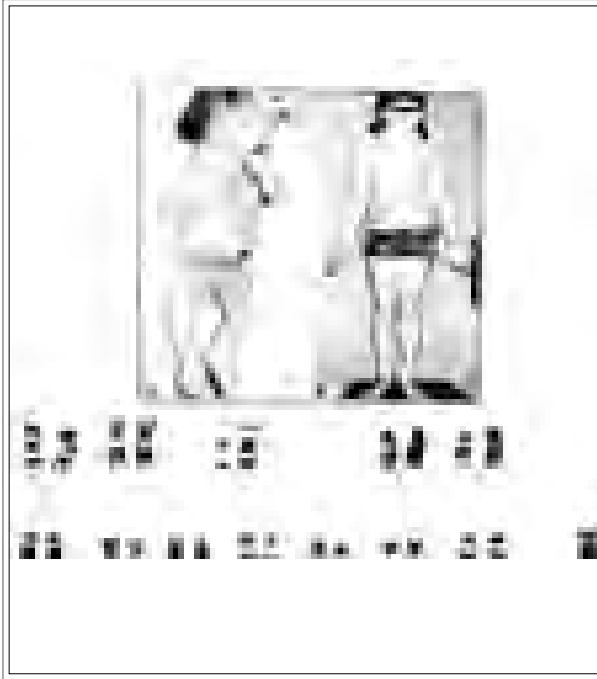
وسبب هذه الحالة هو عدم فك الارتباط أثناء الإنقسام الإختزالي في المبيض أو في الخصية ولا علاقة له بسن المرأة أثناء الحمل^(١).

العدد الزائد (ثلاثي الصبغة) Trisomy

وتحدث هذه الزيادة كما أسلفنا نتيجة عدم فك الارتباط Non disjunction أثناء الإنقسام الإختزالي في المبيض أو في الخصية . وينتج عن ذلك حيوان منوي أو بويضة تحتوي علي ٢٤ كروموسوم فإذا تم التلقيح كانت النتيجة ٤٧ كروموسوم (٢٣+٢٤).

ويمكن أن يكون العدد الزائد في الكروموسومات الجسدية Autosomal

أو في الكروموسومات الجنسية Sex chromosomates .



صورة توضح حالة

حيث لا توجد سوي Turner
صبغ واحد فقط هو
كروموسوم X ونتيجة لعدم
وجود صبغ الذكورة Y فإن
جنس الجنين يتجه نحو
الجهاز التناسلي الأنثوي مع
وجود عيوب خلقية مثل
جليدة علي العنق web neck
وقصر القامة وعدم نمو
الأعضاء الجنسية التناسلية.
كما توجد بعض العيوب
الخلقية في القلب.

الجسيمات الثلاثية الجسدية (Trisomy of the auto some) (ثلاثية الصبغيات الجسدية)

يعتبر هذا الخلل من أهم أنواع الخلل الكروموسومي الذي يؤدي إلي
ولادة أطفال مشوهين خلقيا .

وكما أسلفنا فإن الصبغيات توجد علي هيئة أزواج (٢٣ زوجا) إلا أن واحدا
من هذه الأزواج يحتوي علي ثلاث كروموسومات (صبغيات) بدلا من إثنين.
وقد رقت الكروموسومات من واحد إلي ٢٢ وبقيت الكروموسومات
الجنسية يرمز لها ب X أو Y دون رقم . ويمكن معرفة كل كروموسوم
بناء علي شكله وحجمه .

وبما أن علم الصبغيات قد تقدم بصورة مطردة خلال العشرين عاما
الماضية فإنه قد أصبح من السهل لدي هؤلاء العلماء المختصين بهذا الفن أن
يحددوا رقم الكروموسوم الذي به عدد زائد وذلك عند صبغه بصبغة
خاصة.

وهناك ثلاثة أنواع هامة من الجسيمات الثلاثية الجسدية وهي:

١- الجسيمات الثلاثية رقم ٢١ Triosomy (ثلاثية صبيغات ٢١)

٢- الجسيمات الثلاثية رقم ١٨ Triosomy (ثلاثية صبيغات ١٨)

٣- الجسيمات الثلاثية رقم ١٣ Triosomy (ثلاثية صبيغات ١٣).

أما الجسيمات الثلاثية رقم ٢٢ فهي شديدة الندرة وأهم هذه الأنواع جميعا هو:

١- الجسيمات الثلاثية رقم ٢١ (متلازمة داون) المعروفة بإسم المغولية

Triosomy21(Down Syndrome) or Mongolism.

وتتميز متلازمة داون (حالات المغولية) بالتخلف العقلي والعتة وأن شكل وجه الطفل يشبه إلى حد ما وجه المغول ولهذا ظهر الإسم المغولية ثم إختفي الإسم أو كاد حتي لا يكون هناك إتهام بالتحيز الجنسي العنصري، وبما أن أطفال المغول ليسوا مصابين بداء المغولية فإن إطلاق هذا الإسم غير دقيق ولذا إستبدل هذا الإسم بإسم متلازمة داون الطبيب الذي إكتشف هذه الحالة. أو بذكر الخلل الصبغي الزائد (Triosomy 21) ويكون الرأس مستطيلا وأرنبة الأنف منخفضة والجفون مائلة إلى أعلى ويبرز اللسان من الفم ويكون خط التفضن علي راحة اليد شبيها بذلك الموجود لدي القردة Simian Crease وتكثر العيوب الخلقية في القلب وتكون الأصبع الخامسة الخنصر غريبة الشكل Clinodactyly.

وتختلف نسبة ولادة هؤلاء الأطفال المشوهين حسب سن الحامل فإذا كان الحمل قبل سن ٢٥ فإن الإحتمال لا يزيد عن واحد في ألفي ولادة أما إذا كانت الحامل قد وصلت إلي سن الأربعين فإن الإحتمال يزداد إلي واحد من كل مائة ولادة أو أقل.

وهناك نوعان من الإصابة بمتلازمة داون:

١- نتيجة عدم فك الارتباط وبالذات في أثناء عملية الإنقسام

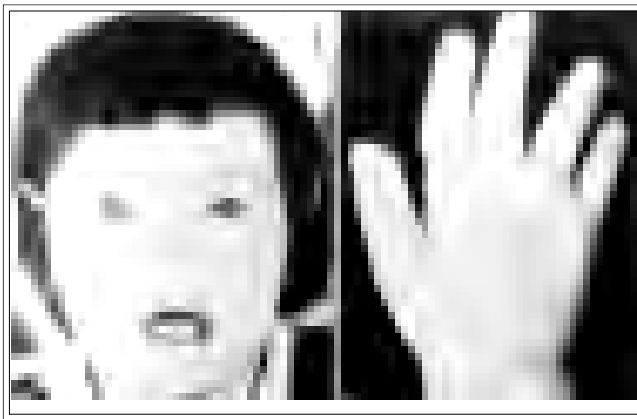
الإختزالي وهذا يزداد بتقدم عمر المرأة إذ أن الإنقسام الإختزالي يبدأ في

البويضات منذ فترة مبكرة جدا في حياة الأنثى حيث يبدأ ذلك وهي لا تزال في الرحم . ولا يتم الإنقسام إلا عند وصول الحيوان المنوي الذي تختارة يد القدرة الإلهية لتلقيح تلك البويضة. وقد يستغرق ذلك أربعين عاما من عمر البويضة (أو بالأحرى من عمر الأنثى) .

٢- نتيجة إنتقال الكروموسوم ٢١ وإرتباطه بالكروموسوم ١٤ أو ١٣ أو ١٥ في الأم ويكون الإجمالي الظاهري للكروموسومات في هذه المرأة هو ٤٥ كروموسوما وإن كانت الكمية من المادة الصبغية طبيعية.

ولهذا لا يظهر علي هذه المرأة أي خلل . ولكن في أثناء حدوث الإنقسام الإختزالي mitosis يؤدي ذلك إلي وجود بويضة تحمل ٢٤ كروموسوم في الواقع وإن كان يبدو العدد الظاهري ٤٦ ذلك لان الكروموسومات الزائد (رقم ٢١) مرتبط بالكروموسوم ١٤ أو ١٣ أو ١٥ وفي هذه الحالة فإن المرأة إذا أنجبت طفلا لديه متلازمة داون فإن احتمال ولادة طفل آخر بمتلازمة داون تكون عالية جدا (بين عشرين وثلاثين بالمئة) بينما في الحالة الأولى الناتجة عن عدم فك الارتباط فقط فإن ولادة طفل آخر بمتلازمة داون لا يزيد عن واحد بالمئة .

صورة لطفلة مصابة بمتلازمة داون (ثلاثية صبغيات ٢١) ويزداد حدوث



هذا المرض كلما تقدمت سن المرأة، وخاصة في سن الأربعين وما بعدها. ويبدو أن الالتهاب الكبدي الفيروسي من نوع B لدى الأم له علاقة بما في زيادة الإصابة أيضاً، وفي هذه الحالات يقل في دم الحامل وفي السلي مادة الفافيتو بروتين.

ولهذا فإن وجود طفل بمتلازمة داون يستدعي إجراء الفحص الكروموسومي للطفل وأمه.

ويمكن تشخيص متلازمة داون أثناء الحمل إذا كانت مادة الفافيتوبروتين في دم الأم ناقصة (أقل من الطبيعي ب ٥٠ - ٦٠ بالمئة) ثم يتم التأكد عن طريق أخذ عينة من الزغابات المشيمية (فترة الحمل من ٨ - ١٠ أسابيع) أو إذا كان الحمل متقدما بأخذ عينة سائل السلي (١٦ إلى ١٨ إسبوع من الحمل).

ولهذا ينصح الأطباء في الغرب خاصة بإجراء فحص السلي Am- لمعرفة ما إذا كان هناك خلل صبغي إذا كانت الأم الحامل قد niocentesis وصلت الأربعين أو تجاوزتها.

١- الجسيمات الثلاثية رقم ١٨ (ثلاثية صبغيات ١٨) (Ed- Trisomy18) (متلازمة إدوارد) wards syndrome.

وهذه الحالات أكثر ندرة من الحالات السابقة (متلازمة داون) وتحدث حالة واحدة في كل ٨٠٠٠ (ثمانية آلاف ولادة) وهي أيضا تزداد بتقدم سن الحامل وهذا أيضا يظهر فائدة الزواج المبكر الذي دعا إليه الإسلام وشجع عليه.

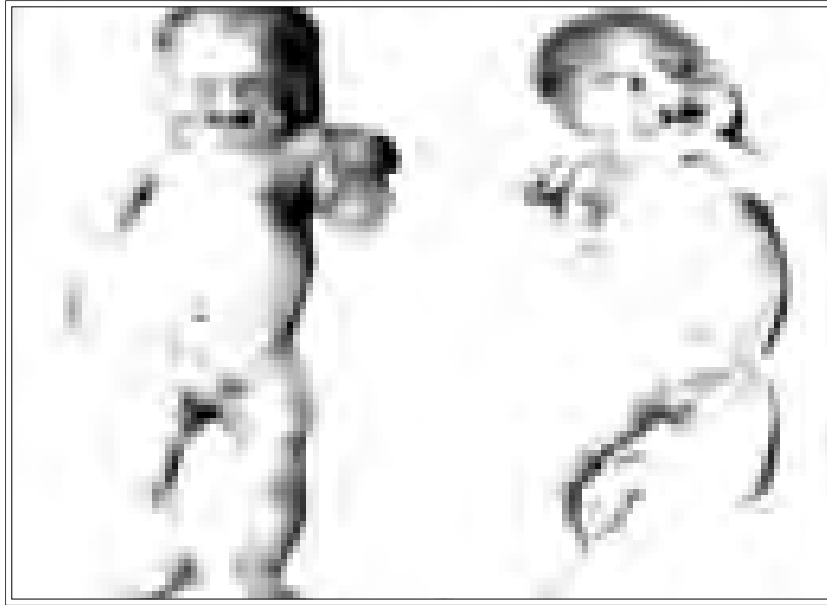
ويمثل هذا المرض في التخلف العقلي الشديد وبطء النمو الجسدي والنفسي والعقلي وبروز القفا Prominent Occiput وقصر القص Short Sternum وانثقاب الجدار بين بطيني القلب Ventricular Septal defect وصغر الفك الأسفل LAW Set mal formed ears وتشوه الأذنين وإنخفاض موقعهما Micrognathia وإنشاء الأصابع وتشوه الأظافر والأقدام شبيهة بالمهزة Roeker botton feet. وينصح الأطباء في الغرب خاصة بإجراء بزل السلي Amniocentesis لتشخيص هذه الحالة إذا كانت سن الحامل أربعين أو ما فوقها . وإذا ثبت وجود هذا الخلل أو سواه من الأمراض الخلقية الشديدة فإن الأم تعطي حق الخيار في إسقاط جنينها ولو كان ذلك بعد مرور ١٢٠ يوما منذ التلقيح



صورة لحالة مصابة
بخلل الجسيمات الثلاثية
رقم ١٨

ثلاثية صبغيات رقم ١٨
متلازمة إدوارد (Edwards
syndrome) بتشوهات
الخاصة وتوضيح
للكروموسومات (الصبغيات)

حيث توجد ثلاثة كروموسومات في المجموعة ١٨ بدلا من إثنين.



صورة للصبغيات توضح العدد الثلاثي في الصبغ (الكروموسومات رقم ١٣)
طفل مصاب ثلاثية صبغيات ١٣ ويصاب مثل هذا الشخص بتخلف
عقلي شديد وجبهة منحدرية والشفة المشقوقة من الجانبي وصغر حجم العين
وتشوهات في فروة الرأس وزيادة عدد الأصابع في اليد والقدم وبروز عقب
القدم بروزا معينا.

٣- الجسيمات الثلاثية رقم ١٣ (ثلاثية صبغيات ١٣) (Trisomy 13 Patau's syndrome) (متلازمة بتاو)

يعتبر هذا الخلل نادر الحدوث أيضا فو لا يتجاوز حالة واحدة من كل سبعة آلاف حالة ولكن النسبة تزداد بتقدم سن الحامل كما هو في خلل الجسيمات الثلاثية السابقة (٢١ و ١٨) وتتميز الحالة بوجود تخلف عقلي شديد وجبهة منحدره ووجود آذان مشوهة وتشوهات في فروة الرأس Scalp defect والشفة المشقوقة من الجانبين Microphthalmia وصغر حجم العين defect (أشرم مزدوج) bilateral والحنك المشقوق cleft palate وزيادة عدد الأصابع في اليد أو القدم وبروز عقب القدم بروزا معيبا.

وفي هذه الحالات أيضا إذا تم تشخيصها بواسطة بزل السلي ينصح الأطباء الحامل بإجراء الإجهاض حتي لو جاوز الحمل مائة وعشرين يوما (هذا ما يحدث في الغرب علي الأقل).

جسيمات الجنس الثلاثية Sex Chromosomes Trisomy.

قد تزداد جسيمات صبغيات أو كروموسومات الجنس وتكون ثلاثية بدلا من أن تكون ثنائية أي تحمل الجنين ثلاثة صبغيات بدلا من إثنين. وينتج ذلك كلما تقدم فك الارتباط Non disjunction أثناء الإنقسام الإختزالي في المبيض أو في الخصية.

ومن حسن الحظ أن هذا الخلل لا يؤدي إلي تشوهات خلقية في الجنين ولا عند ولادته ولا يكتشف إلا عند إجراس فحوص للصبغيات عند البلوغ لوجود خلل في الناحية الجنسية.

وتكون جسيمات الجنس الثلاثية كالاتي:

١- متلازمة كلينفلتر Klinefelter Syndrome

ويكون الخلل الكروموسومي (الصبغي) هكذا XXY أي وجود صبغي الأنوثة مع صبغ واحد للذكورة.

وبما أن صبغ الذكورة قوي فإنه يجعل الجنين يتجه إلى نموه كذكر ولكنه ذكر بارد الهمة ضعيف الإرادة صغير الإحليل عقيم إذ لا يمكن لخصيته أن تنتج حيوانات منوية Dysplasia of seminiferous tubules لأن القنويات المنوية تعاني من الضمور والخلايا المولدة للنطف مندة.

وتضخم الأثداء Gyncomastia لمثل هذا الشخص ويكثر الدهن في الأرداف والعجز ويكون بذلك شبيهاً إلى حد ما بالأنثى.

ويمكن بسهولة فحص خلايا من الغشاء المخاطي المبطن للفم أو من كرات الدم البيضاء لمعرفة التركيب الجنسي للشخص chromatin Sex وذلك بصبغ الخلايا بصبغة خاصة فإذا كانت الخلية تحتوي على إثنين من صبغيات X ظهرت علاقة فيها وتسمى آنذاك إيجابية الكروماتين وإذا كانت لا تحتوي إلا على صبغ واحد من كروموسوم X لم تظهر فيها العلامة (أنظر الصورة) وتسمى آنذاك سلبية الكروماتين Chromatin negative وقد يكون بها ثلاثة أصباغ من X فتظهر على هيئة علامتين .

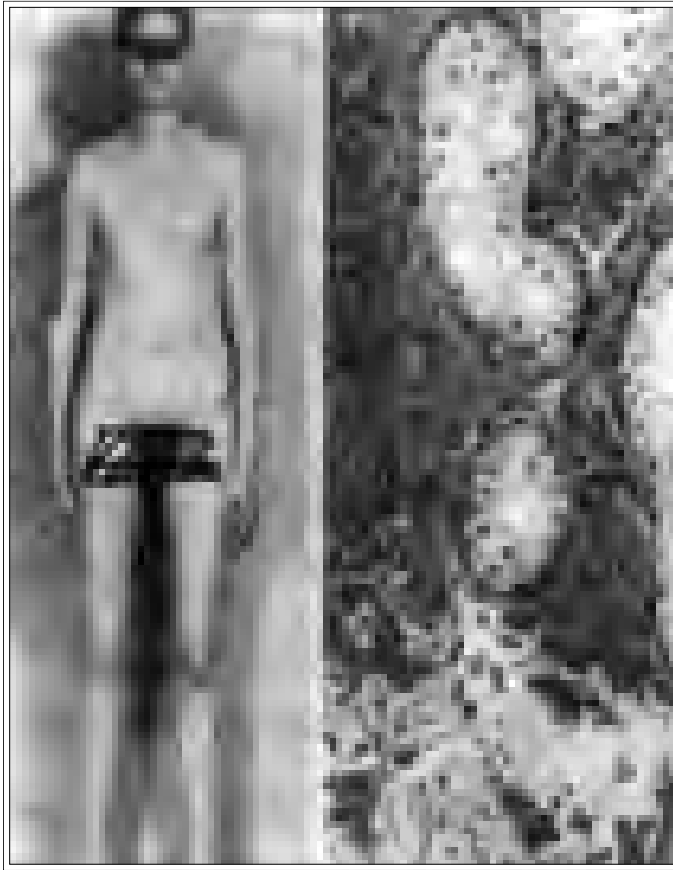
ويمكن إجراء فحص آخر بصبغة أخرى مضيئة Flourescent لتمييز الكروموسوم Y وكذلك يمكن تحديد ما إذا كان هناك أكثر من كروموسوم Y . وقد وجد أن زيادة عدد الكروموسومات X (في الأنثى السوية X X إثنان فقط) عن ثلاثة تؤدي إلى بلادة وتخلف عقلي. وكلما زاد عدد كروموسومات X كلما زاد التخلف العقلي.

وربما كان هذا تعليلاً لنقص المرأة الذي ورد في الحديث إذ أن زيادة صبغ الأنوثة يزيد من وجود النقص العقلي. وكذلك في المرأة السوية نجد أن دماغها أقل وزناً من دماغ الرجل حتى بالنسبة لجسمها فدماغ الرجل يزن ١٤٤/١ من وزن جسمه ووزن دماغ المرأة لا يزيد عن ٤٤/١ من وزن جسمها . وهذا إعجاز للحديث الشريف عن نقصان عقلهن.

أما زيادة صبغ الذكورة عن حده الطبيعي وهو Y واحد فقط فإنه يؤدي إلى زيادة ف العنف وزيادة في الطول ولكن لا يوجد أي نقص عقلي وربما كان ذلك

سببا في زيادة الإقدام الذي إشتهر به بعض الرجال . وقد وجد أن بعض المجرمين العتاة هم من الذين يحملون زيادة في صبغ الذكورة والرجولة والفحولة . وليس كروموسوم Y مرتبطا بالإجرام فالإجرام ناتج عن عوامل بيئية كثيرة ولكن كروموسوم Y مرتبط بزيادة الجرأة والإقدام سواء كان ذلك في الخير أو في الشر .

والصورة التالية توضح أنواع الخلايا الطلائية من الفم التي توضح جنس الشخص الذي أخذت منه وعدد صبيغاته الجنسية كما توضح حالة كلينفلتر .



حالة كلنفلتر: رجل
يحمل صبيغات الأنوثة
كاملة X X بالإضافة
إلأي صبغ الذكورة Y مما
يؤدي إلأي عنة وضعف
الباءة وعقم دائم لأن
القنيات المنوية لا تفرز
حيوانات منوية وتكون
لهذا الشخص أثناء
كبيرة نسبيا Gyncomastia
ولا يمكن لمثل هذا
الشخص أن يجنب
أبدا نتيجة عدم
نمو القنيات
المئويّة
وبفحص خلايا الفم

يتبين أنها إيجابية الصبغة Seminiferous Tubules Dysgebesis للكروماتين وهو ما يعرف بأجسام بار .

الكروموسوم X الهش Fragile X Syndrome

مع وجود التقدم السريع في دراسة الصبغيات (الكروموسومات) أمكن معرفة بعض الأمراض الناتجة عن خلل يسير في الكروموسومات ومن ذلك وجود كروموسوم X يكون ذراعة الطويل السفلي هشاً وقابلاً للكسر وإذا وجد ذلك فإنه يؤدي إلى التخلف العقلي وإذا كان المصاب ذكر فإن الخصية تكون كبيرة الحجم ولكنها غير فعالة في إنتاج هرمونات الذكورة ولا الحيوانات المنوية وبالتالي يكون المصاب في أغلب الحالات ضعيف الهمة فاتر العزم مترهل الأرجل والعجز له أثداء بارزة عنيماً (لا يستطيع الجماع Impotent) ومصاباً بالعقم (أي لا توجد حيوانات منوية في مائة Sterile) .

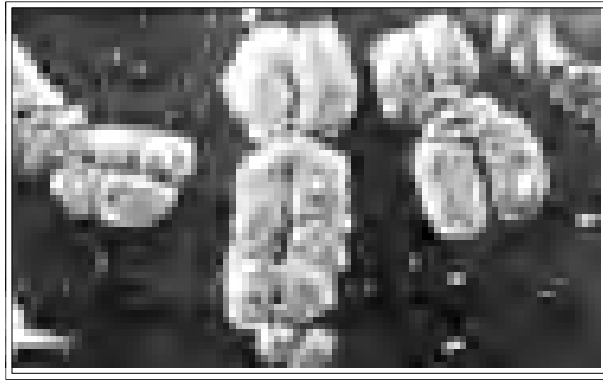
ويسبب هذا المرض الذي إكتشفه الدكتور سوثرلاند Sutherland عام ١٩٧٧ تخلفاً عقلياً شديداً لدى الأطفال الذكور المصابين به ويعتبر هذا الخلل مسئولاً عن ١٠ بالمائة من جميع حالات التخلف العقلي الراجعة إلى أسباب وراثية أو كروموسومية وهو شائع لدرجة أنه يعتبر المرض الوراثي الكروموسومي الأول الذي يسبب التخلف العقلي بعد مرض متلازمة داون (ثلاثية صبغي رقم ٢١) وهو يصيب في الغرب واحداً من كل ألف مولود. (مرض دوان يصيب واحد من كل ستمائة وتخلف النسبة حسب سن الحمل).

ولا يسبب هذا المرض تغيراً كبيراً في السحنات مثل الأمراض الوراثية الأخرى ويمكن التغير في استطالة الوجه وإستطالة الجبهة وإستطالة الأذان وتكون الخصية بعد البلوغ كبيرة. وقد يكون المصاب عقيماً . وللأسف فإن تقض هؤلاء المصابين يكونون ذوي خصوبة.. وبالتالي ينتقل الكروموسوم X الهش من الأب إلى إبنته ولهذا فإن ثلث الحالات تقريباً من الأنثى وإن كان التخلف العقلي أقل في البنت من أخيها المصاب وذلك لوجود كروموسوم X سليم لديها ويبدو أن هذا المرض ينتقل عبر كروموسوم X مثل مرض الناعور الهيموفيليا وغيره من الأمراض الوراثية التي تنتقل عبر الكروموسوم X ولكنه يختلف عنها في أن بعض الأنثى يصبى بالمرض. كما أن بعض الذكور

الذين يحملون هذا الكروموسوم الهش لا تظهر عليهم أعراض المرض مما يجعل الأمر أكثر تعقيدا مما كان يظن.



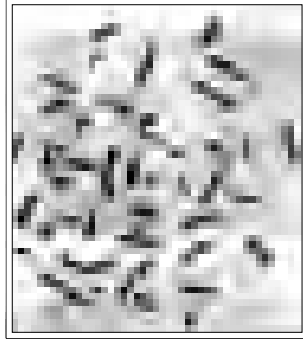
صورة لمصاب بالكروموسوم X الهش - Frag-
تظهر فيه كل الخصائص X Syndrome
المذكورة أعلاه



صورة بالميكروسكوب
الإلكتروني توضح إنكسارا
في الذراع الأسفل الطويل
لكروموسوم X



أسرة مكونة من رجل وزوجته وطفليه
يحمل الأب ابنه الأكبر المصاب
بالكروموسوم X الهش Fragile X Syndrome.



صورة من الطفل المصاب حيث
تري بوضوح الكروموسوم الهش
(السهم) وقد إنكسر جزء من طرفه
السفلي (الذراع الطويل).

ويمكن معرفة وضع الكروموسومات بأخذ الدم من الشخص المصاب
وأقاربه. كما يمكن معرفة ذلك من فحص الجنين .. ويمكن فحص
كروموسومات الجنين بواسطة فحص الخلايا المشيمية Chorion Villus Smpling
الذي وصفناه في فصل (تشخيص التشوهات الخلقية في الجنين) وذلك
في الفترة ما بين إسبوع الثامن والعاشر من الحمل. أو بإجراء فحص السلي
في الفترة ما بين الإاسبوع الرابع عشر الثامن عشر من الحمل Amniocentesis
كما يمكن فحص دم الجنين من الحبل السري بمساعدة فحص الموجات فوق
الصوتية والذي يجري عادة في الفترة من الأسبوع السادس عشر إلي الثمن
عشر من الحمل.

وفي الصورة السابقة فإن الأصغر السليم قد تم فحص خلاياه أثناء كونه
جنينا وذلك بأخذ عينه من دم الحبل السري. ومن حسن الحظ أكد فحص
الكروموسومات أنه لا يحمل الكروموسوم X الهش Fragile X Syndrome. وأتمت
أمه الحمل وولדתه ولادة طبيعية. وبذلك حصلت علي نهاية سعيدة لحمل أثار
لديها كثيرا من القلق والخوف من أن يكون الطفل الثاني مصاب بنفس
مرض أخيه .

تعدد الصبغة الصبغية (Euploidy) polyploidy).

تحتوي الخلية العادية في الإنسان علي ٤٦ كروموسوم (صبغ أو جسم
ملون) وينتج ذلك عن تلقيح بويضة تحمل ٢٣ صبغيا بحيوان منوي يحمل ٢٣
صبغيا.

ولكن يحدث في بعض الأحيان أن تنقسم الخلية البويضية الأولية - Pri-maty Oocyte صبغيًا يكون ملتصقا بالبيضة التي تحمل أيضا ٢٣ صبغيًا وإذا شاء الله وتلقحت هذه البيضة المرتبطة بالجسم القطبي Polar Body $(23+23+23) = 69$ صبغيًا.

وقد يحدث أن تلقح بويضات عادية تحتوي ٢٣ صبغيًا بحيوانين منويين في آن واحد تقريبًا $(23+23+23) = 69$ صبغيًا.

ورغم أن هذا نادر الحدوث جدا إلا مسجل وموثق^(١). ومعظم حالات تعدد الصبغية Poly Ploidy تجهض مبكرا تلقائيا إلا أنه قد تم تسجيل ولادة عدة أطفال لديهم ٦٩ صبغيًا ولكنهم جميعا توفوا خلال بضعة أيام بعد ولادتهم. أما مضاعفة عدد الصبغيات من ٤٦ إلى ٩٢ فلعله يحدث أثناء انقسام الزيجوت (النطفة الأمشاج) فيما يعرف بإسم الإنشقاق CLEAVAGE. وعادة ما ينقسم الزيجوت بحيث تحتوي كل خلية علي ٦٤ صبغ (كروموسوم) ولكن إذا حدث انقسام الصبغيات دون أن تنقسم الخلية الأولى (الزيجوت) إلى خليتين فإن هذه الخلية ستحمل ٩٢ صبغيًا. وسيكون إنقسامها بعد ذلك يؤدي إلى وجود خلايا كل منها يحمل ٩٢ ..

وقد وجد أن هذه الأجنة تجهض تلقائيا في مرحلة مبكرة جدا أثناء الحمل ولا يمكن عادة العثور إلا علي كيس الغشاء المشيمي فقط وأما الجنين فيكون قد أجهض مبكرا جدا. وبفحص هذا الغشاء المشيمي المشتق من الجنين يمكن التأكد من وجود ٩٢ صبغيًا.

وبهذا ننهي خلل الصبغيات العددي ويبقي علينا أن نناقش خلل الصبغيات التركيبي Structural Chromosomal Defects.

هناك خمسة أنواع من الخلل الكروموسومي التركيبي وجميعها تنتج بسبب كسر أو حذف لجزء بسيط من الكروموسوم (الصبغي ، الجسم الملون) وترجع هذه الكسور Chromosome break إلى أسباب خارجية وبيئية مثل

(1) Carr D.H. Heredity and the Embryo. Science J. (London) 6:75. 1970.

الأشعة والفيروسات والعقاقير^(٢١) أو إلي خلل في المورثات ويعتمد شكل الخلل علي ماذا يتم حدوثه في القطعة المكسورة من الكروموسوم وهي خمس حالات:

١- الإنتقال TRANSLOCATION:

وذلك بأخذ جزء من كروموسوم إلي الكروموسوم المقابل له وكما قلنا فإن هناك ٢٣ زوجا من الكروموسومات ويمكن أن ينتقل جزء من كروموسوم إلي كروموسوم مقارن له أو إلي كروموسوم آخر ولا يظهر علي مثل هؤلاء الأشخاص أي خلل ولكن نسلهم يتعرض لظهور بعض التشوهات الخلقية وذلك لأن الإنقسام الإختزالي سيجعل بعض الخلايا الجنسية (الحيوان المنوي أو البويضة علي حسب الحالة) تحتوي علي كمية أقل أو أكثر من المادة الكروماتينية (الصبغية) ويسمي هؤلاء الأشخاص حاملي الإنتقال الكروموسومي TRANSLOCATION Carriers ويعتقد بعض الباحثين أن ٣ أو ٤ في المئة من حالات متلازمة داون (المغولية) ناتجة عن هذا الخلل^(٢) وفيه يحدث إنتقال جزء من كروموسوم ٢١ إلي كروموسوم ١٣ أو ١٥ وبذلك يتسبب في تكرار جزء من كروموسوم ٢١.

٢- الحذف DELTION:

يحذف الجزء المكسور من طرف الكروموسوم ويؤدي حذف جزء يسير من الذراع القصير للكروموسوم رقم ٥ إلي ظهور مرض خطير وتشوه خلقي يعرف بإسم صراخ القطعة Cri du Chat وذلك لأن صراخ الوليد يكون ضعيفا وشبيها بمواء القطعة.

ويكون الطفل المصاب بهذا العيب الخلقي متخلفا عقليا وتخلفا شديدا ويكون دماغه صغيرا كما أن لديه مجموعة من العيوب الخلقية في القلب.

(1) Bartalos M. and Barmak: T. Medical cytogenetics. Baltimore, the Williamds and Wilkins Co. 1967.

(2) Saxen L. and Rapola, J: Congenital Defects, New York, Holt, Reihart and Winston Inc. 1969 PP 35-75.

وهناك العديد من الأمراض المماثلة نتيجة حذف جزء من أحد الكروموسومات ولكن متلازمة مواء القطعة Cride Chat تمثل هذه المجموعة أصدق تمثيل ولمزيد من تفاصيل هذا الموضوع تراجع الكتب المتوسعة في هذا الباب (٢، ٣).

وفي هذه الحالة الشاذة والنادرة يحذف جزء يسير من الذراع القصير للكروموسوم رقم ٥. ويؤدي هذا العيب البسيط في ظاهره إلى خلل مشين ويكون الطفل متخلفا عقليا ودماغه صغير كما أن لديه مجموعة من العيوب الخلقية في القلب ويكون صراخه أشبه بمواء القطعة ولذا عرف باسم مرض مواء القطعة.

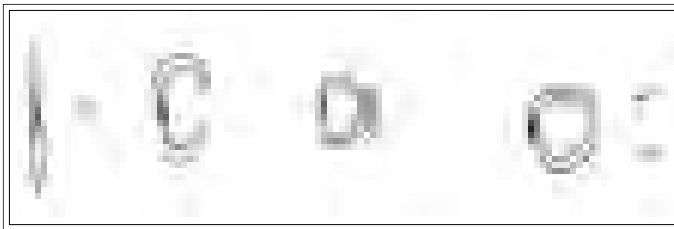
أما إذا حدث الحذف في الذراع القصير للكروموسوم رقم ٤ فإن صراخ الطفل يشبه عواء الذئب مع عيوب خلقية شديدة Wolf Syndrome.



صورة لحالة متلازمة مواء
القطعة وتركيبها الصبغي.

الكروموسوم الحلقي Ring Chromisome

في هذه الحالة يفقد الكروموسوم المصاب جزءا من طرفيه ثم يتصل الطرفين لتكوين حلقة هكذا:



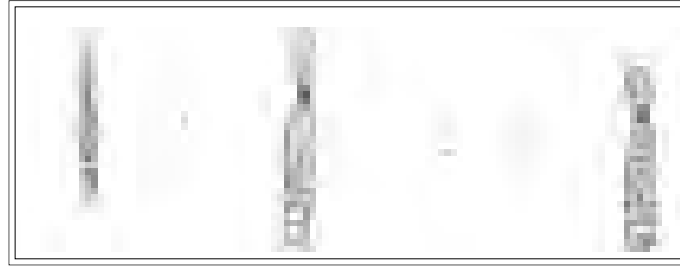
الأجزاء المكسورة
والضائعة.

ولقد وصفت هذه الكروموسومات الحلقية في متلازمة ترنر Turner Syndrome وفي حالة الجسيمات الثلاثية رقم ١٨ وغيرها من أنواع الخلل الصبغي.

ولا يعلم ما إذا كان لهذه الكروموسومات الحلقية أي دور في تكوين التشوهات الخلقية إلا أن إرتباطها بحالات معروفة من التشوهات الخلقية الناتجة عن خلل صبغي آخر يجعلها محل إتهام.

المضاعفة المزدوجة Duplication:

وفي هذه الحالة يتكرر جزء بسيط من الكروموسوم في نفس الصبغ أو قد ينفصل الجزء المتكرر الزائد كالأتي



ويحدث الإزدواج أو المضاعفة لمجموعة من الجينات ولكن ليس لهذا الخلل خطر كبير مثل خطر الحذف وإذا حدث تشوه فهو في الغالب تشوه يسير.

٤- الانقلاب Inversion:

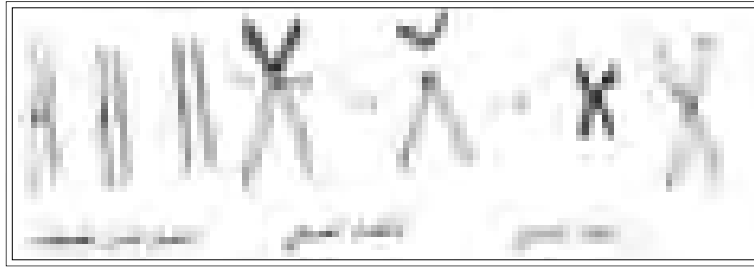
وفي هذه الحالة ينقل جزء من الكروموسوم إلي كروموسوم آخر ويحدث تبادل بين الكروموسومين للمادة الصبغية الوراثية بحيث أن العدد الكلي للصبغيات يظل سليماً

ولكن ترتيب الجينات قد يختل.

وقد وصف هذا الخلل مقترنا مع متلازمة داون المعولية ومع أنواع أخرى من الإصابات الصبغية المؤدية إلي تشوهات خلقية.

٥- الإنقسام الصبغي المماثل (تكوين صبغي متماثل) Isochromosome؛

وفي هذه الحالة يحصل الإنقسام أفقيا من المركز علي عكس ما يحدث عادة حينما ينقسم الكروموسوم طوليا ويبدو أن هذا الإنقسام الصبغي المتماثل هو أكثر أنواع الخلل التركيبي الذي يصيب الكروموسوم X وبالتالي تظهر علي المصابين بعض أعراض متلازمة ترنر (الذي يفقد فيه كروموسوم) وعادة ما تكون المصابة أنثى وتبدو قصيرة وبها بعض التشوهات الخلقية في العظام والمفاصل وتكون الرقبة قصيرة ولها غشاء Web وقد يصحب ذلك تشوهات خلقية في القلب أو الأوعية الدموية الكبيرة وفي الغالب لا تحيض المرأة ولا تحبل لأنها عقيم. وقد يحدث نتيجة تكوين صبغي متماثل ما يعرف بمتلازمة داون.



وسائل تشخيص التشوهات الخلقية في الجنين؛

لم يكن من الممكن تشخيص التشوهات الخلقية ما دام الجنين في الرحم. ولكن مع التقدم الطبي السريع في العشرين عاما الماضية أصبح من الممكن تشخيص العديد من

التشوهات الخلقية في الجنين وهو لا يزال في الرحم. وتختلف هذه التشوهات في درجة شدتها فمنها ما هو بسيط ومنها ما هو خطير ومنها ما يمكن علاجه ومنها ما لا يمكن علاجه. وما يمكن علاجه يقسم إلى ما يمكن علاجه وهو لا يزال في الرحم، وما يمكن علاجه عقب الولادة مباشرة وما يمكن علاجه بعد فترة من الزمن منذ الولادة .

والتشوهات أو العيوب الخلقية البسيطة أو تلك العيوب التي يمكن علاجها سواء كان قبل الولادة أو بعدها لا تستدعي الإجهاض.

ويؤدي الباقي إلى ولادة أجنة مشوهة تشويهاً شديداً.

وأما التشوهات الخلقية التي تحدث بعد الأسبوع الثامن (من التلقيح) فإنها في الغالب تكون محدودة الخطر ما عدا تلك التي تصيب العين والجهاز العصبي فإنها تكون خطيرة.

الرسم منقول عن كتاب كيث مور «الإنسان النامي»

إذ تأتي المشكلة من الناحية الفقهية في زمن الإجهاض لا في مبدأ إجهاض الجنين المشوه. وسنناقش تفاصيل أقوال الفقهاء في الإجهاض في فصل خاص.

وما يهمنا هنا هو أن بعض فقهاء الشافعية والحنابلة والأحناف أباحوا الإجهاض قبل مائة وعشرين يوماً وهي المدة التي يحددونها لنفخ الروح (وسنناقش ذلك أيضاً في فصل خاص عن نفخ الروح) متى ما كان هناك سبب طبي قوي لإجهاضه سواء كان ذلك مرضاً في الأم أو مرضاً وتشويهاً في الجنين والذين يمنعون الإجهاض مطلقاً منذ دخول النطفة إلى الرحم يتمثلون في :

١- المالكية وهذا هو القول الراجح في المذهب.

٢- الظاهرية .

٣- الإمام الغزالي ومن شايعه من الشافعية.

ومع هذا فكثير منهم يجيز الإجهاض إذا تعرضت حياة الأم للخطر. أما موضوع تشوه الجنين خلقياً فلم يكن ذلك موضع نقاش لأنه لم يعرف ولم يشخص طبياً إلا في الآونة الأخيرة.

وقت حدوث التشوهات الخلقية:

إذا حدثت التشوهات الخلقية في الأسبوعين الأوليين من الحمل فإن الحمل في غالب الأحوال يجهض لأن التشوه يكون شديداً بدرجة لا يمكن أن يعيش معه الجنين أما إذا حدث التعرض للتشوهات الخلقية في مرحلة

تخليق الأعضاء Orgagenesis التي تبدأ من بداية الأسبوع الثالث (١٥) يوماً وحتى نهاية الأسبوع الثامن (٥٦) يوماً فإن الجنين يصاب بتشوهات خلقية شديدة.

أما بعد مرور ستين يوماً على التلقيح فإن التشوهات الخلقية تكون عادة غير شديدة ما عدا الجهاز العصبي والعين حيث تكون إصابتهما شديدة حتى بعد فترة الستين يوماً الأولى من الحمل.

ورغم أن التشوهات قد تكون طفيفة أو قد لا تبدو أي تشوهات على الإطلاق إلا أن التأثير على المستوى الوظيفي قد يكون كبيراً ويؤدي إلى اضطرابات وظيفية كبيرة وتوضح الصورة التالية أوقات التعرض للعوامل المؤدية إلى التشوه (العوامل الماسخة) Teratogenic agents ومدى تأثيرها على الأجهزة المختلفة .

ومن المعلوم مثلاً أن التعرض للحصبة الألمانية في الشهر الأول من الحمل يعني أن معظم حالات الحمل سوف تكون مشوهة. أما إذا حدثت الإصابة بالحصبة الألمانية في الشهر الثاني من الحمل فإن نسبة التشوهات في الحمل تتراوح ما بين ٣٠ إلى ٥٠ بالمئة أما في الشهر الثالث فتقل نسبة التشوهات إلى ١٠ إلى ٢٠ بالمئة فقط.

وكذلك عيوب تكون أنبوب الجهاز العصبي وبالتالي الجنين بدون دماغ Anencephaly والشوكة المشقوقة Spina bifida تحدث في فترة مبكرة.

وإذا علمنا أن الأنبوب العصبي Neural tube يقفل في اليوم الخامس والعشرين (الجهة الراسية Anterior Neuro Pore بينما تقفل الفتحة الخلفية (Posterior Neuro Pore) في اليوم السابع والعشرين فإن ذلك يعني أن هذا النوع من التشوه لا يحدث إلا في فترة مبكرة من الحمل.

فإذا حدث تعرض للعوامل المسببة للتشوه (العوامل الماسخة) Teratogenic agent قبل هذا الموعد (أي قبل الأسبوع الرابع من عمر الجنين) أدى ذلك إلى ظهور هذا التشوه . أما إذا حدث التعرض لهذه العوامل الماسخة بعد الأسبوع الرابع فإن هذا

النوع من التشوه (الجنين بدون دماغ والشوكة المشقوقة) لا يحدث لأن الأنبوب العصبي قد أقفلت فتحاته ولذا لا تحدث هذه التشوهات وإنما تحدث تشوهات من نوع آخر مثل صغر الدماغ والتخلف العقلي .. الخ.

وسائل التشخيص المتاحة حالياً:

١- التاريخ الوراثي للأمراض في الأسرة: بمعرفة التاريخ الوراثي للأمراض في الأسرة فإن الطبيب المختص يستطيع أن يعطي المشورة الوراثية وقد تؤخذ الاستمارة الوراثية قبل الزواج وذلك أفضل لأن ذلك يعطي الأشخاص الراغبين في الزواج فرصة اختيار الشريك الأصلح ليس فقط من ناحية التوافق النفسي بل من ناحية تأثير ذلك على النسل. والأمراض الوراثية تنتقل بعدة طرق وهي تشبه انتقال الصفات الوراثية الأخرى التي تنتقل كالأتي:

٢- صفات وراثية سائدة Domanant genes:

فإذا كان أحد الأبوين مصاباً بعاهة تنتقل كصفة سائدة فإن نصف الذرية سيصابون بهذه العاهة وخير مثال لها مرض رقص هنتجتون Han-tinton الذي يصيب حامله باهتزاز شديد غير إرادي في الأطراف ويكون مصحوباً بنوع من الجنون ثم ينتهي بشلل تام ووفاة خلال بضعة أعوام من ظهور الأعراض وللأسف فإن الأعراض لا تظهر إلا في سن الأربعين ويكون مثل هذا الشخص قد تزوج وأنجب ونصف ذريته يتعرضون بالتالي للإصابة بهذا المرض العضال والمميت.

وتبدأ الأعراض أحياناً في سن العشرين أو ما حولها (١٠ بالمئة فقط من الحالات) وفي كثير من الأحيان تبدأ الاضطرابات العاطفية بالظهور ويصاب الشخص بحالة شديدة من الكآبة قد تؤدي إلى الانتحار وقد تبدأ حالات الشك المرضية Poranoia وحالات الاعتقادات الباطلة delusions وحالات الهلوسة Hallucinations وهي سماع أو رؤية أشباح لا وجود لها أو

تظهر حالات مرض الفصام (الشيزوفرينيا) بكافة أعراضها المختلفة. وتبدأ المعرفة في الخلل ثم تظهر الحركات غير الإرادية في الوجه واليدين واللسان وبقية الأطراف وتنتهي غالباً بالشلل والجنون التام والوفاة خلال بضعة سنوات من ظهور الأعراض.

وعند بداية ظهور الأعراض يمكن التأكد من التشخيص بعمل أشعة الطبقيّة للدماغ الذي يظهر ضموراً عاماً في الدماغ وخاصة في النويات القاعدية Basal ganglia وبالذات في النواة الذنبية Caudate nucleus وإذا أمكن معرفة التاريخ الأسري فإنه يمكن النصح بعدم إجراء مثل هذا الزواج أما إذا تم الزواج وحدث الحمل فإن الطبيب يوضح للأبوين أن هناك احتمالاً مقداره خمسين في المائة أن يكون الجنين مصاباً بهذا المرض العضال الخطير ولذا يصبح من حقهم إجراء الإجهاض إذا ثبت أن الجنين مصاب بهذا المرض وذلك بعد إجراء الفحوصات المعقدة في المراكز المتقدمة جداً أما في حالة عدم توفر هذه الفحوصات فإن الطبيب قد ينصح المصاب بعدم الإنجاب وذلك باستعمال وسائل منع الحمل المؤقتة أو الدائمة . أما إذا حدث حمل فإنه يمكن إجراء الإجهاض في مرحلة مبكرة من الحمل وذلك قبل أربعين يوماً منذ التلقيح.

وهناك العديد من الأمراض الوراثية التي تورث على أساس أنها صفة سائدة Domenant Characterstic ومثالها مرض هيننتجتون السالف الذكر ومرض الودانة Achondroplasia الذي تكون فيه الأطراف قصيرة جداً بينما طول العمود الفقري معتدل ومرض تعدد أكياس الكلى Kidney Polyayshic والذي يؤدي إلى فشل الكليتين ثم الوفاة إذا لم يعالج المريض بالكلية الصناعية أو زرع الكلية. ومرض كروية الدم الحمراء الوراثي Hereditary Spherocytosis ومرض تكون العظم الناقص Osteogemcsis Imperficta ومتلازمة مارفان Syndrome Marfan وفرط الكوليسترول العائلي Choleserolemia hyper Familial وهناك العديد من الأمراض الأخرى التي تورث بصفة سائدة ومنها ما هو خطير ومنها ما هو يسير.

ومنها ما علم كيفية حدوث الخلل بواسطة الكروموسومات المحددة بل والجينات والإنزيمات ومنها ما زالت ميكانيكية حدوث المرض غير معروفة وعلى أية حال فإن هذه المعرفة الواسعة للأمراض الوراثية أتاحت الفرصة لظهور فرع جديد من أفرع الطب هو الإستشارة الوراثية . وخير موقع لها هو قبل الزواج ولكن هذه الإستشارة تحدث أيضا بعد الزواج لمنع الإنجاب أو حتى بعد وقوع الحمل لإجهاض الجنين في مرحلة مبكرة وخاصة إذا كان نوع المرض وراثي من النوع الخطير مثل مرض هنتجتون Discese Huntington .

(ب) صفات وراثية متنحية Recessive

تعتبر الصفات الوراثية المتنحية كثيرة جداً ويمكن أن تتقل العديد من الأمراض الوراثية بهذه الصفة وحسب قانون مندل فلكي يظهر المرض لا بد أن يأخذ الجنين هذه الصفة من كلا الأبوين ..

وبما أن المجتمع يحمل العديد من هذه الصفات المتنحية فإن احتمال ظهور المرض في الذرية ضعيف جداً إذا كان الزواج بين الأبعد .

فإذا كانت نسبة حدوث المورثة (لجين) الحاملة لمرض معين واحد في الألف في المجتمع فإن زواج الأقارب يرتفع بنسبة احتمال ظهور هذا الجين إلى ٣٥ بالمئة^(١).

والأمراض الوراثية المتنحية كثيرة جدا منها الأمراض التي بها خلل في الأيض (الإستقلاب) Metabolism مثل مرض ويلسون welson Disease ومرض Tay-Sachs ومرض البول الأسود Alkaptonuria ومرض التليف الكيسي Cystic Fibrosis ومرض بيلة الفينيل كيتون .. الخ الخ.

وقد بلغ عدد الأمراض الوراثية قرابة ألفي مرض منها ما هو خطير ومنها ما هو يسير ومنها ما هو عضال لا دواء له حتى الآن ومنها ما له نوع دواء . وفائدة علم الإستشارة الوراثية أنه ينصح من يريدون الزواج بمدى احتمالات تعرض نسلهم للأمراض الوراثية.

(1)A Short Book of Medicine. 5th Edition, London, P4.

وفي حالات الصفات السائدة فإن نصف النسل سيصابون بهذه الصفة السائدة أما في حالة الصفة المتنحية فإن ربع الذرية فقط سيصابون بهذه الصفة.

وسينجو ربع الذرية فلا يحملون المرض ولا الصفة .. ويكون نصف الذرية الباقي حاملاً لمورثات المرض دون أن يظهر عليه المرض.

(ج) الصفات الوراثية التي تحمل عن طريق صبغي الجنس X Linked Gemes .

وهذه الصفات تحملها الأم في الكروموسوم X واحد مصدره الأم الحاملة لمورثة جين المرض وبالتالي يظهر المرض على الجنين الذكر وأشهر أمثلته مرض الناعور (الهيموفيليا) الذي يسبب النزف الشديد المتكرر لأدنى إصابة نتيجة نقص مادة بروتينية في بلازما الدم يدعى A.H.G أو معامل ثمانية ووظيفتها المساعدة في إيقاف النزف وإحداث تجلط. وهناك مرض آخر أقل شهرة من مرض الناعور ولكنه أشد خطورة وهو مرض خثل دوشين الذي يصاب به الذكور ويتعرضون لضعف شديد Duchene muscular dystrophy في عضلات الجذع والفخذين والساقين ثم بعد ذلك الأطراف العليا رغم ما يبدو على هذه العضلات من تضخم ويؤدي ذلك إلى ما يشبه الشلل وينتهي بالوفاة في معظم الحالات خلال بضعة أعوام من ظهور الأعراض.

وهنا تبدو أهمية علم الإستشارة الوراثية حيث يقرر أن المرأة الفلانية تحمل موروثات جينات هذا المرض أو ذاك الذي ينتقل منها إلى ذريتها البنين فتظهر عليهم المرض أما ذريتها البنات فإن نصفهم سيكونون حاملين للمرض والنصف الآخر لا يحملون هذه المورثات على الإطلاق .

وفائدة الإستشارة الوراثية أنها تجعل من يريد أن يقدم على الزواج أن يعرف مدى احتمالات إصابة ذريته البنين والبنات.

أما إذا تمت الإستشارة بعد الزواج فإنها تعطي الزوجين الفرصة للتفكير في الإنجاب أو عدم الإنجاب.

أما إذا تم الزواج والحمل فإن الإستشارة الوراثية ينصح بإجراء Chorion Villus biopsy

فحص المشيمة بواسطة الخزعة في الأسبوع الثامن من الحمل أو فحص للسائل الأمينوسي السلي في الأسبوع السادس عشر إذا كانت هناك أحد الدلائل القوية التي تشير إلى احتمال إصابة الجنين ومثاله مرض وراثي سائد أو مرض وراثي متنحي في زواج تم بين أقارب من الدرجة الثانية (ابنة عم أو ابنة خال أو خالة الخ) أو في حالة أن الأم تحمل صفة وراثية ضمن كروموسومها الجنسي X . وفي هذه الحالات جميعاً فإن إجراء بزل السلي (السائل الأمينوسي) وفحص جنس الجنين يؤدي إلى معرفة مدى احتمال إصابته . فإذا كان الجنين ذكراً مثلاً وكانت الأم حاملة لمرض الناعور أو مرض دوشين فإن الجنين سيصاب بهذا المرض الخطير بنسبة ٥٠ بالمئة ولذا يمكن تقديم المشورة.

وقد تمكن العلماء من معرفة الجنين المصاب من غير المصاب بواسطة فحوصات خاصة ولذا فإن معرفة التاريخ الوراثي للأمراض الأسرة وإجراء الفحوصات اللازمة لذلك في أفراد الأسرة يعطي معلومات جيدة لتقرير مدى احتمال تشوه الجنين.

٢- التاريخ المرضي: إن معرفة الأمراض التي أصيبت بها الأم قبل الحمل أو بعده تعطي معلومات مفيدة في معرفة تشوه الجنين . وأبسط مثال على ذلك امرأة حامل في الشهر الأول من الحمل أصيبت بالحصبة الألمانية ... ويستطيع الطبيب أن يذكر للحامل أن احتمال تشوه الجنين يبلغ قرابة ٧٠ بالمئة وعليها أن تقرر هل تجهض جنينها أم لا أما إذا كانت الإصابة بالحصبة الألمانية في الشهر الثاني فإن نسبة الإصابة بتشوهات في الجنين تقل عن ٥٠ بالمئة وفي الشهر الثالث تقل الإصابة إلى ما دون ٢٠ بالمئة.

وكذلك التعرض للأشعة في فترة الحمل الأولى فإذا تعرضت الحامل للعلاج بالأشعة من سرطان في عنق الرحم مثلاً فإن الجنين سيكون مشوهاً دون ريب وإذا لم يسقط تلقائياً فإن احتمال ظهور تشوهات خلقية شديدة يكاد يصل إلى ١٠٠ بالمئة .

وكذلك التعرض لمواد كيماوية مضادة لأنواع السرطان وخاصة سرطان

الدم اللوكيميا Leukaemia وبالذات في فترة الحمل الأولى فإن ذلك يعني تشوه الجنين بدرجة تكاد تصل إلى اليقين.

وقد أوضحنا فيما سبق عن حديثنا عن العوامل البيئية مدى خطورة هذه العوامل بحيث يمكن أن تعلم الحامل مدى احتمال تعرض جنينها للتشوهات الخلقية وبعض هذه الاحتمالات ضعيف وبعضها قوي .

ويعتمد ذلك على مقدار الأشعة (تعتبر ١٠ راد خطيرة جداً) ومدة التعرض وكذلك بالنسبة للعقاقير إذ يختلف مدى تأثير العقاقير على نوع العقار المستخدم ومدى استعماله والفترة التي استخدم فيها: هل هي في أول الحمل أو في وسط الحمل أو في آخر الحمل كما سبق أن أوضحناه.

وكذلك فإن الأمراض التي تصاب بها الأم يمكن أن تحدد مدى إصابة الجنين بتشوهات ويمكن تلخيصها فيما يلي:

(أ) أمراض وراثية في الأم.

(ب) سوء تغذية الأم ونقص الفيتامينات والمواد الضرورية مثل الكالسيوم وغيره.

(ج) أمراض الأم العامة مثل التهاب الكلى، ضغط الدم، أمراض الجهاز التنفسي، أنواع فقر الدم، الصرع.

(د) أمراض الاستقلاب مثل البول السكري والغدة الدرقية والهرمونات.

(هـ) إدمان الأم : الكحول المخدرات (الهروين المورفين ، الحشيش LSD)

(و) تدخين التبغ.

(ز) بيئة الأم الحامل: ونقص الأوكسجين كأن تعيش في منطقة جبلية عالية.

(ح) الحالة الاجتماعية والاقتصادية وعمل الأم.

(ي) تفاعلات المناعة.

(ن) العقاقير التي تتناولها الأم.

ولهذا فإن معرفة التاريخ المرضي والوراثي للحامل يشكّل حجر الزاوية في معرفة مدى احتمال تعرض الجنين للتشوهات الخلقية. وبالتالي إجراء الفحوصات الضرورية لإثبات ذلك، أو اتخاذ الإجراء المناسب مثل الإجهاض دون الحاجة لإجراء هذه الفحوصات المعقدة الأخرى، وذلك في الحالات التي يكون احتمال تشوه الجنين كبيراً جداً مثل تناول عقاقير السرطان أو المعالجة بالأشعة ضد السرطان أو حدوث الحصبة الألمانية في الشهر الأول من الحمل.

٣- الفحص بالموجات فوق الصوتية (السونار) Sonography

يعطي الفحص بالموجات فوق الصوتية (السونار) معلومات قيمة عن الجنين والحمل، وهل الجنين حي أو ميت، وهل هو واحد أو توأم، كما إنه يعطي معلومات جيدة من الإجهاض وهل هو منذر أم تام أم ناقص.

ويمكن كذلك تحديد جنس الجنين إلى درجة كبيرة نسبياً من الدقة (قابلة للخطأ طبعاً) وكذلك يمكن تحديد عدد من الأمراض والعيوب الخلقية في الجنين وفي الغشاء الكريوني (المشيمة)، كما يمكن تحديد طول الجنين في الأشهر الثلاثة الأولى بدرجة من الدقة، بل يمكن معرفة نشاط القلب في مرحلة مبكرة جداً (من خمسة أسابيع إلى إحدى عشر أسبوعاً) وذلك بواسطة استخدام طريقة دوبلر Doppler Technique مع السونار Ultrasound. بل أمكن معرفة نشاط القلب بعد ثلاثين يوماً منذ التلقيح (٤٤ يوماً من آخر حيضة حاضتها المرأة)^(١). وفي الأسبوع الثامن من الحمل تبلغ دقة هذا الإجراء مائة بالمائة (تقريباً)^(٢) وخلاصة الأمر أن علم التصوير بالموجات فوق الصوتية Ultrasound يتقدم بخطى حثيثة.

ومن حسن الحظ أن هذا الإجراء لا يسبب أي ضرر للأم ولا للجنين حسب المعلومات الموجودة حتى الآن.

ويستطيع فحص السونار (التصوير بالموجات فوق الصوتية) أن يوضح

(1) Persaud T.V. Prenatal Pathology. Fetal Medicine. Spring Field.

(٢) نفس المصدر.

بعض التشوهات الخلقية الشديدة مثل عدم وجود الدماغ Anencephaly، ولكن قد لا يمكن الجزم بذلك بصورة قطعية، ولهذا لا بد من إجراء بعض الفحوص الأخرى للتأكد من التشخيص.

ولا يستطيع فحص الموجات فوق الصوتية أن يكتشف الأمراض الاستقلابية العديدة، كما إنه لا يستطيع كشف العديد من الأمراض الناتجة عن خلل في الصبغيات (الكروموسومات) ويستطيع فحص الموجات فوق الصوتية أن يحدد بدقة كبيرة الأمراض التي تصيب الجهاز العصبي في الجنين مثل عيوب الأنبوب العصبي المفتوح (جنين بدون مخ أو الجنين ذو الصلب الأشرم) وصغر الدماغ، والعيوب الخلقية في القلب مثل وجود Hydrocephaly وموه الدماغ Microcephaly، ثقب في جدار البطين Ventricular Septal Defect وعيوب تكوّن العظام والأطراف مثل عدم وجود أطراف Phocomelia, Amelia أو قصر هذه الأطراف بشكل معيب، والعيوب الخلقية في الجهاز الهضمي مثل رتق الأمعاء Intestinal Atresia أو كيس سُرّي Omphalocele، أو العيوب الخلقية في الكلى مثل عدم وجود كلى أو الكلية المتعددة الأكياس Polycystic Kidney.

ويجري فحص الموجات فوق الصوتية في مختلف مراحل الحمل، فهو يجري في أول الحمل لمعرفة وجود الحمل والتأكد منه، ويجري لمعرفة وجود الإجهاض ومراحله، هل هو إجهاض منذر أم تام أم ناقص، كما يحدد الفحص موضع المشيمة.

ولكن هذا الفحص لا يجري لمعرفة التشوهات الخلقية إلا في النصف الثاني من الحمل، وعادة ما يجري في الأسبوع السادس عشر - الثامن عشر (من آخر حيضة حاضتها المرأة) وفي هذا الوقت يمكن في الغالب تحديد العيوب الخلقية المغيرة للشكل مثل العيوب التي ذكرناها آنفاً، كما يمكن تحديد جنس الجنين، ويمكن التأكد من هذه العيوب ومن جنس الجنين في فحص لاحق (بعد أسبوعين من الفحص الأول).

وتكمن مميزات فحص الموجات فوق الصوتية بأنه لا يضر الجنين ولا

الأم، ويمكن الحصول على نتائج الفحص فوراً ودون الحاجة للانتظار أياماً أو بضعة أسابيع كما يحدث في حالات فحص السائل الأمنيوسي (السلي). ونتيجة التقدم المضطرد في هذه الأجهزة فإن فحص الموجات فوق الصوتية أخذ يحتل مكاناً بارزاً ومهماً جداً في تشخيص أمراض الحمل وتشوّه الجنين.

ولكن عيب هذه الطريقة يكمن في أن التشخيص لا يتم في كثير من الحالات إلا وقد تجاوز الجنين مدة ١٢٠ يوماً، وبذلك لا يمكن أن يسمح بإجراء الإجهاض متى ثبت تشوّه الجنين، وهذا ما يؤدي إلى قلق شديد للمرأة الحامل لأنها ستضطر أن تكمل الحمل وهي تعلم أن هذا الجنين سيولد مشوّهاً بدرجة لا يعيش معها.

ولهذا فإن على الطبيب المعالج أن يرسل الحامل لفحص الموجات فوق الصوتية في فترة مبكرة نسبياً (الأسبوع السادس عشر من آخر حيضة المرأة وهو يوازي ١٤ أسبوع منذ التلقيح) فإذا تم التأكد من التشخيص قبل مرور ١٢٠ يوماً منذ التلقيح أمكن إجراء الإجهاض في الحالات التي يكون فيها الجنين مشوّهاً بدرجة خطيرة جداً.

٤-منظاررؤية الجنين Fetoscopy

إن إدخال منظار إلى الرحم ثم إلى داخل تجويف السلي لرؤية الجنين يؤدي إلى تشخيص التشوهات الخلقية الخارجية الشكلية، والتي لا يمكن أن يتم تشخيصها بفحص الكروموسومات ولا الوسائل الكيميائية.

ويقوم الطبيب المختص أولاً بتحديد المشيمة والجنين بالموجات فوق الصوتية ثم يدخل مسياراً دقيقاً (أقل من ٢ ملم في قطره)، ويجري هذا الفحص حوالي الأسبوع السادس عشر إلى الثامن عشر وذلك للأمور التالية:

(أ) معرفة العيوب الشكلية الخارجية Morphological Abnormalities.

(ب) أخذ عيّنة من دم الجنين لفحصها ومعرفة أمراض الدم الوراثية مثل

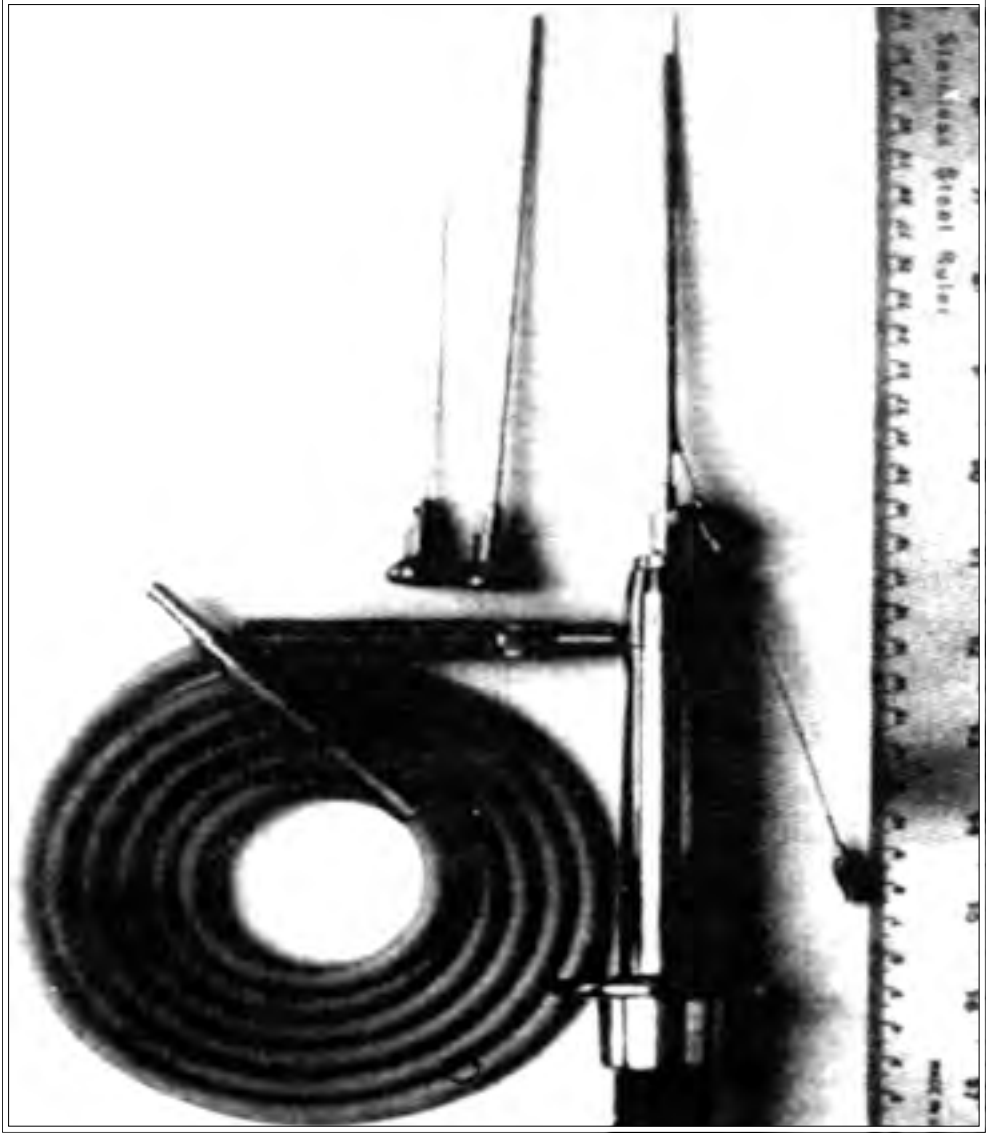
مرض فقر الدم المنجلي Sickle Cellanemia وفقر الدم البحري Tha-lassemia ومرض الناعور Haemophilia ... إلخ.

(ج) أخذ عينة (خزعة) من كبد الجنين أو جلده لتشخيص بعض الأمراض مثل مرض ولسون Wilson's Disease الذي يصيب الكبد، أو مرض تحلل بشرة الجلد المجلي Epidermolysis Bullosa وهو مرض يصيب الجلد بدرجة خطيرة.

وبما أن العيوب الشكلية يمكن تشخيصها بواسطة الموجات فوق الصوتية بدرجة كبيرة من الدقة في الوقت الراهن، فإن هذا السبب لم يعد كافياً لإجراء هذا الفحص الذي يحمل في طياته مخاطر حدوث نزف أو إجهاض (٥ - ١٠ بالمائة).

كما أن أخذ عينة من دم الجنين يمكن إجراؤه بأخذ عينة من الحبل السري للجنين بمساعدة الموجات فوق الصوتية وبإبرة تدخل مباشرة إلى الحبل السري عبر بطن الأم إلى الرحم إلى الحبل السري.

ولهذا لم يعد يستخدم هذا المنظار إلا في حالة الحاجة لأخذ عينة من جلد الجنين أو كبده، وهو إجراء نادر الحدوث جداً، وتتمثل مخاطر هذا الفحص في حدوث نسبة كبيرة من الإجهاض (١٠ - ١٥ ٪) واحتمال حدوث نزف في الجنين أو المشيمة أو جرح الجنين أو فقدان السائل الأمنيوسي نتيجة وجود ثقب مما يسبب عيوباً خلقية، لذا فإن هذا الفحص لم يعد يستخدم إلا نادراً جداً.



رسم يوضح كيفية أخذ السائل الأمنيوسي حيث تدخل الإبرة عبر جدار البطن وجدار الرحم إلى كيس السلي Aminiotic Sac ويتم سحب ١٠ - ١٥ مليلتر من السائل لإجراء الفحوصات عليه، ويتم هذا الفحص بمساعدة الأشعة فوق الصوتية لتحديد كيس السلي والمشيمة والجنين، ويجرى عادة في الأسبوع السادس عشر (من بداية آخر حيضة حاضتها المرأة) ويمكن بصعوبة إجراؤه في الأسبوع الرابع عشر.

- تصوير الجنين بالأشعة العادية وبالأشعة الملونة Amniography

لقد كان هذا الإجراء يستخدم على نطاق واسع نسبياً قبل أن تتحسن وسائل التشخيص بواسطة الموجات فوق الصوتية التي تقدمت بدرجة كبيرة ومضطردة

خلال العقدين الماضيين.

وبما أن التشخيص بالأشعة Radiography يحمل في طياته خطر التأثير على الجنين، فإن هذا الإجراء لا يستخدم إلا في مرحل متأخرة من الحمل بحيث لا يمكن إجراء الإجهاض إذا رغب الوالدان في ذلك، لأن الحمل يكون في مراحله الأخيرة.

وكانت الأشعة تستخدم في تشخيص الأمراض التي تصيب العظام والمفاصل والغضاريف وهي أمراض متعددة بعضها خطير وبعضها غير خطير ويمكن علاجه بعد الولادة مثل خلع الورك الخلقي Cong Hip Dislocation، وبعضها لا يمكن علاجه مثل مرض تكوّن العظم الناقص Osteogenesis Imperfecta ومتلازمة اليس فان كريفلد Ellis Van Creveld Syndrome ومرض الودانة Achondroplasia وتشوه كروزون Crouzon's Cranio Facial Dystosis.

وبصورة عامة فإن فحص الموجات فوق الصوتية قد حلّ محلّ الأشعة في تشخيص العيوب الخلقية في الجنين قبل الولادة، ولا تزال الأشعة تستخدم للأجنة المولودة (أي بعد الولادة) سواء كانت حية أم ميتة.

الأشعة الملونة السلي Amniography:

كانت هذه الطريقة تستخدم لمعرفة عيوب الأنبوب العصبي (الجنين بدون مخ والصلب الأشرم)، ولكن هذه الطريقة لم تعد تستخدم لخطورتها ولأن الموجات فوق الصوتية تقدمت بدرجة كبيرة بحيث أنها تعطي صوراً واضحة يتم بها

التشخيص في مثل هذه الحالات.

وكان الطبيب يحقن مادة ملونة إلى داخل كيس السلي Amnioticsac ثم يقوم بتصوير الجنين بالأشعة.

وعلى أية حال فإن استخدام الأشعة العادية والأشعة الملونة نادراً ما تستخدم اليوم لتشخيص التشوهات الخلقية.

٦- إجراء فحوص الدم للأم الحامل:

إن فحص دم الحامل بالإضافة إلى ما يعطينا إياه من معلومات عن حالة الأم ونوع فقر الدم الذي لديها ووظيفة الكلى والكبد وغيرها من الأعضاء يعطينا معلومات على مستوى الإصابة بالحصبة الألمانية أو فيروس الهربس أو سيتومجالو فيرس أو بطفيلي مقوسة جوندي Toxoplasmosis Gondi أو الإصابة بالزهري Syphilis أو مرض الإيدز، وبالتالي يعطينا معلومات عن مدى إصابة الجنين بهذه الأمراض الوراثية البيئية.

كذلك فإن فحص الدم يمكن أن يعطينا معلومات عن درجة تركيز المواد الكيماوية والعقاقير وذلك أيضاً يعطينا فكرة عن مدى احتمال إصابة الجنين.

وبالإضافة إلى ذلك هناك فحص هام يجرى لدى الأم ويعطينا معلومات قيّمة عن مدى احتمال وجود جنين مشوّه بدون دماغ Anencephaly أو يعاني من الشوكة المشقوقة Spin Bifida.

ويبرز أنبوب الجهاز العصبي المفتوح مادة كيماوية تدعى الفافيتو بروتين وتزداد بالتالي في السائل الأمنيوسي (السلي) كما تزداد في Alphafetoprotein دم الجنين ومنه إلى دم الأم.

فإذا وُجدت زيادة في هذه المادة في دم الأم فإن ذلك يستدعي إجراء المزيد من الفحوصات للتأكد من وجود عيب خلقي في الجهاز العصبي مثل الجنين بدون دماغ أو الجنين بشوكة مشقوقة.

أما إذا وُجد نقص في هذه المادة في دم الأم فإن ذلك قد يعني وجود

احتمال بالإصابة بمتلازمة داون، ولذا يجب في هذه الحالة التأكد من فحص السلي، وقد أثبتت الفحوصات العديدة أن نقص مستوى مادة الفافيتوبروتين بدرجة كبيرة في فترة الحمل (الثلاثة أشهر الأولى والثانية من الحمل) يرتبط بوجود خلل في الصبغيات مثل متلازمة داون.

وفي بعض البلدان مثل المملكة المتحدة فإن نسبة حدوث عيوب الأنبوب العصبي المفتوح تعتبر كبيرة نسبياً، ولذا فإن الدولة قد أخذت على عاتقها مؤخراً إجراء فحص مادة الفافيتوبروتين في دم الحامل. فإذا وجدت زيادة عن المعدل الطبيعي لجأ الطبيب إلى إجراء فحص السلي، وقد تبين أن هذا الفحص إذا كان إيجابياً، يوضح ٩٠٪ من حالات الجنين بدون دماغ و ٧٠٪ من حالات الصلب الأشرم^(١).

وقد تبين أيضاً أن نقص مادة الفافيتوبروتين في دم الأم قد يكون مرتبطاً بوجود جنين مصاب بمتلازمة داون (ثلاثي صبغيات رقم ٢١) أو مصاب بثلاثي الصبغيات رقم ١٨ أو رقم ١٣ ولهذا فإن وجود زيادة كبيرة أو نقص كبير في هذه المادة يفرض إجراء مزيد من الفحوصات وخاصة فحص بزل السلي أو فحص الزغابات المشيمية.

٧- فحص دم الجنين

يمكن أخذ عينة من دم الجنين من الحبل السري مباشرة بواسطة إبرة تدخل من جلد الحامل حتى تصل إلى الرحم ومنه إلى الحبل السري بمساعدة الموجات فوق الصوتية، كما يمكن أيضاً أخذ عينة من دم الجنين من سطح المشيمة من جهة الجنين Placenta Centesis وذلك أيضاً بواسطة الإبر المغروزة عبر بطن الحامل إلى المشيمة بمساعدة الموجات فوق الصوتية.

ويمكن كذلك فحص دم الجنين عند إدخال منظار الجنين Fetoscope، وإن كان هذا الإجراء الأخير قد أصبح قليل الاستعمال لما يكتنف استعمال منظار الجنين من مخاطر على الجنين نفسه، (نسبة الإجهاض تتراوح ما بين

(1) Emery A.E. Recent Advances in Prenatal Diagnosis Saudi Med J 1989, 10 (1) 11-14.

٥ إلى ١٠ بالمائة بسبب هذا الفحص).

ويستخدم فحص الدم لمعرفة عيوب الهيموغلوبين العديدة وخاصة مرض فقر الدم الانحلالي المعروف باسم الثالاسيميا (فقر الدم البحري) Sickle Cell Anaemia وفقر الدم الانحلالي المعروف باسم المنجلية Thalassaemia ومعرفة مرض الناعور (الهيموفيليا) بنوعية أ و ب و B.

ويعود مرض الناعور (أ) إلى نقص في عامل ثمانية ومرض الناعور (ب) إلى نقص في عامل ٩، وكلا هذان العاملان يمنعان النزف، فإذا فقد أحدهما حدث للمريض نزف بمجرد الإصابة البسيطة وكثيراً ما يكون النزف داخلياً وخاصة في المفاصل.

كما يُستخدم فحص دم الجنين لمعرفة بعض عيوب الكروموسومات التي تظهر بواسطة فحص الخلايا اللمفاوية للجنين وذلك مثل مرض الكروموسوم هشاً قابلاً X الذي يكون فيه كروموسوم Fragile X Chromosome الهش X للكسر من طرفه السفلي، ويكون الشخص المصاب بهذا المرض متخلفاً عقلياً، وإذا كان ذكراً كان أيضاً مصاباً بالعقم والعنة، وتكون الخصية كبيرة الحجم ولكنها لا تفرز حيوانات منوية.

ويستخدم فحص دم الجنين أيضاً بصورة متزايدة لمعرفة إصابة الجنين بالأمراض الميكروبية المعدية مثل مقوسة جوندي Toxoplasmosis وفيروس تضخم الخلايا Cytomegalovirus وفيروس الإيدز HIV وفيروس الهربس وفيروس الحصبة الألمانية ولولبيات الزهري، وذلك بمعرفة الزيادة في الجلوبيين المناعي (م) Immunoglobulin M.

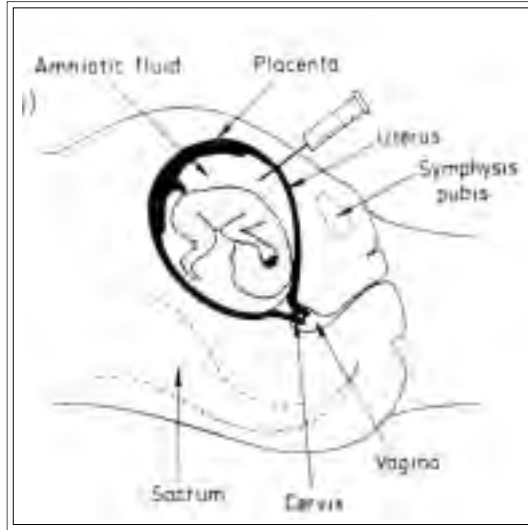
٨- بزل السائل الأمنيوسي (السلبي) Aminocentesis:

يجري بزل السائل الأمنيوسي بواسطة حقنة (محقنة Syring) لها إبرة طويلة تدخل عبر جدار البطن وجدار الرحم إلى غشاء الأمنيون ثم يسحب السائل الأمنيوسي.

وينبغي تحديد مكان المشيمة والجنين أولاً بواسطة الصور فوق الصوتية (السونار) حتى يتفادى الطبيب إدخال الإبرة فيهما بدلاً من Ultrasound Scan غشاء الأمنيون (السلي) المحيط بالجنين.

ويجري هذا الفحص عادة في الأسبوع الخامس عشر أو السادس عشر للحمل وتُحسب المدة على طريقة أطباء التوليد منذ بدء آخر حيضة حاضتها المرأة (وذلك أقل من مدة التلقيح بأسبوعين تقريباً)، ويسحب الطبيب ١٠ - ١٥ مليلتر لإجراء الفحوصات المعملية عليها.

ويصعب جداً إجراء هذا الفحص قبل الأسبوع الرابع عشر لوجود كمية ضئيلة من السائل آنذاك، أما بعد ذلك وخاصة في الأسبوع السادس عشر فإن هذا الإجراء يصبح يسيراً، ويكاد أن يكون بدون محاذير وخاصة في أيدي أولئك المتمرسين وذوي الخبرة.



وكيفية إجراء فحص الزغابات المشيمية وأخذ عينة منها Chorion Villus عن طريق البطن، ويمتاز هذا الفحص بأنه أقل عرضة لحدوث Biopsy الأخماج (الالتهابات) وأقل عرضة لحدوث الإجهاض، ويجرى هذا الفحص بعد إفراغ المثانة من البول.

ويستخدم هذا الفحص عادة للأسباب التالية:

(أ) سن الحامل ٣٥ سنة فما فوقها؛

بما أن تقدم سن الحامل يعرض الجنين لزيادة احتمال إصابته بخلل في الصبغيات وخاصة الجسيمات الثلاثية Trisomy وبالأذات الجسيمات الثلاثية رقم ٢١ Trisomy 21 المعروفة باسم متلازمة داون Down Syndrome أو المغولية . وإذا كان سن الحامل ٢٥ سنة فما دونها كان احتمال إصابة Mongolism جنينها بمتلازمة داون واحداً في الألفين، أما إذا كان سن الحامل أربعين عاماً فما فوقها فإن احتمال إصابة جنينها تصبح واحداً من كل خمسين.

(ب) ولادة طفل مشوه من قبل؛

وخاصة إذا كان التشوه سببه الجسيمات الثلاثية ٢١ أو ١٨ أو ١٣ أو غيرها من التشوهات الناتجة عن خلل آخر بالكروموسومات (الصبغيات).

(ج) وجود خلل كروموسومي بأحد الأبوين؛

وذلك مثل بعض أنواع الخلل التركيبي Structural Abnormality ويمثلها انتقال جزئيات الكروموسومات من واحد لآخر Translocation ورغم أن الأب (أو الأم) الحامل لهذا الخلل يبدو سليماً، إلا أن احتمال إصابة ذريته كبير جداً، وقد سبق شرح هذه النقطة عند الحديث عن الخلل الصبغي التركيبي.

(د) النساء الحاملات لأمراض وراثية في الكروموسوم الجنسي X؛

ومثاله مرض الناعور (الهيموفيليا) ومرض دوشين الذي يصيب العضلات بالضعف الشديد Duchene Muscular Dystrophy، وفي هذه الحالة تحمل الأنثى مورثات (جينات) المرض دون أن يبدو عليها أي مرض.

فإذا حملت وكان جنينها ذكراً أصيب بهذا المرض، أما بناتها فإنهن سيحملن المورثات (الجينات) دون أن يظهر عليهن أي مرض.

ولهذا فإن معرفة جنس الجنين في هذه الحالة يعطي معلومات دقيقة عن احتمال إصابته، فإذا كان الجنين ذكراً فإن احتمال إصابته بهذا المرض

٥٠٪. أما إن كان أنثى فإنها سوف تحمل مورثات (جينات) المرض دون أن يظهر عليها أي مرض لا في الحال ولا في المستقبل. (ونقصد بمرض هنا مرض الهيموفيليا أو مرض دوشين أو أي مرض وراثي ينتقل عن طريق الكروموسوم X بطريقة متحية. إلا إذا كان الأب مصاباً بهذا المرض). وقد أمكن لدراسة الإنزيمات والصبغيات التأكد من وجود هذه الأمراض أو عدم وجودها، فلا يُجهض إلا الجنين المصاب فقط ويُترك السليم.

(هـ) عيوب تكوين الأنبوب العصبي في الأسرة؛

وذلك يعني احتمال وجود هذا العيب الوراثي المتعدد الأسباب في الجنين. الأبوان يحملان صفة وراثية متحية تؤدي إلى أحد أمراض الاستقلاب الخلوية Carriers of Inborn Error of Metabolism ويحدث ذلك عند زواج الأقارب وخاصة من الدرجة الثانية (ابنة العم أو العمة أو الخال أو Consanguinity الخالة أما نكاح الأخت أو بنت الأخت أو غيرها من المحارم فإن معظم الأديان تحرمها حتى وإن كانت وثنية مثل البوذية، ولكن ظهرت في الآونة الأخيرة في الغرب موجة تدعو لنكاح المحارم من الأخوات، وقد اشتهر لورد بيرون الشاعر الإنجليزي بأنه كان يخالل اخته لفترة طويلة من الزمن، وتدرس السويد قانوناً يسمح بنكاح الأخوات حالياً^(١).

وينتبه الطبيب عادة لهذه الحالة إذا وُلد للأسرة طفل سابق مصاب بأحد هذه الأمراض الوراثية المتحية، وعادة ما يوضح لهم أن احتمال إصابة الجنين هي ٢٥٪، ولذا ينصح بإجراء فحص السلي (السائل الأمنيوسي) للتأكد من وجود الإصابة أو عدمها.

وقد تمكن الأطباء من تشخيص أكثر من أربعين مرضاً وراثياً استقلابياً بواسطة فحص بزل السائل الأمنيوسي وزراعة الخلايا الموجودة فيه وفحصها فحصاً دقيقاً^(٢).

(١) محمد علي البار: الأمراض الجنسية.. أسبابها وعلاجها، دار المنارة جدة ١٩٨٥م (فصل نكاح المحارم).

(2) Persaud T.V, Prenatal Pathology. Fetal Medicine, Spring Field, Illinois Charles Thomas, 1979. P121.

فماذا يصنع بالسائل الأمنيوسي بعد بزلته؟
يؤخذ هذا السائل ويُفحص الفحوصات التالية:

(أ) كيمياوياً:

وتدل الفحوص الكيماوية على وجود مرض معين، فمثلاً زيادة معدل الفافيتوبروتين Alphafetoprotein في السائل الأمنيوسي زيادة كبيرة تدل على وجود فتحة في الأنبوب العصبي وذلك يعني أحد أمرين: جنين بدون دماغ وأما نقص هذ Open Spinabfido أو الشوكة المشقوقة المفتوحة Anencephaly المادة فربما دلت على الإصابة بمتلازمة داون (ثلاثية صبغيات ١٢).

(ب) دراسة الصبغيات:

تزرع الخلايا الموجودة في السائل الأمنيوسي ويستغرق ذلك أسبوعين على الأقل، وتتم دراسة الصبغيات (الكروموسومات) خلال فترة أخرى قد تستغرق أسبوعين أيضاً، وتعطي هذه الدراسة معلومات دقيقة جداً عن التكوين الكروموسومي للجنين وأنواع التشوهات التي قد يكون مصاباً بها، ولكنها للأسف لا تظهر نتائجها إلا بعد أن يكون الجنين قد جاوز الأسبوع التاسع عشر (منذ آخر حيضة حاضتها المرأة)، أي أن احتمال ظهور النتائج المؤكدة لهذه الفحوص يأتي في وقت يكون الجنين فيه قد جاوز مائة وعشرين يوماً، وهي المدة التي يحددها الفقهاء المسلمون لنفخ الروح، والتي يحرم بعدها إجراء الإجهاض مهما كان السبب.

ولهذا فإن الأطباء المسلمين يترددون كثيراً في إجراء هذا الفحص (بزل السلي) لأن

نتائج الحاسمة تأتي في كثير من الأحيان عندما يكون الجنين قد وصل إلى ١٢٠ يوماً أو ربما يكون قد جاوزها.

(ج) دراسة جنس الجنين:

وهذه يمكن أن تتم بسرعة بدراسة الصبغيات ومعرفة مدى وجود

كروموسوم X أو عدمه، ويمكن بذلك أن يعرف جنس الجنين بدرجة كبيرة من اليقين وبحيث يمكن إجراء الإجهاض قبل ١٢٠ يوماً (منذ التلقيح) وذلك في الأمراض التي تنتقل عبر كروموسوم X مثل مرض الناعور ومرض دوشين السابق ذكرهما، وللأسف فإن ٥٠٪ من الأجنة سيتعرضون للقتل دون مبرر (لأنه ليس لديهم أي مرض من هذه الأمراض) ولذا تمكن العلماء من إجراء فحوصات أدق توضح وجود المرض من عدمه.

(د) دراسة الطيف الضوئي Spectrophotometric Studies:

وهذه الدراسة تستطيع أن تحدد مدى إصابة الجنين بمرض أرام الحمر الجنيني Erythroblastosis Fetals وهو مرض ينتج عن اختلاف فصيلة دم الأم (Rh-ve) بينما يكون دم الجنين Rh-ve (ورثه من أبيه) ويؤدي ذلك إلى تحطم وتكسر خلايا الدم الحمراء أو أرومات خلايا الدم الحمر (الأرومة: الأصل، والأرام أو الأرومات جمع أرومة) داخل الجنين.

ونادراً ما يستدعي ذلك إجهاض الجنين، وإنما يستدعي ذلك نقل دم للجنين عبر الحبل السري واستبدال دمه بالتالف بدم سليم، وعادة ما يجري هذا الأمر في مرحلة متأخرة من الحمل، وتعطى الأم بعد الولادة مباشرة مصل ضد Anti D Serum (البروتين - الجلوبيولين المناعي Rh Immune Globuli) وبذلك يكون حملها القادم سليماً بإذن الله من هذه الإصابة.

(هـ) دراسة أمراض الاستقلاب الوراثية:

وتستدعي هذه الدراسة أيضاً وقتاً لزراعة خلايا السائل الأمنيوسي ثم دراستها دراسة مستفيضة، وذلك يستغرق أيضاً وقتاً. وقد تمكن العلماء في المراكز المتقدمة فنياً من معرفة أكثر من أربعين مرضاً من أمراض الاستقلاب الوراثي وتشخيصها بدقة إلى درجة كبير^(١) (تتراوح نسبة الدقة ما بين ٧٠ - ٩٥ بالمائة حسب إمكانيات المختبر ونوع المرض).

(2) Persaud T.V, Prenatal Pathology. Fetal Medicine, Spring Field, Illinois Charles Thomas, 1979. P121.

ولكن للأسف تستغرق هذه الدراسة قرابة شهر في الوقت الراهن، وذلك يعني أن التشخيص النهائي لا يتم إلا في مرحلة يكون فيها الجنين قد وصل إلى ١٢٠ يوماً أو جاوزها، وهو ما يلقي عبئاً كبيراً على الأطباء المسلمين، حيث يمنع الفقه الإسلامي الإجهاض بعد ١٢٠ يوماً مهما كان السبب.

المخاطر التي يمكن أن يتعرض لها الجنين والأم نتيجة بزل السلي:

رغم أن المخاطر التي يمكن أن تتعرض لها الحامل وبنينها أصبحت نادرة، إلا أن بزل السلي ليس بدون مخاطر، حتى في المراكز الجيدة وحيث يوجد أطباء متمرسون

وهذه المخاطر تتمثل فيما يلي:

(أ) (الإجهاض: بنسبة نصف إلى واحد بالمائة في المراكز المتقدمة جداً وبنسبة أكثر في دول العالم الثالث وفي المراكز التي ليست لديها خبرة كافية.

(ب) (النزف الداخلي بين الجنين وأمه والنزف الداخلي في المشيمة: وهذا السبب نادر الحدوث، إلا إذا كان الطبيب الذي يقوم بعملية البزل غير متمرس وليست لديه الخبرة الكافية، ولا بد لكي يحصل الطبيب على الخبرة أن يقوم بهذا الإجراء بكثرة وبصورة متكررة، وذلك يعني زيادة الإصابات والمخاطر أثناء فترة تدريبه، أما إذا كان الطبيب لا يقوم بهذه العملية إلا نادراً فإنه لن يكتسب الخبرة الكافية وستبقى نسبة المخاطر مرتفعة بالنسبة له.

(ج) (إدخال ميكروبات إلى الرحم والجنين: وهذا أمر نادر الحدوث مع انتشار وسائل التعقيم، ولكنه ليس نادراً جداً في كثير من دول العالم الثالث.

(د) (جرح الجنين وإحداث نزف به، وهذا الإجراء أيضاً نادر جداً، ولكنه قد يحدث بصورة خاصة لدى الطبيب غير المتمرس في هذا الإجراء.

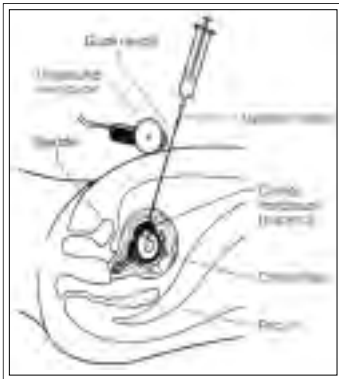
(هـ) (حدوث ثقب في كيس السلي (الأمنيون) وفقدان كمية من السائل الأمنيوسي، وهذا الأمر ليس نادر الحدوث جداً، وإذا قلّ السائل

الأمنيوسي أدى ذلك إلى حدوث تشوهات ميكانيكية في الجنين مثل وجود حلق Ring أو أحزة Band تشوه الجنين (انظر التشوهات الميكانيكية).

٩- أخذ خزعة (عينّة) من الزغابات المشيمية

لقد كان الصينيون أول من أدخل هذا الفحص إلى عالم الطب حيث قاموا سنة ١٩٧٥م بإجرائه على النساء الحوامل، ولم تكن نسبة الإجهاض لديهم عالية من جراء هذا الفحص (٥٪ فقط) كان الدافع لهذا الإجراء هو معرفة جنس الجنين في فترة مبكرة لإسقاطه إن كان أنثى (لأن الدولة لم تكن تسمح إلا بطفل واحد فقط)، ثم تبعهم الاتحاد السوفيتي ثم انتقل إلى الغرب (في مستشفى سانت ماري بلندن على يد لوفلر Loeffler)، ومع تقدّم الخبرات وتحسّن التقنية انخفضت نسبة الإجهاض من ١٥٪ إلى ١ - ٢٪ (زيادة عن المعدل الطبيعي للإجهاض) ويعتبر ذلك تقدماً باهراً، وإن كان هذا الفحص لا يزال مقصوراً على المراكز المتقدمة في أوروبا والولايات المتحدة وفي بعض المراكز في الصين الشعبية والاتحاد السوفيتي.

وفي هذا الفحص يدخل الطبيب إبرة غليظة طويلة، عبر جدار البطن وعبر جدار الرحم حتى يصل إلى المشيمة بمساعدة الموجات فوق الصوتية، فإذا وصل إليها أخذ منها عينّة (خزعة) وأرسلها للمختبر لإجراء الفحوصات عليها، كما يمكن إجراء هذا الفحص عن طريق المهبل بواسطة أنبوب صغير يشبه بالقناة الصغيرة يدعى قُنِيّة (تصغير قناة Cannula).



إجراء فحص الزغابات المشيمية عن طريق المهبل ويفضله بعض الباحثين على إجراء الفحص عن طريق البطن، وإن كان الاتجاه الغالب هو لتقليل الفحص عن طريق البطن.

ويجرى هذا الفحص في الأسبوع الثامن إلى العاشر من الحمل (من آخر حيضة حاضتها المرأة).

الدواعي لاستخدام هذا الفحص:

يجرى هذا الفحص لتشخيص تشوّهات الأجنة وخاصة تلك الناتجة عن خلل الصبغيات الكروموسومات ولمعرفة أنواع الأمراض الوراثية الاستقلابية ومعرفة الأمراض الوراثية التي تنتقل عبر جين (مورثة) واحدة، وليس عبر العديد من المورثات (الجينات). والفحوص التي تجرى على العينة المسحوبة من المشيمة هي كالتالي:

تحليل الصبغيات Chromosomal Analysis

ويُستخدم تحليل الصبغيات لمعرفة أنواع الخلل في الصبغيات سواء بزيادة العدد أو نقصانه أو بوجود خلل في تركيب الكروموسومات ذاتها. ويمكن معرفة العدد الزائد في الكروموسومات (ثلاثي الصبغة Trisomy) مثل ثلاثي الصبغة رقم ٢١ ورقم ١٨ ورقم ١٣.

ومتلازمة داون الناتجة عن انتقال الكروموسومات المتبادل وزيج صبغي بنيوي (أي في بنية الكروموسوم) Structural Aberration، اضطراب في صبغيات الجنس بزيادة مثل متلازمة كلينفلتر XXY ومتلازمة الأنثوية الزائدة، ويمكن معرفة هذه العيوب والأمراض XO أو نقص مثل متلازمة ترنر XXX بمجرد فحص العينة المشيمية ودون الحاجة إلى زرعها. أما إذا تم الزرع فإنه يمكن معرفة جميع أنواع الخلل في الصبغيات.

تحليل مادة الحامض النووي الريبوزي منزوع الأوكسجين DNA:

يمكن تحليل مادة الـ DNA من كمية ضئيلة من عينة المشيمة لا تزيد عن ٢٥ مليجراماً، وبدون الحاجة إلى زرع الخلايا الذي يأخذ جهداً ووقتاً طويلاً (أربعة أسابيع تقريباً). ويمكن بهذا الفحص تشخيص أنواع اعتلال الهيموغلوبين (اليحمور) Haemoglobin Opathies ومعرفة مرض التكيس الليفي Cystic Fibrosis ومرض حثل دوشين Duchene Muscular Dystrophy الذي يصيب العضلات فتتضخم شكلاً وتضعف قدرتها على العمل بشكل يؤدي إلى ما يشبه الشلل،

ومرض هنتنجتون الرقاص Huntington Chorea وأمراض الناعور Haemophilia.

دراسة الأنزيمات (الخمائر):

ويمكن دراسة الخمائر من عينة المشيمة وذلك لمعرفة أمراض الاستقلاب العديدة مثل متلازمة هولر Hurler's Syndrome وأمراض استقلاب المواد المخاطية النشوية المتعددة Muscopolysaccharides.

ولمعرفة هذه الأمراض لا بد من زرع الخلايا المشيمية مع الخلايا المولدة للخلايا الليفية Fibroblastic Culture.

وبممكن تلخيص ما يمكن معرفته من استخدام فحص العينة المشيمية فيما يلي:

من الفحص المباشر بدون مزرعة:

- معرفة الصبغيات الثلاثية مثل متلازمة داون والصبغيات الثلاثية الجنسية مثل كليفلتر. ومعرفة الصبغيات الأحادية مثل متلازمة ترنر Turner Syndrome.
- معرفة متلازمة داون الناتجة عن الانتقال المتبادل للصبغيات، ومعرفة الأمراض الأخرى الناتجة عن انتقال الكروموسومات من موضعها الطبيعي إلى موضع آخر غير طبيعي Translocation.
- معرفة جنس الجنين.
- معرفة الكثير من الأمراض الوراثية التي تنتقل عبر مورثة (جين) واحدة.

- معرفة بعض أمراض الاستقلاب.

من الفحص بعد زراعة الخلايا المشيمية (تحتاج إلى شهر تقريباً):

- معرفة جميع الأمراض التي تصيب الكروموسومات.
- معرفة الأمراض الناتجة عن الاستقلاب.
- معرفة معظم الأمراض الوراثية التي تنتقل عبر مورثة (جين) واحدة.

مميزات هذا الفحص:

١- يمكن أن يجري في مرحلة مبكرة من الحمل (الأسبوع الثامن إلى العاشر منذ آخر حيضة حاضتها المرأة، أي ما يوازي الأسبوع السادس إلى الثامن منذ لحظة التلقيح).

ولهذا يمكن إجراء الإجهاض في فترة مبكرة ومأمونة إذا تم تشخيص وجود أمراض وراثية أو كروموسومية أو استقلابية خطيرة.

وبما أن الإجهاض بعد الأسبوع الثاني عشر من الحمل محفوف بكثير من المحاذير الطبية والأخلاقية والدينية، فإن هذا الفحص يتيح إجراء الإجهاض في فترة مبكرة من الحمل وقبل الأسبوع الثاني عشر بكل تأكيد، حتى ولو اضطر الأمر لزرع الخلايا المشيمية للتأكد من نوع المرض والخلل.

ومن وجهة النظر الإسلامية فإن هذا الفحص هو الذي يمكن أن يكون مقبولاً من ناحية الزمن، لأنه يؤدي إلى معرفة التشوهات في فترة مبكرة نسبياً، وهي قبل مرور ١٢٠ يوماً على بدء الحمل (منذ التلقيح).

وإجراء الإجهاض قبل ١٢٠ يوم يسمح به كثير من الفقهاء، إذا كانت له أسباب قوية مثل وجود تشوهات خطيرة في الجنين، ومع هذا فهناك عدد غير قليل من الفقهاء لا يسمح بالإجهاض إلا في فترة الأربعين يوماً الأولى منذ التلقيح، وهناك عدد آخر لا يسمح بالأجهاض مطلقاً إلا إذا تعرضت حياة الأم لخطر حقيقي كبير.

على أية حال هذا الفحص يخرج الأطباء من مأزق التشخيص بواسطة بزل السلي الذي يتم عادة في فترة متأخرة (أي بعد ١٢٠ يوماً) وكذلك فحص الموجات الصوتية الذي يشخص بعض التشوهات الخلقية في فترة متأخرة من الحمل. ولهذا فمن وجهة النظر الإسلامية، يتيح هذا الفحص إجراء الإجهاض متى تم تشخيص تشوه الجنين (لدى فئة من الفقهاء على الأقل).

أما الفحوصات الأخرى المتأخرة فلا فائدة منها بالنسبة للطبيب المسلم والأسرة المسلمة، إذ لا يمكن إجراء الإجهاض بعد ١٢٠ يوماً (من التلقيح) مهما كانت الأسباب، وإلا اعتبر ذلك جريمة قتل، وإذا تيقنت حياة الجنين

بعد نفخ الروح ثم قام شخص ما بقتل ذلك الجنين فإنه يقع في جريمة قتل عمد مع سبق الإصرار والترصد وعقوبتها القصاص.^(١)

٢- يتميز هذا الفحص بأن الخلايا المشيمية تكون في حالة نشاط انقسام فلا تحتاج في الغالب لفترة زرع وتنمية مثل تلك الخلايا التي تؤخذ من السائل الأمنيوسي والتي تحتاج لفترة طويلة.

ولذا يمكن تشخيص عدد كبير من الأمراض الوراثية والكروموسومية دون الحاجة إلى زرع الخلايا، ويستخدم الزرع للتأكد ولمعرفة المزيد من الأمراض الاستقلابية والكروموسومية.

المخاطر:

لقد كان هذا الفحص حتى عهد قريب جداً محل دراسة وأخذ ورد بسبب نسبة الإجهاض الكبيرة التي تحدث عند إجرائه (١٠ - ١٥ ٪)، أما بعد أن تمكن الأطباء (في المراكز المتقدمة) من إجراء هذا الفحص، دون حدوث زيادة كبيرة في نسبة الإجهاض، فقد أصبح هذا الفحص هو الأمثل للحالات التي تعاني من وجود تشوهات خلقية، أو أمراض وراثية في الأسرة أو أن الأم الحامل قد أنجبت طفلاً مشوهاً في السابق أو أن عمرها قد تجاوز ٣٥ عاماً.

ولم يعد خطر حدوث الإجهاض نتيجة هذا الإجراء يزيد عن ١ - ٢ بالمائة عن النسبة الطبيعية للإجهاض في هذه المرحلة من العمر. (معلوم أن ٢٠ ٪ من حالات الحمل تجهض تلقائياً في الأشهر الثلاثة الأولى من الحمل، أما إذا حسبنا حالات الإجهاض الذي قد لا تشعر به المرأة فإن حالات الإجهاض ترتفع إلى ٥٠ - ٧٠ ٪ من جميع حالات الحمل المبكر).

ويحدث الإجهاض إما خلال أسبوع من إجراء الفحص وتبدأ بنزف

(١) هذا مذهب ابن حزم رحمه الله تعالى في عقوبة من تعمد الاعتداء على الجنين فأسقطه ميتاً، قال في المحلى: «فما تقولون فيمن تعمدت قتل جنينها وقد تجاوز مائة وعشرون ليلة فقتلته، أو تعمد أجنبي قتل جنينها في بطنها، فقولنا إن القود واجب في ذلك. ولا بد، ولا غرة في ذلك حينئذ إلا أن يُعفى عنه فتجب الغرة فقط لأنها دية» أهـ ج ١/٣١ وهذا خلاف ما نص عليه أهل العلم من أن عقوبة الاعتداء على الجنين الغرة فقط، انظر المغني لابن قدامة ٥٣٦/٩.

يستمر حتى الإجهاض، وإما في الأسبوع الثاني إلى الخامس وسببه نقص كبير في السلي يعقبه إجهاض، ولهذا كله فإن هذا الفحص يستحق الدراسة ويستحق أن يتدرب عليه الأطباء المسلمون الذين يعملون في الغرب حتى يتمكنوا من إجرائه بمهارة ودقة وبأقل نسبة من الإجهاض.

وحسب علمي فإن هذه الفحوصات المتقدمة لا تجري إلى الآن في أي بلد من بلاد المسلمين عرباً وعجماً، ولكن دون شك سيتم إدخالها قريباً في المستشفيات والمراكز الكبيرة والجامعية.

وبما أن إجراء هذا الفحص مهم جداً لأخصائي أمراض النساء والولادة، فقد طلب مني بعض الزملاء أن أذكر بعض المراجع التي ظهرت والتي ستظهر في الفترة ما بين كتابة هذا البحث وظهوره (قد تحتاج الفترة لدى الناشر إلى عام كامل تقريباً) فإنني أهيب بالإخوة الزملاء أن لا يكتفوا بهذه المراجع فقط وإنما يبحثوا عما جد في الأمر، وتكون هذه المراجع عاملاً مساعداً لهم في ذلك.

- 1- Ferguson-Smith M: Prenatal Diagnosis. MED INT (Genetics) 1988, 58:2376-2380.
- 2- Emry R: Recent Advance in Prenatal Diagnosis, Saudi Med J 1989, 10 (1):11-14.
- 3- Chervenak FA, ctal: Advances in the Diagnosis of Fetal Defect, New Eng J Med. 1986, 315: 305 -307.
- 4- Jackson LC ctal: Safety of of Chononic Villus Biopocy. Lancet 1986: 674 -675.
- 5- Milunksy A. (ed) Genetic Disorders and the fetcy- Diagnosis. Prevention and treatment. 2nd edition. New York. Plenum Press 1986.
- 6- Liford RJ etal. Transabdominal Chorion Vilus biopsy. (to consecutive cases). Lancet 1987, I: 1415-7.
- 7- Liu Dty (ed) Vhorion Villus Sampling. Champonan and hall. London 1987.
- 8- Editorid: Can First Trimster Diagnosis be reliliably evaluated. Lancet 1985 (30 Monla): 735.

- 9- Gerguson - Smith MA: Early Prenatal Diagnosis: Dr. Med Bull 1983, 39: 301-408.
- 10- Hamerton JL, Ferguson - Smith MA: Collaborative Studies in Prenatal Diagnosis of Chromosome aberrations. Prenatal Diagnosis 1984, 4: 11 -62.
- 11- Lifforf RJ: Chorion villas Biopoy. Post graduate Doctor 1985, 8, (11) 746 - 752.
- 12- Teitung Hospital of Anshan iron and steel Co. (China) Fetal sex prediction by sex chromation of Chorionic Villi vllrd firing carly Preynancy. Chinese Med J 1975, 1 (2): 118 - 125.
- 13- Smidt - Jensscns, Hahnemann N: Transabdominal Fine Ncedle biopsy from chorionic villi in the first triancster. Prenatal Diagnosis 1984, 4: 163 - 9.
- 14- Kazyz etal: Chonion Biopsy in early pregnancy. Prenatal Diagnosis 1982, 2: 39-41.
- 15- Maxwell D. ctal: Direct DNA analysis for diacynosing fetal sickle stouts in first tnimesb chorion tossne. J. obstct and aynccol 1985, 5: 133-5.

أبيض

الباب الرابع

الموقف الشرعي من تشوّه الجنين

وفيه المواضيع التالية:

- ١- منع حدوث التشوّه.
- ٢- محاولة إيجاد علاج لإصلاح هذا التشوّه أو التخفيف من آثاره.
- ٣- الهندسة الوراثية.
- ٤- إجهاض الجنين المشوّه.
- ٥- حرمة الإجهاض.
- ٦- الخلاصة في موضوع إجهاض الجنين المشوّه.

أبيض

الموقف الشرعي من تشوه الجنين

يتمثل الموقف الشرعي، والطبي أيضاً في قضية تشوه الجنين في عدة نقاط نذكر عناوينها أولاً ثم نناقشها بشيء من التفصيل:

١- منع حدوث التشوه، إن أمكن.

٢- محاولة إيجاد علاج لإصلاح هذا التشوه أو التخفيف من آثاره.

٣- إجهاض هذا الجنين المشوه، متى ما تم التشخيص في مرحلة مبكرة من الحمل، وبشرط أن لا تكون هناك وسيلة لإصلاح هذا التشوه أو التخفيف من آثاره.

منع حدوث التشوه:

إن هذا الهدف هو أقصى ما يمكن أن يطمح إليه الأطباء، كما أن من أهم ما تدعو الشريعة إلى المحافظة عليه هو النسل، وقد دعى الأنبياء عليهم السلام ربهم بأن يرزقهم ذرية طيبة، قال زكريا عليه السلام: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً﴾ [آل عمران: ٣٨] ودعا المؤمنون ربهم قائلين: ﴿رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤] ولا تكون الذرية قرة عين إذا كان فيها مشوه الخلقة ناقص الأعضاء متخلف العقل.

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس»^(١)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «إياكم وخضراء الدمن، قالوا: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء»^(٢) وقوله: «إن النطفة إذا استقرت في الرحم أحضرها الله تعالى كل نسب بينها وبين ابن آدم»^(٣).

وهذه الأحاديث الشريفة والآثار المنسوبة للمصطفى صلى الله عليه وسلم

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه والديلمي في مسند الفردوس.

(٢) أخرجه الدارقطني.

(٣) أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم.

وسلم تؤكد أهمية الصفات الوراثية التي تنتقل من الآباء والأمهات إلى الأبناء والأحفاد، ولم يقصرها الرسول الكريم الحكيم على الأمراض الجسمانية، بل تعداها إلى ما هو أهم وأعمق، وهو الأمراض الأخلاقية والنفسية.

وقد صحَّ عنه صلى الله عليه وسلم حديثاً رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن الأربعة والدارقطني، وهو يوضح مدى غوره صلى الله عليه وسلم في فهم أسرار الوراثة، وسعة علمه بمكنوناتها وخفاياها مع قدرته التي لا تدانى في الحوار والإقناع.

«عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل من بني فزارة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ولدت امرأتى غلاماً أسود، وهو يعرض بأن ينفيه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حمرة، قال: هل فيها من أورك؟ (أي أسود وما كان لون كلون الرماد) قال: إن فيها لورقاً. قال: فأنى أتاها ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعة عرق، قال: فهذا عسى أن يكون نزعة عرق. ولم يرخص له في الانتفاء منه»^(١). وذكر ابن حجر في فتح الباري: أنهم بحثوا فوجدوا له جدة سوداء من جهة أمه.

وهكذا حدّد المصطفى أن هناك صفات وراثية متنحية Out Recessive قد لا تكون ظاهرة في أي من الوالدين، ولكنها تظهر في الوليد، لأن الوالدين يحملان هذه الصفة دون أن تظهر عليهما، كما قد مر علينا شرحه فيما تقدم من فصول، ولا تظهر هذه الصفة فيهما. ولكنها تظهر في ربع الذرية (تقريباً) حسب قانون مندل.

وقد مرّ معنا في الفصول السابقة أن أسباب التشوّه ترجع إلى البيئة (١٠ بالمائة من الحالات تقريباً) وإلى خلل في الصبغيات وأسباب وراثية (٣٠ - ٤٠ بالمائة من الحالات) وإلى تفاعل العوامل البيئية مع الوراثة (أي متعددة

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، الحديث رقم ٥٠٣٥ ورقم ٦٨٤٧ ومسنند الإمام أحمد ج ٢/٥٢، ٥٨، ورواه مسلم في صحيحه وأصحاب السنن الأربع والدارقطني.

الأسباب Multifactorial وتشكّل ٤٠ - ٦٠ بالمائة من الحالات).

وأما الأسباب البيئية فتُرجع إلى التعرض للأشعة وإلى الأمراض المعدية (الأخماج) وإلى العقاقير والمواد الكيميائية وإلى العوامل الميكانيكية.

وهذه الأسباب جميعاً يمكن منعها إلا فيما ندر باتخاذ الاحتياطات الكافية. فبالنسبة للأشعة مثلاً ينبغي أن لا تتعرض الحامل، بل المرأة في سن الحمل، للأشعة وخاصة تلك التي بها كميات كبيرة من الأشعة إلا للضرورة، مع أخذ كافة الاحتياطات اللازمة، وإن احتاجت للعلاج بالأشعة عند وجود سرطان فينبغي آنذاك أن يُجهز الجنين إذا كان في مرحلة مبكرة من الحمل، أو يمنع حدوث الحمل من أساسه إذا كان ذلك ممكناً بأن عُرِف تشخيص المرض الخبيث قبل حدوث الحمل فيمنع وقوعه.

أما بالنسبة للأمراض المعدية فأكثرها إصابة للجنين وأشهرها: فيروس (حمة) مضخمة الخلايا Cytomegalo Virus (وهو مرض ينتقل عادة عن طريق الزنا واللواط ويكثر لدى الشاذين جنسياً فينتقل إلى المرأة ومنها إلى الجنين). وفيروس الحصبة الألمانية وفيروس الهربس وفيروس مرض الإيدز HIV. أما فيروس الحصبة الألمانية فيمكن الوقاية منه بتمنيع الفتيات قبل سن الزواج، وقد أصبح هذا التمنيع والتطعيم شائعاً جداً مما أدى إلى اختفاء الإصابة بالحصبة الألمانية تقريباً في معظم البلاد التي تقوم بحملات تطعيم واسعة لفتيات المدارس. وأما فيروس مضخمة الخلايا وفيروس الهربس وفيروس الإيدز فيمكن الابتعاد عنها جميعاً بالابتعاد عن رذيلة الزنا واللواط التي تنتشر هذه الفيروسات. وليس كإسلام ونظامه داعياً إلى الفضيلة ومانعاً من الرذيلة. وأشهر الأمراض المعدية البكتيرية التي تسبب تشوّه الجنين هو مرض الزهري الذي تسببه لولبيات الزهري Spirochetes والذي لا يحدث إلا نتيجة الزنا، ويعتبر الزهري في الوقت الحاضر أكثر أهمية من الحصبة الألمانية في تسبب تشوّه الأجنة.

والإسلام قد سدّ كل الأبواب المؤدية إلى الزنا فحمى بذلك الجنين من

هذه الأمراض الوبيلة التي قد تقتله أو تسبب له تشوّهًا.

ومن الطفيليات هناك مقوسة جوندي التي تنتقل عبر أكل لحم الخنزير أو الاتصال الوثيق بالقطط. والإسلام قد منع الاتصال بالخنزير ومنع أكل لحمها وبذلك جفّ منابع الخطر من هذا الطفيلي الذي يصيب الجنين خاصة بتشوّهات شديدة.

أما المواد والعقاقير الكيميائية فقد كُثرت في الآونة الأخيرة، ولكن أهم عقار أو مادة تسبب تشوّه الأجنة وأكثرها انتشاراً في العالم هي مادة الكحول، والإسلام قد منع تعاطي الخمر وحمى بالتالي آلاف الأجنة من التشوّه والإجهاض الذي يحدث كل عام بسبب معاقرة بعض النساء للخمر. كما منع الإسلام تعاطي التبغ (التبّاك، التّن) بكافة صور تعاطيه، والتبغ يؤدي إلى تشوّه الأجنة وصغر حجمها وإلى زيادة في الإجهاض إذا ما تناولته المرأة أثناء الحمل.

وهناك المخدرات مثل الحشيش وفينسايكليدين و L.S.D. التي تسبب تشوّه الأجنة. والإسلام قد منعها جميعاً، كما أن الأفيون ومشتقاته (المورفين والهيريون) تصيب الجنين بأضرار بالغة وقد توقف تنفسه أو تجعله ينزل إلى الدنيا مدمناً لها بسبب إدمانه لها وهو لا يزال في رحم أمه.

والإسلام قد اجتث هذه الشرور من جذورها بمحاربتها ومنعها. كما أن هناك العديد من المواد السامة والعقاقير التي ينبغي أن تحذرهما الحامل. وعلى الطبيب أن يمتنع عن وصف هذه العقاقير لكل امرأة يشتبه في أنها حامل.

وإذا كانت المرأة مثلاً مصابة بالصرع وهي تستعمل عقار الفينيتوين Phen-yotin فإن على الطبيب أن يحولها إلى عقار فينوباربيتون قبل أن تحمل أو عند بداية الحمل، وهكذا قل في مرض السكر إذا كانت المرأة تتناول الأقراص مثل الداونيل أو غيره، فعليه أن يحولها إلى استعمال حقن الأنسولين.

أما العوامل الميكانيكية التي قد تسبب تشوّه الجنين وذلك عن طريق إحداث إصابة في كيس السلي بحيث يُفقد جزء من ذلك السائل الهام

فتحدث التصاقات وتشوهات، أما هذه العوامل الميكانيكية فقد حمى الإسلام منها الحامل وشدد في منع الاعتداء عليها. بل منع تخويفها حتى لا تجهض ما في بطنها.

وقد فرض الدية (الغرة: وليد أو جارية) لكل من تسبب في إجهاض حامل ولو كان ذلك بمجرد الإخافة. وقد حدث أن استدعى عمر رضي الله عنه امرأة، فلما علمت بذلك خافت وأجهضت، فحكم عليه الإمام علي كرم الله وجهه بأن يدفع لها غرة، فامتثل أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ودفع لها الغرة، مع أن تلك الإخافة لم تكن من عمر، وعلى الرغم من الإجهاض لا يحدث بسبب الإخافة وحدها، إذ لا بد من وجود أسباب أخرى في الجنين أو في الرحم أدت إلى هذا الإجهاض.

وقد تنبه عمر رضي الله عنه إلى مخاطر الزواج بين الأقارب إذا تكرر فقال: «اغتربوا لا تزووا»، أي تزوجوا الغريبات حتى لا يضعف النسل. وقد روي عنه أيضاً قوله: «لا تتكحوا القرابة القريبة فإن الولد يُخلق ضاوياً».

وقد كره بعض الفقهاء زواج الأقارب لهذا السبب، ومنهم الإمام الشافعي، وخاصة إذا انغلقت الأسرة أو القبيلة على نفسها لا تزوج أحداً إلا من أفرادها، فذلك أدعى لظهور الأمراض الوراثية المتتحية.

وقد نبّه النبي صلى الله عليه وسلم إلى وجوب اختيار الزوجة الصالحة والزوج الصالح، ولا يقتصر الصلاح على صلاح الخلق والدين، وإنما يشمل فيما يشمل عدم وجود الأمراض الوراثية أو حتى المعدية التي يمكن أن تنتقل إلى الزوجة ومنها إلى الذرية.

وقد أباح الفقهاء رد النكاح والمهر إذا وُجد أحد الزوجين وبه عيب ومرض ومن ذلك البرص والجذام.

ولا يوجد ما يمنع من إجراء فحص للراغبين في الزواج يثبت خلوهما من الأمراض المعدية والعيوب الوراثية الظاهرة أو الموجودة في تاريخ الأسرة، ولا بد على الأقل من التأكد من عدم وجود مرض من أمراض الزنا واللواط

لدى أحد الخاطبين، وإن كان هناك مرض تمت معالجته قبل عقد الزوجية. وهناك باب جديد في الطب يُسمى الاستشارة الوراثية، وقد بدأ في الظهور في الدول الغربية وسيصل عما قريب إلينا مع ما يفد من حضارة الغرب خيرها وشرها.

وللاستشارة الوراثية مراحل متعددة: تبدأ قبل الزواج حيث يبحث الطبيب عن الأمراض الوراثية في أسرتي الخاطب والمخطوبة، ويعطيها ما توصل إليه من نتائج مع الاحتمالات المعروفة لكل مرض من هذه الأمراض. والمرحلة الثانية تكون بعد الزواج وقبل الإنجاب، حتى يعطي الزوجين معلومات عن الأمراض الوراثية التي يُحتمل أن تصيب نسلهما، وذلك بعد دراسة لأسرتيهما، وإجراء الفحوصات اللازمة لهما.

والمرحلة الثالثة من الاستشارة الوراثية تأتي عند بداية الحمل ودراسة تاريخ الأسرتين (الزوج والزوجة) الوراثي، مع دراسة لكلا الزوجين، وإذا احتاج الأمر عند وجود ما يبرر الاشتباه في حصول تشوّه للجنين، تجرى الفحوصات اللازمة للجنين، وذلك كأن يكون لدى هذه الأسرة أطفال مشوهون أو تكرر لحالات الإجهاض، أو أن عمر الحامل قد تجاوز الخامسة والثلاثين، أو أن الحامل وزوجها من ذوي القرابة القريبة التي تدل بعض القرائن على احتمال وراثة أحد الأمراض الوراثية المتنحية، أو عند إجراء فحوصات روتينية للحامل وأخذ عينة من دمها، ويُفحص في تلك العينة من الدم الإصابة بالزهري والحصبة الألمانية والهربس وفيروس الخلايا المتضخمة والإيدز ومقوسة جوندي، كما يُفحص عن مادة الفافيتوبروتين التي تزداد في دم الحامل لعدة أسباب، ومن أهم تلك الأسباب وجود الأنبوب العصبي المفتوح (أي جنين بدون دماغ أو جنين بالصلب الأشرم).

وتجرى الفحوصات أيضاً لمعرفة فصيلة دم الأم والأب، فإذا كانت فصيلة دم الأم (الحامل) سالبة لفحص ريسيس Rhesus - ve وكان الزوج إيجابياً فإن المرأة تعطى مصلاً خاصاً بعد ولادتها مباشرة ليقضي على مضادات الأجسام

التي تتكون لديها، والتي ستكون خطراً وبيلاً على كل حمل قادم، والذي قد يُصاب بتحلل كرات الدم الحمراء فيه مؤدياً إلى وفاته أو إصابته بإصابة بالغة، ويُعرف هذا المرض باسم أرام الحُمَر الجنيني Erythroblastosis Fetalis .

٢- محاولة إيجاد علاج لإصلاح هذا التشوّه أو التخفيف من آثاره:

هذا هو الهدف الثاني الذي ينبغي أن نسعى إليه، فإذا لم يمكن أن نمنع حدوث التشوّه من أساسه، فلا أقل من البحث عن وسيلة لعلاج وإصلاح هذا التشوّه والتخفيف من آثاره.

ويعتبر معالجة الحامل من مرض الزهري علاجاً لجنينها المصاب أيضاً مما يمنع أو يخفف إلى حد كبير جداً من الإصابة الخلقية بالزهري، كما يمكن مداواتها من مقوسة جوندي وبالتالي حماية جنينها من آثاره المدمرة.

كما أن مداواة الحامل من مرض الهربس التناسلي أو الكلاميديا الجنسية أو السيلان يحمي الجنين من أن يُصاب بهذه الميكروبات أثناء مروره بعنق الرحم والمهبل عند الولادة.

وإعطاء الحامل عند ولادتها المصل المضاد للأجسام المتولدة والمولدة لفصيلة أم الجنين Anti D عند أول ولادة يحمي الأجنة القادمة من أضرار هذه التفاعلات.

كذلك فإن رعاية الحامل رعاية صحية دقيقة أثناء الحمل ومداواة البول السكري وضبطه بميزان دقيق بالأنسولين يمنع كثيراً من المضاعفات والإصابات والتشوّهات والأمراض التي تصيب الجنين.

ومنع الحامل من التدخين حتى ولو كانت تدخن قبل ذلك يؤدي إلى تخفيف أو منع إصابة جنينها، كذلك فإن التوقف عن الخمر والمخدرات يؤدي إلى تخفيف أو منع إصابة الجنين.

وإذا كانت الحامل ذاتها مصابة بمرض بيلة الفيل كيتون فإن عليها أن تعود إلى غذاء خالٍ من الحامض الاميني الفيل الانين، كما كانت تفعل في طفولتها الباكرة، وقد وجد أن ذلك يمنع التشوّهات الخلقية في الجنين والتي

تعيب بوجه خاص الجهاز العصبي.

كذلك فإن إعطاء كمية جيدة من فيتامين ب المركب وحامض الفوليك يمنع إلى حد كبير حدوث عيوب الأنبوب العصبي المفتوح، وهي تشوّه شديد الخطورة، وقد استطاع الأطباء في الآونة الأخيرة إجراء عمليات نقل دم للجنين قبل ولادته لتفادي بعض الأمراض الخطيرة في الدم مثل الأنيميا الناتجة عن تحلل كرات الدم الحمراء بسبب تضاد فصيلة الأم وفصيلة الجنين.

كذلك استطاع الأطباء في المراكز المتقدمة إجراء عمليات جراحية للجنين المصاب بموه الدماغ (استسقاء الدماغ) Hydrocephaly، وبالتالي سحب المياه المتجمعة في رأسه ودماغه، كما يمكن أيضاً سحب كمية من هذه المياه عند أو قبيل الولادة حتى تتم الولادة بسلام، وقد كان الأطباء في السابق يقومون بتهشيم رأس الجنين، وللأسف لا يزال هذا الإجراء البربري يمارس في بلاد العالم الثالث، وقد أخبرني أحد أساتذة أمراض النساء والتوليد في مؤتمر لأمراض النساء والولادة حضرته في عمان (شعبان ١٤٠٩هـ/ مارس ١٩٨٩م) أنهم لا يزالون في بلده يقومون بتهشيم رأس المولود إذا كان هذا الرأس كبيراً يعيق الولادة.

أما في الغرب والبلاد المتقدمة تقنياً فقد تجاوزوا هذه المرحلة وأصبحت لديهم القدرة الفنية لإنقاذ هؤلاء الأطفال وتوليدهم إما ولادة طبيعية أو بالعملية القيصرية بعد إصلاح العطب أو إزالة نسبة كبيرة من الماء الزائد في الدماغ.

وقد ذكرنا في الفصول السابقة أن بعض الأمراض الوراثية الخطيرة يمكن التغلب عليها وتجنب مضاعفاتها وذلك بإعطاء المولود نظاماً غذائياً خاصاً نذكر منها على سبيل المثال مرض زيادة الجالاكتوز في الدم Galactosemia الذي يسبب إصابات بالغة في المولود إذا أُعطي لبن الأم أو لبن الأبقار والجواميس.

أما إذا أُعطي المولود غذاء ليس فيه مادة الجالاكتوز فإنه ينمو نمواً طبيعياً، وكذلك الأمر في بييلة الفيل كتون Phenyl Ketonuria. وإذا أُعطي

المولود غذاء خالياً من الحامض الأميني فنيل الانين Phenylalanine فإنه ينمو نمواً طبيعياً ويتخلص من الأمراض الوبيلة التي ستصيبه حتماً إذا تناول لبن أمه أو لبن الأبقار دون تغيير وتعديل، ومن حسن الحظ أن الطفل إذا استمر على هذا الغذاء الخاص لمدة عشر سنوات فإنه يصبح طبيعياً تماماً ولا يحتاج لهذا الغذاء الخاص بعد ذلك إلا إذا كان المريض أنثى وحملت هذه الأنثى فإنها تحتاج إلى هذا الغذاء لتجنب جنينها أضرار الفينيل الانين وكذلك مرض بيلة السيستين Homocystinuria والتي تسبب إصابات بالغة في دماغ المولود وكليتيه، إلا إذا تناول طعاماً يفتقر إلى الحامض الأميني الميثايونين Methionine والسيستين Cysteine.

ويمكن معالجة مرض نقص الغدة الدرقية الخلقي بإعطاء الطفل هرمون الثيروكسين مدى العمر ويتحول الطفل من مريض متخلف النمو الجسمي والعقلي إلى طفل سليم تماماً.

وبالنسبة لأمراض الدم الوراثية مثل نقص PD G6 فإن تجنب بعض العقاقير والأدوية والفول يؤدي إلى سلامة هذا الطفل المصاب، كما أن عدم تعرض الطفل المصاب بالمنجلية والثلاسيميا لعوامل نقص الأوكسجين ولبعض القاقير يحميه إلى حدٍ ما من نوبات تحلل الدم الشديدة.

وهناك العديد من العيوب الخلقية التي تصيب الوجه أو الشفتين أو الحنك أو العمود الفقري أو المفاصل أو القلب والتي يمكن إصلاحها جراحياً، وكلما تقدم الطب أمكن إنقاذ العديد من هؤلاء الأطفال من هذه الأمراض الوراثية والخلقية الوبيلة، أو على الأقل التخفيف من آثارها المدمرة، وبطبيعة الحال فإن البلاد المتقدمة تحظى برعاية طبية واسعة لهؤلاء الأطفال المعاقين جسدياً أو عقلياً أو كلاهما، بينما تعاني دول العالم الثالث أساساً من توفير المياه النظيفة ونظام مجاري سليم.

وهكذا يستطيع الطب، في بعض الحالات على الأقل، أن يقوم بدور فعال في منع مرض خلقي لم يكن له علاج في السابق.

في العالم الثالث يموت أكثر من عشرة ملايين طفل سنوياً بسبب الإسهال بسبب عدم إرضاع الأمهات لأبنائهن ونتيجة القذارة وعدم التعقيم وتنظيف أدوات الطفل، كما يصاب ملايين الأطفال بالأمراض المعدية التي تقتل كل عام عدة ملايين من هؤلاء الأطفال الأبرياء الأصحاء والذين لا يعانون من أمراض خلقية أو وراثية.

إن الوضع في العالم الثالث مزري حقاً، وقبل التفكير في إنقاذ الأطفال المعوقين والمصابين بأمراض خلقية ووراثية ينبغي أولاً أن تتم المحافظة على صحة الأطفال الأسوياء، وذلك لا يكلف إلا القليل من المال والكثير من التوعية، بينما تكلف رعاية الأطفال المصابين بأمراض وراثية و خلقية مبالغ باهظة جداً لا تستطيع أن تقوم بأعبائها الدول الفقيرة والمتخلفة والفاقة للأمور الأساسية مثل الماء النظيف ونظام المجاري والتطعيم (تمنيع الأطفال) ضد الأمراض الشائعة لدى الأطفال، بل إن ملايين الأطفال يموتون كل عام نتيجة الجوع والمسغبة في إفريقيا وبنجلاديش، بينما يموت آخرون في الغرب والدول الغنية من التخممة وترسب الدهون الفائضة في أوعيتهم الدموية حتى تسدها وتقضي عليها.

وعلى أية حال هناك العديد من الوسائل لإنقاذ أو تخفيف حدة الأمراض الوراثية وال خلقية، وإن كان أغلبها باهظ التكاليف، ولكن على الدول الإسلامية أن تحقق أولاً المستويات البسيطة من إيجاد ماء نظيف لكل مواطن، وإيجاد نظام مجاري في كل قرية ومدينة، وإيجاد طعام كاف لكل صغير وكبير، ومأوى يقيه الحر والبرد وعاديات الزمن، ونظام تطعيم شامل للأطفال، فإذا ما تحقق ذلك، وهو أمر يسير إذا ما صدقت النيات، فإن على هذه الدول أن تنظر في وسائل منع حدوث التشوّه في الأجنة وإصابتها وتكثف حملاتها ضد الخمر والمخدرات والتدخين والأمراض الجنسية - ولن يحمي ذلك الأجنة فحسب بل سيحمي الأمة بكافة طبقاتها من أمراض وبيلة خطيرة - ثم تنظر بعد ذلك في وسائل معالجة وإصلاح وتخفيف آثار التشوّهات الخلقية ورعاية المعوقين جسدياً وعقلياً.

الهندسة الوراثية:

لا شك أن الهندسة الوراثية Genetic Engineering ستلعب دوراً كبيراً في مداواة بعض الأمراض الوراثية والخلقية خلال العقدين القادمين، ولكن هذه الهندسة الوراثية بالغة التكاليف وتنوء بحملها الدول الغنية فكيف بالفقيرة، وتحتاج إلى تقنية عالية جداً لا تستطيع الحصول عليها إلا دول محدودة في عالم يضج بالمتناقضات، وفي الوقت الحاضر تتسابق الولايات المتحدة واليابان وبعض دول أوروبا الغنية في هذا المضمار الذي يكلف آلاف الملايين من الدولارات.

إجهاض الجنين المشوه:

لا شك أن الحل الأمثل في موضوع الأجنة المشوّهة والأمراض الوراثية هو منع حدوثها أصلاً، فإذا لم يكن منع هذا الحدوث، فلا أقل من تخفيف نسبة الإصابة بالابتعاد عن الأسباب المؤدية إلى حدوث تشوّه الجنين، وهو أمر تسهم الشريعة الإسلامية بتعاليمها الغراء في إيجاده، أما الحل الذي يليه فهو محاولة علاج التشوّهات أو على الأقل التخفيف من آثارها المدمرة. وقد تمكن الأطباء والعلماء، في الدول المتقدمة على الأقل، من إيجاد بعض الوسائل للتخفيف أو علاج بعض هذه التشوّهات، ولكن يظل هناك العديد من الأمراض والتشوّهات التي لا يوجد علاج لها حتى الآن. لهذا اتجه الأطباء والعلماء في الغرب إلى استحداث وسائل لمعرفة الجنين المشوّه أو المصاب بمرض وراثي خطير، ثم يعطون الوالدين الحق بعد ذلك في إجهاضه، إذا رغبا في ذلك.

ويتم بالفعل إجهاض آلاف الأطفال نتيجة اكتشاف التشوّه في هذه الأجنة، ولكن ما نسبة هذا الإجهاض في حوادث الإجهاض؟ إنها نسبة ضئيلة حقاً، ففي العالم يُقتل ٥٠ مليون طفل سنوياً دون أي مبرر على الإطلاق، وفي الولايات المتحدة يُقتل ١,٥ مليون طفل من أجل أسباب اجتماعية، وفي روسيا مليونين وفي اليابان ٣ ملايين وفي أسبانيا والبرتغال مليون كل عام.

وهكذا فإن الدول المتقدمة تقوم بقتل وإزهاق أرواح ما بين ٢٥ و ٣٠ مليوناً من الأطفال وهم لا يزالون أجنة كل عام، بينما تقوم دول العالم الثالث بإزهاق ٢٠ - ٢٥ مليون كل عام.

حرمة الإجهاض:

ولا شك في حرمة الإجهاض في التشريع الإسلامي لأنه اعتداء على مخلوق ضعيف، خلقه الله سبحانه وتعالى، دون جريمة ولا مبرر، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣] وقال تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال سبحانه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ [الإسراء: ٣١].

وجاء في بيعة النساء أن لا يقتلن أولادهن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بَهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: ١٢].

كما حرم سبحانه وتعالى قتل البنات ووأدهن بعد ولادتهن كما كانت العرب تفعل في جاهليتها، وكما تفعله الهند والصين وبعض الأوروبيين في الوقت الحاضر من جاهلية القرن العشرين، فأما الصين فقد منعت حكومتها المواطنين من أن يكون لهم أكثر من طفل واحد فقط، فأدى ذلك - في الأرياف خاصة - إلى أن يقوم الأبوان بقتل المولود إن كان أنثى واستحيائه إذا كان ذكراً، حتى تتاح لهم الفرصة في إنجاب طفل آخر. ولما رأت الصين كثرة القتلى من البنات المولودات حديثاً سمحت لكل أسرة بطفلين، ولكن هذا لم يمنع من انتشار وأد البنات بطريقة حديثة، وهي فحص الجنين بواسطة الزغابات المشيمية، فإن كان ذكراً أبقوا عليه وإن كان أنثى قتلوها، ثم انتشر استخدام الموجات فوق الصوتية التي تُشخص جنس الجنين بعد الشهر الرابع من عمره، فإن كان ذكراً أبقوا عليه وإن كان أنثى قتلوها، وقد انتشرت

عيادات خاصة لتشخيص جنس الجنين في الهند والصين وبصورة أقل في أوروبا والولايات المتحدة.

وهكذا عادت الجاهلية الحديثة إلى ما كانت العرب في جاهليتها القديمة تفعله، وقد ندد الله سبحانه وتعالى بهؤلاء وأولئك، قال عز من قائل: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النحل:]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ ﴿٦٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴿٦٩﴾﴾ [التكوير:] .

وقد أوضح المولى سبحانه وتعالى حرمة قتل الإنسان في أي مرحلة من مراحل حياته، قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] وذكر المصطفى صلى الله عليه وسلم حرمة قتل الولد مخافة أن يطعم معك، واعتبر ذلك من أكبر الكبائر بعد الشرك بالله، كما أوضح صلى الله عليه وسلم حرمة دم المسلم إلا بإحدى ثلاث: «الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة»^(١).

وما يحدث الآن في العالم من قتل للأجنة دون أي مبرر طبي هو جريمة بكل المقاييس، وقد أوضحنا جانباً من هذه الجريمة النكراء الشنعاء في كتابنا (مشكلة الإجهاض) وتحدثنا فيه عن مدى انتشار هذه الجريمة، وكيف سعى اليهود بصفة خاصة وأنصارهم من دعاة حرية المرأة في إشاعة الإجهاض لدى الأمم الأخرى، بينما هم يمنعون إجهاض فتياتهم ويطالبونهم في إسرائيل بإنجاب المزيد من الأطفال، ولو بطريقة العهر كما صرح بذلك مناحيم بيغن أثناء قيامه برئاسة الوزراء في إسرائيل.

والموقف بالنسبة لفقهاء المسلمين في موضوع الإجهاض محل اجتهاد ونظر، وعامة الفقهاء يحرمون الإجهاض بدون وجود سبب قوي لذلك، كأن تكون الحامل في خطر يهدد صحتها أو حياتها، ثم إن الفقهاء الأجلاء

(١) أخرجه الشيخان البخاري ومسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه .

يختلفون بعد ذلك في عمر الجنين الذي يُسمح بإجهاضه، بناء على ما ورد من أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم في نفخ الروح، فمنهم من يسمح بالإجهاض إذا كان هناك سبب طبي، إذا كان قبل الأربعين يوماً (وتحسب من بداية تلقيح البويضة)، ومنهم من يسمح بالإجهاض متى كان دون ١٢٠ يوماً بشرط وجود سبب طبي قوي لذلك الإجراء، وما عدا ذلك فهم يحرمون الإجهاض وخاصة بعد مرور ١٢٠ يوماً من تلقيح البويضة وحدوث الحمل، ومع هذا فقد أباح الكثير من المحدثين إجهاض الجنين في أي وقت إذا تعرضت حياة الأم للخطر بسببه، لأنها أصله فيضحي بالفرع من أجل الأصل.

وحتى نفهم الموقف الفقهي فإننا سنناقش موضوع نفخ الروح بشيء من التفصيل، لأن إباحة الإجهاض من عدمه تتبني على هذا الأساس، فإذا كان الجنين قد نُفخت فيه الروح في الأربعين فذلك يعني حرمة الإجهاض بعد الأربعين، أما إذا كان نفخ الروح لا يتم إلا بعد ١٢٠ يوم فإن الإجهاض لا يحرم إلا إذا نُفخت الروح وجاوز الجنين ١٢٠ يوماً من عمره الرحمي.

هذا مع العلم بأن جمهرة الفقهاء لا تبيح الإجهاض إلا إذا كان هناك سبب قوي لإجراء ذلك الإجهاض، وجميعهم يرى وجوب المحافظة على رعاية هذا الجنين ورعاية مصالحه حتى ولو كان نطفة أو علقة، ولا يبيحون إهدار دمه إلا لسبب هام، وهو كونه خطراً على صحة أمه أو حياتها، ويستدلون على ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم أبى أن يحد الغامدية التي جاءت واعترفت بزناها فتركها حتى ولدت، ثم تركها حتى أرضعت طفلها ثم جاءت للمرة الثالثة ليحدها ويطهرها، فحدها صلى الله عليه وسلم بعد أن تابت توبة لو وُزعت على أهل الأرض لكفّتهم.

ومنع الرسول صلى الله عليه وسلم من إيقاع الحد على امرأة من جبهة أتت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي حامل من الزنا، فقالت: يا رسول الله أصبت حداً فأقمه عليّ، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وليّها فقال: أحسن إليها فإذا وضعت فأنتي بها.

كما منع النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون من جلد الزانية إذا كانت حاملاً، حتى تضع حملها، فإذا وضعت أقاموا عليها الحد، وذلك كله رعاية لهذا الجنين، فلو لم تكن له هذه الحقوق لأوجب النبي صلى الله عليه وسلم إقامة الحد (رجم الثيب وجلد البكر).

ثم إن الشارع الحكيم قد جعل للجنين نصيبه في الميراث، فلا تقسم التركة حتى تلد المرأة ويتبين ما أنجبت فيعطى نصيبه إن كان ذكراً أو أنثى مفرداً أو توأماً أو زيادة على ذلك حسب ما يستحق في الميراث، فإن كان أنثى أعيد الباقي على بقية الورثة.

فإذا كان الشارع الحكيم قد أمر بالمحافظة على حياة الجنين وأمر بالمحافظة على حقوقه المالية، فإنه لا شك لا يسمح بقتله دون وجود سبب قوي، أما إذا ما نفخت فيه الروح، فيحرم قتله قولاً واحداً.

أبيض

الخلاصة في موضوع إجهاض الجنين المشوه

مما تقدم يتضح لنا أن هناك أسباباً عديدة لتشوه الجنين، وأن كثيراً من هذه الأسباب يمكن تلافيه والتوقي منه. وقد حثّ الإسلام والطب على منع أسباب المرض والتوقي منه ما أمكن ذلك، والإسلام بتعاليمه الشمولية يؤدي إلى حفظ الصحة وإلى حماية الجنين ووقايته من كثير من الأمراض التي سببها مخالفة تعاليم الإسلام (الزنا، شرب الخمر، تعاطي المخدرات، التدخين ... الخ).

كما أن كثيراً من أنواع الأمراض الوراثية والخلقية التي تصيب الجنين يمكن معالجتها أو التخفيف من آثارها الضارة، باتباع نظام غذائي معين، أو بتعاطي بعض الأدوية أو إجراء بعض العمليات الجراحية، أو توقي الأسباب المهيجة للمرض، وفي هذه الأنواع جميعاً لا نرى أي مبرر على الإطلاق لإجراء الإجهاض، فهو اعتداء على نفس خلقها الله سبحانه وتعالى، وخاصة أن التشخيص لا يتم إلا في مرحلة متأخرة نسبياً من الحمل، وإذا تم في مرحلة مبكرة يكون ذلك في الغالب الأعم بعد الأربعين، ولا نرى ما يدعو إلى إجراء الإجهاض في مثل تلك الحالات التي يكون فيها تشوه الجنين بسيطاً ويمكن مداواته وعلاجه بطريقة من الطرق أو التخفيف من آثاره.

وفي الحالات القليلة التي يتضح فيها أن الجنين سيصاب بتشوه بالغ مثل أن تتعرض الحامل للعلاج بالأشعة بكميات كبيرة لمداواة سرطان في عنق الرحم مثلاً أو تعاطي عقاقير السرطان والأورام الخبيثة التي تقتل الجنين أو تحدث فيه تشوهاً بالغاً، أو أن الأم أصيبت بالحصبة الألمانية في الشهر الأول من الحمل واحتمال تشوه الجنين كبير جداً (٧٠ بالمائة)، في هذه الحالات جميعاً لا نرى ما يمنع إجراء الإجهاض قبل الأربعين (٥٤ يوم منذ آخر حيضة حاضتها المرأة)، وفي حالة السرطان وتعاطي الأشعة والعقاقير الخطيرة لا نرى ما يمنع إسقاط الجنين أيضاً في الفترة ما بين ٤٠ - ١٢٠

يوماً، إذا لم يتم معرفة السرطان قبل ذلك.

أما بعد ذلك فلا يجوز إسقاط الجنين لإجماع الفقهاء على حرمة حياته إلا في حالة كون حياته خطراً على حياة أمه، فتقدم آنذاك حياته على حياته لأنها أصله، وهذا ما أفتى به الشيخ شلتوت وجمهرة من الفقهاء المتأخرين^(١). ولا نقبل الموقف الغربي^(٢) الذي يقوم بالإجهاض لأمراض وراثية يمكن أن يتم علاجها بنظام غذائي معين أو بإجراء عملية جراحية أو بتعاطي بعض الأدوية، ولا نستغرب موقف الأطباء في الغرب في إجراءات الإجهاض لأسباب طبية بسيطة نسبياً، فهم يقبلون إجراء الإجهاض بدون وجود أي سبب طبي على الإطلاق.

كذلك لا نقبل موقفهم في إجراء الإجهاض بعد مرور ١٢٠ يوم من بدء الحمل وهو موقف يُشكّل اعتداءً صارخاً على إنسان قد نُفخت فيه الروح الإنسانية وصار يتمتع بما يتمتع به الإنسان من حقوق وإن كان بدون واجبات. وفقهاء الإسلام مجمعون على حرمة إجراء الإجهاض بعد مرور ١٢٠ يوماً، فلا نرى أي مبرر لما يفعله كثير من الأطباء المسلمين من قتل للجنين وإجهاض عندما يشخصون وجود جنين بدون دماغ Anencephaly أو جنين له صلب أشرم مفتوح Open Spina bifida. وقد قابلت العديد من الأطباء المسلمين في مصر والأردن والسعودية الذين يقومون بإجهاض الجنين إذا ما تم تشخيص وجود مرض خطير، مثل عدم وجود الدماغ، أو الصلب الأشرم، أو عدم وجود كلي، وكلها يتم تشخيصها للأسف بالموجات فوق الصوتية في مرحلة متأخرة جداً، حيث يكون الجنين قد تجاوز ١٢٠ يوماً منذ التلقيح. وهو أمر بالغ الخطورة إذ يُشكّل اعتداءً على إنسان معصوم الدم ولا يجوز الاعتداء على حياته، ويعتبر إجهاضه جريمة قتل مع سبق الإصرار والترصد، وإذا تأكدنا من حياة الجنين في الرحم، وهو أمر يمكن التأكد منه بكل

(١) الحلال والحرام للشيخ الدكتور يوسف القرضاوي.

(٢) ومثله الموقف في الدول الاشتراكية، بل إن الدول الاشتراكية كانت أول من سمح بإجراء الإجهاض بدون وجود سبب طبي.

بساطة بحيث نسمع دقات قلبه بوضوح، فإن قتل مثل هذا الجنين (بعد مرور ١٢٠ يوماً من التلقيح) يعتبر جريمة قتل كاملة، وعقوبتها في الإسلام القصاص^(١) وليس الغرة (الدية).

وهذا أمرٌ لا يتنبه له الأطباء في البلاد الإسلامية إلى يومنا هذا، للأسف الشديد، كما أن الهيئات القضائية لم تلتفت له بعد.

ولكن تقريرنا لهذه الحقيقة لا يمنع الطبيب من إجراء الولادة وتحريضها قبل موعدها بأسبوع أو أسبوعين إذا خشى من مضاعفات الولادة، وهو أمرٌ يجريه أطباء التوليد دون حرج عندما يكون هناك داعٍ لذلك، مثل مرض البول السكري وغيره من الأمراض التي تجعل حجم الجنين كبيراً بحيث يتسبب في تعويق الولادة، أو أن إصابة الجنين بمرض معين يصحبها عدم تحريض الولادة، وبالتالي تعويقها، كما قد يحدث في حالات الجنين بدون دماغ، أو في حالات موه الدماغ (استسقاء الدماغ).

وقد تحتاج بعض الحالات الخاصة لإجراء عملية للجنين، وإذا تقرر أن ذلك في مصلحة الجنين فلا حرج في إجرائها.

وإجراء الولادة قبل موعدها بأسبوع أو أسبوعين ليس إجهاضاً، بل هو ولادة كاملة قبل الموعد لجنين قد يعيش حياة طبيعية كاملة.

لهذا ينبغي على الأطباء أن يحرصوا أن يشخصوا حالات تشوه الأجنة في فترة مبكرة من الحمل، ونعتقد أن تعميم الرعاية الصحية لكافة المواطنين وللحوامل بصورة خاصة سيساعد على الحماية والوقاية من بعض هذه الأسباب التي تصيب الجنين، كما إنها ستساعد على اكتشاف التشوه في فترة مبكرة من الحمل، وخاصة إذا أدخل فحص الزغابات المشيمية Chorion Villy Biopsy إلى المراكز الجامعية والمستشفيات الكبيرة، وبطبيعة الحال لا يجري هذا الفحص إلا في الحالات التي تستدعي إجراؤه (انظر فصل: وسائل تشخيص تشوهات

(١) هذا قول ابن حزم رحمه الله، وعامة أهل العلم يوجبون الدية (الغرة) فقط وقد سبقت الإشارة إلى هذا في ص ٤٢١ فليراجع هناك.

الأجنة). وإذا تم تشخيص الحالات التي تسبب تشوهاً شديداً أو أمراض وراثية خطيرة في فترة ما قبل ١٢٠ يوم من الحمل فإننا لا نرى ما يمنع إجراء الإجهاض إذا طلب الوالدان إجراؤه.

وقد بينا قولنا هذا على ما أفتى به كثير من فقهاء الأحناف والشافعية والحنابلة من أن نفخ الروح لا يتم إلا بعد ١٢٠ يوم (منذ التلقيح)، وأن الإجهاض متى ما كانت له ضرورة أو حاجة ماسة يمكن أن يجرى قبل هذا الموعد^(١).

ولا نرى ما يدعو إلى رفض هذه الرخصة التي أقرها الشرع الحنيف ممثلاً في الفقهاء الأجلاء الذين أفتوا بذلك، متى ما كانت هناك حاجة ماسة وضرورة ملجئة، مثل وجود جنين مشوه تشويهاً شديداً أو به مرض وراثي شديد الخطورة.

والشرط الذي ينبغي التنبيه له في مثل هذه الحالات هو أن الإجهاض ينبغي أن يتم قبل ١٢٠ يوم من بدء الحمل (تحسب من بداية تلقيح البويضة)، فإذا ما كان الأمر كذلك فلا حرج إن شاء الله.

(١) لقد بنى العلماء الأجلاء موقفهم من الاجهاض اعتماداً على ما جاء في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن تعيين متى تنفخ الروح؟ ومن ذلك حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه الذي أخرجه الشيخان: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون عقلة مثل ذلك، ثم مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله إليه ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أم سعيد ثم ينفخ فيه الروح». وحديث حذيفة بن أسيد رضي الله عنه الذي أخرجه الإمام مسلم: «إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظمها ثم قال: يارب أذكر أم أنثى... الحديث، وعلى غيرهما من الأحاديث التي ناقشناها في كتابنا خلق الإنسان بين الطب والقرآن، وفي كتاب سيظهر قريباً عن الجنين المشوه ولم نذكرها هاهنا خشية الإطالة.

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الثاني الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة عام ١٤٠٤هـ بشأن حكم تغيير رسم المصحف العثماني

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد وآله وصحبه أجمعين:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على خطاب الشيخ هاشم
وهبة عبد العال من جدة الذي ذكر فيه موضوع (تغيير رسم المصحف
العثماني إلى الرسم الإملائي) ، وبعد مناقشة هذا الموضوع من قبل المجلس
واستعراض قرار هيئة كبار العلماء بالرياض رقم (٧١) وتاريخ
١٣٩٩/١٠/٢١هـ الصادر في هذا الشأن وما جاء فيه من ذكر الأهداف
المقتضية بقاء كتابة المصحف بالرسم العثماني وهي:

١- ثبت أن كتابة المصحف بالرسم العثماني كانت في عهد عثمان رضي الله
عنه وأنه أمر كتبة المصحف أن يكتبوه على رسم معين، ووافقه الصحابة،
وتابعهم التابعون، من بعدهم إلى عصرنا هذا. وثبت أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من
بعدي»، فالمحافظة على كتابة المصحف بهذا الرأي هو المتعين اقتداءً
بعثمان وعلي وسائر الصحابة وعملاً بإجماعهم.

٢- إن العدول عن الرسم العثماني إلى الرسم الإملائي الموجود حالياً بقصد
تسهيل القراءة يفضي إلى تغيير آخر إذا تغير الاصطلاح في الكتابة، لأن
الرسم الإملائي نوعٌ من الاصطلاح قابل للتغيير باصطلاح آخر، وقد
يؤدي ذلك إلى تحريف القرآن بتبديل بعض الحروف أو زيادتها أو نقصها
فيقع الاختلاف بين المصاحف على مر السنين ويجد أعداء الإسلام

مجالاً للطعن في القرآن الكريم، وقد جاء الإسلام بسد ذرائع الشر ومنع أسباب الفتن.

٣- ما يُخشى منه أنه إذا لم يلتزم بالرسم العثماني في كتابة القرآن أن يصير كتاب الله ألعوبة بأيدي الناس كلما عنت لإنسان فكرة في كتابته اقترح تطبيقها فيقترح بعضهم كتابته باللاتينية أو غيرها، وفي هذا ما فيه من الخطر، ودرء المفساد أولى من جلب المصالح.

وبعد اطلاع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي على ذلك كله قرر بالإجماع تأييد ما جاء في قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية من عدم جواز تغيير رسم المصحف العثماني، ووجوب بقاء رسم المصحف العثماني على ما هو عليه، ليكون حجة خالدة على عدم تسرب أي تغيير أو تحريف في النص القرآني، واتباعاً لما كان عليه الصحابة وأئمة السلف، رضوان الله عليهم أجمعين، أما الحاجة إلى تعليم القرآن وتسهيل قراءته على الناشئة التي اعتادت الرسم الإملائي الدارج، فإنها تتحقق عن طريق تلقين المعلمين، إذ لا يستغني تعليم القرآن في جميع الأحوال عن معلم، فهو يتولى تعليم الناشئين قراءة الكلمات التي يختلف رسمها في المصحف العثماني عن رسمها في قواعد الإملاء الدارجة، ولا سيما إذا لوحظ أن تلك الكلمات عددها قليل وتكرار ورودها في القرآن كثير ككلمة (الصلوة) و (السموات) ونحوهما، فمتى تعلم الناشيء الكلمة بالرسم العثماني سهل عليه قراءتها كلما تكررت في المصحف، كما يجري تماماً في رسم كلمة (هذا) و(ذلك) في قواعد الإملاء الدارجة أيضاً.

والله ولي التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

القرار التاسع
الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
لرابطة العالم الإسلامي
في دورته العاشرة المنعقدة عام ١٤٠٨هـ
بشأن موضوع الخلاف المذهبي بين المذاهب
والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع الخلاف المذهبي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم، تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأتباعه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضاً فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقىتها الأمة بالقبول من

أقدم العصور الإسلامية ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيهاً وتبصيراً:

أولاً: حول اختلاف المذاهب

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) اختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول وهو الاختلاف العقائدي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة، الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول صلى الله عليه وسلم أنها امتداد لسنته بقوله بسننك: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

وأما الثاني، وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل فله أسباب علمية اقتضته، ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعبادة وتوسيع مجال استتباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقا ويسرا، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون، لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة، لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة كما قال جماعة من الفقهاء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدة، وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه، فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله لعبادة المؤمنين، وهي في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية، ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج، فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً، ليوحوا إليهم ظلاماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت

نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها. وصى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية الصارفي دورته الثانية والثلاثين رقم (١٤٨) وتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ حوادث التخريب

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
وصلّى الله وسلم وبارك على خير خلقه أجمعين نبينا محمد وعلى آله
وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين. وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والثلاثين المنعقدة في
مدينة الطائف ابتداءً من ٨/١/١٤٠٩هـ إلى ١٢/١/١٤٠٩هـ، بناءً على ما
ثبت لديه من وقوع عدة حوادث تخريب، ذهب ضحيتها الكثير من الناس
الأبرياء في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها، قام بها بعض ضعاف الإيمان
أو فاقديه من ذوي النفوس المريضة والحاقدة ومن ذلك: نسف المساكن
وإشعال الحرائق في الممتلكات العامة والخاصة، ونسف الجسور والأنفاق،
وتفجير الطائرات أو خطفها.

وحيث لوحظ كثرة وقوع مثل هذه الجرائم في عدد من البلدان القريبة
والبعيدة، وبما أن المملكة العربية السعودية كغيرها من البلدان عرضة لوقوع
مثل هذه الأعمال التخريبية، فقد رأى مجلس هيئة كبار العلماء ضرورة
النظر في تقرير عقوبة رادعة لمن يرتكب عملاً تخريبياً، سواء كان موجهاً
ضد المنشآت العامة والمصالح الحكومية، أو كان موجهاً لغيرها بقصد
الإفساد والإخلال بالأمن، وقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن
الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضروريات
الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة وهي: الدين، والنفس،
والعرض، والعقل، والمال.

وقد تصور المجلس الأخطار العظيمة التي تنشأ عن جرائم الاعتداء على

حرمات المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، وما تسببه الأعمال التخريبية من الإخلال بالأمن العام في البلاد، ونشوء حالة من الفوضى والاضطراب، وإخافة المسلمين على أنفسهم وممتلكاتهم، والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم بما شرعه من الحدود والعقوبات التي تحقق الأمن العام والخاص، ومما يوضح ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم، وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن حكم المحاربة في الأمصار وغيرها على السواء لقوله سبحانه: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ ذكر ذلك ابن كثير رحمه الله في تفسيره، وقال أيضاً: المحاربة هي المخالفة والمضادة وهي صادقة على الكفر وعلى قطع الطريق وإخافة السبيل وكذا الإفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشر. أ.هـ. والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مِنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ [٢٠:٤] وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ [البقرة: ٢٠٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، قال ابن كثير رحمه الله تعالى: ينهى تعالى عن الإفساد في الأرض وما أضرمه بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الفساد بعد ذلك كان أضر ما يكون على العباد، فهي تعالى عن ذلك. أ.هـ.

وقال القرطبي: نهى سبحانه عن كل فساد، قل أو كثر، فهو على العموم على الصحيح من الأقوال. أ.هـ.

وبناء على ما تقدم، ولأن ما سبق إيضاحه يفوق أعمال المحاربين الذين لهم أهداف خاصة يطلبون حصولهم عليها، من مال أو عرض، وهؤلاء هدفهم زعزعة الأمن وتقويض بناء الأمة واجتثاث عقيدتها وتحويلها عن المنهج الرباني فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

من ثبت شرعاً أنه قام بعمل من أعمال التخريب والإفساد في الأرض التي تزعزع الأمن بالاعتداء على الأنفس والممتلكات الخاصة أو العامة كنسف المساكن أو المساجد أو المدارس أو المستشفيات والمصانع والجسور ومخازن الأسلحة والمياه والموارد العامة لبيت المال كأنابيب البترول، ونسف الطائرات أو خطفها ونحو ذلك، فإن عقوبته القتل لدلالة الآيات المتقدمة على أن مثل هذا الإفساد في الأرض يقتضي إهدار دم المفسد، ولأن خطر هؤلاء الذين يقومون بالأعمال التخريبية ضررهم أشد من خطر وضرر الذي يقطع الطريق فيعتدي على شخص فيقتله أو يأخذ ماله، وقد حكم الله عليه بما ذكر في آية الحاربة.

ثانياً: إنه لا بد قبل إيقاع العقوبة المشار إليها في الفقرة السابقة من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس، وإشعار بما عليه هذه البلاد من التقيد بكافة الإجراءات اللازمة شرعاً لثبوتها وتقرير عقابها.

ثالثاً: يرى المجلس إعلان هذه العقوبة عن طريق وسائل الإعلام.

وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه.

مجلس هيئة كبار العلماء

رئيس الدورة

(توقيع)

عبد العزيز بن صالح

(تغيب لمرضه)

عبد الله خياط

(توقيع)

عبد الرزاق عفيفي

(توقيع)

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

(توقيع)

سليمان بن عبيد

(توقيع)

محمد بن جبير

(توقيع)

إبراهيم بن محمد آل الشيخ

(توقيع)

صالح بن غصون

(توقيع)

عبد المجيد حسن

(توقيع)

راشد بن خنين

(توقيع)

عبد الله بن منيع

(توقيع)

صالح اللحيدان

(توقيع)

عبد الله بن غديان

(توقيع)

حسن بن جعفر العثمي

(توقيع)

عبد الله البسام

(توقيع)

محمد بن صالح العثيمين

(توقيع)

عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ

(توقيع)

صالح الفوزان

القرار رقم (١٣٨) الصادر عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في حكم مهرب ومروج المخدرات

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله وصحبه
أجمعين، وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين المنعقدة
بمدينة الرياض بتاريخ ١٤٠٧/٦/٩هـ وحتى ١٤٠٧/٦/٢٠هـ قد اطلع على
برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله -
ذات الرقم س/٨٠٣٣ وتاريخ ١٤٠٧/٦/١١هـ والتي جاء فيها:

(نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة، وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في
الآونة الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم
بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج، نرغب إليكم عرض
الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة عاجلة، وموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس الموضوع، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من
جلسة، وبعد المناقشة والتداول في الرأي واستعراض نتائج انتشار هذا الوباء
الخبث القتال، تهريباً واتجاراً وترويجاً واستعمالاً، المتمثلة في الآثار السيئة
على نفوس متعاطيها، وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتك وحوادث
السيارات والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك، وما تسببه من إيجاد طبقة من
المجرمين، شأنهم العدوان، وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرمات وتجاوز
الأنظمة وإشاعة الفوضى، لما تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة من المرح والتهيج
واعتقاد أنه قادر على كل شيء، فضلاً عن اتجاهه لاختراع أفكار وهمية
تحمله على ارتكاب الجريمة، كما إن لها آثار ضارة بالصحة العامة، وقد

تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون، نسأل الله العافية والسلامة، لهذا كله، فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: بالنسبة للمهرب للمخدرات فإن عقوبته القتل لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه، وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيؤمن بها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة لمروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قراره رقم (٨٥) وتاريخ ١١/١١/١٤٠١هـ كاف في الموضوع ونصه كما يلي:

"الثاني: من يروجها سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً أو اهداءً ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرّر منه ذلك فيُعزّر بما يقطع شره عن المجتمع، ولو كان ذلك بالقتل، لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: (ومن لم يندفع فساده عن الأرض إلا بالقتل قُتل مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين) ... إلى أن قال (وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل رجل تعمّد الكذب عليه. سأله ابن الديكمي عن من لم ينته عن شرب الخمر فقال: من لم ينته عنها فاقتلوه) وفي موضع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه (وهذا لأن المفسد كالصائل وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قُتل) أ.هـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه قبل إيقاع أي من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً، ثانياً) من هذا القرار من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس.

رابعاً: لا بد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها إعداراً وإنذاراً.

هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

هيئة كبار العلماء

(رئيس الدورة)

إبراهيم بن محمد آل الشيخ

عبد العزيز بن صالح، عبد الرزاق عفيفي، عبد العزيز بن عبد الله بن باز،
محمد بن جبير، سليمان بن عبيد، عبد الله خياط، صالح بن غصون،
عبد المجيد حسن، راشد بن خنين، عبد الله بن منيع، صالح اللحيدان،
عبد الله بن غديان.

أبيض

القرار الرابع الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة لعام ١٤٠٩هـ بشأن موضوع كفر رشاد خليفة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب
١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق
٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر في ما عرض عليه في جدول أعماله في موضوع
الملف المتعلق بالمدعو رشاد خليفة إمام مسجد توسان في أميركا وفيه خطابه
الموجه إلى معالي أمين عام رابطة العالم الإسلامي وما إلى ذلك من نشرات
ودعوات وتصرفات منه، وبعد التحقق ثبت للمجمع أن رشاداً هذا أتى
بمزاعم باطلة منها ما يلي:

أولاً: إنكاره لبعض الآيات من القرآن الكريم.

ثانياً: إنكاره السنة النبوية المشرفة.

ثالثاً: ادعاؤه أن صلاة المسلمين هي صلاة المشركين.

رابعاً: دعواه الرسالة.

وحيث أن كل واحدة من هذه الدعاوى الباطلة توجب الكفر والخروج عن
ملة الإسلام وهذا مما عُلِمَ من الدين بالضرورة، فإن المجمع الفقهي يقرر
بالإجماع أن ما أقدم عليه رشاد خليفة المذكور موجب لردته فهو كافر مرتد

خارج عن دين الإسلام، فعلى المسلمين أن يتيقظوا ويحذرون خبثه وشره، وعليهم عدم التعاون معه، وأن الصلاة خلف هذا الكافر باطلة لا تجوز. وليعلموا أن هذه المزاعم الآثمة من هذا المرتد هي امتداد لدعاوى أمثال له في الردة عن الإسلام، كالقاديانية والبهائية وغيرها من الدعوات المكفرة المضللة، والتي أجمع المسلمون على إنكارها وردّها، وأنها ليست من الإسلام في شيء وإن الردود الصادرة من علماء المسلمين على هذه الفرق الكافرة هي في جملتها رد على هذا المجرم الأثيم وغيره من كل أفّاك يعمل على دك صرح الإسلام من الداخل، وقد قال الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

وإن المجمع إذ يقرر ذلك ليوصي بطبع ما أُعد من بحوث في كشف زيف هذا الأفّاك.

وقانا الله وجميع المسلمين من شرور الفتن وأعاذنا وإياهم من مضلاتها. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

بيان من الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بشأن الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي وما تضمنته من إساءات واعتداءات على عقائد وشخصيات إسلامية معظمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي وقد آلمها كما آلم سائر
المسلمين ما اشتمل عليه كتاب المدعو سلمان رشدي من التشويه المتعمد
للدين الإسلامي والإساءات الشنيعة للشخصيات الإسلامية، تعلن ما قرره
مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية
عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩هـ
الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ٢٦ فبراير
١٩٨٩م حول الرواية المذكورة وجاء في القرار مايلي:

إن الرواية التي كتبها وأصدرها المدعو سلمان رشدي الهندي الأصل من
أسرة مسلمة والبريطاني الجنسية. تلك الرواية التي نُشرت باللغة الإنكليزية
في كتاب بعنوان (آيات شيطانية) نقلت الصحف العالمية العربية الإسلامية
والأجنبية فقرات منها، وقد نشرت الكتاب دار بنجوين للنشر في بريطانيا
وفايكنج في الولايات المتحدة الأمريكية، وأعقبت الرواية المذكورة ضجة
استتكار في الأوساط الإسلامية وغيرها بسبب ما جاء فيها من ألفاظ نابية
وافتراءات على الإسلام ومقدساته.

وقد نظر المجلس في بعض الفقرات والفصول التي تضمنتها الرواية
المذكورة فرأى مجلس المجمع الفقهي فيها أبشع وأقذر صورة للافتراءات
والأوصاف التي يصف فيها ذلك الكاتب نبي الإسلام سيدنا محمد صلى الله

عليه وسلم وزوجاته أمهات المؤمنين وغير ذلك من المنكرات، حتى أنه يتهجم على خليل الله سيدنا إبراهيم بكلمات لا تليق بحرمة الأنبياء، ويصف أمهات المؤمنين زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمات من سافل الكلام الذي يخرج عن نطاق الكلام التاريخي أو العلمي أو الأدبي، ويدخل في نطاق التعدي على المقدسات الاعتقادية الإسلامية بصورة تجرمها وتعاقب عليها قوانين جميع البلدان المتقدمة التي يحكمها نظام ودستور وقوانين تحفظ الحقوق والكرامات، لأن ما جاء في تلك الرواية يتجاوز نطاق حرية الآراء ويدخل في نطاق العدوان والإيذاء بالكلام السافل الذي يمس الكرامات المحترمة المصونة.

وقد تداول المجمع الفقهي في هذا الموضوع الخطير وما يجب سلوكه تجاه هذا العدوان السافل على الحرمات الإسلامية المقدسة وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

- ١- يرى المجلس أن ما ورد في هذا الكلام المسمى (بالآيات الشيطانية) من المفتريات المشار إليها لا يستحق أن يواجه بردود علمية لأنه من قبيل الشتائم والأوصاف البذيئة وليس آراء علمية أو تاريخية تستوجب الرد العلمي.
- ٢- يقرر المجلس استنكار هذا العمل الصادر عن هذا المجرم ويعلن المجلس أن هذا الرجل بعمله هذا يعتبر مرتدّاً عن الإسلام الذي نشأ في ظله، وأنه يستحق أن يطبق عليه ما تنص عليه الشريعة الإسلامية.
- ٣- يعلن المجلس أنه يجب ملاحقة هذا الشخص بدعوى قضائية جزائية تُقام عليه وعلى دار النشر التي نشرت له هذه الرواية في المحاكم المختصة في بريطانيا، وأن تتولى رفع هذه الدعوى عليه منظمة المؤتمر الإسلامي التي تمثل الدول الإسلامية، وأن توكل في هذه الدعوى أقوى المحامين المتمرسين في القضايا الجنائية أمام محاكم الجزاء البريطانية ممن يوثق بأمانتهم المسلكية.
- ٤- يعلن المجلس أنه يجب أن تقام أيضاً على هذا الكاتب السافل دعوى جزائية في بلد إسلامي من قبل النيابة العامة فيها يحاكم فيها غيابياً،

ويُحكم عليه بما توجبه الشريعة الإسلامية في أمثاله - حتى ولو لو يكن لهذا الحكم مجال تنفيذي فوري - ويعلن ذلك إعلامياً وذلك للتعبير عن سخط المسلمين في العالم على هذا الأسلوب من العدوان السافل.

٥- يقرر المجلس أن الاعتذار الذي قدمه هذا الكاتب إلى المراجع البريطانية ونشرته الصحف وقال فيه: إنه يأسف لأنه أساء إلى مشاعر المسلمين هو اعتذار فارغ لا محصل له، ولا يغير شيئاً من افتراءاته الشنيعة، لأن الاعتذار في مثل هذه الحالة يجب أن يتضمن الإقرار والاعتراف بأن ما ذكره في كتابه هو محض كذب وافتراء وأنه غير صحيح وأن ينشر ذلك في وسائل الإعلام الموازية لتلك التي نشر فيها أكاذيبه.

٦- يدعو المجلس الحكومات والشعوب والأفراد في البلدان الإسلامية وغيرها إلى مقاطعة دور النشر التي نشرت هذا الكتاب المسمى (آيات شيطانية) أو ساعدت على نشره أو دفعت مكافأة لمؤلفه أو قدمت جائزة له مقاطعة تامة في الكتب التي تنشرها تلك الدور أياً كانت صفتها وألا تتعامل معها بأية صورة.

وإن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي إذ تنشر قرار المجمع الفقهي الإسلامي بعد أن حذرت العالم الإسلامي من خطورة الكتاب وضرورة مقاطعة دار النشر التي تولت تمويل الكتاب ونشره، تهيب بكل مسلم على وجه الأرض وبخاصة في بريطانيا وأمريكا حيث نُشر الكتاب أن يكشف زيف هذا الكتاب، وأن يحث إخوانه المسلمين والأشخاص المحبين للصدق والإنصاف على مقاطعة دار النشر التي أصدرته والدور الأخرى المتعاونة معها على توزيعه وتسويقه.

والله الموفق،،،،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د. عبد الله عمر نصيف

أبيض

القرار العاشر
الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي
لرابطة العالم الإسلامي
في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨هـ
(نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بشأن أفغانستان)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م:

يحي جهاد الأفغان الإسلامي المبارك ويحيي بطولاتهم وشجاعتهم وصمودهم أمام الغزاة الظالمين الروس المعتدين أو الأفغانيين المرتدين السائرين في ركاب الشيوعية الكافرة ومبادئها الضالة.

ويحي اتحاد كلمة المجاهدين في جهادهم الموفق وإصرارهم على قيام حكم الإسلام في أفغانستان المسلمة العريقة، وفي نفس الوقت الذي يتوجه فيه المجلس بالتحية الإسلامية للمجاهدين والدعوة الصادقة إلى الله العلي الكبير أن يكتب لهم النصر المؤزر ويؤيدهم بتوقيفه وحفظه، وبهذه المناسبة:

قرر المجلس بالإجماع التوجه إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بوجوب القيام بدعم الجهاد الأفغاني بكل وسائل الدعم المادية والمعنوية، السياسية والاقتصادية، كما يقرر المجلس أن جهاد الأفغان إنما هو جهاد إسلامي وهو واجب على كل من يستطيع بالمال أو النفس من المسلمين.

كما يقرر المجلس جواز صرف بعض أموال الزكاة لهذا الجهاد الإسلامي ورجال هذا الجهاد العظيم.

والمهم في هذا النداء العاجل من المجلس، أن يبادر المسلمون خفافاً وثقلاً لتأييد هذا الجهاد في هذه المعركة، التي هي معركة الإسلام في هذا العصر، قال الله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١].

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وصلى الله وسلم على إمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

القرار الثاني عاشر الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨هـ (بشأن نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول فلسطين)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه
أجمعين .. وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ يحيي الشعب الفلسطيني في جهاده المتواصل ضد الغاصبين المعتدين، وصموده ضد المحتلين، ويحيي شجاعة هذا الشعب وبطولته. وفي نفس الوقت الذي يتوجه فيه المجلس بالتحية الإسلامية للمجاهدين الفلسطينيين والدعوة الصادقة إلى الله العلي الكبير أن يكتب لهم النصر المؤزر ويؤيدهم بتوقيقه وحفظه، وبهذه المناسبة قرر المجلس بالإجماع التوجه إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بوجوب القيام بدعم الجهاد الفلسطيني بكل وسائل الدعم المادية والمعنوية والسياسية والاقتصادية.

كما يقرر المجلس جواز صرف بعض أموال الزكاة لهذا الجهاد الإسلامي، والمهم في هذا النداء العاجل من المجلس، أن يبادر المسلمون خفافاً وثقلاً لتأييد هذا الجهاد في هذه المعركة، التي هي معركة الإسلام في هذا العصر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١].

ووصية المجلس للشعب الفلسطيني المؤمن المجاهد أن يتمسكوا بحبل الله المتين ويواصلوا جهادهم الإسلامي المبارك لإعلاء كلمة الله وحماية

المسجد الأقصى المبارك، ويعتصموا بالله هو مولاهم نعم المولى ونعم
النصير، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على إمام المجاهدين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الخامس

محتويات المجلة

❖ رسالة خادم الحرمين الشريفين:

الملك فهد بن عبد العزيز

١١ ملك المملكة العربية السعودية

❖ بين يدي المؤتمر:

لمعالي الدكتور عبد الله عمر نصيف

١٧ الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

❖ كلمة:

صاحب السماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والدعوة والإرشاد

٣١ ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي

❖ الوثنية السياسية:

لفضيلة الدكتور/ طلال عمر با فقيه

٤١ مدير المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي «سابقاً»

❖ الحكم الشرعي في أحداث الخليج:

لسماحة الدكتور/ محمد سيد طنطاوي

٤٩ مفتي جمهورية مصر العربية

❖ مأساة الغزو العراقي وواجب العرب والمسلمين:

لفضيلة الدكتور/ أحمد عمر هاشم

١٠١ نائب رئيس جامعة الأزهر

❖ بحث:

لمعالي الدكتور/محمد معروف الدواليبي
رئيس المجلس التنفيذي لمنظمة المؤتمر الإسلامي الشعبي ببغداد
وعضو المجلس الأعلى العالمي للمساجد برابطة العالم الإسلامي..... ١١٩

❖ كلمة:

للشيخ محمد عبد القادر آزاد
رئيس مجلس علماء باكستان وخطيب المسجد الملكي بلاهور..... ١٣١

❖ كلمة:

لسماحة العلامة الشيخ أبي الحسن الندوي
رئيس ندوة العلماء في الهند وعضو المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي..... ١٣٩

❖ كلمة:

لفضيلة الدكتور الشيخ/محمد رشيد قباني
قائم مقام مفتي الجمهورية اللبنانية وعضو المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي..... ١٥١

❖ كلمة:

لفضيلة الدكتور التهامي نقرة
رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجمهورية التونسية..... ١٥٧

❖ كلمة:

لفضيلة الدكتور يوسف القرضاوي
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي
وعميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر..... ١٦٥

❖ اعتداء صدام على الكويت:

لفضيلة الدكتور/محمد رأفت عثمان

عميد كلية الشريعة والقانون بطنطا وأستاذ الفقه بجامعة الأزهر..... ١٧٧

❖ حكم الشريعة في غزو العراق للكويت:

لفضيلة الدكتور/ حسين حامد حسان ١٨٩

❖ الاستعانة بغير المسلمين:

لفضيلة الشيخ/ مناع القطان

مدير المعهد العالي للقضاء (سابقاً)

والمشرف على الدراسات العليا بجامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض..... ١٩٥

❖ حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد:

لمعالي الشيخ / محمد بن عبد الله السبيل

الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف

وإمام وخطيب المسجد الحرام وعضو المجمع الفقهي الإسلامي

برابطة العالم الإسلامي ٢٠٥

❖ مع الأحداث في الخليج:

لفضيلة الشيخ صالح الفوزان

عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ٢٢٥

❖ بيان من الأزهر الشريف بجمهورية مصر العربية: ٢٣٧

❖ بيان من دار الإفتاء في جمهورية مصر العربية: ٢٤٥

❖ بيان من الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية بالكويت: ٢٥١

❖ بيان من هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية: ٢٥٩

أبيض

الرسالة التي وجهها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز

إلى

العلماء والمفكرين المشاركين
في المؤتمر الإسلامي العالمي
لمناقشة الأوضاع في الخليج

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وصحبه أجمعين.

من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز إلى الإخوة
المشاركين من العلماء والمفكرين في المؤتمر الإسلامي العالمي بمكة المكرمة.
أيها الإخوة الكرام..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

في رحاب البلد الأمين، مكة المكرمة، حيث تنزل الوحي، وأبثت الرسول
الأعظم صلى الله عليه وسلم، وعلى أرض المملكة العربية السعودية التي
وفقها الله سبحانه وتعالى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في كل شؤونها،
وشرفها بخدمة الحرمين الشريفين نرحب بكم إخوة متعاونين على البر
والتقوى، قائمين بالشهادة لله متواصين بالحق والصبر..

ونتمنى لكم التوفيق والسداد في مؤتمركم المبارك، سائلين الله تعالى أن
يجعل أعمالنا كلها قربة إليه وسبيلاً إلى رضوانه..
أيها الإخوة..

إن مؤتمركم هذا ينعقد في فترة عصيبة تتطلب الضراعة إلى الله،
والكلمة الشجاعة في قول الحق، والموقف الصادق في مواجهة البغي
والعدوان، فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا
سَدِيدًا ۖ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ
فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠ - ٧٢].

ولا شك أنكم قد تابعت الأحداث المحزنة وتطوراتها في منطقة الخليج
والتي تجسدت في عدوان العراق على الكويت: عدوان وغزو واجتياح
واحتلال.

فقد أقدم العراق على ارتكاب جريمة منكرة في حق الإسلام والأوطان والإنسان باحتلاله للكويت الشقيقة وتشريد أهلها واستباحة مقدراتها.

وتزداد هذه الجريمة بشاعة وقبحاً حين تعلمون أنها تمت ونحن منهمكون في إيجاد حل عادل وأخوي للنزاع الذي نشب بين الكويت والعراق. كنا على اتصال نشط بالكويت والعراق وبأشقاء آخرين في سبيل احتواء النزاع بسرعة وحله بطريقة جذرية حتى تتمكن أمتنا من التفرغ لمواجهة قضاياها المصيرية.

في هذه الظروف باغتتا العراق بعدوانه على الكويت.

وكان لا بد من موقف شجاع وحاسم في مواجهة هذا العدوان.

أدنا العدوان وجرمناه بحزم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منها".

وحيث تأكدنا من أن العراق يبيت النية للعدوان على بلادنا بعد أن حشد الحشود الهائلة على حدودنا تحملنا مسؤوليتنا الدينية والأمنية والتاريخية فطلبنا قوات مساندة عربية وإسلامية وصديقة، وهذا حق تتيحه لنا مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء والمواثيق والأعراف الدولية وقد بين ذلك علماء الإسلام في كل مكان.

ونؤكد لكم هنا: أن هذه القوات إنما جاءت بسبب هذا الغزو العراقي للكويت، وحشد القوات العراقية على حدود المملكة العربية السعودية وأنه متى ما زال السبب فإن المملكة العربية السعودية ستطلب من هذه القوات مغادرة أراضيها.

وحيث ووجه المعتدي بالاستعداد القوي لردع عدوانه وبموقف سياسي واضح لجأ إلى الدعاية المضللة.

إن سبب العداوة الحقيقي لنا هو تمسكنا بشريعة الإسلام الحنيف، وأؤكد لعلمائنا وللأمة الإسلامية أننا ماضون أبداً بعون الله على نهج

الإسلام، وملتزمون دوماً بقضايا الإسلام والمسلمين مهما أرجف المرجفون ﴿فاستمسك بالذي أوحى إليك إنك على صراط مستقيم وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾.

أيها الإخوة:

إننا لم ننفرد بإدانة عدوان العراق على الكويت، بل نهض العالم العربي والعالم الإسلامي والعالم كله بمسؤوليته فأدان العدوان وأهله بوضوح وقوة ومثابرة جماعية ومن رحمة الله تعالى أن يجمع العالم على إدانة البغي والظلم والعدوان، فالمعتدي يجب أن يعلم أنه يعيش في عالم يرفض العودة إلى عصور الاحتلال وفوضى الهمجية والتوحش.

أيها الإخوة:

لقد كانت وقفة المسلمين في العالم معنا عزاءً عميقاً وعظيماً، وما زلت شديد التأثر بالاتصالات الرسمية والشعبية المتعددة الأساليب والتي تلقيتها من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، إذ أن هذه الاتصالات كلها كانت تركز على تأييد المملكة ومساندتها في مواجهة العدوان وتأييد الإجراءات التي اتخذتها.

أيها الإخوة:

إن القضية واضحة تماماً، فالأزمة الخطيرة في الخليج والتي تنذر بانفجار رهيب في المنطقة لها سبب واحد وهو العدوان العراقي على أرض الكويت وسيادته، واستقلاله ومقدراته. وإن كان سبب الأزمة واضحاً تماماً فإن إنهاء الأزمة واضح تماماً أيضاً وهو إزالة السبب، ويتمثل ذلك في انسحاب العراق من الكويت بلا شرط وعودة الشرعية إلى هذا البلد العربي المسلم الشقيق.

إن كل مسلم صادق مخلص لدينه وأمته حريص على حقن دماء المسلمين مدرك للآثار الرهيبة للانفجار العسكري في المنطقة يجب عليه أن يسعى

بهمة وجد لإزالة أسباب المشكلة والأزمة وهي احتلال العراق للكويت.

وواجب العلماء والدعاة في هذا الصدد أكبر، فعليكم أيها الإخوة الأفاضل بذل ما تستطيعون لجمع كلمة المسلمين وإيضاح السبيل لهم لكي يستقيموا على هدى الله عز وجل ويعملوا على إطفاء الفتنة استجابة لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥].

وحذراً من الوقوع تحت طائلة قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب منه".

نسأل الله تعالى أن يقي أمتنا شرور التظالم والفتن والافتتال، وأن يجعل لها من هذه الأزمة مخرجاً.

آملين أن يتمخض مؤتمرهم عن نتائج تعيد الأمور إلى نصابها وتحقق الآمال في إعادة الأمن واستتباب السلام في المنطقة وفي العالم بأسره. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

٢١ / صفر ١٤١١ هـ

بين يدي المؤتمر الإسلامي العالمي لمناقشة الأوضاع الراهنة في الخليج

لمعالي الدكتور
عبد الله بن عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين .. والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ففي جوار بيت الله الحرام .. وفي مهبط الوحي والنور، حيث تنزلت على الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم آيات الوحي الكريم، حاملة للإنسانية هدي الإسلام وهداه ودعوته إلى الحق والعدل والرخاء.

وعلى صعيد الأرض المقدسة التي بزغ منها فجر الإسلام، ودرج على ثراها الرعيل الأول الذين قادوا مواكب الدعوة الإسلامية إلى أرجاء المعمورة لإعلاء كلمة الله ونشر لواء التوحيد في كل مكان.

وفي هذه الرحاب الطاهرة التي باركها الله وحفظها على الدوام بكنفه ورعايته وجعل أفئدة المسلمين تتجه نحوها في صلواتهم خمس مرات في اليوم واللييلة، وكلما حزبهم أمر أو تهددتهم الأخطار وتفرقت بهم السبل .. تتوجه الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بالترحيب بهذه النخبة الطيبة من علماء الإسلام ومفكره وقادة الرأي في عالمنا الإسلامي، الذين استجابوا من منطق إدراكهم لعظم المسؤولية الملقاة على عواتقهم، لداعي هذا المؤتمر الإسلامي العالمي .. وترجو لهم التوفيق والسداد في مشاركاتهم في أعمال المؤتمر.

وبعد :

ففي هذه المرحلة الدقيقة والخطيرة من التاريخ الإسلامي حيث تتصاعد التحديات والمؤامرات الهادفة لترسيخ الاحتلال الصهيوني البغيض في مدينة القدس الشريف أولى القبلتين وسائر الأراضي الفلسطينية.

وفي الوقت الذي يسعى فيه أعداء الإسلام جهدهم في انتهاك حرمت

المسلمين والاعتداء على شعائره في المسجد الأقصى والمسجد الإبراهيمي وسواهما من المقدسات الإسلامية من خلال محاولات الهدم والطمس والتهويد .

وفي الوقت الذي تتزايد فيه قوى (الانتفاضة الشعبية) داخل الأراضي العربية المحتلة في فلسطين، معززة من وجودها في ساحة الأحداث، مؤكدة للعالم بأسره رفض أبناء الأراضي المحتلة كل محاولات الأعداء فرض مبدأ احتلال الأرض الفلسطينية بالقوة وفتح أبواب هجرة اليهود إليها من الاتحاد السوفيتي وسواه لتحقيق الاستيطان التوسعي على حساب تشريد صاحب الأرض والحق (الشعب الفلسطيني).

ووسط أجواء اعتزاز المسلمين في كل مكان وفخرهم بما تحقق في ساحة الجهاد الأفغاني من انتصارات ساحقة دحرت بفضل الله وتمكينه قوى العدوان الشيوعي وأعلنت رايات النصر وبيارق الإيمان خفاقة، وبدأت مسيرة المجاهدين هناك نحو قطف ثمار الانتصار المبارك وإرساء أسس دولتهم الإسلامية.

وفي حين بدأت معطيات التضامن الإسلامي تؤتي أكلها بعد عقود طويلة من عمل المخلصين وجهاد المؤمنين، وبدأت ظاهر الوحدة والصحة الإسلامية تحمل إلى المسلمين بشائر الخير من خلال تكامل وتضافر القوى والإمكانات والطاقات الإسلامية وتسخيرها لخدمة الأهداف الخيرة في تقدم ونهضة ورفق الأمة الإسلامية، وتأتي في الطليعة من ذلك ما سخرته المملكة العربية السعودية ودول الخليج وسواها من إمكاناتها وطاقاتها لدعم مسيرة تنمية وتقدم المجتمعات الإسلامية في كل مكان ومد العمل الإسلامي الشعبي بعباء متدفق من المال والإمكانات في كل مجالات العمل الإسلامي.

في هذه المرحلة الهامة من تاريخ الإسلام جاءت الأحداث المفجعة في منطقة الخليج والناجمة عن الغزو العراقي لدولة الكويت واحتلاله لأراضيها،

وما صاحب ذلك من طرد لشعبها الآمن واستباحة لكل ما حرّمه الله تعالى من حرّات للمسلم في دينه وماله وعرضه وفكره، لتوجه ضربة غاشمة أصابت الصميم من وجدان وفكر ومشاعر المسلمين في كل مكان، محدثة في كيان الوحدة الإسلامية وبنیان التضامن الإسلامي شرخاً بالغاً وصدعاً عميقاً، وأعطت العالم صورة قاتمة عن المسلمين ومدى مخالفتهم للمواثيق والمعاهدات الإسلامية والدولية.

وتتابعت آثار ونتائج وتفرعات ذلك العدوان حاملة في أعطافها المزيد من نذر الخطر الذي يتهدد المرتكزات الأساسية لوجود هذه الأمة وتاريخها ومعالم حضارتها وفكرها وتراثها، واضعة هذا الجيل من أمة الإسلام قادة وعلماء ومفكرين وشعوباً أمام تحدٍ خطير يقتضي منهم جميعاً الارتفاع إلى مستوى مسؤولية مواجهة هذا الخطر والقيام بموجبات أداء الأمانة في التناصح والتعاون والتشاور والتعاون على البر والتقوى ونصرة العدل والحق والأخذ على يد المعتدي والظالم عملاً بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

ومن هنا فإن رابطة العالم الإسلامي، باعتبارها الهيئة الإسلامية الشعبية التي تتمثل فيها شعوب الأمة الإسلامية، والتي تتلمس من خلال موقعها ودورها المتميز نبض ومشاعر وأحاسيس المسلمين في كل مكان، والتي تعمل جاهدة على الدوام للتصدي للأخطار التي تتهدد المسلمين، وتسعى بما لديها من إمكانيات لدرء تلك الأخطار عنهم، متآزرة ومتعاونة في ذلك مع العديد من الهيئات والمؤسسات الإسلامية الكبرى في العالم الإسلامي، وفي مقدمتها الجامع الأزهر في مصر.

فقد ظلت الرابطة عبر مسيرة جهادها في خدمة قضايا الإسلام والمسلمين على اعتقادها الراسخ الذي تدعو وتنادي إليه المسلمين جميعاً

حكاماً وشعوباً في أنه لا خلاص ولا حل لمشكلات المسلمين المعاصرة إلا بالاحتكام إلى شريعة الله تعالى التي تقدم على الدوام البديل الإسلامي الذي يحمل الحلول الشاملة لكل المشاكل التي تحل بالمسلمين، كما كانت الرابطة ترفض القوانين الوضعية وتتادي بالتخلص منها ونبذها امتثالاً لقول الله تبارك وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وانطلاقاً من مبدأ التشاور والتعاون على البر والتقوى فقد سارعت الرابطة بالدعوة إلى انعقاد هذا المؤتمر ليلتقي في رحابه هذا الجمع الطيب من علماء ومفكري وقادة الرأي الإسلامي لتدارس أبعاد وآثار الوضع والأحداث في منطقة الخليج بغية الوصول إلى بلورة رؤية إسلامية صافية وموقف إسلامي موحد في ضوء تعاليم الإسلام وآدابه وأحكامه الخالدة تجاه هذه الأحداث، وما ينبغي عمله لإطفاء نار الفتنة بما يتفق مع روح الإسلام وهديه الداعي إلى السلام والعدل والإخاء بين المسلمين جميعاً وتبنيه المسلمين إلى أبعاد الأخطار والفتن التي تتهددهم في المرحلة الراهنة.

وإن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي لعلی ثقة كبيرة في أن ما حبا الله تعالى به هذه النخبة الصالحة من رجالات الإسلام من إخلاص للعمل الإسلامي وحرص على صلاح أمر المسلمين وخيرهم وتقدمهم، والذي كان الباعث الأساسي الذي حدا بهم إلى سرعة الاستجابة لداعي هذا المؤتمر للإسهام بكل إخلاص وتجرد في إبراز وتأكيد معاني الإخوة الإسلامية التي تجعل المسلمين جميعاً (كالجسد الواحد إذا اشتكا منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى) .. سوف يكون هو أيضاً بإذنه تعالى الحادي لخطاهم والملمهم لأرائهم وأفكارهم لبيان حكم الله عز وجل القائم على الحق والعدل بشأن مختلف جوانب الأحداث الجارية.

ولعل فيما يأتي من النقاط ما يتناول أبرز الموضوعات المطروحة على ساحة الأحداث والتي يمكن أن تكون موضوع محل وتدارس المؤتمرين وصولاً

إلى بيان حكم الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بشأنها .

١- لعدوان العراقي الغاشم على دولة الكويت وما صاحبه من صور السفك للدماء والنهب للأموال والممتلكات والتهتك للأعراض والترويع للآمنين، ونقض كل العهود والمواثيق والاتفاقات والالتزامات الثنائية والإقليمية والدولية التي تحكم العلاقات بين البلدين يتنافى مع مقتضيات الإخوة الإسلامية وما جاءت - آي الذكر الحكيم وأحاديث السُّنة النبوية المطهّرة - داعية إليه من العدل في التعامل والوفاء بالعهود وحسن الجوار ومحذرة من مغبة الظلم والغدر والعدوان .

يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الأنعام: ٢١] . وسَجَّلَ القرآن الكريم لعنة الله وسخطه على الظالمين بقوله تعالى: ﴿ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ [هود: ١٨] وبقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعَذَرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴾ [غافر: ٥٢] وقوله جل شأنه: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ﴾ [يونس: ١٣] وقوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ ﴾ [الحج: ٣٨] .

وحرّم الإسلام ترويع المسلمين بقول المصطفى عليه الصلاة والسلام: "لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً"، ونهى عن الغدر والخيانة والغيلة ونقض العهود .. يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الغادر يُرفع له يوم القيامة إذا اجتمع الناس من الأولين والآخرين لواء فيُقال هذه غدره فلان ابن فلان"، ويقول عليه الصلاة والسلام: "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له" وفي حديث آخر: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته" وذكر من بينهم: "رجل أعطى عهداً ثم غدر".

وفي الحديث المتفق على صحته يقول عليه الصلاة والسلام: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من خصل النفاق حتى يدعها، إذا أُوْتِمَن خان، وإذا حدث كذب، وإذا

عاهد غدر، وإذا خاصم فجر".

٢- إن الاعتداء على المسلمين والتهديد بغزو أراضيهم بدعوى إعلان (الجهاد) إنما هي دعوة باطلة لا تتفق مع حقيقة الجهاد وجوهره وأصوله كما بينها الإسلام، وحددت معالمها آيات القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

إن الجهاد الحقيقي في ضوء الإسلام مفهوم سامٍ وعظيم يقوم على طهارة ونبل الهدف والغاية والوسيلة .. فالجهاد هو ذروة سنام الإسلام وقيمه.

وهدف الجهاد الأسمى هو إعلاء كلمة الله وليس الاعتداء والتوسع والاستيلاء، يقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] ويقول المصطفى عليه الصلاة والسلام: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله".

ولئن أكد الإسلام على فضل الجهاد وعظم مكانته فإن المجاهد الحق ينبغي أن يكون في خلقه ومعاملته وسلوكه وفكره تجسيداً صادقاً لكل تلك المعاني والغايات التي يمثلها الجهاد مقتدياً بالمجاهد الأعظم رسول هذه الأمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

لذا فلا يمكن أن تكون أعمال الغدر والظلم والعدوان وتهديد الشعوب الآمنة عملاً من أعمال الجهاد ولا يمكن للذين استباحوا حرمة الإسلام والمسلمين أن ينتحلوا صفة المجاهدين ويستتروا خلف دعاوى الجهاد، وإنما يصدق في حق هؤلاء قول المصطفى عليه الصلاة والسلام: "من خرج على أمتي بسيفه يضرب برها وفاجرها لا يحاشي مؤمناً في إيمانه لا يفي لذي عهد بعهد فليس من أمتي".

٣- إن اللجوء إلى اغتصاب أراضي الغير بالقوة والعدوان ثم رفع الادعاءات بحقوق تاريخية مزعومة يعد سبقاً خطيراً يتنافى مع ما أرسنه أحكام

الشريعة الإسلامية من الاحتكام إلى الشرع والحرص على تحقيق العدالة وتبيان الحقوق.

كما أنه يلحق في الوقت نفسه ضرراً فادحاً بالأمة الإسلامية ليس فقط بإعطائه التبرير والحجة للاحتلال الصهيوني الغادر الذي يسعى جاهداً لبث نفس هذه الادعاءات بهدف إضفاء الصفة الشرعية لاحتلاله للأرض الفلسطينية وطرد شعبها وجلب المستوطنين اليهود من أرجاء الأرض لاحتلالهم فيها بدلاً من أبناء الشعب الفلسطيني.

إن المناداة بدعوى الحقوق التاريخية لغزو أرض الغير وما يترتب عليه من إعادة رسم خارطة العالم سوف يشكل تهديداً خطيراً يسيء بالدرجة الأولى إلى الدول الإسلامية التي ستكون عرضة للعدوان وميداناً للصراعات والحروب فتكون أول الخاسرين وأكبرهم تمزقاً واختلافاً وضعفاً.

٤- إن المناداة بإعادة توزيع الثروات في العالم العربي واستعداد الفقراء على الأغنياء والسعي لسلب الأموال والممتلكات واغتصابها إنما هي دعوة شيطانية شيوعية تبتغي إعطاء السارق وقاطع الطريق والناهب والمتعدي الحق في السطو على حقوق الآخرين وانتزاع الأموال والممتلكات من أيدي الناس وتتجافى مع أحكام الشريعة الإسلامية التي حددت الحقوق في أموال المسلمين، وأرست أسس حرمة المسلمين وحرمة ممتلكاتهم ما أدوا الحق الشرعي فيه، كما يبين ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه وماله وعرضه".

٥- إن الدول العربية والإسلامية والتي تلجأ إلى الوسائل والسبل الممكنة والمتاحة من مادية ومعنوية وفقاً لما تضمنته ونظمته أحكام المعاهد والمواثيق الدولية وذلك في سبيل رد واثقاء خطر العدوان الذي يتهدها، إنما تمارس بذلك حقاً كفلته لها وأكدته الشريعة الإسلامية التي أباحت

لمن يتعرض للظلم والعدوان أن ينتصر لنفسه وأن يتخذ من الإجراءات ما يرفع العدوان عنه أو يدفعه أو يزجره ويحول دون امتداد آثاره وتوسع أبعاد أخطاره عملاً بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠ - ٤٢] وَلَمَنْ انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ﴿٤١﴾ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [الشورى: ٤٠ - ٤٢] فقوله جل شأنه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩] وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩].

كذلك فإن الضرورة تعطي ولي الأمر صلاحية ترجيح الأمر الذي يكفل حماية الأنفس والأموال وإلا اضطر للاستعانة بغير المسلمين.

ومن هنا.. فإنه من الضرورة بث روح الجهاد الصحيح في أوساط المسلمين وتدريب أبنائهم وشبابهم عسكرياً وإعدادهم إيمانياً حتى يذودوا عن حياض الدين ويدفعوا عن ذمار أمتهم عملاً بقول الله عز وجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] وليتحقق بذلك استغناء المسلمين عن الاستعانة بغيرهم لصد المعتدين عليهم.

٦- إن الواجب الملقى على عاتق الأمة الإسلامية قادة وحكومات وعلماء وشعوبا إزاء هذه الأخطار والتهديدات المحدقة، الوقوف في وجه الفئة الباغية ومناصرة الفئة المظلومة بكل ما هو متاح وممكن من وسائل الاستنكار والتبديد والعمل على رفع الظلم وإزالة آثاره المادية والمعنوية والسعي لإحقاق الحق والعدل.

ولا يجوز في هذا الشأن معاملة المعتدي أو مساعدته في تبرير ظلمه وعدوانه

عملاً بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ [النساء: ١٠٥]
وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرِ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ وقوله تبارك وتعالى:
﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّاناً أَثِيماً﴾
[النساء: ١٠٧] وقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ
خَاصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥] وامثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الناس إذا
رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده"
وقوله صلى الله عليه وسلم: "كلا والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن
المنكر ثم لتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه
على الحق قصراً أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم
كما لعنهم".

٧- إن مسؤولية خدمة الحرمين الشريفين ورعاية شؤونهما كان على الدوام
التزاماً أساسياً في سياسة المملكة العربية السعودية تسخر في سبيله
كل الإمكانيات المتاحة وتتجلى عناية واهتمام قادة وحكومة المملكة بخدمة
الحرمين الشريفين فيما تبذله في سبيل عمرانهما وصيانتهما وتيسير
السُّبُل وتسهيلها أمام من يفد إليهما من الحجاج والزوار والمعتمرين
مسترخصة في سبيل أداء مقتضى هذه الأمانة بكل غال ورخيص.

إن سجل المملكة العربية السعودية قيادة وحكومة وشعباً المشرق والناصح
عبر تاريخها الحديث في خدمة الحرمين الشريفين يدحض كل أشكال
الافتئات والافتراء التي تحاول سدى التشكيك في حرص وغيره هذه
البلاد على حرمة وقديسية الحرمين الشريفين من أي انتهاك أو تدنيس.
وإن ما اتخذته القيادة الحكيمة في المملكة من إجراءات عسكرية لتعزيز
قدراتها الدفاعية وتحصين أطراف حدودها في وجه القوى الباغية التي
جاهرت بنواياها العدوانية إنما يدخل في إطار الحق المشروع في الدفاع
عن النفس والمال والعرض وإعداد العدة لزجر المعتدي ورد كيده وصيانة
لهذه البلاد ومقدساتها وأهلها من الانتهاكات وصور البغي التي حلت

بدولة الكويت وشعبها المسلم.

كما إن التدابير التي اتخذها ولي الأمر في هذه البلاد في ضوء تقديره لأبعاد الأخطار التي تتهدد البلاد وحجم العدوان المتريص بها والتي تضمنت قراره الاستعانة بقوات عسكرية من دول عربية وإسلامية وصديقة لتعزيز القدرات الدفاعية والتدريبية لجيش هذه البلاد، إنما جاءت في إطار الضرورة القصوى الناجمة عن العدوان الغاشم على دولة الكويت، والمجاهرة بالتهديد السافر بالعدوان على هذه البلاد وسواها وتأكيد ذلك بحشد القوات العسكرية والتصريح باستعمال الأسلحة الكيماوية الفتاكة .. كذلك فإن التدابير التي اتخذت لتنظيم وجود وعمليات تلك القوات من حيث تحديد أماكن تواجدها وزمن حضورها ومغادرتها يعكس بجلاء حرص القيادة والحكومة في هذه المملكة على حصر استخدام تلك القوات ما أمكن في مجالات وحالات الضرورة القصوى والمؤقتة.

٨- إنه مما ينبغي التنبيه إليه والحرص على تأكيده وإظهاره عدم مؤاخذه عامة الشعب العراقي المسلم بجريرة الفئة الحاكمة في العراق، إذ لا ينبغي أن يُضار أبناء الشعب المسلم في العراق بما اقترفته أيدي حكام العراق من عدوان وظلم وانتهاك للحرمات وخروج على الشرعية الدينية والقانونية والدولية، خاصة إذا ما علّم أن الشعب العراقي نفسه لم يسلم من سياسات القتل والترويع باستخدام شتى وسائل القتل الجماعي من الغازات السامة وغيرها.

٩- إن الواجب المناط بعلماء المسلمين ومفكرهم وسط هذه الأحداث المفجعة يتطلب منهم العمل في إطار منهاج إسلامي يهدف إلى:

أ- وضع الأمور في نصابها وفق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء لإزالة العدوان وآثاره وتنبيه المسلمين إلى خطورة الموقف القائم وما قد يجره

من أضرار وخراب والعمل الصادق على الخروج بالمسلمين من خضم الفتنة التي حاكها الأعداء.

ب- تنبيه المسلمين وتبصيرهم بأخطار الفتن وتوعيتهم بما يجب عليهم في بحثهم عن الخيارات لإنهاء المشكلة بما يحقق عودة الشرعية الكويتية وتجنب المسلمين ويلات حرب مدمرة لا سمح الله.

ج- العمل على تهدئة الأمور وجمع كلمة العلماء والدعاة والمفكرين المسلمين لتجنب الأمة الإسلامية مزيداً من الفرقة والاختلاف مع التأكيد على ضرورة ضبط النفس والرجوع إلى مصادر الشريعة والفقه الإسلامي عند إصدار الفتاوى وبيان الأحكام الشرعية.

د- بيان حكم الله عز وجل فيمن يحاول التضليل والتلبيس على المسلمين وخداعهم متخذاً للإسلام مطية لدعواه الباطلة، مثل الدعوة دونما موجب إلى الجهاد لتحرير الأراضي المقدسة.

هـ- تذكير المسلمين جميعاً بالحاجة إلى التوبة الصادقة والعودة المخلصة إلى الله عز وجل والعمل على إزالة كل أسباب مقت الله وغضبه في مجتمعاتنا وتطهيرها من موبقات الربا والزنا وغير ذلك.

١٠- التوجه بالنداء المخلص الصادق، من جوار بيت الله الحرام ومهبط الوحي ومنطلق الإسلام، على لسان علماء المسلمين ودعاته، إلى الرئيس العراقي صدام حسين ومطالبته بالرجوع إلى الحق والاستجابة إلى النداءات المتكررة المطالبة بانسحاب الجيوش العراقية من دولة الكويت حتى يعود الشعب الكويتي وسلطته الشرعية إلى بلاده في عزة وأمن مستأنفين حياتهم الكريمة في إطار النهضة الإسلامية الشاملة، وحتى يتم حقن دماء المسلمين وتتحسم مادة الفتنة التي تهدد بمخاطرها الشعب العراقي المسلم وشعوب المنطقة.

قال جل شأنه:

﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]

أبيض

كلمة صاحب السماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الرئيس العام لإدارات البحوث
العلمية والدعوة والإرشاد
ورئيس المجلس التأسيسي للرابطة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة صاحب السماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

من عبد العزيز بن عبد الله بن باز إلى من يراه من المسلمين، سلك الله
بي وبهم سبيل عباده المؤمنين، وأعاذني وإياهم من أخلاق المغضوب عليهم
والضالين. آمين

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته: أما بعد:

فقد قال الله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون﴾ وقال
سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَآخِشُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي
وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ وقال سبحانه:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ وقوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ وقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مِمَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، وقال
عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ
غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً
وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وقال عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ
أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ وقال تعالى:

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ
النَّعِيمِ﴾، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ

وَالْحَجَّارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿١٠﴾
والآيات في الأمر بالتقوى وطاعة الله ورسوله وبيان عاقبة المتقين كثيرة جداً.

وقد أوضح الله سبحانه فيما ذكرنا من الآيات أنه عز وجل خلق الثقلين لعبادته وأمرهم بها كما ذكر سبحانه أنه أمر جميع الناس بعبادته وتقواه، وهكذا أمر المؤمنين بوجه خاص بتقواه والقيام بحقه، كما أمرهم سبحانه بالاعتصام بحبله والتمسك بشرعه، وأمرهم أن يقوا أنفسهم وأهليهم عذاب الله عز وجل، وأمرهم عز وجل بأن يتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منهم خاصة، بل تعم الجميع.

وأوضح سبحانه أن من أسباب محبة الله للعباد ومن علامات الصدق في محبة العبد ربه ومحبة الله له أن يتبع رسوله صلى الله عليه وسلم فيما جاء به ويتمسك بشرعه في قوله وعمله وعقيدته.

كما أوضح سبحانه أن من صفات المؤمنين وأخلاقهم العظيمة أنهم أولياء فيما بينهم وأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

فالواجب على جميع المسلمين في كل مكان أن يعبدوا الله وحده، وأن يتقوه بفعل أوامره واجتناب نواهيه، وأن يتحابوا في الله، وأن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر، لأن في ذلك سعادتهم ونجاتهم في الدنيا والآخرة ولأن ذلك أيضاً من أسباب نصرهم على أعدائهم وحمايتهم من مكائدهم وشُرهم، كما قال الله عز وجل: ﴿وَلْيَنْصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿١٠﴾ وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾.

والتقوى هي طاعة الله ورسوله، والاستقامة على دينه، وإخلاص العبادة لله وحده والتمسك بشريعة رسوله، والاستقامة على دينه، وإخلاص العبادة

لله وحده والتمسك بشريعة رسوله صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً وعقيدة.
وهي الإيمان والعمل الصالح، وهي الإسلام الذي بعث الله به رسوله
وأُنزل به كتبه كما قال عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ
النَّعِيمِ﴾ وقال عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً
طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وقال عز وجل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا
يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ وقال عز وجل: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، وقال تعالى:
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وقال
سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾،
وقال تعالى موصياً لعباده المؤمنين بالصبر والتقوى والحذر من أعداء الله:
﴿وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرِبَكُمُ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ والآيات في
هذا المعنى كثيرة.

ولا يخفى ما وقع في هذه الأيام من عدوان دولة العراق على دولة
الكويت واجتياحها بالجيوش والأسلحة المدمرة. وما ترتب على ذلك من سفك
الدماء وهتك الأعراض وتشريد أهل البلاد وحشد الجيوش على الحدود
السعودية الكويتية.

ولا شك أن هذا من دولة العراق عدوان عظيم وجريمة شنيعة يجب على
الدول العربية والإسلامية إنكارها. وقد أنكرها العالم واستبشعها لمخالفتها
الشرع المطهر والمواثيق المؤكدة بين الدول العربية والدول الإسلامية وغيرهم
إلا من شذ عن ذلك ممن لا يلتفت إلى خلافه. ولا شك أن ما حصل بأسباب
الذنوب والمعاصي وظهور المنكرات وقلة الوازع الإيماني والسلطاني.

فالواجب على جميع المسلمين أن ينكروا هذا المنكر، وأن يناصروا الدولة
المظلومة، وأن يتوبوا إلى الله من ذنوبهم وسيئاتهم، وأن يحاسبوا أنفسهم في

ذلك، وأن يتعاونوا على البر والتقوى أينما كانوا، ويتتاصحوا ويتواصوا بالحق والصبر عليه في جهاد أنفسهم وفي جهاد عدوهم ومن اعتدى عليهم، وأن يعتصموا بحبل الله جميعاً وأن يكونوا صفاً واحداً وجسداً واحداً وبناءً واحداً ضد العدو وضد الظالم سواء كان مسلماً أو غير مسلم. كما قال الله عز وجل: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

وقال سبحانه: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾، وقال عز وجل: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، وقال صلى الله عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً" ((وشبك بين أصابعه)) والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والواجب على رئيس دولة العراق أن يتقي الله ويتوب إليه وأن يبادر بسحب جيشه من دولة الكويت ثم يحل المشكلة التي بينه وبين دولة الكويت بالحلول السلمية والصلح العادل والتفاهم المنصف.

فإن لم يتيسر ذلك فالواجب تحكيم الشرع المطهر بتكوين محكمة شرعية مكونة من جماعة العلماء المعروفين بالعلم والفضل والعدالة للحكم بينهم كما قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمِ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ الآية. وقال عز وجل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ وقال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ أقسم سبحانه في هذه الآية الكريمة أن الناس لا

يؤمنون حتى يحكموا نبيه محمد صلى الله عليه وسلم فيما شجر بينهم.
ونسأل الله لجميع قادة المسلمين من العرب وغيرهم التوفيق والهداية لما
فيه سعادة الجميع وصلاح قلوبهم وأعمالهم واستتباب الأمن بينهم، كما
أسأله أن يعيد الجميع من طاعة الهوى والشيطان إنه سميع قريب.

وأما ما اضطرت إليه الحكومة السعودية من الأخذ بالأسباب الواقية
من الشر والاستعانة بقوات متعددة الأجناس من المسلمين وغيرهم للدفاع
عن البلاد وحرمات المسلمين وصد ما قد يقع من العدوان من رئيس دولة
العراق، فهو إجراء موفق ومسدّد وجائز شرعاً وقد صدر من مجلس هيئة
كبار العلماء - وأنا واحد منهم - بيان بتأييد ما اتخذته الحكومة السعودية
في ذلك، وأنها أصابت فيما فعلت عملاً بقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا
خذوا حذرکم﴾، وقوله سبحانه: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾.

ولا شك أن الاستعانة بغير المسلمين في الدفاع عن المسلمين وعن
بلادهم وحمائيتها من كيد الأعداء أمر جائز شرعاً، بل واجب محتم عند
الضرورة إلى ذلك. لما في ذلك من إعانة المسلمين وحمائيتهم من كيد أعدائهم
وصد العدوان المتوقع عنهم. وقد استعان النبي صلى الله عليه وسلم بدروع
استعارها من صفوان بن أمية يوم حنين، وكان كافراً لم يسلم ذلك الوقت.
وكانت خزاعة مسلمها وكافرها في جيش النبي صلى الله عليه وسلم في
غزوة الفتح ضد كفار أهل مكة.

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنكم تصالحون الروم
صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم من ورائكم فتتصرون وتغنمون" أخرجه الإمام
أحمد وأبو داود بإسناد صحيح.

ونصيحتي لأهل الكويت وغيرهم من المسلمين في كل مكان ولرئيس دولة
العراق وجيشه أن يجددوا توبة نصوحاً وأن يندموا على ما سلف من الذنوب،
وأن يقلعوا منها وأن يعزموا على عدم العودة فيها، لأن الأدلة الكثيرة من

الكتاب والسنة قد دلت على أن كل شر في الدنيا والآخرة وكل بلاء وفتنة فأسبابه المعاصي وما كسبته أيدي العباد من المخالفة لشرع الله. كما قال الله سبحانه: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾، وقال عز وجل: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾، وقال عز وجل: ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾.

ولما وقعت الهزيمة يوم أحد على المسلمين وأصابهم ما أصابهم من القتل والجراح بأسباب إخلال الرماة بموقفهم وتنازعهم وفشلهم وعصيانهم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بلزوم الموقف وإن رأوا المسلمين قد انتصروا واستنكر المسلمون ذلك وعظم عليهم الأمر أنزل الله قوله تعالى: ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها﴾ يعني يوم بدر ﴿قلت ما أنا بهذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير﴾.

وقد أخبر سبحانه في كتابه العظيم أن التوبة سبب للفلاح وتكفير السيئات والفوز بالجنة والكرامة، فقال الله عز وجل: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ وقال سبحانه: ﴿وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى﴾، وقال عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾ الآية.

ومن أعظم مظاهر التوبة وأوجبها الإخلاص لله وحده في جميع الأعمال، والحذر من الشرك كله دقيقه وجليله وصغيره وكبيره، والعناية بالصلوات الخمس وإقامتها في أوقاتها من الرجال والنساء، والمحافظة عليها من الرجال في المساجد التي أذن الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه، والعناية بالزكاة والصيام وحج البيت والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتناصح والتعاون على البر والتقوى، والتواصي بالحق والصبر عليه.

وأسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يصلح أحوال المسلمين في كل مكان، ويصلح قلوبهم وأعمالهم ويمنحهم الفقه في الدين، وأن يصلح

قادتهم جميعاً، ويوفقهم لتحكيم شريعته، والتحاكم إليها، والرضا بها، وترك ما يخالفها، وأن يصلح لهم البطانة، ويعينهم على كل خير، ويهديهم جميعاً صراطه المستقيم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله وسلم على نبينا وإمامنا وسيدنا إمام المتقين وقادة المجاهدين وخير عباده أجمعين محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

حرر في ٢٦/١/١٤١١هـ



■ صورة القوات العراقية الغازية في الكويت ■

أبيض

الوثنية السياسية

لفضية الدكتور/ طلال عمر با فقيه
مدير المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي
(سابقاً)

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠م اجتاحت قوات صدام حسين الكويت بعد إعطاء الأخير تعهدات بعدم الغزو، وعاثت قواته في الكويت فساداً وتخريباً وقتلاً وهتكاً للأعراض وحرقاً للمقدرات الوطنية. فتدخلت الزعامات العربية والدولية وناشدت صداماً بسحب قواته ولكن دون جدوى.

وسعى خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز جاهداً لاحتواء الأزمة وناشد صداماً بسحب قواته ومنع هذه الجرائم والموبقات التي ارتكبتها نظامه ولكن دون فائدة.

وحذر الرئيس المصري حسني مبارك صداماً من مغبة هذا الوضع وأنه سيسفر عن نتائج خطيرة ضد العراق وأيضاً لم يحظ الرئيس المصري بفائدة.

وتدخل زعماء العالم أجمع وناشدوا صداماً وبعضهم قام بزيارات له في بغداد، ولكن الشيطان كان متلبساً به فوجّه العالم إنذاراً له بأن التدخل العسكري هو الخيار الوحيد في حالة عدم انسحابه بعد إعطائه مهلة كافية للانسحاب وفرض عقوبات اقتصادية على العراق قصد إجباره على الانسحاب.

وانتهت المدة ولم ينسحب، فقامت قوات الائتلاف المكونة من ثمان وعشرين دولة بضرب قواته وكان كل ذلك بقرارات مجلس الأمن. وانتهت المعركة بهزيمة ساحقة لقوات صدام وتم فرض عقوبات جديدة على نظام صدام تتمثل في تدمير ما يمتلكه من أسلحة الدمار الكيميائي والجراثومية والصواريخ التي يبلغ مداها ١٥٠ كم وتعويض الكويت وتعويض نفقات الحرب وهذه نتائج حتمية الوقوع لمن كان يتابع تطورات الموقف في أزمة الخليج.

إلا أن المؤسف حقاً أن بعضاً من أذعياء العلم انتقدوا وجود قوات

أجنبية والاستعانة بها، وحاولوا أن يضيفوا على العمليات العسكرية صبغة إسلامية قصد التشويش وكسب عواطف العامة وتحريك الشارع العربي والإسلامي ضد ذلك الوجود، وجعل هؤلاء أو تجاهلوا أن أمر الاستعانة لا يصادم الشرع، بل في الشرع أمثلة له.

ففي السنة النبوية أن الرسول صلى الله عليه وسلم عقد اتفاقية بينه وبين اليهود، تتضمن هذه الاتفاقية مناصرة الرسول صلى الله عليه وسلم لليهود في حالة تعرضهم لعدوان، وكذلك مناصرة اليهود للرسول عليه الصلاة والسلام إن تعرض لعدوان وإليك نص الاتفاقية:

كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهوداً وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم: (بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين وإن المؤمنين لا يتركون مغرمًا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو

عقل ... وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم ... وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا بنفسه وأهل بيته وإن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف وإن يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف وإن يهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف وإن يهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف وإن يهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف وإن يهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم وإن يهود بني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف وإن البر دون الإثم وإن موالي ثعلبة كأنفسهم وإن بطانة يهود كأنفسهم وإنه لا يخرج منهم أحداً إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم وإن الله على أبر هذا وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصح والنصيحة وإن النصر للمظلوم وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة وإن بينهم النصر على من دهم يثرب وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين) أ.هـ.

كما إن الفقه الإسلامي بجميع مذاهبه أجاز الاستعانة في حالة الحاجة وهذه أقوال المذاهب:

- ١- جاء في فقه الزيدية بأنه تجوز الاستعانة مع الحاجة ورجاء النفع وإن الأمر مفوض إلى نظر الإمام.
- ٢- مذهب أهل البيت رحمهم الله الجواز.
- ٣- مذهب الحنفية رحمهم الله جواز الاستعانة عند الحاجة.
- ٤- مذهب المالكية رحمهم الله الجواز، بل توسعوا فأجازوا الخروج مع الإمام الكافر.

٥- مذهب الشافعية رحمهم الله جواز الاستعانة.

٦- مذهب الحنابلة رحمهم الله الجواز مع الحاجة.

ثم حاول أولئك التشويش من غير وازع من ضمير أو دين القول بتوزيع الثروة، وهذا لعمرى منطق يجافي الإسلام، فلا أعرف كيف يصدر من أشخاص يدعون الإسلام، فمسألة الغنى والفقر مسألة فرغ منها الشرع فالله يعلم حال عباده فيبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، فهذه شحاتة أو نهب أرادوا أن يضيفوا عليها صبغة إسلامية مع أن المملكة العربية السعودية والكويت وغيرهما من دول الخليج سجلاتهم طافحة بالمعونات المالية الضخمة لأولئك الذين نادوا بالتوزيع فالسودان يعيش من معونات السعودية والكويت؛ واليمن ميزانيته ومنشآته الوطنية تمول جميعها من المملكة العربية السعودية والكويت؛ وأيضاً تونس وموريتانيا تعيشان من المعونات السعودية ومن الكويت وغيرهما من دول الخليج فلا أدري لماذا لم يراجعوا سجلاتهم ليعرفوا العون المالي وضخامته من السعودية والكويت.

وأخيراً وبعد انتهاء العمليات العسكرية وسحق قوات صدام وخضوعه لكل الشروط التي فرضت عليه بعد الهزيمة لم ينته الوضع عند هذا الحد فنشأت في الشمال قضية الأكراد الذين طالما عذبهم صدام وأبادهم بشكل جماعي مستخدماً ضدهم أسلحة الدمار الشامل؛ فبعد الانتهاء من هزيمته وقيام الأكراد بالمطالبة بحقوقهم قام صدام بضربهم وهدم دورهم وقراهم وتشريدهم فلجأ أكثر من مليون كردي إلى إيران ومئات الآلاف إلى تركيا وكانوا ضحايا التعذيب والتشريد والقتل فتدخل المجتمع الدولي لحمايتهم فخضع صدام للحوار معهم وأرغم على إعطائهم حقوقهم ومنها الحكم الذاتي إلا أنه رفض إعطاء ضمانات دولية وقامت في الجنوب العراقي قضية الشيعة، وهكذا أثبت صدام لشعبه وللعالم أجمع أنه رجل غير مهياً للحكم ولا تتوفر فيه صفات الحاكم الذي يوفر لشعبه وبلاده العيش بكرامة.

بل على العكس من ذلك أثبت لشعبه أنه عدو لهم جلب لهم الدمار والذلة وأثبت للعالم أجمع أنه غبي بكل دلالات هذه الكلمة وأنه رجل متعطش للدماء لا تتوفر فيه الصفات الإنسانية فضلاً عن صفات الحاكم القدير الأمين الذي يقدر المواقف ولذا ينادي الآن المجتمع الدولي بمقاطعة العراق ما دام صدام حسين في السلطة؛ ونحن نناشد إخواننا في العراق بالتخلص من مجرم الحرب هذا الذي جلب الدمار لشعبه وبلاده وضرب مقومات الدول العربية ومقدراتها وأوجد الانشقاق في الصف العربي والواقع أن كل ذلك الدمار الذي حل بالعراق نتيجة الاستبداد في الرأي والانفراد في اتخاذ القرار ولا يوجد من يجزؤ على إظهار المخالفة وإلا كان مصيره القتل وعدم احترام رغبات الشعب واستعمال القهر والتعذيب والقتل لكل من يظن أنه لا يرضى بمنهج صدام فكان صنم العراق ووثته والكل من أعوانه منحن له مبدياً إعجابه بتصرفاته مما أثر ذلك في نفسية صدام فظن أنه فعلاً القائد المحنك والزعيم المهيّب بينما أثبت الواقع أنه غير ذلك فأسأل الله أن يعجل به وبأعوانه إنه على كل شيء قدير.



■ صورة من أعمال المقاومة الكويتية ضد قوات الاحتلال ■

أبيض

الحكم الشرعي في أحداث الخليج

لسماحة الدكتور / محمد سيد طنطاوي
مفتي جمهورية مصر العربية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحكم الشرعي في أحداث الخليج :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ومن والاه.

وبعد: فقد فوجئ العالم كله في اليوم الحادي عشر من شهر المحرم سنة ١٤١١ هـ ، الموافق الثاني من شهر أغسطس سنة ١٩٩٠ م ، باجتياح دولة مسلمة كبيرة هي العراق ، لدولة مسلمة صغيرة هي الكويت.

وترتب على هذا الاجتياح ما ترتب ، من إزهاق للأرواح ، وعدوان على الأموال ، وتشريد للرجال والنساء والأطفال ، ووقوع فتن كقطع الليل المظلم مزقت المسلمين وأصابتهم - كما أصابت غيرهم معهم - بالاضطراب الشديد ، والفرع العظيم ، والأضرار المادية الجسيمة.

ودار الإفتاء المصرية في هذه الظروف العصيبة ، ترى لزماً عليها أن تبين الحكم الشرعي في أمور التبس فيها الحق بالباطل ، وأفتى الذين اتبعوا أهواءهم بغير علم بفتاوى ما أنزل الله بها من سلطان.

ومن أهم الحقائق التي ترى دار الإفتاء المصرية بيانها للناس ما يأتي:

أولاً: إن شريعة الإسلام قد أقامت العلاقات بين أفراد المجتمع الإنساني كله ، على التعارف ، والتعاون ، والعدل ، والتراحم ، وتبادل المنافع التي أحلها الله تعالى؛ وتقوية الروابط الخيرة الفاضلة ، التي تسعد بها الإنسانية وتتقدم وترقي.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

أي: خلقناكم بقدرتنا من أب واحد ومن أم واحدة ، وجعلنا منكم الشعوب ذات الأعداد الكثيرة ، والقبائل التي تمثل جزءاً من تلك الشعوب ليعرف بعضكم بعضاً معرفة قائمة على التعاون على البر والتقوى لا على

الإثم والعدوان .

٢- وعلى رأس المبادئ التي عمقت شريعة الإسلام جذورها في اتباعها ، لكي يعيشوا عيشة طيبة : مبدأ نشر السلام والأمان والاطمئنان فيما بينهم بصفة خاصة ، وفيما بينهم وبين غيرهم بصفة عامة.

والذي يتدبر القرآن الكريم ، يرى عشرات الآيات قد تحدثت عن هذا المبدأ العظيم ، لكي تحبب الناس في اعتناقه ، وتحرضهم على التحلي به .
ومن ذلك أن القرآن تارة يبين لنا أن من أسماء الله الحسنی لفظ "السلام".

قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣].

وتارة يأمر المؤمنين أن ينفذوا أحكام دينهم وآدابه ، بأن يعيشوا مسالمين لمن سألهم ، محاربين لمن اعتدى عليهم.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

وتارة ينهاهم عن قتال من أظهر لهم الانقياد لدعوتهم ، وأجرى كلمة السلام على لسانه.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ..﴾ [النساء: ٩٤].

أي : يا من آمنتم بالله - تعالى - إيماناً حقا ، إذا خرجتم من بيوتكم وسرتم في الأرض من أجل إعلاء كلمة الله ، فاحذروا أن تضعوا سيوفكم في غير موضعها ، فإن الأصل في الدماء الحرمه والصيانة.

واحذروا أن تقولوا لمن أظهر لكم الانقياد لدعوتكم ، أو حياكم بتحية الإسلام : لست مؤمناً ؛ بل الواجب عليكم أن تقبلوا منه ما أظهره ، فإن

علام السرائر والبواطن إنما هو لله تعالى وحده.

وتارة يحببهم في قبول السلام والصلح ممن رغب فيه ؛ وكانت الشواهد تدل على صدقه.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

أي : عليك - أيها الرسول الكريم - إذا رأيت من أعدائك ميلاً إلى المسالمة والمصالحة ، أن توافقهم على ذلك ، ما دامت هذه المسالمة تدل القرائن على صدقها وفوض أمرك إلى خالقك ، فهو السميع لأقوالهم ، العليم بأحوالهم.

وتارة نجد القرآن الكريم يسوق لأتباعه، ما يجعلهم يعتنقون هذا المبدأ السامي ويحرصون على التحلي به ، بأن يبين لهم أن الجنة من أسمائها "دار السلام" وأن تحية الله - تعالى - لهم فيها ، وتحية ملائكته هي لفظ "السلام" ، وأن لغة التخاطب بين أهلها ، تكون بألفاظ السلام ، والأمان والوئام.

ومن الآيات التي وردت في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ...﴾ [الأحزاب: ٤٤].

وقوله سبحانه: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ [١٣] سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ ﴿[الرعد: ٢٣، ٢٤].

وقوله عز وجل: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ [٢٥] إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴿[الواقعة: ٢٥، ٢٦].

٣- وهكذا عندما نتدبر القرآن الكريم ، نجد كثيراً من آياته تقرر ، السلام في حياة المؤمنين ، يجب أن يكون على رأس المبادئ السامية ، التي يتعين عليهم أن يجعلوها جزءاً من كيانههم ، وأن يعمقوها في نفوسهم ، وأن يحيوا لها وبها.

كما نجد - أيضا - أن نور السلام، يشع في كل تشريع من تشريعات الإسلام.

وكيف لا يكون الأمر كذلك، ولفظ الإسلام، ولفظ السلام، ينبعان من مشكاة واحدة، تدل على الطمأنينة، والأمان، والسكينة والوئام، والانقياد لله الواحد القهار.

ولقد روي مسلم في صحيحه عن عائشة - رضي الله عنها - أن الرسول - ص - كان كثيراً ما يدعو الله بقوله: "اللهم أنت السلام ومنك السلام، أي :- ومنك ترجى السلامة - تباركت يا ذا الجلال والإكرام".

٤- إن نعمة الشعور بالسلام والاطمئنان على رأس النعم التي بسببها يعم الرخاء ويزيد الخير، ويكثر الإنتاج، وتزدهر الزراعة والصناعة والتجارة، وتعمر الأرض بكل ما ينفع الناس، وتسود المودة والمحبة بين أفراد المجتمع الإنساني. ويزول الخوف من القلوب، والاضطراب من النفوس.. والخوف هو أحد أسباب النكبات البشرية، والكوارث الإنسانية، إذ الخائف على نفسه أو ماله أو عرضه قلما ينتج أو يتفرغ لما ينفعه أو ينفع الناس.

أما الأمان، فهو مفتاح التقدم والرفق، وطريق النمو والكفاية. وما وجد الأمان في أمة، إلا وارتفعت رايته، وعزت كلمتها، وظفرت بما تصبو إليه من خير وفير.

٥- ومن هنا فقد تحدث القرآن عن هذه النعمة في آيات كثيرة.

منها: دعوة إبراهيم - عليه السلام - لمكة المكرمة بقوله - كما حكى القرآن عنه: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥].

وفي آية أخرى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ [البقرة: ١٢٦].

ومنها: بيان أن هذه النعمة قد ميز الله - تعالى - بها بيته الحرام على غيره، كما ميز بها الأماكن التي من حوله على غيرها.

قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [٩٦] فيه آياتٌ بَيَّنَّتْ مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ﴿[آل عمران: ٩٦، ٩٧].

وقال سبحانه: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ...﴾ [العنكبوت: ٦٧].

قال صاحب الكشاف: "كان العرب حول مكة يغزو بعضهم بعضاً يتغاورون - أي: يغير بعضهم على بعض - ، ويتناهبون ، وأهل مكة قَارُونَ فيها آمنون ، لا يغار عليهم مع قتلهم وكثرة العرب ، فذكرهم الله بهذه النعمة الخاصة بهم. (تفسير الكشاف : ج ٤ ص ٤٦٤).

ومنها: تبشير المؤمنين بدوام هذه النعمة ، متى أخلصوا العبادة لخالقهم، وأدوا ما كلفهم به من طاعات.

قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: ٥٥].

ورحم الله الإمام الفخر الرازي فقد قال ما ملخصه: إن نعمة الأمن قد تكون أهم من نعمة الصحة، بدليل أنك لو قدمت الطعام إلى شاة مريضة، فإنها تأكل منه على قدر حاجتها وهي ساكنة مطمئنة. بينما لو قدمت الطعام إلى شاة أخرى سليمة، وربطت بالقرب منها حيواناً مفترساً ، فإنها لا تأكل، لأن خوفها من هذا الحيوان أنساها الجوع ، وجعلها تقضي وقتها وهي فزعة مضطربة.

فثبت من ذلك أن نعمة الشعور بالأمان والاطمئنان عند الأفراد والجماعات ، قد تكون أهم من الشعور بنعمة الصحة والعافية .

وانظر إلى ما قاله يوسف عليه السلام - لأبيه وأخواته ، عندما وصلوا إليه، لقد قال لهم كما حكى القرآن عنه: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦] أي آمنين من كل ما يخاف ويخشى منه ، واختار لفظ الأمان ، لأنه جماع كل

خير وبركة.

وانظر إلى ما بشر الله - تعالى - به أهل الجنة ، لقد بشرهم بالأمن والاطمئنان في آيات كثيرة منها قوله سبحانه: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر: ٤٦].

وقوله عز وجل: ﴿يَدْعُونَ فِيهَا - أَيِ الْجَنَّةِ - بِكُلِّ فَاكْهَةٍ آمِنِينَ﴾ [سورة الدخان: الآية].

أي: أن المؤمنين عندما يكونوا في الجنة ، يطلبون ويأمرون غيرهم ، بأن يحضر لهم كل ما يشتهونه من فاكهة أو غيرها ، فيلبي طلبهم ، وهم آمنون في أماكنهم من كل خوف أو ضرر. ولقد امتن الله تعالى على قريش بنعمتين عظيمتين هما نعمة الرزق الوفير، والأمن العظيم لكي يشكروه عليه فقال: ﴿لَا يَلَاِفَ قَرِيشَ إِلَّا لَهُمْ رَحْلَةُ الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾.

٦- هذا جانب من حديث القرآن عن نعمة الشعور بالسلام والأمان ، ومنه نرى أن هذه النعمة من أجل النعم وأعظمها وأسمائها.

فإذا ما اتجهنا إلى أحاديث النبي ﷺ وجدنا كثيراً منها ، توضح لنا فضل هذه النعمة ، وتأمرونا بشكر الله تعالى عليها وبالتضرع إليه سبحانه ألا يحرمنا منها.

ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ من أصبح آمناً في سربه أي : في بيته معافى في بدنه ، عنده قوت يومه ، فكأنما حيزت له الدنيا بحذاقيها . " وكان من دعائه ﷺ: " اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا " أي: واجعلنا آمنين من الخوف والفرع.

٧- وبعد: فإن الدعوة إلى السلام والأمان بين أفراد المجتمع الإنساني كله ، في صورتها المثالية والإيجابية ، هي شعار الإسلام.

لأن هذه الدعوة تراها في مظهره ومخبره ، في عباداته ومعاملاته ، في

أقواله وأعماله ، في كل ما يدعو إليه ، وفي كل ما ينهى عنه .
وما دام الأمر كذلك ، فنحن ندعو الأمة الإسلامية بصفة عامة ،
وحكامها بصفة خاصة . ندعوهم جميعاً في تلك الأيام التي تفاقمت
فيها الفتن والفواجع ، بعد اجتياح العراق للكويت في بضع ساعات .
ندعوهم جميعاً إلى العودة إلى رحاب الأمان والسلام ، لأنهما الغاية
التي يطمح إليها كل عاقل لتكون تاجاً لسعادته في الحياة .

ندعوهم جميعاً أن ينبذوا البغي والطغيان والعدوان ، لأن ذلك يؤدي إلى
خراب الديار ، ندعو الذين احتلوا ديار غيرهم ، واستباحوا ما حرم الله
تعالى استباحته ، أن يفيئوا إلى رشدهم ، وأن يرجعوا إلى الحق ، فإن
الرجوع إلى الحق فضيلة .

ندعو الذين أطاعوا حكامهم في المعاصي والظلم والعدوان ، أن يقلعوا
عن ذلك ، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .
ندعو الجميع إلى تدبر ما وعد الله تعالى به المتمسكين بفضيلة العدل
والرحمة ، من جزيل الثواب ، وما توعدهم به الطغاة والبغاة من شديد
العقاب .

﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾ .

ثانياً : مما اتفقت عليه جميع الشرائع السماوية ، وجميع العقول
الإنسانية السليمة أن السلام بين الناس هو الأصل ، وأن الحرب لا يلجأ
إليها ، إلا من أجل دفع الظلم والعدوان ، الذي يقع على الدين أو النفس أو
العرض أو المال أو الوطن .

وقد بيّن القرآن الكريم ذلك بياناً واضحاً في قوله تعالى : ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ ٣٩ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ
حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿ [الحج : ٣٩ ، ٤٠] .

وقد ذكر كثير من المفسرين عند تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ

يَقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ﴿١﴾ أن هذه الآية هي أول ما نزل من القرآن في شأن مشروعية القتال من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل.

قال الإمام ابن جرير عند تفسيره لهذه الآية ج ١٧ ص ١١٢: عن ابن عباس- رضي الله عنهما له - قال : لما خرج النبي ﷺ قال أبو بكر اخرجوا نبيهم ليهلكن ، فأنزل الله هذه الآية .. وهي أول آية نزلت - أي في شأن القتال. أي: أذن الله تعالى للمؤمنين ورخص لهم ، بأن يقاتلوا الذين ظلموهم وآذوهم واعتدوا عليه ، وأن الله عز وجل لتقدير على نصر هؤلاء المظلومين الذين أخرجوا الظالمين من ديارهم بغير حق ، وبدون أي سبب من الأسباب، سوى أنهم كانوا يقولون ربنا الله، ولن نشرك به أحداً.

وقد جاءت أحاديث النبي ﷺ فأكدت هذا المعنى بأن بينت أن من يُقتل وهو يدافع عن ما أوجب الشرع الدفاع عنه فهو شهيد.

ومن الأحاديث التي وردت في ذلك ، ما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي ، عن سعد بن زيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال " من قتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد " .

وأخرج الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أن يأخذ مالي ؟ فقال ﷺ: " فلا تعطه مالك " . قال: " أرأيت إن قاتلني ؟ فقال ﷺ: " قاتله " : قال: " أرأيت إن قتلني ؟ فقال ﷺ: " فأنت شهيد " . قال أرأيت إن قتلته ؟ فقال ﷺ: " فهو في النار " .

وهكذا نرى أن الحرب في الإسلام ، لم تشرع إلا من أجل دفع الظلم والعدوان .

وقد وضعت شريعة الإسلام للحرب شروطاً وآداباً من أهمها:

١- أن القتال إنما يكون للمقاتلين، أما غيرهم فلا يجوز الاعتداء عليهم.

وهذا واضح تمام الوضوح في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

أي: وقاتلوا أيها المؤمنون من أجل إحقاق الحق وإبطال الباطل، الذين أعدوا أنفسهم لقتالكم، ولا تتجاوزهم إلى غيرهم ممن لم يشتركوا في قتالكم، كالنساء والصبيان ومن في حكمهم، واعلموا أن الله عز وجل لا يحب من يعتدي على غيره بأي لون من ألوان الاعتداء.

فالآية الكريمة تهيج للمؤمنين، وإغراء لهم على قتال أعدائهم المعتدين بدون تردد أو تهيب، وإرشاد لهم إلى أن يجعلوا قتالهم من أجل نصره الحق، ودحر الباطل لا من أجل المطامع والشهوات.

ففي الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي موسى رضي الله عنهما أن أعرابياً أتى إلى النبي ﷺ فقال له: يا رسول الله إن الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل ليذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه أي: ليتحدث الناس بشجاعته وليظهر بينهم والرجل يقاتل حمية أي من أجل العصبية الباطلة أي ذلك في سبيل الله؟ فقال ﷺ: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله".

وقد جاءت أحاديث النبي ﷺ ووصايا الخلفاء الراشدين لقوادهم بالنهي عن قتال غير المقاتلين.

فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه: عن بريدة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يقول لأصحابه: "اغزوا في سبيل الله؛ ولا تغلوا؛ ولا تغدروا، ولا تمثلوا؛ ولا تقتلوا الوليد، ولا أصحاب الصوامع أي: الأحيار والرهبان".

وأخرج أبو داود في سننه عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "انطلقوا باسم الله، وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، - أي متقدماً في السن، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، أي: ولا تخونوا -

وأصلحوا ، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين".

ومن وصية أبى بكر الصديق ، لأسامة بن زيد وجيشه حين أرسلهم لقتال أهل أبنى وهي قرية على حدود الشام الجنوبية قرب مؤتة " يا أيها الناس: قفوا أوصيكم بوصايا فاحفظوها عني: لا تخونوا، ولا تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تقعروا أي لا تقطعوا نخلاً ، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة. وسوف تمرّون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ".

٢- أجمع العلماء على أنه لا يجوز بحال من الأحوال ، مهاجمة الأمنيين الذين بينهم وبين المسلمين عهود ، وأخذهم على غرة ، ومفاجأتهم باحتلال أرضهم وديارهم.

لأن ذلك يمثل أفحش الغدر ، وأقبح الخيانة ، وأسوأ ألوان نقض المواثيق.

ومما يدل دلالة واضحة على تحريم ذلك قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]. والنبذ معناه طرح الشيء وإلقاؤه على سبيل الإهمال والترك.

والمعنى : إما تخافن يا محمد من قوم بينك وبينهم عهد على عدم مقاتلتهم ، بأن ترجح لديك أنهم على وشك خيانتك ونقض عهدهم ، وقامت الأدلة على ذلك ، فاطرح إليهم عهدهم . وأعلمهم إعلاماً واضحاً صريحاً بذلك قبل أن تحاربهم ، حتى تكون أنت وهم في العلم بالتحلل من هذا العهد سواء ، لأن الله تعالى لا يحب الخائنين لعهودهم.

والذي يراجع ما قاله المفسرون عند تفسيرهم لهذه الآية الكريمة ، يراهم قد أجمعوا على أنه لا يجوز لأولياء الأمور في أية دولة مسلمة أن يأمرؤا جيوشهم بمهاجمة أي دولة أخرى ، بينهم وبينها معاهدة عدم اعتداء

، إلا بعد إخبار تلك الدولة بالتحلل من هذه المعاهدة.

وهذا طرف من أقوالهم عند تفسير هذه الآية الكريمة.

(أ) قال الإمام ابن جرير: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافْنَ مِنْ قَوْمِ خِيَانَةٍ فَاَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ أي: وإما تخافن يا محمد من عدو لك، بينك وبينه عهد وعقد، أن ينكث عهده، ويغدر بك، فناجزهم بالحرب، وأعلمهم قبل حربك إياهم، إنك قد فسخت العهد الذي بينك وبينهم. حتى تصير أنت وهم على سواء في العلم بأنك لهم محارب، فيأخذوا للحرب آلتها وتبراً من الغدر. (تفسير ابن جرير الطبري ج ١٠ ص ١٩).

(ب) وقال الإمام ابن كثير: قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَخَافْنَ مِنْ قَوْمِ خِيَانَةٍ فَاَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ.. الخ..﴾.

أي: وإما تخافن يا محمد من قوم عاهدتهم خيانة، أي: نقضاً لما بينك وبينهم من موثيق، فانبذ إليهم عهدهم على سواء. فأعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم، حتى يبقى علمك وعلمهم بأنك حرب عليهم وهم حرب عليك، وأنه لا عهد بينك وبينهم. لأن الله تعالى "لا يحب الخائنين، حتى ولو في حق الكافرين" (تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٢٢).

(ج) وقال الإمام القرطبي ما ملخصه: قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَخَافْنَ مِنْ قَوْمِ خِيَانَةٍ فَاَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ..﴾.

أي: "وإما تخافن من قوم بينك وبينهم عهد، فانبذ إليهم على سواء" أي فقل لهم قد نبذت إليكم عهدكم وأنا مقاتلكم، ليعلموا ذلك فيكونوا معك في العلم سواء، ولا تقاتلهم وبينك وبينهم عهد وهم يثقون بك، فيكون ذلك خيانةً وغدرًا.

وإنما كان الغدر في حق الإمام أعظم وأفحش منه في غيره، لما في ذلك من المفسدة، فإنهم أي: الأئمة إذا غدروا وعلم ذلك منهم ولم

يَنْبِذُوا بِالْعَهْد ، لم يأمنهم العدو على عهد ولا صلح ، فتشتد شوكته ويعظم ضرره ، ويكون ذلك منفراً من الدخول في الدين ، وموجباً لذم أئمة المسلمين .

ثم قال - رحمه الله - : وقد اختلف العلماء هل 'يجاهد مع الإمام الغادر على قولين : فذهب أكثرهم انه لا يُقاتل معه ، وذهب بعضهم إلى الجهاد معه . " (تفسير القرطبي ج ٨ ص ٣٣)

ونحن نؤيد تأييداً تاماً ما قال به أكثر العلماء الذين يرون أنه لا يقاتل مع الحاكم الغادر ، لان القاتل معصية لله تعالى ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عز وجل .

(د) وقال الألوسي - رحمه الله - : عند تفسيره لهذه الآية : " وإما تعلمن يا محمد من قوم معاهدين لك نقض عهد فيما سيأتي ، بما يلوح لك منهم بالدلائل ، فانبذ إليهم على سواء . "

أي : فاطرح إليهم عهدهم على طريق مستو ، بأن تظهر لهم النقض ، وتخبرهم إخباراً مكشوفاً بأنك قد قطعت ما بينك وبينهم من الوصلة ، ولا تنأجزم الحرب وهم على توهم بقاء العهد ، كي لا يكون من قبلك شائبة أو خائنة أصلاً لأن الله لا يحب الخائنين (تفسير الألوسي ج ٩ ص ٢٣) .

(هـ) وقال صاحب المنار ما ملخصه : وإن تتوقع يا محمد من قوم خيانة بنقض عهدهم ، بأن يظهر لك من الدلائل والقرائن ما يُنذِرُ به ، فانبذ إليهم عهدهم على طريق واضح ، لا خداع فيه ولا استخفاء ، ولا خيانة ولا ظلم . حتى تكون أنت وهم في العلم بنقض العهد سواء .

والحكمة في هذا النبذ ، أن الإسلام لا يبيح لأهله الخيانة مطلقاً ، لأن الخيانة مبغوضة عند الله تعالى بجميع صورها ومظاهرها .

روي البيهقي في شعب الإيمان عن ميمون بن مهران أنه قال : ثلاثة المسلم والكافر فيهن سواء : " من عاهد فوفى بعهده ، فعليك أن تكون

وفياً معه مسلماً كان أو كافراً فإنما العهد لله . ومن كانت بينك وبينه رحم فصلها مسلماً كان أو كافراً ، ومن أئتمنتك على أمانة فأداها إليه مسلماً كان أو كافراً" (تفسير المنار ج ١١ ص ٥٨).

(و) وقال الشيخ محمد جمال الدين القاسمي عند تفسيره لهذه الآية: "دلت هذه الآية على جواز معاهدة الكفار لمصلحة ، ووجوب الوفاء بالعهد إذا لم تظهر منهم الخيانة ، وإباحة نبذ العهد لمن يتوقع منهم المكر ، وأن نعلمهم بذلك ، لئلا يعيبوا علينا بنصب الحرب مع العهد" (تفسير القاسمي ج ٧ ص ٢١ ٣٠) .

(ز) هذا طرف من أقوال المفسرين لهذه الآية الكريمة ، وكلها تدل دلالة واضحة ، على أن شريعة الإسلام قد حرمت الغدر والخيانة ونقض العهود وأنه لا يصح لدولة مسلمة بينها وبين دولة أخرى غير مسلمة ، عقد أمان ، أن تفاجئها وتباغتها بالعدوان عليها ، واحتلال أرضها وديارها دون إعلامها وإخبارها بتحللها من تلك العهود التي بينهما .

(ح) ولقد طبق السلف الصالح تلك الأحكام والآداب تطبيقاً تاماً فقد ذكر أبو داود والترمذي في سننهما ، أنه كان بين معاوية وبين أهل الروم عهد ، وكان يسير في بلادهم فلما انقضى العهد أراد أن يهاجمهم فإذا رجل على فرس وهو يقول الله أكبر وفاء لا غدر ، وإذا هو عمرو بن عبسة ، فسأله معاوية ما شأنك ؟

فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول: " من كان بينه وبين قوم عهد ، فلا يحلّ عهداً ولا يشدنه حتى يمضي أمده أي: وقته ، أو ينبذ إليهم على سواء أي : أو يعلنهم بالحرب علماً واضحاً مكشوفاً حتى يأخذوا حذرهم فلما سمع معاوية ذلك رجع بالناس" (التاج الجامع للأصول : ج ٤ ص ٢٧٤ الشيخ منصور علي ناصف) .

(ط) ولنا أن نتساءل . بعد كل هذه النصوص : إذا كان هذا هو حكم شريعة

الإسلام مع غير المسلمين ، ألا نقاتلهم حتى نعلنهم إعلاناً لا لبس فيه ولا خفاء ، أننا قد تحللنا من عهودهم ، وأن حالنا معهم قد تحولت من الأمان إلى الحرب ، لشعورنا بأنهم ليسوا صادقين في عهودهم.

أقول إن كان هذا هو حكم شريعة الإسلام مع غير المسلمين، فما ظنك بدولة مسلمة كبيرة هي العراق، تجتاح في بضع ساعات دولة مسلمة مجاورة لها هي الكويت، بدون سابق إنذار أو علم أو إشعار .. فتحتل أراضيها وتضمها إلى أراضيها ، وتجعل أهلها في حالة من الخوف والاضطراب، لا يعلمها إلا الله عز وجل.

وإذا لم يكن هذا الفعل الشنيع هو الغدر بعينه فماذا يكون الغدر ؟
وإننا نقول لكل غادر ، استمع إلى سوء مصيرك ، من هذا الحديث الصحيح الذي أخرجه الشيخان البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: "إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة ، يرفع لكل غادر لواء ، فيقال هذه غدره فلان ابن فلان ".
أي يقال هذه الرؤية لفضيحة فلان ابن فلان ، الذي غدر وفجر، وخان الوعود ، ونقض العهود.

هذه آداب الإسلام التي نطقت بها آيات القران الكريم ، وأحاديث النبي ﷺ وطبقها السلف الصالح في سلمهم وحربهم، إذ كانوا لا يغدرون ، ولا يخونون، ولا يفاجئون عدوهم بحرب إلا إذا أعلنوه بذلك إعلاناً واضحاً مكشوفاً، بعد أن يتبين لهم أن العدو ليس صادقاً في عهوده معهم.

بل إننا لنقرأ أن أخلاق العرب حتى في جاهليتهم ، كانت تأبى الغدر والخيانة ، وأخذ العدو على غرة وغفلة منه.

فقد ورد في أخبار العرب أن العربي القديم ، كان إذا التقى بعدو له ، وأراد أن يقتله فقال له : خذ حذرک فإنی قاتلك ، ويعطيه المهلة الكافية لكي يستعد للمبارزة .. وتأبى عليه أخلاقه وشهامته أن يأخذ عدوه على غرة أو

غفلة منه .. وورد في كتب السيرة أن قريشاً لما أبرمت أمرها على قتل النبي ﷺ ليلة الهجرة ، ورتبت لذلك من كل قبيلة شاباً جلدأ قوياً .

أحاط هؤلاء الشباب ببית النبي ﷺ لكي يقتلوه عند خروجه من بيته ، وأبت عليهم عاداتهم أن يقتحموا على الرسول ﷺ بيته ، لأنهم يعرفون أن هذا الاقتحام تأباه أخلاق العرب وعاداتهم وأعرافهم .

وروي أن بعضهم استأذن أبا جهل قائد هذه المؤامرة في أن يقتحموا الدار على النبي ﷺ فقال لهم: يا للعار ، تصبح العرب تتحدث وتقول: "امطينا الدار على بنات العم . إن هذا لن يكون" .

هذا كلام فرعون هذه الأمة ، وهذه أخلاقه وعاداته التي ورثها عن قومه العرب !! فماذا يقول الذين يدعون أنهم من نسل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، ومع ذلك أباحوا لأنفسهم ، أن يحتلوا جارة لهم مسلمة في بضع ساعات ، دون سابق إنذار أو إشعار ، وأن يقتحموا عليهم ديارهم ، بدون مراعاة لدين أو خلق أو عرف أو شرف .

ومرة أخرى أقول: إذا لم يكن هذا هو الغدر بعينه فماذا يكون الغدر ؟ وإذا لم يكن هذا هو الظلم بذاته فماذا يكون الظلم ؟!!

٣- كذلك من آداب الحرب في الإسلام: صيانة حقوق الذميين ، والمعاهدين ، والمستأمنين ، الذين يعيشون معنا في بلادنا أو لا يعيشون معنا ، ولكن بيننا وبينهم عهود تقتضي حمايتهم .

وهؤلاء وإن كان لكل طائفة منهم أحكامها الشرعية التي فصلها الفقهاء ، إلا أنهم جميعاً يشتركون في أمور من أهمها :

(أ) عدم إكراه أحد منهم على ترك دينه ، أو إجباره على اعتناق عقيدة معينة ، لأن الله تعالى نهانا عن أن نكره أحداً على الدخول في الإسلام ، لأن التدين إذعان قلبي ، واتجاه بالنفس والجوارح إلى الله رب العالمين ، بإرادة حرة مختارة . فإذا أُكره الإنسان على الدخول في دين معين ،

ازداد كرهاً له . ونفوراً منه ، فالإكراه والتدين نقيضان لا يجتمعان، ولا يمكن أن يكون أحدهما ثمرة للآخر.

قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

(ب) أباحت شريعة الإسلام لهم ممارسة شعائر دينهم . فلا تهدم لهم دار عبادة ففي الحديث الشريف " اتركوهم وما يدينون".

بل إن شريعة الإسلام أباحت للزوجة الكتابية من الرجل المسلم أن تذهب إلى دار عبادتها ، ولا حق لزوجها في منعها من ذلك.

(ج) إقامة العلاقة معهم على البر والعدل وتبادل المنافع التي أحلها الله، ومعاملتهم بالتي هي أحسن ، ما داموا لم يسيئوا إلينا .

قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [٨] إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٨، ٩].

(د) إذا طلب أي فرد ولو كان من الأعداء المحاربين لنا الأمان من أجل الإقامة أو العمل في ديارنا ، أُعطي إياه ، وصار بذلك آمناً على نفسه وعلى ماله وعلى عرضه ، ولا يجوز الاعتداء على حق من حقوقه.

ويعد هذا الأمان نافذا بإقرار من ولي الأمر له أو من ينبيه في ذلك.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦].

أي: وإن استأمنك يا محمد أحد من المشركين ، وطلب حمايتك وجوارك " فأجره " أي : فأمنه وأجبه إلى طلبه " حتى يسمع كلام الله " أي لكي يسمع كلام الله ويتدبره " ثم أبلغه مأمنه أي : فإذا أمن بعد سماعه لكلام الله صار من أتباعك المسلمين ، وإن بقي على شركه وأراد الرجوع إلى قومه ، فعليك أن تحافظ عليه ، حتى يصل إلى مكان أمنه

واستقراراه.

وقد أخذ العلماء من هذه الآية الكريمة أن المستأمن لا يؤذى ، بل يجب على المسلمين حمايته في نفسه وماله وعرضه ، ما دام في دار الإسلام . وقد حذر الإسلام من الغدر والخيانة أشد تحذير ومن الأحاديث التي وردت في ذلك ، ما أخرجه ابن ماجة وابن حبان في صحيحه عن عمرو ابن الحَمَق رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول: " أيما رجل أمن رجلاً على دمه ثم قتله ، فأنا بريء من القاتل، وإن كان المقتول كافراً".

وأخرج أبو داود في سننه عن صفوان بن سُلَيْم رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ " من ظلم 'معاهد أو انتقصه ، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه أي خصمه يوم القيامة ". قال بعض العلماء عند تفسيره لهذه الآية الكريمة: هذه الآية تشهد بسمو تعاليم الإسلام ، وسماحتها وحرصها على هداية الناس إلى الحق، وعلى صيانة دمائهم وأموالهم وأعراضهم من العدوان عليها . حتى ولو كان هؤلاء الناس من الأعداء .

ولقد كانت قمة عالية في السماحة تلك الاجارة لهم في دار الإسلام . ولكن قمة القمم هذه الحراسة لهم وهم مشركون وأعداء حتى يبلغوا إلى مكان أمنهم وموطنهم . خارج دار الإسلام . فهذا الدين هو منهج الهداية، وإجازة للمستجيرين به، حتى ولو كانوا من أعدائه .

(هـ) يشمل عقد الأمان الأفراد الذين يعيشون في بلادنا، من أجل خدمة بلادهم كأعضاء السفارات الأجنبية ومن في حكمهم فهؤلاء وإن قامت بيننا وبين بلادهم حرب، لا يجوز لنا أن نعتدي على أموالهم أو أعراضهم أو أي حق من حقوقهم لأنهم بمنزلة الرسل الذين يحملون

الرسائل من دولهم إلينا، أو منا إلى دولهم، والرسل لا تقتل.

فقد أخرج أبو داود في سننه والإمام أحمد في مسنده ، عن نعيم ابن مسعود الاشجعي قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول لرسوليّ مسيلمة الكذاب حين قرأ كتابه .

وفيه تكذيب للرسول ﷺ . ما تقولان أنتما ؟ قالا . نقول كما قال . فقال ﷺ : " أما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما " .

وهذا لا يمنع من إن هؤلاء الأفراد الذين يعيشون في بلادنا من أجل خدمة بلادهم، إذا ثبت عليهم أنهم ارتكبوا ما يتعارض مع شريعتنا وقوانيننا، رفعت حصانتهم، وحوسبوا على أخطائهم وجرائمهم، ونالوا ما يستحقونه من عقاب عادل .

ومن كل ما سبق يتبين لنا إن ما نقرؤه هذه الأيام من أن بعض الدول، تتخذ أعضاء السفارات وأسرههم رهائن، أو تجعلهم كدروع بشري في حالة الحرب، أو تسيء معاملتهم بأي لون من ألوان الإساءة. كل ذلك من الأفعال التي لا تقرها شريعة الإسلام، بل تحرمها تحريماً قاطعاً .

ثالثاً: إن حكم الله عز وجل وحكم رسوله ﷺ في عدوان دولة مسلمة، على دولة أخرى مسلمة، واضح وضوح الشمس في رابعة النهار، وليس فيه أي لبس أو خفاء .

أما حكم الله تعالى فنراه في قوله: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [٩] إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿[الحجرات : ٩ ، ١٠] .

فالآية الأولى من هاتين الآيتين، بينت وقررت بأسلوب صريح محكم ثلاثة أحكام شرعية:

أولها: إنه إذا حدث نزاع أو قتال بين طائفتين من المؤمنين، فعلى

المسلمين بصفة عامة، وعلى حكامهم وأصحاب الحل والعقد فيهم بصفة خاصة، أن يتدخلوا للصلح بين الطائفتين المتنازعتين، عن طريق بذل النصح، وإزالة أسباب الخلاف، بكل إخلاص في النية، وبكل صدق في العزيمة.

ثانيها: أنه إذا بغت إحدى الطائفتين على الأخرى، وأصرت على عدم قبول الصلح، فعلى المسلمين وحكامهم أن يجمعوا أمرهم على قتال الفئة الباغية، وان يقوموا بذلك بدون أي تردد أو تباطؤ أو تسويف.. حتى ترجع الفئة الظالمة الباغية إلى حكم الله - تعالى - وإلى قبول الصلح وترك القتال.

ثالثها: أنه إذا رجعت الفئة الباغية إلى الصلح، وأقلعت عن بغيتها، فعلى حكام المسلمين وأهل الحل والعقد فيهم، أن يصلحوا بين الطائفتين المتقاتلتين، إصلاحاً متسماً بالعدل التام الذي لا تحوم حوله شبهة الظلم والمحابة.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ أي: إنما المؤمنون إخوة في الدين والعقيدة، فهم يجمعهم أصل واحد وهو الإيمان، كما يجمع الإخوة أصل واحد هو النسب، وكما أن أخوة النسب داعية إلى التواصل والتراحم. فكذلك الأخوة في الدين تدعوكم إلى التعاطف والتصالح، ومتى كنتم كذلك صرتم أهلاً لرحمة الله تعالى ومثوبته.

هذا ولنستمع إلى طرف مما قاله المفسرون، عند تفسيرهم لهاتين الآيتين الكريمتين:

(أ) قال الإمام ابن جرير: يقول تعالى: (وإن طائفتان من أهل الإيمان اقتتلوا فأصلحوا أيها المؤمنون) بينهما بالدعاء إلى حكم كتاب الله، والرضا بما فيه لهما وعليهما، وذلك هو الإصلاح بينهما بالعدل.

فإن بغت إحداهما على الأخرى يقول: فإن أبت إحدى هاتين الطائفتين الإجابة إلى حكم الله، وتعدت ما جعله الله عدلاً بين خلقه، وأجابت الأخرى

منهما .

(فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) يقول: فقاتلوا التي تعتدي وتأتى الإجابة إلى حكم الله ، حتى ترجع إلى حكمه تعالى بين خلقه .

(فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل...) يقول فإذا رجعت الفئة الباغية بعد قتالكم إياها إلى الرضا بحكم الله ، فأصلحوا بينهما وبين الطائفة الأخرى بالعدل، يعني الإنصاف بينهما، وذلك حكم الله في كتابه الذي جعله عدلاً بين خلقه .

ثم قال -رحمه الله - : وسنجد الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: فعن ابن عباس أنه قال: أمر الله تعالى النبي ﷺ والمؤمنين أن يدعوهم إلى حكم الله، وينصف بعضهم من بعض، فان أجابوا حكم فيهم بكتاب الله حتى ينصف المظلوم من الظالم، فمن أبى منهم أن يجيب فهو باغ، فحق على إمام المؤمنين، أن يجاهدكم ويقاتلهم، حتى يفيئوا إلى حكم الله . (تفسير ابن جرير ج ٢٦ ص ٧٣).

(ب) وقال الإمام القرطبي: قال العلماء: لا تخلوا الفئتان من المسلمين في اقتتالهما من أمو: إما إن يقتتلا على سبيل البغي منهما جميعاً أو لا، فإن اقتتلا على سبيل البغي ، فالواجب في ذلك إن يمشى بينهما بما يصلح ذات البين، ويثمر المكافاة والموادعة . فان لم يتحاجزا ولم يصطلحا وأقامتا على البغي صير إلى مقاتلتهما .

وأما إن كانت إحداها هي الباغية، فالواجب أن تقاتل هذه الفئة الباغية إلى أن تكف وتتوب .

فإن فَعَلَتْ أي: كفت وتابت عن بغيها أصلح بينهما وبين المبغي عليها بالقسط والعدل .

ثم قال - رحمه الله -: وفي هذه الآية دليل على وجوب قتال الفئة الباغية المعلوم بغيها على الإمام، أو على أحد من المسلمين .

ثم قال: وقال القرطبي: لو كان الواجب في كل اختلاف يكون بين الفريقين الهرب منه، ولزوم المنازل لما أقيم حد، ولما أبطل باطل، لوجد أهل النفاق والفجور سبيلاً إلى استحلال كل ما حرم الله عليهم من أموال المسلمين، وسفك دمائهم والاعتداء على حرمتهم، بان يتحزبوا عليهم، فإذا كف المسلمون أيديهم عنهم، كان ذلك مخالفاً لقوله ﷺ: "خذوا على أيدي سفهائكم" (تفسير القرطبي ج ١٦ ص ٣١٧ طبعة دار الشعب)

(ج) وقال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: والأمر في قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾ للوجوب، لأن هذا حكم بين الخصمين، والقضاء بالحق واجب لأنه لحفظ حق المحق، ولأن ترك قتال الفئة الباغية يجر إلى استرسالها في البغي، وإضاعة حقوق المبغي عليها في الأنفس والأموال والأعراض، والله لا يحب الفساد، ولأن ذلك يجرئ غيرها إلى أن تأتي مثل صنيعها فقاتلها زجر لغيرها. (تفسير التحرير والتنوير ج ٢٥ ص ٢٤١).

هذا، هو حكم الله تعالى في حكم الطائفتين المتقاتلتين من المسلمين كما جاء كتابه، وكما قرره العلماء المفسرون لكتابه الكريم.

أما حكم رسوله ﷺ فنراه في الحديث الصحيح، الذي أخرجه البخاري عن أنس رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. قالوا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: أن تحجزه أي: تمنعه عن الظلم فذلك نصره".

هذا هو الحكم الشرعي من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله ﷺ في شأن نشوب قتال بين طائفتين من المؤمنين.

وهو كما قلت سابقاً حكم واضح وجلي، ولا يحتاج إلى عناء أو تفكير، متي سلمت النيات من الهوى، وصدقت العزائم في تنفيذه. وهذا الحكم فيه أمر صريح من الله تعالى للمسلمين وحكامهم، بأن يكلفوا جيوشهم بقتال الفئة الباغية المصرة على بغيتها وظلمها.

ومن الواضح أيضا وضوح الشمس أن الفئة الباغية، هي تلك التي حشدت حشودها، ثم باغتت دولة مسلمة إلى جوارها، فاحتلت أرضها وديارها، وفعلت ما فعلت بأهلها، وتم ذلك كله في بضع ساعات وبدون سابق إعلام، أو إنذار، أو إشعار.

وإن المسلمين بصفة عامة وحكامهم بصفة خاصة، بتقاعسهم عن تنفيذ حكم الله الذي يقضي بقتال الفئة المصرة على بغيتها وظلمها، يكونون معطلين لحكم الله تعالى ولحكم رسوله ﷺ.

ومن يعطل حكم الله ورسوله يستحق من الله تعالى لعقوبة التي لا يعلمها أحد سواه سبحانه.

رابعا: إن شريعة الله تعالى وهي شريعة الحق والعدل قد تركت مهمة اختيار الحاكم وتنصيبه وعزله، إلى أهل الحل والعقد في كل دولة.

فأهل كل دولة: هم وحدهم الذين يبايعون حاكمهم وإمامهم، ويلتفون من حوله إذا أحسن، وينصحونه إذا اخطأ، ويعزلونه إذا عم فساده.

وليس لأحد سواهم أن يتدخل في شئونهم التي تتعلق باختيار حاكمهم وإمامهم إذا الإمامة عقد مبايعة بين الحاكم، وبين أهل بلده.

قال الإمام الماوردي في كتابه الأحكام السلطانية ص ٧ في تعريف البيعة:

(هي عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار) .

وبناء على ذلك، فإنه لا يجوز شرعاً، أن يأتي حاكم من دولة أخرى، فيفرض بالقوة الغاشمة، وبالعدوان الآثم، ولايته وسلطانه على غير دولته، ويعزل حاكمها الشرعي، وينصب مكانه حكاماً آخرين، دون إرادة أهل الحل والعقد في تلك الدولة، بل دون إرادة أبنائها جميعاً.

ولقد بلغ من حرص النبي ﷺ على تثبيت حق الحاكم الشرعي الذي اختاره أهل الحل والعقد في بلده، أن أمر بضرب عنق كل من يريد عزله

ظلماً وعدواناً.

ومن الأحاديث التي وردت في هذا المعنى، ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر فنزلنا فمنا من يصلح خيامه. أي: مكان إقامته، ومنا من ينتضل أي: يسابق بالرمي بالسهام، ومنا من هو في جَشَرَة أي المكان الذي يبني فيه إذ نادى منادي رسول الله ﷺ: الصلاة جامعة.

فاجتمعنا إلى رسول الله ﷺ فقال: إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم. وإن أمتكم هذه 'جعلت عاقبتها في أولها وسيصيب آخرها بلاء وأمور تنكرونها، وتجيء فتنة يرقق بعضها بعضاً، وتجيء الفتنة فيقول المؤمن هذه هذه. فمن أحب أن 'يزحزح عن النار ويدخل الجنة، فلتأته منيته وهو يؤمن بالله واليوم الآخر، وليأت إلى الناس الذي يحب أن 'يؤتي له.

ومن بايع إماماً فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر".

وفي صحيح مسلم أيضاً عن عَرَفْجَة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إنه ستكون هَنَاتٌ وهَنَاتٌ أي: شرور وشرور فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائن من كان".

وفي رواية: من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد إن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه.

فهذه الأحاديث الصحيحة تحفظ للحاكم الشرعي حقه، وتأمّر بقتل كل من يعمل على تفريق كلمة الأمة، وإثارة الفتنة بين صفوفها، بأن يصر على خلع الحاكم الشرعي الذي ارتضاه أهل الحل والعقد، وينصب غيره مكانه ظلماً وعدواناً.

ولقد أمرت شريعة الإسلام الوفاء بالعهود بصفة عامة، وبالوفاء بالبيعة

التي يبايع فيها الأفراد إمامهم بصفة خاصة، لأن في هذا الوفاء إشاعة لروح الأمان والاطمئنان بين أبناء الأمة، هذا الأمان الذي عن طريقه يكون الازدهار والرقي، والغنى والخير، ووفرة الإنتاج، والتعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان.

إذ من المعروف بين العقلاء ، أن أية أمة يشيع فيها نقض العهود، واضطراب الأحوال.. يكون أمرها فرطاً.

ومن الأحاديث التي أمرت بوجوب الوفاء بالبيعة ، ما أخرجه البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت ، رضي الله عنه قال : بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر ، والمنشط والمكره ، وعلى ألا ننازع الأمر أهله ، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا ، لا نخاف في الله لومة لائم . وفي رواية: وعلى ألا ننازع الأمر أهله، قال: "إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم من الله فيه برهان " .

أي: بايعناه ﷺ على ألا ننازع الولاية في شيء، إلا إن رأينا منهم كفراً بواحاً، أي جهاراً، فإن أمروا بمعصيته، فهنا لا سمع لهم علينا ولا طاعة، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

كما نهت شريعة الإسلام عن الخروج على الإمام العادل، بسبب الهوى أو العصبية، أو ما يشبههما من الرذائل، وتوعدت من يفعل ذلك بسوء المصير.

ومن الأحاديث التي وردت في ذلك ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال " من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ثم مات ، مات ميتة جاهلية ، ومن قتل تحت راية عمية أي : لا تعرف الحق من الباطل ، يغضب للعصبية ، ويقا تل للعصبية أي : للقرابة ولو كانت على باطل فليس من أمتي ، ومن خرج من أمتي على أمتي يضرب برّها وفاجرّها ، ولا يتحاشى من مؤمنها ، ولا يفى بذي عهدا أي : ولا يفى بمن لهم عهد معه من أهل الذمة فليس مني " .

ومن كل ما تقدم يتبين لنا ، كيف حرصت شريعة الإسلام ، على تثبيت الحاكم الشرعي في كل دولة، منعاً لتمزقها وتشتتها واضطرابها، وحفاظاً على وحدتها وأمنها واستقرارها ورفقها ..

خامساً: إن شريعة الله تعالى قد أوجبت على حكام أي دولة إسلامية ، أن يتخذوا كافة الوسائل المشروعة ، لحمايتها من كل ما يضرها ، ولصيانة أرواح أهلها وأموالهم وأعراضهم ، من أي عدوان عليها ..

إذ أن من اللازم ما يجب على الحاكم نحو رعيته ، أن يعمل كل ما يستطيع عمله ، لتوفير الأمن والطمأنينة لهم ، فاذا لم يوفر لهم ذلك كان مقصراً في أداء واجبه ، وفي الوفاء بالأمانة التي وضعها الله تعالى في عنقه .

وفي الحديث الصحيح الذي أخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته . الإمام راع ومسئول عن رعيته . والرجل راع في أهله ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته . والخادم راع في مال سيده ، ومسئول عن رعيته . فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " .

ومن ألزم مظاهر الرعاية التي وضعها الله تعالى في أعناق الحاكمين نحو المحكومين : أن يعدوا ما يستطيعون إعدادهم من قوة ، للدفاع عن عقائدهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم وأوطانهم ...

وإذا كانت هذه القوة التي أعدها كافية ، لدحر المعتدين ، وتأديب الباغين ، وردع الظالمين ، وقطع دابر الغادرين ... فيها ونعمت .

وإذا لم تكن كافية ، فمن الأوجب عليها ، أن يستعينوا بإخوانهم المسلمين ، من أجل دفع ظلم الظالمين ، وعدوان العادين .

فإذا ما تفاقم الخطر ، وعم البلاء ، وظهر الغدر لكل ذي عينين ، ورأى الحاكم وإخوانه وخبرائه في أي بلد إسلامي ، أن جيوشه ، والجيوش التي

استعان بها من إخوانه المسلمين ، غير كافية في صد العدوان المتوقع من المعتدين ، الذين قامت الدلائل والقرائن والشواهد على أنهم لا أمان لهم ..

ففي هذه الحالة من حق هذا البلد الإسلامي، أن يستعين بمن يشاء من المسلمين وغيرهم من أجل الدفاع عن كل ما يجب الدفاع عنه شرعاً ومن أجل دحر العدوان المتوقع، ممن سبق منهم الظلم والبغي والغدر.

إذ من القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وأن الضرورة تقدر بقدرها .

ولا شك أن الذين يقدر هذه الضرورة وحدودها هم أولو الأمر في كل أمة ، إذ هم أعرف الناس بما ينفع أمتهم وما يضرها .

ثم إننا نسأل : من الذي تسبب في وجود هذه القوات الأجنبية في بعض الدول الإسلامية ؟

لا شك أن الذي كان سبباً في ذلك ، هم الغادرون الذين ابتلعوا دولة صغيرة تجاوزهم في بضع ساعات ، بدون سابق إنذار أو إشعار ، وبدون أي إشارة أو ما يشبه الإشارة إلى أن حرباً ستقع بين الدولتين .

ولم يكتفوا بذلك ، بل هددوا بعض الدول الإسلامية ، المجاورة لتلك الدولة الإسلامية التي ابتلعوها ..

فاضطرت هذه الدول المهددة اضطراراً إلى الاستعانة بالقوات الأجنبية، كي تساعد في صد الظلم والعدوان ، بعد أن عجزت الدول الإسلامية عن مواجهة الفئة الباغية.

ومما لا ينكره أحد من العقلاء ، أن هذه القوات الأجنبية ، لم يكن لها وجود قبل أن تغزو دولة العراق الكبيرة المسلمة دولة الكويت الصغيرة المسلمة ومما لا ينكره أحد من العقلاء - أيضاً - أن القواعد الشرعية ، تقضي بأن المتسبب فيما يضر ويسيء ، يعاقب بالعقوبة التي تناسب ذلك ..

فإن قيل: إن وجود هذه القوات الأجنبية ، خطراً على المقدسات

الإسلامية في مكة المكرمة والمدينة المنورة !!

فالجواب: إن المملكة العربية السعودية التي تتشرف بوجود المقدسات الإسلامية فيها ، هي أحرص الناس ملكاً وحكومة وشعباً على صيانة هذه المقدسات من كل سوء ، وعلى إظهارها بأبهي وأجمل وأكمل صورة ، وعلى توفير الأمان والاطمئنان لكل زائر لهذه المقدسات .

والقوات المسلمة وغير المسلمة ، التي استعانت بها المملكة ، لضرورة تستلزم هذه الاستعانة ، بينها وبين الحرمين الشريفين مئات الأميال .

والمسلمون في مشارق الأرض وفي مغاربها ، على استعداد للدفاع عن الحرمين الشريفين بكل مرتخص وغال ، وليسوا في حاجة إلى من ينصحهم بذلك ، خصوصاً إذا كان الناصح قد ظهر غدره وظلمه لكل عاقل في مشارق الأرض وفي مغاربها أيضاً .

والحق أن الحرمين الشريفين بمكة المكرمة ، والمدينة المنورة ، بريئان كل البراءة من المتاجرين بهما .

ورب الحرمين الشريفين الذي يعلم السر وأخفى ، سيعاقب المتاجرين بدينه ؛ عقاباً أليماً ، يوم تتكشف الحقائق ، ويظهر ما خفي في البواطن .

فإن قيل: إن الدولة المسلمة التي يخشى منها الاعتداء لم تقم به بعد ، على الدولة المسلمة التي استعانت بغير المسلمين لدفع العدوان المتوقع عليها . فالجواب تراه واضحاً من كلام فضيلة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ۖ ﴾ .

فقد قال رحمه الله : " وإنما رتب سبحانه نبذ العهد على خوف الخيانة دون وقوعها ، لأن شئون المعاملات السياسية والحربية ، تجري على حسب الظنون ، ومخائل الأحوال ، ولا ننظر تحقق وقوع الأمر المظنون ، لأنه إذا تريت ولاية الأمور في ذلك ، يكونون قد عرضوا الأمة للخطر .

فلذلك علق سبحانه نبذ العهد بتوقع الخيانة ، ومن أمثال العرب: " خذ

الصل قبل أن يأخذك " أي : وقد علمت أنه لص. (تفسير التحرير والتتوير - ج ١٠ ص ٥١).

والخلاصة أننا لا ننكر أن الاستعانة بغير المسلمين ، لدفع عدوان متوقع، فيها من الأخطار ما فيها، وفيها من الأضرار ما فيها.

ولكن الذي يتحمل نتيجة ذلك ، هو المتسبب في وجود هذه القوات الأجنبية ، التي يعرف القاصي والداني أنه لم يكن لها وجود ، قبل أن يبتلع حكام العراق دولة الكويت في بضع ساعات، بطريقة لا تقرها شريعة سماوية ، ولا قوانين وضعية، ولا أعراف دولية، ولا عقول إنسانية سليمة.

وبناء على ذلك فإن دار الإفتاء المصرية، ترى أنه من الأحكام الشرعية الصحيحة ، ما قام به علماء وقضاة المملكة العربية السعودية ، حيث أيدوا خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز، فما اتخذه من إجراءات لحماية أمن المملكة ، ولمواجهة ما يتوقع من عدوان..

ومما قالوه في ذلك : "على ولي الامر أن يعمل كل ما يستطيعه . لكي يجنب أمته وبلاده الأخطار، وأن يوفر لها الاستقرار والأمن على مقدساتها، ودمائها وأعراضها وأموالها".

وهذا أمر متفق عليه بين من يعتد بفقههم ، وعلمهم ، وقولهم ..

ولقد كتب الكاتبون بحثاً متعددة حول هذا الموضوع ، وعلى رأس الذين وفوا هذا الموضوع حقه من الناحية الشرعية ، فضيلة الأخ الكبير الأستاذ الشيخ مناع القطان المشرف على الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، فقد كتب فضيلته بجريدة الأهرام، الصادرة في ١٣ من صفر سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩٠/٩/٣، كتب مقالاً عنوانه "الاستعانة بغير المسلمين" قال فيه:

كان اجتياح العراق للكويت حدثاً مفزِعاً على المستوى العالمي بعامه والمستوى الإسلامي والعربي بخاصة، والذين تابعوا الأحداث أصابهم الذهول

من هول الجريمة، وبشاعة آثارها التي لا يعرف لها مثيل في التاريخ إلا ما حكى عن نيرون، وهولاكو خان وهتلر ولم يستجب العراق لشفاعاة أحد في المصالحة ولم تستطع القوى العربية والإسلامية أن تصنع شيئاً يردعه.

وما كادت السعودية والدول الخليجية توافق على وجود قوة عسكرية أجنبية في المنطقة بعد اليأس من قدرة العرب والمسلمين على كبح جماح هذا الصائل الشמוש حتى تمسح بالسلام وهو من ألد أعدائه معتقداً وواقعاً ودعا المسلمين إلى تطهير الحرمين من الغزوا الأجنبي وهما على بعد ألف وخمسمائة كيلو متر ليستثير العواطف الإسلامية الساذجة. وهي شنشنة نعرفها من أخزم فلطالما استغل الجبارون الإسلام ، ورفعوا شعار الإيمان في ساعة العسرة يقول تعالى في فرعون حتى إذا أدركه الفرق قال آمنت.

والذي يحز في النفس أن بعض العاملين في الحقل الإسلامي استخفهم هذا الشعار وربما صادف هوى في نفوسهم فأغفلوا أصل الداء واستمسكوا بآثاره، وغاب عنهم أن هذا يشغلهم عن القضية الأم فنددوا بالوجود العسكري للولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها على أرض إسلامية وفي مياه إسلامية، وقالوا: إن هذا يتنافى مع أحكام الفقه الإسلامي إذ لا يجوز الاستعانة بغير المسلمين وهو يؤدي إلى ضياع الخليج كما ضاعت الأندلس عندما استعان ملوك الطوائف بالفرنجة.

وأحب أن أوضح ما يأتي:

١- إن ظلم ذوي القربى من رؤوس الشر المتحكمين أشد من ظلم المحتلين والتاريخ خير شاهد على هذا في الواقع المرير الذي يعيشه عالمنا العربي إذا قيس بعهود الإحتلال الأجنبي.

٢- إن بغضنا للإحتلال الأجنبي لا ينبغي أن يحجب عنا الرؤية الصحيحة والعدالة في الحكم ولا يجرمكم شنان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى وما كان لهذا الوجود الأجنبي أن يفد إلينا لولا الغزو

العراقي للكويت الذي قضى على الأخضر واليابس في ساعات.

٣- إن الاحتلال العسكري الأجنبي لم يعد مقبولاً في الوقت الحاضر، وهو يهيج مشاعر الشعوب لمقاومته حتى يزول شبحه ولكن تسلط أبطال القومية من أبناء جلدتنا، الذين يبسطون نفوذهم ويسحقون شعوبهم ويلبسون ثياب القادة المغاوير الأشاوس الذين خلصوا بلادهم من براثن الاستعمار أقول: لكن هذا أشد بأساً وأنكى إيلاًماً وأبشع خطراً إذ لا تستطيع أن تقول في هؤلاء المتسلطين أنهم الأعداء الألداء والمغتصبون المستعمرون.

٤- إن لجوء السعودية ودول الخليج إلى القوى الأجنبية كان بعد اليأس الكامل من وجود قوة عربية إسلامية ضاربة تقف في وجه هذا الخطر الداهم، وترده على أعقابها خاسراً وقد فشلت جميع الجهود الدبلوماسية في الوصول إلى حل للأزمة.

وشتان بين هذه الحالة وما كان في الاندلس من حروب بين ملوك الطوائف الذين استولى كل واحد منهم على ناحية في البلاد بعد اضمحلال الخلافة الأموية الأندلسية والتجاء بعضهم إلى ملوك الفرنجة.

٥- إن استغلال هذا باسم الإسلام هو لصرف الأنظار عن فداحة الخطب في العدوان العراقي الذي التهم الكويت الجارة العربية له وفعل فيها الأفاعيل تجارة رخيصة للتلاعب بعواطف السذج، ومن المحزن ما سمعناه عن انسياق بعض المنتسبين إلى التيار الإسلامي المتحمس وراء هذا الخداع الذي يدغدغ الأحلام ، دون وعي فقهي وبصيرة نيرة لإبعاد ذلك الإتجاه فهو كلمة حق يراد بها الباطل.

٦- إن الاستعانة بغير المسلمين لدرء الشر، وتخفيف وطأته والكسر من حدته أمر جائز شرعاً عند الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها والحاجة

تنزل منزلة الضرورة والحاجة الآن ماسة لهذا وقد أعلنت السعودية ودول الخليج أن القوات الأجنبية ستعود أدراجها بعد انتهاء الحاجة التي دعت إليها.

٧- إن هذه الاستعانة الجائزة شرعاً في حالة الضعف شيء والموالة المنهي عنها شيء آخر.

وفي هذه الآية إشارات ينبغي إدراكها: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين في موضع الحال، أي متجاوزين المؤمنين إليهم - فهو قيد مفهومه النهي عن تخصيص الكفار بالولاية والمودة وترك المؤمنين جانباً، أما إذا كان الود للمؤمنين والولاية لهم ولكن عجزوا عن النصرة، وادلهم الخطب، فحكم النهي لا يصدق على هذه الحالة، وهي الحالة التي معنا في موقف السعودية التي حاولت مع بعض القادة العرب الوصول إلى ذلك وبذلت جهودها دون جدوى وصدرت قرارات المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية ومجلس الأمن، فضرب بها حاكم العراق عرض الحائط.. إن شواهد السيرة النبوية تدل على جواز الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة.

اشتد إيذاء المشركين لصحابة رسول الله ﷺ ونزل بهم من البلاء ما لا يقدر رسول الله ﷺ على دفعه عنهم فقال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وهي أول هجرة كانت في الإسلام ولم يكن النجاشي ملك الحبشة مسلماً، وإنما كان نصرانياً فأوى المسلمين وحماهم.

واستجار بعض الصحابة بأفراد من المشركين لهم سلطة وشأن، فدخل منهم من دخل في جوارهم ليمنعوهم من أذى قومهم. فدخل المسلم في جوار... المشرك لحمايته يجوز عند الضرورة في حالة الضعف والعجز عن

دفع الظلم ورد العدوان.

ولما هلك أبو طالب نالت قريش من رسول الله ص من الأذى ما لم تكن ينال منه في حياة عمه الذي كان يحميه ، واشتد إيذاؤها لصحابته، وهم الأهل والعشيرة، فخرج صلى الله عليه وسلم إلى الطائف يلتمس النصرة من ثقيف والمنعة بهم من قومه وعمد إلى نفر من ساداتهم وأشرفهم وطلب منهم نصرته وهذه استعانة بغير المسلمين وإن كانوا قد ردوه رداً سيئاً.

وحين هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، ومعه صاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، استأجرا عبد الله بن أريقط وكان مشركاً يدلهما على الطريق ، ودفعاً إليه راحلتيهما وتواعدا أن يأتيهما بعد ثلاث إلى غار ثور ، فكانتا عنده يرعاهما لميعادهما، ووافاهما في الموعد، وركب كل منهما بغيره ، ودلهما على الطريق ، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخفى هجرته ووجهته.

وعاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود بالمدينة بعد هجرته وكتب بذلك الصحيفة المشهورة التي تسمى صحيفة المدينة، وتضمنت فيما تضمنته التعاهد بحماية المدينة ، وصيانة حرمة أهل هذه الصحيفة من المهاجرين والأنصار واليهود ، وأن يقاتل اليهود مع المؤمنين وينفقوا معهم في الحرب ولولا أن اليهود نقضوا العهد ما قاتلهم الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا تشريع يعمل به في حال الضعف.

ومن قواعد الفقه الإسلامي ما يدل على ذلك:

إذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم الأرجح منهما، ومصلحة المحافظة على أمن الخليج على الصعيد العالمي وعلى الصعيد المحلي، أرجح من الوجود العسكري الأجنبي المؤقت لما في ذلك من حماية النفس والعرض والمال.

إذا تعارضت مفسدتان ارتكب الأخف منهما، ومفسدة الاستعانة

العسكرية بالولايات المتحدة الامريكية وحلفائها الغربيين إلى حين ، أخف من مفسدة اجتياح البلاد وتشريد أهلها ونهب ثرواتها .

سادساً: كلمة إلى حكام المسلمين:

أصحاب الجلالة والفخامة ملوك ورؤساء المسلمين:

إن الله تعالى قد أخذ على العلماء عهداً ، أن يبينوا للناس أحكام دينه ، وآداب شريعته ، وأن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر .

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران : ١٨٧] .

وقال سبحانه: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران : ١٠٤] .

وأولى الناس بمعرفة هذه الأحكام وتلك الآداب: الحكام الذين هم قادة الأمة وقودتها ورعاتها .

وأول ما ندعوكم إليه: هو طاعة الله تعالى ومراقبته في السر والعلن، والمحافظة على فرائضه، وعلى شعائر دينه ، وعلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، والقيام بواجب الأمانة التي في أعناقكم نحو أمتكم ..

ولقد فصلت شريعة الإسلام ما لكم على الأمة من حقوق، وما للأمة عليكم من حقوق .

أما حقوقكم على رعيتكم، فتتمثل في طاعتكم في غير معصية الله تعالى قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء : ٥٩] .

ومن الأحاديث النبوية التي صرحت بهذه الحقوق ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: " من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصي الله . ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن

عصى أميرى فقد عصاني" ومهناها ما جاء في الصحيحين وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره ، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة".

ومنها ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال سمعت النبي ﷺ يقول: "من خلع يداً من طاعة أي؛ من خرج عن طاعة الإمام بدون سبب شرعي لقي الله تعالى ولا حجة له..".
وأما حقوق الرعية على حكامها: فعلى رأسها الرعاية لمصالحها، بكل أمانة وصدق ، وبكل قوة واجتهاد...

ومن الأحاديث الشريفة التي وردت في ذلك ، ما جاء في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. الإمام راع ومسئول عن رعيته...".
والمراد بالإمام هنا: الحاكم الذي يقوم بتصريف شئون المحكومين بالحق والعدل ، ومتى فعل ذلك كان مأجوراً من الله تعالى، أما إذا قصر فسيحاسبه سبحانه على هذا التقصير.

ولقد بشر النبي ﷺ ولادة الأمر الذين يؤدون الأمانة التي في أعناقهم أداء يقوم على الحق والعدل، بجزيل الثواب، كما أنذر الذين يقصرون في أداء ما يجب عليهم نحو أمتهم بشديد العقاب...

ومن الأحاديث التي وردت في ذلك ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال إنما الإمام جنة أي: حام لرعيته ومسئول عنها يقاتل من ورائه ويتقى به، فإن أمر بتقوى الله وعدل، كان له بذلك أجر، وإن يأمر بغيره كان عليه منه أي: كان عليه الوزر إن أمر بمعصيته.

وفي الصحيحين أيضاً عن معقل بن يسار قال: سمعت رسول الله صلى

الله عليه وسلم يقول: "ما من وال يلي رعيته من المسلمين، فيموت وهو غاش لهم ، إلا حرم الله عليه الجنة".

وروى الإمام مسلم في صحيحه عن عائشة - رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اللهم من ولي من أمتي شيئاً فشق عليهم أي شدد عليهم وظلمهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به" ولا شك أن دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم مستجاب عند الله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم.

هذا جانب من النصوص التي وضحت ما يجب للحكام نحو رعيته، وما يجب على الرعية نحو حكامها..

والعادل من الناس هو الذي يؤدي ما عليه من واجبات، قبل أن يطالب بما له من حقوق.

وندعوكم ثانياً إلى اختيار الأعوان الأقوياء الأماناء، الذين تسعد الأمم بآرائهم السديدة ، وأفعالهم الحسنة ، وسلوكهم الحميد .

وذلك لأن الحاكم مهما أوتي من علم وموهبة وقوة ، لا يستغني عن من يعينه ويساعده على أداء وظيفته ، وعلى القيام بالأعباء الجسام الملقاة على عاتقه .

وإذا كان سيدنا موسى عليه السلام تضرع إلى ربه أن يجعل له وزيراً من أهله ، هو أخوه هارون عليه السلام لكي يشد أزره ، ويشركه في أمره، فقال كما حكى القرآن الكريم عنه: ﴿ربي اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري﴾.

أقول: إذا كان موسى عليه السلام وهو من أولي العزم من الرسل قد التمس من ربه تحقيق ذلك فأولى ثم أولى بغيره من الحكام، أن يتضرعوا إلى خالقهم عز وجل أن يرزقهم الأعوان الصالحين.

أخرج البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما أنه ﷺ قال: "ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة، إلا كانت له بطانتان والمراد بهما الأعوان والوزراء والأصفياء بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصمه الله".

وأخرج أبو داود في سننه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ إذا أراد الله بالأمر خيراً، جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه. وإن أراد له غير ذلك أي: شراً، جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه".

ولقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين ولاسيما العلماء والوزراء أن يخلصوا النصيحة للحكام، وأن يكونوا أقوياء في الجهر بكلمة الحق، وحذرهم من الغش في النصيحة، ومن الإعانة على الظلم، ومن النفاق والجبن.

وفي الصحيحين عن تميم الداري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم".

وفي الصحيحين أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن شر الناس ذو الوجهين، الذي يأتي هؤلاء بوجه، وهؤلاء بوجه".

وإذا كان النفاق قبيحاً مع كل الناس، فهو مع الحكام أشد قبحاً، لأن ضرره لا يعود على الحكام وحدهم وإنما يعود أيضاً إلى مصالح المسلمين. روى الترمذي والنسائي عن طارق بن شهاب رضي الله عنه أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقد وضع رجله في الغرر أي هم بركوب دابته أي الجهاد أفضل؟ قال كلمة حق عند سلطان جائر.

وعن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن تسعة، فقال: "إنه سيكون بعدي أمراء، من صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه، وليس بوارد عليّ الحوض، ومن لم يصدقهم بكذبهم، ولم يعنهم على ظلمهم، فهو مني وأنا منه، وهو وارد على الحوض".

ففي هذه الأحاديث الشريفة تحريض عظيم للحكام أن يختاروا وزراءهم ومستشاريهم من ذوي الخلق الكريم، والرأي السديد.

وتحريض عظيم أيضاً للوزراء والعلماء، أن يخلصوا النصيحة، وأن يبتغوا بها وجه الله تعالى وخدمة الحق، ورعاية مصالح الأمة، وأن يجتنبوا الغش والنفاق في نصحتهم.

وندعوكم ثالثاً أن تعلموا، أن المدار في القبول عند الله تعالى، وعند العقلاء من الناس، إنما هو على العمل الصالح، والقول الطيب، والسلوك الحميد...

وليس على الانتساب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو إلى عترته الطاهرة، يحمل أصحابه مسئولية أعظم لأن من انتسب إلى الصالحين، وجب عليه أن يسلك سلوكهم، وأن يتأسي بهم في صدقهم، وعدلهم، وأدبهم، ومحافظتهم على العهود والمواثيق...

ولقد كرر القرآن الكريم هذه الحقيقة في آيات متعددة منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

أي: إن أكْرَمكم عند الله تعالى أكثركم قرباً من الله عز وجل بعمله الصالح وليس بنسبه أو حسبه.

وفي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر

إلى قلوبكم وأعمالكم".

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم فتح مكة فقال: يا أيها الناس إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية أي تكبرها وتعاضمها بآبائها وبأحسابها ثم قال صلى الله عليه وسلم: الناس رجلان: رجل برّ تقي كريم على الله، ورجل فاجر شقي هين على الله، وإن الله تعالى يقول: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وأخرج الإمام البيهقي في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "إذا كان يوم القيامة أمر الله تعالى مناديا ينادي، ألا إني جعلت نسباً وجعلتم نسباً، فجعلت أكرمكم عند الله أتقاكم فأبيتم إلا أن تقولوا فلان بن فلان خير من فلان ابن فلان فاليوم أرفع نسبي وأضع أي: وأهدر أنسابكم. أين المتقون".

وفي الحديث الصحيح الذي أخرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ومن أبطأ به عمله، لم يسرع به نسبه".

أي: إن من ترك الأقوال الطيبة، والأفعال الصالحة، كالصدق، والعدل، والعفاف، والرحمة، وحفظ العهود... واجترح الأعمال السيئة كالظلم والغدر ونقض العهود والإفساد في الأرض، ساءت عاقبته في الدنيا والآخرة، ولم ينفعه ما ادعاه من نسب شريف، أو لقب وجيه بل صار كل ذلك وبالاً عليه..

وندعوكم رابعاً إلى أن تعملوا بكل ما أعطاكم الله تعالى من قوة وجاه وسلطان، على نشر السلام والأمان والتعمير وزيادة الإنتاج بين أبناء أمتكم.. وعلى تربيتهم على نبذ الغل والحسد والنزاع والغدر من بين صفوفهم.

فالله تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]. ويقول سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

ولقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بتعظيم حرمان المسلمين، ونهى عن انتهاكها في أحاديث كثيرة منها: ما أخرجه البخاري ومسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله أي: ولا يترك نصرته، كل المسلم على المسلم حرام: عرضه وماله ودمه. التقوى ههنا ويشير ﷺ إلى صدره بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم".

وفي رواية أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أيضاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا أي: ولا يعرض بعضكم عن بعض وكونوا عباد الله إخواناً".

ولقد بلغ من حرصه ﷺ على حرمة المسلم، وعلى صيانتها من كل أذى، أن نهى عن أن يشير المسلم إلى أخيه المسلم بالسلاح.

ففي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يشر أحدكم إلى أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده أي: يمسه عن الإشارة وإن كان أخاه لأبيه وأمه".

إن السلام والأمان إذا عم نورهما في الأمة، ازدادت غنى على غناها، وأحاط بها الخير من كل جانب.

أما الخوف والإضطراب إذا شاعا في الأمة، فإنهما يبعثان فيها الخراب والدمار، والفقر والأحقاد والفتن...

والحكام العقلاء الأمناء هم الذين يحرصون كل الحرص على نشر الخير والسلام في ربوع أوطانهم...

أما الحكام الجهلاء السفهاء الأغبياء، فهم الذين يصطنعون لأممهم المعارك الوهمية، التي تجعلهم دائماً كأنهم في حالة حرب، حتى تكون هذه الأمم عاجزة عن محاسبتهم على ظلمهم، وغدرهم، واستبدادهم، وسوء تصرفهم، وحتى تبقى هذه الأمم دائماً في حالة شديدة من الضعف والفقر..

وندعوكم خامساً أن تكونوا قدوة طيبة لأمتكم في التحلي بالفضائل، وفي اجتناب الرزائل، فإن الأمم في الأعم الأغلب تسير على النهج الذي يسير عليه ملوكها ورؤساؤها..

وعلى رأس الفضائل التي ندعوكم لاعتناقها: فضيلة العدل، إذ العدل كما يقولون أساس الملك.

وإذا كان فضيلة العدل واجبة على كل إنسان، فهي على الحكام أوجب وألزم لأن ثمارها ومنافعها تعود على الكثيرين من الناس.

العدل صفة من صفات الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩].

وأمر سبحانه رسوله أن يعدل بين الناس فقال: ﴿فَلذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥].

والقرآن أمرنا بالعدل في الأحكام، وفي الأقوال، وفي الشهادة، ومع الأعداء.. واستمعوا معي إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨].

وإلى قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ...﴾ [الأنعام: ١٥٢].
وإلى قوله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢].
وإلى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...﴾ [المائدة: ٨].

وفضيلة العدل لا تتبع إلا من أصحاب النفوس النقية، والقلوب الشجاعة التي جبلت على إحقاق الحق، وإبطال الباطل، وفطرت على التمسك بالمبادئ الشريفة، التي لن تتنازل عنها مهما كان الثمن.

أما غيرهم من أصحاب الأهواء والمنافع والجبن الخالع... فعلى استعداد أن يبيعوا فضيلة العدل بأي ثمن.

ولقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم الحكام بأسمى البشارات وأعظمها، ومن ذلك ما أخرجه الشيخان البخاري ومسلم عن أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...".

وروى الإمام مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن المقسطين أي: العادلين عند الله على منابر من نور: الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولّوا".

وإذا كانت فضيلة العدل في الدرجات العليا من السمو والكمال، فإن رذيلة الظلم في الدرك الأسفل من الانحطاط والنقصان.

ويكفي أن الله تعالى قد حرم الظلم على نفسه، ففي الحديث القدسي: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا.. أي: فلا يظلم بعضكم بعضاً"

وقد نهانا القرآن عن الظلم لأنه يؤدي إلى خراب الديار فيقول: ﴿فَلْيَكْفُرُوا بِالَّذِينَ ظَلَمُوا..﴾ [النمل: ٥٢].

وتارة يخبرنا بأن أشد الناس خيبة يوم القيامة هم الظالمون فيقول: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١].

وتارة ينهانا عن الاقتراب من الظالمين فيقول: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣].

ولقد أمرت شريعة الإسلام أتباعها، أن يقفوا في وجه الظالم حتى ينكسر، وأن يقفوا إلى جانب المظلوم حتى ينتصر، وبينت لنا أن اللعنة تنزل على من في قدرته أن يدافع عن المظلوم، ولكنه امتنع عن ذلك.

ففي الحديث الشريف: "لا يقفن أحدكم موقفاً يُضرب فيه رجل ظلماً"

فإن اللعنة تنزل على من حضره حتى يدافع عنه".

وفي حديث آخر: "من مشى مع مظلوم حتى يثبت له حقه، ثبت الله قدميه على الصراط ، يوم تزل الأقدام".

كذلك الفضائل التي ندعوكم إلى أن تكونوا قدوة طيبة فيها لشعوبكم وأمتكم ، فضيلة الصدق مع الله تعالى أولاً ثم مع أنفسكم ثانياً.. لأنكم عندما تكونون كذلك تظفرون بالثقة والاحترام، من غيركم..

ومن مظاهر الصدق مع النفس: أن يكون الإنسان ولا سيما الحاكم عنده من الشجاعة والصراحة والصدق، ما يجعله يعبر عن مقصده بدون نفاق أو التواء، أو غدر، أو كتمان للحقيقة..

خصوصاً في هذا الزمن الذي اتسعت فيه وسائل الإعلام ، وتنوعت، وارتقت لدرجة أصبح معها رجل الشارع العادي، من الصعب أن تخدعه أو تزيف له الحقائق.

فمثلاً: من الصدق مع النفس أن يقول حكام الدولة الكبيرة ، التي اجتاحت وابتلعت جارتها الصغيرة، غدراً وبغياً في بضع ساعات.

إننا فعلنا ما فعلنا: طمعاً في أموالها ، أو إرضاءً لمطامعنا، أو إظهاراً لقوتنا، أو إرهاباً لغيرها... الخ.

لو قالوا ذلك: لكانوا صادقين مع أنفسهم ومع الناس.

أما أن يقولوا: إننا فعلنا ما فعلنا لأن لنا حقوق تاريخية، فهذه الدولة جزء منا. فهذا القول هو المغالطة والكذب بعينه، لأن الحقوق التاريخية، الحصول عليها يكون عن طريق القنوات الشرعية، كجامعة الدول العربية أو المحافل الدولية... ولا يكون عن طريق الغدر والمباغطة والخيانة.

وندعوكم سادساً إلى سؤال العلماء الأمناء، في كل ما يتعلق بالأحكام الشرعية ، فالقرآن الكريم يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

[الأنبياء: ٧].

وأهل الذكر في كل فن وعلم هم الخبراء فيه ..

ولا شك أن الفقهاء هم أعرف الناس بالأحكام الشرعية التي تتعلق بالعقائد والعبادات، والمعاملات، والأموال، وغير ذلك.

اسألونا مثلاً عن الحكم الشرعي للشوري في الإسلام... نجيبكم بأن شريعة الإسلام أوجبت على ولي الأمر، أن يستشير أهل الخبرة الأمناء، فيما يتعلق بشئون أمته..

وقد أمر الله تعالى نبيه بذلك فقال: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

ومدح سبحانه المؤمنين الصادقين، وجعل من بين صفاتهم الطيبة، أنهم يتناصحون ويتشاورون فيما بينهم فقال: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

والحكام العقلاء هم الذين لا يستبدون برأيهم، وإنما يستشيرون غيرهم ولا سيما في الأمور التي يترتب عليها مصير الأمة..

أما الأغبياء والمغرورون... فهم الذين يقولون: أنا الدولة والدولة أنا.

اسألونا مثلاً عن الحكم الشرعي في دولة اجتاحت دولة أخرى تجاورها، ليس بينهما حرب وإنما الذي بينهما هو رابطة الإسلام التي تجعل المؤمنون أخوة...

نجيبكم بأن هذا الفعل باطل شرعاً وقانوناً وعرفاً... وكل ما نرتب عليه فهو باطلاً، لأن كل فعل يأتي عن طريق الغدر أو الظلم أو الإكراه والإجبار فهو مهدر..

ويجب أن يعاقب من يفعل ذلك بالعقوبة العادلة، التي تردع الظالمين وتعيد إلى المظلومين حقوقهم المغتصبة.

اسألونا مثلاً عن الحكم الشرعي في توزيع الثروة...

نجيبكم بأن الله تعالى قد بين لنا في كتابه: أن سنته قد اقتضت أن يفضل بعض الناس على بعض في الرزق، فقال: ﴿اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ...﴾ [الرعد: ٢٦].

وإنه سبحانه قد أوجب على الأغنياء حقوقاً في أموالهم للفقراء، على رأس هذه الحقوق فريضة الزكاة. قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...﴾ [التوبة: ١٠٣].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ ١٩ ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ ٢٠ ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ ٢١ ﴿إِلَّا الْمُسْلِمِينَ﴾ ٢٢ ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ ٢٣ ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ ٢٤ ﴿لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ...﴾ [المعارج: ١٩ - ٢٥].

وقد فصلت شريعة الإسلام الطرق المشروعة لجمع المال، وبينت أنه متى جُمع المال بالطريق الحلال، وأدى صاحبه حق الله تعالى وحق المجتمع فيه، كان ماله مالاً مباركاً ومصوناً من أن تمتد إليه يد باغية.

وفي الحديث الشريف: "نعم المال الصالح للرجل الصالح".

وقد حرمت شريعة الإسلام تحريماً قاطعاً كل وسيلة غير شريفة لجمعه أو إنفاقه. حرمت السرقة، والنصب، والغش... والإسراف والتبذير..

قال تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ ٣٦ ﴿إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٦، ٢٧].

وقد أوجبت شريعة الإسلام على أولياء الأمور في كل دولة، أن يتخذوا جميع الوسائل المشروعة، لجمع المال من وجوه الحلال، وإنفاقه في الوجوه الحلال...

كما أوجبت عليهم أن يحاسبوا بالطرق المشروعة أيضاً عن طريق

القضاء أو ما يشبهه ، كل من تحوم حوله الشبهة أنه جمع أمواله بوسائل غير سليمة ، أو أنفقها بطريقة تدل على سفاهته وطيشه .

أما أن تؤخذ الأموال من أصحابها بغياً وظلماً وعدواناً وإكراهاً، تارة باسم عدالة توزيع الثروة ، وتارة بغير ذلك من الحيل الذميمة .

فهذا ما لم تقل به شريعة سماوية، أو عقول إنسانية سليمة .

سابعاً : كلمة إلى أهل العلم والفتوى :

١- لقد شرف الله تعالى العلماء تشريعاً عظيماً، ومن مظاهر ذلك :

(أ) أنه سبحانه قرنهم بملائكته في الشهادة له بالوحدانية، فقال: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ [آل عمران : ١٨] .

(ب) وأنه قصر خشيته والخوف منه عليهم ، فقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر : ٢٨] .

(ج) وبين سبحانه أنهم وحدهم الذين يعلقون ما يضربه للناس من أمثال، فقال: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت : ٤٣] .

(د) ونفى عز وجل التسوية بينهم وبين غيرهم فقال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [الزمر : ٩] .

(هـ) ورفع درجاتهم عنده فقال تعالى: ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ .. ﴾ [المجادلة : ١١] .

٢- ثم جاءت أحاديث النبي ﷺ فأكدت هذا التشريف والتكريم...

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين عن معاوية رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" .

وروى أبو داود والترمذي عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "من سلك طريقاً يبتغي فيه علماً، سهل الله له طريقاً إلى الجنة... وإن العلماء ورثة الأنبياء أي : ورثتهم في تبليغ شريعة الله

وهداية الناس وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به، أخذ بحظ وافر".

٣- وهذا التشريف والتكريم للعلماء ، قد حملته شريعة الإسلام في مقابلة أمانة التبليغ ، وأوجبت عليهم أن يبينوا الحكم الشرعي للناس دون أن يخشوا أحداً إلا الله، وأن يعملوا بكل قوتهم على إحقاق الحق، وإبطال الباطل، وإن عجزوا عن التنفيذ، فلن يعجزوا عن التبليغ والتبيين.
قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وفي الصحيحين عن أبي بكرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ليبلغ الشاهد أي: الحاضر منكم الغائب، فإن الشاهد عسي أن يبلغ من هو أوعى له منه".

وأخرج البخاري والترمذي عن عبد الله بن عمرو، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (بَلِّغُوا عني ولو آية...).

وأخرج أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من سئل عن علم فكتمه ، ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة".

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا حسد أي: لا غبطة ولا سرور إلا في اثنتين أي: في خصلتين اثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق أي: فوفقه لإنفاقه في وجوه الخير، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها على نفسه بالعمل بها، وعلى الناس ، بأن يعلمها لغيره".

٤- ويجب على العلماء أن يسخروا علمهم لخدمة دين الله تعالى وأن يجعلوه خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينزهوه عن شائبة الرياء، أو التباهي، أو الميل مع الهوى...

فقد روي أبو داود وابن ماجه في سننهما عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من تعلم علماً مما يبتغى به وجه الله أي: من شأنه أن يُقصد به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضاً أي مالاً من الدنيا، لم يجد عرف أي: رائحة الجنة يوم القيامة".

وعن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من تعلم علماً لغير الله، وأراد به غير الله أي: غير وجهه وخدمة دينه فليتبوأ مقعده من النار".

وعن كعب بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من طلب العلم ليجاري به العلماء أي: ليجري معهم مناظرة وجدلاً للتباهي أو ليماري به السفهاء أي: ليخاصمهم ويغال بهم لا من أجل الوصول إلى الحق. وإنما لأغراض فاسدة، أو يصرف به وجوه الناس إليه، أدخله الله النار".

٥- وقد أخبرنا صلى الله عليه وسلم أن من علامات فساد الزمان، أن يكثر عدد الذين يفتون بغير علم، أو يتكلمون عن جهل، أو ينقادون وراء المطامع والأهواء، أو يؤولون الأحكام الشرعية تأويلاً ما أنزل الله به من سلطان... أخرج البخاري ومسلم والترمذي، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد أي: لا يرفعه بنزعه من صدورهم، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء أي: بموتهم حتى إذا لم يبقَ عالم، اتخذ الناس رءوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا أي: في أنفسهم، وأضلوا أي: غيرهم".

٦- ومنذ أن اندلعت أحداث الخليج في اليوم الحادي عشر من شهر المحرم سنة ١٤١١هـ، الموافق الثاني من أغسطس سنة ١٩٩٠م، وترتب عليها ما ترتب من فتن كقطع الليل المظلم، ومن تشريد للأمنين، ومن تمزيق

لكلمة المسلمين.. بسبب احتلال العراق للكويت منذ ذلك الوقت، وتضاربت الفتاوى، وتطاول السفهاء على العقلاء، وأفتى البعض بما يوافق هواه وشهوته وحقده، وليس بما يوافق الحق أو العدل.

٧- ونحن نهيب بالعلماء وبأهل الفتوى، أن يتحروا الحكم الشرعي الصحيح في فتواهم وفي أقوالهم.

فإن الفتوى أمانة سيسألون عنها يوم القيامة يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

إن المفتي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم لأن العلماء ورثة الأنبياء، فعلى من يتصدي للفتوى أن يعرف ذلك، وأن يقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم في عدله وورعه وإحقاقه للحق، وإبطاله للباطل. إن خطر الفتوى عظيم، لهذا اشترط العلماء في المفتي أن يكون فقيهاً، ورعاً، تقياً، نقياً، فاقها للأحكام الشرعية..

روى أبو داود وابن ماجه في سننهما: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "من أفتي بغير علم كان إثمه على من أفتاه أي: من أفتاه شخص بغير علم، فعمل هذا الشخص بالفتوى كما سمعها، وكان فيها ذنب، فهو على المفتي، لا على العامل بالفتوى لجهله بحكمها الصحيح، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره، فقد خانته".

٨- نهيب بالعلماء والفقهاء والمفتين، أن يكونوا أعزة ولكن بدون خيلاء، وأن يكونوا قدوة لغيرهم في العفاف وفي الطهر وفي النقاء، وفي كل ما يؤدي إلى اعتناق الفضائل ونبذ الرذائل...

ورحم الله القاضي على بن عبد العزيز الجرجاني عندما قال :

يقولون لي فيك انقباض وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذل أحجما
أرى الناس من داناها هان عندهم ومن أكرمتها عزة النفس أكرما

ولم أقض حق العلم إن كان كاملاً
وما كل برق لاح لي يستفزني
إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى
أنها عن بعض ما لا يشينها
ولم أبتذل في خدمة العلم مهجتي
أشقى به غرساً وأجنيه ذلة
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم
ولكن أهانوه فهان ودنسوا
بداطمع صيرته لي سلماً
ولا كل من لاقيت أرضاه منعماً
ولكن نفس الحر تحتمل الظما
مخافة أقوال العدا فيما أو لما
لأخدم من لاقيت لكن لأخدماً
إذن فاتباع الجهل قد كان أحزماً
ولو عظموه في النفوس لعظماً
محياء بالأطماع حتى تجهماً

٩- بعد: فهذا هو الحكم الشرعي في أحداث الخليج، تعلنه دار الإفتاء المصرية.
وخلاصته: أن غزو العراق للكويت باطل شرعاً، وكل ما ترتب عليه فهو باطل،
لأن ما بني على الباطل فهو باطل...

ودار الإفتاء المصرية تتوجه إلى أصحاب الجلالة والفخامة، رؤساء
الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية...

هذا الرجاء ندعوهم فيه أن يختار كل واحد منهم المفتي الرسمي
لدولته، وأن يجتمع هؤلاء المفتون في أقرب وقت، وفي أي مكان، تختاره
الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، لكي يعلنوا الحكم الشرعي في أحداث
الخليج، بعد أن كثر عدد الذين يفتون بغير علم، ويقولون على الله الكذب
وهم يعلمون...

نسأل الله عز وجل أن يجعلنا جميعاً ممن يقولون فيعملون، ويعملون
فيخلصون، وأن يجنبنا الزلل في القول والعمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،،،،

القاهرة ١٨ من صفر ١٤١١هـ - الموافق ٨ من سبتمبر سنة ١٩٩٠م .



■ الأهالي في طابور .. في انتظار المياه ■



■ مصادر الزيت تشتعل في المنصات البحرية ■

مأساة الغزو العراقي وواجب العرب والمسلمين

لفضيلة الدكتور / أحمد عمر هاشم
نائب رئيس جامعة الأزهر - القاهرة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد :

ففي هذا البحث، بيان للحكم الشرعي في الغزو العراقي لدولة الكويت، وواجب المسلمين حياله، وما تستوجبه عقيدة الإسلام، وأخوة الإسلام تجاه كل من الظالم والمظلوم.. وتوضيح تحريم الخروج على الجماعة، وبيان الحكم الشرعي في الاستعانة بقوات دولية ، وأدعو الله تعالى أن يجمع كلمة العرب والمسلمين، وأن يكونوا كالبنين المرصوص يشد بعضه بعضاً.

وأن ينصروا المظلوم برد الظلم عنه، وإعادة الحق إليه، وأن ينصروا الظالم بالأخذ على يده، وكفه عن ظلمه. وبالله التوفيق...

المأساة الدامية وواجب العرب والمسلمين

إنها لمأساة دامية ، فجرها النظام العراقي، قبل أن تجف دماء المأساة السابقة بينه وبين إيران !!

فكم من روح أزهرت ، وكم من دماء بريئة أريقَت ، وكم من أموال عربية استنزفت عبر ثماني سنوات قضت على الحرث والنسل .. واليوم تتجدد المأساة حين يتعرض الكويت الشقيق إلى عدوان عراقي ظالم ، ما سمعنا بمثله من قبل.

لقد اجتاحت الجيش العراقي دولة الكويت على حين غفلة، انقض عليهم في مضاجعهم، فشرّد شعباً، ونهب أمواله، وأخرجه من دياره، وانتهك حرماته.. وهذا العدوان العراقي الفاشم يتنافى مع الإسلام ومبادئه التي تقول: ﴿إِنْ دَمَاءُكُمْ وَأَمْوَالُكُمْ وَأَعْرَاضُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا...﴾.

و أصبح العراق بهذا العدوان معتدياً باغياً، والقرآن الكريم يقول: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فاصلحوا بينهما...﴾، وهنا اقتتلت فئة وهي العراق وهي التي قامت بالقتال دون الأخرى، ومدت سائر البلاد العربية والإسلامية يد الصلح ، وابتدأت معالم هذا الصلح في مؤتمر قمة طارئ دعا إليه السيد الرئيس محمد حسني مبارك رئيس جمهورية مصر العربية ، ولكن العراق لم يستجب، وتمادى في غيه وبغيه والآية الكريمة تقول: ﴿فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ وقد بغت العراق لدرجة أن احتلت الأرض ونهبت الأموال وانتهكت الحرمات، ومع هذا العدوان كله فلم تقاتل البلاد العربية والإسلامية العراق رغم ظلمه وعدوانه، بل إن جميع البلاد تناشد العراق الحل السلمي، حتى لا يضرب عربي عربياً، وحتى لا يقاتل مسلم مسلماً، حقناً للدماء، ورأباً للصدع، وجمعاً لكلمة العرب والمسلمين. أما كفى العراق وقادته استنزافاً وضياًعاً، ثماني سنوات ؟ استنزف فيها دماء المسلمين في حربه مع إيران، وورط الأمة العربية بجواره، زاعماً أنه يدافع عن العرب ، ومدعياً أنه سيدافع عن أي بلد عربي، ما باله يغتصب الكويت وهي الدولة العربية المسلمة المجاورة له، إنه لم يرع حرمة الإسلام، ولا حق الجوار، ولا ما امتدت به يد الكويت إليه من معونات سابقة ، لقد قابل صنائع المعروف من الكويت بالغدر وقابل إخوتهم بالخيانة وانتهاك الحرمات وسفك الدماء ، ما سمعنا بهذا في شريعة الغاب، ولا عند عباد الأصنام أو أعداء الإسلام!!

لقد خدم النظام العراقي بهذه الهجمة الشرسة والتحدي السافر للضمير العالمي الإسلامي، خدم أعداء الإسلام والعروبة... وقامر بمصير أمة، وغامر بالعراق في تفجير المنطقة العربية ، وإشعال حرب لا يعلم نهايتها إلا الله .

أما أحس العراق بالخطر الداهم الذي يتهدهد ويتهدد مستقبله؟

أما علم العلماء في العراق : أن هذه الهجمة الشرسة على الكويت لا

يقرها الإسلام؟ إننا الآن في عالم متحضر، وفي عصر مستتير، تحكمه المواثيق الدولية والنظم العالمية، والعهد التي بين الدول يجب الوفاء بها، فليس من حق دولة أن تتسلط على الأخرى لتسقطها وتخرج أهلها من ديارهم وأموالهم بغير حق.

لقد أمر الله تعالى بالوفاء بالعهد، وحذر من نقضها، وشبه الذين ينقضون العهود، ويعصفون المواثيق، شبه من كان كذلك بالمرأة الحمقاء التي كلما غزلت غزلها نقضته قطعاً وأوصالاً.

قال تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون﴾، ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون إيمانكم دخلاً بينكم أن تكونوا أمة هي أربى من أمة إنما ييلوكم الله به ولبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون﴾ وقد نقضت العراق كل العهود والمواثيق وأوقعت الدول العربية في خداع أفلا يدرك شعب العراق خطورة هذا الموقف؟

أليس لديهم برلمان، أو رأي للشعب، ليقولوا كلمة الحق لرئيس هذه الدولة؟ فمن المستحيل أن يوافق الشعب، وعلماء العراق والمثقفون، والجيش على هذه المخاطرة المهولة، التي يلقون فيها بأنفسهم إلى التهلكة؟ ويعادون فيها العالم العربي والإسلامي، ويعزلون أنفسهم هذه العزلة التي لم تحدث من قبل.. إننا نناشد العراق حكومة وشعباً، وعلماء ومثقفين والبلاد العربية والإسلامية، أن ينصروا الكويت المظلوم بدفع الظلم عنه وأن ينصروا العراق الظالم بالأخذ على يديه وردة عن ظلمه.

عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟ فقال: « تأخذ فوق يديه ») رواه البخاري.

ونصرة الظالم بكفه عن الظلم، وحجزه عنه، والأخذ على يديه، والتعبير

في الحديث بقوله صلى الله عليه وسلم: (تأخذ فوق يديه) بالفوقية إشارة إلى الأخذ بالاستعلاء والقوة، وهذا التوجيه يحمل الأمة الإسلامية متضامنة مغبة ما يؤول إليه تفريط الظالم، وأنه يجب على الجميع أن يأخذوا على أيدي الظالمين وأن يقهروهم ليردوهم عن ظلمهم، لأنهم إن لم يفعلوا استشرى شرهم ، وتفاقم خطرهم وعم بلاؤهم الأمة بأسرها. إن أخوة الإسلام تستوجب على كل المسلمين في كل الأرض أن يوقفوا العدوان العراقي الغاشم عند حده، وأن يعيدوا للمنطقة العربية أمنها واستقرارها وإن لم يفعلوا فقد باءوا بإثم عظيم.

فواجب المسلم على المسلم ألا يسلمه ولا يظلمه ولا يخذله.. قال رسول الله ﷺ : (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته...) رواه البخاري ومسلم. وفيما رواه مسلم بسنده: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه) إن على الأمة العربية والإسلامية، أن تتدارك الموقف قبل أن ينفجر ، وتلتهم المنطقة كلها، إذ ليس من المعقول أن ينفرد شخص واحد في توريط أمة بأسرها، وإشعال حروب لا يدري مداها إلا الله، نتيجة استبداد فرد برأيه، ولو رجع لرأي الجماعة لما وقع فيما وقع فيه، ولا ورط الأمة على هذا النحو المخزي المتردي.

رأي الجماعة لا تشقى البلاد به.. رغم الخلاف ورأي الفرد يشقيها كيف يترك فرد ليتصرف بمصير أمة؟! أين المواثيق الدولية؟! كيف يعصف فرد بمقدرات أمة ومصائرهما ؟ ويحشد جيشه على حدود الدولة الآمنة، حامية الحرمين والقائمة على رعاية المقدسات وهي المملكة العربية السعودية.. إنه بهذا التحدي والتحرش يقامر بحياة شعبه وجيشه أولاً ثم يشعل الحروب في العالم العربي بأسره.

إن واجب العرب والمسلمين أن يوقفوا هذا العدوان الغاشم والتحدي السافر وأن يخرجوا هؤلاء المعتدين من الكويت الشقيق وأن تعود إليه شرعيته وحكومته، وأن تنسحب الجيوش المحتشدة على الحدود بين المملكة العربية السعودية والكويت تلك الحشود العراقية الباغية التي وجب ردها بقوة المسلمين جميعاً، وإن لم يجتمع المسلمون على قلب رجل واحد لصد هذا العدوان فهم جميعاً آثمون ومشاركون في الظلم، وسيحاسبهم الله حساباً عسيراً.

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يقفن أحدكم موقفاً يضرب فيه رجل ظلماً فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدافعوا عنه) رواه الطبراني.

لقد أصبحت وحدة العرب والمسلمين فرض عين لمواجهة هذا الطغيان الذي يحاول تطويق المنطقة ، ويتستر بالإسلام شكلاً، ليستثير عواطف الدهماء من الناس، وحاول النظام العراقي أن يشغل الرأي العام بقضايا أخرى مبتعداً عن القضية الأساسية في الموقف وهي احتلاله للكويت وتشريده لشعب وانتهاكه للحرمات..

واجب الأمة أن تتحد وألا تختلف ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾.

وألا يختلفوا أو يتنازعوا ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾.

لقد حكم الإسلام على الذي يعتدي على إخوانه المسلمين فرداً كان أو جماعة أو دولة، حكم عليه بالبعد عن الإسلام وطريقه الصحيح ومنهجه الذي يدعو أتباعه للأمان والسلام، وعدم الرعب والخوف والفرع وتبرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن يحمل السلاح على المسلمين ويهددهم ويروعههم كما صنع النظام العراقي بالكويت ، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

(من حمل علينا السلاح فليس منا) رواه البخاري ومسلم.

بل إن مجرد إلقاء الرعب والخوف حتى بدون حرب حرمه الإسلام وجعل الذين يخيفون غيرهم وينشرون الرعب بينهم أن يحرّموا من نعمة الأمان فقال صلى الله عليه وسلم: (من أخاف مؤمناً كان حقاً على الله ألا يؤمنه من الفرع يوم القيامة) رواه الطبراني.

تحريم الخروج على الجماعة

وإن الإسلام هو دين الوحدة والألفة، يدعو أتباعه أن يكونوا على قلب رجل واحد ، وأن يكونوا كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، ويحذر الإسلام من الخروج من الطاعة ، ومفارقة الجماعة ومن الاعتداء والبغي، ومن اعتداء فرد على فرد أو جماعة على جماعة، أو دولة على دولة أخرى ومن كان كذلك، بأن اعتدي على الغير ، وخرج على الجماعة، وضع الإسلام نهايته، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، فمات مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل فقتله جاهلية ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، لا يتحاشى من مؤمنها ، ولا يفى لذي عهد عهده، فليس مني ولست منه). رواه مسلم.

إن الإسلام يدعو أن نكون أمة واحدة (وإن هذه أمتكم أمة واحدة) لقد دعاهم أن يتحدوا بدين الله تعالى وألا يتفرقوا، فقال سبحانه ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ وهذا الأمر الإلهي موجه للأمة بأسرها، حتى يكونوا كالجسد الواحد، وكالبنيان المرصوص وحذر أشد التحذير من الفرقة والاختلاف والتصدد الذي يترتب على الخروج عن هذه الوحدة، قال رسول الله ﷺ (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية) أي مات على صفة أهل الجاهلية من حيث هم فوضى لا إمام لهم، ولا وحدة تجمعهم، ولا دين يعصمهم من الفرقة والضلال والفتنة، كما بين أن الذي

يقاتل تحت راية عمية أي تحت قيادة لا يتضح فيها وجه الحق والصواب فأمرها أعمى لا يستبين فيه وجه الحقيقة كمن يتقاتلون لعصبة، وشهوة نفسية تعصباً لقومهم وهواهم، فلم يسألوا عن الحكم، ولم يتأكدوا من شرعية هذا القتال بل قاتلوا تعصباً لقومهم وقيادتهم وإن كانت ظالمة وعلى الباطل.

وخطورة مثل هذا القتال أنه يؤدي إلى هدم الحياة، وطمس معالم الحق، وتشريد الشعوب، ونهب الأموال وانتهاك الحرمات باسم العصبية العمياء. ومن خرج على هذه الأمة، يضرب برها وفاجرها، غير مكترث بمن يقاتله، براً كان أو فاجراً، ولا يخشى مغبة ما يؤول إليه أمره.. لا يتحاشى من مؤمن هذه الأمة ولا يفي لصاحب العهد عهده، مثل هذا يبرأ منه الرسول صلى الله عليه وسلم حيث يقول: (فليس مني ولست منه) وهكذا يدعو الإسلام إلى وحدة المسلمين وتكاتفهم وتضامنهم، ويحذر من الفرقة والاختلاف والانقسام، والاندفاع في العدوان، واعتداء الناس بعضهم على بعض، أفراد كانوا أو جماعات، أمماً كانوا أم شعوباً.

ومن حاول تفريق الأمة الإسلامية، أو عمل على تصدع الأمة فإن حكم الإسلام أن يُضرب بالسيف حتى لا يتفاقم شره، ولا يعم أذاه، قال عليه الصلاة والسلام: (ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان) رواه مسلم.

وهذا الحديث يكشف عما سيحدث من فتنة ومن أمور حادثة (ستكون هنات) وهي: جمع هنة وتطلق على كل شيء والمراد بها هنا الفتن والأمور المحدثّة، وقد يتسبب عن هذه الفتن أو الأمور الحادثة أن يتعصب قوم أو جماعة أو دولة لنفسها بدافع العصبية وليس بدافع الحق، وقد يندفع البعض لعمل فيه تفريق كلمة هذه الأمة وانقسامها وفرقتها واختلافها (فمن أراد أن يفرق بين أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان).

وفي هذا التوجيه النبوي الحكيم، دلالة على مقاومة الخارجين الذين يريدون تفريق كلمة المسلمين، إنهم ينهون عن ذلك أولاً، فإن لم ينتهوا، ولم يندفع شرهم إلا بالقتل فقتلوا، كان القتل هدراً.. إنه الحرص الأكيد من الإسلام على وحدة الأمة، وإن الذي يكون سبباً في تفريق كلمتها يستحق هذه العقوبة، لأنه يترتب على تفريقها الضياع والانهيال، فتصبح لقمة (سائغة) لأعدائها، ولذا حذر القرآن الكريم من التنازع، لأنه سبب الفشل والضياع، قال الله تعالى: ﴿وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ وحذر الرسول صلى الله عليه وسلم من قتال المسلمين بعضهم لبعض ، فهذا القتال من صفة غير المسلمين، قال عليه الصلاة والسلام: (ولا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) رواه الترمذي.

الحكم الشرعي في الاستعانة بغير المسلمين

منذ اجتاحت الغزو العراقي دولة، دولة الكويت الشقيقة، على حين غفلة، ومنذ حشد النظام العراقي جيوشه على حدود المملكة العربية السعودية، وتطلع إلى باقي دول الخليج منذ ذلك الحين، استعانت المملكة العربية السعودية بقوات دولية من العرب وغيرهم، ومن المسلمين وغيرهم. ومنذ تواجد هذه القوات ، وقد انطلقت دعاوى مغرضة حاول العراق أن يبيثها بين صفوف الأمة، زاعماً أنه يريد تحرير المقدسات وتوزيع الثروات وتنادت خلفه بعض أصوات ضعيفة الإيمان وانخدعوا بتلك المقولة الرخيصة التي لا يركن إليها ذو عقل ودين.

وزعموا أن الاستعانة بتلك القوات غير جائزة شرعاً، فكان لزاماً أن نوضح الحكم الشرعي في ذلك، وبيانا لحقيقة الأمر، فإن المملكة العربية السعودية لم تستعن بتلك القوات إلا للضرورة القصوى. حيث رأت الخطر الذي يتهدها، محاولاً استخدام أسلحة الدمار الشامل المحرمة شرعاً، والممنوعة دولياً، وأمام هذه الضرورة تبرز القاعدة الشرعية: الضرورات تبيح

المحظورات.. ثم إن هذه القوات إما مسلمة، وإما معاهدة، وقد جاءت لا لحرب المسلمين، بل لرد العدوان الذي يهددهم به العراق، والدفاع عن النفس واجب، بكل ما يستطيع الإنسان أن يدافع به، والاستعانة بتلك القوات الدولية، إنما هو قائم على أسس من المواثيق الدولية، واتفاقيات ومعاهدات بين الدول بعضها مع بعض.

والاستعانة بغير المسلمين جائزة، قال الإمام الشافعي وغيره من العلماء: إن كان الكافر حسن الرأي في المسلمين، ودعت الحاجة إلى الاستعانة به استعين به أ. هـ. (نقلًا من شرح النووي على صحيح مسلم).

كما روى الإمام أحمد بن حنبل ما يدل على جواز الاستعانة بالمشرك عند الحاجة وفي السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي مشاهد صادقة، تحمل أوضح الدلائل على جواز الاستعانة بغير المسلمين، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موت عمه أبو طالب، وزوجته خديجة، وكان عام الحزن الذي أظلمت فيه فجاج مكة من فجار الشرك والوثنية، راح إلى الطائف يلتمس العون، فلما وجد منهم الإسراف في إيذائه، والإمعان في اللؤم والفجو، غادر الطائف وهو مهموم وعند جبل صغير انقطع عن آخر كبير يسمى بقرن الثعالب، فرفع رأسه فاذا هو بسحابة قد أظلمته فنظر فاذا فيها جبريل، قال: فنناداني فقال: إن الله قد سمع قول قومك لك، وما ردوا عليك، وقد بعث إليك ملك الجبال، لتأمره بما شئت فيهم، قال: فنناداني ملك الجبال، وسلم عليّ ثم قال: يا محمد إن الله قد بعثني إليك وأنا ملك الجبال لتأمرني بأمرك فما شئت؟ إن شئت أن أطبق عليهم الأخشبين (هما جبلا مكة أبو قبيس ومقابله) فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (بل أرجو أن يخرج الله من أصلابهم من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئاً) رواه البخاري ومسلم. وفي رواية أخرى فقال له ملك الجبال: أنت كما سماك ربك (رؤوف رحيم).

ولما عاد إلى مكة ذهب إلى حراء، ثم بعث إلى الأخنس بن شريق ليجيّره فاعتذر، ثم بعث إلى سهيل بن عمرو ليجيّره فاعتذر، فبعث إلى المطعم بن

عدي ليجيره فقال: نعم ، وأجاب في نخوة وشجاعة وكرم عربي أصيل، فذهب اليه رسول الله ﷺ، فبات عنده ليلة فلما أصبح خرج هو وبنوه ستة أو سبعة متقلدي السيوف جميعاً فدخلوا المسجد، وقال لرسول الله: طف واحتبوا بحبائل سيوفهم في المطاف، فأقبل أبو سفيان ابن حرب إلى المطعم، أمجير أم تابع؟ قال: بل مجير قال: إذا لا نخفر ذمتك أي لا نغدر بعهدك وقال: قد أجرنا من أجرت ، وجلس معه حتى قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم طوافه، فلما انصرف انصرفوا معه . وهكذا نرى أن رسول الله ﷺ استعان بكافر ودخل مكة في جواره ، وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال في المواسم: من يؤيني حتى أبلغ رسالة ربي؟

وواضح أن رسول الله ص هو أعظم المتوكلين على الله وخير الذين يوقنون برعاية الله ونصره، ولكنه مع هذا استعان بغير المسلمين حين احتاج الأمر إلى ذلك، وهو مشرع وله أصحاب سيتعرضون لصنوف الأذى والعذاب فلو لم يكن أسوة لهم بفعله وتصرفه، لتعرضوا للفناء والهلاك..
ففي هذا التصرف النبوي دلالة على الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة.

وفي مسيرة الهجرة النبوية المباركة استأجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رجلاً يسمى عبد الله بن أريقط كان ماهراً بمعرفة الطرق الخفية، ولم يكن مسلماً بل كان على دين كفار قريش ، ولكنهما أمانا.

ومما يدل على جواز الاستعانة بغير المسلمين أيضاً، ما قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم من معاهدة وادع فيها أهل الكتاب وعاهدهم على المناصرة، وأصبح اليهود ملزمين بمعاونة المسلمين إذا ما دهم المدينة عدو، وبعدم مساعدة المشركين ومناصرتهم ضدهم، لولا أنهم خانوا عهدهم.. ففي إبرام مثل هذه المعاهدة وتلك الوثيقة معهم دلالة على جواز الاستعانة بغير المسلمين إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

وفي غزوة حنين خرج في جيش المسلمين ثمانون من المشركين، منهم: صفوان بن أمية، وسهيل بن عمرو، وذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن عند صفوان بن أمية دروعاً وسلاحاً، فلما عزم الأمر أرسل إليه، وهو يومئذ مشرك، فقال: بل عارية مضمونة، فأعاره مائة درع بما يكفيها من السلاح، وسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكفيهم من حملها ففعل، فلما تمت الموقعة جمعت دروع صفوان فوجدوا أن بعضها فُقد، فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضمونها له، فأبى وقال: أنا اليوم في الإسلام أرغب.

وفي هذه الواقعة دلالة أخرى على جواز الاستعانة بغير المسلمين جنوداً مع المسلمين، وبالأستعانة بأسلحتهم.

وأما ما ورد من بعض الأحاديث التي تفيد خلاف ذلك كحديث الرجل جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر وقال: جئت لأتبعك فأصيب معك، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال فارجع فلن أستعين بمشرك. ثم مضى، وأعاد عليه مرة أخرى فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أول مرة فقال لا قال: فارجع فلن أستعين بمشرك قال: فرجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم فقال له: (فانطلق). رواه أحمد ومسلم.

وقد ذكر الشوكاني هذا الحديث الذي يفيد منع الاستعانة بالمشرك، وذكر بعض الأحاديث الأخرى التي تفيد جواز الاستعانة بالمشركين مثل: عن ذي مخير قال: قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (ستصالحون الروم صلحاً تغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم) رواه أحمد وأبو داود. والجمع بين هذه النصوص على أن النبي صلى الله عليه وسلم تفرس الرغبة في الذين ردهم فردهم رجاء أن يسلموا فصدق الله ظنه، أو أن الأمر إلى رأي الإمام، أو أن الاستعانة كانت ممنوعة ثم رخص فيها. قال بعض العلماء هذا أقربها وعليه نص الشافعي.

ومما يدل على جواز الاستعانة بالمشركون أن قزماً خرج مع أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدارحملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: (إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر) كما ثبت ذلك عند أهل السير، وخرجت خزاعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على قريش عام الفتح. وذكر الإمام الشوكاني عن أبي حنيفة وأصحابه أنه يجوز الاستعانة بالكفار والفساق حيث يستقيمون على الأوامر، واستدلوا على استعانتهم ﷺ بناس من اليهود.. ثم ذكر جواز الاستعانة بالفساق على الكفار إجماعاً، وعلى البغاة، لاستعانة على رضي الله عنه بالأشعث.

هذا مع ملاحظة أن هذه القوات التي بالمملكة العربية السعودية هي قوات دولية لم تقتحم الحمى بل استدعاها أولو الأمر لدفع الخطر، ولتتكأفا الأسلحة والقوات.

وإنها أيضاً لم تأت لتحارب العراق، بل جاءت لتشارك مع غيرها من القوات في رد أي عدوان وفي ردع أي هجوم على البلاد. ولدول هذه القوات وحكوماتهم موثيق دولية واتفاقيات وعهود على دفع الأخطار.

ومن العجب أن القوات الدولية، وفت بمواثيقها، والعراق خرق كل المواثيق الدولية، وخالف كل العهود واتفاقيات الدفاع المشترك، ولم يستمع لنداء العقل والسلام والإسلام، بينما هو يتمسح بالإسلام ودعوته!

وإننا لندعو العراق رئيساً وحكومة وشعباً، أن يستجيب لدعوة الإسلام أدخلوا في السلم كافة ودعوة العقل والسلام وأن ينسحب من الكويت، وأن تعود الشرعية إليه، فإن أساس المشكلة هي الغزو العراقي الظالم للكويت.

كيف يتمسح بالإسلام وقد شرد دولة، واجتاحها ؟!

كيف يتظاهر بتوزيع الثروات وقد نهب ثروات الكويتين وأموال جميع

الأجناس والعاملين فيها ؟!

ألا فليعد النظام العراقي إلى رشده وصوابه، وليستجيب لدعوة الإسلام إلى السلام، كفى عناداً ومكابرة !!

كفى استنزافاً لأموال العرب ومقامرة بمصائر الأمم والشعوب.

أدعو الله تعالى أن يهدي صداماً، وأن يعيد إليه الرشد، وأن يجمع الله كلمة العرب والمسلمين . وبالله التوفيق .

وطن الحرمين في رعاية الله وواجب على المسلمين الحفاظ على أوطانهم

بسم الله الرحمن الرحيم

إن المملكة العربية السعودية، هي وطن الحرمين الشريفين، سعدت بجوار الكعبة المشرفة، وبمثنوى خاتم الأنبياء والمرسلين، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، والمملكة تقوم بخدمة الحرمين خير قيام ولا تدخر جهداً في بذل أقصى ما في الوسع الإنساني لخدمة الحرمين وخدمة ضيوف الرحمن، وزوار رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأهل المملكة يعيشون حياة طيبة آمنة، طبقوا فيها شريعة السماء، وتخلّى عاهل السعودية، عن وصفه بجلالة المل، واستحسن أن يلقب بخادم الحرمين الشريفين، كما أن المملكة أصبحت مضرب المثل في الأمن والرخاء والاستقرار فكيف تسول الأطماع لزاعميها دعاوي مغرضة حولها؟!

إن ما حدث من الغزو العراقي لدولة عربية إسلامية جارة للعراق، صاحبة أيدٍ بيضاء عليه ، شيء مخزي ومتردي وإن ما يحدث من الحشود على حدود المملكة خادمة الحرمين وخادمة الحجيج لأمر لا يقره دين ولا عقل...

أما كان أولى بجيش العراق أن يُوجَّه لتحرير فلسطين ولنصرة الأقليات الإسلامية وللدفاع مع بلاد المسلمين وعن المقدسات الإسلامية؟!

إن لدينا حقيقة قرآنية كبرى، ذكرها القرآن الكريم في سورة (الفيل)

أنبأ فيها الحق تبارك وتعالى برد جيش أبرهة على أعقابهم خاسرين وجعلهم كعصف مأكول، حين أرادوا بيت الله بسوء، وعندما طالب عبدالمطلب أبرهة بإبله وسأله ومجد آبائك؟ فأجاب عبد المطلب بكلمته المشهورة الشجاعة، أما الإبل فهي لي وأما البيت فله رب يحميه.

فبنص القرآن الكريم سيحمي الله البيت وأهل البيت ومن يخدمه ويجاوره، فمنذ زمن بعيد عندما خرج سيدنا ابراهيم عليه السلام وترك ولده الرضيع إسماعيل مع أمه وذهبت الأم بعدما نفذ ما لديها من ماء تبحث عن الماء وقطعت سبعة أشواط، حتى جاء الملك وبحث في الأرض فتفجرت زمزم عندئذ قال جبريل لها كما جاء في الأحاديث الصحيحة : _ لا تخافوا الضيعة فإن هاهنا بيتاً سيبنيه هذا الغلام وأبوه وإن الله لا يضيع أهله فهذا حديث صحيح يثبت أن الله تعالى مع أهل هذا الوطن العظيم وأن هذه التهديدات، وتلك التحرشات سيبوء بها أصحابها فقد قال صلى الله عليه وسلم في يوم الفتح (إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة).

كما صان الله تعالى مدينة رسوله صلى الله عليه وسلم وحفظها من كل سوء ومن كل معتد أو مغير ، فقال صلى الله عليه وسلم (من أراد أهل هذه البلدة بسوء (أي المدينة) أذابه الله كما يذوب الملح في الماء) وفي حديث سعد بن أبي وقاص عن أبيه (ولا يريد أهل المدينة أحد بسوء إلا أذابه الله في النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح في الماء) رواه مسلم.

وفيما رواه البخاري عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يكيد أهل المدينة أحد الا انماع كما ينماع الملح في الماء) أي أذاب. وفيما رواه النسائي من حديث السائب بن خلاد رفعه (من أخاف أهل المدينة ظالماً لهم أخافه الله وكانت عليه لعنة الله).

إنها نصوص صحيحة وصريحة في رعاية الله تعالى لوطن الحرمين

الشريفين.. ولكن ليس معنى هذا أن يتكل المسلمون بل عليهم أن يأخذوا حذرهم، وأن يكافح المسلمون عن أوطانهم وأن تبذل الأمة الإسلامية متضامنة أقصى ما في الوسع الإنساني لدرء الخطر . وأن يكونوا على أتم الاستعداد لرد البغاة الظالمين.

وقد آن الأوان ليسارع العرب والمسلمين، وينهضوا على قلب رجل واحد، ليتمكنوا من أداء دورهم الذي تمليه عليهم عقيدتهم ودينهم في مواجهة هذه الأزمة قبل أن يستفحل خطرهما، وقبل أن يتفاقم شرها .

لقد دعت الحاج الملحة الآن... إلى التضامن الإسلامي لإيقاظ مشاعر الإخاء والتواصل في سائر أرجاء الوطن الإسلامي، ليهب الجميع عن بكرة أبيهم متعاطفين متساندين متعاونين على البر والتقوى.. وفي التضامن الإسلامي قوة في جميع المجالات ، حتى يتحقق المجتمع المؤمن الآمن، لأن شعار المجتمع المؤمن هو الأمان كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (والمؤمن من أمنه الناس على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم).

وليس العدوان من سمات المجتمع المؤمن، وليس الغدر من سمات المجتمع المؤمن، بل إن الخيانة والغدر والفجور في الخصومة من سمات المنافقين الذين قال فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم آية المنافق ثلاثة: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان) وفي بعض الأحاديث والروايات الأخرى: (وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر) فالغدر بالعهود والغدر بالأمم والفجور في الخصومة من سمات المنافقين.

ندعو الله تعالى أن يحفظ البلاد الإسلامية من شر المنافقين، ومن شر من يشايعهم، وأن يهدي هذه الأمة إلى سواء السبيل، وأن يرد من أرادها بسوء خائباً مخذولاً، وأن يجمع الكويت الشقيق بوطنه وأن يعيد الله له شرعيته وأن يحفظ على وطن الحرمين الشريفين نعمة الأمان والرخاء والاستقرار.



■ أحد المباني التي أصابها الدمار ■



■ الكويت .. خراب في كل مكان ■

بحث ..

لمعالي الدكتور / محمد معروف الدواليبي

رئيس المجلس التنفيذي لمنظمة المؤتمر الإسلامي
الشعبي ببغداد ، وعضو المجلس الأعلى العالمي
للمساجد برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

حضرات السادة العلماء وأصحاب المعالي الفضلاء والإخوة الكرام المحترمين.
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

وبعد ... فمنذ نحو أربعة أشهر تعالى صوت الرئيس العراقي صدام حسين بالدعوة السريعة المستعجلة الخاطفة إلى مؤتمر قمة عربية استثنائية في بغداد، ليتخذ القادة العرب ملوكاً ورؤساء الموقف التضامني الجماعي تجاه تهديدات الكونجرس الأمريكي واقتراحاته بفرض عقوبة اقتصادية ضد العراق ، وذلك بسبب ما كان أعلنه العراق نفسه حينذاك فقال:

أولاً: إن العراق اليوم هو غير العراق عام ١٩٨١ الذي اعتدت فيه إسرائيل على المفاعل النووي الوحيد في العراق، وهدمته بدون استئذان من العالم الدولي لعدوانها، في حين أن إسرائيل تملك عدداً من أمثاله.
ثانياً: إن العراق بعد اليوم سيأخذ بقاعدة "السن بالسن، والعين بالعين" إذا قامت إسرائيل بعدوان جديد على العراق ...

هذا ولم يلبث راديو إسرائيل نفسه أن أذاع قائلاً: إن اللجنة العسكرية الأمريكية الإسرائيلية هي مجتمعة اليوم لبحث إمداد إسرائيل بالأسلحة المتطورة التي هي في حاجة إليها ... وإذا بالملوك والرؤساء العرب قد أخذوا يتدافعون بسرعة للنزول في بغداد ، استجابة لنداء الرئيس صدام .. وكان

في مقدمتهم الجاران الشقيقان رئيس الدورة الأخير لمنظمة المؤتمر الإسلامي الدولية سمو الشيخ جابر الأحمد الصباح أمير دولة الكويت، وخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية.. وكان لكل منهما اليد السخية المفتوحة لمساندة الرئيس صدام طوال حربه في سنواتها الثمانية مع إيران، وخاصةً خادم الحرمين الشريفين الذي أبى عليه الرئيس صدام إلا أن يمنحه أعظم وسام عراقي يمنح لرئيس دولة، وذلك قبل عدة أشهر فقط من استنجاهه الأخير بمؤتمر القمة العربية الاستثنائية الذي دعا لعقده في بغداد عاصمة البلد الذي هدده الكونجرس الأمريكي وإسرائيل... وقد أبى الرئيس صدام في مرسوم منح ذلك الوسام العظيم لخادم الحرمين الشريفين إلا أن يكشف فيه عن فضل الملك فهد على العراق، وكشف فيه ما يجوز وما لا يجوز كشفه من أيدي الملك العظيم عليه، وفي صفحات مطولة غير معهودة في مراسيم منح الأوسمة... وكان خلاصة ما جاء في مرسوم منحه الوسام كما جهر به الرئيس العراقي: ان الملك فهد لم يتأخر في منحه للعراق كل شيء طلبه منه صدام: مالاً، وبترولاً، وسلاحاً، وخاصة المتطور منه، الذي أثربه الملك فهد العراق على مملكته، وفضلاً عن تقديمه ٢٥ مليار دولار لدعم الجيش العراقي وبنائه الذي جاء صدام ليحتل به الكويت اليوم ويهدد المملكة العربية السعودية !!! هذا وليس بسر نفضحه اليوم: بأن المملكة كانت أسرع الإخوة الذين استجابوا لنداء صدام إلى مؤتمر القمة العربية في بغداد للوقوف إلى جانبه فيما تعرض له العراق من تهديد من الكونجرس وإسرائيل... بل أخذ الملك فهد على نفسه يدعو مع صدام إلى وجوب تلبية نداء الرئيس صدام...

وهكذا انعقد مؤتمر القمة العربية الاستثنائية في بغداد، وكانت هناك قبلات حارة وعناق طويل يوم اللقاء في بغداد: ما بين الرجلين الكريمين: الملك فهد وسمو الشيخ جابر الأحمد، وبين صاحب الدعوة الرئيس صدام وصدرت القرارات التاريخية في دعم صدام... ووقف الجميع إلى جانبه أمام

التهديدات، وكذا مع حقه في تملك التكنولوجيا المتطورة... وانفجر يومئذ غيظ شامير رئيس حكومة إسرائيل، كما نقلته وكالات الأنباء العالمية، حين قال متألماً: "إن الرئيس العراقي استطاع أن يجمع كلمة العرب حوله!!".

غير إنه يا للأسف... وأكرر الأسف ألف مرة... إنه لم يمض شهر واحد على قبلات الرئيس لضيافته في بغداد سمو الشيخ جابر الأحمد أمير دولة الكويت وخادم الحرمين الشريفين الملك فهد ملك المملكة العربية السعودية حتى اجتاحت في صباح يوم الخميس، وفي اليوم الثاني من شهر آب (أغسطس) ١٩٩٠، ثلاث فرق مدرعة أرض دولة الكويت الصغيرة في حجمها، والعظيمة بشعبها.. وبدون إنذار!! وبكثافة ألف وخمسمائة دبابة!! وبأكثر من مائة ألف جندي مما لا تتحمله هذه البقعة المتواضعة... ورابطت فوق ذلك وفي الوقت نفسه، أربعة فرق مدرعة على حدود المملكة السعودية، وبكثافة ألفى دبابة!! تلك الكثافة التي تجعل من البلاهة أن لا يفهم اتجاهها من كان في مقابلها من الطرف الآخر في الأراضي السعودية...

هذا، وقد تم الاجتياح بكل أسف على الرغم من تأكيدات الرئيس صدام السابقة، وبنحو أقل من ثمانية وأربعين ساعة من اجتياحه المباغت لدولة الكويت!! حيث كان الرئيس العراقي قد أكد لكل من الملك فهد والرئيس المصري حسني مبارك، وذلك على أثر مخاوفهما مما قد تم رصده عالمياً من تحركات عسكرية عراقية كبيرة مريبة على حدود الكويت والسعودية، وقال لهما مؤكداً إنه لن يهاجم الكويت!! وإن بينه وبين المملكة السعودية معاهدة عدم اعتداء!! وكان الرئيس صدام هو الذي عرض على الملك فهد توقيعها قبل عدة أشهر فقط من هذا الاجتياح، وذلك يوم منح الرئيس صدام للملك فهد أعظم وسام عراقي تقديري... ولم يكن الملك في ريبة من أمر الرئيس صدام يومذاك... وخاصة بعد أن كان آثره الملك فهد على نفسه، وذلك بتسليحه بالسلاح المتطور، وجعل المملكة ممرراً لجميع أسلحة صدام..

هذا.. ويؤسفنا أن ذلك الاجتياح الكبير لدولة الكويت، وفي ساعات معدودة، ومن غير إنذار.. ومع تطويق صدام أيضا وفي نفس الوقت لحدود المملكة مع العراق بتلك الفرق الأربعة المدرعة الأخرى، على الرغم من ميثاق الجامعة العربية أولا.. ثم ميثاق الأمم المتحدة ثانيا.. وأخيرا ميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي!!! ومن المعلوم أن كل هذه المواثيق تربط العراق وجاراتيه الموقعتين معه عليها بميثاق عدم اعتداء وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى... ولذلك كله فإن من لم يحترم كل هذه المواثيق فسوف لن يحترم أية معاهدة جديدة أخرى معه.. خاصة وإن اجتياحه للكويت قد صادر به دولة كاملة ومستقلة، وذات سيادة معترف بها منه قبل أسابيع بقبالات حارة في بغداد!!!.

وهذا ما عطل جلسة الصباح من يوم ذلك الخميس لجلسات مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية المنعقد ليومه الرابع في القاهرة، وتوالت الاتصالات منذ ذلك اليوم مع مختلف العواصم العربية، وانهقدت فور ذلك دورة استثنائية لمجلس وزراء الجامعة العربية في القاهرة، ثم مؤتمر قمة عربية عاجلة خلال أربع وعشرين ساعة في ضيافة مصر في القاهرة أيضا، وقد دعا الرئيس صدام لعرض قضيته مع الكويت في ظل مظلة عربية، أو إسلامية، فرفض كل ذلك رفضاً باتاً... وأبى إلا فرض إرادته وحده على العالم أجمع... وهذا ما قد أخضع القضية اضطراراً إلى التدخل الدولي بفعل الرئيس صدام وحده، وذلك عملاً بأحكام منظمة الأمم المتحدة الدولية التي يرتبط بها جميع أطراف القضية... خاصة وقد اضطرب معها السلام العالمي...

وهذا ما جعل الرئيس العراقي يخرج اليوم عن صوابه... ولم يوقر أحداً من إخوانه وشركائه في المنظمات الدولية الثلاثة، وذلك بتجريحه وبالتهجم عليه، وخاصة المملكة العربية السعودية... وما ذلك إلا لاستعمال المملكة حقها الشرعي الإسلامي العالمي والدولي الواجب اليوم بموجب شريعة

الإسلام الدولية... ذلك الحق الذي شرعه رسول الإسلام نفسه عليه الصلاة والسلام، وذلك حين قال: "لقد دُعيت إلى حلف الجاهلية - قبل الإسلام - ولودعيت إلى مثله في الإسلام لفعلت" وكان ذلك الحلف هو حلفاً بنصرة الظالم على المظلوم... بل كان رسول الإسلام قد وضع لذلك بنفسه أول حجر لأساس هذا الحلف الدولي، وذلك حين صاغ بنفسه، وبإملائه الكريم "أول نظام حياة عالمية إنسانية : يقوم على التعاون والتكافل والتحالف فيما بين جميع بني الإنسان وعلى اختلاف الأعراق والأجناس والأديان"... وذلك حين صاغ أول دستور عالمي مخطوط، ولأول دولة من دول الإسلام لينسج المسلمون على منوالها، وذلك في دولة "المدينة المنورة" وعلى اختلاف مواطنيها في الأديان، من مسلمين ويهود ومشركين، وعرف ذلك الدستور باسم "صحيفة المدينة" حيث جاء فيها القول الفصل في ذلك كله، إذ أُملى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال:

١- هذا كتاب من محمد النبي رسول الله:

(أ) بين المؤمنين والمسلمين: من قريش وأهل يثرب (أي أهل المدينة المنورة)...
(ب) ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، وهم حلفاؤهم في المدينة من تسع قبائل من اليهود ومن مشركي المدينة...

٢- ثم أعلن أولاً، وفي صدر الصحيفة: "إنهم أمة واحدة من دون الناس"، وذلك تمثيلاً للروابط فيما بينهم، خاصة وقد أصبحوا على عدااء سافر مع مشركي قريش في مكة..

٣- ثم ذكر طوائف المؤمنين من المهاجرين من قريش، ومن أهل يثرب (المدينة)، وقد عدد الطوائف، ووزع فيما بينهم الأعباء المالية في حالتي الحرب والسلم، أعلن أن كل طائفة مسئولة أولاً فيما بينها مالياً في هاتين الحالتين (حالتي تحمل الديات، وفداء الأسرى)، وذلك على أساس من "التكافل بالمعروف (أي من دون إرهاب، والعدل بينهم)..."

٤- ثم عمم هذا "التكافل المالي في شئون الحياة" بين الجميع، بقطع النظر عن طوائفهم عند الاقتضاء، إذ أضاف رسول الله على حالتي تحمل الديات، وفداء الأسرى حالة: "المدين المعسر" المثقل بالهموم وأعباء الحياة من أي طائفة كانت...

٥- ثم أوجب على المؤمنين كافة أن يكونوا يداً واحدة على من اعتدى منهم أو ظلم، أو أراد فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم...

٦- كما أعلن أن ذمة المؤمنين واحدة، وأنهم يجير عليهم أديانهم "أي أن من دخل في أمان أحدهم فقد دخل في أمان جميع المؤمنين، وأن" المؤمنين بعضهم موالى بعض "أي أحلاف بعض.

٧- ثم أعلن أنه من تبعنا من اليهود، فإن "لهم النصر والمساواة بالمسلمين، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم"...

٨- ثم أعلن فيما يتعلق "بمشركي يثرب (المدينة) ممن شملته هذه الصحيفة"، أنه ليس له أن يجير مالا لقريش، ولا نفساً.

٩- وأنه "لا يحل لمن أقر بما في هذه الصحيفة أن ينصر مرتكب جناية أو يؤويه"...

١٠- ثم أعلن أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين"...

١١- وأخيراً ذكر طوائف اليهود التي التحقت بهذه الصحيفة، وعددها بأسمائها طائفة فطائفة حتى بلغت تسعاً أيضاً مع من تبعهم من حلفاء، وقال فيهم جميعاً، إنهم أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، إلا من ظلم فإنه لا يهلك إلا نفسه وأهل بيته، وإن عليهم المناصرة على من حارب هذه الصحيفة، وإن عليهم النصح والبر (أي الوفا) ... هذا، ولم يلبث القرآن الكريم أيضاً بعد صلح الحديبية مع مشركي مكة في السنة السادسة من الهجرة، أي بعد ست سنوات من دستور المدينة،

أن دعا إلى التعاون معهم وقال في ذلك: ﴿ولا يجرمنكم﴾ (أي لا يحملنكم) شأن قوم (أي بغضكم السابق لسبب) أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ .

ويتضح مما أسلفنا من النصوص النبوية والقرآنية، وهي قليل من كثير، أن الإسلام قد كان أول من دعا إلى التعاون والتكافل، بل والتحالف مع من لا يدين بالإسلام، وذلك كلما اقتضته ودعت إليه مصالح الحياة .. وهذا من مفاخر الإسلام وعالميته وخيريته للناس أجمعين، حيث قال الله سبحانه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله﴾ وأي عمل هو أعظم خيراً للناس من التعاون فيه والتحالف عليه من التحالف على نصرة المظلوم وردع الظالم. وهو مصداق أخيراً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ .. وهذا ما يوجب اليوم إدخال " مبحث عالمية أحكام الإسلام في شؤون الحياة " على مختلف الأعراق والأجناس والأوطان والأديان كمادة مستقلة من أبحاث الفقه الإسلامي وذلك تأكيداً على المعاني الأساسية لأنها من مفاخر الإسلام، وإليها يتطلع اليوم الناس أجمعون .. وهكذا فإن ما قد قامت به المملكة من السرعة في الدعوة إلى التعاون مع القوى من مختلف الجنسيات، والأديان لصيانة السلام كان عملاً مشروعاً ومشكوراً، ويستحق خادم الحرمين الشريفين، وولي الأمر في المملكة العربية السعودية على ذلك أعظم الشكر مع أعظم الإعجاب، إذ لولا سرعة المبادأة بما قام به لكان مسئولاً مسئولية كبرى عند الله ثم عند الناس ولكان حظ الخراب والدمار والشتات في المملكة العربية السعودية اليوم أسوأ بمئات المرات مما قد حل في الكويت البلد الآمن على حين غفلة من سلطان الضمير لدى الذين خططوا له وهم (الإخوة الأقربون في الأرض ويحسبون أنهم مهتدون): ﴿قل هل نبئكم بالآخرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ .

هذا ولا يسعنا في هذا المقام وقبل ختام كلمتنا إلا أن نسجل حقيقتين

مرتين لزعيمين كبيرين وصديقين للعرب في الغرب، وأن نشكرهما عليهما، وذلك بتسجيل مسؤولية العراق في الأولى.. وتسجيل مسؤولية الأمم المتحدة في الثانية...

أما الأولى: فقد نقلتها المصادر السوفيتية الإعلامية عن الزعيم السوفيتي غورباتشوف حيث قال: "إن الأزمة العربية في الكويت قد نشأت هذه المرة من ممارسات دولة عربية حجبت بها مشكلة الشرق الأوسط بكاملها عن مجال الرؤية، بما في ذلك القضية الأساسية: قضية فلسطين.. وإنه على الجانب العربي يتوقف اليوم الكثير من جوانب تفادي الانفجار العسكري في كل أرجاء المنطقة، وما قد يترتب عليه من عواقب وخيمة على العرب، وعلى العالم أجمعين" ..

وأما الحقيقة الثانية: فقد سجلها الزعيم الفرنسي الرئيس ميثران، وذلك حول تقصير الأمم المتحدة حيث قال: "إن فرنسا تعلن تصميمها الشديد على فرض القانون الدولي العادل، والذي هو من مهمة الأمم المتحدة: إذ أنه صحيح أن المجموعة الدولية لم تنفذ حتى الآن كل قراراتها التي أصدرتها، وخاصة في هذه المنطقة من العالم في الشرق الأوسط وهو ما نأسف له" .. ويعني الرئيس ميثران بذلك بكل وضوح: مسؤولية الأمم المتحدة بصورة خاصة في عدم تنفيذ القرارات الصادرة سابقاً بالإجماع على إسرائيل في هذه المنطقة، والموجبة على إسرائيل الجلاء عن جميع الأراضي التي احتلتها بالقوة في فلسطين وفي الجولان، وفي لبنان... خاصة وقد ضُمَّت أكثرها بقوانين إلى إسرائيل، كما ضمت اليوم العراق دولة الكويت إلى العراق، ولم تتحرك لها المجموعة الدولية حتى اليوم، وكان عليها تطبيقاً لهذه القرارات الإجماعية التي لم تنفذها إسرائيل أن تعتمد فوراً إلى المادة ١/٤/ من ميثاق الأمم المتحدة كما فعلته اليوم بحق، حيث تقول هذه المادة: "لمجلس الأمن أن يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير لتنفيذ قراراته... ويجوز أن يكون من بينها وقف الصلات الاقتصادية، والمواصلات الحديدية، والبحرية، والجوية،

والبريدية، والبرقية، واللاسلكية، وغيرها من وسائل المواصلات، وقفاً جزئياً، أو كلياً، وقطع العلاقات الدبلوماسية... "ولو أن الأمم المتحدة استخدمت هذه المادة قبل اليوم على إسرائيل، لما تجرأت بعدها دولة بالخروج على قرارات الأمم المتحدة.

وأخيراً نعود إلى الرئيس صدام حسين، وناشدته بالله ورسوله من هذا الملتقى الإسلامي العالمي الكبير، كما ناشدته بعد ذلك بالرحم العربي، أن ينزل اليوم عند حكم الله ورسوله، وذلك "بالجلاء الفوري عن الكويت لتعود إليها السلطة الشرعية كما كانت، احتراماً للمواثيق والعهود التي تربطه جميعها بمقررات الجامعة العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ومنظمة الأمم المتحدة، وأخيراً نتوجه اليوم بهذا النداء الإسلامي العالمي الذي استجذبت به أنت، وكلهم ممن كانوا أيدوك بالأمس، وهم اليوم يعلنون رأيهم بالإجماع حول موقفك من الكويت والمملكة العربية السعودية، ويقولون لك بكل صراحة: إن تنفيذك لحكم الله ورسوله، ثم لجميع تلك المقررات الملزمة لك عملاً بارتباطك بمواثيق منظماتها، إنما هو خير لك ولوطنك، ولشعبك، وقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز:

﴿وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً﴾.

ولا ننسى في هذا المقام أن نردك إلى ما قد عاهد به رسول الله ربه فقال: "والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمت الله، ويسألوني فيها صلة الرحم، إلا أعطيتهم إياها"...

ونرجو منك يا سيادة الرئيس أن تستجيب لنداء رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن تعظم حرمت الله وترد الأمانة إلى أهلها ولكل حادث بعد ذلك حديث ﴿والله يعلم ما تصنعون﴾.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،



■ من عمليات المقاومة الكويتية ضد الاحتلال ■



■ أكبر عملية تلوث بيئي في التاريخ ■

كلمة

للشيخ السيد / محمد عبد القادر آزاد

رئيس مجلس علماء باكستان
وخطيب المسجد الملكي بلاهور

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ولا رسول بعده،
ولا أمة بعد أمته وعلى آله الطيبين وأصحابه المتقين وأزواجه وبناته وأتباعه
من يومنا هذا إلى يوم الدين وبعد:

سيادة رئيس المؤتمر،

معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي والسادة العلماء،

أيها الحضور الكريم،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

فأتقدم بالشكر لأمانة رابطة العالم الإسلامي عن نفسي ونيابة عن
جميع أعضاء مجلس علماء باكستان وعن حكومة باكستان وعن الشعب
الباكستاني على عقد هذا المؤتمر الإسلامي في هذا الجو في رحاب بيت
الله الحرام وفي بلد الله الحرام، وأنا أرجو من الله سبحانه أن يكون لمؤتمرنا
هذا آثاراً عميقة في المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية بل وفي أنحاء
العالم كله، فهذا عظيم الفخر والاعتزاز للأمة الإسلامية، وهذا يوم مشهود
أن ينعقد هذا المؤتمر في مكة المكرمة وفي رحاب بيت الله الحرام الذي هو
مركز الهداية والدعوة الإسلامية وسوف أوجز كلمتي هذه إن شاء الله تبارك
وتعالى.

أيها السادة الأعزاء الكرام،

قال لينين الذي هو من كبار رجال الشيوعية في كتابه (لينين المشرق)
"فعلينا أن نزرع في قلوب المسلمين وأفكارهم التشكيك والريب وأن نشئت
جمع الأمة الإسلامية ووحدة المسلمين وكلمتهم" والأمة الإسلامية وصلت إلى
هذه النتيجة بعد تسع سنوات بأن صدام البعثي الذي هو من أتباع ميشيل
عفلق هو الذي أسس حزب البعث ومشى على خطوات لينين وسعى أن يفرق

الوحدة الإسلامية، وصادم البعثي بدأ الحرب بين إيران والعراق وقتل فيها مليونان من المسلمين وضاعت فيها قوات الأمة الإسلامية وأموالها وآلاتها الحربية.

وحينما أدرك صدام البعثي تلميذ لينين في آرائه وأفكاره بأن الأمة الإسلامية صارت قوية والمسلمون أجمعوا على كلمة واحدة توقف الحرب بين العراق وإيران وبسط يد الموافقة والصداقة إلى إيران وتسليم شط العرب إلى إيران.

والحقيقة أن الصدام البعثي أثبت أنه هو الخارج وهو البادئ في العدوان والإثم والظلم، والآن هو احتل الكويت وهي الدولة، وخوف الجيران وهدد الإخوان ويريد أن يتسلط على جميع الإمارات العربية الإسلامية الخليجية، وهذه الإرادة إرادة لا تجوز بوجه ما قانوناً وإحساناً وديانة.

أيها السادة:

قال الله عز وجل ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾، قام للصلح جميع الحكومات الإسلامية والمؤتمر الإسلامي وأصدرت الأمم المتحدة قرارات، ولكن الصدام البعثي رفض القرارات واستمر في البغي والعدوان والآن هو ينظر بنظر سوء إلى الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية، فعلى الأمة الإسلامية وعلماء الإسلام وقادة الفكر الإسلامي أن تقوم جميعاً حكومة وشعباً ومنظمة بحسب قول الله عز وجل: ﴿وإن بغت إحداهما فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾.

أيها القادة السادة:

حسب الاعلام الدولية فإن الصدام البعثي كان يريد أن يسيطر على الإمارات العربية والمملكة العربية السعودية في أيام عديدة ولا سمح الله له، ولكن خادم الحرمين الشريفين عرف بمن الله وكرمه إرادته السيئة والشنيعة وساعد حكومة الكويت المظلومة وأيقظ الأمة الإسلامية والملة الإنسانية على

صد العراق الجارح وهذه خاصة لخادم الحرمين الشريفين.

والآن الحمد لله مليون ومائة ألف من المسلمين قاموا منعاً على مخالفة صدام البعثي والأمة الإسلامية توافق جميعاً ما اتخذ من الإجراءات في هذا الشأن خادم الحرمين الشريفين وهو يدافع عن المقدسات الإسلامية والأعراض الإنسانية والمواطنين والمقيمين في ظل المملكة العربية السعودية.

وأذكر على سبيل المثال بعض ما قام به خادم الحرمين الشريفين في خدمة قضايا الأمة الإسلامية:

إن خادم الحرمين الشريفين ساعد لتحرير أفغانستان وكشمير والقدس وفلسطين وإريتريا والفلبين ونصر جميع الحركات الدينية الإسلامية التي قامت في أي ناحية من أنحاء العالم وبنى عدة مراكز ومساجد في جميع أنحاء العالم وزين مسجد القبلتين والحرمين الشريفين ومسجد قباء وصرف عليها ملايين الريالات إرضاءً لله وخدمة للمعتمرين والحجاج، وعلى الأمة الإسلامية أن توافق الحكومة الرشيدة السعودية حسب التعليمات الشرعية والقرآنية والسنة النبوية.

أيها السادة:

يقول بعض الناس أن الصدام البعثي قام لحماية الإسلام والحرمين الشريفين، وأنا ألقى عليهم سؤالاً: هل يطبّق الصدام البعثي القوانين الشرعية في العراق وبغداد وكربلاء؟ والحال أن بعد كل عشرة دكاكين دكان للخمر والمسكرات، وهو يريد أن يكون جو البقاع المقدسة مثل جو الحكومة العراقية فحشاً وسوءاً.

أيها القادة:

هل قال الصدام البعثي جملة واحدة لحماية جهاد الأفغان في ثمانية سنوات؟ وما قال شيئاً لتحرير كشمير، بل هو يوافق جميع ما فعلته حكومة الهند في كشمير المحتلة وهنا وزير الشؤون الخارجية الهندية كجرال على ما

قامت به حكومة الهند من المظالم والمذابح.

إن مجلس علماء باكستان والشعب الباكستاني وحكومة باكستان دائماً يوافق المملكة العربية السعودية وخادم الحرمين الشريفين وهذه فريضة دينية أخلاقية.

أخيراً أجب سؤالاً هاماً وهو أن السعودية لم تطلب المساعدة من أمريكا في الحقيقة هذا الطلب حسب الإقدامات التي قام بها سيد الأنبياء والرسول محمد رسول الله عند حلف الفضول وميثاق المدينة والهجرة إلى الحبشة.

وأيضاً يقال إن عساكر أمريكا وأوروبا تعينت للمحافظة على الحرمين الشريفين وحقيقة الحال أن عساكر أمريكا بعدت عن البقاع المقدسة تقريباً ١٥٠٠ ميل وما جاءت والله إلا لمساعدة الجيوش الإسلامية للضرورة إلى ذلك ولأنهم أعضاء في الأمم المتحدة، والسعودية كذلك عضو في هذه المؤسسة العالمية.

ثم هذا صدام وزير خارجيته مسيحي وقد طلب البابا شنودة وغيره من رهبان وعلماء المسيحية عندما كانت الحرب بين العراق وإيران قائمة، فهل كان ذلك حلالاً وهذا حرام؟

ويجب على مؤتمرننا هذا أن يتخذ قراراً يظهر به الحق حسب ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ويدفع به ما يتقول به أهل الزيغ لإشعال نار الفتنة بين المسلمين.

وندعو الله عز وجل أن يوفقنا على قول الله عز وجل: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ وأن يبعدنا عن الظلم والعدوان. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق للجميع.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،



■ رعادة بناء الكويت سيتم بمشاركة شركات خليجية ■

أبيض

كلمة... لسماحة العلامة الشيخ أبي الحسن علي الحسن الندوي

رئيس ندوة العلماء في الهند وعضو المجمع الفقهي
الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المأساة الأخيرة في العالم العربي دراستها من الناحية الدينية والخلقية والمبدئية والدعوية وتحليل أسبابها وانعكاساتها

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ،

وبعد فقد كان أعمال حركة "رسالة الإنسانية" (بوسائل وإمكانات محدودة) ترى بنشاط، وتتوسع آفاقها إلى نهاية شهر يوليو ١٩٩٠م، وقد كان مؤتمر دلهي التاريخي المنعقد في ١٧ مارس ١٩٩٠م، واجتماع لکهنئو الناجح الذي انعقد في ٢ يوليو ١٩٩٠م خير مثال للقبول والشعبية التي كانت تنالها هذه الحركة، وتأثيرها على النفوس، ومما يدل على هذه الشعبية المتصاعدة، الخطابات التي انهالت على مكتب الحركة ، والطلبات التي تلقاها المسؤولون بعقد هذه الاجتماعات في المدن الهندية الأخرى وكانت هذه الوسائل تشفّ عن حرص المواطنين على تصعيد هذه الحركة وتعميمها، وعن رغبتهم الملحة في حضور مثل هذه الاجتماعات، وكان مما يبعث على التفاؤل الكبير أن هذه الحركة بدأت تنال تأييد المثقفين وأصحاب الأذهان الخالية من العصبية الطائفية من السياسيين ، وأصحاب الضمائر الحرة من المواطنين من غير المسلمين، وسترعى استجابتهم لدعوتها استجابة حارة ، أخذت هذه الدائرة تتوسع، ولمع بريق الأمل على أفق الهند بأن الضمير الوطني سينتصر نهائياً، وإنه يمكن معالجة هذا الوضع غير الطبيعي الذي يهدد سلامة البلاد في شكل الاضطرابات الطائفية، وسفك دماء الأبرياء، وأن القوى الفاعلة ستدرك الخطورة ، وتتصدى لها، وتبذل مجهوداً مركزاً موحداً لتغيير هذا الوضع.

بجانب هذه التطلعات برز هناك عامل استبشار آخر لا يقل عن انتصار (بالنسبة للملة الإسلامية في الهند ، حاضرها ومستقبلها) وهو أن المسلمين في هذه البلاد بدأوا مرة أخرى يشعرون بضرورة العودة إلى تمثيل دورهم كدعاة للحق ، وحماة الإنسانية ومعلمي الأخلاق ، وبدأوا يفكرون من هذه الزاوية ، فكان هذا الشعور معقد الأمل بأن المسلمين سيستعيدون في هذه البلاد مرة أخرى دورهم القيادي بجدارة واستحقاق وأنهم سيكسبون ثقة المواطنين كمجدفين لسفينة البلاد وكمنقذين لها من الشقاء والدمار، ويعتقد الناس أن جبهة خدمة الإنسان والإخلاص في حب الوطن كانت قد أصبحت مكشوفة غير محروسة منذ زمن بعيد، وأن المسلمين الذين يؤمنون بأن الله "رب العالمين" وأن محمداً رسول الله "رحمة للعالمين" هم أجدر وأحق بأن يتولوا هذه الزعامة، وكان يتوقع إن هذه الحركة الإنسانية، والمجهود الأناني سيؤدي إلى إزالة سوء التفاهم وعدم الثقة والكرهية بين المسلمين وغيرهم من الطبقات، ويكشف زيف الدعايات والأباطيل الشائعة عنهم، والتي ألقى ظلالها الكثيفة التاريخ المزور، والمصالح السياسية، وبالتالي تتجو البلاد من الخطر المحدق بها نابعاً من الاضطرابات الطائفية، وإراقة الدماء والأعمال والأفعال التي تثير غضب الله وسخطه، وتجلب عقابه.

كذلك كان مما يبشر بخير، ويبعث على التفاؤل الكبير، أن العالم العربي الذي كان الداعي الأول إلى الإسلام، والذي يشمل المقامات المقدسة المباركة، وهو الحارس الأمين لها، وهو المختبر الأول لاحترام الإنسانية، العدل والمساواة، وهو مهد الدعوة إلى الأمن والسلام ، يعيش منذ مدة بأمن وسلام وثقة متبادلة، ورفاهية ورخاء، واحترام للإنسانية ، وهو في موقف لتوجيه الدعوة إلى العدل والإنصاف، واحترام الإنسان والتعايش السلمي، إلى العالم الخارجي، وأن يقدم له واقع الحياة فيه نموذجٌ وقدوة، وهو يحمل كفاءة لأن يحتل المنصة العالمية لتوجيه هذه الدعوة ويتولى مرة أخرى منصب الإمامة والقيادة الإنسانية.

كان هذا هو الوضع السائد إلى آخر يوليو ١٩٩٠م، فكانت الآمال معقودة، وكان العاملون في مجال الدعوة والإرشاد متفائلين، رافعي الرأس، وكان في عيونهم بريق الأمل، فإذا بالعالم يهتز في ٢ أغسطس ١٩٩٠م بحادثة مروعة لم تنكس رؤوس الدعاة إلى العدل والاحترام الإنساني فحسب، بل نكست رأس الملة الإسلامية بكاملها (داخل الهند وخارجها) وغضت بصرها وتددت لها جبينها، وإني كدراس متواضع للتاريخ الإسلامي ومؤلف فيه، لا أذكر أن المسلمين من حيث الملة أصيبوا بمثل هذه الصدمة العنيفة التي أدت إلى خجل وذلة ومهانة منذ قرون عديدة، وتزيد هذه المأساة شدة ووطأة، أنها وقعت في منطقة عربية مجاورة للمنطقة التي كان منها الإشعاع الأول لاحترام الإنسان، والعدل والإحسان وجزاء الإحسان بالإحسان، والكرامة ونجدة المظلوم والضعيف، وتطور هذا الإشعاع إلى حركة عالمية ودعوة طبقت الآفاق، أعني بذلك الغزو العراقي المفاجئ للكويت، الذي أذاعته محطات الإعلام ووسائل الإعلام العالمية كصاعقة.

إن خطورة هذا الحادث المؤلم، وضخامته وتأثيره السيئ على الضمير الإسلامي والإنساني، ترجع إلى أسباب عديدة منها:

- ١- إن غزو بلد عظيم كالعراق لبلد صغير كالكويت بعد أن حقق ذلك البلد انتصاراً على بلد عظيم واسع الأطراف كإيران، يقدم مثلاً سيئاً لا يتطابق مع التعاليم الإسلامية الخلقية، والتقاليد الإسلامية فحسب، بل إنه يتنافى مع الضمير الإنساني، ومبادئ الأخلاق العامة، ويعتبر إجراء مذموماً، ومرادفاً للقرصنة، ومما يزيد الأمر خطورة أن كلا البلدين المعتدي منهما والمُعْتَدَى عليه، بلد مسلم وعربي، ثم إنه اعتداء لبلد على بلد كانت له منّة وفضل عليه في العهد القريب وفي وقت المحنة والبلاء وكان قد أجزل العطاء عليه، ولم تكن له جريمة يستحق بها هذا العقاب.
- ٢- تعاقبت بعد غزو العراق للكويت واستيلائه عليها الأعمال والتصرفات الشنيعة والمخزية التي لا يوجد لها نظير إلا في تاريخ الغزاة والفاوتين

الجبايرة المستبدين في تاريخ الحروب والفتوح المماثلة.

٣- ثم أن القائد العراقي الرئيس صدام حسين قام بنسخ كل ما سجله من بطولات وانتصارات وتضحيات خلال حربه مع إيران بالصلح مع إيران على شروط إيران من طرف واحد وطرح بذلك جانب الحائط ما خاضه من معارك ضارية معها لرفض هذه الشروط وما ضحى به شعبه من نفوس غالية تبلغ مئات الألوف وما تسببت منها من خسائر جسيمة، وكان تنازله بمثابة إساءة إلى تلك الأرواح الغالية ، وذهبت دماء خيرة الشباب ومعاناتهم سدى، واستحق أن يسأل: ﴿بأي ذنب قتلت﴾^(١).

إننا كنّا نقرأ هذه الآية الكريمة :

﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ [الفرقان ٢٣]. فكنا نعتقد (وتلك حقيقة) أن الله تبارك وتعالى وصف في هذه الآية الكريمة عاقبة الأعمال في الآخرة، وإنه ذكر مصير بعض النفوس التي لم تصدر منها الأعمال الصالحة لنيل رضا الله، وإنما كانت لغرض من أغراض الدنيا فحبطت أعمالها، وبهذه التجربة مع الرئيس العراقي في صدد التضحيات التي بذلت في الحرب مع إيران، علمنا مصداقية هذه الآية على الحياة الدنيا كذلك، وإن صاحب العمل نفسه يعامل أحياناً بالنسبة لأعماله هذه المعاملة ، ويلجأ إلى موقف مضاد أو معكوس تحبط به أعماله الجليلة فتصبح منجزاته هباءً منثوراً.

٤- كان الرئيس صدام يعقد به الأمل في بعض الأوساط المتفائلة أنه قد يكون مؤهلاً لملء الفجوة التي كانت تلمس في قيادة العالم العربي أو يوفقه الله تعالى للاجتهاد من أجل توحيد الصفوف وترصيفها لمواجهة إسرائيل.

(١) وقد تساءل وزير خارجية بريطانيا: ماذا كانت جريمة هؤلاء القتلى الذين قتلوا في الحرب ، أليس ذلك ظلماً وإساءة إليهم ١٩.

ولكن خابت هذه الآمال والتطلعات ، ولم تلبث هذه الأمانى إلا قد انقلب هذا "البطل المغوار" على إخوته وأشقائه وفتح جبهة جديدة داخل البلاد العربية ، فزحزح كل ما يعقد به المسلمون من أمل وثقة ، بل بتعبير أصح إنه حطم جميع هذه الآمال المعقودة به، وخابت به الظنون.

٥- إن غزو العراق للكويت، وعدم إصغائه إلى نداء القادة والعرب والمسلمين وعدم إنصاته لنصيححتهم، وتماديه في موقفه ، وتغاضيه عن جميع المخاطر التي تترتب من مثل هذا الموقف الطائش، قد أثارت شبهات ومخاوف بأنه لا يسوقه طمعه أو طموحه -لا قدر الله- إلى التعرض للجزيرة العربية وعلى أخصها المملكة العربية السعودية التي تتولى خدمة الحرمين الشريفين وحفظهما وصيانتهما والاحتفاظ بقداستهما، والتي أنجزت تلك الخدمة التاريخية التي لا يوجد لها نظير في تاريخ القرون الماضية في تأمين الأمن والسلامة للأماكن المقدسة، ورعاية ضيوف الرحمن وحسن وفادتهم وتوفير وسائل الراحة والأمان، وخاصة توفير مياه الشرب والمواصلات، فلا يطمع في المساس بها فتقع هذه المنطقة المحروسة عرضةً لمطامعه وهوسه للقيادة والحكم الذي لا يستبعد من أي قائد كان في نشوة الإنتصار العسكري، أو كانت وراءه قوة عسكرية قاهرة، وقد أشار شاعر الإسلام العلامة محمد إقبال في شعر له إلى هذه الحقيقة التي يُصدّقها غزو العراق للكويت، يقول:

(هذه رسالة التاريخ الخالدة، إن نشوة القوة تنذر بخطر جسيم)

كانت هذه المخاوف والشبهات التي لا تُعتبر من المستحيل في تاريخ القوى الطامحة، هي التي حملت حكومة المملكة العربية السعودية على الاستعانة بالولايات المتحدة وبريطانيا لتهيئة الوقاية العسكرية ، وكم تمنى المسلمون في العالم، وخاصة المسلمون في القارة الهندية (الذين تجرّعوا مرارة السلطة الأوربية) لو كانت إحدى الدول الإسلامية قادرة على الدفاع بنفسها عن جزيرة العرب، والحرمين الشريفين بمساعدة

المملكة العربية السعودية عسكرياً في هذه الفرصة الغالية، وتعتبر الدفاع عن هذه الأماكن المقدسة، أكثر شرفاً وسعادة واعتزازاً من الدفاع عن بلدها وتعدُّ وسيلةً للقربي عند الله تعالى، ونيل رضاه.

٦- ولو قيل في تبرير غزو العراق للكويت، وطمعه في البلد العربي الآخر، أن هذه البلدان العربية، والإمارات الخليجية كانت تستدعي مثل هذه الإجراءات التأديبية منذ زمان وأنه كان نتيجة لحياة الترف والبدخ فيها وأن القرآن الكريم أشار إلى نتائجها السيئة وأنذر منها، فإني أقول باعتذار، وأرى نفسي مضطراً إليه أنه لم يتجرأ أحد، وليس في بلاد العجم بل في العالم العربي كله في نقد الأحوال السائدة في هذه المناطق كما وفق الله تعالى لذلك هذا العبد الضعيف في الفترة الزمنية التي تمتد على شطر القرن الميلادي ١٩٤٠م وقد صرح ذلك في كتاباته وكلماته التي ألقاها في مناسبات عديدة ويرى ذلك من واجبه الديني.^(١) أقول إن علاج هذه الأوضاع لم يكن طريقه الصحيح أن يغزو بلد كبير بلداً صغيراً غزواً مباحثاً ويستولي عليه بلا هدف معين للدعوة والإصلاح وتصحيح الأمور، وإنما كان علاجها الدعوة الإسلامية والحركة الهادفة للإصلاح، والمجهود المخلص والجدي لإحياء الدين، والجهد لإنشاء نظام إسلامي صحيح في البلاد ومنهج إسلامي للحياة، وإنشاء نظام صالح للتعليم والتربية (يقوم بصياغة ذهن الشباب والنشء الجديد وإيجاد مجتمع إسلامي مثالي، وبيئة إسلامية صالحة، تجذب القلوب وتؤلف النفوس وتكون قدوة للآخرين ومثال لهم يُقتدي به).

ولكن مع الأسف الشديد أن البلد الغازي، العراق - كما تدلُّ عليه معلوماتي ودراستي - لا يتصف بأيِّ وصف من هذه الأوصاف أو أي سمة من

(١) لتصديق هذا البيان يراجع كتاب "العرب والإسلام" "إلى إسلام جديد" "المسلمون وقضايا فلسطين" "كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز وجزيرة العرب" "اسمعوها مني صريحة أيها العرب" "اسمعي يا مصر" اسمعي يا سوريا" "اسمعي يا زهرة الصحراء الكويت" والكلمة الأخيرة التي ألقاها في جدة "حاجة العالم إلى مجتمع إسلامي مثالي فاضل" ..

هذه السمات، فلا مبرر له شرعياً ولا خلقياً لاقتحام مثل هذه المجازفة، لقد أقلق هذا الحادث ذهني وفكري، وأقض مضجعي إلى حد لا أذكر أني تأثرت مثله قبل حدوث هذه الفاجعة في حياتي، لأنني - ذلك فضل الله وتقدير العزيز العليم - منذ أن تطوّرت في القدرة على الكتابة، والخطاب والدراسة، كرسيت ما كنت أملكه من قدرة محدودة للتعبير، وما توفّر لي من وقت، على قضايا العالم العربي، وكانت الأمة العربية والدول العربية مجال عملي وشغلي الشاغل، وموضوع دراستي، وخطابي، وكانت معظم مؤلفاتي وكتاباتي باللغة العربية أصالة، ثم نقلت هذه المؤلفات إلى اللغات الأخرى، وأستعير هنا ما قاله شاعر الإسلام محمد إقبال تحديثاً بالنعمة، وتعبيراً عن حقيقة الحال؟

(وإن كان مزماري أعجمياً، فإن الحاني عربية، ونغمي عربي).

ولصلتي بهذه المنطقة قلبياً وفكرياً، كان من الطبيعي تألّمي بهذه الحادثة المفجعة، وما يترتب عليها من أخطار، وتهديدات للدول العربية المجاورة وخاصة أرض الجزيرة العربية المحبوبة إلى النفس، والأماكن المقدسة، والحرمان الشريفان فقد عشت فيها قلبياً وذهنياً في الحقيقة والأحلام.

إذ ما يتعلق بالجزيرة العربية، والحجاز المقدس، والحرمين الشريفين - زادهما الله شرفاً وحرمة - وما يتعلق بمستقبلها وكرامتها، وقداستها ووقايتها من المكروه بطرق غيبية حقيقة من حقائق التاريخ، فإنها مهبط الوحي، ومطلع الدين الأخير الخالد، والملجأ الآخر له، ويشهد القرآن، ويشهد التاريخ أنها بقيت مصونة ومأمونة منذ حادثة الفيل وغزو جيش أبرهة، وحتى بعد زوال الخلافة العثمانية التي كان سلطانها وخليفتها يعدّ ذلك من شرفه وسعاداته أن يصف نفسه بخادم الحرمين الشريفين، وبعد استيلاء الدول الأوروبية الاستعمارية لمعظم البلدان العربية والإسلامية بقيت على كرامتها وكرامتها، وظلّت هذه الأماكن في عيون المسلمين أغلى وأثمن وأكرم من أوطانهم، ولا يزال يرنّ في أذني ما قاله العلامة محمد إقبال:

فليتحد المسلمون في العالم لحماية الحرم،
من ساحل النيل إلى سفوح كاشغر

إني واثق برحمة الله تعالى التي أحاطت دائماً بهذا الدين الأخير،
والدين المقبول عند الله وهو الإسلام، ويشهد التاريخ به، أن هذه السحب
المتراكمة ستتقشع وستزول المخاوف والشبهات، وسيطلع من خلال هذه
السحب الكثيفة، والظلام الحالك ضوء جديد، ينير الطريق، ويبعث على
الطمأنينة، ويعيد الشرف والعزة والكرامة، والدعوة إلى الحق وإنقاذ
الإنسانية، وسيقول ممثل هذه الإنسانية التائهة البائسة للدعاة الأولين إلى
الإسلام والحاملين للقران، وحراس الحرم.

لقد دمّرت القوي الطاغية الأفرنجية هذا العالم، فانهض يا عامر الحرم
وابداً بتعمير عالم جديد.

ولكن هذا الهدف لا يتحقق، وهذا الحلم لا يتحول إلى حقيقة إلا
بأحداث انقلاب في الحياة والسيرّة والسلوك، والأخلاق، ليس في العالم
العربي وحده بل في سائر أنحاء العالم الإسلامي، وفي المجتمعات الإسلامية
إنه يتحقق بصياغة الحياة صياغة إسلامية، وسكبها في بوتقة التعاليم
الإسلامية السمحة، إنه يتطلب إعادة الإيمان بصدق الإسلام وكونه منهجاً
أبدياً للحياة والدعوة إليه، واتباعه في الحياة، وإيجاد حماس وعاطفة له في
القلوب، إنه يحتاج إلى اتباع حياة وعد الله تعالى النصر عليها، والرحمة،
والفضل، وتجنب ما 'يسخط' الله من أعمال وعادات وسلوك، وصدق الله
العظيم :

﴿ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج : ٤٠].



■ أحد أفراد المقاومة الكويتية ينقل جريحاً من سيارة صغيرة ■

أبيض

كلمة.. لفضيلة الدكتور الشيخ محمد رشيد قباني

قائم مقام مفتي الجمهورية اللبنانية وعضو المجمع
الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وأصحابه واتباعه ومن اهتدى بهداه، أيها السادة الكرام، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:

ففي بداية كلمتي، أحب أن أوجه التحية أولاً، إلى المملكة العربية السعودية بقيادة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله، لرعايتها الدائمة لكل قضايا العرب والمسلمين.

كما أود أن أوجه الشكر ثانياً، إلى رابطة العالم الإسلامي لمبادرتها إلى عقد هذا المؤتمر الإسلامي العالمي، لمناقشة الأوضاع الحاضرة في الخليج. إن مؤتمركم هذا أيها الإخوة، يكتسب اليوم أهمية قصوى، لانعقاده في ظروف مصيرية وخطيرة، تمس حاضر أمتنا ومستقبلها ومصيرها.

وتعلمون أيها الإخوة، إنه منذ أكثر من ستة أشهر تقريباً بدأت هجرة يهودية واسعة من سائر أقطار العالم إلى فلسطين المحتلة.

ومنذ ثلاثة أشهر أيضاً دعا رئيس حكومة العدو الصهيوني إلى قيام دولة إسرائيل الكبرى لاستيعاب المهاجرين الجدد. وفي نفس الوقت تصاعدت انتفاضة أبنائنا المباركة في فلسطين المحتلة، ضد العدو الصهيوني الغاصب، الذي يستخدم في وجه أبنائنا شتى وسائل القمع والإرهاب.

وبينما أمتنا مشغولة بكل هذا أيها الإخوة، وتطلع إلى توحيد جهودها، لمواجهة هذه الأخطار الداهية، إذا بها تفاجأ باجتياح العراق لدولة الكويت هذا الاجتياح الذي تسبب في شق الصف العربي الإسلامي، وزاده شتاتاً على شتات، وفرقة على فرقة، وتحولت به المواجهة بين العرب ودولة اليهود في فلسطين، إلى مواجهة بين العرب أنفسهم، وصرفهم ذلك عن قضاياهم الأساسية والمصيرية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل:

أين أصبحت الانتفاضة داخل الأرض العربية في فلسطين المحتلة، وأين أصبحت قضية لبنان الذي يعاني منذ أكثر من خمسة عشر عاماً من أزمة مستعصية، أودت بشعبه واقتصاده ومؤسساته، هذه القضية التي كانت برعاية عربية كريمة، وكادت تبلغ حد إحلال الأمن والسلام في ربوع لبنان؟ وأين أصبحنا من التحديات والأخطار الصهيونية التي تهدد وجودنا وكياننا الإسلامي في كل مكان.

كل ذلك أيها الإخوة بات أمراً ثانوياً إن لم يكن قد أصبح نسياً منسياً في ظل المؤامرة الحالية التي تستهدف العرب والمسلمين، في وجودهم ووحدتهم وتضامنهم ورسالتهم، ذلك أن هذا الاجتياح أدى إلى انعكاسات ونتائج خطيرة، لعل أهمها:

أولاً: الإنشغال عن الخطر الصهيوني المتمثل في مخططات إسرائيل العدوانية والتوسعية والاستيطانية.

ثانياً: إلهاء العرب والمسلمين في حروب وصراعات جانبية، تشكل تهديداً لأمنهم ومصالحهم الحيوية.

ثالثاً: استنزاف ثروات العرب والمسلمين، ومواردهم المادية، وطاقاتهم الإنسانية، وإعاقة استثمارها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وإبقائهم في حالة من الفقر والتخلف.

رابعاً: تفكيك أواصر الأخوة العربية والإسلامية، والقضاء على كل فكرة لوحدة العرب والمسلمين.

وقد تكشف ذلك كله أيها الإخوة، باجتياح العراق لدولة الكويت، وهذا العمل هو عمل مدان ومستنكر، لأنه نقض العهود والمواثيق، أنكر حقوق الإخوة والجوار التي نادى بها الإسلام.

فأين هذا العمل من قوله صلى الله عليه وسلم (المؤمن للمؤمن كالبنيان

المرصوص يشد بعضه بعضاً؟

وأين هذا العمل من قوله صلى الله عليه وسلم (المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ، ولا يخذله ، ولا يحقره ، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه).

أيها الإخوة الأعزاء:

إن هذا العمل غير المبرر، الذي أقدم عليه العراق، بما خلفه من آثار، وما ترتب عليه من نتائج، هو بحجم الكارثة.

وقد كان طبيعياً ومشروعاً، أن تستنفر المملكة العربية السعودية، كل قواها وقدراتها وطاقاتها، وإمكاناتها لوقف هذه الكارثة الرهيبة ، لا سيما بعد التهديدات المباشرة التي وجهت إليها قولاً وعملاً.

وقد أيد مؤتمر القمة العربي في القاهرة، ومجلس الأمن الدولي ، ما اتخذته المملكة العربية السعودية في ذلك من إجراءات للمحافظة على أمنها وسيادتها سلامة أراضيها، وقد كانت الإجراءات ضرورية ولا بد منها للجم الكارثة، ووقفها عند حد معين، وإننا رغم كل ما حدث أيها الإخوة ، لا زلنا نأمل في إيجاد مخرج لهذه الأزمة الكارثة، باعتماد الحلول التالية:

أولاً: انسحاب القوات العراقية من الأراضي الكويتية.

ثانياً: إعادة السلطة الشرعية في الكويت إلى أصحابها الشرعيين.

ثالثاً: فتح حوار بناء بين العراق ودولة الكويت حول جميع القضايا العالقة برعاية عربية إسلامية.

وإننا أيها الإخوة الأعزاء، ما زلنا نعتقد أنه ما زال بالإمكان تجنب المنطقة العربية الإسلامية، خطر حرب مدمرة ، قد تهدد الأمن والسلام والاستقرار ، وتؤدي إلى حدوث تغييرات إقليمية لا يعرف مداها إلا الله.

وأنتم يا علماء المسلمين ومفكرهم لكم دور كبير في المساعدة على الخروج من هذا الوضع الخطير.

وكلمتكم في هذا الشأن، ليس لها قوة شرعية فقط، بل لها قوة معنوية أيضا لا يستهان بها.

ولسنا هنا أيها الإخوة، لنشغل أنفسنا بإدانة المعتدي فحسب، بقدر ما يجب علينا أن نساعد في وقف التدهور، ومنع الانجرار، في حرب مدمرة بين الإخوة، لن يكون فيها رابح ولا منتصر، بل الكل فيها خاسر، والعدو الصهيوني وحده هو الذي سيجني ثمرة ما سيكون من دمار وخراب، ولن نحصد إلا المرارة والحسرة والندامة.

وإننا نرى أن يتوجه مؤتمرهم الإسلامي العالمي في مكة المكرمة، بكلمة حق يدعو فيها العراق، أن يعود عن خطئه الفادح، الذي ارتكبه في حق أمته ودينه ومجتمعه.

وما زلنا نعتقد أيها الإخوة، أن العودة عن الخطأ سبيلاً إلى الإنقاذ، هي فضيلة الرجل الذي يتحلّى بالجرأة والشهامة، ولا زلنا نعتقد أيضاً أن إقدام المسؤولين في العراق على خطوة جريئة، بالعودة عن خطئهم، من خلال اتخاذ قرار تاريخي بالانسحاب من دولة الكويت الشقيق سيكون له صدى طيب، أكبر بكثير من الصدى السيئ الذي تركه اجتياح العراق لأرض الكويت، وسيذكر التاريخ دائماً، وسيؤكد من جديد مدى الأصالة والشهامة التي عرف بها العرب والمسلمون.

وإننا من هذه الأرض المقدسة في مكة المكرمة ومن جوار بيت الله الحرام نسال الله عز وجل أن يلهمنا سبيل الخير والرشاد، وأن يحفظ هذا البلد الذي جعله بلداً آمناً، وأن يحفظ سائر بلاد العرب والمسلمين، وإننا لعلّى يقين بأن الحرمين الشريفين في مكة والمدينة، هما في أيد أمينة مخلصة، محفوفة برعاية الله وحفظه، آملين أن يجمعنا الله وإياكم في المسجد الأقصى، أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين في القدس الشريف، وما ذلك على الله بعزيز، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

كلمة..

لفضيلة الدكتور/ التهامي نقرة

رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجمهورية التونسية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..
سعادة رئيس الجلسة.. أصحاب الفضيلة العلماء الأجلاء...
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

نحمد الله تبارك اسمه على ما أنعم على هذا البلد الأمين من الخير والأمن والتمكين، ونشكره على آلائه التي لا تحصى، ونسأله سبحانه ونحن مجتمعون حول حرم بيته العتيق الذي جعله مثابة للناس وأمناً أن يوفق هذا المؤتمر العالمي الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي مشكورة، إلى الحكمة والسداد، والاهتداء إلى الطرق السليمة الناجعة التي تضع حداً لإنهاء مأساة الخليج العربي التي هي مأساة المسلمين حيثما كانوا امتثالاً لأمر رب العالمين في كتابه المبين ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ ومن شياطين الإنس من يتعاونون مع شياطين الجن على إثارة الفتن وقطع ما أمر الله به أن يوصل وإزهاق الأرواح البريئة روى ابن ماجه عن عبد الله بن عمرو قال:

"رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بالكعبة ويقول ما أطيبك وما أطيب ريحك، ما أعظمك وما أعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم من حرمتك".

ومن يستطيع أن ينكر أن اجتياح الكويت ظلم وعدوان وسابقة في العالم الإسلامي لا يجوز تبريرها أو تمريرها بل يجب مقاومتها حتى يعود الحق السليب إلى ذويه ولا نجري المعتدين بقوتهم على فعل مثله.. إنه لا يجوز لمسلم أن يستمرئ هذا العدوان أو يهمسه في غمرة إنكاره للاستعانة بغير المسلمين وهو السبب الرئيسي للمأساة التي حصلت والتي يجب استخلاص العبرة مما يكمن وراءها من عوامل خفية تقتضي التجديد والإصلاح ولكن

الاعتبار لا يقع في النفوس موقع التأثير إلا بعد رفع المظلمة بانسحاب الجيش العراقي من الكويت نهائياً.. وإن ما نتمناه ونسأل الله سبحانه أن يعيننا جميعاً على بلوغه هو التوصل إلى حل سلمي عادل يقي الأمة العربية خاصة والأمة الإسلامية عامة شر حرب مدمرة لا يعلم أخطارها وخطوبها إلا الله علام الغيوب.

ندعو الله مخلصين له الدين أن يقي العالم الإسلامي شر الفتن والمحن وأن يخرج به من هذه الزوبعة الهوجاء إلى شاطئ النجاة والسلامة إنه سميع النداء مجيب الدعاء.. ألم يقل رب العزة في محكم تنزيله:

﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة..﴾ ألم ينهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حمل السلاح لقتال إخواننا المسلمين إذ قال "من حمل علينا السلاح فليس منا".

فمرجعنا في حل مشاكلنا وإنهاء خصوماتنا من أجل ما اختلفنا عليه هو الكتاب والسنة إن كان تمسكنا بالإسلام حقاً كما قال تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾.

ولقد نهانا الله عن العدوان حتى على الذين يقاتلوننا بغياً فقال تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾.

فالدفاع عن الحق المغتصب بالسطو والاعتداء لإرجاعه إلى أصحابه الشرعيين لا يكون في مدى قوته إلا بالقدر الذي يتحقق به الهدف المطلوب ولا يزيد عليه فإذا عاد كل شيء إلى مكانه الأصلي بالتفاوض السلمي فأمامنا ما يشغلنا وهو إبطال مخططات إسرائيل ضد العروبة والإسلام وتأصيل الفكر الإسلامي الذي لم يزل يشكو الهزال والوهن.. إن خادم الحرمين الشريفين يدرك أبعاده في المستقبل البعيد وهو الذي عرفه العالم العربي كما عرفه العالم الإسلامي موثقاً يرجع إليه في المهمات والملمات

وحسم الخلافات التي تنشب من حين لآخر في العالم الإسلامي فيتدخل بالحسنى ويسعى للصلح ولا يتوانى عن إيجاد الحلول المرضية وتقديم المساعدات والإعانات التي يرأب بها الصدع ويجمع الشتات ويمحو الحزازات . وإنا لنأمل دوماً ممن يحب العدل أن يسنده ويدود عن الحق أن ينصره ويجنح للسلم العادل رغم أنه لم ينكث عهداً ولم ينبذ معاهدة إخاء وذلك عملاً بقول تعالى:

﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾.

وهذا داخل في مشمولات المسؤولية العظمى التي حملنا إياها ربنا جل جلاله لنسدي النصيحة لعامة المسلمين وخاصتهم وأئمتهم ولا نسكت على باطل ولا ندعو إلى الحرب وويلاتها .. ومسؤولياتنا ليست في كلام بليغ نقوله ثم نفترق على غير موعد متجدد ويمضي كل منا إلى وطنه ثم يسدل الستار .. بل يجب أن يكون لنا إسهام هام في حل هذه الأزمة التي توشك على الانفجار وإنارة سبيل الساسة لتكون رؤيتهم للقضية واضحة من جميع جوانبها بحيث لا يطفئ جانب على آخر أو على جوانب أخرى من الأهمية بمكان وكذلك تكوين رأي عام إسلامي يكون له تأثيره الفعال على الاتجاهات. ومجريات الأحداث والشر كل الشر في غياب الإسلام عن ساحتنا الإسلامية عموماً .. فمن واجبنا في هذا العصر أيها السادة العلماء أن نجمع بين صدق الكلمة وقوة الفعل وهو ضرب من ضروب الجهاد وليس تحقيقه بالأمر الهين وقوى الشر في العالم تتربص بنا الدوائر وليكن رائدنا ونحن ندعو إلى الإسلام ونزكيه ونميه قول النبي صلى الله عليه وسلم "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يقتله .. كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه" وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾.

وهناك نقطة هامة يجب الاهتمام بها وقد أشارت إليها الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي

أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين ﴿١﴾ .

فإن هذه الحملات الإعلامية المسعورة التي تقوم بها مختلف وسائل الإعلام كلما جرت على الساحة العربية أحداث ليست من الحكمة في شيء لأنها تصعد الخلافات وتجعل الحلول السلمية مستبعدة وهو أسلوب عقيم في علاج المشاكل قد تجاوزه عصر المخططات والتكتلات والأحلاف.. فعلماء الإسلام يصونون أسنتهم عن اللعن والتلب وكل ما يثير غريزة الغضب والعناد ويكون له تأثير عكسي بل يتوخون منهجاً مقنعاً علمياً في تبليغ كلمة الإسلام والدعوة إلى الحق والعدل والخير وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن أن يكون المسلم إمعة يتبع الناس فيحسن إن أحسنوا ويسيء إن أساءوا وصدق الله ذو الجلال والإكرام إذ يقول في كتابه العزيز: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً﴾ .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...



■ سحب الدخان تتصاعد من مصدر التلوث بعد إيقاف تدفق النفط من قبل القوات الدولية ■



■ محطة تحلية المياه المدمرة ■

أبيض

كلمة..

فضيلة الدكتور/ يوسف القرضاوي

عضو المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي
وعميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بقطر - الدوحة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين.

وصلوات الله وسلامه على سيدنا محمد الذي أرسله ربه رحمة للعالمين
وحجة على الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه الذين آمنوا به وعزروه ونصروه
واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون. ورضي الله عمن دعا
بدعوته واهتدى بسنته وجاهد جهاده إلى يوم الدين.

رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا
قولي.

اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا علماً. نحمدك اللهم على
كل حال ونعوذ بك من حال أهل النار. اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه
وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

أيها الإخوة الأحبة خير ما أحبيكم به تحية الإسلام الخالدة

فالسalam عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:

فكم كنت أدعو الله تبارك وتعالى أن يقر أعيننا بأن نحتفل بنصر كبير
للمسلمين بتحرير أفغانستان من براثن الحكم الشيوعي أو بتحرير المسجد
الأقصى وفلسطين من براثن الاحتلال اليهودي. كنا نتمنى أن نجتمع لنحتفل
بنصر تقرر به أعيننا فإذا بنا نجتمع لنبحث في مأساة وكأنما كُتب علينا نحن
هذا الجيل والجيل الذي قبلنا أن نظل في مأساة وراء مأساة ونخرج من
كارثة لنقع في كارثة. فتن يرفق بعضها بعضاً كما جاء في الحديث، (كل فتنة
تجعل الفتنة التي قبلها هينة ورقيقة وبسيطة) وهكذا قدر علينا نحن
المسلمين أن نعيش هذه المأساة.

جئنا إليها الإخوة لنبحث في مأساة الخليج، مأساة الكويت، مأساة الظلم الذي وقع، و الظلم الذي وقع ظلم لا شك فيه وهو مأساة بكل المقاييس، مقاييس الدين أو الخلق أو الفكر أو العرف أو القانون. مأساة نعيشها نحن المسلمين، واشد ما جعل هذه المأساة تتضاعف آثارها أن ينقسم أبناء المسلمين في شأنها وكأنها قضية تقبل الاختلاف.

ما كنت أظن أبداً أن هذه القضية سينقسم الناس فيها هذا الانقسام الذي نراه، فالأمر فيها واضح وعلمائنا قالوا قديماً أن توضيح الواضحات من المشكلات أن نقيم الأدلة على شيء واضح بارز هو من البديهيات هذا أمر متعب، ولكن هكذا قدر علينا.

أصبحنا الآن نُعير من العلمانيين واللا دينيين والماركسيين وغيرهم، بعضهم يقول إنكم تقولون إن عندنا النصوص الإلهية هي التي تحكمنا عندما نختلف وتحسم القضايا ويرجع الناس إليها فإذا بهم على أمر جميع فما بالكم قد انقسمتم هذا الانقسام واختلفتم هذا الاختلاف.

وقال بعض كبار العلمانيين المعروفين قال إن هذا دليل على أن النص الإلهي لا يحل المشاكل الكبرى فقضية كهذه القضية الكبرى لم نجدكم قد تحدثتم على الحكم فيها. وبعضهم اتخذ من ذلك وسيلة للطعن في علماء الإسلام وقال ها نحن نرى العلماء في كل بلد تبعاً للسلطة التي يعيشون في ظلها. العلماء في العراق تبعاً للعراق والعلماء في الأردن تبعاً للأردن والعلماء في مصر تبعاً لمصر والعلماء في السعودية تبعاً للسعودية وهكذا أصبحت أعراضنا نحن العلماء مجالاً للغمز والطعن والتجريح وكأننا نزمع أن نقول ما يرضي هذا أو يرضي ذاك، ولهذا يجب علينا أن نفهم أن مهمتنا هي البيان (لتبينه للناس ولا تكتمونه). مهمتنا كما جاء في كلمة خادم الحرمين الشريفين التي قرأها الدكتور عبد الله التركي أن نقوم بالشهادة لله. أن نقول الحق لا نخاف في الله لومة لائم. هذه مهمة العلماء سواء أن رضي عنها زيد أو سخط عنها عمرو.

ومن في الناس يرضي كل نفس وبين هوى النفوس مداً بعيداً
إذا رضيت عني كرام عشيرتي فلا زال غضبان عليّ لئامها

رضى الناس غاية لا تُدرَك ولذلك يكن همنا إرضاء الله تبارك وتعالى
نقول الحق، قد يكون الحق موافقاً للمملكة أو مخالفاً لها، لا نكون كالذين
حكموا بالظلم ليشتهروا بالعدل. هنالك بعض القضاة قضوا على بعض
السلاطين أو الخلفاء ظلماً ليقال أنهم شجعان وأنهم حكموا بالعدل. هذا لا
يجوز نقول الحق لا نبالي والحق واضح في قضيتنا. قضية ظالم ومظلوم
ومعتدٍ ومعتدى عليه.

الإخوة تحدثوا عن الظلم وإن الظلم واضح وهو ظلم مضاعف لأنه ظلم
من ذوي القربى، الشاعر العربي قديماً طرق بالعدل وقال:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

فكيف إذا كان هذا الذي ظلمك هو من كنت ترجو نصرته، من وقفت
تسانده بنفسك ومالك، إنه يظلمك ويقااتك بالسلح الذي اشتريته له
بحر مالك، يقااتك بهذا السلح، هذه هي المصيبة.

وإخواني حسبتهما دروعاً فكانوها ولكن للأعادي

وخلتھما سھاماً صائبات فكانوها ولكن في فؤادي

ظلم بكل المقاييس. الكويت تعرض أمنها للخطر من أجل مساندة هؤلاء
وتعرضت مؤسساتها للتفجير وتعرض أميرها للاغتيال في نفسه وكل هذا لم
يكف فجاءوا أخيراً ليعتدوا على الأرض والعرض والمال وكل مقدس.
وللأسف يوجد هناك من يهون هذا الأمر والقرآن الكريم يقرر أنه من قتل
نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً. نفس واحدة
فكيف بأنفس وكيف بالآلاف. النبي صلى الله عليه وسلم قد كان مع بعض

أصحابه في سفر فطفق رجل على راحلته - أخذته سنة من النوم - فأخذ بعضهم حبلاً منه يداعبه يمزح معه فانتبه الرجل ففزع فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً) ولو كان ذلك على سبيل المداعبة أو المزاح، أخذ منه الحبل من تحته ففزع فزعة صغيرة وفي الحديث الآخر: (لا تروعوا المسلم فإن روعة المسلم ظلم عظيم) هؤلاء روعوا الآلاف وعشرات الآلاف ومئات الآلاف، النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح فعسى أن ينزع الشيطان في يده أو يقرع في يده فيقع في حفرة من حفر النار) مجرد الإشارة وقال: (من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة لا تزال تلغنه حتى يرجع) الإشارة فكيف بما هو أكبر من الإشارة؟ قال: (من سل علينا السلاح فليس منا) لقد عدنا إلى عهد الجاهلية.

وأحياناً على بكر أخينا إذا لم نجد إلا أخانا

ولكننا نجد الكثيرين يمكن أن نغير عليهم، كان عليهم أن يغيروا على إسرائيل أو على غيرهم من أعداء الإسلام. ولكنهم تركوا إسرائيل وأغاروا على الكويت ثم هددوا هذه الأرض المقدسة. هل يشك أحد في أن هذا ظلم وعدوان يجب استنكاره ومقاومته بكل ما نستطيع من قوة. أنا أعجب أن يختلف الناس في هذا وأن يحاول بعضهم ترك الأمر الأصلي. هذه الجريمة النكراء التي ترتب عليها من الآثار ما ترتب، ترتب عليها من الآثار الأشياء الكثيرة آثار اقتصادية وآثار اجتماعية وآثار سياسية وآثار أخلاقية وآثار نفسية نعاني أثرها وستظل أجيالاً تعاني آثارها.

بعد هذه الغزوة الهمجية بعد هذا العدوان الغادر لكل المعايير نجد من يهون لهذا الأمر ويركز على شيء واحد هو الوجود الأجنبي ومن منا يحب الوجود الأجنبي لقد عشنا أعمارنا نحارب الوجود الأجنبي في أرض المسلمين.

ولكن إذا لم يوجد إلا هذا. هذا أثبت في حياتنا الإسلامية خلافاً لم نستطع أن نزيل هذا الخلل للأسف. ليس عندنا محكمة عدل إسلامية تفصل بين المسلمين بعضهم مع بعض. ليس عندنا قوة ردع إسلامية تنفذ قول الله تعالى (فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) لا يوجد عندنا للأسف هذه القوة التي تردع كثيراً مما ذكروا الإخوة (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما) ولكن هنا ليس هناك فئتان تقتتلان حتى نصلح بينهما إنها فئة تقتل وتتهب وتغتصب وتتهب كل حرمة وفئة تقتل وتتهب وتغتصب فئة واحدة لا توجد فئتان حتى يصلح بينهما فئة باغية.

هذا أدخل ما يكون في باب الحراية وقطع الطريق أو باب ما ذكر في الفقه باسم دفع الصائل المعتدي من دخل عليك دارك يعتدي عليك في نفسك وأهلك ومالك كما جاء في الحديث (أرأيت يا رسول الله إن دخل علي يريد أخذ مالي قال فلا تعطه مالك قال فإن قاتلني قال فقاتله قال فإن قتلني قال فأنت شهيد قال فإن قتلته قال فهو في النار) هذا لدفع الصائل المعتدي هذا موقفنا أن نقاتل المعتدي لم يوجد عندنا للأسف نحن المسلمين قوة ردع لهذا المعتدي فاستعنا بغير المسلمين والاستعانة بغير المسلمين أمر بحته الفقهاء واختلفوا فيه، ولكن عندما تحتم الضرورة أن تستعين بغير المسلم فلا محل للخلاف؛ إذ وقد استعان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمشركون في غزواته بالمدينة واستجار بالمطعم بن عدي في مكة إلى آخره.

الضرورة هنا تحتم أن تستعين بغير المسلم، سنة التدافع (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) عرفنا ونحن في الريف أناساً بلطجية يحاولون أن يفرضوا أتاوات على بعض الأثرياء وإلا أحرقوا زروعهم وسموا بهائمهم وهدموا عليهم ديارهم وفعلوا وفعلوا. ماذا يفعل هؤلاء الناس إذا كان هؤلاء لا يستطيعون أن يدافعوا عن أنفسهم؟ يستأجرون للبلطجي بلطجياً مثله وهكذا.

هكذا ينتقم الله من ظالمٍ بظالم ثم ينتقم من كليهما. سنة التلاحم. إن

هذا ليس الوضع الأمثل. الوضع الأمثل أن يوجد عندنا نحن المسلمين من يستطيع أن يردع الظالم المعتدي وهذا ما يجب أن نفكر فيه وأن نعد العدة للمستقبل وهذا من عبر المحنة التي يجب أن نتحدث عنها، من عبر هذه المحنة لا بد أن نراجع أنفسنا ونخطط لمستقبلنا ونبحث وضعنا كأمة إسلامية ذات رسالة في هذه الأرض. الأمر الذي لا شك فيه أننا مضطرون أن نستعين بغير المسلمين والضرورات تبيح المحظورات.

ولكن هذه القاعدة الشرعية تكملها قاعدة أخرى هي أن ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها وكذلك لا نتوسع في استعمال الضرورة ولا نستسلم للضرورة حتى تصبح قاعدة.

هذا استثناء ولهذا نحن نؤكد ما أكده خادم الحرمين الشريفين وما أكده المسؤولون هنا في هذا البلد أن هذه القوات جاءت لهدف معين لتضغط على العراق حتى ينسحب فإذا انسحب فلا بقاء لها وهذا ما يجب أن يؤكد هذا المؤتمر. إن هذه القوات لا يجب أن تظل بصفة دائمة ولا أن تتخذ لها قواعد ولا أن يكون لها وجود ثابت ومستمر في هذه المنطقة وإلا فسنكون نحن أول من نقاومها وسندعو الناس لقتالها. هذا أمر واضح ولذلك نحن نعجب حقيقة لمن يريد أن يركز على الوجود الأجنبي وينسى الجريمة الأصلية، الوجود الأجنبي شر ولكن الذي يتحمل وزره هو المعتدي الغاصب الذي أدخلنا في هذه المتاهة وفي هذه الدوامة وعيشنا هذه المأساة، هو الذي يحمل وزره دينياً وقومياً وتاريخياً لسنا نحن المسؤولين وعلينا أن نناديه باسم علماء المسلمين نناديه أن ينسحب حتى لا يوجب أي مسوغ أو مبرر لبقاء هذه القوات إن كان يريد الخير للمسلمين حقاً وإن كان يكره وجود هذه القوات فعليه أن ينسحب.

لقد كان جريئاً حين بدأ هذا العدوان فليكن شجاعاً وينهي هذا العدوان وقد رأيناه تنازل عن أمور أكبر من هذا الأمر، حارب من أجلها ثمان سنوات أكلت الأخضر واليابس ودمرت البلاد وضيعت العباد ثم تنازل عنها بجرة

قلم، فلماذا لا يتنازل ويكون شجاعاً وينسحب بدل أن يقول هؤلاء سنقاتل مع الظالم، نقول له انسحب ولا تدع فرصة ولا مسوغاً لهذه القوات.

يا أيها الإخوة:

أنا أعجب في الحقيقة من هذه الأمور التي يختلف فيها الناس وهي واضحة وبعض الناس يقولون كيف تجيزون حصار العراق؟ أتريدون تجويع الشعب العراقي؟ سبحانه الله العظيم، إن هذه وسيلة من وسائل الضغط. عندنا القاعدة الشرعية اختيار أهون الشرين وارتكاب أخف الضررين إذا لم يكن بديل للحصار الاقتصادي إلا الحرب. الحرب المدمرة وهي حرب غير الحروب الماضية. حرب النجوم، حرب الأسلحة المتطورة، وهذه وراءها ما وراءها من خراب ودمار فلكي.

نتجنب الحرب فهذه وسيلة من وسائل الضغط لكي يرى هذا الرجل إن كان عنده حب لشعبه وحرص عليه حتى لا يجوع، يحاول أن يفهم القضية وينسحب أو الشعب نفسه يثور عليه كما قال أحد السلف: عجبت لمن لا يجد القوات في بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه؟ فلا شك إنها وسيلة من وسائل الضغط.

لا نريد أن يجوع شعب العراق ولا نريد بالعراق شراً ونحن في الواقع لسنا ضد الشعوب. الشعوب مظلومة ومقهورة ولكن: ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾.

يا أيها الإخوة:

إننا في محنة وفي فتنة تذر الحليم حيران، ولكننا لو رجعنا إلى أصولنا وإلى مصادرها وإلى كتاب ربنا وإلى سنة نبينا لوجدنا الأمر واضحاً لا شك فيه.

أن نقاتل الظالم ونأخذ بيد المظلوم وقتالنا للظالم هو نصر له كما سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم تمنعه من الظلم فذلك نصر له، إنك تتصره

على نفسه وتصره على شيطانه. نحن نمنع الظالم ونقف مع المظلوم والظلم هنا واضح لا شك فيه، إننا في مأساة كبيرة وهي إحدى المآسي التي مرت بهذه الأمة وليست أول مأساة، هناك محنة الردة وهناك محنة الغزو الصليبي وهناك محنة الغزو التتاري وهناك محنة الغزو الاستعماري الحديث وهناك محنة اغتصاب فلسطين، هناك محن كثيرة ولكن نرجو إن شاء الله أن نخرج من هذه المحنة.

خرج الإسلام من المحن الماضية أصلب عوداً وأشد قوة وأصفى جوهرًا. لو فقهننا درس المحنة لو استفدنا منها استفدنا من يومنا لعدنا وخططنا لأنفسنا وملأنا الفراغ الموجود وسددنا الخلل الذي أحسسنا به. إننا كما قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب كنا أذل قوم فأعزنا الله بالإسلام ومهما نتلمس العزة بغيره أذلنا الله. لا ملجأ لنا إلا الإسلام.

الذي حدث إنما حدث في غيبة الإسلام الصحيح. في غيبة النظام الإسلامي غيبة الوحدة الإسلامية غيبة الخلافة الإسلامية. ألغيت الخلافة ألغاه العلمانيون المتآمرون حطم هذا النظام نظام الخلافة ولم يوجد بديل له. لم يوجد بديل للخلافة الإسلامية ولذلك بقينا حيارى في أول تجربة لم نستطيع أن نعمل شيء، وكذلك لا بد أن ندرس الأمور ونعرف الأسباب التي أدت إلى هذا ونتوب إلى الله تعالى كما قال الأخ عبد رب الرسول سياف لا بد من توبة إلى الله أفراداً وجماعات وحكومات، نتوب إلى الله ونرجع إليه ونحكم كتابه ونطبق شريعته في كل شؤون الحياة، ليس تطبيق الشريعة فقط بتطبيق قانون أو قانون العقوبات، تطبيق الشريعة في الحياة كلها، تطبيق الشريعة في الإعلام، تطبيق الشريعة في التربية، تطبيق الشريعة في التقاليد الاجتماعية، تطبيق الشريعة في إقامة الشورى، تطبيق الشريعة في احترام حقوق الإنسان المسلم تطبيق الشريعة في كل مجالات الحياة.

إننا هنا ينبغي أن نحرص على أمرين لا شك فيهما ولا جدال فيهما: العدوان على الكويت عدوان ظالم وعدوان غادر لا بد أن يُدان وأن يُستكر

ويُقاوم بكل قوة إذا لم يستجب حكام العراق ونظام العراق إلى صوت العقل ونداء الضمير ونداء المسلمين في كل مكان فليس هناك إلا القوة ونرجو أن لا نلجأ إلى القوة نرجو أن تجنب هذه المنطقة آثار الحروب والدمار. وإدانة العدوان أمر لا يختلف فيه اثنان ولا تنتطح عليه عنزان كما يُقال.

الأمر الثاني: عودة السلطة الشرعية إلى الكويت، لا ينبغي أن يُسمع ما يُقال إنه ينبغي أن يكون هناك استفتاء، ما معنى استفتاء. الشعب الكويتي وقف كله عن بكرة أبيه وراء السلطة الشرعية وضد العدوان ولم يختلف في ذلك أحد المؤيدين والمعارضين لم يجدوا واحداً يؤيد هذا الاستفتاء، ولذلك الذين يقولون يبحث الأمر ويستفتي، لا لا استفتاء تعود الأمور إلى ما كانت عليه ولا ينبغي أن يترتب على هذا العدوان أثر.

هذان أمران ينبغي أن يصدرا في المؤتمر ولا خلاف عليهما: الانسحاب، إدانة العدوان والمطالبة بالانسحاب وبدون قيد أو شرط ولا تأخير. الأمر الآخر أن تعود السلطة الشرعية في الكويت إلى ما كانت عليه. هذه أمور ينبغي أن تتضح ولا نختلف عليها، وبعد ذلك يبقى الأمر الآخر أن نستفيد من هذه الأزمة ونعتبر بهذا الدرس وبهذه المحنة ونأخذ منها لغدنا ومستقبلنا عسى أن يكون من وراء ذلك خير.

ورب ضارة نافعة وكم من منحة في طي محنة وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم.

ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجعل لهذه الأمة من ضيقها فرجاً ومن همها مخرجاً ومن عسرها يسراً وأن يجعل بعد هذا الليل فجرًا إنه سميع قريب.

أقول قولي هذا أيها الإخوة واستغفر الله لي ولكم وصى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



■ الدخان يتصاعد من داخل الحدود الكويتية بعد غارة ناجحة على موقع للقوات العراقية المحتلة على مرأى من القوات السعودية المتأهبة ■



■ معارك مع الحرس الجمهوري داخل العراق ■

كلمة..

لفضيلة الدكتور / محمد رأفت عثمان

**عميد كلية الشريعة والقانون بطنطا
وأستاذ الفقه بجامعة الأزهر**

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

اعتداء صدام على الكويت منكر يجب إزالته مع صحة الاستعانة بقوات من غير المسلمين

لا أظن أن أحداً من المسلمين متجرداً عن الهوى والغرض يمكن أن يشك في أن اعتداء حاكم العراق على أرض الكويت هو اعتداء على مال المسلمين ، واعتداء على دم المسلمين ، واعتداء على زوجات المسلمين ، وقد بين لنا رسول الله ص أن المعتدي على شيء من ذلك آثم من حق المعتدى عليه أن يقاتله ، فقال عليه الصلاة والسلام: (من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد) قال الترمذي هذا حديث صحيح^(١).

وجه الدلالة من هذا الحديث الشريف أنه لما بين أن من يقتل دفاعاً عن هذه الأمور البينة يكون شهيداً فإن هذا يدل على أن المعتدي آثم ومن حق المعتدى عليه بل يقول بعض العلماء من واجب المعتدى عليه أن يدفع هذا الاعتداء عنه ولو بقتله إذا اقتضى الأمر ذلك ولم يكن بد من دفعه إلا بهذا كما كان الذي يقاتل المشركين المعتدين شهيداً إذا قتله المشركون ولهذا جاز له أن يقاتلهم.

قال ابن العربي عند شرحه لهذا الحديث الشريف (المؤمن المسلم بإسلامه محترم في ذاته كلها ، ديناً ودماً وأهلاً ومالاً ، لا يحل لأحد أن يتعدى عليه فيها فإذا أريد شيء من ذلك جاز له الدفع أو وجب عليه - فيه اختلاف بين العلماء - بما يراد منه من دم أو مال أو دين أو أهل)^(٢).

وإذا كان اعتداء حاكم العراق على أرض الكويت وأهلها منكراً فإن تغيير هذا المنكر أصبح واجباً لقوله صلى الله عليه وسلم (من رأى منكم منكراً

(١) صحيح الترمذي بشرح أبي العربي ج ٦ ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق نفس الجزء ونفس الصفحة.

فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان).

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك الله أن يعمهم بعقاب منه)^(١).

وإذا كان من حق المسلم - بل من واجبه - أن يزيل المنكر بأي وسيلة يستطيعها فإن من حقه كذلك أن يستعد بوسائل الدفاع الممكنة لصد أي اعتداء محتمل ولا يقال له انتظر حتى يقع الاعتداء أو يشرع المعتدي في تنفيذ غرضه وإلا كان ذلك أقرب إلى البلاهة التي تصان عنها عقول المسلمين.

وولي الأمر في الدولة هو المخاطب الأول بأن يفعل ما فيه مصلحة المسلمين وأن يسلك كل السبل المشروعة التي تؤدي إلى صيانة حياة الناس وأعراضهم وأموالهم من أن ينتهكها معتد غاشم لا يرفع في الله إلا ولا ذمة. وهنا يرد السؤال:

هل يجوز لولي أمر المسلمين أن يستعين بغير المسلمين في دحر اعتداء واقع أو رد اعتداء وشيك الوقوع ؟
والإجابة بكل اطمئنان:

نعم يجوز الاستعانة بغير المسلمين في الدفاع عن المسلمين ما دامت حاجة المسلمين داعية إلى هذه الاستعانة وسندكر بمشيئة الله تعالى ما يدل على ذلك ونرد على ما يمكن أن يستند إليه من يخالف هذا الرأي :

(١) حلية الأبرار وشعار الأخيار للنووي ج ٦ ص ٣٢٩.

الدليل الاول :

عن ذي مخبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستصالحون الروم صلحاً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم). رواه أحمد وأبو داود^(١).

وقال الشوكاني: وحديث ذي مخبر أخرجه أيضاً ابن ماجه وسكت عنه أبو داود والمنذري ورجال إسناد أبي داود رجال الصحيح^(٢).

الدليل الثاني :

ما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعان بصفوان بن أمية يوم حنين قبل أن يسلم^(٣).

بل لم يكن صفوان بن أمية وحده مع المسلمين بل كان صفوان ضمن ثمانين من المشركين خرجوا مع جيش رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وتفصيل ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن هوازن وثقيف يستعدون لمحاربته عزم على أن يقابلهم بجيشه وخرج معه اثنا عشر ألف غاز منهم ألفان من أهل مكة والباقيون أتوا معه من المدينة وكان ممن خرج مع هذا الجيش ثمانون من المشركين منهم صفوان بن أمية وسهيل بن عمر.

ويدل حوار جري بين صفوان بن أمية وأخ له أن صفوان بن أمية كان متحمساً لجيش رسول الله ص فإن المسلمين لما تقهقروا قال أخ صفوان الآن بطل السحر. فقال له صفوان وهو على شركه : اسكت فض الله فاك والله لأن يرثي رجل من من قريش خير من أن يرثي رجل من هوازن^(٤).

(١) نيل الأوطار للشوكاني ج ٨ ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق وصحيح مسلم بشرح النووي ج ١٢ ص ١٩٨.

(٤) نور اليقين في سيرة المرسلين للشيخ محمد الخضري ص ٢٣١.

الدليل الثالث:

دخول النبي صلى الله عليه وسلم في جوار كافر والكافر هنا المطعم بن عدي وتفصيل ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى استهانة قريش به أراد أن يتوجه إلى ثقيف بالطائف رجاء أن يجد عندهم التأييد لما يدعو إليه ونصرته على قومه وكما ذهب إلى ثقيف وقابل رؤساءهم وعرض عليهم ما يريد كان ردهم عليهم رداً قبيحاً وأغروا به سفهاءهم وغلمانهم فوقفوا في وجهه ورموه بالحجارة حتى أدموا عقبه الشريفة.

وبعد عودته صلى الله عليه وسلم من الطائف بهذه الحال لم يتمكن من أن يدخل مكة بعد أن علم أن قريشاً علمت بتوجهه إلى الطائف طالباً النصرة عليهم فأرسل صلى الله عليه وسلم إلى المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف يخبره انه يريد أن يدخل ١١ مكة في جواره فاستجاب مطعم لرغبة النبي صلى الله عليه وسلم وتسليح هو وبنوه وصحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المطاف وسأل بعض المشركين المطعم أمجير أنت أم تابع ؟ فقال: مجير. قالوا: إذن لا نخفر ذمتك^(١).

وهذا الموقف الكريم من مطعم بن عدي حيال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينسه عليه الصلاة والسلام فبعد معركة بدر وحين موعد البت في أمر الأسرى من المشركين قال صلى الله عليه وسلم (لو كان مطعم بن عدي حياً ثم سألتني في هؤلاء الناس لأطلقتهم له)^(٢).

الدليل الرابع :

أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين حتى قال صلى الله عليه وسلم (إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر)^(٣).

(١) المصدر السابق ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) المغني لابن قدامة ج ١٠ ص ٤٠١ .

(٣) نيل الأوطار للشوكاني ج ٨ .

ناقش الشوكاني هذا الدليل بأن مقاتلة قزمان مع المسلمين لم يثبت أنه صلى الله عليه وسلم أذن له بذلك في ابتداء الأمر وغاية ما فيه أنه يجوز للإمام (يعني رئيس الدولة) السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين (١).

ما الفرق بين كافر قاتل مع المسلمين بعلم رئيس الدولة وسكوته وبين كافر قاتل مع المسلمين بإذنه من أول الأمر؟

لا فرق .. فالواقع هو أن غير المسلم يقاتل مع المسلمين سواء كان بإذن الحاكم أو بعلمه مع سكوته.

الدليل الخامس :

أن خزاعة خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم على قريش عام الفتح (٢).

هذا وقد روي في هذه المسألة حديث عن الزهري لكننا لا نعهده دليلاً لأن أبا داود رواه في مراسليه ورواه الترمذي أيضاً مراسلاً (٣).
والزهري كما قال العلماء مراسليه ضعيف (٤).

ولا مانع من ذكره هنا ليعرف القارئ درجته فلا يحتج به ..

عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بناس من اليهود في خيبر في حربه فأسهم لهم (٥).

هذه الأدلة الخمسة التي ذكرناها نرى أنها تؤيد الرأي القائل بجواز الاستعانة بغير المسلمين في الحرب . وممن قال بجواز الاستعانة بغير المسلمين في الحرب . وممن قال بجواز الاستعانة بهم الإمام الشافعي بشرط أن يكون الكافر حسن الرأي في المسلمين وأن تكون حاجة المسلمين داعية

(١) الحديث المرسل ماسقط منه الصحابي وهو ضعيف عند جمهور المحدثين.

(٢) نيل الأوطار ج ٨ ص ٤٥ .

(٣) نيل الأوطار ج ٨ ص ٤٣ .

(٤) نيل الأوطار للشوكاني ج ٨ .

(٥) المصدر السابق.

إلى الاستعانة به فإن لم يتحقق هذا الشرط كانت الاستعانة بغير المسلمين مكروهة.

وحمل الشافعي رضي الله عنه حديث استعانة النبي بصفوان بن أمية ١٤ والحديث الآخر الذي روته السيدة عائشة رضي الله عنها وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل مشرك : فارجع فلن أستعين بمشرك. حمل الشافعي هذين الحديثين على هاتين الحالتين^(١).

وكذلك يرى أبو حنيفة وأصحابه محمد بن الحسن وأبو يوسف وزفر جواز الاستعانة بغير المسلمين وبالفساق بشرط أن يكونوا خاضعين لأوامر قادة المسلمين ونواهيهم^(٢).

وقد بين بعض أهل العلم ومنهم الهادوية أحد فرق الزيدية أن الاستعانة بغير المسلمين والفساق لا تجوز إلا إذا كان مع الإمام (رئيس الدولة) جماعة من المسلمين يستطيع أن يستقل بهم في إمضاء الأحكام الشرعية على الذين استعان بهم من غير المسلمين والفساق حتى يكونوا مغلوبين للحاكم المسلم لا غالبين كما كان عبد الله بن أبي ومن معه من المنافقين يخرجون مع النبي صلى الله عليه وسلم للقتال وهم على نفاقهم^(٣).

ولننتقل بعد ذلك إلى بيان مستند الرأي القائل بعدم جواز الاستعانة بغير المسلمين موضحين المناقشة التي يمكن أن توجه إلى ما استند إليه هذا الرأي

ممن قال بهذا الرأي الإمام الشوكاني المحدث والمفسر والفقيه المعروف وقد نسب الشوكاني أيضاً هذا الرأي إلى جماعة من العلماء لم يبينهم وبين أن هذا الرأي أيضاً مروى عن الإمام الشافعي^(٤).

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٢ ص ٢٩٨.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني ج ٨ ص ٤٤.

(٣) المصدر السابق ج ٨ ص ٤٤.

(٤) المصدر السابق ج ٨ ص ٤٤.

مستند هذا الرأي:**الدليل الأول:**

عن عروة بن الزبير عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة^(١) أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: جئت لأتبعك وأصيب معك. قال له رسول الله ﷺ (تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا. قال فارجع فلن أستعين: بمشرك. قالت ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل فقال له كما قال أول مرة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أول مرة: فارجع فلن أستعين بمشرك. قالت: ثم رجع فأدركه بالبيداء فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله. قال: نعم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فانطلق).

فهذا الحديث صريح في منع الاستعانة بغير المسلمين.

الإجابة على هذا الدليل:

ذكر البيهقي نصاً عن الشافعي يبين أنه لا معارضة بين هذا الحديث وبعض الأحاديث الأخرى التي تفيد جواز الاستعانة بغير المسلمين كحديث ذي مخبر الذي ذكرناه في أدلة الرأي القائل بجواز الاستعانة بهم فذكر البيهقي عن نص الشافعي أن النبي صلى الله عليه وسلم تفرس الرغبة في الذين ردهم فردهم رجاء أن يسلموا فصدق الله ظنه.

الرد على الإجابة:

يرى الشوكاني أن في طريقة الجمع بهذا الوجه نظر وعلل هذا بأن قوله

(١) قال الامام النووي في شرح صحيح مسلم ج ١٢ ص ١٩٨ في بيان معنى الوبرة: هكذا ضبطناه بفتح الباء وكذا نقله القاضي عن جميع رواه مسلم قال: وضبطته بعضهم باسكانها وهو موضع على نحو أربع أميال من المدينة.

(لا استعين بمشرك) نكرة في سياق النفي والنكرة إذا كانت في سياق النفي تفيد العموم.

إجابة أخرى على هذا الدليل :

أجيب أيضاً بإجابة أخرى على هذا الدليل بأن الاستعانة كانت ممنوعة ثم رخص فيها وقد نسبت هذه الإجابة أيضاً إلى الشافعي رضي الله عنه قال ابن حجر العسقلاني في التلخيص وهذا أقربها (يعني أقرب الأوجه التي جمع بها بين الأحاديث المتعارضة) قال ابن حجر: وعليه نص الشافعي^(١).

الدليل الثاني :

قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَنَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وقد رويت رواية عن الشافعي تفيد الاستدلال بهذه الآية الكريمة على عدم جواز الاستعانة بالكافر على المسلمين لأن في ذلك جعل سبيل للكافر على المسلم وهذا لا يجوز كما نصت الآية الكريمة.

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن السبيل هو السيد (يعني السيطرة) وهي متحققة للحاكم المسلم الذي استعان بغير المسلمين^(٢).

الدليل الثالث :

ما رواه الشيخان البخاري ومسلم عن البراء قال جاء رجل مقنع بالحديد فقال يا رسول الله أقاتل أو أسلم ؟ قال: أسلم ثم قاتل، فأسلم ثم قاتل فقتل فقال النبي صلى الله عليه وسلم عمل قليلاً وأجر كثيراً^(٣).

ويمكن الإجابة عن هذا الدليل بما أجيب به على الدليل الأول كما يمكن أن يضاف إلى هذا أنه لا يتصور من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا هذه

(١) نيل الاوطار ج ٨ ص ٤٤ .

(٢) و (٣) المصدر السابق ج ٨ ص ٤٥ .

الإجابة وإلا فهل كان من المتصور أن يجيبه الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يقاتل بدون إسلام.

الدليل الرابع :

عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تستضيئوا بنار المشركين ولا تتقشوا على خواتيمكم عربياً)^(١).

والإجابة على هذا الدليل بأن في إسناد هذا الحديث كما بين الشوكاني عند النسائي أزهر بن راشد وهو ضعيف وأقول ويكفي هذا في رد هذا الحديث وإن كان كما بين الشوكاني بقية رجال إسناده ثقات.

هذا ومع أن الشوكاني يرى عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين ومناقشته دلالة الرأي القائل بجواز الاستعانة بهم فإنه لم يناقش كل أدلة هذا الرأي وإنما ناقش بعضها وعلى الأخص لم يناقش حديث استعانته صلى الله عليه وسلم بصفوان بن أمية يوم حنين وكان كافراً وعلى فرض أن هذا الحديث وغيره سليم من المناقشات فيكفي في ترجيح رأي من الآراء سلامة دليل واحد فما بالك إذا تقوى بغيره .. والله أعلم.

(١) قال الشوكاني ولا تتقشوا على خواتيمكم عربياً) بفتح العين المهملة والراء وبعبدها موحده وقال في القاموس في مادة عرب ولا تتقشوا على خواتيمكم عربياً أي لا تتقشوا محمد رسول الله كأنه قال نبياً عربياً يعني نفسه.



■ مقاتلون كويتيون يعبرون عن سعادتهم بالمشاركة في تحرير بلادهم ■



■ الحرب البرية العصرية تتطلب توفر غطاء جوي ■

حكم الشريعة في غزو العراق للكويت لفضيلة الدكتور / حسين حامد حسان

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً: الاحتلال حرام لأنه ظلم ومنكر وعدوان وغدر وخيانة باعتبار الحال والمسئولية عن واقع أو ما يتوقع.

١- من شارك أو أعان أو أيد باللسان أو بالفعل أو أحل ذلك فهو آثم، فالقتال مع المحتل الظالم الغادر المعتدي حرام وإن مات فهو في النار، ويجب تبليغ ذلك لشباب العراق المقاتلين مع صدام.

٢- هذا المنكر يجب دفعه باللسان وبالأيد للأدلة القطعية من الكتاب والسنة.

(أ) فعلى العلماء وذوي الرأي وأصحاب القلم أن يتصدوا لهذا العدوان وبيان حكمه وخطره وما يترتب من مخاطر ومفاسد على الأمة الإسلامية، وأن ترسل الأمانة وفوداً لشرح القضية في بلاد المسلمين من خلال إقامة الندوات واللقاءات وعلى صحافة الأمة الإسلامية أن تدفع هذا المنكر بنشر المقالات والتحقيقات واللقاءات حتى لا يقع البسطاء من المسلمين في براثن إعلام نظام العراق المنحرف.

(ب) وعلى الحكومات والشعوب أن تمارس ضغوطاً على العراق فإذا لم يستجب وجب أن تهب لدفع هذا المنكر بقوة السلاح حتى لا تحق اللعنة على الأمة ويسلط الله عليهم شرارهم فيدعون فلا يستجاب لهم وذلك طاعة للتكليف الوارد في قوله تعالى: ﴿قاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ والوارد في قوله عليه السلام لمن في ماله وقيل ماله نفسه وعرضه "فقاتله" والوجوب أو الجواز الوارد في أقوال الفقهاء موجه إلى المعتدي عليه وعلى غيره من المكلفين، ولقوله عليه السلام "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً".

(ج) نه إذا لم تكن في المسلمين العدول قوة لدفع العدوان وتغيير المنكر وحماية الأرواح والأموال والأعراض ضد العدوان الواقع أو المتوقع أو قعدوا عن الدفع وقبل غيرهم الدفع عنهم فإنه يلزمهم أو يجوز لهم

وعليهم من الدفع عنهم إعمالاً لحكم الضرورة الشرعية كما قال جمهور الفقهاء حماية الأرواح والأموال والأعراض وهي مصالح حماها الشارع بنصوص قطعية وللمسلم أن يستعين في حمايته لها بكل ما يتيسر له من قوة الجهاد والحيوان والإنسان كإنسان بصرف النظر عن دينه وموطنه ولونه وجنسه، ولا خلاف بين المجتهدين في أن من قصد في نفسه أو عرضه وجاء من يدفع عنه لحفظ حياته أو ماله أو عرضه فليس له أن يمنع من هذا الدفع، والمالكية والحنابلة وغيرهم يوجبون الدفاع عن الغير وماله بل يوجبون الضمان على من يمتنع عن هذا الدفع، وهذا على قول القائلين بأن الكفار مكلفون بفروع الشريعة واضح، وأما عند غيرهم فالدفع جائز لا يمنعون منه لأنه إذا سقط الوجوب بقي الجواز.

(د) من قواعد الفقه القطعية ومقاصد الشريعة الكلية أن الضرورة تقدر بقدرها وأن ما جاز للضرورة حرم بعد زوالها، وحيث إن المبرر الوحيد المجوز لوجود القوات غير الإسلامية على أرض الإسلام هو دفع العدوان الواقع أو المتوقع على شعب مسلم. فإنه يجب أن تغادر هذه القوات أرض الإسلام بعد انسحاب العراق من الكويت وزوال خطر العدوان عن السعودية ودول الخليج ويجب أن يكون هذا معلوماً لقوات الدفع غير الإسلامية وقد أكد أولياء الأمور في السعودية وغيرها ذلك صراحة.

الصفة الشرعية والأدلة على حرمة احتلال نظام العراق لدولة الكويت

هذا العدوان حرام بأصول كلية وأدلة جزئية تفوق الحصر ويبقى بيان الصفة الشرعية لهذا الاحتلال أي تكييفه الشرعي حتى تعرف الأحكام الجزئية المترتبة عليه والأمر يدور كما عبر العلماء الذين سبقوني من:

١- اعتبار نظام العراق باغيا وخروج على إمام العدل بتأويل مسائله وتطبيق عليه أحكام البغي ﴿وان طائفتان من المؤمنين... الخ﴾.

٢- اعتباره محاربا وقاطع طريق فيطبق عليه قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين... الخ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا﴾.

٣- أو من باب دفع الصائل ، أي المعتدي على مصلحة من المصالح التي حماها الشرع كالنفس والعرض والمال ودفعه واجب كما جاء عند المجتهدين بكل ما يكفي لدفعه ولو بقتله وقد سمعت أكثر من مرة قول الرسول صلى الله عليه وسلم لمن سألته عن حكم من يريد أخذ ماله "قاتله" قال فإن قتلني قال له فأنت شهيد في الجنة قال فإن قتلته قال فهو في النار.

وقتل النظام العراقي واجب أو جائز على جميع هذه الصفات والتكيفات أي سواء كان من قبيل البغي أو الحاربة أو دفع الصائل المعتدي كما سمعنا من العلماء الذين سبقوني في الكلام وأعلنته الأمة الإسلامية والعربية.

(هـ) نظام العراق عضو في الهيئات والمنظمات الدولية والعربية والإسلامية التي تحرم الغزو والاحتلال والاعتداء على الدماء والأرواح والأموال ونقض العهد، والغدر ، حرام حتى مع المشركين.

(و) الكويت والسعودية وبقية الدول الإسلامية عضو في منظمات تحكمها عهود ومواثيق تلزم أعضاء هذه المنظمات دفع الظلم ورد العدوان الواقع أو المتوقع على عضو من هذه المنظمات يعد تنفيذا لعقد ولعهد عليها ما لم تكن الدولة المعتدى عليها قادرة على الدفع.



■ البارجة ميسوري تقصف المواقع والتحصينات العسكرية العراقية على الشاطئ الكويتي ■



■ علامات النصر ■

الاستعانة بغير المسلمين لفضيلة الشيخ / مناع القطان

مدير المعهد العالي للقضاء (سابقاً) والمشرف على
الدراسات العليا بجامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية - الرياض

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

كان اجتياح العراق للكويت حدثاً مفزِعاً على المستوى العالمي بعامة والمستوى الإسلامي والعربي منه بخاصة، والذين تابعوا الأحداث أصابهم الدهول من هول الجريمة وبشاعة آثارها، التي لا يعرف لها مثل في التاريخ إلا ما حكى عن نيرون وهولاكو خان، وهتلر ولم يستجب حاكم العراق لشفاعة أحد في المصالحة، ولم تستطع القوى العربية والإسلامية أن تصنع شيئاً يردعه، واستهان بالإجماع العالمي وبموقف العقلاء من حكام العرب.. وأكدت التقارير أن أطماعه تمتد إلى السعودية وسائر دول الخليج وهي الدول التي شددت أزره في حربه مع إيران، ولم تدخر وسعاً في مساعدته، واستحوذ على الرجل شيطان غروره، وشطط كبريائه، وما كادت السعودية والدول الخليجية توافق على وجود قوة عسكرية أجنبية في المنطقة بعد اليأس من قدرة العرب والمسلمين على كبح جماح هذا الصائل الشמוש حتى تمسح بالإسلام، وهو من ألد أعدائه معتقداً وواقعاً، ودعا المسلمين إلى تطهير الحرمين من الغزو الأجنبي - وهما على بعد ألف وخمسمائة كيلومتر - ليستثير العواطف الإسلامية الساذجة وهي شنشنة نعرفها من أخزم، فطالما استغل الجبارون الإسلام . ورفعوا شعار الإيمان في ساعة العسرة، يقول تعالى في فرعون: ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ﴾ والذي يحز في النفس أن بعض العاملين في الحقل الإسلامي استخفهم هذا الشعار، وربما صادف هوى في نفوسهم، فأغفلوا أصل الداء، واستمسكوا بآثاره، وغاب عنهم أن هذا يشغلهم عن القضية الأم، فتددوا بالوجود العسكري للولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها على أرض وفي مياه إسلامية وقالوا: إن هذا يتنافى مع أحكام الفقه الإسلامي، إذ لا يجوز الاستعانة بغير المسلمين وهو يؤدي إلى ضياع الخليج كما ضاعت الأندلس عندما استعان ملوك الطوائف بالفرنجة.. وأحب أن أوضح ما يأتي:

١- إن ظلم ذوي القربى من رءوس الشر المتحكمين أشد من ظلم المحتلين -
والتاريخ شاهد على هذا - في الواقع المرير الذي يعيشه عالمنا العربي
اليوم إذا قيس بعهود الاحتلال الأجنبي.

٢- إن بغضنا للاحتلال الأجنبي لا ينبغي أن يحجب عنا الرؤية الصحيحة
والعدالة في الحكم ﴿ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب
للتقوى ﴾ وما كان لهذا الوجود الأجنبي أن يفد إلينا لولا الغزو العراقي
للكويت الذي قضى على الأخضر واليابس في ساعات.

٣- إن الاحتلال العسكري الأجنبي لم يعد مقبولاً في العصر الحاضر، وهو
يهيج مشاعر الشعوب لمقاومته حتى يزول شبجه، ولكن تسلط أبطال
القومية من أبناء جلدتنا، الذين ييسطون نفوذهم، ويسحقون شعوبهم
ويلبسون ثياب القادة المغاوير الأشاوس الذين خلصوا بلادهم من براثن
الاستعمار - لكن هذا أشد بأساً وأنكى إيلاًماً - وأبشع خطراً - إذ لا
تستطيع أن تقول في هؤلاء المتسلطين إنهم الأعداء الألداء والمغتصبون
المستعمرون.

٤- إن لجوء السعودية ودول الخليج إلى القوى الأجنبية كان بعد اليأس
الكامل من وجود قوة عربية وإسلامية ضاربة تقف في وجه هذا الخطر
الداهم وترده على أعقابيه خاسراً، وقد فشلت جميع الجهود
الدبلوماسية في الوصول إلى حل للأزمة. (وشتان بين هذه الحالة وما
كان في الأندلس من حروب بين ملوك الطوائف الذين استولى كل واحد
منهم على ناحية في البلاد بعد اضمحلال الخلافت الأموية الأندلسية
والتجاء بعضهم إلى ملوك الفرنجة).

٥- إن استغلال هذا باسم الإسلام لصرف الأنظار عن فداحة الخطر في
العدوان العراقي الذي التهم الكويت الجارة العربية له وفعل فيها
الأفاعيل تجارة رخيصة للتلاعب بعواطف المسلمين ، ومن المحزن ما

سمعناه عن انسياق التيار الإسلامي المتحمس وراء هذا الخداع الذي يدغدغ الأحلام، دون وعي فقهي وبصيرة نيرة لإبعاد ذلك الاتجاه، فهو كلمة حق يراد بها باطل.

٦- إن الاستعانة بغير المسلمين لدرء الشر وتخفيف وطأته ، والكسر من حدته أمر جائز شرعاً عند الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، والحاجة الآن ماسة لهذا ، وقد أعلنت السعودية ودول الخليج أن القوات الأجنبية ستعود أدراجها بعد انتهاء الحاجة التي دعت إليها.

٧- إن هذه الاستعانة الجائزة شرعاً في حالة الضعف شيء، والموالاتة المنهي عنها شيء آخر.

فالموالاتة المنهي عنها في مثل قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾ وقوله: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرون أولياء من دون المؤمنين﴾ هي التقارب والتواد والمحبة والتناصر، كما يشعر بهذا قوله تعالى في الآية الأولى: ﴿تلقون إليهم بالمودة﴾ أما الاستعانة فهي طلب العون في الضائقة لمداغة الظالمين الباغين دون مودة قلبية، وفي الآية الثانية إشارة ينبغي إدراكها - فقوله تعالى: ﴿من دون المؤمنين﴾ في موضع الحال، أي متجاوزين المؤمنين إليهم، فهو قيد مفهومه النهي عن تخصيص الكفار بالولاية والمودة وترك المؤمنين جانباً، أما إذا كان الود للمؤمنين والولاية لهم، لكنهم عجزوا عن النصرة وادلهم الخطب، فحكم النهي لا يصدق على هذه الحالة، وهي الحالة التي معنا في موقف السعودية التي حاولت مع بعض القادة العرب الوصول إلى ذلك، وبذلت جهودها دون جدوى، وصدرت قرارات منظمة المؤتمر الإسلامي والجامعة العربية ومجلس الأمن، فضرب بها حاكم العراق عرض الحائط.

٨- إن شواهد السيرة النبوية تدل على جواز الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة:

أ- اشتد إيذاء المشركين لصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونزل بهم من البلاء ما لا يقدر رسول الله صلى الله عليه وسلم على دفعه عنهم، فقال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً عظيماً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه، فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة، وهي أول هجرة كانت في الإسلام ولم يكن النجاشي ملك الحبشة مسلماً، وإنما كان نصرانياً فأوى المسلمين وحماهم وأبى أن يسلمهم إلى المشركين.

(ب) واستجار بعض الصحابة بأفراد من المشركين لهم سلطة وشأن فدخل منهم من دخل في جوارهم ليمنعهم من أذى قومهم - فدخل المسلم في جوار المشرك لحمايته عند الضرورة في حالة الضعف والعجز عن دفع الظلم ورد العدوان.

(ج) ولما هلك أبو طالب نالت قريش من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأذى ما لم تكن تتال منه في حياة عمه الذي كان يحميه، واشتد إيذاؤهم لصحابته، وهم الأهل والعشيرة فخرج صلى الله عليه وسلم إلى الطائف يلتمس النصرة من ثقيف، والمنعة بهم من قومه وعمد إلى نفر من ساداتهم وأشرفهم، وطلب منهم نصرته - وهذه استعانة بغير المسلمين وإن كانوا قد ردوه رداً سيئاً، وأغروا به سفهاءهم وعبيدهم، فتوجه إلى ربه بالشكوى (اللهم اني أشكو إليك ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس، يا أرحم الراحمين أنت رب المستضعفين، وأنت ربي، إلى من تكلني؟ إلى بعيد يتجهمني (أم إلى عدو ملكته أمري) إن لم يكن بك علي غضب فلا أبالي ولكن عاقبتك هي أوسع لي، أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا

والآخرة، من أن تنزل بي غضبك، أو يحل على سخطك، لك العتبي حتى ترضي، ولا حول ولا قوة إلا بك).

(د) وحين هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة ومعه صاحبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، استأجر عبد الله بن أريقط - وكان مشركاً - يدلهم على الطريق ودفعاً إليه راحلتيهما، وتواعد أن يأتيهما بعد ثلاث إلى غار ثور، فكانتا عنده يرعاهما لميعادهما ووافاهما في المعد، وركب كل منهما بغيره، ودلاهما على الطريق، مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخفى هجرته ووجهته، ولم يكن يعلم بخروجه حين خرج إلا على بن أبي طالب ، وأبو بكر الصديق وآل أبي بكر،

(هـ) وعاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهود بالمدينة بعد هجرته وكتب بذلك الصحيفة المشهورة التي تسمى صحيفة المدينة، وتضمنت فيما تضمنته التعاهد بحماية المدينة، وصيانة حرمة أهل الصحيفة : من المهاجرين والأنصار واليهود وأن يقاتل اليهود مع المؤمنين ، وينفقوا في الحرب ولولا أن اليهود نقضوا العهد ما قاتلهم الرسول صلى الله عليه وسلم - وهذا تشريع يعمل به في حال الضعف.

(و) وما جاء في الحديث الذي رواه أحمد ومسلم عن عائشة من رده صلى الله عليه وسلم الرجل المشرك الذي عرض نفسه للقتال معه، وقوله له (فارجع فلن استعين بمشرك) وقوله في الحديث الآخر عند أحمد: (إنا لا نستعين بالمشركون على المشركون) معارض بما رواه أحمد عن ذي مخبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستصالحون الروم صلحاً تغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم) وبما رواه أبو داود عن الزهري مرسلًا: أن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بناس من اليهود في خير في حربه فاسهم لهم وباستعانتهم صلى الله عليه وسلم بصفوان بن أمية يوم حنين، وبما ثبت عند أهل السير أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وهو مشرك، فقتل

ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين ، حتى قال صلى الله عليه وسلم: (أن الله ليآزر هذا الدين بالرجل الفاجر) ولهذا ذهب أبو حنيفة والشافعي وغيرهما إلى الجواز وجمع الشافعي بين هذا التعارض فقال: أن النبي صلى الله عليه وسلم تفرس الرغبة في الذين ردهم، فردهم رجاء أن يسلموا، فصدق الله ظنه، أو أن هذا كان أول الأمر ثم رخص فيه.

(ز) ومن قواعد الفقه الإسلامي ما يدل على هذا:

١- (إذا تعارضت مصلحة ومفسدة قدم الأرجح منهما) ومصلحة الحفاظ على أمن الخليج على الصعيد العالمي، وعلى الصعيد المحلي، أرجح من الوجود العسكري الأجنبي المؤقت، لما في ذلك من حماية النفس والعرض والمال.

٢- (إذا تعارضت مفسدتان ارتكب الأخف منهما) ومفسدة الاستعانة العسكرية بالولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها الغربيين إلى حين، أخف من مفسدة اجتياح البلاد وتشريد أهلها، ونهب ثرواتها، وبسط النفوذ بقوة السلاح، كما حدث في الكويت.

وبعد :

فتلك الشواهد على جواز الاستعانة بغير المسلمين شرعاً عند الحاجة، والمملكة العربية السعودية ودول الخليج التي استعانت بالقوى الأجنبية عندما اشتد البأس وكان اليأس لن تدخر وسعاً في أن تطلب مغادرة بلادها إذا عاد الأمن، وذهب هذا الشبح المخيف، وزال خطره ، واطمأنت النفوس، واستقرت أوضاع المنطقة ، وهو أمر متفق عليه .

فهل يعي المسلمون الذين فزعوا للوجود الأجنبي على أرض إسلامية وتناسوا أسبابه التي دعت إليه، واندفعوا إلى ذلك بحماس إسلامي، هل يعي هؤلاء الفقه الشرعي في ذلك ؟ حتى تكون مواقفهم بصيرة على أمر دينهم ، نسأل الله الرشد والسداد ، وأن يكشف عنا الغمة، ويوفقنا لما يحب ويرضى.



■ القوات الكويتية داخل مدينة الكويت ■

أبيض

حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد لمعالي الشيخ / محمد بن عبد الله السبيل

الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف سابقاً
وإمام وخطيب المسجد الحرام وعضو الجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

**الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.**

وبعد: فقد دلت الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة على أن على المسلمين الاستعانة بأنفسهم عن غيرهم في كل سبيل من سبل الحياة، ومجال من مجالاتها المتعددة، وقد حث القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المسلمين على النهوض والعمل والجد والاجتهاد في تحصيل كل أسباب الحياة، وتحقيق أسباب القوة والمنعة، حتى يكون للمسلمين كيانهم الخاص، واستقلالهم المتميز عن غيرهم لأن هذا مظهر من مظاهر القوة والعزة والكرامة، والشارع الحكيم جعل أهل الإسلام أعز البشر على الله وأكرمهم عليه، ومن العزة والكرامة الاستغناء عن الغير. إلا أن الشريعة الإسلامية مع هذا تبيح للمسلمين الاستعانة بغيرهم في مجالات عديدة عند الحاجة إلى ذلك ما لم يكن فيه ضرر عليهم في دينهم أو دنياهم.

وقد دلت الأدلة الكثيرة من السنة المطهرة وعمل الخلفاء الراشدين وغيرهم على جواز الاستعانة بغير المسلمين في مجالات عديدة حين استعين بهم في النواحي الإدارية، والكتابية، والصناعية، والقتال وغيرها.

ومما يدل على ذلك استعانته صلى الله عليه وسلم حينما هاجر إلى المدينة برجل مشرك ليدله على الطريق وهو عبد الله بن أريقط، وكان يخدمه صلى الله عليه وسلم بالمدينة غلام يهودي وكلاهما رواه البخاري في صحيحه ولما قدم عليه الصلاة والسلام إلى المدينة كتب معاهدة بين المسلمين واليهود جاء فيها: "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب" ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل يوم بدر فداء من لم يكن له مال من المشركين أن يعلم عشرة من أبناء المسلمين الكتابة ويخلي سبيله، ومن ذلك

أنه عليه السلام لما توجه إلى مكة عام الحديبية ووصل إلى ذو الحليفة أرسل عيناً له من خزاعة يأتيه بخبر قريش، وكان ذلك الرجل مشركاً، كما استعار النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين من صفوان بن أمية أدرعاً كثيرة، وخرج معه صفوان للقتال وكان حينذاك مشركاً، كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم استعان يوم خيبر بيهود من بني قينقاع وأسهم لهم، كما كان المسلمون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه يستخدمون ما يستورد منه من الكفار في الشام والعراق واليمن وغيرها من أنواع الأسلحة واللباس.

وبالنظر في عمل الخلفاء الراشدين نجد أنهم استعانوا بغير المسلمين وقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "لولا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله سيمنع هذا الدين بنصاري من ربيعة على شاطئ الفرات ما تركت أعرابياً إلا قتلته أو يسلم" (قال في مجمع الزوائد ٣٠٢/٥: رواه البراز ورجاله رجال الصحيح خلا عبد الله بن عمر القرشي وهو ثقة) وقد استعان الخلفاء الراشدون بغير المسلمين وأسندوا إليهم بعض وظائف الدولة وقد استعان عدد من أمراء البلدان في زمن عمر بن الخطاب وغيره بغير المسلمين، حيث كان لأبى موسى الأشعري كاتباً نصرانياً، وكان لمعاوية بن أبى سفيان كاتباً نصرانياً). وكان غلام المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أبو لؤلؤة المجوسي صانع أسلحة بالمدينة ولما أنشأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الديوان احتاج إلى من يقوم بالأعمال في حساب الخراج وما ينفق من بيت المال، ولقلة من يحسن ذلك من المسلمين استعان بأناس من أهل الكتاب واستمر ذلك في عهد الخلافة الراشدة وبعض زمن الدولة الأموية حتى استطاع المسلمون أن يستغنوا عنهم أو يقللوا منهم كما جاء ذلك في مقدمة ابن خلدون (ص ٢٤٤) قوله "وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل ديوان العراق بالفارسية، وديوان الشام بالرومية، وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين... ولما جاء عبد الملك بن مروان وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتابة والحسبان أمر عبد الملك... بنقل

ديوان الشام إلى العربية). وقال ابن خلدون أيضاً ص ٢٣٧، "وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم برتبة ، لأن القوم كانوا عرباً أميين لا يحسنون الكتابة والحساب فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالي العجم ممن يجيده" وقال ابن خلدون في كلامه عن الحروب ص ٢٧٤: "ولما ذكرناه من حروب الصاف وراء العسكر وتأكده في الكر والفر صار ملوك المغرب يتخذون طائفة من الإفرنج في جندهم... على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر".

وقد نص الفقهاء على جواز إسناد بعض الوظائف إلى غير المسلمين كجباية الجزية والخراج ونحوها. كما جاء هذا في الأحكام السلطانية للمارودي ص ١٢٦، والأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى ص ١٢٤ وقال الشيخ محمد عبده مفتي مصر في وقته في الفتاوى الإسلامية، ١٤٤٢/٤، "واستعانة الخلفاء من بني أمية وبني العباس بأرباب العلوم والفنون من الملل المختلفة فيما هو من فنونهم مما لا يمكن لصبي يعرف شيئاً من التاريخ إنكاره وقد كانوا يستعينون بهم على أعين الأئمة والعلماء والفقهاء والمحدثين بدون نكير، فقد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين". ففي ما قدمناه دلالة واضحة، وحجة ظاهرة على جواز الاستعانة بغير المسلمين فيما فيه مصلحة عند الحاجة إلى ذلك.

وهذا الحكم عام في حكم الاستعانة بغير المسلمين، ومحل البحث هنا عن حكم الاستعانة بهم في الجهاد على وجه الخصوص فهل هو جائز أم لا ؟
والجواب: إنه بالاطلاع على كلام أهل العلم من الأئمة المجتهدين والعلماء المحدثين، والفقهاء من أرباب المذاهب الأربعة وغيرها نجد أنهم نصوا على أن الكفار إذا خرجوا مع المسلمين للقتال من تلقاء أنفسهم لم يجب على إمام المسلمين منعهم من الخروج مع المسلمين إن أمن منهم الضرر، ولم يقفوا عند هذا الحكم فحسب، بل نصوا على أنهم إن خرجوا بإذن الإمام

وقاتلوا معه فإنه يرضخ لهم دون أن يكون لهم سهم معلوم من الغنيمة كسهم المقاتلين المسلمين، وإن كان بعض أهل العلم ذهب إلى هذا وفي هذا يقول الإمام النووي في شرح مسلم، ١٢/١٩٩.

"إذا حضر الكافر بالإذن رضخ له، ولا يسهم له. هذا مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة والجمهور، وقال الزهري والأوزاعي يسهم له. والله أعلم".

وقال الإمام ابن قدامة في المغني، ٨/٤١٤ "مسألة. قال "ويسهم للكافر إذا غزا معنا" اختلفت الرواية في الكافر يغزو مع الإمام بإذنه فروي عن أحمد أنه يسهم له كالمسلم، وبهذا قال الأوزاعي والزهري والنووي وإسحاق. قال الجوزجاني: هذا مذهب أهل الثغور وأهل العلم بالطوائف والبعوث، وعن أحمد: لا يسهم له، وهو مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة، لأنه من غير أهل الجهاد فلم يسهم له كالعبد، ولكن يرضخ له كالعبد".

وقال في الهداية في مذهب أبي حنيفة، ٢/١٤٨: (والذمي إنما يرضخ له إذا قاتل أو دل على الطريق ولم يقاتل لأن فيه منفعة للمسلمين).

وقال الزرقاني في شرحه على مختصر خليل: "وحرّم علينا استعانة بمشرك في الصف والزحف... فإن خرج من تلقاء نفسه لم يمنع على المعتد).

فبهذا ظهر جواز قتال الكافر مع المسلمين من غير طلب منهم إن أمن ضرره عند فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم.

أما حكم طلب المسلمين من غير المسلمين القتال معهم والاستعانة بهم على ذلك:

فقد ذهب طائفة من أهل العلم إلى عدم جواز ذلك، وعمدتهم في ذلك ما روى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر لرجل مشرك أراد الخروج معه ارجع فلن

استعين بمشرك.

قال في المغني، ٤/٨١٤: (وبهذا قال ابن المنذر والجوزجاني وجماعة من أهل العلم).

وقال في سبل السلام، ٤/١٠٣ عند شرحه للحديث المذكور: (والحديث من أدلة من قال: لا يجوز الاستعانة بالمشركون في القتال، وهو قول طائفة من أهل العلم).

وقال في نيل الأوطار، ٨/٤٤ عند شرحه للحديث المذكور (وإلى عدم جواز الاستعانة بالمشركون ذهب جماعة من العلماء).

وذهب جمهور العلماء من الأئمة المجتهدين وأصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم والهادوية والإباضية إلى جواز الاستعانة بالكفار بشرط الحاجة وبعضهم قيدها بالضرورة، مع كراهيته أو تحريمه فيما عدا ذلك.

وفي النقولات الآتية بيان أقوال العلماء في جواز الاستعانة بالكفار عند الحاجة متضمنة الإجابة عن أدلة المخالفين وسأبدأ بإيراد ما ذكره بعض المحدثين ثم اتبعه بذكر أقوال أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم، ثم بذكر بعض الفتاوي الصادرة في هذا الحكم، ثم إيراد الأدلة الدالة على جواز الاستعانة بالكفار عند الحاجة.

أولاً: من أقوال المحدثين في جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة:

قال الإمام النووي فيشرح مسلم، ١٢/١٩٨ عند شرحه لحديث مسلم (فلن استعين بمشرك) (وجاء في الحديث الآخر أن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بصفوان بن أمية قبل إسلامه، فأخذ طائفة من العلماء بالحديث الأول على إطلاقه، وقال الشافعي وآخرون: إن كان الكافر حسن الرأي في المسلمين ودعت الحاجة إلى الاستعانة به استعين به وإلا فيكره، وحمل الحديثين على هذين الحالين).

وقال الإمام ابن حجر في فتح الباري، ١٧٩/٦ عند شرحه لحديث (أن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الكافر): (قال المهلب وغيره لا يعارض هذا قوله صلى الله عليه وسلم (لا نستعين بمشرك) لأنه إما خاص بذلك الوقت وإما أن يكون المراد به الفاجر غير المشرك... وأجاب عنه الشافعي بالأول وحجة النسخ: شهود صفوان بن أمية حينئذ مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو مشرك).

كما ذكر الإمام العيني في عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ٣٠٨/١٤: ما ذكره ابن حجر وزاد عليه بقوله: (وقد استعان بصفوان ابن أمية واستعار منه مائة درع بأداتها).

وقال الإمام الزيلعي في نصب الراية، ٤٢٤/٣ (قال الحازمي في الناسخ والمنسوخ: قد اختلف أهل العلم في هذه المسألة ، فذهب جماعة إلى منع الاستعانة... وذهب طائفة إلى أن للإمام أن يأذن للمشركين أن يغزو معه ويستعين بهم بشرطين أحدهما (أن يكون في المسلمين قلة بحيث تدعو الحاجة إلى ذلك، والثاني أن يكونوا ممن يوثق بهم في أمر المسلمين، ثم أسند إلى الشافعي أنه قال: الذي روي مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم رد مشركاً أو مشركين وأبى الاستعانة بمشرك كان في غزوة بدر، ثم أنه عليه السلام استعان في غزوة خيبر بعد بدر بسنين بيهود بني قينقاع، واستعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك، فالرد الذي في حديث مالك أن كان لأجل أنه مخير في ذلك بين أن يستعين به ، وبين أن يرده كماله رد المسلم لمعنى يخافه، فليس واحد من الحديث مخالفاً للآخر، وإن كان لأجل أنه مشرك فقد نسخه ما بعده من استعانتته بالمشركين).

وقال العلامة الشوكاني في نيل الأوطار، ٤٤/٨ (وحكي في البحر عن العترة وأبى حنيفة وأصحابه: أنها تجوز الاستعانة بالكفار والفساق حيث يستقيمون على أوامره ونواهيه، واستدلوا باستعانتته صلى الله عليه وسلم بناس من اليهود كما تقدم، وباستعانتته صلى الله عليه وسلم بصفوان بن أمية

يوم حنين وبإخباره صلى الله عليه وسلم بأنه ستقع من المسلمين مصالحة الروم ويغزون جميعاً عدواً من وراء المسلمين، قال في البحر: وتجاوز الاستعانة بالمنافق إجماعاً لاستعانته صلى الله عليه وسلم بابن أبي وأصحابه).

وقال في إعلاء السنن، ٥٢/١٢ (وفي شرح السير (١٨٦/٣) ولا بأس بأن يستعين المسلمين بأهل الشرك على أهل الشرك إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعان بيهود بني قينقاع على يهود بني قريظة، وخرج صفوان مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى شهد حنيناً والطائف وهو مشرك، فعرفنا أنه لا بأس بالاستعانة بهم وما ذلك إلا نظير الاستعانة بالكلاب على المشركين).

ثانياً: من أقوال الفقهاء في جواز الاستعانة بالكفار في القتال عن الحاجة:

١- مذهب الحنفية:

قال في بدائع الصنائع، ١٠/٧: (ولا ينبغي للمسلمين أن يستعينوا بالكفار على قتال الكفار لأنه لا يؤمن غدرهم، إذ العداوة الدينية تحملهم عليه إلا إذا اضطروا إليهم).

وقال كمال الدين بن الهمام في فتح القدير، ٥٠٢/٥: (وهل يستعان بالكافر؟ عندنا إذا دعت الحاجة جاز، وهو قول الشافعي رحمه الله وابن المنذر).

٢- مذهب المالكية :

قال في التاج والإكليل عل مختصر خليل، ٣٥٢/٣: (قال ابن القاسم: لا يستعان بالمشركين في القتال لقوله صلى الله عليه وسلم: لن أستعين بمشرك ولا بأس أن يكونوا نواتية وخدمة.... وقال عياض: قال بعض علمائنا: إنما كان النهي في وقت خاص، وقال الشافعي والثوري وأبو

حنيفة وأصحابه والاوزاعي: لا بأس بالاستعانة بأهل الشرك، و أجاز ابن حبيب أن يقوم الإمام بمن سألته من الحربيين على من يسأله، وروى أبو الفرج عن مالك لا بأس للإمام أن يستعين بالمشركون فيقاتل المشركين إذا احتاج إلى ذلك) وقال الزرقاني في شرحه على خليل (٣/ ١١٤): وحرّم علينا استعانة بمشرك في الصف والزحف والسير للطلب، فإن خرج من تلقاء نفسه لم يمنع على المعتمد خلافا لأصبع، ويدل على المعتمد غزو صفوان بن أمية مع النبي صلى الله عليه وسلم حيناً والطائف قبل إسلامه..

إلا لخدمة منه لنا كحفر أو هدم أو رمي بمنجنيق إن صنعتته فلا تحرم الاستعانة به فيها).

٣- مذهب الشافعية :

قال الإمام النووي في روضة الطالبين، ٢٣٩/١٠: (تجوز الاستعانة بأهل الذمة وبالمشركين في الغزو، ويشترط أن يعرف الإمام حسن رأيهم في المسلمين ويأمن خيانتهم).

وقال في فتح الوهاب شرح منهج الطلاب، ١٧٢/٢: (وله لا لغيره اكتراء كفار... واستعانتهم بهم على كفار عند الحاجة إليها إن أمنهم بأن يخالفوا معتقد العدو ويحسن رأيهم فينا، وقاومنا الفريقين، ويفعل بالمستعان بهم ما يراه مصلحة من أفرادهم بجانب الجيش أو اختلاطهم به بأن يفرقهم بيننا).

٤- مذهب الحنابلة :

قال الإمام ابن قدامة في المغني، ٤١٤/٨: (وعن أحمد ما يدل على جواز الاستعانة بالمشرك، وكلام الخرقي يدل عليه أيضاً عند الحاجة) وقال الحجاوي في الإقناع، ١٥/٢: (ويحرم أن يستعين بكفار إلا لضرورة) وقال في المنتهى، ٣١٠/١.

٥- مذهب الهادوية :

قال في شرح الأزهاري، ٥٣٢/٤: (الأمر الثاني مما يجوز للإمام فعله هو الاستعانة بالكفار والفساق على جهاد البغاة من المسلمين... قال مولانا عليم: ولا خلاف بين أصحابنا انه إنما يجوز الاستعانة بالكفار والفساق حيث معه جماعة مسلمون).

٦- مذهب الاباضية:

قال في المصنف ٧٩/١١: (مسألة: ولا بأس على المسلمين أن يستعينوا بمن أجابهم على عدوهم ولو كانوا من أهل الحرب أو أهل العهد إذا كان لهم القوة والعهد والحكم عليهم).

٧- من أقوال بعض العلماء:

قال ابن حزم في المحلى، ٣٣٤/٧: (ومن طريق وكيع أن سفيان عن جابر قال: سألت الشعبي عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب ؟ فقال الشعبي: أدركت الأئمة الفقيه منهم وغير الفقيه يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم ويضعون عنهم من جزيتهم فذلك لهم نقل حسن ، والشعبي ولد في أيام علي وأدرك من بعده من الصحابة رضي الله عنهم).

وقال الإمام ابن القيم في زاد الميعاد، (٣٠١/٣): عند كلامه على ما في قصة الحديبية من الفوائد الفقهية: (ومنها: أن الاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة لأن عينه الخزاعي كان كافراً إذاك - يشير المصنف إلى ما سبق ذكره ص ٢٨٨ أن النبي ﷺ لما كان بذئ الحليفة أرسل عيناً له مشركاً من خزاعة يأتيه بخبر قريش - وفيه من المصلحة أنه أقرب إلى اختلاطه بالعدو وأخذ أخبارهم)

وقال العلامة صديق خان في الروضة الندية شرح الدرر البهية، ٤٨٢/٢: (ولا يستعان فيه أي في الجهاد، بالمشركين إلا للضرورة...) ثم ساق رحمه الله الأدلة الدالة على تحريم الاستعانة والدالة على جوازها

ثم ذكر الجمع بينهما بقوله: (فيجمع بين الأحاديث بأن الاستعانة بالمشركين لا يجوز إلا لضرورة إذا لم تكن ثم ضرورة).

وقال صاحب كتاب الفقه الإسلامي وأدلته، ٤٢٤/٦: (وقد أجاز الأكثرون من أتباع المذاهب الأربعة الاستعانة بالكافر على الكافر إذا كان الكافر حسن الرأي بالمسلمين).

ثالثاً: بعض الفتاوى الإسلامية الصادرة في جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة:

ورد في الفتاوى الإسلامية الصادرة عن دار الإفتاء المصرية، ١٤٢٥/٤ فتوى عن عدد من علماء الأزهر من فقهاء المذاهب الأربعة الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ومؤيدة من مفتي مصر في وقته الشيخ محمد عبده. بجواز الاستعانة بغير المسلمين عند الحاجة، وقد صدرت في ٩ محرم عام ١٣٢٢هـ وهي فتاوى طويلة ومما جاء فيها: (وأما الاستعانة بالكفار وبأهل البدع والأهواء على نصرة الملة الإسلامية فهذا مما لا شك في جوازه وعدم خطره يرشد إلى ذلك الحديث الصحيح المار ذكره (إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر) ومما جاء فيها أيضاً: (واستعانة المسلمين بالكفار جائزة في الجهاد للضرورة كضعف المسلمين ولو كان العدو من بغاة المسلمين).

وبمثل هذا أفتى مفتي مصر في وقته الشيخ حسن مأمون في ٦ جمادى الأولى عام ١٣٧٦هـ: كما في الفتاوى الإسلامية، ٢٤٧٠/٧ وقال العلامة الشيخ محمد رشيد رضا بغير المسلمين في الحرب بعد ذكره لخلاف العلماء في المسألة وإيراده بعض الأدلة لكلا القولين: (أما الجمع بين الروايات المختلفة فقد قال الحافظ في التلخيص إن أقرب ما قيل فيه أن الاستعانة كانت ممنوعة، ثم رخص فيها قال وعليه نص الشافعي. وأنت ترى أن جميع ما نقلناه من روايات الاستعانة كان بعد غزوة بدر التي قال فيها صلى الله عليه وسلم (لن استعين بمشرك) والعمدة في مثل هذه المسألة اتباع ما فيه

وهي تختلف باختلاف الأحوال). هذا ومن المعلوم ما صدر في هذه الأيام عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وما صدر أيضاً من فتاوى فردية لبعض علماء المملكة، وعلماء مصر وغيرهم من جواز الاستعانة بالكفار عند الضرورة.

الأدلة الدالة على جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة:

استدل جمهور العلماء القائلين بجواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة بما يأتي:

١- حديث ذي مخبر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم). قال في المنتقى ٢/٧٦٠: رواه أحمد وأبو داود.

وقال في نيل الاوطار، ٨/٤٣: (وحديث ذي مخبر أخرجه أيضاً ابن ماجة وسكت عنه أبو داود والمنذري، ورجال أبي داود رجال الصحيح).

٢- ما روى الشافعي في مسنده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم استعان بناس من اليهود في حربه فأسهم لهم). ورواه أبو داود في مراسيله من حديث الزهري مرسلاً، انظر، تلخيص الحبير، ٤/١٠٠، نصب الراية، ٣/٤٢٢، نيل الاوطار، ٨/٤٣ ورواه عن الزهري مرسلاً الترمذي في سننه، ٤/١٢٨ وقال هذا حديث حسن غريب). وقال ابن حزم في المحلى، ٧/٣٣٤ (ورويناه عن الزهري من طرق كلها صحاح عنه) وروى الواقدي في المغازي بسنده عن حزام بن سعد بن محيصة قال: وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشرة من يهود المدينة غزا بهم أهل خيبر، فأسهم لهم كسهمان للمسلمين). انظر نصب الراية، ٣/٤٢٢.

٣- حديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعار من صفوان بن أمية يوم حنين ادرعاً ، فقال أغصباً يا محمد قال: (لابل عارية مؤادة) وقد

جاء في بعض الروايات أن الادرع ما بين الثلاثين إلى الأربعين وفي بعضها أنها كانت مائة درع. رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي والحاكم وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي.

وصححه الألباني. انظر تلخيص الحبير، ٥٢/٣، إرواء الغليل، ٣٤٤/٥.

٤- ما روى أبو داود في مراسليه أن صفوان بن أمية شهد حيناً مع النبي صلى الله عليه وسلم وكان إذ ذاك مشركاً حتى قالت له قريش: تقاتل مع محمد ولست على دينه فقال: رب من قريش خير من رب هوازن، فأسهم له النبي صلى الله عليه وسلم وأعطاه من سهم المؤلفة. انظر شرح النووي على مسلم، ١٩٨/٦، فتح الباري، ١٧٩/٦، عمدة القاري ٣٠٨/١٤، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، ٢٢٩/١.

وقال ابن جرير الطبري في تاريخه، ٤٧٩/٢: (ثم أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة منصرفه من بدر، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها على أن لا يعينوا عليه أحداً وأنه إذا دهمه بها عدو نصره).

وقد أوضح الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه المجتمع المدني، ص ١٠٩٢ وما بعدها مدى صحة هذه الصحيفة وأسهب في ذلك وخلاصة كلامه أنها رويت بعدة أسانيد ضعيفة إلا أن كثيراً من نصوصها وردت في كتب الأحاديث بأسانيد صحيحة في الصحيحين والسنن وغيرها مما يقوي الاحتجاج بها.

٦- ما جاء في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كان بذى الحليفة في عام الحديبية بعث بين يديه عيناً له من خزاعة يأتيه بخبر قريش وكان الرجل إذ ذاك مشرك. انظر: جامع الأصول، ٢٩٧/٨، زاد المعاد، ٣٨٨/٣.

٧- ما جاء أن خزاعة خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم عام الفتح مسلمهم وكافرهم انظر: نيل الأوطار، ٤٥/٨، الروضة الندية، ٤٨٣/٢.

٨- ما روى البخاري في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد الهجرة إلى المدينة استأجر عبد الله بن أريقط الديلي ليدله على الطريق وكان خريئاً ماهراً بالطريق. وكان على دين كفار قريش. انظر: فتح الباري، ٢٣٢/٧.

٩- عموم قوله صلى الله عليه وسلم (إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر) رواه البخاري في صحيحه. انظر: فتح الباري، ١٧٩/٦.

١٠- ما روى ابن حزم في المحلى، ٣٣٤/٧ بسنده أن سعد ابن أبي وقاص (غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم).

١١- ما ثبت في الصحيحين والسنن وغيره من استعانته صلى الله عليه وسلم بالمنافقين وخروجهم معه للجهاد في غزوات عديدة، وقد حكم الصنعاني والشوكاني عن صاحب البحر الإجماع على جواز الاستعانة بالمنافقين في القتال انظر سبل السلام، ١٠٤/٤، نيل الأوطار، ٤٤/٨.

١٢- إن الاستعانة بالكفار عند الضرورة هو مقتضى القاعدة الفقهية المشهور (الضرورات تبيح المحظورات) ومقتضى القاعدة الفقهية (ارتكاب أخف المفسدين لدفع أشدهما ضرراً).

الخاتمة:

وبعد هذا الإيضاح لقولي العلماء في المسألة وأدلتهم يظهر لنا جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة المقتضية أو الضرورة الملحة كما هو مذهب جمهور العلماء للأدلة التي استدلو بها على ما ذهبوا إليه.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وكتبه / محمد بن عبد الله بن سبيل

الرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف سابقاً
وإمام وخطيب المسجد الحرام وعضو المجمع الفقهي برابطة العالم
الإسلامي بمكة المكرمة

ثبت المراجع

- ١- الأحكام السلطانية/ للإمام الماوردي/ط/المحمودية بمصر.
- ٢- الأحكام السلطانية - للقاضي أبي يعلى الفراء - ط - مطبعة مصطفى الباني الحلبي سنة (١٣٥٦) هـ
- ٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل - للشيخ محمد ناصر الدين الألباني - ط - المكتب الإسلامي سنة (١٣٩٩) هـ
- ٤- الإقناع في فقه مذهب الإمام أحمد بن حنبل للعلامة موسى الحجاوي - ط - المطبعة المصرية بالأزهر.
- ٥- التاج والإكليل شرح مختصر خليل - لمحمد بن يوسف المشهور بالمواق - الناشر - مكتبة النجاح بليبيا.
- ٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي - ط- دار الكتاب العربي - بيروت عام (١٤٠٢) هـ
- ٧- جامع الأصول في أحاديث الرسول - للإمام ابن الأثير الجزري -ط- مطبعة الملاح تحقيق عبد القادر الارناؤوط.
- ٨- روضة الطالبين - للإمام النووي -ط- المكتب الإسلامي سنة (١٣٩٥) هـ
- ٩- الروضة الندية شرح الدرر البهية - للعلامة صديق حسن خان القنوجي -ط- الشئون الدينية بقطر.
- ١٠- زاد المعاد في هدي خير العباد - للإمام ابن القيم - ط - مؤسسة الرسالة بيروت سنة (١٤٠٥) هـ
- ١١- سبل السلام شرح بلوغ المرام - للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني - ط - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ١٢- سنن الترمذي - ط - دار إحياء التراث العربي.
- ١٣- شرح صحيح مسلم - للأمام النووي - ط - دار الفكر سنة (١٠٤٠١) هـ

- ١٤- شرح الزرقاني على مختصر خليل - للعلامة عبد الباقي الزرقاني - ط
- دار الفكر سنة (١٣٩٨) هـ
- ١٥- شرح الأزهار - الناشر - مكتبة غمضان بصنعاء سنة (١٤٠١) هـ
- ١٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري - للإمام ابن حجر العسقلاني - ط
- الطبعة السلفية.
- ١٧- فتح الهاب شرح منهج الطلاب - للإمام زكريا الانصاري الشافعي - ط
- مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة (١٣٦٧) هـ
- ١٨- الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية - ط - وزارة الأوقاف
والشئون الإسلامية بجمهورية مصر العربية سنة (١٤٠٢) هـ
- ١٩- فتاوى الإمام محمد رشيد رضا - جمعها - د. صلاح الدين المنجد،
يوسف خوري - ط - دار الكتاب الجديد سنة (١٣٩٠) هـ
- ٢٠- الفقه الإسلامي وأدلته - للدكتور وهبة الزحيلي - ط - دار الفكر سنة
(١٤٠٥) هـ
- ٢١- المغني - للإمام ابن قدامة المقدسي - الناشر - مكتبة الرياض الحديثة.
- ٢٢- مجمع الزوائد - للحافظ نور الدين الهيثمي - ط - دار الفكر سنة
(١٤٠٨) هـ
- ٢٣- مقدمة تاريخ ابن خلدون - ط - الرابعة سنة (١٣٩٨) هـ
- ٢٤- المحلي - للإمام ابن حزم الظاهري - ط - دار الآفاق الحديثة
- ٢٥- المصنف في فقه الاباضية - ط - عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر
- نشر وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة (١٤٠٤) هـ
- ٢٦- المنتقى من أخبار المصطفى - للإمام المجد ابن تيمية - ط - دار
المعرفة بيروت سنة (١٣٩٨) هـ
- ٢٧- منتهى الارادات - للعلامة تقي الدين الفتوحي الحنبلي - ط - عالم الكتب.

- ٢٨- المعتصر من المختصر من مشكل الآثار - يوسف بن موسى الحنبلي -
ط - دار المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن سنة (١٣٦٢) هـ
- ٢٩- نصب الراية لأحاديث الهداية - للإمام الزيلعي - ط - دار الحديث.
- ٣٠- نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار - للإمام الشوكاني - ط - دار الفكر
سنة (١٤٠٢) هـ
- ٣١- الهداية شرح البداية - للعلامة على بن أبي بكر الميرغيناني - ط -
مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر.



■ بعض من القوات العراقية استسلمت لعدم اقتناعها بالهدف من الحرب ■

أبيض

مع الأحداث في الخليج لفضيلة / الشيخ صالح الفوزان

عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

في الوقت الذي كان العرب والمسلمون أحوج ما يكونوا إلى الاجتماع في الرأي واعداد القوة لمواجهة التحديات الموجهة ضدهم" حرب في أفغانستان، وحرب في لبنان، وحرب بفلسطين ، وحرب هنا وهناك في هذا الوقت الحرج يخرج زعيم محسوب على العروبة والإسلام فيطعن جماعة العرب من الخلف فيشتت شملهم ويفرق كلمتهم ويوجه سلاح ضدهم حتى صيرهم كما قيل:

أو كلما تجمع شملنا لعب الخلاف بجمعنا فتمزقا

إن الذي مزقه هو الزعيم المزعوم صدام حسين أو هدام بالهاء على الأصح أو خدام إذ لا مانع أن يكون للشيء الواحد أسماء متعددة بحسب خصائصه وتصرفاته، فهو هدام لبناء العرب والمسلمين، وخدام للأعداء والأعجب من ذلك أن يتابعه على تصرفاته الهوجاء جماعة من العرب أغواهم بوعوده أو أربهم برعوده وتهديده، إن هذه المجموعة من العرب ساعدته ضد من كانوا يمدون له يد العون بشفقة وسخاء بينما لم يحصلوا منه على خير قط ومن عجيب تصرفات ما يصدر عن هذا الزعيم المزعوم أنه يتباكى على الإسلام ومقدساته ويدعو للجهاد في سبيل الله، ويا سبحان الله متى كان مناصراً للإسلام وهو يحكم بغير ما أنزل الله، وأين هي مشاريعه التي أقامها الإسلام؟ هل بني لله مسجداً هل أقام مركزاً إسلامياً، هل قدم مساعدات للمكوبين من المسلمين في مشارق الأرض أو مغاربها، أرني ماذا فعل من ذلك وأين تباكيه على الإسلام - ولكن من قبله قال فرعون لقومه يحذرهم من أتباع رسول الله وكليمه موسى عليه الصلاة والسلام: "ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد".

ولهذا صار يقال في المثل: صار فرعون واعظاً إن هذا الزعيم المزعوم فسر تباكيه على الإسلام بهجومه على المسلمين في الكويت وتقتيلهم وهتك أعراضهم، وسلب أموالهم، وتشريدهم من ديارهم خان الجوار، ونقض العهود واخلف الوعود واستكمل صفات النفاق . ثم فغر فاه ليبتلع بقية البلاد المجاورة له والتي كانت ساعده الأيمن في خروجه من محنته حينما تورط في حربه مع جارته الأخرى إيران ولكنه خانته أمله وأهلكه طمعه حينما ظن أن تلك البلاد التي هم بابتلاعها لقمة سائغة وفي متناول يده فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب، حينما استنكر العالم بأجمعه فعلته الشنعاء، ووقف ضده ووقع في ورطة لا يحسد عليها ونرجو الله أن لا يخرجها منها لأن سنة الله أنه ﴿ لا يحق المكر السيئ إلا بأهله ﴾ وكما قال الشاعر:

قضى الله أن الظلم يزري بأهله وأن على الباغي تدور الدوائر
ومن يحتقر بئراً ليقع صاحباً فلا بد يهوي بالذي هو حافر

إن هذا الزعيم المزعوم لم يكتف بتهديم بلاده بل يريد تصدير وقاحته وأذاه وإرهابه إلى جيرانه. ومن بلغ هذا الحد من التهور والأذى للمسلمين فإن الله له بالمرصاد و﴿ حسبنا الله ونعم الوكيل ﴾.

نعم إنه يجب على المسلمين إزاء هذا الحدث التوكل على الله وحده مع الأخذ بأسباب القوة والنصر على الأعداء، والأخذ بالأسباب لا ينافي التوكل فإن الله أمر بالتوكل وابتخاذ الأسباب، فالأخذ بهما طاعة لله.

والله سبحانه قدر مقدرات مربوطة بأسبابها، وقد أمر الله تعالى بأخذ الأسباب مع التوكل عليه سبحانه فقال: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ . وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم ﴾ وقال تعالى: ﴿ وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ﴾ . وقال تعالى: ﴿ وخذوا حذركم ﴾ كل هذا أمر بأخذ الأسباب النافعة وهو لا ينافي التوكل على الله بل هو طاعة الله والتوكل على الله من غير أخذ بالأسباب معصية لله، بل والأخذ بالأسباب من غير توكل على الله

ينافي الإيمان.

قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

وقد وصف الله رسله وعباده المؤمنين أنهم كلما اشتد بهم الأمر وعظمت الكربات زاد توكله على الله عز وجل:

﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم . إنما ذلك الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾.

إن أولياء الشيطان في كل زمان ومكان يخوفون المسلمين ويهددونهم بل ويغزونهم ويحاصرونهم ولكن المؤمنين بإيمانهم وصبرهم وثباتهم وتوكلهم على الله وأخذهم بأسباب الدفاع يصمدون ويثبتون وما هي إلا مدة يسيرة حتى تتكشف الغمة وتتفرج الكربة والشدة ويرد الله جند الشيطان على أعقابهم خاسئاً ذليلاً.

﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً . إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا . هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزلاً شديداً . وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً . من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً . ليجزي الله الصادقين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم إن الله كان غفوراً رحيماً . ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً وكفى الله المؤمنين القتال وكان الله قوياً عزيزاً . وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيهم وقذف في قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً . وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم

وأرضا لم تطؤها وكان الله على كل شيء قديراً ﴿١﴾ .

إن بعض الناس لما حصلت هذه الأحداث كان موقفهم موقفاً سلبياً لا يهتمهم شأن المسلمين بل ربما يخذلون ويرجفون ويخوفون الناس كالذين هددوا المسلمين من قبل وقالوا لهم: (إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم).

والبعض الآخر يقول إن ما حصل هو عقوبة على الذنوب والمعاصي ويتوقفون عند هذه المقالة ولا يحاسبون أنفسهم ولا يتوبون من ذنوبهم ولا يعملون على إصلاح غيرهم وإنما همهم السماتة بالآخرين والكيل والقال، والبعض الآخر وهم بعض المتعلمين الذين أخذوا يصدرن الفتاوى بتخطئة بعض الإجراءات التي اتخذت لصد هذا العدوان فأخذوا يبلبلون الأفكار ويشككون الناس في أمرهم مما قد ينشأ عنه التخاذل وشغل الناس بالجدال وتشتت الآراء، وقد قال تعالى: ﴿٢﴾ ولا تنازعوا فتفشلوا فتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين ﴿٣﴾ . فهذا نزاع يسبب الفشل فبدل أن ينشغل الناس بالدعاء والاستغفار والتوبة ينشغلون بما لا فائدة فيه بل بما هو مضر من الجدال والخصام، نقول لهؤلاء:

إن مثل هذا الأمر المهم يجب أن يرد القول فيه إلى أهل العلم والرأي، لأنهم أدرى بأحكام الشرع وشؤون السياسة، فلا تتدخلوا فيما ليس من شؤونكم قال الله تعالى: ﴿٤﴾ وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴿٥﴾ .

قال الشيخ عبد الرحمن بن سعدي رحمه الله : هذا تأديب من الله لعباده، وإنه ينبغي لهم إذا جاءهم أمر من الأمور المهمة والمصالح العامة ما يتعلق بالأمن وسرور المؤمنين أو الخوف الذي فيه مصيبة عليهم أن يثبتوا ولا يستعجلوا بإشاعة ذلك الخبر بل يردونه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم أهل الرأي والعلم والنصح والعقل والرزانة الذين يعرفون الأمور ويعرفون المصالح وضدها إلى أن قال: وفي هذا دليل لقاعدة أدبية، وهي أنه إذا

حصل بحث في أمر من الأمور ينبغي أن يولي من هو أهل لذلك ويجعل إلى أهله ولا يتقدم بين أيديهم، فإنه أقرب إلى الصواب وأحرى للسلامة من الخطأ ، وفيه النهي عن العجلة والتسرع لنشر الأمور من حين سماعها، والأمر بالتأمل قبل الكلام والنظر فيه هل هو مصلحة فيقدم الإنسان عليه أو لا فيحجم عنه انتهى كلامه رحمه الله .

فيجب على المسلمين أن يكلوا الأمور إلى أهلها، ويقوم كل بما يجب عليه حيال هذه الأحداث وعلاجها وهناك الحمد لله الكثير من المسلمين الذين قاموا بجهود مشكورة من النصح والتوجيه وإعانة المحتاجين ومساعدة المتضررين فجزاهم الله خيراً على ما قدموا وأكثر من أمثالهم في المسلمين .

ثم لنعلم أنه ما زال المسلمون يبتلون بأعدائهم لكن هم يقفون من الأحداث موقف الشجعان المؤمنين بربهم الواثقين بنصره وتأييده، ويحاسبون أنفسهم ويغيرون واقعهم بالتوبة إلى الله والرجوع إليه فيغير الله ما بهم من شدة إلى فرج ومن ضيق إلى سعة قال تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره﴾ .

وفيما قصه الله من سير الأنبياء واتباعهم ومواقفهم عند الأحداث وما تفرج عنه من نصر لهم وحسن عاقبة وتدميراً لأعدائهم أكبر شاهد على حكمة الله ورحمته بعباده فليتأس أهل الإيمان بإخوانهم السابقين وليثقوا بوعده الله وليصبروا ويبدلوا الأسباب النافعة في درء الفتنة ومقاومة المفسدين .

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز.الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ .

هذا وإن صدام حسين لما اجتاحت دولة الكويت ثم حشد جموعه على حدود هذه المملكة ودول الخليج يريد أن يبتلعها، عندما رأى استعداد هذه الدولة وفقها الله لمواجهته ووقوفها في وجهه بما أعدته من الجيوش السعودية وغيرها من الجيوش الإسلامية وغير الإسلامية التي دعت إلى الاستعانة بها للضرورة، لما رأى ذلك جعل ينادي باسم الإسلام وتخليص الحرمين في إذاعته ووسائل إعلامه وأين هو من الإسلام الذي ينادي به وهو بعثي لا يعترف بدين، وأين هو من الإسلام وهو يحكم بالقوانين. والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. وأين هو من الإسلام وهو يستبيح دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم في بلاده وفي غير بلاده كما حصل منه في الكويت.

ثم ما معنى تخليصه للحرمين هل يريد أن يخلصهما من أيدي المسلمين الموحدين ويجعلها تحت ولاية البعثيين الملحدين ثم إنه يعيب على السعودية استعانتها بالدول الأجنبية وهذا أمر لا تعاب به لأنه جائز شرعاً لا سيما عند الضرورة وهو الذي اضطر المسلمين إلى ذلك بما حشد من جموعه يريد الانقضاض على المسلمين فهو الذي ألجأ المسلمين إلى ذلك ثم كيف يعيب على المسلمين الأخذ بما هو جائز لهم شرعاً ومن حقهم وهو يستعين بالمستشارين العسكريين السوفيت في جيشه وبأعداد هائلة أليس هذا من التناقض لكن كما في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم: (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت). ومن العجيب المضحك المبكي أن يوافقه على عدوانه بعض المنتسبين إلى الإسلام وبعض العرب الذين مشربهم مشربه ومذهبهم مذهبهم أو الذين في قلوبهم مرض ونفاق وهذه سنة الله في خلقه أنه عند المحن يظهر المؤمن الصادق من الكاذب المنافق قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. آلم. أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.

إن الذين يعرفون حزب البعث لا ينجذعون بمثل هذا النفاق الذي يظهر على السنة بعض زعمائه من التمسح بالإسلام فمن قبلهم قال فرعون: (ذروني اقتل موسى وليدع ربه إني أخاف إن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) وجاء في المثل: صار فرعون واعظاً وتأثر قوم فرعون بهذه الموعظة فقالوا له: (أنذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض).

لكن الخطر على العوام والجهال الذين لا يعرفون المذاهب الباطلة ولا يعرفون مقاصد أصحابها فينجذعون بما يسمعون من التباكي على الإسلام والمناداة باسمه زورا وبهتانا.

ولقد صدر والحمد لله عن مؤتمر علماء الإسلام الذي عقد في مكة المكرمة ما فضح هذا الحزب الخبيث والرد على أباطيله فالحمد لله على نصرة الحق وإبطال الباطل وقمع الطغاة والمفسدين.

إنه ليس كل من تكلم باسم الإسلام واستدل بالآيات والأحاديث يكون مسلماً صادقاً فإن المنافقين يتكلمون باسم الإسلام ويحسنون القول. كما قال تعالى: ﴿إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ وهم في الدرك الأسفل من النار لخبث قلوبهم وعقائدهم، ومخادعتهم لله ورسوله، قال تعالى عنهم: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾.

إن الإسلام قول وعمل واعتقاد، والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ولو كان الإسلام مجرد فقول لصار باستطاعة كل أحد أن يقول إنه مسلم ثم يفعل ما يشاء من القبائح والظلم والتعدي على الناس واستباحة المحرمات.

إنه يجب علينا ويجب على كل مسلم على وجه الأرض أن نقف في وجوه أعداء الله ونجاهد في سبيل الله فالجهاد في سبيل الله ذروة سنام الإسلام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾.

إنه يجب جهاد المنافقين الذين يروجون الشائعات السيئة ويرجفون في البلاد ويخوفون العباد، وجهادهم يكون بالرد عليهم وفضح سرائرهم. فالمنافقون يحتاجون إلى جهاد ودحر بالكلام والكتابة في الصحف والمجلات حتى تخرس ألسنتهم ويندفع شرهم عن المسلمين. وأما جهاد الكفار والمعتدين على بلاد المسلمين وحرماتهم فإنه يكون بالنفس ويكون بالمال ويكون بالدعاء عليهم.

وأما جهاد الكفار والمعتدين يكون بحمل السلاح والمرابطة على حدود بلاد المسلمين لرد جيوش العدو المحتشدة هناك فإن هذا هو الرباط في سبيل الله عز وجل الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: (رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات فيه جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه من رزقه أمن من الفتان - يعني سؤال الملكين في القبر)، وقال صلى الله عليه وسلم: (كل ميت يختم على عمله إلا المرباط في سبيل الله فإنه ينمى له عمله إلى يوم القيامة ويؤمن من فتنة القبر). والأحاديث في فضل المrabطة في سبيل الله كثيرة وذلك لأن المرباط على حدود بلاد المسلمين يقف في وجه العدو ويرد كيده وشره عن المسلمين ويحفظ بلاد المسلمين من الأعداء ولا سيما إذا كان العدو غاشماً مخرباً لا يرقب في المسلمين إلا ولا ذمة، يفسد في الأرض ويهلك الحرث والنسل إن جهاد هذا العدو من أفضل الجهاد في سبيل الله وأما الجهاد بالمال فإنه يكون بتجهيز الغزاة وإعداد السلاح والقوة وتمويل الجيوش الإسلامية بما تحتاج إليه وكذلك القيام بما يلزم لعوائل الغزاة من النفقة إذا احتاجوا إلى ذلك قال عليه السلام: (من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازياً في أهله بخير فقد غزا). رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

وأما الدعاء فإنه أفضل أنواع العبادة وقد أمر الله بالدعاء ووعد بالإجابة، فقال تعالى: ﴿وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾، وقال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: (الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل) وقال ﷺ: (لا يرد القضاء إلا الدعاء).

وأما الاستغفار فإنه سبب لدفع العذاب قال تعالى: ﴿وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون﴾ وهو سبب لحصول المتاع الحسن في هذه الدنيا والسعادة في الآخرة قال تعالى: وان استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمى ويؤت كل ذي فضل فضله وإن تولوا فإني أخاف عليكم عذاب يوم كبير﴾ .
وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .



■ الاستعدادات لإطفاء آبار البترول ■

البيانات

١- بيان من الأزهر الشريف
بجمهورية مصر العربية

٢- بيان من دار الإفتاء
في جمهورية مصر العربية

٣- بيان من الهيئة الخيرية
الإسلامية العالمية في الكويت

٤- بيان من كبار العلماء
في المملكة العربية السعودية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان من الأزهر الشريف بجمهورية مصر العربية

أعلن فضيلة الإمام الأكبر جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر البيان الذي وجهه أمس إلى العالم العربي والإسلامي أن الأزهر الشريف يعبر عن قلقه الشديد إزاء الإصرار العراقي على استمرار عدوانه على الكويت الشقيق مؤكداً أن الاستعانة بقوات عربية وإسلامية وأجنبية للدفاع عن المقدسات الإسلامية أمر مشروع في الإسلام وأن مسئولية الجيوش الإسلامية محاصرة الباغي حتى لا يمتد خطره. وطالب البيان الرئيس صدام حسين وحكومته الاستماع إلى صوت الإسلام والحق والعدل عن منطق القوة مراعاة لصدق الانتماء للأمة العربية والإسلامية.

وفيما يلي نص البيان:

لقد وجه الأزهر الشريف نداء إلى شعوب الأمة العربية والإسلامية وقادتها أذيع ونشر يوم الجمعة التاسع عشر من المحرم ١٤١١ هـ العاشر من أغسطس ١٩٩٠ موكباً لانهقاد القمة العربية بالقاهرة في ذات اليوم بدعوة من السيد الرئيس محمد حسني مبارك لتدارك الآثار الوخيمة التي تلحق بالأمة العربية والإسلامية بسبب تدخل قادة العراق وعدوانهم على دولة الكويت واجتياحها عسكرياً واحتلال أرضها وانتهاك حرمت أهلها وما أذيع عن انتهاب الأموال وتخطيط الممتلكات وإجماع العالم على استنكار هذا الحادث الخطير وما اتخذته كافة المنظمات الدولية من إجراءات: منظمة المؤتمر الإسلامي ومؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية ومجلس جامعة الدول العربية ومجلس الأمن . كل ذلك يوم وقوع الكارثة في الثاني من أغسطس ١٩٩٠ م. هذا وقد مضى وقت على هذا الحدث الذي فزع له العالم وتواكبت إلى موقعه في ساحاتنا العربية أساطيل الدول وجيوشها بمختلف

أسلحة الدمار والتخريب ولا يزال قادة العراق معرضين عن الاستجابة للنصح والنزول عند حكم الله الصريح في كتابه.. فقد دعا القران إلى نصره المظلوم ووقف الظلم حتى درجة القتال لذا فإن الأزهر الشريف ليعبر اليوم عن قلقه الشديد على مستقبل الأمة العربية والإسلامية إزاء الإصرار على هذا العدوان الأثيم والتمادي فيه ولقد ناشد الأزهر ويناشد الرئيس صدام حسيين وحكومته صدق الانتماء إلى الأمة العربية والإسلامية والعدول عن هذا المخطط الذي أجهض صلاحيات الأمة العربية للتقدم والنمو وأوقعها في مجال التهلكة التي تأتي على الأخضر واليابس والذي نزل بقدرها بين الأمم وأفقدتها وسائل التعاون والتراحم والمودة فيما بينها لا بيد الآخرين بأن شذ نفر من قادتها عن الطريق القويم المستقيم فاجتاحوا بلداً وشعباً آمناً مطمئناً يؤدي واجبه نحو أمته في كافة المجالات وروعوا النساء والأطفال والشيوخ في مهاجمهم في غسق الليل وما كان هذا من صنع المسلمين. والرسول صلى الله عليه وسلم يحذر من ترويع المسلم فقال فيما رواه أبو داود (لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً) وفي حديث آخر رواه البزار وغيره (لا تروعوا المسلم فان روعة المسلم ظلم عظيم) وفي حديث أبي هريرة الذي رواه الطبراني (من نظر إلى مسلم نظرة يخيفه فيها بغير حق أخافه الله يوم القيامة) كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يروع المسلم بالإشارة إليه بالسلاح فقال فيما رواه الشيخان (لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري لعل الشيطان ينزع في يده فيقع في حفرة من النار) وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة (من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه حتى ينتهي وإن كان أخاه لأبيه وأمه) وفي حديث ابن مسعود فيما رواه البخاري (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر). فأين هذا مما أحدثه جيش العراق بالكويت من تدمير وتخريب وقتل وترويع وتشريد وانتهاك للشروات وانتهاك للحرمانات ؟ وأين هذا من نهى الإسلام عن ترويع غير المحاربين وقتلهم وتعذيبهم ؟ إلا أن ما حدث وتناقلته الأنباء من أعمال غير إنسانية

اقتترفها جيش العراق بالكويت وأهله أمر مفزع محزن يرفضه الإسلام ويأباه خلق المسلمين . إن هذا الذي أوقعت فيه العراق هذه الأمة من موقف لا تحسد عليه إعداداً واستعداداً لمواجهة الكارثة التي توشك أن تقضي عليها لو استمر قادة العراق في المضي إلى آخر الشوط المخرب يقتضي أن تتجاوب الأمة العربية والإسلامية وتتنادي إلى التناصر ضد هذا البغي . إن مقتضى الدفاع عن النفس وعن الأمة أن تتسارع جيوشها إلى الإحاطة بالباغي حتى لا يمتد بغيه وأن تحاصره كما يحاصر الحريق . إن الله سبحانه وتعالى قد أذن بقتال الباغي ﴿ فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ . ومع هذا فإن القوات العربية والإسلامية التي تنادت إلى مؤازرة باقي الدول التي تتعرض لشور هذه الكارثة قد تعاونت على حصر الكارثة في محاولة لإيقافها حتى يعقل القائمون بها مدى العائد والفاقد من هذه الفعلية النكراء من احتلال لشعب عربي مسلم له حرمة الجوار بقوة عسكرية تفوق عدته وعدده والتتكيل به . ولينظر هؤلاء الذين يحاولون تفجير المنطقة وتدميرها بعد أن انتهكوا حرمة بلد وشعب ماذا عاد عليهم من خير بما فعلوا من منكر ؟ وماذا فقدت الأمة ؟ وهل يستويان ، اللهم لا .

إن الضرر كبير بما لحق الأمة في كرامتها ومقدراتها وإذا كان جيش العراق وقادته قد انتهبوا مالا ، أو اقتطفوا آثاماً فإن ذلك ليس كسباً وإنما هو من باب البغي الذي حرمه الله وحذر من عواقبه وأمر بالتصدي له . إن القوة التي اجتاحت الكويت قد أعدت نفسها واستعدت وبيتت بليل دون سابقة إنذار بل وفي ظل عهود ووعود قطعوها على أنفسهم ألا يقدموا على ما فعلوا وإن جلسوا مع جاره للحوار والعتاب فيما اختلفوا عليه . وكانت المفاجأة الفاجعة أن تكتسح الكويت وشعبه الآلة الحربية الثقيلة والمدافع والصواريخ وكل آلات الحرب المعاصرة وما كان هذا من شجاعة العرب والمسلمين بل ما كان من طبيعة العربي أن لا يرفع سيفه إلا على من كان بيده السيف ولم يكن يباغت آمناً ولا يهاجم خصماً أعزل من السلاح . أين هذا

مما حدث ؟ هل انخلع هذا الجيش المهاجم من خلق العرب وطبائعهم التي كانت تجري في نطاق أحكام الإسلام الذي يمنع المباغطة أو الهجوم المفاجئ لقتل العزل من السلاح. وإذا كانت الشعوب العربية من حول الكويت قد فجعت وفوجئت بما فعله جيش العراق واستتجدت بجيوش الدول العربية والإسلامية وغيرها من الدول التي تملك الأسلحة المتكافئة مع ما اعتدى به جيش العراق على الكويت فإنه لا ضير في ذلك لأن استتجادها بتلك القوات على اختلاف جنسياتها إنما هو قائم على مبدأ الاتفاقات والتعاهد الدولي ومن حقها أن تدافع عن نفسها وأن تحمي أرضها وحرماتها من هذا الشقيق الغادر الذي لم يرع عهداً ولا وعداً ولا ذمة. وادعاء العراق أنه بفعله هذا يكون مجاهداً غير صحيح لأن الجهاد لا يكون بغياً ولا عدواناً على الجار المسلم الشقيق كما أن الادعاء بأن القوات الوافدة دنست الأرض والحرمات ليس صحيحاً لأنها وافدة بإذن أصحاب هذه البلاد ولرد العودان عنها وهي قوات مسلمة أو معاهدة والاستعانة بمثل هذه القوات أمر مشروع في الإسلام بل من أسس الإسلام ومن حقوق المسلم أن ينصره ويرد الظلم عنه وكذلك الشأن في المعاهد أيضاً.

والقول بانتهاك الأرض المقدسة بدخول القوات غير المسلمة أرض المملكة العربية السعودية غير صحيح لأن هذه القوات إما مسلمة أو معاهدة وقد جاءت لرد العدوان ولدفع الظلم وإن الأزهر الشريف بالرغم من هذا الواقع المؤلم ورغبة في تجاوزه بل وكشف الضر الذي حل بالأمة ليدعو قادة العراق إلى العدول عما أقدموا عليه وسحب جيوشهم داخل بلادهم وعودة حكومة الكويت الشرعية إلى بلدها وأهلها وهذا من باب الرجوع إلى الحق والعدول عن الخطأ والرجوع إلى الحق خير من التماسي في الباطل وخير الخطائين التوابون ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيئوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون واتقوا فتنة لا تصيب الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب﴾.



■ لأول مرة بعد الغزو يخرج الكويتيون إلى الشوارع بحرية ■

أبيض

البيانات

بيان من دار الإفتاء في جمهورية مصر العربية

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان من دار الإفتاء في جمهورية مصر العربية

طالب فضيلة الدكتور محمد سيد طنطاوي مفتي الجمهورية في بيان لدار الإفتاء بضرورة انسحاب القوات العراقية من الكويت تنفيذاً لحكم الإسلام الذي يحرم الاعتداء على الغير، كما طالب بتكاتف جيوش المسلمين لقتال الطائفة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله حماية للأمة من التناحر وسفك الدماء ومراعاة لحرمة الإخوة والجوار وأن مهمة اختيار الحاكم وتنصيبه وعزله هي أمر مكفول لأهل الحل والعقد من شعبه دون سواهم.

وأضاف البيان أن السلام بين الناس هو الأصل وأن الحرب لا يتم اللجوء إليها إلا عند وقوع الظلم والعدوان على العقيدة أو النفس أو العرض أو المال أو الوطن، وشريعة الإسلام تنهى نهياً قاطعاً عن الاعتداء على غير المقاتلين.

وقال البيان أن دار الإفتاء في هذه الظروف العصيبة ترى لزماً عليها أن تبين الحكم الشرعي في أمور التبس فيها الحق بالباطل وألصقت بالدين بطريقة لا تمت إلى الدين بصلة. وأفتى الذين ركنوا إلى الذين ظلموا بفتاوى ما أنزل الله بها من سلطان، وتستتر الذين ارتكبوا ما ارتكبوا من جرائم باسم الدين يتاجرون به ويتمسحون بردائه والدين منهم ومن أفعالهم بريء.

ودار الإفتاء ترى لزماً عليها أن تبين الحقائق الدينية الآتية:

أولاً: إن شريعة الإسلام أقامت العلاقات بين أفراد المجتمع الإنساني كله على التعارف والترابط والتعاون والعدل وتبادل المنافع التي أحلها الله تعالى وتقوية الروابط الفاضلة ، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣].

ولقد عمقت شريعة الإسلام مبدأ السلام في نفوس أتباعها حتى صار

عقيدة من عقائدهم وجزءاً من كيانهم ويكفي أن الله تعالى الذي أوحى إلى نبيه صلى الله عليه وسلم بشريعة الإسلام، من أسمائه الحسنی: لفظ السلام. ومما اتفقت عليه جميع الشرائع السماوية أن السلام بين الناس هو الأصل وأن الحرب لا يلجأ إليها إلا عند وقوع الظلم والعدوان على العقيدة أو النفس أو العرض أو المال أو الوطن.

وفي جميع الأحوال فإن شريعة الإسلام تنهى نهياً قاطعاً عن الاعتداء على غير المقاتلين. ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

وقد جاءت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم فأكدت هذا النهي عن الاعتداء ومن ذلك ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن بريدة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (اغزوا باسم الله ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الوليد ولا أصحاب الصوامع).

ثانياً: أن شريعة الإسلام قد وضعت للحرب شروطاً وآداباً من أهمها أنها حرمت تحريماً قاطعاً الغدر والخيانة ونقض العهود والمواثيق وأخذ الأمن على غرة سواء كان ذلك من المسلمين أم مع غير المسلمين. إذ لا يصح لدولة مسلمة بينها وبين دولة أخرى مسلمة أو غير مسلمة عقد أمان أو عدم اعتداء أن تباغتها وتفاجئها بالعدوان عليها بدون إعلامها بما يدل على تحللها من تلك العهود والمواثيق. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

والمعنى وإما تعلمن يا محمد من قوم بينك وبينهم عهد أنهم في طريقهم لنقض هذا العهد فاطرح إليهم عهدهم وأعلمهم إعلاماً واضحاً صريحاً بذلك قبل أن تحاربهم حتى لا تكون أنت وهم في العلم بالتحلل من هذا العهد سواء لأن الله تعالى لا يحب الخائنين لعهودهم ولقد طبق السلف

الصالح هذه الآداب تطبيقاً تاماً يدل على ذلك ما ذكره أبو داود في سننه أن معاوية كان بينه وبين الروم عهد فلما انقضى أراد أن يُغير عليهم فإذا رجل على فرس يرفع صوته ويقول الله أكبر وفاء لا غدرًا وإذا هو عمرو بن عبسة.

فسأله معاوية ما شأنك؟ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحل عهدا ولا يشدنه حتى يمضي أمدّه أو ينبذ إليهم على سواء. فلما سمع معاوية ذلك رجع بالناس. وإذا كان هذا هو الشأن مع غير المسلمين فما بالك بحاكم مسلم يأمر أعوانه وجنوده بغزو دولة مسلمة بدون سابق إنذار أو علم واجتياح أرضها وأموالها وكل شيء فيها في بضع ساعات وأهلها نائمون مطمئنون!! وإذا لم يكن هذا الفعل الشنيع هو الغدر بعينه فماذا يكون الغدر!! لقد جاء في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة يرفع لكل غادر - أي ناقض للعهد - لواء فيقال هذه غدره فلان بن فلان أي يقال هذه الراية لفضيحة فلان ابن فلان الذي خان الوعود ونقض العهود).

ثالثا: أن حكم الله تعالى وحكم رسوله صلى الله عليه وسلم في شأن الأحداث الجارية واضح وضوح الشمس في رابعة النهار وليس فيه أي لبس أو خفاء. أما حكم الله تعالى فنراه في قوله سبحانه: ﴿وَأِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

فهذه الآية الكريمة بينت بأسلوب صريح ثلاثة أحكام شرعية أولها: أنه إذا حدث نزاع أو قتال بين طائفتين من المؤمنين فعلى المسلمين وحكامهم أن يتدخلوا بينهم بالصلح عن طريق بذل النصح وإزالة أسباب الخلاف

بكل إخلاص في النية وصدق في العزيمة. ثانيهما: أنه إذا بغت إحدى الطائفتين على الأخرى وأصررت على عدم قبول الصلح فعلى المسلمين وحكامهم أن يجمعوا أمرهم على قتال الفئة الباغية وأن ينفذوا ذلك بدون أي تردد أو تباطؤ حتى ترجع هذه الفئة الظالمة الباغية إلى حكم الله تعالى. ثالثها: أنه إذا رجعت الفئة الباغية إلى الصلح وأقلعت عن بغيتها فعلى حكام المسلمين أن يصلحوا بين الطائفتين المتقاتلتين إصلاحاً متسماً بالعدل التام. اهـ

البيانات

بيان من الهيئة الخيرية
الإسلامية العالمية بالكويت

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان من الهيئة الخيرية الإسلامية بالكويت

الحمد لله رب العالمين ، ولا عدوان إلا على الظالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا المبعوث رحمة للعالمين ومن هو بالمؤمنين رؤوف رحيم اللهم ندعوك بدعوة نبيك أن ترزقنا خشيتك في الغيب والشهادة وكلمة الحق في الغضب والرضا .

إخوتنا في الإسلام والإيمان:

قال الله تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾ وقال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً ﴾ وقال تعالى: ﴿ ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ وقال تعالى: ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾ .

إخوتنا في الإسلام والإيمان: خلال ٤٢ عاما ماضية أخرج إخوانكم العرب من ديارهم وأولادهم ثلاث مرات المرة الأولى أخرجوا من فلسطين على يد الصهاينة، وفي المرة الثانية أخرجوا من الجولان وسيناء على يد الصهاينة أيضا، وفي المرة الثالثة - هذه الأيام - يخرج إخوانكم في موجات متتابة من الكويت على يد من يدعون أخوتهم في العروبة والدين. والفارق أن الخروج في المرة الأخيرة كان أكثر مأساوية ، وأشد قسوة وأنكى فظاعة وأعظم دموية، كما تميز عن سابقه بأمر غريب عجيب يحار له العقل، ويضل فيه الحليم، وهو أن المرتين الأوليين أجمع العرب والمسلمون قاطبة على إنكار الظلم والتألم والحزن له والتدديد بالظالم. أما في هذه المرة فإن

مما يدمي القلب أن فريقاً من إخواننا في العروبة والدين فرحوا بالكارثة ، وناصروا البغي ومجدوا الظالم وشمّتوا بالمظلوم ، وظاهرُوا على إخوانهم الأبرياء بالإثم والعدوان ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تُشْهِدُونَ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفْتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ .

فهل يرى إخواننا عفا الله عنهم أن الوعيد الإلهي بالخزي في الحياة الدنيا والعذاب في الآخرة قاصر على بني إسرائيل، أم يرون أنهم يأمنون من حلوله بهم فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون. والأعجب والأغرب أن هذا الفريق من إخواننا عفا الله عنهم حينما واجهت البلاد المهتدة بالضربة الثانية العدوان وحاولت أن توقف مسلسل الكوارث بحشد الوسائل المادية المتاحة ، ومنها قبول إعانة من عرض معاونتها من الدول، تداعى هذا الفريق إلى التنديد بالضحية وتضليلها وتأييد الجزار وتقديسه، ومباركة بغيه وقلبت المفاهيم، وحرفت القيم وامتد التجاوز إلى القول على الله وكتابه بغير علم في أمور أساسية في منهج الإسلام، وقدمت تفاسير غريبة وفتاوى شاذة لآيات الولاء والبراء في سورتي آل عمران والمائدة وغيرهما، ولو رد الأمر إلى الله ورسوله، ولو سئل أهل الذكر، ولو كلف هؤلاء المفتون أنفسهم بتناول أقرب مرجع فقهي وبحثوا في باب الجهاد عند الكلام على من يرضخ له ومن يسهم له لتبين لهم أن المذاهب الأربعة كلها على مشروعية وجواز استعانة المسلم بغير المسلم في القتال للحاجة. نسوق على سبيل المثال أن الإمام النووي رحمه الله وهو طود من أطواد الفقه والبصيرة - في شرحه لصحيح مسلم تحت باب (كراهية الاستعانة في الغزو بالكافر إلا لحاجة) وبعد كلام وفق فيه الأحاديث والآثار المختلفة في الباب قال رحمه الله ((وإذا

حضر الكافر (يعني القتال) بالإذن رضخ له ولا يسهم له وهذا مذهب مالك والشافعي وأبى حنيفة والجمهور^(١)، وقال الزهري والأوزاعي يسهم له)) وكما هو واضح من النص فإن الخلاف بين العلماء هو هل يرضخ لغير المسلم أم يسهم له وهي مسألة فرعية، لا تقوم إلا بعد الإقرار بمشروعية حضور غير المسلم لمعاونة المسلمين عند حاجتهم إلى معونته.

وقراءة النص توضح أنه يتعلق بالاستعانة بغير المسلم في الغزو (الحرب الهجومية) وعند الحاجة فكيف بالأمر في حالة الدفاع وعند الضرورة، وتلاحظون رحمكم الله أن الإمام النووي عندما كتب هذا النص كانت الأمة الإسلامية تمر بأحرج أوقاتها إذ كان يطبق عليها أعداء الإسلام الصليبيون من الغرب والتتار من الشرق، وكان افتراض إعانة غير المسلم للمسلم في القتال في ظروف ذلك الواقع أمراً مستحيلاً. فلو لم تكن المسألة في ذهن الإمام بغاية الوضوح لكان من شأن ذلك أن يتأثر به النص فهل يتصور إخواننا - عفا الله عنهم - أن أئمة المذاهب الأربعة رضوان الله عليهم الذين أجازوا الاستعانة بغير المسلم في القتال للحاجة واتباعهم من الفقهاء طوال كل القرون الماضية كانوا جاهلين بتفسير آيات الولاء والبراء، أم كانوا قاصرين في تصور مفهوم الولاء والبراء، وهو أمر أساسي في المنهج الإسلامي؟ اللهم إنا نعوذ بك من تلاعب الأهواء بالعقل والدين والفقه، وبعد ذلك فما رأي هذه الفتاوى الشاذة والمواقف الغريبة في الجانب الثاني هل يرون أن كل أفراد جيش الباغي ينتسبون إلى الإسلام (ولا نقول يتحققون به)، أم يرون أن الجانب الثاني قام ببغيه وعدوانه لتكون كلمة الله هي العليا؟ بل هل يتصور أن حرية الإسلام ممارسة ودعوة وعملاً تحت حكم الجانب الثاني أكثر منها تحت حكم أي دولة غربية؟ إذا كانوا يتصورون ذلك فليسألوا إخوانهم من المواطنين العراقيين الذين فروا بحرياتهم ودينهم

(١) رضخ له من الغنيمة: أي أعطاه قدراً يراه مناسباً دون أن يجعل سهماً في القسمة كغيره من المجاهدين.

إلى دول أوروبا وأمريكا. إن البلاد المبغي عليها والمهددة بالعدوان بالرغم مما يكون لديها من تقصير في العمل وقصور في التطبيق، وما لا تخلو منه المجتمعات من الذنوب والمعاصي، تعلن رسمياً اعترافها بأن كلمة الله هي العليا، وشريعته هي الحاكمة، والكتاب العزيز والسنة الصحيحة هي الحكم الفصل في النزاع، وتقيم في كل مدينة أو قرية أجهزة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهلا كلّفوا أنفسهم بالموازنة بينها وبين الجانب الثاني، الذي تظاهروا بتأييده، وأبدوا الرغبات في التطوع للقتال في صفه.

قبل سبعة قرون تقريباً قام ابن تيمية وزملاؤه من العلماء الصادقين بقيادة المسلمين وتحريضهم على وقف زحف التتار ، فواجهوا بمواقف غريبة وفتاوى شاذة تشكك في شرعية قتال التتار بدعوى أن سلطان التتار مسلم وأنه تقام فيهم الصلوات والمساجد ويوجد لديهم الأئمة والمؤذنون - فليرجع إخواننا- سامحهم الله - إلى التاريخ ليروا أي كارثة كانت سوف تحل بالإسلام وأمة المسلمين لو لم يمكن وقف الزحف. لو انتصر التتار بمعونة المواقف الغربية والفتاوى الشاذة. فلا إله إلا الله فما أشبه الليلة بالبارحة!! إننا في هذه الأوقات الحرجة نتوجه إلى إخواننا هؤلاء بأن يقوموا لله مثني وفرادى ويتفكروا، ويقرؤوا الآيات الكريمة التي صدرنا بها هذا البيان، وليصدقوا الله ، وليصدقوا مع أنفسهم ويتعرفوا على مدى اتفاق مواقفهم مع حكم الآيات الكريمة، ومع ما ترسمه من قيم أساسية في المنهج الإسلامي، وليسألوا أنفسهم هل مواقفهم منسجمة مع ما يدعو إليه كل مسلم مخلص من العمل على تطبيق شريعة الله في الأرض، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يسود منهج الإسلام وقيمه، وليواجهوا أنفسهم بهذه الأسئلة:

هل يجهلون أن المسلم محرم العرض والدم والمال ؟

هل يجهلون أن الكويتي استحل عرضه ودمه وماله وأن السعودي يهدد بذلك ؟ إن كانوا يعتقدون أن الكويتي أو السعودي غير عربي فهل يعتقدون

أنه غير مسلم؟ هل يعتقدون أن موجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تأييد استحلال حرمة المسلم الذي أعلن الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم أن حرمة عند الله أعظم من حرمة الكعبة؟

هل من قيم الإسلام اتباع الهوى والانسياق وراء عاطفة البغضاء والشنآن والعدول عن العدل؟

هل من قيم الإسلام تأييد الطائفة الباغية وهل يرون أن الحرب تحت رايتها باللسان أو باليد هو الجهاد في سبيل الله وأنه محض تطبيق الآية الكريمة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾.

وكلمة للقادة والعلماء الذين أخذ الله عليهم الميثاق ببيان الحق والعلم وعدم كتمانهم وأن يحاسبوا أنفسهم قبل الوقوف بين يدي الله ويتساءلون هل يغني عنهم لديه سبحانه اعتذارهم بعدم قدرتهم على مواجهة ضغط الشارع وأهواء المخدوعين المساكين من الجماهير.

إخواننا في الإيمان والإسلام في مشارق الأرض ومغاربها:

إننا نكتب هذا البيان ومجموعة من إخوانكم مجتمعون يحاولون جاهدين إيجاد حلول مؤقتة لمشكلة خطيرة من إفرازات الكارثة وهي مشكلة الآلاف من المشاريع الخيرية التعليمية والاجتماعية والصحية المنتشرة في المجتمعات الإسلامية في آسيا وأفريقيا والتي كانت تقوم عليها الهيئات الخيرية في الكويت، وهذه المشاريع مهددة الآن بسبب وقف إخوانهم تمويلها إذ أن الجمهور من المحسنين الذين كانوا يقدمون التمويل هم من إخوانكم الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم بغير حق، خرجوا بملابسهم أو بعض ملابسهم. ولذلك فإننا باسم عشرات الألوف بل مئات الألوف من المنتفعين بهذه المشاريع من الأيتام، والمعلمين، والطلاب والفقراء والعجزة والمرضى، نناشدكم باسم هؤلاء جميعاً بأن تتوجهوا إلى الله ملاذ المستضعفين وناصر المظلومين بالدعاء أن لا يطيل أمد المأساة وأن يجعل لهم من الهم فرجاً ومن

الضيق مخرجاً ومن البلاء عافية، فالاعتماد على الله وحده والنصر منه، وهو أرحم الراحمين. وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلي الله على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه الذين وصفهم ربهم بأنهم أذلة على المؤمنين رحماء بينهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



■ أعلام وابتسامات ■

البيانات

**بيان من هيئة كبار العلماء
في المملكة العربية السعودية**

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان من هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين
والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه ولزم
سننه إلى يوم الدين وبعد:

فإنه لم يغيب عن علم هيئة كبار العلماء وغيرهم في المملكة العربية
السعودية ما حدث على حدودها من حشود قوات كبيرة وعدوان على دولة
مجاورة من دولة العراق وقد بلغ الهيئة ما تناقلته وكالات الأنباء وبثته وسائل
الإعلام ونقله الفارون من الدولة المعتدى عليها الكويت من أمور فظيعة
وجرائم خطيرة واستهتار بالقيم وانتهاك لحرمة الجوار مما واقعه أعظم من
وصفه والسعيد من وعظ بغيره وهذا هو الذي حدا بولاة الأمر في المملكة
العربية السعودية إلى أن يأخذوا بأسباب حماية بلادهم وأهلها ومقوماتها
من التعرض لمثل ما تعرضت له جارتهم الكويت وأن يطالبوا إعانة الدول
العربية وغير العربية لدفع الخطر المتوقع، والوقوف بوجه العدوان المرتقب
ممن يريد مdahمة البلاد وقد حققت وقائع الأحوال في الكويت أن هذا
العدو لا يوثق بوعده ولا تؤمن خيانتته.

ولذا فإن بيان الحكم الشرعي في هذه المسألة أمر حتمي ليكون الناس
في هذه البلاد وفي غيرها على بصيرة من الأمر ويجلي لهم الواقع عن
طريق علمائهم لهذا قرر مجلس كبار العلماء عقد جلسة خاصة لإصدار هذا
البيان ليوضح للناس فيه ضرورة الدفاع عن الأمة ومقوماتها بجميع الوسائل
الممكنة وأن الواجب على ولاة أمرها المبادرة لاتخاذ كل وسيلة تصد الخطر
وتوقف زحف البشر وتؤمن للناس سلامة دينهم وأموالهم وأعراضهم ودمائهم
وتحفظ لهم ما ينعمون به من أمن واستقرار.

لذا فان مجلس هيئة كبار العلماء يؤيد ما اتخذه ولي الأمر- وفقه الله - من استقدام قوات مؤهلة بأجهزة قادرة على إخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد ، وهو أمر واجب عليه تمليه الضرورة في الظروف الحاضرة ويحتمه الواقع المؤلم ، وقواعد الشريعة وأدلتها توجب على ولي أمر المسلمين أن يستعين بمن تتوفر فيه القدرة وحصول المقصود، وقد دل القرآن والسنة النبوية على لزوم الاستعداد وأخذ الحذر قبل فوات الأوان وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هيئة: كبار العلماء:

عبد الله خياط - عبد العزيز عبد الله بن باز - عبد العزيز بن صالح
إبراهيم بن محمد آل الشيخ - محمد بن جبير - عبد الرازق عفيفي
صالح بن غصون - عبد المجيد حسن - راشد بن خنين
صالح بن محمد اللحيدان - عبد الله بن عبد الرحمن - سليمان بن عبيد -
عبد الله بن سليمان المنيع - صالح بن فوزان الفوزان - محمد بن صالح
العثيمين حسن بن جعفر العلي - عبد الله بن عبد الرحمن البسام



■ احتفل الكويتيون بالانتصار ■

أبيض



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة نصف سنوية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد السادس

الطبعة الثانية
١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

السنة الرابعة

الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م
الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

المراسلات

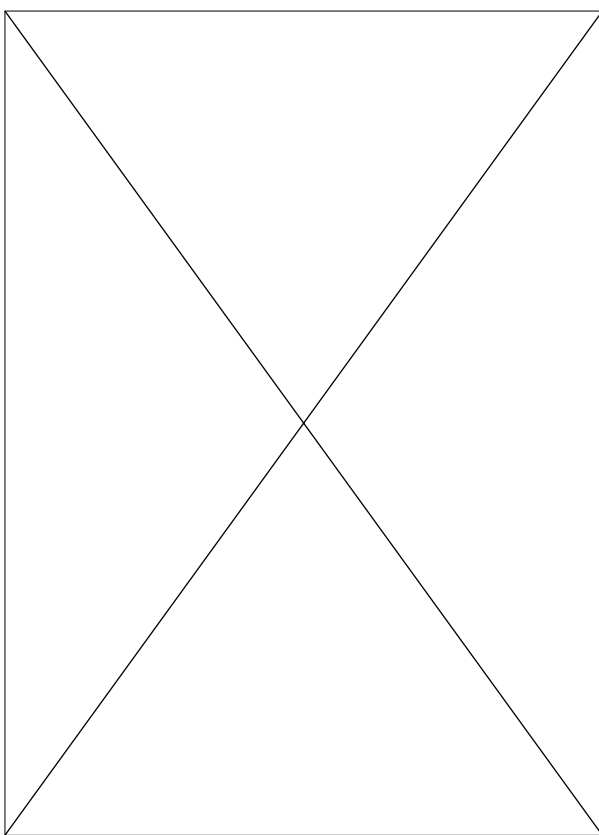
باسم رئيس التحرير
مجلة المجمع الفقهي
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfiqh@hotmail.com

■ الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

1



صفحه أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَافِرًا
 فَكَفَرْنَا بِهِ نَفْعًا لِّلَّذِينَ
 وَلِيَنزِلُوا فِيهِمْ
 سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَآلِهِ
 وَصَلِّ عَلَى
 مُحَمَّدٍ

صفحه أبيض

”إن من نعم الله علينا أن خصنا
بشرف خدمة الحرمين الشريفين ووفقنا
للقيام بواجبات تجاه أعمال المدينتين
الشريفتين مكة المكرمة والمدينة
المنورة .. بما يليق بمكانتهما في
قلوب المسلمين“.

فهد بن عبد العزيز

صفحه أبيض

محتويات المجلة

الموضوعات	الصفحة
تقديم: الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي	٩
١- كلمة العدد السادس لمعالي الدكتور/عبدالله بن عمر نصيف الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.	١١
٢- الافتتاحية: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لسماحة الشيخ/عبدالعزیز بن عبدالله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد .	١٥
٣- لمحات من العناية بالعربية وعلومها لفضيلة الدكتور/طلال عمر بافقيه مدير عام المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي	٣١
٤- الاجتهاد ومجالاته لفضيلة الدكتور/بكر بن عبدالله أبو زيد . عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي . وكيل وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية .	٤٥
٥- حول المصارف والشركات الإسلامية لفضيلة الدكتور/أحمد فهمي أبو سنة . أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى وعضو مجمع البحوث بالجامع الأزهر، وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة.	٥٣
٦- حكم فوائد البنوك وشهادات الإستثمار في ضوء الكتاب والسنة والإجماع للدكتور/علي السالوس استاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة جامعة قطر .	٦٣

- ٧- التأمين عند النوازل والجوانح ١٨٥
لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة
- ٨- الأسس والأهداف لإقامة سوق إسلامية مشتركة ٢٠٧
لفضيلة الدكتور صالح بن غانم السدلان
الأستاذ المشاركة بكلية الشريعة بجامعة الإمام
محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.
- ٩- الوصية ٢٥٣
لفضيلة الدكتور علي عبدالرحمن الربيعية
المستشار القضائي بديوان المظالم بالمملكة العربية السعودية.
- ١٠- انتشار أم الخبائث ٢٩٧
لمعالي اللواء محمود شيت خطاب.
عضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة.
- ١١- مشكلة الخنثى بين الطب والفقہ ٥٤٣
لسعادة الدكتور السيد/محمد علي البار
مستشار الطب الإسلامي بمركز
الملك فهد للبحوث الطبية بجامعة الملك عبدالعزيز- جدة.
- ١٢- القرارات والفتاوى ٧٦٣
- ١- بشأن التأمين بشتى صوره وأشكاله ٣٦٩
- ٢- بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي ٣٨٣
- ٣- حول حوادث التخريب ٣٨٧
- ٤- في حكم مهرب ومروج المخدرات ٣٩١
- ٥- بشأن الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي ٣٩٥
- ٦- حول فلسطين ٣٩٩
- ٧- بشأن موضوع المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض ٤٠١
- ٨- بشأن موضوع المشيمة ٤٠١
- ٩- بشأن موضوع تصنيع وتسويق مجسم للكعبة المشرفة ٤٠٢

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين؛
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد :

فنتيجة لإقبال القراء على مجلة المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم
الإسلامي - بعد نفاذ الطبعة السابقة للعدد السادس من أعداد المجلة - رأت
الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي أن الحاجة داعية لإعادة طبع هذا
العدد؛ الذي كتبه نخبة من العلماء الأجلاء، في مواضيع شتى؛ مفيدة ونافعة،
يحتاج إليها المسلمون عامة، وطلبة العلم خاصة.

أسأل الله تعالى أن يثيب كاتبها، وأن ينفع بها قارئها، ومن أعان على
نشرها، إنه سميع مجيب الدعاء.

وصلّى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أ. د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

كلمة العدد

**لمعالي الدكتور عبد الله بن عمر نصيف
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي**

صفحه أبيض

الحمد لله رب العالمين والصلاة على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فتحقيقاً لأهداف مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي ومتابعة لجهوده المتواصلة في خدمة مختلف القضايا الإسلامية المعاصرة ومساهمة منه في تشجيع البحث العلمي وإبراز الدراسات العلمية التي تهم المسلمين وانطلاقاً من هذا المبدأ النبيل يسر مجمع الفقه الإسلامي أن يقدم إلى القارئ الكريم العدد السادس من مجلته الفقهية التي تضم عدداً من البحوث القيمة ساهم في إعدادها نخبة من خيرة علماء العالم الإسلامي وتحتل هذه الأبحاث أهمية بالغة لدى طلاب البحث العلمي والدراسات الشرعية وهذه الخدمات الجليلة للأمة الإسلامية إنما هي من ثمرات الدعم السخي من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز -حفظه الله- وحكومته الرشيدة لرابطة العالم الإسلامي.

وإنني أزجي الشكر والتقدير لمن ساهم في هذه المجلة القيمة كتاباً وإداريين متمنياً للأمة الإسلامية مستقبلاً مشرقاً إن شاء الله تعالى.

الأمين العام

د. عبدالله بن عمر نصيف

صفحه أبيض

الافتتاحية

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد

ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي

ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

صفحه أبيض

وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

فإن من أهم المهمات وأفضل القربات، التناصح والتوجيه إلى الخير. والتواصي بالحق والصبر عليه، والتحذير مما يخالفه ويغضب الله عز وجل، ويباعد من رحمته، وأسأله عز وجل أن يصلح قلوبنا وأعمالنا وسائر المسلمين وأن يمنحنا الفقه في دينه، والثبات عليه وأن ينصر دينه ويعلي كلمته وأن يصلح جميع ولاية أمور المسلمين ويوفقهم لكل خير، ويصلح لهم البطانة، ويعينهم على كل مافيه صلاح العباد والبلاد، ويمنحهم الفقه في الدين، ويشرح صدورهم لتحكيم شريعته، والاستقامة عليها إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أيها المسلمون، إن موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موضوع عظيم، جدير بالناية لأن في تحقيقه مصلحة الأمة ونجاتها وفي إهماله الخطر العظيم والفساد الكبير واختفاء الفضائل وانتشار الرذائل. وقد أوضح الله جل وعلا في كتابه العظيم منزلته من الإسلام وبين سبحانه أن منزلته عظيمة حتى أنه سبحانه في بعض الآيات قدمه على الإيمان الذي هو أصل الدين وأساس الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولا نعلم السر في هذا التقديم إلا عظم شأن هذا الواجب وما يترتب عليه من المصالح العظيمة العامة ولا سيما في هذا العصر فإن حاجة المسلمين وضرورتهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شديدة لظهور المعاصي وانتشار الشرك والبدع في غالب المعمورة وقد كان المسلمون في عهده صلى الله عليه وسلم وعهد أصحابه وفي عهد السلف الصالح يعظمون هذا الواجب ويقومون به خير قيام، فالضرورة إليه بعد ذلك أشد وأعظم لكثرة الجهل وقلة العلم وغفلة الكثير من الناس عن هذا الواجب العظيم.

وفي عصرنا هذا صار الأمر أشد والخطر أعظم لانتشار الشرور والفساد وكثر دعاة الباطل وقلة دعاة الخير، في غالب البلاد كما تقدم ومن أجل هذا أمر الله سبحانه وتعالى به ورغب فيه، وقدمه في آية آل عمران على الإيمان، وهي قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية - يعني أمة محمد عليه الصلاة والسلام - فهي خير الأمم وأفضلها عند الله كما في الحديث الصحيح، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أنتم توفون سبعين أمة، أنتم، خيرها وأكرمها على الله عز وجل».

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجود في الأمم السابقة، بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب.

وأصل المعروف توحيد الله والإخلاص له وأصل المنكر الشرك بالله وعبادة غيره.

وجميع الرسل بعثوا ليدعوا الناس إلى توحيد الله، الذي هو أعظم المعروف، وينهوا الناس عن الشرك بالله، الذي هو أعظم المنكر.

ولما فرط بنو إسرائيل في ذلك، وأضاعوه، قال الله جلا وعلا في حقهم: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [المائدة: ٧٨] ثم فسر هذا العصيان فقال سبحانه: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩].

وما ذلك إلا لعظم الخطر في ترك هذا الواجب، وأثنى الله جل وعلا على أمة في ذلك منهم فقال سبحانه في سورة آل عمران: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ ٧٨ ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩].

وما ذلك إلا لعظم الخطر في ترك هذا الواجب، وأثنى الله جل وعلا على أمة في ذلك منهم فقال سبحانه في سورة آل عمران: ﴿مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ ١١٣ ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ١١٤ ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾ ١١٥ ﴿آل عمران﴾ هذه

طائفة من أهل الكتاب لم يصبها ما أصاب الذين ضيعوه، فأثنى الله عليهم سبحانه وتعالى في ذلك، وفي آية أخرى من كتاب الله عز وجل في سورة التوبة قدم سبحانه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وما ذلك إلا لعظم شأنه. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، ومع ذلك قدمه في هذه الآية على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة فقال سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١] فقدم هنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على إقام الصلاة مع أن الصلاة عمود الإسلام، وهي أعظم الأركان بعد الشهادتين، فلأي معنى قدم هذا الواجب؟

لاشك أنه قدم لعظم الحاجة إليه وشدة الضرورة إلى القيام به، ولأن بتحقيقه تصلح الأمة ويكثر فيها الخير وتظهر فيها الفضائل وتختفي منها الرذائل، ويتعاون أفرادها على الخير، ويتناصحون ويجاهدون في سبيل الله، ويأتون كل خير ويذرون كل شر، وبإضاعته والقضاء عليه تكون الكوارث العظيمة والشور الكثير وتفترق الأمة وتقسو القلوب أو تموت، وتظهر الرذائل وتنتشر وتختفي الفضائل ويهضم الحق، ويظهر صوت الباطل، وهذا أمر واقع في كل مكان وكل دولة وكل بلد. وكل قرية لا يؤمر فيها بالمعروف ولا ينهى فيها عن المنكر فإنه تنتشر فيها الرذائل وتظهر فيها المنكرات ويسود فيها الفساد، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وبين سبحانه أن الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر والمقيمين للصلاة والمؤتين للزكاة والمطيعين لله ولرسوله هم أهل الرحمة فقال سبحانه وتعالى: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١] فدل ذلك على أن الرحمة، إنما تنال بطاعة الله واتباع شريعته، ومن أخص ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تنال الرحمة بالأمانى ولا بالأنساب ككونه من قريش، أو من بني هاشم أو من بني فلان ولا بالوظائف ككونه ملكاً أو رئيس

جمهورية أو وزيراً أو غير ذلك من الوظائف، ولا تنال أيضاً بالأموال والتجارات ولا بوجود كثرة المصانع، ولا بغير هذا من شؤون الناس، وإنما تنال الرحمة بطاعة الله ورسوله، واتباع شريعته.

ومن أعظم ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله ورسوله في كل شيء فهؤلاء هم أهل الرحمة وهم الذين في الحقيقة يرجون رحمة الله وهم الذين في الحقيقة يخافون الله ويعظمونه فما أظلم من أضاع أمره، وارتكب نهيه وإن زعم أنه يخافه ويرجوه، وإنما الذي يعظم الله حقاً، ويخافه ويرجوه حقاً، من أقام أمره واتباع شريعته، وجاهد في سبيله وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر قال سبحانه في سورة البقرة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢١٨] فجعلهم سبحانه راجين رحمة الله لما آمنوا وجاهدوا وهاجروا لإيمانهم وهجرتهم وجهاهم، ما قال: إن الذين بنوا القصور أو الذين عظمت تجاراتهم أو تنوعت أعمالهم، أو الذين ارتفعت أنسابهم هم الذين يرجون رحمة الله بل قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٨].

فرجاء الرحمة وخوف العذاب، يكونان بطاعة الله ورسوله ومن ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي آية أخرى حصر سبحانه الفلاح في الدعاة إلى الخير والأميرين بالمعروف والناهيين عن المنكر، فقال عز وجل: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] فأبان سبحانه أن هؤلاء هذه صفاتهم وهي: الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هم المفلحون، والمعنى أنهم هم المفلحون على الكمال والتمام، وإن كان غيرهم من المؤمنين مفلحاً إذا تخلص عن بعض هذه الصفات لعذر شرعي لكن المفلحين على الكمال والتمام هم هؤلاء الذين دعوا إلى الخير وأمروا بالمعروف وبادروا إليه ونهوا

عن المنكر وابتعدوا عنه.

أما الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لأغراض أخرى كرىء وسمعة أو خطر عاجل أو أسباب أخرى، أو يتخلفون عن فعل المعروف ويرتكبون المنكر فهؤلاء من أخبث الناس ومن أسوئهم عاقبة.

وفي الصحيحين عن أسامة بن زيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتتدلق أقتاب بطنه - أمعاؤه - فيدور في النار كما يدور الحمار بالرحى فيجتمع عليه أهل النار فيقولون مالك يا فلان؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ قال: فيقول لهم: بلى ولكني كنت آمركم بالمعروف ولا آتية وأنهاكم عن المنكر وآتية».

هذه حال من خالف قوله فعله - نعوذ بالله - تسعر به النار، ويفضح على رؤوس الأشهاد يتفرج عليه أهل النار، ويتعجبون كيف يلقى في النار. هذا ويدور في النار كما يدور الحمار بالرحى، وتتدلق أقتاب بطنه، يسحبها لماذا؟ لأنه كان يأمر بالمعروف ولا يأتية، وينهى عن المنكر ويأتية، فعلم بذلك أن المقصود الأمر بالمعروف مع فعله، والنهي عن المنكر مع تركه.

وهذا هو الواجب على كل مسلم. وهذا الواجب العظيم أوضح الله شأنه في كتابه الكريم ورغب فيه، وحذراً من تركه، ولعن من تركه.

فالواجب على أهل الإسلام أن يعظموه وأن يبادروا إليه وأن يلتزموا به طاعة لربهم عز وجل وامتنالاً لأمره، وحذراً من عقابه سبحانه وتعالى.

وقد جاءت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤيد هذا الأمر وتبين ذلك أعظم بيان وتشرحه فيقول المصطفى عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» أخرجه مسلم في صحيحه.

فبين صلى الله عليه وسلم مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الثلاث: المرتبة الأولى: الإنكار باليد مع القدرة، وذلك بإراقة أواني الخمر وكسر آلات اللهو ومنع من أراد الشرب بالناس وظلمهم من تنفيذ مراده إن استطاع

ذلك كالسلطان ونحوه من أهل القدرة، كالإزام الناس بالصلاة، وبحكم الله الواجب اتباعه ممن يقدر على ذلك إلى غير هذا مما أوجب الله. وهكذا المؤمن مع أهله وولده، يلزمهم بأمر الله ويمنعهم مما حرم الله، باليد إذا لم ينفع فيهم الكلام.

وهكذا من له ولاية من أمير أو محتسب، أو شيخ قبيلة أو غيرهم ممن له ولاية من جهة ولي الأمر، أو من جهة جماعته، حيث، ولوه عليهم، عند فقد الولاية العامة يقوم بهذا الواجب حسب طاقته، فإن عجز انتقل إلى المرتبة الثانية: وهي اللسان يأمرهم باللسان وينهاهم كأن يقول: يا قوم اتقوا الله يا إخواني اتقوا الله صلوا وأدوا الزكاة اتركوا هذا المنكر، افعلوا كذا، دعوا ما حرم الله، بروا والديكم صلوا أرحامكم، إلى غير هذا، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر باللسان، ويعظهم ويذكرهم ويتحرى الأشياء التي يفعلونها حتى ينبههم عليها، ويعاملهم بالأسلوب الحسن، مع الرفق يقول، عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب الرفق في الأمر كله» ويقول صلى الله عليه وسلم: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا ينزع من شيء إلا شانه».

وجاء جماعة من اليهود فدخلوا عليه صلى الله عليه وسلم فقالوا: السام عليكم يا محمد يعنون الموت، وليس مرادهم السلام.. فسمعتهم عائشة رضي الله عنها: فقالت: عليكم السام واللعة. وفي لفظ آخر: «ولعنكم الله، وغضب عليكم» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مهلا يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله» قالت ألم تسمع ما قالوا؟ قال: ألم تسمعي ما قلت لهم: «وعليكم، فإنه يستجاب لنا فيهم، ولا يستجاب لهم فينا» هذا وهم يهود رفق بهم صلى الله عليه وسلم لعلمهم يهتدون ولعلمهم ينقادون للحق، ولعلمهم يستجيبون لداعي الإيمان.

فهكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الموفق، يتحرى الرفق والعبارات المناسبة، والألفاظ الطيبة عندما يمر على من قصر في ذلك المجلس أو في الطريق أو في أي مكان يدعوهم بالرفق والكلام الطيب،

وحتى ولو جادلوه في شيء خفي عليهم أو كابروا فيه يجادلهم بالتي هي أحسن، كما قال سبحانه: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

ومن هم أهل الكتاب؟ هم اليهود والنصارى وهم كفار، ومع ذلك يقول الله عنهم: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦] والمعنى أن من ظلم منهم وتعدى وأساء الكلام فإنه ينتقل معه إلى علاج آخر غير الجدال بالتي هي أحسن، كما قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] وقال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

لكن مادام المقام تعليم ودعوة وإيضاح للحق، فإنه يكون بالتي هي أحسن لأن هذا أقرب إلى الخير، قال سفيان الثوري رحمه الله: «ينبغي للأمر والنهي أن يكون رفيقاً فيما يأمر به، رفيقاً فيما ينهى عنه، عدلاً فيما يأمر به عدلاً فيما ينهى عنه عالمًا بما يأمر به، عالمًا بما ينهى عنه».

وهذا معنى كلام السلف رحمهم الله، تحري الرفق مع العلم والحلم والبصيرة، لا يأمر ولا ينهى إلا عن علم لا عن جهل، ويكون مع ذلك رفيقاً عاملاً بما يدعو إليه تاركاً ما ينهى عنه، حتى يقتدى به.

وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي، إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون فمن جاهدكم ببيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل».

وهذا الحديث مثل حديث أبي سعيد السابق المتضمن الإنكار باليد، ثم اللسان ثم القلب.

فالخلفاء التي تخلف بعد الأنبياء هذا حكمهم يأمرهم بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويعلمون أحكام الله، ويجاهدون في ذلك باليد، ثم اللسان ثم القلب. وهكذا في أمة محمد ﷺ يجب على علمائهم وأمرائهم وأعيانهم وفقائهم أن يتعهدوهم بالدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعليم الجاهل وإرشاد الضال، وإقامة الحدود والتعزيرات الشرعية حتى يستقيم الناس ويلزموا الحق ويقيموا عليهم الحدود الشرعية ويمنعوهم من ارتكاب ما حرم الله حتى لا يعتدى بعضهم على بعض أو ينتكها محارم الله.

وقد ثبت عن عثمان بن عفان رضي الله عنه الخلفية الراشد أنه قال: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» ويروى عن عمر رضي الله عنه أيضاً. وهذا صحيح فكثير من الناس لو جئته بكل آية، لم يمتثل لكن إذا جاءه وازع السلطان بالضرب والسجن ونحو ذلك أذعن، وترك باطله.. لماذا؟

لأن قلبه مريض، ولأنه ضعيف الإيمان أو معدوم الإيمان.. فلهذا لا يتأثر بالآيات والأحاديث، لكن إذا خاف من السلطان ارتدع ووقف عند حده، ووازع السلطان له شأن عظيم، ولهذا شرع الله لعباده القصاص والحدود والتعزيرات لأنها تردع عن الباطل وأنواع الظلم، ولأن الله يقيم بها الحق، فوجب على ولاة الأمور أن يقيموها، وأن يعينوا من يقيمها، وأن يلاحظوا الناس ويلزموهم بالحق، ويوقفوهم عند حدهم حتى لا يهلكوا، وينقادوا مع تيار الباطل، ويكونوا عوناً للشيطان وجنده علينا.

المرتبة الثالثة: إذا عجز المؤمن عن الإنكار باليد واللسان انتهى إلى القلب، يكره المنكر بقبله ويبغضه ولا يكون جليساً لأهله.

وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال له بعض الناس: هلكت إن لم آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر؟.. فقال رضي الله عنه: هلكت إن لم يعرف قلبك المعروف وينكر المنكر.

فلا بد يا أخي أن تعرف المعروف بالتعلم والتفقه في الدين، ولا بد أن تعرف المنكر بذلك، ثم تقوم بالواجب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

فالتبصر والتفقه في الدين من علامات السعادة ودلائل أن الله أراد بالعبد خيراً، كما في الصحيحين عن معأوية رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».

فإذا رأيت الرجل يتبع حلقات العلم ويسأل عن العلم، ويتفقه ويتبصر فيه فذلك من علامات أن الله أراد به خيراً فليلزم ذلك، وليجتهد ولا يمل ولا يضعف.

يقول عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة» رواه الامام مسلم في صحيحه.

فطلب العلم له شأن عظيم، ومن الجهاد في سبيل الله، ومن أسباب النجاة والدلائل على الخير، ويكون بحضور حلقات العلم، ويكون بمراجعة الكتب المفيدة، إذا كان ممن يفهمها ويكون بسماع الخطب والمواعظ، يكون بسؤال أهل العلم كل ذلك من الطرق المفيدة ويكون أيضاً بحفظ القرآن الكريم وهو الأصل في العلم، فالقرآن رأس كل علم، وهو الأساس العظيم وهو حبل الله المتين وهو أعظم كتاب وأشرف كتاب، وهو أعظم قائد إلى الخير، وأعظم ناه عن الشر.

فوصيتي لكل مؤمن، ولكل مؤمنة، العناية بالقرآن، والإكثار من تلاوته، والحرص على حفظه، أو مايسر منه، مع التدبر والتعقل، ففيه الهدى والنور، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقال عز من قائل: ﴿كَتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] ويقول تبارك وتعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤].

فعلينا أن نعنى بكتاب الله تلاوة وحفظاً، وتدبراً وتفقهاً، وعملاً وسؤالاً عما أشكل، وهكذا سنة ﷺ هي الوحي الثاني، وهي الأصل الثاني، وهي المفسرة لكتاب الله والدالة عليه، فعلى طالب العلم وعلى كل مسلم أن يعنى

بذلك حسب طاقته وحسب علمه بالحفظ والمراجعة كحفظ الأربعين النووية، وتكلمتها لابن رجب خمسين حديثاً، وهي من أجمع الأحاديث وأنفعها، وهي من جوامع الكلم، فينبغي حفظها للرجل والمرأة.

ومثل ذلك عمدة الحديث للحافظ عبدالغني المقدسي، وهو كتاب عظيم جمع فيه أربعمئة حديث وزيادة يسيرة من أصح الأحاديث في أبواب العلم، وكذلك بلوغ المرام للحافظ ابن حجر فهو كتاب عظيم مختصر ومفيد محرر فإذا تيسر لطالب العلم حفظه فذلك خير عظيم.

ومما يتعلق بكتب العقيدة: كتابان جليلان للشيخ الامام محمد بن عبدالوهاب رحمه هما: كتاب التوحيد، وكتاب كشف الشبهات. ومن كتب العقيدة المهمة كتاب العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية فهو كتاب جليل مختصر عظيم الفائدة في مجمل عقيدة أهل السنة والجماعة، وكتاب الإيمان لشيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب كتاب عظيم جمع فيه جملة من الأحاديث المتعلقة بالإيمان فينبغي لطالب العلم وطالبة العلم أن يحفظا ماتيسر من هذه الكتب المفيدة وأشباهاها مع العناية بالقرآن الكريم والإكثار من تلاوته وحفظه، أو ماتيسر منه كما تقدم ومع العناية بالمذاكرة مع الزملاء وسؤال المدرسين والعلماء الذين يعتقد فيهم الخير والعلم عما أشكل عليه، ويسأل ربه التوفيق والإعانة، ولا يضعف ولا يكسل ويحفظ وقته ويجعله أجزاء: جزءاً من يومه وليله لتلاوة القرآن الكريم وتدبره، وجزءاً لطلب العلم والتفقه في الدين، وحفظ المتون ومراجعة ما أشكل عليه وجزءاً لحاجته مع أهله، وجزءاً لصلاته وعبادته، وأنواع الذكر والدعاء.

ومما يفيد طالب العلم، وطالبة العلم فائدة عظيمة الاستماع لبرنامج نور على الدرب فهو برنامج مفيد لطالب العلم، وعامة المسلمين وغيرهم لأن فيه أسئلة وأجوبة مهمة لجماعة من المشايخ المعروفين بالخير والعلم، فينبغي العناية بهذا البرنامج والاستماع إلى ما فيه من فائدة، وهو يذاع مرتين في كل ليلة، بين المغرب والعشاء من نداء الإسلام، والساعة التاسعة والنصف من

إذاعة القرآن الكريم.

ومما يتعلق بموضوعنا: موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ماورد في الحديث أيضا عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: يقول الله عز وجل: «مروا بالمعروف وانهو عن المنكر قبل أن تدعوني فلا أستجب لكم، وقبل أن تسألوني فلا أعطيكم، وقبل أن تستصروني فلا أنصركم».

وفي لفظ آخر من حديث حذيفة يقول عليه الصلاة والسلام: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده ثم لتدعونه فلا يستجيب لكم» رواه الإمام أحمد.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المهمات العظيمة كما سبق وفي حديث ابن مسعود عند أحمد وأبي داود والترمذي عليه الصلاة والسلام: «لما وقعت بنو إسرائيل في المعاصي نهتهم علماءؤهم، فلم ينتهوا فجالسوهم وآكلوهم وشاربوهم، فلما رأى الله ذلك منهم ضرب قلوب بعضهم ببعض ثم لعنهم على لسان أنبيائهم: داود وعيسى ابن مريم: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ وفي لفظ آخر: «إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل أن الرجل كان يلقي الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تفعل من المعاصي، ثم يلقاه في الغد فلا يمنعه ما رآه منه أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما رأى الله ذلك منهم ضرب قلوب بعضهم على بعض ثم لعنهم».

فعلينا أن نحذر من أن يصيبنا ما أصاب أولئك، وقد جاء في بعض الأحاديث أن إهمال هذا الواجب، وعدم العناية به، أعني واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أسباب رد الدعاء وعدم النصر كما تقدم. ولا شك أن هذه مصيبة عظيمة من عقوبات ترك هذا الواجب أن يخذل المسلمون وأن يتفرقوا وأن يسلط عليهم أعداؤهم، وأن لا يستجاب دعاؤهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وقد يكون هذا الواجب فرض عين على بعض الناس، إذا رأى المنكر، وليس عنده من يزيله غيره، فإنه يجب عليه أن يزيله مع القدرة، لما سبق من

قوله ﷺ «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» أخرجه مسلم في الصحيح.

أما إن كانوا جماعة، فإنه يكون في حقهم فرض كفاية في البلد أو القرية أو القبيلة،

فمن أزاله منهم حصل به المقصود، وفاز بالأجر.. وإن تركوه جميعاً أثموا كسائر فروض الكفايات وإذا لم يكن في البلد أو القبيلة إلا عالم واحد وجب عليه عيناً أن يعلم الناس، ويدعوهم إلى الله، ويأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر حسب طاقته، لما تقدم من الأحديث، ولقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ومن وفقه الله للصبر والاحتساب من العلماء والدعاة، والأميرين بالمعروف والناهيين عن المنكر، والاخلاص لله، نجح ووفق وهدي ونفع الله به كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ [٢] ويرزقه من حيث لا يحتسب [الطلاق: ٢، ٣] وقال تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً﴾ [الطلاق: ٤] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧] وقال تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ﴾ [١] إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ [٢] إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ [٣] [العصر].

فالرابحون الناجون في الدنيا والآخرة هم أهل الإيمان والعمل الصالح والتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ومعلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتواصي بالحق والتواصي بالصبر من جملة التقوى، ولكن الله سبحانه خصها بالذكر لمزيد من الإيضاح والترغيب.

● والمقصود أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ودعا إلى الله وصبر على ذلك فهو من أهل هذه الصفات العظيمة، الفائزين بالربح الكامل والسعادة الأبدية إذا مات على ذلك.

● ومما يؤكد الالتزام بهذه الصفات العظيمة قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ

وَالْتَقَوْا وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٠﴾

[المائدة: ٢].

● وأسأل الله بأسمائه الحسنى، وصفاته العلى أن يوفقنا وجميع المسلمين للعلم النافع والعمل الصالح وأن يمنحنا الفقه في دينه والثبات عليه وأن يرزقنا جميعاً القيام بهذا الواجب حسب الطاقة والإمكان وأن يوفق ولاية أمور المسلمين للقيام بهذا الواجب والصبر عليه وأن يوفق من أسند إليه هذا الواجب أن يقوم به على خير ما يرام وأن يعين الجميع على أداء حقه والنصح له ولعباده إنه تعالى جواد كريم وصلى الله وسلم وبارك على عبده نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان.

صفحه أبيض

**لمحات من العناية بالعربية وعلومها
لفضيلة الدكتور السيد طلال عمر بافقيه
مدير عام المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة**

صفحه أبيض

نخات من العناية بالعربية وعلومها

تتميز العربية بجمال حروفها وحسن لفظها ودقة مدلولاتها وقدرتها الخارقة على العطاء والنماء ومواكبتها لمختلف مظاهر التطور الحضاري المتسلسل عبر الحياة.

قال الشافعي: لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ولا نعلم أنه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ولكن لا يذهب منه شيء على عامة الأمة حتى لا يكون موجوداً فيها - مالا يعرف - والعلم بها عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا يعلم رجل جمع السنن فإذا جمع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن.

وكانت اللغة العربية إلى بدء الفتح الإسلامي سليمة لم يشبها تحريف ولم يكن ليغيب عن أحد من العرب فهم شيء من غريب ألفاظها فضلاً عن مطروقتها اللهم إلا ما كان خاصاً بقبيلة دون قبيلة أخرى.

وظهر اللحن في عهد عمر رضي الله عنه من الموالي والمتعربين بعد فتح الشام وفارس وقد روى أن كاتباً لأبي موسى الأشعري كتب إلى عمر رضي الله عنه «من أبو موسى الأشعري» فكتب له عمر «أن قنع كاتبك سوطاً».

وقد لاقت اللغة بسائر علومها عناية من الأولين في جميع أصولها واستتباط أحكامها في كل علومها مراجع موسوعية ونفائس علمية وأدبية تموج بها الخزائن ولم يترك اللغويون صغيرة ولا كبيرة من الظواهر اللغوية العربية ووقايتها من اللحن واستعمال الكلمات في غير مواضعها إلا تناولوها بالبحث والتأليف خدمة للغة الكتاب الكريم.

وامام ماوضع من موسوعات في ناحية من علومها يكاد المرء لا يصدق أن تلك الموسوعات التي ألفها نحوى أو عالم أو لغوي أو أديب، هي مجهود أفراد كالإغاني للإصبهاني والأمالى للقالى ولسان العرب لابن منظور والمخصص لابن سيده الضرير وتاج العروس للزبيدي والكتاب لسيبويه والمفصل للزمخشري وشروحه والكافية للرضى ولابن الحاجب وشروحها وغير ذلك

من أمهات المراجع اللغوية والأدبية والنحوية والبلاغية مما هو حافل بفنون الادب وطرائف اللغويات وأعذب الملح والأخبار وأدق مسائل علومها . وفي كثير من تلك الموسوعات يذكر في مقدمتها المراجع التي اعتمد عليها المؤلف في إعداد كتابه فما عسى أن يكون ما لم يطلع عليه وعدد أجزائه وصحائفه وماتحويه سطوره من نصوص وبحوث وقواعد وأحكام . وهكذا نشط الأوائل في التأليف من أجل الحفاظ على اللغة وأصولها ، ومن أجل تنمية موادها ومن أجل وقايتها من اللحن ومن أجل إبراز صور البيان الرائع وتنشيط ملكته .

فمن أجل الحفاظ على اللغة وأصولها ودلالاتها كان جمعها وفقاً على السماع من أفواه خلص العرب يذهبون إليهم في البوادي وخلفوا مراجع ومصنفات ومعاجم تستعصي عن الحصر ، ومكنت من تجريد الفاظ ميزها العرف الخاص في علم من العلوم فجمعوا على توالى القرون من تلك المصطلحات معاجم للطب ومعاجم للنبات ومعاجم للحيوان وفتح ذلك الباب إلى وضع معاجم للبلدان ومعاجم للرجال ومعاجم للموسيقى وغير ذلك مما خلفوه من الكثير النافع من المؤلفات .

ولما صح لهم ما ارادوا من الجمع عكفوا عليه ينظرون فيه من وجهة أخرى ، وهي الوقوف امام مفرداتها ، ومركباتها فتوصلوا إلى استنباط قواعد مختلفة لغوية ونحوية وصرفية وبلاغية واشتقاق ونحت وقياس إلى آخر الوجوه التي تستقيم بها الألسن وتزكو الأساليب وتتهياً الأذهان لفهم دلالات الألفاظ واستعمال كل لفظ في موضعه .

ومن أجل تنمية موارد اللغة وتمكين الانتفاع بها في كل ناحية وإقدارها على مسايرة العصور المتجددة ومقتضيات الحضارة المتطورة واستمرار عطائها على هدى أصولها الأولى توصلوا إلى استنباط قواعد مختلفة من فنون الاشتقاق والوضع والنحت والقياس مما يسميه النحاة القياسي والسماعي أو المطرد والشاذ فأمد ذلك العربي وكل متكلم بها بكل ما يحتاجه

من الفاظ وتراكيب تضمن له التعبير عن كل مايجد في حياته بشتى أنواعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية مع ارتكازها على أصولها الأولى التي هي الدستور الأقوم الذي يجب أن نحصر عليه في كل جديد نقدم عليه من أمرها أهو مفيد أم ضار باللغة حتى لاينالها أذى ولا يتسرب إليها ضعف وفي الوقت نفسه لاتقصر عن مواكبة مختلف مظاهر التطور الحضاري المتسلسل عبر الحياة.

ومن أيسر الطرق- لسد حاجتنا من الألفاظ التي نستعيض بها عن الأعجمي والدخيل- الاشتقاق فاسم الفاعل واسم المفعول واسم الآلة واسماء الزمان والمكان وبقية المشتقات في مختلفة أوزانها تشكل طاقة لغوية يجد فيها متكلم العربية ضالته من الألفاظ والتراكيب فكثيراً من المخترعات بالامكان درجها تحت هذه المشتقات مثلاً كلمة صاروخ اسم لسلاح حربي على زنة فاعول وهو أحد أوزان اسم الآلة كساطور وشاكوش فيأتى على وزن ذلك صاروخ مشتقاً من الصراخ وكلمة مدفع اسم لسلاح حربي على وزن مفعول وهو أحد أوزان اسم الآلة ايضاً كمنجل ومبضع فيأتى على وزن ذلك كلمة مدفع مشتقاً من الدفع فيفيد معنى الانطلاق السريع بقوة وهذا شأن القذيفة التي تقذف بالمدفع وغاية الاشتقاق بيان طرق صوغ الكلمات بعضها من بعض لمناسبة.

ومن أنواع الاشتقاق مايعرف بالنحت وهو أخذ كلمة من كلمتين أو من جملة لسد ماتقذفنا به الاصطلاحات وأسماء المخترعات من الاكتشافات نحو بركيمائي وبرمائي وذلك ضرب من الاختزال اللفظي وبواسطته نستحصل على كلمات حديثة لمعاني حديثة، وغاية النحت هو الاختصار فنضع كلمة من كلمتين أو كلمات تأخذ من هذه ومن تلك بعض حروفها ونضع من حروفها بعضاً آخر، ونصوغ مما أخذناه كلمة نستغنى بها عن تينك الكلمتين أو الكلمات.

ومن أمثلة النحت عبشمي منحوت من عبد شمس وحوقل منحوت من لا

حول ولا قوة الا بالله وبسمل من بسم الله الرحمن الرحيم، وصلعم من صلى الله عليه وسلم، وطبلق من اطل الله بقاءك، وحمدل من الحمد لله رب العالمين. وهكذا.

ولأهمية النحت بادر علماء العربية منذ القدم إلى العناية به وتقعيد قواعده وجاء ذلك تارة في ثنايا تأليفهم اللغوية وأخرى مستقلاً بالتأليف. ومما يفيد في تنمية موارد اللغة في ألفاظها القياسي وهو حمل كلمة على نظيرها في حكم وماحمل على الكثير يسمى مقيساً أو قياساً، وماسمع من القليل يوصف بالسماعي عن الكوفيين، أما البصريون فقد يقيسون عليه، تنمية لموارد اللغة.

ومما عنوا به معرفة مدلولات الألفاظ ما مدولة جزئي كالأعلام والضمائر وأسماء الإشارة والموصولات والحروف وما مدلوله كلي كالمصدر والمشتق والفعل وما وضع منها بإزاء معنى يدل عليه بنفسه كوضع إنسان للحيوان الناطق وما وضع منها بإزاء معنى يدل عليه بواسطة العلاقة والقرينة. كما في وضع المجازات والكنائيات، وما لوحظ فيه وضعه بقانون كلي كوضع سائر المشتقات والمركبات.

وتفصيل ذلك وتقسيماته مدون بالمصنفات فيما يسمى علم الوضع من علوم اللغة ومما نشط فيه الأوائل لوقاية اللغة من اللحن علم النحو بداه أبو الأسود الدؤلي ثم كتب فيه الناس من بعده مثل الخليل وسيبويه ثم كثر التأليف فيه.

وكذلك اتجه التأليف فيما بعد القرن الثالث إلى لحن الخواص كما فعل الحريري في درة الغواص الذي نبه إلى كلمات استعملت خطأ في غير موضعها.

ولقد كان من مزايا النحو إرشادنا إلى ضبط أواخر الكلمات مع ماقد يسبقه من ضبط حروف أخرى أو وضع كلمات في جملتين وضعاً سليماً، أو مايتصل بهذا مما يوضحه النحو ويفصله.

فعلم النحو يعتبر ميزان اللغة وضابطها الذي يقوم لسان الناطق بالعربية وبقية غائلة اللحن ويرشد إلى فهم المعنى.

وعلم الصرف يعتبر ميزان بنية الكلمة فينظر في سلامة تركيب حروفها عن الخطأ ويبحث فيما يعترئها من ظواهر الإعلال والإبدال والقلب كما يبحث في تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة.

ومما تجب ملاحظته أن قواعد النحو والصرف يجب أن تسير ماورد في القرآن وتنضوي تحته وتخضع له ولا نجيز للقواعد البصرية أو الكوفية أو غيرهما أن تمد إليه سلطانها بالتأويل والتمحل بل يجب أن تساريه وتنضوي تحته وتخضع له.

قال ابن خالويه في شرح الفصيح قد أجمع الناس على أن اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن.

علم البلاغة هو العلم الجمالي والتذوق الفني لعيون الأدب وروائعه وتبين نواحي الإبداع فيه وبالجهد المتوالية تكون الصرح العام لعلوم البلاغة وأصبحت ذات ضوابط ورسوم ومصطلحات وحددت عناصر الجمال التي يمتاز بها التعبير الفني ثم صبت في قوالب العلم التي تلتقى فيها الحدود والتعريفات بالمصطلحات والتقسيمات وانقسم هذا العلم إلى ثلاثة علوم وهي المعاني والبيان والبديع وتحدت معالم كل علم منها وتميزت مباحثه وغلب الطابع الأدبي في القرون الأولى على أبحاثها وانتهى الأمر أخيراً إلى التعقيد العلمي الذي تأثر بمبادئ الفلسفة والمنطق ومباحث الأصول وعلم الكلام حتى أصبح غير خالص للنظرات الجمالية وتبيين نواحي الإبداع وبذلك حرم ذوق الأديب وخبرة الناقد.

فبلاغة الأمس تذب عن القرآن وتنبه إلى وجوه إعجازه وتوجه الآداب إلى حيث ينبغي أن تكون.

وبلاغة اليوم في أحسن أحوالها حدود تذكر وأقسام تحصر وشواهد تستظهر لا تنشط ملكة بيان أو تعين على نقد أو تذب عن معجزة القرآن بأثبات إعجازه وتحديه للمكابرات عن طريق إبراز صور البيان الرائع فيه الذي تحدى.

صفحه أبيض

أعلام الفصاحة:

ومن أقدم من كتب في البلاغة عبدالله بن المعتز سنة ٢٩٩ ضمن كتابه البديع، الاستعارة والتجنيس والمطابقة ثم قال والبديع أكثر من هذا. ثم جاء من استخرج من عيون الأدب فنوناً بلاغية كثيرة حتى جاء عبدالقاهر الجرجاني الذي عدوه شيخ البلاغة. لأنه هو الذي وضع أساسها بكتابه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وقد خصص كتابه دلائل الإعجاز تقريباً لمباحث نظم الكلام من ذكر وحذف وتقديم وتأخير. وخصص كتابه أسرار البلاغة لمباحث الدلالة من الحقيقة والمجاز والتشبيه والاستعارة ونحوها ثم ذكر المحسنات التي اختص بها أخيراً علم البديع والتي ترجع إلى التحسين لا غير.

وكان أسلوب عبدالقاهر في كتابيه أسلوباً بليغاً يساعد على تربية ملكة البلاغة وقد طفر بهذا العلم طفرة لم يسبق إليها ولم يأت بعد من سار على هديها.

ثم جاء أبو يعقوب السكاكي بعده فميز فنون البلاغة بعضها عن بعض وزاد على عبدالقاهر زيادات وكان في أسلوبه كثير من التعقيد لا يعنى إلا بتقرير القواعد مما يفيد الناظر فيه علماً ولا يفيد أسلوباً بليغاً وقد جرى على أسلوبه من جاء بعده فكان عمدتهم في هذا الترتيب.

وقد جاء بعد السكاكي الخطيب القزويني فلخص مبحثه في كتابه تلخيص المفتاح ثم ألحق به الإيضاح لتلخيص المفتاح.

وفي كتابه التلخيص لم يكن يعنى إلا بجمع القواعد وأن كان أسلوبه أوضح من أسلوب السكاكي وقد تهافت عليه المتأخرون، واعتنى العلماء به فكتبوا عليه الشروح والحواشي والتقارير، وكان من السابقين إلى شرحه سعد الدين التفتازاني في شرحيه المطول والمختصر.

أما كتاب الإيضاح للخطيب فقد جرى فيه على ترتيب كتابه التلخيص، حيث جاء وسطاً بمثابة شرح للتلخيص ولكنه لم يرزق من الخطوة مارزق التلخيص.

وقد شرح الإيضاح من المعاصرين عبدالمتعال الصعيدي شرحاً سماه
بغية الإيضاح شرح فيه شواهد وأضاف ما يلزم إضافته من شروح التخليص
وحواشيه ونقد ما يجب نقده كل ذلك من غير تطويل ولا إيجاز مخل.
هذا وإن الشروع في صيانة اللغة ووضع الأصول والضوابط وتنويع
فنونها قد بدأ في صدر الإسلام ثم نشط واتسع وكثر المشتغلون بها والمؤلفون
فيها على اختلاف فنونها أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث.
ثم تبعهم بالشرح والتعليق والاطالة والاختصار من جاء بعدهم خلال
القرون المتعاقبة وإلى الآن.

وأخيراً لابد من إشارات موجزة إلى الفنون التي قسموا إليها علوم اللغة
العربية وهي:

علم متن اللغة - والصرف والوضع والاشتقاق - والنحو - والمعاني -
والبيان - والبديع - والعروض - والقوافي - وقوانين القراءة - وقوانين
الخط والإملاء - والأدب مما يشمل قرص الشعر وإنشاء النثر وما عتوا به
أخيراً من تدوين تاريخ ادب اللغة وادوارها في عصورها المختلفة، وفن
المحاضرات الذي يعنون به ما يحصل به ملكة إيراد المناسب للمقام وما يطيب
به ذكر المجلس من مواعظ ومزاح ونكات مضحكة وفنون.

ووجه الحصر في هذه الفنون أنه إن كان البحث عن معرفة أوضاع
المفردات من حيث جواهرها فهو علم متن اللغة والوضع أو من حيث صورها
وأبنيتها وتحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة فهو علم الصرف.
أو من حيث أخذ الألفاظ المتناسبة بعضها من بعض فهو علم الاشتقاق
وإن كان البحث عن المركبات من حيث ضبط أواخر الكلمات ووضع الكلمات
في مواضعها فهو علم النحو.

أو من حيث الإتيان بالكلمات والتراكيب مناسبة.. فهو علم المعاني.
أو من حيث إيراد الواحد بطرق مختلفة في وضع الدلالة عليه أو
خفائها فهو علم البيان.

أو من حيث تحسين الكلام وتزويقه فهو علم البديع.
أو من حيث كون المركبات موزونة فعلم العروض، أو من حيث أواخرها
فعلم القوافي.

وإن كان البحث يتعلق بنقوش الكتابة فالخط والاملاء أو من حيث
المنظوم فقرض الشعر أو من حيث أنشاء النثر فعلم الإنشاء ومنهما يتكون
علم الادب وهو ثمرة العلوم المتمثلة في الشعر والنثر ، وإن كان البحث مما
يختص بإيراد اللطائف في المجلس فهو من المحاضرة.

وقد تتأول الشعراء والكتاب والناقدون علم الأدب بما لا مزيد عليه
واهتموا بتاريخه وموضوعاته ومميزاته في كل عصر، والمؤلفات الخاصة
والعامة والابحاث في ذلك اكثر من ان تحصى، ولكننا نشير هنا بايجاز إلى فن
من الادب هو المقامات الذي أول من أوجده في الادب هو بديع الزمان
الهمداني من رجال القرن الرابع من أكبر أدباء عصره ومناظرته مع أبي بكر
الخوارزمي أديب نيسابور وما قيل من تغلبه عليه أشهر من ان تذكر، وترجع
أهمية أدب المقامات الى انه أوجد في الادب شكلا جديدا بين القصة والمقالة.
والمقامة في الاصل هو المكان الذي يجتمع فيه الناس ثم استعملت
مجازا في الناس الذين يجلسون في المجلس لتلقي الحديث الذي يدور فيه
ثم انتقلت من أفقها اللغوي والمجازي لتشمل الوانا من القصص والملح
والنوادير والنصح والإرشاد والثقافة العامة والأساطير والألغاز والأحاجي
والتحايل في التسول، وتبلورت إلى مدلولها الفني عند بديع الزمان قصة
ادبية قصيرة وضعت في اطار الصنعة اللفظية والبلاغية بطلها متسول بارع
واسع الحيلة ولها رأو، وتقوم على نكتة تستهوى الحاضرين في مسألة ادبية
أو دينية أو مغامرة مضحكة تحمل في طياتها لونا من الوان النقد أو
السخرية والكدية والاحتيايل لجمع المال.

فهو اسلوب قصصي حوارى يؤدي بالفصيح من القول والامدادات
بالغريب من الالفاظ وينبئ عن عبقرية المنشئ والمامه بالغريب واجادته

للمحسنات البديعية، وربما كان بديع الزمان متأثراً في مقاماته بالواقع الذي عاش فيه فعند انقسام الدولة العباسية الى دويلات عاشت قطاعات كبيرة من الناس في بؤس أدى إلى ظهور طبقة المكدين والمتسولين، واتسم بعضهم بالذكاء وسعة الحيلة في جلب الرزق من التسول. وظهر شعراء في الكدية مثل ابن الحجاج وابن سكره وأبى دلف وغيرهم.

كما انتشر في أقاليم كثيرة طوائف كان لهم في كل بلد اسم خاص يعرفون به كالغجر أو النور أو الساسانيون.

وكانت أماكن سكناهم الخيام أو العربات المتحركة وكانت نساؤهم جميلات متبرجات أصحاب طرب وغناء وأدب واحتيال في جمع المال، وكذلك بديع الزمان نفسه رغم نبوغه في الأدب فإنه قد ضاقت به الحياة وعاش حياة معظمها بؤس.

فتكون من ذلك الواقع الشرارات التي أوحى اليه بفكرة المقامة وإنشائه للكدية في بلاغة لفظ استهواءً للحاضرين فجاءت مقاماته من الواقع الذي عاش فيه وصاغها على نمط تلك النماذج التي لاقاها، وربما كان لبعض الكتاب الذين سبقوه أثر في فكرته كالجاحظ وابن قتيبة وغيرهم ممن ألف في البخل والبخلاء أو في مقامات الزهاد أو من له نظرات فلسفية كأخوان الصفا.

وكانت عناصر مقاماته في الأغلب:

١- تقديم صورة شاملة لواقع بيئته فكانت الكدية صفة ملازمة لبطل

المقامات وتفننه في ذلك بسعة تراجع.

٢- البراعة والبلاغة ومذهب الصنعة في كتابته.

٣- النقد الادبي والفلسفي لمجتمعه.

٤- الالغاز والوعظ والمسائل من علوم شتى.

٥- فكرة الغربة وتوالي الاسفار.

وتتابع التأليف في المقامات بعد بديع الزمان في المشرق والمغرب واستمر ذلك إلى عهد قريب ومنها ماهو ذو نزعة قصصية ومنها ماهو ذو

نزعة مقالية ومنها ماهو بعيد عن الكدية ويتضمن محاورات ومفاضلات ومناظرات ورحلات وأوصاف لبعض المعالم.

وممن ألف في المقامات بعد بديع الزمان: الغزالي والزمخشري وابن الجوزي والشاب الظريف والكاظمي والصفدي وابن الوردي والقلقشندي والسيوطي والخفاجي والسرقطي والمويلجي في حديث عيسى بن هشام وقد ذكرت كتب الأدب أسماء كثير من المقاميين مما يدل على ان الكتاب قد وجدوا في هذا الفن مجالاً خصيباً ينفثون فيه مايجيش في صدورهم ويكشفون ما في المجتمع من عيوب، ويوصلون إلى الازهان والقلوب ما يريدون إيصاله إليها في أسلوب شيق بعيد عن جفاف الوعظ المباشر.

وكان اشهر المقاميين بعد بديع الزمان هو الحريري من رجال القرن الخامس وقد تفوق في مقاماته على الهمذاني في الصياغة الأسلوبية وكثر شراحها ودارسوها واخملت المقامات الهمذانية واصبحت هي النموذج الذي يحتذى من بعده.

ولعل في هذه اللمحات في فنون اللغة العربية والعناية بها مايكفي لمن يريد التقاط الفوائد دون كد أو عناء والله الموفق.

صفحه أبيض

الاجتهاد في مجالاته
لفضيلة الدكتور بكر بن عبد الله أبو زيد
وكيل وزارة العدل وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

صفحه أبيض

الاجتهاد ومجالاته

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد :

في مطالع الشرع صلاحتيه لكل زمان ومكان، إذ جاءت أحكامه رحمة للناس مبنية على رعاية المصالح وتكثيرها، ودرء المفسد وتقليلها ورفع الحرج والمشقة عمن أتم الله عليهم النعمة بالإيمان بها، غاية في اقامة القسط والعدل، العدل الذي ترسم معالمه الشريعة ذاتها، لا على التفلسف والملاينة، والنزول على الرغبات ومجاراة الناس وتبرير أعمالهم.

وتأسيساً على هذا أعطى الشرع من انبسطت يده ودرجت خطاه في سن التحقيق منصب اعمال الفكر، وإجالة النظر بالتفهم والتفقه والتدبر في فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع المستجدة وباستخراج الدليل للواقعة من الكتاب والسنة والحاك مالا نص فيه منها على ماورد به النص بما اكتسب بعد اسم «الاجتهاد» ومعتمله اسم «المجتهد».

وقد تسلم الصحابة رضي الله عنهم منصب الأستاذية في هذا وتتابع عليه أهلوهم من علماء الشريعة على توالي العصور، بالتفقه وبذل الجهد الفكري.

وبه: استمر دولا ب الحياة مترابط الحلقات بالدين وحبل الله المتين وصار جسراً ممتداً في الإسلام معلنا الخلود والنفاد واستلهاهم الحوادث والواقعات، والصمود امام ظروف الحياة ومواجهات العصور وإذا سيرت الحال لميزان عصور القوة والنضوج والترقي من عصور الضعف والتهري حملك هذا إلى معرفة مدى توفر العقول الحاملة لملكة الاجتهاد الحقيقي في الامة الذي يسعى من مكتمل أدواته إلى مايريده الله من عباده.

كل هذا قد علم في سلم المسلمات الشرعية في إطار الطوعية والانقياد لله تعالى ومنها ما أوجبه الله من طاعة رسول الله ﷺ على جميع الناس كما في نحو اربعين موضعاً من التنزيل الكريم، وطاعته ﷺ طاعة لله تعالى، وهذا عين العبودية لله وحده لا شريك له، وذلك دين الإسلام والأصل الأخذ بالنص عند ظهوره فيسقط معه كل اجتهاد أو قياس أو تقليد وهذه لا تكون

إلا عند الاضطرار.

ولذا كان الاصل في شأن الفقيه أن يكون مستقلاً لا يتقيد بمذهب معين وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة وما يؤديه اليه اجتهاده المقبول، وهو مأجور أخطأ أم أصاب وهذا كما انه عين الطوعية لله ورسوله فهو من أعظم الأسباب لإثراء الفقه، وتنمية الملكات الفقيه، والنشوء والتربية على مبدأ البحث واستقلال الفكر سيراً على منهاج النبوة.

وعليه فقد انعقد إجماع على انه لا يجوز لعالم أن يقلده غيره إذا كان قد اجتهد وتبين له الحق. والإجماع أيضاً على ان التقليد المحرم بالنص والإجماع هو كل تقليد يعارض قول الله تعالى ورسوله ﷺ، وأن الشريعة لا يمكن حصرها بمذهب أو قول مقنن وانها حجة على كل مذهب، ولا يجوز بحال ان يحتج بالمذهب عليها وما المذهب الا قطرة في بحرها الزاخر.

وما الاخذ بالدليل الا تقليد في صورة ترك التقليد، لقول كل امام: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» ولذا رفض العلماء مقولة من قال بسد باب الاجتهاد، ورأوها عملية اجهاض للفقه الإسلامي، وان الذمم مشغولة بتحقيقه ولا تبرأ بسده على أهله، بل قال الشوكاني - رحمه الله - كلمته المشهور: «سد باب الاجتهاد يؤدي إلى نسخ الشريعة» وقد أحسن العلماء في تخريجها وحملها بقصر سد الباب على غير المتأهل دفعاً لفساد الفتيا بغير علم، والقول على الله بلا علم أساس كل بلية، ولذا صار حفظ الدين رأس مقاصد الإسلام الخمسة: حفظ الدين فالنفس، فالعقل، فالعرض، فالمال.

وقد علم على سبيل اليقين والقطع ضرورة الحياة وسياسة العمران إلى قيام منصب الاجتهاد الشرعي، اذ الوقائع متجددة لاتقبل الحصر، والنص لم يرد في كل حادثة، وهي غير متناهية، فصار نصب القياس والتفقه واجباً، وهذا الواجب لا يتم إلا بأن يسعى من بسط الله يده إلى وجود سبل التعلم التي تؤهل الكفاءات العلمية في مهد عنايتها وتنمية مداركهم على يد من استقامت موازينهم وخلصت نيتهم، لاسيما والآلات العلمية متوفرة في هذا

الزمن أكثر وأسهل من ذي قبل، فالشأن في التوجيه لحملها في سنن الشرع. وبهذا يكون في ساحة المسلمين واحدة من كبرى الضمانات التي تعصمهم من التموج والاهواء والاضطراب في امر الدين والدنيا.

وقد صنف اهل العلم اصحاب المدارك الفقهية إلى طبقات ومراتب بين الاجتهاد والتقليد على اختلاف بينهم فمنهم من جعلهم ثلاث طبقات:

١- طبقة المجتهدين المستقلين ويقال: باطلاق.

٢- طبقة المجتهدين في المذهب.

٣- طبقة أرباب الترجيح

ومنهم من زاد:

٤- طبقة الحافظين في المذهب.

٥- طبقة المقلدة.

إلى غير ذلك مما يعلم من النظر في تفاريق كلام الاصوليين في اخريات مباحث الاجتهاد والتقليد من كتب الاصول.

والمتعين على أهل العلم والإيمان ان يقولوا من حيث يعلمون وان يكفوا عما لا يعلمون وان يسيروا في الامة سيرة سلفهم الصالح في رعاياهم، فإن لم تتبسط حاله في الفقه وقف عند حده ولم يتجاوز طوره. والمتأهل نزل في الساحة ولم يتخل عنها لمتعالم يفسد على الناس دينهم وديناهم وتخلصوا وخلصوا الامة من أسر الضغط بالتقليد في جميع صوره وأشكاله، وسلخوا بها طريقا بين ذلك قواما «فيبذل الفقيه المتأهل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب لاستخراج الاحكام العلمية في ادلتها التفصيلية» وهذه حقيقة الاجتهاد وكلمة «الاستخراج» هنا أولى من كلمة «الاستنباط» حتى يشمل نوعي الاجتهاد في استنباط الحكم الشرعي من النص أو على سبيل التنظير أو الاجتهاد في تطبيق النص على الواقعة، وبذله هذا لا يخلو أن يكون واجبا عينيا ان وقعت له الحادثة أو سئل عنها وخاف فوتها، أو وجوبا كفائيا ان لم يخف فوتها، أو سبيله الندب فيما عدا ذلك.

وهذا الذي له حق بذل الوسع: هو من يملك اسبابه من فقيه النفس المتبحر في الكتاب والسنة والاحكام الشرعية المشتركة بينهما، راسخا في اصول الفقه بالبيئة لا بالتبعية المذهبية بصيرا بمواطن الاجماع والخلاف الفقهي ومداركه، قائلا بالقياس عالما به، عارفا بوجوه دلالة اللفظ المختلفة، وعلوم الآلة صدرا في اللغة العربية وبالجمله تمكنه هذه الاسباب من إناطة الأحكام بمداركها الشرعية، قد أنس من نفسه ذلك. وكثيرا ماتتشر في الناس أهليته، فمتى كان كذلك صح وصف العالم بالمجتهد، وصح اجتهاده، وصار قبوله متى كان عدلا مقيما للفرائض والسنن.

ولعله بعد هذا التطواف المعتصر من كلام اهل العلم تستشرق النفس إلى معرفة مجالات الاجتهاد، ومن هنا فاعلم ان الاحكام تدور في قالبين:

- الأول: ماكان من كتاب أو سنة أو اجماع قطعي الثبوت والدلالة أو معلومات الدين بالضرورة كمسائل الاعتقاد وarkan الإسلام والحدود، والفضائل والمقدرات كالموارث، والكفارات.. ونحو ذلك. فهذه لا مسرح للاجتهاد فيها باجماع، وطالما انها ليست محلا للاجتهاد فلا يقال فيها: كل مجتهد مصيب، بل المجتهد فيها مقطوع بخطئه واثمه بل وكفره في مواضع.

- الثاني: ماسوى ذلك وهو ماكان بنص قطعي الثبوت ظني الدلالة أو عكسه أو طرفاه ظنيان أو لا نص فيه مطلقا من الواقعات والمسائل والاقضيات المستجدة فهذه محل الاجتهاد في أطرة الشريعة، وعلى هذا معظم احكام الشريعة فهذا محل الاجتهاد ومجاله. ولا يسبق إلى فهمك هنا ان المراد بالقطعي «الحديث المتواتر» وبالظني «حديث الآحاد» على ما درج عليه عامة اهل الاصول كلا ثم كلا لانهم بهذا يفرقون بين شرعي وشرعي ويستدلون للتفريق بل في جميع مباحث الاصول بآحاد الادلة من مفردات العربية وايات الاعراب فانظر كيف يستدلون على الشرع بالآحاد وينكرون دلالة السنة الآحادية في الشرع في الاعتقاد أو يجعلونها ظنية الثبوت في الاحكام فما هذا اريد ولكن اريد بالظني هنا مأوقع فيه خلاف له حظ من

النظر بين التحسين والتضعيف أو الحديث الضعيف ضعف حفظ وما جرى مجرى ذلك.. والله اعلم.

وقد يكون الحكم هنا من الوضوح والبيان ما يلتحق بالقسم الأول وقد تتزاحم الدلائل فيكون التفهم والتفقه والتفتيش عن وجوه الترجيح لاحد القولين أو الاقوال على غيره وهنا يصح ان يقال في حق من له بذل الوسع «كل مجتهد عند نفسه مصيب» فهذا لا يلحقه اثم وان اخطأ فالمصيب مأجور والمخطئ معذور اذ ألحق في واحد من القولين أو الاقوال كما ان القبلة في جهة واحدة من الجهات.

● وهناك قالب ثالث: هو مجال لنظر الفقيه وذلك في فهم النص ومدى انطباقه على الواقعة ومن جهة مايرد عليه من اطلاق أو تقييد أو ربطه بعلّة وتحرير قيامها أو زوالها، وهل النص مما سرفيه النبي ﷺ على مقتضى العادة أو الجبلة أولاً أو أن النص مما قام الدليل على اختصاص النبي ﷺ به أولاً إلى غير ذلك من وجوه التفقه في الأدلة، وما ترمي اليه مقاصد الشرع من حفظ المصالح ودرء المفاسد في مصادره الاصلية وقواعده الكلية ومصادره التبعية: كالاستحسان أو الاستصلاح، والعرف والمصالح المرسلة، وسد الذرائع.. ونحوها من مسالك التفقه المقدره بميزان الشرع الصحيح لا بالهوى والتشهي.

● تنبيه هام:

لقد أخطأ خطأ فاحشاً من قال بشمول: تغير الفتوى بتغير الزمان للقالبين المذكرين فانها بالنسبة للأول ثابتة لا تتغير ولا تتبدل وما علمت في المتقدمين من قال عن هذه القاعدة بشمولها بل كلامهم عنها يفيد انها قاعدة فرعية صورية وليست حقيقية، اذ يضربون لها المثال بتغير الاعراف وهذا محكوم بقواعد العرف والعادة ومن هنا فهي صورية لا حقيقية وابن القيم - رحمه الله تعالى - مع جلالة قدره قد توسع بضرب المثال لها بما لا يسلم له - رحمه الله - .

وليعلم هنا ان هذه القاعدة مع مسألة البحث هذه «فتح باب الاجتهاد» يستغلها فقهاء المدرسة العصرانية الذين اعتلت اذواقهم وساورتهم الالهواء الغالبة والشهوات الطائشة أسوأ استغلال بما يؤدي إلى الاسترسال مع الالهواء ومجاراة الاغراض. فهذا يشيد حججاً لإباحة الربا، وذلك لوقف تنفيذ الحدود وهكذا. وكلها شبه على اساس دار تتداعى للسقوط وبأول معول فيجب على من ولاه الله امر المسلمين معالجة هذه الاذواق الفاسدة بتحجيمها والقضاء عليها لتسلم الامة من امراضها واعتلالها ورضى الله عن ابن مسعود اذ يقول: «اتبعوا ولا تبدعوا فقد كفيتم وعليكم بالامر العتيق» والله اعلم.

حول المصارف والشركات الإسلامية
لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة
أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى
وعضو مجمع البحوث بالجامع الأزهر
وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

صفحه أبيض

حول المصارف والشركات الإسلامية

لابد للدول والجماعات التي تؤمن شعوبها بالله ورسله وكتبه من العمل بهمة وإخلاص على تعمير بلادهم وتتميتها بالجهود البشرية والمالية والفنية حتى يستطيعوا استتباط معاشهم الرفيعة المسعدة من الأرض الواسعة التي مكنهم الله فيها وحتى يكونوا مرفوعي الرؤوس أقوياء الكلمة بين الدول التي تعمل بقوة على ائتلافها ووحدتها في الاقتصاد والسياسة ولابد في هذا السبيل من ان يكون اقتصادهم نظيفا من السلوك الذي يغضب الله ومن أن تكون معاملاتهم خالية مما حرم الله ليفتح عليهم البركات من السماء والأرض.

وفي عصرنا هذا أحس كثير من علماء المسلمين ومفكريهم بضرورة هذا النمط من الحياة فسعوا بجد إلى إقامة الشركات والمصارف والأسواق على أساس من شرع الله واعدت لذلك العدة في الأموال والرجال الصالحين الغيورين على الإسلام وعلى مصالح أممهم والعلماء من رجال الفقه والاقتصاد واقامت العديد من المصارف والشركات والأسواق وسارع إلى التعامل مع هذه المؤسسات الملايين ممن شرح الله قلوبهم إلى الحق وهداهم إلى الرزق الطيب والربح الحلال.

ولكن هذا الوضع الإسلامي اقلق المصارف والشركات التي تقوم على الربا والعقود الفاسدة فجعلت تثير حولها الاباطيل والشبهه. ومن أول هؤلاء المثيرين المشجعون للربا والمدافعون عنه والسالكون في تحليله كل طريق.

والله تعالى العليم بمصالح الناس الذي شرع لهم من الاحكام ماينفعهم ويدفع عنهم الضرر حرم هذا الربا منذ الديانات الأولى فحرمه في اليهودية وعاقب المستحلين له المتعاملين به بقوله تعالى: ﴿فَبَطَّلْنَا مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠] ﴿وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ نَهَوْا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١٦٠، ١٦١].

وحكماء اليونان الذين كانوا يهتدون إلى الحكم على الاشياء بمحض عقولهم حرموه أيضا ثم حرمه القرآن وعلمه بأنه ظلم وان الله تعالى يحقه ويمحق بركة الاموال التي نشأت منه واعلن الحرب على المتعاملين به ولعن رسول الله ﷺ آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه.

ومع ذلك فقد وقف الناس حوله فئات فئة رغب فيه وقالت انه ثمن للتضحية اذ لولا الاقراض لاستثمر المقرض المال وهي شبهة اليهود حيث قالوا ان الربا مثل البيع لان كلا منهما معاملة ترتب عليها ربح ولهذا قالوا انما البيع مثل الربا اي مثل البيع وانما قلبوا التشبيه للمبالغة فرد الله عليهم بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ اي ليسا سواء لان الربح في البيع نتيجة عمل ومال وفي الربا نتيجة مال فقط فالمال لا يصلح عوضاً عن الاجل لان الله وضع القرض للاحسان ولان في الربا قعودا عن السعي والعمل ولان المرابي لا يخاطر بماله ولا يعتبر من امر المشاريع شيء بل همه في تقاضي دينه خسر المشروع ام ربح.

وفئة شككت في تحريمه فقالت مرة ان الله حرم الربا المضاعف دون غيره مع انه تعالى يقول: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ وقالت مرة أخرى ان المحرم هو ربا الانتاج لا ربا الاستهلاك مع ان نصوص الربا عامة وكان للعرب قبل الإسلام وحين نزوله تجارات وتجار ومرة قالوا ان المحرم هو الربا الذي هو زيادة يطلبها الدائن عندما يحين وقت الوفاء ويعجز عن قضاء دينه أما ربا القرض فليس بحرام مع اجماع الفقهاء من المسلمين على تحريمه للقطع بعدم الفرق بين الزيادة عند العجز عن الوفاء والزيادة عند الاتفاق على القرض.

وفئة قالت ان فائدة القرض من ربا الفضل وهو يجوز عند الحاجة وهذا القول جهل بالفقه لان فائدة القرض من ربا الدين الذي لاشك في تحريمه وقد اجتمع فيه الفضل والنسأ اي التأجيل.

وفئة اعترفت بتحريمه ولكنها استثنت معاملات زعمت انها خالية من

الربا فاباحوا المضاربة بريح معين غير نسبي مع مخالفة ذلك للاجماع واجروا المضاربة بالقرض بفائدة وسموا الفائدة ربحاً مع أن المضاربة لاتجوز الا في أموال التجارة وباحوا التعامل بالسندات مع أنها ديون بفائدة وباحوا مايعرف في مصر بشهادات الاستثمار مع انها قروض بفائدة، كل هذا قالواه افتراء على الله بغير علم.

وفئة سلمت بأن الربا حرام وآمنت بأنه شرع الله وعدله وخافت من العقاب على ارتكابه وقالت ان الله شرع القرض صدقة على الفقير واحسانا إليه فلا تؤخذ منه الفائدة وشرعه للغني من باب التعاون ولاتعاون مع تقاضي الفائدة والذي يأخذ الفائدة لايسهم في المخاطرة في المشاريع ربحا وخسارة بل يحملها الديون التي غالبا ماتطيح بها ولذلك اعتبره الله ظلماً وقال: ﴿وَإِنْ تَبِمَ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾.

فلجأت إلى تطهير المعاملات من الربا ولاسيما في المصارف فاستتبعت المخارج التي تخرج المتعاملين من الربا والعقود الفاسدة من أحكام الفقه الإسلامي كالمضاربة بالشراء في البيع والاجارة والشركة والمنتھية بالتملك ولكن والاسف يملأ القلب قامت حول بعض هذه المعاملات خلافات.

وليس بغريب ان يختلف أهل الفقه في بعض القضايا توخيا للحلال وبعدا عن الحرام لكننا نذكرهم بقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ويقول الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ويقول عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله ﷺ يحب ماخفف على امته مالم يكن اثماً ونذكرهم بقول مالك رحمه الله: تحدث للناس اقضية بقدر ما احدثوا.

ونريد ان نبني لمصارفنا وشركائنا معاملات خالية من الربا والقمار والغرر والرشوة والغبن الفاحش ومن اجل هذا نضع القواعد الآتية:

الأولى: عرض المعاملات الجديدة على العقود التي شرعها الله في الكتاب والسنة أو ثبت شرعها بالاجماع فإن امكن رد هذه المعاملة إلى احد هذه العقود الصحيحة صححنا المعاملة وقبلناها وان فقدت شرطاً من

شروط هذه العقود حكماً بطلانها.

الثانية: إنه إذا لم يمكن درها إلى القواعد الواردة في الكتاب والسنة أو التي ثبتت بالاجماع كانت عقداً جديداً والاصل في العقود الجديدة الاباحة الا اذا تضمنت محرماً من محرمات الشرع كالربا والقمار والغش والغرر والاحتكار الذي يراد به إغلاء السعر على الناس والغبن الفاحش وحينئذ ترد هذه المعاملة ويحكم بفسادها وحرمتها وليس الأمر كما يقول البعض كل عقد جديد مباح.

القاعدة الثالثة: إنه إذا اختلف أئمة الفقه في حكم مسألة يعمل بالقول الراجح من جهة الدليل لا بالقول المرجوح الا عند الضرورة أو الحرج الشديد ولا يجوز العمل بالقول الباطل بحال وهو الذي اتفق الفقهاء على بطلان دليله فإن تساوى الرأيان في نظر الفقهاء يعمل بما فيه تخفيف وحل لمشكلات الناس.

والقاعدة الرابعة: إنه لا بأس للجميع في معاملة واحدة بين العمل بقولين أو أكثر من اقوال الفقهاء وإن أدى الأمر إلى ألا يقول بمجموع المعاملة واحد ممن قلدهم لأن التقليد مبني على وحدة المسألة لا على وحدة المعاملة وعلى سبيل المثال نقول في مسألة بيع المراجعة للأمر بالشراء إنها وإن كانت معاملة واحدة لكنها مؤلفة من الوعد والبيع بالمراجعة فلا مانع من أن نقول في الوعد إماماً كابن شبرمة أو مالك رحمهما الله ونقول في البيع إماماً آخر ولانقول إنها عند مالك من بيع العينة فهي مردودة فإن المستفتين في عهد الصحابة رضوان الله عليهم ما كان الواحد منهم يستفتي في المعاملة صحابياً واحداً يقصر نفسه عليه.

القاعدة الخامسة: تجنب الحيل وهي التي يقصد بها قلب الاحكام كإباحة الحرام واسقاط الواجب وذلك كمن يتحايل على الربا ببيع حافضة فيها ألف ريال بالف ومائة والحافضة لا تساوي أكثر من ريالين ولمن يهب ماله في آخر الحول لبعض من في أسرته ثم يرجع في هبته يحتال في ذلك على اسقاط الزكاة.

وربما تشتبه عند البعض المعاملة الجائزة بالحيلة لكن المعول عليه هو القصد والقرائن الظاهرة فكثيرا مايقصد بالمعاملة اخراج الناس من ضيق كقوله ﷺ لمن كانوا يتعاملون بالربا فيبيعون الصاع من التمر الجيد بالصاعين من التمر الرديء والصاعين بالثلاثة قال لأنس: (بع الجمع - اي التمر الرديء - بالدراهم ثم اشتر بالدراهم جنيباً - اي تمرأ جيداً).

فلا يعاب على المصارف الإسلامية انها تتعامل ببيع المربحة للواعد بالشراء لان بيع المربحة مشروع بالكتاب والسنة ولا يقال ان السلم جائز في الاموال الزراعية والصناعية دون التجارية لأن أدلة مشروعية السلم مطلقة.

نعم قد يقع الخطأ في الاجتهاد كقياس الوعد الملزم في بيع المبيع قبل قبضه في عدم الجواز لانه قياس مع الفارق فان بيع المبيع قبل قبضه لايجوز لان المقصود من البيع تسليم المبيع للمشتري وهو لايتحقق عند عدم قبضه والمقصود من الوعد الملزم هو الزام الواعد بالبيع عند شراء السلعة.

وبعد فإن المصارف والشركات التي التزمت بالمعاملات الإسلامية قد نجحت في مهمتها والحمد لله نجاحا منقطع النظير واقبل عليها الجم الغفير ممن يبحثون عن الطهارة في مكاسبهم والحل في مطاعهم ومشاربهم وحققت الربح المرضي وان قل احيانا وهي لم تسلم من المنتقدين لتصرفاتها من انصار البنوك الرأسمالية حتى اذا لم يستطيعوا ان يوقفوا نموها والمد الذي وصلت اليه بدأوا يجارونها بالإعلان عن فتح ابواب في المصارف الرأسمالية للمعاملات الإسلامية وهو وان تم كان كسبا عظيما للإسلام.

اسأل الله ان يثبت القائمين بها على الحق وان يدفع عنهم كيد الكائدين وشر الحاقدين الحاسدين.

صفحه أبيض

حكم فوائد البنوك
لفضيلة الدكتور علي السالوس
أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة - جامعة قطر

صفحه أبيض

حكم فوائد البنوك وشهادات الاستثمار في ضوء الكتاب والسنة والإجماع

تقديم:

الحمد لله، حمد طيباً، طاهراً، مباركاً فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، نحمده سبحانه وتعالى، ونستعينه ونستغفره، ونتوب إليه، ونسأله عز وجل أن يجنبنا الزلل في القول والعمل، ونصلي ونسلم على رسوله المصطفى خير البشر، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

روى الامام البخاري في كتاب الإيمان من صحيحه، عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الحلال بين، والحرام بين، وبينهما مشبهات، لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يوقعه ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه).

والامام البخاري عندما يورد هذه الحديث الشريف في كتاب الإيمان، فكأنه أراد أن يبين أن الورع من مكملات الإيمان، كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري.

وفي رواية أخرى في كتابه البيوع (فمن ترك ماشبه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان).

ومعاملاتنا المعاصرة كثيرة متعددة متجددة، فيها الحلال البين، وفيها الحرام البين، وفيها المشبهات، والأمر يسير بالنسبة لما استبان من الحلال والحرام، والمسلم لا يسعه إلا أن يأخذ بالحلال ويترك الحرام، غير أن المشكلة حقاً في الأمور المشبهة التي لا يعلمها كثير من الناس.

مثل هذه الأمور المشبهات توجب على فقهاء العصر دراستها دراسة عميق

ووافية حتى يستبين حلها أو حرمتها، فإن لم يتضح جانب الحل أو الحرمة في معاملة من المعاملات فما عليهم إلا أن يعلنوا أنها لاتزال من المشبهات. وعلى المسلم ان يستبرئ لدينه وعرضه إلى ان تستبين فتصبح من الحلال أو الحرام.

والمؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، الذي اجتمع في شوال سنة ١٣٨٣هـ (مارس ١٩٦٤)، تحدث في بيانه عن موقف المسلمين من المعاملات المعاصرة، فقال إنهم وقفوا يجيلون النظر فيما حولهم من صور الحياة، وألوان السلوك، وأنواع المعاملة، فوقعت أعينهم على فنون من الحضارة، وصور من النشاط، وألوان من المعاملة لاعهد لهم ببعضها فيما يعرفون، فممنهم من أنكر ذلك كله، ورآه بدعة يضل بها المسلم عن سبيل الله، ومنهم من ولغ فيه ولوغ الظمآن في ماء آسن، لا يبالي أن يكون مايشربه طيباً أو خبيثاً، ومنهم من توقف ليسأل نفسه أو ليسأل غيره الرأي في حلال ذلك وحرامه، ومنهم من تجرأ على الفتوى لنفسه أو لغيره، بأهلية للافتاء أو بغير أهلية وانبهم الأمر على الكثرة الغالبة من المسلمين، فوقعوا حيارى لا يدرون ما يأخذون من ذلك وما يدعون، ولعل بعضهم قد حاول أن يجد مخرجاً من حيرته، بإيهام نفسه عن اقتناع أو عن غير اقتناع، بأن الدين عبادة وحسب، وأن للعلاقات الإنسانية قوانين أخرى يضعها الناس، وهو خطأ كبير يوشك - إن عم - أن يوصل القطيعة بين الشريعة الإسلامية والمجتمع.

ولكن الله - سبحانه وتعالى - قد جعل الإسلام دين الناس إلى آخر الدهر لصالح دنياهم وآخرتهم، ومن ثمة كان في كل جيل من المسلمين - برغم جلبة وتزاحم الأخطار - علماء أخيار ذوو رأي وخبرة، يفقهون كتاب الله وسنة رسوله، فيعرضون عليهما كل مايجد من الأحداث والصور في حياة الناس، ليروا فيه رأي الإسلام، فيحلوا ما أحل الله، ويحرموا ما حرم الله، ويعدلوا المعوج من سلوك الناس، ويقيموا المائل، تصديقاً وطاعة لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران : ١٠٤].

وفي نهاية بيان المؤتمر انتهى إلى عدد من القرارات، منها ما يأتي:

- يقرر المؤتمر ان الكتاب الكريم والسنة النبوية هما المصدران الاساسيان للاحكام الشرعية، وان الاجتهاد لاستنباط الاحكام منها حق لكل من استكمل شروط الاجتهاد المقررة، وكان اجتهاده في محل الاجتهاد.
- وان السبيل لمراعاة المصالح ومواجهة الحوادث المتجددة هي ان يتخير من احكام المذاهب الفقهية مايفي بذلك، فإن لم يكن في احكامها مايفي به فبالاجتهاد الجماعي المذهبي، فإن لم يف كان الاجتهاد الجماعي المطلق.
- وينظم المجمع وسائل الوصول إلى الاجتهاد الجماعي بنوعية ليؤخذ به عند الحاجة.

الهدف من إنشاء مجمع البحوث الإسلامية:

أنشئ المجمع بالقانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ ليكون الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، ويقوم بالدراسة في كل مايتصل بهذه البحوث، ويعمل على تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب، وتجليتها في جوهرها الاصيل الخاص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى، وفي كل بيئة، وبيان الرأي فيما يجد من مشكلات....الخ.

ومجمع الفقه لرابطة العالم الإسلامي:

رأت الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي ضرورة الاجتهاد الجماعي، وان الوسيلة إلى تحقيق هذا الاجتهاد هي تأسيس مجمع للفقه الإسلامي على غرار مجامع اللغة، والمجامع العلمية الأخرى لشتى الموضوعات في بلاد العالم اليوم وعلى أن يكون هذا المجمع من الفقهاء الراسخين الاتقياء من جميع اقطار العالم الإسلامي.

لهذا أدركت الأمانة عظم أهمية هذا الموضوع، فأوصت في نظامها الصادر في شهر رجب عام ١٣٨٣ بإنشاء هيئة تؤلف من علماء جديرين بالافتاء، يمثلون كل أو جل الاقطار الإسلامية، وعرض الموضوع على المؤتمر

الإسلامي العام المنعقد بمبنى الرابطة بمكة المكرمة في ذي الحجة سنة ١٣٨٤، فقرر المؤتمر مايلي:

تأسيس مجمع إسلامي يضم مجموعة من العلماء والفقهاء والمحققين من مختلف انحاء العالم الإسلامي، لدراسة الشؤون الإسلامية الطارئة، وحل المشكلات التي يواجهها الإسلام والمسلمون في أمور حياتهم. ومجمع الفقه المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي:

في ربيع الأول عام ١٤٠١هـ عقد المؤتمر القمة الإسلامي الثالث، ووجهت إليه الدعوة إلى انشاء مجمع عالمي للفقه الإسلامي، يضم فقهاء وعلماء ومفكري العالم الإسلامي، بغية الوصول إلى الاجابة الإسلامية الاصلية لكل سؤال تطرحه الحياة المعاصرة. ● وبعد مناقشة هذه الدعوة قرر:

(١) إنشاء مجمع يسمى (مجمع الفقه الإسلامي) يكون اعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة: من فقهية وثقافية وعلمية واقتصادية من انحاء العالم الإسلامي، لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة، والاجتهاد فيها اجتهاداً اصيلاً فاعلاً، بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي، والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي لتلك المشكلات.

(٢) تكليف الأمين العام للمنظمة بالتشاور مع رابطة العالم الإسلامي لاتخاذ اللازم نحو وضع النظام الأساسي لهذا المجمع، وتقديمه لمؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية القادم لدراسته واتخاذ الاجراءات نحو اقراره. أه وبعد هذا القرار تم وضع النظام الاساسي وأقر من المؤتمر الثالث عشر لوزراء الخارجية في ذي القعدة ١٤٠٢هـ ، وعقد المؤتمر التأسيسي للمجمع في شعبان ١٤٠٣هـ (يوليو ١٩٨٣م).

وبعد:

فهذه هي المجامع الثلاثة، المختصة في بحث المشكلات المعاصرة، وهي أهل الذكر في هذا المجال: يتبين هذا من اهدافها، وتكوينها وطريقة

اجتهادها، ومراجعة اعمالها ومؤتمراتها .

والأصل في الاجتهاد الجماعي انه لاينقض، وإذا جاز نقضه فلا يكون إلا باجتهاد جماعي أكبر منه، أو مثله على الأقل، فلا يجوز بحال ان يكون أقل من حجمه وقدره، فضلاً عن أن يكون اجتهاداً فردياً لأي أحد في عصرنا كائناً من كان .

ولا يجوز للمفتي في أي بلد من البلاد ان يخرج على إجماع هذه المجامع ويفتي بخلاف ما انتهت اليه . ولا يكون للمسلم حجة عند الله تعالى إن اخذ بفتوى المفتي وترك هذا الإجماع .

ولذلك فلقد حرصت في هذه الدراسة على ان أذكر مايتصل بها من فتاوى مجامع الفقه الثلاثة .

ونسأل الله تعالى ان يجنبنا الزلل في القول والعمل، وان يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، وان يرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وان يقي المسلمين ويحفظهم من شر كل مجترئ على الفتيا، انه نعم المولى ونعم النصير، وهو المستعان .

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨٠) ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ (١٨١) ﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٨٢) [الصفات] .

الثبات والتطور في المعاملات

من المعلوم ان المعاملات في الإسلام تجمع بين الثبات والتطور أو المرونة، فالربا والغش والاحتكار من الأشياء التي حرمها الإسلام منذ اربعة عشر قرناً، وهي حرام إلى يوم القيامة، في كل زمان وكل مكان، فهما اختلفت الصور والأشكال فليس لأحد أن يحل صورة مستحدثة أو شكلاً جديدا مادام في جوهره يدخل تحت ما حرمه الله سبحانه وتعالى .

والبيع حلال إلى يوم يبعثون، ولكن نقود اليوم ليست كنقود عصر التشريع، ومن سلع اليوم ما لم يعرفه العالم من قبل، واستحدثت أشكال يتعامل بها الناس في بيوعهم، ومادام البيع يخلو من المخطر، فليس لاحد ان

يقف به عند شكل تعامل به المسلمون في عصر معين.

لهذا كان من الضروري لمن يدرس فقه المعاملات المعاصرة ان يميز بين الثابت والمتطور، وان ينظر إلى التكييف الشرعي للصور المستحدثة حتى يمكن بيان الحكم الشرعي، وأضرب هنا هذا المثل.

من احدث ماتوصلت اليه بعض البنوك الربوية انها جعلت راتباً شهرياً لمن يودع لديها مبلغاً معيناً، وحددت الراتب تبعاً لمقدار ما يودع، ويعلن عن هذا النوع من التعامل في الصحف، دعوة وترغيباً للناس.

وإذا تركنا هذه المؤسسة الحديثة بمشروعها المستحدث ونظرنا إلى المعاملات في العصر الجاهلي وجدنا من صور الربا صورة اشتهرت بين الناس، وهي: ان يدفع احدهم ماله لغيره إلى اجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدراً معيناً، ورأس المال باق بحاله.

وإذا نظرنا إلى ما قبل العصر الجاهلي وجدنا هذه الصورة في الدولتين الاغريقية والرومانية، فقد جرى العرف في كلتا الدولتين بأن الفائدة السنوية يؤديها المدين على اقساط شهرية^(١).

فالراتب في هذه الصورة المستحدثة ماهو إلا صورة «طبق الاصل» من ربا الجاهلية، وأصله كان عند الاغريق والرومان، فليس لاحد إذن ان يحل هذا الراتب، ويزعم انه غير ربا الجاهلية. ومن المعلوم ان الاصل في العبادات الحظر، وأن الأصل في المعاملات الإباحة.

فليس لأحد أن يستحدث عبادة من العبادات، وكل عبادة لا تستند إلى دليل يبين مشروعيتها فهي محظورة ممنوعة.

أما المعاملات فلا يحظر منها إلا ما بين الدليل منعه، فإذا تبين المنع فهي محظورة غير مباحة، وإذا لم يوجد دليل منع فلا نحتاج إلى دليل إباحة، لان هذا هو الاصل والمعاملة الممنوعة غير الجائزة هي ماخالفته نصاً من كتاب

(١) انظر دراسات إسلامية لاستاذنا الجليل المرحوم الدكتور محمد عبدالله دراز - ص ١٥٠ .

أو سنة أو اجماعاً، أو مبدأ من مبادئ الإسلام، أو مقصداً من مقاصده.
ومما يساعدنا على معرفة الممنوع من المعاملات المعاصرة، مذكّره شيخ
الإسلام ابن تيمية من أن فساد العقود في المعاملات يرجع أساساً إلى
أمرين، هما:

- ١- الربا، وما يؤدي إليه.
 - ٢- الميسر، وما يؤدي إليه، وما هو في معناه، كالغرر الفاحش.
- وإذا نظرنا في الفاسد من المعاملات المعاصرة أدركنا دقة وحسن فهم
شيخ الإسلام رحمه الله تعالى.

صفحه أبيض

الترهيب من الربا

جاء ذكر الربا في اربع من سور القرآن الكريم، احدهما مكية وهي سورة الروم، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

ومن المعلوم ان الربا لم يحرم إلا في العهد المدني، أي ان هذه الآية الكريمة المكية جاءت من باب التدرج في التشريع كما حدث مثلاً في تحريم الخمر، فبينت ان الربا غير مقبول عند الله تعالى، وبذلك هيأت الأذهان والنفوس لتلقي حكم التحريم وتنفيذه.

ثم نزل التحريم في قوله تعالى من سورة آل عمران: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠] ^(١).

وجاءت سورة البقرة بختام هذا التشريع، فبينت سوء المنقلب لمن يتعامل بالربا، واعتبرته عدوا لله ولرسوله مستحقاً لحربهما، وأي خسارة بعد هذه الخسارة؟

فتدبر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [٢٧٥]. يمحَقُّ اللهُ الرِّبَا وَيَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رَعُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ [البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٩].

وجاءت السنة النبوية الشريفة تبين أن الربا من الكبائر، ومن الجرائم الموبقات المهلكات، وأن اللعنة تلحق من يأكل الربا، ومن يطعمه غيره، ومن

(١) ١٣٠: من سورة آل عمران، والسورة الكريمة مدنية.

(٢) ٢٧٩-٢٧٥: سورة البقرة والسورة الرابعة التي أشرنا إليها هي سورة النساء، قال تعالى: ﴿فَظَلَمَ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ ﴿[النساء: ١٦٠، ١٦١]﴾.

يكتبه، ومن يشهد عليه، وانظر مثلاً في كتاب الترغيب والترهيب للحافظ المنذري^(١) تجد ثلاثين حديثاً للترهيب من الربا.

منها ما رواه الشيخان وغيرهما أن الرسول ﷺ قال: «اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا: يارسول الله وماهن؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات».

وما رواه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - قال: (لعن رسول الله - ﷺ - أكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، قال: هم سواء. وما رواه البخاري بسنده عن الرسول - ﷺ - أنه قال: «رأيت الليلة رجلين أتياني فأخرجاني إلى أرض مقدسة، فانطلقنا حتى أتينا على نهر من دم، فيه رجل قائم، وعلى وسط النهر رجل بين يديه حجارة فأقبل الرجل الذي في النهر، فإذا أراد الرجل أن يخرج رمى الرجل بحجر في فيه فردّه حيث كان، فجعل كلما جاء ليخرج رمى فيه في بحجر فيرجع كما كان، فقلت: ما هذا؟ فقال: الذي رأيته في النهر: أكل الربا)^(٢).

ولا يسع أي مؤمن يسمع كلام الله تعالى، وكلام رسول الله - ﷺ - إلا أن يجتنب الربا أو مافيه شبهة ربا.

لذا وجب أن نعرف ما يتعلق بالربا، وعلى الأخص في زماننا هذا وقد عمت البلوى واستشرى الفساد في الأرض، وأصبح كثير من الناس ينطبق عليهم قول الرسول - ﷺ - (ليأتين على الناس زمان لا يبالي المرء بما أخذ المال أمن الحلال أم من الحرم)^(٣)، وقوله ﷺ (يأتي على الناس زمان يأكلون الربا، فمن لم يأكله أصابه من غباره)^(٤) وفي رواية (من بخاره)^(٥)

(١) ج ٣ ص ١٤.

(٢) راجع الحديث الشريف في صحيح البخاري - كتاب البيوع - باب أكل الربا وشاهده وكاتبه. وانظر شرحه في فتح الباري ٣١٣/٤.

(٣) رواه البخاري وأحمد وغيرهما.

(٤) راجع الحديث الشريف في صحيح البخاري - كتاب البيوع - باب أكل الربا وشاهده وكاتبه. وانظر شرحه في فتح الباري ٣١٣/٤.

(٥) أخرجه أحمد والنسائي.

مفهوم الربا المحرم

الربا في القرآن الكريم:

تحدث القرآن الكريم عن الربا في أربع من سورته، وكان الختام هو آيات الربا في سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] إلى ﴿وَأِنْ تَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

وتفسير آيات الربا في السور الأربع يطول ذكره، وهو بحمد الله تعالى ميسر الرجوع إليه في كثير من الكتب.. والذي نريد أن نقف عنده هنا هو كلمة ﴿الرِّبَا﴾ الذي تحدث عنه القرآن الكريم، وكان شائعاً في الجاهلية وعند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا﴾.

يروى الطبري عن مجاهد قال: في الربا الذي نهى الله عنه: كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول: لك كذا وكذا وتؤخر عني فيؤخر عنه.

وعن قتادة: أن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل إلى أجل مسمى فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه. وعند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

روى الطبري عن السدي قال: نزلت هذه الآية في العباس بن عبد المطلب، ورجل من بني المغيرة، كانا شريكين في الجاهلية، يسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف.

وعن الضحاك قال: كان رباً يتبايعون به في الجاهلية فلما أسلموا أمروا أن يأخذوا رؤوس أموالهم.

(راجع الجزء السادس من تفسير الطبري - تحقيق محمود محمد شاكر - ص ٧ وما بعدها).

وقال الجصاص في أحكام القرآن (٤٦٥/١) الربا الذي كانت العرب

تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يترضون به.

قال في موضع آخر (٤٦٧/١) معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله تعالى وحرّمه.

وقال الفخر الرازي في تفسير (٩٢/٤) ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المدين برأس المال فإن تعذر عليه الأداء في الحق والأجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به.

وقال ابن حجر الهيتمي في كتابه (الزواجر عن اقتراف الكبائر) (٢٢٢/١) ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية لأن الواحد منه كان يدفع ماله لغيره إلى أجل على أن يأخذ منه كل شهر قدراً معيناً ورأس المال باق بحاله فإذا حل طالبه برأس ماله فإن تعذر عليه الأداء زاد في الحق والأجل. وتسمية هذا نسيئة، مع أنه يصدق عليه (ربا الفضل) أيضاً، لأن النسيئة هي المقصودة فيه بالذات.

مما سبق نرى أن ربا الجاهلية كان من ربا الديون وهو ربا النسيئة. والدين قد يكون ناشئاً عن بيع أجل فإذا حل الأجل ولم يدفع المشتري الثمن التزم بدفع زيادة عليه مقابل الزيادة في الأجل وقد يكون الدين قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة مقابل الأجل، ويتفق على هذه الزيادة الربوية من البداية بالتراضي بما يراه كل منهما مصلحة لنفسه.

وقد يدفع هذا الربا مقسطاً أقساطاً شهرية، ويظل رأس المال باقياً. وإذا حل موعد القرض طبقت القاعدة الجاهلية المعروفة إما أن تقضي وإما أن تربى فإما أن يؤدي المقرض، وإما أن يزداد في الدين والأجل. ويظهر الاستغلال والحاجة عند عجز المدين عن أداء الدين، وتطبيق القاعدة الجاهلية ولكن لا يظهر شيء من هذا إذا لم يعجز المدين، وأدى

الدين والزيادة الربوية المتفق عليها، وقد يربح المقترض في تجارته برأسمال القرض أضعاف الزيادة الربوية المتفق عليها، وقد يربح المقترض في تجارته برأسمال القرض أضعاف الزيادة الربوية، ومع هذا يظل التحريم قائماً، ويأذن جميع آكلي الربا بحرب من الله ورسوله.

فربا الجاهلية إذاً لا يظهر فيه الاستغلال والحاجة إلا في صورة من صوره، وهو مثل الفوائد المركبة التي تأخذها جميع البنوك الربوية في عصرنا، ومثل مايفعله كثير من التجار في البيع بالتقسيط، حيث يأخذون زيادة من المشتري عند تأجيل دفع الاقساط عن موعدها المحدد.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتَغُوا فَلََكُمْ رِعْوَىٰ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ يبين أن أي زيادة على رأس المال مهما قلت أو كثرت - تعتبر من الربا المحرم، وهذا الحكم خاص بالمدين الموسر، أما المدين المعسر فيبين حكمه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

الربا في السنة المطهرة:

جاءت السنة المطهرة لتؤكد تحريم الربا الديون الذي حرمه القرآن الكريم، وتبين انه من أكبر الكبائر، ومن السبع الموبقات المهلكات، وأن اللعنة تنزل على كل من يشترك «ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره، ان النبي ﷺ لعن آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء».

وفي مسلم ايضاً: «فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي سواء». وفقه الحديث الشريف يبين ان اي زيادة هي ربا محرم، ويستوي في الأثم واللعنة المقرض والمقترض، ولو كان التحريم مرتبطاً بالاستغلال و (قصر الظهر) كما يقول المجترئون على الفتيا لكانت اللعنة لا تلحق المقترض الفقير، والأثم يرتفع عن المضطر المحتاج كما كان للسنة دور آخر حيث بينت تحريم ربا البيوع، وهو نوعان:

- ربا الفضل: أي الزيادة.
- وربي النسئئة: أي التأجيل والتأخير.

ويجمعها حديث الأصناف الستة المشهور: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يدا بيد) فبيع الذهب بالذهب، أو الفضة بالفضة... الخ، يشترط فيه التقابض في المجلس، وعدم الزيادة فإن كانت هناك زيادة مع القبض فهذا ربا الفضل، وإن لم يتم القبض فهو ربا نسيئة سواء اشتمل على ربا الفضل أم لم يكن فيه زيادة.

أما عند بيع الذهب بالفضة فلا يشترط التساوي، ولكن لابد من التقابض كما جاء فيما رواه الشيخان: (الذهب بالورق - أي العملة الفضية - ربا إلا هاء وهاء) أي خذ وهات. فإن لم يتم القبض فهو ربا نسيئة.

الاجماع:

اختلف الفقهاء فيما يلحق بالأصناف الستة، ويأخذ حكمها في حالة البيع، ويعد من الأموال الربوية، فإذا لم تتوافر الشروط المذكورة آنفاً كان ربا الفضل أو النسيئة وقد اختلفت كل المجامع الفقهية بأن النقود الورقية لها مالمالذهب والفضة من الأحكام.

والاختلاف هنا إنما هو في حالة البيع فقط، أما في القرض فلا خلاف في تحريم أي زيادة مشروطة في العقد، ولا يقتصر هذا على الأصناف الستة مايلحق بها، وإنما هو في كل شيء.

قال الامام مالك في المدونة (٢٥/٤): (كل شيء اعطيته إلى أجل فرد اليك مثله وزيادة فهو ربا).

وقال ابن رشد الجدل في مقدماته (ص ٥٠٧) (وأما الربا في النسيئة فيكون في الصنف الواحد وفي الصنفين، أما في الصنف الواحد فهو في كل شيء من جميع الاشياء، لا يجوز واحد باثنين من صنف إلى أجل من جميع الاشياء).

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية: (وليس له ان يشترط الزيادة عليه في جميع الاموال باتفاق العلماء) «مجموع الفتاوى ٥٣٥/٢٩» وأهل الظاهر الذين خالفوا الجمهور، فرقوا عند الأصناف الستة في البيع، لم يخرجوا على

الاجماع في القرض.

قال ابن حزم في المحلى (٥٠٩/٩) (والربا لا يجوز في البيع والسلم إلا في ستة أشياء فقط: في التمر والشعير والملح والذهب والفضة، وهو في القرض في كل شيء) وقال: (وهذا إجماع مقطوع به).

وقال ابن قدامة في المغني (٣٦٠/٤) (كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف. قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف اذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا).

وقال القرطبي في تفسير (٢٤١/٣) (اجمع المسلمون نقلا عن نبيهم ﷺ ان اشتراط الزيادة في السلف ربا ولو كان قبضة من علف كما قال ابن مسعود أو حبة واحدة). إذن: تحريم فوائد القروض ثابت بالكتاب والسنة والاجماع، ومعلوم من الدين بالضرورة.

قال الامام الشيخ محمد ابو زهرة رحمه الله:

إن النصوص القرآنية الواردة بالتحريم على أمرين ثابتين لأمجال للشك فيهما:

• الأمر الأول:

ان كلمة الربا لها مدلول لغوي عند العرب كانوا يتعاملون به ويعرفونه، وان هذا المدلول هو زيادة الدين نظير الاجل، وان النص القرآني كان واضحا في تحريم ذلك النوع، وقد فسرهُ النبي ﷺ بأنه الربا الجاهلي، فليس لأي إنسان فقيه أو غير فقيه، ان يدعى إبهاما في هذا المعنى اللغوي، أو عدم تعيين المعنى تعييناً صادقا، فإن اللغة عينته، والنص القرآن عينه بقوله: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾.

• الأمر الثاني:

هو إجماع العلماء على الزيادة في الدين نظير الاجل هو ربا محرم ينطبق عليه النص القرآني، وأن من ينكره أو يمارى فيه فإنما ينكر أمرا قد علم من الدين بالضرورة، ولا يشك عالم في أي عهد من عهود الإسلام أن الزيادة في الدين نظير تأجيله ربا لاشك فيه. (انظر: بحوث في الربا ص ٢٩: ٣٠).

صفحه أبيض

القرض الانتاجي الربوي

القروض الربوية في عصرنا منها مايعرف بالقرض الاستهلاكي، ومنها مايعرف بالقرض الانتاجي أو الاستغلالي والاستثماري.

فإذا احتاج شخص إلى مال لطعام لايجده، أو شراب أو غير ذلك من حاجاته الضرورية، واعطاه آخر قرضا بفائدة، فان هذا يسمى قرضا استهلاكيا، لان القرض يؤخذ للاستهلاك، وحرمة هذا القرض واضحة بلا خلاف.

أما اذا استخدم القرض في التجارة من اجل التمنية والربح، أو في اي لون من ألوان الاستثمار، وحددت فائدة ثابتة لرأس المال، فهذا يسمى قرضا انتاجيا.

وللأسف الشديد أننا وجدنا في عصرنا من يحل فوائد القروض الانتاجية مع اننا إذا نظرنا إلى القروض في الجاهلية التي حرمها الإسلام، وجدنا ندرة القرض الاستهلاكي، ذلك ان العربي قل ان يحتاج إلى قرض استهلاكي.

فالعرب في الصحراء «كان غذاؤهم فيها بسيطا، فقليل من الشعير يكفيهم وإذا أضيف التمر واللبن فذلك غذاء رافه، وكان لباسهم بسيطا كغذائهم، وهو ليس اكثر من ثوب طويل يضمه في وسطه منطقة، وقد تلفه عباءة، وغطاء للرأس يمسكه عقال».

«ولم تكن خصلة عندهم تفوق خصلة الكرم، وقد بعثتها فيهم حياة الصحراء القاسية، وما فيها من إجداب وامحال، فكان الغني بينهم يعطف على الفقير، وكثيرا ماكان يذبح ابله في سنين القحط يطعمها عشيرته، كما يذبحها قرير العين لضيفانه الذين ينزلون به أو تدفعهم الصحراء اليه. ومن سننهم انهم كانوا يوقدون النار ليلا على الكثبان والجبال، ليهتدي اليهم التائهون والضالون في الفيافي، فإذا وفدوا عليهم امنوهم حتى لو كانوا من عدوهم.

(انظر كتاب: العصر الجاهلي للدكتور شوقي ضيف ص٦٨، ص٧٨).

أما مكة - في الجاهلية - فكانت مدينة تجارية عظيمة، واهلها اعتادوا القيام برحلتين تجاريتين، احدهما إلى اليمن شتاء، والأخرى إلى الشام صيفا، وقد امتن الله - عز وجل - عليهم بهذا في سورة قريش كما هو معلوم. وعقد عبد شمس معاهدة تجارية مع النجاشي، كما عقد نوفل والمطلب حلفا مع فارس ومعاهدة تجارية مع الحميريين في اليمن، وكذلك ازدادت مكة منعة جاء كما ازدادت يسارا.

وبلغ اهلها من المهارة في التجارة ان اصبحوا لا يدانيهم فيها مدان من اهل عصرهم كانت القوافل تجيء اليها من كل صوب، وتصدر عنها في رحلتى الشتاء والصيف، وكانت الاسواق تنصب فيما حولها لتصريف هذه التجارة فيها، ولذلك مهر اهلها في النسيئة والربا، وفي كل ما يتصل بالتجارة من أسباب المعاملات (حياة محمد للدكتور محمد حسين هيكل ص ٩٧).

ومن هنا نرى ان مثل هذا المجتمع العربي تندر فيه القروض الاستهلاكية وتكثر فيه القروض الانتاجية للتجارة.

ونستطيع ان ندرك دقة الفتوى التي أجمع عليها كبار علماء المسلمين المشتركين في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٤هـ (١٩٦٥م) حيث أفتوا بأن: «الفائدة على انواع القروض كلها ربا محرم، لافرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الانتاجي».

وبعد هذه الفتوى الجماعية يجب أن تتوقف الفتاوى الفردية، وألا نبرر لأنفسنا التعامل بالربا لأن فلانا من الناس قال: إنه ليس ربا وأنه حلال.

القرض الانتاجي الربوي وشركة المضاربة

إلى جانب القرض الانتاجي الربوي الذي شاع واستشرى في الجاهلية، وجد أيضا تعامل آخر للاستثمار وهو: شركة المضاربة، أو ما يسمى بالقرض أيضا، وذكر أن الرسول ﷺ وهو في شبابه وقبل زواجه السيدة خديجة رضي الله عنها، تعامل بهذه الشركة عندما تاجر في مالها.

وعندما جاء الإسلام، وحرم الربا، دخل القرض الانتاجي الربوي في دائرة الحرام، وبقيت المضاربة حلالاً، فتعامل بها الصحابة رضي الله عنهم - مع غيرها من طرق الاستثمار المشروعة وأقرهم الرسول ﷺ.

والعباس بن عبدالمطلب رضي الله عنه الذي تعامل بالربا وكان رباؤه أول ربا وضعه الرسول ﷺ تعامل أيضا بالمضاربة، وكان يشترط على المضارب شروطا إذا خالفها فهو ضامن، ويذكر ان الرسول ﷺ - رفع اليه شرط العباس فأجازه^(١).

ومن المعلوم ان المضارب ليس بضامن إلا إذا خالف شروط العقد، أو فعل ما ليس من حقه أن يفعله أو قصر أو فرط. قال ابن قدامة: (متى شرط على المضارب ضمان المال أو سهماً من الوضيعة فالشرط باطل، لانعلم فيه خلافا)^(٢).

والفرق بين القرض الانتاجي الربوي وشركة المضاربة أن القرض يحد له فائدة ربوية تبعا للمبلغ المقترض، والزمن الذي يستغرقه القرض، كأن يكون ١٠٪ من رأس المال سنوياً، بغض النظر عما ينتج عن هذا القرض من كسب كثير أو قليل أو خسارة.

أما المضاربة، فالربح الفعلي يقسم بين صاحب رأس المال والمضارب بنسبة متفق عليها، والخسارة من رأس المال وحده، ولا يأخذ العامل شيئاً في حالة الخسارة، ولا في حالة عدم وجود ربح.

والعلاقة بين صاحب القرض وأخذه ليست من باب الشركة، فصاحب

(١) انظر: المطالب العالمية ٤١٩/١ والخبرء سكت عليه البوصيري، ولكن في سنده مقال.

(٢) المغني ١٨٣/٥ .

القرض له مبلغ معين محدد ولا شأن له بعمل من أخذ القرض، ومن أخذ القرض يستثمره لنفسه فقط، حيث يملك المال ويضمن رد مثله مع الزيادة الربوية، فان كسب كثيرا فلنفسه، وان خسر تحمل وحده الخسارة. أما المضاربة فهي شركة فيها المغنم والمغرم للاثنتين معا فالمضارب لا يملك المال الذي بيده، إنما يتصرف فيه كوكيل عن صاحب رأس المال، والكسب مهما قل أو كثر يقسم بينهما بالنسبة المتفق عليها، وعند الخسارة يتحمل صاحب رأس المال الخسارة المالية، ويتحمل العامل ضياع جهده وعمله ولا ضمان على المضارب كما ذكرنا.

المضاربة ثابتة بالسنة

قال أحد السادة العلماء:

«لم يؤثر عنه - ﷺ - في حديث انه تكلم في موضوع المضاربة حيث قال الأئمة ورجال الحديث كالإمام الشوكاني في (نيل الأوطار) ليس في المضاربة شيء مرفوع إلى النبي ﷺ سوى حديث ضعيف يقول إن فيها بركة، كما أثر عن الإمام ابن حزم أن كل أبواب الفقه لها أصل من الكتاب والسنة ماعدا القراض (المضاربة) فما وجدنا له أصلاً البتة في الكتاب والسنة»^(١). وأرى من اللازم هنا تكملة مانقله الشوكاني عن ابن حزم حيث قال بعد الكلام السابق مباشرة: «ولكنه اجماع صحيح مجرد، والذي يقطع به انه كان في عصر النبي ﷺ فعلم به وأقره ولولا ذلك لما جاز».

بعد هذا أقول: إذا لم تصل إلينا سنة قولية أفليس التقرير من السنة؟ ثم هذا الاجماع الصحيح المجرد الذي لم يخرج عليه أحد من الصحابة أو التابعين - رضى الله عنهم - واخذ به كل الأئمة المجتهدين، واجمعت عليه الأمة مدة اربعة عشر قرناً، هذا الاجماع أليس حجة ملزمة ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي؟.

ولننظر هنا إلى ماقاله إمام دار الهجرة في الموطأ (كتاب القراض - باب مايجوز من الشرط في القراض، وباب مالا يجوز).

قال رضى الله عنه في رجل دفع إلى رجل مالا قراضاً، واشترط عليه فيه شيئاً من الربح خالصاً دون صاحبه: إن ذلك لا يصلح، وإن كان درهما واحداً.. إلا أن يشترط نصف الربح له ونصفه لصاحبه، أو ثلثه أو ربعه، أو أقل من ذلك أو أكثر، فإذا سمى شيئاً من ذلك قليلاً أو كثيراً فإن كل شيء من ذلك حلال، وهو قراض المسلمين.

قال: ولكن إن اشترط أن له من الربح درهما واحداً فما فوقه، خالصاً دون صاحبه، وما بقى من الربح فهو بينهما نصفين، فإن ذلك لا يصلح وليس على ذلك قراض المسلمين.

(١) الذي ذكر هذا هو الدكتور عبدالمنعم النمر، ولا أدري لماذا ترك الجزء المكمل للعبارة وهو موضع استدلال ابن حزم!! أفيتفق هذا المسلك مع المنهج العلمي الصحيح؟ وللأسف ردد هذا القول أخيراً للدكتور محمد سيد الطنطاوى.

وتعبير الإمام مالك هنا «وهو قراض المسلمين» مع كلمة «حلال» ثم تعبيره الآخر «وليس على ذلك قراض المسلمين» يدل على ان القراض الحلال لا يكون فيه مبلغ محدد من المال ولو كان درهماً واحداً.

والصورة التي اعتبرها الامام مالك مخالفة لما عليه المسلمون لاتخرج عن الشركة، لكن درهما واحدا يمكن يبطلها ويخرجها عن دائرة الحلال، فكيف إذا بما لايمكن ان يكون شركة فيها الغنم والغرم وليس إلا قرضا استثماريا ربويا! ويرد هنا سؤال هو ان ماورد عن الصحابة الكرام، وأجمعوا عليه دون مخالف واحد، ألا يدخل في حكم المرفوع إلى الرسول - ﷺ - .

أفيمكن ان يكون هذا باجتهاد محض ام انهم أخذوه وفهموه من الرسول ﷺ؟ أليسوا هم أدري وأعلم بما أحل الرسول ﷺ وبما حرم؟ وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن المضاربة ثابتة بالسنة، قال في مجموع الفتاوى (١٩٢/١٩) عند حديثه الاجماع:

الآية المشهور التي يحتج بها على الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وذكر الآراء المختلفة حول دلالة الآية الكريمة، ثم قال رحمه الله: «ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضا فإنه قد جعل له مدخلا في الوعيد، فدل على انه وصف مؤثر في الذمم، فمن خرج عن إجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً، والآية توجب ذم ذلك، وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاقه الرسول، قلنا: لأنهما متلازمان، وذلك ان كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوباً عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما ان المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضى أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول، وهذا هو الصواب.

فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الاجماع فيستدل به، كما انه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص، كالأمثال المضروبة

في القرآن، وكذلك الاجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع، وكل من هذه الاصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الاجماع عليها إلا وفيها نص.

وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة وليس كذلك، بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لاسيما قريش، فإن الاغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، ورسول ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة، والغير التي كان فيها أبو سفيان وكان أكثره مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول ﷺ وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك - والسنة: قوله وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.

والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ، ويعتمد عليه الفقهاء، لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه، لابنيه، وأتجرا فيه وربحا، وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين لكنه خصهما بذلك دون سائر الجيش، فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان.

فقال له بعض الصحابة: اجعله مضاربة، فجعله مضاربة، وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم والعهد بالرسول قريب لم يحدث بعده، فعلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة.

وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، ولكن كان النص عند غيرهم، وابن جرير وطائفة يقولون: لا ينعقد الاجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول، مع قولهم بصحة القياس.

ونحن لانشتراط ان يكونوا كلهم عملوا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الاخبار، لكن استقرأنا موارد الاجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من

العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع لم يعلمه فيوافق الاجماع^(١).

وتحدث ابن تيمية عن المضاربة في موضع آخر فقال:

«لا يجوز ان يخص أحدهما بربح مقدر، لأن هذا يخرجها عن العدل الواجب في الشركة، وهذا هو الذي نهى عنه - ﷺ - في المزرعة - فإنهم كانوا يشترطون لرب المال زرع بقعة بعينها، وهو ما ينبت على الماذيانات واقبال الجداول ونحو ذلك، فنهى النبي ﷺ عن ذلك، ولهذا قال الليث بن سعد وغيره: إن الذي نهى عنه ﷺ هو أمر اذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم انه لا يجوز، أو كما قال.

فبين ان النهى عن ذلك موجب القياس، فإن مثل هذا لو شرط في المضاربة لم يجز لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين، فإذا خص أحدهم بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلاً، بخلاف ما اذا كان لكل منهما جزء شائع، فانهما يشتركان في المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتركا في المغنم، وإن لم يحصل ربح اشتركا في الحرمان وذهب نفع بدن هذا، كما ذهب نفع مال هذا.

لهذا كانت الوضعية على المال، لأن ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل^(٢). وقال ابن القيم رحمه الله: المزرعة من جنس الشركة، يستويان في المغنم والغرم فهي كالمضاربة.

وقال: اصحاب الارض كثيرا ما يعجزون عن زرعها ولا يقدرון عليه، والعمال والأكره يحتاجون إلى الزرع، ولا ارض لهم، ولا قوام لهؤلاء إلا بالزرع، فكان من حكمة الشرع ورحمته بالأمة وشفقته عليها، ونظره لهم: أن جوز لهذا ان يدفع أرضه لمن يعمل عليها، ويشتركان في الزرع: هذا بعمله، وهذا بمنفعة أرضه، وما رزق الله فهو بينهما، وهذا في غاية العدل والحكمة، والرحمة والمصلحة كما في المضاربة والمساقاة.

(عون المعبود شرح سنن ابى داود ٢٥٩/٩ - ٢٦٠ وشرح الحافظ ابن قيم

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٩٤/١٩ - ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ٥٠٨/٢٠ .

الجوزية بالحاشية).

فالمساقاة والمزارعة إذاً هما شركتان كالمضاربة، فماذا جاء فيهما من النص؟
في نيل الأوطار تحت كتاب المساقاة والمزارعة جاء عدة روايات منها:
مارواه الشيخان وغيرهما عن ابن عمر رضى الله عنهما «ان النبي ﷺ عامل اهل خيبر بشطر مايخرج من ثمر أو زرع» وعنه ايضا «ان النبي ﷺ لما ظهر على خيبر سألته اليهود ان يقرهم بها على ان يكفوه عملها ولهم نصف الثمر، فقال لهم: نقركم بها على ذلك ماشئنا».

وما رواه البخاري عن ابي هريرة رضى الله عنه، قال: «قالت الانصار للنبي ﷺ أقسم بيننا وبين أخواننا النخل، قال: لا، فقالوا تكفونا العمل ونشرككم في الثمرة، فقالوا: سمعنا وأطعنا».

وما ذكره البخاري تعليقا ووصله عبدالرزاق عن ابي جعفر قال: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع.

وهذه الروايات وغيرها تؤيد ما ذكره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من قبل، ولكن إذا شرط احد الشريكين شيئاً لنفسه فما حكم العقد؟
بعد الموضوع السابق من نيل الأوطار نجد «باب فساد العقد إذا شرط احدهما لنفسه التبن أو بقعة بعينها ونحو» (٣٠٩-٥).

وتحت هذا الباب نقراً مايلي: عن رافع بن خديج قال: كنا اكثر الأنصار حقلاً فكنا نكرى الارض على أن لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك فأما الورق فلم ينهنا» أخرجاه.

وفي لفظ «كنا اكثر اهل الارض مزدرعاً، كنا نكرى الارض بالناحية منها تنمى لسيد الارض، قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الارض، وربما تصاب الارض ويسلم ذلك، فنهينا عنه فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ» رواه البخاري.

وفي لفظ قال: «إنما كان الناس يوأجرون على عهد رسول الله ﷺ بما على الماذاينات واقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، ولم يكن للناس كرى إلا هذا، فلذلك زجر عنه، فأما

شيء معلوم مضمون فلا بأس به» رواه مسلم وابو داود والنسائي.
وفي رواية عن رافع قال: «حدثني عمالي انهما كانا يكران الارض على عهد رسول الله ﷺ بما ينبت على الاربعاء وبشيء يستثنيه صاحب الارض قال: فنهى النبي ﷺ عن ذلك» رواه احمد والبخاري والنسائي.
وفي رواية عن رافع: «ان الناس كانوا يكرون المزارع في زمان النبي ﷺ بالماذيانا ومايسقي الربيع وشيء من التبن، فكره رسول الله ﷺ كرى المزارع بهذا ونهى عنها» رواه احمد.

(الماذيانا: هي ماينبت على حافة النهر ومسائل المياه وهي في الاصل مسائل فسمى النابت عليها باسمها، الجدول والربيع: أي النهر الصغير، والجمع جداول واربعاء).

ومن الروايات السابقة نرى فساد العقد إذا جعل لأحد الشريكين شيء معين، والحكمة هنا واضحة، وان كان النص يتصل بالمزراعة والمساقاة، فكلام ابن القيم واضح كل الوضوح ومن قبله شيخه ابن تيمية، فلعل هذا النص كان أصلاً أخذ به في المضاربة، وقد أشار إلى هذه الروايات المرحوم الأستاذ الدكتور عبدالرحمن تاج في بحث قدمه للمؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية، ثم قال: «ومن هذا كله يتبين: ان اشتراط جزء معين من الخارج لصاحب الارض في المزارعة لايجوز، وان النبي ﷺ قد نهى عنه، لما يترتب عليه من الظلم، وعدم العدل بين الشريكين: صاحب الارض، والعامل فيها، لجواز ألا تخرج الأرض غير ما اشترطه الأول لنفسه فيضيع عمل العامل وجهده، على حين ينتفع الشريك الآخر وحده، فأما كراء الارض بالذهب، أو الفضة، أو بشيء غيرهما ومضمون في الذمة، فلا شيء فيه:

هذا هو ماثبت عن الرسول ﷺ ورواه أئمة الحديث: البخاري ومسلم وأحمد وابو داود والنسائي، بألفاظ متحدة أو متقاربة، ولا يسع الفقهاء من مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي واحمد، إلا ان يتبعوه ويقولوا به في المزارعة والمساقاة والمضاربة وسائر الشركات، فإن اشتراط جزء معين من ربح ذلك وثمراته لاحد المتعاقدين، قد يؤدي إلى المعنى الذي من أجله ورد

النهى، فإنه يخل بالمقصود من العقد، هو الاشتراك في النتائج والثمرات. ولذا كان اشتراط جزء معين من الخارج، لصاحب الارض في المزارعة، قد حظرته الشريعة ونهى عنه الرسول ﷺ لما فيه من الظلم والغبن باحد الشريكين المتعاقدين على الاشتراك في الربح والخسارة، فلماذا يرد في وجه الائمة الفقهاء قولهم بلزوم خلو العقد من ذلك الاشتراط الجائر الظالم؟ وهم لم يقولوه إلا تطبيقا للسنة الصحيحة، وعملا بما تدل عليها نصوصها الصريحة! وكيف يسوغ من مطلع على نصوص الشريعة ومواردها، أن يقول في اشتراط ربح محدود لرب المال في المضاربة: أنه جائز، غير مخالف للكتاب والسنة، وان كان فيه مخالفة لأقوال الفقهاء؟ أو لا يكفى النص على حظر ذلك الاشتراط ومنعه في المزارعة، فيعلم انه محظور وممنوع في المضاربة والمساواة وغيرهما من فروع الشركات؟ وهل من حسن الظن بالشريعة العادلة أن يقال: إنها تمنع من الظلم والجور في شركة المزارعة، وتبيح ذلك في شركة القراض؟ . أهـ.

● وقال الاستاذ الدكتور يوسف القرضاوى في كتابه «الحلال والحرام» (ص٢٦٢):
«هذا الشرط المفسد للمزارعة بالنص الصريح، هو في رأى أصل لإجماع الفقهاء على الاشتراط في المضاربة، ألا يحدد نصيب لأحدهما يضمّنه على كل حال، ربح الصفقة أم خسرت، وتعليقهم فساد المضاربة هنا كتعليقهم فساد المزارعة هناك، فهم يقولون هنا: إنه اذا شرط أحدهما دراهم معلومة احتمل الا يربح غيرها فيعمل على جميع الربح، واحتمل ألا يربحها، وهذا تعليل موافق لروح الإسلام الذي يبنى كل معاملاته على العدالة المحكمة الواضحة.
من هذا كله نرى تعدد الادلة التي تبين بطلان عقد المضارب إذا جعل لأي من الشريكين نصيب معلوم، فألى جانب هذه الاحاديث الشريفة توجد السنة التقريرية والإجماع.

طبيعة عمل البنك

في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية جاء هذا التعريف:
البنك: مؤسسة تقوم بعمليات الائتمان بالاقتراض والاقرض.

وفي الموسوعة العربية الميسرة:

مصرف أو بنك: تطلق هذه الكلمة بصفة عامة على المؤسسات التي تتخصص في إقراض واقتراض النقود.

والتعريف السابق يلخص طبيعة عمل البنك. وإذا رجعنا إلى اساتذة الاقتصاد وجدنا ان هذا امر متفق عليه:

● يقول الدكتور اسماعيل محمد هاشم في كتابه (مذكرات في النقود والبنوك ص ٤٣): «يمكن تعريف البنك بأنه المنشأة التي تقبل الودائع من الافراد والهيئات تحت الطلب أو لأجل، ثم تستخدم هذه الودائع في منح القروض والسلف».

● ويقول الدكتور محمد زكي شافعي في كتابه (مقدمة في النقود والبنوك ص ١٩٧): «يمكن تلخيص اعمال البنوك التجارية في عبارة واحدة هي: التعامل في الائتمان أو الاتجار في الديون: إذ ينحصر النشاط الجوهري للبنوك في الاستعداد لمبادلة تعهداتها بالدفع لدى الطلب بديون الآخرين، سواء أكانوا أفراداً أم مشروعات أم حكومات، ويقبل الأفراد هذه التعهدات المصرفية - وهي التي تعرف باسم الودائع الجارية - في الوفاء بما تزودهم به البنوك من اعتمادات وسلف نظراً لما يتمتع به التعهد المصرفي بالدفع لدى الطلب من قبول عام في تسوية الديون.

وهكذا تتوسل البنوك التجارية إلى مزاولة نشاطها الذي تبرز به وجودها، وتستمد من القيام به أرباحها، بالاضطلاع تارة بمركز الدائن، وتارة بمركز المدين» أ.هـ.

● ويقول الدكتور محمد يحيى عويس في كتابه (محاضرات في النقود والبنوك - ص ٢٣٣).

تتلخص الوظيفة الرئيسية للبنوك في المجتمعات الحديثة في الجملة التقليدية: «إن البنوك تقترض لكي تقرض»:

● ويقول الدكتور محمد عبدالعزيز عجمية في كتابه (مبادئ علم الاقتصاد - ص ٢٧١).

«يعرف البنك التجاري أو بنك الودائع عموماً بأنه المنشأة التي تتعامل في الائتمان أو الدين».

ومن المعروف أن الائتمان والدين مظهران لشيء واحد وهو: القرض، فالدين هو التزام بدفع مبلغ معين من النقود، والائتمان هو حق تسلم مبلغ معين من النقود، ولذلك فالمبلغ المتداول بين متعاملين يعد ديناً من وجهة نظر المدين أو المقرض، وائتماناً أو حقاً من وجهة نظر الدائن أو المقرض.

ويتفق الاقتصاديون على تعريف الائتمان بأنه تبادل قيمة عاجلة بقيمة آجلة. وفي ندوة جمعية الاقتصاد الإسلامي بالقاهرة، التي عقدت آخر ذي الحجة ١٤٠٩ هـ تحت عنوان «الفوائد المصرفية بين الربا والربح» وحضرها الكثرة الكاثرة من رجال الاقتصاد، والعاملين في البنوك، تحدث الدكتور عبدالحميد الغزالي عن طبيعة عمل البنك كما يدرسه اساتذة الاقتصاد لطلابهم، فلم يعترض عليه أحد، أو يذكر في كلمة أو تعليق ما يخالف ما انتهى إليه الدكتور الغزالي، وهو ما يلي:

تعتبر البنوك مشروعات اقتصادية تهدف إلى تحقيق أقصى ربح ممكن، ولكنها تختلف عن المشروعات الاقتصادية الأخرى في أن نشاطها يتمثل في «التعامل في الديون والائتمان» إذ تقدم هذه البنوك خدمات «ائتمانية» معينة لعملائها المودعين أي المقرضين لها، والمستثمرين لأموالها، أي المقرضين منها، وتحصل في مقابل ذلك على مدفوعات من هؤلاء العملاء ومن هذا التعامل تحاول تحقيق أقصى ربح ممكن، ويتكون هذا التعامل أساساً من نوعين هما: النوع الأول: «الاتجار في الديون أو الائتمان» والنوع الثاني هو: «خلق أو صناعة الديون أو الائتمان».

ومن ثم فإن البنك يقوم بوظيفتين في إطار كونه تاجراً للديون أو الائتمان، أولهما الاقتراض من المودعين والاقتراض للمقرضين، ويدفع للمودعين ثمناً محدداً هو الفائدة على الودائع، ويتقاضى من المقرضين ثمناً أعلى هو فائدة الاقتراض، والفرق بين الفائدتين أو الثمنين هو المصدر الأساسي لإيرادات البنك.

وإذا كانت الوظيفة الأولى للبنوك التجارية هي الاتجار في الديون، وهي ان تقوم بإقراض ما أودع لديها، أو ما اقترضته من المودعين مقابل ثمن محدد، فإن وظيفتها الثانية هي «خلق الديون أو الائتمان» وهي الوظيفة يمارسها النظام المصرفي في مجموعة، وتعنى باختصار وتبسيط أن تلك البنوك تقوم بإقراض مالم تقتضيه فعلا من احد أو تحوزه، أو تقوم بإقراض مالا تملكه، وهذه وظيفة شديدة الاهمية والخطورة نشأت بشكل أساسي من الخصائص الذاتية لنظم الاقتراض المصرفي ووسائله، ومما يطلق عليه مؤسسة الشيكات، وهي وجود الشيك كأداة وفاء وقابليته للتظهير الناقل للملكية.

واجتماع الوظيفتين لمؤسسة واحدة - هي البنك التجاري- جعله لايتاجر في ديون التزم بها فقط، ولكنه يتاجر أيضا فيما لم يلتزم به أو يمثل حقا عليه، وهذا أمر لاتخفى خطورته على أي مفكر اقتصادي أو قانوني.

وقد ظهرت انماط أخرى مثل البنوك المتخصصة وبنوك الاستثمار والأعمال أو غيرها، وذلك كمحاولة لتطوير وظيفة البنوك التجارية، إلا أن الحقيقة التي لم تتغير هي بقاء محل النشاط لتلك البنوك الجديدة أيضا كما هو الحال في البنوك التجارية، وبقيت خصائصها الوظيفية كما هي، حيث ظلت الديون أو القروض هي محل النشاط، والاتجار فيها هو مصدر الكسب، وظلت الوساطة السلبية هي حقيقة الوظيفة التي تمارسها.

كما لم يغير من طبيعة البنوك التجارية تركيزها الشديد في الوقت الحالي على وظيفة الخدمات المصرفية التي أصبحت ميدانا للتسابق والمنافسة بين البنوك التجارية، إذ لم يكن الهدف من هذا التركيز سوى السعي لجذب أموال جديدة في صورة إيداعات، أو لجذب طالبين جدد لتلك الأموال، أي أن الهدف بقي حول محور الوظيفة الرئيسية: وهي الاقتراض والاقرض.

ولعل الخلاصة مما سبق أننا بصدد مؤسسة محل نشاطها وتعاملاتها النقود، تحصلها أو تدفعها، والديون تلتزم بها أو تلزم بها، والقروض، تقترضها أو تقرضها، وهذا هو محل نشاطها ومحورها، وتلك هي بضاعتها،

ولانظن نزاعا في ذلك بين المفكرين.

هذا هو ما انتهى إليه الدكتور الغزالي، ولم ينازعه أحد وأنا أدرك ان الاقتصاديين يعرفون هذا تماماً، غير أنني أقدمه لرجال الشريعة الذين يفتون في أعمال البنوك.

والوظيفة الثانية التي أشار إليها وهي «خلق الديون أو الائتمان» ربما تحتاج إلى شيء من البيان، فهذا أمر عجيب غريب يصعب تصوره، ولا يدركه إلا من عرف جيداً أعمال البنوك.

أيمكن مثلاً أن نتصور أن شخص يقترض ألفاً، ومن الألف يقرض بضعة آلاف، ويبقى عنده رصيد؟!

هذا ماتفعله البنوك الربوية! تخلق النقود وتقرضها!

تقرض ما ليس عندها، وما لا تملكه، وتأخذ ربا!

والامر هنا دقيق، ولذلك أترك عرضه لرجال الاقتصاد المختصين.

● تحدث أحدهم عن المرحلة الحاسمة في تطور الفن المصرفي وهي خلق النقود فقال:

دخل الفن المصرفي في دور جديد عندما تواضع الناس على قبول التزامات البنوك بديلاً عن النقود في الوفاء بالديون، سواء أكان ذلك في صورة إيصالات الإيداع أم في صورة أوامر الصرف التي كان يحررها المودعون لدائنهم على البنوك، فقد فطنت البنوك في كلتا الحالتين إلى إمكان إحلال تعهداتها بالدفع محل النقود فيما تمد به عملاءها من قروض بما يترتب على ذلك من زيادة طاقتها على الاقتراض ومن ثم، على جني الأرباح، ولم يكن من العسير، وقد تمتعت ديون البنوك بالقبول العام كأداة للوفاء بالالتزامات ان تقنع المصارف هؤلاء العملاء بملاءمة اقتضاء مبالغ القروض في صورة ودائع جارية قابلة للسحب في الحال، أو في صورة سندات تتعهد المصارف بمقتضاها بالدفع لدى الطلب (بنكنوت) ولن يخفى على القارئ أهمية هذا التطور الحاسم في تاريخ البنوك، فلم يكن حسب هذا الاستعمال النقدي لودائع (ديون) البنوك أن ضيق من نطاق أوامر الدفع فأدى إلى زيادة موارد

الائتمان عن ذي قبل، ولكنه أدى أيضا إلى ما هو أكثر أهمية. فقد أصبح في استطاعة البنوك خلق هذه الودائع ومحوها من الوجود بما تزاوله من عمليات التسليف أو الاقراض أو التثمين وإذا تقوم هذه الودائع مقام النقود في تسوية الديون بين الأفراد، فقد تهيأ لبنوك الودائع أن تزاوّل سلطانا خطيرا على عرض وسائط الدفع في النظام الاقتصادي ولايضاح ذلك نفترض مرة أخرى أن جملة ما أودعه الأفراد لدى البنوك من النقود القانونية مليون من الجنيهات وأن نسبة الرصيد النقدي الحاضر الذي تحتفظ به البنوك لمواجهة أوامر الدفع من قبل المودعين هي الربع عندئذ يمكن البنوك، وقد أحلت تعهداتها بالدفع محل النقود في الوفاء بالقروض، أن تقدم للناس من القروض ماقيمته ثلاثة ملايين من الجنيهات دون أن يؤثر ذلك على نسبة الرصيد النقدي الحاضر التي تقتضي دواعي الحيطة والأمان الاحتفاظ بها لمواجهة طلبات الصرف المحتملة من قبل المودعين ويتضح ذلك بالنظر إلى هذه الصورة المبسطة لميزانية النظام المصرفي (بصرف النظر عن حسابات رأس المال).

أصول	جنيه	خصوم	جنيه
نقود في الخزنة	١٠٠٠٠٠٠	الودائع الجارية	٤٠٠٠٠٠٠
سندات وقروض	٣٠٠٠٠٠٠		

	٤٠٠٠٠٠٠	المبلغ	٤٠٠٠٠٠٠

وهكذا تهيأ للبنوك وقد أودع لديها مليون من الجنيهات أن تنشئ على دفاترها من الودائع ماقيمته أربعة ملايين، لايمثل منها ما أودعه الناس بالفعل من نقود قانونية لدى البنوك سوى الربع - والربع فقط - على حين تتحصل الثلاثة ملايين جنيه الباقية في ودائع مخلوقة أنشأها النظام المصرفي بمناسبة ماقامت به مجموعة البنوك من عمليات التسليف والتثمين والاقراض.

ومن هنا يتضح لنا سذاجة الاعتقاد بأن مصدر الودائع المصرفية الوحيد هو ايداع الافراد ارسدتهم النقدية في صورة عملة قانونية لدى البنوك فإن الودائع الاصلية التي تنشأ في ذمة البنوك التجارية على هذا النحو لاتمثل سوى قدر محدود من مجموع الودائع الثابتة على دفاتر البنوك، في حين ينشأ

الشرط الأكبر منها بمناسبة قيام البنوك بعمليات اقراض أو تثير يستوفيها المقترضون في صورة ودائع قابلة للسحب لدى الطلب. ومن هنا ايضا تتحصل الخصيصة الاساسية لما تزاوله البنوك من نشاط في ميدان الاقراض فيها تهيأ لهذه المؤسسات من اقراض الناس مالميس عندها أو بعبارة أدق، فيما توصلت اليه من خلق الموارد التي تستعملها في إقراض عملائها في غمار عملية الاقراض ذاتها (مقدمة في النقود والبنوك للدكتور محمد زكي شافعي ص ١٧٠ -١٧٢) وفي ص١٧٦ عرض هذا التوضيح:

الدورة رقم	المبلغ المودع بالجنيهات	المستعمل في الاقراض بالجنيهات	الاحتياطي المحتفظ به بالجنيهات
١	١٠٠٠	٨٠٠	٢٠٠
٢	٨٠٠	٦٤٠	١٦٠
٣	٦٤٠	٥١٢	١٢٨
٤	٥١٢	٤١٠	١٠٢
٥	٤١٠	٣٢٨	٨٢
٦	٣٢٨	٢٦٢	٦٦
٧	٢٦٢	٢١٠	٥٢
٨	٢١٠	١٦٨	٤٢
٩	١٦٨	١٣٤	٣٤
١٠	١٣٤	١٠٧	٢٧
الجملة العمومية	٥٠٠٠	٤٠٠٠	١٠٠٠

وفي كتاب مذكرات في النقود والبنوك للدكتور اسماعيل محمد هاشم نجد الفصل الخامس عنوانه «خلق نقود الودائع» (ص٤٧).

مما جاء في حديث المؤلف:

وقد اثبتت الخبرة العملية انه في ظل الظروف الاقتصادية العادية تكون نسبة المسحوبات من النقود القانونية إلى مجموع ودائع البنك ثابتة إلى درجة كبيرة، وعادة لا تتجاوز هذه النسبة ١٠٪ من مجموع الودائع، بل إنه كثيرا مايحدث أن تقل هذه النسبة بدرجة كبيرة عن ذلك. وتعتمد هذه البنوك التجارية على هذه الحقيقة التي تعنى بقاء جزء

كبير من الودائع (تحت الطلب) دون سحب، ومن ثم لا تحتفظ إلا بنسبة محدودة من ودائعها في شكل نقود قانونية (في حدود ١٠٪) لمقابلة طلبات السحب المحتملة، ما لم يلزمها القانون بالاحتفاظ بنسبة أكبر.

وفي ص ٥٩ نجد هذا التوضيح:

رقم البنك	الودائع النقدية الجديدة التي يتسلمها البنك	الاحتياطي النقدي	الودائع الجديدة
الأول	١٠٠٠	١٠٠	٩٠٠
الثاني	٩٠٠	٩٠	٨١٠
الثالث	٨١٠	٨١	٧٢٩
الرابع	٧٢٩	٧٢,٩	٥٥٦,١
الخامس	٦٥٦,١	٦٥,٦	٥٩٠,٥
بقية البنوك	٥٩٠,٤,٩	٥٩٠,٥	٥٣١٤,٤
المجموع	١٠٠٠٠	١٠٠٠	٩٠٠٠

من هذا كله نلاحظ ما يأتي:

- ١- الربا الذي يحصل عليه البنك يزيد عن ربا الجاهلية بكثير.
- ٢- وهو كذلك أسوأ من ربا الجاهلية، لأن البنك يقرض بالربا ما ليس عنده، ومالا يملكه، بل مالا وجود له في الواقع.
- ٣- الحسابات الجارية التي تعتبر قروضا حسنة من المودعين حسنة من المودعين تستغلها البنوك أسوأ استغلال، فتقرض أضعافها قروضا ربوية. ومن هنا ندرك حرمة هذا التعامل مع البنوك الربوية إلا إذا دعت الضرورة.
- ٤- نقطة أشير إليها دون خوض فيها، وهي علاقة خلق النقود بالتضخم

وزيادة الأسعار، فمن المعلوم أن زيادة النقود هذه تؤدي إلى زيادة أسعار السلع والخدمات.

وندوة جمعية الاقتصاد الإسلامي المذكورة آنفا قدم لها باحث اقتصادي وهو سمير عبدالحميد رضوان بحثا في موضوع طبيعة البنوك التقليدية، والوظائف التي تؤديها ومصادر أموالها، ووجوه استخدامها وقد رجع إلى عشرين مرجعا، منها خمسة باللغة الإنجليزية، وبعد الدراسة التي قدمها قال: ونخلص مما تقدم، ومن دراستنا لطبيعة أعمال البنوك التقليدية، إلى أن البنوك التجارية مؤسسات للوساطة المالية، لا تتدخل بطريقة مباشرة في العملية الانتاجية، وإنما تتوسط بين المقترضين، فتقوم بتحويل الفوائض المالية من القطاعات ذات الطاقة التمويلية الفائضة (المقرضين أو المودعين) إلى القطاعات ذات العجز في الموارد المالية (المقترضين).

ويتمثل دخل هذه البنوك في الفرق بين ماتحصل عليه من فوائد المقترضين، وماتدفعه من فوائد للمقرضين، أما العمولات التي تتقاضاها مقابل الخدمات التي تقدمها فتتمثل جزءا يسيرا نسبيا. أ. هـ.

ثم قدم الباحث بعض النماذج التطبيقية من الواقع العملي وقام بتحليلها، مؤكدا ما انتهى اليه من الدراسة.

وعلى سبيل المثال عرض المركز المالي الاجمالي للبنوك التجارية في مصر في مارس سنة ١٩٨٧ وتبين من وجوه الاستخدام ان نسبة ماتقرضه بلغ ٨١،٨٧٪ من جملة الاستخدامات، وان ٩،٢٧٪ كان للاستثمار في الاسهم والسندات، ومعلوم ان السندات قروض ربوية، أي أن الاستخدامات أساسا في الاقراض بفائدة وختم الباحث دراسته بعرض الصورة التالية:

بنك الاسكندرية التجارية والبحرية ALEXANDRIA COMMERCIAL & MARITIME BANK					
شركة مساهمة مصرية عاهتة وتضم الميزان من سنة ١٩٨٤ ولما تلاه					
سجل تجاري: ١٩٧٧					
البرقية في ٢١ ديسمبر ١٩٨٧					
رقم	١	٢	٣	٤	٥
١	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٢	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٣	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٤	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٥	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٦	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٨	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٩	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
١٠	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧

حسابات الخسائر					
رقم	١	٢	٣	٤	٥
١	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٢	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٣	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٤	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٥	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٦	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٨	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
٩	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧
١٠	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧	١٩٨٧

من استقراء المركز المالي لبنك الاسكندرية التجاري والبحري
في ٨٧/١٢/٣١ وكذا حساب الارباح والخسائر عن السنة المنتهية
في ١٩٨٧/١٢/٣١ استبان لنا الآتي:

- ١- نسبة إجمالي الودائع إلى إجمالي الموارد ٦٧٪.
- ٢- حقوق المساهمين إلى إجمالي الموارد ١٨،٣٪.
- ٣- نسبة حقوق المساهمين إلى إجمالي ٢٧،١٪.
- ٤- نسبة الاستثمارات المالية إلى إجمالي الاستخدامات نصف في المائة أي «٠،٥٪».

- ٥- نسبة القروض والسلفيات إلى إجمالي ودائع العملاء ١٤٦٪.

حساب الأرباح والخسائر

- ١- نسبة الفوائد المحصلة إلى جملة الإيرادات ٨٥،٨٪.
 - ٢- نسبة عائد الخدمات المصرفية والإيرادات الأخرى إلى إجمالي الإيرادات ١٤،٢٪.
 - ٣- نسبة الفوائد المدفوعة إلى الفوائد المحصلة ٥٥٪.
- والمؤشرات على الوجه المتقدم ليس في حاجة إلى مزيد من التعليق.
لذا أنهى الباحث دراسته.

وللسادة فقهاء الشريعة أضيف الإيضاحات التالية:

- ١- حقوق المساهمين لا تعني رأس المال، وإنما يضاف إليه ما حصلوه من إيرادات العام، وما بقي من إيرادات الأعوام السابقة، ولذلك فإن من ملك أسهم بنك ربوي، وأراد التوبة، فليس له بعد التخلص من هذه الأسهم - إلا رأسماله والإيرادات غير الربوية، وهي نسبة قليلة كما نرى أما نصيب أسهمه من الفوائد الربوية فهي مال خبيث حرام.
- وعند بيان حكم التعامل في الأوراق المالية، وهي الأسهم والسندات، لا يكفي القول بأن السندات قروض ربوية، فهي حرام وإن الأسهم حصص شائعة في شركة، فهي حلال فنشاط الشركة إذا كان محرماً فأسهمها حرام بلا شك، وإن لم تكن قروضا ربوية السندات فمن اشترى أسهما في بنك ربوي فهو من الذين يأكلون الربا، ويأذنون بحرب من الله ورسوله، ومن اشترى أسهما لشركة لصناعة الخمر فهو ملعون مطردون من رحمة الله تعالى.

- ٢- نسبة الاستثمارات المالية نصف في المائة (٥٠٪) وهي أساساً في السندات، وقل ان تكون في الاسهم، وهذا يعنى ان الاستثمار ليس من طبيعة عمل البنوك.
- ٣- الودائع التي اقترضها البنك اقترضها كاملة (١٠٠٪) واقترض ايضا ٤٦٪ زيادة على هذه الودائع، فمن أين جاءت هذه الزيادة؟
- ٤- في حساب الارباح والخسائر نلاحظ ضخامة الفرق بين الفوائد التي أخذها من المقترضين، والفوائد التي اعطاها المودعين المقترضين، فلم يعط إلا ٥٥٪ من الفوائد التي حصلها، اخذ البنك لنفسه ٤٥٪ وهذا الدخل الأساسي للبنك حيث انه يمثل ٨٥،٨٪ من جملة الإيرادات.
- وبعد فقد: كنت من قبل احتفظت ببعض مانشر من ميزانيات البنوك الربوية لأبين طبيعة عمل هذه البنوك، ولكن بعد ماسبق من عرض ودراسة أظن أن الامر أصبح واضحاً جلياً، لا يحتاج إلى المزيد.

ودائع البنوك عقد قرض شرعاً وقانوناً

ذهب أكثر من تكلم عن ودائع البنوك إلى أنها تعتبر قرضاً، ويشيع بين آخرين أنها ودیعة، حيث يقال: نحن لا نقرض البنك وإنما نودع لديه. وذهب من أراد أن يستحل فوائد البنوك إلى القول بأن هذه الفوائد تعتبر أجراً لاستعمال النقود، أي أن الودائع تدخل تحت عقد الإجارة.

ولعل من المفيد أن نذكر ما يبين الفرق بين العقود الثلاثة كما جاء في الفقه الإسلامي.

عقد القرض: ينقل الملكية للمقترض، وله أن يستهلك العين، ويتعهد برد المثل لا العين. والمقترض ضامن للقرض إذا تلف أو هلك أو ضاع، يستوى في هذا تفريطه وعدم تفريطه.

أما الوديعة: فهي أمانة تحفظ عند المستودع. وإذا هلكت فإنما تهلك على صاحبها لأن الملكية لا تنقل إلى المستودع، وليس له الانتفاع بها، ولذلك فهو غير ضامن لها إلا إذا كان الهلاك أو الضياع بسبب منه.

والعقد الثالث وهو الإجارة: فمن المعلوم أنه لا ينقل الملكية للمستأجر وإنما يعطيه حق الانتفاع مع بقاء العين لصاحبها ويدفع أجراً مقابل هذا الانتفاع، ولذلك يطلق على الإجارة «بيع المنافع» فتجوز إجارة كل عين يمكن أن ينتفع بها منفعة مباحة مع بقاء العين بحكم الأصل، ولا تجوز إجارة مالا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه كالطعام، فلا ينتفع به إلا باستهلاكه، والإجارة عقد على المنافع، فلا تجوز لاستيفاء عين واستهلاكها، ومثل الطعام النقود، فلا يمكن الانتفاع بها إلا بانفاقها في شراء أو غيره، أي باستهلاك العين. والعين المستأجرة أمانة في يد المستأجر، إن تلفت بغير تفريط لم يضمنها.

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بأن ودائع البنوك سميت بغير حقيقتها،

فهي ليست وديعة، لأن البنك لا يأخذها كأمانة يحتفظ بعينها لترد إلى أصحابها، وإنما يستهلكها في أعماله ويلتزم برد المثل.

وهذا واضح في الودائع التي يدفع البنك عليها فوائد، فما كان ليدفع هذه الفوائد مقابل الاحتفاظ بالأمانات وردها إلى أصحابها.

أما الحسابات الجارية فمن أعمال البنوك أدرك أنها تستهلك نسبة كبيرة من أرصدة هذه الحسابات.

كما أن البنك في جميع الحالات ضامن لرد المثل، فلو كانت وديعة لما كان ضامناً، ولما جاز له استهلاكها.

ومن الواضح الجلى أن ودائع البنوك لا تدخل في باب الإجارة، ويكفى أن ننظر إلى طبيعة النقود، وإلى عملية الإيداع من حيث الملكية والضمان والاستهلاك.

ولم يبق إلا القرض وهو ينطق تماماً على عقد الإيداع.

وإذا نظرنا إلى القانون نجد أن تشريعات معظم الدول العربية تعتبر هذه الودائع قرضاً، قال العلامة الأستاذ الدكتور عبدالرزاق السنهوري في كتابه (الوسيط في شرح القانون المدني): «ويتميز القرض عن الوديعة في أن القرض ينقل ملكية الشيء المقرض إلى المقرض على أن يرد مثله في نهاية القرض إلى المقرض، أما الوديعة فلا تنقل ملكية الشيء المودع إلى المودع عنده بل يبقى ملك المودع ويسترده بالذات». هذا إلى أن المقرض ينتفع بمبلغ القرض بعد أن أصبح مالاً له، أما المودع عنده فلا ينتفع بالشيء المودع بل يلتزم بحفظه حتى يرده إلى صاحبه.

ومع ذلك فقد يودع شخص عند آخر مبلغاً من النقود أو شيئاً آخر مما يهلك بالاستعمال ويأذن له في استعماله، وهذا ما يسمى بالوديعة الناقصة.

وقد حسم التقنين المدني الجديد الخلاف في طبيعة الوديعة الناقصة، فكيفها بأنها قرض. وتقول المادة ٧٢٦ مدنى في هذا المعنى: إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أى شيء آخر مما يهلك بالاستعمال، وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً.

أما في فرنسا فالفقه مختلف في تكييف الودائع الناقصة. والرأى الغالب هو الرجوع إلى نية المتعاقدين. فإذا قصد صاحب النقود أن يتخلص من عناء حفظها بإيداعها عند الآخر فالعقد وديعة. أما إن قصد الطرفان منفعة من تسلم النقود عن طريق استعمالها لمصلحته فالعقد قرض. ويكون العقد قرضاً بوجه خاص إذا كان من تسلم النقود مصرفاً. (٤٢٨/٥-٤٢٩).

وقال بعد ذلك في حديثه عن صور مختلفة لعقد القرض:

«وقد يتخذ القرض صوراً مختلفة أخرى غير الصور المألوفة.. من ذلك إيداع نقود في مصرف، فالعميل الذي أودع النقود هو المقرض، والمصرف هو المقترض، وقد قدمنا أن هذه وديعة ناقصة وتعتبر قرضاً» (٤٣٥/٥).

● ويقول الدكتور علي جمال الدين عوض في كتابه (عمليات البنوك من الوجهة القانونية):

إذا نظرنا إلى الحالة الغالبة للوديعة المصرفية وجدناها قرضاً، لأن الوديعة تكون بقصد الحفظ، والمودع لديه يقوم بخدمة للمودع، في حين أنه في القرض يستخدم المقترض مال غيره في مصالحه الخاصة، والتمييز دقيق بين كل من القرض والوديعة في العمل، فإذا وعد البنك برد النقود لدى الطلب فقد يمكن القول أن هناك وديعة، لأن الرد بمجرد الطلب يمنع البنك من استخدام النقود.

ولذلك فهو يقوم بخدمة لعملائه ولا يعتبر مقترضاً، لكن هذا لم يعد

صحيحاً اليوم إلا من ناحية النظرية، فإن البنك إذ تقبل الودائع ترد لدى الطلب أو بعد مدة قصيرة من الطلب، فإن ذلك لا يمنعها من استخدام النقود في مصالحها، اعتماداً منها أن المودعين لن يتقدموا جميعاً لطلب الاسترداد دفعة واحدة في وقت واحد، وأن سحب بعض الودائع يؤدي إلى إيداع مبالغ جديدة، وأن الودائع الجديدة تستخدم في مواجهة طلبات الاسترداد، وأنه على أي حال إذا زاد القدر المطلوب على الموجود فعلاً لدى البنك فإنه يستطيع بطرق متعددة الحصول على مايلزمه لمواجهة الطلبات الجديدة، فضلاً عن أن الوديعة بالمعنى الفني الدقيق التي تهدف إلى خدمة المودع تفرض في الواقع أن البنك المودع لديه لا يعطي فائدة عنه، بل فوق ذلك يتقاضى أجراً عن هذه الخدمة، لأن مجانية الإيداع التي يطلبها الفرد يصعب أن يقبلها البنك، كما أن القانون المدني لا يفترض في الوديعة أجراً إلا لصالح المودع لديه، في حين أن البنك لا يتلقى أي أجر عن عمله، بل إنه يعطي فائدة للعميل مقابل إبقاء النقود لديه.

ولذلك يمكن القول بالنظر إلى الواقع أن الوديعة النقدية المصرفية في صورتها الغالبة تعد قرضاً، وهو مايتفق مع القانون المصري حيث تنص المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي: إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك باستعماله، وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً. ويأخذ كثير من تشريعات البلاد العربية بهذه القرينة، أي ينص على أن البنك يمتلك النقود المودعة لديه، ويلتزم بمجرد رد مثلها من نفس النوع. (راجع ماكتبه عن طبيعة الوديعة النقدية المصرفية ص ٢٠-٢٨ والجزء الذي نقلناه منه بتصرف من صفحات ٢٢، ٢٦، ٢٧).

بعد هذا كله نقول إن ودائع البنوك تعتبر قرضاً في نظر الشرع والقانون، والاتفاق هنا بين الشرع والقانون من حيث الحكم على الودائع بأنها قرض،

وبعد هذا الاتفاق يأتي الاختلاف الكبير بين شرع الله في تحريم ربا الديون بصفة عامة وبين القانون الوضعي في إباحته هذا الربا بعد أن أسماه فوائد .
ومن هنا ندرك سبب الفتوى التي أصدرها بالإجماع علماء المسلمين المشتركين في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بعد أن نظروا في الأبحاث المقدمة إليهم عن أعمال البنوك، ونص هذه الفتوى هي:

«الفائدة عن أنواع القروض كلها ربا محرم لافرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الانتاجي لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين وكثير الربا في ذلك وقليله حرام. والاقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقراض بالربا حرام كذلك، ولا يرتفع اثمه الا إذا دعت اليه الضرورة وكل امرئ متروك لدينه في تقرير ضرورته .

وأن أعمال البنوك في الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد، والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليه العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة، وما يؤخذ في نظير هذه الاعمال ليس من الربا .

وإن الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الاقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة .

وفي سنة ١٣٩٦هـ (١٩٧٦م) عقد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، وحضره الكثرة الكاثرة من فقهاء الشريعة، وعلماء الاقتصاد، وغيرهم. ولم يثر أي خلاف حول اعتبار فوائد البنوك غير الإسلامية من الربا المحرم، كلهم اجمعوا على أن هذه الفوائد من الربا الذي حرمه الإسلام. ثم كان الخطوة الأخرى نحو دعم البديل الإسلامي وتحسينه، ولهذا

جاء في المقترحات والتوصيات مايلي:

١- دعوة الحكومات الإسلامية إلى دعم البنوك الإسلامية القائمة في الوقت الحاضر، والعمل على نشر فكرتها وتوسيع نطاقها.

٢- العناية بتدريب العاملين في البنوك الإسلامية لتحقيق المستوى اللائق لكفاياتهم العملية.

ثم عقد عدة مؤتمرات أخرى أجمعت على ما أجمع عليه المؤتمران المذكوران، وبذلك أصبحت فوائد البنوك من الحرام البين، ولم تعد من الشبهات. ولا مجال إذن للخلاف، ولا للفتاوى الفردية.

ولكن لماذا يذكر القانون؟ «إن الحكم إلا لله» وما أثر معرفة معاملات البنوك من الوجهة القانونية إن البنك يخضع للقانون الذي يحدد علاقته مع المتعاملين معه، والآثار المترتبة من الحقوق والالتزامات. فمن يودع في البنك فهو يعلم أن القانون هو الذي يحكم هذا التعامل، وقد نص على أن هذا الايداع إقراض، ورتب عليه مايتصل بأحكام القرض. وليس لأي من المتعاقدين أن يخرج على القانون، ولا أن يفسر هذا التعامل بما يخالف القانون. والمسلم الذي يذهب للبنك الربوي، ويعلم أن إيداعه إقراض ينطبق عليه كل أحكام القرض، وأن القانون أباح الفائدة المشروطة زيادة على القرض، وأن هذه الفائدة من الربا المحرم بالكتاب والسنة والاجماع، فإن المسلم في هذه الحالة يكون مقدماً على ارتكاب كبيرة من أكبر الكبائر، علماً بأنه ملعون مطرود من رحمة الله، مؤذن بحرب من الله ورسوله.

ولذلك عندما افتت لجنة الفتوى بالأزهر بأن شهادات الاستثمار حرام، جاء في بيانها: إن القانون حدد شهادات الاستثمار بأنها قرض بفائدة، وكل قرض بفائدة حرام.

هل البنك فقير حتى نقرضه؟

يعجب كثير من الناس عندما يسمعون أن ودائع البنوك أو شهادات الاستثمار تعتبر قرضاً، فالقرض إنما يكون للفقير المحتاج، وصاحب شهادة الاستثمار قد يكون هو الفقير الذي ادخر أموالاً قليلة بشق الأنفس للانتفاع بها في وقت آخر، أو لأي سبب من الأسباب، فكيف يقرض البنك صاحب الملايين؟!

ويعترض بعض أهل العلم على جعل هذه الودائع والشهادات من باب القرض، لأن القرض عقد إرفاق، والمتعاملون مع البنك هنا إنما يريدون الإيداع والاستثمار، وليس الرفق بالبنوك والإحسان إليها!

وعامة الناس معذورون، وخاصتهم قد يعذرون وقد لا يعذرون.

وقبل أن أحاول إزالة هذه الشبهة أضع أمام القارئ المسلم ما يأتي:

بعد أن قتل الزبير بن عوام - رضي الله عنه - ترك من بعده مالاً كثيراً وفيراً، ووجدوا عليه ديناً كبيراً، وقد أشار إلى هذه التركة وهذا الدين الإمام البخاري في صحيحة، وكثير غيره كما ذكر الحافظ في الفتح.

قال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (٧-٢٥٠):

«وقد كان الزبير ذا مال جزيل وصدقات كثيرة جداً، لما كان يوم الجمل أوصى إلى ابنه عبدالله، فلما قتل وجدوا عليه من الدين ألفي ألف ومائتي ألف، فوفوها عنه، وأخرجوا بعد ذلك ثلث ماله الذي أوصى به، ثم قسمت التركة بعد ذلك، فأصاب كل واحدة من الزوجات الأربع من ربع الثمن ألف ألف ومائتا ألف درهم.. فعلى هذا يكون جميع ماتركه من الدين والوصية والميراث تسعة وخمسين ألف ألف وثمانمائة ألف».

معنى هذا إن تركة الزبير - رحمه الله ورضي الله عنه - كانت كالاتي:

مجموع الديون مليونان و ٢٠٠ ألف.

نصيب الزوجات الأربع ٤ ملايين و ٨٠٠ ألف، ومن المعلوم أن نصيب الزوجة أو الزوجات (ثمن التركة) فتكون التركة المقسمة على الورثة ٣٨ مليوناً و ٤٠٠ ألف، وهذا يعادل الثلثين حين أوصى بالثلث ومقداره ١٩ مليوناً و ٢٠٠ ألف وبهذا تكون التركة بعد الديون ٥٧ مليوناً و ٦٠٠ ألف درهم، وهنا يرد هذا السؤال:

من يملك هذه الثروة الضخمة كيف يستدين هذا الدين؟

ولنقرأ ما جاء في صحيح البخاري:

«إنما كان دينه الذي عليه أن الرجل كان يأتيه بالمال فيستودعه إياه، فيقول الزبير: لا، ولكنه سلف، فإني أخشى عليه الضيعة».

(راجع صحيح البخاري - كتاب فرض الخمس - باب بركة الغازي في ماله حياً وميتاً، مع النبي - ﷺ - وولادة الأمر).

مما رواه الإمام البخاري نرى أن الذين جاءوا بهذه الأموال أرادوا حفظها عند الزبير، أي أن تكون وديعة، فطلب منهم أن تكون سلفاً لا وديعة، ونعرف الفرق بين الوديعة والقرض: فالوديعة لا يضمنها المودع لديه والقرض يضمنه المقرض، ولذلك قال الزبير: فإني أخشى عليه الضيعة، أي أنه يكون ضامناً للمال باعتباره قرضاً. ويقابل هذا الضمان أن يكون من حقه الاستفادة من هذا المال المقرض، فيخلطه بماله في التجارة وغيرها، أما الوديعة فتبقى كما هي لا يستفاد منها.

ونترك تركة الزبير ودينه مؤقتاً ونأتى إلى حكم من الأحكام الفقهية وهو «إقراض الولي مال اليتيم»:

ما جاء تحت هذا العنوان في معجم الفقه الحنبلي (١٠٧٦/٢): لا يجوز

للولي إقراض مال اليتيم إذا لم يكن فيه حفظ له، فمتى أمكن الولي التجارة به، أو تحصيل عقار له فيه الحظ لم يقرضه، وإن لم يكن ذلك كان في إقراضه حظ لليتيم جاز. ومعنى الحظ أن يكون لليتيم مثلاً مال يريد نقله الى بلد آخر، فيقرضه لرجل ليقضيه بدله في البلد الآخر، بقصد حفظه من الغرور في نقله، أو يخاف عليه الهلاك من نهب أو غرق أو نحوهما، أو يكون مما يتلف بتداول مدته، أو يكون حديثه خيراً من قديمه كالحنطة.

فإن لم يكن فيه حظ وإنما قصد إرفاق المقترض وقضاء حاجته فهذا غير جائز. وإن أراد الولي السفر، لم يكن له المسافرة بمال اليتيم، وإقراضه حينئذ لثقة أمين أولى من إيداعه، لأن الوديعة لا تضمن.. ولا يجوز قرضه إلا للمليء - أي غني - أمين. (وانظر المغني ٤/٢٩٥).

من هذا يتضح أن الغاية من إقراض مال اليتيم الرفق باليتيم لا بالمقترض، ومصلحة اليتيم لا مصلحة المقترض، والمراد بالإيداع، غير أن الوديعة لا تضمن ففضل الإقراض لغني أمين حتى يحفظ المال لصالح اليتيم لا لصالح الغني.

لعل من هذين المثليين يتضح المراد، فلم يكن الزبير فقيراً يستقرض، بل كان من أصحاب الملايين، له ممتلكات في المدينة والعراق ومصر وغيرها، وأراد المودعون حفظ أموالهم لا الرفق بالزبير، وتحول العقد من وديعة إلى قرض، فكل عقد له ما يميزه عن غيره، وإقراض مال اليتيم لحفظه أيضاً، فهو لمصلحة اليتيم لا لمصلحة المليء الغني.

وما دام العقد قرض فلا يحل أخذ زيادة على رأس المال وإلا كان من ربا النسيئة.

فمن أراد الإيداع لحفظ المال مع الضمان فالإيداع هنا قرض مضمون،

كإقراض المودعين للزبير، وإقراض مال اليتيم للغني المملوء.

ومن أراد الايداع للاستثمار عن طريق الفائدة المحددة كودائع البنوك الربوية وشهادات الاستثمار، فالإيداع هنا عود للقرض الانتاجي الربوي الذي كان شائعاً في العصر الجاهلي.

ومن ساعد المحتاج، وفرج كربته، وأقرضه قرضاً حسناً، جزاه الله سبحانه وتعالى أحسن الجزاء، وفرج عنه كربة من كرب يوم القيامة، وهذا هو عقد الارفاق.

إذن ليس القرض في جميع حالاته عقد إرفاق، وإنما هو في الأصل عقد إرفاق، وقد يخرج عن هذا الأصل.

ومن المعلوم أن العبرة في العقود ليست بالالفاظ وإنما بالمعنى والمقصد الذي يكشف عن طبيعة العقد وخصائصه:

فمثلاً لو قال: وهبتك هذه السلعة بمائة جنيته، فإن العقد هنا ليس هبة وإن كان بلفظها، وإنما هو بيع، ويأخذ أحكام عقد البيع.

● وقال ابن قدامة في المغني (٣٥٣/٤) تحت باب البيع:

«ويصح - أي القرض - بلفظ السلف والقرض لورود الشرع بهما، وبكل لفظ يؤدي معناه، مثل أن يقول: ملكتك هذا على أن ترد علي بدله، أو توجد قرينة دالة على إرادة القرض. فإن قال: ملكتك، ولم يذكر البدل، ولا وجد مايدل عليه، فهو هبة».

وقال في المضاربة (١٤٤/٥):

«وإن قال خذ هذا المال فاتجر به، وربحه كله لك، كان قرضاً لا قرضاً».

● وفي المضاربة أيضاً قال الدردير:

«يجوز أن يضمن العامل مال القراض - أي المضاربة - لربه لو تلف أو

ضاع بلا تفريط في اشتراط الربح له، أي للعامل، بأن قال ربه (أي صاحب المال): اعمل فيه والربح لك، لأنه حينئذ صار قرضاً، وانتقل من الأمانة إلى الذمة» (انظر اقرب المسالك مع بلغة السالك ٢/٢٤٩).

فاعطاء المال بعقد ناقل للملكية، وأخذ المال يكون ضامناً، ملتزماً برد المثل، يعتبر قرضاً وإن كان بلفظ آخر. فإن التزم برد المثل وزيادة كان هذا من ربا الجاهلية المعلوم تحريمه من الدين بالضرورة، سواء أكان الآخذ أو المعطي غنياً أم فقيراً، مستثمراً منتجاً أم مستهلكاً، ويستويان في الإثم إلا عند ضرورة المحتاج للاقتراض. وعند الحديث من قبل عن ربا الجاهلية وردت كلمة السلف، والقرض، وجاءت عبارات أخرى بغير هذا، فمثلاً في عبارة الفخر الرازي:

«ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال، على أن يأخذوا كل شهر قدرأ، معيناً، ويكون رأس المال باقياً».

وفي عبارة ابن حجر الهيتمي:

«ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية.. لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً، ورأس المال باق بحاله».

ونستطيع أن نعبر عما سبق بتعديل طفيف لنبين الواقع المؤلم، فنقول مثلاً: «.. يدفع ماله للبنك إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً، ورأس المال باق بحاله».

وهذا ينطبق على الودائع ذات العائد الشهري الذي يطبقه معظم البنوك الربوية!

فاذا قلنا بدلا من كل شهر :«كل ستة أشهر» انطبق هذا على شهادات الاستثمار ذات العائد الجارى «المجموعة ب»!

وإذا تركنا الأشهر وقلنا «كل سنة» انطبق هذا على الودائع لأجل، وهو النظام الشائع عند كل البنوك الربوية!

أما إذا أردنا توضيح الربا «أضعافاً مضاعفة» فيمكن أن نضرب له مثلاً بشهادات الاستثمار ذات القيمة المتزايدة «المجموعة أ» حيث يتضاعف مادفع ليصل حالياً إلى ٤٨٪!

وكذلك بالفوائد المركبة التى تأخذها جميع البنوك الربوية من المقترضين.

● وابن حجر الهيثمى أورد عبارته في كتابه : (الزواجر عن اقتراف الكبائر) فهل يزدجر أولئك الذين يرتكبون هذه الكبائر؟ فلن يحمل أحد عنهم أوزارهم؟!

والعجيب أن نجد في عصرنا من يجعل تحريم الربا مرتبطاً بالحاجة والاستغلال، وحيث لا استغلال فلا ربا يحرم !! فإن هذا يدل على عدة أمور منها:

عدم معرفة بطبيعة ربا الجاهلية، الذي كان طريقة من طرق الاستثمار عند أهل الجاهلية، يقبلون عليه برضا، وقد يذهب صاحب المال القليل إلى تاجر دولي يملك قافلة كاملة، يستثمر هذا المال القليل، ثم يرد لصحابه رأس المال والفوائد الربوية المتفق عليها.

ومنها: عدم فقه النصوص، فإن الفقير المحتاج، الذي يضطر للاقتراض بالربا، يرتفع الإثم عنه بقدر ضرورته، ويبقى الإثم على المقرض المستغل. هذا أمر لا يجادل فيه أحد.

فلو كان الربا مرتبطاً بالحاجة والاستغلال، فكيف سوى رسول الله ﷺ بين الاثنين حيث قال :«فمن زاد أو استزاد فقد أربى، والآخذ والمعطي فيه

سواء؟ وكيف يلعب أكل الربا وموكله ويجعلهما سواء؟.

ومنها: الجرأة على الخروج على إجماع الأمة خلال أربعة عشر قرناً من الزمان، والأمة إنما تجمع أخذاً عن نبيها ﷺ، المبين عن ربه عزوجل، وقد أكد هذا الإجماع إجماع كل المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية. ومنها ومنها الخ.

صورة مختلفة لودائع البنوك

الحساب الجاري:

أثبت آنفاً أن ودائع البنوك عقد قرض شرعاً وقانوناً، وهذه الودائع تأخذ صوراً مختلفة لكنها لا تخرج في جوهرها عن عقد القرض. وأضرب مثلاً بما يسمى «بالحساب الجاري»: فهو يعتبر وديعة تحت الطلب، ومن حق المودع أن يأخذ رصيده كله أو بعضه دون قيود على السحب أو الایداع، أو ارتباط بمدة معينة فالبنك ملتزم بالسداد الفوري متى طلب المودع. والحساب الجاري بهذا المفهوم يتفق مع عقد الوديعة في الفقه الإسلامي من حيث إن الهدف هو حفظ المال، ومن حق المودع أخذ ما أودع متى شاء، غير أنه يختلف عن الوديعة في أشياء أخرى: فالمودع لديه ليس من حقه الانتفاع بالوديعة، وإذا ضاعت أو تلفت بغير تفريط فليس بضامن، والملكية لا تنتقل إليه.

أما الحساب الجاري فالبنك يستفيد من أرصدة هذه الحسابات ويستثمرها لنفسه، حيث تنتقل الملكية إليه ويضمن رد المثل.

من هذا نرى أن الحساب الجاري عقد قرض بين المودع والبنك، ومادام البنك لا يعطي فائدة على هذا النوع من القروض، فالقرض إذن هنا قرض حسن، وهو يخلو من الربا، ومع هذا قد لا يخلو من الحرمة!

فالقرض الحسن إذا كان عونا على ارتكاب الحرام فهو حرام، ومن المعلوم أن البنك الربوي تاجر ديون مراب، فمعظم نشاطه يقع في دائرة الحرام، وأرصدة الحسابات الجارية يستعين بها في الاقتراض بالربا، وغير ذلك من الأعمال المحرمة، غير أن المسلم عندما لا يجد إلا البنوك الربوية قد تدفعه الضرورة إلى التعامل معها، ولا حرج في هذا مادامت الضرورات تبيح المحظورات.

قال قائل: «أنا أريد حفظ مالي، ونيتي تتجه إلى هذا لا إلى معاونة البنك الربوي، فإذا كان استخدامه الاستخدام السييء فالإثم يقع عليه».

وهذا القول صحيح مادام لم يجد مكاناً أميناً يحفظ فيه ماله، فلجأ إلى البنك، فالضرورة هي التي ألجأته لهذا، والضرورة تقدر بقدرها، ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا المال من الناحية الواقعية يدخل في أعمال البنك التي لا يبيحها الإسلام، بل إنه يقرض أضعاف ما لديه من ودائع، ويدرك هذا من يعرف أعمال البنوك، وخلقها للنقود.

ومن قبل أشرت إلى عملية خلق البنوك للنقود، ثم قيامها باقراض هذه النقود التي لا وجود لها في الواقع، وأخذها زيادة ربوية على هذه القروض! ونؤكد هنا ما يأتي وهو ما أشرنا إليه من قبل:

- ١- الربا الذي يحصل عليه البنك يزيد عن ربا الجاهلية بكثير.
- ٢- وهو كذلك أسوأ من ربا الجاهلية، لأن البنك يقرض بالربا ما ليس عنده، ومالا يملكه، بل مالا وجود له في الواقع.
- ٣- الحسابات الجارية التي تعتبر قروضاً حسنة من المودعين تستغلها البنوك أسوأ استغلال، فتقرض أضعافها قروضاً ربوية.
- ومن هنا ندرك حرمة هذا التعامل مع البنوك الربوية إلا إذا دعت الضرورة.

٤- نقطة أشير إليها دون خوض فيها، وهي ما أدى إليه خلق النقود من التضخم وزيادة الأسعار، وهذا أمر يعرفه الاقتصاديون، ويدركون خطره.

دفتر التوفير

وصورة أخرى تشبه الحساب الجاري من حيث عدم التقيد بمدة معينة للسحب من الرصيد، هذه الصورة هي الإيداع عن طريق فتح دفتر توفير، غير أن هذا الإيداع يخضع لقيود لا يخضع لها الحساب الجاري. ونسبة السحب من دفاتر التوفير أقل من الحسابات الجارية، ولذلك تستخدم البنوك من أرصدة هذه الدفاتر نسبة أكبر من الحسابات الجارية، وتدفع فوائد ربوية على هذه الأرصدة بشروط معينة.

ومعنى هذا أن البنك تنتقل إليه ملكية الأرصدة، ويتصرف فيها ويستفيد منها في عمليات الاقتراض الربوى، ويتعهد برد المثل والفائدة للمودعين، وهو ضامن في جميع الحالات. وهذا هو عقد القرض الربوى.

الودائع لأجل

تمثل هذه الودائع أهم الأرصدة التي تركز عليها البنوك الربوية، فهي أكبر مصدر مالي يمد هذه البنوك الربوية، ويساعدها في مهمتها للقيام بالاقتراض الربوى، ولذلك تتنافس البنوك الربوية.. للحصول على أكبر قدر من هذه الودائع، ولإبقائها أكبر مدة ممكنة، وعادة تحدد الفوائد هنا بنسبة أعلى من النسبة تحدد لودائع دفتر التوفير.

وإلى جانب الصورة المألوفة للودائع والفوائد، ابتكرت البنوك صورة أخرى للإغراء والجذب، من هذه الصور ما أعلنه البنك المصرى، حيث قال: أن لديه ستة عشر وعاء ادخاريا بالعملات المحلية والأجنبية، منها:

١- شهادات البنك الأهلي المصرى ذات الإيراد بالدولار الأمريكى.

- ٢- دفاتر التوفير ذات الجوائز بالدولار الأمريكي.
 - ٣- الودائع لأجل بالعملات الأجنبية.
 - ٤- شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد بالجنيه المصري.
 - ٥- شهادات إيداع البنك الأهلي المصري الثلاثية.
 - ٦- شهادات إيداع البنك الأهلي المصري الخمسية.
 - ٧- ودائع التوفير ذات الجوائز بالجنية المصري.
 - ٨- شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد الشهري المشتركة في التأمين.
وقال البنك في إعلانه «مؤكد ستجد مايناسبك»
ثم قال :«أمناء المدخرات المنتشرة على مستوى الجمهورية يساعدونك
في اختيار مايناسبك لا استثمار أموالك وتحويل مدخراتك».
- وصور الودائع - أي القروض - التي أعلن عنها البنك تنوعت من حيث
العملة، ومدة القرض والفائدة الربوية، وطريقة صرفها.
- والبنوك الأخرى الربوية في طلبها للقروض تحاول الإغراء بمثل هذا التنوع.
- شهادات الاستثمار عقد قرض أيضا شرعاً وقانوناً**
- إذا تأملنا شهادات الاستثمار، وبحثنا عن جوهرها وطبيعتها، وجدناها لا
تخرج عن عقد القرض، ولا تزيد عن كونها من صور ودائع البنوك، فهي لا
تختلف عن هذه الودائع من حيث إنها نقود ولا تصلح للاجارة، وليست وديعة
تحفظ لدى البنك كأمانة، وإنما تستخدم هذه النقود في الاستثمارات الخاصة
- الحلال منها والحرام - بعد التملك وضمن رد المثل وزيادة، وهذا هو
القرض الانتاجي الربوي الذي كان شائعاً في الجاهلية، وحرم بالكتاب والسنة،
وأشرنا الى الفرق بينه وبين شركة المضاربة التي أحلها الإسلام، فما قيل عن
ودائع البنوك يقال عن شهادات الاستثمار بلا أدنى فرق في الجوهر.

والبنك الأهلي المصري نفسه عندما يعلن عن أوعيته الإذخارية يذكر في بعض إعلاناته شهادات الاستثمار ضمن هذه الأوعية، فهي لا تختلف عن باقى أوعيته الإذخارية التي أثبتنا أنها عقد قرض شرعاً وقانوناً.

وإذا كان البنك الأهلي يأخذ أموال هذه الشهادات ليضمها إلى باقى أمواله، ليستخدمها في الإقراض الربوى كما رأينا، فهي مثل باقى الودائع والشهادات التى يصدرها، كشهادات إيداع البنك الأهلي المصري الثلاثية، أو الخمسية، أو غيرها مما أشرنا إليه من قبل.

وإذا كان يأخذها نيابة عن الدولة، وتضم الأموال إلى خزانة الدولة، وتتعهد هي برد الأصل، ودفع الفوائد، ففي هذه الحالة تعتبر نوعاً من السندات الحكومية، أو مايسمى بسندات الخزانة. وهي قروض ربوية، انتهت المؤتمرات المتعددة من بيان التحريم، وخطت خطوة مباركة حيث بحثت عن البديل الإسلامى، ووضعت ضوابطه الشرعية، وخرج هذا البديل من النظرية إلى التطبيق العملي كما سنوضح فيما بعد إن شاء الله تعالى.

● وقال السيد رئيس مجلس إدارة البنك الأهلي المصري:

إن شهادات الاستثمار تعتبر وديعة أذن صاحبها باستثمار قيمتها، وليست قرضاً. وبالطبع لا يتصور أنه أراد بيان التكييف الشرعي، والحكم الشرعي، فليس من أهل الشأن، وليس الشرع هو الذى يحكم أعمال البنك، ويحدد حقوقه والتزاماته في واقعنا المؤلم بعد أن ابتعدنا عن منهج الله عزوجل، وإنما القانون الوضعي هو الذى يحكم هذه الأعمال، ويحدد هذه الحقوق والالتزامات.

ومعنى هذا أن السيد رئيس مجلس الإدارة يبين الوجهة القانونية لا الشرعية، ولا يمكن أن يطالب بغير هذا.

ويؤسفنا أن نقول: أن سيادته لا يعرف أعمال البنك من الوجهة القانونية، أو علم وأبدى خلاف ما يعلم حاجة في نفسه! والأمر الأول مقبول من أي مسؤول فضلاً عن رئيس لمجلس الإدارة! أما الأمر الثاني فهو حرام على كل مسلم.

ولتوضيح عدم العلم، أو العلم مع عدم الصدق نذكر نص المادة ٧٢٦ من القانون المدني، وهو: «إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود، أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال، وكان المودع عنده مأذونا له في استعماله، اعتبر العقد قرضاً». والسندات من الوجهة القانونية عقد قرض أيضاً.

● قال الدكتور السنهوري في الوسيط (٤٣٧/٥):

«قد يتخذ القرض صوراً مختلفة أخرى غير الصورة المألوفة:

من ذلك أن تصدر شركة أو شخص معنوي عام سندات، فهذه السندات قروض تعقدها الشركة أو الشخص المعنوي مع المقرضين، ومن اكتب في هذه السندات فهو مقرض للشركة أو الشخص المعنوي بقيمة ما اكتب به».

والأهم من كل هذا أن القانون رقم ٨ لسنة ١٩٦٥ قرر أن هذه الشهادات من باب القرض، ولا اجتهاد مع النص^(١).

وفي الفقه الإسلامي يعتبر استعمال الوديعة من الخيانة كالجحود^(٢)، مادام بغير إذن المودع، أما إذا أذن فإن العقد لا يكون وديعة، فإذا أذن على أن يكون الربح بينهما بنسبة متفق عليها، والخسارة من رأس المال، كان قراضاً - أي مضاربة.

(١) فكيف إذن لا يعرف رئيس مجلس الإدارة القانون الذي بموجبه ظهرت شهادات الاستثمار؟ وهل يجوز تعريفها وتكييفها بما يخالف هذا النص القانوني؟!

(٢) انظر المغني ٢١٩/٧ .

وإذا أذن في الاستعمال، على أن يكون الربح للمودع لديه، ويضمن رد المثل: كان قرضاً حسناً.

أما إذا أذن المودع في استعمال الوديعة، مع ضمان المودع لديه في جميع الحالات، والتزامه برد المثل، مع زيادة مشروطه متفق عليها، كان هذا قرضاً ربوياً، وهذا هو ما ينطبق على شهادات الاستثمار، كما ينطبق على ودائع البنوك ذات الفوائد. وبينت هذا من قبل تحت عنوان: «ودائع البنوك عقد قرض شرعاً وقانوناً» و «هل البنك فقير حتى نقرضه؟».

صور أخرى لعقد القرض

دفتر توفير البريد:

التعامل مع مكاتب البريد سهل ميسر، نظراً لكثرتها، وانتشارها في جميع القرى وأحياء المدن.

لذا لجأ كثير من الناس إلى الإيداع في هذه المكاتب عن طريق فتح دفتر توفير. والإيداع هنا قد يكون لمجرد حفظ المال لا للاستثمار، فيشبه الحساب الجاري في البنوك من حيث اعتباره قرضاً حسناً، وقد يكون بفائدة، وعندئذ لا يختلف في شيء عن دفتر توفير البنوك.. وسيأتى المزيد من البيان عند الحديث عن فتاوى الشيخ شلتوت.

السندات:

من وسائل الاقتراض التي تلجأ إليها البنوك والشركات والحكومات إصدار السندات، فيتعهد من يصدر السند بأن يدفع لحامله، بعد مدة محددة القيمة الاسمية للسند، كما يتعهد بدفع فائدة سنوية مقدرة تمثل نسبة مئوية من القيمة الاسمية.

فالسندات قروض ربوية، مصدرها هو المقترض، والمشتري هو المقرض،

والقيمة الاسمية المدفوعة هي القرض، والفائدة الثابتة هي الزيادة الربوية. وشراء السندات يعتبر المجال الأكبر فيما يسمى بالاستثمار عند البنوك الربوية، وبالطبع ليس استثماراً، وإنما هو إقراض ربوي.

فتح الاعتماد:

الصور المختلفة لودائع البنوك شطراً من وظيفة هذه البنوك، وهو الاقتراض، والبنوك لم تقتض أصلاً إلا لتقترض، فأعمالها إنما تقوم أساساً على القرض الربوي، وإن غيرت اسم الربا إلى فائدة. ومعظم كسب البنوك من هذه الفوائد، حيث تأخذ قروضاً بسعر أقل مما تقترض، وتلك حقيقة يعلمها كل من يلم بأعمال البنوك، وكل من خطابات البنك التي تحمل كلمتي «دائن - مدين».

وقد بينت هذا من قبل عند الحديث عن طبيعة عمل البنوك. والقروض الربوية التي تقدمها البنوك قد تأخذ الصورة العادية المألوفة، وهي ما تسمى «القروض البسيطة» وقد تأخذ صوراً أخرى أكثرها تداولاً ما يسمى «فتح الاعتماد».

وتختلف القروض عن الاعتمادات المفتوحة في حصول المقترض على مبلغ القرض بمجرد الاتفاق، واحتساب الفوائد عن المبلغ بأكمله، وعن المدة المتفق عليها كاملة. وقد يندمج القرض في حساب جار فيضيف البنك مبلغ القرض إلى الجانب الدائن لحساب العميل بمجرد التعاقد.

أما فتح الاعتماد فعقد يلتزم البنك بمقتضاه بوضع مبلغ معين تحت تصرف، عملية لمدة معينة، فيكون للعميل الحق في سحب أي مبلغ يشاء في حدود الاعتماد، وفي غضون مدته، كما أن له إيداع ما يريد خصماً على

الرصيد المدين فيقل بذلك دينه، ولا تحسب الفوائد إلا على الأرصدة المدينة من يوم سحبها^(١).

ويلتزم العميل أن يدفع للبنك عمولة معينة تستحق - غالباً - بمجرد إبرام عقد فتح الاعتماد، سواء استخدمه أم لم يستخدمه، وتبرر العمولة بأنها مقابل ما يتحمله البنك ليكون مستعداً لمواجهة احتياجات العميل^(٢).

خصم الأوراق التجارية:

هذه صورة أخرى من صور الإقراض التي تقوم بها البنوك الربوية، فالأوراق التجارية عبارة عن صكوك تتضمن التزاماً بدفع مبلغ من النقود يستحق الوفاء عادة بعد وقت قصير، وتقبل التداول بطريق التظهير أو المناولة، ويقبلها العرف التجاري كأداة لتسوية الديون، وتقبل البيئة التجارية على التعامل بهذه الأوراق كأداة لتسوية الديون نظراً لسهولة تحويلها إلى نقود قبل حلول أجل الوفاء للخصم لدى البنوك.

ويقصد بالخصم^(٣) «أو القطع» دفع البنك لقيمة الورقة قبل ميعاد استحقاقها بعد خصم مبلغ معين يمثل فائدة القيمة المذكورة عن المدة بين تاريخ الخصم وميعاد الاستحقاق، مضافاً إليها عمولة البنك ومصاريف التحصيل.

(١) مقدمة في النقود والبنوك للدكتور محمد زكي شافعي ص ٢١٥ .

(٢) عمليات البنوك للدكتور علي جمال الدين ص ٣٣٠-٣٣١ .

(٣) من تعريفات الخصم مايلي:

«أ» ان الخصم اتفاق يعجل به البنك الخاصم لطالب الخصم قيمة ورقة تجارية أو سند قابل للتداول أو مجرد حق آخر، مخصصاً منها مبلغ يتناسب مع المدة الباقية حتى استيفاء قيمة الحق عند حلول أجل الورقة أو السند أو الحق، وذلك في مقابل ان ينقل طالب الخصم الى بنك هذا الحق على سبيل التملك، وان يضمن له وفاءه عند حلول أجله.

«ب» خصم السندات عقد يعجل للمصرف بمقتضاه الى حامل سند مالى على الغير لم يحل أجله دفع قيمته بعد اقتطاع الفائدة، على ان تنتقل ملكية السند الى المصرف مقيدة بشرط استيفاء الدين عند حلول الاجل. (عمليات البنوك للدكتور علي جمال الدين ص ٤٩٦). ويلاحظ في التعريفات وجود الفائدة نظير إقراض قيمة الورقة التجارية، فهي إذن قرض ربوي.

ويلاحظ كثيرا ما تحرر السندات الإذنية^(١) التي تخصصها البنوك لأمر البنك الذي يقوم بعملية الخصم، بحيث لا يعدو الأمر أن يكون عملية تسليف متخذة صورة عملية خصم، وتفضل البنوك هذا الوضع لاقتطاع الفوائد مقدماً، والإفادة من الضمانات القانونية التي يحيط بها القانون الأوراق التجارية^(٢).

ومن هذا نرى أن خصم الأوراق التجارية عملية ربوية واضحة، ولو لن البنك اكتفى بأخذ العمولة لكان هذا أجراً نظير قيامه بالتحصيل، وكان دفع القيمة قبل الموعد من باب القرض الحسن الذي لا تعرفه البنوك الربوية.

أما الفائدة التي يأخذها البنك فهي نظير الاقراض، ولذلك تختلف تبعاً لقيمة الورقة التجارية وموعد الاستحقاق، فإن افترضنا أن الورقة التجارية قيمتها ألف جنيه، وموعد السداد بعد شهر، واحتاج صاحبها إلى قيمتها في الحال، فإن البنك يعطيه مثلاً تسعمائة وخمسين محتسباً فائدة قدرها خمسون جنيهاً، فكأنه أقرضه تسعمائة وخمسين، ويسترد البنك دينه بعد شهر بزيادة خمسين، وهي بلا شك زيادة ربوية محرمة.

هذه بعض أمثلة للقروض الربوية، وقد ذكر الدكتور عبدالرزاق السنهوري صوراً مختلفة لعقد القرض نثبتها هنا كما ذكرها في كتابه الوسيط (٤٣٧/٥).

قال رحمه الله: «قد يتخذ القرض صوراً مختلفة أخرى غير الصورة المألوفة». من ذلك أن تصدر شركة أو شخص معنوي عام سندات، فهذه السندات قروض تعقدها الشركة أو الشخص المعنوي مع المقرضين، ومن اكتب في

(١) السند الإذني من الأوراق التجارية، ويعرف بأنه مكتوب وفقاً لأوضاع حددها القانون، ويتضمن تعهد شخص معين يسمى المحرر، بدفع مبلغ معين من النقود من تاريخ معين أو قابل للتعيين لأمر أو لأذن شخص آخر يسمى المستفيد. انظر مقدمة في النقود والبنوك للدكتور شافعي ص ٢١٤ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٢١٢-٢١٤ .

هذه السندات فهو مقرض للشركة أو الشخص المعنوي بقيمة ما اكتب به .
ومن ذلك تحرير كمبيالة أو سند تحت الاذن أو سند لحامله، فهذه الأوراق قد تكون قروضاً يعقدها من حررها وهو المقترض لمصلحة من حررت له وهو المقرض .

ومن ذلك فتح اعتماد في مصرف لعميل، فالعميل يكون مقترضاً من «المصرف» مبلغاً حده الأقصى هو الاعتماد المفتوح .

ومن ذلك ايداع نقود في مصرف، فالعميل الذي أودع النقود هو المقرض والمصرف هو المقترض، وقد قدمنا أن هذه ودیعة ناقصة وتعتبر قرضاً .

ومن ذلك تعجيل مصرف مبلغاً من النقود لعميل لقاء أوراق مالية مودعة في المصرف، فالمصرف يكون قد أقرض العميل هذا المبلغ الذي عجله في مقابل رهن هو الأوراق المالية المودعة في المصرف .

هذه هي الصور التي ذكرها، وقد أشرنا لبعضها، وكل قرض من هذه القروض، يأخذ البنك أو غيره زيادة على رأس المال، فهي من الربا المحرم .

فإذا أردنا أن تزكو أموالنا وتطهر، لا أن تمحق وتسحق، فلنبحث عن الحل الإسلامي، فلا حل غيره مادامنا مسلمين .

ولعل البنوك الإسلامية في عمرها القصير قد قدمت تطبيقاً عملياً يمكن الاستفادة منه .

المنفعة للمقرض في ضوء السنة

بعد بيان هذه الصورة المختلفة لعقد القرض في معاملاتنا المعاصرة، نأتى إلى الحديث عن حكم المنفعة للمقرض، فمن المعلوم أن الفائدة المرتبطة بالقرض وزمنه تعتبر من ربا الديون الذي حرم بالكتاب والسنة، غير أن هذه الفائدة قد تتخذ شكلاً آخر من أشكال المنافع . فما حكمها عندئذ؟

من الأحاديث التي اشتهرت على ألسنة الناس بالأمس واليوم ما روي عن الرسول - ﷺ - أنه قال: «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» وهذا الحديث ليس له إسناد صحيح، فقد روى الحارث بن أبي أسامة في مسنده عن علي رضي الله عنه قال: «قال رسول الله ﷺ: كل قرض جر منفعة فهو ربا» وفي إسناده أحد المتروكين، وله شاهد ضعيف عند البيهقي بلفظ «كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا».

نعم هناك آثار موقوفة عن بعض الصحابة رضي الله تعالى عنهم، وقد تأخذ حكم المرفوع، (انظر الحديث وبيان عدم صحته في سبل السلام ٨٧٢/٣، وكشف الخفاء للعجلوني ١٢٥/٢، وانظر كنز العمال ١٢٣/٦ حديث رقم ٩٣٧، والحديث ضعفه السيوطي ووافقه المناوي - انظر فيض القدير ٢٨/٥).

ولننظر بعد هذا في حكم المنفعة للمقرض:

قال ابن قدامة في المغني: «كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف، قال ابن المنذر أجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك إن أخذ الزيادة على ذلك ربا، وقد روي عن أبي بن كعب وابن عباس وابن مسعود أنهم نهوا عن قرض جر منفعة» (٣٦٠/٤). وقال أيضاً بعد هذا: «إن شرط أن يؤجره داره بأقل من أجرتها، أو على أن يستأجر دار المقرض بأكثر من أجرتها، أو على أن يهدي له هدية، أو يعمل له عملاً، كان أبلغ في التحريم».

وإن فعل ذلك من غير شرط قبل الوفاء لم يقبله، ولم يجز قبوله إلا أن يكافئه أو يحسبه من دينه، إلا أن يكون شيئاً جرت العادة به بينهما قبل القرض. وذكر ابن قدامة من الآثار والأحاديث ما يؤيد هذه الأحكام، ثم قال: «وهذا كله في مدة القرض، فأما بعد الوفاء فهو كالزيادة من غير شرط».

(راجع أيضاً هذا الموضوع في المجموع شرح المذهب للشيرازي ١٨٢/١٢ وكتاب الإجماع لابن المنذر ص ٩٥، وغيرها من كتب الفقه).

الأدلة من كتب السنة:

بعد هذا البيان للأحكام المتعلقة بالمنفعة للمقرض، ننظر في كتب السنة لنرى الأدلة التي أشار إليها ابن قدامة، وغيرها مما لم يشر إليه.

● أولاً: في سنن ابن ماجه نجد في باب القرض من كتاب الصدقات الحديث التالي: «حدثنا هشام بن عمار، حدثنا إسماعيل بن عياش، حدثني عتبة بن حميد الضبي، عن يحيى بن اسحاق الهنائي، قال: سألت أنس بن مالك: الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي له؟ قال: قال رسول الله ﷺ: إذا أقرض أحدكم قرضاً فأهدي له، أو حملة على الدابة، فلا يركبها ولا يقبله إلا أن يكون جرى بينه وبينه قبل ذلك».

وعقب الحديث الشريف علق المرحوم محمد فؤاد عبد الباقي بقوله نقلاً عن الزوائد: «في إسناده عتبة بن حميد الضبي، ضعفه أحمد وأبو حاتم وذكره ابن حبان في الثقات».

«ويحيى بن أبي إسحاق لا يعرف حاله».

غير أننا في ترجمة عتبة هذا في ميزان الاعتدال نقراً ما يأتي: «قال أبو حاتم: صالح الحديث، وقال أحمد: ضعيف، ليس بالقوي».

وفي تهذيب التهذيب: «قال أبو طالب عن أحمد: كان من أهل البصرة وكتب شيئاً كثيراً، وهو ضعيف وليس بالقوي، ولم يشتبهه الناس حديثه، وقال أبو حاتم: كان جواله في الطلب وهو صالح الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات».

أما يحيى بن أبي إسحاق فهو من التابعين، ترجم له الحافظ في تهذيب التهذيب، وأشار إلى هذا الحديث فقال:

«يحيى بن أبى إسحاق الهنائي، عن أنس في القرض.. هذا الحديث أخرجه ابن ماجه عن طريق اسماعيل بن عياش، عن عتبة بن حميد، عن يحيى بن أبى إسحاق الهنائي، عن أنس، وقد رواه سعيد بن منصور في السنن، عن إسماعيل بن عياش فقال: عن يزيد بن أبى إسحاق الهنائي، وكذا رواه البخارى في تاريخه من طريق إسماعيل لكن قال: ابن أبى يحيى الهنائي».

والحديث ذكره السيوطى وحسنه، ووافقه المناوى، ولكن الشيخ الألبانى ضعفه.
(انظر الحديث رقم ٤٦٧ في فيض القدير ٢٩٢/١، ورقم ٤٨٩ في ضعيف الجامع ١/١٥٣).

● ثانيا: روى الامام البخارى في صحيحه عن سعيد بن أبى بردة عن أبيه قال: «أتيت المدينة فلقيت عبدالله بن سلام رضي الله عنه فقال: ألا تجيء فاطعمك سويقا وتمراً، وتدخل في بيت؟ ثم قال: إنك في أرض - يقصد العراق - الربا بها فاش. إذا كان لك على رجل حق فأهدى اليك حمل تبن أو حمل شعير أو حمل قت فإنه ربا».

(انظر كتاب مناقب الأنصار - باب مناقب عبدالله بن سلام رضي الله عنه، والأثر رواه عبدالرزاق في المصنف وفيه: يابن أخى، إنكم بأرض تجار.. الخ. راجع ج ٨ ص ١٤٤، وفي ص ١٤٣ أثر مثل هذا عن أبى بن كعب، وفيه.. فخذ قرضك، واردد إليه هديته).

● ثالثا: في مصنف عبدالرزاق تجد كثيراً من الآثار في بابين هما «باب الرجل يهدي لمن أسلفه» و«باب قرض جر منفعة». من هذه الآثار:

١- أخبرنا عبدالرزاق، أخبرنا معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين قال: تسلف أبى بن كعب من عمر بن الخطاب مالا - قال: أحسبه عشرة آلاف - ثم إن أبيا أهدي له بعد ذلك من تمرته، وكانت تبكر، وكان من أطيب أهل

المدينة تمر، فردها عليه عمر، فقال أبي: أبعث بمالك، فلا حاجة لي في شيء منعك طيب تمرتي، فقبلها، وقال: إنما الربا على من أراد أن يربي وينسى (١٤٢/٨)، وفي الصفحة تجد رواية ثانية لهذا الأثر.

ولاحظ أن القرض عشرة آلاف، وليس لفقير محتاج.

والأثر أخرجه أيضاً البيهقي - انظر الحاشية للشيخ المحدث حبيب الرحمن الأعظمي، وكنز العمال ١٢٨/٦ حديث رقم (٩٦٧).

٢- أخبرنا عبدالرزاق، عن الثوري، عن منصور والأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة قال: «إذا نزلت على رجل لك عليه دين، فأكلت عليه، فاحسب له ما أكلت عنده، إلا أن إبراهيم كان يقول: إلا أن يكون معروفاً كانا يتعاطيانه قبل ذلك (١٤٢/٨-١٤٣).

٣- أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: إذا أسلفت رجلاً سلفاً فلا تقبل منه هدية كراع، ولا رعاية ركوب دابه. (١٤٣/٨).

٤- أخبرنا عبدالرزاق، عن الثوري، عن عمار الدهني، عن سالم بن أبي الجعد قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال: إنه كان جار سمالك فأقرضته خمسين درهماً، وكان يبعث إلي من سمكه، فقال ابن عباس: حاسبه، فإن كان فضلاً فرد عليه وإن كان كفافاً فقاصصه (١٤٣/٨- والأثر أخرجه أيضاً البيهقي: انظر الحاشية).

ومثل هذا الأثر عن ابن عباس كذلك في المطالب العالية ٤٢٨/١ . رقم ١٤١٤هـ قال أبو صالح: كان لى على رجل عشرون درهماً. فأهدى إلي هدية، فسألت ابن عباس، فقال: احسب من الهدية، وخذ البقية).

٥- أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين، قال: كل

قرض جر منفعة فهو مكروه. قال معمر: وقاله قتادة.

(١٤٥/٨ - وكلمة مكروه عند السلف تطلق على المحرم).

٦- أخبرنا عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر وابن عينة، عن أيوب، عن أبي سيرين قال: استقرض رجل خمسمائة دينار على أن يفقره ظهر فرسه، فقال ابن مسعود: ما أصبت من ظهر فرسه فهو ربا.

(١٤٥/٨ - والأثر رواه البيهقي بطرق مختلفة - انظر الحاشية للأعظمي).

هذا بعض ماجاء في كتب السنة، واعتقد أننا لسنا في حاجة إلى البحث عن المزيد من أدلة، ففي هذا القدر غنى وكفاية لمن أراد أن يتثبت من صحة ما ذهب إليه أئمتنا الفقهاء المجتهدون، ولمن أراد أن يستبرئ لدينه وعرضه.

حكم فوائد القروض

أحب أن أثبت هنا الفتوى التاريخية التي أصدرها بالإجماع المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، ونص هذه الفتوى هو كما يأتي:

(الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، وكثير الربا في ذلك وقليله حرام.

الاقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقراض بالربا حرام كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في تقرير ضرورته.

وان أعمال البنوك في الحسابات الجارية، وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة، وما يؤخذ في نظير هذه الأعمال ليس من الربا.

وإن الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة).

هذه الفتوى كان لها أعظم الأثر، وأفضل النتائج.. كانت ولا تزال سنداً قوياً لكل باحث متعمق لا يخدعه السراب، ولا يخضع الإسلام لواقع الناس، بل يحاول تغيير واقعهم ليتفق مع الإسلام.

وعقدت مؤتمرات أخرى انتهت إلى مثل هذه الفتوى، ولم نجد فتوى جماعية تخالف هذه الفتوى التي تعد نقطة تحول مشرقة في مسار فكرنا الاقتصادي الحديث، وإن كنا لا نزال نجد من يتجرأ على الافتاء، ويخرج على ما يشبه الإجماع، بل على الإجماع نفسه!

نريد أن تطبق هذه الفتوى على كل أنواع القروض بلا استثناء حتى لا نقع في تناقض، فجميع صور القروض التي ذكرتها من قبل فوائدها من الربا المحرم لا محالة، لا فرق بين صورة وأخرى.

والذين فرقوا بينها، فحرموا فوائد شكل من أشكال القروض المعاصرة، وأحلوا فوائد شكل آخر، وقعوا في تناقض بين.

ونذكر على سبيل المثال مايبين شيئاً من هذا التناقض:

شهادات استثمار البنك الأهلي المصري المجموعة (أ) تشمل الشهادات ذات القيمة المتزايدة، حيث يبقى القرض عشر سنوات لدى البنك، ثم يسترد صاحبه مع الزيادة المحددة التي أعلن عنها البنك، أي أنه يسترد القرض مع ربا عشر سنوات كاملة، ولذلك يتضاعف ليصل حالياً إلى ٤٨٠٪، أي أن الربا هنا أصبح أضعافاً مضاعفة.

ولما كان هذا القرض للاستثمار، فهو إذن قرض إنتاجي ربوي، وهو ماشاع في الجاهلية، وأشرنا إلى الفرق بينه وبين شركة المضاربة التي

شرعها الإسلام للاستثمار إلى جانب طرق الاستثمار الأخرى المشروعة.

المجموعة (ب) من هذه الشهادات هي ذات العائد الجاري، لها فائدة سنوية حددت فيما سبق بمقدار ١٦٪، وتصرف الفائدة كل ستة أشهر.

وبعض هذا أن رأس المال - أي القرض - يبقى كما هو، وتصرف الزيادة الربوية كل ستة أشهر. وهذا شبيه بنوع من الربا كان فاشياً في الجاهلية ومعروفاً من قبل عند الإغريق والرومان، وهو تقسم الربا، وجعله أقساطاً شهرية، وقد أشرت إليه من قبل.

فلننظر إلى هاتين المجموعتين من شهادات الاستثمار، ونقارن بينها وبين صورتين من صور ودائع البنوك، وهما:

● شهادات إدخار بنك مصر الدولي: شهادة ذات فوائد مركبة ومدتها ثلاث سنوات، وشهادة ذات عائد دوري يصرف نصف سنوى.

فاذا قلنا بأن فوائد الودائع ذات الأجل من الربا المحرم، وجاء من يقول بأن فوائد شهادات الاستثمار حلال وليست من الربا المحرم، سألناه.

ما الفرق بين المجموعة (أ) وشهادات إدخار بنك مصر الدولي ذات الفوائد المركبة؟

أليست الأولى تعطى فوائد مركبة لعشر سنوات، والأخرى تعطى فوائد مركبة أيضاً ولكن لثلاث سنوات؟

أيمكن أن نقول: هذه حلال وتلك حرام؟

وما الفرق بين المجموعة (ب) وشهادات إدخار بنك مصر الدولي ذات العائد الدورى؟

أليست الاثنان لهما فائدة محددة تصرف كل ستة أشهر؟ أي فرق؟



بل ما الفرق بين هذه الشهادات وباقي الأوعية الإدخارية الأخرى للبنك
الأهلي المصري نفسه؟

إن البنك الأهلي المصري - كسائر البنوك الربوية - يتاجر في الديون
بالربا، ويتضح هذا عند الاطلاع على الأعمال التي يقوم بها، ولسنا في حاجة
إلى الحديث عن أعماله، فما يقال عن البنوك الربوية ينطبق عليه. وكل أوعيته

الإدخارية سواء، فهي توضح مجال نشاطه، فكيف نفرق بين متماثلين؟ وكيف نحل قرضاً ربوياً لأنه خالف غيره في الاسم أو الشكل لا الجوهر والواقع؟ وأضرب مثلاً بإعلان للبنك الأهلي عن أحد أوعيته الإدخارية، لنرى عمق التناقض الذي يقع فيه بعض الناس عند التفرقة بين فائدة وعاء، وفائدة وعاء آخر، فلننظر في هذا الاعلان المرافق.

شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد بالجنيه المصري، تعطى عائداً يصرف كل ثلاثة أشهر، يصل إلى ٥, ٥٧٪ من قيمة الشهادة خلال خمس سنوات.

ومن هذا الإعلان نجد أن البنك يطلب قرضاً ربوياً مضموناً، غير أنه أسماه «شهادات البنك الأهلي المصري» وهذا القرض مدته خمس سنوات، والزيادة الربوية في مقابل هذه المدة قدرتها ٥, ٥٧٪ من قيمة الشهادة^(١)، أى القرض، وتقسط هذه الزيادة الربوية على أقساط تدفع كل ثلاثة أشهر وسميت هذه الزيادة الربوية عائداً.

والفرق بين هذه الشهادات والنوع الذي شاع في الجاهلية، وعند الرومان والإغريق أن المدة هنا خمس سنوات بدلاً من سنة، وأن الأقساط الربوية كل ثلاثة أشهر بدلاً من الأقساط الشهرية. والمجموعة (ب) أقساطها الربوية كل ستة أشهر.

فهل تغير جوهر القرض الربوي؟ وهل اختلفت إحدى الشهادات عن الأخرى؟ ويكشف البنك هنا عن حقيقته كتاجر ديون مراب، حيث يعلن عن إمكان الاقراض بضمان هذه الشهادات في حدود ٩٠٪ من قيمتها، وبالطبع عندما

(١) كانت هذه النسبة المئوية قبل زيادة الفوائد الربوية.

يقرض البنك فإنما يقرض بزيادة ربوية أكبر، ومن هنا ندرك لماذا كان
الاقراض في حدود تسعين في المائة فقط من قيمة الشهادات.
وهكذا يقوم البنك بوظيفته الربوية، مستغلاً أموال هذه الشهادات،
وغيرها من شهادات الاستثمار والودائع.



والبنك أيضا يقرض في حدود ٩٠٪ من قيمة شهادات الاستثمار.
فما الفرق بين إذن بين فوائد هذه الشهادات وفوائد غيرها من سائر
الأوعية الإدخارية؟

فليترك الله تعالى أولئك الذين يحلون فوائد شهادات الاستثمار، ولنطالب جميعاً بأن يتحول الاستثمار من الربا الجاهلية إلى منهج الإسلام العظيم.

هذه الصورة لإعلان يرغب الناس في شراء شهادات استثمار المجموعة (أ) ذات القيمة المتزايدة ومنها يتضح أن الفوائد الربوية وحدها تصبح أكثر من اثنين وعشرين ضعفاً من رأس المال نفسه!! وما كان الربا أضعافاً مضاعفة في الجاهلية ليبلغ هذا القدر، فضلاً عن ربا الجاهلية الذي كان يتم بالتراض في غير صورة «إما تقضي وإما أن تربى».

أفيمكن لأي أحد عنده بصر بالحلال والحرام، أو أي شيء من فقه الإسلام، ويقول: هذه الفوائد أضعافاً مضاعفة مضاعفة حلال حلال!! أوليست أشد تحريماً من ربا الجاهلية نفسه؟

ومن الناحية الاقتصادية: أيتفق هذا مع منهج الاقتصاد الإسلامي؟ جيل يستهلك قدراً من المال، وبعد عشرين سنة يأتي جيل آخر ليدفع أكثر من ثلاثة وعشرين ضعفاً.

أين هذا من موقف عمر رضى الله تعالى عنه من عدم توزيع أرض العراق، ونظره إلى الأجيال التالية؟

حكم جوائز القروض

البنك، تاجر الديون المرابي، يلجأ إلى ما يستطيع من الوسائل لجذب الناس للتعامل معه، وهذا أمر طبيعي في مسلك التجار عموماً، لهذا رأينا التنوع في صور القروض وفوائدها الربوية.

فإلى جانب الصورة المألوفة للقروض ذات الفائدة السنوية، وجدنا قروضاً تتجمع فوائدها المركبة لأكثر من عام، حتى وجدناها تصل إلى عشرة أعوام في المجموعة (أ) من شهادات الاستثمار. ووجدنا عدداً من البنوك -

كبنك مصر في غير فروعه التي أعلنت إسلامها، والبنك الأهلي المصري، وبنك الإسكندرية - يحيي السنة الجاهلية الإغريقية الرومانية، فيقسط الربا أقساطاً شهرية وفي قروض أخرى وجدنا الأقساط الربوية كل ثلاثة أشهر أو كل ستة أشهر. وهكذا حاولت البنوك إغراء أكبر عدد ممكن.

غير أن هذه البنوك خطت خطوة أوسع عندما لجأت إلى ربط القروض بجوائز، فما حقيقة هذه الجوائز؟

البنوك عندما تحدد الفوائد الربوية تسير حسب نسبة مئوية مقررة، ولا يستطيع أي بنك أن يخالف هذه النسبة المقررة إلا بقدر ضئيل قد لا يكون وسيلة مجدية للإغراء والفائدة المحددة نفسها لا تكون كافية لإغراء صنف من الناس.

ومن هنا جاء التفكير في الجوائز.

وهذه الجوائز لا تختلف عن الفوائد الربوية إلا في طريقة التوزيع:

مثال هذا:

بنك عنده ودائع ذات جوائز، ومقدار الودائع عشرة ملايين، والفائدة السنوية ١٢٪.

إذن هذه الودائع فوائدها مليون ومائتا ألف. فإذا قسمت على أشهر السنة خص كل شهر مائة ألف. يقسم مائة ألف إلى ما يسمى بالجوائز:

الجائزة الأولى مقدارها خمسون ألفاً، والثانية عشرون ألفاً، والثالثة عشرة آلاف، وعشر جوائز مقدار كل منها ألف، وخمسون كل جائزة مقدارها مائة، ومائتان مقدار كل جائزة خمسة وعشرون! كل عشرة جنيهاً تعتبر وديعة لها تذكرة تأخذ رقماً معيناً، وقد يكون كل جنيه واحد له شهادة برقم معين. هذه الأرقام توزع عليها الجوائز بالقرعة. صاحب الجنيه أو الجنيهاً

القليلة قد يأخذ الخمسين ألفاً، وصاحب قرض يبلغ الآلاف قد لا يأخذ شيئاً، والجميع يترقب موعد إجراء القرعة، ويتردد في سحب قرضه حتى يسمح له بالاشتراك في السحب الشهري.

وإذا تضاعفت القروض، أو زادت نسبة الفوائد الربوية، يمكن أن يزيد البنك في مقدار الجوائز، ويغير في عدد مرات السحب، فيزداد إغراء هذا الصنف من الناس، وكلما ازدادوا إقبالاً، زادت الفوائد الربوية، فزادت الجوائز. من هذا نرى أن الجوائز ماهي إلا الفوائد الربوية للقروض بعد أن قسمت ووزعت بطريق القرعة.

وإننا لنعجب ممن يحل هذه الجوائز، ونتساءل:

أو إذا أضفنا الميسر إلى الربا تحول الربا من الحرام إلى الحلال؟! فتوزيع الجوائز بالقرعة ماهو إلا توزيع الفوائد الربوية عن طريق المقامرة. والمقامرة هنا يقبل عليها الكثيرون لأنها ليست برأس مال القرض وإنما بما يجره من الفوائد الربوية، فالمخاطرة ليست ذات بال.

وأضرب مثلاً للتوضيح أيضاً: لو أن البنك لم يقم بالتوزيع بهذه الطريقة، وأعطى كل مودع فوائد وديعته، فاتفق عدد فيما بينهم على أخذ هذه الفوائد الربوية، وضم بعضها إلى بعض، ثم يأخذها جميعاً واحد منهم فقط عن طريق القرعة، أفتصبح هذه الفوائد الربوية، حلالاً لأنها وزعت بطريق الميسر؟ فالربا حرام، فهل مزجه بالميسر يحله أم يزيده تحريماً؟.

وتحدثت من قبل عن حكم المنفعة للمقرض في ضوء السنة، فكل منفعة سببها القرض، وارتباطها به، فهي غير مشروعة. والجوائز هنا ليست مجرد منفعة، بل هي زيادة معروفة سلفاً ومعلن عنها في الصحف، والبنوك الربوية تغري بها، والمقبل على الاقراض إنما يقبل من أجلها، والمعروف عرفاً

كالمشروط شرطاً، بل هي زيادة مشروطة، فالبنوك تشتترط لدخول السحب واستحقاق الجوائز، وجود القرض وقت السحب.

والقروض ذات الربا والميسر سميت بأسماء مختلفة، واتخذت بضع صور، غير أن الأحاديث ركزت على صورة واحدة من هذه الصور وهي: المجموعة (ج) من شهادات استثمار البنك الأهلي المصري، مع أن البنك الأهلي نفسه أعلن عن أكثر من صورة من صور هذه القروض! وحكم الجميع واحد.

ولننظر الى من أحل هذه المجموعة من شهادات الاستثمار.
قال أحد السادة العلماء الذين أثاروا هذا الموضوع:^(١).

هذه المجموعة لا تعطي ربحاً محدداً كل سنة، ولكنه خصصت مبلغاً من أرباحها من هذا المال، تمنحه للمتعاملين معها بالقرعة، تشجيعاً لهم على هذا التعامل، فهي جائزة وغير محرمة. وقد صورها الفقهاء بأن المال كله من جانب رب المال، والربح كله للعامل في مقام تبرع صاحب المال له به كله، وهذا جائز على المشهور من مذهب مالك^{أ.هـ}.

ومعنى هذا أن المجموعة (ج) تعتبر شركة مضاربة، غير أن صاحب الشهادات، وهو صاحب المال، قد تبرع لبنك الربوي بالربح، والبنك يعتبر العامل أو المضارب.

ومعاونة المسلم لأخيه المسلم من القربات التي حث عليها الإسلام، ولذلك قال الإمام مالك في كتاب القراض من الموطأ بجواز أن يعين أحد الشريكين صاحبه على غير شرط، على وجه المعروف، ومثل هذا المعروف الذي يكون بين أفراد المجتمع المسلم لا يمكن بحال تصور وجوده بين صاحب

(١) القائل هو الدكتور عبد المنعم النمر.

شهادة استثمار وبنك ربوى. ومع هذا فلننظر ماذا يقول المالكية في هذا النوع من القرض - أي المضاربة - إذا كان الربح كله للعامل.

قال الدردير في كتابه «أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك»: «يجوز أن يضمن العامل مال القراض لربه (أي لصحابه) لو تلف أو ضاع بلا تفريط في اشتراط الربح له، أي للعامل بأن قال ربه: اعمل فيه والربح لك، لأنه حينئذ صار قرضاً، وانتقل من الأمانة إلى الذمة».

وقال الصاوي في كتابه «بلغة السالك لإقرب المسالك» شارحاً ماسبق: قوله: «لأنه حينئذ صار قرضاً - أي: وإطلاق القراض عليه مجاز، لما علمت أن حقيقة القراض دفع مالك مالا من نقد مضروب مسلم معلوم لمن يتجر به بجزء معلوم من ربحه قل أو كثر»^(١).

ولتوضيح ماسبق نقول:

أجمع أهل العلم على أن صاحب رأس المال متى شرط على المضارب ضمان المال فالشرط باطل، غير أنهم اختلفوا هنا في حكم المضاربة: فذهب الإمامان مالك والشافعي إلى أن هذا الضمان يبطل المضاربة، وقال الإمام أبو حنيفة ومن وافقه: القراض جائز، والشرط باطل^(٢).

ومع أن المالكية يبطلون عقد القراض إذا شرط ضمان العامل، غير أنهم أجازوه إذا كان الربح كله للعامل، وفسروا هذا بأن العقد لم يعد قراضاً، بل أصبح قرضاً، وأن المال لم يعد أمانة في يد العامل، وإنما أصبح ديناً في ذمته، فإطلاق القراض على هذا العقد من باب المجاز، أما في الحقيقة فهو قرض.

وتفسير المالكية هنا لا يختلف عما انتهينا إليه من أن شهادات

الاستثمار عقد قرض.

(١) انظر بلغة السالك ٢/٢٤٩، وبهامشه كتاب الدردير.

(٢) انظر على سبيل المثال: المغني ٥/١٨٣، والمجموع ١٣/٤٣٣، وبداية المجتهد ٢/٢٣٨.

فالمجموعة (ج): يأخذ البنك المال، ويستثمره لنفسه بالطرق غير المشروعة أو المشروعة، وهو ضامن لرأس المال، متعهد برد مثله لصاحبه، وهذا قرض بلا ريب، ثم تأتي الجوائز، وهي الزيادة الربوية التي توزع بطرق القمار، فكيف يقال: هي حلال؟ وكيف لا نقول: بل حرام حرام؟

المصلحة ومقاصد الشريعة الإسلامية

من المعلوم الذي لا شك فيه أن الشريعة الإسلامية، جاءت لجلب المصالح ودفع المضار.

ووجدنا من يبني على هذا قوله: إن الإيداع بفائدة فيه مصلحة للطرفين، فالمدود يأخذ الفائدة مع ضمان حفظ ماله، والبنك لو لم يكن يستفيد لما أعطى هذه الفائدة وهذا الضمان. ومادامت الفائدة للطرفين فهذه هي المصلحة التي تتفق مع مقاصد التشريع، فكيف يذهب من ذهب إلى تحريم المنافع ومنع المصالح؟

ولكن غاب عن هؤلاء القائلين بالمصلحة أن يبحثوا عن حقيقة هذه المصلحة التي تعتبر مصدراً من مصادر التشريع ومقصداً من مقاصده.

فالخمر والميسر فيهما مصلحة! واقراً قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة] أليست المصلحة متحققة هنا في قوله تعالى: ﴿وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾؟ ومع هذا حرمت هذه المنافع، ومنع هذا النوع من المصالح بنص القرآن الكريم.

الأحد بعد هذا ينادي بحل الخمر والميسر لأن فيهما مصلحة ومنافع للناس؟ لذلك يجب أن نفرق بين ثلاثة أنواع من المصالح:

النوع الأول: المصلحة المعتبرة التي أقرها الشرع، وأخذ بها، واتفقت مع نصوصه.

ومثال هذا النوع: حل الزواج، وبهيمة الأنعام، والبيع، والترخيص في خرص العرايا بالتمر..الخ.

ومصدر التشريع هنا ليس المصلحة، وإنما هو النص الذي جاء محققا لهذه المصلحة.

النوع الثاني: المصلحة الملغاة التي أهدرها الشرع ولم يأخذ بها، فحرمها أو تعارضت مع نصوصه، فليس لمسلم أن يأخذ بها أو يستحلها.

مثال هذا أن تعالج دولة مشكلتها الاقتصادية بالتعامل بالربا، بتحويل ناتج المساحات الشاسعة من الأغاب إلى خمر لتباع بالملايين، وبالاتماد على جذب السائحين باللهو والمجون وغيرها من لوازم سياحة العصر!

النوع الثالث: المصلحة المرسله التي لا يوجد نص يؤيدها ولا نص يعارضها، وتتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية. مثال هذا: جمع القرآن الكريم: فلا يوجد نص يأمر ولا نص ينهى، ولكن الجمع خير كما قيل، ففيه حفظ لكتاب الله عزوجل.

ومثاله في عصرنا: تسجيل الممتلكات، وتوثيق عقود الزواج، وغير ذلك مما فيه إثبات للحقوق.

وهذه المصلحة يمكن الأخذ بها واعتبارها مصدراً من مصادر التشريع. لهذا قبل أن نحكم على عمل ما بأنه حلال لأن فيه مصلحة علينا أن نبحث عن نوع هذه المصلحة.

فاذا كانت ودائع البنوك وشهادات الاستثمار تدخل تحت عقد القرض كما بينها، وبالتالي فكل زيادة على رأس المال فهي من ربا النسيئة المحرم،

فليس لأحد أن يقول بالحل لأن فيها مصلحة كما يدعى.

ولسنا في حاجة إلى مناقشة هذا الادعاء، وإنما يكفى أن نقول: هذه مصلحة أهدرها الشرع وألغاها، فليست بمعتبرة ولا مرسلة.

وأية مصلحة يمكن أن ننتفع بها مع الأذان بحرب من الله ورسوله؟

وأضرب هنا مثلاً يبين متى تكون المصلحة:

في حديث رافع بن خديج في المحاقلة، الذي سبق ذكره عند الحديث عن المضاربة، جاء في بعض الروايات:

«نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا» وفي رواية عن أمر كان بنا رافقاً^(١).

فالصحابة الكرام جرى العمل بينهم في المزارعة على جعل بقعة بعينها لصاحب الأرض، وهي ما على جداول الماء، وجعل قدر محدد لاحد الشريكين، وليس نسبة شائعة مما تخرجه الأرض، وميسراً عليهم حياتهم.

ثم جاء بعد هذا نهى رسول الله ﷺ، فانتهاوا ومما يؤخذ من هذا الحديث الشريف:

١- قول الصحابة الكرام لا يعني الاعتراض على حكم رسول الله ﷺ، وحاشاهم، ولكن يعني أنهم كانوا يظنون ما اعتادوه مصلحة لهم، فلما جاءهم النهي أدركوا أن المصلحة في خلاف ما هم عليه، لأن ما صدر إنما كان عن المعصوم ﷺ.

٢- قولهم: «طواعية الله ورسوله أنفع لنا» مع أن النهي إنما صدر عن الرسول ﷺ وحده، يدل على أنهم يدركون أن السنة بيان الله على لسان رسوله،

(١) راجع الاحاديث الشريفة التي ذكرناها من قبل تحت عنوان «المضاربة ثابتة بالسنة» وانظر الروايات المختلفة لحديث رافع، وبيان صحته في كتاب «إرواء الغليل» للعلامة الشيخ ناصر الدين الالباني.

وأنها وحي يجب اتباعه. ولذلك قال ربنا عزوجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر].

وقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب].

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة، وكذلك الأحاديث الشريفة، وقد بينت هذا بالتفصيل في كتابي «قصة الهجوم على السنة».

٣- هذا الحديث الشريف في المعاملات، وقول الصحابة الكرام يدل على أن عصمة الرسول ﷺ ليست في تبليغ القرآن الكريم وحده، أو في بيان العبادات فقط، وإنما هي في التبليغ، وفي بيان كل حكم من أحكام العبادات أو المعاملات أو غيرها، لذا وجب الاتباع.

وأول طائفة ضالة رأت عدم وجوب اتباع السنة المطهرة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وحاور أحدهم الإمام الشافعي الذي أثبت أن السنة بيان الله على لسان رسوله، وأنها هي الحكمة التي نزلها الله سبحانه وتعالى مع الكتاب العزيز.

واقترع الضال في القرن الثاني، فكيف عاد الضلال إلى عصرنا حيث وجدنا من يقول: أن الرسول ﷺ غير معصوم في المعاملات، ولا يجب اتباعه، وإنما هو اجتهد لعصره، ونحن نجتهد كما اجتهد، ونحن أدرى بعصرنا!! هكذا قال قائل في عصرنا، ونطق بهذا الضلال المبين، لينتهي إلى أن فوائد البنوك، وشهادات الاستثمار، والسندات، ودفتر التوفير، حلال لأن فيها مصلحة.

وفي قصة الهجوم على السنة ناقشت الطاعنين في عصرنا، وكشفت عن ضلالهم.

٤- من العبارات المتداولة المشهورة بين الناس «حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله» وكثير مانرى هذه العبارة توضع في غير موضعها، وتستعمل استعمالاً خاطئاً.

فهذا لايجوز أن يقال إلاّ في المصلحة المرسلّة بضوابطها الشرعية، أما إذا وجد النص، وعلم شرع الله، «فطواعية الله ورسوله أنفع لنا». ولذلك يقال دائماً وأبداً: «حيثما كان شرع الله فثم المصلحة».

فوائد البنوك أسوأ من ربا الجاهلية

تحدثت من قبل عن المرحلة التي وصلت إليها البنوك وهي خلق النقود أو الائتمان، حيث أصبحت تقرض بالفائدة الربوية ما لا تملك، بل لاوجود له أصلاً، وأشرت إلى أن هذا من أسباب التضخم. وبيننا ربا الجاهلية من قبل، وبالمقارنة بين الإثنين نجد مايتأتى:

● أن أهل الجاهلية كانوا يقرضون نقوداً فعلية سلعية وهذه الدنانير الذهبية والدراهم الفضية، أما البنوك فإنها إلى جانب إقراض مالديها من ودائع تأخذ فوائد ربوية على ماخلق من ائتمان أو نقود.

● الفائدة في الجاهلية كانت تحدد بالتراضي كما قال الجصاص «على مايتراضون به» أما المفترض من البنوك فتفرض عليه الشروط فرضاً ولا يملك تغييرها.

● كان أهل الجاهلية يأخذون الفوائد في نهاية المدة، أو مقسطة على أقساط شهرية، أما البنوك فإنها تحسب الفائدة، وتخصمها وفي البداية قبل أن يأخذ المقرض القرض، وينتفع به. فمثلاً إقراض مائة ألف بفائدة ٢٠٪،

يخصم البنك الفائدة أولاً، ويعطي المقرض ثمانين ألفاً فقط. فالواقع أنه لم يقرضه إلا الثمانين، بفائدة عشرين، أي أن الفائدة في الواقع ٢٥٪. فالبنك من الناحية العملية يأخذ أكبر من النسبة المعلنة.

● القروض في الجاهلية كانت تستخدم في الاستثمار الفعلي، والتصدير والاستيراد، والتجار (الدوليون) كانوا يأخذون القروض لرحلة الشتاء والصيف، إلى جانب القراض، أي المضاربة. ولذلك كان (تمويل) قافلة أبي سفيان من أهل مكة، وكان العباس يستثمر أمواله عن طريق القراض، والإقراض لهؤلاء التجار. أما البنوك الربوية فإنها تقترض لتقرض كما رأينا من طبيعة عملها. فهي لا تستثمر، ولا تقوم بأي لون من ألوان التنمية، أو المشاركة لعمارة الكون، وجلب الخيرات للبلاد والعباد. وهي في الإقراض تنظر للضمانات فقط، ولا يعينها النفع أو الضرر.

من هذا نرى أن فوائد البنوك أسوأ بكثير من ربا الجاهلية، وأعرض فيما يلي صورة لعقد قرض، لنرى دلالاته:

عقد قرض

السيد / مدير البنك الأهلي المصري

أقر أنا..... المقيم..... أنني حصلت من البنك الأهلي المصري فرع..... على قرض بمبلغ..... بالشروط الآتية:

١- تم سحب قيمة هذا القرض بإيصال موقع عليه مني بتاريخ.....

٢- تحتسب على قيمة هذا القرض فائدة مركبة بسعر.....٪ سنوياً تقيد على حسابنا شهرياً أو في المواعيد التي يراها البنك.

٣- يحق للبنك زيادة معدل الفائدة السنوية على المبالغ المطلوبة منا بحسب دفاثره بمجرد إعطائنا علماً بذلك بموجب خطاب على أن تحتسب زيادة

الفائدة من تاريخ إرسال الخطاب إلينا .

٤- للبنك الحق في عمولة شهرية بواقع% (.....) تحتسب على أعلى رصيد مدين بالحساب خلال الشهر وللمنك الحق في قيدها في نهاية كل شهر على حسابنا دون إعتراض منا على هذا القيد .

٥- يحق للمنك ان يحتجز أي مبلغ أو أية أوراق أو مستندات قابلة للتظهير أو أية أموال أو مستندات مالية عائدة لنا تصل إلى حيازة المنك أو تصرفه أو حيازة أو تصرف أي فرع من فروع أو عملائه وأن يدخلها كمبالغ مدفوعة منا لتسديد الرصيد المدين المستحق علينا أو أن يعتبر هذه الأموال بموجب هذا الإقرار الصريح وبدون حاجة إلى إقرار آخر من قبلنا تأميناً غير قابل للتجزئة لضمان كافة ما يكون مستحقاً أو سيستحق علينا للمنك وقد أودعت بالمنك ضماناً لهذا القرض بصفة خاصة .

٦- مدة القرض تبدأ من وتنتهي في وهو اليوم الذي يجب أن يسدد فيه الحساب من أصل وفوائد وملحقات وأتعهد بسداده على أقساط أو/ دفعة واحدة قبل تاريخ انتهاء القرض، ومع ذلك فإن المنك يحتفظ لنفسه بالحق في أن يطلب سداد مبلغ القرض. قبل حلول أجله من أصل وفوائد وملحقات وذلك بمجرد إخطارنا بخطاب مسجل يرسل إلى آخر عنوان لنا معروف لديكم، ويحق للمنك قيد المبالغ التي ندفعها من أصل هذا القرض بتاريخ الأيام التي تلي يوم الدفع وإذا كان اليوم التالي يوم عطلة تقيد الدفعة بتاريخ اليوم الذي يلي أيام العطلة .

٧- وإذا تأخرنا عن السداد عند الاستحقاق أو في أي وقت يصبح فيها الحساب واجب الدفع قبل حلول الأجل فالمبالغ التي تكون مستحقة تسري عليها في الحال فائدة بسعر سنوياً بدون حاجة إلى

تنبيه وبدون أن يمس ذلك الأحوال الأخرى التي يصبح فيها الدين واجب السداد كالمبينة بهذا أو المنصوص عنها في القانون.

٨- نقر بأن كشوف الحساب المحررة بمعرفة البنك والمرسلة إلينا على عنواننا المسجل بدفاتره تعتبر حجة علينا بما ورد فيها ما لم يرد إليكم ما يفيد اعتراضنا عليها خلال خمسة عشر يوماً، وفي حدود المعارض عليه، وإذا لم يصلنا كشف الحساب خلال خمسة عشر يوماً من التاريخ المحدد لإرسالة فإن علينا أن نتقدم خلال أسبوع آخر لطلبه، فاذا لم نفعل فلا يحق لنا الاحتجاج بعدم وصوله إلينا ويكون إقرارنا الرصيد الفترة التالية بمثابة إقرار لرصيد الفترة التي لم يطلب عنها كشف الحساب.

هذا هو الاقراض الذي يقوم به البنك الأهلي المصري، وهو البنك المركزي الذي يشرف على البنوك الأخرى، وأموال المودعين كلها وزيادة تقدم للمقترضين بمثل هذا العقد.

ونلاحظ هنا ما يأتي:

- ١- ان الفائدة مركبة، أي أنها من الربا أضعافاً مضاعفة.
- ٢- يحق للبنك زيادة معدل هذه الفائدة دون شرط رضا المقترض.
- ٣- للبنك الحق في عمولة شهرية بنسبة مئوية تحتسب على أعلى رصيد مدين، أي على القرض والفوائد المركبة، وهذا بالطبع إضافة إلى الفوائد التي فرضها البنك.
- ٤- البنك بعد أن أخذ الضمانات الكافية قبل الموافقة على الإقراض أعطى نفسه بعد هذا الحق في أن يحتجز ما تصل إليها يده من أموال المقترض، عن طريق المقترض نفسه أو عن طريق غيره، تأميناً لما سيستحق على المقترض، وليس لما استحق فعلاً.

٥- البنك أعطى نفسه أيضاً الحق في أن يطلب سداد مبلغ القرض قبل حلول أجله، مع الفوائد والملحقات.

٦- إذا اعتبر البنك أن المبلغ واجب الأداء قبل حلول الأجل ولم يقيم المقترض بالسداد في الحال، تسجل عليه فائدة أخرى.

هذا أيها السادة ما نلاحظه كما هو مبين في صورة العقد وما كان أهل الجاهلية يستطيعون أن يضعوا مثل هذه الشروط، أو على الأقل بعض هذه الشروط، وهذا يؤكد ما انتهينا إليه من أن فوائد البنوك أسوأ من ربا الجاهلية.

ويبقى هنا سؤال هام، وهام جداً، وهو:

من الذي يتحمل آثام هذا القرض الربوي؟

لاشك أن البنك يتحمل أوزار هذا الإقراض. ولكن: هل البنك وحده يتحمل هذه الأوزار؟

لو كانت أموال هذه القروض أموال البنك وحده، ولقلنا: نعم هو وحده يتحمل الأوزار.

ولكن من الدراسة السابقة لطبيعة عمل البنوك، ومن عرض ميزانية أحد البنوك، ظهر أن البنك يقرض كل الودائع التي يأخذها من المودعين بفائدة أعلى من الفائدة التي يدفعها، ووجدنا في تلك الدراسة أنه أعطى فوائدها ٥٥٪ من الفوائد التي حصلها.

معنى هذا أن المقترض هنا إنما يقرض أموال المودعين حقيقة، ولكن بواسطة البنك.

فالمرابى الجشع، الذي يأذن بحرب من الله ورسوله، ليس البنك وحده، الذي يقوم بدور الوسيط بين آكل الربا وموكله، الى جانب ما أخذه البنك من أموال الربا، وإنما المودع أخذ جزءاً من الفائدة الربوية التي أخذها البنك من المقترض.

فالبئس آثم لأكله الربا،، ووساطته الربوية.
والمودع آثم لأكله الربا. والمقترض آثم لإعطائه الربا.
لأن الرسول ﷺ لعن آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم
سواء كما جاء في الحديث الصحيح المشتهر.
وفي حديث صحيح آخر: «فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ
والمعطي سواء».
وبعد:

فلعل هذه الدراسة جعلت الصورة واضحة جلية، ولعلها تساعد على
تراجع من أفتى في هذا الأمر بغير علم، أو أفتى نتيجة لمعلومات خاطئة، أو
بيانات مضللة. وسيأتى أن الإمام الأكبر الشيخ محمود شتلوت - رحمه الله
- أفتى بحل فوائد دفتر توفير البريد نتيجة لمثل هذه المعلومات، فلما عرف
الواقع بعد مناقشة مع الأستاذ الإمام الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله -
تراجع عن فتواه. وقد روى هذا الثقة الشيخ أبو زهرة نفسه.

لا ربا بين الدولة وأبنائها

قول يردده بعض الناس، وهو أن البنوك بعد التأميم أصبحت ملكاً للدولة، ولا ربا بين الدولة وأبنائها، قياساً على أنه لا ربا بين الوالد وولده. ومعنى هذا أن المسلم إن تعامل بالربا مع أحد بنوك القطاع الخاص، أو مع بنك لا تملكه دولتك، فهذا حرام، أما إذا كان البنك مؤمماً، فهذا حلال!! ونلاحظ هنا ما يأتي:

١- القياس لا يكون إلا على أصل متفق عليه ثابت بالنص أو الاجماع، والمقيس عليه هنا ليس من هذا النوع، بل هو خلاف ماعليه الجمهور، وعموم النصوص بتحريم الربا، فلا يصح القياس.

٢- علاقة الدولة بالمواطنين ليست كعلاقة الأب بابنه، ويكفي أن ننظر مثلاً إلى الميراث ليتضح الفرق الجلي، وكذلك الحديث الشريف «أنت ومالك لأبيك» والشخص وماله ليس للدولة إلا في النظام الماركسي الملحد (انظر تخريج الحديث في المقاصد الحسنة ص ١٠٠ رقم ١٩٦) فالقياس هنا غير صحيح حتى لو كان الأصل صحيحاً كما أن بنوك الدولة تقرض المواطنين برئاً أسوأ من ربا الجاهلية كما أشرت من قبل فكيف تكون كالأب الرحيم؟!

٣- التعامل بالربا محرم على الجميع: على الأفراد والجماعات، والدول، والعالم كله، والاستثناء لا يكون إلا بنص ثابت، والشريعة عندما حرمت لم تستثن طائفة من دون الناس، أفيمكن أن تحابي شريعة الله تعالى بنوك القطاع العام وتعادي بنوك القطاع الخاص، فتحل التعامل هنا وتحرمه هناك؟!

٤- لا يحل للدولة المسلمة أن تتعامل بالربا، ولا أن تشجع أبنائها على التعامل به، ولا أن تكون منهم من المرابين، بل على الدولة أن تحارب الربا والمرابين.

ولنستمع إلى ابن عباس - رضي الله عنهما - في حديثه عن قول الحق
تبارك وتعالى في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ
الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

قال ابن عباس: «من كان مقيماً على الربا لا ينزع عنه، فحق على إمام
المسلمين أن يستتيبه، فإن نزع، وإلا ضرب عنقه»^(١).

٥- فتوى مجمع البحوث كانت صريحة قاطعة بالتحريم دون مثل هذا
الاستثناء الذي لا مستند له من الشرع، بل يخالف ظاهر نصوصه، وما
أجمعت عليه الأمة.

(١) راجع تفسير الطبري تحقيق شاكر ٢٥/٦ والدر المنثور للسيوطي ١/٣٦٦.

فتاوي الشيخ شلتوت

كثر الحديث عن فتاوي الشيخ شلتوت ولقد كان - رحمه الله - ذا فكر ثاقب، ونظر دقيق، وفتاوي صائبة وهو كغيره من البشر يؤخذ من قوله ويرد ماعدا صاحب الرسالة الخاتمة ﷺ.

وننظر في فتاوي الشيخ كما جاءت في كتابين من كتبه هما:
التفسير والفتاوي.

● أولاً: فتواه في كتاب التفسير وما فيها من اتساق: في كتابه تفسير القرآن الكريم (ص ١٣٩ وما بعدها - الطبعة الثامنة) تناول تفسير الآية الثلاثين بعد المائة من سورة آل عمران وهي قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

وعند تفسيره لهذه الآية الكريمة تحدث عن الجانب الخلقي، والجانب الاقتصادي في تحريم الربا.

ثم تناول شبهات «العصريين» في استباحة الربا، وأبطل هذه الشبهات وبين أسباب لجوء هؤلاء (العصريين) لمثل هذه الشبهات.

وتحت وعنوان «بطلان الاستدلال بالآية على إباحة القليل» (ص ١٥٠) ذكر كلاماً أنقله هنا بتمامه:

قال رحمه الله تعالى:

«بقى علينا أن ننبه في هذا الشأن لأمر خطير، هو أن بعض الباحثين المولعين بتصحيح التصرفات الحديثة، وتخرجها على أساس فقهي إسلامي ليعرفوا بالتجديد وعمق التفكير، يحاولون أن يجدوا تخرجاً للمعاملات الربوية التي يقع التعامل بها في المصارف أو صناديق التوفير أو السندات الحكومية أو نحوها، ويلتمسون السبيل إلى ذلك فمنهم من يزعم أن القرآن

إنما حرم الربا الفاحش بدليل قوله: «أضعافاً مضاعفة» فهذا قيد في التحريم لا بد أن يكون له فائدة وإلا كان الإتيان به عبثاً، تعالى الله على ذلك، ومافأئدته في زعمهم إلا أن يؤخذ بمفهومه وهو إباحة مالم يكن أضعافاً مضاعفة من الربا، وهذا قول باطل، فإن الله سبحانه وتعالى أتى بقوله: (أضعافاً مضاعفة) توبيخاً لهم على ماكانوا يفعلون، وإبرازاً لفعلها السيء، وتشهيراً به، وقد جاء مثل هذا الأسلوب في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتَعْفَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتَوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِن بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: ٣٣] فليس الغرض أن يحرم عليهم إكراه الفتيات على البغاء في حالة إرادتهن التحصن، وأن يبيحه لهم إذا لم يردن التحصن، ولكنه يبشع ما يفعلونه ويشهر به، ويقول لهم: لقد بلغ الأمر أنكم تكرهون فتياتكم على البغاء وهن يردن التحصن، وهذا أفظع مايصل إليه مولى مع مولاته، فكذلك الأمر في آية الربا، يقول الله لهم: لقد بلغ بكم الأمر في استحلال أكل الربا أنكم تأكلونه أضعافاً مضاعفة، فلا تفعلوا ذلك، وقد جاء النهي في غير هذه المواضع مطلقاً صريحاً، ووعد الله بمحق الربا قل أو كثر، ولعن آكله ومؤكله وكاتبه وشاهديه، كما جاء في الآثار، وأذن من لم يدعه بحرب الله وحرب رسوله، واعتبره من الظلم الممقوت، وكل ذلك ذكر فيه الربا على الإطلاق دون تقييد بقليل أو كثير.

ومنهم من يميل إلى اعتباره ضرورة من الضرورات بالنسبة للأمة، ويقول: مادام صلاح الأمة في الناحية الاقتصادية متوقفاً على أن نتعامل بالربا، وإلا اضطربت أحوالها بين الأمم فقد دخلت بذلك في قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات».

وهذا أيضاً مغالطة، فقد بينا أن صلاح الأمة لا يتوقف على هذا التعامل وأن الأمر فيه إنما هو وهم من الأوهام، وضعف أمام النظم التي يسير عليها الغالبون الأقوياء.

ومما قاله تحت عنوان «إباحة الحرام جرأة على الله» (ص ١٥١).

«وخلاصة القول، أن كل محاولة يراد بها إباحة ما حرمه الله، أو تبرير ارتكابه بأي نوع من أنواع التبرير، بدافع المجارة للأوضاع الحديثة أو الغربية والانخلاع عن الشخصية الإسلامية، إنما هي جرأة على الله، وقول عليه بغير علم، وضعف في الدين، وتزلزل في اليقين...» أ. هـ.

وكلام الشيخ هنا واضح كل الوضوح في تحريم المعاملات الربوية التي يقع التعامل بها في المصارف، وهو يتفق مع الفتاوى الجماعية التي صدرت بعد ذلك، وأشارت إليها من قبل.

وذكره للسندات الحكومية يدل على أنه يرفض ما زعمه الزاعمون من أنه «لا ربا بين الدولة وأبنائها» وقد أثبت فيما سبق - بطلان هذا الزعم.

وتتفق إشارته إلى السندات هنا مع فتواه عن السندات التي ذكرها في كتابه «الفتاوى» وتحريمه لربا صناديق التوفير يتلاءم مع تحريمه لغيره من المعاملات الربوية.

واتساق الفتوى هنا يظهر في تحريم ربا القروض بصفة عامة وذكر ثلاث صور منها، وهي فوائد المصارف، ودفتر التوفير، والسندات الحكومية، وقال: أو نحوها، فعمم الحكم.

● ثانياً: التناقض بين فتويين في كتابه «الفتاوى»:

في كتابه «الفتاوى» أحل فوائد دفتر توفير البريد، وحرم فوائد السندات. وتحليله لفوائد التوفير التي حرمها في كتاب التفسير جعل بعض

الباحثين ينظر إلى السابق واللاحق من كتابيه ليرى عن أي الرأيين رجع، وبعضهم ذكر أنه رجع بالفعل عن الحل، وآخرون ذكروا أنه لم يرجع.

ولست في حاجة إلى الخوض فيما خاضوا، ولكني أقول بأنه رحمه لله وقع في تناقض: فأحل فوائد قرض، وحرّم فوائد قرض آخر.

وهذه الفائدة من ربا الديون المحرم بالكتاب والسنة، فأَي فرق هنا بين فائدة وأخرى؟

والتحليل هنا يتعارض مع فتواه المتسقة التي عمت فوائد جميع صور القروض.

وأي باحث أمين يسير مع الحق لا الهوى والتشهي، وينقل للمسلمين رأي الإمام، بغير تضليل أو تدليس، لابد أن يذكر الفتاوي مجتمعه ويبين التعارض، ثم يرجح كيف يشاء في ضوء الأدلة.

ولكن الأمر العجيب الغريب أن نجد من يحل فوائد البنوك، أو شهادات الاستثمار، ويؤيد رأيه بفتوى للشيخ شلتوت، مع أن الإمام حرم فوائد البنوك ولم يذكر رأي معارض، وحرّم فوائد السندات الحكومية، ثم أكد هذا التحريم: وشهادات الاستثمار إذا اعتبرناها وديعة بفائدة لدى البنك الأهلي فتحريمها يأتي من قوله بتحريم فوائد ودائع البنوك، وإذا كان البنك الأهلي لم يأخذ أموال هذه الشهادات ليضمها إلى الأموال المودعة لديه، ثم يقوم بإقراضها بالفائدة الربوية لطالبي القروض كما رأينا من طبيعة عمل البنوك، وإنما أخذ هذه الأموال لحساب الحكومة، وهي التي تنفقها في مشروعاتها واستثماراتها، الحلال منها والحرام، وتلتزم بردها مع فوائدّها المعلومة، فإن الشهادة في هذه الحالة تعتبر نوعاً من السندات الحكومية التي أكد الشيخ شلتوت تحريمها فشهادات الاستثمار إذن في كلتا الحالتين تعتبر

من الحرام البين كما أثبت وبين وأفتى الأستاذ الإمام الشيخ شلتوت.

ولكن الذين أرادوا أن يحلوا هذا الحرام البين، سلكوا مسلكاً يتنافى مع الأمانة العلمية، حيث لم يذكروا من الفتاوى إلا فتوى تحليل فوائد التوفير، ثم انتقلوا مع ذكرها إلى أنها تدل على أنه - رحمه الله - يحل فوائد البنوك، وفوائد شهادات الاستثمار!! هكذا انتهى هؤلاء!!

وهنا أمر هام عرفته، وأريد أن يعرفه المسلمون:

فقد سألت فضيلة الشيخ سيد سابق عن سبب هذا التناقض فقال: إن فتوى التحليل صدرت بعد أن أفهموا فضيلة الإمام أن هيئة توفير البريد تستثمر هذه الأموال، وتأخذ جزءاً من الأرباح، وتعطي المودعين الجزء الآخر. ثم قال: وبعد هذا سألت الدكتور عيسى عبده - رحمه الله - فذكر أن هيئة البريد تودع الأموال في البنوك، وتأخذ فوائدها، ولا تقوم بأي استثمار. ثم أضاف الشيخ سيد سابق: وما الفرق بين أخذ الفوائد الربوية من البنوك مباشرة، وبين أخذ جزء منها عن طريق البريد؟!

ثم حدثني فضيلة الشيخ صلاح أبو إسماعيل بأن فضيلة الأستاذ الإمام محمد أبو زهرة - رحمه الله - ذكر في ندوة لواء الإسلام أنه التقى بالشيخ شلتوت وناقشه في فتوى التحليل، واقتنع بتحريم فوائد دفتر توفير البريد، ورأى حذفها من كتابه، فعارضه قائلاً: لا بل تبقى الفتوى، ويثبت تراجعك عنها، فمن قرأ الفتوى قرأ التراجع.

واتفق الشيخان على هذا.

وذكر الشيخ أبو زهرة الموضوع أكثر من مرة في لجنة الفقه بمجمع البحوث الإسلامية التي كان يرأسها، وكان الأمين آنذاك الشيخ صلاح أبو إسماعيل.

هذا شاهدان لا يزالان على قيد الحياة، وإن كانت شهادتهما لا تتفق مع ما يريده المجترعون على الفتيا! نسأل الله تعالى لهم ولنا جميعاً الهداية والمغفرة: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران : ٨].

فتاوى الشيخ عبدالمجيد سليم

منذ أكثر من ثلاثة أرباع قرن صدرت فتوى فضيلة الشيخ بكري الصدفي في تحريم فوائد البنوك، ويفهم منها تحريم فوائد القرض الإنتاجي، حيث جاء في الفتوى:

«وأما الأخذ من دراهم البنك على سبيل التجارة بالفائض كما هو المعتاد الآن فلا شك أنه من باب الربا المحرم إجماعاً»^(١).

ولو أن الشيخ - رحمه الله - أفتى بالحل لا بالحرمة فما أظن فتواه تغفل هذا الإغفال.

والأعجب من هذا أن تغفل فتاوى عالم ثبت جليل يعرفه الجميع، تولى مشيخة الأزهر مرتين قبيل الشيخ شلتوت، وتولى الإفتاء عشرين عاماً، وله آلاف الفتاوى الدقيقة العميقة، ذلكم هو الشيخ عبدالمجيد سليم.

هذا الشيخ الجليل - رحمه الله - وجزاه خيراً - له أكثر من فتوى في تحريم فوائد القرض بصوره المختلفة: كالسندات الحكومية، وودائع المصارف.

وأثبت هنا إحدى هذه الفتاوى التي لم يكتف فيها بذكر التحريم، وإنما دعا إلى التماس الطرق المشروعة للاستثمار.

سئل رحمه الله:

تأسست في مدينة عمان جمعية باسم (جمعية الثقافة الإسلامية) غايتها إنشاء جامع لتدريس العلوم العربية والشرعية، وقد جمعت مبلغاً من المال أودعته في أحد البنوك المحلية، ولما لم يتيسر لها البدء، في العمل حتى الآن، وكان أموالها معطلة بلا فائدة، وكان من الممكن الحصول على فائدة من

(١) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ٨٢٥/٣ صدرت في المحرم سنة ١٣٢٥هـ.

المصرف الموجودة به الأموال، بحيث ينمو هذا المال إلى أن يتيسر إنفاقه في سبيله، لذلك رأت الجمعية أن تسترشد رأي سماحتكم مستعلمة عما إذا كان يجوز لها تنمية المال المذكور بالصورة المذكورة أسوة بأموال الأيتام التي تتمو بمعرفة الموظف المخصوص لدى المحكمة الشرعية.

فأجاب:

اطلعنا على هذا السؤال ونفيد:

بأن استثمار المال بالصورة المذكورة غير جائز، لأنه من قبيل الربا المحرم شرعاً، كما لا يجوز استثمار أموال الأيتام بالطريق المذكور.

وهذا وإن فيما شرعه الله تعالى من الطرق لاستثمار المال لمتسعاً لاستثمار هذا المال: كدفعة لمن يستعمله بطريق المضاربة الجائزة شرعاً، أو شراء ما يستغل من الأعيان إلى أن يحين الوقت لاستعماله فيما جمع من أجله فيباع حينئذ.

وبهذا علم الجواب والله تعالى أعلم^(١).

هذه إحدى فتاواه وأثبت هنا أيضاً فتوى تتعلق بالعمل في بنك التسليف الذي جعلته الحكومة لخدمة الفلاحين، ويأخذ فوائد منهم أقل مما تأخذه البنوك التجارية الأخرى.

● **وكان السؤال هو:**

شخص يعمل كاتباً ببنك التسليف الزراعي، فهل عليه حرمة في هذا، أو الدين يحرم عليه الاشتغال، علماً بأنه محتاج إليه في معيشتة؟

■ **فأجاب رحمه الله تعالى عليه:**

اطلعنا على هذا السؤال ونفيد: أن الربا محرم شرعاً بنص الكتاب

(١) المرجع السابق ١٢٩٤/٤ فتوى رقم ٦٢١ وصدرت هذه الفتوى في ربيع الأول سنة ١٣٦٤هـ.

والسنة، وبإجماع المسلمين، ومباشرة الأعمال التي تتعلق بالربا من كتابه وغيرها إعانة على ارتكاب المحرم، وكل ما كان كذلك فهو محرم شرعاً، روى مسلم عن جابر رضي الله عنه والبخاري، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا، ومؤكله وكاتبه، وشاهديه، واللعن دليل على إثم من ذكر في الحديث الشريف، وبهذا علم الجواب عن السؤال، والله تعالى أعلم^(١).

وفي فتوى أخرى تحت عنوان «فوائد السندات محرمة - المبدأ: فوائد السندات حرام لأنها من الربا».

● كان السؤال:

ورث شخص عن والده بعض سندات قرض القطن التي تدفع عنها الحكومة فوائد: فهل هذه الفوائد تعتبر من أنواع الربا التي حرّمه المولى عز وجل في كتابه الحكيم؟

■ وكان الجواب:

اطلعنا على هذا السؤال: ونفيد: إن هذه الفوائد من الربا الذي حرّمه الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: وبهذا علم الجواب عن السؤال والله تعالى أعلم^(٢).

وقد أصدر الشيخ عبدالمجيد سليم هذه الفتاوى وهو مفتي مصر، ولم يخش الملك ولا الحكومة، ولم يكن أمام الناس بنوك إسلامية، ولا البديل الإسلامي للسندات، وفتاواه تدل على تحريم شهادات الاستثمار أيضاً، وكذلك دفتر التوفير.

(١) المرجع نفسه ٤/ ١٢٩٣ ٦٣٠ وصدرت هذه الفتوى في رمضان المبارك سنة ١٣٦٣هـ.

(٢) المرجع السابق ٤/ ١٢٨٨ فتوى ٦١٧ وصدرت في ربيع الأول ١٣٦٢هـ.

صفحه أبيض

فتاوي أستاذ تاريخ!!

أحد السادة أساتذة التاريخ تحدث عن فوائد البنوك، وشهادات الاستثمار، وقال: هي حلال، وعلى مسؤوليتي!

هكذا أفتى! ونشرت فتواه أكثر من مرة، وفي أكثر من صحيفة ونالت من الذيوع والانتشار ما لم تتله فتاوى الشيخ عبدالمجيد سليم! بل وجدنا من المسلمين من سمع بفتواه ولم يسمع بفتوى مجمع البحوث نفسه!

وحتى لا يحكم على فتواه قبل الدراسة، أعرض ما قاله الأستاذ الدكتور في مقال عن شهادات الاستثمار، وأناقشه فيما ذهب إليه.

● قال السيد الكاتب في بداية مقاله:

نقدم في بداية المقال آراء صفوة من المجتهدين في موضوع الربا وفميا يلي نصوص ما قالوه.

يقول ابن تيمية «إن الضرر على الناس من تحريم هذه المعاملات أشق عليهم من الأخذ به، لأن الضرر فيها يسير، والحاجة إليها ماسة، والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الضرر، والشرعية جميعها مبينا على أن المفسدة المقتضية للتحريم، إذا عارضها حاجة راجحة أبيح المحرم (كأكل الميتة) فكيف إذا كانت المفسدة منفية» أ.هـ.

وكلام ابن تيمية هنا ليس عن الربا ولا عن المعاملات الربوية بل كيف يتصور أن شيخ الإسلام يقول في موضوع الربا: إن المفسدة منفية؟! ولا أدري كيف ساق الأستاذ هذه العبارة ليوهم القارئ أن ابن تيمية يبيح المعاملات الربوية؟!.

فالأستاذ يذكر أن ما ينقله آراء صفوة من المجتهدين في موضوع الربا ثم ينقل كلام ابن تيمية «إن الضرر على الناس من تحريم هذه المعاملات.. الخ»

أي هذه المعاملات الربوية «ومعنى هذا أن ابن تيمية لا يرى تحريم المعاملات الربوية!! وابن تيمية إنما يتحدث عما رخص فيه من بيع الغرر - وهو الغرر اليسير - مستنداً إلى السنة المطهرة وموافقاً لجمهور العلماء، أما كلامه عن الربا فشيء آخر.

ولنقرأ معاً شيئاً مما قاله شيخ الإسلام

قال رحمه الله:

«أكل المال بالباطل في المعاوضة نوعان، ذكرها الله في كتابه هما: الربا والميسر».

ثم قال: نهى الرسول ﷺ عن بيع الغرر، كما رواه مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه والغرر هو المجهول العاقبة فإن بيعه من الميسر الذي هو القمار. وذلك أن العبد إذا أبق أو الفرس أو البعير إذا شرد، فإن صاحبه إذا باعه يبيعه مخاطرة، فيشتريه المشتري بدون ثمنه بكثير، فإن حصل له قال البائع: قمرتي وأخذت مالي بثمان قليل، وإن لم يحصل قال المشتري: قمرتي وأخذت الثمن مني بلا عوض، فيفضي إلى مفسدة الميسر: التي هي إيقاع العداوة والبغضاء، مع ما فيه من أكل المال بالباطل، الذي هو نوع من الظلم ففي بيع الغرر ظلم، وعداوة وبغضاء.

ومن نوع الغرر ما نهى عنه النبي ﷺ مع بيع حبل الحبلية والملاقيح، والمضامين، ومن بيع السنين، وبيع الثمر قبل بدو صلاحه، وبيع الملامسة، والمنابذة، ونحو ذلك: كله من نوع الغرر.

أما الربا: فتحريمه في القرآن أشد، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

وذكره النبي ﷺ في الكبائر كما خرجاه في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه وذكر أنه حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم بظلمهم وصدّهم عن سبيل الله، وأخذهم الربا، وأكلهم أموال الناس بالباطل، وأخبر سبحانه أنه يحق الربا كما يربي الصدقات وكلاهما أمر مجرب عند الناس.

ثم قال ابن تيمية بعد هذا:

مفسدة الغرر أقل من الربا، فلذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة منه، فإنّ تحريمه أشد ضرراً من ضرر كونه غرراً، مثل بيع العقار جملة وإن لم يعلم دواخل الحيطان والأساس، ومثل بيع الحيوان الحامل أو الرضيع وإن لم يعلم مقدار الحمل أو اللبن، وإن كان قد نهى عن بيع الحمل مفرداً، وكذلك اللبن عند الأكثرين، كذلك بيع الثمرة بعد بدو صلاحها فإنه يصبح مستحق الإبقاء، كما دلت عليه السنة، وذهب إليه الجمهور كمالك والشافعي وأحمد وإن كانت الأجزاء التي يكمل الصلاح بهما لم تخلق بعد.

وجوز ﷺ إذا باع نخلاً قد أبرت: أن يشترط المبتاع ثمرتها فيكون قد اشترى قبل بدو صلاحها، لكن على وجه البيع للأصل، فظهر أنه يجوز من الغرر اليسير ضمناً وتبعاً مالا يجوز من غيره.

● وقال شيخ الإسلام بعد ذلك:

وإذا كانت مفسدة بيع الغرر هي كونه مظنة العداوة والبغضاء وأكل الأموال بالباطل فمعلوم أن هذه المفسدة إذا عارضتها المصلحة الراجحة قدمت عليها، كما أن السابق بالخيل والسهام والإبل، لما كان فيه مصلحة شرعية جاز بالعوض وإن لم يجز غيره بعوض، وكما أن اللهو الذي يلهو به الرجل إذا لم يكن فيه منفعة فهو باطل، وإن كان فيه منفعة - وهو ما ذكره النبي ﷺ بقوله «كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل، إلا رمية بقوسه، وتأديبه

فرسه، وملاعبته امرأته، فإنهن من الحق» - صادر هذا اللهو حقاً-.

ومعلوم أن الضرر على الناس بتحريم هذه المعاملات أشد عليهم مما قد يتخوف فيها من تباغض وأكل مال بالباطل، لأن الغرر فيها يسير كما تقدم والحاجة إليها ماسة.

والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر، والشرعية جميعها مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة منتفية؟ ولهذا لما كانت الحاجة داعية إلى بقاء الثمر بعد البيع على الشجر إلى كمال الصلاح، أباح الشرع ذلك وقاله جمهور العلماء.

● ونختم كلام ابن تيمية بقوله:

«... فتبين أن رسول الله ﷺ قدم مصلحة جواز البيع الذي يحتاج إليه على مفسدة الغرر اليسير».

(راجع ماكتبه تحت فصل: القاعدة الثانية في العقود حلالها وحرامها
مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٢٩ ص ٢٢ وما بعدها).

ومن كلام شيخ الإسلام نرى من الخطأ أن ينسب إليه مانسبه الأستاذ
كاتب المقال، ولعل مانقلته طال بعض الشيء غير أنني حرصت عليه لتتضح
الصورة، إلى جانب أنه لا يخلو من فائدة مرجوة.

ونترك كلام ابن تيمية هنا، وننتقل إلى فتوى أخرى تعتبر نصاً في
موضوعنا.

سئل ابن تيمية عن إنسان يريد أن يأخذ من إنسان دراهم قرضاً يعمر
به ملكه يشتري بها أرضاً إلى مدة سنة، وبلا كسب ما يعطي أحد ماله، فكيف
العمل في مكسبه حتى يكون بطريق الحل؟

فأجاب: الحمد لله، له طريق بأن يكرى الملك أو بعضه، يتسلفها ويعمر

بالأجرة، وإذا كان بعض الملك خراباً واشتراط على المستأجر عمارة موصوفة
جاز ذلك فهذا طريق شرعي، يحصل به مقصود هذا وهذا.

وأما إذا تواطأ على أن يعطيه دراهم بدراهم إلى أجل وتحيلاً على ذلك
ببعض الطرق لم يبارك الله تعالى لا لهذا ولا لهذا (مجموع الفتاوى ٢٩/٢٥٩).

ولنتأمل كلام ابن تيمية هنا:

فالقرض للعمران وليس لتاجر الديون المرابي ومع ذلك لم يحله، وبين
طريقاً شرعياً فيه بعد القرض وواقعنا يذكرنا بنهاية ماجاء هنا «لم يبارك
الله تعالى لا لهذا ولا لهذا».

وذكر من قبل رأي ابن تيمية الصريح في المضاربة.

وبعد ان انتهى مانقله السيد الكاتب عن ابن تيمية قال:

«وقد عرض الإمام محمد عبده لهذه المسألة فقال: إن مثل هذا الربح لا
يدخل في الربا فليس حكم الربا كالحكم في هذه المضاربة».

ويرى الاستاذ عبدالوهاب خلاف أن اشتراط بعض الفقهاء ألا يكون
هناك نصيب معين من الربح اشتراط لا دليل عليه.

وماذكرته عن المضاربة يغني عن المناقشة هنا، غير أن كلمة «بعض
الفقهاء» من كلام الأستاذ الكتاب ليست صحيحة، فأستاذنا المرحوم
عبدالوهاب خلاف كان يعلم أن هذا اشتراط جميع الفقهاء لا بعض الفقهاء
كما بينت أن هذا إجماع الصحابة الكرام، تلقياً عن الرسول ﷺ الذي يبين
عن ربه عز وجل.

وانتقل كاتب المقال بعد ذلك إلى الحديث عن صندوق التوفير، فذكر
فتوى الشيخ شلتوت، والشيخ عبدالجليل عيسى.

ولسنا في حاجة إلى أن نعود إلى المناقشة من جديد.

غير أنني أحب أن أقف هنا وقفة للنظر في تسلسل فكرنا الاقتصادي المعاصر، ولنعذر مشايخنا الأجلاء - رحمهم الله تعالى - فيما وقعوا فيه من خطأ في الفتوى.

نشأت البنوك نشأة يهودية ربوية، وظل هذا الطابع مسيطراً عليها حتى عصرنا وصور لنا الاقتصاديون أن الاقتصاد لايقوم بغير البنوك، وأن البنوك لا تقوم بغير نظام الفائدة المتبع أي النظام الربوي.

وانقسم علماءنا آنذاك: فمنهم من بحث بحثاً علمياً مجرداً وانتهى إلى أن فوائد البنوك، وما شابهها هي من الربا المحرم، ومنهم من حاول تبريرها رغبة في تحليل عقود المسلمين، فحسنت نياتهم، وسمت مقاصدهم إلا أنهم وقعوا فيما رأيناه من الأخطاء، وعذرهم نبيل الغايات مع عدم وجود البديل الشرعي.

ومشكلات العصر لا تحل باجتهاد فردي وهذه حقيقة يسهل إدراكها فرأي الجماعة غير رأي الفرد، ولهذا عندما سئل الرسول ﷺ عن الأمر يحدث ليس في كتاب ولا سنة، قال «ينظر فيه العابدون من المؤمنين» (وتأمل من الذين ينظرون؟ فليس مجرد العلم يكفي للنظر).

وكان هذا منهج سلفنا الصالح رضوان الله عليهم، فكما يروى المسيب بن رافع: «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول ﷺ أثر اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا فالحق فيما رأوا» وكان أبو بكر رضي الله عنه إن أعياه أن يجد في أمر سنة من رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به (راجع ماسبق وغيره من الأخبار في سنن الدرامي: باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، وباب الفتيا وما فيه من الشدة).

وهنا نذكر ونشكر المجهود الذي بذله المرحوم الشيخ شلتوت لإنشاء

مجمع البحوث الإسلامية وتحقيق ماسعى إليه ولكن لم ير ثمرة غرسه، وعقد المؤتمر الأول - للمجمع سنة ١٣٣٨هـ (١٩٦٤م) وكان من قراراته وتوصياته:

«إن السبيل لمراعاة المصالح، ومواجهة الحوادث المتجددة هي أن يتخير من أحكام المذاهب الفقهية مايفي بذلك، فإن لم يكن في أحكامها مايفي به فالإجتهد الجماعي المذهبي، فإن لم يف كان الإجتهد الجماعي المطلق.

وينظم المجمع وسائل الوصول إلى الإجتهد الجماعي بنوعيه ليؤخذ به عند الحاجة».

وعقد المؤتمر الثاني لمجمع البحوث في شهر المحرم سنة ١٣٨٥هـ (مايو سنة ١٩٦٥م) فكان هذا المؤتمر نقطة تحول في مسار فكرنا الاقتصادي الإسلامي من الناحية النظرية، حيث صدرت الفتوى الجماعية بتحريم فوائد البنوك، ونقلت نصها فيما سبق وبعد صدور هذه الفتوى حسم الأمر، وأصبحنا في غنى عن أي رأي فردي.

والى جانب هذه الفتوى انتهى المؤتمر إلى التوصية التالية:

«ولما كان للنظام المصرفي أثر واضح في النشاط الاقتصادي المعاصر، ولما كان الإسلام حريصاً على الاحتفاظ بالنافع من كل مستحدث مع اتقاء أوزراه وآثامه، فإن مجمع البحوث الإسلامية بصدد درس بديل إسلامي للنظام المصرفي الحالي، ويدعو علماء المسلمين، ورجال المال والاقتصاد إلى أن يتقدموا إليه بمقترحاتهم في هذا الصدد».

ثم كان التحول في هذا المسار من الناحية العلمية التي دعا إليها المؤتمر بظهور البنوك الإسلامية فظهر التطبيق العملي وأثبت البديل الإسلامي إمكان قيام بنوك بدون تعامل بالفوائد الربوية.

وبذلك حسم الجانبان النظري والعملي معاً.

وبدأت الجهود الإسلامية المخلصة تتجه إلى تحسين هذا البديل ودعمه ومحاولة إزالة العقبات من طريقه.

وعندما عقد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي سنة ١٣٩٦هـ (١٩٧٦م) وحضره الكثرة الكاثرة من فقهاء الشريعة، ورجال الاقتصاد والقانون وغيرهم، لم يشر أي خلاف حول اعتبار فوائد البنوك الربوية من الربا المحرم، كلهم أجمعوا على أن هذه الفوائد من الربا الذي حرمه الإسلام، ثم كانت الخطوة الأخرى نحو دعم البديل الإسلامي وتحسينه، ولهذا جاء في المقترحات والتوصيات مايلي:

١- دعوة الحكومات الإسلامية إلى دعم البنوك الإسلامية القائمة في الوقت الحاضر، والعمل على نشر فكرتها، وتوسيع نطاقها.

٢- العناية بتدريب العاملين في البنوك الإسلامية لتحقيق المستوى اللائق لكفاياتهم العملية.

وعقدت مؤتمرات أخرى أجمع المشاركون فيها على ما أجمع عليه هذان المؤتمران، ومن أهمها مؤتمر لمجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي، وآخر لمجمع الفقه وسنذكر إن شاء الله تعالى الفتوى الصادرة عنه فمن أفتى قبل هذا الاجماع معذور مأجور مغفور له إن شاء الله عز وجل ومن أراد أن نرد على أعقابنا خاسرين، ونعود القهقري، ونخالف هذا الإجماع، فلا عذر له، ونخشى أن يكون خاطئاً آثماً غير مغفور له.

وإن تعجب فعجب ماذهب إليه السيد كاتب المقال، حيث ذكر فتوى حل فوائد دفتر توفير البريد لينتهي إلى حل فوائد البنوك، وهي التي حرمها الشيخ شلتوت نفسه في فتواه المتسقة، ولم يشر إليها السيد الكاتب وكان البحث العلمي المجرد يقتضي غير هذا المسلك.

ونعود بعد هذا للسير مع الأستاذ كاتب المقال.

عرض السيد الدكتور أستاذ التاريخ فكرنا الاقتصادي، غير أنه لم يعرضه كتاريخ، وإنما عرضه كفتاوى يحتج بها، ولم يشر إلى أي شيء مما ذكرناه عن المؤتمرات والإجماع والفتاوى التي تخالف رأيه ولم يكن دقيقاً في عرضه.

ثم انتقل بعد ذلك إلى الإجابة عن سؤال وهو: لماذا حرم الإسلام الربا؟ ونقل شيئاً من تفسير الفخر الرازي، ثم قال: «هذه بعض الجوانب في حكمة تحريم الربا، ويذكر المفكرون المحدثون جوانب أخرى ذات بال...».

ونقل كلاماً لأبي الأعلى المودودي، ثم قال: «فهل توجد هذه العيوب في شهادات الاستثمار والإيداع بالبنوك؟».

ثم ختم كلامه هنا بقوله: «وهناك قاعدة فقهية تقول: إن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً».

ولا أستطيع أن أكتب مايجول بخاطري وأن أقرأ ماكتبه السيد الدكتور! قد يعذر لأن تخصصه بعيد عن الأصول والفقه فلم يعرف الفرق بين الحكمة والعلة، ولكنه هنا يفتي ويخالف إجماع المئات بل الآلاف من الفقهاء!

والسيد أبو الأعلى المودودي - الذي نقل عنه ما نقل من الحكمة - هو نفسه يرى أن فوائد البنوك من الربا المحرم.

والفخر الرازي لم يشهد عصرنا الربوي حتى نعرف رأيه في هذه الفوائد، غير أننا قد نستطيع أن نستشف رأيه، حيث قال في تفسيره:

«إن ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية، لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً، ورأس المال باق بحاله».

سبحان الله! أليس ربا النسيئة هذا مانراه في صورة مستحدثة أعلنت

عنها بعض البنوك الربوية حيث جعلت راتباً شهرياً لمن يودع لديها مبلغاً معيناً؟.
إن الصورة الجاهلية التي ذكرها الفخر الرازي وبين حرمتها هي الصورة
نفسها (طبق الأصل) في ودائع البنوك ذات العائد الشهري.
فلو أن الفخر الرازي رزى بما رزئنا به، أفيمكن أن يحرم تلك ويحل هذه؟
أما وقد ضاق الصدر.. فلنترك هذا الموضوع حتى لا يشتط القلم.

لقاء مع الشيخ سيد سابق

عجبت للتناقض الذي وقع فيه الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت رحمه الله، حيث أفتى بحل فوائد توفير البريد، مع تحريمه لها، من قبل أو من بعد، وتحريمه لفوائد البنوك، والسندات الحكومية، ونحوها فذكرت هذا لأستاذنا فضيلة الشيخ سيد سابق، الذي بين - كما أشرت من قبل عند الحديث عن فتاوى الشيخ شلتوت أن السبب هو المعلومات الخاطئة المضللة التي تخالف الواقع العملي لهيئة البريد.

كما عجبت أشد العجب من قول الشيخ عبدالوهاب خلاف - رحمه الله - في المضاربة، ومخالفته للسنة والإجماع ليعزز أعمال البنوك، فذكرت هذا أيضاً لفضيلته، فقال: لم يكن الشيخ عبدالوهاب خلاف - رحمه الله - يعرف طبيعة عمل البنوك، وأفهموه أن البنوك تقوم باستثمارات نافعة لا يمكن الاستغناء عنها، وأنها تستثمر بطريقة دقيقة محسوبة أمكن معها معرفة الربح منذ البداية، وبذلك استطاعت أن تحدد نصيب المودعين، وأفهموه أيضاً أن البنوك لا تستطيع أن تغير من طريققتها، ولذلك كان الشيخ خلاف إذا ناقشه أحد ليبين له بطلان فتواه، وخطأ ما أنتهى إليه، كان يقول: إذاً أغلقوا البنوك!

ثم أضاف الشيخ سيد سابق: نحن لانريد إغلاق البنوك، وإنما نريد أن تعدل مسارها، وتغير من أعمالها لتتفق مع شرع الله عز وجل، وقد استأذنت فضيلته في نشر ماقاله فأذن، جزاه الله خيراً ونفعنا بعمله.

وبعد هذا أقول: إذا كان الشيخ عبدالوهاب خلاف - رحمه الله - قد أخطأ وربما كان له عذره، فإن الخطأ الأكبر أن يردد قوله بعد أن اتضحت طبيعة أعمال البنوك، وظهر البديل الإسلامي في التطبيق العلمي.

والأكبر من هذا كله، بل من الكبائر، أن يحتج بقول الشيخ خلاف الذي

اتضح أنه يخالف ما ثبت عن رسول الله ﷺ وهو المبين عن الله سبحانه وتعالى، ويخالف ما أجمع عليه الصحابة الكرام، والأمة كلها، أخذاً عن رسول الله ﷺ روى الإمام الشافعي يوماً حديثاً وقال بصحته، فقال له قائل: اتقول به يا أبا عبد الله؟ فاضطرب وقال: يا هذا! رأيتني خارجاً من كنيسة؟ رأيت في وسطي زناراً؟ أروي حديثاً عن رسول الله ﷺ ولا أقول به؟^(١).

صيغ الاستثمار الإسلامي

كان الاستثمار في الجاهلية - في غير المشاركة - يعتمد على التجارة والربا فأصحاب الأموال يتاجرون، أو يقرضون بالربا والتجار (الدوليون) الذين كانوا يقومون برحلة الشتاء والصيف، كانوا غالباً لا يكتفون بما يملكون من مال، حيث يريدون التوسع في تجاربهم، فكانوا يقترضون بالربا ممن لا يملكون إلا القليل من المال، العاجزين عن الخروج به إلى الشام أو اليمن للتجارة. وربما وجد هؤلاء التجار من يملك مالا كثيراً لكنه لا يريد أن يتحمل مخاطرة التجارة، فيقترضون منه بالربا.

أما في المشاركة فكنا نجد من يشترك مع غيره في التجارة، حيث يشتركان في المال والعمل، وفي الربح والخسارة، ووجد من يشترك مع غيره في الاقراض الربوي، كالعباس وشريكه حيث كان يسلفان في الربا، أشبه بالبنوك الربوية في عصرنا.

ومن أهم الشركات التي كانت موجودة في الجاهلية المضاربة - أو القراض - حيث يشترك صاحب رأس المال مع من يقوم بالعمل (عامل المضاربة) ويقسم الربح بينهما بالنسبة المتفق عليها، وفي حالة عدم الربح يرد رأس المال لصاحبه ولا يأخذ العامل شيئاً، أما في حالة الخسارة

(١) انظر كتابي «قصة الهجوم على السنة» ص ٢٢ .

فيتحملها صاحب المال، ولا يتحمل العامل شيئاً منها، ويكفي أنه خسر مايقابل عمله، ولذلك فهي شركة فيها الغنم بالغرم.

والرسول ﷺ - قبل البعثة - عندما تاجر بمال السيدة خديجة اختار بفطرته السليمة شركة المضاربة، ولم يتعامل بالقرض الربوي.

والعباس الذي كان يسلف بالربا، كان أيضاً يتعامل بالمضاربة، والقوافل التجارية التي كان أصحابها يقترضون بالربا، كانوا أيضاً يأخذون من أموال غيرهم مضاربة.

والفرق بين القرض والمضارب - كما بينا من قبل - أن المقترض ضامن للقرض والزيادة الربوية وأنه يستثمر المال لنفسه فقط، فإن ربح أضعاف القرض فلا يطالب إلا بالزيادة المحددة سلفاً مع القروض، وإن لم يربح أو خسر فهو أيضاً ملتزم بالقرض وزيادته.

أما شركة المضاربة فالربح فقط هو الذي يقسم بين الشريكين، وعامل المضاربة ليس بضامن لرأس المال، فضلاً عن أي زيادة.

ولما جاء الإسلام، ونظم معاملات الناس، أباح البيع إلا ما اشتمل على غرر فاحس، أو جهالة تؤدي إلى النزاع، أو ماكان ذريعة إلى الربا، وهو مانراه في كتب الفقه عند الحديث عن البيوع المنهي عنها وحرمة الربا، وإن كان مستخدماً في التجارة والاستثمار. وأباح شركة المضاربة بضوابطها الشرعية وغيرها من الشركات كالمزارعة والمساقاة والعنان.

وفي عصرنا نجد خلطاً بين القرض الربوي المحرم وشركة المضاربة التي أباحها الإسلام ومع أن الأمر واضح نصاً واجماعاً كما أثبتنا، غير أن من المعاصرين من لايلتفت إلى نص أو إجماع ويرى أنه يمكن أن يشرع في المعاملات مايشاء، مادام الأصل فيها الإباحة وبداهة ان الإباحة فيما

لايتعارض مع نص، أو إجماع، أو مبدأ إسلامي مقرر، أو مقصد من مقاصد التشريع الإسلامي

ومن هذا الخلط، والجرأة على الفتوى، القول بأن البنك الربوي يمثل عامل المضاربة، فيأخذ جزءاً من الأرباح، ويغطي صاحب المال جزءاً آخر وبطلان هذا واضح جلي من بيان طبيعة عمل البنك، ثم إننا نسألهم: إذا كان البنك ضامناً لرأس المال، مع زيادة محددة تبعاً للزمن ورأس المال، فما القرض الربوي إذن إذا كانت هذه شركة مضاربة؟ والعباس كان رباه أول ربا وضعه الرسول ﷺ وأقر مضاربه، فما الفرق بين الإثنين؟ قليل من الفقه يكفي لمعرفة الفرق بينهما.

البديل الإسلامي للبنوك الربوي:

في سنة ١٣٨٥هـ (١٩٦٥م) أفتى مجمع البحوث الإسلامية بتحريم فوائد البنوك ولم يكتف بهذا وإنما دعا أهل الاختصاص إلى البحث عن البديل الإسلامي.

وبعد المؤتمر بثلاث سنوات عرضت كل من مصر وباكستان مشروعاً لهذا البديل، وقدمته لمؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية، الذي أقر المشروع في صيغته النهائية لإقامة بنك إسلامي.

وفي سنة ١٣٩٥هـ (١٩٧٥م) أنشئ بنك التنمية الإسلامي الذي يملكه حالياً أربع وأربعون دولة إسلامية فكان هذا تحولاً في مسار فكرنا الاقتصادي من الناحية العملية التطبيقية ثم أخذت البنوك الإسلامية في الظهور والانتشار.

ولا يتسع المجال هنا للحديث عن المصارف الإسلامية، والفرق بينها وبين البنوك الربوية، ومجال نشاطها، والضوابط الشرعية التي تحكم

أعمالها.. الخ فهذا أمر يحتاج إلى بحث مستقل ولعل الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية التي أصدرها اتحاد البنوك الإسلامية وضخامتها وأجزائها المتعددة تعطي صورة واضحة لهذا البديل الإسلامي.

البديل الإسلامي لشهادات الاستثمار؛

شهادات الاستثمار نوع من السندات الحكومية التي أجمعت المؤتمرات التي بحثتها على أن فوائدها من الربا المحرم، وبحث أكثر من مؤتمر عن البديل الإسلامي، وقدمت الأردن سندات المقارضة لإعمار أرض الوقف، وقدم بنك التنمية الإسلامي مشروعاً للأوراق المالية الإسلامية، ونوقش المشروعان في مجمع الفقه المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، وعقدت ندوة خاصة لبحث المشروعين، وانتهينا في الندوة من وضع الضوابط الشرعية للأوراق المالية الإسلامية، وأقرها المجمع في مؤتمره الرابع، والملايين حالياً تستثمر خارج مصر في هذه الأوراق المالية الإسلامية أو صكوك المقارضة، والضوابط الشرعية عامة بحيث تصلح للتطبيق في كل بلد إسلامي تبعاً لظروفه، أفلا نتقدم كما تقدم غيرنا ونأخذ بالمنهج الإسلامي بدلاً من الجرأة على الفتيا التي يسقط صاحبها، ولا تؤثر في المتمسكين بدينهم؟ وتسفيد مصر واقتصادها من المليارات التي يملكها هؤلاء داخل مصر وخارجها ويريدون الاستثمار الحلال وإن قل عن الفوائد الربوية.

صفحه أبيض

قرار مجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي

قرار بشأن

حكم التعامل المصرفي بالفوائد

وحكم التعامل بالمصارف الإسلامية

أما بعد :

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠ - ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥ م.

بعد أن عرضت عليه بحوث مختلفة في التعامل المصرفي المعاصر. وبعد التأمل فيما قدم ومناقشة مركزة أبرزت الآثار السيئة لهذا التعامل على النظام الاقتصادي العالمي، وعلى استقراره خاصة في دول العالم الثالث. وبعد التأمل فيما جره هذا النظام من خراب نتيجة إعراضه عما جاء في كتاب الله من تحريم الربا جزئياً وكلياً تحريماً واضحاً بدعوته إلى التوبة منه، وإلى الاقتصار على استعادة رؤوس أموال القروض دون زيادة ولا نقصان قل أو كثر، وما جاء من تهديد بحرب مدمرة من الله ورسوله للمرابين.

قرر:

- أولاً: أن كل زيادة (أو فائدة) على الدين حل أجله وعجز المدين عن الوفاء به مقابل تأجيله، وكذلك الزيادة (أو الفائدة) على القرض منذ بداية العقد: هاتان صورتان ربا محرم شرعاً.
- ثانياً: أن البديل الذي يضمن السيولة المالية والمساعد على النشاط الاقتصادي حسب الصورة التي يرضيها الإسلام - هي التعامل وفقاً للأحكام الشرعية - ولا سيما ما صدر عن هيئات الفتوى المعنية بالنظر في

جميع أحوال التعامل التي تمارسها المصارف الإسلامية في الواقع العملي.

● ثالثاً: قرر المجمع التأكيد على دعوة الحكومات الإسلامية التي تشجع المصارف الإسلامية القائمة، والتمكين في كل بلد إسلامي لتغطي حاجة المسلمين كيلا يعيش المسلم في تناقض بين واقعه ومقتضيات عقيدته.

والله أعلم.

الخاتمة

وأخيراً..

«فماذا بعد الحق إلا الضلال»؟

الحمد لله تعالى الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله عز وجل، والصلاة والسلام على النبي الخاتم الذي تركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد رأيت أيها القارئ المسلم أن كل الفتاوي الجماعية التي تتصل بموضوعات هذا الكتاب انتهت إلى مادافعت عنه، وأيدته بما استطعت من الأدلة. ولعل هذه النتيجة تجعلك تطمئن إلى الأخذ بالفتاوي الجماعية، ونبذ آراء أولئك الذين يتجرءون على الفتوى بغير هدى من الله عز وجل، و«أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار» كما رواه الدرامي عن عبدالله بن أبي جعفر مرسلاً. قال العلامة المناوي في شرحه فيض القدير:

لأن المفتي مبين عن الله حكمه، فإذا أفتى على جهل، أو بغير ما علمه، أو تهاون في تحريره أو استنباطه، فقد تسبب في إدخال نفسه النار لجأته على المجازفة في أحكام الجبار.

وقال: كان ابن عمر إذا سئل قال: اذهب إلى هذا الأمير الذي تقلد أمر الناس، فضعها في عنقه. وقال: يريدون أن يجعلونا جسراً يمرّون علينا على جهنم. فمن سئل عن فتاوي فينبغي أن يصمت عنها، ويدفعها إلى من هو أعلم منه بها، أو من كلف الفتوى بها، وذلك طريقة السلف. وقال ابن أبي ليلى: أدركت مائة وعشرين صحابياً، وكانت المسألة تعرض على أحدهم فيردها إلى الآخر حتى ترجع إلى الأول. قال حجة الإسلام: فانظر كيف انعكس الحال، صار المرهوب منه مطلوباً، والمطلوب مرهوباً؟! -أ.هـ.

وفي صفحات سابقة من الكتاب رأيت نماذج لأولئك المتجرئين على الفتيا، وكيف انكشف أمرهم عند مناقشتهم، بل كيف وصل الأمر إلى تأييد زورهم بالافتراء على الآخرين، وبتر النصوص، ووضعها في غير ما وضعت له. ولا ندري لمصلحة من مثل هذا التصرف؟!

على كل حال لا أريد أن أتوجه إلى المتجرئين على الفتيا- نسأل الله تعالى لهم الهداية، وإنما أتوجه إلى المسلم الذي يريد أن يعرف الحلال ليتبعه، والحرام ليتبعد عنه، والشبهات ليتقيها استبراء لدينه وعرضه، فإلى هذا المسلم أقول:

• ما حكم فوائد البنوك؟

أفتى بأنه من الربا المحرم السادة العلماء المشتركون في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٥هـ (١٩٦٥م)، وكانوا يمثلون خمساً وثلاثين دولة إسلامية.

وأفتى بهذا أيضاً مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة بعد إحدى وعشرين سنة من مؤتمر القاهرة، وهذا المجمع يمثل العالم الإسلامي، كما يضم خبراء متخصصين في الموضوعات التي تبحث.

وبين المؤتمر الأول والثاني مؤتمرات كثيرة، انتهت كلها إلى ما انتهى إليه المؤتمران من تحريم فوائد البنوك.

بعد كل هذا أسألك أخي المسلم:

أتعد فوائد البنوك من الحلال البين؟ أم من الحرام البين؟ أم من الشبهات؟
ألست معي أيها المسلم أنها أصبحت من الحرام البين بلا جدال؟ وإذا جاء مثل الدكتور شلبي وقال: هي حلال ١٠٠٪ وعلى مسؤوليتي!! (نعم هكذا قال !! وإنا لله وإنا إليه راجعون).

أيحمل الدكتور وزر من يأخذ بقوله مع وزر نفسه فقط ويعفى الآخر!
أيطمئن القلب إلى موافقة هذا الزيف ومخالفة كل هذه المؤتمرات؟ أيكون
لمن أخذ بقوله حجة يوم القيامة؟
بعد هذا أوجه حديثي لأخي المسلم أيضاً:

إن هذه الفتاوي جميعها تبين أن ودائع البنوك عقد قرض، وهو ما أثبتته
بالتفصيل، وفوائد القرض التي يعترف بها القانون الوضعي هي من ربا
الديون الذي حرم في الكتاب والسنة، وبيئت أن هذه الفوائد أسوأ من ربا
القرض الإنتاجي الربوي في الجاهلية . وإلى جانب الصورة المألوفة للودائع
والفوائد، ابتكرت البنوك صوراً أخرى للإغراء والجذب، من هذه الصور ما
أعلنه البنك الأهلي المصري، حيث قال : إن لديه ستة عشر وعاء إيداع
بالعملات المحلية والأجنبية، منها:

- ١- شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد بالدولار الأمريكي.
- ٢- دفاتر التوفير ذات الجوائز بالدولار الأمريكي.
- ٣- الودائع لأجل بالعملات الأجنبية.
- ٤- شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد بالجنية المصري.
- ٥- شهادات إيداع البنك الأهلي المصري الثلاثية.
- ٦- شهادات إيداع البنك الأهلي المصري الخمسية.
- ٧- ودائع التوفير ذات الجوائز بالجنيه المصري.
- ٨- شهادات البنك الأهلي المصري ذات الإيراد الشهري المشتركة في
التأمين .. الخ.

وعندما يعلن البنك عن هذه الأوعية يذكر ضمنها شهادات الاستثمار،
بمجموعاتها الثلاث، والقانون رقم ٨ لسنة ١٩٦٥ ينص على أنها عقد قرض

بفائدة، فكيف يأتي أحد ويقول: شهادات الاستثمار ليست قرضاً؟
وصور الودائع- أي القروض- التي أعلن عنها البنك تنوعت من حيث
العملة، ومدة القرض، والفائدة الربوية، وطريقة صرفها.
والبنوك الربوية الأخرى في طلبها للقروض تحاول الإغراء بمثل
هذا التنوع.

فمن أحل فوائد البنوك وقع في الحرام البين. ومن حرم فوائد بعض هذه
الأوعية الادخارية، وأحل بعضها الآخر، وقع في تناقض واضح، فكلها صور
مختلفة لعقد واحد! فما الفرق بين شهادات إيداع البنك الأهلي المصري
الثلاثية، أو الخماسية، وشهادات استثمار البنك الأهلي المصري المجموعة
ألف أوباء؟

وما الفرق بين ودائعه ذات الجوائز وشهادات استثماره ذات الجوائز؟
وما الفرق بين شهادات الاستثمار والسندات الحكومية التي يكاد ينعقد
الإجماع على تحريمها؟ وينص القانون على أنها قرض؟
فالقروض الربوية بجميع صورها المختلفة، واسمائها المتعددة، حكمها
واحد. وطرق الاستثمار في الإسلام متنوعة تصلح لكل زمان ومكان، لأن خاتم
الأديان التي أباحها وحرم القرض الربوي جاء ليطبق في كل زمان ومكان.

ومن فضل الله - عز وجل - ظهور البديل الإسلامي في التطبيق:
فنشأت المصارف الإسلامية، وأثبتت بطريقة عملية إمكان قيام مصارف بلا
فوائد ربوية، كما ظهرت شركات إسلامية كثيرة في بلاد الإسلام وفي غير
بلاد الإسلام أنشأها المسلمون هناك ونجحت في التطبيق. وقامت باكستان
بخطوة رائدة، حيث أعلنت إسلام مصارفها، وحققت هذه المصارف نتائج
أفضل من عهد الربوي. ونرى تحولاً إسلامياً لبعض البنوك الربوية، وأن

كانت هذه البنوك جمعت بين الجاهلية والإسلام ! فأعلنت إسلام بعض فروعها فقط، ونقرأ في إعلاناتها: الرزق الحلال، وتجنب الربا، والخضوع للرقابة الشرعية، وهذا اعتراف منها بأن غير هذه الفروع الإسلامية تأكل الربا، ولا تخضع لشريعة الله عزوجل، وكسبها ليس حلالاً طيباً.

وبدأت هيئة البريد في الاتجاه إلى مثل هذا التحول الإسلامي، فأعلنت أنها قررت تطبيق نظام مصرفي جديد لأول مرة في التوفير البريدي، وهو نظام التوفير الإسلامي الذي يعتمد على المضاربة الإسلامية، حيث تجري دراسة عن كيفية تطبيق هذا النظام لا استثمار أموال المودعين الذين يصرون على دعم تقاضي الفوائد، وإدخالها في مشروعات إنتاجية بنظام المشاركة الإسلامية على غرار البنوك الإسلامية.

وتعتمد الدراسة على اختيار أحد الاقتراحين التاليين لتطبيق هذا النظام وهما:

تخصيص مكاتب توفير للمعاملات الإسلامية فقط، أو تخصيص شبك في كل مكتب توفير لهذا النظام^(١).

أفتقول لهيئة البريد: لا حاجة إلى المشروعات الانتاجية، واتباع نظام المشاركة الإسلامية، ففوائدك حلال ! ونظامك الحالي إسلامي، أو ندعوها، كما ندعو غيرها إلى تعميم النظام الإسلامي؟

فلتعاون جميعاً في الدعوة إلى تطبيق الإسلام في جميع معاملتنا المعاصرة، وفي تذليل الصعاب وتخطي العقبات التي تعترض هذا التطبيق، والوقوف أمام أولئك الذين يثيرون من الشبهات ما يقوي

(١) قرار هيئة البريد نشر في الأخبار التي تصدر في القاهرة - انظر العدد الصادر في غرة ذي الحجة سنة ١٤٠٤هـ (١٩٨٤م) ص ١٤، والقرار نشر تحت عنوان: هيئة البريد تطبق نظام توفير جديد يعتمد على المشاركة الإسلامية في الأرباح.

المؤسسات الربوية، ويخدم مصالحها، ويؤثر في الصحة الإسلامية منهجاً وتطبيقاً. والله-جلت قدرته- من وراء القصد، والهادي إلى سواء السبيل، وهو نعم المولى ونعم النصير، وله الحمد في الأولى والآخرة. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

التأمين عند النوازل والجوائح

لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة

أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا بجامعة أم القرى

وعضو مجمع البحوث بالجامع الأزهر. وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

صفحه أبيض

التأمين عند النوازل والجوائح

في نظر الإسلام وفي نطاق علم الاقتصاد

أحمد الله العادل في أحكامه الرحيم بعباده، وأعتصم بهدايته، وأتوكل عليه، وأصلي وأسلم على نبيه .. أما بعد :

فلما كان البحث عن التأمين في نطاق علم الاقتصاد الإسلامي، رغبت في أن أقدم في صدر هذا البحث دستور الاقتصاد الذي يحكم جميع مباحثه .

دستور علم الاقتصاد الإسلامي

١- قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: ١٣] الآية وقال تعالى: ﴿ وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ [إبراهيم: ٣٤] الآية والآيتان أصل في الثروة التي أفاءها الله على الإنسان في البر والبحر والجو وفي السماء .

٢- وقال تعالى: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ [الكهف: ٤٦] الآية، وهي أصل في أن المال قوام الحياة .

٣- قال تعالى على لسان صالح عليه السلام : ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ [هود: ٦١] الآية .. أي طلب منكم عمارتها، وقال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ [الملك: ١٥] والآيتان أصل في أن الإنسان مأمور بعمارة الأرض بكل أنواع العمارة، ومأمور كذلك بالعمل للإنتاج الكافي .

٤- قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٩٠] الآية .. وقال

في وصف عباد الرحمن : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان: ٦٧] الآيتان أصل في العدالة في التوزيع والتوسط في الاستهلاك.

٥- قال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [المائدة: ٢] الآية .. وقال على لسان يوسف عليه السلام في تعبير رؤيا ملك مصر قال: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴾ [يوسف: ٤٧] الآيتين أي ازرعوا دائبين ثم كلوا القليل وادخروا الكثير للسنوات المجدبة والآيتان أصل في التعاون على تأمين ما يحفظ الشدائد والحوادث.

٦- قال تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣] الآية .. وقال ﷺ: (إن في المال حقاً سوى الزكاة) والآية والحديث أصل في أن للمال على مالكة حقوقاً عامة وحقوقاً خاصة.

٧- قال ﷺ: (الحلال بين والحرام بين) إلى أن قال: (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه) والحديث أصل في التمييز بين الحلال والحرام في المعاملات، وفي اجتناب الشبهات في العلم والعمل.

٨- قال ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) والحديث أصل في تقرير مسؤولية الحاكم والفرد والجماعة.

٩- قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٩] الآية وهي أصل في حرمة أخذ المال بتصرف منهى عنه أو متضمن لما نهى عنه.

بهذه الآيات الكريمة وكثير غيرها من كتاب الله وبهذه الأحاديث

المعصومة وعديد غيرها من سنة رسول الله ﷺ استتبط العلماء أحكام الاقتصاد التي تتعلق بالثروة من حيث إنتاجها واستبدالها والتأمين عليها ومن حيث توزيعها واستهلاكها على وجه يؤدي إلى قضاء الحاجات بكفاية الإنتاج والعدالة في التوزيع والتوسط في الاستهلاك وتدير فائض تستعين به الأمة عن الطوارئ على أساس من عقيدة الاسلام واختلافه ومفاهيمه وأحكامه. ثم لما اتحد موضوعها وهو الثروة وغايتها وهو اتباع الحاجات وأمكن تنسيق مباحثها في أبوابها الخمسة «الإنتاج والاستبدال والتأمين والتوزيع والاستهلاك» أصبح الاقتصاد علماً من علوم الإسلام له حقيقته وخصائصه ومباحثه وأصبح التأمين عند الحوادث على ما يدفع أثرها أو يخففه عند وقوعها من صميم علم الاقتصاد.

معنى التأمين:

التأمين عند الحوادث هو دفع المؤمن مقدراً من المال دفعة أو على فترات للمستأمن عند حصول طارئ بموجب أمر من الدولة أو عقد مشروع. وإذا كنا نتكلم عند التأمين في نطاق الاقتصاد الإسلامي فلسنا نقبل منه إلا ما يقبله الإسلام، ووقاية الثروة بمعناها الواسع الشامل للمال والإنسان عند المخاطر مقصد من مقاصد الشريعة التي هدفت في ما هدفت إلى المحافظة على النفس والمال فقد الله تعالى: ﴿وَحُذُوا حَذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ آعَدَ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً﴾ [النساء: ١٠٢]. وقال: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥].

كذلك من مقاصدها تدبير المال للفرد لسد الحاجات الكبيرة التي لا يستطيع القيام بها كمهر الزواج ونفقة السكن لهذا كان على علماء الإسلام بمعونة أهل الخبرة أن يضعوا من الوسائل ما يحقق هذه الوقاية ويحلوا هذه المشكلة ولا يتركوا جماعة المسلمين يتلقون حلولاً مستوردة وحيلاً مصطنعة

متمضنة للمحرمات والمطامع وأكل أموال الناس بالباطل.

والتأمين بهذا المعنى هو تدبير المال الذي ينتفع به الإنسان عند الطوارئ اللاحقة بنفسه أو ماله فتدفع آثارها وتخففها.

ومن هذا النوع التأمين الاجتماعي الذي يحمي العمال والموظفين عند الإصابة أو البطالة أو العجز أو الشيخوخة ويحمي ورثتهم الضعاف عند الموت.

وقد نظم في أكثر الدول الإسلامية بالقوانين كقانون المعاشات ونظام التأمينات الاجتماعية وخلصته دفع مرتب أو مكافأة للعامل أو الموظف عند شيخوخته أو عجزه من العمل أو بطالته أو لورثته عند موته.

وأساس هذا المعاش أو المكافأة هو التضامن الاجتماعي بجمع أقساط شهرية من كل من الموظف أو العامل وكل من صاحب العمل أو الدولة ثم تكميل الدولة للناقص من بيت المال، فإذا حدث طارئ أعطي مرتباً يتناسب مع الأقساط المدفوعة من الموظف أو العامل فالذي يحصل بجمع أموال من العمال وأصحاب الأعمال أو الدولة بموجب شرط في عقد العمل وتكميل من بيت المال على أن يعامل العامل عند الحاجة من هذه الأموال وما تبقى من هذه الأموال يكون ملكاً لبيت المال.

فتكييفه الفقهي أنه مال اتفق على جمعه للعون وعلى أنه عند عدم الحاجة إليه أو إلى بعضه يكون لبيت المال.

وهو بهذا الوضع مشروع لأنه مقتضى عقد معه شرط صحيح وأحكامه منظمة بقانون أو نظام أو لائحة.

التأمين التعاوني:

هو عقد بين جماعة كالتجار أو أهل حرفة معينة، أو أهل حي على دفع

مقادير من المال متساوية أو متفاوتة أقساطاً أو دفعة واحدة عليزن تجمع هذه الأموال في صندوق ويعان منها من يقع له حادث في حالة أو تعاون ورثته عند وفاته بدفع تعويض عن الفاقد أو أي مبلغ يتفق عليه دفعة واحدة أو على هيئة مرتب، والهدف من هذا العقد هو تعاون المتعاقدين عند الحوادث على دفع آثارها وتخفيفها وليس الهدف منه الريح.

وقد يسمى بالتأمين التبادلي لأن كل عضو يتبادل مع الآخر معونته فكل منهم مؤمن ومؤمن له أنت تعينني وأنا أعينك وإن كانت الإدارة من بعضهم أو من غيرهم.

ويمكن تصويره على نحوين: الأول أن يكون هذا المال تبرعاً لايرد منه شيء ووصفه الفقهي أن كلاً يتبرع للباقيين أو للصندوق باعتباره شخصاً حكماً على أن يعان من هذا المال ولابد حينئذ من أن يجعل باقي الأموال عند انتهاء التعاون لجهة لاتنقطع كالفقراء والثاني أن يكون الباقي عند تصفية الصندوق لمن دفعوا المال أو لورثتهم عند التصفية وهيئة التأمين في هذا النوع تعتبر شخصاً حكماً يمثل مجلس إدارة يدرس هذه الأموال وعليه بواسطة من ينتدبهم جباية الأموال وحفظها والتعاقد مع الأعضاء الجدد وصرف التعويضات المستحقة.

وهذا التأمين بقسميه عقد مشروع خال من أي مفسد من مفسدات العقود وهو عمل سهل لأن الأقساط أو المقادير المتفق عليها مقدورة وهو كذلك قرية يثيب الله عليها لأنه تنفيس للكرب ومساعدة على دفع النوائب.

وبهذا ينجو المستأمنون من جشع التأمين التجاري ومسايد المؤمنين فيه بأخذ المال الذي يدفع أو أكثره على تكثيره بزيادة مقدار الأقساط ثم الاستيلاء على ربح ذلك كله.

تأمين تعاوني مربح:

ويمكن في التأمين التعاوني اقتراح صورة مربحة منه إن كان الربح من مقاصد أعضائه بأن تقوم المؤسسة التعاونية بعمل تجاري أو صناعي أو زراعي بطريق من الطرق المشروعة كالمضاربة والمزارعة ورأس ماله هي الأموال على أن يعان المصابون أو ورثتهم من هذا الربح على النحو الذي يتفقون عليه والباقي يكون بينهم على قدر أموالهم وبالنظر إلى المديرين على قدر الربح الذي يتفقون عليه، ويمكن الاتفاق على أن يكون مما يجمع نسبة مئوية غير عاملة تدخر احتياطاً يعان منها إذا لم يكف ربح هذا المال للمساعدات المطلوبة مشروع لأنه عقد .

وهذا النوع أيضاً عمل مشروع لأنه عقد مضاربة علم فيه رأس المال والربح وكيفية توزيعه أو عقد شركة أخرى كما يقع الاتفاق عليه .

وبهذه الوجوه المشروعة من التأمين أمكن وضعه في علم الاقتصاد باباً خامساً بعد الإنتاج والاستبدال والتوزيع والاستهلاك وله أصول عظيمة في الشريعة أعظمها التعاون في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] وفي وصفه لأمه محمد ﷺ: ﴿أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩] وفي تعليقه بجعل الناس جماعات مترابطة بقوله: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣] المراد التعارف ولازمه وهو التعاون ومن هذا التعاون وضعه ﷺ الدية في قتل الخطأ على العاقلة وهم أقارب القاتل العصبية لما بينهم من التناصر ولهذا العلة قال الحنفية توضع الدية على كل قوم بينهم تناصر كأصحاب الأعمال .

ومنه معونة المسلمين بالزكاة أهل الطوارئ كابن السبيل إذا فني حاله حيث يعطى مايوصله إلى مقصده والمدين الذي تحمل الدين لإصلاح ذات البين أو المصالحة الخاصة .

ومنه القرض الحسن والكفالة إلى كثير، ويرجع في الحقيقة إلى التضامن الإجتماعي الذي ندب إليه الشارع ليخفف عن ذوي الحاجات والحوادث العبد، ويرجع إلى الاحتياط للطوارئ الذي تعلمناه من قوله تعالى: ﴿وَخُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ١٠٢] وإرشاد يوسف عليه السلام لأهل مصر أن يدخروا لسنوات الجذب، كما دلت على ذلك الآية التي قدمنا.

فإن هذه الأبواب من التعاون قد لاتسعف الناس لكثرة الحوادث تبعاً لاتساع المدينة وشدة مافي تضاعيفها من الأخطار وكثرة ماتتطلبه من الحاجات وكثيراً ماتجمد الأيدي عن التبرعات والقرض وعندئذ يستقيم أمر المواساة والإسعاف عند النوازل بهذه العقود التعاونية.

وبهذا الاقتراح نكون قد لبينا حاجة المجتمع لصيانة النفوس والأموال عند الطوارئ والمخاطر بما يتفق وشرعية الإسلام فلم نعد بحاجة إلى حلول مجلوبة من بلاد أجنبية ومنطوية على مفسد الربا والغرر والقمار والإثراء الفاحش على حساب الغير بالأساليب الخداعية والحيل البراقة كما يستبين لك إن شاء الله.

التأمين التجاري؛

يعرف كما جاء في المادة ٧١٣ من القانون المدني المصري بأنه عقد بين فرد أو هيئة يعرف بالمؤمن وشخص آخر يعرف بالمؤمن له يتفق فيه على أن يدفع الثاني للأول قسطاً من المال كل مدة أو مبلغاً يدفع مرة واحدة ويلتزم الأول والثاني أن يدفع مبلغاً من المال معيناً أو تعويضاً أو مرتباً شهرياً عند وقوع حادث أو نزول خطر به، وقد يشترط هذا المبلغ المستفيد آخر غير المؤمن له ومثل هذا النص جاء في القانون السوري والقانون العراقي الماد ٩٨٣.

فالتأمين عقد معاوضة مال بمال، أما أنه عقد فلأنه توفرت فيه أركان

العقد وهي العاقدان - المؤمن والمؤمن له أو المستأمن والصيغة وهي الإيجاب والقبول منهما، ومحل العقد وهو المال الذي التزم به المؤمن له على أن يدفع أقساطاً أو دفعة واحدة، والمال الذي التزم به المؤمن وهو مبلغ معلوم من المال أو مال مرتب مدى الحياة أو تعويض عن الضرر الناشئ عن الحادث على أن يدفعه عند وقوع أمر معين متفق عليه كالموت وتلف المال والتعويض الذي يلحقه عند المسؤولية أي التعدي الخطأ.

وأما أنه معاوضة مال بمال فظاهر لأنه مبادلة مال من المستأمن بمال آخر من المؤمن غير أن الذي يدفع له المؤمن المال قد يكون هو المستأمن وقد يكون مستفيداً آخر يعينه المستأمن ويؤكد هذا المعنى صورة العقد وقول شراح القانون أنه معاوضة مال بمال «انظر عقد التأمين للدكتور كامل مرسى - ويؤيده أيضاً مقصد العاقدين ومايقوم في نفوسهم من الموازنة بين ما يدفعونه وما يدفع لهم.

وهو عقد لازم لأن كلاً من العاقدين عليه أن يؤدي المال الذي التزمه، وهو أيضاً عقد غرر أي من قبل المؤمن له لأنه قد يأخذ العوض إن حصل الحادث وقد لا يأخذه إن لم يحصل، وهذا في غير ما يسمى بالتأمين على الحياة، ومن قبل المؤمن أيضاً لأنه قد يأخذ المبلغ المتفق عليه وقد لا يأخذه.

وهو غير متعادل غالباً لأن المؤمن له قد لا يأخذ شيئاً وقد يأخذ شيئاً وقد يأخذ الأكثر وهو أيضاً من عقود الإذعان لأن المؤمن يملي شروط المؤمن له يقبل أو يرفض وليس له حرية التعديل انظر عقد التأمين للدكتور كامل مرسى ومقال الأستاذ أحمد إبراهيم بمجلة الشبان الصادرة في ٧ ديسمبر سنة ٢٩٤١م.

وقد قسمه أهل القانون بمقتضى اصطلاحهم إلى تأمين على الحياة وتأمين على الأموال وتأمين على المسؤولية التقصيرية أي ما يصيب المستأمن

من الفراحة والتعويض عند التعدي الخطأ^(١).

ولتعدد أوضاع عقد التأمين على الحياة نبين أنه قد يتفق على دفع معين أقساطاً أو دفعة على أن يدفع المؤمن مبلغاً عند الوفاة لورثة الدافع أو من يعينه أو يتفقان على أن المؤمن يدفع المبلغ في وقت معين فإن كان المستأمن حياً دفع له وإلا دفع لورثته أو يتفق على أنه إن بقي حياً بعد مدة معينة دفع له مرتب مدى حياته وقد يتفق على رد المدفوع مع فوائده إن لم يحصل الحادث كما في التأمين عد الوفاة وقد لا يتفق كما في التأمين عند حوادث الأموال أو عند المسؤولية.

والمقصد من التأمين هو بالنظر إلى المؤمن التجارة وطلب الربح قطعاً لأنه يجمعها الأقساط من آلاف من المستأمنين وينميها بطريق من طرق التتمية كإقراضها بالفائدة والاتجار فيها وبناء عمارات وتأجيرها .. إلخ. ثم يجتزيء من هذه الأقساط وربحها مبلغاً من المال يعده لدفع التأمينات وهو مبلغ يستطيع معرفته مقدماً بواسطة الإحصاءات شبه الثابتة التي تبين مايقع من الحوادث كل عام.

وإمعانا في الحصول على أكبر ربح يعيد المؤمن التأمين عند هذه الحوادث لدى مؤمن آخر أو شركة أخرى كي لا يتحمل وحده عبء المخاطر التي تقع وكثيراً ما يتهرب من دفع التأمينات بوضع شروط تعسفية على المستأمن لتقسط حقه في التأمين بأدنى مخالفة وبهذا يستطيع أن يستفيد

(١) ش = واسماء هذه الاقسام غير مقبولة لامن الناحية القانونية ولا من الناحية الفقهية لان التأمين على الشيء معناه المحافظة عليه بعمل من الاعمال كالاسلام وعقد الامان بين ولي الامر والحربي فانه باحدهما يأمن على ماله وحياته وحياة ذريته.

والتأمين هنا لا يحفظ الحياة ولا المال ولا يمنع من التعدي بل يدفع أثر الحوادث أو يخفّضه كالموت والعجز والشيخوخة وهلاك المال وما يلحق الإنسان من التعويض أو الغرامة عند التعدي الخطأ. فالتعبير الصحيح أن يقال التأمين عند الموت، التأمين عند حوادث الأموال، التأمين عند المسؤولية، ويمكن أن يقال التأمين على الأموال بمعنى التعويض عنها عند فقدها أو اصابتها بما يصيبها.

الأقساط التي تدفع له وربحها إلا أقل القليل.

وقد يشترط في عقد التأمين عند الموت على المؤمن رد الأقساط المدفوعة وفي هذه الحال تكون فائدته هي الفوائد والأرباح التي جناها من هذا المبلغ في المدة مابين دفع أول قسط ووقوع الحادث.

اما مقصود المستأمن فهو العون عند حصول الحادث الذي يخشاه. وهذا العقد أصله مستورد من أوروبا وهو التأمين البحري المعروف بالسيكورتاه وهو عقد يتكفل به المؤمن للمؤمن له وهو صاحب البضائع أو السفينة بدفع التعويض عن هذه البضائع عند حصول حادث بحري في مقابل مال يدفعه للمؤمن يسمى معلوم السيكورتاه بحيث لا يزيد التعويض عن المبلغ المدفوع، وقد عرفه فقهاء المسلمين وحكموا فيه بالفساد لأنه الزام مال من غير سبب شرعي كما جاء في رد المحتار لابن عابدين المتوفى سنة ١٢٥٠هـ .

وعقد التأمين بهذا المعنى من العقود الحديثة التي لم يرد بها نص ولم تكن في عصر الإجتهد الأول.

والصحيح من رأى الفقهاء أن الأصل فيها الإباحة فمتى توفرت أركان العقد وشروطه وكان مقصده مشروعاً ولم يتضمن أمراً منهيّاً عنه ويلحق بأقرب العقود المشروعة إليه، وإذا اختل أمر مما ذكرنا يحكم بفساده وتحريمه.

حكم عقد التأمين التجاري:

للوصول إلى الحكم عليه يجب النظر فيه .

وقد تبين لنا أركانه ومقصده وأنه من عقود المعاوضات، وبهذا نستطيع

الحكم عليه بالتأمل في محله وشروطه ومقصده .

التأمين التجاري معاوضة ربوية:

علم من تعريف عقد التأمين التجاري وأحواله: أنه معاوضة مال بمال وأن المستأمن قد يدفع المال المتفق عليه أو بعضه بأن دفع بعض الأقساط وأن المؤمن قد لا يدفع شيئاً كما في التأمين عند حوادث الأموال وعند المسؤولية إن لم يحصل حادث وقليل ما يدفع المتفق عليه كما في المسمى بالتأمين على الحياة وهو في هذه الحال إما مساو لما يدفعه المستأمن أو يزيد أو ينقص كما في التأمين عند الوفاة أو عند إلحاق الضرر بالأموال وعند المسؤولية إن حصل الموجب للدفع.

وعلم كذلك أن كلاً من العوضين في عقد التأمين نقد لأنه المال المتعارف بين الناس في عقود التأمين وأن النقد يجري فيه وبالنسيئة والفضل لاتحاد الجنس وعلّة الثمنية لأن النقود الورقية وغيرها أعدت للتوصل بها إلى السلع فثمنيتها تثبت بالاصطلاح لأنه تشتري بها السلع ويستأجر بها الخسيس والنفيس وتمهر بها النساء وتقوم بها الأشياء فصارت كالنقود من الذهب والفضة بعلّة الثمنية بل أصبحت في الأسواق هي الثمن المتعارف فلو لم يثبت الربا فيهم لم يثبت الربا في الأثمان في هذا الزمان ولعم الظلم وأكلت أموال الناس بالباطل والنقود الورقية أخذت حكم الذهب والفضة من أموال الربا الستة. ومن القدماء من استتبط هذا الحكم لدراهم زمانه وقد كان غالبها الغش - انظر تبين الحقائق وفتح القدير في زكاة الأموال.

فيجب عند مبادلة بعضها ببعض وقد صدرت عن دولة واحدة التماثل المتيقن به. والحلول والتقابض فإذا تمت المبادلة مع تأخير أحد البديلين أو مع وجود فضل لأحدهما على الآخر معلوماً أو مجهولاً حرم العقد لوجود نوع أو أكثر من أنواع الربا فيه.

وبتصفح صور التأمين التجاري يتبين أنه لا تخلو صورة من نوع أو أكثر

من أنواع الربا: وبالنسيئة والفضل المعلوم- وبالنسيئة والفضل المجهول. ومما هو أشنع من الربا وهو الدفع بلا مقابل ولا فرق بين أن يكون المؤمن شخصاً حقيقياً أو شركة أو الدولة لأن الدولة شخص معنوي يحرم التعامل معها بالربا كالشخص الحقيقي وليست هناك ضرورة تدفع إلى التعامل بالربا بعد أن حلت المشكلة بالتأمين التعاوني. والمجوزون يقولون إن شركات التأمين تقيم مشاريع نافعة للجماعة كالإسكان والمصانع المنتجة والرد عليهم أن هذه ليست ضرورة، لأن الشركات المساهمة وغيرها يمكن أن تقوم بهذه المهمة وإذا قالوا إن جمع المال من طريق التأمين إغراء يدفع المال - قلنا لم يصبح إذاً تأميناً بل احتيلاً لجمع المال لمصلحة المؤمنين.

التأمين التجاري معاوضة فيها غرر فاحش غالباً؛

ذلك لأن العوض الذي يدفعه المستأمن لا يدري عند العقد أي دفع كله أم بعضه والعوض الذي يدفعه المؤمن لا يدري أي دفع أو لا يدفع وكل منهما من الغرر المجمع على تحريمه ومن الغرر الذي يؤدي إلى مفسدة ضياع المال والظلم على أنه ليست هناك حاجة تدعو إليه بعد أن أمكن تحقيق مصلحة دفع آثار الحوادث أو تخفيفها بالتأمين التعاوني. وتعامل بعض الناس في مصر ليس دليل الحاجة لوجود التأمين التعاوني بل هو تقليد للفرنجة كتعارفهم الاقتراض من بنوك الربا عندما توجد بنوك بلا ربا.

وقد نهى الرسول ﷺ عن بيع الغرر وألحق الفقهاء به غيره من المعاوضات والغرر هو المجهول العاقبة الذي لا يدري أيكون أولاً وهو شامل لما جهل وجوده حال العقد كاللؤلؤ في الصدف ولما جهل عينه وصفته أو قدره حال العقد كشاة من قطيع، ولما جهلت سلامته كبيع الزرع والثمر قبل أن يبدو صلاحه، ولما جهل وجوده بعد العقد كبيع حبل الحلبة وضربة القانص والجمل الشارد ومثل إن ربحت اشتريت منك. والعلة في تحريمه هي خوف

ضياع العوض أو بعضه والإفضاء إلى النزاع واستثني من الغرر المحرم وما وجد في عقد تشتد إليه الحاجة كالسلم والاستصناع، والمجهول الذي لا تفضي جهالته إلى النزاع، كاستئجار الموضع بطعامها وكسوتها وبيع الحب في سنبله وكما في الصلح عن نصيب مجهول على مال معلوم لأنه لا حاجة إلى قبضه حتى يحتاج إلى معرفته.

وليس مافي التأمين التجاري واحداً منهما حتى بفتقر كما قال كثير من المجوزين له .

وإذا قلنا فيه غرر غالباً لأنه إذا شرط في العقد أن يأخذ المؤمن له عند الحادث مادفعه أو يأخذ ما ادخره إن لم يحصل حادث فلا غرر، ولا يخفف من شأن الغرر تراكم أموال التأمين عند المؤمن ولا قناعة المستأمن بتأمينه عند الخطر مادام العقد عقد معاوضه والشريعة لم تفرق في فساد العقد بالغرر بين عقد مع غني وعقد مع فقير ولا بين غرر مرضي به وغير مرضي.

التأمين التجاري ومعاوضة بعض أنواعها قمار:

وهو التأمين الذي لا ينتفع المؤمن له بالمال الذي دفعه للمؤمن إلا عند حصول الحادث أو المسؤولية فإذا لم يحصل شيء منها لا يرد المؤمن شيئاً مما أخذ.

وذلك لأن القمار عقد بين اثنين أو أكثر يلتزم فيه كل واحد لصاحبه مالم يعلقاً على شرط بحيث يؤدي إلى أن يغرم كل واحد منهما لصاحبه أو يغنم كما إذا اتفق اثنان على أن أيهما يسبق بفرسه فله على الآخر كذا وهذا كل ما ذكره المجتهدون في علة الميسر المحرم بالقرآن.

وعندما لا ينتفع المؤمن له بما دفع إلا عند حصول الحادث يكون المؤمن

غارماً إن دفعت له بعض الاقساط ثم حصل الحادث لانه يلزم بدفع مبلغ التأمين، ويكون غانماً إن لم يحصل الحادث لأنه يأخذ المبلغ المدفوع له كاملاً بلا مقابل وكذلك المؤمن لا يكون غارماً إن دفع الأقساط كلها ولم يحصل حادث لأنه لا يسترد شيئاً مما دفع ويكون غانماً إن دفع بعض الأقساط ثم حصل الحادث.

يضاف إلى هذا كله مانع من تصرفات شركات التأمين التي أكثرها إقراض المال بالفائدة» لكل ما تقدم أرى أنه عقد محرم وباطل وقد حكمت محكمة مصر العليا الشرعية في ٢٧ ديسمبر ١٩١٧م ببطلانه^(١).

شبه المجوزين:

هل التأمين التجاري كفالة بأجر؟: بعض المجوزين يصور التأمين بأنه من قبل المؤمن التزام مال على وجه الكفالة ومن قبل المؤمن له التزام أجر على هذه الكفالة فهي كفالة بأجر، ويقول إن الشيعة الإمامية يجيزون هذا النوع من المعاملة. وهذا تصوير غريب لأن الكفالة ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة بالدين فأين المدين الذي ضم المؤمن ذمته إلى ذمته فليس وهنا كفالة بل التزام مال للمؤمن له في حال معينة.

وليس هنا أجر أيضاً لأن الإجارة إعطاء أجر في مقابلة منفعة كالأجر على الوكالة لمنفعة التصرف أو على الوديعة لمنفعة الحفظ فمحلها المنفعة لا العين. أما في مسألة التأمين فليس الموجود من المؤمن منفعة بل هو عين ونقد يدفعه للمؤمن له فإيا لله ما أغرب هذا التكييف.

وإذا تعذر أن يكون كفالة بالأجر تمحض التزاماً بالمال للمؤمن له عند

(١) حكمت بأن دعوى الوارث استحقاق لنفسه في مبلغ بشركة السيكورتاه تعد مدير الشركة بدفعه دفعة واحدة في ظرف مدة معينة ان لو مات المورث فيها نظير دفعه للشركة مبلغا كل شهر غير صحيحة.

وجود السبب في مقابلة التزام مال يدفعه بدليل أن كلاً من المستأمن والمؤمن يوازن بين المال الذي يدفعه والمال الذي سيتفيده وبدليل ما جاء في القوانين لهذا العقد حيث صورته مقابلة مال بمال.

ولما بطل أن تكون كفالة بالأجر قالوا إن هذا العقد ضمان لا بمعنى الكفالة بل بمعنى تحمل تبعة الحوادث والتزامها عند حدوثها في مقابلة مال من قبل المستأمن. فإذا سألنا وهل تحمل التبعة إلا المال الذي يدفعه المؤمن عند حصول الحادث قالوا إنه يشبه الوعد المعلق بسبب وهو يفيد الوجود عند بعض المالكية. قلنا لو لم يقابل بالمال لقلنا إنه التزام يفيد الوجوب من باب الوعد المعلق على سبب لكن لما قبل ههنا بالمال تمحض مالاً التزاماً كمن يقول لآخر تزوج وأنا أدفع لك ألفاً مهراً على أن تدفع لي ألفاً ومائة فإنه لا يقال عن هذا أنه مال في مقابلة وعد بل هو مال في مقابلة مال.

والحق أن هذا سلوك للمضايق التي لا يعرفها الفقهاء للوصول إلى إباحة عقود لو لم تكن من المحرمات لكانت من الشبهات.

٢- تكييف آخر للتأمين باعتباره عقد مضاربة؛

ومن الحالات التي يتعين فيها أن يكون التأمين معاوضة مال بمال لا تحملاً للتبعة في مقابلة مال ويتأكد فيها الربا ما إذا شرط في عقد التأمين أن المؤمن له أصيب بالعجز أو توفي في مدة عشرين سنة مثلاً دفع مبلغ التأمين المتفق عليه له أو لورثته وإن لم يحصل الحادث في المدة أعيد مادفعه من الأقساط إليه مع فوائده ففي حالة الإعادة يكون المؤمن له قد أخذ نقوده وأخذ زيادة عنها وهذا لا محالة ربا الفضل والنسيئة.

وأجاب المجيزون باعتبار التأمين عقد مضاربة يستثمر فيه المال لحساب المستأمن على أنه رب المال والمؤمن على أنه العامل على أن يكون الربح فيه

محدوداً للمستأمن بواقع ٥٪ مثلاً.

والجواب أن هذا التكييف غريب وباطل من وجوه:

■ الأول: أنكم اعتبرتم المؤمن عاملاً في المضاربة مع أنه المالك لرأس المال بدليل أن ما يشتريه من تجارات وما ينشئه من عمارات ملك لشركة التأمين لا للمؤمن لهم.

■ الثاني: لو حصلت خسارة لا ترجع بها الشركة على المؤمن لهم ولو كانت مضاربة لكانت الخسارة عليهم لأنهم أرباب المال.

■ الثالث: إنه لا يجوز تحديد الربح في المضاربة لأنه يؤدي إلى قطع الشركة فيه والشركة في الربح شرط مجمع عليه في المضاربة وثابت بدلالة نص المزارعة وقد أبطلها النبي ﷺ إذا جعل النصيب ما يخرج من بقعة معينة في المزرعة لأنه يؤدي إلى انقطاع الشركة^(١). والقول بجواز التحديد إذا كان المال كثيراً لأنه في الغالب يربح أكثر مما يتفق عليه ولاسيما في المعاملات الحديثة غير صحيح فإن ظروف السوق متقلبة وليس أدل على هذا من شركات كثيرة قيل في بعض السنوات أنه لا يربح لها بل فيها خسارة .. فالقول بجواز المضاربة باسئراط ربح محدود اجتهد في مقابلة النص الواضح والإجماع.

٣- التأمين التجاري لا يشبه عقد الموالاة:

قال المجوزون التأمين التجاري مقيس على عقد الموالاة بين مجهول النسب والعربي ولو أن يقول مجهول النسب للعربي واليتك على أن ترثي إذا مت وتعقل عني أي تدفع عني الدية إذا جنيت: والجامع بينهما أن العوضين

(١) أخرج مسلم والنسائي وأبو داود عن رافع بن خديج قال: إنما كان الناس يؤجرون على عهد الرسول ﷺ بما على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويهلك هذا ولم يكن للناس إلا هذا فلذلك زجر عنه فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به «الماذيانات مسايل الماء، وأقبال الجداول أوائلها».

في كل منهما لا تعادل بينهما غالباً بل قد يعقل العربي عن مجهول النسب ولا يرثه بأن لم يترك مالا وقد يرثه ولا يعقل عنه بأن لم تصدر منه جناية والجواب بالفرق بين العقدين لأن محل العقد التأمين المال من الجانبين الذي دخله الغرر على ما بينا ومحل العقد في الموالاة هو التناصر وانتماء مجهول النسب إلى العربي انتماء يشبه القرية.

وهذا مضمون لا غرر فيه أما العقل والإرث فحكم للولاء ومقتضى له .
ويدل على هذا ما روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة أن تميم الداري قال للنبي ﷺ: إن الرجل يأتيني فيسلم على يدي ويواليه فقال له النبي ﷺ: (هو أخوك ومولاك ثم قال له وأنت أحق به محياه ومماته) أي محياه بعقله ومماته بالميراث منه مما يدل على أن الإرث والعقل ليسا عوضين متقابلين وليسا محلاً للعقد بل هما أثر ومقتضى له .

والخلاصة أن عقد الموالاة المقصود منه الانتساب بالولاء إلى أسرة عربية والعقل والإرث أثران لهذا الانتساب وليسا محلاً للعقد كعقد الزواج محله الزوجان ونسب الأولاد حكم له وأثر مترتب عليه وقد توجد الأولاد وقد لا توجد .

٤- قالوا عقد تترتب عليه مصلحة حاجية عظيمة لأن المشاريع التي تقام بأموال التأمين تسهم في زيادة الانتاج وانهاش التجارة والصناعة وتيسير الاستيراد والتصدير ومكافحة البطالة فيجب أن يجوز بدليل المصلحة المرسله كما أجاز إنشاء الدواوين وغيره للمصلحة التي ترتبت عليه .

والجواب: أن شرط العمل بالمصلحة ألا تعارض نصاً وههنا النصوص المحرمة للربا والغرر والقمار تعارض هذه المصلحة وهذه المصلحة تقضي بعقود أخرى كالشركة .

٥- قالوا: إنه يجوز بالعرف لأنه كثر وقوعه وعم الأقطار ومن ورائه فوائد خلاصتها التعاون عند وقوع الكوارث ولا يبالى بما فيه من المفسد لأنها مغلوطة بمصالحه.

الجواب: إن العرف ذاته ليس بدليل على شرع الأحكام وإنما يمثل مصلحة مرسله حاجية وقد قلنا إن الشرط في العمل بها ألا تعارض النص ولا سيما القطعي كنص الربا والقمار.

٦- قالوا في تبرير عقود التأمين مع ما نعلمه من أن المؤمن يتعامل بالربا ويتعرض بالفائدة يمكن أن يشترط في عقد التأمين: على المؤمن ألا يتعامل بالربا فإذا تعامل به نجا المستأمن من الإثم على أنه لا مانع من التعامل معه لأن ماله حلال اختلط بحرام من المعاملة.

والجواب: إن نسألهم إذا علمنا أو ظننا من إنسان أنه يتعامل بالربا فهل يجوز إعطاؤه المال ليستعين به على المعاملات الربوية أو يحرم سداً للذريعة.

٧- قالوا سلمنا ما فيه مفسد الربا والغرر والقمار لكن مصالحه أعظم نظراً لما تقوم به شركات التأمين من بناء الاقتصاد القومي في كثير من مجالاته ولما تقوم به من إعانة المضرورين في من تنزل بهم المخاطرة وما غلبت مصلحته يشرع إذا القاعدة تقول «أينما كانت المصلحة فثم شرع الله».

والجواب: أن هذه المصالح لا تبرر تحمل المفسد التي بينا لأن بناء الاقتصاد القومي يقوم به الشركات المساهمة وغيرها من وسائل الانتاج وعون المستأمنين يقوم بالتأمين التعاوني، ولأن مشروعية ما تغلب مصلحته على مفسدته إنما هي في المفسدة اللازمة التي لا يستطيع التخلص منها كما قالوا في إقامة الحدود والقصاص وفيها إيلاء للأبدان. أما المفسدة التي يمكن التخلص منها وإزالتها فلا تبررها المصلحة المجاورة مهما عظمت

والفائدة الربوية مع باقي المكاسب الحلال من هذا القبيل أي من قبيل
المفسدة التي يمكن التخلص منها بتغير عقد التأمين التجاري وتحويله إلى
التأمين التعاوني.

وفي ختام البحث نقرر أن التأمين الاجتماعي والتأمين والتعاوني
مشروعان وأنهما كفيلا بتأمين الناس عند النوازل والجوائح بحيث لا تدعو
الحاجة بعدهما إلى التأمين التجاري ونقرر: أن التأمين التجاري حرام وأنه
مخالف للكتاب والسنة وأن القول به اجتهاد على خلاف النصوص الواضحة.
ونكرر أن الوفاء بمصالح الناس ليس بابقاء المعاملات على النظام
المستورد والتماس المخارج الملتوية أو المسدودة بل الوفاء بتغيير هذه الأنظمة
بأنظمة إسلامية كما يفعل أولو العزم والغيرة على الإسلام من تنفيذ الحدود
والقصاص وإقامة مصارف غير ربوية وضمان اجتماعي شامل وأن ننزل عند
قول النبي ﷺ: (الحلال بين والحرام بين .. فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ
لدينه وعرضه). والله أعلم بأحكامه.

صفحه أبيض

الأسس والأهداف لإقامة سوق إسلامية مشتركة

لفضيلة الدكتور صالح بن غانم السدلان

الأستاذ المشارك بكلية الشريعة

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - بالرياض

صفحه أبيض

الأسس والأهداف لإقامة سوق إسلامية مشتركة

تعريف السوق والسوق المشتركة

السوق الإسلامية المشتركة

قبل الحديث عن أنواع الأسواق والهدف من فكرة إقامة الأسواق المشتركة حري بنا أن نعرف المصطلحات الآتية:

أ / السوق.

ب / السوق المشتركة.

أ / السوق

فالسوق: بضم السين: هي موضع البياعات: وتجمع على أسواق، وتذكر وتؤنث. وتسوق القوم إذا باعوا واشتروا.^(١)

والمعنى الاصطلاحي للسوق: أنه (اسم لكل مكان وقع فيه التبايع بين من يتعاطى البيع والشراء).^(٢)

هذا:

وللسوق في الاقتصاد الحديث عدة تعريفات أهمها:

(أنه إطار يشتمل على مجموعة من المشترين والبائعين على اتصال وثيق ويمكن إجراء التبادل بينهم دون أي قيود)^(٣) وعرفه بعضهم بأنه: (عبارة عن منطقة يتصل بها المشترون والبائعون إما بطرق مباشر أو عن طريق وسطاء بعضهم يبيع بعض بحيث إن السعر الذي يسود في أحد الأجزاء من السوق يكون له تأثير على الأسعار السائدة في الأجزاء الأخرى مما يترتب عليه وجود

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادة سوق ج / ١١٧٣ ط الاولى سنة ١٣٦٨ هـ دار إحياء الكتب العربية.

(٢) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ج / ٢٤٦٥ ط مصطفى البابي الحلبي بمصر لعام ١٣٧٨ هـ .

(٣) النظرية الاقتصادية في الإسلام فكري أحمد نعمان صفحة ٢٨٩ توزيع المكتب الاسلامي ط . الاولى

. ١٤٠٥ هـ .

تجانس في أسعار السلعة الواحدة في السوق^(١) وسوق أي سلعة من السلع يكون محلياً ووطنياً وعالمياً، فيكون محلياً بالنسبة لبعض أنواع السلع إذا كانت المتاجرة قاصرة على البلد الموجودة فيه ولا تتعداه إلى غيره ويكون وطنياً إذا أمكن الاتصال وإبرام العمليات التجارية بين البائع أو مشتر ما في بلد ما بآخر في بلد آخر من أنحاء الوطن الواحد (الدولة الواحدة) ويكون عالمياً إذا كان الاتصال وإبرام المعاهدات والعمليات التجارية لا يقتصر على البلد الواحد أو الدولة الواحدة الموجودة فيها السلعة بل عاما بين دول العالم تقريباً.

ب/ السوق المشتركة

السوق المشتركة مصطلح لمرحلة من المراحل التي يمر بها التكامل الاقتصادي بين دولتين أو أكثر وهي مرحلة متقدمة فيها تلغى القيود على التجارة وتنتقل عناصر الإنتاج من بلد إلى بلد آخر داخل بلاد السوق بكل حريه دون أية قيود أو حواجز وفي مقابل غيرها من دول تمثل نظاماً جمركياً واحداً كأن العالم الآخر يتعامل مع دولة واحدة^(٢) وتلك عناصر أساسية لا بد من توافرها لبلوغ أية درجة من درجات التكامل الاقتصادي. فلا بد من توحيد التعرفة الجمركية بين البلدان الأعضاء ليسهل تبادل حركات السلع وانتقال عناصر الانتاج (رأس المال، العمل) والتنسيق الاقتصادي فيما بين الدول الأعضاء وهو يمثل عنصراً مميزاً للوحدة الاقتصادية والتكامل الاقتصادي التام.

ضرورة إقامة سوق إسلامية مشتركة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين

(١) الموسوعة الاقتصادية د . راشد البراوي ٣٠٢ نشر دار النهضة العربية الطبعة الاولى ١٩٧١م.

(٢) مجلة الدراسات التجارية الإسلامية ص / ٢٤, ٢٣ . مقال د. محمد شوقي الفنجري العدد / ١ يناير سنة ١٩٨٤م.

نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. أما بعد :

(فقد تعاقبت على العالم الحديث سنوات من الرخاء وسنوات من الشدة، فالسنوات السمان لا تلبث أن تتلوها سنوات عجاف ففي القرن التاسع عشر اعترى العالم كوارث اقتصادية في فترات متعاقبة من سنة ١٨١٥م: ١٩٠٠م وقد أرجعها بعضهم لأسباب فنية وجوية ونقدية واقتصادية)^(١).

ولكن الأزمات التي شهدتها القرن العشرون قد فاقت في حدتها كل تصور فقد فشا الركود والكساد وعمت البطالة وانتشر الفقر والجهل والمرض وتضاربت المصالح بين بني البشر، (ومع تشعب هموم الإنسانية في العصر الحديث، ومع حيرة الإنسان المعاصر في أمره وهو يتفحص ما يرى حوله من أشياء فيجد أن العبقرية التي انبثقت عنها الأنظمة السياسية والاقتصادية المعاصرة لم تتجح في رفع وطأة المحن والإحزن عنه وإزالة كوابيس المعاناة الاجتماعية التي باتت تثقل كاهله وتتغص عليه عيشه ولئن كانت حيرة الإنسان على نحو ما ذكرت فإن حيرة الإنسان المسلم كانت أشد وأعظم.

فقد عاش فترة طويلة من الزمن يحاول أن يتلمس طريقه بين الأفكار والنظم الحديثة والقوانين الوضعية التي فرضت على الأمة الإسلامية وتمكنت من خلال التوجية المنظم الدائب من التأثير في بعض المجتمعات الإسلامية فوجدها قد تنكرت لقيمته الروحية واتخذت موقف العداء من شريعته السماوية ولا زالت تستشري ويشتد عودها بعد أن رافقها تفرق المجتمع الإسلامي شيعاً وأحزاباً وتقوض أركانه وتمزيقه إلى دول بل ودويلات متعددة هنا وهناك بعد زوال الصبغة الإسلامية التي امتازت بها

(١) النظرية الاقتصادية في الاسلام د. فكري أحمد نعمان ص/ ١٠٥ ط. الاولى ١٤٠٥ هـ. المكتب الاسلامي لبنان.

الخلافة الإسلامية^(١).

وأعود فأقول: إن دول العالم الإسلامي اليوم تزيد على أربعين دولة ولكنها مفككة متفرقة تعددت فيها النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتفرقت انتماءاتها ما بين الغربي والشرقي والقومي وكله انفكك عن الانتماء الإسلامي وبات نتيجة لذلك أن تضاربت المصالح المتوهمة للأنظمة لتعداد ارتباطاتها بالقوى الدولية المتصارعة فيما بينهما حتى وجدنا أن ما يعتبر فائدة لنظام يعتبر مصيبة لنظام آخر ومن الناحية الاقتصادية وضعت الأنظمة السياسية في كل دولة من القوانين الاقتصادية والسياسات التجارية وإجراءات الانتقال وغير ذلك ما يكرس ظاهرة التفرق والاختلاف ويجعل انتقال المال والسلع والمنتجات والاستيراد والتصدير إلى الدول غير الإسلامية في كثير من الحالات أيسر وأهون منه فيما بين الدول الإسلامية بعضها البعض في الوقت الذي نرى العالم المعاصر يسير بخطأً حثيثاً نحو التكتلات الدولية وكثيراً ما نطالع أنباء التكتلات العالمية في دنيا الاقتصاد فهناك ست دول أوروبية انتظمت في السوق الأوروبية المشتركة جارتها بريطانيا لإنشاء سوق تتزعمه بالإضافة إلى أن الدول اللاتينية تسعى لإنشاء سوق بينها والدول الشيوعية تسير وفق هذا الطريق وذلك للفائدة المتبادلة التي تعود على الدول المشتركة فيها سواء فيما يتعلق بعلاقاتها الاقتصادية فيما بينها أو فيما يتعلق باقتصادها تجاه العالم الخارجي فإذا كان التعاون والتكتل والاندماج الاقتصادي نشاطاً كمالياً مفيداً للبلدان المتقدمة فهو للبلدان المتطورة والنامية ضرورة حيوية لدعم تقدمها وتنمية اقتصادها.

إن المدهش حقاً أنك ترى نماذج كثيرة وأمثلة متعددة لتكتلات غربية

(١) دور الاقتصاد الإسلامي في أحداث نهضة معاصرة د. محمد صقر وآخرين ص/٩، ١٠ ط. ١٤٠٠هـ الأولى الأردن.

وشرقية حققت نتائج إيجابية كبيرة وقد قامت على أساس الجوار أو الجنس أو الخط السياسي أو المصالح المشتركة فقط (ونحن أمة نتربع على مساحات مديدة ونعيش في أقطار عديدة ونؤلف مايقارب ربع سكان العالم ونتبوأ مكانة سامقة ونملك كنوزاً دفينية وأرضاً خصيبة وموارد طبيعية وبشرية هائلة وفق هذا وذاك عقيدة تربط بيننا برباط وثيق وهذا من أكبر عوامل القوة لو أننا عرفنا كيف نستفيد منها)^(١) إن التعاون بين المسلمين أصيل في المفهوم الإسلامي وهو أسبق من هذه الدعوات الحديثة وأشمل وأبعد أثراً منها لأنه يعتبر الأمة الإسلامية أمة واحدة لا تفرق بينها الحدود ولا السدود ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [٩٢] ﴿[الأنبياء] فما أحرانا أن نتكفل لنوجد من تفرقتنا وحدة ومن تشتتنا قوة ومن ما أفاء الله به علينا من إمكانيات طبيعية واقتصادية وبشرية كتلة ضخمة تقف أمام الدول والأحلاف الأخرى وتسهم في بناء الحضارة وتتسم بالقوة والتماسك والترابط وهذه مهمة شاقة تتطلب جهوداً كبيرة وفكراً نيراً مخلصاً يمكن من خلاله إبراز صورة واضحة للمجتمع الإسلامي الذي ماقتئى يفيض النور من ربوعه هداية الناس ورحمة.

إن كل مسيرة واعية لها هدف وكل حركة حضارية لها غاية تتجلى نحو تحقيقها والمجتمعات الإسلامية كلما تبنت في تحركها الحضاري هدفاً أكبر استطاعت أن تواصل السير وكلما كان الهدف محدوداً كانت الحركة محدودة والهدف الوحيد الذي يضمن للمسلمين مواصلة سيرهم هو تحركهم نحو الاتحاد والتعاون والإخاء والالتفاف حول راية العقيدة المكيمة والاتحاد هو طريق النصر المحقق والقوة المرهوبة بإذن الله وكلما اقتربنا من هذا الطريق كلما تكشفنا لنا آفاق جديدة وامتدادات غير منظورة تزيد الجذوة في

(١) النظرية الاقتصادية في الاسلام د. فكري نعمان ص/ ٥٠٨ «بتصرف».

نفوسنا نحو الاتحاد اتقاداً وتحيل الحركة نشاطهاً والتطور إبداعاً.
وبذلك يتبين أن الهدف من إقامة سوق إسلامية مشتركة هدف سام
ونبيل تدعو إليه الحاجة وتحتمه الضرورة وإليك البيان:

أهداف السوق الإسلامية المشتركة

أولاً: دور السوق الإسلامية المشتركة في تحقيق الأهداف

العليا للأمة الإسلامية.. والأسس التي تحقق هذا الهدف

إن كل عمل لا بد من مقصد يهدف إليه وتختلف الأهداف باختلاف البواعث إليها وليس كل هدف محل عناية وليس كل قصد موضع قبول أو رضا . وفي المفهوم الإسلامي لا بد من أن يكون الهدف متفقاً مع الأوامر الإسلامية منسجماً مع توجيهات الشريعة الغراء ؛ من هنا يمكن القول: (بأن الاعتبار والدوافع التي تحدو بالبلاد الإسلامية إلى التكتل والتكامل الاقتصادي وإقامة سوق إسلامية مشتركة لا تنحصر في الدوافع الاقتصادية فحسب بل إن للاعتبارات الدينية والاجتماعية والعاطفية أثر لا يمكن إغفاله في هذا المجال).^(١)

نعم إن رسالة كل سوق لا تقف في الواقع عند الأغراض الاقتصادية القريبة بل ترمي السوق إلى تحقيق أهداف أخرى بعيدة ولكي تتحقق هذه الأهداف وترتفع في خط صاعد لا بد من أن تقوم على أسس صلبة تتفاعل جميعها بدرجة معينة في محيط معين لينتج عنها الأهداف المرجوة بإذن الله ومن هذه الأسس إجمالاً :

أولاً: الإيمان بأن إقامة سوق إسلامية مشتركة واجب عقدي في عنق كل مسلم.

ثانياً: اعتبار العمل في السوق عبادة.

ثالثاً: السوق الإسلامية ينتفي منها كل تعامل محرم.

(١) السوق الإسلامية المشتركة مالها وما عليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٢ مجلة الفيصل العدد ٢٠ بتاريخ صفر سنة ١٣٩٩ هـ يناير سنة ١٩٧٩ م.

رابعاً: تحقيق المنافسة النزيهة في ظل قواعد الشريعة الإسلامية الغراء.
خامساً: وجوب الثقة في التعامل وتبادل الطيبات بصدق وإخلاص.
وإليك تفصيل ذلك:

الأساس الأول

الإيمان بأن إقامة سوق مشتركة بين الدول الإسلامية واجب عقدي

ومعناه: أن نؤمن بأن الدعوة إلى إقامة حياتنا بكل جوانبها على أسس سليمة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وهذا هو الهدف الأصيل والأثر الفعال من إقامة بناء هذا الصرح الشامخ.

إن العقيدة الإسلامية التي تربط بين أبناء الدول الإسلامية هي في حقيقتها دعوة إلى التوحيد وإلى جمع الكلمة وإلى صدق التعاون وإلى الأخذ بالأسباب في كل شيء من إعداد واستعداد لو أن النفوس أخلصت العمل لله وحده. والتكامل الاقتصادي والإسلامي الذي يمثل السوق صورة من أبرز صوره جزء من الشريعة الإسلامية الجامعة لجوانب العقائد والعبادات والأخلاق والسلوك ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا بأن ذلك واجب عقدي في عنق كل مسلم وهو الوسيلة الفعالة للتخلص من حياة الضنك التي يعانيها العالم الإسلامي الآن إن لم يكن العالم كله وذلك بسبب الإعراض عن تطبيق شرع الله في أرض الله.

وكما أسلفت في مقدمة هذا البحث فإنه (إزاء التكتلات الاقتصادية والقائمة في هذا العصر وإعمالاً لفكرة الأمة الواحدة يتحتم على الدول الإسلامية أن تخرج من نطاق التبعية للمعسكرين الكبيرين المتصارعين وبدلاً من الاتجاه غرباً أو شرقاً عليها أن تحتفظ باتجاهها الأصيل نحو شريعة السماء وأن تترابط وتنضم مع الشعوب والأمم الذي يظلها الدين الذي

ارتضاه الله للعالمين ويتحتم على أفرادها وحكوماتها التعاون والتضامن والتكامل في كل جوانب الحياة وأولى هذه الجوانب إقامة نظام اقتصادي متكامل يرفع مستوى معيشة شعوبها ويزيد معدل نموها ويقوي مركزها أمام التكتلات الاقتصادية المعاصرة المستغلة والمستبدة أحياناً^(١).

والسوق الإسلامية المشتركة ليست إلا الأساس المتين لبناء وحدة أوثق لا تقتصر على النواحي الاقتصادية فحسب بل تمتد لتشمل جميع جوانب الحياة. (وإذا كان كل نظام اقتصادي يتطلب مجموعة من القواعد وأيديولوجية تبررها وعقيدة لدى الفرد تجعله يطبقها؛ لذا فإن الظروف التي وجدت فيها النظم الاقتصادية الغربية والشرقية. وتم في إطارها نموها وتطورها تختلف كلية عن تلك الظروف السائدة لدينا)^(٢) والتي تم اكتسابها من عقيدتنا الإسلامية وهي حلقة من سلسلة تنظيمات وقواعد أساسية للحياة الإنسانية في جوانبها المختلفة تؤثر فيها وتتأثر بها وتحقق المظهر الإسلامي اللائق بالمسلمين في إطار أحكام الشريعة الإسلامية.

الأساس الثاني

اعتبار العمل في السوق عبادة

اعتبار الجهود المبذولة في السوق من المسلمين عبادة من العبادات التي كلفنا الله عز وجل بها والسوق هو ميدان تلك العبادات فكل مسلم يزاول عمله الانتاجي يجب أن لا يستشعر أن عمله هذا يركز أساساً إلى رغبة مادية أو مكافأة عاجلة أو خشية من عقاب مسؤول وإنما يدفعه إلى العمل المخلص إيمانه بأنه مسؤول أمام الله في مجال عمله وعن طريق ذلك يتم توفير الإطار الأخلاقي الذي يعطي الضوابط الأخرى ذات التأثير المباشر

(١) نحو سوق إسلامية مشتركة ٢٣٨، ٢٣٩ .

(٢) النظام الاقتصادي الإسلامي د. محمد عبد المنعم عفر ص/ ٨، ١٢ .

فعاليتها ولكي تكون العبادة صحيحة فلا بد أن تكون وفق ماشرع الله سبحانه لذا كان الإلمام بأحكام الإسلام في المعاملات شرطاً وهدفاً أسمى يجب أن يتصف به المسلمون الملتزمون بالإسلام عقيدة وسلوكاً.

الأساس الثالث

السوق الإسلامية ينتفي منها كل تعامل محرم

يجب أن ينتفي من السوق كل تعامل محرم كالربا والاحتكار والتدليس والغرر، والجهالة، والأشياء المحرمة والمسكرة والنجسة والضارة وتحضرني حقيقة يجب الالتفات إليها وهي: أن الربا بكل أنواعه وألوانه وأشكاله وصوره الظاهرة منها والخفية الواضحة والغامضة حرام وكل المعاملات القائمة على الربا والفوائد الربوية أخذاً وعطاءً وكافة القروض سواء ماكان منها لغرض الإنتاج أو الاستهلاك حرام شرعاً. نعم:

(لا أحد ينكر أن البنوك الربوية في عالم اليوم قد عمت واتخذت صوراً وأشكالاً مختلفة وتداخلت مع الحياة الاقتصادية والتجارية بشكل يصعب الإستغناء عنها بل واعتبرت هي عماد الحياة الاقتصادية في العصر الحاضر والشريان الحيوي في تسيير دولاب الاقتصاد وتوجيهه في العالم كله لذا فان من واجب الواجبات على الدول الإسلامية وهي تسعى لإقامة تكامل اقتصادي فيما بينها وتأخذ السوق المشتركة إحدى صورته وأنماطه على عاتق (رجال الفقه والاقتصاد) فيها يقع عبء إيجاد بديل إسلامي عن تلك البنوك التي جل أعمالها بالربا ويكون ذلك إما بتصحيح مسارها وترشيدها وإزالة ما يكتنفها من شوائب تعوق إنسياب المال في طهر ونقاء، وقفل باب الاقتراض الربوي أمامها وإلغاء الفائدة من جميع أعمالها وخدماتها وبهذا تتحول من وسيط مستغل مضر إلى وسيط متعاون ونافع وإما بإنشاء بنوك إسلامية يكون منهجها ومسارها المصرفي نابع من العقيدة الإسلامية وقواعد الشريعة

السماحة فتصطبغ كل معاملاتها بالصبغة التعبدية التي تلزمها حدود الله وأوامره والرجاء في ثوابه والخوف من عقابه. بجميع الأعمال المصرفية والمالية والتجارية واستثمار الأموال في المشاريع الضرورية والأكثر نفعاً وفائدة للبلاد المتعاونه وإنشاء مشروعات التصنيع والتنمية الاقتصادية والعمران والمساهمة في بناء بنية الاقتصاد الإسلامي في داخل البلاد وخارجها).^(١)

(ويكون من أهدافها كذلك تطبيق الشريعة الإسلامية في مجال المعاملات الاقتصادية والمساهمة في التنمية الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية والمساهمة أيضاً في توفير الخدمات الاجتماعية ونشر التراث الإسلامي في فقه المعاملات المالية).^(٢)

الأساس الرابع

تحقيق المنافسة التامة النزيهة في ظل قواعد الشريعة الإسلامية الفراء

كذلك فإن من أسس إقامة سوق إسلامية مشتركة ترك قوى العرض والطلب تتفاعل بحرية تامة لتحقيق المنافسة التامة النزيهة فيما بينها مع وضع ضمانات واتخاذ إجراءات تصحيحية إذا ما انحرفت هذه القوى في السوق عن قواعد المنافسة الحرة في ظل القواعد التشريعية منعاً للغش والتزوير وقطع دابر الاحتكار والتدخل غير المشروع ليتم التبادل في كافة الأساليب المتبعة في توسيع نطاق السوق أمام السلع وترويج المبيعات فلا غرر ولا خداع ولا غش ولا تضليل ولا غبن ولا احتكار ولا تدخل غير مشروع في التعامل من غير أطراف التعامل. وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: (الحلف منفقة

(١) بتصرف من احكام السوق في الاقتصاد الاسلامي د. احمد الدريويش ص/ ٤٥٥ : ٤٧٥ .
(٢) تطبيق الشريعة في العصر الحاضر ومعوقاته د. عبد الله الزاوي ج٢ / ص/ ٤٢٨ ط. ١٤٠٦ / ١٤٠٧ هـ
الطبعة الاولى - الرياض/ السعودية.

للسلعة ممحقة للبركة^(١) وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر وبيع الغرر وبيع الثمرة حتى تدرك)^(٢) وروى ابن ماجه بسنده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من باع عيباً لم يبينه لم يزل في مقت من الله ولم تزل الملائكة تلغنه)^(٣) وروى البخاري تعليقاً. قال: (لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك)^(٤) أي لا يطلب شراء سلعة تقارب الا انعقاد على ثمنها.

الأساس الخامس

الثقة في التعامل وتبادل الطيبات بصدق وإخلاص

كما أنه يتعين أن تكون الوحدات المتبادلة من السلعة معروفة الوزن والمقدار دون غش حتى تسود الثقة في التعامل ويمكن قيام المعاملات على أساس سليم يضمن استمرار التعامل وتطوره قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥] وفي الجملة فإن السوق الإسلامي هو سوق لطيبات تتنفي فيه الخبائث والمضار فلا تجارة في الخمر ولا الخنزير ولا الميتة قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠] الآية. فهذه أسس بل دعائم يلزم الأخذ بها لإقامة سوق إسلامية مشتركة تحقق مجتمع الكفاية والعدل وتنتج الأهداف المرجوة منها بإذن الله تعالى.

الأهداف الاستراتيجية لإقامة سوق إسلامية مشتركة كثيرة منها إجمالاً:

١- تنمية اقتصاديات الدولة الإسلامية وتحقيق التقدم والرفاهية في جميع المجالات.

(١) صحيح البخاري ج/ ٣ / ١٢ كتاب البيوع باب ٢٦ ط. المكتب الاسلامي / استانبول / تركيا.

(٢) سنن أبي داود ج/ ٣ / ٦٧٦ كتاب البيوع باب ٢٦ ط. المكتب الاجارات ب ٢٦ الطبعة/ الاولى ١٣٩١هـ -

١٩٧١م قال الخطابي في معالم السنن: (في اسناده رجل مجهول) «انظر المرجع السابق في أبي داود».

(٣) سنن ابن ماجه حديث رقم ٢٢٦٦ ج/ ٢ / ٢٤ باب ٤٥ من كتاب البيوع وأبواب التجارات ط. الشركة

السعودية الرياض تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي.

(٤) صحيح البخاري ج/ ٣ / ٢٤ باب ٥٨ من كتاب البيوع.

٢- حرية مرور السلع والخدمات الانتاجية والسماح لعناصر الانتاج بالانتقال من دولة إلى دولة أخرى داخل السوق.

٣- الاكتفاء الذاتي.

٤- التخصص وتقسيم العمل.

٥- اتساع حجم السوق.

٦- توحيد الإدارة السياسية. وإليك تفصيل ذلك.

الأهداف الاستراتيجية لإقامة سوق مشتركة كثيرة منها:

أولاً: تنمية اقتصاديات الدول الإسلامية وتحقيق التقدم والرفاهية في جميع المجالات:

(فعلى صعيد التكامل في الإنتاج الغذائي والمنتجات الزراعية يمثل إقامة سوق إسلامية مشتركة أحد الحلول الممكنة لمشكلات تخلف هذه الدول وهو أمل كبير وفكرة تراود كل مسلم والأهم من ذلك أنها ممكنة وإذا استعرضنا أحوال البلاد الإسلامية وتراجعها المستمر في حقل الإنتاج الغذائي والمنتجات الزراعية واعتمادها على الغير في لقمة العيش وجدنا أن نصيب الفرد من السلع الغذائية أقل قياساً منه إلى المستوى العالمي كما أن متوسط الزيادة في الانتاج الزراعي والغذائي في البلدان الإسلامية لا يتناسب وزيادة الطلب عليه ولا يقابل الاحتياجات المتزايدة عليه^(١)) وهذه مشكلة ؟ فهل نجد في الإسلام حلاً لها ؟ نعم:

إن الإسلام يولي اهتمامه بكل ما من شأنه إصلاح معاش الناس ومستواهم الاقتصادي والاجتماعي وتوفير سبل الحياة الكريمة لهم وبناء

(١) مجلة الفيصل العدد ٩ ربيع الاول ١٣٩٨هـ من ص/ ٥٢ : ٥٨ «بتصرف».

على ذلك فان كل ما يفيدهم من تنمية وتخطيط وأساليب تنفيذ وبحث صحيح واجتهاد مخلص يجب الأخذ به في جميع مجالات الحياة مادام يتفق والمصلحة العامة وفي حدود ماتسمح به القواعد التنظيمية للحياة الإسلامية في خدمة المجتمع وكسر آثار التخلف وتحقيق التقدم لأبناء الأمة الإسلامية. وفي مجال كهذا نجد أن البلاد الإسلامية تتوافر بها كافة الموارد الاقتصادية اللازمة لتطويرها وتنميتها موزعة بين أجزائها المختلفة: فالموارد الطبيعية: (الأرض، والقوة العاملة البشرية، ورأس المال) تزخر البلاد الإسلامية بإمكانياتها الهائلة من هذه الموارد ولم يتسن لها بعد الاستفادة التامة منها!!!

فإقامة هذا النوع من التكامل بينها يتطلب الجهد الكبير في الدراسات العلمية والاجراءات الأخرى المكملة والتي تنشأ نتيجة تطبيق الخطوات التالية:
أولاً: الدعوة إلى إحياء موات الأرض وتنشيط الزراعة:

من أبرز الأهداف التي يعمل لها الاقتصاد الإسلامي هو إعمار الأرض واستصلاحها لما تقدمه من خيرات لا تعد ولا تحصى والإعمار هدف أصيل من أهداف التنمية في الحقل الانتاجي وقبل كل ذلك هو سنة الأنبياء وفريضة القاها علينا الإسلام بنصوصه الصريحة قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك] وقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف] وتقرر في التشريع الإسلامي أن الأرض لمن يعمرها: قال عليه الصلاة والسلام: (من أحيا أرضاً ميتة فله رقبتهـا وليس لعرق ظالم حق).^(١)

وهو مبدأ إنساني عالمي يحقق عند تطبيقه رخاء وازدهاراً محلياً وعالمياً والتعاون المنشود في هذا المجال يتطلب أن تتضافر الجهود في هذا المجال

(١) سنن ابي داود ج/ ٣ / ٤٥٣، ٤٥٤ حديث رقم ٣٠٧٣ كتاب الخراج والامارة والفيء باب ٣٧.

لأخذ بكل مايساعد على حسن استثمار الأراضي من ري وزراعة وفتح الأتنية فيها وشق الأنهار وعمر الموات وتوجيه مشروعات الإعمار وجهة إنتاجية متنوعة لتكثر مجالات الاستثمار فتكثر بالتالي مجالات العمل ويتحقق الاكتفاء الذاتي للبلاد الإسلامية ويقل الاعتماد على الأسواق الأجنبية في سد احتياجاتها الاستهلاكية والدفاعية)^(١) كما أن وجود سوق إسلامية مشتركة يحقق (وجود أماكن يتوزع فيها الفائض من الإنتاج على أوسع نطاق كما يحقق الاستعانة بالخبرات الفنية من الدول الإسلامية قدر المستطاع ووفق الحاجة كما يساعد على إنشاء منظمة التغذية الإسلامية والزراعة على غرار منظمة التغذية والزراعة الدولية وكذلك إعادة تشكيل الهياكل الزراعية والأمن الغذائي وتوسيع حجم المبادلات التجارية الزراعية وإقامة وحدات صناعية جديدة لتصنيع المنتجات الزراعية وتنظيم وترشيد أسواق التصريف للمنتجات الزراعية وتحديد أساسيات التكامل الغذائي وإيجاد ضمانات لتسهيل نقل المنتجات الغذائية بين بلدان العالم الإسلامي وتنظيم التسويق التعاوني بين البلدان الإسلامية).^(٢)

والحاصل أنه يتوفر للعالم الإسلامي كل رؤوس الأموال الفائضة والموارد الطبيعية الغزيرة والأيدي البشرية الكثيرة والدراسات العلمية المستوفاة والأجهزة المخصصة ولا ينقصنا سوى السير على خطوط جادة نحو الأهداف المنشودة بإذن الله.

(١) إعمار الأرض في الإسلامي واستثمار خيراتها بما ينفع الناس ص/ ٥ : ٥٦ «بتصرف».

(٢) العدد التاسع من مجلة الفيصل ربيع الأول ١٣٩٨ هـ من ص/ ٥٢ : ٥٨ «بتصرف».

صفحه أبيض

من أهداف إقامة سوق إسلامية مشتركة

ثانياً: حرية مرور السلع والخدمات الإنتاجية بين الدول

الإسلامية والسماح لعناصر الإنتاج بالانتقال من دولة إلى دولة أخرى

(نظراً لضيق السوق المحلي لكل دولة إسلامية وعدم قدرته على امتصاص كميات السلع والمنتجات المختلفة التي ترغب الدولة في إنتاجها على أساس اقتصادي فإن من الأهداف الاستراتيجية للتكامل الاقتصادي بين البلاد الإسلامية العمل على إيجاد سوق خارجية مشتركة لتصريف هذه السلع والمنتجات ويؤدي ذلك بالطبع إلى استخدام أمثل لعناصر الإنتاج بالتخصص وتقسيم العمل)^(١) ويقصد بعناصر الإنتاج: (الأرض - رأس المال - العمل - الإدارة) ويمكن تحقيق ذلك بالسماح لهذه العناصر - ماعدا الأرض طبعاً - بالانتقال من دولة إلى دولة أخرى داخل السوق فبالنسبة للعمل تؤديه الطاقات البشرية العاملة وهي العامل الأول في استثمار الموارد الطبيعية وليس خافياً أن العنصر البشري في البلاد الإسلامية غير قليل فتعداد السكان يزيد على السبعمئة مليون نسمة وهذا عدد لا يستهان به لأنه المادة الخام الحقيقية التي يجب أن تنصرف إليها العناية فضلاً عن أن الإنسان المسلم يمتاز عن غيره من أفراد البشر بأنه يرتبط بعقيدة تحدد سلوكه واتجاهه في كل عمل أو تصرف أو قول يصدر عنه وتدفع به إلى التعاون المثمر مع أخيه المسلم على أسس من قواعد الشريعة الغراء.

(غير أن واقع العالم الإسلامي اليوم يكشف لنا بوضوح عن تمزقه إلى دول وشعوب شتى لا تربط بين بعضها البعض إلا النعرات الحزبية والشعارات الثورية كالقومية والاشتراكية والديمقراطية وغيرها إلى جانب تعكر مرور السلع لأدنى سبب سياسي أو خلافات تعد هامشية سبق ذلك

(١) التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي د. محمد عبد المنعم عفر ص/ ١٠٩ «بتصرف».

تجزئته إلى وحدات سياسية متنافرة وضعت على حدودها الحواجز ومنع فيها الانتقال إلا بعد كثير العناء فياله من عصر تقلب فيه الحقائق وينسى المسلمون أو يتناسوا أن دار الإسلام دار واحدة.. مهما اتسعت رقعتها أو امتدت أرضها أو فصل البحر بين أجزائها وشعوبها دولة متحدة مهما تعددت قومياتها واختلفت وتباينت ألوانها.. جنسيتها هي العقيدة التي ينتمي أفرادها إليها ومجرد أن يحمل الفرد هذه العقيدة يحق له دخول دار الإسلام للإقامة فيها دون إجراء أو تعقيد يحمل ما يشاء من بضائع دون أن يسأل ويتاجر بما يرغب من المباح دون أن يتعرض معترض بصرف النظر عن المكان الذي ينتمي إليه أو البقعة التي ولد فيها ويحدثنا التاريخ كيف كان أئمة الإسلام يتنقلون بين مختلف أقاليمه وأقطاره يتقلدون فيها مختلف وظائف القضاء والولاية العامة دون أن يسأل أحدهم عن مولده أو جنسيته^(١) ولست أدعو إلى إلغاء هذه الأمور التنظيمية المصلحية ولكن أطالب أن تكون العقيدة وقواعد الشريعة الإسلامية أساساً في التنظيم.

لهذا سيكون من أهم أهداف إقامة سوق إسلامية مشتركة في هذا المجال مايلي:

- أ) وضع سياسة رشيدة لتطوير القوى العاملة في البلاد الإسلامية وإعدادها إعداداً دينياً وفنياً وعلمياً لتحقيق مستوى عال من العمالة في الدول الأعضاء وتهيؤ الظروف المناسبة للعمل في أقاليم تلك الدول.
- ب) فتح باب الهجرة للعمالة المدربة بين الدول الإسلامية وتخفيف إجراءات الدخول والخروج وشرط الإقامة وأسبقيات الالتحاق بالأعمال وغير هذا وذلك من الاجراءات.

(١) النظرية الاقتصادية د. فكري أحمد نعمان ص/ ٥٠٨ «بتصرف».

بل وإزالة جميع القيود الموضوعة في الدول الإسلامية التي تحول دون انتقال القوى العاملة الإسلامية بين هذه الدول.

(ج) إن بعض الدول العربية والإسلامية بحاجة ماسة إلى أيد عاملة حتى تستطيع تنمية مواردها تنمية كاملة بينما البعض الآخر يكاد ينوء بسكانه لهذا يجب تخطيط حركة الهجرة داخل البلاد الإسلامية وإعداد الإحصاءات الدقيقة عن القوى العاملة الفنية والمدرّبة ومسح واقعي لها وتوزيعها على مختلف القطاعات المحتاجة إليها ونوعها بما يجعل في الإمكان تحقيق التوازن المنشود بين السكان والموارد الاقتصادية حيث ينتقل الأفراد من البلاد المكتظة بالسكان إلى تلك التي تعاني من نقص هذا المورد الحيوي الهام مما يساعد على القضاء على البطالة وانخفاض مستويات المعيشة ويحد من هجرة الكفاءات من العالم الإسلامي إلى دول الغرب أو الشرق.

(د) استثمار رأس المال العلمي والفني واليدوي وتوجيهه الوجهة التي يؤدي من خلالها الخدمة المرجوة منه.

(هـ) العمل على منح العمالة المهاجرة على المستوى الإسلامي نفس المزايا الممنوحة للعمالة الخارجية وخاصة فيما يتعلق بالأجر وساعات العمل والراحة الأسبوعية والإجازات والتأمين الاجتماعي وخدمات التعليم والصحة وكافة الخدمات والامتيازات التي تعطى للمواطن يجب أن تعطى للأجنبي المهاجر^(١).

وبالنسبة للمقومات المالية للدول الإسلامية وما يحققه إقامة سوق إسلامية مشتركة من أهداف في هذا المجال:

(١) انظر في هذا: التنمية الاقتصادية ص/ ١١٢ والسوق الإسلامية المشتركة د. محمود بابلي ص/ ١٣، ١٣٢، والتكامل الاقتصادي د. كامل بكري ١٢٣، ١٢٤ والتكامل الاقتصادي العربي الأستاذ منير الحمش ص/ ٩٧، ٩٨.

الأهداف الاستراتيجية لاستثمار رؤوس الأموال بين الدول الإسلامية

(المال عصب الحياة وشريانها وزينة الدنيا وبهجتها تقيم الشعوب به حياتها، وتسد به احتياجاتها، وتصرف به شؤونها، وتشيد به حضارتها وثقافتها وتدافع به عن نفسها بإعداد السلاح والعتاد والحصون وتصنيع أدوات عزها وتمكينها وتوسع دائرة قدراتها وإمكاناتها جعله الله للناس متاعاً) ^(١) ﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الشورى] وسماء خيراً قال تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة].

(والمال مال الله والناس فيه خلفاء وهو أمانة في أيديهم فعليهم أن يراعوا أمانته ويؤدوا حقه ؛ ليحقق وظيفته الاجتماعية التي وجهها إليه الإسلام في سبيل الخير والصالح العام، والمال ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة من وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج فمن استعمله على الوجه الصحيح الذي أراده الله حقق لنفسه ومجتمعه الخير وإلاَّ انقلب إلى شهوة توردها صاحبها موارد التهلكة وتفتح عليه موجة عارمة من الفساد) ^(٢) يقول صلوات الله وسلامه عليه: (إن هذا المال خضرة حلوة فمن أخذه بطيب نفس بورك له فيه ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه وكان كالذي يأكل ولا يشبع واليد العليا خير من اليد السفلى). ^(٣)

(وقد عني الشريعة الإسلامية بالمال واهتمت به اهتماماً يتناسب ومكانته في حياة الناس بحيث يكون وسيلة إلى إسعادهم وخادماً لمصالحهم الخاصة والعامة فقامت بتنظيم أحكام المعاملات المالية كالبيع والشراء

(١) أحكام السوق في الإسلام وأثرها في الاقتصاد الإسلامي ص/ ٦٠ .

(٢) أحكام السوق في الإسلام المرجع السابق.

(٣) صحيح مسلم ج/ ٢ ٧١٧ باب ٢١ حديث رقم ١٠٣٥ .

والإجارة والسلم والهبة والوصية والعارية والشركة.. الخ. كما حثت على اكتسابه بالطرق المشروعة كالعمل والتجارة والصناعة والزراعة والاقطاع.. ونهت عن اكتسابه بالطرق غير المشروعة عن طريق الظلم والاستغلال كما في الربا والاحتكار والسرقة والغصب وقطع الطريق..^(١)؛ لهذا كان المال يمثل جزءاً هاماً من النظام الاقتصادي الذي هو حركة الحياة المادية فالقضاء على الفقر وتهيئة الظروف للعمالمة الكاملة وضمان العدالة عصب الحياة الاجتماعية وتحقيق الوئام في العلاقات الدولية وتأمين الدفاع للذود عن حمى الأوطان.. الخ كلها عوامل وأسباب تجعل الدول الإسلامية بحاجة إلى الموارد المالية الكافية للاضطلاع بجميع هذه الالتزامات مما يجعل حشد هذه الموارد من المهام الأساسية والأهداف الرئيسة في أي خطوة تعاون أو تكامل اقتصادي تطمح الدول الإسلامية إلى تحقيقه.

وينبغي من أجل تحقيق هذا الهدف:

أولاً: تقليص التبعة المالية للدول الإسلامية إزاء البلدان الصناعية بل وفك ارتباطها بالدول الأجنبية تدريجياً بعد تأمين البديل داخل البلاد الإسلامية والبحث عن سبل أكثر استقلالاً للامكانات المالية المتاحة في مجالات الاستثمار والتنمية الاقتصادية والاجتماعية ووضع قواعد واضحة للتعاون والتكامل بين مختلف المؤسسات الإسلامية والتوسع في إنشاء هياكل مصرفية إسلامية وإنشاء وحدات حسابية إسلامية ووضع أساس لقيام التكامل النقدي بين البلاد الإسلامية وبناء كل ذلك على أسس إسلامية بدلا من الأسس النفعية المستغلة.

ثانياً: (إذا نظرنا إلى الدول الإسلامية العربية منها وغير العربية من

(١) كسب الموظفين وأثره في سلوكهم/ صالح محمد الفهد المزيدي ص/ ٢٩ ط. ١٤٠٧ و احكام السوق في الاسلام ص/ ٦٣ .

جهة وفرة أو ندرة رؤوس الأموال نجد أنها تتجمع في مجموعتين أساسيتين:
١- فهناك الدول التي تتمتع بفائض كبير في موازينها التجارية نتيجة عائداتها من الموارد المالية خاصة النفط وكثير منها يصدر قدراً كبيراً من رؤوس الأموال إلى الدول الأجنبية.

٢- وهناك العديد من الدول التي تن من الفقر والحرمان وتكتظ بالسكان وتعاني من العجز في موازينها التجارية وبالتالي من ندرة رؤوس الأموال الأجنبية التي هي في أشد الحاجة إليها لتنفيذ مشاريع التنمية في مجالات الزراعة والصناعة وغيرهما وتمتلك فرصاً واسعة ومجدية للاستثمار في هذه المجالات^(١) لهذا يجب اتخاذ الاجراءات العلمية اللازمة لتيسير انتقال رؤوس الأموال بين بلادالعالم الإسلامي بحيث (تبذل كل دولة من الدول المشتركة في السوق والتي تتمتع بفوائض نقدية كبيرة كافة جهودها لتشجيع الاستثمارات في البلاد الإسلامية الأخرى وتقديم مايلزم في هذا الشأن من تسهيلات وخدمات يقابل هذا التزام من قبل الدول المستوردة لرأس المال بحسن استخدام الأموال وفقاً لبرنامج التنمية وعدم اللجوء إلى مصادرتها أو تأميمها أو نزع الملكية عنها أو أي أسلوب من الأساليب التي من شأنها إعاقة انتقال الأموال بين دول السوق ويمكن تحقيق ذلك بدراسة مشتركة تؤسس على ضوء قواعد الشريعة الإسلامية وتؤيد بتطبيق فعلي على أسس تحليلية عملية سليمة ولا يقتصر على نصوص الاتفاقيات دون إرادة التنفيذ).^(٢)
وبتحقيق حرية انتقال عناصر الانتاج بين أرجاء الوطن الإسلامي وحرية

(١) التكامل الاقتصادي العربي منير الحمش ص/ ٨٥ .

(٢) ندوة التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية ص/ ٢٤٢، الناشر: عمادة شؤون المكتبات وجامعة الملك سعود بالرياض.

مرور السلع والخدمات الانتاجية بينه يمكن إقامة بناء اقتصادي إسلامي متين يعمل على توثيق أواصر الأخوة في الدين وزيادة مستوى الرفاهية وتحقيق الكفاءة الاقتصادية من استخدام هذه العناصر ويسمح بتنسيق السياسات الإنتاجية بالتخصص وتقسيم العمل كما أسلفت وسنفصل ذلك فيما بعد إن شاء الله.

من أهداف إقامة سوق إسلامية مشتركة

ثالثاً: الاكتفاء الذاتي

(الاكتفاء الذاتي يعني أن الدول الإسلامية بما لديها من إمكانيات طبيعية وصناعية وعلمية تستطيع بها وبمجهودها الشخصي أن تستغني عن غيرها وأن تقتصر على مالمديها من هذه الإمكانيات دون الحاجة إلى دولة أو دول أخرى وبخاصة عند اندلاع نار الحرب أو نزول الكوارث وحلول الجوائح. وهو منهج اقتصادي وسياسي هام نادى به الكثيرون وعملت على تحقيقه نسبياً بعض الدول الكبرى في العالم الحديث كالولايات المتحدة والصين وغيرهما وفلسفة الاكتفاء الذاتي للدول الإسلامية تقوم على تهيئة هذه الدول للاستفادة من جميع الحقوق والميادين العلمية والصناعية والفنية والزراعية.. وتهيئة أبناء هذه الدول لأن يكونوا أهلاً للاستفادة من هذه الإمكانيات جميعاً وبذلك نتجنب الوقوع تحت تأثير نفوذ الدول الأخرى التي قد نحتاج إليها إن لم يتهيأ لنا أن نكتفي عن غيرنا وبخاصة أيام الأزمات المفاجئة).^(١)

(ويمكن للعالم الإسلامي أن يحقق اكتفاء ذاتياً كاملاً: إذا ما استطاعت الوحدات الإنتاجية فيه أن تلبي حاجات العمليات الإنتاجية واستطاعت أيضاً

(١) السوق الإسلامية المشتركة د. محمود بابلي ص/ ٧١ .

أن تنتج كل أنواع السلع والخدمات التي تلبى الحاجات الاستهلاكية الفردية والجماعية لسكان العالم الإسلامي وكانت السوق الإسلامية قادرة على استيعاب كل أنواع السلع والإنتاج المتدفق من الوحدات الإنتاجية^(١).

(إن سعة الأرض وكثرة الموارد وتنوعها في عالمنا الإسلامي مع وجود التفوق العلمي والاستفادة من التقنية الحديثة يساعد على تحقيق أكبر نصيب من الاكتفاء الذاتي ؛ لو أننا تجاوزنا مرحلة الأمان المنشودة وبذلنا في سبيل ذلك جهوداً مخلصه من خلال خطط واقعية وتدرجية متأنية ومدروسة وهذا من شأنه أن يحقق أهدافاً طموحة للدول الإسلامية: فهو يعطيها قوة وأهمية خاصة في المجال الدولي حيث يؤدي إلى قيام كتلة اقتصادية واحدة تمكنها من إملاء شروطها ومطالبها على الدول الأجنبية بما يحقق مصالحها الخاصة إذ يصبح في مقدورها مساومة الدول الأجنبية من عقد الاتفاقيات التجارية فتحصل على السلع بأرخص الأسعار وتحصل على التسهيلات في الدفع وتخفيضات في الرسوم الجمركية وتتحكم في إنتاج وتداول السلع الانتاجية المختلفة وهذا كله يؤدي في نهاية الأمر إلى تحسين وضع موازين مدفوعاتها وزيادة معدل نموها)^(٢).

ومن الوسائل اللازمة لتحقيق هذا الهدف:

زيادة حجم التبادل التجاري بين دول السوق

(من الأهداف الاستراتيجية التي يحققها إقامة سوق مشتركة بين بلدان العالم الإسلامي زيادة حجم التبادل التجاري وهو وسيلة من الوسائل اللازمة للاكتفاء الذاتي بين البلاد الإسلامية ولا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا في إطار عام للتنمية الاقتصادية المتكاملة بينها ؛ إذ أن الامكانيات التي تتمتع بها

(١) النظرية الاقتصادية في الاسلام د. فكري احمد نعمان ص/ ٤٦٨ : ٤٧٠ «بتصرف».

(٢) السوق الاسلامية المشتركة المرجع السابق ص/ ٧٥، ١١٤ والنظرية الاقتصادية د. فكري نعمان ص/ ٤٦٨ .

هذه البلاد إذا تركت دون تنمية لا يمكن أن تسهم في تحقيق هذا الهدف^(١).
(ومن الأهداف المرحلية لوسائل زيادة وتنمية حجم التبادل التجاري بين الدول الإسلامية:

- أ) إيجاد مجلس اقتصادي أعلى للدول الإسلامية ينبثق عن الأمانة العامة للمؤتمر الإسلامي ويكون من اختصاصه النظر في تحقيق مثل هذه التنمية واتخاذ القرارات اللازمة لصالح الدول الأعضاء في السوق وتوحيد السياسة الاقتصادية لها بشكل تدريجي.
- ب) توحيد السياسة الاقتصادية للدول الأعضاء وذلك بدراسة شاملة للأوضاع الاقتصادية للدول الأعضاء في السوق للاستفادة من الموارد التي أفاء الله بها على تلك الدول.
- ج) تنمية وجمع وتنسيق النشاطات الاقتصادية بين الدول الأعضاء.
- د) توحيد التعرفة الجمركية بين الدول الأعضاء.
- هـ) تخفيف القيود على التجارة الداخلية والخارجية.
- و) تيسر انتقال رؤوس الأموال واليد العاملة وقد أشبعت هذا الموضوع بحثاً.
- ز) تخفيف الارتباطات بالدول الأجنبية.
- ح) توحيد النقد.
- ط) تأمين حرية النقل وتجارة الترانزيت بين البلاد الإسلامية.
- ي) السماح لكل دولة إسلامية أن تنشئ مراكز لتسويق بضائعها مباشرة في الدول الإسلامية الأخرى.
- ك) التعاون في جميع المجالات الأخرى^(٢).

(١) الاطار النظري للتكتلات الاقتصادية د. عبد العزيز هيكل ص/ ١٢١ ط. الاولى ١٩٧٦م.
(٢) السوق الاسلامية المشتركة د. حمود محمد بابلي ١٠٣: ١٢٣ «بتصرف»، السوق الاسلامية مالهها وماعليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٢، ٥٣ مجلة الفيصل العدد ٢٠ ١٣٩٩م.

من الأهداف الاستراتيجية لإقامة سوق إسلامية مشتركة

رابعاً: التخصص وتقسيم العمل

سبق وأن تحدثنا عن ما تحققه حرية انتقال عناصر الإنتاج ومرور السلع والخدمات الإنتاجية بين أرجاء الدول الإسلامية من أهداف طموحة كما يمكن عن طريق ذلك تعميق قاعدة التخصص والإسهام الفعال في ترشيد استخدام الموارد وتقسيم العمل فيما بينها ولكي تنضج الأهداف الاستراتيجية من التخصص وتقسيم العمل داخل دول السوق الإسلامية المشتركة يجدر بنا أولاً: أن نعرف مفهوم التخصص داخل البلد الواحد أو الدولة الواحدة ثم مفهومه داخل دول السوق مجتمعة ثم نعرض بذكر فوائد التخصص وتقسيم العمل ضمن إطار هذا النوع من التكامل بين البلاد الإسلامية يسبق ذلك تقديم نموذج فريد من واقع حياة المجتمع الإسلامي يؤكد إمكانية تطبيق هذا المبدأ عملياً في النظام الاقتصادي الإسلامي اليوم على عكس النظريات السائدة في الفكر الغربي القديم والحديث.

أولاً مفهوم التخصص داخل الدولة الواحدة:

(أن تتخصص الدولة في إنتاج السلعة التي تستطيع أن تعرضها للبيع في الخارج بأسعار أقل من نفقات إنتاجها في الدول أو المناطق الأخرى وأن تشتري من الخارج ما تحتاج إليه أحياناً بأسعار أقل من نفقات إنتاجها في الدول أو المناطق الأخرى وأن تشتري من الخارج ما تحتاج إليه أحياناً بأسعار أقل من نفقات إنتاجها عندها ؛ بمعنى أن تتقوى هذه الدولة في الحقل الذي هي أقدر فيه من غيرها، وأن لا توزع جهودها في سبل متعددة قد لا تصل في مجموعها إلى الهدف المنشود في حين أنها إذا حصرت تخصصها في سبيل واحد أو سبل محددة يكون المردود أوسع والمجال أفسح وأكثر فائدة. وهل معنى ذلك أن تنصرف الدولة عن التقوي في المجالات الأخرى ؟ كلا

كلا إن التخصص يعني أن تكون الأفضلية لدى هذه الدولة للمشاريع التي هي متمكنة منها وبذلك يتم التفوق بهذا الحقل وتحصل على الغاية المنشودة منه وتكون أقدر من غيرها على تطوير برامجها وتحسين إنتاجها على نحو لا تستطيع دولة أخرى داخل السوق أو خارجه منافستها فيه. ومفهوم التخصص داخل دول السوق مجتمعة يدخل ضمن الاكتفاء الذاتي لهذه الدول بالتعاون فيما بينها في تنسيق جهودها وتوزيع إنتاجها دون أن تكون هناك منافسة بينها تؤدي إلى ضياع الفائدة المرجوة من هذا التعاون وأن تجعل الأفضلية في البيع والشراء للدول الأعضاء في هذه السوق ومن ثم العمل على إيجاد أسواق أجنبية لها لتصرف الفائض من منتجاتها وإيجاد التوازن فيما بينها وتغطية الكثير من حاجاتها دون اللجوء إلى غيرها من الدول كما أن التخصص في الإنتاج في إطار التكامل يحقق فوائد أكبر مما لو تم ذلك في كل بلد على حدة ويهيئ لها الظروف المناسبة لتطوير إنتاجها، وتعدد مصادره وخفض تكاليفه).^(١)

(كذلك فإن تنسيق التعاون التجاري بين بلدان العالم الإسلامي وتوحيد السياسة الاقتصادية بين هذه البلدان وتنمية وتنسيق النشاطات الاقتصادية بينها وحسن الصلات والتفاهم من أسس تعميق وتثبيت وتقوية عامل التخصص فيها خاصة وأن هذه البلدان واسعة الرقعة وكثيرة السكان غنية في مواردها البشرية والانتاجية وقد بلغت ولله الحمد درجة من الثقافة والتقدم العلمي تؤهلها لأن تمد يد العون لغيرها للأخذ بهذا المبدأ وبذلك تساهم جميعها في الحيلولة دون تغلغل النفوذ الأجنبي وإثبات وجودها

(١) انظر: السوق الإسلامية المشتركة د. محمود بابللي ص/ ١٠٦، ١٣٢ والاطار النظري للتكتلات الاقتصادية ص/ ٥ . السوق الإسلامية مالها وما عليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٢، ٥٣، والنظرية الاقتصادية في الاسلام ص/ ٤٦٧ والتكامل الاقتصادي د. كامل بكرى ص/ ٤٢ .

وتحسين أوضاعها في هذا العالم المتصارع)^(١) هذا:

(ومن الحقائق الثابتة في تاريخ الإسلام أن هذا المبدأ قد طبق في واقع الحياة الإسلامية منذ أيامها الأولى محققاً مثلاً أعلى من التكافل والتعاون والألفة فقد تعاون المسلمون في العمل ثم تقاسموا ثماره فعاشوا مجتمع الكفاية والأمن فقد ثبت أنه حين امتدت رقعة الدولة واتسعت تجارتها وجدت فيها أسواق كبيرة وسلع جديدة وأنشطة اقتصادية متعددة فضلاً عن التوسع في التجارة الخارجية وسهولة النقل والمواصلات مما ساعد على ظهور التخصصات الصناعية في الحرف اليدوية والزراعية فكانت مدن الشمال والشرق تصدر الأقمشة إلى أوروبا كما وجدت مدن تخصصت في صناعة وتجارة الحرير ومدن أخرى تخصصت في صناعة وتجارة الصابون والجلود والسجاد والسيور والعطور والشمع والعمل على تصديرها كذلك كانت هناك بلاد تصنع الأسلحة والأواني والأثاث والمنتجات الغذائية مما أدى إلى ازدهار السوق الإسلامية والمبادلات التجارية الواسعة تحت تأثير التخصصات الإقليمية وقد ساعدت الانتصارات العسكرية وازدياد الكثافة السكانية على هذا الازدهار التسويقي)^(٢) بما يدفع الظن القائل بأن هذه النظريات وليدة فكرة غربية أو شرقية بل إن هذا قد وجد منذ أربعة عشر قرناً من الزمان وحققه أسلافنا الأوائل على هدى من قواعد الإسلام الحنيفي (وإذا كنا ننادي اليوم بالتخصص وتقسيم العمل لما يحققه من نفع فأننا لا نقصد أو لا نغني تكرار ما كان يحدث في الماضي من تقسيم الدول إلى منتجة ومصنعة على يد المستعمر حالما كانت معظم الدول العربية

(١) التنمية الاقتصادية في الإسلام ص/ ١٠٩ هامش/ ٢ وص/ ١٤٤، والسوق الإسلامية المشتركة د. محمود بابلي ص/ ١٠٦، ١٠٧.

(٢) أثر تطبيق النظام الاقتصادي في المجتمع ص/ ٣٦٢ من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد بجامعة الإمام بالرياض سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

والإسلامية تزرع تحت نير الإحتلال البغيض فقد ظلت حقبة طويلة متخصصة في إنتاج المواد الأولية والحاصلات الزراعية وتقوم بتصديرها إلى الدول الصناعية ؛ فتصنعها وتعيد تصديرها إليها مرة ثانية بأبهظ التكاليف وأعلى الأسعار، كذلك أدى ارتباط البلاد الإسلامية بالدول الصناعية إلى نظام دولي لتقسيم العمل بطريقة تضر بالبلاد الإسلامية فالصناعات في هذه البلاد تقوم على إنتاج قليل من المواد الأولية لصناعة الدول الصناعية والجزء الأكبر من هذه المواد الأولية ينتج أساساً بغرض التصدير مما أدى إلى نمو جانب واحد من القوى الإنتاجية وإلى هيكل اقتصادي مشوه ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة في الدول العربية خاصة حيث يعكس هيكل صادراتها حقيقتين وهما :

١- إن معظم الدول العربية تعتمد على مادة خام واحدة فمثلاً نجد أن نسبة ٩٣,٠٠٠ ٪ من صادرات الكويت عام ١٩٧٤م من البترول الخام والسعودية ٩٢,٣ ٪ من البترول الخام ٤٧,٥ من صادرات جمهورية مصر العربية من القطن.

٢- صادرات ومستوردات هذه الدول وغيرها من الدول العربية تعتمد على مجموعة قليلة من الدول الأجنبية فتعتمد الجزائر في ٦٠,٦ ٪ من تجارتها الخارجية على دول السوق المشتركة وتعتمد المغرب على نفس الدول في ٥١,٧ ٪ من مستورداتها وهكذا بينما بقيت نسبة الصادرات فيما بينها ٢,٦ ٪ تقريباً ونسبة الواردات فيما بينها ٤,٢ ٪ من مجموع استيراداتها في المدة ما بين عامي ١٩٦٤م : ١٩٧٣م بسبب ضيق القاعدة الإنتاجية في هذه الدول وضآلة حجم الإنتاج في كل منها^(١) ومعنى هذا

(١) الاطار النظري للتكتلات الاقتصادية د. عبد العزيز هيكل ص/ ٥ والسوق الإسلامية المشتركة مالها وماعليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٣, ٥٤ والسوق الإسلامية المشتركة سباحة ضد التيار فهمي هويدي ص/ ٢٩, ٣٠ مجلة النور العدد ٥٢ .

أن الاقتصاد في غالب الدول العربية والإسلامية متخصص في جانب واحد بغرض التصدير تتحكم فيه تغيرات الأسعار وخاصة السلع المرتبطة بالأسواق العالمية مثل المواد الأولية. مما ينتج عنه عجزاً مستمراً في الموازين التجارية للبلاد الإسلامية والعربية وذلك بسبب زيادة حجم المستوردات على حجم الصادرات بشكل مستمر من جهة ولتدهور أسعار الصادرات بالنسبة لأسعار المستوردات من جهة أخرى: (مما يستدعي بالضرورة الاتفاق على توزيع عادل للنمو الصناعي فيما بين الدول الأعضاء في السوق والاتفاق على سياسة التخصص الاقليمي لاستثمار الموارد داخلها)^(١) وهذا من أهم الاعتبارات التي يجب أخذها في الحسبان عند إقامة هذا النوع من التكامل بحيث يتم توزيع المشاريع الإنتاجية في الدول أعضاء السوق على أساس ما تتمتع به كل منها من مزايا نسبية في الإنتاج وبذلك تصبح هذه المشاريع أجزاء متكاملة في اقتصاد واحد كما تصبح منتجاتها متنافسة في أسواق الدول الأخرى عما يعمل على أن تصبح كل دولة داخل نطاق السوق مكاناً رحباً يتم فيه تسويق المشاريع الانتاجية التي تقيمها دولة أخرى وهكذا وهذا من شأنه تقوية الروابط الاخوية وتوطيد العلاقات التجارية بين البلاد الإسلامية وتكميل بعضها دون الحاجة إلى الدول المستغلة ومما ينبغي إعتباره أيضاً (أن لا يتم توزيع هذا التخصص بين الدول الأعضاء بطريقة (تحكمية) بل يجب أن تخصص كل دولة من دول السوق في إنتاج السلعة أو المادة التي تتمتع في إنتاجها بميزات نسبية أكبر من غيرها من الدول الأخرى من حيث تكاليف الإنتاج ودرجة الجودة وتوفر الإمكانيات المادية والبشرية وغيرها.

(١) السوق الإسلامية المشتركة مالها وماعليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٣ والاطار النظري للتكتلات الاقتصادية ص/ ٧٩ .

كذلك فإنه يجب أن يقوم التخصص الإنتاجي على التباين لا التشابه أعني التباين في إنتاج السلع والتخصص في المشاريع الإنتاجية حتى تعتمد على بعضها البعض في تبادل هذه المنتجات إذ أن التشابه يؤدي إلى إنتاج نفس السلعة هي في دول السوق إذن فلا داعي لأن تنشأ علاقات تجارية لتبادل هذه السلعة ولكن ليس هذا بعقبة في سبيل التكامل بين الدول الإسلامية إذ أنها على الرغم من تشابهها في إنتاج المواد الأولية وتركيزها في التصدير على هذه المواد إلا أن هذه المواد كثيرة التنوع ويمكن تبادلها فيما بينها. فالتباين وليس التشابه في التخصص يحقق ميزة كبرى وهي توسيع حجم السوق أمام منتجات الدول أعضاء السوق الإسلامية المشتركة. كذلك فإن بذل الجهد في اتجاه التنسيق من أجل التخصص في جميع المجالات عن طريق توزيع سليم للاستثمارات الطبيعية والبشرية والإنتاجية وغيرها بين الدول العربية والإسلامية يمكن من قيام تخصص يرتكز على الاختلافات المناخية والبيئية ويؤدي إلى تقادي الاستخدام المزدوج ويسهم في تحقيق الاكتفاء الذاتي في شتى الميادين ويقلل من الاعتماد على الخارج لتأمين الاحتياجات الغذائية والصناعية وغيرها).^(١)

من الأهداف الاستراتيجية لإقامة سوق إسلامية مشتركة

خامساً: توسيع حجم السوق وما يحققه من نتائج اقتصادية هامة

(كان لقصور عمليات التنمية القطرية «أعني بقاء خطط التنمية ضمن إطارها الإقليمي محدودة وموقوفة على كل قطر على حدة» أثرها في ضيق السوق وبالتالي قصور الطلب الفعلي على عوامل الإنتاج)^(٢) لذا فإن اتساع

(١) انظر: التكامل الاقتصادي د. كامل بكري ص/ ٣٢، ٣٣، ٤٢، ٤٣، والتنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي ١٥٢ والاطار النظري للتكتلات الاقتصادية د. عبد العزيز هيكل ص/ ١٤، ١٥ .

(٢) التكامل الاقتصادي العربي منير الحمش ص/ ١٨٢ .

حجم السوق الاجمالية للدول الإسلامية يعد دعامة أساسية هامة لهذه الدول لما يحققه من الأهداف التالية:

- ١- (الإسراع بعملية التنمية الاقتصادية نتيجة تشجيع إقامة وتوسيع الوحدات الإنتاجية على أسس اقتصادية سليمة.
- ٢- إمكان إنشاء وحدات متخصصة في أداء بعض العمليات اللازمة لاتمام الإنتاج بالصورة المرغوبة والتي تعجز الوحدات الانتاجية صغيرة الحجم عن إقامتها منفردة لما تتطلبه من آلات ومعدات ذات طاقة إنتاجية كبيرة وتكلفة عالية)^(١).
- ٣- (زيادة إمكانيات العرض الكلي والطلب وإتاحة فرص جديدة لتراكم رأس المال والأرباح وبالتالي زيادة فرص الاستثمار والقدرة على استيعاب كل أنواع وكميات الإنتاج المتدفق من الوحدات الإنتاجية.
- ٤- تعزيز مركز ومكانة الاقطار العربية والإسلامية في السوق العالمي وتحسين معدلات تبادلها وقدرتها في التفاوض مع الدول المتقدمة.
- ٥- تشغيل الطاقات الإنتاجية المعطلة وزيادة كفاءتها الإنتاجية وبالتالي تخفيض تكاليف الإنتاج وتخفيض أسعار المنتجات المصنوعة بما يمكن من (زيادة تسويقها تجارياً في دول السوق المختلفة)^(٢).
- ٦- زيادة الحافز على استثمار رأس المال حيث تصبح الفرصة مهيأة أمام رأس المال في الدول الأعضاء لتحقيق الربح بالنظر لا زياد حجم المبيعات وزيادة الطلب على السلع فضلاً عن تشجيع ظاهرة التخصص الإقليمي في الإنتاج وما يتولد عنه من زيادة الاستخدام الأفقي لرأس المال على نطاق إقليمي واسع بحيث يشمل مختلف الصناعات والمناطق

(١) التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي ص/ ١٤٤ .

(٢) التكامل الاقتصادي العربي ص/ ٨١، ٨٢ .

ويزيد من تكامل الاستثمارات والمشاريع الإنتاجية^(١) ويؤدي كله في النهاية إلى زيادة معدل النمو الاقتصادي للدول الإسلامية.
من الأهداف الاستراتيجية لإقامة سوق إسلامية مشتركة

سادساً: توحيد الإدارة السياسية

(تختلف الدوافع والاعتبارات التي تحدد الدول على إقامة تكتلات اقتصادية فيما بينها وتبرز أهمية هذه الدوافع والاعتبارات من بلد لآخر وتتنوع أسبابها من دولة لأخرى ومن طائفة لطائفة أخرى ؛ فبينما نجد أن الغرض من التكتل والتكامل في الدول الرأسمالية هو لإعادة بناء الصناعات الأوروبية للوقوف في وجه المنافسة القوية التي واجهتها من الصناعات الأمريكية علاوة على الهدف الحربي، وأن الغرض من التكتل والتكامل في الدول الاشتراكية يتلخص في التخلص من المشكلات الاقتصادية المترتبة على الحرب ومواجهة التخلف النسبي وبرنامج الإصلاح الأوروبي علاوة على الهدف الحربي أيضاً)^(٢) نجد أن الاعتبارات والدوافع التي تحدد بالبلاد الإسلامية نحو التكتل والتكامل لا تنحصر في الدوافع الاقتصادية فحسب بل إن للدوافع السياسية وقبلها الدينية أثراً لا يمكن إغفاله في هذا المجال ذلك أن: (النظم الإسلامية في السياسة تقوم على أسس مشتركة مع النظم الاقتصادية والعلاقة بين الاقتصاد والسياسة قوية واضحة في غالبية معالمها ولا يمكن تطبيق النظم الاقتصادية الإسلامية على أسس سليمة ما لم تكن دولة مستقلة، مستكملة الأركان أعني بذلك وجود شعب مسلم وحكم له سلطان)^(٣) يطبق شريعة الله في جميع جوانب الحياة كما عبر ابن تيمية رحمه الله عن ذلك بقوله: (ولاية الحكم استخلاف من الله لتطبيق شرع

(١) التكامل الاقتصادي د. كامل بكري ص/ ٤٢ : ٤٩ «بتصرف».

(٢) السوق الإسلامية المشتركة مالها وما عليها د. عدنان الهندي ص/ ٥٢ مجلة الفيصل .

(٣) اثر تطبيق النظام الاقتصادي في المجتمع ص/ ٤٠٣ .

الله^(١) لهذا: (يعد إقامة سوق إسلامية مشتركة محققاً لهدفين رئيسيين:

١- هدف اقتصادي: يشكل قاعدة أساسية للوحدة الإسلامية بل أن الطريق للوحدة يمر بنجاح عبر هذا النوع من التكامل وبالمثل كلما قويت الرغبة السياسية في الوحدة بين الدول يصبح التكامل بينها أمراً ممكناً.

٢- هدف سياسي: بأن يتطور مثل هذا التجمع الاقتصادي الهام إلى وحدة سياسية يمكن أن يعين عليها اتحاد العقيدة والقيم والأخلاقيات التي على أساسها تقوم الأمة الواحدة^(٢) (وينطلق بالضرورة من توافق المصالح والأهداف المشتركة لأمة الإسلام والمصالح والأهداف تعبر عنها الأنظمة الحاكمة ولا يمكن تحقيق وحدة أو تكامل إذا لم تكن للأنظمة الحاكمة منظورات متلائمة ومنسقة فيما بينها، فلن يتأتى للاعتبارات الاقتصادية أن تحقق دون توافر الإرادة السياسية في هذا المجال)^(٣).

إن قيام سوق إسلامية مشتركة هي دعوة للعودة إلى أحضان الإسلام أولاً وإعلاء كلمة الحق تبارك وتعالى وهي في محصلتها دعوة للتضامن الإسلامي التي عبر عنها الشهيد الفيصل رحمة الله أدق تعبير بقوله: (بأنها ليست مواجهة ضد أحد لا من الأمم ولا من الدول ولا أي طرف من الأطراف، وأن كل مانريدة هو أن يترابط المسلمون فيما بينهم بروابط متينة تكون في صالح أنفسهم وصالح غيرهم) وهو مادعا إليه جلالة الملك المفدى خادم الحرمين الشريفين في مؤتمر حج عام ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م وأوضح هذه الدعوة بقوله: (إذا مانظرنا إلى اقتصاديات الشعوب الإسلامية نجد أن كثيراً من البلاد الإسلامية تعاني من زيادة السكان والبطالة والتضخم، وهذا

(١) السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية لشيخ الاسلام ابن تيمية ص/٥ مطابع الكتاب العربي/لبنان.

(٢) نحو سوق اسلامية مشتركة ابراهيم الوليلي، مجلة الاقتصاد الاسلامي ص/ ٤٧، والاطار النظري للتكتلات الاقتصادية ص/ ٨، ٩ .

(٣) التكامل الاقتصادي العربي «منير الحمش» ص/ ١٩٦، ١٩٧ .

الوضع يدعوننا إلى النظر بجدية في إقامة سوق إسلامية مشتركة ومنح الأفضلية والأولوية في التجارة وتشغيل العمال والاستثمارات بين الدول الإسلامية وسيكون لذلك إن شاء الله أثر مهم في تخفيف المشكلات الاقتصادية في الدول الإسلامية وزيادة المنافع بين المسلمين وتقوية الروابط الإنسانية والسياسية بينهم وتقليل الاعتماد على الآخرين).^(١)

إننا نأمل أن يؤدي تجمع مثل هذا في تضافر وتضامن دول التكتل الإسلامي وأن يكسبها مركزاً دولياً من شأنها تثبيط كافة احتمالات العدوان عليها فرادى أو مجتمعه وهو فوق ذلك يعزز قدرتها الدفاعية والجماعية ضد المخاطر الأجنبية وهذا يحتاج إلى توحيد جهودها والإسهام بدور فعال في إحلال السلام العادل والاستقرار الدائم فالاستقرار قبل الاستثمار.

(١) السوق الإسلامية المشتركة د. محمد شوقي الفنجري ص/ ٤٢ «مجلة الفيصل العدد ٧٣».

صفحه أبيض

خلاصة

هذا البحث

أولاً: إن التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية والذي تمثل السوق الإسلامية المشتركة أبرز صورته يمثل أحد المنطلقات الأساسية في رسالة الإسلام ؛ حيث الدعوة عامة إلى التعاون على البر والتقوى والتعارف وتبادل المنافع وهذا ما اقتضته حكمة الله في خلق الناس شعوباً وقبائل قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات].

ثانياً: الاقتصاد في الإسلام جزء من شريعة متكاملة واعتباره عملاً مادياً صرفاً منفصلاً عن باقي الشريعة قول مردود.

ثالثاً: المجتمعات المعاصرة وخاصة الإسلامية تعاني من مشكلات اقتصادية تقف عقبة كؤوداً في وجه بلوغها مرحلة التطور المناسب لروح العصر وإحرازها مكانة التقدم وظفرها بالحياة الكريمة وهذه مشكلة من أسبابها ضعف الروابط الاقتصادية بين البلدان الإسلامية وتفرق انتماءاتها مابين الغربي والشرقي والقومي فضلاً عن بعدها عن شريعة ربها وموئل عزها.

رابعاً: الأمة الإسلامية أمة واحدة لا تفرق بينها الحدود ولا السدود مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء].

والسوق الإسلامية المشتركة ليست إلا الأساس المتين لبناء وحدة أوثق لا تقتصر على النواحي الاقتصادية فحسب بل تمتد لتشمل جميع جوانب الحياة.

خامساً: معالجة الأدواء الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة أمر ضروري لصيانة العقيدة ولاتقاء الفتنة والقضاء على مظاهر التعامل المحرم من ربا وغش واحتكار وتدخل غير مشروع.. الخ وتحقيق التقدم

والرفاهية في جميع المجالات.

سادساً: حل مشكلات العالم الإسلامي يكمن في التعاون بين دوله وتكميل بعضها البعض ؛ فبعضها يملك الموارد ولكنه لا يملك الكثير من الخبرات الفنية، وبعضها يشكو من كثرة السكان والبعض الآخر يشكو من قلة الأيدي العاملة وبعضها لا يجد أسواقاً لتصدير منتجاته والبعض الآخر لا يجد أسواقاً يستورد منها كل حاجياته وهكذا.

سابعاً: على الدول الإسلامية سرعة اتخاذ الإجراءات العملية اللازمة لتيسير انتقال رؤوس الأموال وتشجيع الاستثمار ووضع سياسة رشيدة لتطوير القوى العاملة في البلاد الإسلامية وإعدادها دينياً وفنياً وعلمياً وإزالة جميع العوائق التي تحول دون انتقالها بين هذه البلاد.

ثامناً: الإكتفاء الذاتي منهج اقتصادي وسياسي هام يساعد على تحقيقه فيما بين الدول الإسلامية سعة الأرض وكثرة الموارد والتفوق العلمي واتساع السوق وزيادة السوق وزيادة حجم التبادل التجاري وحرية انتقال عناصر الإنتاج وتيسير انتقال السلع والخدمات الإنتاجية وهو يحقق أهدافاً استراتيجية طموحة للبلاد الإسلامية:

تاسعاً: التخصص في الإنتاج وتقسيم العمل داخل دولة السوق يدخل ضمن الإكتفاء الذاتي.

عاشراً: اتساع حجم السوق الإسلامية المشتركة يعد دعامة أساسية هامة لهذه الدول لما يحققه من أهداف طموحة إذ يمكن عن طريق ذلك الإسراع بعملية التنمية وزيادة إمكانيات العرض والطلب وتشغيل الطاقات الانتاجية المعطلة وزيادة الحافز على استثمار رأس المال وغير ذلك من الفوائد الكثيرة.

حادي عشر: النظم الإسلامية في السياسة تقوم على أسس مشتركة مع النظم الاقتصادية وعلى أساسها تقوم الأمة الواحدة وكلما قويت الرغبة السياسية في الوحدة بين الدول يصبح التكامل بينها أمراً ممكناً.

ثاني عشر: تعتبر السوق الإسلامية المشتركة إن قدر لها النجاح إن شاء الله تعالى مرحلة تكاملية حقيقية بين الأقطار الإسلامية حيث لا يتم تحرير المبادلات التجارية فقط وإنما يتم تحرير رؤوس الأموال واليد العاملة فضلاً عن تكتل المسلمين حول راية العقيدة والتفاهم حول شريعة السماء.

والله نسأل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

صفحه أبيض

المراجع والمصادر

- ١- أثر تطبيق النظام الاقتصادي، في المجتمع، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- ٢- أحكام السوق في الإسلام وأثرها في الاقتصاد الإسلامي، د. أحمد الدريويش، ط. دار عالم الكتب / لبنان ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
- ٣- الإطار النظري للتكتلات الاقتصادية، د. عبد العزيز هيكل، ط. معهد الإنماء العربي ط. الأولى / لبنان ١٩٧٦ م.
- ٤- إعمار الأرض في الاقتصاد الإسلامي، د. محمود محمد بابلي، المكتب الإسلامي - لبنان ط. الأولى ١٤٠٨ هـ
- ٥- تطبيق الشريعة في العصر الحاضر ومعوقاته د. عبدالله الزايدي، ط. الأولى ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- ٦- التكامل الاقتصادي، د. كامل بكري، المكتب العربي الحديث الإسكندرية.
- ٧- التكامل الاقتصادي العربي، منير الحمش، دار الجليل دمشق، ط. الأولى ١٩٨٧ م.
- ٨- التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي، د. محمد عبد المنعم عفر، ط. ونشر دار المجمع العلمي بجدة ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- ٩- دور الاقتصاد الإسلامي في أحدث نهضة معاصرة، د. محمد صقر، د. عبد السلام العبادي، د. نور الدين تقي الدين ط. جمعية الدراسات والبحوث بعمان الأردن ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- ١٠- سنن ابن ماجه. ابن ماجه القزويني تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي شرملة الطباعة العربية بالرياض ط. الثانية ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م
- ١١- سنن أبي داود، أبو داود السجستاني ومعه كتاب. معالم السنن للخطابي إعداد وتعليق عزت عبد الدعاس. ط، حمص / سوريا ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م.
- ١٢- السوق الإسلامية المشتركة دور محمود محمد بابلي، ط. دار الكتاب اللبناني / بيروت ط. الأولى ١٩٧٥ م
- ١٣- السوق الإسلامية المشتركة، د. محمد شوقي الفنجري، ط. مقال في مجلة الدراسات التجارية الإسلامية العدد ١ يناير سنة ١٩٨٤ والعدد ٧٣ مجلة الفيصل

١٤٠٣ ١٩٨٣ /

- ١٤- السوق الإسلامية سباحة ضد التيار، فهمي هويدي، مجلة النور - الكويت العدد ٥٢، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
- ١٥- السوق الإسلامية عقبات ومقترحات، محمد فوزي حمزة، مجلة منار الإسلام العدد ١١، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م.
- ١٦- السوق الإسلامية المشتركة مالها وما عليها، د. عدنان النهدي، مجلة الفيصل العدد ٢٠، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.
- ١٧- صحيح البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، ط. المكتب الإسلامي / تركيا، ١٩٧٩ م.
- ١٨- صحيح مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري، نشر وتوزيع الرئاسة العامة للإفتاء بالسعودية، ط ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م.
- ١٩- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الإمام أحمد بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية بمصر ١٣٩٠ هـ ومصطفى الحلبي بمصر ١٣٧٨ هـ.
- ٢٠- كسب الموظفين وأثره في سلوكهم، صالح الفهد المزيد، ط الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- ٢١- مجلة الدراسات التجارية الإسلامية، مركز عبدالله صالح كامل بمصر المحروسة.
- ٢٢- مجلة الفيصل العدد ١، ٧٣، ١٩٨٣ م / ١٩٨٤ م.
- ٢٣- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين ابن فارس، ط. دار إحياء الكتب العربية ط الأولى ١٣٦٨ هـ.
- ٢٤- الموسوعة الاقتصادية، د. راشد البراوي، طبع ونشر دار النهضة العربية ط، الأولى ١٩٧١ م.
- ٢٥- نحو سوق إسلامية مشتركة إبراهيم الوليلي، مجلة الاقتصاد الإسلامي / الإمارات العربية المتحدة العدد ٩٠، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م.
- ٢٦- ندوة التكامل الاقتصادي لدول مجلس التعاون الخليجي، ط. ونشر عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود بالرياض ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣ م.

- ٢٧- النظام الاقتصادي الإسلامي، د. محمد عبد المنعم عفر، ط دار المجمع العلمي
بجده بالسعودية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٢٨- النظرية الاقتصادية في الإسلام مع خطة عمل تطبيق لنظام إسلامي متكامل، د.
فكري أحمد نعمان، ط المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٢٩- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطابع
الكتاب العربي / لبنان

صفحه أبيض

الوصية

لفضيلة الدكتور علي عبد الرحمن الربيعه

المستشار القضائي بديوان المظالم بالملكة العربية السعودية

صفحه أبيض

الوصية^(١)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين وبعد:

لقد تحدثنا في العدد الثالث من هذه المجلة عن أهمية الوصية وبيننا أن
الله سبحانه حينما شرع الوصية كان ذلك لحكم جليلة ومقاصد شريفة
وموضوعات أخرى تتعلق بهذا الجانب من الوصية، سبق بيانها تفصيلاً في
ذلك العدد، وفي هذا العدد سنتحدث عن جوانب أخرى من هذا الموضوع كل
ذلك بهدف الحصول على الفائدة إن شاء الله، علماً بأن تلك الجوانب المراد
بحثها هنا داخلة جميعها في «صيغة وصية» وإليك أخي القارئ الكريم
بيانها تفصيلاً في المباحث التالية:

المبحث الأول

ألفاظ الوصية

صيغة الوصية ما به وجودها، وتحقيقها في الخارج من كل ما يدل على
تصرف، أو التزام يترتب عليه تحمل التركة ابتداءً بعد الوفاة بحق من حقوق
ذلك لأن الصيغة هي المظهر الخارجي الذي يعبر عما في النفس من رغبات
في إنشاء العقود، والتصرفات، وهي التي تناط بها الأحكام دون الإرادة
الباطنة التي هي العزم والنية.

فكل ما يعبر عن الإرادة الباطنة تعتبر صادقاً صادقاً يصلح أن يكون صيغة
للتصرف سواء كان كلاماً أو كتابة، أو إشارة غير أن الأصل في التعبير عما
في النفس هو الكلام، لأنه الطريق للتفاهم بين الناس في جميع الأحوال. لذا
صح التصرف بكل كلام مفيد دال على مقصود المتصرف بأي لغة كانت

(١) لقد سبق أن نشر الجزء الأول من هذا البحث في العدد الثالث من: (مجلة المجمع الفقه الاسلامي للرابطة
ص ٦٣).

عربية أو غير عربية، فصيحة كانت أو غير فصيحة، حقيقة كان أو مجازاً متى كان واضحاً مفهوماً الدلالة، وهذا من غير خلاف بين الفقهاء.^(١)

فتنشأ^(٢) الوصية بكل عبارة دالة عليها سواء كان ذلك بلفظ صريح كقوله: (أوصيت لك بكذا، أوصيت لزيد بكذا، أو أعطوه من مالي بعد موتي كذا، أو ادفعوه إليه بعد موتي، أو جعلته له بعد موتي أو هو له بعد موتي أو هو له من مالي بعد موتي) ونحو ذلك، مما يؤدي معناها^(٣) كملكته له بعد موتي أو كان^(٤) ذلك كناية لكن يفهم منها الوصية بالقرينة الدالة عليها كقوله: (أعطوا الشيء الفلاني لفلان بعد موتي)^(٥) ومثله لوقال: (رجل في مرضه، أوصحته: إن حدث لي حادث فلفلان كهذا فهذا وصية، وكذلك لو قال: لفلان ألف درهم من ثلثي وصية وإن لم يذكر فيها الموت) لاشتجار هذا التعبير في الدلالة على الوصية، ولأن كلمة ثلثي قد اشتهرت في الوصايا فصارت دالة على ثلث التركة، بخلاف مالو قال: (أوصيت أن لفلان في مالي ألف درهم) فهذا إقرار لأن أوصيت لما دخلت على أن المصدرية صارت مستعملة بمعنى ذكرت، فالألف في أن إقرار، والإقرار مؤاخذ به وقد وجد نفاذه في موضوعه فلا يكون كناية في الوصية.

لأن مثل هذا التعبير إقرار صريح لكن^(٦) لو قال: (هو له من مالي) فيصح كناية عن الوصية، لأنه مثل مالو قال: (عينته له) فهذا كناية لأنه يحتمل التعيين للملك بالوصية، والتعيين للإعارة كالبيع، بل إنعقاد الوصية

(١) انظر: احكام الوصية لعلي الخفيف ٦٨، والوصية للبرديسي ١٣، واحكام الوصايا والاقواق لمحمد شلبي ٣٢، ٣١.

(٢) انظر كتاب: الفقه على المذاهب الاربعة ٣ / ٤٤١ .

(٣) انظر: كشاف القناع ٤ / ٣٤٥ .

(٤) انظر: الخرشي على مختصر خليل ٨ / ١٦٩، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤ / ٤٢٣ .

(٥) انظر: البحر الرائق ٨ / ٤٦٣، والوصية ١٣ .

(٦) انظر: روضة الطالبين ٦ / ١٤٠، ومغني المحتاج ٢ / ٥٢-٥٣، ونهاية المحتاج ٦ / ٦٤ .

بالكناية أولى، لأنها لا تفتقر إلى القبول في الحال فاشبهت ما يستقل به الإنسان من التصرفات.

ومثل الإقرار في عدم دخوله في باب الوصية ما لو^(١) قال شخص: (وهبته له بعد موتي) واقتصر على (وهبته) ونوى الوصية فالأصح أنه لا يكون وصية لأنه أمكن نفاذه في موضوعه الصريح وهو التملك الناجز، فلا يكون كناية في الوصية.

ومما سبق لنا بيانه، اتضح أن الفقهاء متفقون على أن الوصية تنعقد بكل لفظ دال عليها صراحة، وكان في دلالاته ما يشعر بذلك بواسطة قرينة.

المبحث الثاني

في الإيجاب والقبول في الوصية وبم يتحقق كل منهما

يتحقق كل من الإيجاب والقبول بالآتي:

أولاً: ما يتحقق به الإيجاب:

يتحقق الإيجاب في الوصية باللفظ، أو بالكتابة، أو بالإشارة.

انعقاد الإيجاب باللفظ:

يتحقق الإيجاب في الوصية باللفظ الدال على معناها وهو التملك المضاف إلى ما بعد الموت بغير عوض، سواء كان بلفظ صريح كقولي الموصي: (أوصيت لفلان بكذا، أو هذا وصية لفلان)، أو كان بلفظ غير صريح، ولكن يفهم منه الوصية بقرينة كقول الموصي (هذا هبة لفلان بعد موتي) أو قوله: (أعطوا فلانا كذا بعد موتي) أو (ملكته داري هذه بعد موتي).
فالإيجاب في الوصية ينعقد بكل لفظ يدل على معناها وضعاً أو عرفاً،

(١) انظر: المصادر السابقة، وانظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٥٠ .

أو بمعونة قرينة من القرائن، ولا يتعين له لفظ مخصوص،^(١) فقد جاء في تكملة البحر: (لو قال لفلان ألف درهم من ثلثي)، فهو وصية، لاشتجار هذا التعبير في الدلالة على الوصية ولأن كلمة ثلثي قد اشتهرت في الوصايا فصارت دالة على ثلث التركة، ومثله لو قال شخص: (سدس مالي لفلان)، أو ربه مثلاً ثم مات بعد ذلك ولم يكن من فلان قبض لهذا المال، كان ذلك وصية استحساناً، إذا كان قد قال ذلك في خلال الوصايا، لأن ذكره في خلال الوصايا قرينة دالة على إرادة الوصية.^(٢)

انعقاد الإيجاب بالكتابة في الوصية:

انعقاد الإيجاب في الوصية بالكتابة من العاجز عن النطق يعتبر صحيحاً تترتب عليه صحة الوصية بلا خلاف.

أما انعقاد الإيجاب في الوصية بالكتابة من القادر على النطق فهو محل خلاف بين المذاهب، ففي المذهب الحنفي^(٣): يجوز انعقاد الإيجاب في الوصية بالكتابة، بل يسوى بين العبارة والكتابة لمن قدر عليهما، ففي حاشية ابن عابدين نقلاً عن النهاية (إذا كتب وصية بيده ثم قال اشهدوا على ما في هذا الكتاب جاز استحساناً وإن كتبها غيره لم تجز)

أما المذهب المالكي فقد افصح عنه ما جاء في المدونة^(٤) الكبرى (إن الشخص إذا كتب وصية ولم يقرأها على الشهود، ورفعها إليهم مكتوبة، وقال لهم اشهدوا علي بما فيها ولم يعاينوه حين كتبها فإن ذلك جائز إذا عرفوا أنه

(١) الوصية ١٣، وانظر: كشاف القناع ٤ / ٣٤٥، وانظر: الخرشى على مختصر خليل ٨ / ١٦٩ .

(٢) الوصية ١٣، وينظر: البحر الرائق ٨ / ٤٦٣ - ٤٦٤ .

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين ٦ / ٦٥٠ .

(٤) ج / ١٥ / ١٣ من المدونة الكبرى للإمام مالك رواية الإمام سحنون عن ابن القاسم عن مالك .

الكتاب بعينه) وأما المذهب الحنبلي ففيه روايتان^(١) عن الإمام أحمد .

الرواية الأولى: أن من مات، فوجدت وصيته مكتوبة عند رأسه، ولم يشهد فيها وعرف خطه وكان مشور الخط يقبل مافيهـا .

الرواية الثانية: أنه لا يقبل الخط في الوصية ولا يشهد على الوصية المختومة حتى يسمعها الشهود منه، أو تقرأ عليه فيقر بما فيها لأن الحكم لا يجوز برؤية خط الشاهد بالشهادة فكذا هنا .

ويجاب عن ذلك^(٢): بالفرق بين الوصية وبين الحكم والشهادة ومن حيث إن الوصية مما يتسامح فيها بصحتها مع الغرر والخطر، وبالمعدوم والمجهول وللحمل، وبالحمل، وبما لا يقدر على تسليمه فجاز أن يتسامح فيها بالعمل بالخط كرواية الحديث بخلاف الحكم والشهادة، فانه لا يجوز للقاضي الحكم برؤية خط الشاهد احتياطاً للحكم، بل لو رأى القاضي الحكم بخطه تحته ختمه، ولم يذكر أنه حكم به، أو رأى الشاهد شهادته بخطه، ولم يذكر الشهادة لم يجز للحاكم إنفاذ الحكم بما وجده بخطه تحته حكمه ولا للشاهد الشهادة، بما رأى خطه به على الصحيح احتياطاً .

ووجه الرواية الأولى قوله ﷺ^(٣) (ما حق امريء مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده) .

ووجه الاستدلال من الحديث: أنه لم يذكر أمراً زائداً على الكتابة فدل على الاكتفاء بها^(٤) .

(١) انظر: المغني والشرح الكبير ٦ / ٤٨٨، وانظر: الانصاف ٧ / ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) انظر: المصدرين السابقين وكشاف القناع ٤ / ٣٣٧ .

(٣) رواه ابو داود بسنده عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما . ينظر شرح موطأ مالك للزرقاني مع السنن لابي داود ٣ / ٢٩ .

(٤) كشاف القناع ٤ / ٣٣٧ .

ولأنه ﷺ^(١) (كتب إلى عماله وغيرهم، ملزماً للعمل بتلك الكتابة وكذلك عمل الخلفاء الراشدين من بعده بذلك، ولأن الكتابة تنبئ عن المقصود، فهي كاللفظ).

قال القاضي في شرح المختصر: (ثبوت الخط يتوقف على معانية البيئة أو الحاكم لفعل الكتابة)^(٢) وقد اعترض عليه الحارثي فقال: (وقول أحمد إن كان عرف خطه، وكان مشهور الخط ينفذ مافيه - أي الوصية - يخالف ما قال، فإنه أناط الحكم بالمعرفة والشهرة من غير اعتبار لمعانية الفعل وهو الصحيح) إلى أن قال: (ولا شك أن المقصود حصول العلم بنسبة الخط إليه وذلك موجود بحيث يستقر في نفس استقراراً لا تردد معه فوجب الاكتفاء به).

وفي المذهب الشافعي^(٣) ينعقد الإيجاب في الوصية بالكتابة مع النية كما في البيع، فلو كتب شخص لزيد كذا ونوى به الوصية له، واعترف بالنية نطقاً، أو ورثته بعد موته صحت^(٤)، كما أن الشافعي قد أخذ بالرواية الثانية عند الحنابلة، وكذلك أخذ بها أبو ثور، فقالا: بقبول الوصية المكتوبة إذا قرئت عليه فأقر بما فيها.

ومما سبق يتضح لنا أن الفقهاء متفقون على صحة إنشاء الوصية بالعبرة التي هي الأصل في الإفصاح عما في الضمير، وأنهم متفقون أيضاً على صحة إنشاء الوصية بالكتابة من العاجز عن النطق، كما اتضح لنا أيضاً أن إنشاء الوصية بالكتابة من القادر على النطق يصح منه على خلاف بين الفقهاء في إطلاق العمل بها أو تقييده.

(١) المصدر السابق، وانظر: المغني مع الشرح الكبير ٦ / ٤٨٨ .

(٢) انظر: كشف القناع ٤ / ٣٣٧ .

(٣) انظر: مغني المحتاج ٣ / ٥٣ .

(٤) انظر: المغني والشرح الكبير ٦ / ٤٨٨، ٤٨٩ .

انعقاد الإيجاب في الوصية بالإشارة؛

إذا كان الموصي عاجزاً عن العبارة والكتابة، فإنه يكتفي منه بالإشارة المفهمة في إنشاء الوصية إذا كان عاجزاً ناشئاً عن خرس ولد به.

فان كان قادراً على العبارة والكتابة، فالمالكية سووا بين الإشارة وبين العبارة، فصححوا الوصية بها من القادر على النطق والعاجز عنه لسبب من الأسباب وهو^(١) معتقل اللسان فقد جاء في شرح الرسالة للنفراوي^(٢) (والصيغة هي كل ما يفهم منه الوصية، من لفظ أو إشارة ولو من قادر على الكلام أو خط..) وجاء في مواهب^(٣) الجليل لشرح مختصر خليل: (وقال ابن عرفة: الصيغة مادل على معنى الوصية فيدخل اللفظ والكتب والإشارة) وفي حاشية الدسوقي^(٤) على الشرح الكبير جاء قوله: (بلفظ يدل أو إشارة مفهمة ولو من على النطق) ويقول الشيخ علي الخفيف: (٥) (ولا يفرق المالكية في الحكم بين الأخرس ومعتقل اللسان لسبب من الأسباب).

وأما الحنفية فقد ورد عنهم فيمن كان قادراً على الكتابة فأوصى بالإشارة روايتان:

الرواية الأولى: عدم جواز عقد الوصية بالإشارة من القادر على الكتابة لأنه لا ضرورة للإشارة مع وجود القدرة على الكتابة، ولأن الكتابة تعتبر بالقلم فهي كالنطق في قوة الدلالة، والإشارة أضعف منها ولا يعدل عن القوى إلى الضعيف من طرق الإفهام مادام الإفهام بالأقوى ممكناً، وهذه رواية كتاب الأصل لمحمد.

(١) معتقل بفتح القاف يقال: اعتقل بضم التاء اذا احتبس عن الكلام ولم يقدر عليه، القاموس المحيط ٤ / ١٩ وحاشية ابن عابدين ٦ / ٧٣٧ .

(٢) انظر: شرح الرسالة للنفراوي ٢ / ١٨٩ .

(٣) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٦ / ٣٦٦ .

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤ / ٤٢٣ - ٤٢٤، وانظر الخرشي على مختصر خليل ٨ / ١٦٩

(٥) انظر: احكام الوصية للشيخ علي الخفيف، ص ٧٤ .

الرواية الثانية: وهي رواية الجامع الصغير أن الإشارة تكفي في إنشاء العقود عند العجز عن العبارة وأن قدر على الكتابة، لأن العبارة هي الأصل في إنشاء العقود، فإذا لم تكن ممكنة ورخص له في غيرها قام كل ما يدل على العقد مقامها ومن ذلك الإشارة فإنها تعتبر بيان في حق القادر على النطق فالعاجز أولى^(١) بدليل أنه عليه الصلاة والسلام بين الشهر بالإشارة حيث قال^(٢): (الشهر هكذا) وأشار بأصابعه. وهو ﷺ من أفصح العرب.

والواقع أن كلاً من الكتابة والإشارة يعتبر حجة ضرورية في حق العاجز. ففي الكتابة زيادة بيان لم توجد في الإشارة لأن قصد البيان في الكتابه معلوم حساً وعياناً. وفي الإشارة زيادة أثر لم توجد في الكتابة، لأن الأصل في البيان هو الكلام لأنه وضع له والإشارة أقرب إليه، لأن العلم الحاصل بها حاصل بما هو متصل بالمتكلم وهو إشارته بيده، أو رأسه فصارت أقرب إلى النطق من آثار الاقلام فاستويا، فيخير من أراد إنشاء وصية عند العجز عن العبارة، عن خرس ولد به، وهو قادر على الكتابة يخير بين إنشائها بخط يده أو بإشارته، فقد جاء في تكملة البحر قوله: (ولا يقدم على الآخر بل يخير) إيضاحاً لعبارة الكنز وهي قوله «أو» التي هي للتخير^(٣).

هذا بالنسبة لمن كان عجزه بسبب خرس ولد به.

أما إن كان عجزه بسبب أمر طارئ من مرض ونحوه وهو معتقل^(٤) اللسان، فقد ورد عن الحنفية في ذلك قولان، فقليل لا تصح وصيته بإشارته إلا إذا امتدت^(٥) عقلته، فصارت له إشارة معهودة كالأخرس فتقبل منه،

(١) انظر: شرح قانون الوصية، ص ١١، وانظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٢١٨، ٢١٩ .

(٢) رواه ابو داود بسنده عن ابن عمر عن النبي ﷺ سنن ابي داود مع شرح الموطأ للزرقاني ٢/ ٢٥٤ .

(٣) انظر المصادر السابقة، وانظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٨/ ٥٤٤، ٥٤٥ .

(٤) سبق بيان معناها .

(٥) قدر مدة الامتداد في المحيط بشهر، وفي جامع الفصولين بستة اشهر وقدرها التمرتاشي بسنة. ينظر:

البحر الرائق ٨/ ٥٤٤ .

وقيل لا تقبل إلا إذا صار ميؤساً من عودة النطق إليه. هذا لا يكون إلا بالموت، فقد ذكر ذلك عن أبي حنيفة الحاكم حيث قال: (إذا دامت العلة إلى وقت الموت يجوز إقراره بالإشارة ويجوز الإشهاد عليه، لأنه عجز عن النطق بمعنى لا يرجى زواله فكان كالأخرس) قال وعليه الفتوى: (فإذا صدرت منه إشارة يفهم منها أنه أراد إنشاء وصية، ثم زال المانع من عدم النطق فإن ماسبق منه لا اعتبار له).^(١)

وأما الحنابلة: فقالوا بالنسبة لمن كان عجزه بسبب خرس ولد به تصح وصيته بإشارته إذا فهمت، لأن إشارته أقيمت مقام نطقه في طلاقه ولعانه وغيرهما، وأما إذا لم تفهم إشارته فلا حكم لها.^(٢)

وأما بالنسبة للناطق إذا اعتقل لسانه بسبب أمر طارئ من مرض ونحوه فعرضت عليه وصيته فأشاربها، وفهمت إشارته، لم تصح وصيته^(٣) لأنه غير ميؤوس من نطقه فأشبهه القادر على الكلام^(٤) ولأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه لم يجز وصيه المرأة التي قيل لها في مرضها أوصي بكذا فأومأت برأسها وفي وجه آخر^(٥) تصح وصيته إن اتصل باعتقال لسانه الموت.

ومذهب الشافعية: أنه تصح وصية من اعتقل لسانه بإشارته كما تصح بإشارة الأخرس، غير أنهم قالوا إذا فهمها العامة فهي من قبيل الصريح وإذا لم يفهمها إلا الفطن كانت من قبيل الكناية واحتاجت إلى النية في العمل بها، ويستدل على النية بإشارة أخرى يفهمها العامة أو بالكتابة، فان لم تفهم

(١) انظر: المصدر السابق، وانظر حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٥٧، وانظر: تبين الحقائق ٦/ ٢١٨، ٢١٩، انظر: احكام الوصايا والاقواق لمحمد شليبي ص ٣٤.

(٢) انظر: المغني والشرح الكبير ٦/ ٥٢٩.

(٣) ذكره القاضي وابن عقيل، وبه قال الثوري والاوزاعي وأبو حنيفة المصدر السابق، وانظر: كشف القناع ٤/ ٣٣٦، والانصاف ٧/ ١٨٧.

(٤) ينظر: مطالب اولي النهي ٤/ ٤٤٤.

(٥) انظر: المغني والشرح الكبير ٦/ ٥٢٩، فقد خرج ابن عقيل، وانظر: الافصاح لابن هبيرة ٢/ ٧٥.

فلغو. أما إشارة الناطق فهي لغو وإن كانت جواباً لمن قال له: أوصيت بكذا؟ فأشار: أي نعم في جميع العقود اتفاقاً عند جميع الفقهاء لكن الحنفية استثنوا الإشارة في الإفتاء والإقرار بالنسب والإسلام والكفر، فذهبوا إلى العمل بمقتضاها متى كانت مفهومة^(١).

ومما سبق يتضح لنا أن إنشاء الوصية بالإشارة من العاجز عن النطق والكتابة لخرس ولد به صحيحة بغير خلاف أما إنشاء الوصية بالإشارة من القادر على العبارة والكتابة فقد ورد فيه خلاف الفقهاء والذي تبين لنا من خلاله أن المالكية قد سووا بين العبارة والكتابة والإشارة، فصححوا الوصية بها من القادر على النطق والعاجز عنه.

أما غيرهم فقبلوها من الأخرس، هو من ولد وبه هذه الآفة إذا كانت مفهومة، وكان لا يعرف الكتابة بلاخلاف بينهم وهم الحنابلة والشافعية إلا أن الشافعية قالوا إذا فهمت إشارته كانت من قبيل الصريح، وإذا لم تفهم كانت من قبل الكناية، واحتاجت إلى النية في العمل بها، ويستدل على النية بإشارة أخرى يفهمها أو بالكتابة، فإذا لم تفهم فلغو.

أما إذا كان يعرف الكتابة فالحنفية لهم في ذلك روايتان: إحداهما: عدم جواز عقد الوصية بالإشارة مادام قادراً على الكتابة. والثانية: الاكتفاء بالإشارة منه في إنشاء الوصية عند العجز عن العبارة لخرس ولد به. وقد انتهينا إلى اعتبار كل من الكتابة والإشارة حجة ضرورية في حق العاجز عن العبارة لخرس ولد به لأن كل واحدة منهما توجد فيها صفات لا توجد في الأخرى، على ما أوضحناه في محله.

(١) انظر: نهاية المحتاج ٦/ ٦٤، ٦٥، وانظر: مغني المحتاج ٣/ ٥٢، ٥٣. وانظر: تبين الحقائق ٦/ ٢١٨، وانظر: احكام الوصية ٧٣، وانظر: روضة الطالبين ٦/ ١٤٠، ١٤١، وانظر: الافصاح لابن هبيرة ٦/ ٧٥.

أما إنشاء الوصية من العاجز بسبب أمر طارئ من مرض أو غيره وهو معتقل اللسان، فقد سوى بعض المذاهب في أنه تصح وصيته بالإشارة، وهم المالكية والشافعية، وأما الحنفية والحنابلة، فقد ورد لهم في ذلك رأيان متقاربان من حيث قبول إنشاء الوصية بالإشارة منه لوجود شرطه، وعدم قبول ذلك منه لعدم وجود الشرط. وقد انتهينا إلى اختيار ما يقرب في التوفيق بين الروايتين وهو أنه إذا صدرت منه إشارة يفهم منها أنه أراد إنشاء وصيته ولكن زال المانع من عدم النطق، فإن ماسبق منه لا اعتباره، لإنتفاء وجود المانع من النطق، ويصير ما صدر منه من وصيته بإشارته كأن لم يكن، وفي هذه الحالة إذا أراد إنشاء وصيته من جديد فلا يقبل منه إلا بالكلام، وإذا لم يفعل فلا وصية، وأما إذا مات وهو على حالته السابقة حين إنشاء وصيته - وهي حالة العجز عن الكلام - فإن وصيته في هذه الحال تعتبر صحيحة نافذة.

ثانياً: القبول في الوصية. وبم يتحقق؟؛

اتفق الفقهاء على أن القبول في الوصية يتحقق بكل ما ينبىء عنه صراحة، كقول الموصى له: (قبلت الوصية) أو ضمناً (كأن يكون الموصى به داراً فيؤجرها). كما اتفقوا على أن قبول الوصية أو ردها يكون معتبراً بعد وفاة الموصي فلا عبرة لقبول الموصى له أو رده في حياة الموصي لأن الوصية تصرف مضاف إلى ما بعد الموت، وآثار هذا التصرف لا تظهر إلا بعد مجيء وقته، وهو الوفاة، ولأن القبول إنما هو لثبوت الملكية لا لإنشاء التصرف، فكان لا عبرة به إلا عند تنفيذ أحكامه فإذا قبل الموصى له الوصية في حياة الموصي، فإنه لا بد لكي تثبت ملكيته للموصى به أن يقبلها بعد وفاته، وكذلك إذا ردها في حال حياة الموصي فإن له الحق في قبولها بعد وفاته

ولم^(١) يخالف في ذلك إلا زفر من الحنفية فإنه يرى أن رد الموصى له الوصية في حال حياة الموصي يعتبر رداً صحيحاً، ومبطلاً للوصية، ولهذا لا يجوز قبوله بعد موت الموصي لأن إيجاب الموصي كان وقت حياته وقد رد الموصى له هذا الإيجاب فبطل. وقد أجيب عن ذلك، بأن حكم الوصية أي أثرها الشرعي المترتب عليها لا يثبت إلا بعد الوفاة، فلا اعتبار للقبول أو الرد إلا من وقت حصوله، كما لا يعتبران قبل عقد الوصية، فصار كمن قال لا مرأته: (أنت طالق على ألف درهم غداً، فإن قبولها وردّها قبل مجيء الغد باطل).^(٢)

وبالموازنة بين رأي الجمهور ورأي زفر فإنه يترجح لنا: رأي الجمهور لقوة ما استدلو به ولأن عقد الوصية غير لازم في الحياة، فيجوز للموصي في حياته أن يغير ويبدل في وصيته ماشاء بل يجوز له الرجوع عنها كلها أو بعضها ولو لم يكن له الرجوع للزم الحجر، وذلك خلاف ما هو متقرر عند جمهور الفقهاء وهو ما يفهم من قول زفر، ولذلك يقول الإمام مالك: ^(٣) (فلو كان الموصي لا يقدر على تغيير وصيته.. كان كل موص قد حبس) أي منع ماله الذي أوصى فيه.

الفورية والتراخي في القبول:

بعد أن عرفنا أن العلماء اتفقوا على أن القبول أو الرد المعتبر هو ما بعد وفاة الموصي، وأن ما يقع منه قبل الوفاة لا عبرة به وبيننا أن ذلك هو رأي

(١) انظر: تبين الحقائق ٦ / ١٨٤، وانظر: بدائع الصنائع ١٠ / ٤٨٤٣، وانظر: شرح قانون الوصية ١٤، وانظر: حاشية ابن عابدين ٦ / ٦٥٠، وانظر: روضة الطالبين ٦ / ١٤١، ١٤٢، وانظر: المغني والشرح الكبير ٦ / ٤٤٢، وانظر: المقنع مع حاشية ٢ / ٣٦١، وانظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤ / ٤٢٤، وانظر: الخرشي على مختصر خليل ٨ / ١٦٩، وانظر: كشف القناع ٤ / ٣٤٤، وانظر: الام للشافعي ٤ / ٢٦ .
(٢) انظر: رد المحتار الى الدر المختار ٦ / ٦٥٧، تبين الحقائق ٦ / ١٨٤، وانظر: نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار ١٠ / ٤٢٧ .
(٣) انظر: الموطأ للزرقاني ٣ / ٢٣٠ .

الجمهور من العلماء وأن زفر من الحنفية قد خالفهم، وقد أخذنا برأيهم وعللنا سبب الأخذ به، بعد ما أوردنا ما دفع به الجمهور لما احتج به زفر.

نقول أن الفقهاء قد اتفقوا أيضاً على أن القبول أو الرد لا يشترط أن يكون فور وفاة الموصي، بل يثبت^(١) على التراخي، وفي ذلك يقول ابن قدامة:^(٢) (ويجوز القبول على الفور والتراخي ولا يكون إلا بعد موت الموصي، لأنه قبل ذلك لم يثبت له حق) وفي روضة الطالبين يقول الإمام النووي^(٣): (ولا يشترط الفور في القبول بعد الموت)، وقال: إن هذا هو الصحيح الذي قطع به الجمهور وعلى هذا يكون القبول أو الرد ثابتاً على التراخي في أي وقت أراده الموصى له، وذلك لأن الوصية ليست من العقود المنجزة التي يشترط فيها القبول فور الإيجاب، بل هي عقد لا يتم نفاذه إلا بعد وفاة^(٤) الموصي كما قدمنا.

ولما كان ثبوت الحق على التراخي يترتب عليه إذا طالت مدته ضرر يورثه الموصى له بالموصى به نفسه، لأنه قد يكون الموصى به مალأً فيحتاج بنفسه إلى نفقات لحفظه وصيانتة، أو لبقاء حياته كما لو كان الموصى به حيواناً.

ويعتبر الموصى له في مثل هذه الحال بعدم قبوله أو رده معطلاً للموصى به لما كان الأمر كذلك فإنه قد ورد في مذهب^(٥) الإمامين أحمد والشافعي: أن الموصى له إذا لم يقبل ولم يرد فإن لورثة الموصي الحق بمطالبة بالقبول أو الرد، فإن امتنع عن إبداء رأيه في القبول أو الرد حكم عليه بالرد، لأن الملك متردد بين الورثة وبينه، فوجب القطع في تعيين ماله، وذلك كمن

(١) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٦ / ٣٦٧ .

(٢) انظر: المغني مع الشرح الكبير ٦ / ٤٤١ .

(٣) انظر: روضة الطالبين ٦ / ١٤١ . ١٤٢ ، و انظر: مغني المحتاج ٥٢ .

(٤) انظر: مغني المحتاج ٥٢ ، و انظر: نهاية المحتاج ٦ / ٦٦ .

(٥) انظر: كشاف القناع ٤ / ٣٤٥ ، و انظر: منتهى الارادات ٢ / ٤١ ، و انظر: حاشية الشيخ عبد الحميد الشرواني على تحفة المحتاج ٧ / ١١ .

يحجر أرضاً لإحيائها، لكنه امتنع عن إحيائها، فيقال له: إما أن تحيي الأرض التي حجرتها وإما أن تتركها لغيرك ينتفع بها^(١).

وفي ذلك يقول صاحب كشف القناع^(٢): (وإذا لم يقبل الموصى له الوصية بعد موت الموصي ولا رد الوصية، حكم عليه بالرد وبطل حقه من الوصية، لأنها إنما تنتقل إلى ملكه بالقبول ولم يوجد).

كما يقول في ذلك أيضا عبد الحميد الشرواني في حاشيته^(٣) على تحفة المحتاج مانصه: (والراجح أنه إن امتنع من القبول والرد، خيره الحاكم بينهما، فإن أبى حكم عليه بإبطال الوصية).

حقيقة القبول المطلوب:

اختلف الفقهاء في حقيقة القبول المطلوب أهو القبول الإيجابي الذي يكون بالقبول، أو ما يقوم مقامه من كل عمل إرادي يدل على الرضا بالوصية، كالتصرف في العين تصرف الملاك، أم يكتفي فيه بالقبول السلبي وهو عدم الرد الصريح أو ما يقوم مقامه؟ فالذي ذهب إليه أبو حنيفة والصاحبان استحساناً أن القبول^(٤) المطلوب هو عدم الرد، لأن الوصية من جانب الموصي قد تمت بموته تماماً لا يلحقه الفسخ من جهته وإنما يتوقف لحق الموصى له، فإذا مات دخل الموصى به في ملك الموصى له، كما في البيع المشروط فيه الخيار للمشتري أو للبائع، فإنه إذا مات من له الخيار قبل الإجازة فإن البيع يتم وتورث السلعة عن من له الخيار، فكذلك الشأن في الوصية إذا مات الموصى له بلا رد ولأن الشرط في انتقال الملكية بالوصية

(١) انظر: شرح قانون الوصية ص ٢١، وانظر: المجموع شرح المذهب ٦٦/١٥، وانظر: الكافي ٤٨٣/٢ .

(٢) بتصرف: كشف القناع ٣٤٥/٤، وانظر: قليوبي وعميره ١٦٦/٣ .

(٣) حاشية عبد الحميد الشرواني على تحفة المحتاج ١١/٧، وانظر: نهاية المحتاج ٤٥/٦ .

(٤) انظر: تبين الحقائق ١٨٤/٦، وانظر: بدائع الصنائع ٤٨٤١/١٠، ٤٨٤٢، وانظر: شرح قانون الوصية ص

١٩، ٢٠، وانظر: نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار ٤٢٩/١٠، وانظر: رد المحتار ٦٥٨/٦ .

ليس هو القبول بل عدم الرد، وقد تم ذلك بموته بلا رد، وإنما كان الشرط عدم فقط، لأن إشتراط القبول إنما هو لدفع مضرة المنة، وما عساه يكون من مضار المؤن في العين الموصى بها. وذلك يتحقق بعدم الرد، فهذا مثله.

وأما الأئمة الثلاثة^(١) أحمد ومالك والشافعي فقالوا: لا بد من القبول بالقول أو بالفعل ولا يكتفي فيه بعدم الرد قياساً لأن هذا هو المعهود في مثله من التصرفات. وتظهر ثمرة الخلاف: فيما إذا مات الموصى له من غير أن يصدر عنه قبول أو رد صريح للوصية.

فعلى مذهب أبي حنيفة وصاحبيه، فإن الموصى له يملك الموصى به فيدخل في ملك ورثته، ويكون ملكاً إجبارياً لا يملكون إسقاطه، أو رده لأن سبب الملك تم من جانب الموصى بموته، وإنما بقي حق الرد للموصى له لحاجته إلى دفع الضرر، وبموته انتهت هذه الحاجة فيبطل هذا الحق ويثبت الملك، كما إذا اشترى شيئاً وشرط الخيار لنفسه، ثم مات في مدة الخيار، قبل أن يصدر عنه إجازة العقد أو فسخ له، فإنه يبطل حق الخيار ويتم الملك فهذا مثله^(٢). وهذا هو مقتضى الاستحسان عند أبي حنيفة وصاحبيه وأما القياس فيقتضي أن لا تنتقل ملكية الموصى به إلى الموصى له وأن الوصية تبطل، أو أن الحق في قبول أو الرد ينتقل إلى الورثة فقد جاء في بدائع الصنائع للكاساني^(٣): (ولو مات الموصي ثم مات الموصى له قبل القبول صار الموصى به ملكاً لورثة الموصى له استحساناً، والقياس أن تبطل الوصية أو يكون لورثته الخيار إن شاءوا قبلوا، وإن شاءوا ردوا).

(١) انظر: المغني والشرح الكبير ٤٣٩/٦، ٤٤١، وانظر: المجموع شرح المذهب ٦٧/١٥، وانظر: حاشية الدسوقي ٤٢٤/٤، وانظر: مواهب الجليل ٣٦٦/٦، وانظر: روضة الطالبين ٤٤١/٦، ٤٤٢، وانظر: مغني المحتاج ٥٣/٣.

وانظر: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ٤٣٥/٣، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٥، ٤٤٦.

(٢) انظر: المبسوط ٤٨/٢٨، وانظر: عقد الوصية ص ١٤ للدكتور بدران.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٤٨٤١/١٠، ٤٨٤٢، وانظر: المبسوط للسرخسي ٤٨/٢٨، فإنه خالف الكاساني في هذا التخيير، فإنه يرى أن يحل ورثة الموصى له محله في القبول أو الرد فقط، كما يلاحظ أنه قيد المسألة بعدم علم الموصى له بالوصية، على خلاف الكاساني حيث لم يقيدها بعدم علمه.

فوجه بطلان الوصية هو توقف الملك على القبول وقد فات بالموت فصار كموت المشتري قبل قبوله، وبعد إيجاب البائع.

وأما وجه تخير الورثة بين القبول أو الرد فلأنه حق للموصى له في حياته، فلما مات قام ورثته مقامه^(١)، هذا عند الحنفية. وأما على رأي الأئمة الثلاثة فإن مجرد السكوت وعدم الرد لا يعتبر قبولا، وعليه فإن الوصية لا تلزم، في مثل هذه المسألة، ولا يثبت الملك للموصى له، ولا يبطل^(٢) حقه في القبول أو الرد بل ينتقل هذا الحق لورثته فاما عدم لزوم الوصية، وعدم ثبوت الملك للموصى له، فذلك لعدم تحقق الشرط، وهو القبول. وأما عدم بطلان حق الموصى له في القبول أو الرد، فلان هذا خيار، والخيار لا يبطل بموت صاحبه. وأما ثبوت الحق لورثته، فلأنهم يخلفون مورثهم فيما تركه من أموال وحقوق ماليه، وحقوق متعلقة بالمال، وهذا الحق منهما.

هذا: وبناء على القول بأن الوارث يقوم مقام الموصى له في القبول أو الرد فإنه إن رد الوصية بطلت، وإن قبلها صحت، وثبت الملك بها، فإن كان الوارث جماعة أعتبر القبول أو الرد من جميعهم فإن رد بعضهم، وقبل البعض الآخر، ثبت للقابل حصته وبطلت الوصية في حق من رد، فإن كان فيهم من ليس من أهل التصرف قام وليه مقامه في القبول أو الرد، غير أنه ليس له أن يفعل إلا ما للمولى عليه الحظ فيه، فإن فعل غيره لم يصح^(٣) هذا وبالنظر

(١) المصدران السابقان الجزء والصفحة نفسهما، انظر: تبين الحقائق ١٨٤/٦ .

(٢) نقل صاحب الانصاف عن الحنابلة في هذه المسألة رأيين: أحدهما يوافق رأي مالك والشافعي، والذي يقضي بانتقال الحق لورثة الموصى له بعد موته بالقبول أو الرد، لأن الوصية لزم بموت الموصي فهي كالمملوكة، وقال عن هذا الرأي: هذا المذهب نص عليه في رواية صالح، قاله المجد، واختاره المصنف والشارح وغيرهما .

وأما الرأي الثاني فيقضي ببطلان الوصية، لأنها عقد تفتقر إلى القبول وقد فات بموته، فبطل العقد كالهبة، وقد اختاره القاضي، وقال عنه: (هو قياس المذهب، لأنه خيار لا يعتاض عنه فبطل بالموت كخيار المجلس والشرط. وخيار الاخذ بالشفعة)، ينظر: الانصاف ٢٠٥/٧، ٢٠٦، وينظر: المغني والشرح الكبير ٤٣٩/٦، وينظر: القواعد لابن رجب، القاعدة الرابعة بعد المائة وانظر: مواهب الجليل ٣٦٦/٦، ٣٦٧، وانظر: الام للشافعي ٢٧/٤ .

(٣) انظر: المغني والشرح الكبير ٤٣٩/٦، ٤٤٠، وانظر: الوصية ص ٢٠ لمحمد البرديسي.

بين رأي أبي حنيفة، ورأي الأئمة الثلاثة فإننا نختار رأي الأئمة الثلاثة لأنه مادام أن الموصى له قد مات بلا قبول محقق منه ولا رد، فلو الزمنا ورثته بالوصية كما يقول الحنفية لتضرر منه الورثة في حالة ما إذا كانت الوصية محملة بالتزامات أو كان الموصى به قليل النفع، كثير المؤونة، لذلك كان من الحكمة أن يبقى حقهم في الخيار، بين القبول أو الرد.

المبحث الثالث:

وقت ثبوت الملكية للموصى له وحكم زوائد الموصى به

اتفق جمهور الفقهاء على أن الوصية تلزم الموصى له بقبوله لها بعد وفاة الموصى وتنفيذ حكمها من وقت ثبوت الملكية له، وذلك في حالة ما إذا حدد الموصي وقتاً لثبوت الملكية للموصى له المعين كأن يقول: (هذه الدار وصية لفلان بعد موتي بسنة)، وقبل الموصى له الوصية بعد وفاة الموصي، فإن ملك الموصى له لا يثبت في الموصى به إلا من الوقت المحدد في الوصية، سواء حصل القبول عند ذلك الوقت أو قبله بعد الوفاة. لكنهم اختلفوا فيما إذا مات الموصى ولم يحدد وقتاً تبدأ منه الوصية، وتأخر قبول الموصى له المعين للوصية عن وقت وفاة الموصي هل المعتبر في الملك وتنفيذ الوصية وقت الموت؟ أم وقت القبول؟ أم هما معاً، وقد اختلفوا تبعاً لذلك فيمن يكون له نماء الموصى به وزوائده،^(١) وكان اختلافهم على الوجه الآتي:

أولاً: مذهب الحنفية:

أن الموصى له يملك الموصى به بقبول بعد موت الموصي، لم يخالف في ذلك إلا زفر من الحنفية، مع ذلك فالقبول عندهم ليس بشرط لصحة

(١) انظر: الوصية للبرديسي ٢٤، انظر: التركة للكشكي ١٦٠، انظر: عقد الوصية ٢٢ للدكتور بدارن.

الوصية، وإنما هو شرط لثبوت الملك، أو إفادته للموصى له^(١). ومتى استفاد الموصى له الملكية بالقبول استندت إلى وفاة الموصي، كما هو مذهب الشافعية.

فإن لم يقبل الموصى له الوصية بعد موت الموصي كانت الوصية موقوفة على قبوله، ليست في ملك الوارث، ولا في ملك الموصي حتى يقبل أو يموت بلا قبول ولا رد^(٢). والمذهب الحنفي وإن اتفق مع المذهب الشافعي على استناد ملكية الموصى له للوصية بالقبول إلى وقت الوفاة، لكنه يختلف معه في زوائد الموصى به، لأن لهم وجهة نظر أخرى، وهي أن التركة قبل القسمة - ومنها الموصى به مبقاة على حكم ملك الميت حتى تقضي ديونه، وتنفذ منها وصاياه، فتسري الوصية إلى الزيادة إذا حدثت الزيادة قبل القسمة^(٣)، ومعنى ذلك أن ملكية الموصى له الوصية بالقبول لا تتقرر بصفة ثابتة إلا بعدها، وحينئذ فزوائد الموصى به بالولادة، إذا حدثت قبل موت الموصى فهي لورثته حتماً لأن ملكيه للموصى قبل وفاته ثابتة بيقين، وإذا حدثت الزيادة بعد الوفاة، وبعد قبول الموصى له والقسمة فهي للموصى له بيقين أيضاً لأنها نماء خالص ملكه لتقرر ملكه في الوصية بعد القسمة^(٤).

أما إذا حدثت الزيادة بعد الموت وقبل القسمة سواء كان حدوثها قبل القبول أم بعده فإنها تدخل في الوصية، وتصير موصى بها حتى يعتبر خروجها من الثلث، وهذا رأي عامة المشايخ^(٥)، وهو ما أيده الكاساني حيث

(١) انظر: شرح العناية على الهداية ٤٢٧/١٠، ٤٢٩، وانظر: تبين الحقائق ١٨٤/٦ .

(٢) انظر: حاشية الشلبي على الزيلعي ١٨٤/٦، وانظر: رد المحتار ٦٥٧/٦، ٦٥٨ .

(٣) انظر: حاشية الشلبي ج/ ٦ ص ١٩٥، انظر: المبسوط ١٣/٢٩، وانظر: نتائج الافكار في كشف الرموز والاسرار ٤٦٠/١٠، وانظر: الاشباه والنظائر لابن نجيم ٢٩٦ .

(٤) انظر: عقد الوصية ٢٥، وانظر: بدائع الصنائع ٤٨٤٥/١٠، ٤٨٦١ .

(٥) انظر: تبين الحقائق ١٩٥/٦، وانظر: البحر الرائق ٤٨٦/٨، وانظر: حاشية ابن عابدين ٦٧٨/٦، ٦٧٩ .

قال^(١): (والأولى أن يقال أن القبول وحده ليس كافياً لتنفيذ الوصية، بل تنفيذها بالقسمة فتبقى التركة على حكم ملك المتوفى إلى أن تنفيذ الوصايا، فيحل الموصى له والورثة محله ويكون ذلك مستنداً إلى وقت الوفاة).

وذكر القدوري- وهو من علماء الحنفية- أن الزوائد الحادثة بعد القبول من الموصى له لا تكون داخلة في الوصية، بل للموصى له و تعتبر نماء ملكه، وإن كانت قبل القسمة.

ويمكن أن يستنتج من القدوري: أن التركة بالنسبة للوصية تبقى على حكم ملك الميت إلى أن يقبل الموصى له الوصية، فإذا قبل تقررت ملكية الموصى له للوصية وإن كان ذلك قبل القسمة فإذا حدثت الزيادة بعد القبول وقبل القسمة كانت نماء ملكه فلا تعتبر موصى به^(٢) وتلك وجهة نظر أخرى لبعض علماء الحنفية.

ونوضح ذلك بالمثال:

إذا أوصى شخص بفرس فولدت مهراً: فهنا أربع حالات:

- ١- أن تلده قبل موت الموصى، فهذا يكون لورثة الموصي.
- ٢- أن تلده بعد قبول الموصى له بعد موت الموصي، وبعد قسمة التركة بين الورثة فهذا يكون للموصى له، لأنه نماء ملكه.
- ٣- أن تلده قبل القبول وقبل قسمة التركة، ففي هذه الحالة تسري الوصية إلى الولد، فإن خرجت الفرس وولدها من الثلث كما إذا ترك مائة وعشرين ريالاً، وكانت قيمة الفرس عشرين وقيمة ولدها عشرة، فهما للموصى له أما إذا لم يخرجها من الثلث ولم تجز الورثة الزيادة كما إذا ترك مائة وعشرين ريالاً وكانت قيمة الفرس ثلاثين وقيمة ولدها ثلاثين

(١) انظر: عقد الوصية ص ٢٥، فقد اقتبسه، وانظر: شرح قانون الوصية ٣٥ .

(٢) المصادر السابقة، وانظر: عقد الوصية ٢٦، وانظر: رد المحتار ٦/٦٧٨ .

يخرج الموصى له بالثلث وهو أربعون ريالاً ويأخذ ما يخصه منهما جميعاً في قول أبي يوسف ومحمد وقال أبو حنيفة يأخذ ذلك من الأم أولاً، فإن فضل شيء أخذه من الولد، ففي المثال المذكور يكون للموصى له على رأي صاحبين ثلث كل واحد منهما وعلى رأي الإمام تكون له الأم وثلث الولد. وحجة صاحبين أن الولد داخل في الوصية تبعاً حال اتصاله بها فلا يخرج عن الوصية بالانفصال، فتتخذ الوصية فيهما على السواء من غير تقديم الأم كأن الوصية وقعت بهما جميعاً. وحجة الإمام: أن الأم أصل. والولد تبع في الوصية والتبع لا يزاحم الأصل، ولو نفذنا الوصية فيهما جميعاً لا نتقصت الوصية في بعض الأصل، وذلك لا يجوز.

٤- أن تلده بعد القبول وقبل القسمة، وهي مثل الحالة الثالثة في الحكم على رأي عامة المشائخ، فيصير الولد موصى به حتى يعتبر خروجه من الثلث كما إذا ولدته قبل القبول.

وعلى ما ذكره القدوري لا يصير موصى به، ولا يعتبر خروجه من الثلث فيكون للموصى له من جميع المال كما لو ولدته بعد القسمة.

أما الزيادة بالغلة والكسب فعلى رأي عامة المشايخ هي مثل الزيادة بالولادة، أما القدوري فقد ذكر أن الزيادة بالغلة والكسب إذا حدثت بعد موت الموصى وقبل قبول الموصى له لا تصير موصى بها حتى كانت للموصى له من جميع المال كما لو حدثت بعد القسمة، فعلى ما ذكره القدوري تعتبر الزيادة بالغلة والكسب ملكاً للموصى له، وإن كان حدوثها قبل القبول ولا تعتبر وصية^(١) وهذا ما يوافق رأي الشافعية على ما سنراه.

(١) انظر: تبين الحقائق ١٩٥/٦، وانظر: البحر الرائق ٦٨٤/٨، ونتائج الأفكار في كشف الرموز والاسرار ٤٦٠/١٠، وحاشية ابن عابدين ٦٧٩/٦، وبدائع الصنائع ٤٩٦٠/١٠، وانظر: عقد الوصية ٢٦.

ثانياً: مذهب المالكية:

اختلف فقهاء المالكية في وقت ثبوت الملكية للموصى له على ثلاثة أقوال^(١):

الأول: أن العبرة في تنفيذ الوصية وقت الموت.

الثاني: العبرة فيه وقت القبول.

الثالث: العبرة فيه وقت الموت ووقت القبول معاً.

فمن اعتبر في تنفيذ الوصية وقت الموت فقط قال، الغلات الحادثة بعد الموت، وقبل القبول، كلها للموصى له، لأنه بقبوله تبين أنه ملكها من حين الموت وهذا موافق لقول الشافعية والحنفية. ومن اعتبر في تنفيذها وقت القبول فقط، قال: الغلات الحادثة قبل القبول كلها للموصى، لأنها من جملة ماله، كالحادثة قبل الموت وهذا موافق لقول الحنابلة. ومن راعى الأمرين معاً « وقت الموت ووقت القبول » لأن القبول شرط في تنفيذها والمالك بالموت، قال: للموصى له ثلثها.

ومراعاة الأمرين معاً، هو المشهور وأعدل الأقوال عند سحنون فالغلة قبل القبول وبعد الموت تركة تسري الوصية لثلثها.

فمثلاً: لو أوصى لشخص ببستان يساوي ألف ريال، وكان ذلك يعادل ثلث ماله، ثم مات الموصي، وتأخر قبول الموصى له حتى أثمر البستان فزاد ثمنه مائتي ريال فأصبح يساوي ألفاً ومائتين ريال، ثم قبل الموصى له الوصية بعد ذلك.

● فعلى القول الأول الذي يعتبر ثبوت الملكية من وقت الموت يكون البستان الذي يساوي ألفاً مع المائتين الزائدتين حقاً للموصى له، لأنه ثبت له ملك

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٢٤/٤ .

البستان بوفاة الموصي فما يحدث فيه يكون حقاً له .

- وعلى القول الثاني الذي يعتبر ثبوت الملكية من وقت القبول، يكون للموصى له خمسة أسداس البستان وهو ألف ريال، لأن السدس الذي زاد وهو يعادل مائتين ريال حدث قبل قبوله فيكون حقاً لورثة الموصي .
- وعلى القول الثالث والذي يراعي الأمرين « وقت الموت ووقت القبول معا » يكون للموصى له الأصل وهو يساوي الألف وثلث الثمرة، لأنه وإن ثبت ملكية بموت الموصي، كما في القول الأول يعتبر القبول في تنفيذ الوصية، فالزيادة الحاصلة والحادثة قبل القبول تعتبر تركة، فيستحق الموصى له ثلثها والورثة ثلثها، وذلك أعدل الأقوال وأشهرها^(١) عند سحنون، وعلى ذلك يأخذ الموصى له ألفاً مع ثلث المائتين .

ثالثاً: مذهب الشافعية:

أظهر^(٢) الآراء فيما ورد عن الشافعية في وقت ثبوت الملكية أنها تبتديء من حين وفاة^(٣) الموصي ولكن لا تثبت إلا بقبول الموصى له فإذا قبل حكمنا بأنه ملك الوصية . من حين الموت وكان الملكية في الفترة بعد وفاة الموصي، وقبل قبول الموصى له متوقفة تحتل الثبوت للموصى له إن قبل أو للورثة إن قبل، أو للورثة إن رد فإن قبل الموصى له الوصية آلت إليه ملكية الموصى به من حين الوفاة، وإن ردها آلت التركة كلها ومنها الوصية إلى الورثة من حين الوفاة أيضاً .

(١) انظر: الخراشي على مختصر خليل ١٦٩/٨، وانظر: عقد الوصية للدكتور بدران، ص ٢٧، ٢٨، وانظر: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ٤٢٢/٣، ٤٢٣ .

(٢) وهناك رأي آخر عن ابن الحكم، ان الموصى له يملك الوصية بالموت فقط، ووجهه انه مال مستحق بالموت فانقل به كالميراث، ينظر: المجموع شرح المذهب ٦٦/١٥ .

(٣) انه لا يجوز ان يكون للميت، لان الميت لا يملك، ولا يجوز ان يكون للوراث لان الوارث لا يملك التصرف فيه الا بعد الدين والوصية ولا يجوز ان يكون للموصى له، لانه لو انتقل اليه بمجرد الموت، لم يملك رده . كالميراث فتعين وقفه، وبذلك يرد على ماقله ابن الحكم . ينظر: المصدر السابق .

وقد يقال إن العين الموصى بها في هذه الفترة على هذا القول لا مالك لها. والجواب عن ذلك أن لها مالكا وإن كان غير معروف، وقبول الوصية بعد ذلك أو ردها هو الذي سيبينه ويعينه.^(١)

وعلى هذا المذهب يكون القبول شرطا للزوم الوصية، وليس بجزء متمم لها، لأن السبب الموجود للملكية هو إيجاب الموصي فقط، لكن يشترط لأعمال ذلك السبب قبول الموصى له بعد الوفاة لأن الملك بالوصية مضاف إلى الموت، فتتفقد هذا التصرف يكون عند الموت، وإن تأخر القبول وكأن الموصى له بقبوله - قد قبل ملكاً مضافاً إلى وقت تنفيذ العقد من وقت إنشائه لا من وقت إجازته، وبناء على ذلك تكون زوائد العين الموصى بها إذا حدثت بعد الوفاة وقبل القبول ملكاً للموصى لأنها تعتبر نماء ملكه الخاص ولا تعتبر وصية ومن باب أولى تعتبر ملكاً إذا حدثت بعد القبول وقبل القسمة أو بعدها.^(٢)

رابعاً: مذهب الحنابلة:

أرجح^(٣) الأقوال عندهم أن الملكية تثبت من وقت القبول، فلا وجود لها قبله، وذلك لأن القبول شرط لثبوت الملكية بالإيجاب فهو شرط لتحقيق موجب السبب، وحينئذ لا يمكن أن تكون الملكية قبل القبول، لأن السبب وهو إيجاب الموصي لا يتحقق موجهه بدونه، أو لأن القبول من تمام السبب للملكية، فلا

(١) عقد الوصية، ص ٢٤ .

(٢) انظر: المجموع شرح المذهب ٦٦/١٥، ومغني المحتاج ٥٤/٣، ونهاية المحتاج ٦٧/٦، وعقد الوصية للدكتور بدران ص ٢٤، ٢٥ .

(٣) وذكر أبو الخطاب في المسألة وجهاً آخر أنه إذا قبل تبينا أن الملك يثبت حين موت الموصي، وهو ظاهر مذهب الشافعي، وقد ناقش ابن قدامة ما استدلل به أبو الخطاب، انظر: المغني والشرح الكبير ١٤١/٦، ١٤٢، وانظر: الانصاف ٢٠٦/٧، فقد ورد فيه قوله: (وإن قبلها بعد الموت: ثبت الملك حين القبول في الصحيح)، وقد علق الشارح على ذلك بقوله: (وهو المذهب قاله المصنف وغيره) وأوماً إليه الامام احمد رحمه الله ونصره القاضي، واصحابه وقدمه في الفروع .

تقدم الملكية على سببها فالسبب ليس الإيجاب والوفاء فقط وإنما السبب هو الإيجاب والوفاء والقبول ولا تثبت الملكية قبل تمام سببها وفي ذلك يقول ابن قدامة^(١): (أما الآدمي المعين فيثبت له الملك ويعتبر قبوله، لكن لا يتعين القبول باللفظ بل يجزيء ما قام مقامه من الأخذ والفعل الدال على الرضا ويجوز القبول على الفور والتراخي، ولا يكون إلا بعد موت الموصي فإذا ثبت له الملك من حين القبول على الصحيح من المذهب. وفي منتهى^(٢) الإرادات: (ومحله: بعد الموت، ويثبت ملك موصى له من حينه، فلا يصح تصرفه قبله..) وقد وافق على هذا الرأي بعض المالكية، كما وجد عند الشافعية.

أما ملكية الموصى به في الفترة التي بين وفاة الموصى وقبول الموصي له فقد اختلف فيها، فقليل: يثبت الملك للموصى له من حين القبول، وتستمر للموصي حتى تؤول للموصى له بقبوله وفي ذلك يقول ابن قدامة^(٣) (وقولهم لا يبقى له ملك ممنوع فإنه يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من مؤنة تجهيز ودفنه وقضاء ديونه ويجوز أن يتجدد له ملك فيما إذا نصب شبكته فوقع فيها صيد بعد موته بحيث تقضى منه ديونه، وتنفيذ وصاياه إن كان قبل تجهيزه، فهذا يبقى على ملكه لتعذر انتقاله إلى الوارث من أجل الوصية، وامتناع انتقاله إلى الموصى له قبل تمام السبب).

وقيل: يتبين ثبوت الملك من حيث موت الموصي^(٤)، ويكون قبل القبول مملوكا للورثة ملكا غير مستقر، فإن قبل ملكه منهم، وإن رد استقر الملك لهم فيه، وعلى أي حال فنماء الموصى به فيه قولان، قول إنه لورثة الموصي، وهو

(١) المغني والشرح الكبير ٤٤١/٦ .

(٢) انظر: منتهى الإرادات ٤٠/٢ .

(٣) قال ذلك اثناء توجيهه للرأي القائل ان الملك يثبت في الموصى به للمرصى له من حين القبول، انظر: المغني

والشرح الكبير ٤٤٢/٦، ٥٩١ .

(٤) نقل صاحب الانصاف عن العمدة قوله: (ولو وصى بشيء، فلم يأخذه الموصى له زمانا قوم وقت الموت، لا

وقت الاخذ) أ. هـ، انظر: الانصاف ٢٠٦/٧ .

الصحيح وقول إنه للموصى له فيكون النماء لمن الملك له.^(١)

وبالموازنة بين المذاهب الأربعة في وقت ثبوت الملكية وفي الزوائد يتضح يسر المذهب الشافعي وسهولة تطبيقه وإن كان المذهب الحنفي أدق.

أما مذهب القدوري، فإننا لو أخذنا بما قاله في هذه المسألة لضافت شقة الخلاف بين المذهبين. من أجل ذلك: فإننا نختار ماذهب إليه الشافعية، والحنفية من ثبوت الملكية للموصى له بقبوله مستندة إلى وفاة الموصي، وهو القول الثاني عند الحنابلة، والقول الثالث عند المالكية، لأن الموصي قصد تمليك الموصى له عقب الوفاة مباشرة، لأنه لو كان يريد وقتاً معيناً لعينه، فالقول بثبوت الملك من حين القبول مستنداً إلى وقت وفاة الموصي، فيه تحقيق لغرض الموصي من الوصية، ومراعاة لجانب الموصى له، حيث جعلنا الثبوت موقوفاً على قبوله حتى لا نكون قد الزمناء بما قد يتضرر منه فإذا قبل تبيننا أنه قد ملك الموصى به من وقت الموت، لأنه انعقد فيه سبب الملك، وهو الكلام السابق بالوصية، لكونه مضافاً إليه، وقد تحقق تمام ركنه أو شرطه^(٢) مستنداً إليه وهو القبول، ولو كان متأخراً، وفي ذلك يقول الكاساني^(٣): (وإما قبل القبول فلان الملك بعد القبول ثبت من وقت الموت، لأن الكلام السابق صار سبباً لثبوت الملك وقت الموت لكونه مضافاً إلى وقت الموت، فصار سبباً عند الموت، فإذا قبل ثبت الملك فيه من ذلك الوقت لوجود السبب في ذلك الوقت).. ويقول في ذلك أيضاً صاحب اللمعة الدمشقية وشرحها^(٤): (والظاهر أن القبول كاشف عن سبق الملك للموصى له بالموت لا ناقل له من حينه، إذ لولاه لزم بقاء الملك بعد الموت بغير^(٥) مالك إذ الميت لا

(١) انظر: المغني والشرح الكبير ٥٩١/٦، وانظر: الانصاف ٢٠٦/٧، ٢٠٧، وعقد الوصية ص ٢٣، ٢٤ .

(٢) انظر: احكام الوصايا والاقواف لمحمد شلبي ص ٥٤، وانظر: التركة لمحمد الكشكي ص ١٦٣ .

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٤٩٥٩/١٠ .

(٤) انظر: التركة لمحمد الكشكي ص ١٦٣ فقد اقتبس منه .

(٥) ورد بأنه لا سائبة في الاسلام .

يملك لخروجه به عن أهليته كالجماعات وانتقال ماله عنه، ولا للورث لظاهر قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ﴾ [النساء: ١٢] فلو لم ينتقل إلى الموصى له، لزم خلوه عن الملك إذ لا يصح لغير من ذكر).

المبحث الرابع

رد الوصية من الموصى له

إذا رد الموصى له الوصية، فإما أن يكون ذلك الرد في حياة الموصي، وإما أن يكون بعد وفاته. فإن كان الرد في حياة الموصي، فلا عبرة به، عند جمهور الفقهاء، خلافاً لزفر من الحنفية، فقد ذهب إلى أن هذا الرد يبطل للوصية في مقدار ما رد منها كلاً أو بعضاً. وقد تكلمنا عن ذلك في موضعه، وإنتهينا إلى ترجيح قول الجمهور وعللنا سبب الأخذ به. أما إن كان الرد بعد وفاة الموصي - والذي هو موضوع هذا المبحث - فإما أن يكون ذلك قبل قبول الموصى له الوصية أو بعد قبوله لها. فإن كان الرد قبل الوصية صح الرد وبطلت الوصية عند جمهور الفقهاء، لأنه أسقط حقه في حال يملك قبوله وأخذه أشبه عفو الشفيع عن الشفعة بعد البيع، وبذلك يستقر الملك للورثة في الموصى به^(١).

أما إن كان الرد حدث بعد قبوله الوصية، فإن للعلماء في ذلك رأيين:

الرأي الأول: التفريق بين أن يكون الرد حصل بعد القبول والقبض أو يكون حصل بعد القبول وقبل القبض، فإن كان الرد حدث بعد القبول وبعد القبض، فلا يصح لأن الملك ثبت بالقبول، واستقر بالقبض فأشبه رده لسائر ملكه، اللهم إلا أن يرضى الورثة بذلك فيكون هبة منه لهم تفتقر إلى شروط الهبة، فيصح رده، ويأخذ كل أحكام التبرع المبتدأ الذي لا يكون سبب ملكه

(١) انظر: المجموع شرح المذهب ٦٦/١٥، ٦٩، وانظر: روضة الطالبين ١٤٢/٦، وانظر: مطالب أولي النهى ٤٥٨/٤، وانظر: كشف القناع ٣٤٤/٤، وانظر: الكافي ٤٨٣/٢، وانظر: المغني مع الشرح الكبير ٤٣٧/٦.

وصية أو غيرها وهذا رأي الشافعية، والحنابلة.

أما إن كان الرد حصل بعد القبول وقبل القبض، فعند الحنابلة يصح الرد إذا كان الموصى به مكيلاً أو موزوناً لأن المثلي لا يتعين تعييناً كاملاً إلا بالقبض لأن القبض هو الذي يقرر الملكية فيه، فيصح الرد أما إذا كان الموصى به غير مكيل ولا موزون فلا يصح الرد، لأن القيمي معين من غير حاجة إلى قبض، فيكتفي في تقرير الملكية فيه بالقبول، فلا يصح رده، ويتحمل أن يصح الرد بناء على أن القبض معتبر فيه.^(١)

وعند الشافعية وجهان:

إحدهما: لا يصح الرد على الأصح لأن الملك يحصل بالقبول من غير قبض. الثاني: صحة الرد من غير تفرقة بين مكيل أو موزون وغيرهما، لأن ورثة الموصى له لما ملكوا الرد من غير قبول، ملكوه من غير قبض، ولأن ملك الموصى له لم يستقر عليه قبل القبض فصح رده كما لو رده قبل القبول.

هذا وفي كل موضع صح الرد فيه تبطل الوصية بالرد، وترجع إلى تركه، فتكون للورثة جميعهم ولو عين بالرد واحداً، أو قصد تخصيصه بالوصية المردودة كلها لم يكن له ذلك وكانت لجميعهم لأن رده امتناع عن تملكها فبقيت على ماكانت عليه، ولأنه لا يملك دفعها للأجنبي، فلا يملك دفعها إلى وارث يخصه بها وفي كل موضع لا يصح رده لا استقرار ملكه على الوصية فله أن يخص بها واحداً من الورثة، لأن ذلك يعتبر منه ابتداء هبة، ويملك دفعها إلى أجنبي، فكذا يملك دفعها إلى أحد الورثة.^(٢)

(١) انظر: المغني والشرح الكبير ٤٣٧/٦، وانظر: كشاف القناع ٣٤٥/٤، وانظر: الكافي ٤٨٣/٢، وانظر: الانصاف ٢٠٥/٧، وانظر: المجموع شرح المذهب ٦٩/١٥، وانظر: عقد الوصية ص ٢١.
(٢) انظر: روضة الطالبين ١٤٢/٦، وانظر: المجموع شرح المذهب ٦٩/١٥، وانظر: مغني المحتاج ٥٣/٣، وانظر: المغني والشرح الكبير ٤٣٨/٦.

الرأي الثاني: مذهب الحنفية^(١)، وهو أنه يصح رد الموصى له الوصية بعد قبولها سواء كان ذلك قبل القبض أو بعده، وسواء كان الموصى به مالاً مثلياً أو قيمياً، ويعتبر ذلك فسخاً للوصية ولكن بشرط أن يقبل منه الورثة ذلك كله، أو بعضهم ولو كان واحد، وإذا رد بعض الوصية فكذلك يصح الرد في هذا البعض، وتفسخ الوصية فيما رده ويكون تركه، فإن لم يقبل منه ذلك أحد الورثة بطل رده، وفي ذلك يقول ابن نجيم^(٢) في الأشباه والنظائر: (وإذا قبلها ثم ردها على الورثة، إن قبلوها أنفسخ ملكه وإلا لم يجبروا). وأنفساخ الوصية بقبول أحد الورثة نص عليه السرخسي في المبسوط وعلل ذلك بأحد أمرين:^(٣)

١- أن الرد عليهم فسخ للوصية، وهم قائمون مقام الميت، وأحد الورثة يقوم مقامهم فإذا قبلوا الرد، أو أحدهم تم الفسخ بالتراضي، لأن كل وارث يصح أن يقوم مقام الموصي فإذا أبوا جميعاً الرد بطل الرد من الموصى له، لأن الرد فسخ للعقد، فيجب أن يلاحظ فيه أصل إنعقاده فإن كان ينعقد بالإيجاب والقبول، فكذلك فسخه يجب أن يكون بالتراضي.

٢- إن هذا الرد فسخ لقبوله، وهو ينفرد بفسخ القبول في حق نفسه، وإنما كان لا يثبت في حق الورثة إذا أبوا ذلك جميعاً دفعاً للضرر عنهم وعن مورثهم، فإذا رضوا بذلك أو رضي به أحدهم، وهو قائم مقامهم في فسخ القبول منهم صار كأنه رده قبل أن يقبل فيكون ميراثاً للورثة.

وبالموازنة بين رأي الحنفية ورأي غيرهم من الشافعية والحنابلة يتضح ضعف الأساس الذي بني عليه الحنفية رأيهم في صحة رد الوصية بعد

(١) انظر: رد المحتار شرح الدر المختار ٦/٦٥٨ .

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، ص ٣٤٧ .

(٣) انظر: المبسوط للسرخسي ٢٨/٤٩ .

قبولها، وهو اعتباره فسخاً للوصية وذلك لأنه بموت الموصي وقبول الوصية من الموصى له بعد موته تتم الوصية وتفيد حكمها من ثبوت ملكية الموصى له بالتلقي عن الموصي لا عن الورثة، فكان اعتبار الرد فسخاً في حالة قبول الورثة له ضعيفاً من وجهين:^(١)

الوجه الأول: أن الموصى له لم يتلق الملكية من الورثة وإنما تلقاها من الموصي، وقد تمت الوصية بموته تماماً لا يلحقه فسخ من جهته.

الوجه الثاني: أنه فسخ مع غير من عقد الوصية، وما كان يتصور فسخ للوصية مع الموصي حتى يقال أن الورثة حلوا محله في ذلك لأنها لا تتم ولا تلزم إلا بعد موته بشرط قبول الموصى له أو موته بلا رد، كذلك اشترط القبض لعدم صحة الرد - على ما هو مبين في مذهبي الشافعية والحنابلة لا يظهر له وجه قوى إلا على أنه تبرع مبتدأ، فيأخذ حكم التبرعات المنشأة. لذلك نرى ترجيح الرأي القائل بعدم صحة الرد بعد القبول وإن لم يوجد قبض. وهو يوافق مذهب الشافعية في الأصح.

المبحث الخامس

تعليق أو اقتران الوصية بالشرط

الأصل في صيغ التصرفات أن تكون منجزة إلا عقد الوصية والإيصاء فإنه لا ينعقد بصيغة منجزة، لأنه تصرف مضاف لما بعد الموت، إلا أن ذلك لا يمنع من تعليقه على شرط مادام أنه لا يفيد التملك إلا بعد الموت، كما لا يمنع من اقترانه بالشرط. إذن فالوصية موجودة مع الاقتران غير موجودة مع التعليق إلا بعد تحقيق الشرط المعلق عليه وجود المشروط سواء كان ذلك الشرط مما يوجد في حياة الموصي أو مما لا يوجد إلا بعد وفاته فقد عدها

(١) انظر: عقد الوصية ص ٢٢ للدكتور بدران. واحكام الوصايا والاقواف للمؤلف نفسه ص ٢٣، ٢٤.

صاحب جامع الفصولين^(١) وغيره مما يقبل التعليق بالشرط، فقد صرح الماوردي^(٢) من الشافعية بجواز تعليقها، ومثلوا لذلك بقول الموصي: (أوصيت لفلان بكذا إن تزوج ابنتي فلانة).

كما صرح الحطاب^(٣) من المالكية بصحة تعليق الوصية على شرط ومثلوا لذلك بقول الموصي: (إن مت من مرضي هذا فقد أوصيت لفلان بكذا فمات فيه).

وورد في حاشية ابن عابدين^(٤): (لو قال لمديونه: «إذا مت فانت برئ من ديني الذي عليك» صحت وصيته) لأن تعليق الوصية بالشرط جائز، وقد علل صاحب المحيط البرهاني^(٥) من الحنفية لجواز تعليق الوصية بالشرط، بأن في ذلك إثباتا للخلافة معلقا على شرط، وذلك جائز وقد جاء في الكافي^(٦) ما يدل على جواز تعليق الوصية على شرط في الحياة أو على شرط بعد الموت^(٧).

ثم إن الشروط المقترنة بعقد الوصية منها ما هو معتبر في نظر الشرع، ومنها ما هو ملغي لا اعتبار له وذلك أنها خاضعة لما هو مقرر شرعا من أنه لا يوافق على كل الشروط التي يشترطها الناس في عقودهم، ولا يحملها وإنما يقر منها ما هو ملائم ومحقق لمصالح الناس ويمنع ماسوى ذلك مما فيه مخالفة لا تصلح وواقع الناس.

وتأسيساً على ماتقرر شرعاً سار الفقهاء على هذا الأصل وهو أن من الشروط شروطاً صحيحة، وأخرى غير صحيحة، وإنما حصل الخلاف بينهم

(١) انظر: جامع الفصولين ٦/٢ .

(٢) انظر: حواشي تحفة المحتاج ٧/٧ .

(٣) انظر: حاشية الدسوقي ٤/٤٢٨، ٤٢٩ .

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين ٦/٦٦٦، وانظر: جامع الفصولين ٣/٢ .

(٥) انظر: أحكام الوصية، فقد اقتبسها الشيخ علي الخفيف، ص ١٠٤ .

(٦) انظر: الكافي ٤٨٢/٢ .

(٧) وعلل لجواز تعليقها على شرط في الحياة بأن الوصية تجوز في المجهول فجاز تعليقها على شرط كالطلاق، وعلل لجواز تعليقها على شرط بعد الموت بأن ما بعد الموت في الوصية كحال الحياة.

في تحديد دائرة كل نوع^(١). وحيث إن هذا الخلاف له صلة قوية بعقد الوصية حال اقترانه بشرط من الشروط وتوقف صحته أو بطلانه على الشرط المقترن به، ذلك أن عقد الوصية من العقود التي تقبل الاقتران بالشرط وإلاَّ فإن بحث هذا الاختلاف أساس في موطنه الخاصة به من كتب الفقه - حيث كان الأمر كذلك فإن من الملائم عرض آرائهم بإيجاز حتى يتسنى لنا من خلال ذلك معرفة كون الشرط المصاحب لعقد الوصية صحيحاً أو باطلاً، وكان اختلافهم على الوجه الآتي:

أولاً: مذهب الحنفية: ينقسم الشرط المصاحب للعقد عندهم إلى ثلاثة أقسام، صحيح وفاسد وباطل فالشرط الصحيح: هو ما يقتضيه العقد بحيث لو لم يذكر لكان الوفاء به واجباً بمقتضى العقد نفسه، لأنه مما تم التعاقد والاتفاق عليه، فكان جزءاً من العقد يلزم بلزومه، مثل- اشتريت منك هذا الفرس على أن تسلمها الي متى أديت لك الثمن، وكاشتراط تسليم الوصية للموصي له بعد موت الموصي، أو يؤكد موجهه وليس محظوراً شرعاً مثل أن تقول الزوجة تزوجتك على أن يكفل لي أبوك المهر، وبما يجب لي عليك من النفقة، أو يكون قد ورد بجوازه دليل شرعي كاشتراط الخيار في البيع، أو اشتراط تأجيل الثمن، أو جرى به العرف المعتبر شرعاً مثل أن يشتري شخص ساعة ويشترط على البائع أن يقوم باصلاحها مدة سنة مثلاً^(٢). أو يكون ملائماً للعقد وليس محظوراً شرعاً، وقد فسر بعض الحنفية بأنه المقرر لمقتضى العقد أو المؤكد لمقتضاه، وفسره صاحب السراج الوهاج^(٣) بأنه ما كان راجعاً إلى بيان صفة مطلوبة في محل العقد أو في أثره^(٤) مثل

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) انظر: عقد الوصية للدكتور بدران ٣٤/٣٣ .

(٣) انظر: احكام الوصية للشيخ علي الخفيف فقد اقتبسه، ص ٨٠، انظر: السراج الوهاج ص ٣٤٦ .

(٤) وفي ذلك يقول الشيخ علي الخفيف: (وهذا التفسير اوضح واشمل من سابقه)، وعلى ذلك يرى ان الشرط الصحيح عندهم اربعة انواع المصدر السابق.

ما إذا أوصى شخص لفلان بمنفعة دار على ألا ينتفع بها إلا مدة ثلاث سنوات بعد وفاته وعلى أن تكون منفعتها لفلان آخر بعد هذه المدة. فتصح الوصية، والشرط، لأنه شرط صحيح ملائم للوصية من ناحية أنه مبين لما أوصى به، وإن كان فيه منفعة لغيرهما، ومثل الشرط الملائم وهو محظور شرعاً أن يوصي شخص لآخر بأن ينفق في عمارة مسجد كذا ألف جنيه من ماله على أن يصرف نصفها في تذهيب سقفه، فالوصية صحيحة والشرط لاغ، لأن اشتراط تذهيب المسجد مما نهى عنه شرعاً، لأنه فيه إضاعة للمال بدون فائدة وهو محرم شرعاً.^(١)

الشرط الفاسد:

هو ما كان زائداً على مقتضى العقد، غير موافق له ولا مؤكد له، ولم يرد به دليل شرعي، ولم يجر به عرف، وفيه منفعة لمن هو أهل للاستحقاق سواء أكان أحد العاقلين أم غيرهما، مثل أن يوصي شخص لآخر بهذه الدار على أن يحج بثمانها، فالوصية للموصى له يفعل بها ما يشاء^(٢)، إذ مقتضى العقد أن يكون الموصى به ملكاً للموصى له، والمالك يتصرف في ملكه بما يشاء، فمن هنا كان الشرط فاسداً، لأنه جاء على خلاف ما يقتضيه العقد، فصار لاغياً، والوصية صحيحة. ومثله من يوصي لشخص بعين، ويشترط أنه إذا مات الموصى له والعين الموصى بها قائمة على ملكه تكون لفلان ولا تكون لورثة الموصى له، فإن هذا الشرط فاسد، لأن الوصية عقد تمليك، والموصى له إذا ملك الوصية كان ملكه تاماً، ولورثته بعد موته، فاشتراط أن تكون العين الموصى بها إذا كانت قائمة بعد موته - لشخص آخر لا لورثته شرط فاسد لمنافاته لمقتضى العقد، والشرط الفاسد إذا اقترن بعقد من عقود

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: البحر الرائق ٤٦١/٨ .

المبادلات المالية كالبيع والاجارة ونحوهما أفسد العقد بخلاف ما اقترن بعقد ليس فيه معاوضة مالية كالنكاح، والهبة، والخلع، والوصية، ونحو ذلك كان العقد صحيحاً والشرط فاسداً^(١).

الشرط الباطل:

ماكان مخالفا لمقتضى العقد زائداً على ما يقتضيه، ولم يرد به الشرع، ولاجرى به العرف وليس فيه نفع لأحد العاقدين، ولا لإنسان غيرهما مثل: بعتك هذا القماش بشرط أن تحرقه، أو بعتك هذا الكتاب بشرط أن لا تقرأه إلا كل سنة مرة، ففي مثل هذين المثالين العقد صحيح والشرط باطل وليس له تأثير على صحة العقد.

اذن فبناء على ما تقدم من تقسيم الحنفية للشرط المصاحب للعقد إلى ثلاثة أقسام صحيح، وباطل، وفاسد، فإن العقود عندهم من حيث اقترانها بالشرط تنقسم إلى قسمين:

أولهما: عقود يختلف حكمها باختلاف ما يصاحبها من الشروط فإذا اقترنت بالشرط الصحيح هي ووجب الوفاء بالشرط، وإذا اقترنت بالشرط الفاسد فسدت هي تبعاً لفساد الشرط، وإذا اقترنت بالشرط الباطل صحت هي وبطل الشرط فقط، وينتظم هذا كل عقود المعاوضات المالية كالبيع، أو المبادلة المال بالمنافع كالإجارة.

ثانيهما: عقود تصح إذا اقترنت بالشرط مطلقاً، فإذا اقترنت بالشرط الصحيح صحت، ووجب الوفاء بالشرط وإذا اقترنت بالشرط الفاسد أو الباطل صحت ولغا الشرط، ولا يؤثر في العقد ويدخل في هذا القسم العقود التي ليس فيها مبادلة مالية كعقد النكاح وعقد الوصية والهبة^(٢).

(١) انظر: عقد الوصية للدكتور بدران ص ٣٤ .

(٢) انظر: عقد الوصية للدكتور بدران ٣٤/٣٥، وانظر: احكام الوصية للشيخ علي الخفيف ص ٨٢ .

ثانياً: مذهب المالكية؛

ذهب المالكية إلى أن الوصية إذا اقترنت بشرط من الشروط فإما أن يكون صحيحاً أو غير صحيح.

فإذا كان صحيحاً صحت الوصية ولزم الوفاء بالشرط الصحيح وفاء لما تم التعاقد عليه متى كان الوفاء به ممكناً، وإلاً انفسخ، لأن العقد قام على الرضا، فيلزم الوفاء به مثل أن يوصي شخص لآخر بدار على أن يسكنها سنة كذا ولا يؤجرها لغيره، فإذا تمت الوصية كان للموصى له السكنى فقط هذه السنة، ولم يكن له أن يؤجرها لغيره، لأن هذا الشرط صحيح لعدم منافاته لمقتضى العقد ولأنه لم يؤد إلى الإخلال بشرط من شروط العقد فلزم الموصى له الوفاء به جاء في المدونة^(١) من كتاب الوصايا الثاني: «قلت» رأيت إن أوصى لأم ولده بألف درهم على أن لا تتزوج فقالت لا اتزوج، وقبضت الألف ثم إنها تزوجت بعد ذلك «قال» شهدت مالكا سئل عن امرأة هلك عنها زوجها وأوصى إليها على أن لا تتكح فتزوجت قال مالك أرى أن تفسخ وصيتها فأرى مسألتك مثل هذه تنزع منها الألف إن تزوجت^(٢).

فقد راعى مالك في هذا الحكم حقيقة ما جعله الموصي شرطاً، وفسخ الوصية أو إبطالها متوقف على عدم الوفاء بالشرط وهذا الحكم يخالف ما ذهب إليه الحنفية في هذه المسألة ويمكن توضيح هذه المخالفة بما هو مذكور عندهم في كتبهم، ففي المبسوط لو أوصى لفلان بألف جنية على أن لا يتزوج، فمات الموصي، ولم يتزوج الموصى له حتى قبل الوصية، تمت الوصية، وكان له ما أوصى به له، وإذا تزوج بعد ذلك لم يبطل الوصية، ولا

(١) انظر: المدونة الكبرى للإمام مالك ٢٤/١٥، وانظر: أحكام الوصية للشيخ علي الخفيف ص ٨٦ .

(٢) علق الشيخ علي الخفيف على هذه المسألة فقال: (يظهر أن الزوجة التي سئل مالك عن الوصية لها أما زوجة كتابية، أو أجاز الورثة الوصية لها، والا فلا وصية لو ارث) أحكام الوصية ص ٨٨ .

يسترد منه المال الموصى به إن كان قد أخذه، وذلك لأنها مشروطة بامتناعه عن الزواج عند موته، لا بامتناعه عن الزواج إلى وفاته، إذ لا يعقل أن يوصي له بعد وفاته.^(١)

هذا حكم الوصية فيما إذا اقترنت بالشرط الصحيح أما إذا اقترنت بشرط غير صحيح، فعندهم أن هذا الشرط إما أن يؤدي إلى الإخلال بشرط من شروط صحة الوصية أو يؤدي إلى منافاة مقتضى العقد فإن أدى إلى إخلال بشرط من شروط صحة الوصية، كان شرطاً باطلاً، وببطل معه عقد الوصية كما إذا أوصى شخص لما تحمله هذه المرأة، بشرط أن لا يستهل عند وضعه لأنه شرط يحل ما حرم الله لأنه يؤدي إلى جهالة توجب نزاعاً، ومثل من اشترط الخيار لمدة مجهولة، فإن صاحب الخيار حينئذ قد يرغب في إطالة أجله وينازعه في ذلك صاحبه، وكاشتراط دفع الثمن من ثمرات المبيع، فقد لا يثمر المبيع، إلا بعد مدة لا يرضاها البائع، وقد لا يثمر أبداً، فيحصل النزاع، فكان شرطاً باطلاً، وكذلك يكون الشرط الباطل محرماً إذ أدى إلى الوقوع في محرم كما إذا أوصى شخص بأن يشتري لفلان المسلم خمراً بمبلغ كذا ويعطي له، فإن الوصية في هذه الحالة باطلة، لأن مثل هذا الشرط يؤدي إلى الوقوع في الحرام فبطل وبطلت معه الوصية.

أما إن أدى هذا الشرط إلى منافاة مقتضى العقد، فهو شرط فاسد، كأن يوصي شخص لفلان بداره بشرط أن لا يؤجرها، أو بشرط ألا ينتفع بها إلا على وضع معين، فهذا الشرط فاسد ومفسد للعقد لأنه يتسبب في حرمان الموصى له مما يملكه بالعقد، إذا مات الموصي مصرراً على هذا الشرط، أما إذا تركه وتنازل عنه قبل وفاته، فإن الوصية تصح والشرط لاغ،

(١) ينظر: المبسوط ٩٠/٢٨، وينظر: المصدر السابق.

ومثله مالو اشترط البائع على المشتري ألا يتصرف في المبيع مدة معينة من الزمن أو لا يؤجره لفلان من الناس، فهذا الشرط فاسد لتسببه في حرمان المشتري مما يملكه بالعقد فصار شرطاً فاسداً، ومفسداً للعقد أيضاً^(١). إلا أن يتنازل عما اشترطه فيصح البيع والشرط لاغ.

يقول الشيخ علي الخفيف: (ولم يتعرض المالكية لهذا التفصيل والبيان في الوصية - يعني تقسيم الشرط المقترن بعقد الوصية إلى صحيح وفاسد وباطل- اكتفاء بما ذكره في البيوع ثم تطبيقه على الوصية) وقال بعد ذلك: (هذا هو مقتضى التطبيق بعد أن ساق أقسام الشرط المصاحب لعقد الوصية، ومثل لكل نوع وبين حكم الوصية معه- وإن لم أر أنهم قد صرحوا به في الوصية^(٢) اكتفاء بذكره في كتاب البيع).

ثالثاً: مذهب الشافعية:

يرى الشافعية أن الشرط إذا اقترن بعقد من العقود فلا يخلو فإما أن يكون لاشتراطه في العقد غرض عادة وعرفاً، أو لا يكون لاشتراطه غرض. فإذا لم يكن في اشتراطه غرض، فهو لاغ، لأن اشتراطه في هذه الحالة عبث فلا يلزم الوفاء به، وحينئذ فلا تأثير له في العقد المشروط فيه وذلك محل اتفاق بين جمهورهم، كأن يبيعه طعاماً ويشترط عليه أن لا يأكل منه إلا بمقدار كذا مثلاً، أما إذا كان في اشتراطه في العقد غرض، فإما أن يكون من مصلحة العقد اشتراطه أو لا يكون، فإن كان من مصلحة العقد اشتراطه، صح ولزم الوفاء به سواء كان فيه نفع لأحد العاقلين، أولهما جميعاً، ومن هذا النوع ما يشترط لبيان أحد البدلين، وبيان صفاتهما، كاشتراط كون العبد كاتباً أو الدابة حاملاً أو لبونا، فيصح العقد مع الشرط، لأنه شرط يتعلق

(١) احكام الوصية للشيخ علي الخفيف ٨٨، ٨٧ .

(٢) المصدر السابق .

بمصلحة العقد، وهو العلم بصفات المبيع التي يختلف بها الأغراض، وكاشتراط التوثيق برهن أو كفيل عند تأجيل الثمن.

أما إذا لم يكن من مصلحة العقد اشتراطه، فهو شرط فاسد ومفسد للعقد الذي اشترط فيه وذلك كاشتراط ما ينافي مقتضى العقد، مثل أن يشترط الزوج على زوجته أن لا ينفق عليها أو يشترط على من اشترى منه حطباً على دابته إيصاله إلى منزله، ففي هذين المثالين العقد لاغ، وكذلك الشرط فاسد، لأنه ينافي ما يقتضيه العقد فصار فاسداً ومفسداً للعقد^(١).

وبناءً على ماتقدم فقد اعتمد^(٢) الشافعية في صحة عقد الوصية أو فساده على الشرط الذي يقترن به، فان اقترن بشرط صحيح، صح، ولزم الوفاء بالشرط، فلو أوصى شخص بعق أمة على أن لا تتزوج عتقت على الشرط، فإن تزوجت لم يبطل العتق ولا النكاح، لأن عدم الشرط يمنع إمضاء الوصية ونفوذ العتق يمنع الرجوع فيه لكن يرجع عليها بقيمتها، لتكون ميراثاً لورثة سيدها إذا ظهر أن الوصية لم تصح لعدم الوفاء بالشرط ولو أوصى لأم ولده بألف على أن لا تتزوج فتوفي ولم تتزوج أعطيت الألف، فإن تزوجت بعد ذلك استرجع الألف منها، لبطلان الوصية، لإنتفاء وجود الشرط وهو عدم الزواج بعد وفاته، كما أوصى لها بذلك بشرطه وبهذا الحكم في هذه المسألة فقد وافق الشافعية ما ذهب إليه المالكية وقد تقدم بيانه.

وفي ذلك يقول صاحب تحفة المحتاج^(٣): (وبه يعلم أنه لو أوصى لفلان بعين إلا أن يموت قبل البلوغ فهي لورثته، أو أوصى له بعين إن بلغ، وبمنفعتها قبل بلوغه صح، ولزم شرطه، وكذلك إن أوصى له بكذا إن لم يفعل كذا فقبل

(١) انظر: نهاية المحتاج ٤٣٤/٢، ٤٤٢، وانظر: حواشي تحفة المحتاج ٨/٧/٧، وانظر: احكام الوصية للشيخ علي الخفيف ٨٩، ٩٠، وينظر: المغني والشرح الكبير ٤٨/٤ .

(٢) انظر: المصادر السابقة .

(٣) حواشي تحفة المحتاج ٨، ٧ .

وتصرف في الموصى به ثم فعل ما منع منه ظهر بطلان الوصية والتصرف، فيرجع الوارث بعين الموصى به أو ببذله ولو بعد أعوام وتنقله من يد إلى أخرى). وهذا كله يفيد صحة اقتران الوصية بالشرط، وصحة تعليقها عليه أيضاً فإن من أنواع الاقتران بالشرط ما هو في معنى تعليق الوصية على الشرط الذي اقترنت به، وعندئذ يكون حكمها حكم الوصية المعلقة على شرط، فيتحقق ثبوتها على تحقيق ذلك الشرط^(١) هذا حكم الوصية إذا اقترنت بشرط صحيح، أما إذا اقترنت بشرط ينافي مقتضاها كما إذا أوصى لشخص بدار وشرط عليه أن لا يتصرف فيها، فإن هذا الشرط فاسد لمنافاته مقتضى العقد الذي اشترط فيه وبه تفسد الوصية فلا تصح معه^(٢).

رابعاً: مذهب الحنابلة

الأصل في العقود والشروط عندهم الجواز والصحة ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصاً أو قياساً (وأصول أحمد المنصوصة عنه: أكثرها يجري على هذا القول. ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه). كما قال بذلك ابن تيمية.

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها يثبتته بدليل خاص من أثر أو قياس، إذ قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة، ما لم يبلغ غيره من الأئمة فقال بذلك وبما في معناه قياساً عليه

(١) مثل ما إذا أوصى لشخص بشيء من ماله على أن لا يتزوج مدة سنة فلا تكون الوصية إلا إذا تحقق الشرط، وذلك لتصريح الموصي بالتأييد، أو التوقيت فإن تزوج في الحال الأولى، أو تزوج قبل مضي سنة في الحال الثانية، بطلت الوصية لفوات شرطها، وذلك لأنها وإن كانت مقترنة بشرط إلا أن الاقتران به في معنى تعليق الوصية على تحققه ففي هذه الحالة، الوصية لا تصح، ولا يترتب عليها أثرها إلا إذا تحقق الشرط. المبسوط ٨٩/٢٨، ٩٠، وأحكام الوصية للشيخ علي الخفيف ٨٤/٨٥.

(٢) المصادر السابقة.

وما اعتمده غيره من نص فقد يضعفه أو يضعف دلالته، وكذلك قد يضعف ما اعتمده من قياس على أن طائفة من أصحاب أحمد قد تعتمد في هذا الأصل - الجواز والصحة على عمومات^(١) الكتاب والسنة التي تدل على الوفاء بالعقود والشروط في تصحيح الشروط.

ولهذا روي عن أحمد تصحيح شرط الخيار في أكثر من ثلاثة أيام، وتصحيح اشتراطه في النكاح أيضاً، وكذلك يجوز قياساً على قول أحمد استثناء بعض المنفعة في العين الموهوبة، والصداق وفديه الخلع، وكذلك يجوز عنده أيضاً في النكاح مراعاة عامة الشروط التي للمشتراط فيها غرض صحيح ووجوب الوفاء بها، مادامت لا تخالف الأصل المذكور كاشتراط المرأة ألا يتزوج عليها وألا ينتقل بها من بلدها، فيجوز لها فسخ النكاح إذا تزوج عليها أو انتقل بها كما يجوز عنده أن يستثنى البائع بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار المبيعة مدة كسنة مثلاً. لكنه يرى أن اشتراط شرط ينافي المقصود الأصلي من العقد مبطل له، كاشتراط التوقيت في النكاح، واشتراط أن يطلقها عند طلبها الطلاق، وكاشتراط البائع على المشتري أن يكون انتفاعه بالمبيع على وجه خاص، كأن يشترط عليه ألا يركب الدابة المبيعة أو ألا يحمل عليها^(٢) شيئاً.

وعلى الجملة فقد ذكروا أن الفاسد من الشروط: ما كان مخالفاً لمقتضى العقد، وأدى اشتراطه إلى رفع العقد بعد تمامه، لإثباته ما انتفى بالعقد، أو كان منهياً عنه من الشارع، فالأول فاسد لا يفسد به العقد ولكن يلغو هو

(١) من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]. ومن السنة ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص في آية المنافق عن النبي ﷺ قال: (أربع من كن فيه كان منافقا خالصاً)، وفيه: وإذا عاهد غدر، ينظر التهذيب ١٠/٤، وينظر: رياض الصالحين ٢٣٠ .
(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣٢/٩ وما بعدها .

فقط، والثاني فاسد مفسد للعقد. وإذا صح العقد ولغا الشرط عند اشتراط النوع الأول، كان للمشتراط أن يفسخ العقد، لفوات ماشرطه^(١).

وفي ذلك يقول ابن قدامة في المغني^(٢): (إن الوصية تصح مطلقة ومقيدة، وأن من قال: إن مت من مرضي هذا، أو في سفري هذا فثلث تركتي للمساكين، ثم برئ من مرضه، أو خرج من البلدة التي هو فيها، بطلب وصيته، ذلك لأنها وصية مقيدة بشرط لم يوجد فبطلت). وبالموازنة بين آراء العلماء في الشروط المقترنة بالعقود يتبين لنا أنها تنحصر في جملتها في رأيين، فبينما يرى الحنابلة أن الأصل في الشروط الجواز والصحة إلا ماورد النهي عنه بخصوصه أو كان منافيا لمقتضى العقد، يرى في مقابلهم الحنفية أن الأصل في الشروط المقترنة بالعقود الحظر لكنهم استثنوا أنواعاً بالصحة وهي مان موافقاً لمقتضى العقد أو مؤكداً له، أو ما ورد به نص أو جرى به عرف ويقرب منهم في هذا الرأي الشافعية والمالكية.

إلا أنهم على الرغم من وجود ذلك الخلاف حول الشروط المقترنة بالعقود نجدهم قد خصوا باتفاق مسألة الوقف والوصية بتوسعة قبول الشروط التي يشترطها الواقفون والموصون لا سيما فقهاء المذهب الحنفي، وذلك لأن الوصية تصرف في الملك جاء على خلاف القواعد الفقهية التي كانت لسائر العقود للتوسعة على المالك، لكي يتدارك ما فاتته من واجبات ونذور، وليصل ببعض ماله من يرى مصلحة له في صلته، والتقرب ببعض الصدقات، وذلك كله يقتضي أن يطلق له الحق في الشروط.

(١) انظر: المحرر ٣١٤/١، وانظر: احكام الوصية للشيخ علي الخفيف ٩٢ .

(٢) انظر: المغني والشرح الكبير ٤٤٤/٦ بتصرف .

المبحث السادس

إضافة الوصية

من المعروف أن الوصية تصرف مضاف إلى مابعد الموت ولا يمكن أن تنعقد بصيغة منجزة^(١)، لأن آثارها تتأخر إلى مابعد وفاة الموصي، فلا تصح إلا بصيغة مضافة إلى المستقبل، أو معلقة على شرط أو مقترنة به.

فالصيغة المضافة إلى المستقبل غير المعلقة على شرط، ماتدل على إنشاء العقد في الحال، ولكن تؤخر أحكامه إلى زمن مستقبل، كقوله لشخص: (أجرت لك منزلي هذا من أول الشهر القادم)، فينعقد قوله هذا الآن، ولكن لا يترتب عليه استحقاق سكنى الدار إلا في أول الشهر أي الوقت المضاف إليه العقد وهكذا حال الوصية المضافة إلى المستقبل غير المعلقة على شرط، فإن إضافتها إلى مابعد وفاة الموصي لا يترتب عليه إرجاء سببيتها، ولكن يقتضي إرجاء آثارها إلى مابعد موت الموصي، كقوله: (أوصيت لفلان بسكنى داري بعد وفاتي بسنة)، فإن الموصى له إذا قبل الوصية استحق سكنى الدار بعد وفاة الموصى بسنة.^(٢)

إذن فتعليق الصيغة بالشرط مرجئ لسببيتها، أما إضافتها مجردة عن الشرط فهو مرجئ لآثارها فقط.

هذا ولا يفوتنا أن نقول أن الحكم بجواز إضافة الوصية إلى زمن يأتي بعد وفاة الموصي، هو ماذهب إليه الحنفية،^(٣) والمالكية،^(٤) والشافعية،^(٥)

(١) الصيغة المنجزة ماتدل على إنشاء العقد وترتيب آثاره في الحال كالبيع والشراء، فلو قال شخص لآخر: بعث منزلي هذا بكذا فقال قبلت، فإن آثار هذا العقد تترتب عليه في الحال، متى كان مستوفيا لشروط صحته، شرح قانون الوصية ٣٧ .

(٢) انظر: المصدر السابق، وعقد الوصية للدكتور بدران ٣٣، وأحكام الوصية للشيخ علي الخفيف ١٠٢ .

(٣) انظر: المبسوط ٤٥/٢٨، ٤٦، وانظر: حاشية بن عابدين ٦٦٦/٦ .

(٤) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٦/٣٨٤، وانظر: حاشية الدسوقي ٤/٤٤٣ .

(٥) انظر: المجموع شرح المذهب ٦٥/١٥، وانظر: الام للشافعي ٤/٢٥، وانظر: الانوار ١٥/٢ .

والحنابلة،^(١) فإذا أوصى شخص لآخر بداره بعد وفاته بثلاث سنوات، صحت الوصية، وكانت منافع الدار في الفترة التي بين وفاة الموصي، ووقت نفاذ الوصية لورثة الموصي، وكان ملك رقبة الدار على حكم ملك الموصي إلى أن يجيء وقت التنفيذ.

وفي المبسوط: (وإذا أوصى بعق مافي بطن جاريته بعد موته بشهر فهو جائز لأن مافي البطن كالمفصل في حكم مقصود المعتق فيه، فإن أعتق الأم بعض الورثة فهي حرة عنه، وما في بطنها حر عن الميت لأن الجنين تابع للأم في العتق الذي أوجبه المعتق فيها ولو أعتق الجنين أحدهم عتق عن الميت، فكذا إذا أعتق الأم أحدهم وقد صارت الأم مشتركة بينهم بالميراث، لأنها فارغة عن الوصية، فإذا أعتقها أحدهم يخير شركاؤه كما هو قول أبي حنيفة في عتق أحد الشركاء المملوك المشترك^(٢) وفي المدونة^(٣) للإمام مالك جاء في مايفيد صحة الوصية بعق الرقيق بعد موته بخمس سنوات وصحة الوصية بعق عبده بعد سنة يخدم فيها شخصاً معيناً^(٤) واستدلوا لجواز ذلك بأن مابعد الموت في الوصية كحال الحياة، فجاز إضافتها إلى مابعد وفاة الموصي بزمان إلى وجود ذلك الشرط المعلق عليه نفاذ الوصية.^(٥)

(١) انظر: حاشية المقنع ٣٦٥/٢، وانظر: الكافي ٤٨٣/٢، وانظر: كشاف القناع ٣٥١/٦، فقد جاء فيه: (ان الموصي ان علق وصيته على صفة مرتقب وقوعها جاز ذلك وان كان التعليق على صفة غير مرتقب وقوعها ففيه نظر) ورجح عدم جوازه لما فيه من الاضرار بالورثة بطول الانتظار لا الى امد يعلم وقد رأى في ذلك ابن عابدين في حاشيته، وصاحب جامع الفصولين ٦/٢، والحقيقة ان تعليق الوصية بعد الوفاة على شرط محقق وقوعه، هو في الحكم الاضافة الى وقت وجود ذلك الشرط.

(٢) انظر: المبسوط ٤٦/٢٨، وانظر: عقد الوصية للبرديسي ٣٠.

(٣) انظر: المدونة ٢٦/١٥.

(٤) انظر: الكافي ٤٨٢/٢ بتصرف.

انتشار أم الخبائث

لمعالي اللواء محمود شيت خطاب
عضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

صفحه أبيض

مقدمة

الحمد لله الذي أحل لعباده الطيبات وحرم عليهم الخبائث، والصلاة والسلام على سيدنا محمد القائل: « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد :

فإن موضع النهي عن أم الخبائث في البلاد الإسلامية المتضمن بيان عوامل انتشارها وأضرارها وأساليب علاجها موضوع مهم قد أشبع العلماء فيه البحث والتمحيص وطرقوا جميع أبوابه وعقد بشأنه المؤتمرات والاجتماعات وأصدرت حياله القرارات والتوصيات، وما ذلك إلا لئلا من أخطار وأضرار وما يترتب عليه من عواقب وآثار.

والخمر بشتى أنواعها ومركباتها قد لعن الله شاربها وساقياها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها . فما أعظم هذا الفعل الذي يطرد مرتكبه من رحمة الله وتتفى عنه صفة الإيمان ويعاقب عليه العقاب الأليم في الدنيا والآخرة.

والمسكرات جميعها محرمة سواء كانت مشروبة أو مأكولة أو نحو ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » ولأنها من الخبائث التي حرمها الله على عباده حفاظاً على دينهم وأنفسهم وصحتهم وعقولهم ومجتمعهم مما يترتب عليه من عواقب وخيمة فهي تؤدي إلى هلاك النفس وانهايار الصحة وإزالة العقول وتدمير المجتمعات وهي تجر إلى عدد من الخبائث كقتل النفوس البريئة وارتكاب الجرائم والفواحش العظيمة ولهذا سميت (أم الخبائث).

ولا نتشار أم الخبائث عوامل كثيرة وأسباب عديدة أشار الباحث إلى

أهمها وهي: الأبوان والتعليم والدولة. فلأبوين تأثير في الأولاد ذكوراً وإناثاً ففي صلاحهما صلاح للأولاد وفي فسادهما فساد لهم في الغالب كما أن إهمال الوالدين لرعاية أولادهما يؤدي إلى ضرر كبير ولا يخفى ما يترتب على إهمال الأم لأولادها وتركها لهم. وللتعليم المنحرف أيضاً دور كبير في انتشار المسكرات ونحوها فإن بعض المدرسين المنحرفين والمتخرجين من مدارس الغرب يتعاطون هذه المسكرات، الأمر الذي يجعل الطلاب والتلاميذ يقتدون بهم في ذلك. وللدولة أيضاً دورها في انتشار ذلك فإن أكثر الدول العربية والإسلامية تقف موقف المتفرج من معايرة المسكرات فبعضها تسمح ببيعها علناً وبعضها تعارض بدرجات مختلفة من المعارضة إما بتحريمها مطلقاً وتطبيق الحد الشرعي عليها، وإما بتحريمها على المسلمين وإباحتها لغيرهم وإما بنشر حرمتها في الصحف والمجلات بشكل حاسم.

ومن المؤسف له أن بعض المسلمين قد يتظاهر في بلده بالتعفف ولكنه يخلع ذلك عندما يكون خارج بلده وهذا يدل على ضعف إيمانه ونزع التقوى عن قلبه الذي حث الله عز وجل عليها في كتابه العزيز فقال جل شأنه: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِن آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٦] كما أمر الله عز وجل بالتقوى في كثير من الآيات وأردفها بعد الإيمان، والتقوى هي فعل المأمورات واجتناب المنهيات. وللمسكرات والمخدرات والتدخين أضرار كبيرة على الصحة فمن أضرار المسكرات إهمال الأسرة إدارة ورعاية وتربية وانحراف الأولاد وتحطيم الأخلاق والمثل العليا وارتكاب المعاصي والآثام والجرائم إلى غير ذلك ومن أضرار المخدرات تلف الجهاز العصبي الذي يؤدي إلى الجلطة الدموية والسكتة القلبية وانهايار الأعصاب الذي يؤدي إلى الجنون إلى غير ذلك.

ومن أضرار التدخين أنه يؤثر تأثيراً ضاراً في الأجهزة الحيوية وأول هذه

الأجهزة هو جهاز التنفس والرئتان وكذلك في الأوعية الدموية ولا تخفى أضرار التدخين المتعدية إلى غير المدخن وما ينتج من أضرار بالغة على الآخرين، فالدخينة الواحدة تحتوي على عشرة ملغرامات من سم التبغ فهل يرضى المسلم أن يشرب السم أو يستنشقه ؟ وهل يسمح العاقل أن يهلك نفسه ويدمر صحته بهذا التدخين ؟ وقد نهى الله عز وجل المسلمين أن يلقوا بأنفسهم في مهاوي الهلكة قال جل شأنه: ﴿لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة البقرة: ١٩٥] وقال سبحانه وتعالى في مدح سيد المرسلين ﷺ: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرَّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ ولا ينكر ذو عقل سليم خبث التدخين وقبحه وأنه لا يقل ضرراً عن المسكرات والمخدرات، ونظراً لأهمية هذا الموضوع في هذا الزمان الذي امتلأ بشتى أنواع هذه المسكرات والمخدرات والدخان فقد عرض علي مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الرابعة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة مابين ٧ - ١٧ - ٤ - ١٤٠١هـ وبعد الاطلاع على بحث « انتشار أم الخبائث في البلاد العربية الداء والدواء » لمعالي اللواء الركن محمود شيت خطاب عضو مجلس المجمع الفقهي الإسلامي ومناقشته من قبل أصحاب السماحة والفضيلة أعضاء المجلس رأى المجلس طبعه ونشره.

وانطلاقاً من الأهداف الملقاة على عاتق الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي فقد قامت بطبع هذا البحث ونشره لتعم فائدته الأمة الإسلامية في شتى بقاع المعمورة. والله أسأل أن يكلل أعمالنا بالنجاح وأن يوفقنا وجميع الأمة الإسلامية إلى ما فيه الخير والصلاح وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين.

الأمين العام

د. عبدالله عمر نصيف

صفحه أبيض

انتشار أم الخبائث

في البلاد العربية الداء والدواء في العالم

قدمت وزارة الصحة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى « الكونكرس » الأمريكي، تقريرها السنوي سنة ١٩٧٨م، ذكرت فيه أن ميزانية الحكومة الأمريكية تتكبد خسائر مالية سنوية مقدارها ستة وخمسون ألف مليون دولار بسبب المسكرات.

وجاء في هذا التقرير مانصه: (إن تناول المسكرات يؤدي إلى فاقد في الإنتاج يقدر بثلاثة وأربعين ألف مليون دولار سنوياً، يضاف إليها ثلاثة عشر ألف مليون دولار سنوياً لنفقات علاج الأمراض الناتجة عن تعاطي المسكرات. إن عشرة ملايين من المواطنين الأمريكيين يعانون مشكلات شتى في: العمل، العائلة، الجرائم الصحية، النسل وغيرها. يقف من ورائها تعاطي المسكرات. وجاء في التقرير عن الناحية الطبية (أصبح من المقطوع به أن المسكرات تساهم بشكل أو بآخر في الإصابة بالسرطان واضطرابات القلب وأمراض الكبد)^(١)

فاذا كانت خسائر الميزانية الأمريكية الحكومية وحدها، هذا المبلغ الهائل سنوياً بسبب المسكرات، فكم خسائرها بسبب المخدرات والتدخين؟ وكم هي خسائر الأفراد والجماعات التي يدفعونها في شراء المسكرات والمخدرات والتدخين ويدفعونها فيما ينتج عنها من موبقات وعلاج صحي؟ ولاشك في أن الخسائر التي تتكبدها الحكومة والجماعات والأفراد بسبب المسكرات والمخدرات والتدخين جسيمة جداً من الناحيتين المادية التي قد تعوض ومن الناحية المعنوية التي لا تعوض أبداً.

(١) جريدة الأهرام القاهرية - السنة (١٠٥) - العدد (٣٦٦٤) - ص (١٦) ٢ صفر ١٣٩٩هـ (١١ يناير - كانون ثان - ١٩٧٩م).

فلا عجب في أن أطلق على هذا الثالوث الذي يؤدي إلى كل أنواع الخبائث اسم أم الخبائث. فما كانت المخدرات شائعة، ولا كان التدخين معروفاً يوم أطلق على الخمرة: أم الخبائث.

أما اليوم فأصبحت الخمور أنواعاً، واستشرى شرها وشر المخدرات والتدخين ؛ هذا الثالوث الخبيث، أم الخبائث كلها مظهر منها وما بطن.

لقد كان عدد المدمنين على المسكرات في سنة ١٩٦٤م خمسة وعشرين مليوناً من البشر، وأصبح عددهم من موظفي الحكومة والشركات الصناعية في الولايات المتحدة الأمريكية (وحدها) في سنة ١٩٧٨م عشرة ملايين من البشر، ولا بد من أن يكون عددهم من مجموع السكان أضعافاً مضاعفة.

وكانت خسائر الحكومة الأمريكية حالياً في سنة ١٩٦٤م أربعمئة مليون دولار،^(١) فأصبحت خسائرها المالية في سنة ١٩٧٨م ستة وخمسين ألف مليون دولار؛

وبعملية حسابية بسيطة، نجد أن خسائر الحكومة الأمريكية تضاعفت خلال أربع عشرة سنة مائة وأربعين مرة من الناحية المالية، وتضاعف عدد المدمنين إلى عشرين مرة من الناحية البشرية؛

إن الجنس البشري يجري بسرعة مذهلة نحو إدمان أم الخبائث، ويتحرك باندفاع خاطف نحو الهاوية، حتى أصبحت (القاعدة) وهي معاقره المسكرات وإدمان المخدرات والتهام الدخائن^(٢)، وأصبح (الاستثناء) هو اجتتاب أم الخبائث.

وظهرت دراسات علمية كشفت الأضرار البالغة لأم الخبائث ؛ اجتماعياً

(١) دكتور ر. برمكلي سمثرس. مشكلة الإدمان الكحولي - ص (٧٤) - بحث مقدم إلى المجلس الدولي السابع - فرانكفورت - المانية الغربية - ١٩٦٤م.

(٢) الدخائن: جمع دخينة وهي الكلمة العربية للسكرارة الأجنبية.

وطبياً، تحذر الناس من انهيار اجتماعي وصحي، فازداد المدمنون عدداً وزادهم تصاعد إنتاج أم الخبائث مدداً، كأن تلك الدراسات بشير للمدمنين نذير للمتغففين جاءت تصديقاً للمثل القائل: (نجحت العملية، ومات المريض). ولقد سيطرت أم الخبائث سيطرة كاملة على أفراد ومجتمعات الدول الرأسمالية والاشتراكية، لأن الاتجاه (المادي) في الكتلتين الشرقية والغربية بما فيه من إغراء، وتلاشي الاتجاه (الديني) بما فيه من طهر لا يمكن أن يوجه إلى إدمان أم الخبائث والإغراق في متطلبات الرفاهية والجسد، والابتعاد عن نفحات الدين وأنوار اليقين التي تبدد الظلمات وتعين على تحمل أعباء الحياة.

ولعل من المفيد أن أذكر تجربة مفكر كبير عاش في الاتحاد السوفيتي فضاق بها ذرعاً، لأنها حياة مادية لا روح فيها، وانشق على حكومته وقومه وبلاده، وتحمل الأهوال عقاباً له على انشقاقه، فصبر على السجن والتعذيب والحرمان طويلاً، مصراً على النزوع عن بلده إلى الغرب لعله يحظى بالسعادة والراحة.

وأخيراً تحقق لهذا المنشق الروسي حلمه، فغادر الاتحاد السوفيتي إلى دولة الكتلة الغربية وتجول في أرجائها باحثاً محصاً، يفتش عن حلمه المنشود: السعادة في الراحة والإطمئنان النفسي، حتى وصل إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك ألقى محاضرة أدان فيها الكتلة الشرقية ممثلة في الاتحاد السوفيتي والكتلة الغربية ممثلة في الولايات المتحدة الأمريكية، وحملهما معاً ماتعانيه البشرية من تمزق، فكان من جملة ماقاله: (إن العالم منذ انتهاء العصور الوسطى وبدء عصر النهضة، أخذ يهجر الدين ويتمرد على القيم الروحية ويحط من شأنها ويجعل القيم المادية أساس حياته ومحور أفكاره وبرهان تقدمه ومصدر سعادته.. وأصبح طموحه الفردي

مادياً، ووعود الزعماء مادية، وثقافة أجهزة الإعلام مادية... هذا التفكير المطلق يلتقي فيه الشرق والغرب، فإذا كان الشرق مادياً وملحداً رسمياً وبحكم فلسفة الدولة، فالغرب يصل إلى نفس النتيجة من طريق آخر: طريق الانغماس في المصلحة والمادة وحب الذات، إن فلسفة الغرب المادية تعتبر أن الإنسان خلق للسعادة وبالتالي فإن كل شيء يجب أن يكون في مصلحة الفرد ولكن الإنسان كما خلق للسعادة في الحياة، خلق للسعادة بعد الموت أيضاً. فلا بد له من الإيمان، الإيمان بالله والقيم الروحية والمعنوية، وبأن رسالة الإنسان هي الارتقاء إلى قيم أعلى^(١).

إن هذا المنشق الذي هرب من مادية الكتلة المغالية في ماديتها، اصطدم بعد هروبه بالكتلة المغالية في ماديتها أيضاً، الشرقية مادية ملحده والغربية مادية مصلحة، وكلاهما في ضلال مبين. ومادامت (المادة) هي (الغاية) من الحياة وليست (الوسيلة) بعد أن اقتصرت فلسفة الحياة على (الدنيا) وحدها لا على (الدنيا) و(الآخرة) فالمرء هدفه الأول والأخير هو جيبه الذي يطمئن رغبات بينه وبطنه وفرجه، كالحيوان الذي يقتصر اهتمامه على اسطبله وعلفه وفرجه، لهذا كانت الحياة المادية حياة حيوانية، والفرق بين الإنسان السوي والحيوان هو أن الأول يفكر في الدنيا والدار الآخرة، يفكر بالمادة والروح. أما الحيوان فلا يفكر إلا بالمادة.

وجاءت معالجة داء الإدمان على أم الخبائث بالنسبة للماديين (مادية) أيضاً. والعلاج المادي بالنسبة لأم الخبائث لا يقضي عليها داء بل يعمق جذورها ويزيدها بلاءً، كما نلمسه في الشرق والغرب من تضاعف الإقبال على أم الخبائث فالدواء المادي هو الذي جعل الداء المتمثل في أم الخبائث مستفحلاً يرجى شفاؤه، لأنه أثر من آثار المادة والحياة المادية، وغياب

(١) أُلقيت المحاضرة في النصف الاخير من سنة ١٩٧٨م ألقاها الكاتب والأديب السوفيتي (سولجنستين).

التوجيه الديني الذي هو الدواء الناجع لداء أم الخبائث قضى على آخر أمل في شفاء هذا الداء العضال.

وازدحمت أدوية الماديين على الداء دون جدوى، ومجمل الأدوية هي: أن المسكرات داء العصر والطبيب يشخص الإدمان على أنه مرض نفسي، ولا يستطيع المدمن الإقلاع عن الإدمان بالنصح ولفت الانتباه إلى العواقب الوخيمة للإدمان، فيجب أن يمارس إحدى الهوايات واستعمال وسائل المعالجة في المصححات، والالتفاف إلى الأسباب الداعية للإدمان.^(١)

تلك هي مجمل الدواء. لم يخرج عن الخط المادي الذي بسببه كان الداء، ويخيل إلى أن الطبيب المعالج وضع الدواء وهو يحتسي المسكرات أو يتعاطى المخدرات مع تصاعد دخان الدخائن وحسبه أن يكون مكبلاً بأغلال الحياة المادية، لا يستطيع الخروج من نطاقها ولا الخروج عليها والأسير المكبل بالحديد لا يقدر على فكاك الأسرى المكبلين. وفاقد الشيء لا يعطيه.

(١) جريدة الجمهورية العراقية - العدد (٧٤١٦) - ص (٨) - ٢٩ كانون الأول ١٩٧٨م - ٢٩ محرم ١٣٩٩ .

صفحه أبيض

في البلاد العربية

جاء في الدراسة التي قدمتها المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة التابعة لجامعة الدول العربية، إلى المؤتمر الأول لوزراء الداخلية العرب المنعقد في أيلول من سنة ١٩٧٧م في القاهرة مانصه: (وتتميز أقطار الخليج العربي بجرائم تسلل الأجانب، وجرائم المسكرات والاغتصاب)^(١).

والمعروف أن سكان الخليج العربي لم يكونوا يعرفون جرائم المسكرات لقربهم إلى الطبيعة العربية البدوية السليمة، قبل سكانها الإسلام في أيام النبي ﷺ وأقبلوا عليه وكانوا القاعدة الأمامية المقدمة التي انطلق منها الفتح الإسلامي العظيم في أيام أبي بكر الصديق رضي الله عنه سنة إحدى عشر هجرية لفتح العراق، وكان عقلاء العرب قبل الإسلام يعتبرون الإقبال على المسكرات مثلبة من المثالب التي تهدد العقل والمروءة، وقال قائلهم جواباً للقائل: (ماسر احجامة عن الخمرة؟) قال: كيف يقبل المرء على ما يضيع العقل ويهدر المروءة؟ فلما جاء الإسلام هجر المسلمون الخمرة والمسكرات، فأصبح الإسلام عدد عقلاء العرب كثيرين بعد أن كانوا قليلين، وساد العقل وانهزم الجهل.

واليوم أصبح الخليج العربي الآمن غير آمن فقد انتقلت إليه عدوى أم الخبائث، إن إحصائية المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة، لا تقتصر على إحصائية الخليج العربي ولكن تشمل سائر الدول العربية، وهذه الإحصائية عبارة عن مجموع البيانات التي بعثت بها الدول العربية إلى المنظمة. وقد اعتبرت تلك المنظمة أن الجرائم التي وقعت فعلاً هي أكثر عدداً مما أثبتته بيانات الدول العربية في جداولها. إذ تخفى قسم من الدول العربية ما يقع فيها من جرائم عمداً لسبب أو لآخر. ولكن المدقق لإحصائية المنظمة يتبين له بوضوح أثر أم الخبائث في الدول العربية.

(١) ص «٤» من التقرير.

كما يتبين تضاعف الجرائم بسبب تفشي أم الخبائث في العرب تفشياً فظيماً يجب ألا يسكت عنه المسؤولون أو يقفوا منه موقف المتفرج غير المبالي بعواقب الأخطار. وسأذكر ما يحدث في لبنان الشقيق من تفشي أم الخبائث، وهدفي من ذكرها إنذار العرب المسلمين في كل مكان، ليحذروا عواقب تفشيها في بلادهم، لأن ما يحدث في لبنان كما علمتنا التجارب في البلاد العربية اليوم أو غداً، باعتبار لبنان همزة الوصل بين الغرب والبلاد العربية، فهو محطة تلتقط مبادل الغرب وتبثها في البلاد العربية.

وسأركز على الشباب وبخاصة في الجامعات، لأنهم عماد الحاضر وقادة المستقبل.

ينتشر تعاطي المسكرات والمخدرات والتدخين في الوسط الطلابي، ويزداد انتشارها بسرعة هائلة بين يوم وآخر، وبخاصة في الجامعات، والأخطر انتشارها بين الفتيات اللواتي أصبحن يشاركن الطلاب بتعاطي أم الخبائث ويتفنن في الإدمان عليها.

وإحصائيات الأمن العام اللبناني لعام (١٩٧٧م - ١٩٧٨م) تفيد أن خمسة وسبعين بالمئة من جرائم القتل والسرقة ورائها أم الخبائث سواء عن طريق الاتجار بها أو إدمانها.

وتؤكد تقارير الأمن العام بأن الطالب الجامعي أصبح مدمناً على تعاطي أم الخبائث بشكل مريع، ولا يقتصر الإدمان على الشباب فقط. بل تعداه إلى الفتاة اللبنانية التي أصبحت لا تقل رغبة في الإدمان عن الشباب. وكأنها تتبع مبدأ المشاركة في كل شيء، وغالبا ماتكون صاحبة المبادرة.

وتذكر تلك التقارير، أن فضائح كثيره أثيرت في إحدى الجامعات الكبرى وآخرها حديثة العهد فسرت على أنها اعتداءات وتجاوزات شخصية،

والواقع هو أن مجموعة مختلطة من الشباب والشابات تعاطوا أم الخبائث حتى غابوا عن الوعي. فكانت الفضيحة!

وقد أثبتت التقارير الطبية، أن أولئك الشباب والشابات مدمنون بالتربية والهواية. وهذا منتهى الخطورة، ويبدأ إدمانهم على احتساء كأس من المسكرات أو جرعة من المخدرات أو دخينة من الدخان لي تجربوا الطعم والنكهة، ثم تتحول التجربة إلى عادة يستفحل أمرها فيشعر المدمن بعدئذ بحاجة إلى المسكرات والمخدرات والتدخين ولو كلفه الأمر انتهاك الأعراض.

ويصف الأمن العام اللبناني في تقاريره تجارة المخدرات على أن تجارها هم من (الكبار) نفوذاً وثراء، لأن هذا النوع من التجارة يتطلب رأسمال كبير للتنفيذ. وتذكر التقارير، أنه لو نفذت الأحكام بالمتاجرين والمهربين والمدمنين، لقضى سبعون بالمائة من اللبنانيين في السجون^(١).

تلك لمحات عن تعاطي أم الخبائث في لبنان الشقيق، وما يقال عن لبنان يقال عن سائر البلاد العربية الأخرى بدون استثناء مع تفاوت في عدد اللبنانيين وطريقة تعاطيهم أم الخبائث بين السرية والعلنية، وفي بلدهم أو خارجه، وفي أسلوب بيعها للراغبين فيها، فقسم من البلاد العربية تباع المسكرات علناً في الأسواق لكل الناس من مختلف الأديان وقسم منها تباع المسكرات علناً لغير المسلمين فيستعين المسلم بغير المسلم في تظمين رغباته، وقسم منها لا تسمح في بيعها علناً، ولكنها متيسرة في السوق السوداء.

أما المخدرات، فلا تباع علناً إلا في الصيدليات بموجب إذن خاص من الطبيب، يحدد فيه الكمية المسموح بيعها للمريض وتحدد وزارة الصحة الكميات المسموح بوضعها في كل دواء.

(١) مجلة الصياد - العدد ١٧٨٤ - ص (٥٤) باريس - ١٢ كانون ثاني ١٩٧٩ .

ولكن المدمنين على المخدرات يكتشفون المصادر التي توفرها لهم،
فالاقبال عليها يزداد والجرائم بسببها تتضاعف.
أما تجارة الدخائن، فاكتمست الأسواق العربية كلها بدون استثناء، وما
دامت الدول العربية تفكر بارتفاع الضرائب دون أن تفكر بتدمير العرب
فستبقى أم الخبائث تعمل عملها المدمر في الصحة العامة والأخلاق.

عوامل الداء

١/ الأبوان:

للأبوين تأثير حاسم في الأولاد ذكوراً وإناثاً، وفي صلاحهما صلاحاً للأولاد، وفي فسادهما فساداً لهم.

وكثيراً ما يبقى الطفل وحيداً في الدار، بعيداً عن رعاية والديه، لأن أباه في العمل، ووالدته في العمل أيضاً، فترعى الطفل جدته أو مربيته أو خادمتها، وهو بحاجة إلى رعاية أمه من عملها اليومي، فتعود به إلى الدار. وتربية المربية أو الخادمة، أو دار الحضانة، ليست كتربية الأم، فهو بحاجة إلى نسبة عالية من الحنان، وهذه النسبة تقدمها الأم بشكل طبيعي لا تكلف فيه.

وتربية الخدم بدون رقابة فيها محاذير كثيرة معروفة، كما أن تربية دور الحضانة تجعل الطفل ينقل المرض من أقرانه بالاختلاط، فيعيش أكثر أيام طفولته مريضاً، وتبقى آثار مرضه المستمر في طفولته بعد أن يكبر، فيعاني من تأثيره طيلة حياته.

وأخشى ما أخشاه أن ينشأ الجيل العربي الجديد بإشراف الخادومات، لتطلق عليه: جيل الخادومات.

إن الوالد والوالدة أيضاً كثيراً ما يدخان، فيقلد الولد أباه وأمّه، أو يقلد أحدهما في التدخين، وقد شاهدت أطفالاً في المدارس الابتدائية، يدخنون في طريقهم من المدرسة إلى الدار خلسة في بادئ الأمر، فاذا كبروا استحكمت فيهم عادة التدخين فأصبحوا من المدمنين.

وقد شاعت بين العوائل عادة قضاء السهرات في النوادي، فيقتبس الأطفال مما يجدونه فيها من مآسي وما يسمعون من أسمار.

في هذه النوادي على الاغلب، تقدم الخمر، ويلعب الميسر، ويستحم الكبار والصغار في أيام الحر، وتتبارى الفتيات الكاسيات العاريات بمظهرهن وتبرجهن الذي يناقض الحشمة والوقار وأبسط تعاليم الإسلام. وقد قرأت في صحيفة عربية، عن حفلة راقصة أقيمت في أحد تلك النوادي، لاختيار أحسن راقص من الشباب وأحسن راقصة من الفتيات، فقصدت أحد العوائل تلك الحفلة أسوة بسائر العوائل، وكان مع الوالدين ابنتهما المراهقة التي شاركت في الرقص وأحرزت الجائزة الاولى. وهي عبارة عن زجاجة من الخمر الأجنبي، فصفق لها الحاضرون طويلاً، وكان أشد من صفق لها حماسة أبواها، وكانا سعيدين بفوز ابنتهما المراهقة بزجاجة الخمر الأجنبي. أحقاً يجرى هذا في بلد عربى إسلامي؟.

٢/ التعليم:

كانت المساجد في البلاد العربية والإسلامية قبل عهد الاحتلال، مدارس ومعاهد وجامعات، تخرج الطلاب فيها، ويتولى التدريس فيها الشيوخ الذين كانوا يعتبرون التعلم والتعليم عبارة من أجل العبادات. وأدرك المحتل الصليبي ان المساجد لا تقتصر على تخريج العلماء، بل والمجاهدين أيضاً، وأن بقاءها خطر على بقائه، فجعل الشيوخ موظفين كسائر الموظفين، وأغراهم بالمناصب والرواتب، ثم جمع كل بضعة مدارس في مدرسة واحدة، وأخيرا قلص مدارس المساجد، وبدأ بإلغائها. ونشر المدارس المدنية لتنافس مدارس المساجد، وجعل الوظائف مقتصورة على خريجي المدارس المدنية وحدها دون المساجد، فأقبل التلاميذ على المدارس المدنية وتخلوا عن مدارس المساجد حتى أقفرت أو كادت.

وكان مدرسو المدارس المدنية القدماء على شيء من الدين في أول تأسيس المدارس المدنية، لأنهم كانوا على الأغلب من خريجي مدارس المساجد، فأوفد المحتل خريجي المدارس المدنية من الثانوية العامة مباشرة إلى الجامعة الأمريكية في بيروت التي هي كنيسة إنجيلية إلى الجامعات الأجنبية وأنشأ مدارس لتخريج المعلمين محلياً تولى التدريس فيها خريجو الجامعات الأجنبية الذين كانوا بعيدون عن الدين في أحسن الأحوال واعداء الدين في غالبيتهم، فتخرج في جامعات بيروت والجامعات الأجانب ومدارس المعلمين المحلية جماعة بعيدة عن الدين أو عدوة له، تولت التدريس في المدارس المدنية ويشككون ويدسون ويخربون، كل همهم إبعاد التلاميذ والطلاب عن الدين وصبغهم بالصبغة اللادينية، وإشاعة قشور الحضارة الأجنبية فيهم.

وعاد خريجو الجامعات الأجنبية وقد اقتبسوا مظاهر الحضارة الغربية وقشورها، ومنها تعاطوا أم الخبائث.

والتلميذ يقلد معلمه، والطالب يقلد استاذَه، والمعلم والاستاذ واقع في مصائب أم الخبائث، يتعاطاها في الحفلات والنوادي والسفرات المدرسية، والتلميذ والطالب يرى معلمه واستاذَه يشجع على المنكر ولا ينهى غيره ولا ينهى نفسه؟

وهكذا بدأت شرور أم الخبائث تستشري.

وحرَم التلاميذ والطلاب في المدارس والمعاهد والجامعات العربية من التعليم الديني ومن التراث العربي الأصيل، فتخرجوا وهم يجهلون أبسط تعاليم الدين الحنيف. ويعرفون عن نابليون أضعاف ما يعرفونه عن سعد بن أبي وقاص.

وانقضى عهد الاحتلال وجاء عهد الاستقلال، فكان المتوقع أن يعيد المسؤولون عن التربية والتعليم الامور الى مجاريها الطبيعية، ولكنهم ابقوا مناهج المحتل، بل زادوا على الطين بلة. فعمقوا آثار الاستعمار، وتبنوا مناهجه، فكان في مصر ايام الاحتلال (دانلوب) واحد، فاصبح في البلاد العربية في ايام الاستقلال ما لايعد ولا يحصى من (الدانلوبيين).

قد كان ثم أبو رغال واحداً واليوم آباء الرغال كثارا!

فلا عجب أن تشيع أم الخبائث بين الطلاب العرب، اكثر مما تشيع بين غيرهم من اصناف الناس.

ان المحتل سيطر على التعليم سيطرة قوية، تنفيذا لمخططاته في تخريج المعلمين كما يريد، بعيدين عن الدين. جاهلين تعاليمه، منصرفين الى مبادئ حضارته.

وبالامكان ان نفهم هدف المحتل من مخططاته، فما بال العرب يصرون على تطبيق مخططات المحتل بعد رحيله!

لقد كثرت (كمية) المثقفين، ولكن قلت (نوعيتهم)، فلا تستغرب ان وجدت الجامعي يخطئ في ابسط قواعد الإملاء، وهذا اذا استطعت قراءة خطه الذي يشبه خط تلاميذ الابتدائية، كأن قلمه ذبابة سقطت في زجاجة فدبت على القرطاس، ولا تستغرب ان سمعت خريج كلية الآداب يخطئ النحو والصرف أخطاء لا يقع فيها خريج الابتدائية.

ان مناهج المدارس والمعاهد والجامعات قد وضعها في زمن الاحتلال مبشرون حاقدون على الإسلام ديناً والعربية لغة، وكان أخفى طريق عرفه المبشرون وأقرته سياسة الدول الأوروبية المحتلة، هو طريق (التعليم)، لان حاجة الناس الى العلم لا تتقطع خاصة بعد ان اصبحت (الشهادات) التعليمية هي السبيل الأوحى لتسليم الوظائف الحكومية من اجل لقمة العيش، كما ان

(التعليم) يضمن تنشئة اجيال قد صبغوا بأيدي معلميههم واساتذتهم بالصبغة التي يريدها الاستعمار، وهو اخطر عامل في توجيه الصغار الى الجهة التي يريدها المعلم، فينشأ الطفل ويكبر حتى يصير رجلاً، فلا يحس في نفسه، إنه قد طبع طبعاً جديداً يراد به استبقاء سيطرة الغازي عليه وعلى بلاده، وتدمير امته بمسحه هو وأقرانه الى عبيد لبطنه وفرجه وجيبه، يذل الطريق لاقدام السادة الطغاة من حيث لا يدري انه عبد مسخر.

وإليك كلمات دالة من كلام أحد رؤوس المبشرين. تغنى عن الإكثار، هو المسيو شاتليه، قال في سنة ١٩١١م: (ان ارساليات التبشير الدينية تأتي بالنفع الكثير في البلاد الإسلامية من حيث إنها تثبت الافكار الاوربية) ثم قال: (ولاشك في ان ارساليات التبشير تعجز من ان-ترحزح العقيدة الإسلامية من نفوس معتقياها ولا يتم لها ذلك الا ببث الافكار التي تتسرب مع اللغات الاوربية التي بنشرها يحتكك الإسلام بصحف اوربا، وتتمهد السبل لتقدم إسلامي (مادي) وتقضي ارساليات التبشير لبانتها من هدم الفكرة الدينية الإسلامية) وقال: (إنه مهما اختلفت الآراء في نتائج اعمال المبشرين من حيث خطتهم في (الهدم) فان نزع الاعتقادات الإسلامية ملازم للجهود التي تبذل في سبيل التربية النصرانية، والتقسيم السياسي الذي طرأ على الإسلام، سيمهد السبيل الى المدنية الغربية الاوربية، اذ من المحقق ان الإسلام يضمحل من الوجهة السياسية، ولن يمضي زمن قصير حتى يكون الإسلام في حكم مدينة محاطة بالاسلاك الاوربية.

ان المحتل فرض لغته على التلاميذ والطلاب فرضاً، وهذا من حقه، ولكن بعد الاستقلال حرص المعلمون والاساتذة على بقاء هذه اللغات في المدارس والجامعات لتدريس العلوم بحجة ان اللغة العربية لغة ادب لا تصلح للعلم!!
أحقا ان اللغة العربية لا تستطيع النهوض بتدريس العلوم؟!!

كل هذه الجهود المريبة هي لنزع الإسلام من النفوس نزعا، ليبقى هذا القرآن مهجورا، كي تنطلق الغرائز بحرية الى ما نهى عنه الله ورسوله، ولكي يصبح المتعلمون ماديين لا يفكرون بالمثل العليا.

٣/ الدولة:

تقف قسم من الدول العربية موقف المتفرج من معاقرة أم الخبائث، فلا تعاقب قوانينها الوضعية على معاقرتها وتسمح ببيعها علنا، وتقدم في النوادي والفنادق والمطاعم والطائرات وتتقاضى على بيعها الضرائب. وتقف قسم منها موقف المعارض بدرجات متفاوتة اعلاها التحريم المطلق، واوسطها التحريم المشروط، وادناها التحريم الدعائي. أما التحريم المطلق، فتطبيق للشرعية الغراء التي تحرم أم الخبائث، وتضع على مقترفها عقوبات في الدنيا والآخرة. أما التحريم المشروط، فهي محرمة على المسلمين وحدهم ولا على غيرهم من المسيحيين واليهود والسياح على مختلف اديانهم، فهي تباع علنا، وتقدم في الاماكن السياحية وغيرها أيضاً. أما التحريم الدعائي، فتقرأ في الصحف والمجلات وتسمع في الاذاعات انها محرمة ثم تجد الاقبال عليها شديداً.

والمهم انك تجد ام الخبائث متفشية في الدول التي تعارضها، وهذا دليل قاطع على ان تحريمها لا يطبق بشكل حاسم يستأصلها من المجتمع العربي الإسلامي، ولو كان التحريم يطبق بجدية كاملة لما تيسرت في البلاد التي حرمتها ولما تزايد عدد المقبلين عليها في تلك البلاد. وقد يتظاهر العربي المسلم بالتعفف في بلده، ولكنه يخلع عن لباس

التعفف اذا توارى عن الانظار في بلده او في البلاد الاخرى حين يسافر اليها سائحا او في عمل خاص او واجب رسمى .

وقد رأيت رجلا بصحبة زوجه في طائرة متجهة الى بلده، فكان يعب الخمر هو وزوجته وهي كاسية عارية، فلما اقترب من بلده ارتدى ملابسه العربية وارتدت زوجته ملابسه المحتشمة.

كما ان الدول العربية كلها، متجهة اتجاها ماديا صرفا، فالدول الرأسمالية الاشتراكية على حد سواء، تتحدث عن تنمية اقتصادية ومشاريع صناعية، وجماعات علمية، كل اهداف زعمائها تحقيق مكتسبات مادية للفرد والجماعة والمجتمع، لا اختلاف بين رأسمالي واشتراكي، ولا تكاد تسمع شيئا عن الدين وتعاليمه في المناهج الحكومية المعلنة.

وقد تجد في ميزانية دولة من الدول الغربية، مخصصات حفل الألعاب الرياضية والساحات والملاعب والنوادي الرياضية ومرتبات الخبراء الأجانب المشرفين على الفرق الرياضية ما يبلغ أضعاف مخصصات المساجد والجوامع والائمة والخطباء بمئات المرات، وهذا وحده يدل على اتجاه الدولة في مجال التطبيق العلمي لا في مجال الاقوال الدعائية والتصريحات.

كما ان التعليم الديني بشكله المؤثر غائب عن المدارس والمعاهد والجامعات، أما التعليم المادى فهو السائد سيادة مطلقة على المؤسسات التعليمية، وهذا أيضاً دليل قاطع على اتجاه اكثر الحكومات العربية الى (المادية) وحدها .

وقد سمعت (دكتورا) يتولى منصب وزارة الثقافة والإعلام في بلد عربى إسلامي يقرأ قول الله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ﴾ [التوبة: ٢٥] فيفتح الحاء ويكسر النون في (حنين)، ويقرأ (اذ) اذا، وهكذا يكون الدكتور الوزير

المسؤول عن التوجيه الثقافي الاعلامي في بلده - والا فلا!

واجهزة الاعلام العربية تعمل عملها التخريبي في عقول ونفوس العرب بدون هوادة، كأنها موكلة باشاعة الفحشاء في الذين آمنوا، لتقضى على البقية الباقية من الإيمان.

ان الاذاعة المسموعة والاذاعة المرئية قد دخلتا كل بيت عربي تقريبا، والفتيان والفتيات يسمعونها ويرونها، واكثر ما يعرض في الاذاعة المرئية الرفوف^(١) والتمثيلات تحوى على تعاطى الممثلين والممثلات المسكرات والتدخين، فينقل ام الخبائث بالعدوى الى المشاهدين في عقر دورهم.

وقد اكتشفت ان الخيالة^(٢) المصرية أسسها الصهاينة وممثلها الرواد من الماسونيين فما تنتظر من رفوف يمثلها الماسونيون وينتجها الصهاينة! ومادامت الحياة عبارة عن صراع على (المادة) فهي (الغاية) التى تسخر للحصول عليها كل (الوسائل)، لا فرق بين حلال وحرام.

ومظاهر (المادة) سيارات فاخرة، وثياب غالية، وقصر فخم، ومنصب رفيع، وطعام دسم، وترفيه عن النفس، واليوم خمر وغدا قبر، ولاشيء بعد الموت. انها الحياة (المادية) التى تأمر بالانانية والاستئثار، وتتهى عن الجماعية والايثار، وتحث على كنز المال لاشباع الرغبات الفردية، وتحطم المثل العليا، وتخرب الذمم.

وهذا تحقيق لا هداى لاعداء، أن يصبح العربي يهتم بنفسه فقط، ولا يهتم بمصير عقيدته وارضه وعرضه.

وهذا العربي المادى: لا يقاتل ولا ينتصر، وكيف يقاتل ليموت، وهو

(١) الرفوف: (ج) رف. وهو الفيلم.

(٢) الخيالة: السينما.

يحرص على الحياة ليستمتع ويتمتع، وكيف يقوى على التضحية والفداء،
وهما من عطاء اهل القلوب، ولا من صفات اهل الجيوب.
ان الدولة التي تزعم ان بناء الانسان ماديا سيدوم، عليها ان تقرأ تاريخ
الامم الاخرى، فستجد ان الحضارات المادية زالت بزوال اصحابها،
والحضارات الباقية هي التي ارتفعت على الدين والدنيا لا على الدنيا وحدها.
وما نراه من انهيار النظم المادية في البلاد العربية بعد رحيل اصحابها
مباشرة خير دليل على ان المادة بلا روح الى فناء، والمادة بالروح الى بقاء.
فما احرى الدول العربية ان تعتبر بمن مضى ومن فنى، والا فهي بحاجة
ماسة إلى مزيد من النكسات والنكبات.

صفحه أبيض

أضرار الداء

(١) المسكرات

أضرار المسكرات كثيرة جداً. اهمال الاسرة ادارة ورعاية وتربية، وانحراف الاولاد لانسياقهم غالباً الى تقليد آبائهم، وتقليل قابلية الحصول على المعرفة والعلم، وفساد قوى الانتباه والتركيز في العقل، وتحطيم الاخلاق والمعاملة والمثل العليا، والتخلي عن المسؤولية الدينية، والدفاع عن الارض والعرض، وارتكاب المعاصي والآثام والجرائم، وتحطيم الجهاز العصبي والصحة العامة، وازدياد نسبة الامراض والوفيات.

وقد اعتبرت المؤسسات الصحية العالمية داء المسكرات أحد اربع كوارث تهدد المدنية الحديثة بالدمار وهي: السرطان، السل، الامراض التناسلية، المسكرات.

(٢) المخدرات

ثبت طبياً ان المخدرات تؤدي الى تلف الجهاز العصبي وفقدان الذاكرة وضعف الشرايين الذي يؤدي الى الجلطة القلبية والسكتة القلبية، وانهايار الاعصاب الذي يؤدي الى الجنون - أو الشرود الذهني والنسيان.

وتظهر على المدمن ملامح اللون الازرق حول عينيه بالاضافة الى لمعان العينين كما يصبح المدمن هزيراً لا يقوى على تحمل اعباء الحياة.

كما ان المدمن يفقد ارادته بالتدريج، فيصبح مسلوب الارادة كثير التردد لا يقوى على تحمل اية مسؤولية في نطاق عمله موظفاً أو تاجراً أو عاملاً أو فلاحاً أو طالباً أو مدرساً. فيقل انتاجه الفكري والعملية حتى يتضاءل ليكون عالمة على المجتمع.

(٣) التدخين

يؤثر التدخين تأثيراً ضاراً في الأجهزة الحيوية لجسم الإنسان، وأول هذه الأجهزة هو جهاز التنفس والرئتان والأوعية الهوائية، وهذا الجهاز يعتبر أول جهاز يستقبل المواد السامة الناتجة من التدخين، ولهذا نجد أن احتمال الإصابة بمرض سرطان الرئة يزيد عند المدخنين بنسبة عشرة أضعاف عنه عند غير المدخنين.

كما يؤثر التدخين تأثيراً ضاراً في الأوعية الدموية، فمن المعروف أن مواد كثيرة مضرّة تنتج عن التدخين أهمها: سم التبغ (النيكوتين) وأول أكسيد الكربون، يمتصهما الجسم وينقلان إلى الدم، فيحدثان ضيقاً في الأوعية الدموية نتيجة لاستثارة الغدة الموجودة - في جانب الكلية - بسبب إفراز هرمون يضيق الأوعية الدموية ويحدث أضراراً في جدار تلك الأوعية بصورة مباشرة، مما يؤدي إلى ترسب بعض الأملاح والمواد الدهنية على جدار الشرايين الدموية، فيؤدي هذا الترسيب ضيقاً وربما إغلاقاً لهذه الشرايين، ويقلل قدرتها على تزويد الأجهزة الحيوية في الجسم بحاجتها من الأوكسجين والمواد الغذائية التي تنقل مع الدم.

والمحصلة لكل هذا هو ظهور أعراض انخفاض الدورة الدموية للقلب والأرجل، مثل إحساس المدخن بالألم في الصدر وبخاصة عند الإرهاق، مما يضطره إلى الوقوف أو الجلوس للراحة حتى يزول الألم فيستأنف عمله، كذلك الأعراض التي تظهر في الرئتين بشكل سعال متواصل نتيجة التهاب الأوعية الهوائية وإفرازها مواداً مخاطية كثيرة.

وإذا تعالج هذه الحالات بإزالة المسببات، فقد تضيق الأوعية الدموية أو تسد، مما يسبب تلفاً في عضو من أعضاء البدن أو جزء معين فيه، مثل تلف أحد أصابع الرجل واسودادها فيقتضى بترها، أو حدوث الجلطة الدموية

التي تؤثر في عضلات القلب، وربما حدوث شلل نتيجة لحرمان تزويد جزء معين من الدماغ بحاجته من الدم.

والتدخين لا يصيب الدماغ والقلب والرئتين والشرابين والرجلين بالضرر فحسب، بل يصيب الانسان بكثير من الامراض الاخرى وكل انسان اصيب بقرحة في معدته، يعلم ان مرضه سيعود اليه ثانية اذا لم يقلع عن التدخين. وتحريم التدخين في اثناء العمل وفي الاماكن العامة ناتج عن الاضرار التي يسببها التدخين ليس على المدخن وحده، بل على من يكون معه ايضا، فقد اثبتت التحليلات العلمية ان من يكون مع المدخن في غرفة ما، يتناول حوالى ثلاثين بالمئة من المادة الناتجة عن التدخين والمنتشرة في هواء تلك الغرفة، وهذه تسبب اضرارا بالغة وبخاصة في الاطفال اذا دخن احد الابوين او كلاهما في اثناء وجودهم. كما اثبتت الاحصائيات ان أطفال المدخن اقل ذكاء ومناعة من غيرهم.

ان الدخينة الواحدة تحتوى على عشرة ملغرامات من سم التبغ، وخلال التدخين يمتص الجسم واحدا او اثنين ملغرامات من سم التبغ، فاذا علمت ان خمسين ملغراما من سم التبغ كافية لقتل انسان قوى، فانك تقدر مبلغ ضرر التدخين المدمر في الصحة العامة للانسان.

ان سم التبغ واول اكسيد الكربون هما من اهم المواد الضارة التي تحتوى عليها الدخائن الا ان القطران هو بلا ريب اخطر من كل ما تفرزه الدخائن من المواد الاخرى الضارة، كما اثبتت الدراسات العلمية الحديثة التي اجريت في السنوات الاخيرة، ومن ثم كان تصنيف الدخائن الى فئات حسب محتويات القطران فيها، وكانت القوانين والانظمة التي تحظر او لا تشجع صنع الدخائن التي يزيد محتواها من القطران على معدل احدى عشر الى ستة عشر ملغراما من القطران.

وقد اسهبت فى ذكر مضار التدخين مستنداً على الدراسات الطبيه العالميه الحديثه لاثبت أن التدخين لا يقل ضرراً عن المسكرات والمخدرات وأضع هذه الحقائق أمام علماء الدين والإعلام لكي اتساءل: لماذا تحرم المسكرات والمخدرات ولا يحرم التدخين؟.

أساليب الدواء

(١) الأساليب المادية

ان الاساليب المادية للدواء في مجال القضاء على ادمان أم الخبائث هي الأدوية المعتمدة في الكتلتين الشرقية والغربية ومعظم الدول النامية، ومن ضمنها اكثر البلاد العربية والإسلامية.

فالادمان مرض نفسى في نظر الماديين، لا يستطيع المدمن الاقلاع عن الادمان بالنصح ولفت النظر الى العواقب الوخيمة للادمان، فالماديون لا يوصون باجتتاب أم الخبائث نهائيا. لأن قليله يشرح الصدر ويؤنس الانسان - كما يقولون - بل يكافحون الادمان ويعالجون المدمن. اذا تقدم المدمن طالبا معالجته، اذ ليس في المصحات متسع لجميع المدمنين، وقد يبقى المدمن الذي يطلب معالجته في إحدى المصحات ردحا طويلاً من الزمن على قائمة الانتظار، ليتسنى له سرير في المصح، ويكون قادرا على دفع تكاليف العلاج الغالية جدا.

اذا لم يكن ضمن الاشخاص المسجلين في مؤسسات الضمان الصحى. أما الذي يرفض العلاج، فغالبا ما ينتظر مصيره في الموت البطيء، حتى يقضي نحبه غير مأسوف عليه.

وكل انسان في الانظمة المادية حر في تصرفه الشخصى ما لم يخرج على القانون. والقانون الوضعى لا ينهى عن كثير من الفحشاء والمنكر - فيحل أم الخبائث - فالمجتمع المادي يعاني من فسوق القانون.

كما ان كل مدمن على المسكرات او المخدرات او التدخين او بهم جميعا، بدأ في اول امره بكأس واحدة او مخدر ضئيل أو دخينة واحدة، ثم انزلق الى كؤوس كثيرة ومخدرات عديدة ودخائن غزيرة، وبمرور الزمن اصبح مدمنا. والتساهل بالقليل يفضى الى الكثير ثم يمسى ادمانا، وهذا ما ينطبق

على كل مدمن في كل مجتمع من المجتمعات المادية وغير المادية أيضاً.
فما هي الادوية التي يعالج بها الماديون الافراد المدمنين؟
أول هذه الادوية هي ممارسة احدى الهوايات، حتى تشغله تلك الهواية
عن الادمان.

والهواية هي انصراف المرء بدافع ذاتي الى ماتصبو اليه نفسه ويرتاح له
من اعمال فكرية او يدوية او خدمة اجتماعية او نشاط انساني.
وهذه الهوايات كلها بواد والمدمن بواد آخر، لأن الادمان اصبح هواية
المدمن ولو كانت لديه هواية اخرى اقوى تأثيراً فيه من الادمان، لانصرف
اليها بكل طاقاته ولما انصرف الى الادمان.

وكل انسان يعلم انه اذا ترك عمله لا حالته على التقاعد اذا كان
موظفاً، ولكبر سنه اذا كان عاملاً او فلاحاً او ذا حرفة من الحرف، لابد ان
تكون لديه هواية يقضي بها اوقات فراغه، فيشعر بالسعادة والاطمئنان وهو
يزاول هوايته، والا قضى وقته عبثاً في النوادي والمقاهي والمنتديات، ولكن
من الصعب على من لم يزاول هواية من الهوايات في مقتبل العمر ان يزاولها
او يختارها وهو في آخر العمر، والمدمن قد زاول هواية تعاطى أم الخبائث،
فلا يستطيع استبدال هواية جديدة اخرى بأمر الخبائث.
وقد حاول كثير من المدمنين العمل بنصيحة الاطباء في اتخاذ هواية
من الهوايات.

فاختاروا هواية زاولوها مدة من الزمن، فكانوا كالذي لا يشتهي طعاماً
فيجبر نفسه اجباراً على تناوله، لذلك اخفقت محاولات تسع وتسعين بالمئة
على اتخاذ هواية جديدة، فهربوا منها الى ما يحبون، اما الواحد بالمئة فبقي
يزاولها مكرهاً لانها لم تبق هواية يقبل عليها فرحاً مستبشراً، بل اضحت
دواء يتناوله المريض مضطراً.

وثاني هذه الادوية هو استعمال وسائل المعالجة في المصححات وقد اخفقت تلك الوسائل في تسعين بالمئة من المدمنين، وقد غادر قسم من هؤلاء المدمنين وهم اكثر ادمانا لانهم تعلموا وسائل عديدة من المدمنين الآخرين. وقد مكث قسم من المدمنين مدة طويلة في المصححات دون ان تتقدم حالتهم الصحية خطوة الى أمام.

ومن المعلوم ان المسؤولين في المصححات عن النظام يحرصون على ابتعاد المدمنين عن جميع انواع أم الخبائث، ولكن ثبت ان تلك الانواع رائجة في السوق السوداء داخل المصححات، وبإمكان المدمنين تعاطي ما يشتهونه بعيدا عن اعين الرقباء.

وقد غادر احد المدمنين المصح ومعه تقرير الطبيب المعالج الذي ينص على شفائه من الادمان. فأقام حفلة في داره ابتهاجا بشفائه لا صدقائه، فشرب معهم حتى الثمالة.

وثالث هذه الادوية، هو الالتفات الى الاسباب الداعية للإدمان لمعالجتها، واسباب الادمان في هذا العصر معروفة جدا، أولها: رفاق السوء، الذين يبدأون حياتهم في الادمان منذ الصغر في المدارس الابتدائية، ويتصاعد الادمان بمرور الزمن، وتعاطي أم الخبائث اصبح وباء بين الصغار، والمعالجة الناجعة هي الاسوة الحسنة في الابوين والمعلم والمدرس والاستاذ، فاذا كان هؤلاء أو اكثرهم مدمنين، فكيف يمكن ان يكونوا اسوة حسنة للأطفال والاولاد والشباب.

ورفاق السوء لا يقتصر نشاطهم في مؤسسات التعليم، بل يشمل دور الخيالة واماكن الالعاب والمنتزهات والعمل.

فاذا لجأ الطفل او اليافع او الشاب الى داره، كانت الاذاعة المرئية رفيقة الذي يعرض عليه بما يعرض من رفوف تعاطي الخمر والمخدرات

والتدخين، فمن النادر ان يعرض (فليم) ليس فيه آفة من تلك الآفات.
ومن الاسباب تصاريف الدهر ونكبات الايام وضعف الرقابة العائلية
والتشرد وهذه الاحداث تعالج بالاقبال على أم الخبائث، فينسى المرء
واقعه المرير.

وفي كتب الادب ان أبا نواس تاب على يدى شيخ صالح عن شرب
الخمير، الا اذا فرح او اجتاحه الحزن، فكان يعاقر الخمرة كل يوم بحجة انه
فرح او حزين، والمرء لا يخلو من حادث يفرحه او يحزنه كل يوم.
وطالما سمع كل من يراجع طبيا لمعالجته من مرض ألم به، فيسمع
موعظة كل طبيب، لا تحزن، والحزن لا يستورده أحد ولا هو قدر كل انسان
فكيف يستطيع المريض ان يستجيب لموعظة الطبيب.
والخلاصة ان الدين غائب عن المجتمع وهو العلاج الوحيد الناجع
للابتعاد عن أم الخبائث، وبه يخلو المجتمع من الادمان والمدمنين.

(٢) الأساليب الدينية

لست ادعى ان الأساليب الدينية النابعة من تعاليم الإسلام تقضي على
الادمان وتشفي المدمنين مدفوعا بعاطفتي الدينية ولكن الاطباء الذين اطلعوا
على الشريعة الإسلامية من المسلمين وغير المسلمين، أكدوا ان الإسلام وحده
من بين سائر الاديان يقضي على الادمان قضاء مبرماً، ويعالج أسبابه
معالجة ناجعة تجعل من المدمن انسانا سويا، ينصرف تلقائيا عن ام الخبائث
بالسمو الروحي والنفسي، ويقلع عنها طوعيا ليتجه اتجاها جديدا الى ما
يشغله عن الادمان. ويعيش حياته نادما على ما جنت نفسه من آثام.
وقد استطاع مسلم من الباكستان يعيش في الولايات المتحدة الامريكية.
أن يؤثر في عدد من المدمنين، عجزت المصححات من شفائهم نهائيا. فاتصل
بهم اتصالا مباشرا، فنجح في دعوتهم الى الإسلام، فانصرفوا الى الله

وطبقوا تعاليمه، فسمت روحهم وصفت نفوسهم واصبحوا خلقا جديدا .
ان اليهوديه في تعاليمها الباقية تتجه الى (المادية) ولا تحرم الخمر،
والنصرانية في طقوسها المعتمدة تتجه الى (الروحية) ولا تحرم الخمر،
والإسلام وحده في تعاليمه الخالدة يتجه الى (المادية) و(الروحية) فتجعل
المسلم يبتغى فيما آتاه الله الدار الآخرة ولا ينسى نصيبه من الدنيا، وهو
وحده يحرم الخمر تحريما قاطعا، لذلك كان هو الدين الذي يصلح لكل زمان
ومكان، فلا (مادية) تعزل المسلم عن واجبه الديني، ولا رهبانية تصرفه عن
متطلبات الحياة.

كما ان تساهل الاديان الاخرى بالقليل من أم الخبائث، يؤدي في النتيجة
النهائية الى الادمان - فكل مخالفة صغيرة تصبح كبيرة بالتدريج، وكل
تساهل في القليل يفضي الى الكثير. وما دام الاتجاه (المادى) والفلسفة
(المادية) تحث على اقتناص ما في الدنيا من متعة ومتاع - واعتبار الدنيا هي
البداية والنهاية دون التفكير في الآخرة وحسابها والجنة والنار، مصير
الانسان والآخرة، بل التصريح علنا برفض المغيبات واطلاق تعبير (الغيبيات)
على مجرد التفكير بالآخرة والجنة والنار وعذاب القبر والحساب بأسلوب
تهكمى، ونعت المؤمنين بالغيب بنعوت سمجة، فان الاتجاه (المادى) والفلسفة
(المادية) لا تقود الى الادمان بكل عواقبه ونتائجه التى تهدد الحضارة
والمصير الانساني، ولا تؤدي الا الى تزايد المدمنين لتشمل الابناء والبنات
والفتيان والفتيات والرجال والنساء. لقد حرمت الشريعة الإسلامية الخمر
تحريما قاطعا.. لانها تراها مضيعة للنفس والعقل والصحة والمال. فحرمتها
منذ اربعة عشر قرنا .

والاصل في التحريم القرآن والسنة، وقد جاء تحريم الخمر في القرآن
تدرجيا، لان العرب في الجاهلية كانوا يتعاطون الخمر بكثرة.

وأول نصوص التحريم في القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا
الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] ثم جاء القرآن بعد ذلك
بتأثير شاربها في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ
وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] ثم نزل التحريم القاطع في
قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠].

أما السنة فقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ
قال: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها
وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن).

وروى مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (كل مسكر
خمر، وكل خمر حرام).

وروى الامام احمد عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (ما أسكر
كثيره فقليله حرام).

وروى ابو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (لعن
الله الخمر وشاربها وساقها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها
والمحمولة اليه). رواه ابن ماجه وزاد: (وآكل ثمنها).

واخرج البيهقي عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: (إن
اناسا من امتي يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها).

واخرج الدارمي عن جابر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (من
كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد على مائدة يشرب عليها الخمر).

وروى ابو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إن الله
حرم الخمر وثمرتها، وحرم الميتة وثمرتها، وحرم الخنزير وثمرته).
وقال عليه الصلاة والسلام: (من شرب الخمر فاجلدوه).

وقال عبدالله بن عباس رضى الله عنهما: (لما نزل تحريم الخمر مشى الصحابة بعضهم الى بعض وقالوا أحرمت الخمر وجعلت عدلا للشرك) رواه الطبراني.

وروى ان عبدالله بن عمر رضى الله عنهما (ذهب الى ان الخمر من اكبر الكبائر) رواه الطبراني.

ومن المتفق عليه، انه لا يشترط لتوفر ركن الشرب ان يؤدي الشرب الى السكر فيكفي لقيام الجريمة مجرد الشرب، ولو كان من المستحيل ان تؤدي الكمية التي شربت للسكر، لان الشرب محرم لذاته^(١).

وحد الشرب ثمانون جلدة عند مالك وابي حنيفة، وهو رواية عن احمد، ويرى الشافعى - وقوله رواية اخرى عن احمد - ان الحد أربعون جلدة فقط، ولكن لا بأس عنده من ضرب المحدود ثمانين جلدة إذا رأى الامام ذلك، فيكون الحد أربعين جلدة، وما زاد عليه تعزيز.

وسبب اختلاف الفقهاء ان النبى ﷺ جلد أربعين، وجلد ابوبكر الصديق أربعين، وجلد عمر بن الخطاب ثمانين. قال على بن ابي طالب رضى الله عنه: (جلد النبى ﷺ أربعين وجلد ابوبكر أربعين وجلد عمر ثمانين، وكل سنة، وهذا أحب الى) ويرى اصحاب هذا رأى ان فعل النبى ﷺ حجة لا يجوز تركه بفعل غيره، وان الاجماع لا ينعقد على ما يخالف فعل النبى ﷺ وابى بكر الصديق رضى الله عنه وعلى بن ابي طالب رضى الله عنه، ويحملون الزيادة من عمر بن الخطاب رضى الله عنه على انها تعزيز يجوز اذا رآه الامام^(٢).

والاصل في الحدود انها لا تقبل عفو ولا صلحا ولا اسقاطا اذا كانت من حقوق الله الخالصة، ولما كان الشرب من حقوق الله الخالصة، فليس

(١) بدائع الصنائع (١١٢/٥) وشرح الزرقاني (١١٣/٨) واسنى المطالب (١٥٨/٤) والمغني (٣٢٨/١٠).
(٢) المغني (٣٢٩/١٠) وشرح فتح القدير (١٨٥/٤) واسنى المطالب (١٦٠/٤) وشرح الزرقاني (١١٣/٨).

للافراد والجماعة اسقاطه او العفو عنه، على اننا اذا اعتبرنا رأى الامام الشافعى رضى الله عنه في ان الحد اربعون جلدة فقط وان ما زاد على ذلك تعزير، فانه يجوز لولى الامر ان يعفو عن العقوبة المعتبرة تعزيرا كلها او بعضها، أما الجزء المعتبر حدا فلا يمكن اسقاطه ولا العفو عنه^(١) ومن المتفق عليه ان العقوبة لا تنفذ على السكران حتى يفيق، لأن العقوبة جعلت للتأديب والزجر، والسكران لا يشعر بما حدث له^(٢).

تلك حدود الله، فيقتضي ان نلحق هذا الحد وحكمته لأولادنا في سن مبكرة، فقد وجدت كثيرا من الرجال والنساء لا يعرفون حكمة تحريم أم الخبائث ولا حكم الشريعة فيها.

وقد ذكرت ان عوامل انتشار الداء من أم الخبائث في البلاد العربية والإسلامي هي: الابوان، والتعليم، والدولة.

فاذا كان الابوان متدينين وجها اطفالهما الى الدين مبكرا، وأمرهم بالمعروف ونهياهم عن المنكر، وكانا الاسوة الحسنة لهم.

أما اذا كان الابوان بعيدين عن الدين، يعاقران أم الخبائث أو يعاقرها احدهما. فان الاطفال يقلدون الوالدين تقليدا أعمى في أغلب الأحيان.

كما ان الحياة المادية الطاحنة التى فرضت نفسها على البلاد العربية والإسلامية جعلت مورد الزوج وحده لا يكفي لإعالة الأسرة، فشاركته الزوجة في العمل طلبا لمورد مالي اضافي وانصرفت الى عملها خارج الدار وحرمت اطفالها من رعايتها، فنشأ الاطفال على تربية لا ترقى الى تربية الأم الحنون على اي حال.

ولا أدري هل تساوي خسارة الأسرة في ضياع الاطفال وانحرافهم ما

(١) التشريع الجنائي الإسلامي (٥٠٧).

(٢) شرح فتح القدير (١٥٨/٤) وشرح الزرقاني (١١٢/٨) المطالب (١٦٠/٤) والمغني (٣٣٥/١٠).

تريجه من دراهم معدودات في عملها!٩

وإنى لأعلم علم اليقين أن تربية الزوجة لأطفالها تربية صالحة هي أهم واجب من واجباتها الأساسية التي خلقها الله لأدائها في الحياة - ولا يمكن أن تكون مكاسب الزوجة المادية بدرجة من الأهمية بحيث تلتفت المرأة عن واجب تربية أطفالها تربية صالحة، وإذا ربحت المرأة ما في الدنيا من متاع وخسرت تربية أطفالها فانها تكون الخاسرة خسرانا مبينا .

إن عجبى لا ينقضي من رجل يسمح لزوجته ان تهمل تربية أطفالها من أجل المال، فتعمل في اعمال لم تخلق لها، تلتهمها العيون الفاسقة، وتتخلى عن عملها الذي خلقت له وهو انجاب الاولاد وتربيتهم.

ورضى الله عن شهدائنا الذين استشهدوا دفاعا عن اعراضهم، فقد تخلصوا من رؤية أشباه الرجال الذين يغضون النظر عن تصرفات اعراضهم ويبيعونها بالمال.

إن تقليد الأجانب في حرية المرأة في كل شئ سيؤدي الى نفس النتائج التي يعانيتها الاجانب: تفسخ الاسرة، واختلاط الأنساب، وكثرة الخيانة الزوجية وتزايد الطلاق وتشرد الأطفال، وانحراف الابناء والبنات، وتفشى الرذيلة، وتعاطى أم الخبائث، وانصراف الشباب عن الزواج، وخراب البيوت. وقد أعطى الإسلام للمرأة حقوقها المشروعة، وعين لها واجباتها المطلوبة، ومن اهم تلك الواجبات تربية الاطفال تربية صالحة، فعلينا أن نعطي المرأة حقوقها، وعليها أن تؤدي واجباتها.

والعامل الثاني من عوامل انتشار أم الخبائث في البلاد العربية هو عامل: التعليم، ان ايفاد خريجي المدارس الاعدادية (الثانوية العامة) وهم في دور المراهقة، لم يتعلموا الدين والعربية الفصحى كما ينبغي، الى الجامعات الأجنبية في الخارج والداخل، يؤدي الى اهتزاز شخصية الطالب العربي

المسلم، فتبهره علوم الغرب وحضارته، وتلوّثه قشور مدنيته، فيعود الى بلده ملوثاً مفتوناً بكل ما هو اجنبى في أسلوب الحياة والتراث واللغة، فينقل أمراضه بالعدوى إلى طلابه، ومن أمراضه تعاظمي أم الخبائث.

ان إفاد خريجى الاعدادية يؤدى الى ضياع أبنائنا في وسط الحضارة المادية للغرب، فلا بد من إفادهم بعد تخرجهم في الجامعات العربية لإكمال دراساتهم العليا في الغرب مع اختبار الطلاب الموفدين من هيئة حريصة على الدين واللغة - ليتعلموا العلوم التى لا يتيسر تعلمها في الجامعات العربية كالعلوم التطبيقية المتخصصة مثلاً، فمن المهازل أن توفد الطلاب إلى الجامعات الأجنبية للتخصص بالدين واللغة والتاريخ الاسلامي لأن الاساتذة الأجانب في الجامعات الاجنبية الذين يدرسون الدين واللغة والتاريخ الإسلامى اكثرهم يهود أو مبشرون أو جواسيس فيعلمون الطلاب العرب المسلمين الشك في الدين واللغة والتاريخ الاسلامي، فهذا الشك والدس والافتراء هو الذي يتقنونه، وهم اذا عرضوا معلوماتهم في تلك المجالات على علماء عرب مسلمين لا يستطيعون ان ينالوا درجة النجاح في المرحلة الابتدائية من التعليم فكيف يستطيعون منح طلابنا أعلى الدرجات العلمية في علوم لا يتقنونها ويكونون لها اعظم العداء، ويريدون لها اعظم البلاء.

كما يجب اختيار المعلمين والمدرسين من العناصر الخيرة التى تحرص على الدين الحنيف واللغة العربية الفصحى والتراث العربى الإسلامى والتاريخ الإسلامى.

بالعلم والمدرس والاستاذ، فمن الحرام ان نفسح المجال للعناصر الفاسدة من المدرسين لا فساد أفلاذ أكبادنا من التلاميذ والطلاب.

والقاعدة التى تتبعها الدول العربية في اختيار المعلمين والمدرسين والأساتذة تقتصر على الشهادة العلمية وحدها، بينما يجب أن ندخل عنصر

التدين والاعتداد بالفصحى والتراث والتاريخ والاخلاق الحميدة والمعاملة الحسنة في الاختبار.

وحينذاك سنجد ان العناصر الخيرة من المدرسين تخرج عناصر خيرة من التلاميذ والطلاب في المدارس والمعاهد والجامعات.

اما أن نزج كل من هب ودب في مجال التعليم، ففيه اعظم الاخطار وأوخم العواقب، كما نلمسه في واقعنا المرير.

وسيقول قائل: وأين يعمل أهل الشهادات الآخرون الذين لم يختاروا في حقل التدريس؟ والجواب: انهم يمكن ان يعملوا في المناصب الادارية الاخرى - وما اكثرها - حيث يكون تأثيرهم أهون شرا مما يكون على التلاميذ والطلاب. والعامل الثالث من عوامل انتشار أم الخبائث في البلاد العربية هو عامل الدولة.

والواقع ان عامل التعليم وعامل الدولة: هما عاملان متصلان اتصالا عضويا، فهما عامل واحد وليس عاملين، لان الدولة هي المسؤولة عن التعليم بما فيه التعليم الدينى أيضاً.

ان المحتل الغاصب قلص التعليم الدينى في المساجد والمدارس والمعاهد والجامعات، وكان من المتوقع أن يعود هذا التعليم في عهد الاستقلال ولكن - للأسف - حرصت الدول المستقلة على مناهج الاحتلال في التعليم وذهب بعض منها الى مدى أبعد، حيث ألغوا التعليم الدينى نهائياً. ففاقوا المحتل الغاصب في هذا المجال مع الأسف الشديد.

يجب ان تعود المساجد الى ازدهارها في نشر التعليم الدينى واللفوى والتاريخى لتخرج العلماء العاملين من جهة والمجاهدين الصادقين من جهة اخرى. ويجب ان يعود التعليم الدينى الى المدارس والمعاهد والجامعات المدنية، فمن أعظم الكوارث ان يتخرج تلاميذنا وطلابنا في هذه المؤسسات التعليمية

وهم في جهل مطبق بكل تعاليم الدين الحنيف.

ويجب ان تظهر مناهج التعليم التي وضعها الاستعمار لغرض تخريب الذمم وافساد الفرد والمجتمع، وابعاد الدين عن الحياة.

كما ان الدولة مطالبة بالغاء القوانين التي لا تحرم أم الخبائث بل تشجع عليها وقد فرض المستعمر هذه القوانين على البلاد العربية والإسلامية فرضاً لبيع الخمر والفسق والفجور حتى يدمر النشء تدميراً.

ان الشريعة الإسلامية وحدها تحارب أم الخبائث حرباً لا هوادة فيها، فلا بد من عودتها لتداوى المجتمع والفرد مما تركه المحتل من آثار تخريبية، وتقدم للعرب والمسلمين لامراضهم انجع الدواء.

ان من المخجل ان تقدم الدولة في حفلاتها الخمر وتسمح ببيعها علناً في متاجرها الخاصة والعامة وتوافق على استيرادها أو انتاجها محلياً ومن المخجل ان تكون أكبر صادرات إحدى الدول العربية الخمر بأنواعها، وان تشجع قسم من الدول العربية تقديم الخمر وبيعها بحجة تشجيع السياحة، وان تقيم إحدى الدول العربية نادياً للعبرة بحجة تشجيع السياحة أيضاً.

أبلغ الأمر بقسم من الدول العربية أن تبيع الدين والعرض بالمال!!

أما أجهزة الإعلام العربية فتشجع بأسلوب مباشر أو غير مباشر على تعاطي أم الخبائث ويكفي أن تعرض أجهزة الإعلام المرئية تمثيلات يعاقر الممثلون والممثلات الخمر والمخدرات فيها ويدخنون.

وبمقدور الدول العربية أن تظهر أجهزة الإعلام وتوجهها للتي هي أقوم، فتؤدي بهذا العمل واجبها وتجعل منها عنصراً للتعمير، لأنها بوضعها الراهن عنصر للتدمير.

وأرجو أن لا تبلغ السذاجة بعربي مسلم حداً يصدق فيه ان الصحف والمجلات حرة فيما تكتب، وأن أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية تلبى رغبات

المستمعين فأكثر المستمعين ينصتون الى محطات اذاعة القرآن الكريم أكثر مما ينصتون الى محطات الاذاعة الاخرى، هذا اذا كان هناك من ينصت الى الاذاعات العربية.

ولكن لو فرضنا جدلاً أن قسماً من المستمعين أو المشاهدين يرغبون سماع أو رؤية التمثيليات الفاجرة الداعرة أفتلبى الدولة هذه الرغبة المنحرفة، وهى التى تدعى أنها تقاوم الانحراف والمنحرفين!

وهناك صحف ومجلات تنشر اعلانات مدفوعة الأجر لأنواع الخمر والدخائن، فيجب قطع دابر أمثال هذه الاعلانات.

وهناك دول عربية تقدم في حفلاتها الرسمية وغير الرسمية الخمر والدخائن، وتقدمها في طائراتها الحكومية مع الطعام والهدايا، وما سافرت على احدى تلك الطائرات الا وشعرت أننى غريب بين المسافرين لأنهم يشربون الخمر ويدخنون، وغريب على المضيفات لأنهن يستغفرن من وجود مسافر يعف عن الخمر ويكف عن التدخين.

وكم أتمنى على الله ان يتول الحكم في الدول العربية حكام صالحون، يخافون الله ويتمسكون بتعاليمه ويلتزمون بالكتاب والسنة، يرتادون المساجد ويفشون مجالس العلم والعلماء. لأن الشعوب العربية متدينة بالطبع، تميل الى الدين والتدين والحكام الصالحون يؤثرون في توجيههم الى التمسك بأهداب الدين الحنيف، والناس على دين ملوكهم، كما يقول المثل العربي القديم، ويزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

صفحه أبيض

الخاتمة

تملك الدول العربية أقوى سلاح فعال لاستئصال أم الخبائث الأمير والأجير، والحاكم والمحكوم، والغني والفقر، والصغير، الكبير.

ان التهاون في تطبيق الشريعة الإسلامية يؤدي الى تكاثر الذين يتعاطون أم الخبائث وتضاعف عدد المدمنين، وفي ذلك مافيه من أخطار فادحة على حاضر المسلمين ومستقبلهم.

وواجب علماء المسلمين مكمل لواجب الدولة في القضاء على تعاطي أم الخبائث فلا بد من تعاون العلماء والحكام على درء آفات الجسيمة تعاوناً صادقاً وثيقاً.

واجب رجال الدول ان ينفذوا فتاوى علماء المسلمين نصاً وروحاً، فهذا أعظم خدمة لآبناء وطنهم وشعوبهم وأكبر وسيلة لرفع شأنهم أفراداً وشعوباً. وواجب علماء المسلمين ان يبينوا للناس احكام الشريعة بياناً واضحاً لا لبس فيه ولا غموض وان يطالبوا الدولة بكل وسيلة وبشتى الطرق أن تطبق الشريعة الإسلامية التي جاءت لخير البشر ومنفعتهم، ومصلحة الناس وصالحهم.

ومن المعلوم ان هناك اختلافاً بين الفقهاء فيما يخص المسكرات، ومن المصلحة ان نضع حداً لهذه الاختلافات لأن ترك الشغرات التي يستطيع التسلسل منها المنافقون والذين في قلوبهم مرض ليس في مصلحة المسلمين في مثل هذه الظروف والايام.

ولست بصدد ذكر هذه الاختلافات التي قد يكون من اسبابها حرمان قسم من الفقهاء في وصول بعض احاديث النبي ﷺ الخاصة بالمسكرات اليهم في أيامهم. فاجتهدوا ما وسعهم الاجتهاد اعتماداً على الكتاب وعلى السنة التي اطلعوا عليها. اما اليوم - وبعد تدوين الحديث تدويناً متميزاً -

فقد وضع كل شيء فلا عذر لعلماء المسلمين في ألا يجتمعوا على رأي واحد والحلال بين والحرام بين.

واجتماع رأي علماء المسلمين الأعلام في أمر المخدرات ضروري في هذه الظروف والايام، نظرا لتفشي تعاطي المخدرات في البلاد العربية والإسلامية، ويتضح بما جاء في هذا البحث أن اخطار لا تقل عن اخطار المسكرات ان لم تكن أشد خطرا منها وأعظم بلاء.

وأعرض على علماء المسلمين النص الذي ورد في كتب الفقه ليروا فيه رأيهم «ويشترط ان تكون المادة المسكرة مشروبا فان لم تكن كذلك فلا حد فيها وانما فيها التعزير كالحشيش والداتورة»^(١).

وقد ابتكر تجار الخمر أنواعا كثيرة على شكل أقراص وحقن لا على شكل مشروب تعمل عمل الخمر والمخدر لم يكن يعرفها الفقهاء الأقدمون، فهل من المعقول ان يكون حد هذه الخمر والمخدرات تعزيرا؟!

وما رأي علماء المسلمين في التدخين، بعد ان ظهرت أضراره الفادحة على الصحة العامة والاقتصاد؟

ان مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة ومجمع الفقه الإسلامي في مكة المكرمة والهيئات الإسلامية في كل مكان مطالبون باصدار فتاوى جماعية في حدود أم الخبائث: مسكرات ومخدرات وتدخين، ونشر تلك الفتاوى على أوسع نطاق وفي شتى أجهزة الإعلام، وتبليغها للحكومات العربية والإسلامية، ومطالبتها في اخراجها من حيز الفتاوى الى حيز التنفيذ.

ولست أشك في أهمية هذه الفتاوى وتأثيرها في المسلمين، ولكنها لا تكفي ما لم تبادر الحكومات الى تنفيذها بحزم واستقامة، وان تبادر الى تطهير

(١) أسنى المطالب (١٥٩/٤) وحاشية ابن عابدين (٣٢٨/٣ - ٤٢٩) ونهاية المحتاج (١٠/٨) وانظر التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي (٥٠٢/٢) عبدالقادر عودة - الطبعة الاولى - ١٣٧٩هـ.

أجهزة إعلامها واختيار الهيئات التدريسية في مؤسساتها التعليمية ليكونوا أسوة حسنة لتلاميذهم وطلابهم وان تقطع دابر تهريب أم الخبائث الى بلادها ودابر بيعها في أسواقها وتمنع استيرادها من الخارج وانتاجها في الداخل.

وان تفتح أبواب أجهزة إعلامها لعلماء الدين ليقولوا كلمة الدين في أم الخبائث، وان يقول الأطباء والمفكرون والأدباء كلمة الفكر والأدب في أخطارها وان يطهروا مناهج التعليم من كل ما يناقض الدين الحنيف. وان يعيدوا تنظيم المناهج التعليمية على أسس مستمدة من ديننا وتراثنا العظيم الذي ينفع الناس، وان يضعوا تدريس الدين والتاريخ الإسلامي والتراث في تلك المناهج، وان يعيدوا للمسجد مكانته في العلم والتعليم والعبادة، وان يهتموا بتربية الاطفال بجعل الاسبقية للتربية بالنسبة للامهات قبل أى واجب آخر، وان يكونوا قبل كل شيء قدوة حسنة للمحكومين. وان على علماء المسلمين والحكام ان يتحركوا بسرعة وتعاون وثيق للتغلب على شرور أم الخبائث قبل فوات الاوان.

لقد رفع العلماء والحكام شعار: استعادة فلسطين من العدو الصهيوني الى أصحابها الشرعيين.

ولن يستطيعوا استعادتها بالمدمنين الملوئين، فالمدمن لا يقاتل أبدا والملوث لا ينتصر ابدا.

والذي يقاتل هو المجاهد في سبيل الله، والذي ينتصر هو الطاهر من الأدران، فلينظر العلماء والحكام كيف يفعلون.

والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وآله وأصحابه الطيبين.

صفحه أبيض

مشكلة الخنثى بين الطب والفقہ

لسعادة الدكتور/ السيد محمد علي البار

مستشار الطب الإسلامي بمركز الملك فهد

للبحوث الطبية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة

صفحه أبيض

مشكلة الخنثى بين الطب والفقه

مقدمة تاريخية:

رغم ان مشكلة الخنثى الحقيقية نادرة الحدوث إلا ان الخنثى الكاذبة ليست شديدة الندرة وتحدث بنسبة حالة واحدة من كل خمسة وعشرين ألف ولادة. وقد اهتم الفقهاء المسلمون منذ ظهور الإسلام بقضية الخنثى وهناك حكايات كثيرة تدل على مثل هذا الاهتمام. وتمتلاً كتب الفقه بقضية الخنثى وأحكامها حيث تشكل معضلة ذهنية فقهية تتحدى القرائح وتؤدي بالتالي إلى مزيد من الاهتمام والبحث وإلى إيجاد تصورات ذهنية قد لا يكون لها في أرض الواقع أساس.

وهناك روايات وأحاديث ضعيفة كثيرة تدل على أن هذا الموضوع قد أثر منذ عهد النبي محمد ﷺ، بل قيل إن أول من حكم في الخنثى عامر بن الظرب في الجاهلية حيث نزلت به هذه القضية فسهر ليلته فقالت له خادمته سخيلة راعية غنمه: ما أسهرك ياسيدي؟ قال: لا تسألني عما لا علم لك به. ليس هذا من رعى الغنم، فتركته ثم عادت فوجدته مهموما فاعادت عليه السؤال حتى أخبرها فقالت له: اتبع الحكم المبال، ففرح وزال غمه.

وقصدها في ذلك إن كان يبول من مخرج الذكر فهو ذكر وإن كان يبول من مخرج الأنثى فهو أنثى. وإن لم يتضح فهو الخنثى المشكل.

وقد أوردوا حديثاً رواه الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما، «أن الرسول ﷺ سئل عن مولود له قبل وذكر، من أين يورث؟ قال: من حيث يبول».

وقد رد علماء الحديث هذا الحديث. قال ابن عدي: «إنه من منكرات محمد بن السائب الكلبي» ونبه البيهقي على أن الكلبي لا يحتج به، ووصفه ابن حجر العسقلاني بالكذب والضعف، وقال عنه ابن حبان: «وضوح الكذب

فيه أظهر من أن يحتاج إلى الإغراق في وصفه» وفي رواية أن «رسول الله ﷺ أتى بخنثى من الأنصار فقال: ورثوه من أول مايبول منه».

وقد ورد في مسند ابن شيبه أن معاوية بن أبي سفيان أتى بخنثى فاحتار فيه حيرة شديدة فبعثه إلى أبي طالب كرم الله وجهه بالعراق فلما وصل إلى علي قال علي: ماهذا بالعراق فاصدقني. فاصدقه الخبر فقال علي: لعن الله قوماً يرضون بحكمنا ويستحلون قتالنا. انظروا الى مباله فإن بال من حيث يبول الرجل فهو رجل، وإن بال من حيث تبول المرأة فهو امرأة قالوا: إنه يبول من الموضعين جميعاً فقال علي: له نصف نصيب الذكر ونصف نصيب الأنثى.

وروى عن قاسم بن إصيص أنه رأى بالعراق خنثى ولد من صلبه وبطنه وذكروا حكايات أخرى كثيرة منها أن امرأة جاءت إلى علي كرم الله وجهه فزعمت أنها متزوجة بابن عم لها، وأنها وقعت على خادمتها فحملت فأمر علي كرم الله وجهه غلامه قنبر أن يعد أضلاعها فإذا هي أضلاع رجل فكساها ثياب الرجال وأخرجها بعد أن بعث إلى ابن عمها وقال له: هل أصبتها بعد أن حملت الجارية منها؟ قال نعم. قال: إنك أجسر من خاصي الأسد!!.

وهي حكاية من حكايات لا تصح وتذكر بعض كتب الفقه ان أضلع الرجل ثمانية عشر ضلعاً من الجانب الأيمن، ومن الأيسر سبعة عشر. ذلك لأن حواء خلقت من ضلع من أضلاع آدم وهي القصوى، استلت منه وهو نائم. بينما أضلع المرأة ثمانية عشر من كل جانب.

وقد ذكر الخطاب ان في اثبات الأحكام بمثل هذه الاستنتاجات التي ذهب اليها البعض ضعفاً، وأن العيان على خلافه. وقال: «فقد اتفق خلق كثير من أهل التشريع على أنهم عاينوا أضلاع الصنفين «الرجل والمرأة» متساوية العدد».

ومن المعلوم اليوم ان عدد الاضلاع هي اثنا عشر من كل جانب للرجل والمرأة على السواء.

وقد بحث الفقهاء احكام الخنثى من حيث الختان والميراث والزواج والشهادة والاستتار واللباس والامامة في الصلاة والامامة العامة والحج وسهمه في الجهاد وقذفه وديته وحده وسجنه وكيفية غسله عن موته والصلاة عليه.

ولذا فان أحكام الخنثى مفرقة في ابواب الفقه المتعددة. وبما ان تعريف الخنثى لدى الفقهاء يختلف إلى حد كبير عن تعريف الاطباء اليوم فان الفقهاء والاطباء مدعوون جميعا لدراسة هذه العضلة والاتفاق فيها على تعريفات واضحة.

وفيما يلي سنوضح التعريف اللغوي ثم الطبي الحديث ثم نخلص الى تحديد المشكلة وكيفية حلها.

تعريف الخنثى في اللغة:

الخنثى من خنث الطعام ذا اشتبه امره واختلط حالة وجهل طعمه. وقيل مأخوذ من الخنث بمعنى اللين والتكسر، ومنه الخنث: المسترخي المتثني، والمخنث سمي بذلك للينه وتكسره (وتشبهه بالنساء). ويطلق الخنثى، على من لا يخلص لذكر أو انثى. وجاء في لسان العرب: الخنثى الذي لا يلحق لذكر ولا انثى. وجعله كراع وصفا فقال: رجل خنثى له ما للذكر والانثى. الخنثى الذي له ما للرجل والنساء جميعا والجمع خناث وخنائى مثل حبالى. قال الشاعر:

لعمرك ما الخناث بنوقشير بنسوان يلدن ولا رجال

تعريف الخنثى في الفقه:

اختلف الفقهاء في تعريف الخنثى. قال الكاساني: «الخنثى من له آلة الرجال والنساء.. والشخص الواحد لا يكون ذكرا وانثى حقيقة، فاما ان يكون ذكرا، واما ان يكون انثى» وهو تعريف دقيق كل الدقة للخنثى الكاذبة كما سيأتى في التعريف الطبى. وجاء في تعريف العيني في كتابه البناية في شرح الهداية: «إذا كان للمولود فرج وذكر فهو خنثى». وبنحوه قال الجعفرية الإمامية الاثنى عشرية.

وذكر الطرطوشي ان الخنثى هو الذي له ذكر وفرج او لا يكونان، ولكن له ثقب يخرج منه البول. وقال ابن قدامة في المغنى.. الخنثى هو الذي له ذكر وفرج امرأة او ثقب في مكان الفرج يخرج منه البول. وينقسم الى مشكل وغير مشكل فالذي يتبين فيه علامات الذكورة او الانوثة فيعلم انه رجل او امرأة فليس بمشكل وانما هو رجل فيه خلقة زائدة او امرأة فيها خلقة زائدة. وحكمه في إرثه وسائر أحكامه يعتبر بمباله «فإن بال من عضو الذكورة فهو ذكر وإن بال من الفرج فهو انثى»، وإن بال منهما جميعا اعتبرنا اسبقها، فإن خرجا معا ولم يسبق احدهما يرث من المكان الذي فيه اكثر، وإن استويا «أي استوت كمية البول من عضوي الذكورة والانوثة معا» فهو حينئذ مشكل. وقد يتبين اشكاله عند الكبر بعلامات آخر.

أنواع المشكل:

وهذه التعريفات تضيف الى الخنثى «الكاذبة» الخنثى المشكل ويحدده الفقهاء بالانواع التالية:

- ١- من لم يكن له من قبله مخرج ذكر ولا فرج انثى ولكن لحمه ناتئة يرشح منها البول رشحا على الدوام.

٢- من ليس له الا مخرج واحد بين المخرجين منه يتغوط ومنه يتبول.

٣- من ليس له مخرج أصلاً لا قبل ولا دبر ويتقيأ ماأكله.

وكلها عيوب خلقية في تكوين المجرى البولي والجيب البولي التناسلي.

وأما الثالث فهو عيب شديد في تكوين المذرق Urogenital Sinus Cloaca حيث يتوقف نمو المذرق في فترة مبكرة بحيث لا يتكون المستقيم والقناة الشرجية ولا يتكون المجرى البولي التناسلي. ولا تعيش هذه الحالات إلا بعد إجراء عمليات جراحية معقدة. وقد ذكر ابن قدامة في المغنى أنه قد رأى في زمنه هذه الحالات المشكلة حيث قال «وقد وجدنا في عصرنا شيئاً شبيهاً بهذا «أي الخنثى المشكل» لم يذكره الفرضيون ولم يسمعو به. فإننا وجدنا شخصين ليس لهما في قبليهما مخرج لا ذكر ولا فرج. أما أحدهما فذكروا أنه ليس في قبله إلا لحمية ناتئة كالربوة يرشح البول منها رشحاً على الدوام وأرسل إلينا يسألنا عن حكمه في الصلاة والتحرز من النجاسة في هذه السنة، وهي سنة عشر وستمائة (٦١٠هـ) والثاني شخص ليس له إلا مخرج واحد فيما بين المخرجين منه يتغوط ومنه يبول. وسألت من أخبرني عن زيه فأخبرني أنه إنما يلبس لباس النساء ويخالطنهن ويغزل معهن ويعد نفسه امرأة.

«وحدثت أن في بعض بلاد العجم شخصاً ليس له مخرج أصلاً لا قبل ولا دبر وإنما يتقيأ ماأكله وما يشربه».

وهذه الحالة الأخيرة لا شك - لا تطول بها الحياة وإنما يموت المصاب بها في طفولته الباكرة ولا نتصور أنه يمكن في ذلك الزمان إجراء عمليات جراحية شديدة التعقيد لانقاذه.

تعريف الخنثى في الطب

يعرف الخنثى في الكتب الطبية بأنه الشخص الذي تكون أعضاؤه الجنسية الظاهرة غامضة، ولتحديد نوعية الخنثى ينظر الطبيب إلى الغدة

التناسلية حسب فحصها النسيجي «الهستولوجي»، فإن كانت الغدة خصية والأعضاء التناسلية الخارجية تشبه تلك الموجودة لدى الأنثى، فهو خنثى ذكر كاذب Male Pseudo herma phrodite، وإن كانت الغدة مبيض والأعضاء التناسلية الظاهرة ذكرية فهي خنثى كاذبة Female Pseudoherma phrodite، وإن كان لهذا الشخص مبيض وخصية، أو هما معا ملتحمان فهو خنثى حقيقية True Hermaphrodite، ولا عبرة آنذاك بالأعضاء الظاهرة التي قد تشبه الذكر أو الأنثى أو كليهما معا.

الخنثى في الطبيعة: إن الخنثى هي التي تجمع جهازي التناسل للذكر والأنثى على السواء وهذه الحالات منتشرة في النباتات والطحالب واللافقريات وخاصة الديدان، ففي طحلب الاسبيروجيرا مثلا نجد جهازي التناسل معا في نفس الطحلب، ولكن رغم ذلك فإن الطحلب لا يتم فيه تلقيح الذكر بالأنثى الا عبر طحلب آخر.

وفي النباتات نجد كثيرا منها يحمل في زهراتها جهازي الذكورة والأنوثة معا، ومع هذا فإن طلع الزهرة (جهاز الذكورة) لا يلتقى بمتاعها (جهاز الأنوثة) لأن أوان نضوج هذا يختلف عن تلك، فيؤدى ذلك الى ان تلقح حبوب اللقاح (من طلع الزهرة) متاع زهرة اخرى بواسطة الرياح او الحشرات او الطيور. وفي الدودة الشريطية التي تجمع في كل حلقة من حلقاتها الالف او تزيد جهازي الذكورة والأنوثة معا. ومع ذلك فان تلقيح الانثى لا يتم من الذكر في نفس الحلقة بل بواسطة حلقة أخرى.

وهناك مجموعة من ديدان الكبد واغلبها يوجد في الصين وشرق آسيا من فصيلة Clonorchis، وفصيلة Fasciolia، التي تعيش في الانسان والاغنام وغيرها من الحيوانات. وجميعها تمثل الخنثى ففي كل دودة منها جهازا الذكورة والانوثة معا.

الخنثى في الإنسان: الخنثى الحقيقية: True Hermaphrodite

إن الخنثى الحقيقية في الإنسان التي تجمع في أجهزتها الخصية والمبيض نادرة الوجود جدا وقد نشرت مجلة ميديسن دايجست (١٩٨٠) حالة خنثى حقيقية في الولايات المتحدة ولديها مبيض واحد وخصية واحدة (في العادة تكون للأنثى مبيضان وللرجل خصيتان). ولهذه المرأة رحم وبظر كبير Phallus استعملته كقضيب في علاقاتها الجنسية مع النساء فترة من الزمن. وفي سن ٣٢ كفت عن تمثيل دور الذكر وتحولت الى تمثيل دور الأنثى. وعندما بلغت ٣٤ عاما حملت ووضعت طفلا ميتا. وقد رفضت هذه أي تدخل جراحي وقالت انها سعيدة بكونها خنثى.

(٢) حالات كلينفلتر Klinefelter Syndrome

وهذه حالات بها زيادة في كروموسومات الجنس حيث ان بها ثلاثة كروموسومات بدلا من اثنين كما هو معتاد. ولمثل هذا الشخص كروموسومي الانوثة XX بالاضافة الى كروموسوم الذكورة Y. ولذا يتجه تكوين الاعضاء التناسلية في الجنين الى الذكورة بسبب وجود كروموسوم الذكورة. ورغم ذلك فإن هذا الذكر يكون بارد الهمة ضعيف الباءة عنيئا، له اثناء كبيرة وقضيب صغير الحجم. وفي هذا المرض تكون الخصية ضامرة ولا تفرز هرمونات الذكورة الا نادرا بسبب خلل في تكوين الانابيب المنوية Seminiferous tubules Dysgenesis.. وهذه الحالات لا تستطيع الانجاب حتى لو اعطيت هرمونات الذكورة التي تساعد على الانتصاب والجماع.

اختلاف تعريف الفقهاء عن تعريف الاطباء للخنثى

ينظر الطبيب الى الغدة التناسلية اولا فان وجدها تحمل المبيض والخصية معا فهذه هي حالة الخنثى الحقيقية التي هي نادرة الحدوث جدا. اما إن وجد أن الغدة التناسلية مبيض والاعضاء الظاهرة ذكورية فإن تلك

الحالة هي حالة الخنثى الكاذبة التي اصلها انثى وظهرها ذكر، وان كانت الغدة التناسلية خصية والاعضاء الظاهرة تشبه الانثى فإن ذلك هو الخنثى الذكر الكاذب - أي الذي أصله ذكر وظاهرة الانثى.

ويحتاج الطبيب للوصول لمعرفة جنس المولود او البالغ في الحالات المشتبه فيها الى معرفة:

(أ) الجنس على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) ويمكن تحديده بأخذ خلايا من خلايا الدم البيضاء او خلايا مبطنة للفم لفحصها .

(ب) معرفة الغدة التناسلية وذلك بأخذ خزعة (عينة) منها وفحصها نسيجيا .

(ج) فحص الاعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة وفحص العلامات الثانوية للذكورة أو الانوثة وخاصة في حالة البلوغ.

(د) فحص عام للجسم لمعرفة وجود الاورام مثل تلك الموجودة في الغدة التناسلية او الغدة الكظرية.

ويعتمد الفقيه في تحديد الخنثى على المبال فإن بال من موضع الذكر فهو ذكر وان بال من الفرج او اسفل البظر فهو انثى. وكانوا يوقفون الخنثى من الاطفال ويطلبون منه ان يتبول الى حائط فإن سال منه البول ورشه رشا فهو انثى وان قذف البول فهو ذكر. وان لم يتبين مباله فهو الخنثى المشكل لديهم.

ولا شك ان هذا الفحص قد يؤدي الى الخطأ فقد يكون الخنثى ذكر في غدته التناسلية وكروموسوماته الجنسية الا ان المبال (فتحة صماخ مجرى البول) أسفل القضيب وان كيس الصفن مشقوق حتى يبدو مثل الفرج فيتأكد لدى الفقيه آنذاك انه انثى ويحكم بانه انثى قطعاً. والواقع انه ذكر ويمكن اعادته لوضعه الطبيعي باجراء عملية جراحية.. ويفقد المصاب بذلك كثيرا من حقوقه في الميراث (حيث يعطى نصيب الانثى) وفي الفيء اذا اشترك في

الجهاد حيث لا يقسم له مثلما يقسم للمقاتلين بل يحذى ويعطى من الغنيمة كما تعطى المرأة عندما تشترك في الجهاد.. ولا يسمح له بالامامة في الصلاة ولا القضاء ولا الامامة العامة.. الخ من الامور التي يختص بها الذكور.

ولا شك ان تشخيص الفقهاء للخنثى في هذه الحالات خاطيء، ولانلومهم على ذلك فتلك هي معلومات زمنهم. اما اليوم فالقول في موضوع الخنثى يعود لاهل الذكر واهل الذكر هاهنا هم الاطباء لا الفقهاء والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وكل ماورد في كتب الفقه عن الخنثى فينبغى ارجاع الحكم فيه اولا الى الاطباء فإن حكموا بان هذا الشخص ذكر في تركيبه الكروموسومي والغددي فهو كما حكموا، وعلى الفقهاء ان يبنوا احكامهم بعد ذاك على ما يقرره الاطباء.

تغيير خلق الله:

ولا يدخل في موضوع الخنثى ماحدث في العقود الاخيرة من عمليات المسخ التي يتم فيها تغيير خلق الله. وتحويل الذكر الكامل الذكورة الى انثى وذلك بجب ذكره وخصائه ثم القيام بعملية جراحية لايجاد فرج ومهبل ثم اعطائه هرمونات الانوثة كي تنمو اثداؤه وينعم صوته ويتوزع الدهن في جسمه على هيئة الانثى.

ولم تتجب اطفالا عندما تكون تقوم بدور الذكر لان مثل هذه الحالات في العادة لا تفرز حيوانات منوية إذ تكون الخصية ضامرة.

وفي السجلات الطبية هناك حالتان مماثلتان، احدهما لا امرأة في اليابان والاخرى في تنزانيا. وقد سجلت الاخيرة عام ١٩٧٨، ولم تحمل اي منهما الا بعد اجراء عملية جراحية على خلاف الحالة الامريكية التي حملت ووضعت دون أى تدخل جراحي.

الخنثى الكاذبة Pseudo Hermaphrodite :

في هذه الحالات تكون الغدة التناسلية إما مبيضا او خصية ولا يجتمعان معا أبدا، بينما تكون الاعضاء الظاهرة غامضة وعكس ماعليه الغدة التناسلية، فعندما تكون الغدة مبيضا تكون الاعضاء التناسلية الظاهرة ذكرية (قضيبة)، والعكس كذلك أى عندما تكون الغدة التناسلية خصية تكون الاعضاء الظاهرة انثوية (فرج) وحالات الخنثى الكاذبة ليست شديدة الندرة فهي توجد بنسبة مولود من كل خمسة وعشرين ألف ولادة.

تحديد جنس الجنين:

ولكي نفهم موضوع الخنثى لابد لنا ان نعود الى علم الاجنة لنرى كيف يتحدد جنس الجنين. وهناك ثلاثة مستويات يتحدد فيها جنس الجنين:

أولا: المستوى الصبغي (الكروموسومي) Chromosomal Sex :

وهذا يتحدد بأمر الله سبحانه وتعالى عندما يلحق حيوان منوي يحمل كروموسوم Y أو حيوان منوي يحمل كروموسوم X البييضة التي تحمل دائما كروموسوم X. فتكون البييضة الملقحة (النطفة الأمشاج) إما XY أي جنينا ذكراً أو XX أي جنينا أنثى. وقد نوه المولى سبحانه تعالى بذلك في قوله عز من قائل: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ﴾ ﴿٥٥﴾ مِنْ نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٥٦﴾ ﴿النجم﴾ والنطفة التي تمنى هي نطفة الذكر، لا ريب. وهذا المستوى يتحدد في لحظة التلقيح.

ثانيا: المستوى الغددي Gonadal Sex :

وهذا يتحدد بأذن الله تعالى في الأسبوع السادس والسابع منذ التلقيح. وتظهر خلايا الغدة التناسلية في كيس المح في الجنين في الاسبوع الثالث من عمره ثم تهاجر هذه الخلايا الى الحدبة التناسلية Genital Ridge في

الاسبوع الخامس. ولا يمكن معرفة الغدة التناسلية في الجنين السقط قبل ان يتم الاسبوع السادس ويدخل في السابع. وتكون الغدة التناسلية في هذه المرحلة غير متميزة Undifferentiated gonad ولا يتم التمايز إلا بعد نهاية الاسبوع السادس وهو ما أشار إليه حديث حذيفة بن أسيد رضى الله عنه يرفعه الى النبي ﷺ حيث قال: (إذا مر بالنطفة اثنتان واربعون ليلة بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يارب أذكر أم أنثى؟ فيقضى ريك ماشاء).

ومن هذا الحديث نفهم ان تشكيل الغدة التناسلية لا يتم الا بعد مرور ٤٢ يوماً من لحظة التلقيح، وان تكوين الاعضاء التناسلية الداخلية والخارجية لا يتم الا بعد تكوين الجلد. ومن المعلوم ان الاعضاء التناسلية الخارجية تنمو من الجلد، وان جنس الجنين يعلمه الملك بامر الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: مستوى الاعضاء التناسلية:

والاعضاء التناسلية ظاهرة وباطنة. والباطنة في الانثى هي المبيضان والرحم وقناتي الرحم والمهبل، واما الباطنة في الذكر فهي الحبل المنوى والحويلة المنوية والبروستاتا وغدد كوبر. وتتكون الاعضاء التناسلية الباطنة في الانثى (ماعدا المبيض) من قناتي مولر Mullerian duct وهي بجانب الكلية المتوسطة للجنين (واحدة على كل جانب) Para mesonephric duct وتتحد القناتان في الوسط لتكون الرحم والمهبل.

أما الاعضاء التناسلية (ماعدا الخصية) للذكر فتتكون من قناتي ولف Wolfrian duct وهي قناة الكلية المتوسطة للجنين Mesonephric duct ومنها يتكون البربخ Epididymis والقناة الناقلة للمني Ductus deferens والقناة القاذفة Ejaculatory duct .

وتتكون الأعضاء التناسلية الظاهرة في الذكر والانثى من الجيب البولى

التناسلي Urogenital Sinus ومن بصيلات تناسلية Genital Tubercles تتكون من الجلد على نهاية غشاء المذرق Cloacal Membrane.

وتكون هذه الأعضاء غير متميزة حتى الأسبوع التاسع ثم يبدأ التمايز البطيء الخفي في الأسبوع التاسع ثم يتضح وينجلي في الأسبوع الثاني عشر. ويسير خط نمو الأعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة في اتجاه الانثى الا اذا وجدت كمية من هرمون الذكورة التستسترون Testosterone الذي تفرزه الخصية منذ أن تتكون أي منذ نهاية الأسبوع السادس وبداية السابع. والذي يؤثر تأثيراً بالغاً على مسار الأعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة. ولذا فإن إزالة الخصية من جنين ذكر او عدم تكونها يؤدي الى وجود جهاز تناسلي أنثوي رغم أن جنس الجنين على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) ذكر XY. أما إزالة المبيض او عدم تكونه فان لا يؤثر على سير الاعضاء التناسلية التي تسير في اتجاه الانثى. بل ان وجود كروموسوم X واحد فقط كما في حالات ترنر {XO} Turner Syndrome فان الجهاز التناسلي الذي يتكون انما يكون لانثى.

إذن أساس الجهاز التناسلي الظاهر والباطن (عدا الغدة التناسلية) يتجه الى الانثى فاذا وجدت الخصية أو هرمون التستسترون فان الزيادة تجعل الجهاز التناسلي يتحول الى اعضاء ذكرية. وقد تم تجربة ذلك في الحيوانات والابقار.

وبما ان التستسترون يمثل في تركيبه الكيميائي هرمون الانوثة + مجموعة مثيلية، فاننا ندرك ببساطة عظمة الآية الكريمة في قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) وهي درجة لا تشمل القوامه فحسب ولكنها تشمل تركيب البدن بأكمله.

نستطيع الآن بعد هذه الامامة والعجالة ان نناقش انواع الخنثى الكاذبة.

أنواع الخنثى الكاذبة:

١- الخنثى التي اصلها انثى وظاهرها ذكر Femaie Psuedo herma phrodite تكون هذه الحالة انثى على مستوى الصبغيات (الكروموسومات) الجنسية أي XX، وعلى مستوى الغدة التناسلية أي انها مبيض ولكن نتيجة افراز هرمون الذكورة من الغدة الكظرية (فوق الكلية) أو استخدام هرمونات لها تأثير نحو الذكورة مثل هرمونات البناء Anabolic hormones أو هرمون ابروجسترون، فإن خط سير الاعضاء التناسلية الظاهرة يتجه نحو الذكورة، وذلك بنمو البظر نموا كبيرا حتى يشبه القضيب، ويلتحم الشفران الكبيران مما يجعلها يشبهان كيس الصفن.. بينما ان كيس الصفن يحتوى على الخصيتين بداخله، أما هذا فلاشئ سوى الدهن بداخله.

لهذا عندما تولد مثل هذه الانثى فإن الاهل يظنونها ذكرا فيسمونها اسم ذكر وينشئونها كذلك، فإذا جاءت مرحلة البلوغ ظهرت آثار الانوثة من نمو الثديين ونعومة الصوت وتوزيع الدهن في الجسم توزيع الانثى.. وبما ان فتحة المهبل مقفلة ولا يوجد فرج فإنه لا يبدو منها حيض وإن كانت هناك تغييرات في الرحم واحتباس لذلك الدم. وعندئذ ينزعج الاهل فيذهبون بعثاهم ذاك الى الاطباء وعند الفحص الدقيق يتبين الامر ويقوم الاطباء باصلاح الوضع واعادته الى اصله فيرجعون اعضاءها الظاهرة الى ماعليه اعضاءها الباطنة وهي انثى.

٢) الخنثى التي اصلها ذكر وظاهرها أنثى Male Pseudohermaphrodite :

قد يكون الجنين ذكرا على مستوى الصبغيات وعلى مستوى الغدة التناسلية ولكن الجنين يولد بشكل انثى في اعضائه الظاهرة. وهذه الحالات اندر من سابقتها (الخنثى التي اصلها انثى وظاهرها ذكر) وترجع هذه الحالات النادرة الى احد الاسباب التالية:

(أ) حالات تأنيث رغم وجود الخصية Testicular Feminization Syndrome :

وسبب هذه الحالات الوراثية (المتحيزة عبر كروموسوم Xlinked Recessive أو السائدة Autosomal Dominant) أن الأعضاء لا تتأثر بوجود هرمون الذكورة (التستسترون) الذي تفرزه خصية الجنين، ولديها مناعة لفعله فتسير الأعضاء في خطها المرسوم عند عدم وجود التستسترون. ولذا تتجه الى تكوين أعضاء تناسلية انثوية خارجية مع وجود فرج ومهبل ولكن الرحم غير موجود أو هو ضامر.

ومما يزيد في عسر تشخيص مثل هذه الحالة ان الاثداء تنمو عند البلوغ على هيئة الانثى ويتوزع الدهن في الجسم بطريقة توزعه في الانثى وينعم الصوت وتظهر كل علامات الانوثة الثانوية. ولا يشك احد في ان هذه انثى سوى انها لا تحيض.

وعند الفحص الطبى الدقيق يكتشف الطبيب ان التركيب الصبغى لهذه المرأة في ظاهرها هو تركيب الرجل XY ثم يجد الخصية قد نزلت الى الشفرين او في القناة الاربية Inguinal Canal لعدم تمام نزولها. لذا فإن العلاج في هذه الحالة هو ازالة الخصية التى لم يعد منها فائدة والتي يحتمل تحولها الى ورم خبيث.. ولا يخبر الطبيب بان هذه المرأة (في ظاهرها) هي ذكر في الاصل بل يتركها على طبيعتها تلك التى نمت وربت عليها.. ولكن على الطبيب ان يخبر تلك المرأة ان عليها ان لا تتوقع مجيء العادة الشهرية ولا الحمل. واما ماعدا ذلك فيمكن ان تسير حياتها على نمط الانثى. وقد يحتاج الطبيب الى اعطاء المصابة بعض هرمونات الانوثة وان كان ذلك ليس بضربة لازب.

(ب) حالات تأنيث بسبب نشاط هرموني من الغدة الكظرية-Feminizing Adren- :

al Tumour

قد ينمو روم خبيث في الغدة الكظرية وتفرز فيه هذه الغدة هرمون الانوثة

الاستروجين فاذا حصل مثل هذا الورم في الجنين (وهو امر نادر الحدوث جدا لان اكثر حدوث هذا الورم في البالغين)، فإن تأثير هرمونات الانوثة قد يطغى ويسبب عدم نزول الخصية الى كيس الصفن وبالتالي انشقاق الكيس وعدم التحامه مما يجعله اشبه بالشفيرين الكبيرين. ولا ينمو القضيب كذلك فيبدو وكأنه البظر وخاصة اذا كانت فتحة مجرى البول في أسفله.

هناك يبدو للاهل ان هذا الوليد إنما هو أنثى فينمو كذلك ويترععرع ولكن تتغير الامور عند البلوغ فتظهر علامات الذكورة من غلظة الصوت ونمو شعر الوجه (الشارب واللحية).. ويذهب الاهل الى الاطباء فيعرفون الحقيقة بعد اجراء مزيد من الفحوص. ويعيدون الفتى الى وضعه الطبيعي باجراء بعض العمليات الجراحية.

(ج) حالات تأنت بسبب اخذ الام لهرمونات الانوثة أثناء الحمل

اذا اخذت الحامل هرمونات الاوستروجين او مشتقاتها في الاشهر الثلاثة الاولى من الحمل فان ذلك يؤدي الى عدم نزول الخصيتين وبالتالي انشقاق كيس الصفن مما يجعله اشبه بالشفيرين الكبيرين، كما ان نمو القضيب يتوقف فيبدو وكأنه بظر كبير.

ومما يجعل الشبه كبيرا بالانثى ان فتحة صماخ البول تكون من اسفل القضيب. وهذه العلامات الظاهرة تجعل الاهل يظنون ان المولود أنثى فينشؤونه كذلك حتى يتتبعه الاطباء او يتتبعه الاهل اثناء مرحلة البلوغ فيعيدون الفتى الى وضعه الطبيعي بواسطة التدخل الجراحي.

وهناك بالاضافة الى ما سبق من انواع الخنثى الكاذبة حالات مضطربة لا تدخل مباشرة في مشكلة الخنثى:

١/ حالات ترنر Turners Syndrome :

الخلل هاهنا على مستوى الصبغيات الجنسية. فالمصاب لا يحمل سوى

صبيغ (كروموسوم) واحد للأنوثة فقط بينما يحمل الشخص الطبيعي كروموسومين إما XX للأنثى أو XY للذكر. ولهذا يرمز لهذه الحالة بـ XO (علامة على وجود X واحد فقط).. عند غياب كروموسوم الذكورة تتجه الاعضاء التناسلية الباطنة والظاهرة الى الانثى سوى انها لا تحيض ولا تحمل لان الغدة الجنسية (المبيض) ضامرة. ويذكر مرجع سيسل لوب انه قد تم تسجيل حالة واحدة من حالات ترنر حملت وانجبت ولدا ذكرا وهي حالة موزاييك في تركيبها الكروموسومي XX/XO أي مختلطة بحيث تحمل بعض خلاياها كروموسومات الانثى كاملة XX بينما تحمل الخلايا الاخرى كروموسوم X فقط.

وقد حدثت حوادث كثيرة من هذا المسخ المرعب المخيف في بلاد الغرب وتنشر المجالات الطبية للاطباء كيفية اجراء مثل هذه العملية الحقيرة ومن ذلك مانشرته مجلة مختصر الامراض الباطنية وامراض النساء والولادة Medicine Gynec Obstet Digest في عدد فبراير ١٩٨١م. بل لقد بلغت الوقاحة ان جاء بعض الاطباء الذين يمارسون هذه العملية القذرة في الولايات المتحدة وارادوا ان يعلموها الاطباء في المملكة العربية السعودية، ولكن كليات الطب رفضت ذلك (حدث ذلك في كلية الطب جامعة الملك عبدالعزيز بجدة).

والانكى من ذلك ان هؤلاء الاطباء القوادين يعملون في المغرب وفي تونس ولهم عيادات ومستشفيات يجرون فيها هذه العمليات تحت سمع وبصر الحكومات المسلمة!! وهؤلاء هم من الفرنسيين وحتى الآن فإن زبائنهم هم من الغربيين السياح الذين يأتون الى تونس والمغرب لاستخدام المخدرات (الكيف وغيره) المنتشرة هناك دون رقابة.

والافظع من ذلك كله ماحدث في كلية طب الازهر في القاهرة حيث دفعت الايدى القذرة طالبا مخنثا يدعى سالى الى ان يتقدم لبعض

الخلاصة والنتيجة:

ان حالات الخنثى الحقيقية نادرة الوجود جدا ولم يسجل الطب ان مثل هذه الحالات النادرة قد قامت بدور الذكر كاملا اي انها استطاعت الانجاب ثم تحولت الى دور الانوثة وانجبت.. وانما الحالات القليلة المسجلة هي لحالات توجد فيها الخصية والمبيض معا بينما الاعضاء الظاهرة إما لانثى او لذكر او كليهما معا.. وغالبا ماتكون الغدد التناسلية (الخصية - المبيض) مندثرة او هامة..

أما حالات الخنثى غير الحقيقية فهي ليست شديدة الندرة (حالة من كل ٢٥,٠٠٠ ولادة كما يذكر ذلك كيث مور).. وهي ناتجة عن خلل في الهرمونات اما بسبب نشاط زائد او ورم في الغدة الكظرية او تعاطى ادوية وعقاقير اثناء الحمل.

ولا ينتج عن هذه الحالات المشتبهة ان تقوم الخنثى (الانثى في الحقيقة وظاهرها ذكر) دور الذكر كاملا اي انها لا تستطيع مطلقا ان تتجب بنكاح النساء.. وكذلك الخنثى (الذكر في حقيقته وظاهره انثى) لا يستطيع ان يحيض فضلا عن ان يحمل وينجب، وما ذكره الفقهاء من حالات خنثى تقوم بدور الذكورة ثم الانوثة أو الدورين معا.. ليس له اصل.. نقصد هنا بدور الذكورة القدرة على الاحبال والانجاب.. وكذلك دور الانوثة القدرة على الحمل والانجاب.

أما القيام بالاتصال الجنسي فامر يحدث بين النساء والنساء احيانا فيما يعرف بالسحاق Lisbanism ويمكن بطبيعة الحال ان يحدث مع الخنثى وذلك لنمو البظر نموا كبيرا. ولكن هذه الانثى الخنثى لا تستطيع احبال اي امرأة لانها لا تفرز حيوانات منوية.. وكذلك الخنثى التي اصلها ذكر لا تستطيع ان تحمل ابدا وان امكن الاتصال بها جنسيا لوجود شق بين كيس

الصفن او الشفرين الكبيرين ومهبل مع عدم وجود رحم.

وبما ان احكام الخنثى في الفقه الإسلامي مبنية على معلومات الاطباء والتجربة والمشاهدة في عصورهم السابقة ودون الرجوع الى الفحص النسيجي للغدة التناسلية لعدم توفر ذلك آنذاك فان على الفقهاء ان يراجعوا هذه الاحكام على ضوء التقدم الطبى الواسع الذي حدث في العصر الحديث.

ولا بد لذلك من اجتماع الاطباء المهتمين بهذا المجال مع الفقهاء الاجلاء للخروج باحكام تتلاءم مع المعلومات الطبية في العصر الحديث.

وليست هذه الاحكام مبنية على نصوص قرآنية او نبوية لا يمكن مخالفتها بل هي مبنية على اجتهاد الفقهاء الاجلاء.. وقد احسنوا واجادوا حسب ماتوفر لهم من امكانيات اما العلماء الاجلاء في عصرنا الحديث فقد بعدت بينهم وبين الاطباء الفجوة ونرجو بهذا البحث ان نقرب من الفجوة في مجال محدود هو موضوع الخنثى.

صفحه أبيض

القرارات والفتاوى

● القرار الخامس:

الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة في دورته الأولى عام ١٣٩٨ هـ بشأن التأمين بشتى صورته وأشكاله.

● القرار التاسع:

الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض أتباعها.

● القرار رقم (١٤٨):

الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة بشأن حوادث التخريب.

● القرار رقم (١٣٨):

الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة في حكم مهرب ومروج المخدرات.

● بيان الأمانة العامة للرابطة:

بشأن الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي.

● القرار الثاني عشر:

الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة حول فلسطين.

● قرارات الدورة الثالثة عشرة المنعقدة عام ١٤١٢ هـ:

١- بشأن موضوع المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض.

٢- بشأن موضوع المشيمة.

٣- بشأن موضع تصنيع وتسويق مجسم للكعبة المشرفة.

صفحه أبيض

القرار الخامس

الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي في دورته

الأولى سنة ١٣٩٨هـ بالرابطة التأمين بشتى صورته وأشكاله

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله واصحابه ومن
اهتدى بهداه.. أما بعد :

فإن المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في موضوع التأمين بأنواعه المختلفة
بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضاً على ما
قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة
المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ. من التحريم للتأمين بأنواعه.
وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر المجلس بالأكثرية
تحريم التأمين بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو
غير ذلك من الأموال.

كما قرر مجلس المجمع بالاجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار
العلماء من جواز التأمين التعاوني بدلاً من التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه
آنفاً وعهد بصياغة القرار إلى لجنة خاصة.

تقرير اللجنة المكلفة باعداد قرار مجلس المجمع حول التأمين:

بناء على قرار مجلس المجمع المتخذ بجلسة الأربعاء ١٤ شعبان ١٣٩٨ هـ
المتضمن تكليف كل من أصحاب الفضيلة الشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ
محمد محمود الصواف والشيخ محمد بن عبدالله السبيل بصياغة قرار
مجلس المجمع حول التأمين بشتى أنواعه وأشكاله.

وعليه فقد حضرت اللجنة المشار إليها وبعد المداولة أقرت ما يلي:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله واصحابه ومن
اهتدى بهداه.. أما بعد :

فان المجمع الفقهي الإسلامي فى دورته الأولى المنعقدة فى ١٠ شعبان ١٣٩٨ هـ بمكة المكرمة بمقر رابطة العالم الإسلامى نظر فى موضوع التأمين بأنواعه بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء فى ذلك وبعد ما اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء فى المملكة العربية السعودية فى دورته العاشرة بمدينة الرياض بتاريخ ٩٧/٤/٤ هـ. بقراره رقم (٥٥) من التحريم للتأمين التجارى بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول رأى فى ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي بالاجماع عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا تحريم التأمين التجارى بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك للأدلة الآتية:
الأول: عقد التأمين التجارى من عقود المعاوضات المالية والاجتماعية المشتملة على الغرر الفاحش، لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطى أو يأخذ فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئاً وكذلك المؤمن لا يستطيع أن يحدد ما يعطى ويأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده، وقد ورد فى الحديث الصحيح عن النبى ﷺ النهي عن بيع الغرر.

الثانى: عقد التأمين التجارى ضرب من ضروب المقامرة لما فيه من المخاطرة فى معاوضات مالية ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها ومن الغنم بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ فان المستأمن قد يدفع قسطاً من التأمين ثم يقع الحادث فيغرم المؤمن كل مبلغ التأمين وقد لا يقع الخطر ومع ذلك يغنم المؤمن اقساط التأمين بلا مقابل وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً ودخل فى عموم النهى عن الميسر فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

رَجَسُ مَنْ عَمَلَ الشَّيْطَانُ فَاجْتَبَاهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ﴿٩٠﴾ [المائدة: ٩٠]
والآية بعدها.

الثالث: عقد التأمين التجارى يشتمل على ربا الفضل والنسأ فان الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكبر مما دفعه من النقود لها فهو ربا فضل والمؤمن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة فيكون ربا نسأ وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نسأ فقط وكلاهما محرم بالنص والاجماع.

الرابع: عقد التأمين التجارى من الرهان المحرم لأن كلا منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة ولم يبيح الشرع من الرهان الا ما فيه نصرة للإسلام وظهور لا علامه بالحجة والسنان وقد حصر النبى ﷺ رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقوله ﷺ (لا سبق إلا فى خف أو حافر أو نصل) وليس التأمين من ذلك ولا شبيهاً به فكان محرماً.

الخامس: عقد التأمين التجارى فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، وأخذ بلا مقابل في عقود المعاوضات التجارية محرم لدخوله فى عموم النهي فى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

السادس: فى عقد التأمين التجارى الإلزام بما لا يلزم شرعاً فإن المؤمن لم يحدث الخطر منه ولم يتسبب فى حدوثه وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له والمؤمن لم يبذل عملاً للمستأمن فكان حراماً.

وأما ما استبدل به المبيحون للتأمين التجارى مطلقاً أو فى بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلى:

- (أ) الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح فان المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة، وقسم سكت عنه الشرع فلم يشهد له بالغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسله وهذا محل اجتهاد المجتهدين، والقسم الثالث ما شهد الشرع بالغائه وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربما فكانت مما شهدت الشريعة لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.
- (ب) الاباحة الأصلية لا تصلح دليلاً هنا لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة. والعمل بالاباحة الأصلية مشروط بعدم المناقل عنها وقد وجد فبطل الاستدلال بها.
- (ج) الضرورات تبيح المحظورات لا يصح الاستدلال به هنا، فان ما اباحه الله من طرق كسب الطيبات أكثر أضعافاً مضاعفة مما حرمه عليهم فليس هناك ضرورة معتبرة شرعاً تلجئ إلى ما حرّمته الشريعة من التأمين.
- (د) لا يصح الاستدلال بالعرف ليس من أدلة تشريع الأحكام وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن عبارات الناس في إيمانهم وتداعيمهم واخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال فلا تأثير له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه وقد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.
- (هـ) الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة أو في معناه غير صحيح. فان رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه وما يدفعه المستأمن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضي به نظام التأمين، وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكة عند موته، وفي التأمين قد يستحق الورثة نظاماً مبلغ التأمين ولو لم يدفع مورثهم الاقسطاً واحداً، وقد لا يستحقون شيئاً اذا جعل

المستفيد سوى المستأمن وورثته، وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسباً مئوية مثلاً بخلاف التأمين فربح رأس المال وخسارته للشركة وليس للمستأمن الا مبلغ التأمين أو مبلغ غير محدد .

(و) قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة عند من يقول به غير صحيح، فانه قياس مع الفارق ومن الفروق بينهما أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار وفاحش الجهالة بخلاف عقد ولاء الموالاة فالقصد الأول فيه التأخي في الإسلام والتناصر والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال وما يكون من كسب مادي فالقصد إليه بالتبع .

(ز) قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزم عند من يقول به لا يصح لأنه قياس مع الفارق ومن الفروق أو الوعد بقرض أو إعارة أو تحمل خسارة مثلاً من باب المعروف المحض فكان الوفاء به واجباً أو من مكارم الأخلاق بخلاف عقود التأمين فانها معارضة تجارية باعثها الربح المادي فلا يغتفر فيها في التبرعات من الجهالة والغرر .

(ح) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول وضمان مالم يجب قياس غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً، ومن الفروق أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الاحسان المحض بخلاف التأمين فانه عقد معاوضة تجارية يقصد منه أولاً الكسب المادي فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع مادام تابعاً غير مقصود إليه .

(ط) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح فإنه قياس مع الفارق كما سبق في الدليل قبله .

(ي) قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح فإنه قياس

مع الفارق أيضاً لأن ما يعطى من التقاعد حق التزام به ولى الأمر باعتباره مسئولاً عن رعيته وراعى فى صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة ووضع له نظاماً راعى فيه مصلحة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية بين الدولة وموظفيها وعلى هذا لا شبه بينه وبين التأمين الذي هو من عقود المعاوضات المالية التجارية التى يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة. لأن ما يعطى فى حالة التقاعد يعتبر حقاً التزم به من حكومات مسئولة عن رعيته وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كفاء لمعرفه وتعاوناً معه جزاء تعاونه معها ببدنه وفكره وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

(ك) قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصح فإنه قياس مع الفارق ومن الفروق أن الأصل في تحمل العاقلة لدية الخطأ وشبه العمد ما بينها وبين القاتل - خطأ أو شبه العمد - من الرحم والقربة التى تدعو إلى النصرة والتواصل والتعاون وإسداء المعروف ولو دون مقابل وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تمت إلى عاطفة الإحسان وبواعث المعروف بصلة.

(ل) قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً ومن الفروق أن الأمان ليس محلاً للعقد فى المسألتين وإنما محله فى التأمين الأقساط ومبلغ التأمين، وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أما الأمان فغاية ونتيجة وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

(م) قياس التأمين على الايداع لا يصح لأنه قياس مع الفارق أيضاً فإن

الأجرة في الإيداع عوض عن قيام الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه التأمين فإن ما يدفعه المستأمن لا يقابله عمل من المؤمن ويعود إلى المستأمن بمنفعة إنما هو ضمان الأمن والطمأنينة وشرط العوض عن الضمان لا يصح بل هو مفسد للعقد وان جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جعل فيها مبلغ التأمين أو زمنه فاختلف في عقد الإيداع بأجر.

(ن) قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البز مع الحاكة لا يصح والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس. كما قرر المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٥١) وتاريخ ٤/٤/١٣٩٧ هـ. من جواز التأمين التعاوني بدلاً عن التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه آنفاً للأدلة الآتية:

الأول: أن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث وذلك عن طريق اسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني: خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه ربا الفضل وربا النسيأ فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث: إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة

بخلاف التأمين التجارى فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع: قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذى من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين. ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور الآتية:

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادى الإسلامى الذى يترك للأفراد مسئولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاونى التأمينى الذى بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله ومن حيث الجهاز التنفيذى ومسئولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاونى وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية فلا شك أن مشاركة الأهالي فى الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التى يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم فى إنجاح التأمين التعاونى إذا أن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل فى المستقبل، كما أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر فى المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا يجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم أصحاب المصلحة الفعلية وهذا

موقف أكثر إيجابية ليشعر معه المتعاونون بدور الدولة ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعى في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول: أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن وأن يكون بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي وثان للتأمين ضد العجز والشيخوخة.. الخ.

أو يكون هناك قسم لتأمين الباعة المتجولين وآخر للتجار وثالث للطلبة ورابع لأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والأطباء والمحامين.. الخ.

الثاني: أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة من المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث: أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع: يمثل الحكومة في هذا المجلس تختاره من الأعضاء ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على إشراف الحكومة عليها واطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفسل.

الخامس: إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشترون بتحمل هذه الزيادة.

ويؤيد مجلس المجمع الفقهي ما اقترحه مجلس هيئة كبار العلماء في إقراره المذكور بأن يتولى وضع المواد التفصيلية لهذه الشركة التعاونية جماعة من الخبراء المختصين في هذا الشأن.

والله ولى التوفيق. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

صفحه أبيض

مخالفة الأستاذ الدكتور مصطفى الزرقاء

إخواني الأساتذة الفضلاء أعضاء المجمع الفقهي..

إنى أخالف ما ذهبتم إليه من اعتبار التأمين الذى أسميتموه تجارياً بمختلف أنواعه وصوره حراماً، وميزتم بينه وبين ما أسميتموه تعاونياً، وأرى أن التأمين من حيث إنه طريق تعاوني منظم لترميم الأضرار التى تقع على رؤوس أصحابها من المخاطر التى يتعرضون لها هو فى ذاته جائز شرعاً بجميع صورته الثلاث وهي: التأمين على الأشياء والتأمين من المسؤولية المسمى (تأمين ضد الغير)، والتأمين المسمى خطأ بالتأمين على الحياة جائز شرعاً.

وان أدلتى الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية وقواعد الشريعة ومقاصدها العامة والشواهد الفقهية بالقياس السليم عليها ودفع توهم أنه يدخل فى نطاق القمار أو الرهان المحرمين، ودفع شبهه أنه ربا، كل ذلك موضح تمام الإيضاح فى كتابي المنشور بعنوان (عقد التأمين، وموقف الشريعة الإسلامية منه) وأنتم مطلعون عليه مع بيان حاجة الناس فى العالم كله إليه.

وقد بينت لكم فى هذه الجلسة أيضاً أن التمييز بين تأمين تعاوني وتجاري لا سند له، فكل التأمين قائم على فكرة التعاون على تفتيت الأضرار وترميمها ونقلها عن رأس المصاب وتوزيعها على أكبر عدد ممكن بين عدد قليل من الأشخاص الذين تجمعهم حرفة صغيرة - أو سوق ويتعرضون لنوع من الأخطار فيساهمون فى تكوين صندوق مشترك حتى إذا أصاب أحدهم الخطر والضرر عوضوه عنه من الصندوق الذى هو أيضاً مساهم فيه هذا النوع الذى يسمى فى الاصطلاح تبادلياً وسميتموه (تعاونياً) لاحتياج إدارته إلى متفرغين لها ولا إلى نفقات إدارة وتنظيم وحساب الخ..

فاذا كثرت الرغبات فى التأمين وأصبح يدخل فيه الألوف - عشراتها أو

مئاتها أو آلافها من الراغبين وأصبح يتناول عدداً كبيراً من أنواع الأخطار المختلفة فإنه عندئذ يحتاج إلى إدارة متفرغة وتنظيم ونفقات كبيرة من أجور محلات وموظفين ووسائل آلية وغير آلية الخ.. وعندئذ لا بد لمن يتفرغون لإدارته وتنظيمه من أن يعيشوا على حساب هذه الإدارة الواسعة كما يعيش أي تاجر أو صانع أو محترف أو موظف على حساب عمله.

وعندئذ لا بد من أن يوجد فرق بين الأقساط التي تجبى من المستأمنين وبين ما يؤدي من نفقات وتعويضات للمصابين عن أضرارهم لتربح الإدارة المتفرغة هذا الفرق وتعيش منه كما يعيش التاجر من فرق السعر بين ما يشتري ويبيع.

ولتحقيق هذا الربح يبنى التأمين الذي اسميته موه تجارياً على حساب إحصاء دقيق لتحديد القسط الذي يجب أن يدفعه المستأمن في أنواع من الأخطار. هذا هو الفرق الحقيقي بين النوعين. أما المعنى التعاوني فلا فرق فيه بينهما أصلاً من حيث الموضوع.

كما إنني أحب أن أضيف إلى ذلك أن هذه الدورة الأولى لهذا المجمع الفقهي الميمون الذي لم يجتمع فيها إلا نصف أعضائه فقط والباقون تخلفوا أو اعتذروا عن العضوية لظروفهم الخاصة لا ينبغي أن يتخذ فيها قرار بهذه السرعة بتحريم موضوع كالتأمين من أكبر الموضوعات المهمة ليوم خطورة وشأناً لارتباط مصالح جميع الناس به في جميع أنحاء المعمورة والدول كلها تفرضه إلزامياً في حالات كالتأمين على السيارات ضد الغير صيانة لدماء المصابين في حوادث السيارات من أفئدة تذهب هدرًا إذا كان قائد السيارة أو مالكها مفلساً.

فاذا أريد اتخاذ قرار خطير كهذا وفي موضوع اختلفت فيه آراء علماء العصر اختلافاً كبيراً في حله أو حرمة يجب في نظري أن يكون في دورة

يجتمع فيها أعضاء المجمع كلهم أو إلا قليلاً منهم وعلى أن يكتب لغير أعضاء المجمع من علماء العالم الاسلامى الذين لهم وزنهم العلمي ثم بيت فى مثل هذا الموضوع الخطير في ضوء أجوبتهم على أساس الميل إلى التيسير على الناس عند اختلاف آراء العلماء لا إلى التعسير عليهم.

ولا بد لى ختاماً من القول بأنه إذا كانت شركات التأمين تفرض فى عقودها مع المستأمنين شروطاً لا يقرها الشرع، أو تفرض أسعاراً للأقساط فى أنواع الأخطار عالية بغية الربح الفاحش فهذا يجب أن تتدخل فيه السلطات المسئولة لفرض رقابة وتسعير لمنع الاستغلال، كما توجب المذاهب الفقهية، وجوب التسعير والضرب على أيدي المحتكرين لحاجات الناس الضرورية وليس علاجه تحريم التأمين. لذلك أرجو تسجيل مخالفتي هذه مع مزيد الاحترام لآرائكم.

دكتور مصطفى الزرقاء

صفحه أبيض

القرار التاسع

الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

في دورته العاشرة المنعقدة في عام ١٤٠٨ هـ

بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب

والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة
المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ أكتوبر
١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد
نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت
من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل
بأصحابه إلى الطعن في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف
المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي إليهم المضللون بأنه مادام
الشرع الإسلامي واحداً وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة
متحدة أيضاً فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحد حتى يصبح المسلمون
أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً
أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض
الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا حيث يدعو أصحابها إلى خط
اجتهادي جديد ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من
أقدم العصور الإسلامية ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً ويوقعون
الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين والمعتصبين تنبيهاً وتبصيراً:

أولاً: حول اختلاف المذاهب

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله ﷺ وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

وأما الثاني- وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل -فله أسباب علمية اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعباده وتوسيع مجال استباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شئون العبادة أم في المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل وفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الواقع والنوازل المستجدة وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه. فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم: ففي بياننا الآن عن المذاهب الفقهية

ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب
البغيض الذي ينتهجونه ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون
كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جميع الكلمة في مواجهة
التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة
التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله
رب العالمين.

قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية

الصادر في دورته الثانية والثلاثين رقم (١٤٨)

وتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ

حوادث التخريب

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين. وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه أجمعين نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين. وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والثلاثين المنعقدة في مدينة الطائف ابتداء من ٨/١/١٤٠٩هـ إلى ١٢/١/١٤٠٩هـ بناءً على ما ثبت لديه من وقوع عدة حوادث تخريب ذهب ضحيتها الكثير من الناس الأبرياء وتلف بسببها كثير من الأموال والممتلكات والمنشآت العامة في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها قام بها بعض ضعاف الإيمان أو فاقديه من ذوي النفوس المريضة والحاقدة، ومن ذلك: نسف المساكن وإشعال الحرائق في الممتلكات العامة والخاصة، ونسف الجسور والأنفاق، وتفجير الطائرات أو خطفها. وحيث لوحظ كثرة وقوع مثل هذه الجرائم في عدد من البلدان القريبة والبعيدة، وبما أن المملكة العربية السعودية كغيرها من البلدان عرضة لوقوع مثل هذه الأعمال التخريبية. فقد رأى مجلس هيئة كبار العلماء ضرورة النظر في تقرير عقوبة رادعة لمن يرتكب عملاً تخريبياً سواء كان موجهاً ضد المنشآت العامة والمصالح الحكومية أو كان موجهاً لغيرها بقصد الفساد والإخلال بالأمن. وقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضروريات الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة وهي: الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال، وقد تصور المجلس الأخطار العظيمة التي

تنشأ عن جرائم الاعتداء على حرمة المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، وما تسببه الأعمال التخريبية من الاخلال بالأمن العام في البلاد، ونشوء حالة من الفوضى والاضطراب، وإخافة المسلمين على أنفسهم وممتلكاتهم والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم بما شرعه من الحدود والعقوبات التي تحقق الأمن العام والخاص ومما يوضح ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢] الآية وقوله سبحانه ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم، وقد ذهب جمهور العلماء إلى أن حكم المحاربة في الأمصار وغيرها على السواء لقوله سبحانه ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ ذكرلك ابن كثير رحمه الله في تفسيره وقال أيضاً: المحاربة هي المخالفة والمضادة وهي صادقة على الكفر وعلى قطع الطريق وإخافة السبيل وكذا الفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشر ا.هـ والله تعالى يقول ﴿وَمَنْ النَّاسِ مِنْ يُعْجِبُ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٤، ٢٠٥] قال تعالى ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ قال ابن كثير رحمه الله تعالى ينهى تعالى عن الفساد في الأرض وما أضره بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الفساد بعد ذلك كان أضر ما يكون على العباد، فنهى تعالى عن ذلك ا.هـ. وقال القرطبي: نهى سبحانه عن كل فساد قل أو كثر بعد صلاح قل أو كثر فهو على العموم على الصحيح من الأقوال ا.هـ وبناء على ما تقدم ولأن ما

سبق إيضاحه يفوق أعمال المحاربين الذين لهم أهداف خاصة يطلبون حصولهم عليها من مال أو عرض وهؤلاء هدفهم زعزعة الأمن وتقويض بناء الأمة واجتثاث عقيدتها وتحويلها عن المنهج الرباني فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

من ثبت شرعاً أنه قام بعمل من أعمال التخريب والإفساد في الأرض التي تزعزع الأمن بالاعتداء على الأنفس والممتلكات الخاصة أو العامة كنسف المساكن أو المساجد أو المدارس أو المستشفيات والمصانع والجسور ومخازن الأسلحة والمياه والموارد العامة لبيت المال كأنابيب البترول ونسف الطائرات أو خطفها ونحو ذلك، فإن عقوبته القتل لدلالة الآيات المتقدمة على أن مثل هذا الإفساد في الأرض يقتضي إهدار دم المفسد ولأن خطر هؤلاء الذين يقومون بالأعمال التخريبية وضررهم أشد من خطر وضرر الذي يقطع الطريق فيعتدي على شخص فيقتله أو يأخذ ماله وقد حكم الله عليه بما ذكر في آية الحرابة.

ثانياً: إنه لا بد قبل إيقاع العقوبة المشار إليها في الفقرة السابقة من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس، وإشعاراً بما عليه هذه البلاد من التقيد بكافة الإجراءات اللازمة شرعاً لثبوت الجرائم وتقرير عقابها.

ثالثاً: يرى المجلس إعلان هذه العقوبة عن طريق وسائل الإعلام.. وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه..

صفحه أبيض

القرار رقم (١٣٨)

الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في حكم

مهرب ومروج المخدرات

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله وصحبه
أجمعين وبعد :

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين المنعقدة
بمدينة الرياض بتاريخ ٩ / ٦ / ١٤٠٧ هـ وحتى ٢٠ / ٦ / ١٤٠٧ هـ قد اطلع
على برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه
الله- ذات الرقم س / ٨٠٣٣ وتاريخ ١١ / ٦ / ١٤٠٧ هـ والتي جاء فيها .

(نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة، وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في
الآونة الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم
بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج... نرغب إليكم عرض
الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة عاجلة، وموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس الموضوع، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من
جلسة وبعد المناقشة والتداول في الرأي واستعراض نتائج انتشارها هذا
الوباء الخبيث القاتل تهريباً وتجاراً وترويجاً واستعمالاً المتمثلة في الآثار
السيئة على نفوس متعاطيها وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتنك
وحوادث السيارات والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك وما تسببه من إيجاد
طبقة من المجرمين شأنهم العدوان وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرمات
وتجاوز الأنظمة وإشاعة الفوضى لما تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة من المرح
والتهيج واعتقاد أنه قادر على كل شيء فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار
وهمية تحمله على ارتكاب الجريمة. كما أن لها أثراً ضاراً بالصحة العامة

وقد تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون نسأل الله العافية والسلامة لهذا كله. فإن المجلس يقرر بالإجماع مايلي:

أولاً: بالنسبة للمهرب للمخدرات فإن عقوبة القتل لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيمونها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة لمروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قرار رقم (٨٥) وتاريخ ١١ / ١١ / ١٤٠١ هـ كافٍ في الموضوع ونصه كما يلي: (الثاني: من يروجها سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً أو إهداء ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي وإن تكرر منه ذلك فيعزر بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان ذلك بالقتل لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزير قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (ومن لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل قتل مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين) إلى أن قال (وأمر النبي ﷺ بقتل رجل تعمد الكذب عليه، وسأله ابن الديكمي عن من لم ينته عن شرب الخمر فقال من لم ينته عنها فاقتلوه وفي موضع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه (وهذا، لأن المفسد كالصائل وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل) ١. هـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه لا بد قبل إيقاع أيّ من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً، وثانياً) من هذا القرار. من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس.

رابعاً: لا بد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها إعداراً وإنذاراً.

هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

صفحه أبيض

بشأن الرواية التي كتبها المدعو

سلمان رشدي

وما تضمنته من إساءات واعتداءات على عقائد وشخصيات إسلامية معظمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي وقد آلمها كما آلم سائر المسلمين
ما شتم عليه كتاب المدعو سلمان رشدي من التشويه للدين الإسلامي والإساءات
الشنيعية للشخصيات الإسلامية، تعلن ماقدره مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من
يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب
١٤٠٩هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩م حول الرواية المذكورة وجاء في القرار مايلي: إن
الرواية التي كتبها وأصدرها المدعو سلمان رشدي الهندي الأصل من أسرة مسلمة
والبريطاني الجنسية. تلك الرواية التي نشرت باللغة الانكليزية في كتاب بعنوان
(آيات شيطانية) نقلت الصحف العالمية العربية الإسلامية والأجنبية فقرات منها..
وقد نشرت الكتاب دار بنجوين للنشر في بريطانيا وفايكنج في الولايات المتحدة
الأمريكية.. وأعقبت الرواية المذكورة ضجة استتكار في الأوساط الإسلامية وغيرها
بسبب ما جاء فيها من ألفاظ نابية وافتراءات على الإسلام ومقدساته.

وقد نظر المجلس في بعض الفقرات والفصول التي تضمنتها الرواية المذكورة
فرأى مجلس المجمع الفقهي فيها أبشع وأقذر صورة للافتراءات والأوصاف التي
يصف فيها ذلك الكاتب نبي الإسلام سيدنا محمد رسول الله ﷺ وزوجاته أمهات
المؤمنين وغير ذلك من المستنكرات حتى أنه يتهم على خليل الله سيدنا إبراهيم
بكلمات لا تليق بحرمة الأنبياء ويصف أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ بكلمات

من سافل الكلام الذي يخرج من نطاق الكلام التاريخي أو العلمي أو الأدبي، ويدخل في نطاق التعدي على المقدسات الاعتقادية الإسلامية بصورة تجرمها وتعاقب عليها قوانين جميع البلاد المتعدنة التي يحكمها نظام ودستور وقوانين تحفظ الحقوق والكرامات لأن ما جاء في تلك الرواية يتجاوز نطاق حرية الآراء ويدخل في نطاق العدوان والايذاء بالكلام السافل الذي يمس الكرامات المحترمة المصونة.

وقد تداول مجلس المجمع الفقهي في هذا الموضوع الخطير وما يجب سلوكه تجاه هذا العدوان السافل على الحرمات الإسلامية المقدسة وانتهى المجلس إلى القرار التالي:

- ١ - يرى المجلس أن ماورد في هذا الكتاب المسمى (بالآيات الشيطانية) من المفتريات المشار إليها لا يستحق أن يواجه بردود علمية لأنه من قبيل الشتائم والأوصاف البذيئة وليس آراء علمية أو تاريخية تستوجب الرد العلمي.
- ٢ - يقرر المجلس استتكار هذا العمل الصادر عن هذا المجرم ويعلن المجلس أن هذا الرجل بعمله هذا يعتبر مرتدًا عن الإسلام الذي نشأ في ظله وأنه يستحق أن يطبق عليه ما تنص عليه الشريعة الإسلامية.
- ٣ - يعلن المجلس أنه يجب ملاحقة هذا الشخص بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر التي نشرت له هذه الرواية في المحاكم المختصة في بريطانيا وأن تتولى رفع هذه الدعوى عليه منظمة المؤتمر الإسلامي التي تمثل الدول الإسلامية وأن توكل في هذه الدعوى أقوى المحامين المتمرسين في القضايا الجنائية أمام محاكم الجزاء البريطانية ممن يوثق بأمانتهم المسلكية.
- ٤ - يعلن المجلس أنه يجب أن تقام أيضا على هذا الكتاب السافل دعوى جزائية في بلد إسلامي من قبل النيابة العامة فيه يحاكم فيها غيابياً ويحكم عليه بما توجيه الشريعة الإسلامية في أمثاله - حتى ولو لم يكن لهذا الحكم مجال تنفيذي فوري- ويعلن ذلك إعلامياً وذلك للتعبير عن سخط المسلمين في العالم على هذا

الأسلوب من العدوان السافل.

٥ - يقرر المجلس أن الاعتذار الذي قدمه هذا الكاتب إلى المراجع البريطانية ونشرته الصحف وقال فيه : إنه يأسف لأنه أساء إلى مشاعر المسلمين هو اعتذر فارغ لا محصل له ولا يغير شيئاً من افتراءاته الشنيعة لأن الاعتذار في مثل هذه الحال يجب أن يتضمن الإقرار والاعتراف بأن مذكره في كتابه إنما هو مخص كذب وافتراء وأنه غير صحيح وأن ينشر ذلك في وسائل الإعلام الموازية لتلك التي نشر فيها أكاذيبه.

٦ - يدعو المجلس الحكومات والشعوب والأفراد في البلدان الإسلامية وغيرها إلى مقاطعة دور النشر التي نشرت هذا الكتاب المسمى (آيات شيطانية) أو ساعدت على نشره أو دفعت مكافأة لمؤلفه أو قدمت جائزة له مقاطعة تامة في الكتب التي تنشرها تلك الدور أياً كانت صفتها وألا تتعامل معها بأي صورة.

وإن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي إذ تنشر قرار المجمع الفقهي الإسلامي بعد أن حذرت العالم الإسلامي عن خطورة الكتاب وضرورة مقاطعة دار النشر الذي تولت تمويل الكتاب ونشره، وتهيب بكل مسلم على وجه الأرض وبخاصة في بريطانيا وأمريكا حيث نشر الكتاب أن يكشف زيف هذا الكتاب وأن يحث إخوانه المسلمين والأشخاص المحبين للصدق والإنصاف على مقاطعة دار النشر التي أصدرته والدور الأخرى المتعاونة معها على توزيعه وتسويقه.

والله الموفق

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د. عبد الله عمر نصيف

صفحه أبيض

القرار الثاني عشر

الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي

في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨ هـ

بشأن نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوباً

حول فلسطين

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله صحبه أجمعين.. وبعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة في دورته العاشرة في ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ / ١٠ / ١٩٨٧ م يحيي الشعب الفلسطيني في جهاده المتواصل ضد الغاصبين المعتدين وصموده ضد المحتلين. ويحيي شجاعة هذا الشعب وبطولته. وفي نفس الوقت الذي يتوجه فيه المجلس بالتحية الإسلامية للمجاهدين الفلسطينيين والدعوة الصادقة الى الله العلي الكبير أن يكتب لهم النصر المؤزر ويؤيدهم بتوفيقه وحفظه، وبهذه المناسبة قرر المجلس بالإجماع التوجه إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً بوجوب القيام بدعم الجهاد الفلسطيني بكل وسائل الدعم المادية والمعنوية والسياسية والاقتصادية.

كما يقرر المجلس جواز صرف أموال الزكاة لهذا الجهاد الإسلامي، والمهم في هذا النداء من المجلس أن يبادر المسلمون خفافاً وثقالاً للاستنفار لتأييدهم هذا الجهاد في هذه المعركة التي هي معركة الإسلام في هذا العصر، قال الله تبارك وتعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]

ووصية المجلس للشعب الفلسطيني المؤمن المجاهد أن يتمسكوا بحبل الله المتين ويواصلوا جهادهم الإسلامي المبارك لإعلاء كلمة الله وحماية المسجد الأقصى المبارك ويعتصموا بالله هو مولاهم نعم المولى ونعم النصير . والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على إمام المجاهدين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

صفحه أبيض

القرار الأول

بشأن موضوع المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض وهل يجوز أن

يقوم المصرف أو الشركة بترتيب عمليات شراء مستقبلي لصالح أحد العملاء بطلب منه

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثالثة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٥ شعبان ١٤١٢ هـ الموافق ٨ / ٢ / ١٩٩٢ م قد نظر في موضوع : بيع العملات بعضها ببعض وتوصل الى النتائج التالية :

- **أولاً:** ان بيع عملة بعملة أخرى يعتبر صرفاً.
 - **ثانياً:** إذا تم عقد الصرف بشروط الشرعية وخاصة التقابض في مجلس العقد فالعقد جائز شرعاً.
 - **ثالثاً:** إذا تم الصرف مع الاتفاق على تأجيل قبض البدلين أو أحدهما إلى تاريخ معلوم في المستقبل، بحيث يتم تبادل العملتين معاً واحد في التاريخ المعلوم فالعقد غير جائز، لأن التقابض شرط لصحة تمام العقد ولم يحصل.
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين .

القرار الثاني

بشأن موضوع المشيمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثالثة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٥ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٨ / ٢ / ١٩٩٢م قد نظري موضوع : « المشيمة » وقرر أنه لا مانع من الانتفاع بها في الأغراض الطبية أما الأدوية - التي تستخرج من المشيمة وتتخذ عن طريق الفم أو الحقن - فلا تجوز إلا للضرورة.

والله ولي التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

القرار الثالث

بشأن موضوع تصنيع وتسويق مجسم للكعبة المشرفة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثالثة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٥ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ٨ / ٢ / ١٩٩٢م قد نظري هذا الموضوع وقرر أن الواجب سد هذا الباب ومنعه لأن ذلك يفضي إلى شرور ومحظورات.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة نصف سنوية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد السابع

المراسلات

باسم رئيس التحرير
مجلة المجمع الفقهي
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfiqh@hotmail.com

■ الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَسَاءَ الْيَوْمُ نَوْمًا لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ إِذَا أَفْتَقُوا لِلْغَيْرِ مِمَّا عَصَوْا سَأَلُوا أَن يُصَلُّوا فَمَا نَجَدُوا لَهَا وَلَئِن لَّمْ يَكُنِ لَّهُمْ سَبِيلٌ مِّنَ الدِّينِ فَزَعَوْا أَن لَّهُمْ خُصْمٌ عِندَ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاكِبُونَ
وَالَّذِينَ تَزَوَّجْنَا مِنْهُم إِذْ هُمْ يُكْفَرُونَ لِيُظَاهَرُوا بِأَنَّهُمْ عَلِمُوا بِذُنُوبِهِمْ وَأَنَّهُمْ لَنُكَفِّرَنَّهُمْ وَلَئِن لَّمْ يَكُنِ لَّهُمْ سَبِيلٌ مِّنَ الدِّينِ فَزَعَوْا أَن لَّهُمْ خُصْمٌ عِندَ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاكِبُونَ

سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

أبيض

الحمد لله الذي جمعنا على الإسلام
 وألف بين قلوبنا حتى أصبحنا إخوة في
 الإيمان وأحرمنا بغير رسله وفاتمه
 محمد صلى الله عليه وسلم الذي
 أخذ بيد هذه الأمة من ديار
 الضلالة والجحيم إلى نور الحق المبين
 وجمعنا رحمة معداة لهذه الأمة ثم
 ترجنا صلى الله عليه وسلم على
 المنجى البيضاء ليلا ونهارها لا يزيغ
 عنها إلا هالك.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة العدد.

- لفضيلة الشيخ محمد بن ناصر العبودي
الأمين العام بالنيابة لرابطة العالم الإسلامي ١١

❖ الافتتاحية.

- لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز ١٥

❖ البحوث:

- ١- الأئمة المجتهدون وأصول مذاهبهم.
لفضيلة الدكتور أحمد المقرئ - مدير عام المجمع الفقهي ٣١
- ٢- البحث العلمي والفقه والتحقيق والاجتهاد.
لسماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسني الندوي
رئيس ندوة العلماء بلكنهو بالهند ٤٩
- ٣- أحكام الكفالة في التشريع الإسلامي.
لفضيلة الدكتور محمد جبر الألفي
كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية ٦١
- ٤- دراسة مبدئية في العقود وفسخها.
لفضيلة الدكتور مصطفى أحمد الزرقاء
عضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة ١٢١
- ٥- الموقف الشرعي من التبغ.
لسعادة الدكتور محمد علي البار
مستشار الطب الإسلامي بمستشفى الملك فهد بجدة ١٣٧

- ٦- مدى ما يملك الإنسان من جسمه .
لسعادة الأستاذ كمال الدين بكرو
كلية الأوزاعي ببيروت ١٩٧
- ٧- حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية .
لفضيلة الشيخ محمد الصديق الضير
أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الخرطوم ٢٦٥
- ٨- الجبن الأوروبي كيف يصنع مع بيان حكمه .
لفضيلة الشيخ صالح بن علي العود .
مركز التربية الإسلامية - باريس - فرنسا ٢٨٥
- ٩- الأسماء والتسمية .
لسعادة الأستاذ حسني الشيخ .
مدير إدارة التدريب والتوجيه التربوي بالرابطة ٣٠٥
- ❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي
وهيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية ٣٥٥

كلمة صاحب الفضيلة

الشيخ محمد بن ناصر العبودي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي بالنيابة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه.

أما بعد:

فإن التفقه في الدين من أفضل ما يتقرب به العبد إلى ربه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» وقد ندب القرآن الكريم المؤمنين إلى التفقه في الدين، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وقد برع علماؤنا الأوائل من علماء المسلمين في علم الفقه وأصوله حتى فاقوا في ذلك جميع الأمم وحتى غدا التراث الإسلامي مفخرة للمسلمين على مدى السنين.

وقد أُلّف بعض العلماء ما يُعرف بالنوازل وهي الفتاوى الفقهية عن مسائل وقعت بالفعل وليست مجرد تصوير مسألة فقهية وبحث الحكم فيها. ومع ذلك فإنه لا زالت تجد على الساحة الإسلامية نوازل وتُعرف مسائل جديدة يصعب إلحاقها بقاعدة من القواعد الفقهية العامة إلا إذا بحثها علماء أجلة من فقهاء المسلمين.

وهذا ما حدا برابطة العالم الإسلامي إلى إنشاء المجمع الفقهي فيها. وقد بحث المجمع في جلسات له عديدة مسائل مهمة من تلك المسائل التي أشرنا إليها ومن غيرها مما نُشر بعضه في مجلة المجمع الفقهي التي تُعنى أيضاً بنشر البحوث الفقهية التي تعالج القضايا المعاصرة.

وفي هذا العدد من المجلة عدة بحوث تتعلق بقضايا الإنسان في العصر الحاضر مع أدلتها من الأصول الشرعية وتعالج عدداً من المشكلات في واقع

المسلمين اجتماعياً وطبيعياً وشرعياً وهذا ما يحقق هدفاً من أهداف المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة عن طريق إصدار مجلة فقهية تُعنى بالبحوث الفقهية.

ونحن إذ نقدم هذا العدد (السابع) من المجلة نرجو أن يجد القارئ فيه ما يتطلع إليه من فائدة، وأن يجد الباحث فيه ما يفيد في بحثه. كما نرجو ممن يطلع على هذه المجلة من العلماء وطلبة العلم التفضل بالإسهام بالكتابة في أعدادها القادمة بما له صلة وثيقة بالمسائل الفقهية التي تهم المسلمين وتتعلق بقضاياهم إظهاراً للحق والعدل اللذين تتميز بهما الشريعة الإسلامية الغراء وإسهاماً في إيجاد الحلول الشرعية للقضايا المعاصرة التي تحتاج إلى جلاء وإيضاح.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يسدد خطانا جميعاً لما يحبه ويرضاه وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، إنه ولي ذلك والقادر عليه وهو سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

فضيلة الشيخ محمد بن ناصر العبودي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي بالنيابة

الإفتاحية

حكمة الداعي وأدب المدعو

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز
مفتي عام المملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

حكمة الداعي وأدب المدعو(*)

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على عبده ورسوله وخليته وأمينه على وحيه نبينا وسيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن سلك سبيله واهتدى بهداه إلى يوم الدين أما بعد ...

فإن التذكير بالله والدعوة إلى سبيله من سنة المرسلين عليهم الصلاة والسلام، فقد بعثهم الله دعاة للحق وهداة للخلق، يبشرون وينذرون لإقامة الحجة وقطع المعذرة، كما قال جل وعلا: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] وقال جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا ﴿٤٦﴾ [الأحزاب] وهكذا خلفاؤهم من أهل العلم وورثتهم هذا طريقهم وسبيلهم، الدعوة إلى الله والتذكير بالله والتبشير للمتقين والإنذار لغيرهم، فאלله سبحانه خلق الخلق لعبادته وأرسل الرسل ليبينوا ذلك ويدعوا إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالثقلان الجن والإنس خلقوا ليعبدوا الله وهذه العبادة هي حق الله على عباده المكلفين من جن وإنس قد بعث الله الرسل عليهم الصلاة والسلام ليبينوا هذه العبادة ويدعوا إليها ويشرحوها للناس وأنزل الكتب لهذا الأمر، وأعظمها وأفضلها وأكملها وخاتمها القرآن العظيم، فيه بيان الهدى وطريق السعادة، فيه بيان ما يرضي الله ويقرب إليه من أقوال وأعمال ومقاصد، وبيان ما يفضب الله ويباعد من رحمته كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وقال سبحانه: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ [هود]

(١) أصل الكلمة محاضرة ألقاها سماحته في مسجد الفقيه بمكة المكرمة في رجب عام ١٤١٢هـ.

وقال سبحانه في أول سورة إبراهيم: ﴿الرَّ كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] وقال سبحانه في سورة النحل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وقال عز وجل في سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ [الحديد: ٢٥]، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

فجدير بكل مؤمن ومؤمنة التدبر لكتاب الله والتعقل لكل ما ذكره الله فيه والإكثار من تلاوته لمعرفة ما فيه وللعمل بما دل عليه كما قال عز وجل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] وقال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ﴾ [فصلت: ٤٤] وقال عز وجل: ﴿كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

فجدير بنا جميعاً من الرجال والنساء، جدير بالعلماء وغير العلماء التدبر لكتاب الله والتعقل له والعناية به لمعرفة الحق واتباعه لمعرفة ما يرضي الله ويقرب إليه من قول وعمل حتى نعمل به، ولمعرفة ما يغضب الله ويباعد من رحمته حتى نجتنبه، وحتى نقوم بالدعوة إلى الخير وإلى ترك الشر على بصيرة وعلى علم، والرسول عليهم الصلاة والسلام بعثوا لهذا الأمر كما تقدم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وهكذا الكتب أنزلت لهذا الأمر كما سبق، قال سبحانه: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ١، ٢] وقال جل وعلا: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [إبراهيم: ٥٢] فالكتب المنزلة من السماء كلها تدعو إلى طاعة الله ورسوله والإيمان به والوقوف عند حدوده، وهكذا الرسل عليهم الصلاة والسلام كلهم بعثوا لبيان حق الله وإرشاد الناس إلى ذلك من قول وعمل وعقيدة.

فالواجب على أهل الإسلام التفقه في العبادة التي خلقوا لها وهي

توحيد الله وطاعة أوامره وترك نواهيه، هذه هي العبادة التي خلقنا لها جميعاً، توحيد الله عز وجل بأفعاله وبجميع عبادتنا من قول وعمل واعتقاد وطاعة الأوامر وترك النواهي.

أما قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالمعنى: يطيعونه بإخلاص العبادة له وحده وبفعل الأوامر وترك النواهي والوقوف عند الحدود.

والدعاة إلى الله وعلماء الحق هم خلفاء الرسل وهم الورثة للرسل في الدعوة إلى الخير، وبيان طريق السعادة ليسلك وبيان طريق الشقاء والهلاك ليجتنب ويحذر، وعنوان كلمتي كما سبق هو: «حكمة الداعي وأدب المدعو» لأن الحكمة من الداعي إلى الله لها شأن عظيم، فالداعي يتحرى في دعوته الكلمات المناسبة والأوقات المناسبة، حتى يكون ذلك أقرب إلى النجاح، ومن أسماء الله جل وعلا الحكيم العليم لأنه سبحانه يضع الأمور مواضعها عن علم: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٨٣] ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٣٠] يعلم الأشياء على ما هي عليه ويضع أفعاله وأحكامه على ما هو اللائق به سبحانه والمناسب لمنفعة العباد وصلاحهم، فهو الحكيم العليم في قوله وعمله في أمره ونهيه في كل ما يقول ويفعل سبحانه وتعالى.

فالحكيم هو الذي يعلم الأشياء ويضع الأعمال والأقوال مواضعها، وهذا الوصف على الكمال إنما يصدق على الله عز وجل لأنه العالم بكل شيء والحكيم في كل شيء سبحانه وتعالى.

ومن حكمة الداعي أن يكون عنده العلم بما يدعو إليه وما ينهي عنه، كما قال عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ﴾ [النحل: ١٢٥] يعني بالعلم قال الله وقال الرسول.

ومن حكمة الداعي أن يأتي بالأسلوب المناسب والبيان المناسب ويخاطب كل قوم بما يعقلون ويفهمون، قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨] يعني على علم، وقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ

بِالْحِكْمَةِ ﴿ أَي بِالْعِلْمِ ﴾ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴿ أَي التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ الَّتِي تَلِيْنِ الْقُلُوبَ وَتَقْرِبُهَا مِنْ قَبُولِ الْحَقِّ ﴾ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿ أَي بِالْأَسْلُوبِ الْحَسَنِ لَا بِالْعُنْفِ وَالشَّدَةِ لَكِنْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَقْبَلُوا الْحَقَّ وَحَتَّى يَنْقَادُوا لَهُ. وَقَالَ تَعَالَى فِي أَهْلِ الْكِتَابِ: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وَهُمْ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى، فَلَا يَجُوزُ جِدَالُهُمْ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَمَنْ ظَلَمَ لَهُ شَأْنٌ آخَرُ.

فَإِذَا كَانَ هَذَا التَّوْجِيْهِ مِنَ الْمَوْلَى سَبْحَانَهُ فِي جِدَالِ أَهْلِ الْكِتَابِ فَالْمُسْلِمُونَ مِنْ بَابِ أَوْلَى، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] يَخَاطَبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ ﴾ يَعْنِي الْمَدْعُوَيْنَ مِنْ قُرَيْشٍ وَغَيْرِهِمْ،

﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وَقَالَ مُوسَى وَهَارُونُ عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا بَعَثَهُمَا إِلَى فِرْعَوْنَ: ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه: ٤٤] وَهَذَا تَوْجِيْهِ مِنَ اللَّهِ سَبْحَانَهُ لِرَسُولِيْهِ مُوسَى وَهَارُونِ لَمَّا بَعَثَهُمَا إِلَى فِرْعَوْنَ لِيَتَأَسَى بِذَلِكَ الدَّعَاةَ وَيَتَخَلَّقُوا بِهِ فِي دَعْوَتِهِمْ إِلَى اللَّهِ لَا سِيَّمَا مَعَ الرُّؤَسَاءِ وَالْعِظَمَاءِ، وَلَا سِيَّمَا فِي عَصْرِنَا هَذَا فَإِنَّ الْحِكْمَةَ وَالْأَسْلُوبَ الْحَسَنَ وَالرَّفْقَ مِنْ أَهَمِّ الْمَهْمَاتِ فِي كُلِّ وَقْتٍ وَفِي هَذَا الْوَقْتُ بِوَجْهِ أَخْصٍ لِكَثْرَةِ الْجَهْلِ وَغَلْبَةِ الْهَوَى عَلَى أَكْثَرِ الْخَلْقِ وَبِالشَّدَةِ يَنْفِرُ مِنْكَ النَّاسُ وَيَبْتَغِدُونَ عَنْكَ وَلَا يَقْبَلُ الْحَقَّ إِلَّا مِنْ رَحْمِ اللَّهِ.

وَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ أَنَّ أَحَدَ الدَّعَاةِ قَابِلَ بَعْضِ الْحُكَّامِ مِنْ بَنِي الْعَبَّاسِ فَقَالَ لَهُ: إِنِّي قَائِلٌ لَكَ وَمَشَدَّدٌ عَلَيْكَ، فَقَالَ لَهُ الْخَلِيفَةُ: لَا يَا أَخِي أَرْفُقْ بِي فَلَسْتُ بِشَرٍّ مِنْ فِرْعَوْنَ وَلَسْتُ خَيْرًا مِنْ مُوسَى، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ لِمُوسَى وَهَارُونَ: ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾. وَالْمَقْصُودُ أَنْ تَحْرِي الْأَلْفَاظَ الْمُنَاسِبَةَ لِلْمَدْعُوِّ وَالْمَنْصُوحِ أَوْلَى مَعَ الرَّفْقِ. يَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَنْ يُحَرِّمِ الرَّفْقَ يُحَرِّمِ الْخَيْرَ كُلَّهُ)، وَيَقُولُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: (إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ وَلَا يَنْزَعُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ).

ثم إن لكل مقام مقالاً فالداعي ينظر حاجة المجتمع الذي يتكلم فيه وما فشا فيه من منكرات فيعالج تلك الأمور بالأدلة الشرعية وهي قال الله وقال رسوله بالأدلة، ويرفق بمن سأل أو طرح شبهة حتى يوضح له الحق ويجادله بالتي هي أحسن وحتى تزول الشبهة، إذ المقصود هداية الخلق وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وليس المقصود إظهار علمك ولا توبيخهم وإظهار جهلهم وإنما المقصود دعوتهم إلى الخير وهدايتهم إلى الحق وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

فالأوجب سلوك الطرق والأخذ بالوسائل التي تؤدي إلى هذا الأمر ويرجى منها المنفعة. وهكذا المدعو له آداب: منها الإنصات والإقبال على ما يسمع من الدعوة والتذكير ليستفيد ويفهم، ومنها إخلاص النية وأن يكون قاصداً للفائدة وللعلم والمعرفة والعمل، ومنها حسن السؤال إذا سأل، هذا من أدب المدعو: الإنصات والإقبال على الناصح، والإخلاص في ذلك وحسن الرغبة وطلب الحق والعزم على فعل الخير والأخذ بالنصيحة. قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨] وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ ثَبَاتًا﴾ [النساء: ٦٦] وقال سبحانه: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت: ٢٥] فالمدعو مشروع له أن يقبل بقلبه وقالبه على الدعوة وأن يريد وجه الله والدار الآخرة وأن يؤسس بقلبه ونيته قبول الحق والعمل بالحق متى عرفه ومحاربة الهوى والشيطان، وإن أهم الأمور التي يجب التنبيه عليها دائماً هو إخلاص العبادة لله وحده وأن يحاسب العبد نفسه حتى تكون أعماله وأقواله لله وحده في جميع تصرفاته، في صلاته وفي صومه ودعوته إلى الله وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر إلى غير ذلك، فيخلص لله في جميع أعماله وأن يكون هدفه طاعة الله ورسوله وإرضاء سبحانه والفوز بكرامته وأداء الحق الذي على العبد.

وأساس الدين وأصله توحيد الله والإخلاص له سبحانه كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥] وقال سبحانه: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ ﴿٢﴾ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣] والنبي صلى الله عليه وسلم مكث عشر سنين في مكة يدعو الناس إلى توحيد الله والإخلاص له وينهاهم عن الشرك بالله ويبين لهم بطلان دعاء الأصنام ودعاء الأنبياء والصالحين، وأن الواجب إخلاص العبادة لله وحده وهو الذي يدعى ويرجى، وهو الذي يتقرب إليه بالذبائح والنذور والصلاة والصوم وغير هذا من أنواع العبادة كما قال سبحانه: ﴿فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [غافر: ١٤] وقال عز وجل: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ٢] وفي الأحاديث الصحيحة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) يعني حتى يشهدوا بها قولاً وعملاً واعتقاداً فيعتقدون معناها ويعملون به وذلك بتوحيد الله والإخلاص له وترك الإشراك به سبحانه وتعالى ثم يؤدون ما أمروا به من صلاة وصوم وزكاة وغير ذلك ويجتنبون ما نهوا عنه، وفي الصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)، فجميع المكلفين من جن وإنس مأمورون بتوحيد الله والإخلاص له في العبادة وأن يصدقوا رسوله عليه الصلاة والسلام ويؤمنوا بما جاء به من الهدى وأن يعتقدوا أنه عبد الله ورسوله أرسله الله إلى الناس كافة من الجن والإنس وجعله خاتم الأنبياء وأوجب على جميع المكلفين الإيمان به وتصديقه واتباع شريعته عليه الصلاة والسلام.

ثم على كل فرد أن يؤدي الحقوق التي عليه بعد توحيد الله والإخلاص له وترك الإشراك به والإيمان برسوله محمد عليه الصلاة والسلام وبكل ما

أخبر به الله ورسوله يجب أن تؤدي الحقوق التي أوجب الله عليك من صلاة وزكاة وصوم وحج وبر والوالدين وصلة الرحم وصدق الحديث وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر والدعوة إلى الله والجهاد في سبيله إلى غير ذلك مع الحذر من كل ما نهى الله عنه وأعظم ذلك الشرك بالله فإنه أعظم الذنوب وهكذا جميع المعاصي عليك أن تحذرهما من العقوق والزنا وشرب المسكر وقطيعة الرحم وأكل الربا إلى غير ذلك مما حرم الله، فالمؤمن والمؤمنة عليهما الجهاد للنفس حتى يستقيم المؤمن على طاعة الله ورسوله وحتى تستقيم المؤمنة على طاعة الله ورسوله في جميع الأحوال؛ في الشدة والرخاء في الليل والنهار في السفر والإقامة وفي كل وقت وفي كل مكان كل واحد يجاهد نفسه حتى يستقيم على أمر الله وحتى يدع ما حرم الله وحتى يقف عند حدود الله. والصلاة هي عمود الإسلام وأعظم الواجبات وأهم الأمور بعد الشهادتين، فالواجب على كل مؤمن ومؤمنة العناية بالصلاة، والمحافظة عليها في أوقاتها وأن يؤديها كل منهما بطمأنينة، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الذين هم في صلاتهم خاشعون] ﴿٢﴾ [المؤمنون] وعلى المؤمن أن يحافظ عليها في الجماعة في بيوت الله لا يتشبه بالمنافقين والكسالى بل يسارع إليها ويحافظ عليها مع إخوانه في بيوت الله كل وقت، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] يعني صلوا مع المصلين، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (من سمع النداء فلم يأت فلا صلاة له إلا من عذر) قيل لابن عباس ما هو العذر قال خوف أو مرض، فجاءه رجل أعمى فقال: يا رسول الله ليس لي قائد يقودني إلى المسجد فهل لي من رخصة إذا صليت في بيتي؟ قال: هل تسمع النداء للصلاة؟ قال: نعم قال: فأجب. فهذا رجل أعمى ليس له قائد يقال له أجب فكيف بحال غيره. فعلى المسلم أن يحافظ على هذه العبادة العظيمة التي هي عمود الإسلام من حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع. وقد ذكر مالك رحمه الله في موطئه عن عمر رضي الله تعالى عنه كان يكتب إلى عماله وأمرائه

ويقول له إن أهم أمركم عندي الصلاة فمن حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع.

وكثير من الناس اليوم ليس عنده عناية بالجماعة وهذا خطر عظيم وشر كبير وربما ترك بعضهم صلاة الفجر فلم يصلها إلا بعدما تطلع الشمس ويقوم لعمله وهذا منكر عظيم فالصلاة عمود الإسلام من حفظها حفظ دينه ومن ضيعها فهو لما سواها أضيع والله يقول سبحانه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: ٢٣٨] فالواجب العناية بها والمحافظة عليها في أوقاتها وفي الجماعة في حق الرجل، يقول النبي صلى الله عليه وسلم (بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة) ويقول صلى الله عليه وسلم: (العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر) وهذا وعيد عظيم.

وقد ذهب جمع من أهل العلم إلى أن ذلك كفر أكبر وإن لم يجحد وجوبها أما إذا جحد وجوبها فهذا كفر أكبر عند جميع العلماء.

فالواجب الحذر وأن نحافظ عليها في الجماعة وأن نعظمها ونؤديها بقلب حاضر وخشوع وإقبال نرجو ثواب الله ونخشى عقاب الله وهكذا زكاتك حق المال وهي الثالث من أركان الإسلام الخمسة عليك أن تعتني بها وأن تؤديها عن طيب نفس وعن رغبة فيما عند الله وأن تجتهد في تخلص مالك منها وأن تضعها في يد المستحقين لها نرجو ثواب الله وتخشى عقاب الله.

وهكذا صوم رمضان عليك أن تصومه في وقته وأن تحافظ عليه وأن تصونه مما حرم الله من غيبة ونميمة ومن سائر المعاصي، وهكذا حج البيت في حق من استطاع السبيل إليه يجب عليه أن يحج من رجل وامرأة مرة واحدة في العمر لقول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ [آل عمران: ٩٧] الآية. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (بني الإسلام على خمس وذكر منها الحج).

وهكذا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليك أن تعتني بهذا مع أهل بيتك ومع جيرانك ومع غيرهم من إخوانك المسلمين، لكونه من أهم أخلاق

المؤمنين والمؤمنات كما قال الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١].

هكذا المؤمنون والمؤمنات جميعاً ذكر الله سبحانه أنهم أولياء ليسوا أعداء بل بينهم المحبة والإخاء والتعاون على الخير وهكذا يجب على المؤمنين والمؤمنات أن تسود بينهم المحبة والإخاء والحب في الله والبغض في الله وأن يكونوا بعيدين عن الكذب والخيانة والغيبة والنميمة وعن شهادة الزور وعن كل ما يسبب الفرقة والاختلاف والشحناء.

وأوضح سبحانه أنهم: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ وقدم ذلك على الصلاة والزكاة، لعظم الفائدة والمصلحة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي آية أخرى وصف الأمة كلها بأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. يعني أمة الإجابة كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وما ذلك إلا لأهمية هذا الواجب وعظم المصلحة فيه.

فعلى المؤمن أن يقوم على أهل بيته بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من زوجة وأولاد وغيرهم ينصحهم جميعاً ويحذرهم من معاصي الله ويحثهم على الصلاة والمحافظة عليها في أوقاتها ويحثهم على كل ما أوجب الله وينهاهم عما حرم الله عليهم ويحذرهم من الغيبة والنميمة ومن إيذاء بعضهم لبعض ومن إيذاء الجيران ومن تخلف الرجال عن الصلاة في الجماعة إلى غير هذا عملاً بالآية الكريمة وهي قوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ الآية، وعملاً بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ الآية، وبقول الله جل وعلا لنبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢] وبقوله سبحانه عن نبيه ورسوله إسماعيل عليه الصلاة والسلام: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾. وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه

مَرْضِيًّا ﴿٥٥﴾ [مريم].

فَأَنْتِ يَا عَبْدَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَهْلُكَ، جَاهِدْهُمْ فِي اللَّهِ وَبِالْحِكْمَةِ وَالْكَلَامِ الطَّيِّبِ وَالشَّدَّةِ تَارَةً وَالرِّخَاءِ تَارَةً أُخْرَى، مَنْ لَمْ يَنْفَعْ فِيهِ اللَّيْنُ وَالْكَلَامُ الطَّيِّبُ يَنْتَقِلْ مَعَهُ إِلَى الْقُوَّةِ وَالتَّأْدِيبِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦] فَمَنْ ظَلَمَ يُعَاقَبُ بِمَا يَسْتَحِقُّ حَسَبَ الطَّاقَةِ وَفِي حُدُودِ الشَّرْعِ الْمُطَهَّرِ وَالنَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: «مَرُوا أَبْنَاءَكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا لِعَشْرِ وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ» فَإِذَا مَا نَفَعَ الْكَلَامُ يُضْرَبُ، هَكَذَا مَعَ الْفَسَاقِ وَالْعَصَاةِ إِذَا لَمْ تَجِدْ فِيهِمُ النَّصِيحَةَ وَالتَّوْجِيهَ إِلَى الْخَيْرِ وَجِبَ عَلَى الْمَسْئُولِينَ أَنْ يُؤَدَّبُوا وَيُزَجَّرُوا بِمَا يَرُدُّ عَنْ الْبَاطِلِ وَيُقِيمُ الْحَقَّ وَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقِيمُوا الْحُدُودَ الشَّرْعِيَّةَ عَلَى أَهْلِهَا حَسَبَ الطَّاقَةِ، لِقَوْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التَّغَابُن: ١٦] وَلِهَذَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَوْفَى لِلْإِيمَانِ».

فَأَنْتِ يَا عَبْدَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَنْ تَجْتَهِدَ حَسَبَ طَاقَتِكَ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مَعَ أَهْلِكَ وَمَعَ جِيرَانِكَ وَمَعَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَعَ تَحَرُّكِ الْأَسْلُوبِ الْحَسَنِ لَعَلَّكَ تَنْجَحُ وَلَعَلَّهُ يُسْتَجَابُ لَكَ، وَإِذَا قَدَرْتَ بِالْيَدِ كَضَرْبِ وَلَدِكَ أَوْ ضَرْبِ زَوْجَتِكَ عِنْدَ مَخَالَفَتِهِمَا لِأَمْرِ اللَّهِ وَعَدَمِ انصِياعِهِمَا لِلدَّعْوَةِ وَالْحَقِّ وَالْهَدْيِ، وَهَكَذَا خَادِمُكَ إِذَا لَمْ يَقُمْ بِالْوَاجِبِ وَلَمْ يَقْبَلِ النَّصِيحَةَ.

وَالْمَقْصُودُ أَنَّ الْمُسْلِمَ يَسْلُكُ مَسْلَكَ الْحِكْمَةِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ بِالْكَلِمَةِ الطَّيِّبَةِ وَالْأَسْلُوبِ الْحَسَنِ مَهْمَا أَمَكْنَ فَهَذَا هُوَ الْمَقْدَمُ فَإِذَا دَعَتْ الْحَاجَةُ إِلَى الضَّرْبِ أَوْ التَّوْبِيخِ فَافْعَلْ ذَلِكَ حَسَبَ طَاقَتِكَ عَلَى قَدْرِ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ مَعَ مَنْ تَسْتَطِيعُ مِنْ وَلَدٍ أَوْ زَوْجَةٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، وَالْأَمِيرُ مَعَ مَنْ تَحْتَهُ، وَالْهَيْئَةُ عَلَى حَسَبِ مَا عِنْدَهَا مِنَ التَّعْلِيمَاتِ وَوَلِيِّ الْأَمْرِ كَذَلِكَ كُلُّ عَلَيْهِ نَصِيبُهُ وَكُلُّ عَلَيْهِ وَاجِبُهُ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْإِزَامِ النَّاسَ بِالْحَقِّ، لِأَنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا هِيَ الْعَمَلُ وَهِيَ الْمَجَاهِدَةُ وَهِيَ دَارُ الدَّعْوَةِ وَهِيَ دَارُ التَّوْجِيهِ إِلَى الْخَيْرِ

وهي دار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والآخرة هي دار الجزاء يقول سبحانه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [٧] وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿الرَّزْزَاقُ﴾ [٨] فلا يجوز التساهل وتمشية الأمور وأنت قادر على إنكار المنكر وإيجاد الحق وعلى التوجيه والإرشاد وعندك علم، يقول سبحانه: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣] ويقول جل وعلا: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فعليك يا عبد الله أن تقوم بالواجب من الدعوة والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلى إخوانك المستمعين والمأمورين أن يستجيبوا للحق وأن يتأدبوا بالآداب الشرعية من قول الحق وإيثاره والرضى به وتقديمه على الهوى، هذا هو طريق السعادة. يقول سبحانه في كتابه العظيم: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى﴾ [٣٧] ﴿وَأَثَرَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [٣٨] ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [٣٩] وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [٤٠] ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [٤١] ﴿[النازعات] فمن خاف مقام الله وراقبه سبحانه قبل النصيحة وخضع للحق وقبله وتأدب بالآداب الشرعية وسارع إلى ما أوجب الله وإلى ترك ما حرم الله، فالهوى يفضي بأهله إلى النار، ويفضي بأهله إلى الضلالة وإلى سوء المصير، كما قال جل وعلا: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ﴾ [ص: ٢٦] وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ...﴾ [القصص: ٥٠] فبين سبحانه أن الواقع أمران وهما: إما الاستجابة لله والرسول وإما اتباع الهوى، فقال سبحانه:

﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ﴾ يعني يا محمد ﴿فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ ثم قال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] ويقول جل وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤] فالله ورسوله إنما يدعوان لما يحيي العباد وينقذهم من الضلال، فالحياة والسعادة في قبول الدعوة لما أمر الله به ورسوله وفي الأخذ بما شرع الله، هذا هو طريق السعادة وطريق الحياة وطريق النور، قال

تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: ١٢٢] فالكافر ميت وفي ظلمة وحياته بالإيمان والإسلام، والنور هو ما جاء به الرسول من الإيمان والهدى والعلم في القرآن والسنة، لا يستويان، لا يستوي الكافر الميت البعيد عن الهدى مع المؤمن الذي قد أعطاه الله النور والهدى، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢] فبين سبحانه أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من الكتاب والسنة هو الروح وهو النور، فالقرآن والسنة هما الروح الذي تحصل به الحياة، وهما النور الذي تحصل به البصيرة، فكلما قوي علمك بالكتاب والسنة حصل لك الروح الطيبة والنور، وكلما قل علمك ضعفت الحياة وضعف النور، فالحياة السعيدة لمن أخذ بالوحي واستقام عليه، حيث يحصل به النور وهو البصيرة، ولهذا قال سبحانه: ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ فأنت يا عبد الله وأنت يا أمة الله كلاكما عليه أن يحرص على هذا النور وعلى هذه الحياة بتدبر القرآن العظيم والعناية بكتاب الله والحرص على سنة الرسول وسماعها من أهلها ومراجعتها في الكتب الصحيحة وسؤال أهل العلم المعروفين بحسن العقيدة والسير، طالب العلم يسمع من الواعظين والمذكرين في المساجد وفي خطب الجمعة وفي الإذاعة مثل إذاعة القرآن الكريم وفي نور على الدرب وفي غير هذا من طريق التبليغ لما قال الله ورسوله واستفاد منها، لكن المصيبة العظيمة هي الإعراض والغفلة واتباع الهوى، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذَرُوا مُعْرِضُونَ﴾ [الأحقاف: ٣].

وهل ترضى أيها المؤمن وهل ترضى أيتها المؤمنة بمشابهة هؤلاء الكافرين في الإعراض عن دين الله، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ [الكهف: ٥٧] فلا أحد أظلم من هذا الصنف من الناس فاحذر يا عبد الله أن تكون منهم، ويقول جل وعلا: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا

يُصِرُّونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿[الأعراف: ١٧٩]﴾ والأنعام هي الإبل والبقر والغنم، شبه سبحانه من أعرض عن دينه وغفل عن اتباع الحق بهذه البهائم لعدم انتفاعه بما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم من الهدى ودين الحق وجعلهم سبحانه أضل من الأنعام لأنهم أعطوا عقولاً وأسماعاً وأبصاراً فلم يستفيدوا منها في اتباع الحق، فصاروا بذلك شراً من الأنعام وأضل منها، وقال عز وجل: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤] فهل ترضى يا عبد الله وهل ترضين يا أمة الله بمشابهة الأنعام في عدم معرفة الحق واتباعه.

فعليكما بالجد في فهم القرآن والسنة وفي التعلم والسؤال عما أشكل عليكما والعمل بالحق حتى لا تشبها هذه البهائم فمن جد وجد ومن خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل. فالمهم الصدق في طلب الحق، وفي الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم: «من خاف أدلج ومن أدلج بلغ المنزل ألا إن سلعة الله غالية ألا إن سلعة الله الجنة» أخرجه الترمذي رضي الله عنه بإسناد حسن، فمن خاف صادقاً تعلم وتفقه، قال تعالى: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ علق الحكم بالخوف لأن الخوف الصادق يحمل على طاعة الله ورسوله ويحمل على التفقه والتعلم وعلى ترك ما نهى الله عنه ورسوله ومن هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ فالخشية لله والخوف منه كل ذلك يقتضي الجد في طاعة الله والتفقه في الدين.

والمقصود من هذا كله التتبيه على أن الواجب على كل مؤمن ومؤمنة التفقه في دين الله والتبصر والتعلم والعمل، فالإعراض والغفلة من دلائل الهلاك وأن الله ما أراد بالعبد خيراً، والإقبال على الله والتعلم والتفقه في الدين والسؤال من دلائل الهداية والصلاح وأن الله أراد بالعبد خيراً كما في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».

فالتفقه في الدين والتعلم وقول النصائح وحضور المواعظ والاستفادة

منها والإقبال بالقلب على ذلك من الدلائل على أن الله أراد بالعبد خيراً، والإعراض عن ذلك والغفلة عن العلم والتعلم من الدلائل على أن الله أراد بالعبد شراً نسأل الله العافية، فعليك يا عبد الله بالحرص على قبول الحق وعلى الأخذ بأسبابه وعلى الإقبال عند الموعظة والذكرى وأن يكون همك وقصدك أن تفهم حكم الله وأن تعرف مراد الله وتعمل به وأن تعرف ما يغضب الله حتى تجتنبه، والله سبحانه يقول: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] ويقول سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً﴾ [الطلاق: ٤] ويقول عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ الآية.

وأسأل الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يوفقنا وإياكم للعلم النافع والعمل الصالح وأن يعيذنا وإياكم من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا وأن يهدينا جميعاً صراطه المستقيم وأن يجعلنا وإياكم من المسارعين إلى كل خير والمتباعدين عن كل شر وأن ينصر دينه ويعلي كلمته وأن يوفق ولاية أمورنا لكل خير وأن ينصر بهم دينه وأن يصلح لهم البطانة وأن يعينهم على كل خير وأن يعيذهم من كل شر وأن يوفق جميع المسؤولين لكل ما فيه رضاه وإلى ما فيه صلاح العباد والبلاد، كما أسأله سبحانه أن يصلح أحوال المسلمين في كل مكان وأن يولي عليهم خيارهم وأن يصلح قاداتهم وأن يمنحهم الفقه في الدين والثبات عليه إنه سميع قريب وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان.

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

**مفتي عام المملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء**

الأئمة المجتهدون وأصول مذاهبيهم

فضيلة الدكتور أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي (سابقاً)

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الجليل المتعال، ذي العظمة والجلال، المنفرد بصفات الكمال، المعبود بكل مكان، لا يشغله شأن عن شأن، ولا تغيره الأزمان، لا تنفعه طاعة المطيعين، ولا يضره عصيان العاصين، تعالى الله وتبارك أحكم الحاكمين.

خلق الإنسان من سلالة من طين، ثم جعله نطفة في قرار مكين، ثم نفخ فيه من روحه وأنشأه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين.

خلقه في أحسن تقويم، وهدى من شاء بفضله إلى الصراط المستقيم، ووفقه إلى الدين القويم الذي ارتضاه لعباده المؤمنين، ورفع درجات من أراد به خيراً ففقهه في الدين، وجعله متقياً لآثار من سلف من الأئمة المهتدين.

أحمد سبحانه حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وأسأله التوفيق .. وأصلي وأسلم على سيدنا وحبينا محمد الداعي إلى رضوانه، الشافع في المذنبين، وقائد الغر المحجلين في جنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين.

وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الراشدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الفقه الإسلامي قد اشتمل على بحوث عظيمة ومسائل كثيرة غطت جوانب الحياة المختلفة استنبطت من أصول ثابتة متفق عليها بين أهل العلم وهي:

١- الكتاب: وهو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

٢- السنة: وهي أقوال الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام وأفعاله وتقريراته الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

٣- الإجماع: وهو اتفاق مجتهدي الأمة في عصر من العصور بعد وفاة

رسول الله صلى الله عليه وسلم على أمرٍ من الأمور.

٤- القياس: وهو إلحاق فرع بأصل في الحكم للعلّة الجامعة بينهما.

تلك الأصول الأربعة يستند إليها جمهور العلماء من مجتهدى هذه الأمة التي شهد لها القرآن الكريم بالخيرية. قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فألّفَت الكتب، ودوّنت المصنّفات، وضبطت الأصول، وقُعِدَت القواعد، ثم صنّفت كتب في الأشباه والنظائر، واتجه بعض العلماء إلى جمع المسائل الفقهية المختلف فيها فظهرت كتب الفقه المقارن وكتب الخلاف، ثم الموسوعات الفقهية على اختلاف مناهجها من أمهات الكتب على المذاهب المشهورة بين الخاصة والعامة.

ولقد سمعنا وما زلنا نسمع بين الفينة والأخرى من يوجه انتقاده إلى الأئمة المجتهدين وإلى العلماء المبرزين الذين أثروا الفقه الإسلامي باجتهداهم واستنباطهم وذلك من قبل بعض طلبة العلم المبتدئين الذين لم يستوفوا التحصيل العلمي الذي يؤهلهم للنظر في مذاهب العلماء وأصولهم وقواعدهم، فضلاً عن نقدهم.

لذا أحببت أن أدوّن في هذه الوريقات مذاهب العلماء المعتبرة مبيناً أصولهم التي اعتمدوا عليها في تدوين مذاهبهم بإيجاز شديد ونبذة قصيرة عن أسباب اختلافهم متوخياً الصواب فيما قصدت، معتمداً على الله فيما أردت، راجياً أن يكون في هذا البحث ما يشفي ويكفي، ويزيل الغشاوة عن الأعين وبه التوفيق والهداية وهو حسبي ونعم الوكيل.

تمهيد

منزلة الفقه في الإسلام

الفقه في اللغة الفهم: قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين».

وفي الاصطلاح: يطلق الفقه على الأحكام الفرعية المستنبطة من الأدلة. والفقه في الإسلام صان الحقوق الخاصة والعامة، واستقصى الشؤون الاجتماعية، ونظم حياة الإنسان من بدء تكوينه إلى وفاته. دخل معه في بيته، وحكم بينه وبين زوجته، وبينه وبين نفسه، حتى وقت موته وبعد مماته. وكما نظم شؤون الأفراد نظم أيضاً شؤون الجماعات والمجتمعات وعلاقة كل بربه ومجتمعه وأولي الأمر فيه.

والفقه الإسلامي نظام شامل كامل يعم نفعه البشرية كلها إذ أن أساسه قام على قاعدة المساواة واحترام الحقوق، وبُنيت أحكامه على الاعتدال من غير إفراط ولا تفريط ولا يوجد قانون على وجه الأرض جمع بين المصالح الدنيوية والأخروية كالفقه الإسلامي. لأنه تشريع سماوي رباني والعمل به طاعة لله تعالى يترتب عليها الثواب ومخالفته معصية لله تعالى تستوجب العقاب.

والشارع الحكيم حينما شرع لعباده هذه الشرائع بهذا النظام وهذا الأحكام إنما شرعها لتنظيم حياتهم وحماية حقوقهم وتأمين مصالحهم بحفظ الضروريات الست وهي: الدين، والنفس، والمال، والعرض، والنسب، والعقل لأنه سبحانه وتعالى أعلم بما يصلحهم ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

والمجتهدون من علماء الإسلام في اجتهاداتهم وفتاواهم لم يكونوا مشرّعين من عند أنفسهم وبخاصة في تلك الحوادث التي جدّت ولم يؤثر

فيها أحكام معينة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كانوا رحمهم الله ورضي عنهم يبحثون فيما يعرض لهم من الوقائع عن وجه من الشبه يلحقون بها الأمور بنظائرها ويقيسون الحوادث بأشباهها، ويحكمون في تلك الجزئيات ما قرره الشريعة من عمومات محكمة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وقد استنبطوا من أقضيته صلى الله عليه وسلم قواعد كلية، بُني عليها كثير من أحكام الفقه مثل «المشقة تجلب التيسير»، «الأمور بمقاصدها»، «العادة محكمة»، «اليقين لا يرفع الشك»، «الأهم مقدّم على المهم».

وقد اشتهر بالفقه عدد كبير من الصحابة منهم الخلفاء الأربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وابن العاص وزيد بن ثابت وعائشة أم المؤمنين وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين.

كما اشتهر من التابعين الفقهاء السبعة بالمدينة وهم: أبو بكر بن عبد الرحمن، وعروة بن الزبير، وسعيد بن المسيب، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد بن ثابت والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وسليمان بن يسار.

كما اشتهر غيرهم في المدينة أيضاً منهم سالم بن عبد الله بن عمر، وقبيصة بن ذؤيب الخزاعي، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف رحمهم الله جميعاً، وبانتشار الصحابة والتابعين في البلدان انتشر الفقه الإسلامي وظهر الاجتهاد وكثر طلاب العلم.

الأئمة الأربعة المجتهدون المتبوعون:

والأئمة الأربعة المتبوعون الذين انتشر فقههم في أنحاء المعمورة وذاع صيتهم في البلدان المختلفة في مشارق الأرض ومغاربها استندوا في تدوينهم لمذاهبهم على الأصول التي أشرنا إليها آنفاً، ولم يخرجوا عنها. ثم إن كلا منهم تميّز عن غيره بقواعد واصطلاحات معينة بنى عليها اجتهاده وأصل

عليها مذهبه واشتهر بحديثيات محددة ركّز عليها أحكامه وعضدّ بها حجّته، وسنذكر فيما يلي أصول كل منهم حسب الترتيب التاريخي.

أولاً: الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رحمه الله المتوفى سنة ١٥٠هـ

اعتمد على الأصول والقواعد التالية: الكتاب، السُّنة، الإجماع، القياس، قول من يترجح عنده قوله من الصحابة.

وتوسع في القياس والاستحسان أكثر من غيره فقد روى عن نفسه فقال: إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته. فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب فلي أن أجتهد كما اجتهدوا.

والإمام أبو حنيفة يقدم الحديث الضعيف على القياس بعكس ما أشيع عنه من أنه يقدم القياس على الحديث الضعيف والأمثلة على ذلك كثيرة منها: تقديمه حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس وأكثر أهل الحديث يضعفونه، وقدم حديث أكثر الحيض عشرة أيام، وهو ضعيف باتفاقهم. انظر أعلام الموقعين ج/١ ص/٨١.

ثناء العلماء على فقهه:

قال ابن المبارك رحمه الله: أفقه الناس أبو حنيفة ما رأيت في الفقه مثله. وقال الإمام الشافعي رحمه الله: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة. وقال النضر بن شميل: كان الناس نياماً على الفقه حتى أيقظهم أبو حنيفة بما فتّقه وبيّنه. وكان يحيى بن سعيد القطان يقول: ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة وقد أخذنا بأكثر أقواله.

ردُّ ما زعمه بعض الناس أن أبا حنيفة لم يكن محدثاً وأنه كان قليل البضاعة في الحديث وأنه لم يرو إلا سبعة عشر حديثاً؟ هذا قول باطل فقد صحَّ عنه أنه انفرد بمائتي حديث وخمسة عشر حديثاً سوى ما اشترك في إخرجه مع بقية الأئمة وله مسند روى فيه مائة وثمانية عشر حديثاً في باب الصلاة وحدها .

قال ابن حجر العسقلاني في كتابه "تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة" : أما مسند أبي حنيفة فليس من جمعه . والموجود من حديث أبي حنيفة إنما هو الآثار التي رواها محمد بن الحسن عنه ويوجد في تصانيف محمد بن الحسن وأبي يوسف قبله من حديث أبي حنيفة أشياء أخرى . وقد اعتنى الحافظ أبو محمد الحارثي وكان بعد سنة ٣٠٠ هـ بحديث أبي حنيفة فجمعه في مجلدة ورتبه على شيوخ أبي حنيفة .

وقد جمع أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى ٦٦٥ هـ مسنداً لأبي حنيفة طبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ فوق في نحو ٨٠٠ صفحة كبيرة وقد أخذه من خمسة عشر مسنداً جمعها لأبي حنيفة فحول علماء الحديث الأول ورتبها على أبواب الفقه . انظر تاريخ التشريع ص: ١٩٢ فما بعدها .

فليتق الله أولئك الذين يشنعون على الإمام أبي حنيفة ويقللون من شأنه وفقهه وحديثه فلقد كان من أساطين الفقه وأعمدة المجتهدين . رحمه الله وغفر له وهدانا وإخواننا طلبة العلم سواء السبيل ، ورزقنا الأدب مع أئمة الإسلام ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [الحشر : ١٠] .

ثانياً: الإمام مالك بن أنس:

وثاني الأئمة المجتهدين إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي رحمه الله المتوفى ١٧٩ هـ . لقد اتفق الناس على إمامته ، وجلالة قدره ، ودينه ، وورعه ، ووقوفه مع السنة . قال الإمام الشافعي رحمه الله : مالك حجة الله على خلقه . وقال عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله : ما رأيت أحداً أتمَّ عقلاً

ولا أشدّ تقوى من مالك. وقال حماد بن سلمة رحمه الله: لو قيل لي اختر لأمة محمد صلى الله عليه وسلم إماماً يأخذون عنه العلم لرأيت مالكاً لذلك موضعاً وأهلاً. وقال الليث بن سعد: مالك عالم تقى، وعمل مالك أمان لمن أخذ به من الأنام.

وقد أجمع أشياخه وأقرانه ومن بعدهم على إمامته في الحديث، فهو موثوق بصدق روايته. قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري رحمه الله: أصح الأسانيد: مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة. وقال أبو داود رحمه الله: أصح الأسانيد: مالك عن نافع عن ابن عمر، ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه، ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة. وامتاز مالك رحمه الله بالإمامة في الفقه والحديث، وقد روى عنه الحديث عدد من أشياخه: منهم ابن شهاب الزهري، وربيعه الرأي، ويحيى بن سعيد الأنصاري، وموسى بن عقبة، وروى عنه من أقرانه سفيان الثوري، والليث بن سعد، والأوزاعي، وسفيان بن عيينة، وأبو يوسف "صاحب أبي حنيفة" وغيرهم.

ومن أعيان تلاميذه: الإمام الشافعي، وابن المبارك، ومحمد بن الحسن الشيباني وغيرهم.

الأصول التي اعتمد عليها الإمام مالك في تدوين مذهبه:

بنى مذهبه رحمه الله على عشرين أصلاً هي: نص الكتاب، وظاهره وهو العموم، ودليله وهو مفهوم المخالفة، ومفهومه وهو مفهوم الموافقة وتبنيه وهو التنبيه على العلة كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. فهذه خمسة ومثلها من السنة تلك عشرة أدلة. والإجماع والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والحكم بسد الذرائع، ومراعاة الخلاف، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وتمام العشرين شرع من قبلنا، ولا يقتضي سرد هذه الأصول ترتيباً.

قال القاضي عياض رحمه الله بعد أن بين أن مالكا يقدم كتاب الله عز

وجل على ترتيب أدلته في الوضوح من تقديم نصوصه، ثم ظواهره، ثم مفهوماته، وكذلك السُّنة على ترتيب متواترها، ومشهورها وآحادها ثم ترتيب نصوصها، وظواهرها، ومفهوماتها، ثم الإجماع عند عدم الكتاب ومتواتر السُّنة ثم القياس عليها والاستنباط منها، قال رحمه الله: وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة وما أخذهم في الفقه واجتهاداتهم في الشرع وجدت مالكا رحمه الله ناهجا في هذه الأصول مناهجا مرتباً لها مراتبها ومداركها، مقدماً كتاب الله عز وجل على الآثار، ثم مقدماً الآثار على القياس والاعتبار تاركاً منها ما لم يتحملة الثقات العارفون بما يحملونه أو ما وجد الجمهور والجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه. وكان يرجح الاتباع ويكره الابتداع. أ.هـ انظر تاريخ التشريع ص ٢١٠.

وعمل أهل المدينة حجة عند الإمام مالك رحمه الله مقدم على القياس وعلى خبر الواحد. إذ عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد. وقد نازعه في ذلك عدد من فقهاء الأمصار منهم الشافعي والليث بن سعد وأبو يوسف وغيرهم في ذلك.

والمصالح المرسلة التي يقول بها الإمام مالك هي المصالح التي لم يشهد لها من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين ولا بد أن ترجع إلى حفظ مقصود شرعي يُعلم كونه مقصوداً بالكتاب أو السُّنة أو الإجماع. ولا خلاف في اتباعها إلا عندما تعارضها مصلحة أخرى مقصودة شرعاً.

وقول الصحابي حجة عند مالك مقدم على القياس إذا صح سنده أو كان من أعلام الصحابة ولم يخالف الحديث المرفوع الصالح للحجية. وقد اعترض الإمام الغزالي على هذا الأصل ورده قائلاً: إن الصحابة ليسوا محل العصمة ويجوز عليهم الغلط فلا ينتج قولهم ما يقطع به في الحجية.

وأنت ترى أيها القارئ الكريم أن الأصول المجمع عليها وهي الكتاب، والسُّنة، والقياس، والإجماع هي أصول أساسية عند الإمام مالك وما عداها

فلا يُلجأ إليها إلا عند عدم وجود دليل من تلك الأصول.
والأمر إذا ضاق اتسع وما جعل عليكم في الدين من حرج، والمشقة تجلب التيسر. رحم الله الإمام مالكاً وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

ثالثاً: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ:

حاز الإمام الشافعي رحمه الله فقه الحجازيين، والعراقيين، وفصاحة البادية، وقوة الحجة، وعذوبة المنطق، وحسن المناظرة ولذا صار وحيد عصره، فأقبل الناس على علمه ينهلون منه ويسلكون طريقته فشُغفوا بها، وانتشر مذهبه دون الاعتماد على نفوذ أو سلطان.

ثناء العلماء عليه:

قال داود الظاهري: كان الشافعي رحمه الله سراجاً لحمله الآثار، ونقلة الأخبار، ومن تعلق بشيء من بيانه صار محجاجاً.
وقال تلميذه الربيع المرادي: لو رأيت الشافعي قلتم ما هذه كُتُبُه كان والله لسانه أكبر من كُتُبِه وقوله حجّه في اللغة.
وقال فيه الإمام أحمد بن حنبل: ما عرفت ناسخ الحديث من منسوخه حتى جالست الشافعي.

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: ما رأيت رجلاً قط أكمل من الشافعي.
وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: قلت لأبي: أي رجل كان الشافعي؟
فإني سمعتك تكثر من الدعاء له. فقال: يا بني كان الشافعي كالشمس للعالمين
وكالعافية للبدن، هل لَهْذِينَ من خلف أو عنهما من عوض.
وقال الإمام أحمد: ما بُتُّ منذ ثلاثين سنة إلا وأنا أدعو للشافعي وأستغفر له.

وقال يحيى بن معين: كان أحمد بن حنبل ينهانا عن الشافعي، ثم استقبله يوماً والشافعي راكب بغلة وهو يمشي خلفه. فقلت يا أبا عبد الله: تنهانا عنه، وتمشي خلفه؟ فقال: اسكت: لو لَزِمْتُ البغلة لانتفعت.
وقال أبو حسان الزياتي: ما رأيت محمد بن الحسن "صاحب أبي

حنيفة" يعظم أحداً من أهل العلم تعظيمه للشافعي.

ومن أشهر تلاميذه الذين رووا عنه في العراق كتاب الحجة "القول القديم": الإمام أحمد بن حنبل، وأبو ثور، والزعفراني، والكرابيبي. أما في مصر فقد أملى مذهبه "كتبه الجديدة" وظهرت مواهبه، ومقدرته الكلامية ويسمى مذهبه في هذه الفترة بالقول الجديد. ومن أشهر تلاميذه في مصر الربيع المرادي، والبويطي، والمزني، وابن عبد الحكم.

الأصول التي اعتمد عليها الإمام الشافعي في تدوين مذهبه:

الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس إذا كانت علته منضبطة ولا يلجأ إليه إلا عند الضرورة وخبر الواحد الصحيح عنده حجة، ولا يحتج بالمرسل إلا مراسيل سعيد بن المسيب لاعتزادها بغيرها من المتابعات، ولم يحتج بأقوال الصحابة لأنها تحتمل أن تكون عن اجتهاد يقبل الخطأ. وأنكر الاستحسان وأفاض في الرد عليه في كتابه (الأم) وقال: من استحسن فقد شرع. ورد المصالح المرسله وأنكر الاحتجاج بعمل أهل المدينة.

رابعاً: الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى سنة ٢٤١هـ

رحمه الله:

اشتغل برواية الحديث وحفظه من صغره وحفظ مئات الآلاف من الأحاديث فأطلق عليه إمام أهل السنة، امتحن في مسألة خلق القرآن فوقف ضد الباطل وقفة الأبطال الأشاوس في ساحات الوغى. تفقه بالشافعي حين قدم بغداد وكان من أكثر تلاميذه البغداديين ثم أصبح مجتهداً مستقلاً، وقد برز على أقرانه بحفظ السنة وجمعها.

ثناء العلماء عليه:

أثنى عليه كثير من أهل العلم:

يقول الإمام الشافعي: خرجت من بغداد وما خلفت فيها أفقه ولا أروع

ولا أزهد ولا أعلم من ابن حنبل.

وقال عبد الله بن أحمد: قال لي أبو زرعة: أبوك يحفظ ألف ألف حديث، فقيل له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته فأخذت عليه الأبواب.

وقال الإمام عبد الرزاق: ما رأيت أفقه ولا أروع من أحمد بن حنبل.

وقال المزني: قال لي الشافعي: رأيت ببغداد شاباً إذا قال حدثنا قال الناس كلهم صدق. قلت ومن هو قال أحمد بن حنبل.

وروي عن إسحاق بن راهويه قال: أحمد حجة بين الله وبين خلقه.

وقال النفيلي: كان أحمد بن حنبل من أعلام الدين.

وعن الحسين بن إسماعيل عن أبيه قال: كان يجتمع في مجلس أحمد زهاء خمسة آلاف أو يزيدون. نحو خمس مئة يكتبون، والباقيون يتعلمون منه حسن الأدب والسمت.

أصول الإمام أحمد رحمه الله:

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: فتاوى أحمد بن حنبل مبنية على خمسة أصول، أحدها النصوص - القرآن والحديث المرفوع.

الأصل الثاني: فتاوى الصحابة فإذا وجد لأحدهم فتوى لا يعرف له مخالف فيها لم يعد إلى غيرها.

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم.

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر، بل هو قسم الصحيح وقسم من أقسام الحسن والعمل به عنده أولى من القياس.

الأصل الخامس: القياس: وهو عنده مستعمل للضرورة، قال سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يُصار إليه عند الضرورة. وكان رحمه الله لا يلجأ إليه إلا عندما لم يجد حديثاً ولا قول صحابي، ولا مرسلاً ولا ضعيفاً. ويتوقف إذا تعارضت الأدلة.

وكان رحمه الله شديد الكره والمنع للفتوى في مسألة ليس فيها أثر عن السلف. قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام. وكان يسوغ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك ويدل عليهم ويمنع من استفتاء من يعرض عن الحديث.

أما الإجماع عند الإمام أحمد فهو حجة إن وُجد لأنه يستبعد وجوده، قال رحمه الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعل الناس اختلفوا، ما يدريه ولم ينته إليه. فليقل لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني خلاف في ذلك، انظر ج/١ من أعلام الموقعين ص/٣٠.

والإجماع عند الجمهور حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم. قال الإمام محمد بن محمد بن محمد الغزالي رحمه الله: هو حجة كالنص المتواتر عند أهل الحق. أما كونه حجة فقد تمسك به الشافعي رحمه الله بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. قال: فإذا أجمعوا على حكم فهو سبيلهم.

وقد استدلل الجمهور بهذه الآية الكريمة واعتبروها دليلاً واضحاً على صحة قولهم المثبت للإجماع كحجة يجب العمل به واعتبروا اتفاق مجتهدي الأمة هو سبيل المؤمنين الذي توعد الله تبارك وتعالى من يخالفه بعذاب جهنم وسوء المصير.

أسباب الاختلاف بين الفقهاء:

ذكر الفقيه ابن رشد الحفيد ستة أسباب لاختلاف الفقهاء نوجزها فيما يأتي:

أولاً: تردد اللفظ بين أربعة أشياء:

- ١- أن يكون عاماً يراد به الخاص.
- ٢- أن يكون خاصاً يراد به العام.
- ٣- أن يكون عاماً يراد به العام.

٤- أن يكون خاصاً يراد به الخاص، أن يكون له دليل خطاب أو لا يكون له ذلك.

ثانياً: الاشتراك في معاني الألفاظ، ويكون:

١- في اللفظ المفرد، كلفظ القرء الذي يُطلق على الطهر والحيض، وكلفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو الندب، ولفظ النهي هل يُحمل على التحريم أو الكراهة.

٢- اللفظ المركب، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ من سورة النور. فإنه يحتمل أن يعود على الفاسق فقط، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد، فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف.

ثالثاً: اختلاف الإعراب.

رابعاً: تردد اللفظ بين حملة على الحقيقة أو حملة على نوع من أنواع المجاز.

خامساً: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة: مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة وتقييده بالإيمان تارة أخرى.

سادساً: التعارض في الشئيين في جميع أصناف الألفاظ التي تتلقى منها الأحكام، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال، أو في الإقرارات، أو تعارض القياسات أنفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة.

أي معارضة القول للفعل، أو للإقرار، أو للقياس.

ومعارضة الفعل للإقرار أو القياس.

ومعارضة الإقرار للقياس، انظر البداية لابن رشد.

تلك أسباب الخلاف بين الأئمة المجتهدين والكل منهم معذور لأن قصده الصواب فيما ذهب إليه، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر كما جاء ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والحق واحد لا يتعدد عند

الجمهور، ولعل لنا عودة إلى هذا الموضوع لنتكلم عن أسباب الخلاف بالتفصيل في العدد القادم من المجلة إن شاء الله.

وختاماً ونحن في أعقاب الزمن الذي قلّ فيه العلماء، وشحّ فيه الاهتمام بالعلم، وانشغل معظم الناس بأمور الدنيا من معاشٍ وترفٍ، وانصرفوا عن معالي الأمور إلى سفاسفها، لا يسعنا إلا أن نلجأ إلى الله العليّ القدير سائلين منه أن يلهمنا رشدنا ويقينا شر أنفسنا وأن يردّنا إليه مرداً جميلاً غير مخزي ولا فاضح، قائلين كما قال أسلافنا الصالحون: (ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم)، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

مدير المجمع الفقهي الإسلامي
د. أحمد محمد المقرئ

مكة المكرمة في الأول من ربيع الأول سنة ١٤١٤هـ.

مراجع البحث:

- ١- سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي.
- ٢- أعلام الموقعين للإمام ابن القيم.
- ٣- تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج وآخر.
- ٤- رفع الملام عن الأئمة الأعلام لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- ٥- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للقاضي محمد بن أحمد بن رشد الحفيد.

أبيض

البحث العلمي والفقه والتحقق والاجتهاد الحاجة إلى ذلك وآدابه

سماحة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي
رئيس ندوة العلماء بلكنهو - الهند

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

لم تكن كنوز المعرفة والمصادر العلمية في يوم ما احتكاراً لطبقة اجتماعية دون أخرى وما كان يجب ذلك، أما فيما يتعلق بالإسلام فإنكم تعلمون أنه ليس هناك طبقة تتوارث الكهنوت أباً عن جد.

إن مفاهيم الكهنوت هي من صلب العالم النصراني وغريبة في عالم الإسلام، وإذا ما وُجدت عبارات أو تعابير كهذه في كتابات بعض العلماء فمرد ذلك فقط إلى التقليد الأعمى للغرب، أصبحت عبارة "رجال الدين" في أيامنا هذه شائعة حتى بين الكتّاب العرب! وبدأوا يستعملونها بنفس المفهوم الذي تعنيه كلمة "الكهنة" في العالم النصراني، أما الكتّاب الحذرون المتمسكون بالدين، والذين يريدون التعريف الصحيح بالفكر والروح الإسلاميين فقد اجتنبوا بحذر شديد استعمال عبارات كهذه.

وفي الوقت الذي أعبر فيه عن شعوري بالغبطة للاهتمام المتزايد من قبل المراكز العلمية بالعلوم الإسلامية، وبالفقه الإسلامي والقضايا الإسلامية المعاصرة، أود أن أضيف إلى أنه على الرغم من أنه لا مكان للقساوسة والكهنوت في الإسلام، إلا أنه كان دائماً لدينا علماء ذوو خبرة واختصاص، ولم يعد بإمكان المرء أن يضطلع في كل شيء نظراً للتوسع الطارئ المحسوس الذي حدث في شتى فروع خاصة من الدراسات ولم يعد علماءها يسيطرون على كافة فروع المعرفة.

ففي أوروبا بدأت عملية التقدم عندما كرس الناس أنفسهم للتخصص في فروع خاصة من الدراسات ولم يعد علماءها يسيطرون على كافة فروع المعرفة، وأعتقد أن هذا المبدأ - وحتى وقتنا الحالي - متبع في أوروبا أكثر منه في الشرق، وهناك يعترف الخبراء في أي مجال كان - وبدون تردد - بمهنة أو بمجال دراسة أنه لا يدخل ضمن مجال اختصاصهم، والآن علينا نحن أيضاً أن نصمم لتحديد مساعيها العلمية والفكرية لتقتصر على موضوع أو فرع دراسي خاص بمفرده.

مستوى الثقافات:

إنني فخور بأن أكون رفيق درب .. وأنتهز ذلك لأتجراً فأقدم بعض الاقتراحات:

ربما توافقون معي على أن مستوى الثقافة يتدنى في وسطنا، ولقد لمست ذلك في الغرب أيضاً، وقد قال لي بعض العلماء هناك: إن الفساد تسرب إلى دراسة العلوم الشرقية أيضاً .. إن الجيل الحالي من العلماء يفتقر إلى المثابرة والانكباب، وذلك لأسباب عديدة بعضها سياسية وأخرى اقتصادية.

السرفي نمو الاستشراق:

هناك بعض البواعث وراء كل فرع من فروع المعرفة، ولقد رفعت هذه العوامل الاستشراق في يوم من الأيام إلى القمة، وباستثناء القليل من العلوم الطبيعية والاجتماعية. فقد كانت الدراسات الشرقية تحظى بشرف عظيم، وكان المستشرقون بكتاباتهم يتمتعون بأهمية بارزة، إذ كان العامل القوي الذي يعمل عمله وراء ذلك هو عامل الإمبريالية IMPERIALISM^(١) ونحن مسرورون على أن ذلك العامل لم يعد فعالاً، وقد كانت أغنى بلدان الشرق تحت حكم المسلمين، وكان الغرب ينظر إليهم نظرة غيرة وحسد لما عندهم من خيرات.

أرادت الإمبريالية إقامة مستعمرات جديدة، لذلك كان من الضروري لها، دراسة الخصائص القومية لتلك البلدان، وإحداث التشكيك في مصادر شعوبها العلمية والدينية وعدم الثقة بها لإنشاء "مركب النقص" في نفوس الدارسين والباحثين والشباب المثقف في تلك البلاد، فيكون ذلك مساعداً على بسط النفوذ الأجنبي في هذه البلاد لأن النفوذ الثقافي والخصوع العقلي والعلمي يسبقان النفوذ السياسي، وعلى الأقل يساعدان عليه ويمهدان الطريق له.

ولقد كان هؤلاء المستشرقون هم طلائع المستعمرين .. فقد لقوا رعاية

(١) المقصود بها بسط النفوذ عن طريق الشركات والمؤسسات الاقتصادية، والنفوذ السياسي.

الجهات الرسمية ووضعت أموال طائلة تحت تصرفهم، وكانوا يُستقبلون بحفاوة وتقدير في بلاط الملوك ورؤساء الدول .. لقد زال هذا العامل من الوجود، أما الدافع الآخر فقد كان الكسب الاقتصادي الذي فقد فعاليته هو أيضاً، فقد خضعت البنية الاقتصادية للتحويل، بحيث لم تعد مواصلة الدراسات الشرقية تدر النفع المادي كما كانت من قبل.

التفرغ؛

إن روح التكريس قد ضعفت بين علماء عصرنا ومثقفيه، فقد ضعف حب المعرفة، ونضب معه معين القدرة على الجهد والاجتهاد، وإنني لا أشير بذلك إلى أي مدرسة أو مركز علمي دون آخر، إنما هي ملاحظة عامة كما وجدتها، ويلمس في كل مكان - تقريباً - إن التكريس الكامل الذي كان يتميز به علماء الماضي لم يعد له وجود في وقتنا الحاضر.

إن الأسباب تتعلق بالسياسة والاقتصاد، والأدب والأخلاق، سواء بسواء، وليس من الممكن أو من الضروري مناقشتها هنا، والأمر الواضح جداً هو أن حب المعرفة الذي يسمو فوق كل شيء، ويجعل الإنسان لا يبالي حتى بالحاجة إلى الطعام والملبس، فقد أصبح ذلك الحب نادراً إن لم نقل قد همد.

المعرفة من أجل المعرفة؛

كان عالم بمفرده - فيما مضى - يقوم بعمل أكاديميات (مجامع) علمية بكاملها، أما الآن فقد أقيمت الجمعيات والمؤسسات الضخمة، لكن مردودها - إجمالاً - غير مشجع وقليل ما تقوم بأعمال أصيلة مبتكرة.

إن ما نحتاجه هو رفع مستوى الثقافة والرسوخ العلمي والتضلع الفقهي، وما المعرفة إلا كد وجني ثمرته، وعطش وارتواء، وجوع وشبع. على المرء أن يكرس كامل جهده، لعمله وأن يعتبره مكافأة في حد ذاته، لا رئاسة فرع معين في هذه الجامعة أو تلك.

إن علماء عصرنا الحاضر يستعجلون لجمع المحصول، وينصب اهتمامهم الأكبر على الشهرة والترفيه في الخدمة وزيادة التعويض، وإن

قسماً كبيراً من طاقتهم يُصرف في السعي وراء هذه الأغراض، وإن الربح المادي هو الأساس في نظرهم، ولا بد أنكم سمعتم بمبادئ كثيرة، والمبدأ الجديد الذي ينتشر في مؤسساتنا الثقافية، ألا وهو المهنية Careerism.

الظماً للمعرفة يجب ألا يكون حالة عابرة؛

وشيء آخر هو: ألا يكون الاهتمام بالنشاطات الثقافية اهتماماً عابراً، فنختار موضوعاً للبحث فيه ثم نجتره بسرعة فنلقيه خارجاً، كحيوان يجتر فلا يكون هناك التزام بالموضوع ولا تعلق ثابت به، فإذا ما انتهى البحث نفضنا أيدينا من الأمر كله، ولنذكر قول إقبال:

مقصود هن سوز حیات أبدی هی یه ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟
«إن هدف الفن هو لهب الحياة الخالدة، وليس فورة نشاط أو اثنتين تختفيان كالشرارة».

منابع الدراسة الإسلامية تكمن في الإيمان؛

ربما تقرأون بالطبع في بعض البحوث عن الحاجة إلى الاجتهاد في العلوم الإسلامية وفي القضايا الدينية المعاصرة، وكلنا نوافق على ذلك، لكن لماذا أغلق بابَه وما أسباب ذلك وما مدى صحته؟ فتلك قضية أخرى. وسوف أشير إلى أن أصول العلوم الإسلامية تكمن في الدين، إنه المصدر الرئيسي لها، لذا يجب أن نختلف في موقفنا حيالها عن المستشرقين، وألا يكون هذا الموقف أكاديمياً بأن نقوم بمناقشتها فقط دون أي شعور بالالتزام، وينبغي لنا أن نعتقد بها شريطة أن تكون مرتبطة بأركان الإيمان وتهذيبها في حياتنا العملية، ولقد سمعت في طفولتي أن عشرة أربطال من الحكمة ضرورية لرطل واحد من المعرفة (برائي يك من علم ده من عقل بايد) وإلا لا يتمكن المرء من استنتاج فائدة حقيقية من المعرفة ولا استخدامها بشكل ملائم، وسأدخل تحسيناً على ذلك وأقول: إن التقوى يجب أن يكون موجوداً أيضاً بشكل متناسب مع البحث، لأن القضية هي قضية العلوم الإسلامية ذات الصلة الوثيقة بالدين، ولا نستطيع أن نخضعها للتشريح Postmortem كجثة،

أجل: ليس من العدالة أن يكون كذلك، فيجب أن يكون النقد خالياً من
الازدراء والسخرية.

إن أولئك الذين هم على وعي بمسؤوليات الدراسة والبحث، وتغير
الأفكار والآراء، لا يقدمون آراءهم وأحكامهم بطريقة جازمة موثوقة، ولا
يفسرون نظرية كما لو أنها كانت آخر كلمة في الموضوع، وينبغي أن يكون
موقفهم كمن توصل إلى نتيجة ظهرت بأنها صحيحة في تلك اللحظة، يجب
علينا أن نمارس الكبح في تفكيرنا، وأن نتعلم إبداء الاحترام والتقدير للعلم
ولللشخص الذي كرس حياته وطاقته له.

تجنبوا إحداث الفوضى:

يتسرع بعض الناس في التعبير عن آرائهم، ثم لا يلبثون بعد فترة أن
يتراجعوا عنها! لا شك بأنهم يؤدون واجبهم، ولكن ماذا عن أولئك الذين كان
عليهم أن يغادروا هذه الدنيا وهم على ضلال من جراء اتباع أولئك الناس؟!
وتصبح المشكلة خطيرة عندما تتعلق هذه الآراء بالعقيدة والدين، لذا ينبغي
ألا ينفذ الصبر في التعبير عن آرائنا، وخاصة عندما تخص عالم الدين،
وعلياً أن نفكر فيها ملياً، ونتفحصها، ونعرضها على أهل الخبرة وننتظر
حكمهم، حينذاك فقط يمكن أن تُنشر.

إن عصرنا هو عصر الفوضى، والإنسان هادئ يميل إلى الإهمال
بطبيعته، فحضارة العصر والخطوات السريعة للتقدم العلمي، والارتفاع
المستمر في مستوى المعيشة، يقضي به إلى أن يكون أكثر حياً للراحة وتعرضاً
لفوضى، وعلينا والحال هذه أن نحجم عن قول أشياء يمكن أن تزيد في
الاضطراب الفكري عند الناس.

التغير والثبات للزمان:

يفترض عموماً، أنه ليس للزمان ثبات أو دوام، بل إنه اسم آخر للتغير
والتحول، ولكن ليس الأمر كذلك، إن الزمن مركب من الاثنين - التغير والاستمرار،
وإذا اختل هذا التوازن كأن يتحكم الاستمرار بالتغير، أو يتسلط التغير على

الاستمرار، فإن ذلك سينتج آثاراً خطيرة تنعكس على المجتمع والحضارة، إن المجتمع البشري بحاجة إلى التناسب حتى أكثر من أي مركب كيميائي. إن الزمن له من القدرة على التغير ويجب أن يتغير، وذلك ليس علامة ضعف أو نقص، إنما هو قانون الحياة، وكما قال إقبال: إن الحياة دائمة الحركة، دائمة الانسياب، دائمة الشباب، وإن الحياة الخالية من القدرة على النمو والتطور، يمكن أن تكون أي شيء آخر إلا الحياة. إلى جانب ذلك فإن مقاومة التغير هي - أيضاً - صفة متأصلة في الزمن، وإن مظاهر التغير تبدو لنا بوضوح، وكلنا نشعركم تحول الزمن بشكل كبير، إننا في مجريات الأمور العادية لا نوفق في الإدراك إدراكاً تاماً للصراع الذي يقوم به الزمن ليحافظ على خواصه الجيدة والسليمة، وطبيعته وصفته الحقيقية، وإن ذلك يتطلب مجهراً خاصاً.

خذوا النهر الذي يمثل نموذجاً مثالياً للحركة .. ما من موجتين من أمواجه متماثلتان على الإطلاق، وبالرغم من أمواجه العابرة فإنه موجود مكانه منذ آلاف السنين، محتفظاً بكل خصائصه، واسمه واتجاهاته، فأنهار دجلة والفرات والنيل والغانج Ganga وجامونا كلها هي نفسها منذ أن كانت في العصور الغابرة.

إن الزمن ساكن بالإضافة إلى كونه متحركاً .. كلا هاتين الصفتين جوهريتان بالنسبة له، فهو - بدون أي منهما - لا يستطيع الاحتفاظ بفائدته بنفس الطريقة، لأن القوى السالبة والموجبة تعمل عملها في الأشياء الحية وغير الحية الموجودة في العالم، وعن طريق أفعالها وردود فعلها تحقق هذه الأشياء قدرها.

الدين هو حارس الحياة:

لا يمكنني - أبداً - أن أقبل وضعاً يستجيب فيه هذا الدين لكل تغير، ولا يمكن أن توافقوا أنتم على ذلك أيضاً، لأن الدين ليس مقياس حرارة Thermometer يقتصر عمله على تسجيل درجات الحرارة، ولا هو بالأداة التي

ترصد اتجاه هبوب الرياح، لا يمكن تعريف الدين بهذه العبارات ولا يمكن أن يصير إلى أداة آلية غريبة، وليس بيننا واحد يريد من الدين أن يعمل كسجل لتغيرات الأزمنة، وإن ديناً وضعياً مزعوماً لا يمكن أن يتحمل هذا الوضع فكيف بدين منزل؟

إن الدين يقر التغير كحقيقة واقعة ويعطي أكمل مجال لسير الأمور من أجل تحول صحيح سليم، الدين يتقدم مع الحياة يداً بيد، ولا يواكبها فقط كتابع لها، بل إن وظيفته أن يميز بين تغير سليم وآخر غير سليم، وبين نزعة هدامة وأخرى بناءة، ويجب أن يقرر الدين فيما إذا كان التحول نافعاً أو ضاراً بالبشرية أو باتباعه على الأقل.

وبينما يتمشى الدين مع الحياة الديناميكية جنباً إلى جنب من جهة، فإنه يعمل حارساً وحامياً لها من جهة أخرى، وتجب عليه مهمة المراقبة والضبط أيضاً، وليس من مهمة الوصي أن يدعم كل ما يفعله القاصر الموضوع تحت وصايته ويؤيد كل ميوله الجيدة منها والسيئة، أو أن يصادق بختم الموافقة على كل شيء يسعى وراءه، فهو يمتلك ختماً واحداً، وحبراً واحداً ويداً واحدة فقط، ومن شأنه أن يلصق طابعه على أي وثيقة أو صك، بل يجب عليه أن يميز ويختار، أجل إنه يفحص (الوثيقة) أولاً ثم يصدر حكمه، فإن وجد فيها خطأ أو ضرراً حاول الدين أن يتركها برفق - إذا أمكن - أو بقوة إذا اقتضى الأمر ذلك، وإذا عرضت عليه وثيقة واعتبرها ضارة بالجنس البشري فهو لا يمتنع عن تصديقها وختمها فقط، بل يكافح لمقاومتها، وهنا يكمن الفرق بين الدين والأخلاق، فالدين يرى من واجبه ومسؤوليته ضبط النزعة الخاطئة وردّها، بينما تكتفي الأخلاق بالإشارة إليها وإظهارها.

عبقريّة علماء الفقه في الجمع بين ما يقتضيه التطور العصري وخلود مقاصد الشريعة الإسلامية وتقديمها؛

وقد تجلت عبقرية فقهاءنا وعلمائنا الراسخين المتبصرين، في إعطاء التطور العصري، وتقدم المدنية وتغير الأعراف والمقاييس، وحدوث الآلات

والوسائل الحديثة، ونشوء المشكلات والأزمات، والتجارب الجديدة حقها في الدراسة والبحث وإصدار الحكم الشرعي ومراعاتها في الفتاوى والأحكام الشرعية، وفي المحافظة على مقاصد الشريعة، والإيمان بخلود الدين الإسلامي وكونه هو الدين الأخير المرتضى الذي لا يُقبل سواه، والإيمان الجازم الواعي بقوله تعالى: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) (١). يحتاج ذلك إلى استعراض تاريخي واسع دقيق للمكتبة الفقهية العالمية الممتدة على مدى التاريخ الطويل ومساحة العالم الإسلامي الواسعة، إذا تم ذلك العمل بأمانة ودقة، وأناة وصبر، وحياد وإنصاف، تجلّى نوع من العبقرية العلمية الدينية، والذكاء التشريعي النادر، كان موضع إعجاب واستغراب وكان في صالح البحث الفقهي والاجتهاد الذي يحتاج إليه هذا العصر والمجتمع الإسلامي الواسع.

نظرة عجل على الإنتاج الفقهي في شبه القارة الهندية في العصر الأخير؛

ولا بأس بإلقاء نظرة عجل على الإنتاج الفقهي الهادف في شبه القارة الهندية في الماضي القريب، أما قائمة المؤلفات والموسوعات العلمية الفقهية، ومجموع الفتاوى، والبحوث الحديثة والفقهية المقارنة، فهي أطول من أن أسرد أسماءها في هذا الحديث المستعجل القصير وليرجع في ذلك إلى كتاب "الثقافة الإسلامية في الهند" لوالدنا العلامة السيد عبد الحي الحسني (رحمه الله تعالى) طبع ونشر مجمع اللغة العربية في دمشق.

وأكتفي هنا بالإشارة إلى كتاب "إعلاء السنن" في فقه الحديث تأليف العلامة الشيخ ظفر أحمد العثماني بتوجيه المربي الكبير والعالم الجليل سماحة الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى، وقد تم هذا العمل التألفي في ٢١ مجلداً ضخماً، وقد كانت محاولات علمية جدية للبحث عن الحلول الفقهية لبعض القضايا الشاغلة المعقدة في الحياة الاجتماعية والزوجية، نذكر منها على سبيل المثال «الحيلة الناجزة للحيلة العاجزة»

للمربي الكبير الشيخ أشرف علي التهانوي رحمه الله تعالى و«بوادر النوادر» له كذلك، و«جواهر الفقه» للعالم الكبير مفتي باكستان الأكبر الشيخ محمد شفيع الديوبندي في ثلاثة مجلدات، وأحكام القرآن له، وعلم الفقه للمصلح الكبير الشيخ عبد الشكور اللكهنوي.

وأضيف إلى هذه القائمة التي تشمل مؤلفات علماء المذهب الحنفي، كتابين لكبار علماء الحديث وهما الفتاوى النذيرية للعالم الكبير ومدرس الحديث الشهير الشيخ النذير حسين الدهلوي، والفتاوى الثنائية للعالم المناظر الكبير الشيخ ثناء الله الأمر تسري، لإيتاء كل ذي حق حقه وحرصاً على الجمع والشمول.

هذا عدا مجموعات كبيرة للفتاوى مثل «عزيز الفتاوى» للمفتي عزيز الرحمن رحمه الله تعالى المفتي الأكبر في دار العلوم ديوبند، في اثني عشر مجلداً، و«إعداد الفتاوى» للشيخ التهانوي في ستة مجلدات كبار، و«الفتاوى الرحيمية» للمفتي عبد الرحيم اللاجبوري في ستة مجلدات أيضاً.

أبيض

أحكام الكفالة في التشريع الإسلامي

فضيلة الدكتور محمد جبر الألفي

كلية الشريعة والقانون - جامعة الإمارات العربية المتحدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

وبعد:

فهذه دراسة موجزة، تتضمن أحكام الكفالة في التشريع الإسلامي أقدمها بين يدي حركة التشريع المعاصر المستمد من الفقه الإسلامي، والتي تجد رواجاً ملحوظاً في هذه الآونة، يواكبه تعاطف البعض، وحماس البعض الآخر، رغم وقوف فريق ثالث موقف المتربص، تحيط به نوازع الشك والريبة، يترقب نتائج تطبيق الشريعة الإسلامية بوجل، ولكننا على يقين من أنه سيقول كما قال أسلافه من قبل: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٣].

ولا يخفى أن الكفالة بالدين أو بالعين أو بالنفس تحتل مكاناً مرموقاً في الحياة الاجتماعية، وقد وجدت لها صور شتى تتنوع بتنوع المعاملات المدنية والتجارية والاقتصادية المستجدة، ولكنها جميعاً ينبغي أن تخضع للقواعد الفقهية والضوابط الشرعية، حتى لا تتحرف عن الصراط المستقيم.

لهذا نبدأ البحث بمقدمة تضم: تعريف الكفالة ومشروعيتها وأدلتها ثم نتحدث في فصل أول عن أركان الكفالة: الصيغة والكفيل، والمكفول له، والمكفول عنه، ومحل الكفالة.

أما الفصل الثاني فيتناول آثار الكفالة وذلك ببيان علاقة المكفول له بالكفيل، وعلاقة الكفيل بالمكفول عنه. ثم ننهي البحث بخاتمة تستعرض طرق انقضاء الكفالة.

ولعل ما بُذل من جهد في إتمام هذا البحث، يؤدي ثمرته المنشودة في تقديم صورة شاملة واضحة لواحد من أنظمتنا الفقهية، ويبرز مدى التقدم

الفكري الذي وصل إليه أئمتنا في المجال التشريعي، ويؤكد بما لا يدع مجالاً
للشك أن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان.
والله وحده من وراء القصد.

مقدمة

في تعريف الكفالة ومشروعيتها وأدلتها

تعريف الكفالة:

١- في اللغة: كفل المال، وبالمال: ضمه. وكَفَلَ بالرجل يكْفُل ويكْفُل كَفْلاً وكَفُولاً وكفالة، وكفل وكفّل وتكفّل به، كله: ضمّن. وأكفله إياه وكفّله: ضمّنه، وكفّلتُ عنه بالمال لغريمه، وتكفل بدينه تكفلاً أبو زيد: أكفّلت فلاناً بالمال إكفالاً: إذا ضمّنته إياه، وكَفَلَ هو به كُفُولاً وكَفْلاً، والتكفيل مثله.

قال الله تعالى: ﴿فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ [ص: ٢٣] الزجاج: معناه اجعلني أنا أكفّلها وانزل أنت عنها. ابن الإعرابي: كَفِيل وكافِل وضمين وضامن بمعنى واحد: التهذيب: وأما الكافل فهو الذي كفل إنساناً يعوله وينفق عليه. وفي الحديث: «الربيب كافل»^(١) وهو زوج أم اليتيم، كأنه كُفِّل نفقة اليتيم. والمكافل: المُعاقِد المُحالف، والكفيل من هذا أخذ^(٢).

٢- في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف الكفالة تبعاً لاختلافهم فيما يترتب عليها من الآثار.

فعرفها جمهور الحنفية بأنها: ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الأصل في المطالبة بنفس أو دين أو عين. وعرفها بعضهم بأنها: ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الأصل في الدين. وهذا الخلاف لا يقع إلا في كفالة الدين، فالجمهور على أن الكفيل يضم ذمته إلى ذمة المدين في المطالبة فقط فلا يثبت الدين في ذمته.

أما الآخرون فإنهم يرون أن الكفالة تقتضي ضم ذمة الكفيل إلى ذمة

(١) أورد ابن الأثير في النهاية: ج ١٨١٢ الحديث بلفظ «الرب كافل».

(٢) تاج العروس. لسان العرب. المصباح المنير.

- المدين في أصل الدين بحيث يثبت الدين في ذمتها جميعاً^(١).
- وعرفها المالكية بأنها: «شغل ذمة أخرى بالحق»^(٢)، فالدين يشغل ذمة الضامن إلى جانب شغله ذمة المدين المضمون عنه. ويُفهم من تعريف المالكية أن الكفالة أو الضمان:
- ١- ضمان الأموال.
 - ٢- ضمان الوجه.
 - ٣- ضمان الطلب، أي التزام الضامن طلب المدين والتفتيش عنه.
- وعرفها الشافعية بأنها: «عقد يحصل به التزام حق ثابت في ذمة الغير، أو إحضار من هو عليه، أو عين مضمونة»^(٣). ويُفهم من هذا التعريف أن الكفالة أو الضمان:
- ١- التزام ما في ذمة الغير^(٤).
 - ٢- ضمان النفس، أي إحضار شيء معين عند طلبه، وهذا ما يسمى عندهم بالكفالة.
 - ٣- ضمان العين، أي التزام الضامن برد العين، كما في ضمان العين المغصوبة^(٥). فالضمان يشغل ذمة الضامن مع بقاءه شاغلاً ذمة المدين.
- وعرفها الحنابلة بأنها: «ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، فيثبت في ذمتها جميعاً، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما»^(٦).

(١) بدائع الصنائع: ٢/٤. فتح القدير: ٢٨٣/٦ - ٢٨٤. المسبوط: ١٦٠/١٩ - ١٦١. قارن ابن عابدين في حاشية رد المحتار: ٥/ ٢٨١ - ٢٨٣، حيث يرى أن الخلاف بين الحنفية خلاف شكلي ينصب على عموم التعريف الأول وخصوص التعريف الثاني. وبنى على ذلك أن الفقهاء متفقون على ثبوت الدين في ذمة الكفيل مع بقاءه ثابتاً في ذمة المدين، وأورد عدداً من المسائل المتفق عليها في المذهب تدل على أن الكفالة ليست ضمّاً في المطالبة فقط بدون دين. وبناء على هذا الرأي فلا خلاف بين الحنفية وغيرهم.

(٢) الدسوقي والشرح الكبير: ٣/ ٣٢٩ - ٣٣٠. مواهب الجليل: ٣/ ٢٢٣.

(٣) الشرقاوي على التحرير: ٢/ ١١٧-١١٨.

(٤) قليوبي وعميرة: ٢/ ٣٢٣.

(٥) تحفة المحتاج وحاوئها: ٥/ ٢٤١-٢٤٢.

(٦) المغني والشرح الكبير: ٥/ ٧٠. كشاف القناع: ٣/ ٣٥٠.

ويستفاد من هذه التعاريف أن الفقهاء يكادون يتفقون على أن الضمان - الكفالة - التزام يترتب عليه ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المدين في الدين بحيث يثبت في ذمتها جميعاً. غير أن بعض الحنفية لا يرون ثبوت الدين في ذمة المدين وذمة الكفيل معاً، بل يبقى الدين شاغلاً ذمة الأصل وحده، ويثبت للدائن حق مطالبتهما بالدين.

ومن الفقهاء من ذهب إلى أن الكفالة تتضمن نقل الحق من ذمة المدين إلى ذمة الكفيل، فيسقط عن المدين ويبرأ من الدين، ولا يكون للدائن إلا أن يطالب الكفيل وحده^(١).

الألفاظ ذات الصلة:

الإبراء: من معاني الإبراء في اللغة: التنزيه والتخليص والمباعدة عن الشيء^(٢). وفي الاصطلاح: إسقاط الشخص حقاً له في ذمة آخر أو قبله^(٣). فالإبراء عكس الكفالة لأنه يفيد خلو الذمة، وهي تفيد انشغالها وله الضدية هذه وضع فقهاء الشافعية أكثر أحكام الإبراء في باب الضمان^(٤).
الحمالة: الحماله - بالفتح - الدين والغرامة التي يحملها قوم عن قوم. والحميل الكفيل، لكونه حاملاً للحق مع من عليه الحق، ومنه حديث: "الحميل غارم"، أي الكفيل ضامن. وفي حديث: "لا تحل المسألة إلا لثلاثة" ذكر منهم: "ورجل تحمل حمالة بين قوم" وهي - بالفتح - ما يتحملة الإنسان عن غيره من دية أو غرامة^(٥).

وجه الصلة بين الحماله والكفالة أن العرف خص الحماله بالدية والغرم لإصلاح ذات البين، وأطلق الكفالة على ضمان الدين والعين والنفس^(٦).

(١) من هؤلاء الفقهاء: ابن أبي ليلى، وابن شبرمة، وأبو ثور، وأبو سليمان، والإمامية والظاهرية، انظر: المحلى: ١٠٨/٨، ١١١. مفتاح الكرامة: ٣٤٩/٥. المغني مع الشرح الكبير: ٧١/٥.

(٢) لسان العرب. المصباح المنير.

(٣) بداية المجتهد: ١٥٣:٢. فتح القدير: ٢٥٦/٣. قليوبي وعميرة: ٣٧/٣.

(٤) شرح الروض: ٢٣٩/٢. مغني المحتاج: ١٩٨/٢.

(٥) تاج العروس. لسان العرب. المصباح المنير. وانظر: النووي على صحيح مسلم: ١٣٣/٧. المغني: ٤٣٣/٦. نيل الأوطار: ١٦٨/٤.

(٦) قليوبي وعميرة: ٣٢٣/٢. الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢.

الحوالة: هي في اللغة: التحول والانتقال^(١). وفي الاصطلاح نقل الدين من ذمة إلى ذمة أخرى^(٢). والفرق بين الحوالة والكفالة أو الضمان: أن الحوالة نقل للدين من ذمة إلى ذمة أخرى، أما الكفالة أو الضمان فهو ضم ذمة إلى ذمة في الالتزام بالحق، فهما متباينان، لأنه بالحوالة تبرأ ذمة المحيل، وفي الكفالة لا تبرأ ذمة المكفول.

وما نقل عن الحسن ومحمد بن سيرين أنهم قالوا: الكفالة والحوالة سواء^(٣)، ليس على إطلاقه: ففي كفالة الدين لا يكون الكفيل مدين للمكفول بمثل الدين الذي يكفله^(٤)، ومن أجاز الحوالة على غير مدين بشرط رضاه فقد اشترط أن تقع الحوالة بلفظها، وإلا فهي كفالة^(٥).

الضمان: ضَمِنَ الشيء وبه ضَمَنًا وضمانًا، فهو ضامن وضَمين كَفَلَهُ. وضَمَنْتُهُ الشيء تَضَمِينًا فتَضَمَّنَهُ عني: غَرَمْتُهُ فالتزمه^(٦). والضمان أعم من الكفالة، لأن من الضمان ما لا يكون كفالة، وهو عبارة عن رد مثل الهالك إن كان وقيمته إن كان قيمياً^(٧).

القبالة: هي في الأصل مصدر قَبَلَ إذا كَفَلَ، وَقَبَلَ إذا صار وتَقَبَّلَ به: تكفل والقَبِيل: الكفيل^(٨). وكثير من الفقهاء يستعمل لفظ القبالة بمعنى الكفالة ووزنه، ولكن بعضهم خص الكفالة بالنفس أو العين، وعمم القبالة في المال والدية والنفس والعين^(٩).

الوكالة: معناها في اللغة: الحفظ، كما في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ

(١) لسان العرب. المصباح المنير.

(٢) الزيلعي على الكنز: ١٧١/٤. الدسوقي والدردير: ٣٢٥/٣. مغني المحتاج: ١٩٣/٢. المغني والشرح الكبير: ٥٤/٥.

(٣) المحلى/ ١١١/٨.

(٤) مفتاح الكرامة: ٣٤٩/٥.

(٥) المنتقى على الموطأ: ٦٨/٥.

(٦) تاج العروس. الكليات. لسان العرب.

(٧) الكليات لأبي لبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، دمشق ١٩٧٤، ج ٣ ص ١٤٢.

(٨) تاج العروس. الكليات. لسان العرب.

(٩) الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٢٣٢/٢.

وَكَيْلًا ﴿٩﴾ [المزمل: ٩] ^(١)، قال الفراء: أي حفيظاً. وتطلق ويراد بها التفويض كما في قوله عز وجل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢] ^(٢).

ويقال: توكل بالأمر إذا ضمن القيام به. وفي الاصطلاح: تطلق الوكالة على إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم ^(٣). أو هي: تفويض شخص ما له فعله مما يقبل النيابة إلى غيره ليفعله في حياته ^(٤).

وعلى الرغم من التمايز الواضح بين الوكالة والكفالة، إلا أن بعض الصور قد تتداخل فتصير محل اختلاف الفقهاء، من ذلك ما إذا لم يكن للمحيل دين على المحال عليه، فيرى جمهور الفقهاء أننا نكون بصدد وكالة في اقتراض، لأن لفظ الحوالة قد يستعمل في الوكالة، لما بينهما من المشاركة في المعنى ^(٥)، ويقرر بعضهم: أن الحوالة بشرط عدم براءة المحيل تصبح كفالة عملاً بالمعنى المقصود ^(٦).

وفي حالة ما إذا تبادل مدينان دينيهما، بأن يضمن كل منهما على صاحبه - دون شرط - فينتقل إلى ذمته، فالبعض يعتبرها وكالة بالاقتراض والبعض الآخر يعتبرها من قبيل الضمان ^(٧).

مشروعية الكفالة ودليها:

الكفالة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع: فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٢] ^(٨)، أي: كفيل ضامن، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ما ينسخه ^(٩) ومنه قوله

(١) انظر: تاج العروس ولسان العرب.

(٢) انظر: تاج العروس ولسان العرب.

(٣) ابن عابدين: ٥١٠/٥ - ٥١١. مواهب الجليل: ١٨١/٥. الإنصاف: ٣٥٣/٥.

(٤) حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج: ٢٩٤/٥.

(٥) نهاية المحتاج: ٤١٠/٥. المغني: ٧٥/٥.

(٦) البحر على الكنز: ٢٧١/٦.

(٧) نفس المرجع السابق.

(٨) المحلى: ١١٠/٨.

(٩) وانظر: تفسير الرازي: ١٧٩/١٨.

(١٠) المبسوط: ١٦١/١٩. المغني والشرح الكبير: ٧٠/٥.

تعالى: ﴿سَلِّمْ إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ﴾ [القلم: ٤٠]، أي: كفيل^(١).

ومن السنة: قوله صلى الله عليه وسلم: «العارية مؤداة، والمنحة مردودة، والدين مقضي، والزعيم غارم»^(٢).

قال الخطابي وغيره: الزعيم: الكفيل، والزعامة: الكفالة. وما رواه جابر قال: توفي رجل فغسلناه وحنطناه وكفنناه، ثم أتينا به النبي صلى الله عليه وسلم فقلنا: تصلي عليه؟ فخطأ خطوة، ثم قال: «أعليه دين؟» قلنا ديناران، فانصرف، فتحملهما أبو قتادة، فأتيناه، فقال أبو قتادة: الديناران عليّ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قد أوفى الله حق الغريم وبرئ منه الميت»، قال: إنما مات أمس، قال فعاد إليه من الغد، فقال: قد قضيتهما، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «الآن بردت عليه جلده»^(٣).

وقد نقل كثير من الفقهاء الإجماع على جواز الكفالة - وإن اختلفوا في بعض الفروع - لحاجة الناس إليها ودفع الضرر عن المدين^(٤)، قال في الاختيار: «بعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يتكفلون فأقرهم عليه، وعليه الناس من لدن الصدر الأول إلى يومنا هذا من غير نكير»^(٥).

ولهذه الأدلة رأى بعض الفقهاء أن الضمان الشامل للكفالة مندوب لقادر واثق بنفسه أمن غائلته^(٦)، وإن قال بعض العلماء: أوله شهامة - أي شدة حماقة - وأوسطه ندامة، وآخره غرامة. ولذلك قيل:

ضاد الضمان بصاد الصك متصل فإن ضمنت فجاء الحبس في الوسط^(٧).

(١) مختصر المزني بهامش الأم: ٢٢٧/٢.

(٢) رواه أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني، وانظر: نصب الراية: ٥٧/٤ - ٥٨.

(٣) معالم السنن، بتحقيق عبد السلام عبد الشافي، بيروت ١٩٩١م: ١٥١/٣.

(٤) الحديث رواه أحمد، وأخرجه أبو داود والنسائي والدارقطني، وصححه ابن حبان والحاكم. انظر: مختصر نيل الأوطار، ج ٥ ص ١٦٨-١٦٩.

(٥) المبسوط: ١٦١/١٩. بداية المجتهد: ٢٩١/٢. التحفة وحواشيها: ٢٤١/٥. كشف القناع: ٣٥٠/٣. تذكرة الفقهاء: ٨٥/٢.

(٦) الاختيار لتعليل المختار: ١٦٦/٢.

(٧) الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة، ٢٢٣/٢. التحفة وحواشيها ٢٤١/٥.

(٨) المراجع السابقة: نفس المواضع المشار إليها.

الفصل الأول أركان الكفالة

أركان الكفالة - عند الجمهور - خمسة: صيغة، وكفيل، ومكفول له، ومكفول عنه، ومكفول به.

الركن الأول صيغة الكفالة

أولاً: ماهية الصيغة:

الأصل في التصرفات الشرعية أن تتم بإيجاب وقبول، ولهذا ذهب أبو حنيفة ومحمد^(١) وهو رأي عند الشافعية^(٢) إلى أن صيغة الكفالة تتركب من إيجاب يصدر من الكفيل وقبول يصدر عن المكفول له، لأن الكفالة عقد يملك به المكفول له حق مطالبة الكفيل أو حقاً ثبت في ذمته فوجب قبوله، ويترتب على ذلك أن الكفالة لا تتم بعبارة الكفيل وحده، سواء كانت الكفالة بالنفس أو بالمال، بل لا بد من قبول المكفول له.

وذهب أبو يوسف، والمالكية، والحنابلة، وهو الأصح عند الشافعية: إلى أن صيغة الكفالة تتم بإيجاب الكفيل وحده، ولا تتوقف على قبول المكفول له، لأن الكفالة مجرد التزام من الكفيل بأداء الدين، لا معاوضة فيه، بل هو تبرع ينشأ بعبارة وحده، فيكفي فيه إيجاب الكفيل^(٣).

وإيجاب الكفيل يتحقق بكل لفظ يفهم منه التعهد والالتزام والضمان، صراحة أو ضمناً، كما يتحقق بكل تعبير عن الإرادة يؤدي هذا المعنى^(٤).

(١) البدائع: ٢/٦. فتح القدير ٣١٤/٦. ابن عابدين: ٢٨٣/٥.

(٢) تحفة المحتاج وحواشيه: ٢٤٥/٥. الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢.

(٣) ابن عابدين: ٢٨٣/٥. الدسوقي والدردير: ٣٢٤/٣. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢. المغني والشرح الكبير: ١٠٢/٥ - ١٠٣. كشاف القناع: ٣٦٥/٣.

(٤) لمزيد من التفصيل، انظر: محمد وحيد سوار، التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي. القاهرة: ١٩٦٠.

ثانياً: أحوال الصيغة:

قد تكون الكفالة منجزة أو معلقة أو مضافة إلى زمن مستقبل: وقد توصف بأنها مطلقة أو مؤقتة أو مقترنة بشرط. وفيما يلي عرض موجز للكفالة المنجزة، والكفالة المعلقة، والكفالة المضافة، والكفالة المؤقتة، والكفالة المقترنة بشرط.

١- الكفالة المنجزة:

هي التي تكون صيغتها خالية من التعليق بشرط أو الإضافة لأجل، فمعنى التجيز: أن تترتب آثار الكفالة في الحال بمجرد وجود الصيغة مستوفاة شروطها، فإذا قال شخص لآخر: أنا كفيل بدينك على فلان وقبل الدائن الكفالة، فإن الكفيل يصير مطالباً بأداء الدين في الحال، إذا كان الدين حالاً أما إذا كان الدين مؤجلاً فيثبت الدين - أو المطالبة به - في ذمة الكفيل، بصفته من الحلول والتأجيل، متى كانت صيغة الكفالة مطلقة غير مقترنة بشرط يغير من وصف الدين^(١).

ويرى الحنابلة أن الكفالة إذا أطلقت - سواء كانت بنفس أو بمال - انعقدت حالة لأن كل عقد يدخله الحلول فإنه يحمل عليه عند إطلاقه، كالثمن في البيع^(٢).

٢- الكفالة المعلقة:

هي التي يعلق وجودها على وجود شيء آخر، كما إذا قال شخص للمشتري: أنا كفيل لك بالثمن إذا استحق المبيع. فإذا كان الشيء الذي علقت به الكفالة موجوداً وقت التعليق، فإن الكفالة تتعقد منجزة، وذلك كما لو قال الكفيل للدائن: إذا أفلس فلان فأنا كفيل لك بهذا الدين، ثم تبين أن فلاناً هذا كان قد أفلس فعلاً وقت إنشاء الكفالة، وللفقهاء في حكم الكفالة المعلقة خلاف يمكن إيجازه فيما يلي:

(١) ابن عابدين: ٢٢٢/٥. شرح فتح القدير: ٣٠٠/٦.

(٢) المغني والشرح الكبير: ٩٨/٥.

ذهب الحنفية إلى صحة الكفالة المعلقة على شرط ملائم، وهو الشرط الذي يكون سبباً لوجوب الحق، كقول الكفيل للمشتري: إذا استحق المبيع فأنا ضامن الثمن. أو الشرط الذي يكون سبباً لإمكان الاستيفاء، كقول الكفيل للدائن: إذا قدم فلان - أي المكفول عنه - فأنا كفيل بدينك عليه أو الشرط الذي يكون سبباً لتعذر الاستيفاء، كقول الكفيل للدائن: إذا غاب فلان - المدين - عن البلد فأنا كفيل بالدين^(١).

كذلك ذهبوا إلى صحة الكفالة المعلقة بشرط جرى به العرف، كما لو قال الكفيل: إن لم يؤد فلان ما لك عليه من دين إلى ستة أشهر فأنا له ضامن، وكما لو قال: إن لم أوف به غداً فأنا ضامن لما عليه من المال، فلم يواف به مع قدرته عليه أو مات المطلوب ضمن المال، لأنه علق الكفالة بالمال بشرط متعارف يصح^(٢).

فأما إذا علقت الكفالة على شرط غير ملائم، كقوله: إن هبت الريح أو إن نزل المطر أو إن دخلت الدار فأنا كفيل، فلا تصح الكفالة^(٣)، لأن تعليق الكفالة على شرط غير ملائم لا يظهر فيه غرض صحيح. ومع ذلك: فقد ذهب بعض فقهاء المذهب إلى أن الكفالة تصح إذا ما علقت على شرط غير ملائم، ويلغو التعليق^(٤).

ويبدو مما ذكره المالكية من فروع: أن الكفالة تكون صحيحة إذا علقت على الشروط الملائمة، ولا تكون صحيحة إذا علقت على شرط غير ملائم^(٥).

أما الشافعية: فالأصح عندهم عدم جواز تعليق الضمان والكفالة، سواء أكان الشرط المعلق عليه ملائماً أم كان غير ملائم، لأن كلا من الضمان والكفالة عقد كالبيع، وهو لا يجوز تعليقه بالشرط. ومقابل الأصح عندهم: جواز تعليق

(١) البدائع: ٤/٦. شرح فتح القدير: ٢٩٠/٦-٢٩١.

(٢) ابن عابدين: ٢٩٥/٥-٢٩٦. فتح القدير: ٢٩٠/٦-٢٩١.

(٣) الفتاوى الهندية: ٢٧١/٣. فتح القدير: ٢٩١/٦.

(٤) ابن عابدين: ٣٠٧/٥، حيث أوضح تفصيل الخلاف ووجهه وبين الرأي الراجح.

(٥) الدسوقي والدردير: ٣٣٨/٣.

الضمان والكفالة، لأن القبول لا يشترط فيهما، فجاز تعليقهما كالطلاق^(١). وعند الحنابلة روايتان^(٢): تذهب أولاهما إلى بطلان الكفالة مع التعليق، وهو ما اختاره القاضي، لأن في التعليق خطراً فلم يجز تعليق الضمان عليه، والكفالة تثبت حقاً لآدمي معين فلم يجز تعليق ثبوته على شرط. وتذهب الرواية الأخرى إلى صحة تعليق الكفالة مطلقاً، «لأن تعليق الكفالة والضمان على شرط صحيح كضمان العهدة»^(٣)، وقد مال إلى هذه الرواية: الشريف أبو جعفر وأبو الخطاب لأنه أضاف الضمان إلى سبب الوجوب، فيجب أن يصح كضمان الدرك^(٤).

٣- الكفالة المضافة:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز إضافة الكفالة بالمال إلى أجل مستقبل، كأن يقول الكفيل: أنا ضامن لك هذا المال أو هذا الدين ابتداءً من أول الشهر القادم، وفي هذه الحالة لا يكون كفيلاً إلا في ذلك الوقت، أما قبله فلا يعد كفيلاً ولا يطالب بالمال، وإذا توفي قبل الوقت المحدد لا يؤخذ الدين من تركته.

وخالف في ذلك بعض الفقهاء على التفصيل الآتي:
فرق الحنفية^(٥) «إضافة الكفالة» و«تأجيل الدين المكفول به»، فالكفالة المضافة هي التي تتعلق بدين غير موجود عند إنشائها ولكنها تعلقت به بسبب إضافتها إليه، كما لو قال الكفيل للضامن: أنا كفيل بما ستقرضه لفلان من المال، أو بسبب تعليقها به، كما لو قال: إن أقرضت فلاناً مبلغ كذا فأنا كفيل به، وهذا النوع من الكفالة لا ينعقد إلا بعد وقوع ما علق به، ولا يترتب عليه أثر إلا من ذلك الوقت.

(١) الشرقاوي على التحرير: ١١٩/٢. قليوبي وعميرة: ٣٣٠/٢. نهاية المحتاج: ٤٤١/٤.

(٢) الإنصاف: ٢١٣/٥. كشف القناع: ٣٦٤-٣٦٥/٣. المغني والشرح الكبير: ١٠٠/٥-١٠٢.

(٣) كشف القناع: ٣٦٥/٣.

(٤) المغني والشرح الكبير: ١٠١/٥.

(٥) ابن عابدين: ٣٠٦/٥ وما بعدها. بدائع الصنائع: ٣/٦. شرح فتح القدير: ٢٩١/٦ وما بعدها. الفتاوى

الهندية: ٢٧٨/٣. المبسوط: ١٧٢/١٩ وما بعدها.

أما إن كان الدين المكفول موجوداً عند إنشاء الكفالة، فقد يكون حالاً وقد يكون مؤجلاً. فإن كان الدين المكفول حالاً وأضيفت كفالته إلى زمن مستقبل، كأن يقول الكفيل للدائن: كفلت لك دينك الذي على فلان ابتداء من أول الشهر الآتي، ويتأجل الدين بالنسبة إلى الكفيل وحده بسبب إضافة الكفالة.

أما بالنسبة إلى المدين فلا يتغير وصف الدين، بل يظل حالاً، إذ لا يلزم من تأجيل الدين على الكفيل بسبب كفالته المضافة تأجيله على المدين الأصلي. وفي هذه الصورة تكون الكفالة منعقدة في الحال، ولكن آثارها لا تظهر إلا عند حلول الأجل.

وإن كان الدين المكفول مؤجلاً عند إنشاء الكفالة، وكانت الكفالة مطلقة، بأن قال الكفيل: كفلت لك دينك الذي على فلان، فإن مطالبة الكفيل ترجأ إلى وقت حلول الدين على الأصلي، لأن الكفالة المطلقة بدين تلزم بما يتصف به ذلك الدين من الحلول أو التأجيل. وفي هذه الصورة أيضاً تكون الكفالة منعقدة في الحال، ولكن آثارها لا تظهر إلا عند حلول الأجل.

ومن هذا يتضح أن جمهور الحنفية يجيز إضافة الكفالة بالمال إلى الزمن المستقبل، ويترتب على ذلك: أن إضافتها إلى وقت معلوم أو مجهول جهالة غير فاحشة لا يمنع من جوازه إلى الأجل الذي ذكر، وذلك كإضافتها إلى الحصاد أو إلى النيروز.

أما إضافة الكفالة إلى أجل مجهول جهالة فاحشة، كنزول المطر، فلا تصح لأن ذلك ليس من الآجال المتعارفة أو المنضبطة. وإذا بطل الأجل لتفاحش الجهالة فيه وعدم تعارفه، صحت الكفالة وكانت منجزة^(١).

وذهب المالكية إلى صحة الكفالة إلى زمن مستقبل معلوم، وحينئذ لا يطالب الكفيل إلا إذا حل الأجل. وكذلك تصح الكفالة - عندهم - إذا أضيفت إلى أجل مجهول جهالة غير فاحشة، كخروج العطاء، ولكن القاضي

(١) نفس المراجع المذكورة في الهامش السابق.

يضرِب له أجلاً بقدر ما يرى، وعندئذ لا يترتب على الكفالة أثر إلا بحلول الأجل الذي أضيفت إليه^(١).

والأصح عند الشافعية: أنه لا تصح إضافة الكفالة أو الضمان إلى زمن مستقبل، سواء كان الأجل معلوماً أو مجهولاً، لأن التنجيز شرط في صحة الكفالة والضمان، ولكن لو نجز الكفيل الكفالة وشرط تأجيل المكفول به شهراً ونحوه جاز، لأنه التزم بعمل في الذمة، وتتأجل المطالبة بتأجيله، وليس بإضافة الكفالة إلى أجل^(٢).

ومقابل الأصح - عندهم - جواز إضافة الكفالة أو الضمان إلى أجل معلوم، لأنه تبرع بعمل^(٣).

وذهب الحنابلة إلى صحة إضافة الكفالة إلى أجل معلوم^(٤) كأول الشهر. فأما إذا أضيفت إلى أجل مجهول جهالة يمكن التجاوز عنها، أو جهالة متعارف قبولها فعندهم في ذلك وجهان^(٥):

الأول يقضي بصحتها، لأنها تبرع من غير عوض جعل له أجلاً لا يمنع من حصول المقصود منه، فصح النذر. ويقضي الوجه الثاني بعدم الصحة قياساً على عدم صحة الأجل في البيع. وأما إذا كانت الإضافة إلى أجل مجهول جهالة فاحشة، فإن الكفالة تكون باطلة.

٤- الكفالة المؤقتة:

توقيت الكفالة معناه: أن يكفل الكفيل الدين مدة معلومة محددة، فإذا انقضت تلك المدة يبرأ بعدها من التزامه وتنتهي الكفالة، وذلك مثل قول الكفيل: أنا كفيل بنفس فلان أو بدينه من اليوم إلى نهاية هذا الشهر فإذا انقضى الشهر برئت من الكفالة. فالكفالة المؤقتة كفالة منجزة، ليست

(١) الحطاب: ١٠١/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣١-٣٣٢. المدونة: ١٣-١٢١ وما بعدها.

(٢) الشرقاوي على التحرير: ١١٩/٢. قليوبي وعميرة: ٣٣٠/٢. نهاية المحتاج: ٤٤٢/٤.

(٣) قليوبي وعميرة: ٣٣٠/٢.

(٤) كشاف القناع: ٣٦٥/٣. المغني والشرح الكبير: ١٠٠/٥.

(٥) المغني والشرح الكبير: ١٠٠/٥.

مضافة ولا معلقة، وإنما يتحدد فيها التزام بمدة محددة برباً بانقضائها.

وقد اختلف الفقهاء في صحة توقيت الكفالة بناء على اختلافهم في الأثر المترتب عليها: فمن رأى أن ذمة الكفيل لا تشغل بالدين وإنما يطالب فقط بأدائه أجاز الكفالة المؤقتة وقيّد المطالبة بالمدة المتفق عليها، أما من ذهب إلى أن ذمة الكفيل تصير مشغولة بالدين إلى جانب ذمة المدين فلم يجز توقيت الكفالة، لأن المعهود في الشرع: أن الذمة إذا شغلت بدين صحيح فإنها لا تبرأ منه إلا بالأداء أو الإبراء، وقبول الكفالة للتوقيت يترتب عليه سقوط الدين عن الكفيل دون أداء أو إبراء.

وتطبيقاً على ذلك: ذهب أغلب الحنفية إلى أن الكفيل «لو قال: كفلت بنفس فلان شهراً أو ثلاثة أيام .. من المشايخ من قال: إن الكفيل في هذه الصورة يطالب في المدة ويبرأ بمضي المدة، ومنهم من ذهب إلى أنه يكون كفيلاً أبداً ويلغوا التوقيت»^(١).

وذهب المالكية إلى جواز توقيت الكفالة في إحدى الحالتين^(٢): كأن يكون المدين موسراً، ولو في أول الأجل فقط. أو أن يكون معسراً، والعادة أنه لم يوسر في الأجل الذي ضمن الضامن إليه، بل يمضي ذلك الأجل عليه وهو معسر. فإن لم يعسر في جميعه، بل أيسر في أثنايه كبعض أصحاب الغلات والوظائف، كأن يضمنه إلى أربعة اشهر وعادت اليسار بعد شهرين، فلا يصح، لأن الزمن المتأخر عن ابتداء يساره يعد فيه صاحب الحق مسلفاً، لقدرة رب الحق على أخذه منه عند اليسار. هذا قول ابن القاسم بناءً على أن اليسار المترقب كالمحقق. وأجازه الشهاب لأن الأصل استصحاب عسره^(٣).

والأصح عند الشافعية أنه لا يجوز توقيت الكفالة: كأننا كفيل يزيد إلى شهر وأكون بعده بريئاً. ومقابل الأصح - عندهم أنه يجوز، لأنه قد يكون له

(١) ابن عابدين: ٢٨٩/٥. الفتاوى الهندية ٢٧٨/٣.

(٢) الدسوقي والشرح الكبير: ٣٢١/٣.

(٣) الدسوقي والدردير: ٣٣٢/٣.

غرض في تسليمه هذه المدة، وليس له غرض في تسليمه بعدها، بخلاف المال: فإن المقصود منه الأداء، فلهذا امتنع توقيت الضمان قطعاً. والظاهر أنها تصح ويلغوا التوقيت^(١).

واختلف الحنابلة في صحة توقيت الكفالة: فذهب بعضهم إلى أن الكفالة تكون صحيحة ويبرأ الكفيل بمضي المدة التي عينها وإن لم يحدث فيها وفاء. وذهب آخرون إلى عدم صحتها، لأن الشأن في الديون أنه لا تسقط بمضي الزمن^(٢).

٥- اقتران الكفالة بالشرط:

المراد بالشرط - هنا - التزام المتصرف في تصرفه أمراً زائداً على أصل التصرف، سواء كان هذا الالتزام مما يقتضيه التصرف أو لا. وسواء كان فيه منفعة أو لم ينتفع منه أحد.

ولا خلاف بين الفقهاء في وجوب الوفاء بالشرط الصحيح، وعدم الوفاء بالشرط الفاسد أو الباطل. وإنما الخلاف بينهم في تحديد ماهية الشرط الصحيح الذي يجب الوفاء به. والشرط الباطل أو الفاسد الذي لا يلزم الوفاء به. كذلك يجري الخلاف بينهم فيما يترتب على تضمين العقد شرعاً باطلاً أو فاسداً، هل يبطل العقد ويفسده؟ أو أنه يلغو ويصح العقد؟^(٣). وجملة القول في أحكام اقتران الكفالة بالشرط ما يلي:

ذهب الحنفية إلى أن الشروط الثلاثة أنواع:

١- شرط صحيح، وهو ما كان من مقتضى العقد أو ملائماً له أو جاء بجوازه الشرع أو جرى به العرف، وحكم الشرط الصحيح: وجوب الوفاء به، لأنه مما تم التعاقد عليه فكان جزءاً من العقد يلزم بلزومه، وعلى ذلك: إذا

(١) روضة الطالبين: ٢٦٠/٤. الشرقاوي على التحرير: ١١٩/٢. قليوبي وعمير: ٢٣٠/٢. مغني المحتاج: ٢٠٧/٢. المهذب: ٣٤١/١. نهاية المحتاج: ٤٤١/٤.

(٢) الإنصاف: ٢١٣/٥. الفروع: ٦١٨/٢. كشف القناع: ٣٦٥/٣.

(٣) انظر: في تفصيل القول على الشروط: الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٢٥/٢. تبين الحقائق ١٤٨/٥. رد المحتار: ٣٥٤/٥. الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي: ١٠٨/٣. مواهب الجليل: ١٠١/٥. مغني المحتاج: ٣٠٦/٣. منتهى الإرادات: ٤١٤/١. كشف القناع: ٨٨/٣.

التزم الكفيل بأداء الدين من وديعة للمدين عنده، وقبل كل من الدائن والمدين الشرط، فالكفالة صحيحة، وعلى الكفيل ضمان الوديعة إن ردها إلى المدين، والدائن على الكفيل لقيام ضمان الوديعة مقامها، أما إن أهلك الوديعة فلا ضمان على الكفيل وتنتهي الكفالة. ومثل ذلك: ما إذا كفّل ديناً بشرط ألا يؤديه في حياته، فهذا جائز، يؤخذ الدين من تركته بعد وفاته^(١).

٢- شرط فاسد، وهو ما لم يكن من مقتضى العقد ولا ملائماً له ولم يجيء بجوازه الشرع ولم يجز به العرف، ولكن فيه منفعة لأحد العاقدين أو لغيرهما، وحكم الشرط الفاسد: أنه يفسد عقد المعاوضة، أما إذا كان في عقد تبرع فإنه يلغو ويصح العقد على المختار في المذهب، ومن فقهاء الحنفية من ذهب إلى بطلان الكفالة إذا اقترنت بالشرط الفاسد، وعلى ذلك: إذا كفّل شخص ديناً لآخر على أن يجعل له الدائن جعلاً على كفالته فالكفالة باطلة^(٢).

٣- شرط باطل، وهو ما لا يقتضيه العقد ولا يلائم مقتضاه ولم يرد به الشرع ولا جرى به العرف وليس فيه منفعة لأحد، وحكم الشرط الباطل: أنه يبطل ولكنه لا يؤثر في صحة العقد، وعلى ذلك: إذا كفّل ديناً على أن يؤديه من ثمن منزل معين - وهو لا يملكه - فالضمان صحيح والشرط باطل، ولكن بعض فقهاء الحنفية أبطل الشرط والضمان معاً^(٣).

وذهب الحنفية إلى جواز اقتران الكفالة بالشرط الصحيح، وهو ما لا ينافي العقد ولا يؤدي إلى الإخلال بشرط من شروط صحته، وحكمه: أنه يجب الوفاء به إن أمكن، وإلا فسخ العقد بطلب من له مصلحة في فسخه، وعلى ذلك: يجوز للكفيل أن يشترط على الدائن عدم تنازله عما رهنه المدين عنده، أو أن يشترط الدائن على الكفيل أن يطالبه بالدين سواء غاب المدين أو حضر^(٤).

(١) الفتاوى الهندية: ٢٧٢/٣-٢٧٣.

(٢) بدائع الصنائع: ١٦٨/٥-١٧٣. الفتاوى الهندية: ٢٧٢/٣. المبسوط: ١٣/١٥-١٨.

(٣) الفتاوى الهندية: ٢٧٢/٣.

(٤) الحطاب: ٣٧٤-٣٧٦. الدسوقي على الشرح الكبير: ٦٥/٣ و ١٠٨.

أما اقتران الكفالة بشرط فاسد: وهو ما ينافي مقتضى العقد أو يؤدي إلى الإخلال بشرط من شروط صحته، فإن كان اشتراط يؤدي إلى الإخلال بشرط من شروط صحة الكفالة وإنما ينافي مقتضاها، كأن يشترط الكفيل على الدائن ألا ينفذ عليه في أمواله، أو أن يشترط الحصول على أجر لكفالاته، أو أن يكفل بدين الدائن قبل فلان على أن يكفل له المكفول له بدينه قبل شخص آخر، فالعقد يبطل طالما تمسك المشتراط بشرطه، فإن تنازل عنه وتركه صح العقد ونفذ^(١).

ويرى الشافعية: أن اقتران الكفالة بالشروط الصحيح جائز، وهو: اشتراط صفة قائمة بمحل العقد وقت صدوره، أو اشتراط ما يقتضيه العقد، أو اشتراط ما يحقق مصلحة مشروعة لأحد العاقلين^(٢)، وحكمه: وجوب الوفاء به، مثال ذلك: أن يكفل شخص لآخر دينه قبل مدينه فلان، على ألا يطالب بهذا الدين قبل شهر من الآن، أو على ألا يطالب بذلك الدين إلا إذا عجز المدين عن الوفاء به.

أما اقترانها بالشروط الفاسد، فإن اشترط ما لا غرض فيه أو ما يخالف مقتضى العقد دون الإخلال بمقصوده، صح العقد وبطل الشرط^(٣)، وإن اشترط أمراً لم يرد في الشرع أو يخالف مقتضى العقد أو يؤدي إلى جهالة، بطل الشرط والعقد جميعاً^(٤).

وعلى ذلك: لو كفل ديناً واشترط براءة المدين منه، أو عدم مطالبة المدين به، أو كفل دين فلان على أن يأخذ عوضاً عن هذه الكفالة، فإن هذه الكفالة تكون باطلة لا اقترانها بشرط فاسد.

وعند الحنابلة: يجوز اقتران الكفالة بشرط صحيح، وهو: اشتراط صفة قائمة بمحل العقد وقت صدوره، أو ما يقتضيه العقد، أو ما يؤكد مقتضاه،

(١) بداية المجتهد: ١٣٣/٢-١٣٤. جواهر الإكليل: ٢١٥/٢. الخطاب: ٦١/٥-٦٣. الخرشي: ٨٠/٥-٨١. الشرح الكبير: ٦٧-٥٨/٣ وص: ٣٠٩-٣١٠.

(٢) المجموع: ٣٦٤/٩. مغني المحتاج: ٣٣/٢-٣٤. نهاية المحتاج: ٤٣٦/٣-٤٣٨.

(٣) انظر: بالإضافة إلى المراجع المذكورة بالهامش السابق: المهذب: ٢٦٨/١.

(٤) مغني المحتاج: ٣٠/٢ و ٣٣.

أو اشتراط أمر أجاز الشارع اشتراطه، أو ما يحقق مصلحة للعاقدين. ولا يجوز اقترانها بشرط باطل يخالف المقصود من العقد، أو اشتراط عقدين في عقد واحد، كما لو قال: كفلت دينك قبل زيد على أن تبرئني من كفالتي لك بدينك قبل عمرو، فالعقد باطل لفساد الشرط.

أما لو اشترط ما ينافي مقتضى العقد، أو اشترط أمراً غير مشروع أو يؤدي إلى جهالة، فإن الشرط وحده هو الذي يبطل، ويبقى العقد صحيحاً^(٨٢). وقد تطور المذهب في الشروط على أيدي ابن تيمية الذي اعتبر أن الأصل في الشروط الصحة، ولا يعتبر منها فاسداً إلا أمرين:

١- الشرط الذي ينافي مقصود العقد.

٢- الشرط الذي يناقض الشرع فيحل الحرام^(٨٣).

(١) كشف القناع: ١٧٧/٣-١٨٦.

(٢) فتاوى ابن تيمية: ٣/٣٢٦-٣٢٩، ٣٤٢-٣٤٣، ٣٨٩-٣٩٠.

الركن الثاني الكفيل

يشترط الفقهاء في الكفيل أن يكون أهلاً للتبرع، لأن الكفالة من التبرعات^(١). وعلى ذلك: لا تصح الكفالة من المجنون أو المعتوه أو الصبي، ولو كان مميزاً أو مأذوناً أو أجازهما الولي أو الوصي.

أما المحجور عليه لسفه، فلا يصح ضمانه ولا كفالته عند جمهور الفقهاء، وذهب القاضي أبو يعلى الحنبلي إلى أن كفالة السفیه تقع صحيحة غير نافذة، ويتبع بها بعد فك الحجر عنه، كإقراره بالدين^(٢). وكذلك لا تصح الكفالة مع الإكراه: إذ هي فاسدة عند الحنفية^(٣)، وعند المالكية: لا تلزم الكفيل المكره، إلا إن أجازها طائعاً بعد زوال الإكراه^(٤). وتكون باطلة لا أثر لها عند الشافعية^(٥) والحنابلة^(٦).

ويرى المالكية^(٧)، وهو رأي صاحبين من الحنفية^(٨): أن المحجور عليه للدين لا ينفذ تبرعه إلا بإجازة الدائن، فليس له أن يكفل أحداً. وخالف في ذلك الشافعية - على الصحيح عندهم^(٩) والحنابلة^(١٠)، فأجازوا له أن يكفل، لأنه أهل للتصرف، والحجر يتعلق بماله لا بدمته، فيثبت الدين في ذمته الآن، ولا يطالب إلا إذا تملك مالاً لا يتناوله قرار الحجر عليه.

(١) التلويح على التوضيح: ١٦٦/٢. الفتاوى الهندية: ٣٥٣/١. الدسوقي والدردير ٢/٢٦٥. روضة الطالبين: ٢٢٢/٨-٢٣. كشاف القناع: ٢٣٤/٥.

(٢) المغني والشرح الكبير: ٧٨/٥-٧٩.

(٣) ابن عابدين: ٤/٤، ٨٣/٥.

(٤) الخرشي: ١٧٥-١٧٦/٣. الدسوقي: ٢/٢٣٩.

(٥) قليوبي وعميرة: ١٥٦/٢.

(٦) الإنصاف: ٤٣٩/٨. المغني: ٥٣٥/٦.

(٧) الزرقاني على خليل: ٢٦٢-٢٦٦/٥.

(٨) الفتاوى الهندية: ٦٢/٥.

(٩) نهاية المحتاج: ٣٠٦/٤.

(١٠) شرح المنتهى: ٢/٢٧٨.

وقد ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أنه: تصح كفالة المريض مرض الموت بحيث لا تتجاوز - مع سائر تبرعات - ثلاث التركة، فإن جاوزته فتكون موقوفة على إجازة الورثة، لأن الكفالة تبرع، وتبرع المريض مرض الموت يأخذ حكم وصيته^(١).

وذهب الشافعية إلى أن ضمان المريض مرض الموت يكون من رأس ماله إلا إذا ضمن وهو معسر واستمر إعساره إلى وقت وفاته، أو ضمن ضماناً لا يستوجب رجوعه على المدين، فيكون حينئذ في حدود الثلث. وإذا استغرق الدين مال المريض - وقضى به - بطل الضمان إلا إذا أجازه الدائن، لأن الدين يقدم على الضمان^(٢).

كفالة المرأة: لا يفرق الجمهور بين الرجل والمرأة في حكم التصرفات المالية ولكن المالكية يرون أن ضمان المرأة - إذا كانت ذات زوج - ينفذ في حدود ثلث مالها، أما ما زاد على الثلث فإنه يصح ولكنه لا يلزم إلا بإجازة الزوج. وإن كانت المرأة بكرة فلا تصح كفالتها ولو أذن الولي. أما المرأة الأيم غير ذات الزوج - إذا كانت لا ولي عليها - فهي بمنزلة الرجل في الكفالة^(٣).

ملاءة الكفيل: لا يشترط جمهور الفقهاء ملاءة الكفيل. وذهب بعضهم إلى اشتراط ملاءة الكفيل وقت الضمان وإن لم يستمر يساره إلى وقت الوفاء. فإن لم يكن مليئاً اكتفى بعلم المكفول له بإعساره ورضاه بذلك صراحة أو دلالة، كأن يسكت ولا يعلن إنكاره، وإلا كان له فسخ الضمان والرجوع بدينه على الأصيل^(٤).

(١) ابن عابدين: ٢٧٩/٤. الزرقاني علي خليل: ٢٦٢/٥ وما بعدها. المغني: ٧١/٥-٧٢.

(٢) نهاية المحتاج: ٤٢٢/٤-٤٢٣.

(٣) الخرشي: ٢٦/٦. الدسوقي: ٣/٣٣٠. القوانين الفقهية: ٢٥٣، المدونة: ٢٨٣:٥.

(٤) تحرير الأحكام: ٢٢/١. مفتاح الكرامة: ٣٥٧/٥. وعند هؤلاء الفقهاء: يترتب على الضمان نقل الدين من ذمة المدين إلى ذمة الكفيل، ويبرأ المدين في الحال.

الركن الثالث المكفول له

يشترط في المكفول له أن يكون معلوماً للكفيل، وقد اختلف الفقهاء في اشتراط كونه بالغاً عاقلاً، وفي اشتراط رضاه بالكفاية وقبوله لها، وذلك على النحو التالي:

١- كون المكفول له معلوماً للكفيل:

ذهب الحنفية إلى اشتراط كون المكفول له معلوماً للكفيل، سواء كانت الكفالة منجزة أو معلقة أو مضافة. فإن كان مجهولاً له، كما لو قال: أنا كفيل بما يحصل من هذا الدلال من ضرر على الناس، لم تصح الكفالة. ذلك أن أبا حنيفة ومحمداً يشترطان أن يكون المكفول له حاضراً في مجلس العقد - بنفسه أو بنائبه - فلو كفل الكفيل لشخص غائب عن المجلس، وبلغه الخبر فأجاز، لا تصح الكفالة عندهما إذا لم يقبل عنده حاضر بالمجلس، لأن في الكفالة معنى التملك، والتمليك لا يحصل إلا بإيجاب وقبول، فلا بد من توافره لإتمام صيغة العقد.

وعن أبي يوسف روايتان: الراجحة منهما تجيز الكفالة للغائب عن المجلس ولا تحتاج إلى قبوله، ومع ذلك: فقد اشترط أيضاً أن يكون المكفول له معلوماً للكفيل، لأن الكفالة شرعت لتوثيق الدين، فإذا كان المكفول له مجهولاً فلا يتحقق مقصود الكفالة^(١).

وذهب المالكية إلى أن جهالة المكفول له لا تضر، والكفالة صحيحة. فإذا قال الضامن: أنا ضامن الدين الذي على زيد للناس - وهو لا يعرف عين من له الدين - صحت الكفالة لحديث جابر المتقدم^(٢): فقد كفل أبو قتادة دين

(١) بدائع الصنائع: ٦/٦. فتح القدير: ٣١٤/٦ وما بعدها. المبسوط: ٩/٢٠.

(٢) انظر فيما سبق هامش رقم: ٤٠.

الميت دون أن يعرف المكفول له^(١).

والأصح عند الشافعية: اشتراط معرفة المكفول له بعينه، لا باسمه ونسبه لتفاوت الناس في استيفاء حقوقهم تشديداً وتسهيلاً، وليعلم الضامن هل هو أهل لإسداء الجميل إليه أو لا. ومقابل الأصح عندهم: عدم اشتراط معرفة المكفول له، للحديث المتقدم، ولأن الضامن يوفى فلا يبالي بذلك^(٢).

وذهب الحنابلة - عدا القاضي - إلى أنه لا يشترط معرفة الضامن للمضمون له، للحديث السابق، ولأنه تبرع بالتزام مال فلا تعتبر معرفة من تبرع له كالنذر. وقال القاضي: تعتبر معرفة المضمون له، ليعلم هل هو أهل لاصطناع المعروف إليه أو لا^(٣).

٢- اشتراط البلوغ والعقل:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة ومعهم أبو يوسف إلى عدم اشتراط البلوغ والعقل في المكفول له^(٤)، لأن الكفالة تتعقد بإيجاب الكفيل دون حاجة إلى قبول المكفول له، فلا يلزم أن يكون أهلاً للقبول وذهب أبو حنيفة ومحمد^(٥) وهو رأي عند الشافعية^(٦) إلى اشتراط أن يكون المكفول له بالغاً عاقلاً، لأن الكفالة تحتاج إلى إيجاب من الكفيل وقبول من المكفول له، ويجوز قبول الصبي المميز والسفيه، لأن ضمان حقه نفع نحض، فلا يتوقف على إجازة وليهما.

٣- رضاء المكفول له:

تقدم في تحرير ماهية صيغة الكفالة: أنا أبا حنيفة ومحمداً - وكذلك أبو يوسف في رأي له - يرون أن الكفالة لا تتم إلا بإيجاب وقبول، وأن قبول

(١) الدسوقي: ٣٣٤/٣.

(٢) الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٤/٣٢٥.

(٣) كشف القناع: ٣٥٤/٢. المغني: ٧٢-٧١/٥.

(٤) ابن عابدين: ٢٨٣/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٤/٣. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢. المغني والشرح الكبير:

١٠٢/٥-١٠٣. كشف القناع ٣٦٥/٣.

(٥) ابن عابدين: ٢٨٣/٥. البدائع: ٢/٦. فتح القدير: ٣١٤/٦.

(٦) تحفة المحتاج وحواشيه: ٢٤٥/٥. الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢.

المكفول له ركن فيها، لأن الكفالة عقد يملك به المكفول له حق مطالبة الكفيل أو حقاً في ذمة الكفيل، وإذا كانت كذلك وجب قبول المكفول له، إذ لا يملك إنسان حقاً رغم أنه، فكانت كالبيع تفيد ملكاً، فلا تتحقق إلا بإيجاب وقبول. وذهب بعض الشافعية إلى هذا الرأي، ومنهم من قال إنها تتوقف على الرضا لا على القبول لفظاً.

وتقدم هناك أيضاً: أن المالكية والحنابلة - وأبا يوسف فيما رآه آخر - يرون أن الكفالة تتم وتتحقق بإيجاب الكفيل وحده، فلا تتوقف على قبول المكفول له، وهذا هو الأصح عند الشافعية: ذلك أن الكفالة مجرد التزام صادر من الكفيل بأن يوفي ما وجب للمكفول له في ذمة المكفول عنه مع بقاء المكفول له على حقه بالنسبة إلى المدين، وذلك التزام لا معاوضة فيه، ولا يضر بحق أحدهما أو ينقص منه، بل هو تبرع من الكفيل فيتم بعبارته وحده، وقد تقدم في حديث جابر: أن أبا قتادة كفّل الميت دون أن يعرف الدائن أو أن يطلب قبوله، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم كفالاته وصلى على الميت بناء عليها^(١).

(١) ابن عابدين: ٢٨٣/٥. البدائع: ٢/٦. فتح القدير: ٢١٤/٦. الدسوقي والدردير: ٣٢٤/٣، تحفة المحتاج: ٢٤٥/٥. الشرقاوي على التحرير: ١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢. كشاف القناع: ٣٦٥/٣. المغني والشرح الكبير: ٧٠/٥-٧١، ١٠٢-١٠٣. نيل الأوطار: ٢٥٢/٥-٢٥٣.

الركن الرابع المكفول عنه

اشترط بعض الفقهاء أن يكون المكفول عنه معلوماً للكفيل، واشترط بعضهم رضا المكفول عنه، واشترط بعضهم كذلك أن يكون المكفول عنه قادراً على الوفاء بالمكفول به، وذلك على التفصيل الآتي:

١- كون المكفول عنه معلوماً للكفيل:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم اشتراط معرفة الكفيل للمكفول عنه، للحديث المتقدم، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أقر الكفالة من غير أن يسأل الضامن هل يسأل المكفول عنه أو لا، ولأن الضمان تبرع بالتزام مال فلا يشترط معرفة من يتبرع عنه به كالنذر ولأن الواجب أداء حق فلا حاجة لمعرفة ما سواه.

وذهب الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى اشتراط علم الكفيل بالمكفول عنه، ليعلم الضامن ما إذا كان المضمون عنه أهلاً لاصطناع المعروف إليه أو لا. وزاد الحنفية: أن اشتراط كون المكفول عنه معلوماً للكفيل هو في حالة ما إذا كانت الكفالة معلقة أو مضافة. أما في حالة التجيز فلا تمنع جهالة المكفول عنه فلا تمنع جهالة المكفول عنه صحة الكفالة.

وعلى ذلك لو قال شخص لآخر: ما بايعت أحداً من الناس أو أقرضت أحداً من الناس فأنا كفيل به، فإن الكفالة تكون غير صحيحة. ولكن لو قال لشخص: كفلت لك بمالك على فلان أو فلان، صحت الكفالة، ويكون للكفيل حق تعيين المكفول عنه منهما لأنه الملتزم بالدين^(١).

٢- رضا المكفول عنه بالكفالة:

اتفق الفقهاء على أنه لا يشترط لصحة الكفالة رضا المكفول عنه أو

(١) ابن عابدين: ٣٠٧/٥-٣٠٨. بدائع الصنائع: ٦/٦. الدسوقي: ٣٣٤/٣. منح الجليل: ٢٥٢/٣. مغني المحتاج: ٢٠٠/٢ وما بعدها. مغني المحتاج: ٢٢٤/٤. كشف القناع: ٣٥٤/٣. المغني: ٧١/٥ وما بعدها.

إذنه، بل تصح مع كراهته لذلك^(١). ففي الحديث السابق أقر النبي صلى الله عليه وسلم كفالة أبي قتادة دين الميت، والميت لا يتأتى منه رضا ولا إذن. ولأن عقد الكفالة: التزام المطالبة، وهذا الالتزام تصرف في حق نفسه وفيه نفع للطالب، ولا ضرر فيه على المطلوب، لأن ضرره بثبوت الرجوع، ولا رجوع عليه لأنه عند أمره، وعند أمره يكون قد رضي به^(٢).

يترتب على ذلك: أن الكفالة تصح إذا كان المكفول عنه صبياً أو مجنوناً أو غائباً، لأن الحاجة إلى الكفالة تظهر غالباً في مثل هذه الأحوال^(٣).

٣- قدرة المكفول عنه على تنفيذ محل الالتزام:

ذهب الصحابان محمد وأبو يوسف، والمالكية، والشافعية، والحنابلة: إلى أنه لا يشترط لصحة الكفالة أن يكون المكفول عنه قادراً على تسليم المكفول به، فيصح الضمان عن كل من وجب عليه حق، حياً كان أو ميتاً، مليئاً أو مفلساً، ترك كفيلاً بهذا الدين أو لم يترك.

ففي الحديث المتقدم: أقر النبي صلى الله عليه وسلم الكفالة عن ميت لم يترك وفاءً ولا كفيلاً، ويؤيد ذلك أيضاً: صحة إبراء المتوفى عن دين وإن لم يترك مالاً، وصحة التبرع بالأداء عنه. وذهب أبو حنيفة إلى أنه يشترط في المكفول عنه أن يكون قادراً على الوفاء بالمكفول به إما بنفسه وإما بنائبه، فلا يصح - عنده - ضمان ميت مدين توفي لا عن تركه ولا عن كفيل بالدين، لأن الميت في هذه الحال عاجز عن الوفاء غير أهل للمطالبة، والضمان: ضم ذمة إلى ذمة في الدين أو في المطالبة، ولا دين هنا ولا مطالبة، لأنه بالوفاء من غير مال ولا كفيل تصير ذمته خربة وغير صالحة لأن تُشغل بدين، وعنده: أن الحديث المتقدم يحمل على الإقرار بكفالة سابقة لا على إنشاء كفالة جديدة أو أنه وعد بالتبرع هو جائز عن الميت^(٤).

(١) ابن عابدين: ٣١٠/٥. فتح القدير: ٣٠٣-٣٠٤/٦. بلغة السالك: ١٥٦/٢-١٥٧. الدسوقي: ٣٣٤/٣. الشرقاوي على التحرير: ١١٨/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٥/٢. كشف القناع: ٣٥٤/٣. المغني: ٧١/٥. «ولا يعتبر رضا المضمون عنه، لا نعلم فيه خلافاً، لأنه لو قضى الدين عنه بغير إذنه ورضاه صح، فكذلك إذا ضمن عنه».

(٢) فتح القدير: ٣٠٤/٦.

(٣) بدائع الصنائع: ٦/٦. بداية المجتهد: ٢٩٤/٢. مغني المحتاج: ٢٠٤/٢. كشف القناع: ٣٥٤/٣.

(٤) بدائع الصنائع: ٦/٦. الفتاوى الهندية: ٢٥٣/٣. فتح القدير: ٣١٧-٣١٨. الدسوقي والدردير: ٣٣١/٣. المهذب: ٣٢٩/١. المغني: ٧٣-٧٤/٥.

الركن الخامس محل الكفالة

قد تكون الكفالة بالمال، ويطلق عليها كثير من الفقهاء: الضمان. وقد تكون بالنفس، ويطلق عليها البعض: كفالة البدن، وكفالة الوجه.

أولاً: كفالة المال:

قد يكون المكفول به ديناً، وقد يكون عيناً، والحكم يختلف في كل حالة منهما:

(أ) كفالة الدين:

يشترط الفقهاء لصحة كفالة الدين: أن يكون ديناً صحيحاً، وأن يكون ديناً واجباً في الذمة.

١- أن يكون ديناً صحيحاً:

يشترط في الدين المكفول به أن يكون ديناً صحيحاً: وهو ما لا يسقط إلا بالأداء أو الإبراء. وعلى ذلك: تجوز كفالة نفقة الزوجة عند وجوبها بالقضاء أو الرضاء^(١٢)، سواء كانت ماضية أو حاضرة أو مستقبلية. وقال الشافعي في الجديد: تجب نفقة الزوجة بالعقد والتمكين، وحينئذ لا يصح ضمان النفقة المستقبلية^(١٣).

فإذا كان الدين صحيحاً فلا يشترط جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة، والشافعي في القديم، أن يكون معلوم القدر والصفة والعين، لأن الكفالة من قبيل التبرع، والتبرع يصح مع الجهالة - كالنذر - وقد جرى بها العرف، والحاجة إلى التعامل بها تبرر ذلك.

غير أن الحنابلة يشترطون لصحة الكفالة بدين مجهول أن يكون مآله

(١) لا تعد نفقة الزوجة ديناً صحيحاً - عند الحنفية - ومع ذلك أجازوا الكفالة بها على سبيل الاستحسان.

(٢) ابن عابدين: ٢٨٣/٥ - ٢٨٤. الدسوقي: ٢٣٣/٣. قليوبي وعميرة: ٢٢٦/٢. المغني: ٧٤/٥ - ٧٥.

إلى العلم بمقداره، كأن يقول الكفيل: كفلت لك بما لك قبل فلان، ولا يعلم مقدار ذلك. وذهب الشافعي في الجديد إلى عدم صحة الكفالة بالدين المجهول، وهو ما ذهب إليه الثوري والليث وابن أبي ليلى وابن المنذر وغيرهم، لأن الكفالة التزام دين في الذمة، والتزام المجهول غرر ينهى عنه الشارع، فوجب أن يكون الدين معلوماً حتى يكون الكفيل على بينة من أمره ومن قدرته على الوفاء بما التزم به^(١).

٢- أن يكون واجباً في الذمة:

يشترط الحنفية والمالكية والحنابلة والشافعي في القديم أن يكون الدين المكفول به واجباً عند الكفالة به، أو أن يكون مآله إلى الوجوب، وعلى ذلك: تصح الكفالة بالدين الموعود به وإن لم يكن موجوداً عند الكفالة لأن مآله إلى الوجوب، وذلك كأن يقول الكفيل: أقرض فلاناً وأنا كفيل بما ستقرضه إياه^(٢).

واشترط الشافعي في الجديد أن يكون الدين ثابتاً في الذمة عند الكفالة، وعلى ذلك: فإن الكفالة لا تصح على هذا القول بما سيكون من دين موعود به. وما ذهب إليه الشافعي في الجديد من عدم صحة الكفالة بالدين قبل ثبوته، يرجع إلى أن الكفالة: ضم ذمة إلى ذمة في الدين، والدين قبل ثبوته لا تشغل به ذمة، فلا يتحقق معنى الكفالة^(٣).

واتفق الفقهاء على صحة الكفالة بالدرك^(٤). رغم أنه لم يثبت ولم يلزم لأن الحاجة تدعو إليه. وعلى ذلك: يجوز أن يضمن شخص لأحد العاقلين ما بذله للآخر إن خرج مقابلاً مستحقاً أو معيباً أو ناقصاً ورُدَّ، سواء كان ذلك قبل قبض الثمن أو كان بعده. والمذهب عند الشافعية: أن ضمان الدرك

(١) فتح القدير: ٢٩٨/٦. بداية المجتهد: ٢٩٤/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٦/٢. المغني: ٧٢/٥.

(٢) ابن عابدين: ٣٠٣/٥. الدسوقي: ٣٢٣/٣. قليوبي وعميرة: ٣٢٦/٢. المغني: ٧٢-٧٣/٥.

(٣) التحفة وحواشيها: ٢١٧/٥. الشرقاوي على التحرير: ١٢٠/٢. قليوبي وعميرة: ٣٢٥-٣٢٦/٢.

(٤) الدرك - بفتح الدال مع فتح الراء أو إسكانها -: التبعية، أي المطالبة والمؤاخذه. سميت بذلك لالتزام الغرم عند إدراك المستحق عين ماله، ويسمى أيضاً: ضمان العهدة وهي الصك الذي يكتب فيه العوض، والفقهاء يعبرون به عن العوض. انظر: الشرقاوي على التحرير: ١٢١-١٢٢/٢.

إنما يصح بعد القبض، لأنه قبل القبض لو خرج مستحقاً لم يجب على البائع شيء^(١).

أما الجعل في الجعالة فأجاز الكفالة به الحنفية والمالكية والحنابلة، سواء كانت الكفالة قبل الشروع في العمل أو كانت بعده، لأنه آيل إلى اللزوم. والأصح عند الشافعية عدم صحة الكفالة بالجعل قبل الفراغ من العمل، لأنه غير آيل للزوم بنفسه بل بالعمل، ومقابل الأصح: جواز الكفالة به بعد الشروع في العمل^(٢).

(ب) كفالة العين:

المقصود بضمان العين أو كفالتها: أن يلتزم الكفيل برد عينها إن كانت قائمة، وبرد مثلها أو قيمتها إذا تلفت. ولفقهاء في حكم كفالة الأعيان تفصيل يرجع إلى ثبوت الحق في ذمة الأصل أو عدم ثبوته، وذلك على التفصيل الآتي:

قد يكون المكفول به من الأعيان المضمونة: سواء كانت مضمونة بنفسها أو مضمونة بغيرها، وقد يكون المكفول به أمانة في يد حائزة، فهذه حالات ثلاثة.

العين المضمونة بنفسها:

هي التي يجب على حائزها أن يردها إلى صاحبها إن كانت قائمة، أو يرد مثلها أو قيمتها إن تلفت، وذلك كالعين المغصوبة أو المبيعة بعقد فاسد أو المقبوضة على سوم الشراء.

وقد ذهب الحنفية إلى صحة كفالة هذا النوع من الأعيان: فيلتزم الكفيل برد العين ما دامت قائمة، وبرد المثل إن كانت مثلية، وبرد القيمة إن كانت قيمية^(٣). وذهب المالكية إلى أنه لا تجوز الكفالة بالأعيان، على أنه إذا

(١) فتح القدير: ٢٩٨/٦ «وعلى الكفالة بالدرك إجماع، وكفى به حجة» بداية المجتهد: ٢٩٤/٢. الشرقاوي على التحرير: ١٢١/٢ «ويصح ضمان الدرك للمشتري مثلاً، بعد قبض المضمون». المغني: ٧٨-٧٦/٥.
(٢) فتح القدير: ٢٩٨/٦. الدسوقي: ٣٣٣/٣. قليوبي وعميرة: ٣٢٦/٢. المغني والشرح الكبير: ٧٤/٥.
(٣) الفتاوى الهندية: ٢٥٤/٣.

استحق لزوم عينه، وإنما تصح إذا ضمن المعين على أنه إذا تلف بتعد أو تقصير التزم بدفع قيمته أو برد مثله، وعلى ذلك: إذا ضمن عين المغصوب لم يصح الضمان^(١).

وعند الشافعية في جواز كفالة الأعيان المضمونة قولان: يذهب أولهما إلى مثل ما ذهب إليه المالكية، ويذهب الآخر إلى صحة ضمان الأعيان المضمونة، وعلى هذا الأخير: إذا هلكت العين المضمونة فقد قال أبو العباس فيه وجهان، أحدهما: على الضامن ضمانها، والثاني: ليس عليه ضمانها وتنتهي الكفالة^(٢).

ويصح عند الحنابلة ضمان الأعيان المضمونة بنفسها، ويلتزم الكفيل بأن يسلمها ما كانت قائمة، فإذا هلكت ضمنها بمثلها إن كانت مثلية وبقيمتها إن كانت قيمة^(٣).

٢- العين المضمونة بغيرها:

وهي التي يجب على حائزها أن يردها إلى صاحبها إن كانت قائمة، فإذا هلك لا يجب عليه أن يرد مثلها أو قيمتها، بل يجب عليه التزام آخر، مثال ذلك: المبيع في يد البائع، فإنه مضمون بالثمن، فإذا هلك سقط الثمن عن المشتري إذا لم يكن دفعه، ووجب على البائع رده إليه إن كان دفعه. وكذلك الرهن في يد المرتهن، فإنه مضمون بالدين إذا كانت قيمته لا تزيد عليه، وإلا كان مضموناً بقدر قيمته من الدين.

وقد ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن هذا النوع من الأعيان يجوز ضمان تسليمه فقط ما دام قائماً، فإذا هلك سقطت الكفالة، لأنه إذا هلك هلك على صاحب الدين بما هو مضمون به، فالمبيع مضمون بالثمن، وإذا هلك في يد البائع سقط الثمن عن المشتري^(٤).

(١) الدسوقي: ٣/٣٣٤.

(٢) قليوبي وعميرة: ٢/٣٢٩.

(٣) المغني والشرح الكبير: ٥/٧٥-٧٦.

(٤) الفتاوى الهندية: ٣/٢٥٤. المغني: ٥/٧٥-٧٦.

وعند المالكية: لا يصح ضمان الأعيان، على معنى تسليمها بذاتها^(١). وقد تقدم في العين المضمونة بنفسها عرض قولي الشافعية، فيجريان أيضاً في هذه المسألة^(٢).

٣- الأمانات:

قسم الحنفية الأعيان التي تعد أمانة في يد حائزها قسمين: قسم يجب على صاحب اليد تسليمه، بمعنى أنه ملتزم بأن يسعى إلى تسليمه إلى مالكه: كالعارية في يد المستعير، والعين المستأجرة في يد المستأجر، وهذا القسم تجوز الكفالة بتسليمه لوجوب التسليم على صاحب اليد، فإذا هلك لا يلزم الكفيل شيء لكونه أمانة، والأمانة إذا هلكت تهلك مجاناً.

والقسم الآخر لا يجب على صاحب اليد تسليمه، بل على المالك أن يسعى إلى ذلك: كالودائع وأموال المضاربة، وهذا القسم لا تجوز الكفالة بتسليمه، كما لا تجوز الكفالة بقيمته، إذ ليس شيء منهما مضموناً أو واجباً على صاحب اليد، ولا كفالة إلا بما هو واجب^(٣).

وذهب المالكية إلى عدم صحة ضمان الودائع والعاريات ومال القراض، على أنها إذا تلفت أتت بعينها، ولكن إذا ضمنها على أنها إذا تلفت بتعد أو تقصير التزم بدفع القيمة أو رد المثل، صح الضمان ولزم، لأنها كفالة معلقة على ثبوت الدين، وهي جائزة عندهم^(٤).

وذهب الشافعية إلى أن العين إذا لزمتم لم تكن مضمونة على من هي في يده: كالوديعة والمال في يد الشريك أو الوكيل أو الوصي، فلا يصح ضمانها قطعاً، لأن الواجب فيها: التخلية دون رد^(٥).

وذهب الحنابلة إلى أن الأمانات: كالوديعة والعين المؤجرة والشركة

(١) الخطاب: ٩٨/٥. الخرشي: ٢٨/٥. الدسوقي: ٣٣٤/٣.

(٢) قليوبي وعميرة: ٣٢٩/٢. نهاية المحتاج: ٤٤١/٤.

(٣) الفتاوى الهندية: ٢٥٤/٣. فتح القدير: ٣١٢-٣١٣.

(٤) الخطاب: ٩٨/٥. الخرشي: ٢٨/٥. الدسوقي: ٣٣٤/٣.

(٥) قليوبي وعميرة: ٣٢٩/٢. نهاية المحتاج: ٤٤١/٤.

والمضاربة والعين التي يدفعها إلى الخياط أو القصار، لا يصح ضمانها من غير تعدٍ فيها، لأنها غير مضمونة على من هي في يده، فكذلك على ضامنه. أما إن ضمنها إن تعدى فيها: "فظاهر كلام أحمد يدل على صحة الضمان"، فعلى هذا: إن تلفت العين بغير تعدٍ ولا تفريط، لم يلزم الضامن شيء. وإن تلفت بتعدٍ أو تفريط، لزم الحائز ضمانها، ولزم ضامنه ذلك، لأنها مضمونة على من هي في يده، فلزم ضامنه، كالغصوب والعواري، وهذا في الحقيقة: ضمان ما لم يجب، وهو جائز عندهم^(١).

ثانياً: كفالة النفس:

هي التزام الكفيل بإحضار المكفول إلى المكفول له أو إلى مجلس الحكم أو نحو ذلك^(٢)، وفي هذه الحال يتحد المكفول به والمكفول عنه. وقد اختلفت كلمة الفقهاء في حكم الكفالة بالنفس وفي مضمونها، وذلك على التفصيل التالي:

١- حكم الكفالة بالنفس:

ذهب الحنفية^(٣) والمالكية^(٤) والحنابلة^(٥) إلى أن الكفالة بالنفس صحيحة، وهذا مذهب شريح والثوري والليث بن سعد وغيرهم^(٦)، لقوله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]، ولما رواه البخاري عن أبي الزناد عن محمد بن حمزة بن عمرو الأسلمي عن أبيه: أن عمر رضي الله بعثه مصدقاً، فوقع رجل على جارية امرأته فأخذ حمزة من الرجل كفلاء حتى قدم على عمر، وكان عمر قد جلده مائة جلدة فصدقهم، وعذره بالجهالة. قال ابن حجر: أستفيد من هذه القصة مشروعية الكفالة بالأبدان، فإن حمزة بن عمرو الأسلمي صحابي،

(١) المغني والشرح الكبير: ٧٦/٥.

(٢) الشرقاوي على التحرير: ١١٩/٢.

(٣) ابن عابدين: ٢٨٦/٥. البدائع: ٤/٦. فتح القدير: ٢٨٥/٦.

(٤) بداية المجتهد: ٢٩١/٢. الدسوقي والدردير: ٣٣٤/٣.

(٥) كشاف القناع: ٣٦٢/٣. المغني والشرح الكبير: ٩٥/٥.

(٦) المغني والشرح الكبير: ٩٦-٩٥/٥.

وقد فعله، ولم ينكر عليه عمر مع كثرة الصحابة حينئذ (١٣٧).

وروى البخاري كذلك قول جرير والأشعث لعبد الله بن مسعود في المرتدين: استتبهم وكفلهم، فتابوا وكفله عشائريهم، قال ابن حجر: قال ابن المنير: أخذ البخاري الكفالة بالأبدان في الديون من الكفالة بالأبدان في الحدود بطريق الأولى، والكفالة بالنفس قال بها الجمهور (١٣٨).

وقد اختلف النقل عن الشافعي في حكم كفالة البدن، لأنه نص عليها وقال - في موضع - هي ضعيفة، وقال - في موضع آخر - : إنها جائزة إلا في الحدود (١٣٩). وهكذا اختلف فقهاء الشافعية في حكم كفالة البدن: فعلى طريقة ابن سريج: كفالة البدن تصح قطعاً، للحاجة إليها، وهذا هو المشهور، وعليه المذهب، ومعنى قول الشافعي: إن كفالة البدن ضعيفة - على هذا الرأي - أنها ضعيفة من جهة القياس، لأن الشخص الحر لا يدخل تحت اليد ولا يقدر على تسليمه، ولأنها لا توجب ضمان المال (١٤٠).

وذهب بعض الشافعية إلى أن في حكم كفالة البدن قولان: أحدهما أنها لا تصح، لأنه ضمان عين في الذمة بعقد، فلم يصح كالسلم في ثمر نخلة بعينها، والثاني: تصح - وهو الأظهر - للخبر المتقدم، ولأن البدن يستحق تسليمه بالعقد، فجاز الكفالة به كالدين (١٤١).

٢- مضمون الكفالة بالنفس:

لا خلاف بين الفقهاء في صحة كفالة النفس بالنظر إلى من عليه دين، ولكنهم اختلفوا في جوازها ببدن من عليه حد أو قصاص، وذلك على التفصيل الآتي:

(أ) ذهب الحنفية إلى جواز الكفالة ببدن من عليه دين، لأنها مجرد

(١) فتح الباري: ٤/٤٧٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق: نفس الموضع.

(٣) مختصر المزني، بهامش الأم: ٢/٢٢٩.

(٤) تحفة المحتاج: ٥/٢٥٧. عميرة على المحلى: ٢/٣٢٧. نهاية المحتاج: ٤/٤٣١.

(٥) تكملة المجموع: ١٣/٣٩-٤٠ مغني المحتاج: ٢/٢٠٣. المهذب: ١/٣٤٢.

التزام بإحضار من يجب إحضاره إلى مجلس ينبغي أن يحضره، ولا تتضمن التزاماً بدين المكفول إلا بالشرط، كأن يقول الكفيل: إن لم أحضره إلى مجلس القضاء الفلاني في وقت كذا فعلياً ما عليه من الدين. كما ذهبوا إلى عدم جواز الكفالة ببدن من عليه حد خالص لله، كحد الزنا وشرب الخمر، لأنها تدرئ بالشبهات فلا يليق بها الاستيثاق، سواء طابت نفس المطلوب بالكفالة أو لم تطب، وسواء كان ذلك قبل إقامة البينة أو بعدها.

أما الكفالة ببدن من عليه حد فيه حق للعبد، كحد القذف، أو ببدن من عليه قصاص، فإنها تصح باتفاق الحنفية إن طابت بها نفس المطلوب، لأنه أمكن ترتيب موجهه عليه، وهو تسليم النفس، لأن تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل، فيتحقق الضم. وإن لم تطب نفس المطلوب بإعطاء الكفيل بلا جبر - في القصاص وحد القذف - فلا تجوز الكفالة عند أبي حنيفة، أي: لا يجبر على إعطاء كفيل بنفسه يحضره في مجلس القضاء لإثبات ادعاء خصمه عليه، وتجاوز الكفالة بالبدن في هذه الحالة عند صاحبين، لوجود حق العبد، فيليق الاستيثاق^(١).

(ب) يميز الكفالة بين نوعين من كفالة الوجه، فالنوع الأول: ضمان الوجه، وهو التزام الإتيان بذات المضمون وإحضاره وقت الحاجة إليه، وهذا لا يجوز إلا إذا كان المضمون مديناً، لأن مقتضى الضمان: إحضاره إلى الطالب ليتمكن من استيفاء دينه منه، وبناءً على ذلك: لا يصح ضمان الوجه فيمن يثبت عليه قصاص أو حد أو تعزيز^(٢).

وللزوج رد ضمان الوجه إذا صدر من زوجته، سواء كان ضمانها له أو لغيره، وسواء كان الدين الذي على المضمون يبلغ ثلث مالها أو أقل أو أكثر، لأنه مظنة لخروجها لطلبه، وفي ذلك معرفة عليه^(٣).

(١) ابن عابدين: ٢٩٧/٥ - ٢٩٨. بدائع الصنائع: ٨/٦. فتح القدير: ٢٨٥/٦ - ٢٨٦.

(٢) الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه: ٣/٣٤٤. المواق: ١٠٥/٥. «يشترك ضمان الوجه وضمان الطلب في لزوم الإحضار، ويختص ضمان الوجه بالفرم عند التعذر، ولذا لم يصح ضمان الوجه في غير المال، وصح ضمان غير المال في الطلب».

(٣) الدسوقي والدردير: ٣/٣٤٤.

والنوع الآخر: الضمان بالطلب، وهو التزام طلب الغريم والتفتيش عليه إن تغيب والدلالة عليه، دون الالتزام بإحضاره، وقيل: يلتزم بإحضاره. ولذا: صح ضمان الطلب فيما كان مطلوباً بسبب حق مالي، أو بسبب قصاص ونحوه من الحقوق البدنية من حدود وتعزيرات متعلقة بآدمي، كأن يقول الكفيل: أنا حميل بطلبه، أو لا أضمن إلا الطلب. أو لا أضمن إلا وجهه، أو أضمن وجهه بشرط عدم غرم المال إن لم أجده^(١).

(ج) حاصل كفالة البدن عند الشافعية^(٢) - كما قال الإمام الغزالي - : التزام إحضار المكفول ببذنه، فكل من يلزمه حضور مجلس الحكم عند الاستدعاء أو يستحق إحضاره: تجوز الكفالة ببذنه.

فتجوز الكفالة ببدن من عليه حق مالي لآدمي: كمدين وأجير وكفيل، وببدن من عليه عقوبة آدمي: كالقصاص وحد القذف على الأظهر، وقيل: لا تصح قطعاً. ولا تصح الكفالة ببدن من عليه حد لله تعالى: كالزنا وشرب الخمر - على المذهب - وقيل: قولان.

فإن كفّل ببدن من عليه مال، لم يشترط العلم بقدره، لعدم لزومه للكفيل، ولكن يشترط أن يكون مما يصح ضمانه. وتصح الكفالة ببدن صبي ومجنون بإذن وليهما، لأنه قد يستحق إحضارهما لإقامة الشهادة على صورتهم في الاتلاف وغيره، وببدن محبوس وغائب، وإن تعذر تحصيل الغرض في الحال، وببدن ميت قبل دفنه ليشهد على صورته بإذن الوارث. والقاعدة: أن كل دين لو ادّعي به على شخص عند حاكم لزمه الحضور له، تصح الكفالة ببدن من هو عليه^(٣).

(د) وذهب الحنابلة إلى صحة الالتزام بإحضار من عليه حق مالي إلى ربه، سواء كان من عليه الحق حاضراً أو غائباً، ولذا: صحت الكفالة ببدن

(١) الدسوقي والدردير: ٣/٣٤٦. المواق: ١٠٥/٥ وما بعدها.

(٢) تقدم - في حكم كفالة البدن - أنها صحيحة في المشهور عند الشافعية، وعليه المذهب، وقيل: إنها صحيحة قطعاً.

(٣) روضة الطالبين: ٤/٢٥٣. تحفة المحتاج وحواشيها: ٥/٢٥٨-٢٦١. الشرقاوي على التحرير: ٢/١١٩. قليوبي وعميرة: ٢/٣٢٧-٣٢٨. نهاية المحتاج: ٤/٤٣١ وما بعدها.

من عليه دين لازم، معلوم كان الدين للكفيل أو مجهولاً، ولا يمنع من جوازها أن يكون المكفول محبوساً عند الحاكم، إذ المحبوس عنده يمكن تسليمه بأمر الحاكم.

ولا تصح الكفالة ببدن من عليه حد لله: كحد الزنا، أو ببدن من عليه حد لآدمي: كحد القذف، لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - مرفوعاً - : «لا كفالة في حد»^(٢)، ولأن مبناه على الإسقاط والدرء بالشبهة فلا يدخله الاستيثاق ولا يمكن استيفاؤه من غير الجاني. ولا تصح الكفالة ببدن من عليه قصاص، لأنه بمنزلة الحد. وتصح الكفالة بالصبي والمجنون وببدن المحبوس والغائب.

وتصح الكفالة - عندهم - مع اشتراط أن يضمن المال إذا لم يحضر المكفول. وتصح الكفالة حالة ومؤجلة، كما صح الضمان كذلك^(٢).

(١) الحديث: رواه البيهقي بإسناد ضعيف. وقال إنه منكر. سب السلام: ٦٣/٣.
(٢) كشف القناع: ٣٦٢/٣. مطالب أولي النهى: ٣١٦/٣. المغني والشرح الكبير: ٩٧-٩٦/٥.

الفصل الثاني آثار الكفالة

تقدم عند تعريف الكفالة أن الأثر المترتب على العقد - عند الجمهور - هو شغل ذمة الكفيل بالدين الشاغل لذمة المكفول عنه، مع بقاءه شاغلاً لذمة المدين، فيكون كل منهما مطالباً بالدين. وعند فريق من الحنفية: يترتب على عقد الكفالة أن يثبت للمكفول له حق مطالبة الكفيل بالدين المكفول به مع بقاء هذا الدين شاغلاً لذمة المدين وبقاء حق مطالبته به دون أن تشغل به ذمة الكفيل.

ويترتب على عقد الكفالة - عند بعض الفقهاء - أن ينتقل الدين من ذمة المدين المكفول عنه إلى ذمة الكفيل، فتبرأ ذمة المدين ولا يكون للدائن أن يطالبه بالدين، وإنما يطالب به الكفيل وحده^(١٥٠).

وعلى رأي الجمهور: يترتب على الكفالة شغل ذمة الكفيل بالدين المكفول به. فيصير ملتزماً إزاء الدائن مع بقاء التزام الأصل. فإذا أدى الكفيل الدين، كان له - في الأصل - أن يرجع على المدين ليسترد منه ما دفعه عنه. وعلى ذلك تنتظم آثار الكفالة أمرين:

أولاً: أثر الكفالة في علاقة الكفيل والمكفول له.

ثانياً: أثر الكفالة في علاقة الكفيل والمكفول عنه.

(١) ابن عابدين: ٢٨١/٥ - ٢٨٣. الدسوقي والدردير: ٣٢٩/٣ - ٣٣٠. قليوبي وعميرة: ٢/٣٢٣. كشف القناع: ٣٥٠/٣. المغني والشرح الكبير. ٧١/٥. المحلى: ١٠٨/٨ وما بعدها. مفتاح الكرامة: ٣٤٩/٥.

أولاً: علاقة المكفول له بالكفيل

يختلف الأمر فيما لو كانت الكفالة بالمالي أو بالنفس.

(أ) كفالة المال:

قد يكون المال المكفول به ديناً، وقد يكون عيناً.

١- كفالة الدين:

حق المطالبة:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة: إلى أن الدائن المكفول له يستطيع أن يطالب الكفيل بأداء الدين عند حلوله، دون أن يتقيد بتعذر مطالبة الأصيل المكفول عنه، كما يستطيع أن يطالب الأصيل به عند حلول أجله عليه، لأن ذمة كل منهما مشغولة بالدين جميعه، فكان له مطالبة أيهما شاء اجتماعاً وانفراداً^(١).

أما المالكية: فعندهم رواية - جرى عليها العمل في بعض البلاد - تقرر نفس الحكم وعندهم رواية أخرى^(٢): لا تجيز للدائن المكفول له أن يطالب الكفيل بالدين المكفول به إذا كان الدين حالاً والأصيل حاضر موسر ليس ذا لدد في الخصومة ولا مماطل في الوفاء، أو كان الأصيل غائباً وله مال حاضر ظاهر يمكن الاستيفاء منه بدون بعد ومشقة، وهذا إذا لم يكن قد اشترط في عقد الكفالة أن يأخذ الحق أيهما شاء، ذلك: أن الدين إنما وجب ابتداء على الأصيل، والكفالة وثيقة فلا يستوفى الحق منها إلا عند تعذر استيفائه من الأصيل، كالرهن^(٣).

للدائن المكفول له أن يطالب كل واحد من الكفلاء بكل الدين إذا كانت

(١) بدائع الصنائع: ١٠/٦. نهاية المحتاج: ٤٣١/٤. المغني: ٨٣/٥.

(٢) الدسوقي والدردير: ٣٣٧/٣ «هو الذي رجع إليه مالك، وأخذ به ابن القاسم. ورواه ابن وهب وابن رشد، وهو أظهر»، وعليه العمل في القضاء.

(٣) الخرشي: ٢٣/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٧/٣ وما بعدها. منح الجليل: ٢٥٩/٣.

كفالتهم على التعاقب، ويكون الكفيل الأول بالنسبة للكفيل الثاني كالأصيل بالنسبة للكفيل المنفرد، لأن كل واحد منهم كفيل بكل الدين، فلا يؤثر في ضمانه أن يضمه غيره.

وإذا تعدد الكفلاء بالدين في عقد واحد، فإن الدين ينقسم عليهم بحسب رؤوسهم - عند الحنفية والمالكية والحنابلة، وفي قول عند الشافعية - لأن الضامن للدين مجموعهم، فصاروا في ضمانه شركاء، والمكفول به يقبل الانقسام، فوجب أن ينقسم عليهم.

والقول الآخر للشافعية: أن للدائن قبل كل واحد منهم من الحقوق ماله قبل الكفيل المنفرد، إذ يعد كل واحد منهم كفيلاً بكل الدين. وزاد المالكية أن الدائن لو اشترط حمالة بعضهم عن بعض، كان له أخذ جميع حقوقه من أحدهم إن غاب غيره أو افتقر فصار معدماً، أما إن حضروا جميعاً أملياً فإنه يتبع كل واحد منهم بحصته فقط حسب انقسام الدين عليه^(١).

زمان ومكان وموضوع المطالبة؛

يتحدد التزام الكفيل بما كان يلتزم به الأصيل من دين، فيؤديه في الزمان والمكان المتفق عليهما، وذلك مع مراعاة ما تضمنه عقد الكفالة من الشروط، ومع مراعاة ما تقدم بيانه في صيغة الكفالة من تنجيز أو تعليق أو إضافة إلى أجل أو تأقيت أو اقتران بشرط.

وإذا مات الكفيل بالدين المؤجل حل الدين بموته - عند الحنفية^(٢) والشافعية وفي رواية عند الحنابلة - لأن ذمته خربت، وثبت للدائن حق مطالبة الورثة بالدين من تركته.

وفي المشهور من مذهب أحمد: أن الدين لا يحل بالموت إذا ما وثقه الورثة برهن أو كفيل. وذهب المالكية إلى أنه: إذا مات الضامن قبل حلول أجل الدين، انتهى ضمانه في حق نفسه، وخير الطالب بين بقائه إلى حين

(١) فتح القدير: ٢٣٨-٢٣٩. الدسوقي والدردير: ٣/٣٤٢. نهاية المحتاج: ٤/٤٤٤. المغني والشرح الكبير: ٥/٩٥.
(٢) يرى نفر أن الدين لا يحل على الكفيل بموته، بل على الدائن أن ينتظر حلول الأجل، فلا يرجع على التركة قبل حلوله.

حلول الأجل ومن ثم يطالب الأصيل، وبين أن يتعجل استيفاء حقه فيأخذه من تركة الضامن، حتى لو كان الأصيل حاضراً مليئاً، لعدم حلول أجله.

أما إذا مات الضامن عند حلول الأجل أو بعده فلا يؤخذ الدين من التركة إذا كان المدين حاضراً مليئاً، وإنما يؤخذ منها إذا كان غائباً معدماً، أو لا يستطيع الإيفاء منه بدون مشقة^(١).

حقوق الكفيل قبل الدائن:

إذا كان الضمان بإذن الأصيل كان للكفيل الحق في مطالبة الدائن - إذا ما توفي الأصيل قبل الوفاء - بأن يأخذ من تركة مدينه ما يفي بدينه أو ما يخصه منها عند المزاومة أو يبرئه ليتجنب بذلك احتمال تلفها وعدم الرجوع فيها إذا ما وفى الدين من ماله.

وأجاز بعض الشافعية ذلك ولو لم يكن الضمان بإذن الأصيل حتى لا يناله ضرر. ويثبت هذا الحق للضامن عندما يفلس الأصيل، فيطالب الدائن ببيع مال الأصيل ليستوفي دينه أو ما يخصه عند المزاومة، وذلك قبل الرجوع عليه.

وذهب المالكية إلى أن للضامن - إذا ما طالبه الدائن بالدين - أن يدفع طلبه بأن المدين حاضر موسر فيجب مطالبته أولاً بأن للمدين مالاً حاضراً يمكن الوفاء منه بدون مشقة، وإن لم يكن المدين حاضراً وللضامن - عندهم - حق الاعتراض على تأجيل الدائن الدين للمدين عند يساره، فيخير الدائن بين أمرين: إما عدوله عن التأجيل، أو إمضاؤه التأجيل وإبرأؤه من الكفالة. كذلك للضامن أن يلزم الدائن بمطالبة المدين بالدين إذا ما حل أجله، خشية أن يموت أو يفلس إذا كان المدين قادراً على الوفاء وإلا أسقط الكفالة^(٢).

(١) ابن عابدين: ٣١٩/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٧/٣. قليوبي وعميرة: ٣٣١/٢. المغني والشرح الكبير: ٨١/٥.
(٢) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٣٣٨/٣-٣٤٠. منح الجليل: ١٦٠/٣. نهاية المحتاج: ٤٤٤/٤-٤٤٥. بدائع الصنائع: ١١/٦. وقارن: المغني: ٨٦/٥-٨٩.

٢- كفالة العين؛

ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الكفيل - إذا كفل عيناً مضموناً بنفسها - فإنه يلتزم بتسليمها ما دامت قائمة، وإن هلك ألزم برد المثل إن كانت مثلية أو بدفع القيمة إن كانت قيمية. وإذا كفل عيناً مضمونة بغيرها فلا يجب عليه إلا تسليمها إن كانت قائمة، وإن هلكت سقطت الكفالة ولا يلزمه شيء، وإذا كفل أمانة واجبة التسليم فإنه يلتزم بتسليمها إن كانت قائمة، وإن هلك لا يلزمه شيء. وإذا كفل بأمانة غير واجبة التسليم فلا يلزمه شيء^(١).

وذهب المالكية إلى أن الكفيل إذا ضمن العين على أنها إذا تلفت بتعد أو بتقصير التزم برد المثل أو دفع القيمة، يكون ملزماً بهذا الضمان. أما إذا ضمن تسليمها بذاتها، فلا يلزمه شيء^(٢).

وذهب الشافعية - على القول بصحة كفالة الأعيان المضمونة - إلى أن الضامن يلتزم بتسليمها إن كانت قائمة، فإذا هلك فعندهم وجهان: أولهما يوجب ضمانها على الكفيل، والآخر لا يضمنه وتنتهي الكفالة^(٣).

(ب) كفالة النفس؛

ذهب الحنفية إلى أن الكفالة بالنفس يترتب عليها وجوب التخلية بين الطالب والمكفول في موضع يقدر الطالب فيه على إحضاره مجلس القضاء، يحصل بذلك مقصود العقد: وهو استيفاء الحق بالمرافقة أمام القاضي، فإذا قام بذلك انتهت الكفالة. وبناء على ذلك: لو سلم الكفيل الشخص المطلوب في صحراء فلا يكون قد أوفى بالتزامه، ولكن لو سلمه في المصر فإنه يخرج بهذا التسليم في مجلس القاضي، إذ الغرض من الكفالة تسليم المطلوب في مكان يتمكن فيه من إحضاره مجلس القاضي، فلا يتقيد بمكان خلاف مجلسه لعدم الفائدة من التقيد.

(١) الفتاوى الهندية: ٢٥٤/٣. فتح القدير: ٣١٢/٦-٣١٣. المغني: ٧٥/٥-٧٦.

(٢) الحطاب: ٩٨/٥. الخرشي: ٢٨/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٤/٣.

(٣) قليوبي وعميرة: ٣٢٩/٢. نهاية المحتاج: ٤٤١/٤.

ولو شرط في الكفالة أن يسلمه في مصر معين، فسلمه في مصر آخر، خرج عن الكفالة عند أبي حنيفة، لأن المقصود هو الوصول إلى الحق بالمرافعة فيه أمام قاض مختص، فلا يتقيد بقاض دون آخر.

وذهب الصحابان إلى أن الكفيل لا يخرج بذلك التسليم من الكفالة، لأن الطالب وضع شرطاً معتبراً وهو يقصد الإلزام به، فقد تكون حجته وبينته في هذا المصردون غيره. ولو تعدد الكفلاء بالنفس فأحضر المطلوب أحدهم، برئ الجميع إن كانت الكفالة بعقد واحد، لأن المكفول فيها فعل واحد - هو إحضاره - فيتم بأحدهم وإن كانت الكفالة بعقود متعددة بعددهم، لم يبرأ إلا من يحضر المطلوب، لأن المكفول حينئذ أفعال متعددة بعددهم، ففعل أحدهم لا يعد فعلاً لغيره.

ويلتزم الكفيل بإحضار المطلوب في الوقت المعين، ولا يحق له أن يطلب مهلة إذا كان محل المطلوب معلوماً، فإذا لم يحضره أجبر على ذلك، لأنه امتنع عن أداء حق لازم عليه، ولكن لا يلزمه دين المطلوب، لأن مقتضى كفالة البدن - عند الحنفية - مجرد الالتزام بالإحضار، إلا إذا شرط في العقد كأن يقول: إن لم أحضره .. فعلي ما عليه من الدين، فيلزمه الدين، ولا يبرأ من الكفالة بالنفس إن كان قادراً على إحضاره.

وإذا رفض المطلوب مطاوعة الكفيل بتسليم نفسه، كان له مراجعة الحاكم ليعينه بأعوانه، وهذا إذا كانت الكفالة بأمر من المطلوب، فإن لم تكن بأمره فلا يملك الكفيل إلا إرشاد المكفول له إلى مكانه، ثم يخلو بينهما.

وإذا ارتد المكفول ولحق بدار الحرب، لم يخرج الكفيل من الكفالة، لأن لحاقه بدار الحرب إنما اعتبر كموته حكماً في حق أمواله وقسمتها بين ورثته، أما في حق نفسه، فهو مطالب بالتوبة والرجوع وتسليم نفسه إلى خصمه، فيبقى الكفيل على كفالته، ويمهله القاضي مدة مناسبة.

وتنتهي الكفالة بموت الكفيل، ولو مات المكفول لم يلزم الكفيل بشيء، أما لو مات المكفول له فإن الكفالة تبقى ويطالب الورثة بتسليم المطلوب^(١).

(١) ابن عابدين: ٢٩٧/٥. البدائع: ٤/٦. فتح القدير: ٢٨٥/٦ وما بعدها.

وذهب المالكية إلى أن الكفيل ب، «ضمان الوجه» يلتزم بتسليم المطلوب بعد حلول الدين في مكان يقدر فيه الطالب على خلاص دينه منه بالمرافعة أمام القضاء، فيبرأ من الكفالة إذا سلمه في مكان به حاكم أو قاض، وإن لم يكن بالبلد الذي حدث به الضمان، كما يبرأ إذا سلم المطلوب نفسه للدائن بعد حلول دينه إن أمره الضامن بذلك، فإن كان التسليم قبل حلول الدين، أو بعده من غير أمر الكفيل، لم يبرأ الضامن من الكفالة.

والمشهور في المذهب: أنه إذا لم يحضر الضامن المضمون في الوقت المعين فإنه يلزم بما عليه من الدين بعد تلوم خفيف - كاليوم - إن قربت غيبة الغريم. وبلا تلوم إن بعدت غيبته. وذهب ابن عبد الحكم إلى القول بعدم الضمان، وأنه لا يلتزم إلا بإحضاره.

وإذا أثبت الكفيل أن المطلوب كان معسراً عند حلول الأجل فلا يلزمه الضمان، خلافاً لابن رشد. وكذلك لا يلتزم بالضمان إذا أثبت أن المكفول قد مات قبل الحكم عليه بالغرم، لأن النفس المضمونة قد ذهبت، أما إن ثبت موته بعد الحكم بالغرم ماض.

أما «ضمان الطلب»: فلا يلتزم فيه الكفيل إلا بطلب الغريم بما يقوى عليه، فإن ادعى أنه لم يجده صدق وحلف أنه ما قصر في طلبه ولا يعلم موضعه، فإذا نكل عن اليمين غرم. وكذلك يغرم إذا فرط في الإتيان به أو في الدلالة عليه عند علمه بموضعه حتى تمكن من الهرب^(١).

وذهب الشافعية إلى أن الكفيل بالبدن يلتزم بإحضار الغريم وتسليمه في المكان المعين بالعقد إن كان صالحاً، وإلا تعين مكان الكفالة إن صلح، وقيد بلد التسليم معتبر تجب مراعاته، ويجوز للمكفول له أن يرفض التسليم في غيره. ولو عين مكان محدد في البلد، ففي المذهب: أن أحضره في غير الموضع الذي شرط فيه التسليم، فإن كان عليه ضرر بقبوله فيه، أو كان له غرض في رده، لم يلزمه قبول، وإن لم يكن عليه ضرر وليس له غرض وجب

(١) الدسوقي والدردير: ٣/٢٤٥. المواق: ١٠٥/٥-١١٦.

قبوله، فإن لم يتسلمه أحضر الكفيل الشخص المطلوب عند الحاكم ليتسلمه عنه، ويبرأ .

ويبرأ الكفيل إذا سلم الغريم في مكان التسليم بلا حائل يمنعه عنه، كمتغلب يمنع الطالب منه، وإلا فلا يبرأ . وكذلك يبرأ من الكفالة إذا سلم المكفول نفسه، مظهراً أنه يسلم نفسه براءة للكفيل، ولا يكفي مجرد حضوره دون إظهار ذلك .

وإذا غاب المكفول لم يلزم الكفيل بإحضاره إن جهل مكانه لقيام عذره، فإذا علم مكانه لزمه إحضاره عند أمن الطريق، ويمهل مدة الذهاب والإياب على العادة، فإن مضت ولم يحضره حبس ما لم يؤد الدين، لأنه مقصر، وقيل: إن كانت غيبته مسافة قصر لم يلزم إحضاره .

والأصح: أنه إذا مات المكفول أو هرب أو توارى ولم يعرف مكانه لم يطالب الكفيل بما عليه من الدين، ومقابل الأصح: أنه يغرم .

والأصح: أنه لو شرط في الكفالة تغريم الكفيل المال عند عدم إحضار المكفول، بطلت، لأنه شرط ينافي مقتضاها، ومقابل الأصح: أن الكفالة تصح مع هذا الشرط^(١) .

ومذهب الحنابلة: أن الكفالة بالنفس إذا وقعت مطلقة عن المكان تعين إحضار المكفول في محل الكفالة، فإن تعين المكان بالعقد وجب إحضاره فيه . وإذا سلم المكفول نفسه في زمان التسليم ومكانه برئ الكفيل بذلك . كما يبرأ الكفيل بموت المكفول .

وإذا غاب المكفول وعلم الكفيل بمكانه، أمهل بقدر ما يمضي إلى هذا المكان ويحضره، فإذا مضى إليه ولم يحضره لتواريه أو هربه أو امتناعه، لزمه ما عليه من الدين إلا إذا شرط البراءة من المال، وإن لم يعلم مكانه لزمه ما على المكفول من الدين لتقصيره في تقصي حاله، فكان بسبب ذلك متلفاً .

(١) تحفة المحتاج: ٢٥٨/٥ . روضة الطالبين: ٢٥٣/٤ وما بعدها . الشرقاوي على التحرير: ١١٩/٢ . قليوبي وعميرة: ٣٢٧/٢ - ٣٢٨ . نهاية المحتاج: ٤٣١/٤ .

وإذا ضمن شخص لآخر معرفة إنسان، كأن جاء إنسان إلى آخر يستدين منه - مثلاً - فقال له: لا أعرفك فلا أعطيك! فجاء شخص وضمن له معرفته، فداينه، ثم غاب المستدين أو توارى، أخذ الضامن بالدين، ما لم يعرف الدائن بالمدين^(١).

ثانياً: علاقة الكفيل بالمكفول عنه

إذا كانت الكفالة بأمر المدين، فإن الكفيل يحق له أن يطالبه بتخليصه من الكفالة، وكذلك يحق له أن يرجع عليه بما أداه للدائن، على التفصيل الآتي:

(أ) مطالبة المدين بتخليصه من الكفالة:

ذهب الحنفية إلى أن الكفالة إذا كانت بأمر المدين، ثبت للكفيل الحق في أن يطالبه بتخليصه من الكفالة إذا ما طالبه الدائن بالدين، وذلك بأن يؤدي الدين للدائن: ويثبت له الحق كذلك في ملازمته إذا لازمه الدائن، والحق في المطالبة بحبسه إذا ما طالب الدائن بحبس الكفيل. وإنما كان له ذلك لأن المدين هو الذي أوقعه فيما صار إليه، فحق له أن يعامله بمثل ما يعامل به. وأما إذا كانت الكفالة بغير أمر المدين، فليس للكفيل الحق في مطالبته بذلك لأنه متبرع بالكفالة وبما يترتب عليها، فلا يثبت له حق إلزام غيره بما التزم به^(٢).

وذهب المالكية إلى أن للضامن الحق في مطالبة المضمون بدفع ما عليه من الدين إلى الدائن ليخلص من الضمان، ويحق له أن يجبره على ذلك عند حلول الأجل، سواء طالبه الدائن أو لا، وسواء كانت الكفالة بإذن المدين أو بغير إذنه. وليس للضامن أن يطالب المدين بتسليم ما به الوفاء إليه ليدفعه إلى الدائن، لأن المدين لا يبرأ بالدفع إليه^(٣).

(١) كشف القناع: ٣٦٢/٣ وما بعدها. مطالب أولي النهى: ٣١٦/٣ وما بعدها. المغني والشرح الكبير: ٩٦/٥ وما بعدها.

(٢) بدائع الصنائع: ١١/٦. الزيلعي والشلبي: ١٥٦/٤.

(٣) الدسوقي والدردير: ٣٤٠/٤. منح الجليل: ٢٦١/٣ وما بعدها.

وذهب الشافعية إلى أن الضامن إذا ضمن من غير إذن المضمون، لا يحق له أن يطالبه بتخليصه من الكفالة، لأنه لم يدخل في الضمان بإذنه، فلا يلزمه تخليصه منه. وإذا ضمن بإذن المدين، ثم طالبه الدائن، جاز له مطالبته بأن يخلصه من الكفالة لأنه إذا جاز له أن يغرمه إذا غرم، جاز له كذلك أن يطالبه بتخليصه من الكفالة إذا طوّل. وإن ضمن بإذن المدين، ولم يطالبه الدائن: فالأصح أنه لا يستطيع مطالبة المدين، لأنه لما لم يكن له أن يغرمه قبل أن يغرم، لم يكن له أن يطالبه قبل أن يطالب، ومقابل الأصح في المذهب: أن له حق مطالبته بتخليصه، لأنه شغل ذمته بالمدين بإذنه، فجاز له أن يطالبه بتفريغ ذمته منه، كما إذا أعاره عيناً ليرهنها، كان له أن يطالب المستعير بتخليصها^(١).

وعند الحنابلة: إذا ضمن عن رجل بإذنه فطوّل الضامن، فله مطالبة المضمون عنه بتخليصه، لأنه لزمه الأداء عنه بأمره، فكان له المطالبة بتبرئة ذمته. وإن لم يطالب الضامن لم يملك مطالبة المضمون عنه، لأنه لما لم يكن له الرجوع بالمدين قبل غرامته، لم يكن له المطالبة به قبل طلبه منه. وفيه وجه آخر: أن له المطالبة لأنه شغل ذمته بإذنه، فكان له المطالبة بتفريغها، كما لو استعار عيناً فرهنها. كان لصاحبها مطالبته بفكاكها وتفريغها من الرهن^(٢).

(ب) رجوع الضامن على المدين:

لا خلاف بين الفقهاء في أن الضامن لا يحق له أن يطلب من المدين أن يسلمه ما به وفاء الدين قبل قيامه بأدائه للدائن^(٣). ولا خلاف بينهم في أن الضامن إذا أدى ما على المضمون بنية التبرع عن المدين لم يكن له حق الرجوع إليه. أما إذا أدى الضامن حق الدائن بنية الرجوع على المدين، ففي حكم رجوعه تفصيل وبيان كما يلي:

(١) المحل على المنهاج وحاشية القليوبي عليه/ ٣٣١/٢. المذهب: ٣٤٢/١-٣٤٣.

(٢) كشاف القناع: ٣٥٩/٣-٣٦٠. المغني والشرح الكبير: ٩٠/٥-٩١.

(٣) ابن عابدين: ٣١٤/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٦/٣. قليوبي وعميرة: ٣٣١/٢. المغني والشرح الكبير: ٨٦/٥.

١- شروط الرجوع:

يشترط الحنفية لرجوع الكفيل على المكفول له ثلاثة شروط^(١):

الأول: أن تكون الكفالة بأمر المدين، إذا كان ممن يجوز إقراره بالدين على نفسه، فلو كان المدين صبيّاً مميّزاً أو محجوراً عليه لعته أو سفه فلا يثبت للمكفيل حق الرجوع، لأن الكفالة بالأمر في حق المكفول عنه استقراض، واستقراض الصبي والمحجور عليه لا يتعلق به الضمان.

الثاني: أن يتضمن كلام المدين ما يدل على أمر الضامن بأن يقوم بالضمان عنه، كأن يقول: اضمن عني، فإذا قال له: اضمن الدين الذي في ذمتي لفلان، دون أن يضيف الضمان لنفسه، لم يكن للمكفيل حق الرجوع عليه عند الأداء، لأن هذا الأمر يتضمن طلب إقراض، وقال أبو يوسف: يرجع مطلقاً لأن الأداء تم بناء على الأمر بالضمان، وهو يقتضي أن يكون نائباً عنه في الأداء مطلقاً.

الشرط الثالث: أن يترتب على أداء الكفيل إبراء ذمة المكفول، لأن حق الرجوع قد ثبت بناء على نيابة الكفيل عن المدين في أداء الدين. وعلى ذلك: لو أدى الكفيل الدين للدائن، وهو لا يعلم أن المدين قد قام بأدائه، لم يكن له حق الرجوع على المدين بما أدى، وإنما يسترد ما دفعه ممن دفعه إليه.

وذهب المالكية: إلى أن الضامن إذا أدى دين المضمون ثبت له حق الرجوع على المضمون، سواء أكانت الكفالة بإذنه أم كانت بدون إذنه، حتى لو أدى عن صغير بغير إذن وليه، فله أن يرجع بما أدى في مال الصغير، وذلك: لأنه قام بوفاء ما كان واجباً على الأصل، فيرجع بما غرم في هذه السبيل^(٢).

وذهب الشافعية: إلى أن للضامن الذي أدى الدين حق الرجوع على المضمون إن وجد إذنه في الضمان والأداء جميعاً، وليس له حق الرجوع إن انتفى إذنه فيهما، فإن أذن الأصل في الضمان ولم يأذن في الأداء: رجع

(١) ابن عابدين: ٣١٤/٥. بدائع الصنائع: ١٣/٦. الشلبي على الزيلعي: ١٥٣/٤. فتح القدير: ٣٠٤/٦-٣٠٥. المبسوط: ١٧٨/١٩.

(٢) بلغة السالك: ١٥٨/٢. الخرشي: ٣١/٥. الدسوقي والرددير: ٣٣٧/٣ وما بعدها. بداية المجتهد: ٢٩٤/٢. القوانين الفقهية: ٣٢٥.

الكفيل عليه - في الأصح - لأنه أذن له في سبب الغرم، ومقابل الأصح: لا يثبت له حق الرجوع لأن الغرم حصل بغير إذن.

وإن أذن الأصيل في الأداء ولم يأذن في الضمان: لا يرجع الكفيل عليه - في الأصح - لأن الغرم بالضمان ولم يأذن فيه، ومقابل الأصح يثبت للكفيل حق الرجوع على الأصيل، لأنه أسقط الدين عنه بإذنه^(١).

وذهب الحنابلة: إلى أن الضامن الذي أدى الدين المضمون بنية الرجوع به على المدين، له أربعة أحوال^(٢):

الحالة الأولى: أن يكون الضامن قد ضمن بإذن المدين، ثم أوفاه كذلك، فله حق الرجوع، سواء قال له: اضمن عني وأد عني، أو أطلق الإذن بالضمان والأداء، فلم يضيفه إلى نفسه.

الحالة الثانية: أن يكون الضامن قد ضمن بإذن المدين، ولكنه أدى بدون إذنه، فله حق الرجوع أيضاً، لأن الإذن في الضمان يتضمن الإذن في الأداء عرفاً. الحالة الثالثة: أن يكون الضامن قد ضمن بدون إذن المدين، ولكنه أدى الدين بإذنه، فله كذلك حق الرجوع، لأن إذن المدين بالأداء يدل على أنه أراد أن يقوم الكفيل عنه فيه.

الحالة الرابعة: أن يكون الضامن قد ضمن بدون إذن المدين، ثم أدى بدون إذن منه، ففيه روايتان: إحداهما يرجع بما أدى، لأنه أداء مبرئ من دين واجب، فكان من ضمان من هو عليه، وقيام الإنسان بقضاء ما هو واجب على غيره يستلزم حق رجوعه عليه ما لم يكن متبرعاً.

والرواية الأخرى: لا يرجع بشيء، للحديث المتقدم. إذ أن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم على الميت المدين بعد ضمان دينه تدل على أن ذمته برئت من الدين، ولو كان للضامن حق الرجوع على المدين بمجرد ضمانه من غير إذنه ما برئت ذمة الميت.

(١) التحفة وحواشيها: ٢٧٣/٥-٢٧٥. روضة الطالبين: ٢٦٦/٤. الشرقاوي على التحرير: ١٢٢/٢. قليوبي وعميرة ٢٣١/٢. مغني المحتاج: ٢٠٩/٢. نهاية المحتاج: ٤٤٦/٤.
(٢) كشف القناع: ٣٥٩/٢. المغني والشرح الكبير: ٨٦/٥ وما بعدها.

٢- كيفية الرجوع:

ذهب الحنفية^(١): إلى أن الكفيل الذي له حق الرجوع يرجع على المكفول عنه بما أدى، إذا كان ما وفاه مثل الدين ومن جنسه، لأن الكفيل - وقد أمر بالضمان وقام بالوفاء بناء عليه - يملك الدين بذلك الوفاء، فإذا أداه من جنسه حل الدائن فيه. وإذا أدى أقل من الدين، فإنه يملك بقدر ما أدى تجنباً للربا بسبب اختلاف القدر مع اتحاد الجنس.

أما إذا أدى بغير جنسه مطلقاً. أو تصالح مع الدائن على بعض الدين، فإنه يرجع على المدين بما ضمن - وهو الدين - لأنه تملك الدين بالأداء، فيرجع بما تمت الكفالة عليه، وشبهة الربا غير واردة.

وعند المالكية: أن الضامن - الذي له حق الرجوع - يرجع على المدين بمثل ما أدى إذا كان ما أداه من جنس الدين، سواء كان الدين مثلياً أو قيمياً، لأن الضامن كالمسلف: وفي السلف يرجع بالمثل حتى في المقومات. وإذا لم يكن ما أداه من جنس الدين، فإنه يرجع على المكفول بالأقل من الدين وقيمة ما أدى، وذلك إذا لم يكن الضامن قد اشترى ما أدى به، فإنه في هذه الحالة يرجع بثمنه ما لم يكن في شرائه محاباة، وإلا لم يرجع بما زاد على قيمته. وإذا تصالح الحميل والدائن فلا يرجع الضامن على المدين إلا بالأقل من الأمرين: الدين، وقيمة ما صالح به^(٢).

وذهب الشافعية^(٣): إلى أن الضامن - إذا ثبت له حق الرجوع - فالأصح: أنه يرجع بما غرم، لا بما لم يغرم، فيرجع بالدين إن أداه، ويرجع بما أدى إن كان أقل، ويرجع بالأقل مما أدى ومن الدين إن صالح عن الدين بخلاف جنسه. ومقابل الأصح: رجوعه بالدين كله، لأنه حصل البراءة منه بما فعل، والمسامحة جرت معه.

وذهب الحنابلة: إلى أن الضامن يرجع على المضمون عنه بأقل الأمرين

(١) ابن عابدين: ٣١٤-٣١٥. فتح القدير: ٣٠٤/٦-٣٠٦.

(٢) الخرشي: ٢١/٥. الدسوقي والدردير: ٣٣٦/٣.

(٣) تحفة المحتاج: ٢٧٥/٥. قليوبي وعميرة: ٣٣١/٢. نهاية المحتاج: ٤٤٦/٤ وما بعدها.

مما قضى أو قدر الدين، لأنه إن كان الأقل الدين فالزائد لم يكن واجباً فهو متبرع بأدائه، وإن كان المقضي أقل فإنما يرجع بما غرم، ولهذا لو أبرأه غريمه لم يرجع بشيء، وإن دفع عن الدين عرضاً رجع بأقل الأمرين من قيمته أو قدر الدين لذلك.

فإن قضى المؤجل قبل أجله لم يرجع به قبل أجله، لأنه لا يجب له أكثر مما كان للغريم. فإن أحاله كانت الحوالة بمنزلة تقبيضه، ويرجع بالأقل مما أحال به أو قدر الدين، سواء قبض الغريم من المحال عليه أو أبرأه أو تعذر عليه الاستيفاء لفلس أو مطل، لأن نفس الحوالة كالاقتباس^(١).

(١) المغني والشرح الكبير: ٨٩/٥. كشف القناع: ٣٥٩/٣.

خاتمة في انتهاء الكفالة

انتهاء الكفالة يعني: براءة ذمة الكفيل مما التزم به بعقد الكفالة، وقد تكون هذه البراءة تابعة لانتهاء التزام المدين، لأن التزام الكفيل تابع لالتزام الأصل، وإذا سقط الأصل سقط التبعية. كما تكون هذه البراءة بصفة أصلية، فتنتهي الكفالة ويبقى التزام الأصل، إذ لا يلزم من انتهاء الالتزام التابع انتهاء الالتزام الأصلي، وعلى ذلك يكون لانتهاء الكفالة حالتان: انتهاءها تبعاً لانتهاء التزام الأصل، وانتهاءها بصفة أصلية.

أولاً: انتهاء الكفالة تبعاً لانتهاء التزام الأصل

١- أداء الدين:

إذا وفي المدين الدين برئت ذمته، وترتب على ذلك انتهاء الكفالة. وكذلك الحكم إذا قام بالوفاء أجنبي متبرع أو مأمور بالوفاء. أما إذا قام الكفيل بالوفاء: فقد ذهب المالكية والحنابلة إلى أن ذمة الأصل تبرأ وتنتهي الكفالة، ويصبح الكفيل دائناً للأصل^(١). وبنفس الحكم أخذ الحنفية، إذا كانت الكفالة بأمر المدين^(٢).

أما الشافعية فلا يعتبرون وفاء الكفيل مبرئاً لذمة الأصل إلا إذا كانت الكفالة والأداء بأمره^(٣)، على التفصيل المتقدم في شروط الرجوع.

٢- المصالحة عن الدين:

إذا صالح المدين الدائن عن الدين على بعضه أو على بدل آخر، برئت ذمته، وتنتهي الكفالة تبعاً لذلك. وإذا صالح الكفيل الدائن عن الدين ببعضه

(١) بداية المجتهد: ٢٩٤/٢. كشاف القناع: ٣٥٩/٣.

(٢) ابن عابدين: ٣١٤/٥ وما بعدها.

(٣) تحفة المحتاج: ٢٧٣/٥ وما بعدها.

من جنسه أو من غير جنسه، برئ المدين وانتهت الكفالة. وفي حق رجوع الكفيل إلى الدائن تفصيل سبق إيراده في «كيفية الرجوع».

٣- الإبراء والهبة:

إذا أبرأ الدائن المكفول من الدين، أو وهبه له، برئت ذمته من الدين، وبرئت كذلك ذمة الكفيل تبعاً له^(١).

٤- حوالة الدين:

إذا أحال المدين دائنه بالدين المكفول على ثالث وتوافرت شروط الحوالة، برئ المدين من الدين، وتنتهي الكفالة تبعاً لذلك. وكذلك الحكم إذا أحال الكفيل الدائن على ثالث بالدين المكفول، فإن الأصيل يبرأ في مواجهة الدائن، وتنتهي الكفالة تبعاً لذلك^(٢).

٥- سقوط الدين:

إذا سقط الدين المكفول عن المدين، لإبطال العقد الذي أوجب هذا الدين، أو فسخه، أو استعمال حق الخيار، أو نحو ذلك فإن الكفالة به تنتهي تبعاً له.

٦- اتحاد الذمة:

تنتهي الكفالة تبعاً لانتهاء الدين باتحاد الذمة: كأن يرث المدين دائنه، أو يخلفه في العين المكفولة.

٧- تسليم العين المكفولة:

إذا سلم المدين العين المكفولة إلى المكفول له، أو رد مثلها، أو دفع قيمتها، فإنه بذلك يكون قد وفى بالتزامه، فتبرأ ذمته، وتنتهي الكفالة تبعاً لذلك. وكذلك الحكم إذا سلمها الكفيل، أو رد مثلها، أو دفع قيمتها، لأنه يكون قد

(١) انظر في تفصيلات الإبراء: المغني والشرح الكبير: ١٧/٥. وانظر في الهبة: جمال الدين طه العاقل، عقد الهبة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني، القاهرة ١٣٩٨هـ.

(٢) انظر في تفصيل أحكام الحوالة: عبد الكريم زيدان، الكفالة والحوالة في الفقه المقارن، بغداد، مكتبة القدس، ١٩٧٥.

أبرأ ذمة المدين في مواجهة المكفول له، فتبرأ ذمته من الكفالة تبعاً^(١٨٣).

٨- حضور المكفول ببدنه أو موته:

إذا حضر المكفول ببدنه في الوقت المحدد والمكان المعين، فقد أبرأ ذمة الكفيل في «ضمان الوجه» وفي «ضمان الطلب»، وتنتهي الكفالة تبعاً لذلك. وإذا مات المكفول ببدنه سقط الحضور عنه، فيسقط الإحضار عن الكفيل، وتنتهي الكفالة^(١٨٤).

ثانياً: انتهاء الكفالة بصفة أصلية

١- مصالحة الكفيل للدائن:

إذا صالح الكفيل الدائن على بعض الدين بشرط أن يبرئه من الكفالة، انتهت الكفالة بالنسبة للدين كله، وبرئت ذمة الأصيل إزاء دائئه من الجزء الذي تم عليه الصلح، ويرجع الكفيل على المدين وفقاً للشروط والأحكام التي تقدم بيانها في "كيفية الرجوع".

٢- الإبراء والهبة:

إذا أبرأ الدائن الكفيل من التزامه، فإن هذا الإبراء يُعد تنازلاً منه عن الكفالة، وتنتهي بذلك. وإذا وهب الدائن الدين للكفيل، فإن الكفالة تنتهي، ويحل الكفيل في الدين محل الدائن.

٣- إلغاء الكفالة:

إذا بطل عقد الكفالة، أو فسخ، أو استعمل المكفول له حق الخيار، أو تحقق شرط البراءة منها، أو انقضت مدة الكفالة المؤقتة، أو نحو ذلك، فإن الكفالة تنتهي بالنسبة للكفيل، دون أن تبرأ ذمة الأصيل نحو دائئه^(٣).

(١) الفتاوى الهندية: ٢٥٤/٣. الدسوقي والدردير: ٣٣٤/٣. قليوبي وعميرة: ٣٢٩/٢. المغني والشرح الكبير: ٧٥/٥.

(٢) ابن عابدين: ٢٩٧/٥. المواق: ١٠٥/٥. نهاية المحتاج: ٤٣١/٤. كشاف القناع: ٦٢/٣م.

(٣) انظر فيما تقدم: أحوال الصيغة. وانظر كذلك: روضة الطالبين: ٢٦٠/٤.

٤- موت الكفيل بالبدن:

إذا مات الكفيل في «ضمان الوجه» أو في «ضمان الطلب» فإن الكفالة تنتهي، لأنه لم يعد قادراً على إحضار المكفول بنفسه، ولا التفطيش عنه أو الدلالة عليه^(١).

٥- تسليم العين المكفولة:

إذا سلم الكفيل العين المضمونة بنفسها إن كانت قائمة أو رد مثلها أو دفع قيمتها إن كانت هالكة، فإنه يبرأ من التزامه، وتنتهي الكفالة بذلك^(٢).
سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

(١) البدائع: ٤/٦. وما بعدها. المواق: ١٠٥/٥-١١٦. التحفة: ٢٥٨/٥. المغني: ٩٦/٥.

(٢) فتح القدير: ٢٨٩/٦. الفتاوى الهندية: ٢٥٤/٣. الدسوقي والدردير: ٢٣٤/٣ المحلى على المنهاج: ٣٢٩/٢. المغني والشرح الكبير: ٧٥/٥.

مراجع البحث

- ١ - أحكام القرآن، لابن العربي، دار المعرفة، بيروت: ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٢ - أحكام القرآن، للرازي الجصاص، استانبول: ١٣٣٥ هـ.
- ٣ - أحكام القرآن، للشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٤ - الاختيار لتعليل المختار، للموصلي، طبعة الحلبي، القاهرة: ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.
- ٥ - أسنى المطالب شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، الطبعة الأولى: ١٣١٣ هـ.
- ٦ - الأشباه والنظائر، لابن نجيم، وعليها، غمز عيون البصائر للحموي، استانبول: د.ت.
- ٧ - الأشباه والنظائر، للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٧٩.
- ٨ - الإنصاف في الراجح من الخلاف، للمرداوي، القاهرة: ١٣٧٤ هـ.
- ٩ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، الطبعة الأولى، القاهرة: د.ت.
- ١٠ - بدائع الصنائع، للكاساني، القاهرة: ١٩١٠.
- ١١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، الطبعة الخامسة، الحلبي: ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- ١٢ - بلغة السالك لأقرب المسالك، للصاوي، طبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م.
- ١٣ - تاج العروس شرح القاموس، للزبيدي طبعة ١٣٠٧ هـ.
- ١٤ - التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، مطبعة السعادة: ١٣٢٩ هـ.
- ١٥ - تبيان الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي، وبهامشه: حاشية الشلبي، المطبعة الأميرية ١٣١٥ هـ.
- ١٦ - تحفة المحتاج شرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي، وبهامشها: حاشيتا الشرواني وابن قاسم العبادي، مصر ١٣١٥ هـ.
- ١٧ - تذكرة الفقهاء، للحلي، مطبعة النجف: ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- ١٨ - التعبير عن الإرادة في الفقه الإسلامي، محمد وحيد الدين سوار، القاهرة، ١٩٦٠ م.
- ١٩ - التلويح على التوضيح: للتفتازاني، مصر: ١٣٢٢ هـ.
- ٢٠ - الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتب المصرية: ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م.

- ٢١- جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للأبي الأزهرى، القاهرة: ١٩٤٧م.
- ٢٢- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مطبعة الحلبي، القاهرة: د.ت.
- ٢٣- حاشيتا القليوبي وعميرة على جلال الدين المحلى، شرح المنهاج، الحلبي، القاهرة: د.ت.
- ٢٤- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، المطبعة الأميرية: ١٣٢٦هـ.
- ٢٥- روضة الطالبين، للنووي، المكتب الإسلامي، دمشق: ١٩٦٦.
- ٢٦- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لأبي منصور الأزهرى، تحقيق: محمد الألفي، المطبعة العصرية- الكويت: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢٧- سبل السلام شرح بلوغ المرام، للأمير، دار الكتب العلمية - بيروت: د.ت.
- ٢٨- شرح الخرشي على مختصر خليل، المسمى: فتح الجليل، القاهرة: ١٣١٧هـ.
- ٢٩- شرح الزرقاني على مختصر خليل، القاهرة: د.ت.
- ٣٠- شرح الشرقاوي على التحرير، لذكريا الأنصاري، مطبعة الحلبي - القاهرة: د.ت.
- ٣١- شرح منتهى الإرادات، المسمى: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، للبهوتي، طبعة أنصار السنة المحمدية - القاهرة: ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- ٣٢- شرح النووي على صحيح مسلم، المطبعة المصرية - القاهرة: ١٣٤٧هـ - ١٩١٩م.
- ٣٣- الضمان في الفقه الإسلامي، القسم الثاني: الكفالة - الديات، على الخفيف، طبعة معهد البحوث والدراسات العربية - القاهرة ١٩٧٣م.
- ٣٤- عقد الهبة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني، جمال الدين طه العاقل، القاهرة: ١٣٩٨هـ.
- ٣٥- فتاوى ابن تيمية، القاهرة: ١٣٢٨هـ.
- ٣٦- الفتاوى الهندية، المطبعة الأميرية - القاهرة: ١٣١٠هـ.
- ٣٧- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، طبعة مصطفى الحلبي، القاهرة: ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩م.
- ٣٨- فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني، لابن الهمام، مع تكملة فتح القدير لقاضي زاده، المطبعة الأميرية: مصر: ١٣١٥هـ.
- ٣٩- الفروع لمحمد بن مفلح، ويلييه صحيح الفروع للمردادي، الطبعة الثانية بإشراف: عبد اللطيف السبكي، القاهرة: ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

- ٤٠- قوانين الأحكام الشرعية، لابن جزي الغرناطي المالكي، بيروت: ١٩٦٨م.
- ٤١- كشف القناع على متن الإقناع، للبهوتي، القاهرة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- ٤٢- الكفالة في ضوء الشريعة الإسلامية، علي أحمد السالوس، الكويت: ١٤٠٦هـ - ١٩٤٧م.
- ٤٣- الكفالة والحوالة، عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس، بغداد ١٩٧٥م.
- ٤٤- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، المطبعة الأميرية: ١٢٥٣هـ.
- ٤٥- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر - بيروت: ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
- ٤٦- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، جمعه: محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة العصرية. الكويت: ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- ٤٧- المبسوط، للسرخسي، مطبعة السعادة - مصر: ١٣٢٤هـ.
- ٤٨- مجلة الأحكام الشرعية، لأحمد بن عبد الله القاري، دراسة وتحقيق: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ومحمد إبراهيم أحمد علي، تهامة، جدة: ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٤٩- المجموع للنووي، شرح المذهب للشيرازي، حققه وأكمله: محمد نجيب المطيعي، المكتبة العالمية - القاهرة: ١٩٧١.
- ٥٠- المحلى، لابن حزم، القاهرة: ١٣٥٢هـ.
- ٥١- مختصر المزني، بهامش الأم للشافعي، القاهرة: ١٣٢٥هـ.
- ٥٢- مختصر نيل الأوطار، اختصره: خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة - دمشق: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٥٣- المدونة الكبرى، لمالك بن أنس، مطبعة السعادة، القاهرة: ١٣٢٣هـ.
- ٥٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المقري الفيومي، الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية - مصر: سنة ١٩١٢.
- ٥٥- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحباني، المكتب الإسلامي - دمشق: ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.
- ٥٦- معالم السنن، للخطابي، باعتناء: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت: ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

- ٥٧- مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير للرازي، المطبعة المصرية: ١٩٣٨م.
- ٥٨- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد الشربيني الخطيب، الحلبي - مصر: ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٥٩- المغني والشرح الكبير، لابن قدامة بعناية جماعة من العلماء، دار الكتاب العربي - بيروت: ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٦٠- مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للعالملي، مطبعة الشورى، القاهرة: ١٣٢٣هـ.
- ٦١- المنتقى شرح الموطأ، للباجي، مطبعة السعادة - مصر: ١٣٢٢هـ.
- ٦٢- منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لابن النجار، بتحقيق: عبد الغني عبد الخالق، مكتبة دار العروبة - القاهرة: ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.
- ٦٣- منهج الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد عيش، مطبعة الأميرية - مصر ١٢٩٤هـ.
- ٦٤- المذهب للشيرازي، القاهرة: ١٩٥٩م.
- ٦٥- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، للحطاب، مطبعة السعادة - مصر: ١٣٢٩هـ.
- ٦٦- الموسوعة الفقهية، إصدار: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.
- ٦٧- نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، دار المأمون - مصر: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- ٦٨- نظرية الشروط المقترنة بالعقد، زكي الدين شعبان، دار النهضة العربية - القاهرة: ١٩٦٨م.
- ٦٩- نظرية الضمان في الفقه الإسلامي العامر، محمد فوزي فيض الله، مكتبة التراث الإسلامي - الكويت: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٧٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي - القاهرة: ١٩٦٣م.
- ٧١- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي، ومعه: حاشية الشبراملسي وحاشية المغربي الرشيد، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة: ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- ٧٢- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، المطبعة المنيرية - القاهرة: ١٣٤٤هـ.

دراسة مبدئية في العقود وفسخها بين الشريعة والقانون

لفضيلة الدكتور مصطفى الزرقاء
عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

موقع العقود وأهميتها في النشاط الاجتماعي والاقتصادي

العقد من التصرفات القولية التي تمثل أهم نشاطات الإنسان في إطار النظام السائد في كل مجتمع بشري ولو كان ذلك النظام غير مكتوب بل يتكون من أعراف وتقاليد وعادات.

ويعتبر طريق التعاقد كذلك بين التصرفات القولية أهم المصادر المنشئة للحقوق الذاتية والالتزامات بين الناس في كل مجتمع.

والحقوق الذاتية هي اختصاصات للأشخاص تتعلق بمصالح ومنافع للشخص في بعض الأشياء كالملكية وكالارتفاقات العقارية مثل حق المرور وحق التعليم وحق تسبيل المياه وإجرائها من عقار ضمن عقار آخر أو تتعلق بمنفعة ذات قيمة يلتزم بها شخص لمصلحة شخص آخر سواء أكانت تلك المنفعة تتحقق من فعل كأداء دين أو نقل بضاعة أو تتحقق من ترك كعدم التعدي على الوديعة وعدم التقصير في حفظها، وعدم استعمال المأجور بصورة تضره.

هذه صور الحقوق الذاتية والالتزامات التي يمكن أن يستحق منها شيء بطريق: التعاقد كما يمكن أن يستحق منها شيء بغير طريق التعاقد من مصادر نظامية أخرى كالفعل الضار وغيره من المصادر السببية للحقوق الذاتية والالتزامات.

فالفعل الضار كإتلاف مال الغير مثلاً فإنه يوجب على المتلف ضمان ما أتلّف والتعويض عنه، وليس هذا نتيجة تعاقد. وكنفقة القريب الفقير العاجز عن الكسب على قريبه الغني بحدود معينة فإنها حق لذاك على هذا، والالتزام

من هذا الغني لمصلحة ذاك الفقير العاجز مصدره النظام نفسه، أي إرادة الشارع وليس التعاقد.

ومن ثم تنقسم مصادر الحقوق الذاتية والالتزامات إلى نوعين رئيسيين: مصادر إرادية كالتعاقد ومصادر غير إرادية كالفعل الضار والنظام. والمراد بالمصادر الإرادية ما كان هدف الإرادة بها هو إنشاء الحق أو الالتزام كالبيع مثلاً فإن إرادة المتبايعين فيه هدفها نقل ملكية المبيع إلى المشتري بعوض اتفقا عليه والتزام المشتري بذلك العوض للبائع. والمراد بالمصادر غير الإرادية الأسباب التي يكون الملتزم فيها لم تتجه إرادته إلى إنشاء الحق بل إلى هدف آخر كإتلاف مال الغير بقصد الإضرار ولكن قواعد النظام تجعل فعله ملزماً له بتعويض الضرر الذي ألحقه بالضرور، وهو لم يقصد بفعله تحمل هذا الالتزام وإنما كان قصده النكاية بخصمه فقط.

وواضح بعد هذا أن العقود رأس المصادر الإرادية بالمعنى المشروح. وكل عقد إنما يقوم على ركنين اثنين هما إرادتان من طرفين تسميان: التراضي، وتبرزان من كل من العاقدين للآخرين وتتجسدان بطريق التعبير الذي يتكون منه ما يسمى بالإيجاب والقبول. والعقود التي تدور في المجتمع إنما هي طرق تفتح به لتحقيق حاجات مختلفة لأهله في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. ذلك أن كل مجتمع بشري لابد له من التعاون بين أفرادهِ لإنتاج حاجاتهم الكثيرة المختلفة، ولا يستطيع الفرد وحده إنتاج مختلف حاجاته الحيوية، وتأمينها لنفسه بنفسه حتى ما كان منها من الضروريات الأساسية لحياته كالغذاء والكساء والمادي فقط بل حاجاته الكمالية التي لا حد لأنواعها ولا نهاية. وهذا التعاون على الإنتاج قد يتم بين أبناء المجتمع بصورة لا شعورية، فكل فرد يتجه إلى التخصيص في إنتاج بعض أنواع هذه الحاجات وغيره ينتج سواها تبعاً لاختلاف الميول والأذواق والمقدرة والمعرفة مما يختلف بين فرد وآخر وكل من أبناء المجتمع في نتيجة ذلك التوزع في الإنتاج، يحتاج إلى

ما عنده غيره لأن ازدهار الإنتاج في المجتمع يرتبط بالتخصص وكل متخصص في شيء ينتج منه أكثر من حاجاته ليبادل به على ما ينتجه غيره من حاجاته.

وهذه سنة إلهية في حياة المجتمعات البشرية ونشاطاتها للتعاون بصورة شعورية أو غير شعورية مما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿نَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢].

وبحكم ذلك كانت العقود جميعاً في كل مجتمع هي الوسيلة المشروعة للوصول كل فرد إلى ما عند غيره من حاجاته وحصوله عليه. ولولا طريق التعاقد الذي ركنه التراضي، والذي نظامه يحدد بين المتعاقدين شرائطه وآثاره لاختلت الحياة الاجتماعية أيما اختلال، بل لشلّت أيما شلل:

فحاجة الإنسان مثلاً إلى ما عند غيره من أشياء قد شرع لها طريق عقدي يقوم على وسيلة للمبادلة هي عقد البيع الذي لولاه لما استطاع المرء أن يحصل على ما عند غيره من حاجاته إلا غصباً أو سرقة أو استجداء كما يقول العلامة الكمال بن الهمام من فقهاء الحنفية، وكل تلك الطرق الأخرى غير البيع غير سليم ولا مفيد إذ لا تحقق المقاصد على الصعيد العام بصورة ميسورة ومأمونة العواقب.

وحاجة الإنسان إلى عمل غيره أو إلى منافع شيء عند غيره مدة موقوتة قد شرع لها عقد الإجارة التي لولاها لاضطر المرء إلى شراء كل شيء هو محتاج إلى منفعته مدة موقوتة فقط مهما قصرت.

والحاجة إلى تأسيس الأسرة والتناسل لحفظ النوع شرع لها عقد الزواج النظامي بين رجل وامرأة يتفاهمان ويتبادلان الرغبة في الاقتران على أساس التخصص وحمل المسؤوليات التي تستلزمها هذه الحياة وتتحقق بها الغاية في تأسيس الأسرة ولولا عقد الزواج النظامي لكان قضاء الوطر

الجنسي يتم بالصورة الحيوانية المحض التي هدفها الاستمتاع واللذة فقط. وعندئذ يتنافس فيها ويتزاحم الرجال على النساء دون تخصص ومسؤولية ويهلك الحرث والنسل. وحاجة التعامل والتبادل استلزمت فتح طريق المداينات التي بدونها لا يتم دوران الدولار الاقتصادي. وعقد المداينة تولد منه على الزمن حاجة جديدة إلى توثيق الديون لضمان استيفائها لما كثر تعرضها للتوى ، فشرع لذلك طريقتان في التوثيق ، طريق التوثيق العيني بقصد الرهن والتوثيق الشخصي بعقد الكفالة. وقد تبدأ بعض العقود أعرافا تدعو إليها الحاجة فإن العرف كثيراً ما يكون دليل الحاجة ثم يأتي النظام عن مصدر إلهي أو وضعي فينظمها بنصوص تحدد شرائطها وآثارها فتتقل بذلك القاعدة العرفية قاعدة قانونية مكتوبة. ومن ذلك قواعد التعاقد.

(٢)

القوة الإلزامية في العقد وأهميتها

فلكي تحقق الوظيفة الأساسية للعقود غاياتها وجب أن يكون للعقد قوة ملزمة للعاقدين حتى يستطيع كل منهما أن يعتمد على عقده الذي أبرمه ويبنى عليه حساباته وترتيباته وهو مطمئن إلى أن عقده سينفذ بالصورة التي ارتضاها وعبر فيها عن إرادته بإيجاب أو بقبول. يتبين من هذا أن الإلزام يجب أن يكون أثراً عاماً في العقود إذ لولاه لاتبقى للعقد قيمة.

والمقصود بالإلزام أن العقد بعد انعقاده يربط الطرفين بالحقوق والالتزامات التي اتفقا عليها ولا يستطيع أحد منهما أن يتحلل من رباطها بإرادته المنفردة مادامت قد عقدت بإرادتين واكتسب العاقد الآخر بها حقاً مكتسباً بطريقه المشروع وهذا الالتزام نتيجة لأن كلا من العاقدين إنما دخل في عقده طائعاً مختاراً.

وهذا كله محل اتفاق بين نظر الفقه الإسلامي القائم على مصدره الإلهي من الكتاب والسنة والمبادئ والقواعد المستخرجة من نصوصها بطريق الاجتهاد وبين القانون الوضعي ونظريته العامة في العقد. ومن ثم يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في فتاواه:

«إن العقود إنما وجب الوفاء بها بإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقاً إلا ما خصصه الدليل. على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها الملل والعقلاء جميعهم وأدخلها في الواجبات العقلية من يقول بالوجوب العقلي. والأصل في العقود رضا المتعاقدين ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد» ثم أورد رحمه الله نصوص الشريعة الدالة على هذا المبدأ (فتاوى ابن تيمية ٩٣٢/٣ الطبعة المصرية القديمة).

ومن ثم أيضاً كان من القواعد المقررة الراسخة في نظرية العقد العامة عند علماء القانون : أن العقد شريعة المتعاقدين أي أن العقد يلزم طرفيه فيما بينهما فلا يستطيع أحدهما التحلل من مقتضاه بإرادته المنفردة كما يلزم القانون العام سائر المواطنين فلا يستطيع أحد منهم أن يفلت من طائلته.

على أن هذا لا ينافي أن هناك بعض عقود يوجد في طبيعتها ما يوجب عدم اللزوم فيها فتكون قابلة للرفع والإنهاء إما بإرادة أي من الطرفين كالوكالة والإيداع والإعارة لأنها استعانة وإعانة وإما بإرادة أحدهما فقط لأن الحق الذي ينشئه العقد هو لمصلحة هذا العاقد فقط وذلك كعقد الرهن بالنسبة إلى الدائن المرتهن، فإن له إلغاءه بإرادته لأنه توثيق لحقه.

هذا، وكما تدعو الحاجة إلى العقد، قد تدعو الحاجة أحد طرفيه إلى الخروج من عنده بعد دخوله فيه، فما السبيل إلى ذلك في وجه تلك القوة الملزمة للعقد؟

الأصل في هذه الحال أن العقد كما يعقد بالتراضي يمكن أن يحل رباطه بالتراضي. فعلى الراغب في نقض العقد أن يلتمس رضا الطرف الآخر فيه فما لم يحصل على هذا الرضا لا يستطيع نقض عقده لأن نقضه يستتبع إزالة حقوق اكتسبها الطرف الآخر، والحق المكتسب بطريق مشروع محترم لا يمس ولا يزال إلا بنزول صاحبه عنه أو بالأسباب العامة الاستثنائية التي يحددها النظام نفسه.

واتفاق الطرفين على رفع العقد الذي عقده وإزالة آثاره يسمى إقالة، والإقالة في ذاتها - كما هو واضح - عقد جديد موضوعه إزالة عقد سابق. ولذا يشترط لها جميع مقومات التعاقد.

وفي فقه الشريعة الإسلامية كل عقد قابل للإقالة إلا عقد النكاح فإنه لا يرفع بطريق الإقالة بل بطرق أخرى قررها النظام الشرعي.

(٣)

تخلف العاقد أو تأخره عن تنفيذ عقده

من الواضح والمقرر أن كل عقد إنما يعقد رجاء التنفيذ .
وتنفيذ العقد يستوجب قيام كل من طرفيه بأداء ما أوجبه عليه التعاقد
مضموناً وتوقيتاً .، وكل من الطرفين يحمل مسؤولية عن التقصير في هذا
الأداء تسمى:

المسؤولية العقدية:

وهنا تعترضنا حالة كثيرة الوقوع وهي: إن العقد الملزم لجانبين كالبيع
والإجارة والصلح وسائر عقود المعاوضات قد يتخلف أحد عاقيه أو ينكث
عن تنفيذ التزاماته العقدية كلها أو بعضها، كما لو تخلف أو تأخر البائع عن
تسليم المبيع في الموعد المتفق عليه أو تخلف المشتري عن تسليم الثمن من
حلول أجله فإن ظاهر مسلك الفقهاء في المذاهب أن حماية الطرف الآخر
المتضرر في هذه الحال تنحصر في إعطائه حق مراجعة القضاء للمطالبة
بإجبار المتخلف على تنفيذ التزامه عيناً لأن مهمة القاضي هي إيصال ذوي
الحقوق إلى حقوقهم، ولا يملك هذا العاقد المتضرر فسخ العقد لا بإرادته
المنفردة ولا بطريق القضاء إذ العقد ملزم وواجب التنفيذ، والقاضي كفيل
بإجبار كل متخلف عن تنفيذ التزاماته وهذا هو الطريق العام ولا يعدل عنه
إلا استثناء في حالات معينة.

هذا هو الظاهر من فقه المذاهب ولا يخفى ما قد ينشأ عنه من
مشكلات وأضرار بالعاقد غير المتخلف، ولا سيما في العصر الحاضر الذي
تميز بسرعة الاتصال والمواصلات والاستيراد التجاري من أقصى المعمورة
بسرعة هائلة، ودوران الدولار التجاري بين مشارق الأرض ومغاربها بحيث
يستطيع تاجر نشيط في ساعات محدودة من النهار بالهواتف اللاسلكية
والتلكس أن يعقد عدداً كبيراً من الصفقات ويرتب حسابه في بعضها على
بعض في مواعيد متتالية للتنفيذ، معتمداً في ارتباطاته بكل صفقة على

ارتباطات غيره معه في سواها . مما جعل لمواعيد تنفيذ العقود شأنًا بالغاً :
فمثلاً: قد عرف اليوم عقد يسمى عقد التوريد يتعهد فيه شخص
بتقديم مواد غذائية محددة المقادير والأوصاف والأسعار إلى مستشفى أو
إلى مدرسة ذات قسم داخلي أو إلى ميتم خلال مدة من الزمن أو بتقديم
المواد الأولية الصناعية إلى صاحب معمل، فتأخر أو تخلف ذلك المتعهد
بالتوريد عن تقديم ذلك في الموعد المضروب . فماذا يحل بالطرف الآخر
تجاه مرضى المستشفى أو طلاب المدرسة أو عمال المعمل الذين تعطلوا
وأجورهم سارية على رب العمل، لو أننا حصرنا حقه تجاه المتعهد بمراجعة
القضاء التنفيذي العيني .

ولو أن تاجراً في مكة المكرمة أو المدينة المنورة اشترى بضائع أو أغناماً
على أن تسلم إليه قبل موسم الحج فتخلف البائع عن تسليمها حتى انقضى
الموسم، وقلنا بانحصار حقه في الادعاء أمام القضاء بإجبار البائع على
التنفيذ العيني أي التسليم بعد الموسم .

ومثل ذلك فيما لو استأجر أحد من مكة والمدينة عدداً من الدور على أن
يسلمها المؤجر فارغة إليه قبل بدء الموسم فلم يفرغها حتى انقضى الموسم،
أو اشترى تاجر كمية من الأقمشة والملابس الشتوية على أن تسلم إليه في
آخر الصيف فلم يسلمها البائع حتى انقضى الشتاء .

يتضح من هذه الأسئلة (وسواها كثير) أن تخلف العاقد عن تنفيذ
التزامه في موعده قد يجعل التنفيذ المتأخر عديم الجدوى أو مضراً
بالطرف الآخر ضرراً بالغاً .

هذا سوى ما قد يسببه التأخر من خسارة كبرى بالنسبة للمشتري أو
للبيع في حكمهما إذا اختلفت الأسعار صعوداً أو هبوطاً .

فالمفروض أن مصلحة العاقد في موعد تنفيذ العقد لا تقل أهمية عن
مصلحته في أصل التنفيذ بل قد تزيد عليها، وأن التعاقد لا يحدد في العقد
مواعيد تنفيذ الالتزامات عبثاً وإن ضرره من تأخر رفيقه أو تخلفه لا يجبر
بالتنفيذ العيني في موعد لاحق وإن كل تخلف أو تأخر ينطوي على ضرر للعاقد
الآخر ويخل برضاه الذي بني العقد عليه في الأصل ويجب حمايته من الضرر .

(٤)

موقف القوانين الوضعية

إن المبادئ والنظريات القانونية في مثل هذه الحال تعطي العاقد غير المتخلف حقاً في طلب فسخ العقد بطريق القضاء، إلى جانب حقه في طلب التنفيذ العيني وذلك لحمايته مما قد يلحقه من ضرر في هذا التنفيذ في غير موعده وللقاضي سلطة تقديرية في أن لا يقضي بالفسخ ويكتفي بتعويض مناسب إذا كان ما لم ينفذه جزءاً يسيراً أو تأخر بالنسبة التي ما تم تنفيذه، أو كان التأخر قصير المدة لا يؤدي إلى ضرر.

وفسخ العقد إذا قضى به يستتبع إلغاء آثاره من حقوق والتزامات بين الطرفين ونقض ما نفذه كل منهما، أي إعادة العاقدين إلى حالهما قبل التعاقد على حق طالب الفسخ في تعويض الضرر إذا لحقه ضرر من جراء ذلك، وحقه هذا في طلب الفسخ غير مشروط بإثبات تضرره من التأخير أو التخلف، لأنه أدري بمصلحته في التوقيع الذي حدد في العقد. أما استحقاقه للتعويض عن الضرر مع الفسخ فمشروط بإثبات تضرر فعلي قد لحقه من ذلك.

وهذا الحق في طلب الفسخ قانوناً ينطوي على شيء من معنى الجزاء بالنسبة للطرف المتخلف يستحقه بمقتضى مسؤوليته العقدية فيكون الطرف الآخر مخيراً في هذه الحال بين خير النظريين حماية له. فإن شاء طلب التنفيذ العيني بقوة القضاء إذا وجد أن مصلحته فيه كما لو كان مشترياً فارتفعت الأسعار وإن شاء طلب الفسخ إذا وجد مصلحته فيه كما لو كان مشترياً فهبطت الأسعار.

وتنعكس الآية تماماً بافتراض أن المشتري هو الذي تخلف عن أداء الثمن في موعده، فتكون مصلحة البائع في فسخ العقد إذا ارتفعت الأسعار وفي التنفيذ العيني إذا هبطت.

(٥)

الرأي في الموضوع بين الشريعة والقانون

يبدو لي أن في الموقف القانوني آنف الذكر عدلاً ووجاهة ظاهرين، وحماية للعائد المتضرر تقتضيها قواعد التشريع. فهل في مبادئ الشريعة الإسلامية وأصولها ونصوصها وهل في فقه المذاهب أيضاً ما يتسع لمثل هذا الحل القانوني؟

(أ) فمن حيث نصوص الشريعة وأصولها نجد أنها تتسع لهذا التدبير العادل أن يقرر في قواعد العقد استناداً إلى النصوص التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ [النساء: ٢٩] وفي الصورة محل البحث قد اختل رضا العائد المتضرر بتأخير التنفيذ عن مواعده المتفق عليه.

٢ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

فإخلال العائد بموعد التنفيذ الذي تتعلق به مصلحة رفيعة يستوجب مسؤوليته، لا بالتنفيذ العيني فقط جبراً عليه، لأن هذا التنفيذ كما تبين من الأمثلة السابقة قد يصبح عديم الفائدة للطرف الآخر في غير مواعده أو يصبح وبالا عليه فيزيده ضغطاً على ابالة، فتجب حمايته منه.

٣ - قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما صح وثبت عنه: «لا ضرر ولا ضرار» هذه الكلمة الجامعة التي تصلح دستوراً عظيماً في عالم التشريع والفقه والقضاء، فإنها تقضي بأن لا يجبر العائد على تحمل ضرر لا يستحقه بسبب تقصير رفيقه، سواء أكان تقصيره عن عمده وسوء نية أولاً. والسبيل لحمايته في هذه الحال هي في إعطائه حق طلب الخروج من الصفقة التي لا يناسب تنفيذها في غير ميعاده المتفق عليه.

(ب) وفي فقه المذاهب نجد فروعاً متفرقة تفيد أن الفكر الفقهي لدى فقهاءنا يتقبل هذا الحل (أي حق الفسخ في هذه الحال) وقد قبله فقهاؤنا

فعلاً في مسائل معينة وإن لم يتخذوا منه قاعدة عامة، كما فعل علماء القانون الوضعي ويتضح ذلك من النصوص الفقهية في المسائل التالية:

١ - نص فقهاء الحنفية أنه لو باع شخص من آخر شيئاً مما يسرع إليه الفساد وتركه المشتري عند البائع وغاب قبل قبضه وقبل نقد الثمن وأبطأ، فللبائع بيعه لغيره توكيلاً من تضرره بفساده ولا يرجع على المشتري بشيء لو نقص الثمن الثاني عن الأول.

(نقل ذلك والذي رحمه الله في شرحه لقواعد المجلة تحت قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" عن رد المحتار في متفرقات كتاب البيوع.

ومعنى قولهم: للبائع بيعه ولا يرجع بنقص الثمن أنهم أعطوه حق الفسخ البيع الأول، إذ لو لم يعتبروا البيع الثاني فسخاً للأول لوجب أن يرجع على المشتري بنقص الثمن الثاني عن الأول إن نقص وأن يحفظ له الزيادة إن زاد.

٢ - نص فقهاء الحنفية أيضاً على أن المستأجر إذا وجد في المأجور عيباً قديماً، أو حدث به عيب عنده فإن له أن يستقل بفسخ الإجارة إذا شاء بلا حاجة إلى رضا المؤجر أو قضاء القاضي.

نقل ذلك أيضاً والذي رحمه الله في شرحه المذكور لقواعد المجلة تحت القاعدة نفسها عن جامع الفصولين في الفصل الخامس والعشرين، وعلله بأن المستأجر لو كلف انتظار رضا أو قضاء القاضي لتضرر بجريان الأجرة عليه أثناء ذلك، بخلاف المبيع بالعيب فإن المشتري لا يستطيعه إلا برضا البائع أو قضاء القاضي إذ لا ضرر عليه في انتظار ذلك، بخلاف جريان الأجرة على المستأجر فإنه أمر محقق بمرور الزمن.

٣ - يصرح فقهاء المذهب الحنبلي في عقد النكاح بأن المرأة إذا شرطت على الرجل في عقد الزواج شرطاً صحيحاً ملزماً فلم ينفذه كان لها الحق في طلب فسخ الزواج، وقال العلامة ابن قدامة المقدسي في باب الشروط في النكاح في كتابه (المقنع) ما نصه:

رد الشروط قسمان : شرط صحيح مثل اشتراط زيادة في المهر ، أو

نقد معين، أو أن لا يخرجها من دارها أو بلدها ، أو لا يتزوج عليها، فهذا صحيح لازم، فإن وفى به وإلا فلها الفسخ». ويبدو أنه إذا أُعطيت المرأة بهذا السبب حق الفسخ في النكاح الذي هو أقل العقود قابلية للفسخ (ولذا لا تجري فيه الإقالة كما سبقت الإشارة إليه) ففي غير الزواج من العقود المالية ينبغي أن يقبل حق الفسخ بطريق الأولوية عند إخلال العاقد بتنفيذ التزاماته.

وجاء في المقنع أيضاً لابن قدامة في فصل الخيار السابع من كتاب البيع ما نصه: وان كان الثمن ديناً أجبر البائع على تسليم المبيع ثم يجبر المشتري على تسليم الثمن إن كان حاضراً وان كان غائباً بعيداً، أو كان المشتري معسراً فللبائع الفسخ.

٤ - وهناك أيضاً نصوص فقهية في المذهب المالكي يظهر منها للمتبع أن إعطاء حق الفسخ لأحد العاقدين عند تخلف العاقد الآخر عن تنفيذ التزامه في حينه المتفق عليه مقبول أيضاً في بعض المسائل مما يدل على أن هذا الحق في هذه الحال مقبول مبدئياً في الفكر الفقهي وإن لم يتخذ منه الفقهاء قاعدة عامة في نظام التعاقد.

هذا بالإضافة إلى إنه إذا ضاقت عنه بعض المذاهب الفقهية لعدم اشتداد الحاجة إليه في عصور الفقه الأولى فإن في قواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها الأصلية متسعاً له.

(٦) النتيجة

أرى أن هذه القضية ، وهى حق التعاقد في طلب فسخ العقد الملزم
لجانبيين إذا تخلف التعاقد الآخر عن التزاماته العقدية في مواعيدها المتفق
عليها إلى جانب حقه في التنفيذ العيني بقوة القضاء هي قضية جديدة
باهتمام المجمع الفقهي الموقر ويرجى من أعضائه الأفاضل أن يتتبعوا
المذاهب الفقهية في المسؤولية العقدية ليروا مدى دلالتها على إمكان تقرير
هذا الحق بصورة قاعدة عامة في نظام التعاقد، فإني لم يتيسر لي هذا
التتبع باستيعاب كاف، ثم بعد ذلك يقرر المجمع الموقر في دورة لاحقة موقفاً
اجتهادياً فيها .

أبيض

الموقف الشرعي من التبغ

سعادة الدكتور محمد علي البار
مستشار الطب الإسلامي بمستشفى الملك فهد بجدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم الموقف الشرعي من التبغ آراء الفقهاء في الدخان (التبغ)

تمهيد:

عندما ظهر التبغ في البلاد الإسلامية في حدود الألف هجرية (١٥٩٠م) قام العلماء بالنظر في هذه الحادثة. ولما رأوا نارا ودخاناً يبتلعه المرء فزعوا من ذلك وكرهوا رائحته الخبيثة ، وأخبروا بأنه يسبب الإسكار والتفتير وأنه يضر البدن فبادروا إلى إصدار الفتاوى بتحريمه وعقوبة متعاطيه عقوبات مختلفة حداً وتعزيراً. فممن حكم بحد شارب الدخان (التتن) علماء نجد قاطبة على اعتباره أنه مسكر ومفتر فكان متعاطيه يحد علناً بجلده أربعين جلدة في الرياض والقصيم وغيرها من المناطق، فإن عاد المتعاطي زاد الجلد إلى ثمانين.

وكان السلطان مراد الرابع في تركيا يعاقب عقوبات شديدة تصل إلى حد الإعدام، بينما كان الشاه عباس الأول يعاقب المدخن بثقب أنفه ووضع عود فيه وأما ابنه الشاه صفي الدين الذي تولى العرش بعده في إيران فقد كان يصب الرصاص في أفواه المدخنين، وما ذلك إلا بناء على فتوى العلماء بتحريم الدخان.

ومع مرور الوقت ظهرت مزايم كثيرة تفيد بأن التبغ دواء وأنه مفيد للكثير من الأمراض بما في ذلك الربو والسرطان (وكلاهما نتيجة التدخين لا العكس).. وتحدث أطباء عديدون، وكلهم في أول الأمر من اليهود والنصارى، ثم انتقلت العدوى إلى المسلمين، عن منافع التبغ للصداع وللأرق وللتوتر ولأمراض المعدة والأمعاء.. ولأمراض الجهاز التنفسي وللجهاز التناسلي وخاصة لمرضى الزهري!!

ونتيجة هذه المعلومات الجديدة تأثر بعض الفقهاء بذلك وأصدروا فتاوى تختلف عن الفتاوى السابقة، ورغم تشكك كثير منهم في هذه الدعاوى إلا أن الحكم على التبغ انخفض من التحريم والتجريم إلى الكراهة وقال بعضهم بالأحكام الخمسة: الحرمة لمن يضره التدخين، والكراهة لمن يؤذي غيره، والإباحة عند عدم وجود ما يدل على الضرر، فالأصل في الأشياء الإباحة، والندب عندما تكون للتبغ فائدة مرجوة غير محققة، والوجوب إذا صار متعيناً للتداوي وأخبر بذلك طبيب عدل ثقة!!

الموقف في العصر الحديث:

ودار الزمان دورته وظهرت الأبحاث الطبية العديدة الموثقة التي توضح مخاطر استعمال التبغ وكما يقول ايفريت كوب وزير الصحة الأمريكي في مقدمته لكتاب لاري وايت: تجار الموت (شركات التبغ) الصادر سنة ١٩٨٨: «إن الأبحاث الطبية على مدى الثلاثين عاماً الماضية في ثمانين قطر من أقطار العالم، والتي بلغت أكثر من خمسين ألف بحث حتى عام ١٩٨٥، قد أكدت بما لا يقبل الشك دور التبغ في تسبب العديد من الأمراض الوبيلة وما ينتج عنها من وفيات كل عام».

وقد أكدت منظمة الصحة العالمية والهيئات الصحية المشهورة مثل الكليات الملكية للأطباء في المملكة المتحدة وغيرها من الهيئات في أوروبا والولايات المتحدة وكندا وأستراليا وبقية دول العالم الأضرار الخطيرة على الصحة. وتقول منظمة الصحة العالمية (WHO) في تقريرها الصادر عام ١٩٧٥ أن عدد الذين يلاقون حتفهم أو يعيشون حياة تعيسة من جراء التدخين يفوقون دون ريب عدد الذين يلاقون حتفهم نتيجة للطاعون والكوليرا والجذري والجذام والسل والتيفويد والتيفوس مجتمعة. ويقول ذلك التقرير: «إن التوقف عن التدخين سيؤدي إلى تحسين الصحة وإطالة الأعمار بما لا تستطيعه جميع الوسائل الطبية مجتمعة».

ويكفي أن نعرف المعلومات التالية عن مخاطر استخدام التبغ.

- يقتل التبغ كل عام ٢,٥ مليون شخص في مختلف أرجاء العالم.
 - عدد ضحايا القنبلة الذرية التي ألقيت على هيروشيما ونجازاكي عام ١٩٤٥ والتي أنهت الحرب الثانية هو ٢٥٠,٠٠٠ (ربع مليون) أو عُشر عدد الذين يلاقون حتفهم نتيجة تعاطي التبغ (تدخيناً وسعوطاً ونشوقاً).
 - عدد ضحايا الإيدز الذين لاقوا حتفهم خلال عشر سنوات (١٩٨١ - ١٩٩١) والمسجلين رسمياً هو ٢٥٠,٠٠٠ وهو عُشر عدد ضحايا التدخين في عام واحد.
 - عدد ضحايا التدخين في الولايات المتحدة ٣٥٠,٠٠٠ سنوياً (عام ١٩٨٨م).
 - عدد ضحايا الخمر ١٢٥,٠٠٠
 - عدد ضحايا المخدرات ٦,٠٠٠
 - عدد ضحايا التدخين في بريطانيا ١٠٠,٠٠٠ سنوياً (١٩٨٧م)
 - عدد ضحايا الخمر ٤٠,٠٠٠ سنوياً (في أعلى تقدير وهو تقدير الكلية الملكية للأطباء العموميين).
 - عدد ضحايا المخدرات ١٥٥.
 - عدد ضحايا التدخين في ألمانيا الغربية (قبل الوحدة) ١٤٠,٠٠٠ سنوياً.
- من هذه الأرقام فقط يتبين أن عدد ضحايا التدخين هم أضعاف أضعاف ضحايا المخدرات التي من أجلها فرضت قوانين (في معظم أرجاء العالم) تعدم المروج والمهرب والمتاجر بها وتسجن المتعاطي إلى فترات طويلة (سبع سنوات).
- ويندرج تحت اسم المخدرات مجموعة من العقاقير والنباتات التي لا تخدر قط، بل هي منبهة وشديدة التنبية ومثالها حبوب الامفيتامين (حبوب الكونغو) التي استخدمتها جيوش الحلفاء وجيوش النازي وجيوش اليابان أثناء الحرب العالمية الثانية بكثافة حتى يستطيع الجنود والطيارون أن يواصلوا القتال دون كلل ولا تعب ولا إحساس بالجوع.. وهذه الحبوب، ومنها حبوب الكبتاغون (الفنتيلين)، والقات، بل والكوكايين كلها مواد منبهة،

شديدة التنبيه، ضارة بالصحة، محطمة للفرد مسببة للإدمان.
والتدخين مثلها مسبب للإدمان وإدمان النيكوتين أشد من إدمان
الحشيش وأشد من إدمان القات وأقل من إدمان الهيروين (والأفيون
ومشتقاته) وإدمان الكوكايين.

والغريب حقاً أنه إذا شرب مائة شخص الخمر فإن ١٥ شخصاً
منهم سيصبحون مدمنين له أما إذا شرب الدخان مائة شخص فإن ما بين
٨٠ - ٨٥ سيصبحون مدمنين على استخدام الدخان!!

ونتيجة لهذه المعلومات الموثقة والمكثفة فإن الفقهاء الذين كانوا يقولون
بالكراهة قد تحولوا إلى القول بالتحريم ومثالهم علماء الأزهر وشيوخ مصر
الذين أصدروا الفتاوى المتتالية بتحريم استخدام التبغ بكافة طرق استعماله
وتحريم تجارته وزراعته وتداوله.

وقد أحسنت منظمة الصحة العالمية ممثلة في مكتبها الإقليمي (شرق
البحر المتوسط) في مدينة الإسكندرية والذي يرأسه معالي الدكتور حسين
الجزائري (وزير الصحة سابقاً في المملكة العربية السعودية) بإصدار كتاب
بعنوان : «الحكم الشرعي في التدخين» وفيه آراء وفتاوى عشرة من كبار
علماء مصر الذين أفتوا صراحة بحرمة استخدام التبغ بكافة طرق
استعماله. وقد قدم للكتاب الدكتور حسين الجزائري وأوضح بعض أضرار
استخدامات التبغ الصحية. (صدر الكتاب عام ١٩٨٨م).

ونتيجة تضافر هذه المعلومات وإجماع الأطباء والهيئات الطبية العالمية بل
ودول العالم أجمع على أن استخدام التبغ من أهم أسباب الأمراض الوبيلة
وإنه القاتل رقم واحد في عالم اليوم فإن الفقهاء يجمعون أيضاً على حرمة.
وليست الأضرار الصحية هي السبب الوحيد لتحريمه وإن كان كافياً،
ولكن هناك أسباباً عدة أخرى تضاف إلى هذا السبب الهام والأساسي، منها
إنه تبذير وإسراف. ويكفي أن تعلم أن المملكة العربية السعودية أنفقت عام
١٩٩١ أكثر من ١٤٠٠ مليون ريال ثمناً للتبغ المستورد من الخارج (الولايات

المتحدة وانجلترا .. والهند .. إلخ).

وإليك أرقام مبيعات بعض شركات التبغ الكبرى في الولايات المتحدة لعام ١٩٨٦ نقلاً عن كتاب لاري وايت: تجار الموت الذي قدم له وزير الصحة الأمريكي ايفريت كوب والصادر سنة ١٩٨٨.

١ - شركة فيليب موريس ١٢,٦٦١ مليون دولار.

٢ - شركة رينولدز ٥,٨٨٦ مليون دولار.

٣ - براون ودوليامسون (الشركة الأمريكية البريطانية للتبغ) ٢,٣٠٥ مليون دولار.

٤ - أميركان توباكو ٥,١٦٩ مليون دولار.

٥ - شركة لوريالارد ١,٥٦٤ مليون دولار.

٦ - مجموعة لبحيث ٥٥٢ مليون دولار.

وهذه الشركات الست الكبرى في الولايات المتحدة تباع سجائر وتبغ للسعوط وسيجار (أنواع التبغ المختلفة) بمبلغ يزيد عن ٢٧ ألف مليون دولار^(١).

وإذا عرفنا أن مبيعات هذه الشركات لا يزيد بحال من الأحوال عن ٢٠ - ٢٥ بالمئة من جملة مبيعات التبغ في العالم، فإننا ندرك على الفور أن الثمن الفعلي للتبغ المستخدم في العالم يزيد عن ١٠٠ ألف مليون دولار وهو مبلغ يدير الرؤوس!!

لماذا ينفق العالم سنوياً هذا المبلغ الرهيب على التدخين!!؟

وأما الخسائر الناتجة عن المرض والغياب عن العمل وفقدان الحياة فلا تقدر بثمن. ومع هذا فإن التقارير تشير إلى أن الولايات المتحدة وحدها تخسر بسبب تعاطي التبغ ما قيمته أكثر من مائة ألف مليون دولار سنوياً، هذا مع العلم بأن شركات التبغ تكسب في الولايات المتحدة أكثر من ستة آلاف مليون دولار سنوياً وتكسب الحكومة الأمريكية من الضرائب مبلغاً أكبر

(١) يذكر لاري وايت أن جملة مبيعات التبغ من جميع الشركات في الولايات المتحدة تبلغ ٣٠ ألف مليون دولار.

من ذلك كما يكسب المزارعون مبالغ كبيرة نسبياً. وهناك أكثر من مليون شخص يعملون في الولايات المتحدة في زراعة التبغ وصناعته وتسويقه.

هناك بالإضافة إلى الأضرار الصحية والأضرار الاقتصادية عوامل أخرى لتحريم التبغ مثل الإضرار بغير المدخنين والإسلام قد حرم الضرر والضرر وحرم أذى المسلم بأي شكل من الأشكال.

كما أن هناك الرائحة الخبيثة التي يتأذى بها الملائكة وبما أن لكل واحد منا ملكان كريمان يكتبان الأعمال والأقوال.. وهما كما أخبرنا المصطفى صلى الله عليه وسلم يتأذيان من الروائح الخبيثة فلا يدخلان مع الإنسان بيت الخلاء، ولا تدخل الملائكة بيتاً فيه صورة أو فيه كلب أو خنزير فإن المسلم الحق حريص على أن لا يؤذي الملكين الكريمين الكاتبين.

وهناك أضرار أخرى في الدين سنفصلها بعد قليل.

لهذا كله اتجهت آراء الفقهاء في السنوات العشر الماضية إلى الأخذ بالقول بحرمة التدخين.. هذا مع العلم بأن فريقاً كبيراً من جهاذة العلماء والفقهاء كانوا على مدى الأزمنة يقولون بتحريمه وسنستعرض أسماء المشهورين منهم وآراءهم فيما يأتي.

ويبدو من الصعب أن تجد فقيهاً بعد معرفة كل هذه الحقائق الرهيبة عن التدخين (والتبغ بكافة طرق استعماله) وأضراره الصحية والاقتصادية والبيئية، يقول بإباحة تعاطي التبغ وزراعته وتجارته وتداوله. بل من المتعذر أن تجد من يقول حتى بكراهة استعماله.

إذ أن الأحكام الشرعية تبنى على ما يظهر للعالم من الأدلة، والأدلة متضافرة في تحريم التبغ بكافة طرق استعماله.

المحرمون للتبغ:

لقد حرم استعمال التبغ وتعاطيه وزراعته وبيعه عدد غفير من علماء الإسلام من كافة المذاهب والأقطار الإسلامية فقد حرمه من

علماء تركيا (الدولة العثمانية) الشيخ محمد الخواجه والشيخ محمد الشهاوي وكلاهما من علماء الأحناف، ومن مصر حرمة الشيخ أحمد السنهوري البهوتي والشيخ إبراهيم اللقاني، ومن المغرب الشيخ أبو الغيث القشاشي المالكي والشيخ عبدالعزيز الدباغ، ومن سوريا الشيخ النجم الغزي العامري، ومن علماء الحرمين الشريفين الشيخ عبد الله العصامي والشيخ محمد بن علان والسيد عمر البصري والسيد سعد البلخي والسيد محمد البرزنجي... وقد حرمة السيد محمد أحمد المهدي صاحب ثورة المهدي في السودان وإمامها وفرض عقوبات رادعة زاجرة على متعاطيه ومروجه ومن يتاجر فيه.

وقد أجمع علماء نجد على تحريم التبغ (التتن) بكافة طرق استعماله واعتبروا بيعه وزراعته وترويجه من الأمور المحرمة وهم على هذا التحريم منذ أن أصدر الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب فتواه بتحريم التتن إلى يومنا هذا.

ومن أبرز العلماء الذين أصدروا الفتاوى والمؤلفات فيه من علماء نجد الشيخ عبد الله بابطين والشيخ محمد بن إبراهيم المفتي السابق للمملكة وسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس إدارة الإفتاء والإرشاد بالمملكة العربية السعودية أمد الله في عمره والشيخ محمد صالح بن عثيمين والشيخ أبو بكر الجزائري (من الجزائر وتوطن المدينة المنورة).

ومن علماء حضرموت حرمة الإمام عبد الله الحداد والإمام الحسين بن الشيخ أبي بكر بن سالم الذي لم يكتف بالتحريم بل اشترى مزارع التنباك الموجودة في حضرموت من ماله الخاص وقام بإحراقها وإتلافها، وزرع بدلاً منها الحبوب والفاكهة.

ومنهم العلامة السيد أحمد الهندوان والعلامة عبد الله باسودان صاحب فيض الأسرار ومفتي حضرموت الأسبق السيد عبد الرحمن بن محمد المشهور والعلامة الداعية إلى الله السيد عبد الله الشاطري والعلامة

السيد علوي بن أحمد السقاف^(١).

ومن علماء اليمن الذي حرّموا التبغ إبراهيم بن جهمان وتلميذه السيد أبو بكر الأهدل.

العلماء الأحناف الذين حرّموا الدخان:

ذهب جماعة من الأحناف إلى كراهته وذهب آخرون إلى أن فيه الحرمة لمن أضره والورع تركه وقال آخرون بحله لأنهم لم يعرفوا له ضرراً وذهب الأكثرون إلى أنه حرام وممن حرّمه من علماء الأحناف الشيخ محمد الخواجه والشيخ محمد السندي والشيخ محمد بن سعد الدين والشيخ محمد العيني والشيخ محمد بن عبد العظيم المكي والشيخ عيسى الشهاوي والشيخ محمد الشهاوي (وكلاهما من علماء الدولة العثمانية بتركيا) ومنهم الشيخ محمد المدني الحنفي وقال عنه: «التبّاك حرام، ومن دلائل تحريمه أن فيه إضاعة المال من غير فائدة دنيوية ولا أخروية، وهو إسراف، والإسراف ممنوع لقوله تعالى ﴿وَلَا تُسْرِفُوا﴾ وقوله تعالى ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ وقوله تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ وأي سفاهة فوق أن يحرق الإنسان ماله بلا فائدة. وهو عبث والعبث مذموم. وهو خبيث، يستخبثه من لا يشربه، ولا يصاحب شاربته، وقد قال الله تعالى ﴿وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ ويحصل منه مضار كثيرة، وينتن الفم الذي هو محل ذكر الله، ويحصل منه سواد الشفتين، وعلى كل حال هو شيء لا خير فيه، فمن أراد تقوى الله فليتقه ولا يقربه.

وكيف يليق بالمؤمن أن يشتغل بهذا الدخان الخبيث الذي يشغل عن الله تعالى»^{(٢)(٣)}.

(١) صاحب كتاب قمع الشهوة عن تناول التبّاك والكفتة (فيها شيء من الأفيون) والقات والقهوة وقد ذكر أن العلامة السيد البكري قد حرم التبّاك وله البيتان المشهوران:

يا خليل عن الدخان أجبني هل له في كتابنا إيماء
قلت ما فرط الكتاب بشيء ثم أرخت يوم تأتي السماء

وقد سبق الإشارة إليه.

(٢) د. ممدوح فخري جولة: التدخين بين العلم والدين. بحث مقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة في ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ / ٣ - ٥ مارس ١٩٨٢ م ص ٢٣.

(٣) الدلائل الواضحات في تحريم المسكرات والمفتريات للشيخ التويجري ص ١٧١.

وممن حرمه الفقيه الحنفي الشيخ العمادي والشيخ المسيري والشيخ محمد علاء الدين الحصفكي والشيخ حسن الشرنبلawi الذي نظم في تحريمه قصيدة. وهؤلاء كلهم من أكابر علماء الأحناف.

وممن حرمه أيضاً الشيخ العلامة عبد الحي اللكنوي (وهو كبار علماء الأحناف). وقد أفاض في تحريمه كما يقول الدكتور ممدوح جولحه في بحثه «التدخين بين العلم والدين» المقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات بالمدينة المنورة ١٤٠٢هـ. وكتب في ذلك رسالة طويلة وحرّمها من ١٩ وجه وسمى تلك الرسالة «زجر أرباب الريان عن الشرب للدخان» وله رسالة أخرى أيضاً في تحريم الدخان سماها: «ترويح الجنان بتشريح حكم الدخان». وفيما يلي تلخيص لهذه الوجوه التسعة عشر:

١- إن شرب الدخان ليس مما يتغذى به ولا مما يتداوى به وبالتالي فإن استعماله عبث والعبث حرام.

٢- إن شرب الدخان بدعة سيئة مصادمة ورافعة لبعض السنن والفرائض موقعة في بعض المكروهات والمحرمات، وكل بدعة كذلك فهي محرمة.

أما كونها بدعة فلحدوثها بعد النبي صلى الله عليه وسلم وأما كونها مصادمة لبعض السنن فإنها مصادمة لسنة التعطر لحديث «من سنن المرسلين الحياء والتعطر والسواك والنكاح» وهي أيضاً رافعة لسنة السواك لأن السواك إنما شرع لإزالة الرائحة الكريهة عن الفم وتطهير له منه، الموجب لرضاء الرب، وهو (أي الدخان) يوجب تلويث الفم. وهذه البدعة توجب غضب الرب لأنها تلوث الفم.

وأما كونها مصادمة لبعض الفرائض فلأنها رافعة للقوام الفرضي الذي هو بين الإسراف والتقتير المفهوم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] ومن قوله في صفات عباد الرحمن ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]. وهي (أي هذه البدعة السيئة) موقعة في الإسراف المنهي عنه.

٣- إنه مضر وكل مضر حرام لقول تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

ومن أضراره ضعف البصر وضيق النفس ووهن الأعضاء وذهاب القوة والسعال والنوازل وسرعة الشيب ولزوم الرائحة الكريهة.. ونسيان ذكر الله والجلوس مع الفسقة والإتئاس معهم وتوقير أهل البدع وترغيب الناس فيه، وإنفاق المال في الإحراق، واستعمال المال بوجه باطل، وتحقير الذنب والبدعة.

٤- إنه مسكر «وكل مسكر حرام».

٥- إنه مفتر ومخدر وهو محرم لحديث أم سلمة رضي الله عنها «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسكر ومفتر».

٦- أنه موجب للتشبه بالكفار. ومن المعلوم أنه من يشرب الدخان يخرج من أنفه وحلقه فيكون متشبهاً بأهل النار والكفار وهو حرام.

٧- إنه مكروه تحريماً قياساً على الثوم والبصل في الإيذاء بالرائحة مع مالهما من فوائد صحية وتذهب رائحتهما بالطبخ. أما الدخان فلا فائدة فيه ولا تذهب رائحته.

٨- إنه مما يجتمع عليه الفساق كاجتماعهم على المحرمات.

٩- إنه عام البلية وشامل الفتنة، وما يكون كذلك فهو محكوم عليه بالحرمة. ذكر مثال البنج وإن الأئمة أفتوا بحرمة وتأديب باعته وزجر آكلته.

١٠- الدخان آلة العذاب وكل ما يكون كذلك فاستعماله حرام. قال تعالى: ﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠] وقال تعالى: ﴿وَزُلْزِلَ زُلْزَلًا وَظُلِّلَ مَنِّ يَحْمُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٤] ﴿وَلَا يَكْرِيهِ﴾ [الواقعة: ٤٤] واليحموم هو الدخان.. وهو من صفات أهل النار.

١١- إنه يفسد العقل ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

١٢- أنه مما يحصل به الإيذاء، وما كان كذلك فهو حرام ويتأذى منه

الملائكة والمؤمنين المجاورين له وقد قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨] وقال صلى الله عليه وسلم «كل مؤذ في النار».

١٣- أنه مستلزم للإسراف وهو حرام بالنص.

١٤- إن فيه تقبيح الصورة التي صورها الله بسبب شربه.

١٥- إن فيه إدخال الدخان في البدن وهو مولد من النار وأكل النار حرام لحديث «إن الله ما أطعمنا النار».

١٦- إنه يشبه الشيطان بيده شعلة نار، فإن من يعتاد شرب الدخان تراه في أكثر الأوقات وبيده شعلة نار، والتشبه بالشيطان ممنوع بالنصوص الصريحة.

١٧- قد نهى عنه أولو الأمر السلاطين ونهيههم عن شيء يوجب حرمة على المسلمين.

١٨- إنه قد أجمع العلماء المسلمون على الحرمة. والإجماع حجة من الحجج الشرعية التي خرقتها يكون حراما.

ولا نريد أن ندخل في مناقشة هذه النصوص إذ أن في بعضها مجالا للقول

مثل القول بأنه مسكر وأنه مفتر وأنه يفسد العقل ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة.. الخ. فإننا سنوجز القول بعد نقل مختلف النصوص ونورد ما يفتح الله به في الموضوع.

وممن حرمه من علماء الأحناف الشيخ عبد الرحمن الشهيد النقشبندي^(١) حيث قال إنه مكروه تحريماً وإنه خبيث، والخبيث ممنوع بنص القرآن، وإن فيه تغييراً لفطرة الله، والإنسان مفطور على الاحتياج لستة أمور ضرورية: ثلاثة تتعلق بالباطن وهي الهواء والماء والطعام، وثلاثة تتعلق

(١) د. ممدوح فخري جولة: التدخين بين العلم والدين. بحث مقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة في ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ الموافق ٣ - ٥ مارس ١٩٨٢ م، ص ٢٩-٣٢.

بالظاهر وهي اللباس والسكن والنظافة.

والإنسان مفطور أيضاً على الاستغناء عن أمور كإدخال التتن (الدخان) المنتن في أنفه وفمه وكأكل الأفيون والحشيشة ونحوها، فمن جعل طبعه محتاجاً إلى شيء لم يحتج إليه الإنسان بفطرته فهو مغير لفطرته ومغير لخلق الله قال تعالى: (فليغيرن خلق الله) وتغيير الفطرة تغيير لخلق الله.

وممن حرم الدخان من علماء الأحناف الشيخ صالح الحفني الزفرازي^(١) في كتابه "فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان".

وممن أفتى بحرمة من السادة الحنفية العلامة الشيخ عبد العظيم المكي الحنفي، مفتي الحنفية بالحرم المكي^(٢) وقد أورد ذلك في رسالته "تحذير الأمة عن ملابسة الغمة" وذكر فيها الإجماع على تحريم الدخان.

وممن حرمه من علماء الأحناف صاحب كتاب «إيقاظ النيام في الائتنام بمقلد كل إمام»^(٣) حيث قال عن الدخان: «هو منكر لا معروف، بل هو»

من أشنع المنكرات العقلية ولما انضم إليه من المفسد صار من المنكرات الشرعية أيضاً، ولا حسن في شربه، وقبحه يدرك بأصل الفطرة ثم يثبت له القبح الشرعي حيث صار من المنكر. وهو محدث مبتدع لا معروف ولا مأثور، قاتل الله من ابتدعه وأظهره. وضرورة بين يشهد به الحس ونصوص أئمة الطب في مطلق الدخان...».

وقد ذكر العلامة الشيخ إسحاق في النصيحة^(٤) أن القائلين بالتحريم والمانعين (للدخان) جماعة كثيرون (من علماء الأحناف) منهم: العلامة الشيخ وجيه الدين العلوي الهندي الحنفي السنهلي وتلميذه السيد حسن الحسيني وتلميذه الشيخ عبد اللطيف الهندي. ومنهم مولانا محمد الحنفي الأحمد آبادي ومولانا حبيب الله الأحمد آبادي.

ومنهم مفتي مكة الشيخ محمد عبد العظيم الحنفي، ومفتي الديار

(١-٣) د. ممدوح فخري جولة: التدخين بين العلم والدين. بحث مقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة في ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ الموافق ٣ - ٥ مارس ١٩٨٢ م، ص ٢٩-٣٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٧٠.

الرومية (تركيا) محمد بن سعد الدين وأخوه أسعد أفندي بن سعد الدين محمد بن علي الحنفي قاضي المدينة المنورة وكتب فيها رسالة^(١).

ومن علماء الحنفية الذين حرموا الدخان الشيخ محمد بن الصديق الحنفي اليميني الذي كتب رسالة بعنوان: «إقامة الدليل والبرهان على تقبيح البدعة المسماة بشرب الدخان»^(٢) ومنهم الشيخ محمد بن عبد الباقي المكي الحنفي صاحب رسالة «الحسام القاصم عن الدخان» ومنهم الشيخ الرشيد الحنفي الذي حرم شرب الدخان أثناء قراءة القرآن كما ينقله عنه الزفرازي في كتابه «فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان»^(٣).

وقد جاء في كتاب الدلائل الواضحات على تحريم المسكرات والمفترقات للتويعري أن الشيخ أبو الحسن المصري الحنفي قال: الآثار العقلية الصحيحة والدلائل العقلية الصريحة تعلن بتحريم الدخان^(٤).

وفيه أيضاً أن الشيخ محمد الخاصري اليميني والعلامة السيد ضبغة الله البروجي الحسيني نزيل المدينة المنورة وتلميذه السيد أسعد البلخي المكي والعلامة الشيخ فروخ المكي (مفتي مكة) وابنه محمد بن فروخ كلهم ممن حرم الدخان. وقد أُلِف فيه بعضهم رسائل مثل رسالة السيد البروجي المسماة: «الحجة والبرهان في تحريم الدخان» وممن حرمه من علماء الأحناف أيضاً الشيخ محمد الحامي الزبيدي الذي وضع في الدخان كتابين أعلن فيهما تحريم الدخان من أوجه عديدة^(٥).

ومنهم العلامة الشيخ محمد أفندي الوافي والشيخ محمد أفندي الدباغ العتباتي والشيخ السيد محمد البرزنجي المدني والشيخ رجب بن أحمد.

(١) حاشية شرح المحلى على منهاج النووي، ج ١ : ٦٩، كما ينقله منه الدكتور ممدوح جولمة في بحث التدخين بين العلم والدين المقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات، ص ٣٣ ، ٣٤.

(٢) تثبيت الفؤاد للحبيب عبد الله بن علوي الحداد، ج ٢ : ٢٣١، طبعة السيد علي بن عيسى الحداد من ذرية المؤلف.

(٣) نقلاً عن بحث الدكتور ممدوح جولمة: التدخين بين العلم والدين المقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات (المصدر السابق).

(٤) حمود بن عبد الله التويعري: الدلائل الواضحات على تحريم المسكرات والمفترقات، ص ١٦٤.

(٥) المصدر السابق، ١٦٥ - ١٧٠.

والشيخ حسن الشرنبلالي المصري والشيخ عمر بن أحمد المصري الحنفي الذي قال: «الدخان الخبيث، حرمة عند كثير من العلماء المعتمد عليهم في مصر وديار الروم (تركيا) والحجاز واليمن. وحرمة لا يتوقف فيها إلا مخذول مكابر معاند قد أعمى الله بصيرته»^(١).

علماء الشافعية الذين حرموا الدخان:

حرم التدخين وكافة طرق استعمال التبغ (التباك) أكثر علماء الشافعية، وفيهم من قال بكراهته بل وفيهم من قال بالإباحة لأنه لم يتبين له الضرر وغره ما قاله بعض الأطباء في زمنه من فوائده الطبية فالتبس عليه الأمر وقال الأصل في الأشياء الإباحة.

ومن علماء الشافعية الذين حرموا الدخان عالم مصر في زمنه الشيخ الشهاب أحمد القليوبي في حاشيته على شرح المحلى لمنهاج النووي في باب النجاسة وإزالتها بعد أن تعرض للبنج والحشيش والمسكرات وإنها رغم حرمتها طاهرة العين ثم قال ومنه الدخان المشهور. وهو كذلك لأنه يفتح مجاري البدن ويهيئها لقبول الأمراض المضرة. ولذلك ينشأ عنه الترهل والتفيس ونحوها وربما أدى إلى الحمى كما هو محسوس ومشاهد. وقد أخبر من يوثق به أنه يحصل منه دوران ولا يخفى أن هذا أعم ضرراً من المكمور الذي حرم الزركشي أكله لضرره»^(٢).

وذكر الحبيب أحمد بن حسن بن عبد الله الحداد العلوي في كتابه تثبيت الفؤاد (جمع كلام جده الإمام عبد الله الحداد)^(٣) بعد أن ذكر فتوى الإمام عبد الله الحداد في تحريمه قال: ورأيت ما صورته سؤال في التتن (الدخان) سئل عنها الشهاب القليوبي:

ماذا يقول الإمام العالم العلم في شرب قوما دخانا هل همو أثموا

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٢) حاشية شرح المحلى على منهاج النووي، ج ١: ٦٩، كما ينقله منه الدكتور ممدوح جولة في بحث التدخين بين العلم والدين المقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) تثبيت الفؤاد للحبيب عبد الله بن علوي الحداد، ج ٢: ٢٣١، طبعة السيد علي بن عيسى الحداد من ذرية المؤلف.

به؟ وهل حرام أم يباح لهم ما الحكم فيه؟ أفيدونا فترحموا
فأجاب نظماً:

بالحمد أبدأ وبالتسليم استلم
اسمع جوابك يا من جاء يسألنا
فيحرم الشرب للدخان أجمعه
فيشغل القلب عن تسبيح خالقنا
يا ويح شاربه يوم الحساب إذا
ما قال هذا حلال عالم أبدا
من رد قولي هذا ضل عن طرق
فنسأل الله رب العرش موجدنا
أرضى لطالبه الفضل والنعم
عن شرب نار غدا في النار يقتحم
أيضاً وفيه خصال كلها نقم
يسودّ الدمع والأموال تتصرم
جاءت صحائفه مسودة عدم
أو قال هذا مباح لم يصب حكم
أيضاً عن الحق في آذانه صمم
بالخير بيدي وبالإيمان يختتم

وممن حرم الدخان من علماء الشافعية العلامة الشيخ محمد علي بن
علان البكري الصديقي صاحب دليل الفالحين والفتوحات الربانية وغيرها
من الكتب النافعة الذائعة وله كتاب «إعلام الإخوان بتحريم تناول الدخان»
واعتبره من المخدرات والمسكرات. ونقل اللكنوي بعض كلامه فقال: «قال
العلامة محمد علي بن علان البكري الصديقي الشافعي: شرب الدخان من
الأمر المبتدع مذموم منكر كما يشهد بذلك مؤلفات الأئمة الموثوق بهم في
ذمه وذم شاربه، حتى ترقى كثير منهم عن التقبيح والتذميم والتأثيم وممن
حرم ذلك صاحبنا مفتي زبيد العلامة الشيخ إبراهيم بن جمعان الشافعي
(وتلميذه السيد أبوبكر الأهدل) وجمع من الشافعية بمصر، وآخرون من
أرباب المذاهب الباقية فهو منكر مستقبح. والترك والإعراض عنه حسن
مستملح وشربه مفطر للصائم»^(١).

وحرمه أيضاً الشافعي الشيخ النجم الغزي العامري الذي اعتبره مسكراً

(١) «فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان» للزفازي كما ينقله عنه الشيخ الدكتور ممدوح جولحة
في بحثه: «التدخين بين العلم والدين» المقدم لمؤتمر المسكرات والمخدرات بالمدينة المنورة في ٢٧-٢٠ جمادى
الأولى ١٤٠٢ هـ (٣-٥ مارس ١٩٨٢م) ص ٣٤، ٣٥.

أو مفترأً بالإضافة إلى ضرره بالبدن. وحرمه كذلك الفقيه الشافعي سليمان البحرمي في حاشيته^(١).

وحرّم التدخين السيد علوي بن أحمد السقاف صاحب كتاب «قمع الشهوة عن تناول التّبّاك والكفّة والقات والقهوة».

وقد حرّمه الإمام الحبيب عبدالله بن علوي الحداد العلوي في مواضع عدة وجاء في تثبيت الفؤاد^(٢) تحت باب «ما قال في شرب التّبّاك» (ملحوظة علماء حضرموت كلهم شافعية).

«أنه إذا تعود (أي التّبّاك) الإنسان فيتغير طبعه وعقله، والأصح أنه يحرم لأنه يزيل العقل.. وذكر شيئاً من حكايات من خف عقله بسببه ثم قال: ومن لم يحرمه يقول: لأنه لم يرد فيه نص بالتحريم فإنه حادث، ومثله الأفيون.

فمن تسبب في إتلاف عقله مختاراً فإنه يجري عليه أحكام التكليف، ويخاطب بها ولا يعذر فيها، سواء أزاله بخمر أو غيره. ومن ادعى ممن يستعمل التّبّاك أنه لا يزيل عقله، وطلب الجواز لذلك فنقول: أنه من شأنه أنه يزيله، وما ثبت مع تناوله له إلا بعد أن أزاله مراراً فلا يعذر فيه.

قال حفيده السيد أحمد بن حسن الحداد جامع كلامه في تثبيت الفؤاد: «وسمعت نفع الله به يقول إن تاريخ ظهوره» بغي (أي بحروف الجمل) يعني سنة ١٠١٢ هـ أقول وممن أفتى بحرمة أيضاً، سيدنا الحبيب أحمد بن عمر الهندوان وكان يشنع على شاربه.

ويكفي فيه (أي في تحريم الدخان) هذان الإمامان. (مع ما رأيه منقولاً). قال ناقله من تفسير المقنع الكبير، قال النبي صلى الله عليه وسلم:

(١) حاشية البحرمي على شرح الخطيب، ج ٢: ٣٩٢.

(٢) تثبيت الفؤاد للإمام عبد الله الحداد (جمع كلامه حفيده السيد أحمد بن حسن الحداد) ونشره السيد علي بن عيسى الحداد من ذرية المصنف، ج ٢: ٢٣١، والحبيب الإمام عبد الله بن علوي الحداد العلوي الحسيني الحضرمي من أكابر العلماء والأولياء في حضرموت. كانت وفاته سنة ١١٣٢ هـ وله المصنفات العديدة المشهورة منها: «الدعوة التامة والتذكرة العامة»، و«النصائح الدينية والوصايا الإيمانية» ورسالة «المذاكرة» و«الفصول العلمية» و«إتحاف السائل بأجوبة المسائل» وله ديوان شهر رائق في الرقائق والزهد والأخلاق والحث على طلب العلم بعنوان «الدر المنظوم لذوي العقول والفهوم» وأغلب كتبه ودواوينه مطبوعة متداولة.

«يا أبا هريرة يأتي أقوام في آخر الزمان يداومون هذا الدخان، وهم يقولون نحن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم وليسوا من أمتي ولا أقول لهم أمة».

ثم ساق قصة طويلة مفادها أن شجرة التتباك من بول إبليس اللعين. والحديث كما ذكر أهل العلم لا يصح، وكل ما ورد في الدخان من أحاديث، قال أهل العلم: إنها موضوعة، لأن الدخان حادث بعد الألف هجرية ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا زمن الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين ولا عرفه أهل الإسلام إلا بعد أن أدخله اليهود والنصارى إلى بلاد المسلمين بعد ألف عام من هجرة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وممن حرمه من علماء حضرموت بالإضافة إلى الإمام عبد الله بن علوي الحداد والعلامة السيد أحمد بن عمر الهندوان، الإمام الحسين بن الشيخ أبي بكر بن سالم الذي لم يكتف بالتحريم فحسب، ولكنه بذل ماله لشراء مزارع الدخان (التتباك، التبغ) وأحرق شجره وأتلفه واستبدله بالحبوب والفواكه.

ومنهم العلامة عبد الله با سودان صاحب كتاب فيض الأسرار الذي أفاض فيه في ذكر النقول من كلام جهابذة العلماء في تحريم الدخان وممن نقل كلامهم الإمام عبد الله الحداد وأحمد بن عمر الهندوان والشهاب القليوبي المصري (ونقل الحديث الموضوع في الدخان ولم يعلق عليه) وقد حرمه أيضاً العلامة الحبيب أحمد بن عمر بن سميطة العلوي.

ومنهم العلامة السيد عبد الرحمن المشهور مفتي حضرموت. قال في كتابه بغية المسترشدين^(١):

«التتباك معروف من أقبح الخلال، إذ فيه إذهاب الحال والمال، ولا يختار استعماله أكلاً وسعوطاً أو شراباً لدخانه ذو مرؤة من الرجال. وقد أفتى بتحريمه أئمة من أهل الكمال سيدنا عبد الله الحداد والعلامة أحمد الهندوان،

(١) بغية المسترشدين للسيد عبد الرحمن بن محمد المشهور، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٦٠.

كما ذكره القطب أحمد بن عمر بن سميط عنهما وغيرهم من أمثالهم، بل أطلال في الزجر عنه الحبيب الامام الحسين بن الشيخ أبي بكر بن سالم، وقال: أخشى على من لم يتب عنه قبل موته أن يموت على سوء الخاتمة والعياذ بالله. وقد أشبع الفصل فيه بالنقل العلامة عبد الله باسودان في «فيض الأسرار» و«شرح الخطبة»، وذكر من ألف في تحريمه كالقليوبي وابن علان وأورد فيه حديثاً.. وقال: ورأيت بخط العلامة أحمد بن حسن الحداد على تثبيت الفؤاد: سمعت بعض المحبين قال: إن والدي يشرب التتن خفية، وكان متعلقاً ببعض أكابر آل أبي علوي، فلما مات رأيته فسألته: ما فعل الله بك؟ قال: شفع فيّ فلان المتقدم إلا في التنباك فهو يؤذيني، وأراني في قبره ثقباً يجيء منه الدخان يؤذيه. وقال له: إن شفاعة الأولياء ممنوعة في شرب الدخان.

وقال لي بعضهم: رأيت والدي، وكان صالحاً، لكنه كان ينشق للتنباك فرأيته بعد موته. قال: إن الناشق للتنباك عليه نصف إثم الشارب فالحذر منه..

وممن حرمه من علماء حضرموت العلامة الداعية إلى الله السيد عبد الله الشاطري وكان يكثر من التشنيع على من يدخن وله قصيدة وجهها إلى أحد أبناء السادة العلويين الذي ابتلى بالدخان مقرعاً له وموبخاً. قال رحمه الله تعالى:

وممن حرمه من علماء الشافعية الإمام عمر بن عبد الرحيم الحسيني	ياتائها في الغي من أعماك
ويحب هذا الداء من أغراكا	ياتائها في مهمه الغفلات
يا متجاهلاً متشبهاً بخطاكا	تستحسن التنباك في فيك
وتستحي أن تستعمل المسواكا	والشرع ثم الطب قد نهياك
عن هذا الأذى وبفضل ذا أمراكا	لو كنت تعكس في القضية كان
أولى منك لكن اللعين أغراكا	أتراك تفعله وجدك حاضرا
لا والذي من نطفة سواكا	ما ينبغي لك يا ابن طه ترتضي
خلق اللئام وشؤمها يغشاكا	وخلعت جلباب الحياء وقلت ذا
حرية. أخطأت في مرمাকা	

الشافعي فقد نقل عنه العلامة اللكنوي انه قال: «الذي يقتضيه قواعد أئمتنا في باب الأطعمة حرمة إذا أدى إلى إسكار وإضرار بالعقل أو البدن لأن استعمال المسكر محرم لإسكاره، واستعمال المضر بالعقل أو البدن محرم لإضراره، ثم مما ينبغي التنبيه عليه لكونه يكاد يغفل عنه، وهو انه لا فرق بين حرمة المضر سواء كان مما نحن فيه أو غير بين ما ضرره دفعي (أي دفعة واحدة) أو تدريجي والتدريجي هو الأكثر وقوعاً. ولذا عم البلاء باستعمال المضر للعقل والبدن ومنه هذا»^(١) وهو كلام نفيس في غاية الدقة. وممن حرمه من علماء الشافعية العلامة عمران بن عبد الرحيم البصري الشافعي والشيخ إبراهيم جمعان مفتي زبيد وتلميذه أبو بكر الأهدل الشافعي وله رسالة سماها «تحذير الأخوان عن شرب الدخان» والشيخ صالح البلقيني الشافعي^(٢).

وأفتى شيخ الشافعية في زمنه الشيخ علي الزيايدي بأنه يحرم شربه لمن يغيب عقله بالدخان وكذا قال به العلامة عبد الرؤوف المناوي الشافعي والشيخ محمد الشوبري الشافعي^(٣).

وقد أفتى بتحريم الدخان والتتن مطلقاً العلامة نجم الدين بن بدر الدين المغربي العامري الشافعي والعلامة الشيخ شرف الدين الشبراوي الشافعي المصري الأزهري حيث قال: «لا يخفى ذي غيبة وحضور إن الدخان من محدثات الأمور، ولم يكن فيما سلف من العصور، وهو من البدع المذكورة بين كل مؤمن وكفور.

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن محدثات الأمور، وترتب عليه إسراف وإفساد كل غيبة وحضور. ويكفي في تحريمه عموم قول سيد المرسلين: «كل بدعة ضلالة» الشائع بين الأولين والآخرين. وتعاطيه مما يسقط المروءة بين الأنام، وتضييع المال بغير عوض شرعي حرام»^(١) وممن

(١) د. ممدوح جولحة: التدخين بين العلم والدين، ص ٣٦ نقله عن كتاب فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان للشيخ صالح الحفني الزفزاني، ص ١٢.

(٢-٣) المصدر السابق ص ٣٦، ٣٧.

حرمه الشيخ عامر الشافعي.

علماء المالكية:

أفتى أكثر علماء المالكية بتحريم الدخان (التتن) وجعله بعضهم مكروها كراهة تنزيهية لأنه لم يتبين له ضرره، وقال بعضهم يحرم على من يضره، وأجمعوا على حرمة حال قراءة القرآن وفي المساجد. وقال العلامة الأجهوري بأنه غير مسكر (وهو الحق) وعليه فهو غير محرم لذاته بل يحرم لما يعرض له من أضرار بالبدن وبالأخرين وبسبب إضاعة المال والتبذير. وجاء في كتاب فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك للشيخ عlish^(٢).

فتوى للشيخ مصطفى البولاقى المالكي يرجح فيها أدلة التحريم للدخان، كما جاء فيه فتوى الشيخ عlish نفسه الذي ذكر خلاف الفقهاء في تحريم الدخان ولم يثبت لديه الإسكار والتفتير ورأى من الورع تركه وجزم بتحريمه في المساجد وعند قراءة القرآن الكريم. وحرمه الشيخ العلامة أبو الغيث القشاشي المالكي والشيخ عبد العزيز الدباغ صاحب كتاب «الإبريز» والشيخ خالد بن أحمد السويدي.

وممن حرمه من أوائل علماء المالكية في زمن دخوله إلى مصر (١٠١٠هـ/ ١٠٦١م) العلامة الشيخ إبراهيم اللقاني، وحرمه أيضاً الشيخ سالم السنهوري والشيخ القرشي. ومال بعض المالكية إلى القول بحرمة على من يضره الدخان أو من يغيب عقله ومنهم الشيخ أحمد المالكي. وذكر بطلان الأحاديث الموضوعة الواردة في الدخان^(٣).

وممن حرمه من علماء المالكية العلامة عبد الله العصامي المالكي حيث قال: اعلم أن شرب الدخان حرام وغير جائز شربه. وتجوز شربه أخذاً

(١) المصدر السابق ص ٣٦، ٣٧.

(٢) د. ممدوح جولحة: التدخين بين العلم والدين، ص ٣٦ نقله عن كتاب فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان للشيخ صالح الحفني الزفراني، ص ١٢.

(٣) كما ينقله عنه الدكتور ممدوح جولحة في «التدخين بين العلم والدين» المصدر السابق، ص ٢٨.

بالإباحة الأصلية (الأصل في الأشياء الإباحة) غير مشروع لكون الأخذ بها آخر المراتب المعتبرة في الأشياء بعدما ظهر الإسلام وتبينت الأحكام.. ثم قال «فمن لم يتدبر له دليلاً ولم يتفحص له نظيراً وجوز شربه يخشى عليه أن ينتظم سلك الوعيد الضمني في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤] ويخاف (عليه) أن يخطر في سلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٥] ويدخل تحت الإشارة بقوله ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (١).

وممن أفتى بتحريمه الشيخ حسين بن علي الحسيني مفتي المالكية بمكة المكرمة

حيث قال: إن جمهور أجلاء المالكية على تحريم هذه الحشيشة الخبيثة (أي الدخان) وقال شيخ الطريقة الشاذلية الشيخ أبو العباس أحمد بن ناصر المرسى المالكي (وهو غير أبي العباس المرسى الإسكندري): اتفق علماء الباطن ومحققوا أهل الظاهر على تحريمها ولا يدخل في هذه الطريقة من يتعاطاها إلا أن يتوب» (٢).

وممن أفتى بحرمة من المالكية العلامة الشيخ محمد بن فتح الله المالكي حيث قال: لاشك في حرمة (أي الدخان) بلا ارتياب، ويجب على كل من بسطت يده في الأرض الزجر عنه والمنع من استعماله، وهذا الذي أدين الله عليه واعتقده إلى يوم المآب وفي ذلك الغنى عن الإطناب والله أعلم بالصواب» (٣).

وممن حرمه من علماء المالكية الشيخ خالد بن محمد المغربي الجعفري المالكي والقاضي محمد بن عبد الرحمن المالكي من فقهاء السودان. ومنهم القطب العلامة أبو الغيث القشاشي المالكي والشيخ محمد بن محمد المغربي الأصل الإسكندري المولد المالكي المذهب، المدني الدار وكتب فيه رسالة

(١) كما ينقله عنه الدكتور ممدوح جولحة في «التدخين بين العلم والدين» المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) كما ينقله عنه الدكتور ممدوح جولحة في «التدخين بين العلم والدين» المصدر السابق، ص ٤٢، ٤٣.

(٣) المصدر السابق ٤٥.

جامعة. ومنهم القاضي محمد بن عبد الرحمن المالكي^(١).

وذكر الشيخ العلامة صالح الحفني الزفزافي في كتابه فيض الرحيم الرحمن في تحريم شرب الدخان «مجموعة من الرسائل لكبار علماء المالكية وذكر منهم محمد الوالي الفلاتي السوداني صاحب كتاب «عناية الكشف والبيان في ١٣ تحريم شرب الدخان» والشيخ محمد الجمالي المغربي صاحب رسالة «تبيين الغفلان في منع شرب الدخان فرغ من كتابتها في شهر جمادى الأولى سنة ١٢٩٩هـ ومنها رسالة للشيخ الولي المتقن عبد الملك العصامي المالكي سماها «رسالة في تحريم الدخان» فرغ من كتابتها في ١٩ رمضان ١٣٠٥هـ ورسالة للعلامة الشيخ إبراهيم اللقاني بعنوان «نصيحة الاخوان باجتنب الدخان» مكتوبة بخط الشيخ شاهين مفتي السادة الحنفية وهى من أقدم الرسائل في تحريم الدخان حيث تم الفراغ من كتابتها يوم الجمعة ١٥ صفر سنة ١٠٢٥هـ.

وقد أدى تحريم الشيخ اللقاني للدخان إلى أن يأمر السلطان بمنع الدخان وحرقه في سائر الأقطار والأمصار وزجر متعاطيه وعقوبته عقوبة رادعة^(٢).

وجاء في كتاب الدلائل الواضحات للتوجيه^(٣) أن ممن حرم استعمال التتن (الدخان) من علماء المالكية العلامة المحدث عبد السلام اللقاني والفقيه المحدث خالد السنهوري الأزهري والشيخ محمد بن عبد الوارث الصديقي وأكابر علماء المغرب حتى قال بعضهم لا يشربه متدين.

وقال الشيخ خالد بن أحمد بن عبدالله المالكي الجعفري ساكن مكة شرفها الله تعالى: الأرجح، ولا تجوز شهادته وهى باطلة. ولا يجوز الاتجار فيه وقال ايضا: «الدخان حرام لا تجوز شهادة شاربه ولا إمامته، ولا الاتجار فيه»^{(٣)(٤)}. وحرمه الإمام أحمد المهدي صاحب ثورة السودان ووضع

(١) المصدر السابق ٤٥.

(٢) كما ينقله عنه الدكتور ممدوح جولحة في «التدخين بين العلم والدين» المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣) لدلائل الواضحات في تحريم المسكرات والمفترات للشيخ حمود التوجيهي، ص ١٦٧ - ١٧٠.

العقوبات الشديدة على متعاطيه.

علماء الحنابلة:

يقول الشيخ الدكتور ممدوح جولحه في بحثه القيم: التدخين بين العلم والدين المقدم للمؤتمر العالمي للمسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢هـ / ٣-٥ مارس ١٩٨٢) تطرق علماء الحنابلة رحمهم الله إلى هذه المسألة، وقالوا ما يعتقدون أنه الحق، وكان رأي متقدميهم أنه مباح ولكن يقرب من الكراهة التنزيهية وأن تعاطيه خلاف الأولى.

ورأى متأخريهم الجزم بالتحريم، والوعيد والنكير الشديد على شاربيه، ثم ذكر ما قاله علامة الحنابلة ومحققهم الشيخ علي بن يوسف الكرمي المقدسي المتوفى بمصر عام ١٠٣٣هـ (أي بعد دخول الدخان إلى البلاد العربية بفترة يسيرة) في رسالته «تحقيق البرهان في شأن حكم الدخان» التي ذكر فيها أن الدخان مكروه كراهة تنزيهية، وأن الناس انهمكوا عليه «على وجه يشين من الرذائل المخلة بالمرءة، سيما شربه بمجامع الناس كالأسواق والطرقات.

فالذي ينبغي لكل ذي حزم ومروءة ودين اجتنابه على وجه يشين، واجتناب أهله من ذوي الخلعة والبطالة لما يغلب عليهم من فساد أحوالهم وأقوالهم واشتمالهم في أفعالهم على قبائح «وقال بأنه محرم» لمن يضيع فيه ماله ويضر بعائلته أو بغريمه فلا ريب أنه في حقه حرام باتفاق من له خبرة بالنقل» وانتهى إلى القول بكراهته لوجهين أحدهما قياساً على أكل الثوم والبصل لما فيهما من الرائحة الكريهة والدخان أشد خبثاً في رائحته منهما، والثاني لما فيه من التشبه بأهل النار.

وجزم بالكراهة الشيخ مصطفى السيوطي الرحباني في كتابه «مطالب أولى النهى» وهو شرح لكتاب غاية المنتهى للشيخ مرعي بن يوسف الكرمي

(١) المصدر السابق.

(٢) كتاب تهذيب الفروق والقواعد السنية للشيخ محمد علي بن حسين مفتي المالكية، مطبوع على هامش كتاب الفروق للإمام القرافي، ج ١: ٢١٦.

حيث قال: «وأما أنا فلا أشك في كراهته لما قدمناه ولما فيه من النقص في المال ولكراهة رائحة فم شاربه كأصل البصل النيء والثوم والكرات ونحوهما، ولإخلاله بالمروءة بالنسبة لأهل الفضائل والكمالات وكان أحمد لا يعدل بالسلامة شيئاً».

وأما التحليل والتحرير فلم أقطع بواحد منهما لقصر باعي وقلة إطلاعي ولعدم الدليل الصريح»^(١).

وممن قاله بالإباحة الشيخ حسن الشطي صاحب كتاب «تجريد زوائد الغاية والشرح» والمطبوع من مطالب أولى النهي. وألف الشيخ زين الدين عبد القادر الحريري رسالة في إباحة القهوة والدخان وقال فيها: ومن أدعى تحريمه فلا دليل له على ذلك لأن الأصل في الأشياء الإباحة، ودعوى إنه يسكر أو يخدر غير صحيحة فإن الإسكار غيبوبة العقل مع حركة الأعضاء، والتخدير غيبوبة العقل مع فتور الأعضاء، وكلاهما لا يحصل لشاربه. نعم ومن لم يعتده يحصل له إذا شربه نوع غثيان، وهذا لا يوجب التحريم»^(٢).

المحرمون من علماء الحنابلة وهم الأكثر وخاصة في المتأخرين نسبياً وعلماء نجد مجموع على تحريمه منذ عدة قرون.

وممن حرمه من علماء الحنابلة العلامة عبد الرحمن البهوتي الأزهري الحنبلي والشيخ محمد بن بلبان الدمشقي الصالحي والشيخ العلامة مفتي الحنابلة الشيخ عبد الباقي والشيخ أحمد السنهوري والبهوتي والشيخ يحيى بن عطوه^(٣).

وممن حرمه من قدماء الحنابلة شيخ الحنابلة بمصر الشيخ منصور البهوتي المتوفي سنة ١٠٥٥ هـ وصاحب المصنفات الكثيرة مثل شرح الاقناع

(١) مطالب أولى النهي في شرح غاية المنتهى، ج٦: ٢١٧ نقلاً عن بحث: (التدخين بين العلم والدين) للدكتور ممدوح جولة، ص ٥١-٥٣.

(٢) هذا الكلام صحيح فالدخان لا يسبب الإسكار ولا التخدير وإن كان يسبب الإدمان وقد فصلت ذلك في كتابي «التدخين وأثره على الصحة» الدار السعودية بجدة، وتحريمه من جهة ضرره الذي لم يتبين للشيخ في حينه (قبل ثلاثمائة عام أو أكثر).

(٣) الدلائل الواضحات في تحريم المسكرات والمفترات للشيخ حمود التويجري، ص ١٦٧ - ١٦٨.

وشرح زاد المستقنع وغيرها قال: إن أضر بعقل أو بدن فهو حرام وإلا فلا، لكنه بدعة محدثة، وقد قال الإمام أحمد: أكره كل محدث أي تحريماً، وتعاطيه على الهيئة الشائعة مخل بالمروءة».

وقد جزم الشيخ صالح البليهي بتحريم الدخان في حاشيته على زاد المستقنع والمسماة السلسبيل في معرفة الدليل^(٢) وقال عنه إنه مخدر ومسكر (غير صحيح كما أسلفنا) وأنه مضر بالبدن بلا فائدة (وهو حق لا مرية فيه) وأنه مضر بالمال (وهو أمر لا ريب فيه) وأنه ليس من الطيبات بل من الخبائث (وهو حق لاشك فيه).

وقد حكم علماء نجد قاطبة بالتحريم وأنه مسكر ومخدر وعلى شاربه عقوبة شرب الخمر الجلد ثمانين جلدة (أو أربعين) ومنهم من حكم بالتعزير لا الحد. ومع ذلك فقد قال الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب لمن قال: من شربه فقد ارتد وحل دمه وماله بأنه قد جاوز الحد ونفى نفياً قاطعاً أن يكون قد قال مثل هذا القول الواضح البطلان فقال: «من نسب إلينا القول بهذا فقد كذب وافتري».

بل من قال هذا القول استحق التعزير البليغ الذي يردعه وأمثاله، فإن هذا مخالف للكتاب والسنة، بل لو تاب منه ثم عاد إلى شربه لم يحكم بكفره وردته ولو أصر على ذلك إذا لم يستحلّه، والتكفير بالذنوب مذهب الخوارج».

ومن الواضح من هذا القول أن الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرد على من بالغ في التحريم إلى حد التكفير بالذنب وهو قول الخوارج. ولكن الشيخ اعتبر مستحل شرب الدخان كافراً، وهو أمر غريب إذ أن كثيراً من علماء الحنابلة اعتبروا الدخان من المكروهات كراهة تنزيهية واعتبر بعضهم شربه حلال لأنه لم يثبت لهم دعوى الإسكار ولا التفتير (التخدير)، وكلامهم حق فالدخان ليس مسكراً ولا مخدراً وإن كان الدخان مسبباً للإدمان ومضراً بالبدن وإسرافاً وتبذيراً للمال وخبثاً بغیض الرائحة،

(١) ج٢: ١١٤، ١١٥ كما ينقله عنه الدكتور ممدوح جولحة في بحثه «التدخين بين العلم والدين» ص ٥٤-٥٦.

وكلها كافية لتحريمه.

ولكن المضرة لم تكن معلومة متيقنة في تلك الأزمنة الغابرة.. ولذا قال كثير من أولئك العلماء بأنه يحرم لمن يضره في عقله أو بدنه، أما من لم يضره فلا يحرم.

وقال الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب في موضع آخر من كتاب الدرر السنية في الأجوبة النجدية بعد أن ذكر الأدلة على تحريم الدخان فقال: «والذي يشرب التبناك، إن كان شربه له بعد ما عرف أنه حرام، فيضرب بثمانين جلدة ضرباً خفيفاً ما يضره فإن كان شربه وهو جاهل فلا حد عليه ويؤمر بالتوبة والاستغفار» (وهو إنصاف وفيه رأفة وشفقة) ثم قال: «والذي يقول لكم من علماء تهامة أن التتن ليس حراماً ولا حلالاً، فهذا جاهل ما يعرف ما يقول ولا يلتفت إلى قوله». وقال أيضاً: وأما شارب التتن فيؤدب بأربعين جلدة، فإن لم ينته بعد ذلك أدب بثمانين جلدة» «والذي زرع التبناك يؤدب، أو من يوجد في بيته أو متاعه أو يشربه يؤدب» وقال أيضاً: «إذا شهد اثنان على ربح التتن من فم رجل يحد لأن الصحابة حدوا على ربح الخمر»^(١).

ولم يتضح لي في كلامه السابق هل يحد شارب الدخان أم يؤدب وهو التعزير؟ والحد كذلك، مرة قال ثمانين ومرة قال أربعين فإن عاد جلد ثمانين. وليس التتن (التبغ) مالا فيقوم فم من سرقه أو أتلفه فليس عليه شيء فهو كالخمر وآلات اللهو والطرب. هكذا حكم الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب وكذلك حكم أخوه الشيخ حسن بن محمد بن عبد الوهاب^(٢).

وحرمه أيضاً الشيخ حمد بن ناصر بن معمر وقال: «يجلد شارب التبناك أربعين» وممن حرمه الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن بابطين حيث قال: «وأما شارب التبناك فالذي نعتقد تحريمه، وفيه التعزير، ولا يتبين لي

(١-٢) «التدخين بين العلم والدين» للدكتور ممدوح جولحة ص ٥٦ - ٥٨ وفتوى الشيخ محمد بن إبراهيم في حكم شرب الدخان.

أنه يبلغ حد الخمر». وأجاب أيضا فقال: «نرى فيه التحريم لعلتين، أحدهما. حصول الإسكار فيما إذا فقد شارب مدته ثم شربه وأكثر (منه). وإن لم يحصل إسكرار حصل تخدير وتفتير والعلة الثانية: أنه منتن مستخبث عند من لم يعتده»^(١).

وممن حرمه من علماء الحنابلة الشيخ ناصر بن علي العريني وله في تحريمه رسالة مطبوعة كما يقول الدكتور ممدوح جولحه، وحرمه كذلك الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي.

ونظم الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي قصيدة سماها نصيحة الإخوان

عن تعاظمي القات والدخان جاء فيها:
كذا الدخان بأنواع له كثرت
داء عضال ووهن في القوى ولها
سألتهم أحلال ذا الشرب لكم
أجابني القوم ما حلت ولا حرمت
قالوا: مضر يقينا لا محارات
أنافع أم مضر؟ بينوه لنا
قلنا فلاشك أن الأصل مطرد
أليس في آية الأعراف مزدجر
إن تنكروا كون ذا منها فليس لكم
أني لكم ذا وأنتم شاهدون بتخذ
والنهي قد جاء عن التبذير متضحا
جاء بذلك آيات مبينة
فكيف إحراقه بالنار جاز لكم
دع ما يريبك يا ذا اللب عنك إلى

وغير ذلك من نوع الدنيئات
ريح كـريه مـخل بالمروءات
من طيبات أـحلت بالدلالات
فقلت لابد من إحدى العبارات
قالوا: مضر يقينا لا محارات
بأنه الحظر في كل المضرات
لطالب الحق عن كل الخبيثات
إلا ببرهان حق واضح يأتي
ير يليه وتفتير لالات
وعن إضاعة مال في البطالات
مع الأحاديث من أقوى الروايات
يا قوم هل من مجيب عن سؤالاتي
ما لا يريبك في كل المهمات

(١) «التدخين بين العلم والدين» للدكتور ممدوح جولحه ص ٥٦ - ٥٨ وفتوى الشيخ محمد بن إبراهيم في حكم شرب الدخان.

وممن ذكر تحريم التتن من علماء الحنابلة مفتي المملكة العربية السعودية السابق الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله في فتواه عن الدخان ونقل رسالته تلك تاريخ دخول الدخان إلى بلاد المسلمين ونقل كثيراً من الفتاوى في تحريمه وكلها تعتبره مسكراً أو مفترأ وهو ضار بالصحة، وإسراف وتبذير للمال ورائحته خبيثة منتنة. ولم يقتصر رحمه الله على فتاوى الحنابلة بل ذكر فتاوى المحرمين له من الحنفية مثل الشيخ محمد العيني الذي حرم التدخين من الأوجه الأربعة السابق ذكرها (مسكر أو مفترأ، مضر بالبدن، إسراف وتبذير ورائحته كريهة) وذكر منهم أبا الحسن المصري الحنفي. ومن فقهاء الشافعية الشيخ الشهير بالنجم الغزي الشافعي والشيخ خالد بن أحمد من فقهاء المالكية وأبو الغيث القشاش المالكي.

وممن حرمه من علماء الحنابلة الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ حمود التويجري والشيخ محمد بن صالح بن عثيمين والشيخ أبو بكر الجزائري والشيخ عبد الله ابن جار الله.

آراء وفتاوى مماثلة لفقهاء معاصرين

هذا.. وقد صدرت فتوى من فقهاء معاصرين، تتفق مع آراء هؤلاء السابقين..

ومن ذلك: الفتوى الصادرة عن لجنة الفتوى بالأزهر الشريف، والتي نشرتها مجلة التصوف الإسلامي في عددها الصادر عن شهر محرم ١٤٠٥ هـ الموافق أكتوبر ١٩٨٤ م، والتي جاء فيها ما يلي: «... شرب الدخان ثبت يقيناً من أهل المعرفة والاختصاص والمؤتمرات الطبية العالمية ضرره بالصحة، لما يسببه من سرطان الرئة، والحنجرة، والإضرار بالشرابين.. كما أنه ضار بالمال لإنفاقه فيما لا يعود نفعه كما صدر قرار عن المؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة المسكرات والمخدرات، والذي عقد بالمدينة المنورة في الفترة من ٢٧ - ٣٠ من جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ (٢٢-٢٥ مارس ١٩٨٢ م)

بتحريم استعمال التبغ، وزراعته، والاتجار به..

وجاء في فتوى الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، المفتي الأكبر السابق في المملكة العربية السعودية: «... لا ريب في خبث الدخان، ونتته، وإسكاره أحياناً وتفتيره.. وتحريمه بالنقل الصحيح، والعقل الصريح، وكلام الأطباء المعبرين...».

حجة الفقهاء القائلين بالتحريم أو الكراهية التحريمية

استند الفقهاء بتحريم التدخين، والقائلون بكراهته كراهة تحريمية على أسباب وأدلة نسوق منها ما يلي:

- أهل الذكر من الأطباء والباحثين في علم الطب أكدوا ضرره، وكل ما يثبت ضرره فهو حرام.

- إن الدخان مفتر، وهو بهذا يشمل نهى النبي صلى الله عليه وسلم كالمسكر.. لحديث أم سلمة رضي الله تبارك وتعالى عنها: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر».

- رائحة الدخان كريهة، ويتأذى منها غير المدخنين، بل وتتأذى منها الملائكة المكرمون، والإسلام قد نهى عن الإيذاء للغير بالكراهة من الروائح، فجاء في الصحيحين عن جابر رضي الله تبارك وتعالى عنه مرفوعاً: «من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا، وليعتزل مسجداً، وليقعده في بيته».. ورائحة الدخان لا تقل كراهية وإيذاء عن رائحة الثوم والبصل، وفي النهي عن إيذاء الملائكة، ثبت في الصحيحين أيضاً، عن جابر - رضي الله عنه - أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الناس» وفي النهي عن إيذاء الإنسان المسلم عموماً، ورد في رواية الطبراني في الأوسط، عن أنس - رضي الله عنه - بإسناد حسن.. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من آذى مسلماً فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله».

- لا شك أن المال الذي ينفق في التدخين يدخل في دائرة السرف، لأنه إنفاق ليس فيه نفع مباح خال من الضرر... بل فيه ضرر محقق بأخبار أهل الخبرة.. والسرف منهي عنه شرعاً..
- قال الله تعالى عن نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].. والدخان من الخبائث..
- أن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وقال: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وفي التدخين تهلكة وقتل للنفس..
- الحديث الشريف الذي رواه الإمام أحمد وابن ماجه بإسناد حسن: «لا ضرر ولا ضرار» ومادام في التدخين ضرر فهو حرام.

هيئات علمية وعلماء معاصرون يحرمون الدخان (التبغ)

وبمرور الوقت وظهور الأبحاث العلمية المتتالية حول أضرار استخدام التبغ (أكثر من خمسين ألف بحث كما يقول وزير الصحة الأمريكي ايفريت في مقدمته لكتاب تجار الموت حتى عام ١٩٨٥. ويضاف إليها أكثر من ألفي بحث كل عام) اتجه العلماء الذين كانوا يقولون بالكراهة إلى التحريم ولا يكاد يوجد اليوم عالم يعرف أضرار التبغ الصحيحة والمبالغ الخرافية التي تنفق عليه والخسائر الناتجة عن التغيب عن العمل بسببه وفقدان الحياة وكفى بها من خسارة، إلا ويقر بالتحريم.

وقد أجمع العلماء المجتمعون في المؤتمر العالمي الإسلامي الأول لمكافحة المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة في ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ ٣ - ٥ مارس ١٩٨٢ على القول بتحريم كافة طرق تعاطي التبغ مضغاً وسعوطاً وتدخيناً وتحريم زراعته وتداوله وبيعه وشرائه.. ولا بد أن تقوم الحكومات في البلاد الإسلامية بتحريمه ومنعه تدريجياً لعموم البلوى ولا ارتباط اقتصاديات بعض تلك البلاد بزراعته وصناعته. وإبدال زراعته بزراعة الحبوب والفواكه

التي ما أشد حاجة المسلمين لها الذين يعانون من المجاعة في كثير من بلدانهم. وعلى الحكومات أن تسوي بين التبغ وما تسميه مخدرات، حيث إن بعضها منبهات وليست مخدرات مثل القات فهو منبه وليس مخدر، ومثل حبوب الامفيتامين والفنتلين بل والكوكايين، كلها منبهة شديدة التنبيه، ويحرم استعمالها لا لأنها مخدرة بل لأنها تسبب الإدمان وتضر الصحة، وكذلك التبغ بسبب الإدمان ويضر الصحة ولا يوجد أي مبرر علمي لتحريم هذه المواد وتجريم من يتاجر بها دون تحريم وتجريم من يتعامل بالتبغ فجميع هذه المواد المذكورة ليست مسكرة ولا مخدرة (وإن كانت تسميها الحكومات مخدرات) وهي في الواقع منبهة كما يقرر علم العقاقير (الفارماكولوجي). وقد نبهت على ذلك مراراً وتكراراً فيما كتبت وفي المحاضرات العديدة التي ألقيتها حول هذا الموضوع.

وفيما يلي فتاوى بعض أعلام العلماء المعاصرين في التبغ: فتوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رئيس البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد بالملكة العربية السعودية عندما سئل عن حكم الإسلام في شارب الدخان وهل تطلق منه زوجته. فأجاب: «شارب الدخان قد أتى أمراً محرماً لأن الدخان من الخبائث وشربه محرم، ولكن زوجته لا تطلق بذلك لأن المسلم إذا فعل المعصية لا تطلق زوجته بذلك، وإنما عليه التوبة إلى الله سبحانه وتعالى والحذر من العود إليه»^(١).

فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالرياض برقم ١٨٧ وتاريخ ١٤٠٢/٢/٤هـ:

- س: ما هو حكم السجائر والشيشة هل هو حرام أم مكروه؟ وإذا كان حراماً أريد الدليل من كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ما حكم من شرب السجائر والشيشة وهو محرم بالحج والعمرة؟ أرجو الرد مع الدليل وشكراً.

(١) مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد شهر محرم ١٣٩١هـ وقد تكررت فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز حفظه الله بتحريم تعاطي التبغ بأي صورة من الصور وتحريم زراعته وبيعه وتداوله ونشرتها الصحف والمجلات العديدة وأذاعته إذاعة القرآن الكريم من الرياض عدة مرات.

- ج: شرب السجائر والشيشة حرام لما في ذلك من الضرر. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» ولأنهما من الخبائث. وقد قال تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وإنفاق المال في ذلك من الإسراف وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

وإذا لعب الشيطان بالإنسان فشربهما فقد أساء وعليه التوبة والاستغفار عسى أن يغفر الله له ويتوب عليه. وإذا حصل ذلك منه في حج أو عمرة لم يفسد حجه ولا عمرته. وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم^(١).

فتوى فضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين^(٢)

- س: أرجو من سماحتكم بيان حكم شرب الدخان والشيشة، مع ذكر الأدلة على ذلك؟

- ج: شرب الدخان مخرم وكلك الشيشة. والدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقد ثبت في الطب أن تناول هذه الأشياء مضر، وإذا كان مضراً كان حراماً، ودليل آخر قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥].

فنهى عن إتيان السفهاء أموالنا لأنهم يبذرونها.. ولا ريب أن بذل الأموال في شراء الدخان والشيشة أنه تبذير وإفساد لها (أي الأموال) فيكون منهيًا عنه بدلالة هذه الآية. ومن السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن إضاعة المال^(٣).

وبذل الأموال في هذه المشروبات (السجائر والشيشة) من إضاعة المال، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٤). وتناول هذه الأشياء موجب للضرر، ولأن هذه الأشياء توجب للإنسان أن يتعلق بها، فإذا فقدتها ضاق

(١) مجلة الجندي المسلم، العدد ٣٢.

(٢) تذكير النفوس النبيلة بأضرار الشيشة (النارجيلة) للشيخ عبد الله بن جار الله، مكتبة الإصلاح، ص ١٣ - ١٤.

(٣) الحديث رواه البخاري ومسلم.

(٤) حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما.

صدره وضافت عليه الدنيا فأدخل على نفسه أشياء هو في غنى عنها» .
فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية
في حكم التجارة في الدخان والجراك. الفتوى رقم ٧٠٤١ وتاريخ
١٣٩٦/١١/٩هـ^(١).

س: ما حكم التجارة في الدخان والجراك وأمثالهما، وهل تجوز
الصدقة وأعمال البر من أثمانها وأرباحها؟

ج: لا تحل التجارة في الدخان والجراك وسائر المحرمات لأنه من
الخبائث ولما فيه من الضرر البدني والروحي والمالي. وإذا أراد الشخص أن
يتصدق به أو يحج أو ينفقه في وجوه البر فينبغي أن يتحرى الطيب من ماله
لعموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا
لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾
[البقرة: ٢٦٧] وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً»^(٢)
الحديث. وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء:

١ - عبد العزيز بن عبد الله بن باز (الرئيس).

٢ - عبد الرزاق عفيفي (نائب الرئيس).

٣ - عبد الله بن غديان (عضو).

٤ - عبد الله بن منيع (عضو).

فتوى سماحة الشيخ محمود شلتوت (شيخ الأزهر سابقاً)^(٣):

ذكر الأقوال فيه ثم قال: إن الدخان مما يمقته الشرع ويكرهه وأنه مؤذ وضار
وخبث مع ما له من خسارة مالية وكل ذلك يقتضي حظره في نظر الشرع .
وقال: أضرار الدخان في الصحة والمال تقتضي حظره. وإذا كان
التبغ لا يحدث سكرًا ولا يفسد عقلاً غير أن له آثاراً ضاره يحسها شاربه في

(١) المصدر السابق "تذكير النفوس النبيلة بأضرار الشيعة".

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٣) فتاوى شلتوت، ص ٣٨٤، ٣٨٥.

صحته ويحسها فيه غير شارب. وقد حَلَّ الأطباء عناصره، وعرفوا فيه العنصر السام الذي يقضي ، وإن كان ببطء على سعادة الإنسان وهنائه، وإذن فهو ولا شك أذى وضار، والإيذاء والضرر خبث يحظر به الشيء في نظر الإسلام. وإذا نظرنا مع هذا إلى ما ينفق فيه من أموال، وكثيراً ما يكون شارب في حاجة إليها، أو يكون صرفها في غيره أنفع وأجدى، إذا نظرنا إلى هذا الجانب عرفنا له جهة مالية تقتضي في نظر الشريعة حظره وعدم إباحته ومن هنا نعلم أخذنا من معرفتنا الوثيقة بآثار التبغ السيئة في الصحة والمال أنه مما يمقته الشرع ويكرهه.

وحكم الإسلام على الشيء بالحرمة أو الكراهة لا يتوقف على وجود نص بذلك الشيء..... فحيث كان الضرر كان الحظر وحيث خلص النفع أو غلب كانت الإباحة... هذا هو حكم التبغ في شربه، وهو حكمه في زراعته وصناعته ما لم تعرف له فوائد أخرى غير شربه وذكر أنه لا تلازم بين حرمة الشيء وبين نجاسته فالتبغ طاهر وإن كان محرماً.

فتوى الشيخ سيد سابق^(١): أفتى فضيلته بتحريم التبغ بكافة طرق استعماله تدخيناً ومضغاً وسعوطاً لما يسببه من الضرر (لا ضرر ولا ضرار) ولأنه تضییع للمال وتبذیر.

فتوى الشيخ محمد الحامد^(٢): مرجع الحنفية في بلاد الشام فقد أفتى بتحريم الدخان لأنه خبيث ولأن شربه إلقاء باليد إلى التهلكة وأضراره كثيرة كما أثبت الطب الحديث، ومتى ثبت ضرره ثبتت حرمة، ولأنه خبيث الرائحة ولأنه إهدار للمال وسرف وتبذير فيما لا نفع فيه، بل فيه المضرة المحققة. قال وقد ناديت على المنبر بتحريمه منذ زمن بعيد.

فتوى المحدث بدر الدين الحسني الدمشقي (رحمه الله) بتحريم الدخان: وقد نقلها عنه الشيخ محمد الحامد في كتابه: «ردود على أباطيل».

(١) فقه السنة للشيخ سيد سابق.

(٢) ردود على أباطيل للشيخ محمد الحامد، ص ٢٦٩، ص ٣٧٦.

فتوى الأزهر:

جاء في الفتوى الصادرة من لجنة الفتوى بالأزهر بشأن الدخان ما يلي:
«... شرب الدخان ثبت يقيناً من أهل المعرفة والاختصاص والمؤتمرات الطبية العالمية ضرره بالصحة، لما يسببه من سرطان الرئة والحنجرة والإضرار بالشرابين، كما أنه ضار بالمال لإنفاقه فيما لا يعود على الإنسان بالفائدة. وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ما يضر بالصحة والمال، ففي الحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار» لهذا نرى حرمة شرب الدخان واستيراده وتصديره والاتجار به. والله أعلم»^(١).

الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رئيس الإفتاء (السابق) في المملكة العربية السعودية: وقد جاء في فتواه: «لا ريب في خبث الدخان ونتته وإسكاره أحياناً وتفتيره، وتحريمه بالنقل الصحيح، والعقل الصريح، وكلام الأطباء المعبرين»^(٢).

فتوى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي^(٣):

أفتى الشيخ القرضاوي أمد الله في عمره بتحريم تعاطي التبغ في كتابه القيم المشهور «الحلال والحرام في الإسلام» تحت عنوان: «كل ما يضر فأكله وشربه حرام» قال وها هنا قاعدة مقررة في شريعة الإسلام هي أنه لا يحل للمسلم أن يتناول من الأطعمة والأشربة شيئاً يقتله بسرعة أو ببطء كالسم بأنواعه أو يضره ويؤذيه، ولا أن يكثر من طعام أو شراب يمرض الإكثار منه، فإن المسلم ليس ملك نفسه وإنما هو ملك دينه وأمته.. وصحته وماله ونعم الله كلها عليه وديعة عنده لا يحل له التفريط فيها. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا

(١) مجلة التصوف الإسلامي (المحرم ١٤٠٥ هـ / أكتوبر ١٩٨٤ م) كما ينقلها عنها الشيخ حامد جامع في الحكم الشرعي في التدخين، إصدار منظمة الصحة العالمية ١٩٨٨ م، ص ٢٤، ونشرت الفتوى أيضاً في جريدة الجمهورية بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٧٩ م.

(٢) فتوى الشيخ محمد إبراهيم مطبوعة في المملكة العربية السعودية دون ذكر سنة الطبع، والدخان غير مسكر ولا مفتر بمعنى مخدر، وكفي في تحريمه ثبوت الضرر البالغ للمدخن ولمن حوله، وإنفاق الأموال بدون وجه حق، وذلك تبذير منهي عنه.

(٣) كتاب «الحلال والحرام» ص ٦٢.

أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿ [النساء: ٢٩] . وقال تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار» ووفقا لهذا المبدأ نقول إن تناول التبغ (الدخان) مادام ثبت أنه يضر بمتناوله فهو حرام». ثم ذكر إضاعة المال وهو حرام أيضاً.

الشيخ حمود بن عبد الله التويجري صاحب كتاب الدلائل الواضحات على تحريم المسكرات والمفترات. وقد نقل نقولاً طويلة عن العلماء الذين حرموه منذ أن ظهر في حدود الألف هجرية.. ورأى حرمة لأنه مسكر ومفتر ولأنه ضار بالصحة وبالعقل ولأنه مضیعة للمال وإسراف وتبذير ولأن رائحته خبيثة مستقذرة، وفيه الصد عن ذكر الله. وقال إنه يجب فيه الحد (حد المسكر) مع العقوبة الزاجرة التعزيرية للبائع والمروج ومن يزرعه، وأسهب في الرد على من يرون إباحته.

فتوى الشيخ أحمد الشرباصي: ذكر في كتابه «يسألونك» الدخان وأنه محرم تعايطه «وأقل ما فيه إتلاف المال من غير فائدة».

الأستاذ محمد فريد وجدي صاحب دائرة معارف القرن العشرين ذكر بالتفصيل (ج ٢: ٥٢١ - ٥٢٦) وذكر تاريخ حدوثه وانتقاله من أمريكا إلى أوروبا ومن ثم إلى بلاد المسلمين وذكر أضراره وتحدث عن المادة السامة فيه النيكوتين وفعاليتها الشديدة. ونصح المدخنين بالإقلاع عنه وكتب لهم بعض الإرشادات التي تساعد في تركه.

وقد أجمع العلماء الذين شاركوا في مؤتمر المسكرات والمخدرات المنعقد بالمدينة المنورة في ٢٧ - ٣٠ جمادى الأولى ١٤٠٣ هـ / ط ٣ - ٢ - ٥ مارس ١٩٨٢م على تحريمه بناء على:

١ - ضرره الذي أطبق الأطباء على حصوله.

٢ - التبذير وإضاعة الأموال.

٣ - أنه خبيث.

وقد نشرت منظمة الصحة العالمية مكتب الإسكندرية كتابا بعنوان

«الحكم الشرعي في التدخين» ضمنته أبحاثاً وفتاوى لعشرة من علماء مصر المعاصرين، ضمن حملتها ضد التدخين وتوعية الجماهير بأضراره ونشرته عام ١٩٨٨ وفيه فتاوى العلماء الأجلاء:

- الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الجامع الأزهر.
 - الدكتور عبد الجليل شلبي عضو مجمع البحوث الإسلامي.
 - الدكتور حامد جامع أمين الجامع الأزهر سابقا وخبير موسوعة الفقه الإسلامي بالكويت.
 - الدكتور زكريا البري أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية، كلية الحقوق جامعة القاهرة وعضو مجمع البحوث الإسلامية ولجنة الفتوى بالأزهر.
 - الشيخ عطية صقر عضو لجنة الفتوى ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.
 - الشيخ مصطفى محمد الحديدي الطير عضو مجمع البحوث الإسلامية.
 - الشيخ عبد الله المشد: عضو مجمع البحوث الإسلامية ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر.
 - الدكتور أحمد عمر هاشم أستاذ ورئيس قسم الحديث، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.
 - الدكتور الحسيني هاشم وكيل الأزهر سابقا.
 - الشيخ مهدي عبد الحميد مصطفى مدير الإعلام بالأزهر وعضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- وكلهم قد أفتوا بتحريم الدخان وفيما يلي نبذا مما قالوه:

الشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الجامع الأزهر:

جاء في كتاب «الحكم الشرعي في التدخين» لعشرة من كبار علماء مصر المعاصرين، إصدار منظمة الصحة العالمية بحث لفضيلة الشيخ جاد الحق استعرض فيه مواقف الفقهاء، ثم استعرض بعض ما جاء في تقارير الكلية الملكية للأطباء (المملكة المتحدة) ثم قال:

«لما كان ذلك» أي أضرار التبغ «وكان المقرر في الإسلام أن الضروريات

الخمس هي حفظ الدين، والعقل، والنفس والمال، والعرض، وان المسلم منهي بنصوص القرآن والسنة عن أن يتسبب في قتل نفسه، أو يؤدي بها إلى التهلكة. قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]. وقال جل شأنه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].. وكان المسلم مسؤولاً أمام الله سبحانه عن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه، كما جاء في الحديث الشريف «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيما فعل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه»^(١). وكان في الإفراط في التدخين إسراف وتبذير منهي عنه شرعا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦]. وفيه إرهاب وتقتير لغير القادرين ، لأنه يحرمهم من ضروريات الحياة.

وإذا كان ذلك، أصبح واضحاً جلياً أن شرب الدخان وان اختلفت أنواعه وطرق استعماله يلحق بالإنسان ضرراً بالغاً، إن آجلاً أو عاجلاً، في نفسه وماله، ويصيبه بأمراض كثيرة متنوعة، وبالتالي: يكون تعاطيه ممنوعاً بمقتضى هذه النصوص، ومن ثم فلا يجوز للمسلم استعماله بأي وجه من الوجوه، وأياً كان نوعه، حفاظاً على الأنفس والأموال وحرصاً على اجتناب الأضرار التي أوضح الطب حدوثها، وإبقاءً على كيان الأسر والمجتمعات بإنفاق الأموال فيما يعود بالفائدة على الإنسان في جسده ويعينه على الحياة سليماً معافى، يؤدي واجباته نحو الله ونحو أسرته فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف. والله سبحانه وتعالى أعلم».

فتوى الشيخ الدكتور عبد الجليل شلبي عضو مجمع البحوث الإسلامية^(٢)

استعرض الدكتور عبد الجليل شلبي في فتواه «الحكم الشرعي في التدخين» باختصار مواقف الفقهاء من التدخين لعدم إدراكهم لأضراره، ثم قال: «وقد ثبت الآن أن التدخين له أثر كبير على صحة الشخص المدخن،

(١) أخرجه الترمذي.

(٢) الحكم الشرعي في التدخين لعشرة من علماء كبار مصر المعاصرين، إصدار منظمة الصحة العالمية بالإسكندرية ١٩٨٨م ص ١٩-٢١.

وأن أضراره لا تقتصر عليه، بل تتعداه إلى مجتمعه ثم إلى ذريته. وقد وقف الباحثون على أضرار كثيرة لها ذكرتها الكتب والنشرات المختصة».

«وربما لا يظهر على المدخن ضرر صحي وهو في أيام شبابه واكتمال قواه، ولكنه في الواقع يحمل أدواء دفينية بسبب التدخين، تظهر عند شيخوخته وضعفه. وبعض الأطعمة حُرمت لما فيها من الضرر الصحي أو توقعه، فالميتة والدم والسموم كلها محرمة لما فيها من ضرر الجسم. وحُرمت الأفاعي والحيات خشية سمومها ولذا أباح الإمام مالك أكل الأفعى المأمونة السم، فالتحريم إذن لضرر معلوم أو يخشى أن يحدث».

«وحيث ثبت أن التدخين ذو ضرر محقق، أو على الأقل لا يؤمن حدثه، فهو محرم شرعاً، وتحريمه يرجع إلى سببين رئيسيين: وهما إضاعة المال وتعريض الأجسام للأمراض.

كما ثبت أنه لا أثر له في تنبيه الذهن وتنشيط الأجسام، وأنه لا دواء فيه لأي مرض. ولكن المدخنين بعد أن يتورطوا في تعاطي الدخان، يصبح تركه شاقاً عليهم، ويخيل إليهم أنهم يتداوون به، وهو خطأ، لأنه في الواقع يزيدهم مرضاً على مرض».

«وبعد أن قرأت النشرات الطبية العديدة التي توضح آثار التدخين وأضراره الصحية والاجتماعية أقول أنه حرام ويجب على المدخنين أن يقلعوا عنه وعلى غير المدخنين أن يتحاشوه. والله أعلم».

فتوى الشيخ حامد جامع أمين الجامع الأزهر سابقاً وخبير موسوعة الفقه الإسلامي بالكويت^(١):

استعرض فضيلته بإيجاز فتاوى الفقهاء في التدخين منذ ظهوره في أواخر القرن العاشر الهجري وأوائل القرن الحادي عشر وذكر باختصار الفقهاء الذين حرموا التدخين وأشار إلى تحريم لجنة الفتوى بالأزهر للدخان وفتوى المؤتمر الإسلامي العالمي لمكافحة المسكرات والمخدرات بالمنعقد بالمدينة

(١) المصدر السابق، ص ٢٣ - ٢٩.

المنورة (٢٧-٣٠) جمادى الأولى ١٤٠٢ هـ) وهي تحرم استعمال التبغ وزراعته والاتجار به. ثم استعرض أدلة القائلين بالتحريم ثم انتقل إلى القائلين بالكراهة وأدلتهم والقائلين بأن التدخين مباح وأدلتهم. ثم استعرض كلام الأطباء المحدثين في التدخين وذكر أقوال عدد من أساتذة الطب في مصر وغيرها وما يسببه التدخين من أمراض وانتهى إلى القول:

«في ضوء ذلك وإضافة إلى أدلة الفقهاء الذين قالوا إن التدخين حرام، يكون الحكم الشرعي الذي تطمئن إليه النفس أن التدخين حرام لذلك وبما يلي:

١ - إن التدخين يضر صحة الإنسان ضرراً فاحشاً، ويفضي بنفسه إلى الهلاك، وقد نهى الله تعالى عن قتل النفس وإهلاكها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ [النساء: ٢٩]. وقد فهم السلف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن هذه الآية تمنع المسلم من تعريض نفسه للأخطار أو المهالك، ومن ذلك احتجاج عمرو بن العاص رضي الله عنه بها حين امتنع من الاغتسال بالماء البارد حين أجنب في غزوة ذات السلاسل خوفاً على نفسه منه، فقرر النبي صلى الله عليه وسلم احتجاجه وضحك عنده ولم يقل شيئاً»^(١).

وروى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) قال ابن رجب الحنبلي^(٣): وبكل حال فإن النبي صلى الله عليه وسلم إنما نفى الضرر والضرار بغير حق، ومما يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر» أن الله لم يكلف عباده فعل ما يضرهم البتة، ولهذا أسقط الطهارة بالماء عن المريض، وأسقط الصيام عن المريض والمسافر، وأسقط اجتناب محظورات الإحرام كالحلق ونحوه عن كان مريضاً أو به أذى من رأسه وأمر بالفدية، وفي المسند عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أي الأديان أحب إلى

(١) تفسير الطبري، ج/ ١٥٧.

(٢) رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما، ورواه مالك مرسلاً وله طرق يقوي بعضها بعضاً.

(٣) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

الله؟ قال: «الحنفية السمحة» ومن حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إني أرسلت بحنيفية سمحة».

«ومن هذا يتبين أن الضرر نفسه منتف من الشرع، وإدخال الضرر بغير حق كذلك، ويكون الإضرار بالنفس بالتدخين حراماً، لأن النهي من قتل النفس وعن الضرر والضرار ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والنهي يقتضي التحريم إلا لصارف يصرفه عنه، ولا يوجد.

٢ - أن في التدخين إتلاف المال وإضاعته، وقد نهى الشرع عن ذلك، روى المغيرة بن شعبه رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ومنعا وهات ووأد البنات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

«قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: الأكثر حملوا قوله صلى الله عليه وسلم «إضاعة المال» على الإسراف في الإنفاق، وقيده بعضهم بالإنفاق في الحرام، والأقوى: أنه ما أنفق في غير وجهه المأذون فيه شرعاً، سواء كانت دينية أو دنيوية فممنع منه لأن الله تعالى جعل المال قياماً لمصالح العباد، وفي التبذير تفويت لتلك المصالح»^(١).

«وأية إضاعة للمال أبلغ من إتلافه وحرقه حين يحرق التبغ الذي اشترى بهذا المال، ولا يبقى منه إلا الدخان الذي يتبدد في الهواء، والتراب الذي يتناثر على الأرض، والداء الذي يستقر في جسم الإنسان فيضر صحته ويغتال حياته؟ والله سبحانه وتعالى نهى عن التبذير ووصف المبذرين بأنهم إخوان الشياطين في قوله عز وجل: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ [الأنعام: ١٥١] ﴿إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الأنعام: ١٥٢].

قال الإمام الشافعي رحمه الله: التبذير إنفاق المال في غير حقه، ولا تبذير في عمل الخير» وهذا قول الجمهور^(٢).

(١) فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ١٠/٣٣٥.

(٢) تفسير القرطبي، ج ١٠/٢٤٧.

«والمال الذي في أيدي الناس هو مال الله وهم مستخلفون فيه، فلا ينبغي أن ينفق إلا في طاعة الله تعالى. قال عز وجل: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧]. وفي تفسير الآية يقول القرطبي رحمه الله: دل على أن أصل الملك لله سبحانه وتعالى، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله، فيثيبه على ذلك الجنة»^(١).

«وإنفاق المال في التدخين ليس طاعة لله تعالى ولا إرضاء له عز وجل. وإن الاقتصاد الوطني، كما قرر الخبراء، يتأثر بنسبة أيام العمل التي تضيع بسبب أمراض التدخين وتبلغ ملايين الأيام، وبما ينفق على التدخين، وعلاج الأمراض التي يسببها التدخين، وقد يكون الفرد أسرته بحاجة إلى ما ينفق في التدخين وعلاج آفاته، فيضيع الفرد ماله، ويضيع من يعول و«كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت» كما قال صلى الله عليه وسلم^(٢).

٣ - إن الدخان من الخبائث التي نهى عنها في قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والدخان خبيث عند ذوي الطباع السليمة، وخبثه من حيث مذاقه المر ورائحته الكريهة، قال الشيخ عيسى: «له رائحة كريهة وانكارها عناد»^(٣).

وخبث الرائحة أهون مضاره، فما يسببه من أمراض وعلل أشد ضرراً وأوخم عاقبة من طعمه المر ورائحته الكريهة وأضراره البالغة وعواقبه الوخيمة، ويكون حراماً. والله تعالى أعلم.

فتوى الدكتور زكريا البري (أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بحقوق القاهرة وعضو مجمع البحوث الإسلامية وعضو لجنة الفتوى بالأزهر):
استعرض بإيجاز شديد اختلاف الفقهاء في التبغ حيث حرمه كثير منهم

(١) تفسير القرطبي، ج ١٧/ ٢٣٨.

(٢) حديث صحيح رواه أبو داود وغيره عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رواه مسلم في صحيحه بمعناه: رياض الصالحين ١٤٦.

(٣) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، ج ١ / ١٨٩ - ١٩١.

وأفتى آخرون بالكراهة التنزيهية وذهب آحاد منهم إلى حله وجواز تعاطيه، كما ذهب بعض الفقهاء إلى أن شرب الدخان تعتريه الأحكام الخمسة فيكون حراماً إذا تحقق الضرر ويكون مكروهاً إذا كان يضر متعاطيه ضرراً قليلاً أو محتملاً، ويكون مندوباً إذا كانت له فائدة ويؤدي إلى تحسن الأداء والعمل ويكون مباحاً إذا استوى حال تعاطيه، شرب أم لم يشرب، ويكون واجباً إذا تعين بقول طبيب وهو أمر لا يمكن حدوثه في العصر الحديث. (سبق لبعض الأطباء في القرون الماضية أن توهبوا للتبغ منافع.. انظر فصل تاريخ التبغ). ثم ذكر أن الطب اليوم قد حسم المسألة وأوضح ضرر التدخين وأن الأطباء في هذه القضية هم المرجع فإذا تضافرت أقوالهم على ضرره وجزموا بذلك حرم استخدام التبغ. ثم قال:

«الآن وقد حسم أهل الذكر والاختصاص الطبي الأمر فإن حكم شرب الدخان بصفة عامة يدور بين الحرمة والكراهة التحريمية لمن يبدأ في شربه. ومراعاة لأحوال كثير من الناس. الذين اعتادوا شربه في وقت ساد فيه القول بحله، وكانت لهذه العادة سيطرة وتأثير عليهم، وقد يكون في تركه مرة واحدة كما فعلت أنا، صعوبة ومشقة زائدة غير محتملة عندهم، يكون الحكم بالنسبة إليهم هو وجوب التدرج في تقليل الكمية التي اعتادوا شربها، حتى يصلوا إلى القدر الضئيل الذي يخفف ضرره أو ينعدم، أو يصلوا إلى الامتناع عنه امتناعاً مطلقاً، بحسب الوسع والطاعة، وفي حدود ظروفهم الصحية والمالية، ومع اختيار أخف الضررين باختيار الأنواع وطريقة الشرب التي تقل ضرراً، وقد فع وي فعل ذلك كثيرون استجابة لإحساسهم بمضاره أو امتثالاً لنصائح الأطباء.

وعليهم أن يبتعدوا عن شربه في المجتمعات، والأماكن المغلقة، بعد أن تبين أن ضرر شربه لا يقف عند صاحبه بل يتعداه إلى غيره، وإذا كان الشارب يضر نفسه ولا يبالى، شأن من لا يحتكمون إلى عقولهم بل إلى شهواتهم، فليس له أن يضر غيره، ولا ضرر ولا ضرار، والإسلام حريص على

نظافة البيئة فهي من حقوق الإنسان.

وقد بدأت في اتخاذ إجراءات رفع دعوى تعويض على المسؤولين عن التراخي الشديد في تنفيذ القانون الذي صدر أخيراً، بعد أن ناديت به في مجلة «لواء الإسلام» الدينية، ثم في صحيفة «الأخبار» واسعة الانتشار، وفي صفحتها الأولى. فعلاج الأمراض الاجتماعية بمجرد إصدار قانون يبقى على الورق أمر له آثاره الخطيرة، وأهون منه ضرراً عدم إصدار مثل هذا القانون. هذا هو حكم شرب الدخان في هذا الزمان، ويبنى عليه حكم الاتجار فيه، الذي يدور أيضاً بين الحرمة والكراهة التحريمية، بالنسبة لمن يريد البدء في هذا الاتجار، لأنه حينئذ يتاجر في حرام ضار، أو في مكروه كراهة تحريمية، تقف على حدود الحرام.

أما من نظموا حياتهم على الاتجار فيه بصورة أساسية أو تبعية، واعتمدوا عليه في تدبير مواردهم المالية، فانه تقديراً لحاجتهم وبقدرها. ينبغي عليهم التدرج في عدم الاتجار به شيئاً فشيئاً، مع الامتناع عن بيعه للشباب الذين يحاولون تقليد غيرهم في عادة ضارة، ويريدون البدء في شربه، ولم ينقصهم شيء إذا لم يشربوه، ثم الاعتماد شيئاً فشيئاً في كسب أرزاقهم على الاتجار في الحلال الطيب النافع، إلى أن تنتهي هذه المرحلة الانتقالية من جيل اعتاد شربه، إلى أجيال أخرى ينبغي أن لا تشربه.

ويجدر إصدار قانون ينظم الاتجار في الدخان، بحيث يقصر بيعه وشربه مؤقتاً على من أدمنوا شربه، تمهيداً لمنعه باتاً، مع عدم إصدار تراخيص جديدة بالاتجار فيه، ومعاونة التجار الحاليين في الانتقال إلى الاتجار بغيره، وتدبير موارد مالية للدولة تعويضاً عن مواردها من تجارة الدخان، وسيكون في الوفر العظيم الذي يحققه منع شرب الدخان متسع لها ولأكثر منها.

وعلى الله قصد السبيل والله ولي التوفيق.

فتوى الشيخ عطية صقر (عضو لجنة الفتوى ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر)

وقد بدأ الشيخ عطية بحثه بأهمية مكافحة التدخين سواء كان حراماً أم مكروهاً. لأنه قد ثبت بما لا جدال فيه ضرر التدخين على الصحة. وقد أمر الإسلام بالابتعاد عن كل ما يضر صحة البدن من طعام وشراب. كما عني الإسلام بالمحافظة على المال.. وفي التدخين إحراق للمال. وهو إسراف قد تضافرت الأدلة على منعه. ثم قال: «ومن هذا المنطق نقول: إن مكافحة التدخين تقوم على دعامتين أساسيتين، هما الوقاية والعلاج. والوقاية تستهدف الحيلولة دون الوقوع في خطره. كما تحول دون الاستمرار فيه، وذلك بالنسبة لمن شرعوا في تجربته ولم يتوغلوا فيها. والعلاج هو محاولة إنقاذ من وقعوا في براثن الخطر، ولكل من الوقاية والعلاج أساليب ومظاهر نلقي عليها بعض الضوء من وجهة النظر الإسلامية.

ونبه فضيلته على أهمية التوعية، وهى من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي هو من خصائص الأمة المحمدية التي جعلها الله خير أمة أخرجت للناس. وينبغي توضيح أضرار التدخين بأسلوب علمي، وتوضيح أضراره الاقتصادية على الدول وخاصة دول العالم الإسلامي (وهي من الدول النامية الفقيرة في أغليبيتها).

ثم يأتي بعد التوعية ومعها دور القوانين التي تسن لمكافحة التدخين. ولا بد من التدرج في التحريم لعموم البلوى. ولا بد أيضاً من القدوة وخاصة من الأطباء والعلماء والدعاة ورجال الإعلام والكتاب قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف] وقال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤].

ولا بد من توزيع الأدوار وان تكون برامج التوعية ضد التدخين هادفة وهادئة وعلمية وان تشترك في ذلك أجهزة الإعلام المختلفة ووزارة الصحة،

ووزارة التربية والتعليم وأن تدخل المعلومات التدخين في المناهج المدرسية. وأن يشترك العلماء والدعاة والوعاظ وخطباء المساجد في هذه الحملات المستمرة، إذ تكون فائدة الحملات الموقوتة محدودة حيث ينساها الناس بعد فترة وجيزة مثل أسبوع المرور وأسبوع الشجرة.. الخ.

ولابد أن تتنوع أساليب التوعية حتى لا يتبلد الحس وأن يستعمل فيها كل جديد مبتكر ولكل بيئة ما يناسبها وخاطبوا الناس على قدر عقولهم.

ويحتاج العلاج إلى العلم والصبر والمثابرة وإلى التدرج في مداواة مدمن النيكوتين وإيجاد عيادات خاصة لمعالجة المدمنين ومساعدتهم في التخلص من إدمانهم، فإدمان النيكوتين شبيه بإدمان المخدرات.. وكلاهما يحتاج إلى أن يكون المعالج متديراً تدريباً عالياً ومحيطاً بأبعاد المشكلة ولديه القدرة على تفهم مشكلات المدمن والتعاطف معه واستخدام كافة طرق العلاج المتاحة.

ثم ذكر بعض الأمثلة على القرارات والتشريعات التي ينبغي أن تتخذها الدول لمكافحة التدخين ريثما يتم منعه نهائياً.

- ١ - منع بيع السجائر لصغار السن.
- ٢ - وضع تحذيرات على علب السجائر بأساليب مختلفة.
- ٣ - تخفيض نسب المواد الضارة في الدخان.
- ٤ - تفضيل غير المدخنين على غيرهم في تولي المناصب، وبخاصة القيادية منها، وفي الترقيات والمنح والامتيازات الأخرى، تشجيعاً لغيرهم على الاقتداء بهم.
- ٥ - حظر التدخين في الأماكن العامة كالحدائق ووسائل الانتقال المشتركة والاجتماعات المغلقة، وذلك لحماية حق الناس في التمتع بجو نظيف، كما يحظر في الأماكن الخطرة التي فيها مواد قابلة للاشتعال، وذلك لحماية الأموال والأرواح.
- ٦ - الحد من إنتاج الدخان وترويجه، وذلك بفرض الضرائب على المنتجين والمستفيدين منه.

٧ - الحد من الإعلان عن السجائر بالوسائل الشديدة التأثير، كالتلفزيون والملصقات.

٨ - منع من يظهرون على الشاشة من التدخين، حتى لا يكون في ذلك إحياء للمشاهدين بأنه أمر عادي مألوف لا خطورة فيه، ومن سمات كبار الشخصيات.

٩ - وضع عقوبة رادعة تتناسب مع حجم المخالفات للقرارات. إن هذه القرارات وأمثالها حق للحكومة بل من الواجب عليها أن تصدرها حفاظاً على مصلحة الدولة، ومن الواجب على الشعب أن يحترمها وينفذها فالله سبحانه وتعالى يقول ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٩] وهي طاعة في معروف لا في معصية. ونبه فضيلته أن تكون للقرارات هيبتها واحترامها، ولذا لا بد من مراقبة تنفيذها وعدم التهاون مع من يستهين بها ولا ينفذها.

فتوى الشيخ مصطفى محمد الحديدي الطير (عضو مجمع البحوث الإسلامية)

«التدخين أمر مستحدث ، فقد نص الإمام اللقاني في رسالة في شأنه، على أنه ظهر في أواخر القرن العاشر الهجري، ولهذا لم ينزل نص قرآني بخصوصه كما نزل بشأن الخمر التي كانت شائعة وقتئذ، فظن كثير من الناس أن شربه مباح، فأقبلوا عليه يتعاطونه تدخيناً في لفافات أو على النارجيلة (الشيشة) أو الجوزة، أو استنشاقاً بمسحوقه أو مضغاً له.

والواقع أن الناس مخطئون في زعمهم أنه حلال، لخلو القرآن عن بيان حكمه بخصوصه، فإن مصدر الأحكام في الإسلام إما نصوص خاصة بموضوع الحكم، وإما نصوص عامة تتناولها وتتناول سواء مما كان على شاكلته، وإما الإجماع وإما القياس، وهذا ما تمتاز به الشريعة الإسلامية.

والقرآن والسنة هما المصدران الرئيسيان للأحكام في الإسلام، وقد جاء فيهما ما يدل على حرمة لأنه ضار بالصحة حالاً أو مآلاً، وكل ما كان

كذلك فهو حرام في جميع الشرائع، وبخاصة شريعة الإسلام، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] فهذه الآية بعموم نصها تقتضي النهي عن كل فعل يؤدي بصاحبه إلى التهلكة، ويدخل في ذلك الدخان لما سنبينه بعد، وقال صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» فهذا نفي مراد منه النهي والتحريم لكل ما يضر النفس أو الغير، وتناول الدخان يضر النفس بيقين، وكل ما يضر النفس حرام نصاً وعقلاً.

أعلنت منظمة الصحة العالمية الحرب على شرب الدخان لأضراره، وجعلت لها هذا الشعار: «التدخين أو صحتك، عليك أن تختار». وأعلن خمسة عشر ألف طبيب في بريطانيا أنهم تركوا الدخان لثبوت أضراره، وأعطوا المثل والقذوة لغيرهم.

«ولقد أجمع الأطباء الموثوق بهم في العالم، على أن التدخين ضار بالمدخنين، ولهذا ألزمت الحكومات المتمدينة بحكم القانون شركات التبغ أن يكتبوا على كل علبة منه التحذير الآتي: «للتدخين أضرار أكيدة على الصحة، إذ يسبب حدوث السرطان وأمراض القلب والصدر وغيرها من الأمراض».

وقد ذكر الأطباء مضار التدخين لمختلف أجهزة البدن بالتفصيل.

وكما أن التدخين ضار بالصحة. ففيه تبذير للمال وإضاعته في الضرر، قال الإمام الشافعي: إن التبذير إنفاق المال في غير حقه، وقال أشهب عن مالك: التبذير هو أخذ المال من حقه ووضعه في غير حقه، وقال أشهب عن مالك: التبذير هو أخذ المال من حقه ووضعه في غير حقه، وهو حرام لقوله تعالى في سورة الإسراء ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ (٣٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ [الإسراء: ٢٦، ٢٧].

أي: ولا تبذر في المال تبذيراً إن المبذرين كانوا في حكم الله إخوان الشياطين في سعيهم في الأرض فساداً، أو في أنهم يقرنون بهم في النار، وكان الشيطان لربه كفوراً، ومن كان كذلك فلا تحل متابعتة في الإفساد في الأرض بإضاعة المال في غير حقه.

خلاصة حكم الإسلام في تناول الدخان:

يتبين مما سبق أن الدخان على أي وجه، يستتبع عاجلاً أو آجلاً أمراضاً شتى أخطرها أمراض القلب والسرطان في الجهازين التنفسي والبولي، كما أن فيه تبذيراً وإنفاقاً للمال في غير حقه، فلذلك يكون حراماً شرعاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ ٣٦ ﴿إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ ٣٧ ﴿[الإسراء]﴾.

وحيث كان أمر الدخان كذلك فيجب الامتناع عن تناوله شرعاً وعقلاً، والله تعالى أعلم.

فتوى الشيخ عبد الله المشد

(عضو مجلس البحوث ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر)

بدأ فضيلته الفتوى بذكر أن الدخان أمر مستحدث ولذا فلا يوجد فيه نص صريح من كتاب الله أو سنة رسوله غير أن علماء الأصول قسموا الحرام إلى حرام لذاته وعينه وإلى حرام لغيره ثم ذكر تفاصيل كل نوع منهما. ثم تحدث عن الضرورات الخمس ووجوب المحافظة عليها ثم قال: وبما تقدم، ظهرت أهمية النفس والعقل والمال، وأنه لأهمية هذه الضرورات الثلاث في تقدم الحضارة وازدهارها كان خلق الله لها وإيجادها ضرورياً من الضرورات الخمس، وكان أنزال الأحكام للمحافظة عليها والعمل على صيانتها وكمال حمايتها واجباً شرعياً، كما كان إتلاف شيء منها أو الاعتداء عليها محرماً شرعاً.

وحيث ثبت أن شرب الدخان وتعاطي السموم المخدرة بإجماع العقلاء، والمختصين من الأطباء ضار بالنفس، والعقل، والمال، ويؤدي إلى إتلافها، أو الاعتداء عليها بتعطيلها وضعف إنتاجها كماً أو كيفاً وجب الحكم بتحريم تناولها، وتحديد عقوبة رادعة للجالبين لها والمتجرين فيها والمتعاطين لها، كثر ما تعاطوه أو قل، فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وتكون زاجرة لغيرهم، كل بما يناسبه وهي عقوبة تعزيرية يقررها ولي الأمر. فإن

الله سبحانه لم يخلق في الكون النفس البشرية والعقل المبدع، والمال، ولم ينزل الأحكام لصيانتها والعقوبات لمن انتهك حرمتها.. عبثاً، وإنما خلقها وحماها ونهى عن إتلافها لتحقيق مصالح العباد.

ثم ذكر أسماء بعض العلماء القدامى الذين حرّموا التدخين وأدلتهم وأدلة المجوزين لشربه ثم ذكر بعض العلماء المحدثين الذين حرّموا التدخين مثل الشيخ الدكتور محمد الطيب النجار والشيخ زكريا البري ولجنة الفتوى بالأزهر ثم علق على ذلك بقوله:

«وبعرض هذه الآراء عرضاً دقيقاً يتبين لنا:

أولاً: أن القائلين بحرمة تعاطي الدخان والاتجار فيه قد أصابوا في بيان الحكم، وأصاب بعضهم في الاستدلال على حكم التحريم، بضرره للنفس والعقل والمال، وثالثها مما أوجب الشارع المخافة عليه، وحرّم الاعتداء عليها بالإتلاف والضرر، وأوجبوا التعزير عليها بما يراه ولي الأمر من عقوبات تناسب جرائمهم على أنفسهم وعقولهم وأموالهم.

أما ما ذكروه من أدلة التحريم من مثل قولهم: حرام لأنه ليس دواء ولا غذاء، وأنه مفتر وكل مفتر مسكر وكل مسكر حرام، وقولهم حرم للتشبه بالكفار أو الشيطان، أو أنه بدعة أو أنه خبيث الرائحة، أو أنه يجتمع عليه الفساق، أو أنه عام البلية، وآلة من آلات العذاب، أو أن شاربها يظهر في صورة قبيحة أو في صورة شيطان، أو أنه يدخل في البدن، وأنه متولد من نار، أو أن حرّمته ثبتت بإجماع الأئمة والفقهاء... فكل ذلك لا تثبت به حرّمته، لأن الحرام عند الحنفية: ما ثبت حرّمته بدليل قطعي الثبوت والدلالة، وعند أحمد: ما تيقن من حرّمته، وما ذكروه من أدلتهم ليس فيه دليل قطعي الثبوت والدلالة على التحريم.

وأما ما استدل به المبيحون والقائلون بالكراهة فهو:

أولاً: لا يصح، لأن قولهم الأصل في الأشياء الإباحة ليس متفقاً عليه بل ذهب فريق آخر إلى أن الأصل في الأشياء الحظر والتحريم. والعمل بهذه

القاعدة يصح فيما إذا لم يكن هناك أدلة قاطعة على وجوب المحافظة على النفس والعقل، والمال وحرمة إتلافها والاعتداء عليها أما وقد وردت في ذلك الأدلة القاطعة المتقدمة فلا محل للاستشهاد بالقاعدة ولا القول بأنه لم ترد أدلة على التحريم.

ثانياً: الاستشهاد بأن الأصل في المنافع إباحة الاستعمال، وفي المضار التحريم صحيح، وهو دليل عليهم وليس دليلاً لهم، فقد ثبت ضرر التدخين والمخدرات والاتجار فيها بما لا يدع مجالاً للشك.

فمن الناحية المالية مثلاً تستورد مصر من الدخان من أمريكا فقط خمسة وسبعين ألف طن تأخذ الدولة رسوماً عليها من شركة الدخان بالقاهرة خمسمائة مليون من الجنيهات.

وقد تحقق أنها ضارة بصحة المصريين وعقولهم وأموالهم ويمكن مقابلة ذلك بما تدفعه ثمناً للأدوية وعلاجاً للأمراض التي يسببها شرب الدخان وإقامة المستشفيات ولاشك أنها ستزيد كثيراً على المليار.

هذا إلى ما أثبتته الأطباء جميعاً نتيجة للكشف والأشعة والتحليل من الأضرار، مما أصبح حقيقة علمية يجب شرعاً العمل بها، وتجنب شربه والاتجار فيه بعد أن ثبتت يقيناً تسببه في أمراض: سرطان الرئة والشفة واللسان والبلعوم والمرىء والمثانة، والتهاب الشعب الهوائية، وأمراض الأوعية الدموية والقلب، والشرابين، وأن ٨٠٪ ترجع وفاتهم إلى هذه العلل وبخاصة في الدول النامية، وأثر شرب المرأة له على جنينها، وها هي ذي أقوال الأطباء في أضراره.

ثم استعرض مجموعة من الأمراض التي يسببها التدخين والتي أصبحت معروفة والتي استعرضناها في مواضع أخرى^(١)^(٢) ثم انتهى إلى القول: وبذلك يثبت يقيناً بالأدلة القطعية أن التدخين ضار بالنفس والعقل

(١) د. محمد علي البار: التدخين وأثره على الصحة، الدار السعودية - جدة، الطبعة الخامسة.

(٢) د. محمد علي البار: التبغ: تجارة الموت الخاسرة (تحت الطبع).

والمال ضرراً بالغاً يؤدي إلى إتلاف هذه الضرورات، التي أمر الله بوجوب المحافظة عليها وعدم إتلافها أو الاعتداء عليها بما يضرها، ومن هنا وجب تحريم الدخان في جميع صورته وأنواعه تحريماً قطعياً، حرصاً على صحة وحياة وأموال الأفراد والمجتمعات.. هذا وبالله التوفيق.

فتوى الشيخ الدكتور أحمد عمر هاشم

(أستاذ ورئيس قسم الحديث بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر)

قال: «إن الإسلام يحل الطيبات ويحرم الخبائث، ويدعو المؤمنين أن يكونوا أقوياء، لا أن يضعفوا قوتهم بالتدخين وغيره من العادات الضارة، التي تضعف الصحة والعقل وتورث الفتور والإدمان.

وخطورة «التدخين» لا تكمن في كونه مسكراً، فهو غير مسكر، ولا في غلاء سعره، ولا في الأضرار الصحية الواضحة فيه فحسب... وإنما تكمن خطورة التدخين في سرعة الإدمان بالنسبة للمدخنين، إذ سرعان ما يتمسك بتلك العادة كل مدخن، لا يستطيع أن يصبر بدونها جزءاً كبيراً من الوقت.. كما يكمن خطرهما في سرعة انتشارهما وسهولتهما، وإمكانية تعاطي الدخان في كل وقت.

وللتدخين كذلك أخطار أخرى على الجهاز التنفسي اكتشفها الطب الحديث منها: سرطان الرئة، وسرطان الحنجرة، والالتهاب الشعبي (القصبي) المزمن، وجلطات القلب، وجلطات الأوعية الدموية للمخ.

كما أن للتدخين أخطاراً على الجهاز الهضمي منها: سرطان الشفة وسرطان الفم والبلعوم والمريء وقرحة المعدة والإثني عشري، وسرطان البنكرياس. كما أن له أخطاراً على الجهاز البولي مثل أورام المثانة الحميدة، وسرطان المثانة، وسرطان الكلى.

إذ اتضح لنا هذا فإن الإسلام يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» وقال صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»

وفي الحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر» وهذه النصوص من القرآن والحديث حين تواجه بالأضرار السابقة لاشك أن مقدماتها تنتج لنا نتيجة واحدة هي أن التدخين حرام.

ولئن لم يقل العلماء قديما بحرمة التدخين فذلك راجع إلى أنهم لم يكونوا قد اكتشفوا تلك الأضرار. ولكي يتضح الأمر أكثر، أوضح رسالة الإسلام في مقاومة الإدمان للتدخين وغيره، ودعوة الإسلام إلى الحفاظ على الصحة، حتى نرى من خلال البنود التالية إن التدخين مناقض لها، ومناف للصحة. بل هو دعوة للهلاك وضياع المال والصحة.

ثم استعرض اهتمام الإسلام بصحة الأبدان ووقاية الصحة وأهمية التداعي، ثم استعرض كلمة الإدمان ومعناه المداومة على الشيء. وأوضح تحريم الإسلام للخمور وأضرارها وانتقل بعدها إلى المخدرات والتدخين لأنها جميعا تشترك في تسبب الإدمان وبين أضرارها ومخاطرها على الفرد والمجتمع.. ثم انتقل إلى ظاهرة التدخين، وهي أكثر المواد انتشاراً وتحريمها داخل في قوله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» ونهيه عن كل مسكر ومفتر، واعتبرها مفتر إذ لا جدال في أنها غير مسكرة، ودعا إلى التعاون بين الدولة وكافة أفراد المجتمع للتخلص من ظاهرة الإدمان على التبغ والمخدرات والمسكرات. ثم قال:

حكم الإسلام في التدخين

- ومما سبق يتضح لنا أن الإسلام عني بالصحة ووجه الإنسان إلى أساليب السلامة.

- كما دعا الإسلام إلى الوقاية من الأمراض، فالوقاية خير من العلاج.
- وناهض الإسلام الإدمان، حتى لا تستبد العادات السيئة بالناس، وبما أن التدخين أكبر العادات السيئة ومن أخطرها، فإن الحكم على شاربه يترتب على أمور يجدر بنا أن نشير إليها، وننوه بها:

أولاً: ما يلاحظه شارب الدخان من فتور، وحديث أم سلمة في ذلك

صريح: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل مسكر ومفتر» ويشعر بهذا الفتور من يشربه لأول وهلة، أو يشربه متقطعاً، أو ينقطع عنه ثم يشربه، وكذلك من يداوم على شربه إذا امتنع بعض الوقت ثم عاد لشربه فيشعر بدوران رأسه وفتوره.. والحقيقة أن التفتير حاصل في التدخين بصفة دائمة ولجميع من يتعاطاه، ولكنه قد لا يبدو لبعض المدخنين.

ثانياً: إن في التدخين إسرافاً وتبذيراً وضياعا للمال وقد نهى الإسلام عن الإسراف فقال تعالى: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ (٢٣) إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ﴿[الإسراء: ٢٦، ٢٧]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩].

ثالثاً: في التدخين إضاعة للمال، وقد حرم الإسلام إضاعة المال، وفي الحديث الصحيح يقول الرسول: «إن الله تعالى يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً: فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم، ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

فإضاعة المال محرمة، فإذا نظرنا إلى التدخين وجدناه حرقاً للأموال وإشعاعاً للنار فيها دون عائد يعود على الصحة أو الوطن.

رابعاً: الضرر الصحي للتدخين، وحيث كشف الطب الحديث والعلم أن في التدخين أضراراً صحية وأنه يسبب العديد من الأمراض. فمما لاشك فيه أنه يكون محرماً. ولننظر إلى تقرير الكلية الملكية للأطباء بالملكة المتحدة (بريطانيا) والصادر في عام ١٩٧٧م: «إن كمية النيكوتين الموجودة في سيجارة واحدة كفيلة بقتل إنسان في أوج صحته لو أعطيت له هذه الكمية بواسطة إبرة في الوريد».

كما يؤكد تقرير منظمة الصحة العالمية والصادر في عام ١٩٧٥، «بأن عدد الذين يلاقون حتفهم أو يعيشون حياة تعيسة من جراء التدخين، يفوقون دون ريب عدد الذين يلاقون حتفهم نتيجة الطاعون والكوليرا والجذري

والسل، والتيفود والتيفوس في كل عام».

ويؤكد التقرير أن «الوفيات الناتجة عن التدخين هي أكثر بكثير من جميع الوفيات بالأمراض الوبائية مجتمعة».

ويقول تقرير منظمة الصحة العالمية «إن التوقف عن التدخين سيؤدي إلى تحسين الصحة وإطالة الأعمار بما لا تستطيعه جميع الوسائل الطبية مجتمعة».

وإذا تبين لنا ضرر التدخين على حياة الإنسان بمثل هذا القدر فإنه مما لا شك فيه أن يكون محرماً، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وبمثل هذه النسبة يكون التدخين إلقاء بالنفس إلى التهلكة.

وبما أن في التدخين ضرراً للنفس وضرراً للغير، لأن المدخن ينفخ الدخان في الهواء المحيط به، في أسرته أو في المجلس الذي هو فيه، فيضر بالآخرين ممن لم يخنوا وقد نهى الإسلام عن ضرر النفس وعن الأضرار بالغير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار».. والله تعالى أعلم.

فتوى الشيخ الدكتور الحسيني عبد المجيد هاشم (وكيل الأزهر سابقاً) وقد استهل الشيخ الحسيني فتواه باهتمام الإسلام برعاية الصحة ونهيه عن ورود موارد الهلكة وأن في شرب الدخان إلقاء بالنفس للتهلكة وضرر بالصحة ويجعل رائحة الفم كريهة خبيثة، وفي تعاطيه إسراف وتبذير للمال، وهو أمر منهي عنه. ثم قال:

«وإذا كان الإسلام حافظ على الصحة على هذا النحو السابق، وكان في التدخين إضرار بالصحة، فلاشك أنه يكون حينئذ محرماً، خاصة وأن في التدخين استهلاكاً للطاقة الإنتاجية، لتأثيره على الصحة، فيقل الإنتاج تبعاً لضعف الصحة» ثم استعرض بعض الأضرار الصحية للتدخين على من يدخن ومن يجاوره ثم قال:

وبعد أن استعرضنا أضرار التدخين، وعرفنا ما يترب عليه من أضرار صحية، وما ينتج عنه من أمراض وضياع لصحة الإنسان، وضياع للمال،

يحاربوا هذه العادة الضارة المهلكة، وأولى بأصحاب الأموال أن يوجهوا أموالهم إلى المشروعات النافعة، وأن ينفقوا منها على الفقراء والمحتاجين، ونقول للجُمهرة العريضة من عمالنا وشبابنا الذين يدخنون . وما أكثرهم: إنكم بهذا التدخين تبددون أموالكم وتضعونها في غير وجهها الصحيح، وهذا إسراف وتبذير، وقد حرم الإسلام الإسراف والتبذير. وإنكم تقدمون على هلاك صحتكم وإلحاق الضرر بها، وقد نهى الإسلام عن كل ما فيه ضرر.

وعليكم أن تقلعوا عن هذه العادة السيئة الضارة، وأن تتوبوا منها وأن ترجعوا إلى الله سبحانه وتعالى. والإقلاع عن التدخين ليس أمراً صعباً ولكنه أمر سهل وميسر. ويمكن لكل إنسان أن يقلع ويتوب، وحسبه أن يتعود على الإقلاع والتوبة ومحاربة النفس في أيام شهر رمضان، حيث يكف عن الطعام والشراب وسائر ما يشتهي.

فإلى كل إنسان مسلم، وإلى كل مسلمة وإلى كل شاب وعامل أقول لهم: توبوا عن التدخين وارجعوا إلى الله، واقلعوا عن هذه العادة الضارة فهي موت بطيء لكم وهدم لصحتكم وهي محرمة لقول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: ٣١] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] ولحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر» وحديث: «لا ضرر ولا ضرار».

والله ولي التوفيق.

أبيض

مدى ما يملك الإنسان من جسمه

[الجزء الأول]

سعادة الأستاذ كمال الدين بكرو
كلية الأوزاعي - بيروت - لبنان

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، ورضي الله تعالى عن الصحابة أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.
اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علماً وفقهاً في الدين وبعد:

فإنه لمن المعلوم بداهة، أن الإسلام هو خاتم الأديان السماوية، لذلك جاءت الشريعة الإسلامية ملبية احتياجات البشر - على مر العصور والأزمان - من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعالهم الجلية والخفية، المتكررة والنادرة، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ولقوله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

فما من تصرف إلا وله حكمه الشرعي نصاً أو استنباطاً.
ولعل كتب الفقهاء خير شاهد على هذا، إذ لا يخلو زمان من قائم لله بحجة فلا تستجد مسألة، إلا ويقيظ لها عالم أو أكثر - فيسندها إلى حكمها الشرعي، بعد إعمال الذهن، وتسخير آلة الاجتهاد لديه.
ومن بين المسائل التي استجدت في هذا الوقت، مسألة نقل أعضاء الإنسان لزرعها في جسم إنسان آخر، وكذلك مسألة تشريح جثث الموتى ٣٣ لأغراض إنسانية، وما ذلك إلا بفضل تطور الطب الحديث، الأمر الذي جعل هذه القضية مثار اهتمام علماء هذا القرن ومؤسساته العلمية، كما هو الشأن في كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية - حفظها الله تعالى وأيدها - التي ما فتئت تكلف طلابها وتوجههم لخدمة هذا الموضوع وغيره

من المواضيع الأخرى، التي اعترضت سبيل البشر، واحتاج المسلمون إلى
معرفة أحكامها الشرعية.
وكنـت - أنا - من بين من كلف، فأسأل الله تعالى، هداية القلب، وسداد
الرأي، وإخلاصاً في العمل، إنه خير مسئول، ونعم مأمول.

الباب الأول ملكية جسم الإنسان

هل الإنسان يملك جسمه؟

إن مصدر الحقوق في نظر الإسلام هو الشرع، وما حق الملكية الذي يتمتع به الإنسان إلا واحد من تلك الحقوق، التي منحها الخالق سبحانه للأفراد وفق مصلحة الجماعة.

والملك في اللغة: (من) «ملك الشيء ملكاً: (إذا) حازه وانفرد بالتصرف فيه»^(١).

والملك في الفقه: «هو قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف في المحل شرعاً»^(٢).

وبعد النظر في تعريف الملك أو الملكية لغة وفقها، تبين أن ملكية الإنسان لجسمه، لا تتفق والتعريف السابق، ذلك، لأن ملكية الشيء تقتضي التصرف فيه ابتداء وهذا ليس محله جسم الإنسان، الذي هو بحكم الأمانة، التي أئتمن الله عليها الإنسان فأوجب عليه المحافظة على نفسه، روحاً وجسماً وحرّم عليه الإضرار بجسده، جملة وتفصيلاً، فقال جل جلاله: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

«ولهذا لو قال شخص لآخر: اقتلني، أو اقطع يدي، ففعل الآخر فالراجح أن عليه القصاص، لأن الإذن لا يوجب الإباحة، وهو قول قوي عند الشافعية»^(٣).

ثم إن في جسم الإنسان أعضاء، تعمل بغير إرادة الإنسان، كما هو الحال

(١) أحمد حسن الزيات وآخرون: المعجم الوسيط ج٢، ص ٨٩٢ ط: دار إحياء التراث.

(٢) ابن الهمام: فتح القدير، ج٦، ص ٣٤٧ و ٢٤٨، ط٢: دار الفكر: بيروت - لبنان.

(٣) حكم نقل أجزاء من جسم إنسان حي إلى آخر للعلاج، بحث ل د. أحمد أبو سنة، نُشر في مجلة المجمع الفقهي العدد (١) السنة الأولى عام ١٤٠٨ هـ، ط٢: مكة المكرمة ص ٢٥.

في القلب والجهاز العصبي، وغيرهما، مما يدل على أن الله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي لهذا الجسم، وأما الأعضاء الظاهرة في الجسم، والتي يتمكن الإنسان من إدارتها، كيف يشاء، فينبغي أن تكون - تلك الإدارة، أو ذلك التصرف، مقيداً بإذن الله سبحانه، الذي هو - في الحقيقة - مالك الجسم ومبدعه.

ولقد أثبتت النصوص الشرعية. في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، التي نظمت علاقة الإنسان بجسمه أن «نفس الإنسان أمانة بين يديه - روحاً وجسماً - فلا يحق له التصرف المطلق فيها، عن طريق أي شيء تتأذى منه، وتتوجع، أو يؤدي إلى الهلاك.. فالله تعالى لم يكلفها فوق وسعها، وأراد بها اليسر، ومنع عنها العسر، وشرع لها الرخص عند الصعوبة في أداء العزائم.. ومعلوم أن حماية نفس الإنسان وأعضاء بدنه من مقاصد الشريعة الإسلامية»^(١)، ومن أجل ذلك شرع القصاص وإقامة الحدود، وحرم الانتحار، وأبيحت المحظورات عند الضرورات.

بل إن هناك آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، تثبت - وبشكل صريح - أن الله خالق كل شيء ومليكه. كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦] و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [١] ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ [٢] ﴿النَّاسِ﴾. وكما في قوله عليه الصلاة والسلام: (اللهم لك الحمد.. أنت ملك السموات والأرض ومن فيهن)^(٢).

وبهذا يكون قد ثبت أن جميع بني آدم ملك لله تعالى، لأنه سبحانه هو المتصرف ابتداء بأجسامهم، أما بقدرته وذلك في الأعضاء غير الإرادية، أو بشريعته وذلك في الأعضاء التي كلف الإنسان بإدارتها بنفسه.

هل يصلح جسم الإنسان محلاً للعقد؟

قبل معرفة صلاحية جسم الإنسان ليكون محلاً للعقد، أو عدم صلاحيته لأبد، من أن يعرف العقد، تعريفاً لغوياً، وآخر فقهيّاً.

(١) د. كامل موسى: فقه المعاملات ص ٩٩ - ١٠٠، ط: مؤسسة الرسالة ببيروت.

(٢) رواه البخاري في التهجد، باب التهجد بالليل ومسلم رقم ٧٦٩، وغيرهما.

فالعقد لغة: من «عقد الحبل والبيع والعهد، فهو: الربط بين أطراف الشيء الحسي أو المعنوي»^(١).

والعقد في الفقه: «ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله»^(٢).

أما محل العقد: فهو «كل ما كان ذا قيمة مالية ومنتفعاً به شرعاً»^(٣). وبعد النظر في تعريف العقد، ومحله، يتضح أن «الأصل في الآدمي أن يملك لا أن يُملك.. فالإنسان آدمي مكرم مصون عن الابتذال، وهو أرفع وأعلى من أن يكون محلاً للتبادل المبتذل، والتعامل بين الناس كحال السلع.. (فالآدمي) لا يصلح أن يكون محلاً للعقد، حتى ولا عضو من أعضائه.. (فقد) اتفق الكل على حرمة العقد على أي جزء من أجزاء الآدمي أو من أعضائه، ولو كان من السوائل التي تعوض كالدّم مثلاً»^(٤)، وذلك لكرامته. وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى: «الآدمي مكرم شرعاً وإن كان كافراً فأيراد العقد عليه، وابتذاله به، وإلحاقه بالجمادات إذلال له. أه. أي وهو غير جائز، وبعضه في حكمه، وصرح في فتح القدير ببطلانه»^(٥).

وهكذا، تبين أن الإنسان لا يملك جسمه، ولا عضواً من أعضائه، ولا يجوز له التصرف به، إلا ضمن الحدود التي رسمها له الشرع الحنيف، الذي حظر أن يكون جسم الإنسان محلاً للعقد على الرغم من نفع أعضاء الجسم وطهارتها لأن التصرف فيه على ذلك النحو يعرضه للامتهان، الذي يتنافى مع ذلك الإكرام الذي كتبه الله لبني آدم، حينما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك حينما

(١) انظر المعجم الوسيط في: ج ٢، ص ٦٢٠.

(٢) المادة ١٠٣، ١٠٤ من مجلة الأحكام العدلية، اقتبسه د. وهبة الزحيلي في كتاب الفقه وأدلته، ج ٤ ص ٨١، ط ١ دار الفكر بدمشق.

(٣) د. كامل موسى: المرجع السابق ص ٣٩٢.

(٤) نفس المرجع ص ٩٦، ١٠٢.

(٥) ابن عابدين: الحاشية (١٠٥/٤) اقتبسه الشيخ إبراهيم اليعقوبي في كتاب: شفاء التباريح ص ٧١ ط: مكتبة الغزالي.

«نهى عن ثمن الدم»^(١)، والدم عضو من الجسم، تقاس عليه باقي أعضاء الجسم، لاشتراكها معه، في علة التحريم.

وثمة حديث آخر، ينهي، وبصريح العبارة، عن أن يكون الإنسان الحر محلاً للبيع، فلقد روى ابن ماجه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة: رجل أعطى بي، ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه، ولم يوفه أجره)^(٢).

لكن ورد في المغني لابن قدامة أن بيع لبن آدميات جائز في مذهب الشافعي، وهو قول عند الحنابلة رجحه الخرقي، خلافاً للإمام أحمد الذي كرهه، وذهب جماعة من الحنابلة وهو مذهب أبي حنيفة ومالك إلى تحريم بيع لبن آدميات لأنه من آدمي فأشبهه سائر أجزائه. أما الذين قالوا بالجواز فحجبتهم في ذلك أن لبن آدميات مائع طاهر منتفع به، فجاز بيعه كلبن الشاة^(٣).

ولقد أحسن الدكتور وهبة الزحيلي حينما «حمل حكم الجواز على حاجة المرضع لمثل ذلك البيع»^(٤)، لأن الأصل في حكم هذا البيع هو التحريم، لتضافر الأدلة عليه وأن ما تعطاه المرأة المرضعة لقاء لبنها هو من قبيل التكريم أو التعويض عن ثمن طعامها، الذي به يتكون اللبن، ولو ورد ذلك العطاء في صورة عقد، ثم أنه وعلى قول بجواز العقد على لبن آدميات فإنه يبقى عقداً خاصاً بهذه الحالة، فلا يقاس عليه غيره من أجزاء البدن.

بقيت عبارة وردت في المغني، لأبد من وقفة معها، ولو كانت قصيرة هي (وحرم بيع العضو المقطوع/ من الآدمي/ لأنه لا نفع فيه)^(٥).

وهذا النص (مفهومه أنه يجوز بيعه إذا انتفع به، وهذا حاصل في

(١) البخاري: كتاب البيوع، باب ثمن الكلب، وأبو داود رقم: ٣٤٨٣.

(٢) ابن ماجه رقم ٢٤٤٢ ورمز له السيوطي بالحسن، وأصله في البخاري، في كتاب البيوع، باب إثم من باع حراً، فالحديث صحيح.

(٣) انظر ابن قدامة موفق الدين في المغني، ج٤، ص ٣٣٠ ط١ عام ١٤٠٤هـ، دار الفكر - بيروت.

(٤) انظر: المرجع السابق ج٤ ص ١٧٧، ذيلاً.

(٥) ابن قدامة - المرجع السابق، ج٤، ص ٣٣٠.

عصرنا في الجلد تسلخ قطعة منه، ويرقع بها البدن، وفي غير ذلك^(١).
(ولقد حمل الدكتور الزحيلي الحكم بالجواز لضرورة الإحياء وقال:
وبناء عليه يجوز بيع الدم الآن للعمليات الجراحية للضرورة)^(٢).
ومما يمكن قوله في الختام، إن أدلة جواز بيع جزء من الأدمي، لا تصلح
مخصصاً لأدلة التحريم، فضلاً عن ردها، ولكن تبقى حالة الاضطرار إلى دم
إنسان معين بذاته، أو جزء آخر من بدنه لا يؤثر على استمرار حياته والذي
أصر على قبض ثمن دمه أو غيره، فإنه والحال هذه يدفع له الثمن، إنقاذاً
لحياة أو عضو المضطر مع تأثم قابض الثمن.

(١) نفس المرجع والمكان، أي (ج؛ ص ٣٣٠ ذيلًا).
(٢) المرجع السابق ج٤، ص ١٧٧ ذيلًا.

أبيض

الباب الثاني انتفاع الإنسان بأعضاء جسمه

تصور المسألة:

يتصور انتفاع الإنسان من أعضاء جسمه، من خلال نقل جزء من عضو في الجسم لزرعه في مكان آخر، كما هو حاصل في عمليات زرع عظم سليم مكان عظم متهشم في جسم الإنسان نفسه، أو كما يتم في عمليات تجري لترقيع الجلد - عمليات التجميل - والتي فيها تؤخذ قطعة سليمة من جلد الإنسان، لتزرع مكان الجلد المشوه، أو الممزق في جسم الإنسان نفسه، كترقيع باطن الجفن، مثلاً، بجلد الشفة، أو ترقيع الشفة المشقوقة بلحم فخذ صاحبها.

حكم هذا الانتفاع:

هذا النوع من العمليات جائز بشروطه، وجاء الحكم بالجواز مراعاة لمقاصد الشريعة، في وجوب حماية النفس، وانطلاقاً من القاعدة الكلية، التي تفيد تقديم أقوى المصلحتين، تحقيقاً لزيادة المصلحة، وارتكاب أخف الضررين، تفادياً لأشدهما، مع أن الضرر يبقى - على احتمال وجوده، أو بقاءه بعد عملية النزع تلك - منحصراً في الجسم نفسه.

وثمة دليل نقلي آخر، فقد اخرج أصحاب السنن الثلاثة: (أن عرفة بن أسعد أصيب أنفه يوم الكلاب «وقعة» في الجاهلية، فاتخذ أنفاً من ورق(*)، فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفاً من ذهب^(١)). فإذا جاز اتخاذ عضو من ذهب، ليزرع في جسم الإنسان، في حال تعينه

(*) وفي رواية من فضة، والمعنى واحد.

(١) أخرجه أبو داود رقم ٤٢٣٢ في الخاتم، باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب. والترمذي رقم ١٧٧٠ في اللباس، والنسائي ج ٨، ص ١٦٣ و ١٦٤ في الزينة وهو حديث حسن. انظر: ابن الأثير، مجد الدين في جامع الأصول، ج ٤، ص ٧٣١ و ٧٣٢، ط ٢: دار الفكر، عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م وتحقيق عبد القادر الأرناؤوط.

والاضطرار إليه، مع انه (الذهب) محرم على الرجال أصلاً، علم أن نقل جزء من الجسم من مكان إلى آخر فيه، حالة الاضطرار، جائز أيضاً، وكذلك الأمر عند الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة.

وعلى العكس من ذلك، فلا يحكم بالجواز، إذا كان المقصود من تلك العمليات الجراحية هو إحراز الجمال لذاته، وليس الألم العضوي أو النفسي المعتبر، الذي يجعل الإنسان بحكم المضطر أو المحتاج لمثل ذلك العمل الجراحي. فكما أن الذهب لا يحل للرجل على سبيل التزين، بل إلا على سبيل الاضطرار والاحتياج فإن نقل جزء من الجسم إلى مكان فيه لا يحل إذا كان على سبيل طلب الجمال والزينة لا على سبيل الاضطرار أو الحاجة.

شروط حكم الجواز:

حتى يحكم بجواز مثل هذه العمليات الجراحية، لابد من توفر الشروط التالية:

- ١ - إذا كانت هناك ضرورة تدعو إلى هذه العملية.
 - ٢ - إذا كان الخطر مأموناً في نقل الجزء وزرعه.
 - ٣ - أن يغلب على ظن الطبيب نجاح عملية الزرع، إن لم يكن متيقناً منه^(١).
(و) أما إن كان أخذ العضو يخشى منه عليه «الإنسان»، أو كان نفع العلاج مشكوكاً فيه، أو موهوماً، فانه لا يجوز، إلا إذا كان المرض الأصلي يخاف منه على حياته وقال الأطباء إن العلاج ربما يبرئه^(٢).
- ولقد صدر قرار عن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته العشرين المنعقدة بمدينة الطائف في شهر ذي القعدة عام ١٤٠٢هـ، والذي فيه:
- (قرر المجلس بالإجماع جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان حي مسلم، أو ذمي إلى نفسه، إذا دعت الحاجة إليه، وأمن الخطر في نزعها، وغلب على الظن نجاح زرعها)^(٣).

(١) انظر: هل الإنسان يملك نفسه؟ بحث أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، نشر في مجلة البحوث الإسلامية، رقم العدد ٢٢، عام ١٤٠٨هـ، الرياض.
(٢) د. أحمد أبو سنة، المرجع السابق، ص ٢٤-٢٥.
(٣) نفس المرجع - يعني مجلة المجمع الفقهي - ص ٣٧.

الباب الثالث انتفاع إنسان حي بجسم إنسان حي

تصور المسألة:

يتصور انتفاع إنسان حي، من جسم إنسان حي، من خلال ما تقدمه الأعمال الطبية، - هذه الأيام - من عمليات نقل الدم، والكلية وعمليات نقل العظام والجلد، وغيرها، لتزرع في جسم إنسان مريض، اضطرت سلامة حياته إليها، وذلك بعد نقلها من جسم إنسان سليم، يتمتع بكمال الأهلية. ولقد ثار حول هذه القضية خلاف بين علماء هذا العصر، منشؤه الافتقار إلى النص الشرعي الصريح، والخلاف فيما لم يرد فيه نص، أمر طبيعى، لا غضاضة فيه، باتفاق العلماء.

وحتى يكون البحث أكثر دقة، لابد أن يفرض للمسألة هذه احتمالان:

الأول منهما: أن يكون المستفاد منه مهدر الدم.

والثاني منهما: أن يكون المستفاد منه معصوم الدم.

المستفاد منه مهدر الدم:

لقد بحث الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في هذه المسألة، إذ انه أجاز نزع عضو كلية أو قلب أو عين من مهدر الدم، ليزرع في جسم إنسان حي، مع أنه يستوي في حكم الجواز، كون العضو منزوعاً، لاستنقاذ حياة، أو عضو تالف. ومهدر الدم، هو من حقت عليه عقوبة الإعدام، طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية كما هو الحال في الزاني المحصن، والمرتد عن الإسلام مع الإصرار عليه.

وإنما أفتى بهذا الجواز، قياساً على ما ذهب إليه الشافعية، وعلى رأي عند الحنابلة رجحه ابن قدامة صاحب كتاب المغني في فقه الحنابلة^(١) وهو:

(١) ابن قدامة: ٤١٩/٩ اقتبس الدكتور البوطي في كتاب قضايا فقهية معاصرة ص ١١٦، ط ١، مكتبة الفارابي.

جواز أكل المضطر جسم إنسان مهتر الدم، وقد وجب قتله بحكم القضاء الإسلامي. ثم نقل قولاً للعز بن عبد السلام، يؤيد ما ذهب إليه، وفيه: «لو وجد المضطر من يحل قتله كالحربي والزاني المحصن.. جاز له ذبحهم وأكلهم، إذ لا حرمة لحياتهم، لأنها مستحقة الإزالة فكانت المفسدة في زوالها أقل من المفسدة في حياة المعصوم»^(١).

ثم بين أن رأيه هذا متفق مع القواعد الفقهية، كقاعدة: يتحمل الضرر الأخف لدرء الضرر الأشد، وقاعدة: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً، بارتكاب أخفهما، وهما من القواعد الفقهية المتفق عليها، لدى المذاهب. ثم أكد أن الكرامة الإنسانية، تصبح مهتره بتحقيق موجب القتل، لأن الكرامة ليست نابعة من جوهر الإنسان، بل هي وصف ملازم له، مادام منصاعاً لأمر الله وسلطانة.

وضمن الدكتور بحثه، شروطاً ينبغي التقيد بها، عند الإقدام على مثل هذا العمل، وهي:

- ١ - أن يكون المستفيد معصوم الدم، ومضطراً لزرع هذا العضو في جسده.
 - ٢ - أن يتعين هذا الإجراء الجراحي سبباً لإنقاذ حياته، أو لإنقاذ عضو تالف من أعضائه، وذلك بأن يقرر طبيب عادل، أنه لا يغنى عن العضو المنزوع، عضو صناعي أو عضو من حيوان غير نجس.
 - ٣ - أن لا يتجاوز العمل الجراحي، قدر الضرورة، وأن تُتخذ فيه الوسائل الحديثة الممكنة تجنباً عن كل معاني المثلة والتعذيب^(٢).
- ولكن ثمة أمور، قد تثور في الذهن، لتجعل حكم الجواز، الذي اعتمده فضيلة الدكتور سعيد رمضان - حفظه الله - محل بحث ونظر، والتي منها:
- أولاً: إن مذهب المالكية، والراجع عند الحنفية، المنع من جواز قتل الآدمي لأكله اضطراراً وهذا ما أشار إليه الدكتور في كتابه ذاته^(٣).

(١) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ٨١/١، اقتبسه د. البوطي في المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) انظر: قضايا فقهية معاصرة من ص ١١٥ - ١١٨.

(٣) نفس المرجع ص ١١٦.

ثانياً: إن في هذا العمل الجراحي نوعاً من المثلة التي ثبت نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عنها، وفيه نوع مخالفة لما أمرنا به عليه الصلاة والسلام من الإحسان في القتلة لذاتها. بصرف النظر عن كرامة الأدمي، وهل هي من جوهر الإنسان أو ملازمة له.

ثالثاً: جواز قتل الأدمي مهدر الدم لأكله اضطراراً عند فريق من الفقهاء، له حكم النادر وذلك لقلّة وقوعه، أما قضية زرع الأعضاء الإنسانية فقد أصبحت بفضل تطور الطب - كثيرة الانتشار - فهي - بهذا - لا تعطي حكمه. رابعاً: قد يثير نزع العضو من مهدر الدم غضب ذويه وقرابته، مما قد يسبب صداماً بينهم، وبين المزروع فيه العضو، وسيكون الأمر أشد، حينما يكون العضو ظاهراً أو بارزاً لكل من يعرفه كعين أو يد.. هذا، وإذا كان المحكوم عليه بالإعدام مسلماً، فإنه قد يترتب على ذلك منازعات بين المسلمين أنفسهم.

لذلك كله، يبقى من المعقول، أن يكون نقل العضو من مهدر الدم موقوفاً على إذنه هو بذلك. والله أعلم.

المستفاد منه معصوم الدم:

والمستفاد منه إذا كان معصوم الدم، فهو إما أن يكون متمتعاً بأهلية كاملة، أو غير متمتع بذلك، فالمستفاد منه في هذه الحالة صنفان: الأول: وهو الذي لا يتمتع بأهلية كاملة، تجعله يقوم بأمر نفسه، كالطفل والمجنون وغيرهما. «فمن الثابت أن هذا الصنف من الناس لا يملك أن يستقل بالتصرف في هذا الأمر الذي هو من أخطر شؤونه الشخصية، ومن ثم فإن القيام بالإيثار الشرعي لا يتأتى منه»^(١).

«كذلك لا يتأتى هذا الأمر من قبل ولي غير المتمتع بأهلية كاملة، ذلك لأن تصرفات الولي مع موليّه منوطة بالمصلحة، وليس ثم مصلحة للمولى عليه في ذلك، نعم إن ثبت بشهادة طبيبين عادلين إن أخذ شيء من دمه

(١) نفس المرجع ص ١٢٥ .

(ناقص الأهلية أو فاقدتها) لمريض محتاج إلى الدم، ينشطه ويحقق له فائدة صحية، كأن يكون دمه أكثر من القدر الذي ينبغي، فالمسألة تختلف عندئذ إذ تصبح خاضعة حينئذ لقاعدة: تصرف الولي منوط بالمصلحة للمولي»^(١).

وخلاصة القول: إن ناقص الأهلية، أو فاقدتها، يبقى حكم نقل الأعضاء من جسمه مندرجاً تحت الأصل العام من حرمة الاعتداء على النفس الإنسانية، أو على جزء منها.

الثاني: وهو ذلك الإنسان الذي يتمتع بأهلية كاملة، ويستقل بأمر نفسه، «فهل لهذا الإنسان أن يتنازل عن عضو أو جزء من جسمه ليستفيد منه إنسان آخر، توقفت استمرارية حياته على ذلك»^(٢). ستكون مراحل البحث في هذه المسألة الهامة، على النحو التالي:

- عرض لآراء فئة من العلماء الذين أجازوا مثل هذا العمل مع بيان حججهم وشروطهم، التي وضعوها أساساً للحكم بالجواز وهم أصحاب الفضيلة التالية أسماؤهم:

- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، أستاذ في كلية الشريعة بدمشق.
- الشيخ عبد الله العبد الرحمن البسام، عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.

- الدكتور يوسف القرضاوي، عضو المجمع الفقهي المذكور أيضاً.
- الدكتور أحمد محمود سعيد، أستاذ في كلية حقوق بني سويف بالقاهرة.
- يضاف إلى ذلك قراران أحدهما صادر عن المجمع الفقهي والآخر عن هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.

٢- عرض لرأي من قال بالمنع، ويتمثل برأي صاحب الفضيلة:

- الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي.
- ومقال أوردته مجلة البحوث الإسلامية، نقلاً عن اللجنة الدائمة

(١) انظر المرجع السابق ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) نفس المرجع ص ١١٨.

للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية.

٣- موازنة بين آراء العلماء وبيان رأيي - إن أمكن - يتضمن بعض الأحكام المتعلقة بقضايا فقهية معاصرة.

أولاً: المجيزون: الدكتور محمد سعيد البوطي:

لقد أثبت الدكتور سعيد حقين في الجسم الإنساني:

أما الحق الأول: فهو حق الله سبحانه وتعالى، ومحلله أصل الحياة فكل «تصرف يسري بصاحبه إلى الموت يقيناً أو ظناً، ولو ظناً غير راجح، فهذا القسم من التصرفات متعلق بحقوق الله تعالى بالتبعية واللزوم، ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يقدم على هذا النوع من التصرف مهما كانت الأسباب».

أما الحق الثاني: فهو حق العبد، أو حق العبد متغلب فيه على حق الله، ومحلله كل تصرف لا يمس أصل الحياة بخطر، والطب هو المرجع لمعرفة ما هو من حق الله تعالى أو ما هو من حق العباد في أعضاء الجسم الإنساني، وذلك بشهادة طبيبين عادلين مختصين.

ثم أنه أجاز نقل الأعضاء وزرعها، أو بتعبير أصح - نقل عضو - تظل حياة المستفاد منه - دون ذلك العضو - مستمرة ومستقرة على نهج سوي.

واستدل الدكتور فيما ذهب إليه، بقواعد فقهية وهي:

١ - كل ما كان من حق الإنسان، أو تغلب حق الإنسان فيه على حق الله عز وجل جاز التصرف به، سواء كان ثبوت هذا الحق تمليكاً أو تمتيعاً.

٢ - كل ما ثبت للإنسان حق التصرف فيه، كان له حق الإيثار به.

«فإذا تبين لنا معنى هذه القاعدة (الأولى) وظهر لنا انطباقها على علاقة الإنسان بأطرافه ودمه وأجزاء جسده، لا من حيث المحافظة بها على حياته، بل من حيث تصرفه بها ضمن حدود الوقاية التامة لها فإن القاعدة الثانية ترتب عليها لزوماً.. ومن مقتضى ذلك، أن يملك الإنسان إيثار غيره بشيء من دمه، أو بأي شيء من جسده، ما لم يستلزم ذلك - ولو على وجه

الاحتمال البعيد - هلاكه».

٣ - «لو أراد المضطر إيثار غيره بالطعام لاستبقاء مهجته، كان له ذلك وإن خاف فوات مهجته، لقد ذكر السيوطي هذه القاعدة مفرقاً بين حقوق الله وحقوق العباد»^(١).

ولقد أجاز الدكتور بناءً على مقتضى القواعد السابقة، أجاز استبدال طرف أو عضو سليم عامل لدى إنسان، بعضو تالف من جسد إنسان آخر، وإن لم تكن حياة المستفيد مهددة بالخطر من جراء تلف عضوه، وذلك كأن يؤثر الرجل صاحبه بعينه فتؤخذ منه، وتزرع في مكان العين التالفة من وجه صاحبه. لم يدع الدكتور سعيد حفظه الله، الحكم بالجواز على إطلاقه، بل وضع له شروطاً، ينبغي التقيد بها، وهى:

١ - أن تتحقق الطمأنينة التامة بأن اقتطاع العضو لن يؤثر على حياة صاحبه وسلامتها.

٢ - أن الحكم بالجواز منوط بالضرورة، سواء أكانت إنقاذ حياة أو ضرورة إحياء عضو تالف. وهذا يعني أنه:

- لا يجوز التنازل مع وجود عضو اصطناعي يغني عن العضو الطبيعي.
 - لا يجوز التنازل إن كان على وجه الإهدار والإتلاف.
 - لا يجوز التنازل إن كان لمصلحة ذي حياة غير محترمة كمرتد أصر على الردة واستوجب القتل، أو زان محصن قضى القاضي في حقه بالرجم^(٢).
- ومما سبق يعلم أن جل ما اعتمده الدكتور سعيد من دليل، يتركز في القواعد الفقهية في الإيثار «فهو، وإن كان في الظاهر مضرّة وفساداً، إلا أنه منطو على مصلحة هامة في طريق بناء الأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، ولا ريب أنها أجل بكثير من حجم المفسدة التي قد تنجم عنه»^(٣).

(١) انظر الأشباه والنظائر ص ١٠٤ - ١٠٥ اقتبس الدكتور البوطي في المرجع السابق ص ١٢٣.

(٢) انظر المرجع السابق. د. محمد سعيد رمضان البوطي من ص ١١٨ - ١٢٤.

(٣) نفس المرجع ص ١٢٢.

الشيخ عبد الله العبد الرحمن البسام:

لقد استدلل الشيخ عبد الله، فيما ذهب إليه من الجواز، بالأدلة التالية:
أولاً: الإيثار: فالإيثار على وجه العموم ممدوح في الكتاب والسنة.
أما الكتاب: فلقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩] وما الخصاصة إلا شدة الحاجة، وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منه في غيره من المنافع الدنيوية.

وأما السنة: فقد جاء في الحديث الصحيح: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»^(١)، وكما قال عليه الصلاة والسلام: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٢) وغير ذلك من الأحاديث التي ربطت المسلمين بلحمة واحدة وجعلت أملهم وألمهم واحداً.

وقد جرى بين الصحابة من ضرب الإيثار بالنفس، بعضهم لبعض في حالات تفقد فيها الحياة، ويتوقع فيها الموت، فقد أصيب بجراح في معركة اليرموك كل من عكرمة بن أبي جهل، والحارث بن هشام، وعياش بن أبي ربيعة فجاء إليهم بشرية ماء، وحياة كل واحد منهم مرهونة فيها، فما زالوا يتدافعونها، كل واحد منهم يؤثر بها صاحبه حتى ماتوا جميعاً رضي الله عنهم.
ثانياً: أوجب العلماء رحمهم الله المدافعة عن محارم الإنسان إذا صيل عليها، ولو أدت المدافعة إلى قتله، قال في الإقناع وشرحه:
«وإن كان الدفع للصائل عن نسائه، فهو لازم، لما فيه من حق الله، وهو منعه من الفاحشة» وقال في حق المدافع عن نفسه «وإن قتل المصول عليه فهو شهيد».

ثالثاً: أباح الشرع ارتكاب بعض المحرمات لحفظ النفس وصيانتها عن التلف. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لغيرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

(١) رواه البخاري في المظالم - باب نصر المظلوم، ومسلم رقم ٢٥٨٥ في البر والترمذي رقم ١٩٢٩ والنسائي في الزكاة - باب آخر الخازن إذا تصدق بإذن مولا.

(٢) رواه البخاري، باب علامة الإيمان، ومسلم رقم ٤٥، والترمذي رقم ٢٥١٧، والنسائي باب علامة الإيمان.

فهذه المحرمات أبيحت لضرورة حفظ النفس عن الهلاك، فأباحة جزء من الآدمي أولى بجامع حفظ النفس البشرية.

ثم أكد الشيخ عبد الله، أن النصوص المبيحة تعتبر مخصصة لتلك المحرمة. وبعد ذلك، قام بحصر أدلة المانعين، حتى يرد عليها، فكان الرد كما يلي:

- ليس في نقل العضو من جسم إنسان حي إلى آخر مثله، معنى من المثلة التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالمثلة المنهي عنها دافعها العبث والانتقام، وهو وليد الحروب.

أما في عمليات زرع الأعضاء، فالدافع فيها الرحمة، والتمثيل فيها خفيف، تتلوه عملية التجميل بما لا تدع له أثراً.

- وليس في نزع الأعضاء معنى من معاني تغيير خلق الله المنهي عنه، الذي كان يفعله أهل الجاهلية بوحي من الشيطان، حتى يفسد عليهم عقيدتهم بأنهم إن خرقوا آذان أنعامهم وأنوفها وغير ذلك نجو بذلك من حسد الحاسد وغير ذلك. أما ما نحن في صدد، فالمقصود منه الإصلاح وإنقاذ الأنفس البشرية.

- وأما ما قيل إن العضو المفصول عن جسم الإنسان، يكون بانفصاله ذاك نجسا، وزرعه في غيره، يفسد عليه صلاته، فالحقيقة أن المسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إن المؤمن لا ينجس»^(١) وحتى الكافر طاهر البدن حياً وميتاً وأما المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] فهو النجاسة المعنوية، وإذا ثبت هذا فإن «ما أُبين من حي فهو كميته طهارة ونجاسة» كما ذكر العلماء.

ثم ختم حديثه بدليل آخر من أدلة الإباحة، وهو اللجوء إلى القواعد الشرعية لوزن هذه القضية في ميزان المصالح والمفاسد خالصة أو راجحة.

«فإذا نصبنا هذا الميزان الشرعي، واستعرضنا المفاسد المترتبة على نقل

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما: البخاري في الغسل - باب عرق الجنب وأن المسلم لا ينجس... ومسلم رقم ٣٧١ .

العضو.. علمنا انتفاء المفسد أو ضآلتها، وتحقق المصالح الكبيرة الراجعة، وتيسير التنفيذ وسهولته»(*)).

وكان قد قال: «ثم إن إجراءها بواسطة الأطباء المهرة، والأجهزة الفنية الدقيقة، مما يدعو يقيناً إلى سلامة العاقبة وحصول المطلوب».

ثم ختم حديثه بقوله: «وأصبح الحكم بحمد الله واضحاً، يطمئن القلب إلى جوازه، ويرتاح من عدم الإثم والحرَج فيه إن شاء الله»^(٣).

الدكتور يوسف القرضاوي:

إن الدكتور يوسف اعتمد فيما ذهب إليه من الجواز على المرتكزات التالية:

١ - الجسم كالمال:

فكما أن المال وديعة بين يدي الإنسان، بدليل قول الله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]، كان الجسم وديعة قد وضعها الرب سبحانه وتعالى بين يدي هذا الإنسان.

(فكما يجوز للإنسان التبرع بجزء من ماله لمصلحة غيره ممن يحتاج إليه، فكذلك يجوز له التبرع بجزء من بدنه لمن يحتاج إليه. والفرق بينهما أن الإنسان قد يجوز له التبرع أو التصديق بماله كله، ولكن في البدن لا يجوز التبرع ببدنه كله، بل لا يجوز التبرع بالأعضاء المفردة كما سنبين...).

٢ - قياساً على جواز التضحية بالنفس وقت الجهاد، وكذلك جواز تعريضها للخطر لأجل إنسان وقع في تهلكة.

(إذا كان يشرع للمسلم أن يجود بنفسه، ويخاطر بها في الحرب، لأجل نصرته الإسلام، وتثبيت الجيش المسلم.. ونحو ذلك من المصالح، فلماذا لا يجوز أن يجود بنفسه لإنقاذ مريض من تهلكة؟.. وإذا كان يشرع للمسلم أن يلقي بنفسه في اليم لإنقاذ غريق، أو يدخل بين ألسنة النار لإطفاء حريق..

(*) في العبارة تقديم وتأخير عن الأصل ولكنه غير مغل بالمعنى إن شاء الله.

(١) انظر: بحث زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان. بحث للشيخ عبد الله البسام نُشر في مجلة المجمع الفقهي، العدد الأول والسنة الأولى عام ١٤٠٨هـ، ط٢، عام ١٤٠٩هـ ص ١٣ - ٢٢.

فلماذا لا يجوز أن يخاطر المسلم بجزء من كيانه المادي لمصلحة الآخرين ممن يحتاجون إليه؟).

٣ - قياساً على الإجماع السكوتي الحاصل حول جواز التبرع بالدم في بلاد المسلمين، مع أن الدم جزء من جسم الإنسان.

٤ - عملاً بالقواعد الشرعية المقررة، التي من بينها أن الضرر يزال بقدر الإمكان.

(ومن هنا نقول: إن السعي في إزالة ضرر يعانيه مسلم من فشل الكلية مثلاً بان يتبرع له متبرع بإحدى كليتيه السليمتين، فهذا مشروع، بل محمود ويؤجر على فعله(*)، لأنه رحم من في الأرض، فاستحق رحمة من في السماء).

٥ - امتثالاً للحديث الشريف: (كل معروف صدقة)^(١).

(والإسلام لم يقصر الصدقة على المال، بل جعل كل معروف صدقة، فيدخل فيه التبرع ببعض البدن لنفع الغير، بل هو لا ريب من أعلى أنواع الصداقة وأفضلها لأن البدن أفضل من المال..

ولكن الدكتور يوسف قيد الحكم بالجواز بالشروط التالية:

١ - لا يجوز للمتبرع أن يتبرع بما يعود عليه بالضرر، أو على أحد له حق عليه لازم، لأن الضرر لا يزال بضرر مثله أو أكبر منه، ويتفرع عن هذا الشرط الأحكام التالية:

(أ) لا يجوز التبرع بعضو وحيد في الجسم كالقلب والكبد مثلاً.

(ب) لا يجوز التبرع بالأعضاء الظاهرة في الجسم، مثل العين واليد والرجل لما في ذلك من تشويه للصورة.

(ج) لا يجوز التبرع بعضو من الأعضاء الباطنة المزدوجة، إذا أن العضو

(*) في الأصل عليه فعله، ولعل الصواب: على فعله.

(١) أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن حذيفة وجابر رضي الله عنهما، وهو عند البخاري في كتاب: الأدب - باب: كل معروف صدقة، وعند مسلم: رقم ١٠٠٥ في الزكاة.

الآخر عاطلاً أو مريضاً.

(د) إذا كان المتبرع، زوجاً أو زوجة أو ولداً أو غريباً فلا يجوز له التبرع إلا برضا من له حق عليه وإذنه.

(أن للزوج حقاً في زوجته، وهي إذا تبرعت بكليتها فستجري لها عملية جراحية وتدخل المستشفى، وتحتاج إلى رعاية خاصة، وكل ذلك يحرم الزوج من بعض الحقوق، ويضيف عليه بعض الأعباء، فينبغي أن يتم ذلك برضاه وإذنه).

٢ - أن يكون المتبرع مكلفاً - بالغاً عاقلاً:

فلا يجوز التبرع من الصغير، وكذلك المجنون (ولا يجوز أن يتبرع الولي عنهما.. لأنه لا يجوز له التبرع بماله، فمن باب أولى لا يجوز له التبرع بما هو أعلى واشرف من المال وهو البدن).

٣ - لا يجوز التبرع للحربي - الذي يقاتل المسلمين بالسلاح أو الفكر - ولا للمرتد المجاهر برده، فالتبرع بالأعضاء لغير المسلم جائز قياساً على المال، ما لم يكن المتبرع له حربياً.

٤ - إذا وجد مسلم محتاج للتبرع، ووجد غير مسلم، فالمسلم أولى، كما يقدم - في ذلك - الصالح على الفاسق، والقريب والجار على غيرهما.

٥ - لا يجوز بيع أعضاء الجسد الإنساني، لأنها ليست مالاً، ولكن يجوز للمتبرع، قبول المال من المنتفع على سبيل الهبة أو الهدية.

ولقد أجاز الدكتور يوسف (أن يتبرع المسلم لمؤسسة مثل بنك خاص بذلك يحفظ الأعضاء بوسائله الخاصة، لاستخدامها عند الحاجة)^(١).

ولقد أجاز الدكتور نقل بعض الأعضاء السليمة كالكلية وغيرها من أطفال يولدون ببعض العاهات التي لا يعيشون بها إلا أياماً قليلة، وذلك لزرعها في جسم من يحتاج إليها من الأطفال الآخرين^(٢).

(١) انظر بحث "رأي في موضوع زرع الأعضاء" للدكتور يوسف القرضاوي، نُشر في مجلة الفكر الإسلامي، العدد ١٢، الواقعة في جمادى الأولى ١٤١٠هـ، وكانون الأول ١٩٨٩م من ص ١٢ - ١٦.

(٢) انظر نفس المصدر ص ١٨.

الدكتور أحمد محمود سعيد:

قال الدكتور أحمد بجواز التنازل عن العضو الإنساني بمقابل مادي، أو على سبيل التبرع. وقد استدل على ما ذهب إليه من جواز بيع أعضاء الجسم بالأدلة التالية:

١ - قياساً على من يخسر عضواً من أعضاء جسمه في عملية فداء للوطن، فإن الدولة تعوضه عن ذلك بعطاء، ولم يقل أحد بعدم مشروعية هذا العطاء.

٢ - قياساً على جواز بيع لبن الأدميات بنص القرآن الكريم، وباتفاق الفقهاء وذلك بقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ إلى أن يقول سبحانه:

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

أما الفقهاء فقد اتفقوا على جواز، عقد (إجارة الظئر) أي المرضعة، فإذا جاز الانتفاع بأعضاء الأدمي، جاز الانتفاع بها بمقابل.

٣ - أن البواعث للتصرف إذا تعددت، وجب النظر إلى الباعث الرئيسي منها، فإن كان مشروعاً لم يلتفت إلى البواعث الثانوية غير المشروعة، والباعث الرئيسي في هذه القضية هو نقل الأعضاء.

ثم أوجب الدكتور بعد أن عرض أدلته السابقة، أوجب تدخل المشرع في تقدير ثمن الأعضاء المتنازل عنها^(١).

ويمكن الرد على ما سبق ذكره من الأدلة، حتى يبقى العقد على الأعضاء الإنسانية محظوراً، كما هو الأصل، بما يلي:

١- أن ما تدفعه الدولة، لمن يخسر عضواً من جسمه، في عمل فدائي،

(١) انظر: «زرع الأعضاء بين الحظر والإباحة» للدكتور أحمد محمود سعيد في ص ٩٢ - ٩٦ ط ١: دار النهضة العربية - القاهرة. عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

هو من قبيل التكريم، وعلى سبيل الهبة والهدية، وليس غير.

٢ - (أن أم الولد لا يجوز لها أن تتقاضى أجراً مادياً، لقاء إرضاعها ولدها مطلقاً عند جمهور الفقهاء، وكذلك إذا وجب عليها الإرضاع عند المالكية. وذلك حتى لا يجتمع على الزوج نفقتان في آن واحد: النفقة على الزوجة، وأجرة الرضاعة، كل ذلك مادامت الزوجية باقية)^(١)، أما إذا بانّت الزوجة عن زوجها بالطلاق أو غيره، وانقطعت عنها نفقة الزوج، فإنها - والحال هذه - يكون شأنها شأن أي مرضعة أخرى، في جواز إمضاء عقد الظئر معها، لأن ما تأخذه من أجرة، ليس من قبيل بيع اللبن، أكثر مما هو عون لها، في شراء ما لا بد منه من طعام أو شراب لتكوين ذلك اللبن أو تحصيله.

٣ - إذا كان نقل الأعضاء هو الباعث الرئيسي - في هذه القضية - وليس المقابل المادي فإن هذا الأخير، سرعان ما يتحول إلى باعث أساسي، حيث انتشار مثل هذه العمليات الجراحية، وخاصة إذا قام القانون بتنظيم أحكامها، كأن يثبت أمام كل عضو من أعضاء الجسد الإنساني ثمنه.

وبهذا، يتبين أن أعضاء جسم الإنسان لا تصلح محلاً لإنشاء العقود، كما ظهر واضحاً في الباب الأول من هذا البحث (*).

ومما يمكن إضافته إلى ما سبق من أدلة الإباحة، دليل آخر، تضمنته فتوى أصدرتها لجنة الإفتاء التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر بتاريخ ٦ من ربيع الأول عام ١٣٩٢ هـ - حول (نقل الدم وزرع الأعضاء) يتمثل هذا الدليل بما يلي:

(إن حفظ النفوس من الكليات المتفق عليها بين القوانين الوضعية، والشرائع السماوية.. قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

(١) انظر: الدكتور وهبة الزحيلي في المرجع السابق ج٧، ص ٧٠١.

(*) ص ٢٤٤.

وإحياء النفس، بحفظها من هلاك أشرفت عليه. قال الشوكاني في تفسيره (فتح القدير): (روى عن مجاهد أن إحياءها إنجاؤها من غرق أو حرق أو هلكة حكاه عنه ابن جرير وابن المنذر)^(١).

وقال الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار: (أي ومن كان سبباً لحياة نفس واحدة، بإنقاذها من موت كانت مشرفة عليه، فكأنما أحيا الناس جميعاً)^(٢).

ومن هذين النقلين نرى أن علماء التفسير، من لدن مجاهد إلى محمد رشيد رضا، يرون أن الآية تدل على عموم الإحياء، مما يشمل إنقاذها من تهلكة أشرفت عليها، ويدخل في أسباب الهلاك إشرافها بالمرض والميؤوس من شفائه إلا بواسطة نقل دم، أو زرع عضو مما يحفظ الحياة. أو يعيد النظر إلى من فقد نوره وعدم الإبصار.

ومن قواعد الدين أن إنقاذ المشرف على الهلاك، أو الوقوع في مضرة شديدة، من فروض الكفاية على كل من استطاعه، فإن قام به بعضهم سقط عن الباقيين، وأثيب على فعله من قام به، وإن تركه الجميع أثموا جميعاً.

وثمة دليل آخر من أدلة الجواز، وهو: أن الشخص يملك إذا قطعت يده، أو قلعت عينه مثلاً من قبل شخص آخر، أن يأخذ الدية، ويملك أن يعفو عن قطع يده أو قلع عينه، والعفو يعني التبرع بالدية، وهذا يقتضي ملكية الدية، وبالتالي ملكية العضو الذي تبرع بديته، وملكته لأعضائه تعطيه حق التصرف فيها، وبالتالي جواز التبرع بعضو منها لشخص آخر، يكون في حاجة إلى ذلك العضو، مع ملاحظ ألا يكون العضو مما توقف عليه حياة المتبرع.

القرار الصادر عن المجمع الفقهي:

في دورته الثامنة المنعقدة عام ١٤٠٥هـ بشأن موضوع زراعة الأعضاء، والذي تضمن الأمور التالية:

(١) الشوكاني: محمد بن علي. فتح القدير ج٢، ص٣٤، ط: دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٢) رضا: محمد رشيد، تفسير المنار، ج٦، ص٣٤٩، ط٢. دار المعرفة - بيروت - لبنان.

إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية، هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد، إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

- ١ - أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.
- ٢ - أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، لأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة وهو أمر غير جائز شرعاً.
- ٣ - أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.
- ٤ - أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً^(١).

القرار الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء:

وهو قرار رقم ٩٩ في ٦/١١/١٤٠٢ هـ.

ومما تضمنه هذا القرار:

(جواز تبرع الإنسان الحي بنقل عضو منه أو جزئه إلى مسلم مضطر إلى ذلك، وبالله التوفيق، وصلى الله على محمد وآله وسلم)^(٢).

ثانياً: غير المجيزين:

د. أحمد فهمي أبو سنة:

لقد تحدث الدكتور أحمد عن حكم نقل أجزاء من جسم إنسان حي إلى آخر للعلاج فحظر مثل هذا العمل من جهتي النقل والزرع. لكنه استثنى من عدم الجواز حالة واحدة هي: أن يكون الشيء المأخوذ شيئاً يسيراً لا تضعف

(١) مجلة المجمع الفقهي، المرجع السابق، ص ٤٠.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٧.

بسببه الصحة كالجلد بشروط (ستذكر فيما بعد).

لذا، فهو قد اعتبر زرع العضو في جسم المريض، بمثابة علاج بحق مقتصب وهو محرم على الشخص المعالج - مادام هذا العضو في جسمه - وعلى الطبيب المعالج. ثم انه استدل على ما ذهب إليه من الحظر بالأدلة التالية:

١ - (الإنسان مادام حياً لا يستغنى في حياته العادية القوية عن أي عضو من أعضائه وافترض أن البعض يستطيع أن يعيش بإحدى الكليتين، أو بعد أخذ قطعة من عظمه: لا يبرر الجواز لما يترتب عليه من الضعف لا محالة.

٢ - (التصرف بالعضو) ليس حقاً محضاً للإنسان ليقال: أن له أن يتبرع بأحد أعضائه ويسقط ذلك الحق. لأن حياته وصحته حق للشرع أيضاً، ليس له أن يسقطه وإن وجدت ضرورة قال الشاطبي: (إذا أكمل الله على عبد حياته وجسمه وعقله التي بها يقيم التكليف لا يصح إسقاطه شيئاً منها).

٣ - إن صاحب الحق - أي العضو - مادام محتاجاً إليه فهو أولى به من غيره كجائعين بيد أحدهما ما يسد رمقه.

٤ - إن أخذ العضو كثيراً ما يكون فيه إلقاء إلى التهلكة، ولو بعد حين، وقد تكون فيه إهانة، كما إذا أخذ من إنسان عضو تشوهت به خلقته.

٥ - مازال نفع العلاج - هذا - موهوماً عند الأطباء، لا يقيناً ولا غالباً على الظن فلا نهدد حياة متيقنة بعمل موهوم^(١).

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء:

قالت اللجنة:

وإذا ثبت أن جميع بني آدم ملك لله حقيقة، وأنه تعالى أوجب عليهم المحافظة على أنفسهم وأعضائهم، وحرم عليهم الإضرار بها، اعتبر هذا

(١) انظر «حكم نقل أجزاء من جسم إنسان إلى آخر للعلاج» بحث للدكتور أحمد فهمي أبو سنة نُشر في مجلة المجمع الفقهي: المرجع السابق ص ٢٥.

أصلاً لا يجوز العدول عنه إلا بدليل شرعي يقتضي الاستثناء منه والخروج عنه، ولم يثبت نص شرعي قولاً أو فعلاً أو تقريراً يبيح نقل عين أو قرنيتهما أو عضو آخر من إنسان إلى غيره، أو يعطي الحق لإنسان أن يسمح بنقل ذلك منه إلى أخيه المسلم في حالة اختيار أو اضطرار، وغاية ما يرجع إليه الباحث في معرفة الحكم في ذلك مقاصد الشريعة العامة، وقواعدها الكلية والقياس على النظائر.

أما القاعدة الكلية فهي: (إذا تعارضت مصلحتان قدم أقواهما تحقيقاً لزيادة المنفعة، وإذا تعارضت مفسدتان، ارتكب أخفهما تفادياً لأشدّهما.. ولاشك أن في هذا (نقل العضو إلى المصاب) مصلحة للمصاب أولاً، وجبراً لنقصه ومصلحة الأمة ثانياً.. وقد يقال.. أن مصلحة الحي الذي يراد نقل العضو منه أرجح، لأنه متيقن صلاحه والانتفاع به إذا بقى في محله بشهادة الواقع، ومشكوك أو مظنون صلاحه والانتفاع به إذا نقل من إنسان لآخر، وقد يصاب من أخذ منه العضو بخطر لأن نجاح العملية في أخذه من الصحيح ونجاح زرعها في المصاب موقوف حسب الأسباب العادية على مهارة الطبيب في هذا الفن، وملاءمة العضو لمن زرع فيه، وخاضع لطول الفترة وقصرها بين أخذ العضو وزرعه، ولظروف من أجريت فيه العملية الجراحية وأحواله.. فكان بقاؤه في مكانه أرجح وأضمن في تحقيق المصلحة والانتفاع به من زرعه في إنسان آخر^(١)).

ثالثاً: موازنة بين آراء العلماء:

وتتضمن هذه الموازنة خلاصة ما تقدم ذكره من أدلة الإباحة - إباحة نقل عضو أو أكثر من جسم إنسان حي لزرعه في آخر محتاج إليه -، وتتضمن أيضاً خلاصة الشروط الواجب توافرها لجواز مثل هذا العمل، مع ما يمكن رده من أدلة الإباحة، أو الرد عليه على الأقل، ثم لتختم هذه الموازنة

(١) هل الإنسان يملك نفسه أو نفسه ملك لله؟ بحث أعدته اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ونشرته مجلة البحوث الإسلامية، المرجع السابق من ص ٢٠ - ٢٢.

ببيان رأيي في هذه القضية، فإن يكن صواباً فمن الله سبحانه، وإن يكن خطأ فمن نفسي والله ولي التوفيق.

خلاصة أدلة الإباحة:

تتلخص أدلة الإباحة التي سبق ذكرها بما يلي:

- ١ - أدلة الإيثار عموماً من القرآن والسنة وعمل الصحابة رضي الله عنه.
 - ٢ - أدلة إباحة المحرمات - وهي حق الله تعالى - من الأطعمة والأشربة والأموال لأجل حفظ النفس وصيانتها من الهلاك.
 - ٣ - أدلة دفع الصائل التي تجيز بذل النفس إذا تحققت مصلحة راجحة.
 - ٤ - قياس البدن على المال في إباحة التصرف.
 - ٥ - بالقياس على جواز مخاطرة المسلم بنفسه في الحرب، وكذلك مخاطرته بنفسه من أجل إنقاذ من أشرف على هلاك محقق، كغرق أو حرق.
 - ٦ - بالقياس على إجماع العلماء السكوتي على جواز التبرع بالدم.
 - ٧ - قياساً على جواز زرع جزء من الجسد لمصلحة الجسد ذاته^(١).
 - ٨ - عملاً بالقواعد الفقهية، والتي منها:
قاعدة الضرورات تبيح المحظورات.
وقاعدة الضرر يزال.
 - وقاعدة كل تصرف في الجسد لا يعقبه أي ضرر في أصل الحياة، يكون حق العبد فيه متغلباً على حق الله، يجوز التصرف به تمليكاً أو تمتيعاً.
 - وقاعدة كل ما ثبت للإنسان حق التصرف فيه، كان له حق الإيثار به.
- أما شروط الجواز، فتتلخص بما يلي:
- ١ - وجود الضرورة إلى مثل هذا العمل الجراحي، كأن يكون متعيناً.

(١) انظر: نفس المرجع، ص ٤٠، هذا قياس مع الفارق لأنه في حال «حصول خطر في حالة المقيس عليه لا يتعدى ذلك نفساً واحدة، أو عضواً منها، وفي صورة المقيس قد يتعدى إلى نفسين أو عضوين كل منهما في شخص» نقلاً عن بحث «هل الإنسان يملك نفسه أو نفسه ملك لله؟» المرجع السابق ص ٤٢.

- ٢ - أن لا يتجاوز العمل الجراحي قدر الضرورة، حتى يكون بعيداً عن معنى المثلة والتعذيب.
- ٣ - عدم وجود ضرر محقق أو مظنون على حياة وصحة المتبرع، أو على أحد له حق عليه لازم.
- ٤ - عدم جواز التبرع بالأعضاء المفردة التي لا يمكن العيش بدونها، وكذلك التبرع بالأعضاء الظاهرة في الجسم، كالعين واليد.
- ٥ - أن يكون التبرع حاصلًا من المكلف: البالغ العاقل.
- ٦ - أن لا يكون التبرع لكافر حربي، أو لمرتد مجاهر بردته.
- ٧ - عدم جواز بيع الأعضاء.. أو: «أن لا يتم التنازل عن العضو بطريق البيع والشراء».
- ٨ - أن تتحقق الطمأنينة التامة بأن اقتطاع العضو لن يؤثر على استقرار حياة المتبرع وسلامتها، وذلك بشهادة طبيبين عدلين مختصين.
- وقبل الرد على ما يمكن رده من أدلة الإباحة، لابد من بيان أدلة المنع - التي مر ذكرها - ولو بشكل موجز. وهى كما يأتي:
- ١ - الحق الأكبر في حياة الإنسان وصحته لله تعالى الذي أوجب حفظ الأنفس والأعضاء مع أنه لم يثبت دليل يجيز زرع الأعضاء.
- ٢ - التبرع بالعضو يترتب عليه ضعف في الجسم لا محالة.
- ٣ - العضو المنزوع من الجسم له حكم الحق المغتصب.
- ٤ - العضو في محله متيقن الصلاح والانتفاع، وفي غير محله مشكوك أو مظنون الصلاح ولأن نجاح هذا العمل الجراحي موقوف على كثير من الأسباب العادية.
- ٥ - حفظ النفس والأعضاء من الضروريات الخمس، فلا يترك إلا لأمر أعلى منه وهو حفظ الدين عن طريق الجهاد في سبيل الله.
- ٦ - ما يزال نفع زرع الأعضاء عند الأطباء موهوماً لا يقيناً. وعلى سبيل

المثال يقول الدكتور في الطب البشري عبد المعطي حسين:
(أستطيع أن أقول: إن زراعة الكلى نجحت إلى حد ما، لكن بقية
الزراعات غير ناجحة، بل في منتهى الصعوبة، كيف نقيس نجاح عملية
ما؟ ومتى نقول إن المريض قد شفي تماماً؟
وبالقطع نقول ذلك عندما يستطيع المريض أن يمارس حياته العادية
خارج المستشفى من هنا أقول: إن زراعة الأعضاء لم تتجح لأنها مازالت
في دور البحث والتكوين...^(١)).

٧ - (إن انتشار عمليات زرع الأعضاء، قد يعرض الأمن الإنساني للخطر^(٢))
من خلال اغتصاب الأطفال أو غيرهم، وإخضاعهم لعمليات جراحية
سرية، أو عن طريق إغراء الأغنياء للفقراء بالمال حتى يستغنوا عن بعض
أعضائهم بيعاً للمصابين من الأغنياء ومن يلوذ بهم، وبالمقابل دفعاً
لحاجة الفقراء وعوزهم وهذا ما يحصل الآن في بلاد الهند.
٨ - إن انتشار عمليات الزرع يقلل من اهتمام الطب في معالجة الأعضاء
الإنسانية عن طريق الأدوية وتطويرها.

قولي في هذه القضية:

إن التأمل في مسألة نقل الأعضاء هذه، يؤدي إلى أن أدلة الإباحة، لا
تصلح مخصصاً لأدلة التحريم، التي هي حكم الأصل، وهي أيضاً قطعية الثبوت
والدلالة، فلا ينبغي الخروج عنها، إلا بدليل مثلاً من حيث الثبوت والدلالة.
فأدلة الإيثار في الكتاب والسنة والأخبار، لا تمس بشكل ما أصل الحياة
أو عضواً من أعضاء الجسم، وإن غاية ما فيها أن ينال المؤثر من جراء إيثاره
جهد أو مشقة يمكن تعويضها بالأسباب العادية، كالغذاء والشراب والكساء.

(١) انظر: «زراعة الأعضاء والتطور» بحث للطبيين أحمد شفيق وعبد المعطي حسين، نشرته مجلة العربي
بعددها ٣٩٧ لعام ١٩٩١م

(٢) انظر: «زراعة الأعضاء بين العلم وأمن الإنسان» بقلم الطبيب ضياء الدين الجماس، بحث نشرته مجلة نهج
الإسلام، العدد ٤٣، السنة ١٢، رمضان ١٤١١هـ آذار ١٩٩١م، ص ١١٠.

(وأما قصة الصحابة الثلاثة - رضي الله عنهم - الذين آثر بعضهم بعضا بالماء القليل حتى ماتوا ولم يشربوا، فهي غير ثابتة من حيث السند، مع ما فيها من اضطراب في المتن في تعيين أولئك الثلاثة رضي الله عنهم، ولهذا حكم ابن قتيبة عليها بالوضع، والقصة مع تقدير صحتها قابلة لأكثر من احتمال، كأن لا يعلم الواحد منهم أن إثارة غيره بالماء سيدفع به إلى الموت، أو غير ذلك من الاحتمالات)^(١).

وأما إثارة الآخرين على النفس في القتال، فيختلف عما هو في زرع الأعضاء الإنسانية، لأن المسلم في ساحات القتال يسارع إلى الموت في سبيل الله، الذي دعاه إليه ربه سبحانه وتعالى، مع كون الجهاد لحفظ الدين أعلى رتبة من حفظ النفس، في سلم مقاصد الدين، الأمر الذي يدعو إلى إثارة على النفس عند لقاء العدو ومقاتلته ويبقى حصول الموت في حالة تترس المسلم - في ساحة القتال - أمام أخيه إثارة له عليه، يبقى حصوله احتماليا، فقد يقتل الخلفي قبل الأمامي، أو يحصل العكس.

وكذلك دليل دفع الصائل على النفس أو العرض أو المال، ودليل إنقاذ من أشرف على التهلكة، كحرق أو غرق، فإن الضرر على النفس يكون - في كلا الحالتين - احتمالياً، بل لا يجوز لمن أقدم على دفع الصائل، أو على إنقاذ غيره من خطر محقق، أن يقصد من عمله ذلك إزهاق روحه، أو إلحاق أي ضرر بجسمه، ولكنه يدفع أو ينقذ، وهو يريد لنفسه السلامة.

أما قياس البدن على المال في إباحة التصرف، فهو قياس مع الفارق، من وجوه عدة، من بينها: أن المال يغدو ويروح، أما نزع العضو فلا يعوض فواته وأما القواعد الفقهية، والتي من بينها قاعدة: (الضرر يزال) فإن كان لها مجال في هذا البحث، فهو على نطاق ضيق ومحدود.

وفي الحقيقة، لو أُلقيت نظرة فاحصة على القيود التي وضعها المجيزون أمام حكم الجواز، لعلم من خلالها أن هذا الحكم - في الواقع - نطاقه

(١) انظر: «هل الإنسان يملك نفسه أو نفسه ملك لله؟» المرجع السابق ص ٣٨ - ٣٩ .

- ضيق، وبابه يكاد أن يوصد، من حيث التنفيذ والتطبيق العملي.
- فالدكتور سعيد رمضان البوطي قيّد الجواز بشرط ألا يستلزم نقل العضو وزرعه ولو على وجه الاحتمال البعيد هلاك المتبرع.
- أما الدكتور يوسف القرضاوي، فلقد منع التبرع بالأعضاء الظاهرة، وكذلك لم يسمح للمتبرع أن يتبرع بعضو منه، قبل أن يأذن بذلك كل من له حق عليه.
- كما أن الجميع - إلا في قول نادر - قد منعوا بيع الأعضاء الإنسانية، مما جعل هذه العمليات ذات طابع إنساني بحت، لا يلجأه تجار الدماء والأعضاء الإنسانية ومما يمكن قوله في ختام هذه الموازنة بين آراء العلماء: أن مسألة إصدار حكم حول نقل الأعضاء الإنسانية وزرعها، مسألة هامة وخطيرة، وذلك لأن موضوع هذا الحكم هو الجسم الإنساني الذي خلقه الله في أحسن تقويم، فينبغي قبل النطق به، مزيد من التريث وكثير من التفكير، ولا يجوز لأحد - تحت مبدأ صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان - أن يرخص في أمر خطير شأنه، كهذا الموضوع المعاصر وإذا كان ولا بد من إصدار حكم، فالحرام حكم شرعي يثبت صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، شأنه في ذلك شأن الحكم بالإباحة.
- والمهم في ذلك، أن لا تترك قضية تعترض سير المسلمين بلا حكم شرعي، سواء كان الحكم إباحة أم تحريماً أم غير ذلك.
- ومما يجدر بيانه - بعدما سبق ذكره - أنه إذا كان حكم التصرف في جسم الإنسان بما يعود عليه بالضرر الذي يهدد أصل الحياة، أو سلامة الأعضاء الإنسانية هو التحريم في الأصل، فإن ذلك لا يعني أن أدلة (الجواز) ليس لها أي أثر في هذا الحكم، بل من الممكن الاستئناس بها، للحكم بجواز بعض عمليات النقل والزرع تلك التي لا تهدد أصل الحياة بخطر، ولا تؤذي بالصحة العامة حالاً ولا مآلاً.
- ويتضح هذا من خلال بيان الأحكام التالية، حول نقل وزرع بعض

الأعضاء الإنسانية - وبالطبع - من إنسان حي لآخر مثله، قد اضطر لإنقاذ حياته أو عضو من أعضاء جسمه، إلى مثل هذا الزرع. ويقتصر في باب الأحكام على الأعضاء التي يبقى الإنسان بنزعها منه في الحياة، حتى لا يخرج البحث عن موضوع هذا الباب.

١ - الكلية :

يبقى حكم نقل الكلية وزرعها هو حكم الأصل في نقل الأعضاء الإنسانية، وهذا يعني أنه لا يجوز نقلها من إنسان حي لآخر مثله قد اضطرت حياته لمثلها، نظراً للأمور التالية:

١ - الكلية عضو له عظيم الأهمية في الجسم، لذلك خلق الله منه اثنين في كل جسم إنساني - وحتى في كثير من الحيوانات.

٢ - إذا نزعت الكلية من المتبرع، فإنه لا بد أن يكون معرضاً للموت حال وقف كليته الأخرى، مع بقاء حياة المتبرع إليه احتمالية، على افتراض نجاح عملية الزرع فيه. فهذا العمل يقضي بوجود شخصين يعيش كل واحد منهما حياة يحتمل معها الموت في كل لحظة بسبب اضطراب عمل كليته الوحيدة.

٣ - لم تجتمع إلى الآن وبشكل قطعي كلمة الأطباء حول نجاح عملية زرع الكلى فمنهم من يجزم بأن الإنسان يستطيع أن يعيش بكلية واحدة، ومنهم من يظن أو يغلب على ظنه ذلك، بل ومنهم من يحذر من ذلك. ومن قبيل التحذير، يقول الطبيب البشري ضياء الدين الجماس:

(وهي - (الكلية) - أوفر حظاً في النجاح من عمليات القلب، ولكن المريض يبقى ضمن الرقابة المستمرة لمكافحة الرفض الباكر - (رفض الأعضاء الغريبة) (*) أو التعرض لهجمات الانتان وكشف الأورام الباكراً بسبب استعمال مضادات المناعة) (١).

(١) «زراعة الأعضاء بين العلم وأمن الإنسان» المرجع السابق ص ١١٠.

(*) ظهر هذا المعنى في الصفحة ١٠٩ من المرجع نفسه.

والحقيقة أن الواقع كثيراً ما يخيب كل من جزم بنجاح عملية نقل وزرع الكلى من خلال موت المتبرع أو المتبرع إليه - وهو في الأخير أكثر - بما لم يعد خافياً على أحد.

والدليل على أن نتائج مثل هذا العمل الجراحي ليست يقينية النجاح، كون التبرع إليه بحاجة إلى علاج دوري ومستمر
ويضاف إلى ما سبق، أن هذه العمليات (تبقى مكلفة جداً للمريض والمشفى والدولة، إذ يلزمها من التحضيرات المبدئية، والفحوص الحساسة ما يرهق المريض وأهله، وخصوصاً إذا كانوا يقطنون منطقة بعيدة عن مراكز إجراء مثل هذه العمليات)^(١).

٢ - العين :

تعطى عملية نقل العين وزرعها حكم الأصل من التحريم، وذلك لاحتمال تعطل الأخرى في المتبرع، أو ما قد يطرأ على العين السليمة من حالات ٦٥ الضعف، وخاصة مع تقدم العمر، ولما في ذلك أيضاً من تشويه للخلقة الظاهرة.

نعم (يجوز نقل قرنية سليمة من عين قرر طبيياً نزعها من إنسان - لتوقع خطر عليه من بقائها - وزرعها في عين مسلم آخر مضطر إليها، فإن نزعها إنما كان محافظة على صاحبها أصالة)^(٢).

٣ - الجلد واللحم :

يجوز نقل قطعة من الجلد أو اللحم من إنسان حي لزرعها في آخر مثله، ضمن شروط - ستذكر عما قريب - ويتمثل نقل الجلد أو اللحم في عمليات ترقيع الشفة وجفن العين - وغيرها - تجميلياً أو دفعاً لخطر أو ألم محسوس، وهذا يعني ألا يكون المقصود من عمليات التجميل، هو طلب

(١) المرجع نفسه ص ١١٠.

(٢) «نزع القرنية من عين إنسان وزرعها في عين آخر» بحث لهيئة كبار العلماء، نشرته مجلة البحوث الإسلامية في العدد ١٤ ص ٦٨.

الجمال لذاته، وإنما المقصود منها دفع ألم حسي أو نفسي، يتمثل فيمن يولد وفي أحد أعضائه تشوه خلقي، يلفت أنظار الآخرين، ويشير تساؤلهم مما قد يولد بعضاً من العقد النفسية لدى المصاب، فيجوز لمن هذه حاله أن يجري على عضوه المصاب نوعاً من جراحات التجميل وإن أدى الأمر إلى زرع قطعة من الجلد أو اللحم، بعد نقلها من إنسان حي آخر.

٤ - العظم :

يجوز نقل جزء من عظم إنسان بمكان من الجسم لا خطر فيه لزرعه في مكان عظم قد تهشم لدى إنسان آخر.

٥ - الدم :

يجوز نقل الدم من إنسان حي لآخر مريض، لأن الدم عضو أو سائل من الجسم يعوض بالغذاء والشراب، ثبت ذلك يقيناً، بل قد يكون التبرع بالدم مما ينشط عمل الأجهزة في الجسم، وقديماً كانوا يلجؤون إلى الحجامة، لطرح شيء من الدم الزائد عن الجسم، الذي يؤدي بدوره إلى تنشيط عمل الدورة الدموية، "كما أن فصل الدم عن الجسم أيسر من فصل أي عضو منه، فكان أولى بالجواز من غيره ولأنه أيضاً أشبه بالمنافع التي يبذلها الإنسان لإنقاذ آخر من خطر، ولأنه يشبه الدواء في اتخاذه وسيلة للعلاج، أو الطعام للحصول على القوة، فيلحق بالمضطر الذي يجوز له أو يجب عليه أن يتناول مما حرم عليه بقدر ما ينقذ به نفسه"^(١).

(وأما نص التحريم والتجاسة، فيسقطان هنا للضرورة إذا تعين الدم سبباً للحياة)^(٢).

(وكما يجوز ما جرى عليه العمل في المستشفيات من جمع الدم ومعرفة فصائله وحفظه في احراز، حتى إذا ما جدت حالة داعية انتفع به في الوقت المناسب.

(١) انظر: موضوع «نقل الأعضاء» في مجلة البحوث الإسلامية العدد ٢٢ وهو المرجع السابق ص ٥٣.

(٢) «حكم نقل الدم من إنسان إلى آخر» مجلة المجمع الفقهي، المرجع السابق ص ٢٤.

ومن تلك الحالات: حالات الحروب، وحوادث السيارات والمصانع، وهذا يشبه ما قد قيل في كشف القناع: وللمضطر أن يتزود من المحرم إن خاف الحاجة أن لم يتزود. ولا يأكل منه إلا عند ضرورته.

وهذا يعني أن جمع الدم في المستشفيات مقيد بالضرورة المتوقعة يقيناً أو في غالب الظن^(١).

ولكن هل يأخذ نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين حكم الرضاع المحرم أو لا؟

أجاب على هذا السؤال مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة، والمنعقدة بمكة المكرمة عام ١٤٠٩هـ، حينما قرر (بإجماع الآراء إلى أن نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع)^(٢).

٦ - الخصية:

لا يجوز نقل خصية شخص لزرعها في شخص آخر، لأن الأطباء ذوي الاختصاص (يقررون أن الخصية هي المخزن الذي ينقل الخصائص الوراثية للرجل ولأسرته وفصيلته إلى ذريته، وزرع الخصية في جسم إنسان ما، يعني أن ذريته - حين ينجب - تحمل صفات الإنسان الذي أخذت منه الخصية من البياض أو السواد، والطول أو القصر والذكاء أو الغباء، وغير ذلك من الأوصاف الجسمية والعقلية والنفسية. وهذا يعتبر لوناً من اختلاط الأنساب الذي منعه الشريعة بكل الوسائل، فحرمت الزنا والتبني وادعاء الإنسان إلى غير أبيه - ونحو ذلك.. فليس مسلماً إذا ما يقال أن الخصية إذا نقلت إلى شخص أصبحت جزءاً من بدنه، وتأخذ حكمه في كل شيء)^(٣). ومما يمكن قوله في خاتمة هذا الباب، أن القول الوسط الذي يطمئن إليه العقل والنفس هو حظر الإيثار بكل عضو من أعضاء الجسم، يلحق

(١) انظر المرجع نفسه، في الصفحة ذاتها.

(٢) قرارات المجمع الفقهي: القرار الثالث، ص ٢٣.

(٣) الدكتور يوسف القرضاوي - المرجع السابق، ص ١٩.

ضرراً محضاً في أصل حياة المتبرع، أو ضعفاً عاماً في الجسم، يجعله عاجزاً عن التصدي للطائرات المحتملة.

أما إن كان العضو المنتزع لا يؤثر بشكل ما على أصل الحياة ولا يسبب حرجاً في سيرها بشكل طبيعي، فليس ثمة مانع من قبول القول بالجواز، وبهذا تكون أدلة المنع وأدلة الجواز، قد أخذ بها معاً بعين الاعتبار.

أبيض

الباب الرابع انتفاع إنسان حي بجسم إنسان ميت

لابد في هذا الباب من دراسة الأمور التالية:
تعريف الموت، المحظرون وأدلتهم، المبيحون وأدلتهم، شروط الإباحة، موازنة وترجيح.

أولاً: ما الموت؛

إن معنى الموت في اللغة هو (ضد الحياة)^(١) (ويقال مات الحي موتاً: فارقتة الحياة)^(٢) وهذا يعني أن الموت هو مفارقة الروح للبدن، وانقطاع الحياة عنه، والدليل المعتمد لذلك شرعاً هو سكون النبض، ووقوف حركة القلب وقوفاً تاماً)^(٣) وفي حالة ظهور اشتباه في أمر الميت، فإنه لا يحكم بموته إلا (بظهور إماراته من استرخاء رجليه، وانفصال كفيه، وميل أنفه، وامتداد جلده وجهه، وانخساف صدغيه)^(٤).

وأما موت الدماغ الذي يعتمد الأطباء هذه الأيام، فلا يعتبر دليلاً شرعياً على الموت الحقيقي، ولا تترتب عليه آثار الموت، وإن كان من الجائز نزع أجهزة الإنعاش عن المصاب بالموت الدماغى، ولو أدى ذلك النزع إلى سكون نبض القلب، وانتهاء الحياة معه.

ثانياً: المحظرون وأدلتهم؛

اعتمد المحظرون فيما ذهبوا إليه من عدم جواز انتفاع الإنسان الحي ببعض جسم الإنسان الميت، اعتمدوا في ذلك على الأدلة التالية:

(١) المعجم الوسيط: الجزء الثاني. ص ٨٩٩ (المرجع السابق).

(٢) نفس المرجع: ج ٢. ص ٨٩٧.

(٣) د. محمد سعيد رمضان البوطي - المرجع السابق ص ١٢٦.

(٤) موفق الدين وشمس الدين ابنا قدامة ج ٢، ص ٣١٠، دار الفكر: ط ١: ١٩٨٤ م - المغني والشرح الكبير.

١ - من القرآن الكريم:

قوله تعالى في سورة الإسراء والآية ٥٧: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

فالإنسان قد خلقه الله سبحانه في أحسن تقويم، وسخر له ما في الأرض جميعاً، ونزع عضو منه بعد موته، يتنافى مع ذلك التكريم حتى ولو كان المنزوع منه العضو كافراً، لأن كرامته مع كفره تكون من جهة خلقته، وليس من جهة إسلامه وتقواه(*).

٢ - من السنة الشريفة:

١ - (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المثلة)^(١) ونزع العضو من الإنسان الميت فيه نوع من المثلة، أو تشويه الخلقة.

٢ - عن عائشة رضي الله عنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كسر عظم الميت ككسره حياً»^(٢) يعني في الإثم.

قال صاحب عون المعبود شرح سنن أبي داود: (قال السيوطي في بيان سبب الحديث عن جابر: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فجلس النبي صلى الله عليه وسلم على شفير القبر وجلسنا معه فأخرج الحفار عظماً ساقاً أو عضواً فذهب ليكسره، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تكسرها فإن كسرك إياه ميتاً ككسرك إياه حياً، ولكن دسه في جانب القبر»^(٣)).

فالله سبحانه وتعالى قد جعل للميت حرمة مصونة مثل حرمة الحي وحرم التعدي عليها، كما حرم التعدي على حرمة الحي، وجعل إيذاء الميت

(*) انظر: الباب الأول من هذا البحث ص ٢٤٥.

(١) أخرجه البخاري ٨٦/٥ في المظالم - باب النهي بغير إذن صاحبه، وأبو داود: ٢٦٦٧ ومسلم: ١٧٣١، والترمذي: ١٦١٧ - وفي روايتهما قوله صلى الله عليه وسلم: «ولا تمثلوا».

(٢) أبو داود رقم ٣٢٠٧ في الجنائز. وهو حديث صحيح بشواهده. انظر جامع الأصول ج ١١، ص ١٦٣، دار الفكر - مجد الدين ابن الأثير.

(٣) أبو الطيب: أبادي، ج ٩، ص ٢٤، دار الفكر، ط ٣ عام ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

مثل إيذاء الحي، فكما لا يجوز التعدي على الحي وشق بطنه أو قطع عنقه، أو كسر عظمه، كذلك لا يجوز التعدي على الميت، في مثل تلك الأمور، وبذلك يتضح أنه لا يجوز شق بطن الميت، وأخذ عضو منه لنقله لشخص آخر.

٣ - من حيث ملكية جسد الميت؛

إن الشخص بمجرد انتهاء حياته، يخرج من ملكه وسلطانه كل شيء سواء ماله أم جسمه أم زوجته، ولذلك فإنه لا يملك أن يتبرع بعضو من أعضائه، ولا أن يوصي به، وأما جواز إيصائه بجزء من ماله، مع كون المال سيخرج من ملكيته عند انتهاء حياته، فذلك لأن الشارع أذن للإنسان أن يوصي من ماله إلى حد الثلث دون إذن من الورثة، وبما زاد عن الثلث بإذن منهم، وهذا الإذن خاص بالمال، فلا يتعداه إلى جسمه، لذلك لا يجوز له التبرع بعضو من أعضائه، ولا تصح وصايته به.

أما الورثة، فإن الله سبحانه قد ورثهم مال المورث، ولم يورثهم جسمه، لذلك فإنهم لا يملكون التبرع بعضو من أعضائه لكونهم لا يملكون جسمه كما لا يملكون حق التصرف فيه، وشرط صحة التبرع والتصرف أن يكون المتبرع والمتصرف مالكا لما يتبرع به، وله حق التصرف فيه. مادام قد انتفى عن الورثة حق التصرف في جسم مورثهم الذي انتهت حياته، فيكون منتفيا عن غيرهم - مهما كان موقعهم - من باب أولى، وعليه، فلا يملك الطبيب، أو الحاكم أن يتصرف بعضو من أعضاء الميت لنقله إلى شخص آخر.

هذا، ولا تقاس حالة نقل عضو من الميت لإنقاذ حياة شخص آخر بتوقف حياته على نقل العضو إليه، لا تقاس على حالة الاضطرار في المخمصة التي تبيح لمن فقد الزاد، وأصبحت حياته مهددة بالموت، أن يأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وغير ذلك من المطعومات التي حرم الله أكلها، وذلك لأن شرط تطبيق حكم القياس في هذه المسألة يقتضي أن تكون العلة الموجودة في الفرع المقيس - الذي هو حالة نقل الأعضاء - مشاركة لعلة الأصل المقيس عليه - الذي هو حالة الاضطرار لمن فقد الزاد - أما في

عينها، وأما في جنسها، لأن القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع، بواسطة علة الأصل، فإذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها، ولا في صفة خصوصها، لم تكن علة الأصل موجودة في الفرع، وبذلك لا يمكن تعدية حكم الأصل إلى الفرع.

وهنا بالنسبة لحالة نقل الأعضاء، فإن هذه الأعضاء المنقولة، إما أن تكون من الأعضاء التي يتوقف عليها إنقاذ الحياة بغلبة الظن، كالقلب والكبد والكليتين، والرئتين، وإما أن تكون من الأعضاء التي لا يتوقف عليها إنقاذ الحياة، كالعين، والكلى الثانية، لمن عنده كلية صحيحة والخصية واليد والرجل. أما الأعضاء التي لا يتوقف على نقلها إنقاذ الحياة، والتي لا يؤدي فقدانها إلى موت الإنسان، فإن علة الأصل والتي هي إنقاذ الحياة غير موجودة فيها وبالتالي لا ينطبق حكم الاضطرار عليها، وبناء على ذلك فإنه لا يجوز شرعاً نقل العين أو الخصية أو الكلية لمن عنده كلية صحيحة، أو اليد أو الرجل من شخص انتهت حياته إلى شخص آخر محتاج إليها. وأما الأعضاء التي يتوقف على نقلها إنقاذ الحياة وإبقاؤها بغلبة الظن ففيها ناحيتان:

الأولى: أن العلة الموجودة فيها، والتي هي إنقاذ الحياة وإبقاؤها غير متأكدة الحصول، كما هي في حالة الاضطرار - في الخمصة - لأن أكل المضطر للميتة، عند من نقلت إليه هذه الأعضاء، فقد يحصل الإنقاذ، وقد لا يحصل، والوقائع الكثيرة التي حصلت مع من نقلت إليهم هذه الأعضاء تثبت ذلك ولهذا فالعلة غير مكتملة.

أما الثانية: فتتعلق بشرط آخر من شروط الفرع في القياس، وهو أن يكون الفرع خالياً من معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس، وهنا فإن الفرع - وهو حالة نقل الأعضاء - قد ورد نص راجح يقتضي ما اقتضته علة القياس، وهو تحريم الاعتداء على حرمة الميت وإيذائه، إذا كان معصوم الدم، وهذا النص الراجح هو نقيض ما اقتضته علة نقل الأعضاء من الجواز.

وبناء على هاتين الناحيتين فإنه لا يجوز نقل الأعضاء التي يتوقف على نقلها إنقاذ الحياة، كالقلب والكبد والرئتين والكليتين من شخص ميت معصوم الدم مسلماً كان أم ذمياً أم معاهداً، أم مستأمناً، إلى شخص آخر تتوقف حياته على نقل هذه الأعضاء إليه.

إلا أنه يجوز من ناحية أخرى، أن تنقل هذه الأعضاء التي يتوقف على نقلها إنقاذ الحياة من شخص ميت غير معصوم الدم، سواء أكان حربياً، أم مرتدّاً، أم زانياً محصناً، أم كان قاتل عمداً، أم محكوماً بالإعدام، لأن جميع هؤلاء مستحقو القتل، ومهدورو الدم، ولا حرمة لهم في حال حياتهم ولا في حال موتهم.

ثالثاً: المبيحون وأدلتهم:

يندرج حكم إباحة نقل العضو أو جزئه من الإنسان الميت إلى الإنسان الحي تحت النصوص العامة من القرآن الكريم. والسنة الشريفة. والقواعد الكلية التي استنبطها الفقهاء منهما.

وحتى يتضح حكم الإباحة، لا بد من وقفة مع بعض من النصوص القرآنية والنبوية، وكذلك بعض القواعد الكلية، مع أقوال الفقهاء الأقدمين منهم والمعاصرين.

(أ) النصوص القرآنية:

١ - قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣].

٢ - قوله سبحانه في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ وَمَا ذُبَحَ عَلَى النَّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسَقَ الْيَوْمَ يَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ

نَعَمْتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾ [المائدة: ٣].

٣ - قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

٤ - وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥].

٥ - وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩].

٦ - وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ...﴾ [الإسراء: ٣١].

فالآيتان الكريمتان، الأولى والثانية، تعتبر كل واحدة منهما أصلاً للقاعدة الفقهية: (الضرورات تبيح المحظورات).

(ورفع الإثم المذكور، في الآيتين أعم من الإباحة والوجوب، فقد يكون تناول المضطر شيء من هذه المحرمات مباحاً، وقد يكون واجباً، كما هو مفصل في كتب الفقه، ومما لا ريب فيه، أن القاعدة هذه مقيّدة بقدر الضرورة، إذ الضرورة مقدرة بقدرها، كما دل عليه قوله تعالى: ولا عاد: أي متعدد مقدار الحاجة، ومتجاوز لسد الرمق^(١)).

وأما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ فقد قال فيه القرطبي: قال مجاهد والضحاك: (اليسر) الفطر في السفر، والعسر الصوم في السفر (والوجه عموم اللفظ في جميع أمور الدين، كم قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)). وما ذهب إليه القرطبي ينسجم مع القاعدة التي تقول: (العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب) فالآية الكريمة وما يماثلها من الآيات، تحث على وجود اليسر في الأمور كلها، وإلى نبذ العسر عن الأمور جميعها، ما لم يكن في كل ذلك نص شرعي معارض.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ فقد قال فيه القرطبي

(١) الشيخ إبراهيم اليعقوبي: المرجع السابق، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، المجلد الأول، والجزء الثاني، ص ٣٠١، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

ما يلي: «قال الطبري، قوله ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ عام في جميع ما ذكر لدخوله فيه، إذ اللفظ يحتمله^(١).

وقال ابن حجر العسقلاني عند الآية نفسها: (الأول - (أي القول الأول) وهو أن معنى التهلكة، ترك النفقة اظهر لتصدير الآية بذكر النفقة، فهو المعتمد في نزولها. وأما قصرها عليه ففيه نظر، لأن العبرة بعموم اللفظ)^(٢). فالآية تفيد، مع ما سبق ذكره، أن (المضطر إذا خاف على نفسه الهلاك أو تلف عضو، وامتنع عن تناول الميتة وغيرها حتى مات، أو تلف عضو منه يكون قد ألقى بيده إلى التهلكة)^(٣).

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]. إن هذه الآية (بلغت منتهى أوج البلاغة والإعجاز، لما حوته من المعاني العظيمة.. فهي تحتمل النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضاً، كما أن لفظها يحتمل النهي عن قتل الإنسان نفسه - أي بكل صور القتل - فمن امتنع من المضطرين عن تناول ما أباحه الله له من المحرمات حتى مات، مات عاصياً آثماً ودخل النار)^(٤).

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ...﴾ [الإسراء: ٣١]. فالآية هذه يشمل معناها «ما إذا ماتت امرأة وفي بطنها جنين، فهل يشق بطنها لإخراجه إذا غلب على الظن حياته، أم يترك حتى يموت؟ كما يدخل في ذلك أيضاً العزل لمنع الحمل به أو بأي سبب آخر.. كما يشمل هذا المعنى عمليات الإجهاض بسائر أنواعها»^(٥).

يستخلص من أقوال المفسرين في الآيات السابقة، أنها تفيد معنى عاماً وإن كان لبعضها سبب خاص، وهذا يعني أن حكم نقل عضو أو جزئه من الإنسان الميت إلى الحي، بات ممكن الدخول في النص كفرد من أفراد ذلك العام.

(١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ج ٨، ص ١٤٩، ط ٢، دار إحياء التراث - بيروت.

(٣) الشيخ إبراهيم اليعقوبي: المرجع السابق، ص ٣٠.

(٤) نفس المرجع، ص ٣١-٣٢.

(٥) نفس المرجع، ص ٣٢-٣٣.

(ب) النصوص النبوية:

- ١ - قوله صلى الله عليه وسلم: «إن هذا الدين يسر»^(١).
 - ٢ - قوله صلى الله عليه وسلم: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»^(٢).
 - ٣ - قوله صلى الله عليه وسلم: «أحب الأديان إلى الله الحنيفية السمحة»^(٣).
- إن هذه الأحاديث الشريفة وأمثالها، جاءت لتؤكد المعنى العام الذي حثت عليه الآية الكريمة ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ السابقة الذكر، وغيرها، ذلك المعنى هو الأخذ بكل ما فيه يسر، ونبذ كل ما فيه عسر - كما تقدم - ما لم يكن ثمة دليل معارض، لأن الرب سبحانه وهو البر الرحيم - جعل الأحكام المتعلقة بأفعال العباد منوطة بتحقيق مصالحهم، وكما أن الرسول صلى الله عليه وسلم، فيما روت عنه عائشة رضي الله عنها "ما خير بين أمرين قط، إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثماً"^(٤).

وليس من الغرابة بمكان، أن تجد قضية نقل العضو من جسم الإنسان الميت، لزرعه في الحي من جنسه، تحقيقاً لمصلحة راجحة، مجالاً واسعاً مع أفراد العام، الذي دلت عليه تلك النصوص أو الأحاديث الشريفة.

(ج) القواعد الفقهية(*) :

إن كثيراً من القواعد الفقهية - التي استخلصها الفقهاء - من نصوص الكتاب والسنة - ما يؤيد عملية نقل الأعضاء هذه، من قريب أو من بعيد يتضح هذا من خلال سرد بعض تلك القواعد، وشرح بعض منها، شرحاً موجزاً، يتناسب وهذا المقام. كما يلي:

(١) أخرجه النسائي في كتاب الإيمان - باب: الدين يسر.
(٢) أخرجه البخاري في العلم - باب من كان النبي يتخولهم بالموعظة.
(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير، والبخاري في الأدب المفرد ورمز له السيوطي بالصحة. انظر الجامع الصغير له: رقم الحديث ٢٠٨.
(٤) رواه البخاري في صحيحه في أكثر من موضع، والتي منها: كتاب الأنبياء، باب صفة النبي عليه الصلاة والسلام، ومسلم رقم ٣٣٢٧. وأبو داود رقم ٤٧٨٥، والموطأ في حسن الخلق.
(*) القاعدة اللغة: في الأساس، والقاعدة الفقهية اصطلاحاً: هي حكم ينطبق على معظم جزئياته.
انظر: عزت عبيد الدعاس: القواعد الفقهية، دار الترمذي ص٧، ط٣، وبيروت - سورية - لبنان.

- ١ - الأمور بمقاصدها.
- ٢ - المشقة تجلب التيسير.
- ٣ - إذا ضاق الأمر اتسع.
- ٤ - لا ضرر ولا ضرار.
- ٥ - الضرر يزال.
- ٦ - الضرر لا يزال بمثله.
- ٧ - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.
- ٨ - الضرورات تبيح المحظورات.
- ٩ - إذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما ضرراً.
- ١٠ - ترتكب المفسدة الأخف للمصلحة الأرجح منها.
- ١١ - يختار أهون الشرين.
- ١٢ - ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
- ١٣ - الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
- ١٤ - تتغير الأحكام تبعاً لتغير الأزمان.
- ١٥ - يفتى بما يجد من المصلحة^(١).

أما القاعدة الأولى وهى (الأمور بمقاصدها) فقد استنبطها الفقهاء من الحديث النبوي الشريف «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى» الذي أخرجه الستة.

ولتطبيق هذه القاعدة، في موضوع نقل أعضاء الميت يقال: (من قصد إهانة الميت بالانتفاع ببعض أجزائه، أو تشريحه، حرم عليه ذلك، ومن قصد تكريم الحي والميت معاً.. فهو مثاب مأجور، وعمله جائز يمدح عليه في الدنيا، ويثاب عليه في الآخرة)^(٢).

وأما القواعد الست بعد الأولى فتثبت وبشكل (صريح في أنه لا ضرر،

(١) انظر: الشيخ إبراهيم اليعقوبي: المرجع السابق ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه: ص ٣٤ - ٣٥.

أي: لا يجوز وجود الضرر، والضرار، وعلى فرض وجوده، يجب أن يزال، وأنت تعلم مقدار ما يلحق الإنسان إذا فقد عينه من الضرر، أو احتاج في جسمه إلى تعلم مقدار ما يلحق الإنسان إذا فقد عينه من الضرر، أو احتاج في جسمه إلى شيء من أعضاء إنسان آخر ميت، تعلم ماذا يترتب على تحمل ذلك الضرر من المشقة التي قد تؤدي إلى الهلاك فهذا ضرر متحقق، وهو واجب الزوال بهذه النصوص، ولكن لا يزال بضرر مثله، وإنما يزال بدون ضرر أو بضرر أخف منه بناء على قاعدة: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.. على أن الضرر اللاحق للميت غير متصور، بل هو من باب الكرامة، وإن فرض وسلم كان أخف من الضرر الذي في الحي^(١).

وأما قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات) فيمكن تطبيقها في حالة كون الميت لا يملك الإذن في ذلك (كأن يكون صغيراً)، وكذلك أوليائه، وكانت الحاجة، قد تعينت في جثته، فإنه والحالة هذه يجوز أن يؤخذ ذلك العضو منه بالولاية العامة، دفعا للضرر عن إنسان حي آخر وجلباً للمصالح^(٢). (ومن هذا القبيل إذا تعارضت مفسدتان كهتك حرمة الميت مثلاً، وتلف إنسان حي يمكن تلافي هلاكه، بارتكاب هتك حرمة الميت لأنها أخف.. هذا على تسليم أن ذلك الفعل فيه هتك لحرمة الميت)^(٣).

وما قيل في قاعدة تعارض المفسدتين، يقال في قاعدة: ارتكاب المفسدة الأخف للمصلحة الأرجح، وقاعدة: يختار أهون الشرين) أيضاً وكذلك قاعدة (درء المفسد أولى من جلب المصالح). ولكن (قد يقول قائل: إن هتك حرمة الميت يمثل هذه الأعمال فيه إسقاط لكرامته وهذه مفسدة، وتداوي المريض بذلك العضو المأخوذ من الميت فيه جلب مصلحة، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح، فلا يجوز مثل هذا العمل: نقول في الجواب: إن الصورة هي العكس، لأن ترك المريض بدون تداو فيه إلقاء بالنفس إلى التهلكة، وقد نهى

(١) المرجع نفسه: ص ٣٦.

(٢) انظر المرجع نفسه ص ٣٨.

(٣) المرجع نفسه: ص ٤٠ - ٤١.

الله عنه، كما أن فيه قتلاً للنفس وقد نهى الله تعالى عنه أيضاً، وأخذ عضو من الإنسان الميت فيه مصلحة بما يناله من الأجر والثواب، وفيه مصلحة له ببقاء عضو منه.. بل هو تكريم له^(١).

والأمر نفسه مع باقي القواعد الفقهية التي مر ذكرها، فإنها بمجموعها تلتقي في غاية واحدة، لتجعل من نقل أعضاء الإنسان الميت لتزرع في جسم إنسان حي، أمراً مشروعاً.

ويكون بذلك قد تضافرت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والقواعد الفقهية، كلها معاً، للحكم بجواز هذه المسألة، بل بالوجوب أحياناً.

(د) أقوال الفقهاء في المذاهب الفقهية:

لم تكن هذه القضية بذاتها مثار اهتمام الفقهاء الأقدمين، وذلك لأن الطب لم يكن في أيامهم، قد بلغ درجة من الرقي، تخوله من طرح مثل هذه القضية بين أيدي أولئك الفقهاء. ولكن المتتبع لآثارهم وأقوالهم لا يعدم أن يجد بعض النصوص التي تشبه إلى حد ما قضية نقل أعضاء الإنسان الميت، وزرعها في جسم إنسان حي، ولعل من بين تلك النصوص، ما نص عليه أولئك الفقهاء في مسألة موت امرأة، وفي بطنها جنين ترجى حياته وكذلك في مسألة موت إنسان وفي بطنه مال، كان قد ابتلعه في حياته فمن تلك النصوص:

- ما نقل عن الإمام مالك رحمه الله: قلت: أيبقر عن بطن الميتة إذا كان جنينها يضطرب في بطنها؟ قال:، قال سحنون: سمعت أن الجنين إذا استيقن بحياته، وكان معقولاً معروف الحياة فلا بأس أن يبقر بطنها، ويستخرج الولد منه^(٢).

وقال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير: (... واتفقوا على أنه إن أمكن إخراجه بحيلة غير الشق وجب...)^(٣).

(١) المرجع نفسه: ص ٤١

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك ١٩٠/١ - ١٩١ اقتبسه المرجع نفسه، ص ٤٧ .

(٣) حاشية الصاوي ١٩٢/١ اقتبسه المرجع نفسه، ص ٤٩ .

وقال الدرديري في الشرح الصغير على أقرب المسالك: (وتشق بطنه أيضاً إن ثبت أنه ابتلع مالاً نصاب زكاة..)^(١).

- وفي فقه الشافعية النص التالي: (أو دفنت وببطنها جنين ترجى حياته، فيجب شق جوفها لإخراجه قبل دفنها وبعده، فإن لم ترج حياته أخر دفنها حتى يموت)^(٢).

وتكون حياة الجنين مرجوة، ببلوغه ستة أشهر فأكثر. وعلل الإمام النووي رحمه الله تعالى جواز الشق هذا أو وجوبه بالقياس على أكل المضطر من جزء الميت فقال:

(وإن ماتت امرأة وفي جوفها جنين حي شق جوفها، لأنه استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت، فأشبهه إذا اضطر إلى أكل جزء من الميت)^(٣).

وقال الباجوري في حاشيته:

(... وكذا يجب النباش فيما إذا بلع مالاً لغيره، وطلبه صاحبه بعد دفنه، فانه ينبش، ويشق جوفه، ويخرج منه، ويرد لصاحبه)^(٤).

وقال النووي أيضاً:

(... أما إذا بلع جوهرة لنفسه فوجهان مشهوران، أحدهما: يشق، لأنها صارت للورثة، فهي كجوهرة الأجنبي)^(٥).

وفي فقه الحنابلة، قال صاحب المغني ابن قدامة:

(والمرأة إذا ماتت وفي بطنها ولد يتحرك، فلا يشق بطنها، ويسطو عليه القوابل فيخرجنه)^(٦).

ومعنى يسطو القوابل: أن يدخلن أيديهن في فرجها، فيخرجن الولد من مخرجه.

(١) الشرح الصغير ١/١٩٢، اقتبسه المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٢) تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر وحواشيها، اقتبسه المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٣) المجموع شرح المذهب للنووي، ج ٥، ص ٣٠١، ط دار الفكر.

(٤) حاشية الباجوري على شرح أبي قاسم على متن أبي شجاع، اقتبسه إبراهيم العقبوي في المرجع السابق، ص ٥٢ - ٥٣.

(٥) الإمام النووي، المرجع السابق، ج ٥، ص ٣٠٠.

(٦) ابن قدامة موفق الدين، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤١٣.

ولقد ذكر صاحب الشرح الكبير على متن المقنع العلة في عدم الشق، فقال:

(ولنا أن هذا الولد لا يعيش عادة، ولا يتحقق أنه يحيا، فلا يجوز هتك حرمة متيقنة (بشق بطن الميتة) لأمر موهوم (حياة الولد)^(١) وهذا يعني أن حظر شق بطن المرأة الميتة لأجل إنقاذ جنينها عند الحنابلة إنما يرجع لعدم تطور الطب في زمانهم، ولو أنهم رأوا ما توصل إليه الطب الحديث في مضمار الجراحة من النجاح، لأجازوا شق بطنها - لهذا الغرض - قولاً واحداً بلا تردد.

وقال ابن قدامة في مسألة شق بطن الميت إذا ابتلع مالا:

(وان بلع الميت مالا، لم يخل من أن يكون له أو لغيره، فان كان له لم يشق بطنه، لأنه استهله في حياته، ويحتمل أنه إن كان يسيراً ترك، وإن كثرت قيمته، شق بطنه، وأخرج، لأن فيه حفظ المال عن الضياع، أو نفع الورثة الذين تعلق حقهم بماله بمرضه، وان كان المال لغيره وابتلعه بإذنه فهو كماله.. وإن بلعه غصباً ففيه وجهان أحدهما لا يشق ويغرم من تركته.. والثاني يشق إن كان كثيراً)^(٢).

وفي فقه الحنفية، ورد في حاشية ابن عابدين:

(... حامل ماتت وولدها حي يضطرب، شق بطنها من الأيسر، ويخرج ولدها..

... ولو بلع مال غيره، ومات، هل يشق؟ قولان: والأولى: نعم)^(٣).

أما في فقه الظاهرية، فقد قال ابن حزم الأندلسي:

(... ولو ماتت امرأة حامل، والولد حي يتحرك، قد جاوز ستة أشهر، فإنه يشق بطنها طولا، ويخرج الولد، لقول الله تعالى: (ومن أحيائها فكأنما

(١) ابن قدامة شمس الدين، نفس المرجع؛ ج٢، ص٤١٥.

(٢) ابن قدامة موفق الدين، نفس المرجع؛ ج٢، ص٤١٤.

(٣) حاشية ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ٦٠٢/١، اقتبسه إبراهيم العقبوي في المرجع السابق، ص٦٥.

أحيا الناس جميعاً) ومن تركه عمداً حتى يموت فهو قاتل نفس..
.. ومن بلع درهماً أو ديناراً أو لؤلؤة شق بطنه عنها، لصحة نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال، ولا يجوز أن يجبر صاحب المال
على أخذ غير عين ماله، مادام عين ماله ممكناً لأن كل ذي حق أولى
بحقه..^(١).

يتضح مما سبق بيانه من أدلة الإباحة الأمور التالية:

١ - (إذا جاز استعمال بعض أعضائه (الإنسان الميت) وهو اللحم دفعاً
للضرورة بالأكل، جاز استعمال بعض أعضائه الأخرى بالتداوي كالدّم والعين
والكلية والعظم والقلب والجلد وغيرها إما بالقياس على جواز الأكل منه،
وإما بتطبيق نص المضطر عليه، باعتبار أن العموم يشمل، وهو حسن متجه..
لأن قوة العموم لم تخصص بدليل مثلها)^(٢).

٢ - يضاف إلى ذلك أن الحنفية (أجازوا شرب الدم والبول والميتة
للتداوي وهذا صريح في جواز الانتفاع بأجزاء الأدمي الميت.. مما يصلح
للتداوي وترفع حرمة إما قياساً، وإما تطبيقاً لضرورة بعمومها الشامل لكل
ميتة وكل محرم)^(٣) كما تقدم من قريب.

٣ - إن جواز شق بطن المرأة الميتة إحياء لجنينها، يؤكد أن مصلحة
الحي ولو كان جنيناً، مقدمة على مصلحة الميت.

٤ - وكذلك جواز شق بطن الميت التماساً لمال قد بلعه في حياته، يثبت
أن مصلحة حفظ المال مقدمة على مصلحة حفظ جسد الميت.

وانطلاقاً من تلك الأمور، فإنه لا بد من إصدار فتوى تجيز - إن لم
توجب - نقل عضو أو جزئه من إنسان ميت إلى آخر حي، إذا تعين هذا
النقل والزرع سبيلاً للنجاة من هلاك للنفس محقق.

(١) المحلي لابن حزم ١٦٦/٥ - ١٦٧، اقتبسه إبراهيم اليعقوبي، نفس المرجع ص ٧٦.

(٢) إبراهيم اليعقوبي: المرجع السابق، ص ٨٧.

(٣) نفس المرجع، ص ٨٩ - ٩٠.

وهذا ما حصل فعلاً، حينما اصدر عدد من فقهاء هذا العصر فتاوى أجازت هذا العمل، وحددت له بواعثه وأهدافه، وشروطه، كما سيظهر في الفقرة التالية:

(هـ) أقوال الفقهاء المعاصرين؛ ومنهم:

١ - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

أجاز الدكتور محمد سعيد اقتطاع جزء من الميت ليستفيد منه حي محترم معصوم الدم، عملاً بقاعدة: (كل ما كان حقاً للعبد يورث بالموت عيناً كان أو معنوياً) فكرامة الإنسان، هي من حقوق الإنسان الشخصية، التي خوله الله سبحانه بالدفاع عنها، والمخاصمة في سبيلها، أو التنازل عنها، فإذا مات الإنسان آل حق كرامته إلى ورثته، عملاً بتلك القاعدة.

ومن هنا فإن المقذوف إذا مات، انتقل إلى ورثته حق المطالبة بإقامة حد القذف على القاذف، ولهم أيضاً أن يعفوا عنه، وهذا عند جمهور الفقهاء الذين يرون أن حد القذف هو حق العبد، وخالفهم في ذلك الحنفية، لأنهم يرون أن حد القذف حق من حقوق الله تعالى فهو بذلك لا يورث، مع أنهم - الحنفية - يعملون بالقاعدة المذكورة في غير هذا الموقع فخلافتهم - إذن - مع جمهور الفقهاء ليس في أصل القاعدة، وإنما هو في مجال تطبيقها.

ولقد حمل الدكتور محمد سعيد رمضان نص الشافعية والحنفية في حرمة الاستفادة من جسم الميت نظراً لكرامته الإنسانية، حملة على الاستفادة التي لا تلجئ إليها ضرورة، كالتى تكون في حدود التجميل والزينة، وإزالة مظهر التشوه في الإنسان، ويؤكد هذا أن الطب في عصورهم لم يكن يملك زرع عضو في جسم الإنسان لأكثر من الزينة وإزالة التشوه^(١).

٢ - الدكتور عبد الكريم زيدان:

قال الدكتور عبد الكريم: الظاهر لي الجواز (أي جواز استعمال أعضاء

(١) انظر: قضايا فقهية معاصرة، المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣١ .

الميت في معالجة الحي) قياساً على ما ذهب إليه فريق من الفقهاء من إباحة أكل الميت للمضطر في المخمصة، لأنه إذا جاز أكل الميت لضرورة الجوع جاز الانتفاع ببعض أجزائه لدفع الهلاك عن المريض، أو عن جزء من أجزائه. وقد يقال هنا أن إباحة أكل الميت للمضطر في المخمصة لكونه يدفع عنه الجوع يقيناً، وليس الأمر كذلك في المعالجة باستعمال بعض أجزاء الميت، والجواب:

هو ما قلناه سابقاً من أن غلبة الظن بالنجاة والشفاء تكفي. وقد يقال أيضاً: إذا جاز استعمال أجزاء الميت لدفع الهلاك عن نفس المريض، فكيف يجوز لدفع تلف عضو من أعضائه؟ والجواب: إن حرمة الأعضاء كحرمة النفس تبعاً لها، كما قال الفقهاء، ولذلك كان التهديد بإتلاف عضو من الإنسان إكراهاً ملجئاً، كتهديده بإتلاف نفسه ويبيح للمكره فعل المحظور^(١).

فالقياس هو الدليل الذي اعتمده الدكتور زيدان فيما ذهب إليه من الجواز، سواء أكان العضو المنزوع لإنقاذ نفس من الهلاك أم لإنقاذ عضو من التلف.

٣ - الدكتور وهبة الزحيلي:

أفتى الدكتور وهبة بالجواز، فقال: (كما يجوز نقل بعض أعضاء الإنسان لآخر، كالقلب، والعين، وإذا تأكد الطبيب المسلم الثقة العدل (من) موت المنقول عنه، لأن الحي أفضل من الميت، وتوفير البصر أو الحياة لإنسان نعمة عظيمة مطلوبة شرعاً)^(٢).

يفيد كلام الدكتور جواز نقل العضو من الميت، لمصلحة عضو من أعضاء الحي، ولو كان فقده لا يهدد أصل الحياة، كالعين مثلاً، بالإضافة إلى جواز نقل العضو الذي يهدد افتقاره أصل الحياة، ودليله في ذلك أن مصلحة الحي مقدمة على مصلحة الميت، وهو من أبرز أدلة الجواز وأقواها فيما أعلم.

(١) استعمال أعضاء الميت في معالجة الحي، بحث نُشر في مجلة البحوث الإسلامية العدد ٢٢، عام ١٤٠٨هـ، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٢٢.

٤ - الدكتور أحمد محمود سعيد والدكتور أحمد الشرباصي وهيئة كبار العلماء:

أجاز الدكتور أحمد نقل أعضاء الإنسان الميت لمصلحة الحي، وفي مجال نقل العيون من المتوفى أجاز استقطاع العين من الميت لمعالجة ضعف البصر عند الحي، فضلاً عن ذهابه، وذلك:

(على أساس أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة ولاشك أن حاجة الأحياء إلى العلاج تنزل منزلة الضرورة التي يباح من أجلها ما هو محظور شرعاً، وهذا الاتجاه يفيد أن إجازة الاستقطاع للزرع لا تقتصر على حالة ما إذا تعين هذا العمل علاجاً ضرورياً لإنقاذ المريض من الموت، أو فقد منفعة عضو في جسده، بل إنها تشمل أيضاً هذا العمل إذا تعين علاجاً لمرض عند الحي لا يهدده بالموت، أو يفقده وظيفة عضوية)^(١).

وهذا رأي وجيه إذا تحققت فيه شروط الإباحة والتي ستذكر فيما بعد، لأن مصلحة الحي تبقى مقدمة على مصلحة الميت من وجوه عدة، ليس هنا محل بحثها.

أما إذا كان الاستقطاع يقصد به قرنية عين المتوفى، فإن ذلك يحقق مصلحة عظمت للحي، والتي بها يرد إليه بصره، في حين لا يؤثر نزعها من المتوفى، ولو على جمال العين التي فقدت قرنيتهما.

وبلغ الأمر بأحد الأطباء أن أوصى بنقل قرنية عينه إلى من يحتاج إليها، لما يتصور من سهولة نقلها وقلة أثرها حتى على جمال العين التي نزع من ٨٥ القرنية، فقال: (لولا الحظر القانوني لاستطاع كثير من الأطباء المختصين نزع القرنية بعد موت الإنسان بقليل من الجهد والوقت، ومن غير أن يشعر أولياء المتوفى - ما لم ينبؤوا بذلك - وما ذاك إلا لصعوبة التمييز بين العين التي نزع قرنيتهما وبين أختها السليمة)^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) حوار أجرته مع أحد أطباء الحي.

ويقول الدكتور أحمد الشرباصي في مجال نقل عيون الموتى:
(ولاشك أن نقل عين الميت إلى آخر يراد منه منفعة لها قيمتها بالنسبة إلى الحي، والميت لن ينتفع بعينه بعد وفاته، ودفع الضرر عن المكفوفين، أو المصابين في أعينهم مقصد جليل، لا تأباه الشريعة التي دعت للتداوي والعلاج، والتي قررت أنه (لا ضرر ولا ضرار) وأن (الضرورات تبيح المحظورات) وأن (الضرر يزال)^(٢).

ولقد صدر قرار عن مجلس هيئة كبار العلماء، حول حكم نزع القرنية من إنسان ميت لمصلحة حي آخر، جاء فيه:

... واطلع (المجلس) على ما ذكره جماعة من المتخصصين في أمراض العيون وعلاجها عن نجاح هذه العملية، وأن النجاح يتراوح بين ٥٠٪ و ٩٥٪ تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال، وبعد الدراسة والمناقشة وتبادل وجهات النظر، قرر المجلس بالأكثرية ما يلي:

جواز نقل قرنية عين من إنسان بعد التأكد من موته وزرعها في عين إنسان مسلم مضطر إليها، وغلب على الظن نجاح عملية زرعها ما لم يمنع أولياؤه، وذلك بناءً على قاعدة: تحقيق أعلى المصلحتين وارتكاب أخف الضررين، وإيثار مصلحة الحي على مصلحة الميت، فإنه يرجى للحي الإبصار بعد عدمه، والانتفاع بذلك في نفسه، ونفع الأمة به، ولا يفوت على الميت الذي أخذت قرنية عينه شيء، فإن عينه إلى الدمار والتحول إلى رفات، وليس في أخذ قرنية عينه مثلة(*) ظاهرة، فإن عينه قد أغمضت وطبق جفناها أعلاهما على الأسفل^(٢).

٥ - الدكتور يوسف القرضاوي:

اعتمد الدكتور القرضاوي فيما ذهب إليه من جواز نقل عضو، أو بعضه

(١) الدكتور أحمد الشرباصي: يسألونك في الدين والحياة، ج٢، ص ٢٢٧، ط٣، دار الجيل - بيروت.

(*) في الأصل (مثالة).

(٢) حكم نزع القرنية، قرار رقم ٦٢ في ٢٥/١٠/١٣٨٩هـ، أوردته مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة في الرياض بعددها ١٤، ص ٦٧ - ٦٨.

من جسم الميت لزرعه في جسم إنسان محتاج إليه، على جواز نقل العضو من الإنسان الحي إلى آخر مثله، بالقياس الأولوي، وأيضاً باعتماده على نفي أدلة المعارضين، والجواب عنها.

قال الدكتور يوسف:

إذا جاز له التبرع في حياته، مع احتمال أن يتضرر بذلك وإن كان احتمالاً مرجوحاً، فلا مانع أن يوصي بذلك بعد موته، لأن في ذلك منفعة خالصة للغير، دون احتمال أي مضرة عليه.. وقد قال عمر رضي الله عنه في بعض القضايا لبعض الصحابة: شيء ينفع أخاك، ولا يضرك فلماذا تمنعه؟

.. وقد يقال: أن هذا يتنافى مع حرمة الميت التي يرهاها الشرع الإسلامي وقد جاء في الحديث (كسر عظم الميت ككسر عظم الحي). (**)

ونقول: إن أخذ عضو من جسم الميت لا يتنافى مع ما هو مقرر لحرمة شرعاً، فإن حرمة الجسم مصونة غير منتهكة، والعملية تجري له، كما تجري للحي بكل عناية واحترام دون مساس بحرمة جسده، على أن الحديث إنما جاء في كسر العظم، وهنا لا مساس بالعظم (***)، والمقصود منه هو النهي عن التمثيل بالجثة والتشويه لها، والعبث بها، كما كان يفعل أهل الجاهلية في الحروب.

ولا يعترض معترض بأن السلف لم يؤثر عنهم فعل شيء من ذلك، وكل الخير في اتباعهم، فهذا صحيح لو ظهرت لهم حاجة إلى هذا الأمر، وقدرة عليه ولم يفعلوه، وكثير من الأعمال التي نمارسها اليوم لم يفعلها السلف، لأنها لم تكن في زمنهم، والفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال كما قرر ذلك المحققون.

وكل ما يمكن وضعه هنا من قيد هو ألا يكون التبرع بالجسم كله، أو بأكثره أو بما دون ذلك مما يتنافى مع ما هو مقرر للميت من أحكام، من

(**) سبق تخريجه، ص ٢٨٦.

(***) أفادت العبارة وكأن نزع العظم مستثنى من الجواز، مع أنه في الغالب غير متميز في الحكم عن باقي أعضاء البدن، لأن الأصل في علة التحريم هو العبث ببدن الميت، إن في عظمه أو لحمه.

وجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين.. الخ. والتبرع ببعض الأعضاء لا يتنافى مع شيء من ذلك بيقين^(١).

وأجاز القرضاوي تبرع أولياء المتوفى ببعض أعضائه، ولو لم تكن هناك وصية من المتوفى، قياساً على حق الورثة في مال مورثهم، وكذلك حقهم في القصاص عنه أو العفو أو المصالحة على الدية في حالة القتل العمد فقال:

قد يقال إن جسم الميت ملك صاحبه، وليس ملك أوليائه وورثته حتى يكون لهم حق التصرف فيه، أو التبرع ببعضه. ولكن الميت بعد موته لم يعد أهلاً للملك، فكما أن ماله انتقل إلى ورثته، كذلك يمكن القول بأن جسم الميت قد أصبح من حق الأولياء، أو الورثة، ولعل منع الشرع من كسر عظم الميت أو انتهاك حرمة جثته، إنما هو رعاية لحق الحي أكثر مما هو رعاية لحق الميت(*).

.. وكما أن لهم حق القصاص عنه إن شاءوا، أو المصالحة على الدية أو ما هو أقل أو أكثر منها، أو العفو المطلق لوجه الله تعالى.. (فإنه) لا يبعد أن يكون لهم حق التصرف في شيء من بدنه، بما ينفع الغير ولا يضر الميت بل قد يستفيد منه ثواباً، بقدر ما أفاد الآخرين من المرضى والمتضررين.

ومن هنا أرى أنه لا مانع من تبرع الورثة ببعض أعضاء الميت، مما يحتاج إليه بعض المرضى لعلاجهم، كالكلية والقلب ونحوهما^(٢).

٦- لجنة الإفتاء التابعة للمجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر:

أجازت هذه اللجنة نقل العضو بعد الوفاة، في أحوال ثلاثة:

١- حال وصية المتوفي بذلك.

٢- أو وليه الشرعي.

٣- أو الولي العام.

(١) هل تجوز الوصية بجزء من البدن؟ د. يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص ١٦.
(*) تبين في الباب الأول أن المالك الحقيقي لجسم الإنسان هو الله سبحانه، وإنما يأتي الإذن بالتصرف في الجسم من أدلة أخرى - غير هذا الدليل - لا يأبأها الشارع الحكيم.

(٢) هل يجوز للأولياء والورثة التبرع بجزء من ميتهم؟ د. القرضاوي. نفس المرجع ص ١٧.

قالت اللجنة:

واستعمال أعضاء من مات لا يخلو من أحوال ثلاثة:

١ - أن يوصي المتبرع بنقل عضوه بعد وفاته.. ففي هذه الحال لا مانع من إمضاء تبرعه أو تنفيذ وصيته، ولا يعتبر تشريح جثته مثله به.. لأنه كان يعلم ذلك ورضيه.

٢ - أن يتبرع بعضو الميت وليه الشرعي، ويأذن في تشريح جثته وأخذه منه مع أن الميت لم يأذن في تشريح جثته وأخذ عضو منه، ولم يعرف موقفه في ذلك. والظاهر إن للولي أن يفعل ذلك في حال المصلحة الراجحة بإنفاذ مسلم من هلاك يتهده في قلبه، أو بإرجاع بصر لمن يستعمله في طاعة الله.

ويمكن في هذا الموضوع أن نستأنس بعمل فعله أحد الصحابة الكرام وأقره عليه من كان معه منهم رضوان الله عليهم أجمعين. ففي فتوح الشام كان عمرو بن العاص رضي الله عنه يقود المجاهدين.. (فلما) استشهد أخوه هشام بن العاص رضي الله عنه، وسقط في مكان ضيق يمر به الجيش فسده، وأعجلتهم مطاردة العدو عن نقله أمرهم قائدهم عمرو - وهو ولي أخيه وأمير الجيش - أن يدوسوا جثته ويستمرروا في قتالهم، ففعلوا رضوان الله عليهم.. نستفيد منه أن المصلحة الراجحة تستدعي الإذن فيما لا يجوز في الرخاء والوسع.

٣ - إذا لم يكن إذن للميت في حال حياته، ولم يأذن بذلك وليه، بل أباه ورفضه، فالظاهر المنع، إلا إذا ظهر لولي المسلمين أن المصلحة العامة تستوجب الإذن في تشريح جثث الموتى، والانتفاع بمثل هذه الأجزاء منها^(١).

٧ - مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية:

... قرر (هذا المجلس) بالأكثرية ما يلي:

جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان ميت إلى مسلم، إذا اضطر إلى ذلك

(١) نقل الدم وزرع الأعضاء، فتوى نشرتها مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٢، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠ .

وأمنت الفتنة في نزعها ممن أخذ منه، وغلب على الظن نجاح زرعه فيمن سيزرع فيه^(٢).

رابعاً: شروط الإباحة:

إن الذين أجازوا نقل العضو أو جزئه ممن مات إلى الإنسان الحي، لم يدعوا حكم الجواز على إطلاقه، بل قيدوه بشروط عديدة، يتعلق بعضها بالشخص المنقول منه العضو، أو بالمنقول إليه ذلك العضو وكذلك الظروف أو الملابس التي تتم معها عملية نقل العضو ذلك، ومن بين تلك الشروط:

١- التأكد من وجود الضرورة التي يباح الحكم من أجلها حقيقة أو بغلبة الظن.

٢- أن يعلم، أو يغلب على الظن، أنه لو لم يتداو أدى ذلك إلى الموت أو هلاك عضو من الأعضاء.

٣- أن ينحصر التداوي في مثل هذا العمل.

٤- أن يعلم (الطبيب) أو يغلب على ظنه وجود الشفاء بهذا التداوي، فإن قيل أنها تتجح وينجو، أو أنه قد ينجو وقد لا ينجو، جاز ذلك.

٥- أن تكون العملية في حد ذاتها بقدر الضرورة أو الحاجة من غير زيادة على ذلك.

٦- أن يقوم الطبيب بمثل هذه العمليات في الأوقات المناسبة والظروف الملائمة وأن يستخدم الوسائل التي تؤدي إلى نجاحها، مع بذله ما أمكنه من طاقة وجهد، حتى لا يكون مفرطاً أو مخللاً بشيء من أسباب النجاح.

٧- أن يوافق المنقول إليه العضو على عملية النقل تلك موافقة اختيارية مؤكدة، أو موافقة أوليائه إن كان صغيراً.

٨- التأكد من موت من يراد نقل عينه، أو قلبه، أو كليته، أو غير ذلك من الأعضاء الهامة.

(١) قرار رقم ٩٩ في ٦/١١/١٤٠٢ هـ، أوردته مجلة المجمع الفقهي، السنة الأولى، المرجع السابق، ص ٣٧ منها.

- ٩- أن يوافق الميت على ذلك قبل موته، أو أن يوافق أقاربه صراحة موافقة اختيارية (أو ولي أمر المسلمين، إذا كان الميت مجهول الهوية).
- ١٠- أن لا يتناول صاحب هذه الأعضاء مالا في مقابلها، لأنه لا يجوز بيع الإنسان، ولا بيع عضو من أعضائه، ولو كان ميتاً، لأن إيراد العقد عليه حرام، كما تبين في الباب الأول من هذا البحث.
- ١١- يشترط أن يكون المنقول منه العضو حربياً، لأنه مهدور الدم، أو محكوماً عليه بالقتل ردة، أو قصاصاً(*)، أو بجرم آخر، ولا يجوز النقل من غير هؤلاء إلا عند عدم توافر واحد منهم، فإذا لم يتوفر جاز النقل من الميت بمن توفرت فيه الشروط السابقة (٧-٨-٩-١٠).
- ومما يجدر ذكره، أن هذه الشروط يجب مراعاتها عند عدم وجود أسباب اضطرارية ملجئة، أما إذا وجدت مثل تلك الأسباب، كحالة الحرب مثلاً فيمكن حينئذ أن تتلافى بعض هذه الشروط، ويرجع الحكم فيها عند حدوثها إلى ما تقتضيه تلك الظروف، أو الملابسات^(١).
- ١٢- (أن لا يكون التبرع بالجسم كله، أو بأكثره، أو ربما دون ذلك بما يتنافى مع ما هو مقرر للميت من أحكام، من وجوب تغسيله، وتكفينه، والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين)^(٢).
- خامساً: موازنة وترجيح:- لا بد من حصر أدلة الإباحة، وأدلة الحظر، حول قضية نقل العضو من الميت وزرعه في الحي، حتى تكون الموازنة بين الأدلة أكثر دقة، وأقرب إلى معرفة الرأي الراجح في حكم هذه القضية الهامة.

(*) أرى ألا يُعامل المسلم المقتول قصاصاً أو حداً، معاملة الكافر الحربي، في مجال نقل الأعضاء وزرعها، فالسلم مكرم من ناحيتي الخلقة والدين، وإن استحق عقوبة القتل، خلافاً للكافر، الذي لا يشترك مع المسلم إلا في جانب التكريم الخلقي فحسب، لا جانب الدين والتقوى وذلك عملاً بقوله تعالى في التكريم العام للمسلم والكافر: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وبقوله تعالى في تكريم المؤمن فحسب: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

(١) انظر: إبراهيم اليعقوبي، المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٢) هل تجوز الوصية بجزء من البدن؟ د. القرضاوي، المرجع السابق، ص ١٦.

- أما أدلة الإباحة، التي مر ذكرها مفصلاً، فتتلخص بما يلي:
- ١ - التطبيق المباشر لنصوص القرآن العامة، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وغيرها من الآيات.
 - ٢ - التطبيق المباشر للنصوص العامة في الحديث الشريف، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «إن هذا الدين يسر...» وغيره من الأحاديث.
 - ٣ - التطبيق المباشر للقواعد الفقهية في الشرع الإسلامي، كقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات) وغيرها من القواعد.
 - ٤ - قياساً على نصوص للفقهاء في مسائل فقهية مشابهة، كما في مسألة شق بطن المرأة الميتة لأجل جنينها الذي ترجى حياته، وكذلك شق بطن الميت من أجل مال كان قد ابتلعه في حياته.
 - ٥ - باعتبار أن الكرامة الإنسانية هي حق العبد قياساً على حقه في المطالبة أو عدم المطالبة بالقصاص، أو الصلح، أو الدية، أو العفو المطلق.
 - ٦ - القياس بالأولى على قول من قال بجواز نقل العضو من إنسان حي إلى آخر مثله.
 - ٧ - إن مصلحة إنقاذ الحي أولى بالرعاية من مفسدة انتهاك حرمة المتوفى.

وتتلخص أدلة الحظر بما يلي:

- ١ - من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الآية والتكريم هذا يشمل الحي والميت.
- ٢ - من السنة النبوية: نهيه صلى الله عليه وسلم عن المثلة.
- ونزع العضو من الميت فيه نوع من المثلة المنهي عنها، وقوله عليه الصلاة والسلام: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي»، فأثبت هذا الحديث للميت حرمة مصونة كحرمة الحي.
- ٣ - من المعقول: فالإنسان بموته يفقد سلطانه على كل شيء، سواء في

ذلك جسمه، وماله، وزوجه، لذلك لا يجوز له التبرع بجزء من جسمه، ولا تصلح وصايته بذلك.

وقد رد هؤلاء المحظرون أدلة الإباحة، فقالوا: إن جل أدلة الإباحة مأخوذة بالقياس على حال أكل المضطر في المخصصة مما حرم الله من الميتة أو لحم الخنزير، أو ما أهل به لغير الله، مع أن هذا القياس، هو قياس مع الفارق، لأنه في حالة المجاعة يدفع خطر الموت بالأكل يقيناً، أما في حالة نزع الأعضاء من الميت إلى الحي، فلا يدفع فيه خطر الموت يقيناً، ولكن بالظن، أو بغلبة الظن على الأكثر.

بل أن هناك أعضاء لا يؤثر فقدانها على أصل الحياة مطلقاً، كالعين، فلا يجوز أن يقاس ضرر زوالها على ضرر المجاعة الذي يؤدي بالحياة مطلقاً.

ولكن ومع ذلك تبقى أدلة الإباحة هي الراجحة، لقوتها أولاً، ولتوافقها مع ضرورات الناس وحاجاتهم ثانياً، وهذا ما ينسجم أولاً وآخراً مع مقاصد الإسلام في تأمين حاجات البشر، ورفع الحرج عنهم، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وغيرها من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، والتي سبق ذكر طرف منها.

ويمكن دفع أدلة المانعين على النحو التالي:

- أما آية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾: فليس فيها دلالة على الحظر، لأن نزع العضو أو جزئه من الميت لا يتنافى، مع ذلك التكريم، بل قد يكون نزع العضو هو التكريم ذاته، لأن زرع العضو من الميت في جسم الحي يجعله محفوظاً وسالماً في حين يكون في القبر عرضة للتفسخ والبلوى.

- أما نهيه عليه الصلاة والسلام عن المثلة، فيحمل على المثلة التي تكون عن طريق التشفي وإظهار الحقد والضعينة كما كان يفعلها أهل الجاهلية بقتلى الحروب، من بقر للبطون، وتقطيع للأذان، وتشويه للخلقة.

- وأما قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي». فالمراد منه كسر عظم الميت على وجه العبث، كما مر سابقاً في بيان

سبب ورود الحديث(*)، وليس في نقل العضو من الميت إلى الحي من العبث في شيء.

- وأما قولهم: إن الإنسان بموته يفقد سلطانه على كل شيء.. الخ.

فيرد عليه بأن التصرف في أعضاء الميت هو تطبيق مباشر لعموم نصوص القرآن والسنة والقواعد الفقهية المستنبطة منهما، وليس - فيما أرى - جواز التصرف ذاك أو الإذن به، عائداً حصراً للإنسان المشرف على الموت، أو لورثته من بعده، وإنما جعل الفقهاء إذنه معتبراً في حالة وجود غيره من الموتى، أما لو تعينت جثة هذا الميت سبيلاً لإنقاذ حياة مسلم، أو عضو تالف منه، عن طريق اقتطاع ذلك العضو من الميت - فإنه - والحال هذه، يقتطع منه العضو، ولو لم يرد منه إذن سابق أو حتى لاحق من أوليائه وورثته، بل يكتفي في ذلك بإذن ولي أمر المسلمين لأن مصلحة الحي مقدمة على مصلحة الميت من وجوه، منها:

١- يقام القصاص حال الاعتداء على الأحياء بما يوجب، وهذا غير حاصل مع الأموات.

٢ - إن جسم الحي يقدم نفعاً فردياً واجتماعياً، خلافاً لجسم الميت الذي مصيره إلى الفساد والعدم.

لهذا كله قدمت مصلحة الحي على مصلحة الميت.

وأما قولهم: إن قياس نزع عضو الميت على حالة الاضطرار إلى تناول الميتة في المجاعة هو قياس مع الفارق.. الخ.

فللرد عليه يقال: يكتفى في عملية نزع العضو وزرعه كون العمل الجراحي ناجحاً ولو بغلبة الظن، سواء كان العضو المنزوع لإنقاذ الحياة أو لإنقاذ عضو هام تالف، لأن العضو له حرمة النفس.

وعلى هذا، فإنه يجوز للإنسان أن يوصي بعضو من أعضائه ليقتطع منه بعد تحقق الموت، ويزرع في جسم إنسان حي، قد اضطر أو احتاج لذلك

(*) انظر الصفحة ٣٣ .

العضو إبقاءً لأصل حياته، أو إنقاذاً لعضو تالف من أعضائه، يعيش الإنسان بدونه، ولكن مع ألم مادي محسوس، أو ألم معنوي نفسي. وكذلك يجوز للورثة والأولياء أن يتبرعوا ببعض أعضاء ميتهم لنفع الحي وعلاجه، وذلك لانتقال كرامة جسم مورثهم إليهم بعد الموت، قياساً على حقهم في القصاص، أو الصلح، أو العفو المطلق.

كما (يجوز للدولة أن تصدر قانوناً يأخذ بعض أعضاء الموتى في الحوادث من الذين لا تعرف هويتهم، أو لا يعرف لهم ورثة أولياء، لتستخدمها في إنقاذ غيرهم من المرضى المصابين ولكن على أن يكون الجواز في حدود الضرورة، أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وألا يوجد ما يدل على أن الميت قد أوصى بمنع ذلك ورفضه، وأن يستوثق من عدم وجود أولياء للميت، لأنهم إذا وجدوا فقد وجب استئذانهم)^(١).

مسألة زرع عضو من كافر لمسلم:

(أما زرع عضو من غير مسلم في جسم مسلم، فلا مانع فيه، وأعضاء الإنسان لا توصف بإسلام ولا كفر، إنما هي آلات للإنسان يستخدمها وفقاً لعقيدته، ومنهاجه في الحياة، فإذا انتقل العضو من كافر لمسلم، فقد أصبح جزءاً من كيانه، وأداة له في القيام برسالته، كما أمر الله تعالى، فهذا كما لو أخذ المسلم سلاح الكافر، وقاتل به في سبيل الله.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨] لا يراد به النجاسة الحسية التي تتصل بالأبدان - بل النجاسة المعنوية التي تتصل بالقلوب والعقول ولهذا لا يوجد حرج شرعي من انتفاع المسلم بعضو من جسد غير المسلم^(٢).

مسألة زرع عضو من مسلم لكافر:

وكذلك أجاز الدكتور القرضاوي عملية زرع عضو من مسلم لكافر، ما لم يكن الكافر حربياً، فقال:

(١) انظر: رأي في موضوع زرع الأعضاء، د. القرضاوي، المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) نفس المرجع، ص ١٨.

«والتبرع بالبدن كالتبرع بالمال، يجوز للمسلم وغير المسلم، ولكنه لا يجوز للحربي الذي يقاتل المسلمين بالسلاح، ومثله عندي: الذي يقاتلهم في ميدان الفكر والتشويش على الإسلام»^(١).

(١) نفس المرجع، ص ١٥ .

حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية

فضيلة الشيخ الصديق محمد الأمين الضرير
أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية القانون - جامعة الخرطوم

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف الإجهاض؛

(أ) في اللغة:

الإجهاض في اللغة هو اسقاط الناقة أو المرأة ولدها ناقص الخلق^(١) وتسمى المرأة جهيضاً وجهيضة بالهاء وقد تحذف^(٢) ويسمى الولد جهيضاً كذلك وجهضاً فقد جاء في القاموس البسيط: جهيض كأمير وجهض كحمل بكسر فسكون الولد المسقط، أو ما تم خلقه ونفخ فيه روحه من غير أن يعيش^(٣). ونقل ابن منظور عن أبي زيد الأصمعي أن المجهض هو الذي لم يستتب خلقه، وقال الأصمعي إن هذا أصح من قول الليث انه الذي تم خلقه ونفخ فيه الروح.

ونقل ابن منظور أيضاً عن الأزهري أن أجهض يقال للناقة خاصة^(٤).

(ب) في اصطلاح الفقهاء:

استعمل الشافعي كلمة إجهاض واستعملها فقهاء الشافعية من بعده ولكني لم أجد لهم تعريفاً لها ، أما سائر الفقهاء فلم أجد، فيما اطلعت عليه من كتبهم من استعمل هذه الكلمة، وإنما يقولون: أسقطت، وألقت، وطرحت، وأخرجت المرأة.. ولعل السبب في عدم استعمالهم لها هو ما نقلناه عن الأزهري من أن هذه الكلمة تقال للناقة خاصة.

وقد علق الرملي على استعمال النووي لكلمة «أجهضت» المرأة بقوله: «ولا يعترض باختصاص الإجهاض بالإبل لغة، لأن عرف الفقهاء بخلافه فلم ينظر لذلك»^(٥).

(١) المصباح المنير.

(٢) المصدر السابق.

(٣) القاموس المحيط.

(٤) لسان العرب.

(٥) نهاية المحتاج ٧: ٣٣١.

أقول: الاختصاص غير مسلّم به بدليل ما نقلناه عن المصباح المنير. والذي يؤخذ من استعمال الفقهاء لكلمة إجهاض وما يرادفها أن المراد منه "إخراج ما في الرحم بقصد التخلص من الحمل. أو بعبارة أخرى: "إخراج الحمل من الرحم قبل أن يصبح قابلاً للحياة في خارجه" فيشمل إخراج المني بعد أن يستقر في الرحم «النطفة» وإخراج العلقة، وهى الدم الجامد المتكون من المني، وإخراج المضغة قبل التخلق وبعده قبل نفخ الروح وبعده إلى ما قبل وقت الولادة.. وهذه هي أطوار الجنين التي أشار إليها الخالق جل جلاله في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نَخْرِجُكُمْ طِفْلاً﴾ [الحج: ٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (١٢) ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي وَاقِعٍ مَّكِينٍ﴾ (١٣) ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (١٤) [المؤمنون].

حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية^(١):

الإجهاض يمكن أن يحدث في أي وقت قبل وقت الولادة المعتاد، ولكن الفقهاء يقسمونه غالباً بالنسبة للحكم الشرعي قسمين: الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين، والإجهاض قبل نفخ الروح فيه، ولهذا سنتكلم عن كل قسم من هذين القسمين:

أولاً: حكم الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين:

اتفق الفقهاء على أن الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين حرام، سواء أكان المتسبب في الإجهاض الأم أو غيرها، ولو كان باتفاق الزوجين، لأن هذا قتل للنفس بغير حق فيدخل في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٢).

(١) نريد من الحكم هنا الوصف الذي يعطيه الشارع للإجهاض من حيث الحل أو الحرمة أو الكراهة.. وسنتحدث في مبحث آخر عن حكم الإجهاض بمعنى العقوبة التي تترتب عليه.

(٢) الأنعام ١٥١، والإسراء ٣٣ وانظر القرطبي ٧: ١٣٣.

جاء في ابن عابدين : لو أرادت إلقاء الماء بعد وصوله إلى الرحم قالوا إن مضت مدة ينفخ فيها الروح لا يباح، وتأثم إثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها^(١).

ويقول ابن جزي «وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح فإنه قتل نفس إجماعاً»^(٢).
ويقول الزركشي: «لو تركت النطفة حتى نفخ فيها فلا شك في التحريم»^(٣).

ويقول ابن حزم: «مسألة - المرأة تتعمد إسقاط ولدها ... وإن كان قد نفخ فيه الروح فالقود عليها .. لأنها قاتلة نفس مؤمنة عمداً...»^(٤).

يستثنى من هذا الحكم حالة الضرورة، وهي حالة ما إذا تأكدنا بطريق موثوق به أن في بقاء الجنين موت الأم، وأن الطريق الوحيد لإنقاذ حياتها هو إخراج الجنين.. فإنه يجوز في هذه الحالة إخراجه عملاً بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، ولا نزاع في أن موت الجنين أخف من موت الأم، لأن الأم أصل الجنين، وحياتها ثابتة بيقين وحياة الجنين محتملة، ولأن في موت الأم موت الجنين معها، وفي إسقاط الجنين حياة الأم.

أما إذا لم نتأكد من أن الأم ستموت إن لم يخرج الجنين، ولكن خيف فقط على حياتها من بقاءه في بطنها فقد نص فقهاء الحنفية على أن الجنين يقطع ويخرج إن كان ميتاً، أما إن كان حياً فلا يجوز إخراجه، لأن موت الأم به موهوم فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم كما يقول ابن عابدين^(٥).

(١) ابن عابدين ٥: ٣١٩ و ٣٢٩.

(٢) القوانين الفقهية ٢١٢.

(٣) نهاية المحتاج: ٨، ٤١٦، المحلى ١١: ٣٨، ٢١٢٥، ٢١٢٤.

(٤) حاشية ابن عابدين ١: ٨٤٠.

(٥) ابن عابدين ٥: ٣٢٩، والقرطبي ١٢: ٨، والمحلى ١١: ٣٧، ٢١٢٤.

متى ينفخ الروح في الجنين؟

يقرر الفقهاء أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد مائة وعشرين يوماً اعتماداً على حديث صحيح رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق قال: "إن أحدكم يجمعه خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ويقال له اكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..."^(١).

يستعمل بعض فقهاء الحنفية كلمة «التخلق» مكان كلمة نفخ الروح، وإن كان التخلق يتحقق قبل المدة المقررة لنفخ الروح كما نبه على ذلك الكمال بن الهمام^(٢).

ويعبر بعضهم بالتصور بدل التخلق، ويفسرونه بأن يظهر للجنين شعر أو أصبع أو رجل ونحو ذلك، قالوا ولا بد من وجود الرأس، لأن الروح لا تنفخ من غير رأس^(٣).

ثانياً: الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين:

اختلف الفقهاء في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح في الجنين أي قبل أن يكمل مائة وعشرين يوماً.

فعند الحنفية قولان:

١ - قول بالإباحة ولو بلا إذن الزوج، فلا إثم على الزوجة في إسقاط جنينها، جاء في الدر المختار: «وقالوا يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج»^(٤) وجاء في موضع آخر منه: «ولا تأثم ما لم يستتب بعض خلقه»^(٥).

(١) (الحديث متفق عليه بين البخاري ومسلم) المنتقى من أخبار المصطفى ٣: ٨٠ واللفظ للبخاري ٤: ١٢٥، ١٦١.

(٢) فتح القدير ٢: ٤٩٥، وابن عابدين ٢: ٥٢٢ و ٥: ٥١٩.

(٣) ابن عابدين ٥: ٣٧٦ و ٥١٨.

(٤) الدر المختار بهامش ابن عابدين ٢: ٥٢٢.

(٥) المصدر السابق ٥: ٥١٩.

٢ - قول بالكراهة ولحوق الإثم إلا إذا كان الإسقاط لعذر، لأن الماء بعدما يقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة، تشبيهاً له ببيضة صيد المحرم، فإن المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه ، لأنه أصل الصيد .

جاء في ابن عابدين: «لو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه، وكان الفقيه علي بن موسى يقول إنه يكره فإن الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد المحرم»^(١).

وجاء في ابن عابدين أيضاً: «وفي كراهة الخانية ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤخذ بالجزاء فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا سقطت بغير عذر»^(٢).
وحمل ابن وهبان القول بالإباحة على حالة العذر، والقول ينفي الإثم على إثم القتل^(٣).

العذر المبيح للإجهاض

يمثل الحنفية للعذر المبيح للإجهاض قبل نفخ الروح بالمرضعة إذا ظهر بها الحبل وانقطع لبنها وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر ويخاف هلاك الولد، ويعللون الجواز بأن الحمل مادام علقه أو مضغة ولم يخلق له عضو فهو ليس بآدمي وفي إسقاطه صيانة الآدمي^(٤).

قال في الوهبانية:

ويكره أن تسعى لإسقاط حملها وجاز لعذر حيث لا يتصور^(٥).
وواضح من هذا الحكم وتعليقه أن هذا العذر لا يبيح الإسقاط بعد نفخ الروح، لأن الحمل يصبح آدمياً فلا يجوز قتله لصيانة آدمي آخر.

(١) ابن عابدين ٢: ٥٢٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ابن عابدين ٢: ٥٢٢ و ٣٧٩.

(٥) المصدر السابق ٥: ٣٧٩.

- وعند المالكية يحرم الإجهاض بعد الأربعين يوماً - أي بعد أن يصير علقه - باتفاق، أما قبل الأربعين وبعد أن يستقر المني في الرحم ففيه ثلاثة أقوال:-
- ١ - قول بالحرمة، وهو المعتمد في المذهب، وقال بعض فقهاء المالكية أنه المشهور، ورجحه بعض الأشياخ.
 - ٢ - قول بالكراهة إن رضي الزوج.
 - ٣ - قول بالجواز.

وأما إخراج المني قبل أن يستقر في الرحم فلا شيء فيه عندهم.

يقول القرطبي: «النطفة ليس بشيء يقينا، ولا يتعلق بها حكم إذا ألقته المرأة إذا لم تجتمع في الرحم، فهي كما لو كانت في صلب الرجل، فإذا طرحته علقه فقد تحققنا أن النطفة قد استقرت واجتمعت واستحالت إلى أول أحوال ما يتحقق به أنه ولد»^(١).

ويقول: الدردير: «ولا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً» ويقول الدسوقي: «هذا هو المعتمد وقيل يكره إخرجه قبل الأربعين»^(٢).

ويقول الخرشي: «لا يجوز للمرأة أن تفعل ما يسقط ما في بطنها من الجنين وكذا لا يجوز للزوج فعل ذلك ولو قبل الأربعين، وقيل يكره قبل الأربعين للمرأة شرب ما يسقطه إن رضي الزوج بذلك، والذي ذكره الشيخ عن أبي الحسن أنه يجوز قبل الأربعين»^(٣).

ويعلق العدوي على قول الخرشي «لا يجوز للمرأة الخ» بقوله «ومفاد النقل ترجيحه بل رجحه بعض الأشياخ وبعضهم عبر بالمشهور...» ويقول العدوي أن اللخمي يوافق أبا الحسن في القول بالجواز قبل الأربعين^(٤).

ويقول ابن جزى: «وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له. وأشد من

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٢: ٨.

(٢) الدسوقي على الشرح الكبير ٢: ٢٣٧.

(٣) الخرشي على المختصر ٣: ٦٨.

(٤) المصدر السابق.

ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح فإنه قتل نفس إجماعاً^(١).

وعند الشافعية قولان:

- ١ - قول بالحرمة بعد أن تستقر النطفة في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وهو رأي الغزالي، والزركشي، والشبرايملي.
- ٢ - قول بالجواز ما دامت نطفة أو علقة، وهو رأي الفراتي، وأبي اسحق المرزدي، ورجحه الرملي.

جاء في حاشية الشبرايملي: «واختلفوا في جواز التسبب في إلقاء النطفة بعد استقرارها في الرحم، فقال أبو اسحق المرزدي يجوز إلقاء النطفة والعلقة... وفي الإحياء في مبحث العزل ما يدل على تحريمه وهو الأوجه، لأنها بعد الاستقرار آيلة إلى التخلق المهيأ لنفخ الروح».

وجاء في نهاية المحتاج: «وقال المحب الطبري اختلف أهل العلم في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين، قيل لا يثبت لها حكم السقط والوآد، وقيل لها حرمة ولا يباح إفسادها، ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم بخلاف العزل فإنه قبل حصولها فيه، قال الزركشي: وفي تعاليق بعض الفضلاء قال الكرابيسي سألت أبا بكر بن أبي سعيد الفراتي عن رجل سقى جاريته شرباً لتسقط ولدها فقال: مادامت نطفة أو علقة فواسع له ذلك إن شاء الله تعالى اهـ.. ثم قال الزركسي: ويبعد الحكم بعد تحريمه...» ثم قال الرملي: «والراجح تحريمه بعد نفخ الروح مطلقاً وجوازه قبله»^(٢).

وقد تكلم الغزالي عن الإجهاض في أثناء كلامه عن العزل فقال: بعد أن بين أن العزل مباح ولكن فيه ترك الأولى والفضيلة «وليس هذا كالإجهاض والوآد، لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقه كانت الجناية أفحش، وإن نفخ

(١) القوانين الفقهية، ٢١٢ حاشية الشبرايملي على نهاية المحتاج ٦: ١٧٩.

(٢) نهاية المحتاج ٨: ٤١٦.

فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال حياً»^(١).

وعند الحنابلة ورد في الروض المربع أنه «يباح للمرأة إلقاء النطفة قبل أربعين يوماً بدواء مباح»^(٢) ولم أجد في غيره من كتب الحنابلة التي اطلعت عليها نصاً صريحاً في الجواز أو عدمه، ولكن التفصيل الذي ذكره ابن قدامة في وجوب الغرة والكفارة على الجاني يدل على الإباحة إذا أسقطت المرأة علقته أو مضغة ليس فيها صورة آدمي، يقول ابن قدامة «وإن أُلقت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة، وإن شهد أن مبدأ خلق آدمي لو بقي تصور، ففيه وجهان أحدهما لا شيء فيه، لأنه لم يتصور فلم يجب فيه كالعلقة ولأن الأصل براءة الذمة فلا نشغلها بالشك، والثاني: فيه غرة، لأنه مبدأ خلق آدمي أشبه ما لو تصور، وهذا يبطل بالنطفة والعلقة»^(٣).

ولم أجد في المحلى نصاً صريحاً في جواز الإجهاض أو عدمه ولكن فيه نصوص صريحة في وجوب الغرة في إسقاط الولد قبل أن تنفخ فيه الروح من غير تفصيل^(٤) وهذا يدل على عدم جواز الإجهاض قبل نفخ الروح.

عقوبة الإجهاض:

يذكر الفقهاء تفصيلات كثيرة في عقوبة الجناية على الجنين - الإجهاض نوجزها في الصفحات التالية:

عقوبة الإجهاض التي ذكرها الفقهاء هي الغرة، والدية، والكفارة والقصاص، وبعض هذه العقوبات متفق عليه وبعضها مختلف فيه، وعقوبة الإجهاض تختلف باختلاف الوقت الذي حصل فيه الإجهاض - قبل نفخ الروح أو بعده - واختلاف صفة الفعل عمداً أو خطأ - واختلاف النتيجة

(١) إحياء علوم الدين ٢: ٣٨.

(٢) الروض المربع بشرح زاد المقنع ٢: ٣١٦ باب العدد نقلاً عن جمال عبدالناصر ٣: ١٦١

(٣) المغني ٧: ٨٠٢.

(٤) المحلى ١١: ٣٥ - ٣٨ م ٢١٢٢ - ٢١٢٥.

التي تترتب على فعل الجاني، ويورد الفقهاء صوراً متعددة تنتج عن فعل الجاني نكتفي ببيان الحكم في صورتين منها: وهما حالة:

١ - انفصال الجنين عن أمه ميتاً.

٢ - انفصال الجنين عن أمه حياً ثم يموت.

١ - انفصال الجنين عن أمه ميتاً:

إذا تسببت الأم أو غيرها في إسقاط جنينها فخرج ميتاً ففيه غرة، وهذا ثابت

بالسنة الصحيحة فعن أبي هريرة قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لحيان - سقط ميتاً - بغرة، عبد أو أمة..» متفق عليه.

وفي رواية: اقتتل امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فاخصموا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى أن دية جنينها غرة، عبد أو وليدة، وقضى بدية المرأة على عاقلتها» متفق عليه^(١).

وعن المغيرة بن شعبة عن عمر أنه استشارهم في إملاص المرأة، فقال المغيرة: قضى النبي صلى الله عليه وسلم فيه بالغرة، عبد أو أمة، فشهد محمد بن مسلمة أنه شهد النبي صلى الله عليه وسلم قضى به^(٢). ومع اتفاق الفقهاء على وجوب الغرة في الجملة فإنهم يختلفون في بعض الجزئيات.

متى تجب الغرة:

يرى الحنفية أن الغرة لا تجب إلا إذا كانت الجناية بعد نفخ الروح، ويكفي عندهم أن يستبين بعض خلق الجنين كظفر وشعر ولا بد عندهم من وجود الرأس لأن الروح لا تنفخ من غير رأس، فلو أُلقت مضغة ولم يتبين

(١) المنتقى من أخبار المصطفى ٢: ٦٩٧.

(٢) المصدر السابق.

شيء من خلقه فشهدت ثقة من القوابل انه مبدأ خلق آدمي ولو بقي لتصور
فلا غرة فيه وتجب فيه حكومة^(١).

ويرى المالكية ان الغرة تجب في إلقاء الجنين ولو علقه، ويفسرون العلقه
بأنها الدم المجتمع الذي إذا صب عليه الماء الحار لا يذوب، أما الذي يذوب
إذا صب عليه الماء فلا شيء فيه^(٢).

ومذهب الشافعية مثل مذهب الحنفية: يقول الشافعي: وأقل ما يكون به
السقط جنيناً فيه غرة أن يتبين من خلقه شيء يفارق المضغة والعلقه إصبع
أو ظفر أو عين أو بان من خلق ابن آدم سوى هذا كله ففيه غرة كاملة^(٣).

ومذهب الحنابلة كمذهب الحنفية والشافعية، يقول ابن قدامة: «وكذلك
لم يجب ضمانه إذا لم يظهر، فإن أسقطت ما ليس فيه صورة آدمي فلا
شيء فيه، لأننا لا نسلم أنه جنين، وإن ألقى مضغة فشهد ثقات من القوابل
أن فيه صورة خفية ففيه غرة، وإن شهد أنه مبدأ خلق آدمي ولو بقي
لتصور ففيه وجهان: أحدهما لا شيء فيه لأنه لم يتصور فلم يجب فيه
كالعلقه...»^(٤).

ويرى الظاهرية أن الغرة إذا أسقطت المرأة ولدها سواء أكان الإسقاط
بعد نفخ الروح أو قبله غير أنه إذا كان الإسقاط بعد نفخ الروح وكانت المرأة
تعمدت قتل جنينها أو تعهد أجني قتله في بطنها فلا غرة فيه إلا إذا عفي
عن الجاني، فإن لم يعف عنه فالقود واجب في ذلك، «لأنه قاتل نفس مؤمنة
عمداً فهو نفس بنفس»^(٥).

يشترط الحنفية لوجوب الغرة أن يكون الإسقاط عمداً، فإن لم يكن
عمداً فلا غرة لعدم التعدي^(٦).

(١) ابن عابدين ٥: ٥١١ - ٥١٦ ، وفتح القدير ٨: ٢٧٤ و ٣٢٧ و ٣٢٩.

(٢) الدسوقي ٤: ٢٤٧ ، والخرشي ٥: ٢٩١.

(٣) الأم ٦: ٩٣ و ٩٦ وانظر أيضاً مختصر المزني بهامش الأم ٥: ١٤٣ ونهاية المحتاج ٧: ٣٦٢، والمهذب ٢: ١٩٧ و ١٦.

(٤) المغني ٧: ٨٠٢.

(٥) المحلى ١١: ٣٨٨ و ٢١٢٢ و ٢١٢٥.

(٦) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٥: ٥١١ .

ولم يفرق المالكية بين العمد والخطأ في وجوب الغرة^(١). ويرى الشافعية - في الأصح عندهم - والحنابلة أن قتل الجنين لا يوصف بالعمد فهو إما خطأ أو شبه عمد، لأن العمد فيه غير متصور لتوقفه على علم وجود الجنين وحياته، ووجود الجنين مشكوك فيه^(٢). ولم يفرق الظاهرية بين الخطأ والعمد إذا كانت الجناية قبل نفخ الروح، وفرقوا بينهما إذا كانت بعد نفخ الروح فأوجبوا الغرة في الخطأ، والقود في العمد إلا أن يعفى فتجب الغرة^(٣).

أثر إذن الزوج في وجوب الغرة؛

يشترط الحنفية لوجوب الغرة على الأم أن يكون الإسقاط بغير إذن الزوج، فإن أذن الزوج فلا غرة لعدم التعدي^(٤)، ويرى بعض فقهاء الحنفية أن عدم وجوب الغرة مع إذن الزوج، رواية ضعيفة والصحيح وجوبها، لأن الإباحة لا تجري في النفوس، ويعارض ابن عابدين هذا الرأي بأن الجنين لم يعتبر نفساً لعدم تحقق آدميته وأنه اعتبر جزءاً من أمه من وجه، ووجوب الغرة تعبدي فلا يصح إلحاقه بالنفس المحققة حتى يقال إن الإباحة لا تجري في النفوس» ولأن الزوج إذا لم يكن هو الجاني فالحق له وقد رضي بإتلاف حقه^(٥).

ما المرد بالغرة؟ ومن يدفعها؟ ولم تدفع؟

الغرة كما جاء في الحديث هي عبد أو أمة، وقيمتها نصف عشر دية الرجل وهي خمس من الإبل^(٦)، ولا يختلف مقدارها بذكورة الجنين وأنوثته لأن السنة لم تفرق بينهما^(٧).

ويدفع الغرة عند الحنفية عاقلة الجاني في سنة، لما روي عن محمد بن

(١) الدسوقي ٤: ٢٤٧، والخرشي ٥: ٢١١.

(٢) نهاية المحتاج ٧: ٣٦٣ وانظر الأم ٦: ٩٤، والقواعد: ١٨٤ق ٨٤.

(٣) المحلى ٣٨/١١م و ٢١٢٤ و ٢١٢٥.

(٤) الدر المختار مع ابن عابدين ٥: ٥١٩.

(٥) ابن عابدين ٥: ٥١٩ - ٥٢٠ وانظر فيه باقي الحجج.

(٦) المغني ٧: ٨٠٤ وانظر ابن عابدين ٥: ٥١٧ و ٥٠٤ وبداية المجتهد ٢: ٤١٥.

(٧) ابن عابدين ٥: ٥١٧ والدسوقي ٤: ٢٤٧، ونهاية المحتاج ٧: ٣٦، والمغني ٧: ٨٠٠.

الحسن أنه قال بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالغرة على العاقلة في سنة^(١) فإن لم يكن للجاني عاقلة فالغرة على بيت المال إذا كان منتظماً، فإن لم يكن منتظماً فالغرة في مال الجاني في ثلاث سنين^(٢).

وقال المالكية الغرة في مال الجاني تشبيهاً لها بدية العمد والجاني مخير بين دفع عشر دية أم الجنين من الذهب أو الورق حالاً ودفع الغرة عبد أو وليدة^(٣).

وتجب الغرة عند الشافعية على عاقلة الجاني وقيل إن تعمد الجناية بأن قصدها بما يجهض غالباً فعليه الغرة بناء على تصور العمد فيه، والأصح عدم تصوره، والخيار للغارم بين العبد والأمة، فإن فقدت فخمسة أبغرة^(٤). وعند الحنابلة الغرة على الجاني وحده، لأن العاقلة لا تحمل ما دون ثلث الدية عندهم، وإذا لم يجد الجاني الغرة انتقل إلى خمس من الإبل على قول الخرقى وإلى خمسين ديناراً أو ستمائة درهم على قول غيره^(٥).

من تدفع إليه الغرة:

تدفع الغرة لورثة الجنين^(٦)، بتقدير انفصاله حياً ثم موته، لأنها فداء نفسه^(٧)، فتورث عنه كما لو قتل بعد الولادة^(٨).

هل في وجوب الغرة مخالفة للقياس:

يرى الحنفية أن الحكم بوجوب الغرة حكم تعبدي ثبت بالنص مخالفة للقياس، لأن الجنين لم تعلم حياته بيقين.

روى أن سائلاً قال لزفر: لا يخلو الجنين من أنه مات بالضرب ففيه دية

(١) ابن عابدين ٥: ٢١٧.

(٢) المصدر السابق ٥: ٥١٩ و ٥٦٦.

(٣) الدسوقي ٤: ٢٤٧ وبداية المجتهد ٢: ٤١٦.

(٤) نهاية المحتاج ٧: ٣٦٣ والمهذب ٢: ١٩٧/١٩٨.

(٥) المغني ٧: ٨٠٥ و ٨٠٦ و ٨١٦.

(٦) ابن عابدين ٥: ٣٧٩ وبداية المجتهد ٢: ٤١٦.

(٧) نهاية المحتاج ٧: ٣٦٣.

(٨) المغني ٧: ٨٠٥.

كاملة، أو لم ينفخ فيه الروح فلا شيء فيه، فسكت زفر فقال له السائل: أعتقتك سائبة، فجاء زفر إلى أبي يوسف فسأله عنه، وحاجه بمثل ما حاجه به السائل، فقال أبو يوسف: التعبد التعبد، أي ثابت بالسنة من غير أن يدرك بالعقل^(١).

وقد أجاب ابن رجب الحنبلي عن هذا السؤال أو الاعتراض بقوله:

«وقد أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على من اعترض على ذلك - وجوب الغرة - معللاً بأنه لم يشارك الأحياء في صفاتهم الخاصة من الأكل والشرب والاستهلاك، وأن ذلك يقتضي إهداره، ونسبه إلى أنه من إخوان الكهان حيث تكلم بكلام مسجع باطل في نفسه^(٢)، والعجب كل العجب ممن يدعي التحقيق ويرتضي لنفسه مشاركة هذا المعترض ويقول القياس يقتضي إهداره، وليس كما ظنه فإن هذا الجنين إما أن يكون صادف الضرب وفيه حياة أو يكون ذلك قبل وجود الحياة فيه، ولا يجوز أن يكون قد فارقت الحياة، لأنه لو مات لم يستقر في البطن، وحينئذ فالجاني إما أن يكون قتله أو منع انعقاد حياته فضمنه بالغرة لتفويت انعقاد حياته»^(٣).

الكفارة:

وتجب عند الشافعية والحنابلة على من تسبب في إسقاط الجنين ميتاً الكفارة مع الغرة سواء أكان المتسبب الأم أو غيرها^(٤)، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وقوله: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

(١) ابن عابدين ٥: ٥١٧ وفتح القدير والعناية ٨: ٣٢٤ و ٣٢٦.

(٢) يشير ابن رجب إلى حديث حمل نضجه: عن المغيرة أن امرأة ضربتها بعمود فسطاط وهي حبلى فأتى فيها النبي صلى الله عليه وسلم فقضى فيها على عصبه القاتلة بالدية في الجنين، غرة فقال عميتها: أئدى من لا طعم ولا شرب، ولا صاح ولا استهل مثل ذلك يطل. فقال: سجع مثل سجع الأعراب؟ رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وكذلك الترمذي ولم يذكر افتراض العصبه: المنتقى ٢: ٦٩٧.

(٣) القواعد ٨٤١ق٨٤.

(٤) نهاية المحتاج ٧: ٣٦٦ المغني ٧: ٨١٥/٨١٦ و ٩٦: ٨.

وعند الحنفية الكفارة مندوبة^(١).

وعند المالكية يستحب في قتل الجنين الكفارة، لأن الكفارة لا تجب عند مالك في العمد وتجب في الخطأ، ولما كان هذا متردداً عنده بين العمد والخطأ استحسن فيه الكفارة ولم يوجبها، لأن سقوط الجنين عن الضرب ليس عمداً محضاً وإنما هو عمد في أمه خطأ فيه^(٢).

ومنها شم ريح ما يضر بالجنين إذا لم تحصل عليه، فقد نص فقهاء المالكية على أن الحامل إذا شمت رائحة مسك أو سمك مقلي أو جبن من الجيران مثلاً فعليها الطلب، فإن لم تطلب ولم يعلموا بحملها حتى ألقته فعليها الغرة لتقصيرها وتسببها، فإذا طلبت ولم يعطوها ضمنوا علموا بحملها أم لا، وكذا لو علموا به وبأن ريح الطعام أو المسك يسقطها ولم يعطوها وأسقطت فإنهم يضمنون وإن لم تطلب^(٣).

انفصال الجنين حياً ثم يموت:

يرى الحنفية أن الحامل إذا ألفت جنينها حياً ثم مات ففيه دية كاملة، ولا يؤثر إذن الزوج في هذه الحالة، لتحقيق الجناية على نفس حية، فلا تجري فيه الإباحة، بخلاف ما لو ألقته ميتاً فتسقط الغرة لو بإذن الزوج كما تقدم.

وتدفع الدية العاقلة في ثلاث سنين إن كان للجاني عاقلة، فإن لم يكن له عاقلة فالدية على بيت المال، فإن لم يكن بيت المال منتظماً فعلى الجاني في ثلاث سنين.

وتثبت حياة الجنين بكل ما يدل على الحياة من الاستهلال والرضاع والنفس والعطاس وغير ذلك، ولا تثبت بتحريك عضو منه، لأنه قد يكون من اختلاج أو من خروج من ضيق.

(١) ابن عابدين ٥: ٥١٨.

(٢) القوانين الفقهية ٣٤٨ وبداية المجتهد ٢: ٤١٥ - ٤١٧.

(٣) الدسوقي ٤/ ٢٤٧ والخرشي ٥/ ٢٩١.

وتجب الكفارة أيضاً على الجاني، لأنه شبه عمد أو خطأ^(١)
ويفرق المالكية بين ما إذا كانت الجناية خطأ أو عمداً، فإن كانت خطأ
وانفصل الجنين عن أمه حياً حياة مستقرة ثم مات ففيه الدية إن اقسام
أولياؤه أنه مات من فعل الجاني.
والحياة المستقرة عندهم أن يستهل الجنين صارخاً أو يرضع كثيراً،
ونحو ذلك.

وإن لم يقسم أولياؤه فلا دية ولا غرة لأن الجنين إذا استهل صارخاً فهو
من جملة الأحياء فلم يكن فيه غرة، والدية متوقفة على القسامة وقد امتنع
الأولياء منها. هذا هو المعتمد، وقال بعض المشائخ إذا لم يقسموا لهم الغرة
فقط.

ولا فرق في الحكم عند ابن القاسم - إذا تحققت حياة الجنين - بين أن
يتأخر موته، أو يموت عاجلاً. وقال أشهب تلزم الدية من غير قسامة إذا
مات عاجلاً، واستحسنه اللخمي، ووجه قول ابن القاسم أن هذا المولود
لضعفه يخشى عليه الموت بأدنى الأسباب إن موته حدث لغير ضرب
الجاني^(٢).

وإن كانت الجناية عمداً فإن الحكم يختلف باختلاف وسيلة الإجهاض:
فإن كانت الجناية بضرب بطن أمه أو ظهرها فقال أشهب فيه الدية في
مال الجاني بقسامة، قال ابن الحاجب: وهو المشهور، وقال ابن القسام فيه
القصاص بقسامة، قال في التوضيح وهو مذهب المدونة والمجموعة، وقال
الشيخ الدردير أنه الراجح.

وإن كانت بضرب يد أو رجل ففيه الدية بقسامة قولاً واحداً.
وإن كانت بضرب الرأس فقد ألحقه بعضهم بضرب البطن والظهر
فأجرى فيه الخلاف السابق، وألحقه بعضهم بضرب الرجل فأوجب فيه

(١) ابن عابدين ٣٧٩/٥. وفتح القدير ٢٢٧/٨.

(٢) الدسوقي ٢٣٨/٤ والخرشي ٢٩١/٥.

الدية في مال الجاني، ورجحه ابن عرفة.

قالوا والعلة في إلحاق الرأس بالبطن أن في الرأس عرقاً يسمى عرق الأبره واصل إلى القلب فما أثر في الرأس أثر في القلب بخلاف اليد ونحوها.

ولا تجب عند المالكية الكفارة، وإنما تستحب فقط كما هو الحال في خروج الجنين ميتاً^(١).

ويوجب الشافعية الدية في الجنين إذا انفصل حياً ومات في الحال، أو بقى متألماً إلى أن مات، لأننا نتيقن في هذه الحالة أنه مات بالجناية.

أما إذا انفصل حياً وبقى زماناً سالماً غير متألماً ثم مات فلا ضمان على الجاني، لأن الظاهر أنه مات بسبب آخر.

وتثبت الحياة عندهم بوجود أي أمانة من أمارات الحياة كتنفس وامتنصاص ثدي وقبض يد وبسطها، ولا يشترط الاستهلال^(٢).

والحنابلة يوجبون الدية في الجنين إذا ألقى حياً بجناية على أمه ثم مات بسبب الجناية.

وتعلم حياة الجنين باستهلاله أو ارتضاعه أو بنفسه أو عطاسه، أو غيره من الأمارات التي تعلم بها حياته، هذا ظاهر قول الخرقي، وروى عن أحمد أنه لا يثبت للجنين حكم الحياة إلا بالاستهلال كقول مالك، لقول النبي صلى الله عليه وسلم "إذا استهل المولود ورث وورث" مفهومه أنه لا يرث إذا لم يستهل. وحجة القول الأول أن الجنين إذا علمت حياته بأي أمانة من أمارات الحياة فقد أشبه المستهل، والخبر يدل بمعناه وتبنيه على ثبوت الحكم في سائر الصور التي تعلم فيها الحياة، لأن شرب المولود اللبن أدل على حياته من صياحه.

ولا تثبت الحياة بالحركة والاختلاج المنفرد، لأنه قد يتحرك بسبب

(١) المصدر السابق والقوانين الفقهية ٣٤٨.

(٢) نهاية المحتاج ٣٦١/٧، والمهذب ١٩٨/٢، والأم ٩٦/٦.

خروجه من مضيق، واللحم يختلج إذا عصر ثم ترك.
ويعلم الموت بسبب الجناية إذا مات في الحال أو سقط متألماً إلى أن مات، أو بقيت أمه متألمة إلي أن أسقطته، أما إذا بقى الجنين زمناً سالماً لا ألم به لم يضمنه الجاني، لأن الظاهر أنه لم يمت من جنايته.
ويشترط الحنابلة لوجوب الدية أن يكون سقوط الجنين لستة أشهر فصاعداً، فإن كان لدون ذلك؛ ففيه غرة، لأنه لم تعلم فيه حياة يتصور بقاؤه بها فلم تجب فيه دية كما لو ألقته ميتاً.
ويوجب الحنابلة الكفارة مع الدية كما أوجبوها مع الغرة^(١).

تعدد العقوبة بتعدد الجنين:

يتعدد الواجب على الجاني من غرة، أو دية، أو كفارة بتعدد الجنين، لأنه ضمان آدمي فيتعدد بتعدد، فلو أُلقت جنينين ميتين فغرتان، ولو أُلقت جنيناً ميتاً وجنيناً حياً فمات، فغرة في الميت ودية في الحي، وكفارة في كل واحد^(٢).

(١) المغني ٨١١/٦-٨١٥.

(٢) ابن عايد ٥١٧/٥، والدسوقي ٢٤٦/٤. نهاية المحتاج ٣٦٢/٧.

آبيض

الجنة الأوروبي كيف يصنع مع بيان حكمه

فضيلة الشيخ صالح علي العود

مركز التربية الإسلامية - باريس - فرنسا

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الجبين تعريفه، فائدته، كيف يُصنع، أنواعه

١ - تعريف الجبين:

الجبين من مشتقات الحليب، وهو ما عقدته الأنفحة من اللبن الحليب. وقد ورد ذكره في التوراة، وأولع اليونان والرومان بتناوله، شأنهم في ذلك شأن شعوب أوروبا الشمالية القديمة.

٢ - فائدة الجبين:

الجبين عظيم القيمة الغذائية فهو يفيد في بناء العظام، والأسنان لغناه بالكالسيوم، وتعطي المائة غرام منه ٦٧٤ سعراً حرارياً.

كما يوصف الجبين في حالات الضعف العام والسكري والإسهال وعسر الهضم والتهاب الأمعاء نظراً لمحتويه من قيمة غذائية كبيرة، ففي معرض الامتنان يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥].

قال الإمام القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: قوله (منافع) يعني ما وراء ذلك من الألبان خاصة، لأنه قد ذكر بعد ذلك سواها من المنافع. فقال: (ومنها تأكلون) اهـ. قال العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله تعالى: (والرطب غير المملوح جيد للمعدة، هين السلوك في الأعضاء، يزيد في اللحم، ويلين البطن تلييناً معتدلاً، والمملوح أقل غذاء من الرطب وهو رديء للمعدة، مؤذ للامعاء، والعتيق يعقل البطن...) اهـ. ٩٨.

٣ - كيف يصنع الجبين:

لاشك أن دنيا الحضارة اليوم طورت وسائل تصنيع الجبين، وهيأت له

من التقنيات الحديثة ما ليس موفوراً في العصور الغابرة والأزمة الماضية: (كالرواقيد الضخمة، وأجهزة الخلط، والتقليب الآلية، والمناخيل الغشائية، وأجهزة التمليح الالكترونية، وأجهزة القطع والضغط الحديثة)^(١).

ويعتقد أن صناعة الجبن قد نشأت أصلاً في جنوب غربي آسيا^(٢)، خلال الألف الثامنة قبل الميلاد، ويقال: أن الرومان شجعوا التطورات التقنية في مجال صناعته، وتمكنوا من تحضير وابتداع أنواع جديدة منه، خلال غزوهم لأوروبا بين عامي ٦٠ قبل الميلاد و ٣٠٠ ب.م ومما يؤكد ريادة الرومان في هذه الصناعة هو أن كلمة (CHEESE) نفسها قد اشتقت من الكلمة اللاتينية (CASEUS) وهو الاسم الذي استعمله الرومان للجبن، إلا أن هذه الصناعة مهما كانت بدائية أو متطورة فجميعها تصنع وفق طريقة أساسية واحدة تلخص في: (إضافة خميرة التجبن المعروفة باسم الأنفحة (PRESSURE) إلى حليب الثدييات فتتشكل الخثارة (COAGULANTE) ثم ينزع المصل المتبقي (EGOUTTAGE).

(أ) محتويات الجبن:

يحتوي الجبن على العناصر الأساسية التالية وهي:

(حليب) زائد (أنفحة) يساوي (جبناً).

(ب) حليب التجبن^(٣):

بالرغم من أن الأبقار تنتج معظم الحليب المستعمل في صناعة الجبن فإن العديد من بلدان العالم تعتمد أيضاً على أنواع أخرى من الحليب: ففي جنوب غربي آسيا ومعظم دول حوض البحر الأبيض المتوسط يشكل حليب الأغنام والماعز معظم مصادر حليب التجبن، ويوجد في فرنسا وحدها ما

(١) إلا أن صناعة الجبن مازالت تعد فناً أكثر مما هي تكنولوجيا، ففي كثير من بلدان العالم يمكن للمرء أن يجد صناعات الجبن وهم يطبقون أساليب أجدادهم، بأدواتها ومنشآتها البسيطة، لانتاج أفضل الأجبان المعروفة مذاقاً وعبيراً.

(٢) مجلة الفصيل، العدد ١٤٩.

(٣) مجلة الفصيل، العدد ١٤٩، ص: ٣٥.

يربو عن مليون عنزة حلوب وآلاف النعاج التي تتميز بحليبيها ذي اللون الأبيض المائل إلى الأزرق، ويستعمل هذا الحليب على نطاق واسع في صنع جبن (الروكفور) (ROQUEFORT) المشهور، ومن بين الحيوانات الأخرى المنتجة لحليب التجبين هناك جاموس الماء (WATER BUFFALO) والنوق، وبقرة حيوان الياك (YAK) الذي ينتشر في هضبة التبت، وأنثى حيوان الرنة (REINDER) واللاما (LLAMA) التي تستوطن أمريكا الجنوبية وتشبه الناقة. ولنوع الحليب المستعمل في صناعة الجبن دور أساسي في تحديد نكهة وعبير وقوام الجبن الناتج: فحليب الماعز يعطي الجبن مذاقاً وعبيراً أفضل مما يعطيه حليب الأبقار، ويعود ذلك لكون دهونه تحتوي على نسبة أكبر من حموض: الكابروئيك (CAPRYOIC) والكابريليك (CAPRYLIC) والكابريك (CAPRIC).

وتعود النكهة المميزة للجبن المحضر من حليب النعاج لكونه يحتوي على ستة أضعاف حمض الكابريليك التي يحتويها حليب الأبقار وضعف تلك التي يحتويها حليب الماعز، ويمكن ملاحظة هذه الفروق بشكل قليل عند تذوق الحليب الطازج لهذه الحيوانات بالرغم من أن النكهة المميزة لكل نوع لا تظهر بوضوح إلا من خلال تذوق الجبن القديم المستحضر منه.

ويؤثر نوع الحليب المستخدم في عملية التجبين على لون الجبن الطبيعي: فحليب النعاج والجواميس المائية وبعض أنواع الماعز، لا يحتوي على صبغيات البيتاكاروتين (BETA CAROTINE) وهي مواد ملونة صفراء، لذا يكون الجبن المصنوع منها ذا لون أبيض، ويحتوي حليب الأبقار على كميات متباينة من صبغيات البيتاكاروتين بحسب فصول السنة وسلالة البقرة والأكل الذي تتاولته، ويكون الجبن المحضر منه ذا لون يتراوح بين القشي والأصفر.

(ج) الأنفحة: (PRESURE)

الأنفحة والمنفحة (جمع على أنافح ومنافح) هي جزء من معدة حيوان صغير يتغذى باللبن ولما يأكل الطعام بعد، كصغار العجول وصغار الغنم وصغار الخنازير.

وقد جاء تعريفها في موسوعة الفقه الإسلامي (الجزء ٥ صفحة ٥٨) ما يلي: «الأنفحة هي مادة بيضاء صفراوية في وعاء جلدي، يستخرج من بطن الجدي أو الحمل الرضيع، يوضع منها قليل في اللبن الحليب، فينعقد ويتكاثر ويصير جبناً، يسميها الناس في بعض البلدان: «مجبنة» اهـ.

والأنفحة كما تكون من الحيوان قد تكون من:

- النبات: ^(١) (MNZYMES VEGETALES).

- الجراثيم: (ENZMES MICRONIENNES BACTERIENNES).

- الفطريات: (ENZYES FONGIQUES).

وهذه الأنزيمات النباتية أو الجرثومية أو الفطرية تسمى «مستحلبات» تقوم مقام «الأنفحة» تقريباً.

يقول الدكتور عبد القادر محمد عبد القادر رئيس مختبر وقاية الأغذية في أبو ظبي بهذا الصدد: «المنفحة تستخرج من معدة بعض الحيوانات ويمكن الحصول عليها من مصادر كيميائية كما أن بعض النباتات الطبيعية تقوم بالعملية نفسها، وعندنا في السودان نبات اسمه «الجبين» تجده بين الأعشاب بشكل طبيعي، ويكفي إضافة حبة منه إلى اللبن ليتجمد، ومثل هذه الأشياء إذا تطورت يمكن أن تغني العالم الإسلامي عن المتاهات، كما أنه بإمكان المصانع العربية والإسلامية التحري لاستعمال الأنزيمات غير المحظورة، ولكن مع الأسف لا يوجد مصنع واحد عندنا للأنزيمات وكل هذه المواد تأتي من الخارج» اهـ.

وهذا ما حدا ببعض منتجي الأجبان في إحدى دول الخليج العربي أن يستخدم في صنع الجبن «مستحلبات» من أصول نباتية ١٠٠٪ لتفادي استخدام منفحة حيوانية قد تكون غير مذبوحة وفقاً للشريعة الإسلامية، أو منفحة خنزير.

إلا أنه يذهب الخبراء إلى صعوبة معرفة نوع «الأنفحة» وحتى محتوى

(١) وفي طليعة هذه النباتات فول الصويا.

الجبن وكيفية صنعه في بعض الأحيان، وفي هذا يقول الدكتور منير البعلبكي في موسوعته «المورد» ج ١ ص ٣٧٧: "كثيراً ما كانت طرائق صنعه تبقى طي الكتمان، وبعض هذه الطرائق لا يزال محوطاً بالسرية إلى اليوم" اهـ.

أما الدكتور عبد القادر محمد عبد القادر فيقول من خلال تجاربه المخبرية: «ليس في مقدورنا ، بل ليس في مقدور أي مختبر في العالم تحديد مصدر المنافح إن كان من الخنزير أو سواء وهنا يأتي الخطر!

حاولنا جاهدين في بداية سنة ١٩٨٠ إيجاد طريقة تساعدنا في تحديد مصادر المنافح، واتصلنا بالعديد من الجهات العالمية المتخصصة من مختبرات وجامعات وكل الردود والإجابات انصبت في نتيجة واحدة، أنه لا يوجد طريقة محددة ومقنعة للتأكد من مصدر المنفحة!. فنحن نرفع يدنا ولا نتحمل المسؤولية في هذا الأمر لأننا لا نملك الطريقة التي نحدد بها المصدر بدقة» اهـ.

ولما سئل عن الشركات المنتجة للجبن، هل تصدق في مواصفاتها لمنتجاتها؟ أجاب: «رغم أننا نعرف ضمناً أن هذه المواصفات قد لا تكون صحيحة مائة في المائة لكن نعاملهم على هذا الأساس مرة أو مرتين، وأنا وصلت بنفسني إلى بعض المصانع الأوروبية وتأكدت من مصدر المنفحة واقتنعت أنها خالية من الخنزير ولكن الذهاب إليهم للبحث عن هذا الموضوع لا يعطينا إلا نتيجة ما تراه أنت وقت الزيارة لأن زيارتنا تتم وفق موعد مسبق، فربما يعدون لنا منفحة من مصادر غير الخنزير من أجل الزيارة فقط: ولذلك فأنا أرى دورنا كمسلمين أن نهئى معاهد بحوث لهذا الأمر، ونختار لها من النوابع في هذا المجال ليحلوا لنا فعلاً مشكلة المسلمين في الأنزيمات» اهـ.

على أن الدكتور عبد القادر محمد عبد القادر رئيس مختبر وقاية الأغذية في أبو ظبي يشعر بالخطر يهدد سكان العالم الإسلامي في أغذيتهم ومنتجاتهم فيحذرهم قائلاً: "مادامت المنفحة الأصلية بأيدي غيرنا،

وإذا ادعينا الجزم بأننا ننتج أجباناً أو منتجات حالية من الخنزير، فهذا الجزم غير صحيح، لأن الخنزير كثير التوالد وهو بالمقارنة مع الأبقار أرخص، والمنفخة تستخرج إما من العجول أو الخنازير الصغيرة، وفي هذه الحالة ومن باب أولى يذبح المصنع المنتج الخنزير ويترك العجول.

وتعود كثرة الخنزير ورخصه أيضاً إلى إحجام عدد من سكان العالم مثل المسلمين واليهود الذين تحرم شرائعهم استخدامه مما أدى إلى استغلاله استغلال آخر فهو سلعة متوفرة بكثرة" اهـ.

تفصيل القول في (الأنفحة)

أطال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله النفس حول موضوع «الأنفحة» في كتابه أحكام القرآن فقال:

«قال أبو حنيفة: لبن الميتة وأنفحتها طاهران لا يلحقهما النجاسة».

وقال أبو يوسف ومحمد والثوري: يكره اللبن لأنه في وعاء نجس وكذلك الأنفحة إذا كانت مائعة، فإن كانت جامدة فلا بأس.

وقال مالك وعبد الله بن الحسن والشافعي: لا يحل اللبن في ضرع الميتة.

قال أبو بكر: اللبن لا يجوز أن يلحقه حكم الموت لأنه لا حياة فيه ويدل عليه أنه يؤخذ منها وهي حية فيؤكل، فلو كان مما يلحقه حكم الموت لم يحل إلا بذكاة الأصل كسائر أعضاء الشاة، وأيضاً فإن قوله تعالى: ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦] عام في سائر الألبان، فاقترض ذلك شيئين: أحدهما: أن اللبن لا يموت، ولا يحرمه موت الشاة، والثاني: أنه لا ينجس بموت الشاة، ولا يكون بمنزلة لبن جعل في وعاء ميت، فإن قيل ما الفرق بينه وبين ما لو حلب من شاة حية ثم جعل في وعاء نجس وبين ما إذا كان في ضرع الميتة؟

قيل: الفرق بينهما أن موضع الخلقة لا ينجس ما جاوره بما حدث فيه خلقه، والدليل على ذلك: اتفاق المسلمين على جواز أكل اللحم بما فيه من

العروق مع مجاورة الدم لدواخلها من غير تطهير ولا غسل، فدل ذلك على أن موضع الخلقة لا ينجس بالمجاورة لما خلق فيه، ودليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]

(من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين) وهذا يدل من وجهين على ما ذكرنا أحدهما: ما قدمناه آنفاً في صدر المسألة في اقتضائه لبن الحية ولبن الميتة، والثاني: إخباره بخروجه من بين فرث ودم وهما نجسان مع الحكم بطهارته، ولم تكن مجاورته لهما موجبة لتنجيسه لأنه موضع الخلقة كذلك كونه في ضرع الميتة لا يوجب تنجيسه ويدل على ذلك ما رواه شريك عن جابر عن عكرمة عن ابن عباس: قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الطائف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا، فقال: "أين يصنع هذا؟ فقالوا: بأرض فارس. فقال: «اذكروا اسم الله عليه وكلوا».

ومعلوم أن ذبائح المجوس ميتة، وقد أباح عليه السلام أكلها مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس، وأنهم كانوا آنذاك مجوساً ولا ينعقد الجبن إلا بأنفحة. فثبت بذلك أن أنفحة الميتة طاهرة.

وقد روى القاسم بن الحكم عن غالب بن عبد الله عن عطاء بن أبي رباح عن ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت: سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الجبن فقال: «ضعي السكين واذكري اسم الله تعالى وكلي».

فأباح النبي عليه السلام في هذا الحديث أكل الجميع منه، ولم يفصل بين ما صنع منه بأنفحة ميتة أو غيرها.

وقد روي عن علي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة بن عبيد الله وأم سلمة والحسن بن علي إباحة الجبن الذي فيه أنفحة الميتة.

فدل ذلك على أن الأنفحة طاهرة وإن كانت من ميتة، وإذا ثبت بما وصفنا طهارة الأنفحة وإن كانت من ميتة ثبت طهارة لبن الميتة وأنفحتها" اهـ. وعلى نوع الأنفحة بالذات أو مصدرها يتوقف الحكم الشرعي في الجبن: حلال أم حرام؟ وعليها تترب النتائج: نأكل أم لا نأكل؟

مراحل تصنيع الجبن:

إن عملية تصنيع الجبن كما سنعرضها، تخضع إلى مراحل تسع بالتسلسل واحدة وراء الأخرى وهى كالتالي:

- ١ - تحضير الحليب.
- ٢ - تشكيل الخثارة.
- ٣ - تقطيع الخثارة.
- ٤ - طبخ الخثارة.
- ٥ - فصل المصل.
- ٦ - تمليح الخثارة المتبقية.
- ٧ - إضافة المتعضيات الدقيقة المناسبة.
- ٨ - عصير الخثارة.
- ٩ - تعتيق الجبن الناتج.

وبشكل عام تتعلق جودة ونوعية الجبن الناتج بمدى إتقان إنجاز هذه الخطوات كل على حدة.

وفي عملية التجبين يمكن استعمال الحليب الخام أو المبستر أو نصف المبستر، ولكن النوع الأخير هو المفضل نظراً لأن الخمائر من المتعضيات الدقيقة التي تعيش فيه تعطي للجبن مذاقاً أفضل.

١- تحضير الحليب

إحدى الخطوات الأولى التي تصاحب عملية تحضير الحليب لعملية التجبين تتمثل بإضافة المواد الملونة التي تتألف من صبغيات البيتاكاروتين وخلصات البذور والنباتات. ومن أهم الخلاصات النباتية المستعملة لهذا الغرض الاناتو (Annatto) التي تتألف من جملة أصباغ تعطيها لوناً أحمر مائلاً إلى الأصفر، وتحضر من خلاصة شجرة «بيكسا اوريللانا» (BIX OR-

ILANNA)، الإستوائية. وهناك صبغة أخرى تستعمل لنفس الغرض تدعى البابريكا (PAPRIKA).

وتتضمن المستبتات البكتيرية الأولية، التي تضاف عادة للجبنة بغية تعتيقه تلك البكتيريا التي تنتج حمض اللبن من سكر الحليب «اللاكتوز» وكمية حمض اللبن الناتجة تؤثر بقوة على نكهة وقوام (TEXTURE) الجبنة وعدد العيون «الفجوات الهوائية» المتشكلة ضمنه.

٢- تشكيل الخثارة:

بعد تحضير الحليب لعملية التجبن يتم تحويله إلى خثارة متماسكة بواسطة خميرة التخثير، وتدعى الخميرة المستعملة لهذا الغرض الكيموسين (CHMOSIN)، ولكنها معروفة أكثر باسمها الشائع «الأنفحة» وعندما تعمل الأنفحة على الوجه المطلوب فإنها تشكل الخثارة الناعمة خلال ثلاثين دقيقة عندما تكون درج الحرارة ٣٢ درجة مئوية، ويتم تفاعل تشكل الخثارة وفق عدة مراحل، ففي المرحلة الأولى تهاجم خميرة الكيموسين أو الأنفحة مادة الجبنين أو الكازين (CASEIN)، والجبنين من بروتينات الحليب ذات القدرة القليلة على الذوبان، ولا تهاجم البروتينات القابلة للذوبان «كاللاكتالبومين» (LACTALBUMIN) واللاكتوجلوبولينز (LACTOGLOBULIN)، وبوجود شوارد الكالسيوم يتخثر الجبنين، ويكون للمادة الهلامية الناتجة قوام ليفي، وتلعب الألياف المتشكلة دورها في ربط حبيبات الخثارة الناعمة والمتماسكة ببعضها، مما يؤدي إلى تشكل طبقة منفصلة منها، ويدعى البروتين المتشكل في خثارة الكيموسين «الباراكازين».

٣ - تقطيع الخثارة:

في الخطوة التالية تستعمل سكاكين سلكية (WIRE KNIVES) متوازية أو قضبان خاصة بالقطع لتحويل جسم الخثارة المتماسك ضمن راقود^(١)

(١) حوض مسطح قليل العمق.

التجبن إلى مكعبات صغيرة طول ضلع كل منها ٥ راسم، وتهدف هذه الخطوة إلى زيادة سطح الجبن المعرض للمعالجة.

٤ - طبخ الخثارة:

خلال مرحلة الطبخ التالية تقلص هذه المكعبات بعد أن تبدأ بنشع المصل، وعند هذه المرحلة يمكن لصانع الجبن أن يتحكم بدرجة الرطوبة النهائية للجبن الذي يصنعه، عن طريق التحكم بدرجة حرارة الطبخ وسرعة تحريك وتقليب الخثارة والمصل ومن أجل جبن الشدر وما شابهه من أنواع الجبن الأخرى تكون درجة الحرارة المثلى للطبخ ٣٧ درجة مئوية، بينما تطبخ خثارة أجبان «الايمنتالير» و«الجرويير» (GRYERE) عند الدرجة ٥٤ مئوية، وتستمر عملية الطبخ لمدة تتراوح بين ساعة وساعة ونصف.

٥ - فصل المصل:

بعد ذلك يتم فصل المصل لتبقى كتلة الخثارة الدافئة أو الحارة التي تأخذ مظهر الجبن قبل النضوج. ويمكن لصانع الجبن أن يحسن من مواصفات إنتاجه عن طريق اللجوء إلى تقليب الجبن الناتج مرات عديدة ضمن الراقود، ثم بتعريضه للضغط ضمن «طارات»^(١) الجبنة (CHEESE HOOPS) أو بضغطه في الأنواع الأخرى من القوالب وخلال مدة الضغط بتغير تركيب حمض اللبن بسبب نشاطات بكتيريات الاستتبات الأولية فيتغير تبعاً لذلك التركيب الكيميائي للخثارة.

٦ - تمليح الخثارة:

بعد ذلك يأتي دور عملية التملح، ويمكن إتمام هذه العملية قبل أو بعد عصر الخثارة، ففي الحالة الأولى يرش الملح الجاف على مزيج الخثارة والمصل. وفي الحالة الثانية تنقع قطع الجبن المعصور أو الدواليب في محلول مائي مشبع بالملح ولمدة تتراوح بين ساعتين و٧٢ ساعة بحسب حجم قطع الجبن.

(١) جمع طارة: وهي وعاء اسطواني يضغط فيه الجبن ويخرج على شكل دواليب.

٧ - إضافة المتعضيات:

إذا احتاج الجبن المصنوع للمزيد من المتعضيات الخاصة اللازمة للمتعضن فإنها تضاف إلى المحلول الملحي أو إلى الحليب في طور تحضيره أو أن ترش على الجبن بعد طبخه.

٨ - عصر الخثارة:

تمثل عملية عصر الجبن وضغطه نهاية المرحلة المسماة «الطور التحضيري في صناعة الجبن القديم»، حيث يتم بعدها وضع الجبن الحديث في بيئة خاصة تسمح بتعفينه وإكسابه المذاق المطلوب.

٩ - تعتيق الجبن:

ان الشيء الأساسي الذي يحدث أثناء تعتيق الجبن هو موت الملايين من بكتيريا حمض اللبن (LACTIC ACID BACTERIA) التي تضاف إلى الحليب في بداية مرحلة تحضيره لعملية التجبن، ويؤدي موت هذه الخلايا البكتيرية إلى افراز العديد من الخمائر «الأنزيمات» التي كانت تحتويها. وهذه الخمائر إلى جانب الكيموسين وباقي الخمائر الموجودة في الحليب، تعمل على تحويل التراكيب الكيميائية للبروتينات والدهنيات والسكريات فيبدأ الجبن إثر ذلك باكتساب نكهته المميزة وقوامه اللين.

٤- أنواع الجبن:

سبق معنا أن رأينا كيف تتم صناعة الجبن وذلك بمعالجة اللبن الحليب بالأنفحة، وتحضير الخثارة، ثم عصرها لإزالة المصل، ثم تمليحها، ووضعها في بيئة خاصة يتم التحكم بظروفها الفيزيائية، والبيولوجية، وخلال مدة بقائها في تلك البيئة تطرأ عليها العديد من التغيرات الفيزيائية والكيميائية التي تعطيها نكهتها وقوامها المميزين.

ويصنف الجبن وفق طرق متعددة من أهمها تلك التي تتعلق بمدة حفظه وتعتيقه قبل استهلاكه، وبناء على هذا التصنيف يقسم الجبن إلى:

- طازج : (FRAIS).

- قديم : (RIPENED).

والطريقة الأخرى المتبعة عالمياً لتصنيف أنواع الجبن تعتمد على قوامه ودرجة تماسكه، ووفقاً لهذه الطريقة يقسم الجبن إلى ثلاثة أنواع رئيسية: القاسي (HARD)، ونصف الطري (SEMISOFT) والطري (SOFT) وتتضمن الأجبان القاسية أنواعاً معروفة من أهمها: الشدر والايمنتالير والبروفولون (PROVOLONE) فالشدر، الذي سمي نسبة إلى إحدى القرى الانجليزية حيث بدأت صناعته في القرن السابع عشر، عادة ما يتم تعفينه خمسة عشر يوماً وعند درجة حرارة تتراوح بين درجتين وعشر درجات مئوية، ويعطي تجبين مائة كيلو غرام من الحليب ٩,٥ كيلو غراماً من جبن الشدر، وهذا المردود يتغير بشكل طفيف بحسب نسبة توفر الدهون والبروتينات في الحليب ووفقاً لدرجة رطوبة الجبن الناتج.

وتتميز أجبان الايمنتاليز بفجواتها الغازية وبلونها الذهبي الذي تكتسبه من عملية غسل ودعك سطحها لمرات عديدة، وتنتشر صناعة جبن البروفولون في إيطاليا والأرجنتين والولايات المتحدة، ويتم ضغط هذا النوع من الجبن في كرات ثم يغلف بغطاء من الشمع الأحمر.

وتتميز الأجبان نصف الطرية "كجبن الركفور" والطرية كالجبن الأزرق (BLEU)، والليمبورغر (ALIMBURGER)، بطريقة تعفينها الخاصة، ففي صناعة الركفور والأزرق يستعمل في عملية التعفن فطر «البينيسيليوم روكونفورتى»، وفي صناعة جبن الليمبورغر تستعمل بكتيريات ذات لون أحمر تدعى «باكتير يوم لاينينز» وفي صناعة الكامومبير والبري يستعمل فطر «البينيسيليوم كازايكولوم». وكل من هذه المتعضيات يستتبت في وسط سائل خاص ثم ينقل إلى الجبن تحت ظروف فيزيائية خاصة.

أما الروكونفور فهو جبن أزرق يصنع من حليب النعاج، وتنتشر صناعته في قرية روكونفور التي تقع جنوب الخط الواصل بين مدينتي بوردو، وغروتوبل في

فرنسا وفي جزيرة كورسيكا الفرنسية. والشكل المعتاد لجبن الروكفور هو دولا ب صغير يزن حوالي ٢,٥ كغ، ولكي تكتسب الدوايب شهادة واسم «الركفور» فإن من الضروري إحضارها خلال ثمانية أيام من انتهاء صنعها إلى واحد من الكهوف الطبيعية لقرية روكفور لتتعض هناك خلال ثلاثة أو أربعة أشهر. والفطر الذي يعمل على تعفين الروكفور هو الفطر الأزرق الذي يتضمن أنواعاً كثيرة، إلا أن أقبية وكهوف قرية روكفور لم تعد تحتوي إلا على الأنواع الخمسة المرغوبة منه والتي تعطي الجبن طعمه المميز بعد أن تم القضاء على كافة الأنواع الأخرى بعملية الانتقاء الطبيعي المستمرة ضمن الكهوف منذ عدة قرون.

وأنواع الجبن لا تنتهي عند هذا الحد بل إن ضروبه كثيرة جداً تعد بالملئات، والأعجب أن دراسة ميدانية قام بها القسم العلمي في مجلة «الفيصل» ذهب فيها إلى القول بأن أنواع الجبن تزيد عن ألفي نوع. «من يتجول عبر العالم ليحصي أنواع الجبن فلا بد أن يقع على ما يزيد عن ألفي نوع رئيسي، لكل منها خصائصه ونكهته التي ينفرد بها».

مشروعية أكل الجبن

الجبن من مصادر لبن الحيوان المأكول، لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبْنَا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]. قال الإمام القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: «نبه الله على عظيم القدرة بخروج اللبن خالصاً من بين الفرث والدم بين حمرة الدم وقذارة الفرث، وقد جمعهما وعاء واحد، وجرى الكل في سبيل متحدة، فإذا نظرت سائغاً عن بشاعة الفرث، يريد لذيداً، وبعضهم قال سائغاً، أي لا يغص به، وإنه لصفته، ولكن التنبيه إنما وقع على اللذة وطيب المطعم، مع كراهية الجار الذي انفصل عنه في الكرث، وهو الفرث القذر. وهذه قدرة لا تتبغي إلا للقاء على كل شيء بالمصلحة»^(١).

(١) أحكام القرآن، ج ٣ ص ١١٥٣.

بوب الإمام الحافظ أبو داود في كتابه العظيم: «السنن» بقوله: «باب في أكل الجبن» ثم أورد فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم بجبنة في تبوك فدعا بسكين فسمى وقطع»^(١).

وفي كتاب المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية للحافظ ابن حجر: «باب الجبن» أورد فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بجبنة، فقيل: إن هذا طعام يصنعه المجوس، فقال صلى الله عليه وسلم: «اذكروا اسم الله عليه وكلوا»^(٢).

وفي كتاب التراتيب الادارية في نظام الحكومة النبوية للعلامة المحدث الكتاني، ج-٢ ص ١٦٣: «جلب الجبن الرومي وأكله عليه السلام منه وقطعه بالسكين» ثم أورد فيه حديث ابن عمر رضي الله عنهما: وحديث أبي داود الطيالسي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة رأى جبنة فقال: «ما هذا؟ قالوا: طعام يصنع بأرض العجم فقال: ضعوا فيه السكين وكلوا».

وفي السنن الكبرى للحافظ البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كنا نأكل الجبن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد ذلك لا نسأل عنه».

قال العلامة ابن القيم في كتابه القيم الطب النبوي ص ٢٣٩: «وأكله الصحابة رضي الله عنهم بالشام والعراق».

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «إن الجبن من اللبن واللبن»^(٣) فكلوا، واذكروا اسم الله عليه، ولا يغرنكم أعداء الله» رواه البيهقي في سننه. وعن عطاء بن عجلان قال: سألت ابن عمر عن الجبن؟ فقال ابن عمر:

(١) ذكر الشيخ شمس الحق العظيم آبادي في كتابه: عون المعبود شرح سنن أبي داود مجلد ١٠ ص ٣٠٠، قول العلامة الطيبي عند هذا الحديث ونصه «فيه دليل على طهارة الأنفحة لأنها لو كانت نجسة لكان الجبن نجسا لأنه لا يحصل إلا بها».

(٢) رقم الحديث ٢٢٧٤، علق عليه المحدث الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي بقوله: سكت عليه البوصيري وقال: رواه ابن حبان في صحيحه وأبو داود بلفظ آخر.

(٣) بكسر اللام وفتح الباء: أول اللبن في التناج، وزاد ابن هشام قبل أن يرق والذي يخرج بعده.

يؤتى به من العراق فنأكله ونطعمه غلماننا . قلت «فإنهم يجعلون فيه الميتة، قال: فإن علمت أن فيه ميتة فلا تأكله» رواه عبد الرزاق في مصنفه .
وعن ابن المنكدر قال: سألت منا امرأة عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت في الجبن: «كلوا واذكروا اسم الله عز وجل» رواه البيهقي .
وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «كلوا الجبن ما صنع المسلمون وأهل الكتاب» رواه البيهقي .
وعن علي رضي الله عنه قال: «إذا أردت أن تأكل الجبن فضع الشفرة فيه واذكر اسم الله وكل» رواه البيهقي .

وجه الدلالة

فهذه الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم والآثار الواردة عن الصحابة رضي الله عنهم تبين مشروعية أكل الجبن على ظاهر الحال .
قال الإمام أبو بكر الجصاص تعليقا على حديث ميمونة رضي الله عنها^(١): أباح النبي عليه السلام في هذا الحديث أكل الجميع منه ولم يفصل بين ما صنع منه بأنفحة ميتة أو غيرها» اهـ .

ويعضد هذا ما روى البيهقي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كنا نأكل الجبن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ذلك لا نسأل عنه» .

الأصل في الأشياء «الإباحة»

قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] . أي جميع المنافع، فمنها ما يتصل بالحيوان، والنبات، والمعادن، والجبال، ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استتبطها العلماء، وبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجاثية: ١٣] .

(١) ونصه عن عطاء بن أبي رباح عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت سألت النبي ﷺ عن الجبن فقال: «ضعي السكين واذكري اسم الله تعالى وكل» ..

قال الأستاذ محمد رشيد رضا في تفسيره - المنار - : «والمراد إباحة الانتفاع بها أكلاً وشرباً ولباساً وتداوياً وركوباً وزينة، وليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الرب لعباده تديناً به إلا بوحيه وإذنه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَى لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩] اهـ.

وقال العلامة الألوسي: «استدل كثير من أهل السنة - الحنفية والشافعية - بالآية على إباحة الأشياء النافعة قبل ورود الشرع، وعليه أكثر المعتزلة، واختاره الإمام في المحصول والبيضاوي في المناهة» اهـ.

وقال العلامة المحدث الملا علي القاري في شرحه العظيم: «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ج ٨ ص ١٩٣» عند حديث سلمان: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى عنه»: وفيه أن الأصل في الأشياء الإباحة، ويؤيده قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾! وقد قيل: كل شيء خلق لعباده وخلقوا لعبادته، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] اهـ. وقال الإمام فخر الدين الرازي في كتابه - التفسير الكبير - : «والفقهاء رحمهم الله استدلووا به على أن الأصل في المنافع الإباحة» اهـ.

وقال العلامة الشوكاني في تفسيره - فتح القدير - عند الآية الكريمة: «وفيه دليل على أن الأصل من الأشياء المخلوقة الإباحة حتى يقوم دليل على النقل عن هذا الأصل. ولا فرق بين الحيوانات وغيرها، مما ينتفع به من غير ضرر! وفي التأكيد بقوله تعالى: «جميعاً» أقوى دلالة على هذا» اهـ.

وقال الشيخ أحمد مصطفى المراغي في تفسيره: «وبهذا نعلم أن الأصل إباحة الانتفاع بكل ما خلق في الأرض، فليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الله إلا بإذنه» اهـ.

وقال الإمام محمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه ص ٢٩٨: «الأصل في الأشياء كلها الإباحة ما عدا الإبضاع، وتلك الإباحة كتبت بمقتضى قوله

تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣].

وقال في موضع آخر من كتابه ص ٣٠٤: «إن كل ما لم يكن فيه دليل شرعي يبقى على حكم الأصل، فإن كان الأصل الإباحة بقي على حكم الإباحة كالأطعمة والألبسة وغير ذلك، وإن كان الأصل الحظر^(١) كالإبضاع^(٢)، فإن الأصل في العلاقة بين الرجل والمرأة الحظر حتى يكون عقد الزواج بقي على أصل الحظر، وهكذا يستمر الحكم الأصلي الذي قرره الشرع في الأمور حتى يقوم دليل مغير» اهـ.

وأفرد الإمام ابن تيمية في كتابه «منتقى الأخبار» ص ٨٦١ عنواناً جاء فيه: "كتاب الأطعمة والصيد والذبائح. باب في أن الأصل في الأعيان والأشياء الإباحة إلا أن يرد منع أو الزام" ثم أورد جملة من الأحاديث لتطابق المراد، ومن هذه الأحاديث:

- عن سعيد بن أبي وقاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته».

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» متفق عليهما.

- وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والجبن والفراء، فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه» رواه ابن ماجه والترمذي اهـ.

(١) أي: المنع.

(٢) أي: الفروج.

وقال الأستاذ عبد الله ناصح علوان أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز بجدة في كتابه: «الشريعة الإسلامية فقها ومصادرها» ص ١٠٧: «وإنما كان الأصل في الأشياء الإباحة لأن الله سبحانه قال في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾». فصرح في عدة آيات، بأنه سخر للناس ما في السماوات وما في الأرض.

الإمام ابن تيمية يرى أن «الجبن» حلال

أجاب الإمام ابن تيمية حينما سئل عن «الجبن» فقال في فتاواه ما نصه: «الأظهر أن جبنهم حلال، وأن أنفحة الميتة ولبنها طاهر، وذلك لأن الصحابة لما فتحوا بلاد العراق أكلوا جبن المجوس، وكان هذا ظاهراً شائعاً بينهم، وما ينقل عن بعضهم من كراهة ذلك ففيه نظر، فإنه من نقل بعض الحجازيين وفيه نظر، وأهل العراق كانوا أعلم بهذا فإن المجوس كانوا ببلادهم ولم يكونوا بأرض الحجاز، ويدل على أن سلمان الفارسي كان هو نائب عمر بن الخطاب على المدائن، وكان يدعو الفرس إلى الإسلام، وقد ثبت عنه أنه سئل عن شيء من السمن والجبن والفراء؟ فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.

وقد رواه أبو داود مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعلوم أنه لم يكن السؤال عن جبن المسلمين وأهل الكتاب، فإن هذا أمر بين، فإنما كان السؤال عن جبن المجوس، فدل ذلك على أن سلمان كان يفتي بحلها، وإذا كان قد روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم انقطع النزاع بقول النبي صلى الله عليه وسلم «أه».

الأسماء والتسمية (الجزء الأول)

سعادة الأستاذ حسني شيخ عثمان
مدير إدارة التدريب والتوجيه التربوي برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله الذي وسم كل مخلوق باسم يدل عليه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وسمأ أسمائه الحسنی سموّاً يليق بذاته ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿٣٢﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ﴿٢٤﴾ [الحشر].

والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من كان محمداً في ذاته، أحمداً في صفاته وأسمائه، الذي أرسله الله ربه رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واتبع هداه إلى يوم الدين.. وبعد.

فمسألة تسمية المولود المرتقب مسألة هم محبب للنفس يجثم على القلب، ثم ينزاح عنه براحة وفرح، عندما يستهل المولود الجديد، ويتعرف الأهل عليه، ويتأكدون من كونه ذكراً أو أنثى، ليطلقوا عليه الاسم الذي هيئوه له، يسمونه به طوال حياته، ويسمون بالوليد وباسمه إن كان ممن يترك في الناس أثراً حسناً تذكر به البرية في الحياة أو بعد الممات.

ولقد نهج دين الإسلام (الذي لم يترك خيراً إلا وأمر المسلمين به، ولم يغادر شراً إلا ونهى الناس عنه) في مسألة التسمية نهجاً سامياً، بذلت جهداً - أستودعه محتسباً عند الله الذي لا تضيع عنده الودائع - في جلاء مساراته، وتوضيح معالمه ودقائقه.. تقرباً إلى الله ربي بمساهمتي في خدمة هذا الدين، بنشر صحف كتاب للقراء من أصحاب الدين والأدب والذوق والحس، بدأته بباب يبين قضية التسمية وتعلقاتها التاريخية والأدبية وأحكامها الشرعية، وهذا الباب هو موضوع هذا البحث الذي هو بين يديك. وجمعت في بقية بابي الكتاب حشداً من الأسماء المنتقا، يتخير منها

صاحب الحكمة، وذو الذوق أقربها لقلبه، وألذها لمذاقه، وألطفها لمسمعه، وألينها لمنطقه، فيعتمد ما استحسنته الشرع أو ندب إليه، ويتحاشى ما نهى عنه، أو استقبحه، أو كرهه أو لم يستسغ مذاقه.

ومذهبي فيما انتقيته للقارىء من أسماء أن المستملح هو ما استحسنته الشرع الإسلامي وندب إليه، أو أباحه، مع ما كان من الأسماء جائز التسمية به مع مظنة الكراهة التنزيهية.

أما ما كان من الأسماء مظنة النهي في الشرع عنه، مما كانت التسمية به حراماً، أو مكروهة كراهة تحريم، فقد تقصيت ما استطعت من هذه الأسماء المنكرة، وأثبتته في الكتاب، مع التنبيه إليه بطبع الاسم ضمن إطار مظلّل، مع ذكر سبب النكارة في أكثر ما أوردت من الأسماء المنكرة حتى يتجنبه القارىء عند التسمية.

كما أضربت عن ذكر الأسماء الأعجمية التي دخلت مجتمعاتنا في العصور المتأخرة، والتي تدل التسمية بها على الانبهار بمدينة الغرب، ومحاكاة الأورام من الأمم المعاصرة، وكذلك أضربت عن ذكر ما لم يكن له معنى في اللغة العربية من أسماء. ولم أخل الكتاب من نادرة طريفة، وفائدة لطيفة، وكلمة معجبة، لأروح بذلك عن القارىء من كد الجهد، وإتاعاب الذهن، فإن الأذن مجاجة، وللنفس حمضة.

وجعلت عنوان الكتاب (أحسنوا أسماءكم)^(١) وهو يتألف من مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

ولقد قسمت الباب الأول الذي عنوانه الأسماء والتسمية (والذي سننقل أكثره في هذا البحث الذي بين يديك) إلى ستة عشر فصلاً هي على الترتيب التالي:

(٣) ائتماراً بالحديث الشريف الذي رواه أبو داود عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم» سنن أبي داود، ج ٢، ص ٥٨٤. ولا عبرة لما يتناوله العوام من أن الناس يدعون يوم القيامة منسوبين إلى أمهاتهم، وهذا منقول عن خرافات اليهود، أما من انقطع نسبه في الدنيا من جهة أبيه، فإنه يدعى يوم القيامة بما يدعى به من أب وأم. انظر: تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٤٩.

الفصل الأول: في الأسماء.

الفصل الثاني: الجاهليون العرب ومذاهبهم في التسمية.

الفصل الثالث: العرب المعاصرون ومذاهبهم في التسمية.

الفصل الرابع: إبدال نطق الحروف وتصحيف المعاصرين لبعض الأسماء

والكنى.

الفصل الخامس: سمو الإسلام في زذب التسمية.

الفصل السادس: ما يستملح أو يستقبح من أسماء البنات.

الفصل السابع: الاسم واللقب والكنية.

الفصل الثامن: في كنية الصبي.

الفصل التاسع: ارتباط معنى الاسم بالمسمى، والتفاؤل بالاسم الحسن.

الفصل العاشر: أحب الأسماء إلى الله، وأصدقها، وأقبحها، وأبغضها،

وما يحرم التسمية به.

الفصل الحادي عشر: في تعظيم بعض الأسماء الشريفة، والنهي عن

التسمية بها لئلا تمتهن.

الفصل الثاني عشر: مضاف أسماء الله الحسنى من الأسماء.

الفصل الثالث عشر: مضاف الدين، ومضاف الإسلام من الأسماء.

الفصل الرابع عشر: تحويل الاسم إلى اسم أحسن.

الفصل الخامس عشر: كيف ينادى المسمى.

الفصل السادس عشر: ما يستقبل به المولود الجديد.

ونتهي البحث هنا بختم الباب بخاتمة كتاب أحسنوا أسماءكم التي

عنوانها:

خلاصة أحكام التسمية.

ولا بأس بالتعريف - في هذه المقدمة - ببقية البابين الثاني والثالث من

الكتاب. فلقد قسم الباب الثاني الذي عنوانه المادة اللغوية التي اشتقت منها

الأسماء إلى ثمانية وعشرين فصلاً - بعدد حروف الهجاء - مرتبة بترتيب

المعجم بعد رد ألفاظ الأسماء إلى صيغها المجردة الأصلية، وذلك بحذف حروف الزيادة منها، وإعادة الحروف إلى الأصل الذي قامت منه مادة الكلمة. وأثبت - عند الحديث عن كل مادة - أصولها المعنوية المشتركة ثم المعاني اللغوية لمشتقاتها وللإسم إن احتاج.

ثم أثبت ما انتقيته للقارئ من الأسماء المستملحة المشتقة من هذه المادة - بحرف أسود متميز - مع التنبيه إلى ما إذا قد كان تسمى بهذا الاسم - أو وصف به - نبي، أو صحابي، أو أحد المشاهير، مع ترجمة مختصرة تعرف به. ورجوت عند عرض الأسماء، أن تكون كمثّل المائدة العامرة بمختلف أنواع الأطعمة، تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف أذواق الآكلين، فلا يسوء قارئاً ورود ما لا يستسيغه من المنتقى، إذ قد يستسيغه قارئ للكتاب غيره، والحسن - في مذهبنا كما أسلفنا - هو ما استحسّنه الشرع الإسلامي، وندب إليه، أو أباحه، مع ما كان جائز التسمية به مع مظنة الكراهة التنزيهية. والقبيح - في مذهبنا - هو ما كان مظنة النهي عنه في الشرع، أو تلبسه بمعنى مستقبح، أو حوشية في لفظه غير مستساغة في الذوق.

أما الباب الثالث من الكتاب والذي عنوانه فهرست الأسماء فقد أثبت فيه جميع الأسماء التي وردت في الكتاب مرتبة حسب أوائل حروفها. ثم ثوانيتها، ثم ثوالثها.. مع كتابة رقم الصفحة التي ورد فيها الاسم في الباب الأول أو الباب الثاني من الكتاب، ذلك ليتمكن القارئ من العودة إلى أي اسم يريد معرفة ما ذكر في البابين الأولين من استحسانه، أو سبب استقباحه، أو للتعرف على معناه أو ترجمة أشهر من سمي به.

وبهذا جمع الكتاب بين طريقتين:

فمن أراد مراجعة اسم محمود - مثلاً - تمكن من أن يجده في الباب الثالث في فصل الجيم من ترتيبها بين الحروف الهجائية، ثم يبحث عن الميم والحاء، ثم الميم والحاء والميم.. وهكذا. ويقرأ بجانب الاسم رقم الصفحة التي ورد الاسم فيها من حيث المعنى والترجمة.

أو يمكن للقارئ أن يراجع مادة حمد في الباب الثاني، والفصل السادس (فصل الحاء) فيجد اسم محمود مع بقية الأسماء المشتقة من هذه المادة مع ذكر أصلها المعنوي - أو أصولها المعنوية المشتركة - ثم المعاني اللغوية لمشتقاتها، والتراجم المختصرة.

هذا.. ولقد شجعني على المضي في إخراج الكتاب - بعد أن حددت الأهداف من نشره بين الناس - أنني اطلعت على طائفة مما نشر من كتب تتفق في موضوعها مع موضوعه، فلم أجد فيها ما يغني أو يروي الغليل - على الرغم من جودة بعض ما عرض في بعضها من مواد، فمضيت لأحقق ما قصرت عنه هذه الطائفة^(٤).

فإن حققت ما حددت من أهداف إخراج هذا الكتاب للناس فمن توفيق الله

(٤) من هذه الطائفة كتاب: اختر اسم مولودك من أسماء الصحابة الكرام، لمحمد عبدالرحيم، وكتاب معجم روح الأسماء العربية، لحسن ابراهيم الصباغ، وكتاب: أسماؤنا العربية الجميلة، لفخر الدين فخر الدين، وكتاب: مرشد الأسماء العربية للذكور والإناث، الذي أعدته وزارة الصحة بالملكة العربية السعودية، وكتاب: ليالي السابغ دليل الأسماء العربية بين القديم والحديث، لعبدالقادر إبراهيم الفاسي، وكتاب: أسماء البنات ومعانيها، لمحمد إبراهيم سليم، وكتاب: قاموس الأسماء العربية، لشفيق الأرنؤوط.. وكتاب: أسماء مختارة لطفلك لخديجة عبدالقدوس المتوكل.

فأما أحدها: فيعتمد أحاديث موضوعية في مقدمته، كقوله.. أنا مدينة العلم وعلى بابها» ولا يبين بأنه حديث موضوع، وأتبعه بتراجم للصحابة بما لا يوافق على صحة ما يعرضه بتمامه.

والآخر: يستحسن معاني ما يعرض من أسماء، ويتكلف بجعل ما استتبشع وقبح من الأسماء حسناً مقبولاً، فيجعل السائب - وهو الذي ذهب عقله - الكريم المعطاء.. ويجعل تاج الدين من يضع الدين على رأسه تاجاً، ويجعل من أسموه خير الدين بمعنى أن الدين خير المسمى على عكس الاسم! ومن زعموا أنه شرف الدين يجعل الدين له شرف، ومن زعموا للدين محيياً بتسميته محيي الدين يجعله يحيي في روحه ونفسه وسلوكه من أمور الدين ما غفل عنها ونسيها، ويذكر للقارئ أسماء: ومباطش، وبطوش، والبطين، ودغفل.. وخلاصة القول إن هذا الكتاب إنما هو تملق للأسماء التي يعرفها المؤلف فإن كان الاسم حسناً أظهر محاسنه، وإن كان غير ذلك تكلف تطويع الحسن ليتلبس به الاسم القبيح!

والثالث يستحضر ما يعن له من أسماء، مما كان سهلاً لفظه أو كان هو شيئاً عسيراً في المنطق، ومما كان له معنى في العربية أو نائباً عنها، ويشرح الاسم بمعنى يحضره، سواء أوافق لغة العرب أم وافق لغة العوام، فنجد يشرح اسم رشوان بقوله: مثى رشو وهو المصدر من فعل رشا أي أعطى رشوة، فكأن المسمى - إن أطاع المؤلف - يريد لمولوده أن يبدأ حياته وينهيها راشياً للمرتشين وقد لعن الله الراشي والمرتشى والرائش بينهما. وتجد يضاع للقارئ اسم طماع! - والطمع خلق ذميم - ويشرحه للقراء بقوله: كثير التطلع إلى المستقبل - ذو آمال بعيدة! ولا تستغرب بعد ذلك أن تقرأ زهران: مثى زهر، ورجوان: مثى رجو وهو الأمل، ودحمان: مثى دحم وهو الدفع الشديد، وشهدان: مثى شهد أي غسل!

والرابع: يحشد ما هب ودب من الأسماء لا ينتقي ولا يختار، ولا يلتزم بعربية ولا معنى، ولا يستغرب أن تجد بين الأسماء التي يعرضها: سعدان، وخلاء، بل وجذام! ولقيط! وينبه في أول الكتاب إلى أن أسماء هذه ليست إجبارية وإنما هي اختيارية لمن يرغب!

إياي، ومنته علي. وإن قصرت أو قصرت فاستغفر الله العظيم. وأرجوه أن يهني الثواب على النية الصالحة والعمل الذي وفق إليه مهما كان العمل قليلاً.

فالتعامل مع الغني الكريم الذي يوفق العبد للعمل ويعينه عليه، ثم يشبه ثواباً من عنده، فله الحمد والشكر والمنة والفضل.

= والخامس يضع اسم ثمود بين أسماء الأنبياء والرسل، ويصحف اسم زكريا، ولا ينسى أن يعرض للقارئ هذه الأسماء: ثقب، وأبرهة وأزهر، وشريد، وعطيل، وفالج، وبربوع، وافناه، وإطاف، وأعكاف، وبرسائ. وتهاته، والحولاء، وشهواء، وشهواء، وشمرس، وصماء، وضائعة، وكيبشة، وأوان، ووغد، والحطبة. كما حشد بين ما أشار على القارئ من الأسماء أسماء أورام نحو: انجي، ودينا، وديانا، وزيزي، وسونيا، وسالي، وليزا، وليدا، ولوجين، ولادا، ولورا، ولانا، وهلين، وهايدي..

والسادس يجعل كتابه دليلاً ومرجعاً، التزم فيه أن يطوع معاني الأسماء القبيحة لتمنح من سميت بها بعض الرضا (!) ويضع بين أيديهم بارقة أمل تعيد إلى شفاهن البسمة ! فيستعرض اسم الجرباء: مؤث الأجر (ويقول أيضاً) والجرباء: الأرض المقحولة لاشي فيها، والجرباء: السماء! واسم: خرقة - وحسب أنه أرضها بقوله - «ولعلم أرادوا عند التسمية رد العيون وإبعاد الحسد»! وذكر اسم: الدهماء، وفسرها بمؤث الأدهم، وفسر الأدهم بالقديم من آثار الديار، ثم علق بقوله «وفي القديم عراقية الماضي، وعبق التاريخ.. وجمال الذكرى!» ثم أعاد الاسم وفسره بليلة تسع وعشرين.. حيث يلف الظلام كل شيء وتضان الأسرار! وفسرها بعد إعادتها أيضاً بالحديث التي اشتدت خضرتها فمالت إلى السواد. ثم أعاد الدهماء للمرة الرابعة وفسرها بعامية الناس وسوادهم.. وأفاض عليهم قوله «وهم القاعدة الشعبية واليد العاملة المنتجة»! ولتختر التي أسماها أبوها بالدهماء أحد هذه المعاني وتعيش في أكنافه. أما اسم ضاوية فلقد رغبها بمعناه الذي فسره بقوله «من كانت ضاوية فقد ضعفت وهزلت أو دقت..»! وعرض اسم غرام وفسره بالعذاب الدائم! وذلك رغب اسم هزيلة، وفسرها بالنعيفة، والتي تمزح في كلامها! ولا تعجب بعد ذلك إن قرأت في الأسماء عنده ابتهاج، وابتهاج، وازدهار، وافتتان، وافتكار، وانتصار، وانشراح، وبدر النمام، وبشامة، وتاج الدول، وحظ الخير، ودام السرور، ودعابة، وذات الخال، وسجاح! وشجرة الدر، وشهر زاد، وقطر الندى، ولوامة، ونافة، وهائمة، وهيمانة، وهجيمة.

والسابع جعل عدد ذوي العزم من الرسل أربعة هم: نوح وإبراهيم وعيسى، ونسي محمداً صلى الله عليه وسلم. وعرف نبي الله داود (المعصوم كإخوته من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام) بما افترته عليه يهود فقال عنه «قتل أوربا» أحد قواده، ليتزوج بتسابع امرأته، ثم ندم ندامة يضرب بها المثل ثم عنون مبحثاً بعنوان «أسماء العبودية والقيم» فتيمن بمثل «أمر الدين، وبديع الله، وروح الله، وعبد الأمير، وعبدالرسول، وعبدالرضا، وعبدالصاحب، وعبد الكاظم، وعبد المسيح، وعبد يسوع، ووحى الله»! كما استحسّن للقارئ ذكر هذه الأسماء «إغراء، وامتنال، وامتتان، وأم العز، وانتشال، وانتصار، وانتصاف، وبدر الدجى، وجاذبة، وجاذبية، وجذابة، وحردان، وخلوب، ودام السرور، ودام العز، ودام الهناء، ودهيماء، ورنان، وست الشام، وست العجم، وست العرب، وست القضاة، وست الكتبة، وست الملك، وست الملوم، وست النساء، وست النعم، وست الوزراء، وصياح، وعباسة، وعوضين، وعين الحياة، وعين الملك، وعين اليقين، وغاصب، وغرام، وغصوب، وغوار، وفاتك، وفاتكة، وفاتنة، وفاتنة، وفتون، وفخر النساء، وفرقان! وفهمان، وقارون! ومخارق، ومرعب، ومدللة، ومسيحية، ومنانة، ومهتاب، ومهيوب، ونافة، وناهد، وناهدة، ونور الزمان، ونور الصباح، ونور الهدى، وهائم، وهائمة، وهاتك، وهيمان، وهيمانة، وهياب، وهيوب، وواحدة، وولهاة، وولهي!

والثامن، وهو أجود ما سبق بما حواه من نصائح دينية واجتماعية وطبية، وأجودها انتقاء، لكنه وقع بإثبات بعض الأسماء حوشية اللفظ أو المعنى أمثال: جبر الله، ودخيل الله، وجمال الإسلام، وعوض الله، وعون الله، وفتح الله، وفتح الرحمن، وفرج الله، ونور الله، ونصر الله، ونصر الدين، وهمام الدين، وولي الدين، وزكي الدين، ومبخوت، وأم هاني، وأمة الغفور، وأمة الإسلام، وأمة الرحمن، وأمة الباري، وأمة الرحيم، وأمة الملك، وأمة القدوس، وقوت القلوب، واحتشام، وأساهي، واستقلال، واقتدار، وابتكار، وامتياز، واشتياق، واعتدال، واعتصام، وانشراح، وافتخار، وانتصار، واعتماد، وسولاف! ومجبة، ومشتاق، وسعدانة!

الأسماء والتسمية

الزوجية والولد:

أنعم الله على الأحياء من المخلوقات بنعمة الزوجية، ومن بهذه النعمة على من كان يفكر من البشر العاقلين ممن ألقى السمع وهو شهيد، فقال عز من قائل ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

وبين - سبحانه - ما ينبغي أن يبتغي المسلم من زواجه، إضافة إلى حصوله على السكن والمودة والرحمة، فقال عز وجل: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] وفطر الأحياء على حب الولد، وجعلهم مع المال للبشر زينة الحياة الدنيا فقال سبحانه ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦] وندب الرسول المعلم صلى الله عليه وسلم إلى الإكثار من الذرية الصالحة فقال: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم»^(١) وقرر المولى سبحانه سنته الكونية في التزاوج والتناسل ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ [النحل: ٧٢] كما وضح - سبحانه - أنه الوهاب الذي يعطي من يشاء ما يشاء ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِمَّا نًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ۖ أَوْ يَزْوَاجَهُمْ ذُرِّيَّتًا وَإِنَّا نَافَعُونَ﴾ [الشورى: ٤٩، ٥٠] ونعى على طائفة من الجاهلين الجهلة أنهم يستأوون من اختيار الله لهم، فيظهرون الاعتراض على إرادة الله بلسان الحال وبجراحة العمل ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون ﴿[النحل: ٥٩].

والمسلم الذي عرف كينونته أمام خالقه وبارئه المنعم عليه بهذه النعم والآلاء يحمد الله جل ثناؤه على ما تفضل به عليه من هبات، وعلى أن أخرج منه نسمة مثله، تدعى له، وتتسب إليه، ويكثر به وبها في الأرض أهل الطاعة.

(١) سنن أبي داود، ج ١، ص ٣٧٤.

وبالإضافة إلى هذه الآلاء والنعم وتفضل الله جل وعلا بإثابة الحامدين
بثواب من عنده على ما يوفقهم إليه من حمد وطاعة، جعل للمولود على
الوالد حقوقاً لأبد مؤديها منها تسمية المولود عند مولده (واختيار الاسم
الحسن له) وهو موضوع هذا الكتاب^(١).

(١) ومنها حقوق أخرى تجب للمولود على الوالد كالأذان والإقامة في أذني الوليد، وتكنيته، وتحنيكه، وحلق
شعره في سابع ولادته، والعق عنه للمستطيع، وختته، وتحسين إرضاعه، وإحسان تأديبه وتربيته.

الفصل الأول في الأسماء

«الأسماء إنما وضعت في أول الأمر دلالة على مسمياتها لتعرف بها إذا ذكرت، ويشار إليها في ما ينتظم من الكلام: من خبر، واستخبار، وأمر، ونهي، وغير ذلك من أنواع الكلام الجارية في الخطاب، فكانت الموجودات كلها - سماؤها، وأرضها، وما فيها، وبينهما - محتاجة إليها لضرورة التفاهم...»^(١).

قال الله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] وكل هذه الأنواع هي الأسماء موضوعة للدلالة على مسمياتها.. ولذلك كان الاسم عند النحاة: ما دل على مسمى دلالة إشارة. ثم المراد هنا بالاسم أحد أقسام العلم، وهو: ما ليس بكنية ولا لقب.. وأصل التسمية: إما أن يكون الاسم مرتجلاً بأن يضعه الواضع على المسمى ابتداء كأد: اسم رجل، وسعاد: اسم امرأة، فإنهما ليسا بمسبوقين بالوضع على غيرهما، والرجوع في معرفة ذلك إلى النقل والاستقراء. وإما أن يكون الاسم منقولاً عن معنى آخر، كأسد إذا سمي به الرجل نقلاً عن الحيوان المفترس، وزيد إذا سمي به نقلاً عن معنى الزيادة وما أشبه ذلك. وهذا هو أكثر الأسماء وقوعاً والرجوع في معرفته إلى النقل والاستقراء أيضاً كما تقدم في المرتجل.

وأما المقصود من التسمية: «فتمييز المسمى عن غيره بالاسم الموضوع عليه ليتعرف...»^(٢).

وأصل أسماء الأعلام أن تكون لمن يعقل، لأنهم الذين يخبر عنهم ويخاطبون^(٣).

(١) المرصع، لابن الأثير، ص ٣٣.

(٢) صبح الأعشى، للقلقشندي، ج ٥ ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٣) المرصع، لابن الأثير (قال) ثم إنهم أطلقوها على غير العقلاء من الحيوان والجماد مجازاً واتساعاً، فسموا ما يقتنونه (من خيل وإبل وغنم وكلاب وغير ذلك) بأعلام تنزلت عندهم منزلة العقلاء، نحو أعوج. ولاحق (أسماء خيل بعينها) وضمران (اسم كلب بعينه).

وأما تنويع الأسماء فيختلف باختلاف المسمين، وما يدور في خزائن خيالهم مما يألّفونه ويجاورونه ويخالطونه^(١).

= وتعدوا ذلك إلى ما يقتنى ولا يؤلف (من السباع والهوام وغيرها) فسموه بأعلام فرقوا بها بين أجناسه، نحو: أسامة، وأبي الحارث (للأسد)، وفعالة، وأبي الحصين (للتلعب).

ثم تعدوا الذوات إلى المعاني، فأجروها مجرى الأعيان، نحو: شعوب (للمنية: أي الموت) وأم قشعم (للمنية أيضاً، أو الداهية، أو الحرب، أو الدنيا، كما سموها بها النسر، والعنكبوت، والضبع، واللبؤة) وكيسان (للفدر). وإنما كثر الاتساع في هذه الأسامي بقدر ملاستهم لها، وكثرة ذكرهم إياها، وإخبارهم عنها، فيما يقتنى ولا يقتنى (كالفرس والبعير والكلب) حيث كانت الغالبة على أموالهم (كالأسد والتلعب والضبع والذئب) فإن لها عندهم أثاراً يكثر بها إخبارهم عنها، فكثرت لذلك أسماؤها، وكنائها، وأسماء أجناسها... المرصع، ص ٣٤.

(١) صبح الأعشى للقلقشندي (قال) فالعر: أكثر أسمائهم منقولة عما لديهم مما يدور في خزائن خيالهم إما من أسماء الحيوان، كبكر: وهو ولد الناقة، وأسد: وهو الحيوان المفترس المعروف. وإما أسماء النبات، كحنظلة: وهو اسم لواحدة الحنظل الذي هو النبات المعروف من نبات البادية، وطلحة: وهو اسم لشجرة من شجر الغضي، وعوسجة: وهو اسم لشجرة من شجر البادية، وإما من أسماء الزمان، كربيع: وهو أحد فصول السنة الأربعة. وإما من أسماء النجوم، كسمالك: اسم لنجم معروف. إما من أسماء الفاعلين، كحارث: فاعل من الحرث، وهمام: فاعل من هم أن يفعل كذا، إلى غير ذلك من المنقولات التي لا تحصى. وكان من عادتهم أن يختاروا لأبنائهم من الأسماء ما فيه البأس والشدة ونحو ذلك، كمحارب، ومقاتل، ومزاحم، ومدافع، ونحو ذلك، ولمواليهم ما فيه معنى التفاؤل، كفلاح، ونجاح، وسالم، ومبارك، وما أشبهها، ويقولون: أسماء ابناثنا لأعدائنا، وأسماء موالينا لنا..

والترك: راعوا في أسمائهم ما يدل على الجلالة والقوة مما يألّفونه ويجاورونه، وغالب ما سمون باسم «بغا»، ومعناه بلغتهم: الفحل، إما مفرداً كما تقدم وهو قليل، وإما موصوفاً بحيوان من الحيوانات - مقدمين الصفة على الموصوف على قاعدة لغتهم في ذلك - كـ «طليغا» بمعنى فحل مهر. وإما بمعدن من المعادن كـ «الطنبغا» بمعنى فحل ذهب، وكـ «مشبغا» بمعنى فحل فضة، و«تمرغا» بمعنى فحل حديد، وربما أبدل اسم الفحل باسم الحديد، واسمه بلغتهم دمر - «بي دمر» بمعنى أمير حديد، و«طي دمر» بمعنى مهر حديد. وربما أفردوا الاسم بالوصف كـ «دمر» بمعنى حديد، و«أرسلان» بمعنى أسد، و«تنكر» بمعنى بحر، ونحو ذلك إلى غير ذلك من المفردات التي لا يأخذها حصر.

وكذلك كل أمة من أمم الأعاجم تراعي في التسمية ما يدور في خزائنها مما يخالطونه ويجاورونه.

وأما الأمم المتدنية فإنهم راعوا في أسمائهم التسمية بأسماء أنبيائهم وصحابهم.

فالمسلمون: تسموا باسمي النبي صلى الله عليه وسلم الواردين في القرآن وهما محمد وأحمد.. وكذلك تسموا باسم غيره من الأنبياء عليهم السلام، إما بكثرة: كإبراهيم، وموسى، وهارون، وإما بقلّة: كآدم، ونوح، ولوط. وأخذوا بحظ وافر من أسماء الصحابة رضوان الله عليهم: كآبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وحسن، وحسين، وما أشبه بذلك.

والنصارى: تسموا باسم عيسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام ممن يعتقدون نبوته: كإبراهيم، واسحق، ويعقوب، ويوسف، وموسى، وكذلك أسماء الحواريين: كبطرس، ويوحنا، وتوما، ومتى، ولوقا، وسمعان، وبرتلوما، وأندراوس، ونحوها: كمرقص، وبولص، وغيرها.

واليهود: تسموا باسم موسى عليه السلام، وغيره من الأنبياء الذين يعتقدون نبوتهم: كإبراهيم، واسحق، ويعقوب، ويوسف، ولم يتسموا باسم عيسى عليه السلام لأنكارهم نبوته صبح الأعشى، ج ٥، ٤٢٤ - ٦٢٤. وأكثروا من التسمية بداود أو دافيد، أو جاويد.

الفصل الثاني الجاهليون العرب ومذاهبهم في التسمية

الجاهلية هي منهج الحياة (أو الدين) الذي يضعه مخلوق - وهوى بشر أو شيطان - مغفلاً منهج الله، كي يسير الفرد أو الجماعة عليه ويتحاكموا إليه^(١).. والجاهلية شر كلها.

والجاهليون هم كل قوم لم يتهدوا بهدي دين الله القويم، ولم يتبعوا صراطه المستقيم.

وجاهليو العرب قوم وجدوا قبل نزول الوحي على خاتم الأنبياء والمرسلين، ثم استقبلوا الإسلام بالرفض والعناد، ثم ما لبثوا - بعد دعوة مخلصة وجهاد - أن استجاب أكثرهم إلى الحق فدخلوا في دين الله أفواجاً. ولم تكن كل قيم الجاهليين العرب جاهلية، بل كان فيها خير كثير من بقايا دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومن بقايا رصيد الفطرة التي فطر الله الخلق عليها، مما هو مخزون في كل نفس بشرية.

وذهب العرب في جاهليتهم - بالنسبة لتسمية أولادهم - مذاهب عدة أهمها:

الاستهانة بالاسم والمسمى

استهان بعض الجاهليين من العرب بمسألة التسمية استهانة واضحة، فتجد أحدهم لا يكاد يهتم بتسمية المولود، ولا يكاد يهتم بالمولود نفسه، بل لعلك - إن سمعت الاسم وتتبع معناه - تشعر بأن الجاهلي قد استثقل ولادة المولود، وأهمه ظهور مسؤولية جديدة على كاهله ينوء بحملها - إن حملها - وسواء استثقل أم استخف، تراه يسقط على المولود اسماً محتقراً - عنده - مما يدور في خزائن خياله. فأعجب للجاهلي الذي لا يستحق

(١) هذا أبو ذر، للمؤلف ص ١٥ - ٤٤.

مولوده، عنده أكرم من اسم حشرة من الحشرات المحتقرة كالجرادة أو الخنفساء! فتراه يسمي المولود باسم جندب، أو جُعَل^(١)، بل تجد بعضهم يستكثر على المولود جعل كامل الخلقة، فيصغر اسمه تحقيراً لشأنه، حتى يجعله جعيلاً! ولعل أهل هذا المذهب لم يكونوا كثرة كثرة في العرب.

التسمية بأسماء الزمان ومظاهر الطبيعة

وأصحاب هذا المذهب تقدموا - بعض التقدم - على من استهان بالمواليد، فأطلقوا على المولود تسمية تذكرهم بزمان ولادته، فهو خميس إن ولد يوم الخميس، أو جمعة إن ولد في اليوم الذي يليه، أو هو رجب، أو شعبان، أو رمضان، أو ربيع، إن خصص المسمى زمان الولادة بشهر أو فصل من السنة، ولم يدقق في التخصيص بيوم.

التسمية بوصف ظاهر في المولود

وسمى بعض العرب مواليدهم بصفة ظاهرة بالمولود يتصف بها حين ولادته، أو تظهر عليه بعد، إن لم يكن سماه قبل ظهورها، فتجد من أسمائهم:

خديجاً^(٢)، والأحنف^(٣)، والأبيض، والأسود.

التيمن باسم المولود

اهتم كثير من العرب بقدوم مولود جديد يعيش وينمو ويكون لهم معيناً ومغيثاً في الشدائد والحروب، فسموا به تيماً بمقدمه، وبمستقبل حياته تفاؤلاً ينسجم مع تطلع نفسية العربي المسمى الذي يستحضر مخزونه مما يألف ويجاور ويخالط من أسماء النبات وأجزاء الأرض وأسماء الحيوانات

(١) الجُنْدَب، والجُنْدَب، والجُنْدَب: ضرب من الجراد. والجعل: دويبة معروفة، أكبر من الخنفساء، شديد السواد، في بطنه لون حمرة.. يوجد كثيراً في جراح البقر والجواميس ومواضع الروث.. ومن شأنه النجاسة وادخالها.. ومن عجيب أمره أنه يموت من ريح الورد والمطيب، فإذا أعيد إلى الروث عاش.. وفي المثل: أهون من الجعل، حياة الحيوان الكبرى، للدميري، ج١، ص ٦٩١.

(٢) الخداج: إلقاء الناقة ولدها قبل تمام الأيام.. والولد: خديج.

(٣) الحَنَف: الاستقامة، والاعوجاج في الرجل، أو أن يُقبل إحدى إبهامي رجله على الأخرى، أو أن يمشي على ظهر قدمه من شق الخنصر، أو ميل في صدر القدم.. وحنف فهو: أحنف

وصفاتها، فيسمى باسم أو وصف يتفق مع قيم العربي مما هو معروف في النبات أو أجزاء الأرض أو الحيوان من صفات^(١).

التسمية بأسماء النبات

ومن باب التيمن بأشهر صفات النبات سموا: مُرَّة، وحنظلة، وعلقمة^(٢)، تفاؤلاً بأن سيصبر المولود عندما يشب مُرّاً مذاقه في حلق الأعداء، فهو الذي ينتصر على الخصوم في كل معركة وحرب، وهو الذي يأكل ولا يؤكل، ولا يستساغ مذاقه، ولا ينتصر عليه.. وسموا سلمى تفاؤلاً بأن ستصبح بأسقة الفرع ممشوقة القوام كشجر السلم.

التسمية بأسماء الأرض وتضاريسها

وكذلك أسموا بأسماء الأرض وتضاريسها تيمناً بمستقبل المولود انسجماً مع القيم العربية السائدة، فسموا: جبلاً تيمناً بأن سيضحي ثابتاً لا يتزحزح عما يريد، وسموا: صخراً تفاؤلاً بأن سيمسي صلباً شديد المراس لا يلين للخطوب، وسموا: حزناً تيمناً بأن سيكون صعباً لا يوطأ.

التسمية بأسماء الحيوانات وصفاتها

كانت أكثر حيوانات البيئة العربية محترمة مقدرة عند العربي لاتفاق

(١) أورد الجاحظ في كتاب الحيوان .. والعرب إنما كانت تسمى بكلب، وحمار، وحجر، وجعل، وحنظلة، وقرد، على التفاؤل بذلك. وكان الرجل إذا ولد له ذكر، خرج يتعرض لزجر الطير والفأل. فإن سمع إنساناً يقول حجراً، أو رأى حجراً: سمى ابنه به، وتفاعل فيه الشدة، والبقاء، والبصر، وأنه يحطم ما لقي .. وكذلك إن سمع إنساناً يقول: ذئباً، أو رأى ذئباً، تأول فيه الفطنة، والخب، والمكر، والكسب .. وإن كان حماراً، تأول فيه طول العمر والوقاحة! والقوة، والجلد .. وإن كان كلباً، تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت، والكسب، وغير ذلك .. (قال) ووجدناهم يسمون بجبل، وسند، وطود، ولا يسمون بأحد ولا بشير وأجا .. ويسمون ببرج، ولا يسمون بفلك، ويسمون بقمر، وشمس .. ولم يسموا بأرض، وسماء، وهواء، وماء .. وقد سموا بأسد، وليث، وأسامة، وضرغام، وتركوا التسمية بسبع، وسبعة .. (قال) قد كانوا ربما فعلوا ذلك على أن يتفق ولود ولعظم جليل أن يسمع أو يرى حماراً، فيسمى ابنه بذلك، وكذلك الكلب والذئب .. فإذا صار حماراً، أو ثوراً، أو كلب اسم رجل معظم، تتابعت عليه العرب تطير إليه، ثم يكثّر في ولده خاصة بعده... فالأسماء ضروب، منها شيء أصلي كالسماء والأرض والهواء والماء والنار، وأسماء آخر مشتقات منها على جهة الفأل، وعلى شكل اسم الأب، كالرجل يكون اسمه عمر، فيسمى ابنه عميراً، ويسمي عمير ابنه عمران، ويسمي عمران ابنه معمر .. كتاب الحيوان، للجاحظ، ج ١، ص ٤٣٢ - ٧٢٣.

(٢) المرّة: شجر طعمها شديد المرارة، والحنظل: ثمر نبت شديد المرارة، والعقلم: هو الحنظل، وكل شيء مر، والعلقمة: المرارة.

أهم صفة في الحيوان مع قيمة من قيم العربي، ولم تكن الحيوانات البيئية - عند العرب - مما يحقرون سواء أكانت مما يقتني (كالكلب والفرس) أم مما لا يقتني (كالأسد والذئب) فلو ذكر أحد الناس بقولهم: هو أسد (أو أسامة).. أو ليث) لم يتبادر لذهن السامع العربي من ذكر الأسد أو أحد أسمائه إلا التتويه بوصف الشجاعة والإقدام، التي غلبت على أوصاف الأسد، أو على جروه الشبل والحفص^(١).

وإن ذكر الذئب، ذكر الإقدام الذي لا يهاب، والشراسة في القتال والفتك، وهي من الأوصاف التي قدرها العربي ويحترمها حتى في أعدائه^(٢).

وإن ذكر الحمار دلَّ على تقدير الجلد، وقوة التحمل، والصبر.. وإن ذكر الطيبي^(٣) فللتتويه بالجمال والرشاقة وخفة الحركة.

وباختلاف الموطن والزمان تختلف البيئة ونظرة المجتمع إلى التسمية بأسماء الحيوان وأوصافها، فالتشبيه بالكلب الذي هو - في مجتمع البادية - تتويه بالوفاء والنجدة والنشاط، والكلب الحاوي لهذه الصفات هو من أحب

(١) مثال ذلك قول القلقشندي .. الأسد: من الألقاب التي اصطلح عليها بمعنى الشجاعة، وهو في الأصل للحيوان المفترس، ثم استعمل في الرجل مجازاً لعلاقة ما بينهما من الشجاعة، صبح الأعشى، ج٦، ص ٩٧. ولشدة تقدير العرب لشجاعة الأسد وإقدامه أكثروا من أسمائه وأوصافه وكناه. فمن أسمائه عندهم: أسامة، وحمزة، وحيدر، وليث، وساعدة، والعباس، والعرياض، والعزام، والفرناس، والهمام.

ومن كناه: أبو الحارث (وهي أشهر كناه) وأبو حفص، وأبو فراس (وستذكر باقي كناه في حاشية الفصل السابع من الكتاب).

وأنتى الأسد: لبؤة، وحمزة، ويقال لها إذا استبان حملها: الخنابس والأفل. وتكنى: أم كلثوم، وأم شبل، وأم ضيغم، وأم العباس، وأم الهيصم، وأم قشعم.

والشبل والحفص: جروه، والشيلة والحفصة، أنتى جرائه.. انظر: نهاية الأرب للنويري، ج٩، ص ٩٢٢، وحداثق الأدب، لابن شاهمر دان، ص ٦١ - ٢٦١، وكتاب الحيوان، للجاحظ، والقاموس المحيط، للفيروز آبادي.

(٢) وكان العرب يقدرون الذئب - كلب البر - أيضاً، ويحترمون صفات الإقدام والشراسة فيه، فأكثرُوا من أسمائه وأوصافه وكناه.

فأنتى الذئب: ذئبة، وسلقة، وسيدانة. وجروة: جرموز، وأنتى جرائه: جعدة، وبها يكنى (في أشهر كناه) فيقال: أبو جعدة.

(٣) الطيبي: حيوان معروف، أنثاه: طيبيه. وولدها: طلاء، وغزال. وأنتى ولدها: عزة فإذا تحرك ومشى، فهو رشاً، فإذا نبت قرنانه، فهو شادن، وخشف، فإذا قوي، فهو: شصر، والأنثى: شصرة، ثم هو: جذع، ثم ثنى.. ولا يزال ثنياً حتى يموت، انظر: حداثق الأدب لابن شاهمر دان، ص ٢٦١.

مقتنيات العربي للرعاية والحراسة والقنص، يصبح في مجتمع حضري مدني صفة سب وشتم، فهو عندهم مثال للذل والهوان فيقولون في أمثالهم: أصبر على الهون من كلب! والتشبيه بالتيس الذي يذكر في مجتمع البادية للتويع بقوة الإرادة، والإصرار على المقارعة والمنازلة دونما خوف أو وجل من العدو ولو كان في مظهره أقوى وأشد بأساً.. هذه القيم تختفي في مجتمع المدينة عند التشبيه بالتيس، ويستعمل التشبيه عندها للاحتقار والامتهان، فالكلب ذليل مستخذ، والتيس أرعن أحرق، والذئب وحش مفترس، ولا يخفى على المتأمل تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمان^(١).

تسمية العبيد والخدم

وكانوا ينتقون أسماء مستملحة مستطابة لرقيقهم وخدمهم كرباح، ونجاح، وفلاح، ومسرور، ومسعود، وأسلم.. لأنهم لهم متاع، وينبغي أن يكون المتاع مستملحاً عند مقتنيه لأنه ملازم له بالبصر والسمع^(٢).

(١) ينقل المتأدبون قصة الشاعر الذي زعموا أنه جاء من البادية ليقف بين يدي الخليفة العباسي فينشد مادحاً:

أنت كالكلب في وفائك العهد وكالتيس في قراع الخطوب

وأن من كان في مجلس الخليفة قاموا للشاعر وهموا به ليؤدبوه لأن تشبيه الخليفة بالكلب والتيس إهانة لا تليق، فاستوقفهم الخليفة ونهاهم عما هموا به لعلمه بأن الشاعر يعبر بما يكنه من مخزون خياله مما كان يألف ويجاور ويعايش، واستضاف الخليفة الشاعر في بحبوحة الحياة الحضرية المتمدة في بغداد زمناً . فبعد أن حي الشاعر حياة بغداد كان هو الذي قال:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

اعدن لي الشوق القديم ولم أكن سلوت ولكن زدن جمرأ إلى جمر

وهذان البيتان منسوبان للشاعر علي بن الجهم، لكني لما أجد هذه القصة في ترجمة الشاعر لا في أغاني الأصفهاني، ولا طبقات الشعراء، لابن المعتز، ولا في معجم الشعراء، للمرزباني، ولا في العصر العباسي الثاني، لشوقي ضيف.

(٢) قيل لأبي الدقيش الأعرابي: لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب، وعبيدكم بأحسنها نحو مرزوق ورباح؟

فقال: إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا، وعبيدنا لأنفسنا «حياة الحيوان الكبرى» للدميري، ج٢، ص ٨٧٢ .

أبيض

الفصل الثالث

العرب المعاصرون ومذاهبهم في التسمية

العرب المعاصرون أخلطوا من شرائح مختلفة تتباين صفاتها في أحيان، وتتماثل بعض صفاتها في أحيان أخرى.. بعض شرائح المجتمع العربي تشابه عرب الجاهلية الأولى من حيث العقائد أو المعارف، وبعضها يشابه المسلمين الأوائل في الالتزام الديني والورع عن المحارم، وبعض الشرائح يصدق عليها وصف الارتداد أو الإلحاد بل والزندقة، وبعضها إمعات تتبع أي تيار يحس كيف كان اتجاهه شرقي التيارات أو غربيها أو شماليها أو جنوبيها. والمجتمعات العربية الحديثة أخلطوا من هؤلاء العرب يغلب على بعضها الاتجاه المتدين، ويغلب على بعضها اتجاهات أخرى تختلف من مجتمع لآخر. وتسود في مجتمعات العرب المعاصرين مذاهب في التسمية تسير كثير منها على سنن من سبقها من مجتمعات العرب الجاهلية والإسلامية والمختلطة.

فلا يزال بعض العرب يستهين بالاسم والمسمى فتسمع من أسمائهم الأسماء التالية: ثقب، وجربوع، ودايخ، وسكران^(١).

ولا يزال بعض العرب - وبخاصة البدو - يسمون مواليدهم بأسماء

(١) ولا تزال تسمع في أوساط البدو من العرب أسماء ينبو سماعها في الآذان سواء لحوشية لفظها، أو لسوء معناها أو عدمه، كأمثال الأسماء التالية:

براك، وبريك، وبرينيس، ويزيع، وبصبيص، وبعيجان، وبعيديد، وبقيليب، وبمياد، وتنباك، وثمان، وثلاب، وجدي، وجريبي، وجنيح، وجهيمان، وحديجان، وحصوي، وخليوي، وحنث، وحنش، وجنيشان، وحويريش، وخثالة، وخثلة، وخريص، وخشيم، ودابان، وددة، ودربوش، ودرهوم، ودهيمش، ودعيس، ودعيس، ودغش، ودغلوب، ودغليبي، ودوخي، ودويخ، ودعار، وذويخ، وراجس، ورضان، ورضهان، وزاعل، وزبار، وزبن، وزعل، وزنقاج، وزنبوي، وساف، وشبنان، وشمار، وشرحوب، وشري، وشعوي، وشلواح، وشليان، وشلية، وشليوح، وشمروخ، وشمير، وشنير، وشييون، وشويحي، وصخيان، وصعفق، وصفيح، وصلبي، وصلف، وصندح، وصنهان، وصنيدح، وضاري، وضواوي، وطاحوس، وطراقم، وطلقا، وطنيقان، وعاسف، وعاضة، وعجل، وعجيزان، وعروج، وعريمط، وعزران، وعماش، وغبش، وغديفل، وغريف، وغميش، وفريدس، وقطنان، وكميخ، وماهل، ومبطي، ومتلان، ومثفي، ومحيل، ومدرا، ومزبوح، ومشعاب، ومشق، ومغدن، ومنيتان، ومنيدح، ومهجي، ومهل، ومهمل، ومياف، ومعش، ومعيش، ومعيف، ونويدس، وهويمر، ووشقي، ويليح.

الزمان ومظاهر الطبيعة، فتسمع من أسمائهما أسماء: صباح، وفجر، وضحى، ورعد، ومطر، وشمس، وقمر، وبدر.

وكثير منهم يتيمن بالمولود فيسمونه اسماً يرجون أن يتصف به فيما يستقبل من الزمان من أسماء النبات أو أجزاء الأرض أو الحيوان.

كما استقر عند كثير من العوام ضرورة الحفاظ على أسماء الآباء والأمهات والأعمام والعلمات والأخوال والخالات بإسقاط أسمائهم على المواليد الجدد وعد ذلك أدباً يلتزمون به وبخاصة بالنسبة للابن البكر للولد البكر، فيلتزم الولد بتسمية ابنه باسم أبيه ويكنى به أيضاً - كما يلتزم بتسمية أولى بناته باسم أمه. فإن لم يقم الولد البكر بهذا الالتزام لتأخر حصوله على أولاد يقوم أحد إخوته بهذا الالتزام بالنسبة للتسمية باسم الأب بعد كثير من التخرج إذ أن التسمية باسم الأب يعد حقاً للولد الأكبر.

ودرج كثير من العوام المعاصرين على التسمية بأسماء المشاهير عندهم كالملوك والرؤساء والزعماء السياسيين، بل ومشاهير الممثلين وأبطال القصص والروايات!

كما درج بعض العوام - وبخاصة الأعاجم من غير العرب - على إضافة أحد المضافات إلى الدين أو الإسلام - غالباً ما يسيئون للدين بهذه الإضافة^(١) - وهم يحسبون أنهم بهذه الإضافة يحسنون صنعا! كما يظن آخرون أنهم يتقربون إلى الإسلام باختيار كلمة وردت في القرآن الكريم يسقطونها على أبنائهم وبناتهم، أو اختيار مصطلحات دينية معظمة يسقطونها عليهم^(٢).

(١) كمن يسمي المولود «محيط الدين» أو «قلم الدين» أو «لحم الدين» أو «عين الدين» أو «لسان الدين».. انظر فصل مضاف الدين ومضاف الإسلام من الأسماء في كتاب «أحسنوا أسماءكم».

(٢) كمن يسمي مولوده «بسم الله الرحمن الرحيم» أو «بسم الله» أو «صبغة الله» أو «إسلام».. انظر فصل تعظيم بعض الأسماء والنهي عن التسمي بها لثلاث تمتهن من كتاب «أحسنوا أسماءكم».

الفصل الرابع

إبدال نطق الحروف، وتصحيح المعاصرين

لبعض الأسماء والكنى

ينبه في هذا الفصل إلى أن بعض قبائل العرب كانت تبدل بعض الحروف من بعضها عند المنطق. فربما أبدلت حمير الميم بلام التعريف فينطقون سؤالهم: هل من مبر مصيام في مسفر، بدلا من السؤال العربي الفصيح: هل من البر الصيام في السفر. ولربما أبدلت هذيل بالحاء عينا فقرأوا «عتى عين»، بدلا من حتى حين.

ولا تزال هذه الظاهرة واضحة في اختلاف لغات العرب المعاصرين، ولبعض هذا الاختلاف أصل في لغات القبائل العربية القحة، وجاء بعضه نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم من أهل اللغات، أو الانحراف في النطق لسبب آخر سواه. بل زادت بعض البيئات العاصرة تصحيفا في نطق بعض الكلمات المفردة أو المركبة.

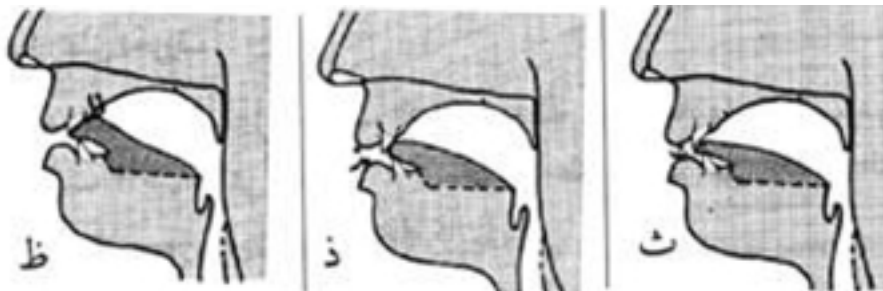
وتقدم الوصية هنا للمسلمين بأن لا يختاروا من الأسماء ما تحتوي على أحرف يبدل بها غيرها في البيئة اللغوية التي يتوقعون أن سيحيا المسمى بين ظهرانيتها، ولا يختاروا اسما يصحف عند النطق بإنقاص حرف أو تغيير نطقه، وكذلك ينبه إلى تصحيف الكنى أيضا بأسباب التصحيف التي تعتور نطق الأسماء.

إبدال نطق الحروف

ستستعرض فيما يلي الحروف التي هي مظنة إبدال نطقها بحيث تؤدي إلى تصحيف الأسماء التي تحتويها، أو تحويل نطق الاسم عن الشكل السوي الفصيح حسب ترتيب حروف الهجاء كالتالي:

ث: يذكر أهل التجويد من فصحاء اللغة العربية - الذين حفظ الله عز وجل بهم لغة القرآن فوصلت لهذه الأجيال المتأخرة مماثلة لنطق الجيل الذي نزل عليهم القرآن - ذكروا أن الثاء حرف مهموس رخو مستقل منفتح مصمت، وهو من الحروف اللثوية، يخرج بضغط طرف اللسان على أطراف الثنايا العليا. ولقد هجرت بعض المجتمعات العربية (العامية) نطق الثاء بشكل صحيح سوي، وأبدلوا به غيره. فتسمع بعضهم ينطقه سيئاً فيقول: بُسينة، وسناء، بدلاً من أن ينطق: بثينة، وثناء.

وينطقه بعضهم الآخر تاء فيقول: تمانية بدلاً من ثمانية. كما ينطقه بعضهم صاداً كقولهم: عصمان بدلاً من عثمان. ج: والجيم حرف شديد مجهور مستقل مقلقل منفتح مصمت، إلى القوة أقرب، يخرج بين وسط اللسان ويحاذيه من الحنك الأعلى. وحرف الجيم مهجور في نطق أهل مصر واليمن وينطقونه قريباً من الكاف أو القاف البدوية. وينطقه أهل الكويت ياء. ذ: والذال حرف رخو مجهور مستقل منفتح مصمت، من الحروف اللثوية يخرج بضغط طرف اللسان على وسط الثنايا العليا. ولقد هجرت بعض المجتمعات العربية نطق حرف الذال. فأبدل بعضهم به زائاً. ونطق آخرون الذال دالاً فقالوا ذهب بدلاً من ذهب.

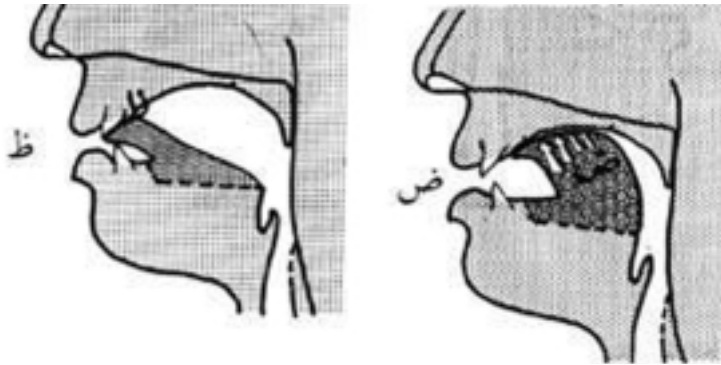


مقاطع في الفم واللسان تظهر أوضاع اللسان عند نطق كل من الحروف اللثوية فيخرج الثاء بضغط طرف اللسان على طرفي الثنايا العليا، والذال بضغطه على وسط الثنايا العليا، والظاء بضغطه على أصولها.

ض: والضاد حرف مستطيل مستعل مجهور مطبق رخو مصمت، يخرج من إحدى حافتي اللسان وما يحاذيهما من آخر الطواحين والأضراس العليا، بضغط اللسان على أعلى الحنك بحيث يستمر جري الصوت على امتداد حافة اللسان من الأمام إلى الخلف بحيث يتخامد الصوت ويتضاءل مستطياً. وليس في الحروف ما يعسر على اللسان نطقه مثله، فإن السنة الناس فيه مختلفة، وقل من يحسنه.

فمن عوام العرب من يخرج - عند نطقه - ظاء مشالة، كأهل الجزيرة العربية واليمن وبدو الشام والعراق، لأنه يشارك الظاء في صفاتها إلا الاستطالة، فلولا الاستطالة واختلاف المخرجين لكانت الضاد ظاء. وينبه أهل التجويد إلى ضرورة تحرير ما بين الضاد والطاء المشالة عند النطق وتمييز ما بينهما إذ هما حرفان متميزان من حيث المخرجان ومن حيث صفة الاستطالة.

ويلاحظ أن اللسان ينضغط طرفه على أصول الثنايا العليا عند نطق حرف الظاء، لأنه من الحروف اللثوية. ويتأخر اللسان عن موضع أصول الثنايا العليا عند نطق الضاد، فإذا ما اقترب إلى الأمام ولمس شيء منه أصول الثنايا العليا سمع صوت الظاء. والحرفان مختلفان متميزان كما سبق القول وإبدال أحدهما بالآخر قد يبدل معنى الكلمة. إذ يفترق معنى «ظل» عن معنى «ضل» اختلافاً كبيراً يتبين ذلك لمن يقرأ الفاتحة فيختلف معنى «الظالين» عن معنى «الضالين» إذ الضلال الذي هو ضد الهدى غير الظلول الذي هو الديمومة.



مقطعان في الفم يظهران مخرجي الضاد والطاء ويلاحظ كيف يغط طرف اللسان على أصل الثنايا العليا في الظاء، ويبتعد إلى الخلف عند نطق الضاد.

ومن العرب من ينطق الضاد لاماً مفخمة.

ومنهم من يمزجه بالذال.

ومنهم من يشمه صوت الزاي.

ومنهم من يجعله دالاً مفخمة.

كما أن منهم من لا يوصله إلى مخرجه بل يجعله ممزوجاً بمخرجه مع حرف الطاء.

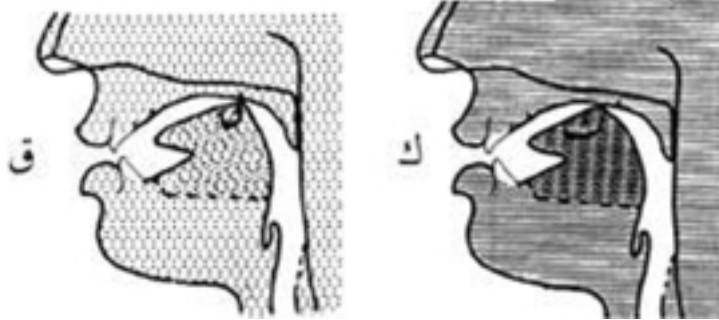
ق: والقاف حرف شديد مجهور مستعل مقلقل منفتح مصمت، يخرج بضغط أقصى اللسان مع ما يحاذيه من الحنك الأعلى، وراء مخرج الكاف. والقاف أقرب إلى الخلق وأعلى، والكاف أقرب إلى الشفتين وأدنى. ولو لا جهر القاف واستعلاؤه لصار كافاً. ولو لا الهمس والاستفال في الكاف لصار قافاً.

ومن عوام العرب من يلفظ القاف كافاً فيقول: مشرك بدلاً من مشرق.

ومنهم من يلفظه همزة فيقول: آسم بدلاً من قاسم.

ومنهم من يلفظ القاف بين الكاف والغين كالجيم المصرية واليمينية.

ومنهم من يلفظ القاف جيما فيقول: جاسم بدلاً من قاسم.



مقطعان في الفم يظهران مخرجي القاف والكاف.

تصحيف المعاصرين لبعض الأسماء والكنى:

وجرت عادات كثير من العوام المعاصرين على تصحيف نطق بعض الأسماء أو الكنى.

فالاسم الشريف محمد يلفظه أكثر العوام محمد بإسكان الميم، مع أن

العرب لا يبتدئون بساكن ولا يقفون على متحرك. بل إن اللحن والميل عن الصواب وصل ببعض الشعوب العربية إلى رسم الاسم الشريف بكتب ألف همزة وصل قبل الميم "أمحمد" وكأنه إمعان في تثبيت اللحن والخطأ.

وكذلك يسكنون الحاء ويكسرون السين من اسم حُسَيْن فيصبح - عند نطق العوام - "حُسَيْن".

وجرت عادة كثير من عوام مصر بحذف الدال من الأسماء المعبدة، فينادون من اسمه عبد السميع: عبسميع، ومن اسمه عبد المنعم: عبمنعم.

كما جرى بعض العوام مع إبدال همزة الوصل في إبراهيم وإسماعيل بهمزة القطع - بل يسقطونها عند البدء بالاسم فينطقون الحرف الأول بعد الهمزة ساكناً "براهيم" و"سماعيل".

وتظهر بشاعة هذا التصحيف عند التكني بالأسماء المبدوءة بهمز قطع فيقولون عن أبي إبراهيم وأبي إسماعيل، وأم إبراهيم وأم إسماعيل "أبِّراهيم، وأبُّسماعيل، وأمِّراهيم، وأمِّسماعيل.

ومع أن اسم "أحمد" يصعب تصحيفه مع أبيه "أبو أحمد" تجدهم يصحفونه مع أمه فتنادي وتذكر بأنها "أمَّحمد".

وتوجه النصيحة إلى المسمى أن يتجنب التسمية بأسماء تصحف، أو تصحف التكنية بها، أو أسماء تحتوي على حروف تبدل في مجتمعات هجرت النطق بهذه الحروف نطقاً فيحاً.

أبيض

الفصل الخامس

سمو الإسلام في أدب التسمية

لما أكرم الله - عز وجل - البشرية بدين الحق، وأرسل لها نبيه الخاتم محمداً صلى الله عليه وسلم، وبعثه ليتمم مكارم الأخلاق، ولقد تبقى من مكارم الأخلاق الكثير عن عرب الجاهلية، سواء ما كان مخزوناً في رصيد الفطرة التي فطر الله الناس عليها، أو ما تبقى من دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام من حنيفية سمحة أرسله الله بها فحشت فيها الجاهليات ما شوه صورتها، وأضافت إليها الأهواء والشهوات ما نفر من الجاهلية أي عاقل إن هو أعمل عقله بالتأمل في مساوئها ونقدها. فلم يترك دين الحق الأمر فوضى - في قضية التسمية - موكولاً للأهواء والنزوات. بل جعل الإسلام حقاً للمولود على الوالد أن يختار له الاسم الحسن^(١)، وجعله أدباً يتميز به المسلم الملتزم بقيم دينه ذو الذوق والحس عن الهمل الذي لا يستحسن حسناً ولا يستقبح قبيحاً. بل قد ندب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى تغيير الاسم إلى اسم أحسن. حتى ولو لم يكن في الاسم المغير من بأس. ونمى - عليه أزكى الصلاة والسلام - أذواق أصحابه الكرام، وأذواق المسلمين المتمسكين بهذا المنهج من بعد، في مسألة التسمية، وستطلعك باقي فصول هذا الباب من الكتاب على تفاصيل من هذه الأذواق العذبة.

(١) عن ابن عباس أنهم قالوا: يا رسول الله، علمنا ما حق الوالد على الولد، فما حق الولد على الوالد؟ قال: أن يحسن اسمه ويحسن أدبه، شعب الإيمان، للبيهقي، ج٦، ص٥٠٤ ونقل البرهان فوري، في كنز العمال، من كتاب الثواب لأبي نعيم عن أبي هريرة «أول ما ينحل الرجل ولده اسمه، فليحسن اسمه» ج٦١، ص٣٢٤. ونقل الإمام ابن القيم في كتابه تحفة المودود ما علق به الإمام سفيان الثوري على هذا الحديث الشريف حيث قال: إن هذا الحديث عزّ. من أراد به الدنيا وجدها، ومن أراد به الآخرة وجدها.. وقال عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أدب ابنك فإنك مسؤول عنه، ماذا أدبته؟ وماذا علمته؟ وهو مسؤول عن برك وطواعيته لك... «تحفة المودود» لابن القيم، ص ٥٢٢.

أبيض

الفصل السادس

ما يستملح أو يستقبح من أسماء البنات

لم تغرب العرب عن تسمية الإناث عن مذاهبها في تسمية الذكور إلا فيما تميزت به الإناث عن الذكور في قيم العرب بل لقد أشركت الإناث الذكور في بعض الأسماء^(١).

فاستهان بعضهم بالاسم والمسمى^(٢)، وأسموا بأسماء الزمان ومظاهر الطبيعة^(٣)، وسموا بوصف ظاهر بالمولود^(٤)، وتيمنوا عند تسمية الأنثى بطول عمرها كمن أسمى عائشة راجياً أن تعيش طويلاً ولا تموت صغيرة، وفاطمة رجاء أن تعيش وتكبر وتتزوج وتلد وتنفطم أولادها.

وتميزت أسماء الإناث بميرات تدل على حب العربي لابنته المولودة وإشفاقه عليها ورغبته في نموها وطول عمرها وسعادتها^(٥)، فأكثر العرب من التسمية بالتصغير والترخيم للبنات .. مما يدل على التحبيب والاستلطاف. فجويرية تصغير جارية، والجارية وصف تحب للبنات التي - هي على رأي العرب - ما أن تدرج في المشي وتقدر عليه إلا وتجيء جرياً وتسير جرياً .. والجويرية هي التي يستصغر أهلها سنّها أو حجمها مع إعجابهم بها وبجريها من شدة حبهم بها.

وأكثر المعاصرون بتنوع أسماء الإناث واشتط بعضهم في ذلك. فكان لا بد لنا في هذا الفصل من الوقوف عند هذا الحشد من أنواعها نبوبها ونصنفها ونعرضها على القيم الإسلامية فتستملح أو تستقبح تعريفاً

(١) كاسم: هند من الأسماء المشتركة.

(٢) كمن أسمى: جرياء.

(٣) كمن أسمى: سهلة، وجمانة، وندي، ونجود.

(٤) كمن أسمى: خديجة، الرميضاء.

(٥) وكذلك تيمنوا - عند تسميتها بأسماء النبات أو أجزاء الأرض أو الحيوان بأن تتصف بصفات الغالية ذات القيم عند العربي الأصيل كسلمى ولبنى، وريحانة، وسهلة، وجمانة، ومها، وغزالة، والخنساء، وماوية.

للمعروف وإنكاراً للمنكر من الأسماء.

فمن الأسماء ما يصف وجه الأنثى أو جسمها أو قوامها أو غير ذلك من أوصاف يرجون أن ينطبق عليها في مستقبل حياتها عندما تكبر وهو ثلاثة أضرب. ضرب يصفها بالحسن وصفاً عاماً لا يشير إلى أوصاف خاصة تميزها بشخصها عن شخص أخرى فيما سمحت به القيم الإسلامية فقد أسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنة عمر بن الخطاب رضي الله عنه جميلة^(١)، ولم ينكر اسم الفارعة ولا مارية وهي المرأة البيضاء الرقيقة. وضرب من الأسماء يشير إلى بعض مواطن الإثارة الجنسية غير مستملح عند المسلمين أصحاب الفضيلة كاسم: ناهد أو اسم: كاعب، الذي يدل على وصف الشابة من الفتيات التي نبت نهدها، واسم: ميادة، الذي يدل على وصف لها بكثرة التمايل والاهتزاز، ومياسة أو مائسة، الذي يقارب معناه معنى سابققتها، أو غناجة، الذي يصفها بكثرة الغنج.. ليس ما يمنع أن تكون المرأة مع زوجها بأي وصف يماثل هذه الأوصاف في خلوتها، لكن ذكر المرأة المسلمة بين الناس بوصف من هذه الأوصاف عيب مشين يصادم القيم الإسلامية عند متورعي المسلمين.

والضرب الثالث يشير إلى معان أشد غرابية ونكارة واستهجاناً يمتنع على المسلم الذي يحترم نساءه أن يوصف بين الناس بهذه المعاني التي تخجل المرأة الحرة أن تذكر بها بين الناس أمثال أسماء: جاذبة، وجذابة، وخلوب، وسابية، وساحرة، وفاتكة، وفاتنة، وفتانة، ومدللة، ونشوى، وهائمة، وهيمانة، ووالهة، وولهانة.

وكذلك أمثال أسماء: إغراء، وافقتان، وجاذبية، ودلال، ورضاب، وسلافة، وصهباء، وطللى، وغرام، وفتنة، ومحبة، وهيام.

ومن فكر بهذا الضرب الثالث يستبعد أن يكون العربي قد فكر أن تنطبق هذه الأوصاف على مولودته في مستقبل الأيام! وكذلك يستبعد أن يقبل العربي أمثال الضرب الثاني من أسماء البنات.

(١) انظر الفصل العاشر تحويل الاسم إلى اسم أحسن، من كتاب «أحسنوا أسماءكم».

الفصل السابع

الاسم واللقب والكنية

ذكر الحافظ ابن حجر في كتاب نزهة الألباب في الألقاب «وتتقسم الألقاب إلى أسماء وكنى وأنساب إلى قبائل وبلدان ومواطن وصنایع، وإلى صفات في الملقب» (*).

والإسم واللقب والكنية (هذه الثلاثة) وإن اشتركت في تعريف المدعو بها، فإنها تفترق في أمور: فالاسم^(١): علم للشخص، لا يقصد به حقيقة الصفة، ولا يفهم منه مدح أو ذم، كزيد، وعمرو، وهذا الذي كانت تعرفه العرب، وعليه مدار مخاطباتهم.

فإن أفهم التعريف بالشخص مدحاً، أو ذماً، أو وصفاً، فهو اللقب^(٢).

(*) نزهة الألباب في الألقاب، لابن حجر العسقلاني، ص ٧١.

(١) الاسم: مشتق من السمو (وهو العلو والرفعة) عند نحاة البصرة. ومن السمة (أو السيمة، وهي العلامة) عند نحاة الكوفة، فاشتقاقه من السمو لأنه تنويه للمسمى ورفعة. واشتقاقه من السمة لأنه علامة على المسمى.

وجمع الاسم: أسماء، أو أسماوات، وجمع الجمع: أسامي، وأسام، وسمي فلاناً زيداً، أو أسماه زيداً، وسماه يزيد، أو أسماه يزيد. مثله . كلها بمعنى (قال ابن الأثير في المصنع) والأسماء على اختلاف أنواعها لا تخلو أن تكون مفردة أو مركبة.

فالمفرد، نحو: زيد، وفرس.

والمركب، لا يخلو أن يكون جملة مفيدة، أو غير جملة.

فالجمله، نحو: تأبط شراً، وشاب قرنأها.

وغير الجمله، لا يخلو أن يكون مضافاً، أو غير مضاف.

فغير المضاف، نحو: حضرموت، وسببويه.

والمضاف، لا يخلو أن يكون أباً، نحو: أبي محمد، أو أمأ، نحو: أم ثار، أو ابنأ، نحو: ابن دأية، أو بنتأ، نحو:

بنت الأرض، أو ذو (بمعنى صاحب) نحو: ذي يزن، أو مؤنثة، نحو ذات أوشال، أو غير واحد من هذه الأنواع،

نحو: عبدا لله، وربيعة الفرس» ص ٤٣.

«ولما كان المقصود بالاسم التعريف والتمييز، وكان الاسم الواحد كافياً في ذلك، كان الاقتصار عليه أولى.

ويجوز التسمية بأكثر من اسم واحد، كما يوضع له: اسم وكنية ولقب "تحفة المودود" لابن القيم، ص ٤٤١.

(٢) واللقب: النبز، وجمعه: ألقاب، ولقبه به تلقياً، "والنبز: ما يخاطب به الرجل من ذكر عيوبه، وما ستره عنده

أحب إليه من كشفه، وليس من باب الشتم والقذف . وأما النعت فأصله في اللغة الصفة.. وهو متفق على

أنه ما يختاره الرجل ويؤثره، ويزيد في إجلاله ونباهته، بخلاف اللقب.. والتحقيق في ذلك أن اللقب والنعت

يستعملان في المدح والذم جميعاً، فمن الألقاب والنعت ما هو صفة مدح، ومنها ما هو صفة ذم، وقد عرفت

النحاة اللقب بأنه: ما أدى إلى مدح أو ذم «صبح الأعشى» ج ٥، ص ٨٣٤ . وغالب استعمال اللقب في الذم،

ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ [الحجرات: ١١] قال النووي «واتفق العلماء على تحريم =

فإن صدر بآب، أو أم، فهو الكنية^(١) كأبي بكر، وأم كلثوم^(٢).

= تلقيب الإنسان بما يكره، سواء كان له صفة (كالأعمش والأجلح والأعمى والأعرج والأحول والأبرص والأشج والأصفر والأحذب والأصم والأزرق والأفطس والأشتر والأثرم والأفطع والزمن والمقعد والأشل) أو كان صفة لأبيه أو لأمه أو غير ذلك مما يكره واتفقوا على جواز ذكره بذلك على جهة التعريف لمن لا يعرفه إلا بذلك» الأذكار، ص ٨٠٣. (قال) «واتفقوا على جواز تلقيبه باللقب الحسن، وما لا يكرهه، كعتيق: لقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وأبي تراب: لقب علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وذوي اليدين: لقب الخرباق بن عمرو. وسرق: لقب الحباب بن أسد الجهني، فهؤلاء صحابيون - رضي الله عنهم - لقبهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الألقاب، وكانوا يحبونها» تهذيب الأسماء واللغات، ج ١، ص ٣١.

قال ابن حجر «وقد لقب رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من أصحابه، منهم خالد بن الوليد: سيف الله، وأبو عبيدة بن الجراح: أمين هذه الأمة، وأبو بكر: الصديق، وعمر: بالفاروق، وعثمان: بذي النورين، وحمزة: بأسد الله، وجعفر: بذي الجناحين، وسمى قبيلتي الأوس والخزرج: بالأنصار، فغلب عليهم وعلى حلفائهم». نزهة الألباب في الألقاب، ص ٧١. وذكروا أن أبا بكر الصديق - واسمه عبد الله - كان له لقبان، عتيق: تيمناً بعقيق الرحمن لجسده من النار (وقيل لجماله) والصديق: لأنه يصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل خبر يقوله، وعلق على قصة الإسراء بقوله: (والله لئن قاله لقد صدق، فما يعجبكم من ذلك! إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه) ولما سمعه يصف بيت المقدس كان يقول (صدقت، أشهد أنك رسول الله، كلما وصف له منه شيئاً، حتى إذا انتهى، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر «وأنت يا أبا بكر الصديق» فيومئذ سماه: الصديق سيرة ابن هشام، ج ٢، ص ٤٣، ولقب عمر بالفاروق، ولقب سعد بن عباد بالكمال: لأنه كان يكتب، ويحسن الرمي والعموم، ولقب طلحة بطلحة الخير، وبطلحة الفياض، وبطلحة الطلحات: بسخائه، ولقب عبد الله بن عباس بالحبر، والبحر: لاتساع علمه، ولقب سعيد بن العاص بعكة العسل .. ولقب خزيمه بن سعد الخزاعي بالمصطلق: لحسن صوته وشدته، ولقب المهلب بـ"راح يكذب": لأنه كان يضع الحديث، فإذا رآه من يراه قال: راح يكذب.. وقل من المشاهير في الجاهلية والإسلام من ليس له لقب، ولم يزل في الأمم كلها يجري في المخاطبات والمكاتبات من غير نكير، غير أنها كانت تطلق على حسب الموسومين.

وأما ما استحسنت من تلقيب السفلة بالألقاب العلية - حتى زال الفضل، وذهب التفاوت، وانقلب النقص والشرف شريعاً واحداً - فممنكر، وهب أن العذر مبسوط في ذلك، فما العذر في تلقيب من ليس من الدين في دبير ولا قبيل، ولا له فيه ناقة ولا فصيل، بل هو محتو على ما يضاد الدين، وينافي كمال الدين وشرف الإسلام: وهي لعمر الله الغصة التي لا تساغ، والغبن الذي يعجز الصبر دونه فلا يستطاع... انظر: المستطرف للأبشيحي، ج ٢، ص ٤١.

(١) تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٣٦. والكنية: أصلها من الكناية، وهو أن تتكلم بالشيء وتريد به غيره، تقول: كُنَيْتُ، وَكُنُوتٌ بكذا، وعن كذا، كُنَيْةٌ وَكُنَيْةٌ، والجمع: الكُنَى، بالضم، والكسر فيها لغة: كُنَى. واكتنى فلان بأبي محمد، وفلان يُكنى بأبي الحسن.

وكنى زيدا أبا عمرو، وكناه بأبي عمرو - ويخفف ويثقل (كناه، وكنَاه) والتخفيف أكثر - سماه به، ومثلها أكناه، أو كناه أبا عمرو. وأبو فلان: كُنَيْتُهُ، وَكُنَيْتُهُ، وَكُنُوتُهُ.

وفلان كُنَى فلان: إذا اشتركا في الكنية نفسها، كما تقول فلان سَمِيَّ فلان إذا اشتركا في الاسم نفسه (انظر: المرصع، لابن الأثير، ص ٥٣، والقاموس المحيط للفيروز آبادي).

(٢) واتفق أهل العربية على أن الكنية هي: ما صدر بآب، أو أم، أو ابن، أو بنت (على الأصح في الأخيرين). وذهب أهل الحديث مذهب أهل النحو في تعريف الكنية.

أما الأصوليون فقالوا: هو ما يدل على المراد بغيره لا بنفسه.

وعند أهل البيان: أن يعبر عن شيء بلفظ غير صريح في الدالة عليه لغرض من الأغراض، كالإبهام على السامع، أو لنوع فصاحته. وينقسم أغراضه عندهم إلى ثلاثة أقسام:

=

وقالوا: لم تكن الكنى لأحد من الأمم إلا العرب، وهي من مفاخرهم(*).

- ١ - أن يكنى عن شيء يستفحش ذكره.
- ٢ - أن يكنى الرجل توفيراً له وتعظيماً.
- ٣ - أن تقوم الكنية مقام الاسم يعرف صاحبها بها كما يعرف باسمه. وللكنى - عند المحدثين - أقسام منها:
- ١ - من ليس له اسم سوى كنيته .. كأبي بلال الأشعري، كان يقول: اسمي كنيته.
- ٢ - من لا يعرف بغير كنيته، ولم يوقف على اسمه.
- ٣ - من له كنيستان إحداهما لقب، كعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، كنيته: أبو الحسن، ويقال له: أبو تراب لقباً. وهو أحب ألقابه إليه.
- ٤ - من له كنيستان، كابن جريج، كان يكنى بأبي خالد، وبأبي الوليد .. (مقدمة محقق كتاب الكنى والأسماء، للإمام مسلم، ج ١، ص ١٠).
- قال ابن حجر «ولا نظر في الكنية إلى مدلول اللفظ، بل الاسم إذا صدر بأب أو أم فهو كنية» فتح الباري، ج ١، ص ٥٩٣.
- قال ابن الأثير «لما كان أصل الكنية أن تكون بالأولاد، تعين أن يكون بالذين ولدوهم، كأبي الحسن في كنية علي بن أبي طالب رضي الله عنه فمن لم يكن له ابن، وكان له بنت كنوه بها، كما قيل لمسروق بن الأجدع: أبو عائشة. ومن لم يكن له ابن ولا بنت كنوه بأقرب الناس إليه، كما كنى النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله ابن الزبير - وهو صبي - بأبي بكر (وهو جده لأمه أسماء) ثم لما ولد له ولد سمّاه: خبيباً، وتكنى به، فصار له كنيستان.
- وجروا في كنى النساء بالأمهات هذا المجرى، فقالوا: أم سلمة، وأم زینب، في الكنى بالأولاد. وأم عبد الله في كنية عائشة أم المؤمنين (يعوان عبد الله بن الزبير، وهو ابن أختها أسماء) حيث لم يكن لها ولد» المرصع، ص ٣٥ - ٣٧، وفي سنن أبي داود عن عائشة قالت:
- يارسول الله، كل صواحيبي لهن كنى.
- قال: فاكنتي بابنك عبد الله (يعني ابن أختها) ج ١٣، ص ٣١٢.
- وإنما جيء بالكنية لاحترام المكنى بها، وإكرامه، وتعظيمه، كيلا يصرح في الخطاب باسمه. ومنه قول الشاعر:
- أُكنيه حين أناديه لأكرمه
ولا ألقبه بالسوء اللقب
- هذا مختص بالإنسان دون غيره، وهو الأصل .. المرصع، ص ٣٧.
- «ويكنى الكافر الذي اشتهر بكنيته فلا يعرف إلا بها (كأبي لهب) أو خيف من ذكر اسمه فتنة . ويجوز تكنية المشركين على وجه التآلف، إما رجاء إسلامهم، أو لتحصيل منفعة منهم .. وقالوا: الكنية للعرب كاللقب للعجم، ومن ثم كره للشخص أن يكنى نفسه إلا إن قصد التعريف» (انظر: فتح الباري، لابن حجر، ج ١، ص ٥٢٨ - ٥٢٩ . وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ١، ص ١٢ - ١٣).
- ثم لما شارك الناس في الولادة باقي الحيوانات، كنوا ما كنوا منها بالآباء والأمهات (كأبي الحارث للأسد، وأم عامر للضبع) وأجروها في ذلك مجرى الأناسي المرصع، ص ٧٣، واستعملوا كلمة (أبو) بمعنى (ذو) فقالوا للبلع: أبو الأثقال، وللنمر: أبو جهل .. وكذلك في الأمهات، فقالوا للقس: أم السهام .. «ومن هذه الكنى .. ما جعل علماً للمسمى، لا معنى فيه، ومنها ما جعل صفة لمعنى به فيعرف وينكر ...
- وبعض المسمين من الحيوان والجماد يكون لهما اسم، ولا كنية له، وهم الأكثر. وبعضهم يكون له اسم وكنية .. وهم دون الأول في الكثرة، ك... الداهية، وأم قار.
- وبعضهم يكون له: علم، وكنية، واسم جنس، كأسماء، وأبي الحارث، والأسد.
- وبعضهم يول: كنية، وليس له اسم غيرها، كأبي براقش (لطائر يتلون ألواناً. ومنهم من يسميه الأخيل) وأم راجح (لطائر أحمر يأكل العنب).
- وبعضهم يكون له: كنيستان في حالين، كعامر بن الطفيل يكنى في السلم: بأبي علي، وفي الحرب: بأبي عقيل.
- وبعضه ين له: كنيستان أو أكثر في حال واحدة، وهم كثير، في الناس وغيرهم، المرصع، ص ٣٦ - ٤٠.
- (*) المستطرف ي كل من مستطرف، للأبشيحي، ج ٢، ص ٥١.

«وتجوز التكنية لكل مسلم».

ويستحب لنا أن نكني أهل الفضل، من العلماء وغيرهم.

ويستحب أن يكنى بأكبر أولاده .. ويجوز تكنيته بغير أولاده.

ويجوز تكنية الرجل بأبي فلانة^(١)، والمرأة بأم فلان، وأم فلانة.

ويجوز تكنية من لم يولد له، وتكنية الطفل^(٢) الصغير، بل يستحب أن

يكنى الصبي عندما يسمى^(٣).

(١) قال النووي "اعلم أن هذا لا حجر فيه، وقد تكنى جماعات من أفاضل سلف الأمة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم بأبي خلافة، فمنهم عثمان بن عفان رضي الله عنه، له ثلاث كنى: أبو عمرو، وأبو عبد الله، وأبو ليلى .. ومنهم أبو الدرداء .. ومنهم أبو ليلى والد عبد الرحمن بن أبي ليلى، وزجته أم ليلى، وأبو ليلى وزوجته صحابييان. ومنهم أبو أمامة، وجماعات من الصحابة . ومنهم: أبو ربحانة، وأبو رمثة، وأبو ريمة، وأبو عمرة، بشير بن عمرو، أو فاطمة اليثي، وأبو مريم الأزدي، وأبو رقية تميم الداري، وأبو كريمة، المقدام بن معد يكرب، وهؤلاء كلهم صحابة . ومن التابعين: أبو عائشة مسروق بن الأجدع وخلاتق لا يحصون (قال) «سمى مسروقاً لأنه سرقه إنسان وهو صغير، ثم وجد» الأذكار، ص ٣١٢.

(٢) انظر: تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ١، ص ١٢-١٣.

(٣) فائدة في ترتيب الكنى والألقاب والأسماء والأنساب

جرت عادة الحذاق من المصنفين - عند التعريف بالرجل - أن يرتبوا ذكر كنيته، ثم لقبه، ثم اسمه ونسبه (قال النووي) "عادة الحذاق من المصنفين في الأسماء والأنساب أن ينسبوا الرجل النسب العام . ثم الخاص، ليحصل في الثاني فائدة لم تكن في الأول.

فيقولون مثلاً: فلان بن فلان القرشي الهاشمي ..

ثم إنهم قد ينسبون إلى البلد بعد القبيلة، فيقولون: القرشي المكي، أو المدني.

وإذا كان له نسب إلى بلدين بأن يستوطن أحدهما ثم الآخر نسبوه غالباً إليهما . وقد يقتضرون على أحدهما .

وإذا نسبوه إليهما قدموا الأول فقالوا: المكي دمشقي، والأحسن: المكي ثم الدمشقي.

وإذا كان من قرية بلده نسبوه تارة إلى القرية، وتارة إلى البلدة، وتارة إليهما، وحينئذ يقدمون البلدة لأنها أعم كما سبق في القبائل وقد يقولون فلان الشامي الدمشقي الحارستاني فينسبونه إلى الإقليم، ثم البلدة، ثم القرية.

وقد ينسبونه إلى الكورة فيقولون .. الشامي الدمشقي الغوطي الحارستاني..

إذا أقام إنسان في بلد أربع سنين نسب إليه.

وينسبون إلى القبيلة مولا لهم .. وسواء كان مولى عتاقه (كان عبداً رقيقاً واعتق) وهو الأكثر، أو مولى حلف ومناصرة، أو مولى إسلام بأن أسلم على يد واحد من القبيلة.

وقد ينسبون إلى القبيلة مولى مولاها». تهذيب الأسماء واللغات، النووي، ج ١، ص ١٤.

الفصل الثامن

في كنية الصبي

يستحب أن يكنى الصبي يوم تسميته «قال العلماء: كانوا يكنون الصبي تفاقماً بأنه سيعيش حتى يولد له، ولئلا أمن من التقلب.. فإذا كانت له كنية أمن من تلقيبه، ولهذا قال قائلهم: بادروا أبناءكم بالكنى قبل أن تغلب عليهم الألقاب»^(١).

وفي الحديث الصحيح الذي رواه أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم أحسن الناس خلقاً، وكان لي أخ يقال له أبو عمير قال - أحسبه فطيم - وكان إذا جاء قال «يا أبا عمير، ما فعل النغير»^(٢).

(١) فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٨٢.

(٢) الجامع الصحيح، للبخاري، ج ٨، ص ٥٥. والنغير: طير صغير، واحدة: نغرة، وجمعه: نغران، وقيل: هو طائر صغير يشبه العصفور، أو هو فرخ العصفور، والراجح أن النغير: طائر أحمر المنقار. وعلق الإمام ابن حجر على هذا بقوله «وأشار بذلك إلى الرد على من منع كنية من لم يولد له مستنداً إلى أنه خلاف الواقع...» فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٨٢.

وعنون البخاري في كتاب الأدب من الجامع الصحيح «باب: الكنية للصبي، وقيل أن يولد للرجل» حديث أنس، كما أخرج البخاري في كتاب الأدب المفرد، «عن علقمة قال: كنانني عبد الله - يعني ابن مسعود - قبل أن يولد لي» ج ٢، ص ٣٠٥. وأخرج في الجامع الصحيح أيضاً «عن أبي موسى قال: ولد لي غلام، فأتيت به النبي صلى الله عليه وسلم فسماه إبراهيم، فحنكه بتمر، ودعا له بالبركة، ودفعه إلي.. كان أكبر ولد أبي موسى» ج ٨، ص ٥٤. «وهذا يشعر بأن أبا موسى كُنِيَ قبل أن يولد له، وإلا فلو كان الأمر على غير ذلك لكنى بابنه إبراهيم المذكور، ولم ينقل أنه يكنى أبا إبراهيم» فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٧٩.

وفي حديث صهيب، أن عمر قال له:

مالك تكتنى بأبي يحيى، وليس لك ولد!

قال: كنانني رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي يحيى سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٢٣١.

فائدة في الكنى الشائعة

هناك كنى شائعة عند العرب سواء لبعض المسمين من البشر، أو لمختلف أنواع الحيوان، وغيرها.

١ - فلقد درج العامة على تكنية الأولاد بتصدير اسم والد المولود بـ «أبو» فتصبح كنية من أبوه أحمد - عندهم - «أبو أحمد» ومن كان سم أبيه خالداً «أبو خالد» وهكذا.. ويبقى التصاق هذه الكنية بالابن البكر أشد - عندهم - وأكد.

٢ - وتشيع عند العامة - أيضاً - كنى تلتصق بالأسماء.

فكل علي - عندهم - : أبو حسن، وكل حسن: أبو علي.

وكل ياسر: أبو عمار، وكل عمار: أبو ياسر. وكل طارق: أبو زياد، وكل زياد: أبو طارق.

وكل إبراهيم: أبو خليل، وكل إسماعيل: أبو إبراهيم. وكل محمد: أبو جاسم. وكل أحمد: أبو شهاب.

وكل محمود: أبو حنفي.

وكل يوسف: أبو يعقوب. وكل عثمان: أبو عفان. وكل مصطفى: أبو درش. وكل عبد الله: أبو نجم.

وكل حسين: أبو عمشة. وكل عبد الرحمن: أبو عوف.

وكل عمر: أبو سراج. وكل فيصل: أبو غازي.

أبيض

الفصل التاسع ارتباط معنى الاسم بالمسمى والتفاوت بالاسم الحسن

«أعلن أن بين الأسماء ومسمياتها ارتباطاً قدره العزيز القادر، وألهمه نفوس العباد، وجعله في قلوبهم بحيث لا تتصرف عنه»^(١) (وهو) «ارتباط تناسب وتشاكل اقتضته حكمة الحكيم، فقل أن ترى اسماً قبيحاً إلا وبين مسماه وبينه رابط من القبح»^(٢).

أمر رسول الله - عليه الصلاة والسلام - بتحسين الأسماء فقال: «أحسنوا أسماءكم» فإن صاحب الاسم الحسن قد يستحي من اسمه، وقد يحمله اسمه على فعل ما يناسبه وترك ما يضاده، ولهذا ترى أكثر السفلى أسماءهم تناسبهم، وأكثر العلية أسماءهم تناسبهم...^(٣).

(١) «وليس هذا الارتباط هو ارتباط العلة بمعلولها، ولا ارتباط المقتضى الموجب لمقتضاه وموجبه بل» (هو) ارتباط تناسب... مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج٢، ص ٩٥٢.

(٢) وكذلك إذا تأملت الاسم الثقيل الذي تنفر عنه الأسماع، وتنبو عنه الطباع، فإنك تجد مسماه يقارب، أو يلم أن يطابق، ولهذا من المشهور على ألسنة الناس أن الألقاب تنزل من السماء، فلا تكاد تجد الاسم الشنيع القبيح إلا على مسمى يناسبه، وفي ذلك قول القائل: وقل أن أبصرت عينك ذا لقب إلا ومعناه إن فكرت في لقبه

ولهذا كثيراً ما تجد أيضاً في أسماء الأجناس والواضع له عناية بمطابقة الألفاظ للمعاني ومناسبتها لها، فيجعل الحروف الهوائية الخفيفة مسمى مشاكل لها (كالهواء)، والحروف الشديدة للمسمى المناسب لها (كالصخر، والحجر) وإذا تتابعت حركة المسمى تابعوا بين حركة اللفظ (كفلفل، وزلزل، ودكدك، وصرصر) وإذا اكتنز المسمى وتجمعت أجزاؤه جعلوا في اسمه من الضم الدال على الجمع والاكتناز ما يناسب المسمى (كالبحتر: للقصير المجتمع الخلق) وإذا طال جعلوا في المسمى من الفتح الدال على الامتداد نظير ما في المعنى (كالعشيق: للطويل) ونظائر ذلك أكثر من أن تستوعب... وإن عاقلاً لا يقول إن التناسب الذين بين الاسم والمسمى كالتناسب الذي بين العلة، والمعلول، ونما هو ترجيح وأولوية تقتضي اختصاص الاسم بمسماه، وقد يختلف عنه اقتضاؤه كثيراً. ولا مقصود أن هذه المناسبة تنضم إلى ما جعل الله في طبائع الناس وغرائزهم من النفرة بين الاسم القبيح المكروه وكراهته وتطير أكثرهم به، وذلك يوجب عدم ملابسته ومجاوزته إلى غيره... مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج٢، ص ٢٦٠.

(٣) قال ابن جني: ولقد مر بي دهر، وأنا أسمع الاسم، لا أدري معناه فأخذ معناه من لفظه، ثم أكشفه، فإذا هو ذلك بعينه أو قريب منه. (قال) فذكرت ذلك لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فقال: وأنا يقع لي ذلك كثيراً... تحفة المودود، لابن القيم ص ١٤٦ - ١٤٧.

وكان - عليه السلام - شديد الاعتناء بذلك. ومن تأمل السنة وجد معاني في الأسماء مرتبطاً بها، حتى كأن معانيها مأخوذة منها، وكأن الأسماء مشتقة من معانيها.

فتأمل قوله - عليه الصلاة والسلام - .. لما جاء سهيل بن عمرو يوم الصلح «سهل أمركم»..

وتأمل قوله لبريدة - لما سأله عن اسمه - (قال بريدة) «كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتطير، ولكن كان يتفاءل، فركب بريدة في سبعين راكباً من أهل بيته من بني أسلم، فتلقى النبي صلى الله عليه وسلم ليلاً، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: من أنت؟ قال: أنا بريدة.

فالتفت إلى أبي بكر فقال:

يا أبا بكر، برد أمرنا، وصلح.

ثم قال: ممن؟

قال: من أسلم.

قال لأبي بكر: سلمنا.

ثم قال: ممن؟

قال: من بني سهم.

قال: خرج سهمنا»^(١).

و«كان إذا خرج لحاجته يعجبه أن يسمع: ياراشد، يانجيح»^(٢).

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج٢، ص ٢٤٨.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أنس، وصححه، ج٤، ص ٥٨، وأخرج البخاري في كتاب الأدب المفرد "قال النبي صلى الله عليه وسلم:

: من يسوق إبلنا هذه ؟ (أو قال: من يبلغ إبلنا هذه ؟).

قال رجل: أنا .

فقال: ما اسمك ؟

قال: فلان .

قال: اجلس .

وكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يتطير من شيء. وكان إذا بعث عاملاً يسأل عن اسمه، فإذا أعجبه فرح به، وإن كره اسمه رئي ذلك في وجهه»^(١).

= ثم قال آخر، فقال: ما اسمك ؟

قال: فلان .

قال: اجلس.

ثم قام آخر، فقال: ما اسمك ؟

قال : ناجية .

قال: أنت لها، فسقها» الأدب المفرد، للبخاري، ج٢، ص ٢٧٥.

وناجية: هو ناجية بن جندب الأسلمي، قيل: كان اسمه ذكوان، فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم «ناجية»، إذ نجا من قريش، انظر: فضل الله الصمد، للجيلاني، ج٢، ص ٢٧٦.

وذكر الإمام مالك في «الموطأ» أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للقة تحلب:

: من يحلب هذه ؟

فقام رجل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم:

: ما اسمك ؟

قال: مرة .

فقال له: اجلس .

ثم قال: من يحلب هذه؟

فقال رجل: فقال له: ما اسمك؟

فقال له: حرب .

فقال له: اجلس .

ثم قال: من يحلب هذه؟

فقام رجل، فقال: ما اسمك؟

قال: يعيش .

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احلب «انظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك . للكاند هلوي، ج١٥، ص١٩٧، وزاد ابن وهب في جامعه الحديث فقال بعد أن ذكره: فقام عمر بن الخطاب فقال: أتكلم يا رسول

الله؟ أم أصمت؟

قال: بل أصمت، وأخبرك بما أردت . ظننت يا عمر أنها طيرة، ولا طير إلا طيرة، ولا خير إلا خيره.

ولكن أحب الفأل الحسن». انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج٢، ص ٢٤٨.

(١) «وكان - عليه أفضل الصلاة والسلام - يشتد عليه الاسم القبيح، ويكرهه جداً، من الأشخاص، والأماكن،

والقبائل، والجبال .. حتى أنه مر في مسير له بين جبلين - فسأل عن اسمهما، فقيل: فاضح ومُخز، فعدل

عنهما، ولم يمر بينهما" تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٢٠.

قال الإمام بن حجر في كتاب فتح الباري "أخرجه أبو داود بسند حسن عن بُريدة (قال) والطيرة: مصدر

تطير، وأصل التطير، أنهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير (في اتخاذهم لقرارات معاشهم، والأمور

المهمة في قضايا حياتهم) فإذا خرج أحدهم لأمر، فإن رأي الطير طار يمناً تيمن به واستمر، وإذا رآه طار

يسرة تشاءم به ورجع . وربما كان أحدهم يهيج الطير ليطير، فيعتمدها، فجاء الشرع بالنهي عن ذلك.

وكانوا يسمونه بالسنانج والبارح، فالسنانج: ما ولاك ميامنة بأن يمر عن يسارك إلى يمينك، والبارح بالعكس .

وكانوا يتيمنون بالسنانج، ويتشاءمون بالبارح، لأنه لا يمكن رميه إلا بأن ينحرف إليه!

وليس في سنوح الطير وبروحها ما يقتضي ما اعتقدوه، وإنما هو تكلف بتعاطي ما لا أصل له .. وطلب العلم

= من غير مظانه جهل من فاعله.

وتأسى الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم أجمعين - ومن بعدهم من المسلمين برسول الهدى ومعلم الخير صلى الله عليه وسلم، فكانوا يتفاءلون بالاسم الحسن، ويقاربون بين الأسماء حتى يتيامنوا بها.

= وقد كان بعض عقلاء الجاهلية ينكر التطير ويتمدح بتركه، قال شاعر منهم:

ولقد غدوتُ وكنت لا أغدو على واق وحاتم
فإذا الأشائم كالأيا من والأيامن كالأشائم

وكان أكثرهم يتطيرون ويعتمدون على ذلك، ويصح معهم غالباً لتزيين الشيطان (إذ يوسوس الشيطان للمتشائم أن ما أصابه من شر كان بسبب ما تطير منه، وليس الأمر كذلك، وإنما ما يصيب الناس من خير ومن شر فمن الله، ويقدره سبحانه وتعالى، وليس بسبب ظهور ما يدعو المتطيرين للطيرة) وبقيت من ذلك بقايا في كثير من المسلمين. فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٢١٣.

ولقد نقل ابن حجر أيضاً ملخص ما ذكره البيهقي في الشعب عن الحليمي (قال) كان التطير في الجاهلية في العرب إزعاج الطير عند إرادة الخروج للحاجة.. (قال) وهكذا كانوا يتطيرون بصوت الغراب، وبمرور الأطباء، فسموا الكل تطيراً، لأن أصله الأول (قال) وكان التشاؤم في العجم إذا رأى الصبي ذاهباً إلى المعلم تشاءم، أو راجعاً تيمن! وكان إذا رأى الجمل موقراً حملاً تشاءم، فإن رآه واضعاً حملاً تيمن.. ونحو ذلك، فجاء الشرع برفع ذلك كله فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٢١٥.

وذكر ابن القيم في مفتاح دار السعادة عن أصل لفظة الطيرة قوله "ومن ذلك.. أصحاب الطير السانح والبارح والقعيد والناطح، وأصل هذا أنهم كانوا يزجرون الطير والوحش ويشيرونها، فما تيامن منها وأخذ ذات اليمين سموه: سانحاً، وما تياسر منها سموه: بارحاً، وما استقبلهم منها فهو: الناطح، وما جاءهم من خلفهم سموه: القعيد. فمن العرب من يتشاءم بالبارح، ويتبرك بالسانح، ومنهم من يرى خلاف ذلك.. وإنما اختلفوا في مراتبها ومذاهبها لأنها خواطر وحدوس وتخمينات لا أصل لها، فمن تبرك بشيء مدحه، ومن تشاءم به ذمه، ومن اشتهر بإحسان الزجر عندهم ووجوهه حتى قصده الناس بالسؤال عن حوادثهم وما أملوه من أعمالهم سموه: عاثفاً، وعرافاً ج ٢، ص ٢٢٩.

والإسلام دين الله، الذي خلق الخلق ورحمهم بتنزيل هذا الدين القويم عليهم، وهو - سبحانه - يعلم مكان الضعف في النفس البشرية، إذ هو خالقها وخالق كل شيء، ألزم المسلمين بتوقي ضعف النفس الأمانة بالسوء، والاستعاذة من شر الوسواس الخناس.

ومن أجل وقاية المسلمين من وسوسة الشيطان الذي يجتال من تحت قبة السماء، ويقرب إلى قلوبهم عقائد الجاهلية بما يعيشونه من أحداث، ومن أجل إبعادهم ووقايتهم من اعتقاد أن المظاهر الطبيعية المخلوقة لله - أو حركات العجم من الطير أو الحيوانات العجم الأخرى - تأثير بذاتها في ما يجري من أحداث، فإن الإسلام جاء بالتوضيح والتبيين لمن يعرض له من هذه العوارض عارض، بأن الله هو الفعال لما يريد، وليس لطير، ولا لغيره من المخلوقات بسنخ أو برح أو نعب - تأثير في قضاء الله، فلذلك ورد في الأثر «ممن عرض له من هذه الطيرة شيء فليقل: اللهم لا طير إلا طيرك، ولا خير إلا خيرك، ولا إله غيرك» (فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٢١٣، وقال: أخرجه البيهقي في الشعب عن عبد الله بن عمرو موقوفاً).

ومن روعة أحكام الشرع الإسلامي أن المتأمل يرى وصفا صادقاً لواقع البشرية، ولواقع النفس البشرية، من ضعف وقوة ومكامن الخير أو مكامن الشر، فيصف للمشاكل التي تعترضها - من ثم - الترياق الشافي بعد الإيغال بمعرفة ما تكنه النفس، فلا يهرب من الحقيقة، ولا يتجاهلها، بل يعرف بها، ويحل مشاكلها كيف لا يكون دين الإسلام كذلك وهو الدين الذي أنزله رب العالمين الذي خلق الخلق وهو بهم أعلم.

وقد شفى النبي صلى الله عليه وسلم أمته من الطيرة حيث سئل عنها فقال «ذاك شيء يجده أحدكم فلا يصدنه» وفي أثر آخر «إذا تطيرت فلا ترجع».. واعلم أن التطير إنما يضر من أشفق منه وخاف، وأما من لم يبال به ولم يعبأ به شيئاً، لم يضره ألبته، ولا سيما ان قال عند رؤية ما يتطير به أو سماعه: اللهم لا طير إلا طيرك، ولا خير إلا خيرك، ولا إله غيرك، اللهم لا يأتي بالحسنات إلا أنت، ولا يذهب بالسيئات إلا أنت =

= ولا حول ولا قوة إلا بك، فالطيرة باب من الشرك، وإلقاء الشيطان وتخويفه ووسوته، يكبر ويعظم شأنها على من اتبعها نفسه، واشتغل بها وأكثر العناية بها، وتذهب وتضمحل عمن لم يلتفت إليها ولا ألقى إليها باله ولا شغل بها نفسه وفكره، واعلم أن من كان معتتياً بها قائلًا بها كانت إليه أسرع من السيل إلى منحدره، وتفتحت له أبواب الوسواس فيما يسمعه ويراه ويعطاه، ويفتح له الشيطان فيها من المناسبات البعيدة والقريبة في اللفظ والمعنى ما يفسد عليه دينه وينكد عليه عيشه، فإذا سمع سفرجلًا، أو أهدى إليه، تطير به وقال: سفر يبقئ سنة، وإذا رأى ياسمينًا، أو سمع اسمه، تطير به وقال: يأس ومين، وإذا رأى سوسنة أو سمعها قال: سوء يبقئ سنة، وإذا خرج من داره فاستقبله أعور أو أشل أو أعمى أو صاحب آفة، تطير به وتشام بيوميه.. ويحكى عن بعض الولاة أنه خرج في بعض الأيام لبعض مهماته، فاستقبله رجل أعور فتطير به وأمر به إلى الحبس، فلما رجع من مهمة ولم يلق شرًا أمر بإطلاقه، فقال له سألتك بالله ما كان جرمني الذي حبستني لأجله، فقال لي الوالي: لم يكن لك عندنا جرم، ولكن تطيرت بك لما رأيتك، فقال: فما أصبت في يومك برؤيتي، فقال: لم ألق إلا خيرًا. فقال: أيها الأمير، أنا خرجت من منزلي فرأيتك فلقيت في يومي الشر والحس، وأنت رأيتني فلقيت في يومك الخير والسرور، فمن أشأمنًا؟ والطيرة بمن كانت، فاستحيا منه الوالي ووصله.. «مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج ٢، ص ٢٢٣.

وعن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا عدوى ولا طيرة، ويعجبني الفأل الصالح، الكلمة الحسنة...» وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر» صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٧٥.

وللطيرة، سمت العرب المنهوش: بالسليم، والبرية: بالمفازة، وكنا الأعمى: أبا بصير، والأسود: أبا البيضاء، وسموا الغراب: بجاتم... كتاب الحيوان، للجاحظ، ج ٣، ص ٤٣٩. وسموا الفحم: بياض.

ولخص الإمام ابن حجر الموقف الوسط في قضية التشاؤم والتفاؤل بقوله: «المراد بذلك حسم المادة، وسد الذريعة، لئلا يوافق شيء من ذلك القدر. فيعتقد من وقع له أن ذلك من العدوى أو من الطيرة، فيقع في اعتقاد ما نهى عن اعتقاده، فأشير إلى اجتناب مثل ذلك» فتح الباري، لابن حجر، ج ٦، ص ٦٢.

ونفي العدوى مع ورود الحديث الصحيح «وفر من المجذوم فرارك من الأسد» صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٦٤. هو اعتقاد العدوى على الوجه الذي كانوا يعتقدونه في الجاهلية من إضافة الفعل إلى غير الله تعالى «فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ١٦١. والهامة في عقيدة العرب - في الجاهلية - أن «إذا قتل الرجل ولم يؤخذ بثأره خرجت من رأسه هامة - وهي دودة - فتدور - حول قبره فتقول: اسقوني، اسقوني، فإن أدرك بثأره ذهبت، وإلا بقيت.. وصفر: هي حية تكون في البطن، تصيب الماشية والناس، وهي أعدى من الجرب عند العرب! فعلى هذا فالمراد بنفي الصفر ما كانوا يعتقدونه فيه من العدوى. كما قيل: إن المراد به شهر صفر، وذلك أن العرب كانت تحرم صفر وتستحل المحرم.. فجاء الإسلام برد ما كانوا يفعلونه من ذلك، وإبطال جميع هذه العقائد الخرافية بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا عدوى، ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، وفر من المجذوم فرارك من الأسد» صحيح البخاري، ج ٧، ص ١٦٤.

وقوله «لا عدوى ولا طيرة» يحتمل أن يكون نفيًا، وأن يكون نهيًا (أي لا تطيروا) ولكن قوله في الحديث «ولا عدوى ولا صفر ولا هامة» يدل على أن المراد النفي وإبطال هذه الأمور التي كانت الجاهلية تعانيتها، والنفي في هذا أبلغ من النهي، لأن النفي: يدل على بطلان ذلك وعدم تأثيره، والنهي: إنما يدل على المنع منه» مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج ٢، ص ٢٣٤.

ولقد روى في الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم «ثلاثة لا يسلم منهم أحد: الطيرة، والظن، والحسد.. فإذا تطيرت فلا ترجع، وإذا حسدت فلا تبغ، وإذا ظننت فلا تحقق» (قال ابن حجر: أخرجه عبد الرزاق.. وهذا مرسل، أو مفصل، وله شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه البيهقي في الشعب» فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٢١٣.

ولمعالجة مشكلة الطيرة «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - كما في الصحيحين: لا طيرة، وخيرها الفأل.

قالوا: وما الفأل يا رسول الله؟

= فابتدأهم النبي صلى الله عليه وسلم بإزالة الشبهة، وإبطال الطيرة لئلا يتوهموها عليه في إعجابه بالفأل

= الصالح، وليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيء من الشرك، بل ذلك إبانة عن مقتضى الطبيعة وموجب الفطرة الإنسانية التي تميل إلى ما يلائمها ويوافقها مما ينفعها.

والله سبحانه وتعالى قد جعل في غرائز الناس الإعجاب بسماع الاسم الحسن، ومحبته، وميل نفوسهم إليه، وكذلك جعل فيها الارتياح والاستبشار والسرور باسم السلام والفلاح والنجاح والتهنئة والبشرى والفوز والظفر والغنى والريح والطيب ونيل الأمنية والفرح والغوث والعز والغنى وأمثالها، فإذا قرعت هذه الأسماع استبشرت بها النفس وانشرح لها الصدر وقوي بها القلب، وإذا سمعت أضدادها أوجب لها ضد هذه الحال فأحزنها ذلك، وأثار لها خوفاً وطيرة وانكماشاً وانقباضاً عما قصدت له، وعزمت عليه، فأورث لها ذلك ضرراً في الدنيا، ونقصاً في الإيمان، ومقارفة للشرك، كما ذكره أبو عمر في التمهيد .. عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أرجعته الطيرة عن حاجته فقد أشرك.

قال: وما كفارة ذلك يا رسول الله؟

قال: أن يقول أحدهم: لا طير إلا طيرك، ولا خير إلا خيرك، ولا إله غيرك، ثم يمضي لحاجته.. وأخبر صلى الله عليه وسلم .. أن الفأل من الطيرة وهو خيرها، فقال "لا طيرة، وخيرها الفأل" فأبطل الطيرة لما بينهما من الامتياز والتضاد، ونفع أحدهما ومضرة الآخر.. وأما قوله صلى الله عليه وسلم "الشؤم في ثلاث..." فهو حديث صحيح.. ومن اعتقد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نسب الطيرة والشؤم إلى شيء من الأشياء على أنه مؤثر بذلك دون الله، فقد أعظم الفرية على الله وعلى رسوله، وضل ضلالاً بعيداً. والنبى صلى الله عليه وسلم ابتدأهم بنفي الطيرة والعدوى، ثم قال "الشؤم في ثلاثة" فابتدأهم بالمؤخر من الخبر تعجيلاً لهم بالإخبار بفساد العدوى والطيرة المتهمة من قوله الشؤم في ثلاثة، وبالجملته لإخباره صلى الله عليه وسلم بالشؤم أنه يكون في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها، وإنما غايتها أن الله سبحانه قد يخلق منها أعياناً مشوؤمة على من قاربها وسكنها، وأعياناً مباركة لا يلحق من قاربها منها شؤم ولا شر.. وأما الأثر الذي ذكره مالك .. جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، دار سكناها والعدد كثير والمال وافر، فقل العدد، وذهب المال.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعوها دميمة.

.. فليس هذا من الطيرة المنهي عنها، وإنما أمرهم صلى الله عليه وسلم بالتحول عنها عندما وقع في قلوبهم منها لمصلحتين ومنفعتين: إحداهما: مفارقتهم لمكان هم له مستقلون، ومنه مستوحشون لما لحقهم فيه ونالهم .. لأن الله عز وجل قد جعل في غرائز الناس وتركيبهم استئصال ما نالهم الشر فيه، وإن كان لا سبب له في ذلك، وحب ما جرى لهم على يديه الخير، وإن لم يردم به، فأمرهم بالتحول مما كرهوه، لأن الله عز وجل بعثه رحمة ولم يبعثه عذاباً، وأرسله ميسراً ولم يرسله معسراً، فكيف يأمرهم بالمقام في مكان قد أحزنهم المقام به، واستوحشوا عنده لكثرة من فقدوه فيه لغير منفعة ولا طاعة ولا مزيد تقوى وهدى! ولا سيما وطول مقامهم فيها - بعد ما وصل إلى قلوبهم منها ما وصل - قد يبعثهم ويدعوهم إلى التشاؤم والتطير، فيوقعهم في أمرين عظيمين . أحدهما: مقارنة الشرك، والثاني: حلول مكروه أحزنهم بسبب الطيرة التي إنما تلحق المتطير، فحماهم صلى الله عليه وسلم بكمال رأفته ورحمته من هذين المكروهين بمفارقة تلك الدار، والاستبدال بها، من غير ضرر - يلحقهم بذلك في دنيا، ولا نقص في دين، وهو صلى الله عليه وسلم حين فهم عنهم في سؤالهم ما أرادوه من التعرف عن حال رحلتهم عنها، هل ذلك لهم ضرر مؤد إلى الطيرة؟ قال: دعوها دميمة .. ولو منع الناس الرحلة من الدار التي تتوالى عليهم المصائب والمحن فيها، وتعذر الأرزاق - مع سلامة التوحيد في الرحلة - للزم ذلك أن كل من ضاق عليه رزق في بلد أن لا ينتقل منه إلى بلد آخر، ومن قلت فائدة صناعته أن لا ينتقل عنها إلى غيرها" مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج ٢، ٢٤٥ - ٢٥٨،

ومع شدة النهي عن الطيرة لاتصالها بعقيدة التوحيد التي ترد أمر القدر والتصرف بالحوادث إلى الله عز وجل، ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن التسمية ببعض الأسماء - نهي تنزيه - لاحتتمال أن تؤدي ببعض الناس إلى التطير والتشاؤم الممنوع شرعاً، فحرص صلى الله عليه وسلم ألا يكون الاسم عوناً للشيطان على مثل هؤلاء الذين يحتمل أن يتطيروا، ففي الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن سمرة بن جندب " ... ولا تسمين غلامك يساراً ولا رباحاً ولا نجيحاً ولا أفلاح، فإنك تقول: أثم هو، فلا يكون، فيقول: لا" كما روى قول جابر بن عبد الله "أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينهي عن أن يسمى ببعلى وببركة وبأفلاح وبيسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته سكت بعد عنها فلم يقل شيئاً .. ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك، ثم أراد عمر أن ينهي عن ذلك، ثم تركه.

= الصالح، وليس في الإعجاب بالفأل ومحبته شيء من الشرك، بل ذلك إبانة عن مقتضى الطبيعة وموجب الفطرة الإنسانية التي تميل إلى ما يلائمها ويوافقها مما ينفعها.

والله سبحانه وتعالى قد جعل في غرائز الناس الإعجاب بسماع الاسم الحسن، ومحبته، وميل نفوسهم إليه، وكذلك جعل فيها الارتياح والاستبشار والسرور باسم السلام والفلاح والنجاح والتهنئة والبشرى والفوز والظفر والغنى والريح والطيب ونيل الأمنية والفرح والغوث والعز والغنى وأمثالها، فإذا قرعت هذه الأسماء استبشرت بها النفس وانشرح لها الصدر وقوي بها القلب، وإذا سمعت أضدادها أوجب لها ضد هذه الحال فأحزنها ذلك، وأثار لها خوفاً وطيرة وانكماشاً وانقباضاً عما قصدت له، وعزمت عليه، فأورث لها ذلك ضرراً في الدنيا، ونقصاً في الإيمان، ومقارفة للشرك، كما ذكره أبو عمر في التمهيد .. عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من أرجعته الطيرة عن حاجته فقد أشرك.

قال: وما كفارة ذلك يا رسول الله؟

قال: أن يقول أحدهم: لا طير إلا طيرك، ولا خير إلا خيرك، ولا إله غيرك، ثم يمضي لحاجته..

وأخبر صلى الله عليه وسلم .. أن الفأل من الطيرة وهو خيرها، فقال "لا طيرة، وخيرها الفأل" فأبطل الطيرة لما بينهما من الامتياز والتضاد، ونفع أحدهما ومضرة الآخر.. وأما قوله صلى الله عليه وسلم "الشؤم في ثلاث..." فهو حديث صحيح.. ومن اعتقد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نسب الطيرة والشؤم إلى شيء من الأشياء على أنه مؤثر بذلك دون الله، فقد أعظم الفرية على الله وعلى رسوله، وضل ضلالاً بعيداً. والنبى صلى الله عليه وسلم ابتدأهم بنفي الطيرة والعدوى، ثم قال "الشؤم في ثلاثة" فابتدأهم بالمؤخر من الخبر تعجيلاً لهم بالإخبار بفساد العدوى والطيرة المتهمة من قوله الشؤم في ثلاثة، وبالجمل فإخباره صلى الله عليه وسلم بالشؤم أنه يكون في هذه الثلاثة ليس فيه إثبات الطيرة التي نفاها، وإنما غايته أن الله سبحانه قد يخلق منها أعياناً مشوؤمة على من قاربها وسكنها، وأعياناً مباركة لا يلحق من قاربها منها شؤم ولا شر.. وأما الأثر الذي ذكره مالك .. جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، دار سكناها والعدد كثير والمال وافر، فقل العدد، وذهب المال.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعوها دميمة.

.. فليس هذا من الطيرة المنهي عنها، وإنما أمرهم صلى الله عليه وسلم بالتحول عنها عندما وقع في قلوبهم منها لمصلحتين ومنفعتين: إحداهما: مفارقتهم لمكان هم له مستقلون، ومنه مستوحشون لما لحقهم فيه ونالهم .. لأن الله عز وجل قد جعل في غرائز الناس وتركيبهم استئصال ما نالهم الشر فيه، وإن كان لا سبب له في ذلك، وحب ما جرى لهم على يديه الخير، وإن لم يردم به، فأمرهم بالتحول مما كرهوه، لأن الله عز وجل بعثه رحمة ولم يبعثه عذاباً، وأرسله ميسراً ولم يرسله معسراً، فكيف يأمرهم بالمقام في مكان قد أحزנם المقام به، واستوحشوا عنده لكثرة من فقدوه فيه لغير منفعة ولا طاعة ولا مزيد تقوى وهدى! ولا سيما وطول مقامهم فيها - بعد ما وصل إلى قلوبهم منها ما وصل - قد يبعثهم ويدعوهم إلى التشاؤم والتطير، فيوقعهم في أمرين عظيمين . أحدهما: مقارنة الشرك، والثاني: حلول مكروه أحزנם بسبب الطيرة التي إنما تلحق المتطير، فحماهم صلى الله عليه وسلم بكمال رأفته ورحمته من هذين المكروهين بمفارقة تلك الدار، والاستبدال بها، من غير ضر - يلحقهم بذلك في دنيا، ولا نقص في دين، وهو صلى الله عليه وسلم حين فهم عنهم في سؤالهم ما أرادوه من التعرف عن حال رحلتهم عنها، هل ذلك لهم ضار مؤد إلى الطيرة؟ قال: دعوها دميمة .. ولو منع الناس الرحلة من الدار التي تتوالى عليهم المصائب والمحن فيها، وتعذر الأرزاق - مع سلامة التوحيد في الرحلة - للزم ذلك أن كل من ضاق عليه رزق في بلد أن لا ينتقل منه إلى بلد آخر، ومن قلت فائدة صناعته أن لا ينتقل عنها إلى غيرها" مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ج ٢، ٢٤٥ - ٢٥٨،

ومع شدة النهي عن الطيرة لاتصالها بعقيدة التوحيد التي ترد أمر القدر والتصرف بالحوادث إلى الله عز وجل، ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن التسمية ببعض الأسماء - نهي تنزيه - لاحتتمال أن تؤدي ببعض الناس إلى التطير والتشاؤم الممنوع شرعاً، فحرص صلى الله عليه وسلم ألا يكون الاسم عوناً للشيطان على مثل هؤلاء الذين يحتمل أن يتطيروا، ففي الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه عن سمرة بن جندب " ... ولا تسمين غلامك يساراً ولا رباحاً ولا نجيحاً ولا أفلاح، فإنك تقول: أثم هو، فلا يكون، فيقول: لا" كما روى قول جابر بن عبد الله "أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينهي عن أن يسمى ببعلى وببركة وبأفلاح وبيسار وبنافع وبنحو ذلك، ثم رأيته سكت بعد عنها فلم يقل شيئاً .. ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينه عن ذلك، ثم أراد عمر أن ينهي عن ذلك، ثم تركه.

وروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لرجل:

ما اسمك ؟

قال: ظالم بن سراقعة^(١).

قال: تظلم أنت؟ ويسرق أبوك!

ولم يستعن به على شيء.

وروى مالك في الموطأ.. "أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لرجل:

ما اسمك ؟

قال : جمره.

قال: ابن من ؟

قال: ابن شهاب .

قال: ممن ؟

قال: من الحرقة .

قال: أين مسكنك ؟

قال: بحرة النار .

قال: بأيتها ؟

قال: بذات لظى .

قال عمر: أدرك أهلك فقد احترقوا .

= (قال النووي) قال أصحابنا: يكره التسمية بهذه الأسماء المذكورة في الحديث، وما في معناها - ولا تختص الكراهة بها وحدها - وهي كراهة تنزيه لا تحريم، والعلة في الكراهة ما بينه صلى الله عليه وسلم في قوله: فإنك تقول، أثم هو ؟

فيقول: لا .

فكره لكراهة الجواب، وربما أوقع بعض الناس في شيء من الطيرة . وأما قوله: «أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن ينهي عن هذه الأسماء» فمعناه: أراد أن ينهي نهى تحريم فلم ينه. وأما النهي الذي هو لكراهة التنزيه، فقد نهى عنه في الأحاديث الباقية «النووي على مسلم، ج٤، ص ١١٩ .

فإن أردت التسمية إلى ما هو أدهى من الطيرة، فالحظر متعين، والعلة التي بينها رسول الله صلى الله عليه وسلم واضحة لمن فهم القياس . ويسري هذا الحظر على اسم «إيمان» وشبهه، لئلا يسأل السائل:

: أئمة إيمان ؟

فيجاب: لا .

أو بتعبير آخر للسائل: هل عندكم إيمان ؟

فيجيب المجيب بلا، وهو إقرار من المجيب بالكفر، ولو لم يقصده!

(١) ويكنى: أبو صفرة، وهو والد الأمير التابعي: المهلب بن أبي صفرة.

(قال) فكان كما قال عمر^(١).

فحفظ المنطق، وتخير الأسماء، من توفيق الله للعبد^(٢).

للبحث صلة في العدد القادم إن شاء الله . وأوله:

الفصل العاشر

أحب الأسماء إلى الله عز وجل

وأصدقها، وأقبحها، وأبغضها، وما يحرم التسمية به.

للبحث صلة في العدد القادم إن شاء الله .. وأوله

الفصل العاشر

أحب الأسماء إلى الله عز وجل

وأصدقها، وأقبحها، وأبغضها، وما يحرم التسمية به

(١) أوجز المسالك، للكاندهلوي، ج ٥، ص ١٩٩.

قال ابن القيم «وقد استشكل هذا من لم يفهمه، وليس بحمد الله مشكلاً، فإن مسبب الأسباب جعل هذه المناسبات مقتضيات لهذا الأثر، وجعل اجتماعها على هذا الوجه الخاص موجباً له، وآخر اقتضاءها لأثرها إلى أن تكلم به من ضرب الحق على لسانه، ومن كان الملك ينطق على لسانه، فحينئذ كمل اجتماعها وتمت، فرتب عليها الأثر، ومن كان له في هذا الباب فقه نفس، انتفع به غاية الانتفاع، فإن البلاء موكل بالمنطق. ومن البلاء الحاصل بالقول: قول الشيخ البائس الذي عاده النبي صلى الله عليه وسلم، فرأى عليه حمى فقال: لا بأس، طهور إن شاء الله .

فقال: بل حمى تفور، على شيخ كبير، تزيره القبور.

فقال عليه الصلاة والسلام: فنعيم إذاً.

وفي جامع ابن وهب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بغلام فقال: ما سميت هذا.

قالوا: السائب .

فقال: لا تسموه السائب، ولكن عبد الله .

(قال) فغلبوا على اسمه، فلم يلبث حتى ذهب عقله» تحفة المودود لابن القيم، ١٢٣.

(٢) تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٢٣ . (قال ابن القيم) «ولم وقفت حليلة السعدية على عبد المطلب تسأله

رضاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: من أنت؟

قالت: امرأة من بني سعد .

قال: فما اسمك ؟

قال: حليلة .

فقال: بخ بخ، سعد وحلم . هاتان خلتان فيهما غناء الدهر .

وقال عوانة بن الحكم: لما دعا ابن الزبير إلى نفسه، قام عبدالله بن مطيع ليبياع، قبض عبدالله بن الزبير

يده، وقال لعبيد الله بن علي بن أبي طالب: قم فبياع .

فقال: عبيدالله: قم يا مصعب فبياع .

فقال: فبياع .

فقال الناس: أبا أن يبياع ابن مطيع، وبائع مصعباً، ليجدن في أمره صعوبة.

وقال سلمة بن محارب: نزل الحجاج دير قرة، ونزل عبدالرحمن بن الأشعث دير الجماجم، فقال الحجاج:

استقر الأمر في يدي، وتجمع به أمره، والله لأقتلنه» تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٢٥.

أبيض

المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات (تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت - دار عمار، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد (المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط١٣٨٨هـ).
- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).
- البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهدي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
- البرهاني، محمد سعيد، التعليقات المرضية على الهدية العلائية (دار المعارف للطباعة، دمشق، ط٣، بحيدر آباد الدكن، الهند، ط١٣٥٦هـ).
- الترمذي، عيسى بن محمد عيسى سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي (تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار إحياء التراث العربي، ط١٣٩١هـ - ١٩٦٢م).
- ابن جني، أبو الفتح، عثمان، الخصائص (عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م).
- الجيلاني، فضل الله، فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد (مطبعة المدني، ٦٨ شارع العباسية، القاهرة).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١٣٧٩هـ).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة الألباب في الألقاب (دار الجيل، بيروت، لبنان).
- حسن خان، محمد صديق، الجوائز والصلوات من جمع الأسامي والصفات (المكتبة السلفية وكتب خانة أهل الحديث، محمدي جامع مسجد صدر بازار، دهلي، الهند).
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن (دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، حمص، سورية، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

- الدميري، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى (دار الفكر، بيروت، لبنان).
- الطبراني، أبو القاسم سليمان أحمد، المعجم الكبير (حققه وخرج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).
- السهيلي، عبد الرحمن، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط١، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).
- ابن شاهمردان، أبو محمد عبيد الله بن محمد، حقائق الأدب (تحقيق محمد بن سليمان السديس، مكتبة الرشد بالرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
- ابن عابدين، علاء الدين، الهدية العلائية (دار المعارف للطباعة دمشق، ط٣، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).
- العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م).
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (مؤسسة الرسالة، بيروت، شارع سورية، بناية القلشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، نسخة مصورة عن المطبعة الأميرية، ط١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، تحفة المودود بأحكام المولود (تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١٩٣١هـ - ١٩٧١م).
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم (مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر بمصر).
- الكاندهلوي، محمد زكريا، أوجز المسالك إلى موطأ مالك (المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، باب العمرة، ط٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
- ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان).
- المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفه الأحوذى بشرح جامع الترمذي (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٧هـ - ٧٦٩١م).
- مسلم القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح (دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان).
- مسلم القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج، الكنى والأسماء (تحقيق عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م).

النووي، يحيى بن شرف، الأذكار من كلام سيد الأبرار (مؤسسة التقويم الإسلامي للنشر والإعلان، مؤسسة الريان للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م).

النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).

النووي، يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء والصفات (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

النووي، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م).

ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية (مكتبة الكليات الأزهرية، الصناديقية، القاهرة).

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).

أبيض

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي وهيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية

أبيض

الخلافا الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم.

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة
المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ١٧ أكتوبر
١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر
في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من
بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل
بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس
المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف
المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام
الشرع الإسلامي واحداً وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة
متحدة أيضاً فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحيد حتى يصبح المسلمون
أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً
أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض
الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا حيث يدعو أصحابها إلى خط
اجتهادي جديد، ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقتها الأمة بالقبول من
أقدم العصور الإسلامية ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً ويوقعون
الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التليل
والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين
والمتعصبين تنبيهاً وتبصيراً.

أولاً: حول اختلاف المذاهب

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم - وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

وأما الثاني، وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل فله أسباب علمية اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعباده وتوسيع مجال استتباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شئون العبادة أم المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقيصة ولا تناقضاً في ديننا ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقعه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة لأن النصوص محدودة والوقائع غير محددة كما قال

جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الواقع والنوازل المستجدة وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه. فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم ولاسيما الذين يدرسون لديهم في الخارج فيصرون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن يتبها إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم: ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجون ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

أبيض

حكم الإحرام من جدة للواردين إليها من غيرها

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على إمام المتقين وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد ناقش في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق ١٠/٤/١٤٠٢ هـ والمصادف ١٩٨٢/٢/٤ م موضوع (حكم الإحرام من جدة وما يتعرض إليه الكثير من الوافدين إلى مكة المكرمة للحج والعمرة عن طريق الجو والبحر) لجهلهم عن محاذاة المواقيت التي وقتها النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب الإحرام منها على أهلها ومن مر عليها من غيرهم ممن يريد الحج أو العمرة.

وبعد التدارس واستعراض النصوص الشرعية الواردة في ذلك قرر المجلس ما يأتي:

أولاً: إن المواقيت التي وقتها النبي - صلى الله عليه وسلم - وأوجب الإحرام منها على أهلها وعلى من مر عليها من غيرهم ممن يريد الحج والعمرة وهي: ذو الحليفة لأهل المدينة ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (أبيار علي) والجحفة وهي لأهل الشام ومصر والمغرب ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (رايح) وقرن المنازل وهي لأهل نجد ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (وادي محرم) وتسمى أيضاً السيل وذات عرق لأهل العراق وخراسان ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (الضريبة) ويللم لأهل اليمن ومن مر عليها من غيرهم.

وقرر أن الواجب عليهم أن يحرموا إذا حاذوا أقرب ميقات إليهم من هذه المواقيت الخمسة جواً أو بحراً، فإن اشتبه عليهم ذلك ولم يجدوا معهم من يرشدهم إلى المحاذاة وجب عليهم أن يحتاطوا وأن يحرموا قبل ذلك بوقت يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنهم أحرموا قبل المحاذاة، لأن الإحرام

قبل الميقات جائز مع الكراهة، ومنعقد، ومع التحري والاحتياط، خوفاً من تجاوز الميقات بغير إحرام فنزول الكراهة، لأنه لا كراهة في أداء الواجب، وقد نص أهل العلم في جميع المذاهب الأربعة على ما ذكرنا، واحتجوا على ذلك بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في توقيت المواقيت للحجاج والعمار. واحتجوا أيضاً بما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لما قال له أهل العراق: إن قرناً جور عن طريقنا؟ قال لهم - رضي الله عنه -: انظروا حذوها من طريقكم. قالوا: ولأن الله سبحانه وتعالى أوجب على عباده أن يتقوه ما استطاعوا، وهذا هو المستطاع في حق من لم يمر على نفس الميقات، إذا علم هذا فليس للحجاج والعمار الوافدين من طريق الجو والبحر ولا غيرهم أن يؤخروا الإحرام إلى وصولهم إلى جدة، لأن جدة ليست من المواقيت التي وقتها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهكذا من لم يحمل معه ملابس الإحرام، فإنه ليس له أن يؤخر إحرامه إلى جدة، بل الواجب عليه أن يحرم في السراويل إذا كان ليس معه إزار، لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - في الحديث الصحيح: «من لم يجد نعلين فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزاراً فليلبس السراويل، وعليه كشف رأسه، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لما سئل عما يلبس المحرم قال: لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا لمن لم يجد النعلين» الحديث متفق عليه.

فلا يجوز أن يكون على رأس المحرم عمامة ولا قلنسوة ولا غيرها مما يلبس على الرأس. وإذا كان لديه عمامة ساترة يمكنه أن يجعلها إزاراً اتزر بها، ولم يجر له لبس السراويل، فإذا وصل إلى جدة وجب عليه أن يخلع السراويل ويستبدلها بإزار إذا قدر على ذلك، فإن لم يكن عليه سراويل وليس لديه عمامة تصلح أن تكون إزاراً حين محاذاته للميقات في الطائفة أو الباخرة جاز له أن يحرم في قميصه الذي عليه مع كشف رأسه، فإذا وصل إلى جدة اشترى إزاراً وخلع القميص وعليه عن لبسه القميص كفارة وهي إطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من تمر أو أرز أو غيرهما من

قوت البلد أو صيام ثلاثة أيام، أو ذبح شاة، هو مخير بين هذه الثلاثة، كما خير النبي - صلى الله عليه وسلم - كعب بن عجرة لما أذن له في حلق رأسه وهو محرم للمرض الذي أصابه.

ثانياً: يكلف المجلس الأمانة العامة للرابطة بالكتابة إلى شركات الطيران والبواخر بتبنيه الركاب قبل القرب من الميقات بأنهم سيمرون على الميقات قبل مسافة ممكنة.

ثالثاً: خالف عضو مجلس المجمع الفقهي الإسلامي معالي الشيخ مصطفى الزرقا في ذلك كما خالف فضيلة الشيخ أبو بكر محمود جومي عضو المجلس بالنسبة للقادمين من سواكن إلى جدة فقط وعلى هذا جرى التوقيع والله ولي التوفيق. وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

[توقيع] رئيس مجلس المجمع الفقهي عبد الله بن حميد	الأعضاء	[توقيع] نائب الرئيس محمد علي الحركان ^(١)
[توقيع] صالح بن عثمان	[توقيع] محمد محمود الصواف	[توقيع] عبد العزيز بن عبد الله بن باز
[توقيع] محمد الشاذلي النيفر	[تغلف عن الحضور] مبروك العوادى	[توقيع] محمد بن عبد الله بن السيل
[توقيع] محمد رشيدى	[حضر بعض الجلسات واعتذر] عبد القدوس الهاشمي	[توقيع] مصطفى أحمد الزرقاء
[تغلف عن الحضور] حسن محمد مخلوف	[توقيع] أبو بكر محمود جومي	[تغلف عن الحضور] أبو الحسن علي الحسيني الندوي
[توقيع] محمد سالم عدود	[تغلف عن الحضور] محمد شيت خطاب	[توقيع] محمد رشيد قباني
[مقرر المجمع الفقهي] محمد عبد الرحيم الخالد		

(١) مع التحفظ في وجوب الفدية على لبس القيمص في هذه الحالة حيث إنه مضطر لعدم وجود ملابس الإحرام حين عقده وخلعه حين وجود الملابس لما ذكره في الفروع حيث قال فإن أحرم في قميص ونوى خلعه ولم يشقه ولا فدية لأن يعلي بن أمية أحرم في جبة فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بخلعها متفق عليه. ولأبي داود فخلعها من رأسه ولم يأمره بشق ولا فدية اهـ.

أبيض

حكم العملة الورقية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا
ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه
في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة
والمداولة بين أعضائه قرر ما يلي:

أولاً: إنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن
علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء
الشرعية.

وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان
معدنهما هو الأصل.

وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة
في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء في هذا العصر، لاختفاء التعامل بالذهب
والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها ويحصل الوفاء والإبراء العام
بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول
الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق
الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية. لذلك كله، فإن مجلس المجمع
الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين
من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها ويجري الربا عليها بنوعيه، فضلاً
ونسياً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار
الثمنية في العملة الورقية قياساً عليهما، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام
النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً: يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسيئاً كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة وفي غيرها من الأثمان.

وهذا كله يقتضي ما يلي:

(أ) لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما، نسيئةً مطلقاً، فلا يجوز مثلاً بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلاً نسيئةً بدون تقابض.

(ب) لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئةً أو يداً بيد، فلا يجوز مثلاً بيع عشرة ريالات سعودية، ورقاً، بأحد عشر ريالاً سعودية ورقاً، نسيئةً أو يداً بيد.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية، بريال سعودي ورقاً كان أو فضة، أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاث ريالات سعودية أو أقل منذ ذلك أو أكثر إذا كان ذلك يداً بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة، بثلاثة ريالات سعودية ورق، أو أقل من ذلك أو أكثر، يداً بيد، لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثاً: وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة. رابعاً: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم، والشركات. والله أعلم، وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

حكم تزوج الكافر للمسلمة وتزوج المسلم للكافرة

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بعد أن اطلع على اعتراض الجمعيات الإسلامية في سنغافورة وهي:

(أ) جمعية البعثات الإسلامية في سنغافورة.

(ب) بيرايوز.

(ج) المحمدية.

(د) بيرتاس.

(هـ) بيرتابيس.

على ما جاء في ميثاق حقوق المرأة من السماح للمسلم والمسلمة بالتزوج ممن ليس على الدين الإسلامي وما دار في ذلك، فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: إن تزوج الكافر للمسلمة حرام لا يجوز باتفاق أهل العلم ولا شك في ذلك لما تقتضيه نصوص الشريعة. قال تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١] وقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا مِنْ حِلٍّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا﴾ [المتحنة: ١٠]. والتكرير في قوله تعالى: ﴿لَا مِنْ حِلٍّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٠] بالتأكيد والمبالغة بالحرمة وقطع العلاقة بين المؤمنة والمشرِك. وقوله تعالى: ﴿وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا﴾ [المتحنة: ١٠] أمر أن يعطى الزوج الكافر ما أنفق على زوجته إذا أسلمت فلا يجمع عليه خسران الزوجية والمالية فإذا كانت المرأة المشتركة تحت الزوج الكافر تحرم عليه بإسلامها ولا تحل لها بعد ذلك.. فكيف يقال بإباحة ابتداء عقد نكاح الكافر على المسلمة، بل أباح الله نكاح المرأة المشتركة بعدما تسلم وهي تحت رجل كافر لعدم إباحتها له بإسلامها

فحينئذ يجوز للمسلم تزوجها بعد انقضاء عدتها كما نص عليه قوله تعالى:
﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٠].

ثانياً: وكذلك المسلم لا يحل له نكاح مشركة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا
الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١] ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ
الْكُوفَرِ﴾ [المتحنة: ١٠] وقد طلق عمر رضي الله عنه امرأتين له كانتا
مشركتين لما نزلت هذه الآية. وحكى ابن قدامة الحنبلي أنه لا خلاف في
تحريم نساء الكفار غير أهل الكتاب على المسلم. أما النساء المحصنات من
أهل الكتاب فيجوز للمسلم أن ينكحهن لم يختلف العلماء في ذلك إلا أن
الإمامية قالوا بالتحريم. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: يكره تزوجهن مع وجود
الحرائر المسلمات. قال في الاختبارات. وقال القاضي وأكثر العلماء لقول عمر
رضي الله عنه للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب طلقوهن فطلقوهن إلا
حذيفة امتنع عن طلاقها ثم طلقها بعد. لأن المسلم متى تزوج كتابية ربما مال
إليها قلبه ففتنته وربما كان بينهما ولد فيميل إليها والله أعلم.

حكم إسقاط الجنين المشوه خلقياً

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٥ رجب
١٤١٠هـ الموافق ١٠ فبراير ١٩٩٠م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠هـ الموافق
١٧ فبراير ١٩٩٠م قد نظر في هذا الموضوع وبعد مناقشته من قبل هيئة
المجلس الموقرة ومن قبل أصحاب السعادة الأطباء المختصين الذين حضروا
لهذا الغرض، قرر بالأكثرية ما يلي:

- إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه ولو كان
التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من
الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم
فعندئذ يجوز إسقاطه سواء كان مشوهاً أم لا دفعاً لأعظم الضررين.

- قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة
طبية من الأطباء المختصين الثقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة
والوسائل المختبرية أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج وأنه إذا
بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذ
يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين والمجلس إذ يقرر ذلك يوصي الأطباء
والوالدين بتقوى الله والتثبت في هذا الأمر.. والله ولي التوفيق.

أبيض

بيان توحيد الأهلة من عدمه

الحمد لله والصلاة على من لا نبي بعده.. أما بعد:

لقد درس المجمع الفقهي الإسلامي مسألة اختلاف المطالع في بناء الرؤية عليها فرأى أن الإسلام بني على أنه دين يسر وسماحة تقبله الفطرة السليمة والعقول المستقيمة لموافقته للمصالح. ففي مسألة الأهلة ذهب إلى إثباتها بالرؤية البصرية لا على اعتمادها على الحساب كما تشهد به الأدلة الشرعية القاطعة كما ذهب إلى اعتبار اختلاف المطالع لما في ذلك من التخفيف على المكلفين مع كونه هو الذي يقتضيه النظر الصحيح فما يدعيه القائلون من وجوب الاتحاد في يومي الصوم والإفطار مخالف لما جاء شرعاً وعقلاً. أما شرعاً فقد أورد أئمة الحديث حديث كريب وهو أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل علي شهر رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ثم ذكر الهلال فقال متى رأيت الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته؟ فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أو لا نكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا. هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (رواه مسلم في صحيحه).

وقد ترجم الإمام النووي على هذا الحديث في شرحه على مسلم بقوله: (باب بيان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا رأوا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم ولم يخرج عن هذا المنهج من أخرج هذا الحديث من أصحاب الكتب الستة أبي داود والترمذي والنسائي في تراجمهم له.

وناط الإسلام الصوم والإفطار بالرؤية البصرية دون غيرها لما جاء في

حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له. رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. فهذا الحديث علق الحكم بالسبب الذي هو الرؤية وقد توجد في بلد كمكة والمدينة ولا توجد في بلد آخر فقد يكون زمانها نهراً عند آخرين فكيف يؤمرون بالصيام أو الإفطار إفادة في بيان الأدلة في إثبات الأهلة. وقد قرر العلماء من كل المذاهب أن اختلاف المطالع هو المعتبر عند كثير فقد روى ابن عبد البر الإجماع على ألا تراعى الرؤية فيما تباعد من البلدان كخراسان من الأندلس أو لكل بلد حكم يخصه. وكثير من كتب أهل المذاهب الأربعة طافحة بذكر اعتبار اختلاف المطالع للأدلة القائمة من الشريعة بذلك وتطالعك الكتب الفقهية بما يشفي الغليل.

وأما عقلاً فاختلف المطالع لا اختلاف لأحد من العلماء فيه لأنه من الأمور المشاهدة التي يحكم بها العقل فقد توافق الشرع والعقل على ذلك فهما متفقان على بناء كثير من الأحكام على ذلك التي منها أوقات الصلاة ومراجعة الواقع تطالعنا بأن اختلاف المطالع من الأمور الواقعية. وعلى ضوء ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي أنه لا حاجة إلى الدعوة إلى توحيد الأهلة والأعياد في العالم الإسلامي لأن توحيدها لا يكفل وحدتهم كما يتوهمه كثير من المقترحين لتوحيد الأهلة والأعياد. وأن تترك قضية إثبات الهلال إلى دور الإفتاء والقضاء في الدول الإسلامية لأن ذلك أولى وأجدر بالمصلحة الإسلامية العامة وأن الذي يكفل توحيد الأمة وجمع كلمتها هو اتفاقهم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع شؤونهم. والله ولي التوفيق وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

العمل بالرؤية في إثبات الأهلة لا بالحساب الفلكي

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعد، أما بعد:

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع في دورته الرابعة المنعقدة بمقر الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الفترة ما بين السابع والسابع عشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٤٠١هـ. على صورة خطاب جمعية الدعوة الإسلامية في سنغافورة المؤرخ في ١٦ شوال ١٣٩٩هـ. الموافق ٨ أغسطس ١٩٧٩م الموجه لسعادة القائم بأعمال سفارة المملكة العربية السعودية هناك والذي يتضمن أنه حصل خلاف بين هذه الجمعية وبين المجلس الإسلامي في سنغافورة في بداية شهر رمضان ونهايته سنة ١٣٩٩هـ الموافق ١٩٧٩م حيث رأت الجمعية ابتداء شهر رمضان ونهايته على أساس الرؤية الشرعية وفقاً لعموم الأدلة الشرعية بينما رأى المجلس الإسلامي في سنغافورة ابتداء ونهاية رمضان المذكور بالحساب الفلكي معللاً ذلك بقوله (بالنسبة لدول منطقة آسيا حيث كانت سماؤها محجبة بالغمام وعلى وجه الخصوص سنغافورة فالأماكن لرؤية الهلال أكثرها محجوبة عن الرؤية وهذا يعتبر من المعذورات التي لا بد منها لذا يجب التقدير عن طريق الحساب).

وبعد أن قام أعضاء مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بدراسة وافية لهذا الموضوع على ضوء النصوص الشرعية قرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي تأييده لجمعية الدعوة الإسلامية فيما ذهبت إليه لوضوح الأدلة الشرعية في ذلك.

كما يقرر أنه بالنسبة لهذا الوضع الذي يوجد في أماكن مثل سنغافورة وبعض مناطق آسيا وغيرها، حيث تكون سماؤها محجوبة بما يمنع الرؤية فإن للمسلمين في تلك المناطق وما شابهها أن يأخذوا بمن يثقون به من البلاد الإسلامية التي تعتمد على الرؤية البصرية للهلال دون الحساب بأي

شكل من الأشكال عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين) وقوله صلى الله عليه وسلم (لاتصوموا حتى تروا الهلال أو تكمّلوا العدة ولا تفتروا حتى تروا الهلال أو تكمّلوا العدة) وما جاء في معناه من الأحاديث.

القرار الصادر عن هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في حكم مهرب ومروج المخدرات

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وآله وصحبه
أجمعين، وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته التاسعة والعشرين المنعقدة
بمدينة الرياض بتاريخ ١٤٠٧/٦/٩هـ وحتى ١٤٠٧/٦/٢٠هـ قد اطلع على
برقية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله -
ذات الرقم س/٨٠٣٣ وتاريخ ١٤٠٧/٦/١١هـ. والتي جاء فيها.

(نظراً لما للمخدرات من آثار سيئة. وحيث لاحظنا كثرة انتشارها في
الآونة الأخيرة، ولأن المصلحة العامة تقتضي إيجاد عقوبة رادعة لمن يقوم
بنشرها وإشاعتها، سواء عن طريق التهريب أو الترويج.. نرغب إليكم عرض
الموضوع على مجلس هيئة كبار العلماء بصفة عاجلة، وموافاتنا بما يتقرر).

وقد درس المجلس الموضوع، وناقشه من جميع جوانبه في أكثر من
جلسة وبعد المناقشة والتداول في الرأي واستعراض نتائج انتشار هذا الوباء
الخبث القتال تهريباً أو اتجاراً وترويجاً واستعمالاً المتمثلة في الآثار السيئة
على نفوس متعاطيها وحملها إياهم على ارتكاب جرائم الفتك وحوادث
السيارات والجري وراء أوهام تؤدي إلى ذلك وما تسببه من إيجاد طبقة من
المجرمين شأنهم العدوان وطبيعتهم الشراسة وانتهاك الحرمات وتجاوز
الأنظمة وإشاعة الفوضى لما تؤدي إليه بمتعاطيها من حالة من المرح والتهيج
واعتقاد أنه قادر على كل شيء فضلاً عن اتجاهه إلى اختراع أفكار وهمية
تحمله على ارتكاب الجريمة. كما أن لها أثراً ضاراً بالصحة العامة، وقد

تؤدي إلى الخلل في العقل والجنون نسأل الله العافية والسلامة لهذا كله.
فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: بالنسبة للمهرب للمخدرات فإن عقوبته القتل لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج فيمونها المروجين.

ثانياً: أما بالنسبة لمروج المخدرات فإن ما أصدره بشأنه في قراره رقم (٨٥) وتاريخ ١١/١١/١٤٠١ هـ كاف في الموضوع ونصه كما يلي: (الثاني: من يروجها سواء كان ذلك بطريق التصنيع أو الاستيراد بيعاً وشراءً أو إهداء ونحو ذلك من ضروب إشاعتها ونشرها، فإن كان ذلك للمرة الأولى فيعزز تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة المالية أو بها جميعاً حسبما يقتضيه النظر القضائي وإن تكرر منه ذلك فيعزز بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان ذلك بالقتل لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين في الأرض وممن تأصل الإجرام في نفوسهم، وقد قرر المحققون من أهل العلم أن القتل ضرب من التعزيز قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى (ومن لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل قتل مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين الداعي للبدع في الدين) إلى أن قال (وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتل رجل تعمّد الكذب عليه. وسأله ابن الديكمي على من لم ينته عن شرب الخمر فقال من لم ينته عنها فاقتلوه وفي موضع آخر قال رحمه الله في تعليل القتل تعزيراً ما نصه: (وهذا لأن المفسد كالصائل وإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل) ١ هـ.

ثالثاً: يرى المجلس أنه لا بد قبل إيقاع أي من تلك العقوبات المشار إليها في فقرتي (أولاً، وثانياً) من هذا القرار.. من استكمال الإجراءات الثبوتية اللازمة من جهة المحاكم الشرعية وهيئات التمييز ومجلس القضاء الأعلى براءة للذمة واحتياطاً للأنفس.

رابعاً: لابد من إعلان هذه العقوبات عن طريق وسائل الإعلام قبل تنفيذها إعداراً وإنذاراً.

هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

هيئة كبار العلماء

[رئيس الدورة]
إبراهيم بن محمد آل الشيخ

[توقيع] عبد العزيز بن عبد الله بن باز	[توقيع] عبد الرزاق عفيفي	[توقيع] عبد العزيز صالح
[توقيع] عبد الله خياط	[توقيع] سليمان بن عبيد	[توقيع] محمد بن جبر
[توقيع] راشد بن خنين	[توقيع] عبد المجيد حسن	[توقيع] صالح بن منصور
[توقيع] عبد الله بن غديان	[توقيع] صالح اللحيدان	[توقيع] عبد الله بن منيع

أبيض



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

نصف سنوية

يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الثامن



الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م

الطبعة الرابعة: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

المراسلات

المجمع الفقهي الإسلامي

ص.ب: ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف: ٥٦٠١٢٧٦

فاكس: ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني:

البحوث المنشورة تعبر عن رأي كاتبها

إن الرسالة الإسلامية كما نعرف جميعاً هي أن نعبد الله وحده لا شريك له وأن نتبع ما أنزله على رسوله الكريم في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأن نسير على هدي سنن نبيه الأمين صلوات الله وسلامه عليه.. هذه الرسالة السماوية جاءت تصحيحاً لمسار الإنسانية إلى ما فيه صلاح أمرها، كما أنها تحض المؤمنين على التعاون والتضامن، وإنكار الذات ونبذ الخلافات، وتحثهم على توحيد الكلمة وضم الصفوف في تماسك وتعاضد امتثالاً لقول الرسول الكريم: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر، ونتناصح فيما بيننا، ونتعاون على كل ما فيه الخير لديننا ودنيانا».

فهد بن عبدالعزيز

الفهرس

الصفحة

الموضوع

١٣	الدكتور أحمد محمد علي	تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة ونائب رئيس المجمع الفقهي
١٧	الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز	الافتتاحية لسماحة رئيس المجمع الفقهي مفتي عام المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارات البحوث والإفتاء
٣٩	الدكتور أحمد محمد المقري	أسباب اختلاف الفقهاء لفضيلة مدير المجمع الفقهي - سابقاً -
٦٩	لسعادة الدكتور وهبة الزحيلي	خطابات الضمان
٩٣	لسعادة الشيخ صالح العود	علم أصول الفقه
١١٩	لسعادة الدكتور الحسيني سليمان جاد	المعاملة على الأرض والشجر معاً في الفقه الإسلامي
١٧٣	لسعادة الدكتور محمد علي البار	التشريح علومه وأحكامه
١٩٧	لسعادة الأستاذ كمال الدين بكرو - الجزء الثاني	مدى ما يملك الإنسان من جسمه
٢٥٥	لسعادة الدكتور السيد محمد علي البار	الرعاية الصحية في الإسلام
٢٦٣	لسعادة الأستاذ حسني شيخ عثمان - الجزء الثاني	الأسماء والتسمية
٢١٧	مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي	

تقديم
لمعالي الأمين العام للرابطة
الدكتور أحمد محمد علي

تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة الدكتور أحمد محمد علي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين
والآخرين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن من أعظم القربات إلى الله تبارك وتعالى التفقه في الدين ونشر
الأحكام الفقهية وبثها بين الناس حتى يكونوا على بينة من أمرهم في
عباداتهم ومعاملاتهم تطبيقاً لقول رسول الله ﷺ «من يرد الله به خيراً يفقهه
في الدين».

ولقد حث القرآن الكريم المؤمنين على التفقه في الدين قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا
نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وأحياء هذه الشريعة السمحة وبث نورها ونشر عبيرها إنما يتم بإحياء
تراثها وإبراز كنوزها وتعلمها لمن هو أهل لها.

بهذا المنهاج السديد والطريق الأمثل قام علماء الأمة الإسلامية سلفاً
وخلفاً بأدلين جهدهم مستفرعين وسعهم في البحث والتأليف والتعليم وهم
بذلك إنما يؤدون الأمانة، وينصحون الأمة ولقد وفوا بالميثاق الذي أخذه الله
على أهل العلم بأن يبينوه ولا يكتموا.

وتحقيقاً لأهداف المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي فقد
صدر سبعة أعداد من مجلته الفقهية التي تعنى بنشر البحوث التي تعالج
مسائل العصر، ومتابعة لجهوده المتواصلة في خدمة مختلف القضايا
الإسلامية المعاصرة التي تهم المسلمين.

يسر المجمع الفقهي الإسلامي أن يقدم إلى القاريء الكريم العدد الثامن

من مجلته الفقهية التي تضم عدداً من البحوث القيمة التي أسهم في إعدادها نخبة من خيرة علماء العالم الإسلامي بغية الوصول إلى حلول لعدد من المشكلات الاجتماعية، والصحية والاقتصادية في ضوء الإسلام، ولا يفوتني أن أنوه بالدعم السخي من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز حفظه الله وحكومته الرشيدة لرابطة العالم الإسلامي ومؤسساتها، كما أشكر أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين أسمهموا بكلماتهم وبحوثهم في هذه المجلة راجياً لهم مزيداً من التوفيق والسداد كما لا يفوتني أن أشكر القائمين على المجلة سائلاً الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

الدكتور: أحمد محمد علي

الافتتاحية الأخلاق الإسلامية

سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز
مفتي عام المملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

الأخلاق الإسلامية (٥)

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلاة والسلام على عبده ورسوله وخليفه وأمينه على وحيه نبينا وإمامنا وسيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه ومن سلك سبيله واهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أما بعد :

فإن موضوع هذه الكلمة هو بيان الأخلاق الإسلامية التي ينبغي لكل مؤمن ولكل مؤمنة التخلق بها والاستقامة عليها حتى الموت وما ذاك إلا لأن الله سبحانه خلق الثقلين لعبادته ووعدهم عليها أحسن الجزاء إذا استقاموا عليها وأعد لأوليائه المستقيمين على الأخلاق التي أمر بها ودعا إليها الجنة والكرامة مع التوفيق في الدنيا والإعانة على الخير وأعد لمن حاد عنها واستكبر عنها دار الهوان وهي النار وبئس المصير نسأل الله العافية.

والأخلاق الإسلامية هي التي أمر الله بها في كتابه العظيم أو أمر بها رسوله الكريم محمد عليه الصلاة والسلام أو مدح أهلها وأثنى عليهم ووعدهم عليها الأجر العظيم والفوز الكبير ومنها الأخلاق التي وعد الرب عز وجل أو الرسول ﷺ من تركها وهجرها الجزاء الحسن فإن ترك المذموم من الخلق الممدوح، ففعل المأمورات وترك المحظورات هو جماع الأخلاق التي أمر الله بها ودعا إليها أو أمر بها الرسول ﷺ ودعا إليها أو مدح أهلها وهذه هي العبادة التي خلق لها الثقلان في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والمعنى يعبدونه سبحانه وتعالى بفعل المأمور من صلاة وصوم وأعظم ذلك توحيده والإخلاص له وترك المحظور الذي نهى عنه وأعظم ذلك الشرك بالله ودعوة غيره معه وسائر أنواع الكفر والضلال وهذه الأخلاق التي هي فعل المأمور وترك المحظور هي التي بعث

الله بها الرسل جميعاً عليهم الصلاة والسلام من عهد آدم أول رسول أرسل إلى أهل الأرض وعهد نوح الذي هو أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض بعد أن وقع فيهم الشرك إلى آخرهم إلى خاتمهم وأفضلهم محمد بن عبدالله عليه الصلاة والسلام فأبيننا آدم عليه الصلاة والسلام رسول أرسل لأهل الأرض ونبي كريم شرع الله له التوحيد وشرع له شرائع وسار عليها هو وذريته حتى وقع الشرك في قوم نوح فأرسل الله نوحاً إلى أهل الأرض وهو أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض بعدما وقع الشرك فيهم فدعا إلى توحيد الله وأنكر الشرك بالله وأقام في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً يدعوهم إلى توحيد الله وطاعته وترك الإشراك ومعصيته ثم بعث الله الرسل عليهم الصلاة والسلام بعد ذلك كلهم يدعوهم إلى توحيد الله وطاعته وترك ما نهى عنه سبحانه وتعالى كما قال عز وجل: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] ثم ختمهم جميعاً بأفضلهم وإمامهم نبينا محمد عليه الصلاة والسلام فهو خاتم الأنبياء وخاتم المرسلين ليس بعده نبي ولا رسول كما قال الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] وخاتم النبيين هو خاتم المرسلين لأن كل رسول نبي ولا ينعكس فكل رسول نبي وليس كل نبي رسول وخاتم النبيين هو خاتم المرسلين عليهم الصلاة والسلام والدعوة التي دعا إليها هي الدعوة التي دعا إليها إخوانه المرسلون وهي توحيد الله عز وجل والإخلاص له وفعل ما أمر به سبحانه من الطاعات وترك ما نهى عنه من المعاصي، وهذه الأخلاق بينها الله في كتابه العظيم وبينها الرسول عليه الصلاة والسلام. بينها في القرآن الكريم في غالب سور القرآن بينها أمراً بها وداعياً إليها ومثيلاً على أهلها ومحذراً من

أضدادها من الإشراك بالله وسائر المعاصي. والله سبحانه بعث رسوله عليه الصلاة والسلام يدعو إلى ذلك كما في الحديث الصحيح وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق» وفي اللفظ الآخر «لأتمم مكارم الأخلاق» فبعثه الله ليدعو الناس لمكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال وأساسها توحيد الله والإخلاص له هذا هو أصل الأخلاق الكريمة وأساسها وأعظمها وأوجبها وهو توحيد الله والإخلاص له وترك الإشراك به ثم يلي ذلك الصلوات الخمس فهي أعظم الأخلاق وأهمها بعد التوحيد وترك الإشراك بالله سبحانه وتعالى، وقد وصف الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بأنه على خلق عظيم فقال جل وعلا: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وخلقته ﷺ هو اتباع القرآن والسير على منهج القرآن فعلاً للأوامر وتركاً للنواهي هذا هو خلقه عليه الصلاة والسلام كما قالت أم المؤمنين رضي الله عنها عائشة لما سئلت عن خلق النبي ﷺ قالت كان خلقه القرآن والمعنى: أنه كان يعمل بأوامر القرآن وينتهي عن نواهي القرآن ويسير على المنهج الذي رسمه القرآن - عليه الصلاة والسلام - فهذا هو الحق العظيم الذي أعطاه الله نبيه ﷺ وهو الامتثال لأوامر الله وترك نواهيهِ والاستقامة على الأخلاق والأعمال التي يحبها ويرضاها سبحانه وتعالى ومن تدبر القرآن الكريم وأعتى به وأكثر من تلاوته يريد فهم هذه الأخلاق ويريد العلم بها وجد ذلك؛ يقول سبحانه وتعالى في كتابه العظيم: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٩] ويقول سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤] ويقول عز وجل: ﴿وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٥] ويقول سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ

شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبَشَّرَ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿[النحل: ٨٩]﴾ فهذا الكتاب العظيم فيه بيان الأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة وبيان الأخلاق الذميمة والأعمال السيئة ليحذرها المؤمن ويحذرها اخوانه المسلمين وليحذر أعمال الكافرين والمنافقين والفجار والمجرمين لأن الله سبحانه بينها ليحذرها عباده المؤمنون كما بين الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ليأخذ بها المؤمنون وليستقيموا عليها فعليها جميعاً رجالاً ونساء أن نتدبر كتاب الله وأن نتعقله في جميع الأوقات ليلاً ونهاراً حتى نعرف هذه الصفات وهذه الأخلاق التي يحبها سبحانه ويرضاها وحتى نعرف الصفات والأخلاق التي يذمها ويعيبها وينهي عنها والرسول ﷺ بعثه الله مبيناً في أعماله وأقواله وسيرته الحميدة كل ما يحبه الله ويرضاه وناهياً عن كل ما يبغضه ويباعد عن رحمته، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤] فهو عليه الصلاة والسلام يبين لنا الأخلاق والصفات التي يرضاها ربنا والتي أمر بها سبحانه وتعالى ويبين لنا أيضاً بتفسيره وسنته ما قد يخفى علينا من الأخلاق والأعمال التي ذمها وعابها سبحانه وتعالى ومن ذلك ما بينه سبحانه في سورة الفاتحة، فإنه أنزلها ليستقيم عليها المؤمنون ويعملوا بمقتضاها وهي أم القرآن علمهم كيف يحمدونه ويثنون عليه ويطلبون منه الهداية سبحانه وتعالى وهذه من الأخلاق العظيمة أن تكثر الشاء على ربك وتحمده وأن تعترف بأنك عبده وأنه معبودك الحق وأنه المستعان هذا من الأخلاق العظيمة وأن تطلب منه الهداية والتوفيق.

قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) ﴿[الفاتحة: ١ - ٤]﴾ تعليماً لعباده

سبحانه أن يشئوا عليه بهذه الأسماء العظيمة ويقول بعد هذا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ٥ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾ [الفاتحة: ٥-٧].

وقال جل وعلا لنبيه ﷺ قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين يعني الفاتحة سماها صلاة لأنها ركن الصلاة فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي. وإذا قال: الرحمن الرحيم، قال الله: أتتى عليّ عبدي، وإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله: مجدني عبدي «لأن التمجيد كثرة الشاء» وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال الله سبحانه: هذا بيني وبين عبدي ولعبيدي ماسأل.

﴿فإياك نعبد﴾ حق الله ﴿وإياك نستعين﴾ حاجة العبد، مطلوبه أن يستعين بربه لأنه المستعان سبحانه وتعالى المالك لكل شيء جل وعلا القادر على كل شيء يستعين به العبد في عبادته وطاعته وترك معصيته ويستعين به أيضاً في أموره الخاصة من أمور الدنيا كما في حديث ابن عباس: (فإذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله) فربك هو المستعان وهو المعبود بالحق فيعلمك سبحانه أن تقول إياك نعبد وإياك نستعين هذا بينك وبين ربك ﴿إياك نعبد﴾ حقه عليك ﴿وإياك نستعين﴾ حاجتك إليه تستعين بربك على أمر دينك ودنياك.

فعبادته وحده هي أعظم الأخلاق أن تعبده وحده وتخصه بالعبادة لاتعبد معه ملكاً ولا نبياً ولا ولياً ولا صنماً ولا شجراً ولا كوكباً ولا غير ذلك تعبده وحده سبحانه وتعالى كما قال عز وجل: ﴿وَالْهَكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣] وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءُ﴾ [البينة: ٥] وهو المعبود بالحق جل وعلا، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ذَلِكَ بَأْسَ

اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴿٦٢﴾ [الحج: ٦٢] وهذه العبادة هي أعظم الواجبات وأعظم الحقوق وأعظم الأخلاق أن تعبده وحده أينما كنت في الشدة والرخاء في الصحة والمرض في السفر والإقامة حتى تلقى ربك لا تُصلِّ إلا له ولا تدع إلا إياه ولا تستغيث إلا به ولا تذبح إلا له ولا تنذر إلا له ولا تتصدق إلا له تقصد أعمالك كلها وجهه سبحانه وتعالى دون كل من سواه لأن العبادات كلها يجب أن تكون لله وحده، كما قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] وقال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وكل العبادات التي أمر الله بها وشرعها لنا يجب أن تكون لله وحده فلا يستغاث بالأموات ولا ينذر لهم ولا يطلب منهم النصر على الأعداء ولا شفاء المرضى ولا يطلب من الأنبياء ولا من الكواكب ولا من الملائكة ولا من الجن ولا من غير ذلك، كل هذا يختص بالله وحده فهو الذي يُدعى ويُرجى ويُسأل سبحانه وتعالى أما المخلوق الحي فلا بأس أن يسأل فيما يقدر عليه فيما يجيزه شرع الله المطهر بينك وبينه كما قال الله في قصة موسى: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: ١٥].

وقال تعالى: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: ٢١] فلا بأس في الأشياء الحسية الدنيوية أن تخشى اللص والسراق فتغلق بابك أو تجعل عليه حراسة خوفاً من شرهم، كما قال تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ﴾ [القصص: ٢١] خرج من مصر خائفاً يترقب من شر الفراعنة وهذا من الأسباب الحسية التي شرعها الله لعباده وهكذا قول الله تعالى: ﴿فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ﴾ [القصص: ١٥] والمعنى أنه استغاثه الإسرائيلي على القبطي فأغاثه موسى لأنه حي موجود قادر على المطلوب فإذا قلت لصاحبك: يا فلان أعني على إصلاح سيارتي، وهو حاضر يسمعك فلا بأس بذلك فليس هذا من العبادة، وهكذا لو قلت يا أخي

أقرضني كذا وكذا من المال ساعدني على بناء هذا البيت وهو من خواص إخوانك القادرين تطلب منه المساعدة في شيء يقدر عليه فهذا ليس من العبادة أيضاً ولا بأس به في الحدود الشرعية، أما أن تأتي لميت فتقول: يا فلان أو ياسيدي فلان انصرتي أو اشف مريضتي أو نحو ذلك فهذا شرك أكبر أو تطلب من الجن أن يغيثوك ويمنعوك من عدوك أو تطلب من الملائكة أو من الأنبياء الذين قد ماتوا فهذا من الشرك الأكبر أو تدعو الشمس أو القمر أو النجوم وتسألها النصر أو الغوث على الأعداء وما أشبه ذلك فكل هذا من الشرك الأكبر المخالف لما بينه الله في قوله سبحانه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وهذا هو توحيد الله وهذا هو الخلق العظيم خلق الرسل وأتباعهم توحيد الله والإخلاص له دون كل ما سواه سبحانه وتعالى وهكذا طلب الهداية تطلب من ربك الهداية فأنت في حاجة إلى الهداية لو كنت أتقى الناس ولو كنت أعلم الناس أنت في حاجة إلى الهداية حتى تموت ولهذا علمنا سبحانه في الفتاح أن نقول في كل ركعة ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم﴾ وكان النبي ﷺ وهو أعلم الناس وأكمل الناس هداية عليه الصلاة والسلام ومع هذا يقول في استفتاحه في الصلاة: «اللهم رب جبريل وميكائيل واسرافيل فاطر السموات عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراطك المستقيم» يطلب من ربه الهداية وهو سيد ولد آدم فهده الله وأعطاه كل خير ومع هذا يطلب من ربه الهداية فإننا كلنا في حاجة إلى الهداية العالم والمتعلم والعامة والخاصة والرجال والنساء كلنا في حاجة إلى الهداية ولهذا شرع الله لنا أن نقول: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ والمعنى دلنا على الخير وأرشدنا إليه وثبتنا عليه ﴿الصراط المستقيم﴾ هو دين الله وهو القرآن والسنة يعني ما دل عليه كتاب

الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام فهذا هو الصراط المستقيم وهو الإسلام وهو الإيمان والبر والتقوى وهو دين الله، تطلب من ربك الهداية لهذا الصراط أن تستقيم عليه وأن يثبتك عليه حتى تموت وأنت على هذا الصراط وهو صراط المنعم عليهم من الرسل وأتباعهم وهو الصراط الذي استقاموا عليه وساروا عليه قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩] ثم يقول تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ والمعنى أنك تسأله أن يجنبك طريق هؤلاء المغضوب عليهم والضالين، المغضوب عليهم هم الذين عرفوا الحق ولم يعملوا به وهم اليهود وأشباههم، والضالون هم الجهال الذين يتعبدون على غير علم وهم النصارى وأشباههم، تسأل الله أن يجنبك طريق هؤلاء وهؤلاء وأن يهديك طريق المنعم عليهم وهم الرسل وأتباعهم أهل العلم والعمل الذين عرفوا الحق وعملوا به هؤلاء هم أهل الصراط المستقيم، تسأل الله أن يهديك طريقهم وأن يمنحك العلم النافع والعمل الصالح حتى تستقيم وهذا كله من الأخلاق العظيمة، وقال سبحانه وتعالى في أول سورة البقرة: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [٢] وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [٤] أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٢ - ٥] هذه من الأخلاق الفاضلة أيضاً من أخلاق المؤمنين للإقامة للصلاة والإيمان بالله ورسوله والإيمان بالآخرة والإيقان بها والإيمان بالرسول الماضي وما أنزل عليهم كل هذا من الأخلاق العظيمة ومنها الإنفاق والجود والكرم كل هذا من الأخلاق العظيمة وهكذا يقول سبحانه في سورة البقرة: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ

وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ
وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٣٠﴾ [البقرة:
١٧٧] هذه أيضاً من صفات الأخيار وهذه من الأخلاق العظيمة التي مدحها
الله وأخبر سبحانه أن أهلها هم الصادقون المتقون فعليك بهذه الأخلاق
استقم عليها، وهكذا في سورة آل عمران في أثناها يقول جلا وعلا: ﴿يَا
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٣٠) وَاتَّقُوا
النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾
وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾
[آل عمران: ١٣٠ - ١٣٣].

اسمع ما مدحهم الله به من الأخلاق، واستقم عليها، ثم قال سبحانه في
وصف المتقين: ﴿الَّذِينَ يَبْقُونَ فِي السَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ
النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] هذه من أخلاقهم العظيمة من
أخلاق المتقين ومنها ما ذكره الله سبحانه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ
ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٣٥] والفاحشة هي
المعصية هذه من أخلاقهم العظيمة التوبة والاستغفار من جميع المعاصي ثم
قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٣٥] فليس
هناك غافر إلا الله جل وعلا فهو سبحانه الذي يغفر الذنوب يقبل التوبة ثم
قال جل وعلا: ﴿وَلَمْ يَصِرُوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٥]
والمعنى أنهم لم يقيموا على المعاصي بل تابوا وأقلعوا منها خوفاً من الله
سبحانه وتعظيماً له هذه من أخلاقهم العظيمة أخلاق أهل الإيمان: ﴿أُولَئِكَ
جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ
الْعَامِلِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٦] هذا هو جزاء التائبين الصادقين، فالمؤمنون

والمؤمنات هذه أخلاقهم: التقوى لله والاستقامة على هذا الدين والإنفاق في السراء والضراء والشدة والرخاء، ولو بدرهم واحد كما قال النبي ﷺ: «اتقوا النار ولو بشق تمرة» وفي سورة براءة ذكر سبحانه أيضاً جملة من أخلاقهم وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١] هذه من أخلاق أهل الإيمان الرجال والنساء بعضهم أولياء بعض والأولياء فيما بينهم من أخلاقهم المحبة والتواصي بالخير والتعاون على البر والتقوى فلا يغتاب بعضهم بعضاً ولا ينم عليه ولا يشهد عليه بالزور ولا يظلمه هكذا المؤمنون والمؤمنات، أولياء ليسوا متباغضين ولا متحاسدين ولا متشاحنين ولا يكذب بعضهم على بعض ولا يغتابه لا ينم عليه ولا يشهد عليه بالزور ولا يظلمه في قول ولا عمل ولا دم ولا مال ولا يفشه في معاملة ولا يخونه في جميع الأحوال ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ هكذا أينما كانوا يأمرُونَ بالمعروف وينهون عن المنكر بالأسلوب الحسن وبالطريقة الحميدة وبالعلم والبصيرة كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨] فهم يأمرُونَ عن بصيرة وينهون عن بصيرة والمعروف ما أمر الله به ورسوله والمنكر ما أنكره الله ورسوله ونهى عنه هكذا المؤمنون والمؤمنات إذا رأوا من بعض إخوانهم تقصيراً في طاعة الله أمروهم بمعروف وإن رأوهم يتخلفون عن الصلاة في الجماعة قالوا لهم: اتقوا الله وحافظوا على الجماعة فهي مفروضة عليكم ولا تشبهوا بالمنافقين، وهكذا لو رأيته يتعاطى الريا نصحته لله أو رأيته يجالس من ليس من الطيبين تنصحه وتذكره بالله (فالْمُؤْمِنُ مَرَأةٌ أَخِيهِ الْمُؤْمِنُ) كما جاء ذلك في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ هذه من صفات المؤمنين وأخلاقهم دعاة إلى الله ناصحون لله

ولعباده يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر لكن بالأساليب الطيبة لا بالعنف حتى يُقبل منهم الحق وحتى يستفيدوا ويستفاد منهم قال الله تعالى في كتابه العظيم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقال سبحانه تعالى في دعوة الكفار: ﴿وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦] وهم اليهود والنصارى ﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ فمن ظلم يعامل بما يستحق، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] هكذا المؤمن من أخلاقه العظيمة الدعوة بالتي هي أحسن ويجادل بالتي هي أحسن يرفق بالناس يقول النبي ﷺ (إن الله يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف) ويقول عليه الصلاة والسلام: (إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه) ويقول أيضاً عليه الصلاة والسلام: (من يحرم الرفق يحرم الخير كله) فلا بد من صبر ولا بد من حلم ولا بد من رفق في أمرك ونهيك ودعوتك يقول سبحانه وتعالى في آخر سورة التوبة لما ذكر المجاهدين قال في وصفهم: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٢] هذه أخلاق أهل الإيمان قبلها يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِداً عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١] ثم ذكر صفاتهم فقال: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١٢] هذه صفات الأخيار من أهل الإيمان والجهاد وقال سبحانه في سورة يونس عليه الصلاة والسلام: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] ثم بينهم فقال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا

وَكَاُنُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ [يونس: ٦٣] هؤلاء أولياء الله إذا أردت أن تصير منهم فعليك بهذا الخلق العظيم وهو الإيمان الصادق بالله ورسوله وبكل ما أخبر الله به ورسوله والتقوى بطاعة الأوامر وترك النواهي فمن تخلق بهذا الخلق فهو من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهم ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ والمعنى أنهم آمنوا بالقلوب وصدقوا بالأقوال والأعمال فهؤلاء هم أولياء لله الذين آمنوا بأن الله هو الواحد المستحق للعبادة وصدقوا ذلك بالعمل وحدوا الله وخصوه بالعبادة وتركوا الإشراك به وعرفوا أن الله أوجب الصلاة فصلوا وحافظوا عليها في الجماعة وعرفوا الزكاة فأدوا الزكاة وأنها فريضة وهكذا عرفوا الصوم وأنه من أخلاق المؤمنين فريضة فصاموا رمضان عرفوا الحج فأدوه كما أمر الله وعرفوا الجهاد فجاهدوا وهكذا عرفوا المحارم فاجتنبوها وحذروها مثل الزنا وعقوق الوالدين وشرب المسكر والربا وأكل مال اليتامى وغير هذه المحرمات عرفوها واجتنبوها طاعة لله وتعظيماً له ورغبة فيما عنده سبحانه وتعالى هكذا المؤمنون الصادقون والمؤمنات الصادقات، وقال سبحانه في سورة المؤمنون: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ٥ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ٦ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ٧ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ٨ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ١٠ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ١١﴾ [المؤمنون ١ - ١١] هذه أخلاق المؤمنين في كل مكان وزمان يذكرها سبحانه ليعلمها العباد ويستقيموا عليها ويحفظوها ومعنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ أي فازوا ووظفروا بكل خير وحصلوا على كل خير ثم ذكر صفاتهم فقال: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ بدأ

بالخشوع في الصلاة لعظم شأنه وشأن الصلاة فإذا دخلت في الصلاة فاخشع فيها لربك واطمئن أقبل عليها بقلبك وبدنك حتى تكتب لك كاملة ويحصل لك الأجر العظيم إياك والوسوسة وقت الصلاة وإياك والخوض هاهنا وهاهنا بالأفكار والهواجس أقبل على صلاة واخشع فيها لربك واجمع عليها بقلبك تفلح غاية الفلاح ثم قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ والمعنى أنهم يعرضون عن كل باطل وقد فسر اللغو بالشرك وبالمعاصي وبكل مالا خير فيه فالمؤمن في صلاته يجتنب ذلك كله، ثم قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ والزكاة تشمل زكاة المال وزكاة النفس وهكذا فالمؤمن يزكي نفسه بطاعة الله ورسوله ويزكي ماله بأداء الحق الذي عليه، ثم قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ فالمؤمن حافظ فرجه إلا من زوجته أو سريته وهي ملك يمينه وهكذا المؤمنة تحفظ فرجها إلا من زوجها أو سيدها وهو مالکها إذا كان لها سيد مالک فمن فعل الزنا أو لوط أو أتى المرأة في دبرها أو في حالة الحيض أو النفاس أو تعاطى العادة السرية - وهي الاستمناء- ولم يحفظ فرجه صار عادياً أي ظالماً فالمؤمن يأتي زوجته في قُبُلها في غير الحيض والنفاس وفي غير الإحرام بل في الوقت الذي أباح الله له أن يأتيها فيه ثم قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨] هكذا المؤمن والمؤمنة يحفظ الأمانة ويؤديها ولا يخونها أبداً عملاً بهذه الآية وبقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] فلا بد من أداء الأمانة ورعايتها وقد عظم الله شأنها فقال سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾

[الأحزاب : ٧٢] فالأمانة أمرها عظيم والأمانة أمانتان أمانة الله وأمانة العباد فعليك أن تؤدي أمانة الله من صلاة وصوم وغير ذلك من الفرائض على الوجه الذي شرعه الله وعليك أن تؤدي أمانات الناس من ودائع ورهون وعواري وغير ذلك فعليك أن تؤدي الأمانتين وترعاهما بكل صدق وبكل حرص وبكل عناية، وقال سبحانه في سورة المعارج: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ﴾ [المعارج : ٣٣] والمعنى أنهم لا يزيدون عليها ولا ينقصون بل يودون الشهادة كما أمر الله بدون زيادة ولا نقصان ولا كتمان عملاً بهدى الله وبقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة : ٢٨٣] والشهادة بالنزور من أكبر الكبائر فالمؤمن والمؤمنة يشهدان بالحق الذي عندهما لا يزيدان ولا ينقصان ولا يكتمان الشهادة بل يؤديانها كما حفظا وكما رأيا وكما سمعا ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [المؤمنون : ٩] وهكذا المؤمنون والمؤمنات يحافظون على الصلاة ويؤدونها في وقتها كذلك وكل ماتقدم من الأخلاق التي أمر الله بذلك بها يجب على كل مؤمن ومؤمنة مراعاتها والمحافظة عليها وقد وعدهم الله سبحانه على ذلك بالفردوس الأعلى في دار النعيم في قوله سبحانه في خاتمة الآيات: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ [١٠] الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدُوسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١﴾ [المؤمنون : ١٠، ١١] ويقول سبحانه في سورة الحجرات: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات : ١٥] فمن أخلاق المؤمنين والمؤمنات الصدق واليقين الكامل في إيمانهم بالله ورسوله وبكل ما أخبر الله به ورسوله والجهاد في سبيل الله بالمال والنفس وقال سبحانه في سورة الاحزاب: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ

وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ [الأحزاب - ٣٥] هذه الصفات هي صفات المؤمنين والمؤمنات وأخلاقهم ذكرها الله سبحانه في هذه الآية ترغيباً فيها وحثاً عليها وهي عشر صفات لأهل الإيمان من الرجال والنساء فقال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾ وهم الذين دخلوا في الإسلام ووجدوا الله وانقادوا لشرعه واعتقدوا الإسلام ودانوا به ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ يعني أنهم مع خضوعهم لله مجاهراً هم مؤمنون أيضاً بالقلوب ومصدقون لا كالمنافقين ﴿وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ﴾ القنوت دوام الطاعة يعني أنهم مع إسلامهم وإيمانهم استقاموا على طاعة الله ورسوله ﴿وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ﴾ والمعنى أنهم صابرون على طاعة الله وعلى ترك معصيته رجالاً ونساءً ولا شك أن الصبر من أخلاق المؤمنين والمؤمنات فهم صابرون على الطاعة وصابرين عن المعصية وصابرون على المصائب وهذه أنواع الصبر فمن استكملها استكمل دينه، وقوله: ﴿وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ﴾ والمعنى أنهم خاشعون في طاعة الله ورسوله فهم يؤدون صلواتهم في خشوع وخضوع وطمأنينة وهم مع ذلك متواضعون في جميع أعمالهم غير متكبرين ولا فخرين عملاً بهذه الآية الكريمة وبالحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَى أَنْ تَوَضَّعُوا حَتَّى لَا يَبْغَى أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ وَلَا يَفْخِرَ أَحَدٌ عَلَى أَحَدٍ» رواه الإمام في صحيحه ﴿وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ﴾ يعني أنهم مجتهدون في الصدقة والإحسان بالمال والنفس والجاه يتصدقون بكل ما يستطيعون حسب الطاقة، ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ﴾ كذلك فالصوم من أعظم الطاعات ومن أخلاق المؤمنين والمؤمنات وصوم رمضان هو أحد أركان الإسلام ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾ المعنى أنهم يحفظونها عن الزنا وعن كل ما حرم الله ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ هذه من صفاتهم وأخلاقهم العظيمة فعليك يا عبد الله

وعليك يا أمة الله العناية بهذه الأخلاق العظيمة التي أثنى الله على أهلها وأعد لهم المغفرة والأجر العظيم وقال سبحانه في سورة الذاريات: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (١٥) أَخْذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ ﴿١٦﴾ كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴿١٧﴾ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿١٨﴾ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿١٩﴾ [الذاريات: ١٥ - ١٩] هذه الصفات من أخلاق المتقين العظيمة: التهجد بالليل والاستغفار في السحر والصدقة للسائل والمحروم وهو الفقير.

وقال تعالى في سورة الحديد: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: ٧] هذه أيضاً من أخلاقهم العظيمة: الإنفاق مما جعلهم مستخلفين فيه حسب الطاقة وقد وعدهم الله على ذلك بالأجر الكبير فعليك يا عبد الله وعليك يا أمة التخلق بهذه الأخلاق العظيمة، ويقول سبحانه في سورة الملك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الملك: ١٢] فالخشية لله أمرها عظيم وعاقبتها حميدة، يقول النبي ﷺ: «أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له» فلا بد من خوف الله وخشيته مع رجائه وحسن الظن به في جميع الأحوال حتى يؤدي المؤمن والمؤمنة ما أوجب الله ويدع ما حرم الله عن إيمان بالله سبحانه وخوف منه ورجاء لفضله وهذه الصفات من أعظم الأخلاق وأهمها وأنفعها للعبد في دينه ودنياه وهي أن يخشى الله ويراضيه ويرجو فضله وإحسانه مع القيام بحقه وترك معصيته أينما كان ولقد صدق من قال:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا.

فالأخلاق التي شرعها الله لعباده وأمرهم بها هي أسباب سعادة الأمة ورفقها وبقاء حكمها ودولتها يقول آخر:

وليس بعامر بنيان قوم إذ أخلاقهم كانت خرابا

ومما ذكره الله سبحانه وتعالى من صفات أهل الإيمان وأخلاقهم يعلم أن الأمة لاستتقيم إلا بهذه الأخلاق ولا تقوم دولتهم إلا بهذه الأخلاق فلا بد من التواصي بهذه الأخلاق من الدولة والأمة حتى ينصرهم الله ويعينهم على عدوهم وحتى يحفظ عليهم دينهم ودنياهم وأخلاقهم وصحتهم وملكهم وقهرهم لأعدائهم فالأخلاق التي شرعها الله ودعا إليها وبعث بها رسوله ﷺ إذا استقامت عليها الأمة حاكماً ومحكوماً كتب الله لهم النصر وأيدهم بروح منه ونصرهم على أعدائهم كما جرى لسلفنا الصالح في عهد النبي ﷺ وبعده فقد نصرهم الله على عدوهم مع قلة عددهم وعدتهم وفتح عليهم الفتوحات العظيمة وأيدهم بنصر من عنده كما وعدهم سبحانه بذلك في قوله عز وجل: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ] [الحج: ٤٠، ٤١] وفي قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَصَرَّوْا اللَّهُ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧] هكذا حصل لهم النصر لما استقاموا على الأخلاق العظيمة التي مدحها الله وأمر بها لما استقاموا وتواصوا بها نصرهم الله وملكوا غالب الدنيا وقهروا العالم وأدت لهم الجزية اليهود والنصارى والمجوس وأدى الخراج لهم آخرون من الكفار حتى ملك الصين، إذا بلغت الدولة إلى هناك إلى أقصى المشرق وإلى أقصى المغرب: فمنهم من أدى الخراج ومنهم من أدى الجزية ومنهم من دخل في دين الله بسبب قوة المؤمنين وأخلاقهم العظيمة التي مدحها الله وأوصاهم بها فلما قام بها ولاتهم وأمرائهم وعامتهم وعلماؤهم استقام لهم الأمر وخافهم عدوهم ونصرهم الله عليه وفتحوا البلاد ودانت لهم العباد وأقاموا شرع الله في بلاد الله حتى بلغ ملك هذه الأمة أقصى المغرب وأقصى المشرق كما أشار النبي ﷺ إلى ذلك في حديث ثوبان رضي الله عنه المخرج في صحيح

مسلم فلما غير الناس غير الله عليهم وأخذ العدو بعض ما في أيديهم.
ومتى راجعوا إلى ربهم وأنابوا إليه واعتصموا بدينه رجعوا إلى دينهم
واستقاموا عليه رد الله لهم ما كان شاردأ وأصلح لهم ما كان فاسداً ونصرهم
على عدوهم ورد عليهم ملكهم السليب ومجدهم الغابر فالواجب على الحكام
والأمراء والعلماء والأغنياء والفقراء الإنابة إلى الله والرجوع إليه والتمسك
بالأخلاق التي أوصى الله بها عباده والحدز الحذر من الأخلاق التي نهى الله
عنها فمتى استقام الجميع وتعاونوا على البر والتقوى وتواصوا بهذه الأخلاق
في جميع الأحوال في الشدة والرخاء في السفر والإقامة أيدهم الله
ونصرهم على أعدائهم وأعطاهم الملك العظيم ورد إليهم ما سلب منهم
وأصلح لهم ما فسد وهابهم أعداؤهم وخضعوا لهم وأدوا لهم الجزية
والخراج خوفاً من قهرهم لهم أو دخلوا في الإسلام كما جرى لسلفنا الصالح
فوصيتي لكل من قرأ هذه الكلمة أو سمعها ولكل من تبلغه أن يتقي الله وأن
يراقبه سبحانه أينما كان وأن يتسمك بالأخلاق التي أمر بها وأثنى على
أهلها في القرآن العظيم أو أقرها أو أثنى عليها رسول الله ﷺ في السنة
المطهرة، فيشرع للمسلم أن يلزمها وأن يستقيم عليها وأن يوصي بها إخوانه
وأن ينصحهم بها أينما كانوا وأن يحذر الأخلاق التي ذمها الله وعابها أو
ذمها رسوله محمد عليه الصلاة والسلام ليحذرهما ولينهى عنها وليوصي
إخوانه بتركها.

وهذا هو معنى قوله جلا وعلا: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ﴾ [التوبة: ٧١] وهذه الآية جامعة لجميع الأخلاق الفاضلة ثم قال
سبحانه في ختامها: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ومن رحمة
الله لهم أن ينصرهم ويؤيدهم على عدوهم ومن رحمته أن يكفيهم شر

الأعداء ومن رحمته أن يعينهم على هذه الأخلاق ويوفقهم لها ومن رحمته أن يدر لهم الأرزاق وينزل الأمطار وينبت لهم النبات ويعطيهم كل ما يطلبون ومن رحمته سبحانه إدخالهم الجنة وإنجاءهم من النار كما قال سبحانه بعدها: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢] هذا هو جزاؤهم في الآخرة وفي الدنيا رحمة ونصر وتوفيق وتأيد وفي الآخرة رحمة لهم بإدخالهم الجنة ونجاتهم من النار.

أسأل الله بأسمائه الحسنى أن يوفقنا وإياكم للتمسك بهذه الأخلاق التي مدحها الله وأمر بها وأثنى على أهلها وأن يوفقنا وجميع المسلمين وفي كل مكان وجميع ولائهم وقادتهم في كل مكان من مشارق الأرض ومغاربها للتمسك بهذه الأخلاق العظيمة الفاضلة وأن يجنبنا وإياهم جميع الأخلاق المذمومة وأن ينصر دينه ويعلى كلمته وأن يصلح قادة المسلمين وشعوبهم في كل مكان وأن يوفق ولاية أمرنا في هذه البلاد لكل خير وأن يعينهم عليه وأن يجمع كلمتهم على التقوى وأن ينصرهم بالحق وينصر الحق بهم وأن يفقههم في دينه وأن يثبتهم عليه وأن يصلح لهم البطانة ويعينهم على كل خير وأن يكثر أعوانهم في ذلك إنه سميع قريب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعهم بإحسان.

٢

أسباب اختلاف الفقهاء
الدكتور أحمد محمد المقري
مدير المجمع الفقهي الإسلامي - سابقاً -

أسباب اختلاف الفقهاء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين... أما بعد :

فقد أوجب الله سبحانه وتعالى على المسلمين الاعتصام بحبل الله تعالى والتمسك بكتابه عز وجل والالتزام بما صح من سنة نبيه عليه أفضل الصلاة والسلام وحذر من مخالفتها، والفقهاء الإسلاميون بمختلف مذاهبه المشهورة إنما يرجعون في استدلاله إلى الكتاب والسنة سواء كان نصاً في الموضوع أو ظاهراً أو مفهوماً ومن معين كتاب الله وسنة رسوله ﷺ استقى أئمة المذاهب الأربعة أصول مذاهبهم حتى أصبحت أقوالهم مرجعاً للفقهاء ومستنداً للعلماء قال الإمام - ابن قدامة رحمه الله في المغني - إن الله برحمته وطوله وقوته وحوله ضمن بقاء طائفة من هذه الأمة على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك.

وجعل السبب في بقائهم بقاء علمائهم واقتداءهم بأئمتهم وفقائهم وجعل هذه الأمة مع علمائها كالأمم الخالية مع أنبيائها وأظهر في كل طبقة من فقائها أئمة يقتدى بهم وينتهي إلى رأيهم وجعل في سلف هذه الأمة أئمة من الأعلام، مهد بهم قواعد الإسلام، وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة، تحيا القلوب بأخبارهم وتحصل السعادة باقتفاء آثارهم، ثم: اختص منهم نفرأ أعلى قدرهم ومناصبهم فأبقى ذكرهم ومذاهبهم فعلى أقوالهم مدار الأحكام وبمذاهبهم يفتى فقهاء الإسلام.

فبذلك نعلم أن الفقه الإسلامي بني على الأحكام المستنبطة من كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسوله ﷺ استنبطها الأئمة - رحمهم الله تعالى -

بثاقب فهمهم وجودة قريحتهم مع إخلصهم في عملهم ذلك لله عز وجل ونصحههم له ولرسوله ﷺ وللمسلمين فلهذا أوتي عملهم هذا ثمرته وظهرت بركرته وكثر أتباعهم؛ ثم إن الاختلاف الذي بينهم هو أعظم دليل على جدتهم واجتهادهم وبذل الوسع في استنباط الأحكام، ونصحههم للأمة الإسلامية وحبهم لها.

كما أنه (أي الاختلاف) أقوى دليل على تطور الفقه الإسلامي وسعة أفق أولئك الأفذاذ من علماء الأمة. لذا يجب تجنب الدعوة إلى التفريق بين مذاهب الأئمة بل ينبغي التوفيق بينها لاتحاد المقصد ووحدة الاتجاه.

قال الإمام ابن القيم - رحمه الله - في التوفيق بين اتباع الأئمة وتجنب مالا يؤخذ به من أقوالهم (لأبد من أمرين: أحدهما أعظم من الآخر وهو النصيحة لله ولرسوله وكتابه ودينه، وتزويه عن الأقوال الباطلة المناقضة لما بعث الله به رسوله من الهدى والبيانات).

والثاني: معرفة فضل أئمة الإسلام ومقاديرهم، وحقوقهم ومراتبهم، وأن فضلهم وعلمهم ونصحههم لله ورسوله لا يوجب قبول كل ما قالوه، وما وقع في فتاويهم من المسائل التي خفي عليهم فيها ما جاء به الرسول ﷺ فقالوا بمبلغ علمهم، والحق في خلافها: لا يوجب اطراح أقوالهم جملة، وتنقصهم والوقية فيهم، فهذان طريقان جائران عن القصد، وقصد السبيل بينهما - فلا نؤثم ولا نعصم - بل نسلك مسلكهم أنفسهم فيمن قبلهم من الصحابة.

ولا منافاة بين هذين الأمرين، لمن شرح الله صدره للإسلام، وإنما يتنافيان عند أحد رجلين: جاهل بمقدار الأئمة وفضلهم، أو جاهل بحقيقة الشريعة التي بعث الله بها رسوله ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكان: قد تكون الهفوة والزلة هو فيها معذور بل مأجور لاجتهاده. انظر اعلام الموقعين ج ٢ / ٣٥٣ .

وحيث أشرنا في العدد السابع من هذه المجلة إلى أصول مذاهب الأئمة المجتهدين، ووعدنا القاريء الكريم بالعودة إلى الكتابة في أسباب اختلاف الفقهاء. ووفاءً بالوعد ورغبة في الإسهام في بيان نشوء الاختلاف، وذكر أسبابه الرئيسية تبصرة وذكرى لشباب المسلمين جمعنا مادة هذا البحث من مصادر عدة قديمة وحديثة ذكرناها في نهاية البحث راجين من الله التوفيق والسداد إنه ولي ذلك والقادر عليه.

نشوء الخلاف

لم يختلف الصحابة في المسائل الفقهية في عهد النبوة حتى انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى فكان أول اختلاف فيمن يتولى أمر المسلمين بعد رسول الله ﷺ.

لقد كان الأنصار يرون أنهم أحق من غيرهم بالخلافة لأنهم هم الذين آووا رسول الله ﷺ ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه، وفي بلدهم كانت هجرته ووفاته وكان المهاجرون يرون أن الخلافة من حقهم لأنهم قوم الرسول وأهله وعشيرته ومع اعترافهم بفضل الأنصار، وماقدموه للإسلام من تضحيات في الأموال والأنفس.

ثم توالى الخلافات الفقهية بين الصحابة بعد ذلك.

فبدأ الاختلاف خفيفاً في عهد أبي بكر رضي الله عنه، لأن الصحابة - رضي الله عنهم - لم يتفرقوا وكذلك الحال في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عن.

إذ كان الخليفان يرجعان إليهم فيما يستجد من المسائل والوقائع. وبعد أن تفرق الصحابة في الأمصار باتساع الفتوحات الإسلامية في عهد عمر - رضي الله عنه - اتسع الخلاف بسبب الاختلاط بالآخرين ودخول أهل البلاد المفتوحة في الإسلام وظهور وقائع وأحداث جديدة. لذلك اجتهدوا في استنباط الأحكام لتلك الوقائع من الكتاب والسنة، فظهر الخلاف في بعض المسائل الاجتهادية لاختلاف نظرهم فيها وتفاوت علمهم بالشريعة.

أسباب الاختلاف

السبب الأول - اختلاف القراءات:

من المعلوم أنه ورد عن رسول الله ﷺ عدة قراءات متواترة لبعض ألفاظ القرآن الكريم فكان ورودها سبباً للاختلاف في الأحكام المستنبطة منها.
من ذلك:

١- الاختلاف في فرض الرجلين في الوضوء أهو الغسل أم المسح؟
يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

قرأ نافع، وابن عامر، والكسائي: (وأرجلكم) بالنصب.

وقرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة: (وأرجلكم) بالجر.

فكان اختلاف القراءة سبباً في الاختلاف في فرض الرجلين.

فالجُمهور أخذوا بقراءة النصب، وذهبوا إلى أن فرض الرجلين الغسل دون المسح، وعضدوا مذهبهم بعدة أحاديث ثابتة عن رسول الله ﷺ من فعله في الوضوء غسل القدمين في الحضر أو السفر أو المسح على الخفين منها:

١- حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال: تخلف عنا رسول الله ﷺ في سفره، فأدركنا وقد ارهقنا العصر فجعلنا نتوضأ ونسمح على أرجلنا قال: فنادى رسول الله ﷺ بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار: مرتين أو ثلاثاً»^(١).

٢- أن الله حد الرجلين إلى الكعبين كما قال في اليدين إلى المرافق فدل على وجوب غسلهما كاليدين.

٣- تأولوا (قراءة الجر) بما يلي:

(أ) أنه معطوف على اليدين وإنما خُفِّضَ للجوار.

قال تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ﴾ [الرحمن: ٣٥] قريء ونحاس بالجر للمجاورة والمعنى على الرفع لأن النحاس هو الدخان. وقال امرئ القيس:

كأن أبانا في أفانين ودقه كبير أناس في بجاد مزمل
فخفض مزمل بالجوار والمعنى على الرفع. والأمثلة في لغة العرب كثيرة شعراً ونثراً.

(ب) أنه عطف على اللفظ دون المعنى مثل: أكلت الخبز واللبن أي وشربت اللبن. قال الشاعر:

علفتها تَبْنَاءً وماءً بارداً حتى غدت همالةً عيناها
أي وسقيتها ماء. والأمثلة في هذه كثيرة.
وذهب الشيعة الامامية إلى أن الفرض مسح الرجلين عملاً بقراءة الجر، وأولوا قراءة النصب بأنها عطف على محل الجار والمجرور.
أو الباء زائدة والأرجل معطوفة على محل الرأس المنصوب.
ونقل المسح عن ابن عباس وأنس بن مالك رضي الله عنهما.
وذهب بعض أهل الظاهر إلى وجوب الجميع بين المسح والغسل عملاً بالقراءتين وذهب ابن جرير والطبري إلى أن المتوضيء مخير بين الغسل والمسح^(١).

السبب الثاني - عدم الإطلاع على الحديث:

من المعلوم أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يكونوا على درجة متساوية في العلم والحفظ لسنة الرسول ﷺ القولية والفعلية، والتقريرية، بل كانت درجاتهم متفاوتة في هذا الباب حتى الخلفاء الراشدون كانت تفوتهم كثير من المسائل لا يطلعون عليها.

(١) انظر نيل الأوطار ج ١ / ١٨٦، ١٦٩.

مثال ذلك: سئل أبو بكر رضي الله عنه عن ميراث الجدة فقال لها مالك في كتاب الله من شيء وما علمت لك في سنة رسول ﷺ من شيء ولكن أسأل الناس فسألهم فأجابته المغيرة بن شعبه، ومحمد بن مسلمة - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ أعطاهما السدس، وشهدا على ذلك حينئذ قضى لها أبو بكر بالسدس^(١).

٢- ولم يكن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يعلم أن المرأة ترث من دية زوجها حتى كتب إليه الضحّاك بن سفيان يخبره أن رسول الله ﷺ ورث امرأة أشيم الضباب من دية زوجها، حينئذ أمضاه.

٣- ولم يكن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه يعلم بأن المتوفى عنها زوجها تعتد في بيت الوفاة حتى أخبرته الفريعة بنت مالك أخت أبي سعيد الخدري بحديثها لما توفى عنها زوجها، فاتبعه وقضى به.

٤- وكان الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه يفتي بأن المفوضة إذا مات عنها زوجها لا مهر لها. ولم يبلغه حديث بروة بنت واشق في ذلك وكذا عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - لم يطلع على قضية المفوضة حتى أخبره معقل بن سنان الأشجعي رضي الله عنه بأن رسول الله ﷺ قضى في بروة بنت واشق امرأة منهم بمثل ما قضى به ابن مسعود رضي الله عنه ففرح بذلك فرحاً عظيماً^(٢).

روى النسائي أن ابن مسعود - رضي الله عنه - سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها ولم يدخل بها فقال: لم أر رسول الله ﷺ يقضي في ذلك فاختلفوا عليه شهراً فاجتهد برأيه.

وقضى بأن لها مهر نسائها لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فشهد بأن النبي ﷺ قضى بمثل ذلك في

(١) انظر النسائي ج ٦ / ١٩٩ . والترمذي ج ٢ / ١٢٠ . وابن ماجه ج ٢ / ٩١٠ .

(٢) انظر النسائي باب عدة المتوفى عنها زوجها رقم الباب ٥٧ رقم الحديث ٣٣٩٨ .

امراً منهم، ففرح ابن مسعود رضي الله عنه فرحة لم يفرح مثلها قط بعد الإسلام^(١).

وروى البخاري - رحمه الله - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة، لولا آيتان في كتاب الله ما حدثت حديثاً ثم تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعُنُونَ﴾ [١٥٩] إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيْنَا وَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة].

ثم قال إن اخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن اخواننا من الأنصار كان يشغلهم العلم في أموالهم، وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ يشبع بطنه ويحضر مالا يحضرون، ويحفظ مالا يحفظون^(٢).

ولم يكن هذا الأمر قاصراً على الصحابة رضي الله عنهم بل انتشر في التابعين ومن تبعهم بسبب تفرق الصحابة في الآفاق واستيطانهم في عدد من الأمصار وكان كل واحد يحمل ماسمعه من رسول الله ﷺ ويحدث به وقد يوجد عند أحدهم مالا يوجد عند غيره.

ولهذا قال الإمام مالك رحمه الله لما أراد الخليفة أبو جعفر المنصور أن يحمل الناس على الموطأ: (ليس إلى ذلك من سبيل) لأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا بعده في الأمة فحدثوا، فعند كل أهل مصر علم. وقد قال رسول الله ﷺ (اختلاف أمتي رحمة)^(٣) وفي رواية اختلاف أصحابي رحمة.

ذكره الديلمي في مسند الفردوس عن ابن عباس رضي الله عنهما بهذا اللفظ وإذا نظرنا إلى ماخفي على كثير من الصحابة من حديث رسول الله ﷺ نجد عدداً كبيراً من مشاهيرهم اختلفوا في مسائل كثيرة نتيجة لذلك.

(١) انظر الشامي باب عدة المتوفى عنها زوجها رقم الباب ٥٧ رقم الحديث ٣٢٩٨.

(٢) انظر كتاب العلم من البخاري ج ١ / ٣٧ - ٣٨.

(٣) انظر كتاب تاريخ الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص ٢٠١ والحديث قال الامام السيوطي رحمه الله في الجامع الصغير في شأنه: -نصر المقدسي في الحجة والبيهقي في الرسالة الاشعرية بغير سند واورد الحليمي والقاضي حسين واعلم الحرمي وغيرهم ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا. هـ.

فمن ذلك:

١- كان أبو هريرة يفتي: من أصبح جنباً فلا صوم له، ولم يبلغه حديث عائشة، وأم سلمة - رضي الله عنهما - «أن النبي ﷺ كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم في رمضان» رواه مسلم ج ٣- ١٢٨^(١).

ولما بلغه الحديث رجع عن ذلك.

٢- وكان علي وابن عباس وغيرهما رضي الله عنهم يفتون بأن المتوفى عنها إذا كانت حاملاً فعدتها أبعد الأجلين عملاً بالعموم في الآيتين وهما:
قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] وقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ولم يكن قد بلغهم حديث سبيعة الأسلمية حيث أفتاها النبي ﷺ بأن عدتها تنتهي بوضع الحمل.

روى البخاري عن المسور بن مخرمة رضي الله عنه أن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال فجاءت النبي ﷺ فاستأذنته أن تتكح فأذن لها فنكحت^(٢) والمراد مجرد المثل: لا الحصر.

السبب الثالث - الشك في ثبوت الحديث:

كان أصحاب رسول الله ﷺ يتثبتون في النقل عن رسول الله ﷺ فمتى ثبت لديهم الخبر عملوا به ونقلوه إلى غيرهم ومتى شكوا في صحة الخبر توقفوا.

فمن ذلك توقف أبي بكر الصديق رضي الله عنه في ميراث الجدة حتى أتته سنة فيه فتأكد من صحة النقل ثم حكم به.

وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه توقف في حديث الاستئذان الذي ذكره له أبو موسى الأشعري رضي الله عنه وألزمه أن يأتي بشاهد معه على

(١) رواه مسلم ج ٣، ١٢٨.

(٢) انظر البخاري ج ٦ / ٦٨.

الحديث ولما أحضر أبي بن كعب رضي الله عنه وأكد له صحة الحديث عمل به وهكذا يتثبتون في صحة نقل الحديث ومتى اعتراهم شك في صحة حديث توقفوا عن نقله والعمل به وهكذا الأئمة المجتهدون من بعدهم رحمهم الله.

السبب الرابع - الاختلاف في فهم النص وتفسيره:

يختلف الفقهاء في فهم بعض النصوص وتفسيرها وكل واحد يتجه إلى ما فهمه منها مراعيًا اتفاق المعنى مع روح التشريع الإسلامي فمن ذلك في الزكاة حديث (لا يجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة وما كان من خليطين فإنهما يتراجعا بينهما بالسوية)^(١).

فسر هذا الحديث الشافعي وأحمد رحمهما الله بالخطاء يملكون مائة وعشرين شاة، فإذا زكيت مجتمعة كان عليها شاة واحدة وإذا زكيت متفرقة وكانوا ثلاثة يملك كل منهم أربعين شاة كان عليها ثلاث شياه فلا يفرق بين المجتمع وإذا كان لرجلين أحدهما مائة شاة والآخر مائة وواحدة فعلى كل واحد منهما شاة، فإذا اجتمعا كان عليهما ثلاث شياه فلا يجمع بينهما بل يزكي كل واحد ماله على حدة.

أما الحنفية فقد فسروا (لا يجمع بين مفترق) بأنه لا يجمع بين مفترق في الملك إلا في المكان بأن يملك رجل أربعين، وآخر أربعين فلا يجمع بينهما ليؤخذ منهما شاة وبالرجل يكون في ملكه نصاب فلا يفرق حتى لا تجب عليه الزكاة، وبالرجل يكون في ملكه ثمانون فلا يفرق حتى تجب عليه شاتان، وفسروا الخليطين بالشريكين.

وذهب مالك - رحمه الله - إلى أن الخليطين تجب الزكاة في ماليهما معاً شريطة أن يكون كل واحد منهما يملك في أول الأمر ما تجب فيه الزكاة.

السبب الخامس - الاشتراك في اللفظ:

الاشتراك هو اللفظ الموضوع لأكثر من معنى مثل لفظ العين، فقد وضع للباصرة وللجارية وللذهب والفضة والجاسوس وغير ذلك من المعاني وكما يقع المشترك في الأسماء يقع في الأفعال وفي الحروف مثل عسعس في الأفعال فانها تطلق على الإقبال والإدبار.

ومن في الحروف فإنها تأتي للابتداء:

مثل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: ١].

وتأتي للتبعيض مثل قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٢].

وتأتي لبيان الجنس: مثل قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠] وتأتي لمعان أخرى.

وقد استعمل القرآن الكريم ألفاظاً مشتركة وكذا السنة المطهرة استعملت الألفاظ المشتركة فكان ذلك سبباً في الاختلاف بين الفقهاء من الصحابة فمن بعدهم في كثير من الأحكام. ومن أمثلة ذلك:

لفظ القرء ذكر الله تعالى عدة الحائض المطلقة ثلاثة قروء قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وقد ورد القرء في العربية بمعنى الطهر. وورد بمعنى الحيض على حد سواء وشواهد ذلك في العربية كثيرة على كلا المعنيين ولست بحاجة هنا إلى إيراد شيء منها وحسبي أن أذكر شيئاً فيما اختلف فيه الفقهاء في هذه المسألة.

وما يترتب على المعنيين من أحكام.

ذهب عائشة، وابن عمر، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم إلى أن المراد بالأقراء الأطهار.

وذهب أبو بكر، وعمر، وعلي، وعثمان، وجمهور الصحابة رضي الله عنهم إلى أن الأقراء الحيض.

وذهب إلى القول الأول من الأئمة مالك والشافعي وأحمد في أحد قوليه.

وذهب إلى القول الثاني أبو حنيفة رحمهم الله جميعاً.

وقد استدل أصحاب القول الأول بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١].

ووجه الاستدلال أن اللام في (لعدتهن) لام الوقت أي فطلقوهن في وقت عدتهن أي في الطهر ويفسره حديث ابن عمر في الصحيحين أنه طلق امرأته وهي حائض فأمره رسول الله ﷺ بمراجعتها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء امسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس فبين النبي ﷺ أن العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء هي الطهر بعد الحيض إذ لو طلقت حائضاً لم تستقبل عدتها بعد الحيض^(١).

ودليل القول الثاني: أن الأقراء في اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض إلا أن الشرع غلب استعمالها في الحيض. لما روى عن رسول الله ﷺ في المستحاضة قال: (فلتتظر قدر قروئها التي كانت تحيض فلتترك الصلاة)^(٢) فإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة في القرآن إلى الحيض أولى، كما أن القول إن الأقراء حيض يمكن من استيفاء ثلاثة أقراء بكمالها ويؤيد ذلك أن الله تعالى قال: ﴿وَاللَّائِي يَسْنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ رُبِمَ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْ﴾ [الطلاق: ٤] فأقام الأشهر مقام الحيض

(١) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٧١ ينصرف.

(٢) رواد النسائي وأحمد باقظ فلتتعد قدر قروئها... الخ ج ٦ / ٢٠٤.

دون الأطهار بالنسبة للأنثى لم يحضن.

وكذلك جعل رسول الله ﷺ للأمة تطليقتين وجعل عدتها حيضتين.

قال عليه الصلاة والسلام: (طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان)^(١).

«وأجمعوا على أن عدة الأمة نصف عدة الحرة فوجب أن تكون عدة الحرة هي الحيض. ولا يخفى أن الغرض من العدة هو استبراء الرحم، والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام لا الطهر فوجب أن يكون هو المعتبر لا الطهر»^(٢).

ويترتب على الخلاف في المسألة مايلي:

١- زمن انتهاء العدة.

٢- حلُّ الزواج من زوج آخر.

٣- حق الإرث للمطلقة طلاقاً رجعيّاً.

فالفريق الأول يرى أن عدتها تنتهي بعد مرور ثلاثة أطهار حينما تطعن في الحيضة الثالثة لأنه يعدُّ عليها الطهر الذي طُلِّقَتْ فيه.

أما الفريق الثاني فيرى أن عدتها لا تنتهي حتى تدخل في الطهر الرابع.

ويترتب على ذلك أن الفريق الأول يحلها من زوج آخر متى طعنت في

الحيضة الثالثة، والفريق الثاني لا يحلها ما لم تنته من الحيضة الثالثة.

كما يترتب على ما سبق أيضاً ثبوت حق الإرث من عدمه بحق المطلقة طلاقاً رجعيّاً، فالفريق الأول يرى سقوط الإرث بمجرد طعنها في الحيضة الثالثة روى الإمام الشافعي رحمه الله في الأم عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه قال: إذا طعنت المطلقة في الحيضة الثالثة فقد برئت منه وبرئ منها ولا ترثه ولا يرثها^(٣).

ونقل عن الإمام مالك رحمه الله أنه بلغه عن القاسم بن محمد، وسالم بن

(١) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ.

(٢) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ٧٢.

(٣) انظر كتاب الأم ج ٥ / ٢٠٩.

عبدالله وأبي بكر بن عبدالرحمن، وسليمان بن يسار، وابن شهاب أنهم كانوا يقولون: إذا دخلت المطلقة في الدم من الحيضة الثالثة بانت منه، ولا ميراث بينهما، ولا رجعة له عليها^(١).

وأما الفريق الثاني فيرى أن الميراث يبقى من حق المطلقة طلاقاً رجعيّاً حتى تنتهي من الحيضة الثالثة فهي في أثناء الحيضة الثالثة لاتزال زوجة يمكن له مراجعتها ولذا فهي مستحقة للميراث.

كما يترتب على ذلك مسائل أخرى ليس هنا مجال سردها وقد ذكرنا أهمها.

السبب السادس - تعارض الأدلة:

الأصل أنه في الأدلة أنها من لدن عليم خبير سواء أكانت قرآناً أم سنة قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

غير أنه قد تكتنف النصوص عوامل فتظهر وقد حدث بينها من التعارض ما يجعل المجتهد يقف أمامها مرجحاً بعضها على بعض بحسب ما يظهر لديه من أدلة أخرى وقد تكلم الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الموضع بإسهاب في كتاب الرسالة^(٢).

وقد كان للتعارض بين الأدلة أثر كبير في اختلاف الفقهاء في عدد غير قليل من المسائل الفقهية وكل يحشد عدداً من الأدلة الأخرى لتأييد مذهب إليه من الترجيح ولنضرب مثالين على ذلك:

١- نكاح المحرم بالحج أو العمرة:

ذهب الأئمة مالك والشافعي وأحمد رحمهم الله إلى أنه لا يصح نكاح المحرم واحتجوا بحديث عثمان بن عفان رضي الله عنه أن النبي ﷺ تزوج

(١) انظر الموضح ٥٧٨/٢ .

(٢) انظر الرسالة ص ٢١٣ - ٢١٧ .

ميمونة حلالاً وبنى بها حلالاً، وماتت بسرف، فدفنوها في الظلمة التي بنى بها فيها^(١).

كما احتجوا بحديث أبي رافع (أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة حلالاً وكنت السفير بينهما)^(٢).

وذهب أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه إلى جواز نكاح المحرم. واحتج بحديث ابن عباس رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم)^(٣) ورجح هذا الفريق حديث ابن عباس بقولهم: إن ابن عباس راوي الحديث معلوم مكانته فقهاً وعلماً بالقرآن والآثار والأحكام لذا فحديثه أرجح رواية من الروايات الأخرى.

غير أن الإمام الترمذي رحمه الله ذكر جمعاً لطيفاً بقوله: واختلفوا في تزويج النبي ﷺ ميمونة لأن النبي ﷺ تزوجها في طريق مكة فقال بعضهم: تزوجها حلالاً، وظهر أمر تزويجها وهو محرم، ثم بنى بها وهو حلال بسرف في طريق مكة. ١. هـ.

وقد أخذ بالقول الأول أمير المؤمنين عمر وابنه عبدالله رضي الله عنهما وردا حديث جواز نكاح المحرم^(٤).

٢- الاختلاف في مقدار نصاب السرقة:

ذهب الجمهور إلى أن يد السارق تقع بثلاثة دراهم أو ربع دينار فما فوق، ولا تقطع في أقل من ذلك.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن النصاب في السرقة عشرة دراهم فما فوق واحتج الجمهور بما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم^(٥) وبما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها

(١) رواه أحمد والترمذي.

(٢) رواه أحمد والترمذي.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن.

(٤) انظر الموجز ج ١ / ٣٤٩.

(٥) رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن.

قالت كان رسول الله ﷺ يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً^(١).

وفي رواية لمسلم «لا تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً»^(٢).

قال الشافعي رحمه الله: (وربع دينار موافق لرواية ثلاثة دراهم، وذلك أن

الصرف على عهد رسول الله ﷺ اثنا عشر درهماً بدينار)^(٣).

واحتج الأحناف بالحديث الذي روته أم أيمن رضي الله عنها قالت:

قال رسول الله ﷺ: (لا تقطع يد السارق إلا في جحفة وقومت يومئذ على

عهد رسول الله ﷺ ديناراً أو عشرة دراهم)^(٤).

واحتجوا بأحاديث أخرى لا ترقى إلى درجة الصحيح.

وذهب الحسن البصري وداود الظاهري والخوارج إلى وجوب القطع في

القليل أو الكثير أخذاً من عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

وبما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (لعن الله

السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده)^(٥).

وهكذا نرى أن أصل الخلاف ناشيء من اختلاف الأدلة ثم ترجيح بعضها

على بعض بما يراه المجتهد من المرجحات المقبولة لديه.

وقد عضد قول الجمهور ماذهب إليه ثلاثة من الخلفاء الراشدين وقضوا

به أبو بكر وعمر وعلي رضي الله عنهم أجمعين^(٦).

السبب السابع - عدم وجود نص في المسألة:

لقد كان الصحابة يختلفون كثيراً في عدد من المسائل الفقهية التي لم يرد

فيها نص وكذا من جاء بعدهم من فقهاء التابعين وتابعي التابعين ذلك أن

(١) رواه البخاري والترمذي والنسائي وأبو داود.

(٢) رواه مسلم كتاب ٣٠.

(٣) انظر الإمام الشافعي ج ٦ / ١٣٤.

(٤) رواه الطحاوي في معاني الآثار.

(٥) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٦) انظر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ١٠٥ - ١٠٦.

عدداً كبيراً في المسائل لم ينص على حكمها لا في كتاب ولا في سنة فالنصوص محدودة والمسائل كثيرة، ومتجددة قد تتشابه مع حادثة جرت في عهد النبوة كان له ﷺ فيها حكم وقد تختلف عنها اختلافاً ظاهراً^(١).

وهذا ما حدا بأبي بكر الصديق رضي الله عنه أن يجمع فقهاء الصحابة كلما حدثت حادثة لا يوجد فيها نص ليتشاور معهم حتى يجدوا لها حكماً إما بقياس وإما مصلحة حتى إذا اتفقوا على حكم قضى به^(٢).

١- ميراث الجد مع الأخوة:

هذه المسألة عرضت للصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ ولم يكن له فيها قضاء، ولذا اختلفت آراؤهم وقد آل الخلاف إلى ظهور رأيين مختلفين أخذ كل فريق منهم برأي.

الأول: أن الجد أولى من الأخوة في الميراث لأن الجد أب وهو أقرب إلى الميت فيحجب الأخوة كما يحجبهم الأب وبهذا القول أخذ أبو بكر وابن عباس، وابن الزبير، ومعاذ بن جبل، وأبو موسى الأشعري، وعائشة وجمع من الصحابة - رضي الله عنهم -.

الثاني: رأي علي وعمر، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، وهو أن الأخوة والجد كلاهما يرث لأنهما يتساويان في درجة القرب إذ كلاهما يدلي إلى الميت عن طريق الأب.

وكما اختلف الصحابة في ذلك اختلف الأئمة من بعدهم فذهبت المالكية والشافعية وأحمد في أصح الروايتين عنه ومحمد بن الحسن وأبو يوسف صاحباً أبي حنيفة: إلى أن الأخوة يرثون مع الجد.

وذهب أبو حنيفة وزفر، والحسن بن زياد، وداود إلى أن الجد يحجب الأخوة ويمنعهم من الميراث، كما يمنعهم الأب، وقول الجمهور أرجح والله أعلم.

(١) انظر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ١٠٨ بتصرف.

(٢) انظر الاختلاف في القواعد الأصولية ص ١٠٨ بتصرف.

السبب الثامن - الاختلاف في القواعد الأصولية:

هذا السبب من أهم الاختلاف لما يترتب عليه من اختلاف في الفروع عند الفقهاء ومن المعلوم أن القواعد الأصولية يبني عليها استنباط الفروع الفقهية ونعني بها تلك الضوابط والمناهج التي يضعها الفقهاء نصب أعينهم عند الشروع في استنباط الأحكام من الأدلة لتأسيس مذاهبهم عليها.

والفرق بينها وبين القواعد الفقهية هي: أن القواعد الأصولية هي القانون الذي يلتزم به الفقيه ليعتصم به من الخطأ في الاستنباط أما القواعد الفقهية فهي مجموعة الأحكام المتشابهة التي ترجع إلى قياس واحد يجمعها، أو إلى ضابط فقهي يربطها كقواعد المليكة في الشريعة وكقواعد الخيارات وغيرها فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة^(١).

ولعلنا نعود للحديث عنها بشيء من التفصيل في الأعداد القادمة من المجلة - إن شاء الله -.

(١) انظر أصول الفقه لأبي زهرة رحمه الله ٩ - ١٠ .

أسباب أخرى لاختلاف الفقهاء

١- السنة:

منها المتواتر، والمشهور، والآحاد.

أما المتواتر فالإجماع منعقد على العمل به، وأما المشهور فهو الذي لم يبلغ رواته حد التواتر من الصحابة لكنه اشتهر فيهم وبلغ التواتر فيمن بعدهم. فالحنفية يلحقونه بالمتواتر، والبعض يجعله من الآحاد وهو حجة عند الجمهور ولم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة لأنه خبر آحاد يفيد الظن عندهم.

وأما لآحاد فهو ما لم يكن متواتراً ولا مشهوراً.

وقد اختلف الفقهاء في منزلة أخبار الآحاد من الكتاب أو المتواتر وكذا العمل بها. فمنها:

١- خبر الواحد الزايد على مافي الكتاب:

فالجمهور قالوا: إن الزيادة على النص ليست نسخاً ولا يعارض العمل بها مافي الكتاب فمتى صح الحديث وجب العمل به. والحنفية لا يرون العمل بخبر الواحد الزائد على مافي الكتاب لأن الزيادة على مافي الكتاب نسخ وخبر الآحاد ظن، والكتاب قطعي ولا ينسخ قطعي بظني.

٢- معارضة خبر الواحد للخبر المشهور:

اختلفوا في العمل به فالحنفية وبعض أهل العلم لم يعملوا بخبر الواحد إذا عارض المشهور والمالكية والشافعية والحنابلة يعملون به مثال ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ (لو يعطى الناس بدعواهم لا دعى ناس دماء رجال وأموالهم، ولكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر) متفق عليه.

فهذا حديث مشهور يعارضه حديث حيوة بن شريح قال: قال رسول الله ﷺ (من كانت له طلبه عند أخيه فعليه البينة والمطلوب أولى باليمين، فإن نكل حلف الطالب وأخذ) فمن يرى العمل بخبر الأحاد يرد اليمين على المدعى ومن لم ير العمل بخبر الواحد لا يحلف المدعي.

٣- خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

ذهب الجمهور إلى العمل بخبر الواحد متى ثبتت صحته، وخالفهم الحنفية بناء على أن ماتعم به البلوى يكثر وقوعه فيكثر السؤال عنه، ويستفيض بين الناس ويصبح مشهوراً، مثال ذلك حديث (من مس ذكره فليتوضأ) قال الجمهور يُنقض الوضوء من مس الذكر مستدلين بهذا الحديث ولم يقبله الأحناف لأنه لم يشتهر وقد ورد فيم تعم به البلوى ولذلك لم يقولوا بنقض الوضوء بمس الذكر.

٤- مخالفة خبر الواحد للأصول العامة:

اختلف الفقهاء في العمل بخبر الواحد إذا خالف قياس الأصول العامة فالجمهور أخذوا بالحديث وقدموه على القياس وقالوا لا قياس مع النص والأحناف ومن وافقهم يقدمون الأصول العامة بحجة أنها أقوى من الخبر لأن المجتهد على يقين من اجتهاده بخلاف الخبر فلسنا على يقين من صحته مثاله مارواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ (لاتصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين من بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر) متفق عليه.

وهذا الحديث خبر آحاد مخالف للقواعد العامة ذلك أن قواعد الضمان تكون في المثليات بالمثل وفي المقومات بالقيمة، وليس كذلك في الحديث هنا.

٥- مخالفة العمل في الصدر الأول لخبر الواحد:

إذا ورد خبر الأحاد ولم يعمل به أصحاب رسول الله ﷺ فمن العلماء من

لم يعمل به وقال إن ترك الصحابة العمل به علة قادحة فيه أو دليل على أنه منسوخ.

ومن العلماء من يوجب العمل به متى صح ومنهم من فصل فقال: إن كان الحديث فيما ينذر وقوعه ويحتمل أن يخفى فإنه يعمل به، وإن لم يعمل به أحد من الصحابة.

وإن كان لا يحتمل الخفاء لم يعمل به إذا لم يعمل به أحد من الصحابة. وضربوا مثلاً لذلك بحديث القهقهة في الصلاة تبطل الوضوء عمل به الحنفية وخالفهم الجمهور فلم يعملوا به وقالوا: إن القهقهة معنى لا يبطل بها الوضوء خارج الصلاة فلا يبطل بها داخلها.

واستدلوا لما لا يحتمل الخفاء بحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً) الثيب بالثيب، والبكر بالبكر، والثيب جلد مائة ثم رجم بالحجارة، والبكر: جلد مائة ونفي سنة) رواه مسلم فالحنفية لم يعملوا بالنفي الوارد في الحديث، قالوا إن عمر خالفه وحلف أن لا ينفي أبداً وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (كفى بالنفي فتنة) فدل على أن مخالفتها للحديث علة قادحة فيه^(١).

والخلاصة أن الخلاف في الفروع فيه سعة ورحمة بالأمة ونعمة كبيرة قال الإمام السيوطي رحمه الله: اعلم أن اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة، وله سر لطيف أدركه العالمون وعمي عنه الجاهلون^(٢). وقال ابن عبد البر: ذكر ابن وهب عن نافع بن أبي نعيم عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه أنه قال: (لقد أعجبني قول عمر بن عبدالعزيز: (ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا، لأنه لو كانوا قولاً واحداً كان الناس

(١) انظر أسباب اختلاف الفقهاء، لعالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ص ٩٢ نقلاً عن الشيخ علي الخفيف ٨٠ - ٨١.

(٢) رسالة جزيل المواهب في اختلاف المذاهب للسيوطي رحمه الله أول الرسالة.

في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة). وفي حلية الأولياء عن موسى الجهني تلميذ طلحة بن مصرف عن طلحة بن مصرف رحمه الله وكان تابعياً قال موسى عنه: كان طلحة إذا ذكر عنده الاختلاف قال: لا تقولوا الاختلاف ولكن قولوا: السعة).

وفي مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، قال: (صنف رجل كتاباً في الاختلاف فقال أحمد: لا تسمه كتاب الاختلاف ولكن سمه كتاب السعة)^(١).

وذكر صاحب الحيلة عن القاسم بن محمد أحد الفقهاء السبعة في المدينة قال: (كان اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة لهؤلاء الناس)^(٢).

وقال الإمام أبو بكر بن العربي رحمه الله في أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] التفرق المنهي عنه يحتمل ثلاثة أوجه:

الأول: التفرق في العقائد.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تحاسدوا ولا تدابروا)^(٣) (التفرق في القلوب).

الثالث: ترك التخطئة في الفروع والتبري فيها، وليمض كل أحد على اجتهاده. فإن الكل بحبل الله معتمص، وبدليله عامل. وقد قال ﷺ (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)^(٤).

فمنهم من حضرته العصر فأخراها حتى بلغ بني قريظة، أخذاً بظاهر الحديث، ومنهم من قالوا: لم يرد منا ذلك إنما أراد الاستعجال فصلوها. ولذا أقرهم النبي ﷺ ولم يُعَنَّفَ أحداً منهم.

(١) انظر فتاوى ابن تيمية ج ٣٠ / ٧٩ وانظر المسودة له ص ٤٠١ .

(٢) انظر حلية الأولياء ج ٧ / ١١٩ .

(٣) رواد البخاري ج ٣ / ٨٨ .

(٤) رواه البخاري في كتاب المغازي .

والحكمة في ذلك أن الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب، وتشتيت الجماعة، فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة قال ﷺ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد)^(١) ولا يلزم أن يكون هذا الاختلاف الذي هو من محاسن الشريعة - اختلاف تضاد بين الأدلة، بل يكون اختلاف تنوع^(٢).

أما من ذم الخلاف فقد نظر إلى العصبية الممقوتة لدى بعض المختلفين، ولجأهم في الخصومة، وتراشقهم بالعبارات النابية مما ينتهي بهم إلى التفرق والعدواة ومن أشهرهم وأشدّهم في ذم الخلاف الإمام ابن حزم الظاهري - رحمه الله - فقد شنع على المختلفين وختم كلامه قائلاً: قال أبو محمد معنى قولنا الاختلاف في الدين غير جائز إنما هو أن طاعة أمر رسوله ﷺ لا يجوز خلافها البتة، وليس فيما جاء من عند الله تعالى على لسان رسوله ﷺ تخالف إنما هو محكم، أو خاص في جملة مخصوصة منها، أو ناسخ ومنسوخ فقط، وإذا لاحق إلا ما جاء من عند الله على لسان رسول الله ﷺ، فخلاف الحق لا يحل^(٣).

فالذي يأباه الزامون للخلاف هو اتباع الأقوال المخالفة للأدلة الصريحة وهذا مالم يقل به الممتدحون للخلاف^(٤).

وبهذا يتضح أن الاختلاف المذموم هو الاختلاف عن هوى وتعصب بعد وضوح الحق وهذا مالم يحصل للأئمة المجتهدين الأتقياء - رحمهم الله - فكانوا يتركون أقوالهم للدليل، ويقولون لأتباعهم: إذا خالف قلبي قول رسول الله ﷺ فاضربوا بقولي عرض الحائط^(٥) وقد نقل عن الإمام مالك والشافعي رحمهما الله قول كل منهما: (إن صح الحديث فهو مذهبي).

(١) رواه البخاري بلفظ إذا حكم الحاكم ثم أصاب ج ٤ / ١٥٧ .

(٢) انظر إيات الأحكام لابن العربي ج ١ / ٣٩١ - ٣٩٢ .

(٣) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ٥ / ٦٤٧ .

(٤) أسباب اختلاف الفقهاء، لمعالي الشيخ عبدالله بن عبدالحسن التركي ص ٢٥ .

(٥) أسباب اختلاف الفقهاء، لمعالي الشيخ عبدالله بن عبدالحسن التركي ص ٢٥ .

وأخيراً يتضح لنا الأمور التالية:

أولاً: أن أصول الشريعة وفرائضها لا خلاف فيها في الجملة.

ثانياً: أن الخلاف في الفروع الفقهية موجود نظراً لاجتهاد المجتهدين وقد تعرضنا في هذا البحث عن بعض أسباب الخلاف.

ثالثاً: أنه يجب على المختلفين إذا وضع لهم الحق بالدليل من كتاب أو سنة الرجوع إليهما وترك آرائهم.

رابعاً: أن الحق واحد والمصيب واحد والمخطيء معذور مأجور على اجتهاده^(١) ومما لا يخفي أيضاً أن الإسلام حث على الاعتصام بحبل الله ونهى عن التفرق، قال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقد بينا رأي ابن العربي -رحمه الله- في معنى التفرق أثناء البحث ووحدة الأمة وتعاونها باجتماعها على الحق واحترام العلماء لبعضهم بعضاً واحترام الأمة أيضاً لعلمائها والإشادة بما قدموه للإسلام والمسلمين وما بذلوه من جهود لحفظ هذا التراث العظيم الذي تفخر به أمة الإسلام بتعليمه ونشره في كل مكان وقد اعترف كل منصف من علماء الغرب والشرق مال هذا التراث العظيم من أثر على الحضارة الغربية في المجالات المختلفة.

ثم أقدم نصيحة خالصة لله تعالى إلى شباب المسلمين وبخاصة طلاب العلم وفقهم الله لكل خير أن يجتهدوا في التحصيل العلمي والاطلاع على أحكام الكتاب العزيز وكثير من السنة المطهرة وعلى ما كتبه أئمة الهدى فيهما تفسيراً وشرحاً وما استتبطوه منهما فقهاً كما يحسن بطالب العلم قبل أن يتكلم في مسائل العلم أن يكون قد اطلع على مسائل الإجماع ولديه دراسة موسعة لمصادر التشريع الأخرى كالقياس والاستحسان، والاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع والاحتجاج بمذهب الصحابي وشرع من قبلنا

(١) أسباب اختلاف الفقهاء - د. عبدالله التركي.

وأن يُلم ببقية أبواب أصول الفقه فضلاً عن المعرفة بعلوم الحديث والجرح والتعديل، وأن يكون متمكناً من علوم العربية فإن لم يكن كذلك فلا يصح له التناول وادعاء ماليس له.

كما يجب على المسلمين الالتزام بالأدب مع أهل العلم من الأئمة المجتهدين وغيرهم من المحققين، وأن يجتنبوا الغمز واللمز والصاق التهم، وتوزيع الألقاب النابية كقول بعضهم في فلان من المجتهدين مبتدع، عليه ملاحظات، منحرف في عقيدته إلى غير ذلك من الألفاظ، وهذه العبارات مع كونها غير لائقة بطلاب العلم فهي حكم منهم على أئمة الهدى ظلماً وجوراً فعلى هذا القائل أن يستغفر الله ويتوب إليه من قول الزور، ومن الغيبة التي حذر منها الله ورسوله، وكما قيل لحوم العلماء مسمومة، وعلى كل طالب علم أن يلتمس العذر لأئمة الهدى في اختلافهم ويحسن الظن بهم ويطلب من الله تعالى الرحمة والمغفرة لهم قائلاً: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأتباعه بإحسان إلى يوم الدين.

مدير المجمع الفقهي الإسلامي

د. أحمد محمد المقرئ

المراجع:

القرآن الكريم

الحديث النبوي الشريف

- ١- صحيح البخاري.
- ٢- صحيح مسلم.
- ٣- سنن أبي داود.
- ٤- سنن الترمذي.
- ٥- موطأ الإمام مالك.
- ٦- ابن ماجه.
- ٧- النسائي.
- ٨- مسند الإمام أحمد.

المراجع الأخرى:

- ١- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء د. مصطفى سعيد الخن.
- ٢- أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي - د. مصطفى ديب البغا.
- ٣- الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم.
- ٤- أسباب اختلاف الفقهاء - د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.
- ٥- أصول الفقه - د. محمد أبو زهرة.
- ٦- آيات الأحكام - لابن العربي.
- ٧- الأم - للإمام الشافعي.
- ٨- جزيل المواهب في اختلاف المذاهب. - للسيوطي.
- ٩- حلية الأولياء لأبي نعيم.

- ١٠- الرسالة - للإمام الشافعي.
- ١١- صفحات في أدب الرأي لمحمد عوامة.
- ١٢- فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية.
- ١٣- المسودة لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- ١٤- معاني الآثار - للطحاوي.
- ١٥- نيل الأوطار - للشوكاني.

خطابات الضمان
أ. د. وهبة الزحيلي
رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه بجامعة دمشق

خطة البحث

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم.. وبعد:

فهذا بحث في «خطابات الضمان» أحد الأنشطة الاقتصادية التي لا يكاد يستغنى عنها رجال الأعمال في داخل الدولة وخارجها، لتوفير عنصر الثقة والإئتمان في المقاولات والمناقصات والمزايدات الحكومية وأشباهها، وتنفيذ العقود المبرمة معها لإنجاز المشروعات المختلفة، والاستيراد وأعمال شحن البضائع واستلام بوالص الشحن والوفاء بالمستندات والديون وغير ذلك مما ينبغي تقديمه كتأمين لحسن تنفيذ العطاء بعد الإحالة النهائية أو تأمين مستحقات الجمارك من رسوم وضرائب.

فالحاجة إليه واضحة، وتأكدت بوجود المصارف الإسلامية لمعرفة حكم هذه الخطابات شرعاً، ابتعاداً عن الربا واللجوء إلى البنوك الربوية التي تحقق أرباحاً وفيرة عن طريق هذه العمليات المصرفية، وهو من الكفالات المعاصرة.

ويمكن بحث الموضوع في ضوء خطة البحث التالي:

- تعريف خطاب الضمان.
- طريقة إصدار الخطاب.
- أنواع خطابات الضمان.
- القبول المصرفي والاعتماد المستندي.
- تكييف خطاب الضمان من الوجهة الشرعية.
- الفرق بين الضمان المصرفي والكفالة.
- عمولة البنك ومدى مشروعيتها في مقابل إصدار الخطاب.
- عمولة إصدار خطاب ضمان شحن وضمان عملية تمويل بالفائدة.
- حكم خطابات الضمان ونوع الاتفاق مع البنك.

- استثمار البنك المبلغ المودع لديه بالمضاربة ونحوها.
- فتاوى وقرارات الهيئات والمؤتمرات والمجامع حول خطابات الضمان.
- خاتمة البحث.

تعريف خطاب الضمان

يتطلب هذا المصطلح الجديد تعريفاً موجزاً كما هو الشأن في التعريفات من أجل تصور الموضوع والتمكن من الحكم عليه، وهو في تقديري مايلي:

خطاب الضمان: تعهد المصرف (البنك) بدفع مبلغ معين لطرف ثالث عند إخلال العميل بالتزامه في مدة معينة.

وأورد آخرون تعريفات مطولة في بحوثهم عن خطابات الضمان.

منها أنه: تعهد من البنك بقبول دفع مبلغ معين لدى الطلب إلى المستفيد من ذلك الخطاب، نيابة عن طالب الضمان، عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل المستفيد^(١).

ومنها أنه: تعهد قطعي مقيد بزمان محدد غير قابل للرجوع يصدر من البنك بناء على طلب طرف آخر (عميل له) بدفع مبلغ معين لأمر جهة أخرى مستفيدة من هذا العميل، لقاء قيام العميل بالدخول في مناقصة أو تنفيذ مشروع بأداء حسن ليكون استيفاء المستفيد من هذا التعهد (خطاب الضمان) متى تأخر أو قصر العميل في تنفيذ ما التزم به للمستفيد في مناقصة أو تنفيذ مشروع ونحوهما، ويرجع البنك على العميل بما دفعه عنه للمستفيد^(٢).

ومنها أنه: عبارة عن تعهد كتابي، يتعهد بمقتضاه المصرف بكفالة أحد عملائه (طالب الإصدار) في حدود مبلغ معين تجاه طرف ثالث، بمناسبة التزام ملقى على عاتق العميل المكفول، وذلك ضماناً لوفاء هذا العميل

(١) الشيخ محمد علي السخيري، السيد محمداقر الصدر في كتابه (البنك اللا ربيوي في الإسلام) صفحة ١٢٨ .

(٢) الشيخ بكر بن عبدالله أبو زيد .

بالزامه تجاه ذلك الطرف خلال مدة معينة، على أن يدفع المصرف المبلغ المضمون عند أول مطالبة خلال سريان خطاب الضمان، دون التفات لما قد يبدية العميل من المعارضة^(١).

وهذه التعاريف المطولة بمثابة شرح للتعريف الذي وضعته، يتبين منها حقيقة خطابات الضمان الكثيرة الوقوع في الحياة العملية، والمرغوبة من أطراف التعامل، بدلاً من إيداع مبالغ نقدية، وكونها سريعة الإنجاز، ومضمونة النتائج.

طريقة إصدار خطاب الضمان:

يخضع إصدار خطاب الضمان من المصرف لإجراءات قد تكون قصيرة أو بطيئة وطويلة، بحسب مركز العميل، والتعامل السابق أو المستجد معه، وطبيعة المشروع المقدم له الضمان ودراسته، وتجميع المعلومات، ومدى الثقة ووفرة الائتمان، وتقدير الظروف الاقتصادية والأحوال الداخلية والخارجية، وكل ذلك يحتاج لدراسة وتريث وتقدير مدى الربح، قبل إصدار الخطاب، وتكوين قناعة بمدى ملائمة العميل وقدرته على الوفاء بالتزامه.

ويتم إصدار الخطاب بناء على طلب العميل الذي يحدد فيه مبلغ الضمان ومدة وفائه، والجهة المستفيدة والغرض من الضمان، وإذا كان مبلغ الضمان كبيراً، فإن المصرف يطلب عادة تأمينات لقاء ذلك، كرهن عقاري مسجل في محضر العقار أو رهن أسهم في شركات، أو إيداع أوراق مالية، أو كفالة مصرف آخر ويحتفظ المصرف عادة بتأمينات نقدية يودعها العميل بحوالي ٢٥٪ من قيمة الضمان أو أكثر أو أقل بحسب مركز العميل وطبيعة المشروع الذي طلب الضمان من أجله.

وبعد هذه الإجراءات كلها يصدر المصرف خطاب الضمان، وهو أمر مرغوب

(١) الدكتور علي السائوس.

فيه لأنه يعد بديلاً عن التأمين النقدي الذي يدفع ويجمد عادة كتأمين للوفاء بالتزامات العميل، فيكسب عدم تجميد مبلغ التأمين، ويضمن المستفيد بأنه قادر على تحصيل المبلغ في أي وقت يشاء خلال مدة سريان خطاب المصرف.

أنواع خطابات الضمان

تنقسم خطابات الضمان بحسب الجهة المستفيد إلى ابتدائية ونهائية^(١)، أو بحسب نوع الضمان وهو ضمان المستندات وغيرها، أو بحسب الغطاء إلى ضمان مغطى وغير مغطى.

أما خطاب الضمان الابتدائي: فهو التعهد الموجه من هيئة حكومية أو غيرها، لضمان دفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس فيها طالب خطاب الضمان، ليتمكن من الدخول في المناقصة، ويستحق الدفع عند عدم قيام العميل باتخاذ مايلزم عند رسو المناقصة عليه، فهو بمثابة تأمين ابتدائي يضمن المستفيد، وهو خاص للعطاءات التي تقدم للجهات الحكومية ومافي حكمها والغاية منه طمأنة المستفيد من قدرة العميل على الدخول في المناقصة وجديته وقدرته على الوفاء بالتزاماته. ويكون مبلغ الضمان مساوياً ١٪ من قيمة المناقصة أو أكثر، ويسري مفعوله عادة لثلاثة أشهر، ولا يلغى إلا بإعادته رسمياً من المستفيد.

وأما خطاب الضمان النهائي: فهو تعهد بدفع مبلغ من المال بنسبة ٥٪ من قيمة المشروع أو المناقصة، مقابل حسن التنفيذ وسلامة الأداء من المقاول، لصالح الجهة التي تعاقد معها من مصلحة حكومية أو غيرها، لمدة عام كامل قابل للزيادة، ويستحق في حالة تخلف المقاولين عن الوفاء بالتزاماته، والهدف منه طمأنة المستفيد، فهو بمثابة تأمين نهائي عند الحاجة إليه، ولا يلغى إلا بخطاب رسمي من الطرف المستفيد وهو خاص بضمان حسن تنفيذ العقود المبرمة مع الحكومة أو الشركة أو غيرها.

(١) البنك الإسلامي في الإسلام: ص ٢٨ ومابعدها.

وأما ضمان المستندات : فهو تعهد من المصرف بتسليم مستندات الشحن الخاصة بالبضاعة المستوردة لوكلاء البواخر، فور وصولها إلى الميناء المحدد لنقلها، خوفاً من تعرضها للتلف بسبب تأخر بقائها في جمرک ميناء التصدير، ويتم إصدار هذا الضمان بعد أن يقدم العميل المستورد طلباً بذلك إلى البنك، ويسدد قيمة اعتماد الاستيراد بالكامل، وهي قيمة البضاعة المستوردة، فيصدر البنك خطاب الضمان، ويسلمه إلى العميل، فيقوم العميل بتسليمه إلى وكلاء الباخرة المعنيين.

وأما الضمان المغطى: فهو أن يكون لطالب الضمان حساب جار بالمصرف مثلاً، أو ديدة استثمارية ونحو ذلك، فيطلب من المصرف إصدار خطاب ضمان لاستيراد بضاعة أو الدخول في مناقصة وغير ذلك، والغطاء قد يكون كلياً أو جزئياً، وهذا من قبيل الوكالة وفيها معنى الكفالة، لأن المضمون قد دفع قيمة الضمان كلياً أو جزئياً، فأصبح الضامن وكيلاً عنه في العلاقة التي تحكم المضمون بالمضمون له، إذ عن طريقه سيضي المضمون بالتزاماته.

وأما الضمان غير المغطى أو المكشوف: فهو ألا يكون لطالب خطاب الضمان مبالغ مودعة بالمصرف تغطي مايقابل قيمة خطاب الضمان وهذا النوع من قبيل الكفالة.

ما يترتب على خطاب الضمان من إنشاء علاقات:

يترتب على إصدار خطاب الضمان إنشاء علاقات ثلاث متجاورة: هي علاقة العميل الأمر بالمستفيد، وعلاقة العميل الأمر بالبنك، وعلاقة البنك بالمستفيد^(١) ويحكم علاقة الأمر بالمستفيد الاتفاق القائم بينهما، والذي على أساسه قدم خطاب الضمان وأما علاقة المستفيد بالمصرف فيحكمها التعهد الذي التزم به المصرف التزاماً غير معلق على شرط في حدود الغاية التي

(١) الكفالة وخطاب الضمان المصرفي للدكتور سامي حمود: ص ٢.

قدم الخطاب من أجلها وأما علاقة الأمر بالمصرف فيحكمها الاتفاق الذي تضمنه طلب العميل الأمر من المصرف لإصدار الخطاب على أساسه.

والمهم من هذه العلاقات الثلاث من أجل الحكم على خطاب الضمان شرعاً: هو العلاقة الخاصة بالعميل الأمر والمصرف، لأنها محور البحث فيه وهي علاقة الوكيل بموكله، ويتعلق بالوكالة حق الغير وهو المستفيد، لأن للأمر الموكل أن يعدل عن طلب الخطاب قبل إصداره أو بعد إصداره قبل تسليمه للمستفيد منه وأن قيام المصرف بدفع مبلغ الضمان تنفيذ لطلب الأمر ولحسابه ويحاسب عليه بالتراضي أو بالتقاضي، وضمان المصرف إنما هو ضمان أداء تحت الحساب، بمعنى أن المصرف تعهد بأن الدين سؤدى.

ويشترك خطاب الضمان المصرفي مع الغرض من الكفالة، لأن الغاية من الحالتين هي غاية تأمينية يقصد بها تقوية مركز العميل الائتماني تجاه المستفيد المكفول له أو المستفيد من خطاب الضمان.

وتبرز صفة الكفالة فيما يتعلق بالتزام المصرف الذي أصدر خطاب الضمان تجاه المستفيد منه، وهي علاقة مستقلة تماماً عن العلاقة القائمة بين الأمر طالب إصدار خطاب الضمان والمستفيد لكن خطاب الضمان يختلف قانوناً عن الكفالة التي يعتبر فيها القانون المدني التزام الكفيل تابعاً لالتزام المدين المكفول صحة وبطلاناً.

وأما من الناحية الشرعية فليس خطاب الضمان المغطى بالنسبة للشخص المكفول كفالة، لأن الكفالة: ضم ذمة إلى ذمة الدين عند الجمهور، وفي المطالبة عند الحنفية، ويؤدي هذا إلى أن المدين والضامن مسؤولاً عن أداء المبلغ المحدد، وهذا غير متحقق في خطاب الضمان، لأن ذمة المصرف الضامن هي المسؤولية وحدها عن الأداء، فهو ضمان أداء فقط، وليس للدائن أن يرجع على العميل طالب إصدار الخطاب، وإنما يرجع عند الإخلال

بالتزامه على المصرف الذي تشغل ذمته بقيمة الأداء، وهي قيمة الدين. وليس خطاب الضمان المغطى من قبيل كفالة الدين بمعناها عند الجمهور، وإنما هو أقرب لمعنى الكفالة عند الحنفية الذي هو ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة، ولكنه ليس كفالة بالمعنى الدقيق، وإنما فيه بعض خواص الكفالة من التعهد بأداء المصرف المبلغ المتلزم به للمستفيد، ورجوعه في النهاية على العميل طالب الخطاب بسداد هذا المبلغ، وجعل الخطاب مؤقتاً بمدة معينة، والكفالة يجوز توقيتها بأجل معلوم كشهر أو سنة ونحوها.

والأقرب فقهاً معنى الكفالة، والتكليف الشرعي يكون هذا الخطاب وكالة يسوغ إمكان أخذ المصرف أجراً على قيامه بما وكل به، لأن الوكالة تجوز بأجر كالوكالة بالخصومة (المحاماة) ونحوها، فتأخذ حكم الإجارة، وبغير أجر، أما في نطاق الكفالة التي هي مجرد تبرع محض بحسب أصل مشروعيتها، فيتعذر إمكان إعطاء الحق فيها للضامن بأخذ الأجر، إلا ما قال الشيعة الإمامية في جواز أخذ الأجر على الكفالة بصفة الجعالة. ويظهر معنى الكفالة بنحو واضح بالنسبة للجهة المكفول لها، أي المستفيد، كما بينا.

وأما خطاب الضمان غير المغطى فهو كفالة ويخضع لأحكامها. مسوغات التكليف الشرعي لخطابات الضمان ونحوها.

ليس خطاب الضمان المغطي كفالة، وإن كان فيه معنى الكفالة كما تقدم، لأن الكفالة عقد تابع لعلاقة أخرى، والتابع يأخذ حكم المتبوع، ويستطيع الكفيل إسقاط الكفالة إذا أثبت أن مكفوله غير مدين، أما في خطاب الضمان المصرفي فلا يملك البنك مناقشته العلاقة القائمة بين المستفيد وطالب إصدار الخطاب.

ثم أن المبلغ الذي يدفعه الكفيل في الكفالة يُعدّ وفاء للدين المضمون، أما في خطاب الضمان فليس المبلغ وفاء، وإنما هو أداء باسم طالب الخطاب

تحت الحساب، ويرجع البنك عليه في جميع الأحوال بما يدفعه عنه .
والمطالبة بالدفع في الكفالة منوطة بموعد استحقاق الدين، أما في
خطاب الضمان فيملك المستفيد مطالبة البنك بالدفع من أول يوم بعد
صدور الخطاب إلى يوم انتهاء الحق في المطالبة به وخطاب الضمان
المصرفي هو مجرد توكيل بدفع مبلغ معين لمستفيد معين عند مطالبته، سواء
كان هناك دين مستحق أو لم يكن هناك أي دين. أما الكفالة فهي ضمُّ ذمة
إلى ذمة تتعلق بضمان دين ثابت في الذمة في الحال أو المال^(١).

لكل هذا فإن خطاب الضمان المغطى يعد وكالة بأجر، يتعلق بها حق
الغير، وهو المستفيد، وفيها معنى الكفالة، لأن الكفالة بالأمر هي وكالة
بالأداء، ويسوغ للبنك أخذ الأجر أو العمولة لقاء إصداره هذا الخطاب، ولو
كانت الأجر بنسبة مئوية مثل ١٪ لأن العرف يجيز قسمة الأجرة بنسبة العمل
كالمحامي والسمسار، وأجاز الحنابلة كون أجرة الأجير مقدرة بالربع أو
النصف بعد معرفة رأس المال، كما أجازوا استئجار أجير لدابة مثلاً بجزء
من ريع عملها.

واتفق أئمة المذاهب الأربعة على جواز الوكالة بأجر، لأن النبي ﷺ كان
يبيع عماله لقبض الصدقات، ويجعل لهم عمولة^(٢).

وليس إصدار خطاب الضمان المغطى بمعنى الإقراض، وليس من قبيل
«القرض الذي جر نفعاً» وإنما قيام بعمل شرعي له عمولة بمثابة أجر، والمبلغ
المدفوع من البنك بخطاب الضمان يصير ديناً في ذمة طالب الخطاب، وليس
فيه زيادة ربوية فوق الدين، حتى ولو بصفة رسم أو عمولة.

كما أن خطاب الضمان المغطى ليس كفالة، لأن الكفالة لايجوز أخذ أجر
عليها، وإذا صور بصورة كفالة، فلا تقبل هذه التفرقة بإباحة أخذ الأجر في

(١) بحث الدكتور سامي حمود عن خطاب الضمان: ص ٦٥ يتصرف. وبحثه لندوة البركة الثالثة، ص ٣.

(٢) تكملة فتح التدبير ٨٥/٥ وما بعدها 'القولان الفقهي' ص ٣٢٩ المفتي ٨٥/٥ وما بعدها التلخيص الحبير ص ١٧٦، ٢٥١، ٢٧٥.

حال الضمان المغطى، وعدم إباحة الأجر في الضمان المكشوف أو غير المغطى، وإنما الأجر في الحالتين في ظل وكالة بأجر، أي توكيل البنك بدفع المال، وهذا هو العمل، والأجر مقابل الخدمات المكتبية والوظيفية التي يقوم بها موظفو البنك.

وبناء عليه، تكون خطابات الضمان الابتدائية والنهائية جائزة، لأنها من قبيل ضمان شيء في المستقبل، وهو ضمان الحق الذي لم يجب ولو كان المكفول به مجهولاً، وهو جائز في رأي الجمهور غير الشافعي في المذهب الجديد^(١) كما أن الحنفية^(٢) أجازوا الكفالة المعلقة على شرط إذا كان الشرط ملائماً لمقتضى العقد، مثل أن يكون الشرط سبباً لوجوب الحق، كأن يقول الكفيل: إذا استحق المبيع فأنا كفيل، أو شرطاً لإمكان الاستيفاء أي لسهولة، كأن يقول إذا قدم زيد - وكان هو المكفول عنه - فأنا كفيل أو شرطاً لتعذر الاستيفاء وصعوبته مثل: إن غاب زيد عن البلد فأنا كفيل.

وأجاز الحنابلة الضمان الذي معناه: التزام ماوجب أو يجب على غيره مع بقاءه عليه^(٣).

وأباح الحنفية والحنابلة كون الوكالة معلقة، مثل إن قدم زيد فأنت وكيل في بيع هذا الكتاب، ومضافة إلى وقت في المستقبل بأن يقول: وكلتك في بيع هذا الكتاب غداً، ولا يصير وكيلاً قبل الغد، لأن التوكيل عقد يبيح التصرف مطلقاً، والإطلاقات مما تحتمل التعليق بالشرط والإضافة إلى الوقت كالطلاق^(٤).

ويستثنى من حال اعتبار خطابات الضمان المغطاة وكالة بأجر فيها معنى الكفالة بالدين خطاب ضمان مستندات الشحن للشاحنين أو وكلائهم، في

(١) فتح القدير ٥/٢٠٢ بداية المجهول ٢/٢٩٤، ط. الاستقامة.

(٢) فتح القدير ٥/٢٠٢ الدر المختار ورد المختار ٤/٢٧٧، مجمع الضمانات للبيداني ص ٢٧٣، كشف القناع ٣/٣٠٥، ط. الحكومة بمكة.

(٣) شرح منتهى الإرادات ٢/١٠٨، ١١٠.

(٤) البدائع ٢/٢٠٠ غاية المنتهى ٢/١٤٧.

حال تأخر وصول المستندات الممثلة للبضاعة، فإن هذا الخطاب نوع من الالتزام بتسليم عين هو بوالص الشحن، أو هو من قبيل ضمان الدرك في المبيع إذا تبين أن الحق في البضاعة المشحونة لشخص آخر غير المستلم.

القبول المصرفي:

هو مجرد وساطة بين العميل وطرف آخر، لاضفاء الثقة، تبدأ بطلب العميل وقبول المصرف، ويعد ذلك من الناحية الفقهية توكيلاً مأموراً به لقبول الكمبيالة المسحوبة نيابة عن العميل، وعلى مسؤوليته، فيكون القبول المصرفي مشبهاً حالة خطاب الضمان، بالنسبة لعلاقة العميل بالمصرف.

الاعتماد المستندي:

الاعتماد المستندي من أهم وسائل الدفع في التعامل التجاري الدولي لحفظ مصلحة المستورد والمصدر معاً. وهو تعهد من قبل البنك للمستفيد وهو البائع، بناء على طلب فاتح الاعتماد وهو المشتري، يعلن فيه البنك أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال، يدفع له مقابل مستندات محددة، تبين شحن سلعة معينة، خلال مدة محددة، وهو نوعان: اعتماد استيراد واعتماد تصدير، أما الأول: فهو الذي يفتحه المستورد لصالح المصدر في الخارج لشراء سلعة وأما الثاني: فهو الذي يفتحه المشتري الأجنبي في الخارج لصالح المصدر في الداخل، لشراء ما يبيعه هذا المصدر من بضائع محلية، وكل منهما يتضمن تعهداً مصرفياً للبائع بالثمن يتقدم المشتري بطلبه من البنك^(١).

وتكييفه شرعاً: انه وكالة بأجر، فالمصرف بالنسبة لفاتح الاعتماد هو كالوكيل بالنسبة لموكله فيما يؤديه ويرجع فيه، إلا أنها وكالة غير قابلة للنقض إلا بموافقة المستفيد، لتعلقها بحق الغير وهو المستفيد، والبنك يتعهد

بوفاء دين المشتري المستحق عليه للبائع، لقاء البضاعة التي صدرها إليه، ويقوم البنك عملاً بهذا التعهد بتسليم مستندات البضاعة من المصدر، ودفع قيمة البضاعة له، بمجرد تسليم المستندات على حسب شروط الدفع المتفق عليها بين المصدر والمستورد.

وما يأخذه البنك من عمولة يعد أجراً على مايقوم به من خدمات، وهو في حكم الأجير على العمل وأما فائدة المبلغ غير المغطى من قيمة البضاعة التي دفعها البنك إلى المصدر، فهي سائغة فقهاً في رأي السيد محمد باقر الصدر على أساس الشرط في عقد البيع، بمعنى أن المصدر اشترط على المستورد دفع مبلغ معين من المال بحكم عقد البيع لصالح هذا البنك الذي دفع القيمة، لابهكم عقد القرض^(١).

الفرق بين خطاب الضمان المصرفي والكفالة:

يتبين مما سبق أن علاقة العميل بالمصرف، سواء في خطاب الضمان أو القبول المصرفي أو الاعتماد المستندي يحكمها عقد الوكالة المقرر شرعاً. وليس كفالة لوجود الفروق التالية بين خطاب الضمان المصرفي والكفالة^(٢).

١- الكفالة عقد تابع لعلاقة أصلية سابقة هي علاقة المديونية. أما خطاب الضمان المصرفي فهو عقد مستقل منفصل عن الالتزام طالب الضمان.

٢- الكفالة عقد تبرع، وخطاب الضمان ليس فيه نية التبرع أصلاً.

٣- المكفول له في الكفالة مخير في الرجوع على المدين الأصلي أو الكفيل، أما المستفيد في خطاب الضمان فليس له إلا الرجوع على البنك لدفع المبلغ الذي التزم بدفعه.

٤- يخير الكفيل في الكفالة في القيام بالعمل المكفول أو يدفع المبلغ

(١) البنك اللاروي في الإسلام، ص ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) بحث الدكتور سامي حمود لندرة البركة الثالثة للاقتصاد الإسلامي، ص ٩٠٦ بصرف.

المطلوب، بينما خطاب الضمان لا يملك البنك هذا الخيار، وإنما عليه تنفيذ التوكيل بالدفع لتعلق حق الغير به، ولا يملك انجاز ما هو مطلوب من العميل في المقابلة.

٥- أن المطالبة بالدفع في الكفالة لا تتحقق إلا في موعد استحقاق الدين أما المطالبة في خطاب الضمان المصرفي فيمكن أن تكون من أول يوم صدور الخطاب.

مدى مشروعية عمولة البنك في إصدار الخطاب:

ليس أخذ البنك أجراً أو عمولة على إصدار خطاب الضمان المصرفي من قبيل الجعالة أو الكفالة، لأن الجعالة يكون الجعل فيها على عمل معلوم أو مجهول، وهنا لا يوجد عمل من طالب إصدار الخطاب، والجعالة عقد غير لازم يجوز فسخه لكل من العاقدين^(١) والكفالة تبرع محض باتفاق العلماء، فلا يجوز أخذ العوض عليها، فلو كفّل شخص غيره بمال على أن يجعل الطالب له جعلاً، فإن لم يكن مشروطاً في الكفالة فالشرط باطل، وإن كان مشروطاً في الكفالة فالكفالة باطلة^(٢) والكفالة عقد لازم، لا يجوز للكفيل فسخه بإرادته المنفردة.

وبناء عليه، لا يجوز للبنك أخذ الأجر على خطاب الضمان في حد ذاته لأنه يكون أخذ أجراً على الكفالة، وهو ممنوع، لأن الكفالة من عقود البترعات المقصودة للارفاق والاحسان.

وإنما يجوز للبنك أخذ أجر مقابل الخدمات والإجراءات والمصارف الإدارية التي يتطلبها إصدار الخطاب، وهو أجر مقطوع بمبلغ محدد كمئة أو ألف أو بالنسبة مثل ١٪ أو ٢٪ لأن الأجرة بنسبة العمل، بشرط اتمام حساب

(١) بداية المجتهد ٣٣٣/٣ معنى المحتاج ٢٣٠/٢ كشاف القناع ٢٣٥/٤ وما بعدها.

(٢) مجمع الضمانات للبغدادي ص ٢٨٢ الشرح الصغير ٢٢٣/٢ كفاية الأخيار للخصني الدمشقي ٥٢٧/١ كشاف القناع ٣٥٠/٢ ٣٥١.

الأجر على العمل قبل تحقق شرط الدفع أو المطالبة بالأداء، فالأجر مقابل الخدمة التي يقوم بها البنك، دون ارتباطه ببلغ الكفالة أو مدتها، سواءً أكان بغطاء أم بدونه.

واتجه العلماء المعاصرون وهيئات الرقابة الشرعية والمؤتمرات والجامع الفقهية^(١) إلى التفرقة بين خطاب الضمان المغطي وغير المغطي.

ففي حال توافر الغطاء النقد الكلي أو الجزئي يجوز للبنك أخذ الأجر مقابل الخدمات الاجرائية كما تقدم، فإذا دفع البنك المبلغ للمستفيد فهو من مال المضمون عنه، وإذا لم يدفع فهو مقابل حفظه لماله وخدماته، وذلك بناء على الوكالة بأجر، كما تقدم، وهذا بالنسبة للعميل طالب الضمان، وأما بالنسبة للمستفيد فيعد البنك ضامناً الأداء وكفياً في علاقته معه، والأدق أنه منفذ للوكالة.

ويراعى في تقدير المصاريف ما يبذله المصرف من جهود فعلية لأداء الغطاء وإصدار خطاب الضمان.

وإذا لم يتوفر الغطاء، فلا يجوز الأجر على الضمان ذاته، لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه فعله القرض الذي جر نفعاً على المقرض من المقرض، وذلك ممنوع شرعاً. وفي حالة عدم أداء مبلغ الضمان لا يجوز أخذ الأجر على الكفالة، لأنها من عقود التبرعات المحضة كما تقدم وإنما يجوز للبنك أخذ الأجر في هذه الحالة على المصاريف والخدمات الإدارية فقط، وليس في هذا ربا، لأنه ليس على عوض، وإنما هو أجر على عمل، بشرط عدم المغالاة في تقدير الأجرة، ومراعاة عدم الزيادة على أجر المثل.

(١) سيأتي بيان هذه الفتاوى والتوصيات والقرارات.

عمولة إصدار خطاب شحن وضمان عملية تمويل بالفائدة:

هاتان حالتان كثيراً ما نشاهدتهما ونسمع أحاديث التجار عنهما، سواء في بلاد ليس فيها مصارف إسلامية، أو في البلاد التي فيها هذه المصارف، مما يجعلهم يقبلون على البنوك الربوية التي تتجز لهم المطلوب بإصدار خطابات ضمان مصرفية مع دفع فوائد عنها، لأن شؤون الاستيراد والتصدير الدولية تتطلب ذلك، فلا تكاد توجد عملية من هذا النوع من دون التعامل مع البنوك ومع شركات التأمين.

والمهم بالنسبة للمسلم معرفة الحلال والحرام من هذه المعاملات، أما النص على الفائدة فحرام من غير شك، فإن علماءنا يحرمون الربا إذا وجد هذا النص.

أما عمولة إصدار خطاب شحن فهي جائزة شرعاً، لأن هذه العمولة لا ينظر فيها إلى قيمة البضاعة ولا إلى الزمن الذي تستغرقه الكفالة، وهي أجر على عمل.

وأما ضمان عملية تمويل بالفائدة من بنك ربوي فهو ممنوع شرعاً، سواء بالنسبة لرأس مال التمويل أو فوائده، لأن في ذلك توثيقاً للمراباة ومعوقة عليها، وهذا من التعاون على الإثم، وهو حرام شرعاً^(١) ولأن من المقرر شرعاً في علم الأصول ضرورة سد الذرائع، فكل ما أدى إلى الحرام فهو حرام.

حكم خطابات الضمان ونوع الاتفاق مع البنك:

تبين مما سبق إيضاحه أن خطابات الضمان جائزة شرعاً، والخلاف تكييفها أي كفالة أو ضمان أداء أو وكالة؟ وقد رجحت كونها سائغة على أساس أنها في حال الضمان المغطى وكالة بأجر، وأن الأجر جائز في الخطابات الابتدائية والنهائية، لا على عملية الضمان ذاتها والتي يراعى

(١) الاجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية للدكتور عبدالستار أبو غدة، ص: ١٥٥ - ١٥٢ .

فيها عادة مبلغ الضمان ومدته، سواء أكان بغطاء أم بدونه، وإنما جوازه على أساس العمل الذي يقوم به البنك، وعمولته أو الأجر الذي يأخذ على الخدمات والمصاريف الإدارية، بشرط مراعاة أجر المثل، وتقدير المهام الفعلية في حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي.

لكن هل خطاب الضمان عقد^(١)؟

إن خطاب الضمان الابتدائي مجرد وعد ابتدائي غير ملزم للشخص الذي يدخل في مناقصة أو مزايمة مع جهة حكومية أو شركة أو غيرها، إذ يمكنه ألا يتخذ الإجراءات اللازمة حين ترسو العملية عليه، وألاً يدفع المبلغ الذي تعهد به، فهو لم يرتبط بعقد مع جهة المناقصة أو المزايدة، وبالتالي لا يكون تعهد البنك ملزماً له أيضاً.

وأما خطاب الضمان النهائي: فهو عقد قائم بين المستفيد وطالب إصدار الخطاب، ويتضمن شرطاً بدفع مبلغ من المال في حالة تخلف المقاول عن الوفاء بالتزاماته، وهذا الشرط جائز شرعاً لوقوعه في عقد صحيح كعقد الإيجار مثلاً، وهو من قبيل الشرط الجزائي السائغ عند جماعة من الفقهاء، قال القاضي شريح: «من شرط على نفسه طائعاً غير مكره فهو عليه».

وحق المستفيد قابل للتوثق والتعهد من قبل طرف آخر، وتوثيقه كما تقدم عن طريق التوكيل بأجر، وهذا عقد يلزم البنك بالوفاء بالتزامه بدفع مبلغ معين إذا امتنع طالب الخطاب من الوفاء بالشرط، فهو تعهد لصالح الغير، ويلتزم طالب الخطاب بسداد ما وفاه البنك عنه نتيجة لتعهده، ويحق للبنك أن يطالبه بقيمة مادفعه عنه إلى المستفيد. وللبank أن يأخذ عمولة على خطاب الضمان هذا كما تقدم، تنفيذاً لمقتضى الوكالة، ولأن التعهد الذي يشتمل عليه هذا الخطاب يعزز قيمة التزامات المقاول.

(١) البنك الإسلامي في الإسلام: ص ١٢٠، ١٢١.

استثمار البنك المبلغ لديه بالمضاربة ونحوها:

إذا أودع العميل مبلغاً من المال في ودائع البنك في حالة الضمان المغطى، فله أن يستثمره بالمضاربة والمرابحة ونحوهما بنفس الشروط التي يستثمر بها ودائع المودعين^(١).

ولا خلاف في أن البنك ضامن هذا المبلغ، كما أنه يضمنه في رأي المالكية^(٢) إذا أخذ المال من المكفول عنه على وجه الاقتضاء، فضاع منه، لا على وجه الإرسال أو التوكيل، بأن يرسله المدين به إلى رب الدين، أو يدفعه إليه على وجه التوكيل عنه في توصيله لصاحبه، فضاع منه من غير تفريط، لأن يد البنك حينئذ يد أمانة لا يد ضمان، وقد صار أميناً بالإرسال أو التوكيل، ويد الرسول أو الوكيل يد أمانة.

وفرق الحنيفة^(٣) بين النقود وغيرها، فقرروا أن مال الكفالة إذا كان نقوداً، فقبضها الكفيل على وجه الاقتضاء، لا الإرسال، واستثمرها وربح، فالربح له حلال، لأن الكفيل تصرف فيما قبضه على وجه الاقتضاء، فإذا استثمره وربح فيه، فهو له ولا يجب عليه التصديق به، لأنه ملكه حين قبضه، والربح الحاصل من ملكه طيب له لامحالة.

وأما إذا قبض الكفيل المال على وجه الإرسال، فليس له أن يستثمره، وإذا استثمره خالف ما يجب فيما يعد أمانة، وأصبح كالغاضب، فإن ربح، فلا يطيب له هذا الربح عند أبي حنيفة ومحمد، لأنه استفادة من أصل خبيث، ويطيب له في رأي أبي يوسف، لأن «الخراج بالضمان» وهذا الخلاف جار في الوديعة إذا تصرف فيها الوديع وربح.

والخلاصة: أن المصرف لا يميز بين الأموال التي يقبضها، وتختلط النقود المودعة لديه، ويتعذر التمييز بينها، وهو بصفته مضارباً غير ضامن لما لديه

(١) ندوة البركة الثانية بتونس - ٢٠ سبتمبر ١٤٠٥ هـ.

(٢) الشرح الصغير وحاشية الشرح، ص ١٤٠/٣، ط دار المعارف.

(٣) فتح القدير مع العناية ٢٤١/٥ - ٢٤٣.

من ودائع استثمارية، وضامن للحسابات الجارية بصفته مقترضاً، فمتى استثمرت فالريح له، والخسارة عليه، ويطيب الربح للكفيل إذا كان مال الكفالة نقوداً، والمصرف غطاء بضمان عنده من النقود، وفي حال كون الغطاء النقدي من العميل، يكون للعميل الخيار بين أن يختار الاستثمار، أو إبقاء الغطاء في ضمان المصرف كحال الحسابات الجارية^(١).

فتاوى أو توصيات وقرارات الهيئات والمؤتمرات

والمجامع الفقهية حول خطابات الضمان

استحسن إيراد ما صدر من فتاوى وقرارات علمية جماعية في خطابات الضمان للاستئناس بها وضرورة الاطلاع عليها قبل إصدار توصية بشأنها في هذا المؤتمر المتميز، وأهم هذه القرارات أو الفتاوى مايلي:

أولاً: فتوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي^(٢):

«لايجوز للبنك أن يأخذ أجراً في الحال التي يكون فيها خطاب الضمان بغير غطاء، إذا كان هذا الأجر نظير خطاب الضمان، لأنه يكون قد أخذ أجراً على الكفالة، وهو ممنوع، لأن الكفالة من عقود التبرعات.

قال الحطاب: ولا خلاف في منع ضمان بجعل، لأن الشرع جعل الضمان والقرض والجاء لايفعل إلا لله بغير عوض، فأخذ العوض عليه سحت. وعلل ابن عابدين المنع بأن الكفيل مقرض في حق المطلوب، وإذا شرط له الجعل، مع ضمان المثل، فقد شرط له الزيادة على ما أقرضه، فهو باطل، لأنه ربا»^(٣).

ثانياً - جاء في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية:

وبالنظر إلى هذا النوع من التعامل المصرفي - أي خطابات الضمان - وإحالاته للعقود الشرعية الواردة في كتب الفقه، فإنه يمكن رده إلى نوعين من

(١) بحث خطاب الضمان للدكتور علي السائوس: ص ٣٥، ٣٦.

(٢) الفتاوى الشرعية.

(٣) الموسوعة المذكورة ١/ ٨٥ من الجزء الشرعي.

العقود التي طرقها الفقهاء وهما الكفالة والوكالة وأخذ الأجر على الوكالة جائز في الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: جاء في التقرير حول ندوة البركة الثانية المنعقدة في تونس من ١١ إلى ١٤ صفر ١٤٠٥هـ مايلي:

تبين بعد المدوالة في السؤال أن موضوع خطاب الضمان المصرفي يحتاج إلى مزيد من البحث ودراسة الواقع الذي يجري عليه العمل في البنوك الإسلامية.

ويجوز للبنك أن يستثمر بالمضاربة المبلغ المودع لديه غطاء لخطاب الضمان الذي يصدره بنفس الشروط التي يستثمر بها للمودعين.

رابعاً: أصدرت ندوة البركة الثالثة للاقتصاد الإسلامي المنعقدة في استانبول - تركيا عام ١٤٠٦هـ الفتوى التالية حول خطاب الضمان المصرفي ومدى جواز أخذ الأجر عليه.

أ- أن جواز إصدار خطابات الضمان المصرفية مشروط بأن يكون مرتبطاً بمشروعية الموضوع الذي يطلب خطاب الضمان لأجله.

ب- أن خطاب الضمان المصرفي إذا كان بدون غطاء نقدي كامل فهو كفالة، ويخضع لأحكامها وإذا قدم له غطاء نقدي كامل لدى البنك فهو وكالة بالنسبة للشخص المكفول، وأما بالنسبة للجهة المكفول لها، فإن خطاب الضمان حينئذ كفالة.

ج- يجوز للبنك في جميع الأحوال أن يأخذ أجراً على خطاب الضمان بمقدار ما يبذله من جهد وعمل إجرائي، دون أن يربط الأجر بنسبة المبلغ الذي يصدر به خطاب الضمان.

د- أما أخذ الأجر على خطاب الضمان غير المغطى بنسبة مبلغ الضمان، كما هو معمول به في البنوك، فقد رأت اللجنة (بأغلبية الآراء) أنه يحتاج إلى

مزيد من الدراسة والتمحيص والاطلاع على النماذج المستعملة في مختلف الحالات والتي طلب من المختصين في البنوك تقديمها للنظر فيها، وخاصة أن موضوع خطاب الضمان المصرفي مطروح للبحث لدى مجمع الفقه الإسلامي في جدة، ومدرج في جدول أعماله للدورة القادمة.

خامساً - قرار المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي بدبي:

إن خطاب الضمان يتضمن أمرين: وكالة وكفالة. ولايجوز أخذ أجر على الكفالة، ويجوز أخذ أجر على الوكالة، ويكون أجر الوكالة مراعى فيه حجم التكاليف التي يتحملها المصرف في سبيل أدائه لما يقترن بإصدار خطاب الضمان من أعمال يقوم بها المصرف حسب العرف المصرفي وتشمل هذه الأعمال بوجه خاص تجميع المعلومات، ودراسة المشروع الذي سيعطى بخصوصه خطاب الضمان، كما يشمل مايعهد به العميل إلى المصرف من خدمات مصرفية متعلقة بهذا المشروع، مثل تحصيل المستحقات من أصحاب المشروع.

وتقدير ذلك الأجر متروك للمصرف بما ييسر على الناس شؤون معاملاتهم وفقاً لما جرى عليه العرف التجاري.

سادساً - قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (١٢) بشأن خطاب الضمان

في دورته الثانية بجدة في ١٠-١٦ ربيع الآخر سنة ١٤٠٦ هـ الموافق ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥ م.

بعد النظر فيما أعد في ذلك من بحوث ودراسات، وبعد المداولات والمناقشات المستفيضة، تبين مايلي:

١- أن خطاب الضمان بأنواعه الابتدائي والنهائي لا يخلو إما أن يكون بغطاء وإما بدون، فإن كان بدون غطاء: فهو ضم ذمة الضامن إلى ذمة غيره فيما يلزم حالاً أو مآلاً، وهذه هي حقيقة ما يعني في الفقه الإسلامي باسم

«الضمان أو الكفالة».

وان كان خطاب الضمان بغطاء، فالعلاقة بين طالب خطاب الضمان وبين مصدره هي «الوكالة» والوكالة تصح بأجر أو بدونه، مع بقاء علاقة الكفيل لصالح المستفيد (المكفول له).

٢- أن الكفالة هي عقد تبرع يقصد للإرفاق والإحسان، وقد قرر الفقهاء عدم جواز أخذ العوض على الكفالة، لأنه في حالة أداء الكفيل مبلغ الضمان يشبه القرض الذي جر نفعاً على المقرض، وذلك ممنوع شرعاً.

ولذلك فإن المجمع قرر مايلي:

أولاً: أن خطاب الضمان لايجوز أخذ الأجر عليه لقاء عملية الضمان (والتي يراعى فيها عادة مبلغ الضمان ومدته) سواء أكان بغطاء أم بدونه.

ثانياً: إما المصاريف الإدارية لإصدار خطاب الضمان بنوعية فجائية شرعاً، مع مراعاة عدم الزيادة على أجر المثل، وفي حالة تقديم غطاء كلي أو جزئي، ويجوز أن يراعى في تقدير المصاريف لإصدار خطاب الضمان ماقد تتطلبه المهمة الفعلية لأداء ذلك الغطاء. والله أعلم.

خاتمة

تبين من هذا البحث أن خطاب الضمان: هو تعهد المصرف (البنك) بدفع مبلغ معين لطرف ثالث عند إخلال العميل بالتزامه في مدة معينة. ويصدر بعد اتخاذ إجراءات عديدة ومتنوعة بحسب مركز العميل والتعامل السابق أو المستجد معه وطبيعة المشروع المقدم له الضمان، ودراسته، وتجميع المعلومات، وبناء على طلب العميل، لتوفير الثقة به، وتيسير التعامل، واستغناء عن التأمين النقدي الذي يدفع ويجمد عادة كتأمين للوفاء بالتزامات العميل، ولتوفير عنصر الاطمئنان لدى المستفيد على مصالحه.

وخطابات الضمان إما ابتدائية وإما نهائية، مغطاة بغطاء كامل أو جزئي، أو مكشوفة غير مغطاة، وتنشئ علاقات ثلاثاً بين العميل الأمر والمستفيد، والعميل والبنك والبنك والمستفيد، وأهمها لمعرفة الحكم الشرعي للعلاقة الخاصة بالعميل الأمر والبنك.

وتتضمن خطابات الضمان معنى الوكالة والكفالة، ويبرز معنى الوكالة في حال تقديم غطاء نقدي كامل من العميل لدى البنك، ويظهر معنى الضمان أو الكفالة في علاقة البنك بالجهة المكفول لها وهي المستفيد ويجوز أخذ الأجر شرعاً على الوكالة دون الكفالة، لأن الكفالة تبرع محض للارفاق والاحسان والتعاون كما يجوز أخذ الأجر على المصاريف الإدارية سواء في خطاب الضمان المغطى وغير المغطى، وليس في خطاب الضمان المغطى معنى الكفالة أو القرض الذي يجز نفعاً أو الجعالة، وإنما هو ضمان بأداء أو وكالة بأجر وتكون خطابات ضمان مستندات الشحن للشاحنين أو وكلائهم التزاماً بتسليم عين لا دين هي بوالص الشحن، أو ضمانات بالدرك.

والقبول المصرفي الكمبيالة المسحوبة نيابة عن العميل يشبه خطاب الضمان، وكذلك الاعتماد المستندي الذي يعد وكالة بأجر وقد ذكرت الفروق

بين الكفالة وخطاب الضمان، ويراعى في تقدير المصاريف ترك المغالات وأجر المثل والجهود الفعلية التي يبذلها موظفو البنك وخبرائه، ولا يجوز استخدام خطابات الضمان في أعمال غير مشروعة في الإسلام كضمان عملية تمويل بالفائدة أو إقامة مشاريع نوادي الليل والخمر والرقص والملاهي وخطاب الضمان الابتدائي مجرد وعد ابتدائي غير ملزم، وخطاب الضمان النهائي عقد قائم بين المستفيد وطالب إصدار الخطاب ويتضمن شرطاً بدفع مبلغ من المال في حالة تخلف المقاول عن الوفاء بالتزاماته وهو وكالة بأجر بين العميل طالب إصدار الخطاب والبنك الذي يتعهد بوفاء التزام بدفع مبلغ من المال عند وجود خلل في قيام العميل بالتزاماته لدى هيئة حكومية أو غيرها.

وللبنك استثمار المبلغ المودع لديه بصفة غطاء لخطاب الضمان بالمضاربة ونحوها، والربح حلال له إلا إذا اختار العميل إبقاء الغطاء في ضمان المصرف كأصحاب الحسابات الجارية.

وهذا يتفق مع قرارات الهيئات الشرعية والمجاميع والندوات والفقهية، مع ضرورة إيضاحات أكثر كما جاء في البحث، والتأكيد على ضرورة مراعاة أجر المثل والامتناع عن المغالاة فيه حتى لا يشبه الربا، وعلى كون المشروع الذي يصدر الخطاب من أجله غير منهي عنه شرعاً ولا مشتببه فيه، تجنباً للحرام وذرائعه.

علم أصول الفقه الشيخ صالح علي العود

علم أصول الفقه

تعريف كلمة «أصول الفقه» بشقيها:

إن كلمة أصول الفقه: هي تركيب إضافي؛ أعني من مضاف (أصول) ومضاف إليه: (الفقه) وإذا رجعنا إلى التعريف بالكلمة، فنحن مضطرون إلى تعريفها يشقيها معاً ولنبدأ بمعنى الفقه:

قال الجوهرى -رحمه الله- الفقه الفهم؛ تقول فقهت كلامك بكسر القاف، أفقهه فقهاً أي فهمت أفهم قال الله تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

ومن دعاء النبي ﷺ لابن عباس رضي الله عنهما في هذا المعنى: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» وكذلك حديث سلمان رضي الله عنه: أنه نزل على نبطية بالعراق فقال لها: هل ها هنا مكان نظيف أصلي فيه؟ فقالت: طهر قلبك، وصل حيث شئت، فقال: فقهتُ.

وفقه (بالضم) يفقه: إذا صار فقيهاً عالماً، وفي الحديث: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا» رواه البخاري عن أبي هريرة. أما الفقه اصطلاحاً: فهو علم الحلال والحرام، وأحكام العبادة والمعاملات؛ قال مجد الدين بن الأثير -رحمه الله-: وقد جعله العرفُ خاصاً بعلم الشريعة، وتخصيصاً بعلم الفروع منها.

وقال أصحاب الشافعي^(١) -رحمهم الله-: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

ثم إن أصحاب الشافعي -رحمهم الله- جعلوا للفقه أربعة أركان، فقالوا: الأحكام الشرعية إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات، أو بأمر الدنيا وهي وإما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات، أو ببقاء النوع باعتبار

المنزل وهي المناكحات، أو باعتبار المدنية وهي العقوبات.

قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي -رحمه الله- "كان اسم الفقه في العصر الأول اسماً لعلم الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب وسأل فرقد السنجي -رحمه الله- الحسن -رحمه الله- عن شيء فأجابه، فقال: إن الفقهاء يخالفونك، قال الحسن: ثكلتك أمك، هل رأيت فقيهاً بعينك: إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه المداوم على عبادة ربه، الورع، الكاف عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم الناصح لجماعتهم.

ومن كلام الأعمش لأبي حنيفة -رحمهما الله تعالى- قوله: الفقهاء هم الأطباء والمحدثون والمفسرون هم الصيادلة.

قال الشيخ محمد أبو زهرة^(١) -رحمه الله-: وعلى ذلك يكون موضوع علم الفقه يتكون من جزئين: أحدهم العلم بالأحكام الشرعية العملية؛ فالأحكام الاعتقادية كالوحدانية، ورسالة الرسل، وتبليغهم رسائل ربهم، والعلم باليوم الآخر وما يكون فيه كل هذا لا يدخل في مضمون كلمة الفقه بالمعنى الاصطلاحي.

والجزء الثاني من موضوع علم الفقه: العلم بالأدلة التفصيلية لكل قضية من القضايا.

فإذا ذكر مثلاً أن بيع السلم لأبد من تسليم رأس المال وقت العقد أقيم الدليل على ذلك من السنة أو الكتاب، أو من فتاوى الصحابة، وإذا ذكر أن الربا حرام قليلاً وكثيره، ذكر دليله من الكتاب، وإذا ذكر أن كل زيادة في رأس المال رباً أقيم الدليل بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِعْوُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا

تُظْلَمُونَ ﴿البقرة: ٢٧٩﴾ وإذا قرر أن أكل أموال الناس بالباطل حرام تلا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

فموضوع علم الفقه: الحكم في كل جزئية من أعمال الناس بالحل أو التحريم أو الكراهية أو الوجوب. ودليل كل واحد من هذه الأمور. أهـ بالحرف. غَرْضُهُ: إن علم أصول الفقه يراد به النجاة من عذاب النار ونيل الثواب في الجنة.

شرفه: إن شرف علم أصول الفقه مما لا يخفى. لكونه من العلوم الدينية. روى الدراقطني والبيهقي -رحمهما الله- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ قال: ما عبد الله بشيء أفضل من فقهه في دين، وفقهه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد، ولكل شيء عماد، وعماد هذا الدين الفقه. وروى البخاري ومسلم -رحمهما الله تعالى- عن معاوية رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين؛ ورواه أبو يعلى وزاد فيه: ومن لم يفقهه لم يبال.

هذا هو تعريف كلمة الفقه: وهو الشق الثاني من التعريف بالكلمة. أما كلمة الأصل لغة: فمعناها: (ما يبنى عليه غيره) واصطلاحاً، فقد جاء فيه أكثر من معنى، إلا أننا نقتصر على أشهرها وهو ما يقترب من المعنى اللغوي. عرفه الشيخ محمد الطاهر النيفر^(١) رحمه الله تعالى ب: الدليل؛ كقولهم: أصل هاته المسألة الكتاب، أي دليلها، ومنه أيضاً أصول الفقه أي أدلته، أهـ. قال الشيخ محمد أبو زهرة^(٢) -رحمه الله-: وهذا المعنى اللغوي هو المتسق مع المعنى الاصطلاحي، وذلك لأن علم أصول الفقه عند الأصوليين هو ما يبنى عليه الفقه، ولذا عرفه كمال الدين بن الهمام -رحمه الله تعالى- في التحرير: بأنه إدراك القواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام العملية

(١) في كتابه: أصول الفقه، ص ٢.

(٢) في كتابه: أصول الفقه، ص ٧.

من أدلتها التفصيلية، فهو القواعد التي تبين طريقة استخراج الأحكام من الأدلة؛ فمثلاً: يقرر علم الأصول أن الأمر يقتضى الوجوب، وأن النهي يقتضى التحريم، فإذا أراد الفقيه أن يستخرج حكم الصلاة أهي واجبة أم غير واجبة، تلا قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ وكذلك الزكاة؛ وإذا أراد أن يعرف حكم الحج أخذه من قوله ﷺ «إن الله كتب عليكم الحج فحجوا» وكذلك إذا أراد أن يعرف حكم الخمر تلا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] فإن طلب الاجتناب نهى عن القرب، ولا يوجد نهى أبلغ من ذلك في الدلالة على التحريم. اهـ.

الفرق علم «الفقه» وعلم «أصول الفقه»

(١) الفارق بين الفقه وأصوله: هو أن الأصول هي المناهج التي تحدد وتبين الطريق الذي يلتزمه الفقيه في استخراج الأحكام من أدلتها، ويرتب الأدلة من حيث قوتها، فيقدم القرآن على السنة، والسنة على القياس، وسائر الأدلة التي لا تقوم على النصوص مباشرة؛ أما الفقه فهو استخراج الأحكام مع التقيد بهذه المناهج وإن مثل علم «أصول الفقه» بالنسبة للفقه، كمثال علم المنطق بالنسبة لسائر العلوم الفلسفية، فهو ميزان يضبط العقل، ويمنعه من الخطأ في الفكر وكمثال علم النحو بالنسبة للمنطق العربي والكتابة العربية، فهو ميزان يضبط القلم واللسان ويمنعهما من الخطأ؛ كذلك علم «الأصول» فهو ميزان بالنسبة للفقه يضبط الفقيه، ويمنعه من الخطأ في الاستنباط، ولأنه ميزان فإنه يتبين به الاستنباط الصحيح من الكلام غير الصحيح، وكما يعرف بالمنطق البرهان العلمي المنتج من البرهان العلمي غير المنتج هكذا انتهى.

(١) في كتابه: أصول الفقه، ص ٧.

موضوع علم أصول الفقه

إن موضوع علم «أصول الفقه» هو ذلك المنهاج الذي يسلك بالفقيه طريق استنباط الأحكام أو التعرف عليها بأدلتها التفصيلية، بحيث يلجمه عن الخطأ وينأى به عن الوقوع فيه.

منزلته من التشريع الإسلامي

لاشك أن منزلة علم «أصول الفقه» ظاهرة بينة، وفضله على سائر العلوم عظيم وجليل، إذ لولا علم «أصول الفقه» لبقيت الشريعة الإسلامية جامدة أمام مستجدات الحوادث، والنوازل الواقعة في الأزمان البعيدة عن الزمن الأول للتشريع الإسلامي في عهد الرسول ﷺ، والمكان الذي هو غير منزل الوحي؛ وبهذا وذاك نصدق حينما نقول: إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وذلك لمرونتها، ولإعطائها كل مسألة حقها ومستحقها من الحكم بما لها أو عليها.

ثمرة علم «أصول الفقه»

أما ثمرة علم «أصول الفقه» فهي استنباط الأحكام للوقائع على وجه الصحة.

حكم تعلم «أصول الفقه»

تعلم أصول الفقه من فروض الكفاية، بمعنى إذا قام به البعض سقط عن الباقين، إذ لا يتوفر على تعلمه إلا الفقيه المجتهد ليتعرف على الحكم في المسائل الطارئة، أو ليتوصل به إلى مآخذ الأحكام في تلك المسائل وليس سائر أفراد الأمة مجتهدين، بل فيهم المجتهد، وغير المجتهد، كالمقلد والعامي ونحوهما، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

نشأة علم «أصول الفقه»:

أ- على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم:

لم يكن على عهد الرسول ﷺ معنى اصطلاحى على هذا العلم بهذا الاسم، فالعلوم في الصدر الأول وإن بقيت معانيها فقد استحدثت عناوينها. يقول د. الزحيلي^(١): الحقيقة أن البذور الأولى لعلم أصول الفقه جاءت في القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى باللغة العربية، فقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الشعراء: ١٩٥ وقال عز وجل: ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]. وقد نزل القرآن الكريم على الرسول العربي الهاشمي، وعلى أمة عربية فصيحة اللغة واللسان، فعرفوا مقاصده، وفهموا مرامييه وأدركوا روحه ومغزاه، وأخذوا أحكام الله تعالى منه بمقتضى الصيغة العربية، والأسلوب العربي من حيث الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمنطوق والمفهوم، والمشارك، والمطلق والمقيد، ومعاني الحروف، وتعداد استعمالاتها بحسب السياق والقرائن، وهذا يغطي جانباً مهماً في علم أصول الفقه. كما وجدت بذور أصول الفقه في السنة النبوية الشريفة، سواء في بيان القرآن الكريم وتفسيره وتطبيقه نظرياً وعملياً، أم فيما وضّحه الرسول الكريم من مناهج الاستدلال والاستنباط والاجتهاد لمعرفة الأحكام الشرعية مما تلقاه عن ربه وعلمه لأصحابه ثم أمرهم بالاجتهاد وعينهم على القضاء، وسلمهم الولايات والإمارات، وأرشدتهم إلى أقوم السبل في ذلك، فكان القرآن الكريم مصدرهم الأول، وجاءت السنة مبيّنة للقرآن الكريم، وفي الدرجة الثانية بعده، وكانت مجموعة الأحكام الشرعية في القرآن والسنة هي المادة الرئيسية للفقه في معرفة أحكام الله تعالى، وتشتمل في جوهرها على الأسس العامة، والقواعد، والمبادئ الأصولية التي ترسم منهج الله للناس.. انتهى

(١) مقال في مجلة الوعي الإسلامي، ٢٣٩٤، (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤).

ب- على عهد الصحابة:

(١) لازم الصحابة رسول الله ﷺ طوال البعثة، ورشفوا من نوره، وعاصروا نزول القرآن الكريم، وعرفوا حكمة التشريع، واطلعوا على أسرار الشريعة، وعرفوا قسطاً وفيراً من تفسير القرآن الكريم من رسول الله ﷺ، وأدركوا أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الأحاديث، ويضاف إلى ذلك الفطرة السليمة والذهن الصافي، والفكر المستقيم، وفصاحة اللسان الذي نزل به القرآن، وفوق كل ذلك فقد أمرهم رسول الله ﷺ بالاجتهاد، فقال عليه الصلاة والسلام: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد. رواه الستة والشافعي وأحمد، ودربهم على الحكم والقضاء ومواجهة القضايا والمشكلات، فعن عبدالله بن عمرو أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال لعمر: اقض بينهما، فقال عمرو: أقضي بينهما وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم، على أنك إن أصبت فلك عشرة أجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر، رواه أحمد والحاكم.

وأرسل ﷺ معاذ بن جبل وأبا موسى الأشعري وعلي بن أبي طالب قضاء إلى اليمن وعين عتاب بن أسيد على مكة قاضياً ووالياً، واختبر معاذاً فقال له: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله تعالى، قال: فإن لم تجد في كتاب الله قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال فإن لم تجد في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي ولا آلو - أي لا أقصر - فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله» رواه أحمد والدارقطني وأبو داود والترمذي والطبراني، رحمهم الله تعالى.

وهذه القصة السليقة السليمة في ترتيب المصادر عند الرجوع إليها، فيقدم القرآن الكريم، ثم السنة، ثم الاجتهاد، وهذا ما قعدله علم أصول

الفقه فيما بعد، وقد اكتسب الصحابة في حياة رسول الله ﷺ تجربة حية، وملكة ناصعة ساروا عليها بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، وقد وردت آثار كثيرة عنهم تؤكد سلامة الفطرة في الاستنباط، وصفاء الخاطر في معرفة مقاصد الشريعة، وحدة الذهن في إدراك الأهداف والغايات، ووضوح المنهج في الاجتهاد واستنباط الأحكام فيما لم يرد فيه نص؛ فمن ذلك رسالة عمر ابن الخطاب -رضي الله عنه- إلى أبي موسى الأشعري وفيها: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، فاعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق». وهذا يفيد ترتيب المصادر من جهة، وأنه لا اجتهاد في مورد النص، والبحث عن العلة لقياس آخر يشترك معه فيها، وهو ما أرساه علماء الأصول في كتبهم، ومن ذلك كتاب عمر -رضي الله عنه- إلى قاضيه شريح ومنها اجتهاد علي كرم الله وجهه في عقوبة شارب الخمر وأنها ثمانون جلدة، قياساً على عقوبة القذف. وقال: «إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفتري ثمانون جلدة» معتمداً على مبدأ أصولي، وهو «سد الذرائع» وأن شرب الخمر وسيلة وذريعة إلى القذف، فأعطي نفس الحكم الثابت في القرآن الكريم للقاذف، وهو ما أخذ به جماهير الفقهاء خلافاً للشافعية، وهذا ماتقررره القوانين الجنائية في حكم الشروع وعقوبته.

ولما اختلف الصحابة في عدة المتوفى عنها زوجها لوجود آيتين في شأنها قال عبدالله بن مسعود -رضي الله عنه- بأن عدتها تنتهي بوضع الحمل، واستند لرأيه بقوله: «ان سورة النساء الصغرى «الطلاق» نزلت بعد سورة النساء الكبرى «البقرة» أي أن النص المتأخر ينسخ النص المتقدم، أو يخصه، وهو مبدأ أصولي مسلم به؛ وأخذ بقول ابن مسعود أكثر الصحابة وجماهير الفقهاء. ١٠١ هـ.

ج - على عهد مَنْ بعدهم:

(١) سار الأمر على هذا المنوال تقريباً في زمن التابعين الذين اتبعوا طريق الصحابة، وتتبعوا خطاهم، وتعلمذوا على أيديهم وتبلورت في زمانهم بعض المبادئ الأصولية الجديدة، فكان سعيد بن المسيب -رحمه الله- يراعي المصلحة في الاستنباط عند فقد النص، بينما كان إبراهيم النخعي يعتمد على القياس، فيستخرج العلة في المسألة التي ورد فيها نص، ويطبقها على الفروع، وينقل حكم النص إلى حكم الفروع؛ وبدأ الأمر يتغير شيئاً فشيئاً، وانتقلت الفتوحات خارج الجزيرة العربية، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وانخرط غير العرب في سلك الدعوة الإسلامية، واختلط العرب بغيرهم، وضعفت اللغة العربية في ربوع الدولة الإسلامية، وتسربت العجمة إلى مجالس العلم والعلماء، ولم ينحصر العلم باللغة العربية، ولم تبق الفصحى لغة التخاطب والكتابة، وبرز من غير العرب أئمة وعلماء، ولم يعد الاجتهاد ميسوراً وسهلاً كما كان في زمن الصحابة والتابعين واستجدت قضايا ومشكلات ونظريات، وحركة عمرانية، وثقافات مختلفة وتفتح العقل على أمور لم يرد عليها نص في القرآن الكريم ولا في السنة الشريفة، ولا في آثار الصحابة والتابعين، فاتسع الاجتهاد، وفتح الباب على مصراعيه، وأدلى كل عالم بدلوه، وقام بواجبه في استنباط الأحكام الشرعية لكل جديد، وظهرت الفرق المختلفة، وتأثر كل فريق من العلماء بما وصل إليه من تراث السلف رواية ودراية، وبرز إلى الوجود أئمة أعلام يتميزون بالكفاءات العلمية والملكات الفردية، وأدى كل ذلك إلى الاختلاف الواسع في الاجتهاد، وتميزت مناهج العلماء والأئمة واصطبغت الأحكام بالصبغة العلمية بذكر الأدلة والحجج والعلل والأصول العامة، وبرزت للوجود مدرسة الحديث في مكة

والمدينة، ومدرسة الرأي في الكوفة والبصرة وبدأ النقاش العملي بين المدرستين، وظهر الجدل بينهما فشعر العلماء حينئذ بالحاجة الماسة لوجود ضوابط في الاستنباط يعتمدون عليها، ومنهاج للتفكير يبنون عليه، وشروط للاجتهاد والاستدلال، وقواعد لأساليب البيان العربي الذي وردت النصوص به، فجادت قرائح العلماء والأئمة بمجموعة من ضوابط الاستنباط وشروط الاجتهاد وقواعد البيان والفهم والاستدلال ومنهاج للتفكير، وهي في مجموعها براعم أصول الفقه، وصار كل مجتهد يشير إلى دليل الحكم ومنهاج الاجتهاد ويحتج على مخالفه بوجود ما لديه من الحجج، فكان الإمام أبو حنيفة رحمه الله يصرح باعتماده على الكتاب فالسنة ففتاوى الصحابة إذا أجمعوا، فإن اختلفوا تخير من أرائهم، ولا يخرج عنهم ولا يأخذ برأي التابعين لأنهم رجال مثله، ويقرر منهجه في القياس والاستحسان فكان أصحابه ينازعونه بالقياس فإذا قال: أستحسن لم يلق به أحد^(١).

وكان الإمام مالك يتبع منهجاً أصولياً واضحاً باعتماده على الكتاب والسنة، واحتججه بعمل أهل المدينة وتقديمه على خبر الآحاد.

ولكن هذه المبادئ، وتلك القواعد كانت متناثرة هنا وهناك، وتختلف من عالم إلى آخر، ومن مدرسة إلى أخرى، ولا ينتظمها مسلك، ولا يحوطها سور، ولا تشكل علماً مستقلاً، إلى أن جاء الإمام الشافعي فجمع شتاته، ودون قواعده وأحكامه وصنف أول كتاب في علم أصول الفقه، وهو «الرسالة» أهـ.

د- الإمام الشافعي أول من دون أصول الفقه:

^(٢) «اختلف الناس في أول من كتب أصول الفقه ودونه: فيرى بعضهم أن الإمام أبا يوسف الحنفي أول من جمع قواعد أصول الفقه، ويرى آخرون أن

(١) وكذلك كان أبو يوسف صاحب أبي حنيفة - في كتاب الخراج وفي رد على سيرة الأوزاعي يسير على منهج بين واضح، منهج اجتهاد: عن أصول الفقه لأبي زهرة، ص ١٣.

(٢) من مقال في مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٣٣٩، السنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٢.

أول من دون أصول الفقه الإمام محمد الباقر؛ ويرى الأكثر أن الإمام الشافعي -رحمه الله- هو أول من وضع علم الأصول ودونه وهو المشهور بين العلماء» اهـ.

قال العلامة ابن خلدون -رحمه الله-: «وكان أول من كتب فيه الشافعي -رضي الله عنه-، فأملئ فيه رسالته المشهورة؛ تكلم فيها على الأوامر والنواهي، والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس».

وقال الرازي -رحمه الله-: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض».

وقال أبو ثور -رحمه الله-: «لولا أن من الله تعالى عليّ بالشافعي للقيت الله تعالى وأنا ضال...»^(١)

وقال الشيخ أحمد بن حنبل -رحمه الله-: «ما كنت أعرف قبل الشافعي ناسخاً ولا منسوخاً» اهـ.

قال الإمام محمد أبو زهرة^(٢) رحمه الله: «ولقد كان الشافعي جديراً بأن يكون أول من يدون ضوابط الاستنباط، فقد أوتي علماً دقيقاً باللسان العربي، حتى عد في صفوف الكبار من علماء اللغة، وأوتي علم الحديث فتخرج على أعظم رجاله، وأحاط بكل أنواع الفقه في عصره، وكان عليمًا باختلاف العلماء من عصر الصحابة إلى عصره، وكان حريصاً كل الحرص على أن يعرف أسباب الخلاف والوجهات المختلفة التي يتجه إليها أنظار المتخلفين» اهـ.

يقول الدكتور محمد الزحيلي^(٣): «وأما ما يذكره ابن النديم في الفهرست: أن أول من دون علم أصول الفقه في سفر مستقل هو الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة -رحمها الله-، فليس له دليل علمي، وإنما أثبتت الأدلة التاريخية والواقعية عكسه...» اهـ.

(١) من مقال في مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٢٢٩، السنة ٢٠٠٤ هـ - ١٩٨٥ م، ص ١٢.

(٢) في كتابه: أصول الفقه، ص ١٢.

(٣) مجلة الوعي الإسلامي، ص ١٢.

الإمام الشافعي: علمه ومنزلته:

نسبه: هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، فهو مطلبى لا هاشمى، ويجتمع مع النبى ﷺ في جده عبد مناف، وأمه أزدية.

مولده وانتقاله وتعلمه: ولد الشافعي بغزة سنة خمسين ومائة من الهجرة، وبقي فيها سنتين، ثم حمل إلى مكة، وحفظ القرآن بها، وهو ابن سبع سنين، ثم حفظ الموطأ - كتاب مالك في الحديث - وهو ابن عشر سنين، وتفقه على أئمة المدينة فدهشوا لذكائه، ورجاحة عقله، وسداد رأيه، فأذنوا له بالتعلم والفتوى والاجتهاد، وهو ابن خمس عشرة سنة.

من صفاته:

كان رضى عنه ولوعاً بالعلم، محباً للعلماء، مهاجراً للقائهم، وقد ارتحل إلى المدينة وبغداد واليمن وغيرها طلباً للعلم، وكان صفوحاً، كريماً زار مكة ومعه عشرة آلاف درهم، وخرج منها وليس معه درهم واحد.

وكان شديد الخوف من الله عز وجل، يقوم نصف الليل وسمع قارئاً يقرأ: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ (٣٥) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ ﴿٣٦﴾ [المرسلات] فوقع مغشياً عليه.

وكان وفياً صادقاً، حجة في الدين، مأموناً عليه، ضليعاً في اللغة ميالاً إلى الأدب، محترماً للسنة، ناصراً لها، وقال الشعر ونطق بالحكم.

من حكمه:

لا تتكلم إلا فيما يعينك، فإذا تكلمت بالكلمة ملكتك ولم تملكها، لا تقصر في حق أخيك اعتماداً على مودته.

لا تبذل وجهك لمن يهون عليه ردك.

من وعظ أخاه سراً فقد نصحه وزانه، ومن وعظه جهراً فقد نصحه وشانه - أي عابه -.

من عاشر الكرام صار كريماً، ومن عاشر اللئام نسب إلى اللؤم.
ليس بأخيك من احتجت إلى مداراته.

من شعره:

إذا المرء أفشى سره لصديقه	ودل عليه غيره فهو أحمق
إذا ضاق صدر المرء عن سر نفسه	فصدر الذي استودعته السر أضيق
رأيت القناعة رأس الغنى	فصرت بأذيالها متمسك
فلا ذا يراني على بابه	ولا ذا يراني به منهمك
فصرت غنياً بلا درهم	أمر على الناس شبه الملك
لم يدر طعم الفقر من هو في غنى	ومُصَحَّح الأعضاء ليس كمن بلي
كم فاقه مستورة بمروءة	وضرورة قد غطيت بتجمل
والناس جمعاً عند كل كفوّه	والهم مفترق وما أحد خلي
لو سود الهم الملابس لم تجد	بيض الثياب على أمرئ في محفل

وغير هذا كثير في مختلف الموضوعات الحكمية، والآداب الشرعية.

طريقته في الاجتهاد:

كانت طريقته في الاجتهاد على الترتيب الآتي:

١- الرجوع إلى القرآن، والأخذ بظواهره إلا أن يقوم دليل يبعد عن الظاهر.

٢- ثم السنة، ولو كانت منقولة عن واحد، يأخذ بخبر الواحد إذا كان ثقة ضابطاً.

٣- ثم الإجماع، وهو عمل أئمة المسلمين جميعاً، ويكفي عنده فيه ألا يصل إلى علمه مخالفة أحد منهم في الحكم.

نكبتّه:

لم ينج الشافعي رضي الله عنه أيضاً، مما أصيب به غيره من المحنة

والبلاء، فقد وشى به واش إلى هارون الرشيد متهماً إيَّاه بالتشيع لعلي رضي الله عنه، وأنصاره من بعده وأنه يقوي المناوئين للعباسيين، فحوكم وبرئ مما اتهم به.

موته:

توفي -رضي الله عنه- بمصر، سنة أربع ومائتين بعد الهجرة، وله جملة كتب أشهرها: كتاب الأم، في الفقه، أملاه على أصحابه، وشرح فيه مذهبه، وأصول اجتهاده شرحاً وافياً.

«الرسالة» ومكانتها في الفقه الإسلامي:

أهم ماكتب الشافعي وصنفه هو كتابه «الرسالة» كتب فصولها الأولى في مكة المكرمة، وعندما قدم بغداد في المرة الثانية كتب إليه الإمام الفقيه الحافظ عبدالرحمن بن مهدي^(١) أن «يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع فيه قبول الأخبار، وحجة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع كتاب الرسالة»^(٢) قال علي بن المديني -رحمه الله-: قلت لمحمد بن إدريس الشافعي: أجب عبدالرحمن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك وهو متشوق إلى جوابك، قال: فأجابه الشافعي، وهو كتاب الرسالة التي كتبت عنه بالعراق وإنما هي رسالته إلى عبدالرحمن بن مهدي^(٣).

ولما استوطن مصر أعادها وأملاها على الربيع بن سليمان، قال الفخر الرازي في كتاب مناقب الشافعي: «اعلم أن الشافعي رضي الله عنه صنف كتاب الرسالة ببغداد ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفي كل واحدٍ منهما علم كثير».

وبهذا نعلم أن «كتاب الرسالة» ألفه الشافعي مرتين، ولذلك يعده العلماء في فهرس مؤلفاته كتابين: الرسالة القديمة، والرسالة الجديدة؛ وأيا ما كان

(١) قال فيه الشافعي: لا أعرف له نظيراً في الدنيا وقد سنة ١٢٥. ومات في جمادى الآخرة سنة ١٩٨.

(٢) رواه الخطيب بإسناده في تاريخ بغداد والبيهقي بإسناده.

(٣) رواه الحافظ ابن عبد البر. بإسناده في كتابه: الاستيعاب.

فقد ذهب الرسالة القديمة، وليس في أيدي الناس إلا الرسالة الجديدة^(١).
والشافعي -رحمه الله- لم يسم «الرسالة» بهذا الاسم إنما يسميها
«الكتاب» أو يقول «كتابي» أو «كتابنا» ويظهر أنها سميت «الرسالة» في عصره
بسبب إرساله إياها لعبدالرحمن بن مهدي^(٢).

و «الرسالة» أول كتاب ألف في أصول الفقه، قال الفخر الرازي في مناقب
الشافعي (ص ٥٧) «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول
الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في
معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستتبط الشافعي
علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة
الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى
علم العقل.

وقال الإمام عبدالرحمن بن مهدي -رحمه الله-: «لما نظرت «الرسالة»
للشافعي أذهلتني، لأنني رأيت كلام رجل فصيح ناصح فإني لأكثر الدعاء
له».

وقال الشيخ أحمد محمد شاكر^(٣) «إن أبواب الكتاب ومسائله التي عرض
الشافعي: فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه، وإلى شروط صحة
الحديث وعدالة الرواة، ورد الخبر المرسل والمنقطع إلى غير ذلك مما يعرف
من الفهرس العلمي في آخر الكتاب - هذه المسائل عندي أدق وأعلى ما كتب
العلماء في أصول الحديث، بل إن المتفقه في علوم الحديث يفهم أن ما كتب
بعده إنما هو فروع منه، وعالة عليه، وأنه جمع ذلك وصنفه على غير مثال
سبق، لله أبوه وإني أرى أن هذا الكتاب «كتاب الرسالة» ينبغي أن يكون من
الكتب المقررة في كليات الأزهر، وكليات الجامعة، وأن تختار منه فقرات

(١) وهو الذي جزم به الشيخ أحمد شاكر في مقدمة تحقيقه لكتاب الرسالة.

(٢) أضاف في المتأخرين على كل كتاب صغير الحجم مما كان يسميه المتقدمون جزءاً بهذا التعريف الأخير غير جيد، لأن الرسالة من الإرسال.

(٣) المصدر السابق.

لطلاب الدراسة الثانوية في المعاهد والمدارس، ليفيدوا من ذلك علماً بصحة النظر وقوة الحجة، وبياناً لا يرون مثله في كتب العلماء، وآثار الأدباء وقد عني أئمة العلماء السابقين بشرح هذا الكتاب، كما ظهر لنا من تراجم بعضهم ومن كتاب (كشف الظنون) . اهـ.

ويقول الدكتور محمد الزحيلي: كانت «الرسالة» المحجة للمخالفين والموئل للمتنازعين، فوحدت شملهم، وخففت من أثر الخلاف بينهم، وسار كثير منهم على نهج «الرسالة» وكان مذهب الشافعي مسaireً لما جاء فيها» اهـ.

وهكذا تتضمن «الرسالة» مباحث البيان وأنواعه ومباحث الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأسهب الكلام عن حجية السنة، ثم تكلم عن الناسخ والمنسوخ، ويتعرض لرد الاستدلال بالاستحسان، وتكلم فيها في الأوامر والنواهي، وحكم العلة المنصوصة من القياس.

علم أصول الفقه بعد الإمام الشافعي:

(١) «سلك علم أصول الفقه بعد الشافعي مسالك ذات شعب مختلفة كان فيها تنمية له، ذلك أن الشافعي قد لاحظ في منهجه الذي وضعه عن علم الأصول في الرسالة وفي كتاب جماع العلم، وكتاب إبطال الاستحسان، أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، وأن يكون قانوناً كلياً تجب معرفته، ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور، ولقد استخدم هذا المنهج في مناقشة آراء الفقهاء التي وجدها بين يديه شائعة فاشية، فناقش به آراء الإمام مالك في كتابه اختلاف مالك، وناقش آراء العراقيين، ووزن به كتاب الأوزاعي والرد عليه الذي كتبه أبو يوسف وبذلك أخضع الآراء الفقهية لمحكمه هذا المقياس.

ولقد قيد نفسه في الاستنباط بهذا المنهج فلم يخرج عنه قيد أنملة،

وبذلك كانت أصوله هذه هي أصول مذهبه أيضاً لا على أنها دفاع عن مذهبه، بل لأنه قبل أن يخرج على الناس بهذا المذهب في العراق ومصر قد وضع تلك الضوابط المحكمة وسار على منهاجها.

ولهذا كانت أصول الفقه عند الشافعي لا تتجه اتجاهاً نظرياً فقط: بل كانت تسير في اتجاهات نظرية وعملية.

ولقد تلقى الفقهاء جميعاً ما وصل إليه الشافعي في تحرير أصوله بالدراسة والفحص ولكنهم اختلفوا من بعده على اتجاهات: أ- فمنهم من اتجه شارحاً لأصول الشافعي مفصلاً لما أجمل مخرجاً عليها.

ب- ومنهم من أخذ بأكثر ماقرر، وخالفه في جملة تفصيلات وزاد بعض الأصول؛ ومن هؤلاء الحنفية، فقد أخذوا بما أخذ وزادوا الاستحسان والعرف ومنهم المالكية فقد قبلوا منهاجهم، وزادوا عليه مخالفين، إجماع أهل المدينة الذي أخذوه عن مالك، وأنكره عليه الشافعي، والاستحسان والمصالح المرسلة، وهما الأمران اللذان حاول هو، إبطالهما كما زادوا عليه باب الذرائع، وهكذا ارتضوا ما ارتضى، وخالفوه وزادوا ما لم يرتض ولعل أقرب المناهج إلى منهاجه منهاج الحنفية في الجملة، وكانت طرق الدارسة تختلف على ماسنبين إن شاء الله تعالى، والحنابلة أقرب إلى المالكية من حيث عدد الينابيع التي استقوا منها مادة الفقه.

وفي الحق إن فقهاء المذاهب الأربعة لم يخالفوا الشافعي في الأدلة التي قررها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الأصول مجمع عليها، والزيادة عليها موضع خلاف بينه وبين أكثرهم».

وقد نهج الفقهاء في دراسة أصول الفقه نهجين اثنين:

أ- أصول الشافعية أو المتكلمين^(١):

وممن انتسب إلى ذلك النهج المعتزلة وكذلك أهل السنة (الشافعية، والمالكية، والحنابلة) فكانوا يقررون «الأصول» من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها، أو مخالفتها إياها، وكانوا يقصدون بذلك إلى استخراج أقوى القواعد، فما أيده العقل والحجة من القواعد أثبتوه وماخالف ذلك نفوه.

وممن كتب على هذا النهج علماء ذوو شأن باهر منهم:

- كتاب «المعتمد» لابن الحسين محمد بن علي البصري متوفى سنة ٤١٣هـ، وقد كان معتزلياً.

- كتاب «البرهان» لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري (ت ٤٧٨هـ) وقد كان شافعيّاً.

- كتاب «المستصفى» لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وقد كان شافعيّاً أيضاً.

ثم تولى العلماء بعدهم القيام بتلخيص تلك الكتب:

- الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي الشافعي (ت ٧٠٧هـ) في كتاب سماه «المحصول» وقد قام د. طه جابر العلواني بتحقيقه، ثم نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

- والإمام أبو الحسن علي المعروف بسيف الدين الأمدى الشافعي (ت ٦٤١هـ) في كتاب سماه: «الإحكام في أصول القضايا والأحكام»^(٢) ثم توالى الاختصارات على هذين الكتابين بين مطول ومقصر، مع وضع الشروح والحواشي التي تكشف الغامض، وتفتح المستغلق، حتى كثر التخليص والاختصار، وكثر التوضيح والشرح.

^(١) لأن طائفة كبيرة من المتكلمين وجدوا في هذه الأصول ما يتفق مع دراساتهم العقلية، فبحثوا فيها، كما يبحثون في عالم الكلام لا يقتدون، أو لأن أصحابها اعتادوا أن يقدموا لها ببعض المباحث الكلامية، كمسائل «حسن والقيح، وحكم الأنبياء، قبل الشرع».

^(٢) وقد طبع في مصر والرياض.

المتكلمين» مع «أصول الحنفية» في كتاب بعضهم شافعية وبعضهم حنفية.
فكتب مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادي البزدوي الحنفي (ت ٦٩٤هـ) كتاباً سماه «بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام للآمدي وكتب بعده صدر الشريعة عبدالله بن مسعود البخاري الحنفي (ت ٧٤٧هـ) كتاباً سماه «تنقيح الأصول» ثم وضع عليه شرحاً سماه التوضيح وقد لخصه من «أصول البزدوي» و «المحصول للرازي» و «المختصر لابن الحاجب» ثم جاء الإمام سعد الدين التفتازاني الشافعي (ت ٧٩٢هـ) وكتب على التوضيح حاشية سماها «التلويح»^(١) وكتب الإمام تاج الدين السبكي - من الشافعية - (ت ٧٧١هـ) كتابه الشهير «جمع الجوامع»^(٢) «فرغ من تأليفه سنة ٧٦٠هـ وذكر أنه جمعه من زهاء مائة مصنف اقتصر فيه على ذكر مسائل الأصول وما فيها من الخلاف مجردة عن الأدلة والشواهد» اهـ.
وقد اهتم بهذا الكتاب «جمع الجوامع» جمع من الأئمة شرحاً وتلخيصاً، نظماً وتعليقاً.

فممن شرحه الإمام جلال الدين المحلي الشافعي (٧٩١ - ٨٦٤هـ) وهو أجل الشروح وأدقها وأكثر تداولاً وقد بقي العمدة لدى الشافعية.
كما كتب الزركشي كتابه «البحر المحيط» جمع فيه أقوال الأصوليين مما يزيد على مائة مصنف^(٣).

وكتب ابن قدامة من الحنابلة كتابه «روضة الناظر وجنة المناظر» لخص فيه المستقصى للغزالي وضم إليه فوائد أخرى مما خالف فيه الحنابلة غيرهم وقد طبع عدة مرات، وعني به الحنابلة، واستغنوا به عما عداه وقد اختصر «الروضة» سليمان الطوخي ثم شرح مختصره بمجلدين.

(١) وهو مطبوع.

(٢) راجع بتفصيل في ذلك: مدخل علم أصول الفقه للشيخ محمد حنين.

(٣) قام أحد الدارسين بتحقيقه مع أحد أساتذة كلية الشريعة بجامعة الإمام في الرياض.

وكتب القرافي من المالكية كتابه «تنقيح الفصول في اختصار المحصول» كما شرح المحصول بكتاب ضخيم سماه «نفائس الأصول». وفي القرن الثامن كتب إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) كتابه «الموافقات» الذي تكلم فيه عن «الاجتهاد» باعتباره عملية فكرية تعتمد على دعامتين؛ الدعامة الأولى معرفة تامة بقواعد اللغة العربية، وأساليب التعبير فيها، وهذه تركها الرجل للمصنفين في اللغة العربية، وللمؤلفين الآخرين في «أصول الفقه».

أما الدعامة الأخرى للاجتهاد - في نظره - فكانت المعرفة بمقاصد الشارع الحكيم مما شرع؛ هذه المقاصد ما كان الأصوليون الذين سبقوا الشاطبي يولونها الكثير من العناية؛ بل كانوا يبحثونها في ثنايا الكلام عن أقسام «العلة» أما الشاطبي فقد وضع كتابه هذا للكلام في هذا الموضوع وهو بالغ الخطر، شديد الأهمية ضروري لإدراك حكم الشارع ومقاصده.

وَأَلَفَ ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) كتابه «التحرير» وشرحه تلميذه ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ) بشرح سماه «التقرير والتخيير» والكتاب وشرحه مطبوعان، وهو من الكتب التي كتبت بطريقة الجمع بين طريقتي «الحنفية والمتكلمين» وله شرح آخر مطبوع لأمير بادشاه اسمه «تيسير التحرير».

وكتب القاضي علاء الدين المرداوي (ت ١٠٠٠هـ) مختصراً لأصول ابن مفلح (ت ١٠٠٠هـ) سماه «تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول».

وَأَلَفَ بعد ذلك ابن النجار الفتوحي الحنبلي «مختصراً» «لتحرير المرداوي» ثم شرح ذلك المختصر بشرح جيد يعتبر من أجمع الكتب الأصولية المتأخرة وأحسنها^(١).

وفي القرن الثاني عشر الهجري كتب محب الله بن عبد الشكور البهاري

(١) طبع في مصر ناقصاً، ثم حققه أستاذان جليلان هما: د. نزيه حماد، ود. محمد الزحيلي، وقام بنشره مركز البحث العلمي في كلية الشريعة بمكة المكرمة. وقد ظهر منه مجلدان.

الحنفي (ت ١١١٩هـ) كتابه الأصولي «مسلم الثبوت» وهو من أدق وأجمع ماكتب متأخرو الحنفية^(١).

وهذه الكتب - كلها - قد كتبت بالطرق التي تقدم ذكرنا لها، وكلها كانت تتركز حول إبراز مذاهب أصحابها، وإبطال مذاهب المخالفين، ولم نجد منذ القرن السادس الهجري حتى يومنا هذا كتباً عنيت بتقديم «أصول الفقه» على أنه منهج بحث للفقيه المسلم يعصم ذهنه من الخطأ في الاجتهاد الفقهي.

وفي القرن الثالث عشر الهجري كتب القاضي محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ) كتابه الأصولي «إرشاد الفحول» وفي هذا الكتاب - على صغر حجمه - عرض جيد لمختلف الآراء الأصولية، مع ذكر أدلة أصحابها باختصار غير مخل، مع ترجيح بعض مايراه راجحاً، والكتاب يصلح للدراسة الأولية المقارنة لدراسي «أصول الفقه»^(٢).

ولخصه محمد صديق حسن خان القنوجي (١٣٠٧هـ) في مختصره «حصول المأمول من علم الأصول» وهو مختصر مطبوع.

وبعد ذلك نجد أن الدراسات الأصولية قد أخذت اتجاهين:

الأول: كتابه المذكرات والمداخل والمخصصات. التي يقوم بإعدادها الأساتذة المتخصصون لتيسير دراسة هذا العلم على طلابهم في الكليات المتعددة بعد أن رأوا عزوف طلابهم عنه أو عجزهم عن دراسته وهي مذكرات ودراسات لم تقدم لهذا العلم كثيراً - فهي الكثير الغالب - إعادة لكتابة بعض مسائل هذا العلم بلغة عصرية، فكتب الشيوخ المرصفي والمحلاوي والخضري وعبد الوهاب خلاف والشنقيطي والسايس ومصطفى عبد الخالق وعبد الغني عبد الخالق وأبى زهرة وأبى النور زهير ومعروف الدواليبي وعبد الكريم

(١) طبع منفرداً كما طبع مع شرح له في الهند. وطبع مع شرحه المشهور فوائذ الرحمت مستنصر الغزالي عدة طبعات.

(٢) طبع عدة مرات، ولم يقرر للدراسة في أي معهد من معاهد العلم.

زيدان وزكي الدين شعبان ومحمد سلام مذكور وغيرهم كتب كانت عبارة عن تحرير لمحاضرات ألقوها على طلابهم في كليات الحقوق أو الشريعة.

والاتجاه الثاني: كان كتابة الرسائل الجامعية في بعض مباحث هذا العلم، أو تحقيق كتب قديمة من المخطوطات، ولاشك أن هذا الاتجاه بشقيه قد قدم خدمات جليلة لهذا العلم ولكن هذه الخدمات - على تقديرنا البالغ لها - لم تزل دون الطموح فلا يزال هذا العلم واقفاً في نفس الموضع الذي تركه فيه أسلافنا في القرن السادس الهجري^(١). اهـ.

ركائز علم «أصول الفقه»

ركائز علم «أصول الفقه» ثلاثة أقسام:

القسم الأول: متفق عليه بالإجماع: وهما الكتاب والسنة.

القسم الثاني: ما قال به أكثر العلماء: وهما الإجماع والقياس ويمكن أن نعبر عن القسم الأول والثاني بالأدلة المتفق عليها لشذوذ الخلاف في الإجماع والقياس.

القسم الثالث: مختلف فيها:

أ- عند المالكية ستة وهي: عمل أهل المدينة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ومذهب الصحابي، والاستصحاب: (هو الدليل الشرعي ليس بنص ولا إجماع ولا قياس - كنفي صلاة سادسة -).

ب- عند الشافعية: الاستصحاب.

ت- عند الأحناف: الاستصحاب، الاستحسان، العرف.

ج- عند الحنابلة: الاستصحاب، المصالح المرسلة، وسد الذرائع.

(١) مقال دور الحنفية في تدوين علم الأصول، الدكتور طه جابر العلواني، منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، ج ٥، ص ١١ في باكستان، ص ١١٠.

**المعاملة على الأرض والشجر معا
في الفقه الإسلامي
ورأي شيخ الإسلام ابن تيمية
عرض وبيان
الدكتور الحسيني سليمان جاد
كلية الشريعة - قسم القضاء - جامعة أم القرى - مكة المكرمة**

مقدمة

الإسلام أول تشريع عام يربط السياسة العامة للأمة باقتصادها أمناً للمجتمع واسقتراره فالزكاة وهي نسبة معلومة على قدر معلوم من قطاع عريض من الأموال غايتها أمن الناس الغذائي والاجتماعي والديني (العقدي) ثم يأتي دور الانفاق المطلق خارج دائرة الزكاة والذي يناط بالأغنياء صنعه في إطار الشعور بالمسؤولية لصالح الدين والدولة والناس - وهو إنفاق لم يقننه الإسلام حجماً ولعل حجمه مربوط بمدى كفاءة أو قصور موارد الزكاة اختباراً لمشاعر الأغنياء بالصالح العام فإن أداروا ظهورهم للناس وأصابهم قارون بنزعته تدخل ولي الأمر إلزاماً حتى رأينا - الصحابي الجليل أبا ذر الغفاري رضي الله عنه يرفع لواء الإلزام الذي يركن إلى سيادة الأمة ويحاول أن يحمل ولي الأمر الخليفة عثمان بن عفان ومن بعده معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهما - على أن يقرأه على مبدأ أن يمسك الغني قوته ويتصدق بكل ما يزيد عليه ويكون الجواب من قبل الخليفة عثمان: دع الناس لما تركه الله إليهم فإننا لانكره الناس على الطاعة^(١).

وهذا المعنى السابق ليس من خوارق التشريعات، بل انه ابتغاء لشرع الله سبحانه وحتى تتبوأ أمة الإسلام خيريتها ووسطيتها التي اختارها الله لها - لا بد وأن يكون إلى جانب ماضى سياق لا يعرف الكلل إلى تطوير كافة أدوات الانتاج في الأمة في حراسة ضوابط شرعية مرنة تضع المعالم على الطريق التفاتاً إلى مصالح كافة ومن ثم تضيق دائرة العوزة والمحتاجين في الأمة ومصالح الناس في الأمة الإسلامية مركز تتجمع فيه وعنده خيوط كافة أجهزة الدولة بما فيه خيوط المال ومن هنا بنيت مصالح الدين والدنيا على أمور خمسة.

(١) من توجيهات الإسلام للمرحوم الإمام محمود شلتوت ص ٥٦٦ ط دار الشروق ١٤٠٧ هـ.

أحدها المال: لأنه لو عدم المال لم يبق عيش وأعني بالمال مايقع عليه الملك ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهة ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها ومايؤدي إليها من جميع المتمولات فلو ارتفع ذلك لم يكن بقاء.

وتأسيساً على ذلك وجد في الفقه المالي للإسلام من الصيغ الشرعية ما يفتح آفاقاً واسعة للإنتاج والعمل باعتباره مصدراً لإنشاء المنافع للناس وإذا كان ولي الأمر مكلفاً بتوفير وسائل العمران حتى تكثر الثروة وينمو الإنتاج باعتبار الإسلام دين إنشاء وتعمير فإن أولى العلم مكلفون باستتباط الوعاء الملائم لوسائل العمران من أصول الشرع ودونما خروج عليه.

وتهدف هذه الرسالة إلى إلقاء الضوء على إحدى الصيغ التشريعية في إطار عقود المعاوضات وتمحيص شرعيتها من عدمه باعتبارها تشق رافداً فقهيّاً يؤدي إلى إشباع حاجة الناس ويحقق المزوجة بين حظوظ الجسم والروح في الإنسان تأسيساً على أن العمل في الإسلام واجب وعبادة في وقت واحد، كما تهدف هذه الدراسة أيضاً إلى مقابلة الصورة التشريعية بما يناظرها في التشريعات الوضعية حتى يتبين الناس في أيهما يقع العوار الفني الفقهي وعلى أيهما تظهر ملامح الشيخوخة العالية من خلال التوقف عن العطاء المتجدد لحاجة الناس - بقي أن نعرف أن هذه الصيغة كانت محل خلاف واسع بين الفقهاء؛ وقال فيها شيخ الإسلام ابن تيمية رأياً تمسك به ودافع عنه وهانحن نعرض لهذه المسألة تحت مسمى الوصف والحكم للمعاملة على الأرض والشجر معاً في الفقه الإسلامي وقد بدأ البحث بتمهيد تضمن الأرض وفقه المال في الإسلام من خلال إطار تشريعي وإطار عملي يتزاوجا ويتوازنا معاً للعمل من أجل المصلحة العامة والخاصة، ثم عالجنا بإيجاز أهم العقود التي ترد على الأرض الزراعية في الفقه

الإسلامي ومن هنا كان عرضنا لكافة مايتعلق بجوانب عقد المعاملة على الأرض والشجر معاً من خلال الآراء الفقهية العديدة التي تحكم المسألة ثم كان علاجنا واسعاً لرأي شيخ الإسلام ابن تيمية والذي يعد - وبحق - توظيف كامل لكافة معطيات الفقه الإسلامي مع استدعاء لمقاصده لصالح الناس.

والله أسأل التوفيق والسداد وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد

أولاً - الأرض وفقه المال في الإسلام:

هالني ماصيغت به القوانين واللوائح في أكثر البلاد الإسلامية التي نظمت العلاقة بين المالك للأرض باعتبارها أداة رئيسية للإنتاج في الأمة وبين المستغل لها بمنأى عن الفقه الإسلامي وقواعده البيضاء والتي لم تترك شاردة ولا واردة في هذا الشأن إلا وتناولتها بالبيان والتفصيل هذا فضلاً عن تنظيم كل مايتعلق بملكية الأرض واستغلالها من خلال إحياء مواتها وغيره.

وقد ظهرت الأرض في الفقه المالي الإسلامي برصيد ضخمة من الاهتمام غطى كافة مايتعلق بها من كل الجوانب بدءاً من أسس وقواعد ملكيتها ثم نطاق ومدى الحرية والتصرف الناشيء عن هذه الملكية للأرض مع عدم إغفال طبيعة المال العام والخاص ومقتضيات كل طبيعة مالية ثم بيان أوجه استغلالها وتتميتها وعلاقة ذلك بملكية الموارد الطبيعية بها ثم مدى حرية تصرف الحائز للموارد الطبيعية الموجودة بالأرض سواء أكان الحائز فرداً أم جماعة^(١) وربط ذلك بالوظيفة الاجتماعية للمال - ونقصد بها المنفعة التي تثمرها الأرض وانتهاء بتشخيص كامل لما يتعلق بحدود الاختصاص الشخصي للفرد بالأرض من حيث طلاقة أو عدم طلاقة هذا الاختصاص زماناً ومكاناً - أو بعبارة أخرى نطاق استغلال منافع الأرض من قبل حائزها^(٢).

وقاعدة الاستخلاف في الأموال والتي تستقي دستوريتها من آيات الذكر الحكيم^(٣) تعني أن ملكية الإنسان للأشياء ملكية ظاهرية وليست أصيلة ومن هنا نحصر معنى هذه الملكية في الوظيفة الاجتماعية في دنيا الناس سواء

(١) انظر التفصيل الرائع الذي كتبه الفقيه ابن قدامة في المغني ١٥٣/٨ ومايعدها طه هجر مصر بدون تاريخ.

(٢) المنافع المختلفة في ماليتها هي الأعراض المقابلة للأعيان أما ثمرة الأعيان المتولدة عنها كالثمر الناتج من الشجر والزرع النابت من الأرض فإنها لا خلاف في كونها مالا حيث يمكن حيازتها وإن اختلف الفقهاء في شمول المنافع لها، انظر فصل الوصية بالمنافع، لاستاذنا أطل الله عمره محمد مصطفى شلبي في مؤلفه «الوقف والوصية بين الفقه والقانون».

(٣) انظر على سبيل المثال البقرة آية ٢٨٥ والحديد آية ٥ والشورى آية ٥٩.

أكان المستخلف فرداً أم جماعة لأن المستخلف أياً كانت صفته إنما يمارس مهمة الانتفاع بما يملكه من أرض بتفويض من مالکها جل علاه.

وبوسعنا أن نجد لفكرة الاستخلاف في الأرض فيما يملك الإنسان منها وفكرة كَوْن الأرض عنصراً أساسياً من عناصر الانتاج وأساساً نصياً من أصول الشرع الحكيم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: ٧] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الحديد: ١٠] وقوله سبحانه في إشارة واضحة إلى اعتبار الأرض عنصراً أساسياً من عناصر الانتاج: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧] والزمخشري في كشافه يركز على هذا المعنى بوضوح^(١).

وهذا المعنى السابق التزم به المسلمون من لدن عهد النبوة وما يليه حتى شاء لأمتنا التكسب عن جادة الطريق.

ولعل صنيع الفاروق -رضي الله تعالى عنه- في سواد العراق يمثل اتساقاً تنفيذياً للمنهج التشريعي السابق - حيث ضرب الخراج على أرض العراق بعد ما أقر الأرض التي فيها النخل والعنب في أيدي أهلها وذلك تجسيدا لفكرة الاستخلاف الفردي ثم جعل على كل جريب من جرب الأرض السواد والبيضاء خراجاً مقدراً يجري مجرى المؤاجرة اتساقاً مع فكرة أهمية الأرض في دورة الانتاج للأمة لأن الخراج أجرة الأرض وهذا هو إجارة الأرض التي بها شجر وقد أجمع على ذلك عمر والمسلمون في زمانه وبعد^(٢).

ويمكن القول إن الفقه الإسلامي عالج ما يتعلق بالأرض - على عمومها - أياً كانت صفتها سواء تلك التي آلت ملكيتها للمسلمين فيئاً أو غنيمة أو

(١) انظر الكشاف للزمخشري ٣٩٦/١ ط دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

(٢) انظر القواعد النورانية للفتحية ابن تيمية ص ١٤٠ والخراج ص ٣٥ السلفية مصر.

مصالحة أو كانت غير منتجة (مواتاً) أو منتجة باستغلال الإنسان لها أو منتجة بطبيعتها كالغابات والمراعي ونباتات الماء أو غير ذلك إن وجد وفق صيغ عديدة من أهمها مايمكن أن يسمى بالإطار التشريعي كشق أول للقضية وإطار عملي كشق ثاني للقضية متأخر رتبة عن الشق الأول بالضرورة لأن الأول وعاء له وأساس، بل وصف كاشف لشرعيته.

١- الإطار الأول «التشريعي».

مضمون هذا الإطار أن للأفراد حقوقاً مرتبطة بالأرض على اعتبار أن المال مخلوق لأجل الإنسان وأنه زينة الحياة الدنيا وأن المالية لا تثبت للأشياء إلا بالتقوم والحياسة عند إمكانها - ومن ثم تولد مرحلة الحقوق الخاصة للأفراد وهي الملكية التي تعني عند أهل العلم وجود علاقة بين الإنسان والأشياء يقرها الشارع على سبيل الانفراد والاختصاص بالتصرف المشروط شرعاً.

وهذا يعني أن مناط الملكية التامة ومقتضيات الاختصاص للحقوق على الأعيان، وإن وقعت على عين الشيء ومنافعه معاً بطريق مشروع فإنها لاتناقض فكرة الاستخلاف لاسيما وأن بعض الفقهاء يرى أن العباد لا يملكون أعيان الأشياء وإنما تنصب ملكيتهم على منافعها فقط مفرقين بين الملك التام والناقص بأن الأول ملك لعموم الانتفاع والثاني ملك لبعضها فقط.

وعلى رأس هذا الفريق الفقهي ابن عرفة التونسي وكذلك ابن رجب الحنبلي الذي ينص في قواعده على مايلي: وإنما ممالك الأعيان خالقها سبحانه وتعالى وإن العباد لا يملكون سوى الانتفاع بها على الوجه المأذون فيه شرعاً فمن كان مالكا لعموم الانتفاع فهو المالك المطلق ومن كان مالكا لنوع منه فملكه مقيد ويختص باسم خاص يمتاز

به كالمستأجر والمستعير وغير ذلك»^(١).

ويبرز مفهوم الملكية للأرض بالمعنى السابق العمل كأداة لازمة للاختصاص واستغلال الأعيان المملوكة تحققاً للمصلحتين معاً - الفردية والجماعية ومن ثم يخرج عن نطاق الملكية كل مصدر للانتاج ليس في وسع من يحوزة امكانية استغلاله بالنفس أو بالغير أو بأي وسيلة شرعية متاحة متفقة مع مقتضيات ظروف كل إنسان لأن في ذلك ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم وقياساً على صنيع سيدنا رسول الله ﷺ وعلى صنيع أصحابه رضوان الله عليهم من بعده حيث أقطع عليه الصلاة والسلام أبيض بن حمال معدن الملح فلما قيل له: إنه بمنزلة الماء العد^(٢) رده^(٣) ولما روى أن النبي ﷺ أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع فلما كان عمر قال لبلال: ان رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحيزه عن الناس إنما أقطعك لتعمر فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي^(٤) وهكذا تتجلى بوضوح مقاصد الشارع الحكيم في رفع الضرر عن الجماعة وإسقاط أسباب الحرج عن الناس.

وتتضلع الأحكام التي صنفها الفقهاء في باب إحياء الموات دليلاً على ما سبق لاتساقه معه في الهدف ولابتتائه على أصول تشريعية ثابتة يقول الفقيه ابن قدامة مانصه «وإن تحجر رجل مواتاً وهو أن يشرع في إحيائه مثل أن أدار حول الأرض تراباً أو أحجاراً أو أحاطها بحائط صغير لم يملكها بذلك لأن الملك بالاحياء وليس هذا باحياء - وإلى أن يقول - فإن باعها لم

(١) انظر قواعد ابن رجب ص ١٩٥ قاعدة ٨٦ ط النحلي مصر وراجع ايضاً في ماهية الملكية لدى الفقهاء حاشية المدني على كنون هامش حاشية الرهوني ١٠/٥ ط دار الفكر بيروت مصورة عن الأميرية ١٢٠٦هـ وانظر بيع المتنايضة عند الكمال ابن الهمام في شرح فتح القدير ٢٥٧/٢ ط دار الفكر بيروت ١٣٩٧ وفتح العزيز للرافعي هامش المجموع ٦/١٠ ثم تأمل ماينسب إلى الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه في شأن أراضي العراق وانظر الشروني للقرافي ٢٠٨/٣ الفرق الثمانون بعد المائة.

(٢) العد: يعني الماء الجاري.

(٣) أخرجه أبو حميد في الأموال في باب الأقطاع من كتاب أحكام الأرضين ص ٢٧٥-٢٧٦ وأبو داود في باب أقطاع الأرضين من كتاب الإمارة سنن أبي داود ١٥٦/٢ ١٥٥/٢ وانظر عارضة الأحوذى ١٤٩/٦ ١٥٠ وسنن ابن ماجه في باب أقطاع الأنهار والعيون ٨٢٧/٢ وسنن الدرامي ٢٦٨/٢.

(٤) انظر الأموال باب الأقطاع ص ٢٧٢٢ والسنن الكبرى ١٤٩/٦.

يصح بالبيع لأنه لم يملكها فلم يملك بيعها كحق الشفعة قبل الأخذ به»^(١).

وقد روى سعيد في «سننه» أن عمر رضي الله عنه قال: «من كانت له أرض - يعني من تحجر أرضاً - فعطلها ثلاث سنين فجاء قوم فعمروها فهم أحق بها»^(٢) وقد بنى رأي الفاروق - والله أعلم على أن تعطيل الأرض فيه تضيق على الناس في حق مشترك بينهم فلا يمكن من ذلك شأن الواقف في طريق ضيق أو مشرعة ماء لا ينتفع ولا يدع غيره ينتفع.

وما تنهض به الأحكام التي صنفها الفقهاء في باب أحياء الموات من أن تمليك الأرض يكون بالإعمار (العمل) وتجريدها بالإهمال وأن الحقوق الخاصة للمعمر أو العلاقة التي تقوم بين من باشر العمل في الأرض الموات وبين الأرض بعد الانتهاء من العمل إنما يجب أن تنصب على المنفعة التي خلفها العمل بالأحياء لا على الأرض ذاتها - لا يتعارض مع ما جاء في صحيح سنة سيدنا رسول الله ﷺ ومن ذلك قول أشرف الخلق «من أحيأ أرضاً ميتة فهي له»^(٣) وما رواه مالك في موطئه وأبو داود في سننه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ «من أحيأ أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها»^(٤) ووجه هذا القول ما علق به عروة على ما روي عن خالته رضي الله عنهما حيث قال: «وقضى بذلك - يقصد المعنى السابق - عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلافته وعامة فقهاء الأمصار على أن الموات يملك بالأحياء وبوسعنا أن نجد من النصوص ما يقيد هذه الملكية ويوضح ماهيتها ومقصودها من حيث كونها ملكية ظاهرة وليست أصيلة»^(٥).

وهكذا بإحياء الأرض الموات تولد علاقة اختصاص بين الأرض وبين من

(١) انظر المغني ١٥١/٨ - ١٥٢ بقليل من التصرف.

(٢) المصدر السابق ١٥٢/٨ وراجع الأموال ص ٢٧٢.

(٣) انظر كتاب الحرج والمزراعة للإمام البخاري ١٣٩/٣ و١٤٠ والمسنند للإمام أحمد ٢٣٨/٤ وعارضة الاحوذى ١٤٩/٦.

(٤) انظر الأموال لأبي عبيد باب أحياء الأرض واحتجازها ص ٢٨٦.

(٥) انظر على سبيل المثال سورة الحديد آية ٧ وراجع التفصيل الجميل لمسألة ملكية الموات التي عرضها الفقهاء، ومنهم ابن قدامة في المغني ١٤٦/٨ وما بعدها وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٦٦/٤ وما بعدها.

عمل على دخولها دورة الانتاج حيث يكتسب ملكيتها بالمفهوم السابق لتتيح له المكنتات الثلاث حق الاستعمال وحق الاستغلال وحق التصرف في نطاق ما رسم الشارع الحكيم على أن تبقى علاقة الاختصاص الكائنة بين الأرض وصاحبها بسبب العمارة ولا يقطع علاقة الاختصاص هذه آخر الناس إلاً بقيدين وهما:

القيد الأول: اندراس العمارة تماماً بحيث تعود الأرض كسابق عهدها قبل الإحياء.

القيد الثاني: طول الزمان بين اندراس العمارة الأولى والإحياء الثاني فاحياؤها مرة أخرى قبل الطول لا تكون للثاني بل للأول كمن اشترى أرضاً أو وهبت له أو وقفت عليه ممن أحيائها واندurst فإن ملكه لا يزول عنها - ولعل العرف مبدأ حاكم في مناط الطول من القصر عند الفقهاء - وقد بني هذا النظر على أن أصل هذه الأرض مباح فإذا تركت حتى تصير مواتاً عادت إلى الإباحة مرة ثانية كمن أخذ ماء من نهر ثم رده فيه.

وابن القاسم من المالكية يؤكد على أن اندراس الأرض يخرجها عن ملك محيها مما يتيح لغيره إحياءها^(١).

ولعل هذا القول أولى بالاعتبار من غيره لتوجهه ومقاصد الشرع إلى تنشيط حركة المال في الأمة هذا فضلاً عن اتفاقه في النتيجة مع ماقضى به الخليفة عمر الفاروق في شأن تحجير الأرض ولعل صاحب مرشد الحيران أسس نظره أيضاً في باب الحكر استثنافاً على هذا الرأي وعلى غيره من الابداع الفكري للفقهاء حيث تضمنت مواد كتابه على جوازية تسليم أرض في حاجة إلى الاصلاح إلى من يصلحها وينتفع بها مدة معينة مقابل

(١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٦٦/٤ ثم انظر الرأي المخالف لهذا القول والذي دافع عنه ابن قدامة بحجته شديدة على أساس أن الأرض مالها معروف فلا تملك غيره ولأن سائر الاموال لا يزول الملك عنها بالترك ثم تعامل ركون الفقيه ابن قدامة إلى قول هشام بن عروة رضي الله عنهما في معرض تفسيره لقول النبي ﷺ وليس لعرق ظالم حق - الفقه ١٤٦/٨ والخراج لقدامة بن جعفر تحقيق د. محمد حسين الزبيد ط. وزارة الثقافة بغداد (١٠٠) سلسلة كتب التراث.

ما أنفق على إصلاحها حتى لا تتعطل دورات الانتاج في الأمة^(١).

ونظراً لما تثمره الملكية للأرض من آثار عديدة منها العلاقة بين العين ومالكها وبينه وبين الغير من جهة أخرى - وهذه محل البحث أساساً كما يبين إن شاء الله - ونظراً لأن لهذه العلاقة أثراً كبيراً على حوافز الانتاج وكمه والأساليب الفنية والابتكارية في شؤون الزراعة وما يتعلق بها كاستنباط الماء واحياء الموات حتى تبوح الأرض بأسرارها فيأكل الناس من الطيبات ومما أخرج لهم ربهم من أرضه قتن الشرع العلاقات بين كافة الأطراف بما في ذلك الأرض لتحقيق كل ما يلائم مقصوده من إصلاح البلاد والعباد من خلال الناتج القومي الذي يمنح الكفاية للناس.

ومن هنا صيغت علاقة مالك الأرض بغيره ممن زرعها أو قام على إصلاحها أو أحيائها من مواتها أو استأجرها من مالكها بضوابط فقهية تتفق وصحيح مقاصد الشارع الحكيم وهي في جملتها تنبثق عن فكرة الاستخلاف وفي إطارها تدور مع الأخذ بعين الاعتبار تنظيم صيغ - استثمارية إن صح القول - لكل نوع من الأرض من حيث تكوينها الطبيعي ومن حيث صفة أيلولتها إلى دار الإسلام فالأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً غير الأرض المحررة بالحرب غير التي أحيائها من أذن له في ذلك^(٢) وأرض الوقف غير الأرض التي قربت من العامر وتعلقت مصالح المدن والقرى بها ... الخ.

ومن هذه الضوابط الفقهية أو الصيغ الشرعية - في هذا الشأن - القيود المفروضة على الإمام في غل يده عن اقتطاعه معمر أرض العنوة ومماثلها

(١) راجع المواد من ٥٩٠-٥٩٥ من كتاب مرشد الجبران ط دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

(٢) يقتصر احياء الموات لأذن من الإمام أو نائبه أن قربت الأرض محل احياء العماره المبلد بخلاف البعيد عنها بأن كان خارجاً للأذن ولو كان الحيي ذاتياً - وهذا من عظيم فقه المسلمين - وأن احياء في القريب من العماره بأن كان في حريم البلد دون إذن الإمام فلا إمام امضاؤه أو جعله متعدي فيعطي قيمة بنائه أو غرسه منقوضاً ويقتية للمسلمين أو من شاء منهم ولا يرجع عليه بما اغتله فيما مضى لأن أصله مباح بخلاف البعيد عن البلد الخارج عن حريمها ويلاحظ عدم اتفاق الآراء الفقهية في هذه المسألة في بعض الآراء تذهب لضرورة الحصول على إذن الإمام بما كان موقع الأرض والبعض يقيد بالآخر توسع النظر في هذا المقني ١٦٢/٨ وما بعدها فصل القطائع وراجع حاشية المدسوقي على الشرح الكبير ٢٩/٥ .

الصالحة لزراعة الحب ملكاً لأحد بل امتناعاً وانتفاعاً - وعلى الجملة ليس لولي الأمر أن يقطع المعمار ملكاً لأحد لأنه يصير وقفاً بمجرد الاستيلاء عليه^(١).

وفي نظرنا - أن هذا القول مؤسس على أن المعمار مشترك النفع بين كافة حاضر نفعه في الحال لا المال فإن أقطعه الإمام أحد آخرم الدورة الاقتصادية بفعله مما يلحق الضرر بكافة ومن ثم يقاس على المعمار كل مشترك النفع.

كذلك يدخل ضمن هذه الضوابط الفقهية كافة عقود المعاملات التي ترد على استغلال الأرض باعتبارها أداة إنتاج هامة ورئيسية للأمة كالمزراعة والمساقاة وكراء الأرض (إيجارها).... الخ على تفصيل وقيود في ذلك كله وغيره وكلها عقود يشترط الشارع فيها مواصفات تشريعية معينة ان خلت منها هذه المواصفات أضحى العقد معدوم الأثر تشريعياً مع عدم إغفال تجنب أي ضرر يقع على أي طرف من أطرافه ولعل هذا كان الباعث على أن ينص الشيخ الشرييني الخطيب من أئمة الشافعية رضوان الله عليهم - على أن كل موضع يحكم فيه ببطلان الزراعة يجب لصاحب الأرض أجره المثل^(٢).

٢- الأطار الثاني - العملي:

الوعاء الطبيعي لكافة الأعمال الحضارية في الأمم هي الصيغ التشريعية الدستورية فما دونها لا يضحى إلا أن يكون تفسيراً وتنفيذاً والتي تنهض

(١) الحق أن هذه مسألة واسعة جداً يعنى عنها المقام لكن على الجملة القطاع ضربان ارفاق مثل مقاعد السوق وإلزام 'قطاعها' من يجلس فيها لأن له في ذلك اجتهداً والضرب الثاني قطاع موات وحكمها يرتبط بنوع الأرض وضيعتها وعلاقة ذلك بمصالح المسلمين وقد أورد أبو عبيد في 'الأموال' صوراً كثيرة للقطاعات كما صرح بذلك عند رجال الحديث رضي الله عنهم ومن ذلك أن رسول الله ﷺ 'أقطع الزبير حضر (عدو) فخره فاجرى فخره حتى قام ورمى بسوطه فقال عليه السلام: أعطوه من حيث وقع السوط'. وقد ذكر البخاري عن أنس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ: 'دعا الأنصار ليقتطع لهم بالبحرين فقالوا: يا رسول الله إن فعلت فاكنت لأخواننا من قريش بمثلها وروى أن أبا بكر أقطع طلحة بن عبيد الله أرضاً وأن عثمان أقطع خمسة من اصحاب النبي ﷺ وهم الزبير وسعدا وابن مسعود وأسامة بن زيد وخاب بن الأرت وأن عمر فعل ذلك مع نافع أبي عبد الله بشرط عدم الضرر بأحد المسلمين - ومن المعروف أن من أقطع أرضاً لم يملكها بدليل فعل عمر مع بلال بن الحارث في أرض العقيق حيث استرد منه ما عجز عن أحيائه ونو ملكه لم يجز استرجاعه - انظر في ذلك الفتى ١٦٢/٨ وما بعدها وحاشية الدسوقي ٦٨/٥ والاموال ص ٣٦٨ وما بعدها والمسند للإمام أحمد رضي الله عنه ١٥٦/٢ ط بيروت وسنن أبي داود ١٥٨/٢ وصحيح البخاري كتاب المساقاة ١٥٠/٣ ط تركيا وكتاب الإمارة من سنن ١٥٥/٢ والخراج وصناعة الكتابة لتقديمه بن جعفر الباب السادس ص ٢١٥ تحقيق د. محمد حسين الزبيدي.

(٢) راجع باب أحياء الموات في مفتي المحتاج ص ٣٢٥ ط محمد علي صبيح مصر.

لتكون من دلائل رقي الأمم وإقالة عثراتها سيراً بها إلى كل واقع عملي حضاري ومن ثم ترقى هذه الأمم رقي الوسطية والخيرية في كل دائرة ونشاط ومن ثم تشق رافداً جديداً لاثراء العمل الحضاري الإنساني في شتى نواحيه كما تستدرك جوانب القصور على المستويين: التشريعي والاجتهادي الذي لا يشذ عن الصيغة الدستورية للأمة وبالجانب العملي الحضاري في كل ما يأخذ بيد الأمة بعيداً عن الدونية.

وماعرف التاريخ البشري أمة منحت تشريعاً أرقى وأعظم من دولة الإسلام - لأن العطاء على قدر المعطي كما يقولون - وهو تشريع عام نأخذ منه ما يتعلق بمسألة البحث - وهو الجانب الإنتاجي في الأمة - لاسيما المرتبط بالأرض وهو جانب بني على الحرية الاقتصادية وحق التملك والكسب للمسلم ولغيره المقيم على أرض الدولة الإسلامية والتي تكتسب بأحد سببين إما أن يسلم أهلها وهم عليها فتصبح بذلك دار إسلام وإما أن يغنمها المسلمون فيقوم بها حكم الدولة الإسلامية وتطبق فيها أحكامها^(١).

وقد بني الأطار العملي الانتاجي في دولة الإسلام على ما أرشد إليه القرآن الحكيم حينما وجه أنظار المسلمين إلى أصول جملة من الثروات بغرض النهوض بها والعمل على تنميتها ففي الثروة الحيوانية ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْعٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ [النحل: ٥] وفي الثروة المائية ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ [النحل: ١٤] وفي الثروة الجبلية ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ﴾ [فاطر: ٢٧] وفي الثروة النباتية ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّيْحَانُ مَتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

(١) انظر في هذا المعنى ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية في الحسبة والسياسة الشرعية ص ٦٧ وما كتبه رجال الفقه السياسي الإسلامي مثل الأحكام السلطانية لأبي علي والماوردي ص ٩٠١١ وما بعدها والتراتب الإدارية لعبد الحكي الكتاني ٢/١ وما بعدها وخاصة مناسبه إلى الفخر الرازي في نفسه الأول وراجع النظريات السياسية للمرحوم د. الرئيس ص ٢٥٩ والحكم والدولة د. محمد المبارك ص ٩٩ ط ٤ دار الفكر ١٤٠١ هـ وانظر أيضاً في هذه المسألة (نظرة الشريعة الإسلامية إلى العالم) الفتاوى الهندية ٣٨١/١ ط دار الفكر بيروت والكامل في التاريخ لابن الأثير ٢٩/١ وأحكام القرآن للجصاص ٣٢٧/٢.

والقاسم المشترك الأعظم لهذه الثروات يندرج تحت معنى قول الحق سبحانه ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠] وانطلاقاً من منطق أن القرآن الكريم يعني على التقليد والمقلدين ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [المائدة: ١٠٤] وأن الجمود مصادم لقوانين الحياة لأن فيه سلب لإنسانية الإنسان كما يتصادم وحكمة استخلاف الإنسان في الأرض - ألزم الفقه الإسلامي أولى الأمر في الأمة العناية بالاقتصاد وتنمية الثروات وفتح الترع وإقامة الجسور واقراض الأفراد تشجيعاً للزراعة وغيرها وكل ذلك مقيد بقيود من أهمها:

١- أن ماتفعله الدولة من خلال أجهزتها المختلفة في المجالات الاقتصادية والعناية بالانتاج وسيلة لا غاية.

٢- مراعاة الأسس الأخلاقية فالدولة لا تعتني بزراعة العنب أو ما مثله ليكون مورداً لصناعة الخمر مثلما لا تسمح بالترفيه غير البرئ لأنه يكس في الخزانة العامة الأموال للتنمية والأنشطة الاقتصادية.

٣- أن توفير وسائل العمران من الفروض التي أوجبها الدين على الأمة لأن الإسلام دين إنشاء وتعمير وتهمة شؤون الدنيا كما تهمة شؤون الآخرة^(١). والثروات النباتية لقيت كمثلها من الثروات عناية فائقة من لدن عهد النبي ﷺ إبان تأسيس الدولة الإسلامية - في المدينة المنورة طيب الله ثراها - وحتى أواخر عهد ازدهار الحضارة الإسلامية في المشرق الإسلامي والأندلسي والشواهد على ذلك كثيرة منها:

(١) أفرد صاحب الترتيب الإدارية فصلاً كاملاً عن الثروة النباتية تحت عنوان الزراعة والغراسة وربط هذه الثروة بعدة ثروات أخرى في عرض جميل انظر ٤٠/٢ وما بعدها ثم راجع رد المحتار على الدر المختار حاشية ابن عابدين ٣٢/١ ط الحلي والاحياء للقراني ١٦/١ ط بيروت بدون تاريخ والمنهاج بشرح الرملي ١٩١/١ ط بيروت وللباحث اقرا النقود وتغير قيمتها وأثره على المعاضدات في الشقه الإسلامي فصل الموارد المالية الاجتهادية ص ٧٦ واخيراً راجع احكام القرآن للجصاص الفقيه الحنفي في معرض تعليقه على قوله تعالى «هو أنشاكم من الأرض واستعمركم فيها» ونص عبارته «يعني أمدكم من عمارتها بما تحتاجون إليه وفيه الدلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأنية» ١٦٥/٣ ط بيروت بدون تاريخ.

أولاً: تزخر سنة المصطفى عليه الصلاة والسلام بنصوص كثيرة تؤكد هذا المعنى بل وتؤكد على أن العناية بالثروة النباتية على مختلف صنوفها بأشهرها المسلمون الأوائل بأنفسهم أو من خلال صيغ تشريعية عديدة مناطها العناية والعدالة^(١) وأكثر من هذا أن صاحب كتاب «الحكومة النبوية» ذكر واقعة عجيبة مضمونها أن سعد بن معاذ الأنصاري رضي الله تعالى عنه استقبل الرسول عليه الصلاة والسلام فقال: «ما هذا الذي بيدك؟» فقال: أثر المسحاة أضرب وأنفق على عيالي فقبل النبي ﷺ يده وقال: «هذه يد لاتسمها النار» ووجه العجب في هذه الواقعة تقبيل النبي ﷺ يد صحابي لأجل ضربه الأرض بالفأس ومع أن في النفس شيئاً من هذه الرواية العجيبة إلا أن ذلك لا يقدح فيما قلناه^(٢).

ثانياً: أن ولي أمر المسلمين (القيادة السياسية) بعد لحوق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى في بداية القرن الأول الهجري عملت على تنفيذ هذا المنهج التشريعي وبأشهرته بنفسها في كثير من الأحيان - وهذا هو الفاروق عمر يخصص ثلث إيراد مصر لعمل الجسور والترع لاصلاح الري تأسيساً على التقرير الجغرافي الذي بعثه عمرو بن العاص لعمر رضي الله عنهما^(٣) ونهوضاً بقيام دولة الإسلام بواجبها حيث توفر للمواطنين - مسلمين وذميين - ما هم في حاجة إليه من غذاء وخلافه^(٤) بل أكثر من هذا أن عمر رضي الله عنه قسم خيبر فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض أو يمضي لهن مائة وسق وثمانين تمراً وعشرين شعيراً فممنهن من اختارت الأرض وممنهن من اختارت الوسق وكانت عائشة وحفصة - رضي الله

(١) انظر على سبيل المثال كتاب الحرث والمزراعة في صحيح البخاري ١٤٠/٣ والموطأ للإمام مالك ٧٤٣/٢ والسنن الكبرى ١٤١/٦ وعارضة الأحوذ ١٤٩/٦ ومسنند الإمام أحمد ٣٢٨/٣ وما بعدها وسنن الدرهمي ٢٦٧/٢ والأموال لأبي عبيد باب الانقطاع ص ٢٧٢ ثم انظر ما ذكره ابن ماجة على الأخص في باب اقطاع الأنهار والعيون ٨٢٧/٢ .

(٢) انظر التراتيب الإدارية ٤٢/٢ ثم راجع تعليق القسطلاني على بعض النصوص الواردة في هذه المسألة وكيف قام بجمع مظاهره المتعارض ٤٦/٢ ذات المصدر .

(٣) راجع خطط المقريزي ١٥٤/١ والترايب الإدارية ٤٨/٢ .

(٤) راجع المحلى للإمام ابن حزم ١٥٦/٦ وقارن - رعاك الله - مقالته ابن حزم بمشروعات الضمان الاجتماعي وأمثاله ثم انظر المنهاج للإمام النووي وشرحه للنرملي ١٩٤/٧ .

عنهما - ممن اختارت الأرض^(١).

ثالثاً: فقهاء الأمة وقادة الفكر فيها قاموا بدور الحراسة لهذا المنهج التشريعي ترغيباً - وترهيباً - ونصحاً وإرشاداً ومن ذلك ما جاء في كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف وهو ينصح هارون الرشيد الخليفة العباسي: ومنه ... ورأيت أن تأمر عمال الخراج إذا أتاهم قوم فذكروا لهم أن في بلادهم أنهاراً عادية قديمة وأرضين كثيرة غامرة وأنهم ان استخرجوا لهم تلك الأنهار واحتفروها وأجرى الماء فيها عمرت هذه الأرضون الغامرة وزاد في خراجهم - إلى أن قال: فإن رأيت (بالمشورة) أن في ذلك صلاحاً وزيادة في الخراج أمرت بحفر تلك الأنهار وجعلت النفقة من بيت المال ولا تحمل النفقة على أهل البلد وكل ما فيه مصلحة لأهل الخراج في أرضهم وأنهارهم وطلبوا إصلاح ذلك لهم أجيبوا إليه إذا لم يكن فيه ضرر على غيرهم^(٢).

رابعاً: تبلور الإطار الثاني (العملي) في مدى الرقي والتطور الذي بلغته الزراعة في البلاد التي انضوت تحت لواء الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية بعد الفتح الإسلامي لها مباشرة مثل مصر والشام والعراق والأندلس وبلاد ما وراء النهر - وعلى الجملة كل إقليم يمكن إصلاحه وتهيئته للزراعة يدل على ذلك الكثير من الأدلة والشواهد فقد أورد قدامة بن جعفر في كتابه الخراج وصناعة الكتابة احصائية زراعية للمنتج من هذه الأقاليم السابقة وغيرها تقطع بعظمة مابلغته الزراعة من تطور كبير في عهد دور التأسيس للفقه الإسلامي وما تلاه من أدوار عدة مما يؤكد أثر الفقه التشريعي الزراعي - إن جاز هذا القول - على الاصلاحات الواسعة والمشاريع الهامة في مجال الري واستصلاح الأراضي والنظر للأرض على أنها

(١) التراتيب الإدارية ٤٤/٢ ثم انظر فتوح البلدان للبلاذري ص ٢٤٦ وسوف نرى أن الخليفة عمر قدم لنافع بن الحارث بن كلفة ما يستعين به في أرض اتخذها للخيول والزراعة.

(٢) الخراج لأبي يوسف ص ١٠٩ السلفية مصر ١٢٥٢ هـ.

أداة انتاج هامة ورئيسية^(١) وقد قدم صاحب فتوح البلدان وصفاً دقيقاً وتفصيلياً للنهضة الزراعية التي أدخلتها الدولة الإسلامية في المناطق والأقاليم السابق عرضها^(٢) وفي خطط المقرئزي مايؤكد على أن مصر وحدها كان يعمل فيها مائة وعشرون ألف عامل يومياً في مشروعات الري^(٣).

والملاحظ أن الإطار التشريعي السابق - تلاحم مع الإطار العملي اللاحق فأثمر عن هذه الانتاجية الزراعية الضخمة التي حققت الكفاية عدلاً لكل رعايا الدولة مسلمين وذميين وفي معرض التدليل على ذلك نقول: على سبيل المثال إن الخراج وهو ماوضع على رقاب الأرضين من حقوق تؤدي عنها^(٤) وتدفع لبيت المال مقابل ما تحمله من نفقات حفر الأنهار القديمة وإجراء الماء فيها وبناء القناطر وإقامة السدود وتنظيم وسائل الري كان يسقط في كثير من الأحيان ومنها الجوائح التي تصيب الزراع وإسلام صاحب الأرض على الراجح وغير ذلك كثير، بالرغم من مؤنة عمارة الأرض التي أنفقها بيت المال؛ بل إنه لا يكره فقهاً أن يدفع الخراج مسلم فقد كان لعبدالله بن مسعود والحسن وغيرهما أرض في سواد العراق يدفعون عنها الخراج^(٥) كما أن قدر هذا الخراج ارتبط بطاقة الأرض ومدى استجابتها لعوامل الزراعة هذا فضلاً عن قواعد جباية الخراج التي يشرق العدل من جبينها^(٦) وهكذا رسم التشريع الإسلامي إطاراً عملياً زراعياً حقق أقصى نظام زراعي في الأمة لتوظيف الناتج القومي الزراعي في كافة الميادين والأنشطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

(١) انظر الباب السادس في مملكة الإسلام وأعمالها ص ١٥٩ ومابعدا.

(٢) فتوح البلدان ص ١٤٨ ومابعدا.

(٣) انظر بحث د. محمد منصور مكافاة الأرض في الإسلام مجلة مصر المعاصرة العددان ٢١: ٢٢٣ أكتوبر ١٩٩٠م.

(٤) راجع في ذلك الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ١٤٦ والماوردي ص ٤١.

(٥) الأصل في الخراج أنه ضريبة مالية على الأرض الزراعية التي بقيت في أيدي أهلها بعد الفتح الإسلامي انظر تفصيل مايتعلق بذلك في المبسوط للسرخسي ٨٢/١٠ تركيا ١٤٠١هـ وبدائع الصنائع للكاساني ٤٥/٢ مصر الأولى ١٣٢٧ والخراج ليعلى ابن آدم ط السلفية ١٣٥٧هـ.

(٦) لتفصيل هذه القضية انظر على سبيل المثال الخراج لأبي يوسف ص ١٠٩ ومابعدا والخراج ليعلى بن آدم ص ٦١ والدر المختار ورد المختار ٣/٣٦٥ ط مصر ١٣٢٤هـ.

ثانياً - أهم العقود التي ترد على الأرض الزراعية في الفقه الإسلامي

تعريف وحكم:

بإيجاز سوف نحاول بيان الوصف والحكم لأهم العقود التي تمثل الأرض أو ناتجها المعقود عليه في المعاملة الشرعية التي سوف نتناولها بالبيان والذكر ومن أهم هذه العقود التي ترد على الأرض الزراعية - عقود الإجارة والمزراعة والمساقاة وهي عقود تمثل الأرض الزراعية فيه المحور الأساسي لها وبدونها تختل وتضطرب أركان هذه العقود وتفقد لزومها الشرعي بل تفسد أو تبطل لخلو أوصافها من الشرعية على الأرض والشجر معاً ووصفها الفقهي ومدى مطابقة هذا الوصف للقواعد العامة في الفقه الإسلامي.

أولاً: عقد الإجارة:

الإجارة - على عمومها - تعني تملك منافع الأشياء المباحة مدة معلومة بعوض - والإجارة والكراء بمعنى واحد غير أن بعض الفقهاء - سمي العقد على منافع الآدمي وما ينقل غير السفن والحيوان إجارة والعقد على منافع ما لا ينقل كالأرض والدور وما ينقل من سفينة وحيوان كالرواحل كراء^(١).

وهذا يعني أن الإجارة نوع من البيع لأنها تملك متبادل بين أطراف العقد وهي وإن كان البيع فيها منصّباً على المنافع إلا أن المنافع بمنزلة الأعيان يصح تملكها في حال الحياة وبعد الموت وتضمن باليد والاتلاف ويقع عوضها عيناً ودينياً وإنما اختصت باسم كما اختص بعض البيوع باسم كالصرف والسلم.

والفقيه ابن حزم الظاهري يرفض أن تكون الإجارة نوعاً من البيع ويبنّي قوله على أمرين هما:

(١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٤ ط عيسى الحلبي والمغني لابن قدامة ط هجر مصر ١٤٠٩ هـ ٧/٨ والنوهاب شرح مختصر خليل ٢٨٩/٥ والناتج والاكتليل هامش النوهاب ٢٨٩/٥ ط دار الفكر بيروت ١٣٩٨ هـ.

الأول: أن اعتبار الإجارة نوعاً من البيع يدخل الفرر في العقد لأن محل العقد المنافع وهي لم تخلق بعد عند إنشاء العقد ولا يحل بيع مالم يخلق لأن المبيع يشترط فيه الوجود عند إنشاء العقود.

الثاني: أن الإجارة بمعناها السابق تجوز فيما لا يجوز بيعه كالحر^(١) وقد شارك ابن حزم في الرأي جمع قليل من أهل العلم منهم الأصم والحسن البصري وابن عليه وغيرهم.

ولعل الحق يقطع بأن قول ابن حزم يجافي مقاصد الشرع والواقع وذلك لما يلي:

أولاً: أن إصباغ صفة المالية على الأشياء غير المادية كالمنافع والحقوق أمر يتسق مع مقاصد الشرع والعرف العام في المعاملات المالية كما أن جمهور الفقهاء يؤكد ماليتها لإمكان حيازتها بحيازة أصلها فكان العقد واقعاً على عوضين متماثلين حاضرين حكماً وقد تصدى الفقيه ابن رشد لقول ابن حزم بعبارات رشيقة منها «ونحن نقول إنها أي المنافع وان كانت معدومة في حال العقد فهي مستوفاة في الغالب والشرع إنما لحظ من هذه المنافع ما يستوفى في الغالب أو يكون استيفاءه وعدم استيفائه على السواء»^(٢).

فإذا ما أضفنا إلى ذلك حاجة الناس إلى المعاملة الإجارية كان ذلك سنداً يركن إليه بدستوريتها - يقول السيوطي في هذا الشأن «القياس يقتضي منه الإجارة لأنها عقد يرد على منافع معدومة وإنما شرعت لعموم الحاجة إليها والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة»^(٣).

ثانياً: تنهض نصوص الكتاب والسنة لتؤكد شرعية الإجارة^(٤) غير أن

(١) انظر المحلي بالأثار ٣/٧ مسألة رقم ١٢٨٦ ط دار الكتب العملية بيروت ١٤٠٨ هـ ونص عبارة ابن حزم هي «ولو كانت بيعاً لما جازت اجارة الحر والمقاتلون انها بيع يجيزون اجارة الحر فتأفصوا...»

(٢) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/٢١٠ ط مصر ١٩٥٢م وتكملة فتح القدير لقاضي زاد ٦٠/٩ ط دار الفكر بيروت.

(٣) الاشياء والنظائر ص ٧٩ ط الحلبي مصر ١٣٦٠ وراجع العرض الجميل للمسألة من قبل شيخ الإسلام ابن تيمية في القواعد النورانية النقضية تحقيق الأستاذ حامد الفقي ط السنة المحمدية مصر ١٣٧٠ هـ ص ١٥٩.

(٤) انظر الفصيص آية ٢٧ والطلاق آية ٦ وكتاب الإجارة من صحيح البخاري ١١٦/٣، ٧٦/٥ ط تركيا ومسنند الإمام أحمد ٣٥٨/٢ وسنن

موقف الفقهاء من إجارة الأرض الزراعية كان متبايناً حيث يمنع بعضهم إجارة الأرض على سبيل الاطلاق يستوي أن يكون عوض المنفعة نقداً أو غيره^(١) ويقابل هذا القول الرأي الذي يجيز إجارتها به فالمالكية يرون شرعية إجارتها بكل شيء عدا ماينبت فيها وكذلك الطعام وإن لم يكن خارجاً منها^(٢) بينما الإمام أبو حنيفة يرى إجارتها بالنقدين وغيرهما ويمنع فيها المزارعة وقصر آخرون إجارتها على النقدين فقط وأجاز آخرون إجارتها بكل شيء ولو كان جزءاً مما يخرج منها^(٣) ولعل تباين وجهات النظر في فهم النصوص الواردة في هذه المسألة كان وراء هذا الخلاف الواضح.

وأياً كان الخلاف - فنحن مع الرأي الذي استظهره الشيخ الضرير ومضمونه إن إجارة الأرض جائز بكل شيء سواء أكان نقداً أم نسبة معينة مما يخرج منها (المزارعة وأن الإجارة الممنوعة التي ورد النهي عنها هي ماكانت الأجرة فيها ماينبته جزء معين من الأرض المستأجرة أو كانت الأجرة فيها نسبة معينة على أن يكون لصاحب الأرض نصيب مستثنى لا يشاركه فيه المستأجر وذلك للغرر الظاهر - كما أن هذا الرأي يوفق بين النصوص الكثيرة الواردة في هذا الشأن كما أنه أيضاً يتفق مع رأي سيدنا رافع بن خديج راوي حديث النهي عن كراء الأرض^(٤).

ثانياً - عقد المزارعة:

تعني المزارعة في الفقه الإسلامي دفع الأرض إلى من يزرعها ويعمل عليها والزرع بنسبة معينة بين مالك رقبة الأرض وزراعتها^(٥) وأكثر أهل

(١) يقول ابن حزم: ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة فقط، المحلى مع الآثار ١٢/٧ مسانة ١٢٩٧ وقد نسب ابن حزم هذا الرأي إلى جمع من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم منهم رافع بن خديج وابن عمر وجابر ومجاهد وطاوس.

(٢) انظر شروط كراء الأرض في القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٣٨ ط دار الفكر بيروت ومواهب الجليل للمواق ٥٠٧/٥ التنبيه الخامس دار الفكر لبيروت ١٣٨٩هـ وبداية المجتهد ٢/٣٢١.

(٣) انظر تكملة فتح القدير لقاضي زاده ٨٢/٩ والمغني ٥٩/٨ ومابعدها.

(٤) راجع نظرية الغرر رسالة دكتوراه من حقوق القاهرة ص ٥٧١.

(٥) انظر المغني ٥٥٥/٧ والمحلى بالآثار ٤٤/٧ وحاشية ابن عابدين ٢٣٩/٥.

العلم يصححون عقود المزارعة وقد ذكر ابن قدامة ناسباً قوله إلى البخاري أنه ما بالمدينة أهل بيت إلا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي سعد وابن مسعود وعمر بن عبدالعزيز والقاسم وعروة وغيرهم^(١) وبعض أهل العلم لا يجيز هذا النوع من المعاملات قياساً على أن إجارة الأرض عنده غير جائزه أو ركوناً إلى بعض النصوص الكثيرة الواردة في ذلك وما فهمه منها أو منها للفر المتوقع فقد يصيب الزرع جائحه^(٢) بمعنى أن المزارعة من الإجارة وأن العوض مجهول فيها لأنه قد يخرج الزرع قليلاً أو كثيراً أو قد لا يخرج.

ولعل الصحيح أن يقال إن طبيعة المزارعة تختلف عن طبيعة الإجارة للأرض لأن الغرم والغنم في العقد الأول مشترك بين حائز رقبة الأرض وبين زارعها والأمر على غير هذا في العقد الثاني وأياً كان الرأي فالمؤكد أن أنصار إجارة عقد المزارعة كثير في الفقه الإسلامي ومنهم الشيخ ابن قدامة الذي دافع عن ذلك مؤسساً قوله على ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: إن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر متفق عليه وقد روى ذلك عن ابن عباس وجابر بن عبد الله رضي الله عنهما وهذا أمر صحيح مشهور عمل به رسول ﷺ حتى مات ثم خلفاؤه الراشدون حتى ماتوا ثم أهلهم من بعدهم ولم يبق بالمدينة أهل بيت الا عمل به بل عمل به أزواج رسول الله ﷺ من بعده^(٣).

فإن قيل إنه صح النهي عن كراء الأرض كان جواب ابن حزم كافياً في هذا الشأن وهو وجوب استثناء الأرض ببعض ما يخرج من جملة ما صح النهي عنه أن تكرر الأرض أو يؤخذ لها أجر^(٤) أو التعويل على جواب ابن قدامة

(١) افرد الإمام البخاري باباً في صحيحه سماه باب المزارعة بالشطر من كتاب الحرث انظر ١٣٧/٣ .

(٢) انظر انقواعد النورانية الفقهية لشيخ الاسلام ابن تيمية فضل المعاقدة حلانها وحرامها ١١٥٠-١٥٣ .

(٣) انظر في ذلك صحيح البخاري ١٣٧/٣ - ١٣٨ وصحيح مسلم كتاب المساقاة ١١٨٦/١ وكتاب البيوع في سنن أبي داود ٢٣٥ ١٢ وعارضة الأحوذ ١٥٣/٦ وسنن ابن ماجه ٨٢٥/٢ والمسند ٢٢.١٧/٢ ثم انظر المغني لابن قدامة ٥٥٧/٢ وتابعه مع الجمع بين النصوص

الواردة في هذه المسألة ورد الجميل على من قال بنسخ حديث معاملة أهل خيبر .

(٤) انظر المحلى مع الآثار ٢٨/٧ مسأله رقم ١٣٢٩ .

الذي يرى وجوب طرح أخبار النهي التي رواها رافع بن خديج لأسباب عديدة واستعمال الأخبار الواردة في شأن خيبر والجارية مجرى التواتر^(١).

ثالثاً - عقد المساقاة:

يعني هذا العقد معاملة على تعهد شجر بجزء من ثمرته والصلة بين هذا العقد واخوته من عقود استغلال الأراض الزراعية غير منفكة فهو شبيه القراض في العمل بشيء ببيع نمائه وجهالة العوض ويشبه الإجارة في اللزوك والأقيت ويشبه المزارعة في أن العوض في كل منهما نسبة معينة من ناتج الأرض غير أن محل المزارعة ومحل المساقاة الشجر^(٢).

طبيعة هذا العقد الفقهية:

الواقع أن أئمة الفقه الإسلامي لم يتفقوا فيما بينهم على ماهية الطبيعة الفقهية لهذا العقد فابن قدامة من الحنابلة يرى أن المساقاة عقد على العمل في المال ببيع نمائه وبهذا يشبه عقد المضاربة ونظراً لأن الشارع أجاز العقد في الإجازة على المنافع المدومة للحاجة فلم يمنع على الثمرة المدومة للحاجة؟ كما أنه عقد من العموم بحيث لا يخصص محله بنوع معين من الأشجار كالنخيل فقط أو به وبالكرم أو بأي نوع من الثمار لأن في ذلك مخالفة لصنيع سيدنا رسول الله ﷺ مع أهل خيبر ثم إن حاجة الناس لا تندفع إلا باعطاء العقد هذا المعنى^(٣).

والإمام أبو حنيفة - رضي الله تعالى عنه - وكيف هذا العقد فقهاً على أنه إجارة بأجرة مجهولة لأنها أجرة بثمرة لم تخلق أشبه إجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه^(٤) وقد عارض ابن المنذر رأي أبي حنيفة رضي الله

(١) المغني ٥٥٧/٧ - ٥٦١.

(٢) انظر نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج الرملي ٢٤٢/٥ ط دار احياء التراث العربي بيروت والمغني ٥٣٠/٧ والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٤٠.

(٣) راجع في هذا المغني لابن قدامة ٥٣٠/٧ - ٥٣١.

(٤) انظر تكملة فتح القدير لقاضي زائد ٦١/٩ وحاشية ابن عابدين ٢٥٨/٥.

عنهما وتولى الرد عليه وبالع في ذلك^(١) وصاحب القوانين الفقهية يرى أن هذا العقد ذا طبيعة فقهية خاصة لأن إجازته مستثناه من أصليين ممنوعين وهي الإجارة المجهولة وبيع مالم يخلق^(٢) وقريب من هذا المعنى قول ابن عرفة المالك^(٣).

أما شيخ الإسلام ابن تيمية فإنه ينظر إلى هذا العقد ليصنفه فقهياً من ناحيتين الأولى صفة المشاركة والثانية صفة المعاوضة المحضة ثم يغلب الأولى على الثانية ومن ثم فهو عنده - وبحق - عقد داخل في جنس المشاركة لا جنس المعاوضة وقد أصل هذا القول على أن المساقاة إنما تكون بجزء من الثمرة للعامل وجزء آخر للمالك أي أن هذا الجزء وعلى أي صفة كان وهذه قطعاً مشاركة لا معاوضة ومن هنا لا تجوز المساقاة فيما لا ثمر له من الشجر^(٤).

كما أن النماء الحادث إنما يحصل من منفعة أصليين معاً منفعة العين التي للمالك كأرضه وشجره ومنفعة العين التي للطرف الآخر كبذنه وبقره تماماً مثلما تحصل المغنم بمنفعة بمنفعة أبدان الغانمين وخيلهم - فالمثلية متقابلة بين منفعة بدن العامل وآلاته ومنفعة أرض المالك وشجره وليس مقصوداً واحداً منهما للأجل استيفاء منفعة الآخر وإنما مقصودهما جميعاً ما يتولد من اجتماع المنفعتين فإن حصل نماء مشتركاً فيه وإلا ذهب على كل منفعة؛ فهم شركاء في المغنم والمغرم عكس الإجارة فإن المقصود فيها هو العمل أو المنفعة.

وتأسيساً على ذلك عارض الإمام ابن تيمية قول من يرى المساقاة وكذلك المزارعة بنيت شرعيتها على استثناء من أصليين ممنوعين الإجارة المجهولة

(١) راجع نهاية المحتاج وحاشية الشيرازي في هامشه ٢٥٣/٥ .

(٢) انظر ص ٢٤٠ .

(٣) راجع مواهب الجليل للخطاب ٣٧٢/٥ وانظر في هامشه التاج والكيل للمواق.

(٤) انظر القواعد الوراثية الفقهية ص ١٦٥ والمغني ٥٣١/٧ .

واعترض أصحاب الشافعي رضي الله عنه على هذا الوصف تأسيساً على أن المساقاة لا تتناول الأرض لأنها تنصرف إلى النخل وحده ورد ابن قدامة اعتراضهم قائلاً «ولنا أنه عبر عن عقد بلفظ عقد يشاركه في المعنى المشهور به في الاشتقاق فصح»^(١).

ثالثاً: المساقاة على الشجر وإجارة الأرض وصيغة هذا الوصف أن يقول له ساقيتك على الشجر وأجرتك الأرض بالنصف أو غيره وفي هذه الحالة يكون للعامل جزء مما يثمره الشجر وحق المنفعة من الأرض.

رابعاً: إجارة الأرض والشجر معاً وصيغة هذا الوصف أن يقول له أجرتك الأرض والشجر معاً وفي هذه الحالة يكون للمستأجر حق الانتفاع بزراعة الأرض وأخذ ثمر الشجر^(٢).

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الأوصاف السابقة يجيزها البعض ويمنعها البعض وهناك من يجيزها بقيود غليظة وهناك من يخفف هذه القيود - ولعل استدعاء المبادئ الفقهية السابقة واستدعاء مقاصد الشرع أمر يجيز هذه الأوصاف بكاملها وأياً كان القول فإن المسألة في حاجة إلى قليل بيان^(٣).

الرأي الفقهي في المسألة:

لم يتفق الفقهاء - رحمهم الله - بشأن مشروعية المساقاة والمزارعة معاً وإنما اختلفوا وموجز أقوالهم هي:

الرأي الأول: وبه قال كثير من الفقهاء والصاحبان ومضمونه مشروعية هذا النوع من المعاملات المالية وقد أسس قولهم على أدلة كثيرة من أهمها

(١) انظر المغني ٥٦١/٧ ومغني المحتاج ٢٥٣/٥ .

(٢) راجع المغني ٥٦١/٧ وما بعدها ومغني المحتاج للشربيني ٢٥٣/٥ وما بعدها ثم قابل مافرات براني ابن القاسم في التاج والاكلیل للمواق هامش المواهب ٣٧٤/٥ .

(٣) انظر الموطأ مع المنتقى ١٣٢/٥ وبداية المجتهد ٢٤٩/٢ ونهاية المحتاج ٢٥٣/٥ وما بعدها. ٢٥٨/٥ وما بعدها وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥٢/٥ وما بعدها والقواعد النورانية الفقهية لابن تيمية ص ١٣٢ وما بعدها وعلى كل حال فصيغ العقد، أو وصفه يصح بكل لفظ يدل عليه غير أن الشافعية اشترطوا تقديم المساقاة على المزارعة إذا لم يأت بلفظ يشملها كأنعاملة انظر الأم ١٢/٤ ط دار المعرفة بيروت.

مايلي:

أولاً: السنة ومنها الحديث الذي رواه نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال (عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر على شطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع) متفق عليه^(١) ووجه الدلالة من النص أو لفظ عامل يشمل المساقاة والمزارعة ولفظ (ثمر) مقصود به المساقاة ولفظ (زرع) مقصود به المزارعة هذا فضلاً عن لفظ (أو) الذي يفيد طلاقه الحرية في التعاقد مع حليته^(٢) ثم إن كلمة من ثمر من العموم لتشمل ثمر النخيل وثمر غيره من الأشجار.

ثانياً: الاجماع ينقل فكرة الإجماع على هذه المسألة أبو جعفر محمد بن علي الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً حيث يقول: عامل رسول ﷺ بالنظر ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثم أهلوههم إلى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل اشتهر لم ينكره منكر فكان إجماعاً^(٣) وما قيل في شأن رجوع عبدالله بن عمر راوي الحديث عن ما جاء فيه بعد سماعه لحديث رافع بن خديج في أن رسول الله ﷺ نهي عن المخابرة مما يمنع انعقاد الإجماع لا يقدح في ذلك لأن كل ما روى قادحاً في الإجماع - هنا - يجب حمله على ما يوافق السنة والإجماع - كما يقول ابن قدامة^(٤) هذا فضلاً على أنه قد روى في تفسير خبر رافع ما يدل على صحة الإجماع وقد أنكر زيد بن ثابت حديث رافع عليه وشاركه في ذلك الكثير؛ كما أن رجوع ابن عمر ربما يعين رجوعه عن بعض المعاملات الفاسدة التي فسرهما رافع في حديثه؛ بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يقول في معرض تأكيده للإجماع على شرعية هذه المعاملة ما نصه: «فإذا كان جميع المهاجرين يزارعون والخلفاء الراشدون وأكابر الصحابة والتابعين من غير أن ينكر ذلك

(١) راجع باب المزارعة بالنظر في صحيح البخاري ١٢٧/٢ وصحيح مسلم ١١٨٦/٢ .

(٢) انظر المغني ٥٢٧/٧ والقواعد النورانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٢٢ وما بعدها وله أيضاً مجموع الفتاوى ٩٦/٢٩ والافتاوى ٥٦٧/٢ .

(٣) انظر صحيح البخاري ١٢٧/٢ والمغني ٥٢٧/٧ مع قليل من التصرف.

(٤) المغني ٥٢٨/٧ وانظر في صحيح مسلم باب كراء الأرض بالذهب والورق من كتاب البيوع ١٨٢/٣ .

منكر لم يكن إجماع أعظم من هذا؛ بل ان كان في الدنيا إجماع فهو هذا^(١).

ثالثاً- اتفاق شرعية هذه المعاملة مع مقاصد الشارع الحكيم:

لايعني هذا الدليل سلطة التحرر العقلي من النص ولا يعني أيضاً تطويع النص أو توظيفه لهدف محدد ونتيجة معينة وإنما يعني استدعاء مقاصد الشارع الحكيم وربطها بالعدل التشريعي للوصول إلى ما ينفع ويرفع عنهم الحرج ومن المتفق عليه عند أهل العلم مايلي:

١- أن الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الاطلاق والعموم وأن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع يقول الشاطبي رحمه الله «الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أو تروك متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين لمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد»^(٢) وليس ثمة شك في أن إجازة هذا النوع من المعاملة يتسق وفكرة المصلحة التشريعية في دنيا الناس.

٢- ومن المتفق عليه فقهاً أيضاً أنه بانسداد جميع الطرق المشروعة للوصول إلى ان يقضي حاجة الناس العامة بل والخاصة أيضاً بحيث يصبح لا مخرج لقضاء حاجة الناس إلا بالأخذ بنوع من المعاملات يكون منهيّاً عنه لما فيه من غرر أو غيره وجب العمل بهذا الضرب من المعاملة دفعاً الحاجة الناس وكثيراً من العقود في الفقه الإسلامي سار وفق هذا القول فمثلاً - القياس- يقتضي منع الإجارة لأنها عقد يرد على منافع معدومة وإنما شرعت لعموم الحاجة إليها والحاجة إذا عمت كانت كالضرورة كما يقول السيوطي^(٣).

(١) الفتاوى ٩٧/٢٩ .

(٢) الموافقات في أصول الأحكام ٢٣١/١ ط دار الفكر ١٣٤١هـ.

(٣) راجع الأشياء والنظائر ص ٧٩ .

ويقول النووي - رحمه الله - في باب مانهى عنه في بيع الغرر وغيره مانصه: قال العلماء مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجود على مذكرونا وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه الا بمشقة جاز البيع^(١).

وفهم من عبارة شيخ الإسلام ابن تيمية طلاقة حرية المعاملة عند حاجة الناس إليها وعبارته «ومفسدة الغرر أقل من الربا فلذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة منه فإن تحريمه أشد ضرراً من كونه غرراً»^(٢) وبمثل القول السابق قال جميع الفقهاء - فيما نعلم^(٣).

ومن المقطوع به أن الحاجة مؤكدة للناس في إجازة هذا اللون من المعاملة أما بالنسبة للمساواة فإن كثيراً من أهل الشجر لا يستطيعون القيام عليه وكثير من الناس يحتاجون الثمر ولا شجر لهم وفي إباحة المساواة دفع الحاجة للجميع وفي المزارعة فإن هناك من يحتاج الزرع ويستطيع العمل ولكن لا أرض له وصاحب الأرض قد لا يقدر على زرعها والعمل عليها وفي المزارعة ما يدفع هذه الحاجة ويحصل المصلحة ويجمع المزارعة والمساواة في عقد واحد يكون تمام الحاجة أوفى وقضاء المصلحة أتم وأكمل^(٤).

الرأي الثاني: وينسب هذا الرأي إلى الإمام أبي حنيفة يرحمه الله ومضمونه عدم شرعية هذا النوع من المعاملة لسببين هما:

الأول: أن المساواة والمزارعة نوع من الإجارة لأن بكليهما عمل بعوض فصاحب الأرض أو الشجر يستأجر العامل للزرع أو للسقي بجزء من الناتج والإجارة يشترط فيها أن يكون الأجر معلوماً والأجر في المعاملة محل البحث

(١) المجموع ٢٥٨/٩.

(٢) راجع القاعدة الثانية في المعاهد حلالها وحرامها القواعد التوراتية من ١١٥ - ١١٨.

(٣) راجع على سبيل المثال حاشية ابن عابدين ٢٣٩/٥ والسنوسي على الشرح الكبير ٢٥/٣ وتهذيب الفروق ١٧/١ والزرقاني على الموطأ ٩٥/٣ والنتقى ١١٠/٥ وما بعدها.

(٤) هذه رؤيتي الشخصية على الدليل الثالث لأصحاب الرأي الأول ولا فهم اعتبروا الحاجة إجمالاً دليلاً تركن إليه شرعية مذهبوا إليه.

مجهول لأن الثمر والزرع قد يخرج وإذا فقد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً وهذا غاية الفحش في الفرر المنتهي عنه هذا فضلاً عن أن الثمر عين لايجوز استحقاقه بالإجارة^(١).

الثاني: مارواه رافع بن خديج رضي الله من أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة ونهاه عن استئجار الحوائط بشيء منها وغير ذلك.

وقد نوقش هذا الرأي من قبل عدد كبير من أئمة الفقه الإسلامي ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قال ما مفاده ان المساقاة والمزارعة إجارة بالمعنى العام كالجعالة والمضاربة وليست إجارة بالمعنى الخاص ومن مقتضيات الإجارة بالمعنى العام أن العوض الذي يحصل من العمل يجوز أن يكون شائعاً ولا يشترط أن يكون معيناً^(٢).

أما الرملي صاحب نهاية المحتاج فقد ناقش هذا الرأي من ناحية أن الإجارة بالمفهوم السابق فيها ضرر بتغريم المالك حالاً مع أنه قد لايطلع شيء وقد يتهاون الأجير في العمل لأخذ الأجرة - وبالع ابن المنذر في الرد على الإمام أبي حنيفة وكذلك ابن قدامة بما خلاصته أن مارواه رافع ومثله أخبار معلولة^(٣).

الرأي الثالث: وينسب إلى الإمامين مالك والشافعي - رحمهما الله - ومضمونه أن المساقاة جائزة لتعاقد النبي ﷺ مع أهل خيبر على أن يكفوه العمل ولهم نصف الثمرة كما انها تلبي حاجة صاحب الشجر العاجز عن عمارته وحاجة من لايملك شجراً وهو محتاج إلى ثمر - وإذا قد أجيّزت المساقاة عندهما جازت المزارعة معها في عقد واحد فالمزارعة تابعة للمساقاة أما المزارعة منفردة فلا تجوز عندهما الإضفاء عنصر الفرر على

(١) انظر المبسوط للسرخسي ٣٢/١٦ .

(٢) انظر مجموع الفتاوى ١٠٤/٣٩ ومابعداها والقواعد النورانية ص ١٣٢ ومابعداها .

(٣) انظر نهاية المحتاج ٢٤٣/٥ والمغني ٥٢٨/٧ - ٥٢٩ .

المعاملة وبيان ذلك:

أن المزارع يقبض الأرض بيضاء لا أصل فيها (لا شجر) ولا زرع ثم يستحدث فيها زرعاً والأجر مجهول وهو النسبة المعينة من خارج الأرض الذي لا يعلم مقدارها عند إنشاء العقد - ولعل رأي من أجاز هذا النوع من المعاملة أوفق من سابقة لأن الأرض تنمى بالعمل فيها فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها^(١).

الرأي الرابع: وقد نسبته شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ابن عقيل الذي يرى شرعية استئجار الأرض التي فيها شجر ودخول الشجر في الإجارة مطلقاً وحجته أن إجارة الأرض جائزة ولا يمكن إيجارتها إذا كان فيها شجر إلا بإجارة الشجر وما لا يتم الجائز إلا به فهو جائز لأن المستأجر لا يتبرع بسقي الشجر وقد لا يساقي عليها فتكون إجارة الشجر جائزة تبعاً لإجارة الأرض وقول ابن عقيل يستببه القول السابق الذي جوز المزارعة إذا كانت تبعاً للمساقاة^(٢).

ويعلق - الإمام ابن تيمية رحمه الله - على ما قاله ابن عقيل وغيره قائلاً: «وقول ابن عقيل هو قياس أحد وجهي أصحاب الشافعي بالشك ولأن المانعين من هذا هم بين محتال على جوازه ومرتكب لما يظن أنه حرام وصابر فإن الكوفيين احتالوا على الجواز تارة بأن يؤجر الأرض فقط ويبيحه ثمر الشجر كما يقولون في بيع الثمرة قبل بدو صلاحها يبيعه أيّاه مطلقاً أو بشرط القطع بجميع الأجرة ويبيعه أيّاه وهذه الحيلة منقولة عن أبي حنيفة والثوري وغيرهما وتارة بأن يكره الأرض بجميع الأجرة ويساقيه على الشجر بالمحياة مثل أن يساقيه على جزء من ألف جزء من الثمرة للمالك.

وهذه الحيلة إنما يجوزها من يجوز المساقاة كأبي يوسف ومحمد

(١) راجع المغني ٥٦٠/٧ والتاج والاكلیل هامش المواهب ٣٧٢/٥ - ٣٧٣. ٢٧٣. ومغني المحتاج ٣٢٤/٢.

(٢) انظر القواعد النورانية ص ١٢٠-١٤١ ومجموع الفتاوى ١٠٤/٢٩ وما بعدها.

والشافعي في القديم - إلى أن يقول - فقد اضطروا في هذه المعاملة إلى أن تسمى الأجرة في مقابلة منفعة الأرض ويتبرع له إما بالشجر وإما بالمحياة في مساقاتها.

ولفرط الحاجة إلى هذه المعاملة ذكر بعض من صنف في إبطال الحيل من أصحاب الإمام أحمد هذه الحيلة فيما يجوز من الحيل - أعني حيلة المحياة في المساقاة والمنصوص عن أحمد وأكثر أصحابه إبطال هذه الحيلة بعينها كمذهب مالك وغيره والمنع من هذه الحيل هو الصحيح قطعاً^(١).

وقطع الإمام ابن تيمية بمنع الحيل في هذا الموضع مبناه أن رسول الله ﷺ نهى عن أن يجمع بين سلف وبيع أو مثله - فالعقود - لا يجمع فيها بين معاوضة وتبرع لأن ذلك التبرع انما كان لأجل المعاوضة لا تبرعاً فيصير جزءاً من العوض فإذا اتفق على أنه ليس بعوض صار جمعاً بين أمرين متنافين^(٢).

ويقول الإمام ابن حزم الظاهري - رحمه الله - ليست المزارعة إلا إعطاء الشجر ببعض ما يخرج منها إجارة والتسمية في الدين انما هي لرسول الله ﷺ عن ربه تعالى - قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ أَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣] ثم يرد على المانعين لهذا النوع من المعاملة قائلاً إن كلامهم منتقض بالمضاربة لأن دليلهم قائم فيها فإجارة بأجرة مجهولة ودفع الأرض بجزء مما يخرج منها متفق عليه بيقين من فعل النبي ﷺ وعمل جميع أصحابه - إلى أن يقول - فهذا هو الإجماع المتيقن المقطوع عليه^(٣).

ثم يعلق الإمام ابن القيم - رحمه الله - على المسألة قائلاً: «فالذين قالوا

(١) راجع القواعد النورانية ص ١٤١ .

(٢) لبث القارئ يقابل بين تعليق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه المسألة وبين مناقشة الإمام ابن حزم الظاهري لأدلة المعارضين لها حيث تعم الفائدة أنظر المحلى مع الآثار ٤٢/٧ ومابعدهما من أول المسألة رقم ١٥٣٨ .

(٣) المحلى مع الآثار ٦٨/٧ مسألة رقم ١٣٤٣ .

المضاربة والمساواة والمزارعة على خلاف القياس ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة لأنها عمل بعوض والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض فلما رأوا العمل والربح في هذه العقود غير معلومين قالوا: هي على خلاف القياس وهذا من غلطهم فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات المحضة التي يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات وإن كان فيها شوب المعاوضة^(١).

رأي الإمام ابن تيمية في المسألة:

فيما قرأت - لم أعتز على من عالج هذه المسألة بالتفصيل الذي ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية - وكان ذلك استجابة دينية وخلقية لواقع إسلامي - آنذاك - وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك فقال: إنها - أي هذه المسألة - مما عمت به البلوى في كثير من بلاد الإسلام^(٢) ولعل هذا التفصيل الواسع لكافة جوانب المسألة من عرض آراء الفقهاء ومناقشة كل رأي ثم تحرير محل النزاع ثم إبداء الرأي من قبل الإمام مرده عموم البلوى كما ذكر الشيخ. وينادي ابن تيمية بشرعية هذا اللون من المعاملات الفقهية ويقول: إن هذا الرأي يسير وفق الإجماع من السلف بالرغم من عدم اتفاقه مع أقوال الأئمة المتبوعين.

الأساس الفقهي لرأي الإمام ابن تيمية:

قعد الشيخ رأيه على أسس ثلاثة وهي فعل الصحابة رضوان الله عليهم فضلاً عن إجماعهم شرعية هذه المعاملة والقياس والحاجة وبيان ذلك كما يلي:

الأساس الأول - فعل الصحابة رضوان الله عليهم وإجماعهم:

قلنا فيما مضى إن الإجماع على شرعية هذه المسألة نقله أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً

(١) أعلام الموقعين ١/ ٤٧٤.

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٧٨/٢٩ وما بعدها والفتاوى النورانية ص ١٢٧ وما بعدها.

حيث عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر بالشطر ثم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ثم أهلوههم واشتهر ذلك فلم ينكره منكر فكان اجماعاً^(١) ومن المسلم به فقها أن الإجماع من أصول الأحكام غير المختلف في حجيتها خلافاً للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة^(٢) وقد ثبت انعقاده عند شيخ الإسلام يرحمه الله ومن هنا قامت حجيته ونهض دليلاً يؤكد شرعية هذا العقد وأما فعل الصحابة الذي ركن إليه رأي ابن تيمية - يرحمه الله - فهو مايلي:

١- مارواه سعيد بن منصور - ورواه عنه حرب الكرمانى في مسألة - قال: حدثنا عباد بن عباد عن هشام بن عروة عن أبيه «أن أسيد بن حضير رضي الله عنه توفي وعليه ستة آلاف درهم فدعا أمير المؤمنين عمر غرماء فقال: «أرضه سنين وفيها النخل والشجر».

٢- ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه - أيضاً - في ضرب الخراج على أرض السواد وغيرها فأقر الأرض التي فيها النخل والعنب في أيدي أهل الأرض وجعل على كل جريب من جرب الأرض السواد والبيضاء خراجاً مقدراً: والمشهور أنه جعل على جريب العنب عشرة دراهم وعلى جريب النخل ثمانية دراهم وعلى جريب الرطبة ستة دراهم وعلى جريب الزرع: درهما وقفيزاً من طعام^(٣).

وصنيع الفاروق والذي ركن إليه رأي شيخ الإسلام - رضي الله عنه - له جانبان سياسي وفقهي:

أما الجانب السياسي فهو تطبيق عملي لأهم فروض الإمامة في الأخذ بوسائل وتوفر أسباب المعيشة للناس حتى تكثر الثروة وينمو الانتاج لأن

(١) انظر المغني لابن قدامة ٥٢٧/٧ وصحيح البخاري باب المزارعة بالشطر ١٢٧/٣ وانظر المحلى لابن حزم الظاهري ٥٨/٧ مسألة ١٣٢٩.

(٢) راجع في ذلك فتح الباري لابن حجر ط. الريان مصر والموافقات للشاطبي ١٧/١ وما بعدها والأحكام لابن حزم ١٣١/٢ ط. دار الفكر بيروت وغني عن الذكر القول بأن الأئمة المتبوعين والمخالفين لرأي ابن تيمية رضوان الله عليهم لم يعارضوا اجماعاً ثبت عندهم وإنما الأمر على غير ذلك قطعاً حيث مناهى المسألة هل انعقد الاجماع فعلاً أم أن هناك أدلة تمنع انعقاده والفقيه ابن قدامة صالح هذه المسألة بتفصيل انظر المغني ٥٢٨/٧ وما بعدها.

(٣) راجع القواعد النورانية للفقيه ص ١٤٠.

الإسلام دين إنشاء وتعمير تهمه شؤون الدنيا كما تهمه شؤون الدين ثم إن ذلك الصنيع اعتراف واعتداد بالأرض كأهم أدوات انتاج في الأمة ومن غير عمر يفهم علاقة الإسلام بالأرض والتي مضمونها يعني دعوة الإسلام لتمام المعرفة الفنية لتؤدي دورها في اكتشاف الموارد الكامنة وتطوير قصور الوسائل التي تستخدم في تسخير الأرض والافادة منها لا في الزراعة وحسب بل في كل شيء يشبع الحاجات البشرية وهذا الزام عقدي إسلامي لعمارة الأرض قال تعالى: ﴿وَالِى تَعْمُدَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] وقد فسر الفقهاء كلمة (استعمركم) تفسيرات عديدة لعل أرجحها - فيما نعتقد - ما قاله الشافعية الهمكم عمارتها من الحرث والقرى وحفر الأنهار وأمركم بعمارة ماتحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار ثم قال: بعض الشافعية الاستعمار يعني طلب بالعمارة على سبيل الوجوب لأن الطلب من الأعلى إلى الأدنى يكون أمراً وعلى سبيل الوجوب^(١) ويعضد المعنى السابق كثير من النصوص القرآنية مثل وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠] وقوله سبحانه: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ١٤].

وإذا كان سبيل عمارة الأرض وتحقيق خلافة الإنسان فيها العلم والنظر والاستدال والاستغلال والانتفاع فإن كل علم لايفيد عملاً فليس من الشرع ما يدل على استحسانه وروح العلم هو العلم وإلا فالعلم عارية وغير منتفع به كما يقول أهل الأصول وإذا كان علماء الفقه السياسي الإسلامي ومنهم أبو الحسن علي بن حبيب البصري الماوردي أوجبوا على الحاكم المسلم مهام

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن ٥٦/٨ ط دار الفكر بيروت.

عشرة من بينها عمارة البلاد والقيام بمصالحها وتهذب مسالكها - فإن الفاروق عمر هو القائل «ان الله استخلفنا على عباد له لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفتهم»^(١).

إذن فالمعنى والدلالة من علاقة الإسلام بالأرض هو ماسبق وإذا كان أهل الإسلام قد قلبوا هذا المعنى في سياق التطويع المستمر لمصطلحات الخطاب في خدمة الهوى والغرض - فإن عمر- يرحمه الله- كان يعي دوره ويمسك بخيوط الرؤية الحقيقية للمسألة من كافة جوانبها ولذا عارض بعض الصحابة الذين خالفوه الرأي في سواد العراق وساق لهم الدليل المؤكد لرؤيته حيث رأى أن المصلحة العامة من مقتضياتها.

بقاء الأرض في أيدي أهلها فهم أقدر من غيرهم على جعلها تبوح بأسرارها^(٢).

والجانب الفقهي لا يقل أهمية عن الجانب الأول منه نأخذ وجه الدلالة - لرأي شيخ الإسلام - ومضمونها أن صنيع - عمر رضي الله عنه - يعد مخارجه تجري مجرى المؤاجرة تماماً لأن الأرض بقيت في يد أهلها مقابل الخراج «أجرة الأرض» فهذا بعينه إجارة الأرض السوداء التي فيها شجر وهو ما أجمع عليه عمر والمسلمون في زمانه وبعده^(٣).

الأساس الثاني:

إن إكراء الشجر يجري مجرى إكراء الأرض للزراعة واستئجار الظئر للرضاع وذلك: أن الفوائد التي تستحق مع بقاء أصولها تجري المنافع وإن كانت أعياناً وهي ثمر الشجر ولبن الآدميات والبهائم والصوف والماء العذب فإنه كلما خلق من هذه شيء فأخذ خلق الله بدله مع بقاء الأصل

(١) الاحكام السلطانية ص ١٥ دار الفكر والموفقات ٢/ ٣٣١ .

(٢) راجع في هذا المعنى المقدمة لابن خلدون ص ٢٥٠ ط شرف والمنهاج بشرح الترملي ٧/ ١٩١ وللباحث انظر النقود وتغير قيمتها واثرة على المعاوضات ص ٨٤ .

(٣) انظر القواعد النورانية ص ١٤٠ ثم تأمل تعجب أبو عبيد صاحب الأموال من قول ابن تيمية.

كالمنافع سواء ولهذا جرت في الوقف والعارية والمعاملة بجزء من النماء مجرى المنفعة فإن الوقف لا يكون إلا فمياً ينتفع به مع بقاء أصله والنتيجة التي يصل إليها ابن تيمية - أنه إذا جاز وقف الأرض البيضاء أو الرباع لمنفعتها فكذلك وقف الحيطان لثمرتها كما أن اكتراء الشجر لأن يعمل عليها ويأخذ ثمرها بمنزلة استئجار الظئر لأجل لبنها^(١).

وبعبارة أخرى أن من استأجر الأرض للزرع مراده ومقصوده ما يحدث بالبذر والسقي وهو الثمر وهو الثمرة وهذه الفوائد التي يستفيد منها (الثمار) وإن كانت أعياناً إلا أنها تجري مجرى المنافع لأن أصولها باقية كما أنها تتجدد كلما أخذ منها فكانت كالمنافع سواء بسواء فالمزارعة على الأرض هنا ليست بيعاً لثمر الزرع فكذلك كراء الشجر ليس بيعاً لثمره ومثل ذلك أيضاً منيحة الشاة وعرية النخل.

وهذه الفوائد العينية التي يمكن فصلها عن أصلها لها شبهان - فتارة تشبه المنافع المحضة وتستوفى كاستيفائها وهذا يكون في حالة اتصالها بأصلها كما لو أعطاه الشاة ليحلب لبنها ويستفيد منها وتارة تشبه الأعيان المحضة ويكون هذا في حال انفصالها واقتباسها فصاحب الشاة مثلاً إذا حلب لبنها ثم باعه فانما يبيع عيناً محضة لأن الفائدة لم تستوف من الأصل وهذا بخلاف ما سبق وأيضاً فإن صاحب الشجر إذا كان هو الذي يعمل عليها حتى تصلح الثمرة ثم يبيعها فإنه إنما يبيع ثمرة محضة حتى وإن كان المشتري هو الذي يجذ ويحصد لكنه بمنزلة بيعها على الأرض وكل ذلك بخلاف مانحن بصدد قوله.

فإن مالك الشجر يدفعه إلى المكتري لكي يسقيه ويدفع عن الأذى فالمكتري هذا بمنزلة من يأخذ الشاة ليقوم عليها ويستفيد منها وبمنزلة من

(١) انظر القواعد النورانية ص ١٢٩ .

يكتري ليزرعها فما حصل بينه وبين من زارعة - وهذا ليس بيعاً للزرع فكذا كراء الشجر ليس بيعاً لثمرها إلا أن المزارعة معاملة بجزء من النماء وكراء الأرض والشجر كراء بعوض معلوم كالدرهم والدنانير وغيرها - فإن قيل إن هذا قياس مع الفارق لأن الزرع انما يخرج بالعمل بخلاف الثمر فإنه يخرج بلا عمل فجواب ذلك أن هذا الفارق ليس له تأثير لأن للعمل تأثيراً في الثمرة كما أن له تأثيراً في الانبات (المزارعة) فلو أن المستأجر ترك الشجر بلا سقي فقد تنعدم الثمر على تنقص فظهر بذلك أن للعمل تأثيراً على الزرع والثمر.

ويمكن أن يجاب أيضاً على من يرى أن هذه الصور الفقهية (المعاملة على الأرض والشجر معاً) تعتبر بيعاً لثمر - ففيها غرر لأن الثمر قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً وقد لا يظهر بأنه قد أجاز المزارعة والمقصود فيها بالعقد غرر أيضاً لأنها قد تثبت قليلاً وقد تثبت كثيراً^(١) - بأن هذا القول لا يقدح في ماهية المساقاة والتي هي شبيهة للقراض في العمل في شيء ببعض نمائه وجهالة العوض وللإجارة في اللزوك والأقيت^(٢) كما لا يقدح في ماهية المزارعة والتي تعني رفع الأرض إلى من يزرعها ويعمل عليها والزرع بينهما^(٣). ومن هنا سلم من العوار الفقهي - فيما نظن - كما أنه أبرز روح الشرع الحنيف في مواجهة العضلات الاقتصادية والتعامل معها برؤى علمية جديدة بالاهتمام.

الأساس الثالث:

يرى أهل العلم أن الحاجة إذا عمت كانت بمنزلة الضرورة^(٤) وانطلاقاً من هذه الرؤية الفقهية المنصفة أجيّزت عقود ومعاملات عديدة تتصادم في

(١) انظر مجموعة الفتاوى ٢٩/٦٠-٨٧ مع تحريف وزيادات يسيرة.

(٢) انظر نهاية المحتاج ٢٤٢/٥ والمغني ٥٤٢/٧.

(٣) انظر المغني ٥٥٥/٧ والمحلى بالآثار ٥٦/٧ وما بعدها مسألة رقم ١٢٢٩ ومواهب الجليل للحطاب ٢٧٢/٥ وراجع التاج والاكلیل للمواق هامش المواهب ٢٧٢/٥.

(٤) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٧٩.

الأصل مع القواعد العقدية في الفقه الإسلامي ومن ذلك الإجارة والجعالة وكان أساس إجازتها حاجة الناس إليها في معاملاتهم.

والإمام ابن تيمية وازن بين الغرر اليسير الحاصل في هذا النوع من المعاملة الفقهية وبين حاجة الناس إليها ومن ثم غلب - بحق - الجانب الثاني تأسيساً على أن حبس هذا النوع من التعامل ينبني عليه ضرر شديد وخرج عليهم محظور شرعاً فضلاً عن اصطدامه بمقاصد الشارع الحكيم.

ثم فصل ابن تيمية وجه حاجة الناس إلى هذه المعاملة الفقهية مضمونه بأن اكراء الأرض وحده لا يقع في العادة ولا يدخل في إجارته على ذلك - حتى وإن حدث ذلك اعترى العوض النقص الكثير من قيمته ومالا يتم المباح - إلا به فهو مباح - ومن جانب آخر متى أكرت الأرض وحدها وبقي الشجر لم يكن المكتري مأموناً على الثمر لاسيما وقد سوغ له الشرع حق دخول الأرض فيفضي ذلك إلى اختلاف الأيدي وسوء المشاركة فيقع الضرر باسم الشرع وعلى حسابه^(١).

والشيخ ابن تيمية يقول في هذا مانصه «ومن استقرأ الشريعة في مواردنا ومصادرها وجدناها مبنية على قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

فكل ما احتاج الناس إليه في معاشهم ولم يكن سببه معصية: هي ترك واجب أو فعل محرم لم يحرم عليهم^(٢).

ثم يبرهن ابن تيمية على حاجة الناس إلى ذلك في معرض رده على من منع هذه المعاملة الفقهية فيقول: «ان المانعين من هذا هم بين مرتكب لما يظنه حرام وصابر متضرر ومحتال على الجواز كما فعل الكوفيون تارة بإجارة

(١) راجع القواعد النوانية الفقهية ص ٤٣ - ١٤٧ .

(٢) انظر الأشياء والنظائر للسيوطي ص ٧٩ .

الأرض بجميع الأجرة وإباحة الثمر وتارة بأن يكره الأرض بجميع الأرض ويساقيه على الشجر بالمحاباة مثل أن يساقيه على جزء من ألف جزء من الثمرة للمالك وهذا برهان على أن الحاجة ماسة إلى هذه المعاملة^(١).

خصائص رأي الإمام ابن تيمية:

١- فيما نتصور أن هذا الرأي أثمر عن ضبط فقهي للمصطلحات المتداولة المستخدمة في العقود التي يناط بها استغلال الأرض من قبل مالكيها من خلال الغير العامل على الأرض فمثلاً نجد أن الإمام ابن تيمية يفرق بين بيع الثمر قبل بدو صلاحه المنهى عنه شرعاً وبين كراء الشجر لأجل الثمرة فيرى أن البيع المحض للثمره يتحقق إذا قام صاحب الشجر بسقيه وتعهده حتى تتضج الثمر بينما الكراء للشجر يتحقق إذا أعطى المالك الشجر لمن يحصل ثمرها بعمله وسقيه^(٢).

٢- أن قول الإمام - يتسق مع فكرة الاستخلاف في الأرض أو لعله ظهير لها وبيان ذلك أن المرونة التشريعية تعد من الثوابت الفقهية للفقيه الإسلامي حيث ينبني عليها خلوص مصالح الناس من شوائب تعلق بها معترضة مسيرتها في مجارة حركة الحياة ولنضرب لذلك مثلاً نفرض أن زيداً من الناس يمتلك فيلا سكنية تحيطها حديقة مثمرة مسورة وأراد تجير الدار بكل ما يحيط بها ان قلنا ان الدار لمن يسكن والزرع لغيره؟ وقع الضرر الحتمي والحرث للساكن والزارع معاً وان قلنا العكس بمعنى أننا أجزنا لمستأجر الدار مزارعة الأرض أيضاً أبصرنا المصلحة الشرعية القائمة على عودها تنبئ عن مقاصد الشارع الحكيم - وهكذا الأمر في المعاملة على الأرض والشجر معاً لاسيما وأننا نعلم قطعاً أن كثيراً من المسلمين لهم أرضون فيها شجر بل هذا غالب على أموالهم كما أن المساقاة والمزارعة قد لا تيسر في كل وقت

(١) انظر المصدر السابق ومجموع الفتاوى ٨٩/٢٩ وما بعدها.

(٢) انظر فهم ابن تيمية لقوله تعالى في سورة الطلاق «فإن أرضعن لكم» أية رقم ٦ وعلاقتها بالقول المعروف نجد عظيم فقه هذا الشيخ يرحمه الله ص ١٥٠ من القواعد النورانية.

وما كل أحد يرضى بالمشاركة.

فإذا ما أضفنا إلى ذلك دعوة الإسلام إلى الإنتاج واستثمار الأموال والعمل على التعمير المستمر ظهر لنا بوضوح اتساق قول ابن تيمية مع فكرة الاستخلاف في الأرض - كما سبق بيانها .

مساحة بياض الأرض وأثره:

قلنا فيما سبق إن بعض الآراء الفقهية لا تضيف على المعاملة على الأرض والشجر معاً شرعية فقهية لأن الثمر عين لا يجوز استحقاقه بالإجارة - بيد أن الشافعية فصلوا القول في صورتين:

الأولى: جواز هذا النوع من التعامل إذا كان الثمر قد بدا صلاحه أما إذا لم يبدأ صلاحه فلا يجوز لأن الإجارة اكتتفها حلال ومحرم فالأول الكراء والثاني ثمر النخلة لأنه في حكم بيع الثمرة قبل بدو صلاحها^(١).

الثانية: ربط شرعية هذه المعاملة بعسر الأفراد بين الأرض والشجر وإذا تحقق هذا الشرط فلا عبرة لمساحة البياض قل أو كثر وهذه الصور مبنية على الوجه الذي منع الفصل بين المزارعة والمساقاة عندهم لتحصل التبعية وإن كان بعضهم يرى عدم شرعية هذه المعاملة إذا كان البياض كثيراً لاستقلاليته وعدم كونه تابعاً وقد جاراهم في ذلك بعض الحنابلة^(٢).

وقد فرق المالكية بين قليل البياض وكثيره في الأرض حيث يجيزون المعاملة إذا كان الشجر قليلاً وكان البياض الثلثين أو أكثر وكذلك إذا استكرى داراً فيها نخلات قليلة أو شجرات عنب أو نحو ذلك^(٣) أما إن كان البياض قليلاً فلا يجوز ادخاله في العقد بشروط^(٤) وحد القليل والكثير عندهم أن

(١) انظر الأم ٢٤٤/٣ . ١٣/٤ .

(٢) انظر الأم ١٣/٤ ومعني المحتاج للشيخ الشربيني ٣٢٤/٢ والمعنى لابن قدامة ٥٤٣/٧ ثم تأمل مقالته الرملي الشافعي في شرط تعذر الأفراد في نهاية المحتاج ٢٤٤/٥ وما بعدها .

(٣) انظر القواعد النورانية الفقهية ص ١٢٨ ومجموع الفتاوى ٨٩/٢٩ والشرح الكبير ٥٤٢/٣ .

(٤) هذه الشروط هي أن يكون البياض أقل من الثلث وأن يكون جزؤه موافقاً للجزء المشروط من الشجر وأن يكون البذر من التعامل انظر المصادر السابقة .

يكون الشجر الثلث فأقل والبياض الثلثين فأكثر فإن كان الشجر قليلاً صحت المعاملة والا فلا تصح وقد أصل هذا القول عندهم على أنه يستحيل تلافي الغرر اليسير في عقود المعاوضات ومن هنا جاز احتماله فإذا كان الشجر قليلاً دخل الثمر في الإجارة تبعاً لأن الثمر غير مقصود والمقصود هو الأرض والشجر - وقاسوا ذلك أيضاً على شرعيته ببيع الشجر وعليه الثمر الذي لم يبد صلاحه حيث يتبع الثمر أصله ومن القواعد المقررة أنه «يثبت تبعاً مالا يثبت استقلالاً» ومن هنا فالثمر في القليل يدخل تبعاً بخلاف الكثير فإنه يكون مقصوداً^(١).

شروط شرعية هذه المعاملة:

تحرير محل النزاع الفقهي لهذه المسألة وهو أن الأصل جواز إجارة الأرض على خلاف بين أهل العلم وهو قول عامة أهل العلم - كما يقول ابن المنذر- هذا فضلاً عن المعاملة على الأرض والشجر معاً يضيفي على الشروط اللازمة لشرعية هذه المعاملة ظلاله ذلكم أن بعض الآراء الفقهية - كما سبق بيانه - لم تجز هذا النوع من التعامل والبعض الآخر أجازته على الإطلاق وفريق ثالث أجازته بقيود وشروط ومن هنا كان لابد وأن تكون هناك شروط عامة وشروط خاصة ببعض الآراء التي أجازت دستورية هذا التعاقد في ظل قيود معينة ولنبدأ أولاً بعرض الشروط العامة ثم نتبعها بعد ذلك بالشروط الخاصة.

الشروط العامة:

طبعاً هذا النوع من المعاملة يصنف ضمن عقود المعاوضات التي تستلزم بطبيعتها الموازنة بين الشيء وعوضه والتي يعد اللزوم فيها حتماً إذا تكون العقد وأنشئ طبقاً لصحيح الشرع فمن المعروف فقهاً أن الشيء قد يكون

(١) انظر تفصيل مايتعلق بهذه المسألة في المبسوط ١٩٥/١٢ والبدائع ١٣٩/٥ و١٧٣ وتبيين الحقائق للزبيدي ١٢/٤ ط دار المعرفة بيروت مصورة عن الأميرية ١٣١٥هـ وأقرأ تقسيم ابن قدامة لبيع الثمر على الشجرة ٨٠/٤ ومقدمات ابن رشد ٢٢١/٢ ومابعدها.

صالحاً بطبيعته لأن يكون موضوع عقد من العقود ولكن قد يعرض له شرعاً ما يجعله غير صالح لهذا النوع من العقود أو المعاملات - وهذا يعني أن تمام المعاملة يجب أن لا يكتنفها ما يعكر شرعيتها.

وتأسيساً على ذلك نجد أن الشروط التي في العقود العامة هي ذاتها الشروط في هذا الحل خلا ما يتعلق بطبيعة العقود عليه. فالأهلية مثلاً وما تتطلبه من مقضياتها أمر لازم وشرط ضروري كذلك يشترط خلو العقد (المعاملة) من العيوب العقدية مثل الإكراه والغلط والغبن والتغيير... الخ وفيما نتصور أن هذه معاملة تدخل ضمن الخيارات التي ترد على العقد ولا يقدر هذا في لزوم العقد لأن اللزوم الذي يعني عدم قدرة أحد المتعاقدين على فسخ العقد دون رضا الآخر متى وجد العقد كامل الأركان والشروط موضعه غير موضع الخيار مع تفصيل وقيود ليس هنا محله^(١).

أيضاً من الشروط العامة لهذه المعاملة أن يكون الجزء (العوض) وهو البعض الخارج ثمرة لهذه المعاملة معلوم القدر لأطراف العقد مثل النصف أو الثلث أو الربع مثلاً حتى تتقي الجهالة التي تقدر في شرعية المعاملة - وفيما أفهم - أن القدر لكل طرف من الخارج يجب أن يتوازن مع ما يقابله لأن هذه المعاملة كما قلنا مصنفة ضمن عقود المعاوضات التي تستلزم التوازن بين الشيء وعوضه ولأن العقد لو خلا من هذا التوازن أصابه عوار تشريعي قد ينقضه من أساسه ومحور المسألة رضا واختيار الأطراف بلا شك.

وثالث الشروط العامة أن يكون محل العقد معلوماً من أرض وشجر حتى تصادف أحكام العقد وآثاره محلاً متعيناً ويضاف إلى علمية محل العقد الوجود وقت إنشاء العقد ومن هنا قال الحنفية ومعهم كثير من أهل العلم أن

(١) انظر في ذلك البحر الرائق لابن نجيم المصري الحنفي ٢/٦ وما يليها وحاشية ابن عابدين ١٣٢/٥ وشرح فتح القدير لابن الهمام ١١١/٥ والمغني ٥٨١/٣ وما بعدها حتى ٧٥٢ وكشف الاسرار ١٤٧١/٤ .

محل العقد المردوم وماله خطر لعدم لا يصلح أن يكون محلاً للتعاقد على أن يستثنى من ذلك ما أقره الشرع لكثير من العقود لا وجود فيها لمحل العقد عند إنشائه مثل الإجارة والاستصناع والمزارعة لأن عمل الزارع غير موجود وقت العقد - ومن هنا استثنى محل البحث من هذا الشرط^(١).

وأخر هذه الشروط العامة أن يتم توزيع الخارج على أطراف العقد بالنسبة التي يتفقون عليها فإن شرطاه لأحدهما فسد العقد لانقطاع الشركة بهذا الشرط كما يشترط أيضاً أن يكون الخارج جزءاً شائعاً غير معين فإن عين بطلت المعاملة لأن فيها معنى الشركة والشركة من شروطها شيوع النصيب الخارج^(٢).

الشروط الخاصة لهذه المعاملة الفقهية:

اشتترطت بعض المذاهب الفقهية شروطاً معينة لإضفاء الشرعية على المعاملة على الأرض والشجر معاً وأهم هذه المذاهب الشافعية والمالكية - فأما الشافعية فقد اشتترطوا عسر الأفراد بمعنى عسر أفراد النخل بالسقي وعسر أفراد البياض بالعمارة وقد بينوا ذلك بما مضمونه أن يكون بحيث لو زارعه فقط فإن النخل ينتفع بسقي الأرض وتقليبها ولو ساقاه فقط لاستفادات الأرض بالضرورة بحكم طبيعة الأرض والشجر وعبارتهم وكذلك لو كان مابين ظهراي النخل لا يسقى إلا من ماء النخل ولا يوصل إليه إلا من حيث يوصل إلى النخل».

وبعضهم اشتترط الاتصال بين العقد «بمعنى الوحدة العقدية» ان صح التعبير وذلك لتحمل التبعة والمسؤولية فلا يصح أن يساقيه فيقبل ثم يزارعه - وكما اشتترط بعضهم الوحدة العقدية فانهم جميعاً اشتترطوا العامل فلا يصح أن يساقى واحداً ويزارع الآخر والمراد بالاتحاد - هنا - اتحاد الجهة

(١) انظر في تفصيل ذلك البدائع للكاساني ١٣٩/٥ ومواهب الخليل ٢٩٤/٤ ومقدمات ابن رشد ٢٢٤/٢ وأعلام الموقعين لابن القيم ٢٥٨/١.

(٢) انظر المغني لابن قدامة ٥٦١/٧ والبدائع للكاساني ١٧٦/٦ وما بعدها.

ومن ثم يصح أن يساقي جماعة ويزارعهم بعقد واحد .
أما المالكية فقد اشترطوا وكما سبق - أن يكون الشجر قليلاً بحيث يشغل
ثلث الأرض فأدنى حتى تكون الإجارة صحيحة^(١).

وقد سبق ما يفيد أن الشافعية التزموا بالترتيب في هذه المعاملة بمعنى
الآ لا يقدم المزارعة على المساقاة لأن المزارعة تابعة لها والتابع لا يقدم على
متبوعه وعندهم وجه أنه يجوز تقديمها لكن يكون العقد موقوفاً فإن ساقاه
بعدها صح العقد وإلا بطل.

ومن أجاز هذه المعاملة من الحنفية اشترط ألا يكون أحدهما شرطاً
للآخر بمعنى أنه لو دفع إليه الأرض البيضاء مزارعة بشرط أن
يسقي الشجر الموجود فيها وما خرج فهو بينهما - فإن هذه المعاملة مالية
فاسدة لأنه قد جعل أحد العقدين شرطاً للآخر وهذا منهي عنه لعدم
حلية صفتين في صفقة - والعطف بالواو يفيد المغايرة كما يقول أهل اللغة
- فلو تضمنه العقد جاز وصح مثل أن يقول المالك أدفع الأرض لتزرعها
وما خرج فهو بيننا وأدفع إليك الشجر الذي فيها لتقوم عليه وما خرج
فهو بيننا^(٢).

وأخيراً فإن المالكية ووجه عند الشافعية يشترطون تساوي الجزء المشروط
من الثمر في المساقاة مع الجزء المشروط من الزرع في المزارعة لأن التفاضل
يزيل التبعية بينما باقي الآراء الفقهية لا تشترط ذلك فيصح أن يشترط
للعامل نصف الزرع وربيع الثمر ونحو ذلك^(٣).

(١) انظر المدونة ١٩٦/١١ والام ١٢/٤ ومغني المحتاج ٣٢٥/٢ .

(٢) يقول (السرخسي) في المبسوط ما نصه . ولو دفع إليه أرضاً بيضاء فيها نخيل فقال أدفع إليك هذه الأرض تزرعها ببذرك وعملك
على أن الخارج من ذلك بيني وبينك نصفان وأدفع إليك ما فيها من النخيل معاملة على أن تقوم عليه وتسقيه وتلقحه فما خرج من ذلك
فهو بيني وبينك نصفان وأدفع إليك ما فيها من النخيل معاملة على أن تقوم عليه وتسقيه وتلقحه فما خرج من ذلك فهو بيني وبينك
نصفان أو قال لك منه الثلث وقد وقتا لذلك سنين معلومة فهو جائز لأنه لم يجعل أحد العقدين هنا شرطاً في الآخر . ٨٥/٢٣ ط دار
العرفة بيروت ط ثانية بدون تاريخ.

(٣) انظر في ذلك المعنى لابن قدامة ٥٦٠/٧ وما بعدها والشرح الكبير ٥٤٢/٢ ومغني المحتاج ٣٢٥/٢ والنتاج والاكلیل هامش المواهب
٣٧٢/٥ وما بعدها.

خاتمة وتعليق:

١- مؤدى ماسبق عرضه من مسائل يعني أن أصل الخلاف الفقهي في موضوع البحث وجود الغرر والمقامرة في العقد من عدمه والإجارة بمنزلة البيع في الفقه الإسلامي فإذا أكره الأرض والشجر معا فكأنه باعه الثمرة التي لم تظهر أو التي لم يبد صلاحها وهو قطعاً بيع مؤقت بسنة أو سنتين مثلاً.

ولنهي النبي ﷺ عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها وعن بيع السنين ولعمومية النص ولأن الثمرة جزء من محل العقد معدومة عند إنشاء أو في حكم المعدومة مما يشكل غرراً أو مقامرة في التعامل وقف الرأي الأول رافعاً راية عدم الشرعية لهذا النوع من التعامل في الفقه الإسلامي يقول ابن المنذر في هذا المعنى «اجمع أهل العلم على أن بيع ثمر النخل سنين لايجوز قالوا فإذا أكره الأرض والشجر فقد باعه الثمر قبل أن يخلق وباعه سنة أو سنتين وهذا هو الذي نهى عنه النبي ﷺ^(١).

٢- لكن يقابل ماسبق أن إجارة الأرض جائزة مع أن العقد غير موجود وقت التعاقد لأن طبيعة المعاملة المالية تقتضي ذلك كما أن الحاجة إليها داعية ولا يمكن إيجارتها إذا كان فيها شجر إلا بإجارة الشجر معها لأن المستأجر لايتبرع بسقي الشجر ورعايته وليس هناك مايلزمه شرعاً بذلك وقد لا يساقي على الشجر والثمرة فرع تابع للأصل والتوابع يغتفر فيها مالا يغتفر في الأصول - كما هو مقرر وما لا يتم الجائز إلا به فهو جائز كما أن تحريم هذه المعاملة يثمر فساداً لايطاق.

٣- وتظهر ثمرة الخلاف في وجهة الثمرة بعد ظهورها وصلاحها لمن تكون؟ فطبقاً للقول الأول الثمرة لرب الأرض ولايجوز للمستأجر اشتراطها

(١) راجع القواعد النورانية الفقهية ص ١٣٩ .

لنفسه أو بعضاً منها ومن فرق بين قليل الشجر وكثيره - وهم المالكية -
فالثمرة عندهم للمستأجر إذا اشترطها وكان الشجر الثلث فأقل فإن كان
أكثر من الثلث فاشترطها لم يجز ذلك وفسد الكراء - ومن قال بالجواز
مطلقاً فالثمرة مشتركة التوزيع بين المالك والعامل بالنسبة المتفق عليها^(١).

٤- وإذا كان ثمة تعليق جائز علمياً - فإن ما نادى به الإمام ابن تيمية
أرجح الآراء - ان شاء الله تعالى - وما عداه فهو رأي مرجوح تأسيساً على
مايلي:

(أ) أن ماهية الغرر المعتبر في عقود المعاوضات - ان كان - غير متفق
عليها - فمثلاً نجد أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يعرفان الغرر بأنه
مالا يقدر التعاقد على تسليمه موجوداً كان أو معدوماً ولذلك أجازا التعاقد
على المعدوم في كافة العقود مادام قد تعين بالأوصاف وقدر على تسليمه
لارتفاع الغرر في المعاملة العقدية حينئذ - وما ورد في الشريعة من نهي
ينصب على النهي عن بيع الغرر مناطه مخافة التنازع فإذا كانت هذه هي
العلة في النهي فإنها لا تتلاشى عندما يكون محل العقد موجود وغير مقدور
على تسليمه^(٢).

بل ان الإمام مالك - رضي الله عنه - فرق بين عقود التبرعات وعقود
المعاوضات فأجاز التبرع بما هو معدوم وقت العقد وأجاز التعاقد على المنافع
والثمر الذي لا يمكن وجوده دفعة واحدة مادام قد ظهر منه شيء^(٣).

كما أن هذه المسألة يمكن أن تبني على أن تفريق الصفقة إن أثمر عن
ضرر جاز الجمع بينهما في المعاوضة وبيان ذلك أن المستأجر قد لا يرضي
بالمساقاة على الشجر كما أنه أيضاً لا يتبرع بسقي الشجر دون إيجارها له مع

(١) راجع المدونة ٥٥٤/٤ ومجموع الفتاوى ٥٨/٢٩ والقواعد النورانية ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر أعلام الموقعين لابن القيم ٣٥٨/١ ثم راجع في تعريف الغرر المبسوط ١٩٤/١٣ والبدائع ٢٦٣/٥ والمدونة ٣٨/١٠ والضروق
للقرافي ٢٦٥/٣ والمذهب ٢٦٢/١ والمحلى لابن حزم ٢٥٣/٨ والقواعد النورانية ص ١١٦ ونظرية العقد لابن تيمية ٢٣٤.

(٣) انظر مقدمات ابن رشد ٢٢١/٢ وما بعدها ثم انظر في مسألة بيع الثمار على الشجر المبسوط ١٩٥/١٢ والبدائع ١٣٩/٥-١٧٤
وشرح الكثر ١٢/٤ والمغني ٨٠/٤.

الأرض ووجه الضرر هنا أمران الأول تلف الأرض مما يشكل ضرراً على صاحبها والثاني ليس كل مسأجر مأموناً على الثمر.

وتأسيساً على ذلك تجوز إجارة الشجر تبعاً للأرض ويدخل الثمر تبعاً عندما يكون المقصود الانتفاع بالأرض للزرع أو السكنى أو غير ذلك أما إذا كان المقصود هو الثمر فقط فلا يجوز ذلك.

ونظن أن تفسير الغرر - كما ذكره الإمام ابن تيمية - هو المتفق ومقاصد الشارع الحكيم وبهذا التفسير تتساقط أدلة المانعين فقهاً لهذا النوع من المعاملة.

(ب) العقد - الذي يقع في دائرة البحث - صحيح نافذ لازم - فهو كما يقول الفقهاء «شرع بأصله ووصفه» تترتب عليه كافة آثاره ولا يقبل الفسخ إلا بتراضي طرفيه مثل باقي عقود المعاوضات كالبيع والإجارة وماشابه ذلك^(١) كما أنه لا يصنف ضمن العقود الصحيحة الموقوفة لأن الذي باشره من أطرافه أهليتهم لم تمسها عوارض شرعية^(٢).

وإذا كانت العقود بطبيعتها تختلف من ناحية وجود أثر الحكم دفعة واحدة أو دفعات متتالية مستمرة فالعقود التي يكون محلها تملك الأعيان تنتقل الملكية إلى الطرف الآخر فور إتمام العقد - أما عقود تملك المنافع مثل المزارعة والمضاربة والإجارة والمعاملة على الأرض والشجر معاً فهو أثر العقد لا يظهر فيها دفعة واحدة وإنما يتجدد ساعة فساعة^(٣) فإن إذن عقد غير منجز لأنه لا يقبل التجيز بطبيعته والأثر أو العائد في احتمالي غير محدد لأنه غير معلوم سلفاً ولا محقق في ذمة العامة وهو عائد حده الأدنى لا شيء وحده الأعلى مطلق لا قيود عليه وعند تحقيق الحد الأدنى ليس ثمة التزام

(١) تقسيم الفقه العقود اللازمة إلى لازم لا يقبل الفسخ بطبيعته فلا يمكن لطرفي العقد أو أحدهما فسخه كالخلع فإنه لا يمكن نقضه ولا تحل الزوجة لزوجها بعده إلا بعقد جديد وإلى لازم لا يقبل الفسخ إلا بتراضي أطرافه كما في حالة البحث.

(٢) للملكية وبعض الحنفية رأي فقهي مضمونه أن العقد إذا كان الذي يباشره رغم أهليته يفقد ولاية إصداره كان صحيحاً مرفوقاً نفاذه على الإجارة ممن له الولاية لعقد الفضولي وبيع العصبي والمميز والسفيه.

(٣) راجع في ذلك المبسوط ٧٤/١٥ كتاب الإجارة والبدائع ١٧٢/٤ والمغني ٣٨٩/٥.

يقع على عاتق أي طرف من أطراف العقد فإن كان صاحب الأرض وما عليها من شجر قد خسر خسارة حقيقية تمثلت في تلاشي العائد منها فإن العامل قد خسر عمله ونشاطه.

لكن أما كان الأوفق للمالك أن يقوم بكراء الأراض بأجر ثابت مضمون؟ على أساس أن عقد الإجارة كما يقول الفقهاء تمليك منافع شيء مباحه مدة معلومة بعوض - ولفظ تمليك عام أو جنس يشمل الإجارة والبيع وما شابه ذلك مما يجلب عقد الإجارة مصنفاً ضمن عقود المعاوضات^(١).

وجوب ماسبق نعم كان الأوفق له ذلك لكنه أنشأ المعاملة على الأرض والشجر بمحض اختياره ولا سبيل له إلى أجرة المثل إلا إذا شاب هذا العقد ما يبطله وتوجد من الدلائل ما يحوله إلى عقد إجارة^(٢) كما أنه لا يجوز للمالك أن يقرر لنفسه نصيباً من الناتج أو أن يقبضه (بالقيمة) عند إنشاء العقد دون قاعدة الغنم بالغرم.

(ج) أن ملكية المال في الإسلام مسؤولية تلقي على عاتق المالك - كما أنها لاتمثل طلاقة التصرف أو الحرية في الأعيان المملوكة وهذا يصل بنا إلى نتيجة فقهية محل اتفاق أهل العلم جميعاً وهي أن استثمار المال أمر إلزامي تأسيساً على أن ملكية المنافع ثمرة الأعيان وإن جعلت للمالك بطريق مباشر غير أن الجماعة تنتفع بها من طريق غير مباشر فتعطيل المنتفع للمال إنما يعني أنه تعطيل مزدوج الضرر عليه وعلى الجماعة وعلاقة هذا القول بما نحن بصدد أن الأرض في نظر فقه مال الإسلام هي عنصر أساسي من عناصر الإنتاج ومصدر من مصادر الثروة دعا الإسلام إلى بذل الجهد العلمي المقنن بضوابط الشرع إلى تسخيرهِ والوصول إلى أسرارهِ مما يعني مرونة تشريعية غايتها ماسبق - ورأي شيخ الإسلام ابن تيمية يمثل غاية

(١) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٤ .

(٢) راجع مغني المحتاج للشيخ الشربيني الخطيب باب المزارعة ص ٣٢٥ ط صبيح .

المرونة المقننة وفق معايير ومقاصد الشارع الحكيم مما يفتح الباب على مصراعيه لحركة العمل في دنيا الزراعة والمساقاة فليس للمالك علة ولا لعامل عامل أو غير عامل دليل للركون.

وعسر الأفراد كما يقول الشافعية - محقق في هذا الموضوع فالأرض التي بها شجر لا يمكن افرادها بالإجارة كما أن المالك من العسير عليه أن يجد من يستأجرها على هذه الصفة وعلى افتراض أن اكتراها أحد دون الشجر فإنه يكتريها بأقل من أجرة مثلها لأن منفعتها ليست على الخلوص فالمنفعة قليلة بالنسبة إلى منفعتها مع الشجر وقد تكون الحاجة ماسة إلى كراء هذه الأرض لكونها وقفاً أو مال يتيم ففي القول بالمنع تعطيل لمنافعها كما أنه يدخل الضرر على صاحبها وليس هذا ولا ذاك من مقاصد الشارع لاسيما وأن قواعد الشريعة تقرر (لا ضرر ولا ضرار) و (الضرر يزال).

ومن جانب آخر فإن الرأي الذي نادى به الإمام ابن تيمية يفتح آفاقاً عريضة لتعلم فنون هندسة الزراعة من قبل من لا يملكون الأرض حتى لا يجمعوا على أنفسهم ضرر عدم الملكية وضرر الجهل ان جازت التسمية والعلم على اطلاقه أدرك المسلمون الأولون قيمته وضرورته لسعادة الأمم والأفراد وكانوا أمة أمية فجدوا في محو أميتهم بكل الوسائل أطلقوا سراح الأسير إذا علم عدداً من أبناء المسلمين القراءة والكتابة وجعلوا تعليم القرآن مهراً في الزواج ورفعوا بالعلم مكانة الخامل وكان العلم عندهم نسب الوضيع وغنى الفقير وقوة الضعيف - وهذا يعني استدعاء لمقاصد شرعية عديدة يقيناً^(١).

(د) أن القول بشرعية هذه المعاملة - محل البحث يترتب عليه أمران- الأول تلبية لحاجة الناس الملحة حتى تتيسر أمورهم ولا يعد ذلك تشريعاً

(١) انظر الحكومة النبوية وما كتبه الكنتاني عن العلم والزراعة في باب الثمار ٥٢/٢ وما بعدها ٢٧٩ وما بعدها.

وفق هو اهم بل يعد استدعاء لمقاصد الشريعة من رفع الحرج والتخفيف عنهم قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال أيضاً: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] كما أن من أصول الشرع الحرج مرفوع والمشقة تجلب التيسير^(١).

يقول الشاطبي -رحمه الله- «فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين: أحدهما الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة وكراهة التكليف وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله - ثم يفسر هذا الوجه بقوله - ان الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سهلة حفظ فيها على الخلق قلوبهم وحببها لهم بذلك فلو عملوا على خلاف السماح والسهولة لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم^(٢)».

الثاني: ابطال الحيل وبيان ذلك أن حاجة الناس إلى ايجاب هذه الصورة الفقهية قائمة لشدة الداعي إليها في حياتهم مما جعلهم يحتالوا بأنواع الحيل ليصلوا إلى هذه المعاملة وهم بين أمرين: إما ان يحتالوا ليصلوا إلى مطلوبهم مع اعتقادهم بحرمة هذه المعاملة وإما أن يتركوها فيدخل عليهم الضرر وكلا الأمرين غير سائغ شرعاً.

ومن الحيل التي يحتالون بها أن يؤجر المالك الأرض فقط ويبيعه ثمر الشجر أو يؤجره الأرض ويساقيه على الشجر بالمحابة أي لأخذ من الثمر إلا جزءاً يسيراً كجزء من ألف جزء وكل ذلك لايجوز ولاشك أن المنع من هذه الحيل هو الصحيح قطعاً لما روى عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا بيع مالم يضمن ولا

(١) انظر الموافقات ٩١/٣ .

(٢) انظر الأمثلة العديدة من واقع السنة النبوية المطهرة التي ذكرها الشاطبي رحمه الله في معرض التدليل على دفع الحرج والتخفيف عنهم ٩٢/٢ ومابعدها دار الفكر ٣٤١هـ بيروت.

بيع ماليس عندك»^(١) وجماع معنى الحديث ان لا يجمع بين معاوضة وتبرع ذلك التبرع إنما كان لأجل المعاوضة لا تبرعاً مطلقاً فيصير جزءاً من العوض فإذا اتفقا على أنه ليس بعوض جمعا بين أمرين متنافيين وبيان ذلك أن من أقرض رجلاً ألف درهم وباعه سلعة تساوي خمسمائة ألف لم يرض بالاقتراض إلا بالثمن الزائد للسلعة والمشتري لم يرض ببذل ذلك الثمن الزائد إلا لأجل الألف التي اقترضها فلا هذا باع بيعاً بألف ولا هذا أقرض قرضاً محضاً^(٢).

وهكذا من أكرى الأرض التي تساوي مائة ألف وأعراه الشجر ورضي من ثمرها بجزء من ألف جزء والجوهر أن المالك تبرع بالثمرة لأجل الألف التي أخذها والمستأجر بذل الألف لأجل الثمرة - ويعلق شيخ الإسلام ابن تيمية على ذلك بقوله «فليست الحيلة إلا ضرباً من اللعب - ثم يعلق في موضوع آخر فيقول: «ومعلوم أن الاحتيال بالتبرع أمر بارد لم يكن السلف من الصحابة والتابعين يفعلونه - حتى يقول - فإذا لم ينقل عن السلف أنهم حرموا هذه الإجارة ولا أنهم أمروا بحيلة التبرع مع قيام المقتضى لفعل هذه المعاملة علم قطعاً أن المسلمين كانوا يفعلونها من غير نكير من الصحابة والتابعين فيكون فعلها اجماعاً منهم»^(٣).

وهكذا فإن مايجري حول الأرض من عقود مناطها الاستثمار ونفع الناس يجب أن يقع تحت ظل التيسير الشرعي في فقه الإسلام لأن الجماعة لها من الحقوق العامة بالأرض مايلزم المالك غير القادر على استثمارها بأنفع السبل وأيسرها ان لم يقدر على استثمارها بنفسه باعتبارها أداة انتاجية يضاف نفعها الخارج منها إلى صاحب الأرض مباشرة ثم يحسب رصيдаً

(١) هذا حديث رواه الأئمة الخمسة أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه وقال الترمذي عنه انه حديث حسن صحيح.

(٢) هذه مسألة فقهية معروفة، تسمى «مد عجوة» راجع في شأنها على سبيل المثال المجموع للإمام النووي ٣٢٢/٩، ٣٤٢، ٣٦٤/١٠، ٣٨٤.

(٣) راجع القواعد النورانية ١٤٢-١٤٥.

لمصلحة الجماعة بطريقة غير مباشرة فليس عبثاً أن يفترض فقه مال الإسلام أن توجه المصالح النفعية للأموال للكافة وليس عبثاً أيضاً أن يقال تمليك الأرض بالإعمار وتجريدها بالاهمال ويناط بولي الأمر إصدار الصيغ التشريعية والمقيدة بالضوابط الشرعية لهذا الجانب في حياة المسلمين إذا ما جدت وقائع تحتاج ذلك والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل وعليه نتوكل وبه نهتدي والحمد لله أولاً وآخر وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله أجمعين.

كتبه العبد الفقير إلى عفوريه

د. الحسيني بن سليمان جاد

مكة المكرمة

٦

التشريح علومه وأحكامه

الدكتور محمد علي البار

مستشار الطب الإسلامي بمستشفى الملك فهد بجدة

التشريع علومه وأحكامه

إن تشريع جثث الموتى أمر قد عرفته البشرية منذ أزمان متطاولة. فقد عرفه المصريون القدماء عندما كانوا يشرحون جثث موتاهم ويزيلون الأمعاء ليقوموا بتحنيط تلك الجثث. وبذلك استطاعت الموميات المصرية البقاء لعاديات الزمن.

وقام اليونان وخاصة ابقراط وجالينوس، بتشريع جثث الموتى من البشر كما قارنوا ذلك بمعلوماتهم عن الحيوانات.

ويدعي الغربيون أن المسلمين لم يعرفوا التشريع ولم يمارسوه بسبب ما يفرضه الإسلام من احترام الجثث . . كما ورد في الحديث الصحيح « كسر عظم الميت ككسره حياً »^(١). ولا شك أن الإسلام قد أحترم الإنسان حياً وميتاً وجعل له كرامة ينبغي المحافظة عليها في جميع الأحوال. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٧٠] . . وقد وقف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عندما مرت به جنازة يهودي فقال أحد الصحابة متعجباً: إنها جنازة يهودي. فقال الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام: « أليست نفساً؟ »^(٢). وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن التمثيل ولو بكلب عقور، فكيف بالإنسان.

ورغم أن الإسلام قد أحترم الإنسان حياً وميتاً من التمثيل بالجثة أو العبث بها، فإن تعلّم الطب يعتبر من الأهداف النبيلة التي تخدم الإنسان. وما لا يتم الواجب إلا به يصبح واجباً. وسنذكر هذه النقطة فيما بعد بما تستحقه من التفصيل وأقوال الفقهاء فيها.

والخلاصة أن علماء الطب من المسلمين اتجهوا إلى علم التشريع في الإنسان والحيوان ومارسوه ليتعلموا الطب. والإمام الشافعي يقول: « العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان ». ولا يقوم علم الأبدان إلا بتعلم التشريع

(١) أخرجه أبو داود وابن ماجه والبيهقي وأخرجه أحمد في مسنده.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجنائز، ١٠٧، ٢. وأخرجه أحمد في مسنده.

ووظائف الأعضاء، ويقول القاضي الطبيب الفيلسوف الفقيه المالكي أبو الوليد محمد بن رشد « من اشتغل بالتشريح ازداد إيماناً بالله ».

وسنذكر في هذا البحث بعض الأدلة التي توضح أن المسلمين قد مارسوا التشريح وأنهم أسهموا فيه بإسهامات جمة، وأن جهودهم فيه، قد أتاحت للبشرية التقدم في علم التشريح وعلوم الطب الأخرى.

وليس صحيحاً أن الأطباء المسلمين كانوا لا يمارسون التشريح بسبب خوفهم من محاكم التفتيش ومن بطش الفقهاء كما يدعي بول غليونجي حيث يقول: « إنني أرجح أن ابن النفيس قام بصفات تشريحه في الحيوان، إن لم يجرها في جثث آدمية، وكان عليه اجراؤها في جو من السرية التامة، كما فعل زملاؤه في الغرب في عصر النهضة . . فإنما فعل هذا الاسكات رجال الدين، كما فعل بعده جاليلو وكوبرنيكس خوفاً من محاكم التفتيش»^(١).

ولا شك أن كلام بول غليونجي متناقض ومضطرب ومناقض للحقيقة فهو يدعي تارة أنه لم يشرح إلا الحيوانات، ثم يدعي أنه مارس التشريح سراً خوفاً من رجال الدين !! وإذا كان لم يشرح إلا الحيوانات فلماذا السرية ؟ ثم ادعى أن هناك محاكم تفتيش وقتل وسحل للعلماء، كما حدث في أوروبا لجاليلو وكبلر وكوبرنيكس . . وهو كذب وافتراء . . فابن النفيس فقيه شافعي وابن رشد فقيه مالكي . . وكل الأطباء المسلمين كانت لهم ثقافة دينية واسعة وكان بعضهم، كما سيأتي، من أساطين الطب والفقه أو علوم الحديث . . ولم يكن هناك فصام نكد بين علوم الدين وعلوم الدنيا . . ولم يحدث قط أن عذّب عالم من علماء المسلمين من أجل بحوثه الطبيّة أو الفلكية أو الكيمائية أو الفيزيائية . . إلخ، بل وجدوا التكريم والتشجيع من الخلفاء والعامة.

(١) بول غليونجي: سلب الغرب « فضل ابن النفيس عليه ». المؤتمر الثاني للطب الإسلامي. الكويت، ج ٢، ص ٧٨.

الموقف الفقهي

من تشريع جثث الموتى

لم يبحث الفقهاء الأقدمون بحثاً مفصلاً في موضوع تشريع الجثث سوى ما جاء في شق بطن الحامل الميت لإخراج جنينها إذا ترجح حياة الولد في بطنها. قال ابن عابدين في حاشيته (١): « حامل ماتت وولدها حي يضطرب، يشق بطنها من الأيسر ويخرج ولدها . . . ولو مات الولد في بطنها وهي حيّة، وخيف على الأم قُطع (الولد) وأخرج . . . بخلاف ما لو كان حياً » أي إذا كان حياً فلا يجوز تقطيعه.

وقال النووي في المجموع (٢): « إذا ماتت امرأة وفي جوفها جنين حي يشق جوفها لأن استبقائه باتلاف جزءٍ من الميت فأشبهه ما إذا اضطر إلى أكل جزء من الميت » . . . ويشترط لذلك أن ترجى حياة الولد بأن يكون له ستة أشهر فأكثر.

وجاء في كتاب مغني المحتاج للخطيب الشربيني (٣)، وهو شرح منهاج الطالبين للنووي، أنه « لو دفنت امرأة وفي بطنها جنين حي ترجى حياته بأن يكون له ستة أشهر فأكثر نبش قبرها وشق جوفها، وأُخرج تداركاً للواجب لأنه يجب شق جوفها قبل الدفن ».

وفي المذهب الحنبلي جاء في تصحيح الفروع (٤): أنه إذا ماتت امرأة حامل شق جوفها وجاء في المغني لابن قدامة (٥): « يحتمل أن يشق بطن الأم (الميتة) إن غلب على الظن أن الجنين يحيى ».

وذكر ابن حزم في المحلى (٦) أن لو ماتت حامل والجنين قد تجاوز ستة أشهر وكان يتحرك فإن بطنها يشق ويخرج منها الطفل . . . ومن تركه عمداً حتى يموت فهو قاتل نفس ».

(١) ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج ١، ص ٦٢٨.

(٢) الإمام النووي: المجموع شرح المذهب ج ٥، ص ٣٠٠.

(٣) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج في شرح الفاظ المنهاج ج ١، ص ٢٠٧.

(٤) سليمان المقدسي: تصحيح الفروع، ج ١، ص ٦٩١.

(٥) ابن قدامة الحنبلي: المغني ج ٢، ص ٥٥١.

(٦) ابن حزم: المحلى، دار الفكر، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ج ٢، ص ١٦٦، المسألة رقم ٦٠٧.

وكذلك أباح الفقهاء الأقدمون شقَّ بطن الميت لو بلغ مال غيره في أثناء حياته، واختلفوا في التفاصيل فبعضهم لم يجز شق بطنه إذا كان للميت مال أو إذا كان المال عائداً له، وبعضهم أجاز ذلك، لأن من حق صاحب المال (جوهره مثلاً) أن يطالب بعين المال . . وإن بلغ الميت (قبل وفاته) مالاً له، فإن المال يصبح بعد وفاته مال الورثة ومن حقهم أخذ مالهم. لذا أجاز بعض الفقهاء الشقَّ (يدعى أحياناً البَقْرُ)، ولم يعتبروا ذلك مُثَلَّةً.

وقد كتب الأطباء، وكثير منهم فقهاء مثل القاضي أبي الوليد محمد بن رشد وابن النفيس كتباً في التشريح، ولكن أول من كتب من الفقهاء، في علم التشريح وجواز استخدامه هو شيخ الأزهر العلامة أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري المتوفى سنة ١١٩٢هـ الذي صَنَّفَ رسالة أسماها: « القول الصريح في علم التشريح » وشرحها في كتابه « منتهى التشريح بخلاصة القول الصريح في علم التشريح »^(١).

وتولى مشيخة الأزهر بعد ذلك الشيخ حسن بن محمد العطار (١٧٦٦ - ١٨٣٤). وكان متفنناً في العلوم الحكمية إلى جانب تضلعه في علوم الدين وله رسائل عدة في الطب والتشريح. وعندما تم تأسيس كلية الطب عام ١٨٢٧م في القاهرة في أبي زعبل وتولى زمامها الطبيب الفرنسي كلوت بك، وكان شيخ الأزهر حسن العطار يفنّد للطلبة أهمية التشريح وجواز استخدامه لأنه يؤدي إلى علم الطب . . وعلم الطب أحد فروض الكفاية التي اهتم بها الإسلام اهتماماً شديداً . . واستطاع هذا العلامة أن يقنع طلبة الأزهر الذين كانوا نواة كلية الطب آنذاك بأهمية علم التشريح وجواز تعلمه عندما رأى ثورتهم على كلوت بك وهو يشرح الجثث^(٢). وفي القرن العشرين أصدر الشيخ عبد المجيد سليم مفتي الديار المصرية فتوى برقم ٦٣٩ في شعبان

(١) أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري: علامة متفنن طبيب تولى مشيخة الأزهر له كتب عديدة في الفقه والطب وعلم المساحة وعلم الهيئة . . وله كتاب « القول الأقرب في علاج لسع العقرب » بالإضافة إلى ما ذكرناه. مولده سنة ١٦٨٩م ووفاته ١٧٧٨م (الموافق ١١٩٢هـ). انظر الدكتور فؤاد الحفناوي الطب في الأزهر قديماً وحديثاً. المؤتمر الثاني للطب الإسلامي. الكويت ج ٢. ص ٨١١ - ٨١٨. والدكتور محمد عيسى الصالحية: التشريح بين اللغة والطب. المؤتمر الثاني للطب الإسلامي ج ٢. ١٨٣ - ١٩٤ .

(٢) د. محمد الحفناوي: الطب في الأزهر قديماً وحديثاً. المؤتمر الثاني للطب الإسلامي. الكويت. ١٩٨٢م. ج ٢. ص ٨١١ - ٨١٨.

١٣٥٦هـ (٣١ أكتوبر ١٩٣٧م) (١) بإباحة التشريع بناء على أن قواعد الدين الإسلامي مبنية على المصالح الراجحة، وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة يكون تفويتها أشد من هذا الضرر . . وقد تمثلت الفتوى في النقاط التالية:

الأولى: في تشريع جثة القتل لاثبات التهمة على القاتل أو لاثبات براءته.

الثانية: في حالة تشريع جثة المتوفي بالسم لمعرفة سبب الوفاة ونوع السم.

الثالثة: تشريع الجثة لتعليم الطب ومعرفة الأمراض. والمصلحة في ذلك أعم وأشمل.

وصدرت بعد ذلك فتوى الشيخ حسنين مخلوف عام ١٩٥١م وأكد فيها جواز تشريع الجثث للأغراض السابقة (مفتي الديار المصرية في تلك الفترة).

وتتالت الفتاوى من مختلف أصقاع العالم الإسلامي وكان من آخرها بحث اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية حول موضوع تشريع جثث الموتى في ٢١/٧/١٣٩٦هـ (٢)، وقرار هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية (الدورة التاسعة) رقم ٤٧ وتاريخ ٢٠/٨/١٣٩٦هـ (٣). وقرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الدورة العاشرة (٢٤ - ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ / ١٧ - ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م) بشأن تشريع جثث الموتى (٤).

وقد أباحت هذه الفتاوى، وكثير غيرها التشريع لأحد الأغراض التالية:

(أ) التحقق في دعوى جنائية لمعرفة أسباب الموت أو الجريمة المرتكبة، وذلك عندما يُشكل على القاضي معرفة أسباب الوفاة، ويتبين أن التشريع هو السبيل لمعرفة هذه الأسباب.

(١) الفتاوى الإسلامية، دار الإفتاء المصرية، ج ٤، ص ١٢٣١.

(٢) د. محمد علي البار: علم التشريع عند المسلمين، الدار السعودية جدة ١٩٨٩م، ص ٦٩ - ٧٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٤) كتاب قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة.

(ب) التحقق من الأمراض التي تستدعي التشريع ليتخذ على ضوءه الاحتياطات الواقية والعلاجات المناسبة لتلك الأمراض.
(ج) تعليم الطب وتعلّمه كما هو الحال في كليات الطب.
وقد استخدم الأطباء والفقهاء المسلمون علم التشريع في الأغراض التالية:

- ١- تعلم التشريع لمعرفة الأعضاء وصفاتها وارتباطاتها أي لغرض تعلم الطب وكان علم التشريع مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم وظائف الأعضاء (الفسولوجيا) ولم يكونا قد انفصلا بعد إلى علمين مستقلين. لذا كانت أهمية علم التشريع مضاعفة.
- ٢- غرض لمعرفة الأمراض وأنواعها وتأثيراتها المختلفة في البدن وهو ما يعرف اليوم باسم Autopsy or Necropsy.
- ٣- معرفة سبب الوفاة أو الإصابة في حوادث القتل أو التسمم أو الإصابات مما يعرف اليوم باسم الطب الشرعي (القانوني) Forensic Medicine.

- ٤- تعلم التشريع وتعليمه من أجل الدعوة إلى الله وتعميق الإيمان. وفيما يلي تفصيل لهذه النقاط الأربع.
أغراض علم التشريع عند المسلمين:

- ١- تعلم التشريع لمعرفة الأعضاء وصفاتها وارتباطاتها Anatomy: وهو مرتبط بعلم وظائف الأعضاء ارتباطاً وثيقاً. ولا بد أن يتعلم طالب الطب تشريح الجثث للتعرف على الجسم الإنساني.
يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣٢٢هـ صاحب الحاوي والمنصوري: « أول ما يسأل عنه الطالب التشريح ومنافع الأعضاء، وهل عنده علم بالقياس، وحسن فهم ودراية في معرفة كتب القدماء، فإن لم يكن عنده علم فليس بك حاجة إلى امتحانه في المرضي»^(١).

(١) ابن النديم: الفهرست، ص ٢٩٠.

ويقول: « يحتاج في استدراك علل الأعضاء الباطنة إلى العلم بجوهرها أولاً بأن تكون قد شوهدت بالتشريح » (١).

ويقول أبو القاسم خلف بن العباس الزهراوي في كتابه الفريد: « التصريف لمن عجز عن التأليف ».

« وينبغي لصاحبها (أي الجراحة) أن يرتاض قبل ذلك في علم التشريح حتى يقف على منافع الأعصاب والعضلات وعددها ومخارجها، والعروق والقوابص والسواكن ومواضع مخارجها لأنه من لم يكن عالماً بما ذكرنا من التشريح لم يخلُ أن يقع في خطأ يقتل الناس به، كما شاهدت كثيراً ممن تصور هذا العلم وادعاه بغير علم ولا دراية. وذلك إنني رأيت طبيباً جاهلاً قد شقَّ على ورم ختوري في عنق امرأة فأصاب بعض شريانات العنق فنزف دم المرأة حتى سقطت ميتة » (٢).

وكان من ضمن الشروط التي يضعها المحتسب (وهو الذي يعطي الترخيص بمزاولة مهنة الطب وغيرها من المهن) أن يعرف من يريد ممارسة الطب علم التشريح ووظائف الأعضاء. وقد ذكر الشيرازي في كتابه نهاية الرتبة في طب الحسبة « أن الطبيب هو العارف بتركيب البدن ومزاج الأعضاء » وأوجب المحتسب على الفصادين والحجامين ألا يتصدى للفصد إلا من اشتهرت معرفته بتشريح الأعضاء والعروق والعضل والشرابين وأحاط بمعرفة تركيبها وكيفيةها لئلا يقع المبضع في عرق غير مقصود أو في عضلة أو شريان فيؤدي إلى زمانة العضو وهلاك المقصود.

وطلب المحتسب من الكحال (طبيب العيون) أن يكون عارفاً بتشريح طبقات العين السبعة وعدد رطوباتها الثلاث.

٢- معرفة الأمراض وأنواعها وتأثيراتها المختلفة في البدن، Autopsy

:Necropsy

(١) د. محمود الحاج قاسم: الطب عند العرب والمسلمين، تاريخ ومساهمات، الدار السعودية، ١٩٨٧م، ٩٩ - ١٠٣ .

(٢) نقلاً عن الدكتور يحيى حقي في كتابه - تاريخ الطب العربي - ص ٢٨، ٢٩ .

وقد عرفه الأطباء المسلمون كذلك.

يقول علاء الدين أبو الحسن علي بن الحزم القرشي المشهور بابن النفيس (٦٠٧-٦٨٧هـ) « إن العروق الصغيرة في الجلد يعسر في الأحياء (ملاحظتها) لتألمهم، وكذلك في الموتى الذين ماتوا من أمراض تقلل الدم كالاسهال والدق، وأنه يسهل فيمن مات بالخنق، لأن الخنق يحرك الروح والدم إلى الخارج فتنتفخ العروق، على أن هذا التشريح ينبغي أن يعقب الموت مباشرة لتجنب تجمد الدم».

وهذا الوصف أيضاً يدخل ضمن الغرض التالي من أغراض التشريح وهو معرفة سبب الوفاة في القضايا الجنائية وهو ما يعرف بالطب الشرعي. وذكر أبو القاسم الزهراوي في كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف: «وضرورة تشريح الأجسام بعد الموت لمعرفة سبب الوفاة للانتفاع بهذه النتائج في الأحوال المماثلة»^(١).

ويقول أبو بكر الرازي: « يحتاج في استدراك علل الأعضاء الباطنة إلى العلم بجوهرها أولاً بأن تكون قد شوهدت بالتشريح » (كتاب الحاوي في الطب).

٣- معرفة سبب الوفاة أو الإصابة في حوادث القتل أو التسمم أو الإصابات مما يدخل تحت باب ما يعرف اليوم باسم الطب الشرعي - Forensic Medicine. وما نقلناه عن ابن النفيس في الفقرة السابقة يمثل ذلك. كما أن الفقهاء اهتموا بهذا الفرع من فروع علم التشريح اهتماماً شديداً.

وعلى سبيل المثال ذكر الفقهاء شجاج الرأس والوجه (لا يسمى شجاً في غير الرأس والوجه) وفصلوا فيه تفصيلاً عجباً يدل على معرفة واسعة بالتشريح.

جاء في مغني المحتاج التقسيم التالي للشجاج^(٢):
حارصة: وهي ما شقَّ الجلد قليلاً كالخدش وتسمى أيضاً القاشرة.

(١) د. محمود الحاج قاسم: الطب عند العرب والمسلمين، الدار السعودية، جدة، ١٩٨٧م، ص ٩٩ - ١٠٣.

(٢) محمد الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت، ج ٤ (كتاب الجراح)، ص ٢٥، ٢٦.

دامية: وهي التي تدميه أي الشق غير سيلان دم.
 دامية: وهي التي يسيل منها الدم.
 باضعة: وهي التي تقطع اللحم الذي بعد الجلد شقاً خفيفاً.
 متلاحمة: وهي التي تغوص في اللحم. ولكنها تلتحم غالباً.
 سمحاق: وهي التي تبلغ سمحاق العظم Periostium.
 موضحة: وهي التي توضح وتكشف العظم بحيث يقرع بالمرود.
 هاشمه: وهي التي تهشم وتكسر الرأس.
 منقلة: وهي التي تنقل العظم من مكان لآخر.
 مأمومة: وتسمى أمّة: وهي التي تبلغ خريطة الدماغ المحيطة به وهي أم الرأس دون أن تخرقها Dura mater.
 دامغة: وهي التي تخرق أم الدماغ وتصل إلى الدماغ. وهي في الغالب مذققة وتقضي على المصاب.
 وقد استدل بعض الفقهاء على نتائج الأحكام الشرعية التي وصلوا إليها بما جاء في التشريح ومن ذلك ما ذكره الإمام القرافي في كتابه الفروق (١) من أن الأعور الذي ذهب إحدى عينيه إذا اعتدى شخص على عينه الباقية له دية كاملة (وهي دية العينين). ويستشهد على ذلك بعلم التشريح للاستدلال على صحة ما ذهب إليه من أن العين الذاهبة يرجع ضوءها للباقية لأن مجراهما في النور واحد كما يشهد به علم التشريح (حسب قوله).

وقد ذكر أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد في كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (٢) قريباً من هذا القول « وقالوا إنّ فقهاء عين الأعور يستوجب الدية كاملة. وعمدة من قال بهذا القول أن عين الأعور بمنزلة العينين فمن فقائها فكأنه أصاب اثنتين ».

وذكر الإمام النووي في المجموع أن القاضي أبا الطيب قد شق ذكر

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت، ج ٤، ص ١٩١ .

(٢) بداية المجتهد والمقتصد، ص ٣٠٥ .

الرجل فوجد أن مجرى البول غير مجرى المنى، وعليه فإن المنى طاهر^(١). ورغم أن هذا الكلام غير صحيح إلا أنه يوضح مدى استخدام التشريح من الفقهاء أنفسهم لا ثبات قضايا فقهية وتشريعية.

٤- تعلم التشريح من أجل الدعوة إلى الله وزيادة الإيمان: قال القاضي الطبيب الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد: «من اشتغل بالتشريح ازداد إيماناً بالله». وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «العلم علمان: علم الأديان وعلم الأبدان»^(٢). وعلم الأبدان لا شك يشتمل على علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء.

وقد اهتم القرآن الكريم والسنة المطهرة بتوضيح مراحل خلق الإنسان، وتطور خلقه من نطفة إلى مضغة مخلقة وغير مخلقة، وإلى العظام التي تتكون من المضغة فيكسوها اللحم ثم ينشئها الله خلقاً آخر. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَّكِينٍ ۚ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ۚ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ۚ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون].

وتعرض القرآن الكريم والسنة المطهرة للفت الانتباه إلى قدرة الله سبحانه وتعالى في خلق الإنسان وتكوين جسمه ووظائف أعضائه وحواسه واستخدام ذلك كله لاثبات البعث والمعاد ولتثبيت الإيمان بالله وبالיום الآخر^(٣).

وقد اهتم علماء الإسلام منذ عهود طويلة بهذه الحقائق واستخدموا علم التشريح ووظائف الأعضاء لتدعيم الإيمان وتقويته حتى اشتهر قول

(١) المجموع شرح المذهب، تحقيق محمد نجيب المطيعي، ج ٢، ص ٥٠٨.

(٢) ذكره الذهبي في الطب النبوي «وقبه إلى أنه من كلام الشافعي، وذكر كذلك السيوطي في مقدمة كتابه، المنهج السوي والمنهل الردي في الطب النبوي». وذكره العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الألباس، وقال أنه موضوع ولا يصح رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأنه من كلام الشافعي.

(٣) انظر كتاب «خلق الإنسان بين الطب والقرآن» وكتاب «الوحيز في علم الأجنة القرآني» للدكتور محمد علي البار، وكلاهما من إصدارات الدار السعودية، جدة.

القائل: « من عرف نفسه فقد عرف ربه »^(١). كيف لا والمولى سبحانه وتعالى قد أمر بذلك قال تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات - ٢١]. ومن أبرز العلماء الذين استخدموا علم التشريح في الدعوة إلى الله الإمام الغزالي وخاصة في كتابه: « الحكمة في مخلوقات الله »^(٢) الذي جعل فيه فصلاً عن التشريح وحكمة الأعضاء.

وكذلك فعل الإمام ابن القيم الذي استخدم معلوماته الواسعة في التشريح في كثير من كتبه مثل التبيان في أقسام القرآن ومفتاح دار السعادة وطريق الهجرتين وتحفة المودود في أحكام المولود.

واستطاع الفخر الرازي الأصولي المفسر الفقيه الشافعي أن يستخدم معلوماته الواسعة في الطب، وفي التشريح ووظائف الأعضاء على وجه الخصوص لإثبات قدرة الله وحكمته في كتابه الواسع: التفسير الكبير (تفسير القرآن العظيم) وفي كتابه المباحث الشرقية.

وقد استخدم القاضي الطبيب الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد معلوماته الواسعة في التشريح بالذات في الغرض ذاته في كتابه «الكليات» وفي كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». . والأول من أهم المراجع الطبية في القرون الوسطى والثاني من أهم المراجع الفقهية إلى يومنا وقد استخدم ابن الطفيل الأندلسي (المتوفى سنة ١١٨٥م) علم هذا التشريح في قصته حي بن يقظان الذي شرّح الظبية، لإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى وبث في هذه القصة فلسفته وآراءه الخاصة التي تختلف عن بعض آراء الفقهاء ورجال الشريعة.

وقد عارض هذه القصة بقصة مماثلة أبو العلاء علي بن الحزم القرشي المشهور بابن النفيس (٦٠٧-٦٨٧هـ / ١٢١٠-١٢٨٨م). وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى كما هو معروف وهو بالإضافة إلى كونه طبيباً ماهراً

(١) هو من قول يحيى بن معاذ الرازي وليس بحديث. وفي كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي عن عائشة . سئل النبي صلى الله عليه وسلم من أعرف الناس بربه ؟ قال: أعرفهم بنفسه انظر كشف الخفاء للعجلوني ج ٢، ٢: ٢٠٠ .

(٢) الإمام الغزالي: الحكمة في مخلوقات الله - دار إحياء العلوم، بيروت . ١٩٨٤م تحقيق الشيخ محمد رضا قباني. ص

حاذقاً أحد علماء الشافعية وعده الإمام السبكي في طبقات الشافعية .
وسمي ابن النفيس رسالته هذه «الرسالة الكاملية» وتعرف أيضاً باسم
بطل القصة «فاضل بن ناطق». وغرض الرسالة بيان ما بين الشريعة
والحكمة (الفلسفة) من اتصال. وقد حاول ابن النفيس أن يثبت على لسان
بطل قصته أن العقل البشري قادر في تأمله المنطقي البحت إلى الوصول إلى
الإيمان بالله وضرورة إرسال الرسل واثبات اليوم الآخر. وقد استخدم ابن
النفيس معلوماته الواسعة في علم التشريح ووظائف الأعضاء للوصول إلى
غرضه ذلك.

إسهامات الحضارة الإسلامية

في علم التشريح

أسهمت الحضارة الإسلامية في مختلف فروع الطب. وحظي التشريح بقسم وافر منها. ولم يسهم في ذلك الأطباء المسلمون فحسب، ولكن كما هو متوقع، أسهم أيضاً أهل الذمة في تلك الحضارة.

ومن المعلوم أن أطباء الملوك والخلفاء كانوا في كثير من الأحيان من النصراني أو الصابئة أو اليهود فعلى سبيل المثال كان أبو الحكم الدمشقي النصراني طبيباً خاصاً لمعاوية بن أبي سفيان ثم لسلسلة خلفاء بني أمية حتى عهد الوليد بن عبد الملك. وتولت عائلة بخيشوع النصرانية هذا المنصب لدى الدولة العباسية منذ عهد المنصور العباسي حتى عهد المأمون. وكذلك اشتهرت عائلة ماسوية الذي كان منهم يوحنا بن ماسوية رئيس بيت الحكمة وأحد أطباء المأمون العباسي.

واشتهر كذلك حنين بن اسحاق النصراني وابنه اسحاق وابن اخته حبيش وتولوا مناصب باذخة.. وكان ابن القف النصراني أحد الأطباء المشهورين. وكذلك كان موسى بن ميمون (أبو عمران) اليهودي الذي اشتهر في الغرب باسم ميمونيدس والذي تولى منصب الطبيب الخاص للناصر صلاح الدين الأيوبي.. وفيما يلي بعض الأمثلة من هذه الاسهامات في علم التشريح.

من إسهامات أبي بكر الرازي (٢٥١-٣١١هـ) في التشريح:

هو أحد أعلام الطب في الإسلام، بل في التاريخ البشري. ولد بالري (بالقرب من طهران) من أصل فارسي ونبع في الطب والكيمياء والفلسفة ومن إسهاماته في علم التشريح أنه كان أول من وصف الفرع الحنجري الراجع للعصب الصاعد Recurrent Laryngeal N. وقد وصف الأعصاب المغذية لأصابع اليد بدقة حيث قال في كتابه الحاوي: «رجل سقط عن دابته فذهب حسُّ الخنصر والبنصر ونصف الوسطى من يديه، فلما علمت أنه

سقط على آخر فقار في الرقبة علمت أنه مخرج العصب الذي بعده الفقرة السابعة أصابها في أول مخرجها، لأنني كنت أعلم من التشريح أن الجزء الأسفل من أجزاء العصبية الأخيرة النابت من العنق يصير إلى الأصبعين الخنصر والبنصر ويتفرق في الجلد المحيط بهما وفي النصف من جلد الوسطى».

ويصف الرازي تشريح الرحم^(١) فيقول «الرحم موضوع فيما بين المثانة والمعاء المستقيم إلا أنه يفضل على المثانة إلى ناحية فوق . . . وهو مربوط برباطات سلسلية . . وله بطنان ينتهيان إلى فم واحد وزائدتان تسميان قرني الرحم، وخلف هاتين الزائدتين بيضتا المرأة وهما أصغر من التي للرجل وأشد تفرطحاً وينصبُ منهما مني (أي افراز البيضات) إلى تجويف الرحم».

من إسهامات ابن سينا (الشيخ الرئيس الحسين بن عبدالله بن سينا) (٣٧٠-٤٢٨ هـ)^(٢) في التشريح:

يعتبر ابن سينا أشهر أطباء المسلمين وظل كتابه الموسوعي الطبي (القانون) المرجع الأول لتدريس الطب في العالم الإسلامي وفي أوروبا لعدة قرون. وقد وزع ابن سينا ما كتبه عن التشريح في مختلف فصول كتابه، ثم جمعها مفردة ابن النفيس، وشرح ما فيه وهو كتاب نفيس جداً وسماه «شرح كتاب التشريح من قانون ابن سينا».

وقد تحدث ابن سينا بتفصيل واف عن العظام والمفاصل والعضلات^(٣). وتحدث عنها عظماً عظماً كما تحدث عن كل مفصل وكل عضلة من عضلات الجسم، وتحدث عن تشريح الأعصاب وجعل ذلك في ستة فصول. تحدث عن تشريح العصب الدماغى ومسالكه، وعصب نخاع العنق وعصب فقار الصدر وعصب فقار القطن وتشريح العصب العجزي والعصعصي بدقة

(١) كتاب المنصوري، ص ٧٦ و ٧٧.

(٢) القانون، ج ١، ص ١٩ - ٧٢.

(٣) ولد الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن سينا في إحدى قرى بخارى (في جمهورية أوزبكستان في الاتحاد السوفيتي حالياً) من أصل فارسي. وأبوه من بلخ في شمال أفغانستان وأمه من أهل بخارى. تولى الوزارة وثار عليه الجند. كان من نوادر الزمان في النبوغ والذكاء. ويعتبر بحق أعظم أطباء المسلمين. واشتهر أيضاً بالفلسفة وله فيه عدة كتب منها كتاب «الشفاء» واشتهر كتبه كتاب «القانون في الطب» وله شعر رقيق. توفي بهمدان (في إيران اليوم) سنة ٤٢٨ هـ.

عجيبة . . وهو لا يختلف عما يدرّس اليوم في كليات الطب.

ثم تحدث عن الشرايين في خمسة فصول وتحدث عن الأوردة في خمسة فصول أخرى . . وفي ذلك كان قريباً مما يدرّس اليوم في كليات الطب مع وجود بعض الأخطاء البسيطة.

وتحدث ابن سينا عن تشريح القلب عند حديثه عن القلب وأمراضه، وتشريح الرئتين عند حديثه عن الرئتين وأمراضها وعن الكلى والكبد والطحال والمثانة . . الخ . عند حديثه عن أمراض هذه الأعضاء في مواضعها.

وما كتبه ابن سينا في التشريح مفرقاً يشكّل ثروة كبيرة وفيها بعض الأخطاء العلمية، ومع ذلك تعتبر مفخرة بالنسبة لعصره وزمانه . . ولولا أننا التزمنا بالاختصار لنقلنا عدة نقول توضح تضلعه في علم التشريح ووظائف الأعضاء التي كانت معروفة في زمنه وإسهاماته وملاحظاته الدقيقة فيها.

إسهامات ابن النفيس (علاء الدين أبو الحسن علي بن الحزم القرشي)

(٦٠٧-٦٨٧هـ)

يعتبر ابن النفيس بحق مكتشف الدورة الدموية الصغرى قبل ويليام هارفي بعدة قرون ولا يزال أهل الغرب يحاولون طمس فضله على الطب والتشريح بصفة خاصة.

وقد قام ابن النفيس بتشريح القلب تشريحاً دقيقاً وردّ على ابن سينا وجالينوس وغيرهم من أساطين الطب. وقد ردّ على من قال « إن في القلب ثلاثة بطون » وقال: « هذا الكلام لا يصح فإن القلب له بطنان فقط. والتشريح يكذب ما قالوه ».

وكان ابن النفيس أول من وصف الشرايين التاجية (الأكليزية) المغذية للقلب وانتقد في ذلك ابن سينا الذي ظن أن القلب يتغذى من الدم الموجود في تجويفه مباشرة. قال ابن النفيس في شرح تشريح القانون: « وقوله (أي ابن سينا): والذي في البطين الأيمن يغذي القلب، لا يصحّ فغذاؤه من العروق

المارة في جسمه».

ووصف ابن النفيس الدورة الدموية الصغرى بدقة حيث قال: « إذا لطف الدم في التجويف الأيمن (من القلب) فلا بدّ من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث تولد الروح^(١). وليس بين التجويفين منفذ فإن جرم القلب هناك سميك وليس فيه منفذ ظاهر كما ظن جماعة (يقصد ابن سينا)، ولا غير ظاهر يصلح لنفوذ الدم كما ظنّ جالينوس، فإن مسام القلب هناك مستحصنة، وجرمه غليظ . . فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني (يسمى الآن الشريان الرئوي) إلى الرئة لينبث في جرمها ويخالط الهواء ويتصفّى ما فيه (أي يخرج ثاني أو أكسيد الكربون ويتلقى الأوكسجين) وينفذ إلى الشريان الوريدي (تسمى الآن الأوردة الرئوية وهي أربعة تصب في الأذين الأيسر) ليوصله إلى التجويف الأيسر من القلب».

إسهامات علي بن العباس المجوسي^(٢) (القرن الرابع الهجري)

صاحب كتاب «الكامل في الصناعة الطبية» والذي اشتهر باسم الملوكي. كان أول من أشار إلى الدورة الدموية في الأوعية الشعرية حيث قال: « إن العروق غير الضوارب فيها منافذ إلى الضوارب. والدليل على ذلك أن العرق الضارب إذا انقطع استفرغ منه الدم من العروق غير الضوارب^(٣).

إسهامات ابن القف (أبو الفرج بن موفق الدين يعقوب بن اسحاق)

النصراني (من الكرك في الأردن) له كتاب « العمدة في صناعة الجراحة» ووصف فيه منافذ القلب الأربعة وعدد أغشية القلب ووصف الشعيرات الدموية وقال إنها شبيهة بأنسجة العنكبوت.

إسهامات عبد اللطيف البغدادي المتوفى سنة ٦٢٩هـ : كان البغدادي أحد

أعلام الطب واللغة والحديث. وكان أول من اكتشف أن الفك الأسفل مكون

(١) انظر مبحث الروح في كتاب « موت القلب أو موت الدماغ » للدكتور محمد علي البار، الدار السعودية جدة ١٩٨٦ وفيه شرح لما يقصده الأطباء السابقون عن كلمة « الروح » الحيواني التي يشيرون بها إلى الأوكسجين .

(٢) علي بن العباس المجوسي من أشهر أطباء القرن الرابع الهجري، ولد بالأهواز واعتنق الإسلام وعاش في حاشية بني بويه، وألف لعضد الدولة البويهية كتابه المشهور الملكي في ٢٠ جزءاً .

(٣) العرق الضارب هو الشريان، والعرق غير الضارب هو الوريد .

من عظم واحد وليس عظمين بينهما درز كما زعم جالينوس ومن جاء بعده. وقد فحص البغدادي أكثر من عشرة آلاف جثة أخرجت من تل بالقاهرة وذلك سنة ٥٩٧هـ فلم يجد في عظم الفك درزاً قط. وقد ذكر ذلك في كتابه «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة بأرض مصر».

مثال من كتاب «الكليات» في الطب لابن رشد

(فصل تشريح العين ووظيفتها):

«ليس الإبصار بشيء يخرج من العين على ما يرى ذلك جالينوس، بل العين تقبل الألوان بالأجسام المشفّة التي فيها، على الجهة التي تقبلها المرأة، إذا انطبعت الألوان فيها أدركتها القوة الباصرة».

ويقول: « العين مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات: فأولها مما يلي القحف طبقة غشائية تنشأ من الغشاء الغليظ من أغشية الدماغ، وتسمى الصلبة ثم يليها إلى خارج طبقة أخرى غشائية تنشأ من الغشاء الرقيق من أغشية الدماغ، وتسمى هذه الطبقة المشيمة، ثم يلي هذه طبقة شبيهة بالشبكة تنشأ من نفس العصبية الخارج من الدماغ. ثم في وسط هذه الطبقة جسم لين تسمى الرطوبة الزجاجية وفي وسط هذا الجسم جسم كروي إلا أن فيه أدنى تفرطح شبيه بالجليد في صفائه وتسمى هذه الرطوبة الجلدية (تسمى الآن العدسة) ... »

وهو وصف دقيق كل الدقة مع معرفة تامة بكيفية تكون هذه الطبقات في الجنين وأنها مرتبطة بالدماغ وأغشيته.

إسهامات ابن الهيثم المتوفى سنة ٤٣٠هـ رائد علم البصريات:

يعتبر الحسن بن الهيثم أول من نبّه إلى خطأ جالينوس الذي كان يظن أن الإبصار نتيجة مادة شعاعية تخرج من العين. وأوضح ابن الهيثم أن العين تنعكس فيها المرئيات بسبب وجود الأجسام المشفّة، وهي القرنية والرطوبة الجلدية (العدسة)، وأن هذه المرئيات تنطبع على الشبكية ثم تنتقل إلى

الدماغ بواسطة العصب البصري. ويصف ذلك فيقول: « إن المراثيات تنتقل إلى الدماغ بواسطة عصب البصر. وإن حدة النظر بين الباصرتين عائد إلى تماثل الصور على الشبكتين ». وهو كلام دقيق ونفيس في علم فسيولوجيا الإبصار، ثم ينتقل إلى ذكر الوصف التشريحي لعصب الإبصار وهو وصف رائع ودقيق حيث يقول: « تنشأ في قرني الدماغ عصبتان، ثم تتجه كل واحدة منها نحو الأخرى فتلتقيان في وسط مقدم الدماغ، بعدئذ تعودان فتفترقان، وتذهب كل عصبية إلى المحجر الخاص بها. وفي المحجر ثقب تدخل منه العصبية ثم تنتشر وتتسع حتى تصبح كالقمع وتتصل حينئذ بالشحمة البيضاء ».

إسهامات الفخر الرازي (محمد بن عمر القرشي المتوفى ٦٠٦هـ) الفقيه المفسر الأصولي المتكلم^(١).

يتحدث الفخر الرازي عن البصر والإبصار في كتابه الفذّ « المباحث المشرقية »^(٢) فيقول: « البصر هو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع (ينعكس) في الرطوبة الجليدية (العدسة) من الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة . . » ثم يذكر أقوال جالينوس وغيره ويعلق عليها قائلاً: « والقول الصحيح هو إن الإبصار إنما يحصل بانطباع أشباح المراثيات (Images) بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية (العدسة) ومنها ينتقل إلى عصب الإبصار ». وهو كلام دقيق ورائع في فسيولوجيا الإبصار. وهو مطابق تقريباً لما نعرفه اليوم.

مساهمات الفقهاء في علوم الطب:

والعجيب حقاً أن الفقيه والأصولي والمتكلم كان كثيراً ما يكون متبحراً في علوم الطب ومنها علم التشريح ووظائف الأعضاء. وكان الإمام الشافعي

(١) الأصولي أي المتضلع في علم أصول الفقه. والمتكلم العالم بعلم الكلام وهو علم أوجده المسلمون للرد على الفلاسفة والدهريين وغيرهم لاثبات العقائد باستخدام المنطق وشي من الفلسفة بالإضافة إلى كتب العقائد والقرآن والسنة .

(٢) ج ٢، ٢٨٧.

ملماً إماماً جيداً بالعلوم الطبية، وكذلك كان الإمام علي الرضا ووالده موسى الكاظم وجده جعفر الصادق . . واشتهر الإمام محمد المازري الفقيه المالكي بالطب كما اشتهر بالفقه. وكذلك كان القاضي الفيلسوف الطبيب أبو الوليد محمد بن رشد صاحب كتاب « الكليات » في الطب وكتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد ». وكلاهما من المراجع أحدهما « في الطب والآخر في الفقه. واشتهر أبو يحيى هاني بن الحسن اللخمي الغرناطي المتوفى سنة ٦١٤هـ بتبحره في أصول الفقه كما اشتهر بتبحره في الطب. والإمام السنوسي الفقيه المحدث الفرضي^(١). له شرح على أرجوزة ابن سينا في الطب، وله شرح على صحيح البخاري.

وكان أحمد بن محمد الذهبي المتوفى سنة ٦٠١هـ (وهو غير الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ) عالماً بصناعة الطب مع تربيته في الفقه والقراءات والنحو والحديث.

مساهمات الأطباء في علوم اللغة والدين:

وكان الأطباء المشهورون على دراية واسعة بعلوم الحديث والفقه واللغة. فقد كان الموفق عبد اللطيف السندبادي من علماء الحديث واللغة البارزين وكان مع ذلك من أعلام الطب.

وكان أبو بكر أبي مروان بن زهر طبيباً شاعراً يحفظ صحيح البخاري بأسانيده، وكذلك كان ابن النفيس من أعلام الطب وهو أيضاً من المشاركين في الفقه حتى عدّه السبكي في طبقات الشافعية.

وكان الكحال بن طرخار، مبرزاً في طب العيون وكان متبحراً في اللغة، مجيداً لعلم الحديث.

وكان كثير من شيوخ الأزهر من المتبحرين في علومهم الدينية واللغوية مع تبحر في علوم الطب نذكر منهم العلامة شيخ الأزهر أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري المتوفى سنة ١١٩٢هـ صاحب كتاب « القول الصريح في علم

(١) المحدث: أي العالم بعلم الحديث النبوي. والفرضي: أي العالم بعلم الفرائض (الفرائض) .

التشريح » والعلامة شيخ الأزهر حسن بن محمد العطار المتوفى سنة ١٨٢٤م وله رسائل عدة في الطب وعلم التشريح.

ولولا ضيق المجال لتوسعنا في إيراد الشواهد والأدلة على أن المسلمين قد ساهموا إسهامات واسعة في علم التشريح والفسولوجيا وأن الأطباء والفقهاء كانوا متفقيين متعاضدين ولم يكونوا في حرب شعواء كما يدعي بعض الغربيين وأتباعهم من أمثال الدكتور بول غليونجي. بل كان الأطباء على اطلاع على علوم الدين وكان الفقهاء والمحدثون على اطلاع على علوم الطب.

وكانت علوم الطب في كثير من الأحيان تُدرّس في المساجد الكبيرة (بما في ذلك علم التشريح). وكان ابن رشد الطبيب الفيلسوف الفقيه يدرّس الطب والفقه في جامع قرطبة كما كان عبد اللطيف البغدادي يدرّس شتى العلوم من حديث وفقه وطب في الجامع الأزهر.

وتذكر وثيقة وقف حسام الدين لاجين تخصيص أموال وأوقاف لتدريس الطب في جامع أحمد بن طولون بالقاهرة.

واتسع في عهد السلاجقة، ثم في عهد الأتراك العثمانيين إقامة مجمعات ضخمة تحوي الجامع الكبير والمدرسة والمستشفى . . ولا يزال الكثير منها باقٍ في تركيا إلى يومنا هذا . . وقد كانت توقف لها الأوقاف الضخمة . . ويتعلم الطلبة الطب كما يتعلمون الفقه والعلوم الدينية واللغوية . . ثم تأتي سنوات الدراسات العملية في المستشفى تحت إشراف كبار الأطباء .

وكان لا بد أن يسكن الطلبة قريباً من المستشفى والمدرسة والمسجد الجامع في سكن أُعدّ لهم خصيصاً لذلك. كما كان كثير من أساتذتهم يسكنون قريباً منهم، ومن الطريف حقاً أن نجد أن المثقف العام كان عليه أن يُلمَّ بعلوم الطب وخاصة التشريح وعلم وظائف الأعضاء مثلما عليه أن يلمَّ بأحكام الفقه وعلوم الحديث والتفسير واللغة والنحو والشعر.

وقد وردت قصة ظريفة ضمن قصص « ألف ليلة وليلة » جاء فيها أن هارون الرشيد اشترى جارية موهوبة بثمن باهظ بعد أن امتحنها علماء البلاط في مختلف فروع المعرفة المشهورة في عصره - وبدأ امتحانها بالأدب والشعر والبلاغة والنحو، ثم امتحنها أهل الفقه والحديث والتفسير، وهي تجيب عن ذلك كله اجابات دقيقة بارعة. ثم امتحنها علماء الفلك والهيئة فكانت إجاباتها موفقة، ثم امتحنها أحد الأطباء في علم التشريح ووظائف الأعضاء وعلم الصحة والغذاء وكيفية تشخيص الداء وهي في ذلك كله تجيبهم اجابات مقنعة ثم سألتهم فأخرجتهم بالأسئلة العويصة التي حاروا لها جواباً (١)-(٢).

علم التشريح المقارن:

اهتم المسلمون منذ فترة مبكرة من تاريخهم بالتشريح المقارن. وقد وضع محمد علي المستقيير المشهور باسم قطرب وهو من أئمة اللغة والنحو والمتوفى سنة ٢٠٦هـ / ٨٢١ ، كتاباً في التشريح المقارن بعنوان « ما خالف فيه الإنسان البهيمة ».

وقد قام ابن الطفيل بتشريح الطيبة ووصف ذلك مفصلاً في كتابه «حي بن يقظان» وطلب يوحنا بن ماسوية من المعتصم العباسي أن يكتب إلى واليه في بلاد النوبة في مصر أن يرسل مجموعة من القردة لتشريحها . . وكان الأطباء يكثر من تشريح القردة لقربها من الإنسان ومشابقتها له إلى حد كبير في تركيب جسمه.

وشرح الطبيب أحمد بن أبي الأشعث (المتوفى سنة ٣٦٠هـ / ٩٧٠ م) سبُعاً في حضرة الأمير الغضنفر. وقد استصغر بعض الحاضرين معدته، فصبَّ فيها من الماء ما بلغ أربعين رطلاً (٣).

واعتنى أهل اللغة وأهل الطب بتشريح الخيل، ومفردات أسماء كل جزء

(١) د. نظير أحمد: المؤتمر الثاني للطب الإسلامي، ١٩٨٢ م. الكويت، ج ٢ ص ٨٩٨ - ٩٠٧ .

(٢) بروفيسور براونك (أ. ج.) : الطب العربي Arabian Medicine، ١٩٦٢، ص ٣١ و ٣٢ .

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ٢٥٢ .

منها حتى أن الأصمعي أحضر فرساً إلى مجلس هارون الرشيد وسمّى أجزاءها من الأذن حتى الخاصرة (٢).

وقد اهتم المسلمون على مدى القرون بأمراض حيواناتهم وخاصة الخيل والجمال والأنعام. ولذا تعرّفوا على تشريحها وقارنوها ببعضها وفي بعض الأحيان قارنوها بالإنسان.

٧

مدى ما يملك الإنسان من جسمه**الجزء الثاني****كمال الدين بكرو****كلية الأوزاعي - بيروت - لبنان**

الباب الخامس

تشريح جثة الآدمي لأغراض إنسانية

تعد مسألة تشريح جثة الآدمي لأغراض إنسانية فرعاً من مسألة الباب الرابع من هذا البحث، تلك التي تبحث في انتفاع الإنسان الحي من جسم إنسان ميت. الأمر الذي سيجعل الدراسة في هذا الباب موجزة إلى حد ما، وعلى النحو التالي:

- الأغراض الإنسانية من تشريح جثة الآدمي.
- المبيحون وأدلتهم.
- شروط الإباحة.

أولاً - الأغراض الإنسانية من تشريح جثة الآدمي:

لقد بات من المعلوم يقيناً، أنه لا يجوز المساس بجثة الآدمي، على وجه العبث، الذي يتنافى وكرامة الآدمي، التي أثبتتها له الشارع حياً وميتاً. لذلك، اشترط الفقهاء - للمساس بجثة الآدمي - شروطاً، تتحقق معها غايات وأغراض إنسانية، محترمة، لها عظيم النفع على مستوى الفرد والمجتمع فما هي تلك الأغراض ؟

الأول منها: (التشريح لغرض التحقيق عن دعوى جنائية.

والثاني: التشريح لغرض التحقيق عن أمراض وبائية، لتتخذ على ضوءه الاحتياطات الكفيلة بالوقاية منها.

والثالث: التشريح للغرض العلمي تعلماً وتعليماً^(١).

ثانياً- المبيحون وأدلتهم:

يأخذ حكم تشريح جثة الآدمي لأغراض إنسانية، حكم نزع عضو أو جزئه من الإنسان الميت لأجل زرعه في جسم إنسان حي، قد اضطر أو احتاج لذلك العضو، حظراً أو إباحة.

ولما كانت أدلة الحظر هناك أدلة مرجوحة، وكانت أدلة الإباحة هي الراجحة، استغنى المقام عن تلك، واستدعى ذكر أدلة الذين أباحوا تشريح جثة الآدمي إذا تحققت تلك الأغراض الإنسانية.

(١) تشريح جثة المسلم، بحث نشرته مجلة البحوث الإسلامية. المجلد الأول العدد ٤، ص ٤٧ .

تصلح معظم أدلة الإباحة في مسألة نقل أعضاء الموتى، لأن تكون أدلة لجواز تشريح جثة الأدمي، والتي منها: قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العامة، التي تقرر أنه إذا تعارضت مصلحتان قدم أقواها، وإذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما تفادياً لأشدهما. وغير هذه من القواعد الكلية.

وأن مسألة تشريح جثة الأدمي للأغراض الإنسانية داخلية في عموم هذه القاعدة والقواعد الأخرى المماثلة لها. وإن تحقق واحد من تلك الأغراض يجعل مصلحة التشريح أرجح من مصلحة حفظ جسد الميت.

وثمة مسائل فقهية، ذكرها فقهاء المذاهب، يمكن لمسألة تشريح جثة الأدمي أن تقاس عليها من حيث الجواز، وهذه المسائل هي:

١- مسألة تترس الكفار بأسرى المسلمين ونحوهم في الحرب. (فقد رجح كثير من الفقهاء رمي الترس إيثاراً للمصلحة العامة) (١).

٢- مسألة شق بطن من ماتت وفي بطنها جنين حي. (رجح كثير من الفقهاء كما تبين في الباب السابق - جواز الشق تقدماً لمصلحة الحي على مصلحة الميت (٢).

٣- مسألة أكل المضطر لحم آدمي ميت. (يجوز ذلك إبقاء على حياته، وإيثاراً لجانب الحي على جانب الميت) (٣).

٤- (مسألة إلقاء أحد ركاب سفينة خيف عليهم الغرق، ولا نجاة لهم إلا بإلقاء واحد منهم بالقرعة إيثاراً لمصلحة الجماعة على مصلحة الفرد) (٤).

٥- (مسألة جواز رمي المشركين بالمنجنيق بما فيهم النساء والأطفال) (٥). ومسألة التشريح هذه تدخل فيما سبق بيانه من القواعد الكلية والمسائل الفقهية.

(١) انظر: ابن قدامة: المرجع السابق، ج ١٠، ٤٩٦ - ٤٩٧ وابن قدامة هذا، هو موفق الدين و(انظر): الشرييني. محمد الخطيب: مغني المحتاج ج ٤ ط ٢٢٤. ط: دار الفكر.

(٢) النووي: المرجع السابق ج ٥، ص ٣٠١.

(٣) انظر: ابن قدامة المرجع السابق ١١٠ ص ٧٩ انظر: شمس الدين ابن قدامة المرجع السابق (المغني) ج ١١، ص ١٠٧ ذيل- الشرح الكبير.

(٤) المحلى ج ٥، ٤٢٦ اقتبسته مجلة البحوث الإسلامية المجلد الأول العدد (٤) ص ٢٧.

(٥) انظر: ابن قدامة موفق الدين المرجع السابق، ص ٤٩٥.

فإن مصلحة حرمة الميت (المقتول) مسلماً كان أو ذمياً تعارضت مع مصلحة أولياء الميت، والأمة، والمتهم عند الاشتباه، فقد ينتهي الأمر بالتشريح والتحقيق مع المتهم إلى إثبات الجناية عليه، وفي ذلك حفظ لحق أولياء الميت، وإعانة لولي الأمر على ضبط الأمن، وردع لمن تسول له نفسه ارتكاب مثل هذه الجريمة خفية، وقد ينتهي الأمر بثبوت موته موتاً عادياً، وفي ذلك براءة المتهم.

كما أن في التشريح المرضي معرفة ماذا كان هناك وباء، ومعرفة نوعه فيتقي شره بواسائل الوقاية المناسبة، وفي هذا المحافظة على نفوس الأحياء والحد من أسباب الأمراض، وقد حثت الشريعة على الوقاية من الأمراض، وعلى التدواي مما أصابها، وفي هذا مصلحة للأمة، ومحافظة على سلامتها.

وفي تعريف الطلاب تركيب الجسم، وأعضائه الظاهرة، والأجهزة الباطنة ومواقعها وحجمها، صحيحة ومريضة، وتدريبهم على ذلك عملياً. وتعريفهم بإصابات وطرق علاجها (وغير ذلك) . . . مصالح كثيرة، تعود على الأمة بالخير العميم.

فإذا تعارضت مصلحة المحافظة على حرمة الميت مع هذه المصالح، نظر العلماء أي المصلحتين أرجح لكونها كلية عامة، ولكونها قطعية كما دل على ذلك الواقع والتجربة، وهي عائدة إلى حفظ نفوس الناس، وحفظها من الضروريات التي جاءت بمراعاتها وصيانتها جميع شرائع الأنبياء^(١).

ولكن هل بالإمكان الاستغناء عن تشريح جثة الآدمي بتشريح الحيوانات؟ لقد أجرى الطبيب محمد عبد الفتاح هدارة مقارنة بين جسم الإنسان وجسم أقرب الحيوانات شبيهاً به من حيث الشكل، وهي التي تعرف بذوات الشدي، قأثبتت تلك المقارنة فروقاً هامة بين الجسم الإنساني، والجسم الحيواني، فقال:

« والأحشاء الداخلية سواء أكانت في الصدر أم في البطن، تختلف في

نسبها وشكلها العام في الإنسان عن سائر الثدييات.

كما يختلف الهيكل العظمي في الإنسان عن هيكل الثدييات الأخرى في مقاييس العظام المكونة له، واعتداله، وتقوسات العمود الفقري، وشكل الحوض والقفص الصدري.

فالاعتماد على تشريح الحيوانات الثديية وحدها، وحتى أقربها إلى الإنسان شكلاً، لا يعطي فكرة صادقة عن تفاصيل الجسم البشري . . . (فيكون ذلك) سبباً في ارتكاب الأطباء للأخطاء الفنية» (١).

هذا، ولقد تكلم في موضوع التشريح نخبة من علماء هذا العصر، فكان من بينهم: الشيخ يوسف الدجوي الذي قال:

إن التشريح قد يكون ضرورياً في بعض الظروف، كما إذا اتهم شخص بالجناية على آخر، وقد يبرأ من التهمة عندما يُظهر التشريح أن القاتل غيره، فضلاً عما في التشريح من تقدم العلم، الذي تنتفع به الإنسانية، وينقذ كثيراً ممن أشرف على الهلاك، أو أحاطت به الآلام والاسقام، إلى غير ذلك.

من نظر إلى هذا لم يسعه إلا أن يفتي بالجواز تقديماً للمصلحة الراجحة على المفسدة المرجوحة، ومتى كان تشريح الميت بهذا القصد، لم يكن أهانة له، ولا منافياً لإكرامه، على أن هذا أولى بكثير مما قرره الفقهاء ونصوا عليه في كتبهم من أن الميت إذا ابتلع مالا شق بطنه لإخراجه منه ولو كان قليلاً (٢).

وقال الدجوي مرة أخرى:

« إن مثل هذه المسألة محل اجتهاد يصح أن تختلف فيه الأنظار، والخير كله في التوسط والاعتدال. إن الأطباء الآن توسعوا بحماية التوسع بلا مبالاة بكرامة الميت، ولا مراقبة لله تعالى.

إن الشرع يوازن دائماً بين المصلحة والمفسدة، والحكم لأرجحهما،

(١) انظر تشريح جثة المسلم المرجع السابق ص ٤٥-٤٦ .

(٢) مجلة نور الإسلام المجلد السابع اقتبس من إبراهيم اليعقوبي. المرجع السابق ص ٩٥ .

فيجب أن لا نكون جامدين، كما يجب أن نكون محتاطين » (١).

وأما الشيخ ابراهيم اليعقوبي، فقد أفتى بالجواز أيضاً، فقال:
(يجوز تشريح الميت بالقيود والشروط المعتبرة (٢) في علم الطب، لكشف جريمة أو التعرف على نوعية مرض. وآثاره، ومنشئه، أو للتعليم بقدر الضرورة بلا تعد) (٣).

وأجاز الدكتور أحمد الشرباصي عملية تشريح جثة الآدمي، معتمداً في ذلك على القواعد الكلية، والمقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية الغراء، في دفع الشر، وجلب المنفعة العامة، فقال:

ويقاس هذا (نقل القلب) على جواز تشريح الميت لضرورة تتعلق بالبحث الطبي، أو بالكشف عن جريمة، وما أشبه ذلك < لأن الضرورات تبيح المحظورات (٤).

أما الدكتور وهبة الزحيلي، فقد أجاز تشريح جثة الآدمي، بناء على جواز شق بطن الميتة أو الميت، لمصلحة الجنين، أو المال، فقال:
(يجوز التشريح عند الضرورة أو الحاجة بقصد التعليم لأغراض طبية أو لمعرفة سبب الوفاة، وإثبات الجناية على المتهم بالقتل، ونحو ذلك لأغراض جنائية إذا توقف عليها الوصول إلى الحق أو الجناية، للأدلة الدالة على وجوب العدل في الأحكام، حتى لا يظلم بريء، ولا يفلت من العقاب مجرم أثيم) (٥).

ولقد أجاز أيضاً الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي تشريح جثة الآدمي للأغراض الإنسانية، بل إنه أرشد إلى طريقة اختيار الجثة، التي ستجري عليها التجارب العملية، لتحصيل القدر الكافي من الخبرة الطبية، فقال:

(١) نفس المرجع ص ٩٦ .

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣ .

(٣) انظر: شروط إباحة نقل أعضاء الميت في الصفحة من هذا البحث لانطباقها على شروط التشريح هنا .

(٤) المرجع السابق ص ٦٠٥ .

(٥) د. وهبة الزحيلي المرجع السابق ج ٣ ص ٥٢٢ .

وفي نطاق الالتزام بحدود الضرورة هذه نقول: لا بد أن يتم قبل كل شيء الإعلان عن الحاجة الماسة إلى العدد المطلوب من الجثث لهذا الأمر، فإن تقدم من أولياء الموتى بمن يكفي لتغطية الحاجة، وبالسماح للاستفادة من موتاهم فذاك وإلا فإن السبيل ينحصر - والحالة هذه - في إحدى طريقتين: **الطريقة الأولى:** الاستفادة من جثث أولئك الذين يؤول أمر تجهيزهم ودفنهم إلى الولي العام، ممن لا يوجد لهم ورثة من الأقارب، أو ذوي الأرحام. ذلك لأن حق النظر في هذه الجثث إنما يؤول بالإرث إلى الولي العام.

ومن ثم فهو يملك أن يقرر ما يشاء ضمن حدود المصلحة الضرورية التي لا يجوز تجاوزها. ولا ترد هنا قاعدة: تصرف الولي منوط بالمصلحة لموليه لأن المسألة هنا ليست ترديداً بين مصلحتين متساويتين للميت وللمجتمع وإنما هي ترديد بين مصلحة تحسينية للميت، ومصلحة حاجية لعموم المجتمع، فالمسألة إذن بمعزل عن هذه القاعدة.

الطريقة الثانية: ويتم اللجوء إليها عند عدم إمكان اللجوء إلى الطريقة الأولى - الاعتماد على إجراء قرعة تجريها الدولة للوصول إلى تحقيق الواجب الكفائي. وتعتمد في ذلك على السبل الاجرائية التي ترى أنها الأليق والأكثر اتفاقاً مع المصلحة العامة.

وثمرة القرعة في هذه الحال، سقوط حق أولياء الميت الذي خرجت عليه القرعة، في النظر في هذا الأمر، وثبوت حق الدولة في تشريح جثته للمصلحة الضرورية العامة (١).

ثالثاً - شروط الإباحة:

الشروط التي يجب توفرها لجواز تشريح جثث الموتى تتفق في أكثرها مع شروط الإباحة في مسألة نقل أعضاء الموتى: كالتأكد من حصول الموت، ومن وجود الحاجة إلى التشريح، وكون المراد تشريح جثته حريياً (٢) أو مهذور

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي المرجع السابق ص ١٢٢-١٢٥.

(٢) هذا ما لم يكن تشريح الجثة متعيناً بجسد ميت بخصوصه كان يموت شخص في ظروف غامضة أو يعثر عليه وهو مقتول وحصل اليقين أو الظن الغالب في أن عملية التشريح هذه من شأنها أن تكشف عن الجريمة.

الدم أو تكون الموافقة طوعية، وبلا مقابل مادي، يضاف إلى ذلك شرطان آخران، يصلحان كشرطين في مجال نقل أعضاء الموتى أيضاً، وهما:
١- (لا يجوز أن يتولى تشريح جثث الموتى من النساء غير الطبيبات، إلا إذا لم يوجدن.

٢- يجب في جميع الأحوال دفن جميع أجزاء الجثة المشرحة)^(١).
(ولقد عرضت مسألة تشريح جثث الموتى لأغراض إنسانية على مجلس هيئة كبار العلماء، في دورته التاسعة، والمنعقدة في مدينة الطائف في شهر شعبان عام ١٣٩٦ هـ فأفتى بالجواز فيمن تعينت جثته لعملية التشريح تلك، كما في حالة التحقق عن دعوى جنائية، أو في حالة التحقق عن أمراض وبائية.

أما التشريح للغرض التعليمي فإنه ينبغي أن ينفذ على جثث أموات غير معصومة)^(٢) (ولا ينبغي تشريح جثة معصوم الدم إلا عند الضرورة)^(٣).
وكذلك الأمر، (فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة عام ١٤٠٨ هـ، قد أصدر قراراً بجواز تشريح جثث الموتى بناء على الضرورات الداعية لذلك)^(٤) (سبق ذكرها في أول هذا الباب) .

بعد مطالعة فصول هذا الباب، والوقوف على أدلة الإباحة، يظهر - وبما لا يدع مجالاً للشك، أن تشريح جثث الموتى للأغراض الإنسانية عمل جائز، بل واجب في كثير من الأحيان، وخاصة عندما يتعلق حق عام بجثة الميت، كما في حالة تشريح جثة المقتول لمعرفة القاتل، وتنفيذ حكم الله فيه، تحقيقاً للأمن والعدالة في المجتمع.

على أنه ينبغي أن تجري عملية التشريح هذه، في جو من المراقبة لله سبحانه تجاه تلك الجثة التي أكرمها الرب سبحانه في الحياة وبعد الممات.

(١) تشريح جثث الموتى كتاب قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي الدورة العاشرة ص ١٢ .

(٢) تشريح جثة المسلم: المرجع السابق ص ٤٧ .

(٣) انظر تشريح جثث الموتى: المرجع السابق ص ١١ .

(٤) نفس المرجع: ص ١١ .

أما أن تكون الجثة المراد تشريحها لغرض إنساني، محلاً للعبث والسخرية، أو لكشف ما لا تدعو الحاجة إلى كشفه منها، فهذا أمر لم يأذن به الله سبحانه، ولا يرضى عنه كل من به وازع إنساني، أو ضمير حي.

الباب السادس مسائل وأحكام

يتناول هذا الباب بحث بعض القضايا ذات الصلة بتصرف الإنسان في جسمه والتي منها:

- مسألة الانتحار في سبيل الوطن.
- مسألة تأخير المرأة دورتها الشهرية لأجل العبادة.
- مسألة حلق اللحية.
- مسألة حلق المرأة شعرها، أو قصه.
- مسألة وصل الشعر بالشعر وغيره.
- مسألة ترقيق الحواجب.
- مسألة نتف الشيب.
- مسألة الوشم.
- مسألة تفليج الاسنان.
- مسألة الخصاء أو الاعقام.
- مسألة قلع الأعضاء الزائدة.

أولاً: الانتحار في سبيل الوطن:

كثيراً ما تتناقل الصحف والمجلات ووكالات الأنباء خبراً مفاده: أن شاباً - أو فتاة - قام بعلمية انتحارية، بعد أن قاد سيارة - مثلاً - محملة بالمواد القابلة للانفجار، واقتحم بها موقعاً عسكرياً، أو هدفاً حيوياً للعدو، ليفجر بها ذلك الموقع، أو ذلك الهدف، وإن كان في ذلك هلاك نفسه وازهاق روحه .

فما هو موقف الإسلام من هذه القضية ؟ وهل يجوز للمسلم أن يلقي بنفسه إلى مثل هذه التهلكة اعزازاً لوطنه أو تحريراً لأرضه ؟ مما لا ريب فيه أن القتال في الإسلام غاية إرضاء الله سبحانه، ونصرة دينه وشرعه، فليس المقصود من الجهاد الإسلامي - باديء ذي بدء - نصرة وطن أو قوم، أو تحرير أرض، وإنما تأتي هذه الأمور، تبعاً للغاية الأساسية من الجهاد، على اعتبار الأرض ظرفاً لا بد منه لإقامة حكم الله فيه.

فإذا ما تعارضت مصلحة حب الوطن أو المكث فيه مع مصلحة الدين، وإقامة الشرع الحنيف، قدمت مصلحة الدين على مصلحة الوطن، وهذا ما حصل فعلاً حينما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، مخلفاً وراءه أرضاً درج عليها طفلاً، وترعرع فيها شاباً، وأمضى فيها شطراً من نبوته عليه الصلاة والسلام.

فالقتال في سبيل الأرض أو الوطن أو غير ذلك من التعابير المحدثه، غير مقبول في نظر الإسلام، لا تجاوزاً، وذلك حينما يكون القصد من ذلك حماية أرض يحكم فيها كتاب الله وشرعية الإسلام، أو استتقاذ أرض يحكمها الفساد والطغيان، حتى يخيم عليها عدل الإسلام وأمنه.

من هنا جاء قول الرسول صلى الله عليه وسلم (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله)^(١).

وقوله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿ فَقاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ﴾ [النساء ٨٤]، وقوله: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [البقرة ١٩٠] .

وبالعودة إلى أصل المسألة يقال: إذا كان هذا العمل الانتحاري مجرداً عن المعنى الجهادي، وغايته الأساسية، التي تعبد الله بها المسلمين، فهو بذلك عمل مردود في نظر الإسلام، بلا خلاف عند أئمة المسلمين وعامتهم والقائم بمثل هذا العمل الانتحاري. قد خسر دنياه وآخرته، وذلك الخسران المبين.

أما إذا كان المقدم على الإنتحار ذاك، يريد به وجه الله سبحانه ونصرة دينه، ففي هذه الحالة، اختلف^(٢) أنظار العلماء على قولين:

الأول : الجواز مطلقاً طالما كان المقدم على ذلك العمل، طالباً للشهادة ومخلصاً في نيته، وهذا القول مروي عن عمر بن الخطاب، وأبي أيوب الأنصاري رضي الله تعالى عنهما، وأما الأدلة التي اعتمدها

(١) أخرجه البخاري في الكتاب ٣ الباب ٤٥ ومسلم كتاب ٣٣ حديث ١٤٩-١٥١ وغيرهما.

(٢) مثار الخلاف تأويل الآية الكريمة: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥].

أصحاب هذا القول فهي^(١):

١- روى الشافعي رحمه الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة، فقال رجل من الأنصار: أرأيت يا رسول الله إن قتلت صابراً محتسباً؟ قال عليه الصلاة والسلام: « لك الجنة »، فانغمس في جماعة العدو، فقتلوه بين يدي رسول الله «^(٢).

وأن رجلاً من الأنصار ألقى درعاً كانت عليه حين ذكر النبي عليه الصلاة والسلام الجنة، ثم انغمس في العدو، فقتلوه^(٣).

٢- وروى أن رجلاً من المهاجرين حمل على صف العدو، فصاح به الناس: ألقى بيده إلى التهلكة، فقال أبو أيوب الأنصاري: نحن أعلم بهذه الآية، وإنما نزلت فينا، صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد، فلما قوي الإسلام، وكثر أهله، رجعنا إلى أهلينا وأموالنا ومصالحنا، فكانت التهلكة الإقامة في الأهل والمال وترك الجهاد^(٤).

٣- وروى أن رجلاً من الأنصار تخلف عن بني معاوية، فرأى الطير عكوفاً على من قتل من أصحابه، فقال لبعض من معه سأقتدم إلى العدو فيقتلونني ولا أتخلف عن مشهد قتل فيه أصحابي، ففعل ذلك، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال فيه قولاً حسناً.

٤- روي أن قوماً حاصروا حصناً، فقاتل رجل حتى قتل، ف قيل ألقى بيده في التهلكة، فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك، فقال: كذبوا أليس يقول الله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٠].

٥- روى ابن الأثير في أسد الغابة قصة تعتبر بمثابة دليل آخر يضاف إلى تلك الأدلة السابقة، وهي:

(لما كان يوم اليمامة، واشتد قتال بني حنيفة على الحديقة التي فيها

(١) انظر الفخر الرازي: التفسير الكبير مجلد ٣ ج ٥، ص ١٢٧ ط ٣ دار احياء التراث العربي - بيروت.

(٢) قد يكون المقصود بالأنصاري هو: عمير بن الحمام كما ثبت في صحيح مسلم برقم ١٩٠١ في الامارة.

(٣) انظر أيضاً ابن الأثير عز الدين محمد، أسد الغابة ج ٤، ص ١٥٦ ط: دار احياء التراث العربي - بيروت.

(٤) أخرجه الترمذي رقم (٢٩٧٦) في التفسير وأبو داود رقم (٢٥١٢) في الجهاد واسناده صحيح كما في جامع الأصول

(المرجع السابق) رقم الحديث ٤٩٦، ج ٢ ص ٢١-٢٢.

مسيلمة. قال البراء (بن مالك) : يا معشر المسلمين ألقوني عليهم فاحتمل حتى إذا أشرف على الجدار، اقتحم فقاتلهم على باب الحديقة حتى فتحه للمسلمين، فدخل المسلمون، فقتل الله مسيلمة، وجرح البراء يومئذ بضعا وثمانين جرحاً... (١).

الثاني: الجواز مع التقييد: عملاً بعموم قوله تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ - [البقرة، ١٩٥] والذي يفيد أن (لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع، ولا يكون لكم فيه إلا قتل أنفسكم، فإن ذلك لا يحل، وإنما يجب أن يقتحم إذا طمع في النكاية، وإن خاف القتل، فأما إذا كان آيساً من النكاية، وكان الأغلب أنه مقتول، فليس له أن يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب، ونقل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية: هو الرجل يستقتل بين الصفين) (٢).

ولقد نقل القرطبي في تفسيره قولاً لابن خُوَيْرٍ مَنَّادٍ، وآخر لمحمد بن حسن على أن الأول من المالكية، والثاني من الحنفية.

قال ابن خوير منداد:

فأما أن يحمل الرجل على مائة، أو على جملة العسكر، أو جماعة اللصوص والمحاربين والخوارج، فلذلك حالتان:

إن علم وغلب على ظنه أنه سيقْتَل من حمل عليه، وينجو، فحسن، وكذلك لو علم، وغلب على ظنه أنه يُقْتَل، ولكن سينكي نكاية، أو سيبلي، أو يؤثر أثراً ينتفع به المسلمون فجائز أيضاً.

وقد بلغني أن عسكر المسلمين، لما لقي الفرس، ففرت خيل المسلمين من الفيلة فعمد رجل منهم، فصنع فيلاً من طين، وأنس به فرسه حتى ألفه، فلما أصبح لم ينفر فرسه من الفيل، فحمل على الفيل الذي كان يقدمها، فقتل له: إنه قاتلك، فقال: لا ضير أن أقتل ويفتح للمسلمين.

(١) ابن الأثير عز الدين (المرجع السابق) ج ١ ص ١٧٢ .

(٢) الرازي: المرجع السابق، مجلد ٥، ص ١٣٧ .

وقال محمد بن الحسن:

لو حمل رجل واحد على ألف رجل من المشركين، وهو وحده، لم يكن بذلك بأس، إذا كان يطمع في نجاة، أو نكاية في العدو، فإن لم يكن كذلك فهو مكروه، لأنه عرض نفسه للتلف في غير منفعة للمسلمين.

فإن كان قصده تجرئة المسلمين عليهم حتى يصنعوا مثل صنيعه، فلا يبعد جوازه، ولأن فيه منفعة للمسلمين على بعض الوجوه. وإن كان قصده إرهاب العدو، وليعلم صلابة المسلمين في الدين فلا يبعد جوازه.

وإذا كان فيه نفع للمسلمين، فتلفت نفسه لأعزاز دين الله، وتوهين الكفر فهو المقام الشريف الذي مدح الله به المؤمنين في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [التوبة، ١١١]، إلى غيرها من آيات المدح التي مدح الله بها من بذل نفسه (١).

ولعل أصل الخلاف بين من أطلق الجواز، وبين من قيده هو: أن الذين أطلقوا عملوا بسبب نزول الآية السابقة: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة، ١٩٥]، والمتمثل في ترك الانفاق للجهاد في سبيل الله، وهو قول أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، كما تقدم.

وأما قول الذين قيدوا الجواز بمصلحة المسلمين، فكان إعمالاً منهم لعموم النص، وهو الآية السابقة، إذ لا يجوز للمسلم أن يقدم بنفسه إلى الهلاك، ما لم تكن ثمة مصلحة للمسلمين، لأن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

وهذا ما أكده، الشوكاني في تفسيره، فقال رحمه الله: (والحق أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل ما صدق عليه أنه تهلكة في الدين أو الدنيا فهو داخل في هذا، وبه قال ابن جرير الطبري، ومن جملة ما يدخل تحت الآية (المذكورة) أن يقتحم الرجل في الحرب فيحمل على

الجيش مع عدم قدرته على التخلص، وعدم تأثيره لأثر ينفع المجاهدين^(١). وكذلك، قال صاحب فتح الباري: (وأما مسألة حمل الواحد على العدو الكثير من العدد، فصرح الجمهور بأنه ان كان لفرط شجاعته، وظنه أنه يرهب العدو بذلك أو يجري المسلمين عليهم، أو نحو ذلك من المقاصد الصحيحة، فهو حسن، ومتى كان مجرد تهور فممنوع، ولا سيما إن ترتب على ذلك وهن في المسلمين، والله أعلم)^(٢).

ومما يمكن قوله جمعاً بين إطلاق الجواز وتقييده، أن أدلة الإطلاق تحمل على العمل الانتحاري الحاصل في أرض المعركة، أو بين الصفين، صف المسلمين، وصف عدوهم فهذا العمل، أو هذا الاقتحام، لا بأس به مطلقاً، لأنه لا يخلو - والحالة هذه - من تقديم نفع للمسلمين، وإلحاق ضرر بالكافرين، وأن يرفع من معنويات الجيش المسلم ويفل من عزيمة جيش العدو.

أما إن كان الاقتحام فردياً، حتى وإن كان منظماً من قبل جهات أو منظمات معينة، فلا بد أن يتوفر فيه واحد من الشروط التالية، مع اعتبار الأول منها شرطاً أساسياً وهي:

- ١- أن يكون المقتحم قوياً ومريداً للشهادة في سبيل الله تعالى.
- ٢- أن يعلم، أو يغلب على ظنه أنه سيقتل من حمل عليه.
- ٣- أن يعلم، أو يغلب على ظنه أنه سيقتل، ولكنه سينكي بالعدو نكاية.
- ٤- أن يقصد من عملية الاقتحام هذه، تحقيق مصلحة معتبرة للمسلمين، وإلحاق ضرر معتبر بالعدو، كإعزاز الإسلام وأهله، وتوهين الكفر وحزبه.

ثانياً - تأخير المرأة دورتها الشهرية لأجل العبادة:

إنه لمن المعلوم أن المرأة المسلمة، لا تصح منها عبادة الصوم، وكذا الصلاة والطواف وهي في أيام حيضها، لما ورد من نصوص شرعية تنهى عن ذلك

(١) الشوكاني: المرجع السابق: ج ١، ص ١٩٣ .

(٢) ابن حجر العسقلاني: المرجع السابق ج ٨، ص ١٤٩ .

كما في قوله عليه الصلاة والسلام: (أليس إذا حاضت لم تصل، ولم تصم؟) (١).

وقوله أيضاً بشأن الطواف بالبيت الحرام، وهو يخاطب عائشة رضي الله عنها التي أصابها الحيض، وهي في طريق حجها:

(فاقضي ما يقضي الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت) (٢).

فإذا كانت الحائض لا تطالب شرعاً بقضاء صلواتها التي فاتتها زمن حيضها فهل يجوز لها أن تؤخر عاداتها الشهرية عن طريق استعمال عقاقير يقرها الطب والشرع، لصوم كامل شهر رمضان، وحسماً لطول الانتظار في مكة المكرمة من أجل أداء طواف الركن ؟.

سئل الشيخ محمد بن صالح العثيمين عن هذه القضية، فأجاب:

استعمال المرأة لحبوب منع الحمل (هي ذاتها لمنع الحيض) إذا لم يكن عليها ضرر من الناحية الصحية، فإنه لا بأس به، بشرط أن يأذن الزوج بذلك ولكن حسبما علمته، أن هذه الحبوب تضر المرأة، لأن خروج دم الحيض خروج طبيعي، والشئ الطبيعي إذا منع في وقته، فإنه لا بد أن يحصل به ضرر على الجسم، وكذلك أيضاً من المحظور في هذه الحبوب أن تخلط على المرأة عاداتها فتختلف عليها، وحينئذ تبقى في قلق وشك من صلاتها، ومن مباشرة زوجها وغير ذلك.

لهذا أنا لا أقول إنه حرام، ولكني لا أحبه، وأقول ينبغي للمرأة أن ترضى بما قدر الله لها (٣).

ولقد قال بالجواز المطلق بعض أهل العلم منهم محمد محمود الصواف والسيد سابق اللذان استدلا بحديث رواه سعيد بن منصور عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه سئل عن المرأة تشتري الدواء ليرتفع حيضها، لتتفر فلم ير به بأساً ونعت لهم ماء الأراك، وهو دواء.

(١) البخاري في العيدين - باب الخروج إلى المصلى بغير عذر - ومسلم برقم ٧٩ .

(٢) البخاري في الحج - باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف ومسلم برقم ١٢١٣ وغيرهما .

(٣) من الأحكام الفقهية في الفتاوى النسائية ط: دار طيبة - الرياض - السعودية ص ٢٤- ٢٥ .

قال الصواف: (يجوز للمرأة أن تستعمل الدواء من الحبوب أو الحقن ليرتفع حيضها مؤقتاً، حتى تستطيع أن تؤدي طوافها وسعيها)^(١).
أما السيد سابق: فلقد قال: (ولا بأس من استعمال الدواء ليرتفع حيضها حتى تستطيع الطواف . . .)^(٢).

ثم إن صاحب المغني نقل حكم الجواز، عن الإمام أحمد رحمه الله، فقال: (روي عن أحمد رحمه الله انه قال: لا بأس أن تشرب المرأة دواء يقطع عنها الحيض إذا كان معروفاً)^(٣).

يستخلص مما سبق أنه إذا لم يثبت ضرر معتبر يلحق بجسم المرأة جراء تأخير عاداتها الشهرية، وأذن لها الزوج - إذا كان معها - بذلك فلا مانع من القول بالإباحة لأجل مصلحة عبادة الصوم المشترك مع الأهل والمسلمين ولأجل طواف الركن واختصار زمن السفر في الحج. والله أعلم.

ثالثاً - حلق اللحية :

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن تقويم، وجعل في جسمه أعضاء قابلة للنماء والزيادة - كالشعر والأظافر - فأمرنا بالأخذ منها دون المساس بأصلها، إبقاء لصناعة الله الكاملة، وإنقاذاً للجسم الإنساني من كل معاني التشويه والمثلة، ومن هنا، فهل يحق للمسلم التصرف في لحيته حلقاً، باعتبارها جزءاً من جسمه ؟ أو بتعبير آخر، ما حكم حلق اللحية في الإسلام ؟ يمكن استخلاص حكم حلق اللحية من النصوص الشرعية - العامة والخاصة - في القرآن والسنة والتي منها:

١- قوله تعالى: ﴿ فَطَرْتُ اللَّهَ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [الروم، ٣٠]، أن معنى (لا تبديل لخلق الله) عند أكثر المفسرين هو: دين الله، أي: (لا تغيير لدين الله : أي لا يصلح ذلك، ولا ينبغي أن يفعل)^(٤)، ولكن هذا لا يعني أبداً أن النص لا يحتمل معاني أخرى بل إن

(١) الصواف محمد محمود: الحج في الإسلام، دار الكتاب النفيس - بيروت وحلب، ط٢، ص ١٧٧ .

(٢) سابق: سيد فقه السنة، دار الفكر - بيروت - لبنان ط٢، ج ١ ص ٦٣٢ .

(٣) المغني (المرجع السابق) ج ١، ص ٤٠٩ .

(٤) الطبري: ابن جرير: جامع البيان مجلد ١١ ج ٣١ ط٢، دار الفكر عام ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م ص ٤١ .

النهي فيه يشمل كل تبديل لخلق الله، المادي منه، والمعنوي، فالخصاء مثلاً - وهو تبديل مادي محسوس لخلق الله - كرهه بعض الفقهاء في الحيوان - خلافاً للجمهور (الذين أجازوه للمصلحة كالسمن وغيره)^(١) ولقد نقلت هذه الكراهة عن ابن عباس وعكرمة ومجاهد، ولما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن خصاء البهائم، كرهه، وقال : لا تبديل لخلق الله)^(٢). مع أن الفقهاء، (لم يختلفوا أن خصاء بني آدم لا يحل ولا يجوز، لأنه مثله، وتغيير لخلق الله)^(٣).

يتبين مما سبق، كيف أن الفقهاء والمفسرين أدخلوا في عموم الآية الكريمة هذه مسائل أعطوها حكم التبديل لخلق الله، والتي منها قضية الخصاء في الآدمي والبهائم أيضاً.

فليس من الغرابة في شيء - بعد هذا البيان - إدخال حكم خلق اللحية في عموم هذا النهي الرباني، باعتباره نوعاً من أنواع التبديل لخلق الله تعالى.

٢- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ...﴾ من الآية ١١٩ في سورة النساء.

قال ابن جرير الطبري رحمه الله عند تفسيره هذه الآية الكريمة:
(وأولى الأقوال بالصواب قول من قال : معناه: ولأمرنهم فليغيرون خلق الله قال: دين الله، وذلك لدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه وهي قوله: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠] وإذا كان ذلك معناه، دخل في ذلك فعل كل ما نهى الله ذلك عنه من خصاء ما لا يجوز خصاؤه، ووشم ما نهى عن وشمه ووشره، وغير ذلك من المعاصي ودخل فيه ترك كل ما أمر الله به، لأن الشيطان لا شك أنه يدعو إلى جميع معاصي الله، وينهى عن

(١) انظر: القرطبي: المرجع السابق مجلد ٣ ج ٥ ص ٣٩٠ .

(٢) انظر: الطبري المرجع السابق مجلد ١١ ج ٢١ ص ٤٢-٤٣ .

(٣) القرطبي: مجلد ٣ ج ٥ ص ٣٩١ المرجع السابق.

جميع طاعته (١).

يفهم من كلام ابن جرير، أن الآية السابقة هي نص عام، يحظر كل تغيير يمس أصل الخلقة الإلهية، سواء كان التغيير في الخلق معنوياً كالدين، أو مادياً كما هو في الخصاء والوشم، أو اللحية تبعاً في الذكر والحكم أيضاً. لكنه (خص من تغيير خلق الله تعالى الختان، والوشم لحاجة، وخضب اللحية، وقص ما زاد منها على السنة، ونحو ذلك) (٢).

وإنما خرجت تلك الأمور عن عموم النهي، عملاً بالحديث الشريف، الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام: «عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، والمضمضة، وقص الأظافر، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء» (٣).

و(البراجم: هي العقد التي في ظهور الأصابع يجتمع فيها الوسخ، والواحدة برجمة، بضم الباء. وانتقاص الماء: يعني الاستنجاء) (٤).

في السنة المطهرة:

هذه بعض أحاديث في موضوع اللحية، أوردها ابن الأثير في كتابه القيم «جامع الأصول»، مع بيان أرقامها وروايتها، لعل بعرضها يكون حكم حلق اللحية أكثر موضوعية، وأدنى إلى الصواب.

٢٩٠٧ - روى البخاري ومسلم ومالك - في الموطأ - والترمذي والنسائي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (انهكوا الشوارب، وأعفوا اللحى)؛

وفي رواية قال: (خالفوا المشركين، وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب)؛

وفي رواية قال: (إنه أمر بإحفاء الشوارب، وإعفاء اللحى).

وهذه الأخيرة رواها مسلم (٥).

(١) الطبري: المرجع السابق. المجلد ٥ ص ٢٨٥.

(٢) الألوسي: شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن - ج ٥ ص ١٥٠ ط: دار إحياء التراث.

(٣) أخرجه مسلم رقم ٢٦٠ في الطهارة وأبو داود: ٥٣ والترمذي: ٢٧٥٨ والنسائي ١٢٦/٨ و ١٢٧ عن عائشة.

(٤) انظر: ابن الأثير، مجد الدين - المرجع السابق - ج ٤ ص ٧٧.

(٥) النووي: محي الدين: صحيح مسلم بشرح النووي المجلد ٢ ج ٣ ص ١٧٤ ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

٢٩٠٨ - روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (جُزُوا الشَّوَارِبَ، وَأَوْفُوا اللَّهَ، خَالِفُوا الْمَجُوسَ).

٢٩٣٠ - روى مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (عشر من الفطرة، قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك واستنشاق الماء، وقص الأظافر، وغسل البراجم، ونف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء) قال مصعب بن شيبة: ونسيت العاشرة إلا أن تكون: المضمضة (١).

يضاف إلى ما سبق ذكره من الأحاديث الشريفة، ما رواه الإمام أحمد عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (اعفوا اللحي، وخذوا الشوارب، وغيروا شيبكم ولا تشبهوا باليهود والنصارى) (٢).

روى ابن اسحق، وابن جرير من طريقه عن يزيد بن أبي حبيب، أن رجلين من المجوس دخلا على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حلقا لحاهما، وأعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما وقال لهما: (ويلكما من أمركما بهذا) (٣) قالوا: أمرنا ربنا - يعنيان كسرى - فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لكن ربي أمرني بإعفاء لحيتي وقص شاربي) (٤).

وقد ذكر الإمام النووي الألفاظ التي أمرت بإعفاء اللحية في مختلف الروايات، فكانت خمساً حيث قال رحمه الله: (فحصل خمس روايات: (اعفوا واوفوا، وارخوا، وأرجوا، ووفروا، ومعناها كلها تركها على حالها، هذا هو الظاهر من الحديث الذي تقتضيه ألفاظه) (٥).

لأن إعفاء اللحية: يعني (تركها لا تقص، حتى تغفو، أي تكثر) (٦).
وأما (أوفوا: فهو بمعنى أعفوا، أي اتركوها وافية كاملة، ولا تقصوها

(١) روى الحديث أيضاً الإمام أحمد في مسنده ج٦، ص ١٣٧ دار صادر وراه ابن ماجة برقم ٢٩٣ في كتاب الطهارة باب الفطرة.

(٢) المسند ج٢ ص ٢٥٦ .

(٣) علوان: عبدالله - تربية الأولاد في الإسلام ج٢، ص ٩٦٩ ط٣: دار إحياء التراث بيروت - لبنان.

(٤) النووي: المرجع السابق المجلد ٢، ج ٢ ص ١٥١ شرح مسلم.

(٥) ابن الأثير مجد الدين (جامع الأصول) ج ٤، ص ٧٦٤ المرجع السابق.

وأرخو: معناه اتركوها، ولا تتعرضوا لها بتغيير، وأرجو، واصلة أرجئوا بالهمز، فحذفت الهمزة تخفيفاً، ومعناه، أخروها، واتركوها (١).

وأما (وفروا: فهو من التوفير، وهو الإبقاء، أي اتركوها وافرة) (٢).
في المذاهب الفقهية:

قال صاحب كتاب: الإبداع في مضار الإبتداع: . . . اتفقت المذاهب الأربعة على وجوب توفير اللحية، وحرمة حلقها والأخذ القريب منه.
الأول: مذهب الحنفية: قال في الدر المختار: ويحرم على الرجل قطع لحيته، وصرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد عن القُبْضة وأما الأخذ منها، وهي دون ذلك، كما يفعله بعض المغاربة، ومخنثة الرجال، فلم يبيحه أحد، وأخذ كلها فعل يهود الهند، ومجوس الأعاجم.

الثاني: مذهب السادة المالكية حرمة حلق اللحية، وكذا قصها، إذا كان يحصل به مثلة، وأما إذا طالت قليلاً، وكان القص لا يحصل به مثلة فهو خلاف الأولى، أو مكروه، كما يؤخذ من شرح الرسالة لأبي الحسن وحاشيته للعلامة العدوي رحمهم الله.

الثالث: مذهب السادة الشافعية: قال في شرح العباب (فائدة) قال الشيخان: يكره حلق اللحية، واعترضه ابن الرفعة بأن الشافعي رضي الله عنه نص في الأم على التحريم - وقال الأذري: الصواب تحريم حلقها جملة لغير علة بها، ١. هـ، ومثله في حاشية ابن قاسم العبادي على الكتاب المذكور.

الرابع: مذهب السادة الحنابلة تحريم حلق اللحية فمنهم من صرح بأن المعتمد حرمة حلقها، ومنهم من صرح بالحرمة، ولم يحك خلافاً كصاحب الانصاف، كما يعلم ذلك بالوقوف على شرح المنتهى، وشرح منظومة الآداب وغيرها.

ومما تقدم، تعلم أن حرمة حلق اللحية، هي دين الله وشرعه، الذي لم

(١) النووي: المرجع السابق المجلد ٢ ج ٣ ص ١٥١ شرح مسلم.

(٢) العسقلاني: فتح الباري - المرجع السابق - ج ١٠ ص ٢٢٨.

يشرع لخلقه سواء، وأن العمل على غير ذلك سفه وضلالة، أو فسق وجهالة، أو غفلة عن هدي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم^(١).

بعدما تم عرض الأقوال في المذاهب الفقهية التي اتفقت، أو كادت أن تتفق على حرمة حلق اللحية، وبعدما أكد تلك الحرمة الشيخ علي محفوظ، لا بد من الوقوف على آراء بعض علماء هذا العصر حول هذه القضية، والذي منهم:

الدكتور عبد الله علوان : قال رحمه الله:

(. . .) . نتبين من هذه الأحاديث النبوية، والنصوص الفقهية^(٢) ، أن حلق اللحية حرام، وأن المنصف المتحري للحقيقة لا بد أن يقول بوجوب ارجائها لنصاعة الحجة، وقوة الدليل. وأقل ما يقال عن الحالق للحية أنه مخنث أو متشبه بالنساء، أو مغير لخلق الله، أو مقلد غيره تقليداً أعمى فواحدة من هاتيك الأمور تكفي في إيقاع المسلم بالإثم فضلاً عن انطباق كل الأوصاف عليه)^(٣).

الأستاذ عبد الرحمن الفاخوري:

قال وهو يعلق على الكبيرة والثلاثين في كتاب الكبائر، للإمام الذهبي رحمه الله تعالى :

(.....) وبحسبي أن نبّه إلى أكثر المعاصي انتشاراً بين الرجال مما يتشبهون فيه بالنساء، ألا وهي حلق اللحية - بل والشارب أيضاً - فقد خلق الله النساء كذلك . ولا ينفع هؤلاء أن يتذرّعوا بأنهم لم ينووا التشبه، لأن النية الصالحة تنفع صاحبها في الأعمال الصالحة، لا الفاسدة ! وهذه فكرة هامة يجب التنبيه إليها، فضلاً عن أن حلق اللحية تشبه بالكفار أيضاً وتغيير لخلق الله ومخالفة لأمر النبي صلى الله عليه وسلم، وكل واحدة من هذه المخالفات الأربع كافية للجزم بتحريم حلقها، وهي بمجموعها كافية للحكم

(١) الشيخ محفوظ علي: ص ٤٢٣-٤٢٤ ط ٦ المكتبة المحمودية التجارية - مصر.

(٢) هي ذات النصوص التي نقلها الشيخ علي محفوظ في كتابه الإبداع والتي ذكرت من قريب.

(٣) المرجع السابق: ج ٢ ص ٩٧١ .

بكونها كبيرة (١).

الشيخ محمد الحامد : فقد قال رحمه الله :

وإذا أفصح الحديث النبوي عن علة الحكم، فليس في وسع أحد أن يصرف النظر عنها برأيه، وقد تقدمت الأحاديث التي تقول (خالفوا المجوس) (خالفوا المشركين) (لا تشبهوا باليهود والنصارى) (من تشبه بقوم فهو منهم) (٢).

فالتشبه بهم في خصائصهم هو العلة في التحريم.

الإسلام يريد أن يجعل لأتباعه كيانه خاصاً، وعلامة فارقة كي يعرفوا في الناس فلا يذوبوا في غيرهم اضمحلالاً وتقليداً، فيبقوا كما هم أمة واحدة تتعاون ظواهرها وبواطنها. أجساداً وأرواحاً على البر والتقوى، لا على الإثم والعدوان (٣).

ثم ذكر الشيخ الحامد الحكمة الشرعية، وكذا الصحة من إعفاء اللحية وإحفاء الشارب فقال: لو أنعم المرء النظر لرأى أن جمال الرجولة وكمالها في إعفائها، فإن الله تعالى زين الرجال باللحى، فحلقها تشويه، واطاعة للشيطان في أمره أتباعه بتغيير خلق الله سبحانه، واتهام لله تعالى في حكمته، ورمي له بالعبث، وهو سبحانه الحكيم المتنزه عن اللهو واللعب.

أما إحفاء الشارب، فحكمته واضحة، فإنه يضايق المرء في أكله وشربه، فيتلوث بالطعام والشراب، يزرى بالكرامة، كما يقبح في النظر . . على أن هناك فوائد صحية في إعفائها، فإن هذا الشعر تجري فيه مفرزات دهنية من الجسد يلين بها الجلد، ويبقى نضراً فيه حيوية الحياة وطراوتها.

وحلق اللحية يفوت هذه الوظائف الافرازية على الوجه فيبدو قاحلاً يابساً زيادة عما في حلقها من تخريش لجلدة الوجه، بحيث علوق الجراثيم

(١) الذهبى - شمس الدين: الكتاب، ص ٢١٨ ط ٢ عام ١٣٩٨ دار السلام - بيروت حلب.

(٢) رواه أبو داود رقم ٤٠٣١ واسناده حسن نقلاً من جامع الأصول ج ١٠ ص ٦٥٧ .

(٣) حكم اللحية في الإسلام ص ١٣-١٤ ط: ١٣٩٤ دار الدعوة - حماة سورية.

سهلاً ميسوراً، وجلدة الوجه أكثر تعرضاً لهذا العلوق من جلدة العانة التي نحن مأمورون بحلقها، إذ هي مستورة باللباس . . وفي إعفاء اللحية فائدة أخرى هي حماية للثة الأسنان من العوارض الطبيعية، فهي لها وقاء منها، كشعر الرأس للرأس، وقد أخبرني بذلك طبيب نطاسي^(١) حاذق^(٢).

الدكتور يوسف القرضاوي: الذي قال:

أصبح الجمهور الأعظم من المسلمين يحلقون لحاهم تقليداً لأعداء دينهم ومستعمري بلادهم من النصارى واليهود، كما يولع المغلوب دائماً بتقليد الغالب، غافلين عن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمخالفة الكفار، ونهيه عن التشبه بهم.

نص كثير من الفقهاء على تحريم حلق اللحية مستدلين بأمر الرسول بإعفائها والأصل في الأمر الوجوب، وخاصة أنه علل بمخالفة الكفار، ومخالفة الكفار واجبة، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه ترك هذا الواجب قط.

وبعض علماء العصر يبيحون حلقها تأثراً بالواقع، وإذعاناً لما عمت به البلوى، ولكنهم يقولون: إن إعفاء اللحية من الأفعال العادية للرسول صلى الله عليه وسلم، وليست من أمور الشرع التي يتعبد بها.

والحق أن إعفاء اللحية لم يثبت بفعل الرسول وحده بل بأمره الصريح المعلل بمخالفة الكفار، والنهي عن مشابهتهم في الجملة.

وبهذا نرى أن حلق اللحية ثلاثة أقوال: قول بالتحريم . . وقول بالكراهة، وهو الذي ذكر في الفتح عن عياض، ولم يذكره غيره^(٣)، وقول بالإباحة، وهو الذي يقول به بعض علماء العصر.

ولعل أوسطها أقربها وأعدلها - وهو الذي يقول بالكراهة - فإن الأمر لا يدل على الوجوب جزمًا، وإن علل بمخالفة الكفار، وأقرب مثال على ذلك،

(١) نطاس: يعني دقيق النظر والنطاسي الطبيب الحاذق انظر: المعجم الوسيط ج ٢ ص ٩٢٨ .

(٢) الحامد محمد المرجع السابق ص ١٥-١٦ .

(٣) ذكر النووي أيضاً قول عياض في شرح مسلم ج ٢ ص ١٥١ (المرجع السابق) أما قول عياض في فتح الباري (المرجع السابق) فهو في ج ١٠ ص ٢٨٨ .

هو الأمر بصبغ الشيب مخالفة لليهود والنصارى، فإن بعض الصحابة لم يصبغوا، فدل على أن الأمر للاستحباب^(١).

وإلى ندب صبغ الشيب ذهب الزرقاني - شارح الموطأ - أيضاً^(٢).

ولكن يمكن أن يقال: إن حكم حلق اللحية يختلف عن حكم ترك صبغ الشيب إذ في حلق اللحية تغيير لأصل الخلقة، وليس الأمر كذلك في ترك الصبغ الذي لا يعدو كونه أمراً تزيينياً، فهو يغير لون الشعر من غير مساس بأصله.

ولقد أغرب كثيراً ذلك الذي أباح حلق اللحية، لما عمت به البلوى^(٣)، وكأن الأحكام الشرعية تؤخذ من أفعال الناس، وليس من مصادرها التشريعية كالكتاب والسنة وغيرهما^(٤).

والصواب أن الشريعة الغراء، لا تبرر وجود المنكر، مهما اتسعت دائرته وذهب صيته، كما هو الأمر في قضية حلق اللحية، التي يترجح فيها القول بالتحريم، أو بالكراهة التحريمية على الأقل^(٥).

نعم، قد يرخص بحلق اللحية، في حالات خاصة، كمن أصيب بداء في وجهه، وكان شعر اللحية يمنع البرء من ذلك الداء، أو يؤخره. بشهادة طبيب مسلم عدل، أو كمن أيقن أو غلب على ظنه أن حياته ستعرض للخطر بمجرد اظهاره مثل هذه الشعيرة، عملاً بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» أعان الله سبحانه رجال المسلمين لأحياء سنة نبيهم، عليه الصلاة والسلام والتي منها توفير اللحية. فيها يحصل المسلم ثواب الطاعة والامتثال، وزيادة في الهيبة والجمال، وتوفيراً للوقت والمال.

رابعاً - حلق المرأة شعرها، أو قصه:

هل يجوز للمرأة أن تحلق شعر رأسها ؟ فإن لم يكن لها ذلك ؟ فهل يحق لها أن تقص شيئاً منه ؟ حلق المرأة شعر رأسها، إن كان لضرورة من مرض أو

(١) الحلال والحرام في الإسلام ص ٩٣-٩٤ ط ١٠ مكتبة وهبة - مصر.

(٢) انظر الكاند هلوي محمد زكريا: أوجز المسالك إلى موطأ مالك ج ١٥ ط ٣ ط: دار الفكر - بيروت.

(٣) البلوى في اللغة المصيبة والمراد منها هنا: أن إصدار فتوى بتحريم حلق اللحية من شأنه أن يوقع غالب الرجال في الإثم وبالشعور في بالضيق والحرص وهذا القول منسوب إلى بعض المالكية ومتأخري الشافعية انظر الشنقيطي: محمد حبيب زاد المسلم ج ١ ص ١٧٩ ط ٢ دار أحياء التراث - بيروت.

(٤) عز الدكتور وهبة الزحيلي الكراهة التحريمية إلى الحنفية في المرجع السابق ج ٣ ص ٥٦٩.

نحوه، فلا بأس به، فإن لم يكن ثمة ضرورة فمكروه. ويكون الحلق محرماً إن قصدت به التشبه بالرجال، لثبوت اللعنة على المتشبهات من النساء بالرجال. قال صاحب المغني: (ولا تختلف الرواية في كراهة حلق المرأة رأسها من غير ضرورة، قال أبو موسى (الأشعري) : برىء رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصالقة والخالقة، متفق عليه (١). وروى الخلال بإسناده عن قتادة عن عكرمة، قال : نهى النبي صلى الله عليه وسلم، أن تحلق المرأة رأسها (٢) قال : الحسن (البصري) هي مثلة. (و) قال الاثرم: سمعت أبا عبد الله (الإمام أحمد) يسأل عن المرأة، تعجز عن شعرها، وعن معالجته، أتأخذه قال: لأي شيء تأخذه ؟ قيل له:

لا تقدر على الدهن، وما يصلحه. وتقع فيه الدواب، قال: إذا كان لضرورة، فأرجو أن لا يكون به بأس (٣).

و (الصالقة : هي المرأة التي ترفع صوتها بالبكاء عند المصيبة، والخالقة: التي تحلق رأسها عند المصيبة أيضاً) (٤).

وأما قص المرأة شعر رأسها، فإنها إذا (قصته حتى يكون كهيئة رأس الرجل، فإن ذلك حرام، ومن كبائر الذنوب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لعن المتشبهات من النساء بالرجال، وأما إذا كان قصاً لا يصل إلى هذا الحد، فإن فيه خلافاً بين أهل العلم، والمشهور من مذهب أحمد أنه مكروه) (٥).

وإلى كراهة القص ذهب الدكتور وهبة الزحيلي، فقال: (ويكره للمرأة حلق رأسها وقصه من غير عذر . . . ويحرم حلق رأسها لمصيبة) (٦).

خامساً - وصل الشعر بالشعر وغيره:

قبل الدخول بالبحث، لا بد من بيان أن المرأة والرجل في حكم وصل

(١) أخرجه البخاري في الجنائز باب ما ينهي من الحلق عند المصيبة ومسلم برقم ١٠٤ في الجنائز.
(٢) أخرجه الترمذي رقم ٩١٤ في الحج والنسائي ج ٨ ص ١٢٠ في الزينة وأخرجه غيرهما وهو حديث حسن. انظر تعليق الأرنؤوط على الحديث رقم ٢٨٩٧ في جامع الأصول (المرجع السابق).
(٣) ابن قدامة: موفق الدين - المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤.
(٤) العسقلاني ابن حجر المرجع السابق ج ٣ ص ١٢٩.
(٥) العثيمين: محمد بن صالح - المرجع السابق ص ٤٢.
(٦) المرجع السابق ج ١ ص ٢١٢.

الشعر بالشعر سواء، وأن وصل الشعر إما أن يكون بشعر الآدمي، أو بشعر نجس أو بظاهر من غير الآدمي، أو بخيوط من الحرير، وغيره مما يشبه الشعر.

فما حكم هذا الوصل على اختلاف أنواعه ٩.

١- وصل الشعر بشعر الآدمي:

قال النووي: (يحرم وصل الشعر بشعر على الرجل والمرأة للأحاديث الصحيحة في لعن الواصلة والمستوصلة) (١).

ومن تلك الأحاديث: ما صح عن أسماء رضي الله عنها، أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن ابنتي أصابتها الحصبة (بثر تخرج في الجلد) فأمرق (يعني: انتثر) شعرها، وإني زوجتها أفأصل فيه؟ فقال: « لعن الله الواصلة والمستوصلة » (٢) وفي رواية لعن النبي صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة.

والنهي عن وصل الشعر مروي عن عائشة وجابر ومعاوية بالإضافة إلى أسماء بنت أبي بكر، رضي الله عنهم جميعاً، وكلهم يرفعونه إلى النبي صلى الله عليه وسلم (٣).

وقال النووي: (وأما الواصلة فهي التي تصل شعر المرأة بشعر آخر، والمستوصلة التي تطلب من يفعل بها ذلك، ويقال لها موصولة، وهذه الأحاديث صريحة في تحريم الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة مطلقاً، وهذا هو الظاهر المختار، وقد فصله أصحابنا فقالوا:

إن وصلت شعرها بشعر آدمي، فهو حرام بلا خلاف، سواء كان شعر رجل أو امرأة، وسواء شعر المحرم الزوج وغيرهما بلا خلاف، لعموم الأحاديث، ولأنه يحرم الانتفاع بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته، بل يدفن شعره وظفره، وسائر أجزائه (٤).

(١) المرجع السابق: ج ١، ص ٢٩٦ وهو «المجموع».

(٢) أخرجه البخاري في اللباس باب وصل الشعر ومسلم برقم ٢١٢٢ في اللباس والنسائي: ١٨٧/٨ و ١٨٨.

(٣) انظر جامع الأصول (المرجع السابق) ج ٥ من ص ٧٥٨-٧٦٠.

(٤) شرح مسلم: المرجع السابق: ج ١٤ ص ١٠٣.

٢- وصل الشعر بشعر نجس:

قال النووي: (وهو شعر الميتة، وشعر ما لا يؤكل إذا انفصل في حياته، فهو حرام أيضاً للحديث، ولأنه حمل نجاسة في صلاته وغيرها عمداً، وسواء في هذين النوعين المزوجة وغيرها من النساء والرجال) (١).

٣- وصل الشعر بشعر طاهر من غير الآدمي:

قال النووي أيضاً: وأما الشعر الطاهر من غير الآدمي، فإن لم يكن لها زوج . . . فهو حرام أيضاً، وإن كان (لها زوج) فثلاثة أوجه أحدها: لا يجوز لظاهر الأحاديث، والثاني: لا يحرم، وأصحها عندهم: إن فعلته بإذن الزوج. جاز والإ فهو حرام) (٢).

٤- وصل الشعر بخيوط من الحرير ونحوه:

(أما وصل الشعر بخيوط من الحرير ونحوه، مما لا يشبه الشعر، فجائز وليس منهياً عنه، لأنه ليس له حكم الوصل، وإنما لمجرد الزينة) (٣). ولقد وافق الحنابلة في ظاهر مذهبهم، ما ذهب إليه الشافعية، قال صاحب المغني: (والظاهر أن المحرم إنما هو وصل الشعر بالشعر لما فيه من التدليس واستعمال المختلف في نجاسته) (٤)، وغير ذلك (أي غير الشعر) لا يحرم لعدم هذه المعاني فيها، وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة والله أعلم) (٥).

أما الإمام مالك والطبري، والأكثر، فقد منعوا الوصل ذاك بكل شيء سواء وصلته بشعر أو صوف أو خرق (٦)، واحتجوا بحديث جابر رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم زجر أن تصل المرأة برأسها شيئاً » (٧). ولعل ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة من الجواز هو الأرجح، وأما دليل

(١) نفس المرجع ص ١٠٢-١٠٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٠٤ .

(٣) د. مصطفى الخن ود مصطفى البغا، وعلي الشريجي: الفقه المنهجي على مذهب الشافعي ج ٢، ص ١٠١ ط ٢ مطبعة الصباح وبهذا قال القاضي عياض انظر شرح مسلم للنووي ج ١٤ ص ١٠٤ .

(٤) يفهم من هذا أن الحنابلة لم يجيزوا وصل الشعر بالشعر مطلقاً خلافاً للشافعية الذين أجازوا الوصل بالظاهر منه .

(٥) ابن قدامة: موفق الدين - المرجع السابق ج ١ ص ١٠٧ .

(٦) نقل هذا القول القاضي عياض وهو: في شرح مسلم (المرجع السابق) ج ١٤، ص ١٠٤ .

(٧) أخرجه مسلم برقم ٢١٢٦ في اللباس .

مالك رحمه الله ومن معه وهو حديث جابر رضي الله عنه فيحمل على وصل الشعر بالشعر، لا بالصوف والخرق ونحوهما.

(ولعل الحكمة في تحريم الوصل في الشعر، إنما هي التزوير في الحقيقة والتغيير للخلقة والتظاهر بغير ما عليه الحال في الواقع) (١).

ويدخل في هذا الحظر، ما يظهر به نساء اليوم، بل رجاله أيضاً، من لبس الشعر المستعار، أو الشعر الصناعي - الباروكة - وذلك لوجود علة الحظر فيه وهي الغش والتدليس، الذي يظهر غير ما عليه حال الرجل أو المرأة، لما في الشعر الصناعي من شبه بالشعر الطبيعي، يصعب معه التمييز بينهما. وهناك دليل آخر يحرم لبس الشعر الصناعي، وهو دليل نقلي رواه سعيد بن المسيب عن معاوية رضي الله عنه، أنه خطب في أهل المدينة، فأخرج كبة من شعر، قال: ما كنت أرى أحداً يفعل هذا غير اليهود . . أن النبي صلى الله عليه وسلم سماه « الزور يعني الواسلة في الشعر وفي رواية، أنه قال لأهل المدينة « أين علماؤكم ؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن مثل هذه ويقول: (إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم » (٢).

وبصدد الرد على من أجاز وضع الشعر المستعار على الرأس، وقالوا: إنما جاء النهي عن الوصل خاصة، وهذه ظاهرة محضة، وإعراض عن المعنى (٣). ورد القرطبي هذا، رداً قوياً، بالنظر إلى علة النهي عن وصل الشعر بالشعر تلك العلة التي تتجلى. كما سبق، إما لحرمة الانتفاع، كما هو الشأن في شعر الآدمي، وإما للنجاسة، كما في شعر الميتة، وإما للشعر المنفصل مما لا يؤكل لحمه، وكما تتجلى علة النهي في الغش والتدليس.

ولهذا يقول الدكتور القرضاوي:

(وبهذا نعلم حكم ما يسمى « الباروكة » وما شابهها، وادعاء أنها مجرد غطاء للرأس كذب وتضليل يخالف الواقع، فأغطية الرأس معلومة بالعقل

(١) د. الخن - مصطفى و المرجع السابق ج ٣، ص ١٠١ .

(٢) أخرجه البخاري في اللباس - باب وصل الشعر ومسلم: رقم ٢١٢٧ في اللباس وغيرهما .

(٣) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٩٥ .

والعرف وإنما هذه زينة وحلية أكثر من الشعر الطبيعي نفسه، مع ما فيها من الغش والتزوير من ناحية، والإسراف والتبذير من ناحية ثانية، والتبرج والإغراء من ناحية ثالثة، وكل هذه مؤكدات للتحريم (١).

ولكن بقيت حالة في استعمال الشعر الصناعي وضِعاً على الرأس « الباروكة » وهي حالة كون المرأة محتاجة لمثل هذا الشعر، كأن تصاب بمرض قد تساقط معه الشعر، أو شعر الرأس إلى غير رجعة، فحكم الجواز يبقى محتملاً في هذه الحالة، بشرط علم الزوج المسبق بصلح تلك المرأة، وإذنه أيضاً بوضع مثل هذا الشعر، حتى يكون هذا التصرف بعيداً عن معاني الغش والتزوير، وعلى أن يأخذ هذا التصرف حكم الزينة التي لا يجوز إبدائها إلا أمام الزوج، والمحارم.

والحكم بالجواز في هذه الحالة، يبقى وارداً، للاعتبارات التالية:

١- دفْعاً لُحرج قد وقعت فيه المرأة فعلاً، والذي قد يسبب لها نوعاً من التعقيد، أو المرض النفسي، نتيجة الشعور المزمن بالنقص، وخاصة المرأة التي تعتد بالجمال أكثر من كل شيء، خلافاً للرجل، الذي قد لا يتأثر مطلقاً بسقوط كل شعر رأسه، وهذا ما يلاحظ، وبدقة في عالم الرجال.

٢- لعدم تعارض هذا التصرف مع علة النهي في وصل الشعر، فهو مجرد عن الغش والتدليس، لمعرفة الزوج وإذنه بذلك. وهو مع ذلك ليس بشعر آدمي أو شعر نجس، لأنه شعر صناعي يشترط فيه أن يكون من أصل نباتي، أو من حيوان مأكول اللحم، قد انتزع منه الشعر ذاك بعد ذبحه ذبحاً شرعياً.

٣- يحمل حديث أسماء رضي الله عنها، في لعن الواصلة والموصولة، على عدم علم الزوج المسبق بسقوط شعر عروسه التي ستزف إليه قريباً، وفي ذلك غش وتزوير، أو على وصل ذلك الشعر، بشعر آدمي، أو بشعر نجس، والله أعلم.

سادساً - ترقيق الحواجب:

لقد صح عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أنه قال (لعن الله الواشمات، والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله. (ثم قال) : ومالي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم)^(١).
و (النمص: هو ترقيق الحواجب، وترقيقها طلباً لتحسينها، والنامصة: التي تصنع ذلك بالمرأة، والمتنمصة: التي تأمر من يفعل ذلك بها، والمنماص: المنقاش)^(٢).

وحول هذه المسألة، قال الإمام النووي: (وهذا الفعل حرام، إلا إذا نبتت للمرأة لحية، أو شوارب، فلا تحرم إزالتها، بل يستحب عندنا . . . وأن النهي إنما هو الحواجب، وما في أطراف الوجه)^(٣)

لقد وسع النووي رحمه الله مفهوم النمص، فشمّل عنده أطراف الوجه أيضاً خلافاً (لبعض علماء الحنابلة الذين أجازوا للمرأة أن تحف وجهها)^(٤).
ثم قال النووي: (وأما الأخذ من الحاجبين إذا طالا، فلم أر فيه شيئاً لأصحابنا، وينبغي أن يكره، لأنه تغيير لخلق الله، لم يثبت فيه شيء فكره، وذكر بعض أصحاب أحمد، أنه لا بأس به، قال: وكان أحمد يفعلُه وحكي أيضاً عن الحسن البصري)^(٥).

والذي يظهر أن الجواز هنا مقيد بتقصير ما طال من شعر الحاجب للضرورة لأن الحاجب، وخاصة مع طول عمر الإنسان، قد يتدلى على العين، على نحو يؤثر في سلامة الرؤية ووضوحها. فالتقصير - والحالة هذه - ليس المقصود منه الترقيق الذي ينطوي على الغش والتدليس، والتغيير لخلق الله، لأن (العلة في التحريم، إما للتدليس والغش، وإما لمجرد التغيير في الخلقة، والغالب أن من يفعل ذلك فإنما يعدن إلى تخطيط الحواجب بلون

(١) أخرجه البخاري في اللباس. باب المتفلجات للحسن ومسلم رقم ٢١٢٥ في اللباس. وأبو داود رقم ٤١٦٩ في الرجل والترمذي رقم ٢٧٨٣ في الأدب والنسائي ١٤٦/٨. ١٤٨ في الزينة.

(٢) ابن الأثير: مجد الدين ج ٤، ص ٧٨٠ المرجع السابق.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٤ ص ١٠٦ المرجع السابق.

(٤) انظر القرضاوي في الحلال والحرام ص ٨٨ المرجع السابق.

(٥) المجموع شرح المذهب ج ١ ص ٢٩٠-٢٩١ المرجع السابق.

آخر، وبرسم آخر، يهيء لهن الشكل الذي يرتضيانه، فإذا زال الرسم المصنوع، وظهرت حقيقة الشكل لا سيما إذا كانت المرأة ممن تزيل الحواجب إزالة كاملة، وترسم غيرها بدا شكلها قبيحاً منفراً، وربما أدى ذلك إلى الفراق^(١). وبهذا يظهر أن ترقيق الحواجب أو إزالتها، الأصل فيه التحريم نصاً، لكن يستثنى من ذلك التحريم، قص أو تقصير ما طال منها، دونما مساس بأصلها، وعلى وجه الضرورة أيضاً.

سابعا - نتف الشيب

يكره نتف الشيب لحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « لا تتنفوا الشيب، فإنه ما من مسلم يشيب شيبة في الإسلام إلا كانت له نوراً يوم القيامة »، وفي رواية « كتب الله له بها حسنة وحط عنه خطيئة »^(٢).

قال النووي: (قال أصحابنا يكره (أي نتف الشيب) صرح به الغزالي كما سبق والبغوي وآخرون. ولو قيل يحرم للنهي الصريح الصحيح لم يبعد، ولا فرق بين نتفه من اللحية والرأس)^(٣).

وبمثل قول النووي، قال صاحب المغني، مستدلاً بحديث عمرو بن شعيب السابق وبحديث آخر رواه الخلال في جامعه. قد يكون هو حديث عمرو ذاته مضاف إليه سبب وروده، وذلك أن حجاماً أخذ من شارب النبي صلى الله عليه وسلم، فرأى شيبة في لحيته، فأهوى إليها ليأخذها، فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم يده، وقال: « من شاب شيبة في الإسلام، كانت له نوراً يوم القيامة »^(٤)، وقال صاحب عون المعبود: (فإن قلت: فإذا كان حال الشيب كذلك (من عدم النتف) فلم شرع ستره بالخضاب ؟ قلنا: ذلك لمصلحة أخرى دينية، وهو إرغام الأعداء، وإظهار الجلادة لهم، وقال ابن

(١) أحمد عطا: عبدالقادر «هذا حلال وهذا حرام» ص ١٣٠ ط: دار احياء التراث العربي.

(٢) أخرجه أبو داود رقم ٤٢٠٢ في الترجل والترمذي رقم ٢٨٢٢ في الأدب والنسائي رقم ١٣٦/٨ في الزينة. ورواه ابن ماجه رقم ٢٧٢١ في الأدب ومسلم من قول أنس رضي الله عنه رقم ٢٣٤١.

(٣) المجموع - المرجع السابق ج ١ ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٤) انظر: ابن قدامة: موفق الدين. المرجع السابق، ج ١ ص ١٠٥.

العربي: وإنما ينهى عن النتف دون الخضب، لأن فيه تغيير الخلقة من أصلها، بخلاف الخضب فإنه لا يغير الخلقة على الناظر إليه (١).

سابعاً - الوشم:

الوشم: (لغة، مأخوذ من، وشمَّ الجلد، يَشِمُه، وشمّاً: غرزه بإبرة ثم ذرّ عليه النِّيلَج، فهو واشم.

والنِّيلَج: صباغ أزرق يستخرج من ورق نبات النِّيل (٢).

والوشم، فعل حرمه الشارع، ثبت ذلك بالحديث السابق، والذي رواه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعن الواشمات والمستوشمات) (٣).

والواشمة هي الفاعلة، والمفعول بها هي الموشومة، والطالبة للوشم هي المستوشمة.

قال النووي في الوشم: (وهو حرام على الفاعلة والمفعول بها باختيارها والطالبة له . . . قال أصحابنا: هذا الموضع الذي وشم يصير نجساً (٤)، فإن أمكن إزالته بالعلاج، وجبت إزالته، وإن لم يكن إلا بالجرح، فإن خاف منه التلف أو فوات عضو، أو منفعة، أو شيئاً فاحشاً في عضو طاهر، لم تجب إزالته وإن لم يخف شيئاً من ذلك، ونحوه، لزمه إزالته، ويعصى بتأخيره. وسواء في هذا كله الرجل والمرأة، والله أعلم (٥).

والحكمة من تحريم الوشم، لما فيه من تعذيب وإيلام للنفس، ولما فيه من تغيير للخلقة. ويكمن وراء ذلك كله غش وتزوير في الأعم الأغلب.

تاسعاً - تفلج الأسنان أو تحديدها:

(التَّفْلِج: (لغة، من) فَلَجَ الرجل ونحوه، فَلَجاًو فَلَجَه: تباعد ما بين ساقيه أو يديه، أو أسنانه خلقة . . ورجل مُفْلَج الثايبا: منفرجها (٦) وهذا

(١) أبيادي: أبو الطيب: المرجع السابق، ج ١١ ص ٢٥٦ .

(٢) انظر: الزيات أحمد حسن وآخرون المرجع السابق ج ٢ ص ١٠٥٧، ومن ٩٧٦ .

(٣) سبق تخريجه في الصنعة (٧٩).

(٤) لانجاس الدم فيه: انظر الفقه المنهجي وهو المرجع السابق ج ٢، ص ١٠٢ .

(٥) شرح صحيح مسلم (المرجع السابق) ج ١٠٦، ١٠٥ .

(٦) الزيات: أحمد حسن، وآخرون المرجع السابق ج ٢ ص ٧٠٦ .

الفعل حرام، لأن الرسول عليه الصلاة والسلام، (لعن المتفلجات للحسن المتغيرات لخلق الله)^(١)، ولما فيه من تزوير وتغيير لخلق الله تعالى.

قال النووي رحمه الله: (وأما المتفلجات . . والمراد مفلجات الأسنان بأن تبرد ما بين أسنانها الثنايا والرباعيات (لإحداث) فرجة بين الثنايا والرباعيات . . وتفضل ذلك العجوز ومن قاربته في السن^(٢)، إظهاراً للصغر وحسن الأسنان، . . ويقال له (للتفليج) أيضاً الوشْر، ومنه: لعن الواشرة والمستوشرة، وهذا الفعل حرام على الفاعلة والمفعول بها لهذه الأحاديث، ولأنه تغيير لخلق الله تعالى، ولأنه تزوير، ولأنه تدليس.

أما قوله: « المتفلجات للحسن » فمعناه يفعلن ذلك طلباً للحسن، وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه، فلا بأس^(٣)، والله أعلم^(٤).

(وبهذه الأحاديث نعرف الحكم الشرعي فيما يعرف باسم « جراحات التجميل » التي روجتها حضارة الجسد والشهوات - أعني الحضارة الغربية المادية المعاصرة - فترى المرأة، أو الرجل، ينفق المئات أو الآلاف، لكي تعدل شكل أنفها، أو ثدييها، أو غير ذلك، فكل هذا يدخل فيمن لعن الله ورسوله ولمافيه من تعذيب للإنسان، وتغيير لخلقة الله بغير ضرورة تلجئ لمثل هذا العمل، إلا أن يكون الإسراف في العناية بالمظهر، والاهتمام بالصورة لا بالحقيقة، وبالجسد لا بالروح)^(٥).

عاشراً - الخِصاء والإعقام:

الخِصاء : عملية رض أو بتر للأنتيين في آدمي - موضوع هذا البحث - وذلك لمنع الانجاب، وقطع النسل.

وهذا العمل منهي عنه في الشرع، بل هو محرم، لما فيه من تعذيب

(١) سبق تخريجه في الصفحة ٧٩

(٢) ذلك زمن النووي أما في هذه الأيام فقد عظم البلاء - فشمّل العجائز والفتيات.

(٣) هذا استنباط قوي ومعقول يمكن الاعتماد عليه في مسألة قلع الأعضاء الزائدة التي ستأتي آخر البحث هذا.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي - المرجع السابق ١٠٦، ١٤ - ١٠٧ .

(٥) د . القرضاوي «الحلال والحرام» ص ٨٧-٨٨ وهو المرجع السابق.

للإنسان ولتعارضه مع نصوص الشرع ومقاصده، الداعية إلى إعمار الأرض عن طريق التكاثر والتناسل.

وفي القرآن الكريم آية تحذر الإنسان من أن يهلك الحرث والنسل، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ الآية ٢٠٥ من سورة البقرة.

صحيح أن الآية نزلت في الأخنس بن شريق، الذي أحرق زرع المسلمين وعقر حمرهم (١). لكن هلاك النسل الإنساني يدخل في التحذير من باب أولى فالإنسان - بلا ريب - أكرم من الحيوان، الذي جاء التحذير من إهلاكه، على أن الشوكاني رحمه الله، نقل قولاً لمجاهد رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿النسل﴾ مفاده أنه « نسل كل شيء من الحيوان والناس والدواب » (٢).

وصح النهي عن الخصاء صراحة، في السنة المطهرة.

فعن قيس بن عبد الله رضي الله عنه، قال : (كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وسلم، وليس معنا نساء، فقلنا ألا نختصي، فنهانا عن ذلك) (٣). وقال الإمام القرطبي في تفسيره: (أما الخصاء في الآدمي فمصبية فإذا خصي بطل قلبه وقوته، عكس الحيوان، وانقطع نسله المأمور به في قوله عليه السلام: « تتاكحوا تناسلوا، فإني مكاثر بكم الأمم » (٤) ثم إن فيه ألماً عظيماً، ربما يفضي بصاحبه إلى الهلاك، فيكون فيه تضييع مال (إذا كان الخصي عبداً) وإذهاب نفس، وكل ذلك منهي عنه، ثم هذه مثلة، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المثلة، وهو صحيح (٥) . ولم يختلفوا أن

(١) انظر: النيسابوري: أبا الحسن أسباب النزول ص ٤٣ ط: عالم الكتب - بيروت.

(٢) المرجع السابق: ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) أخرجه البخاري في التفسير باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبَاتَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٨].

(٤) للحديث روايات عدة: انظر: العجلوني - اسماعيل في كشف الخفاء ج ١ ص ٣١٩ دار احياء التراث - بيروت لبنان والحديث رواه ابن حبان رقم ٤٠٢٨ عن أنس مرفوعاً «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة». وهو صحيح لغيره انظر في ذلك الأمير الفارسي: علاء الدين في الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان وتحقيق شعيب الأرنؤوط ج ٩ ص ٢٢٨ ط ١ مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان.

(٥) سبق تخريجه في الصفحة (٢٢).

خصاء بني آدم لا يحل، ولا يجوز، لأنه مثله، وتغيير لخلق الله تعالى (١).
وأما الإعقام، فهو جعل الرجل أو المرأة عقيماً، ولكن عن طريق الدواء،
فهو خصاء، ولكن بطريقة حديثة، أو عن طريق عمليات استئصال الرحم وما
شابهها في المرأة، والإعقام، وإن لم يرافقه تعذيب أو مثله، منهي عنه، بالنظر
إلى مآلاته، والتي منها انقطاع النسل وفناء بني الإنسان، لهذا كله فإنه داخل
تحت الوعيد الرباني، والنهي النبوي، ويحظر فعله بلا خلاف وقد أجاز بعض
الفقهاء هذا الإعقام في حالات معينة، كما إذا كانت هناك ضرورة ملجئة،
كانتقال مرض خطير بالوراثة إلى الأولاد والأحفاد، ودرء المفساد مقدم على
جلب المصالح، ويرتكب أخف الضررين، ولا مانع من عقم المصابة بمرض
خبيث، وتكون من فئة النساء اللواتي تحققت فيهن مشيئة الله بالعقم
﴿ويجعل من يشاء عقيماً﴾ (٢).

وثمة رأي آخر، يجيز الإعقام عند الضرورة أو الإضرار، ولكنه الإعقام
الموقوت، لا الأبدي، حتى يصار إلى الإنجاب، بزوال مانعه، لذلك فإن
(الأفضل عند الاضطرار - إلى التعقيم - لدفع الضرر المحقق حدوثه مع
عدم التعقيم - أن تتبع طريقة التعقيم الموقوت، أي التعقيم الصالح لرفعه
عند اللزوم، فهناك أمراض قد تكون مستعصية الآن، ونكون عاجزين عن
علاجها ومنعها، ولكنها قد تشفى في المستقبل، وقد يتقدم العلاج في الغد
القريب، أو البعيد، فيمكن علاج هذه الأمراض، وحينئذ يمكننا أن نزيل عامل
التعقيم، وبذلك نجمع بين استمرار المانع من الإنسان، ما دامت الضرورة
الداعية إلى التعقيم قائمة وإبقاء باب الرجاء مفتوحاً إلى الأبد (٣).
يبدو أن هذا الرأي أكثر حيطة من سابقه، وأشد انسجاماً مع بقاء
النسل وحفظه، الذي اعتبره الإسلام مقصداً هاماً من مقاصده الأساسية.

(١) المرجع السابق ج ٥ ص ٣٩١ .

(٢) الزحيلي: وهبة المرجع السابق ج ١ ص ٢٥٠ .

(٣) د. الشرباصي: أحمد. المرجع السابق. ج ١ ص ٢٥٠ .

حادي عشر - قلع الأعضاء الزائدة:

قد يولد المولود وفي جسمه عضو زائد، كسن، أو أصبع، ونحوهما فهل يجوز لولي الطفل صاحب العضو الزائد، أن يجري له عملاً جراحياً لاستئصال ذلك العضو الزائد ؟ أو هل يجوز لمن كان في جسمه عضو زائد، وهو قد تجاوز سن البلوغ والتكليف، أن يأذن لإجراء مثل هذا العمل الجراحي في جسمه ؟ والجواب على ذلك فيه شيء من التفصيل :

١- لا يجوز قلع ذلك العضو، إذا كان الدافع لذلك مجرد اتباع الحسن والجمال لما في ذلك من تغيير لخلق الله، وتعذيب لجسم الإنسان، ولثبوت اللعنة على المتفلجات للحسن، كما سبق بيانه.

٢- إذا ترتب على وجود العضو الزائد، ألم عضوي محسوس لا يحتمل عادة، فانه والحالة هذه، يجوز قلع ذلك العضو الزائد، دفعاً للألم الواقع، والناشيء من ذلك العضو، بصرف النظر عن الناحية الجمالية التي يمكن أن ترافق زوال ذلك العضو، طالما أنها لن تكن المقصد الأساسي من عملية النزاع تلك وهذا ما استنبطه الإمام النووي رحمه الله من قوله عليه السلام « والمتفلجات للحسن »، إذ قال: (وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن، أما لو احتاجت لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس، والله أعلم) (١).

وأقر نزاع الزوائد المؤلمة من الجسم القاضي عياض أيضاً، فقال رحمه الله: (إن من خلق بأصبع زائدة، أو عضو زائد، لا يجوز له قطعة، ولا نزعه لأنه من تغيير خلق الله تعالى، إلا أن تكون هذه الزوائد تؤلمه، فلا بأس بنزعها عند أبي جعفر وغيره) (٢).

٣- إذا ترتب على العضو الزائد، ألم نفسي فقط، كأن يكون ذلك العضو ملفتاً لأنظار الآخرين، ومثيراً لتساؤلاتهم أحياناً، مما يولد شعوراً بالنقص لدى الإنسان المصاب.

(١) وردت العبارة ذاتها مع ذكر مرجعها في الصفحة ٨٢ .

(٢) القرطبي المرجع السابق ج ٥ ص ٣٩٣ .

في الحقيقة، يعتبر الألم النفساني سبباً وجيهاً، ومبرراً مقنعاً، للحكم بجواز نزع العضو الزائد، إذا كان هو المؤثر الوحيد في مثل ذلك الألم. وهذا ما أقره وأكدته الدكتور القرضاوي في كتابه الحلال والحرام، من خلال العبارة التالية: (أما إذا كان في الإنسان عيب شاذ، يلفت النظر، كالزوائد التي تسبب له ألماً حسيّاً أو نفسانيّاً كلما حل بمجلس، أو نزل بمكان، فلا بأس أن يعالجه، ما دام يبغي إزالة الحرج الذي يلقاه، وينغص عليه حياته، فإن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج)^(١). ولعل عبارة الإمام النووي السابقة والتي منها « أو عيب في السن » تؤمىء بجواز نزع العضو الزائد، إذا كان في بقائه ألم نفساني، فضلاً عن الألم المادي، والله أعلم.

(١) الأستاذ: اليهي الخولي المرأة بين البيت والمجتمع ص ١٠٥ ط ٢ اقتبسه الدكتور القرضاوي في المرجع السابق ص ٨٨ .

الخاتمة

تمت بحمد الله أبواب البحث الستة، فتبين في الأول منها، أن جسم الإنسان هو في حقيقة الأمر ملك لله تعالى، لذا، فلا يحق للإنسان التصرف بجسده، إلا وفق ما شرعه له خالقه، فهو بذلك مسؤول عن جسده فيما أبلاه، يوم يقوم الناس لرب العلمين.

وإذا كان الإنسان لا يملك جسمه، وإنما يسند إليه من قبيل المجاز، فإنه إذن لا يملك التصرف فيما لا يملكه، وبهذا ثبت أن جسم الإنسان، لا يصلح لأن يكون محلاً في العقد، علاوة على ما في جعله محلاً للعقد، من إهانة وابتذال لكرامة آدمي.

وظهر في الباب الثاني، أن للإنسان التصرف في حدود جسمه نقلاً وزرعاً، طالما كان المقصود من ذلك مصلحة الجسم ذاته، وطالما كانت الشروط التي أوجبها الفقهاء لجواز هذا العمل الجراحي مرعية. وإنما جاء هذا التساهل النسبي في قضية انتفاع الإنسان بأعضاء جسمه لأن الخطر لو حصل - بعد الأخذ بالاحتياطات الواجبة - لا يعدو نفساً واحدة.

ولما كان مجال نقل الأعضاء في الباب الثالث من إنسان حي إلى آخر مثله، جاءت الأحكام مبنية على الحيطة والتريث، لأن نقل العضو الهام في الجسم - وإن كان له فيه قرين، كالكلية مثلاً - يجعل حياة اثنين من بني الإنسان مهددة بالخطر، لأدنى وعكة قد تصيب أحدهما، في حين حكم بجواز نقل كل عضو، أو جزئه، إذا كان انتزاعه لا يهدد حياة المتبرع بالخطر، كما هو الشأن في نقل قطعة من العظم أو الجلد. وإذا كان نزع ذلك العضو، لا يحدث خللاً حتى بالصحة العامة.

وأما الباب الرابع، فكانت شروط الجواز فيه أخف نسبياً عما هي في الباب الثالث نظراً لأن مصلحة الحي مقدمة على مصلحة الميت الذي يؤول

جسمه إلى الفناء، ومع ذلك فقد قيد حكم الجواز بقيود تجنب جثة آدمي الميت، الذي انتزع منه العضو، عن كل معاني المثلة.

وما قيل في الرابع، يمكن أن يقال في الخامس، لاشتراك موضوع البحث فيهما والذي هو جثة آدمي. ولكن على اختلاف بينهما في الغرض. فالباب الرابع يبحث في نقل الأعضاء من الميت إلى الحي، في حين يبحث الخامس في تشريح جثة آدمي ابتغاء نشر العدالة أو وقاية من وباء، أو طلباً للعلم والتعلم.

ثم ختم البحث بباب، عرضت فيه بعض المسائل، التي تعد من قبيل تصرف الإنسان بجسمه، وهي بمثابة الأمثلة العملية لموضوع البحث، فكان الحظر نصيب كل تصرف كان منشأه الغش أو التدليس، أو تغيير الخلقة، وكذا كل تصرف لم يُرد به وجه الله سبحانه وتعالى.

ثم استثنى من ذلك الحظر، ذلك التصرف، الذي باعته إزالة الآلام الحسية أو النفسانية، فيما لا يتعارض مع أصول التشريع، وقواعده الكلية. والله أسأل، أن يجنبني - والقارئ - الزلل في القول والعمل، وأن يجعل عملي صالحاً، ولوجهه خالصاً، ولا يجعل لأحد منه شيئاً . . . وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

كمال الدين بكرو

وكان الانتهاء من البحث قبيل فجر الثلاثاء:

الثامن عشر من ذي العقدة، عام ١٤١٢هـ

والتاسع عشر من أيام، عام ١٩٩٢م

مراجع البحث

تفسير القرآن وعلومه:

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد، ط ٢: دار
احياء التراث العربي - بيروت.

- فتح القدير، الشوكاني: محمد بن علي، ط: دار احياء التراث العربي -
بيروت.

- تفسير المنار، رضا: محمد رضا، ط: دار المعرفة - بيروت - لبنان.

- التفسير الكبير، الرازي: محمد فخر الدين، ط ٣: دار احياء التراث العربي
- بيروت - لبنان.

- جامع البيان، الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، ط: دار الفكر - بيروت
- لبنان ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤ م.

- روح المعاني، الألوسي: محمود، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت.

- أسباب النزول، النيسابوري: علي بن أحمد، ط: عالم الكتب - بيروت -
لبنان.

الحديث الشريف:

- جامع الأصول، ابن الأثير: مجد الدين، ط: ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م. دار الفكر -
بيروت - لبنان.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق،
ط ٣: ١٢٩٩ هـ - ١٩٧٩ م. دار الفكر - بيروت - لبنان.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، العسقلاني: أحمد بن حجر،
ط: ١٤٠٢ هـ. دار احياء التراث - بيروت.

- صحيح مسلم بشرح النووي، النووي: يحيى بن شرف، ط: دار احياء
التراث العربي - بيروت.

- زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، الشنقيطي: محمد بن أحمد، ط:
دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

- أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الكاندهلوي: محمد زكريا بن محمد يحيى، ط: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م. دار الفكر. بيروت - لبنان.
- كشف الخفاء، العجلوني: اسماعيل بن محمد، ط: ١٣٥١هـ دار احياء التراث بيروت لبنان.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان الفارسي: الأمير علاء الدين، ط ١: ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- الفقه الإسلامي والفتاوى:
- فتح القدير، ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ط ٢: دار الفكر. بيروت - لبنان.
- المغني والشرح الكبير، ابنا قدامة: موفق الدين وشمس الدين، ط ١: ١٤٠٤هـ دار الفكر - بيروت.
- المجموع شرح المذهب، النووي: يحيى بن شرف، ط: دار الفكر - بيروت.
- مغني المحتاج، الشرييني: محمد الخطيب، ط: دار الفكر - بيروت.
- الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي: وهبة، ط ١: ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م. دار الفكر - دمشق.
- فقه المعاملات، د. موسى: كامل، ط: مؤسسة الرسالة. بيروت - لبنان.
- قضايا فقهية معاصرة، د. البوطي: محمد سعيد رمضان، ط ١: ١٤١٢هـ ١٩٩١م. مكتبة الفارابي - دمشق.
- الفقه المنهجي، د. مصطفى الخن (و) د. البغا (و) الشربجي، ط ٢: الصباح.
- شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريع ونقل الأعضاء، اليعقوبي: ابراهيم، ط ١: ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م. مكتبة الغزالي - دمشق.
- زرع الأعضاء بين الخطر والاباحة، د. سعيد: أحمد محمود، ط ١: ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م. دار النهضة - القاهرة.
- من الأحكام الفقهية في الفتاوى النسائية، العثيمين: محمد بن صالح، ط ١: دار طيبة - الرياض - السعودية.

مراجع البحث

تفسير القرآن وعلومه:

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد، ط ٢: دار
احياء التراث العربي - بيروت.

- فتح القدير، الشوكاني: محمد بن علي، ط: دار احياء التراث العربي -
بيروت.

- تفسير المنار، رضا: محمد رضا، ط: دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- التفسير الكبير، الرازي: محمد فخر الدين، ط ٣: دار احياء التراث العربي
- بيروت - لبنان.

- جامع البيان، الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير، ط: دار الفكر - بيروت
- لبنان ١٤٠٥ هـ ١٩٨٤ م.

- روح المعاني، الألوسي: محمود، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت.
- أسباب النزول، النيسابوري: علي بن أحمد، ط: عالم الكتب - بيروت -
لبنان .

الحديث الشريف:

- جامع الأصول، ابن الأثير: مجد الدين، ط: ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م. دار الفكر -
بيروت - لبنان.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق،
ط ٣: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م. دار الفكر - بيروت - لبنان.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، العسقلاني: أحمد بن حجر،
ط: ١٤٠٢ هـ. دار احياء التراث - بيروت.

- صحيح مسلم بشرح النووي، النووي: يحيى بن شرف، ط: دار احياء
التراث العربي - بيروت.

زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، الشنقيطي: محمد بن أحمد، ط:
دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

- أوجز المسالك إلى موطأ مالك، الكاندهلوي: محمد زكريا بن محمد يحيى، ط: ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م. دار الفكر. بيروت - لبنان.
- كشف الخفاء، العجلوني: اسماعيل بن محمد، ط: ١٣٥١هـ دار احياء التراث بيروت لبنان.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان الفارسي: الأمير علاء الدين، ط ١: ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان.
- الفقه الإسلامي والفتاوى:
- فتح القدير، ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ط: ٢: دار الفكر. بيروت - لبنان.
- المغني والشرح الكبير، ابنا قدامة: موفق الدين وشمس الدين، ط ١: ١٤٠٤هـ دار الفكر - بيروت.
- المجموع شرح المذهب، النووي: يحيى بن شرف، ط: دار الفكر - بيروت.
- مغني المحتاج، الشربيني: محمد الخطيب، ط: دار الفكر - بيروت.
- الفقه الإسلامي وأدلته، د. الزحيلي: وهبة، ط ١: ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م. دار الفكر - دمشق.
- فقه المعاملات، د. موسى: كامل، ط: مؤسسة الرسالة. بيروت - لبنان.
- قضايا فقهية معاصرة، د. البوطي: محمد سعيد رمضان، ط ١: ١٤١٢هـ ١٩٩١م. مكتبة الفارابي - دمشق.
- الفقه المنهجي، د. مصطفى الخن (و) د. البغا (و) الشربجي، ط ٢: الصباح.
- شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريع ونقل الأعضاء، اليعقوبي: ابراهيم، ط ١: ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م. مكتبة الغزالي - دمشق.
- زرع الأعضاء بين الخطر والاباحة، د. سعيد: أحمد محمود، ط ١: ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م. دار النهضة - القاهرة.
- من الأحكام الفقهية في الفتاوى النسائية، العثيمين: محمد بن صالح، ط ١: دار طيبة - الرياض - السعودية.

- يسألونك في الدين والحياة، د. الشرباصي: أحمد، ط ٣: دار الجيل - بيروت.
 - الحلال والحرام في الإسلام، د. القرضاوي: يوسف، ط ١٠: ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م. مكتبة وهبة - مصر.
 - حكم اللحية في الإسلام، الحامد: ط : ١٣٩٤هـ. دار الدعوة - حماة - سورية.
 - فتاوى معاصرة، د. القرضاوي: يوسف، ط ٥: ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م - دار القلم الكويت.
 - هذا حلال وهذا حرام، أحمد عطا: عبد القادر، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت.
 - القواعد الفقهية، عبيد الدعاسي: عزت، ط ٣: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م. دار الترمذي حمص - سورية.
- المتفرقات:**
- المعجم الوسيط، الزيات: أحمد حسن وآخرون، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.
 - أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير: عز الدين، ط: دار احياء التراث العربي بيروت - لبنان.
 - تربية الأولاد في الإسلام، د. علوان: عبد الله، ط ٣: دار احياء التراث - بيروت.
 - الكبائر، الذهبي: شمس الدين، ط ٢: ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م. دار السلام - بيروت وحلب.
 - الإبداع في مضار الابتداع، محفوظ: علي، ط ٦: المكتبة المحمودية التجارية - مصر.

المجلات:

- المجمع الفقهي: العدد ١ - السنة ١، عام ١٤٠٨هـ، ط ٢، عام ١٤٠٩هـ مكة المكرمة.

- البحوث الإسلامية: العدد ١٢ - السنة ١٨ - جمادى الأولى ١٤١٠هـ، كانون الأول ١٩٨٩م.
- العربي: العدد ٣٩٧، عام ١٩٩١م - الكويت.
- البحوث الإسلامية: العدد ١٤ - عام ١٤٠٥هـ - ١٤٠٦م.
- البحوث الإسلامية: العدد ٤، عام ١٣٩٦هـ - الرياض - السعودية.
- نهج الإسلام: العدد ٤٣، السنة ١٢، دمشق - سورية.
- قرارات مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي: الدورة العاشرة، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م مكة المكرمة.
- قرارات مجلس المجمع الفقهي لرابطة العلم الإسلامي: الدورة الحادية عشرة، عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م . مكة المكرمة.

٨

الرعاية الصحية في الإسلام

- نظرة إلى الأوضاع الصحية المروعة في عالمنا المعاصر.
- مجتمعات الوفرة تعاني أمراض القلب والشرابين والسرطان والمشكلات العقلية.
- الإسلام هو الدين الوحيد والنظام الفريد الذي يرتفع بالإنسان إلى حالة الصحة.
- الغول (أي الكحول) تغتال العقل وتفوق مشكلاتها المشكلات الناتجة عن المخدرات.
- التدخين يقتل كل عام مليونين ونصف المليون من البشر.

الرعاية الصحية في الإسلام

قال العز بن عبد السلام، سلطان العلماء، في كتاب قواعد الأحكام (ج ٤/١) : « الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدرء مفسد المعاطب والأسقام ».

وغاية الطب: حفظ الصحة موجودة، واستعادتها مفقودة، وإزالة العلة أو تقليلها بقدر الإمكان، ولا بد من أجل الوصول إلى ذلك في بعض الأحيان، من تحمل أدنى المفسدتين لازالة أعظمها، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمها ». ويقول ابن سينا في أرجوزته: « الطب حفظ صحة، براء مرض ». وما أعظم هذا الكلام وأدقه وأحسنه. وانظر إلى تعريف منظمة الصحة العالمية بعد مرور قرابة ألف عام على هذا الكلام لترى أيهما أدق.

تعريف الصحة لمنظمة الصحة العالمية:

« الصحة هي حالة الكفاية البدنية والنفسية والعقلية والاجتماعية، وليست مجرد الخلو من المرض والعاهة » وهو أمر إن تحقق لفرد لا يمكن أن يتحقق لجميع الأفراد. وإن تحقق لذلك الفرد في فترة من الزمن فلا بد أن تعتوره الأمراض يوماً ما . . . وهو تعريف طوباوي لا يمكن أن يتحقق على أرض الواقع. إذ لا تخلو البشرية من المرض ومن الهم والغم وحالات الفرح والترح، ولكن المقصود هو الوصول بالصحة إلى أعلى مستوياتها الممكنة. ولذا تقسم إلى الأغراض التالية:

- ١- تحسين الصحة الموجودة والارتقاء بها Health Promotion .
- ٢- حماية الصحة ووقايتها موجودة Preventive Medicine (الطب الوقائي).
- ٣- اصلاح البدن ومداواته من الأمراض التي تعتوره، وهو ما يعرف بالطب العلاجي، ويستخدم في ذلك العقاقير وأنواع الأشعة والعلاج الطبيعي والجراحة.
- ٤- التأهيل للحالات التي انتهت بها المرض إلى الإعاقة ومحاولة إعادة

الشخص ليكون عضواً نافعاً والتقليل من أثر تلك الإعاقة.

وللأسف فإن نظام الرعاية الصحية الموجود اليوم، كما يقول تريفور هانوك، أحد خبراء الصحة العالمية، « يتركز اهتمامه على إصلاح ما تلف من أبداننا ثم إعادتنا إلى ميدان المعركة لنقاتل القوى الاجتماعية البيئية المعادية والتي هي أول ما يسبب لنا المرض ». ولا شك أن إهمال الجانب الوقائي والتركيز على الجانب العلاجي - الذي هو نمط الطب الحديث - قد أدى إلى مضاعفة المشكلات الصحية، بل وإيجاد مشكلات جديدة لا حلول لها.

ويقرر خبراء الصحة العالمية أن هناك عاملين للصحة وهما: نمط الحياة والبيئة، وللأسف فإن المهتمين بأمور الصحة يركزون كل اهتمامهم على مستقبل العلاج، فالخبراء وعامة الناس بهرهم التقدم المثير في تقنيات الطب البشري والذي تدعمه شركات واحتكارات مالية ضخمة، وهذه التقنيات الحديثة قد أدت خدمات طبية رائعة لعدد محدود من الناس وبكلفة باهظة جداً.

إن الصحة المعتلة، كما يقرر خبراء الصحة العالمية، تعود في معظم الحالات إلى سلوكنا الفردي والجماعي الخاطئ، وإلى بيئتنا المادية والاجتماعية. وإذا نظرنا إلى التقدم في مجال الصحة العامة في البلاد الغربية واليابان وبعض الأقطار الأخرى، فإننا نجد مرد ذلك إلى ارتفاع المستوى المعيشي وتحسن الوضع الاقتصادي والاجتماعي للطبقات الفقيرة المسحوقة، كما ترجع إلى إيجاد مصادر للمياه النظيفة وشبكة جيدة للمجاري والصرف الصحي والارتفاع بنظافة المنزل والفرد والشارع . . . والتخفيف بصورة ملفتة من تلوث البيئة حيث كانت المصانع تنفث دخانها الأسود فتؤدي إلى انتشار أمراض الجهاز التنفسي بصورة خاصة. وقد اشتهرت بريطانيا وكثير من دول أوروبا بما كان يعرف باسم « السموج » « Smog » وهو مزج لكلمتي الضباب « Fog » والدخان « Smoke » .

إن الارتفاع في المستوى الصحي الذي حدث في الغرب واليابان لا يرجع

إلى الأطباء والعاملين في الحقل الصحي، وإنما يرجع أساساً إلى تغير البنية الاقتصادية والاجتماعية، وارتفاع المستوى المعيشي وتحسن المأكل والمشرب والمسكن ونظافة البيئة.

وإذا كان للعاملين في الحقل الصحي من دور في رفع المستوى الصحي فهو في رعاية الطفولة والأمومة، وفي حملات التطعيم والتحصين ضد الأمراض التي تصيب الأطفال بصورة خاصة. وهذه كلفتها محدودة.

أما عدا ذلك من تقدم تقني باهر وعمليات تأخذ بالألباب فإن مردودها في تحسين المستوى الصحي محدود جداً، مع كلفة باهظة تنوء بها الدول الغنية، فضلاً عن الدول الفقيرة التي تسعى جهدها لامتلاك هذه التقنية الفنية العالية.

وقد جاء في تقرير منظمة الصحة العالمية وتقرير منظمة اليونيسيف للعام ١٩٨٥ أن ٧٥ بالمائة من الإنفاق على الصحة في الدول النامية يوجه إلى المستشفيات في المدن والتي لا يستفيد منها سوى قلة من السكان . . وفي كثير من دول العالم النامي لا تتفق الدولة سوى ١٥ بالمائة أو أقل على الرعاية الصحية الأولية في الأرياف والتي يستفيد منها ٩٠ بالمائة من السكان.

وتقرر منظمة الصحة العالمية أن ٨٠ بالمائة من سكان العالم لا يحظون بأي رعاية صحية . . وأن ربع سكان العالم (ألف ومائتي مليون) مصابون بالديدان مثل الإسكارس والانكلوستوما والبلهارسيا . . وأن الأمراض المعدية مثل الملاريا والكوليرا والسل والجذام، والديدان مثل الفلاريا والترينسوما والشيمايا، والطفيليات مثل الأميبا والجيارديا . . إلخ لا تزال منشرة في كثير من مناطق العلم، بينما يسهل القضاء عليها إذا وجد نظام صحة عالمي جيد تسهم فيه الدول الغنية، وتقوم الدول الفقيرة بتوجيه أموالها للقضاء على هذه الأمراض وإيصال المياه النظيفة وإيجاد نظام مجارٍ سليم في كل قرية ومدينة .

ولا شك أن كثيراً من الدول النامية تعاني من ويلات الحروب الأهلية المدمرة، وتوضح الاحصائيات التي تجمعها منظمة الصحة العالمية أن مصادر الخطر على الصحة ترجع في البلاد النامية إلى فقدان مياه الشرب النقية، إلى عدم التخلص من النفايات بالطرق السلمية، وإلى عدم وجود نظام للمجاري، وإلى انخفاض المستوى المعيشي، مما يؤدي إلى عدم توفير الحد الأدنى من الغذاء الجيد، والحد الأدنى من المسكن والمأوى والملبس النظيف، وإلى فقدان رعاية الطفولة والأمومة، بالإضافة إلى كثير من موبقات البلاد المتقدمة مثل انتشار التدخين والخمر والمخدرات وتلوث البيئة.

وتعاني مجتمعات الوفرة من أمراض القلب والشرابين والسرطان والحوادث ومشكلات الصحة العقلية. ويرجع معظم هذه الحالات إلى التدخين وشرب الكحول وتعاطي المخدرات والضغط النفسي والتكالب على متع الدنيا وإلى انحلال الأسرة وزيادة الجريمة ونظام التغذية (أكل الخنزير وزيادة الدهون والبروتين) وتزحف هذه الأمراض من البلاد الغنية إلى البلاد الفقيرة فتزداد معاناتها ضعفاً على أبالة . . حيث يتطلع أبناء المدن في الدول النامية إلى ما يفعله قرناًؤهم في الدول الغنية فيحاولون محاكاتهم ويأخذون عنهم أسوأ ما لديهم فتزداد مشكلاتهم الصحية والاجتماعية.

والإسلام بنظامه الشمولي هو الدين الوحيد والنظام الفريد الذي يستطيع أن يرتفع بالإنسان إلى حالة الصحة، وهي حالة الكفاية البدنية والنفسية والعقلية والاجتماعية، وأن يتمتع الشخص برصيد من القوة وليس مجرد أن يكون خالياً من المرض.

والإسلام يحافظ على الكليات الخمس وهي الدين والعقل والنفس والمال والعرض (النسل)، ولا تتأتى المحافظة على العقل والنفس والنسل إلا بالمحافظة على الصحة التي هي من أجل النعم. قال صلى الله عليه وسلم « نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ » وقال صلوات الله وسلامه عليه « اسألوا الله العافية فإنه ما أوتي أحد بعد يقين خيراً من

العافية»، والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

وكم في تعاليم الإسلام من مردود صحي فالأمر بالسواك، وقد ورد فيه أكثر من مائة حديث (منها قوله صلى الله عليه وسلم « مالي أراكم قلحاً لا تستاكون » و « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » وفي رواية عند كل وضوء) يؤدي إلى اختفاء أمراض الأسنان واللثة ومضاعفاتها العديدة التي ليس أقلها روماتيزم القلب أو إصابة الكلى . . ثم أهمية الوضوء والاغتسال والاستنشاق والمضمضة في إزالة الميكروبات العديدة والمواد الكيماوية العالقة في الهواء من أثر تلوث البيئة التي إذا تراكمت أدت إلى مجموعة من الأمراض والأورام والسرطانات.

وكم في الاستنجاء وآدابه من فوائد صحية، فإن التهابات المثانة تزداد بعدم الاستنجاء وتكاد تختفي بكثرة استعمال الماء. وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بعدم التبول والتبرز في قارعة الطريق وتحت ظل الشجرة وفي الماء وفي الموارد، وأمر المسلمين أن لا يأكلوا إلا باليمين وأن لا يستنجوا إلا بالشمال كما أمرهم بغسل أيديهم بعد الخلاء وقبل الطعام وبعده.

ولو استجاب المسلمون لأوامر نبيهم الرؤوف الرحيم ونصائحه لأدى ذلك إلى اختفاء العديد من الأمراض التي تنتقل بواسطة البراز إلى الفم - Oral Route وهي أمراض عديدة يبلغ المصابون بها الآن الملايين من البشر ومثلها ما يأتي: ديدان الاسكارس والانكلستوما (عدد المصابين أكثر من ألف مليون) ديدان البلهارسيا (أكثر من مائتي مليون)، طفيليات الأميبا والجيارديا (تصل نسبة الإصابة إلى ٧٠ - ٨٠ بالمائة من السكان في بعض الدول النامية)، حمى التيفوئيد والباراتيفوئيد، مرض الكوليرا، مرض النزلات المعوية وخاصة لدى الأطفال، مرض التهاب الكبد الفيروسي من النوع (A) وغيرها من الأمراض الوبيلة.

وتأتي أهمية الصلاة القصوى في كونها صلة بين العبد وربّه، ومع هذا فإن الصلاة تضيء على المؤمن سكينة وهدوءاً، وبالتالي تقضي على أمراض

العصر القلق والتوتر وما ينتج عنهما من أمراض نفسية عديدة وأمراض نفس جسمانية Psychosomatic ومنها ارتفاع ضغط الدم (فرط التوتر الشرياني Hypertenion) وما يستتبعه من أصابات في شرايين القلب والدماغ والكلى . ومنها مرض البول السكري الذي يزداد نتيجة فرط التوتر والقلق ، كما يزداد نتيجة النظام الغذائي الخاطئ الذي يتم فيه الاكثار من السكريات والحلويات وتقل فيه الخضروات والألياف ، بالإضافة إلى حياة الدعة والخمول والكسل وعدم الحركة والرياضة . . ومنها مرض الاثنى عشر والقولون العصبي Spastic Colon ، وكلها لها علاقة وطيدة بالتوتر والقلق .

ولا تقتصر أهمية الصلاة على ذلك فحسب ، ولكن من فوائدها العديدة في الجانب الصحي أنها تحافظ على العمود الفقري من الأوجاع وقد قدمت أبحاث عديدة في أهمية الصلاة في المحافظة على العمود الفقري وكونها علاجاً طبيعياً جيداً لحالات يصاب بها وتمنع حدوث الدوالي .
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يجد فيها روحه وراحته .

وكان إذا غلبه هم فزع إلى الصلاة ، وكثيراً ما كان يقول لبلال رضي الله عنه : « أرحنا بها يا بلال » . كيف لا وقد جعلت قرعة عينه في الصلاة . . . وعندما كان أبو هريرة رضي الله عنه يتألم من وجع في بطنه في أثناء الليل قال له المصطفى صلوات الله وسلامه عليه : أشكم درد ؟! أي أتشتكي وجع بطنك (وهي لفظة فارسية) قال أبو هريرة : نعم . قال : قم فصل . فقام وصلى وذهب ما به من وجع .

أما فوائد الصيام على الصحة فلا تكاد تعد ، وقد قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم : « صوموا تصحوا » وقال ابن القيم وهو يشرح حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم « الصوم جنة » أو وقاية . هو من أدواء (أدوية) الروح والقلب والبدن ، وله تأثير عجيب في حفظ الصحة وإذابة

الفضلات وحبس النفس عن تناول مؤذياتها، ولا سيما إذا كان باعتدال وقصد في أفضل أوقاته شرعاً وحاجة البدن إليه طبعاً .. ثم إن فيه من اراحة القوى والأعضاء ما يحفظ عليها قواها، وفيه خاصية تقتضي إيثاره وهو تفريجه للقلب عاجلاً وآجلاً . . .

« ولما كان وقاية وجنة بين العبد وبين ما يؤذي قلبه وبدنه عاجلاً وآجلاً قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة، ١٨٣] فأحد مقصودي الصيام الجنة والوقاية، وهي حمية عظيمة النفع، والمقصود الآخر: اجتماع القلب والهم على ذكر الله تعالى وتوفير قوى النفس على محابه وطاعته .. »

والصوم يمنع السمنة وأخطارها على الصحة حيث لها دور في تسبب أمراض القلب والبول السكري وضغط الدم وتكوّن الحصى في المرارة واصابة المفاصل وداء النقرس والدوالي ومجموعة من أمراض السرطان. وإذا عرفنا العلاقة الوطيدة بين التدخين والقلق وضغط الدم والسمنة وقلة الحركة وأمراض شرايين القلب، أدركنا على الفور لماذا زادت أمراض القلب حتى أصبحت القاتل الأول في معظم بلدان العالم وحتى كثر موت الفجأة. وقد أخبرنا بذلك المصطفى صلى الله عليه وسلم حيث قال: « من اقترب الساعة موت الفجأة » و « موت الفجأة أخذة أسف » أي غضب، وهو كذلك على الكافر والمنافق. وفي حديث آخر قال « موت الفجأة راحة للمؤمن وأسف على الفاجر » . .

وتأتي تعاليم الإسلام الواضحة التي تمنع الفاحشة: بل وتمنع مقدماتها من التبرج والسفور والاختلاط فتؤدي إلى تجفيف منابع الرذيلة وما يستتبعها من أمراض وبيلة، وهذا أشد ما تعانيه البشرية اليوم. قال تعالى ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الاسراء ٣٢]، وقال تعالى ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنٌ﴾ [الأنعام ١٥١]. وقال عليه الصلاة والسلام: « إذا ظهر الربا والزنا في قرية فقد أحلوا بأنفسهم عذاب الله » أخرجه

الحاكم، وقال عليه الصلاة والسلام « لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا » أخرجه الحاكم وابن ماجة والبخاري.

ويقول قرار منظمة الصحة العالمية WHO في الاجتماع الثامن والعشرين المنعقد في مايو / آيار ١٩٧٥ م : « إن الأمراض الجنسية هي أكثر الأمراض المعدية انتشاراً، والتي تشكل تهديداً خطراً للصحة العامة في العالم اليوم، وللأسف فإن كثيراً من الدول لم تدرك بعد أبعاد هذه المشكلة ». وقد ازدادت هذه المشكلة تعقيداً وخطورة بظهور مرض الايدز (متلازمة فقدان المناعة) وانتشاره انتشاراً ذريعاً حتى بلغ عدد من دخل فيروس الايدز إلى أجسامهم أكثر من ١٥ مليون شخص وأن المرض قد أصاب بالفعل مليون ونصف المليون في مختلف قارات العالم، مع ملاحظة أن بلاد المسلمين، ورغم تخلفها وبعدها عن الدين الحق إلا أنها أقل المجتمعات البشرية أصابة بهذا المرض الفتاك الخطير.

وليس الايدز وحده هو الذي يشكل الخطر على الصحة العامة، فهناك السيلان الذي يصيب أكثر من ٢٥٠ مليون شخص سنوياً، ورغم توافر علاج له إلا أن مكورات السيلان تتحول لتصبح أكثر شراسة وأشد مقاومة للعقاقير والمضادات الحيوية . . ومضاعفات السيلان كثيرة بما فيها التهاب البروستاتة (الموثة) والمجاري البولية وإصابة الرجل والمرأة بالعقم في كثير من الأحيان . . ثم هناك الكلاميديا التي تصيب أكثر من خمسمائة مليون شخص في كل عام ومن مضاعفاتها إصابات الجهاز البولي والتناسلي وحدوث العقم وإصابة المواليد بالتهاب العينين والرئتين ومضاعفات أخرى نادرة نسبياً، ثم هناك الهربس وما أدراك ما الهربس الذي يصاب به مئات الملايين ؟ وإذا كان للسيلان والكلاميديا علاج فإن الهربس لا علاج له سوى الاسيكلوفير الذي لا يقضي عليه بل يبقيه في حالة كمون يثور بعدها، وهو عقار مكلف باهظ الثمن لا يقدر عليه كل شخص . وهناك الثآليل الجنسية

وفيروسات بوليوما وعلاقتها مع الهربس في تسبب سرطان عنق الرحم الذي أخذ ينتشر بصورة ذريعة في كثير من المجتمعات نتيجة انتشار الزنا وكثرة المخاللين.

ثم هناك الزهري الذي يصيب أكثر من خمسين مليون شخص كل عام . وبرغم وجود علاج ناجح له وهو البنسلين إلا أن هذا المرض شديد المكر والخداع، ويظهر بصورة مختلفة تجعل تشخيصه عسيراً في كثير من الأحيان، مما يؤدي إلى ظهور عاهات خطيرة وإصابات في العظم والوجه والجلد والشعر والقلب والشرابين والجهاز العصبي بأكمله، ابتداء من المناطق المخية العليا حيث يؤدي إلى الجنون الكامل، مع شلل بأنواعه المختلفة وأشهره الشلل المصحوب بالجنون **General Paralysis of the Insane** ، ومن مميزات هذا الجنون أنه يكون مصحوباً بجنون العظمة، فيعتقد المشلول نفسه نابليون يقود المعارك ويستولى على الدول، أو تتخيل المصابة نفسها جان دارك أو مارلين مونرو.

وإذا انتقلنا إلى الخمر التي حرمها الإسلام تحريماً كاملاً قطعياً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ (١) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴿٢﴾ المائدة، فإننا سنذهل لما ترويه لنا أرقام منظمة الصحة العالمية من فواجع الخمر وموبقاتها وتأثيرها على الصحة: وهي تغتال العقل وهي الغول (ثم حُرِفَت هذه اللفظة عند الغربيين Alcohol ثم عادت إلينا فأصبحنا نسميها الكحول !!). وقد نفى الله سبحانه تعالى هذه الصفة عن خمر الجنة فقال: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ (الصفافات: ٤٧) فهي لا تغتال العقل ولا تسبب السكر ولا تنفذ.

ويوضح تقرير منظمة الصحة العلمية رقم ٦٥٠ للعام ١٩٨٠م بعنوان **Problems Related (الغول) الكحول**

to Alcohol Consumption بعض الأضرار المتعلقة بشرب الخمر
فيقول: « إن شرب الخمر يؤثر على الصحة ويؤدي إلى مشاكل تفوق
المشكلات الناتجة عن الأفيون ومشتقاته، والحشيش والكوكايين والأفيتامين
والباربيتورات، وجميع ما يسمى مخدرات مجتمعة، وإن الأضرار الصحية
والاجتماعية لتعاطي الكحول تفوق الحصر » ويقول تقرير كلية الأطباء
النفسانيين في بريطانيا (العام ١٩٨٦ م) : « إن الكحول مادة تسبب تحطيم
الصحة بما لا يقاس معها الخطر على الصحة الذي تسببه المخدرات . . .
وإن معظم المخاطر على الصحة الناتجة عن تعاطي الكحول ليس من العدد
القليل الذي يشرب كميات كبيرة من الكحول ولكن الخطر الأعظم على
الصحة العامة للأمم هو من العدد الكبير الذي يتناول كميات معتدلة من
الكحول ».

ويذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء العموميين في بريطانيا (لعام
١٩٨٦ م) أن الوفيات الناتجة عن تعاطي الكحول وما يسببه من أمراض وبيلة
مثل تليف الكبد وأمراض الجهاز العصبي والسرطان والحوادث تقدر بأربعين
ألف وفاة سنوياً في بريطانيا. ويعتبر تليف الكبد الناتج عن شرب الخمر
أهم ثالث سبب للوفاة بين الذكور البالغين في فرنسا والولايات المتحدة
وألمانيا وروسيا وإيطاليا. وهو السبب الخامس للوفيات بين النساء البالغات
في تلك البلدان.

ويذكر كتاب « ألف باء الكحول » الصادر عن المجلة الطبية البريطانية
BMJ (١٩٨٨ م) أن ما بين خمس وثلاث جميع الحالات التي أدخلت إلى
الأقسام الباطنية في مستشفيات بريطانيا كانت بسبب الكحول . . وفي
انجلترا وحدها (دون اسكتلندا وويلز) يدخل إلى أقسام الأمراض الباطنية
ما بين ٣٠٠,٠٠٠ و ٥٠٠,٠٠٠ شخص بسبب تعاطي الكحول سنوياً . . وفي
السويد أثبتت دراسة مالمو الرصينة أن ٢٩ بالمائة من جميع أيام دخول
المستشفيات في السويد كان بسبب تعاطي الخمر .

وتقرر جميع المصادر أن مالا يقل عن خمسين بالمائة من جميع حوادث المرور في العالم ناجم عن شرب الخمر. ويذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء أن ٥٠ بالمائة من جميع جرائم القتل تمت تحت تأثير الخمر. ويرفع تقرير هلسنكي هذا الرقم إلى ٨٠ بالمائة، وتؤكد جميع التقارير من منظمات الأمم المتحدة والولايات المتحدة وبريطانيا أن ما بين ٥٠ و ٨٠ بالمائة من جميع جرائم الاغتصاب والاعتداء على المحرمات جنسياً مثل الأخت والبنات والأم تمت تحت تأثير الخمر. ويذكر تقرير منظمة الصحة العالمية أن ٨٦ بالمائة من جرائم القتل تمت دراستها في ثلاثين قطراً حدثت تحت تأثير الخمر. وتؤكد التقارير الطبية أن ما بين ٢٥ و ٣٠ بالمائة من جميع الحالات الموجودة في مستشفيات الأمراض العقلية تم ادخالها بسبب تعاطي الخمر. وتؤكد التقارير الطبية أن ثلث الحالات التي تدخل إلى قسم الحوادث في مستشفيات أوروبا والولايات المتحدة وبريطانيا إنما تدخل بسبب تعاطي الخمر.

وتذكر مجلة « ميدسين دايجست » المأسي الناتجة عن شرب الخمر وأنها تزداد كثافة بسبب حرص شركات الخمر على توسيع مبيعاتها إلى العالم الثالث والدول النامية، فتذكر أن إنتاج البيرة في كثير من دول أفريقيا قد زاد بنسبة ٤٠٠ بالمائة (خلال عشر سنوات من ١٩٧٠م حتى ١٩٨٠م) وأن الزيادة قد بلغت في بعض أقطار آسيا ٥٠٠ بالمائة وأن المشروبات الكحولية قد وصلت إلى كثير من القرى قبل أن تصل إليها المياه النظيفة والمجاري والكهرباء والتعليم !!

وفي الولايات المتحدة تبلغ تكاليف الخمر والأضرار الناتجة عنها ١٢٠ ألف مليون دولار سنوياً بينما يذكر الدكتور علي التويجري في بحث له نشرته مجلة « رسالة الخليج العربي » أن البلاد العربية مجتمعة تنفق على الخمر والمخدرات ما قيمته ٦٤ ألف مليون دولار سنوياً، وهو مبلغ تنوء بكاھله هذه الدول المصاب أكثرها بداء الديون الخارجية، ولا شك أن

الإسلام قد استطاع أن يجتث مشكلة الخمر من أساسها في مجتمع المدينة المنورة في عهد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفي عهد خلفائه، بل وحتى في عصور الضعف والانحطاط. و، يستطيع كذلك دون ريب أن يواجه هذه المشكلة المعقدة أشد التعقيد في هذا العصر الحديث. وكما قال أرنولد توينبي في كتابه محاكمة الحضارة *Civilization On Trial* إن الإسلام هو الدين والنظام الوحيد الذي استطاع ويستطيع أن يجتث مشكلة الخمر من جذورها.

وهناك مشكلة صحية خطيرة يستطيع الإسلام أن يحلها كما حل مشكلة الخمر والمخدرات وغيرها من المشكلات، ألا وهي استخدام التبغ تدخيناً ومضغاً وسعوطاً. والتبغ مادة تسبب الإدمان بما فيه من النيكوتين، ويشبه في ذلك ما نسميه مخدرات مثل الأفيون والحشيش والماريوانا وحبوب الامفيتامين وحبوب الفتلين وغيرها من العقاقير.

والتدخين كما تقول منظمة الصحة العالمية يؤدي إلى قتل مليونين ونصف المليون من البشر سنوياً، وهو رقم مفرع حقاً، حيث نجد أن عدد ضحايا القنبليتين الذريتين اللتين القيتا على نجازاكي وهيروشيما في نهاية الحرب العلمية الثانية العام ١٩٤٥ بلغ ٢٥٠,٠٠٠ شخص، أي عُشر العدد الذي تقضي عليه السجائر واستخدامات التبغ الأخرى في سنة واحدة .

وقد ذكر وزير الصحة الأمريكي الدكتور ايفريت كوب أن ضحايا التبغ سنوياً في الولايات المتحدة يبلغون ٣٥٠,٠٠٠ شخص، بالإضافة إلى خمسين ألفاً آخرين يموتون نتيجة ما يسمى التدخين السلبي (أي تدخين الآخرين). وبالمقارنة فإن ضحايا الخمر في الولايات المتحدة حسبما ذكره وزير الصحة الأمريكي يبلغون ١٢٥,٠٠٠ سنوياً المخدرات ستة آلاف شخص فقط، وفي المملكة المتحدة (بريطانيا) نجد الأرقام التالية: وفيات (ضحايا) التبغ ١٠٠,٠٠٠ ، وفيات (ضحايا) الخمر ٤٠,٠٠٠ ، وفيات (ضحايا) المخدرات ١٥٦ .

وفي ألمانيا يتوفى أكثر من ١٤٠,٠٠٠ (مائة وأربعين ألف شخص) نتيجة التدخين سنوياً والأمر كذلك في معظم أقطار العالم.

وبما أن شركات التبغ الاحتكارية الكبرى تكسب آلاف الملايين سنوياً من تجارة التبغ، فإنها تحارب بقوة من أجل زيادة مبيعاتها في دول العالم الثالث بعد أن واجهت انحساراً شديداً في دول أوروبا وكندا وأستراليا والولايات المتحدة.

وقد نددت بهذا المسلك الشائن منظمات الأمم المتحدة وبالذات منظمة الصحة العالمية واليونسيف، كما نددت بذلك الهيئات الطبية المحترمة في العالم كافة . . وأطلق السناتور روبرت كيندي على شركات التبغ لقب « قاتلة البشر » . وقدم وزير الصحة الأمريكي ايفريت كوب لكتاب جيد ظهر العام ١٩٨٨م بعنوان « تجار الموت Merchants of Death » للمحامي لاري وايت الذي أوضح بالأرقام أن شركات التبغ الكبرى بلغت مبيعاتها في الولايات المتحدة ٣٠ ألف مليون دولار، ومبيعاتها في العالم أجمع أكثر من مائة ألف مليون دولار. وأن هذه الشركات تدفع الرشاوى والمبالغ الضخمة حتى لا تصدر ضدها تشريعات تمنع استهلاك التبغ. وهي تؤدي إلى تحطيم صحة عشرات الملايين من البشر سنوياً وتقضي على الملايين منهم كل عام ويا لها من جريمة بشعة مروعة !!

وعلماء الإسلام قد أفتوا مراراً بتحريم تعاطي التبغ وزراعته والاتجار فيه، ولو نُفذ ذلك لأمكن انقاذ الملايين من برائن المرض والعاهة والموت. وقد اعتنى الإسلام بالرعاية الصحية للطفولة والأمومة أيمماً اعتناء. وقد جعل «الجنة تحت أقدام الأمهات» واعتنى بتكوين الأسرة الصالحة وحث على الزواج من الأكفاء وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: « إذا أتاكم من ترضون دينه وأمانته فزوجوه الا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » أخرجه أبو داود والترمذي. وقد قال تعالى ممتناً على البشر بنعمة الزواج ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ [الروم: ٢١] وقد ثبت أن الزواج، بالإضافة إلى كونه إحصاناً ضد الموبقات والفواحش، فإنه يؤدي إلى السكن والمودة والحياة النفسية المستقيمة. وأن المتزوجين أقل عرضة للأمراض النفسية والعصبية والعقلية من غير المتزوجين. وأن نسبة مدمني الخمر والمخدرات بين المتزوجين أقل بكثير من أقرانهم من غير المتزوجين. وهكذا قل في كثير من الأمراض الجسمانية والنفس جسمانية.

وقد نبّه المصطفى صلى الله عليه وسلم لاختيار الزوجة الصالحة والزوج الصالح وقال صلى الله عليه وسلم: « تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس » أخرجه ابن ماجة والديلمي. وقال صلى الله عليه وسلم: « إياكم وخضراء الدمن. قالوا: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء » أخرجه الدار قطني وقال « تزوجوا الأكفاء وأنكحوا إليهم ».

وهذه الأحاديث الشريفة تؤكد أهمية الصفات الوراثية التي تنتقل من الأباء والأمهات إلى الأبناء والأحفاد . . ولم يقصرها الرسول الكريم الحكيم صلوات الله وسلامه عليه على الأمراض الجسمانية، بل تعداها إلى ما هو أهم وأعمق، وهو الأمراض الأخلاقية والنفسية.

وقد صح عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: « اغتربوا لا ترضوا » أي لا تتزوجوا القرابة القريبة حتى لا ينحصر الزواج فقط في الأقارب دون غيرهم فيؤدي إلى ضعف البنية وظهور الأمراض الوراثية المنتحية . . وهذا الإجراء يخفف من حدوث الأمراض الوراثية.

وقد حمى الإسلام الجنين من الأمراض البيئية، وهي ترجع إلى الميكروبات والاختلاج وأغلبها ناتج عن الأمراض الجنسية (أي أمراض الزنا)، ونوع منها وهو مقوسات جوندي ناتج عن أكل لحم الخنزير وعن الاختلاط الشديد بالقطط، كما ترجع إلى المواد الكيماوية ومن أخطرها الكحول (الغول) والنيكوتين في التبغ وأنواع المخدرات.

وقد حمى الإسلام الجنين من الاجهاض وجعل له دية هي غرة (وهي

عُشْرِدِيَةِ الْمَوْلُودِ) وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ وقال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ أَنْفُسَكُمْ كَانَتْ خَطَايَا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١]. وجاء في بيعة النساء: ﴿وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٢]. . . وقد فقدت البشرية في ظل الحضارة الراهنة رشدًا فهي تغتال كل عام أكثر من خمسين مليون جنين دون ذنب ولا جريرة. وذلك نتيجة الكفر والفقر والزنا وتفكك نظام الأسرة في مختلف بقاع العالم.

وهكذا نجد تعاليم الإسلام تحمي الجنين من أسباب التشوهات الخلقية والخلقية وتحفظ حقه في الحياة الكريمة.

ويحفظ الإسلام للوليد حقه في الرضاعة قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعُهَا لَا يُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وهي آية فذة جامعة في موضوع رضاعة الطفل الوليد . . وأمه أحق بحضانه إذا ما انفصلت عرى الزوجية . . وقال ابن حزم إن الرضاعة واجبة على الأم متى استطاعت ذلك ولو كانت ابنة الخليفة وتوفرت المرضعات . . واليوم كم يعاني الأطفال الرضع من إهمال الرضاعة وكم هي الفوائد التي تفوت الأم والطفل بعدم الرضاعة.

والمجال بعد هذا واسع لا يتسع له هذا المقام وفيما ألمحنا إليه غنية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

٩

الأسماء والتسمية الجزء الثاني

سعادة الأستاذ حسني شيخ عثمان
مدير إدارة التدريب والتوجيه التربوي برابطة العالم الإسلامي

تنشر في هذا العدد الجزء الثاني من البحث « الأسماء والتسمية » وقد تضمن الجزء الأول من البحث الفصول التالية:

الفصل الأول: في الأسماء.

الفصل الثاني: الجاهليون العرب ومذاهبهم في التسمية.

الفصل الثالث: العرب المعاصرون ومذاهبهم في التسمية.

الفصل الرابع: إبدال نطق الحروف وتصحييف المعاصرين لبعض الأسماء والكنى.

الفصل الخامس: سمو الإسلام في أدب التسمية.

الفصل السادس: ما يستملح أو يستقبح من أسماء البنات.

الفصل السابع: الاسم واللقب والكنية.

الفصل الثامن: في كنية الصبي.

الفصل التاسع: ارتباط معنى الاسم بالمسمى، والتفاوت بالاسم الحسن.

أما هذا الجزء من البحث فسيتضمن الفصول التالية:

الفصل العاشر: أحب الأسماء إلى الله، وأصدقها، وأقبحها، وأبغضها، وما يحرم التسمية به.

الفصل الحادي عشر: في تعظيم بعض الأسماء، والنهي عن التسمي بها لئلا تمتهن.

الفصل الثاني عشر: مضاف أسماء الله الحسنى من الأسماء.

الفصل الثالث عشر: مضاف الدين، ومضاف الإسلام من الأسماء.

الفصل الرابع عشر: تحويل الاسم إلى اسم أحسن.

الفصل الخامس عشر: كيف ينادى المسمى.

الفصل السادس عشر: أحق الناس بالتسمية.

الفصل السابع عشر: ما يستقبل به المولود الجديد.

وينتهي البحث هنا بختم الباب بخاتمة كتاب أحسنوا أسماءكم التي عنوانها

خلاصة أحكام التسمية. ونرجو الله أن يرى كتاب أحسنوا أسماءكم النور قريباً

بأبوابه الثلاثة ١- الأسماء والتسمية، ٢- المادة اللغوية التي اشتقت منها

الأسماء، ٣- فهرست الأسماء.

فإلى الفصل العاشر من الباب الأول.

الفصل العاشر

أحب الأسماء إلى الله عز وجل (١)

وأصدقها، وأقبحها، وأبغضها، وما يحرم التسمية به

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن أحب أسمائكم إلى الله: عبد الله وعبد الرحمن » (٢).

« وعبد الله أفضل مطلقاً؛ حتى من عبد الرحمن. وأفضلها - بعدهما - محمد، ثم أحمد، ثم إبراهيم. وملحق بعبد الله وعبد الرحمن ما كان مثلهما، كعبد الرحيم، وعبد الملك » (٣).

وأورد البخاري في كتاب الأدب المفرد الحديث « وتسموا بأسماء الأنبياء. وأحب الأسماء إلى الله عز وجل: عبد الله، وعبد الرحمن. وأصدقها: حارث، وهمام، وأقبحها: حرب، ومرة » (٤).

ويحرم التسمية باسم من أسماء الرب تبارك وتعالى المختصة به سبحانه قولاً واحداً (كاسمه الأعظم: الله (٥)، أو أحد أسمائه الحسنی: الرحمن، والأحد، والصمد، والقدوس، والحي القيوم، والخالق، والرازق،

(١) عنون البخاري في الجامع الصحيح «باب أحب الأسماء إلى الله عز وجل، ج ٨، ص ٥٢.

(٢) صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٦٨. وأورد الإمام ابن حجر قول القرطبي «وإنما كانت أحب إلى الله لأنها تضمنت ما هو وصف واجب لله، وما هو وصف للإنسان وواجب له وهو العبودية. ثم أضيف العبد إلى الرب إضافة حقيقة، فصدقت أفراد هذه الأسماء. وشرفت بهذا التركيب، فحلت لها الفضيلة» (ثم ذكر قول غيره فقال) «الحكمة في الاختصار على الاسمين أنه لم يقع في القرآن إضافة عبد إلى اسم من أسماء الله تعالى غيرهما. قال تعالى: «وأنه لما قام عبد الله يدعوه» [الحج: ١٠]، وقال في آية أخرى: «وعبد الرحمن» [الفرقان: ٢٣] ويؤيده قوله تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» [الإسراء: ١٠٠] افتتح الباري، لابن حجر، ١٠، ٥٧٠.

(٣) قال المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير «وقال بعض العلماء الشافعية: التسمية بعبد الله أفضل مطلقاً؛ لأن البداية به هنا، فتقدمه على غيره يؤذن بمزيد الاهتمام. وذهب إلى ذلك صاحب «المطامح» - من المالكية - فجزم بأن عبد الله أفضل. وعلمه بأن اسم «الله» هو قطب الأسماء، وهو العلم الذي يرجع إليه جميع الأسماء. ولا يرجع هو إلى شيء. فلا اشتراك في التسمية به آية. والرحمة قد يتصف بها الخلق، فعبد الله أخص في النسبة من عبد الرحمن. فالتسمية به أفضل وأحب إلى الله مطلقاً - ج ١، ص ١٦٩.

(٤) حارث: لأنه في حث الدنيا. أو في حث الآخرة. قال تعالى: «من كان يريد حث الآخرة نذ له في حثه ومن كان يريد حث الدنيا نذته منها وما له في الآخرة من نصيب» [الشورى: ٢٠]. وهمام: لأنه لا يزال بهم بالشئ بعد الشئ» (انظر: فضل الله الصمد، للجيلاني) ج ٥، ص ٢٧٨.

(٥) الله: علم مختص بالرب سبحانه وتعالى. ويقال: إنه الاسم الأعظم؛ لأنه يوصف بجميع الصفات الحسنى للأسماء الحسنى. فأجرى الأسماء الحسنى كلها صفات له. فقال سبحانه: «هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم» هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحانه الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم» [الحشر: ٢٢، ٢٣]. كما قال تعالى: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» [الأعراف: ١٨٠]. وعن الحسن قال: الرحمن اسم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه. تسمى به تبارك وتعالى. ولما تجهرم مسيلة الكذاب؛ وتسمى برحمن اليمامة: كساه الله جلاب الكذب وشهر به: فلا يقال إلا مسيلة الكذاب، فصار يضرب به المثل في الكذب بين أهل الحضرة من أهل المدر. وأهل الوبر من البادية والأعراب. (انظر: تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٢١).

والرزاق، ومالك الملك، والمتكبر، والمتعالي، والأول والآخر، والباطن، وعلام الغيوب (كما لا يجوز وصف أحد من المخلوقين بأحدها ^(١)). ويجوز التسمية بالأسماء المشتركة التي إن أطلقت على الرب سبحانه وتعالى أريد بها في حقه سبحانه غير ما يراد بها فيما لو أطلقت على

(١) وأسماء الله وصفاته لا تعلم إلا بالتوقيف: من القرآن الكريم المتواتر. أو الحديث الشريف الصحيح أو الإجماع. ولا يدخل فيها القياس. فلا يجوز إنكار ما جاء منها في نص القرآن الكريم أو ذكر الحديث الشريف الصحيح. ولا زيادة شيء عليها مما ابتدعه عقول بعض الناس. ولم يقع في القرآن الكريم ذكر عدد معين لها. وثبت في الحديث الصحيح المتفق عليه. عند البخاري. ومسلم واللفظ له - لله تسعة وتسعون اسماً من حفظها دخل الجنة - وفي رواية أخرى عند مسلم - إن الله تسعة وتسعين اسماً - مائة إلا واحداً - من أحصاها دخل الجنة - فأخرج بعض الناس تسعة وتسعين اسماً. ادعى بعضهم وجودها في القرآن الكريم. مع أن بعض ما أخرجوه ليست أسماء صريحة ورواية الأحاديث التي تسرد تسعاً وتسعين اسماً كلها ضعيفة. اضطربت أسانيدُها. واختلفت ألفاظُها. واحتمل وجود الإدراج فيها. ونقل ابن حجر قول الداودي - لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم عيّن الأسماء المذكورة - وقول ابن العربي - ويحتمل أن يكون من جمع الرواة (قال) - أما الرواية التي سردت فيها الأسماء - فبدل على ضعفها عدم تناسب في السباق ولا في التوقيف ولا في الاشتقاق. لأنه إن كان المراد الأسماء فقط فغالبها صفات. وإن كان المراد الصفات. فالصفات غير متناهية. قال النووي - واتفق العلماء على أن هذا الحديث ليس فيه حصر لأسمائه سبحانه وتعالى فليس معناه أنه ليس له أسماء غير هذه التسعة والتسعين. من أحصاها دخل الجنة. فالمراد الإخبار عن دخول الجنة بإحصائها: لا الإخبار بحصر الأسماء. ولهذا جاء في الحديث الآخر: اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك. سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحد من خلقك. أو استأثرت به في علم الغيب عندك. أن تجعل القرآن الكريم ربيع قلمي وأما تعيين هذه الأسماء: فقد جاء في الترمذي وغيره في بعض أسمائه خلاف وقيل: إنها مخفية التعيين (كالاسم الأعظم. وليلة القدر. ونظائرها). وأما قوله صلى الله عليه وسلم - من أحصاها دخل الجنة - .. فقال البخاري وغيره من المحققين معناه حفظها .. وهذا هو الأظهر - ونقل ابن حجر احتجاج ابن حزم بقول الله تعالى ﴿ ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه ﴾ وقد قال أهل التفسير: من الإلحاد في أسمائه تسمية بما لم يرد في الكتاب أو السنة الصحيحة - قال ابن حجر - واتفقوا على أنه لا يجوز أن يطلق عليه اسم. ولا صفة توهم نقصاً ولو ورد ذلك نصاً. فلا يقال: ما هـ. ولا زراع ولا فائق. ولا نحو ذلك: وإن ثبت في قوله ﴿ فنعم الماهدون ﴾ ﴿ أم نحن الزارعون ﴾ ﴿ فائق الحب والنوى ﴾ ونحوها. ولا يقال ماكر. ولا بناء وإن ورد ﴿ ومكر الله والله خير الماكرين ﴾ ﴿ والأسماء بنيناها ﴾ وقال أبو القاسم القشيري: الأسماء تؤخذ توقفاً من الكتاب والسنة والإجماع. فكل اسم ورد فيها وجب إطلاقه في وصفه. وما لم يرد لا يجوز ولو صرح معناه - ونقل ابن حجر أيضاً عن الفخر الرازي: الألفاظ الدالة على الصفات ثلاثة: ثابتة في حق الله قطعاً. وممتنعة قطعاً. وثابتة لكن مقرونة بكيفية. فالقسم الأول منه: ما يجوز ذكره مفرداً ومضافاً. وهو كثير جداً كالقادر والقاهر. ومنه ما يجوز مفرداً. ولا يجوز مضافاً إلا بشرط. كالخالق. ويجوز خالق القردة. ومنه عكسه يجوز مضافاً مفرداً كالمشئ يجوز منشئ الخلق ولا يجوز منشئ فقط. والقسم الثاني: إن ورد السمع بشيء منه أطلق وحمل على ما يليق به. والقسم الثالث إن ورد السمع بشيء منه أطلق ما ورد منه ولا يقاس عليه. ولا يتصرف فيه بالاشتقاق. كقوله تعالى ﴿ ومكر الله ﴾ ﴿ الله يستهزئ بهم ﴾ فلا يجوز: ماكر. ومستهزئ. وذكر ابن تيمية (ليس من أسماء الله الحسنى اسم يتضمن الشر. وإنما يذكر الشر في مفعولاته. كقوله (نبي عبادتي أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) (سورة الحجر. الآية ٥٠) وقوله ﴿ إن ربك لسريع العقاب وإنه لغفور رحيم ﴾ (سورة الأنعام. الآية ١٦٥) وقوله ﴿ إن بطش ربك لشديد إنه هو يبدئ ويعيد وهو الغفور الودود ﴾ (سورة البروج الآيات ١٢ - ١٤) كما يبين أن عذابه العذاب الأليم. وأن بطشه شديد. وأنه - سبحانه - هو الغفور الرحيم (قال - واسم المنتقم - ليس من أسماء الله الحسنى الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإنما جاء في القرآن مقيداً كقوله تعالى ﴿ إنا من المجرمين منتقمون ﴾ وقوله ﴿ إن الله عزيز ذو انتقام .. ﴾. قال - ومن أسمائه التي ليست في هذه التسعة والتسعين اسمه: السبوح. وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « سبوح قدوس - واسمه الشافي كما ثبت في الصحيح أنه كان يقول - أذهب الباس غافرين. ورب العالمين. ومالك يوم الدين. وأحسن الخالقين. وجامع الناس ليوم لا ريب فيه ومقلب القلوب وغير ذلك مما ثبت في الكتاب والسنة. وثبت في الدعاء بها بإجماع المسلمين - انظر فتح الباري لابن حجر ج ١١. ص ٢١٤ - ٢٢٥ والنووي على مسلم ج ١٧. ص ٥. ٦. ومجموع الفتاوى. لابن تيمية ج ٨. ص ٩٦. وج ٢٢. ص ٢٨٥.

المخلوقين: كعلي، ومؤمن، وبديع، وكريم، وعزيز، وحكيم، ورافع، وسميع، وبصير، ورؤوف، ورحيم، وحكم، وحמיד، وشهيد، ومجيد، وهادي^(١). وليس الرؤوف كالرؤوف، وليس الرحيم كالرحيم. لكنه لا ينبغي أن ينادى من كان اسمه: عبد الرؤوف: برؤوف، ولا من كان اسمه: عبد الرحيم، برحيم، لأن المسمي برؤوف - ابتداء - أراد بصفة الرأفة صفة تختص بمخلوق، تتميز عنها صفة الرأفة التي تختص بالخالق سبحانه. ومثلها صفات الرحمة، والكرم، والنفع، والسمع، والبصر، والمجد، والهداية . . أما من يسمى مولوده: عبد الرؤوف؛ وهو يريد بصفة الرأفة الصفة التي تختص بالخالق جل وعلا؛ فلا تجوز - عندئذ - مناداة العبد باسم المعبود أو صفته.

وعنون البخاري في كتابه الجامع الصحيح « باب أبغض الأسماء إلى الله » وأورد الحديث « أخنى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمى: ملك الأملاك »^(٢) وفي رواية لمسلم « أغبط رجل على الله يوم القيامة، وأخبثه، وأغبطه عليه: رجل كان يسمى ملك الأملاك، لا ملك إلا الله »^(٣).

(١) وإذا اشترك اللفظ في الأسماء أو الصفات المشتركة: لم يلزم من اتفاق الاسمين اتفاقهما في المسمى . . واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقيد ولا في غير . . ولهذا سمي الله نفسه بأسماء. وسمى صفاته بأسماء. وكانت تلك الأسماء مختصة به: إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره . . وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص . . قال تعالى: « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » [البقرة: ٢٥٥] وسمى بعض عباده حياً. فقال: « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » [يونس: ٣٠] وليس هذا الحي مثل هذا الحي. لأن قوله: الحي. اسم الله مختص به. وقوله: يخرج الحي من الميت. اسم للحي المخلوق مختص به. وإنما يتفقان إذا أطلقا مجردا عن التخصيص. ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته . . وكذلك سمي نفسه: « حليماً حليماً » وسمى بعض عباده عليماً: فقال: « وبشره بعلام علم » [الذاريات: ١٨] يعني إسحاق وسمى آخر: حليماً فقال: « فيشرنا بفيلم حليم » (سورة الصافات الآية: ١٠١) يعني إسماعيل. وليس العليم كالعليم. ليس الحليم كالعليم . . وسمى نفسه بالرؤوف الرحيم. فقال: « إن الله بالناس لرؤوف رحيم » [البقرة: ١٧٧] وسمى بعض عباده بالرؤوف الرحيم. فقال: « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » [التوبة: ١٢٨] وليس الرؤوف كالرؤوف. ولا الرحيم كالرحيم . . وسمى نفسه بالعزيز. فقال: « العزيز الجبار المتكبر » [الحشر: ٢٢] وسمى بعض عباده بالعزیز. فقال: « فاسقاً لا يستونون » [السجدة: ١٨] وسمى نفسه بالعزیز. فقال: « العزيز الجبار المتكبر » [الحشر: ٢٢] وسمى بعض عباده بالعزیز. فقال: « قالت امرأت العزيز » [يوسف: ٢٠] وليس العزيز كالعزیز . . ونظائر هذا متعددة: الرسالة التدميرية. لابن تيمية، ص ٨٠٠. وكذلك انظر: الهدية العلائية. لعلاء الدين عابدين، ص ٣٤٦. وكذلك: تحفة المودود. لابن القيم، ص ١٢٧.

(٢) ثم أورد رواية أخرى للحديث بلفظ: « أخنع اسم عند الله - ورواية ثالثة: أخنع الأسماء عند الله رجل تسمى بملك الأملاك. قال سفيان: يقول غيره: تفسيره شاهان شاد، ج ٨، ص ٥٦.

والخنا: الفحش. والخنع: هو الذل . . (قال عياض:) معناه أنه أشد الأسماء صغراً . . والخناع الدليل. وخنع الرجل: ذل. (قال ابن بطال:) وإذا كان الاسم أذل الأسماء كان من تسمى به أشد ذلاً.

وقوله: تسمى. أي سمي نفسه. أو سمي بذلك فرضي به واستمر عليه . . وقد تعجب بعض الشراح (شرح حديث البخاري) من تفسير سفيان بن عيينة اللفظة العربية باللفظة العجمية، وأنكر ذلك آخرون. وهو غفلة منهم عن مراده: وذلك أن لفظ شاهان شاد كان قد كثر التسمية به في ذلك العصر: فنه سفيان على أن الاسم الذي ورد الخبر بدمه لا ينحصر بملك الأملاك: بل كل ما أدى معناه بأي لسان كان: فهو مراد بالذم . . . ويلحق به ما في معناه مثل: خالق الخلق. وأحكم الحاكمين. وسلمان السلاطين. وأمير الأمراء . . . واختلفوا في من تسمى قاضي القضاة فنع الزمخشري . . . وصوب علم الدين العراقي ما ذكره الزمخشري من المنع (ثم قال:) ولا يخفى ما في إطلاق ذلك من الجراءة وسوء الأدب . . . وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمرة: يلتحق بملك الأملاك قاضي القضاة . . وإن كان أشهر في بلاد الشرق من قديم الزمان إطلاق ذلك على كبير القضاة - وقد سلم أهل المغرب من ذلك: فاسم كبير القضاة عندهم: قاضي الجماعة . . انظر: فتح الباري. لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٨٩ - ٥٩١.

(٣) صحيح مسلم، ج ٣، ص ٧٤.

كما يحرم التسمية بأسماء الجاهلية الوثنية الأولى، كعبد اللات، وعبد هبل، وعبد مناة، وعبد شمس، وما أشبه ذلك (١). وكذلك كل اسم معبد لغير الله سبحانه (٢)، سواء أكان المعبد له من الأوثان والطواغيت، أم من المخلوقات الشريفة التي عظمها الشرع، أم كان المعبد له من الأنبياء والصالحين.

فلا تجوز التسمية بعبد الكعبة، أو عبد النبي، أو عبد الرسول، أو عبد المسيح، أو عبد الملك، أو عبد الملاك، أو عبد علي، أو عبد الحسين، أو عبد الأمير، أو عبد الرضا، أو عبد الصاحب، أو عبد المحسن، أو عبد العباس، أو عبد الحمزة، أو عبد الكاظم، أو عبد الزهرة، أو عبد الأئمة، أو أي من المخلوقين. وأسوأ من التسمية بالعبدية للمخلوقين التسمية بكلب علي، أو كلب الحسين (٣) مما يقع فيه رافضة الأعاجم (٤).

وهناك أسماء ورد النهي الصريح عن التسمية بها، كأسماء الشياطين: إبليس، وشيطان، وخنزب، والأعور، والأجدع (٥). ولا ينبغي أن يسمى بأسماء الفراعنة (٦)، والجبابرة، والطواغيت، كالتمسية ب : فرعون، ونمرود، وهامان، وقارون (٧).

(١) والنهي والتحريم منصب على إنشاء التسمية بهذه الأسماء المتنوعة: ولا يسري النهي على الإخبار بالاسم الذي عرف به المسمى في الجاهلية. فالإخبار به على وجه تعريف المسمى لا يحرم: فقد كان من الصحابة من يعرفون بني عبد شمس، وبني عبد الدار . . . فيأب الإخبار أوسع من باب الإنشاء، فيجوز في الإخبار ما لا يجوز في الإنشاء . . . انظر: تحفة المودود، لابن القيم، ص ١١٤ .

(٢) قال ابن حزم: حاشا عبد المطلب . انظر: تحفة المودود، لابن القيم، ص ١١٣ .

(٣) أورد الطبراني في الجامع الكبير عن بريدة أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهى أن يُسمى كلب أو كليب» . كنز العمال، للبرهان فوزي، ج ١٦، ص ٤٢٤ .

(٤) ويقصد هؤلاء بالأمر: علي بن أبي طالب، وبالزهرة: فاطمة الزهراء، رضي الله عنهما، وبالصاحب: إمامهم الثاني عشر، والأئمة هم الاثني عشر إماماً كما يعتقدون، فقه اللغة المقارن، لإبراهيم السامرائي، ص ٢٦٦ .

(٥) قال مسروق: لقيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: «من أنت؟ قلت: مسروق بن الأجدع» .

فقال عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الأجدع شيطان» . أنت مسروق بن عبد الرحمن . انظر: سنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٨٦، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ٢، ص ٨٨ .

(٦) قال ابن القيم: وفي سنن ابن ماجه عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن للوضوء شيطاناً يقال له: 'الوْهَانُ، هاتقوا' وسواس الماء» وشكا إليه عثمان بن أبي العاص من وسواسه في الصلاة فقال: «ذلك شيطان يقال له: خنزب» . . . تحفة المودود، ص ١١٨ .

(٧) أورد ابن حجر في فتح الباري، ونقل البرهان فوزي في كنز العمال عن مسند الحاكم، الأثر النبوي عن أبي هريرة، سميتهم باسمي فراعنتكم . . . ج ١٦، ص ٤٣٠ في معرض الكلام عن كراهة التسمية بالوليد . . . وذكر ابن حجر إمام البخاري وإيراد الحديث الدال على جواز التسمية بالوليد لأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يغير اسم الوليد بن الوئيد، فلو كان مكروهاً لغيره صلى الله عليه وسلم كما دته .

(٨) ومثلها أسماء الكفار التي لا ينشئ التسمية بها إلا الكفار، ولا يظن السامع أن المسمى من أبناء المسلمين كيثين، وسالتين، وهتلر، وموسوليني، وتيتو، وغاندي، ونهرو، وبودا، وبوش، وميشيل، وبطرس، وبولص، ودافيد: تقابل التسمية الإسلامية لداود، والتسمية النصرانية لجوزيف: تقابل التسمية الإسلامية ليوسف، والتسمية النصرانية لأغوب: تقابل التسمية الإسلامية ليعقوب، والتسمية النصرانية لحنا، ويوحنا: تقابل التسمية الإسلامية ليحيى، والتسمية النصرانية لجورج، وجرجس: تقابل التسمية الإسلامية للخضر .

والنهي، والكراهة، أو التحريم إنما يقع على من ينشئ الاسم إنشاءً أما الذي يسم من هؤلاء بعد ما سماه غيره بذلك فالأمر عند ذلك مختلف،

وتمنع التسمية بأسماء القرآن، وسوره، وآياته، مثل: « طه » و « يس » و « حم » و « السبع المثاني » « وأم الكتاب » ^(١) ! و « بسم الله الرحمن الرحيم ».

كما ورد في بعض الآثار النبوية نهي عن التسمية ببعض الأسماء على وجه الخصوص، بين العلماء ما كان نهياً مظنة كراهة التحريم، أو ما كان مظنة كراهة التنزيه، بيّنا في هذا الكتاب أكثرها ^(٢).

(١) « وقد نص الإمام مالك على كراهة التسمية بـ (يس) (ذكره السهيلي) وأما ما يذكره العوام أن: يس، وطه، من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم فغير صحيح. ليس ذلك في حديث صحيح، ولا حسن، ولا مرسل، ولا أثر عن صاحب . . وإنما هذه الحروف مثل: الم، وحـم، والر، ونحوها « تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٢٧ .

(٢) منها: لا تسميه الحباب فإن الحباب شيطان، ولكن عبد الرحمن، رواد الطبراني عن عبد الرحمن بن سمرة الجعفي، و . لا تسموا بالحريق . أيضاً . . عن ابن عباس، و « إن شهاباً اسم شيطان » رواد البيهقي في شعب الإيمان عن عائشة، ومنها: يسار، ورباح، ونجيع، وأفلح، ونافع، وبركة، والحكم، وبرة، وحرب، ووليد، ومرة، (انظر: كنز العمال، للبرهان فوزي) ج ١٦، ص ٤٢٥ - ٤٣٠ .

الفصل الحادي عشر

في تعظيم بعض الأسماء

والنهي عن التسمي بها لئلا تمتهن

أدت التربية النبوية بالصحابة الكرام، ومن تبعهم بإحسان - إلى شفافية في الحس، ورهافة في الأدب، وتسامٍ في الذوق، فتعامل كرماءهم وفضلاؤهم في مسألة التسمية تعاملًا رقيقاً يقيسون فيها على ما تلقوه من نبيهم صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله عز وجل ليتمم مكارم الأخلاق.

وإنما يعرف الفضل لأهل الفضل، ومن تسامي الذوق الفاضل أن يحترم المسلم الاسم الذي إذا أطلق انصرف فكر سامعه إلى شخصية ذات فضل ورفعة؛ سواء أكانت أسماء أشخاص كمحمد وأحمد، أم كانت تدل على معنى ديني شرعي شريف كإسلام وإيمان وإخلاص وإلهام وجهاد وفرقان، أم كانت تتعلق بأسماء الله الحسنى، أو أسماء الملائكة نوع تعلق.

فعلى المسلم المتورع أن يأخذ نفسه مع كل هذه الأنواع من الأسماء بأدب يجعله في عداد التابعين للكرام بإحسان.

فعندما سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه سباً لرجل اسمه محمد؛ تألم وغير اسم ابن أخيه، وعمم كتاباً نصه « لا تسموا أحداً باسم نبي » فنهى عن التسمية بأسماء الأنبياء وباسم محمد صلى الله عليه وسلم أجمعين، تعظيماً للمسمى الشريف أن يمتهن بامتهان سميته التالي. ثم تراجع عن النهي عندما وصله العلم بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمح باسمه، كما سمح بالتسمية بأسماء الأنبياء. فهو الوقاف عند النصِّ الأمر أو الناهي عليه

رضوان الله^(١)

وبمقتضى هذا الأدب؛ فعلى من يسمي ولده محمداً أو أحمد؛ أن يتأدب مع هذا الاسم الشريف، فلا يسبه به، ولا يحقره، ولا يمتنه إذا ذكره^(٢). وبمقتضى هذا الأدب فالأصل منع التسمية باسم يدل على معنى ديني شريف؛ تأسيساً بما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فإذا وجد نص قطعي الثبوت بالسماح، كالنص الذي حُجَّ به عمر؛ جازت التسمية بموجب حجية النص، فليس للمسلم أن يسمي مولوده إسلاماً لئلا يمتنه اسم إسلام بامتهان المسمى^(٣). ويندرج تحت هذا النوع من الأسماء غير المقبولة عند

(١) ذكر ابن حجر في كتاب فتح الباري أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، سمع رجلاً يقول لمحمد بن زيد بن الخطاب: يا محمد، فعل الله بك وفعل.

فدعاه، وقال: لا أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يُسب بك.

فغير اسمه (قال ابن حجر): أخرجه أحمد والطبراني من طريق عبد الرحمن بن أبي ليلى (وقال): نظر عمر إلى ابن عبد الحميد وكان اسمه محمداً، ورجل يقول له:

فعل الله بك يا محمد.

فأرسل إلى ابن زيد بن الخطاب فقال:

لا أرى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسب بك.

فسماه عبد الرحمن، وأرسل إلى بني طلحة - وهم سبعة - يغير أسماءهم فقال له محمد - وهو كبيرهم: والله لقد سماني النبي صلى الله عليه وسلم محمداً.

فقال: قوموا؛ فلا سبيل إليكم.

(قال ابن حجر): فهذا يدل على رجوعه عن ذلك. فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٧٣.

وفي الرواية التي أوردها الهيثمي في مجمع الزوائد، فأرسل إلى بني طلحة - وهم سبعة، سيدهم وكبيرهم محمد بن طلحة - فغير أسماءهم، فقال محمد:

أذكرت الله يا أمير المؤمنين، فوالله: محمد صلى الله عليه وسلم سماني.

فقال: قوموا؛ فلا سبيل إلى شيء. سماء رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(قال الهيثمي) رواد الطبراني واللفظ له، وأحمد، ورجال أحمد رجال الصحيح، مجمع الزوائد، ج ٨، ص ٥٢.

أما ما ورد من النهي عن التسمية بمحمد، أو التكنية بأبي القاسم، أو التني عن الجمع بينهما، فالتحقيق: أن النهي محتسب بزمانه صلى الله عليه وسلم؛ لأن بعض الصحابة سمي أباه محمداً وكان أبا القاسم، وهو طلحة ابن عبيد الله، وقد حزم الطبراني أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كان... وكذا يقال لتكنية كل من المحدثين: ابن أبي بكر، ابن سعد، وابن جعفر بن أبي طالب، وابن عبد الرحمن بن عوف، وابن حاطب بن أبي بلتعة، وابن الأشعث بن قيس: أبو القاسم، وأن آباءهم كنوهم بذلك (قال القاضي عياض) وبه قال جمهور السلف والخلف وقتها، الأمصار، فتح الباري، لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٧٣.

(٢) ولقد وردت آثار عدة منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تدل على أنه قد أمر بهذا الأدب منها: ما رواد الزوار عن أبي رافع، إذا سميت محمداً فلا تبرؤ ولا تحرموه، وما رواد الدار فطلي في سنته عن علي، إذا سميت الولد محمداً فأكرموه، وأوصوا له في المجلس ولا تقيحوا له وجهاً، وما رواد الديلمي في مسند الفردوس، عن جابر، إذا سميت محمداً فلا تجهود، ولا تحرموه، ولا تقيحوه... وما رواد البزار من التحاكم في مسند عن أنس، سمون أولادكم محمداً ثم تلغونهم! كنز العمال، للبرهان فوري، ج ١٦، ص ١١٨، ونقل الأديب في حياة الحيوان الكبير عن ابن عدي في كتاب الكامل، وإذا سميتوه محمداً فلا تسبوه، ولا تعيبوه، ولا تبرؤوه، وشروط، وكرموا، وعظموا، وبروا قسمه ج ١، ص ١٥٢.

(٣) الإسلام: دين الله القويم، ينبغي أن يعظم ويحترم بلفظه ومعناه، ولا ينزل ليمسى به مولود يمكن أن يساء للإسلام بالإساءة إلى اسمه، أو يسب، أو يحتقر، أو يمتنه، أو يوصف - باسمه - بوصف لا يليق بالإسلام.

كان يسأل السائل عن المسمى (أو الأسماء)

زبن هو؟

فيجاب: في مكان كذا.

أو يسأل: ماذا يفعل؟

فيجاب: يخطف نفسه، أو يزيل نفسه... الخ.

ويقال عن التسمية بجهااد: ذروة سنام الإسلام - ما يقال عن التسمية بإسلام.

ذوي الذوق الإسلامي أسماء : إيمان، وإخلاص^(١)، وإلهام^(٢)، وجهاد^(٣)، وفرقان، وقرآن، وآية، وآيات، وتقوى، وتجويد، وتوحيد، وسورة، والفتاحة^(٤) ومشية وملك، وملاك، وكعبة، وقبلة، والنجم الثاقب، وثاني اثنين^(٥) !...

كل هذه الأعلام الشريفة ستعرض للإهانة والاستهتار إن سمي بها مخلوق، كما لو قيل: أين فلان (أو فلانة) ؟ وأجيب: فلان (أو فلانة) في مكان كذا، لمكان مهين (كالكنيف مثلاً) أو هو يفعل كذا (من الأفعال المهينة

(١) ومن باب تعظيم الإيمان والإخلاص من أن يمتننا - أيضاً - ينبغي تجنب التسمية لإيمان وإخلاص. إذا يترتب على التسمية بهما وقوع في حرج، فيرد منع شديد على التسمية بأحدهما قياساً من باب أوئى على الحديث الذي نهى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التسمية بنجاح ويسار وأفلح، وعلل سبب النهي - الذي فهم العلماء كراهة التسمية به كراهة تنزيه - بالتخوف من أن يقال: أئمة فلان ؟ فيقال: لا، فيكون سبباً لتطهير بعض السامعين وتشاؤمهم .

فلو سأل السائل: أئمة إيمان ؟

وأجيب: لا .

أو بالتعبير الدارج: أعندك إيمان ؟

فإن أجاب ب: لا، كان إقراراً من المجيب على نفسه بالكفر من حيث لا يقصد، بل بدون أن يفكر .

وقل مثل ذلك عن الإخلاص، لأن الإخلاص إذا زال حل محله الشرك، والعباد بالله .

أما الإحسان: الذي معناه اللغوي ضد الإساءة، ومعناه الشرعي: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك . فلا يسري على معناه الأول المنع، إذ لا يشكل عدمه مشكلة عويصة، وأما معناه الثاني فهو عبادة سامية لا ينبغي أن تمتن عند ذكرها .

(٢) والإلهام: هو تحديث الملائكة لبعض المقربين من البشر، فإن يجعل أحد المسلمين حديث الملائكة، أو يجعل ملهما تحدثه الملائكة فهو نال على الله والهرف بما لا يعرف .

(٣) الجهاد: ذروة سنام الإسلام، والفرقان: علم على القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، والآية والآيات: العلامات المعجزة الدالة على صدق رسالة النبي عليه الصلاة والسلام .

(٤) ولا تمنع التسمية ب: توبة « أو: براءة » إن لم يقصد المسمى اسم سورة من سور القرآن، لأن مثل هذا الاسم لا يتمحض منه - عند إطلاقه - الدلالة على السورة المعينة من القرآن، فإن توى المسمى أن الاسم اسم سورة من القرآن الكريم: نهى عن مثل هذه التوبة . وإن تمحض من الاسم الدلالة على سورة من القرآن منع .

(٥) نهى أحد المشايخ المعاصرين عن التسمية ب: بيان « ودعا من سمي بياناً أن يغيره، ونشر على الناس قوله . وكذلك: بيان، لا يسمى بها، لأن البيان كما قال الله تعالى ﴿ هذا بيان للناس ﴾ ومن سمي بيان فليغيره . « بيان، وفي نهى الشيخ نظر، فوصف القرآن الكريم بأنه: « بيان للناس، وأنه « موعظة للمؤمنين، بتكبير لفظ «بيان» ولفظ «هدى» ونقطة موعظة « يدل على أن وصف القرآن بهذا إنما هو وصف من الأوصاف المشتركة التي تطلق على القرآن كلام الله، وتطلق أيضاً على غير القرآن مما كان من المخلوقات، وليست صفة خاصة بالقرآن الكريم محضه، مما صارت بإطلاقها عليه علماً عليه .

والصفات المشتركة يجوز إطلاقها على كلام الله، وعلى غيره مما كان مخلوقاً؛ بدليل جواز إطلاق أسماء على الخالق - جل جلاله - سمي بها نفسه، وإطلاقه أسماء مشتركة باللفظ معها على مخلوقاته، وهي أسماء مختصة بالمخلوقات مضافة إليهم توافق في ألفاظها أسماء الله تلك .

وبناء على هذا يجوز إطلاق صفة « بيان » على مرسوم أو أمر يصدر عن مخلوق، وكذلك يجوز وصف ما يقوم به داعية هاد إلى الله بأنه « هدى » من الهدى الذي يقوم به الهداة المهديون من اتباع الهادي البشير صلى الله عليه وسلم . وكذلك أن توصف خطبة جامعة، أو قصة صادقة هادفة بأنها « موعظة » من المواعظ . مع الإيمان الكامل بالآية الشريفة التي تصف كلام الله تعالى بأنه: « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » [آل عمران: ١٠٠] بل إن المسلمين ثم ينزعوا عن التسمية أو الوصف بالكتاب لما كان مكتوباً من المكتوبات، سواء أكان صحفاً مكتوبة بين يديهم، أم كان خطاباً مكتوباً على صحيفة واحدة بعدة كلمات، مع وجود قوله تعالى « ألم ﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾ [البقرة: ١٢٩] وورد وصف الكتاب « مشاراً إليه ب: « ذلك » وبالتعريف بالآلاف والنلام، وحصر المعنى الكتاب المشار إليه بكتاب رب العالمين أقوى وأدل منه في قوله « بيان » بالتذكير، وسلموا بجواز هذا الوصف والإطلاق، ولم يجادلوا في هذا، بل إن سيبويه أنف مؤلف «نذي أسماء» الكتاب « فكان علماً: لم ينكر التسمية به عليه، أو على الكتب الأخرى أحد من المسلمين، بل إن القرآن الكريم نطق بهذا البيان عندما ذكر عن سليمان النبي عليه الصلاة والسلام « أذهب بكاني هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون ﴿١٠﴾ » قالت يا أيها الهادي ألقى إلي كتاب كريم ﴿١١﴾ إنه من سيدان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ﴿١٢﴾ ألا تلعوا علي وأتوني مسلمين ﴿١٣﴾ [النمل: ٢٨ - ٣١] .

والقول العدل بأن اسم « بيان » غير ممنوع أن يسمى به مسلم؛ لأنه وصف مشترك، وصف به القرآن الكريم كلام الله، ويمكن أن يوصف به مخلوق من المخلوقات الله عز وجل، وإن الله عز وجل قد سمي صفاته بأسماء، وسمى صفات عبادته بتظهير ذلك . انظر: الرسالة التدمرية، لابن تيمية، ص ٨ - ١٠ . ففي الأمر مشع . والله أعلم .

المحتقرة، كالاستتجاء أو الاستجمار أو إزالة النجس ! ونحوه !

كما لا ينبغي أن يسمى بنحو « صبغة الله » أو « شريعة الله » لأن المعنى الشريف الذي يتلبس هذه العبارة لا يجوز أن يتنزل على مولود فيمتحن المعنى الشريف بامتهان المولود^(١)، أو اسمه، ويضاف إليها نحو: نور الهدى، ونور الإسلام، وضياء الحق.

ومن باب النهي عن التسمية ببعض الأسماء الشريفة لئلا تمتحن كراهة أن يسمى العجم والعوام - الذين لا يعظمون أسماء الله الحسنى حق التعظيم: عبد الرحمن، وعبد الرحيم^(٢)، وعبد الحميد، وعبد الكريم، وعبد العزيز، وعبد القادر؛ إذ ترى هؤلاء الجهلة يصحفون هذه الأسماء الشريفة بحذف المضاف، وتصغير المضاف إليه الذي هو اسم الله عز وجل الذي أضيف إليه بالعبودية؛ فينادون من اسمه عبد الرحمن، أو عبد الرحيم ب: رحيم، أو رحمو؛ أو رحمون. كما ينادون من اسمه عبد الحميد ب: حمود أو حميد، أو حمدون. ومن اسمه عبد الكريم ب: كريم، أو كرمو، أو كريمو. ومن اسمه عبد العزيز ب: عزو، أو عزون، أو عزيز. ومن اسمه عبد القادر ب: قويدر، أو قدور، أو قدرو. كما أن بعض البدو وكثيراً من أهل السودان يلفظون القاف غيناً من اسم عبد القادر، فيغدو المعنى فاحشاً جداً، نعوذ بالله من شر ما خلق.

وثمة أسماء مركبة تدل إن أطلقت على نبي الله صلى الله عليه وسلم، وهي علم عليه عليه الصلاة والسلام نحو: محمد نبي، أو محمد رسول، أو محمد الصادق، أو محمد الأمين، أو محمد شفيع أخطأ من اخترع إطلاقها

(١) وقد ابتليت أسماء المسلمين ببعض الأعاجم الذين يجهلون اللغة العربية. ويتبارون في التعالم. فيتقربون إلى الله عز وجل أو إلى الدين والإسلام بإضافة ما يعن على خاطرهم من كلمات، إلى أسماء اسم من أسماء الله الحسنى أو إلى الدين. أو يسمون مواليدهم بكلمة قرآنية أو عبارة قرآنية فيسيتون إلى أسماء الله الحسنى أو إلى الدين أو إلى بعض المعاني الشريفة فيه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. كما يفعل من يسمى بنحو صبغة الله وهو جزء من آية « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون » [البقرة: ١٣٤] والمقصود أن صبغة الله هي الحنيفية التي صبغت القلوب بمعرفة ومحبته والإخلاص له وعبادته وحده لا شريك له. وصبغت الأبدان بخصال الفطرة. كما ذكروا بأن صبغة الله هي الإسلام. كما ذكر بأنها: الفطرة. وقيل هي: دين الله. وكلها معان شريفة لا ينبغي أن تمتحن بتسمية مولود بها (انظر تفسير معنى الصبغة في تحفة المودود، لابن القيم، ص ١٨٧ - ١٨٨. ومثل هذا البلاء التسمية ب: بسم الله الرحمن الرحيم. أو « بسم الله » أو « تبارك الله، أو « ما شاء الله » .

(٢) الهدية العلانية، لعلاء الدين عابدين، ص ٣٤٧ .

على المواليد وهو يحسب أنه يزداد قرباً من رسول الله الصادق الأمين، ومثلها في الخطأ الفاحش ما يسميه بعض الأعاجم لمواليدهم: المزمّل، والمدثر، وأفحش منها من يسمى المولود بـ : نبي ، أو رسول، أو ابن نبي ويقترّب منها ما يسمى به المولود من صفة ذات مدلول شرعي لا ينال بالكسب كاسم ملهم^(١)، فليس من التدين والتقرب إلى الله سبحانه أن يسمى المسمي مولوده بمثل هذا الاسم ولو من باب التيمن والتفاؤل. ومثلها ما يسميه الأعاجم نحو: ولي الله، وخليل الرحمن، وصفي الله . . !.

ويمنع التسمي بأسماء الملائكة الكرام التي تعد أعلاماً تطلق على آحادهم لا يشاركون بها بشر كجبريل، وميكايل وإسرافيل^(٢)، أما: رضوان، ومالك، فهي من الأسماء المشتركة التي تجوز التسمية بها بدون خلاف.

(١) الملهم، أو المحدث: هو الذي تحدثه الملائكة .

(٢) عن « عبد الله بن جرّاد قال: صحبني رجل من مزينة، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا معه، فقال: يا رسول الله: ولد لي مولود، فما أخير الأسماء ؟

قال: إن خير أسمائكم: الحارث وهمام. ونعم الاسم: عبد الله وعبد الرحمن. وسمّوا بأسماء الأنبياء. ولا تسمّوا بأسماء الملائكة . . . التاريخ الكبير، للبخاري، المجلد: ٥، ج ٣، ص ٣٥ .

الفصل الثاني عشر

مضاف أسماء الله الحسنی

من الأسماء

الأصل: أن ما أضيف إلى اسم من أسماء الله الحسنی بالعبدية، أو ما كان في معناها جائز . . بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أحبَّ أسمائكم إلى الله: عبد الله وعبد الرحمن » (١).

١- الضرب الأول: ما يضاف إلى اسم من أسمائه الحسنی بالعبدية، كعبد الله وعبد الرحمن، وهما « أحبَّ أسمائكم إلى الله » ويلحق بهما ما كان مثلهما، كعبد الجبار، وعبد القاهر، وعبد الصمد، وعبد الحميد، وكذلك ما صُغِرَ فيه المضاف العبد، كعبيد الله وعبيد الصمد ومثله: أمة الله. ولا يمنع من التسمية بهذا الضرب من المضافات، إلا ما ورد في نهي الأعاجم والعوام الذين لا يعظمون أسماء الله الحسنی حق التعظيم، فيصحف جهلتهم الأسماء الشريفة (كعبد الرحمن وعبد الرحيم) بحذف المضاف (العبد) وتصغير اسم الله عز وجل، فيغادون المسمى برحيم أو رحمو أو رحيمو أو رحمون (٢).

بل يشتد النهي عن التسمية بـ (عبد القادر) لمن كان قومه يقلبون القاف غيناً عند النطق؛ لما في لفظهم القاف في اسم الله عز وجل من القباحة والبشاعة والشناعة والفضاعة.

(١) صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٦٩.

(٢) شاعت بين عوام المسلمين أسماء ظنوها من أسماء الله الحسنی، منها أسماء اتفق أهل العلم على صحة كونها من أسماء الله الحسنی، ومنها ما اختلفوا في جواز تسمية الله عز وجل بها، فمنهم من أجاز ومنهم من منع. ومنها أسماء مبتدعة اتفق أهل العلم على إنكار تسمية الله بها: لأنها تسمية بما لم يرد بها لم يرد به نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع، وفيما يلي بعض الأسماء المبتدعة لأسماء اتفق العلماء على إنكار تسمية الله - عز وجل بها - ولو أن بعضها يعد صفات ثابتة لله عز وجل. وذلك من أجل حصر ظن الناس بأسماء الله الحسنی التي لا تعلم إلا بالتوقيف من القرآن أو السنة أو الإجماع. وهي: عبد الأزل، وعبد الباطش، وعبد الباقي، وعبد الجواد، وعبد الساتر، وعبد الستار، وعبد الصاحب، وعبد الصانع، وعبد الطالب، وعبد العاطي، وعبد العال، وعبد القديم، وعبد الماجد، وعبد المتولي، وعبد المحسن، وعبد المرسل، وعبد المريد، وعبد المشرع، وعبد المعبود، وعبد المعين، وعبد المغيث، وعبد المقصود، وعبد المنعم، وعبد الموجود، وعبد الناصر، وعبد النافع، وعبد الهو، وعبد الواحد، وعبد الوحيد . . . انظر: تسمية المولود، ليكر أبو زيد، ص ٤٦. والإنباه إلى ما ليس من أسماء الله، للعصيمي، ص ١٢ - ٥٢. وتشيع عند النصارى أسماء: عبد النور، وعبد الأحد، وعبد المسيح، وهي عندهم بمعنى واحد. انظر: فقه اللغة المقارن، لإبراهيم السامرائي، ص ٢٦٥.

٢- والضرب الثاني: ما يضاف إلى اسم من أسماء الله الحسنى بالملكية كأسد الله، وسيف الله، فلا مانع منه، وقد سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمزة بن عبد المطلب: أسد الله، وسمى خالد بن الوليد: سيف الله، رضي الله عنهما.

أما إضافة ما كان فيه تعظيم على وجه الخصوص كروح الله، وآية الله، وكلمة الله، فلا يجوز إطلاقها على غير من خست به، فروح الله، وكلمة الله مختصتان بعيسى ابن مريم عليه الصلاة والسلام (قال السهيلي) « وأما روح الله، فلأنه نفخة روح القدس في جيب الطاهرة المقدسة (مريم)، والقدس: الطهارة من كل ما يشين، أو يعيب، أو تقذره نفس، أو يكرهه شرع، وجبريل: روح القدس، لأنه روح لم يُخلق من منّي، ولا صدر عن شهوة، فهو مضاف إلى الله سبحانه إضافة تشريف وتكريم، لأنه صادر عن الحضرة المقدسة، وعيسى عليه السلام صادر عنه، فهو: روح الله على هذا المعنى، إذ النفخ قد يسمى روحاً أيضاً... »^(١).

ومثلها « آية الله » إذ كل مخلوق من مخلوقات الله آية تدل على وجود الله سبحانه، وقدرته على الخلق والإبداع. وإذا أطلق هذا الوصف على مخلوق بعينه على عده آية من آيات الله الدالة على إبداع صنعه، وروعة خلقه، جاز هذا الوصف حتى ولو كان هذا المخلوق الموصوف كافرًا؛ لكن ذكاء الآدمي ونبوغه دليلان يدلان على أنه صنعة خالق قادر عليم خبير. وتنزيل هذه الصفة على طائفة من المخلوقين وتسميتهم بها، أو تخصيص مولود بهذه التسمية (لا للتبويه على الإعجاز الإلهي) فهو مما لا ينبغي. بل إن المسلم يتورع عن مثل هذا الوصف وهذه التسمية.

٣- والضرب الثالث: ما يضاف إلى اسم من أسماء الله الحسنى بالآلاء والنعم أمثال أسماء: فضل الله، وفضل الرحمن، وعطا الله، ورزق الله، وصنع الله، وعناية الله، ونعمة الله، ورحمة الله، وهداية الله، ومنة الله، وأمان الله، ونعيم الله، وفيض الله، ونصر الله، وهداية الله، ونور الله، وخير الله، وهدي الله، ووصل الله، وهبة الله، ووهبة الله، ولطف الله، وألطف الرحمن، وإكرام

(١) الروض الأنف، للسهيلي، ج ٣ ص ٢٥٩.

الله، وإمداد الحق، وإنعام الحق . . .

وينبغي لصاحب الذوق الإسلامي تجنب التسمية بهذه المضافات تعظيماً لآلاء الله ونعمه أن تمتن أو تحتقر، والجدير بمن فضل الله عليه وأعطاه ورزقه مما صنع واعتنى به وأنعم عليه ورحمه ومنّ عليه وأمنّه ونعمه وأفاض عليه ونصره وهدهد ووصله ووهبه ولطف به وأكرمه وأمدّه، وزاد . . . ينبغي له أن يحمد ربه سبحانه حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده. ولقد علمنا سبحانه أن حمد الله وشكره يكون بالالتزام بأوامره والانتفاء عما نهى عنه، لا بتسمية المولود فضل الله أو نعمته ثم تعريض هذا الفضل أو النعمة للسبب والامتهان؛ فيما لو ذكر اسم المولود بشرّ فيما يستقبل من الزمان، أو عند موت المسمى فيقال مات فضل الله أو هلك عطاؤه، ومسؤولية ترداد هذا القول الإدّ تقع على المسمى.

ويلحق بهذا الضرب من الأسماء وتشتد نكارته وكراهته أمثال التسمية بنور الله، وخطأ التسمية وخطئها ظاهر لكل ذي لب، ومثله: حبيب الله، وحبيب الرحمن، و خليل الله، و خليل الرحمن، وأمين الله، وأمين الرحمن، وباب الله، وروح الله، وآية الله، وشرعية الله، وكليم الله .

كما ينبغي تجنب أن يسمى مسماء جاراً لله لأن الذي يشاع بين العوام مناداته بفتح الراء، فينقلب المعنى الذي كان مأخوذاً من الجيرة، ليصبح الجار المنصوب يتهم الله سبحانه وتعالى بالجور، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(١).

(١) ويكثر في هذا الضرب من المضافات ما كان غير مستلج لفساد معناه، أو اضطرابه، أو حوشية لفظه ومعناه: وقد تعود الناس أن ينطقوا المضاف مفتوحاً أو منصوباً سواء أكان اسماً (أم كان فعلاً!) . فمن هذه الأسماء خلف الله: إذ لا معنى لهذا الاسم بهذه الصيغة. فإن أراد المرء أن يتكلف البحث عن معنى: فقد يخطر في باله أن يكون المسمى قد قصد به خيراً عن حدث مر بالمسمى، فيصير خلف فعلاً ماضياً يتقصد منه بأن الله - عز وجل - قد خلف على المسمى بولد جديد. هو هذا المسمى. بعد أن فقد المسمى ولدأ. أو شيئاً عزيزاً قبله. فخلف الله عليه بهذا المولود . . . ومع كل هذا التكليف يبقى المعنى مضطرباً وبخاصة إن كان المسمى يسمى مولوده تكراراً لاسم أبيه. أو اسم عزيز عليه، وأسوأ من التسمية نطق الاسم المركب مع فتح الراء عند نطق لفظ الجلالة! ويقع مثل هذا الاضطراب بمن سمي مسماء، شكر الله. أو فتح الله. أو ضيف الله. أو ظفر الله. أو أمان الله. أو حسب الله: وكذلك جاء بالله. الذي يصحف - مع اضطراب معناه - ومعاني ما سبق من المضافات - لينطق جاب الله! ومثله في الشناعة أو أشنع من أمثلة هذا الضرب تسمية نجيب الله. ولعل مستمعاً لهذه التسميات يعتذر عن اعجمي سمي مولوده بأحدى هذه التسميات المضطربة بحجة بعده عن فهم اللغة العربية وتذوقها. فكيف يمكن قبول عذر عربي يسمى ردة الله!

ولقد مر معنا الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه - ولا تسمين غلامك يساراً ولا رباحاً ولا نجيعاً ولا أفلح. فإنك تقول: أمم هو؟ فلا يكون. فيقول: لا - فكرهت هذه الأسماء - كراهة تنزيهية - كراهة الجواب الذي قد يوقع بعض الناس في الطيرة. فكيف يسمح المسلم لنفسه أن يسمى مولوده بهذا الأسماء الموحشة التي توهم العربي معان بشعة شنيعة فظيعة يصعب استئثارها من أذهن مع بذل الجهد والمعاينة .

٤- والضرب الرابع من المضافات هي المضافات إلى مضافات، كمن يسمي مولوده إحسانُ إلهي، أو فضلُ إلهي، وما شابه بحيث تتكرر الإضافة فيه مرتين أو أكثر في اسم شخص واحد، وهو تعقيد نابٍ عن الذوق الإسلامي والحس الأدبي. ومثل هذه الأسماء توقع المسلم ذا الذوق والحس بحرج وضيق إذ يتوجب عليه أن يتقيد بنطق الاسم مشكولاً بضم النون في إحسان، وضم اللام في فضل، وإلا وقع في داهية آية داهية، وبخاصة فيما لو نطق النون ساكنة، أو اللام ساكنة كما هي عادة الناس في نطق الأسماء.

وينبغي للمسلم أن يبتعد عن التسمية بمثل هذه الأسماء الممجوجة النابية عن الذوق والحس العربيين الإسلاميين، وعليه أن يستشير ذا ذوق وحس إن خطر له تقليد الأعاجم بالتسمية بالأسماء المركبة التي يكثر فيها الخطأ.

٥- والضرب الخامس: ما يضاف إلى اسم من أسماء الله الحسنى بما يؤدي إلى معنى فاسد لا ينسجم مع دين ولا يتسق مع ذوق، كما يضاف إليه الأسماء المضافة المضطربة المعنى لا تستقر على خير كيضما قلبت لها المعاني. كأمثال: شفيق الله، ورفيع الله، ونديم الله، وذكر الله، وبكاء الله، وذكاء الله، ويد الله، وقضاء الله، ورجاء الله، وسميع الله، وسميع الرحمن، وثناء الله، وحفيظ الله، وحفيظ الرحمن، ومستفيض الرحمن، وسعدُ الله، ودخل الله، ودخيل الله، وفوز الله، وفتح الرحمن، وحمدُ الله، وشكرُ الله، وحُبُ الله، ونجيب الله، وعوض الله، وغرم الله، وردة الله، ورفيق الله، وأمر الله، وسعد الله، وبدل الرحمن، وشفيق الله وعباد الله، وزبيب الله . . .

٦- والضرب السادس: ما يضاف إلى اسم من أسماء الله الحسنى بصفة من صفاته أو فعل من أفعاله سبحانه كأمثال: إرادة الله، وقدرة الله، وأمر الله، ووحى الله، ووحى الحق، وبديع الله، ودفع الله، وكلام الله.

ولقد أكثر التسمية بمضافات إلى أسماء الله الحسنى من الأسماء المركبة فاسدة المعاني الأعاجم من أهل السند والهند من الذين يضيفون إلى

اسم الله أو اسم الرحمن إلى أية كلمة عربية كيفما اتفقت لهم الإضافة، وكأنهم يكفيهم للدلالة على إسلامهم أن يذكروا اسم الله أو الدين في أسماء أبنائهم، فيقعون في أفحش قول الزور على الله سبحانه وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. ومن هذه الإساءات إضافة اسم من أسماء الله الحسنى إلى أب، أو أم و أو جار، أو صاحب، أو وزير ! كمن يسمي ابنه « أبو علي » أو « وزير الله » أو « رفيق الله » ! أو ما شابه ذلك من أسماء فاسدة المعنى، ممجوجة نابية عن ذوق المسلمين.

ولا يخفي بطلان هذا الضرب من الأسماء على من يفهم العربية، ولا ينبغي للمسلم - سواء أكان عربياً أم أعجمياً - أن يقع في مثل هذا الخطأ الفاحش في التسمية بمثل هذه الأسماء، أو يقر التسمية بمثلها.

الفصل الثالث عشر

مضاف الدين من الأسماء

ومضاف الإسلام

مضاف الدين من الأسماء بدعة ابتدعها الأعاجم من غير العرب، ظنوا -
 لقصور فهمهم للغة القرآن - أن التسمية بمضاف الدين زيادة في الدين، وتلقى
 عوام المسلمين هذه الأسماء بالقبول، وأسرفوا في ابتداع المضافات، وأساءوا
 الأدب مع الدين في أكثر ما أضافوه، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا^(١).

(١) قال ابن القيم في تحفة المودود: «وأما فلان الدين. وعز الدين. وعز الدولة. وبهاء الدولة. فإنهم - يعني السلف - لم يكونوا يعرفون ذلك. وإنما أتى هذا من قبل العجم» ص ١٦٦ .
 وصف القلقشندي في صبح الأعشى بحثاً لطيفاً. في معرض حديثه عن الألقاب والكنى - عن تاريخ الإضافة إلى الدين. قال - ثم وقع التلقب بالإضافة إلى الدولة في أيام المكتفي بالله . . . وبقي الأمر على التلقب بالإضافة إلى الدولة إلى أيام القادر بالله. فافتتح التلقب بالإضافة إلى الدين . . . وكان أول من لقب بالإضافة إليه أبو نصر بهاء الدولة بن عضد الدولة بن بويه. زيد على لقبه بهاء الدولة نظام الدولة . . . قال ابن حاجب النعمان: ثم تزايد التلقب به وأقرط. حتى دخل فيه الكتاب وأنجد والأعراب والأكراد. وسائر من طلب وأراد. وكره. حتى صار لقباً على الأصل (بل صار تسمية يسمى بها الطفل ولم يعد لقباً للتشريف) ولا شك بأنه في زماننا قد خرج عن الحد. حتى تعاطاه أهل الأسواق ومن في معناهم . . . حتى قال قائلهم: طلع الدين مستغيثاً إلى الله وقال: العباد قد ظلموني يتسمون بي وحتك لا أعرف منهم شخصاً ولا يعرفوني

(قال القلقشندي) «وأعلم أن الغالب في الألقاب الترك من الجند بسيف الدين . . . كما يلتقبون (من اسمه) طليغا. وطنبغا. وقرايغا: علاء الدين. وأيدمر. وييدمر: عز الدين. ولأجين: حسام الدين. وأرسلان: بهاء الدين. وأقوش: جمال الدين. وسنجر: علم الدين. ونحو ذلك. وفي المولدين يقولون في لقب محمد: ناصر الدين. لقب (المسمى بـ) أبي بكر: سيف الدين. ولقب عمر: ركن الدين. ولقب علي: علاء الدين. ولقب إبراهيم: صارم الدين. ولقب اسماعيل: تاج الدين. ولقب حسن وحسين: حسام الدين. ولقب خالد: شجاع الدين. ونحو ذلك . . .

(وذكر القلقشندي عن القاب الخدام الخصيان . . . فقال) ولهم القاب تخصصهم. فيقولون في هلال ومرجان: زين الدين. وفي دينار: عز الدين. وفي بشير: سعد الدين. وفي شاهين: فارس الدين. وفي جوهر: صفى الدين. وفي مثقال: سابق الدين. وفي عنبر: شجاع الدين. وفي لؤلؤ: بدر الدين. وفي صواب: شمس الدين. وفي محسن: جمال الدين. ونحو ذلك . . . (ثم ذكر القاب القضاة والعلماء فقال) قد كان في الزمن الأول لغالب أسمائهم ألقاب لا يتعدونها. كقولهم في محمد: شمس الدين. وفي أحمد: شهاب الدين. وفي أبي بكر: زين الدين. وفي عمر: سراج الدين. وفي إبراهيم: برهان الدين ونحو ذلك . . . ثم ترك أعيانهم ذلك لايتبدله بكثرة الاستعمال. وعدلوا إلى ألقاب آخر ابتدعوها على حسب أغراضهم. فقالوا في محمد: بدر الدين. وصدر الدين. وعز الدين. ونحوها. وفي أحمد: بهاء الدين. وصدر الدين. وصلاح الدين. وفي علي: تقي الدين. وفي عبد الرحمن: جلال الدين. ونحو ذلك . . .

ولم يتوقفوا في ذلك على لقب مخصوص. بل صاروا يقصدون المخالفة لما عليه جادة من تقدمهم في ذلك . . . (ثم ذكر القاب القضاة والعلماء فقال) قد كان في الزمن الأول لغالب أسمائهم ألقاب لا يتعدونها. كقولهم في محمد: شمس الدين. وفي أحمد: شهاب الدين. وفي أبي بكر: زين الدين. وفي عمر: سراج الدين. وفي عثمان: فخر الدين. وفي علي: نور الدين. وفي يوسف: جمال الدين. وفي عبد الرحمن: زين الدين. وفي إبراهيم: برهان الدين ونحو ذلك . . . ثم ترك أعيانهم ذلك لايتبدله بكثرة الاستعمال. وعدلوا إلى ألقاب آخر ابتدعوها على حسب أغراضهم. فقالوا في محمد: بدر الدين. وصدر الدين. ونحوها. وفي أحمد: بهاء الدين. وصدر الدين. وصلاح الدين. وفي علي: تقي الدين. وفي عبد الرحمن: جلال الدين. ونحو ذلك . . .

ولم يتوقفوا في ذلك على لقب مخصوص. بل صاروا يقصدون المخالفة لما عليه جادة من تقدمهم في ذلك. (وذكر القاب الكتاب من القبط فقال) ولهم ألقاب تخصصهم أيضاً. فيقولون في عبد الله: شمس الدين. وفي عبد الرازق: تاج الدين. وربما قالوا: سعد الدين. وفي إبراهيم: علم الدين. وفي ماجد: مجد الدين. وفي وهبة: تقي الدين. ونحو ذلك . . . (قال المحقق: لعل هذا بعد إسلامهم كما يدل عليه النوع الرابع) . . .

(وعن أهل الذمة الذين يسلمون قال القلقشندي) وقد اصطالحوا على ألقاب يلتقبون بها. غالباً مصدرة بالشيخ . . . فيقولون الشيخ الشمسي. والشيخ الصفني والشيخ الموقفي. وما أشبه ذلك. فإذا أسلم أحدهم استطعت الألف واللام من أول لقبه ذلك. وأضيف إلى لفظ الدين. فيقال في الشيخ الشمسي: شمس الدين. وفي الصفني: صفى الدين . . . وربما كان لقب الذمي ليس له موافقة في شيء مما يضاف إلى الدين من ألقاب المسلمين. فيراعى فيه إذا أسلم أقرب الألقاب إليه. مثل أن يقال في الشيخ السعيد إذا أسلم: سعد الدين. ونحو ذلك . . . صبح الأعشى. للقلقشندي. ج ٥. ص ٤٢٢ - ٤٤٣. ٤٨٨ - ٤٩١ .

وتأدب المسلم مع ربه ودينه يجعله متأنياً عند اختيار اسم المولود لئلا يقع فيما هو مرغوب عنه. ويمتاز بهذا الأدب أصحاب الذوق والفضل، فلا يهمل التفكير بالاسم الأحسن لمولوده ويستتهن بالمسألة بدون تعقل، ولا يباشر التسمية متقيداً بعادات العوام والآباء والأجداد بدون تأمل، بل الأصل أن يختار المسمي لمولوده من الأسماء ما يناسب الأدب والذوق، ويتقيد بما استحسنته الدين القويم، غير متقيد بما سُميَ به أبوه أو جده أو أحباؤه إن كانت أسماء الآباء والأجداد والأحبة مما نهى الدين عنه، أو نبا عن الذوق الإسلامي في التسمية، فالحق أحق أن يتبع، سواء أعرفه الآباء والأجداد والمجتمع فأخذوا به والتزموه؛ أم جهلوه فتركوه (١).

والتسمية بمضاف الدين - من حيث موافقتها للذوق الإسلامي - على أربعة أضرب:

١- الضرب الأول من مضاف الدين من الأسماء ضرب لا يجوز تسمية المخلوقين به لفساد معناه، أو إساءته للدين؛ سواء أكان هذا الفساد، أم الإساءة يلاصقان الاسم في الحال أم الاستقبال.

ومن أمثلة هذا الضرب من الأسماء: محيي الدين، وجلال الدين، وشرف الدين، وعلاء الدين، ومجد الدين، وبهاء الدين، وجمال الدين، وصلاح الدين، وضياء الدين، ونور الدين، ونظام الدين، وبرهان الدين، وكمال الدين، وفخر الدين، وعماد الدين، وركن الدين، وقطب الدين، وقلب الدين، وخير الدين، وحجة الدين، وقوام الدين، ومصلح الدين، وأمر الدين، وزعيم الدين، ومجير الدين، وناصر الدين، وظهير الدين . . .

ولعل في شرح معاني بعض هذه المضافات ما ينبه القارئ ويقنعه

(١) من أمثلة أصحاب الذوق الإسلامي السامي من العلماء الفضلاء الإمام النووي رحمه الله تعالى، فبعد تفقحه في دين الله القويم، وسمو ذوقه، وصفاء حسنه، لاحظ - رحمه الله تعالى - بأن اسمه الذي سماه به أبوه لا يتفق مع الأدب الذي ينبغي أن يلتزم به كل مسلم يقدر منزلة هذا الدين ويحترمه، فغير - رحمه الله تعالى رحمة واسعة - اسمه وقال: لا أجعل في حل من ناداني بمحيي الدين، إنما أنا يحيى، ولم يكن أبوه - شرف الدين النووي - متهماً في دينه، إلا أنه حينما سمى ولده بـ «محيي الدين» لم يكن قد بلغ من العلم والفقه والذوق الإسلامي ما بلغه وسما إليه ابنه الذي تسمى بـ «يحيى» وغير اسمه الذي سماه أبوه ائتماراً بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسألة تغيير الاسم إلى اسم أحسن. رحم الله الإمام النووي ورحم أباه رحمة واسعة وأدخلهما فسيح جناته .

فساد هذه الأسماء على الرغم من كثرتها وبخاصة في أوساط الأعاجم.
محيي الدين: ويلابس هذا الاسم معنى أن الدين قد مات، ثم قام (أو سيقوم) هذا المسمى بإحياء الدين. ولا يقال بأن التسمية بهذا من باب التيمن والتفاؤل، لأن هذا التيمن المزعوم سيء المعنى أيضاً، وكان المؤمل أن سيموت الدين، وسيقوم هذا المحيي بإحيائه بعد موته، وكل معاني هذا الاسم فاسدة معوجة لا تستقيم، أو يلبسها فساد واعوجاج لا يستقيم.

جلال الدين: ويلابس هذا الاسم معنى فاسد يزعم بأن الدين يجل (أو يعظم) بهذا المسمى. في حين أن دين الله جليل بإجلال الله إياه، لا يجل بأحد من المخلوقين، بل إن عبيد الله قاطبة؛ يجل أحادهم بالإيمان بهذا الدين والتمسك به، والقيام بخدمته.

نظام الدين: يلبس هذا الاسم فساد في الحال، وأفسد في الاستقبال. فلو مات المسمى قيل: مات نظام الدين، وهو فساد يلبس الأسماء التي عرضت في الفقرة السابقة أيضاً.

مصلح الدين: يلبس هذا الاسم العجيب الذي يشير إلى أن في الدين فساداً يقوم هذا المصلح بإصلاح الدين الفاسد ! ويقترب من فساد معنى هذا الاسم اسم معين الدين ! والبعد محتاج لمعونة مالك يوم الدين، والدين أرفع من أن يحتاج إلى معونة هذا العبد . . إذ بتدين العبد يعين نفسه !

ويتفاوت فساد هذه الأسماء بتفاوت فساد معانيها، وكل معانيها فاسدة. فلو تفكر المسلم المسمى - وهو العبد المخلوق الذي يعبد الله وبيتغي مرضاته - لوجد أن الله قد تفضل عليه وعلى البشرية بهذا الدين ليهديهم وينقذهم من الظلمات إلى النور، فالمسلم يشرف بشرف الدين، وبعلائه يعلو، وبمجده يمجد، وببهائه وجماله يبهى ويتجمل، وبصلاحه يصلح، وبضياؤه وينوره يهتدي، ولا يجل الدين بأحد المخلوقين ولا يشرف أو يعلو أو يمجد أو يتجمل أو يصلح بواحد منهم إذ هو دين الله الذي ارتضاه الله للعباد، أنزله

عليهم ليكونوا له خداماً وليس هو خادماً لأحد .

ولو تفكر لوجد في معاني نظام الدين (وبرهانه وكماله وفخره وعماده وركنه وقطبه وقلبه وروحه وحجته وخيره وقوامه ولسانه) ما فيه من قلب للمعاني، وإساءة للدين؛ الذي من شأن المسلم أن يعظمه ويكبره في نفسه ونفوس أولاده.

أما معاني مصلاح الدين وأمره وزعيمه ومجيده وناصحه وظهيره؛ فلا تحتاج إلى تفكير عند المسلم العربي إذ هي بديهية البطلان وفساد المعنى.

ومن فساد التسمية بهذه الأسماء ما يتناقله الناس عند الحديث عن واحد من هؤلاء المسمين بهذه المضافات للدين. كما لو قال قائلهم: تتجس المسمى بجلال الدين، أو هوى المسمى بشرف الدين، أو فسد المسمى بصلاح الدين، أو تقبح المسمى بجمال الدين، أو سقط المسمى بعلاء الدين أو اضطرب المسمى بنظام الدين، أو تلغثم المسمى ببرهان الدين !

وكذلك يظهر سوء التسمية بهذه المضافات عندما يتحدث الناس عن هلاك شرف الدين وجلاله ومجده وبهائه وجماله وصلاحه وضيائه ونوره وبرهانه وكماله وفخره وعماده وركنه وقلبه وخيره، وعزه.

أما اسم عز الدين فلا يلابسه ما يلبس فريق جلال الدين وأضرابه من المضافات؛ إذ يمكن أن يتيمّن المسمى بمولود يعز الله به دينه، ولكن يلابسه المعنى الأخير عندما يموت عز الدين ! ودين الإسلام عزيز بالله لا يموت عزه.

ويندرج تحت هذا الضرب من الأسماء المضافة للدين الأسماء فاسدة المعنى أي نوع من الفساد كبعض أسماء الأعاجم نحو: محيط الدين، ومكتاب الدين، وقلم الدين، وعين الدين، ولسان الدين، وسري الدين، وسمر الدين، ولحم الدين !

٢- والضرب الثاني من أسماء مضاف الدين ليس على درجة فساد الضرب الأول من أسماء مضاف الدين، إلا أنه فاسد المعنى، كاذب لا يتصور

صدقه. ومن أمثلة هذا الضرب من الأسماء الكاذبة المعنى: تاج الدين، وسعد الدين، وزين الدين، وصدر الدين، وولي الدين، وأمين الدين، وبهي الدين، وعمر الدين . . .

وبشرح معاني بعض هذه المضافات يتنبه إلى فساد هذه الأسماء على الرغم من كثرتها - أيضاً - وبخاصة في أوساط الأعاجم.

تاج الدين: وهو تشبيه فاسد قبيح، إذ يصور الدين ملكاً يَجْمَلُ رأسه بتاج هو ذلك المسمى. وكذب من جعل دين الله يتجمل بأحد من أتباعه، بل الحق أن من يتدين بالإسلام يتجمل بدينه.

سعد الدين: ومعناه فاسد يعكس قضية السعد. فليس لأحد أن يتصور أن الدين يحتاج أحداً كي يسعده. والحق هو عكس الاسم للرجل الصالح، فمن سعد المسلم الصالح أن الله هداه لهذا الدين فاتبعه وكان من خدامه.

وحيد الدين: ويلابس هذا الاسم اضطراب وسوء، وفيه من الكذب ما فيه إن كان مدحاً، وقد يتبادر معنى أسوأ من هذا إن كان معناه أنه يخترع ديناً خاصاً لخاصة نفسه فيكون به وحيداً لا مثيل له. وعندئذ يشابه معنى من يسمى فريد الدين.

٣- والضرب الثالث من مضافات الدين لا يسري عليه نكير ما يسري على الضربين السابقين من نكير، لأن المعنى الذي يلابسه لا يسيء إلى الدين كإساءة ما سبق؛ بل يسيء إلى المسمى والمسمى من حيث كذب الاسم فيما لو لم يصدق وصف المسمى اسمه. أو كان المسمى على عكس ما سمي به من وصف . . وهذا لا بأس به، لأن المسمى يسمي به تيمناً وتفاؤلاً بموئوده رجاء أن يكون المسمى ذا خير في مستقبل حياته، فإن كذَّب فعَلُهُ ووصفه اسمَه فلا ضير على المسمى؛ اللهم إلا في حالة إشاعة الأسماء المضافة إلى الدين بين العوام الذين لا يميزون بين معنى الاسم المذموم؛ والغو من الأسماء غير المذمومة وغير المستحبة.

ومن هذا الضرب من الأسماء: شهاب الدين، وقمر الدين، ونجم الدين،

وسراج الدين، وبدر الدين، وعلم الدين، وذهب الدين، وماس الدين، وسان الدين . . .

فلو هلك شهاب الدين فالشهب كثيرة لا تتقطع، وكذلك فالأقمار كثيرة والنجوم والأسرجة والبدور والأهلة والشموس، وكذلك فحدث عن السيوف والأسود والأعلام والذهب والماس والأسنة.

٤- الضرب الرابع من مضافات الدين طيب ذو معنى حسن كمحب الدين، ونصر الدين، ونصير الدين، الذي يتفاءل المسمي به بالمسمى، وغالباً ما يحمل الاسم صاحبه على التحلي بمعناه؛ فيفعل ما يناسبه، وينتهي عما يضاده، ويضاف إلى هذا الضرب أسماء حميد الدين، وصفي الدين، ورضي الدين، وحنيف الدين، ورفيع الدين، وشجاع الدين، وعلي الدين، وبديع الدين . . . وما شابهها . . . ومعناها حسن، سواء أكان الحمد (والصفاء، والرضى، والتحنف، والرفعة، والشجاعة، والعلاء، والبداعة . .) تعود على الدين الحميد (أم الصافي، أو المرتضى، أو الحنيف، أو الرفيع، أو الشجاع، أو العالي، أو البديع . .) الذي هو الإسلام، أم كان المعنى أن تدين المسمى سيكون تديناً حميداً ليس فيه نقص أو دخن، أو يكون صافياً لا يشوبه عكر، أو مرضياً ليس فيه ما يغضب، أو حنيفاً ليس فيه انحراف، أو رفيعاً ليس فيه ضعة، أو شجاعاً ليس فيه جبن، أو عالياً ليس فيه دنية، أو بديعاً ليس فيه قباحة !.

والأولى أن ينتهي المسلم عن التسمية بمضافات الدين كلها؛ كي لا تبقى هذه الأسماء شائعة بين العوام الذين لا يميزون المذموم منها والذي لا ذم فيه! فيقعون - عن طريق التقليد غير المميز - فيما وقع فيه أسلافهم من الأعاجم غير المميزين من الإساءة للدين وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، ويتقربون إلى الله بهذه الأسماء المبتدعة المذمومة !

كما أن الأولى بمن كان اسمه فاسد المعنى، أو مسيئاً للدين من مضافاته، أن يغيره إلى اسم أحسن منه إن استطاع، كما فعل الإمام النووي

رحمه الله - والذي كان أبوه قد سماه بمحيي الدين - فلما تفقه الإمام في دين الله؛ سمّى نفسه يحيى، فإن لم يستطع صاحب الاسم - أولم يجزؤ - على تغيير اسمه، فلا أقل من أن يقتصر - هو ومَنْ يناديه - على لفظ ليس فيه سوء (١).

والعرف جار بين الناس على كثير من هذا، يفعله من يفعله من العلماء وأصحاب الذوق تديناً وأدباً، ويفعله كثير من الناس تقليداً، أو تصغيراً للاسم أو ترخيماً؛ إذ ينادون من اسمه محيي الدين: محيو. ولا ينبغي أن ينادى بمحيي؛ لأن الإحياء من شأن الله سبحانه. وينادون من اسمه جلال الدين بجلال، أو شرف الدين بشرف أو أشرف، أو صلاح الدين بصلاح، أو جمال الدين بجمال، أو علاء الدين بعلاء، أو مجد الدين بمجد . . . وهكذا يتصرفون ببقية المضافات إلى الدين كضيء الدين ونور الدين وبهاء ونظام وبرهان وكمال وفخر أو فخري أو عماد . . .

أما ما يضاف إلى الإسلام من مضافات الأسماء؛ فليست بكثير ما يضاف إلى الدين من مضافات، وكثير منها يتبع الضرب الثالث من مضافات الدين، كسيف الإسلام، وحسامه ورمحه، فإن أشبهت الضرب الأول أو الثاني من مضافات الدين لزمها حكمها من المنع أو الاستهجان كأمثال أسماء: نور الإسلام، وتاج الإسلام، وحجة الإسلام، وعز الإسلام، . . . والله أعلم.

وكذلك فيما لو أشبهت ما يعظم من أسماء، وينهى عن التسمية بها لثلاث تمتهن (كما مر في الفصل الحادي عشر) بحيث يسأل: أين نور الإسلام ؟ أو حجة الإسلام ؟ أو عز الإسلام ؟ فيقال: في مكان كذا، أو هو يفعل كذا وكذا؛ من الأماكن أو الأفعال التي لا ينبغي أن تضاف إلى نور الإسلام أو إلى حجته أو إلى عزه . . .

(٣٧) ويقتصر - عندئذ في استعمال الاسم فاسد المعنى على المكاتبات الرسمة .

الفصل الرابع عشر

تحويل الاسم إلى اسم أحسن

يستحب تحسين الاسم لحديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم » (١).

ويستحب تغيير الاسم القبيح إلى حسن (٢)، بل لقد عنون البخاري في الجامع الصحيح « باب تحويل الاسم إلى اسم أحسن منه » (٣).

قال أبو داود « وغير النبي صلى الله عليه وسلم اسم: العاص، وعزيز، وعتلة، وشيطان، والحكم، وغراب، وحباب، وشهاب » (٤) وغير اسم عاصية،

(١) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٥٨٤ .

(٢) تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ١، ص ١٢ .

(٣) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٣ . وأورد الإمام البخاري في هذا الباب قوله « أتى بالمنذر بن أبي أسيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم حين ولد . فوضعه على فخذه - وأبو أسيد جالس - فلهي النبي صلى الله عليه وسلم بشيء بين يديه . فأمر أبو أسيد بأبنته فأحتمل من فخذ النبي صلى الله عليه وسلم . فاستفاد النبي صلى الله عليه وسلم فقال:

أين الصبي ؟

فقال أبو أسيد: قلبناه يا رسول الله .

قال: ما اسمه ؟

قال: فلان .

قال: ولكن أسمه المنذر .

فسماه يومئذ: المنذر « صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٣ . ورواه مسلم بلفظ مقارب، ج ٣، ص ١٧٦ . قال ابن حجر في فتح الباري « لهي: رويت هذه اللفظة على وجهين، لهي: بوزن عَلم هي اللغة المشهورة، ولها: بالفتح، لغة طيء . ومعناه: اشتغل . فاستفاد: انقضى ما كان مشغلاً به من ذلك: فلم ير الصبي . قلبناه: أي صرفناه إلى منزله . قال الداودي: سماه المنذر تفاقلاً

أن يكون له عَلم ينذر به » فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٧٦ . قال النووي: وسبب تسمية النبي صلى الله عليه وسلم هذا المولود المنذر لأن ابن عم أبيه عمرو: كان قد استشهد ببئر معونة - وكان أميرهم - فتفادل بكونه خلفاً له « النووي على مسلم، ج ١٤، ص ١٢٨

(٤) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٥٨٦ .

سمى العاصي: مطيعاً . وهو مطيع بن الأسود العدوي، والد عبد الله بن مطيع، وسمى العاصي: عبد الله، وهو عبد الله بن الحارث بن جزء، كذلك عبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عمر (في سنن البيهقي . . عن عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي قال: توفي صاحب لي غريباً، فكنا على قبره أنا، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وكان اسمي: العاص، واسم ابن عمر: العاص، واسم ابن عمرو: العاص، فقال لنا الرسول الله صلى الله عليه وسلم: انزلوا واقبروه، وأنتم عبيد الله (قال: فنزلنا فقبّرنا أخانا، وصعدنا من القبر وقد أبدلت أسمائنا . سنن البيهقي، ج ٩، ص ٣٠٨ . وسمى عزيزاً، عبد الرحمن، وهو عبد الرحمن بن سبرة، وسمى عتلة: عتية، وهو عتية بن عبد الله السلمي، وسمى شيطاناً: عبد الله، وهو عبد الله بن قرط، وسمى غراباً: مسلماً، وهو مسلم أبو ربطة، وسمى حباباً: عبد الله، وهو عبد الله بن أبي، وسمى شهاباً: هشاماً، وهو هشام بن عامر الأنصاري، وسمى حرباً: الحسن، وهو الحسن بن علي بن أبي طالب، وكذلك سمي أخاه حسيناً أبده باسم حرب، وسمى عاصية: جميلة، وهي جميلة بنت عمر بن الخطاب، وسمى الصرم: سعيداً، وسمى أصرم: زُرعة، وسمى زحماً: بشيراً، وسمى بُرة: زينباً، وميمونة، وجويرية . (انظر: فتح الباري لابن حجر، ج ١٠، ص ٥٧٧، وتهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ج ١، ص ١١-١٢، وتحفة المودود، لابن القيم، ص ٩٢، ومجمع الزوائد، للهيثمي، ج ٨، ص ٥٣-٥٤).

وَبَرَّة^(١)، وغير اسم الصَّرْمَ فسماه: سعيّداً، وزحم فسماه: بشيراً
« وسمى حرباً: سَلَمًا، وسمى المضطجع: المنبعث، وأرضاً يقال لها عَفْرة
سماها: خضرة، وشعب الضلالة سماه: شعب الهدى، وبنو الزَّيَّة سماهم: بنو
الرَّشدة، وسمى بني مُعَوِّية: بني رَشْدَة » (٢).

(١) أورد البخاري في الجامع الصحيح «أن زينب كان اسمها برّة، فقبل تزكي نفسها. فسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم: زينب» البخاري، ج ٨، ص ٥٢. وكذلك أورد مسلم الحديث في صحيحه، وذكر عن ابن عباس قال: «كانت جويرية اسمها: برّة، فعول رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمها: جويرية، وكان يكره أن يقال: خرج من عند برّة، وفي صحيح مسلم أيضاً عن «زينب أم سلمة قالت: كان اسمي: برّة أيضاً» فسماني رسول الله ﷺ: زينب قالت ودخلت عليه زينب بنت جحش - واسمها برّة أيضاً. فسمها زينب» صحيح مسلم، ج ٦، ص ١٧٢. وذكر البخاري في كتاب الأدب المفرد: «كان اسم ميمونة: برّة، فسمها النبي صلى الله عليه وسلم: ميمونة»، ج ٢، ص ٢٩٥. وتحويل اسم «برّة» إلى اسم آخر كـ «زينب» أو ميمونة، جويوية» لا يدل على منع التسمية بما يشتق من «البر» من مشتقات، كما فهمه أحد المشايخ المعاصرين: فقرر أن التسمية بـ «أبرار» من الأسماء الممنوعة بعينها، ذلك لأن تحويل اسم «برّة» إلى «زينب» معلل في صحيح أن البخاري بأنه «قيل: تركي نفسها». وتحويل اسم «برّة» إلى جويوية معلل في صحيح مسلم. لأنه «كان يكره أن يقال: خرج من عند برّة، والتعليلان لا يدلّان على منع التسمية باسم برّة، ولم يكن هناك نهى تحريم عن هذا الاسم، بل إنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر بتحويل أسماء كل من كنّ يسمين برّة من الصحابيات: أمثال: برّة بنت يسار بن أبي فكيهة، وبرّة بنت سفيان السلمي: أخت الأعرس السلمي التي تزوجها عبد الله بن عمر فولدت له ولديه عبد الله وصفية وغيرهما، وعاشت بعده، وبرّة بنت عامر بن الحارث بن السباق بن قصي (التي كانت من المهاجرات). وبرّة بنت نافع (انظر: الإصاابة، لابن حجر، ج ٥، ص ٢٥٠ - ٢٥١، والاستيعاب، لابن عبد البر، ج ٤، ص ٢٥١)، إذا فلا تمنع التسمية باسم برّة، ولا بمشتقات لفظ «البر» حتى تمنع التسمية بـ «أبرار» إذ لا يتصور أن من سمي «أبرار» - سواء أكان ذكراً أم أنثى - ستعزّره علة القيل بأنه يركي نفسه، أو يكره أن يقال خرج من عند أبرار.

نعم: قد ينبو اختيار مثل هذا الاسم عن حس من يتذوق معاني اللغة العربية، وهو اختيار أعجمي غير مستساغ، وغريب على ذوق العربي من أهل هذه اللغة الشريفة أن يسمي مولوده (الواحد، أو الواحد) بوصف جمع من الناس: الأبرار، فلو تذوق المسمى المعنى لاضرب عنه: كما يضرب العربي (ذو الذوق والفهم لمعاني ألفاظ العرب) عن التسمية بنحو «أفنان» و«أغصان» إذ لو سمي مولده بـ «فنان» لتصور المتصور أن المراد أن ينمو المولود ليصبح مشقوق القوام كقصن شجرة يشبه قضيب البان أو عود الرمان أو فتن الخيزران.
أما إن قيل «أفنان» فيصعب على المتصور أن يشبه إنساناً واحداً بالعديد من أغصان الشجر يتألف منها هذا الأخطبوط الانساني العجيب!

والألفاظ القرآنية إيقاعية الجرس لطيفة المعاني فيما ساقها القرآن إليه: قد تصبح مستقبحة نابية عن الذوق لو وصف الإنسان بها أو سمي. ولا يكفي أن يوجد اللفظ في القرآن ليطلق على مولود فينتع الاسم بالجمال واللفظ، بل لا بد من فهم معنى اللفظ، وإحسان تنزيله على المسمى حتى ينعت بالجمال. فإن نوى المسمى بهذه الأسماء - عند اختيارها - تقرباً إلى الله في التسمية فبئس البدعة.

فوصف الجنة بأنها «ذات أفنان» يدل على جمالها وحسن منظرها. أما أن يسمي الإنسان الواحد من البشر «أفناناً» أو «ذات أفنان» فأعوذ بالله ربي من همزات الشياطين، وأعوذ بالله ربي من أن يعضروا.

وقل مثل ذلك في استقبح تسمية الواحد بالجمع، سواء أوجد اللفظ المستقبح في التسمية. المستعمل في سياق القرآن (كمن يسمي مولوده «أمثال» أو «أثار» أو «أصال» أو «آلاء» أو «آيات» أو «أحكام» أو «أمان» أم لم يوجد (كمن يسمي مولوده «أمال» أو «أحلام» أو «أزهار» أو «أشجان» أو «أغصان» أو «أفراح» أو «أفضال» أو «ألطاف» أو «أمجاد» أو «أنوف» أو «أهداف» أو «أوعاد» أو «أبدور» أو «أبراعم» أو «تحيات» أو «تاجي» أو «تهاني» أو «ثايا» أو «جداول» أو «جوارح» أو «جواهر» أو «حظوظ» أو «لواحق» أو «ليالي» أو «مشاعل» أو «مصاييح» أو «مناهل» أو «منايا» أو «نعمات» ...).

ولا يستغربن قاريء، وردود مثل هذه الأسماء في المجتمعات العربية المعاصرة، ولا يسوئن من سمي بها أنها اسمه (إذ لا ذنب للمرء في اختيار اسمه) لكن العجب يأخذ بمجامع اللب حين يقرأ القاريء هذه الأسماء مطبوعة في كتاب معاصر. يعرضها على الناس مستملحاً إياها، داعياً لاختيار اسم منها لم هو متردد في اختيار التسمية مستصحب ذي علم وذوق.

ولا يندرج اسم «أسماء» في استقبح تسمية الواحد بالجمع كما سبق بيانه، لأن اسم «أسماء» معناه: وسيمة، من الوسامة، وهي أثر الجسن. يقول العرب: وسمَ وُسامةً ووساماً فهو وسيم، وجمعه وُسَماء، وهي: وسيمة. وأسماء (والهزمة الأولى منقلبة من واو، أصلها: وُسَماء) وأسماء: ليست جمع اسم: عندما تسمى بها الأنثى كما ورد في بعض الكتب التي تعرض للأسماء وتفسير معانيها! وإن تشابهت أسماء الوسامة مع جمع اسم في اللفظ.

(٢) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٥٨٦.

وكان صلى الله عليه وسلم يحول الاسم إلى ما إذا دعي به صاحبه كان صدقاً (قال الطبري) وقد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم عدة أسماء، وليس (كل) ما غير من ذلك على وجه المنع من التسمي بها؛ بل على وجه الاختيار (قال) ومن ثمَّ أجاز المسلمون أن يسمى الرجل القبيح بحسن، والفاقد بصالح^(١).

(١) ويدل عليه أنه صلى الله عليه وسلم لم يلزم حَزَنًا لما امتنع من تحويل اسمه إلى سهل بذلك، ولو كان ذلك لازماً لما أقره على قوله «لا أغير اسماً سمانيه أبي» فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٧٧. فقد نقل البخاري عن عبد الحميد بن جبير بن شيبة قال: جلست إلى سعيد بن المسيب فحدثني أن جده حَزَنًا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال:

: ما اسمك ؟

قال: اسمي حَزَن.

قال: بل أنت سهل.

قال: ما أنا بمغير اسماً سمانيه أبي.

(قال ابن المسيب) فما زالت فينا الحزونة بعدُ. صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٢. «وقد ورد في رواية . . . أن حَزَنًا قال: لا: السهل يوطأ ويمتنع» فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٧٤.

ويؤيد هذا أيضاً نهيه صلى الله عليه وسلم عن التسمية بالوليد. لأن الوليد بن المغيرة كان من جبابرة الكفار. وكتب النبي صلى الله عليه وسلم بمجيء رجل في الأمة الإسلامية يقال له: الوليد هو أشعر على الأمة من فرعون لقومه . فعن سعيد ابن المسيب قال «ولد لأخي أم سلمة ولد فسماه: الوليد . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «سميتوه بأسماء فراعتكم ! ليكون في هذه الأمة رجل يقال له الوليد: هو أشعر على هذه الأمة من فرعون لقومه» . . . ثم رأينا أنه الوليد بن يزيد: لفترة الناس به حين خرجوا عليه فقتلوه». وانفتحت الفتن على الأمة بسبب ذلك. وكثر فيهم القتل .

وفي رواية ابن بشر بن بكر من الزيادة «غَيَّرُوا اسمه، فسموه: عبد الله» . . . ويؤيد ذلك أن له شاهداً عن أم سلمة . . . عن زينب بنت أم سلمة عن أمها قالت: دخل على النبي صلى الله عليه وسلم وعندي غلام من آل المغيرة اسمه الوليد . فقال:

: من هذا ؟

قلت: الوليد .

قال: قد اتخذتم الوليد حناناً . غيروا اسمه فإنه سيكون في هذه الأمة فرعون يقال له الوليد .

(قال ابن حجر) ولما لم يكن هذا الحديث المذكور على شرط البخاري أوماً إليه كعادته. وأورد فيه الحديث الدال على الجواز. فإنه لو كان مكروهاً لغيره النبي صلى الله عليه وسلم كعادته . فإن في بعض طرق الحديث المذكور الدلالة على أن الوليد بن الوليد المذكور قد قدم بعد ذلك المدينة مهاجراً . . . ولم ينقل أنه صلى الله عليه وسلم غير اسمه. وأما ما تقدم أنه أمر بتغيير اسم الوليد: فذلك اسم ولد المذكور فغيره فسماه عبد الله» فتح الباري، ج ١٠، ص ٥٨٠ - ٥٩٠ . .

الفصل الخامس عشر

كيف ينادى المسمى

الأدب في مناداة المسمى، والتصغير، والترخيم،

وحذف بعض حروف من الاسم

عنون البخاري في كتاب الأدب المفرد باب « يدعى الرجل بأحب الأسماء إليه » وأورد حديث حنظلة بن حذيم بن حنيفة التميمي (١) قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه أن يدعى الرجل بأحب أسمائه إليه وأحب كناه » (٢).

ومن أدب التحبب للمسمى أن ينادى بتصغير اسمه أو إنقاص حرف أو أكثر من حرف من اسمه إن كان لا يسوؤه ذلك، فلقد نادى رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة بـ « ياعائش » (٣) وبـ « ياعؤيش » (٤) وكان ينادي ربيبته زينب بنت أم المؤمنين أم سلمة بـ « زُناب » (٥) كما نادى عثمان بن عفان بقوله « اكتب عُثم » (٦) وفي رواية « اكتب عُثيم » ونادى أباهريرة بقوله: أباهر: كما

(١) حنظلة وأبوه وجده: ثلاثتهم صحابيون. حملَ حنظلةُ جدُّه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال:

: يا رسول الله: إني رجل ذو سن، وهذا أصغر ولدي: فشمته عليه .

فقال: يا غلام: تعال .

فمسح رأسه . (قال الذيال) فلقد رأيت حنظلة يؤتى بالإنسان الوارم وجهه، فيتفل على يديه، ويقول: باسم الله . ويضع على رأسه موضع كف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيمسحه، ثم يمسح موضع الورم، فيذهب الورم. (فضل الله الصمد، للجيلاني) ج ٢، ص ٢٨٤ .

(٢) الأدب المفرد، للبخاري، الحديث رقم ٨٩١، ج ٢، ص ٢٨٤ .

(٣) وذكر البخاري في الأدب المفرد عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها: يا عائشة هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت: وعليه السلام ورحمة الله (قالت) وهو يرى مالا أرى (الأدب المفرد للبخاري) ج ٢، ص ٢٩٢ (٤) عؤيش: قولى « اللهم رب محمد: اغفر لي ذنبي: وأذهب غيظ قلبي، وأجبرني من مضلات الفتن » كنز العمال، للبرهان فوري، ج ٧، ص ١٤١ .

(٥) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ص ١٢٢ .

(٦) أورد البخاري في كتاب الأدب المفرد عن أم كلثوم بنت ثمامة: أنها قدمت حاجة، فإن أخاها المخارق بن ثمامة قال: ادخلي على عائشة وسليها عن عثمان بن عفان، فإن الناس قد أكثروا فيه عندنا . ولفظ الإصابة: قد شتمود - (قالت) فدخلت عليها فقلت:

: بعض بنيك يقريك السلام، ويسألك عن عثمان بن عفان

قالت: وعليه السلام ورحمة الله (قلت) - جاء في الإصابة بعد قالت: إن الله من لعنه، فو الله لقد كان قاعد أعند رسول الله صلى الله عليه وسلم) أما أنا فاشهد على أني رأيت عثمان في هذا البيت في ليلة قانطة، ونبي الله صلى الله عليه وسلم وجبريل يوحى إليه، والنبي صلى الله عليه وسلم يضرب كف (أو كتف) ابن عفان بيده: « اكتب عُثم » فما كان الله ينزل تلك المنزلة من نبيه صلى الله عليه وسلم إلا رجلاً عليه كريماً . فمن سب ابن عفان فعليه لعنة الله (الأدب المفرد، للبخاري) ج ٢، ص ٢٩٢ . ولفظ الإصابة بالتصغير والترخيم: عُثيم، (فضل الله الصمد، للجيلاني) ج ٢، ص ٢٩٣ .

نادى أنجشة بقوله « ياأنجش » وقال لأسامه « ياأسيم » وللمقدم « ياقديم »^(١).

وباب تصغير الأسماء وترخيمها - عند المناداة تحبباً للمسمى - باب متسع إذا كان التصغير والترخيم لا يسوء المسمى ولا يتأذى به، وإلا منع^(٢). ولا ينبغي أن يشتط في التصغير أو الترخيم حتى يُنسى الاسم الحقيقي للشخص من كثرة ما ينادى بالتصغير. فإن كان المسمى معجباً بالاسم المصغر أو المرخم فليس المولود به ابتداءً عبداً إن كان لا يريد مناداته عبداً، ولا أن يسميه أحمد وهو يريده حميداً أو حمادة.

وكذلك لا ينبغي أن يشتط في التصغير المؤدي إلى الميوعة والتخثت ومحاكاة الأروام وأهل الفسق^(٣).

وينبغي للمسمى أن يراعي الذوق والأدب في نطق البيئة المحيطة بالمسمى بلفظ عربي مبين غير مصحف ولا ملحون، فإن توقع أن المنادين سيلحنون باسم المسمى أو يصحفونه فليعدل عنه إلى اسم لا يصحفه المنادون ولا يلحنون به. وليختار اسم أحمد (الذي لا يصحف عند النداء) بدلاً من مُحَمَّد الذي تصحفه العامة فينادون المسمى مُحَمَّد بإسكان الميم

(١) عمل اليوم والليلة. لابن السني. ص ١٤٦. والأذكار. للنووي. ص ٣٠٧.

(٢) قال الجاحظ، وربما صغروا الشيء من طريق الشفقة والرفقة. كقول عمر: أخاف على هذا العُريب. وليس التصغير بهم يريد.

وقد يقول لرجل: إنما فلان أخي وصديقي. وليس التصغير يريد.

وذكر عمر ابن مسعود فقال: كُتِفَ مَلِيءٌ عِلْمًا (والكُتِفَ تصغير كُتِفَ بمعنى: الوعاء).

وقال الحباب بن المنذر يوم السقيفة: أنا جَذِلُهَا المحكك. وعَذِيقُهَا المُرْجَب. وهذا كقولهم لأبي قابوس الملك:

أبو قَيْسٍ. وكقولهم: دَبَّتْ إِلَيْهِ دَوْبِيَّةُ الدَّهْرِ. وذلك حين أرادوا لطافة المدخل. ودقة المسلك.

ويقال: إن كلَّ فَعِيلٍ في أسماء العرب فإنما هو على هذا المعنى. كقولهم: المَعِيدِي. وكنحو: سَلِيم. وَضَمِير. وَكَلِيب. وَعَقِير. وجَعِيل. وَحَمِيد. وَسَعِيد. وَجَبِير. وَكَنَحُو: عَبِيد. وَعَبِيدُ اللَّهِ. (وطريق التحقير والتصغير إنما هو كقولهم: نُجَيْل. وَنَدِيل) قالوا: وَرَبَّ اسْمٍ إذا صغرتْ كانَ آملاً للصدر. مثل قولك: أبو عبيد الله: هو أكبر في السماع من أبي عبد الله. وكعب بن جَعِيل: هو أَفْخَمُ من كعب بن جَعْل. وربما كان التصغير خلقة وبنية لا يتغير كنحو: الحَمِيَا، والسَكَيْت. وَجُنُودَة. والقَطِيعَا. والمَرِيطَا. والسَمَكَيْت. والسَمِيرَا. والمَلِيسَا. (وليس هو كقولهم: القصيرى) وفي كنيئات السماء، والتَّريَا. كتاب الحيوان. للجاحظ. ج ١. ص ٣٣٧.

وذكر أهل النحو شروطاً للترخيم (الذي هو حذف آخر المنادى) منها ألا يكون الباقى من الاسم أقل من ثلاثة أحرف. وذكروا في الاسم المرخم لغتين. الأولى: بقاء حركة الحرف ما قبل الأخير على ما كان قبل الحذف فينادون جعفر بيا جعف. وتسمى لغة من ينتظر. والثانية: تحريك الحرف ما قبل الأخير كما لو كان اسماً للمنادى من غير حذف فينادونه بيا جعف. وتسمى لغة من لا ينتظر.

(٣) كمن دأب أن ينادي: سوسو. وزوزو. وزيزي. وفيفي. وميمي. وففتت. وإشاش!

وعدم ضمها (١).

وما قل تصحيفه من الأسماء ما كان على وزن فاعل وفَعَّال ومفعول .
 وقد يعمد بعض أعداء الإسلام والمسلمين إلى تصحيف بعض الأسماء الإسلامية أو إسقاطها أو إسقاط تصغيراتها أو مرخماتها على ما هو حقير وممتن . فمن تسمياتهم الشائعة علّوش وعلّيش وعلّوش تشويهاً لاسم علي رضي الله عن علي . ومنها مروّش ورقّوش أو وعيوش تشويهاً لأسماء : مريم ورقية وعائشة ، ومن إسقاطاتهم القبيحة إطلاق التصغيرات التالية : زنوبة وخدوجة وفطومة على ما يحقرون ويمتهنون كالأحذية والشباب ، وغيرها . وكذلك ينبغي للمربين أن يأخذوا أولادهم - من ثم - بالاعتزاز بأسمائهم الحقيقية التي سموهم بها ، ويدربوهم على أن يصححوا خطأ مَنْ يناديهم مصحفاً أسماءهم أو لا حناً في عريته وفصاحته .

ويعد من سوء الأدب أن ينادي الابن أباه باسمه ، أو يتقدمه بالمشي ، أو الجلوس ، ويعامل المعلم والشيخ - في هذا - معاملة الوالد (٢) .

ومن أراد أن ينادي - أو يخاطب - من لا يعرف اسمه فعليه أن يختار عبارة مناسبة لا يتأذى منها المنادى « ولا يكون فيها كذب ولا ملق كقولك : يا أخي ، يافقيه ، يا فقير ، يا سيدي ، يا هذا ، يا صاحب الثوب الفلاني ، أو النعل الفلاني ، أو الفرس ، أو الجمل ، أو السيف ، أو الرمح ، وما أشبه ذلك ، على حسب المنادي والمنادى » (٣) .

(١) وتختلف تصحيفات الأسماء باختلاف البيئات والمجتمعات والشعوب . فترى من ينطقون الذال زايًا ينادون من اسمه نذير نزيير . ومن يلفظون الشاء صاداً ينادون عثمان عسيمان ! ومن ينطقون القاف غيناً ينادون قادراً غادراً . ومن ينطقون الصاد ظاء ينادي محضر مخضر . ومن يسكنون زواتل الكلمات ولا يضمونها ينادون عمر عمر .

وليشبهه المسمى إلى تصحيف الكلى في بعض المجتمعات ، فمع أن اسم أحمد لا يصحف عند مناداته ، ولا يصحف عند التكنية به ثلاب فينادونه أحمد . وينادون أباه (أبو أحمد) أما ما يكنى به من الأمهات فينادونها (إمحمّد) وكان همزة القطع في أول الاسم همزة وصل .

(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه : « أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً معه غلام ، فقال للغلام :

من هذا ؟

قال : أبي .

قال : فلا تمس أمامه . ولا تستسب له . ولا تجلس قبله . ولا تدعُ باسمه . . . عمل اليوم والليلة . لابن السني . ص ١٤٠ .

ومعنى : لا تستسب له : أي لا تفعل ما يتعرض فيه (السب أنيك) انظر : الأذكار ، للنووي . باب نية الولد والمتعلم والتلميذ أن ينادي أباه ومعلمه وشيخه باسمه . ص ٣٠٥ .

(٣) وعن جارية الأنصاري رضي الله عنه قال : كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم . إذ لم يحفظ اسم الرجل قال : يا بن عبد الله . . . وعن عصمة بن مالك الخطمي قال : نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل يمشي في نعليه في المقابر . فقال له : يا صاحب السبئية : ألع نعلك . عمل اليوم واليلة . لابن السني . ص ١٤٢ .

وروى عن أبي داود والنسائي وابن ماجه عن بشير بن معبد رضي الله عنه قال : بينما أنا أمشي النبي صلى الله عليه وسلم . نظرت . فإذا رجل يمشي بين القبور عليه نعلان . فقال :

يا صاحب السبئية : ويحك ! ألق سبتيتك .

الفصل السادس عشر

أحق الناس بالتسمية

اتفق أهل العلم على أن حق تسمية المولود لأبيه، فلا ينبغي لأحد أن يسمي المولود عند وجود أبيه سواء؛ إلا إذا كان ذلك بموافقة الأب صاحب الحق ولقد أفرد الإمام ابن القيم في كتابه القيم « تحفة المودود بأحكام المولود » فضلاً في أن التسمية حق للأب لا للأم؛ استهله بقوله « وهذا مما لا نزاع فيه بين الناس، وأن الأبوين إذا تنازعا في تسمية الولد؛ فهي للأب، والأحاديث المتقدمة كلها تدل على هذا، وهذا كما أنه يدعى لأبيه؛ لا لأمه؛ فيقال: فلان بن فلان، قال تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥] . والولد يتبع أباه في النسب، والتسمية: تعريف النسب والمنسوب فالتعريف كالتعليم، والعقيقة، وذلك إلى الأب، لا إلى الأم ..» (٥٧).

ونعود هنا للتذكير أن كتاب « أحسنوا أسماءكم » موجه لأهل الذوق والإحساس المرهف من الناس. ولا يتصور ممن كان وصفه كذلك من الآباء أن يكون بينه وبين زوجه - أم المولود - تنازع على حق التسمية، فحريُّ بمن كان وصفه كذلك أن يتوصل مع زوجه إلى قناعة بحسن الاسم الذي اختاره - بعد تأمل وبحث وعلم وذوق - لمولودهما الجديد الذي حملته أمه وهنا على وهن، وعانت من الآم وضعه ما عانت (أقول) مَنْ كان ذا ذوق من هؤلاء الآباء؛ لم يتصور منه إلا القدرة على الإقناع عند الاختلاف في اختيار الاسم، كيف لا ؟ وهو الباحث عن الاسم الحسن، وعن أحسن الحسن، مما يدل على حسن ذوقه وسمو أدبه، ولن يجد صاحب الذوق والأدب صعوبة في استجابة زوجه لذوقه وأدبه وحسن اختياره، فتقع التسمية على المولود وكأنها ثمرة شركة واتفاق بين شريكين متوافقين من أهل الذوق والأدب وحسن

المعاشرة، بل لن يجد مثل هذا الأدب - من ذوي الذوق والأدب - صعوبة في استجابة من حوله من الأقارب والمعارف لذوقه وأدبه وحسن اختياره، مع أن الأمر في بدايته ونهايته حق للوالد لا ينازعه فيه منازع.

وفرق بين امرئ يستعمل حقه، ويمارس صلاحياته بطريقة جافة عجفاء؛ تشعر غيره بعنجهيته واستبداده وتنتعه - عند الناس - بتهمة التعسف في استعمال الحق ! وامرئ يستعمل حقه ويمارس صلاحياته بطريقة تشعر الآخرين بتحبب صاحب الحق إليهم، ومشورته إياهم؛ تقديراً لأرائهم، واحتراماً لمودتهم في قلبه؛ فيوافقونه عن قناعة بسمو ذوقه ورقى تعامله سواء أفي اختياره للاسم الحسن، أم في توفقه في أدب الاستشارة واحترام شعور الآخرين عند استعمال حقه في التسمية.

ويقود إلى هذا الخلق العالي والذوق الرفيع أن في الأمر متسع، فلقد سمى علي - رضي الله عنه - ابنه البكر حرباً، وعندما أعلم جده رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا قال: « بل هو حسن » فأقرَّ عليُّ نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم رضىً وأدباً وذوقاً. وتكررت مثل هذه الواقعة عند تسمية الحسين، رضي الله عنهم وأرضاهم، وصلى الله على نبي هذه الأمة وسلم تسليماً كثيراً.

الفصل السابع عشر

ما يستقبل به المولود الجديد
الأذان والإقامة، والتسمية والتحنيك،
وحلق الشعر والعقيقة والختان

تُعد الولادة وزيادة النسل من نعم الله وإفضاله على البشر، ولقد جعل الله - عز وجل - الزواج آية من آياته - سبحانه - ومنَّ بها على عباده فقال ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم: ٢١] كما أمر سبحانه أن يبتغي المسلم من زواجه النسل والولد فقال عز وجل: ﴿ فَالآن بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٨٧] وفطر سبحانه البشر على حب الولد وجعلهم مع المال زينة الحياة الدنيا فقال عز من قائل: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [الكهف: ٤٦] ونذب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإكثار من الزينة الصالحة فقال « تزوجوا الودود فإنني مكاثر بكم الأمم » (١).

لكل هذا تجد المسلم يستبشر بمجيء مولود له جديد (٢)، ويتهياً لقدمه

(١) سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٧٣ .

(٢) فائدة في قلب أحوال الإنسان

الولد : اسم يجمع الواحد والكثير . والذكر والأنثى سواء . والوليد : الصبي . والتويدة : الأمة .

والطفل : الصغير من الأولاد للأنثى والبشر والضيء ونحوها . ويقال لولد كل حامل ما دام حاملاً : جنين . فإذا خرج وصاح قيل : استُئيل . فإن ولده قيل أن يتم فهو : سقط . فإن ولده وقد تمت شهوره قيل : ولده تمام (بكسر التاء) . ولا تكسر هذه التاء إلا في الولد والليل . يقال : ليل التمام . وولده أمه تمام . وولده تمام : بالآلف واللام . وكل شيء سوى هذين فهو : تمام . يفتح التاء) فإن خرج رجلاً المولود قيل رأسه : قيل : ولده يتنا (قالت أم تانظ شراً ما حملته وضعا ولا وضعت يتنا . ولا أرضعته غيلاً . ولا أبنته متناً : (يقال للمرأة إذا حملت في آخر ظهرها عند مقبل الطمث : حملته وضعا . ويقال إذا أرضعت وهي حامل : أرضعته غيلاً . وقد أغيلت . وهي : مغيل . والوند : مغيل . إذا حملت ولها رضيع) . . والولد حين يقع : وليد . ثم صديق . إلى سبعة أيام (لأنه يشتد صداعها فيها) . ثم طفل . وشده : ما دام رطباً . ثم : غوار . إذا عجل عن الطعام . وقطيم . إذا قطع عنه اللبن . فإذا انتفع وأكل فهو : جفبر . وججوش . فإذا بلغ سبع سنين وسقطت سنه فهو مثفور . فإذا نبتت سنه وعادت فهو : متغير . فإذا قوي وخدم فهو : حرور . فإذا ارتفع قيل أن يحتلم فهو : ينفعة . وغلمان ينفعة : الواحد والجمع سواء . . وقد أيفع الغلام : يوقع) فإذا قارب الحلم فهو : مراهق . فإذا احتلم فهو : حالم . وبعد ذلك : مترعرع . وناسه . فإذا بقل وجهه فهو : طار فإذا اتصل السواد فهو : محمم . فإذا التف شعر لحيته فهو : مجتمع . وهو شاب : من وقت الحلم إلى أن يكتحل . وكهل : إذا اجتمع وتم . فإذا لم يتزوج في شبابه فهو : عانس . فإذا بلغ شعره البياض قيل : ثَمِبهُ الثنثير . وهو ملهوز . ثم يقال : وخطة الشيب . شاب فهو : أشيب . وشمط فهو : أشمط . فإذا بلغ الشيب نصف لحيته وزاد : قيل : أخلست لحيته وأخرست (ومنه الخلاسي : الذي أحد أيوبه أسود والآخر أبيض) . والأغثم : الذي غلب بياضه السواد . والمتلفع بالشيب : الذي لا يبين فيه إلا قليل سواد . والداري : الذي ذرا رأسه وأبيض حتى لا سواد فيه . والمخلد : الذي تمتع بالسواد . والشيوخ : الذي استبان فيه السن . والمنس : بعد ذلك . والنفكر : السن وفيه بقية وجلد (ولا يقال للمسننة قفرة) . والشمعة : الكبير السن جداً . والدائف : إذا قارب الخطو (يقال : داف : إذا قصر خطوه . فإذا ضمير وانجنى فهو : عشبة . وعشمة : الثياب) . والهم : الماح الذي يسيل لعابه . والمهتر : الذي يكثر الكلام كثيراً . والخرف : المذهب العقل كثيراً . وأعمل : الذي صغر جسمه كثيراً .

وتسمى الجارية كاعياً : إذا كعب ثديها . والناهد : التي شخص ثديها . والمغصر : التي قرب حبلها . والعائق : الشابة . والعانس : التي لم تتزوج وهي شابة . القيب : التي زوجت وبانت . والبكر : التي لم تتزوج بعد (والبكر : التي ولدت واحداً . الثني : التي ولدت مرتين) . والشيلة : الكهلة التي بلغت الثلاثين (وقد شملت) . والمراسل : التي تزوجت زوجين أو أكثر . والنصف : التي في نصف عمرها بين المسنة والحدثة . والعوان : المسنة . والعجوز : الكبيرة السن . ومثلها : والشملي . والسملق : العجوز سنية الخلق . والشهيرة : والشهيرة (ولا يقال للرجل شهير . ولا شهري) والذودج : المسنة التي فيها بقية . والقحمة : الكبيرة السن جداً . انظر : حقائق الأدب . لابن شاهمرذان . ص ٥٥ . وخلق الإنسان . نلاسكافي . ص ٢١ . ٥٠

ليستقبله بما يليق، تعبداً لله، وتقرباً من الوهاب الكريم المتفضل الذي أنعم عليه بهذه النعمة، وتجدد دين الإسلام يجعل من ولادة المولود بشري للعبد الصالح، كما تجده ندب إلى تبشير من ولد له مولود، ومبادرته بهذا الخبر السار الذي أطلق الشارع الحكيم وصف بشري « (١) ».

ونسنتعرض في هذا الفصل أهم ما ندب إليه الإسلام في استقبال المولود الجديد (٢):

(١) قال تعالى: ﴿ ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبري ﴾ . . . ﴿ وأمرته قائمة فصحكت فيشربها إسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ﴾ [هود: ٦٩ - ٧٠] وقال سبحانه وتعالى: ﴿ يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سمياً ﴾ [مريم: ٧] وقال عز وجل: ﴿ إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم ﴾ [آل عمران: ٤٥] . . . فإن فأتت المسلم البشارة: استحب له التهنة بالدعاء للمولود. سواء أكان المولود ذكراً أم أنثى. وذلك بقوله: (بورك لك في الموهوب وشكرت الواهب. وبلغ رُشدَه. ورزقت برَه) وهي التهنة الإسلامية التي تخالف تهنة الجاهليين. وما درج عليه من لا علم عنده. فلقد كانت الجاهلية يقولون في تهنتهم بالنكاح: بالرفاء. والبنين. والرفاء: الالتحام والاتفاق. أي تزوجت زوجاً يحصل به الاتفاق والالتحام بينكما: والبنون: فيهنون بالبنين سلفاً وتعجيلاً. ولا ينبغي للرجل أن يهنئ بالابن ولا يهنئ بالبنات. بل يهنئ بهما: أو يترك التهنة بالابن: وبوفاة البنات دون ولادتهما. . . وعن الحسن البصري. أن رجلاً جاء إليه وعند رجل قد ولد له غلام فقال له:

يَهْنِكُ القَارِسَ .

فقال له الحسن: ما يدريك قارس هو أو حمار ؟

فقال: فكيف يقول ؟

قال: قل: «بورك لك في الموهوب. وشكرت الواهب. وبلغ رُشدَه. ورزقت برَه» تحفة المودود: لابن القيم. ص ٢٩ .

«ويستحب أن يرد على المهنئ فيقول:

بارك الله لك. وبارك عليك. وجزاك الله خيراً. ورزقك الله مثله .

أو : أجزل الله ثوابك . . .

ونحو هذا» الأذكار. للنووي. ص ٣٠٣ .

(٢) جمع الإمام البيهقي في كتابه القيم شعب الإيمان. وفي الباب الستين منه وهو باب في حقوق الأولاد والأهلين آثار نبوية رائعة اقتصمت للفرائ منها جملة تتعلق بموضوع هذا الفصل من الكتاب قال البيهقي «كل من ولد له من المسلمين ولد ذكر أو أنثى - فعليه أن يحمده الله - جل ثناؤه - على أن أخرج منه... ثم يؤمر به حدثان مولده بعدة أشياء:

أولها: أن يؤذن في أذنيه حين يولد. وذلك بأن يؤذن في أذنه اليمنى ويقيم في أذنه اليسرى (قال) عن أبي رافع قال: رأيت النبي ﷺ أذن في أذن الحسن حين ولدته فاطمة بالصلاة وعن الحسين بن علي قال: قال: رسول الله ﷺ «من ولد له مولود فاذن في أذنه اليمنى وأقام في أذنه اليسرى رفعت عنه أم الصبيان.

والثانية: أن يحنكه بتمر فإن لم يجد فبخلو يشيهه وينبغي أن يتولى ذلك منه من يرجى خيره وبركته.

والثالثة: أن يعق عنه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن اليهود تعق عن الغلام ولا تعق عن الجارية: فعقوا عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة».

والرابعة: أن يحلق عقيقته وهو شعر رأسه الذي ولد به.

والخامسة: أن يسميه.

والسادسة: أن يحنقه «قال» عن أبي هريرة عن النبي ﷺ «خمس من الفطرة: الختان والاستحداد ونشف الأبط وقص الشارب وتقليم الأظافر» (ثم أورد قول الإمام أحمد) وأما التعلم والتأديب: فوقيتن أن يبلغ المولود من السن العقل مبلغاً يحتملها «ثم قال» وذلك يتفرع: فمنها: أن ينشئه على أخلاق صلحاء المسلمين ويصونه عن مخالطة المفسدين.

ومنها أن يعلمه القرآن ولسان الأدب. ويسمعه السنن وأقوال السلف ويعلمه من أحكام الدين مالا غنى به عنه.

ومنها أن يرشد من المكاسب إلى ما يحمده ويرجى أن يرد عليه كفايته.

فإذا بلغ أحدهم حد العقل عرف الباري جلا جلاله إلهه بالدلائل التي توصله إلى معرفته من غير أن يسمعه من مقالات الملحدين شيئاً ويذكرهم له في الجملة أحياناً ويحذرهم إياهم وينفرد عنهم ويغضهم إليه ما استطاع ويبداً من الدلائل بالأقرب الأجل ثم ما يليه وكذلك يفعل بالدلائل الدالة على نبوة نبينا ﷺ يهديه فيها إلى الأقرب الأوضح ثم الذي يليه (ثم نقل الأثر عن النبي ﷺ) «مانحل والد ولداً نحلأ أفضل من ادب حسن» شعب الإيمان البيهقي ج ٦. ص ٢٨٩-٢٩٩ .

الأذان، وإقامة الصلاة في أذن المولود

يندب أن يؤذن في الأذن اليمنى للمولود الجديد - عند ولادته - ويقام للصلاة في أذنه اليسرى (١).

ويسن أن يسمى المولود في يوم مولده، وأن يحنك بتمر (٢).

ولو مات المولود قبل تسميته فيستحب تسميته، بل تستحب تسمية السقط. فإن لم يعلم أذكر هو أم أنثى سمي باسم يصلح للذكر والأنثى (٣).

حلق الشعر والعقيقة والختان

ويحلق شعره في اليوم السابع من مولده، ويتصدق بزنة شعره فضة، ويعقُّ

(١) لما جاء عن أبي رافع قال: رأيت رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسن بن علي - حين ولدته فاطمة - بالصلاة - رواه أبو داود في السنن ج ٥ ص ٣٣٣ . والترمذي في السنن ج ٣ ص ٢٦ البيهقي في السنن ج ٢ ص ٣٠٥ .
وأورد البيهقي في شعب الإيمان - بسند فيه ضعف - عن ابن عباس أن النبي ﷺ أذن في أذن الحسن بن علي يوم ولد. فأذن في اليمنى وأقام في أذنه اليسرى ج ٢ ص ٢٩٠ (قال ابن قيم الجوزية) وسر التآذين - والله أعلم - أن يكون أول ما يترغ سمع الإنسان كلماته المتضمنة لكبرياءه وأثره وعظمته. والشهادة التي أول ما يدخل بها في الإسلام فكان ذلك كالتلقين له شعار الإسلام عند دخوله إلى الدنيا (كما يلقن كلمة التوحيد عند خروجه منها) وغير مستكر وصول أثر التآذين إلى قلبه وتأثره به وإن لم يشعر .
مع ما في ذلك من فائدة أخرى وهي: هروب الشيطان من كلمات الأذان وهو كان يرصده حتى يولد: فيسمع شيطانه ما يسمعنه ويغيظه أول أوقات تعلقه به.

وفيه معني أخرى: وهو: أن تكون دعوته إلى الله - وإلى دينه الإسلام - وإلى عبادته سابقة على دعوة الشيطان: كما كانت فطرة الله التي فطر الناس عليها سابقة على تغيير الشيطان بها ونقله عنها ولغير ذلك من الحكم. تحفة المودود: لابن القيم ص ٣١ .

(٢) عنون البخاري في الجامع الصحيح: باب تسمية المولود غداة يولد من لم يعق عنه وتحنيكه ويمكن تأخير التسمية إلى اليوم السابع من الميلاد إذا أريد أن يعق عنه وبهذا العنوان جمع الإمام البخاري جمعاً لطيفاً للخلاف الوارد في يوم التسمية فمن لم يرد أن يعق عنه لا يؤخر تسميته إلى السابع كما وقع في قصة إبراهيم بن أبي موسى وعبد الله بن أبي طلحة وكذلك إبراهيم ابن النبي ﷺ وعبد الله بن الزبير فإنه لم ينقل أنه عاق عن أحد منهم ومن أريد أن يعق عنه تؤخر تسميته إلى السابع. فتح الباري ج ٩ ص ٥٨٨ والذي أخرجه البخاري في هذا الباب: عن أبي موسى رضي الله عنه قال: ولد لي غلام فأتيت به النبي ﷺ فسماه إبراهيم وحنكه بتمر ودعا له بالبركة ودفعه إلي وكان أكبر ولد أبي موسى.

وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما: أنها حملت بعبد الله بن الزبير بمكة (قالت) فخرجت وأنا ممت (أي: أتممت مدة الحمل الغالية وهي تسعة أشهر) فأتيت المدينة فنزلت قباء فولدت بقاء. ثم أتيت به رسول الله ﷺ فوضعته في حجره ثم دعا بتمر (قالت عائشة: فمكثنا ساعة نلتسمها قبل أن نجهدها) فضعناها ثم نقل في فيه فكان أول شيء دخل في جوفه ريق رسول الله ﷺ ثم حنكه بالتمر ثم دعا له فبرك عليه (أي: دعا له بالبركة) وفي الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان ابن لابي طلحة يشكي (أي مريضاً) فخرج أبو طلحة فقبض الصبي (أي: مات فلما رجع أبو طلحة قال: ما فعل أنبي؟

قالت أم سليم: هو أسكن ماكان.

فقربت إليه العشاء فتعشى ثم أصاب منها فلما فرغ قالت: وار الصبي (أي: أدفنته لأنه قد مات).

فلما أصبح أبو طلحة: أتى رسول الله ﷺ فأخبره فقال: أعرضتم الليلة؟ (أعرضتم: هو استفهام خذفت منه أداة الاستفهام يقال: أعرض الرجل: إذا بنى بامرأته) قال: نعم.

قال: نعم.

قال: اللهم ياربك لهما.

فولدت غلاماً فقال لي أبو طلحة: أحمله حتى تأتي به النبي ﷺ وأرسلت معه بتمرات - فأخذها النبي ﷺ فقال: أمعه شيء؟ قالوا: نعم: تمرات. فأخذها النبي ﷺ فمضعها ثم أخذ من فيه (فمعه) فجعلها في الصبي وحنكه به وسماه عبد الله. صحيح البخاري ج ٧ ص ١٠٨ والتحنيك مضغ الشيء ووضعه في فم المولود وذلك حنكه به يفعل ذلك بالمولود ليتمرن على الأكل ويقوى عليه وينبغي عند التحنيك أن يفتح فاه حتى ينزل جوفه وأولاه التمر. وفي معنى التمر: الرطب وقيس عليه كل حلو. وعسل النحل أولى من غيره ثم ماله تمسه نار كما في نظيره مما ينظر الصائم عليه وفي التمر تقاؤل بالإيمان لأنه ﷺ شبه النخلة بالمؤمن لاسيما إذا كان المحنك من العلماء والصالحين وممن يتبرك به رجلاً كان أو امرأة فإن لم يكن حاضراً عند المولود: حمل إليه انظر: فتح الباري لابن حجر ج ٩ ص ٥٨٨ والتووي على مسلم ج ١٤ ص ١٢٢ ١٢٥ وفضل الله الصمد للجيران ج ٢ ص ٢٩٩. وتحفة المودود لابن القيم ص ٢٢-٢٣ وينبغي أن يتأكد من صحة فم المنحك وصحة أسنانه: وأنه بريء من الإصابة بأي التهاب في اللثة أو الأسنان والتأكد من الطهارة الطبيعية لأصابه التي تدلك التمر في حنك الوليد: تجنباً لما قد ينقل من الأذى للوليد عند عدم التقيد بذلك لأن بركة رسول الله ﷺ وظهارته الحسية والمعنوية: لاتقارن ببركة أحد سواه أو الحسية أو المعنوية.

(٣) كاسماء وهند وهنيدة وخارجة وطعجة وعميرة وزرعة انظر: الأذكار للإمام النووي ص ٣٠٢ .

عنه في يوم سابعه أيضاً (عن الذكر كبشين، وعن الأنثى كبش) ويُختن^(١).

(١) أما خلق شعرة والتصدق بزنة شعرة فضة ودهن شعرة في الأرض (بحيث لا يلقى تحت الأرجل لأن أجزاء الأدمى تكرم فلا تهان ولأنها) والعق عنه في يوم سابعه فلقد أخرج البخاري في صحيحه عن سليمان بن عامر الضبي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من أغلام عتيقة فأهرق: يبق: عنه دما وأميطوا عنه الأذى^١ ص ١٠٧. وأصل العتيقة: صوف الجذع وشعر كل مولود من الناس وأنها تسمى كذلك العقة وسميت الشهيمة التي تدعى يوم سابع من ولادة المولود عتيقة لأنه يرال عن رأس المولود شعرة (عتيقته) فسميت الذبيحة باسمها.

وقيل إن اسمها مأخوذ من معنى ألق بمعنى الشق ففق: شق وعق عن المولود ذبح عنه وكذلك إذا خلق عتيقه فجعل العتيقة لامرئ انظر تحفة المودود لابن القيم ص ٤٧-٤٨.

وأخرج أصحاب السنن الأربعة من حديث أم كرز: أنها سألت النبي ﷺ فقال: عن الغلام شاتان. وعن الجارية شاة واحدة: لا يضركم وكربنا كن أم لانا. قال الترمذي: صحيح ج ٣٥٣.

مرثون عتيقة يذبح عنه يوم السابع ويسمى ويحلق رأسه قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم. يستحبون أن تدعى العتيقة يوم السابع فإن لم يتيها يوم السابع فيوم الرابع عشر فإن لم يتيها عن عنه يوم حاد وعشرين.. سنن الترمذي ج ٢ ص ١٠١ وإن مات المولود قبل السابع: سقطت العتيقة. ويوم السابع: أي من يوم الولادة على أن أول التسعة: اليوم الذي يلي يوم الولادة (إلا أن ولد قبل طلوع الفجر) فتح البارئ لابن حجر، ج ١ ص ٢٨٨، ٢٩٥.

والاستبارة بيوم الذبح لا بيوم الطبخ والأكل تحفة المودود لابن القيم ص ٦٢.

فإن لم يتيسر: يتم الذبح في يوم غير هذه الأيام.

وتدبر! إلى الله يحلق شعر المولود ثم يثنى بذبح العتيقة.

والذي يقوم بالتدبير يتعين عند الشافعية أن يكون من تلامذة نفقة المولود ويتعين عند الحنابلة أن يكون أبوه: إلا أن تغادر بعوت الأب أو اشتغاله ويحلق رأسه: أي كل رأس المولود.

وعن جابر: رضي الله عنه - عق رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين وختنهما سبعة أيام. سنن البيهقي ج ٤ ص ٢٢٤.

وعن بريدة الأسلمي: كنا في الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلاماً: ذبح شاة ونحى رأسه بعدها فلما جاء الإسلام كما نذبح شاة ونحى رأسه، ونحى رأسه، ونحى رأسه، سنن أبي داود ج ٢ ص ٩٦.

وفي العتيقة معنى القربان، والشكران. والنداء والصدقة، وإطعام الطعام عند حوادث السرور العظام: شكراً لله وإظهاراً للنعمة التي هي غاية المقصود من الشكر فإذا شرع الإطعام للشكر الذي هو وسيلة إلى حصول هذه النعمة فلان يشرع عند الغاية المطلوبة - وهي انجاب النسل - أولى وأخرى تحفة المودود لابن القيم ص ١٠٠.

ونقل ابن القيم قول الإمام أحمد جواب من قال له: فإن لم يكن عند ماعنده مايقدره قال: إلى لأرجو أن يجعل الله له الخلف: أحيا سنة من سنن رسول الله ﷺ، واتبع مآجده، عنه - (هـ قال قال) وهذا لأنه سنة وشبكة مشروعة بسبب تجديد نعمة الله على الموالدين وفيها سر عظيم موزون عن فداء اسماعيل بالكبش الذي ذبح عنه وهذه السنة هي خصاصة سنة في أولاده بعدد أن يضدي أحدهم عند ولادته يذبح من ولا يستكثر أن يكون هذا حرراً له من الشيطان بعد ولادته كما كان ذكر الله - عند وضعه في الرحم - حرراً له من ضرر الشيطان.. تحفة المودود لابن القيم ص ٦٤.

والعق عن المولود سنة عند الجمهور (في حق الأب) لأمره ﷺ بضعه وفعل أصحابه والتابعين قال مالك: هذا الأمر لا اختلاف فيه عند من قال يحبس من سبيب الانصاري: أدرك الناس وما يدعون العتيقة عن الغلام والجارية قال ابن المنذر: وذلك أمر معمول به بالحجاز قديماً وحديثاً (هـ) وإذا ثبتت السنة وجب لقول بها وله بضرها من عدل عنها تحفة المودود لابن القيم ص ٣٦ واختلف العلماء في تسميته المتصور منهم من ذهب إلى أنها واجبة فرضاً كالتطهيرية مثلاً ومنهم من ذهب إلى أنها سنة واجبة كالإمام مالك وهو قول الشافعي وابن حنبل وإسحاق وأبي ثور والخبيري تحفة المودود ص ٥٥ والعتيقة مشروعة في حق الأب فإن عق غير الأب أو المولود عن نفسه بعد أن كبر حسن ذلك وقيل: يقع عن نفسه استحباً إذا لم يقع عنه أبوه لأنها مشروعة عن المولود ولأنه مرثون بها.

ولا يجوز في العتيقة إلا مايجوز في الضحايا من الأرواح الشامية (الضنن واللعر والأيل والبقرة) وقال مالك (أضغان في العتيقة أحب إلى من البقر والغنم أحب إلى من الأيل والبقرة والأيل في الهدي أحب إلى من البقر) ولايجوز الرأس إلا عن رأس وهذا مما تحالف فيه العتيقة الهدي والأضحية (حيث يجوز فيهما شتر السبعة في بدنة أو بقرة أما في العتيقة فلا اشتراك لأن) إرفقة الدرة تقع عن واحد.

وبينه على تهنيت العتيقة من العيوب التي لايجب بها القربان فينتهي فيها من العيوب ماينتفي في الضحايا ولايجوز فيها عوراء ولا أعضاء ولا مكسورة ولا مريضة (وتجوز أنى الهانم والذكر أفضل).

وعن افتادة قال: يسمى على العتيقة كما يسمى على الأضحية اللهم منك ولك عتيقة فلان باسم الله والله أكبر.. ثم يذبح.

ويكره أن يعطي الجازر جلد العتيقة والأضحية أو شيئاً من أجزائها أجرة على الذبح ويجوز بيع جلدها وسواها لها ورأسها والتصدق بأمنها وتوكل العتيقة ويهدي عنها ويستم منها ويقسم منها ماأحب ويهدي منها (قال ابن شهاب) ولا بأس بكسر عظامها - وهو قول مالك- (فأقوا) له يبيع في المنع من ذلك. ولا في كراهته سنة يجب المصير إليها).

وذبح العتيقة أفضل من التصدق إلى أن التصدق مستحب مستأنس بالحديث الحسن الذي رواه أحمد والنسائي: سنن رسول الله ﷺ عن العتيقة فقال: إن الله لا يحب العتوق وكانه كره الاسم - فقلوا: يا رسول الله: إننا نسألك عن أحداً يؤله له وقد - قال - من أحب منك أن يشك عن ولده فيقبل عن الغلام شاتان مكففتان وعن الجارية شاة مسند أحمد ج ٢ ص ١٨٢ سنن النسائي ج ٣ ص ٨٨٤.

ولم يتفق الحنفية مع الجمهور على أدلة مشرعية العتيقة فأروا أنها لاقدرة.

وفي العتيقة مصاح شرعية كثيرة منها: إظهار البشر بنعمة ومعنى السرور على النعم وإطعام الطعام عند السرور ونشر السبب والتعريف به وتذيق سبل السخاء وعصيان داعي الشح والأيل ومعنى القربان عن المولود في أول وفاته خروجه إلى الدنيا ومعنى الفداء يضدي بها عن المولود كما فدى الله سبحانه بعتق أسيرين الذبيح بالكبش وتذكر إسلام إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام - وانقيادهما وانتهاهما لأمر الله ونبيه طاعة بدون عتراض وبنهما قدرة يقتدي بهما في طاعة الله الذي لا يضيع أعمال المحسنين انظر: تحفة المودود لابن القيم ص ٦٤-٦٢ والأسئلة والأجوبة الفقهاء لمسلمان ج ٣ ص ٢٣٠، ٢٣٢.

فائدة في أسماء الألطعمة:

إن الألطعمة المعتادة التي تجري مجرى الشكران كلها سبيلها الطبخ ونها أسماء متعددة ١- ضاقرى: طعام الخسيان ٢- ومأدية: طعام الدعوة. ٣- والتحفة: طعام الزائر. ٤- الويلة: طعام العرس. ٥- والخرس: طعام الولادة. ٦- والعتيقة: الذبح عن المولود يوم حلق رأسه في السابع. ٧- والغديرة: طعام الختان. ٨- والوضيصة: طعام الماتمة. ٩- والمقبة: طعام التقادم من سفر. ١٠- والمكبرة: طعام الفراق من البناء. وكان الإطعام عند هذه الأشياء ممن من تقريظ اللحم تحفة المودود لابن القيم ص ٧٦.

تحريم الذهب والحرير على الذكور

وحرّم الإسلام الذهب والحرير على ذكور الأمة - بلا قيد البلوغ - وأحلّ ذلك لإناثها. ويقع الإثم - عند المخالفة - على من ألبسهما للصبي،
الطفل^(١).

(١) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في إحدى يديه ذهب وفي الأخرى حرير: فقال «هذان حرام على ذكور أمّتي» وفي رواية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «أحل الذهب والحرير لإناث أمّتي. وحرّم على ذكورها» سنن البيهقي ج ٢ ص ٤٢٥ .
ونقل عبد القادر الأنطاوي في حاشية تحفة المودود رواية الترمذي من حديث أبي موسى «حرّم لباس الحرير والذهب على ذكور أمّتي وأحل لإناثهم» وقال: هذا حديث حسن صحيح. قال ملا علي القاري في المرقاة قوله «على ذكور أمّتي» يشمل بعمومه الصبيان أيضاً لكنهم حيث لم يكونوا مكلفين: حرّم على من ألبسهم: حاشية تحفة المودود ص ٢٤٣ .

خاتمة

نخلص من هذا البحث أن الأسماء قد وضعت للدلالة على مسمياتها، وتنوعت باختلاف المسمين وما يدور في خزائن خيالهم مما يألفونه ويجاورونه ويخالطونه، فكان للعرب مذاهب في تسمية المواليد، فمنهم من كان يستهين بالاسم والمسمى فيسميه جُنْدُباً أو جُعْلاً، أو يسميه باسم زمان مناسب كخميس ورجب، أو بوصف يظهر على المولود كالخديج والأحنف، أو ترى بعضهم يتيمن بالمولود ويرجو أن يكون في مستقبل حياته منسجماً متسقاً مع القيم السائدة في عرف العرب آنذاك فتسمع من الأسماء أسماء الأسد والذئب ومرة وحنظلة وعلقمة وصخرأً وجبلأً وحرناً وسهلاً وبحراً، كما تسمع أسماء مستملحة رقيقة للبيد والرقيق كمسرور ومسعود وأسلم؛ لأن الرقيق للاقتناء في السلم ولا يستخدم عندهم في الحرب والكر والفر.

وبعث محمد بن عبد الله نبي الله ورسوله رحمة للعالمين، ليتمم مكارم الأخلاق بهذا الإسلام الحنيف، فصارت مسألة التسمية مسألة ذوقية تميز المسلم الملتزم بتعاليم هذا الدين وآدابه وما ندب إليه؛ عن المهمل من الناس الذي لا يستحسن حسناً ولا يستقبح قبيحاً. فنمى رسول الله صلى الله عليه وسلم أذواق صحابته وأتباع هذا الدين في مسألة الاسم واللقب والكنية.

فالاسم الذي هو علم للشخص لا يقصد فيه حقيقة الصفة ولا تصدر بأب أو أم في التعريف بالشخص وتكريمه، غدت هذه الثلاثة محل عناية عند المسلمين يتقيدون بأحكام الإسلام وآدابه فيها.

فعن الكنية جاء الإسلام بجواز التكنية لكل مسلم، واستحباب تكنية أهل الفضل من العلماء وغيرهم، واستحباب التكنية بأكبر أولاد المكنى، وجواز تكنيته بغير أولاده، أو تكنية بأبي فلانة، وتكنية المرأة بأم فلان أو أم فلانة، وجواز تكنية من لم يولد له، وتكنية الطفل الصغير، واستحباب تكنية الصبي عندما يسمى.

وعن اللقب ورد النهي وتحريم تلقيب الإنسان بما يكره سواء كان اللقب صفة له أو لأبيه أو لأمه أو غير ذلك مما يكره، وجاز تلقيب الإنسان باللقب الحسن وما لا يكرهه.

أما عن الاسم - وهو موضوع البحث - فقد جاء أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم « أحسنوا أسماءكم » ^(١) كان شديد الاعتناء بذلك يشدد عليه الاسم القبيح ويكرهه جداً من الأشخاص والأماكن والقبائل، وتُرى كراهته في وجهه - وينهى عن الطيرة والتشاؤم - ويستحسن الاسم الحسن، ويفرح به، ويتمن به ويتفاءل. وحفظُ المنطق، وتخير الأسماء من توفيق الله للعبد. وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم الأفضلية والندب، فقال « تسمّوا بأسماء الأنبياء، وأحب الأسماء إلى الله عز وجل: عبد الله، وعبد الرحمن، وأصدقها: حارث، وهمام، وأقبحها: حرب ومرة » ^(٢).

واتفق العلماء على تحريم التسمية بأسماء الله تبارك وتعالى التي لا يشاركه فيها أحد، قولاً واحداً (كاسمه الأعظم: الله، أو أحد أسمائه الحسنى: الرحمن، والقُدوس، والحي القيوم، والخالق، والرازق، والرزاق، ومالك الملك، والمتعالي، والمتكبر، والأول، والآخر، والباطن، وعلام الغيوب) كما لا يجوز وصف أحد المخلوقين بها.

وجازت التسمية بالأسماء المشتركة، ويراد منها في حق المخلوقين من البشر غير ما يراد في حق الله تعالى، كعلي ورشيد وبديع وكريم وعزيز ونافع ورافع وحكم ورؤوف ورحيم وحמיד وشهيد ومجيد وهادي.

وحرّم التسمي بما يعني وصفاً لا يليق بغيره سبحانه وتعالى - ولو لم يكن الوصف من أسماء الله الحسنى - كملك الأملاك، وشاهان شاه.

وحرّم التسمي بأسماء الجاهلية الوثنية الأولى: كعبد اللات عبد هبل، وما أشبه ذلك، وكذلك كل اسم معبد لغير الله سبحانه: كعبد النبي، وعبد المسيح، وعبد علي، وعبد الحسين، وعبد الكعبة، وعبد الملاك، وعبد الأمير، وعبد الرضا.

(١) سنن أبي دؤاد ج ٢ ص ٥٨٤ .

(٢) الأدب المفرد. للبخاري ج ٢ ص ٢٨٧ .

وهناك أسماء ورد النهي الصريح عن التسمية بها كأسماء الشياطين: إبليس وخنزب والولهان والأعور والأجدع، وكذلك التسمية بكلب وكليب، وذكر العلماء النهي عن التسمية بأسماء الفراعنة والجبابرة: كفرعون والنمرود وقارون وهامان.

ومنعوا من التسمية بأسماء القرآن وسوره مثل: طه، ويس، وحم، ونحوها. ونهوا عن التسمية ببعض الأسماء الشريفة تعظيماً للمسمى الشريف أن يمتن بامتهان سميته التالي، وسمحوا بالتسمية بمحمد لورود النص بالسماح به، واشترطوا على التسمية بمحمد تأدب المنادي مع هذا الاسم الشريف، فلا يحتقره ولا يسبه به، ولا يستهن به ولا يمتننه إذا ذكره. ومن هذا الباب النهي عن التسمية بإسلام وإيمان وإخلاص وجهاد وإلهام إذ لم يوجد نص بالسماح مع وجود الخوف من امتهان الاسم الشريف. كذلك كرهوا للعجم والعوام الذين لا يعظمون أسماء الله الحسنى أن يسموا عبد الرحمن وعبد الرحيم وأمثالهما لأنهم - على جهلهم - تعودوا أن يصغروا أسماء الله الحسنى، فينادون المسمى بنحو: رحيم ورحيمو ورحمون ورحمو، أما التسمية بعبد القادر فيشتد النهي عنها في مجتمع يلفظ القاف غيناً أعوذ بالله من شر ما خلق.

وتمنع التسمية باسم أو وصف أو اسم مركب مختص بالأنبياء، أو نبي على وجه التحديد، أو ملك مقرب ممن لا يشترك مع غيره في التسمية، كالتسمية بنبي، أو رسول، أو محمد الأمين، أو محمد الصادق، أو المزمّل، أو المدثر، أو كلمة الله، أو روح الله، أو خليل الله، أو خليل الرحمن، أو أبو البشر، أو جبريل، أو ميكائيل، أو إسرافيل. - أما مالك ورضوان فهي من الأسماء التي يجوز التسمية بها بدون خلاف - ويسري هذا المنع على ما كان صفة ذات مدلول شرعي لا تتال بالكسب كاسم ملهم.

وتجوز التسمية بما يضاف إلى اسم من أسماء الله الحسنى بالعبدية أو الملكية كعبد الله وعبد الرحمن وأسد الله وسيف الله، ويمتنع على صاحب

الذوق الإسلامي أن يسمي بما يضاف إليه بالآلاء والنعم كفضل الله وعطاء الله ونحوهما تعظيماً لآلاء الله ونعمه من أن تمتن بامتهان المسمى، أو ذكر آلاء الله ونعمه بما لا يجوز أن يذكر المسمى به ويترفع عن ذكرها عنده، كذكر المسمى بدخوله الكنيف أو تتجسه أو موته، وحاشا لفضل الله وعطائه أن يوصف بمثل هذا. ولا ينبغي التسمية بالإضافات التي يضطرب معناها أو يسوء عند لفظها كجار الله وخلف الله وشكر الله وضيف الله ونجيب الله وإحسان إلهي. كما يسوء التسمية بإضافة أب أو أم أو أخ أو وزير إلى أحد أسماء الله الحسنى كمن يسمي: أبو الأعلى، ووزير الله ! أو المعاني الفاسدة الأخرى، كشفيع الله، ونديم الله !.

وأكثر ما يضاف إلى الدين من مضافات سيء المعنى يسيء إلى الدين كمحبي الدين، وجلال الدين وبرهان الدين وسعد الدين ووحيده الدين، وأمثالها. وينبغي تجنب التسمية بالإضافة إلى الدين حتى ما كان منه ذا معنى طيب كمحب الدين وناصر الدين ونصير الدين، كي لا تبقى الأسماء المضافات إلى الدين شائعة بين العوام الذين لا يميزون بين المذموم منها والذي لا ذم فيه.

ولا بأس بالإضافة إلى الإسلام لعدم تعود الناس أن يضيفوا إليه ما يسيء إليه كمن يسمي سيف الإسلام ورمحه وسهمه؛ إلا إذا أساء للإسلام بهذه الإضافة كما يساء للدين بأسماء مضافات الدين.

ويستحب تغيير الاسم القبيح إلى اسم أحسن بل يستحب التغيير إلى الاسم الحسن ولو لم يكن الاسم المغير ممنوعاً.

ويدعى المسلم بأحب الأسماء إليه، وأحب كناه. ولا بأس بتصغير الاسم وترخيمه في بعض الأحيان - إذا لم يسؤ المسمى - تحبباً للمسمى وتقرباً إليه.

ولا نزاع بين العلماء أن تسمية المولود حق للأب وحده عند وجوده.

ويستحب لمن جاءه مولود أن يؤذن في أذنه اليمنى، ويقيم الصلاة في أذنه اليسرى، وأن يسميه في يوم مولده، ويلقبه، ويحنكه بتمر، ويحلق له شعره في يوم سابعه ويتصدق بوزنه فضة ويعق عنه ويختنه. ويحرم أن يلبس الذكر أو يزينه بذهب أو حرير.

ولعل الله الكريم يوفق إلى إخراج بقية كتاب « أحسنوا أسماءكم » كاملاً، وينفع به، ويثبنا عليه إنه جواد كريم.

والحمد لله رب العالمين.

المراجع

- ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمد، المرصع في الآباء والأمهات والبنين والبنات والأذواء والذوات (تحقيق إبراهيم السامرائي، دار الجيل، بيروت - دار عمار، عمان، ط ١ ١٤١١-١٩٩١م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد (المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ط ١٣٨٨هـ).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير (دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).
- البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسان الدين الهندي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).
- البرهاني، محمد سعيد، التعليقات المرضية على الهدية العلائية (دار المعارف للطباعة، دمشق، ط ٣، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى (مطبعة مجلس دائر المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، ط ١٣٥٦هـ).
- الترمذي، عيسى بن محمد بن عسى بن سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي (تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار إحياء التراث العربي، ط ١٣٩١هـ - ١٩٦٢م).
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، الرسالة التدمرية (المطبعة السلفية ومكتبتها، ٢١ شارع الفح بالروض، ط ٣، ١٤٠٤هـ).
- ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، مكة المكرمة، ط ١٤٠٤هـ).
- الجمال، سليمان بن عمرو العجيلي الشافعي الشهير ب، الفتوحات الإلهية

بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية (دار إحياء التراث العربي، بيروت).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب الحيوان (تحقيق عبدالسلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م).
الجيلاني، فضل الله، فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد (مطبعة المدني، ٦٨ شارع العباسية، القاهرة).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١٣٧٩هـ).

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة الألباب في الألقاب (دار الجيل، لبنان).
حسن خان، محمد صديق، الجوائز والصلوات من جمع الأسامي والصفات (المكتبة السلفية وكتب خانة أهل الحديث، محمدي جامع مسجد صدر بازار، دهلي، الهند).

ابن خالوية، أسماء الأسد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).

أبو داود السجستان، سليمان بن الأشعث، السنن (دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، حمص، سورية، ط ١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

الدميري، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى (دار الفكر، بيروت، لبنان).
أبو زيد، بكر بن عبدالله، تسمية المولود (دار الراية، الرياض، السعودية، ط ١٤١١هـ - ١٩٩١م).

السلمان، عبدالعزيز المحمد، الأسئلة والأجوبة الفقهية (مطابع المدينة، الرياض، الطبعة العاشرة، ١٤١٠هـ).

ابن السني، أحمد بن محمد بن إسحاق الدينوري المعروف بـ، عمل اليوم والليلة (مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

السهيلي، عبدالرحمن، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام (دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٣٨٧هـ - ١٩٧٦م).

ابن شاهمردان، أبو محمد عبيدالله بن محمد، حدائق الأدب (تحقيق محمد بن سليمان السديس، مكتبة الرشد بالرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م).

عابدين، علاء الدين، الهدية العلائية (دار المعارف للطباعة، ط٣، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٨م).

العصيمي، صالح بن عبدالله، الإنباه إلى ما ليس من أسماء الله (دار ابن خزيمة، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).

العظيم آبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (مؤسسة الرسالة، بيروت، شارع سورية بناية صمدي وصالحة، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، ط١٢٨٢هـ - ١٩٧١م).

ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم (مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر بمصر).

الكاندهلوي، محمد زكريا، أوجز للمسالك إلى موطن مالك (المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، باب العمرة، ط٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

ابن ماجه القزويني، أبو عبدالله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه (تحقيق محمد فؤاد المباركفوري، محمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم، تحفة الأحوذني بشرح جامع الترمذي (المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط٢، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).

مسلم القشيري النيسابوري، مسلم بن الحجاج ابن، الكنى والأسماء (تحقيق

عبدالرحيم محمد أحمد القشقري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

المناعي، عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير (دار الفكر، ط٢ ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م).

النووي، يحيى بن شرف، الأذكار من كلام سيد الأبرار (مؤسسة التقويم الإسلامي للنشر والإعلان، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).

النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).

النووي، يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء والصفات (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، ١٣٥٢هـ - ١٣٩٩م).

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب
والتعصب المذهبي من بعض أتباعها.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن موضوع الاجتهاد.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
في حكم العملة الورقية.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في
الحقوق والالتزامات العقدية.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن تحديد النسل.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن تشريح جثث الموتى.
- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي
بشأن زراعة الأعضاء.

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

في دورته العاشرة

بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب

والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن حدود الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها، واستعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناه ومعناه فيوحي إليهم المضللون بأنه ما دام الشرع الإسلامي واحداً وأصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية الثابتة متحدة أيضاً فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحد حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد وفهم واحد لأحكام الشريعة، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد ويطعنون في المذاهب القائمة التي تلقته الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية ويطعنون في أئمتها أو بعضهم ضلالاً ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيه البيان التالي إلى كلا الفريقين المضللين، المتعصبين تنبيهاً وتبصيراً:

أولاً: حول اختلاف المذاهب

إن اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الإسلامي السليم في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ ».

وأما الثاني -وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل- فله أسباب علمية اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعباده وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعيتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة أم المعاملات وشؤون الأسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقیصة ولا تناقضاً في ديننا ولا يمكن أن لا يكون، فلا توجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة كما قال

جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء إلى القياس والنظر إلى علل الأحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدة وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه. فمن أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي أوضحنا ما فيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية ولكن المضللين من الأجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج فيصنعون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة دون أن يتبهاوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم: ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلاً من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

في دورته الثامنة

بشأن موضوع الاجتهاد

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في الفترة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق ١٨ - ٢٩ يناير ١٩٨٥م قد نظر موضوع الاجتهاد وهو بذل الجهد في طلب العلم بشيء من الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من أدلة الشريعة.

فالهيكل الأساسي للاجتهاد يتطلب تمام المعرفة باستجماع الشروط فلا مجال للاجتهاد إلا بها تحصيلاً لهذا الغرض الكفائي كما قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فقد أفادت الآية أن التفقه في الدين يتطلب التفرغ له فلا بد في الاجتهاد من أخذ الحيلة الكاملة للوصول إلى الفهم الفقهي الصحيح. وأوضح الإمام السيوطي إيضاحاً كاملاً فريضته، وأنه لم ينقطع وذلك في كتابه (الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) فبابه لم يغلق ولا يملك أحد إغلاقه ولا سيما أن علماء الأصول حين بحثوا مسألة جواز خلو الزمن عن مجتهد أو عدم خلوه اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه، وإنما تقاصرت الهمم عن تحصيل درجة الاجتهاد وهي التطلع في علوم القرآن والسنة المطهرة وأصول الفقه وأحوال الزمن ومقاصد الشريعة وقواعد الترجيح عند تعارض الأدلة، مع عدالة المجتهد وتقواه والثقة بدينه.

وينقسم الاجتهاد إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: المجتهد المطلق كالأئمة المقتدى بهم.

القسم الثاني: المجتهد في المذهب وله أربع أحوال ذكرها الأصوليون.

القسم الثالث: مجتهد الترجيح.

القسم الرابع: المجتهد في فن أو في مسألة أو مسائل وهو جائز بناء

على أن الاجتهاد يتجزأ وهو المختار.

لذلك كله قرر المجلس بالاجماع:

١- أن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة لما يعرض من قضايا لم

تعرض لمن تقدم عصرنا وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة في المستقبل،

فقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل على الاجتهاد حين لا يجد

نصاً من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وذلك حين قال

معاذ (اجتهد رأيي ولا آلو) وحينئذ تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته

للعصور كلها إذ تحل المشكلات في المعاملات ونظم الاستثمارات الحديثة

وسواها من المشكلات الاجتماعية.

وحبذا لو أقيم مركز يجمع ما يصدر عن المجامع والمؤتمرات والندوات

لينتفع بذلك وتزود به كليات الشريعة والدراسات العليا الإسلامية وبذلك

يشع الإسلام وفي ذلك ضمان لحياة مستقيمة صالحة.

٢- أن يكون الاجتهاد جماعياً بصدوره عن مجمع فقهي يمثل فيه علماء

العالم الإسلامي وأن الاجتهاد الجماعي هو ما كان عليه الأمر في عصور

الخلفاء الراشدين كما أفاده الشاطبي في الموافقات من أن عمر بن الخطاب

وعامة خيار الصحابة قد كانت ترد عليهم المسائل وهم خير قرن وكانوا

يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة ويتباحثون ثم يفتون.

وسار التابعون على غرار ذلك وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء

السبعة كما أفاده الحافظ ابن حجر في التهذيب، ذكر أنهم إذا جاءتهم

المسألة دخلوا فيها جميعاً ولا يقضي القاضي القاضي حتى يرفع إليهم، وينظروا

فيها.

٣- توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله حتى لا تتعثر الأفكار وتحيد عن أمر الله تعالى إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا بها .

٤- الاسترشاد بما للسلف حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح فلا يسلك إليه حديثاً إلا بعد معرفة ما سبق للسلف في كل شأن والاستعانة بما قدمه الأئمة المقتدى بهم وإلا اختلطت السبل فان في كتب الفقه الإسلامي المستتبط من الكتاب والسنة أكبر عون على ما يعرض من المشكلات إلحاقاً لها بنظائرها .

٥- أن تراعى قاعدة انه (لا اجتهاد في مورد النص) وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة وإلا انهضمت أسس الشريعة .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين .

[توقيع]

[توقيع]

رئيس مجلس المجمع الفقهي

نائب الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

د . عبد الله بن عمر نصيف

لكني أرى أن الاجتهاد الجماعي ليس

بشروط بل يجوز للعالم أن يجتهد في

مسائل الخلاف فيرجح ما هو الأفضل

للدليل .

الأعضاء

[توقيع]

[توقيع]

[توقيع]

صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

عبد الله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبير

[توقيع]

[توقيع]

[توقيع]

محمد بن عبد الله بن سبيل مصطفى أحمد الزرقاء محمد محمود الصواف
ليس من شروط الاجتهاد أن
يكون جماعياً

[توقيع]

[توقيع]

[توقيع]

صالح بن عثيمين محمد رشيد رضا قباني محمد الحبيب بن الخوجة

[توقيع]

[توقيع]

[توقيع]

أبو بكر جومي د. أحمد بن مسعود العوادي محمد بن سالم بن عبد الودود

[توقيع]

د. طلال عمر بافقيه

مقرر مجلس المجمع الفقهي

وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، ومعالي
الدكتور محمد رشيد، وفضيلة الشيخ عبد القدوس الهاشمي، ومعالي اللواء الركن محمود شيت
خطاب، وفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف، وفضيلة الشيخ أبي الحسن الندوي.

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة في حكم العملة الورقية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه قرر ما يلي:

أولاً: أنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة.

وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل.

وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء في هذا العصر، لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وإدخالها ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها، كونها وسيطاً في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية. لذلك كله، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها ويجري الربا عليها بنوعيه، فضلاً ونسيئاً، كما يجري ذلك وفي النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الوقية قياساً عليهما. وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام

النقود في كل الإلتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً: يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلاً ونسيئاً كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب وفي غيرهما من الأثمان.

وهذا كله يقتضي ما يلي:

(أ) لا يجوز بيع الورق النقدي بفضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو غيرهما، نسيئة مطلقاً، فلا يجوز مثلاً بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلاً نسيئة بدون تقابض.

(ب) لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بفضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد، فلا يجوز مثلاً بيع عشرة ريالات سعودية ورقاً، بأحد عشر ريالاً سعودية ورقاً، نسيئة أو يداً بيد.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقاً، إذا كان ذلك يداً بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبانية، بريال سعودي ورقاً كان أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان ذلك يداً بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة، بثلاثة ريالات سعودية ورق. أو أقل من ذلك أو أكثر، يداً بيد، لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثاً: وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعاً: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم، والشركات.
والله أعلم، وبالله التوفيق، صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه و سلم.

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

في دورته الخامسة

بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق

والإلتزامات العقدية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . . أما بعد :

فقد عرض على مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مشكلة ما قد يطرأ بعد إبرام عقود التعهد ونحوها من العقود ذات التنفيذ المتراخي في مختلف الموضوعات من تبدل مفاجيء في الظروف والأحوال ذات التأثير الكبير في ميزان التعادل الذي بنى عليه الطرفان المتعاقدان حساباتهما فيما يعطيه العقد كلا منهما من حقوق وما يحمله إياه من التزمات، مما يسمى اليوم في العرف التعامل بالظروف الطارئة.

وقد عرضت مع المشكلة أمثلة لها من واقع أحوال التعامل وأشكاله توجب التفكير في حل فقهي مناسب عادل يقضي على المشكلة في تلك الأمثلة ونظائرها الكثيرة. فمن صور هذه المشكلة الأمثلة التالية:

١- لو أن عقد مقاوله على إنشاء بناية كبيرة يحتاج إنشاؤها إلى مدة طويلة تم بين طرفين، وحدد فيه سعر المتر المكعب من البناء وكسوته بمبلغ مائة دينار مثلاً، وكانت كلفة المواد الأولية من حديد وأسمنت وأخشاب وسواها وأجور عمال تبلغ عند العقد للمتر الواحد ثمانين ديناراً فوقعت حرب غير متوقعة أو حادث آخر خلال التنفيذ قطعت الاتصالات والاستيراد وارتفعت بها الأسعار ارتفاعاً كبيراً يجعل تنفيذ الإلتزام مرهقاً جداً.

٢- لو أن متعهداً في عقد توريد أرزاق عينية يومياً من لحم وجبن ولبن وبيض وخضروات وفواكه ونحوها إلى مستشفى أو إلى جامعة فيها أقسام داخلية، أو إلى دار ضيافة حكومية، بأسعار اتفق عليها في كل صنف لمدى عام. فحدثت جائحة في البلاد أو طوفان أو فيضان أو زلزال، أو جاء جراد

جرد المحاصيل الزراعية، فارتفعت الأسعار إلى أضعاف كثيرة عما كانت عليه عند عقد التوريد، إلى غير ذلك من الأمثلة المتصورة في هذا المجال. فما الحكم الشرعي الذي يوجبه فقه الشريعة في مثل هذه الأحوال التي أصبحت كثيرة الوقوع في العصر الحاضر الذي تميز بالعقود الضخمة بقيمة الملايين، كالتعهد مع الحكومات في شق الطرق الكبيرة وفتح الأنفاق في الجبال، وإنشاء الجسور العظيمة، والمجمعات لدوائر الحكومة أو للسكنى، والمستشفيات العظيمة أو الجامعات. وكذا المقاولات التي تعقد مع مؤسسات أو شركات كبرى لبناء مصانع ضخمة، ونحو ذلك مما لم يكن له وجود في الماضي البعيد.

فهل يبقى المتعاقد الملتزم على حدود عقده وأسعاره قبل تبدل الظروف وطروء التغييرات الكبيرة المشار إليها مهما تكبد في ذلك من خسائر ما حقة أو ساحقة، تمسكاً بمقتضى العقد وحدوده في الأسعار والكميات، أو له مخرج وعلاج من فقه الشريعة الحكيمة السمحة العادلة يعيد كفتى الميزان إلى التعادل، ويحقق الإنصاف بقدر الإمكان بين الطرفين ؟

وقد نظر مجلس المجمع في النظائر الفقهية ذات الصلة بهذا الموضوع من فقه المذاهب واستعرض قواعد الشريعة ذات العلاقة مما يستأنس به ويمكن أن يوصي بالحكم القياسي والاجتهاد الواجب فقهاً في هذا الشأن كما رجع إلى آراء فقهاء المذاهب فوجد ما يلي:

١- أن الإجارة يجوز للمستأجر فسخها بالطوارئ العامة التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة كالحرب والطوفان ونحو ذلك، بل الحنفية يسوغون فسخ الإجارة أيضاً بالأعذار الخاصة بالمستأجر، مما يدل على أن جواز فسخها بالطوارئ العامة مقبول لديهم أيضاً بطريق الأولوية فيمكن القول إنه محل اتفاق وذكر ابن رشد في بداية المجتهد (ج ٢ ص ١٩٢ من طبعة الخانجي الأولى بالمطبعة الجمالية مصر) تحت عنوان (أحكام الطوارئ) أنه: (عند مالك أن أرض المطر (أي البعلية التي تشرب من ماء

السماء فقط) إذا كريت فمنع القحط من زراعتها، أو إذا زرعتها المكتري فلم ينبت الزرع لمكان القحط (أي بسببه) أن الكراء يفسخ، وكذلك إذا استعذرت بالمطر حتى انقضى زمن الزراعة فلم يتمكن المكتري من زرعها انتهى كلام ابن رشد .

٢- وذكر ابن قدامة المقدسي في كتاب الإجارة من المغني (المطبوع : شرح الكبير ٦ ج ص ٢٠) إنه : (إذا حدث خوف عام يمنع من سكنى ذلك المكان الذي فيه العين المستأجرة، أو تحصر البلد فامتنع الخروج إلى الأرض المستأجرة للزرع أو نحو ذلك، فهذا يثبت للمستأجر خيار الفسخ لأنه أمر غالب يمنع المستأجر من استيفاء المنفعة . فأما إذا كان الخوف خاصاً بالمستأجر، مثل أن يخاف وحده لقرب أعدائه . . . لم يملك الفسخ، لأنه عذر يختص به لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية فأشبه مرضه .

٣- وقد نص الإمام النووي رحمه الله في روضة الطالبين (٥ ج ص ٢٣٩) أنه لا تنفسخ الإجارة بالأعذار، سواء أكانت إجارة عين أو ذمة، وذلك كما إذا استأجر دابة للسفر عليها فمرض، أو حانوتاً لحرفة فندم، أو هلكت آلات تلك الحرفة أو استأجر حماماً فتعذر الوقود . قال النووي وكذا لو كان العذر للمؤجر بأن مرض وعجز عن الخروج مع الدابة، أو أكرى داره وكان أهله مسافرين فعادوا واحتاج إلى الدار أو تأهل قال: فلا فسخ في شيء من ذلك، إذ لا خلل في العقود عليه . أهـ .

٤- ما يذكره العلماء رحمهم الله في الجوائح التي تجتاح الثمار المباعة على الأشجار بالأسباب العامة كالبرد والجراد وشدة الحر والأمطار والرياح ونحو ذلك مما هو عام حيث يقررون سقوط ما يقابل الهالك بالجوائح من الثمن وهي قضية الجوائح المشهورة في السنة والفقه .

٥- ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مختصر الفتاوى ص ٣٧٦ أن من استأجر ما تكون منفعة اجارته لعامة الناس، مثل الحمام والفندق والقيسارية، فنقصت المنفعة المعروفة لقلة الزبون أو لخوف أو حرب أو تحول

سلطان ونحوه فانه يحط عن المستأجر من الأجرة بقدر ما نقص من المنفعة.
٦- وقال ابن قدامة أيضاً في الصفحة (٢٩) من الجزء السابق الذكر نفسه (ولو استأجر دابة ليركبها أو يحمل عليها إلى مكان معين، فانقطعت الطريق إليه لخوف حادث أو اكترى إلى مكة فلم يحج الناس ذلك العام من تلك الطريق فلكل واحد منهما فسخ الإجازة وإن أحب إبقاءها إلى حين إمكان استيفاء المنفعة جاز).

وقال الكاساني من فقهاء الحنفية في الإجازة من كتاب بدائع الصنائع (ج ٤ ص ١٩٧) (إن الفسخ في الحقيقة امتناع من التزام الضرر، وإن انكار الفسخ عند تحقق العذر خروج عن العقد والشرع، لأنه يقتضي أن من اشتكى ضرره، فاستأجر رجلاً لقلعها، فسكن الوجع يجبر على القلع، وهذا قبيح عقلاً وشرعاً).

هذا وقد ذكر فقهاء المذاهب في حكم الأعدار الطارئة في المزارعة والمساقاة والمغارسة شبيه ما ذكروا في الإجازة.

٧- قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده، وقرر كثير من فقهاء المذاهب في الجوائح التي تجتاح الثمار ببرد أو صقيع، أو جراد، أو دودة ونحو ذلك من الآفات، إنها تسقط من ثمن الثمار التي بيعت على أشجارها ما يعادل قيمة ما تلفته الجائحة وإن عمت الثمر كله تسقط الثمن كله.

٨- قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ثبت عنه (لا ضرر ولا ضرار) وقد اتخذ فقهاء المذاهب من قوله هذا قاعدة فقهية اعتبروها من دعائم الفقه الكبرى الأساسية، وفرعوا عليها أحكاماً لا تحصى في دفع الضرر وإزالته في مختلف الأبواب.

ومما لا شك فيه أن العقد الذي يعقد وفقاً لنظامه الشرعي يكون ملزماً لعاقبة قضاء عملاً بقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة ٥/١).

ولكن قوة العقد الملزمة ليست أقوى من النص الشرعي الملزم للمخاطبين به كافة وقد وجد المجمع في مقاييس التكليف الشرعية، ومعايير حكمة التشريع أن المشقة لا ينفك عنها التكليف عادة بحسب طبيعته، كمشقة القيام في الصلاة، ومشقة الجوع والعطش في الصيام، لا تسقط التكليف، ولا توجب فيه التخفيف، ولكنها إذا جاوزت الحدود الطبيعية للمشقة المعتادة في كل تكليف بحسبه، اسقطته أو خففته، كمشقة المريض في قيامه في الصلاة ومشقته في الصيام وكمشقة الأعمى والأعرج في الجهاد، فإن المشقة المرهقة عندئذ بالسبب الطارئ الاستثنائي توجب تدبيراً استثنائياً يدفع الحد المرهق منها، وقد نص على ذلك واسهب في بيانه، وأتى عليه بكثير من الأمثلة في أحكام الشريعة الإمام أبو اسحاق الشاطبي رحمه الله في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة).

فيتضح من ذلك أن الخسارة المعتادة في تقلبات التجارة لا تأثير لها في العقود لأنها من طبيعة التجارة وتقلباتها التي لا تنفك عنها، ولكنها إذا جاوزت المعتاد المألوف كثيراً بمثل تلك الأسباب الطارئة الآنف الذكر توجب عندئذ تدبيراً استثنائياً.

ويقول ابن القيم رحمه الله في كتابه (أعلام الموقعين):

(إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه بالعدل الذي قامت به السموات والأرض وكل أمر أخرج من العدل إلى الجور، ومن المصلحة إلى عكسها فليس من شرع الله في شيء وحيثما ظهرت دلائل العدل وأسفر وجهه فثم شرع الله وأمره) (أعلام الموقعين) وقصر العاقلين إنما تكشف عنه وتحدده ظروف العقد، وهذا القصر لا يمكن تجاهله والأخذ بحرفية العقد مهما كانت النتائج فمن القواعد المقررة في فقه الشريعة أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني.

ولا يخفى أن طريق التدخل في مثل تلك الأحوال المعروضة آنفاً في العقود المتراخية التنفيذ لأجل إيجاد الحل العادل الذي يزيل الجور إنما هو

من اختصاص القضاء ففي ضوء هذه القواعد والنصوص المعروضة التي تنير طريق الحل الفقهي السديد في هذه القضية المستجدة الأهمية، يقرر الفقه الإسلامي ما يلي:

١- في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فانه يحق للقاضي هذه الحال عند التنازع وبناء على الطلب تعديل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه إذا رأى أن فسخه أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد بحيث يتحقق عدل بينهما دون ارهاق للملتزم ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأى أهل الخبرة الثقات.

٢- ويحق للقاضي أيضاً أن يهمل الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيراً بهذا الإهمال. هذا وان مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المرهق لأحد العاقلين بسبب لا يد له فيه، وأن هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها. والله ولي التوفيق. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

[توقيع]

نائب الرئيس

محمد علي الحركان

[توقيع]

رئيس مجلس المجمع الفقهي

عبد الله بن حميد

الأعضاء

[توقيع]

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

[توقيع]

محمد محمود الصواف

[توقيع]

صالح بن عثيمين

[توقيع]

محمد بن عبد الله بن سبيل

[تخلف عن الحضور]

مبروك العوادي

[توقيع]

محمد الشاذلي النيفر

[توقيع]

مصطفى أحمد الزرقاء

[توقيع]

عبد القدوس الهاشمي

[توقيع]

محمد رشيد

[تخلف عن الحضور]

أبو الحسن علي الحسن الندي

[توقيع]

أبو بكر محمود جومي

[تخلف عن الحضور]

حسنين محمد مخلوف

[توقيع]

محمد رشيد قباني

[تخلف عن الحضور]

محمود شيت خطاب

[توقيع]

محمد سالم عدود

[مقرر المجمع الفقهي الإسلامي]

محمد عبد الرحيم الخالد

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثالثة بشأن الحكم الشرعي في تحديد النسل

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه .. وبعد:

فقد نظر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في موضوع تحديد النسل أو ما يسمى تضليلاً بـ (تنظيم النسل) .

وبعد المناقشة وتبادل الآراء في ذلك قرر المجلس بالإجماع ما يلي:

نظراً إلى أن الشريعة الإسلامية تحض على تكثير نسل المسلمين وانتشاره، وتعتبر النسل نعمة كبرى ومنة عظيمة من الله بها على عباده، وقد تضافرت بذلك النصوص الشرعية من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله الله عليه وسلم، ودلت على أن القول بتحديد النسل أو الحمل مصادم لفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وللشريعة الإسلامية التي ارتضاها الله تعالى لعباده، ونظراً إلى أن لاعة القول بتحديد النسل أو الحمل فئة تهدف بدعوتها إلى الكيد للمسلمين لتقليل عددهم بصفة عامة، وللأمة العربية المسلمة والشعوب المستضعفة بصفة خاصة، حتى تكون لهم القدرة على استعمار البلاد واستعباد أهلها والتمتع بثروات البلاد الإسلامية، وحيث إن في الأخذ بذلك ضرباً من أعمال الجاهلية وسوء ظن بالله تعالى، وإضعافاً للكيان الإسلامي المتكون من كثرة اللبنة البشرية وترباطها .

لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر بالإجماع أنه لا يجوز تحديد النسل مطلقاً، ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها، أو كان ذلك لأسباب أخرى غير معتبرة شرعاً . أما تعاطي أسباب منع الحمل أو تأخيرها في حالات فردية لضرر محقق ككون

المرأة لا تلد ولادة عادية وتضطر معها إلى إجراء عملية جراحية لإخراج الجنين فإنه لا مانع من ذلك شرعاً، وهكذا إذا كان تأخيرها لأسباب أخرى شرعية أو صحية يقرها طبيب مسلم ثقة، بل قد يتعين منع الحمل في حالة ثبوت الضرر المحقق على أمه إذا كان يخشى على حياتها منه تقرير من يوثق به من الأطباء المسلمين.

أما الدعوة إلى تحديد النسل أو منع الحمل بصفة عامة فلا تجوز شرعاً للأسباب المتقدم ذكرها، وأشد من ذلك في الإثم والمنع إلزام الشعوب بذلك وفرضه عليها في الوقت الذي تتفق فيه الأموال الضخمة على سباق التسلح العالمي للسيطرة والتدمير، بدلاً من انفاقه في التنمية الإقتصادية والتعمير وحاجات الشعوب؛

[توقيع]

نائب الرئيس

محمد علي الحركان

[توقيع]

رئيس مجلس المجمع الفقهي

عبد الله بن حميد

الأعضاء

[توقيع]

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

[توقيع]

مصطفى الزرقاء

[توقيع]

محمد محمود الصواف

[توقيع]

حسنين محمد مخلوف

[توقيع]

صالح بن عثيمين

[توقيع]

سالم عبد الودود

[تخلف عن الحضور]

محمد بن عبد الله السبيل

[توقيع]

د. محمد رشيد قباني

[توقيع]

أبو بكر محمود جومي

[حضر جزء من الدورة وسافر]

أبو الحسين علي الحسيني الندوي

[تخلف عن الحضور]

اللواء محمد شيت خطاب

[توقيع]

عبد القدوس الهاشمي

[توقيع]

محمد الشاذلي النيفر

[توقيع]

د. محمد رشدي

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الحادية عشرة بشأن تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم . . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب
١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق
٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر في موضوع تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس .
وبعد البحث والمناقشة بين أعضائه قرر ما يلي :

أولاً: الذكر الذي كملت أعضاء ذكوره والأنثى التي كملت أعضاء أنوثتها
لا يحل تحويل أحدهما إلى النوع الآخر، ومحاولة التحويل جريمة يستحق
فاعلها العقوبة لأنه تغيير لخلق الله، وقد حرم سبحانه هذا التغيير بقوله
تعالى مخبراً عن قول الشيطان ﴿وَأْمُرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ . فقد جاء في
صحيح مسلم عن ابن مسعود أنه قال: « لعن الله الواشمات والمستوشمات
والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله عز وجل، ثم
قال: أَلَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ
وَجَلَّ يَعْنِي بِقَوْلِهِ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ .

ثانياً: أما من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال فينظر فيه
إلى الغالب من حاله فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبياً بما يزيل
الاشتباه في ذكوره ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبياً بما
يزيل الاشتباه في أنوثته سواء أكان العلاج بالجراحة أو بالهرمونات لأن هذا
مرض والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييراً لخلق الله عز وجل .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين .

أسماء الأعضاء

[توقيع]	[توقيع]
رئيس مجلس المجمع الفقهي	نائب الرئيس
عبد العزيز بن عبد الله بن باز	د. عبد الله بن عمر نصيف
[توقيع]	[توقيع]
محمد الشاذلي النيفر	د. محمد رشيد قباني
[توقيع]	[توقيع]
د. محمد الحبيب بن الخوجة	د. أحمد فهمي أبو سنة
[توقيع]	[توقيع]
د. طلال عمر بافقيه	محمد محمود الصواف
محمد سالم عدود	
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي	

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة بشأن موضوع تشريح جثث الموتى

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
العاشرة المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ
الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٢١
أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع (تشريح جثث الموتى) وبعد مناقشته
وتداول الرأي فيه أصدر القرار الآتي:

بناء على الضرورات التي دعت إلى تشريح جثث الموتى والتي يصير بها
التشريح مصلحة تربو على مفسدة انتهاك كرامة الإنسان الميت قرر مجلس
المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي ما يأتي:

أولاً - يجوز تشريح جثث الموتى لأحد الأغراض الآتية:

(أ) التحقيق في دعوى جنائية لمعرفة أسباب الموت أو الجريمة المرتكبة
وذلك عندما يشكل على القاضي معرفة أسباب الوفاة ويتبين أن التشريح هو
السبيل لمعرفة هذه الأسباب.

(ب) التحقق من الأمراض التي تستدعي التشريح ليتخذ على ضوءه
الاحتياطات الوقائية والعلاجات المناسبة لتلك الأمراض.

(ج) تعليم الطب وتعلمه كما هو الحال في كليات الطب.

ثانياً - في التشريح لغرض التعليم تراعى القيود التالية:

(أ) إذا كانت الجثة لشخص معلوم يشترط أن يكون قد أذن هو قبل موته
بتشريح جثته أو أن يأذن بذلك ورثته بعد موته ولا ينبغي تشريح جثة معصوم
الدم إلا عند الضرورة.

(ب) يجب أن يقتصر في التشريح على قدر الضرورة كيلاً يعيث بجثث الموتى.

(ج) جثث النساء لا يجوز أن يتولى تشريحها غير الطبيبات إلا إذا لم يوجدن.

ثالثاً - يجب في جميع الأحوال دفن جميع أجزاء الجثة المشرحة.
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

[توقيع]	[توقيع]
رئيس مجلس المجمع الفقهي	نائب الرئيس
عبد العزيز بن عبد الله بن باز	د. عبد الله بن عمر نصيف
[توقيع]	[توقيع]
عبد الله العبد الرحمن البسام	د. بكر عبد الله أبو زيد
[توقيع]	(مخالف فلا أوافق على جواز
تشریح جثة المسلم للتعلم	والتحقق من الأمراض)
[توقيع]	[توقيع]
مصطفى أحمد الزرقاء	محمد بن عبد الله السبيل
(متحفظ في تشریح جثة	صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان
في فقرة ج من البند الأول)	(لا أوافق على تشریح جثة المسلم
مفصل حول ذلك).	لفرض التعليم الطبي ولي اعتراض
[توقيع]	[توقيع]
محمد رشيد راغب قباني	أبو الحسن علي الحسيني الندوي
[توقيع]	[توقيع]
د. أحمد فهمي أبو سنة	أبو بكر محمود جومي
[توقيع]	[توقيع]
د. طلال عمر بافتيه	محمد سالم بن عبد الودود
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي	محمد الحبيب بن الخوجة

وقد تغلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي. ومعالي
الدكتور محمد رشيد. وفضيلة الشيخ عبد القدوس الهاشمي. ومعالي اللواء الركن محمود شيت
خطاب، وفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف. وفضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي.

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة بشأن موضوع زراعة الأعضاء

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ إلى يوم الإثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق ١٩-٢٨ يناير ١٩٨٥م قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان آخر مضطر إلى ذلك العضو، لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه انجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناءً على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي من مكتب رابطة العالم الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

واستعرض المجمع الدراسة التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام في هذا الموضوع وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلال القائلين بالجواز هي الراجحة ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أنه فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية:

١- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حالة حياته.

٢- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكي مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.

٣- أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.

٤- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرهما، فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

وقد شارك في هذه الجلسة فريق من الأطباء لمناقشة هذا الموضوع وهم:

١- الدكتور السيد محمد علي البار.

٢- الدكتور عبدالله باسلامة.

٣- الدكتور خالد أمين محمد حسن.

٤- الدكتور عبدالمعبود عمارة السيد.

٥- الدكتور عبد الله جمعة.

٦- الدكتور غازي الحاجم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

[توقيع]

نائب الرئيس

د. عبد الله بن عمر نصيف

[توقيع]

رئيس مجلس المجمع الفقهي

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

الأعضاء

[توقيع]

عبد الله العبد الرحمن البسام

[توقيع]

صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

[توقيع]

محمد بن عبد الله السبيل

[توقيع]

مصطفى أحمد الزرقاء

[توقيع]

محمد محمود الصواف

[توقيع]

صالح بن عثيمين

[توقيع]

محمد رشيد راغب قباني

[توقيع]

محمد الشاذلي النيفر

[توقيع]

أبو بكر محمود جومي

[توقيع]

محمد بن جبير

[توقيع]

د. أحمد فهمي أبو سنة

[توقيع]

محمد الحبيب بن الخوجة

[توقيع]

د. بكر عبد الله أبو زيد

[توقيع]

مبروك مسعود العوادي

[توقيع]

محمد سالم بن عبد الودود

متوقف

[توقيع]

د. طلال عمر بافقيه

مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، ومعالي
الدكتور محمد رشيد، وفضيلة الشيخ عبد القدوس الهاشمي، ومعالي اللواء الركن محمود شيت
خطاب، وفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف، وفضيلة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي.

{ مع تحيات رابطة العالم الإسلامي }



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة نصف سنوية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد التاسع

الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩١م
الطبعة الثانية: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

المراسلات

باسم رئيس التحرير
مجلة المجمع الفقهي
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfiqh@hotmail.com

■ الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَسَاءَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ قَالُوا بِاللَّغْوِ نَرَى
فَرْقَهُمْ طَائِفَةٌ لَمْ يُغْنِ عَنْهُمُ الْإِيمَانُ
وَلَا يَنْزُرُ عَنْهُمْ أُولَئِكَ جَمْعٌ وَالَّذِينَ لَعَنُوا نَزَرُوا
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ وَصَلِّ عَلَى
مَنْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَصَلِّ عَلَى
مَنْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

أبيض

الحمد لله الذي جمعنا على الإسلام
وألف بين قلوبنا حتى أصبحنا أخوة
في الإيمان وأكرمنا بخير رسله
وخاتمهم سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم الذي أخذ بيد هذه
الأمة من دياجير الضلال والجهل
والظلم إلى نور الحق المبين وجاءنا
رحمة مهداة لهذه الأمة ثم تركنا
صلى الله عليه وسلم على المحبة
البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ
عنها إلا هالك.

فهد بن عبد العزيز

- رحمه الله -

أبيض

الفهرس

الموضوع	الصفحة
١- تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة - سابقاً - الدكتور أحمد محمد علي	١١
٢- الافتتاحية (بيان أهمية الفقه الاسلامي) لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - يرحمه الله -	١٥
٣- فضل الفقه والفقهاء لفضيلة مدير المجمع الفقهي - سابقاً - الدكتور أحمد محمد المقري	٢٣
٤- السنة النبوية في العصر الحديث بين أنصارها وخصومها لمعالي الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة	٢٧
٥- المسؤولية الناشئة عن الأشياء لفضيلة الأستاذ الدكتور وهبه مصطفى الزحيلي	٩٣
٦- هل يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف لفضيلة الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير	١٣٥
٧- هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال لفضيلة الأستاذ الدكتور علي أحمد السالوس	١٤٥
٨- الاستثمار في الأسهم لسعادة الدكتور علي محيي الدين القره داغي	٢٣٩
٩- الاستئثار والاستثمار بين الطب وحديث المصطفى لسعادة الدكتور السيد محمد علي البار	٢٨١
١٠- حكم المسعى بعد التوسعة السعودية لفضيلة الأستاذ محمد الداه أحمد	٣٠١
١١- القرارات الصادرة عن المجمع الفقهي للرابطة في دورته الرابعة عشرة عام ١٤١٥هـ ٣٣٩	

أبيض

تقديم

لمعالي الأمين العام للرابطة - سابقاً -
الدكتور أحمد محمد علي

صفحه أبيض

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فتحقيقاً لأهداف المجمع الفقهي الاسلامي لرابطة العالم الاسلامي
ومتابعة لجهوده المتواصلة في خدمة مختلف القضايا الاسلامية المعاصرة التي
تهم المسلمين في شتى بقاع المعمورة وانطلاقاً من المبدأ النبيل يسر المجمع
الفقهي الاسلامي أن يقدم الى القارئ الكريم العدد التاسع من مجلته الفقهية
التي تضم عدداً من البحوث القيمة التي أسهم في اعدادها نخبة من خيرة
علماء العالم الإسلامي بغية الوصول الى حل عدد من المشكلات الاجتماعية
والصحية والاقتصادية وغيرها في ضوء تعاليم الاسلام ولا يفوتني أن أنوه
بالدعم السخي الذي يقدمه خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز
حفظه الله وحكومته الرشيدة لرابطة العالم الاسلامي ومؤسساتها كما أشكر
أصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين أسهموا بكلماتهم وبحوثهم في هذه
المجلة راجياً لهم مزيداً من التوفيق والسداد كما لا يفوتني أن أشكر القائمين
على المجلة على جهودهم المخلصة في اعدادها واخراجها بهذا الثوب القشيب
سائلاً الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وأن يرزقنا
الإخلاص في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي - سابقاً -

د. أحمد محمد علي

صفحه أبيض

الإفتاحية

بيان أهمية الفقه الإسلامي

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -
مفتي عام المملكة ورئيس مجلس الجمع الفقهي الاسلامي

صفحه أبيض

بيان أهمية الفقه الإسلامي

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد الصادق
الأمين وعلى آله وأصحابه ومن سلك سبيله واهتدى بهداه إلى يوم الدين..

أما بعد:

فإن معرفة الفقه الإسلامي وأدلة الأحكام، ومعرفة فقهاء الإسلام الذين
يرجع إليهم في هذا الباب من الأمور المهمة التي ينبغي لأهل العلم العناية بها
وإيضاحها للناس لأن الله سبحانه خلق الثقلين لعبادته ولا يمكن أن تعرف
هذه العبادة إلا بمعرفة الفقه الإسلامي وأدلتها، وأحكام الإسلام وأدلتها ولا
يكون ذلك إلا بمعرفة العلماء الذين يعتمد عليهم في هذا الباب من أئمة
الحديث والفقه الإسلامي.

فالعلماء هم ورثة الأنبياء، والأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما
ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بخط وافر. ومن أسباب السعادة للعبد، ومن
علامات النجاة والفوز أن يفقه في دين الله وأن يكون فقيهاً في الإسلام،
بصيراً بدين الله على ما جاء في كتاب الله الكريم وسنة رسوله الأمين عليه
الصلاة والسلام.

والعلماء قد بين الله شأنهم ورفع قدرهم، وهم أهل العلم بالله
وبشريعته، العاملون بما جاء عن الله وعن نبيه عليه الصلاة والسلام، وهم
علماء الهدى، ومصابيح الدجى وهم العاملون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ،
وهم الذين قال فيهم جل وعلا: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ
قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨] وقال فيهم جلا وعلا:
﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١] وقال فيهم
سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] وقد صح عن رسول

الله ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» متفق على صحته، فهذا الحديث العظيم يدلنا على فضل الفقه في الدين. والفقه في الدين هو: الفقه في كتاب الله عزوجل، والفقه في سنة رسوله ﷺ، وهو الفقه في الإسلام؛ من جهة أصل الشريعة، ومن جهة أحكام الله التي أمرنا بها، ومن جهة ما نهانا عنه سبحانه وتعالى، ومن جهة البصيرة بما يجب على العبد من حق الله وحق عباده، ومن جهة خشية الله وتعظيمه ومراقبته. فإن رأس العلم خشية الله سبحانه وتعالى وتعظيم حرماته ومراقبته عزوجل فيما يأتي العبد ويذر، فمن فقد خشية الله ومراقبته فلا قيمة لعلمه، وإنما العلم النافع، والفقه في الدين الذي هو علامة السعادة؛ هو العلم الذي يؤثر في صاحبه خشية الله، ويورثه تعظيم حرمانات الله ومراقبته، ويدفعه إلى أداء فرائض الله وإلى ترك محارم الله، وإلى الدعوة إلى الله عزوجل، وبيان شرعه لعباده، فمن رزق الفقه في الدين على هذا الوجه فذلك هو الدليل والعلامة على أن الله أراد به خيراً، ومن حرم ذلك وصار مع الجهلة والضالين عن السبيل، المعرضين عن الفقه في الدين، وعن تعلم ما أوجب الله عليه، وعن البصيرة فيما حرم الله عليه فذلك من الدلائل على أن الله لم يرد به خيراً، وقد وصف الله الكفار بالإعراض عما خلقوا له وعما أنذروا به تنبيهاً لنا على أن الواجب على المسلم أن يقبل على دين الله، وأن يتفقه في دين الله، وأن يسأل عما أشكل عليه وأن يتبصر، قال عزوجل: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذَرُوا مُعْرِضُونَ﴾ [الأحقاف: ٣] وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾ [الكهف: ٥٧] فمن شأن المؤمن طلب العلم والتفقه في الدين، والتبصر، والعناية بكتاب الله والإقبال عليه وتدبره، والاستفادة منه والعناية بسنة رسول الله ﷺ، والتفقه فيها، والعمل بها وحفظ ما تيسر منها، فمن أعرض عن هذين الأصلين وغفل عنهما

فذلك دليل وعلامة على أن الله سبحانه لم يرد به خيراً وذلك علامة الهلاك والدمار، وعلامة فساد القلب وانحرافه عن الهدى، نسأل الله السلامة والعافية من كل ما يغضبه. فجدير بنا معشر المسلمين أن نتفقه في دين الله وأن نتعلم ما يجب علينا، وأن نحرص على العناية بكتاب الله تدبراً وتعملاً وتلاوة، واستفادة، وعملاً بذلك، وأن نعنى بسنة رسول الله عليه الصلاة والسلام حفظاً وعملاً وتفقهاً فيها، وأن نعنى أيضاً بالسؤال عما أشكل علينا فالإنسان يسأل عما أشكل عليه ويسأل من هو أعلم منه ليستفيد، عملاً بقول الله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وعليه أن يحضر حلقات العلم ليستفيد، ويتذاكر مع إخوانه الذين يرجو أن يكون عندهم علم حتى يستفيد من علمهم وحتى يضم مألديهم من العلوم النافعة إلى مألديه من العلم، فيحصل له بذلك خير كثير ويحصل له بذلك الفقه في الدين ويحصل له بذلك البعد عن صفات المعرضين والغافلين، وقد قال ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» وبما ذكرنا يعرف المؤمن فضل فقهاء الإسلام، وأنهم قد أوتوا خيراً كثيراً، وقد فازوا بحظ عظيم من أسباب السعادة وطرق الهداية؛ لأن العلم النافع من أسباب الهداية، ومن حرم العلم حرم خيراً كثيراً، ومن رزق العلم النافع فقد رزق أسباب السعادة إذا عمل بذلك واتقى الله في ذلك.

وعلى رأس العلماء بعد الرسل أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام، فإنهم هم الفقهاء على الكمال الذين تلقوا العلم عن رسول الله عليه الصلاة والسلام وتفقهوا في كتاب ربهم وسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام ونقلوا ذلك إلى من بعدهم غرضاً طرياً تفقهوا وعملوا، ونقلوا العلم إلى من بعدهم من التابعين نقلوا كتاب الله إلى من بعدهم لفظاً وتفسيراً، وقراءة إلى غير ذلك ونقلوا إلى من بعدهم أيضاً ما بينه لهم نبيهم عليه الصلاة والسلام من

معنى كلام الله عزوجل، ونقلوا أيضاً لمن بعدهم أحاديث الرسول ﷺ التي سمعوها منه، والتي رأوها منه عليه الصلاة والسلام والتي أقرهم عليها، نقلوها إلى من بعدهم بغاية الأمانة والصدق، نقلوها إلى الأمة بواسطة الثقات من التابعين حتى نقلت إلينا بالطرق المحفوظة الثابتة التي لا يتطرق إليها الشك، نقلها الثقات عن الثقات، والثقات عن الثقات حتى وصلت إلى هذا القرن وما بعد، وهذا من إقامة الحجة من الله عزوجل على عباده، فإن نقل العلم من طرق الثقات عن الرسول ﷺ ثم عن الصحابة إلى من بعدهم، إقامة للحجة وإيضاح للمحجة، ودعوة إلى الحق، وتحذير من الباطل وتبصير للعباد بما خلقوا له من عبادة الله وطاعته جل وعلا، يعلم أن لهم من الحق من بعدهم الدعاء لهم بالرحمة والمغفرة والرضا والحرص على الاستفادة من علومهم، وما جمعوه وألفوه من العلوم النافعة فإنهم سبقوا إلى خير عظيم، وإلى علم جم سبقوا إلى الفقه في كتاب الله وإلى الفقه في سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام ونقلوا إلينا ما وصل إليهم من علم بالله وبكتابه وبسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، فوجب علينا أن نعرف لهم قدرهم، وأن نشكرهم على علمهم العظيم، وعلى ما قاموا به من حفظ رسالة الله وتفقيه الناس في دين الله، وأن نستعين بما دونوه، وما خلفوه من الكتب المفيدة والعلوم النافعة حتى نعرف بذلك معاني كلام الله ومعاني كلام رسوله عليه الصلاة والسلام.

وإن من أعظم الفائدة من أكبر الخير الذي نقلوه إلينا أن حفظوا علينا سنة نبينا عليه الصلاة والسلام، ونقلوها إلينا طرية غضة سليمة محفوظة، وفيها تفسير كتاب الله، وفيها بيان ما أجمل في كتاب الله، وفيها بيان الأحكام التي جاء بها الوحي الثاني إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهو الوحي من الله إلى النبي وهو السنة المطهرة، فإن النبي الكريم عليه

الصلاة والسلام : «ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه». فعلى أهل العلم أن ينقلوا ما جاءت به السنة، وأن يوضحوا ذلك للناس وأن يرشدوهم إلى معاني كلام ربهم وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، في الخطب والمواعظ والدروس وحلقات العلم، وغير هذا من أسباب التوجيه والتعليم والإرشاد.

ولهذا ارتحل العلماء إلى الأمصار واتصلوا بالعلماء في كل قطر للفائدة والعلم. ففي عهد الصحابة سافر بعض الصحابة من المدينة إلى مصر والشام وإلى اليمن وإلى غير ذلك للفائدة، ولنقل العلم فتجد الصحابة رضي الله عنهم وهم أفضل الناس بعد الأنبياء ينتقلون من بلاد إلى بلاد ليسألوا عن سنة من سنن رسول الله ﷺ فانتهم ولم يحفظوها، فبلغهم ذلك عن صحابي آخر فيسافر أحدهم إليه ليسمع ذلك منه ولينتفع بذلك ولينقله إلى غيره من إخوانه في الله التابعين لهم بإحسان.

ثم جاء العلماء بعدهم من التابعين، هكذا فعلوا، ارتحلوا في العلم وساروا في طلب العلم، وتبصروا في دين الله وتفقهاوا على الصحابة وسألوهم رضي الله عنهم وأرضاهم عما أشكل عليهم، وعملوا بذلك ثم نقلوا ذلك إلى من بعدهم، ثم ألفوا كتباً عظيمة في الحديث والتفسير واللغة العربية وغير هذا من أنواع العلوم الشرعية حتى بصروا الناس وحتى ارشدوا إلى الطريق السوي وحتى علموهم القواعد الشرعية التي بها يعرف كتاب الله، وبها تعلم معانيها، وبها تحفظ السنة وبها تعلم معانيها، وبذلك يحصل العلم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ على بصيرة وعلى هدى وعلى نور، فجزاهم الله عن ذلك خيراً وضاعف لهم الأجور، وضاعف لهم الحسنات، ونفعنا بعلومهم جميعاً، وأعادنا جميعاً من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. ومما يتعلق بهذا حضور حلقات العلم لأنها من طريق أهل العلم، وفي الحديث الصحيح : «إذا مررت برياض الجنة فارتعوا» قيل يارسول الله وما

هي رياض الجنة؟ قال: «خلق الذكر» وقال عليه الصلاة والسلام: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة» وقال عزوجل: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] فهذه أشياء مهمة تتعلق بالفقه والفقهاء، وبطلب العلم في المساجد، وبالرحلة إلى البلدان التي فيها العلماء المعروفون بالاستقامة. كل هذا من أسباب تحصيل العلم ومن الطرق التي توصل إليه، وصاحبها يدخل في قوله ﷺ: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له به طريقاً إلى الجنة».

فإذا سأل أهل العلم، أو سافر إليهم في بلادهم أو زارهم في بيوتهم وفي المساجد فقد سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، وذكر أهل العلم أن من الطرق المعينة على حفظ العلم كتابته والعناية بحفظه كما فعل سلفنا الصالح رحمهم الله ومن بعدهم من أهل العلم، كل هذا من وسائل تحصيل العلم، ومن الطرق الموصلة إليه كما أن الرحلة والانتقال من بلد إلى بلد، ومن مسجد إلى مسجد، ومن حلقة إلى حلقة، ومن بيت عالم إلى بيت عالم لطلب العلم وللتفقه في الدين، كل ذلك أنواع وطرق من طرق تحصيل العلم وهي داخلة في قوله ﷺ: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً..» الحديث. والله ولي التوفيق وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز - رحمہ اللہ -

فضل الفقه والفقهاء

الدكتور أحمد محمد المقرئ
مدير المجمع الفقهي الإسلامي - سابقاً -

صفحه أبيض

فضل الفقه والفقهاء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين - أما بعد :

فإن مما تحرص عليه الأمة الإسلامية هو محافظتها على فقهها الإسلامي إذ أنه التراث الخالد لها منذ بدء الإسلام فقد حث جل جلاله على ذلك بقوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. وكما حث رسول الله ﷺ على التفقه في الدين فقال: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» ودعا لابن عمه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقال «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فاستجاب الله عز وجل دعوة نبيه ﷺ لابن عمه حتى صار من أفقه الناس في زمانه.

وبهذا رغب الرسول ﷺ الأمة على التفقه في دينها وإن تبذل قصارى جهدها في ذلك كما كان يحث أصحابه رضي الله عنهم على الاجتهاد في المسائل الفقهية التي لم يجدوا لها نصاً في كتاب الله ولا سنة رسوله عليه الصلاة والسلام فعن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ سألته حين بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله قال فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله ﷺ قال فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ إلى ما يرضى رسول الله ﷺ.

وعلى هذا المنهج سار صحابة رسول الله ﷺ ورضي الله عنهم وكذا نهج نهجهم من جاء بعدهم من التابعين وتابعيهم فقد ظهر في عصر التابعين كثير من الفقهاء من أشهرهم الفقهاء السبعة وهم سعيد بن المسيب وعروة ابن الزبير وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وسليمان بن يسار

وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق.

وقد نُظِمَتْ أَسْمَاؤُهُمْ فِي هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ:

أَلَا قُلْ لِمَنْ لَا يَقْتَدِي بِأُئِمَّةٍ فقسّمته ضيزى عن الحق خارجة

فخذهم عبيد الله عروة قاسم سعيد أبو بكر سليمان خارجة

ثم جاء بعدهم أصحاب المذاهب الفقهية ومن أشهرهم الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله جميعاً.

وقد ألفت في مذاهبهم مؤلفات كثيرة ملأت أصقاع الدنيا وأتباعهم منتشرون في شتى بقاع الأرض وما كان لمذاهبهم ان تنتشر ولا لعلمهم أن يبارك فيه لولا إخلاصهم لله عزوجل وتمكنهم الواسع من فهم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ واستتباطهم الفقه منهما ومن القياس والإجماع.

وقد سبق أن أشرنا في الأعداد السابقة من هذه المجلة إلى أصول مذاهب أولئك الأئمة رحمهم الله وإلى أسباب اختلافهم.

ولا غرو فإن فقههم لازال مرجعاً للعلماء والمفتين في هذا العصر يأخذون منه ويستفيدون من استتباطاتهم ولا سيما في المسائل المستجدة في هذا الزمان والتي تتعلق بشتى مجالات الحياة فينبغي لطلاب العلم الاعتراف بفضلهم والاعتراف من علمهم والدعاء لهم بالرحمة ومضاعفة الأجر وطلب المغفرة لنا ولهم أسأل الله تعالى أن يرزقنا الأدب من العلماء وأن يجمعنا بهم والصالحين وحسن أولئك رفيقاً كما أسأله تعالى أن يقينا شر أنفسنا وأن يبصرنا بعيوبنا حتى نشتغل بإصلاحها إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

مدير المجمع الفقهي الإسلامي - سابقاً -

د. أحمد محمد المقرئ

السنة النبوية في العصر الحديث بين أنصارها وخصومها

الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة
الأمين العام لجمع الفقه الإسلامي بجدّة

صفحه أبيض

السنة النبوية في العصر الحديث بين أنصارها وخصومها

الحمد لله الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين. وصلى الله وسلم على عبده ورسوله، وصفيه وخليله، سيدنا ومولانا محمد الذي بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة فدعا وقضى، ووعظ وهدى، وأمر ونهى، وحثنا على اتباع سبيله بقوله: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه»^(١).

أيها المؤمنون، يا أتباع محمد.

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته، وبعد:

فطوبى لنا بميراث النبوة تمتد إليه أيدينا، وتتدبره عقولنا، وتتطلع إلى أسرارهِ نفوسنا، وتمتليء به صدورنا، وتجري به ألسنتنا، فلا نفتر عن ذكره، ولا ننتهي من الرجوع إليه في مجالسنا، وفيما قل أو جل من أمورنا، وإن الوحي، الظاهر والباطن، ليزكي النفس، ويشرح الصدر، ويهدي إلى الحق، ويبني الفرد، ويقيم الجماعة، ويشيد النهضة الإسلامية، ويمد الأمة بطاقات الحزم والجِد والعمل الدؤوب من أجل التنمية في عالمنا المعاصر، واسترجاع معاني العزة وأسباب الريادة.

وإن هذا الميراث العظيم الجليل بقرآنه وسنته ليصدر عن مشكاة واحدة هي الوحي بنوعيه. وإنهما لمتلازمان، وإن السنة لتطبيق مثالي للإسلام، وعملي للقرآن، وتفصيل بياني لآياته، وتقرير لما لا إلتواء فيه ولا معارضة منه لروحهِ وأحكامهِ، وهي أيضاً منهج هدى رسمه نبينا ﷺ، بسيرته المثلى

(١) ط: ٨٩٩.

وعلاقاته بربه ومع نفسه وبالخاصة والعامة. وإن السنة هي المرجع والفيصل عند اختلاف المتأولين لنصوص القرآن، وإن صاحبها ﷺ لأدرى بمعاني الكتاب وأسراره، وأفضل وأعلم من صدر عنه التأويل العلمي لتعاليمه. فهو الذي أوحى له به، وقام بتبليغه لحيثه بأمر من ربه عزوجل في قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. وقوله: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٦٤].

وإن في هذا القرآن المبين لشهادة صريحة بتعبد الله خلقه بسنة نبيه، واقتضائه منهم العمل بها، والامتثال لأمره ونهيه فيها. قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤]، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. قال الشيخ ابن عاشور: «وهذه الآية جامعة للأمر باتباع ما يصدر عن النبي ﷺ، من قول أو فعل، فيندرج فيها جميع أدلة السنة»^(١).

والإسلام الذي هو تسليم لله واستلام له، واعتراف للمخالف بالوحدانية المطلقة في كل شيء وللرسول بالتبليغ لأمر ربه والدعوة لدينه، وجملة حقائق وتعاليم يدين بها المرء فلا تقبل زيادة ولا نقصاناً، ولا يكون له معها خيرة في الأمر من أوامر الله أو رسوله، إن شاء فعل وإن شاء ترك، لقوله جل وعلا: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وإن إخلاص الدين لله لا يكون إلا بالانقياد الكامل والامتثال التام والاتباع المطلق لما أمر به الله ورسوله، وإن أوامر هذا الدين ونواهيه لجارية على اعتبار مقاصد شرعية جلية ودقيقة تحقق للمؤمنين مافيه صلاحهم

(١) التحرير والتوير: ٨٧/٢٧.

الروحي والاجتماعي، وتقيهم المفسد والمخاطر. وهذا مانبه إليه القرآن الكريم في قوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

والرسول الكريم هو الداعي إلى الخير والقائد إلى الخير. وهو الأسوة الحسنة. ومتى ما ثبتت سنته، وصحت الأحاديث المنقولة عنه، ساعدت الآخذين بها من المتبعين لسبيله على بلوغ أسباب الهداية، وإدراك المحجة البيضاء التي ليها كنهها، والتي بواها ﷺ أصحابه وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وذلك ما عناه، عليه الصلاة والسلام عند تعريفه للفرقة الناجية بقوله: «ما أنا عليه وأصحابي»^(١).

وهكذا يتضح لنا، ولكل من فقه الإسلام وأدرك مقوماته وخصائصه ومميزاته أن الرسول ﷺ كان بسنته من أقواله وأفعاله وسلوكه المثال الصادق واللسان الناطق بتلك الحقائق المميزة الفاضلة جميعها. وإن الخبراء وأهل الحق والمعرفة ليعتبرون لذلك السنة هيكل بناء الإسلام، ويجدون فيها، مدى الدهر، الغذاء الروحي والعلاج النفسي والسلوكي الكامل للمؤمنين، وهي عندهم، وعند الصادقين من غيرهم، ممن عرفوا بالنزاهة الفكرية، والتزموا فيما صدروا عنه من بحوث ودراسات بالموضوعية العلمية، الطريق الوحيدة لأدراك أسباب النهضة والعزة في العصور الأولى للتاريخ الإسلامي، ومعرفة دواعي التخلف والانحزام والانحلال والتبعية فيما لحقها من أطوار، وإنا لنزداد إيماناً بذلك، ويقاناً بالإسلام، واعتداداً بسنة نبينا ﷺ متى سبرنا أغوار الرسالة المحمدية وعلمنا إلى أي حد كان اهتمام رسولنا شديداً بالحياة الإنسانية واتجاهاتها المكتشفة في المظهرين: الروحي والمادي، ولمسنا

(١) حديث ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل. ت: ٢٦/٥ . ٤١ كتاب الإيمان، ١٨ باب ما جاء في افتراق هذه الأمة ح ٢٦٤١ .

تطرق هديه في الحياة كلها في مظاهرها الخلقية والعلمية الفردية والاجتماعية بما يخرج الناس من الحيرة، ويرفع عنهم القلق، ويملاً قلوبهم طمأنينة ورحمة، ويبني لهم أكرم حياة مدنية وأكمل نظام اجتماعي، هو النظام الإسلامي المتميز.

ولنتمكن من تصور هذا النظام، في الدقيق والجليل من جزئياته وفرائده، يكون حتما علينا أن نعود إلى ذلك التراث النبوي الفريد الذي جمعه لنا أصحاب رسول الله، ورواه عنهم أتباعهم ومن سلك سبيلهم قصد الاستمداد منه، والتحلي به، والتخلق بآدابه، والعمل بحسبه في كل الشؤون والتصرفات. فلقد أقاموا بصنعهم الجميل للإسلام دولته الزاهرة، ولأمة الإسلامية حضارتها الباهرة، وإن هؤلاء وأولئك لنجوم الاهتداء، وطريقنا إلى معرفة السنة، والسند القائم بيننا وبين رسول الله ﷺ، الذي يصلنا بها ويجليها لنا ويقدم عن طريقها للخلف فيوضات الحكمة النبوية وتعاليمها الشريفة السنية.

و«إن الصحابة، رضوان الله عليهم، وكلهم عدول، قد سمعوا كما قال ابن القيم من النبي ﷺ، الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة، وعلموا بقلوبهم من مقاصده، ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه، فليس من سمع وعلم ورأى من حال المتكلم كمن كان غائبا لم ير ولم يسمع، أو سمع وعلم بواسطة، أو وسائط كثيرة. وإذا كان للصحابة من تلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيناً قطعاً»^(١).

وعن هؤلاء الأئمة المتقدمين حملة الكتاب ورواة السنة، الذين لا يدانيهم أحد في المنزلة والرتبة أخذ التابعون وأتباع التابعين ومن انخرط في سلكهم

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلة: ٥٥٩ .

من العلماء المحدثين والحفاظ المعتمدين والأثبات المدققين، ممن شهد لهم الخاص والعام بالثقة والإتقان والحفظ والضبط، وأطبق جمهور علمائنا على كونهم: «من أعظم الناس صدقاً وأمانة وديانة، وأوفرهم عقولاً، وأشدهم تحفظاً وتحريماً للصدق ومجانبة للكذب، وإن أحدا منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه ولا شيخه ولا صديقه، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريراً لم يبلغه أحد سواهم، ولا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء. وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذهم شهداء على الأمم يوم القيامة»^(١).

فإذا جاء عن طريق هؤلاء من الأخبار والسنن ماتم نقده وتمحيصه، ووصلنا من الأحاديث الثابتة عنهم ما عرف صدقه وصحت روايته، لزم العمل به لما فيه من تزكية للنفوس، وتلقين للحكمة، وبيان لأسباب نزول القرآن، وتفسير لألفاظه ومعانيه، وتفصيل لأغراضه، وغوص على أسرار ودقائقه، وشرح لمجمله، وتقييد لمطلقه، وتخصيص لعمومه، وتعيين لمبهمه، وقد ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بيان وجه الأخذ بالسنة عند مجادلة الضالين وتحريف المبطلين. وذلك قوله: «سيأتي ناس يجادلون بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فأصحاب السنن أعلم بكتاب الله»^(٢).

وقد أجمعت الصحابة ومن بعدهم على العمل بالسنة، وكذلك أئمة الدين وعلماء الأمة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فؤلاء يعتمدون السنة ولا يعتمدون مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته دقيق ولا جليل، وإنهم

(١) ابن القيم: الصواعق: ٥٦٩-٥٧٠.

(٢) الدارمي: المسند: ٢٨: البغوي: شرح السنة: ٢٠٢/١ علي حسب الله. أصول التشريع الإسلامي: ٣٨.

متفقون اتفاقا يقينيا على وجوب اتباعه، وعلى أن كل واحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ»^(١).

فهو الهادي الذي أقام الله به الدين، وأنقذ به الأمة، وهو المرجع في الأفهام والأحكام، وفيما أغلق إدراكه على الناس. وهو النبي الذي أطلعه الله على أسرار حكمته وخصائص خلقه، وأفاض على قلبه من الأنوار ما سما به على الأفئدة الواعية والعقول الراجحة، وهدى به الإنسانية كلها إلى مافيه صلاحها وعلو شأنها. فلا خير إلا في اتباعه، ولا هداية إلا بملازمة سبيله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦].

فلا بدع بعد ذلك إذا رأينا العلماء يقبلون على السنة تعريفا وتعقيدا، رواية ودراية، ضبطا ونقدا، تصيضا وتضعيفا. ولا بدع أن نجد لهم في ذلك الدواوين النافعة المقيدة: من الموطآت، والمسانيد، والصحاح، والسنن، والأمال، والفوائد والأجزاء، والفرائد، والمجالس ونحوها، ونراهم يبحثون أسانيد الأخبار ومتونها يذهبون عنها الزيف، وينفون عنها تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، ونقف لهم على ما صنفوه من كتب الطبقات والمعاجم والمشيخات، تعريفا بالرجال، وتمحيصا للأحاديث إلى جانب ما ابتكروه من كتب علم السنة ومصطلحاتها، أو وضعوه في التجريح والتعديل.

وبفضل هذه العناية الفائقة اتضح الحق وذهب الشك، ودون الحديث تدوينا لا يزيد الناظرين فيه إلا إطمئنانا وثقة بما اعتمده المحدثون من المصادر الموثوق بها، واستدلوا به من الأخبار الصحيحة، كما تسنى للفقهاء وعلماء الشريعة والمجتهدين في كل عصر أن يمتثلوا سنة نبيهم ويحكموها فيها بينهم، ويتركوا أقوال الناس لها ويعرضوها عليها، فما وافقها أخذوا به

(١) ابن تيمية، رفع الملام.

وما خالفها طرحوه. وذلك ما يتحقق به قيام أمر الإسلام وتميزه عن غيره من الشرائع والأديان. وهو مادعا سبحانه إليه المؤمنين في قوله: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله في وجوب الاحتكام إلى الكتاب والسنة والرضا بما جاء فيهما من تشاريح وأحكام: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. وإنك لن تجد عند البحث في كتاب الله والتدبر له والاستنباط منه إماماً من أئمة الفقه، أو مذهباً من المذاهب الفقهية في مختلف في الأصقاع والأمطار، إلا واعتماده على الحديث أساسي لا يكاد يتخلف في فرع من الفروع أو مسألة من المسائل. وإن للكثير منهم مسانيد تجمع أدلتهم، وتشير إلى وجه الحكم فيما عرضوا له أو عرض لهم من القضاء ولم يتخلف الأصوليون أيضاً عن الاهتمام بالسنة وتفصيل القول فيها فكتبوا في حجيتها وثبوتها وفصلوا القول في دلالتها وشروط قبولها وأقسامها. هؤلاء وأولئك لا يعنون بها ولا يحفلون منها إلا بما ورد مورد التشريع مما يكلف الناس باتباعه والعمل به. وقد نبه على هذا جماعة من علماء التشريع مما يكلف الناس باتباعه والعمل به. وقد نبه على هذا جماعة من علماء الشريعة في القديم والحديث منهم:

النووي في باب وجوب امتثال ما قاله رسول الله ﷺ شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي^(١).

والقرافي في الفرق السادس والثلاثين عند تصنيف الحديث إلى ما صدر عنه ﷺ، منه بوصف الإمامة أو القضاة أو الفتوى والتبليغ^(٢). وفي الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام في السؤال الخامس والعشرين^(٣).

(١) شرح مسلم: ١١٦/١٥.

(٢) الفرق: ٢٠٥/١-٢٠٩.

(٣) الأحكام: ٨٦-١٠٩.

وابن القيم في زاد المعاد في سياق الحديث عن غزوة حنين^(١).

وفي تفصيل هذين الإمامين القول في السنة التشريعية لم يتعرض واحد منهما لما ليس منها من باب التشريع.

وشاه ولي الله الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة حيث قسم الحديث إلى ماسبيله تبليغ الرسالة، وفيه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وما ليس من باب تبليغ الرسول، وفيه قوله ﷺ: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»^(٢).

ومحمد رشيد رضا في تفصيله حكم اتباع الرسول ﷺ، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]^(٣)، وتفسير قوله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]^(٤).

ومحمود شلتوت في تقسيمه السنة إلى تشريع وغير تشريع^(٥).

ومحمد الطاهر بن عاشور في حديثه عن انتصاب الشارع للتشريع^(٦).

ومن هذه المقالات المفصلة والتقارير العلمية يتبين أن الهدي النبوي للأمة وتعليمها وتأديبها غير منحصر في شرح السنة للقرآن، وفيما ورد منها من تشاريح وأحكام أوضحتها أو انفردت بها، بل إننا نجد هذا الوصف المميز للوحي الخفي أو الباطن يتجلى في مختلف الأغراض التي وردت بها السنة وفيما وقع ذكره في دواوينها من أحاديث الهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الناس الحقائق العالية،

(١) زاد المعاد: ٤٨٩/٣.

(٢) م. ٤٣ كتاب الفضائل، ٣٨ باب وجوب امتثال ما قاله شرعا: ١٨٣٥/٢ ح. ١٤٠: حجة الله البالغة: ١٢٨/١.

(٣) تفسير المنار.

(٤) تفسير المنار: ٣١٧/٩.

(٥) الإسلام عقيدة وشريعة: ٤٩٩-٥٠٥.

(٦) مقاصد الشريعة: ٣٩-٢٨.

والتأديب، كما نجده في السيرة العطرة التي كانت محل الإئتساء وسبيل الاقتداء، اقتداء أئمة الصحابة، رضوان الله عليهم، بالرسول الأعظم والنبي الأكرم ﷺ.

وإن بناء الفرد المسلم بتعليم الرسول له، وتربيته إياه، وتركيز خلقه، وتركيز معاني الإيمان والإسلام والإحسان في خلقه، وتعهد به بالحكمة والموعظة الحسنة، قد أነع ثمره بتكوين الرعيل الأول من المسلمين ومن بعدهم: من الخلفاء الراشدين والأئمة المجتهدين والأتقياء الصالحين والأولياء المقربين. فما من أحد منهم إلا أخذ بقواعد الإسلام ونظمه وآدابه وأحكامه، يتدبرها ويتعهد نفسه بها تدبراً وتعهداً يضعانه في كل حين أمام الصورة الكاملة للمسلم التي أوضحها لهم الرسول ﷺ، بسيرته الشريفة وأقواله وأفعاله السنية وتصرفاته الموحية الملهمة البليغة. وهذا ماتقتضيه طبيعة التربية الإسلامية التي قامت كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور «على الأصول الثلاثة من التلقين والتمثيل والتمرين التي جاء بها الوحي الإلهي، وكان استمدادها من القرآن والسنة. ولئن شاركت السنة والقرآن في الأصل الأول بما قرراه من مبادئ، وبسطاه من دعوات، ورسخاه من قواعد فإن السنة النبوية قد انفردت بتحقيق الأصلين الآخرين اللذين هما التمثيل والتمرين. وينبغي أن يعلم أن أقوال النبي ﷺ وأفعاله وإقراراته موفية بالأصول الثلاثة.

فالأقوال هي تلقين، وإلقاء للحقائق، وتعريف بالواجبات، وإرشاد للقواعد. وأفعال النبي ﷺ هي تمثيل ليكون فيها النبي ﷺ المثال الصالح للأمة فيما يأتي من الأعمال وما يترك، وما يحقق من امتثال الواجبات، وما يحقق من اجتناب النواهي.

وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وأما الاقرارات فإنما هي عبارة عن أعمال غير النبي ﷺ من المؤمنين والتي تكون محلا لمراقبته ورضاه عنها إذا كانت مرضية، أو إنكاره إياها إذا كانت منكرة، فإن هذا يرجع إلى معنى التمرين^(١).

وهكذا امتلأت النفوس إيمانا وإيقانا، ووعيا كاملا بالدين وبمنهجيته، كما ارتكزت حركاتها على اليقظة الشديدة وضبط النفس. فلا تصدر عنها الأعمال غالبا إلا عن إرادة وقصد، ولا تكون منها إلا خاضعة لرقابة دينية ذاتية دائمة.

وإن أفراد ذلك الجيل لا يأتون من الأمر شيئا إلا أن يكون فيه رضا لله أو خير لمن حولهم من الناس. وعلى هذا الأساس قام المجتمع الإسلامي الأول في عهد رسول الله ﷺ. ورغم ما كان بين العرب من تفاوت وتمايز في الثروة والجاه والقبيلة والمكانة الأسرية تمكنت سياسة المربي العظيم والقائد الحكيم والرسول الرحيم ﷺ من أن تقتلع من القلوب كل معاني الجاهلية، وتسوي بين الناس جميعا. فاتحدت الطباع والعادات، وتماثلت وتدانت بالإسلام المراتب والدرجات، وأصبح المؤمنون كما ورد في السنة عباد الله اخوانا «تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم»^(٢). وبهذا الوصف، الجامع بين أفراد الأمة والمميز لهم عن أهل الضلال والغواية، نطق القرآن الكريم مصورا حقيقة المؤمنين في موكب الرسالة: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ٢٩].

(١) محاضرة مسجلة عن التربية الإسلامية.

(٢) د. جهاد ١٧٤، ديات: ١١، ن. قسامة: ١٣، ٧، جه. ديات: ٣١، حم: ١٢٢، ١٩٩/٦، ١٨٠/٢، ١٩٢، ٢١١، ٢١٥.

ومن كانت هذه أحوالهم كانوا على الحق وعلى صراط مستقيم. ولن يكون الحفاظ على الإسلام وقوته، وعلى سيادة المسلمين وعزتهم، وعلى تقديمهم وريادتهم، أو القدرة على بعثهم وتجديد أمرهم إلا إذا كانا منوطين بالحفاظ على السنة والإقبال عليها والعمل بها والحرص على الائتساء بالرسول الكريم. فمن تبع ذلك فقد رشد ووصل مابينه وبين هذا الدين، ومن صدف عنه فقد غوى وقطع مابينه وبين العلم والإيمان. وشواهد هذا قائمة على مدار التاريخ الإسلامي. فالإسلام لايسود ولا يهيمن ولا يقوى على تخليص المسلمين مما تردوا فيه من الانهيار والانحزام العقلي والمهانة والضعف والفشل الذريع إلا متى تحققت لهم منه مقوماته، وأخذوا بسبيله، وأوثقوا صلتهم بالله وبرسوله، واتخذوا من هذا الدين منهج حياة وطريقاً للسعادة والفوز في الدنيا والآخرة. ولذلك فإن أول مايجب الاحتكام إليه والعمل به والالتزام بتطبيقه شرع الله الذي وردت به نصوص الكتاب والسنة، وتضمنته آيات الأحكام والأحاديث الصحيحة، فكانت موضع النظر والدرس والتفسير والتحليل والاستنباط والتأويل، كما كانت سبيل الدعوة إلى الحق والتوجيه إلى الرشd من أئمة الاجتهاد وعلماء الأمة.

تلك سبيل المؤمنين. وأما الذين: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ [النور: ٤٧] ، فهم منافقون، لتوليهم وإعراضهم عما التزموا به علنا من الإيمان والطاعة، ولصدور مايقابل ذلك منهم ويؤكد من أعمالهم وتصرفاتهم المخالفة للدين. وقد ختم تعالى هذه الآية وأعقبها بالتعرية لحقيقتهم، والتنبيه على مروقهم من الإيمان والإسلام بقوله: ﴿وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ٤٧ ﴿وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [النور: ٤٧، ٤٨] .

وقد تقع ألوان من المخالفات لما أنزل الله في كتابه أو حكم به رسوله، كأن يتساءل المرء، غير قاصد الصدوف أو الإعراض، عن وجه آخر للحكم

مثلا مريدا إما الاستفسار، وإما محاولاً إبداء الرأي، فيتعرض من الأئمة لأعنف الرد وشديد الإنكار. فعن عثمان بن عمر رضي الله عنه قال جاء إلى مالك فسأله عن مسألة، فقال له رسول الله كذا وكذا. فقال الرجل: أرايت؟ فقال مالك: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] ^(١). ووقع مثل هذا مع الإمام الشافعي. روى البخاري قال سمعت الحميدي يقول: كنا عند الشافعي فأتاه رجل فسأله عن مسألة. فقال: قضى رسول الله ﷺ كذا وكذا. فقال الرجل للشافعي: ماتقول أنت؟ فقال: سبحان رسول الله ﷺ كذا وكذا وأنت تقول لي: وما تقول أنت؟ ^(٢).

وإنما كانت هذه المواقف شديدة وعنيفة قصد حمل الناس على التقوى، وتجنيهم الاحتكام إلى الطاغوت أو إلى الهوى، فيهلكون ويهلكون، ولكونهم بما هموا به أو فكروا فيه يشاققون الله ورسوله، ويخالفون مافي الكتاب والسنة من أحكام: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

ومشاققة الرسول أن يأخذ المتولي عن النهج الرياني شقا وجانبا وصفا غير الشق والجانب والصف الذي دعا إلى الالتزام به الرسول. فيكون بسلوكه هذا مناقضا له، ومعارضاً لما جاء يحمله من عند الله من منهج كامل للحياة يشتمل على العقيدة وعلى الشعائر التعبدية، كما يشتمل على الشريعة والنظام الواقعي لجوانب الحياة البشرية كلها ^(٣).

وفي هذه المشاققة إزهاق لروح الإيمان، وتقويض لهيكل الدين واختيار للضلالة وإصرار على الانحراف، وعلى العدول عن الحق والهدى.

(١) السيوطي: مفتاح الجنة: ٤٩ .

(٢) ابن القيم: الصواعق: ٥٦٣/٢ .

(٣) سيد قطب: في ظلال القرآن: ٧٥٩/٢ .

وقد أشارت دواوين السنة إلى ماتوقع رسول الله ﷺ حصوله بعد موته، فذكر ذلك البيهقي في دلائل النبوة^(١). وأخرج الأئمة في كتب الحديث مارواه أبو رافع عن رسول الله ﷺ من قوله: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه». وقد روى هذا الحديث غير واحد من طرق متعددة: رواه مع أبي رافع المقدام بن معد يكرب، والعرباض بن سارية، وأبو هريرة، ومحمد بن المنكدر بألفاظ متقاربة يعضد بعضها بعضاً^(٢).

وصدق رسول الله ﷺ فيما أخبر به وحذر منه، وصادف التخويف والتحذير محله في القرون الأولى بسبب ماكان من غفلة أو جهل. وظهرت طوائف في صدر الإسلام، وبالخصوص في القرن الثاني، قامت على أساس عقدي أو سياسي أو مزيج منهما. وتفرعت عن قضية الإمامة، وعدالة الصحابي، ومشكلة الوضع، ونظرية التحسين والتقبيح عدة مذاهب واتجاهات مالت عن الحق والهدى، ولهوى أو تعصب أو شبهات لم تقو على دفعها. وقد كان من بينها المعتزلة والزنادقة الذين وجدوا في أطراف البلاد وخاصة في المدن في زمن الأئمة الأربعة فمن بعدهم.

وتصدى لهم ولغيرهم الأئمة وأصحابهم في دروسهم ومناظراتهم وتصانيفهم للرد عليهم^(٣). وقد ترك لنا رجال تلك الفترة مصنفات هامة تقف في وجه الافتراءات والافك، وتبطل مزاعم الغواة الضالين المحاربين لدين الله وسنة رسوله، كما تشحذ العقول بما فيها من علم وتحقيق وبيان

(١) البيهقي: ٢٤/١ .

(٢) حديث أبي رافع. ش. المسند. الاعتصام بالكتاب والسنة: د. كتاب السنة. باب لزوم السنة: ت. كتاب العلم، باب مانه عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ: جه المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه: حم: ك، الذهبي. المختصر. كتاب العلم: ابن وهب: الليث بن سعيد: حديث المقدام: د، حم: ت، جه، دى: حديث ابن المنكدر: ش، ت: حديث العرباض: د؛ حديث أبي هريرة: حم.

(٣) السيوطي. مفتاح الجنة: ٦-٧ .

وتفصيل مثل كتاب اختلاف الحديث للشافعي، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ومعاني الآثار، ومشكل الآثار للطحاوي، وتآليف أخرى كثيرة مثل دواوين السنة، والمعاجم، والمشيخات، والمسلسلات، والطبقات والموضوعات، وعلوم الحديث والمصطلح، وماتعاقب ظهوره على مر العصور من تصانيف في السنة وفي الدفاع عنها، إلى جانب مجموعة معتبرة من المؤلفات في الفرق والمذاهب الكلامية.

وقد أغنى، بحمد الله، ذلك جميعه عن الوقوف عند أهل هذه النزعة الباطلة من السابقين المتقدمين زمانا، لانكشاف أمرهم وتمام المعرفة من العلماء والمثقفين بهم فحملنا هذا الواقع على الالتفات في هذا المقام إلى الموجة الحديثة لهذا التيار الهدام، والتي بدأ ظهورها في القرن الثالث عشر على أيدي المستشرقين في الشرق والغرب، وعلى أيدي أتباعهم ومقلديهم من المتغربين بالبلاد العربية والإسلامية.

وإذا كان من الطبيعي أن يجري الدرس والبحث هذه القضية في مراحلها المتعددة وأطوارها المتلاحقة، فيبدأ بالنظر في المقدمات للخلوص إلى النتائج، وفي القواعد والأصول للانتهاء إلى التفاصيل والاتجاهات، فإن الحديث عن المستشرقين في هذه المسألة يعتبر المدخل إلى معرفة أسباب الفتنة في العصر الحديث والمنطلق لظهور الآراء والأفكار التي انتشرت بانتشار مدارس المستشرقين وكتبهم، وبفضل هيمنتهم على الحياة الثقافية ومراجعتهم فيها في ديارهم وخارج ديارهم، على الأقل فيما يعود إلى ماعكفوا عليه وتخصصوا فيه من موضوعات التراث العربي الإسلامي. وقد حصل لهم ذلك من جهة بما لبسوه على الناس، وتظاهروا به من منهجية، وبما حاولوا الاتصاف به من موضوعية في البحث، واستقلال في النظر، ومن جهة ثانية بخلو المجال لهم من أية منافسة تقطع عليهم الطريق وتعوقهم

عن تحقيق أهدافهم، لا سيما مع من يتعامل معهم من العامة أو من الخاصة الذين لم يشدوا من العلم الإسلامي والثقافة الإسلامية شيئاً.

فإذا تحولنا من هذا إلى التحقيق في أمر هذه الفئة المضللة، فإننا مع التسليم بجهودها الكبيرة، وبانقطاعها للبحث فيما تشتغل به من قضايا أو تنفرغ له من أعمال، لانجدها إلا سطحية التكوين، خفيفا وزنها فيما تحذق من علوم أو تخصص فيه من فنون، لأنها كما قال عنها أحمد فارس الشدياق: «لم تأخذ العلم عن الأشياخ، وإنما تطفلت عليه طفلا وتوثبت فيه توثبا». والذي ساقها إلى الانحراف عن الحق والدرس للإسلام، مع ما وقعت وتقع فيه من أخطاء في التصورات والآراء، الوهم والغفلة والجهل الناشيء جميعه عن التوجيهات المدبرة والأحكام المسبقة.

وإنه ليس من الخفي على أحد وخاصة على المهتمين بالاستشراق والمعنين بتاريخه وآثاره، أن جهود هذا النوع من الباحثين قام في الأكثر من البداية على اكتاف الرهبان والمبشرين وثلة من اليهود، ثم اتصل بعد ذلك باستخبارات وبالسياسة الغربية الحاقدة المغرضة، فكان بالطبع ينبعث بصورة عامة في الدول الاستعمارية من الكنيسة ووزارة الخارجية، ويحمل بذور العصبية الدينية وتيارات الغزو الفكري والثقافي، مستهدفا تقويض المجتمعات الإسلامية، وتجريدها من مقوماتها، واستلاب هويتها. فلا بدع إن رأيناه على توهين قوى الإسلام، وتمزيق شمله، وتضليل سعيه، وبعثرة العوائق أمام أممه، وبذل الجهود الماكرة الذكية لجعل المنتمين إلى الدين الإسلامي ينحرفون عنه ويضيقون به^(١).

وهكذا كما قرره الحذاق من علمائنا بالسنة في العصر الحاضر نجد هذه الطائفة من أمثال جولدزيهر صاحب العقيدة والشرعية في الإسلام،

(١) محمد الغزالي. دفاع عن العقيدة والشرعية: ٣٤٢.

وكتاب دراسات إسلامية، ومن تبعه من أصحاب البحوث المدخولة المدسوسة والموجهة ضد الإسلام والمسلمين كمرغليوث وشاكت وريسون وأندرسون وشبرنجر ومويير وويل ودوزي يسير جميعهم على خطة واحدة تقوم، بسبب الغرور والتحامل، على سوء الظن والفهم لكل ما يتصل بالإسلام في أهدافه ومقاصده، وعلى الاحتقار والاستخفاف بعظماء المسلمين وعلمائهم، وعلى تشويه الحضارة الإسلامية تهوينا لشأنها وصرفا عن معالمها وآثارها، وعلى تصوير المجتمع الإسلامي في مختلف عصوره وخاصة في العصر الأول بالمجتمع المتهاافت المتفكك. وقد كان هذا التحامل المكشوف مبنيا على الجهل بحقيقة المجتمعات الإسلامية، والحكم عليها من خلال تصوراتهم المحدودة الضيقة المتأثرة بما نشأوا عليه من أخلاق وعادات. وقد زاد عملهم سواء واضطرابا المنهج الذي درجوا عليه والتزموا به، من إخضاعهم النصوص لأفكارهم المسبقة وأهوائهم المتحكمة، يختارون منها ما يقبلون، ويرفضون ما يجدونه مناقضا لما يريدون، ثم تحريفهم لما يعتمدون منها بسبب سوء الفهم وفساد التأويل، أو تحريفهم لها تحريفا مقصودا يخدم أغراضهم ويقوي مزاعمهم. وإن من أغرب ما لا يتفق مع المنهج العلمي المعروف تحكمهم في المصادر التي ينقلون منها. فهم ينقلون مثلا من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخه الحديث، ومن كتب التاريخ ما يحكمون به تاريخ الفقه، ويصححون ما ينقله الدميري في كتاب الحيوان، ويكذبون ما يرويه مالك في الموطأ. كل ذلك انسياقا مع الهوى، وانحرافا عن الحق^(١).

وعن هؤلاء المستشرقين انتشرت حول الحديث دعاوى وشبهات كلها أو أكثرها يتصل بقضية الوضع والوضايعين. ونحن نعلم أن علماء الحديث كانوا أشد عناية بهذه المسألة، وأكثر بحثا فيها، وتمحيصا للأخبار من أجلها،

(١) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ١٨٨ .

وتأليفا في الموضوعات والوضايع، بما لم يدعوا معه مجالا لقائل، فبحثوا أسباب الوضع التي كانت في الغالب سياسية أو عقدية دينية، وذكروا ما وجدوا منها له علاقة بعصبية الجنس والقبيلة، واللغة والبلد والإمام، أو كان مما افتنن به القصاصون والخاباريون، واتصال بالخلافات الكلامية والمذهبية، أو كان الباعث عليه التقرب من الحكم والتزلف إليهم ابتغاء تحقيق أغراض دنيوية، أو سببه الاغراب في الرواية أو نحو ذلك. قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: «خالط الحديث كذب كثر صدر عن قوم قصدوا به الاضلال وتخبيط القلوب والعقائد، وقصد بعضهم التتويه بذكر قوم كان لهم في التتويه بذكرهم غرض دنيوي. ولم يسكت المحدثون الراسخون في علم الحديث عن هذا بل ذكروا كثيرا من الأحاديث الموضوعة وبينوا وضعها، وأن رواتها غير موثوق بهم»^(١). كما وضعوا لعلم الحديث قواعد وأصولا وصنفوا التصانيف وكتب الرجال، وتكلموا عن التجريح والتعديل، ونوهوا بالاسناد وجعلوه من الدين. قال الشاطبي: «ولا يعنون بالاسناد «حدثني فلان عن فلان» مجردا، بل يريدون ذلك لما تضمنه من معرفة الرجال الذين يحدث عنهم، حتى لا يسند عن مجهول ولا مجروح ولا متهم، إلا عمن تحصل الثقة بروايته، لأن روح المسألة أن يغلب على الظن من غير ريب أن ذلك الحديث قد قاله النبي ﷺ لنعتمد عليه في الشريعة ونسند إليه الأحكام»^(٢). ولا خشية على الحديث بإذن الله من وضع الوضايع لما قدمنا، ولما يشهد له قوله الخليفة العباسي الرشيد، وقد أراد الفتك بأحد الزنادقة الذي قال له: «يا أمير المؤمنين أين أنت من أربعة آلاف حديث وضعتها فيكم! أحرم فيها الحلال وأحل فيها الحرام، ما قال النبي ﷺ منها حرفا! فقال له الرشيد: أين أنت يا عدو الله من أبي اسحاق الفزاري

(١) ابن أبي الحديد: ١٣٤/٢.

(٢) الشاطبي: الاعتصام: ٢٢٥/١.

وعبدالله بن المبارك ! ينخلانها نخلا، فيخرجانها حرفا حرفا»^(١). وإنما قام علماء السنة بهذا الدور الجليل ابتغاء تنقية الحديث، ودفع الزيف عنه، والاطمئنان إلى ما هو مثبت في الدواوين من الأحاديث الصحيحة للوثوق والاحتجاج به في الدين والعمل بموجبه.

أما المستشرقون فقد كان غرضهم الأول التشكيك في الأخبار، والابطال للسنة، وحمل الناس وبخاصة من خالطهم ومن ليس له حظ من العلم الديني على القول بأنها كلها موضوعة حتى المتواتر منها، أو على اعتقاد أن أحاديث كثيرة نبوية زائفة لا تقبل، أو أن أسانيد الحديث النبوي عملية ملفقة، أو أن نصف الأحاديث النبوية في صحيح البخاري ليست أصلية وغير موثوق بها. وهي لعمرى دعاوي واتهامات خطيرة بعضها أشد من بعض، يؤكد بعضها بعضا. وهي كلها في الواقع متفقة على القدح في الأخبار والصرف عن العمل بها. فإذا تم لهم ما يريدون انهد المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية الذي يقوم على سيرة الرسول ﷺ وهديه وبيانه، والذي بينا أهميته، وألعبنا إلى عظيم منزلته، وشديد اهتمام السلف وعلماء الملة به، الذين أطلقوا عليه اسم العلم، وقصروه عليه عهدا، وبذلوا مابدلوا من جهود في خدمته وضبطه.

ومن أجل تأصيل مادعا إليه وروجه المستشرقون من المفتريات، وتسويغ أفكارهم أدنى تسويغ ذهب جولدزيهر ومن لف لفه إلى إشاعة بعض الآراء في أوساطهم، وبين طلبتهم ليتلقفها عنهم المتهمون بالدراسات الإسلامية في المشرق والمغرب، فكان من هذا القبيل قولهم: «إن القسم الأكبر من الحديث ليس صحيحا ما يقال من أنه وثيقة للإسلام في عهده الأول عهد الطفولة، ولكنه أثر من أثار جهود المسلمين في عصر النهضة»^(٢).

(١) الذهبي. التذكرة: ٢٧٣/١ ابن حجر. التهذيب: ٢٥٢/١ السيوطي. تاريخ الخلفاء: ١٩٤: علي القاري الموضوعات الكبرى: ١٤.

(٢) علي حسن عبد القادر. نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ١٢٧.

وهذه الجملة المتكونة من شقين، وإن قامت على إنكار صحة الأحاديث واعتبارها موضوعة في جملتها تدس عن طريق ذلك أولاً عدم تمثيل ماكان يجري في العصر الأول الإسلامي من التحمل للحديث وروايته عن الرسول أو الصحابة، وعدم صحة مانعرفه من طرق الرواية للسنة من أسباب صدورها عن النبي أو ملابساتها. فلا الأقوال ولا الأفعال ولا التقارير علي هذا الأساس بمسلمة أو مقبولة. ولا الجانب التاريخي الذي تسجله وتشهد له تلك الأخبار بواقع.

وثانياً: إدعاء أن المتأخرين عن العصر الأول في مرحلة النضج هم الذين وضعوا الأحاديث واخترعوها تلفيقاً وابتداعاً ليقيموا بذلك ديناً ويكتبوا للعرب والمسلمين تاريخاً.

ومثل هذا القول باطل ومردود، ينكره العقل والمنطق لما يقتضيه الأمر من صلة قائمة بين صاحب الرسالة ومن حوله ممن أرسلهم إليهم، ومن بيان وتوجيه ودعوة اضطلع بها فيهم، وبلغها لمن وراءهم عن طريقهم.

ولا نظر لما قد يكون حصل من تزييد في الأخبار مما وصفه القصاصون وأصحاب النحل والأهواء لانكشاف أمرهم وتبين النقاد موضوعاتهم، وتحريم في النقل، وتنبههم على كل ماتشوبه أدنى شائبة من الوضع في مروياتهم.

وقالوا: «إن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة، وهي وإن لم ترو عن النبي ﷺ مباشرة تعتبر أساسية لتمييز روح الإسلام^(١).

وفي هذا القول، وإن صح مايشير إليه من اتحاد النسق بين القرآن والسنة باعتبارهما وحياً منزلاً متلو، وغير متلو، إبعاد في إنكار السنة وعدم

(١) محمد الغزالي. دفاع عن العقيدة والشرعية: ٧٤ .

الوثوق حتى بالمتواتر منها.

وزادوا تأكيد لهذا المعنى حين خلصوا إلى القول «بأن الإسلام نما على يد رجاله، وسبيل نمائه الاضافات التي جعلت كيان هذا الدين يكبر إلى حد لم يعرفه محمد نفسه. فإن ألوف الأحاديث التي ثبت أن الرسول نطق بها هي من صنع العلماء الذين أرادوا أن يجعلوا من الإسلام دينا كبيرا شاملا، فخلقوا هذه الأحاديث^(١).

فاذا ولى المتحاملون على السنة النبوية وجوههم قبل الحياة الاجتماعية والظروف السياسية قالوا: «سار الحديث في القرن الأول سيرة المعارضة الساكنة، بشكل مؤلم ضد أولئك المخالفين، يعنون الأمويين، للسنن الفقهية والقانونية»^(٢)، فأساءوا «للعلماء الأتقياء» الذين كانوا يجمعون الحديث والسنة حين اتهموهم بالكذب على الرسول، وهم يعلمون وعيد النبي على ذلك في قوله: «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»^(٣)، وحين نسبوا إليهم «اختراع أحاديث كثيرة كانوا في أشد الحاجة إليها لمحاربة خصومهم ومقاومة الطغيان والإلحاد والبعد عن سنن الدين»^(٤). ووقعوا في الخطأ مرة أخرى حين اتهموا الحكومة الأموية «بأنها لم تقف ساكنة إزاء ذلك، فإذا أرادت أن تهاجم رأيا أو تسكت هؤلاء الأتقياء» تذرعت أيضا بالحديث أو تدعو إلى وضعه، وإذا ما أردنا أن نتعرف على ذلك كله، فإنه لا توجد مسألة خلافية، سياسية أو عقديّة، إلا ولها اعتماد على جملة من الأحاديث ذات الاسناد القوي»^(٥). وهذا الوصف وإن قامت عليه شواهد مما ذكره الأئمة النقاد مما تبارى فيه الوضعاء من أهل هذا العصر، لكننا لا

(١) محمد الغزالي: دفاع عن العقيدة والشرعية: ٧ .

(٢) علي حسين عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ١٢٧ .

(٣) خ. كتاب العلم. باب إثم من كذب على النبي ﷺ. والحديث مشهور أخرجه أكثر المصادر.

(٤) علي حسن عبد القادر. نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي: ١٢٧ .

(٥) المصدر نفسه: ١٢٧ .

نجد في الثابت من مدونات السنة مع كثرتها سندا فيه عبد الملك أو يزيد أو الوليد أو أحد عمالهم كالحجاج وخالد القسري وأمثالهم، ولا دليلا واحدا على طلب الحكومة من يصنع لها الأحاديث^(١).

ولفقوا التهم لتمرير هذه المقولة، ونسبوا للأمويين استغلالهم للزهري في هذا الأمر الجلل. وطعنوا في الإمام طعونا، وحرفوا قوله: «إن هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث» بقوله «على كتابة أحاديث». وكل المؤرخين يعرفون منزلة هذا الامام ومقامه العظيم في علم السنة. فهو الذي حفظ عنه: «ما عبد الله بشيء أفضل من العلم. وإن هذا العلم أدب الله الذي أدب به نبيه عليه الصلاة والسلام، وهو أمانة الله إلى رسوله ليؤديه على ما أدي إليه. فمن سمع علما فليجعله أمامه حجة فيما بينه وبين الله عز وجل». كما روى عنه قوله: «إن للتعليم غوائل. فمن غوائله أن يتركه العالم حتى يذهب علمه، ومن غوائله النسيان، ومن غوائله الكذب فيه وهو أشد غوائله».

ومن افتراءاتهم نسبة الكذب للصالحين، والتدليس للمحدثين، مجرّين ماتلقفوه من الأوصاف على غير مدلولاتها عند أهل هذه الصناعة من طلبية الحديث ورواته.

فإذا أرادوا الطعن في الفقه الإسلامي وأحكامه نسبوا إلى المجتهدين والفقهاء «اختراع جملة من الأحاديث ليتأيّدوا بها، وزعموا أن هذه الأحاديث وغيرها من النصوص المماثلة لها، والتي يسهل علينا جمعها، لا تمثل وجهات نظر خاصة بطبقة سامية الأخلاق فحسب، بل إنها لتعبر عن العاطفة العامة لفقهاء الإسلام»^(٢).

ولإبطال دعاوى المستشرقين هذه وغيرها التي لا تحمل إلا مكرا، ولا

(١) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٠٥ .

(٢) محمد الغزالي. دفاع عن العقيدة والشرعية: ٧٦ .

تفيض إلا غيظا وحقدا، ننوه بجهود عدد كبير من الباحثين، ونحيل على جمهرة من المحققين والمؤرخين أمثال السباعي والغزالي والمودودي والندوي، وعلى أصحاب الدراسات العلمية الجامعية من المختصين في دراسات السنة والسيرة. وذلك اختصار للقول لضيق المقام عن الاستقراء والتفصيل في هذه المناسبة الكريمة.

وأما الفريق الثاني الذي ظهر في هذا العصر فهو فريق ضال مضل، نشأ على أيدي المستشرقين، وتأثر بهم، فسار على منوالهم. وهو أشبه بمن عرفناهم في القرن الثاني بالزنادقة المتأثرين بالفلسفات القديمة، والمبارزين للإسلام المحاربين له والعاملين على تقويض أصوله وهدم أركانه.

ولقد تعاون الاستعمار الغربي وعلماء الاستشراق على التخطيط لغزو العالم الإسلامي فكريا، وترسيخ مفاهيم الغرب فيه، وتصورات الحضارة المادية بين أفراد ومجتمعاته. فكان التفسخ والتمزق والانحلال في المجتمع والفكر والسلوك في حياتنا، وعلى امتداد العالم الإسلامي تغذي ذلك كله وتقوم به مؤسسات ودوائر ظاهرة ومستخفية، جعلت من الدروس العلمية ذريعة لغايات سياسية ودينية. وهذا الغرض العام من السياسة الاستعمارية في البلاد الإسلامية هو الذي يعلن شاتلي عنه في مجلة العالم الإسلامي في بداية هذا القرن العشرين. ويصرح: «بأنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالتعليم الذي يكون تحت الجامعات الفرنسية، نظرا لما اختص به هذا التعليم من الوسائل العقلية والعلمية المبنية على قوة الإرادة». ويمضي فيقول: «وأنا أرجو أن يخرج هذا التعليم إلى حيز الفعل ليبث في دين الإسلام التعاليم المستمدة من المدرسة الجامعة الفرنسية.. ولا ينبغي أن نتوقع من جمهور العالم الإسلامي أن يتخذ له أوضاعا وخصائص أخرى إذا هو تنازل عن أوضاعه وخصائصه الاجتماعية، إذ الضعف التدريجي في الاعتقاد بالفكرة

الإسلامية، وما يتبع هذا الضعف من الانتقاص والاضمحلال الملازم له سوف يفضي بعد انتشاره في كل الجهات إلى انحلال الروح الدينية من أساسها لا إلى نشأتها بشكل آخر»^(١).

وجاء هؤلاء المتغربون بعد التخرج على تلك المناهج سواء في ديارهم أو في الدول الاستعمارية، مع قلة معرفتهم بدينهم، وإساءتهم الفهم والتصور لأصوله ومبادئه، وقيمه وأخلاقه، فتفلسفوا ونظروا، وأخضعوا كل شيء لما تلقوه أو شذوا جزءا منه في تلك الجامعات، أو مارسوه في الحياة العلمية في تلك المجتمعات، وتحقق على أيديهم أكثر مما تحقق على أيدي أساتذتهم ومعلميهم الأجانب.

وفتنت المدنية الغربية وبخاصة الأميركية قلوب هذه الفئة، فأصبحت تقارن بها ما تراه خيرا من أوضاع العالم الإسلامي وأحواله في القديم والحديث، كما تعتبرها معيار التقدم فلا تتردد أن تقول في جرأة على لسان أحمد زكي أبو شادي: «ولذلك قلنا مرارا إن مبادئ الإسلام نظريا وعمليا هي أقرب ماتكون لمبادئ الحضارة الأميركية والحياة الأميركية تفكيريا وسلوكا. فهل يتنبه المسلمون إلى هذه الحقيقة الراسخة فيفلحوا!»^(٢). وتقول أخرى على لسانه أيضا وهو يتحدث عن الحرية والدفاع عنها: «وما الدفاع الذي تقوم به أميركا على العالم الحر إلا صنو الدفاع الذي رفع لواءه محمد في قتاله الجبابرة المتقدمين»^(٣).

وبعد تصوير هذا التقارب أو التجانس قارنوا مقارنة ثانية بين حاضر الغرب وحاضر العالم الإسلامي. وبارتفاع شعورهم بالانهزام الفكري والعقلي أخذوا في تحقيق علومهم وآدابهم، وفي التكرار للصفوة من علماء الإسلام

(١) الغارة على الإسلام: ٩-١٨ .

(٢) ثورة الإسلام: ٥٧ .

(٣) ثورة الإسلام: ٦١ .

ومفكره. ثم بشكل إيحائي دعوا إلى الاعتبار بهذه الأوضاع وإلى وجوب التغيير قائلين: «ومع علم أولئك المستشرقين كعلم المستنيرين من المسلمين بأن الجمهرة من الأحاديث النبوية مختلقة اختلاق الإسناد نفسه الذي لم يكن معروفا في فجر الإسلام فان حظهم هو التعلق بكل سخييف حقيير منها»^(١).

ثم يمضي في حقد وتهجم كأنه مدفوع أو موكل بنقض مصادر الثقافة الإسلامية، وماتركه المفسرون والمحدثون من آثار تشهد بأعمالهم وجهودهم واجتهاداتهم فيقول: «وأما التغني بأبي داود والترمذي والنسائي الخ.. وتريد الأحاديث الملفقة التي لا تتسجم وتعاليم القرآن، وأما سوء تفسير آيات الكتاب العزيز، وأما الجهل بروح القرآن التي تشع من وراء هذه الآيات، وأما التنازل عن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان فبمثابة الخيانة لرسالة الإسلام الخالدة»^(٢).

وربما أوضح المراد من هذه الجملة ما أورده الندوي في وصف هذا الفريق، وما ذكره من عوامل فكرية صاغت تصوراته وأغراضه حين قال: «إنها تركز على أساس تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها على علاتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابق ماوصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر، يطابق هوى الغربيين وآراءهم وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبتته الحس والتجربة، ولا تقرره علوم الطبيعة في مبادئ النظر من الحقائق الغيبية وأمور مابعد الطبيعة»^(٣).

وما من شك في أن هذا الاتجاه كان ومازال يعتمد في مجال التغيير

(١) ثورة الإسلام: ١٧ .

(٢) ثورة الإسلام: ٢٥ .

(٣) الندوي. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية: ٧١ .

والتحديث على دعوة المسلمين إلى تقليد الغربيين في أمور الدنيا والدين. فذلك سبيل التقدم والرقي والحضارة، وهو سبيل اللحاق بركب الدول المتحضرة. فلا بدع إذا أصبح من أصول هذا الاتجاه في التفكير والعمل، في العقيدة والسلوك، وإنكار ماتكره الثقافة الغربية ولو كان ديناً، وقبول ماتدعو إليه وتقره تلك الثقافة ولو كان مخالفاً للدين ولما عليه جمهور المسلمين.

ولتأكيد هذا المعنى يعود أحمد زكي إلى تفسير هذه الظاهرة فيصدر فتواه في القضية قائلاً: «ومن البداية أقر الإسلام بأن شرحه في أيدي أهل العلم المتخصصين، لا في أيدي رجال من الكهنوت، إذ لا كهنوت في الإسلام، وبذلك كان ديناً تقديمياً إلى أبعد الحدود وإلى ما شاء الله»^(١).

ولا قناع الناس بهذا المنهج التبعية الانهزامي قام المتغربون في الأول بهجومهم على الإسلام ومصادره بالخصوص، وعلى السنة الشريفة النبوية بطريقة مأكرة: «متقنعين بستار العلم والبحث، متجنبين المصارحة، مفضلين عليها المواربة والمخاتلة»^(٢). ولما افتضح أمرهم وكثرت الردود عليهم، وصودرت كتبهم ورسائلهم، نصحهم أحد كبارهم بقوله: «إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ماتراه مناسبا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهرين على أنها بحث منك، وألبسها ثوباً رقيقاً لا يزعجهم مسها»^(٣).

وبهذه النصيحة أخذ المضللون هنا وهناك يدعون إلى موالاتة الأعداء على حساب ثقافتهم الإسلامية، والروح الديني المميز لجماعتهم. وكأنهم لا يذكرون مانبههم إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٣].

(١) ثورة الإسلام: ٦٣ .

(٢) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٣٦ .

(٣) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٣٨ .

قال الأستاذ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور: «إن لا تفعلوا قطع الولاية معهم، أي المشركين، تكن فتنة.. والفتنة اختلال أحوال الناس التي تحصل من مخالطة المسلمين مع المشركين.. وقد كان الإسلام مثيرا لحقن المشركين عليه. فإذا لم ينقطع المسلمون عن موالاة المشركين يخشى على ضعفاء النفوس من المسلمين أن تجلبهم تلك الأواصر، وتفتتهم قوة المشركين وعزتهم، ويقذف بها الشيطان في نفوسهم، فيحنوا إلى المشركين وعزتهم، ويقذف بها الشيطان في نفوسهم، فيحنوا إلى المشركين ويعودوا إلى الكفر»^(١).

وقال سيد قطب: «ومن ثم لا يملك الإسلام أن يواجههم إلا في صورة مجتمع آخر له ذات الخصائص، ولكن بدرجة أعمق وأمتن وأقوى. فإذا لم يواجههم بمجتمع ولاؤه بعضه لبعض، فستقع الفتنة لأفراده من المجتمع الجاهلي - لأنهم لا يملكون مواجهة المجتمع الجاهلي المتكافل أفراده - وتقع الفتنة في الأرض عامة بغلبة الجاهلية على الإسلام بعد وجوده، ويقع الفساد في الأرض بطغيان الجاهلية على الإسلام، وطغيان ألوهية العباد على ألوهية الله، ووقوع الناس عبيداً للعباد مرة أخرى، وهو أفسد الفساد»^(٢).

وقد ظهرت بالمشرقين الأدنى والأقصى من بداية هذا القرن الميلادي ثلة من هذا الرهط الأفاك ذي البضاعة المزجاة من الثقافة الإسلامية، المتعالم فيها، الموالى بروحه وعقله ووجدانه لقادة الفكر الاستعماري والاستشراقي. فسارت على غرارهم تشكك في مصادر الإسلام، وتطعن في الدين، وتنقض أصوله وقوانينه، متجيشة بذلك قلوب المؤمنين الذين وثبوا مسارعين من جديد إلى رعاية الإسلام ومصادره، فكره وفقهه، وأدبه وتاريخه، يدعون إلى ربهم، ويثبتون أفئدة أهل ملتهم كاشفين ما يضمره أعداؤهم من الممالة

(١) ابن عاشور. التحرير والتنوير: ٨٨/١٠ .

(٢) سيد قطب. في ظلال القرآن: ١٥٥٩/٣ .

والمناوذة، حتى افتضح أمر المتغربين، وخسئوا بما فعلوا: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

وطلائع هذه الفتنة في البلاد العربية من التغريبيين كثر، قامت دعوتهم على إنكار السنة والتهوين من شأنها، إبطالا لحجيتها ودفعاً لوجوب العمل لها، والتنويه بأن الإسلام يمثل القرآن وحده لأنه الوحي والذكر، ولأنه متواتر، ولأن الله التزم بحفظه، وعني الرسول من أول الأمر بتدوينه: ﴿وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد [فصلت: ٤١، ٤٢]. وهذه الدعوة والمقارنة بين الكتاب والسنة زمناً قصيراً، غير أن ما قامت عليه من دلائل وشبه لم ينهض أمام النظر، ولم يلبث أن تبدد وانحسر عند التأمل والفحص.

قالوا إن في القرآن لوفاء وغنية وتبياناً لكل شيء. أكدت ذلك آياته وأجمع المسلمون كلهم على اعتقاده. قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال جلت حكمته: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. فهل يحتاج بعد هذا إلى مزيد تفصيل أو إلى اضافات تكمل الوحي المنزل؟ بلى ألم يعلم هؤلاء أن القرآن اشتمل على أصول الدين كلها، وعلى قواعد الأحكام العامة، فنص على بعض هذه الأحكام بصراحة، وترك بيان البعض الآخر للرسول المبلغ عن الله، والواجب اتباعه وطاعته بأمر من الله.

قال الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال الله تبارك وتعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]. فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه، قبل عن رسول الله سننه بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل لما افترض الله من طاعته»^(١).

(١) الرسالة: ٤٨/٢٠، ١٠٢/٣٣.

وقالوا ان الله أحاط كتابه بأسباب العناية والحفظ. فقال جل ذكره: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. فهل وجدت السنة مثل ذلك أو حظيت بشيء مما اختص به الكتاب؟ أجل إن السنة علم تلقاها المؤمنون عن الرسول ﷺ وتعلموها منه، وثم على مر السنين جمعها وتدوينها، كما قيض الله لها من يحرسها من الزيادة والوضع، والغلو وفساد التأويل. فأوكل بها أئمة حفظوها ورووها وبلغوها عن نبيهم لما فيها من هداية وحكم. وقد أمر الله عباده للخروج من الحيرة واللبس، وبطلبها ممن اختص بمعرفتها فقال سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. وهل الذكر إلا كل وحي نزل من عند الله. فهو واقع على الكتاب والسنة جميعا. وهي وحي غير متلو، تولى نبينا ﷺ بيان القرآن للناس بها.

«وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمتنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن ببيان النبي ﷺ. فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا منه، فإذا لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها»^(١).

وحاولوا إثبات موقفهم من السنة، وتأكيد آرائهم الموروثة فيها عن السابقين وبخاصة المستشرقين بالاستناد إلى أن الرسول ﷺ لم يأمر بكتابة الحديث بل نهى عن ذلك، وأن الصحابة والتابعين لم يولوه العناية اللازمة من أجل جمعه وتدوينه، فصار بسبب ذلك ماوصل إلينا منه بعد التدوين ظني الثبوت لا يصح الاحتجاج به. ويؤيد هذا الموقف ويدعو إلى الالتزام به قوله جل وعلا في الرد على المشركين: ﴿إِنْ تَبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

وتوجيهه أمره سبحانه لنا بقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. وهذا الكلام ظاهر البطلان لأن النهي عن كتابة الحديث في

(١) ابن حزم. الإحكام: ١٢١/٦.

زمن الرسول كان من أجل عدم اختلاط الكتاب بالسنة، والأصل المنزل به القرآن بما يتصل به من بيان أو تفسير من الرسول ﷺ. وهو قاعدة عامة اقتضاها ظرف خاص وحالة معينة. وقد ثبت أن الرسول ﷺ أذن لبعض الصحابة بكتابة الحديث، والشواهد على هذا مثبتة في كتب العلم. أما الصحابة والتابعون فكانوا يتلقوا ويتحملون مباشرة عن النبي، أو عن الصحابة، وكانوا يعتمدون الحفظ في ذلك الزمان أكثر من الكتابة والخط، وكانوا يتعاونون على الرواية والحفظ فلم يحتاجوا إلى الجمع ولا إلى التدوين. فلما خشي المؤمنون على ذهاب السنة بذهاب حفاظها أقبلوا على طلبها، وبذلوا في ذلك كل الجهد مع الضبط والتحري. ويكفي ذلك للتأكد من صحة المرويات من الحديث، إذ لا يلزم لثبوت الأخبار والجزم بصدورها عن الرسول ﷺ أن تكون مكتوبة مدونة، بل يكفي ذلك أن تكون متواترة أو منقولة عن العدول الثقات الأثبات. وفي الحفظ والضبط في ذلك الوقت غنى عن الكتابة. ولا يقال إنها ظنية لا تفيد علما ولا يجب العمل بها لأن الظن، وبخاصة في الدين، لا يغني عن الحق شيئا، لأن هذا الشرط وإن كان معتمداً في أصول الدين لكفر من جحدها أو شك فيها كالوحدانية والرسالة وأركان الإسلام وما علم من الدين بالضرورة، فإنه غير لازم في الفروع والأحكام كما هو مقرر عند الأصوليين.

وربما سعوا بعد ذلك إلى تأكيد مزاعمهم بأحاديث فركنوا إلى السنة نفسها يبحثون عن أدلة منها تقتضي عدم اعتماد الحديث إذا كان مخالفاً للقرآن فتوجب عرضها على القرآن. وذلك مثل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «إن الحديث سيفشو عني فما أتاكم يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس مني»^(١). وأحاديث أخرى تشبهه. وقد تبين

(١) قال البيهقي: رواه خالد بن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله ﷺ. وخالد مجهول. وأبو جعفر ليس بصحابي. فالحديث منقطع: السيوطي. مفتاح الجنة: ١٥.

بالرجوع إليها كلها أن أسانيدھا منقطعة وأن فيها رجالا مجهولين ومتهمين، وأن طالب العلم لا يتردد عن الجزم بثبوتھا وضعفھا. وهي معارضة لما ثبت من السنة مما تقدمت الإشارة إليه من أحاديث أبي رافع والعرياض والمقدام ابن معد يكرب ومحمد بن المنكدر.

تلك هي الشبهات التي وجهها قالة هذه الفئة إلى السنة. وقد فصلھا تفصيلا الطبيب المصري توفيق صدقي في مقالتي نشرتا له بعنوان «الإسلام هو القرآن وحده»^(١). وذكر لنا بعض من ترجم له، أنه آب إلى رشدہ ورجع عن آرائه في آخر عمره^(٢).

وقد انضم إليه أحد الأدباء اللامعين خريج القضاء الشرعي وعميد كلية الآداب بالجامعة المصرية سابقا الدكتور أحمد أمين. ففتح الباب على مصراعية لنشر آراء جولدزيهر. وبتزويقھا أدنى تزويق مع البعد عن المنهجية العلمية، روج بين العامة في حديثه عن السنة^(٣) آراء وأفكار لم يكن أحد يتصور صدورھا عن مثله من رجال الأدب العربي والفكر الإسلامي. وهو في اعتقادي لم يتناول جوانب لم يتعرض إليها أسلافه بقدر ماتفلسف فيما وقف عليه منها، أو حاول شرحه وتفصيل القول فيه، بطريقة تجعله في تصور أهل عصره من الباحثين المجددين.

كانت أهم القضايا التي تعرض إليها في فصل الحديث ستة: تدوين الحديث، عدالة الصحابي، الوضع، البخاري وصحيحه، ابن المبارك، النقد. وهذه الموضوعات بعضها آخذ برقاب بعض لشدة الاتصال بينها. وهو في كل واحد منها، وإن كان أمرھا غير خفي، يحاول أن يجعل منها متكأ بل منطلقا إلى التشكيك أو ترويج شبهة.

(١) مجلة المنار س ٩ . عدد ٢١/٩ .

(٢) محمد طاهر حكيم. السنة في مواجهة الأباطيل: ٥٧ .

(٣) فجر الإسلام: ٢٢٥-٢٧٤ .

فالتدوين بالقطع لم يكن في عهد الرسول، بمعنى أن الحديث لم يكتب ولم يوضع له كتاب خاص به في ذلك الوقت. وكان الاعتماد فيه على الذاكرة أي على الحفظ، فلم يكن من الصحابة إلا قليل يكتب لنفسه. ورواية الحديث عن النبي ﷺ بعد وفاته كانت تكثر وتقل بحساب أمزجة الناس وما اشتهروا به من كراهة التحديث أو رغبتهم في الاكثار منه. وبدل أن يقف أحمد أمين عند هذه المسألة فيبين مدى اعتماد الناس على الذاكرة، وعادة العرب في ذلك، وطرق التحمل للعلم، والاحتياط في الرواية والضبط والحفظ للحديث، يسرع إلى القول بما يؤكد أن الكتابة قيد، وأن الذاكرة خؤون، وأن الصحابة لا يسلمون بصحة حديث حتى يجدوا من الرواة من يشهد له. وقع ذلك كثيرا في عهد الشيخين أبي بكر وعمر. وإذا قامت الرواية في هذا العهد حسب ظنه على الريبة وقلة الاطمئنان، فالأمر يرجع بدون شك في التقدير إلى ما انتشر وينتشر في ذلك الزمن من أحاديث وأخبار لا تعد ولا تحصى كثرة في مختلف الموضوعات والأغراض وما يحتاج الناس إلى معرفته من أمور دينهم ودنياهم. ومن هذه الجزئية ننتقل إلى أول الأمرين لنرى موقف الكتاب من الصحابة ومدى جواز الاعتماد على ما يروونه ويحدثون به من سنة الرسول ﷺ. يقول: «وأكثر هؤلاء النقاد، يعني نقاد الحديث، عدلوا الصحابة كلهم إجمالا وتفصيلا، فلم يتعرضوا لأحد منهم بسوء، ولم ينسبوا لأحد منهم كذبا، وقليل منهم أجرى على الصحابة ما أجرى على غيرهم^(١). وفي هذه الجملة وما تضمنته من حكم مغالطة لأن نقاد الحديث جميعهم لا أكثرهم مطبقون على عدالة الصحابي. قال الذهبي: «فأما الصحابة رضي الله عنهم فبساطهم مطوي وإن جرى ماجرى.. إذ على عدالتهم وقبول ما نقلوه العمل، وبه ندين الله تعالى»^(٢). وقال ابن كثير: «والصحابة كلهم عدول عند أهل السنة والجماعة»^(٣).

(١) فجر الإسلام: ٢٦٥ .

(٢) رسالة الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم: ٤ .

(٣) اختصار علوم الحديث: ٢٢٠ .

فالقليل الذي أجرى عليهم ما أجرى على غيرهم لم يكن يعد من النقاد ولا من العلماء الصادقين الذين نهضوا بتتقية الحديث مما خالطه وتمييز جيده من رديئة كما زعم أحمد أمين، ولكنه من الفرق السياسية المعروفة بمواقفها من الصحابة وتقسيمها لهم.

وبعد هذا التمهيد ينتقل صاحب فجر الإسلام من الحكم العام الذي دس له وأراد إثباته إلى صورة تطبيقية تلقفها عن استاذة جولدزيهير فجعل منها مثالا للطعن والمؤاخذه، يستدل بها أولا على ما أراده من كون الصحابة مثل غيرهم من الناس، وأن بينهم تفاوتاً، وأن بعضهم ينتقد بعضاً. فيورد دسائسه حول أبي هريرة رضي الله عنه للتهوين من شأنه، وحمل الناس بعد ذلك على الصدوف عن الرواية والشك في الحديث بصفة عامة.

وجملة ما ذكره من ذلك: أن بعض الصحابة كابن عباس وعائشة ردوا عليه بعض حديثه وكذبوه.

وأن بعضهم أكثر من نقده وشك في صدقه.

وإنه لم يكن يعتمد في روايته على الكتابة ولكن على الذاكرة وحدها.

وأنه كان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويروي عن الصحابة ما قد يكونون انفردوا به من الرواية عنه.

وأن الحنفية تركوا حديثه إذا عارض القياس لأنه لم يكن فقيهاً.

وأن الوضاع استغلوا شهرته بسعة الرواية فزوروا عليه أحاديث كثيرة.

وهذه المطاعن الملفقة لا تثبت بعد فحصها والإمعان فيها. فردود ابن عباس وعائشة على أبي هريرة هي من النقاش العلمي المحض المبني على اختلاف الأنظار في استنباط الأحكام والاجتهاد، وزعمهم مجانية أبي هريرة الصدق لكثرة ما روي عنه يبطله ما رواه مسلم من قوله: «إن إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أراضيتهم، وإن إخواني من المهاجرين كان يشغلهم

الصفق بالأسواق، وكنت ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطني، فأشهد إذا غابوا وأحفظ إذا نسوا»^(١). وإن في هذه الملازمة لحرزا وغنى، واعتماده على السماع دون الكتابة هو الظاهرة الغالبة على أهل ذلك العصر، ورواية السماع عند أهل الحديث أولى، وهي مقدمة على الكتابة لبعدها عن طرو التصحيف والغلط. وسماعه من الصحابة ما يروونه عن رسول الله ﷺ هو مرسل الصحابي وحكمه حكم المرفوع. وقد أجمعوا على الاحتجاج به، ورد خبره عند الأحناف يخضع لقاعدة عندهم وليس خاصا بأبي هريرة. قال فخر الإسلام: «إن كان الراوي من المجتهدين كالأربعة والعبادلة وغيرهم قدم الخبر، وإن كان من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كأبي هريرة وأنس فلا يترك خبره بمعارضة القياس إلا عند انسداد باب الرأي كحديث المصراة»^(٢).

وأما تزوير الوضعاء فليس مقصورا عليه فقد زوروا على عمر وعلى وعائشة وابن عباس وابن عمر وجابر وأنس وغيرهم فلا حجة فيه.

ولا تنال هذه الدعاوي من مكانة أبي هريرة رضى الله عنه فقد قال الشافعي: «أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في دهره»^(٣)، وقال البخاري: «روى عنه نحو الثمانمائة من أهل العلم، وكان أحفظ من روى الحديث في عصره»^(٤).

وأما الأمر الثاني المتمثل في انتشار الرواية وكثرة ما يروى من الأحاديث. فهو حجر الزاوية عند بحث قضية الوضع لدى المتقدمين والمتأخرين جميعا. وهو يضع أمامنا عند تتبع مقالة أحمد أمين عدة أسئلة: تقتصر على ثلاثة منها:

الأول: متى بدأ الوضع؟

(١) م: ١٩٤٠/٢ - ٤٤ كتاب فضائل الصحابة ح. ٢٤٩٢ .

(٢) نقل السباعي عن مسلم الثبوت: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٣٥١ .

(٣) الرسالة: ٣٧٢/ .

(٤) الذهبي التذكرة: ٣٣/١ .

الثاني: ماهو القول المعتمد بشأن أحاديث التفسير؟

والثالث: من أين جاءت هذه الأحاديث الكثيرة التي انتقى منها البخاري

جامعه الصحيح؟

وهذه الأسئلة أو التساؤلات هي التي تكشف عن مكن الخطأ وموضع

الارتباب الذي يعالج به صاحب فجر الإسلام قضية الحديث والرواية.

فلإجابة عن السؤال الأول يقول المؤلف عن نشأة وضع الحديث: ويظهر

«أن هذا الوضع حدث في عهد الرسول، فحديث «من كذب علي متعمدا

فليتبوأ مقعده من النار» يغلب على الظن أنه إنما قيل لحادثة زور فيها على

الرسول^(١). وهذا الافتراض باطل من وجوه: أولها أن الوحي محفوظ مما قد

يدخله أو يختلط به مادام القرآن ينزل والرسول يبلغ. وقد تكفل الله تعالى

لذلك بحماية دينه وسلامة أصول تشريعه من الكتاب والسنة. فلا يتصور،

كما هو يقين هذه الأمة، حدوث الوضع في حياة الرسول ﷺ ولو حصل ذلك

لبلغ إلينا متواترا لشناعته وسوء أثره، ولوجوب التنبيه عليه من الرعي الأول

القوي الإيمان الشديد التمسك بالدين. فلا يسكت عن مثله حتى يأمن الناس

بوائقه. وعلى صحة هذا الافتراض فأين سبب ورود هذا الحديث؟ ولم لم

يتحدث المؤرخون والمحدثون عن ملابساته؟ فكل ما أمكننا الوقوف عليه أن

هذا الحديث قاله الرسول ﷺ عندما طلب من أصحابه أن يبلغوا عنه.

فأوصاهم بالتحري، وحذرهم من التقول عليه. وقد جاء هذا الحديث في

سياقات مختلفة: رواه البخاري من حديث المغيرة، وهو في الجنائز، ومن

حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، وهو في أخبار بني إسرائيل، ومن حديث

واثلة بن الأسقع وهو في مناقب قريش^(٢)، ومسلم من حديث علي وأنس وأبي

هريرة وأبي سعيد الخدري^(٣)، والترمذي من حديث ابن مسعود وعلي وأبي

(١) فجر الإسلام: ٢٥٨ .

(٢) ابن حجر. فتح الباري: ١٦٤/١ .

(٣) ابن حجر. فتح الباري: ١٦٤/١ .

بكر وعمر وعثمان والزبير وسعيد بن زيد وعبدالله ابن عمرو وأنس وجابر وابن عباس وأبي سعيد وغيرهم^(١)، وأحمد بن حنبل من حديث أبي موسى الغافقي^(٢). وليس فيها جميعها دليل يشهد لما ذهب إليه صاحب فجر الإسلام. ولا تنهض دليلا على ما ادعاه الروايتان الأخريان التي ذكر إحداهما الطحاوي في مشكل الآثار^(٣)، وثانيتها التي أوردها الطبراني في الأوسط^(٤)، ولذلك لضعف سندهما، ونكارة متنيهما، وتعلق الحديث فيهما بتزوير حادث دنيوي خاص بالمزور، ولكون من يروى عنه حصول هذا الحديث له مجهولا.

أما أحاديث التفسير فإن النتيجة التي توصل إليها المؤلف بعد النظر والبحث هي قوله: «وحسبك دليل مقدار الوضع أن أحاديث التفسير التي ذكر عن أحمد بن حنبل أنه قال: «لم يصح عنده منها شيء» قد جمع فيها آلاف الأحاديث»^(٥). فبين ما يروى من أحاديث في هذا الباب وبين حكم الإمام أحمد وهو من هو معرفة بالحديث، بل ما يرويه هذا الإمام نفسه في مسنده من أحاديث التفسير وبين ما نقله عند أحمد أمين من رأي أو حكم بشأن هذه الأحاديث تقابل مطلق وتناقض كامل.

ولتصوير الحقيقة على الوجه الصحيح لا بد أن نذكر أن من وظيفة الرسول ﷺ كما صرح بذلك القرآن أن يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم. لا شك في كونه قد قام بذلك على الوجه الأكمل. فكان يبين لأصحابه معاني القرآن كما يبين لهم ألفاظه. روى عنه من تلقى ذلك منه، واتخذوه لهم شرحا

(١) ت: ٤٢-٣٥/٥ كتاب العلم، ٨ باب ماجاء في تعظيم الكذب على رسول الله ﷺ.

(٢) حم: ٣٣٤/٤.

(٣) الطحاوي: ١٦٤/١.

(٤) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٤٠.

(٥) فجر الإسلام: ٥٢٩.

وتفصيلاً وبياناً وتوجيهاً. فلا غرو إذا نقلت عنه أحاديث كثيرة في هذا المعنى. ونحن نعلم تقيد العلماء بها وبالخصوص في المتشابه من القرآن حتى روي عن الشافعي أنه قال: «لا يصح تفسير المتشابه إلا بسنة عن النبي ﷺ أو خبر عن أحد أصحابه أو إجماع العلماء»^(١). وقال الطبري في شروط التفسير والمفسر: «إن مما أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره - واجبه ونهيه وندبه وإرشاده - وصنوف نهيه، ووظائف حقوقه وحدوده ومبالغ فرائضه ومقادير اللزوم بعض خلقه لبعض وما أشبه ذلك من أحكام آية التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ لأمته»^(٢).

ونعلم أيضاً أن بعض العلماء المتقدمين كان يرى فيما نقله عنه السيوطي: «أنه لا يجوز لأحد أن يتعاطى تفسير شيء من القرآن إلا بما ورد عن الرسول، وإن كان عالماً أديباً متسعاً في معرفة الأدلة والفقه والنحو والأخبار والأثار، وليس له إلا أن ينتهي إلى ما روي عن النبي ﷺ»^(٣). وكل هذا يفسر إقبال أصحاب دواوين السنة على جمع أحاديث التفسير وتدوينها في مصنفاتهم وبين مروياتهم.

والذي يتبين من هذا كله أن ما نقله الكاتب في فجر الإسلام عن الإمام أحمد غير صحيح، وإنما صح عنه قوله: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي»، أو: «ثلاث كتب لا أصل لها المغازي والملاحم والتفسير» روايتان. وفي هذا القول المنقول عنه نفي للصحة لا يستلزم الوضع ولا الضعف. ومن هذا الباب روي عنه قوله: «لا أعلم في التسمية أي بالوضوء حديثاً ثابتاً» قال ابن حجر: «لا يلزم من نفي العلم بثبوت العدم، وعلى

(١) مختصر البويطي.

(٢) الطبري. جامع البيان عن تأويل القرآن: ٧٤/١.

(٣) الإقنان: ١٨٠/٢.

التنزل: لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا ينتفي الحسن»^(١). وقد يكون المراد من قول الامام نفي كتب خاصة لهذه العلوم، أو أن ماصح في هذا الباب من الأحاديث قليل وأن الذي يغلب على سائرهما، وهو الأكثر، الوضع أو الضعف.

وأما أحاديث البخاري التي انتقى منها صحيح جامعها فإن الاتهام والشك مسلمان على وفرتها وتحديدتها بستمائة ألف، كما هو واقع بشأن الصحيح منها: وتساءل الناقد: كيف يصح ذلك؟ وأين ذهب تلك الأحاديث كلها؟ والجواب عنه: أن أبا زرعة كان يحفظ أكثر من ذلك. قال أحمد بن حنبل: «صح من الأحاديث سبعمائة ألف وكسر، وهذا الفتى قد حفظ سبعمائة ألف»^(٢). ولا يلزم أن تكون هذه الأحاديث كلها متصلة مرفوعة فقد يكون فيها أخبار وموقفات وآثار. وقد لا تكون الأحاديث مع هذه الكثرة مختلفة المواضيع ولكنها بضم طرقها المتعددة إليها يزداد عددها ويتضاعف أضعافا كثيرة.

أما زعمه أن ماصح عند البخاري هو أربعة آلاف حديث من غير المكرر لا غير فترده أقوال العلماء. ذكر ابن الصلاح في مقدمته: «فقد روي عن البخاري أنه قال: ما أدخلت في كتاب الجامع إلا ماصح، وتركت من الصحاح لملال الطول»^(٣). وروينا عن مسلم أنه قال: «ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هاهنا، إنما وضعت هاهنا ما أجمعوا عليه»^(٤).

وقال ابن كثير: «إن البخاري ومسلم لم يلتزما بإخراج جميع ما يحكم بصحته من الأحاديث. فانهما قد صححا أحاديث ليست في كتابيهما كما

(١) نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار.

(٢) الخطيب البغدادي. تاريخ بغداد: ٣٣٢/١٠: السمعاني. الأنساب: ٣٦/٦.

(٣) ابن الصلاح. علوم الحديث: ١٩.

(٤) المقدمة: ٢٠: م: ٣٠٤/٤ كتاب الصلاة، ١٦ باب التشهد في الصلاة. ج ٦٣.

ينقل الترمذي عن البخاري تصحيح أحاديث ليست عنده بل في السنن وغيرها»^(١).

ولا يقف كما قدمنا مكر أحمد أمين عند هذا الحد من توجيهه الطعون للسنة وترويجيه الشبهات حولها، فيقفز إلى شناعة أخرى يرددها عن المستشرقين هي إتهاماتهم علماء المسلمين بقصر النظر، والاكتفاء من العلم بالكتاب والسنة والتدبر لهما والتعمق في دراستهما، آخذين في كل شيء بالمنقول أو العلم النقلي دون ما يمكن أن تهدي إليه مسالك المعقول أو النظر العقلي. وقبل القيام بدراسة موضوعية تعينه على تصور مناهج المحدثين في النقد ودراستها يسبق، كما هي عادة من في قلوبهم مرض ممن يريدون فرض تصوراتهم بأي شكل ومن أي طريق، إلى اتهام الأئمة والطعن في مكاناتهم والقبح في أحكامهم، إضعافاً لشأنهم وصرفاً للطلاب والباحثين عنهم.

فقد أورد في كتابه بشأن عبدالله بن المبارك، الذي عده ابن مهدي أحد الأئمة الأربعة مع الثوري ومالك وحماد بن زيد، وقال عنه النسائي: «لا نعلم في عصر ابن المبارك أجل من ابن المبارك ولا أعلم منه ولا أجمع لكل خصلة محمودة منه»^(٢). وذكره ابن معين: «مارأيت من محدث لله إلا ستة، منهم ابن المبارك. وكان ثقة عالماً متثبتاً صحيح الحديث، وكانت كتبه التي حدث بها عشرين ألفاً»^(٣). قال عنه في معرض حديثه عن الوضعيين، «وبعضهم كان سليم النية يجمع كل ما أتاه على أنه صحيح، وهو في ذاته صادق. فيحدث بكل ماسمع، فيأخذه الناس عنه مخدوعين بصدقه، كالذي قيل في عبدالله ابن المبارك أنه ثقة صدوق اللسان، ولكنه يأخذ عن أقبل وأدبر»^(٤).

(١) اختصار علوم الحديث: ٩-١٠ .

(٢) ابن أبي حاتم. الجرح والتعديل. المقدمة: ٢٦٢-٢٨٠ .

(٣) السيوطي. طبقات الحفاظ: ١٢٣، رقم ٢٤٩ .

(٤) السيوطي. طبقات الحفاظ: ١٢٣، رقم ٢٤٩ .

وبهذه الشهادة التي لفقها، وتبرع بها، قصد نقد مقالات الأئمة السابقين في ابن المبارك، أراد أن يركز في أذهان معاصريه ومن يأتي بعدهم أن هذا العالم الناقد كان من الوضاعين وأنه به غفلة، وأن سلامة نيته مع صدقه كانا سببا في رواية الباطل عنه، وانخداع الناس به.

وقد تولى الدكتور السباعي الرد عليه في ذلك، وخطأه فيما أدلى به من كلام مسلم الذي حرفه عن أصله الذي ورد به. وقال إن عبارة مسلم في الصحيح هكذا: «حدثني ابن قهزاد قال: سمعت وهبا يقول عن سفيان عن ابن المبارك قال: بقية صدوق اللسان، ولكنه يأخذ عمن أقبل وأدبر»^(١). و«بقية» لا ثقة هنا هو أحد المحدثين في عصره. فالكلام المستشهد به كان في ترجمة رجل آخر هو بقية، لا مقالة لمسلم يصف بها ابن المبارك. وإذا كان هذا التلاعب أو الخطأ في النقل أصلا لما يبني عليه من تصورات وأحكام، فإن المترتب على الفاسد فاسد. وتكفي للوقوف على وجوه الرد على هذه المقالة العودة إلى كلام السباعي^(٢).

أما اعتماد الحديث بكثرة في الأحكام الشرعية وعدم اللجوء إلى المصادر العقلية في ذلك فالكلام فيه يطول. وهو مبسوط في كتب أصول الفقه. يعرفه كل من شدا مبادئ هذا الفن، أو ألم بصورة مجملة مما حرره العلماء والمؤرخون في كتب التشريع الإسلامي.

وزعمه أن نقد الحديث لم يحظ بكبير اهتمام من علماء السنة كالأسانيد، واقتراحه في هذا الغرض وجوها وملاحظات لا بد من اعتبارها والالتفات إليها للوثوق بالأخبار تعوزه النظرة الفاحصة، والوقوف على ماكتبه علماء هذا الفن، والاستقراء لما اعتمده النقاد من أصول في علمي التجريح والتعديل، ولما وضعوه في كتب الحديث من قواعد. ولعل الذي حمله على

(٢) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٥٢.

(٣) كتاب السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٥٠-٢٥٤.

سلوك هذا المنهج حرصه على بث الشك والريبة في قلوب قرائه وعقولهم، لذا أتبع مقالته تلك بأمثلة وشواهد من الأحاديث الصحيحة يعرضها على طريقتها في النقد، للحمل على استنكارها وردها، توصلاً إلى هدفه وبلوغاً إلى مقصده من حديثه عن السنة.

وذهب أحمد أمين بعد ذلك بخيره وشره، وترك بمواقفه التي ألعنا إليها وناقشناه القول في بعضها مدرسة تذهب مذهبه وتردد أقواله من أبرز أعلامها كاتبان:

أولهما د. إسماعيل أدهم الذي أحدث كتابه «تاريخ السنة» ضجة كبرى في الأوساط العلمية والإسلامية. وهو كتاب خطير كذب فيه أحاديث الكتب الصحاح. وتولى د. محمد مصطفى الأعظمي تعقب أقواله والرد عليه في كتابه دراسات في الحديث النبوي^(١).

وثانها د. محمود أبو رية صاحب كتاب «أضواء على السنة المحمدية». وقد اشتهر أمره وكثر الحديث عنه وقال عنه السباعي: «فلما اطلعت على كتابه هالني ما رأيت فيه من تحريف للحقائق، وتلاعب بالنصوص، وجهل بتاريخ السنة، وشتم وتحامل على صحابة رسول الله ﷺ من كبارهم كأبي بكر وعمر وعثمان إلى صغارهم كأنس وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عمرو رضي الله عنهم جميعاً. وقد امتلأ قلبه بالحق على أكبر صحابي - هو أبو هريرة - حفظ سنة الرسول ﷺ. ونقلها لأهل العلم من صحابة وتابعين حتى بلغوا كما قال الشافعي ثمانمائة كل واحد منهم جبل من جبال العلم والفهم والهداية»^(٢) وهو رغم فساد رأيه وخطره على المسلمين في دينهم وعلى الناشئة لم يأت بجديد. فهو يستقي أفكاره وآراءه من مواقف المتأخرين من المستشرقين ومن تبعهم من دعاة التحرر من الدين والقول بالرأي فيه. ومن

(١) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه: ٢٧ .

(٢) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٤٦٤ .

أجل ذلك فلسنا في حاجة إلى مناقشته، بعد كل ماتقدم، ولكننا نكتفي بعرض آرائه ملخصة لحصرها، وتبيين إضافاته لتقرير ما أوحى له بها منها. فهو يبدأ بذكر حقيقة معلومة من الناس جميعا، هي عدم تدوين السنة في عصر النبي ﷺ. ويستنتج من ذلك أن غيبة التدوين في هذه الفترة أدت إلى انقسام الناس إلى فرق، وإلى اختلاف بينهم في المذاهب. وقد شجع ذلك كله وجود كثير من الأخبار وانتشار الوضع بين أصحاب تلك الفرق.

فإذا عاد بعد ذلك إلى التراث النبوي، وهو الحديث أو السنة جعله، نوعين: السنة العلمية، والسنة القولية. فالعملية عنده هي السنة المتواترة، وأجمع عليه المسلمون في الصدر الأول، وما كان معلوما من الدين بالضرورة. وموقع هذه السنة العلمية تال لمحل القرآن، وهما بحسب ما يظهر من قوله مصدرا الشريعة. أما السنة القولية فهي في الدرجة الثالثة، ولا يلزم العمل بها لأنها وإن ثبتت أو صحت لا ترقى إلى القرآن وإلى السنة العملية. فهذان يضعان الدين العام الذي يلزم اعتقاده واتباعه، بخلاف القولية فإنها لا تحدد ذلك. وعلى هذا الأساس فارق كلام العلماء والمجتهدين واعتبر أخبار الآحاد غير ملزمة بالعمل إلا لمن صحت عنده رواية ودلالة. فلا تكون تشريعا عاما تلزم به الأمة إلزاما، تقليدا لمن ثبتت عنده وأخذ بها.

وفي كتابه يعود إلى بعض رجال العصر الأول ممن ورثنا عنهم علما وحكمة وشريعة وأدبا نبويا، فيسلك مسلك المستشرقين ومن تبعهم مع أبي هريرة رضي الله عنه. ويصف صاحب رسول الله ﷺ هذا بكل منقصة وضعة. ويقول: فهو ليس في العير ولا في النفير، وأنه كان مصانعا في حياته العلمية للحاكمين، وأنه حين سئل عن موقفه منهم قال: «علي أعلم ومعاوية أدهم والجبل أسلم»^(١). وأنه حدث بأحاديث كثيرة أنكرها عليه معاصروه من

(١) أبو رية. أضواء على السنة المحمدية: ١٥٦-١٥٧.

الصحابة. ويبطل هذه المقالة مارواه ابن كثير عن طلحة بن عبد الله من قوله عنه: «والله مانشك أنه قد سمع من رسول الله مالم نسمع وعلم مالم نعلم، إنا كنا قوما أغنياء لنا بيوت وأهلون. وكنا نأتي رسول الله ﷺ طرفي النهار ثم نرجع، وكان هو مسكيناً لا مال له ولا أهل، وإنما كانت يده مع رسول الله ﷺ، وكان يدور معه حيثما دار. فما نشك أنه علم مالم نعلم وسمع مالم نسمع»^(١).

وقال الشيخ أحمد محمد شاكر في أول مسند أبي هريرة عندما رد على خصومه ومن تحرش به قديماً وحديثاً: «وما كانوا بأول من حارب الإسلام من هذا الباب. ولهم في ذلك سلف من أهل الأهواء قديماً، والإسلام يسير في طريقه قدماً، وهم يصيحون ماشاءوا، لا يكاد الإسلام يسمعهم بل هو إما يتخطاهم لا يشعر بهم، وإما يدمرهم تدميراً»^(٢). وينقل إثر ذلك كلمة لأبي بكر بن خزيمة في الرد على من تكلم في أبي هريرة، قال: «وإنما يتكلم في أمر أبي هريرة، لدفع أخباره، من قد أعمى الله قلوبهم فلا يفهمون معاني الأخبار»^(٣). فإذا بحثنا عن أسباب هذه المواقف أدركنا أن العامل الدافع له لاتخاذها هو التوصل إلى القول بأن السنة ليست موضع ثقة، وأن كثيراً مما اشتملت عليه يطعن في صحتها. ويرفض كل مارواه أئمة الحديث المتثبتون وأئمة الفقه المجتهدون من حقائق لا تعجبه، فلا يعتد بجهود العلماء والنقاد في ضبطها وتنقيتها ويتهممهم بالعجز والتقصير قائلًا في سياق التظاهر بعنايته بالحديث: «إن العلماء والأدباء لم يولوه ما يستحق من العناية والدرس وتركوا أمره لمن يسمون رجال الحديث يتناولونه فيما بينهم ويدرسونه على طريقتهم»^(٤). وهو يؤاخذ هؤلاء بقلة سبرهم لغوامض المعقول ويقدر في

(١) تاريخ ابن كثير: ١٠٩/٨ .

(٢) مسند أحمد. تحقيق أحمد محمد شاكر: ٨٤/٢١-٨٥ .

(٣) الحاكم. المستدرک: ٥١٣/٣ .

(٤) انظر السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٣٤، ٢٧، ٧ .

عملهم، مفضلاً عليهم الأدباء وعلماء الكلام من المعتزلة، داعياً إلى وجوب عرض نصوص السنة على العقل الصريح لتلافي التقصير والغفلة.

وقد قيض الله للسنة في هذا العصر من يزود المارقين عنها ويبطل مقالاتهم ويرد عليهم الأباطيل والشبه. فكان منهم الشيخ مصطفى حسين السباعي بكتابه «السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي».

محمد عبدالزراق حمزة «بظلمات أبو رية أمام أضواء السنة المحمدية».
عبدالرحمن العلمي اليماني «بالأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة».

محمد الغزالي «بدفاع عن العقيدة والشريعة».

محمد أبو شهبه «بدفاع عن أبي هريرة».

محمد مصطفى الأعظمي «بدراسات في الحديث النبوي».

وقد نال المسلمون في الهند وباكستان مثل مانال العرب أو أشد منه في ديارهم من حكم استعماري واستغلال أجنبي وخاصة بعد إخفاق ثورتهم التحررية ١٨٥٧، فأصابهم الانقسام، وشغلهم الفتن عن حماية معتقداتهم والكفاح عن دينهم، وضعفت المدارك وقل العلم العصري وحتى الديني، واخترقت الاتجاهات الفكرية الغربية الاستعمارية وما تولد عنها من حركات وجماعات تكيد للإسلام تلك القارة. فمن مذاهب وثنية تنتشر عن طريق الهندوس إلى حركات تنصيرية سافرة العداء، ومن قاديانية مضللة مبتدعة مفارقة للملة إلى بريلوية وجراكلوية تقوم على تعطيل مفاهيم الإسلام، وتحريف تعاليمه. وما من شك في أن للمستشرقين في ذلك يدا كما للسياسة الاستعمارية. ذكر السباعي في ملحق، متى نسد هذه الثغرة، أن هذه الفئة المسخرة من قديم لمحاربة الإسلام «عقدت منذ بضع سنوات

مؤتمرات للدراسات الإسلامية في لاهور بباكستان دعت إليه فيمن دعت تلاميذها الفكريين في الهند وباكستان. وكان أشد المستشرقين تعصبا وأكثرهم جهلا الأستاذ الكندي سميت.. وكان مما ألح عليه المستشرقون يومئذ بحث السنة والوحي النبوي، ومحاولة اخضاعهما لقواعد العلم كما يزعمون. وقد انتهى بعض تلامذتهم إلى إنكار الوحي كمصدر للإسلام واعتبار الإسلام أفكار إصلاحية من محمد ﷺ^(١).

وإذا أردنا تتبع مسلسل هذه الفتنة في بلاد الهند يكون من الضروري، قبل الحديث عن تلك الحركة العلمية الثقافية القديمة التي كانت تريد أن تؤلف بين الإسلام والحياة العصرية فأخطأت الطريق وانحرفت عن الكتاب والسنة، أن نشير إلى مؤسسي هذا الاتجاه وهما السيد أحمد خان ومولوي جراح علي.

١- الأول: ١٨١٧/١٠/١٧ بدلهي - ١٨٩٨/٣/٢٧ بعليكره، عمل بعد وفاة والده بشركة الهند الشرقية، وتوثقت صلته بالحكم الانجليزي. فعين مساعدا للقاضي البريطاني بالمحكمة الانجليزية. وتميزت حياته العلمية بتصنيف الكتب وإصدار المجلات الثقافية والعلمية، كما قام بتأسيس المدارس والمعاهد وجامعة عليكره الإسلامية ونوادي العلوم.

ومن كتبه التاريخية أسباب الثورة في الهند، وكان مواليا فيه للدولة الأجنبية الحاكمة. وله تفسير القرآن، ومقالات دينية نفث فيها كثيرا من آرائه. فانقسم الناس في شأنه: بعضهم يقصر به عن المقدار الذي يستحقه وينسب إليه العظائم، والبعض الآخر يلقيه بالمجدد الأعظم والمجتهد الأكبر، وإنه في واقع الأمر لكبير الفكر قليل العلم، ليس ملتزما بتعاليم دينه ولا يقوم بواجباته الدينية^(٢). فلا غرو بعد ذلك أن ثار بينه وبين علماء عصره ذلك

(١) السباعي. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ٤٦٠ .

(٢) بخش. فرقة أهل القرآن: ٧٤-٧٦ .

الجدل الحامي لما رأوا من تعاونه مع الانجليز، ودعوته إلى الأخذ بثقافتهم، وإبدائه في الدين آراء منكرة تتفق وعقليته واتجاهه. ففسر القرآن بهواه، غير ملتزم بدلالات ألفاظه وتراكيبه، وفارق ما أجمع عليه علماء المسلمين في كل العصور بانكار عدد من الغيبيات، وشتم الفقهاء والمحدثين^(١). ولم تكن آراؤه في السنة قائمة إلا على التكشيك في صحتها، وعلى عدم وجوب العمل بما ورد فيها من أحكام، لأنها لاتعدو أن تكون أحكاما اجتهادية لا نصية ولا حتمية.

٢- والثاني وهو مولوي جراغ على ١٨٤٤-١٨٩٥. من أتباع السيد أحمد خان وتلاميذه. استعان به المستعمرون حين انتبهوا إلى خطورة الجهاد، فسار سيرتهم مع القادياني يطعن في أحاديث الجهاد ويؤولها. كما أول نصوص الإسلام بما يتلاءم مع الحياة الأوروبية، ووقف مواقف غريبة من أحاديث كثيرة تتعلق بالحرب، والأسر، والمرأة، مركزا رأيه في السنة على أساسين: الأول: «أن القرآن كامل من كل الوجوه، ويواكب سير الحضارة وتطورها، ويرفع متبعيه إلى أعلى درجات الرقي والتمدن، فإن أحسنا تفسيره وتعبيره سلك بنا هذا المسلك، وإن قيدناه بآراء المفسرين ومنهجهم وحصوناه في الروايات فإن الوضع ينقلب رأسا على عقب، فنسير في الهبوط والهاوية بدلا من التقدم ومسيرة الركب، لأن الروايات لم يصح منها إلا القليل، بل جلها فرضيات وأوهام للعلماء، أو أنها دلائل قياسية واجتماعية. وهذا المسلك هو مايسير عليه قانون الشريعة والفقه. ولا شك أن مثل هذا المسلك يحجز عن الرقي والتقدم ومسيرة ظروف الحياة^(٢)».

والأساس الثاني: يكشف عنه هذا الدعي الداعية بقوله: إن المحققين

(١) بخش. فرقة أهل القرآن: ٧٦-٧٧.

(٢) تحقيق الجهاد: ١٢١.

الذين جمعوا الأحاديث وميزوا بين سقيمها وصحيحها خرجوا بأن الحديث مهما قوى سنده لا يمكن الاعتماد عليه، وماذكر فيه غير حتمي قطعاً. فلو أمعنا النظر في هذه الحقيقة لاضطررنا أن نقول: «إن معايير الصدق والأصول العقلية لأحاجة لأقامتها لتمييز الحديث، لأن الحديث في حد ذاته شيء لا يمكن الاعتماد عليه ولا اعتبار فيما يتحدث عنه»^(١).

فالأستاذ وتلميذه سارا من منتصف القرن الماضي التاسع عشر على منهج في الدراسة والدعوة، فيه زلزلة لقواعد الإسلام ودك لأصوله بالصرف عن السنة صرفاً تاماً، والطعن في الدراسات الإسلامية وبخاصة الشرعية، والدعوة إلى تفسير جديد للقرآن يتأول به على نحو يجعله متماشياً مع أنماط حياة المجتمعات المعاصرة المتطورة، خاضعاً لأهوائها، تحكمه ولا يهيمن عليها، وتغير أفهامه فيفقد روحه وسلطانه، وتبيد مبادئ الإسلام وقيمه عن طريق التحريف، ويصير تابعا لارادة الطاغوت محكوما بها منحرفا عن الحق، بعيدا عن أداء رسالته الخالدة التي جاء بها محمد رسول الله ﷺ من ربه، ودعا إليها الناس كافة ليملأ الأرض طهرا وعدلا، ويقيم الموازين الحق من أجل إسعاد الإنسان والسمو به والصون لكرامته والتحقيق لعزته.

وتلك المحاولة الماكرة التي نلمس آثارها إلى اليوم في الشرق والغرب وتنشرها باستمرار أقلام دعاة الفكر المتحررين، المتقمصين للإسلام خدعة، وللتجديد الديني شعارا من غير أن يكون لهم به أي ارتباط أو صلة، مضت تغالط العامة وتضلل السذج، في وقت انعدام فيها الوازع من النفوس، وضعفت فيه الثقافة الدينية أو زالت من كثير من الأوساط. واستمرت يرهاها ويسهر عليها على امتداد آثارها في بلاد الهند وباكستان ثلة من

(١) أعظم الكلام: ٢٠/١ .

المفكرين تلقوا باليمين لواء الضلالة عن السيد أحمد خان ومولوي جراج علي المتقدمين. برز منها في شرقي الهند ببهار محب الحق عظيم أبادي، وبلاهور من بلاد باكستان غلام نبي عبدالله الجكرالوي.

٣- ولد الأول في أواخر السبعينات من القرن التاسع عشر وتوفي في أواخر الخمسينات من القرن العشرين. كان في الأول سنيا حنفيا، وانتسب إلى الطريقة النقشبندية، ثم مال إلى تحول إلى عضو بارز في حركة القرآن الهدامة. وهو بمكره لم يجابه الناس في سلوكهم الديني. وبقي محافظا على مظاهر الارتباط بقومه إلى أن ظهرت بعد ذلك نزعته الجديدة، بما نشره من مقالات في مجلة البيان ومجلة طلوع إسلام، وبما صدر عنه من كتب دلت على تذبذبه الفكري العقدي «كمنهاج الحق» أو على مفارقتها للجماعة ومروقة وهو «بلاغ الحق». وهذا الداعية وإن كان مع الجراكلوي كفرسي رهان إلا أنه لم يشتهر شهرته ولا ذاع صيته مثله. وإن تشكلت، بعد وفاته ومنذ عقد من السنين، فرقة تقتفي أثره وتدعو إلى منهجه الفكري العقدي بأواسط الهند.

٤- أما غلام نبي عبدالله الجكرالوي وليد جكراله بالبنجاب بباكستان في أواخر العقد الثالث من القرن التاسع عشر والمتوفى بميان والي، فقد كان أشد خطراً من محب الحق. وكان أول أمره من طلاب الحديث، تخرج فيه على يد ميان نذير حسين، وبعد مناظرة حصلت بينه وبين ابن عمه القاضي قمر الدين خرج عن قومه متأثراً بالبليلة الفكرية والعقدية التي أحدثتها ببلده الفرق المتعددة، وأظهر مخالفته لما عليه المسلمون في كثير من أصول عقائدهم، وتبع حسب ما نشره محمد علي مقصوري بمجلة الاعتصام الأسبوعية التوجيهات السياسية البريطانية التي استغلته كما استغلت المرزا غلام أحمد القادياني لأحداث ما أحدثاه من فتنة

واضطراب في البلاد. وفي هذه الآونة اتخذ المشروع الانجليزي نوعاً جدياً من المناورات المناوئة للإسلام. فضمت صفوفه السياسية كثيراً من القساوسة المبشرين، مما مكنها من اصطياذ بعض الشخصيات الإسلامية، وإيقاعها في شبكة التحريف ضد الإسلام، كما انضم إلى هؤلاء بعض من يريد الدنيا فحرضتهم السلطات الانجليزية على أن يقوموا بأعمال تبعد الثقة عن النفوس تجاه الحديث الشريف، ويستغلوا الضمائر المنافقة من المسلمين، وكان على رأس هؤلاء جميعاً عبد الله الجكرالوي. وقد اختاره المسيحيون لأداء هذه المهمة. فرفع صوته بإنكار السنة كلها، وأخذ يدعو إلى هذا المشروع الهدام، وبدأت كتب التأييد والرسائل تصل إليه من المبشرين بالمسيحية، وتعدّه بالمساعدات المالية، وتشكره على هذا المجهود الجبار^(١).

ومما يشهد لهذا الاتجاه الذي جرى عليه الجكرالوي قوله معلناً عن موقفه من السنة: «هذا هو القرآن الموحى به وحده من عند الله إلى محمد، وإن ماعداه فليس بوحى». ولنشر آرائه أسس ١٩٠٢ فرقة أهل الذكر والقرآن المحاربة للسنة بلاهور، وألف الكتب بالأردية: نحو أربعة عشر رسالة أو مصنفا منها «تفسير القرآن بآيات الفرقان»، وترجمة القرآن بآيات الفرقان، وصلاة القرآن، وما علم الرحمن بآيات الفرقان، وإشاعة القرآن، والزكاة والصدقات كما جاء في آيات بينات إلى غير ذلك من الضلالات التي عززت مقالاته في الصحافة والمجلات. وقد كانت مكتبة ربوة القاديانية هي الوحيدة التي احتفظت بكتبه. أما فيما وراء ذلك فقد صودرت وأحرقت فلا تقع اليد عليها في أي مكان. وسبب ذلك الحملة الشديدة التي قام بها علماء الإسلام في الرد عليه دفاعاً عن الملة والدين. ولما أحدثته أقواله وتصريحاته ومقالاته

(١) مجلة الاعتصام الأسبوعية. فبراير ١٩٥٦، ٥٦-٦٦.

ومحاوراته من تغيير لجوهر الدين وإفساد له، تبرأ المسلمون منه وأنكروا دعوته، وما أحدثه من صفة الصلاة التي جعلها ثلاثاً من غير عصر ولا مغرب، وقصرها في كل مرة على ركعتين، واعتبر ما زاد على ذلك من تعيين الناس لا من تعيين رب الناس، وجعل تكبيرة الإحرام أن تذكر أن الله كان علياً كبيراً» ونقص من الصلاة الرفع من الركوع، وإنما هي ركوع فسجود، ولا يتعدد السجود في الركعة الواحدة وتتقضي الصلاة بالانتهاء من أذكار السجود.

ويصف محمد رمضان الجكرالوي كيفية الصلاة: بالشروع بتكبيرة الإحرام، وقراءة خمس وعشرين آية حصرها لهم من مختلف سور القرآن، ثم يركع بتكبيرة إحرامه الخاصة ويقرأ في الركوع ثلاث آيات، ثم يسجد ويقرأ خمس آيات مختلفة. فإذا تمت الركعة الأولى قام بثانية مثلها فإذا سجد فيها انقضت الصلاة^(١).

ومن أجل ذلك أفتى بكفره علماء القارة الهندية في باكستان والهند وبنجلاديش، وقامت مجلة إشاعة السنة بنشر توقيعات علماء الدين الذين وقفوا هذا الموقف منه، وحكموا بخروجه عن بوتقة الإسلام، وأنه مقطوع الصلة عن الدين والمسلمين^(٢). ولم يصدده كل ذلك عن محاربة دينه ومحاولة تحريف عقيد المسلمين من حوله.

٥- وقد خالط الجكرالوي رجل متميز يسايره في الاتجاه، ويعمل مثله لابطال حجية السنة نظرياً وتطبيقياً هو الخواجة أحمد الدين الأمر تيسيري. ١٨٦١ بأمر تسر بالهند ١٩٣٦. تعلم هذا الرجل القرآن في طفولته، وأخذ بحظ من العلوم الإسلامية ثم دخل مدرسة المبشرين فدرس الكتاب المقدس وتعلم الاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والرياضيات

(١) بخش. فرقة أهل القرآن: ٢٣٢.

(٢) مجلة إشاعة السنة. مجلد ١٩ ملحق ٢١١/٧.

والفلك والمنطق وعلم النبات وطبقات الأرض. وأصبح بذلك التخرج عجيب التكوين متفهماً لكل الميول، متقبلاً لكل الاتجاهات، يستمد أصول منهجه الفكري من أحمد خان، ويحاور عبدالله الجكرالوي، ويجالس القادياني. ومهما اختلفت الآراء من حوله واشتدت الفتنة استمر الدعاة القوية لتفكير أهل القرآن. فبليونة طبعه استمال الأثرياء والنبغاء والنبهاء الذين انتقادوا لنظرياته، وشجعوه على تكوين حزبه أو جماعته الموالية لجماعة أهل القرآن ١٩٢٦، والتي كان يسميها «أمة مسلمة» وبكتابه معجزة القرآن وغيره من المؤلفات مثل أصل مطاع، وتفسير بيان للناس، وبرهان الفرقان، وريحان القرآن، وبمقالاته في مجلة البلاغ، التي أصدرها باسم الجماعة، نشر نظرياته الخاصة وأفكاره. فقامت من حوله جماعة من المحاضرين وأساتذة الجامعات وأعضاء السلك القضائي، كما أيده وناصره وشد أزره محب الحق عظيم أبادي المتقدم الذكر. وكان في صلاته على سنن عبدالله الجكرالوي «صلاة القرآن كما علم الرحمن» والمفروض عنده منها اثنتان في اليوم واللييلة لا يتعداهما. ولفرقة أهل القرآن في شؤون الزكاة آراء خاصة تختلف بين جماعاتهم، فمن رأي الجكرالوي إلى رأي أصحاب البلاغ، ومن رأي الخواجة أحمد الدين إلى رأي برويز. ولهم في الصيام أقوال منها أنه لا يلزم حصره في شهر رمضان ويجوز صيام أي شهر شمسي بحسب الظروف والحاجات^(١).

وتتميز فرقة الأمر تسري بإنكارها قانون الميراث (الفرائض)، ودعوتها إلى توريث ابن الابن مع وجود الابن للميت، وجعل الوصية فرض عين على المتوفى لمن شاء من ورثته، وإعطاء الإرث لمستحقه بقطع النظر عن ديانتته وحرية، كما لها مواقف خاصة من المعاملات والحدود وغيرها^(٢).

(١) بخش. فرقة أهل القرآن: ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) بخش. فرقة أهل القرآن: ٢٨٤-٢٩٥.

٦- الحافظ محمد أسلم جراجبوري ١٨٨٠ بجراجبور بالهند -
١٩٥٥/١٢/٢٨ . ظهر على عقب سلفه الخواجة أحمد الدين الأمر
تسري. تعلم القرآن في صغره وحفظه ولذلك لقب من طفولته بالحافظ،
وحذق اللسان الفارسي لسان العلوم الإسلامية في بلده وكذا الانجليزية
والعربية، ودرس الرياضيات، وقد ساقته مواهبه في الأول إلى جريدة
بيسة اللاهورية ١٩٠٣ واشتغل بالكتابة فيها، ثم تدرج من مدرس للعربية
والفارسية بثانوية عليكره ١٩٠٦، إلى أمين عام لمكتبتها، ومن هذا العمل
الاداري ١٩٢١ إلى محاضر بجامعة عليكره الإسلامية، ثم تحول للتدريس
بالجامعة المليية. وهو ممن لم يسلم بفرائض الله ونظام الموارث
الإسلامي. وكان متأثراً جداً بالخواجة أحمد الدين، يدل على ذلك
ترجمته لكتابة معجزة القرآن إلى العربية، ووضع كتاب محبوب الإرث
على غرار ما فعل سابقه، والورثة في الإسلام. ونشر كتباً كثيرة أخرى
بعضها في دقائق القرآن، وتعليم القرآن، وتاريخ القرآن، وعقائد الإسلام.
وبعضها الآخر في مكانة السنة في الإسلام، وفي نقد العلوم المستتبطة
لخدمة السنة، وبعضها في التاريخ الإسلامي بالأردية وكذا تاريخ نجد
وحياة حافظ الشرازي ونحوها.

وهو إلى جانب دعوته لجماعة أهل القرآن وموالاته لها وإعلانه ذلك في
كتبه ومقالاته التي كان ينشرها في عدد من المجلات مثل بلاغ وبيان الأمر
تسريتين والجامعة، وأهل الحديث، وطلوع إسلام، والمعارف، كان اشتراكياً
يعتقد أن هذا الاتجاه الفكري السياسي مرتبط أي ارتباطاً بالإسلام. وكان
يدعو إلى تحويل ملكية الأرض إلى الدولة وبنوه بالاتحاد السوفييتي
قائلاً: «إن الملة الروسية جددت العمل الإسلامي الذي وجد في العهود
السابقة، بل أجود منه، إذ اطاحت بالرأسمالية وملاك الأرض وأصحاب

الامارات الصغيرة. وهذا معنى لها من كلمة لا إله الله، وهي أول لبنة في الإسلام. وهذا العمل هو عين الامتثال لمبدأ الشهادتين^(١).

٧- وقد برز على إثره واشتهر بين أصحاب جماعته غلام أحمد برويز ١٩٠٣ بتالة القريية من قاديان بالبنجاب الشرقية. وهو رجل لم يدرس طويلا ولا تخرج من المعاهد العلمية ولا الجامعة، ولكنه كان نشيطا وذكيا. انتسب في الأول إلى المطبعة الحكومية واستمر على العمل بها إلى أن أصبح مديرا لها. ورعى مجلة طلوع إسلام التي أصدرها صديقه السيد نذير أحمد ١٩٣٨، ثم استحوز عليها فنشر بها الأفكار الإسلامية في الأول. وكان بها يذب عن الجامعة الإسلامية التي دعا إليها محمد علي جناح، وعمل على دعمها. وبعد الاستقلال تحول من الهند إلى باكستان مع مجلة طلوع إسلام، واستقر بكراتشي حيث أمدته الحكومة بالاعانة، ولم يظهر في الساحة أحد من المعارضين. فكون لطلوع إسلام مراكز ونوادي هنا وهناك، والتفت من حوله نخبة من المفكرين من مثقفين وقضاة وجامعيين ومهندسين. فقعد الاجتماعات والمؤتمرات، وبرزت دعوته لجماعة أهل القرآن في الآفاق متجاوزة حدود الهند إلى البلاد العربية والأوربية وأمريكا، وعين ١٩٥٦ عضوا بلجنة التقنين بباكستان ولو لم يستمر بها طويلا بسبب الانقلاب العسكري الذي قام به أيوب خان، وحين عهد إليه بخطبة الجمعة لحسن نواياه السابقة بمسجد سكرتارية دهلي «أخذ أسلوبه يتلون من يوم الآخر. فبدأ بالتأويل في السنة فالتعريض بها، وأخيرا إنكار حجيتها وعدم الاعتماد عليها في شرع الله عزوجل. ولم يمض وقت طويل على ظهور هذه الافكار منه حتى استولى الحماس الديني على موسى الفراش بالسكرتيرية، فأخذ بتلابيب

(١) نوادر ١١٥ .

الخطيب وهدده، ونهاه عن إلقاء مثل هذه الترهات، فلم يعد إلى الخطابة مرة ثانية بذلك المسجد^(١).

وإن انتساب بريز الفكري إلى أحمد خان، وعلاقته الوطيدة بالجكرالوي وحركته ليبرزان في وضوح من خلال مقالاته في طلوع إسلام ومعارف، وعن طريق كتبه الكثيرة التي نذكر منها: الأصول القرآنية، والأفضية القرآنية، مطالب القرآن، ومفهوم القرآن، ولغات القرآن. ولقد اشتعلت الفتنة في لاهور ١٩٥٨ باتخاذها مقرا دائما لدعوة طلوع إسلام، ولمواجهة هذه الحركة اتخذ أبو الأعلى المودودي نفس المدينة مقرا للجماعة الإسلامية، فناقش برويز وحذر الناس من اتباعه، وأفتى أركان المدرسة العربية الإسلامية بكراتشي، بعد عرض آرائه وأفكاره على أكثر من ألف عالم من علماء الدين بباكستان والهند والشام والحجاز، بكفره وخروجه عن ربة الإسلام^(٢).

ويقول صاحب فرقة أهل القرآن، مجملا القول في ثقافته ومنهج دعوته «والحق أن فكر برويز يمتاز بالاطلاع الواسع على الأفكار الأوربية، ويرى وجوب صبغ الإسلام بها، وهو بالاضافة إلى ذلك يعتقد أن النظريات العلمية لا تقبل الجدل والمناقشة بل يجب تفسير القرآن بمقتضاها كما أن أسلوبه المشرق في مؤلفاته يخلب قارئه من حيث يذهل عما يدس فيها من الأباطيل. أما التأويل وصرف الكلمات عن معانيها الحقيقية في كتبه فحدث عنه ولا حرج. فما من معتقد إسلامي إلا مسه قلم برويز بالتأويل بأسلوب لا يفطن إليه إلا متعمق في دراسة العلوم الإسلامية^(٣).

هذه سلسلة الإفك والضلال، التي توالى حلقاتها ببلاد الهند من أحمد خان إلي برويز، تعطينا صورة عما بذلوه من جهود في محاربة الإسلام. وقد

(١) قول فيصل: ١٥ .

(٢) برويز شاهكار رسالت: ٤٤٦ .

(٣) بخش. فرقة أهل القرآن: ٣٢-٣٣ .

أسس كل واحد منهم بطانة من حوله، وأفسد بتلك البطانة أفواجاً من الناس وأجيالاً، داخل البلاد وخارجها، تأولت الإسلام، وحرفت معاني القرآن، وأنكرت السنة، وغيّرت أصول الدين وقواعده، إتلافاً لروح الأمة، وقضاء على الجماعة الإسلامية، وتفكيكا لوحدها. وإن قادة الضلال والكفر هؤلاء وإن ولوا بالعار والخزي، وباؤوا بالخسران دنيا وأخرى، قد التقوا جميعاً على الطعن في السنة ومحاربتها مثيرين الشبه الكثيرة من حولها. وهي شبه قد سبقت الإجابة عن أكثرها، لا تحتاج من المؤمن الصادق إلى كبير جهد لدفعها وإبطالها، ولكن: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ١]. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ ﴿٨﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: ٨، ٩].

فمما دعوا إليه الاكتفاء بالقرآن وحده. قالوا: حسبنا كتاب الله. قال الجكرالوي: «إن الكتاب المجيد ذكر كل شيء يحتاج إليه في الدين مفصلاً ومشروحاً من كل وجه. فما الداعي إلى الوحي الخفي؟ وما الداعي إلى السنة؟»^(١) وأنكروا مصدرية السنة وكونها وحياً من الله فقالوا: «يعتقد أهل الحديث أن نزول الوحي من الله عزوجل إلى نبيه عليه السلام قسمان جلي متلو وخفي غير متلو. والأول هو القرآن، والثاني هو حديث الرسول عليه السلام.. غير أن الوحي الالهي هو الذي لا يمكن الإتيان بمثله، بيد أن وحي الأحاديث قد أتى له مثل بمئات الألوف من الأحاديث الموضوعة»^(٢). «وأنا لم نؤمر إلا باتباع ما أنزله الله بالوحي»^(٣).

ونفوا حجيتها اخلاصاً منهم لدين الله وبعداً عن الشرك به. وقالوا: ﴿إِنْ

(١) مجلة إشاعة القرآن. العدد ٤٩/٣. إشاعة السنة: سنة ١٩٠٢، عدد ٢٨٦/١٩؛ حشمت علي خليفة عبدالله.

مجلة إشاعة القرآن، ديسمبر ١٩٢٧/٤.

(٢) مجلة إشاعة القرآن سنة ١٩٠٣، عدد ٣٥/٤؛ مجلة إشاعة السنة: سنة ١٩٠٢، ٢٣٥/١٩، الحافظ محب الحق بلاغ الحق ١٩.

(٣) المباحثة: ٨١، مقام حديث: ١٣٩.

الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» [الأنعام: ٥٧]. قال الخواجة أحمد الدين: «قد وضع الناس لأحياء الشرك طرقاً متعددة. فقالوا إنا نؤمن أن الله هو الأصل المطاع غير أن الله أمرنا باتباع رسوله، فهو اتباع مضاف إلى الأصل المطاع، وبناء على هذا الدليل الفاسد يصححون جميع أنواع الشرك»^(١).

وزعموا أن السنة لم تكن شرعاً عند النبي نفسه وعند صحابته. قال برويز: «ولو كانت السنة جزءاً من الدين لوضع لها الرسول ﷺ منهجاً كمنهج القرآن، من الكتابة والحفظ والمذاكرة، ولا يفارق الدنيا إلا بعد راحة بال على هذا الجزء من الدين.. فلم يفعل شيئاً لسنته بل نهى عن كتابتها. وبهذا الرأي صدع الحافظ أسلم ومحب الحق عظيم أبادي من قبل»^(٢).

وقالوا: «إن المخاطبين من الصحابة هم المطالبون بطاعة الرسول فيما أمرهم به أو نهاهم عنه». قال الخواجة: «اعلم أن طاعة الرسول ﷺ كانت طاعة مقيدة بزمه، وامتثال أحكامه لا تتجاوز حياته. وقد أوصد هذا الباب منذ وفاته عليه السلام»^(٣).

وفي توجيه النقد للسنة سنداً وامتناً ما ينفي الالتزام والتدين بها. قال الحافظ أسلم: «إن الأحاديث قد انتقدت علمياً بما أفقدها صفة التدين لأن الأمور الدينية لا يدخلها النقد وآراء الرجال، ولأن الاعتراضات الموجهة للإسلام من غير أهل لا تأتي إلا من الأحاديث التي أقر المسلمون بصحتها. وهي موضوعة الأصل لاصلة لها بالدين»^(٤).

وادعو أن في اتباع السنة ما يفرق الجماعة المسلمة ويصرف بعضها عن بعض.

(١) الجكرالوى. المباحثة: ٤٢ .

(٢) مقام حديث: ١١٠، ١٠٤، ٧: مطالعة حديث سيد مقبول أحمد: ١٠ .

(٣) مجلة البيان. عدد أغسطس: ١٩٥١، ٣٢ .

(٤) مقام حديث: ١٥٤ .

قال الجكرالوي: «لا ترتفع الفرقة والتشتت عن المسلمين، ولن يجمعهم لواء ولا يضمهم مكتب فكر موحد، مابقوا متمسكين بروايات زيد وعمر»^(١). وقال برويز: «قد فاق تقديس هذه الكتب - كتب السنة - كل التصورات البشرية مع أنها جزء من مؤامرة أعجمية استهدفت النيل من الإسلام وأهله»^(٢).

ولم يثقوا بنسبة الأحاديث إلى صاحب الرسالة. قال أسلم: «قد كان للعواطف البشرية يد في تصحيح السنة وتضعيفها. وأنا لنرى توثيق الرواة لم ينحصر في الصدق فحسب بل تجاوزه إلى التلمذة والتشيخ، والمشاركة الفكرية، والعواطف والميول الوجدانية»^(٣).

وقال عبدالله الجكرالوي: «بعد وفاة الرسول ﷺ بمئات السنين نحت بعض الناس هذه الهزليات من عند أنفسهم. ثم نسبوها إلى محمد ﷺ وهو منها براء»^(٤).

وقال أسلم أيضا: «لا تتجاوز السنة مرحلة أخبار الآحاد طبقا للاصول التي أقرها المحدثون، ولا تبلغ رواية من رواياتها إلى التواتر المفيد للعلم واليقين»^(٥).

ولم تنقطع هذه الدعاوي عن الانتشار في كثير من البلاد الهندية وحتى الغربية والأوربية بعد انقضاء زعمائها وموتهم.

ويتلخص من هذه الآراء والأفكار اتجاهان هما: القول بالاكْتفاء بالقرآن وحده في أمور الدنيا والآخرة كلها، وإلغاء حجية السنة النبوية في

(١) مجلة إشاعة القرآن. عدد نوفمبر: ٣٩/١٩٠٦ .

(٢) شاهكار رسالت: ٤٤٦ .

(٣) مقام حديث: ١٢٥ .

(٤) ترك افتراء تعامل: ١٢ .

(٥) تعليمات قرآن: ١٠٢، مجلة أهل حديث، ابريل ٣٠٩/١٩٣٦ .

الدين إذ لا مجال لاقحامها فيه.

وتتالى أمر هذه الجماعة في العصر الحاضر أربع فرق: فرقة أمت مسلم أهل الذكر والقرآن، وفرقة أمة مسلمة، وفرقة طلوع إسلام، وتحريك تعمير إنسانيت والمركز الرئيسي لكل واحدة منها بلاهور. ولها مراكز فرعية أخرى كثيرة موزعة على المدن.

والفرقة الأولى: فرقة أمت مسلم أهل الذكر والقرآن هي فرقة أهل القرآن التي أسسها الجكرالوي من قبل، جدد نشاطها وبعثها باسمها الجديد من بعده أخص تلامذته به محمد رضمان المتوفى ١٩٣٩ . وهو الذي أصدر باسمها مجلة بلاغ القرآن التي كانت تحمل إلى آفاق باكستان آراء فرقة أهل القرآن. وأكثر أتباعها من العامة والمرضى المعوقين والشيوخ. وقد قام بالاشراف عليها بعد وفاة مجددها محمد علي رسول فكري الشديد العداء للسنة. ولهذه الفرقة الآلية إلى الانقراض مساجد خاصة بها تؤدي فيها ثلاث صلوات في اليوم واللييلة. وما يصدر عنها وعن جملة الأقلام فيها من الكتب والمقالات لا يحمل أسماء أصحابها، ولكنها تنشر جيمعها باسم إدارة بلاغ القرآن.

والفرقة الثانية: فرقة أمة مسلمة، هي فرقة الخواجة أحمد الدين التي أسسها بأمر تسر بالهند ثم انتقل بها إلى لاهور بعد الاستقلال ١٩٤٧ . وهي متميزة بفئات من كبار الكتاب والمثقفين. وكانت تصدر مجلتي: الأولى البلاغ التي توقفت عن الصدور ١٩٣٩، والثانية البيان التي تعطلت في الستينات. وقد انقسم قادة هذه الفرقة، ونضبت مواردها المالية. ولكنها عرفت في الفترة الأخيرة تجديدا لأطرها وتجمعات لاتباعها مجاملتها للمسلمين في الظاهر وإيقاؤها على الصلوات الخمس وعلى صيام شهر رمضان بأكمله، دورها الهجومي العنيد عن طريق مجلة فيض الإسلام، وبواسطة

الاجتماعات وما يقوم به اتباعها الشبان والمثقفون من جهود في سبيل دعوتهم وخاصة في الارساليات التي تضطلع بمهمة النصح والارشاد. وتستعد هذه الفرقة لاعادة إصدار مجلتها السابقة البيان.

والفرقة الثالثة: فرقة طلوع إسلام، هي أنشط الفرق المعاصرة وهي التي أسسها من قبل غلام أحمد برويز بدلهي، وقد أضعفها هجوم علماء الإسلام على قائدها وتكفيرهم له. وبعد فترة استعادت نشاطها وذاع صيتها وأصبح لها بأوروبا وغيرها اتباع ودعاة. ويقوم راعيها في العطلة من كل اسبوع منذ أكثر من ثلاثين عاماً بالقاء درس في التفسير تحضره جمهرة من المثقفين رجالاً ونساء. وترسل أشرطة تسجيل هذه الدروس إلى سائر مراكز الفرقة بأكثر من عشرين مدينة. ولها مجلتها طلوع إسلام التي لم تتوقف عن القيام منذ أكثر من أربعين عاماً، وقد عرفت هذه الفرقة توافد عناصر كثيرة من الفرق الأخرى عليها مثل الأمر تسريين، وأهل الذكر والقرآن. وهي أكبر الحركات أتباعاً ينتسب إليها جمهرة من المثقفين وعدد من أصحاب النفوذ والسلطة.

والفرقة الرابعة وهي أحدث الفرق نشأة وتكويناً. وتعرف بحركة تعمير إنسانيت، يتزعمها عبد الخالق فالوادة وينفق عليها من أمواله الخاصة. وقد اشتهر من بين قادتها خطيبها القاضي كفاية الله وهي حركة متميزة عن غيرها، غير تابعة لأية فرقة من الفرق الأخرى القديمة وبما تبذله من جهود وتقوم به من نشاط تريد أن تهيمن وتسيطر على غيرها من حركات القرآن السابقة الأخرى. ومما يفسر اتجاه الحركة قول خطيبها القاضي عن الجكرالوي: «إن أفكاره حول السنة لم تتجاوز ما أمر الله به من اتباع ما أنزل الله، وإن أفكار عبد الله اليد الطولى في القضاء على الجمود العقلي الذي كان مفروضاً على المسلمين قبله. وللقاضي عدة كتب ومؤلفات منها:

القرآن والعقل، وتفسير القرآن بالقرآن، والقرآن والعلوم، وكتبه كلها تطبع طبعا أنيقا وتوزع على الناس مجانا. وليست للحركة صحيفة أو مجلة وإن كانت تخطط لإصدار صحيفة أسبوعية. وهي تكفي في الوقت الحاضر بنشر مقالاتها في صحيفة المشرق اليومية^(١).

ومن هذا الاستعراض المجلد للحركات التي ظهرت ببلاد الهند وباكستان، والتي انتشرت آراؤها وتعاليمها في العالم الغربي وبعض البلاد العربية، لتعود إلينا باللغة العربية وبغيرها من اللغات الحية، مورية نار الفتنة التي أوقدت ببلاد المسلمين عامة يزداد الخطر المحدق بالإسلام والمسلمين فظاعة، وتظهر من خلاله النوايا المبيتة التي يعمل من أجل تحقيقها أعداؤه.

وهكذا باسم البحث العلمي الذي يدعونه لأنفسهم باطلا وباسم الإسلام والدراسات الإسلامية التي لا يلمون بشيء منها، يوجهون للفكر الإسلامي أخطر القوارع لدكه من أساسه، وإلغاء ما بينه وبين غيره من مميزات وفروق، قصد طي آثار الحضارة الإسلامية، وإذابة المجتمع الإسلامي، والقضاء على هويته ومقوماته. ودليل ذلك أن حركة إنكار السنة في الشرق والغرب لم تقف عند القول بعدم حجيتها، أو عند الدعوة إلى عدم العمل بها، وإن كان ذلك في ذاته منكرا من القول، وكفرا وتعطيلاً لأحكام الله وشريعته، ولكنها تجاوزت ذلك إلى تأويل القرآن وتفسيره بغير علم، وإخضاعه لما يرونه أو يعتقدونه من اتجاهات أو أفكار، وتصوير الإسلام بما يتفق وأغراضهم، ويخدم ميولهم ومصالحهم، لا بما إرادته الله من إرساء قواعد العدل والأمن والسلم والمساواة، وبناء الحياة الإنسانية على المنهج الرباني الذي دعت إليه الرسالة، وحقيقة الوحي في الصدر الأول من تاريخ الأمة الإسلامية. وكان فيه الإعلان القولي والبيان العملي للناس كافة يردد عليهم النداء: ﴿يَا قَوْمَنَا

(١) بخض. فرقة أهل القرآن: ٣٩-٤٨.

أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيَجْرِمَكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٦﴾ وَمَنْ لَا يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٧﴾ [الأحقاف: ٣٦، ٣٧].

ولعل المؤمنين الصادقين والمسلمين الواعين يقدرّون هذه الأوضاع، فيتقدمون بما فرضه الله عليهم من دعوة الناس إلى الحق وإلى صراط مستقيم. قال جل وعلا: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]. وإذا وجدوا معارضة أو جحدوا، أو مخالفة قاطعة ونزاعا في الدين، فإن أمر الله لهم بالمضي في الدعوة قائم: ﴿فَلَا يَنَازَعُكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ ﴿٣٧﴾ وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٣٨﴾ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٣٩﴾ [الحج: ٦٧ - ٦٩].

وقد حدد تعالى منهج الدعوة وسبيلها الناجعة في قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].
والأمر في هذا المجال غير مقصور على طائفة دون أخرى، أو جهة دون غيرها، بل هو مسؤولية وواجب على المسلمين جميعا، على الدول الإسلامية وحكوماتها، وعلى أجهزة الثقافة والإعلام بالدول الإسلامية، وعلى الجامعات الإسلامية ومراكز البحث بها، وعلى أئمة الدين والدعاة والخطباء. كل في النطاق يستطيع منه أن يتحرك لحماية الملة، ليدافع عن الذين آمنوا بالطريق المتعينة للدفاع: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتُرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾ ﴿٤٤﴾ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾ [النساء: ٤٤، ٤٥].

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

مراجع البحث

- القرآن.
- أحمد أمين. فجر الإسلام. ط. ٣، مصر.
- الأعظمي (محمد مصطفى). دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه الرياض.
- بخش (خادم إلهي حسين). فرقة أهل القرآن بباكستان وموقف الإسلام منها.
- رسالة جامعة. جامعة أم القرى.
- برويز (غلام أحمد). شاهكار رسالت.
- برويز (غلام أحمد) مقام حديث . ط. ٣ . ١٩٧٦ .
- البغوي (الحسين بن مسعود). شرح السنة. تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرنؤوط. ط. ٢ . بيروت.
- بلاغ الحق. الهند.
- (يوسف) البويطي. المختصر الأكبر.
- البيهقي. دلائل النبوة. بيروت. ١٤٠٥ .
- ابن تيمية. رفع الملام.
- ت = الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوده). اسطنبول ١٩٨١، ٥ أجزاء.
- جراجبوري (الحافظ محمد أسلم). تعليمات قرآن.
- جراجبوري (الحافظ محمد أسلم). نوادر.
- جراج علي. تحقيق الجهاد، ترجمة غلام حسين وعبد الغفور. لاهور ١٣١٢-١٩١٣ .
- جراج علي ونواب يارجنك. أعظم الكلام في ارتقاء الإسلام. ترجمة مولانا عبدالحق. لاهور. ١٩١١ .
- الجكرالوي (عبدالله) شرك فتراء تعامل. لاهور.
- الجكرالوي (عبدالله) المباحثة. لاهور.
- ك = الحاكم النيسابوري. المستدرك على الصحيحين. ٤ أجزاء.
- ابن حجر (أحمد بن علي). التهذيب . ط. ١. الهند. ١٢ مجلد.

- ابن حجر (أحمد بن علي). نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الاذكار.
- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. دار إحياء الكتب العربية، مصر ١٣٨١ .
- ابن حزم. إحكام الأحكام في أصول الأحكام. مصر.
- حكيم (محمد طاهر). السنة في مواجهة الأباطيل. جدة.
- ابن حنبل (أحمد) حم = المسند؛ تحقيق أحمد شاكر. مصر. ٢ أجزاء.
- ابن حنبل (أحمد) حم = المسند ط. اسطنبول ١٩٨٢، ٦ أجزاء.
- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي). تاريخ بغداد. مصر ١٣٤٩ .
- الدارمي. المسند.
- د = أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني). السنن. ط. اسطنبول، ٥ أجزاء.
- الدهلوي (شاه ولي الله). حجة الله البالغة. بيروت. جزآن.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان). تذكرة الحفاظ. ط. الهند، ٥ أجزاء.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) رسالة في الرواة الثقات المتكلم فيها بما لا يوجب ردهم.
- الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) المختصر.
- الرازي (ابن أبي حاتم). الجرح والتعديل. ط. الهند. ١٣٧٥ .
- رشيد رضا (محمد). تفسير المنار.
- أبو رية (محمد). تفسير المنار.
- السباعي (مصطفى حسين). السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. مصر، ط. ٤ .
- السمعاني (أبو سعيد عبد الكريم بن محمد). الأنساب. ط. بيروت ١٩٨٠، ١٠ أجزاء.
- سيد قطب. في ظلال القرآن. مصر، ٦ أجزاء.
- سيد مقبول أحمد. مطالعة حديث. الهند. ١٩٥٢ .
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن). الاتقان في علوم القرآن. مصر ١٣٥٤ .
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) تاريخ الخلفاء. دمشق ١٩٧٤ .
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) طبقات الحفاظ. ط ١، بيروت، ١٩٨٣ .
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) مفتاح الجنة. مصر.
- الشاطبي (أبو إسحاق). الاعتصام. ط. بيروت، جزآن.

- أبو شادي (أحمد زكي). ثورة الإسلام.
- الشافعي (محمد بن إدريس). الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت.
- الشافعي (محمد بن إدريس) المسند. بيروت.
- شلتوت (محمود). الإسلام عقيدة وشرعية. مصر.
- ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان الشهرزوري). مقدمة علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دمشق ١٩٨٦ .
- الطبري (ابن جرير). التفسير. جامع البيان في تأويل آي القرآن. ط. مصر.
- ابن عاشور (محمد الطاهر). التحرير والتتوير. تونس ٣٠ جزاء.
- ابن عاشور (محمد الطاهر) مقاصد الشريعة. تونس.
- ابن عاشور (محمد الفاضل). محاضرة عن التربية مسجلة.
- علي حسب الله. أصول التشريع الإسلامي. مصر.
- علي حسن عبدالقادر. نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي. ط. ٢، مصر ١٩٥٦ .
- الفارة على الإسلام.
- الغزالي (محمد). دفاع عن العقيدة والشرعية ضد مطاعن المستشرقين. ط. ٢. ١٣٦٣/١٣٨٣ .
- القادري (ماهر)، قول فيصل. لاهور. ١٩٦٠ .
- القاري (علي). الموضوعات الكبرى. شركة الصحافة العثمانية، اسطنبول بعد ١٣٠٨ .
- القرافي (شهاب الدين أحمد). الأحكام في تمييز الفتاوي من الأحكام.
- القرافي (شهاب الدين أحمد) الفروق. ط. مصر، ٤ أجزاء.
- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر). زاد المعاد في هدى خير العباد.
- ابن قيم الجوزية (شهاب بن أبي بكر) الصواعق المرسلة.
- ابن كثير (أبو الفداء). اختصار علوم الحديث.
- ابن كثير (أبو الفداء) البداية والنهاية. بيروت، ١٤ جزاء.
- جه = ابن ماجة (محمد بن يزيد). السنن. ط. اسطنبول ١٩٨١، جزآن.
- مجلة الاعتصام اللاهورية.
- مجلة إشاعة السنة اللاهورية.

- مجلة إشاعة القرآن اللاهوتية.
- مجلة أهل حديث الأمر تسرية.
- مجلة البيان الأمر تسرية، اللاهوتية.
- مجلة المنار.
- م = مسلم (بن الحجاج القشيري النيسابوري). الصحيح. ط. اسطنبول، ٣ أجزاء.
- مالك (بن أنس). ط - الموطأ. ط. اسطنبول، جزآن.
- الندوي. الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ط. ٣، القاهرة.
- ن = النسائي (أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب). السنن. ط. اسطنبول ١٩٨١، ٨ أجزاء.
- النووي (محيي الدين أبو بكر يحيى بن شرف). شرح مسلم. ١٨ جزءا.

المسؤولية الناشئة عن الأشياء

الأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

رئيس قسم الفقه الإسلامي ومذاهبه - بجامعة دمشق - كلية الشريعة
- سابقاً -

صفحه أبيض

تقديم

الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافيء مزيده، والصلاة والسلام على خير خلق الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

فإن موضوع «المسؤولية الناشئة عن الأشياء» في نطاق المسؤولية التقصيرية مهم جداً، وبحثه طريف وممتع، ويزداد طرافة ومتعة إذا تمت فيه المقارنة بين أحكامه في الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية والإسلامية، فالمقارنة أو الموازنة تظهر المزايا والفروق، ومدى الخلافات القائمة في القوانين الوضعية لفقهناء.

فإذا اقترن بالإحكام الفقهية قرار مجمعي فقهي، تقوّت هذه الأحكام، وتجلّت متانة فقهناء وغاياته في التزام النصوص الشرعية أولاً، ومراعاة مقتضيات الحق والعدل ثانياً، وإبراز فائدة تطبيق الحكم الشرعي وبيان ضرورته وعدم الحيطة عنه.

ويحتاج الموضوع لتبيان كثير من جوانبه وجزئياته الموزعة في ثنايا بطون كتبنا الفقهية المطولة، كما يحتاج لتبسيط أحكامه وتيسير فهمها، والرجوع إليها باعتماد الأسلوب الجديد الواضح، والمصطلحات الحديثة فيه. وهذا ما أفعله في هذا البحث.

خطة البحث:

يتناول الموضوع أربعة أقسام:

- مسؤولية حارس الحيوان (جناية الحيوان).
- مسؤولية حارس البناء (انهيار البناء أو الحادث).
- مسؤولية حارس الآلات والأشياء (الآلات والأشياء الجامدة غير البناء).

- المسؤولية عن الإلتلاف باستعمال الطريق العام.

وبحث كل قسم يحتاج لمعرفة أصل المسؤولية شرعا، وأساس المسؤولية، والمسؤول عن التلف، والحكم الشرعي فيها، وموقف القوانين الوضعية والإسلامية من كل قسم. ثم الخاتمة، أو الخلاصة.

مسؤولية حارس الحيوان

يتناول هذا الموضوع: الأصل في هذه المسؤولية، وأساسها، وآراء الفقهاء في ضمان مايتلفه الحيوان العادي، والحيوان الخطر، والمسؤول عما يتلفه الحيوان، حكمة الضمان أو سببه في أضرار الحيوان في الطريق والزرع، والموقف القانوني ومقارنته بالحكم الشرعي.

الأصل في هذه المسؤولية:

الأصل العام في الفقه الإسلامي: أن فعل الحيوان وما ينشأ عنه من ضرر: أن يكون جُبَارًا، أي هدرًا، لا يتتبع مساءلة، لأنه لا ذمة له ولا إدراك، ولقوله ﷺ: (العجماء جُرْحُهَا جُبَارٌ)^(١) أي الدابة المنفلتة التي لا يكون معها أحد هدر، لأن الجبار، الهدر، ويكون بالانفلات عادة، والعجماء: الدابة، وسميت البهيمة عجماء، لأنها لا تتكلم. وجاء في بعض الروايات: «السائمة جُبَارٌ» والسائمة: هي الدابة المرسلة في رعيها.

قال الشوكاني: وظاهر الحديث: أن جناية البهائم غير مضمون، ولكن المراد، إذا فعلت ذلك بنفسها، ولم تكن عقورا، ولا فرط مالکها في حفظها، حيث يجب عليه الحفظ، وذلك في الليل كما يدل حديث حرام بن محيصة (الآتي ذكره) وكذلك في أسواق المسلمين وطرقهم ومجامعهم، كما يرشد إليه حديث النعمان بن بشير (الآتي بيانه)^(٢).

(١) أخرجه الجماعة عن أبي هريرة (منتقى الأخبار في نيل الأوطار للشوكاني ٤/١٤٧/٥٠٣٢٤).

(٢) نيل الأوطار ٥/٣٢٥.

واتفق الفقهاء على أن صاحب الحيوان ضامن لما يتلفه إذا كان سبباً في الضرر، بأن تعمّد الإتيان بواسطة الحيوان، أو قصر في حفظه، فإن لم يكن متسبباً في الضرر، فإن الفقهاء اختلفوا في شأن تضمين صاحبه^(١).

فإذا أتلّف الحيوان شيئاً أو تسبب بخسارة وضرر لأحد الناس، فليس على صاحبه شيء من الضمان، ما لم ينشأ عن تعد منه أو تقصير، مثال ذلك^(٢).

- لو ربط شخصان فرسيهما في مكان معد لذلك، فأتلّف فرس أحدهما فرس الآخر، فليس من ضمان على صاحب الحيوان المتلف (المجلة م ٩٢٩).
- كذلك لا يترتب على صاحب الهرة ضمان فيما لو أتلّفت طيراً لإنسان.
- وان نطحت جاموسة إنسان إنساناً، فقتلته، فلا ضمان كذلك على صاحب الحيوان المتلف. وذلك ما لم ينشأ عن تعد من صاحبه أو تقصير، يكون بما أتلّف الحيوان ضماناً.

مثال ذلك:

- لو أطلق شخص حيوانه في مزارع آخر، يكون ضامناً بما يتلف الحيوان.
- لو رأى إنسان حيوانه، وهو في مزارع آخر، ولم يمنعه، فيكون ضامناً لكل ما يحدثه الحيوان من الأضرار، لأنه يكون متعدياً في الحال الأولى، ومقتصراً في الحالة الثانية (المجلة م ٩٢٩).
- ولو ترك إنسان حيوانه مطلقاً في الطريق العام، وهو مما لا يطلق في الشوارع، فأتلّف ماله أو قتل إنساناً، فتلزمه دية القتل أو قيمة المال المتلف.
- وقد ورد في المادة (٩٢٩) من المجلة: أن صاحب الثور النطوح والكلب

(٢) نظرية الضمان للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٢٥٨ .

(٣) المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني ٢/٢٠٢١ .

العقور يكون ضامنا ما أتلفه فيما إذا تقدم إليه من أهل محلته أو قريته، بقوله: (حافظ على حيوانك ولم يحافظ عليه)^(١).

فصاحب الدابة لا يسأل عن فعلها الا إذا استطاع منعها، ولم يمنعها، فيحنئذ يضمنه.

والخلاصة: أن ضمان جناية الحيوان إنما يرجع إما إلى تقصير صاحب الحيوان، وإما إلى تعديه، وأن عدم الضمان إنما يرجع إلى عدم التقصير وعدم التعدي من صاحبه.

أساس المسؤولية:

إن مسؤولية صاحب أو مالك الحيوان عما يتلفه تقتصر على تطبيق القواعد العامة في الضمان أو المسؤولية، وهي إلزامه بالضمان في حال التعدي أو التقصير في الحفظ، والمسؤولية شرعا مقصورة على المالك ومن في حكمه كالغاصب والمستأجر والمستعير. وأما القوانين الوضعية (المصرية والسورية والعراقية والكويتية) ومعها القانون الأردني، فإنها أقامت مسؤولية صاحب الحيوان على أساس الخطأ المفترض، وأساس فكرة الحراسة، لا الملك، أي أن ذا اليد على الحيوان مالكا كان أو غير مالك، أي حارس الحيوان هو المسؤول عما يحدثه الحيوان من ضرر. وتظل الحراسة القانونية لمالك الحيوان، ولو لم يكن الحيوان تحت يده ماديا، كما في حالة تسرب الحيوان أو ضلاله.

آراء الفقهاء فيما يتلفه الحيوان:

الحيوان إما أن يكون عاديا أو خطرا كالفرس الكدوم (العضوض) والبغل الشموس، والكلب العقور، ولكل نوع حكم.

(١) وانظر أيضا المذهب للشيرازي ٢/٢٢٦، وتبصرة الحكام بهامش فتح العلي المالك ٢/١٧٧-١٧٨ ط الحلبي سنة ١٩٥٨ .

١- ضمان جنائية الحيوان العادي:

للفقهاء اتجاهان في ضمان فعل الحيوان: اتجاه الحنفية والظاهرية، واتجاه جمهور الفقهاء.

الاتجاه الأول للحنفية والظاهرية: يرى الحنفي^(١) أنه إذا أتلّف الحيوان شيئاً بنفسه مالا أو إنساناً، فلا ضمان على صاحبه إطلاقاً، سواء وقع ذلك ليلاً أو نهاراً، أي من الدابة إلا أن يحملها صاحبها على الإتيان أو الجنائية، للحديث المتقدم: «الْعَجَمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ» أي المنفلتة هدر (المجلة: م ٩٢٩). فإن كان معها صاحبها سائقاً أو راكباً أو قائداً أو أرسلها ونحو ذلك، ضمن ماتلفه. وعلى هذا قالوا: إذا أتلّف الحيوان شيئاً في المراعي المباحة، لا ضمان فيه، كما لو كان لقرية خيول أو بقر في المرعى، فعرض أحدهما، أو ضرب برجله، فأتلّف حيوان شخص، لا ضمان على صاحبه، وذلك بخلاف المحل المملوك، فإن الضمان على غير المالك، كأن يكون لرجل مربط، فيجئ آخر، ويربط دابة عند دابة المالك، فتتلّف دابة المالك، فالضمان على المعتدي، ولا ضمان على المالك إذا أتلّف دابته دابة الآخر^(٢).

وكذلك قال الظاهرية^(٣): لا ضمان على صاحب الحيوان فيما يفسده من دم أو مال، لا ليلاً ولا نهاراً، إلا إذا قصد الإضرار بالآخرين، أو باشر التلّف أو أمر به، لأنه المحرك لها، أو كان قائداً أو راكباً أو سائقاً، وفيما عدا ذلك لا ضمان، لأن جُرْحَ الْعَجَمَاءِ جُبَارٌ، بحكم رسول الله ﷺ.

الاتجاه الثاني لجمهور الفقهاء

(المالكية في الراجح عندهم، والشافعية والحنابلة)^(١):

(١) البدائع ٢٧٣/٧، درر الحكام ١١١/٢ وما بعدها، جامع الفصولين ١١٤/٢، ١١٩، مجمع الضمانات للبغدادي: ص ١٩١، ١٨٥ تكملة فتح القدير ٣٤٤/٨ - ٣٤٧.

(٢) القواعد الفقهية للشيخ المفتي محمود الحمزاوي ص ١٩٥.

(٣) المحلى لابن حزم: ٦/١١ وما بعدها، ١٢، مسألة ٢١٠٦، ٢١١٠.

(٤) المنتقى على الموطأ ٦١/٦، بداية المجتهد ٤٠٨/٢، ٣١٧، الفروق للقرافي ١٨٦/٤، الشرح الكبير للدردير ٣٥٨/٤، القوانين الفقهية: ص ١١٣/٤، المهذب ٢٢٦/٢، اعلام الموقعين ٢٥/٢، الطرق الحكمية لابن قيم: ص ٢٨٣، الافصاح لابن هبيرة: ص ٣٧٥.

يرون أن ماتفسده الدواب والمواشي من الزرع والشجر ونحوه مضمون على صاحبها، أو راعيها، إن لم يوجد صاحبها إذا وقع الضرر ليلاً. ولا ضمان فيما تتلفه نهاراً، إذا لم يكن معها صاحبها كالمسيبة في البراري. فإذا كان معها صاحبها أو ذو اليد، كالغاصب والمستأجر، والمستعير، راكباً أو سائقاً، أو قائداً، فهو ضامن لما تفسده من النفوس والأموال، لما روى حرام بن محيصة: أن ناقة البراء بن عازب دخلت حائطاً (بستاناً) فأفسدت فيه، فقضى نبي الله ﷺ: أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها^(١) أي مضمون.

والخلاصة: قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن جنايه البهائم بالنهار لا ضمان فيه، إذا لم يكن معها أحد، فإن كان معها راكب أو سائق أو قائد، فجمهور العلماء على ضمان ما أتلفته، وقال داود وأهل الظاهر: لا ضمان بكل حال، إلا أن يحملها الذي هو معها على ذلك أو يقصده^(٢).

وبناء عليه يظهر حكم ما يأتي بالاتفاق:

(أ) من أوقف دابته في طريق عام أو سوق، يضمن ماتلفه كما تقدم، لتعديه بإيقافها في أماكن التجمع، وشغل الطرقات به، ودليله حديث النعمان ابن بشير: (من أوقف دابة في سبيل من سبل المسلمين، أو في سوق من أسواقهم، فأوطأت بيد أو رجل، فهو ضمان)^(٣).

(ب) من أرسل دابته أو سيبها في الأسواق أو الطرقات العامة، يضمن ماتلفه أيضاً، لأن التسيب يكون في البراري والمراعي، لا في الطرقات الآهلة بالناس، ولا في ملك أحد.

(١) رواه مالك في الموطأ والشافعي وأحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والدارقطني وابن حبان وصححه، والحاكم والبيهقي (نيل الاوطار ٣٢٤/٥).

(٢) شرح مسلم للنووي ٢٢٥/١١.

(٣) رواه الدارقطني، وقال السيوطي في الجامع الكبير: رواه البيهقي وضعفه (نيل الاوطار ٣٢٤/٥ وما بعدها).

(ج) من ركب دابة أو ساقها في الطريق، أو قادها في ملك الآخرين بغير إذنه، فأتلفت شيئاً، بيدها أو رجلها أو رأسها يضمنه اتفاقاً، لأن المرور في طريق المسلمين مباح بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه، ولأنه متعد بادخالها في ملك غيره بدون إذن منه.

فلو حدث ماذكر في السير في ملكه، لم يضمن ربها إلا في الوطء وهو راكبها، لأنه مباشر للفعل بثقله، ولو حدث المذكور في ملك غيره بإذنه، فهو كملكه، فلا يضمن، كما إذا لم يكن صاحبها معها، وإن لم يكن بإذنه ضمن ماتلف مطلقاً لتعديده.

ولا يضمن الراكب عند الحنفية والحنابلة والمالكية خلافاً للشافعية مانفتحت برجلها أو ذنبها أو ذنبها سائرة، أو عطب إنسان بما راثت أو بالت في الطريق سائرة أو واقفة لاجل ذلك، لأن بعض الدواب لا يفعله إلا واقفاً. ويضمن الراكب والقائد والسائق ماجنت بيدها أو أصابت من نفس أو جرح أو مال عند الجمهور، خلافاً للمالكية، مستدلين بالحديث «الْعَجَمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ» ودليل الجمهور: «الرَّجُلُ جُبَارٌ»^(١). وتخصص الرجل بكونه جبّاراً دليل على وجوب الضمان في جناية غيرها، وحديث «العجماء» محمول على من لا يد له عليها^(٢).

(د) من أوقف الدابة حيث توقف الدواب، أو ربطها في مكان معد لذلك، فأتلفت شيئاً، فلا يضمن، لعدم التعدي والتقصير، لا بالمباشرة ولا بالتسبيب.

(هـ) ان انفلتت الدابة فلا ضمان على صاحبها في الوجوه كلها، أما إن كان صاحبها معها فيضمن ما أتلفت إن كان صاحبها راكباً أو سائقاً أو قائداً. يتبين مما سبق أن مالك الحيوان لا يضمن عند الحنفية ما يتلفه في

(١) رواه سعيد بن منصور عن هزيل بن شراحبيل، وفيه ضعف.

(٢) الدر المختار وحاشيته لابن عابدين ٤٢٧/٥، بداية المجتهد ٢٠٥/٤-٢٠٥، المغني لابن قدامة ٣٣٨/٨-٣٣٩.

أربع حالات، ويضمن في أربع حالات أخرى: فلا يضمن: إن كان التلف في ملك صاحبه، سواء أكان له خاصة أم مشتركا، ولم يكن معه صاحبه، ولا إن كان في غير ملك صاحبه بلا إذنه، وقد دخل فيه بغير صنع صاحبه، لأنه ليس متسبباً ولا مباشراً، ولا إن كدم أو نفخ برجله أو ضرب بذنبه، لعدم تمكنه حينئذ من منعه، ولا إن انفلت وحده.

ويضمن: إن كان معه صاحبه سائقا له أو قائدا أو راكبا، وكان في ملك الآخرين بغير إذنهم. أو أرسله أو سببه في الأسواق أو في الطرقات العامة، أو أدخله في ملك الآخرين، لمباشرة الإتلاف أو تسببه أو تعديه بالارسال، أو التسبب، أو أوقفه صاحبه في المسلمين أو في سوق من أسواقهم، لتعديه بالايقاف في الطريق.

ويضمن عند الجمهور مايتلفه الحيوان ليلا، ولا يضمن في النهار إذا لم يكن معه صاحبه، وإذا كان معروفا بالفساد فالضمان مطلقا. وعليه الضمان لما يتلفه بيد أو رجل أو غير ذلك من نفس أو مال، ليلا أو نهارا إذا كان صاحبه معه، سواء أكان مالكا أم مستأجرا أم وديعا، أم مستعيرا أم غاصبا، لأنه إذا كان معه، كان فعله منسوباً إليه، وإن لم يكن معه لا ينسب إليه.

ومنشأ الاختلاف: ثبوت التقصير وعدمه، فمن رأى أن ماحدث كان نتيجة تقصير ذهب إلى التضمن، ومن رأى أنه نتيجة عدم التقصير، ذهب إلى عدم التضمن^(١).

شروط ضمان فعل الحيوان:

تبين أنه لا يسأل أحد عن الجناية إلا إذا كان الجاني مدركا، وبما أن الحيوان عديم الإدراك، فلا مسؤولية عليه، وتكون المسؤولية إذا توافر الشرطان التاليان:^(٢)

(١) الضمان في الفقه الإسلامي للشيخ علي الخفيف - رحمه الله - : ص ٢٤٧ .

(٢) الخرشي ٩/٨ .

● **أولاً:** حدوث الجناية بفعل الحيوان: ينبغى أن يكون الأذى قد وقع بفعل الحيوان، بأن يكون هو السبب فى إحداث الجناية، فلو رمى رجل بحية على شخص، فمات الشخص من الخوف، فعلى الرامى دية الميت، حتى ولو كانت الأفعى ميتة. ولو هرب حيوان مفترس من قفص، فذعر المارة، فجرح بعضهم أو كسرت يده أو رجله بسبب الخوف الذي أصابهم، فصاحب الحيوان ضامن.

● **ثانياً:** أن ينسب لمالك الحيوان التعدي أو التقصير: لا يسأل مالك الحيوان إلا إذا كان متعدياً بأن يكون قد تعمد إلحاق الضرر بالغير بواسطة حيوانه، عن طريق المباشرة أو التسبب، أو يكون مخطئاً فى تصرفه كسيره بدابته مسرعاً فى وسط شارع مزدحم، فدهس صبيلاً أو غيره من الناس، أو سيب حيوانه فى الشارع، أو أوقف دابته فى مكان ممنوع فيه الوقوف، فلطمت بيدها أو رجلها وجه إنسان فأدمته، ونحو ذلك من صور الخطأ.

٢- ضمان جنائية الحيوان الخطر:

للعلماء اتجاهان أيضاً فى تضمين جنائية الحيوان الخطر كالكبش النطوح، والجمل العضوض، والفرس الكدوم والكلب العقور^(١).

الاتجاه الأول للحنفية: أنه لا تضمن جنائية إذا لم يكن من صاحبه إشلاء أو إغراء، لأنه بدونهما لا يعتبر مباشراً ولا متسبباً فى الضرر.

الاتجاه الثانى - للجهمور: أن صاحب هذا الحيوان يضمن مايتلفه كأن يعقر إنساناً أو يعضه أو يخرق ثوبه، لانه مفرط بترك حفظه واقتنائاه، قال القاضي أبو يعلى: وإن اقتنى إنسان سنوراً يأكل أفراس الناس، ضمن ما أتلفه،

(١) البدائع ٢٧٣/٧، جامع الفصولين ٨٥/٢، المنتقى على الموطأ ٦١/٦، القوانين الفقهية: ص ٢٢٣، الشرح الكبير للدردير ٢٢٦/٢، شرح منهج الطلاب مع البجرمي ٢٢٦/٤، المغني ٣٢٨/٨.

كما يضمن ما أتلّفه الكلب العقور، ولا فرق بين الليل والنهار. وإن لم يكن له عادة بذلك، أي لم يعرف بالعداء لم يضمن صاحبه جنايته، كالكلب إذا لم يكن عقورا، ولو أن الكلب العقور أو السنور، حصل عند إنسان من غير اقتتائه ولا اختياره، فأفسد، لم يضمنه، لأنه لم يحصل الإتلاف بسببه. لكن اشترط الشافعية تفريط صاحبها لوجوب التضمنين.

وقال الباجي في شرح الموطأ: وإذا أخذ الكلب العقور، حيث لا يجوز اتخاذه، فهو ضامن، تقدم إليه أو لم يتقدم. وذلك يقتضي أن ما أفسدته المواشي، حيث لا يجوز اتخاذه، لأنه ليس بموضع مسرح، ولا جرت العادة بإرسال المواشي فيه، فإن على أهلها ضمان ما أفسدته ليلا أو نهارا قبل التقدم وبعده، والله أعلم وأحكام.

وسئل بعض المالكية عن النحل يتخذها الرجل، وهي تضر بشجر الناس إذا أزهر؟

فقال: أرى أن يمنع من اتخاذ ما يضر الناس في زرعهم وشجرهم. وقال: أصبغ وابن القاسم: النحل والحمام والدجاج والاوز كالماشية لا يمنع صاحبها من اتخاذها، وإن أضرت، وعلى أهل القرية حفظ زروعهم وشجرهم. وقال ابن كناية في المجموعة وزاد: ولا يجد الناس بدا من اتخاذها، لأنها من منافعهم ومعظم فوائدهم، فلا يمنع من اتخاذها^(١).

الخلاصة:

جمهور العلماء على أن الضارية من الدواب كغيرها في الضمان وعدمه، من التفصيل ليلا أو نهارا، معها صاحبها أو ليس معها، وقال مالك وأصحابه: يضمن مالکها ما أتلّف، وكذا قال أصحاب الشافعي والحنابلة أيضاً: يضمن إذا كانت معروفة بالافساد، لأن عليه ربطها والحالة هذه. وأما

(١) المنتقى على الموطأ ٦١/٦، التبصرة لابن فرحون ٢٥٣/٢ .

إذا أتلفت ليلاً: فقال مالك: يضمن صاحبها ما أتلفته. وقال الشافعي وأصحابه: يضمن إن فرط صاحبها في حفظها. وقال أبو حنيفة: لا ضمان فيما رعته نهاراً. وقال الليث بن سعد وسحنون: يضمن^(١).

حكمة الضمان وسببه في أضرار الحيوان في الطريق والزرع:

إن حكمة التضمنين في ضمان أضرار الحيوان في الطريق: هو أن حق المرور فيه حق مشترك للناس جميعاً. غير أنه قيد بالسلامة، نتيجة للاشتراك فيه، حتى لا يتضرر أحد من جراء استعماله، وهو قيد فيما يمكن الاحتراز عنه. أما ما لا يمكن الاحتراز عنه، فيراعى لكل حادثة ظروفها، لأن تقييد المرور فيه مطلقاً يؤدي إلى الضرر بالتضييق في الانتفاع.

وأما الزرع، فلأنه سبب معيشة الناس وأقواتهم، فيمنع الاضرار به ليلاً، وأما في النهار فعلى أصحاب البساتين حفظها بالأسلاك أو الجدران والحواجز ونحوها. فإن قصر صاحب الدابة في الحفظ، فعليه الضمان، كما لو رأى دابته تأكل حنطة غيره، فلم يمنعها، فالصحيح أنه يضمن^(١).

وسبب التضمنين في ضرر الطريق والزرع: إما مباشرة الإتلاف حين وجود التعدي أو حال ركوب الحيوان ولو من غير تعد، أو التسبب في الإتلاف، وعنصر التسبب في حوادث الطريق أشد وضوحاً، لأن الحيوان حين استعماله يكون مقوداً أو مسوقاً، والضمان في غير حال الركوب مشروط بالتقصير أو التعدي، فعلى الراكب ضمان ما يحدث، سواء أكان ذلك في ملكه، أم في ملك غيره - ولو كان الوجود فيه بإذنه - أم حدث في طريق العامة، وإن لم يتعد.

والراكب والرديف سواء عند الحنفية خلافاً للشافعية إذ لم يسووا بين الرديف والراكب.

(١) شرح مسلم للنووي: ٢٢٥/١١ - ٢٢٦.

(١) جامع الفصولين ٨٧/٢.

ويضاف الضرر إلى الراكب إذا لم يتسبب غيره بالأذى والحمل على العدو والجري كنخس أو ضرب. ولا فرق في ضرر يمس الناس في أموالهم وأنفسهم. ولكن البحث مقصور على ضرر الأموال. والمراد بالتعدي هنا: مجاوزة الحق بحسب عرف الناس وعاداتهم مما يطلب الاقتصار عليه شرعا. فإذا لم تحدث مجاوزة فلا ضمان^(١).

وعلى ذلك لا يضمن مالك الدابة ماتتلفه وهي في حظيرتها، إذ لا اعتداء في تركها في حظيرتها، وفعلها حينئذ جبار بالاتفاق. ومن ذلك: ماله أوقفها أو تركها في موقف أعد لوقوف الدواب بإذن الامام. أما لو أوقفها في محل لم يعد لذلك، كالطريق، فعليه ضمان ما تتلفه. ولذا لو تصادمت دابتان في مكان أعد لوقوف الدواب، فأُتلفت أحدهما الأخرى، فلا ضمان. كما لو كانتا في سوق الدواب المخصص لعرض الدواب وبيعها^(٢).

وإذا اجتمعت المباشرة والتسبب، قدمت المباشرة في إضافة التلف إليها، وذلك كما لو ربط شخص بعيرا في قطار من الابل، دون علم من القائد، فأُتلف المربوط مالا بوطئه، فالضمان على القائد، لمباشرة التلف بالقود، لاتصاله بالتلف، ولكن له الرجوع على الرابط، لأنه هو الذي أوقعه في هذه العهدة^(٣). ومن احوال التقصير الموجب للتضمنين: ماله أرسل بهيمة، فأفسدت زرا على فوره، ضمن المرسل لتعديده، وإن مالت يمينا أو شمالا، وله طريق آخر، لا يضمن، لعدم تسببه في الإتلاف^(٤).

المسؤول عن جنائية الحيوان (أو حارس الحيوان):

حارس الحيوان: هو من بيده زمامه، وإن كان مستعيرا أو وديعا أو مستأجرا أو سارقا، وإذا انتقل إلى التابع كالخادم، كان الحارس هو المالك.

(١) الضمان للشيخ علي الخفيف: ص ٢٤٩ .

(٢) جامع الفصولين ٦٨/٢ وما بعدها .

(٣) النهاية وتكملة فتح القدير ٣٤٩/٨ .

(٤) المرجع السابق ٣٥١/٨ .

ويكون المسؤول عن جناية الحيوان في الشريعة، فيما يتلفه في الأنفس والأموال: هو ذو اليد عليه، المتسبب في الإتلاف، مالكا كان أم سائسا وقائما عليه، أم مستعيرا أم مستأجرا أم غاصبا أم سارقا^(١).

فقد ذكر الفقهاء: أن من ألقى حية في الطريق أو قشر فاكهة، فتسبب عن ذلك تلف، كان هو الضامن. وأنه إذا وجد دابة لغيره في زرع، فحمل عليها، فأسرعت هاربة، فأتلقت مالا ضمن ما أتلفه من مال إثر هربها، أما إذا أخرجها، دون إسراع، فأتلقت شيئا لم يضمه.

ومثل ذلك، ماله أرسلها، فمالت عن الوجهة التي وجهها إليها، فأصابته بعد ذلك مالا، فأتلفته، لم يضم عند الإمام أبي حنيفة، خلافا لمحمد.

ولكن إذا كانت البهيمة في يد الراعي، فأتلقت زرعاً، وهي في يده، ضمن ما أتلفته، سواء أكان ما أتلفته لمالكها أم لغيره، لأن الضمان منوط باليد المتسببة.

قال الشيخ زكريا الأنصاري والشرقاوي من الشافعية في جناية الحيوان: «وإذا اتلفت بهيمة شيئاً، وهي مع ذى اليد، ولو مستأجراً أو غاصباً أو مستعيراً، ضمن ما أتلفته نفساً أو مالا، ليلاً أو نهاراً غالباً، سواء كان سائقها أم راكبها أم قائدها، أم قطرها، فقطعت التقطير، لأنها في يده، وعليه تعهدا وحفظها، كما لو أوقفها في طريق ليس له إيقافها فيه عادة، فأتلقت شيئاً، فإنه يضمه لمخالفته العادة. وإن لم يكن معها لم يضمه (أي ما أتلفته ليلاً أو نهاراً ولو بالبلد) إن لم يفرط في ربطها أو أرسلها، كأن أرسلها، ولو ليلاً لمرعى لم يتوسط مزارع، وإلا بأن فرط في ذلك، كأن أرسلها ولو نهاراً لمرعى يتوسطها المزارع، فأتلقتها، ضمن، إلا إن قصر مالك الشيء، كأن كان في محوط له باب، فتركه مفتوحاً، فلا ضمان لتفريط مالكة^(٢).

(١) الضمان للخفيف: ص ٢٤٥، ٢٤٩.

(٢) حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب للشيخ زكريا الأنصاري ٤٤٧/٢/٤٤٦، البابي الحلبي.

وقال ابن جزى المالكي: وأما ما أفسدت الدواب: فإن كان لها راكب أو سائق أو قائد، فهو ضامن لما تفسده في النفوس والأموال. وأما ما أفسدت المواشي من الزرع والشجر، فإن كان بالليل، فضمانه على أرباب المواشي، وإن كان بالنهار، فلا ضمان عليهم، إلا إن فرطوا في حفظها، ولم يمنعوها من الزرع، والضمان في ذلك على الراعي، لا على صاحب الماشية. وما أتلقت المواشي سوى الزرع والثمار من النفوس والأموال، فلا شيء فيه، لأن «الْعَجَمَاءَ جَرَّحَهَا جُبَّارٌ»^(١).

وإذا تعدد واضعو اليد على الحيوان كراكب ورديف، أو راكب وسائق، أو راكب وقائد، فالضمان عليهم، متى كانوا مستوين في ذلك، لأن كل واحد يضمن عند انفراده، فإذا كان مع غيره، يضمن معه^(٢).

والخلاصة: لا تقتصر المسؤولية عن جناية الحيوان على المالك الأصلي، وإنما يضمن جنايته كل من كان الحيوان تحت سيطرته.

موقف القوانين من ضمان جناية الحيوان:

نص القانون المدني المصري (م ١٧٦) والسوري (م ١٧٧) والعراقي (م ٤٩٥، ٢٢٤) والكويتي (م ٣٤٢/٢ف) على مايلي:

«حارس الحيوان، ولو لم يكن مالكا له مسؤول عما يحدثه من ضرر، ولو ضل الحيوان أو تسرب، ما لم يثبت الحارس أن وقوع الحادث كان بسبب أجنبي لا يدلله فيه».

وتدل المادة على أي نوع من الحيوان مستأنسا أو متوحشا، طليق أم مقيد، تسهل حراسته، أم تصعب رقابته كالنحل، إذا كان حيا، ومملوكا لأحد من الناس، وأن يأتى الحيوان بفعل إيجابى يكون هو السبب في احداث الضرر كالعض ونحوه، ويسأل الحارس عن أي ضرر يصيب الغير، بفعل الحيوان.

(١) القوانين الفقهية ص ٣٣٣ .

(٢) جامع الفصولين ٨٦/٢، البدائع ٢٧٣/٧، شرح مسلم للنووي ٢٢٥/١١، ط الكتبى.

وحارس الحيوان: كل من يباشر نفسه أو بواسطة تابعيه السيطرة الفعلية في توجيه الحيوان، وفي رقابته، وفي التصرف في أمره^(١). والحارس في القانون العراقي: كل من كان الحيوان في ملكه أو بحوزته أو تحت مسؤوليته.

لكن القانون المصري والسوري قررا: أن الحارس ليس من يحوز الحيوان حيازة مادية، لأن الحيازة المادية شيء، والحراسة شيء آخر، فالتابع كالراعي والسائس يملك الحيازة المادية، ولكنه لا يعد حارساً، لأنه لا يملك السلطة الفعلية في رقابة الحيوان وتوجيهه. وليس الحارس أيضاً: من يحوز الحيوان حيازة قانونية، فإن سارق الحيوان تنتقل إليه الحراسة، بانتقال السلطة الفعلية. والأصل أن مالك الحيوان هو الحارس، لأنه هو صاحب السيطرة الفعلية على الحيوان. ويظل هو الحارس إذا كان الحيوان بيد التابع، لأنه هو المتبوع.

وقد تنتقل الحراسة برضا المالك لأغراض مسلكيه كصاحب الاصطبل والطبيب البيطري والمروض والمقاول بانزال الحيوان من المقطورة، أو إلى ذي المصلحة به للانتفاع به كالمستعير والمستأجر، أو بغير رضا المالك كاللص السارق.

والصحيح أن مسؤولية حارس الحيوان تقوم قانوناً على خطأ مفترض في جانب الحارس، وهو خطأ في الرقابة والتوجيه. ويدفع الحارس مسؤوليته إذا أثبت انتفاء علاقة السببية بين خطئه المفترض والضرر الحادث، أي يثبت وجود السبب الاجنبي كالقوة القاهرة أو خطأ المضرور أو خطأ الغير.

ويلاحظ من هذه الأحكام القانونية اتفاقها مع الفقه الإسلامي في تقرير مبدأ مسؤولية حارس الحيوان وشروط المسؤولية، وتحديد من هو المسؤول وهو المالك أو الغاصب أو السارق أو المستعير أو المستأجر. والخلاف

(١) مصادر الالتزام للدكتور وحيد سوار ١٥١/٢-١٥٦ .

محصور في أساس المسؤولية كما تقدم، فهي في القوانين الوضعية تقوم على أساس الخطأ المفترض إلا القانون العراقي فيقيم المسؤولية على أساس الخطأ الثابت، وفي الفقه بحسب رأي الجمهور على أساس قواعد الضمان العامة وهي التعدي أو التقصير في الحفظ، من طريق المباشرة أو التسبب. ولا يعترف الفقه بفكرة الخطأ المفترض، ويجعل أساس المسؤولية عن حوادث الحيوان هو الضرر الواقع فعلاً. والمقصود بالحراسة: السيطرة الفعلية على الحيوان. والخطأ الثابت في القانون العراقي يعد هو الأصل، فلا تقوم مسؤولية صاحب الحيوان إلا رذا ثبت أنه لم يتخذ الحيطة الكافية لمنع وقوع الضرر، وأحياناً أخذ هذا القانون بفكرة الخطأ المفروض في الفقرة الثانية من المادة (٢٢٤) حيث قضى بمسائلة مالك الحيوان عن الاضرار التي كان باستطاعته التحرز منها، كمصادمة الدابة أو رفضها باليد أو بالراس.

أما القوانين الإسلامية فهي متفقة مع الفقه والقوانين معاً، لأنها قررت مبدأ المسؤولية عن فعل الحيوان، وأقامتها على أساس فكرة الحراسة، لا الملك، فجعلت حارس الحيوان مسؤولاً عما يحدثه الحيوان من ضرر. ويلاحظ أن مالك الحيوان تظل له الحراسة القانونية، ولو لم يكن الحيوان تحت يده مادياً، كما في حالة ما إذا تسرب الحيوان أو ضل.

- نصت المادة (٢٨٩) من القانون الأردني، والمادة (٣١٤) من القانون الإماراتي على ذلك فيما يأتي:

«جناية العجماء جُبار، ولكن فعلها الضار مضمون على ذي اليد عليها مالكا كان أو غير مالكا، إذا قصر أو تعدى.

أي أن الأصل في الفقه الإسلامي أن فعل الحيوان وما ينشأ عنه من ضرر أن يكون هدراً، أي لا يستتبع مساءلة، ذلك لأنه لا ذمة له ولا إدراك. وهو مذهب الحنفية المتقدم. والسند في ذلك حديث أبي هريرة المتقدم فيما

رواه مسلم: (الْعَجَمَاءُ جَرَّحَهَا جُبَارٌ). والمسؤولية عن فعل الحيوان هو مذهب جمهور الفقهاء الآخرين كما تقدم، ومنشأ الاختلاف بينهم نتيجة لاختلاف الأنظار في ثبوت التقصير، فمن رأى أن ما حدث منها كان نتيجة تقصير، ذهب إلى التضمنين، ومن رأى أنه ليس نتيجة تقصير، ذهب إلى عدم التضمنين، كما سبق بيانه.

والمسؤول في هذين القانونين: هو ذو اليد على الحيوان، مالكا كان أو مستعيرا أو مستأجرا أو غاضبا، وقد ذكر الفقهاء، أنه إذا كانت البهيمة في يد الراعي، فأتلفت زرعاً، وهى في يده، ضمن هو، دون المالك، فالضمان لا يتعلق برقبته، بل بما قصر ذي اليد عليها.

وجاء في المادة (٩٢٩) من المجلة: أن صاحب الثور النطوح والكلب العقور يكون ضامناً ما أتلّفه فيما إذا تقدم إليه أحد من أهل محلته أو قريته، بقوله (حافظ على حيوانك، ولم يحافظ عليه) وهذا أخذ برأى أبي يوسف^(١) وموافق لرأي جمهور الفقهاء^(٢).

وجاء في البدائع: ولو أغرى به كلباً، حتى عقر رجلاً، فلا ضمان عليه في قوله أبى حنيفة رضى الله عنه، كما لو أرسل طيراً. وعند أبى يوسف رحمه الله: يضمن كما لو أرسل البهيمة، وقال محمد رحمه الله: إن كان سائقاً أو قائداً يضمن، وإن لم يكن سائقاً له ولا قائداً لا يضمن، وبه أخذ الطحاوي رحمه الله.

وجه قول محمد: أن العقر فعل الكلب باختياره، فالأصل هو الاقتصار عليه، وفعله جبار، إلا أنه بالسوق أو القود يصير مغرياً إياه إلى الإتلاف، فيصير سبباً للتلف، فأشبهه سوق الدابة.

وجه قول أبى يوسف: أن إغراء الكلب بمنزلة إرسال البهيمة، فالمصاب

(١) البدائع ٢٧٣/٧ .

(٢) المذهب ٢٢٦/٢، تبصرة الحكام بهامش فتح العلي المالك ١٧٧/٢ وما بعدها، المغني ٢٣٨/٨ .

على فور الإرسال مضمون على المرسل، فكذا هذا، ثم إن التحذير أو الإنذار والتقدم المنصوص عليه في مادة المجلة دليل على التعدي أو التقصير. ولأبى حنيفة رضى الله عنه: أن الكلب يعقر باختياره، والإغراء للتحريض، وفعله جبار.

وقد رؤي في القانون الاردني والإماراتي الاكتفاء بالنص السابق، وعدم الانسياق وراء المجلة والقانون المدنى العراقي فى ايراد بعض التطبيقات. ويلاحظ أن كل ما أورده المجلة والقانون المدنى العراقي من تطبيقات يندرج تحت عنوان لفظ المادة التى أوردها المشرع^(١).

أما المجلة فأخذت بمذهب الحنفية في المواد الثلاث التالية:

(مادة ٩٢٩): الضرر الذى نشأ من تلقاء الحيوان، لا يضمه صاحبه (انظر المادة ٩٤) (وهي جناية العجماء جبار) ولكن لو استهلك حيوان مال أحد، ورآه صاحبه ولم يمنعه يضمن، ويضمن صاحب الثور النطوح والكلب العقور ما ألتفاه إذا تقدم أحد من أهل محتلته أو قريته بقوله: حافظ على حيوانك، ولم يحافظ عليه.

(مادة ٩٣٠): لا يضمن صاحب الدابة التى أضرت بيديها أو ذيلها أو رجلها حال كونها فى ملكه، راكبا كان أو لم يكن.

(مادة ٩٣١): إذا أدخل أحد دابته فى ملك غيره بإذنه لا يضمن جنايتها فى الصور التى ذكرت المادة آنفا. حيث إنها تعد كالكائنة فى ملكه. وان كان أدخلها بدون إذن صاحبه يضمن ضرر تلك الدابة وخسارها على كل حال، يعنى حال كونه راكبا أو سائقا أو قائدا أو موجودا عندها أو غير موجود. وأما لو خلت بنفسها ودخلت فى ملك الغير وأضرت، فلا يضمن.

(١) المذكرة الايضاحية للأردني ٣٢٢/١، وللإماراتي: ص ٣٦٣ .

مسؤولية حارس البناء إنهيار البناء أو الحائط

يتطلب بحث هذا النوع من المسؤولية عند فقهاءنا التمييز بين الخلل الأصلي في البناء، والخلل الطارئ، ثم يذكر موقف القوانين من هذه المسؤولية، ويقارن بينها وبين الفقه الإسلامي.

أولاً: الخلل الأصلي في البناء أو الحائط:

إذا كان البناء منذ إنشائه آيلاً إلى السقوط إلى الطريق العام، أو إلى ملك الغير، ثم سقط، فتلف به شيء.

أو شيد البناء من أصله مائلاً إلى الطريق العام، أو أنشئت له شرفة في غير ملكه، أو أشرع فيه جناح بغير إذن، ثم سقط، فأتلف إنساناً أو حيواناً أو مالا، أي لا خلاف بين كون الميل في البناء كله أو جزء من أجزائه كالميازيب والالجحة والشرفات ونحوها.

ففي كل تلك الحالات لا خلاف بين الفقهاء^(١) في أن صاحبه يضمن كل الشيء التالف مطلقاً، لسببين:

(أ) وجود التعدي بعمله هذا، بالتسبب في إحداث الضرر للناس، لأن دفع الضرر العام واجب، وليس للشخص الانتفاع بالبناء في هواء ملك الغير، أو الهواء المشترك.

(ب) وجود التعريض للخطر: فإن المالك قد عرض جداره للوقوع على غيره في غير ملكه.

فإن لم يأذن ولي بهذا الفعل، أو لم يأذن المالك به، تحققت المسؤولية في

(١) البدائع ٢٨٣/٧، الشرح الكبير للدردير ٣٥٦/٤، مغني المحتاج ٨٤/٤، المغني ٨٢٧/٧.

هذه الحال - حال الإنشاء بمجرد السقوط وحدوث التلف به، دون حاجة إلى إعدار المالك أو الاشهاد عليه.

والمسؤول في هذه الحال: مالك البناء، وناظر الوقف إذا كان البناء وقفاً، وولي اليتيم إن كان اليتيم، والقيم على ضعيف الأهلية إن كان لناقص أهلية، دون المستأجر والمستعير، لعدم ولايتهم في النقض والازالة. وفي حكم ماتقدم: علو البناء بالنسبة إلى سلفه إذا كان العلو لمالك والسفل لآخر^(١).

وعبارة الحنابلة في هذا النوع من البناء المائل طريفة، قال ابن قدامة: وإذا بنى في ملكه حائطاً مائلاً إلى الطريق أو إلى ملك غيره، فتلف به شيء، وسقط على شيء، فأتلفه، ضمنه، لأنه متعد بذلك، فإنه ليس له الانتفاع بالبناء في هواء ملك غيره أو هو مشترك، ولأنه يعرضه للوقوع على غيره في غير ملكه، فأشبهه مالهو نصب فيه منجلاً يصيد به. وهذا مذهب الشافعي، ولا أعلم فيه خلافاً^(٢).

ثانياً: الإخلل الطارئ على البناء أو الحائط:

إذا بنى الإنسان شيئاً في ملكه، مستوياً أو مائلاً إلى ملكه، ثم طرأ خلل على البناء أو الحائط، ثم سقط من غير استهدام ولا ميل، فلا ضمان على صاحبه فيما تلف به، لأنه لم يتعد بينائه، ولا حصل منه تفريط بأبقائه، وإن مال قبل وقوعه إلى ملكه ولم يتجاوز، فلا ضمان عليه، لأنه بمنزلة بنائه مائلاً إلى ملكه.

وإن مال قبل وقوعه إلى هواء الطريق، أو إلى ملك إنسان، أو ملك مشترك بينه وبين غيره، ثم سقط فتلف به مال أو إنسان أو حيوان، ففيه اتجاهان بين المذاهب الفقهية الإسلامية: اتجاه الجمهور، واتجاه الشافعية والظاهرية.

(١) الضمان لا ستاذنا الشيخ علي الخفيف: ص ٢٥٤، نظرية الضمان للباحث: ٢٦٠.

(٢) المغني ٨٢٧/٧، ط دار المنار.

أما الاتجاه الأول: فهو مذهب جمهور الفقهاء وهم الحنفية بمقتضى الاستحسان، والمالكية والمختار المنصوص عليه عن أحمد في مذهب الحنابلة^(١): وهم يرون أنه يضمن صاحب الحائط ومن في حكمه (كالواقف والقيم والولي والراهن والشريك) ماتلف به من نفس إنسان أو حيوان أو مال.

وأما الاتجاه الثاني فهو للشافعية والظاهرية، والحنفية بمقتضى القياس^(٢): وهم يرون أنه لا ضمان مطلقا بسبب سقوط البناء وما يتلف به من الأشياء، فلا يضمن من بنى جدار مستقيما، فمال ولو إلى غير ملكه، وسقط وتلف به شيء، لأن الميل لم يحصل بفعله، وقد بناه في ملكه، ووقع من غير فعله، فأشبهه ما إذا وقع من غير ميل، بل إنه لا يلزم بهدمه، وبنائه على نحو سليم مستقيم، ولا يجبر على إعادة البناء، سواء تمكن من ذلك أم لا، لأن القاعدة عندهم أن «ما كان أو له غير مضمون، لا يكون مضمونا بتغير الحال» وقد يكون صاحب البناء غائبا بأقصى المشرق، والحائط بأقصى المغرب.

وهذا في تقريرى إفراط في الأخذ بالقياس، لا سيما في وقتنا الحاضر، حيث يزدحم البنيان، ويكتظ السكان، ويتضرر الناس كثيرا من انهدام حائط أهمل صاحبه في صيانتته وترميمه، وبخاصة بعد لفت نظره وإنذاره.

الرأي الراجح: أن القول بعدم تضمين مالك الجدار مطلقا فيه إجحاف بحق الآخرين، وفتح الباب أمام إهمال بعض الناس وتصيرهم في منع الضرر والحاق الأذى بالغير، فلو أهمل المالك إصلاح الجدار كان متعديا، فيضمن ماتسبب في إضراره بغيره، فيكون الرأي الراجح أو المختار وهو مذهب الجمهور أصحاب الاتجاه الأول القائلين بالتضمين.

(١) المبسوط ٨/٢٧ وما بعدها، البدائع ٢٨٣/٧ وما بعدها، الدر المختار ورد المحتار ٤٢٤/٥ وما بعدها، درر الحكام ١١٠/٢ وما بعدها، مجمع الضمانات: ص ١٨٢، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٣٥٦/٤، المغني ٨٢٧/٧ وما بعدها، المجلة (م ٩٢٨).

(٢) المهذب ١٩٣/٢، تحفة الطلاب وحاشية الشرقاوي عليها ٤٤٨/٢ ط البابي الحلبي، ٦٣٩/١، م ٢١٠٢.

ودليل وجوب التضمنين مايلي:

- ١- إنه هو المروي عن جماعة من التابعين، مثل الشعبي وشريح وإبراهيم النخعي وغيرهم رحمهم الله، فإنهم قالوا: إذا تقدم اليه في الحائط، فلم يهدمه، وجب عليه الضمان.
- ٢- تعدى مالك الجدار أو البناء: فإذا مال إلى الطريق أو إلى ملك آخر، فقد عرض غيره للضرر، فإذا أعذر وطولب بالنقض أو الإصلاح، وجب عليه ذلك، فإذا امتنع منه مع قدرته عليه، صار متعديا.
- ٣- المساس بحق الآخرين: فلو ظل خطر الميل قائما، تحرز الناس أو المارة عن المرور، خوفا على أنفسهم، فيتضررون به، ودفع الضرر العام واجب. ويرى بعض الحنابلة وابن ابي ليلى، وأبو ثور واسحاق: أن على مالك البناء الضمان مطلقا ولو لم يتقدم اليه، لأنه متعد بتركه مائلا، فضمن ماتلف به، كما لو بناه مائلا إلى ذلك ابتداء، ولأنه طولب بنقضه، فلم يفعل، ضمن ماتلف، ولو لم يكن ذلك موجبا للضمان، لم يضمن بالمطالبة كما لو لم يكن مائلا أو كان مائلا إلى ملكه^(١).

وسبب وجوب الضمان: هو التعدي بالتسبيب إلى الإلتلاف، بترك النقص المستحق مع القدرة على النقص، لأنه إذا مال إلى الطريق العام، فقد حصل الهواء في يد صاحب الحائط من غير فعله، والطريق حق العامة، كنفس الطريق، فقد حصل حق الغير في يده بغير صنعه، فإذا طولب بالنقض، فقد لزمه ازالة يده عنده بهدم الحائط، فإذا لم يفعل مع الإمكان، فقد صار متعديا باستبقاء يده عليه، كثوب هبت به الريح، فالقته في دار إنسان، فطولب به، فامتنع من الرد من إمكان الرد حتى هلك، يضمن، فكذا هذا، كما قال الكاساني: واتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن التضمنين مشروط بأن يسبق السقوط مطالبة ذي المصلحة بالنقض أو الإصلاح.

(١) المغني ٧/٨٢٨ .

وفصل الحنفية في شرائط وجوب الضمان، وهي خمسة^(١):

١- أن تظهر أمانة أو قرينة تدل على خطورة البناء، بأن يكون مائلاً للسقوط، أو متصدعاً، أو مشتملاً على نقص في مادة البناء من اسمنت وحديد، ونحو ذلك.

٢- المطالبة بالنقض أو التقدم^(٢): فلو سقط البناء قبل المطالبة، فعطب به إنسان، أو تلف به شيء، لا ضمان على صاحب البناء أو الحائط، لأن الضمان يجب بترك النقص المستحق، لأن به يصير متعدياً في التسبب إلى الإتلاف، ولا يثبت الاستحقاق بدون المطالبة، وتكون المطالبة أو التقدم بعد ميل البناء، ليكون التقدم مثبتاً للتعدي.

وصورة المطالبة: هي أن يتقدم إليه واحد من الناس، قائلاً له: إن حائطك هذا مائل أو مخوف، فارفعه. فإذا قال ذلك، لزمه رفعه، لأن هذا حق العامة، فإذا قام به البعض، صار خصماً عن الباقيين، سواءً كان المتقدم مسلماً أم ذمياً.

وينبغي أن يشهد المطالب على الطلب، وصورة الإشهاد: هو أن يقول الرجل: اشهدوا أنني قد تقدمت إلى هذا الرجل في هدم حائطه هذا. والإشهاد للتحرز عن الجحود والإنكار، لإثبات الطلب عند القاضي، لا لصحة الطلب، فإن الطلب يصح بدون الإشهاد.

فلا يشترط الإشهاد على طلب النقص لوجوب الضمان، وإنما هو أمر ضروري في الإثبات، ليتمكن ذو المصلحة من إثبات المطالبة، عند إنكار صاحب البناء. وبالشهادة يظهر سبب وجوب الضمان، وهو التعدي.

ويكون الإشهاد على ثلاثة أمور: على المطالبة أو التقدم إلى المالك أو من

(١) البدائع ٢٨٣/٧-٢٨٥، مسؤولية الإنسان عن الحيوان والجماد للأستاذ إبراهيم الدبوس: ص ٩٦-٩٨.

(٢) عرفت المجلة التقدم في المادة (٨٨٩) بقولها: «التقدم: هو التنبيه والتوصية أولاً بدفع وإزالة مضرة مظنونة.

له حق الولاية على النقص بنقض البناء، وعلى احتمال حدوث الهلاك بالسقوط على المتضرر، وعلى كون الجدار ملكاً لهذا الشخص المدعى عليه من وقت صاحب البناء. وبالشهادة يظهر سبب وجود الضمان، وهو التعدي.

ويكون الإشهاد على ثلاثة أمور: على المطالبة أو التقدم إلى المالك أو من له حق الولاية على النقص بنقض البناء، وعلى احتمال حدوث الهلاك بالسقوط على المتضرر، وعلى كون الجدار ملكاً لهذا الشخص المدعى عليه من وقت الإشهاد إلى وقت السقوط.

فإن سقط البناء قبل المطالبة، وأتلف إنساناً أو مالاً، أو سقط بعد المطالبة، ولكن في مدة لا يقدر فيها المالك على النقص، أو سقط بعد انتقال ملكية الحائط إلى شخص آخر ببيع أو هبة ونحوهما، فلا ضمان عليه، وإن سقط في مدة يقدر فيها على النقص، فلم يفعل حتى سقط، ضمن ما يترتب على السقوط من تلف في النفوس والأموال، لتقصيره في واجبه، لأن دفع الضرر العام عن الناس أمر واجب، ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. ويشترط أن يكون الإعذار أو التقدم ممن له حق ومصلحة في طلب النقص والإصلاح، فإذا كان ميل البناء على الطريق جاز الإعذار من كل من له حق المرور في الطريق، ولو ذمياً، وإذا كان الميلان إلى ملك الغير، كان الإعذار من حق الجار الذي مال البناء إلى ملكه.

ولو طلب صاحب الحائط تأجيل النقص ممن طالب به أو من القاضى، فأجله فإن كان ميلان الحائط إلى الطريق، فالتأجيل باطل، لأن الحق في الطريق لجماعة المسلمين، فتعلق الضمان بحقهم، وأما إن مائلاً إلى دار رجل، فأجله صاحب الدار أو المستأجر، جاز ولا ضمان على المالك ونحوه فيما تلف بالحائط؛ لأن التأجيل إسقاط لحق الجار نفسه، فيملكه.

٣- توجيه المطالبة بالنقض للمالك أو من له ولاية عليه: فلا عبء بالمطالبة بالنقض لغير المالك، ومن في حكمه ممن ليس له ولاية النقص كساكن الدار بإجارة أو إعاره، أو كالمترتهن أو الوديع لعدم قدرتهم على التصرف في الشيء، فتكون المطالبة بالنقض لمن لا ولاية له عليه عبثاً، وجودها وعدمها سواء.

ومن له ولاية بالنقض غير المالك: هو ناظر الوقف، والولي، والراهن، والوارث، كما تقدم.

٤- تبوُّث ولاية النقص وقت السقوط: فلا يكفي ثبوتها وقت المطالبة؛ لأن من له ولاية النقص يصبح متعدياً بترك النقص عند السقوط، فإذا زالت ولايته حينئذ، لم يصر متعدياً بترك النقص، فلا ضمان لما يهلك بسببه.

٥- إمكان النقص بعد المطالبة: بأن يكون سقوط الحائط بعد المطالبة بالنقص في مدة يمكنه نقضه فيها، لأن الضمان يجب بترك النقص الواجب، ولا وجوب بدون الإمكان.

والقصد من هذه الشروط: هو إعلام المالك ومن في حكمه بالخطر، وسد باب التذرع بعدم العلم بوهن البناء.

بيان ماهية الضمان الواجب بانتهيار الجدار وكيفية:

الواجب بهذه الجناية: هو الدية بتلف النفس، والأرش (التعويض المقدّر) بتلف مادون النفس، فإذا بلغ الواجب بالجناية نصف عشر دية الذكر أو عشر دية الأنثى فما فوق تتحمّله العاقلة، ولا تتحمل مادون ذلك عند الحنفية، وتتحمّل عاقلة الجاني عند الحنابلة دية المجني عليه. فإن كان التالف مالاً وجب ضمانه أي تعويضه بمثله في المثليات كالمكيلات والموزونات أو قيمته في القيميات، كأنواع السجاد والمفروشات والحيوان والألئى ونحوها. وما تلف به يكون على مالك البناء، لأن العاقلة لا تعقل المال.

موقف القوانين من حارس البناء:

نص القانون المصري (م١٧٧) والقانون السوري (م١٧٨) والقانون العراقي (م٢٣٠) والقانون الكويتي (م٢٤٣/ف١و٢) على مايلي:

١- حارس البناء، ولو لم يكن مالكا له، مسؤول عما يحدثه انهدام البناء من ضرر، ولو كان انهداماً جزئياً، ما لم يثبت أن الحادث لا يرجع إلى إهمال في الصيانة، أو قدم البناد أو عيب.

٢- ويجوز لمن كان مههددا بضرر يصيبه من البناء أن طالب المالك باتخاذ مايلزم من التدابير الضرورية لدرء الخطر، فإن لم يقم المالك بذلك، جاز الحصول على إذن من المحكمة في اتخاذ هذه التدابير على حسابه. يفهم من المادة من المادة أنه يشترط لقيام مسؤولية حارس البناء شرطان^(١):

١- أن يكون المسؤول حارساً للبناء.

٢- أن يحدث ضرر للغير نتيجة لانهدام البناء، وفي هذا يتفق الفقه الإسلامي مع القانون الوضعي.

ويقصد بالحارس هنا كالحارس بالنسبة إلى الحيوان: من له السيطرة الفعلية على البناء، والتصرف في أمره، والأصل أن يكون الحارس هو مالك البناء، ولكن النص يشمل كل من له الحيازة المادية أو الحيازة القانونية، سواء كانت له سلطة شرعية أو غير شرعية كالمغتصب. ويكون المالك مسؤولاً ولو أجّر البناء أو أعاره لغيره، لأن السيطرة الفعلية على البناء تظل للمؤجر أو المغير. أما إذا أنشأ المالك حق انتفاع أو رهن حيازة على بنائه، فإن المنتفع أو الدائن المرتهن هو الذي يتحمل المسؤولية، وكذا واضع اليد بحسن نية أم بسوء نية، ومشتري البناء إذا تسلمه، ولو لم يكن قد سجل عقده. والمقاول الذي عهد إليه المالك بتشديد البناء أو بإصلاحه.

(١) مصادر الالتزام للدكتور وحيد سوار ١٥٨/٢-١٦٨ .

كل هؤلاء يعتبرون حراساً، فالحارس قانوناً: كل من له السيطرة الفعلية على البناء. سواء أكان مالكا أم غير مالك، فيشمل المالك كأصل عام، وبائع العقار قبل التسليم، والمقاول، والمنتفع، والمستحكر، والمرتهن رهن حيازة، وحائز البناء بنية تملكه^(١).

أما الحارس في الفقه الإسلامي: فهو من له الولاية على نقض البناء، ويشمل المالك، وقيم الوقف. وولي اليتيم، والقيم على ضعف الأهلية، والراهن والوارث. ولا يشمل المستأجر والمستعير والوديع والمرتهن، لعدم قدرتهم على التصرف في الشيء.

فيكون الخلاف بين الفقه والقانون في تعيين الحارس بنحو محدد: وهو أن المرتهن والمنتفع يعد حارساً في القانون، ولا يعد حارساً في الفقه.

والتهدم الذي يسأل عنه حارس البناء في القانون: هو الذي يرجع إلى نقض في صيانة البناء أو إلى قدمه، أو إلى عيب فيه، فإذا تهدم البناء بسبب انفجار آلة موجودة فيه، أو بفعل الحريق، فلا يعد تهدماً. وفي هذا يتفق الفقه والقانون.

ويظهر الخلاف بين الفقه والقانون في أساس المسؤولية، فالرأي الراجح قانوناً أن مسؤولية حارس البناء تقوم على خطأ يفترض في جانبه، وهو الإهمال في صيانة البناء، أو في إصلاحه أو في تجديده، أما الفقه الإسلامي فلا يقر مبدأ الخطأ المفترض، وقيم المسؤولية على أساس الخطأ الثابت من تعد أو تقصير.

ويمكن أن تدفع مسؤولية حارس البناء بما يلي:

(أ) نفي الخطأ: فيجوز للحارس أن يثبت أن البناء لم يكن في حاجة إلى صيانة أو إصلاح أو تجديد، أو أنه عهد بإشادة البناء إلى مهندس موثوق.

(١) الوسيط للسنهوري ١٠٧٠/١ ومابعدها، مصادر الالتزام للدكتور عبد الحي حجازي: ٥٣٦/١ .

(ب) نفي السببية: أي نفي علاقة السببية بين خطئه المفروض والضرر الواقع، بإثبات أن الضرر الذي أصاب المضرور يرجع لقوة قاهرة كإشغال العدو البناء أثناء احتلاله، مما منعه من صيانة البناء، أو يثبت أن الضرر الذي أصاب المضرور يرجع لخطأ المضرور نفسه، كدخوله البناء بلافتة أو سور.

وفي هذا يتفق الفقه والقانون، فإن قواعد الفقه لا تأبى دفع مسؤولية حارس البناء في هاتين الحالتين، لأن هذه القواعد تمنع الضمان إذا ثبت عدم التعدي أو التقصير.

القوانين الإسلامية في حوادث انهيار البناء:

التزمت القوانين الإسلامية بما قرره الفقهاء المسلمون في هذا الشأن، فنصت المادة (٢٩٠) من القانون الأردني، والمادة (٣١٥) من القانون الإماراتي على ما يأتي:

١- الضرر الذي يحدثه للغير انهيار البناء كله أو بعضه، يضمنه مالك البناء أو المتولي عليه، إلا إذا ثبت عدم تعديه أو تقصيره.

٢- ولمن كان مهدداً بضرر يصيبه من البناء: أن يطالب المالك باتخاذ مايلزم من التدابير الضرورية لدرء الخطر، فإن لم يقم المالك بذلك، كان للمحكمة أن تأذنه في اتخاذ هذه التدابير على حساب المالك».

تتناول هذه المادة المسؤولية عن انهدام البناء كلاً أو بعضاً، وما قد يترتب على ذلك من ضرر للغير.

ويضمن المالك أو المتولي على البناء إلا إذا اثبت عدم التعدي أو التقصير، وبعبارة أخرى: إذا كان الضرر بسبب لا يمكن التحرز منه، فلا ضمان.

والمسؤول عن الضمان في هذه لحالة: هو مالك البناء وناظر الوقف إن

كان البناء وقفاً، وولي اليتيم والقيم على غير كامل الأهلية إن كان البناء له، دون المستأجر والمستعير، لعدم ولاية هذين في النقض والإزالة.

أما مجلة الأحكام العدلية فقد أخذت بمذهب الحنفية، ونصت المادة (٩٢٨) في حوادث انهيار البناء على مايلي:

«لو سقط حائط أحد، وأورث غيره ضرراً، لا يلزم الضمان، ولكن لو كان الحائط مائلاً للانهدام أولاً، وكان قد نبه عليه أحد، وتقدم بقوله: اهدم حائطك، وكان مضى وقت يمكن هدم الحائط فيه، يلزم الضمان، ولكن يشترط أن يكون المنبه من أصحاب حق التقدم والتنبيه، أي إذا كان الحائط سقط على دار الجيران، يلزم أن يكون الذي تقدم من سكان تلك الدار، ولا يفيد تقدم أحد من الخارج وتنبيهه، وإذا كان قد سقط على الطريق الخاص، يلزم أن يكون الذي تقدم ممن له حق المرور في ذلك الطريق، وإن كان قد سقط في الطريق العام، فلكل أحد حق التقدم».

مسؤولية حارس الأشياء (الآلات والأشياء الجامدة غير البناء)

الفرق بين هذه المسؤولية وبين حكم الحيوان وما ينشأ عن فعله يتميز بسبب طبيعة الوضعين، وضع الآلة ووضع الحيوان، فالآلة ليس لها من حركة إلا بتحريك صاحبها، فكان ما يحدث من ضرر، من قبيل الضرر المباشر، والمباشرة لا يشترط فيها التعدي.

والحيوان يتحرك بغير إرادة صاحبه، فكان ما يحدث عنه من ضرر من قبيل التسبب، بالنظر إلى صاحبه، ولهذا وجب أن يكون الضرر الناشئ عن فعل الحيوان نتيجة تقصير وتعد، لكي يسأل صاحبه عنه، فإن الأصل في مساءلة المتسبب عما يحدثه من ضرر، بسبب فعله: هو الإهمال والتقصير والتعدي، ولذا ينتفي الضمان نهائياً إذا لم يكن للحيوان مالك. أما إذا كان له مالك فإنه يكون مسؤولاً عند إهماله أو تقصيره أو تعديه، كما تقدم^(١). والمباشرة: أن يتصل فعل الإنسان بغيره، ويحدث منه التلف، كما لو جرح إنسان غيره، أو ضربه فمات أو أحرق زرعه، والتسبب: أن يتصل فعل الإنسان بغيره، لا حقيقة فعله، فيتلف به، كحفر بئر، ليقع به إنسان أو حيوان، ووضع حجر كبير في الطريق العام، فيصطدم به شخص، ويقع ويتكسر ونحو ذلك.

ولم يتعرض الفقهاء المسلمون لبحث المسؤولية الناشئة عن الآلات الميكانيكية وغيرها من الأشياء المادية الجامدة غير الحية، فيما عدا البناء، مثل الأشجار والحجارة والرمال والأرض، إذ لم يكن عهدهم عهد الآلة والتصنيع، ولم تحدث في زمانهم إصابات للعمال ونحوهم.

(١) الضمان في الفقه للخفيف: ص ٢٤١-٢٤٢ .

وأرى أن يطبق في شأن هذه المسؤولية فقهاً هو القواعد العامة في الضمان، فيسأل المباشِر للضرر وإن لم يتعد، كما يسأل المتسبب في إحداث الضرر إذا كان متعدياً بالتعميد أو التقصير، أو عدم التحرز في الإضرار أو الإهمال^(١).

الأحكام القانونية في هذه المسؤولية:

نصت المادة من القانون المدني المصري، والمادة (١٧٩) من القانون السوري، والمادة (٢٤٣) من القانون الكويتي، والمادة (٢٣١) من القانون العراقي على ما يأتي:

«كل من تولى حراسة أشياء تتطلب حراستها عناية خاصة، أو حراسة آلات ميكانيكية، يكون مسؤولاً عما تحدثه هذه الأشياء من ضرر، ما لم يثبت أن وقوع الضرر، كان بسبب أجنبي لا يد له فيه، هذا مع عدم الإخلال بما يرد في ذلك من أحكام خاصة».

وأضاف القانون الكويتي (فقرة ٢):

«وتعتبر من الأشياء التي تتطلب عناية خاصة لمنع وقوع الضرر منها: السيارات والطائرات وغيرها من المركبات الأخرى، والآلات الميكانيكية والسفن، والأسلحة، والأسلاك والمعدات الكهربائية، والحيوانات، والمباني، وكل شيء آخر يكون بحسب طبيعته، أو بحسب وضعه، مما يعرض للخطر».

حكم هذا النص^(٢) مستحدث للاستجابة للحاجات الاجتماعية الملحة، التي تمخض عنها التطور الاقتصادي، مع مرافقه من ظهور الآلات والوسائل والأدوات الخطرة، وتعريض الأرواح والأموال لكثير من الأخطار والأضرار،

(١) نظرية الضمان للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٢٥٧-٢٥٨، نظرية الضمان في الفقه للدكتور فوزي فيض الله ص ١٨٣ وما بعدها، مسؤولية الإنسان عن الحيوان والجماد للأستاذ إبراهيم الدبو: ص ١٤٩ .

(٢) مصادر الالتزام للدكتور وحيد سوار ١٦٩/٢-١٩٦ .

دون أن يستطيع المضرور، في أغلب الأحوال، إقامة الدليل على خطأ الحارس، وبالتالي، الحصول على التعويض.

اشتراط النص لمسؤولية حارس الأشياء شرطين:

الأول - أن يتولى شخص حراسة أشياء، تتطلب حراستها عناية خاصة، أو حراسة آلات ميكانيكية.
أن يقع الضرر بفعل الشيء.

والمقصود بالشيء: كل شيء مادي غير حي، متى كان آلة ميكانيكية، أو كان شيئاً غير ذلك، تتطلب حراسته عناية خاصة، فيشمل الآلات التي تتحرك بمحرك ذاتي كالسيارة والدراجة النارية وآلات المصانع والمعامل، وغيرها من الأشياء التي تتطلب حراسة خاصة، كالمفرقات، والمواد الكيميائية، والأسلاك الكهربائية، والأدوات الطبية (الإبرة أو الحقنة) والأسلحة غير الميكانيكية، والزجاج، وموسى الحلاقة، ودخان القطار، والدراجة، والزورق.. الخ. ومنها الشجرة إذا اجتثتها الريح، وألقت بها في عرض الطريق، أو مال جذعها للأسفل، وكذا السلم إذا دهن بمادة لزجة تؤدي للانزلاق، وكذا الأرض إذا انهار جزء منها.

ويجب أن يكون الضرر راجعاً إلى فعل الشيء بنحو إيجابي، وإن لم يكن هناك احتكاك بين الشيء والمضرور، مثل كون السيارة واقفة في غير وضعها الطبيعي أو في حالة الحركة. وتطايير شرارة من القاطرة، تحرق مزروعات الحقل المجاور.

والحارس هنا: من له السلطة الفعلية في الرقابة والتوجيه والتصرف فيه. وهو مالك الشيء، والمستأجر والمستعير، والناقل، ومقاول الصيانة، وبائع الشيء قبل التسليم، ومدرّب قيادة السيارة، والسائق.

وأساس مسؤولية حارس الأشياء: هو الخطأ المفترض في جانبه، وهو الخطأ في الرقابة، وعدم بذل العناية الخاصة، التي تتطلبها حراسة الشيء، ويمكن رفع مسؤوليته بالقوة القاهرة أو بخطأ المضرور، أو فعل الغير الذي يخفف من مسؤولية الحارس، وانتفاء الخطأ. والقوة القاهرة: أن يكون الحادث خارجاً عن الشيء ذاته، فلا يعتبر من القوة القاهرة: الوقائع ذات المصدر الداخلي كعيوب الشيء: والحوادث الملازمة لوجود الشيء أو إدارته أو استعماله، كانهجار دولاب جديد، وانفصام قطعة، وتزحلق السيارة على أرض ملوثة بالدهن، لا يعد قوة القاهرة، وإن كان حادثاً غير متوقع، ولا يمكن دفعه. وأقر القانون الإسلامي هذه الأحكام ماعدا فكرة الخطأ المفترض، فإنه يقيم هذه المسؤولية على أساس الضرر المباشر، والمباشرة لا يشترط فيها التعدي، والتسبب في الضرر إذا كان هناك تعد أو تقصير.

لذا نصت القوانين الإسلامية على الأخذ بهذه المسؤولية، والتضمين بموجبها، نصت المادة (٢٩١) من القانون الأردني، والمادة (٣١٦) من القانون الإماراتي على هذه المسؤولية فيما يلي:

«كل من كان تحت تصرفه أشياء، تتطلب عناية خاصة للوقاية من ضررها، أو آلات ميكانيكية، يكون ضامناً لما تحدثه هذه الأشياء من ضرر، إلا مالا يمكن التحرز منه. هذا مع عدم الإخلال بما يرد في ذلك من أحكام خاصة».

تتناول هذه المادة المسؤولية هم الجمادات (غير البناء) بنسبة الضرر إلى من له السيطرة الفعلية على الشيء، سواء أكان مالكا أم غير مالك كمستأجر الآلات مثلاً، لذا استعمل النص عبارة «كل من كان تحت تصرفه..» دون الالتجاء إلى فكرة الخطأ المفروض.

وروى أن ينص بصراحة على استثناء مالا يمكن التحرز عنه، تطبيقاً للقاعدة الشرعية أنه: لا تكليف إلا بمقدور. كما روى النص على عدم

الإخلال بما يرد في ذلك من أحكام خاصة، حفاظاً على الموجود من هذه الأحكام الخاصة، وإشارة إلى احتمال وجود أحكام خاصة مخالفة في المستقبل. وتقوم هذه المسؤولية لدى الفقهاء المسلمين على القواعد التالية^(١):

- الضمان في مسألة الدابة يتقرر على صاحب اليد، فمن كانت تحت سيطرته أثناء وقوع الجناية ألزم بالضمان. ويسأل صاحب الآلة عما يحدثه تابعه حتى في حال غيابه عن الآلة، كما يسأل ملاح السفينة إذا كان أجيراً، وقد ارتطمت سفينته بأخرى، في حال التعدي أو التقصير.

- المتسبب ضامن إذا كان متعدياً، وإلا لا يضمن، والمباشر ضامن مطلقاً^(٢).

- كل موضوع يجوز للواضع أن يضع فيه أشياءه، لا يضمن ما يترتب على وضعها فيه من ضرر. وكل موضع لا يجوز له أن يضع فيه أشياءه، يضمن ما ينشأ عنها من أضرار، مادامت في ذلك الموضع، فإن زالت عنه لم يضمن^(٣).

- كل من فعل فعلاً لم يؤذن له فيه، ضمن ما تولد عنه من ضرر^(٤).

- من وضع جرة أو شيئاً في طريق لا يملكه، فتلف به شيء، ضمن، ولو زال ذلك الشيء الموضوع أولاً، إلى موضع آخر (غير الطريق) فتلف به شيء، برئ واضعه، ولم يضمن.

يفهم من ذلك أن الضمان المترتب على سقوط الأشياء أو تلفها هو ضمان بالتسبب.

(أ) إما لوضع الشيء في غير موضعه المعد له، كوقوف السيارة في غير المحل المعد لوقوف السيارات.

(ب) أو لتولد فعل غير مأذون فيه، من فعله المأذون له فيه، كمخالفة أنظمة المرور، أو تجاوز السرعة المسموح بها في المدينة أو خارجها.

(١) مسؤولية الإنسان عن حوادث الحيوان والجماد: للدبو: ص ١٤٩، الضمان، لفيض الله: ص ١٨٣ وما بعدها.

(٢) المجلة (م ٩٣، ٩٢) الدر المختار ٣٨٤/٥ .

(٣) جامع الفصولين ٨٨/٢ .

(٤) المرجع السابق.

المسؤولية عن الإتلافات باستعمال الطريق العام

تتعلق هذه المسؤولية بالنوع السابق، وهو ضمان الأشياء أو مسؤولية حارس الأشياء. ويحكم هذه الإتلافات قاعدتان شرعيتان هما:

- الانتفاع بالطرق العامة مقيد بشرط السلامة، وبحسب إذن الحاكم.
- كل مالا يمكن الاحتراز عنه لا ضمان فيه.

وبناء عليه^(١)، للناس الانتفاع بالمرافق العامة مشياً أو ركوباً ونحو ذلك، بشرط السلامة وعدم الإضرار بالآخرين، بما يمكن التحرز عنه، دون مالا يمكن التحرز عنه، حتى يتيسر للناس سبل الانتفاع، ويتحقق العدل، وتزول العوائق، ويتوفر الأمن والحرية والمساواة في الطرقات.

يترتب على ذلك: أنه إذا سقط الحمل عن ظهر الحمل، فأتلف مالا لشخص فإنه يضمن، لأنه يمكن التحرز عنه. وإذا اصطدام بشيء فكسره، ضمنه، لأن الحمل في الطريق مباح، لكنه مقيد بشرط السلامة.

- لو قعد في الطريق، لبيع، فتلف بعقدته شيء: فإن كان بإذن الحاكم، لا يضمنه، وإن كان بغير إذنه، يضمنه^(٢).
- يضمن الراكب ماوطئت دابته بيد أو رجل أو رأس أو كدمت^(٣) أو خبطت، لأن الاحتراز عن الإيذاء والصدم والكدم والخبط ممكن، لأنه ليس من ضرورات السير في الطريق.

أما إذا نفحت^(٤) الدابة أحداً برجلها أو بذنبها أثناء سيرها في الطريق، فأتلفت ثوبه مثلاً، فلا ضمان على الراكب، لقوله ﷺ «الرَّجُلُ جُبَارٌ»^(٥) أي

(١) نظرية الضمان للدكتور وهبة الزحيلي: ص ٢٢٣-٢٢٤ .

(٢) جامع الفصولين ٨٨/٢ .

(٣) الكدم: العض بأدنى الفم.

(٤) نفحت الدابة: ضربت برجلها .

(٥) أخرجه أبو داود والنسائي والدارقطني من حديث أبي هريرة، وفيه ضعف .

هدر. والمراد: نفحة الدابة بالرجل وهي تسير، أي أنه لا ضمان فيما جنته الدابة برجلها، لأنه لا يمكن الاحتراز عن النفحة بالرجل والذنب، مع السير على الدابة، فإن أوقفها صاحبها في الطريق، ضمن النفحة، لأنه يمكن التحرز عن الايقاف، وإن لم يمكنه التحرز عن النفحة، فصار متعدياً بالإيقاف، وشغل الطريق به، فيضمن نتيجة فعله.

- ويؤيد ما ذكر مانص عليه القانون المدني الأردني (م ٢٩٢) والقانون الإماراتي (م ٣١٧) فهو، صياغة للحكم الشرعي بنحو دقيق وموجز.

«حق العام مقيد بسلامة الغير، فمن استعمل حقه العام، وأضر بالغير ضرراً يمكن التحرز منه، كان ضماناً».

جاء في المذكرة الايضاحية لهذه المادة: لكل واحد حق استعمال الطريق العام، ولكن ذلك مقيد بشرط سلامة الغير، وبعبارة أخرى: بشرط عدم الإضرار بالغير. فإذا أضر في استعماله الطريق العام الغير ضرراً يمكن التحرز عنه، كان ضماناً. فمن مر في الطريق العام أو جلس فيه، وأضر بغيره، ضمن.

وقد نص على ذلك في المجلة في المواد من ٩٢٢ إلى ٩٢٨، وفي القانون المدني العراقي في المادتين (٢٢٧، ٢٢٨) وضرباً لذلك أمثلة، منها:

- لو سقط عن ظهر الحمال حملٌ (والفرض أنه في الطريق العام) وأتلف مال أحد، يكون الحمال ضامناً (م ٩٢٦ مجلة، ٢٢٧-٢ عراقى).

- إذا أحرقت ثياب أحد كان ماراً في الطريق: الشرارة التي طارت من دكان الحداد، حين ضربه الحديد، فيضمن الحداد ثياب ذلك المار (م ٩٢٦ مجلة، و ٢٢٧-٢ عراقى) وقد صرحت بأنه إذا كان يمكن التحرز عن ذلك.

- لو وضع أحد على الطريق العام الحجارة وأدوات العمارة، وعثر بها حيوان آخر، وتلف يضمن (م ٩٢٧ مجلة و ٢٢٨-١ عراقى).

- لو صب أحد على الطريق العام شيئاً يزلق به، كالدهن، وزلق به حيوان وتلف، يضمن (م ٩٢٧ مجلة و ٢٢٨-٢ عراقى).
- لكل أحد المرور في الطريق العام مع حيوانه. بناء عليه: لا يضمن المار راكبا على حيوانه في الطريق العام الضرر والخسار اللذين لا يمكن التحرز عنهما، مثلاً: لو انتشر من رجل الدابة غبار أو طين، ولوث ثياب الآخر، أو رفست برجلها المؤخرة، ولطمت بذيلها، وأضرت، لا يلزم الضمان، ولكن يضمن الراكب الضرر والخسار الذي وقع مصادمتهما، أو لطمت بيدها أو رأسها، لإمكان التحرز من ذلك (م ٩٣٢ مجلة و ٢٢٤ عراقى).
- من سبب دابة في الطريق، يضمن الضرر الذي أحدثته (م ٩٣٥ مجلة و ٢٢٥-٢ عراقى). وعلى ذلك فما يقوم به الإنسان من أفعال:
- منه ما هو حق: فمن حقوقه التي خولها له الشارع: ما هو رخصة أباحها له الشارع.
- ومنه ما هو أمر محظور حظره الشارع عليه.
- فإن كان أمراً محظوراً، كان مسؤولاً عما يترتب عليه من ضرر يصيب غيره، سواء أصدر عن قصد وإدراك، أم عن غير قصد.
- وإن كان أمراً جائزاً له مباشرته، فترتب عليه ضرر بغيره، وكان من قبيل الرخص، كان كذلك مسؤولاً عن ذلك الضرر، لأن الشارع الإسلامي قد اشترط في مزاولة هذا النوع: السلامة وعدم الضرر.
- فالسير في الطريق رخصة أباحها الشارع، على ألا يكون سبباً في ضرر الغير؛ لأن الرخص عامة مشتركة، وذلك يقتضي الحذر والحرص في مزاولتها، حتى لا يضر إنسان بسبب انتفاع غيره، وهما في الانتفاع بها سواء.
- وما جعلت رخصاً إلا على أساس الانتفاع بها انتفاعاً مشتركاً سليماً من

الأذى والضرر، ولذا كان الضرر في هذه الحال مستوجباً للتعويض إلا إذا كان حادثاً من فعل لم يتجاوز فاعله فيه حد الأمر المعروف المألوف الذي ليس فيه تقصير، لأن حدوثه عندئذ يكون قضاء وقدرأ لا تعويض فيه.

أما إذا لم يكن من قبيل الرخص، بل كان حقاً له، فإن عليه حينئذ، - ليظل حقاً له - أن يلتزم حدوده المرسومة له شرعاً عند صدوره. وإذا تجاوزها، كان هذا خروجاً عنه، وكان فعله اعتداء، وكان ما يترتب عليه عندئذ من ضرر مسؤولاً عنه، ولم يكن هذا من التعسف في استعمال الحق، بل يكون خروجاً عن الحق، وتجاوزاً له واعتداء.

والمراد بالرخصة هنا أو الحق العام: ما كان أمراً مباحاً مشتركاً، لا يختص به إنسان بعينه، كالسير في الطريق، وفتح النوافذ عليه، والتقاضي، واجتياز القناطر، وما إلى ذلك.

والمراد بالحق: ما خص به صاحبه، فكان له وحده، كالتصرف في ماله بكل أنواع التصرفات قولية أو فعلية، والانتفاع به نحو ذلك.

الحكم الفقهي على ما هو مدون في هذه المادة.

الخلاصة

تبين مما ذكر في هذا البحث من أنواع المسؤوليات عن الحيوان والجمادات من بناء وأشياء وآلات مايلي:

- الأصل العام في الفقه الإسلامي: أن فعل الحيوان وما ينشأ عنه من ضرر أنه يكون جُبَّاراً، أي هدرأً لا مساءلة فيه، لأنه لا ذمة له ولا إدراك، للحديث النبوي الصحيح: «العجماء جُرْحُهَا جُبَّارٌ». وذلك ما لم تكن عقوراً، ولا فرط مالکها في حفظها، حيث يجب عليه الحفظ، وذلك في الليل.

واتفق الفقهاء على أن صاحب الحيوان ضامن لما يتلفه إذا كان سبباً في الضرر، بأن تعمد الإتلاف بواسطة الحيوان أو قصر في حفظه. ولا يضمن إذا لم يكن من صاحبه تعد أو تقصير. فيكون أساس المسؤولية هو الخطأ الثابت والضرر الواقع، لا الخطأ المفترض. والمسؤولية على المالك ومن في حكمه كالغاصب والمستأجر والمستعير والسائق والراعي.

- وللفقهاء اتجاهان في ضمان جناية الحيوان العادي: اتجاه الحنفية بعدم الضمان مطلقاً، ليلاً أو نهاراً، واتجاه الجمهور: وهو ضمان ما يتلفه من زرع وشجر ونحوه، إن لم يكن معه صاحبه، كالمسبب في البراري. فإن كان معه صاحبه، فهو ضامن لما يفسده من نفس أو مال. وكذلك هناك اتجاهان في ضمان جناية الحيوان الخطر، اتجاه الحنفية بعدم الضمان ما لم يكن من صاحبه إشلاء أو إغراء، واتجاه الجمهور بالضمان ولو من غير إنذار، لأنه مفترط بترك حفظه واقتنائه، واتجاه الجمهور هو الراجح لدي، وبه أخذت القوانين الإسلامية.

- ولا خلاف بين الفقهاء في ضمان انهيار البناء إذا شيد من أصله مصحوباً بالخلل، لوجود التعدي والتعريض للمخاطر، والضامن: هو مالك البناء، وناظر الوقوف في الموقوف، وولي اليتيم، والقيم على ناقص الأهلية.

أما ضمان التلف بانهياء البناء بسبب الخلل الطاريء، عليه ففيه اتجاهان للفقهاء: اتجاه الجمهور بالضمان بشرط المطالبة بالإصلاح، وهو الراجح لوجود التعدي بالتسبب إلى الإلتلاف بترك النقض المستحق، مع القدرة على النقض، وتجاه الشافعية والظاهرية بعدم الضمان، لأن الميل لم يحصل بفعل صاحب البناء، وقد بناه في ملكه، ووقع من غير فعله. وقد أخذت القوانين الإسلامية بالاتجاه الأول، وهو الضمان إلا إذا ثبت عدم التعدي أو التقصير من صاحب البناء ومن في حكمه. وأخذت المجلة بمذهب الحنفية، إلا إذا أعذر صاحب البناء، فلم يرقم بإصلاحه، فيلزمه الضمان.

- والفرق بين المسؤولية عن حراسة الحيوان وحراسة الآلات: أن الحيوان يتحرك بغير إرادة صاحبه أو المسيطر عليه. فلا يسأل عنه صاحبه إلا في حال التعدي أو التقصير، أما الآلة فليس لها من حركة إلا بتحريك صاحبها، فيسأل عنها صاحبها مطلقاً بالضرر المباشر، والمباشر لا يشترط فيها التعدي، كما يسأل عنها في حال التسبب بالإلتلاف إذا كان متعدياً.

وضمان ضرر الآلات الميكانيكية أو التي تتطلب حراستها عناية خاصة: أمر مشروع في الإسلام، ويسأل من له السيطرة الفعلية عليها في الرقابة والتوجيه والتصرف، إلا مالا يمكن التحرز منه، وهذا ما أخذت به القوانين الإسلامية.

وكذلك يضمن من أضر غيره، أو أتلّف مالا في أثناء الانتفاع بالطرق العامة، إلا مالا يمكن الاحتراز عنه، لأن تعدى الانتفاع مقيد بشرط السلامة، وبشرط إذن أو ترخيص الحاكم، فإذا تعدى الانتفاع لإضرار الآخرين، أو لم يأذن الحاكم بالانتفاع، ضمن المنتفع نتيجة فعله. وهذا ما أخذت به المجلة والقوانين الإسلامية.

ويلاحظ أن الفقه الإسلامي يقيم هذه المسؤوليات على أساس الضرر الواقع فعلاً، لا على أساس الخطأ المفترض الذي تأخذ به القوانين الوضعية. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الأستاذ الدكتور/ وهبة مصطفى الزحيلي

هل يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف

بقلم
د. الصديق محمد الأمين الضرير

صفحه أبيض

هل يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا؟

لا يجوز لمسلم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، وكان المشتري عالماً بذلك، وإذا اشترى شخص وهو لا يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، ثم علم، فالواجب عليه الخروج منها، لأن شراء أسهم الشركات التي تتعامل بالربا مع علم المشتري بذلك، يعني اشتراك المشتري نفسه في التعامل بالربا، لأن السهم يمثل جزءاً شائعاً من رأس مال الشركة، والمساهم يملك حصة شائعة في موجودات الشركة، فكل ريال تقرضه الشركة بفائدة، أو تقرضه بفائدة فللمساهمين نصيب منه، وإن كان هو لا يباشر عملية الإقراض أو الاقتراض، وذلك لأن الذين يباشرون الإقراض والاقتراض بالفائدة، يقومون بهذا العمل نيابة عنه وبتوكيل منه، والتوكيل بعمل المحرم لا يجوز.

هذا وفي أقوال المتقدمين من الفقهاء نصوص صريحة تمنع هذه المشاركة، منها:

جاء في المدونة: «في شركة المسلم النصراني»:

(قلت) هل تصلح شركة المسلم - النصراني، واليهودي - المسلم في قول مالك؟ (قال) لا، إلا أن يكون لا بغيب النصراني واليهودي على شيء في شراء ولا بيع، ولا قبض، ولا صرف، ولا تقاضي دين، إلا بحضرة المسلم معه، فإذا كان بفعل هذا الذي وصفت لك، وإلا فلا ..

(ابن وهب) قال: وأخبرني أشهل بن حاتم عبد الله بن عباس وسأله رجل: هل يشارك اليهودي والنصراني؟ قال: لا تفعل، فأنهم يربون، والربا لا يحل لك، (ابن وهب) وبلغني عن عطاء بن أبي رباح مثله، قال إلا أن يكون المسلم يشتري ويبيع، (وقال) الليث مثله» أهـ^(١).

(١) المدونة الكبرى ٧٠/١٢ .

وقال ابن قدامة: «قال أحمد: يشارك اليهودي والنصراني، ولكن لا يخلو اليهودي والنصراني بالمال دونه. ويكون هو الذي يليه إنه يعمل بالربا. وبهذا قال الحسن والثوري.

وكره الشافعي مشاركتهم مطلقاً، لأنه روى عن عبد الله بن عباس أنه قال: أكره أن يشارك المسلم اليهودي، ولا يعرف له مخالف في الصحابة، ولأن مال اليهودي والنصراني ليس بطيب، فإنهم يبيعون الخمر ويتعاملون بالربا، فكرهت معاملتهم.

ولنا ما روى الخلال بإسناده عن عطاء: «نهى رسول الله ﷺ عن مشاركة اليهودي والنصراني إلا أن يكون البيع والشراء بيد المسلم. ولأن العلة في كراهية ما خلوا به معاملتهم بالربا، وبيع الخمر والخنزير، وهذا منتف فيما حضره المسلم، أو وليه، وقول ابن عباس محمول عليه فإنه علل بكونهم يربون، كذلك رواه الأثرم عن ابن عباس، أنه قال: لا يشاركن يهودياً ولا نصرانياً، ولا مجوسياً، لأنهم يربون، وإن الربا لا يحل.

وهو قول واحد من الصحابة لم يثبت انتشاره وهو لا يحتج به.

وقولهم إن أموالهم غير طيبة لا يصح، فإن النبي ﷺ قد عاملهم ورهن درعه عند يهودي على شعير أخذه لأهله، وأرسل إلى آخر يطلب منه ثوبين إلى الميسرة، وأضافه يهودي بخبز وإهالة سنخة، ولا يأكل النبي ﷺ ما ليس بطيب. وما باعوه من الخمر والخنزير قبل مشاركة المسلم فثمنه حلال. لا اعتقادهم حله، ولهذا قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ولُؤهم بيعها وخُذوا أثمانها، فأما ما يشتريه أو يبيعه من الخمر بمال الشركة أو المضاربة فإنه يقع فاسداً: لأن عقد الوكيل يقع للموكل، والمسلم لا يثبت ملكه على الخمر والخنزير، فأشبهه مالو اشتري به ميتة أو عامل بالربا. وما خفي أمره فلم يعلم، فالأصل أباحته وحليته أه.

واضح من هذين النصيين، أنه لا يجوز عند الامام مالك والإمام أحمد أن يشارك المسلم الكتابي إذا كان الكتابي ينفرد بالتصرف في المال، ولا بد لجواز المشاركة من أن يلى المسلم التصرف، وهذا هو قول ابن عباس، وعطاء، والليث، والحسن، والثوري. والعلة في هذا هي أن الكتابي يرابي وقد جاء ذكر هذه العلة صراحة في قول ابن عباس، والإمام أحمد.

وهذا الحكم ينطبق على شراء المسلم أسهم الشركات التي يديرها غير المسلمين، لأن الشأن فيها التعامل بالربا، وينطبق من باب أولى على الشركات التي يديرها مسلمون يتعاملون فعلاً بالربا.

وقد نسب ابن قدامة، فيما نقلته عنه، للشافعي أنه كره مشاركة النصراني واليهودي مطلقاً، أي ولو كان المسلم هو الذي يتصرف في المال، كما كره معاملتهم جملة، ورد ابن قدامة عليه رداً حسناً.

هذا وقد احتج بعض المجوزين لشراء أسهم الشركات التي في معاملاتها ربا بجواز التعامل مع تلك الشركات بيعاً وشراءً، وهو احتجاج غير سليم.

وقياس مع الفارق، لما بينته في أول حديثي من أن مشتري السهم يشارك في عملية الربا، وفي آخر كلام ابن قدامة إشارة إلى هذا، أما من يتعامل مع الشركة بشراء سلعة منها أو بيع سلعة لها فلا دخل له في تعاملها بالربا.

وخلاصة القول أنه لا يجوز لمسلم شراء أسهم تلك الشركات، إلا إذا كان عازماً وقادراً على التحكم في إدارة الشركة، ومنعها من التعامل بالفائدة، بل قد يكون هذا واجباً عليه، وبخاصة إذا كانت الشركة لمسلمين، لأن هذا يكون من قبيل تغيير المنكر من القادر على تغييره.

وختاماً أود أن أشير إلى أن هذا الموضوع صدرت فيه فتاوى من جهات متعددة منها:

١- الهيئة العليا للفتوى والرقابة الشرعية للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية سنة ١٩٨٣م.

وفيما يلي نص الاستفتاء والفتوى:

الاستفتاء:

هل يجوز شرعاً استثمار جزء من أموال البنك الإسلامي في شراء أسهم الشركات التي لا يكون هدفها التعامل بالربا، مع العلم بأن موارد تلك الشركات ونفقاتها تشتمل على فوائد مدفوعة، وفوائد مقبوضة ؟

الفتوى:

رأت الهيئة بإجماع الآراء أنه لا يصح للبنك الإسلامي شرعاً استثمار جزء من أمواله في هذه الشركات الواردة بالسؤال. أهـ.

(٢) مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة بمكة المكرمة في الفترة من ١١ إلى ١٦ ربيع الآخر سنة ١٤٠٤هـ ضمن القرار الأول حول سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة).

وهذا نص القرار:

ثالثاً: أن العقود العاجلة على أسهم الشركات والمؤسسات حين تكون تلك الأسهم في ملك البائع جائزة شرعاً، ما لم تكن تلك الشركات أو المؤسسات موضوع تعاملها محرم شرعاً كشركات البنوك الربوية وشركات الخمر، فحينئذ يحرم التعاقد في أسهمها بيعاً وشراءً.

(٣) مجمع الفقه الإسلامي - منظمة المؤتمر الإسلامي المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب البنك الإسلامي.

ندوة حول حكم المشاركة في أسهم الشركات المساهمة المتعاملة بالربا -

١٩٩٣/٤/١٤-١٤١٣/١٠/٢٢ .

القرارات والتوصيات

١- قرار: يؤكد المجتمعون على ما سبق أن توصلوا إليه في مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة المنعقدة بجده في الفترة من ٧-١١/١٤١٢ هـ الموافق ٩-١٤/٥/١٩٩٢ م. بشأن مساهمة البنك الإسلامي للتنمية وغيره في الشركات المساهمة المتعاملة بالربا، ونصه:

قد اتفق الرأي بعد المناقشات المستفيضة في المسألة أن الأصل هو أن لا يساهم البنك الإسلامي للتنمية في أية شركة لا تلتزم باجتناب الربا في معاملاتها، وأنه لا يكفي أن يكون غرض الشركة مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، بل لا بد من اجتناب الوسائل المخالفة للشريعة، ومن اعظمها التعامل بالربا في الأخذ والعطاء، وعلى إدارة البنك البحث عن أساليب استثمارية تتفق مع الشريعة الإسلامية، وتحقيق غايات التنمية للبلاد الإسلامية، وذلك مثل أنواع عقد السلم، وعقد الاستصناع وعقود التوريدات المختلفة، أما بالنسبة للمساهمة في أسهم الشركات المؤسسة خارج البلاد الإسلامية، فإن الرأي بالاتفاق على عدم إجازة ذلك للبنك الإسلامي للتنمية. إذا كانت تلك الشركات تتعامل بفائدة.

٢- يرى المجتمعون أن الإسهام في الشركات المساهمة التي تتعامل بالربا بقصد إصلاح أو ضاعها بما يتفق مع الشريعة الإسلامية من القادرين على التغيير أمر مشروع على أن يتم ذلك في أقرب وقت ممكن.

(٤) الحلقة العلمية الأولى للقضايا المصرفية المعاصرة. دلة البركة - جدة،

١٩-٢٠ رمضان ١٤١٢-٢٢-٢٣ مارس ١٩٩٢ م.

سابعاً: - شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع، والتي تتعامل

أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً، وذلك بقصد العمل على أسلمة معاملاتها.

يجوز شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع، والتي تتعامل أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً بقصد العمل على توجيه أنشطتها نحو التعامل الإسلامي الصحيح، وذلك إذا غلب على ظن المشتري قدرته على ذلك، وعلى هؤلاء الأفراد، وتلك المؤسسات اتخاذ الخطوات اللازمة وبذل الجهد المطلوب لتحقيق تلك الغاية ويجب عليهم الخروج من الشركة بمجرد أن تتبين لهم، أو يغلب على ظنهم، عدم قدرتهم على التغيير، وإخراج ما يظنون أنه وصل إليهم عن طريق الربا، وصرفه في أوجه البر.

ثامناً: شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع والتي تتعامل أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً، وذلك بقصد توظيف فائض السيولة وتسييلها عند الحاجة.

اختلفت آراء العلماء المشاركين في هذه المسألة على النحو التالي:

١- يؤيد الدكتور حسين حامد حسان والدكتور يوسف القرضاوي، مذهب إليه غالبية العلماء المشاركين بندوة البركة السادسة بالجزائر بجواز قيام المؤسسات المالية الإسلامية بشراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع، والتي تتعامل أحياناً بالفائدة إقراضاً واقتراضاً، وذلك بقصد توظيف فائض السيولة وتسييلها عند الحاجة، وذلك لحاجتها الشديدة للقيام بهذا النشاط حتى تستمر في أداء رسالتها الهادفة إلى تخليص المسلمين من المعاملات غير الشرعية.

٢- يرى الشيخ محمد تقي العثماني، والدكتور عبد الستار أبو غدة أن ذلك جائز بشرط احتساب النسبة العائدة للبنك من التعامل بالفائدة، واستبعادها من أرباح البنك، وذلك بصرفها في أوجه الخير.

٣- يرى الشيخ الصديق الضرير أن شراء أسهم الشركات ذات الغرض المشروع والتي تتعامل أحياناً بالربا من أجل استثمار فائض السيولة وتسييلها عند الحاجة، أمر غير جائز شرعاً^(١).

(١) شاركت في هذه الاجتماعات ماعدا اجتماع مجلس الفقهي الإسلامي، واجتماع ندوة البركة السادسة بالجزائر.

صفحه أبيض

هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال

(المضاربة ومعاملات البنوك)

أ.د. علي أحمد السالوس

أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة - جامعة قطر

وخبير في الفقه والاقتصاد بمجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي

أبيض

هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال ؟

تمهيد

الحمد لله تعالى حمداً طيباً مباركاً فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، ونسأله عز وجل أن يجنبنا الزلل في القول والعمل، ونصلي ونسلم على رسوله خير البشر، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم الدين. وبعد :

فقد كان أهل الجاهلية يستثمرون أموالهم بطرق مختلفة من أهمها القرض الربوي والمضاربة، ولما جاء الإسلام حرم الربا وأقر المضاربة. والفرق الجوهرى الذي يفصل بينهما هو أن المال في يد المضارب أمانة، فليس مضموناً كالقرض، وأن ربح المضاربة يقسم بنسبة شائعة محددة متفق عليها، وليس نسبة ثابتة من رأس المال، أو مبلغاً مقطوعاً.

والمضاربة التي أقرها رسول الله ﷺ. كانت معلومة، وأُقرت بشروطها التي تفرق بينها وبين القرض الإلتجائي الربوي، ومن هنا أجمعت الأمة على هذه الشروط منذ عهد التشريع، ولم يخرج أحد على هذا الإجماع من الصحابة الكرام، ومن جاء بعدهم من السلف الصالح، والأئمة الأعلام، والمجتهدين في كل العصور.

وظل الأمر كذلك إلى أن هزم المسلمون في مجال الاقتصاد مع غيره من مجالات كثيرة، ودخل بلاد الإسلام نظم اقتصادية تقوم على أساس الربا والميسر كالبنوك وشركات التأمين. واختلفت الفتاوى، وإن ظل جانب التحريم أوضح وأظهر، ولكننا وجدنا من يحاول تبرير المعاملات القائمة بعد أن عمت البلوى.

وأشهر من حاول تخريج معاملات البنوك على أساس المضاربة الشرعية هو الشيخ عبدالوهاب خلاف المتوفى سنة ١٣٧٥هـ (١٩٥٦م)، حيث فصل القول خارجاً على الإجماع، وبعيداً إلى حد كبير عن المنهج العلمي كما سيأتي. وعاصره الشيخ محمود شلتوت، المتوفى سنة ١٣٨٣هـ (١٩٦٣م)، وقد أفتى بتحريم فوائد المصارف والسندات وتوفير البريد، ثم أفتى بتحليل فوائد توفير البريد، وسيأتي الحديث عن فتاواه وعن رجوعه عن هذه الفتوى. وقد نشر أن الشيخ عبد الوهاب خلاف عدل عن رأيه، ففي ندوة مجلة لواء الإسلام التي ناقشت فتوى إباحة توفير البريد للشيخ شلتوت قال الأستاذ صبري عابدين: (الذي أريد أن أقوله في هذه المسألة أنه قد سبق لهذه الندوات عدة مرات أن بحثت موضوع الربا. وفي كل مرة كانت تسفر النتيجة بالإجماع على تحريم جميع أنواع الربا من غير اختلاف. وأذكر أن المرحوم الشيخ عبدالوهاب خلاف كان معنا في بحث هذه المسألة، وكان له رأي خاص في بعض أنواع الربا. ولكن للحقيقة أقول إنه بعد ما استمع إلى ما قاله إخواننا جميعاً رجع إلى رأيهم).

وأشار المستشار الدكتور أحمد محمد إبراهيم إلى عدول الشيخ خلاف في رده على مفتي مصر الذي نشر بمجلة الأزهر، وصحيفة العرب القطرية. وبعد رجوع الشيخين بدأ - فيما يبدو - توقف الخروج على الإجماع في المضاربة لتحليل فوائد البنوك الربوية. ثم حسم الموضوع في المحرم سنة ١٣٨٥هـ (مايو ١٩٦٥م) عندما اجتمع كبار العلماء من خمس وثلاثين دولة في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وأصدروا فتوى بالإجماع تنص على أن فوائد البنوك من الربا المقطوع بتحريمه. وبعد ذلك تتابعت المؤتمرات التي أكدت فتوى التحريم. وازدادت الفتوى وضوحاً واستقراراً في عام ١٤٠٦هـ، ففي ربيع الآخر أصدر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة

المؤتمر الإسلامي قراره بشأن حكم التعامل المصرفي بالفوائد، وفي رجب أصدر المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي قراره بشأن موضوع تفشي المصارف الربوية، وتعامل الناس معها، وحكم أخذ الفوائد الربوية.

وظل هذا الاستقرار إلى عام ١٤١٠ هـ (١٩٨٩ م)، حيث بدأت الفتنة بمقالات للدكتور عبد المنعم النمر - غفر الله له - يدعو فيها إلى إعادة بحث موضوع البنوك، فاستجاب له الدكتور محمد سيد طنطاوي مفتي مصر، وأصدر بيانه بتحليل بعض المعاملات الربوية، واتبع بيانه بعد ذلك بتحليل معاملات البنوك في جميع بقاع الأرض، وألف كتابه (معاملات البنوك وأحكامها الشرعية)، وأكد فيه ما أعلنه من قبل.

وقد تصدى للرد عليه المئات أو الآلاف من علماء الأمة من أنحاء العالم الإسلامي، غير أنه ظل في دعوته إلى استباحة هذه الفوائد الربوية، ووجد مكاناً رحباً في كثير من وسائل الإعلام.

واعتمد مفتي مصر في فتواه على ما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف في المضاربة قبل عدوله عما قاله خروجاً على السنة والإجماع، إلى جانب استشهاده بفتوى الشيخ شلتوت في إباحة فوائد توفير البريد.

ولما كان القول في المضاربة بغير ما أجمعت عليه الأمة يهدف إلى تحليل فوائد البنوك الربوية، رأيت الربط في البحث بين الموضوعين معا.

والدكتور طنطاوي تحدث في كتابه عن المضاربة، وعن قول الشيخ خلاف فيها، لينتهي إلى تحليل فوائد البنوك. ولهذا سأبدأ بذكر ما قاله مفتي مصر في المضاربة ومعاملات البنوك، وأجعل هذا المحور الذي يدور حوله البحث.

وأسأل الله جلت قدرته أن يقي المسلمين شر الفتن، ما ظهر منها وما

بطن، وأن يرينا الحلال حلالاً ويرزقنا اتباعه، وأن يرينا الحرام حراماً
ويرزقنا اجتنابه، إنه نعم المولى ونعم النصير، وهو المستعان.
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨٠) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٨٢﴾ [الصفات]

أ.د. علي أحمد السالوس

(المضاربة ومعاملات البنوك)

قال الدكتور محمد سيد طنطاوي مفتي مصر كتابه معاملات البنوك (المضاربة: ومعناها بإيجاز، أن يقدم إنسان يملك المال ولا يحسن العمل، مبلغاً من المال إلى إنسان آخر يحسن العمل ولا يملك المال، لكي يستثمره له، على أن يكون الربح بينهما مناصفة، أو أكثر أو أقل.

والمضاربة من المعاملات التي أجازتها شريعة الإسلام، وقد عمل بها في الجاهلية، وجاء الإسلام فأقرها، ووضع لها الشروط والضوابط التي تنظمها. والحكمة في مشروعيتها: التيسير على الناس، وتبادل المنافع التي أحلها الله بين الذين يملكون المال، وليس عندهم الخبرة، أو الوقت، أو القدرة على استثماره وبين الذين لا يملكون المال، وعندهم القدرة على تنميته. فأجازت شريعة الإسلام هذا اللون من التعامل، ليتحقق التعاون على الخير، بين صاحب المال، وصاحب العمل.

ومن أهم الشروط التي وضعها الفقهاء لصحة المضاربة، أن يكون الربح بين صاحب المال، وصاحب العمل، مشاعاً، ومعلوماً بالنسبة، كالنصف، أو الثلث، أو الربع. وبناء على ذلك، فإنه إذا حدد أحدهما لنفسه مقدماً مبلغاً معيناً، كربح، فسدت المضاربة.

قالوا: والحكمة في ذلك، أنه لو اشترط أحدهما لنفسه قدراً معيناً من المال، فقد لا يربح رأس المال إلا هذا القدر، فيأخذه من اشترط لنفسه هذا القدر المعين من المال، ولا يأخذ الآخر شيئاً، فيحصل الغبن والظلم.

ولكن بعض الفقهاء المحدثين يرى أن تحديد مبلغ معين كربح، لا يفسد المضاربة، متى تم هذا التحديد برضا الطرفين، واختيارهما واتفاقهما

المشروع. بل إن واقع الحال في زمننا هذا، الذي كثر فيه الطمع، وضعفت الذمم .. يقتضي هذا التحديد، حتى لا يقع نزاع مستقبلاً بين الطرفين، بسبب سوء الظن، أو تكذيب أحدهما للآخر، بأن يقول المستثمر للمال: أنا ماربحت سوى مائة جنيه - مثلاً -، فيقول له صاحب المال: بل أنت ربحت مائتين.

وخير من فصل الحديث عن هذه المسألة، فضيلة الأستاذ الشيخ عبدالوهاب خلاف، أستاذ الشريعة بكلية الحقوق سابقاً - فقد قال - رحمه الله: (إذا أعطى إنسان ألف جنيه لتاجر أو مقاول، ليعمل بها في تجارته أو أعماله ويعطيه كل سنة خمسين جنيهاً - مثلاً - أرى أن هذه مضاربة وشركة بين اثنين، فأحدهما شريك بماله، والآخر شريك بعمله، أو بعمله وماله، والربح الذي يربحه التاجر أو المقاول هو ربح المال والعمل معاً، والخمسون جنيهاً التي أخذها صاحب المال هي من ربح ماله، وليس في أخذها ظلم للتاجر أو المقاول، بل هو مشاركة في نماء ربحه بالمال والعمل معاً).

وكل ما يعترض به على هذا، أن المضاربة يشترط لصحتها، أن يكون الربح نسبياً، لا قدرأً معيناً.

وأرد هذا الاعتراض بوجوه:

أولها: أن هذا الاشتراط لا دليل من القرآن أو السنة عليه والمضاربات تكون حسب اتفاق الشركاء، ونحن الآن في زمان ضعفت فيه ذمم الناس، ولو لم يكن لصاحب المال نصيب معين من الربح، أكله شريكه.

وثانيها: أن الفقهاء نصوا على أن المضاربة إذا فسدت لفقد شرط من شروطها، صار العامل بمنزلة أجير لرب المال، وصار ما يأخذه - أي العامل - من الربح بمنزلة أجره، فليكن هذا، وسيان أن يكون مضاربة أو إيجارة فهذا تعامل صحيح، وفيه نفع لصاحب المال الذي لا خبرة له على استثمار

ماله بنفسه، وفيه نفع للتاجر الماهر، أو المقاول الناجح، على أن يكون له رأس مال يعمل به ويربح، فهو تعامل نافع للجانبين، وليس فيه ظلم لأحدهما، ولا لأحد من الناس.

والله سبحانه لا يحرم على الناس ما فيه مصلحة لهم، وليس فيه إضرار ولا ظلم لأحد، وسد هذا الباب من التعاون فيه إضرار، وقد قال رسول الله ﷺ - : (لا ضرر ولا ضرار)^(١).

ونحن مع احترامنا للرأي الأول - وهو أن يكون الربح نسبياً لا قدراً معيناً - باعتباره هو الأصل في المضاربات الشرعية، لا نرى مانعاً من الأخذ بالرأي الثاني - وهو تحديد الربح مقدماً -، إذا وجد المقتضى لذلك، لأن كلا الرأيين من الآراء الاجتهادية، التي تختلف باختلاف الظروف والأحوال.

ومما يجعلنا لا نرى مانعاً من الأخذ بالرأي الثاني متى اتفق الطرفان على ذلك أمور من أهمها:

أولاً: أن مسألة التحديد للربح مقدماً، أو عدم التحديد، ليست من العقائد أو العبادات التي لا يجوز التغيير أو التبديل فيها، وإنما هي من المعاملات الاقتصادية، التي تتوقف على تراضي الطرفين، في حدود شريعة الله - تعالى - التي شرعها - سبحانه - لرعاية مصالح الناس.

ودليلنا على ذلك قوله - تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]

أي: يامن آمنتم بالله - تعالى حق الإيمان، لا يحل لكم، ولا يليق بكم، أن يأكل بعضكم مال غيره بالطرق الباطلة، التي حرمها الله - تعالى - كالسرقة، أو الغصب، أو الربا، أو الغش، أو غير ذلك مما حرمه الله - تعالى.

لكن يباح لكم أن تتبادلوا المنافع فيما بينكم عن طريق التجارة الناشئة

(١) راجع مجلة لواء الإسلام - السنة الرابعة - العدد ١٢ ص ٩٠٨ .

عن التراضي الذي لا يحل حراما، ولا يحرم حالا، سواء أكان هذا التراضي فيما بينكم، عن طريق التلفظ، أم الكتابة، أم الإشارة، أم غير ذلك مما يدل على الموافقة، والقبول بين المتعاقدين.

ثانياً: أن شريعة الإسلام، تقوم على رعاية مصالح الناس في كل زمان ومكان، وقد تبدو هذه الرعاية في ظاهرها مخالفة لبعض النصوص التي وردت عن النبي ﷺ.

ومن الأمثلة على ذلك، ما أخرجه أصحاب السنن - بسند صحيح - عن أنس - رضي الله عنه - قال: قال الناس يارسول الله، غلا السعر فسعر لنا. فقال - ﷺ -: (إن الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال).

فأنت ترى أن الرسول - ﷺ - لم يجبههم إلى ما طلبوه منه من تسعير السلع، إذ الأصل عدم التسعير وترك السعر لقانون العرض والطلب.

إلا أن كثيراً من الفقهاء أجازوا لولي الأمر تسعير السلع إذا غالى التجار في الأسعار، أو احتكروا مالا غنى للناس عنه، أو تذرعوا بهذا الحديث لاحتكار السلع، والمبالغة في رفع أسعارها بما يعجز معه كثير من الناس عن شرائها وذلك لاشباع مطامعهم.

قال صاحب الهداية ما ملخصه: (ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس، فإن كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون في القيمة تعدياً فاحشاً، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير، فحينئذ لا بأس به، بعد مشورة أهل الرأي والخبرة^(١)).

وقد بسط بعض الفقهاء الكلام في هذه المسألة، فارجع إليهم إذا شئت^(٢) وإذا كان الفقهاء قد راعوا مصالح العباد في التسعير مع وجود النص

(١) كتاب: (الهداية) ج ٤ ص ٩٣ لشيخ الإسلام أبي بكر المرغيناني.

(٢) راجع على سبيل المثال: كتاب (الحسبة في الإسلام) من ص ٣٨ إلى ٤٥ للإمام ابن تيمية. كتاب: (الطرق الحكيمة) ص ٢٤٤ وما بعدها للإمام ابن القيم.

الذي ينهى عنه، أفلا يجوز تحديد الربح مقدماً في المضاربة رعاية لهذه المصالح، مع أنه لا يوجد نص شرعي يمنع من ذلك، وكل ما في الأمر أن الذين يمنعون تحديد الربح مقدماً في المضاربة يستندون إلى قياس عقد المضاربة على عقد المزارعة.

وبناء على ما تقدم، فإن لولي الأمر، إذا رأي - بعد استشارة أهل العلم والخبرة - أن مصلحة الناس تقتضي أن تحدد البنوك الأرباح مقدماً لمن يتعاملون معها، فله أن يكلفها بذلك، رعاية لمصالح الناس، وحفظاً لأموالهم وحقوقهم من الضياع، ومنعاً للنزاع والخصام بين البنوك وبين المتعاملين معها، وهي مقاصد شرعية معتبرة.

وهذا ما فعله أولياء الأمور في مصر وفي غير مصر، فإنهم رأوا أن مصلحة الناس تقتضي أن تحدد البنوك الأرباح مقدماً للمتعاملين معها، ونفذت البنوك ما كلفها به أولياء الأمور.

ثالثاً: لا يوجد نص شرعي يمنع من أن يقوم أحد المتعاقدين في المضاربة بتحديد الربح مقدماً، سواء أكان هذا التحديد صادراً من صاحب المال، أم من صاحب العمل، وهو الذي يستثمر المال، ما دام هذا التحديد قد تم بتراضيهما الذي لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً.

وبناء على ذلك، لا مانع من أن يقوم البنك المستثمر للمال، بتحديد ربح معين في عقد المضاربة، الذي كون بينه وبين صاحب المال الذي يضعه في البنك بنية، وبقصد الاستثمار فيما أحله الله - تعالى - .

رابعاً: معلوم أن البنك لم يحدد الربح مقدماً، إلا بعد دراسة مستفيضة ودقيقة لأحوال الأسواق العالمية والمحلية، وللأوضاع الاقتصادية في المجتمع، ولظروف كل معاملة، ولنوعها لمتوسط أرباحها .. الخ.

وهذا التحديد فضلاً عن كل ذلك، يتم بتعليمات وتوجيهات من البنك المركزي الذي يعد بمنزلة الحكم بين البنوك وبين المتعاملين معها .

خامساً: أن تحديد الربح مقدماً في زمننا هذا، فيه منفعة لصاحب المال، لأنه يُعرفه حقه معرفة خالية من الجهالة، وبمقتضى هذه المعرفة، ينظم أمور حياته.

وفيه منفعة لصاحب العمل، لأنه يحمله على أن يجد ويجتهد في عمله وفي نشاطه حتى يحقق ما يزيد على الربح الذي قرره لصاحب المال، وحتى يكون الفائض بعد نصيب صاحب المال، حقاً خالصاً لصاحب العمل في مقابل جده ونشاطه، واجتهاده مهما بلغ هذا الفائض.

سادساً: أن هذا التحديد للربح مقدماً، ولا يتعارض مع احتمال الخسارة من جانب المستثمر وهو البنك أو غيره، لأنه من المعروف أن الأعمال التجارية المتنوعة، إن خسر صاحبها في جانب، ربح في جوانب.

وبذلك تغطي الأرباح الخسائر، وتزيد الأرباح على الخسائر في معظم الأحيان، إذ الغالب في التجارة أن تبني على الأرباح، ولا تبني على الخسائر، أي: تبني على التفاؤل، ولا تبني على التشاؤم، الذي هو حجة من يمنع تحديد الربح مقدماً، وكان الخسارة - في نظره - هي الأصل، والربح هو الفرع.

قال الإمام ابن قدامة في المغني ج ٥ ص ٦٠: (إن العامل في المضاربة، إذا اشترى سلعتين، فربح في إحداهما، وخسر في الأخرى جبرت الوضيعة - أي الخسارة - من الربح).

ومع ذلك، إن حدثت هذه الخسارة لأسباب خارجة عن إرادة صاحب العمل - وهو البنك أو غيره - فصاحب المال سيتحمل - عند الاقتضاء - ما يجب عليه منها، والذي يقرر ذلك هم رجال القضاء وأهل الخبرة في هذا الشأن، ولا مانع من أن ينص على ذلك في العقد.

وإن حدثت الخسارة بسبب الإهمال أو الخيانة، أو سوء الإدارة فصاحب المال ليس مسؤولاً عن هذه الخسارة التي حدثت بسبب ذلك، فإن

خيانة المستثمر لأموال الناس أو إهماله، أو سوء تصرفه، كل ذلك يجعله ضامناً للمال الذي تحت يده، والذي لم يحسن التصرف فيه.

سابعاً: أن عدم تحديد الربح مقدماً في زماننا هذا الذي خربت فيه الذمم، وكثرت فيه الأطماع، يجعل صاحب المال، تحت رحمة صاحب العمل، المستثمر للمال، وهو البنك أو غيره، وقد يكون هذا المستثمر للمال غير أمين، فيقول لصاحبه المال: أنا ماربحت شيئاً، أو يقول له: قد برحت عشرة مع أنه قد ربح مائة.

ولنفرض أن جميع البنوك في مصر مثلاً - اتفقت على عدم تحديد الربح مقدماً، ثم جاءت فيما بينها واتفقت - أيضاً - على تخفيض الأرباح لصالحها فمن يحمي أصحاب الأموال المستثمرة في تلك البنوك من الظلم والغبن. ولاشك أن صاحب المال في هذه الحالة يكون قد وقع عليه الغبن وهو عاجز عن إثبات حقه، وشريعة الله - تعالى - وهي شريعة الحق والعدل تأبى ذلك.

ثامناً: كان الصانع في أول الأمر لا يضمنون إذا ما أتلفوا ماتحت أيديهم، فلما كثر إتلافهم لما تحت أيديهم، وتضرر أصحاب السلع، أمر أولياء الأمور بتضمين الصانع محافظة على أموال الناس، لأن تضمين الصانع يحملهم على العناية بما لديهم من أمتعة الناس، كما أنه يحقق اطمئنان الناس على أمتعتهم، وفي ذلك صلاح أحوالهم.

وكما تدخل الحكام والفقهاء في تضمين الصانع لما يهلك تحت أيديهم بسبب أمتعتهم، وفي ذلك صلاح أحوالهم.

وكما تدخل الحكام والفقهاء في تضمين الصانع لما يهلك تحت أيديهم بسبب إهمالهم، بأن حكموا عليهم أن يدفعوا لأصحاب السلع قيمتها.

فإن لولي الأمر في زمننا هذا الذي خربت فيه الذمم، أن يتدخل في

عقد المضاربة، فلا يجعل المال أمانة عند المضارب، إذا هلك كان هلاكه على صاحبه في كل الأحوال، وبذلك تضيع أموال الناس بدون ضوابط، بل له أن يفرض الضمانات الكافية لحفظ أموال الناس ومن هذه الضمانات تحديد نسبة الربح مقدماً، وأن يكون رأس المال مضموناً وهذا اللون من التدخل يندرج تحت باب المصالح المرسله، وهي التي لم يرد نص شرعي بإثباتها أو نفيها، إلا أن رعاية مصالح الناس تقتضيها.

قال فضيلة الشيخ علي محفوظ - رحمه الله - عند حديثه عن المصالح المرسله: (الخلفاء الراشدون قضوا بتضمين الصناع، فقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه (لا يصلح الناس إلا ذاك) ووجه المصلحة في هذا التضمين، أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، والغالب عليهم - أي الصناع - التفريط في عين الأمتعة، فلو لم يضمنوا مع شدة الحاجة إليهم، فأفضى ذلك إلى أحد أمرين: إما ترك الاستصناع بالكلية، وذلك شاق على خلق، وإما أن يعملوا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك والضياع، فتضيع الأموال، ويقل الاحتراز، وتتطرق الخيانة فكانت المصلحة في التضمين.

وهذا معنى قول الإمام علي: (لا يصلح الناس إلا ذاك)^(١).

وقياساً على ذلك، فنحن نرى أن تحديد الربح مقدماً في التعامل مع البنوك، وضمان رأس المال المستثمر لديها من باب المصالح المرسله، ولا يوجد نص يمنع ولي الأمر من ذلك.

تاسعاً: مع تسليمنا - جداً - أن تحديد الربح مقدماً يفسد عقد المضاربة، فإنه لم يقل أحد من الأئمة إن فساد عقد المضاربة لهذا السبب، يجعل العقد معاملة ربوية، يحرم فيها الربح الناشئ عن العمل في المال المستثمر.

وإنما الذي أجمع عليه الفقهاء عند فساد عقد المضاربة بسبب تحديد

(١) راجع كتاب (الإبداع في مضار الابتداع) ص ٨٨، وقد ساق فضيلة المؤلف - رحمه الله - عشرة أمثلة للمصالح المرسله.

أن العامل - وهو المستثمر للمال، يصير أجيراً عند صاحب المال، وله أجر مثله بالغاً ما بلغ، ولصاحب المال ما بقي من الربح فوق رأس ماله.

قال الكمال بن الهمام - صاحب فتح القدير^(١) (عقد المضاربة يفسد باشتراط دراهم مسماة لأحد المتعاقدين، والحكم في كل موضع لاتصلح فيه المضاربة، وجوب أجر المثل للعامل، والربح لرب المال لأنه نماء ملكه، ولا يتجاوز بالأجر القدر المشروط عند أبي يوسف خلافاً لمحمد).

وفي كتاب الأم^(٢) قال الشافعي: (كل قراض - أي: مضاربة - كان في أصله فاسداً، فللمقارض العامل فيه أجر مثله، ولصاحب المال، المال وربحه..). وبناء على ذلك نقول: إن البنك المستثمر للمال بتحديد الربح مقدماً، قد صار أجيراً عند أصحاب الأموال الذين رضوا أن يكون ما أخذوه منه أو ما حدده لهم، هو ربح أموالهم، وما بقي من أرباح بالغة ما بلغت هو أجر له على استثماره أموالهم، وبذلك لا تكون هذه المعاملة من المعاملات الربوية.

والخلاصة: أننا لا نرى نصاً شرعياً ولا قياساً نطمئن إليه من تحديد الربح مقدماً مادام هذا التحديد قد تم باختيار الطرفين، ورضاهما المشروع. ومع هذا، فمن أراد أن يتعامل مع البنوك التي لا تحدد الأرباح مقدماً فله ذلك ولا حرج للربح، وإنما المقياس هو خلو المعاملات أو عدم خلوها من الغش والخداع، والربا، والظلم، والاستغلال وما يشبه ذلك من الرذائل التي حرمتها شريعة الإسلام.

فمتى خلت المعاملات من تلك الرذائل كانت حلالاً، ومتى كان فيها شيء من هذه الرذائل كانت حراماً.

ودعوى أن التحديد للربح مقدماً فيه غبن وظلم للمستثمر للمال، وهو

(١) ج ٧ ص ٤١٧ .

(٢) ج ٣ ص ٢٣٤ .

البنك أو غيره - لأنه قد يخسر، هذه الدعوى قد أجبتنا عليها أكثر من مرة بما خلاصته: أنه متى تثبتت الخسارة بطريق صحيح، وحكمت بذلك الهيئات القضائية وجب على صاحب المال أن يتحمل ماتحكم به هذه الهيئات بالنسبة لهذه الخسارة.

أما إذا كانت هذه الخسارة بسبب الإهمال، أو الخيانة، أو غيره ذلك من الأسباب التي لاتقرها الهيئات القضائية فصاحب المال ليس مسئولاً عن إهمال المهملين أو خيانة الخائنين.

ومن حقه أن يأخذ الربح الذي تم الاتفاق عليه كاملاً غير منقوص، ولا مانع من أن ينص على ذلك في العقد الذي يكون بين صاحب المال وبين المستثمر لهذا المال) «معاملات البنوك وأحكامها الشرعية ص ١٣٢: ١٤١».

مما سبق نرى أن محاولة إباحة تحديد مبلغ لصاحب رأس المال الهدف منها أساساً هو إباحة فوائد البنوك الربوية، وهو خلط بين القراض والقرض الربوي.

ولنع هذا الخلط رأيت ضرورة الحديث عن الربا والبنوك الربوية، والفرق بين معاملاتها وبين المضاربة، وبيان بطلان التي أسند إليها في كلمته.

وقبل بيان هذا بالتفصيل أشير إلى ما يأتي:

١- وجوب عدم تحديد مبلغ معين لصاحب رأس المال من وضع الفقهاء، بل ثبت بالسنة والإجماع، وضمان رأس المال مع تحديد مبلغ زائد هو عين الربا المحرم، وسيأتي بيان هذا.

٢- كلام الشيخ عبدالوهاب خلاف فيه اضطراب عجيب فعند فساد المضاربة فإن الأجر يكون للعامل وليس لصاحب رأس المال، والفوائد يعطيها المصرف المودعين أصحاب الأموال، ويأخذ من المقترضين الذين يستثمرون المال أو يستهلكونه في حوائجهم، فأين العامل الذي يأخذ الأجر.

ولو فرضنا أن الفوائد هي أجر العامل في مضاربة فاسدة - وهو غير صحيح قطعاً - فهل يجوز للمسلم أن يقدم على عقد يعلم دائماً أنه عقد فاسد؟

ولقد عجبت أشد العجب مما قاله، ومخالفته للسنة والإجماع ليبرر أعمال البنوك، وذكرت هذه لفضيلة الشيخ سيد سابق فقال: لم يكن الشيخ عبد الوهاب خلاف - يرحمه الله - يعرف طبيعة عمل البنوك، وأفهموه أنها تقوم باستثمارات نافعة لا يمكن الاستغناء عنها، وأنها تستثمر بطريقة دقيقة محسوبة أمكن معها معرفة الربح منذ البداية، وبذلك استطاعت أن تحدد نصيب المودعين وأفهموه أيضاً أن البنوك لا تستطيع أن تغير من طريقها، ولذلك كان الشيخ خلاف إذا ناقشه أحد ليبين له بطلان فتواه، وخطأ ما انتهى إليه كان يقول: إذن أغلقوا البنوك.

٣- أيعدُّ المسلمون الآن أسوأ من أهل الجاهلية فذممهم أشد فساداً؟
والمصارف بحساباتها المعلومة الخاضعة للرقابة الخاضعة للرقابة المستمرة يمكن أن تخفي مالا يستطيع إخفاءه أهل الجاهلية؟

٤- ثبت رجوع الشيخ خلاف عن رأيه كما ذكرت في التمهيد، ولكن سواء أرجع أم لم يرجع فلن يكون رأيه حجة تهدم السنة وسيأتي ما يبين أن رأيه يخالف السنة المطهرة والإجماع.

٥- ضمان رأس المال، مع ضمان زيادة مقابل الزمن، يخرج العقد من المضاربة، والإجماع، فكيف يعتبر هذا من باب المصالح المرسلة؟

وكيف يقال إن هذا فيه منفعة للطرفين في عصرنا، وأن عدم التحديد في زماننا يوقع الظلم والغبن بصاحب رأس المال؟ أفما شرعه الله تعالى يصبح في عصر من العصور ظلماً، وما حرمة يصبح نفعاً؟!

مفهوم الربا المحرم

الربا في القرآن الكريم:

تحدث القرآن الكريم عن الربا في أربع من سورته، وكان الختام هو آيات الربا في سورة البقرة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ إلى ﴿وَإِنْ تَبَتُّمُ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٥ - ٢٧٩].

وتفسير آيات الربا في السور الأربع يطول ذكره، وهو بحمد لله تعالى ميسر الرجوع إليه في كثير من الكتب... والذي نريد أن نقف عنده هنا هو كلمة (الربا) الذي تحدث عنه القرآن الكريم، وكان شائعاً في الجاهلية. عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا...﴾.

يروى الطبري عن مجاهد قال: في الربا الذي نهى الله عنه: كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول: لك كذا وكذا وتؤخر عني فيؤخر عنه.

وعن قتادة: أن ربا أهل الجاهلية: يبيع الرجل إلى أجل مسمى فإذا حل الأجل ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه.

وعند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

روى الطبري عند السدي قال: نزلت هذه الآية في العباس بن عبدالمطلب ورجل من بني المغيرة كانا شريكين في الجاهلية، يسلفان في الربا إلى أناس من ثقيف.

وعن الضحاك قال: كان ربا يتبايعون في الجاهلية فلما أسلموا أمروا أن يأخذوا رؤوس أموالهم.

(راجع الجزء السادس من تفسير الطبري - تحقيق محمود محمد شاكر ص ٧ وما بعدها).

وقال الجصاص في (أحكام القرآن) (١/٤٦٥).

الربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما اسقرض على ما يتراضون به.

وقال في موضع آخر (١/٤٦٧).

معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله تعالى وحرمه.

وقال الفخر الرازي في تفسيره (٤/٩٢).

ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرأ معيناً ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون رأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق، والأجل فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به.

وقال ابن حجر الهيتمي في كتابه: (الزواجر عن اقتراف الكبائر) (١/٢٢٢) ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلية لأن الواحد منهم كان يدفع ماله لغيره إلى أجل على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً ورأس المال باق بحاله فإذا حل طالبه برأس ماله فإن تعذر عليه الأداء زاد في الحق والأجل.

وتسمية هذا نسيئة، يصدق عليه (ربا الفضل) أيضاً لأن النسيئة هي المقصودة فيه بالذات.

مما سبق نرى أن ربا الجاهلية كان من ربا الديون وهو ربا النسيئة.

والدين قد يكون ناشئاً عن بيع أجل فإذا حل الأجل ولم يدفع المشتري الثمن التزم بدفع زيادة عليه مقابل الزيادة في الأجل وقد يكون الدين قرضاً

مؤجلاً بزيادة مشروطة مقابل الأجل ويتفق على هذه الزيادة الربوية من البداية بالتراضي بما يراه كل منهما مصلحة لنفسه.

وقد يدفع هذا الربا مقسطاً أقساطاً شهرية ويظل رأس المال باقياً.

وإذا حل موعد القرض طبقت القاعدة الجاهلية المعروفة (إما أن تقضي وإما أن تربي) فإما أن يؤدي المقرض وإما أن يزداد في الدين والأجل ويظهر الاستغلال والحاجة عند عجز المدين عن أداء الدين، وتطبيق القاعدة الجاهلية ولكن لا يظهر شيء من هذا إذا لم يعجز المدين، وأدى الدين والزيادة الربوية المتفق عليها، وقد يربح المقرض في تجارته برأس مال القرض أضعاف الزيادة الربوية، ومع هذا يظل التحريم قائماً، ويأذن جميع آكلي الربا بحرب من الله ورسوله.

فربا الجاهلية إذن لا يظهر فيه الاستغلال والحاجة إلا في صورة من صوره وهو مثل الفوائد المركبة التي تأخذها جميع البنوك الربوية في عصرنا، ومثل مايفعله كثير من التجارة في البيع بالتقسيط عن موعدها المحدد وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] يبين أن أي زيادة على رأس المال مهما قلت أو كثرت تعتبر من الربا المحرم وهذا الحكم خاص بالمدين الموسر، أما المدين المعسر فيبين حكمه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

الربا في السنة المطهرة:

جاءت السنة المطهرة لتؤكد تحريم ربا الديون الذي حرمه القرآن الكريم وتبين أنه من أكبر الكبائر، ومن السبع الموبقات المهلكات، وأن اللعنة تنزل على كل من يشترك في ارتكابه، ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وغيره، أن النبي ﷺ لعن أكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: «هم سواء».

وفي مسلم أيضاً: (فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي سواء).

وفقه الحديث الشريف يبين أن أي زيادة ربا محرم، ويستوي في الإثم واللعنة المقرض والمقترض، ولو كان التحريم مرتبطاً بالاستغلال و (قصم الظهر) فقط كما يقول المجترئون على الفتيا لكانت اللعنة لالتحق المقرض الفقير، والإثم يرتفع عن المضطر المحتاج، كما كان للسنة دور آخر حيث بينت تحريم ربا البيوع، وهو نوعان:

ربا الفضل: أي الزيادة، وربا النسيئة: أي التأجيل والتأخير.

ويجمعهما حديث الأصناف الستة المشهورة (الذهب، بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر وبالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد) فيبيع الذهب بالذهب، أو الفضة بالفضة إلخ... يشترط فيه التقابض في المجلس وعدم الزيادة فإن كانت هناك زيادة مع القبض فهذا ربا الفضل، وإن لم يتم القبض فهو ربا نسيئة سواء اشتمل على ربا الفضل أم لم يكن فيه زيادة.

أما عند بيع الذهب بالفضة فلا يشترط التساوي، ولكن لابد من التقابض كما جاء فيما رواه الشيخان: (الذهب بالورق، أي العملة الفضية ربا إلا هاء وهاء) أي خذ وهات فإن لم يتم القبض فهو ربا نسيئة.

الإجماع:

اختلف الفقهاء فيما يلحق بالأصناف الستة، ويأخذ حكمها في حالة البيع، ويعد من الأموال الربوية، فإذا لم تتوافر الشروط المذكورة آنفاً كان ربا الفضل أو النسيئة وقد اختلفت كل المجامع الفقهية بأن النقود الورقية لها ما للذهب والفضة من الأحكام.

والاختلاف هنا إنما هو في حالة البيع فقط، أما في القرض فلا خلاف في تحريم أي زيادة مشروطة في العقد؛ ولا يقتصر هذا على الأصناف الستة وما يلحق بها وإنما هو في كل شيء.

قال الإمام مالك في المدونة (٢٥/٤) كل شيء أعطيته إلى أجل فرد إليك مثله وزيادة فهو ربا .

وقال ابن رشد الجد في مقدماته (ص٥٠٧) وأما الربا في النسيئة فيكون في الصنف الواحد وفي الصنفين أما في الصنف الواحد فهو في كل شيء من جميع الأشياء لايجوز واحد باثنين من صنفه إلى أجل من جميع الأشياء .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (وليس له أن يشترطاً لزيادة عليه في جميع الأموال باتفاق العلماء) (مجموع الفتاوى ٥٣٥/٢٩) وأهل الظاهر الذين خالفوا الجمهور ووقفوا عند الأصناف الستة في البيع لم يخرجوا على الإجماع في القرض:

قال ابن حزم في المحلى (٥٠٩/٩) (والربا لايجوز في البيع والسلم إلا في ستة أشياء فقط: في التمر والقمح والشعير والملح والذهب والفضة وهو في القرض في كل شيء).

وقال: (وهذا إجماع مقطوع به).

وقال ابن قدامة في المغني (٣٦٠/٤) (كل قرض شرط فيه أن يزيده فهو حرام بغير خلاف قال ابن المنذر: أجمعوا على أن المسلف إذا اشترط على المستسلف زيادة أو هدية فأسلف على ذلك أن أخذ الزيادة على ذلك ربا).

وقال القرطبي في تفسيره (٢٤١/٣) أجمع المسلمون نقلاً عن نبيهم ﷺ أن اشتراط الزيادة في السلف ربا ولو كان قبضة من علف كما قال ابن مسعود أو حبة واحد إذن تحريم فوائد القروض ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، ومعلوم من الدين بالضرورة.

قال الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله:

إن النصوص القرآنية الواردة بالتحريم تدل على أمرين ثابتين لامجال للشك فيهما:

الأمر الأول:

إن كلمة الربا لها مدلول لغوي عند العرب كانوا يتعاملون به ويعرفونه، وأن هذا المدلول هو زيادة الدين نظير الأجل، وأن النص القرآني كان واضحاً في تحريم ذلك النوع، وقد فسره النبي ﷺ بأنه الربا الجاهلي، فليس لأي إنسان فقيه أو غير فقيه، أن يدعي إبهاما في المعنى اللغوي، أو عدم تعيين المعنى تعييناً صادقاً، فإن اللغة عينته والنص القرآني عنيته بقوله: ﴿ وَإِنْ تَبِمَ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

الأمر الثاني:

هو إجماع العلماء على أن الزيادة في الدين نظير الأجل هو ربا محرم ينطبق عليه النص القرآني، وأن من ينكره أو يمارى فيه فإنما ينكر أمراً قد عُلِمَ من الدين بالضرورة، ولا يشك عالم في أي عهد من عهود الإسلام أن الزيادة في الدين نظير تأجيله ربا لا شك فيه (انظر: بحوث في الربا ص ٢٩: ٣).

القرض الإنتاجي الربوي

القروض الربوية في عصرنا منها مايعرف بالقرض الاستهلاكي ومنها مايعرف بالقرض الإنتاجي أو الاستغلالي أو الاستثماري. فإذا احتاج شخص إلى مال لطعام لايجده، أو شراب أو غير ذلك من حاجاته الضرورية وأعطاه آخر قرضاً بفائدة فإن هذا يسمى قرضاً استهلاكياً، لأن القرض يؤخذ للاستهلاك، وحرمة هذا القرض واضحة بلا خلاف. أما إذا استخدم القرض في التجارة من أجل التتمية والربح، أو في أي لون من ألوان الاستثمار، وحددت فائدة ثابتة لرأس المال، فهذا يسمى قرضاً إنتاجياً.

حرمة الإنتاجي كاستهلاكي

وللأسف الشديد أننا وجدنا في عصرنا من يحل فوائد القروض الإنتاجية مع أننا إذا نظرنا إلى القروض في الجاهلية التي حرمها الإسلام وجدنا القرض الإنتاجي، ذلك أن العربي قلَّ أن يحتاج إلى قرض استهلاكي.

فالعرب في الصحراء (كان غذاؤهم فيها بسيطاً، فقليل من الشعير يكفيهم، وإذا أضيف التمر واللبن فذلك غذاء رافه، وكان لباسهم بسيطاً كغذائهم، وهو ليس أكثر من ثوب طويل يضمه في وسطه منطقه، وقد تلفه عباءة، وغطاء للرأس يمسكه عقال).

(ولم تكن خصلة عندهم تفوق خصلة الكرم، وقد بعثتها فيهم حياة الصحراء القاسية، وما فيها من إجداب وإمحال، فكان الغني بينهم يعطف على الفقير، وكثيراً ما كان يذبح إبله في سنين القحط يطعمها عشيرته، كما يذبحها قرير العين لضيفانه. الذين ينزلون به أو تدفعهم الصحراء إليه. ومن سننهم أنهم كانوا يوقدون النار ليلاً على الكثبان والجبال، ليهتدي إليهم التائهون والضالون في الفيافي، فإذا وفدوا عليهم أمنوهم حتى لو كانوا من عدوهم.

(انظر كتاب: العصر الجاهلي للدكتور/ شوقي ضيف ص ٦٨ ص ٧٨).

أما مكة في الجاهلية فكانت مدينة تجارية عظيمة، وأهلها اعتادوا القيام برحلتين تجاريتين إحداهما إلى اليمن شتاء، والأخرى إلى الشام صيفا، وقد امتن الله - عز وجل - عليهم بهذا في سورة قريش كما هو معلوم.

(وعقد عبد شمس معاهدة تجارية مع النجاشي، كما عقد نوفل والمطلب حلفاً مع فارس ومعاهدة تجارية مع الحميريين في اليمن، وكذلك ازدادت مكة منعة جاء كما ازدادت يسارا).

وبلغ أهلها من المهارة في التجارة أن أصبحوا لا يدانيهم فيها مدان من أهل عصرهم كانت القوافل تجيء إليها من كل صوب، وتصدر عنها في رحلتي الشتاء والصيف، وكانت الأسواق تنصب فيما حولها لتصريف هذه التجارة فيها، ولذلك مهر أهلها في النسيئة والربا، وفي كل ما يستل بالتجارة من أسباب المعاملات).

(حياة محمد للدكتور/ محمد حسين هيكل ص٩٧).

من هنا نرى أن مثل هذا المجتمع العربي تندر فيه القروض الاستهلاكية وتكثر في فيه القروض الإنتاجية للتجارة.

ونستطيع أن ندرك دقة الفتوى التي أجمع عليها كبار علماء المسلمين المشتركين في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة سنة ١٣٨٤هـ (١٩٦٥م) حيث أفتوا بأن: (الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم، لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي).

وبعد هذه الفتوى الجماعية يجب أن نتوقف الفتاوى الفردية، وألا نبرر لأنفسنا التعامل بالربا لأن فلاناً من الناس: إنه ليس ربا، وإنه حلال!

القرض الإنتاجي الربوي وشركة المضاربة

إلى جانب الإنتاجي الربوي الذي شاع واستشرى في الجاهلية، وُجِدَ أيضاً تعامل آخر للاستثمار وهو: شركة المضاربة، أو ما يسمى بالقرض أيضاً، وذكر أن الرسول ﷺ وهو في شبابه وقبل زواجه بالسيدة خديجة رضي الله عنها، تعامل بهذه الشركة عندما تاجر في مالها.

وعندما جاء الإسلام، وحرم الربا، دخل القرض الإنتاجي الربوي في دائرة الحرام، وبقيت المضاربة حلالاً، فتعامل بها الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - مع غيرها من طرق الاستثمار المشروعة وأقرهم الرسول ﷺ.

والعباس بن عبدالمطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الذي تعامل بالربا ون رباؤه أول ربا وضعه الرسول ﷺ تعامل أيضاً بالمضاربة وكان يشترط على المضارب شروطاً إذا خالفها فهو ضامن، ويذكر أن الرسول ﷺ رفع إليه شرط العباس فأجازه^(١).

ومن المعلوم أن المضارب ليس بضامن إلا إذا خالف شروط العقد، أو فعل ما ليس من حقه أن يفعله أو قصر أو فرط.

(١) انظر: المطالب الآلية ٤١٩/١ والخبر سكت عليه البوصيري، ولكن في سنده مقال.

قال ابن قدامة (متى شرط على المضارب ضمان المال أو سهماً من الوضيعة فالشرط باطل باطل، لا نعلم فيه خلافاً)^(١).

الفرق بين القرض الإنتاجي والمضاربة

والفرق بين القرض الإنتاجي الربوي وشركة المضاربة أن القرض يحدد له فائدة ربوية تبعاً للمبلغ المقترض، والزمن الذي يستغرقه القرض، كان يكون ١٠٪ من رأس المال سنوياً، بغض النظر عما ينتج عن هذا القرض من كسب كثير أو قليل أو خسارة.

أما المضاربة فالربح الفعلي يقسم بين صاحب رأس المال والمضارب بنسبة متفق عليها، والخسارة من رأس المال وحده، ولا يأخذ العامل شيئاً في حالة الخسارة ولا في حالة عدم وجود ربح.

والعلاقة بين صاحب القرض وأخذه ليست من باب الشركة، فصاحب القرض له مبلغ معين محدد ولا شأن له بعمل من أخذ القرض، ومن أخذ القرض يستثمره لنفسه فقط، حيث يملك المال ويضمن رد مثله مع الزيادة الربوية فإن كسب كثيراً فلنفسه، وإن خسر تحمل وحده الخسارة.

أما المضاربة فهي شركة فيها المغنم والمغرم للاثنين معا فالمضارب لا يملك المال الذي بيده وإنما يتصرف فيه كوكيل عن صاحب رأس المال، والكسب مهما قل أو كثر يقسم بينهم بالنسبة المتفق عليها وعند الخسارة يتحمل صاحب رأس المال الخسارة المالية ويتحمل العامل ضياع جهده وعمله، ولا ضمان على المضارب كما ذكرنا.

(١) المغني: ٥/١٨٣.

المضاربة ثابتة بالسنة معلومة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم

قال أحد السادة العلماء:

(لم يؤثر عنه - ﷺ - في حديث انه تكلم في موضوع المضاربة حين قال
الائمة ورجال الحديث كالإمام الشوكاني في (نيل الأوطار): ليس في
المضاربة شيء مرفوع الى النبي - ﷺ - سوى حديث ضعيف يقول إن فيها
بركة، كما أثر عن الإمام ابن حزم أن كل أبواب الفقه لها اصل من الكتاب
والسنة ماعدا القراض (المضاربة) فما وجدنا له أصلاً البتة في الكتاب
والسنة)^(١).

وأرى من اللازم هنا تكملة مانقله الشوكاني عن ابن حزم حيث قال بعد
الكلام السابق مباشرة: (ولكنه أجماع صحيح مجرد، والذي يقطع به أنه كان
في عصر النبي - ﷺ - فعلم به وأقره ولو لا ذلك جاز) بعد هذا اقول: إذا لم
تصل إلينا سنة قولية اقليل التقرير من السنة؟

ثم هذا الإجماع الصحيح المجرد الذي لم يخرج عليه أحد من الصحابة
أو التابعين - رضي الله عنهم. واخذ به كل الأئمة المجتهدين، وأجمعت عليه
الأمة مدة أربعة عشر قرناً. هذا الإجماع أليس حجة ملزمة ومصدراً من
مصادر التشريع الاسلامي؟ ولننظر هنا الى ما قاله إمام دار الهجرة في
الموطأ (كتاب القراض - باب ما يجوز من الشرط في القراض، وباب ما لا
يجوز). راجع ص ٣٠.

قال: ولكن إن اشترط أن له من الربح درهماً واحداً فما فوقه، خالصاً

(١) الذي ذكر هذا هو الدكتور عبدالمنعم النمر ولا أدري لماذا اجتزأ العبارة في موضع استدلال ابن حزم: وقد أثبتناه.
أفيتفق هذا المسلك مع المنهج العلمي الصحيح؟ وللأسف ردد هذا القول أخيراً الدكتور محمد سيد طنطاوي.

دون صاحبه، وما بقي من الربح فهو بينهما نصفين، فان ذلك لا يصلح، وليس على ذلك قراض المسلمين. وتعبير الإمام مالك هنا، (وهو قراض المسلمين) مع كلمة (حلال) ثم تعبيره الآخر: (وليس على ذلك قراض المسلمين) يدل على ان القراض الحلال لا يكون فيه مبلغ محدد من المال ولو كان درهما واحداً.

والصورة التي اعتبرها الإمام مالك مخالفة لما عليه المسلمون لا تخرج عن الشركة، لكن درهما واحداً يمكن أن يبطلها ويخرجها عن دائرة الحلال، فكيف إذن بمالا يمكن أن يكون شركة فيها الغنم والغرم وليس إلا قرضاً استثمارياً ربوياً؛

ويرد هنا سؤال وهو ان ماورد عن الصحابة الكرام، وأجمعوا عليه دون مخالف واحد، ألا يدخل في حكم المرفوع إلى الرسول - ﷺ - ؟

أفيمكن أن يكون هذا باجتهاد محض أم أنهم أخذوه وفهموه من الرسول - ﷺ - ؟

أليس هم أدري وأعلم بما أحل الرسول - ﷺ - وبما حرم ؟ وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن المضاربة ثابتة بالسنة، قال في مجموع الفتاوي (١٩ / ١٩٢) عند حديثه عن حجية الإجماع:

الآية المشهورة التي يحتج بها على الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥]. وذكر الآراء المختلفة حول دلالة الآية الكريمة. ثم قال رحمه الله: (ومن شاقه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا ظاهر، ومن اتبع غير سبيلهم فقد شاقه أيضاً).

فإنه قد جعل له مدخلا في الوعيد، فدل على أنه وصف مؤثر في الذمم، فمن خرج عن أجماعهم فقد اتبع غير سبيلهم قطعاً، والآية توجب ذم ذلك، وإذا قيل: هي إنما ذمته مع مشاققة الرسول، قلنا: لأنهما متلازمان،

وذلك أن كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوفاً عن الرسول فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما أن المخالف للرسول مخالف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أجمع عليه قد بينه الرسول، وهذا هو الصواب.

فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص، وهو دليل ثان مع النص كالامثلة المضروبة في القرآن، وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ، فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه، ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص.

لا إجماع بلا نص:

وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص كالمضاربة وليس كذلك، بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش، فإن الأغلب كان عليهم التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، ورسول الله - ﷺ - قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة، والغير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله - ﷺ - وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك - والسنة: قوله وفعله وإقراره، فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.

والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ، ويعتمد عليه الفقهاء، لما أرسل أبو موسى بمال أرضه لا ببنيه واتجرا فيه وربحا، وطلب

عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش، فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان. فقال له بعض الصحابة: اجعله مضاربة. فجعله مضاربة، وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم والعهد بالرسول قريب لم يحدث بعده، فعلم انها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة، وعلى هذا فالمسائل المجمع عليها قد تكون طائفة من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصا فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، ولكن كان النص عند غيرهم، وابن جرير وطائفة يقولون: لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول - ﷺ -، مع قولهم بصحة القياس. ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، ولكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص، وقد وافق الجماعة كما أنه قد يحتج بقياس وفيها إجماع ثم يعلمه فيوافق الإجماع^(١).

وتحدث ابن تيمية عن المضاربة في موضع آخر فقال:

(لا يجوز ان يخص أحدهما بربح مقدار، لأن هذا يخرجها عن العدل الواجب في الشراكة. وهذا هو الذي نهى عنه - ﷺ - من المزارعة - فإنهم كانوا يشترطون لرب زرع بقعة بعينها، وهو ما ينبت على المأذيات وأقبال الجداول ونحو ذلك، فنهى النبي - ﷺ - عن ذلك، ولهذا قال الليث بن سعد وغيره: إن الذي نهى عنه - ﷺ - وهو أمر إذا نظر فيه ذو البصر بالحلال والحرام علم أنه لا يجوز، او كما قال.

فبين ان النهي عن ذلك موجب القياس، فإن مثل هذا لو شرط في المضارب لم يجز، لأن مبنى المشاركات على العدل بين الشريكين، فإذا خص

(١) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ١٩ / ١٩٤ - ١٩٦.

احدهما بربح دون الآخر لم يكن هذا عدلا، بخلاف ما إذا كان لكل منهما جزء شائع، فإنهما يشتركان في المغنم وفي المغرم، فإن حصل ربح اشتراكا في المغنم، وإن لم يحصل ربح اشتراكا في الحرمان، وذهب نفع بدن هذا، كما ذهب نفع مال هذا.

لهذا كانت الوضعية على المال، لأن ذلك في مقابلة ذهاب نفع العامل^(١).

وقال ابن القيم رحمه الله: المزارعة من جنس الشركة، يستويان في الغنم والغرم فهي كالمضاربة.

وقال (أصحاب الأرض كثيرا ما يعجزون عن زرعها ولا يقدرُونَ عليه، والعمال والأكراة يحتاجون إلى الزرع ولا أرض لهم، ولا قوام لهؤلاء ولا هؤلاء إلا بالزرع، فكان من حكمة الشرع ورحمته بالأمة وشفقته عليها ونظره لهم: أن جوز لهذا أن يدفع أرضه لمن يعمل عليها، ويشتركان في الزرع: هذا بعمله، وهذا بمنفعة أرضه، وما رزق الله فهو بينهما، وهذا في غاية العدل والحكمة، والرحمة والمصلحة.. كما في المضاربة والمسافة.

(عون المعبود شرح سنن أبي داود ٩ / ٢٦٠ - وشرح الحافظ ابن قيم الجوزية بالحاشية).

فالمساقاة والمزارعة إذن شركتان كالمضاربة، فماذا جاء فيهما من النص ؟ جاء في نيل الأوطار (كتاب المساقاة والمزارعة) عدة روايات منها: مارواة الشيخان وغيرهما عن ابن عمر رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أوزرع، وعنه أيضا، أن النبي ﷺ - لما ظهر على خيبر سألته اليهود أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ولهم نصف الثمر، فقال لهم: نقركم بها على ذلك ما شئنا.

(١) المرجع السابق ٢٠ / ٥٠٨ .

ومارواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قالت الأنصار للنبي - صلى الله عليه وسلم - : أقسم بيننا وبين إخواننا النخل، قال: لا. فقالوا تكفونا العمل ونشرككم في الثمرة، فقالوا: سمعنا واطعنا.

وما ذكره البخاري تعليقا ووصله عبد الرزاق عن أبي جعفر قال: ما بالمدينة أهل بيت هجرة إلا يزرعون على الثلث والرابع.

وهذه الروايات وغيرها تؤيد ما ذكره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من قبل، ولكن إذا شرط أحد الشريكين شيئاً لنفسه فما حكم العقد ؟

بعد الموضوع السابق من نيل الأوطار نجد (باب فساد العقد إذا شرط أحدهما لنفسه التبن أو بقعة بعينها ونحوه) (٥ - ٣٠٩).

وتحت هذا الباب نقراً مايلي: عن رافع بن خديج قال: كنا أكثر الأنصار حقلاً فكنا نكرى الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك، فأما الورق فلم ينهنا). أخرجاه.

وفي لفظ (كنا أكثر أهل الأرض مزدرعاً، كنا نكرى الأرض بالناحية منهما تتمى لسيد الأرض، قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض وتسلم ذلك، فنهينا عنه، فأما الذهب والورق لم يكن يومئذ): رواه البخاري.

وفي لفظ قال: (إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا، ويسلم هذا، ويسلم هذا، ويهلك هذا، ولكم يكن للناس كرى إلا هذا، فذلك زجر عنه، فاما شيء معلوم مضمون فلا بأس به) رواه مسلم وأبو داود والنسائي.

وفي رواية عن رافع قال: (حدثني عماى أنهما كانا يكريان الأرض على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما ينبت الأربعاء وبشيء يستثنيه صاحب الأرض قال: فنهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك). رواه أحمد والبخاري والنسائي.

وفي رواية عن رافع: (أن الناس كانوا يكرون المزارع في زمان النبي -
ﷺ - بالمذايانات وما يسقى الربيع وشيء من التبن، فكره رسول الله -
ﷺ - كرى المزارع بهذا ونهى عنها) رواه أحمد.

المذايانات: هي مما ينبت على حافة النهر ومسائل المياه وهي في الأصل الجدول والربيع: أي النهر الصغير، والجمع جداول وأربعاء.

ومن الروايات السابقة نرى فساد العقد إذا جعل لأحد الشريكين شيء معين والحكمة هنا واضحة، وإن كان النص بالمزارعة والمساواة، فكلام ابن القيم واضح كل الوضوح ومن قبله شيخه ابن تيمية، فلعل هذا النص كان أصلاً أخذ به في المضاربة، وقد أشار إلى هذه الروايات المرحوم الاستاذ الدكتور عبد الرحمن تاج في بحث قدمه للمؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية، ثم قال: (ومن هذا كله يتبين: أن اشتراط جزء معين من الخارج لصاحب الأرض في المزارعة لا يجوز، ان النبي - ﷺ - قد نهى عنه، لما يترتب عليه من الظلم، وعدم العدل بين الشريكين: صاحب الأرض، والعامل فيها، لجواز، ألا تخرج الأرض غير ما اشترطه الأول لنفسه فيضيع عمل العامل وجهده، على حين ينتفع الشريك الآخر وحده، فاما كراء الأرض بالذهب او الفضة، او بشيء غيرهما ومضمون في الذمة، فلا شيء فيه.

هذا هو ما ثبت عن الرسول - ﷺ - ورواه أئمة الحديث: البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي. بألفاظ متحدة أو متقاربة، ولا يسع الفقهاء من مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، إلا أن يتبعوه ويقولوا به في المزارعة والمساواة والمضاربة وسائر الشركات، فإن اشتراط جزء معين من ربح ذلك وثمراته لأحد المتعاقدين، قد يؤدي إلى المعنى الذي من أجله ورد النهي، فيحل بالمقصود من العقد، وهو الاشتراك في النتائج والثمرات. وإذا كان اشتراط جزء معين من الخارج، لصاحب الأرض في المزارعة

قد حظرته الشريعة ونهى عنه الرسول - ﷺ - لما فيه من الظلم والغبن بأحد الشريكين المتعاقدين على الاشتراك في الربح والخسارة، فلماذا يرد في وجه الأئمة الفقهاء قولهم بلزوم خلو العقد من ذلك الاشتراط الجائر الظالم ؟ وهم لم يقولوه إلا تطبيقاً للسنة الصحيحة، وعملاً بما تدل عليه نصوصها الصريحة؛ وكيف يسوغ من مطلع على نصوص الشريعة ومواردها، أن يقول في اشتراط ربح محدود لرب المال في المضاربة جائز، غير مخالف للكتاب والسنة، وإن كان فيه مخالفة لأقوال الفقهاء ؟ أولاً يكفي النص على حظر ذلك الاشتراط ومنعه في المزارعة، فيعلم أنه محظور وممنوع في المضاربة والمساواة وغيرهما من فروع الشركات ؟ وهل من حسن الظن بالشريعة العادلة ان يقال: إنها تمنع من الظلم والجور في شركة المزارعة، وتبيح ذلك في شركة القراض ؟؛ أ.هـ. وقال الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (الحلال والحرام) (ص ٢٦٢): (هذا الشرط المفسد للمزارعة بالنص الصريح، هو في رأيي أصل لإجماع الفقهاء على الاشتراط في المضاربة ألا يحدد نصيب لأحدهما يضمّنه على كل حال، ربحت الصفقة أم خسرت، وتعليّلهم فساد المضاربة هنا كتعليّلهم فساد المزارعة هناك، فهم يقولون هنا: إنه إذا شرط أحدهما دراهم معلومة احتمل ألا يربح غيرها فيعمل على جميع الربح، واحتمل ألا يربحها، وهذا تعليل موافق لروح الإسلام الذي يبني كل معاملاته على العدالة المحكمة الواضحة).

من هذا كله نرى تعدد الأدلة التي تبين بطلان عقد المضاربة إذا جعل لأي من الشريكين نصيب معلوم، فإلى جانب هذه الأحاديث الشريفة توجد السنة التقريرية والإجماع.

روى عن علي - رضي الله عنه - في المضاربة: الوضيعة على المال، والربح على ما اصطّلحوا عليه.

وعن حكيم بن حزام - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أنه كان يدفع المال مضاربة الى أجل، ويشترط عليه أن لا يمر به بطن واد، ولا يبتاع به حيوانا، ولا يحمله في بحر، فإن فعل شيئا من ذلك فقد ضمن ذلك المال.

ولا يعلم من الصحابة الكرام من خالف ماذهب إليه على وحكيم رضي الله عنهما.

من هذا نرى أن قراض المسلمين الذي أشار إليه الإمام مالك ثابت بالسنة المطهرة والإجماع، واقوال الصحابة الكرام والدكتور طنطاوي في كتابه عن معاملات البنوك تحت عن مصادر الشريعة الإسلامية، ومما قاله عن السنة النبوية: أنها وحي من الله تعالى كالقرآن، وحجة على جميع المكلفين واجبة الاتباع بالنسبة لكل مسلم او مسلمة، ولا يخالف في ذلك مكلف عاقل. (انظر ص ١٨).

ومما قاله عن الإجماع: أنه مصدر من مصادر الشريعة الاسلامية، وحجة شرعية يجب العمل به وان القرآن الكريم توعد من يخالف ما أجمع عليه المسلمون بسوء المصير، ودعا الى اتباع طريقهم وإجماعهم. (انظر ص ٢٣ وما بعدها).

وقال عن قول الصحابي الذي لم يعرف له مخالف من الصحابة بأنه حجة، لأن عدم إنكار الصحابة لهذا القول، مع عهدهم بالرسول - ﷺ - وفهمهم لأسرار التشريع، دليل على صحة هذا القول الصادر عن أحد الصحابة. (انظر ص ٤٤)

وإذا كان هذا ماقاله هو نفسه عن هذه المصادر الثلاثة، فكيف تركها لياخذ بقول الشيخ عبد الوهاب خلاف قبل رجوعه؟

أفيعتبر قوله حجة تهدم هذه المصادر الثلاثة؟

طبيعة عمل البنك

جاء في (المعجم الوسيط) لمجمع اللغة العربية هذا التعريف للبنك:

البنك: مؤسسة تقوم بعمليات الائتمان بالاقتراض والإقراض. وفي الموسوعة العربية الميسرة:

مصرف أو بنك: تطلق هذه الكلمة بصفة عامة على المؤسسات اليتخصص في إقراض واقتراض النقود.

والتعريف السابق يلخص طبيعة عمل البنك. وإذا رجعنا الى أساتذة الاقتصاد وجدنا هذا الأمر متفقاً عليه.

يقول الدكتور إسماعيل محمد هاشم في كتابه (مذكرات في النقود والبنوك - ص ٤٣) يمكن تعريف البنك بأنه المنشأة التي تقبل الودائع من الأفراد والهيئات تحت الطلب أو لأجل، ثم تستخدم هذه الودائع في منح القروض والسلف.

ويقول الدكتور محمد زكي شافعي في كتابه (مقدمة في النقود والبنوك ص ١٩٧). يمكن تلخيص أعمال البنوك التجارية في عبارة واحدة هي: التعامل في الائتمان أو الاتجار في الديون: إذ ينحصر النشاط الجوهري للبنوك في الاستعداد لمبادلة تعهداتها بالدفع لدى الطلب بديون الآخرين، سواء أكانوا أفراداً أم مشروعات أم حكومات ويقبل الأفراد هذه التعهدات المصرفية. وهي التي عرف باسم الودائع الجارية - في الوفاء بما تزودهم به البنوك من اعتمادات وسلف نظراً لما يتمتع به التعهد المصرفي بالدفع لدى الطلب من قبول عام في تسوية الديون وهكذا تتوسل البنوك التجارية الى مزاولة نشاطها الذي تبرز به وجودها، وتستمد من القيام به أرباحها، بالاضطلاع تارة بمركز الدائن، وتارة بمركز المدين). أ. هـ.

ويقول الدكتور محمد يحيى عويس في كتابه (محاضرات في النقود والبنوك ص ٢٣٣).

تتلخص الوظيفة الرئيسية للبنوك في المجتمعات الحديثة في الجملة التقليدية.. (إن البنوك تقترض لكي تقترض).

ويقول الدكتور محمد عبدالعزيز عجيمة في كتابه (مبادئ علم الاقتصاد - ص ٢٧١).

(ويعرف البنك التجاري أو بنك الودائع عموماً بأنه المنشأة التي تتعامل في الائتمان أو الدين).

ومن المعروف أن الائتمان والدين مظهران لشيء واحد وهو القرض: فالدين هو التزام بدفع مبلغ معين من النقود، والائتمان هو حق تسلم مبلغ معين من النقود، ولذلك فالمبلغ المتداول بين متعاملين يعد ديناً من وجهة نظر المدين أو المقرض، وائتماناً أو حقاً من وجهة نظر الدائن أو المقرض. ويتفق الاقتصاديون على تعريف الائتمان بأنه تبادل قيمة عاجلة بقيمة آجلة.

وفي ندوة جمعية الاقتصاد الإسلامي بالقاهرة، التي عقدت آخري الحجة سنة ١٤٠٩هـ تحت عنوان (الفوائد المصرفية بين الربا والربح) وحضرها الكثرة الكاثرة من رجال الاقتصاد، والعاملين في البنوك، تحدث الدكتور عبد الحميد الغزالي عن طبيعة عمل البنك كما يدرسه أساتذة الاقتصاد لطلابهم، فلم يعترض عليه أحد، أو يذكر في كلمة أو تعليق ما يخالف ما انتهى إليه الدكتور الغزالي، وهو مايلي:

تعتبر البنوك مشروعات اقتصادية، تهدف الى تحقيق ربح ممكن، ولكنها تختلف عن المشروعات الاقتصادية الأخرى في نشاطها يتمثل في (التعامل في الديون والائتمان) إذتقدم هذه البنوك خدمات (ائتمانية) معينة لعملائها

المودعين، اي المقرضين لها، والمستثمرين لأموالها، أي المقرضين منها، وتحصل في مقابل ذلك على مدفوعات من هؤلاء العملاء. ومن هذا التعامل تحاول تحقيق أقصى ربح ممكن، ويتكون هذا التعامل أساساً من نوعين هما: النوع الأول (الاتجار في الديون أو الائتمان) والنوع الثاني هو: (خلق أو صناعة الديون أو الائتمان).

وظيفة البنك:

ومن ثم فإن البنك يقوم بوظيفتين في إطار كونه تاجراً للديون أو الائتمان، اولاهما الاقتراض من المودعين والإقراض للمقترض، ويدفع للمودعين ثمناً محدداً هو الفائدة على الودائع، ويتقاضى من المقترضين ثمناً أعلى هو فائدة الإقراض، والفرق بين الفائدتين أو الثمنين، هو المصدر الأساسي لإيرادات البنك.

وإذا كانت الوظيفة الأولى للبنوك التجارية هي الاتجار في الديون، وهي ان تقوم بإقراض ما أودع لديها أو ما اقتترضته من المودعين مقابل ثمن محدد، فإن وظيفتها الثانية هي (خلق الديون أو الائتمان) وهي وظيفة يمارسها النظام المصرفي في مجموعة، وتعني باختصار وتبسيط أن تلك البنوك تقوم بإقراض مالم تقتضيه فعلاً من أحد أو تحوزه، أو تقوم بإقراض مالا تملكه، وهذه وظيفة شديدة الأهمية والخطورة نشأت بشكل أساسي من الخصائص الذاتية لنظم الاقتراض المصرفي ووسائله، ومما يطلق عليه مؤسسة الشيكات وهي وجود الشيك كأداة وقابليته للتظهير الناقل للملكية.

وإجماع الوظيفتين لمؤسسة واحدة هي البنك التجاري - جعله لا يتاجر في ديون التزم بها فقط، ولكنه يتاجر أيضاً فيما لم يلتزم به أو يمثل حقاً عليه، وهذا أمر لا تخفى خطورته على أي مفكر اقتصادي أو قانوني.

وقد ظهرت أنماط أخرى من البنوك مثل البنوك المتخصصة وبنوك

الاستثمار والاعمال أو غيرها. وذلك كمحاولة لتطوير وظيفة البنوك التجارية، إلا أن الحقيقة التي تتغير هي بقاء محل النشاط لتلك البنوك الجديدة أيضا كما هو الحال في البنوك التجارية، وبقيت خصائصها الوظيفية كما هي، حيث ظلت الديون أو القروض هي محل النشاط، والاتجار فيها هو مصدر الكسب، وظلت الوساطة السلبية هي حقيقة التي تمارسها. كما لم يغير من طبيعة البنوك التجارية تركيزها الشديد في الوقت الحالي على وظيفة الخدمات المصرفية التي أصبحت ميدانا للتسابق والمنافسة بين البنوك التجارية، إذ لم يكن الهدف من هذا التركيز سوى السعي لجذب أموال جديدة في صورة إيداعات، أو لجذب طالبين جدد لتلك الأموال، أي أن الهدف بقي حول محور الوظيفة الرئيسية: وهي الاقتراض والإقراض.

خلق النقود؛

ولعل الخلاصة مما سبق أننا بصدد مؤسسة محل نشاطها وتعاملاتها النقود، تحصلها أو تدفعها، والديون تلتزم بها أو تلتزم بها، والقروض، تقترضها أو تقرضها، وهذا هو محل نشاطها ومحوره، وتلك هي بضاعتها، ولا نظن نزعا في ذلك بين المفكرين.

هذا هو ما انتهى إليه الدكتور الغزالي، ولم ينازعه أحد. وأنا أدرك أن الاقتصاديين يعرفون هذا تماما، غير أنني أقدمه لرجال الشريعة الذين يفتون في أعمال البنوك.

والوظيفة الثانية التي أشار إليها وهي (خلق الديون أو الائتمان) ربما تحتاج الى شيء من البيان، فهذا أمر عجيب غريب يصعب تصوره، ولا يدركه إلا من عرف جيدا أعمال البنوك.

أيمكن مثلا ان نتصور ان شخصا يقترض ألفا، ومن الألف يقرض بضعة آلاف، ويبقى عنده رصيد؟

هذا ما تفعله البنوك الربوية؛ تخلق النقود وتقرضها؛

تقرض مائيس عندها، وما لا تملكه، وتأخذ ربا؛

والأمر هنا دقيق، ولذلك أترك عرضه لرجال الاقتصاد المختصين.

تحدث أحدهم عن المرحلة الحاسمة في تطور الفن المصرفي وهي خلق النقود فقال: دخل الفن المصرفي في دور جديد عندما تواضع الناس على قبول التزامات البنوك بديلا عن النقود في الوفاء بالديون، سواء أكان ذلك في صورة إيصالات الإيداع أم في صورة أوامر الصرف التي كان يحررها المدعون لدائنهم على البنوك، فقد فطنت البنوك في كلتا الحالتين الى إمكان إحلال تعهداتها بالدفع محل النقود فيما تمد به عملاءها من قروض، بما يترتب على ذلك من زيادة طاقتها على الإقراض ومن ثم، على جني الأرباح، ولم يكن من العسير وقد تمتعت ديون البنوك بالقبول العام كاداة للوفاء بالالتزامات أن تقنع المصارف هؤلاء بملاءمة اقتضاء مبالغ القروض في صورة ودائع جارية قابلة للسحب في الحال، أو في صورة سندات تتعهد المصارف بمقتضاها بالدفع لدى الطلب (بنكوت)، ولن يخفى على القارئ أهمية هذا التطور الحاسم في تاريخ البنوك، فلم يكن حسب هذا الاستعمال النقدي لودائع (ديون) البنوك أن ضيق من نطاق أوامر الدفع الى فأدى الى زيادة موارد الائتمان عن ذي قبل، ولكنه أدى أيضاً الى ما هو أكثر أهمية. فقد أصبح في استطاعة البنوك خلق هذه الودائع ومحوها من الوجود بما تزاوله من عمليات التسليف أو الإقراض أو التثمين. وإذ تقوم هذه الودائع مقام النقود في تسوية الديون بين الأفراد، فقد تهيأ لبنوك الودائع أن تزاوُل سلطانا خطيراً على عرض وسائط الدفع في النظام الاقتصادي. ولإيضاح ذلك نفترض مرة أخرى أن جملة ما أودعه الافراد لدى البنوك من النقود القانونية مليون من الجنيهات وأن نسبة الرصيد النقدي الحاضر الذي

تحتفظ به البنوك لمواجهة أوامر الدفع من قبل المودعين هي الربع. عندئذ يمكن للبنوك، وقد أحلت تعهداتها بالدفع محل النقود في الوفاء بالقروض، وأن تقدم للناس من القروض ماقيمته ثلاثة ملايين من الجنيهات دون أن يؤثر ذلك على نسبة الرصيد النقدي الحاضر التي تقتضي دواعي الحيلة والأمان الاحتفاظ بها لمواجهة طلبات الصرف المحتملة من قبل المودعين. ويتضح ذلك بالنظر الى هذه الصورة المبسطة لميزانية النظام المصرفي (بصرف النظر عن حساب رأس المال):

أصول	جنيه	خصوم	جنيه
نقود في الخزنة	١٠٠٠٠٠٠	الودائع	٤٠٠٠٠٠٠
سندات وقروض	٣٠٠٠٠٠٠	الجارية	-----

وهكذا تهيأ للبنوك وقد أودع لديها مليون من الجنيهات أن تنشئ على دفاترها من الودائع ماقيمته أربعة ملايين، لا يمثل منها ما أودعه الناس بالفعل من نقود قانونية لدى البنوك سوى الربع - والربع فقط - على حين تحصل الثلاثة ملايين جنيه الباقية في ودائع مخلوقة أنشأها النظام المصرفي بمناسبة ما قامت به مجموعة البنوك من عمليات التسليف والتمير والإقراض.

ومن هنا يتضح لنا سذاجة الاعتقاد بأن مصدر الودائع المصرفية الوحيد هو إيداع الأفراد أرصدهم النقدية في صورة عملة قانونية لدى البنوك، فإن الودائع الأصلية التي تنشأ في ذمة البنوك التجارية على هذا النحو لا تمثل سوى قدر محدود من مجموع الودائع الثابتة على دفاتر البنوك في حين ينشأ الشطر الأكبر منها بمناسبة قيام البنوك بعمليات إقراض أو تمير يستوفونها المقترضون في صورة ودائع قابلة للسحب لدى الطلب.

ومن هنا أيضاً تتحصل الخصيصة الأساسية لما تزاوله البنوك من نشاط في ميدان الإقراض فيما تهيأ لهذه المؤسسات من إقراض الناس عندها أو بعبارة أدق، فيما توصلت إليه من خلق الموارد التي تستعملها في إقراض عملائها في غمار عملية الإقراض ذاتها. (مقدمة في النقود والبنوك للدكتور محمد زكي شافعي ص ١٧٠-١٧٢) وفي ص ١٧٦ عرض هذا التوضيح:

الدورة رقم	المبلغ المودع بالجنيهات	المستعمل في الإقراض بالجنيهات	الاحتياطي النقدي المحتفظ به بالجنيهات
١	١٠٠٠	٨٠٠	٢٠٠
٢	٨٠٠	٦٤٠	١٦٠
٣	٦٤٠	٥١٢	١٢٨
٤	٥١٢	٤١٠	١٠٢
٥	٤١٠	٣٢٨	٨٢
٦	٣٢٨	٢٦٢	٦٦
٧	٢٦٢	٢١٠	٥٢
٨	٢١٠	١٦٨	٤٢
٩	١٦٨	١٤٣	٢٤
١٠	١٣٤	١٠٧	٢٧
الجملة العمومية	٥٠٠٠	٤٠٠٠	١٠٠٠

وفي كتاب مذكرات في النقود والبنوك للدكتور إسماعيل محمد هاشم نجد الفصل الخامس عنوانه «خلق نقود الودائع» (ص ٤٧).

ومما جاء في حديث المؤلف:

وقد أثبتت الخبرة العملية في ظل الظروف الاقتصادية العادية تكون نسبة المسحوبات من النقود القانونية إلى مجموع ودائع البنك ثابتة إلى درجة كبيرة، وعادة لا تتجاوز هذه النسبة ١٠٪ من مجموع الودائع، بل إنه كثيراً ما يحدث أن تقل هذه النسبة بدرجة كبيرة عن ذلك.

وتعتمد هذه البنوك التجارية على هذه الحقيقة التي تعني بقاء جزء

كبير من الودائع «تحت الطلب» دون سحب، ومن ثم لا تحتفظ إلا بنسبة محدودة من ودائعها في شكل نقود قانونية «في حدود ١٠٪».

لمقابلة طلبات السحب المحتملة، مالم يلزمها القانون بالاحتفاظ بنسبة أكبر. وفي ص ٥٩ نجد هذا التوضيح:

رقم البنك	الودائع النقدية الجديدة التي يتسلمها البنك	الاحتياطي النقدي	الودائع الجديدة
الأول	١٠٠٠	١٠٠	٩٠٠
الثاني	٩٠٠	٩٠	٨١٠
الثالث	٨١٠	٨١	٧٢٩
الرابع	٧٢٩	٧٢,٩	٥٥٦,١
الخامس	٦٥٦,١	٦٥,٦	٥٩٠,٥
بقية البنوك	٥٩٠٤,٩	٥٩٠,٥	٥٣١٤,٤
المجموع	١٠٠٠٠	١٠٠٠	٩٠٠٠

من هذا كله نلاحظ ما يأتي:

- ١- الربا الذي يحصل عليه البنك يزيد على ربا الجاهلية بكثير.
- ٢- وهو كذلك أسوأ من ربا الجاهلية، لأن البنك يقرض بالربا مالميس عنده، ومالا يملكه، بل لا وجود له في الواقع.
- ٣- الحسابات الجارية التي تعتبر قروضا حسنة من المودعين تستغلها البنوك أسوأ استغلال، فتقرض أضعافها قروضا ربوية.
- ومن هنا ندرك حرمة هذا التعامل مع البنوك الربوية إلا إذا دعت الضرورة.
- ٤- وعلاقة خلق النقود بالتضخم وزيادة الاسعار أمر يعرفه

الاقتصاديون، ويدركون خطره. فما تفعله البنوك الربوية ساعد على زيادة حجم هذه الكارثة.

وندوة جمعية الاقتصاد الإسلامي المذكورة آنفاً قدم لها باحث اقتصادي- وهو سمير عبد الحميد رضوان - بحثاً في موضوع طبيعة البنوك التقليدية، والوظائف التي تؤديها، ومصادر أموالها، ووجوه استخدامها، وقد رجع الى عشرين مرجعاً، منها خمسة باللغة الانجليزية، وبعد الدراسة التي قدمها قال:

هل تتدخل البنوك التجارية في العملية الإنتاجية؟

ونخلص مما تقدم، ومن دراستنا لطبيعة أعمال البنوك التقليدية، الى أن البنوك التجارية مؤسسات للوساطة المالية، لا تتدخل بطريقة مباشرة في العملية الإنتاجية، وإنما تتوسط بين المقرضين والمقترضين، فتقوم بتحويل الفوائض المالية من القطاعات ذات الطاقة التمويلية الفائضة (المقرضين أو المودعين) الى القطاعات ذات العجز في الموارد المالية (المقترضين).

ويتمثل دخل هذه البنوك في الفرق بين ما تحصل عليه من فوائد من المقترضين وما تدفعه للمقرضين. أما العمولات التي تتقاضاها مقابل الخدمات التي تقدمها فتمثل جزءاً يسيراً نسبياً. أ. هـ.

ثم قدم الباحث بعض النماذج التطبيقية من الواقع العملي، وقام بتحليلها مؤكداً ما انتهينا إليه من الدراسة.

وعلى سبيل المثال عرض المركز المالي الإجمالي للبنوك التجارية في مصر في مارس سنة ١٩٨٧، وتبين من وجوه الاستخدام أن نسبة ما تقرضه بلغ ٨١,٧٨ ٪ من جملة الاستخدامات، وأن ٩,٣٧ ٪ كان للاستثمار في الأسهم والسندات، ومعلوم أن السندات قروض ربوية، أي أن الاستخدامات

٤- نسبة الاستثمارات المالية الى إجمالي الاستخدامات ١,٢ ٪
(٠,٥ ٪)

٥- نسبة القروض والسلفيات الى إجمالي ودائع العملاء ١٤٦ ٪

حساب الأرباح والخسائر

١- نسبة الفوائد المحصلة الى جملة الإيرادات ٨٥,٨ ٪

٢- نسبة عائد الخدمات المصرفية والإيرادات الأخرى الى إجمالي الإيرادات
١٤,٢ ٪.

٣- نسبة الفوائد المدفوعة الى الفوائد المحصلة ٥٥ ٪.

والمؤشرات على الوجه المتقدم ليست في حاجة الى مزيد من التعليق.
بهذا أنهى الباحث دراسته.

وللسادة فقهاء الشريعة أضيف الإيضاحات التالية:

١- حقوق المساهمين لا تعني رأس المال، وإنما يضاف إليه ما حصلوه من إيرادات العام، وما بقي من إيرادات الأعوام السابقة. ولذلك فإن من ملك أسهم بنك ربوي، وأراد التوبة، فليس له بعد التخلص من هذه الأسهم - إلا رأس ماله والإيرادات غير الربوية، وهي نسبة قليلة كما نرى، أما نصيب أسهمه من الفوائد الربوية فهي مال خبيث حرام.

وعند بيان حكم التعامل في الأوراق المالية، وهي الأسهم والسندات، لا يكفي القول بأن السندات قروض ربوية، فهي حرام، وأن الأسهم حصص شائعة في شركة، فهي حلال. فنشاط الشركة إذا كان محرماً فأسهمها حرام بلا شك، وإن لم تكن قروضاً ربوية كالسندات، فمن اشترى أسهماً في بنك ربوي فهو من الذين يأكلون الربا، ويأذنون بحرب من الله ورسوله، ومن اشترى أسهماً لشركة لصناعة الخمر فهو ملعون مطرود من رحمة الله تعالى.

٢- نسبة الاستثمارات المالية نص في المائة (١/٢) وهي أساساً في السندات، وقل ان تكون في الأسهم، وهذا يعني أن الاستثمار ليس من طبيعة عمل البنوك.

٣- الودائع التي اقترضها البنك أقرضها كاملة (١٠٠ %) وأقرض أيضاً ٤٦ % زيادة على هذه الودائع، فمن أين جاءت هذه الزيادة؟
نذكر ما قيل من قبل عن خلق النقود أو الائتمان؛

- في حساب الأرباح والخسائر نلاحظ ضخامة الفرق بين الفوائد التي أخذها من المقترضين، والفوائد التي أعطاها المودعين المقترضين، فلم يعط إلا ٥٥ % من الفوائد التي حصلها، وأخذ البنك لنفسه ٤٥ % وهذا هو الدخل الأساسي للبنك حيث انه يمثل ٨, ٨٥ % من جملة الإيرادات.

وبعد: كنت من قبل احتفظت ببعض مانشر من ميزانيات البنوك الربوية لأبين طبيعة عمل هذه البنوك، ولكن بعد ما سبق من عرض ودراسة أظن أن الأمر أصبح واضحاً جلياً، لا يحتاج الى المزيد.

ودائع البنوك عقد قرض شرعاً وقانوناً

ذهب أكثر من تكلم عن ودائع البنوك الى أنها تعتبر قرضاً، ويشيع بين آخرين أنها وديعة، حيث يقال: نحن لا نقرض البنك وإنما نودع لديه. وذهب بعض من أراد أن يستحل فوائد البنوك الى القول بأن هذه الفوائد تعتبر أجراً لاستعمال النقود، أي أن الودائع تدخل تحت عقد الإجارة.

ولعل من المفيد أن نذكر ما يبين الفرق بين العقود الثلاثة كما جاء في الفقه الإسلامي.

عقد القرض:

عقد القرض ينقل الملكية للمقترض، وله أن يستهلك العين، ويتعهد برد

المثل لا العين. والمقترض ضامن للقرض إذا تلف أو هلك أو ضاع، يستوى في هذا تفريطه وعدم تفريطه.

الوديعة:

أما الوديعة فهي أمانة تحفظ عند المستودع. وإذا هلكت فإنما تهلك على صاحبها لأن الملكية لا تنقل الى المستودع، وليس له الانتفاع بها، ولذلك فهو غير ضامن لها إلا إذا كان الهالك أو الضياع بسبب منه.

الإجارة:

والعقد الثالث هو الإجارة: فمن المعلوم أنه لا ينقل الملكية للمستأجر وإنما يعطيه حق الانتفاع مع بقاء العين لصاحبها ويدفع أجراً مقابل هذا الانتفاع، ولذلك يطلق على الإجارة (بيع المنافع) فتجوز إجارة كل عين يمكن أن ينتفع بها منفعة مباحة مع بقاء العين بحكم الأصل، ولا تجوز إجارة ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه كالطعام، فلا ينتفع به إلا باستهلاكه. والإجارة عقد على المنافع، فلا تجوز لا ستيفاء عين واستهلاكها، ومثل الطعام النقود، فلا يمكن الانتفاع بها إلا بإنفاقها في الشراء أو غيره، أي باستهلاك العين، والعين المستأجرة أمانة في يد المستأجر، إن تلفت بغير تفريط لم يضمنها.

تسمية بغير حقيقتها:

وفي ضوء ما سبق يمكن القول بان ودائع البنوك سميت بغير حقيقتها، فهي ليست وديعة، لأن البنك لا يأخذها كأمانة يحتفظ بعينها لترد الى اصحابها، وانما يستهلكها في أعماله ويلتزم برد المثل.

وهذا واضح في الودائع التي يدفع البنك عليها فوائد، فما كان ليدفع هذه الفوائد مقابل الاحتفاظ بالأمانات وردها إلى أصحابها.

أما الحسابات الجارية فمن عرف أعمال البنوك أدرك أنها تستهلك نسبة كبيرة من أرصدة هذه الحسابات.

كما أن البنك في جميع الحالات ضامن لرد المثل، فلو كانت ودیعة لما كان ضامنا ولما جاز له استهلاكها.

ومن الواضح الجلي أن ودائع البنوك لا تدخل في باب الإجارة، ويكفي أن ننظر الى طبيعة النقود، والى عملية الإيداع من حيث الملكية والضمان والاستهلاك.

ولم يبق إلا القرض وهو ينطبق تماماً على عقد الإيداع.

وإذا نظرنا الى القانون نجد أن تشريعات معظم الدول العربية تعتبر هذه الودائع قرضاً، قال العلامة الأستاذ الدكتور عبد الرازاق السنهوري في كتابه (الوسيط في شرح القانون المدني): (ويتميز القرض عن الوديعة في أن القرض ينقل ملكية الشيء المقترض على أن يرد مثله في نهاية القرض الى المقرض. أما الوديعة فلا تنقل ملكية الشيء المودع الى المودع عنده، بل يبقى ملك المودع ويسترده بالذات. هذا الى أن المقترض ينتفع بمبلغ القرض بعد أن أصبح مالكا له أما المودع عنده فلا ينتفع بالشيء المودع بل يلتزم بحفظه حتى يرد هالى صاحبه.

ومع ذلك فقد يودع شخص عند آخر مبلغاً من النقود أو شيئاً آخر مما يهلك بالاستعمال ويأذن له في استعماله، وهذا ما يسمى بالوديعة الناقصة. وقد حسم التقنين الجديد الخلاف في طبيعة الوديعة الناقصة، فكيفها بأنها قرض.

وتقول المادة ٧٢٦ مدني في هذا المعنى: إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك بالاستعمال، وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً.

أما في فرنسا فالفقه مختلف في تكييف الودائع الناقصة. والرأي

الغالب هو الرجوع الى نية المتعاقدين. فإذا قصد صاحب النقود ان يتخلص من عناء حفظها بإيداعها عند الآخر فالعقد وديعة، أما إن قصد الطرفان منفعة من تسلم النقود عن طريق استعمالها لمصلحة فالعقد قرض. ويكون العقد قرضاً بوجه خاص إذا كان من تسلم النقود مصرفاً (٥ / ٤٢٨ - ٤٢٩).

وقال بعد ذلك في حديثه عن صور مختلفة لعقد القرض:

(وقد يتخذ القرض صوراً مختلفة أخرى غير الصور المألوفة.. من ذلك إيداع نقود في مصرف، فالعميل الذي أودع هو المقرض، والمصرف هو المقترض، وقد قدمنا أن هذه وديعة ناقصة وتعتبر قرضاً) (٥ / ٤٣٥). ويقول الدكتور علي جمال الدين عوض في كتابه (عمليات البنوك من الوجهة القانونية).

إذا نظرنا الى الحالة الغالبة للوديعة المصرفية وجدناها قرضاً، لأن الوديعة تكون بقصد الحفظ، والمودع لديه يقوم بخدمة للمودع، في حين انه في القرض يستخدم المقترض مال غيره في مصالحه الخاصة، والتميز دقيق بين كل من القرض والوديعة في العمل، فإذا وعد البنك برد النقود لدى الطلب فقد يمكن القول أن هناك وديعة، لأن الرد بمجرد الطلب يمنع البنك من استخدام النقود.

ولذلك فهو يقوم بخدمة لعملائه ولا يعتبر مقرضاً لكن هذا لم يعد صحيحاً اليوم إلا من الناحية النظرية، فإن البنوك إذ تقبل الودائع ترد لدى الطلب أو بعد مدة قصيرة من الطلب، فإن ذلك لا يمنعها من استخدام النقود في مصالحها، اعتماداً منها ان المودعين لن يتقدموا جميعاً لطلب الاسترداد دفعة واحدة في وقت واحد، وان سحب بعض الودائع يؤدي الى إيداع مبالغ جديدة، وأن الودائع الجديدة تستخدم في مواجهة طلبات

الاسترداد ، وانه على أي حال إذا زاد القدر المطلوب على الموجود فعلا لدى البنك، فإنه يستطيع بطرق متعددة الحصول على مايلزمه لمواجهة الطلبات الجديدة، فضلاً على أن الوديعة بالمعنى الفني الدقيق التي تهدف الى خدمة المودع تفترض في الواقع ان البنك المودع لديه لا يعطى فائدة عنه، بل فوق ذلك يتقاضى أجراً عن هذه الخدمة، لأن مجانية الإيداع التي يطلبها الفرد يصعب أن يقبلها البنك، كما أن القانون المدني لا يفترض في الوديعة أجراً إلا لصالح المودع لديه، في حين أن البنك لا يتلقى أي أجر عن عمله، بل إنه يعطي فائدة للعميل مقابل إبقاء النقود لديه.

ولذلك يمكن القول بالنظر الى الواقع أن الوديعة النقدية المصرفية في صورتها الحالية تعد قرضاً، وهو ما يتفق مع القانون المصري حيث تنص المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي: إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شيء آخر مما يهلك باستعماله، وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً. ويأخذ كثير من تشريعات البلاد العربية بهذه القرينة، أي ينص على أن البنك يمتلك النقود المودعة لديه، ويلتزم بمجرد رد مثلها من نفس النوع.

(راجع مآكته عن طبيعة الوديعة النقدية المصرفية ص ٢٠ - ٢٨ والجزء الذي نقلناه منه بتصرف من صفحات ٢٢، ٢٦، ٢٧).

الوديعة المصرفية قرض:

بعد هذا كله نقول إن ودائع البنوك تعتبر قرضاً في نظر الشرع والقانون، والاتفاق هنا بين الشرع والقانون من حيث الحكم على الودائع بأنها قرض، وبعد هذا الاتفاق يأتي الاختلاف الكبير بين شرع الله في تحريم ربا الديون بصفة عامة وبين القانون الوضعي في إباحته هذا الربا بعد أن سماه فوائد . ومن هنا ندرك سبب الفتوى التي أصدرها بالإجماع علماء المسلمين

المشتركون في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بعد أن نظروا في الأبحاث المقدمة إليهم عن أعمال البنوك، ونص هذه الفتوى هي:

(الفائدة على أنواع القروض كلها ربا لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، وكثير الربا في ذلك وقليله حرام. والاقتراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا حرام كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة، وكل امرئ متروك لدينه في تقرير ضرورته.

وإن أعمال البنوك في الحسابات الجارية، وصرف الشيكات، وخطابات الاعتماد، والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة، وما يؤخذ في نظير هذه الأعمال ليس من الربا.

وإن الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة، كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة.

وفي سنة ١٣٩٦هـ (١٩٧٦م) عقد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي وحضره الكثرة الكاثرة من فقهاء الشريعة، وعلماء الاقتصاد، وغيرهم. ولم يثر أي خلاف حول اعتبار فوائد البنوك غير الإسلامية من الربا المحرم، كلهم أجمعوا على أن هذه الفوائد من الربا الذي حرمه الإسلام، ثم كانت الخطوة الأخرى نحو دعم البديل الإسلامي وتحسينه، ولهذا جاء في المقترحات والتوصيات مايلي:

- ١- دعوة الحكومات الإسلامية الى دعم البنوك الإسلامية القائمة في الوقت الحاضر، والعمل على نشر فكرتها وتوسيع نطاقها.
- ٢- العناية بتدريب العاملين في البنوك الإسلامية لتحقيق المستوى اللائق

لكفايتهم العملية. ثم عقدت عدة مؤتمرات أخرى أجمعت على ما أجمع عليه المؤتمران المذكوران، وبذلك أصبحت فوائد البنوك من الحرام البين، ولم تعد من الشبهات. ولا مجال إذن للخلاف، ولا للفتاوي الفردية. ولكن لماذا يذكر القانون ؟ (إن الْحُكْمُ لِلَّهِ)، وما أثر معرفة معاملات البنوك من الوجهة القانونية؟ إن البنك يخضع للقانون الذي يحدد علاقته مع المتعاملين معه، والآثار المترتبة من الحقوق والالتزامات. فمن يودع في البنك فهو يعلم أن القانون هو الذي يحكم هذا التعامل، وقد نص على أن هذا الإيداع إقراض، ورتب عليه ما يتصل بأحكام القرض. وليس لأي من المتعاقدين أن يخرج على القانون، ولا أن يفسر هذا التعامل بما يخالف القانون. والمسلم الذي يذهب للبنك الربوي، ويعلم أن إيداعه إقراض ينطبق عليه كل أحكام القرض، وأن القانون أباح الفائدة المشروطة بزيادة على القرض، وأن هذه الفائدة من الربا المحرم بالكتاب والسنة والإجماع، فإن المسلم في هذه الحالة يكون مقدماً على ارتكاب كبيرة من أكبر الكبائر، عالماً بأنه ملعون مطرود من رحمة الله، مؤذن بحرب من الله ورسوله.

عمل المضارب

من المعلوم أن المضارب يستثمر المال في التجارة، وغيرها من وسائل الاستثمار المشروع، وليس له أن يستخدمه في الإقراض بربا أو بغير ربا. ومانراه في التطبيق العملي للمصارف الإسلامية يبين هذا في عصرنا، حيث نراها تستثمر أموال المودعين، وهم أصحاب رأس المال إلى جانب أموال المساهمين، تستثمر هذه الأموال في بيع، والشراء، والإجارة، والمشاركة، والاستصناع، وغير ذلك من الاستثمارات الإسلامية. أما البنوك الربوية فقد

رأينا طبيعة عملها، وليس من عملها إطلاقاً مثل هذا الاستثمار، بل إن القانون نفسه الذي تسير تبعاً له يمنعها من أن تستثمر المال في العقارات أو المنقولات بالبيع أو الشراء أو المقايضة.

وفيما يلي نص المادة (٣٩) من القانون البنوك والائتمان الصادر بالقرار الجمهوري رقم ١٦٣ لسنة ١٩٥٧ وهذه المادة لم يقع عليها أي تعديل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨٤ في شأن البنوك ونصها:

مادة ٣٩ - يحظر على البنك التجاري أن يباشر العمليات الآتية:

(أ) التعامل في المنقول أو العقار بالشراء أو البيع أو المقايضة، فيما عدا:

١- العقار المخصص لإدارة البنك أو للترفيه عن موظفيه.

٢- المنقول أو العقار الذي تؤول ملكيته إلى البنك. وفاء لدين له قبل الغير، على أن يقوم البنك بتصفيته خلال سنة من تاريخ أيلولة الملكية بالنسبة للمنقول، وخمس سنوات بالنسبة للعقار، ويجوز لمجلس إدارة البنك المركزي مد هذه المدة عند الاقتضاء.

(ب) إصدار أذن قابلة للدفع لحاملها وقت الطلب.

(ج) قبول الأسهم التي يتكون منها رأس مال البنك بصفة ضمان لقرض، أو التعامل في هذه الأسهم، أو امتلاكها مالم تكن هذه الأسهم قد آلت إلى البنك وفاء لدين له قبل الغير، على أن يقوم البنك ببيع هذه الأسهم خلال سنة من تاريخ أيلولة الملكية.

(د) امتلاك اسهم الشركات بما تزيد قيمته على ٢٥٪ من رأس ماله المدفوع للشركة، ويشترط أن لا تجاوز القيمة الاسمية للاسهم التي يملكها البنك وفي هذه الشركات مقدار رأس ماله المدفوع واحتياطياته، ويجوز لوزير المالية والاقتصاد زيادة الحدين المذكورين عند الاقتضاء).

هل البنك فقير حتى نقرضه؟؛

يعجب كثير من الناس عندما يسمعون أن ودائع البنوك أو شهادات الاستثمار تعتبر قرضاً فالقروض إنما يكون للفقير المحتاج، وصاحب شهادة الاستثمار قد يكون هو الفقير الذي ادخر أموالاً قليلة بشق الأنفس للانتفاع بها في وقت آخر، أو لأي سبب من الأسباب، فكيف يقرض البنك صاحب الملايين؟؛

ويعترض بعض أهل العلم على جعل هذه الودائع والشهادات من باب القرض، لأن القرض عقد إرفاق، والمتعاملون مع البنك هنا يريدون الإيداع والاستثمار، وليس الرفق بالبنوك والإحسان إليها. وعامة الناس معذورون، وخاصتهم قد يعذرون وقد لا يعذرون. وقبل أن أحاول إزالة هذه الشبهة أضع أمام القارئ المسلم ما يأتي:

بعد أن قتل الزبير بن العوام - رضي الله عنه - ترك من بعده مالا كثيراً وفيراً، ووجدوا عليه ديناً كبيراً، وقد أشار إلى هذه التركة وهذا الدين الإمام البخاري في صحيحه، وكثير غيره كما ذكر الحافظ في الفتح.

تركة الزبير ودينه؛

قال الحافظ ابن كثير في البداية والنهاية (٧ - ٢٥٠)

(وقد كان الزبير ذا مال جزيل وصدقات كثيرة جداً، لما كان يوم الجمل أوصى إلى ابنه عبد الله، فلما قتل وجدوا عليه من الدين ألفي ألف ومائتي ألف، فوفوها عنه، وأخرجوا بعد ذلك ثلث ماله الذي أوصى به، ثم قسمت التركة بعد ذلك، فأصاب كل واحدة من الزوجات الأربع من ربع الثمن ألف

ألف ومائتا ألف درهم.. فعلى هذا يكون جميع ماتركه من الدين والوصية والميراث تسعة وخمسين ألف ألف وثمانمائة ألف).

معنى هذا أن تركة الزبير - رحمه الله رضي الله عنه - كانت كالآتي:

مجموع الديون مليونان و٢٠٠ ألف.

نصيب الزوجات الأربع ٤ ملايين و ٨٠٠ ألف، ومن المعلوم أن نصيب الزوجة أو الزوجات (ثمن التركة) فتكون التركة المقسمة على الورثة ٣٨ مليوناً و٤٠٠ ألف. وهذا يعادل الثلثين حيث أوصى بالثلث ومقداره ١٩ مليوناً و٢٠٠ وبهذا تكون التركة بعد الديون ٥٧ مليوناً و٦٠٠ ألف درهم، وهنا يرد هذا السؤال:

من يملك هذه الثروة الضخمة كيف يستدين هذا الدين ؟

ولنقرأ معاً ما جاء في صحيح البخاري:

(إنما كان دينه عليه أن الرجل كان يأتيه بالمال فيستودعه إياه، فيقول الزبير: لا، ولكنه سلف، فإني أخشى عليه الضيعة)

(راجع صحيح البخاري - كتاب فرض الخمس - باب بركة الغازي في ماله حياً وميتاً. مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وولاة الأمر).

مما رواه الإمام البخاري نرى أن الذين جاءوا بهذه الأموال أرادوا حفظها عند الزبير، أي أن تكون وديعة، فطلب منهم أن تكون سلفاً لا وديعة، ونعرف الفرق بين الوديعة والقرض: فالوديعة لا يضمنها المودع لديه والقرض يضمنه المقرض، ولذلك قال الزبير: فإني أخشى عليه الضيعة أي أنه يكون ضامناً للمال باعتباره قرضاً. ويقابل هذا الضمان أن يكون من حقه الاستفادة من هذا المال المقرض، فيخلطه بماله في التجارة وغيرها، أما الوديعة فتبقى كما هي لا يستفاد منها.

ونترك تركة الزبير مؤقتاً ونأتي الى حكم من الأحكام الفقهية وهو:

إقراض الوالي مال اليتيم:

ما جاء تحت هذا العنوان في معجم الفقه الحنبلي (٢ / ١٠٧٦):

لا يجوز للوالي إقراض مال اليتيم إذا لم يكن فيه حظ له، فمتى أمكن الوالي التجارة به، أو تحصيل عقار له فيه الحظ لم يقرضه، وإن لم يكن ذلك وكان في إقراضه حظ لليتيم جاز.

ومعنى الحظ أن يكون لليتيم مثلاً مال يريد نقله الى بلد آخر. فيقرضه لرجل ليقضيه بدله في البلد الآخر، ويقصد حفظه من الغرور في نقله، أو يخاف عليه الهلاك من نهب أو غرق أو نحوهما، أو يكون مما يتلف بتطاؤل مدته، أو يكون حديثه خيراً من قديمه كالحنطة.

فإن لم يكن فيه حظ وإنما قصد إرفاق المقترض وقضاء حاجته فهذا غير جائز. وإن أراد الوالي السفر، لم يكن له المسافرة بمال اليتيم وإقراضه حينئذ لثقة أمين أولى من إيداعه، لأن الوديعة لا تضمن.. ولا يجوز قرضه إلا للمليء أي غني - أمين. (وانظر المغني ٤ / ٢٩٥).

من هذا يتضح ان الغاية من إقراض مال اليتيم الرفق باليتيم لا بالمقترض، ومصلحة اليتيم لا مصلحة المقترض، والمراد الإيداع، غير ان الوديعة لا تضمن، ففضل الإقراض لغني أمين حتى يحفظ المال لصالح اليتيم لا لصالح الغني.

ولعل من هذين المثليين يتضح المراد، فلم يكن الزبير فقيراً يستقرض، بل كان من أصحاب الملايين، له ممتلكات في المدينة والعراق ومصر وغيرها وأراد المودعون حفظ اموالهم لا الرفق بالزبير، وتحول العقد من وديعة الى قرض، فكل عقد له ما يميزه عن غيره، وإقراض مال اليتيم لحفظه أيضاً،

فهو لمصلحة اليتيم لا لمصلحة الملىء الغني.

ومادام العقد قرض فلا يحل أخذ زيادة على رأس المال وإلا كان من ربا النسيئة. فمن أراد الإيداع لحفظ المال مع الضمان فالإيداع هنا قرض مضمون كإقراض المودعين للزبير، وإقراض مال اليتيم للغنى الملىء.

ومن اراد الإيداع للاستثمار عن طريق الفائدة المحددة كودائع البنوك الربوية وشهادات الاستثمار، فالإيداع هنا عود للقرض الإنتاجي الربوي الذي كان شائعاً في العصر الجاهلي. وكان وسيلة من وسائل الاستثمار.

ومن ساعد المحتاج، وفرج كربته، وأقرضه قرضاً حسناً، جزاه الله - سبحانه وتعالى - أحسن الجزاء، وفرج عنه كربة من كرب يوم القيامة، وهذا هو عقد الإرفاق.

إذن ليس القرض في جميع حالاته عقد إرفاق، وإنما هو في الأصل عقد إرفاق، وقد يخرج عن هذا الأصل.

ومن المعلوم ان العبرة في العقود ليست بالألفاظ وإنما بالمعنى والمقصد الذي يكشف عن طبيعة العقد وخصائصه: فمثلاً لو قال: وهبتك هذه السلعة بمائة جنيه، فإن العقد هنا ليس هبة وإن كان بلفظها، وإنما هو بيع، ويأخذ أحكام عقد البيع.

وقال ابن قدامة في المغني (٤ / ٣٥٣) تحت باب القرض.

(ويصح - أي القرض السلف والقرض لورود الشرع بهما، وبكل لفظ يؤدي معناه، مثل ان يقول: ملكتك هذا على ان ترد على بدله، او توجد قرينة داله على إرادة القرض. فإن قال: ملكتك، ولم يذكر البدل، ولا يوجد مايدل عليه، فهو هبة).

وقال في المضاربة (٥ / ١٤٤).

(وإن قال خذ هذا المال فاتجر به، وربحه كله لك، كان قرضاً لا قراضاً).
وفي المضاربة أيضاً قال الدردير:

(يجوز أن يضمن العامل مال القراض - أي المضاربة - لربه لو تلف
أوضاع بلا تفريط في اشتراط الربح له، أي للعامل، بأن قال ربه (أي صاحب
المال): اعمل فيه والربح لك، لأنه حينئذ صار قرضاً، وانتقل من الأمانة إلى
الذمة). (انظر اقرب المسالك مع بلغة السالك ٢ / ٢٤٩).

فإعطاء المال بعقد ناقل للملكية، وأخذ المال يكون ضامناً، ملتزماً برد
المثل، يعتبر قرضاً وإن كان بلفظ آخر، فإن التزم برد المثل وزيادة كان هذا من
ربا الجاهلية المعلوم تحريمه من الدين بالضرورة، سواء أكان الآخذ أو المعطي
غنياً أم فقيراً، مستثمراً منتجاً أم مستهلكاً ويستويان في الإثم إلا عند
ضرورة المحتاج للاقتراض، وعند الحديث من قبل عن ربا الجاهلية وردت
كلمة السلف، والقرض، وجاءت عبارات أخرى بغير هذا، فمثلاً في عبارة
الفخر الرازي:

(ربا النسيئة هو الأم والذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك
أنهم كانوا يدفعون المال، على أن يأخذوا كل شهر قدرأ معيناً ويكون رأس
المال باقياً. وفي عبارة ابن حجر الهيتمي:

(ربا النسيئة هو الذي كان مشهوراً في الجاهلي.. لأن الواحد منهم كان
يدفع ماله لغيره إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً، ورأس المال
باق بحاله).

ونستطيع أن نعبر عما سبق بتعديل طفيف لنبين الواقع المؤلم، لنقول
مثلاً: (.. يدفع ماله للبنك إلى أجل، على أن يأخذ منه كل شهر قدرأ معيناً،
ورأس المال باق بحاله).

وهذا ينطبق على الودائع ذات العائد الشهري الذي يطبقه معظم البنوك

الربوية؛ فإذا قلنا - بدلاً من كل شهر: (كل ستة أشهر)، انطبق هذا على شهادات الاستثمار ذات العائد الجاري (المجموعة ب) وإذا تركنا الأشهر وقلنا .. (كل سنة) انطبق هذا على الودائع لأجل، وهو النظام الشائع عند كل البنوك الربوية؛ أما إذا أردنا توضيح الربا (أضعافاً مضاعفة) فيمكن أن نضرب له مثلاً بشهادات الاستثمار ذات القيمة المتزايدة (المجموعة أ). حيث يتضاعف ما دفع ليصل حالياً إلى ٤٨٠٪؛

وكذلك بالفوائد المركبة التي تأخذها جميع البنوك الربوية من المقترضين. وابن حجر الهيتمي أورد عبارته في كتابه: الزواج عن اقتراف الكبائر.

فهل يزدجر أولئك الذين يرتكبون هذه الكبائر فلن يحمل أحد عنهم أوزارهم؟

ليس الربا مقصوراً على ما فيه الاستغلال؛

والعجيب أن نجد في عصرنا من يجعل تحريم الربا مرتبطاً بالحاجة والاستغلال، وحيث لا استغلال فلا ربا يحرم؛ فإن هذا يدل على عدة أمور منها: عدم معرفة بطبيعة ربا الجاهلية، الذي كان طريقة من طرق الاستثمار عند أهل الجاهلية، يقبلون عليه برضا، وقد يذهب صاحب المال القليل إلى تاجر دولي يملك قافلة كاملة يستثمر هذا المال القليل، ثم يرد لصاحبه رأس المال والفوائد الربوية المتفق عليها.

ومنها: عدم فقه النصوص، فإن الفقير المحتاج، الذي يضطر للاقتراض بالربا، يرتفع الاثم عنه بقدر ضرورته، ويبقى الاثم على المقرض المستغل، هذا أمر لا يجادل فيه أحد.

فلو كان الربا مرتبطاً بالحاجة والاستغلال، فكيف سوى رسول الله ﷺ بين الاثنين حيث قال: (فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء)؟ وكيف يلعن آكل الربا وموكله ويجعلهما سواء؟

ومنها: الجراءة على الخروج على إجماع الأمة خلال أربعة عشر قرناً من الزمان، والأمة إنما تجمع أخذاً عن نبيها - ﷺ - المبين عن ربه عز وجل، وقد أكد هذا الاجماع إجماع كل المجامع الفقهية والمؤتمرات العلمية ومنها... ومنها الخ.

فوائد البنوك أسوأ من ربا الجاهلية

تحدثت من قبل عن المرحلة التي وصلت إليها البنوك وهي خلق النقود أو الائتمان، حيث أصبحت تقرض بالفائدة الربوية مالا تملك بل لا وجود له أصلاً، وأشرت الى أن هذا من اسباب التضخم، وبيننا ربا الجاهلية من قبل، وبالمقارنة بين الاثنين نجد ما يأتي:

- إن أهل الجاهلية كانوا يقرضون نقوداً فعلية سلعية وهي الدنانير الذهبية والدراهم الفضية، أما البنوك فإنها الى جانب إقراض مالديها من ودائع تأخذ فوائد ربوية على ما خلقتة من ائتمان أو نقود .

- الفائدة في الجاهلية كانت تحدد بالتراضي كما قال الجصاص (على ما يتراضون به)، أما المقرض من البنوك فتفرض عليه الشروط فرضاً ولا يملك تغييرها .

- كان أهل الجاهلية يأخذون الفوائد في نهاية المدة، او مقسطة على أقساط شهرية. ام البنوك فإنها تحسب الفائدة، وتخصمها من البداية قبل ان يأخذ المقرض القرض، وينتفع به فمثلاً إقراض مائة ألف بفائدة ٢٠٪ يخصم البنك الفائدة أولاً، ويعطي المقرض ثمانين ألفاً فقط .

فالواقع أنه لم يقرضه إلا الثمانين، بفائدة عشرين، أي أن الفائدة في الواقع ٢٥٪ فالبنك من الناحية العلمية يأخذ أكبر من النسبة المعلنة.

- القروض في الجاهلية كانت تستخدم في الاستثمار الفعلي، والتصدير والاسيتراد، فالتجار (الدوليون) كانوا يأخذون القروض لرحلة الشتاء

والصيف، الى جانب القرض، أي المضاربة، وذلك كان (تمويل) قافلة أبي سفيان من أهل مكة، وكان العباس يستثمر أمواله عن طريق القراض، والاقراض لهؤلاء التجار أما البنوك الربوية فإنها تقترض لتقرض كما رأينا من طبيعة عملها، فهي لا تستثمر، ولا تقوم بأي لون من ألوان التنمية، أو المشاركة لعمارة الكون، وجلب الخيرات للبلاد والعباد، وهي في الاقراض تنظر للضمانات فقط، ولا يعنيها النفع أو الضرر.

من هذا نرى أن فوائد البنوك أسوأ بكثير من ربا الجاهلية. وأعرض فيما يلي صورة لعقد قرض، لنرى دلالاته.

البنك الأهلي المصري

عقد قرض

السيد / مدير البنك الأهلي المصري.

أقر أنا..... المقيم.....
أنني حصلت من البنك الأهلي المصري فرع..... على قرض بمبلغ.....
الشروط الآتية:

- ١- تم سحب قيمة هذا القرض بإيصال موقع عليه مني بتاريخ.....
- ٢- تحتسب على قيمة هذا القرض فائدة مركبة سعر..... % سنوياً تقيد على حسابنا شهرياً أو في المواعيد التي يراها البنك.
- ٣- يحق للبنك زيادة معدل الفائدة السنوية على المبالغ المطلوبة منا بحسب دفاثره بمجرد إعطائنا علماً بذلك بموجب خطاب على أن تحتسب زيادة الفائدة من تاريخ ارسال الخطاب إلينا.

٤- للبنك الحق في عمولة شهرية بواقع..... % (.....) تحتسب على أعلى رصيد مدين بالحساب خلال الشهر وللمنك الحق في قيدها في

نهاية كل شهر على حسابنا دون اعتراض منا على هذا القيد .

٥- يحق للبنك ان يحتجز أي مبلغ أو أية أوراق أو مستندات قابلة للتظهير أو تصرف أي فرع من فروع أو عملائه وأن يدخلها كمبالغ مدفوعة منا لتسديد الرصيد المدين المستحق علينا أو أن يعتبر هذه الأموال بموجب هذا الاقرار الصريح وبدون حاجة إلى إقرار آخر من قيد تأميناً غير قابل للتجزئة لضمان كافة ما يكون مستحقاً أو سيستحق علينا للبنك وقد أودعت بالبنك ضماناً لهذا القرض بصفة خاصة.

٦- مدة القرض..... تبدأ من..... وتنتهي في..... وهو اليوم الذي يجب أن يسدد فيه الحساب من أصل وفوائد وملحقات وأتعهد بسداده على أقساط..... أو / دفعة واحدة قبل تاريخ انتهاء القرض، ومع ذلك فإن البنك يحتفظ لنفسه بالحق في أن يطلب سداد مبلغ القرض قبل حلول أجله من أصل وفوائد وملحقات وذلك بمجرد إخطارنا بخطاب مسجل يرسل إلى آخر عنوان لنا لديكم ويحق للبنك قيد المبالغ التي ندفعها من أصل هذا القرض بتواريخ الأيام التي تلي يوم الدفع وإذا كان اليوم التالي يوم عطلة تقيد الدفعة بتاريخ اليوم الذي يلي أيام العطلة.

٧- وإذا تأخرنا عن السداد عند الاستحقاق أو في وقت يصبح فيه الحساب واجب الدفع قبل حلول الأجل فالمبالغ التي تكون مستحقة تسرى عليها في الحال فائدة بسعر..... سنوياً بدون حاجة إلى تنبيه وبدون أن يمس ذلك الأحوال الأخرى التي يصبح فيها الدين واجب السداد كالمبينة بهذا أو المنصوص عنها في القانون.

٨- نقر بأن كشوف الحساب المحررة بمعرفة البنك والمراسلة إلينا على عنواننا المسجل بدفاتره تعتبر حجة علينا بما ورد فيها ما لم يرد إليكم ما يفيد اعتراضنا عليها خلال خمسة عشر يوماً، وفي حدود المعارض عليه، وإذا لم يصلنا كشف الحساب خلال خمسة عشر يوماً من التاريخ المحدد

لارساله فإن علينا أن نتقدم خلال اسبوع آخر لطلبه، فإذا لم نفعل فلا يحق لنا الا احتجاج بعدم وصوله إلينا ويكون إقرارنا الرصيد الفترة التالية بمثابة إقرار الرصيد الفترة التي لم يطلب عنها كشف الحساب.

٩- نقر بأن دفاتر البنك وحساباته تعتبر دليلاً كتابياً قاطعاً على المبالغ المستحقة أو التي تستحق علينا بموجب هذا القرض ونصرح بأن قيودات وحسابات البنك نهائية وصحيحة بالنسبة لنا ولا يحق لنا الاعتراض عليها كما أننا نتنازل مقدماً عن أي حق قانوني يجيز لنا طلب فحص حسابات البنك من قبل المحكمة.

١٠- يقر جميع الموقعين على هذا العقد بمسؤوليتهم التضامنية تجاه البنك من أصل مبلغ الفرض وفوائده وملحقاته طبقاً للشروط سالفة الذكر ويكون للبنك الحق في حجز المستندات والأوراق والمبالغ والأموال وسندات المالية المذكورة في البند الخامس أعلاه، والعائدة لنا أو لأي شخص منا وليس لنا أو لأحدنا حق الاعتراض ولاحق مطالبة البنك بأي تعويض أو عطل أو ضرر من أجل ذلك ويعتبر كل طلب أو اخطار أو اشعار مرسل إلينا أو إلى أحدنا كطلب أو اخطار أو اشعار أرسل لجميعنا ولكل واحد منا.

١١- في حالة الرجوع إلى المحاكم بشأن هذا القرض أو بسبب أي نزاع أو ادعاء ينشأ عنه فإننا نوافق مقدماً على أن تكون محاكم القاهرة أو الاسكندرية ذات الصلاحية والاختصاص للفصل في أي نزاع وادعاء ينشأ عن هذا التعهد ونسقط حقنا مقدماً بالاعتراض على صلاحية واختصاص المحكمة التي وافقنا عليها مقدماً.

تحرير في / / ١٩ توقيع المقترض

ضمانة

أقر أنا الموقع على هذا..... أنني أطلعت على كافة الشروط والتزامات هذا العقد وأضمن للبنك الأهلي المصري السيد/..... المقترض وأتضامن معه بطريق التضامن والتكافل في سداد قيمة مطلوب البنك الناشيء عن هذا العقد أو أي تجديد لمدته من أصل وفائدة وعمولات ومصاريف وملحقات.(كما نقر بحق البنك في الرجوع علينا بقيمة مطلوب البنك الناشيء عن هذا العقد في الميعاد بدون إحالة على المضمون وللبنك الحق في مطالبتنا انفرادياً دون مطالبة المدين أو مطالبته معنا) وهذا اقرار مني بذلك.

تحريراً في ١٩ / / الكفيل المتضامن

هذا هو الاقراض الذي يقوم به البنك الاهلي المصري، وهو اكبر وأقدم بنوك الدولة، واموال المودعين كلها وزيادة تقدم للمقترضين بمثل هذا العقد. ونلاحظ هنا ما يأتي:

- ١- أن الفائدة المركبة، أي انها من الربا أضعافاً مضاعفة.
- ٢- يحق للبنك زيادة معدل هذه الفائدة دون شرط رضا المقترض.
- ٣- للبنك الحق في عمولة شهرية بنسبة مئوية تحتسب على أعلى رصيد مدين، أي على القرض والفوائد المركبة، وهذا بالطبع إضافة الى الفوائد التي فرضها البنك.
- ٤- البنك بعد أن أخذ الضمانات الكافية قبل الموافقة على الاقراض، أعطى نفسه بعد هذا الحق في أن يحتجز ماتصل إليه يده من أموال للمقترض عن طريق المقترض نفسه أو عن طريق غيره، تأميناً لما سيستحق على المقترض، وليس لما استحق فعلاً.

٥- البنك أعطى نفسه أيضا الحق في أن يطلب سداد مبلغ القرض قبل حلول أجله، مع الفوائد والملحقات.

٦- إذا اعتبر البنك أن المبلغ واجب الأداء قبل حلول الأجل، ولم يقم قبل حلول الأجل، ولم يقم المقترض بالسداد في الحال، تسجل عليه فائدة أخرى.

هذا أيها السادة ما نلاحظه، كما هو مبين في صورة العقد وما كان أهل الجاهلية يستطيعون أن يضعوا مثل هذه الشروط، أو على الأقل بعض هذه الشروط، وهذا يؤكد ما انتهينا إليه من أن فوائد البنوك أسوأ من ربا الجاهلية.

ويبقى هنا سؤال هام، وهام جداً، وهو:

من الذي يتحمل آثام هذا القرض الربوي ؟ لا شك أن البنك يتحمل أوزار هذا الاقراض.

ولكن: هل البنك وحده يتحمل هذه الأوزار؟

لو كانت أموال هذه القروض أموال البنك وحده، لقلنا: نعم، هو وحده يتحمل الأوزار.

ولكن من الدراسة السابقة لطبيعة عمل البنوك، ومن عرض ميزانية أحد البنوك، ظهر أن البنك يقرض كل الودائع التي أخذها من المودعين بفائدة أعلى من الفائدة التي يدفعها، ووجدنا في تلك الدراسة أنه أعطى فوائد نسبتها ٥٥٪ من الفوائد التي حصلها.

معنى هذا أن المقترض هنا إنما يقترض أموال المودعين حقيقة، ولكن بواسطة البنك بالمرابي الجشع، الذي يأذن بحرب من الله ورسوله، ليس البنك وحده، الذي يقوم بدور الوسيط بين آكل الربا وموكله، الى جانب ما يأخذه البنك من أموال الربا، وإنما المودع أخذ جزءا من الفائدة الربوية التي أخذها البنك من المقترض.

فالبنك آثم لأكله الربا، ووساطته الربوية.

والمودع آثم لأكله الربا

والمقترض آثم لأعطائه الربا

لأن الرسول ﷺ لعن أكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء. كما جاء في الحديث الصحيح المشتهر.

وفي حديث صحيح آخر: فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي سواء.

وبعد:

فعل هذه الدراسة جعلت الصورة جلية، ولعلها تساعد على تراجع من أفتى في هذا الأمر بغير علم، أو أفتى نتيجة لمعلومات خاطئة، أو بيانات مضللة. وسيأتي أن الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت - رحمه الله - أفتى بحل فوائد دفتر توفير البريد نتيجة لمثل هذه المعلومات، فلما عرف الواقع بعد مناقشة مع الأستاذ الامام الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله - تراجع عن فتواه. وقد روى هذا الثقة الشيخ أبو زهرة نفسه.

المصلحة ومقاصد الشريعة الاسلامية

من العلوم الذي لا شك فيه ان الشريعة الاسلامية، جاءت لجلب المصالح ودفع المضار.

ووجدنا من يبني على هذا القول: إن الايداع بفائدة فيه مصلحة للطرفين، فالمودع يأخذ الفائدة مع ضمان حفظ ماله، والبنك لو لم يكن يستفيد لما أعطى هذه الفائدة وهذا الضمان. ومادامت الفائدة للطرفين فهذه هي المصلحة التي تتفق مع مقاصد التشريع، فكيف يذهب من ذهب الى تحريم المنافع ومنع المصالح؟

ولكن غاب عن هؤلاء القائلين بالمصلحة أن يبحثوا عن حقيقة هذه

المصلحة التي تعتبر مصدر من مصادر التشريع ومقصداً من مقاصده. فالخمر والميسر فيهما مصلحة؛ وقرأ قول الحق تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] أليست المصلحة متحققة هنا في قوله تعالى: (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) ومع هذا حرمت هذه المنافع، ومنع هذا النوع من المصالح بنص القرآن الكريم. ألا أحد بعد هذا أن ينادي بحل الخمر والميسر لأن فيهما مصلحة ومنافع للناس؟

المصالح ثلاث؛

لذلك يجب أن نفرق بين ثلاثة أنواع من المصالح:

النوع الأول: المصلحة المعتبرة التي أقرها الشرع، وأخذ بها، واتفقت مع نصوصه.

ومثال هذا النوع: حل الزواج، وبهيمة الأنعام، والبيع، والترخيص في خرس العرايا بالتمر... الخ.

ومصدر التشريع هنا ليس المصلحة، وإنما هو النص الذي جاء محققاً لهذه المصلحة.

النوع الثاني: المصلحة الملغاة التي أهدرها الشرع ولم يأخذ بها، فحرمها أو تعارضت مع نصوصه، فليس لمسلم أن يأخذ بها أو يستحلها.

مثال هذا أن تعالج دولة مشكلتها الاقتصادية بالتعامل بالربا، وبتحويل ناتج المساحات الشاسعة من الاعناب الى خمر لتباع بالملايين، وبالاعتماد على جذب السائحين باللهو والمجون والخمر وغيرها من لوازم سياحة العصر!

النوع الثالث: المصلحة المرسلّة التي لا يوجد نص يؤيدها ولا نص يعارضها، وتتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية. مثال هذا: جمع القرآن الكريم: فلا يوجد نص يأمر ولا نص ينهى، ولكن الجمع خير كما قيل، ففيه حفظ لكتاب الله عز وجل.

ومثاله في عصرنا: تسجيل الممتلكات، وتوثيق عقود الزواج، وغير ذلك مما فيه اثبات للحقوق.

وهذه المصلحة يمكن الأخذ بها واعتبارها مصدراً من مصادر التشريع: لهذا قبل أن نحكم على عمل ما، أنه حلال لأن فيه مصلحة، علينا أن نبحث عن نوع هذه المصلحة.

فإذا كانت ودائع البنوك وشهادات الاستثمار تدخل تحت عقد القرض كما بينا، وبالتالي فكل زيادة على رأس المال فهي من النسيئة المحرم، فليس لأحد أن يقول بالحل لأن فيها مصلحة كما يدعى.

ولسنا في حاجة إلى مناقشة هذا الادعاء، وإنما يكفي أن نقول: هذه مصلحة أهدرها الشرع وألغاه. فليست بمعتبرة ولا مرسلة.

وأية مصلحة يمكن أن ننتفع بها مع الأذن بحرب من الله ورسوله ؟

وأضرب هنا مثلاً يبين متى تكون المصلحة:

في حديث رافع بن خديج في المحاقلة، الذي سبق ذكره عند الحديث عن المضاربة، جاء في بعض الروايات:

(نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا) وفي رواية (عن أمر كان بنا رافقاً)^(١)

فالصحابة الكرام جرى العمل بينهم في المزارعة على جعل بقعة بعينها لصاحب الأرض، وهي ماعلى جداول الماء، وجعل قدر محدد لأحد الشريكين، وليس نسبة شائعة مما تخرجه الأرض، واستقر أمرهم على هذا، وأصبح معروفاً مألوفاً، واعتبروه محققاً للمصلحة وميسراً عليهم حياتهم. ثم جاء بعد هذا نهي رسول الله ﷺ، فانتهوا.

(١) راجع الأحاديث الشريفة التي ذكرناها من قبل تحت عنوان (المضاربة ثابتة بالسنة) وانظر الروايات المختلفة لحديث رافع، وبيان صحته، وفي كتاب (إرواء الغليل) للعلامة الشيخ ناصر الدين الألباني ج ٥ ص ٢٩٩ : ٣٠١.

ومما يؤخذ من هذا الحديث الشريف:

١- قول الصحابة الكرام لا يعني الاعتراض على حكم رسول الله ﷺ، وحاشاهم، ولكن يعني أنهم كان يظنون ما اعتادوه مصلحة لهم، فلما جاءهم النهي أدركوا أن المصلحة في خلاف ما هم عليه، لأن ما صدر إنما كان عن المعصوم ﷺ.

٢- قولهم (طواعية الله ورسوله أنفع لنا)، مع أن النهي إنما صدر عن الرسول وحده، يدل على أنهم يدركون أن السنة بيان الله على لسان رسوله، وانها وحي يجب اتباعه. ولذلك قال ربنا عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ [النساء: ٨٠] وقال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

الى غير ذلك من الآيات الكثيرة، وكذلك الأحاديث الشريفة، وقد بينت هذا بالتفصيل في كتابي (قصة الهجوم على السنة).

٣- هذا الحديث الشريف في المعاملات وقول الصحابة الكرام يدل على أن عصمة الرسول ﷺ ليست في تبليغ القرآن الكريم وحده، أو في بيان العبادات فقط، وإنما هي في التبليغ، وفي بيان كل حكم من أحكام العبادات أو المعاملات أو غيرها، لذا وجب الاتباع.

وأول طائفة ضالة رأت عدم وجوب اتباع السنة المطهرة ظهرت في القرن الثاني الهجري، وهاور أحدهم الامام الشافعي الذي أثبت أن السنة بيان الله على لسان رسوله، وأنها هي الحكمة التي أنزلها الله سبحانه وتعالى مع الكتاب العزيز.

واقتنع الضال في القرن الثاني، فكيف عاد الضلال إلى عصرنا حيث وجدنا من يقول: إن الرسول ﷺ غير معصوم في المعاملات.

ولا يجب اتباعه، وإنما هو اجتهد لعصره، ونحن نجتهد كما اجتهد.

ونحن أدرى بعصرنا؛؛ هكذا قال في عصرنا، ونطق بهذا الضلال المبين، لينتهي إلى أن فوائد البنوك، وشهادات الاستثمار، والسندات، ودفتر التوفير، حلال لأن فيها مصلحة؛؛

وفي قصة الهجوم على السنة ناقشت الطاغين في عصرنا، وكشفت عن ضلالهم.

٤- من العبارات المتداوله المشهوره بين الناس (حينما كانت المصلحة فثم شرع الله)، كثيرا ما نرى هذه العبارة توضع في غير موضعها، وتستعمل استعمالا خاطئاً.

فهذا لا يجوز أن يقال إلا في المصلحة المرسله بضوابطها الشرعية، أما إذا وجد النص، وعلم شرع الله، فطواعية الله ورسوله أنفع لنا، ولذلك يقال دائماً وأبداً.

(حيثما شرع الله فثم المصلحة).

والدكتور سيد طنطاوي هو نفسه عندما تحدث في كتابه معاملات البنوك عن مصادر الشريعة قال عن المصلحة المرسله:

لقد احتاط الفقهاء الذين قالوا بحجية المصالح المرسله، فاشتروا في المصالح التي يبنى عليها التشريع شروطاً متعددة، من أهمها: أن تكون المصلحة حقيقية، وليست مصلحة وهمية، وأن تكون مصلحة عامة، وليست مصلحة شخصية، وأن لا يعارض التشريع المبني على المصلحة المرسله حكماً ثبت بالنص أو الاجماع (ص ٣٦).

فكيف يقول في ص ١٣٦: (الفقهاء قد راعوا مصالح العباد في التسعير مع وجود النص الذي ينهى عنه) ؟ وكيف يتحدث عن تضمين الصانع ثم يقول (١٣٩):

(وقياساً على ذلك فنحن نرى أن تحديد الربح مقدماً في التعامل مع البنوك، وضمن رأس المال المستثمر لديها هو من باب المصالح المرسلّة، ولا يوجد نص يمنع ولي الأمر من ذلك)؟

وكيف يقول: (إن لولي الأمر في زمننا هذا الذي خربت فيه الذمم، أن يتدخل في عقد المضاربة، فلا يجعل المال أمانة عند المضارب) ؟ (ص ١٣٩). وإذا كان رأس المال مضموناً. مع ضمان فائدة محدودة تبعا للزمن، فكيف نفرق بين المضاربة والقرض الربوي؟

أفيمكن أن تعطي المصالح المرسلّة الحق لولي الأمر ليحل الربا الذي حرّمه الله عز وجل ؟

فلنوضح ماجاء عن التسعير وتضمين الصانع.

أما التسعير فقد طلب الشيخ طنطاوي الرجوع الى ما كتبه شيخ الاسلام ابن تيمية، وها نحن نرجع إليه فماذا قال؟

في مجموع الفتاوي (٢٨ / ٩٥ : ١٠٥) تحدث شيخ الإسلام عن التسعير فقال: ومن منع التسعير مطلقاً محتجاً بقول النبي ﷺ:

(وان الله هو المسعر القابض الباسط، وإنني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال) فقد غلط: فان هذه قضية معينة ليست لفظاً عاماً، وليس فيها ان أحداً امتنع من بيع يجب عليه أو عمل يجب عليه: أو طلب في ذلك أكثر من عوض المثل.

ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه: فاذا كان صاحبه قد

بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا به فهنا لا يسعر عليهم، والمدينة كما ذكرنا انما كان الطعام الذي يباع بها غالباً من الجلب: وقد يباع فيها شيء يزرع فيها: وإنما يزرع فيها الشعير: فلم يكن البائعون ولا المشترون ناساً معينين، ولم يكن هناك احد يحتاج الناس الى عينه أو الى ماله: ليجبر على عمل أو على بيع، بل المسلمون كلهم من جنس واحد، كلهم يجاهد في سبيل الله، ولم يكن من المسلمين البالغين القادرين على الجهاد الا من يخرج في الغزو، وكل منهم يغزو بنفسه وماله: أو بما يعطي من الصدقات أو الفية: أو ما يجهزه به غيره، وكان إكراه البائعين على ان لا يبيعوا سلعهم الا بثمان معين اكراها بغير حق، وإذا لم يكن يجوز اكراههم على أصل البيع فاكراههم على تقدير الثمن كذلك لا يجوز.

واما من تعين عليه ان يبيع فكالذي كان النبي ﷺ قدر له الثمن الذي يبيع به ويسعر عليه، كما في الصحيحين عن النبي ﷺ انه قال: (من اعتق شركاً له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل ولا وكس ولا شطط: فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد) فهذا لما وجب عليه ان يملك شريكه عتق نصيبه الذي لم يعتقه ليكمل الحرية في العبد قدر عوضه بأن يقوم جميع العبد قيمة عدل ولا وكس ولا شطط، ويعطي قسطه من القسيمة: فإن حق الشريك في نصف القيمة لا في قيمة النصف عند جماهير العلماء: كمالك وأبي حنيفة وأحمد: ولهذا قال هؤلاء: كل مالا يمكن قسمه فإنه يباع ويقسم ثمنه إذا طلب أحد الشركاء ذلك:

ويجبر الممتنع على البيع، وحكى بعض المالكية ذلك إجماعاً؛ لأن حق الشريك في نصف القيمة كما دل عليه هذا الحديث الصحيح، ولا يمكن إعطاؤه ذلك إلا ببيع الجميع. فإذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء من مالك ماله بعوض المثل لحاجة الشريك الى اعتاق ذلك؛ وليس للمالك المطالبة

بالزيادة على نصف القيمة: فكيف بمن كانت حاجته أعظم من الحاجة إلى اعتاق ذلك النسيب ؟ مثل حاجة المضطر إلى الطعام واللباس وغير ذلك.

وهذا الذي امر به النبي ﷺ من تقويم الجميع بقيمة المثل هو حقيقة التسعير. وكذلك يجوز للشريك ان ينزع النصف المشفوع من يد المشتري بمثل الثمن الذي اشتراه به؛ لا بزيادة؛ للتخلص من ضرر المشاركة والمقاسمة، وهذا ثابت بالسنة المستفيضة وإجماع العلماء، وهذا إلزام له بأن يعطيه ذلك الثمن لا بزيادة؛ لأجل تحصيل مصلحة التكميل لواحد: فكيف بما هو أعظم من ذلك ولم يكن له ان يبيعه للشريك بما شاء ؟ بل ليس له ان يطلب من الشريك زيادة على الثمن الذي حصل له به، وهذا في الحقيقة من نوع التولية؛ فإن التولية: أن يعطي المشتري السلعة لغيره بمثل الثمن الذي اشتراها به، وهذا أبلغ من البيع بثمن المثل، ومع هذا فلا يجبر المشتري على أن يبيعه لأجنبي غير الشريك إلا بما شاء، إذ لا حاجة بذلك إلى شرائه كحاجة الشريك.

فاما إذا قدر ان قوماً اضطروا إلى سكنى في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه ان يسكنهم. وكذلك لو احتاجوا الى أن يعيرهم ثياباً يستدفئون بها من البرد؛ أو الى آلات يطبخون بها؛ أو يبنون أو يسقون؛ يبذل هذا مجاناً. وإذا احتاجوا الى ان يعيرهم دلواً يستقون به؛ أو قدرأ يطبخون فيها؛ أو فأساً يحفرون به: فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة ؟ فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره. والصحيح وجوب بذل ذلك مجاناً اذا كان صاحبها مستغنياً عن تلك المنفعة وعوضها " كما دل عليه الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ ﴿٦٠﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿٦١﴾ [الماعون: ٤ - ٧] وفي السنن عن ابن مسعود قال: كنا نعد ﴿الْمَاعُونَ﴾ عارية الدلو والقدر والفأس.

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ انه لما ذكر الخيل قال: «هي لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر. فاما الذي هي له أجر فرجل ربطها تغنياً وتعففاً؛ ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها» وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال «من حق الإبل إعارة دلوها واضراب فحلها» وثبت عنه صلى الله عليه وسلم «أنه نهى عن عسب الفحل» وفي الصحيحين عنه انه قال: «لا يمتنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره» وإيجاب بذل هذه المنفعة مذهب أحمد وغيره.

ولو احتاج الى اجراء ماء في أرض غيره من غير ضرر بصاحب الأرض: فهل يجبر ؟ على قولين للعلماء، هما روايتان عن احمد، والأخبار بذلك مأثورة عن عمر بن الخطاب قال للمانع: والله لنجرينها ولو على بطنك، ومذهب غير واحد من الصحابة والتابعين: ان زكاة الحلي عاريته. وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد وغيره.

والمنافع التي يجب بذلها نوعان: منها ما هو حق المال؛ كما ذكره في الخيل والابل وعارية الحلي. ومنها ما يجب لحاجة الناس.

وايضا فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة كما يجب تعليم العلم؛ وافتياء الناس؛ وأداء الشهادة؛ والحكم بينهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والجهاد؛ وغير ذلك من منافع الأبدان؛ فلا يمنع وجوب بذل منافع الأموال للمحتاج؛ وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وقال: ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وللفقهاء في أخذ الجعل على الشهادة أربعة أقوال؛ هي أربعة أوجه في مذهب أحمد وغيره:

(أحدها): أنه لا يجوز مطلقاً. و(الثاني) لا يجوز إلا عند الحاجة.

و(الثالث) يجوز إلا أن يتعين عليه. و(الرابع) يجوز. فإن أخذ أجراً عند

التحمل لم يأخذ عند الأداء. وهذه المسائل لبسطها مواضع أخر.

والمقصود هنا: انه إذا كانت السنة قد مضت في مواضع بأن على المالك ان يبيع ماله بثمان مقدر: اما بثمان المثل، واما بالثمان الذي اشتراه به: لم يحرم مطلقاً تقدير الثمن. ثم ان ما قدر به النبي ﷺ في شراء نصيب شريك المعتقد هو لأجل تكميل الحرية؛ وذلك حق الله، وما احتاج اليه الناس حاجة عامة فالحق فيه لله؛ ولهذا يجعل العلماء هذه حقوقاً لله تعالى، وحدوداً لله؛ بخلاف حقوق الأدميين وحدودهم، وذلك مثل حقوق المساجد ومال الفيء؛ والصدقات والوقف على أهل الحاجات والمنافع العامة ونحو ذلك، ومثل حد المحاربة والسرقة والزنا وشرب الخمر؛ فان الذي يقتل شخصاً لأجل المال يقتل حتماً باتفاق العلماء؛ وليس لورثة المقتول العفو عنه؛ بخلاف من يقتل شخصاً لغرض خاص؛ مثل خصومة بينهما؛ فان هذا حق لأولياء المقتول؛ إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا عفوا باتفاق المسلمين. وحاجة المسلمين الى الطعام واللباس وغير ذلك من مصلحة عامة ليس الحق فيها لواحد بعينه؛ فتقدير الثمن فيها بثمان المثل على من وجب عليه البيع أولى من تقديره لتكتمل الحرية؛ لكن تكميل الحرية وجب على الشريك المعتقد؛ فلو لم يقدر فيها الثمن لتضرر بطلب الشريك الآخر ماشاء، وهنا عموم الناس عليهم شراء الطعام والثياب لانفسهم؛ فلو مكن من يحتاج الى سلعته أن لا يبيع إلا بما شاء لكان ضرر الناس أعظم.

ولهذا قال الفقهاء: اذا اضطر الإنسان الى طعام الغير كان عليه بذله له بثمان المثل، فيجب الفرق بين من عليه أن يبيع وبين من ليس عليه أن يبيع، وأبعد الأئمة عن ايجاب المعاوضة وتقديرها هو الشافعي؛ ومع هذا فانه يوجب على من اضطر الإنسان الى طعامه أن يعطيه بثمان المثل.

وتنازع أصحابه في جواز التسعير للناس اذا كان بالناس حاجة، ولهم فيه وجهان. وقال أصحاب أبي حنيفة: لا ينبغي للسلطان أن يسعر على

الناس الا اذا تعلق به حق ضرر العامة، فاذا رفع الى القاضي امر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعر في ذلك فنهاه عن الاحتكار، فإن رفع التاجر فيه إليه ثانياً حبسه وعزره على مقتضى رأيه، زجراً له او دفعاً للضرر عن الناس، فان كان أرباب الطعام يتعدون ويتجاوزون القيمة تعدياً فاحشاً وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين إلا بالتسعير: سعر حينئذ بمشورة أهل الرأي والبصيرة. واذا تعدى أحد بعد ما فعل ذلك أجبره القاضي وهذا على قول أبي حنيفة ظاهر، حيث لا يرى الحجر على الحر، وكذا عندهما، أي عند أبي يوسف ومحمد؛ الا أن يكون الحجر على قوم معينين، ومن باع منهم بما قدره الامام صح؛ لانه غير مكره عليه.

وهل يبيع القاضي على المحتكر طعامه من غير رضاه ؟ قيل: هو (على) الاختلاف المعروف في مال المديون. وقيل: يبيع ههنا بالاتفاق؛ لأن أبا حنيفة يرى الحجر لدفع الضرر العام. والسعر لما غلا في عهد النبي ﷺ وطلبوا منه التسعير فامتنع لم يذكر أنه كان هناك من عنده طعام امتنع من بيعه؛ بل عامة من كانوا يبيعون الطعام إنما هم جالبون يبيعونه اذا هبطوا السوق؛ لكن نهى النبي ﷺ أن يبيع حاضر لباد: نهاه أن يكون له سمساراً وقال: «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض» وهذا ثابت في الصحيح عن النبي ﷺ من غير وجه، فنهى الحاضر العالم بالسعر أن يتوكل للبادي الجالب، للسلعة؛ لانه اذا توكل له مع خبراته بحاجة الناس إليه أغلى الثمن على المشتري؛ فنهاه عن التوكل له - مع أن جنس الوكالة مباح - لما في ذلك من زيادة السعر على الناس.

ونهى النبي ﷺ عن تلقي الجلب، وهذا أيضا ثابت في الصحيح من غير وجه، وجعل للبائع اذا هبط الى السوق الخيار؛ ولهذا كان أكثر الفقهاء على أنه نهى عن ذلك لما فيه من ضرر البائع بدون ثمن المثل وغبنه، فأثبت

النبي ﷺ الخيار لهذا البائع. وهل هذا الخيار فيه مطلقاً أو إذا غبن ؟ قولان للعلماء هما روايتان عن أحمد. أظهرهما أنه إنما يثبت له الخيار اذا غبن، والثاني يثبت له الخيار مطلقاً، وهو مذهب الشافعي.

وقال طائفة: بل نهى عن ذلك لما فيه من ضرر المشتري اذا تلقاه المتلقي فاشتراه ثم باعه.

وفي الجملة فقد نهى النبي ﷺ عن البيع والشراء الذي جنسه حلال حتى يعلم البائع بالسعر وهو ثمن المثل، ويعلم المشتري بالسلعة، وصاحب القياس الفاسد يقول: للمشتري أن يشتري حيث شاء وقد اشترى من البائع، كما يقول: وللبادي أن يوكل الحاضر.

ولكن الشارع رأى المصلحة العامة، فان الجالب اذا لم يعرف السعر كان جاهلاً بثمن المثل فيكون المشتري غاراً له؛ ولهذا ألحق مالك وأحمد بذلك كل مسترسل. والمسترسل: الذي لا يماكس والجاهل بقيمة المبيع؛ فانه بمنزلة الجالين الجاهلين بالسعر، فتبين انه يجب على الإنسان ان لا يبيع مثل هؤلاء إلا بالسعر المعروف، وهو ثمن المثل؛ وإن لم يكن هؤلاء محتاجين الى الابتاع من ذلك البائع؛ لكن لكونهم جاهلين بالقيمة أو مسلمين الى البائع غير مماكسين له، والبيع يعتبر فيه الرضا، والرضا يتبع العلم، ومن لم يعلم انه غبن فقد يرضى وقد لا يرضى، فاذا علم أنه غبن ورضي فلا بأس بذلك، وإذا لم يرض بثمن المثل لم يلتفت الى سخطه.

ولهذا أثبت الشارع الخيار لمن لم يعلم بالعيب أو التدليس؛ فان الأصل في البيع الصحة، وان يكون الباطن كالظاهر. فاذا اشترى على ذلك فما عرف رضاه إلا ذلك، فاذا تبين ان في السلعة غشاً أو عيباً فهو كما لو وصفها بصفة وتبينت بخلافها، فقد يرضى وقد لا يرضى، فان رضي والا فسخ البيع. وفي الصحيحين عن حكيم بن حزام عن النبي ﷺ انه قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وان كذبا وكتما محقت بركة بيعهما».

وفي السنن ان رجلاً كانت له شجرة في أرض غيره؛ وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة، فشكا ذلك الى النبي ﷺ، فأمره أن يقبل منه بدلها أو يتبرع له بها فلم يفعل، فأذن لصاحب الأرض في قلعها، وقال لصاحب الشجرة: «انما أنت مضار» فهنا أوجب عليه اذا لم يتبرع بها أن يبيعها؛ فدل على وجوب البيع عند حاجة المشتري، وأين حاجة هذا من حاجة عموم الناس الى الطعام ؟

ونظير هؤلاء الذين يتجرون في الطعام بالطحن والخبز. ونظير هؤلاء صاحب الخان والقيسارية والحمام اذا احتاج الناس الى الانتفاع بذلك، وهو إنما ضمنها ليتجر فيها فلو امتنع من إدخال الناس إلا بما شاء وهم يحتاجون لم يكن من ذلك، وألزم ببذل ذلك بأجرة المثل: كما يلزم الذي يشتري الحنطة ويطحنها ليتجر فيها والذي يشتري الدقيق ويخبزه ليتجر فيه مع حاجة الناس الى ما عنده، بل الزامه ببيع ذلك بثمن المثل أولى وأحرى. بل إذا امتنع من صنعة الخبز والطحن حتى يتضرر الناس بذلك ألزم بصنعتها كما تقدم، وإذا كانت حاجة الناس تتدفع اذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشتري اذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج الى تسعير عدل، لا وكس، ولا شطط.

- انتهى كلام ابن تيمية -

هذا ما ذكره شيخ الإسلام عن التسعير، أفترأه جعل المصلحة المرسله تهدم النص، أم أنه بين غلط من احتج على منع التسعير مطلقا بقول النبي ﷺ: (إن الله هو المسعر القابض الباسط)؟

وبين أن من السنة المطهرة ما يوجب التسعير في بعض الحالات؟
فشخ الاسلام لم يهدم سنة، ولم يجعل نفسه مشرعا باسم المصلحة،
وانما بين الحالات المختلفة للتسعير في ضوء السنة المشرفة.

وننتقل الى تضمين الصنّاع الذي انتهى بصاحبنا الى جعل القرض المضمون بالفائدة الربوية المضمونة مضاربة شرعية؛

في كتاب السنن الكبرى للبيهقي (٦ / ١٢٢) باب ما جاء في تضمين الأجراء، وتحت الباب جاء ما يأتي:

قال الشافعي: وقد روي من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله أن علي بن أبي طالب ضمن الغسال والصبّاغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك. أخبرنا إبراهيم بن أبي يحيى عن جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً قال ذلك. قال: ويروى عن عمر تضمين بعض الصنّاع من وجه أضعف من هذا، ولم نعلم واحد منهما يثبت.

قال: وقد روي عن علي من وجه آخر أنه كان لا يضمن أحداً من الأجراء من وجه لا يثبت مثله.

وثبت عن عطاء بن أبي رباح أنه قال: لا ضمان على صانع ولا على أجير. وذهب شريح إلى التضمنين.

وفي إرواء الغليل (٥ / ٣١٩) بين الشيخ الألباني ضعف ماروي عن علي في تضمين الأجراء.

وقال ابن حزم:

(ولا ضمان على أجير مشترك أو غير مشترك، ولا على صانع أصلاً، إلا ما ثبت أنه تعدى فيه أو أضاعه - والقول في كل ذلك - ما لم تقم عليه بينة - قوله مع يمينه، فإن قامت عليه بينة بالتعدي، أو الإضاعة ضمن، وله في كل ذلك الأجرة فيما أثبت أنه كان عمله، فإن لم تقم بينة حلف صاحب الصنّاع أنه ما يعلم أنه عمل ما يدعي أنه عمله، ولا شيء عليه حينئذ، وبرهان ذلك: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] (٢: ١٨٨ و٤: ٢٩) فمال الصانع والأجير حرام على غيره، فإن

اعتدى أو أضرع لزمه حينئذ أن يتعدى عليه بمثل ما اعتدى، والإضاعة لما يلزمه حفظه تعد وهو ملزم حفظ ما استعمل فيه بأجر أو بغير أجر، لنهي رسول الله ﷺ عن إضاعة المال، وحكمه عليه السلام بالبينة على من ادعى وبالييمين على المطلوب إذا أنكر، ومن طلب بغرامة مال أو ادعى عليه ما يوجب غرامة فهو المدعى عليه فليس عليه إلا اليمين بحكم الله عز وجل، والبينة على من يدعي لنفسه حقاً في مال غيره.

وقد اختلف الناس في هذا، فقالت طائفة كما قلنا:

روينا من طريق شعبة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال: لا يضمن الصائغ، ولا القصار، أو قال الخياط، وأشباهه.

ومن طريق حماد بن سلمة أن جبلة بن عطية عن يزيد بن عبدالله بن موهب قال في حمال استؤجر لحمل قلة عسل فانكسرت قال: لا ضمان عليه.

ومن طريق ابن أبي شيبة حدثنا أزهر السمان عن عبدالله بن عون عن محمد بن سيرين أنه كان لا يضمن الأجير إلا من تضييع.

ومن طريق ابن أبي شيبة عن اسماعيل بن سالم عن الشعبي قال: ليس على أجير المشاهرة ضمان.

ومن طريق ابن أبي شيبة ناوكيع ناسفيان الثوري عن مطرف بن طريف عن الشعبي قال: لا يضمن القصار إلا ما جنت يده.

ومن طريق عبدالرحمن بن مهدي ناسفيان الثوري عن مطرف عن الشعبي قال: يضمن الصانع ما أعنت بيده، ولا يضمن ماسوى ذلك.

ومن طريق ابن أبي شيبة عن حفص بن غياث عن أشعث عن ابن سيرين عن شريح أنه كان لا يضمن الملاح غرقاً ولا خرقاً.

ومن طريق ابن أبي شيبة ناعبد الأعلى عن يونس بن عبيد عن الحسن

البصري قال: إذا أفسد القصار فهو ضامن وكان لا يضمنه غرقاً ولا خرقاً ولا عدواً مكابراً.

قال ابو محمد: وهذا نص قولنا - ومن طريق سعيد بن منصور عن مسلم بن خالد عن ابن أبي نجيح عن طاوس أنه لم يضمن القصار.

ومن طريق عبد الرزاق نا معمر قال: قال ابن شبرمة: (لا يضمن الصانع إلا ما أعنت بيده - وقال قتادة: يضمن إذا ضيع.

وبه الى عبد الرزاق ناسفیان الثوري أن حماد بن أبي سليمان كان لا يضمن أحداً من الصناع، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي، وزفر، وأبي ثور أحمد، وإسحاق، والمزني، وأبي سليمان.

وقالت طائفة: الصناع كلهم ضامنون ما جنوا، ومالم يجنوا.

روينا من طريق عبد الرزاق عن بعض أصحابه عن الليث بن سعد عن طلحة ابن سعيد عن بكير بن عبدالله بن الأشبح أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضمن الصناع - يعني: من عمل بيده.

ومن طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن خلاص بن عمرو قال: كان علي ابن أبي طالب يضمن الأجير.

وصح من طريق ابن أبي شيبه ناحتهم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً كان يضمن القصار، والصواغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك - وروي عنه أنه ضمن نجاراً^(١).

وصح عن شريح تضمين الأجير، والقصار.

وعن إبراهيم أيضاً تضمين الصناع، وكذلك عن عبدالله بن عتبة بن مسعود. وعن مكحول أنه كان يضمن كل أجير حتى صاحب الفندق الذي يحبس للناس دوابهم، وهو قول ابن أبي ليلى حتى أنه يضمن صاحب السفينة إذا عطبت الأمتعة التي تلفت فيها.

(١) سبق ذكر عدم صحة مانسب للإمام علي - رضي الله عنه - .

وقالت طائفة: يضمن كل من أخذ أجراً - وروي ذلك عن علي وعن عبد الرحمن بن يزيد وغيرهما.

وقالت طائفة: يضمن الأجير المشترك، وهو العام، وهو الذي استؤجر على الاعمال، ولا يضمن الخاص، وهو الذي استؤجر لمدة ما - وهو قول أبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وروي عن إبراهيم يضمن الأجير المشترك، ولم يأت عنه لا يضمن الخاص.

وقالت طائفة: يضمن الصانع ما غاب عليه إلا أن يقيم بينه أنه تلف بعينه من غير فعله فلا يضمن، ولا يضمن ما ظهر أصلاً، إلا أن تقوم عليه بينه بأنه تعدى. وهو قول مالك بن أنس. أ. هـ (المحلى ٩ / ٣٥ : ٣٨).

وروايات عبد الرزاق التي أشار إليها نجدها في مصنفه (ج ٨ / ص ٢١٦ وما بعدها) تحت باب ضمان الأجير ضمان الذي يعمل بيده.

وروايات ابن أبي شيبه في مصنفه (ج ٦ ص ١٢٦ وما بعدها) تحت عنوان: في الأجير يضمن أم لا ؟ وفي ص ٢٨٥ وما بعدها تحت عنوان «في القصار والصباغ وغيره».

ومما جاء في المدونة الكبرى (٤ / ٤٩١):

(وكل شيء دفعته الى أحد من الناس وأعطيته على ذلك أجراً فهو عند مالك مؤتمن إلا الصانع الذين يعملون في الأسواق بأيديهم فإنهم لم يؤمنوا على مادفع إليهم وفي الطعام والإدام إذا تكراره على أن يحمله على نفسه أو على سفينة أو على دابته فهو ضامن للطعام والادام إلا أن يأتي بينة يشهدون على تلف الطعام والادام أنه تلف من غير فعل هذا الذي حمله فلا يكون عليه ضمان، وإن تكراره على أن يحمل له البز والعروض على إبله أو على سفينته أو على دابته فقال الحمال على نفسه أو على دوابه أو على سفينته إن ذلك المتاع والعروض قد ضاع مني إنه يصدق وهو في المتاع والعروض

مؤمن إلا أن يأتي بأمر يستدل به على كذبه، وأما الطعام والادام فهو ضامن لذلك إلا أن يأتي ببينة على هلاكه). أ. هـ

وقال الامام النووي في روضة الطالبين (٥ / ٢٢٨):

أما المشترك، فهل يضمن ماتلف في يده بلا تعد ولا تقصير؟

فيه طريقان. أحدهما: قولان. أحدهما: يضمن كالمستعير والمستام. وأظهرهما: لا يضمن كعامل القراض. والثاني: لا يضمن قطعاً. وأما المنفرد، فلا يضمن على المذهب، وقطع به جماعة. أما إذا لم يكن الأجير منفرداً باليد، كما إذا قعد المستأجر عنده حتى عمل، أو حملة الى بيته ليعمل، فالمذهب وبه قطع الجمهور: لا ضمان، لأن المال غير مسلم إليه حقيقة، وإنما استعان به المالك، كالاستعانة بالوكيل). أ. هـ.

وعند الحنفية ذهب الامام ابو حنيفة الى عدم الضمان، وخالفه صاحبان. (انظر بدائع الصنائع ٤ / ٢٠٥٥ - ٢٠٦)

وقال الخراقي: (وما حدث في السلعة من يد الصانع، ضمن).

فقال ابن قدامة: (الأجير المشترك هو الصانع الذي ذكره الخراقي، وهو ضامن لما جنت يده، فالحايك إذا أفسد حياكته ضامن لما أفسد)..

ثم قال: ذكر القاضي أن الأجير المشترك إنما يضمن إذا كان يعمل في ملك نفسه، مثل الخباز يخبز في تنوره وملكه، والقصار والخياط في دكانيهما، وقال: ولو دعا الرجل خبازاً، فخبز له في داره أو خياطاً أو قصاراً ليقصر ويخيط عنده، لا ضمان عليه فيما أتلّف، مالم يفرط). (انظر المغني ط ٨ / ١٠٣ وما بعدها).

مما سبق نرى ماياتي:

١ - القول بالتضمنين او عدم التضمنين لا يستند الى نص أو إجماع، وإنما هو

- من المسائل الاجتهادية التي تقبل الخلاف، أما المضاربة فإنها ثابتة بالسنة والاجماع، فحكمها لا يقبل الخلاف.
- ٢ - الخلاف حول التضمن لا يحول العقد الى عقد آخر محرم، أما قول صاحبنا في المضاربة فيجعلها قرضاً ربوياً.
- ٣ - لم يثبت أن أحداً من الخلفاء الراشدين قضى بتضمن الصناع فضلاً عن أن يكونوا جميعاً، ولو ثبت فما وجه القياس هنا؟
- ٤ - جوهر الخلاف أساساً بين معظم الفقهاء هو تحديد من الذي عليه البينة: صاحب المتاع أو الأجير المشترك فالتضمن يعني في الغالب الأعم أن البينة على الأجير.
- ٥ - الأجير المشترك أخذ المتاع ليحافظ عليه ويصلحه، والمضارب أخذ المال ليستهلكه في عمله، فكيف يقاس الثاني على الأول؟
- ولذلك كان الاجماع بغير خلاف في عدم ضمان المضارب، ونشأ الخلاف في ضمان الأجير المشترك.
- ٦ - لم يفرق احد من الأئمة الأعلام بين المضارب المشترك وغير المشترك كما فرقوا في الاجازة، ولذلك أجمعوا على عدم ضمان المضارب سواء أكان مشتركاً أم غير مشترك.

فتاوي الشيخ شلتوت

كثر الحديث عن فتاوي الشيخ شلتوت ولقد كان - رحمة الله - ذا فكر ثاقب ونظر دقيق، وفتاوى صائبة. وهو كغيره من البشر يؤخذ من قوله ويرد ماعدا صاحب الرسالة الخاتمة ﷺ.

وننظر في فتاوي الشيخ كما جاءت في كتابين من كتبه، هما: التفسير، والفتاوي.

أولاً: فتواه في كتاب التفسير، وما فيها من اتساق:

في كتابه تفسير القرآن الكريم (ص ١٣٩ وما بعدها - الطبعة الثامنة) تناول تفسير الآية الثلاثين بعد المائة من سورة آل عمران وهي قوله تعالى عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران].

وعند تفسيره لهذه الآية الكريمة تحدث عن الجانب الخلقي، والجانب الاقتصادي في تحريم الربا.

ثم تناول شبهات (العصرين) في استباحة الربا، وأبطل هذه الشبهات، وبين أسباب لجوء هؤلاء (العصرين) لمثل هذه الشبهات.

وتحت عنوان (بطلان الاستدلال بالآية على إباحة الربا القليل) (ص ١٥٠) ذكر كلاماً أنقله هنا بتمامه.

قال رحمة الله تعالى:

(بقي علينا ان ننبه في هذا الشأن لأمر خطير هو ان بعض الباحثين المولعين بتصحيح التصرفات الحديثة، وتخرجها على أساس فقهي إسلامي ليعرفوا بالتحديد وعمق التفكير، يحاولون ان يجدوا تخرجاً للمعاملات الربوية التي يقع التعامل بها في المصارف أو صناديق التوفير أو السندات الحكومية أو نحوها، ويلتمسون السبيل الى ذلك فمنهم من يزعم أن القرآن إنما حرم الربا الفاحش بدليل قوله: (أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً) فهذا قيد في التحريم لا بد ان يكون له فائدة وإلا كان الإتيان به عبثاً، تعالى الله على ذلك، وما فائدته في زعمهم إلا أن يؤخذ بمفهومه وهو إباحة ما لم يكن أضعافاً مضاعفة من الربا، وهذا قول باطل، فإن الله سبحانه وتعالى أتى بقوله (أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً) توبيخاً لهم على ما كانوا يفعلون، وإبرازاً لفعلهم

السيء، وتشهيراً به، وقد جاء مثل هذا الأسلوب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النور: ٣٣] فليس الغرض أن يحرم عليهم إكراه الفتيات على البغاء في حالة إرادتهم التحصن، وأن يبيحه لهم إذا لم يردن التحصن، ولكنه يبشع ما يفعلونه ويشهر به، ويقول لهم: لقد بلغ بكم الأمر أنكم تكرهون فتياتكم على البغاء وهن يردن التحصن، وهذا أفضح ما يصل إليه مولى مع مولاته، فكذلك الأمر في آية الربا، يقول الله لهم: لقد بلغ بكم الأمر في استحلال الربا أنكم تأكلونه أضعافاً مضاعفة، فلا تفعلوا ذلك، وقد جاء النهي في غير هذه المواضع مطلقاً، ووعد الله بمحق الربا قل أو أكثر، ولعن آكله وموكله وكاتبه وشاهديه، كما جاء في الآثار، وأذن من لم يدعه بحرب الله وحرب رسوله، واعتبره من الظلم الممقوت، وكل ذلك فيه الربا على الإطلاق دون تقييد بقليل أو كثير.

ومنهم من يميل الى اعتباره ضرورة من الضرورات بالنسبة للأمة، ويقول: مادام صلاح الأمة في الناحية الاقتصادية متوقفاً على أن تتعامل بالربا، وإلا اضطربت أحوالها بين الأمم، فقد دخلت بذلك في قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات).

وهذا أيضاً مغالطة، فقد بينا ان صلاح الأمة لا يتوقف على هذا التعامل، وان الأمر فيه إنما هو وهم من الاوهام، وضعف أمام النظم التي يسير عليها الغالبون الأقوياء.

ومما قاله تحت عنوان (إباحة الحرام جرأة على الله). (ص ١٥١).

(وخلاصة القول، ان كل محاولة يراد بها إباحة ما حرمه الله، أو تبرير ارتكابه بأي نوع من انواع التبرير، بدافع المجارة للأوضاع الحديثة أو الغربية، والانخلاع عن الشخصية الاسلامية، إنما هي جرأة على الله، وقول عليه بغير علم، وضعف في الدين، وتزلزل في اليقين..) أ. هـ

وكلام الشيخ هنا واضح كل الوضوح في تحريم المعاملات الربوية التي يقع التعامل بها في المصارف، وهو يتفق مع الفتاوي الجماعية التي صدرت بعد ذلك، وأشرت إليها من قبل.

وذكره للسندات الحكومية يدل على أنه يرفض مازعمه الزاعمون من أنه (لا ربا بين الدولة وابنائها) وقد أثبت - فيما سبق - بطلان هذا الزعم.

وتتفق إشارته الى السندات هنا مع فتواه عن السندات التي ذكرها في كتابه (الفتاوي) وتحريمه لربا صناديق التوفير يتلاءم مع تحريمه لغيره من المعاملات الربوية.

واتساق الفتوى هنا يظهر في تحريم ربا القروض بصفة عامة، وذكر ثلاث صور عنها، وهي فوائد المصارف، ودفتر التوفير، والسندات الحكومية، وقال: أو نحوها. فعمم الحكم.

ثانياً: التناقض بين فتويين في كتابه (الفتاوي):

في كتابة (الفتاوي) أحل فوائد دفتر توفير البريد، وحرّم فوائد السندات. وتحليله لفوائد التوفير التي حرّمها في كتاب التفسير جعل بعض الباحثين ينظر إلى السابق واللاحق من كتابيه ليرى عن أي الرأيين رجح، وبعضهم ذكر أنه رجح بالفعل عن الحل، وآخرون ذكروا أنه لم يرجح.

ولست في حاجة إلى الخوض فيما خاضوا، ولكني أقول بأنه رحمه الله وقع في تناقض: فأحل فوائد قرض، وحرّم فوائد قرض آخر.

وهذه الفائدة من ربا الديون المحرم بالكتاب والسنة، فأى فرق هنا بين فائدة وأخرى؟

والتحليل هنا يتعارض مع فتواه المتسقة التي عمت فوائد جميع صور القروض.

وأي باحث أمين، يسير مع الحق لا الهوى والتشهي، وينقل للمسلمين رأي الامام، بغير تضليل أو تدليس، لا بد أن يذكر الفتاوى مجتمعة، ويبين التعارض، ثم يرجح كيف يشاء في ضوء الأدلة.

ولكن الأمر العجيب الغريب أن نجد من يحل فوائد البنوك، أو شهادات الاستثمار ويؤيد رؤية بفتوى الشيخ شلتوت، مع ان الامام حرم فوائد البنوك، ولم يذكر له رأي معارض، وحرم فوائد السندات الحكومية، ثم أكد هذا التحريم، وشهادات الاستثمار إذا اعتبرناها وديعة بفائدة لدى البنك الاهلي، فتحريمها يأتي من قوله بتحريم فوائد ودائع البنوك، وإذا كان البنك الاهلي لم يأخذ أموال هذه الشهادات ليضمها إلى الأموال المودعة لديه. ثم يقوم بإقراضها بالفائدة الربوية لطالبي القروض كما رأينا من طبيعة عمل البنوك، وإنما أخذ هذه الأموال لحساب الحكومة، وهي التي تتفققها في مشروعاتها واستثماراتها، الحلال منها والحرام وتلتزم بردها مع فوائد المملوومة، فإن الشهادات في هذه الحالة تعتبر نوعاً من السندات الحكومية التي أكد الشيخ شلتوت تحريمها، فشهادات الاستثمار إذن في كلتا الحالتين تعتبر من الحرام البين كما أثبت وبين وأفتى الامام الشيخ شلتوت. ولكن الذين أرادوا أن يحلوا هذا الحرام البين، سلكوا مسلكاً يتنافى مع الأمانة العلمية، حيث لم يذكروا من الفتاوى إلا فتوى فوائد التوفير، ثم انتقلوا من ذكرها الى أنها تدل على أنه - رحمه الله - يحل فوائد البنوك، وفوائد شهادات الاستثمار؛ هكذا انتهى هؤلاء!!.

وهنا أمر هام عرفته وأريد أن يعرفه المسلمون:

فقد سألت فضيلة الشيخ سيد سابق عن هذا التناقض فقال: إن فتوى التحليل صدرت بعد أن أفهموا فضيلة الامام أن هيئة توفير البريد تستثمر هذه الأموال، وتأخذ جزءاً من الأرباح وتعطي المودعين الجزء الآخر.

ثم قال: وبعد هذا سألت الدكتور عيسى عبده - رحمه الله - فذكر أن هيئة البريد تودع الأموال في البنوك، وتأخذ فوائدها، ولا تقوم بأي استثمار. ثم أضاف الشيخ سيد سابق: وما الفرق بين أخذ الفوائد الربوية من البنوك مباشرة، وبين أخذ جزء منها عن طريق هيئة البريد؟

ثم حدثني فضيلة الشيخ صلاح أبو إسماعيل بأن فضيلة الاستاذ الامام محمد أبو هرة - رحمه الله - ذكر في ندوة لواء الاسلام أنه التقى بالشيخ شلتوت، وناقشه في فتوى التحليل، واقتنع بتحريم فوائد دفتر البريد.

ورأى حذفها من كتابه، فعارضه قائلاً:

لا، بل تبقي الفتوى، وثبت تراجعك عنها، فمن قرأ الفتوى قرأ التراجع. واتفق الشيخان على هذا.

وذكر الشيخ أبو زهرة هذا الموضوع أكثر من مرة في لجنة الفقه بمجمع البحوث الإسلامية التي كان يرأسها، وكان الأمين العام آنذاك الشيخ صلاح أبو إسماعيل - رحمه الله -.

وحدثنا الشيخ القرضاوي بأنه عندما كان يجمع أصول كتاب التفسير للشيخ شلتوت ويعده للطبع، وقف عند تحريم فوائد دفتر توفير البريد، وذكر التعارض مع ما جاء في كتاب الفتاوي فقال له الشيخ شلتوت: ابق فتوى التحريم.. ابقها. وذكر المستشار الدكتور أحمد محمد إبراهيم أن الامامين الدكتور محمد الفحام، والدكتور عبد الحليم محمود بينا ان فوائد صندوق التوفير من الربا المحرم، وأن الشيخ - رحمه الله - رجع في آخر حياته عن رأيه الجديد الى رأيه القديم القائل بحرمة هذه الفوائد، وانها من المال الخبيث، وطلب من المحيطين به أن ينصوا على ذلك حين إعادة طبع كتبه. وكان مرجع المستشار في نقله مجلة منار الاسلام - عدد ربيع الأول ١٣٩٣ - ومنبر الاسلام - عدد ربيع الثاني ١٣٩٣ -.

وقال الدكتور علي الخطيب رئيس تحرير مجلة الأزهر في حاشية كتاب
(البنوك والاستثمار ص ٨٣):

لقد تلزمني الأمانة أن أذكر حديثاً لفضيلة الشيخ عبد الرحيم فودة
مدير مجلة الأزهر - رحمه الله - روى فيه أمامي أن فضيلة الامام الأكبر
محمود شلتوت طلب حذف فتواه ليلقى الله - سبحانه - وقد برئ منها
واستشهد على قوله بفضيلة الشيخ فوزي بركات - رحمه الله -، وكان ذلك
بمكتب مجلة الأزهر بإدارة الأزهر حينئذ، ولم يكن الشيخ أحمد نصار
حاضراً حين طلب الامام - رحمه الله - حذف فتواه في التحليل..

أبيض

الخاتمة

المضاربة التي أقرها رسول الله - ﷺ - كانت معلومة، وأقرت بشروطها التي تفرق بينها وبين القرض الإنتاجي الربوي، فالعامل لا يضمن رأس المال، فضلاً عن شيء زائد عليه، وإنما يقسم الربح بنسبة شائعة متفق عليها. وقد أجمعت الأمة على هذه الشروط منذ عهد التشريع، ولم يخرج أحد على هذا الاجماع من الصحابة الكرام، ومن جاء بعدهم من السلف الصالح، والأئمة الأعلام، والمجتهدين في كل العصور، وبذلك لا يجوز الخروج على هذا الاجماع الذي استند الى السنة المشرفة.

وفي عصرنا وجدنا من يخرج على هذا الاجماع الثابت، فيجعل المضاربة هي عين القرض الانتاجي الربوي، وصولاً الى هدف أساسي هو إباحة معاملات البنوك الربوية، ولهذا رأيت ألا يقتصر البحث على المضاربة بشروطها، فأضفت إليها الحديث عن الربا والبنوك الربوية حتى يكون الحلال بيناً والحرام بيناً، ونميز الخبيث من الطيب. وقد ناقشت من خرج على هذا الاجماع، وأثبت بطلان رأية، وما استند إليه من أدلة.

والنتيجة التي انتهيت إليها هي وجوب بقاء المضاربة بشروطها الثابتة بالسنة والاجماع، ولا يجوز تحديد ربح رب المال بمقدار معين من المال.

والله - عز وجل - هو الأعلم بالصواب، والهادي الى سواء السبيل.

(سبحانك ربك رب العزة عما يصفون. وسلام على المرسلين. والحمد

لله رب العالمين).

كتبه

أ.د. علي أحمد السالوس

أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة - جامعة قطر

وخبير في الفقه والاقتصاد بمجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الاسلامي

صفحه أبيض

الاستثمار في الأسهم

بقلم
د. علي محيي الدين القره داغي

صفحه أبيض

الاستثمار في الأسهم

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.
أما بعد:

فلا شك أن الشركات المساهمة تلعب دوراً كبيراً في الاقتصاد المعاصر،
وأن أهم ركائزها وأدواتها هي الأسهم، حيث يتم من خلالها جمع أكبر قدر
ممكن من الأموال، لأن تجزأة رأس المال إلى حصص صغيرة تمكن الجميع
من المساهمة فيها مما يمكن تجمع رأس المال كبير وبذلك تستطيع الدخول
في المشروعات الضخمة.

ولم يقف التعامل في الأسهم اليوم على المساهمين المؤسسين للشركة بل
أصبحت كورقة تجارية مالية تتداول بين الناس بشكل واسع ولا سيما في
الأسواق المالية العالمية (البورصة).

ومن هنا يثور التساؤل حول مدى مشروعية التعامل في الأسهم بصورة
عامة، والاستثمار فيها ولا سيما الاستثمار في الأسهم التي تمتلكها الشركات
العالمية، أو الشركات المحلية داخل العالم الإسلامي ولكن معاملاتها لا تخلو
من شوائب الربا. ومن أخطر ما يعاني منه مجتمعاتنا هو وجود النظام غير
الإسلامي (الرأس مالي، أو الاشتراكي) الذي تكونت في ظله الشركات في
عالمنا الإسلامي حيث لا يلتزم معظمها بالمنهج الإسلامي القويم، فتقرض
وتتقرض من البنوك الربوية. ومعظم المسلمين اليوم في حيرة هل يتركون
هذه الشركات فيقاطعونها ولا يساهمون فيها وبالتالي ينفرد الفسقة وضعفاء

الدين بإدارة هذه الشركات التي تعتبر العمود الفقري للحياة الاقتصادية، وذلك لأنها قائمة وأن مقاطعة الغيورين المخلصين لا تؤثر في مسيرتها أم أنهم يدخلون فيها لغرض الإصلاح والتغيير.

وفي مقابل هذا التحير من عامة المسلمين نجد اختلاف المعاصرين حيث ان منهم من ينظر الى مقاصد الشريعة وما يترتب على المقاطعة وعدم المساهمة فيها من مفسد فأجاز المساهمة فيها بشروط وضوابط، ومنهم من نظر نظرة خاصة الى ما يشوب هذه المعاملة من حرام فرفضها رفضاً مطلقاً.

ونحن في هذه العجالة نناقش هذه المسألة بكل أمانة وإخلاص راجين من الله تعالى أن يسد خطانا ويلهمنا الصواب، وأن يعصمنا من الخطأ في العقيدة وفي القول والعمل.

د. علي محيي الدين القره داغي

أولاً: الاستثمار في اللغة والاصطلاح

الاستثمار في اللغة:

الاستثمار لغة: مصدر استثمر ويستثمر وهو للطلب بمعنى طلب الاستثمار، وأصله من الثمر وهو له عدة معان منها ما يحمله الشجر وما ينتجه، ومنها الولد حيث يقال: الولد ثمرة القلب، ومنها أنواع المال.

ويقال: ثمر - بفتح الميم - الشجر ثموراً أي ظهر ثمره، وثمر الشيء أي نضج وكمل، ويقال: ثمر ماله أي كثر وأثمر الشجر أي بلغ أوان الاثمار، وأثمر الشيء أي أتى نتيجه، وأثمر ماله - بضم اللام - أي كثر، وأثمر القوم أطعمهم الثمر، ويقال: استثمر المال وثمره - بتشديد الميم - أي استخدمه في الانتاج، وأما الثمرة فهي واحدة الثمر فاذا أضيفت الى الشجر فيقصد بها حمل الشجر، وإلى الشيء فيراد بها فائدته، وإلى القلب فيراد بها مودته وجمع الثمرة: ثمر - بفتح الثاء والميم - وثمر - بضمها - ثمار وأثمار.^(١)

وقد وردت كلمة «أثمر» وثمر، وثمرات أربعاً وعشرين مرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩] أي انظروا الى ثمار تلك الاشجار والنباتات، ونضجها للوصول إلى الإيمان بالله تعالى حيث يحمل ذلك عجائب قدرته. تعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١] حيث امتن الله تعالى علينا بالثمار وامرنا أن نأكل من ثمار هذه الاشجار والنباتات عندما تثمر وتنتج، وأن نعطي حقها (وهو الزكاة) عند حصادها فوراً للمستحقين

(١) يراجع لسان العرب، ط. دار المعارف، والقاموس المحيط، والمعجم الوسيط مادة «ثمر».

كما أمرنا بأن لا نسرف في الباقي وهذا يدل على أن حق الملكية ليس حقاً مطلقاً، بل مقيد بضوابط الشرع. وفي هذه الآية وآيات أخرى أسند الله تعالى الاثمار الى الشجر والنبات نفسيهما مما يدل على أهمية العناية بالسنن والأسباب الظاهرة التي لها تأثير على النمو والثمر والنضج مع أن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى ولذلك أكد هذه الحقيقة في آيات أخرى فقال: ﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢] وقوله تعالى: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٢٦].

ويلاحظ أن القرآن الكريم أطلق (في الغالب) الثمر أو الثمرة، أو الثمرات على ما تنتجه الأشجار والنباتات مثل قوله تعالى: ﴿وَنَقَصَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: ١٥٥]. ولم يطلق على ما تنتجه التجارة من أرباح الا اذا عممنا المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبِّئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: ٥٧].

وقد وردت هذه الكلمة أيضاً في السنة كثيراً وهي لا تعدو معانيها عن ثمار الاشجار والنباتات منها قوله (ﷺ): «نهى عن بيع الثمر حتى يزهو» متفق عليه وقوله (ﷺ): «اللهم ارزقنا من ثمرات الأرض» (مسند أحمد ٣٤٢/٣٣) وغير ذلك.

الاستثمار في الاصطلاح:

ورد لفظ «التمير» في عرف الفقهاء عندما تحدثوا عن السفية والرشيد فقالوا: الرشيد هو القادر على تمير ماله واصلاحه، والسفيه هو غير ذلك، قال الامام مالك: «الرشد: تمير المال واصلاحه فقط»^(١) وأرادوا بالتمير ما نعني بالاستثمار اليوم^(٢).

(١) بداية المجتهد، ط. الحلبي (٢ / ٢٨١).

(٢) مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة، رسالة الدكتوراة بجامعة الأزهر الشريف عام ١٩٨٥، د. علي القره داغي (١ / ٣٣١ - ٣٥٣).

واما لفظ «الاستثمار» فلم يرد بمعناه الاقتصادي اليوم، ولذلك في معجم الوسيط: الاستثمار: استخدام الاموال في الانتاج اما مباشرة بشراء الآلات والمواد الاولية، واما بطريق غير مباشر ك شراء الاسهم والسندات ثم وضع رمز «مج» الذي يدل على أن هذا المعنى هو من وضع مجمع اللغة^(١).

حكم الاستثمار:

الذي يظهر من النصوص الشرعية ومقاصدها العامة أن الاستثمار واجب في مجموعه، أي أنه لا يجوز للأمة أن تترك الاستثمار.

ذلك لأن النصوص الثابتة في أهمية المال في حياة الفرد والأمة، وتقديم المال على النفس في معظم الآيات وامتنان الله تعالى بالمال، والمساواة بين المجاهدين، والساعيين في سبيل الرزق كما في آخر سورة المزمل، وتسمية العامل والتاجر بالمجاهد في سبيل الله في أحاديث كثيرة... كل ذلك يدل بوضوح على وجوب العناية بالمال وتثمينه وتقويته حتى تكون الأمة قادرة على الجهاد والبناء والمعرفة والتقدم والتطور والسعادة والنهضة والحضارة، حيث أن ذلك لا يتحقق الا بالمال كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ [النساء: ٥] فقد سمى الله تعالى المال بأنه قيام للمجتمع الاسلامي، وهذا يعني أن المجتمع لا يقوم الا به ولا يتحرك إلا به ولا ينهض الا به كما أن قوله تعالى: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ ولم يقل «منها» يدل بوضوح على وجوب الاستثمار حتى تكون نفقة هؤلاء المحجور عليهم (من الأطفال والمجانين) في الأرباح المتحققة من الاستثمار وليست من رأس الاموال نفسه.

يقول الامام الرازي: «اعلم انه تعالى أمر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال، قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ (٣١) إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ

(١) المعجم الوسيط (١ / ١٠٠) مادة «ثمر».

الشَّيَاطِينُ ﴿ [الإسراء: ٢٦، ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾ [الإسراء] وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ [الفرقان: ٦٧] وقد رغب الله في حفظ المال في آية المداينة حيث أمر بالكتابة، والإشهاد، والرهن، والعقل يؤيد ذلك، لأن الانسان مالم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة، ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال « ثم قال: «وانما قال: «فيها» ولم يقل «منها» لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض اموالهم رزقاً لهم، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم بأن يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح، لا من أصول الأموال...»^(١).

ومن الأدلة المعتبرة أن وجوب الزكاة في الأموال يدفع اصحابها الى التجارة، لأنهم ان لم يتاجروا فيها تأكلها الصدقة والنفقة، هذا مايؤيده الفكر الاقتصادي الحديث حيث يفرض أنواعاً من الضرائب لدفع أصحاب الاموال الى عدم اكتنازها، بل قد وردت أحاديث تصل بمجموعها الى درجة الصحيح أو الحسن الذي ينهض به حجة على وجوب التجارة في أموال الصغار (اليتامى وغيرهم) والمحجور عليهم (السفهاء والمجانين وناقصي الاهلية) فقد روى الشافعي باسناده عن يوسف بن ماهك أن رسول الله ﷺ قال: «ابتغوا في مال اليتيم - أو في أموال اليتامى - لا تذهبها - أو لا تستهلكها - الصدقة» وقد قال البيهقي والنووي: اسناده صحيح، ولكنه مرسل معضد بعموم النصوص الاخرى وبما صح عن الصحابة من ايجاب الزكاة في مال اليتيم»^(٢).

قال البيهقي: «وهذا - أي حديث ابن ماهك - مرسل الا أن الشافعي - رحمه الله - أكدته بالاستدلال بالخبر الأول - وهو عموم الحديث الصحيح

(١) التفسير الكبير ط دار احياء التراث العربي- بيروت - (٩ / ١٨٦).

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ط. الهند (٤ / ١٠٧) و المجموع للنووي ط. شركة كبار العلماء (٥ / ٣٢٩).

في ايجاب الزكاة مطلقاً - وبما روى عن الصحابة في ذلك»^(١).

وقال النووي: «ورواه البيهقي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه موقوفاً عليه بلفظ» وابتغوا في أموال اليتامى لا تأكلها الصدقة « وقال: اسناد صحيح، ورواه أيضاً عن علي بن مطرف...»^(٢).

- وروى الطبراني في الأوسط عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة» قال الهيثمي في مجمع الزوائد نقلاً عن شيخه الحافظ العراقي: «ان إسناده صحيح»^(٣).

يقول فضيلة الشيخ القرضاوي: «ان الأحاديث والآثار قد نبهت الأوصياء على وجوب تسمير أموال اليتامى حتى لا تلتهمها الزكاة... فواجب على القائمين بأمر اليتامى أن ينمو أموالهم كما يجب عليهم أن يخرجوا الزكاة عنها نعم ان في هذين الحديثين (اي حديث عمرو بن شعيب المرفوع وحديث يوسف بن ماهك) ضعفاً من جهة السند، أو الاتصال ولكن يقويهما عدة أمور. وذكر منها: «أنه يوافق منهج الاسلام العام في اقتصاده القائم على ايجاب التسمير وتحريم الكنز»^(٤).

وكذلك يدل على وجوب تسمير الأموال قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧] حيث ان الأموال لا تتداول الا عن طريق توزيع الصدقات، والاستثمار الذي يؤدي الى أن يستفيد منها الجميع من العمال والصناع والتجار ونحوهم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] ومن القوة بلا شك قوة المال بل هي مقدمة في معظم الآيات على النفس، فاذا كانت قوة البدن والسلاح مطلوبة فان قوة المال أشد طلباً ووجوباً. ثم ان من مقاصد هذه الشريعة الحفاظ على الاموال، وذلك

(١) السنن الكبرى (٤ / ١٠٧) حيث ذكر عدداً كثيراً من الأحاديث والآثار في هذا المعنى.

(٢) المجموع للنووي (٥ / ٣٢٩) والسنن الكبرى (٤ / ١٠٧).

(٣) فقه الزكاة للدكتور يوسف القرضاوي، ط. وهبه بالقاهرة (١ / ١٣٠).

(٤) فقه الزكاة (١ / ١٣٠).

لا يتحقق إلا عن طريق استثمارها وتنميتها، كما أن من مقاصدها تعمير الكون على ضوء منهج الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١] فقال المفسرون: «معناه: أمركم بعمارة ماتحتاجون إليه فيها من بناء مساكن وغرس أشجار»^(١) وكذلك من مقاصدها الاستخلاف الذي يقتضي القيام بشؤون الأرض وتديريها والافادة منها وتعميرها وكل ذلك لا يتحقق على وجهها الأكمل إلا عن طريق الاستثمار.

والخلاصة:

أن الاستثمار للأموال بوجهها العام واجب كفائي فيجب على الأمة أن تقوم بعمليات الاستثمار حتى تكون وفرة الأموال وتشغيل الأيدي ويتحقق حد الكفاية للجميع ان لم يتحقق الغنى، ومن القواعد الفقهية في هذا المجال هو أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويثور التساؤل حول وجوب الاستثمار على الفرد اذا كان له فائض مالي، فالذي يقتضيه المنهج الاسلامي في أن المال مال الله تعالى وأن ملكية الانسان له ليست مطلقة عن قيد.. انه يجب عليه أن يستثمر أمواله بالطرق المشروعة سواء كان بنفسه، أو عن طريق المضاربة والمشاركة ونحوهما، وأنه لا ينبغي له أن يترك أمواله الصالحة للاستثمار فيعطلها عن أداء دورها في التدوير وزيادة دورانها الاقتصادي التي يعود بالنفع العام على المجتمع.

كما أن قوة المجتمع والأمة بقوة أفرادها ولا سيما على ضوء منهج الاقتصاد الاسلامي الذي يعترف بالملكية الفردية، وأن ملكية الدولة محدودة، ومن هنا فتقع على الأفراد مسؤولية كبرى في زيادة الأموال وتقويتها عن طريق الاستثمار، يقول الشيخ محمد شلتوت: «إذا كان من قضايا العقل والدين أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكانت عزة الجماعة الاسلامية

(١) تفسير الماوردي المسمى: النكت والعيون ط. أوقاف الكويت (٢١٨/٢).

أول ما يوجبه الاسلام على أهله، وكانت متوقفة على العمدة الثلاثة: الزراعة والصناعة والتجارة، كانت هذه العمدة واجبة وكان تتسببها على الوجه الذي يحقق خير الأمة واجباً...^(١).

المعالم الأساسية للمنهج الاسلامي في الاستثمار:

لا يمكن الخوض في تفاصيل هذا الموضوع في هذا البحث وانما نكتفي بذكر أهم معالمه بصورة موجزة وهي:

أولاً: ان منهج الاستثمار في الاسلام لا ينفصل عن العقيدة والفكر الاسلامي، وكما أن الفكر الرأسمالي يسير عجلة الاستثمار في النظام الرأسمالي، والفكر الشيوعي كان يسير عملية الاستثمار في الاتحاد السوفيتي السابق والدول الاشتراكية نحو اطواره الفلسفي وأهدافه من خلال وسائله الخاصة.

فكذلك العقيدة الاسلامية هي المهيمنة في الفكر الاقتصادي الاسلامي، وفي منهج الاستثمار وأدواته ووسائله وآلياته، فالمسلم يعتقد أن المال مال الله تعالى وأنه مستخلف فيه، ولذا يجب عليه أن يسير في الاستثمار وغيره على ضوء منهج الله تعالى، ولا يخالف شرعه كما عليه أن يعمر الكون بالعدل والحق ويكون شاهداً على الآخرين.

ولأجل هذه العقيدة تختلف تصرفات المؤمن عن الكافر فبينما يضع المسلم في الاكتساب والإنفاق والاستثمار رضاء الله تعالى نصب عينيه يضع الكافر مصالحه الشخصية أولاً ثم مصالح قومه فوق كل الاعتبارات، بل قد لا يكون له اعتبار الا لهما، يبين ذلك قوله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ ^(٨) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ^(٩) [الإنسان] بينما يصف الكافر بأنه ليس

(١) نقلاً عن د. رفعت العوضى: منهج الادخار والاستثمار، ط. الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ص ٧٣.

راغباً في اطعام اليتامى والمساكين لانه ليس فيه مصلحة دنيوية له، حتى لو أطعم فانما يطعم من يرجو منه مصلحة كأصحاب الجاه حيث يقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿٣﴾﴾ [الماعون].

ولأجل هذه العقيدة يرى المؤمن أن الربا محق للأموال ونقص حقيقي، وأن دفع الصدقات زيادة لها، وهذا بالتأكيد عكس تصور الكافر، حيث يقول الله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

ولأجل هذه العقيدة أيضاً يمتنع عن المحرمات ويقبل على الطاعات ويعتبر أنه مثاب مأجور ينفذ أمر الله تعالى حينما يستثمر ويتاجر ويعمل، إضافة الى اسناد النتيجة الى الله تعالى وحينئذ لا يحزن ولا يغتم عند الخسارة، ولا يبطر ويطفئ عند الربح والغنى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣] فهو دائماً في أحد المقامين أو في كليهما: مقام الشكر والثناء، ومقام الصبر والرضا.

كما يترتب على هذه العقيدة سرعة الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه ولذلك يقدم الله تعالى على أوامره، ونواهيه ذكر الايمان فيقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة].

ومن جانب آخر أن المسلم حينما يتحرك ويستثمر فانما ينطلق من منطلق العقيدة التي تفرض عليه أن يعمر الكون على ضوء منهج الله تعالى ينشر الخير والرحمة للعالمين أجمعين.

ثانياً: أن من أهم المعالم الأساسية للمنهج الاسلامي في الاستثمار قيامه على القيم والاخلاق والمبادئ، ولذلك حرم الاسلام الحيل والغش

والاستغلال والتدليس، ولذلك وردت أحاديث صحيحة على أن «من غشنا فليس منا»^(١) وعلى حرمة التدليس سواء كان بالقول كما في النجش^(٢) أم بالفعل كما في التصرية^(٣) ونحوها.

وبالمقابل أوجب الاسلام أن يسير الاستثمار على العدل، والسماحة عند البيع والشراء والقتضاء وبيان كل ما في المعقود عليه من عيوب دون كذب ولا حلف ولا زور^(٤).

ثالثاً: ان من المعالم الأساسية للمنهج الاسلامي في الاستثمار قيامه على التنافس الشريف وإتاحة الفرصة للجميع دون تدخل من الدولة الا لحماية الضوابط الشرعية والضعفاء، ولذلك كانت حماية السوق منوطة بسلطة شعبية تتمثل في نظام الحسبة والرقابة الذاتية والشعبية.

ومن هنا اعطى الرسول ﷺ الحق في الخيار لمن كان في عقله ضعف كما في حديث ابن عمر أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يخدع في البيوع فقال: «إذا بايعت فقل: لا خلافة»، ورواه أحمد وأصحاب السنن بلفظ: أن رجلاً على عهد رسول الله تعالى (ﷺ) كان يبتاع وكان في عقده - يعني في عقله - ضعف فأتى أهله النبي (ﷺ) فقالوا: يارسول الله احجر على فلان فانه يبتاع وفي عقده ضعف، فدعاه ونهاه، فقال: اني لا أصبر عن البيع، فقال: ان كنت غير تارك للبيع فقل: هاء وها، ولا خلافة»^(٥) فهذا الحديث أصل

(١) الحديث رواه مسلم (١ / ٩٩) وأبو داود - مع عون المعبود - (٩ / ٣٢) والترمذي - مع تحفة الاحوذى - (٤ / ٥٤٤) وابن ماجه (٢ / ٧٤٩) عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يارسول الله. قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني» والحديث صريح في تحريم كل غش وكتمان للحقيقة.

(٢) النجش: هو المزايدة ممن لا يريد الشراء. انظر حديثه في البخاري - مع الفتح - (٤ / ٣٥٥) ومسلم (٣ / ١١٥٦).

(٣) التصرية: وهي حبس الحليب في ضرع الحيوان ليظهر انه حلوب، والحديث في النهي عنه متفق عليه. انظر: صحيح البخاري - مع الفتح - (٤ / ٣٦١) ومسلم (٣ / ١١٥٥).

(٤) يراجع: مبدأ الرضا في العقود ص ٦٧٣ إلى ص ٨٥٠.

(٥) صحيح البخاري - مع الفتح - (٤ / ٣٣٧) ومسلم (٣ / ١١٦٥) ومسنند أحمد (٢ / ١٢٩.٨٠) وسنن أبي داود - مع العون - (٩ / ٣٩٥) والترمذي مع التحفة - (٤ / ٤٥٥) والنسائي (٧ / ٢٢٢) وابن ماجه (٢ / ٧٥٣).

طيب في الدلالة على اعطاء فرصة أكبر لضعاف العقول والمستأمنين الذين ليس لديهم الخبرة في العقود بأن يشترطوا الخيار^(١).
رابعاً: تحريم الظلم والربا، وأكل أموال الناس بالباطل، والمقامرة مما حرمه الاسلام ونهى عنه.

الأسهم:

الأسهم هي جمع سهم، وهو لغة له عدة معاني منها: النصيب، وجمعه: «السهمان» بضم السين، ومنها العود الذي يكون في طرفه نصل يرمى به عن القوس. وجمعه: السهام ومنها: بمعنى القدح الذي يقارع به، أو يلعب به في الميسر، ويقال: أسهم بينهم أي أقرع، وسأهمه أي باراه ولا عبه فغلبه، وسأهمه أي قاسمه وأخذ سهماً، أي نصيباً، وجاء في المعجم الوسيط: «ومنه شركة المساهمة»^(٢) وفي القرآن الكريم: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾^(٣) [الصفات] - أي قارع بالسهم فكان من المغلوبين^(٤) والاقتصاديون يطلقون السهم مرة على الصك، ومرة على النصيب، والمؤدى واحد، فباعتبار الأول قالوا: السهم هو: صك يمثل جزءاً من رأس مال الشركة، يزيد وينقص تبع رواجها.

وبالاعتبار الثاني: قالوا: السهم هو نصيب المساهم في شركة من شركات الأموال، أو الجزء الذي ينقسم على قيمته مجموع رأس مال الشركة المثبت في صك له قيمة اسمية، حيث تمثل الأسهم في مجموعها رأس مال الشركة، وتكون متساوية القيمة^(٥).

(١) يراجع في تفصيل ذلك: مبدأ الرضا في العقود ص ٨٥٢ وما بعدها.

(٢) القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط مادة «سهم».

(٣) النكت والعيون للماوردي، ط. أوقاف الكويت (٤٢٦/٣)، ويراجع: أحكام القرآن لابن العربي، ط. دار المعرفة بيروت (١٦٢٢/٤).

(٤) يراجع: د. علي حسن يونس: الشركات التجارية، ط. الاعتماد، القاهرة ص (٥٣٩) ود. شكري حبيب شكري، وميشيل ميكالا: شركات الأموال علماً وعملاً، ط. الاسكندرية ص (١٨٤)، ود. صالح بن زابن المرزوقي البقمي، ط. جامعة أم القرى ١٤٠٦ هـ ص (٣٣٢)، ود. أبو زيد رضوان: الشركات التجارية في القانون المصري المقارن، ط. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص (٥٣٦).

وتتميز الأسهم بكونها متساوية القيمة، وأن السهم الواحد لا يتجزأ وان كل نوع منها - عادياً أو ممتاز - يقوم - من حيث المبدأ - على المساواة في الحقوق والالتزامات وأنه قابل للتداول، ولكن بعض القوانين - مثل النظام السعودي - استثنى الأسهم المملوكة للمؤسسين حيث لا يجوز تداولها قبل نشر الميزانية الا بعد سنتين ماليتين كاملتين - كقاعده عامة - وكذلك لا يجوز تداول أسهم الضمان التي يقدمها عضو مجلس الادارة لضمان ادارته طوال مدة العضوية وحتى تنتضي المدة المحددة لسماع دعوى المسؤولية^(١).

حكم تقسيم رأس مال الشركة:

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن تقسيم رأس مال الشركة الى حصص وأجزاء، واشتراط الشروط السابقة لا يتنافى مع المبادئ العامة للشريعة الاسلامية، والقواعد العامة للشركة في الفقه الاسلامي، اذا ليس فيها ما يتنافى مع مقتضى عقد الشركة، بل فيها تنظيم وتيسير ورفع للخرج الذي هو من سمة هذه الشريعة، وداخل ضمن الوفاء العام بالعقود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾ [المائدة: ١] وتحت قول الرسول (ﷺ): «المسلمون عند شروطهم»^(٢) وفي رواية «.... والمسلمون على شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(٣) قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»^(٤).

فهذه النصوص وغيرها تدل على ان كل مصالحه وكل شرط جائز ان لا مادل الدليل على حرمة. وعلى ان الأصل فيهما هو الاباحة، والحظر يثبت بدليل خاص، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «وهذا المعنى هو الذي يشهد عليه الكتاب والسنة...»^(٥).

(١) د. صالح البقمي: المرجع السابق ص (٣٣٧ - ٣٣٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه - تعليقا بصيغة الجزم - كتاب الاجارة (٤/٤٥١).

(٣) سنن الترمذي - مع شرح تحفة الأحوذى - كتاب الأحكام (٤/٥٨٤)، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (مجموع الفتاوى ٢٩/١٤٧): «وهذه الاسانيد، وان كان الواحد منها ضعيفا فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضا».

(٤) مجموع الفتاوى - ط. الرياض (٢٩/١٥٠) ويراجع لاثبات أن الأصل في العقود والشروط هو الاباحة: مبدأ الرضا في العقود، ط. دار البشائر الاسلامية (٢/١١٤٨).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٩/٣٤٦، ٣٥١).

ويقول ايضاً: «ان الأصل في الشروط الصحة واللزوم الا مادل الدليل على خلافه... فان الكتاب والسنة قد دلا على الوفاء بالعقود والعهود، وذم الغدر والنكث... والمقصود هنا: أن مقتضى الأصول والنصوص: ان الشرط يلزم الا اذا خالف كتاب الله...»^(١).

ولا يخفى أن هذه القواعد السابقة تجعل الفقه الاسلامي يقبل بكل عقد، او تصرف، او تنظيم مالى أو اداري مادام لا يتعارض مع نصوص الكتاب والسنة، وقواعدها العامة، وان الشريعة الغراء تجعل كل حكمة نافعة ضالة المؤمن دون النظر الى مصدرها أو اسمها وانما الأساس معناها ومحتواها، ووسائلها وغاياتها، وما تحققه من مصالح ومنافع، أو مضار ومفاسد.

خصاص السهم وحقوقه:

لأسهم عدة خصائص من أهمها: تساوي قيمتها حسبما يحددها القانون، وتساوي حقوقها، وكون مسؤولية كل مساهم بقدر قيمة أسهمه، وقابليتها للتداول، وعدم قابلية السهم للتجزأة وأما حقوق السهم فهي حق بقاء صاحبه في الشركة، وحق التصويت في الجمعية العمومية، وحق الرقابة، وحق رفع دعوى المسؤولية على الادارين، والحق في نصيب الأرباح، والاحتياطات والتنازل عن السهم والتصرف فيه، والأولوية في الاكتتاب، وحق اقتسام موجودات الشركة عند تصفيتها^(٢).

حكم الأسهم باعتبار نشاطها ومحلها:

ذكرنا ان تقسيم رأس مال الشركة الى حصص متساوية بالأسهم جائز ليس فيه أية مخالفة لمبادئ الاسلام وقواعده.

(١) المرجع السابق.

(٢) يرجع: المراجع الفقهية السابقة ويراجع: د. محمد عبد الغفار الشريف، بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة ص (١٠ - ١١) ود. محمد الحبيب الجراية، بحثه عن الأدوات المالية التقليدية، المقدم إلى مجمع الفقه في دورته السادسة، ود. الخياط: الشركات، ط. الرسالة (٢ / ٢٠٠٩) ود. صالح بن زابن: شركة المساهمة ص (٣٣٤).

وهنا نذكر بصورة عامه حكم تداول هذه الأسهم والتصرف فيها بالبيع والشراء وغيرهما بصورة عامة، ثم نذكر عند بيان كل نوع من الأسهم حكمه الخاص باذن الله تعالى.

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن بعض الباحثين^(١) أطلقوا اختلاف العلماء المعاصرين حول الاسهم مطلقاً دون تفصيل من غير ان يجد منهم تصريحاً بذلك بل اعتماداً على ما فهم من آرائهم في الشركات بصورة عامة^(٢).

وهذا الاطلاق لا ينبغي الركون إليه، إذ أن لازم المذهب ليس بمذهب - كما هو مقرر في الأصول - كما أن جل نقاش هؤلاء العلماء في الشركات التي انشئت في بلاد الاسلام وليس في الشركات التي حدد نشاطها في المحرمات كالخنزير والخمور ونحوها...^(٣).

ولذلك نقسم الأسهم الى نوعين: نوع محرم تحريماً بيناً، ونوع فيه النقاش والتفصيل والخلاف.

فالنوع الأول هو الأسهم التي محلها الخنزير، الخمور والمخدرات، والقمار ونحوها من المحرمات، وكذلك الشركات التي يكون نشاطها محصوراً في الربا كالبنوك الربوية.

فهذه الأسهم جميعها لا يجوز انشاؤها، ولا المساهمة في انشائها، ولا التصرف فيها بالبيع والشراء ونحوهما، يقول ابن القيم: - بعد أن ذكر

(٢٠١) د. صالح بن زابن البقمي: المرجع السابق ص (٢٤٠) حيث قال: ومن هنا يمكن أن نقسم أقوالهم إلى ثلاثة: قسم حرم التعامل بها - أي بالأسهم - مطلقاً، وقسم أباح الأسهم مطلقاً، واشترط بعضهم خلوها مما يستوجب الحرمة، وقسم أباح أنواعاً من الأسهم، وحرم أنواعاً أخرى...
(٢) يراجع في تفصيل ذلك: الشركات في الفقه الاسلامي للشيخ علي الخفيف ط. دار النشر للجامعات المصرية (ص ٩٦) والشركات في الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي للدكتور عبدالعزيز الخياط، ط. المطابع التعاونية ١٩٧١ (٢ / ١٥٣ - ٢١٢) وشركة المساهمة في النظام السعودي للدكتور صالح بن زابن ط. جامعة أم القرى ١٤٠٦ هـ (٣٤٠)، ومن الذين حرموا التعامل بالأسهم حراماً مطلقاً الشيخ تقي الدين النبهاني في كتابه النظام الاقتصادي في الإسلام، ط القدس ١٩٥٣ ص (١٤١ - ١٤٢) ومن الذين قالوا بإباحتها دون تفصيل فيها، الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ شلتوت، لكنهم بلا شك يقولون بضرورة خلوها من المحرمات. انظر الفتاوى للشيخ شلتوت ط. الشروق ص (٣٥٥). والمصادر السابقة.

الأحاديث الخاصة بحرمة بيع بعض الأشياء: «فاشتملت هذه الكلمات الجوامع على تحريم ثلاثة أجناس: مشارب تفسد العقول - كالخمر - ومطاعم تفسد الطباع وتغذي غذاء خبيثاً - مثل الميتة، والخنزير - وأعيان - كالأصنام تفسد الأديان وتدعو إلى الفتنة والشرك، فسان بتحريم النوع الأول العقول عما يزيلها، ويفسدها، وبالثاني القلوب عما يفسدها من وصول أثر الغذاء الخبيث إليها.. وبالثالث الأديان عما وضع لإفسادها»^(١).

هذا هو المبدأ الذي لا يجوز تجاوزه، ولا ينبغي التوقف فيه، وما سوى هذا النوع من الأسهم الحرام قسمان:

القسم الأول: أسهم لشركات قائمة على شرع الله تعالى حيث رأس مالها حلال وتتعامل في الحلال وينص نظامها وعقدها التأسيسي على أنها تتعامل في حدود الحلال، ولا تتعامل بالربا اقراضاً، واقتراضاً، ولا تتضمن امتيازاً خاصاً أو ضماناً مالياً لبعض دون آخر.

فهذا النوع من أسهم الشركات - مهما كانت تجارية أو صناعية أو زراعية - من المفروض أن يفرغ الفقهاء من القول بحلها وحل جميع التصرفات الشرعية فيها، وذلك لأن الأصل في التصرفات والعقود المالية الإباحة، ولا تتضمن هذه الأسهم أي محرم، وكل ما فيها أنها نظمت أموال الشركة حسبما تقتضيه قواعد الاقتصاد الحديث دون التصادم بأي مبدأ إسلامي.

ومع ذلك فقد أثير حول هذا النوع أمران:

الأمر الأول: ما أثاره أحد الكتاب من أن هذه الأسهم جزء من النظام الرأسمالي الذي لا يتفق جملة وتفصيلاً مع الإسلام، بل إن الشركات الحديثة ولا سيما شركات الأموال حرام لا تجوز شرعاً، لأنها تمثل وجهة نظر رأسمالية فلا يصح الأخذ بها، ولا إخضاعها لقواعد الشركات في الفقه الإسلامي^(٢).

(١) زاد المعاد في هدى خير العباد، ط. مؤسسة الرسالة (٥ / ٧٤٦).

(٢) الشيخ تقي الدين النبهاني: النظام الاقتصادي في الإسلام ط. القدس الثالثة ١٣٧٢ هـ ص (١٣٣).

وهذا الحكم العام يؤبه به ولا يجنح اليه، فالاسلام لا يرفض شيئاً لأنه جاء من النظام الفلاني، أو وجد فيه، وانما الحكم في الاسلام موضوعي قائم على مدى موافقته لقواعد الشرع، أو مخالفته، «فالحكمة ضالة المؤمن فهو احق بها أنى وجدها» وبما أن الأسهم القائمة على الحلال لا تتضمن مانعاً شرعياً فلا يجوز القول بتحريمها - كما سبق -.

واستدل كذلك بأن الأسهم بمثابة سندات بقيمة موجودات الشركة، وهي تمثل ثمن الشركة وقت تقديرها، وليست أجزاء لا تتجزأ من الشركة، ولا تمثل رأس مالها عند انشائها^(١).

غير أن هذا الحكم والتصور للأسهم مجاف للحقيقة، والواقع الذي عليه الشركات المعاصرة أن الأسهم ليست سندات، وانما هي حصص الشركة، وان كل سهم بمثابة جزء لا يتجزأ من كيان الشركة، وأن مجموع الأسهم هي رأس مال الشركة.^(٢)

كما قاس الأسهم على أوراق النقد حيث يهبط سعرها، ويرتفع، وتتفاوت قيمتها وتتغير، ومن هنا ينسلخ السهم بعد بدء الشركة عن كونه رأس مال، وصار ورقة مالية لها قيمة معينة.

والواقع أن هذا التكييف الفقهي للأسهم غير دقيق، وقياسها على الأوراق النقدية قياس مع الفارق، لأن الأسهم في حقيقتها هي حصص الشركة، وأجزاء تقابل أصولها، وموجوداتها، وهي وان كانت صكوكاً مكتوبة لكنها يعني بها ما يقابلها.

ومسألة الهبوط والارتفاع يختلف سببها في الأسهم عن سببها في النقود، فتغير قيمة الأسهم يعود الى نشاط الشركة نفسها، حيث ترتفع

(١) النبهاني: المرجع السابق ص (١٤١ - ١٤٢).

(٢) د. صالح بن زابن: المرجع السابق ص (٣٤٤).

عندما تزداد أرباحها، أو تزداد معها موجوداتها، وثقة الناس، وتتنخفض عند الخسارة، ومثل ذلك كممثل شخص أو شركاء لهم سلع معينة فباعوها بأرباح جيدة فزادت نسبة مال كل واحد منهم بقدر الربح، وكذلك تنقص نسبة مال كل واحد منهم لو فقد منها بعضها، أو هلك، أو بيعت السلعة بخسارة، فهذا هو النموذج المصغر للأسهم في الشركات.

أما الورقة النقدية فيعود انخفاضها الى التضخم، والى الأنظمة الدولية بهذا الخصوص وسياسة الدولة في إصدار المزيد من الأوراق النقدية التي قد لا يوجد لها مقابل حقيقي، وغير ذلك من العوامل الاقتصادية، بينما السهم يمثل ذلك المبلغ الذي تحول الى جزء من الشركة ممثل في أصولها وموجوداتها.

الأمر الثاني: الذي أثير حول هذا النوع من الأسهم هو ما أثير حول شرائها، أو بيعها من ملحوظات ثلاث نذكرها مع الاجابة عنها^(١).

الملحوظة الأولى: الجهالة، حيث لا يعلم المشتري علماً تفصيلياً بحقيقة محتوى السهم.

للجواب عن ذلك نقول: إن الجهالة انما تكون مانعة من صحة العقد اذا كان مؤدية الى النزاع، أو كما يعبر عنه الفقهاء بالجهالة الفاحشة^(٢) يقول الامام القرافي: «الغرر والجهالة ثلاثة أقسام: كثير ممتنع اجماعاً كالطير في الهواء، وقليل جائز اجماعاً كأساس الدار...، ومتوسط اختلف فيه»^(٣) ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية في بيع المغيبات كالجزر، واللفت والقلقاس: «والأول - أي القول بصحة بيعها وهو مذهب مالك وقول لأحمد - أصبح...، فإن أهل الخبرة اذا رأوا مظهر من الورق وغيره وهم ذلك على سائرها، وأيضاً،

(١) يراجع: الشيخ عبدالله بن سليمان: بحث في حكم تداول أسهم الشركات المساهمة، ص (٠٠٣) وفتوى الشيخ محمد بن ابراهيم مفتي الديار السعودية. بجواز تداول الأسهم الشركات الوطنية ضمن كتاب فتاوى ورسائل ج٧ ص ٤٢ - ٤٣.

(٢) يراجع: الموسوعة الفقهية (الكويتية) مصطلح جهالة (١٦ / ١٦٧).

(٣) الفروق، ط. دار المعرفة (٣ / ٢٦٥ - ٢٦٦).

فان الناس محتاجون الى هذه البيوع والشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه من البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ما يحتاج إليه في ذلك، كما أباح بيع الثمار قبل بدو صلاحها مبقاة الى الجذاذ وان كان بعض المبيع لم يخلق... وأباح بيع العرايا بخرصها فأقام التقدير بالخرص مقام التقدير بالكيل عند الحاجة مع أن ذلك يدخل في الربا الذي هو أعظم من بيع الغرر، وهذه قاعدة الشريعة، وهو تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما»^(١) ويقول الأستاذ الصديق الضير: «الغرر الذي يؤثر في صحة العقد هو ما كان في المعقود عليه اصالة، أما الغرر في التابع... فانه لا يؤثر في العقد»^(٢).

فالواقع ان المشتري يعلم علماً اجمالياً كافياً بقيمة السهم، وما يقابله من الموجودات من خلال نشر الميزانية ونشاط الشركة ونحو ذلك، وهذا العلم يكفي لصحة البيع بالاضافة الى ان العلم في كل شيء بحسبه.

ثم ان بيع الحصص المشاعة جائز بالاتفاق، ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية «يجوز بيع المشاع باتفاق المسلمين، كما مضت بذلك سنة رسول الله (ﷺ)». ^(٣) ويقول ابن قدامة «وان اشترى أحد الشريكين حصة شريكه جاز، لأنه يشتري ملك غيره وكذلك الأمر لوباعه لأجنبي، وكذلك الأمر عند غيره من العلماء»^(٤).

الملحوظة الثانية: ان بيع السهم يعنى بيع جزء من الأصول، وجزء من النقود وهذا يقتضي ملاحظة قواعد الصرف من التماثل والتقابض في المجلس بين الجنس الواحد، والتقابض فيه عند اختلاف الجنس، وذلك لأن السهم في الغالب يكون مساوياً لموجودات الشركة بما فيها النقود.

(١) مجموع الفتاوى، ط. الرياض (٢٩ / ٢٢٧).

(٢) الغرر وأثره، ص (٥٩٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٢٢٧).

(٤) يراجع: المغنى (٥ / ٤٥) والمجموع (٩ / ٢٩٢)، ويراجع: د. صالح بن زابن: المرجع السابق ص (٣٤٨) والمصادر السابقة الأخرى.

للجواب عن ذلك ان وجود النقود في الأسهم يأتي تبعاً غير مقصود لأن الأصل والأساس فيها هي الموجودات العينية، ولذلك نقول: ان بيع السهم قبل بدء عمل الشركة وقبل شراء المباني ونحوها، لا يجوز الا مع مراعاة قواعد الصرف. فالسهم يراد به هذا الجزء الشائع من الشركة دون النظر الى تفصيلاته. فما دام للسهم مقابل من موجودات الشركة لا يعامل معاملة النقد بسبب أن جزءاً من الموجودات نقد، والقاعدة الفقهية تقضي أنه يغتفر في التابع مالا يغتفر في غيره، وأنه يغتفر في الشيء ضمناً مالا يغتفر فيه قصداً، قال السيوطي: «ومن فروعها... أنه لا يصح بيع الزرع الأخضر الا بشرط القطع، فان باعه مع الأرض جاز تبعاً...»^(١).

بل ان مسألتنا هذه لها أصل مقرر في السنة المشرفة حيث ان الرسول (ﷺ) أجاز شراء عبد وله مال - حتى وان كان نقداً - فيكون ماله تبعاً للمشتري اذا اشترط ذلك دون النظر الى قواعد الصرف فقد روى البخاري ومسلم، وغيرهما بسندهم عن عبدالله بن عمر قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «... ومن ابتاع عبداً وله مال فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع»^(٢) قال الحافظ ابن حجر: «ويؤخذ من مفهومه أن من باع عبداً ومعه مال وشرطه المبتاع أن البيع يصح» ثم ذكر اختلاف العلماء فيما لو كان المال ربوياً، حيث ذهب مالك الى صحة ذلك ولو كان المال الذي معه ربوياً لا طلاق الحديث، ولأن العقد انما وقع على العبد خاصة والمال الذي معه لا دخل له في العقد^(٣) قال مالك: «الأمر المجتمع عليه عندنا أن المبتاع ان اشترط مال العبد فهو له نقداً كان أو ديناً أو عرضاً يعلم أو لا يعلم...»^(٤).

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ط. عيسى الحلبي بالقاهرة ص (١٢٣)، ويراجع في نفس المعنى: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ط. مؤسسة الحلبي بالقاهرة ص (١٢١ - ١٢٢).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح ط. السلفية - المسافة (٥ / ٤٩) ومسلم، ط. عيسى الحلبي - البيوع (٣ / ١١٧٣) وأحمد (٢ / ١٥٠) والموطأ ص (٣٧٨).

(٣) فتح الباري (٥ / ٥١).

(٤) الموطأ ص (٣٧٨).

الملحوظة الثالثة: أن جزءاً من السهم يمثل ديناً للشركة وحينئذ لا يجوز بيعه بثمن مؤجل، لأنه يكون بيع الدين بالدين وهو منهي عنه حيث روي أن الرسول (ﷺ) نهى عن بيع الكالئ بالكالئ - أي الدين بالدين -^(١).

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: الحديث ضعيف، لأن في سنده موسى بن عبيدة، وهو ضعيف^(٢) فلا ينهض حجة، كما أن الحديث فسر بعدة تفسيرات لا يدخل موضوعنا في أكثرها.

الوجه الثاني: لا ينطبق عليه بيع الدين بالدين، إذ أن هذا الجزء من ديون الشركة داخل في السهم تبعاً، وحينئذ يكون الجواب السابق في الملحوظة الثانية جواباً لهذا الاشكال بكل تفاصيله.

الوجه الثالث: ليس الحكم السابق - في كون الدين جزءاً من السهم - عاماً، إذا قد لا توجد الديون للشركة، وإنما تتعامل بالنقد، وعلى فرض وجودها فهي تمثل نسبة قليلة من موجودات الشركة، والقاعدة الفقهية تقضي بأن العبرة بالأكثر^(٣).

والخلاصة أن الأسهم التي تقوم على الحلال، وتتبع الشركات تمتع عن مزاولة أي نشاط محرم، وتتوفر فيه قواعد الشركة من المشاركة في الأعباء، وتحمل المخاطر، ولا تكون لهذه الأسهم ميزة مالية على غيرها... فهي حلال لما ذكرناه، ويجوز انشاؤها، والتصرف فيها، وذلك لأن ذلك كله داخل في حدود التصرفات المباحة التي أجازها الشارع للمالك في ملكه، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] - والأدلة الأخرى التي ذكرنا بعضها.

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤ / ٨٠) رواه البزار، وفيه موسى بن عبيدة، وهو ضعيف.

(٢) تقريب التهذيب (٢ / ٢٨٦) ومجمع الزوائد (٤ / ٨٠).

(٣) المراجع السابقة جميعها.

القسم الثاني: أسهم لم تتوفر فيها الشروط السابقة:

وهي الأسهم التي ليس لشركات تزاوّل المحرمات - كالنوع الأول - ولا لشركات قائمة على الحلال - كالقسم الأول - وانما هي أسهم لشركات قد تدع في بعض الأحيان بعض فلوّسها في البنوك بفائدة، أو تقترض منها بفائدة، أو قد تكون نسبة قليلة من معاملاتها تتم من خلال عقود فاسدة كمعظم الشركات في الدول الإسلامية، والشركات في غير الدول الإسلامية مما يكون محلها أموراً مباحة كالزراعة، والصناعة والتجارة (أي فيما عدا المحرمات السابقة في النوع الأول).

وقبل أن أذكر حكم هذه الأسهم أود أن أبين جملة من المبادئ الشرعية في هذا الصدد منها:

أولاً: أن المسلمين مطالبون بتوفير المال الحلال الطيب الذي لا شبهة فيه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾ [البقرة: ١٦٨]، وقال تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١١٤]- ويقول الرسول (ﷺ) «الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه...»^(١).

قال الحافظ ابن حجر: «واختلف في حكم الشبهات، فقليل: التحريم. وهو مردود، وقيل: الكراهية، وقيل: الوقف «ثم قال»: رابعها: أن المراد بها المباح، ولا يمكن قائل هذا أن يحمله على متساوي الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون من قسم الخلاف الأولى... ونقل ابن المنير في مناقب شيخه القباري عنه أنه كان يقول: «المكروه عقبة بين العبد والحرام فمن استتكر من المكروه تطرق الى الحرام...، وهو منزع حسن»^(٢).

(١) صحيح البخاري - مع الفتح - الايمان (١ / ١٢٦) ومسلم، المساقاة (٣ / ١٢٢٠) وأحمد (٤ / ٢٦٧).

(٢) فتح الباري (١ / ١٢٧).

ثانياً: أن الشريعة الإسلامية الغراء مبنها على رفع الحرج ودفع المشقة، وتحقيق اليسر والمصالح للأمة، فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] - وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] - وهذا المبدأ من الوضوح مالا يحتاج الى دليل، بل هو مقصد من مقاصد الشريعة.

وبناء على هذا الأصل العظيم أبيحت المحظورات للضرورة، (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه).

وكما أن الضرورة مرفوعة كذلك نزلت الحاجة منزلة الضرورة، يقول السيوطي، وابن نجيم وغيرهما: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت، او خاصة» ولهذا جوزت الاجارة والجعالة، ونحوها^(١).

يقول الشيخ أحمد الزرقاء: «والمراد بالحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً، أو تسهياً لأجل الحصول على المقصود فهي دون الضرورة من هذه الجهة وان كان الحكم الثابت لأجلها مستمراً، والثابت للضرورة مؤقتاً...»^(٢)

ومن الأمثلة الفقهية لهذه القاعدة ما أجازه فقهاء الحنفية من بيع الوفاء مع أن مقتضاه عدم الجواز، لأنه إما من قبيل الربا، لأنه انتفاع بالعين بمقابلة الدين، أو صفقة مشروطة في صفقة كأنه قال: بعته منك بشرط أن تبيعه مني اذا جئتك بالثمن، وكلاهما غير جائز، ولكن لما مست الحاجة إليه في بخارى بسبب كثرة الديون على أهلها جوز على وجه أنه رهن أبيع الانتفاع بثمراته ومنافعه كلبن الشاة، والرهن على هذه الكيفية جائز^(٣).

ومن هذه الاجتهادات ما ذكره ابن عابدين أن مشايخ بلخ، والنسفي أجازوا حمل الطعام ببعض المحمول، ونسج الثوب ببعض المنسوج لتعامل أهل

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (٩٧ - ٩٨) والأشباه والنظائر لابن نجيم ص (٩١ - ٩٢).
(٢) شرح القواعد الفقهية، تأليف الشيخ أحمد الزرقاء، رحمه الله، ط. دار الغرب الإسلامي ص (١٥٥).
(٣) المراجع السابق نفسه.

بلادهم بذلك، وللحاجة مع أن ذلك خلاف القياس، وإن متقدمي الحنفية صرحوا بعدم جوازه^(١).

وذكر أيضاً أن بعض قدماء الحنفية لما سئلوا عن النسبة المئوية التي يأخذها السمسار مثل ١٠ ٪ قالوا: ذاك حرام عليهم، وإنما يجب لهم أجر المثل. بينما اجازهم بعضهم مثل محمد بن سلمة حيث سئل عن أجرة السمسار فقال: أرجو أنه لا بأس به - وإن كان في الأصل فاسداً - لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز فجوز له حاجة الناس إليه...»^(٢).

ولهذه القاعدة أدلة عملية من السنة المشرفة، ومنها أن الرسول (ﷺ) أباح بيع العرايا^(٣) مع أن أصلها يدخل في باب الربا، حيث لم يجوز (ﷺ) بيع التمر بالرطب^(٤) لوجود النقصان، وعدم تحقيق التماثل الحقيقي، ومع ذلك أباح العرايا لحاجة الناس إليها، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «وأباح بيع العرايا... عند الحاجة مع أن ذلك يدخل في الربا...»^(٥) ويقول أيضاً «الشرعية جميعها مبينة على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيح المحرم»^(٦) ويقول: «والشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه في البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ما يحتاج إليه في ذلك»^(٧).

ثالثاً: لا ينكر دور العرف وأثره في الفقه الاسلامي مادام لا يتعارض مع نصوص الشريعة، ويقول ابن نجيم: «واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً...» ثم قال:

(١) حاشية ابن عابدين ط دار احياء التراث العربي، بيروت (٥ / ٣٦ - ٣٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (٥ / ٣٩).

(٣) أنظر الحديث ترخيص بيع العرايا لحاجة الناس إليها: صحيح البخاري - مع الفتاح - (٤ / ٣٩٠) ومسلم (٣ / ١١٦٨) وأحمد (٥ / ١٨١) والعريه هي بيع الرطب فوق النخل بالتمر بالتخمين والتقدير.

(٤) فقد سئل (عليه السلام) عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ فقل نعم فقال: «فلا إذا» انظر: مسند الشافعي ص (٥١) وأحمد (٢/ ٢٥١) والسنن الكبرى (٥ / ٢٩٤). ويراجع تلخيص الحبير (١٠/٩/٣).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٢٧٧، ٤٩).

(٦، ٧) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٢٧٧، ٤٩).

«والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره، فأقول على اعتباره أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقاً، فلا يملك صاحب الحانوت اخراجه منها، ولا اجارتها لغيره ولو كانت وقفاً، وقد وقع في حوانيت الجملوث بالغورية ان السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو وجعل لكل حانوت قدراً أخذه منهم، وكتب ذلك بمكتوب الوقف، وكذا أقول على اعتبار العرف الخاص»

ويقول ابن نجيم مضيفاً الى ما سبق من مسائل: «وقد اعتبروا عرف القاهرة في مسائل، منها ما في فتح القدير من دخول السلم في البيت المبيع في القاهرة دون غيرها، لأن بيوتهم طبقات لا ينتفع بها الا به»^(١).

بل ان المحققين من العلماء لا يبيحون لعالم يفتى إلا بعد معرفته بأحوال الناس، وأعرافهم، وأن يلاحظ عرف كل بلد، وفي هذا يقول ابن القيم: «... فمهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فالغه ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك، بل اذا جاءك رجل من غير اقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك وسله على عرف بلده فأجره عليه...»^(٢).

رابعاً: أننا - نحن المسلمين اليوم - لا نعيش عصراً يطبق فيه المنهج الاسلامي بكامله، فيسوده نظام الاسلام السياسي، والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، وانما نعيش في عصر يسوده النظام الرأسمالي، والإشتراكي، وحينئذ لا يمكن أن نحقق ما نصبو إليه فجأة من أن تسير المعاملات بين المسلمين على العزائم دون الرخص، وعلى المجمع عليه دون المختلف فيه، وعلى الحلال الطيب الخالص دون وجود الشبهة، فعصرنا يقتضي البحث

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (٩٣ - ١٠٣ - ١٠٤) ويراجع: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ضمن رسائل ابن عابدين ط استانة (٢ / ١١٥ - ١١٨).
(٢) اعلام الموقعين ط. شقرون بالقاهرة (٣ / ٧٨).

عن الحلول النافعة حتى ولو قامت على رأي فقيه واحد معتبر مادام رأيه يحقق المصلحة للمسلمين، بل لا ينبغي اشتراط أن نجد رأياً سابقاً، وإنما علينا أن نبحث في اطار المبادئ والأصول العامة التي تحقق الخير للأمة، ولا يتعارض مع نص شرعي ثابت.

علينا أن نبحث عن تحقيق نظام اقتصادي، علينا أن نبحث بجد عن حماية أموال المسلمين، وابقاء اقتصادهم بأيديهم، دون سيطرة غيرهم عليه، فلننظر الى هذا الأفق الواسع لشيخ الاسلام العز بن عبد السلام حيث يقول: «لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز أن يستحل من ذلك ما تدعو اليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورات لأنه لو وقف عليها لأدى الى ضعف العباد، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الاسلام، ولا نقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام»^(١).

حكم هذا القسم من الأسهم:

بعد ذكر تلك المبادئ نعود الى حكم هذا القسم من الأسهم، واختلاف المعاصرين، وأدلتهم مع الترجيح.

لقد اختلف المعاصرون على رأيين:

الرأي الأول: هو حرمة التصرف في هذه الأسهم مادامت لا تقوم على الحلال المحض، وبعضهم فضل وجود هيئة رقابة شرعية لها^(٢).

الرأي الثاني: اباحة الأسهم (السابقة) والتصرف فيها.

هذا وقد قال الكثيرون بإباحة الأسهم في الدول الاسلامية مطلقاً دون التطرق الى التفصيل الذي ذكرته، ومنهم الشيوخ: علي الخفيف، وأبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن حسن، وعبد العزيز الخياط، ووهبة

(١) قواعد الأحكام (٢ / ١٥٩).

(٢) الأسواق المالية للأستاذ الدكتور علي السالوس، بحث مقدم لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته السادسة ص (٧).

الزحيلي، والقاضي عبدالله سليمان بن منيع، وغيرهم على تفصيل وتفريع لدى بعضهم يجب أن يراجع^(١).

وقد بنى أصحاب الرأي الأول رأيهم على أن هذه الأسهم مادام فيها حرام، أو تزاوّل شركاتها بعض أعمال الحرام كإيداع بعضها بعض أموالها في البنوك الربوية فتصبح هذه الأسهم محرماً شراًؤها، بناءً على النصوص الدالة على وجوب الابتعاد عن الحرام، والشبهات، وعلى قاعدة: إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام.

أما المبيحون فهم يعتمدون على أن الأسهم في واقعها ليست مخالفة للشريعة، وما شابها من بعض الشوائب والشبهات والمحرمات قليل بالنسبة للحلال، فما دام أكثرية رأس المال حلالاً، وأكثر التصرفات حلالاً فيأخذ القليل النادر حكم الكثير الشائع، ولا سيما يمكن إزالة هذه النسبة من المحرمات عن طريق معرفتها من خلال الميزانية المفصلة، أو السؤال عن الشركة، ثم التخلص منها^(٢).

ويمكن تأصيل ذلك من خلال القواعد الفقهية، ونصوص الفقهاء المبينة على عموم الشريعة ومبادئها في اليسر، ورفع الحرج على ضوء ما يأتي:

أولاً: اختلاط جزء معين لا يجعل مجموع المال محرماً عند الكثيرين، حيث أجازوا في المال الحلال المختلط بقليل من الحرام التصرفات الشرعية من التملك والأكل والبيع والشراء ونحوها، غير أن الفقهاء فرقوا بين ماهو محرم لذاته وماهو محرم لغيره، ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «ان الحرام نوعان».

حرام لوصفه كالميتة والدم ولحم الخنزير، فهذا اذا اختلط بالماء

(١) الشركات للشيخ علي الخفيف ص (٩٦ - ٩٧) وبحث الشيخ أبي زهرة المنشور في منشورات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية (٢ / ١٨٤) ود. وهبة الزحيلي المقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة، ص (٥) ود. صالح بن زابن: المرجع السابق ص (٣٤٢) وبحث القاضي عبدالله بن سليمان المشار إليه سابقاً.

(٢) المرجع السابقة. ولا سيما بحث فضيلة الشيخ عبدالله بن سليمان حيث أفاض فيه إفاضة جيدة.

والمائع وغيره من الأطعمة، وغير طعمه، أو لونه، أو ريحه حرمه، وإن لم يغيره ففيه نزاع.

والثاني: الحرام لكسبه: كالمآخوذ غصباً، أو بعقد فاسد فهذا إذا اختلط بالحلال لم يحرمه، فلو غصب الرجل دراهم، أو دنانير أو دقيقاً، أو حنطة، أو خبزاً، وخلط ذلك بماله لم يحرم الجميع لا على هذا، ولا على هذا، بل إن كانا متمثلين أمكن أن يقسموه ويأخذ هذا قدر حقه، وهذا قدر حقه.

فهذا أصل نافع، فإن كثير من الناس يتوهم أن الدراهم المحرمة إذا اختلطت بالدراهم الحلال حرم الجميع، فهذا خطأ، وإنما تورع الناس فيما إذا كانت - أي الدراهم الحلال - قليلة، وأما مع الكثرة فما أعلم فيه نزاعاً...^(١).

وعلى ضوء ذلك فمسألتنا هذه من النوع الثاني حيث كلامنا في أسهم شابتها بعض تصرفات محرمة كإيداع بعض نقودها في البنوك الربوية، وحتى تتضح الصورة أكثر نذكر نصوص الفقهاء في هذه المسألة:

يقول ابن نجيم الحنفي: «إذا كان غالب مال المهدي حلالاً فلا بأس بقبول هديته، وأكل ماله مالم يتبين أنه حرام، وإن كان غالب ماله الحرام لا يقبلها، ولا يأكل إلا إذا قال: إنه حلال ورثه أو استقرضه» ثم ذكر أنه إذا أصبح أكثر بياعات أهل السوق لا تخلو عن الفساد والحرام يتنزه المسلم عن شرائه، ولكن مع هذا لو اشتراه يطيب له. وقال أيضاً: «إذا اختلط الحلال والحرام في البد فإنه يجوز الشراء، والأخذ إلا أن تقوم دلالة على أنه من الحرام، كذا في الأصل»^(٢).

ثم ذكر صوراً أخرى فقال: «ومنها البيع، فاذا جمع بين حلال وحرام في

(١) مجموع الفتاوى، ط الرياض (٢٩ / ٣٢٠ - ٣٢١).

(٢) الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص (١١٢، ١١٣، ١١٤)، ويراجع حاشية ابن عابدين (٤/ ١٣٠).

صفقة واحدة، فان كان الحرام ليس بمال كالجمع بين الذكية والميتة، فانه يسرى البطلان الى الحلال لقوة بطلان الحرام، وان كان الحرام ضعيفاً كأن يكون مالاً في الجملة كما اذا جمع بين المدبر والقن... فانه لا يسرى الفساد الى القن لضعفه...»^(١).

وقال الكسائي: «كل شيء أفسده الحرام، والغالب عليه الحلال فلا بأس ببيعه»^(٢).

وقد أفاض الفقيه ابن رشد في هذه المسألة، نذكر منها مايلي: حيث قال: «فأما الحال الأولى: وهي أن يكون الغالب على ماله الحلال فالواجب عليه في خاصة نفسه أن يستغفر الله تعالى، ويتوب اليه برد ماعليه من الحرام... أو التصدق به عنهم ان يعرفهم... وان كان الربا لزمه أن يتصدق بما أخذ زائد على ما أعطى...».

ثم قال: «وان علم بائعته في ذلك كله رد عليه ماأربى فيه معه فاذا فعل هذا كله سقطت حرمة، وصحت عدالته، وبرئ من الأثم، وطاب له مابقى من ماله، وجازت مبايعته فيه وقبول هديته وأكل طعامه باجماع من العلماء. واختلف اذا لم يفعل ذلك في جواز معاملته، وقبول هديته، وأكل طعامه، فأجاز ابن القاسم معاملته، وأبى ذلك ابن وهب وحرمة أصبغ...».

ثم قال ابن رشد: «وقول ابن القاسم هو القياس، لأن الحرام قد ترتب على ذمته، فليس متعيناً في جميع ما في يده من المال بعينه شائعاً.. وأما قول أصبغ فانه تشديد على غير قياس».

وأما الحال الثانية: وهي أن يكون الغالب على ماله الحرام فالحكم فيما يجب على صاحبه في خاصة نفسه على ماتقدم سواء.

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص (١١٢، ١١٣، ١١٤)، ويراجع حاشية ابن عابدين (١٣٠/٤).

(٢) بدائع الصنائع (٦ / ١٤٤).

وأما معاملته وقبول هديته فممنوع من ذلك أصحابنا، قيل على وجه الكراهة - وعزى هذا القول الى ابن القاسم - وقيل على وجه التحريم الا أن يبتاع سلعة حلالاً فلا بأس ان تشتري منه وان تقبل منه هبة..^(١).

وقال العز بن عبد السلام: «وان غلب الحلال بأن اختلط درهم حرام بألف درهم حلال جازت المعاملة..^(٢) ومثله قال الزركشي^(٣).

بل ان السيوطي ذكر أن الأصح عند فقهاء الشافعية - ماعدا الغزالي - انهم لم يحرموا معاملة من أكثر ماله حرام اذا لم يعرف عينه، ولكن يكره، وكذا الأخذ من عطايا السلطان اذا غلب الحرام على يده كما قال في المذهب: ان المشهور فيه الكراهية، لا التحريم خلافاً للغزالي... قال في الاحياء: «لواختلط في البلد حرام لا ينحصر لم يحرم الشراء منه بل يجوز الأخذ منه الا ان يقترن به علامة على أنه من الحرام» وقال: ويدخل في هذه القاعدة تفريق الصفقة، وهي ان يجمع في عقدين حرام وحلال، ويجري في أبواب، وفيها غالباً قولان، أو وجهان أصحهما الصحة في الحلال، والثاني البطلان في الكل... ومن أمثلة ذلك في البيع أن يبيع خلاً وخمراً..^(٤) وقال ابن المنذر: اختلفوا في مبايعة من يخالط ماله حرام، وقبول هديته وجائزته، فرخص فيه الحسن، ومكحول، والزهري والشافعي، قال الشافعي: «لا أحب ذلك، وكره ذلك طائفة..»^(٥).

وقد فصل شيخ الاسلام ابن تيمية هذه المسألة تفصيلاً حينما سئل سؤالاً لا نزال نسمعه حتى في عصرنا الحاضر، وهو: أن رجلاً نقل عن بعض السلف من الفقهاء: أنه قال: أكل الحلال متعذر لا يمكن وجوده في

(١) فتاوي ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، ط. دار الغرب الاسلامي (١ / ٦٣١ - ٦٤٩) ومواهب الجليل (٥ / ٢٧٧).

(٢) قواعد الأحكام (١ / ٧٢ - ٧٣).

(٣) المنثور في القواعد، ط. أوقاف الكويت (٢ / ٢٥٣).

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (١٢٠ - ١٢١)، وحاشيتي القليوبي مع عميرة على المنهاج (٢ / ١٨٦).

(٥) المجموع للنووي (٩ / ٣٥٣)، ط. المنيرية.

هذا الزمان، فقيل له: لم ذلك؟ فذكر: أن وقعة المنصورة لم تقسم الغنائم فيها، واختلطت الأموال بالمعاملات بها، فقيل له: ان الرجل يؤجر نفسه لعمل من الأعمال المباحة، ويأخذ أجرته حلال فذكر أن الدرهم في نفسه حرام.

فأجاب - رحمه الله - هذا القائل... غالط مخطئ... فان مثل هذه المقالة كان يقولها بعض أهل البدع، وبعض أهل الفقه الفاسد، وبعض أهل الشك الفاسد فأنكر الأئمة ذلك حتى الامام أحمد في ورعه المشهور كان ينكر مثل هذه المقالة... وقال انظر الى هذا الخبيث يحرم أموال المسلمين.

ثم ذكر خطورة آثار هذا التصور الفاسد، منها أن بعض الناس ظنوا مادام الحرام قد أطبق الأرض، اذن لماذا البحث عن الحلال؟ فاعتبروا الحلال ماحل بأيديهم والحرام ما حرموا منه، وبعضهم اخترعوا الحكايات الكاذبة بحجة الورع.

ثم رد على هذه المقالة، وبين بأن الغالب على أموال المسلمين الحلال، ثم ذكر عدة أصول:

«أحدها: أنه ليس كل ما اعتقد فقيه معين أنه حرام كان حراماً، وانما الحرام ما ثبت تحريمه بالكتاب، أو السنة، أو الاجماع، أو قياس مرجح لذلك، وما تنازع فيه العلماء رد الى هذه الأصول» ثم بين بأن حمل المسلمين على مذهب معين غلط.

ثم ذكر أصلاً آخر وهو ان خلط الحرام بالحلال لا يحرم جميع المال - كما سبق - كما ذكر أصلاً آخر وهو أن المجهول في الشريعة كالمعدوم والمعجوز عنه، ولذلك اذا لم يعلم صاحب اللقطة حل لملتقطها بعد التعريف بها، ومن هنا فاذا لم يعلم حال ذلك المال الذي بيده بنى الأمر على الأصل، وهو الاباحة^(١).

(١) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٣١١ - ٣٢٣).

وذكر في جواب سؤال حول التعامل مع من كان غالب أموالهم حراماً
مثل المكاسين وأكلة الربا ؟

فأجاب: «إذا كان الحلال هو الأغلب لم يحكم بتحريم المعاملة وان كان
الحرام هو الأغلب و قيل بحل المعاملة، وقيل: بل هي محرمة، فاما المعاملة
بالربا فالغالب على ماله الحلال الا أن يعرف الكره من وجه آخر، وذلك أنه
إذا باع ألفاً بألف ومائتين فالزيادة هي المحرمة فقط وإذا كان في ماله حلال
وحرام واختلط لم يحرم الحلال، بل له أن يأخذ قدر الحلال، كما لو كان المال
لشريكين فاختلف مال أحدهما بمال الآخر، فانه يقسم بين الشريكين، وكذلك
من اختلط بماله الحلال والحرام أخرج قدر الحرام، والباقي حلال له^(١).

وسئل عن الرجل يختلط ماله الحلال بالحرام ؟ فأجاب: يخرج قدر
الحرام بالميزان، فيدفعه الى صاحبه، قدر الحلال له، وان لم يعرفه وتعذرت
معرفته تصدق به عنه^(٢).

وقريباً من ذلك يقرره ابن القيم موضحاً أن «التحريم لم يتعلق بذات
الدرهم - أي الدرهم الحرام الذي اختلط بماله - وجوهره، وانما تعلق بجهة
الكسب فيه، فاذا خرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ما عداه معنى..
وهذا هو الصحيح في هذا النوع، ولا تقوم مصالح الخلق الا به»^(٣).

وعلى ضوء هذا المبدأ نرى كثيراً من أهل العلم أجازوا التعامل مع من
كان في ماله حرام، ولكن غالبه حلال، ومن هنا يمكن القول بإباحة التعامل
في هذا النوع من الأسهم، ولكن يخرج صاحبها بقدر نسبة الحرام فيها الى
الجهات الخيرية العامة، مع مراعاة الطوابط التي نذكرها في الأخير^(٤).

(١) مجموع الفتاوي (٢٩ / ٢٧٢ - ٢٧٣).

(٢) المصدر السابق (٢٩ / ٣٠٨).

(٣) بدائع الفوائد (٣ / ٢٥٧).

(٤) المراجع السابقة، وبحث الشيخ عبدالله بن سليمان ص (١٦).

ثانياً: قاعدة: يجوز تبعاً مالا يجوز استقلالاً، وقد ذكرنا هذه القاعدة مع دليلها من السنة الصحيحة المتفق عليها^(١).

وعلى ضوء ذلك فهذا النوع من الأسهم وان كان فيه نسبة بسيطة من الحرام لكنها جاءت تبعاً، وليست أصلاً مقصوداً بالتملك والتصرف، فمادامت أعراض الشركة مباحة، وهي أنشئت لأجل مزاولة نشاطات مباحة، غير انها قد تدفعها السيولة او نحوها الى ايداع بعض أموالها في البنوك الربوية، او الاقتراض منها.

فهذا العمل بلا شك عمل محرم يؤثم فاعله (مجلس الادارة) لكنه لا يجعل بقية الأموال والتصرفات المباحة الأخرى محرمة، وهو أيضاً عمل تبعي وليس هو الأصل الغالب الذي لأجله أنشئت الشركة.

ثالثاً: قاعدة: للأكثر حكم الكل، وقد ذكرنا فيما سبق نصوص الفقهاء في حكم المال المختلط بالحرام، وحيث إن الجمهور على أن العبرة بالأغلب - كما سبق -^(٢) وقد ذكر الفقهاء لهذه القاعدة تطبيقات كثيرة في أبواب الطهارة، والعبادات، والمعاملات، واللباس، كالحرير - والصيد، والطعام، والايمان، وغيرها^(٣).

إضافة الى قاعدة: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة» - كما سبق ذكرها - وقد ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية أن الشراء ممن في ماله شبهة لا كراهية فيه اذا وجدت الحاجة اليه^(٤).

وتنزيل هذه القاعدة على موضوعنا من حيث ان حاجة الناس الى أسهم الشركات في عالمنا الاسلامي ملحة، فالأفراد كلهم لا يستغنون عن استثمار

(١) المراجع السابقة، والشيخ عبدالله بن سليمان بحثه السابق.

(٢) المراجع السابقة، والشيخ عبدالله بن سليمان بحثه السابق.

(٣) يراجع: جمل الأحكام للناطق، رسالة ماجستير بالأزهر، تحقيق حمد الله سيد، ص (٣٧٠ - ٣٨١).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٢٤١) كما ذكر قاعدة الاعتبار بالأغلب فيمن في ماله حرام.

مدخراتهم، والدول كذلك بحاجة إلى توجيه ثروات شعوبها الى استثمارات طويلة الأجل بما يعود بالخير على الجميع، ولو امتنع المسلمون من شراء أسهم تلك الشركات لأدى ذلك الى أحد أمرين:

أحدهما: توقف هذه المشروعات التي هي حيوية في العالم الاسلامي.

ثانيهما: غلبة غير المسلمين على هذه الشركات، وعلى ادارتها، أو على الأقل غلبة الفسقة والفجرة عليها.

لكن لو أقدم على شرائها المسلمون المخلصون لأصبحوا قادرين في المستقبل على منع تعاملها مع البنوك الربوية ولغيروا اتجاه الشركة لصالح الاسلام.

وهذا لا يعني ان المسؤولين القادرين في الشركة وفي غيرها على التغيير معفوون عن الاثم، بل هم آثمون، لكن عامة الناس لهم الحق في شراء هذه الأسهم حسب الضوابط التي نذكرها، لذلك لو كان المساهم قادراً على منع الشركة من ايداع بعض أموالها في الشركة لوجب عليه ذلك.

مناقشة الرأي الأول المانع من تداول هذا النوع من الأسهم:

أولاً: أن وجود نسبة ضئيلة من الحرام في المال الحلال لا يجعله حراماً، وانما يجب نبذ المحرم فقط - كما سبق تفصيله -.

ثانياً: أن اشتراط البعض في حل الأسهم او التعامل مع الشركات وجود رقابة شرعية لشركتها لا نجد له دليلاً من كتاب، أو سنة، أو اجماع، أو قياس صحيح، فالمسلمون مؤتمنون على دينهم وعلى الحل والحرمة، وهم مستورون، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: «والمسلم اذا عامل معاملات يعتقد جوازها كالحيل...» التي يفتي بها من يفتي... جاز لغيره من المسلمين أن يعامله في ذلك المال، ثم قال: «وأما المسلم المستور فلا شبهة في معاملته أصلاً، ومن

ترك معاملته ورعاً كان قد ابتدع في الدين بدعة ما أنزل الله بها من سلطان»^(١).

بل ان التعامل مع الكفرة جائز فيما ليس محرماً بالاتفاق، يقول ابن تيمية: «... وحينئذ فجميع الأموال التي بأيدي المسلمين واليهود والنصارى لا يعلم بدلالة ولا اماره أنها مغصوبة، أو مقبوضة لا يجوز معه معاملة القابض، فانه يجوز معاملتهم فيها بلا ريب ولا تنازع في ذلك بين الأئمة أعلمه»^(٢).

نعم لا شك أن معرفة الحلال والحرام ضروري لكل من يدخل في السوق حتى يحافظ على دينه، ويعلم الحلال والحرام اما بنفسه، أو عن طريق السؤال عن أهل الذكر.

لكن لا ينبغي الحكم بعدم جواز التعامل معهم، أو مع شركاتهم الا مع وجود رقابة شرعية، فهذا الشرط تعسف وتضييق لما وسعته الشريعة.

وصحيح ان وجد الرقابة الشرعية للشركة يعطى الأمان للمتعاملين معها لكن اشتراط حل التعامل بوجودها أمر يستدعى اعادة النظر.

الرأي الراجح مع ضوابطه:

الذي نرى رجحانه - والله أعلم - هو أن هذا النوع من الأسهم بالنسبة للشركات التي يملكها المسلمون هو ما يأتي:

أولاً: ان مجلس الإدارة، والمدير المسؤول لا يجوز لهم قطعاً مزاوله أي نشاط محرم، فلا يجوز لهم الاقتراض او الاقتراض بفائدة، ولو فعلوا ذلك لدخلوا في الحرب التي أعلنها الله تعالى عليهم: ﴿فَأَذْنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [البقرة: ٢٧٩] ولا سيما بعد ما يسر الله للمسلمين وجود بنوك اسلامية في أغلب الأماكن، أو قيامها باستثمار جميع أموالها في خيارات اسلامية كثيرة.

(١) مجموع الفتاوى (٢٩ / ٣١٩ - ٣٢٤).

(٢) المصدر السابق (٢٩ / ٣٢٧).

ثانياً: أما مشاركة المسلمين في هذه الشركات السابقة وشراء أسهمها، والتصرف فيها.. فجائزة مادام غالب أموالها وتصرفاتها حلال، وإن كان الأحوط الابتعاد عنها.

ولكن ينبغي على من يشترك مراعاة مايلي:

١- أن يقصد بشراء أسهم هذه الشركات تغييرها نحو الحلال المحض من خلال صوته في الجمعية العمومية، أو مجلس الإدارة.

٢- أن يبذل جهده وماله لتوفير المال الحلال الطيب المحض ما أمكنه الى ذلك سبيلاً، ولا يتجه نحو ما فيه شبهة الا عند الحاجة الملحة ومصلحة المسلمين، واقتصادهم من المشاركة في التنمية والاستثمار والنهوض باقتصادهم من خلال الشركات الكبرى.

٣- أن صاحب هذه الأسهم عليه أن يراعي نسبة الفائدة التي اخذتها الشركة على الأموال المودعة لدى البنوك، ويظهر ذلك من خلال ميزانية الشركة، أو السؤال عن مسؤولي الحسابات فيها، وإذا لم يمكنه ذلك اجتهد في تقديرها، ثم يصرف هذا القدر في الجهات العامة الخيرية.

٤- لا يجوز للمسلم أن يؤسس شركة تنص في نظامها الأساسي على أنها تتعامل بالربا اقراضاً واقتراضاً، ولايجوز كذلك التعاون في تأسيسها مادامت كذلك. لأنه تعاون على الاثم والعدوان، الا لمن يقدر على تغييرها الى الحلال.

ثالثاً: أن الحكم باباحة تداول هذه الأسهم - مع هذه الضوابط - خاص بما اذا كانت الأسهم عادية، أو ممتازة لكن ليس امتيازها على أساس المال.

وأما غيرهما فسيأتي حكم كل نوع على حده.

أما أسهم الشركات التي يمتلكها غير المسلمين ولا ينص نظامها على

التعامل في الحرام فقد شدد فيها البعض أكثر^(١)، ولكن لا أرى مانعا من التعامل فيها حسب الضوابط السابقة، وقد انتهت ندوة الأسواق المالية من الوجهة الاسلامية التي عقدت في الرباط ٢٠-٢٥ ربيع الآخر ١٤١٠هـ الى أن أسهم الشركات التي غرضها الأساسي حلال لكنها تتعامل أحيانا بالربا... فان تملكها، أو تداولها جائز نظراً لمشروعية غرضها، مع حرمة الاقتراض، أو الاقتراض الربوي، ووجوب تغيير ذلك، والانكار والاعتراض على القائم به، ويجب على المساهم عند أخذ ريع السهم التخلص بما يظن أنه يعادل ما نشأ من التعامل بالفائدة بصرفه في وجوه الخير.

وكذلك ندوة البركة للاقتصاد الاسلامي حيث اجازت باتفاق المشاركين شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد الاسلامية لقصد العمل على أسلمة معاملاتها، بل اعتبروا ذلك أمراً مطلوباً، لما فيه من زيادة مجالات التزام المسلمين بأحكام الشريعة الاسلامية.

وأجازوا بالأغلبية شراء أسهم الشركات العاملة في البلاد غير الاسلامية، واذا لم يجدوا بديلاً خالصاً من الشوائب^(٢).

والقول بالجواز إن كان نظام الشركة لا ينص على التعامل في الحرام، ومع الضوابط السابقة هو الذي يتناسب مع روح هذه الشريعة القائمة على التيسير، ورفع الحرج، ومراعاة حاجات الناس في الاستثمار، وذلك لأنه اذا وجد فيه حرام فهو نسبة ضئيلة لا تؤثر في باقي المال وكذلك يمكن التخلص منها عن طريق اعطائها للجهات الخيرية العامة، بالاضافة الى أن محل البيع

(١) الشيخ عبدالله بن سليمان، بحثه السابق ص (٣١) حيث مع اباحته شراء الأسهم لشركات يمتلكها المسلمون حتى وان كانت تتعامل بالربا لكن غالب معاملتها وأموالها حلال، لكنه لم يجز تملك أسهم شركات يملكها غير مسلمون إلا إذا كان قادر فعلاً على تغيير مسارها ومنعها من مزاوله الحرام مطلقاً، وذكر أن الشيخ صالح كامل ذكر له أنه استطاع ان يحول خمسين شركة مساهمة إلى الالتزام بالأحكام الشرعية من خلال مساهمته فيها واشترائه ذلك بعدها.

(٢) الفتاوى الشرعية في الاقتصاد، ط مجموعة بركة سنة ١٤١١هـ ص ١٧ .

المعقود عليه في جملته أمور مباحة، وأن المشاركة في ذلك جائزة، ولم يمنع أحد من الرعيّل الأول التعامل مع أهل الكتاب في الجملة، بل كان الرسول (ﷺ) والصحابة الكرام يتعاملون معهم، مع أن معاملات أهل الكتاب وأموالهم لم يكن جميعها على الشروط المطلوبة في الاسلام، فقد ترجم البخاري: باب المزارعة مع اليهود، فقال الحافظ ابن حجر: «وأراد بهذا: الإشارة الى أنه لا فرق في جواز هذه المعاملة بين المسلمين وأهل الذمة»^(١) كما صح أن النبي (ﷺ) اشترى من يهود طعماً الى أجل ورهنه درعه»^(٢) وكذلك الأمر عند الصحابة (رضي الله عنهم) حيث كان التعامل معهم سائداً في الجملة»^(٣).

(١) صحيح البخاري، مع فتح الباري زط السلفية (٥ / ١٥).

(٢) المصدر السابق (٥ / ١٤٢).

(٣) المغنى لابن قدامة (٤ / ٢٤٥ - ٢٤٧).

الخاتمة

١- الاستثمار في الاسلام له منهجه الخاص المتميز القائم على العقيدة والقيم والأخلاق.

ويترتب على ذلك:

- اندفاع المؤمن نحو العمل والاستثمار من منطلق تنفيذ أمر الله تعالى بالتعمير، وإيمانه بأن الربا وبقية المحرمات نقص ومحق للمال، وأن الإنفاق في سبيل الله زيادة وبركة وخير.

- وأن المؤمن يجعل رضاء الله تعالى نصب عينه ولذلك يهتم باطعام الفقراء واليتامى والأسارى، بينما يجعل الكافر مصلحته هي الأساس ولذلك لا ينفق الا لمصلحته المادية الظاهرة.

- وتحريم الحيل والغش والاستغلال والاحتكار والظلم والربا وغيره مما حرمه الله ورسوله الكريم (ﷺ).

٢- الأسهم هي جمع السهم وهو صك يمثل جزءاً من رأس مال الشركة، أو هو نصيب المساهم في شركة الاموال...

٣- أسهم الشركات التي يكون نشاطها في المحرمات كالبنوك الربوية والشركات التي تتعامل في الخنزير والمسكرات والمخدرات فحكم الاستثمار في هذه الاسهم التحريم بدون خلاف.

٤- أسهم شركات يكون نشاطها في الحلال المحض كالبنوك الاسلامية، والشركات الاسلامية فحكم الاستثمار في هذا النوع الاباحة بلا شك.

٥- اسهم شركات يكون محل نشاطها الحلال، وليس في نظامها الأساسي أن تتعامل في الحرام، ولكن قد تتعامل مع البنوك الربوية إقراضاً أو اقتراضاً فحكم هذا النوع مختلف فيه.

فالذي تقتضيه مقاصد الشريعة والمصالح المرسله جواز الاستثمار فيه
بالشروط التالية:

١- أن يكون دخول المساهم في مثل هذه الشركات لأجل تغيير الشركة
وأصلمتها.

٢- أن يتخلص المساهم من نسبة الأموال المحرمة على ضوء الميزانية
فيدفعها الى الجهات العامة.

وأما المدير وأعضاء مجلس الإدارة وكل من يشارك في كتابة العقود
الربوية فآثمون بلا شك الى أن يذروا الربا.

ومع ذلك فعلى الانسان المسلم أن يتحرى الحلال بعيداً من الشبهات،
وعلى الدول الاسلامية أن تلتزم بالشريعة الاسلامية، وتظهر أنظمتها من
الربا والمحرمات والشبهات والله المستعان.

الاستنشاق والاستنثار بين الطب وحديث المصطفى

د. محمد علي البار

صفحه أبيض

الاستنشاق والاستنثار بين الطب وحديث المصطفى

تعريف الاستنشاق والاستنثار:

الاستنشاق هو إدخال الماء إلى الأنف وجذبه بالنفس الى أقصاه حتى يبلغ الماء خياشيمه وهو من استنشاق الريح إذا شممتها مع قوة. وانتشق بالماء في أنفه واستنشقه أي صبه فيه.

وأما الاستنثار فهو إخراج الماء من الأنف بعد استنشاقه وإدخاله. قال الامام النووي في شرح صحيح مسلم^(١): «قال جمهور أهل اللغة والفقهاء والمحدثون: الاستنثار هو إخراج الماء من الأنف بعد الاستنشاق، وقال ابن الاعرابي وابن قتيبة الاستنثار (هو الاستنشاق) والصوب الأول ويدل عليه الرواية الأخرى: استنشق واستنثر (أي في صفة وضوء النبي ﷺ) فجمع بينهما. قال أهل اللغة: هو مأخوذ من النثرة: وهي طرف الأنف. وقال الخطابي وغيره: هي الأنف. والمشهور الأول.

وقال الأزهري.. يقال: نثر الرجل وانتثر واستنثر إذا حرك النثره في الطهارة. والاستنثار يستلزم الاستنشاق بلا عكس، كما يقول ابن حجر في فتح الباري^(٢).

وقال الأمير الصنعاني^(٣): «الاستنشاق إيصال الماء إلى داخل الأنف وجذبه بالنفس الى أقصاه.

والاستنثار عند جمهور أهل اللغة والمحدثين والفقهاء: إخراج الماء من الأنف بعد الاستنشاق».

(١) صحيح مسلم بشرح النووي دار الفكر، بيروت: كتاب الطهارة باب صفة الوضوء وكمالها ج ١: ١٠٥ - ١٠٧ .
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة كتاب الوضوء باب مسح الرأس كله ج: ٢٩٤ .
(٣) الأمير الصنعاني محمد بن اسماعيل الكحلاني سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ج ٤١ (باب الوضوء).

وقال ابن دقيق العيد (تقي الدين محمد بن علي القشيري)^(١): «المعروف ان الاستنشاق جذب الماء إلى الأنف والاستنثار دفعه للخروج. ومن الناس من جعل الاستنثار لفظاً يدل على الاستنشاق الذي هو الجذب. وأخذه من النثره وهي طرف الأنف. والاستفعال منها يدخل تحته الجذب والدفع معا. والصحيح هو الأول لأنه قد جمع بينهما في حديث واحد».

وقال الجوهرى في الصحاح: «الانتثار والاستنثار بمعنى (أي واحد) وهو نثر ما في الأنف بالنفس». وقال ابن عبد البر في التمهيد: «إن الانتثار دفع الماء بريح الأنف».

قال: وروى ابن القاسم وابن دهب عن مالك قال: الاستنثار أن يجعل يده على أنفه ويستنثر.

قيل لمالك: «أيستنثر من غير أن يضع يده على أنفه؟ فأنكر ذلك وقال: انما يفعل ذلك الحمار»^(٢).

الاستنشاق في الأحاديث النبوية:

الاستنشاق والاستنثار سنة من سنن الوضوء وعند القيام من النوم وقال بعضهم أنها واجب وقد وردت أحاديث عدة في الباب، ومنها:

١- سئل عبدالله بن زيد رضي الله عنه كيف كان رسول الله يتوضأ؟ فدعا بماء فأفرغ على يديه فغسل مرتين ثم مضمض واستنثر ثلاثاً. وفي رواية فدعا بتور (إناء يشبه القدر من الصُفر وهو النحاس) فتوضأ لهم وضوء النبي ﷺ، فأكفأ على يده من التور فغسل يديه ثلاثاً ثم أدخل يده في التور فمضمض واستنشق ثلاث غرفات...

وفي رواية أنه أفرغ من الاناء على يديه فغسلهما، ثم غسل أو مضمض

(١) ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام دار الكتب العلمية، كتاب الطهارة ج ١: ١٦ .

(٢) طرح التشريب ج ٢: ٥٤ كما ينقله عنه د. أحمد على ريان: سنن الفطرة دار الهدى، القاهرة ص ٨٢ .

واستنشق من كف واحد ففعل ذلك ثلاثاً.. وفي رواية ثم أدخل يده في الاناء فمضمض واستنشق واستنثر بثلاث غرفات من ماء»^(١).

٢- عن حمran مولى عثمان بن عفان أن عثمان بن عفان رضي الله عنه دعا بوضوء فتوضأ فغسل كفيه ثلاث مرات ثم مضمض واستنثر»^(٢).

قال النووي: «يستحب المبالغة في المضمضة والاستنشاق الا أن يكون صائماً فيكره ذلك لحديث لقيط أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وبالغ في الاستنشاق الا أن يكون صائماً» وهو حديث صحيح رواه أبو داود والترمذي وغيرهما بالأسانيد الصحيحة. قال الترمذي: هو حديث حسن صحيح. قال أصحابنا وعلى أي صفة وصل الماء الى الفم والأنف حصلت المضمضة»^(٣).

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاثاً، فان الشيطان يبيت على خيشومه» متفق عليه (البخاري ومسلم).

وقد حمل بعض العلماء الحديث على ظاهره وحمله آخرون على الاستعارة لأن ماينعقد من الغبار ورطوبة الخياشيم قذارة توافق الشيطان، وحمله فريق ثالث على الأثر المترتب على مبيت الشيطان وهو تكاسله عن الصلاة وقد جاء مثله في قوله صلى الله عليه وسلم: «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد.. الحديث»^(٤).

٤- وأخرج الترمذي عن أبي حية قال: «رأيت علياً توضأ فغسل كفيه حتى أنقاهما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً.. وقال في نهايته: أحببت أن أريكم كيف كان طهور رسول الله صلى الله عليه وسلم» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح^(٥).

(١) كلها في البخاري كتاب الوضوء انظر فتح الباري لابن حجر العسقلاني. المطبعة السلفية ج ١: ٢٨٩- ٢٩٧ .

(٢) أخرجه مسلم كتاب الطهارة باب صفة الوضوء وكماله انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ١: ١٠٥ وما بعدها.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الموطأ ج ١: ١٤٦ (مصطفى البابي الحلبي).

(٥) تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي ج ١: ١٦٤- ١٦٦ .

٥- ولأبي داود عن ابن أبي مليكة انه رأى عثمان بن عفان رضي الله عنه دعا بماء فأتى بميضأه فأصفاها على يده اليمنى ثم أدخلها في الماء فتمضمض ثلاثاً واستنثر ثلاثاً..

ثم قال: اين السائلون عن الوضوء؟ هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ^(١).

٦- عن ابن عباس رضي الله عنه في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم «أنه توضأ فغسل وجهه ثم أخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق»^(٢).

٧- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماء ثم لينثر»^(٣).

٨- روى البيهقي بإسناد صحيح عن علي رضي الله عنه في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ... «فأدخل يده في الاناء فملاً فمه فتمضمض واستنشق ونثر بيده اليسرى، يفعل ذلك ثلاثاً»^(٤).

وقد ترجم النسائي لذلك فقال: بأي اليدين يستنثر فذكر حديث الامام علي كرم الله وجهه السابق. وقال في آخره: هذا ظهور نبي الله صلى الله عليه وسلم^(٥).

والاستنشق يكون باليد اليمنى كالمضمضة فقد جاء في حديث عثمان رضي الله عنه المتقدم ذكره ثم أدخل يمينه في الوضوء فتمضمض واستنشق وأما الاستنثار فيكون باليد اليسرى كما في حديث علي كرم الله وجهه قال الأمير الصنعاني في سبل السلام^(٦): «وفي حديث علي عليه السلام، أنه مضمض

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود ج ١: ١٨٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الوضوء ج ١: ٤٦.

(٣) صحيح مسلم كتاب الطهارة ج ١: ١٤٦.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ج ١: ٤٨.

(٥) سنن النسائي ج ١: ٦٧.

(٦) الأمير محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني: سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام المكتبة التجارية الكبرى، مصر باب الوضوء ج ١: ٤١.

واستنشق ونثر بيده اليسرى. فعل ذلك ثلاثاً» وفي رواية البيهقي «فأدخل يده اليمنى في الإناء فملاً فمه فتمضمض واستنشق (أي بيده اليمنى) ونثر بيده اليسرى. يفعل ذلك ثلاثاً».

٩- عن لقيط بن صبره قال: قال رسول الله ﷺ: «اسبغ الوضوء، وخلل بين الأصابع، وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً». قال الأمير الصنعاني^(١): «أخرجه الأربعة (المقصود أصحاب السنن أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه) وصححه ابن خزيمة ولا بي داود في رواية إذا توضأت فمضمض.. وأخرجه أحمد والشافعي وابن الجارود وابن حبان والحاكم والبيهقي، وصححه الترمذي والبخاري وابن القطان».

حكم الاستنشاق والاستنثار:

ذهب الامام أحمد الى أن الاستنشاق فرض في الوضوء والغسل للأحاديث الصحيحة الواردة فيهما بصيغة الأمر، «والأمر يفيد الوجوب» ومن ذلك حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه الماء ثم لينثر» أخرجه البخاري وعند مسلم بلفظه «إذا توضأ أحدكم فليستنشق بمنخريه من الماء ثم لينثر» وقد وافق الامام أحمد في ذلك أبو عبيد وأبو ثور وابن المنذر وابن أبي ليلى وإسحاق^(٢).

وذهب الظاهرية الى أن الاستنشاق والاستنثار فرضان في الوضوء فقط لا في الغسل. واستدل ابن حزم الظاهري على وجوب الاستنشاق والاستنثار بما رواه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله: «إذا توضأت فانتثر فأذهب ما في المنخريين من الخبث». وعن شعبة: قال حماد بن أبي سليمان فيمن نسي أن يمضمض ويستنشق قال: يستقبل.. وعن وكيع عن سفيان الثوري

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٢) د. أحمد على طه ريان: الفطرة: سننها بين المحدثين والفقهاء دار الاعتصام ودار الهدى القاهرة ١٩٨٠ ص ٨٣ - ٨٦.

عن مجاهد: الاستنشاق شطر الوضوء.. وروي عن حماد بن ابي سليمان وابن ليلى قالاً: إذا نسي المضمضة والاستنشاق في الوضوء أعاد (يعنون الصلاة)، وعن الزهري: من نسي المضمضة والاستنشاق في الوضوء أعاد^(١).

قال الامام النووي في المجموع^(٢): «فالمضمضة والاستنشاق سنتان..

وفي الاستنشاق أن يأخذ الماء بأنفه ويجذبه بنفسه ثم ينثر ولا يزيد على ذلك. والمبالغة في المضمضة والاستنشاق سنة بلا خلاف.. المبالغة في المضمضة أن يبلغ الماء أقصى الحلق ويديره فيه وفي الاستنشاق أن يوصله الخياشيم... فإن كان صائماً كره أن يبالغ فيهما».

«ويستحب أن يأخذ الماء للمضمضة بيده اليمنى، واتفق الاصحاب على استحباب ذلك ودليله حديث للمضمضة بيمينه) رواه البخاري ومسلم».

«والسنة أن ينتثر... ويستتثر بيده اليسرى للحديث الصحيح (كانت يده ﷺ اليسرى لخلائه وما كان من أذى...)» وروى البيهقي بإسناد الصحيح عن علي رضي الله عنه.. «فأدخل يده اليمنى في الاناء فملاً فمه فتمضمض واستنشق ونثر بيده اليسرى، يفعل ذلك ثلاثاً».

«المسألة الخامسة: في مذاهب العلماء في المضمضة والاستنشاق وهي أربعة:

(أحدها): أنهما سنتان في الوضوء والغسل. هذا مذهبنا وحكاه ابن المنذر عن الحسن البصري والزهري والحكم وقتادة وربيعه ويحيى بن سعيد الانصاري ومالك والأوزاعي والليث ورواية عن عطاء وأحمد.

(الثاني) أنهما واجبتان في الوضوء والغسل وشرطان لصحتهما، وهو مذهب ابن أبي ليلى وحماد واسحاق والمشهور عن أحمد ورواية عن عطاء.

(الثالث): واجبتان في الغسل دون الوضوء، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه

وسفيان الثوري.

(١) المصدر السابق والمطبع: ٦٩: ٧٠.

(٢) المجموع شرح المذهب تكملة المطيعي، مكتبة الارشاد، جدة ج: ١ - ٢٩٥ - ٢٩٧.

(الرابع) الاستنشاق واجب في الوضوء والغسل دون المضمضة، وهو مذهب ابي ثور وابي عبيد وداود(الظاهري). ورواية عن أحمد . قال ابن المنذر وبه أقول».

وقد تقدم كلام ابن حزم في المحلى وماذكره الدكتور أحمد علي طه ريان في كتابه «الفطرة: سننها بين المحدثين والفقهاء » من أن الظاهرية يرون وجوب الاستنشاق والاستنثار في الوضوء فقط دون الغسل . وعبارة النووي واضحة في أن الظاهرية يرون وجوب الاستنشاق (ومعه الاستنثار) في الوضوء والغسل معا .

واحتج كل فريق بأحاديث، وقد تقدم بعض مااحتج به الحنابلة والظاهرية. أما الشافعية فاحتجوا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

وبقوله ﷺ للاعرابي: توضأ كما أمرك الله . وموضع الدلالة فيه أن الذي أمر الله به غسل الوجه وهو ماحصلت به المواجهة دون باطن الفم . قال النووي في المجموع^(١): «هذا الدليل من أحسن الأدلة ولأن هذا الاعرابي صلى ثلاث مرات فلم يحسنها فعلم النبي ﷺ حينئذ أنه لا يعرف الصلاة التي تفعل بحضرة الناس وتشاهد أعمالها، فعلمه واجباتها وواجبات الوضوء فقال له: توضأ كما أمركم الله، ولم يذكر سنن الصلاة والوضوء لئلا يكثر عليه فلا يضبطها، فلو كانت المضمضة واجبة لأعلمه بها فانه مما يخفى لا سيما في حق هذا الرجل الذي خفيت عليه الصلاة التي تشاهد فكيف الوضوء الذي يخفى».

وذكرى النووي في شرحه لصحيح مسلم خمسة أوجه في ترتيب المضمضة والاستنشاق والاستنثار وهي:

(١) المجموع ج ١: ٤٠١، ٤٠٢ .

الأول: يتمضمض ويستنشق بثلاث غرفات: يتمضمض من كل واحدة ثم يستنشق منها .

الثاني: يجمع بينهما بغرفة، ولكن يتمضمض منها ثلاثاً ثم يستنشق منها ثلاثاً.
الثالث: يجمع أيضاً بغرفة ولكن يتمضمض منها ثم يستنشق ثم يتمضمض منها ثم يستنشق (يفعل ذلك ثلاث مرات).

الرابع: يفضل بينهما بغرفتين: فيتهمضمض من أحدها ثلاثاً ثم يستنشق من الأخرى ثلاثاً.

الخامس: يفصل بست غرفات. يتمضمض بثلاث غرفات ثم يستنشق بثلاث غرفات.

قال: «والصحيح الوجه الأول. وبه جاءت الأحاديث الصحيحة في البخاري ومسلم.

واتفقوا على أن المضمضة على كل قول مقدمة على الاستنشاق، وعلى كل صفة. وهل هو تقديم استحباب أو اشتراط؟ فيه وجهان: أظهرهما: اشتراط لاختلاف العضوين، والثاني استحباب كتقديم يده اليمنى على اليسرى، والله أعلم»^(١).

وخلاصة القول أنه يبدأ بغسل يديه ثم المضمضة ويستنشق بيده اليمنى ويستنثر باليسرى، يكرر ذلك ثلاثاً. والجمهور على أن ذلك كله سنة وليس بواجب وإن نسيها أو تركها فوضؤه وصلاته صحيحة مادام قد أتى بالواجبات فيهما، ولا إعادة عليه.

فوائد الاستنشاق والاستنثار:

تحت تعاليم الاسلام الشمولية على النظافة وعلى الترقى بالإنسان في مدارجه الروحية والبدنية ليبلغ أقصى ما يقدر له في هذه الحياة الدنيا ثم يبلغ المدى الأقصى في الآخرة.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الطهارة ج ١: ١٠٥، ١٠٧ .

ومن هذه التوجيهات والتعاليم المضمنة والاستشاق والاستنثار وسنن
الفطرة الأخرى التي هي مدار هذا الكتاب.

وقد نبه المصطفى صلوات الله وسلامه عليه في أحاديث كثيرة الى
أهمية النظافة وأهمية النشاط، وتعوذ من الكسل والخمول والقلة والبطالة
ومن دعائه صلى الله عليه وسلم «اللهم اني اعوذ بك من الهم والحزن واعوذ
بك من العجز والكسل واعوذ بك من البخل والجبن واعوذ بك من غلبة
الدين وقهر الرجال»^(١) وقال ﷺ «المؤمن القوي خير واحب الى الله من
المؤمن الضعيف. احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز»^(٢). وقال
ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال (نظيف يحب النظافة)»^(٣).

قال: «نظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا بيهود»^(٤). وفي رواية الترمذي إن الله
طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم، جواد يحب الجود
فنظفوا أفنيتكم ولا تشبهوا بيهود « وللطبراني في الأوسط: طهروا أفنيتكم
فإن اليهود لا تطهر أفنيتها».

ويبدأ المؤمن يومه عند الاستيقاظ مبكراً فيذكر الله ويحمده ويأمره
المصطفى ﷺ بالتسوك وغسل يديه وأن يتمضمض ويستنشق ويستنثر ثلاثاً
ويذهب ذلك بالخمول والكسل وهما من آثار الشيطان اللعين فإذا توضأ
انحلت عقده فإذا ذهب الى المسجد وصلى الفجر في جماعة انحلت بقية
العقد التي عقدها الشيطان قال ﷺ: يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم

(١) أخرجه الشيخان وأحمد عن أنس رضى الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب القدر باب في الأمر بالقوة (ج: ٤)؛ وأحمد في مسنده ج: ٢: ٣٧٠ وابن ماجه في
الزهد، باب التوكل واليقين (ج: ٢: ١٣٩٤).

(٣) أخرجه مسلم والترمذي عن ابن مسعود وأخرجه أحمد عن ابى ریحانه والطبري عن أبي امامه وابن عمر
وجابر وابن عدي في الكامل عن ابن عمر: وزاد فيه سخي يحب السخاء نظيف يحب النظافة» انظر كشف
الخفاء الحديث رقم ٦٨٧ ج: ١: ٢٦٠ (مؤسسة الرسالة).

(٤) الترمذي في سننه كتاب الأدب دار الفكر ج: ٤: ١٩٨ الحديث رقم ٢٩٥١ (تحقيق وترقيم عبدالرحمن محمد عثمان).

إذا هو نام ثلاث عقد . يضرب كل عقدة عليك ليل طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة فإن توضأ انحلت عقدة فإن صلى انحلت عقدة، فأصبح نشيطاً طيب النفس والا أصبح خبيث النفس كسلان»^(١).

وقال ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه»^(٢).

وقد تقدم شرحه.. ولا شك أن الشيطان قذر يحب القذارة وتطهير الأنف مما يغيظ الشيطان ويطرده أثره.. ومن أثره التكاسل عن الصلاة فإذا استنثر ثلاثاً أذهب النوم وشعر بالنشاط وهو أمر مجرب.

وبما أن للأنف وظائف عديدة أهمها إدخال الهواء إلى الجهاز التنفسي وترطيبه وحجز الأتربة والعوالق وما تحتويه من بكتريا ومواد ضارة فإن تنظيف هذا المجرى الهام يصبح أمراً ضرورياً.

ونتيجة دخول الهواء مع ما يحمله من أتربة وعوالق وبكتريا فإن الغشاء المخاطي للأنف يحجز تلك المواد الضارة مع ما يوجد من شعيرات.. وإذا لم يحم الإنسان بتنظيف الأنف مما يعلق به من أتربة وجراثيم فإن الأنف يصبح مخزناً كبيراً للجراثيم الممرضة وغير الممرضة.. ومن الأنف تنقل الجراثيم إلى الجهاز التنفسي وإلى سطح الجلد وإلى الهواء الخارج في حركة الزفير.. ومن الأمراض التي تنقل عبر الأنف السل الرئوي والجذام والميكروبات السبحية Streptococci والمكورات العنقودية Staphylococci وثانوية الالتهاب

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التهجد وكتاب بدء الخلق وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب المسافرين وأبو داود في سننه كتاب التطوع وابن ماجه في سننه كتاب الاقامه وموطأ مالك كتاب السفر وأحمد بن حنبل في مسنده ج ٢: ٢٤٣ .

(٢) أخرجه مسلم في صحيح من حديث أبي هريره وأخرجه البخاري كذلك فهو متفق عليه .

الرئوى Pneumo coccus وأنواع المايكوبلازما Mycoplasma وأنواع الفيروسات التي تصيب الجهاز التنفسي والفطريات Fungal infechions ومن المتعذر حصرها أو حتى ذكر أهمها في مثل هذا البحث.

والغريب حقاً أن أهم وسيلة للعدوى من المجذومين هي بواسطة الأنف حيث يمكن أن تنقل عطسة واحدة من مصاب بالجذام (من نوع الورم الجذامي (Lepronatous Leprasy) 1×2^{10} ميكروباً من عصويات الجذام (أي مائتي مليون ميكروب من ميكروبات الجذام).

والعجيب حقاً أنه قد ورد أن الزكام يقي من الجذام^(١).. والزكام يسبب زيادة إفرازات الأنف المخاطية بشكل كبير جداً ويحتاج الأمر إلى بحث كيفية قتل ميكروب الجذام وهل هو بواسطة هذه الإفرازات؟ أم بسبب وجود فيروس الزكام؟ أو للطرد المستمر لبعض خلايا الجهاز المخاطي للأنف وبالتالي لا يسمح لميكروبات الجذام بالدخول مع ايجاد بنية غير صالحة لبقائها وحياتها على أية حال هذا موضوع شيق ويحتاج الى إجراء بحث عنه في جامعاتنا ومستشفياتنا الكبرى، ومراكز معالجة الجذام.

وقد بحث الاستاذ الدكتور مصطفى شحاته وزملاؤه من جامعة الإسكندرية بعض الفوائد الصحية للاستشاق والاستنثار وقدم هذا البحث الجيد إلى المؤتمر العالمي الرابع عن الطب الاسلامي المنعقد في اسلام آباد (٥ - ٩ ربيع الأول ١٤٠٧هـ الموافق ٩ - ١٣ نوفمبر ١٩٨٦م) والذي نظمته وزارة الصحة في باكستان مع المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية.

(١) أخرج ابن السني وابن عدي في الكامل وأبو نعيم في الطب النبوي والبيهقي في شعب اليمان عن أنس رضي الله عنه يرفعه وفيه: « ولا تكثرهون الزكام فإنه يقطع عروق الجذام» وفي سنده يحيى بن زهدم وهو ضعيف. انظر الميزان للذهبي ج٤: ٣٧٦ وانظر المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي وتحقيق الدكتور حسن مقبولي الأهدل مكتبة الجيل صنعاء ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٨٦ ص ٣٣٧، وورد كذلك في أحاديث عدة كلها ضعيفة أن الحجامه في وسط الرأس أو القمحدوة (نقرة القفا) أمان أو شفاء لمجموعة من الأمراض من بينها الجذام.

وقد أكد الباحثون على أن تكاثر الميكروبات في الأنف مصدر هام وأساسي لأصابات الجهاز التنفسي والجيوب الأنفية والأذن الوسطى بل والجلد والجهاز البولي والتناسلي وزيادة في تلوث جروح العمليات لمن يحملون هذه الميكروبات في أنوفهم ولغيرهم بسبب انتقال الميكروبات مع هواء الزفير والعطس.

ومن المعلوم أن الجراثيم تتكاثر على سطح جلد الإنسان وداخل الأنف والفم وأن أعدادها خرافية تصل إلى التريليونات (التريليون: مليون مليون). وقد أوضح العالم برايس سنة ١٩٣٨، وديفيز ونوبل عام ١٩٦٣ وتجارب شيرمان عام ١٩٦٠ وتجارب اسبيرز عام ١٩٦٥ أن غسل سطح الجلد بالماء مع ذلك يؤدي إلى التطهير الكامل للجلد من الجراثيم ولكنه يعود إلى التلوث التدريجي من الهواء المحيط بالإنسان في خلال ٢٤ ساعة^(١).

ولنا ملحظ سريع هاهنا وهو أن الوضوء المتكرر مع ذلك يؤدي دون ريب إلى اختفاء أو تخفيض عدد الميكروبات الموجودة على سطح الجلد. والتدليك سنة أو واجب على خلاف في الأقوال بين المذاهب وكذلك التخليل بين الأصابع. قال رسول الله ﷺ: «إذا توضأت فخلل الأصابع»^(٢) وقال ابن مسعود رضي الله عنه «تخللوا فإنه نظافة والنظافة تدعو إلى الايمان والإيمان مع صاحبه في الجنة»^(٣).

وقد سأل المصطفى صلوات الله وسلامه عليه أصحابه عن رجل أمام بيته نهر جاري يغتسل فيه خمس مرات في اليوم، هل يبقى من درنه (وسخه) شيء؟ قالوا لا يبقى من درنه شيء. فأخبرهم أن ذلك هو الوضوء والصلاة

(١) د. مصطفى شحاته ود. عواطف عواد، د محمد سليم: كيف يحافظ غسيل الأنف عند الوضوء على صحة الإنسان. المجلد الرابع للطب الاسلامي. المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية الكويت ١٩٨٦ ص ٦٣٩ - ٥٥٧.

(٢) أخرجه الترمذي وقال هذا حديث حسن صحيح وراوه أيضاً أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه.

(٣) أخرجه الطبري في الكبير بإسناد حسن.

تنقي الانسان من درنه وأوساخه الظاهرة والباطنة، وتخرج خطاياهم مع آخر قطرة من الماء.

عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «أرأيتم لو أن نهراً بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمساً، ما تقول ذلك يبقى من درنه؟ قالوا: لا يبقى من درنه شيئاً. قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله به الخطايا»^(١).

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة بطشتها يده مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجليه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب»^(٢). وعن عبدالله الصنابحي يرفعه: «إذا توضأ العبد فمضمض خرجت الخطايا من فيه وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، وإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج من تحت أظفار رجليه ثم كان مشيه إلى المسجد وصلاته نافلة»^(٣).

ولقد أثبت التجارب العديدة أن كثافة نمو ونوعية الجراثيم الموجودة على سطح الجلد وتجويف الأنف تزداد وتقل بمقدار ما يقوم به المرء من غسل لجلده وأنفه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب مواقيت الصلاة ومسلم كتاب المساجد والترمذي كتاب الأدب والنسائي كتاب الصلاة.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي في سننه ومالك في الموطأ.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ والنسائي في السنن وقريب منه عن عثمان رضي الله عنه أخرجه مسلم والنسائي وابن خزيمة وابن ماجه.

وقد قام الباحثون باختيار مائتي طالب متطوع من طلبة كلية الطب بجامعة الاسكندرية وقد قسم هذا العدد إلى مجموعتين متماثلتين من كلا الجنسين متقاربين في الأعمار والحالة الاجتماعية واستمرت الدراسة سنتين (١٩٨٣، ١٩٨٤).

المجموعة الأولى: مائة طالب وطالبة يحافظون على أداء الصلوات ويقومون في كل وضوء بالمضمضة والاستنشاق والاستئثار.

المجموعة الثانية: مائة طالب وطالبة من الذين لا يتوضعون ولا يصلون وبالتالي لا ينظفون أنوفهم باستنشاق الماء والاستئثار إلا لماماً. وتم فحص المجموعتين وزرع المساحات الأنفية.

وقد أظهر البحث النتائج التالية:

١- أظهر الفحص الطبي أن أنوف الذين كانوا يتوضعون ويستنشقون ويستئثرون في كل وضوء كانت نظيفة وشعر مدخل الأنف لديهم لا مع وصلب ونظيف دون تساقط وظهر الأنف لا معاً نظيفاً خالياً من الدهون السطحية، ومدخل الأنف خالياً من الأتربة والقشور والإفرازات.

أما المجموعة الثانية التي لا تصلي وبالتالي لا تتوضأ ولا تستنشق وتستئثر فقد كانت أنوفهم قذرة من الداخل وبها قشور وأتربة مع وجود لزوجة وإفرازات قذرة، وظهر شعر الأنف مترباً غامق اللون خشن الملمس كثير التساقط وكان طرف الأنف (أربئة الأنف) دهنيًا.

٢- أخذت مساحات أنفية بأنابيب معقمة ثم تم زرعها لمشاهدة نمو الميكروبات وقد أظهرت جميع المسحات من غير المصلين عديداً من الجراثيم، بأنواع مختلفة وبكثافة عالية، عند الغالبية العظمى منهم.

بينما كانت النتائج على النقيض من ذلك عن المصلين المتوضئين المستنشرين المستئثرين. وكانت الميكروبات الموجودة قليلة بالمقارنة مع زملائهم.

ويوضح الجدول التالي الفروق بين المجموعتين:

أنواع الجراثيم المكتشفة عند المصلين بعد الوضوء مقارنة مع غير المصلين

جراثيم الأنف	عدد المستعمرات الجرثومية عند المصلين	عدد المستعمرات الجرثومية عند غير المصلين
المكورات العنقودية الذهبية	٣٦	٦٤
المكورات العقودية البيضاء	٣٠ (غير ممرضة)	٣٠ (غير ممرضة)
المكورات السبحية الفيريديانس (ممرضة)	٤	١٤
ثائية الالتهاب الرئوي	صفر	٦
المكورات السبحية الصديديه	صفر	٢
عصويات الدفترويد	٨	٢٠
كليبسيلا الالتهاب الرئوي	٢	١٢
نيسيريا الرمية	صفر	٦
عصويات القولون	صفر	٢
عصويات البيروتياس	صفر	٢
الحالات الخالية من الجراثيم	٤٢ (من مائة طالب)	٤ (طلاب فقط من مائة طالب)

٣- انخفضت كثافة نمو الجراثيم في جميع المزارع الميكروبية للعينات المأخوذة من المصلين بالمقارنة بالكثافة الشديدة عند جميع غير المصلين. وكانت المكورات العنقودية الذهبية (وهي أكثر الميكروبات تواجداً في الأنف) موجودة بدرجة عالية من الكثافة كما يوضحها الجدول التالي.

الكثافة الميكروبية	النسبة عند المصلين	النسبة عند غير المصلين
+++ (أعلى كثافة)	صفر	١٨
++ (كثافة عالية)	صفر	٢٢
++ (كثافة متوسطة)	١٣	١٦
+	٢٣	٨
	٪ ٣٦	٪ ٦٤

وهكذا يتضح أن ٦٤٪ من غير المصلين كانت لديهم مستعمرات نمو لبكتريا المكورات العنقودية الذهبية في مقابل ٣٦ بالمائة للمصلين. ليس ذلك

فحسب ولكن كثافة نمو المكورات العنقودية لدى غير المصلين كانت كبيرة جداً بينما هي متوسطة أو طفيفة جداً عند المصلين.

٤- عند فحص الماء المستخدم في الوضوء قبل وبعد الاستنشاق والاستنثار تبين أن الماء كان نظيفاً قبل الوضوء ولا يحمل الا القليل جداً من الميكروبات وأن هذا الماء المستخدم في الاستنشاق والاستنثار قد حمل العديد من الميكروبات بصورة مكثفة.

وهذا يثبت استخدام الماء النظيف يؤدي الى إزالة معظم الميكروبات من الأنف.

٥- تبين أن غسل اليدين قبل الوضوء يقلل من وجود عصويات القولون (ايشير يشيا القولون). ولهذا فإن غسل اليدين قبل الوضوء (وهو سنة) يمنع أو يقلل الى درجة كبيرة وجود هذه العصويات القولونية في الأنف. ويرجع ذلك إلى تلوث اليدين. ولهذا السبب حرص المصطفى ﷺ أن يجعل يده اليمنى لكل شيء نظيف ولأكله وأما اليسرى فقد جعلها لخلائه.

وقد أمر أمته بذلك فالاستنجاء من البول والغائط لا يكون الا باليسرى.. وأما اليمنى فتكون للأكل والمصافحة وغيرها من الأمور الشريفة. وكذلك الاستنشاق يكون باليمنى والاستنثار باليسرى حتى لا تنتقل الميكروبات من اليد اليسرى الى الفم والأنف.. الخ عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كانت يد رسول الله ﷺ اليمنى لظهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من أذى»^(١). وقد تقدم حديث البيهقي عن علي أنه استنشق بيده اليمنى واستنثر باليسرى. وهو حديث صحيح كما قال النووي.

وخلاصة البحث أن غسيل الأنف المتكرر عند الوضوء هو عملية صحية

(١) أخرجه أبو داود في سننه.

وقائية وعلاجية للتخلص من جراثيم الأنف ومنع تواجدها في مدخل الأنف بشكل مركز مما يجعلها مصدر للعدوى لذات الشخص ولغيره من الأشخاص الأسوياء.

وقد أوضح البحث الأهمية الصحية والوقائية للاستنشاق والاستنثار في الوضوء وأن تكرار الوضوء بسننه يؤدي الى فوائد صحية عديدة وقد أوضح البحث بصورة جلية فوائد جانب محدود من عملية الوضوء وهو الاستنشاق والاستنثار، وهو واحد من سنن الفطرة التي أخبرنا بها الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله.

وهناك أبحاث أخرى تفيد أن الاستنشاق والاستنثار يعتبران العلاج الأمثل لحالات الرشح والزكام والتهاب الجيوب الأنفية ويستخدم في ذلك الماء الدافئ. كما يذيب بعضهم قليلا من ملح الطعام في الماء ثم يستخدمه للاستنشاق والاستنثار في هذه الحالات.

وهكذا يتبين أن الاستنشاق والاستنثار يحافظان على الصحة ويعملان على ترقيتها كما أنها يستخدمان في علاج أمراض الأنف والجيوب الأنفية بالإضافة الى دورها الهام في الوقاية من العديد من الأمراض.

صفحه أبيض

بحث حول حكم المسعى بعد التوسعة السعودية

(مقدم إلى مجمع الفقه بالرابطة)

إعداد:

الأستاذ محمد الداه أحمد

صفحه أبيض

بحث حول حكم المسعى بعد التوسعة السعودية

مقدم إلى مجمع الفقه بالرابعة

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨].
وقال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [٣٦] رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ [النور: ٣٦، ٣٧].

وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الحج: ١٨].

وعن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى) الحديث متفق عليه.

مقدمة

حكم المسعى بعد التوسعة السعودية هل تبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد الحرام فتمتع الحائض من السعي والمكث فيه وكذا الجنب ؟

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وبعد فإن هذا السؤال المطروح لبحث هذه المسألة المقترحة يثير قبل محاولة الاجابة عليه أسئلة كثيرة منها : ماهو المسعى؟ وهل له حدود محدودة يعرف بها؟ وما هي ميزاته التي يختص بها دون حرم الكعبة؟ وما هي الشعائر التي تؤدي فيه ومامدى ارتباطها بالشعائر المتعلقة بالبيت العتيق؟ ثم هل كانت هذه المسائل تحتاج إلى بحث ولم يبحث فيها العلماء حتى جاءت التوسعة السعودية فأثارت مناسبة بحثها ؟ وإذا توجهنا لبحثها فهل هناك نصوص من الكتاب والسنة ننطلق منها في بحثنا؟

وعندما نبحث فيها فما هي النتائج التي نتوقع التوصل إليها، هل هو منع الحائض والنفساء والجنب من دخول المسعى للسعي أو المكث فيه لأمر ما؟ وإذا كانت هذه النتائج فكم كثرة الأسئلة التي تطرح على الفقهاء أيام الحج وغيره تستفتيهم عن جواز سعي الحائض حتى نعرف أن المسألة ذات أهمية كبرى نظراً لكثرة استفتاء الناس عنها؟

إن هذا ليس تهويناً من أهمية بحث هذه المسألة بل إن الواقع يفرض بحثها لا من جهة سعي الحائض أو مكث الجنب فحسب بل لأمر شرعية أخرى كثيرة قد تطول هذه المحاولة الأولى بعضاً منها إن شاء الله تعالى ونكتفي بالإشارة لبعضها الآخر طلباً للإيجاز ويكون هذا البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخلاصة.

تفصيل الخطة

المقدمة:

يبين فيها الباحث أهمية الاجابة على السؤال المطروح وما يثيره من أسئلة أخرى مهمة.

التمهيد:

ويتحدث فيه الباحث عن فضيلة بناء المساجد وتوسيعها وإنفاق الأموال في ذلك للمصلحة العامة وأنه لا قداسة في الاسلام إلا للأماكن الخاصة لما يتعلق بها من تعظيم الله وشعائره.

المبحث الأول:

ويتحدث فيه الباحث عن المسعى من حيث وجوب معرفة أحكامه المتعلقة به وأصل السعى بين الصفا والمروة وحدود المسعى ودلائل ذلك.

المبحث الثاني:

في بيان واقع المسعى بعد التوسعة السعودية وما يترتب على ذلك الواقع من أحكام.

الخلاصة:

في بيان أهم نتائج البحث ومقترحاته.
قائمة المراجع.

تهديد

في فضل الكعبة والحرم

وعن عياش بن أبي ربيعة المخزومي قال رسول الله ﷺ: (لا تزال هذه الأمة بخير ما عظموا هذه الحرمة - يعني الكعبة - حق تعظيمها فإذا ضيعوا ذلك هلكوا) سنن ابن ماجه المناسك باب فضل مكة ج ٢ ص ٢٦٧ وقال الحافظ ابن حجر في الفتح بأن الحديث رواه أحمد وابن ماجه بسند حسن ٤٤٩ / ٣.

وعن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال (إنما جعل رمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة لإقامة ذكر الله تعالى) رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح ٤٤٢ / ٣. وقد وردت الاخبار عن الأنبياء قبل نبينا عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام أنهم كانوا يطوفون بالبيت ويسعون بين الصفا والمروة من أجل إقامة ذكر الله تعالى.

وروى البخاري من حديث ابن عباس رضى الله عنهما في كتاب الأنبياء من خبر إبراهيم عليه السلام مع هاجر أم إسماعيل عليه السلام إذ قال فيها وما أصابها من عطش بعد أن قالت لإبراهيم عليه السلام (آله أمرك بهذا) ؟ قال: نعم. قالت: (إذن لا يضيعنا) قال: (فانطلقت كراهية أن تنظر إليه - يعني اسماعيل حيث كان يتلوى من شدة الجوع والعطش -، فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليه، ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً، فلم ترى أحداً، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادي رفعت طرف درعها، ثم سعت سعي الانسان المجهود حتى جاوزت الوادي، ثم أتت المروة فقامت عليها هل ترى أحداً، فلم تر أحداً، ففعلت ذلك سبع مرات. قال ابن عباس قال النبي ﷺ: (فذلك سعي الناس بينهما) ٣٩٦ / ٦.

قال البخاري: عن عروة عن عائشة رضي الله عنها «أن النبي ﷺ قال لها: يا عائشة لو لا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين باباً شرقياً وباباً غربياً فبلغت به أساس إبراهيم». فذلك الذي حمل ابن الزبير رضي الله عنهما على هدمه.

قال يزيد: وشهدت ابن الزبير حين هدمه وبناءه وأدخل فيه من الحجر، وقد رأيت أساس إبراهيم حجارة كأسنمة الأبل. قال جرير: فقلت له أين موضعه؟ قال: أريكه الآن. فدخلت معه الحجر، فأشار إلى مكان فقال: هاهنا. قال جرير: فحزرت من الحجر ستة أذرع أو نحوها). صحيح البخاري مع الفتح ٣ / ٤٣٩ وانظر ما بعد فيما يأتي:

من هذا الحديث وغيره نعرف أنه لا قداسة في الإسلام في المباني بنفس حجارتها بل إن المباني قد تزال والجدر تهدم ويبقى الحكم للبقعة التي جعلها الله مقدسة ونفهم من هذا الحديث أن النبي ﷺ أخذ على قریش ضمناً عدم وضعها للكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام وإن كان اعتذر عنهم بأن النفقة من الحلال قصرت بهم عن استكمال عملهم.

واستفدنا من إقراره لهم وضع الكعبة على ما هي عليه ودخوله فيها والصلاة فيها وأمره لعائشة بالصلاة في الحجر على اعتبار أنه من الكعبة وعدم مسحه للركنين الشاميين لعدم وضعهما على قواعد إبراهيم كما فهم ذلك ابن عمر من حديث عائشة - أن الدين يسر وأن القائم بالأمر يجوز له ترك بعض الأمور خشية من نفرة أصحابه أو تغير خواطرهم وإن كان الأمر من الحق ومن الدين.

واستفدنا من وضع عبدالله بن الزبير رضى الله عنه للكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام وعلى الوصف الذي وصفه رسول الله ﷺ مع زيادته في ارتفاعها والمبالغة

في كسوتها وتطيبها أن ذلك كله من الدين وإن أخذه عليه بعض معاصيره.

والمراد أن الكعبة فما دونها في التعظيم من المساجد لا يمنع الإسلام من هدمه وبنائه والزيادة فيه وتوسيعه إن كان ذلك بنص أو اقتضته مصلحة المتعبدین إذ العبادة لا تتفاضل إلا بالمنصوص عليه في الكتاب والسنة وما دل عليه فهم السلف ومن ذلك عمل الصحابة رضوان الله عليهم على توسيع وبناء الحرمين الشريفين إلا أن الكعبة تركت على ما أعادها عليه الحجاج بن يوسف بأمر عبد الملك بن مروان وهو وضعها على بناء قريش وذكر أن عبد الملك ندم على تغييره لبناء عبد الله بن الزبير إذ لم يبلغه الحديث وقد أشار الإمام مالك على هارون الرشيد بعدم هدم شيء منها لئلا تكون لعبة في أيدي الملوك فتقل هيبتها في نفوس الناس من كثرة الهدم والبناء فأجابه لذلك ولم تمس بعد ذلك إلا بترميم أو معالجة لجزء تضرر إلى يومنا هذا وآخر ترميم لها في عهد خادم الحرمين الشريفين هذا العام ١٤١٥هـ.

وفي حديث عثمان رضي الله عنه ومناشدته واستشهادته لقوم فيهم على بن أبي طالب والزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم في مسائل منها (قال: فأناشدكم بالله وبالإسلام هل تعلمون أن المسجد ضاق بأهله فقال رسول الله ﷺ من يشتري بقعة آل فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فزدتها في المسجد وأنتم تمنعوني أن أصلي فيه ركعتين قالوا اللهم نعم). النسائي باب وقف المسجد ٦ / ٢٣٥ - ٢٣٦.

قال ابن تيمية في الرد على الأحنائي: عن من أدرك عثمان بن حنيف قال: (لما انصرف النبي ﷺ من خيبر وزاد في مسجده البنية الثانية وضرب الحجرات ما بين القبلة إلى الشام ولم يضربها غربيه، وكانت خارجة من المسجد مديرة به إلا من الغرب، وكانت لها أبواب في المسجد. قال أبو زيد: حدثنا القعنبی وأبو غسان عن مالك قال: كان الناس يدخلون حجر أزواج

النبي ﷺ يصلون فيها يوم الجمعة بعد وفاة النبي ﷺ، وكان المسجد يضيق بأهله، ولم تكن في المسجد، وكانت أبوابها في المسجد ..

قال أبو غسان وأخبرني غير واحد من ثقات أهل البلد أن عثمان زاد في القبلة إلى موضع القبلة اليوم ثم لم يغير ذلك إلى اليوم .. وأدخل بعض بيوت حفصة بيت عمر مما يلي القبلة فأقام المسجد على تلك لحال حتى زاد فيه الوليد بن عبد الملك ..

عن خارجة بن زيد قال: قدم عثمان المسجد وزاد في قبله. إلى أن قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد جاءت الآثار بأن حكم الزيادة في مسجده حكم المزيد تضعف فيه الصلاة بألف صلاة، كما أن المسجد الحرام حكم الزيادة فيه حكم المزيد فيجوز الطواف فيه، والطواف لا يكون إلا في المسجد لا خارجاً منه، ولهذا اتفق الصحابة على أنهم يصلون في الصف الأول من الزيادة التي زادها عمر ثم عثمان، وعلى ذلك عمل المسلمين كلهم، فلولا أن حكمه حكم مسجده لكانت تلك صلاة في غير مسجده، والصحابة وسائر المسلمين بعدها لا يحافظون على العدول عن مسجده إلى غير مسجده ويأمرون بذلك.

قال أبو زيد: حدثني محمد بن يحيى حدثني من أثق به أن عمر زاد في المسجد من القبلة إلى موضع المقصورة التي هي به اليوم، قال: فأما الذي لا يشك فيه أهل بلدنا أن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هو الذي وضع القبلة في موضعها اليوم، ثم لم يغير بعد ذلك.

عن مصعب بن ثابت عن خباب أن النبي ﷺ قال يوماً وهو في مصلاه: «لو زدنا في مسجدها» وأشار بيده نحو القبلة، فلما ولى قال: ان النبي ﷺ قال «لو زدنا في مسجدها» وأشار بيده نحو القبلة، فأدخلوا رجلاً مصلّي النبي ﷺ وأجلسوه، ثم رفعوا يد الرجل وخفضوها حتى إذا رأوا ذلك نحو ما

رأوا أن النبي ﷺ رفع يده، ثم مدوا مقاطاً فوضعوا طرفه بيد الرجل، ثم مدوا فلم يزالوا يقدمونه ويؤخرونه حتى رأوا ذلك شبيهاً بما أشار رسول الله ﷺ من الزيادة فقدم عمر القبلة، فكان موضع جدار عمر في موضع عيدان المقصورة. وقال: حدثنا محمد بن يحيى عن محمد بن اسماعيل عن ابن أبي ذئب قال: (قال عمر لو مد مسجد النبي ﷺ إلى ذي الحليفة لكان منه).

حدثنا محمد بن يحيى عن سعد بن سعيد عن أخيه عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «لو بنى هذا المسجد إلى صنعاء كان مسجدي» فكان أبو هريرة يقول «والله لو مد هذا المسجد إلى باب داري ما عدوت أن أصلي فيه». حدثنا محمد حدثني عبد العزيز عن عمران عن فليح بن سليمان عن ابن أبي عمرة قال: زاد عمر في المسجد في شاميه، ثم قال «لو زدنا فيه حتى بلغ الجبانة كان مسجد رسول ﷺ وجاءه الله بعامر».

إلى أن قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا الذي جاءت به الآثار، هو الذي يدل عليه كلام الأئمة المتقدمين وعملهم، فانهم قالوا: صلاة الفرض خلف الإمام أفضل. وهذا الذي قالوه هو الذي جاءت به السنة، وكذلك كان الأمر على عهد عمر وعثمان رضي الله عنهما، فإن كلاهما زاد من قبلي المسجد فكان مقامه في الصلوات الخمس في الزيادة وكذلك مقام الصف الأول الذي هو أفضل مايقام فيه بالسنة والإجماع، وإذا كان كذلك فيمتنع أن تكون الصلاة في غير مسجده أفضل منها في مسجده وأن يكون الخلفاء والصفوف الأول كانوا يصلون في غير مسجده، ومابلغني عن أحد من السلف خلاف هذا، لكن رأيت بعض المتأخرين قد ذكر أن الزيادة ليست من مسجده، وما علمت لمن ذكر ذلك سلفاً من العلماء). انظر الحكم على هذه الآثار في سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني. ص ٤٠٢ - ٤٠٣ وراجع للفائدة ما جرى في المسجد الحرام من تعمير وتوسعات من طرف الخلفاء والملوك على

مر العصور في أخبار مكة للأزرقي ٢ / ٧٠ فما بعدها .

قلت: ولعل شيخ الإسلام يريد بذلك قول الإمام النووي في شرحه
لحديث مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه (يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) (قال
صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة أو كألف صلاة فيما سواه من
المساجد إلا أن يكون المسجد الحرام).

قال النووي رحمه الله: (واعلم أن هذه الفضيلة مختصة بنفس مسجده
صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فينبغي أن يحرص المصلي على
ذلك ويتفطن لما ذكرنا، وقد نبهت على هذا في كتاب المناسك والله أعلم)
صحيح مسلم بشرح النووي ٩ / ١٦٥ - ١٦٦ .

وبهذا نكون قد عرفنا عظم ثواب تعمير بيوت الله بالإنشاء أو التوسيع
وأن المزيد في المسجد حكمه حكم المسجد من جميع الوجوه وبهذا نختم
التمهيد وإلى المبحث الأول.

صفحه أبيض

المبحث الأول

في أصل السعي وحكمه من فعل النبي ﷺ وقوله وبيان أصحابه للناس من بعده، الأمر الذي يؤكد على الناس معرفة أحكامه وما يطرأ على حدوده المكانية وما يترتب على ذلك. تقدم حديث ابن عباس رضي الله عنهما في حديثه عن هاجر أم اسماعيل عليه السلام وقول النبي ﷺ في سعيها بين الصفا والمروة تطلب غوثاً (فذلك سعي الناس بينهما).

وفي فتح الباري قال الحافظ: وفي حديث أبي جهم: (تستغيث ربها وتدعوه) الفتح ٦ / ٤٠١.. أيضاً (وكان ذلك أول ماسعى بين الصفا والمروة) ومن حديث ابن عمر رضي الله عنهما في جواب سؤال: قال (رأينا رسول الله ﷺ أحرم بالحج وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فسنة الله وسنة رسوله ﷺ أحق أن تتبع من سنة فلان إن كنت صادقاً «يعني السائل») ٨ / ٢١٨. ومن حديثه أيضاً: قال: (قدم رسول الله ﷺ فطاف بالبيت سبعاً وصلى خلف المقام ركعتين وبين الصفا والمروة سبعاً وقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) ٨ / ٢١٩.

ومن حديث جابر رضي الله عنه في صفة حجة النبي ﷺ قال: (.. ثم خرج من باب الصفا فلما دنا من الصفا قرأ: إن الصفا والمروة من شعائر الله. أبدأ بما بدأ الله به فبدأ بالصفا فرقى حتى رأى البيت فاستقبل القبلة.. ثم نزل إلى المروة حتى إذا انصبت قدماء في بطن الوادي سعى حتى إذا صعدنا مشى حتى أتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا..) ٨ / ١٧٦ - ١٧٨.

ومن حديث النسائي ٥ / ٢٣٦: (فابدؤا بما بدأ الله به) على صيغة الأمر. وقال ﷺ كما في حديث جابر رضي الله عنه قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر ويقول: (لتأخذوا مناسككم لا أدري لعلي لا أحج بعد

حجتي هذه) ومن حديث أبي موسى. في صحيح مسلم ص ٨ / ١٩٨ (طف بالبيت وبالصفا والمروة).

ومن حديث عائشة رضي الله عنها: (ما أتم الله حج امرئ ولا عمرته لم يطف بين الصفا والمروة) ٩ / ٢١.

وقال رضي الله عنها: (وقد سن رسول الله ﷺ الطواف بينها فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما) صحيح مسلم ٩ / ٢٤.

ومن حديث حبيبة بنت تجرة قالت رأيت رسول الله ﷺ يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره وهو يقول: اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي) والحديث حسنه غير واحد من أهل الحديث وقد كانت الرواية دخلت مع نسوة من قريش في خوخة عند الصفا لينظرن إلى رسول الله ﷺ.

انظر مسند الامام أحمد بترتيب الساعاتي ١١٠ / ٧٦ - ٧٧.

وانظر شرح السنة للبغوي المكتب الاسلامي ٧ / ١٤١.

وبهذا نعلم ركنية السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة بالنصوص الصحيحة.

المسعى والسعى بين الصفا والمروة في جاهلية العرب وموقفهم من السعى في صدر الاسلام.

وقال أنس بن مالك رضي الله عنه (كنا نكره الطواف الصفا والمروة لأنهما كانتا من مشاعر قريش في الجاهلية فتركناه في الاسلام فأنزل الله تعالى هذه الآية) المستدرك ٢ / ٢٧٠.

عن عامر كان صنم بالصفا يدعى: أساف، ووثن بالمروة يدعى: نائلة: قال فكان أهل الجاهلية يسعون بينهما قال فلما جاء الاسلام رمي بهما،

فقال إنما كان ذلك يصنعه أهل الجاهلية من أجل أوثانهم، فأمسكوا عن السعي بينهما، قال فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨] الآية فذكر الصفا من أجل أن الوثن الذي كان عليه مذكور، وأنثت المروة من أجل أن الوثن الذي كان عليها مؤنثاً) الفاكهي ٢ / ٢٤١ وانظر تفسير الطبري ٢ / ٤٦ وانظر الفتح ٣ / ٤٩٧-٥٠٠ باب وجوب الطواف بين الصفا والمروة وجعلهما من شعائر الله.

قال في الفتح ورواية سفيان: (إنما كان من أهل بمناء الطاغية التي بالمشلل لا يطوفون بين الصفا والمروة).

ورواية معمر عن الزهري: (إنا كنا لا نطوف بين الصفا والمروة تعظيماً لمناء) أخرجه البخاري تعليقاً ووصله أحمد وغيره. وانظر حوار أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها مع عروة في فهمه للآية الكريمة: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]. فشنت عليه وقالت له إنما يكون فهمك صحيحاً لو كانت الآية: (فلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا) الفتح ٣ / ٤٩٨.

ملخص بيان أهل العلم لأسباب نزول الآية الكريمة وموقف الناس من السعي في صدر الاسلام:

- ١- ناس من الأنصار ومن دان بالاهلال لمناء كانوا لا يطوفون بالصفا والمروة لأن عليهما أسافاً ونائلة وهم لا يعظمونهما فيدعون السعي بين الصفا والمروة تعظيماً لمناء الفتح ٨ / ٦١٣.
- ٢- ناس منهم ومن غيرهم كانوا يطوفون بالصفا والمروة تعظيماً لأساف ونائلة فلما جاء الاسلام تخرجوا من ذلك لكونهم يرونه من عمل الجاهلية.
- ٣- ناس تخرجوا من الطواف بينهما لكون ذلك من عمل الجاهلية عندهم ولأن الله تعالى ذكر الطواف بالبيت أولاً ولم يذكر الطواف بين الصفا والمروة.
- ٤- والذين يهلون أولاً لمناء ثم يطوفون بالصفا والمروة من أجل أساف ونائلة.

ملخص المذاهب في بعض ما يتعلق بالسعي من واجبات ومستحبات وشروط

- ١- السعي يتوقف على تقدم طواف صحيح قبله وأن يرتب عليه بلا عذر عند كثير من العلماء بدليل فعل النبي ﷺ.
 - ٢- جواز الفرق بين مرات السعي لعذر (كا لخروج للصلاة المكتوبة والطهارة وغيرهما).
 - ٣- لا يشترط له الوضوء وإن كان الاتفاق على استحبابه وعلى وجوب الترتيب والموالة حسب الاستطاعة.
 - ٤- استيعاب جميع المسافة بين الصفا والمروة وأن يتم السعي كله في الوادي (فلو عدل عن موضع السعي وجعل طريقه في المسجد لم يحسب له ذلك الشوط).
 - ٥- روي عن الحسن البصري أنه يشترط الطهارة للسعي كما ذكره عنه ابن المنذر، وأن ابن عمر رضي الله عنهما خرج من المسعى لحاجة الإنسان ثم توضأ وأتم على ذلك.
 - ٦- وفيه رواية للمجد ابن تيمية عن الحنابلة بوجوب الطهارة للسعي.
- قلت: ولا أدري كيف يحكى الإجماع في عدم اشتراط الطهارة مع ما روي عن الحسن البصري وغيره ؟

الحائض لا تطوف بالبيت ولا بالصفا والمروة ودلائل ذلك:

- واذا سعى على غير وضوء بين الصفا والمروة: البخاري تعليقاً = ترجمة ٥٠٣ / ٣.
- حديث عائشة رضي الله عنها: قالت: (قدمت مكة وأنا حائض، ولم

أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة) الحديث ١٦٥٠ / ٣ / ٥٠٤. ومن حديث أم عطية في صلاة العيدين: (ويعتزل الحيض المصلى. فقلت: القائلة حفصة الرواية - الحائض؟ فقالت أوليس تشهد عرفة وتشهد كذا وكذا) البخاري ١٦٥٢.

قال الحافظ ابن حجر (فهو المطابق لقول جابر: (فنسكت المناسك كلها إلا الطواف بالبيت) وكذا قولها: (ويعتزل الحيض المصلى) فإنه يناسب قوله: (إن الحائض لا تطوف بالبيت) لأنها إذا أمرت باعتزال المصلى كان اعتزالها للمسجد بل للمسجد الحرام بل للكعبة من باب الأولى) فتح الباري ٣ / ٥٠٥. ولا أدري من أين أخذ أن أمر السعي أخف من الطواف حتى جوزوه مع الحيض والحدث وكشف العورة والنصوص في الكتاب والسنة وردا بهما وقرناهما وقد فعلهما النبي ﷺ ولم يأت أنه - حسب علمي - طاف بطهارة وسعى بدون وضوء.

ومن أحاديث ابن أبي شيبه بإسناد صحيح: عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت وبين الصفا والمروة). وعنه: (إذا طافت ثم حاضت قبل أن تسعى بين الصفا والمروة فلتسع) ورواية عن الحسن البصري بذلك فلعله يفرق بين الحائض والمحدث.

وفي معنى الحائض عند الجمهور الجنب والمحدث. وعن عطاء: (إذا طافت المرأة ثلاثة أطواف فصاعداً ثم حاضت أجزأ عنها).

عن المصدر السابق. قلت: ولعله يريد أنها تكمل على حالها ذلك ما بقي من الأطواف ما لم تخش تلويث المطاف كما يدل له فتوى شيخ الاسلام ابن تيمية للمرأة التي لا تستطيع البقاء بعد رفقتها ولم تكن طافت طواف

الإفاضة - بأن تتطهر ما استطاعت وتشد عليها ما يمنع من نزول ما يلوث البقعة الطاهرة وتأتي البيت وتطوف وتسعى وتسافر. وإليك كلام الشيخ عبدالله بن زيد آل محمود في كتابه: «أحكام منسك حج بيت الله الحرام» ص ٢٣ (وقد رخص الفقهاء للحائض والنفساء، متى توضأت وضوء الصلاة، بأن تمكث في المسجد الحرام، وغيره من المساجد، متى أمنت تلويثه، لكون الوضوء يخفف من حدث الحيض والنفساء، وكذا الجنابة، وقالوا: إن الصحابة كانوا يمكثون في المسجد بعد الوضوء وهم مجنبون، ولهذا قال ناظم المفردات:

وبوضوء جنب أو حائض أو نفساء بلا نجيع فائض
لهم يجوز اللبث كالعبور في مسجد ذاك على المشهور

وانظر بحث هذه المسائل في كتاب اعلام الساجد بأحكام المساجد للزرركشي ص ٣١٤ وما بعدها قلت: لعلمهم فهموا من قول النبي ﷺ (إني لأحل المسجد لحائض ولا جنب) بدون عذر. قارن بما في فتاوي اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٤ / ٧٤ - ٧٥.

حد الحرم إلى الصفا وبيان حدود المسعى التي يجب استيعابها في السعي:

عن علي الأزدي قال سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول: (إنا لنجد في كتاب الله عز وجل أن حد المسجد الحرام من الحزورة إلى المسعى). لعله يريد الآية: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١].

والراجع أنه ﷺ أسرى به من دار أم هانئ التي كانت قرب الحزورة التي يأتي ذكرها.

وعن عبدالله بن عمرو بن العاص أنه قال: (أساس المسجد الحرام الذي

وضعه إبراهيم من الحزورة إلى مخرج سيل أجياد قال الراوي: (والمهدي «ال خليفة» وضع المسجد على المسعى).

وعن عطاء بن أبي رباح قال: (المسجد الحرام كله) ٢ / ٦٢.

وعن عبدالله بن عدي بن حمراء قال: (رأيت رسول الله ﷺ واقفاً على الحزورة، فقال والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله ولو لا أني أخرجت منك ما خرجت) قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح - إلى أن قال: وهذا الحديث (عندي أصح) أبواب المناقب الترمذي فضل مكة ج ١٠ ص ٢٩٤ الحديث ٤١٨٢ وهو في ابن ماجه في نفس الباب وعن الراوي نفسه بلفظ: (قال رأيت رسول الله ﷺ وهو على ناقته واقف بالحزورة ويقول والله إنك لخير أرض الله وأحب أرض الله إلى الله ولو لا أني أخرجت منك ما خرجت) ج ٢ ص ٢٦٦.

الحزورة وما ورد فيها: (قال أبو الوليد: الحزورة وهي كانت سوق مكة، كانت بفناء دار أم هانئ ابنة أبي طالب التي كانت عند الحناتين (الخياطين) قد دخلت في المسجد الحرام، كانت في أصل المنارة إلى الحتمة.

والحزاور، والجبابب الأسواق، وقال بعض المكيين: بل كانت الحزورة في موضع السقاية التي عملت الخيزران بفناء دار الأرقم، وقال بعضهم كانت بحذاء الردم في الوادي والأولى أنها كانت عند الخياطين أثبت وأشهر عند أهل مكة. وروى سفيان عن ابن شهاب قال: قال رسول الله ﷺ وهو بالحزورة: (أما والله إنك لأحب البلاد إلى الله سبحانه، ولو لا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت).

قال سفيان: وقد دخلت الحزورة في المسجد الحرام. وفي الحزورة يقول الجرهمي:

(وبداها قوم أشحا أشدة على ما بهم يشرونه بالحزاور) ٢/٢٩٥ وانظر
الأزرقى هامش: (١) الحزورة هي الأكمة التي كانت بين باب أم هانيء وبين
باب الوداع / ٢٩٥. وقال في هامش ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥:
(كانت بالقرب من باب الوداع ثم دخلت في المسجد).

الحدود بالذراع:

قال الأزرقى: (ومن وسط جدر الكعبة إلى حد المسعى مائتا ذراع وثلاثة
عشر ذراعاً) ٢ / ٨٥.

قال: (وذرع ما بين الركن الأسود إلى الصفا، مائتا ذراع واشتان وستون
ذراعاً وثمانية عشر أصبغاً) ٢ / ١١٨.

وفي الفاكهي: (وذرع ما بين الركن الأسود والصفا مائتا ذراع وإثان
وستون ذراعاً وثمانية عشر أصبغاً) ٢ / ٢٤٢.

(وذرع ما بين الصفا والمروة سبعمائة ذراع وستة وستون ذراعاً وإثان
عشرة أصبغاً) نفسه ٢٤٣.

والرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يبلغ من الصفا قراره
فيه قدر قدمي الانسان فقط، بل يعجز عن قدميه حتى يخرج منها أطراف
قدميه لا يقوم فيها ..) الفاكهي ٢ / ٢٢٨.

وعن عبد الرحمن بن عثمان التيمي، قال: لما قدم رسول الله ﷺ مكة
عام الفتح، طاف بالبيت ثم أتى الصفا، فوقف عليه، ثم المروة، فرأيته
صعدها من بين الصخرتين) الفاكهي ٢ / ٢٣٣.

والرواية عن عطاء قال: (فخرج النبي ﷺ من باب بني مخزوم إلى
الصفا قال فبلغني أن النبي ﷺ كان يسند فيهما قليلاً في الصفا والمروة غير
كثير، فيرى من ذلك البيت، ولما ناقشه السائل هل يلزمه أن يسند فيهما بعد

البناء ليرى البيت فقال ليس ذلك بحق عليك إلا أن تشاء، وقال الناقل: (ولم يخبرني أن النبي ﷺ كان يبلغ المروة البيضاء).

قال: ابن جريح الناقل عن عطاء: (سأل إنسان عطاء، أيجزى عن الذي يسعى بين الصفا والمروة أن لا يرقى واحداً وأن يقوم بالأرض قائماً؟ قال: أي لعمري وماله) ٢ / ١١٦.

قال الزركشي في كتابه إعلام الساجد بأحكام المساجد ص ٦١ بعد بيانه لاطلاق القرآن الكريم للمسجد الحرام وما يراد بذلك من خاص وعام قال: قال الماوردي: (والانصاف أن الكل داخل في الاسم المذكور في القرآن، إلا أن الاطلاق إنما ينصرف إلى المسجد الذي قدر به الطواف ولهذا ورد: كنا في المسجد الحرام، وخرجنا من المسجد الحرام، واعتكفنا في المسجد الحرام، وبتنا فيه، ولا شك أن المسجد الحرم متعددة واختص هو من بينها بالمسجد الحرام في العرف).

ما يلحق به المسعى المسجد الحرام وما ينفصل عنه به ملخصاً من الكتب المصرح بها:

- ١- وكراهية بعضهم الطواف على الدابة خوفاً من تتجيس المسجد بالدابة وصيانتها من امتهاتها وأن الركوب في السعي أخف غير متجه عندي مع استبعاده الآن لما تقدم وخصوصاً بعد التسوية بينهما في الرعاية والصيانة.
- ٢- قال النووي في المجموع شرح المذهب ٨ / ٨٥: (فرع قال الشافعي والأصحاب: لا يجوز السعي في غير موضع السعي فلو مر وراء موضع السعي في زقاق العطارين أو غيره لم يصح سعيه، لأن السعي مختص بمكان فلا يجوز فعله في غيره كالطواف). (فموضع السعي بطن الوادي) قال.. وقال الدرامي: (إن التوى في السعي يسيرا جاز وإن دخل المسجد أو زقاق العطارين فلا).

٣- وقال: (فرع لو أقيمت الصلاة المكتوبة وهو في أثناء السعي قطعه وصلاها ثم بنى عليه، هذا مذهبنا وبه قال جمهور العلماء.. وقال مالك: لا يقطعه للصلاة إلا أن يضيق وقتها).

٤- كراهية السعي بين الصفا والمروة على غير طهارة - قال ابن قدامة في المغني ٣ / ٣٩٤ - (ولنا: قول النبي ﷺ لعائشة حيث حاضت: (اقض ما يقضى الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت) ولأن ذلك عبادة لا تتعلق بالبيت. فأشبهت الوقوف. قال أبو داود سمعت أحمد يقول: (إذا طأقت المرأة بالبيت ثم حاضت سعت بين الصفا والمروة ثم نفرت..). إلى أن قال ص ٣٩: (ولا يصح قياسه على الطواف، لأن الطواف يتعلق بالبيت وهو صلاة تشترط له الطهارة والستارة فاشتترطت له الموالة بخلاف السعي).

وقال الحريري في كتابه: أحكام المساجد بعد بيانه لما أطلق عليه لفظا المسجد الحرام في القرآن ص ٣٣٠. (فإذا تبين المراد علم أن المسعى ليس بداخل في المسجد لاتفاق الفقهاء أن من طافت ثم حاضت كان لها أن تسعى بين الصفا والمروة، وهي حائضة ولو كان من المسجد لما أجازوه ومثلها الجنب، قال النووي: ومذهبنا ومذهب الجمهور أن السعي يصح من المحدث والجنب والحائض وليس معنى هذا عدم مضاعفة الأجر للصلاة فيه فمن أهل العلم من قال بمضاعفة الأجر لكل مصل في مكة وبل الصحيح عند النووي أن هذا الفضل يعم جميع الحرم).

قارن بما تقدم عن الزركشي وما يأتي في المبحث الثاني.

ومن هذا علمنا أن لكل من المسجد الحرام والمسعى حدوداً يتميز بها عن الآخر وشعائر مخصوصة. والله أعلم.

المبحث الثاني

في بيان واقع المسعى بعد التوسعة السعودية وما يترتب على ذلك الواقع عرضنا فيما سبق من هذا البحث نصوصاً من الكتاب والسنة ومذاهب علماء السلف لتوضيح أهمية بحث مسألتنا هذه وما يتصل بها من أحكام ذات أثر عميق في الدين الاسلامي.

إذ بينا فضل بناء المساجد وتعميرها وتوسيعها عند الحاجة وما جرى من ذلك في عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من خلفاء هذه الأمة في الحرمين الشريفين.

وجلبنا من نصوص الكتاب والسنة كذلك ومذاهب الفقهاء ما توضح به مكانة السعي وحدود المسعى وما يتصل بذلك من أحكام عامة وخاصة في حالات معينة.

واكتفينا بتعليق خفيف على ذلك لأن معظم النصوص والنقول معروف لدى الجميع ومادار حوله خلاف أيام تأسيس المذاهب الفقهية وترسيخ أصولها وقواعدها معلوم لدى كثير من العلماء والطلبة، وسنعود على ذلك كله إن شاء الله بدراسة نجني منها ما يقربنا إلى الجواب عن مسألتنا المدروسة بعد عرض نصوص لكتاب عايشوا التوسعة السعودية من بدايتها وعاصروها إلى نهاية ماتم منها والذي كان آخره توسعة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود التي عشناها من بدايتها إلى أن تمت بحمد الله، ونعم المسلمون بها وبما ترتب عليها من خدمات.

هذه التوسعة التي تجاوزت المسعى ميدان بحثنا ولأول مرة هي في الواقع التي أثارَت ضرورة بحث هذه المسألة حيث الساحات الكبرى التي تحيط بالمسعى تعتبر وبلا نزاع من الحرم حيث ان النية في شراء الأسواق والحارات

بالأسعار الباهظة إنما هو لتوسعة المسجد الحرام (وإنما الأعمال بالنيات) ثم إن العمل فيها يبين ذلك حيث أحيطت بعد إتقان العمل فيها بسور يحدد تبعيتها للمسجد ووفرت فيها الخدمات الموفرة بجوار الكعبة ذاتها فإذا احتاج الناس لفرشها فرشت وإذا كثر المصلون فيها وضعت فيها الزمزميات والبرادات ثم هي كذلك يجوبها عمال النظافة والقائمون على الحسبة.

وقد فهمنا من الكلمة التوجيهية التي ألقاها فضيلة إمام الحرم ورئيس شؤون الحرم المكي الشريف والحرم النبوي الشريف الشيخ محمد بن عبدالله السبيل في غرة شهر رمضان المبارك العام الماضي ١٤١٤هـ بعد صلاة العشاء وقبل بدأ صلاة التراويح - وهناً فيها المسلمين بحلول شهر رمضان المبارك ونصح المتعبدين الذين يصطحبون معهم أطفالهم - إن كان ولا بد - أن يتوسعوا في هذه الساحات والرحاب التي تتوفر فيها الرعاية والخدمات وتذهب فيها الأصوات وصراخات الأطفال لسعتها وانتشار الهواء فيها - فهمنا من ذلك أنه يعتبرها من المسجد حكماً وفضيلة وواقعاً.

ولقائل أن يقول إذا كانت الرحبات المختلف في مسجديتها إلا بشروط فكيف بالمسعى الذي هو من شعائر الله المعلومة ويضمه بناء المسجد وجدرانه ومكبراته وأنواره وإضاءاته، ويسوى بينهما بلا تمييز في النظافة والرعاية؟ ولنورد النصوص التي وعدنا بها في هذا المبحث قبل محاولة الإجابة على هذا السؤال:

قال المحقق لكتاب الأزرق في الهامش «٥»، وقد كان شارع المسعى مكشوفاً فسقفه الملك حسين بن علي عام ١٣٤١هـ وكان الحجاج يألمون من الغبار في هذا الشارع في غدوهم ورواحهم فجرى تبليط الشارع المذكور في عهد جلالة الملك عبدالعزيز آل سعود عام ١٣٥٤هـ) ٢ / ١٢٠.

وقال المحقق الذي أعد الملاحق في حديثه عن التوسعة السعودية وما لها من مزايا وفوائد عند حديثه عن توقف توسعات الحرم مع زيادة المسعى.. (وهكذا كانت الحال بالنسبة للمسعى، فقد فصلت المباني الخاصة بينه وبين المسجد الحرام وأصبح على مر العصور، طريقاً ضيقاً تقوم على جوانبه الحوانيت تملؤها السلع المختلفة وترفع فوقها المساكن طبقات..) إلى أن قال في الحديث عن نهاية المرحلة الأولى من التوسعة وما أفادت به المسعى:

(وبذلك انقطع المرور من المسعى فتمكن الحجاج لأول مرة منذ مئات السنين من السعي بين الصفا والمروة في موسم العام ١٣٧٥هـ وهم في اطمئنان وخشوع لا يزعجهم أو يضايقهم مرور سيارات أو غيرها كما كان يحدث في الماضي) ٢ / ٣٣٢.

وفيما حصل من التوسعة والبناء ما بين عامي ١٣٧٧ / ١٣٧٨هـ من بناء المسعى بطابقيه قال: (وتؤدى في طبقتيه) باعتباره جزءاً من المسجد الحرام - الصلوات مع الجماعة الكبرى وساعد هذا على تخفيف الزحام الذي يشهد في المسجد الحرام أيام الحج) ٢ / ٣٣٣.

وقال عبد الفتاح حسين راوه في هامش الإفصاح عن مسائل الإيضاح ص ٣١ معلقاً على قول المؤلف: فيصعد قدر قامه حتى يرى البيت):

(الصفا طرف سفح جبل أبي قبيس عليه أقيمت قبة عظيمة في عمارة الحكومة السعودية للمسجد الحرام بعد توسعة عام ١٣٧٢هـ وشملت هذه العمارة والتوسعة المسجد الحرام والمسعى والصفا والمروة فاتصل المسجد الحرام بالمسعى وجعل على المسعى طابق كما جعل المسجد الحرام من ثلاث طوابق فأصبح الناس يطوفون ويصلون ويسعون في راحة تامة نسأل الله تعالى أن يوفق الحكومة السعودية والحكومات الإسلامية لمرضاته آمين.

ثم قال في هامش ص ١٣٢ المروة واقعة على سفح جبل لعل الذي عليه

محلة القرارة، وجبل لعلع هو أنف جبل قيقعان، وقد تقدم الكلام على هذا في التعليق على دخول مكة من الثنية العليا وهي كداء - بفتح الكاف والبدال المعروفة بالحجون، ويقال المروة: الصفاوما بينهما هو المسعى، ويقع فيه وادي ابراهيم عليه وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام، وعرضه مابين الميلين الأخضرين، وكان سابقاً يجرى بينهما (يعنى سيل الوادي) والآن جعل لمجرى السيل خندق تحت المسعى يمر منه الى أسفل مكة كل هذا فعلته حكومتنا السعودية طلباً لراحة الحجاج والعمار والمواطنين وفقها الله لمرضاته آمين.

ثم قال: قال الشيخ عبدالله بن جاسر رحمه الله في كتاب مفيد الأنام: أما بعد العمارة الجديدة فالظاهر أنه لا يكون مستوعباً للسعي إلا إذا رقي على المحل المتسع وهو آخر درجة والله أعلم.

وقال الأستاذ قدور الورطاسي في فقه المناسك على مذهب الإمام مالك ص ١٤٨ و ١٥٢ كونه - يعني السعي - بين الصفا والمروة في الطابق السفلي إن لم يكن زحام، أو في الطابق فوقه إن كان هنالك زحام. وأفتى بالأخير علماء المملكة العربية السعودية وحضرت زمن هذه الفتيا في سنة ١٩٧٣، ١٩٧٤م وفعلاً سعى الناس في الطابق الأول.

وإذا أقيمت الصلاة المفروضة فنقطع السعي، لأن المسعى صار من المسجد الحرام، ولا نقطع للجنابة كما في الطواف تماماً).

وقال الحاج عباس كرار في كتابه: الدين وتاريخ الحرمين الشريفين الحرم المكي والحرم المدني ص ١٥٢ وهو يتحدث عن وضع الحرم قبل التوسعة السعودية:

المسعى قديماً:

وهكذا كانت الحال بالنسبة للمسعى أيضاً فقد فصلت المباني الخاصة بينه وبين المسجد الحرام وأصبح على مر العصور طريقاً تقوم على جانبه

الحوانيت تطوُّها (لعلها تغطيها) السلع المختلفة وترتفع فوقها المساكن طبقات والباعة والمتجولون يعرضون في كل ركن منه. لقد أصبح موضع العبادة سوقاً يختلط قصاده للعبادة بقصاده للبيع والشراء فيتزاحمون حتى صار السعي عملية شاقة تحتاج لكثير من الحذر والانتباه خشية التصادم بسبب الزحام والتعثر في بعض المعروضات.. ظل المسجد الحرام على تلك الحالة عصوراً طويلة لم يفكر أثناءها أحد من ملوك المسلمين أو أمرائهم في توسعة أو تجديد عمارته مع ما كان مشاهداً فيه من ضيق شديد حتى عن استيعاب أهل مكة والمقيمين بها أيام الجمع والأعياد في غير مواسم الحج فضلاً عما كان يلقاه الوافدون من الحجاج من مشقة وتزاحم في طوافهم وصلواتهم وكان كثير منهم يضطر لأدائها في الطرقات والأزقة المحيطة بالحرم تحت أشعة الشمس).

وقال: (التوسعة الكبرى في العهد السعودي الزاهر:

وجاء العهد السعودي الزاهر فأمر المغفور له صاحب الجلالة الملك عبد العزيز آل سعود بتوسعة الحرم المدني الشريف وبعد إتمامه ولله الحمد استؤنف بتوسعة الحرم المكي الشريف عام ١٣٧٥هـ حيث شكلت لجان هندسية متعددة وضعت الخرائط والتصميمات الدقيقة ورسمت المخطط لمراحل التنفيذ.. وكان لابد لتحقيق التوسعة من إدخال الطريق الذي كان يخترق المسعى ويمر من أمام الحرم في العمارة الجديد وتحويله إلى ما وراء الصفا خارج حدود التوسعة).

وقال المؤرخ الحجازي الشيخ حسين عبدالله باسلامة في كتابه: (تاريخ عمارة المسجد الحرام ط ٢، ١٣٨٤هـ ص ١٣٦ وما بعدها.
(إن واجب الانصاف يقضي علينا أن نؤدي لكل ذي حق حقه، وذلك أن

أول من فكر في عمل مظلة على شارع المسعى وعملها فعلاً، هو الملك الشريف الحسين بن علي بن محمد بن عبد المعين بن عون، وذلك أنه في سنة ١٣٣٩ هـ أمر الشريف الحسين بعمل مظلة على شارع المسعى، وعهد بعملها الى الشيخ عبد الوهاب قزاز، فقام المذكور بعملها، فكانت قوائمها من أساطين الحديد، وسقفها من الخشب على شكل «جملون» مصفح بالتوتوة، وقد استفاد من ظلها عموم الطائفتين بين الصفا والمروة وكان ابتداءؤها من باب العباس، وانتهأؤها الى المروة. وهي لا تزال على عملها الأول إلى الآن، غير أنه قد جرى إصلاحها وتبديل قسم منها من قبل أمانة العاصمة في عهد رئاسة الشيخ عباس قطان الحالي، وذلك بأمر ملك المملكة العربية السعودية، الامام عبد العزيز المعظم، حفظه الله تعالى. ولا تزال حكومة جلالته تفكر في إبدالها بما هو أمتن وأجمل منها.

وتحت هذا العنوان:

(رصف شارع المسعى):

قال: فلما كانت سنة ١٣٤٥ هـ أمر ملك المملكة العربية السعودية، عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود، خلد الله ملكه، بفرش شارع المسعى من الصفا الى المروة فكان هذا الشارع هو أول شارع رصف بمكة المكرمة على الاطلاق، وأول مرة رصف فيها شارع المسعى من الصفا إلى المروة منذ فرض الله تعالى على المسلمين الحج، بل منذ سكن الحجاز. وكان الملك عبد العزيز آل سعود المعظم، أول ملك اعتنى برصفه، ولا شك أن هذا العمل من أجل الأعمال التي قام بها رجال الاصلاح في مكة المكرمة، وأعظم مفخرة من مفاخر ملوك المسلمين، فجزى الله تعالى المحسنين على إحسانهم خير الجزاء).

ونحن معه نقول آمين -

وبعد .. فإن الباحث سوف يجد فيما جلب من النصوص والنقول ما يأتي:

١- أن فضل بناء المساجد وتعميرها وتوسيعها والزيادة فيها وحسن رعايتها - فضل عظيم وأجره جزيل لا يعلمه إلا الله تعالى وما على المحسن إلا استحضر النية والاستمرار في أعمال الخير والبر.

٢- أن المسلمين والقائمين على الامامة العظمى خاصة اعتنوا عناية خاصة بشؤون الحرمين الشريفين من تعمير وتوسيع وخدمة منذ عهد النبوة الى يومنا هذا.

٣- أن الزيادة في المساجد تعطى حكم المسجد من القداسة وأجر العبادة ويحرم أو يكره فيها ما يحرم أو يكره في المسجد الأصلي.

٤- ان تغيير الجدران أو البناء لا يغير حكم الله خص به تلك البقعة ولا يجلب لها حكماً جديداً مقطوعاً به تترتب عليه أحكام شرعية يتقرب إلى الله تعالى بها.

٥- أن المسعى - وهو الوادي الذي بين جبلي الصفا والمروة - هو الذي يسعى فيه لله تعالى في الحج أو العمرة بعد طواف صحيح.

٦- وأن هذا المكان تعرف حدوده بجميع المقاييس بحيث أن من خرج عنه أو انحرف في أثناء أدائه للمناسك يعرف ذلك ويترتب عليه أنه لم يأت بالسعي كاملاً على الوجه المطلوب.

٧- وأن من تخرج من المسلمين في عهد نزول الوحي من السعي بين الصفا والمروة لما كان يرى عليهما من أعمال الجاهلية وإتيانها بشعائر تخالف شعائر الله من التقرب للأصنام - أن الله بين لهم ولغيرهم في كتابه وبسنة رسوله القولية وال فعلية أن الطواف لله تعالى بين الصفا والمروة من شعائر الله تعالى وأعلام دينه وأداء مناسكه التي لا يغيرها عمل

الجاهلية وطقوسهم لأصنامهم وأوثانهم التي حطمها الاسلام.

٨- أنه لا يوجد حسب تتبعي للنصوص الصحية مايفرق بين ما يطلب في الطواف من الطهارة وما يتبع ذلك وما يطلب في السعي من ذلك. وبيان ذلك بما يأتي:

(أ) أن النبي ﷺ قال: (خذوا عني مناسككم) وتوضأ وطاف وخرج إلي الصفا وسعى - ولم ينقل لنا أنه كان محدثاً أو أنه سئل عن ذلك فرخص فيه.

(ب) نقل لنا أن ابن عمر رضى الله عنهما احتاج لقطع السعي للبول فخرج وقضى حاجته وتوضأ ثم عاد وبنى على ماتقدم - فان أخذنا من هذا جواز عدم الموالاة في السعي لعذر، أخذنا منه أن الطهارة للسعي ايضاً مطلوبة. ولا يعتذر أحد بعدم المسجدية أو بشدة الزحام الذي من أجله يطلب التخفيف فإن ذلك عند الضرورة حاصل في الطواف نفسه. وراجع مذهب الاحناف ومن نحى نحوهم في ذلك.

(ج) أن النبي ﷺ أمر الحائض والنفساء بالاتيان بجميع المناسك إلا الطواف بالكعبة والسعي بين الصفا والمروة ولم يعلل لنا بأن هذه عبادة متعلقة بالمسجد أو بالكعبة ولا أن السعي غير متعلق بهما فلا يطلب فيه ما يطلب لهما.

(د) أنه لا يوجد إجماع على التفريق بين الطواف والسعي من حيث كون الطواف للطاهر المتطهر والسعي جائز للحائض والجنب ومن في حكمهما بل ان الخلاف في ذلك قائم واستحباب الطهارة من الحدث الأصغر للساعي عند الفقهاء دالة على أن قولهم: (أمر السعي أخف من الطواف) اجتهد لا يناصره دليل واضح إلا المسجدية والمسجدية عند الضرورة كما ألمحت سابقاً

يباح فيها للحائض والجنب دخول المسجد والمكث فيه وإن طلب منهما تخفيف الحدث الأكبر بإزالة الحدث الأصغر بالوضوء وإذا انتفت الضرورة فالمستحب باتفاقهم للحاج والمتلبس بالعبادة والقرب أن يكون على طهارة.

(هـ) والطواف نفسه لا يوجد اجماع على وجوب الطهارة التامة له أو أن من أتى به بدونها لا يعتد به وعند الضرورة رخص بعض العلماء للحائض أن تطوف طواف الركن (الإفاضة أو الزيارة) وتسعى بعده ويتم حجها مع أن النبي ﷺ قال في صفة لما أخبر أنها حاضت ولم يكن علم أنها أفاضت وسعت: (ما أراها إلا حابستنا).

(و) إذا الطواف والسعي كل منهما منسك عظيم له مكان محدد يؤدي فيه، ورتب السعي على الطواف وجمع بينهما في نصوص الوحي كثيراً - وذكرنا طرفاً من ذلك - والضرورات لها أحكام تخصها ورخص تخص بها. ٩- أن الفقهاء الأولون لم يتحدثوا عن مسجدية المسعى ولا إمكانيتها ولكنهم: (أ) نصوا على مضاعفة الصلاة فيه كما في مسجد الكعبة.

(ب) وأمروا بقطع السعي من أجلها إذا أقيمت أو خيف ضيق وقتها. (ج) وأخرجوا المسعى من المسجدية بقولهم إن السعي عبادة لا تتعلق بالكعبة ومعلوم أنه غير الطواف فعلمنا أنهم يقصدون المسجد.

١٠- أما المتأخرون فأغلب من تحدث عن توسعة الحرم إلى الصفا والمروة هم من المؤرخين والكتاب لا من الفقهاء المشهورين - هذا حسب علمي وما وقفت عليه من كلامهم - وهؤلاء ينصون على أن المسعى دخل في المسجد الحرام وأنه يعطى حكمه من جميع الوجوه ولم يخالف في ذلك إلا صاحب النص الذي نقلناه سابقاً بحروفه في ختام المبحث الأول. وان الفقيه الذي يعرف واقع المسعى حالياً سوف ينكر مسجديته

ويستغرب ممن يقول بذلك، وإن الفقيه الذي يعرف واقعه الحالي ليحترق في الحكم بذلك أو نفيه وإنكاره وهذا هو الذي يطلب منه النظر في هذه المسألة والتفكير فيها وعرض النصوص المشابهة لواقعها حتى يتمكن من الوصول إلى تصور يمكنه أن يبنى عليه حكمه.

وفي سبيل ذلك سوف أحاول أن أضع بين يدي مجموعة من العناصر والمعطيات المختلفة أو المتعارضة أحياناً عليها تساعد على السير في اجتهاده وبحته وذلك في الأرقام الآتية:

١١- إذا كان المسعى محدود المعالم حسب ما أوردناه من النصوص في ذلك وهو بما حدد له من المناسك متميز عن الكعبة والمسجد الحرام فإنه بذلك يكون كالمحبس من الله تعالى على ذلك المنسك كالكعبة فإنها لا يجوز الطواف إلا بها ولا صلاة إلا إليها ولا التمسح أو التقبيل إلا للحجر الأسود فيها أو الركن اليماني بها - وعلى هذا فيقال لا يجوز إحداث ما يغير حكم المسعى وعليه فإن من أحدث فيه بناءً أو وسعه بناء على حاجة المتعبدين لذلك وطلباً للأجر والثواب فإن له نيته تلك على أنه توسيع للصفاء والمرورة وما بينهما لا توسيع للحرم نحوهما وعليه أيضاً فيكون النظر إلى النية هنا له مدخل في المسألة وهب أنه وسع الحرم نحو المسعى والمراد إدخاله في المسجد الحرام فإننا بينا أنه كالوقف من الله تعالى والتصرف في الوقف بدون إذن من الواقف لا يجوز إلا إذا اقتضته المصلحة واندراج تحت مقتضى مقصد الواقف وهذا متحقق في مسألتنا هذه.

١٢- على أنه قد يقال هذه المشاعر المقدسة منى والمزدلفة وعرفات قد شملتها التوسعات حتى صار لا يميز بينها إلا بوضع علامات في بدايتها ونهايتها ولم يحدث ذلك فيما شرع فيها من المناسك شيئاً لا بزيادة ولا

نقص - قيل إن المسعى كذلك مازال محلاً للنسك المشروع فيه ولم يحدث فيه إلا البناء والبناء لا يغير حكماً شرعياً ثابتاً للبقعة. فيقال: ولا يضيف لها حكماً شرعياً أيضاً.

١٣- وإذا فهمنا ذلك علينا أن نعلم أن حكم المزيد هو حكم المزداد فيه كما أجمع على ذلك الصحابة رضوان الله عليهم حيث وسعوا المسجد النبوي وزادوا في قبلته الصفوف الأولى التي هي أفضل الصفوف في الصلاة وأعطوا هذه الزيادة حكم المسجد في عهد النبي ﷺ في المضاعفة والفضيلة. فإن قيل بأن لهم في ذلك نصوصاً من الشارع. يقال بأنه ليس في مسألتنا نص من الشارع يمنع ذلك الحكم.

١٤- على أنه قد وردت مجموعة من الفتاوى عن الفقهاء في منع إزالة جدارين لمسجدين ضيقين متلاصقين ليصيرا مسجداً واحداً بناء على أنه تصرف في وقف الواقف. وقد يجاب عن هذه الفتوى بما تقدم من أن الاتفاق حاصل على جواز التصرف في الوقف بدون إذن الواقف إذا علم أن الانتفاع بالوقف على الوجه المطلوب لا يكون إلا بذلك التصرف.

١٥- وإذا علمنا أن المسعى منذ أن عرف أنه من شعائر الله تعالى وهو متميز با سمة متشخص بذاته وما يفعل فيه من المناسك وأنه غير مضاف أصلاً للمسجد الحرم ولا يمكن اصطلاحاً أو عرفاً أن يضاف إليه حيث يكون بالاضافة مكتسباً حكماً جديداً أو صفة لم تكن له كرحبة المسجد مثلاً فإن إحداث البناء فيه لا يغير شيئاً واتصال الصفوف أو تمكن المصلي فيه من رؤية الامام في بعض أجزائه أو سماع صوته من المسمعات أو اشتراك المسعى في الخدمات والرعاية مع المسجد الحرام فإن ذلك كله لا يحدث له حكماً جديداً مادام بذلك الوصف المذكور.

١٦- بل إن الفقهاء قد نصوا على أنه لا يجوز إعطاء حكم المسجد لغيره ولو

شاركه في الجدار لذا لا يجوز عندهم مثلاً أن يعطى حكم المسجد من
تحريم مكث الجنب أو الاعتكاف أو صحة الاقتداء أو تحريم البصاق
لمدرسة مشتركة مع المسجد في الجدار.

١٧- وقالوا بأن ذلك يضيف لذلك المشترك مع المسجد علاوة على ماتقدم
فوائد ليست له في الأصل وذكروا منها حرمة الانتفاع بما خصص له الا
لمصلحة ترجع إليه وعدم جواز تملكه ووجوب اعادته من بيت مال
المسلمين أو أوقافهم إذا تهدم.

١٨- وقد قال السيوطي في الحاوي ٢ / ٢٣: (إن التوسعة لا تمنع استمرار
الحكم) قال ذلك في الرد على من جوز فتح خوخة في المسجد النبوي
كخوخة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لورود النص فيه وحده دون غيره. وقد
قدمنا أن حكم المسعى لم يتغير بالتوسعة ولكن تبعث على الحكم له
بأحكام جديدة تزيد في قدسيته وتعطيه من الفوائد ماذكر عن المشارك
للمسجد في جداره.

خلاصة

إن واقع المسعى يفرض عملياً أنه من المسجد الحرام حالياً ونظرة الناس له تؤيد ذلك الواقع إذ لا تجد فيه بائعاً متجولاً يحمل بضاعته ولا ترى من ينشد فيه ضالة إلا كما يفعل في الحرم أعني المسجد الآخر ثم لا تجد مدخناً يدخل فيه ولا تظن أنك تجد من أكل ثوماً أو بصلاً يأتي للصلاة فيه على أنه غير مسجد نهى من أكل هذه الخبائث دون إِمَاتَتِهَا طبخاً من إتيان المساجد. ومثل ذلك لا ترى جنباً أو حائضاً يقصد أحدهما إلى المسعى ليمكث فيه أو يمر منه بناء على أن ذلك أخف في حقه من المسجد الحرام الآخر.

أما الأمور الأخرى فإن الدولة السعودية حرسها الله بالكتاب والسنة تحرسه منها كما تحرس سائر الحرم وأبوابه وعباراته.

وبناء على هذا الواقع وما تقدمه فإن الأمر يقتضي من الفقهاء التثبت في الفتوى بمسجديته على الإطلاق أو بعدم مسجديته أيضاً واتباع الرخص وخصوصاً أيام الزحام سنة سنّها رسول الله ﷺ بقوله: (افعل ولا حرج).

وإني برأي الذي لا يقدم ولا يؤخر: أقول بأن المعتكف لا ينبغي له أن يمكث في المسعى وهو يجد متسعاً في الحرم الآخر ولا يعجبني منع الحائض من السعي بعد طواف صحيح ولا يرضيني مكثها في المسعى إدعاء منها أنه غير مسجد ولا أنصحها بالخروج منه إذا كانت تخاف على نفسها الضيعة في الزحام والاختناقات علماً أن وجود غيرها في المسعى بدون حركة في أحد الاتجاهين يسبب ضرراً بالغاً بالساعين وأذية المسلمين أو التسبب لهم في الأذية إثمه عند الله عظيم. والله ولي التوفيق،،

والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

صفحه أبيض

قائمة المراجع

- ١ - القرآن الكريم.
 - ٢ - صحيح البخاري مع فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني.
 - ٣ - صحيح مسلم بشرح النووي.
 - ٤ - شرح السنة للإمام البغوي.
 - ٥ - أخبار مكة للفاكهي.
 - ٦ - أخبار مكة للأزرقي.
 - ٧ - كتاب الرد على الأحنائي لابن تيمية.
 - ٨ - إعلام الساجد بأحكام المساجد للزركسي.
 - ٩ - أحكام المساجد في الإسلام للدكتور / محمود الحريري.
 - ١٠ - الإفصاح عن مسائل الإيضاح للنووي.
 - ١١ - فقه المناسك على مذهب الإمام مالك للورطاسي.
 - ١٢ - أحكام منسك حج بيت الله الحرام للشيخ عبدالله آل محمود.
 - ١٣ - المغني لابن قدامة.
 - ١٤ - المجموع للنووي.
 - ١٥ - الحاوي للفتاوي للسيوطي.
- ومراجع تاريخية ذكرت في محلها.

صفحه أبيض

القرارات الصادرة عن المجمع الفقهي للرابطة في دورته الرابعة عشرة عام ١٤١٥ هـ

صفحه أبيض

القرار الأول

بشأن مسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت

ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فنظراً للأهمية الواضحة في ضرورة إعداد النشء الصالح وجيل المستقبل لتحمل أعباء الحياة ومسؤولياتها المتعددة، ولما للأولياء والأوصياء من دور حيوي في هذا الإعداد وبناء شخصية الولد، وصونه من عوامل الضياع والخطأ، ولما نشاهده في الكثير من المجتمعات من تدهور الأخلاق، وحملة الأعداء على إفساد المسلمين في عقائدهم وأخلاقهم وإضعاف قوتهم: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ / ٢١ / ١ / ١٩٩٥ م، نظر في موضوع «مسؤولية الأولياء والأوصياء عمن تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم، واتخذ القرار التالي:

تنقسم هذه المسؤولية إلى قسمين:

القسم الأول: مسؤولية الولي والوصي نحو القصر فيما يتعلق بتربيتهم وتوجيههم، وهذا الجانب الديني مهم جداً، فيجب على الأولياء والأوصياء أن يولوه العناية الكاملة، عملاً بما ألزمهم به الله ورسوله من واجبات نحو إعداد التابعين لهم، في دينهم وخلقهم وسلوكهم ورقابة تصرفاتهم على المنهج الإسلامي الصحيح وحمائيتهم من التيارات الفكرية المعادية ليكونوا ناشئة صالحة، وقدوة حسنة، وجيلاً مؤمناً حق الإيمان. وهذا الواجب الإسلامي

العام إنما هو تنفيذ لواجب أمانة التكليف الإلهي الملقاة على عاتق الولي والوصي وواجب الراعي المؤمن في قيادة رعيته، من أجل تحقيق واقع الاستقامة والصالح، والاعتصام بالقرآن والسنة واجتناب الفواحش والمنكرات، وكل وسائل الانحراف.

وهذا الواجب هو المعبر عنه فقهاً بالولاية بنوعيتها:

(أ) الولاية على النفس من تعليم وتأديب وتطبيب وتزويج وتعلم حرفة أو صناعة ونحو ذلك.

(ب) والولاية على المال بالحفاظ على أموال القصر والأيتام وتنميتها بالطرق المشروعة، والحرص على تثميرها بنفسه أو بأيد أمينة ويظل الوالي مطالباً بالانفاق بالمعروف على القاصر من ماله، حتى يؤنس منه الرشد، فإن لم يكن له مال، فعلى من تلزمه نفقته. ولا يسلم له ماله، حتى يبلغ ويثبت رشده، عملاً بقول الله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

ويحذر الأولياء والأوصياء من تمكين دعاة السوء من الفئات المبتدعة الضالة المنتسبة للإسلام وغيرهم من تربية من تحت ولايتهم.

القسم الثاني: وهو المسؤول عن أفعال القاصرين ونحوهم وما ينشأ عنها من أضرار للآخرين، وهذه مسؤولية مالية، تدخل في اختصاص القضاء.

والمسؤولية: تعني التزام الولي أو الوصي بالتعويض عن ضرر يصيب الآخرين، ضرراً مالياً واقعاً فعلاً، يمس المال أو النفس أو الأعضاء، بسبب فعل الذين تحت الولاية أو الوصاية.

وأساس هذه المسؤولية: هو الخطأ الفعلي.

ولا يسأل الأولياء والأوصياء شرعاً عن الأضرار الواقعة من الصغار

والمجانين ونحوهم إلا في حال التقصير في الحفظ أو بسبب الاغراء أو التسليط على مال الآخرين، أو الأمر لمن كان دون البلوغ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

د. أحمد محمد علي

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبدالرحمن حمزه المرزوقي

عبدالله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبير

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. مصطفى أحمد الزرقاء د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان

د. بكر عبدالله أبوزيد

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد سالم عدود

د. رشيد راغب القباني

محمد بن عبدالله السبيل

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

مبروك مسعود العوادي

د. محمد الحبيب بن الخوجه

د. يوسف القرضاوي

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد الشاذلي النيفر

د. أحمد فهمي أبو سنة^(١) أبو الحسن علي الحسن الندي

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.

٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضير.

(١) وأرى استبدال عبارة أو الأمر للقاصرين بعبارة أو الأمر لمن كان دون البلوغ.

- ٣- د. علي محي الدين القرة داعي.
- ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
- ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
- ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

القرار الثاني حول المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فنظراً لما نشاهده في عصرنا الحاضر عصر الآله والتقانة (التقنية) المتطورة وما تحدثه من أضرار وإصابات بين فئة العمال وتقصير بعض الفنيين في القيام بواجب أمانة العمل وإتقانه، وعدم المبالاة بحقوق الآخرين..

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ ١٢/١/١٩٩٥م، نظر في موضوع «المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة.

وقرر مايلي:

أولاً: أضرار الحيوان.. الأصل الشرعي في جناية الحيوان والضرر الذي ينشأ منه أنها هدر، للحديث الثابت «الْعَجَمَاءُ جُبَارٌ» مالم يكن الحيوان المملوك أو الذي تحت الحيازة معروفاً بالإيذاء من عقر أو غيره، أو فرط المالك في حفظه بالتعدي أو التقصير، ويكون سبب المسؤولية هو الخطأ الثابت والضرر الفعلي.. والمسؤول عن الضمان هو المالك ومن في حكمه كالغاضب والسارق والمستأجر والمستعير والراكب والسائق والقائد.. ويسأل هؤلاء عن إتلاف الزرع والشجر ونحوه، إن وقع الضرر ليلاً، لوجوب حفظ الحيوان على صاحبه في الليل، وحفظ أصحاب الزروع ونحوها لها نهاراً،

كما ورد في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه «قضى نبي الله صلى الله عليه وسلم أن على أهل الحوائط (البساتين) حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها» أي مضمون.

ثانياً: إنهيار البناء.. يكون مالك البناء، ناظر عقار الوقف وولي اليتيم والقيم على ناقص الأهلية مسؤولاً إذا شيد البناء من أصله مصحوباً بالخلل، بسبب الإهمال والتقصير أو الغش وللمالك الرجوع على من تسبب في ذلك.. وكذلك على هؤلاء ضمان التلف بانهيار البناء بسبب الخلل الطارئ عليه.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبد الله بن باز

د. أحمد محمد علي

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبد الرحمن حمزه المرزوقي

عبد الله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبیر

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

د. بكر عبد الله أبوزيد د. مصطفى أحمد الزرقاء

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد سالم عدود

د. رشيد راغب القباني

محمد بن عبد الله السبيل

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

مبروك مسعود العواوي

د. محمد الحبيب بن الخوجه

د. يوسف القرضاوي

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. أحمد فهمي أبو سنة أبو الحسن علي الحسن الندوي محمد الشاذلي النيفر

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.

٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضير.

٣- د. علي محي الدين القرة داعي.

٤- الشيخ عبد القادر محمد العماري.

٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.

٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقري

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

صفحه أبيض

القرار الثالث

بشأن حكم المسعى بعد التوسعة السعودية هل تبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان
١٤١٥ هـ ١٩٩٥/١/٢١م، قد نظر في هذا الموضوع، فقرر بالأغلبية أن المسعى
بعد دخوله ضمن مبنى المسجد الحرام لا يأخذ حكم المسجد ولا تشمله
أحكامه لأنه مشعر مستقل يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ
فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨] وقد قال
بذلك جمهور الفقهاء ومنهم الأئمة الأربعة وتجوز الصلاة فيه متابعة للإمام
في المسجد الحرام كغيره من البقاع الطاهرة ويجوز المكث فيه والسعي
للحائض والجنب وإن كان المستحب في السعي الطهارة والله أعلم..
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

د. أحمد محمد علي

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد بن جبیر	عبدالله العبد الرحمن البسام	عبدالرحمن حمزه المرزوقي
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. بكر عبدالله أبوزيد	د. مصطفى أحمد الزرقاء	د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد بن عبدالله السبيل	د. رشيد راغب القباني	محمد سالم عدود
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. يوسف القرضاوي	د. محمد الحبيب بن الخوجه	مبروك مسعود العوادي
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. أحمد فهمي أبو سنة	أبو الحسن علي الحسني الندوي	محمد الشاذلي النيفر

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

- ١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.
- ٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.
- ٣- د. علي محي الدين القرة داعي.
- ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
- ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
- ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

القرار الرابع بشأن حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها رباً

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ ١٩٩٥/١/٢١م، قد نظر في هذا الموضوع وقرر مايلي:

- ١- بما أن الأصل في المعاملات الحل والإباحية فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مباحة أمر جائز شرعاً.
- ٢- لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو تصنيع المحرمات أو المتاجرة فيها.
- ٣- لا يجوز لمسلم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها رباً، وكان المشتري عالماً بذلك.
- ٤- إذا اشترى شخص وهو لا يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، ثم علم فالواجب عليها الخروج منها.

والتحريم في ذلك واضح لعموم الأدلة من الكتاب والسنة في تحريم الربا ولأن شراء أسهم الشركات التي تتعامل بالربا مع علم المشتري بذلك، يعني اشتراك المشتري نفسه في التعامل بالربا، لأن السهم يمثل جزءاً شائعاً من رأس مال الشركة، والمساهم يملك حصة شائعة في موجودات الشركة، فكل مال تقرضه الشركة بفائدة، أو تقترضه بفائدة، فللمساهم نصيب منه،

لأن الذين يباشرون الإقراض والاقتراض بالفائدة يقومون بهذا العمل نيابة عنه وبتوكيل منه، والتوكيل بعمل المحرم لا يجوز.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

د. أحمد محمد على

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبدالرحمن حمزه المرزوقي

عبدالله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبير

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان

د. بكر عبدالله أبوزيد د. مصطفى أحمد الزرقاء

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد سالم عدود

د. رشيد راغب القباني

محمد بن عبدالله السبيل

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

مبروك مسعود العوادي

د. محمد الحبيب بن الخوجه

د. يوسف القرضاوي

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد الشاذلي النيفر

أبو الحسن علي الحسني الندوي

د. أحمد فهمي أبو سنة

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.

٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.

- ٣- د. علي محي الدين القرعة داعي.
- ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
- ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
- ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

صفحه أبيض

القرار الخامس

بشأن موضوع: هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال؟

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، في دورته الرابعة عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥/١/٢١ م: قد نظر في هذا الموضوع وقرر: أنه لا يجوز في المضاربة أن يحدد المضارب لرب المال مقدراً معيناً من المال، لأن هذا يتنافى مع حقيقة المضاربة، ولأنه يجعلها قرضاً بفائدة، ولأن الربح قد لا يزيد على ما جعل لرب المال فيستأثر به كله، وقد تخسر المضاربة، أو يكون الربح أقل مما جعل لرب المال، فيغرم المضارب.

والفرق الجوهرى، الذي يفصل بين المضاربة والقرض بفائدة - الذي تمارسه البنوك الربوية - هو أن المال في يد المضارب أمانة، لا يضمنه إلا إذا تعدى أو قصر، والربح يقسم بنسبة شائعة، متفق عليها، بين المضارب ورب المال. وقد أجمع الأئمة الأعلام: على أن من شروط صحة المضاربة، أن يكون الربح مشاعاً بين رب المال والمضارب، دون تحديد قدر معين لأحد منهما، والله أعلم.

وصلّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي	نائب الرئيس
(توقيع)	(توقيع)
عبدالعزیز بن عبدالله بن باز	د. أحمد محمد علي
التوقيعات	

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
عبدالرحمن حمزه المرزوقي	عبدالله العبد الرحمن البسام	محمد بن جبير
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان	د. مصطفى أحمد الزرقاء	د. بكر عبدالله أبوزيد
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
محمد سالم عدود	د. رشيد راغب القباني	محمد بن عبدالله السبيل
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
مبروك مسعود العوادي	د. محمد الحبيب بن الخوجه	د. يوسف القرضاوي
(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)

- د. أحمد فهمي أبو سنة أبو الحسن علي الحسن الندي محمد الشاذلي النيفر
وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:
- ١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.
 - ٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.
 - ٣- د. علي محي الدين القرة داعي.
 - ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
 - ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
 - ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)
د. أحمد محمد المقرئ
مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

القرار السادس بشأن مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ ١٩٩٥/١/٢١م، قد نظر في هذا الموضوع وأصدر القرار التالي:

(الخسارة في مال المضاربة على رب المال في ماله، ولا يسأل عنها المضارب إلا إذا تعدى على المال، أو قصر في حفظه، لأن مال المضاربة مملوك لصاحبه، والمضارب أمين عليه مادام في يده، ووكيل في التصرف فيه. الوكيل والأمين لا يضمنان إلا في حالة التعدي، أو التقصير.

والمسؤول عما يحدث في البنوك والمؤسسات المالية ذات الشخصية الاعتبارية هو مجلس الإدارة، لأنه هو الوكيل عن المساهمين في إدارة الشركة، والممثل للشخصية الاعتبارية، والحالات التي يسأل فيها مجلس الإدارة عن الخسارة التي تحدث في مال المضاربة هي نفس الحالات التي يسأل فيها المضارب (الشخص الطبيعي) فيكون مجلس الإدارة مسؤولاً أمام أرباب المال عن كل ما يحدث في مال المضاربة من خسارة بتعد أو تقصير منه أو من موظفي المؤسسة وضمان مجلس الإدارة يكون من أموال المساهمين، ثم إذا كان التعدي أو التقصير من أحد الموظفين فعلى مجلس الإدارة محاسبته، أما إذا كان التعدي أو التقصير من مجلس الإدارة نفسه

فمن حق المساهمين أن يحاسبوه). وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

نائب الرئيس رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

(توقيع) (توقيع)

د. أحمد محمد علي عبدالعزيز بن عبد الله بن باز

التوقيعات

(توقيع) (توقيع) (توقيع)

محمد بن جبير عبدالله العبد الرحمن البسام عبدالرحمن حمزه المرزوقي

(توقيع) (توقيع) (توقيع)

د. بكر عبدالله أبوزيد د. مصطفى أحمد الزرقاء د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان

(توقيع) (توقيع) (توقيع)

محمد بن عبدالله السبيل د. رشيد راغب القباني محمد سالم عدود

(توقيع) (توقيع) (توقيع)

د. يوسف القرضاوي د. محمد الحبيب بن الخوجه مبروك مسعود العوادي

(توقيع) (توقيع) (توقيع)

د. أحمد فهمي أبو سنة^(١) أبو الحسن علي الحسيني الندوي محمد الشاذلي النيفر

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.

(١) يرى فضيلة عضو المجلس د، أحمد فهمي أبو سنة مايلي:

(أ) أن المسؤول هو المؤسسة المالية ذات الشخصية الاعتبارية ممثلة في مديرها.

(ب) كما يرى أن يكون مجلس الإدارة مسؤولاً إن تبين أنه المخطيء أمام المؤسسة المالية بالأصالة وأمام أرباب المال بالوكالة.

٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.

٣- د. علي محي الدين القرّة داعي.

٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.

٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.

٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

صفحه أبيض

القرار السابع بشأن موضوع: عملية اليانصيب

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ ١/٢١/١٩٩٥ م، قد نظر في هذا الموضوع وهو عملية اليانصيب وهي المعرفة في القانون بأنها «لعبة يسهم فيها عدد من الناس بأن يدفع كل منهم مبلغاً صغيراً ابتغاء كسب النصيب، وهو عبارة عن مبلغ كبير أو أي شيء آخر، يوضع تحت السحب، ويكون لكل مساهم رقم، ثم توضع أرقام المساهمين في مكان، ويسحب منها عن طريق الحظ رقم، أو أرقام، فمن خرج رقمه كان هو الفائز بالنصيب.

وبناء على هذا التعريف فإن عملية اليانصيب تدخل في القمار، لأن كل واحد من المساهمين فيها إما أن يغنم النصيب كله، أو يفرم مادفعه، وهذا هو ضابط القمار المحرم.

والتبرير الذي تذكره بعض القوانين لجواز لعبة اليانصيب إذا كان بعض دخلها يذهب للأغراض الخيرية يرفضه الفقه الإسلامي، لأن القمار حرام أياً كان الدافع إليه، فالميسر - وهو قمار أهل الجاهلية - كان الفائز فيه يفرق ما كسبه على الفقراء، وهذا هو نفع الميسر الذي أشار إليه القرآن، ومع ذلك حرمه، لأن إثمه أكبر من نفعه، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] ثم أنزل سبحانه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلٍ

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ [المائدة] ثم يوصي المجلس بأن تقوم إدارة المجمع بإجراء دراسة ميدانية لأنواع الجوائز والمسابقات والتخفيضات المنتشرة في وسائل الاعلام والأسواق التجارية، ثم استكتاب عدد من الفقهاء والباحثين وعرض الموضوع على المجلس في دورته القادمة إن شاء الله .
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

د. أحمد محمد علي

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبدالرحمن حمزه المرزوقي

عبدالله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبیر

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان

د. بكر عبدالله أبوزيد د. مصطفى أحمد الزرقاء

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد سالم عدود

د. رشيد راغب القباني

محمد بن عبدالله السبيل

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

مبروك مسعود العوادي

د. محمد الحبيب بن الخوجه

د. يوسف القرضاوي

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد الشاذلي النيفر

أبو الحسن علي الحسني الندوي

د. أحمد فهمي أبو سنة

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

- ١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.
- ٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.
- ٣- د. علي محي الدين القرة داعي.
- ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
- ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
- ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقري

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

صفحه أبيض

القرار الثامن

بشأن ضوابط كشف العورة أثناء علاج المريض

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥هـ / ٢١ / ١ / ١٩٩٥م، قد نظر في هذا الموضوع وأصدر القرار التالي:

١- الأصل الشرعي أنه لا يجوز كشف عورة المرأة للرجل، ولا العكس ولا كشف عورة المرأة للمرأة، ولا عورة الرجل للرجل.

٢- يؤكد المجمع على ما صدر من مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بقراره رقم ٨٥ / ١٢ / ٨٥. في ١-٧ / ١ / ١٤١٤هـ وهذا نصه: «الأصل انه إذا توافرت طبيببة مسلمة متخصصة يجب أن تقوم بالكشف على المريضة، وإذا لم يتوافر ذلك فتقوم بذلك طبيببة غير مسلمة، فإن لم يتوفر ذلك يقوم به طبيب مسلم وإن لم يتوافر طبيب مسلم يمكن أن يقوم مقامه طبيب غير مسلم. على أن يطلع من جسم المرأة على قدر الحاجة في تشخيص المرض ومداواته، وألا يزيد عن ذلك، وأن يغض الطرف قدر استاعته، وإن تتم معالجة الطبيب للمرأة هذه بحضور محرم أو زوج أو امرأة ثقة خشية الخلوة انتهى.

٣- وفي جميع الأحوال المذكورة لا يجوز أن يشترك مع الطبيب إلا من دعت الحاجة الطبية الملحة لمشاركه ويجب عليه كتمان الأسرار إن وجدت.

٤- يجب على المسؤولين في الصحة والمستشفيات حفظ عورات المسلمين

والمسلمات من خلال وضع لوائح وأنظمة خاصة تحقق هذا الهدف، وتعاقب كل من لا يحترم أخلاق المسلمين، وترتيب مايلزم لستر العورة وعدم كشفها أثناء العمليات إلا بقدر الحاجة من خلال اللباس المناسب شرعاً.

٥- ويوصي المجمع بمايلي:

١- أن يقوم المسؤولون عن الصحة بتعديل السياسة الصحية فكرياً ومنهجياً وتطبيقاً بما يتفق مع ديننا الإسلامي الحنيف وقواعده الأخلاقية السامية، وأن يولوا عنايتهم الكاملة لدفع الحرج عن المسلمين، وحفظ كرامتهم وصيانة أعراضهم.

٢- العمل على وجود موجه شرعي في كل مستشفى للإرشاد والتوجيه للمرضى.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

(توقيع)

(توقيع)

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

د. أحمد محمد علي

التوقيعات

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

عبدالرحمن حمزه المرزوقي

عبدالله العبد الرحمن البسام

محمد بن جبير

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

د. صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان

د. بكر عبدالله أبوزيد د. مصطفى أحمد الزرقاء

(توقيع)

(توقيع)

(توقيع)

محمد سالم عدود

د. رشيد راغب القباني

محمد بن عبدالله السبيل

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. يوسف القرضاوي	د. محمد الحبيب بن الخوجه	مبروك مسعود العوادي

(توقيع)	(توقيع)	(توقيع)
د. أحمد فهمي أبو سنة	أبو الحسن علي الحسني الندوي	محمد الشاذلي النيفر

وقد شارك في مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

- ١- د. وهبة مصطفى الزحيلي.
- ٢- أ. د. الصديق محمد الأمين الضرير.
- ٣- د. علي محي الدين القرة داعي.
- ٤- الشيخ عبدالقادر محمد العماري.
- ٥- الشيخ محمد الشيباني محمد أحمد.
- ٦- د. علي أحمد السالوس.

(توقيع)

د. أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

صفحه أبيض



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة نصف سنوية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد العاشر

الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

الطبعة الثانية: ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

مجلة المجمع الفقهي

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfiqh@hotmail.com

■ الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُوكَ أَلْفًا مِّنَ النَّاسِ
فَرَّقْتَهُمْ طَائِفَةً لِّبَقِيَّةِ الدِّينِ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُوكَ أَلْفًا مِّنَ النَّاسِ
فَرَّقْتَهُمْ طَائِفَةً لِّبَقِيَّةِ الدِّينِ

سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُوكَ أَلْفًا مِّنَ النَّاسِ
فَرَّقْتَهُمْ طَائِفَةً لِّبَقِيَّةِ الدِّينِ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُوكَ أَلْفًا مِّنَ النَّاسِ
فَرَّقْتَهُمْ طَائِفَةً لِّبَقِيَّةِ الدِّينِ

أبيض

[نعم المسلمون مسالمون لكن في حدود الكرامة والعزة
أما عندنا فهذه الكرامة فليد من الرو بالمثل.. لا
أستطيع أن أقول متى ذلك ولكن سوف يأتي ومع
هذا كله نريد السلام المشرف لا نريد سلام اللهانة
أو الحنة.. حقوق العرب نرحمها القوة الإسلامية هي
حقوق مشروعة إلا النصر من عند الله وليس من عند
البشر.. ولا تنسى الأمة العربية التفجيعات الشعب
الفلسطيني والشعب اللبناني وجميع القوى التي
ساهمت وأدرك واجبها، سوف تحتفظ الأمة
العربية والأمة الإسلامية لها بهذه التفجيعات الكبرى
التي لا تنسى وستبقى للأجيال القادمة].

فهد بن عبد العزيز
- رحمه الله -

أبيض

محتويات المجلة

الموضوع	الصفحة
١- تقديم الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي	١١
الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي	
٢- تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي - سابقاً -	١٧
الدكتور عبد الله بن صالح العبيد	
٣- الافتتاحية (بيان حرمة مكة ومكانة البيت العتيق وما ورد في ذلك من آيات وأحاديث وآثار) لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية - سابقاً -	١٥
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -	
٤- الإمام أحمد بن حنبل محدثاً وفقهياً لفضيلة	٢٥
الدكتور أحمد محمد المقري مدير المجمع الفقهي - سابقاً -	
٥- هل الأصح تعيين مفتين أو إنشاء مجمع فقهي في أمريكا للأقليات الإسلامية ٤٥	
لفضيلة الشيخ عبد الله العبد الرحمن البسام - رحمه الله - عضو المجمع الفقهي بالرابطة	
٦- مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة	٥٩
لفضيلة الدكتور الصديق محمد الأمين الضرير	
أستاذ الشريعة الإسلامية كلية القانون جامعة الخرطوم	
٧- مدى مسؤولية المضارب والشريك - البنك ومجلس الإدارة - عن الخسارة	٦٧
لفضيلة الدكتور علي محيي الدين القرة داغي بجامعة قطر كلية الشريعة	
٨- مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه	١٤٥
لفضيلة الدكتور مصطفى أحمد الزرقاء - رحمه الله - عضو المجمع الفقهي	

٩ - ضمان الأشياء التابعة لشخص طبيعي أو اعتباري من

١٧٣ بناء وآلات وحيوان بالخطأ المفترض

لفضييلة الشيخ عبد القادر محمد العماري قاضي المحكمة الشرعية بدولة قطر

١٠- المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية ٢٢٣

لسعادة الدكتور سالم نجم أستاذ الأمراض الباطنية بكلية الطب بجامعة الأزهر

١١- الإذن بالعمل الطبي (إذن المريض والشارع) ٢٥٥

لسعادة الدكتور محمد علي البار مستشار الطب الإسلامي بمستشفى الملك فهد بجدة

١٢- الانترنت من وجهة نظر إسلامية ٢٧٩

لسعادة الأستاذ محمد توفيق البوطي ماجستير في الدراسات الإسلامية والفقہ

١٣- مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ٢٩١

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحابه ومن والاه، وسلم تسليماً كثيراً وبعد:

يسعدني أن أقدم إلى إخواني القراء من محبي مجلتنا العدد العاشر في طبعته الجديدة بعد نفاذ ما سبق طبعه منه - وهو عدد يضم بين دفتيه موضوعات هامة تمتاز بالجدة والعمق في البحث والدراسة - والساحة الفقهية المعاصرة تحتاج إلى المزيد منها -

فقد حوى؛ ترجمة أحد الأئمة الأعلام في الفقه والحديث ألا وهو الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وموضوعاً في الفتوى يهم شريحة كبيرة من المسلمين ممن يعيشون في بلدان غير إسلامية، وبحوثاً في الاقتصاد تحدد مدى تحمل البنوك ومجالس إدارتها المسؤولية عن الخسارة التي تتجم عنها، وفيه أيضاً تحديد لمسؤولية المتبوع عن فعل تابعه وموضوع تناول الضمان الناجم عن الحوادث المرورية وغيرها. كما نجد فيه بحثين طبيين هامين؛ أحدهما: يتعلق بالهندسة الوراثية، والآخر يبحث عن مدى الإذن الطبي من المريض أو الشارع الإسلامي في العمل الطبي وفيه أيضاً بحث عن الإنترنت من وجهة النظر الإسلامية مع بعض المختارات المنتقاة من القرارات الصادرة عن المجمع الفقهي توج ذلك كله افتتاحية لسماحة الشيخ الجليل عبد العزيز بن باز - رحمه الله تعالى - عن حرمة مكة المكرمة ومكانة البيت العتيق.

أسأل الله عز وجل أن ينفع به عموم المسلمين ويجزل المثوبة لكل من أسهم فيه؛ كتابة وطباعة، ونشراً. إنه خير مسؤول، وأكرم مأمول.

وصلّى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أ.د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

تقديم

معالي الدكتور عبد الله بن صالح العبيد

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي

- سابقاً -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين - وبعد :-

فإن من أهداف المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة إصدار مجلة فقهية تُعنى بالبحوث والمقالات التي تعالج شؤون المسلمين من الناحية الفقهية في شتى مجالات حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والطبية.

ولقد دأبت إدارة المجمع الفقهي على تحقيق هدفها منذ تسع سنوات فأصدرت خلال هذه المدة تسعة أعداد اشتملت على ما يزيد على خمسة وتسعين بحثاً ومقالاً.

ومتابعة لهذه الجهود المباركة إن شاء الله فإننا نقدم للقارئ الكريم العدد العاشر الذي يضم كسابقه عدداً من البحوث الفقهية والتي تم إعدادها من قبل نخبة من خيرة علماء العالم الإسلامي. علماً بأن بعضاً من هذه البحوث نوقشت في مجلس المجمع الفقهي وأصدر حيالها ما يلزم من قرار أو توصية.

وما كان لهذا المجمع ولا للأمانة العامة للرابطة بمؤسساتها وهيئاتها أن تقوم بدورها في مجال البحث الفقهي وفي غيره من المجالات لولا عون الله عز وجل ثم ما يقدم لها من دعم سخّي من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله وحكومته الرشيدة.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لأصحاب السماحة والمعالي والفضيلة الذين أسهموا ببحوثهم في هذه المجلة راجياً لهم مزيداً من التوفيق والسداد.

كما أشكر القائمين على المجلة على جهودهم المخلصة في إعدادها وإخراجها سائلاً الله عز وجل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وأن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د/عبد الله بن صالح العبيد

بيان حرمة مكة ومكانة البيت العتيق وما ورد في ذلك من آيات وأحاديث وآثار

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -
مفتي عام المملكة ورئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
- سابقاً -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله وخيرته من خلقه، وأمينه على وحيه، نبينا وإمامنا وسيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وأصحابه، ومن سلك سبيله واهتدى بهداه إلى يوم الدين.. أما بعد :

فإنه لا يخفى على كل من له أدنى علم، وأدنى بصيرة حرمة مكة، ومكانة البيت العتيق، لأن ذلك أمر قد أوضحه الله في كتابه العظيم في آيات كثيرة، وبينه رسوله محمد عليه الصلاة والسلام في أحاديث كثيرة، وبينه أهل العلم في كتبهم ومناسكهم، وفي كتب التفسير.

والأمر بحمد الله واضح ولكن لا مانع من التذكير بذلك، والتواصي بما أوجبه الله من حرمتها والعناية بهذه الحرمة، ومنع كل ما يضاد ذلك ويخالفه، يقول الله عز وجل في كتابه المبين: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [آل عمران].

أوضح الله سبحانه في هاتين الآيتين، أن البيت العتيق، هو أول بيت وضع للناس وأنه مبارك، وأنه هدى للعالمين. وهذه تشريفات عظيمة، ورفع لمقام هذا البيت، وتثويته بذلك.

وقد ورد في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أول بيت وضع للناس، فقال عليه الصلاة والسلام: المسجد الحرام، قلت ثم أي؟ قال المسجد الأقصى. قلت: كم بينهما؟ قال: أربعون عاماً. قلت ثم أي؟ قال: حيثما أدركتك الصلاة فصل، فإن ذلك مسجد.

ويبين هذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين: «أعطيت

خمساً لم يعطهن أحد قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» الحديث.

هذا البيت العتيق هو أول بيت وضع للناس للعبادة والطاعة، وهناك بيوت قبله للسكن، ولكن أول بيت وضع للناس ليعبد الله فيه. ويضاف به، هو هذا البيت، وأول من بناه هو خليل الله إبراهيم عليه السلام، وساعده في ذلك ابنه إسماعيل.

أما ما روي أن أول من عمره هو آدم فهو ضعيف، والمحفوظ والمعروف عند أهل العلم أن أول من عمره هو خليل الله إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وأول بيت وضع بعده للعبادة هو المسجد الأقصى على يد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم الصلاة والسلام، وكان بينهما أربعون سنة، ثم عمره بعد ذلك بسنين طويلة سليمان نبي الله عليه الصلاة والسلام، وهذا البيت العتيق هو أفضل بيت، وأول بيت وضع للناس للعبادة، وهو بيت مبارك لما جعل الله فيه من الخير العظيم بالصلاة فيه، والطواف به، والصلاة حوله والعبادة، كل ذلك من أسباب تكفير الذنوب، وغفران الخطايا قال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥].

فالله سبحانه قد جعل هذا البيت مثابة للناس يثوبون إليه، ولا يشبعون من المجيء إليه، بل كلما صدروا أحبوا الرجوع إليه، والمثابة إليه، لما جعل الله في قلوب المؤمنين من المحبة له والشوق إلى المجيء إليه، لما يجدون في ذلك من الخير العظيم، ورفيع الدرجات، ومضاعفة الحسنات، وتكفير السيئات، ثم جعله آمناً يأمن فيه العباد، وجعله آمناً للصيد الذي فيه، فهو حرم آمن، يأمن فيه الصيد الذي أباح الله للمسلمين أكله خارج الحرم، يأمن فيه حال وجوده به، حتى يخرج لا ينفر ولا يقتل.

ويقول سبحانه: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، يعني وجب أن يؤمن، وليس المعنى أنه لا يقع فيه أذى لأحد، ولا قتل، بل ذلك قد يقع وإنما

المقصود أن الواجب تأمين من دخله، وعدم التعرض له بسوء، وكانت الجاهلية تعرف ذلك، فكان الرجل يلقي قاتل أبيه أو أخيه فلا يؤذيه بشيء حتى يخرج، فهذا البيت العتيق، وهذا الحرم العظيم، جعله الله مثابة للناس وأمناً، وأوجب على نبيه إبراهيم وإسماعيل أن يطهرا للطائفين والعاكفين والركع السجود أي المصلين، وقال في الآية الأخرى ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦].

والقائم هنا هو المقيم وهو العاكف والطائف معروف والركع السجود هم المصلون. فالله جلت قدرته أمر نبيه إبراهيم وابنه إسماعيل أن يطهرا هذا البيت، وهكذا جميع ولاية الأمور، يجب عليهم ذلك. ولهذا نبه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك يوم فتح مكة، وأخبر أنه حرم آمن، وأن الله حرمه يوم خلق السموات والارض، ولم يحرمه الناس، وقال لا ينفر صيده، ولا يعصد شجره، ولا يختلي خلاه، ولا يسفك فيه دم ولا تلتقط لقطته إلا لمعرف، ويعني عليه الصلاة والسلام بهذا حرمة هذا البيت. فيجب على المسلمين، وعلى ولاية الأمور، كما وجب على إبراهيم وإسماعيل والأنبياء وعلى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم أن يحترموا ويعظموا، وأن يحذروا ما حرم الله فيه من إيذاء المسلمين، والظلم لهم، والتعدي عليهم حجاجاً أو عماراً أو غيرهم.

فالعاكف المقيم، والطائف معروف، والركع السجود هم المصلون فالواجب تطهير هذا البيت للمقيمين فيه، والمتعبدین فيه، وإذا وجب على الناس أن يحترموا، وأن يدفعوا عنه الأذى فالواجب عليهم أيضاً أن يطهروا هذا البيت، وأن يحذروا معاصي الله فيه، وأن يتقوا غضبه وعقابه، وأن لا يؤذي بعضهم بعضاً، ولا أن يقاتل بعضهم بعضاً، فهو بلد آمن محترم يجب على أهله أن يعظموا وأن يحترموا، وأن يحذروا معصية الله فيه، وأن لا يظلم بعضهم بعضاً، ولا يؤذي بعضهم بعضاً، لأن السيئة فيه عظيمة، كما أن الحسنات فيه مضاعفة.

والسيئات عند أهل العلم والتحقيق تضاعف لا من جهة العدد، فإن من جاء بالسيئة فإنما يجزى مثلها، ولكنها تضاعف بالكيفية.

فالسّيئة في الحرم ليست مثل السيئة في خارجه، بل هي أعظم وأكبر، حتى قال الله في ذلك: ﴿وَمَنْ يَرُدْ فِيهِ بِالْحَادِ بَظْلَمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، ومن يرد فيه أي يهيم فيه ويقصد. فضمن يرد معنى يهيم ولهذا عداه بالباء، بقوله: ﴿وَمَنْ يَرُدْ فِيهِ بِالْحَادِ بَظْلَمٍ﴾ أي من يهيم فيه بالحاد بظلم.

فإذا كان من هم بالاحاد أو أراد استحق العذاب الاليم، فكيف بمن فعله. إذا كان من يهيم ومن يريد متوعدا بالعذاب الاليم، فالذي يفعل الجريمة، ويتعدى الحدود فيه من باب أولى في استحقاقه العقاب، والعذاب الاليم.

ويقول جل وعلا في صدر هذه الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ [الحج: ٢٥]، وهذا يبين لنا أنه محرم، وأنه لا فرق بيه بين العاكف وهو المقيم، والباد وهو الوارد والوافد إليه من حاج ومعتمر وغيرهما.

وهذا هو معنى الآية في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرُدْ فِيهِ بِالْحَادِ بَظْلَمٍ﴾. وبين جل وعلا عظمة هذا المكان، وأن الله جعله آمنا وجعله حرما، ليس لأحد من المقيمين فيه ولا من الواردين إليه، أن يتعدى حدود الله فيه، أو أن يؤذي الناس فيه.

ومن ذلك يعلم أن التعدي على الناس وإيذاءهم في هذا الحرم الآمن بقول أو فعل من أشد المحرمات المتوعد عليها بالعذاب الاليم، بل من الكبائر. ولما فتح الله على نبيه عليه الصلاة والسلام مكة خطب الناس وقال: «إن هذا البلد حرمة الله يوم خلق السموات والارض، ولم يحرمه الناس، وأن الله جل وعلا لم يحله لي إلا ساعة من نهار، وقد عادت حرمة اليوم كحرمة بالامس، فليبلغ الشاهد الغائب» وقال: «إنه لا يحل لأحد أن يسفك فيه دما، أو يعضد فيه شجرة، ولا ينفر صيده، ولا يختلى خلاه، ولا تلتقط لقطته إلا لمنشد» أي معرف.

فإذا كان الصيد والشجر محرمين فيه، فكيف بحال المسلم، فمن باب أولى أن يكون تحريم ذلك أشد وأعظم وأكبر. فليس لأحد أن يحدث في

الحرمة شيئاً مما يؤذي الناس لا بقول ولا بفعل، بل يجب أن يحترمه، وأن يكون منقاداً لشرع الله فيه، وأن يعظم حرمة الله أشد من أن يعظمها في غيره، وأن يكون سلماً لإخوانه يحب لهم الخير، ويكره لهم الشر، ويعينهم على الخير وعلى ترك الشر ولا يؤذي أحداً لا بكلام ولا بفعل، ثم قال جل وعلا في سورة آل عمران: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا مَقَّامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

فأله جعل فيه آيات بينات، وهي التي فسرها العلماء بمقام إبراهيم، أي مقامات إبراهيم، لأن مقام لفظ مفرد مضاف إلى معرفة فيعم جميع مقامات إبراهيم، فالحرمة كله مقام إبراهيم تعبد فيه، ومن ذلك المشاعر عرفات والمزدلفة ومنى، كل ذلك من مقام إبراهيم، ومن ذلك الحجر الذي كان يقوم عليه وقت البناء، والذي يصلي إليه الناس الآن كله من مقامات إبراهيم.

ففي ذلك ذكرى لأولياء الله المؤمنين، ليتأسوا بنبي الله إبراهيم، كما أمر الله نبينا بذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل: ١٢٣]، فأمر الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أن يتبع ملة إبراهيم الخليل أبي الأنبياء جميعاً. ونبي الله محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل الرسل جميعاً، وأكملهم بلاغاً ونفعاً للناس، وتوجيهها لهم إلى الخير، وإرشاداً لهم إلى الهدى، وأسباب السعادة.

فالواجب على كل مسلم من هذه الأمة أن يتأسى بنبيه صلى الله عليه وسلم في أداء الواجبات، وترك المحرمات، وكف الأذى عن الناس، وإيصال الخير إليهم.

فمن الواجب على ولاية الأمور من العلماء أن يبينوا وأن يرشدوا، والواجب على ولاية الأمور من الأمراء والمسؤولين أن ينفذوا حكم الله، وينصحوا، وأن يمنعوا كل من أراد إيذاء المسلمين في مكة من الحجاج والعمار وغيرهم كائناً من كان من الحجاج أو من غير الحجاج، من السكان أو من غير السكان، من جميع أجناس الناس.

يجب على ولاية الأمور تجاه هذا الحرم الشريف، أن يصونوه وأن

يحفظوه، وأن يحموه من كل أذى كما أوجب الله ذلك، وأوجبه نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن ذلك يعلم أن ما حدث في عام ١٤٠٧ هـ من بعض حجاج إيران من الأذى أمر منكر، وأمر شنيع لا تقره شريعة ولا يقره ذو عقل سليم، بل شريعة الله تحرم ذلك، وكتاب الله يحرم ذلك وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم تحرم ذلك. وهذا ما بينه أهل العلم وأجمعوا عليه من وجوب احترام هذا البيت وتطهيره من كل أذى، وحمايته من كل معصية، ومن كل ظلم، ووجوب تسهيل أمر الحجيج والعمار وإعانتهم على الخير، وكف الأذى عنه، وأنه لا يجوز لأحد أبداً لا من إيران ولا من غير إيران أن يؤذوا أحداً من الناس، لا بكلام ولا بفعال، ولا بمظاهرات ولا بمسيرات جماعية تؤذي الناس، وتصدهم عن مناسك حجهم وعمرتهم، بل يجب على الحاج أن يكون كإخوانه المسلمين في العناية بالهدوء والاحسان إلى إخوانه الحجاج وغيرهم، والرفق بهن وإعانتهم على الخير والبعد عن كل أذى.

هكذا يجب على الحجيج من كل جنس، ومن كل مكان طاعة لله عز وجل، وتعظيماً لبيته العتيق، وإظهاراً لحرمة هذا المكان العظيم: مكة المكرمة، وتنفيذاً لأمر الله، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم وسيروا على منهج رسوله، ومنهج أصحابه صلى الله عليه وسلم.

هذا هو الواجب على الجميع، وهذا الأمر بحمد الله واضح لا يخفى على أحد، وإنما يؤذي الناس في هذا البيت العتيق، من لا يؤمن بالله واليوم الآخر، أو من يجهل أحكام الله أو يقصد ظلم العباد، فيكون عليه من الوزر ما يستحق بسبب إيدائه وظلمه.

وأما من آمن بالله واليوم الآخر، إيماناً صحيحاً، فإن إيمانه يردعه عن كل ما حرم الله في هذا المكان وغيره. فإن الإيمان يردع أهله عن التعدي على حدود الله، وارتكاب محارمه سبحانه، وإنما يقدم العبد على المعصية لضعف إيمانه.

والواجب على ولاية الأمور إزاء المسجد الحرام، والمسجد النبوي الشريف بالمدينة المنورة: العناية بحمايتهما ودفع الأذى عنهما وعن سكانهما، وعمن يقصدهما من العمار والحجاج، والزوار طاعة لله، ولرسوله وتعظيمهما لأمر الله عز وجل، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعونا للجميع على طاعة الله ورسوله وتأميناً لقلوبهم حتى لا يذهلوا عن بعض ما أوجبه الله عليهم، أو يقعوا في شيء مما حرمه الله عليهم، والله يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢] ويقول سبحانه: ﴿وَالْعَصْرُ ۝١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝٣﴾ [العصر]، فلا بد من التواصي بالحق والصبر، والتعاون على البر والتقوى في هذا المكان وغيره، بل إن هذا المكان أعظم من غيره، وأفضل من غيره، فإن مكة المكرمة هي أفضل البقاع، وهي أحب البلاد إلى الله وأفضل مكان وأعظم مكان، ثم يليها المدينة المنورة، والمسجد الأقصى هذه هي المساجد الثلاثة التي خصها الله بمزيد التشريف على غيرها، هي أعظم مساجد الله، وأفضل مساجد الله، وأولى مساجد الله بالاحترام والعناية.

وأعظم ذلك هذا البيت العتيق الذي جعله الله مثابة للناس وأمنا. وواجب على أهله والوافدين إليه أن يعرفوا قدره، وأن يعرفوا فضله، حتى لا يقعوا فيما حرم الله. وهذا واجب الجميع من المقيم والوارد، ويجب على المقيمين فيه والساكين فيه أن يعرفوا قدره وأن يعظموه وأن يحذروا ما حرم الله فيه.

فإذا كان المرید فيه بذنب له عذاب أليم فكيف بالفاعل، وليس الوارد إليه هو المخاطب بهذا الأمر إذ المقيم أولى وأولى، لأنه دائم فيه.

والواجب عليه أن يعلم ما حرم الله، وأن يبتعد عن معصية الله، وأن يجتهد في طاعة الله ورسوله وأن يكون عوناً لإخوانه في مكة وإخوانه الوافدين إليها في حج وعمره، وأن يكون مرشداً لهم في الخير، وهكذا على

سكان مكة أن يعينوهم ويوجهوهم إلى الخير، ويرشدوهم إلى أسباب النجاة، وأن يحذروا إيذاءهم بأي أذى من قول أو فعل، وأن يكونوا دعاة للحق.

هكذا يجب في هذين المسجدين، وفي هاتين البلديتين، ويجب على المسلم في كل زمان وكان أن يتقي الله وأن يعظم حرماته، وأن يتعاون مع إخوانه على البر والتقوى، وأن يبتعد عن كل ما حرم الله عز وجل، ويجب على ولاية الأمور الضرب بيد من حديد، على كل من خالف أمر الله، أو أراد أن يتعدى حدوده، أو يؤذي عباده، طاعة لله سبحانه وتعالى، وطاعة لرسوله عليه الصلاة والسلام، وحماية للمسلمين من الحجاج والعمار والزوار وغيرهم واحتراما لهذا البلد العظيم، وهذا البلد الأمين، أن تنتهك فيه حرمان الله، أو يتعدى فيه على حدود الله، أو يؤمن فيه من لا يخاف الله ويراقبه، على إيذاء عباده وتعمير صفو حجبهم وأمنهم بفعل سيء، أو بقول سيء.

ونسأل الله عز وجل بأسمائه الحسنى، وصفاته العلى، أن يوفق المسلمين في كل مكان لكل ما فيه رضاه، وأن يصلح قلوبهم وأعمالهم، وأن يرزقهم أداء حقه، والبعد عن محارمه أينما كانوا وأن يمنحهم الفقه في الدين، وأن يوفق ولاية أمرنا لما فيه صلاح البلاد والعباد، وأن يعينهم على أداء الواجب، وعلى حماية بيته العتيق، ومدينة رسوله الأمين عليه الصلاة والسلام من كل أذى، ومن كل سوء، وأن يكبت أعداء الاسلام أينما كانوا، وأن يشغلهم بأنفسهم عن إيذاء عباده، وأن يجعل تدميرهم في تدبيرهم أينما كانوا، وأن يكفي المسلمين شرهم إنه جل وعلا جواد كريم وسميع قريب.. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

- رحمه الله -

الإمام أحمد بن حنبل محدثا وفقهيا

إعداد

فضيلة الدكتور أحمد محمد المقرئ

مدير المجمع الفقهي

- سابقاً -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً يليق بجلاله، وكماله، والشكر له على جزيل إفضاله وإنعامه.

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد الاصفياء وإمام المجاهدين وأفضل الزهاد سيدنا محمد وعلى آله الاطهار، وأصحابه الاخيار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن في سير الأئمة، والمجتهدين، والزهاد، والعُباد المتقين كنوزاً من الدروس العظيمة، دروس في الجد، ودروس في السلوك، ودروس في الشجاعة والاقدام وقول كلمة الحق والتزام الصدق ودروس في الجهاد والصبر، ودروس في الورع وهذه الصفات جُمعت في عدد من الأئمة الاخيار ومنهم ناصر السنة وقامع البدعة شيخ الاسلام أحد الأئمة المجتهدين الامام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان بن زهل بن ثعلبة بن عكاب بن صعيب بن علي بن بكر بن وائل الذّهلي الشيباني المروزي ثم البغدادي. هكذا ساق نسبه ولده عبد الله بن أحمد.

ولادته:

عن ابنه صالح بن أحمد بن حنبل قال: قال لي أبي: ولدت في ربيع الأول سنة ١٦٤هـ.

وقال أبو داود: سمعت يعقوب الدورقي يقول: سمعت أحمد يقول، ولدتُ في شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومئة.

نشأته:

مات أبوه شاباً فجئى به من مرو صغيراً فوليته أمه وطلب الحديث سنة تسع وسبعين ومائة.

قل حنبل بن إسحاق: سمعت أبا عبد الله - أحمد بن حنبل - يقول: طلبت الحديث سنة تسع وسبعين - ومائة - قال: فسمعت بموت حماد بن زيد وأنا في مجلس هُشيم وهكذا كان في طلبه للعلم وهو ابن خمس عشرة سنة في العام الذي مات فيه مالك وحماد بن زيد .

شيوخه:

عدد شيوخه الذين روى عنهم في المسند مئتان وثمانون ونيف ومن أشهر شيوخه: محمد بن إدريس الشافعي، وإبراهيم بن سعد، ومعتد بن سليمان التيمي، وسفيان بن عيينه الهلالي، وأيوب بن النجار، والقاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، وبشر بن المفضل، وأبو بكر بن عياش، وغندر، وابن علية، وحفص بن غياث ووكيع ويحيى القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وعبد الرزاق الصنعاني، وأبو نعيم ويحيى بن آدم، وسليمان بن حرب ومن أقرانه قتيبة بن سعيد، وعلي بن المديني وأبو بكر بن أبي شيبة وهارون بن معروف وجماعة .

من روى عنه:

وممن حدث عنه: البخاري حديثا واحدا، ومسلم، وأبو داود بجملة وافرة، والنسائي، والترمذي وابن ماجة وأبو داود عن رجل عنه .
وحدث عنه ولده عبد الله وصالح وابن عمه حنبل بن إسحاق ومن شيوخه عبد الرزاق، والحسن بن موسى الاشيب، وأبو عبد الله الشافعي، وحدث عنه علي بن المديني ويحيى بن معبد وأحمد بن صالح وجم غفير من أهل العلم. وقد جمع أبو محمد الخلال جزءا في تسمية الرواة عنه . رحمهم الله جميعا .

رحلاته:

قال ابن أبي حاتم: أخبرنا أبو زرعة أن أحمد أصله بصري وخطته بمرو .

وقال صالح بن أحمد: سمعت أبي يقول: مات هشيم فخرجت إلى الكوفة سنة ثلاث وثمانين - أي ومائة - وأول رحلاتي إلى البصرة سنة ست - أي وثمانين - وخرجت إلى سفيان سنة سبع، فقدمنا وقد مات الفضيل ابن عياض، وحججت خمس حجج منها ثلاث راجلاً، أنفقت في أحداها ثلاثين درهماً، وقدم ابن المبارك في سنة تسع وسبعين وفيها أول سماعي من هشيم، فذهبت إلى مجلس ابن المبارك فقالوا: قد خرج إلى طرسوس، وكتبت عن هشيم أكثر من ثلاث آلاف حديث ولو كان عندي خمسون درهماً لخرجت إلى جرير إلى الري.

وقال أحمد: سمعت من علي بن هاشم سنة تسع وسبعين - أي ومائة - فأتيته المجلس الآخر، وقد مات وهي السنة التي مات فيها مالك، وأقمت بمكة سنة سبع وتسعين، وأقمت عند عبد الرزاق سنة تسع وتسعين، ورأيت ابن وهب بمكة ولم أكتب عنه.

قال صالح بن أحمد: سمعت أبي يقول: خرجت إلى الكوفة فكنت في بيت تحت رأسي لبنة، فحججت، فرجعت إلى أمي، ولم أكن استأذنتها.

أولاده:

قال أبو بكر الخلال في كتاب "أخلاق أحمد" أُملي على زهير بن صالح بن أحمد قال: تزوج جدي عباس بن الفضل من العرب فلم يولد له غير أمي وتوفيت فتزوج بعدها ریحانة فولدت عبد الله عمي ثم توفيت فاشترى حسن، فولدت أم علي زينب وولدت الحسن والحسين توأماً وماتا فور ولادتهما ثم ولدت الحسن ومحمداً فعاشا حتى صارا من السن إلى نحو من أربعين سنة ثم ولدت سعيداً،

ورعه من الصغر وحفظه:

وذكر الخلال حكايات في عقل أحمد وحياته في المكتب وورعه في الصغر قال: حدثنا المروزي: سمعت أبا عبد الله يقول: مات هشيم ولي عشرون سنة

فخرجت أنا والاعرابي - رفيق كان لأبي عبد الله - فخرجنا مشاة فوصلنا الكوفة يعني سنة ثلاث وثمانين. فأتينا أبا معاوية وعنده الخلق فأعطى الاعرابي حجة بستين درهما، فخرج وتركني في بيت وحدي فاستوحشت وليس معي إلا جراب كتبي كنت أضعه فوق لبنة وأضع رأسي عليه.

قال إبراهيم الحربي: أبا عبد الله كأن الله قد جمع له علم الأولين والآخرين.

وقال رجل: ما رأيت أحدا أعلم بفقهِ الحديث ومعانيه من أحمد.

وقال أبو بكر الخلال: كان أحمد قد كتب الرأي وحفظها، ثم لم يلتفت إليها.

وقال العباس بن محمد الخلال: حدثنا إبراهيم بن شماس سمعت وكيعا وحفص بن غياث يقولان ما قدم الكوفة مثل ذاك الفتى يعنيان أحمد بن حنبل. وقال يحيى بن لآدم: أحمد بن حنبل إمامنا وكان يحيى بن آدم واحد أهل زمانه في الفقه.

وقال يحيى القطان: ما قدم علينا مثل هذين: أحمد ويحيى بن معين، وما قدم عليّ من بغداد أحب إليّ من أحمد بن حنبل.

وكان عبد الرحمن بن مهدي إذا ذكر أصحاب الحديث - قال: أعلمهم بحديث الثوري أحمد بن حنبل وقال من أراد أن ينظر إلى ما بين كتفي الثوري فلينظر إلى هذا - يعني أحمد بن حنبل -.

وعن سليمان بن حرب أنه قال لرجل: سل أحمد بن حنبل وما يقول في مسألة كذا فإنه عندنا إمام.

وقال شجاع بن مخلد سمعت أبا الوليد الطيالسي يقول: ما بالمصريين من رجل أكرم عليّ من أحمد بن حنبل.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: قدمت صنعاء أنا ويحيى بن معين فمضيت إلى عبد الرزاق في قريته وتخلف فلما ذهب أدق الباب قال لي بقال تجاه داره: مه، لا تدق، فإن الشيخ يهاب. فجلست حتى إذا كان قبل المغرب، خرج فوثبت إليه وفي يدي أحاديث انتقيتها، فسلمت،

وقلت حدثني بهذه رحمك الله، فإني رجل غريب، قال ومن أنت؟ وزبرني قلت: أنا أحمد بن حنبل، قال فتقاصر؟ وضمني إليه، وقال: بالله أنت أبو عبد الله؟ ثم أخذ الأحاديث وجعل يقرؤها حتى أظلم فقال للبقال: هلم المصباح حتى خرج وقت المغرب وكان عبد الرزاق يؤخر صلاة المغرب.

قال الخلال: حدثنا الرمادي، سمعت عبد الرزاق وذكر أحمد بن حنبل فدمعت عيناه، فقال: بلغني أن نفقته نفدت، فأخذت بيده فأقمته خلف الباب: وما معنا أحد، فقلت له: إنه لا يجتمع عندنا الدنانير إذا بعنا الغلة أشغلناها في شيء، وقد وجدت عند النساء عشرة دنانير فخذها. وأرجو أن لا تنفقها حتى يتهياً شيء فقال لي يا أبا بكر لو قبلت من أحد شيئاً قبلت منك.

وقال عبد الله بن أحمد: قلت لأبي: بلغني أن عبد الرزاق أعطاه دنانير؟ قال نعم وأعطاني يزيد بن هارون خمس مئة درهم - أظن - فلم أقبل وأعطى يحيى بن معين وأبا مسلم فأخذوا منه.

وقال محمد بن سهل بن عسكر: سمعت عبد الرزاق يقول: إن يعيش هذا الرجل يكون خلفاً من العلماء. وقال ما رأيت أحداً أفقه ولا أروع من أحمد بن حنبل.

وروى أبو إسحاق الجوزجاني قال: كان أحمد يصلي بعبد الرزاق فسها فسأل عبد الرزاق فأخبر أنه لم يأكل منذ ثلاثة أيام شيئاً.

وعن إسحاق بن راهويه قال: كنت مع أحمد بن حنبل عند عبد الرزاق. وكانت معي جارية وسكننا فوق وأحماد أسفل في البيت، فقال لي: يا أبا يعقوب: هو ذا يعجبني ما أسمع من حركتكم، قال: وكنت أطلع فأراه يعمل التلك ويبيعها ويتقوت بها.

وقال الهيثم بن جميل الحافظ إن عاش أحمد سيكون حجة على أهل زمانه. وقال قتيبة: خير أهل زماننا ابن المبارك ثم هذا الشاب يعني: أحمد بن حنبل، وإذا رأيت رجلاً يحب أحمد، فأعلم أنه صاحب سنة، ولو أدرك عصر الثوري والاوزاعي والليث لكان هو المقدم عليهم. فقليل لقتيبة يضم أحمد إلى

التابعين؟ قال: إلى كبار التابعين.

وقال أيضاً: لولا الثوري لمات الورع ولولا أحمد لأحدثوا في الدين.
أحمد إمام الدنيا.

وقيل لأبي مسهر الغساني: تعرف من يحفظ على الامة أمر دينها؟ قال
شاب في ناصية المشرق، يعني أحمد: قال المزني: قال لي الشافعي: رأيت
ببغداد شابا إذا قال: حدثا، قال: الناس كلهم صدق. قلت ومن هو؟ قال:
أحمد بن حنبل.

وقال حرملة: سمعت الشافعي يقول: خرجت من بغداد فما خلفت بها
رجلا أفضل، ولا أعلم ولا أفقه ولا أنقى من أحمد بن حنبل. وقال أبو عبيد
انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل وهو أفقهم، وذكر الآخرين.

نبذة من صبره رحمه الله:

ذكر ابن الجوزي رحمه الله في كتابه مناقب الامام أحمد ص ٢١٦،
٣٣٢، ٣٣٥ ما خلاصته: " لما أخذ أحمد من بغداد، وسافروا به إلى الرقة
فحبس بها، دخل عليه بعض العلماء يذكرونه فيما يروي من الاحاديث في
العمل بالتقية، فأبى أحمد يسلك التقية قائلاً لهم: كيف تصنعون بحديث
خباب «إن من كان قبلكم كان ينشر أحدهم بالمنشار، ثم لا يصدده ذلك عن
دينه» فيئسوا منه أن يعمل بالتقية».

فقال لهم: لست أبالي بالحبس، ما هو ومنزلي إلا واحد، ولا قتلا
بالسيف، إنما أخاف فتنة بالسوط، وأخاف أن لا أصبر!! فسمعه بعض أهل
الحبس فقال له: لا عليك يا أبا عبد الله، فما هو إلا سوطان ثم لا تدري أين
يقع الباقي، فكأنه سرى عنه.

قال أحمد - رحمه الله - : ما سمعت كلمة منذ وقعت في هذا الأمر الذي
وقعت فيه، أقوى من كلمة أعرابي كلمني في رحبة طوق - اسم مكان - قال لي
«يا أحمد إن يقتلك الحق مت شهيدا، وإن عشت عشت حميدا، فقوي قلبي».

قال ابنه عبد الله: كنت كثيراً أسمع والدي أحمد بن حنبل يقول: رحم الله أبا الهيثم، وغفر الله لأبي الهيثم، عفا الله عن أبي الهيثم. فقلت له: يا أبي من أبو الهيثم؟ قال: ألا تعرفه؟ قلت: لا. قال: أبو الهيثم الحداد. اليوم الذي أخرجت فيه للسياط، ومدت يداي للعقابين - هما خشبتان يشبح الرجل بينهما ليجلد - إذا أنا بإنسان يجذب ثوبي من ورائي ويقول: تعرفني.

قلت: لا، قال: أنا أبو الهيثم العيار. أي النسيط في المعاصي - اللص الطرار - أي النشال من الجيوب - مكتوب في ديوان أمير المؤمنين أني ضربت ثمانية عشر ألف سوط بالتفاريق وصبرت في ذلك على طاعة الشيطان لأجل الدنيا، فاصبر أنت في طاعة الرحمن لأجل الدين. قال أحمد: فضربت ثمانية عشر سوطاً بدل ما ضرب ثمانية عشر ألفاً. وخرج الخادم فقال: عفا عنه أمير المؤمنين.

قال بعض الجلادين: لقد أبطل أحمد بن حنبل الشطار، والله لقد ضربته ضرباً لو أبرك لي بعير فضربته ذلك الضرب لنقبت عن جوفه!! وفي رواية ثانية قال جلادوه: لو ضربت تلك السياط فيلا لهدته انتهى. قال أبو غده: قلت: سبحان الله ما أسرع عونه لعباده الصادقين. انظر رسالة المسترشدين للحارث، المحاسبي ص ٩١ فما بعدها.

علمه وفقهه:

قال الشافعي رحمة الله: خرجت من بغداد وما خلفت بها أحدا اتقي ولا أروع ولا أفقه من أحمد بن حنبل وقال إسحاق بن راهويه: كنت أجالس بالعراق أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأصحابنا فكنا نتذاكر الحديث من طريق وطريقين وثلاثة فيقول يحيى بن معين من بينهم: وطريق كذا؟ فأقول أليس قد صح هذا بإجماع منا؟ فيقولون نعم: فأقول: ما مراده؟ ما تفسيره؟ ما فقهه؟ فيقفون كلهم إلا أحمد بن حنبل.

وقال أحمد بن سعيد الدرامي: ما رأيت أسود الرأس أحفظ لحديث رسول الله صلى عليه وسلم ولا أعلم بفقهه ومعانيه من أبي عبد الله أحمد بن حنبل.

وعن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال سمعت أبا زرعة الرازي يقول: كان أحمد بن حنبل يحفظ ألف ألف حديث!! فقليل له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته فأخذت عليه الابواب.

في ثناء الناس عليه:

قال أحمد بن إبراهيم الدورقي: من سمعتموه يذكر أحمد بن حنبل بسوء فاتهموه على الاسلام.

وقال سفيان بن وكيع: أحمد عندنا محنة من عاب أحمد فهو عندنا فاسق.

وقال أبو الحسن الطرخابادي الهمداني: أحمد بن حنبل محنة - به يعرف المسلم من الزنديق.

وقد أنشد ابن أعين في أحمد بن حنبل فقال:

أضحى ابن حنبل محنة مأمونة وبحب أحمد يعرف المتسك
وإذا رأيت لأحمد متقصا فاعلم بأن ستوره ستهتك

وقال محمد بن الحسين الانماطي: كنا في مجلس فيه يحيى بن معين وأبو خيثمة زهير بن حرب وجماعة من كبار العلماء فجعلوا يثنون على أحمد بن حنبل ويذكرون فضائله فقال رجل: لا تكثروا بعض هذا القوال فقال يحيى بن معين: وكثرة الثناء على أحمد بن حنبل يستكره لو جلسنا مجلسنا بالثناء عليه ما ذكرنا فضائله بكمالها.

قصة ضرب الإمام أحمد رحمه الله:

عن ميمون بن الاصبغ قال: كنت ببغداد فسمعت ضجة فقلت: ما هذا؟ قالوا: أحمد بن حنبل يمتحن فدخلت فلما ضرب سوطا، قال بسم الله، فلما

ضرب الثاني قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فلما ضرب الثالث قال: القرآن كلام الله غير مخلوق. فلما ضرب الرابع قال: لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا. فضرب تسعا وعشرين سوطاً، وكانت تكة أحمد حاشية ثوب فانقطعت فنزل السراويل إلى عانته، فرمى أحمد بطرفه على السماء وحرك شفتيه، فما كان بأسرع من أن بقى السراويل، كأن لم ينزل، فدخلت إليه بعد سبعة أيام فقلت: يا أبا عبد الله، رأيتك تحرك شفتيك، فأى شيء قلت؟ قال: قلت؟ قال: قلت: اللهم إني أسألك باسمك الذي ملأت به العرش إن كنت تعلم أنني على الصواب فلا تهتك لي ستراً (انظر المنتظم في تاريخ الامم والملوك ج ١١ ص ٤٣ - ٤٤).

قال النفيلي: كان أحمد بن حنبل من أعلام الدين. وقال المروذي: حضرت أبا ثور سئل عن مسألة، فقال: قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل شيخنا وإمامنا فيها كذا وكذا.

وقال ابن معين: ما رأيت من يحدث الله إلا ثلاثة: يعلي بن عبيد، والقعبي، وأحمد بن حنبل.

وقال أبو خيثمة: ما رأيت مثل أحمد، ولا أشد منه قلباً.

وقال علي بن خشرم: سمعت بشر بن الحارث يقول: أنا أسأل عن أحمد بن حنبل؟! إن أحمد دخل الكير فخرج ذهباً أحمر.

وقال عبد الله بن أحمد: قال أصحاب بشر الحافي له حين ضرب أبي: لو أنك خرجت فقلت: إني على قول أحمد فقال: أتريدون أن أقوم مقام الأنبياء!

وقال نصر بن علي الجهضمي: أحمد أفضل أهل زمانه.

وقال إمام الأئمة ابن خزيمة: سمعت محمد بن سحتويه قال سمعت أبا عمير بن النحاس الرملي وذكر أحمد بن حنبل فقال: رحمه الله، عن الدنيا ما كان أصبره وبالماضين ما كان أشبهه وبالصالحين ما كان ألحقه عرضت له الدنيا فأبأها، والبدع فنفاها.

وقال النسائي: جمع أحمد بن حنبل المعرفة بالحديث والفقہ والورع والزهد والصبر.

وقال أبو داود: كانت مجالس أحمد مجالس الآخرة لا يذكر فيها شيء من أمر الدنيا ما رأيته ذكر الدنيا قط.

وقال ابن المديني: ليس في أصحابنا أحفظ من أحمد، وبلغني أنه لا يحدث إلا من كتاب ولنا فيه أسوة وقال: أحمد اليوم حجة الله على خلقه.

وقال عبد الله بن أحمد: سمعت أبي يقول: قال الشافعي: يا أبا عبد الله: إذا صح عندكم الحديث فأخبرونا حتى نرجع إليه، أنتم أعلم بالآخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فاعلمني حتى أذهب إليه كوفيا كان أو بصريا أو شاميا.

وقال ابن راهويه: لما خرج أحمد إلى عبد الرزاق وتقطعت به النفقة فاكرى نفسه من بعض الجمالين إلى أن وافى صنعاء وعرض عليه أصحابه المواساة فلم يأخذ.

وروى أن أحمد بن حنبل أتى عليه ثلاثة أيام ما طعم فيها فبعث إلى صديق له فاقترض منه دقيقا فجهزوه بسرعة، فقال: كيف ذا؟ قالوا: تتور صالح مسجر فخبزنا فيه فقال: ارفعوا وأمر بسد باب بينه وبين صالح - ابنه قال الذهبي: قلت: لكونه أخذ جائزة المتوكل!!

قال يحيى بن معين: ما رأيت مثل أحمد صحبناه خمسين سنة ما افتخر علينا بشيء مما كان فيه من الخير.

قال عبد الله بن أحمد: كان أبي يقرأ كل يوم سبعا وكان ينام نومة خفيفة بعد العشاء ثم يقوم إلى الصباح يصلي ويدعو.

قال أحمد الدورقي: لما قدم أحمد بن حنبل من عند عبد الرزاق رأيت به شحوبا بمكة وقد تبين عليه النصب والتعب فقال: هين فيما استفدنا من عبد الرزاق.

قال المروزي: كان أبو عبد الله إذا ذكر الموت خنقته العبرة وكان يقول: الخوف يمنعني أكل الطعام والشراب وإذا ذكرت الموت هان علي كل أمر الدنيا. إنما هو طعام ولباس دون لباس وإنما أيام قلائل ما أعدل بالفقر شيئاً ولو وجدت السبيل لخرجت حتى لا يكون لي ذكر.

وقال رحمه الله: أريد أن أكون في شعب بمكة حتى لا أعرف قد بليت بالشهرة إنني أتمنى الموت صباحاً ومساءً.

حلمه وتواضعه وتقواه:

قال أبو بكر المروزي: كان أبو عبد الله - أحمد بن حنبل - لا يجهل وإن جهل عليه حلم واحتمل، ويقول: يكفي الله. ولم يكن بالحقود ولا العجول، كثير التواضع، حسن الخلق، دائم البشر لين الجانب، ليس بفظ، وكان يحب في الله، ويبغض في الله، وإذا كان في أمر من الدين اشتد له غضبه وكان يحتمل الاذى من الجيران.

وقال المروزي: رأيت أبا عبد الله يقوم لورده قريباً من نصف الليل يقارب السحر ورأيت يركع فيما بين المغرب والعشاء.

وقال عبد الله بن أحمد: ربما سمعت أبي في السحر يدعو لأقوام بأسمائهم، وكان يكثر الدعاء ويخفيه ويصلي بين العشاءين: فإذا صلى العشاء الآخرة ركع ركعات صالحة ثم يوتر وينام نومة خفيفة ثم يعود فيصلّي، وكانت قراءته لينه ربما لم أفهم بعضها وكان يصوم ويدمن، ثم يفطر ما شاء الله، ولا يترك صوم الاثنين والخميس وأيام البيض.

قال المروزي: سمعت أبا عبد الله يقول حججت على قدمي حجتين، وكفاني إلى مكة أربعة عشر درهماً.

زهده في القضاء:

قال الشافعي: لما دخلت على الرشيد، قال: اليمـن يحتاج إلى حاكم، فانظر رجلاً نوليه.

فلما رجع الشافعي إلى مجلسه، ورأى أحمد بن حنبل أمثالهم، كلمه في ذلك، وقال: تهياً حتى أدخلك على أمير المؤمنين. فقال: إنما جئت لأقتبس منك العلم وتأمروني أن أدخل في القضاء ووبخه فاستحيا الشافعي. قال الذهبي: إسناده مظلم.

قال أبو الجوزي: قيل: كان هذا في زمان الأمين. وعن الاشم قال: أخبرت أن الشافعي قال لأبي عبد الله: إن أمير المؤمنين يعني محمداً - الأمين - سألني أن ألتمس له قاضياً في اليمن وأنت تحب الخروج إلى عبد الرزاق، فقد نلت حاجتك وتقضي بالحق، فقال للشافعي. يا أبا عبد الله إن سمعت هذا منك ثانية، لم ترني عندك. قال الراوي: فظننت أنه كان لأبي عبد الله ثلاثين سنة أو سبعا وعشرين. وفي زهده في المدح:

قال المروزي: قلت لأبي عبد الله: الرجل يقال في وجهه: أحييت السنة، قال: هذا فساد لقلبه.

وذكر الخلال عن محمد بن موسى قال: رأيت أبا عبد الله وقد قال له خراساني: الحمد لله الذي رأيته، قال: أقعد أي شيء ذا؟ من أنا؟ وعن رجل قال: رأيت أثر الغم في وجه أبي عبد الله وقد أثنى عليه شخص، وقيل له: جزاك الله عن الإسلام خيراً. قال: بل جزى الله الإسلام عني خيراً. من أنا؟ وما أنا؟!

وقال خطاب بن بشر: سألت أحمد بن حنبل عن شيء من الورع، فتبين الاغتمام عليه إزراء على نفسه.

وذكر أخلاق الورعين فقال أحمد: أسأل الله أن لا يمقتنا. أين نحن من هؤلاء؟!

حفظه وسعة علمه:

قال عبد الله بن أحمد: قال لي أبو زرعة: أبوك يحفظ ألف ألف حديث. فقيل له: وما يدريك؟ قال: ذاكرته فأخذت عليه الابواب. فهذه حكاية

صحيحة في سعة علم أبي عبد الله وكانوا يعدون في ذلك المكرر والاثار وفتوى التابعي وما فسر ونحو ذلك.

قال سعيد بن عمرو: يا أبا زرعة أنت أحفظ أم أحمد؟ قال: بل أحمد. قلت: كيف علمت؟ قال: وجدت ليس في أوائل الاجزاء أسماء الذين حدثوه. فكان يحفظ كل جزء ممن سمعه، وأنا لا أقدر على هذا؟ وقال أبو زرعة: حررت كتب أحمد يوم مات فبلغت اثني عشر جملاً وعدلاً ما كان على ظهر كتاب منها حديث فلان ولا في بطنه حدثا فلان كل ذلك كان يحفظه - على ظهر قلبه - .

وقال حسن بن منبه: سمعت أبا زرعه يقول: أخرج إلى أبو عبد الله أجزاء كلها سفيان سفيان ليس على حديث منها "حدثنا فلان" فظنتها عن رجل واحد فانتخبت منها فلما قرأ ذلك على جعل يقول: حدثنا وكيع، ويحيى، وحدثنا فلان، فعجبت، ولم أقدر أنا على هذا. قال إبراهيم الحربي: رأيت أبا عبد الله كأن الله قد جمع له علم الأولين والآخرين.

وعن رجل قال: ما رأيت أحدا أعلم بفقه الحديث ومعانيه من أحمد. وقال إبراهيم الحربي: كان أحمد يحب الخمول والانزواء عن الناس ويعود المريض وكان يكره المشي في الأسواق ويؤثر الوحدة. وروى عن أحمد أنه قال: أشتهي مالا يكون، أشتهي مكانا لا يكون فيه أحد من الناس، وقال: رأيت الخلوة أروح لقلبي، وكان إذا مشي في الطريق يكره أن يتبعه أحد وكان إذ دعا له رجل يقول: الأعمال بخواتيمها. وروى عن المروزي قال: قلت لأحمد: كيف أصبحت؟ - وكان مريضا - قال: كيف أصبح من ربه يطالبه بأداء الفرائض، ونبهه يطالبه بأداء السنة، والمكان يطلبانه بتصحيح العمل، ونفسه تطالبه بهواها، وإبليس يطالبه بالفحشاء وملك الموت يراقب قبض روحه وعياله يطالبونه بالنفقة؟!

وعن إبراهيم بن شماس قال: كنت أعرف أحمد بن حنبل وهو غلام وهو يحيي الليل.

أنموذج آخر من زهده في المال:

روى حنبل بن إسحاق قال: أرسل المتوكل إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل ببصرة من المال مع أحد حبابه المقربين ومعه خطاب وقال له الحاجب: وجه إليك أمير المؤمنين بهذا المال تستعين به. فأبى أن يقبله. وقال مالي إليه حاجة. فقال الحاجب: يا أبا عبد الله اقبل من أمير المؤمنين ما أمرك به، فإنه خير لك عنده فإنك إن رددته خفت أن يظن بك سوءاً. فحينئذ قبلها فلما خرج قال: يا أبا علي قلت لبيك قال: ارفع هذه الايجانه وضعها أي البصرة تحتها ففعلت وخرجنا فلما كان من الليل إذا أم ولد أبي عبد الله تدق علينا الحائط فقالت مولاي يدعو عمه، فاعلمت أبي وخرجنا على أبي عبد الله وذلك في جوف الليل فقال: يا عم، ما أخذني النوم، قال: ولم؟ قال: لهذا المال. وجعل يتوجع لأخذه، وأبي يسكنه، ويسهل عليه. وقال: حتى تصبح وترى فيه رأيك. فإن هذا ليل والناس في المنازل. فأمسك وخرجنا فلما كان من السحر وجهه إلى عبدوس بن مالك وإلى الحسن بن البزار فحضرا وحضر جماعة منهم هارون الحمال وأحمد بن منيع وابن الدورقي وأبي وأنا وصالح وعبد الله وجعلنا نكتب من يذكرونه من أهل الستر والصلاح ببغداد والكوفة فوجه منها إلى أبي كريب وللأشج وإلى من يعلمون حاجته ففرقها كلها ما بين الخمسين إلى المئة وإلى المئتين فما بقي في الكيس درهم ثم تصدق بالكيس على مسكين.

وفاته:

انتقل إلى رحمة الله تعالى الامام أحمد يوم الجمعة الثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى وأربعين ومائتين من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ونكتفي بما ذكرنا في هذه الورقات من سيرة الامام المجاهد الصابر
المحتسب إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمة الله وغفر له وأسكنه فسيح
جناته مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. واحشرنا اللهم في زمرة
نبينا وحبينا محمد صلى الله عليه وسلم ونسألك اللهم الفردوس الاعلى مع
عبادك المقربين.

وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

أبيض

هل الأصلح تعيين مفتين أو إنشاء مجمع فقهي في أمريكا للأقليات الإسلامية

بقلم

الشيخ عبد الله العبد الرحمن البسام - رحمه الله -
عضو المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد :

فهذا العنوان يدعونا إلى تصور الوضع الإسلامي ومعرفة أحوال المسلمين في تلك القارة ومدى حاجة المسلمين فيها إلى أحد الاقتراحين إيجاد المفتي أو المجمع الفقهي ليكون الجواب على ذلك والاعداد له على بصيرة وتنفيذ أحد الأمرين مبنى على الحكمة التي هي وضع الشيء في موضعه المناسب له. ومن أجل ذلك فاني عمدت إلى كتاب (الأقليات المسلمة في الأمريكتين) أحد أعداد (دعوة الحق) التي تصدرها (رابطة العالم الإسلامي) فتصورت الوضع من خلالها فقدمت في هذه العجالة فكرة ملخصة لعلها كافية لإعطاء السامع والقارئ تصورا عن الوضع هناك والموضوع المقصود الآن من ذلك.

فالولايات المتحدة الأمريكية تتكون من (خمسين ولاية) بدأ هذا الاتحاد (١١٩٠هـ - ١٧٧٦م) وأصبح عاصمة هذا الاتحاد (واشنطن).

تقع هذه الولايات في ثلاث مناطق متباعدة هي:

الأولى: تمتد وسط القارة الأمريكية بين المحيطين الأطلسي والهادي.

الثانية: هو ما يضم ولاية (آسكا) التي أكبر الولايات مساحة.

الثالثة: هي جزر (هاواي) وهي اصغر الولايات الأمريكية مساحة.

وصول الاسلام إلى الولايات المتحدة:

إن الاسلام حل في أمريكا على ثلاث مراحل:

الأولى: كان ذلك مع اكتشاف الاسبان لسواحل أمريكا الشمالية وهذا

الوصول هو في سنة (٩٤٦هـ - ١٥٣٩م).

المرحلة الثانية: ذلك عندما استورد موجه من الافارقة المسلمين ساقهم

الغريبيون على أنهم رقيق ومع هذا الاسترقاق لهؤلاء الاحرار فإنهم اجبروا على التخلي عن أسمائهم الإسلامية وعن عقيدتهم ولم يتمكنوا من أداء شعائريهم الإسلامية وهذا في حدود (١١٤٤هـ - ١٧٣١ م).

المرحلة الثالثة: كان ابتداؤها عام (١٢٨٨هـ - ١٨٧١م) وهذه المرحلة الإسلامية جاءت إلى أمريكا من عدة مناطق من البلاد الإسلامية كما أن لها عدة أسباب وظروف.

فقد رحلت أفواج مسلمة من الدول الشيوعية لاسيما الاوربية الشرقية منها ومن منطقة التركستان ولجأ هؤلاء من بلدانهم إلى أمريكا بسبب الاضطهاد الشيوعي وهناك أفواج رحلت من فلسطين بسبب الاضطهاد اليهودي للعرب والمسلمين منهم خاصة. كما رحلت أمم من بلدان الشرق الاوسط من بلاد الشام ومن تركيا ومن جزر الهند الشرقية وذلك بسبب الكساد والبطالة التي حلت بهذه البلدان أثر الحريين العالميتين الأولى والثانية وذلك للبحث عن مصادر أوفر للرزق.

وبهذه الاسباب والظروف وصل إلى الولايات المتحدة موجات إسلامية كثيرة تقدر بنحو أربعة ملايين حتى الان.

أسس هؤلاء المسلمون الراحلون المنظمات الإسلامية وبنوا المساجد في أمكنة إقامتهم فصارت مصدر تعارف وتآلف واتصال بينهم ولكن كل ذلك على قدر مستواهم المادي ونشأهم الديني وهؤلاء الوافدن صاروا في مناطق متعددة من تلك الولايات وهذه إشارة إلى مناطق إقامتهم.

العرب:

منتشرون في أنحاء الولايات المتحدة ويكثرون في بروكلين وديربورن وشمالاً دكتو وتكساس وكلفورنيا ومدينة بوسطن.

الأتراك:

يكثرون في شيكاغو وفرجينيا وتكساس وأكثرهم في نيويورك ولهم نحو

١٠٠ ما بين نادي ومنظمة ولهذه النوادي والمنظمات الكثير من الاطباء والمهندسين من معاهد الحرف والأعمال المهنية.

مسلمو يوغسلافيا سابقاً:

يعيش معظمهم في بغلو وشيكاغو ولهم مؤسسات إسلامية ولهم نشاط تجاري وصناعي في أمكنة إقامتهم.

الألبان:

يعيشون في ضواحي بنورك وشيكاغو وبوسطن وفي بروكلين.

مسلمو شرق آسيا:

أغلب هذه الجالية من الباكستان ويعيشون في نيويورك وشيكاغو وتكساس ولهم نشاط في الدعوة وفروع نشاطهم منتشرة في الولايات المتحدة وقد نسقوا نشاط دعوتهم مع كثير من المنظمات الإسلامية.

مسلمو الهند:

ينتشر هؤلاء الهنود المسلمون في بوسطن وشيكاغو وتكساس وميامي وغيرها ولهم نشاط وارتباط بالمؤسسات الإسلامية من عربية وغيرها ويوجد لهم منظمة إسلامية هندية.

الاندونيسيون:

يعيش معظمهم في الولايات الغربية من الولايات المتحدة ولهم مؤسسات إسلامية.

الميلازيون:

يعيشون في نيويورك وكاليفورنيا والينوى وتكساس وهواي.

الافغان:

يعيش غالبهم في شيكاغو ودينفر واكلاند.
وهناك أقليات إسلامية من عدة بقاع من أنحاء العالم الإسلامي

مفروقون في الولايات المتحدة كما يوجد عدد كبير مسلمون من نفس الولايات الأمريكية وأغلبهم من أصل أفريقي وعددهم كبير ليس لهم إحصاء ثابت إلا أن مساجدهم تقدر بنحو (١٦٠) مسجداً.

المرافق الإسلامية في الولايات المتحدة

المساجد:

يوجد في عموم أنحاء الولايات المتحدة من المساجد عدد يتراوح ما بين ٥٣٠ - ٤٠٠ مسجد ومصلى خاص، فالمساجد مصممة ومبنية على الطراز الإسلامي ويوجد بعضها عبارة عن أماكن مخصصة للصلاة تتبع المراكز الإسلامية فهي مصليات مؤقتة حتى يمكن بناء مسجد مستقل.. كما يوجد مصليات بالجامعات الأمريكية خاصة بالطلاب المسلمين فصار المساجد ثلاث فئات وهي في طريقها إن شاء الله إلى التطور والانتعاش والتنظيم.. وللمساجد دور كبير هام في إنشاء البنية الإسلامية وتكوين شخصيتها وإرساء دعائمها.

المراكز الإسلامية

أما المراكز الإسلامية فأهمها:

مركز واشنطن المؤسس عام ١٣٦٩هـ - ١٩٤٩م بني فيه مركز على الطراز الحديث ساهم في بنائه معظم الحكومات الإسلامية وتم افتتاحه عام ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م وله أهمية خاصة لوجوده في العاصمة ويشرف عليه مجلس سفراء الدول الإسلامية.

مركز نيويورك وهو مركز ضخم فيه جامع كبير وقاعة محاضرات ومكتبة ومدرسة ويشرف عليه بعثات الدول الإسلامية تقام فيه الشعائر الإسلامية وملحق به مدرسة لتعليم أبناء المسلمين فهو مجمع كبير للمسلمين كبارهم وصغارهم.

مركز لوس أنجلوس ولهذا المركز نشاط ملحوظ في نشر الدعوة

الإسلامية وتدرّس القرآن الكريم وتعليم أبناء المسلمين فهو مركز هام جداً .
وهناك عدة مراكز إسلامية منتشرة في أنحاء الولايات المتحدة منها
مركز ايوا ومركز جورجيا ومركز فرجينيا ومركز أوهايو ومجلس المساجد
بأمريكا وهو عضو في المجلس الأعلى العالمي للمساجد .

أما المنظمات الإسلامية بالولايات المتحدة فمن أهمها :

الاتحاد العام للجمعيات الإسلامية .. وهذا الاتحاد يضم خمسين جمعية
يمولها أعضاء عام الاتحاد كما تتلقى بعض المساعدات من البلدان العربية
والإسلامية ولهذا الاتحاد نشاط في :

١- شرح قواعد الاسلام ومفاهيمه .

٢- دعم النشاط الإسلامي والحفاظ على المبادئ الإسلامية .

٣- دعم الجمعيات الإسلامية وتزويدها بما تحتاج إليه في سبيل الدعوة .

ولهذا الاتحاد فروع رجالية ونسائية ومقر الاتحاد العام في نشاط
الوعظ والدعوة هو مدينة (ديترويت) من الولايات المتحدة وقد أسهمت
رابطة العالم الإسلامي في بناء هذا المقر .

ويواجه هذا الاتحاد بعض المشكلات التي من أهمها :

١- الزواج المختلط الذي سبب ضعفاً في المفاهيم الإسلامية بين أطفال
المسلمين كنتيجة لهذا الزواج المختلط الذي يقدم عليه الشباب المسلم
للزواج من فتيات أمريكا إما للرغبة وإما للحصول على الجنسية
الأمريكية أو الإقامة ومثل هذا الزوج يبعد الزوج عن عقيدته الإسلامية
غالباً .

٢- تغيير التعاليم الإسلامية عند أولئك المندمجين في المجتمع الأمريكي .

٣- العجز في مناهج التعليم الإسلامي الناتج عن قلة الأئمة والمدرسين .

وهناك منظمات إسلامية أمريكية ليست في مستوى هذه المنظمة إلا أن
لها دورها في سبيل الدعوة من ذلك :

١- منظمة طلبة المسلمين في كندا تلك المنظمة الطلابية التي جمعت إلى جمعية الاطباء وجمعية المهندسين وجمعية العلماء الاجتماعيين كما يوجد :

■ مجلس الجمعيات الإسلامية تأسس هذا على أثر دعوة من سمو الامير محمد الفيصل وجهها لعدة زعماء من الافارقة الأمريكيين.

■ الغرفة التجارية الإسلامية في الولايات المتحدة.

■ المعهد الأمريكي للشؤون الإسلامية.

٢- منظمة أمة الاسلام في الغرب التي تشكل أكبر مجموعة إسلامية في أمريكا الشمالية.

٣- طائفة الحنفيين وهي مجموعة من الافارقة المسلمين وهؤلاء هم الذين رفضوا رئاسة أليجا محمد وانفصلوا عن أمة الاسلام في الغرب ولهذه الطائفة نشاط ضد اليهود في أمريكا.

فهذه أهم المنظمات والمؤسسات والطوائف في أقطار أمريكا وكلها تقوم بأعمالها بنشاط شعبي محدود أعانها الله تعالى.

تعليم العلوم الشرعية الإسلامية في أمريكا

اللغة الانجليزية لغة عالمية ومن حسن الحظ للأقليات الإسلامية أن كل واحد منهم من أي قطر من أقطار العالم الإسلامي أو غيره من الجاليات الإسلامية هم يتكلمون هذه اللغة وكثير منهم يجيدها كتابة وقراءة فكانت قاسماً مشتركاً أعظم بين أبناء المسلمين في كل قطر من العالم الإسلامي فصاروا يتفاهمون بها وصاروا يستطيعون يوحدون تعليم أبنائهم وبناتهم ولو اختلفت أجناسهم وأقطارهم ونأمل أن يكون هذا الاتجاه التعليمي حافزاً على أن يهتموا بلغة دينهم وكتاب ربهم وسنة نبيهم فيحيوا فيما بينهم هذه اللغة التي كلهم يحبونها ويحنون إليها وهي (اللغة العربية) فيحصل بينهم الاتحاد التام مع إخوانهم في العقيدة أبناء الأمة العربية الذين يألمون بالأمهم

ويسرون بسرورهم بجامع العقيدة الإسلامية الأم.

لكن يعترض اجتماع هذه الجاليات على معرفة لغة واحدة يعترضها أمور جوهرية منها:

- ١- تعدد الهيئات القومية التي تمارس كل قومية أنظمة خاصة بوطنها الأول.
 - ٢- عدم وجود مناهج إسلامية موحدة تطبق في جميع المدارس الإسلامية.
 - ٣- نظام التعليم الأمريكي بطول اليوم الدراسي لا يمكن أولاد المسلمين دراسات مسائية منتظمة.
 - ٤- عدم توفر المدارس الإسلامية في مواطن كثيرة مما يقيم فيها الجاليات المسلمة.
 - ٥- اختلاف العادات والتقاليد في محيط مختلف أولاد الجالية المسلمة.
 - ٦- النقص في عدد المدرسين في المدارس الإسلامية.
 - ٧- الافتقار إلى جامعة إسلامية.
- هناك مؤتمر إسلامي في أمريكا الشمالية انعقد في عام ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م فحاول حل هذه المشكلات وغيرها من مشكلات التعليم وتخذ حيالها عدة توصيات إلا أننا لا نعلم هل تم تنفيذ شيء من ذلك أو لا ؟ والله المستعان.

تحديات:

- تواجه الاقليات المسلمة بالولايات المتحدة عدة تحديات تحاول عرقلة حركة الدعوة الإسلامية منها:
- ١- الزواج المختلط الذي يبعد كثيراً من الشباب المسلم عن عقيدته وعاداته وبيئته التي عاش فيها.
 - ٢- انتشار الاقليات المسلمة في القارة الأمريكية مما يضعف ضبطهم وإمكان السيطرة على رعايتهم وتعليمهم والمحافظة على القيام بشؤونهم.
 - ٣- عدم إيجاد بث الثقافة الإسلامية في هذه الاقليات المنتشرة لتحسينها

ضد علميات التشويش والبلبله الفكرية التي هم معرضون لها من قوى الشر من التصير والمبادئ الهدامة.. ومن خلال الاعلام في وسائله التي تبث الخلاعة والمجون في أحط مناظره

٤- الجالية اليهودية في الولايات المتحدة تتكون من أكثر من (٦) ملايين ولها هناك سيطرة على الاعلام وعلى الموارد الاقتصادية وكل هذا موجه ضد الاسلام بتشويهه والعمل على تفرقة صفوف المسلمين وعرقلة حركة الدعوة الإسلامية.

٥- التحدي الصليبي المتمثل في جماعات التصير التي لا تفتأ تكيد للإسلام والمسلمين وذلك بتشويه سمعة المسلمين.

٦- هناك طوائف انتحلت الاسلام لتشوه سمعته ولتخدر المسلمين وتبطل نشاطهم في الدعوة إلى دينهم والاسلام من هذه الطوائف براء منها: القاديانية - البهائية - المورمان وغيرها وهذه الطوائف أوجدها الاستعمار الصليبي الحاقد وأشعلها الوجود اليهودي الخبيث الماكر ليطعن بها الاسلام باسم الاسلام كما فعل أسلافهم من قبل من أمثال عبد الله بن سبأ الذين أحدثوا الفتن بين المسلمين في صدر الاسلام وها هم يعيدون نفس الكرة بتلك الاساليب الماكرة الخبيثة.

هذه خلاصة صغيرة وفكرة صغيرة وتصور عما عليه المسلمون في الولايات المتحدة الأمريكية في بيان عددهم وأجناسهم وأحوالهم ومشكلاتهم والتحديات التي يواجهونها من أعدائهم وأعداء دينهم.

اعتقد أن أصحاب الفضيلة في المجمع الفقهي يدركون أكثر من هذا وإخوانكم هناك ينتظرون الفرج من الله تعالى ثم من رجال رابطة العالم الإسلامي الذين يعقدون جلساتهم في الحرمين الشريفين.. والعالم الإسلامي كله يتربص ماذا تفعلون وما تدبرون فالله جل وعلا يقول: ﴿ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليلو بعضكم ببعض﴾.

فأنتم قادة المسلمين مسؤولون عن إخوانكم المستضعفين وعن دينكم

المحارب وليس لكم مخرج من هذه المسؤولية العظمى إلا بجدكم واجتهادكم في نصر دينكم والنصح بالقول والعمل لإخوانكم في العقيدة والله من وراء القصد .

وإذا أردت أن أشارك بمساهمة قليلة ضعيفة في سبيل حل هذه المشكلات التي تعترض الدعوة الإسلامية في ذلك القطر الهام من أقطار العالم المعمور .

وإذا كنت أحاول مساعدة إخوان لنا في العقيدة هناك فهو اقتراح إنشاء مجلس إسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية يتولى هذا المجلس الكبير جميع شؤون إخواننا المسلمين هناك ويعنى بأمورهم وأمور الدعوة الإسلامية مما ينشطها وينشر ويزيل العقبات التي تعترض طريقها لتشق طريقها في تلك المجتمعات الهائلة التي لم تدرك لماذا أوجدت ولا لماذا خلقت ولا لأي سبيل ذاهبة .

والله تعالى قد أخذ العهد على هذه الامة المحمدية (لتكونوا شهداء على الناس) وأكد العهد على العلماء منهم خاصة فقال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴾ .

وأهم أعمال هذا المجلس هو :

أولاً : التنسيق بين هذه الجمعيات في أعمالها واتجاهها بتوحيد هذه الأعمال وهذا الاتجاه لتكون أعمالهم موحدة فتكون قوة في مسيرهم إلى نشر دعوة الله تعالى وليكلل بالنجاح والفلاح فعمل الاثنين جميعاً أقوى من عمل الواحد وهكذا .

ثانياً : إن عمل الجمعيات والمنظمات مجتمعة هو حصانة لها من الخلل وأمان من الفشل وصيانة من الخذلان قال تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ فالرأي الموحد والعمل الموحد هو سبب النجاح قال تعالى : ﴿ وَأْمُرْهُمْ بِشُورَىٰ بَيْنِهِمْ ﴾ وقال جل وعلا : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ﴾ وأي

تقوى أفضل من الاجتماع في سبيل إعلاء كلمة الله ونشر دينه .

ثالثاً: إن اجتماع المسلمين وتوحيد صفوفهم وتنسيق أعمالهم ولم شملهم سيكون قوة عظمت في وجه التحديات الماكرة التي يدبرها اليهود ويعمل بها المنصرون وغيرهم من دعاة الضلال وذوي المبادئ الهدامة وستتلاشى تحدياتهم الخبيثة أمام قوة الاسلام الكبرى إن شاء الله تعالى .

وسيكون من أعمال هذه المجلس ونشاطه وسائل إعلام تنشر دين الله تعالى وتبث دعوته وتبلغها إلى كافة الناس ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ﴾ وأهم وسائل الاعلام هو البث المباشر الذي يلج إلى البيوت ويدخل المنازل بلا استئذان فيراه ويسمعه الكبير والصغير والعالم والجاهل والذكر والانثى وله من أجل ذلك دور كبير جداً في إصلاح الامم وتوجيهها الوجهة التي يريد القائم عليه . والبث المباشر عرف أثره المفسدون فاستغلوه للفساد فهاهم المنصرون يدخلون به الناس السذج إلى دينهم أفواجاً وها هم أصحاب الدعارة ومروجي الاباحية قد ففتوا فيه الشباب والشابات فشاعت الرذيلة وانتشرت الاباحية علانية .

أما علماء المسلمين فإنهم لما رأوا مفااسده لم يكن لهم إلا أن حرموا اقتناءه ولهم العذر في ذلك فإنه لا يبيث فيه إلا الضلال في العقيدة وإفساد الاخلاق .

لكن لو استولى عليه رجال الاصلاح ودعاة الحق وأنصار الدين لتغير المنهج وتبدل المظهر وأصبح أداة إصلاح ووسيلة صلاح وآلة تعمير لا تدمير . ولبث منه تعليم الطهارة الشرعية ولشهود فيه إقامة الصلاة والايان بها كاملة تامة ولرأوا المناظر الحسنة هذا هو نصيب الصغار والاميين من الناس .

أما نصيب الكبار والمثقفين فهو مقابلة الشخصيات الكبار ببث آرائهم ونشر أفكارهم وإبداء اقتراحاتهم ونشر مبادئ الاسلام ومفاهيمه .

وسيكون لهذه الوسيلة الاعلامية الكبرى دور هام في حسن الدعوة إلى

الله تعالى ونشر دينه وإعلاء كلمته وذلك ببيان التشريعات الإسلامية العادلة السمحة وإظهار محاسن الاسلام وسمو أهدافه وجليل مقاصده وسيدحض شبه المبطلين ويبطل مكايدهم ويرد أباطيلهم وسيظهر فيه دين الله كما أنزله لخلقه سليماً من البدع بريئاً من التشويهات التي الصقت به وبعيداً عن الشبهات التي علقت عليه فيعرفه العالم كله على حقيقته التي أنزله الله تعالى من أجله .

وإذا ظهر الاسلام كم أنزله الله للناس فكل صاحب عقل نير سيقبله ويجد فيه بغيته التي تنشدها فطرته وسيدخل الناس في دين الله أفواجاً .
والله من وراء القصد صلى الله وسلم على نبينا محمد .

أبيض

مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة

بقلم

د. الصديق محمد الأمين الضرير
أستاذ الشريعة الإسلامية - كلية القانون
جامعة الخرطوم

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الخسارة في المضاربة على رب المال في ماله، ولا يسأل المضارب عنها، إلا إذا تعدى على المال، أو قصر في حفظه، لأن مال المضاربة مملوك لصاحبه، والمضارب أمين عليه، مادام في يده، والأمين لا يضمن الأمانة، إلا إذا تعدى عليها، أو قصر في حفظها.

يقول السمرقندي: (إذا دفع المال إلى المضارب فهو أمانة في يده في حكم الوديعة، لأنه قبضه بأمر المالك، لا على طريق البدل والوثيقة)^(١).

يقول الباجي: (إن عقد القراض لا يقتضي ضمان العامل وإنما يقتضي الأمانة، ولا خلاف في ذلك)^(٢).

ويقول ابن رشد: (واجمعوا على ٠٠ وأنه لا ضمان على العامل فيما تلف من رأس المال إذا لم يتعد)^(٣).

ويقول الشيرازي: (والعامل أمين فيما في يده، فإن تلف المال في يده من غير تفريط لم يضمن، لأنه نائب عن رب المال في التصرف، فلم يضمن من غير تفريط، كالمودع)^(٤).

ويقول ابن قدامة: (والعامل أمين في مال المضاربة، لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، ولا يختص بنفعه، فكان أميناً)^(٥).

والمضارب وكيل عندما يتصرف في مال المضاربة.

يقول السمرقندي: فإذا اشترى به (أي اشترى المضارب بمال المضاربة) فهو وكاله، لأنه تصرف في مال الغير بإذنه.

(١) تحفة الفقهاء ٢٥/٣.

(٢) الملتقى شرح الموطأ ١٦٤/٥.

(٣) بداية المجتهد ٢٣٦/١.

(٤) المهذب ٣٨٨/١.

(٥) المغني ١٩٢/٥.

ويقول الشيخ خليل: (القراض توكيل على إنجاز في نقد مضروب)^(١)
ويقول الشيرازي: (ولا يتجر إلا على النظر والاحتياط فلا يبيع بدون
ثمن المثل، ولا بثمن مؤجل، لأنه وكيل فلا يتصرف إلا على النظر
والاحتياط)^(٢).

ويقول ابن قدامة:

وحكم المضارب حكم الوكيل في انه ليس له أن يبيع بأقل من ثمن المثل..^(٣)
ومال الموكل امانة عند الوكيل، لا يضمنه مادام يتصرف فيه في
حدود وكالته.

والمضاربة إما مطلقة أو مقيدة، فالمقيدة هي التي قيدت بزمان أو مكان
أو عمل، أو نوع من التجارة، أو من يتعامل معه، نحو ذلك من القيود،
والمطلقة هي التي لم تقيد بقيد.

وتقييد المضاربة بالشرط المفيد جائز، ويتقيد المضارب بما قيده به رب
المال، لأنه وكيل عنه والوكيل يتقيد بما يقيده به موكله، فان خالف كان
غاضبا، وانقلبت يده من يد أمانة إلى يد ضمان.

عن حكيم بن حزام صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان
يشترط على الرجل إذا أعطاه مالا مقارضة يضرب له به ألا تجعل مالي في
كبد رطبه، ولا تحمله في بحر، ولا تنزل به بطرق سيل، فان فعلت شيئا من
ذلك فقد ضمنت مالي، رواه الدار قطني^(٤)

وعن ابن عباس عن أبيه العباس مثله، وفيه: انه رفع الشرط إلى النبي
صلى الله عليه وسلم فأجازه. أخرجه البيهقي بإسناد ضعيف والطبراني،
وقال تفرد به بن عقبة عن يونس بن ارقم عن ابن الجارود^(٥).

(١) مختصر خليل مع حاشية الدسوقي ٤٥٤/٣.

(٢) المهذب ٣٨٧/١.

(٣) المغني ١٥٣/٥.

(٤) ملتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٢٨١/٥، قال الشوكاني الأثر أخرجه أيضاً البيهقي، وقوى الحافظ اسناده.

(٥) نيل الأوطار ٢٨٢.

هذا ومع أن الفقهاء متفقون على جواز تقييد المضاربة بالشرط المفيد على النحو الوارد في خبر حكيم، إلا أنهم يختلفون في بعض الجزئيات، من ذلك اختلافهم في التقييد بالتجارة في نوع من السلع، فإن ذلك جائز عند الأئمة الاربعة، غير المالكية والشافعية اشترطوا أن يكون التقييد بنوع يعم وجوده. جاء في الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ما يلي:

(أو شرط عليه التجر فيما يقل وجوده، بان يوجد تارة ويعدم أخرى كالبلح الاحمر والبطيخ، ففسد..)^(١)

ويقول الشيرازي: (ولا يصح (القراض) إلا على التجارة في جنس يعم، كالثياب، والطعام، والفاكهة في وقتها، فإن عقده على ما لا يعم كالياقوت الاحمر، والخيل البلق، وما أشبهها، أو على التجارة في سلعة بعينها لم يصح، لأن المقصود بالقراض الربح، فإذا علق على ما لا يعم، أو على سلعة بعينها، تعذر المقصود، لأنه ربما لم يتفق ذلك)^(٢).

ويقول ابن قدامة في بيان الشروط الصحيحة في المضاربة: (مثل أن يشترط رب المال على العامل... أن لا يتجر إلا في بلد بعينه، أو نوع بعينه، سواء كان هذا النوع يعم وجوده أو لا... وبقولنا قال أبو حنيفة، وقال مالك والشافعي: لا يصح شرط ما لا يعم وجوده، لأنه يمنع مقصود المضاربة، وهو التقلب، وطلب الربح، ولنا أنها مضاربة خاصة المطلقة إذا تصرف تصرفاً لا يملكه بمقتضى عقد المضاربة لا تمنع الربح بالكلية فصحت، كما لو شرط أن لا يتجر إلا في نوع يعم وجوده، ولأنه عقد يصح تخصيصه بنوع، فصح تخصيصه بسلعة معينة كالوكالة، وقولهم انه يمنع المقصود ممنوع، وإنما يقلله، وتقليله لا يمنع الصحة)^(٣).

والمضاربة المطلقة جائزة أيضاً باتفاق الفقهاء غير أنهم يختلفون فيما يملكه المضارب من التصرفات في المضاربة المطلقة، ولكن لا اختلاف بينهم في أن

(١) الشيء الكبير مع الحاشية ٣/... وانظر أيضاً بداية المجتهد ٢٣٨/٢.

(٢) المذهب ٣٨٦/١.

(٣) المغني ١٨٤/٥، وانظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٥٧٨م.

المضارب إذا خالف في المضاربة صار متعدياً، فيضمن ما يهلك من مال المضاربة، كما هو الحال في المضاربة المقيدة، إذا خالف ما قيده به رب المال^(١).
يقول السمرقندي: فإن خالف المضارب صار غاصباً، والمال مضمون عليه، لأنه تعدى في ملك غيره.

هذه الاحكام التي ذكرتها عن الفقهاء تبين لنا مدى مسؤولية المضارب عما يحدث من الخسارة في مال المضاربة، فهل تنطبق هذه الاحكام على مجالس الإدارة في البنوك والمؤسسات المالية التي تضارب في أموال الجمهور؟ البنوك والمؤسسات المالية التي تتقبل أموالاً من الجمهور لتضارب لهم بها هي البنوك الإسلامية، والمؤسسات المالية الإسلامية - وهذه البنوك والمؤسسات هي شركات ذات شخصيات اعتبارية مسؤوليتها محدودة برأس مالها، الذي يملكه المؤسسون والمساهمون، وينتخب هؤلاء المؤسسون والمساهمون عدداً من بينهم يتولى إدارة الشركة، هو مجلس الإدارة، والمجلس الإدارة جميع السلطات في إدارة الشركة إلا في المسائل التي ينص قانون الشركة على أنها من اختصاص الجمعية العمومية للمساهمين^(٢).

وبناء على هذا يمكننا أن نقرر أن مجلس الإدارة في البنوك والمؤسسات المالية الإسلامية هو المسؤول عن أموال المضاربة، سواء اعتبرناه هو المضارب، وفي هذه الحالة تكون مسؤوليته واضحة، أو اعتبرنا المساهمين هم المضاربة، وفي هذه الحالة يسأل بصفته وكيلاً، أو نائباً عنهم، أو اعتبرنا البنك - الشخصية الاعتبارية - هو المضارب، وفي هذه الحالة يسأل بصفته ممثلاً للبنك.

والحالات التي يسأل فيها مجلس الإدارة عن الخسارة التي تحدث في مال المضاربة، هي نفس الحالات التي يسأل فيها، التي سبق بيانها، فإذا تعدى مجلس الإدارة على مال المضاربة، أو قصر في حفظه، أو تصرف فيه

(١) تحفة الفقهاء ٢٦/٣.

(٢) المادة ٢٧ من قانون بنك فيصل الإسلامي ١٩٧٧م.

تصرفاً لا تجوز له مباشرته، يضمن ما يحدث فيه من خسارة.

وضمنان مجلس الإدارة يكون من رأس مال البنك، سواء كان التصرف الذي ترتب عليه الضمان داخلاً في حدود سلطاته، أم خارجاً عنها، لأن أرباب المال تعاملوا معه بصفته وكيلًا عن المساهمين، وممثلاً للبنك، ويستطيع المساهمون أن يحاسبوا مجلس الإدارة، إذا كان تصرفه خارجاً عن سلطاته.

ولا يسأل مجلس الإدارة عن الخسارة التي تحدث في مال المضاربة قضاءً وقدرًا، كما إذا احترق البنك، وتلف مال المضاربة مع أموال البنك، أو اعتدى جماعة ونهبوا أموال البنك، لأن هذه الحالات وأمثالها لا يضمن فيها المضارب. وينبغي الإشارة هنا إلى أن مسؤولية مجلس الإدارة في الحالات التي يضمن فيها محدودة بحقوق المساهمين في المؤسسة، لا تتعداها إلى أموالهم الخاصة، ولا إلى أموال أعضاء مجلس الإدارة، إلا إذا نص في النظام الأساسي للمؤسسة على أن مسؤولية أعضاء مجلس الإدارة غير محدودة، وهذا جائز قانوناً^(١)، ولكن حدوثه نادر.

هذا وقد ذهب بعض الباحثين إلى التفرقة في الحكم بالنسبة للضمان في المضاربة التي يتحدث عنها الفقهاء، والمضاربة التي تمارسها المصارف الإسلامية، فسمي الأولى المضاربة الخاصة، وسمي المضارب فيها المضارب الخاص، وسمي الثانية المضاربة المشتركة، وسمي المضارب فيها المضارب المشترك، ورتب على هذا قياس المضارب الخاص على الأجير الخاص، وقياس المضارب المشترك على الأجير المشترك في عقد الإجارة، لكي يصل بهذا إلى القول بجواز تضمين المصرف - المضارب المشترك - في جميع الحالات، ولو لم يحصل منه تعد، ولا تقصير، كما قال بعض الفقهاء بتضمن الأجير المشترك في جميع الحالات^(٢).

وقد قدم صاحب هذا الرأي بحثاً في ندوة البركة الخامسة المنعقدة في

(١) المادة ٦٣ من قانون الشركات السوداني.

(٢) تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ٤٢٧ وما بعدها.

القاهرة ١٤ - ١٦ ربيع الأول ١٤٠٩ هـ التي طرح فيها السؤال التالي:

هل يصح ضمان المضارب لمال المضاربة ؟

ونوقش بحثه مع البحوث الأخرى في الموضوع، وأصدرت اللجنة الفتوى

التالية:

«بعد استعراض البحوث المقدمة للندوة، وبعد الاستماع إلى المناقشات التي دارت بشأنها، قررت اللجنة أن شرط ضمان العامل لرأس المال ينافي مقتضى العقد فلا يجوز».

والخلاصة: أن الخسارة في المضاربة على رب المال في ماله. ولا يسأل عنها المضارب، إلا إذا تعدى على المال أو قصر في حفظه، أو تصرف فيه تصرفاً لا يجوز له، لأن مال المضاربة مملوك لصاحبه والمضارب أمين عليه مادام في يده. ووكيل في التصرف فيه.

ومجلس الإدارة حكمه حكم المضارب من حيث الضمان وعدمه، وهو المسؤول عن مال المضاربة أمام أرباب المال، فيكون مسؤولاً عن كل ما يحدث في مال المضاربة من خسارة بتعد أو تقصير من موظفي المؤسسة، غير أن مسؤوليته محدودة برأس مال المؤسسة، إلا إذا نص في النظام الأساسي للمؤسسة على أن مسؤولية مجلس الإدارة محدودة.

مدى مسؤولية المضارب والشريك - البنك ومجلس الإدارة - عن الخسارة

بقلم
د. علي محيي الدين القره داغي
جامعة قطر - كلية الشريعة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

أما بعد،،،

فان عصرنا يمتاز بوجود الشركات الضخمة، وتنظيم الأعمال المالية
بصورة جماعية فلم تعد صور المشاركة البسيطة أو المضاربة الفردية (أو في
حدود ضيقة) هي السائدة، بل تكونت الشركات الضخمة التي تضم عشرات
الالاف بل مئات الالاف من المساهمين، والمتعاملين معها، كما نظمت أعمال
المضاربة وأصبح لها شكلها الجماعي كما أنها نظمت أمورها من خلال
شركات استثمارية عملاقة وبنوك إسلامية تتعامل مع الالاف، بل مئات
الالاف من أرباب الأموال.

وهذا التطوير في أعمال الشركات والمضاربات والتغيير في أساليبها
القديمة قد أديا إلى مواقف متباينة بين بعض أهل الفقه والاقتصاد حيث
إن منهم من ذهب إلى الاكتفاء بما في كتب الفقه القديمة ولم يتجاوز بصره
غيرها وحينئذ وقف موقفا سلبيا من هذه التطويرات، ومنهم من انبهر بها
ورأى - بحسن نية وتلهف - ضرورة إيجاد مبررات لكل جديد في عالم
الاقتصاد حتى ولو أدت إلى الخروج عن خصائص هذا الفقه العظيم
وثوابته، بل قام بلي عنق النصوص ليتحقق المقصود.

وأمام أولاء وأولئك نجد فئة من أهل العلم الذين يعيشون واقعهم المتغير
ويهتمون بكل ما فيه من خير وشر، وحق وباطل وموافقة ومخالفة للشرع،
وينظرون إلى أصول النظريات السائدة ومن وقف وراءها وما السبب في
نجاحها، ثم يرجعون كرة أخرى إلى نصوص الكتاب والسنة، وإلى تراثنا

الفقهي فيحافظون على خصائصه وثوابته فيكونون - كما يقول إقبال - أشد من الحديد أمام الثوابت والكليات وألين من الحرير في الجزئيات والوسائل التي لم يرد بها نص ثابت فيجتهدون على ضوء الضوابط الأصولية، معتمدين على مقاصد الشريعة العامة والخاصة.

ومن أهم هذه القضايا التي اختلف فيها الناس مسؤولية المضارب والشريك، أو بعبارة أخرى واقعية مسؤولية البنوك والشركات الإسلامية أو من تضارب معه عن الخسارة التي تلحق أموال المودعين المستثمرين (أرباب الأموال)، فهل هي ضامنة لها كما يحاول البعض سواء كان بحجة اختلاف البنوك اليوم عن المضارب في السابق / أم بحجج واهية أخرى، أم أنها أيضاً بمنأى عن الضمان وبالتالي تذهب أموال الناس سدى وتستغل من قبل ضعاف النفوس فيجدون ثغرة كبيرة في عدم الضمان، أم أننا نضع ضوابط لعدم الضمان، وللضمان من خلال ميزان العقود، وميزان الحماية للأموال هذا ما نبحثه في هذا البحث سائلاً الله تعالى أن يلهمنا السداد والصواب، ويسدد خطانا على طريق الحق والخير، وسنعتمد في بحثنا هذا على الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمصالح المرسلّة ومقاصد الشريعة كما أننا نرجع إلى مصادرنا الأصلية وجهود الباحثين المعاصرين في كتبهم القيمة وبحوثهم الجادة.

ونتطرق في البحث إلى التعريف بالمسؤولية بنوعيتها المدني والجنائي بإيجاز وإلى التعريف بالمضارب، والشريك، ومجلس الإدارة، وإلى الشخصية المعنوية ومن يمثلها؟ ثم نتطرق إلى ضمان المضارب والشريك، والقواعد الحاكمة.

التعريف بمسؤولية المضارب والشريك عن الخسارة

أولاً: التعريف بالمسؤولية ونوعيتها والدليل على اثباتهما:

المسؤولية لغة: نسبة إلى المسؤول وهم اسم مفعول «سأل» وجاء في المعجم الوسيط «المسؤولية (بوجه عام حال أو صفة من يسأل عن أمر تقع عليه تبعته، يقال: أنا برئ من مسؤولية هذا العمل، وتطلق (أخلاقياً) على التزام الشخص بما يصدر عنه قولاً أو عملاً، وتطلق قانوناً على الالتزام بإصلاح الخطأ الواقع على الغير طبقاً لقانون» وقد أشار المعجم إلى أن هذه الكلمة بهذا المعنى أقرها مجمع اللغة العربية^(١).

فالمسؤولية في عرف القانون: يعني أن يكون الشخص مسؤولاً عما صدر منه، بحيث يسأل عن تصرفاته فإذا وقع منه ضرر فانه مسؤول عنه جنائياً فيعاقب عليه إن كان عمله يستوجب عقوبة، ومدنياً حيث يطلب منه التعويض إن كان مما يقتضيه^(٢).

فالمسؤولية الدنيوية نوعان:

١- المسؤولية الجنائية:

وهي الركن الأدبي لكل جريمة، أي أن يكون الجاني مكلفاً مسؤولاً عن الجريمة، ومعنى ذلك أن يتحمل الإنسان نتائج أفعاله الضارة مادام مكلفاً. وقد كانت القوانين الوضعية في العصر الروماني، والعصور الوسطى بل إلى ما قبل الثورة الفرنسية تجعل الإنسان، والحيوان، والجماد محلاً للمسؤولية الجنائية، فكان الجماد والحيوان يعاقبان كالإنسان، وكان الإنسان أيضاً يعاقب حتى ولو كان صغيراً، أو مكرهاً، أو فاقد الإرادة كما كان يعاقب على فعل غيره، بل كان يعاقب وهو ميت، وبعد الثورة الفرنسية أقرت مبادئ جديدة تقوم على أساس العدالة حيث اشترطت ثلاثة أسس هي:

(١) المعجم الوسيط ط. قطر (١/٤١١).

(٢) موانع المسؤولية الجنائية، د. عبد السلام التونسي ط. معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة ١٠٧١ ص ١١ وما بعدها، والتشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ: عبد القادر عودة ط. دار التراث بالقاهرة (٣٨٠/١)، والجنائية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لمسفر غرم الله، ط. دار طيبة بالرياض ص ٨٨.

إتيان الفعل المحرم، وكون الفاعل مختاراً، وكونه مدركاً^(١).

ولا شك أن هذه الأسس الثلاثة سبق بها الإسلام بعدة قرون، حيث دلت عليها النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأجمع عليها الفقهاء، حيث قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، لأن. التكلف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة...»^(٢). ثم ذكر ضمن موانع التكليف الجنون والصغر، وعدم فهم الخطاب، وعدم وجود الرسالة (أي بالتعبير القانوني عدم وجود نص قانوني على الجريمة أي لا جريمة إلا بنص) ولذلك لا يكلف الصبي والمجنون والغافل عما كلف به، والسكران الذي لا يعي شيئاً، وكذلك المكره الملجأ والمضطرب، ولذلك أجمعوا أيضاً على أن الإنسان هو المكلف دون الجماد والحيوان^(٣).

وللمسؤولية الجنائية درجات مختلفة من حيث القوة والضعف حسب العمل، والقصد الجنائي فالعقوبة على العمد أشد من العقوبة على شبه العمد، والخطأ، وهي على شبه العمد أشد منها على الخطأ وما يجري مجراه.

وهناك موانع للمسؤولية الجنائية هي:

الجنون، والصغر حيث لا يعاقب أبداً مادام غير مميز (أي إلى السن السابعة تقريباً) وهذا ما نص عليه قانون العقوبات المصري في مادته ٦٤ حيث قالت: «لا تقام الدعوى على الصغير الذي لم يبلغ من العمر سبع سنين كاملة» وكذلك الأمر في معظم القوانين وأما الصغير المميز فلا يعاقب أيضاً وإنما يؤدب بالتوبيخ والضرب البسيط ونحو ذلك من وسائل التأثير والتهذيب، وقد دعا فقهاء القانون إلى مواجهة الأحداث بوسيلتين:

١- وسيلة قانونية تنحو نحو تدبير إصلاحي بهدف التهذيب، لا إلى العقاب.

(١) التشريع الجنائي (١/٣٨١ - ٣٨٢) والمراجع السابقة.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ط. مكتبة محمد علي صبيح بالقاهرة (١/١١٤).

(٣) المصدر السابق (١/١١٥-١١٦) والتشريع الجنائي (١/٣٨٨-٣٨٩) والجنائية ص ٩٤.

٢- وسيلة اجتماعية تنحو نحو علاج المجتمع واستئصال العوامل التي تدفع الصغار إلى الاجرام^(١).

٢- المسؤولية المدنية:

وهي أن يترتب على تصرفات الإنسان تعويض وضمنان لما أتلفه من أموال غيره.

وهذه المسؤولية لا تنتفي بكون الإنسان مجنوناً، أو صبيّاً، أو سكراناً، أو مكرهاً أو مخطئاً، أو حتى في حالات الضرورة والالغاء، بل حتى يكون الإنسان مسؤولاً عن اتلافات حيواناته، أو آباره، أو نحو ذلك بشروط وضوابط لا يسع البحث أن يفصل فيها، ولكن لا مانع من ذكر بعض ضوابط لها:

معيار الضرر:

فقد دلت الأدلة المعتبرة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس، والمعقول على أن الضرر هو المعيار للضمنان والتعويض، ذلك لأن كل ضرر محرم إيقاعه على الدين، أو النفس، أو المال أو العقل، أو العرض والشرف والنسل، فالحفاظ على الضروريات الخمس أو الست فرض بالكتاب والسنة والاجماع، وإن التعدي عليها حرام كذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿... وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢] بل ألفاظ الفساد والتعدي والظلم قد تكررت مع مشتقاتها مئات المرات، بين الله تعالى فيها حرمة التعدي والفساد والظلم، وأن عاقبة من يتقرب منها الخزي والخسران.

وفصلت السنة النبوية المشرفة ذلك فقال النبي (صلى الله عليه وسلم) في يوم النحر بمنى في حجة الوداع: (إن دماءكم وأموالك وأعراضكم حرام

(١) موانع المسؤولية الجنائية ص ١٦٤، ١٧٢.

عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا^(١)، وقال أيضاً: «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»^(٢) وقد سأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صحابته من المفلس؟ فقالوا: المفلس هو: من لا درهم له ولا دينار، فقال: «المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة وأتى وقد شتم هذا وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قيل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار»^(٣).

العقوبة والتعويض:

ولم يقف الاسلام عند القول بحرمة الاعتداء والاضرار والظلم والايذاء بل فرض لأجله الحدود والقصاص والتعويض والكفارة وغيرها - كما هو معروف - وفي جانب التعويض فهناك قاعدة أساسية في الشريعة الإسلامية انه لا يطل دم في الاسلام، وكذلك لا يذهب الاعتداء على المال والعرض ونحوها سدى بل يفرض الاسلام عليه العقوبات والتعويضات معا، فإذا كان القصاص لا يجتمع مع الدية، فإن التعويض يجتمع مع العقوبات إذا كان الاعتداء على المال على تفصيل فيه^(٤) فكل مال يتلف من قبل الغير بدون وجه حق فلا بد فيه من التعويض، ويدل على ذلك أقوال النبي صلى الله عليه وسلم واقضيته وأقضية الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم أجمعين والجامع لذلك قول النبي: (لا ضرر ولا ضرار)^(٥) يقول الاستاذ الجليل الشيخ مصطفى الزرقا (في ضوء ما سلف من شرح لحديث) لا ضرر ولا ضرار نخلص إلى تحديد نتائجه المباشرة في موضوعنا عن الفعل الضار وهي:

(١) الحديث متفق عليه انظر: صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب العلم (١٥٧/١)، ومسلم، كتاب القسامة (١٣٠٥/٣).

(٢) الحديث رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر (١٩٩٧/٤) وأحمد في مسنده (٢٧٧/٢، ٣٦٠، ٤٣١).

(٣) الحديث رواه مسلم في صحيحه كتاب البر (١٩٩٧/٤) وأحمد في مسنده (٣٠٣/٢، ٣٣٤) والترمذي في سننه - مع تحفة الاحوذى - كتاب القسامة (١٠١/٧).

(٤) يراجع: التشريع الجنائي للأستاذ عبد القادر عوده (٣٨١/١).

(٥) الحديث رواه مالك في الموطأ كتاب الأقضية ص ٤٦٤، وأحمد في مسنده (٣١٣/١، ٢٢٧/٥) وابن ماجه في سننه كتاب الأحكام (٧٨٤/٢).

(أ) أن الشطر الأول «لا ضرر» هو عام في الأموال والحقوق والاشخاص فلا يجوز لأحد أن يضر بمال غيره أو حقه، أو مصالحه المشروعة، أو شخصه (ولا ما أذن به الشرع كما في القصاص وسائر العقوبات).

(ب) من أضر بغيره كان مسؤولاً، ومسؤوليته تخضع لقاعدة «لا ضرار» فلا يقابل بمثل ضرره، بل يلزم بإزالة الضرر أما عينا أو بطريق التعويض.

(ج) أن الشطر الثاني «لا ضرار» مجاله في وجوب التعويض المالي انما هو في الأموال والحقوق (دون الاشخاص) وهو المجال الاساسي لضمان الفعل الضار، أما العدوان والاضرار بذات الاشخاص وكرامتهم فيخضع لتدابير زجرية أخرى، ثم أورد الشيخ عدة نصوص شرعية لاثبات الضمان في كل فعل ضار^(١).

ثانياً: التعريف بالمضارب، والشريك؛

المضارب عند اهل العراق، والمقارض عند اهل الحجاز وهو العامل الذي يقوم باستثمار مال صاحبه (رب المال) ليكون الربح بينهما حسب الاتفاق، والخسارة على رأس المال أو بعبارة أخرى هو أحد طرفي عقد المضاربة والقراض، وسمى بالمضارب لأنه يضرب في الارض لأجل التجارة^(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ يُضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَنْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...﴾ [المزمل: ٢٠]

وأما الشريك فهو المساهم بالمال، أو بالبدن، أو بالوجاهة مع آخر أو آخرين لأجل الشراكة في الربح المتحقق منه وتكون الخسارة على رأس المال.

والمضاربة تعني؛

الشراكه بالمال والعمل والخبرة سواء كان العمل في التجارة حيث يطلق عليه المضاربة أو القراض في الغالب، أو العمل في السقي فيسمى المساقاة

(١) الفعل الضار، والضمان فيه للأستاذ مصطفى الزرقا ط. دار القلم بدمشق ص ٢٤ وما بعدها.
(٢) يراجع: المعجم الوسيط مادة «ضرب» و «قراض»، والشركات في الشريعة الإسلامية لد. عبد العزيز الخياط (١/) ومصادره المعتمدة والتعريفات للسيد ص ١٨ حيث قال: «المضاربة مفاعلة من الضرب وفي الشرع: عقد شركة في الربح بمال من رجل وعمل من آخر».

أو في الزرع فيسمى المزارعة، أو في الصناعة فيسمى المصانعة فهي تشمل كل جوانب التعاون بين المال والخبرة والعمل، كما أن الشركة تعني الشراكة بالأموال فقط، أو بالأموال والعمل معا، أو بالابدان أو الوجهة - كما هو مفصل في كتب الفقه - وبذلك تستوعب المضاربة والشركة كل أنواع التعاون الممكن بين الأموال، والأعمال والابدان الوجهة^(١).

ومن هنا فالمضارب يشمل في الواقع المساقى والمزارع ونحوهما، أو انهم مثل المضارب في الاحكام كما سيأتي، لأن كل واحد منهم يسمى العامل.

ثالثا: مجلس الإدارة أو المدير، وتكليفهما الشرعي؛

مجلس الإدارة هو:

الهيئة التي تختار من قبل الجمعية العامة للمساهمين، وعادة يتعين في بداية الشركة من المؤسسين، ثم يختار أعضاؤه بعد ثلاث سنوات أو أكثر حسب نظام الشركة من قبل الجمعية العامة للمساهمين، وحسب القانون المصري رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١ تنص مادته ٧٧ / ١ على أن «يتولى إدارة الشركة مجلس إدارة يتكون من عدد من الاعضاء لا يقل عن ثلاثة تختارهم الجمعية العامة لمدة ثلاث سنوات ووفقا للطريقة المبينة بنظام الشركة..» ثم يقوم مجلس الإدارة بتعيين رئيس لمجلس الإدارة، ونائب له، وعضو منتدب، ومدير، والمدير قد يكون من أعضاء مجلس الإدارة، وقد يتعين من خارجه.

ومن المعروف أن الشركات الان في عصرنا الحاضر تتكون لها شخصية اعتبارية (أو معنوية، أو قانونية) بمجرد تكوينها إلا شركة المساهمة حيث تكتسبها بعد اتخاذ اجراءات الشهر وهي القيد في السجل التجاري (المادة ٢٢ من قانون ١٥٩ المصري لسنة ١٩٨١) وتنتهي بانتهاء تصفيتها، وهذه الشخصية لها أهلية، ولها ذمة مستقلة عن ذمم الشركاء، ولها اسم وموطن، وجنسية باعتبار مركز إدارتها الرئيسي الذي يقع في الدولة، ويترتب على

(١) يراجع لتفصيل ذلك: مجمع الانهر (٧٢٢/١) وأقرب المسالك (٩٩/٢) ومواهب الجليل (١١٧/٥) والافتناع (٢٩١/٢) والروض المربع (٢٢٠٩/٢) ويراجع: د. الخياط المرجع السابق (٤١٠٥١/١).

تحقق ذمة مستقلة للشركة كشخص قانوني نتائج قانونية في غاية من الأهمية، نذكر أهمها هنا بإيجاز:

١- انتقال ملكية الحصص والاسهم التي يقدمها المساهمون إلى الشركة حيث يكون لها الحق في التصرف فيها، وأن الشريك ليس له الحق إلا في الحصول على نصيب من الأرباح والموجودات عند تصفية الشركة إضافة إلى حق بيع حصته.

٢- تخصص ذمة الشركة للوفاء بديونها، كما تخصص ذمة الشريك لديونه الخاصة.

٣- يعتبر حق الشريك حقاً من طبيعة منقولة.

٤- لا يكون للشريك الحق في طلب الحجز على موجودات الشركة، أو طلب تثبيت ملكيته شيوعاً فيها^(١).

والذي يظهر أن الشخصية المعنوية وإن أصبحت مالكة لهذه الحصص والاسهم لكنها ليست على سبيل الاصاله والحقيقة وإنما هي على سبيل الحكم والاعتبار، ولذلك سيظل المساهمون هم المالكون الحقيقيون وكونهم لا يملكون التصرف المباشر في موجودات الشركة لا ينفي كونهم مالكين مثل الراهن بالنسبة للرهن^(٢).

وكذلك يترتب على أن لهذه الشخصية الاعتبارية أهلية وجوب وأداء كاملة في الحدود التي يعينها سند إنشائها عدة نتائج من أهمها:

١- لها الحق في التعاقد والتملك بعوض، أو بغير عوض، وأن تتصرف في أموالها طبقاً للنظم المقررة في عقد تأسيسها، ولها الحق كذلك في التملك، وفي الهبة، وحق التقاضي ورفع الدعاوي باسمها، كما يحق للغير رفع الدعوى عليها.

(١) يراجع: الوسيط لـ د. السنهوري ط. النهضة (٢٩٢/٥) ود. أبو زيد رضوان: الشركات التجارية ط. دار الفكر العربي ص ١٣١، ١٣٣، وأستاذنا الدكتور: ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري ط. دار النهضة العربية بالقاهرة ص ٢٢٩.

(٢) شركة المساهمة في النظام السعودي للدكتور صالح البقمي ط. مكة المكرمة ص ٢١٦.

٢- انها مسؤولة مسؤولية مدنية عن تصرفاتها التعاقدية، وغير التعاقدية، وهي مسؤولة مسؤولية مباشرة عن تصرفاتها التعاقدية بلا جدال، وكذلك لا جدال في مسؤوليتها غير مباشرة عن الأعمال غير المشروعة لتابعيها تطبيقاً لأحكام المادة ١٧٤ من المجموعة المدنية المصرية أو مسؤولية الشركة عن اثارها بلا سبب مشروع، أو التزامها بدفع غير المستحق، أو تعويض الفضولي طبقاً لأحكام الفضالة^(١).

٣- مساءلة الشخصية المعنوية عن جرائم المدير عند بعض القانونيين، حيث يقولون: ان الحكم عليها بحل الشركة بمثابة الاعدام للشخص الطبيعي، والحكم عليها بالحراسة بمثابة عقوبة الحبس، أو السجن، إضافة إلى عقوبات الغرامة لكن غالبية الفقه المدني والقضاء لا ترى هذا الرأي بل تذهب إلى عدم إمكانية مساءلة الشركة مساءلة جنائية وان كانت تسأل عن الجرائم التي لا تتعدى العقوبة فيها الغرامات كالمخالفات الضريبية^(٢).

وكذلك الأمر في الفقه الإسلامي حيث إن العقوبات البدنية شخصية خاصة بمرتكب الجريمة، وأما المسؤولية المدنية (من التعويض والضمان) فتكون على الشركة إذا لم يكن المرتكب متعدياً، أو مقصراً، أو نحو ذلك على ضوء التفصيل الذي سنذكره.

من الممثل للشخصية المعنوية؟

الممثل (أو الوكيل أو النائب) لهذه الشخصية المعنوية هو مجلس الإدارة، حيث يتولى إدارة الشركة باعتباره وكيلاً عن المساهمين^(٣) وأما المدير فإن كان عضواً في المجلس فقد فوضه الآخرون لتنفيذ قرارات مجلس الإدارة، وأما إذا لم يكن عضواً فيه، فيكون ممثلاً لمجلس الإدارة في حدود صلاحياته، ويكون أجيراً خاصاً أو بمثابة الوكيل بأجر.

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦، والوسيط للسنيهوري ٢٩٤/٥ / ٢٩٥ ود. البقي ص ٢٢٦.

(٣) د. أبو زيد: المرجع السابق ص ٦٢٨ - ٦٢٩ والمراجع السابقة.

وتعتبر البنوك الإسلامية الممثلة في الإدارة بمثابة المضارب فيما يخص الودائع الاستثمارية، والمودعون هم أرباب الأموال.

ومن هنا فمجلس الإدارة وكيل عن بقية المساهمين فيما يخص الاسهم، ومضارب في الوقت نفسه فيما يخص الودائع الاستثمارية.

عدم ضمان المضارب والشريك في الفقه الإسلامي كمبدأ؛

أجمع الفقهاء قاطبة على أن المضارب أو الشريك أمين لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير ومخالفة شروط العقد أو مقتضى العقد، وإليك بعض أحكام المضاربة بإيجاز:

فقد أجمع الفقهاء على جواز المضاربة، وعلى أنها عقد جائز غير ملزم قبل الشروع في العمل، واختلفوا فيما بعد العمل، وعلى أن النقود صالحة لها واختلفوا في غيرها، وعلى وجوب تسليم رأس المال إلى المضارب، واتفقوا على أن المضارب له الحق في البيع والشراء والرد بالعيب دون الحاجة إلى مشورة صاحب المال، وأنه ليس له الحق في دفع المال إلى شخص آخر للمضاربة إلا بأذن صاحب المال، وعلى أن لرب المال الحق في تقييد تصرفات المضارب، كما أجمعوا على أنه لا ضمان عليه إلا عند التعدي والتقصير ومخالفة الشروط، وعلى أن تحديد جزء محدد (كعشرة ريالات) لأحدهما باطل وأن الربح بينهما حسب الاتفاق، وأن الخسارة تكون على مال المضاربة، وأن المضارب لا يستحق الربح إلا بعد اكمال رأس المال المدفوع وأن المضاربة الفاسدة يكون الربح فيها لرب المال والخسارة على ماله، وأن المضارب له أجر المثل، أو قراض المثل^(١).

(١) يراجع: فتح القدير ط. مصطفى الحلبي (١٠٦/٦) وبدائع الصنائع ط. زكريا يوسف (٣٥٦٧/٨) والنتف في الفتاوى للقاضي السعدي تحقيق د. الناهي، ط. مؤسسة الرسالة (٥٣٨/١) وبداية السبكي، ط. دار المعرفة بيروت (٣٨٧/١) والمدونة ط. دار الباز (٨٦/٥) وبداية المجتهد (٢٥٣/٢) والغاية القصوى ط. دار الإصلاح (٦١١/٢) والمغني لابن قدامة وموسوعة الأجماع لسعدي أبو جيب ط. قطر (٥٦٦/١، ٥٧٠) وموسوعة فقه إبراهيم النخعي لـ د. محمد رواس قلعه جي ط. جامعة الملك عبد العزيز بمكة (١٠٠٣٥١/١) وموسوعة عمر بن الخطاب لـ د. محمد رواسي قلعه جي ص ٣٨٩.

تأصيل القضية:

إن المضارب بمثابة الوكيل ولكنه وكيل مستمر كما أنه بمثابة الأجير والشريك والمودع عنده، وقد قال في ذلك صاحب المحيط: (وأما أحكامه - أي المضارب - فصيروته أميناً بعد الدفع، ووكيلاً عند الشروع في العمل، وشريكاً عند الربح)^(١).

ولذلك فالقاعدة العامة في الفقه الإسلامي هي أن المضارب أو الشريك أمين غير ضامن من حيث المبدأ، وهذا ما يقضيه ميزان الحق والعدالة، وذلك لأن «الغرم بالغنم» وأن (الخارج بالضمان)^(٢)، وتوضيح ذلك أن صاحب المال مادام يربح لابد أن يكون مستعداً لأن يخسر كما أن صاحب القرض لما كان لا يأخذ، أو لا يستحق شيئاً من الربح حتى لو تحقق ذلك للمدين يكون قرضه مضموناً مهما كانت الظروف والاحوال، فالميزان الإسلامي الحق له كفتان متعادلتان، فلا يمكن أن يعطي الربح لشخص مع أنه لا يشترك في الخسارة، ولذلك لما حدث الخلل في ميزان الربا سماه الله تعالى بالظلم فقال: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] حيث إن ضمان المقرض للمال يقتضي عدم مطالبته الزيادة، كما أن هذه الزيادة (الفائدة الربوية) قد لا تتحقق فعلاً، بل قد تتحقق الخسارة أو أن المبلغ كان أساساً للاستهلاك وليس للتجارة، وحيث يتحقق ظلم أكبر فيما لو أخذ من المدين زيادة مهما كانت.

الميزان وقاعدة الحماية:

فإذا كان الميزان الإسلامي يقتضي عدم ضمان المضارب والشريك لما

(١) المحيط الرضوي ج ٥ لائحة ١٨٣، وموجبات الأحكام وواقعات الأنعام لابن قطلوبغا الحنفي، تحقيق محمد سعود المعيني ط. الإرشاد ببغداد ١٩٨٣ ص ٩٢.

(٢) الحديث رواه هكذا رواه أبو داود، والحاكم، ورواه البخاري تعليقاً، وبصيغة الجزم، ورواه الترمذي والبخاري بسندهما بلفظ: «... والمسملون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

انظر: صحيح البخاري مع الفتح كتاب الإجارة (٤/٤٥١) وسنن أبي داود مع عون المعبود (٩/٥١٦) والترمذي - مع تحفة الاحوذى - كتاب الأحكام، باب الصلح بين الناس (٤/٥٨٤).

ذكرنا فإن في مقابل ذلك قاعدة أخرى وهي قاعدة حماية أموال الناس، ووضع ضوابط لحمايتها، وتشريع روادع تردع الذين تسول لهم أنفسهم أن يتساهلوا في أكل أموال الناس بالباطل، ولذلك نص الفقهاء على أن المضارب والشريك يضمنان الخسارة في حالات التعدي والتقصير ومخالفة مقتضى العقد، وفصلوا في جزئياتها وتوسعوا في الاستثناءات حتى نستطيع القول بأن الاستثناءات تكاد تشكل قاعدة جيدة تحمي أموال الناس من الاعتداء والاضرار، وهذا ما نحن نسير عليه، حيث إننا من خلال هذا التوسع المقبول في ظل ميزان العدل والحماية نستغنى عن القول بضمان المضارب مطلقاً، ومحاولة ايجاد حيل وشبه دليل سواء كان بدافع الحرص على أموال الناس أو كان بدافع الخضوع لضغوط الواقع المفروض من قبل البنوك الربوية.

فعلينا نحن المهتمين بالفقه الإسلامي أن نحافظ على خصائصه ومبادئه ونظراته وفلسفته وأن لا نخضع لضغوط الواقع فنبرره وإن كان فاسداً، ثم في سبيل ذلك نأخذ بعنق النصوص فنحرفها عن حقيقتها، فهذا منهج خطير غير مقبول لأنه يؤدي إلى إذابة خصائص هذا الفقه العظيم، والتنازل عن المبادئ الراسخة فيه.

الميزان وقاعدة الحماية:

لا يعني كون المضارب أو الشريك أميناً أن يترك الحبل على الغارب، بل نص الفقهاء أن ذلك يعني أن يبذل كل ما في طاقته ويستفرغ جهده لتحقيق الربح الذي هو الغرض والهدف والغاية من المضاربة والمشاركة، كما أنه يجب عليه الاحتياط في التصرفات والحذر والاختار بكل الوسائل المضمونة، ولذلك نصوا على أن المضارب إذا لم يشهد على المعاملة ثم ضاع جزء من رأس المال بسبب عدم وجود وسائل إثبات فإن يضمن^(١).

ومن هنا فهو أمين لأنه قد أؤتمن على المال (محل العقد) فيجب أن يتصرف كما يتصرف لنفسه، بل أكثر من ذلك من ناحية الحفاظ عليه

(١) يراجع: منتهى الارادات (١/٤٦١).

وتثمينه وتتميته، وقدرته على ذلك، ومن هنا إذا ادعى المضارب أن له خبرة في مجال التجارة فدفع له رب المال مال المضاربة، أو ادعى الشريك ذلك فترك له الآخر حق الإدارة والتجارة ثم تبين أنه على خلاف ذلك فإنه يضمن، لأن ذلك داخل في الغش الذي يستوجب المسؤولية المدنية والجنائية ولذلك نصوا أيضاً على أن المضارب والشريك إذا باع بأقل من ثمن المثل، أو اشترى بأقل منه فإنه يضمن - كما سيأتي - .

ولا يختلف الفكر القانوني في ذلك حيث ينص على ضرورة أن يبذل مجلس الإدارة والمدير ما في استطاعتهم، أو حسب المادة (٧٠٤م) بذل الجهد لتحقيق أهداف الشركة عناية الرجل المعتاد^(١).

هل يوجد فرق بين المضارب المشترك والخاص؟ وهل يمكن قياس المضارب على الأجير المشترك؟
أثار أحد الباحثين^(٢) موضوع المضارب الخاص الذي يختص باستثمار مال شخص واحد، أو اثنين مثلاً، والمضارب المشترك الذي يقوم بالمضاربة بأموال لأشخاص كثيرين بعد خلطها بعضها مع بعض، كالبنوك الإسلامية فقال: بضمان المضارب المشترك قياساً على الأجير المشترك، وعدم ضمان المضارب الخاص كما أنه اعتمد على نص لابن رشد الحفيد في بداية المجتهد يدل حسب فهمه على ضمان المضارب وعلى هذا فمستند هذا الرأي هو أمران:

الأمر الأول: قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك:

وهذا يمكن أن يناقش مما يلي:

أولاً:

إن ضمان الأجير المشترك (المقيس عليه) ليس متفقاً عليه بين الفقهاء، بل هو مختلف فيه^(٣) ومن المقرر في أصول الفقه: أن القياس إنما يكون معتبراً إذا كان حكم المقيس عليه ثابتاً بنص أو إجماع، وهنا فالمقيس عليه

(١) د. ثروت عبد الرحيم عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري ص ٢٨٧.

(٢) د. سامي حسين حمود: تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية ط. دار الاتحاد العربي بالقاهرة ص ٤٣١.

(٣) يراجع: المغني لابن قدامة ط. الرياض الحديثة (٥٢٤/٥، ٥٢٦).

(ضمان الأجير) لم يثبت حكمه لا بنص ولا اجماع، وإنما هو قول لبعض الفقهاء خالفهم الآخرون، يقول الأسنوي في شروط الاصل المقيس عليه: (أن يكون ذلك ثابتاً بدليل من الكتاب، أو السنة، أو اتفاق الامة)^(١).

ثانياً:

إن هذا القياس قياس مع الفارق، لأن طبيعة عمل الأجير المشترك وظروفه مختلفة تماماً عن طبيعة عمل المضارب، وذلك لأن الأجير المشترك هو الذي يقع العقد معه على عمل معين كخياطة ثوب، وبناء حائط ونحو ذلك^(٢).

وأما المضارب المشترك فهو الذي يودع عنده الأموال للتجارة.

والفرق بين طبيعة العقدين واضح جداً، حيث إن:

محل العقد في الإجارة المشتركة: مال وضع عند الأجير لصنع شيء منه، فهو ليس عرضة للخسارة، فإذا وجدت فتكون في الغالب بسبب إهمال أو تقصير.

أما المال الذي وضع عند المضارب فإنما يوضع للتجارة وهي في حد ذاتها قابلة للربح والخسارة كما هو معروف لدى الجميع^(٣).

ثم أن رب المال في المضارب قد يربح الكثير (بل الربح هو الغالب) فلا بد إذن أن يتحمل الخسارة على عكس رب المال في الإجارة المشتركة حيث يدفع أجرة الأجير، ولا يتوقع الربح أبداً، فإذا ضاع قماشه الذي أتى به للخياط (مثلاً) فإن العدالة تقتضي أن لا يخسره، وقد أوضح ابن تيمية الفرق الكبير بين الإجارة والمضاربة فذكر:

(إن المقصود في الإجارة - هو العمل - أو المنفعة فقط، وأما المقصود بالمضاربة هو: ما يتولد من اجتماع المنفعتين (أي المال والعمل)، بحيث إذا

(١) شرح الاسنوي على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي ط. محمد علي صبيح (١١٩/٣) بل قد اختلف الأصوليون في صحة القياس فيما لو كان حكم الاصل ثابتاً بالاجماع، حيث اشترط جماعة من الأصوليين أن يكون ثابتاً بالكتاب والسنة الصحيحة فقط. انظر المصدر السابق نفسه، وأصول الفقه الإسلامي لـ د. محمد مصطفى شلبي ط. دار النهضة ببيروت (٢١١/١).

(٢) المغني (٥٢٤/٥).

(٣) د. حسن عبد الله الأمين: الودائع المصرفية النقدية واستثمارها في الإسلام، ط. دار الشروق ص

حصل نماء اشتركا فيه، وإن لم يحصل نماء ذهب على كل منهما منفعة فيشتركان في المغنم والمغرم كسائر المشتركين في نماء الأصول التي لهم ثم قال: (وهذا جنس من التصرفات يخالف في حقيقته ومقصوده وحكمه الإجارة المحضة، وما فيه من شوب المعاوضة من جنس ما في الشركة من شوب المعاوضة)^(١).

ثالثاً:

إن هذا المصطلح (المضارب المشترك والمضارب الخاص) لم يعهد في الفقه الإسلامي على الرغم من أن الفقهاء ذكروا جواز أن يكون المضارب مضارباً لأكثر من مال شخص مادام هناك أذن من المضارب الأول عند بعض الفقهاء، ولم يشترط الآخرون أذنه^(٢) والسبب في ذلك يعود إلى عدم ترتب أي أثر على كون المضارب خاصاً، أو مشتركاً، ولذلك أجمع الفقهاء على عدم ضمانه إلا في حالات التعدي والتقصير، والإهمال والمخالفة (كما سيأتي).

رابعاً:

إن سيدنا علياً رضي الله عنه الذي استند على قوله في ضمان الأجير المشترك قد نقل عنه أنه قال: (لا ضمان على من شورك في الربح) كما روى معنى ذلك عن الحسن والزهري^(٣).

الأمر الثاني: الاستناد على نقل لابن رشد فهم منه ضمان المضارب الخاص الذي يدفع المال لمضارب آخر

ولكن في فهمه هذا يناقش بأن النص لا يدل على ذلك، وهذا هو النص بعينه: قال ابن رشد: (واختلف مالك والشافعي وأبو حنيفة، والليث في العامل يخلط ماله بمال القراض من غير إذن رب المال، فقال هؤلاء كلهم ماعدا مالكا: هو تعد ويضمن وقال مالك: ليس بتعد، ولم يختلف هؤلاء المشاهير

(١) فتاوى الإمام ابن تيمية ط. كردستان العلمية بالقاهرة (٣/٢١٠).

(٢) المغني (٥٢-٥١/٥).

(٣) المغني (٥٤/٥).

من فقهاء الأمصار أنه ان دفع العامل رأس مال القراض إلى مقارض آخر أنه ضامن إن كان خسران^(١).

فالنص واضح في أن الضمان على المضارب إنما يكون في المسألتين (خلط أموال المضاربة بأمواله، أو دفع المضارب أمواله لآخر) إذا لم يتم اذن من صاحب المال.

وعلى فرض دلالة هذا النص على عدم اشتراط الأذن لضمان المضارب في مسألة دفع لمضارب آخر، فإن هذا النص ليس فيه حجة، لأنه ينقل عن هؤلاء، وحينئذ يجب الرجوع إلى أقوالهم في كتب أخرى للتثبت من هذا النص، كما أن مؤلفه وناسخه إنسان معرض للسهو والنسيان، وعند الرجوع إلى نصوص هؤلاء المشاهير نراها تدل بوضوح على أن المضارب إنما يضمن إذا أعطى مال المضاربة لشخص آخر دون إذن رب المال، وإليك نصوصهم:

يقول الكاساني الحنفي: (ولو دفع إلى إنسان مالاً مضاربة وأمره أن يعمل برأيه، ودفعه المضارب الأول إلى آخر مضاربة على أن يعمل معه، أو يعمل معه رب المال فالمضاربة فاسدة...) (٢).

وجاء في الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي: (أو شارك العامل غيره بمال القراض بلا إذن فيضمن، لأنه عرضه للضياع، لأن ربه لم يستأمن غيره) (٣).

وجاء في المذهب للشيرازي الشافعي: (ولا يجوز للعامل أن يقارض غيره من غير إذن رب المال، لأن تصرفه بالأذن...) (٤).

وجاء في المغني لابن قدامة الحنبلي:

(وليس للمضارب دفع المال إلى آخر مضاربة، نص عليه أحمد في رواية الاثرم وحرب وعبد الله قال: «إن اذن له رب المال، وإلا فلا» (٥).

(١) بداية المجتهد، ط. مصطفى الحلبي (٢/٢٤٢).

(٢) بدائع الصنائع (٨/٣٦٠١).

(٣) حاشية الدسوقي ط. عيسى الحلبي (٣/٥٢٦).

(٤) المذهب للشيرازي ط. عيسى الحلبي بالقاهرة (١/٢٨٦).

(٥) المغني (٥/٤٨).

ومن خلال هذه النصوص: رأينا أن هؤلاء المشاهير كلهم قالوا: إن المضارب لا يجوز له أن يدفع مال المضاربة إلى آخر، فإذا فعل ذلك فإنه يكون ضامناً لمخالفته موجبات عقد المضاربة إلا إذا كان بإذن رب المال فلا يكون حينئذ ضامناً.

ومن جانب آخر:

أن لازم المذهب ليس بمذهب، كما أن النص الذي ذكره ابن رشد على فرض دلالة على قول هذا الباحث الكريم إنما هو في مسألة واحدة فلا يمكن تعميم الحكم فيها وأخذ نظرية متكاملة منه تخالف ما نص عليه الفقهاء، وتخالف ميزان الشرع في هذه العقود.

ونحن لا نشك في صدق نية هذا الباحث وأن الدافع وراءه هو البحث عن الحلول الشرعية لقضايانا المعاصرة، واعطاء الحوافز لدى أصحاب الأموال لاستثمارها في البنوك الإسلامية إذا قرر ضمان المضارب المشترك^(١) ولكننا نرى أننا لو دققنا النظر في حالات الضمان التي ذكرها الفقهاء، وأصلناها وفرعنا عليها لتحقق لنا ميزان العدالة والحماية ولما احتجنا إلى هذه المحاولات التي تقضي على خصائص الاقتصاد الإسلامي وفقه المعاملات التي تقوم على العدالة، ونوع المخاطرة في مقابل الربح - كما سيظهر ذلك فيما بعد -.

عدم ضمان المضارب والشريك في القانون إلا عند التعدي والتقصير

فقد نصت القوانين والأنظمة المالية في الدول العربية (في غيرها) على أن الشريك وكيل وأنه لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير، وأنه إذا وقعت خسارة فإنها تغطي من الاحتياطي أولاً، ثم من رأس المال بعد ذلك^(٢).

(١) ويراجع: د. سامي حمود: المرجع السابق نفسه، ود. حسين عبد الله: المرجع السابق ٣٢٣.

(٢) انظر: قوانين الشركات في دول مجلس التعاون الخليجي لـ د. سعيد يحيى ط. المكتب العربي الحديث بالإسكندرية ص ١٧٠، ود. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٣٥، ود. البقمي: المرجع السابق ص ٤٤٣ ود. ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري ص ٣٨٩.

بطلان شرط الضمان :

وكما اتفق الفقهاء على أن المضارب والشريك غير ضامنين كقاعدة وأصل إلا في حالات استثنائية (نذكرها) اتفقوا أيضاً على بطلان شرط الضمان^(١).
جاء في المغني (متى شرط على المضارب ضمان المال، أو سهما من الوضيعة فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافاً، والعقد صحيح نص عليه أحمد وهو قول أبي حنيفة ومالك وروى عن أحمد أن العقد يفسد به وحكى ذلك عن الشافعي، لأنه شرط فاسد فأفسد المضاربة كما لو شرط لأحد هما فضل درهم، والمذهب الأول^(٢)).

وجاء في المدونة: (وسألت مالكا عن رجل يدفع إلى الرجل مالا قراضا على أن العامل ضامن للمال؟ قال: قال مالك: يرد إلى قراض مثله ولا ضمان عليه)^(٣).
وقال السمرقندي الحنفي: (أن الربح هو المقصود فجهايته توجب فساد العقد، فكل شرط يؤدي إلى جهالة الربح يفسد المضاربة، وإن كان لا يؤدي إلى جهالة الربح يبطل الشرط ويصح العقد مثل أن يشترط أن تكون الوضيعة على المضارب، أو عليهما فالشرط يبطل ويبقى العقد صحيحا، والوضيعة في مال المضاربة)^(٤) وكذلك الأمر عند غيرهم قال ابن رشد: (إذا شرط رب المال الضمان على العامل فقال مالك: لا يجوز القراض وهو فاسد، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة وأصحابه: القراض جائز والشرط باطل)^(٥) والحنابلة على المذهب يتفقون مع رأي أبي حنيفة وأصحابه^(٦).

وقد تبنت القوانين العربية، بل الغربية أن مجلس الإدارة لا يكون ضامنا إلا في حالات التعدي والتقصير^(٧).

(١) يراجع: المغني لابن قدامة (م/٦٨، ٧٠، ٧٦، ٣٧، ٦٨) وبداية المجتهد (٢/٢٣٩) وموسوعة الاجماع (١/٥٦٩).

(٢) المغني (٥/٦٨).

(٣) المدونة (٥/١٠٩) ويراجع الموطأ (٢/٦٩٢) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٥٢٠).

(٤) تحفة الفقهاء تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، ط. قطر (٣/٢٥).

(٥) يراجع: بداية المجتهد (٢/٢٣٨)، والغاية القصوى (٢/٢٣٦).

(٦) المغني (٥/٦٨).

(٧) أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٣٥، ود. البقمي: المرجع السابق ص ٤١٦.

كما نصت بعض القوانين العربية التي ذكرت المضاربة على عدم ضمان المضارب، مثل القانون المدني العراقي في مادته (٦٧٠) نص على أن: الخسارة يتحملها رب المال وحده وإذا شرط على المضارب أن يشترك في الخسارة فإن الشرط لا يعتبر.

ونصت المادة (٦٩٦) من القانون الاماراتي على أنه: (لا يجوز لرب المال اشتراط الضمان لرأس المال على المضارب إذا ضاع، أو تلف بغير تفريط منه). ونصت القوانين العربية (والغربية أيضاً) على أن الشريك وكيل وأن مجلس الإدارة لا يضمن إلا عند التعدي والتقصير، وأنه إذا وقت خسارة فانها تغطي من الاحتياطي أولاً، ثم من أموال الشركة حيث حصص رأس المال كما اتفقت القوانين العربية على أنه لا يجوز الاتفاق على اعفاء احد من الشركاء من تحمل نصيب من الخسارة، وإذا وجد ذلك فان عقد الشركة باطل (م ٥١٥ مدني مصري) مع أنها تعطي الحق لتنظيم الربح والخسارة حسب الاتفاق، وكذلك نصت على بطلان الشركة إذا وجد فيها شرط فاسد، لكن العقد قد يحول إلى عقد القرض، أو العارية إذا توافرت فيه أركانه واتجهت اليه نيته وذلك طبقاً للمادة (١٤٤ مدني مصري)^(١).

وبذلك عرف أن عدم ضمان المضارب والشريك مما اتفق عليه الفقهاء والقانونيين، ويبدو أن هذا الاجماع يقوم على مقاصد الشريعة وموازن الشرع، كما أن هناك بعض الآثار المرفوعة في هذا الصدد لكنها ضعيفة، منها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً بلفظ: (ليس على المستعير غير المغل ضمان ولا على المستودع المغل ضمان).

رواه الدار قطني، وقال الحافظ ابن حجر: (وفي اسناده ضعيفان، قال الدار قطني: وانما يروى هذا عن شريح غير مرفوع، ورواه من طرق اخرى ضعيفة بلفظ: «لا ضمان على مؤتمن»^(٢).

(١) يراجع: الوسيط للسنيوري (٢٢٣/٥) والحصة بالعمل لـ د. السيد علي السيد ط. الشؤون الإسلامية بمصر ص ١٥٥.
(٢) انظر: تلخيص الحبير ط. الطباعة الفنية بالقاهرة (٩٧/٣) وجاء فيه: والمغل هو الخائن كذا فسر في آخر رواية الدار قطني، (وقيل: هو مدرج) وقيل: القابض.

ومنها حديث: (من أودع وديعة فلا ضمان عليه) رواه ابن ماجه عن طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال الحافظ ابن حجر: (وفيه المثني بن الصباح وهو متروك، وتابعه ابن لهيعة فيما ذكره البيهقي^(١)) ولكن ابن لهيعة نفسه (وهو عبد الله بن لهيعة بن عقبة الحضرمي مات ١٧٤ هـ) ضعيف عند ابن معين، ويحيى بن سعيد وأبي زرعة، وأبي حاتم، والجوزجاني وغيرهم، بينما وثقه الآخرون، وقال بعضهم يقبل حديثه قبل احتراق كتبه، ولا يقبل بعده^(٢)) ومثل هذا لا يتابع به.

غير أنه روى عن أبي بكر وعلي وابن مسعود وجابر أنه: (ليس على المؤتمن ضمان)^(٣) ولم يعرف لهم مخالف فكان ذلك اجماعاً سكوتياً (ان لم يكن صريحاً) وأصبح مستنده إجماع الفقهاء الصريح.

وإذا كان تضمين المضارب مخالفاً للاجماع فيكون باطلاً حتى ولو اشترطه رب المال، أو اشترط المضارب على نفسه، بل ان جماعة مع الفقهاء (منهم المالكية والشافعية) ذهبوا إلى ان اشتراط ضمان المضارب في العقد يؤدي إلى بطلان العقد نفسه، بينما اكتفى الحنفية والحنابلة ببطلان الشرط فقط، وقد نص الفقهاء على أن الشريك وكيل عن الآخر وان يده يد الامانة فلا يضمن إلا بالتعدي والتقصير فعقد الشركة قائم على الوكالة والامانة بالاجماع^(٤) وزاد الحنفية في شركة المفاوضة فقالوا: انها تقوم على الوكالة والكفالة معاً^(٥) يقول ابن رشد: (ولا يضمن أحد الشريكين ما ذهب من مال التجارة باتفاق)^(٦).

(١) تلخيص الحبير (٩٨/٣ - ٩٩).

(٢) يراجع: حاشية الدسوقي (٣٥٤/٥) والروضة (٢٧٥/٤) والمغني لابن قدامة (٢٠/٥) والعدة شرح العمدة ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣) يراجع: فتح القدير (١٥٦/٦) وبدائع الصنائع (٣٥٤٤/٧).

(٤) بداية المجتهد (٢٥٦/٢) وأما عند التعدي والتقصير فهو ضامن وضرب مثلاً جيداً فقال ابن رشد: «وأما من قصر في شيء، أو تعدى فهو ضامن مثل أن يدفع مالاً من التجارة فلا يشهد وينكره القابض فإنه يضمن، لأنه قصر إذا لم يشهد».

(٥) نيل الأوطار (/).

(٦) المهذب (٣٨٥/١) ويراجع: المغني (٧٨/٥).

وهذا ما يقتضيه ميزان العقود - بل وميزان العقل والمنطق، لأن من يساهم في الربح لابد أن يكون مستعداً للخسارة، وإلا فقد ظلم صاحبه، لأن هذه الدنيا كلها ليست على كفة واحدة (وهي الخسارة فقط أو الربح فقط) وإنما على الزوجية والكفتين هما الخسارة والربح ولذلك قال عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما: (لو تلف المال كان ضمانه علينا، فكيف لا يكون ربحه لنا)^(١).

ومن جانب آخر فإن اشتراط الضمان على المضارب أو الشريك يؤدي إلى تغيير طبيعة العقد نفسه من القراض إلى عقد القرض الذي يكون فيها المقرض ضامناً، ولكنه في مقابل ذلك لا يدفع أي ربح للمقرض، وإذا تحول إلى عقد القرض فإن أية فائدة زائدة تعتبر من الربا المحرم، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وقد نص الفقهاء على أنه لو دفع ماله إلى عامل وقال: اتجر فيه ولك كل أرباحه فإنه قرض، أو أنه مقارضة فاسدة على خلاف بينهم قال الشيرازي: (وان قال: قارضتك على أن الربح كله لي، أو كله لك بطل القراض، لأن موضوعه على الاشتراك في الربح فإذا شرط الربح لأحد هما فقد شرط ما ينافي مقتضاه فبطل، وان دفع إليه ألفاً وقال: تصرف فيه والربح كله لك فهو قرض لا حق لرب المال في الربح، لأن اللفظ مشترك بين القراض وقد قرن به حكم القرض فأنعقد القرض به كلفظ التملك لما كان مشتركاً بين البيع والهبة إذا قرن به الثمن كان بيعاً وان قال: تصرف فيه والربح كله لي فهو بضاعة، لأن اللفظ مشترك بين القراض والبضاعة وقد قرن حكم البضاعة فكان بضاعة..^(٢).

وقال الكاساني: (ولو شرط جميع الربح للمضارب فهو قرض عند أصحابنا (الحنفية) وعند الشافعي: هي مضاربة فاسدة وله أجرة مثل ما إذا عمل «وقد ذكرنا ان فيه تفصيلاً» وجه قوله ان المضاربة عقد شركة في

(١) بدائع الصنائع (٣٦٠٤/٨).

(٢) يراجع: معين الحكام ط. عيسى الحلبي القاهرة (٥٤٢/٢) ويراجع: المضاربة الشرعية، إعداد عز الدين محمد خوجه، ويراجع د. عبد الستار أبو غدة، ط. دلة البركة ص ١٢٥.

الربح فشرط قطع الشركة فيها يكون شرطاً فاسداً، ولنا أنه لم يكن تصحيحها مضاربة فتصحح قرضاً، لأنه أتى بمعنى القرض والعبرة في العقود لمعانيها، وعلى هذا إذا شرط جميع الربح لرب المال فهو ابضاع عندنا لوجود معنى الابضاع^(١).

تطوع المضارب أو الشريك (البنك) بالضمان :

إذا لم يكن هناك اتفاق من الطرفين على اشتراط الضمان، ولكن المضارب أراد أن يطمئن رب المال فتطوع بالضمان فما الحكم في هذه المسألة. للجواب عن ذلك نقول: لهذه المسألة حالتان:

الحالة الأولى : أن يدخل المضارب هذا الشرط التطوعي في العقد فهذا لا يجوز، لأنه يدخل ضمن المسألة السابقة حيث رأينا أن الفقهاء قد اتفقوا على عدم جواز أن يضمن عقد المضاربة اشتراط الضمان.

الحالة الثانية : أن يتطوع المضارب باشتراط الضمان على نفسه بعد العقد أو بعد الخسارة دون أن يربط العقد به، فهذه اجازة بعض فقهاء المالكية قياساً على جواز تطوع الوديع، والمكتري بضمان ما في يده إذا كان هذا التطوع غير مشروط في العقد^(٢)، جاء في معين الاحكام: (إذا طاع العامل بضمان المال امتنع ذلك عند الاكثرين، واجازه القاضي ابو المطرف، ووافقه عليه ابن عتاب)^(٣) وذكر التجيبي أن في هذه المسألة قولين: أحدهما: نعم يلزمه، لتبرعه به، لأنه معروف التزمه، والاصل أن من التزم شيئاً لزمه، والثاني لا يلزمه لأنه شرط مناف لمقتضى العقد، ثم ذكر التجيبي أن القول المشهور هو عدم الضمان^(٤).

(١) معين الاحكام (٥٤٢/٢).

(٢) حاشية أبي الشتاء الصنهاجي (٢٧٩/١).

(٣) حدث ذلك بخصوص مصرف الإسلامي الذي تتكون هيئة الرقابة الشرعية من فضيلة الأستاذ الجليل الدكتور: يوسف القرضاوي، والأستاذ الدكتور: علي السالوس، والشيخ عبد القادر العماري، كما حضر الباحث أيضاً، وجاء في محضر الاجتماع المشترك بتاريخ ١٥/١٢/١٤١٣ هـ الموافق ٥/٦/١٩٩٣ م «... واسترشاداً برأي فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي».

(٤) بدائع الصنائع للكاساني (٣٦٠٥/٨ - ٣٦٣٠) بإيجاز شديد.

والخلاف هنا في لزوم هذا الشرط على المضارب كما يظهر من عبارات المالكية حيث جاءت بعض نصوصهم (وطوع بغرم في قراض نعم، ولا ... أي في لزوم غرمه قولان: أحدهما نعم يلزمه، لتبرعه به، لأنه معروف التزمه، والاصل أن من التزم شيئاً لزمه، والثاني لا يلزمه..)^(١).

ومن هنا فلو تم العقد بين المضارب ورب المال ولم يوجد بينهما شرط، ثم حدثت الخسارة فطاب نفس المضارب بتعويض رب المال رأس ماله فلا أرى أن فيه مانعاً شرعياً، وذلك يجده بأن يكون المضارب تاجراً كبيراً، ورب المال كان ذا مال قليل، أو له حاجة وظروف خاصة، فدفع له رأس ماله دون شرط فهذا جائز بل هو بمثابة الهبة غير المشروطة وكذلك الأمر لو رأى المضارب أنه في حالة تضمين أرباب الأموال الصغيرة سيقع ضرر كبير على مصالحه التجارية، واندفع وهو قادر على ذلك لتحمل هذه الخسارة فلا مانع منه شرعاً، مثل ما حدث من خسائر لبعض البنوك الإسلامية جراء انهيار بنك الاعتماد والتجارة - كما هو معروف - فاجتمع مجالس الإدارة مع الجمعيات العام لتلك البنوك وبعد المناقشات المستفيضة رأى المساهمون أن في تحميل أرباب الأموال (المودعين) مفاصد كبيرة قد تهدد البنك بالانهيار، ففوضوا مجلس الإدارة، وبعد عرض الموضوع على هيئة الرقابة الشرعية وافقت على ذلك ووعد مجلس الإدارة هيئة الرقابة الشرعية على ذلك من باب التبرع، ورعاية المصالح ودرء المفاصد^(٢).

الحالات التي يجب فيها الضمان :

قلنا: ان الاصل المجمع عليه بين الفقهاء هو أن المضارب والشريك غير ضامنين، وأن يدهما يد أمانة من حيث المبدأ، ولكن الفقهاء ذكروا حالات كثيرة ومسائل فرعية يكونان ضامنين لآثارهما من الخسارة، وذلك مثل التعدي والتقصير، والخيانة والإهمال، وعدم حفظ الأموال، ومخالفة شروط

(١) النتف في الفتاوى للإمام السغدري (١/٥٣٧ - ٥٤٣).

(٢) بدائع الصنائع (٧/٣٥٦١).

العقد (اللوائح والأنظمة المرعية)، وعدم بذل الجهد المطلوب لتحقيق الربح، ومخالفة مقتضى عقدي المضاربة والشركة.

وهذه الحالات يمكن تلخيصها في: التعدي والإهمال، ولكننا نذكر هذه الحالات كلا على انفراد لتأصيلها الشرعي، ثم نقوم بتلخيصها في آخر البحث:

أولاً: مخالفة التصرفات التي يقتضيها عقد المضاربة والشركة:

وقد ذكر فقهاؤنا التصرفات التي يقتضيها عقد المضاربة وعقد الشركة، فبينوا ما يجوز منها، وما لا يجوز، فإذا خالف المضارب أو الشريك هذه التصرفات فيكون ضامناً، وقد أجاد العلامة الكاساني في ذكر ما يجوز للمضارب وما لا يجوز في حالة المضاربة المطلقة، والمضاربة المفيدة نذكر بإيجاز ذلك حيث ذكر:

أن المضاربة نوعان: مطلقة ومقيدة

فالمضاربة المطلقة:

أن يدفع المال مضاربة من غير تعيين العمل والمكان والزمان وصفة العمل ومن يعامله. مثل أن يقول خذ هذا المال وأعمل به على أن ما رزق الله من ربح فهو بيننا.

والمضاربة المقيدة:

أن يعين شيئاً من ذلك.

وتصرف المضارب في كل واحد من النوعين ينقسم أربعة أقسام:

قسم منه للمضارب أن يعمل به من غير الحاجة إلى التتصيص عليه ولا إلى قول بعمل برأيك فيه، وقسم منه ما ليس له أن يعمل ولو قيل له أعمل فيه برأيك إلا بالتتصيص عليه، وقسم منه ماله أن يعمل إذا قيل له أعمل فيه برأيك وان لم ينص عليه، وقسم منه ما ليس له أن يعلمه رأساً وان نص عليه.

أما القسم الذي للمضارب ان يعلمه في غير التنصيص عليه ولا قول اعمل برأيك:

(أي المضاربة المطلقة عن الشرط والقيّد): فهو ان يشتري به ويبيع لأنه اجره بعمل هو سبب حصول الربح وهو الشراء والبيع، وكذا المقصود في عقد المضاربة هو الربح والربح لا يحصل إلا بالشراء والبيع.

أما القسم الذي ليس للمضاربة ان يعمله إلا بالتنصيص عليه :

في المضاربة المطلقة فليس له أن يستدين على مال المضاربة ولو استدان لم يجز على رب المال ويكون ديناً على المضارب في ماله لأن الاستدانة اثبات زيادة في رأس المال في غير رضا رب المال بل فيه اثبات زيادة ضمان على رب المال في غير رضاه لأن ثمن المشتري رأس المال ثم هلك المشتري قبل التسليم فان المضارب يرجع إلى رب المال بمثله فلو جوز بالاستدانة على المضاربة لألزمناه زيادة ضمان لم يرض به وهذا لا يجوز.

أما القسم الذي للمضارب ان يعمله إذا قيل له اعمل برأيك وان لم ينص عليه :

فالمضاربة والشركة والخلط فله ان يدفع مال المضاربة مضاربة إلى غيره، وان يشارك غيره في مال المضاربة شركة عنان. وان يخلط مال المضاربة بمال نفسه إذا قال له رب المال اعمل برأيك وليس له ان يعمل شيئاً من ذلك إذا لم يقل له ذلك.

أما القسم الذي ليس للمضاربة ان يعمله اصلاً :

فشراء ما لا يملك بالقبض (مثل المحرمات كالميتة والدم والخمر والخنزير) وما لا يجوز بيعه فيه إذا قبضه.

وأما المضاربة المقيدة :

فحكمها: حكم المضاربة المطلقة في جميع ما وصفنا لا تفارقها إلا في قدر القيد. والاصل فيه ان القيد ان كان مقيداً يثبت لأن الاصل في الشروط اعتبارها ما أمكن وإذا كان القيد مفيداً كان يمكن الاعتبار فيعتبر لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (المسلمون عند شروطهم) فيتقيد بالمذكور ويبقى مطلقاً

فيما وراءه على الاصل المعهود في المطلق إذا قيد ببعض المذكور انه يبقى مطلقاً من وراءه كالعالم إذا خص منه بعضه انه يبقى عاماً فيما وراءه وان لم يكن مفيداً لا يثبت بل يبقى مطلقاً لأن ما لا فائدة فيه لغو وملحق بالعدم.

وإذا عرفنا هذا فنقول: إذا دفع رجل إلى رجل مالاً مضاربة على ان يعمل به في الكوفة فليس له ان يعمل في غير الكوفة لأن قوله (على ان) من الفاظ الشرط وانه شرط مفيد لأن الاماكن تختلف بالرخص والغلاء وكذا في السفر خطر فيعتبر^(١).

وقد لخص الإمام السعدي الحنفي (ت ٤٦١ هـ) التصرفات الجائزة وغير الجائز للشريك والمضارب تلخيصاً طيباً فقال:

ويجوز للشريك ان يفعل في مال الشركة ستة عشر شيئاً :

- أحدهما: ان يبيع ويشترى.
- والثاني: ان يرهن ويرتهن.
- والثالث: ان يؤجر ويستأجر.
- والرابع: ان يقيّل البيع والشراء.
- والخامس: ان يولي انسانا السلعة بما اشتراه.
- والسادس: ان يشرك انسانا فيما اشترى.
- والسابع: ان يودع المال من الشركة.
- والثامن: ان يعير شيئاً من مال التجارة.
- التاسع: ان يستبضع مالاً من مال الشركة.
- العاشر: ان يبيع بالنقد والنسيئة.
- والحادي عشر: ان يبيع بالاثمان والعروض.
- والثاني عشر: ان يأذن للعبد من مال الشركة في التجارة.

(١) بدائع الصنائع (٢٥٦١/٧) ويراجع بقية المذاهب في بداية المجتهد (٢٥٥/٢٢) والقوانين الفقهية ص ٢٧٩ والروض (٢٨٢/٤) والمغني (٣٠٠/٥).

والثالث عشر: ان يوكل في البيع والشراء.

والرابع عشر: ان يدعو احدا إلى الطعام.

الخامس عشر: ان يهدي الشئ اليسير.

السادس عشر: ان يتصدق بشئ يسير.

ولا يجوز للشريك ان يفعل في مال الشركة اثني عشر شيئا :

احدهما: ان لا يشارك فيه انسانا.

والثاني: ان يدفعه إلى آخر مضاربة.

والثالث: ان لا يقرض منه احدا.

والرابع: ان لا يخلطه مع ماله.

والخامس: ان لا يحابي فيه احدا.

والسادس: ان لا يشتري ما لا يقدر على بيعه مثل الرحم المحرم لشريكه ونحوه. والبقية تخص العبيد.

ولخص أيضاً بخصوص المضاربة ما يجوز للمضارب وما لا يجوز فقال:

ويجوز للمضارب ان يعمل في مال المضاربة سبعة عشر شيئا :

منها ما ذكرناه في كتاب الشركة انه يجوز للشريك ان يفعله في مال الشركة.

والسابع عشر: يجوز للمضارب ان ينفق على نفسه من مال المضاربة إذا

سافر بمال المضاربة قليلا كان المال أو كثيرا، في اكله وشربه وركوبه ولا ينفق

منها في احتجامة ودخوله الحمام وفي ثمن الادوية ونحوها.

وليس له ان ينفق منها مادام مقيما.

وقال مالك والليث بن سعد إذا كثر المال واحتمل انفق وإذا قل لم ينفق

إلا من مال نفسه وما انفق فانه لا يحسب من حصة ربحه.

ولا يجوز للمضارب ان يعمل في مال المضاربة ثلاثة عشر شيئا :

اثني عشر ما ذكرناه في كتاب الشركة انه لا يجوز للشريك ان يفعله في

مال الشركة.

والثالث عشر: لايجوز له ان يستدين على مال المضاربة أكثر من مال المضاربة.
ولو قال له رب المال اعمل برأيك فيجوز له ان يشارك فيها انسانا
ويدفعها إلى غيره مضاربة في قول أبي حنيفة وأصحابه.
ولا يجوز ذلك في قول الشيخ ويقول ان معنى قوله: اعمل برأيك أن يبيع
بالنقد والنسيئة وبالاثمان والعروض ونحوها.
وإذا نهى رب المال المضاربة عن البيع والشراء فلا يجوز له بعد ذلك.
وأما بيع ما اشترى وليس له ان ينهيه عن ذلك.
وللمضارب ان يبيع حتى يتحصل المال فيعرف رأس المال والربح.
وسواء نهاه أو مات في قول أبي حنيفة وأصحابه.
وفي رواية عن أبي حنيفة انه قال: له ان ينهيه وإذا (مات رب المال)
فليس له ان يبيع، وهو قول الشيخ.
فان لم يكن في تلك العروض ربح فهي تكون لرب المال، وان كان فيها
ربح اقتسماه بينهما^(١).
وكذلك الأمر في بقية المذاهب حيث ان هناك تصرفات يجوز للمضارب
ان يقوم بها دون اذن خاص، وتصرفات لا يجوز له الاقدام عليها إلا بموافقة
رب المال، وسنذكر ذلك عند كلامنا عن ضمان المضارب إذا خالف مقتضى
العقد أو شروط العقد.
ولا يكاد الأمر يختلف في الشركة حيث ان الشريك والمضارب كلاهما
وكيل - كما سبق - وأن القاعدة العامة فيما يجوز للشريك ان يعمل في
الشركة المطلقة هي أن الشركة تتعقد على عادة التجار، جاء في بدائع
الصنائع: (وله أن يعمل في مال الشركة كل ما للمضارب أن يعمل في مال
المضاربة.. لأن تصرف الشريك أقوى من تصرف المضارب وأعم منه، فما
كان للمضارب أن يعمل فالشريك أولى)^(٢).

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٢٠ - ٦٢١.

(٢) د. ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري، ط. النهضة العربية بالقاهرة ص ٣٨٥-٣٨٦.

ومن جانب آخر فان الشريك أقوى من الوكيل، ولذلك يجوز له من التصرفات في حالة الشركة المطلقة أكثر مما يجوز للمضارب والوكيل في المضاربة المطلقة والوكالة، فمثلا لا يجوز للمضارب أن يدفع المال لمضارب آخر (عند الجمهور) إلا باذن خاص، بينما يجوز للشريك ذلك، كما أن الوكيل بالشراء لا يملك أن يوكل غيره بينما يجوز للشريك ان يوكل غيره بالبيع والشراء^(١).

ما يجب وما يجوز، وما لا يجوز لمجلس الإدارة أو المدير أن يعمله في القانون

أولاً: مجلس الإدارة

لقد نصت القوانين والأنظمة العربية (والغربية) على حقوق والتزامات مجلس الإدارة والمدير، فإذا تجاوزها وخالفها سواء كان عمدا وبسوء نية أم لا يكون مسؤولا عن نتائج اعماله، كما أن عليه أن يسير حسب لوائح الشركة ونظامها الاساسي، كما أن التشريعات العربية والاجنبية تستلزم توافر شروط تتعلق بنزاهة العضو، ووجود مصلحة مباشرة وذات اهمية في الشركة فضلا عن الشروط الأخرى المتعلقة بتعدد العضوية وجنسية الاعضاء، ومن هذه الشروط ألا يكون العضو قد حكم عليه بعقوبة جنائية، أو عقوبة جنحة عن سرقة، أو نصب، أو خيانة أمانة، أو تزوير، أو تقالس أو نحو ذلك (م ٨٩ من قانون ١٥٩ المصري لعام ١٩٨١) وان يكون العضو مالكا لعدد معين من الاسهم، ونحو ذلك.

(ومجلس الإدارة كل السلطات المتعلقة بإدارة الشركة بكافة الأعمال اللازمة لتحقيق غرضها وذلك فيما عدا ما استثني بنص خاص في القانون، أو نظام الشركة من أعمال، أو تصرفات تدخل في اختصاص الجمعية العام (م ٥٤ من ق ١٥٩ لسنة ١٩٨١) وهذا النص يقتضي أن لمجلس الإدارة الحق في مباشرة جميع التصرفات التي يقتضيها غرض الشركة وأن لمجلس الإدارة الحق في مباشرة جميع التصرفات التي يقتضيها غرض الشركة وأن له

(١) د. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق ص ٢٨٩، ٣٩٣.

سلطة واسعة مادامت قراراته لا تخالف نصا في القانون، أو النظام الاساسي، ولا تتعارض مع غرض الشركة^(١).

ويمكن تلخيص مهمة مجلس الإدارة في رسم السياسة التخطيطية والتنفيذية للشركة للوصول إلى الأغراض التي من أجلها انشئت الشركة مستهدية في ذلك بقرارات وتوصيات الجمعية العامة.

ونصت القوانين على أن أعضاء مجلس الإدارة وكلاء مؤتمنون، وأن عليهم أن يبذلوا في سبيل سلامة ادارتها وانجاح غرضها كل مافي وسعهم، أو حسب المادة ٧٠٤ م عناية الرجل المعتاد، ومن ثم فإن عليهم حضور جلسات المجلس، ومراقبة نشاط الشركة والعاملين بها للتأكد من انتظام العمل، واعداد وبحث ودراسة المشروعات التي تهدف إلى تحقيق غرض الشركة، وانجاح مشروعها وزيادة أرباحها، وتنفيذ ما يوجبه قانون الشركة، واللوائح الخاصة بها، كما تضمنت قوانين الشركات أحكامها تهدف إلى ضمان إدارة الشركة على الوجه الصحيح، ومنع شبهاة استغلال أعضاء مجلس الإدارة سلطة مناصبهم لا يسع البحث للخوض في تفاصيل ذلك^(٢).

ومن المتفق عليه فقها وقانونا انه لا يجوز لأعضاء مجلس الإدارة، وللمدير الاهمال والتقصير، والتعدي والخيانة ولذلك إذا وقع منهم خطأ أدى إلى اضرار بالشركة، أو بالغير فانهم مسؤولون عنه، ومن صور هذا الخطأ مخالفة هؤلاء لأحكام قانون الشركات، والنظام الاساسي للشركة، والعرف التجاري، ونحو ذلك، وذلك مثل عدم قيام أعضاء مجلس الإدارة بإيداع أسهم الضمان في أحد البنوك المعتمدة، وحصول أحدهم على قرض من الشركة أو مكافآت تزيد على ما هو المقرر، وكالمغامرة بأموال الشركة، أو اهمالهم تحصيل ما للشركة من حقوق لدى الغير، أو توزيع أرباح صورية على المساهمين، أو المودعين أو اصدار بيان يتضمن تصوير للمركز المالي للشركة على غير حقيقته، أو نحو ذلك^(٣).

(١) يراجع لتفصيل ذلك: د. أبو زيد: المرجع السابق ص ٦٢٧.

(٢) أحكام المعاملات المالية لـ د. محمد زكي عبد البر، ط. دار الثقافة ص ٣٤٥، ٣٤٦ ويراجع: الروضة (٢٢٨/٥) والمهذب (٤٠٨/١).

(٣) بدائع الصنائع (٣٦٢١/٨).

ثانيا: المدير العام

قد تشترط بعض القوانين أن يكون المدير في شركات المساهمة من غير أعضاء مجلس الإدارة، ولكن بعضها الآخر لا تشترط ذلك، وأيا كان فان المدير العام يتولى رئاسة الجهاز التنفيذي للشركة ويكون مسؤولا أمام العضو المنتدب، أو رئيس مجلس الإدارة حسب الاحوال، وهو يستمد سلطاته - في واقع الأمر - من رئيس الإدارة، وتقوم العلاقة بين المدير العام والشركة على عقد العمل (الأجير الخاص)، وتأخذ حكمه.

والخلاصة: ان على المدير بذل كل ماوسعه لتنفيذ اللائحة والقوانين وتحقيق أغراض الشركة بكل الوسائل المشروعة وله صلاحيات تنفيذية في حدود صلاحياته الممنوحة له من خلال اللائحة، أو قرارات مجلس الإدارة^(١)، كما أن يد المدير يد أمانة وانه بمثابة الأجير الخاص حسب الاصطلاح الفقهي، لأنه الذي وقع العقد عليه في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها، ويستحق هو أجره مقابل ذلك وهو لا ضمان عليه، لانه نائب عن المالك في صرف منافعه فيما أمر به فلم يضمن كالوكيل إلا إذا تعدى، أو قصر فانه يضمن والقول بعدم ضمان الأجير الخاص هو قول جماهير العلماء ماعدا قولاً للأمام الشافعي قال فيه بضمان الأجير الخاص مطلقاً^(٢).

أنواع تصرفات المضارب والشريك وعلاقتها بالضمان:

رأينا أن معظم الفقهاء قسموا المضاربة إلى نوعين، المضاربة المطلقة، والمضاربة المقيدة.

فالمضاربة المطلقة: هي ان يدفع رب المال المال إلى المضارب من غير تعيين العمل والمكان والزمان، وصفة العمل، ومن يتعامل معه.

وأما المقيدة: فهي أن يقيده بنوع من التصرفات: ان لا يتاجر في الحرير،

(١) سورة المائدة الآية ١ .

(٢) الحديث سبق تخريجه .

أو أن يتاجر في القماش فقط، أو بزمان معين كالنهار، أو في فصل من الفصول دون الآخر، أو يوقت له وقتا محددا للمضاربة كسنة أو شهر، أو يقيده بالمكان كالتجارة في الدوحة مثلا دون غيرها، أو التجارة في المدن دون القرى، أو يقيده بأشخاص معينين مثل أن يتعامل مع أحمد فقط، أو أن يتعامل مع فئة معينة من التجارة أو نحو ذلك، فالقيود اذن أربعة هي: قيد نوع العمل، والزمان، والمكان، والمتعامل معه.

فهذه القيود جائزة من حيث المبدأ، وأن الاصل فيها الإفادة قال الكاساني: (والاصل فيه أن القيد إذا كان مفيدا يثبت، ان الاصل في الشروط اعتبارها ما أمكن)^(١) وذلك للدلالة المعتبرة شرعا من الكتاب والسنة على اعتبار الشروط حيث أمرنا الله تعالى بالحفاظ على الالتزامات جميعا فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]^(٢) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (المؤمنون عند شروطهم)^(٣) وغير ذلك^(٤).

غير أن الفقهاء مع اقرارهم بتقييد المضاربة بقيود، واعتبارهم أن الاصل فيها هو الإفادة قد اختلفوا في الشرط المفيد توسعاً وتضييقاً، فمنهم من اعتبر التقييد بصنف معين، أو بمتعامل معين، أو بمكان معين من القيود النافعة في حين ذهب بعضهم إلى أنها من القيود الضارة فتلغى وهل يبطل معها العقد أيضاً؟ على خلاف فيما بينهم^(٥).

وبالنظر في أقوال الفقهاء يظهر لنا نوعان آخران:

أولهما: المضاربة المفوضة تفويضاً عاماً، وذلك بأن يفوض رب المال المضارب في كل مما يراه بأن يقول له: فوضت اليك أمر المضاربة في مالي

(١) وقد فصلنا القول في هذه المسألة في رسالتنا: مبدأ الرضا في العقود ط. دار البشائر (١١٦٤/٢)، (١٢٦١).

(٢) يراجع: بدائع الصنائع (٣٦٣١/٨) وبداية المجتهد (٢٢٨/٢) وتكملة المجموع (٣٧٩/١٤) والمضاربة الشرعية، إعداد: عز الدين محمد خوجه، ط. دلة البركة ص ٨٠.

(٣) بدائع الصنائع (٣٦٢٥/٨).

(٤) المصادر السابقة.

(٥) بدائع الصنائع (٣٦٠٦/٨) وحاشية الدسوقي (٥٢٢٤/٣) والروضة (٢٧/٥) والمغني (٣٩/٥).

هذا لتعمل فيه حسب ما تراه، فيدخل في هذا التفويض كل ما هو متعارف عليه بين التجار فيه مصلحة للمضاربة، وذلك يدخل فيه مشاركة الغير أو مضاربه وحفظ مال المضاربة بهال نفسه^(١).

والثاني: المضاربة المأذونة بإذن صريح مثل أن يدفع رب المال المال إلى المضارب ليعمل فيه، ويقول له أذنت لك بالهبة، والصدقة، والاستدانة والاقرض وحينئذ يكون للمضارب الحق في المأذون فيه مع الحفاظ على حقوقه في المضاربة المطلقة والمفوضة.

والتحقيق أن المضاربة المفوضة تفويضاً عاماً تؤدي إلى أن يكون للمضارب حق أكثر من حقه في المضاربة المطلقة، وأما المضاربة المأذون فيها بأذن صريح فليست مضاربة مطلقة، لأن المضاربة المطلقة تعنى عدم وجود أي قيد لا بالتوسع، ولا بالتضييق، ومن هنا فالأنواع ثلاثة المضاربة المطلقة والمضاربة المقيدة بقيود تضييق من دائرة تصرفات المضارب.

والمضاربة المفوضة تفويضاً عاماً، أو المأذون بها التي توسع دائرة تصرفات المضارب حتى تعطى له الحق أن يتصرف تصرفات كالهبة والاستدانة ما كان له الحق لو كانت المضاربة مطلقة.

الضمان في هذه الأنواع الثلاثة:

أما في المضاربة المقيدة فإذا خالف المضارب ما اشترطه عليه رب المال فخسر فإنه يكون ضامناً بالاتفاق، لأن هذا التصرف يدخل ضمن التعدي على حق رب المال^(٢) وفي غير القيود تبقى أحكام المضاربة المطلقة.

وأما في المضاربة المفوضة: فإن ما فوضه فيه رب المال وخسر دون تعد أو تقصير فلا يضمن وفي غير المأذون فيه يكون حكمه حكم المضاربة المطلقة.

وأما في المضاربة المطلقة فتذكر أهم التصرفات التي يجوز لها بمطلق

(١) بدائع الصنائع (٣٦٠٣/٨) وبداية المجتهد (٢٦٧/٢) والمغني (٣٩/٥) والمدونة (١١٦/٥) والمهذب (٣٨٧/٢).
(٢) بدائع الصنائع (٣٦٠٦/٨) والمغني (٣٩/٥) والروضة (١٢٧/٥) وبلغة السالك (٨٨/٣ - ٨٩) والبيان والتحصيل ط. دار الغرب ببيروت (٣٢٢/١٢) وبداية المجتهد (٢٦٧/٢).

العقد والتي لا يجوز وهي:

١- البيع والشراء لسائر أنواع التجارات في سائر الامكنة مع سائر الناس لاطلاق العقد مادام نقداً سواء كان المعقود عليه سليماً، أم معيباً، وبضمن المثل، وهذا جائز بالاتفاق، لأن المقصود من المضاربة هو الربح، وهو لا يتحقق إلا بالبيع والشراء^(١).

٢- وهل يمكن البيع نسيئة بمطلق المضاربة؟ فيه اختلاف بين، فذهب المالكية والشافعية، والحنابلة في رواية وصاحباً أبي حنيفة إلى أنه لا يملك ذلك في حين ذهب أبو حنيفة، وأحمد في رواية إلى أنه يملك ذلك^(٢).

والراجح هو: قول الجمهور القاضي بأن المضارب لا يملك في المضاربة المطلقة البيع بالنسيئة إلا إذا أذن له فيه اذناً خاصاً، وعلى ضوء ذلك إذا خالف فيكون ضامناً للخسارة التي تحققت لأن مقتضى العقد تحقيق الربح، والضمن المؤجل قد لا يحصل، فيكون المضارب هو المسؤول عنه فقط كالوكيل فيما لو باع نسيئة حيث لا يجوز له، لأن النائب لا يجوز له التصرف إلا على وجه الخط والاحتياط، وفي النسيئة تغير بالمال.

٣- وهل يمكن المضارب البيع والشراء بالغبن الفاحش (أي الغبن الذي لا يتغابن الناس في مثله)^(٣).

أما الشراء به فليس من حقه عند الجميع، وأما البيع فعلى خلاف، حيث ذهب الجمهور إلى أنه لا يمكن ذلك وعليه يكون ضامناً لقدر النقص وعند بعضهم يكون البيع باطلاً لأنه يكون مثل بيع الاجنبي، وعلى هذا أيضاً إذا لم يمكن الرد فعليه النقص أيضاً، وذهب أبو حنيفة إلى أنه يملك ذلك^(٣) قال الكاساني: (فإن اشترى بما لا يتغابن الناس في مثله كان مشترياً لنفسه لا على المضاربة، لأنه بمنزلة الوكيل بالشراء، وأما بيعه فعلى الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في التوكيل بمطلق البيع: أنه يملك البيع نقداً ونسيئة،

(١) بدائع الصنائع (٣٦٠٦/٨) ويراجع الحاوي للماودي (٣٢٢/٧).

(٢) بدائع الصنائع (٣٦٠٨/٨) والروضة (١٣٤/٥) والمدونة (٩٣/٥).

(٣) المغني (٤١/٥).

وبغبن فاحش في قول أبي حنيفة فالمضارب أولى.. وعندهما: لا يملك البيع بالنسيئة، ولا بما لا يتغابن الناس في مثله^(١).

٤- السفر بالمال، فلا يجوز له السفر بالمال إلا إذا أذن له، هذا هو ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة في وجهه، لأن في السفر بالمال خطراً وتغيراً به، في حين ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة في وجهه إلى جواز السفر به مادام سفره إلى جهة آمنة لا يتعرض فيها، أو في الطريق إليها لا خطر وفق ظنه^(٢).

ونرى رجحان القول بعدم جواز السفر بمال المضاربة في عصرنا لما يترتب عليه من هلاك إضافة إلى أن بإمكانه القيام بالتحويلات عن طريق البنوك مما يدفع الحاجة إليه، فكان الأمر في السابق صعباً حيث لم تكن هناك شبكات بنوك متصلة، فكان المضارب يضطر، أو يحتاج إلى أخذ المال معه، أما اليوم فلم تعد الحاجة إليه، ولذلك ينبغي الاحتياط فلا يسافر بالمال وإذا سافر به وتعرض المال للسرقة، أو الهلاك فإنه يكون ضامناً عنه، ولذلك نرى العلماء في السابق شددوا في هذه المسألة مع عدم وجود البنوك في عصرهم يقول ابن قدامة: (وليس له السفر في موضع مخوف جميعاً، وكذلك لو أذن له في السفر مطلقاً لم يكن له السفر في طريق مخوف، ولا إلى بلد مخوف، فإن فعل فهو ضامن لما يتلف، لأنه متعدد بفعل ما ليس له فعله^(٣)).

٥- البيع والشراء بغير نقد البلد لا يجوز عند جماعة من الفقهاء، منهم الحنابلة على رواية، فعلى هذا واجازه الآخرون بناء على أن الربح قد يتحقق به، وعليه أحمد في روايته الثانية^(٤) وعلى القول إذا فعل المضارب ذلك وخسر فإنه هو وحده يتحمل هذه الخسارة مادامت المضاربة مطلقة، أما في المفوضة فيجوز وتكون الخسارة على المال، جاء في المغني: (فإذا قلنا: لا

(١) المغني (٤٣/٥).

(٢) المغني (٤٣/٥).

(٣) بدائع الصنائع (٣٦١٢/٨) والمدونة الكبرى (...) والروضة (١٣٣/٥) والمغني (٤٧/٥) وقد جاء في المدونة: "أرأيت إن دفعت إلى رجل ألف درهم مقارضة فذهب فاشتري عبدين صفقة واحدة بالفين؟ قال: يكون شريكاً مع رب القراض يكون نصفها على القراض ونصفها للعامل عند مالك".

(٤) بدائع الصنائع (٣٦١٦/٨) والمغني (٤٧/٥) والقوانين الفقهية ص ٢٨٠ والروضة (١٣٢/٥).

يملك ذلك ففعله فحكمه حكم ما لو اشترى، أو باع بغير ثمن المثل، وإن قال له: أعمل برأيك فله ذلك^(١).

وهذا الرأي الذي يمنعه له وجاهته ولاسيما إذا نظرنا في عصرنا الحاضر إلى تقلبات النقود وتذبذبها، ومن هنا فعلى المضارب (أو الشريك ومجلس الإدارة) أن يحتاط في هذه المسألة من خلال النظر في العملات وقوتها وضعفها، وتذبذبها، ومن خلال إيجاد سلة العملات، بحيث لا يكون جميع معاملاته بعملة واحدة فإذا هبطت خسر كثيراً.

٦- الاستدانة، والشراء بأكثر من رأس المال:

فلا يجوز للمضارب الشراء بأكثر من رأس المال، لأن الأذن لم يتناول أكثر من رأس المال، وإذا اشترى شيئاً في ذمته صح الشراء ويكون متحملاً لنتائجه، ولا يجوز كذلك الاستدانة، لأنها خارج مقتضى عقد المضاربة^(٢) هذا إذا لم يأذن له أما إذا أذن له بالاستدانة واشترى بأكثر من رأس المال، أو استدان لأجل التجارة فقد اختلف فيه الفقهاء فذهب بعضهم (منهم الحنفية) إلى أن الاستدانة صحيحة: (وأن ما يستدينه يكون شركة بينهما شركة وجوه، وكان المشتري بينهما نصفين، لأنه يمكن أن يجعل المشتري بالدين مضاربة، لأن المضاربة لا تجوز إلا في مال عين، فتجعل شركة وجوه، يكون المشتري بينهما نصفين، لأن مطلق الشركة يقتضي التساوي، وسواء كان الربح بينهما في المضاربة نصفين أو ثلاثاً، لأن هذه شركة على حده فلا يتثنى على حكم المضاربة.... وإذا صارت هذه شركة وجوه صار الثمن دينا عليهما من غير مضاربة)^(٣).

وذهب آخرون إلى أن ذلك لا يخرجهم عن المضاربة وأن الدين يكون على ذمة رب المال مادام قد أذن له وحينئذ يلحق بالمضاربة، لأن العبرة بالاساس وبالغلبة ولأن المضارب قد أقدم على ذلك باذن رب المال فكأنه هو الذي

(١) انظر:

(٢) بدائع الصنائع (٣٦١٧/٨).

(٣) بدائع الصنائع (٨/٨٠٠) والروضة (١٣٥/٥).

استدانه وحينئذ لا تتغير طبيعة العقد من المضاربة إلى شركة الوجوه، وهذا هو الذي يظهر رجحانه.

٧- الاقراض للغير:

وهذا غير جائز بالاتفاق^(١)، لأن ذلك يخالف مقتضى العقد من تحقيق الربح، كما أن فيه الحاق ضرر برب المال من خلال عدم استثمار هذا القدر المقرض، قال الكاساني: (وليس له أن يقرض مال المضاربة، لأن القرض تبرع في الحل، إذ لا يقابله عوض الحال، وإنما يصير مبادلة في الثاني، ومال الغير لا يحتمل التبرع)^(٢).

٨- التبرع بالمال هبة، أو صدقة:

وهذا غير جائز بالاتفاق^(٣)، لأن كل مخالف لمقتضى عقد المضاربة والمشاركة، لأن مال الغير لا يحتمل التبرع والتبرع ليس من عمل المضاربة، لأن المضاربة يقصد بها تحقيق الربح.

أما إذا أذن له رب المال فهذا حقه، وقد تنازل عنه.

٩- الاستئجار:

وللمضارب الحق في الاستئجار، لأنه من عادة التجار وضروريات التجارة أيضاً، لأن الإنسان قد لا يتمكن من جميع الأعمال بنفسه فيحتاج إلى الأجير، واستئجار البيوت، ونحوها^(٤).

١٠- التوكيل:

أجاز الحنفية، والحنابلة في رواية للمضارب أن يوكل شخصاً آخر في كل ما يحق له أن يعمل به بنفسه لأنه من عادة التجار، في حين ذهب المالكية

(١) بدائع الصنائع (٣٦٠٧/٨).

(٢) بدائع الصنائع (٣٦٠٧/٨) والروضة (١٢٢٧/٥) وما بعدها) والمغني لابن قدامة (٥/٥...).

(٣) بدائع الصنائع (٣٦٠٧/٨) والروضة (١٣٢/٥).

(٤) بدائع الصنائع (٣٦١٧/٨) والمغني (٤٨/٥) وبلغية السالك (٨٨/٣) والبيان والتحصيل (٣٢٢/١٢) والمدونة

(١٠٤/٥) والدسوقي على الشرح الكبير (٥٢٦/٣) والمجموع (٣٧٤/١٤) والحاوي للماوردي (٣٣٥/٧)

والروضة (١٣٢/٥).

والشافعية، وأحمد في رواية إلى عدم جواز التوكيل^(١)، وهذا هو الراجح في نظري، لأن الشخص رضي به ولم يرض بغيره، كما أن العنصر الشخصي في المضاربة معتبر، فلا يجوز تجاوزه إلا إذا أذن له رب المال ومن هنا فإذا وكل شخصاً فتسبب في الخسارة فإن المضارب يتحملها، إلا أن التوكيل جائز فيما لو قال: اعمل برأيك (أي في المضاربة المفوضة)^(٢).

١١ - مضاربتة للغير:

ليس للمضارب الحق في أن يتضارب المضارب شخصاً آخر عند الجمهور^(٣) إلا باذن ماعدا وجهاً للحنابلة خرجة القاضي حيث يقول بجواز ذلك^(٤)، لكن الحنفية قالوا: لو قال له: اعمل في ذلك برأيك جاز له المضاربة، أما إذا لم يقل ذلك فليس له الحق، قال الكاساني: (أما المضاربة، فلان المضاربة مثل المضاربة، والشيء لا يستتبع مثله فلا يستفاد بمطلق عقد المضاربة مثله، ولهذا لا يملك الوكيل التوكيل بمطلق العقد، كذا هذا)^(٥). ومن هنا فإذا ضارب شخصاً آخر وترتب عليه خسارة فإن المضارب ضامن له.

١٢ - مشاركته بمال المضاربة مع الغير:

فليس له أيضاً هذا الحق إلا إذا أذن له، أو فوضه قال الكاساني: (وأما الشركة فهي أولى أن لا يملكها بمطلق العقد، لأنها أعم من المضاربة، والشيء لا يستتبع مثله، فما فوقه أولى)^(٦) ولذلك فإذا ترتبت عليها خسارة فإن المضارب ضامن له، وفيه تفصيل وخلاف بين الفقهاء ولا سيما بين فقهاء الحنفية أنفسهم^(٧).

(١) المغني (٤٨/٥).

(٢) بدائع الصنائع (٣٦١٧/٨، ٣٦٢٥) والمدونة (٩٠/٥).

(٣) بدائع الصنائع (٣٦٢٥/٨).

(٤) بدائع الصنائع (٣٦٢٨، ٣٦٣٥/٨).

(٥) بدائع الصنائع (٣٦٢٥/٨) والمغني (٥٠/٥) والمدونة (١٠٢/٥).

(٦) المغني (٥٠/٥).

(٧) المغني (٦١/٥).

١٣- خلط ماله بمال المضاربة:

الجمهور على أنه ليس للمضارب الحق في أن يخلط المضاربة بمال نفسه، (لأنه يوجب في مال رب المال حقاً لغيره، فلا يجوز إلا بإذنه)^(١) قال ابن قدامة: (وليس له أن يخلط مال المضاربة بماله، فإن فعل ولم يتميز ضمنه، لأنه أمانة وإن قال له: اعمل برأيك جاز له ذلك وهو قول مالك والثوري وأصحاب الرأي وقال الشافعي: (ليس له ذلك، وعليه الضمان إن فعله لأن ذلك ليس من التجارة)^(٢)).

١٤- خلط مال المضاربة بمال آخر:

إذا كان المال الأول لا يزال نقداً فقال له رب المال: خذ ألفاً آخر جاز ذلك، ويضمه المضارب إلى الأول ويكون حكمها واحداً وصار مضاربة واحدة، أما إذا بدأ العمل والتصرفات في المال الأول ولم يصبح ناضاً، فلا يجوز له الضم عند الحنابلة، لأن حكم الأول استقر فكان ربحه وخسرانه مختصاً به فضم الثاني إليه يوجب جبران خسران أن أحجها بربح الآخر، فإذا شرط ذلك في الثاني فسد، أما إذا أصبح المال الأول نقداً فيجوز ضمن مال آخر إليه، لزوال هذا المعنى، وإن لم يأذن له رب المال في ضم الثاني إلى الأول لم يجز له ذلك هذا ما نص عليه أحمد، وقال اسحاق له ذلك قبل أن يتصرف في الأول^(٣) والحنفية أيضاً منعوا خلط مال المضاربة بمال آخر^(٤) وكذلك الشافعية^(٥) وأما المالكية فقد أجازوا الخلط إذا كان العامل قادراً على التجارة بالمالين ولم يكن ذلك شرطاً في العقد، وإن شرطه فسد العقد^(٦).

وأما إذا أراد خلط ماله بمال المضاربة بعد بدء العمل فقد منعه الجمهور، لكنهم لم يمنعوه من أن يعمل في مال نفسه أيضاً.

(١) تحفة الفقهاء (٢٧/٣) حيث جاء فيه المنع من خلط مال المضاربة بماله وبمال غيره.

(٢) الحاوي للماوردي (٣٢٠/٧).

(٣) الشرح الكبير مع الدسوقي (٥٢٣/٣).

(٤) بدائع الصنائع (٣٦٣٠/٨) والروضة (١٤٧/٥) والمغني (٥١/٥) والحاوي (٣٢٠/٧).

(٥) تحفة الفقهاء (٢٦/٣) وكنز الدقائق للزيلعي (٥٣/٥).

(٦) بدائع الصنائع (٣٦٠٦/٨) والمدونة (١٠٣/٥).

١٥- بيع وشراء المحرمات كالخمر والخنزير ونحوهما:

فهذا ليس من حقه حتى ولو أذن له في ذلك فالأذن باطل، وإذا قام المضارب بذلك فإنه يكون ضامنا للثمن المدفوع، ولكن أبا حنيفة قال: ان كان العامل ذميا صح شراؤه للخمر وبيعه اياه، لأن الملك عنده ينتقل إلى الوكيل، وحقوق العقد تتعلق به، وقال ابو يوسف ومحمد يصح شراؤه اياها، ولا يصح بيعه^(١).

١٦- الرهن والارتهان:

لاشك أن من حق المضارب أنه في حالة ما إذا باع بالدين، أو اقترض (ما باذن، أو عند بعض الفقهاء كما سبق) أن يطلب الرهن في مقابلة. ولكن ليس من حقه أن يرهن مال المضاربة، لأنه احتباس له عن التجارة، وفيه خطر ومجازفة، وهذا هو الراجح الذي عليه جماعة من الفقهاء منهم المالكية والشافعية في حين ذهب الحنفية والحنابلة إلى جواز الرهن والارتهان في المضاربة المطلقة.

١٧- الابضاع:

وهو لغة: جعل الشيء بضاعة، وفي الاصطلاح هو: استعمال الشخص في المال بغير عوض، أي أن يدفع المال لشخص ليتجر به لصاحب المال، ويكون كل الربح لصاحب المال فيكون المستبضع وكيلا متبرعا^(٢).

وقد اختلف الفقهاء في أنه هل من حق المضارب الابضاع أم لا؟

فذهب بعضهم (منهم الحنفية) إلى جواز ذلك لأنه من عادة التجار في حين ذهب الآخرون إلى انه ليس من حقه، لأنه ليس من مقتضى المضاربة^(٣) وأنه ليس من حق المضارب، لأن مقتضى عقد المضاربة التجارة لأجل الربح، وهذا ليس فيه ربح لرب المال فلا يجوز إلا باذن صريح، أو بتفويض عام إلى رأيه.

(١) بدائع الصنائع (٣٦٥٢/٨).

(٢) الحاوي للماوردي (٢٣٥/٧) والانصاف (٤٣٧/٢٢)، وتكملة رد المختار (٣١٥/٨) والمغني (١١٦٢/٥) والمبسوط (٣٧٤/١٤).

(٣) المرجع السابقة وبلغه السالك (١٠٢-١٠١/٣).

١٨- المقايضة:

وهذا جائز عند الجمهور ما عدا الحنفية حيث ذهبوا إلى عدم جواز ذلك^(١).

١٩- مضاربه بمال رب مال آخر:

اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب جمهور الفقهاء (منهم المالكية والشافعية والحنابلة) إلى منع ذلك إلا باذن خاص، وذهب جماعة منهم الحنفية إلى جواز ذلك في المضاربة المفوضة، بينما قيد فريق ثالث المنع بما إذا تحقق ضرر من مضاربه بمالين أو إذا كان قد حدد له أجر معين لنفقاته^(٢) والذي يظهر رجحانه هو الرأي الأول، لأن أداء الشخص حينما يكون متفرعا يختلف فيما لو عمل لشخص آخر، فلا يجوز له ذلك إلا مع اذن.

٢٠- التولية: (البيع نفس الثمن السابق أي بدون ربح) حيث منعه الجمهور إلا إذا خاف من الرخص والخسارة^(٣).

وفي جميع هذه الحالات إذا وقعت من المضارب مخالفة يكون ضامنا. ولا تختلف هذه الأنواع من حيث الضمان فيها عن الشركة لأنها أيضا تقوم على الوكالة والأمانة، ومن هنا فإذا خالف الشريك مقتضيات العقد، أو شروط العقد فيكون ضامنا للخسارة.

القاعدة في ضبط هذه الجزئيات :

القاعدة العامة في ضبط هذه المسائل والجزئيات الخاصة بمقتضيات عقدي الشركة والمضاربة تنحصر في ثلاثة أمور أساسية هي: حفظ المال، وتتميته لتحقيق الربح، والتقيد بالمصلحة. فعلى المضارب الحفاظ على مال المضاربة بكل الوسائل المتاحة، بحيث لا يعرضه للخسارة بأي صورة من الصور، كما أن عليه بذل كل جهده لتحقيق الربح، وإفادة رب المال.

(١) الروضة (١٢٧/٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٠٦/٢٩ - ٤٠٧).

(٣) المغني لابن قدامة (١٣٤/٥).

ومن هنا فإذا قصر في تحقيق هذين الواجبين، فإنه يكون ضامنا، بأن لم يحافظ على المال، أو ترك التصرف الذي اقتضاه العقد وأن المعيار في هذا المجال هو كما يقول النووي: (تقيد تصرف العامل بالمصلحة كتصرف الوكيل)^(١)، ويقول ابن تيمية في ما سبق: (وأما وجوب التصرف عليه بحيث يكون العامل في المضاربة والمزارعة والمساقاة إذا ترك التصرف الذي اقتضاه العقد.. مفرطا، فهذا هو الظاهر)^(٢) وقد بين العلامة ابن قدامة هذه الحقيقة أيضا فقال: (ان المقصود من المضاربة الربح لا دفع الحاجة)^(٣).

ويقول ابن تيمية أيضا: (فان العقد وان كان جائزا فما دام موجودا فله موجبان: الحفظ بمنزلة الوديعة، والتصرف الذي اقتضاه العقد، وهذا قياس مذهبنا، لأننا نوجب على أحد الشريكين من المعارضة بالبيع والعمارة ما يحتاج اليه الآخر في العرف مثل عمارة ما استهدم، هذا في شركة الاملاك، فكذا في شركة العقود، فان مقصودها هو التصرف، فترك التصرف في المضاربة والمساقاة والمزارعة قد يكون أعظم ضررا من ترك عمارة المكان المستهدم في شركة الاملاك).

وقال: (ومن ترك بيع العين والمنفعة المشتركة، لأنه هناك يمكن الشريك أن يبيع نصيبه، وهنا غره وضيع عليه منفعة ماله)^(٤).

تطبيقا لذلك فإذا لم يقيم المضارب (البنك) أو الشريك بحفظ المال في مكان أمين، كما إذا أودعه في مكان غير أمين، فسرقة، أو تلف، أو أتلف فهو ضامن، والمرجع في ذلك عرف التجار والعرف المصرفي.

ومن هنا فإذا كان المضارب (البنك) لم يقيم بواجبه من البيع والشراء، والأعمال التجارية والاستثمارية المطلوبة وركن إلى الخمول وعدم الجدية، فخسر البنك بهذا السبب فإنه يكون مسؤولا عن الخسارة التي لحقت

(١) مجموع الفتاوى (٤٠٧/٢٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) بدائع الصنائع (٣٦٠٥/٨).

(٤) يراجع: أبو زيد رضوان: الشركات التجارية ط. دار الفكر العربي القاهرة ص ٦٣٤.

بالمودعين وضامنا لها . والمرجع في ذلك العرف التجاري والمصرفي .
وأجاب شيخ الاسلام في سؤال يوضح الضمان عند ترك التصرف مؤداه
أن رجلا حلف بالطلاق الثلاث ليأخذن عوضه - هو ثلث الزرع - من المزارع
الذي زرعه لكنه فرط في نصف فدان .

فأجاب: (المزارع بثلاث الزرع، أو ربعه، أو غير ذلك من الاجزاء الشائعة
جائز بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا كان العامل قد فرط حتى
فات بعض المقصود، فأخذ المالك مثل ذلك من أرض أخرى، وجعل ذلك له
بحيث لا يكون فيه عدوان ولم يحنث في يمينه، ولا حنث عليه)^(١).

ويلحق بما سبق كل ما يقتضيه العرف التجاري أو المصرفي بما لا
يتعارض مع أحكام الشريعة .

تشوف الفقهاء إلى حماية أموال المستثمرين :

وقد بذل الفقهاء جهودا كبيرة لحماية أموال المستثمرين مع قولهم بأن
يد المضارب يد أمانة يدل على ذلك نصوصهم الكثيرة في أن الغرض من
المضاربة والمشاركة هو تحقيق الربح، لا دفع الحاجة، بل أن بعض الفقهاء
الكبار ذكروا حيلة لضمان المضارب، نذكر منها على سبيل المثال ما ذكره
العلامة الكاساني حيث قال: (ولو أراد رب المال أن يجعل المال مضمونا على
المضارب، فالحيلة في ذلك أن يقرض المال من المضارب، ويشهد عليه
ويسلمه اليه، ثم يأخذ منه مضاربة بالنصف، أو بالثلث ثم يدفعه إلى
المستقرض فيستعين به في العمل حتى لو هلك في يده كان القرض عليه،
وإذا لم يهلك وربح يكون الربح بينهما على الشرط وحيلة أخرى)^(٢).

وغرضي من نقلي هذه الحيلة - مع أن لا أوافق عليها - أن الفقهاء لا
حظوا خطورة التهاون في حماية المال وأرادوا الحفاظ عليه بكل الوسائل .

(١) يراجع في تفصيل ذلك وتأصيله: رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود دراسة مقارنة ط. دار البشائر
(١٢١٣، ١١٤٨/٢)

(٢) المغني لابن قدامة (٣٩/٥ - ٤٠) وغيره .

بعض الأمثلة المعاصرة لتصرفات البنوك (المضارب):

١- إذا باع البنك بالدين، أو بالتقسيط وترتب على ذلك أن العميل لم يرد الدين فإنه ضامن مطلقا إلا إذا كان وجد نص في العقد على اجازة البيع بالتقسيط بناء على ما قاله جمهور الفقهاء من عدم جواز التعامل بالدين - كما سبق - .

٢- إذا باع بالدين أو التقسيط ووجد الأذن الصريح بذلك ولكن البنك لم يأخذ الاحتياطات الكافية لحماية أموال المستثمرين كأن لم يقيم بدراسة هذا العميل وقدرته على الاداء، أو لم يأخذ بالضمانات الكافية حسب عرف البنوك... فإنه يكون ضامنا لتلك الخسارة التي تتحقق مهما بلغت.

٣- إذا ضارب البنك مع شخص آخر بأموال المودعين المستثمرين ولم يكن في العقد الأذن الصريح فإنه يكون ضامنا، وكذلك لو شارك أو ارتهن، أو حول عليه، أو ضمن، أو نحو ذلك مما ذكرنا من الأمور السابقة.

٤- وكذلك لو قام بهذه الأمور وهو مأذون فيها لكنه لم يقيم بالاحتياطات اللازمة فإنه يكون ضامنا.

وفي نظرنا ان البنوك الإسلامية التي تجمعت لديها الأموال الكثيرة، ومع ذلك لم يقيم مجلس ادارتها باستكمال الشعب الفنية، ومركز لدراسات والبحوث والمعلومات فان ذلك يعتبر تقصيرا يترتب عليه الضمان.

ثانيا: التعدي وضوابة:

التعدي لغة: هو التجاوز.

وفي الاصطلاح: هو كل تصرف يراد به أو من شأنه الاضرار بالآخرين.

وهذا يشكل ما يأتي:

(أ) مخالفة اللوائح والنظام الاساسي، والأنظمة المتبعة والمطلوبة في البنك سواء كانت ممثلة في النظام الاساسي للبنك، أم اللوائح المطلوبة - قانونا - بما لا يتعارض مع الشريعة فمثلا مخالفة النصوص:

فمثلا لو لم يلتزم المدير، أو مجلس الإدارة بالنظام الاساسي، واللوائح المتبعة في البنك فانه يكون ضامنا، فلو نص النظام الاساسي والقانون على منع تقديم القروض لأعضاء مجلس الإدارة، فخالف المدير، أو المجلس فانه ضامن لهذا التصرف، مثل القانون المصري المادة (٩٦ م م) فمنع ذلك (وكذلك منع لعضو مجلس الإدارة، الإجارة لحسابه، أو لحساب الغير في احد فروع النشاط التي تزاولها الشركة (المادة ٩٨ م مصري) وكذلك نصت المادة ٩٩ م م على أنه لا يجوز لأي عضو من أعضاء مجلس إدارة الشركة في أي وقت على أن يكون طرفا في أي عقد من عقود المعارضة التي تعرض على هذا المجلس لقرارها إلا إذا رخصت الجمعية العامة مقدما باجراء هذا التصرف، ويعتبر باطلا كل عقد يتم على خلاف ذلك، وكذلك يجوز لمجلس الإدارة، أو أحد المديرين (وفقا للمادة ١٠٠ م م) أن يبرم عقدا من عقود المعارضة مع شركة اخرى يشترك فيها أحد اعضاء هذا المجلس، أو أحد هؤلاء المديرين في مجلس ادارتها، أو يكون لمساهمي الشركة أغلبية رأس المال فيها^(١) .

وكذلك لو اشترط النظام الاساسي، أو القانون أن لا يتعامل البنك مع أقارب المدير، أو أعضاء مجلس الإدارة فتعامل معهم، فيعتبر حينئذ ضامنا للضرر الذي حدث، وكذلك مخالفة اللوائح الداخلية الادارية الخاصة بحدود الصلاحيات التي تمنح لمجلس الإدارة، وللمدير، ولدراء الفروع فلو تجاوز المدير، أو مجلس الإدارة هذه الحدود فانه يكون مسؤولا عن ذلك، إذا حدثت خسارة فانه يضمنها .

وقد أقر القانون المصري (المادة ١٠٢ / ١، والمادة ١٦١ / ١ من قانون رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١، وكذلك قانون الشركات التجارية العراقي في مادتيه ١٤٩، ١٥٠، والقانون التجاري السوري في مادتيه ١٩٥، ١٩٦، والقانون اللبناني في مواده ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، وقانون الشركات الكويتي في

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ط. الرياض (٢٩/٤٠٦ - ٤٠٧).

مادتيه ١٤٨، ١٤٩، وقانون الشركات الفرنسي في مادتيه ٢٤٤، ٢٥٠ - أقرت هذه القوانين - وغيرها مسؤولية رئيس وأعضاء مجلس الإدارة عن كل مخالفة لأحكام القانون، وإساءة استعمال السلطة وعن الأخطاء التي يرتكبها هؤلاء والتي تسبب أضرار للشركة نفسها، أو للمساهمين، أو للغير من المدعين ونحوهم إضافة إلى المسؤولية الجنائية إن توفرت أركانها وشروطها وفي ضوء ذلك يمكن أن تستند دعوى المسؤولية المدنية على أي عمل، أو تصرف يتم على خلاف النصوص التشريعية الآمرة - بما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الفراء - أو على خلاف أحكام النظام الأساسي للبنك، كالتصرف بلا مبرر في بعض أصول البنك، أو إساءة استعمال أمواله، أو تبديده، أو التنازل عن حقوقه لدى الغير، أو إساءة ائتمان الشركة بالموافقة على قرض لشخص ظاهر الاعسار.

(ب) مخالفة الشروط المقترنة بالعقد :

وقبل أن تدخل في بيان الضمان عند مخالفة الشروط لا بد أن نبين قاعدة في جواز الشروط المقترنة بعقد المضاربة، وهي الأصل في الشروط الإباحة إلا شرطاً مخالفاً لنص الكتاب والسنة، والاجماع، أو شرطاً يؤدي إلى غرر وجهل فاحش، أو ضرر على أحد العاقلين، أو شرطاً يخالف مقتضى العقد^(١).

فالقيود أو الشروط المشروعة التي اتفق عليها المضارب ورب المال أو الشريكان، إذا خالفها المضارب، أو الشريك العامل فهي مضمونة على تفصيل في الامثلة لدى المذاهب الفقهية.

فمثلاً: لو اشترط رب المال أن لا يمشي المضارب بالمال ليلاً، خوفاً من اللصوص، أو لا ينزل ببحر، أو لا يتاجر في سلعة معينة، أو لا يبيع بدين وسلف، أو أن لا يسافر بالمال، بل يتاجر داخل البلد، أو أن لا يرهن، أو لا يعمل كذا - كما سبق - فيجيب على العامل (والشريك) التقيد به، وإذا

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٣٦ - ٦٣٧.

خالف فيكون هو متحملاً هذه المسؤولية فإذا وجدت خسارة فإن المضارب، أو الشريك هو الذي يتحملها وحده دون رب المال، أو الشريك الآخر.

(ج) مخالفة العرف التجاري :

فمثلاً يقتضي العرف التجاري الحذر واليقظة، والاستفسار عن الشركات، أو البنوك، وعدم التعامل في مناطق غير مأمونة للأموال، وعدم التعامل مع الأشخاص الذين سمعتهم سيئة، أو البنوك أو الشركات التي على وشك الإفلاس.

فمن واجب المضارب (البنك) تكوين قاعدة من المعلومات، ومراجعتها بين حين وآخر، فإذا قصر في هذه الأمور، أو غص الطرف لأي سبب كان فهو ضامن، ويدل على ذلك تعليقات الفقهاء في الجواز، أو على العرف التجاري، أو ما يسمى عندهم بعرف التجار^(١) فالتاجر دائماً حذر يقظ يعرف مع من يتعامل؟ كيف يتعامل؟ وكيف يحقق الربح؟ فإذا قصر أو أهمل، أو غص الطرف لأي سبب كان فهو مسؤول وفي اعتقادي أن من مقتضيات العرف المصرفي اليوم بالنسبة للبنوك الإسلامية وجود بنك للمعلومات، ومركز - ولو كان متواضعاً - للبحوث والدراسات، فإذا قام بنك إسلامي وتضخمت ودائعه الاستثمارية ومع ذلك لم يقم بأي إجراء من هذا القبيل، وبدأ يسير أموره (على البركة) مثل التاجر الفرد، ثم دخل صفقة مع بنك آخر، أو شركة، أو فرد آخر وخسر فيه، هذا البنك ضامن لكل الخسائر التي تحققت. كذلك من العرف المصرفي السؤال عن العميل عن طريق البنوك الأخرى، أو بعبارة موجزة البحث عن شبكة اتصالات واسعة داخليا وخارجيا لمعرفة كون العميل معسراً، أو موسراً، مماطلاً، أو لا غير ذلك، فالبنك اليوم لا بد أن يكون له مزكون في الداخل والخارج كما هو الحال في المحاكم الشرعية في السابق.

فمعرفة العملاء جزء أساسي اليوم من مهمة البنوك والشركات، وبدونها

(١) يراجع لتفصيل هذه المسائل في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود من ص ٦٠٠ .

تقع في صفقات وهمية، وخاسرة، بل مشوهة، ولذلك نرى الشركات العالمية (التي تحترم نفسها) تخصص نسبة كبيرة للدراسات والبحوث والمعلومات، والاتصالات وهي حماية في المرتبة الأولى وتفاعل وتطوير في المرتبة الثانية. فإذا أهمل البنك، أو الشركة ذلك فيكون وحده يتحمل كل ما يترتب عليه من نتائج سلبية، ويكون بذلك قد قصر في أداء واجب.

ثالثاً: الخيانة وضوابطها :

الخيانة لغة: تشمل الغدر والغش، وعدم اداء الامانة.

وفي الاصطلاح هي: كل نية سيئة للمضارب يراد بها الاضرار بمال المضاربة، وترجم هذه النية من خلال التلاعب والاختلاس، والتآمر على مصلحة البنك.

فهذه الأمور كما يقول فقهاؤنا محرمة في حد ذاتها، موجبة للضمان في كل مال ائتمنه أحد لدى الآخر، لكنه هنا توثقت الحرمة والضمان بالعقد الذي تم بين الطرفين^(١).

ويدخل في الخيانة ما يأتي:

- ١- الغش، والاختلاس، والتلاعب بأموال البنك.
- ٢- التآمر ضد مصالح البنك، وأموال المودعين.
- ٣- اعطاء معلومات مضللة، وبيانات خاطئة.
- ٤- نشر ميزانية خاطئة بقصد تضليل الآخرين، وتصوير الخسائر فيها كأنها أرباح، أو نحو ذلك من وسائل الخداع التي تؤثر في قرار المودع سلباً وإيجاباً.
- ٥- التزوير في الاوراق، أو في المعلومات المؤثرة.
- ٦- التحايل على النظام الاساسي، أو القانون المتبع لدى الشركات - بما لا يتعارض مع الشريعة - بحيث يتجاوزهما من خلال الحيل، والعقود الشكلية، والصورية ونحوها.

(١) المغني لابن قدامة (٣٩/٥-٤٠) وغيره.

وقد نصت مجموعة من القوانين العربية، والاجنبية مثل القانون المصري رقم ١٥٩ لعام ١٩٨١ في مادتيه (١٠٢، ١٦١) وقانون الشركات التجارية العراقي في مادتيه (١٤٩، ١٥٠) والقانون التجاري السوري في مادتيه (١٩٥، ١٩٦) وقانون الشركات التجارية الفرنسية في مادتيه (٢٤٤، ٢٥٠) قد نصت على مسؤولية رئيس وأعضاء مجلس الإدارة عن أعمال الغش واساءة استعمال السلطة ونحوها مسؤولية جنائية ومدنية عند توافر أركانها وشروطها، حيث يمكن رفع دعوى المسؤولية المدنية عند تحققها مثل نشر ميزانية تحتوي على بيانات خاطئة، أو غير حقيقة، أو مغرضة.

ومن المعلوم أن هذه الدعوى يمكن أن ترفع من كل من لحقه الضرر، حتى يعتبر باطلا كل شرط في نظام الشركة - يقضي بالتنازل عن الدعوى، أو بتعليق مباشرتها على اذن مسبق من الجمعية العامة (م ١٠٢ / ٣ قانون ١٥٩ المصري لعام ١٩٨١).

كما أنه من حق الجمعية العامة أن ترفع هذه الدعوى، وكذلك لمجلس الإدارة الجديد أن يرفعها على مجلس الإدارة السابق الذي صدرت منه هذه التصرفات الضارة.

وكذلك يمكن أن توجه الدعوى إلى رئيس مجلس الإدارة، أو أي عضو من اعضائه منفردين، أو متضامنين، لان مسؤوليتهم المدنية تضامنية إلا إذا أثبت المعارضون منهم أنهم قد اعترضوا على ذلك القرار وكتب اعتراضهم في محضر الجلسة^(١).

وقد فصل العلماء في تأثير الخيانة والغش والتدليس، والتصرفية، والنجش في كافة العقود ليس هذا مجال بحثها وانما الاتفاق فيما بينهم على أن المضارب أو الشريك إذا خان فانه يصبح مثل الغاصب فيكون ضامنا، يقول الكاساني: «صار - أي المضارب - بمنزلة الوكيل بالشراء والبيع...، فيكون شراؤه على المعروف.. فإذا خالف شرط رب المال صار بمنزلة

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ٢ ٦٣٦ - ٦٣٧.

الغاصب ويصير المال مضمونا عليه..»^(١) وقال أبو الوليد القرطبي: «ولا ضمان على العامل فيه، لأنه أمانة بيده، إلا أن يتعدى فيه، أو يخالف إلى شيء مما نهى عنه»^(٢) ويقول الشيرازي: «والعامل أمين فيما في يده فان تلف المال في يده من غير تفريط لم يضمن...»^(٣) وقال ابن قدامة: «والعامل أمين في مال المضاربة»^(٤) وقال أيضا: «ولا ضمان عليه فيما يتلف بغير تعدي وتفريط»^(٥). ومستند هذا الاجماع على ضمان المضارب والشريك عند التعدي والخيانة هو الادلة الكثيرة الدالة على حرمة الغش والخيانة والدليل الخاص المتمثل في الحديث القدسي: «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبة...» كما سبق.

من المصدق في دعوى الهلاك؟ وهل يحتاج المضارب، أو الشريك إلى بيئة؟
اتفق الفقهاء (من حيث المبدأ) على أن المضارب أو الشريك (مجلس الإدارة أو المدير) أمين بمثابة الوكيل، ولذلك فهو مصدق مع يمينه في دعوى الهلاك والخسارة، وفي دعوى عدم التقصير والخيانة^(٦) ولكن المهم هو هل يصدق بدون بيئة سواء كانت التهمة قوية أم ضعيفة؟
اختلف الفقهاء في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول: أن المضارب أو الشريك لا يحتاج إلى بيئة، وانما على رب المال أن يقيم البيئة إذا لم يقتنع بكلامه، وهذا هو مذهب الحنفية، والحنابلة^(٧)، ولكن الحنفية قالوا: لا حاجة إلى اليمين أيضا فيما لو كانت دعوى الخيانة مبهمة، وجاء في حاشية ابن عابدين، ان القول قول الشريك

(١) اراجع لتفصيل هذه المسائل في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود من ص ٦٠٠ إلى ٧٤٧، ط. دار البشائر الإسلامية ببيروت.

(٢) بدائع الصنائع (٣٧٠٤/٨، ٣٦٠٥) وتحفة الفقهاء (٢٦/٣).

(٣) المقدمات الممهدة لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، ط. دار احياء التراث الإسلامي بدولة قطر (٨/٣).

(٤) المذهب (٣٨٨/١).

(٥) المغني (٧٦/٥).

(٦) المرجع السابق.

(٧) الأشراف (١٠٦/١)، والمغني (٧٦/٥) والمبسوط (٩١/٢٢) والمذهب (٣٨٩/١).

والمضارب في مقدار الربح والخسران مع يمينه، ولا يلزمه أن الأمر مفصلاً، والقول قوله في الضياع والرد على الشريك...، قلت: بقي ما لو ادعى على شريكه خيانة مبهمة ففي قضاء الاشباه، لا يحلف، ونقل الحموي عن قارئ الهداية، أن يحلف وان لم يبين مقداراً لكن إذا نكل عن اليمين لزمه أن يبين مقدار ما نكل فيه^(١).

والرأي الثاني: أن المضارب، أو الشريك لا يصدق في جميع الحالات، وانما على تفصيل في ذلك على تفصيل بين المالكية والشافعية.

فالمالكية قالوا: ان المقارض، أو الشريك أمين يصدق بيمينه إلا إذا وجدت قرينة على كذبه مثل أن يسأل رب المال تجار بلد تلك السلع: هل خسرتم فأجابوه بعدم الخسارة، وحينئذ يكون ضامناً إلا إذا أقام بينة على أن الهلاك قد تحقق دون تعد منه^(٢).

وأما الشافعية فقد قالوا: «ان ادعى الهلاك فان كان بسبب ظاهر لم يقبل حتى يقيم البينة عليه فإذا أقام البينة على السبب فالقول قوله في الهلاك مع يمينه، وان كان بسبب غير ظاهر فالقول قوله مع يمينه من غير بينة، لأنه يتعذر اقامة البينة على الهلاك فكان القول قوله مع يمينه، وان ادعى عليه الشريك خيانة، وأنكر فالقول قوله، لأنه الاصل عدم الخيانة...»^(٣).

والذي يظهر لنا رجحانه هو أن لا يقبل قول المضارب، أو الشريك في الهلاك وعدم التعدي، والتقصير إلا ببينة مادامت هناك قرينة بكذبه، أو أن دعواه غير معقولة حسب عرف التجار، فالرأي الاخير هو الاوفق والاعدل، والاوسط والاكثر تناسبا مع مقاصد الشريعة في حماية الأموال وفي انصاف الطرفين، كما ان عصرنا الحاضر قد كثرت فيه الدعاوي الباطلة وفسدت

(١) حاشية ابن عابدين (٣٤٦/٣) وبدائع الصنائع (٣٦٥٥/٨) والفتوى الهندية (٣١٥/٢) والمغني لابن قدامة (٧٦/٥).

(٢) حاشية ابن عابدين (٣٤٧/٣).

(٣) حاشية الدسوقي (٥٣٦/٣) وشرح الخرشي (٤٦/٦)، ويراجع شركة الغنان في الفقه الإسلامي.

ذمم الكثيرين، فلا ينبغي أن يترك هذا المجال، ولذلك يرى العلامة ابن عابدين الحنفي أنه عند وجود التهمة ضرورة التفصيل من القاضي، وذلك عندما يكون الشخص غير معروف بالأمانة فيجبره القاضي على التعيين والتبين شيئاً فشيئاً، ويهدده، ويحلفه، بل يرى أيضاً أن إطلاق القول في المضارب والمشارك يجب أن يحمل عند عدم وجود تهمة^(١).

والميزان في ذلك أنه لا بد من التفرقة بين الامناء حيث: ان منهم من يقبض المال لمنفعة ماله وحده حيث يقبل قوله مثل المودع عنده، ومع ذلك اختلف الفقهاء فذهب بعض علماء الحنابلة إلى عدم قبول قوله في الرد إذا كانت الوديعة تثبت بينة حيث لا تقبل دعوى الرد بدون بينة، وخرجها ابن عقيل على أن الاشهاد على دفع الحقوق الثابتة بالبينة واجب فيكون تركه تفريطاً فيجب فيه الضمان.

٢- من قبض المال لمصلحة نفسه كالمرتهن فالمشهور في مذهب أحمد أن قوله في الرد غير مقبول.

٣- من قبض المال لمنفعة مشتركة بينه وبين ماله كالمضارب والشريك والوكيل بجعل والوصي كذلك ففي قبول قولهم وجهان أحدهما عدم القبول ونص عليه أحمد في المضارب في رواية ابن منصور أن عليه البينة بدفع رأس المال^(٢).

وهذا مانراه راجحاً في الرد والتلف وادعاء عدم الخيانة والتقصير حيث لا بد من اقامة البينة ولا سيما عند وجود تهمة قوية.

ضمانات لرب المال :

بعد العرض السابق وجدنا أن الفقه الإسلامي قد أعطى ضمانات كافية لحماية أموال أرباب الأموال الذين يدفعون بأمواله نحو المضاربة، أو المشاركة من خلال تضمين المضارب، أو الشريك في الحالات السابقة كما أعطى

(١) المهذب للشيرازي (١/٣٤٧).

(٢) القواعد لابن رجب ط. المكتبة الأزهرية ص ٦٣٦٢.

ضمانات للمضارب، أو الشريك من خلال جعل يده يد أمانة، وبذلك يتحقق التوازن ويصبح الميزان دقيقاً لا زيادة فيه ولا شطط، كما أن ذلك يدفع أرباب الأموال للدخول في مجالات الاستثمار عن طريق المشاركة والمضاربة تلعب الأموال دورها في التنمية الصناعية والتجارية والزراعية، كما أن حرية المضارب التي أعطاها إياه الفقه الإسلامي والحماية التي أصلها له تجعلانه ينطلق انطلاقاً جيدة ويخوض في غمار عالم التجارة دون خوف ولا وجل مادام قد أخذ بزماء الحذر والحيلة والاخذ بالأسباب الظاهرة، وبالدراسات العلمية والمعلومات الدقيقة التي يقتضيها عصرنا الحاضر ومع كل ذلك فقد أعطى الفقه الإسلامي حمايات أخرى لأرباب الأموال، لأن المال عزيز على النفس، وصاحبه خائف حذر من الخسارة، تكمن هذه الحماية (إضافة إلى التوسع في الضمان الذي سبق) في الآتي:

١- أن يضمن رأس المال شخص ثالث، أو جهة ثالثة كالحكومة، أو مؤسسة أخرى، وهذا ما صدر فيه قرار رقم ٤٥٥ / ٠٨ / ٨٨ من مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ونصه ما يأتي:

١- ليس هناك ما يمنع شرعاً من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزاماً مستقلاً عن عقد المضاربة بمعنى أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس شرطاً في نفاذ العقد وترتب أحكامه عليه بني أطرافه ومن ثم فليس لحملة الصكوك أو عامل المضاربة الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به بحجة أن هذا الالتزام كان محل اعتبار في العقد.

٢- اشترط رب المال على المضارب أن تكون جميع مصاريف المضارب وإدارته ونفقاته على المضارب، وهذا الشرط جائز بلا شك، حيث نص الفقهاء على أن التفقة على العامل^(١).

(١) بدائع الصنائع (٣٦٤٧/٨) والمهذب (٢٨٦/١) والدسوقي على الشرح الكبير (٥٣٠/٣) والمغني (٧٩/٥) ويراجع في الشروط مبدأ الرضا في العقود (١١٦٤/٢).

وفائدته تكمن في تقليل الخسارة، كما أنه أيضا يفيد أن المضارب ينفق من ماله فيكون أحرص على تثميته وعدم تعرضه للخسارة فيما لو كان غير ذلك، كما أنه لو حدثت خسارة فإن أموال المضاربة وإن كانت تتحملها، ولكنها لا تكون كبيرة إذ أن الأموال التي صرفها المضارب لا تحسب أيضا.

٣- التطوع من المضارب بالتعويض عن خسائر أرباب الأموال:

وهذا ما حدث في بعض البنوك الإسلامية عندما أصابته خسائر بسبب انهيار بنك الاعتماد والتجارة، فارتأت مجالس إدارتها أنها لو وزعت الخسائر على المودعين المستثمرين لأدى ذلك إلى انهيار البنك نفسه، فعرضت هذه المسألة على الجمعية العامة فوافقت على هذا التوجه، فتحمل البنك الخسارة من خلال احتياطيته، وما يتكون له من أرباح مع مرور الزمن، وهذا ما أفتى به هيئة الرقابة الشرعية بمصرف قطر الإسلامي^(١) وغيرها.

ومن هنا فالمؤسسات الكبرى يسعها أن تتطوع بحمل هذه الخسائر التي تقع عليها لما لها من حجم كبير، وقدرة على تكوين الاحتياطي، والأرباح الكبيرة على عكس المودعين الذين قد لا يجدون سوى هذه المبالغ الصغيرة التي أودعوها على أمل أن يعيشوا هم وأولادهم على أرباحها والتطوع بالضمان أجازه بعض المالكية، ولا مانع من ذلك مادام غير مشروط في العقد والله أعلم.

مدى امكانية عقوبة المضارب والشريك والشخصية المعنوية

(المسؤولية الجنائية):

ذكرنا فيما سبق أن المضارب، أو الشريك (أو مجلس الإدارة، أو البنك) ضامن في الحالات السابقة وأن عليه التعويض عما فات صاحب المال من حقوق مادية ومعنوية، وهذا ما يسمى في القانون المدني بالمسؤولية المدنية - كما سبق - وأنه لا جدال في القانون حول مسؤولية الشركة مسؤولية غير

(١) الهيئة تتكون من أصحاب الفضيلة: أ.د. يوسف القرضاوي و أ.د. علي السالوس، والشيخ عبد القادر العماري.

مباشرة عن الأعمال غير المشروعة لتابعيها، تطبيقا لاحكام المادة ١٧٤ من القانون المدني المصري أو مسؤولية الشركة عن اثرائها بلا سبب مشروع، أو نحو ذلك^(١).

وهنا يثور التساؤل حول مدى امكانية ايقاع العقوبة على المضارب، أو الشريك، أو نحوهما.

وقبل أن ندخل في الحوار نقول: إذا كان المضارب أو الشريك عبارة عن الشخصية المعنوية فان العقوبة البدنية لا يمكن ايقاعها عليها إلا على رأي اصحاب نظرية «حقيقة الشخصية المعنوية» الذين يقولون: ان العقوبات التي يحكم بها على الاشخاص الطبيعيين يمكن توقيع أشباهها على الشركة، فيمكن مثلا الحكم بحل الشركة وهو متواز مع عقوبة الاعداء، أو الحكم على الشركة بالحراسة، وهي تتوازي مع الحبس أو السجن^(٢).

غير أن معظم القانونيين لا يرون امكانية معاقبة الشخصية الاعتبارية معاقبة بدنية، ولكن يجوز ايقاع العقوبات المالية (الغرامات) عليها^(٣) لذلك يمكن معاقبة المدير واعضاء مجلس الإدارة إذا صدرت جرائم النصب، أو التزوير، أو خيانة الامانة، كما نصت على ذلك ٣٤١ من قانون العقوبات المصري، وكذلك يعاقبون في حالة افلاس الشركة بعقوبة الافلاس بالتدليس إذا وقع منهم أمر من الأمور المنصوص عليها في المادة (٣٢٢٨ ع م) وقد يعاقبون بعقوبة الافلاس بالتقصير إذا وقع منهم أمر من الأمور المنصوص عليها في المواد ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢ ع م^(٤) كما نص قانون الشركات المصري رقم ٢٦ لسنة ١٩٥٤ على عقوبات بدنية، ومالية لأعضاء مجلس الإدارة في موادها: ٣٤، ٤١، ٤٤، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

ونص القانون القطري المرقم ١٥ لسنة ١٩٩٣ الخاص بانشاء مصرف

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ١٣٦.

(٢) د. أبو زيد رضوان ص ١٣٦، وإبراهيم صالح: المسؤولية الجنائية للأشخاص الاعتبارية، رسالة دكتوراة القاهرة ١٩٧٣م.

(٣) إبراهيم صالح: المرجع السابق.

(٤) د. ثروت عبد الرحيم: الوجيز في القانون التجاري ط. دار النهضة بالقاهرة ص ٣٩١ - ٣٩٥.

قطر المركزي في مادته (٥٨) على أن أعضاء مجلس الإدارة والمديرين يسألون بصفة شخصية عن الخسائر والاضرار التي تصيب البنك، أو تصيب الغير نتيجة اهمالهم، أو تقصيرهم في أداء أعمالهم، ويكون البنك مسؤولاً بالتضامن معهم عن الخسائر والاضرار التي تصيب الغير «ثم نص في مادته ٦١٠ على انه مع عدم الاخلال بأي عقوبة أشد ينص عليها قانون آخر يعاقب كل من يخالف هذا الخطر بالحبس مدة لا تزيد على سنة وبغرامة لا تجاوز عشرة آلاف ريال، أو باحدى هاتين العقوبتين.

ونصت المادة ٧٧ من نظام الشركات السعودي على مسؤولية اعضاء مجلس الإدارة عن الغش والتزوير، وأنهم مسؤولون عن الاضرار التي ترتبت على ذلك^(١).

والخلاصة:

أن المدير، أو أعضاء مجلس الإدارة إذا صدرت منهم جنایات يكونون مسؤولين عنها شخصياً، فيعاقبون بدنياً، وذلك مثل الغش، والخيانة في أموال الشركة، أو اغتصاب علامة تجارية مملوكة للغير، أو ارتكابه لجرائم التزوير، أو القتل، أو نحو ذلك أما المسؤولية المدنية فتلتزم بها الشركة أمام الغير طبقاً لقواعد المسؤولية التقصيرية^(٢).

كيفية تنفيذ الضمان والتعويض ومن الذي يتحمل :

لاشك أنه في حالات التزوير والغش ونحوهما مما يدخل في المسؤولية الجنائية فإن العقوبة تنفذ في حق المرتكب سواء كان المضارب، أو الشريك، أو المدير أو عضو مجلس الإدارة، أو اعضاء منفردين، أم متعاونين على ضوء الانظمة المربعة في هذا المجال.

(١) يراجع د. البقمي المرجع السابق ص ٤٤٣ - ٤٤٥ وذكر أن المادة يلاحظ عليها أنها تدل على اسقاط حق الدعوى بعض انقضاء سنة على تلك الموافقة فقال: ينبغي ألا يترتب عليه حرمان الدعوى من القضاء فيها أصلاً لأنه يؤدي على إخلاء نوع من الدعاوى عن الفصل فيه، كما أن ابراء الجمعية العامة أعضاء مجلس الإدارة لا يبرئهم عن حق الله تعالى مثل الغش والتزوير.

(٢) د. أبو زيد رضوان ص ١٥٧.

ولكن إذا اثبتت المسؤولية المدنية على أحد هؤلاء فكيف ينفذ التعويض؟ يؤخذ من الاشخاص فقط، أم يؤخذ من الشركة نفسها؟
تنص القوانين في البلاد العربية على أن اعضاء مجلس الإدارة والمدير إذا أدوا ما عليهم من واجبات نحو الشركة، ولم يقصروا في إدارة اعمال الشركة ومع ذلك وقعت خسارة عليها فان الشركة هي التي تتحمل هذه المسؤولية عنهم في جميع تصرفاتهم التي جرت وفق اللوائح والعرف التجاري السليم^(١).

ومن هنا تلتزم الشركة (أو البنك الإسلامي) بكافة الأعمال القانونية التي يقوم بها المدير بشرطين اساسيين هما:
١- أن يتم التعامل مع الغير باسم الشركة ولحسابها أي بصفته ممثلاً لها، أما إذا تعامل باسمه الخاص فان الشركة لا تكون مسؤولة عن نتائج تصرفاته.

أما إذا استعمل اسم الشركة بأن اقترض مثلاً باسمها ولكن بقصد انفاقه على حاجياته الخاصة فان هنالك احتمالين: الاحتمال الأول أن الغير حسن النية لا يعلم بحقيقة الأمر فحينئذ تكون الشركة مسؤولة أمام هذا الغير ثم تعود هي على المدير.

والاحتمال الثاني: أن ذلك الغير كان سئ النية حيث أثبتت الشركة ذلك مثل أن يستخدم المدير اسم الشركة لأبرام تأمين على حياته ولصالح ورثته، ومثل أن يبرئ المدير ذمة مدين الشركة من دين واجب عليه، أو قيام أحد البنوك بصرف مبالغ بمقتضى شيك موقع من شخص واحد مع أنه مبلغ بأن لا يصرف إلا بعد وجود توقيع شخصين، أو نحو ذلك فحينئذ لا تكون الشركة مسؤولة، وإنما على الغير أن يرجع على المدير شخصياً^(٢).

٢- أن يكون التعامل قد تم في حدود الصلاحيات المرسومة له في

(١) د. ثروت عبد الرحيم ص ٣٩١ ود. أبو زيد رضوان ص ١٥١ ود. البقمي ص ٤١٦.

(٢) د. أبو زيد رضوان ص ١٥١ - ١٥٥ وقد أشار إلى عدد من قرارات محاكم النقض المصرية والفرنسية بهذا الصدد، ود. ثروت عبد الرحيم ص ٣٩١.

العقد، أما إذا خرج عن دائرة سلطاته فإن المتعامل معه لا يستطيع - كقاعدة عامة - إلا الرجوع على المدير شخصياً، وهذا يتطلب - كما هو المعمول به في الشركات التجارية - صلاحيات المدير للاحتجاج بها على الغير.

وهذا مانراه متفقاً مع قواعد الوكالة والمضاربة، والشركات في الفقه الإسلامي، لأن المدير إذا كتبت له صلاحياته فإنه يكون بمثابة المضارب المقيد، أو الوكيل المقيد، وحينئذ يكون ملتزماً بالقيود التي وضعت فإذا خالفها فيكون ضامناً متحماً لمسؤوليته وحده دون الشركة وقد اتجه القضاء الفرنسي الحديث حتى قبل صدور قانون الشركات سنة ١٩٦٦ نحو التخفيف من هذه القاعدة وارتأى أن الشركة مسؤولة عن جميع أعمال المدير مادامت في نطاق غرض الشركة، ثم تكريس ذلك من خلال المادة ١٤ من القانون الانفي الذكر ويبدو أن القانون المصري رقم ١٥٩ قد انتصر لذلك أيضاً في مواد ٥٦، ٥٧، ٥٨، ولكن هذا لا يمنع من رجوع الشركة بعد ذلك على المدير، لأن الهدف من توجه القوانين الحديث للزام الشركة بذلك في مواجهة الغير مادامت تصرفات المدير لم يخرج عن إطار غرض الشركة... هو استقرار المعاملات التي تتم حسب الظاهر المشروع^(١).

والخلاصة أن القوانين العربية قد أقرت بمسؤولية الشركة مسؤولية تعاقدية عن تصرفات الإدارة في حدود صلاحياته في مواجهة الغير إلا في حالات خاصة يثبت فيها أن الغير كان سيء النية، ثم إذا كانت الإدارة (الممثلة في مجلس الإدارة، أو المدير) كانت قد أساءت إلى الشركة، أو قصرت، أو تعدت فإن لمجلس الإدارة، أو المساهمين الحق في رفع دعوى التعويض ضد المخطئ كما سيأتي.

ومن المتفق عليه هنا أن أعضاء مجلس الإدارة يسألون بالتضامن في مواجهة الشركة والمساهمين، والغير سواء كانت مسؤوليتهم مدنية أم جنائية،

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ١٥٦، وموسوعة القضاء في المواد التجارية لعبد المعين جمعة ص ٥٥١، ود. ثروت عبد الرحيم، المرجع السابق ص ٣٩١ - ٣٩٥.

فإذا وقع الخطأ منهم جميعاً بأن كان قد صدر بالاجماع فان جميع الاعضاء يسألون مسؤولية تضامنية وفقاً للمادة ٧٠٧ م م ثم ان الاصل التساوي في المسؤولية، ولكن للحكمة الحق في أن تقرر نصيب كل منهم في المسؤولية حسب جسامة الخطأ الذي ارتكبه، وما يقابله من اضرار وآثار، ولكن إذا لم يشترك أحد في التصويت على القرار وسجل مخالفة في محضر الاجتماع فانه لا يكون مسؤولاً عن آثاره، كما انه إذا صدر قرار خاطيء من العضو المنتدب فان بقية الاعضاء يسألون عنه تضامنياً إذا ثبت أنهم لو قاموا بواجبهم في الاشراف والرقابة لحال ذلك دون وقوع هذا الخطأ^(١).

ومن الجدير بالتنبيه عليه أن القوانين الحديثة تتجه نحو حماية الغير الذين يتعاملون مع الشركة اعتماداً على الظاهر المشروع، بحيث تصح تصرفاتهم مع الشركة حتى ولو تجاوز مجلس الإدارة صلاحياته، أو خالف بعض القرارات مادام الغير حسن النية، غير أن عبء الاثبات هنا يقع على الغير الذي يريد التمسك في مواجهة الشركة بالتصرف، أو بالعقد الذي تم على خلاف الأصول المتبعة والمرعية، بينما يعتبر سيء النية إذا علم بالتجاوز، أو المخالفة^(٢).

وهذه المبادئ والأحكام تتفق مع قواعد الوكالة في الفقه الإسلامي تماماً^(٣).

من يرفع الدعاوي؟

للشركة باعتبارها شخصياً قانونياً الحق في رفع الدعاوى ضد المدير، وكذلك ضد رئيس وأعضاء مجلس الإدارة منفردين، أو مجتمعين عن التصرفات والقرارات الضارة التي باشرها، أو اتخذها المجلس، وترتب عليها اضرار بالشركة أو ثبت لها الاهمال الجسيم في الإدارة أو التهاون في حقوقها، أو اساءة استخدام أموالها، أو تبديدها أو الاضرار بسمعته المالية،

(١) د. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٢) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٢٤ - ٦٢٥.

(٣) انظر: الوكالة في الشريعة والقانون لـ د. محمد رضا العاني، مطبعة العاني ببغداد.

أو تتعامل معها، إضافة إلى مخالفة نصوص القوانين المنظمة للشركات، واللوائح المرعية، والنظام الأساسي، ومخالفة العرف التجاري، وكل تصرف خاطئ من شأنه تفويت مصالح مؤكدة للشركة^(١) وترفع الدعوى ضد المدير من مجلس الإدارة، وإذا كانت ضد مجلس الإدارة فهذا لا يتصور إلا بعد عزله، وتعيين مجلس جديد يقوم هو بمباشرة الدعوى ضد المجلس السابق، وفي جميع الاحوال فان من حق الجمعية العامة للمساهمين مباشرة هذه الدعوى الجماعية، كما أنه من حق المصطفى مباشرة هذه الدعوى، ومن حق السنديك في حالة افلاس الشركة باعتباره وكيلًا من جماعة الدائنين.

وحماية لأصحاب الأموال المتضررين مما يترتب على براءة ذمة مجلس الإدارة من اضرار بحقوقهم نصت معظم القوانين على أنه: «لا يترتب على أي قرار يصدر من الجمعية العامة سقوط دعوى المسؤولية المدنية ضد أعضاء مجلس الإدارة بسبب الاخطاء التي تقع منهم في تنفيذ مهمتهم» (المادة ١٠٢ / ١ من قانون ١٥٩ لسنة ١٩٨١) حيث يمكن أن تتم موافقة الجمعية العامة دون علم بحقيقة ما قترفه المجلس من غش أو تدليس، وذلك لأن الجمعية قد توافق بالاغلبية لأي سبب كان فربما يهضم فيها حقوق الاغلبية، ولكن القانون اشترط أن لا تمضي سنة على المصادقة على قرار مجلس الإدارة محل المسائلة إلا إذا كان يتمثل جناية أو جنحة فلا تسقط حينئذ دعوى المسؤولية إلا بسقوط الدعوى الجنائية^(٢).

وإضافة إلى ذلك فان لكل مساهم بمفرده الحق في رفع دعوى الشركة ضد الإدارة إذا لم تباشر هذه الدعوى من قبل الشركة لأي سبب كان، وذلك لأن مسؤولية مجلس الإدارة عن حسن إدارة الشركة هي مسؤولية بحكم الشرع، أو القانون ولذلك لا يجوز الاعفاء منها، أو التخفيف فيها، ويكون من حق المساهم بمفرده مباشرة هذه الدعوى بقصد حماية الشركة وحماية حقوق الاقلية، وحقوقه.

(١) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٢٧ ود. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٢) د. أبو زيد رضوان: المرجع السابق ص ٦٤٠ ود. ثروت عبد الرحيم: المرجع السابق ص ٣٩١.

وكذلك للغير المتضرر (دائنوا الشركة) رفع دعوى ضد مجلس الإدارة مادام قد تضرر بقرارته^(١).

وهذه الاجراءات والمسؤوليات تخالف أحكام الشريعة وقواعدها، ومقاصدها.

أحكام المضاربة الفاسدة :

أولاً: إذا فسد عقد المضاربة بسبب تخلف، أو اختلال شرط من شروط فانه يترتب عليه ما يأتي:

١- بقاء الامانة ما لم يتعد المضارب أو يقصر...

٢- فسخ عقد المضاربة.

قال ابن رشد: «واتفقوا على أن حكم القراض الفاسد فسخه ورد المال إلى صاحبه ما لم يفت بالعمل»^(٢).

٣- تصرفات المضارب نافذة، لأنه مأذون فيها، قال ابن قدامة: فإذا بطل العقد بقي الأذن فملك به التصرف كالوكيل»^(٣).

٤- أن الربح جميعه يكون لرب المال وأن المضارب له أجرة المثل عند الجمهور (أي الحنفية والمالكية في رواية عبد الوهاب، والشافعية والحنابلة^(٤)) قالوا: لأن الربح نماء ماله، وانما يستحق العامل بالشرط فإذا فسدت المضاربة فسدت الشروط فلم يستحق منه شيئاً فكان له أجر مثله.

وذهب أبو الشريف (من فقهاء الحنابلة): أن الربح بينهما على ما شرطاه، وهذا مبني على مذهبه في أن المضاربة الفاسدة تأخذ حكم المضاربة الصحيحة في الربح ونحوه^(٥).

(١) المرجع السابق ص ٦٤٢ - ٦٤٤.

(٢) بداية المجتهد (٢/٢٤٢).

(٣) المغني (٥/٧٢).

(٤) إراجع: بدائع الصنائع (٨/٣٦٤٥) وبداية المجتهد (٢/٢٤٢) والقوانين الفقهية ص ٢٨٠ والروضة للنووي

(٥/١٢٥) والمغني لابن قدامة (٥/٧٢).

(٥) المغني لابن قدامة (٥/٧٢).

وذهب المالكية في رواية ابن الماجشون عن مالك أنه يرد إلى قراض مثله، وقد خرج قول آخر لهم وهو: أنه يرد إلى مثله ما لم يكن أكثر مما سماه، وإنما له الأقل مما سمى، أو من قراض مثله ان كان بب المال هو مشترط الشرط على المقارض، أو الأكثر من قراض مثله، أو من الجزء الذي سمى له ان كان المقارض هو مشترط الشرط الذي يقتضي الزيادة التي من قبلها فسد القراض، وهناك قول آخر (وهو الرابع داخل المذهب المالكي) مؤداه: «انه يرد إلى قراض مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين على صاحبه في المال مما ليس ينفرد أحدهما بها عن صاحبه، وإلى اجازة مثله في كل منفعة اشترطها أحد المتقارضين خالصة اشترطها مما ليس في المال وفي كل قراض فاسد من قبل الغرر والجهل، وهو قول مطرف وابن نافع وابن عبد الحكم وأصبغ، واختاره ابن حبيب» وأما ابن القاسم من المالكية فاختلف قوله في القراضات الفاسدة على تفصيل ليس هنا محل بحثها^(١).

والفرق بين أجرة المثل، وقراض المثل هو:

أن أجرة المثل في القراض (المضاربة) تعنى أن نعطي قدرًا من المال للمضارب بقدر عمله بحيث يوازي أجرة عمل مثله، ولذلك لا يقتضي أن يكون هناك ربح، أو منفعة لرب المال، وبالمقابل لا ينظر إلى قدر الربح الحاصل لرب المال، بل ينظر إلى قدر العمل، وأما قراض المثل فيعني أن يعطى للمقارض بقدر الربح في مثل هذا القراض، يقول ابن رشد: «أن الأجرة تتعلق بذمة رب المال سواء كان في المال ربح أو لم يكن، واقراض المثل هو على سنة القراض ان كان فيه ربح كان للعامل منه والا فلا شيء له»^(٢) والذي نرى رجحانه هو أن المضاربة الفاسدة التي قام فيها المضارب بعمل لا بد أن تعاد إلى مضاربة المثل كما هو الرأي الراجح في المذهب المالكي، لأن عقد المضاربة عقد مستقل عن بقية العقود، فلا ينبغي أن يحول عند فساده

(١) بداية المجتهد (٢/٢٤٢ - ٢٤٣).

(٢) بداية المجتهد (٢/٢٣٤).

إلى عقد آخر كما هو المطرد في جميع العقود^(١)، ومن جانب آخر أن القول بأجرة المثل قد يؤدي إلى إلحاق ضرر بأحد العاقدين، ففي حالة وجود خسارة فعليه لو قلنا بأجرة المثل يترتب عليه وقوع ضرر على رب المال لأنه يدفعها مع تحملها الخسارة، وبذلك تخرج عن ميزان «الغرم بالغنم» و«الخراج بالضمان» كما أنه في حالة الربح الكثير يؤدي إعطاء أجرة المثل للمضارب إلى إلحاق غبن به^(٢).

٥- أن الضمان في المضاربة الفاسدة مثل الضمان في المضاربة الصحيحة فلا يضمن المضارب الا بالتعدي والتقصير^(٣) وقال بعض الفقهاء منهم أبو يوسف ومحمد: أن المضارب ضامن، قال الكساني: «وعندهما يضمن كما في الأجير المشترك إذا هلك المال من يده»^(٤).

وهذا الرأي له وجهته، لأن العقد إذا فسد فيجب على المضارب أن يرد المال إلى صاحبه فوراً، وإذا لم يرجعه فوراً فيكون ضامناً كالفاصل.

ثانياً: إذا فسد عقد المضاربة يتعدي المضارب ومخالفته لشروط من الشروط المقترنة بالعقد فإن المضارب لما يترتب عليه من الخسارة، لأنه حينئذ

(١) يراجع للأقوال الخمسة الواردة في هذه المسألة: قاعدة المثلي والقيمي واثراها على الحقوق والالتزامات لـ د. علي القره داغي، ط. دار الاعتصام ص ١١٠ - ١١٦ ويراجع: المضاربة والمشاركة ضمن سلسلة أبحاث الفكر الإسلامي المعاصر الصادرة عن شركة برك لين عام ١٩٩٣ ص ١٠٦ - ١٠٩.

(٢) وقد رجعت هذا الرأي، ثم فرحت كثيراً حينما رأيت شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) يذهب على هذا الرأي، وهو أنه في حالة كون المضاربة، أو المساقاة، والمزارة فاسدة فإن للعامل نصيب المثل حيث قال: في الاختبارات الفقهية ط. دار المعرفة ببغداد ص ١٥١: وإذا فسدت المزارة أو المساقاة أو المضاربة استحق العامل نصيب المثل وهو ما جرت به العادة في مثله، لا أجرة المثل وقد أوضح ذلك كثيراً في القواعد النورانية الفقهية ص ١٦٧ فقال: والصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل وهو ما جرت به العادة أن يعطاه مثله، إما نصفه، أو ثلثه فأما أن يعطيشيئاً مقدوراً مضموناً في ذمة رب المال كما يعطى في الإجارة والجمالة فهذا غلط مما قاله، وسبب غلطة ظنه أن هذه إجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في الصحيح المسمى، ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، أو أكثر، فلو أعطي أجرة المثل أعطي أضعاف راس المال، وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزءاً من الربح إن كان هناك ربح فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحقه في الصحيحة. ويراجع: د. السيد علي السيد: المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٣) جاء في المغني (٧٣/٥) ولا ضمان عليه فيما يتلف بغير تعديه وتفريطه لأن ما كان القبض في صحيحه مضموناً كان مضموناً في فاسدة.

(٤) بدائع الصنائع (٣٦٥/٨).

يكون الغاصب حيث تنتهي الأمانة كما صرح بذلك الفقهاء، وعلى ضوء ذلك إذا تحقق ربح فإنه يكون لرب المال بناء على أنه ليس للبد الظالمة حق فيه. هذا في الربح الذي تحقق في العملية التي تعدى فيها المضارب، أما الربح السابق فيكون حسب الاتفاق وقد سبق تفصيل ذلك. وقد لخص الحافظ الفقيه ابن المنذر أقوال الفقهاء فقال: «واختلفوا في الرجل يدفع إلى الرجل مالاً مضاربة، فيخالف ما أمره به رب المال، فقال طائفة: هو ضامن، والربح لصاحب المال، روي هذا القول عن أبي قلابة، ونافع، وبه قال أحمد، وإسحاق.

وفيه قول ثان: وهو أن الربح على ما اشترط عليه، وهو ضامن للمال. وروى هذا القول عن إياس بن معاوية، وبه قال مالك بن أنس. وقالت طائفة ثالثة: هو ضامن، ويتصدق بالفضل، روي هذا القول عن الشعبي، والنخعي، والحكم، وحماد. وقال أصحاب الرأي: الربح له، ويتصدق بالفضل، والوضيعة عليه وهو ضامن لرأي المال.

وقال الأوزاعي: إذا خالف وربح، فالربح له في القضاء، وهو في الورع والفتيا يتصدق به، ولا يصلح لواحد منهما. وفيه قول خامس: وهو أن لا ضمان عليه، وأن خالف، روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «لا ضمان على من شورك في الربح». وروينا معنى ذلك عن الحسن والزهري.

وفيه قول سادس وهو أن من ضمن فله ربحه، روي هذا القول عن شريح^(١).

أحكام الشركة الفاسدة:

أولاً: وإذا فسدت الشركة بسبب مخالفة شرط من شروط صحة العقد فإن جمهور الفقهاء (الحنفية والشافعية والحنابلة)^(٢) على أن الشريكين

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم للنيسابوري ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) يراجع بدائع الصنائع (٧/٣٥٨٠، ٨/٣٦٥٤) والروضة للنووي (٤/٢٨٥) ونهاية المحتاج (٤/٩) والمدونة (١٢/٥) والمغني (٥/٢١٢٠).

يقتسمان الربح على قدر رأس أموالهم، ويرجع كل واحد منهما على قدر رأس أموالهما ويرجع كل واحد منهما على الآخر بأجر عمله، لأن المسمى يسقط في العقد الفاسد واشتراط البعض وجود الربح.

وذهب بعض الفقهاء (منهم الشريف أبو جعفر من فقهاء الحنابلة)^(١) إلى انهما يقتسمان الربح على ما شرطاه ولا يستحق احدهما على الآخر أجر عمله، وبذلك أجرى أبو جعفر المشاركة الفاسدة مجرى المشاركة الصحيحة في جميع أحكامها وهذا غير صحيح لأنه يؤدي إلى التساوي بين الصحيح والفاسد وهذا مخالف لميزان الشرع. والراجح هو الرأي الأول، لأن الأصل هو كون ربح مال كل واحد للمالكة، لأنه نماؤه، وإنما ترك ذلك بالعقد الصحيح، فإذا لم يكن العقد صحيحاً بقي الحكم على مقتضى الأصل كما أن البيع إذا كان فاسداً لم ينقل ملك كل واحد من المتابعين عن ماله^(٢) وهذا بخلاف المضاربة الفاسدة حيث أن المضارب لم يشارك بمال ولكن بذل كل جهده وعمله، ولذلك لا بد أن تعاد إلى قراض المثل كما سبق، أما في الشركة فقد بقيت آثار الشركة في مشاركة الشريكين الربح الحاصل من المالين، ثم يأخذ كل منهما أجر مثل عمله.

وكذلك الأمر إذا تمادى الشريك.

ثانياً: إذا كان الفساد بسبب مخالفة الشريك للقيود الواردة في العقد، أو بسبب الخيانة ونحوها، فإن الشريك المتسبب يتحمل كل الأضرار الناتجة على عمله، ثم أن بقي ربح يوزع حسب نسبة المال، وإن لم يوجد ربح فيؤخذ بمقدار الخسارة من ماله^(٣).

(١) المغني لابن قدامة (٢١/٥).

(٢) المغني (٢١/٥) وبداية الصنائع (٣٦٥٤/٨).

(٣) المصادر السابقة.

خلاصة البحث والتوصيات

- ١- ان العقوبات (المسؤولية الجنائية) تعتمد على ثلاثة أسس هي:
اتيان الفعل المحرم، وكون الفاعل مختاراً، وكونه مدركاً فاهماً ولذلك
لاعقوبة على المجنون، والصغير ونحوهما، وأما الضمان والتعويض
(المسؤولية المدنية) فيعتمد على الاضرار بالآخر واتلاف ماله، ولذلك لا
يشترط فيه الاسس السابقة تطبيقاً لقول النبي (صلى الله عليه وسلم):
لا ضرر ولا ضرار
- ٢- لا مانع شرعاً من الاعتراف بالشخصية الاعتبارية (المعنوية،
القانونية) للشركات والمؤسسات مادام يتم ذلك في اطار التنظيمات الادارية
التي تدخل ضمن المصالح المرسله، ولا تخرج عن مقاصد الشريعة وهذه
الشخصية الاعتبارية للشركات تنتقل اليها في الظاهر ملكية الحصص
والاسهم، وتكون لها ذمة للوفاء بديونها، بل بجميع حقوق الشركة وواجباتها،
غير ان الملكية الحقيقية للاسهم والحصص هي لاصحابها، وأن كونهم لا
يتصرفون فيها لا يمنع من هذه الملكية مثل الراهن بالنسبة للعين المرهونة.
- وان هذه الشخصية الاعتبارية للشركة لها اهلية كاملة في الحدود التي
بعينها سند انشاء الشركة، او البنك، ولذلك لها حق التمليك والتمليك
بعوض، أو بغير عوض وانها مسؤولية مدنية عن تصرفات الشركة، ولكن
الراجح هو انها ليست مسؤولة عن جنایات وجرائم المدير، او مجلس الادارة.
- ٣- الممثل والنائب للشخصية الاعتبارية هو مجلس الادارة واما المدير
فهو وكيل عن مجلس الادارة في حدود صلاحياته، سواء كان بأجرة، ام
بمكافأة، ام بدونهما، او هو اجير خاص، واما أعضاء الجمعية العامة فهم
أرباب الاموال المساهمة لهم دور الرقابة والاشراف والمحاسبة فهم مالکوا
تلك الاسهم.
- ٤- البنوك الاسلامية (او الشركات التي تعمل في الاستثمار) بمثابة
المضارب فيما يخص الودائع الاستثمارية، والمودعون هم ارباب الاموال ومن

هنا فمجلس الادارة وكيل عن بقية المساهمين فيما يخص الاسهم، فهو بمثابة الشريك الذي فوض شريكه الآخر اليه جميع التصرفات، وهو في الوقت نفسه مضارب فيما يخص الودائع الاستثمارية.

٥- اجمع الفقهاء على ان المضارب والشريك امين لا يضمن الا عند التعدي والتقصير ومخالفة شروط العقد، او مقتضيات العقد والخيانة، ومبنى هذا الاجماع على بعض الاثار بميزان الشريعة في الغرم والغنم.

٦- بجانب هذا الميزان توجد قواعد حماية الاموال التي تقتضيها مقاصد الشريعة من خلال التشدد في الضمان، حيث نرى ان الفقهاء ذكروا حالات كثيرة استثناء من مبدأ عدم ضمان الشريك والمضارب حتى يمكننا استثناء من مبدأ عدم ضمان الشريك والمضارب حتى يمكننا صياغة قاعدة اخرى من هذه الاستثناءات ردعا للطامعين في اموال الناس عن طريق مثل هذه العقود، وحسما لمادة الفساد بالتبنيه لأولئك الذين تسول لهم أنفسهم أكل أموال الناس، ومن خلال التوسع في دائرة المستثنات نستطيع ان نصل الى كل النتائج الايجابية للضمان وعدمه معا، كما نحافظ من خلال هذا المنهج على خصائص فقهننا دون التفريط بها ودون الحاجة الى الاخذ بعنق النصوص وليها.

٧- لا يوجد فرق جوهري بين المضارب المشترك والمضارب الخاص، وان قياس المضارب المشترك على الاجير المشترك قياس فاسد، وان النقل عن ابن رشد في هذا الباب نقل غير دقيق.

٨- كل شرط من طرف المضارب أو الشريك (البنك) بضمان الاموال شرط باطل وهل يبطل العقد نفسه؟

فيه رأيان: الرأي الاول: العقد صحيح وهذا هو ما ذهب اليه ابو حنيفة، ومالك وأحمد في الرواية الراجعة. والرأي الثاني: ان العقد باطل ايضا وهذا هو ما ذهب اليه الشافعي وأحمد في رواية وان الذي يظهر لنا رجحانه هو القول الاول.

٩- اذا تطوع المضارب، او الشريك (البنك) بالضمان فان ادخل ذلك في العقد فيكون حكمه الى عدم لزوم ذلك في حين رأى بعض المالكية لزوم هذا الشرط

اما اذا طابت نفس المضارب، او الشريك بعد وقوع الخسارة بتحمل خسارة رأس المال أو الشريك فلا مانع من ذلك شرعا، ولا سيما اذا كان المضارب مؤسسة كبيرة، ورب المال مستثمرا صغيرا أو فقيرا لا يملك الا هذا المال المودع عندها للاستثمار فيفاجأ لأي سبب قاهر قد فقد كل ما لديه.

١٠- الحالات التي يجب فيها الضمان تتخلص بايجاز الفقهاء في التعدي، والتقصير ولكن بما أن فيهما نوعا من الاجمال والاحتمال نفصل ذلك من خلال الضوابط العملية الواقعية وهي:

اولا: مخالفة التصرفات التي يقتضيها عقد المضاربة والشركة.

وهذه التصرفات تختلف من كون عقد المضاربة مطلقة، وكذلك الحال في الشركة، ومعرفة ما يجوز للمضارب في المضاربة المطلقة، أو للشريك في الشركة المطلقة، وما يجوز لهما في المضاربة غير المطلقة، والشركة غير المطلقة، وما لا يجوز لهما في الحالتين، ويمكن تلخيص ذلك في ان المضاربة او الشركة قسمناها الى ثلاثة اقسام:

(أ) المضاربة المطلقة، وهي ان يدفع رب المال المضارب من غير تعيين العمل، والمكان والزمان، والمتعامل معه.

(ب) المضاربة المقيدة وهي ان يقيد المضارب بنوع من التصرفات، أو بزمان معين، أو مكان معين، أو بأشخاص معينين، أو بقية من التجار لاغير

(ج) المضاربة المفوضة التي يفوض فيها رب المال كل الأمور الي المضارب تفويضا عاما، أو بالتخصيص على اجازته في بعض الأمور التي قد لا تقتضيها المضاربة المطلقة.

ومن هنا فالمضارب في المضاربة المقيدة مقيد بجميع القيود المعتبرة

شرعا التي اشترط عليها رب المال وفيما سواها يبقى حكم المضاربة المطلقة،
فاذا خالف أحد هذه القيود فيكون ضامنا لما يترتب عليه من خسارة.

واما المضاربة المطلقة فيكون المضارب ملتزماً بما يقتضيه عقد المضاربة
ويعطيه الحق في انواع التصرفات فاذا تجاوز هذه الحدود فيكون ضامنا.

وأما المضارب في المضاربة المفوضة فهو اكثر اطلاقاً لليد، فما أذن فيه
رب المال فلا يكون ضامنا لما يترتب عليه من نتائج الا اذا وجد سبب اخر،
وما لم يصرح فيه باذن يسير حسب عرف التجار.

ولذلك نذكر هنا التصرفات التي لو قام بها المضارب في المضاربة
المطلقة يكون ضامنا على الراي الراجح في نظري:

- ١- البيع والشراء بالنسيئة الا اذا وجد أذن خاص، أو تفويض عام.
 - ٢- البيع والشراء بالغبن الفاحش (أي الغبن الذي لا يتغابن التاجر في
مثله) حيث يكون ضامنا له الا اذا اذن له رب المال لسبب من الاسباب
كالخوف ومن هلاك الشيء كله.
 - ٣- السفر بالمال حيث لا يجوز له الا باذن خاص، وفي عصرنا الحاضر
لا يجوز للمضارب أبداً أن يحمل بنفسه المال مع امكانية التحويلات
والتسهيلات المعاصرة، فاذا فعل ذلك وهلك المال فهو ضامن له مطلقاً.
 - ٤- البيع والشراء بغير نقد البلد.
- ويظهر أثر ذلك في عصرنا الحاضر حيث نرى تباين أسعار العملات،
وتذبذبها الخطير مما يعرض صاحب المال الى مخاطر، ولذلك لا ينبغي
 للبنك الاسلامي أن يبيع أو يشتري
- الا في العملة المحلية، او العملة التي ربطت بها العملة المحلية كالدولار
بالنسبة للريال القطري، والسعودي، واذا باع أو اشترى بالعملات الأخرى
كاليين الياباني، أو الاسترليني، أو المارك، أو نحو ذلك فلا بد أن يغطي نفسه
من خلال معاملات متوازية أو قروض من البنوك الاسلامية التي تتعامل
بهذه العملات، أو من خلال سلة العملات.

أما اذا أقدم على ذلك دون هذه التغطية المشروعه وترتب على تصرفاته
خسارة فانه يكون ضامنا .

٥- الاستدانة:

فلا يجوز للمضارب الاستدانة على رب المال بأكثر من رأس المال،
وكذلك لا يجوز الشراء بأكثر مما لديه من أموال، واذا فعل ذلك فيكون في
ذمته، ويتحمل وحده نتائج عمله من خسارة، وهذا مطابق لنظرية الشركات
المحدودة السائدة في عصرنا الحاضر.

٦- الاقراض للغير:

لا يجوز للمضارب بالاتفاق أن يقرض آخر من مال المضاربة لأنه
مرصود للتجارة، والاقراض يقطع ذلك، فاذا فعل فهو اثم، ويترتب عليه
الضمان عن كل ما يحدث من خسارة.

٧- التبرع بالمال هبة أو صدقة:

وهذا غير جائز بالاتفاق، لأن ذلك مخالف لمقتضى عقد المضاربة، فاذا
فعل فيكون من ماله الخاص، وليس من مال المضاربة، الا اذا اذن له رب المال.

٨- التوكيل للغير:

لم يجز جمهور العلماء الا باذن، أو تفويض عام لأن رب المال قد رضي
به وحدة، ولم يرض بغيره، والعناصر الشخصية معتبرة في عقدي المضاربة
والمشاركة، فاذا فعل وترتبت على ذلك خسارة فهو يتحملها.

٩- مضاربه للغير:

ليس من حق المضارب عند الجمهور أن يضارب شخصا آخر فاذا فعل
فهو يتحمل نتائج عمله من خسارة، الا اذا اذن له اذنا خاصا، او فوضه
تفويضا مطلقا.

١٠- مشاركته بمال المضاربة:

فليس من حقه عند الكثير من الفقهاء، الا اذا اذن له رب المال، أو
فوضه، تفويضا مطلقا، واذا فعل ذلك وترتب عليه خسارة فانه ضامن لها.

١١- خلط ماله بمال المضاربة:

لم يجرز الجمهور ذلك، ويلحق به انه لا يضارب بمالة الخاص مع مال المضاربة الا اذا اذن له رب المال، او فوضه تفويضا مطلقا.

١٢- بيع وشراء المحرمات حيث يكون ضامنا لما يترتب عليه من خسارة بالاتفاق اضافة الى ارتكابه المحرمات.

١٣- الإبضاع حيث لا يجوز له ذلك على الراجع.

١٤- رهن مال المضاربة:

لا يجوز للمضارب ان يرهن مال المضاربة لدى اخر، لأن ذلك احتباس له عن التجارة، فاذا فعل ذلك بدون اذن خاص فهو ضامن لما يترتب عليه من خسارة الا اذا كان لديه اصول ثابتة ليست معدة للبيع الفوري فيجوز له ان يرهنها الي ما قبل وقت البيع كانت المضاربه مفوضة.

١٥- مضاربتة لشخص اخر:

وهذا لا يجوز عند الجمهور الا اذا اذن له رب المال، ولذلك ينص على ذلك في العقود النمطية السائدة في البنوك الاسلامية في وقتنا الحاضر لان المضاربة الان ليست خاصة بشخص واحد.

ولا تختلف الشركة في هذه الانواع من حيث الضمان فيها عن المضاربة لانها ايضا تقوم على الوكالة.

القاعدة الاساسية في ضبط هذه الجزئيات الخاصة بمقتضيات عقدي الشركة والمضاربة تعود إلى ثلاثة امور اساسية وهي: حفظ المال، وتنميته لتحقيق الربح، والتقيد بالمصلحة والعرف التجاري.

وتطبيقا لذلك نقول:

١- اذا لم يقم المضارب (البنك) او الشريك بحفظ المال في مكان امين فتلف، او تلف، او سرق فهو ضامن والمرجع في ذلك العرف التجاري والعرف المصرفي.

٢- اذا باع بالدين ووجد الاذن الصريح بذلك ولكن البنك مثلاً لم يأخذ الاحتياطات الكافية لحماية اموال المستثمرين كأن لم يقيم بدارسة هذا العمل وقدرته على الاداء او لم يأخذ بالضمانات الكافية حسب عرف البنوك فانه يكون ضامناً لتلك الخسارة.

ويلحق بذلك ما بذلك ما اذا صدرت بعض تحذيرات من الجهات المالية والاقتصادية ضد احد البنوك ماحدث ذلك بخصوص بنك الاعتماد والتجارة ومع ذلك تعامل معه المضارب (البنك) فضاعت الاموال الكثيرة فإنه يكون ضامناً لهذه الخسارة.

٣- إذا توفرت الأموال الكثيرة لدى البنك الاسلامي (مثلاً) ومع ذلك لم يقيم مجلس الادارة بترتيب الشعب الفنية المتخصصة، ومركز الدراسات والبحوث والمعلومات ذلك تقصيراً يترتب عليه الضمان.

ثانياً: التعدي وضوابطه:

التعدي لغة: التجاوز وفي الاصطلاح هو كل تصرف يراد به، او من شأنه الاضرار بأموال الآخرين.

وهذا يشمل ما يأتي:

(أ) مخالفة قوانين الشركات المعمول بها في البلد واللوائح، والنظام الاساسي والانظمة المتبعة بما لا يتعارض مع احكام الشريعة الغراء.

(ب) مخالفة الشروط والقيود المقترنة بالعقد.

(ج) مخالفة ما يقتضيه العرف التجاري والعرف المصرفي وفي كل هذه الحالات يكون المضارب ضامناً لنتائج عمله.

ثالثاً: الخيانة وضوابطها:

وهي كل نية سيئة للمضارب يراد بها الاضرار بمال المضاربة وتترجم هذه النية من خلال التلاعب والاختلاس والتآمر على مصلحة البنك واعطاء معلومات مضللة وبيانات خاطئة ونشر ميزانية خاطئة بقصد تضليل الآخرين

والتزوير في الاوراق او في المعلومات المؤثرة والتحايل على النظام الاساسي ونحو ذلك.

١٠- يصدق المضارب والشريك مع يمينه من حيث المبدأ في دعوى الهلاك والخسارة ودعوى عدم التقصير والخيانة ولكن الراجح انه لا يصدق الا مع البينة في الحالات الآتية:
(أ) اذا قويت التهمة.

(ب) اذا وجدت قرينة دالة على عدم صدقه.

(ج) اذا ادعى ان الهلاك كان بسبب ظاهر ومع ذلك لم يظهر فيما بعد .
وذلك لأن المضارب او الشريك وان كان امينا لكنه يختلف عن الامين الذي اخذ المال لمصاحبة صاحبه بل هو قد اخذ المال لمصلحة نفسه مع مصلحة صاحبه، وحينئذ لا يصدق مطلقا بل لا بد من البينة ويكفي لتكوين هذه القرينة ان يكون كلامه غير معقول حسب عرف التجار، بأن الجميع قد ربحوا في تلك البضاعة الا هو، او نحو ذلك.

١١- ضمانات لرب المال:

اولا: ان الفقه الاسلامي قد اعطي ضمانات كافية لحماية اموال ارباب الاموال في المضاربة والشركة ونحوهما من خلال تضمين المضارب أو الشريك في الحالات السابقة وكذلك عقابه العقوبة المناسبة اذا توفرت في تصرفه اركان الجريمة كما سبق.

ثانيا: ضمان طرف ثالث كالحكومة ونحوها لرؤوس الاموال تشجيعا على الاستثمار كما اجاز ذلك مجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي ولا مانع في مقابل ذلك ان يكون للدولة نوع من الاشراف والمراقبة لضمان سير العمل سيرا حسنا .

ثالثا: أن يشترط رب المال أن تكون جميع نفقات المضاربة ومصاريفها على المضارب، وهذا جائز.

وفي ذلك فوائد جمعة حيث يضطر المضارب أن ينفق على المضاربة جزءا

من المال فيحافظ عليه، لأنه في حالة الخسارة يخسر هذا الجزء مع جهده، فيكون أدعى للحفاظ على أموال المضاربة وتتميتها، كما أن ذلك يقلل من نسبة الخسارة.

١٢- مدى امكانية عقاب الشريك، والمضارب، والشخصية المعنوية؟
أما الشريك أو المضارب فاذا وقع منه تصرف تتوفر فيه أركان الجريمة فانه يعاقب شرعا وقانونا بعقوبة تعزيرية ان لم يوجد لها عقوبة مقدرة.
وأما الشخصية المعنوية الممثلة بمجلس الادارة فهل يمكن أن تعاقب؟
الرأي الراجح فقها وقانونا عدم امكانية ذلك، ولكن المرتكب الفعلي (مجلس الادارة منفردا أو مجتمعا) يعاقب اذا صدر منه فعل تتوفر فيه عناصر الجريمة

١٣- كيفية تنفيذ الضمان والتعويض:
ينفذ التعويض والضمان من مال أو المتسبب للضرر سواء كان شريكا، أم مضاربا، وفي الشركات يكون التعويض من أموالها الا اذا كان المتعامل معها سيء النية بأن كان عالما بمخالفة المدير، أو مجلس الادارة ومع ذلك أقدم على التصرف معه، وفي كل الاحوال يكون للشركة الحق بعد ذلك العودة على المدير، أو مجلس الادارة، ويكون الضمان على جميع أعضائه الا اذا سجل أحدهم معارضته، في الحضر فحينئذ لا يكون ضامنا لذلك.

١٤- من له حق رفع الدعوى:
١- للمتضرر الحق في رفع الدعوى ضد المضارب، أو الشريك في المضاربات الفردية.

٢- بخصوص الشركة يكون لمجلس الادارة الجديد الحق في رفع الدعوى ضد مجلس الادارة القديم صدر منه من التصرفات ما يترتب عليها من خسارة.

وللمجلس الادارة الحق في رفع الدعوى ضد المدير.
وللجمعية العامة هذا الحق، وكذلك لجميع المساهمين منفردين، أو مجتمعين.

١٥- المضاربة اذا فسدت يجب على المضارب الاسراع برد الاموال الى أربابها، واذا ظهر فسادها بعد العمل، فيجب الاسراع بالتضيض ثم اذا ظهرت خسارة وريح فان الذي نرى رجحانه هو الرأي الراجح لدى المالكية، والقول المختار لدى شيخ الاسلام ابن تيمية، القاضي باعادة المضاربة الى مضاربة المثل، وليست الى اجرة المثل.

ولكن اذا ظهر فساد المضاربة، ومع ذلك استمر المضارب في المضاربة دون الاسراع بالتضيض فانه يكون ضامنا، والريح يكون لصاحب المال، لأنه ليس لعرق ظالم أثر حق.

هذا اذا كان الفساد بسبب تخلف شرط من شروط العقد .

أما اذا كان الفساد بسبب تعدي المضارب، ومخالفته لشرط من الشروط المقترنة فان المضارب ضامن لما يترتب عليه من خسارة واذا وجد ربح فانه يكون لصاحب المال، لأنه ليس لعرق ظالم حق وأثر.

١٦- واذا فسدت الشركة بسبب مخالفة شرط من شروط صحة العقد فان جمهور الفقهاء على أن الشريكين يقتسمان الربح على قدر ربح رأس أموالهما حتى ولو كان الاتفاق على عدم التساوي في الربح بقدر المال (كما يجيزه الحنفية والحنابلة) ثم يرجع الذي عمل على مال الشركة بأجرة مثله، أما اذا ظهر فساد عقد الشركة، ومع ذلك تمادى الشريك في الشركة فانه ضامن لما يترتب عليه خسارة.

هذا والله أعلم بالصواب وهو المسؤول أن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم، وان يعصمنا من الخطأ والزلل في القول والعقيدة والعمل.
والله المستعان،،

مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه

بقلم
مصطفى أحمد الزرقا
- رحمه الله -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملاحظة هامة بين يدي الموضوع

إن هذا الموضوع الذي يدور عليه هذا البحث قد ورد عنوانه في جدول جلسات المجمع الذي أرسل إلينا بالصورة التالية:

«مسؤولية المتبوع عن اعمال التابع، كأرباب المصانع بالنسبة لما يتعرض له العمال من اصابات في العمل والتعطيل ونحو ذلك».

ولدى التأمل في هذا العنوان تبين لي أن فيه مزجا في المدلول والمثال بين أمرين مختلفين في مضمون كل منهما ومرجعه:

(أ) فمن حيث المدلول يدل صدر العنوان على مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه. ومعنى ذلك في اصول التعبير القانوني العلمي: مسؤولية المتبوع عما يرتكبه عامله الأجير بعمله من خطأ يضر بشخص ثالث، حيث يكون المتبوع هو المسؤول «وليس التابع» عن ذلك الضرر الذي لحق بالشخص الثالث المضرور من جراء خطأ التابع في عمله.

أي أن الضرر ليس واقعا على التابع خلال تأديته عمله، بل هو واقع على الغير من الفعل الذي صدر من التابع. وهذا لا يدخل فيه اصابات العمال التي تحدث لهم أضرارا أو وفاة من جراء تأديتهم أعمالهم المطلوبة منهم.

(ب) وأما من حيث المرجعية، فإن مرجعية الحالة الأولى «مسؤولية المتبوع» إلى القواعد العامة في نظام المعاملات المالية «أي القانون المدني» الذي يتضمن الأحكام العامة الثابتة المقامة على أساس قواعد العدالة المجردة. ولذا يعتبر هو القانون العام الأصلي، وينص فيه عادة في مطلعه على أن كل حادثة سكت عنها ولا يوجد فيها عرف فإن القاضي يقضي فيها بما توحى به قواعد العدالة والإنصاف.

أما الحالة الثانية «إصابات العمال» فمرجعها إلى قانون العمل وهو

قانون استثنائي متبدل بحسب الظروف «أي غير ثابت كالقانون المدني» وتخضع أحكامه للاعتبارات والظروف السياسية.

وأول ما نشأت قوانين العمل في أوروبا إنما نشأت كردة فعل لقيام الشيوعية التي نادي بها الاتحاد السوفيتي، حيث كانت وسائله الى أهدافه الجهنمية هي شحن العمال بالحق على أرباب العمل والمعامل والمناجم في النهضة الصناعية بأوروبا، إذ كان العمال - وهم الكثرة الكاثرة الشعبية - يسامون هم وأسرههم أسوأ المعاملة والظلم من جشع أرباب العمل، ويعلمون نهارا وليلا بأدنى الأجور، إذ لم يكن للعمل حد أعلى من الساعات، ولا للأجور حد أدنى، ولا يسأل رب العمل عما يطرأ على العامل من وفاة أو عاهة دائمة أو ضرر في جسمه بسبب العمل في المعمل، الى آخر قائمة الظلم والتعسف.

ورأى زعماء الشيوعية التي قامت إثر الحرب العالمية الأولى ١٩١٧م أن هذه الفئة العاملة الكادحة أخصب مزرعة لزرع الحق فيها على الرأسمالية والرأسماليين، ونفخ روح الثورة فيهم، فأثاروا حرب الطبقات. وعندئذ لم ير العالم الصناعي الرأسمالي في أوروبا مناصا من تحسين ظروف العمل، لتحسين العمال ضد الاثارة من الجانب الشيوعي فوضعوا قوانين العمل التي حددت حقوق العمال والتزاماتهم، وحددت حدا أعلى لساعات العمل، وحدا أدنى للأجور، وحملت أرباب العمل المتبوعين مسؤولية عما يصيب العمال خلال عملهم من الوفاة وما دونها، وجعلت للعامل حقا في يوم راحة اسبوعي مأجور، وضاعفت له الأجر إذا أراد أن يشتغل في يوم راحته أو أيام العطل، ورتبت له تعويضا تقاعديا حينما يطعن في السن، ومنع تسريح العامل الخ.

وهذا كله أملته سياسة مقاومة الشيوعية، ولولا ذلك لما تمتع العمال بهذه النعمة التي املتها السياسة!!

فاصابة العمال مرجع احكامها الى قانون العمل الاستثنائي، أما

مسؤولية المتبوع عن الخطأ الذي يرتكبه تابعه فمرجعها الى نظام معاملات المدنية الذي يبني احكامه على الأسس الثابتة لقواعد العدل والانصاف في حل الخلافات بين المتعاملين.

هذا، ولاختلاف الموضوعين اللذين تضمنهما العنوان في جدول الأعمال سأقتصر أنا في بحثي هذا على الحالة الأولى التي جاءت في صدر العنوان، وهي مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه، ولا أتعرض للحالة الثانية التي اقمحت عليها اقحاما، وهي اصابات العمال.

وسألتزم الايجاز قدر الامكان، مجتنباً طريقة النفخ التي تطيل الكلام بلا طائل. والله الموفق للصواب.

أبيض

مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه

الاصل في الشريعة الاسلامية وفي القانون الوضعي أن كل انسان إنما يسأل عن فعل نفسه، وفقا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤] وفي المثل العربي: «كل شاة برجلها معلقة».

لكن العلاقات التي تنشأ في المجتمعات البشرية بين الناس، وبينهم وبين الاشياء، توجد في كثير من الاحيان تشابكا بين فعل الانسان ومن يتصل به من الناس وسواهم. وهذا التشابك يجعله بحيث إن ما يصدر من فعل ضار عن غيره لا يمكن فصله عما يصدر منه.

وبذلك يكون الاصل المذكور ليس على اطلاقه، بل له استثناءات تجعل الشخص احيانا مسؤولا عن فعل غيره ايضا، نتيجة العيش في مجتمع متداخل العلاقات ومتشابكها.

ومن ثم قسمت المسؤولية التي تتوجه على الشخص وتقع عليه الى ثلاثة اقسام:

(١) مسؤولية الشخص عن فعل نفسه.

(٢) ومسؤوليته عن فعل غيره.

(٣) ومسؤوليته عن الاشياء والحيوان.

وموضوع بحثنا هذا الآن هو من القسم الثاني، أي المسؤولية عن فعل الغير. لذا سنتقيد بحدود موضوعنا ولا نتعرض للقسمين الآخرين.

إن هذا التقسيم هو لعلماء القانون الوضعي الذين فصلوا مباحث المسؤولية واصلوها على قواعد واصول، وجعلوا منها نظرية عامة متماسكة سميت: المسؤولية التقصيرية. وهي تقابل عندهم: المسؤولية العقدية التي تنشأ على الشخص نتيجة لعقد أبرمه بارادته الحرة مع شخص آخر، بحيث يصبح كل منهما مسؤولا تجاه الآخر بتنفيذ عقده تنفيذا كاملا، لان العقد يعتبر شريعة خاصة بعاقديه إذا استوفى جميع شرائط القانونية.

أما المسؤولية التقصيرية فإنها لا تقوم نتيجة لعقد، بل هي نتيجة لفعل ضار أو إهمال شخص لواجب نشأ من إهماله ضرر للغير، وجعله الشارع نفسه مسؤولاً عن ذلك الضرر ومكلفاً بتعويضه.

ويلحظ أن المسؤولية التقصيرية، بفروعها الثلاثة التي يفصلها علماء القانون الوضعي، موجودة كلها بأصولها وقواعدها في فقها الشريعي المستند إلى نصوص الشريعة. لكنها لدينا ليست مصوغة في نظرية عامة متماسكة كما في الفقه القانوني، بل هي عندنا في فقها، وفي نصوص الشريعة متفرقة الأصول والفروع، ومسرودة على الطريقة الفروعية التي نشأ عليها فقها الأصلي.

وقد وجد على أيدي المتأخرين مجموعة في أحكام ضمان الضرر وأنواعه تضمنت كثيراً من أحكام المسؤولية التقصيرية، لكنها ليست مقسمة إلى تقاسيم أساسية وتفرع فرعية كما في الفقه القانوني. وارى أن خير طريقة في عرض موضوعنا «مسؤولية المتبوع» بصورة موضوعية، من وجهة نظر الشريعة الإسلامية وفقهاها، أن نستعرض ما في مصادرها «وهي نصوص الكتاب والسنة وفقه الأئمة وآرائهم» لنرى ما فيها من دلائل، ونستخلص منها تلك الدلائل المفيدة في موضوعنا نفسه، ونؤصل عليها أصول هذا النوع من مسؤولية المتبوع عن التابع، ثم ما يتفرع عليه من أمور مهمة في عصرنا الحاضر.

ونلاحظ سلفاً أننا يهمننا من النصوص التي نعرضها فكرة المسؤولية عن الغير بمفهومها العام سواء أكانت مسؤولية دينية محضاً، أم دينية ومدنية «مالية» معاً.

أولاً: استعراض المصادر الأساسية

من الكتاب العزيز:

(أ) قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ [التحریم: ٦].

فهذه الآية الكريمة أساس في مسؤولية الإنسان عن نفسه وأهله أيضاً من زوج وولد إذا قصرُوا في بعض واجباتهم التي كلفهم الله تعالى بها، وأن مسؤولية رب الأسرة لا تقتصر على تقصيره هو وحده فقط، بل تشمل أهله فهو مسؤول أيضاً عنهم إذا قصرُوا. فهذه الآية الكريمة وحدها تعطينا أساساً راسياً في تقرير مسؤولية الشخص عن نفسه وعن غيره أيضاً بوجه عام في حالات موجبة، وعن تابعه بوجه خاص.

(ب) قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

(ج) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥].

فالآية الأولى تجعل ولي اليتيم أو وصيه مسؤولاً عن صيانة مال اليتيم ليس فقط من أن يتصرف هو فيه تصرفاً في غير مصلحة اليتيم، بل هو مسؤول أيضاً إذا سلمه أمواله فتصرف بها اليتيم نفسه بعد بلوغه الجسمي إذا لم يظهر ويثبت رشده المالي، وهو بلوغه العقلي، بعد البلوغ الجسمي، فلا يجوز للولي أو الوصي تسليم القاصر، إذا بلغ، شيئاً من أمواله قبل أن يبلغ الرشد، وإلا كان الولي أو الوصي ضامناً ما سلمه من أموال فأتلفها كما يقرره الفقهاء.

والآية الثانية تمنع تسليم السفیه «وهو السيء التصرف بتبذير أمواله» شيئاً من الأموال أكثر مما هو ضروري لحاجاته الحيوية الأساسية ولو كان السفیه بالغاً سن الرشد، وذلك لأن المسؤولين عن السفیه من أوليائه ملزمون بحمايته من نفسه وسوء تصرفاته، وإلا كانوا محل مؤاخذه دينية أو دنيوية أيضاً بحسب الأحوال.

والمسؤولية بالنظر الإسلامي لا فرق بين أن تكون دينية أخروية أو مدنية دنيوية، بخلاف القانون فإنه لا يبحث في المسؤولية إلا المدنية أي المالية.

من السنة النبوية:

(أ) مسؤولية الراعي عم تحت رعايته:

عن ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: [ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: فالإمام الأعظم الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم] رواه الشيخان، واللفظ للبخاري «فتح الباري لابن حجر ١١١/١٣، وشرح النووي على مسلم ٢١٣/١٢» وهو حديث ثابت مشهور.

يقول النووي رحمه الله: «الراعي هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما قام عليه.. ففيه «أي في الحديث» أن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه.

إن شروح هذا الحديث لا تتطرق صراحة في بيان شموله إلى الكلام في مسؤولية الأب مثلاً أو الأم عن الأفعال الضارة التي تقع ممن تحت رعايتهم من الأولاد القاصرين، وتلحق أذى أو ضرراً بالغير مما يسمى عند القانونيين: المسؤولية عن فعل الغير.

لكن هذا الحديث الشريف بروحه وفحواه، يقتضي مسؤولية الأب ومن في حكمه عمن تحت رعايته من القاصرين إذا ارتكبوا فعلاً أضر بالغير لأن هذا لا بد أن يكون ناشئاً عن تقصير منه في رقابتهم والتحوط فيها.

إن النظرية القانونية الحديثة تبني مسؤولية المتبوع عن تابعه، كأجير أو عامله أو من تحت رقابته على أساس: خطأ المتبوع في اختيار التابع أو في رقابته أو في توجيهه.

والخطأ هنا ليس معناه أنه ضد العمد، بل يراد به كل ما يخالف القواعد ويترتب على مخالفته أذى للغير، ولو صدر الفعل الضار من فاعله عن إرادة للفعل، لكنه لم يكن مريداً ما ترتب عليه من ضرر أو أذى^(١).

(١) والفعل منه خطأ يخطئ، وزان (فرح يفرح) وليس (أخطأ) المزيد فإن هذا معناه ضد التعمد بأن يذهل الإنسان فيفعل غير ما يريد.

وهذا الخطأ عندهم في هذه الحال مفترض افتراضاً فلا يحتاج إلى إثبات.

فهذا الحديث الشريف يصلح أساساً للنظرية القانونية الحديثة في مسؤولية المتبوع كما هو واضح. والفرق أن هذا الحديث العظيم يشمل، بالنظر الإسلامي، المسؤولية الدينية أمام الله تعالى في الآخرة، والمسؤولية المدنية «المالية» في الدنيا، أما القانون فلا يبحث إلا في المسؤولية المدنية ولا ينظر فيه إلى سوى ما في هذه الحياة الدنيا.

(ب) قصة السرية إلى خثعم:

عن جرير بن عبد الله، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم، فاعتصم الناس - أي المسلمون منهم - بالسجود فأسرع فيهم القتل «أي قتلهم السرية قبل أن يتبين أنهم مسلمون».

قال: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فأمر لهم «أي للمقتولين خطأ من المسلمين» بنصف العقل «أي الدية»، وقال: (أنا برئ من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين). رواه أبو داود في سنته ٢ / ١٠٤ الحديث رقم ٢٦٤٥، والترمذي في كتاب السير من سنته ٤ / ١٥٥ الحديث ١٦٠٤.

قال الخطابي: «إنما أمر لهم بنصف العقل ولم يكمل لهم الدية بعد علمه باسلامهم، لأنهم قد أعانوا على أنفسهم بمقامهم بين ظهرائي الكفار، فكانوا كمن هلك بجناية نفسه وجناية غيره فسقطت حصة جنائيه من الدية».

أقول: هذا الحديث الشريف يستتج منه أمران:

أولاً: إن المتضرر إذا كان قد شارك بفعله أو تقصيره في إحداث الضرر سقط بعض حقه في التعويض بنسبة مشاركته في إضرار نفسه.

ولم أقع فيما بحثت فيه من مراجع على تصريح بالجهة التي أدت نصف العقل في هذه الحادثة، هل كانت هي أفراد السرية الذين وقع منهم القتل الخطأ، أم كانت بيت المال؟ والظاهر بحسب السياق أنها بيت المال.

ثانياً: فإذا صح هذا الفهم وهو أن بيت المال أدى نصف العقل، فإن لنا

أن نستنتج أمراً ثانياً من هذا الحديث، هو مسؤولية المتبوع عن ضرر احداثه التابع «أفراد السرية» إذا كان في مجال أدائه لعمله المكلف به. وهو شرط أساسي لمسؤولية متبوعه. أما إذا كان خارج عمله فمسؤولية التابع تقع على عاتقه هو وفي حالة القتل الخطأ تقع على العاقلة.

(ج) ما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان بعث أباجهم بن حذيفة العدوي لجمع الصدقات فتلاح مع رجل فشجه ابوجهم، فذهب قوم الرجل الى الرسول طالبين القود من أبي جهم، فأعطاهم الرسول ما أرضاهم به من المال. «سنن أبي داود ٢ / ٤٨٩، وابن ماجه ٢ / ٨٨١ - ومختصر السنن للمنذري مع معالم السنن للخطابي، رقم الحديث ٤٣٦٩، ج ٦ / ٣٣٤ - باب العامل يصاب على يديه الخطأ - ورواه النسائي باب السلطان يصاب على يده ٨ / ٣٥ سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي».

وواضح أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أعطاهم من بيت المال. ويستفاد منه أن خطأ العمل المكلف من السلطان مضمون على الدولة من بيت المال.

(د) قصة خالد رضي الله عنه مع بني جذيمة، فيما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى بني جذيمة بن مالك، فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: صباءنا صباءنا، فجعل خالد بن الوليد يقتل فيهم ويأسر وودع الى كل رجل منا أسيره. ثم لما كان يوم الرجوع أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره. فقلت والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره، حتى قدمنا الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكرناه له، فرفع النبي صلى الله عليه وسلم يديه فقال: اللهم إني أبرأ اليك مما صنع خالد، مرتين. ثم دعا علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: اخرج الى هؤلاء القوم واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك، فخرج علي ومعه مال اعطاه

النبي صلى الله عليه وسلم حتى جاءهم فدفع لهم الدية في الدماء، وما أصيب لهم في الاموال. ثم اعطاهم بقية من المال احتياطا ورجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له: أصبت وأحسن.

اخرجه البخاري في كتاب المغازي بعد غزوة الفتح باب: بعث خالد بن الوليد الى بني جذيمة.

قال الخطابي: أنكر النبي صلى الله عليه وسلم على خالد العجله وترك التثبت في أمرهم قبل أن يعلم المراد من قولهم: صبأنا. ويستفاد من هذه القصة أن ولي الأمر يتحمل من بيت المال خطأ عامله.

(هـ) قصة قدوم عامر بن مالك العامري ملاعب الأسنة، فقد قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال له: يا محمد لو بعثت رجلا من أصحابك الى أهل نجد فدعوهم الى امرك رجوت أن يستجيبوا لك. فقال عليه الصلاة والسلام: اني اخشى عليهم أهل نجد. قال عامر: أنا لهم جار. فبعث لهم الرسول صلى الله عليه وسلم سبعين رجلا من خيرة اصحابه، فساروا حتى نزلوا بئر معونة، فبعثوا ادهم بكتاب الرسول صلى الله عليه وسلم الى عامر بن الطفيل، فلم ينظر عامر في الكتاب، بل عدا على حامله فقتله، ثم استصرخ قبائل من بني سليم لقتل الدعاة، فأجابوه واحاطوا بالدعاة وقتلوهم عن آخرهم، سوى عمرو بن أمية الضميري فانه أفلت منهم ورجع الى المدينة. وفي طريقه لقي رجلين من المشركين ظنهما من بني عامر فقتلتهما، ثم تبين انهما من بني كلاب وان النبي صلى الله عليه وسلم قد اجارهما، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: لقد قتلت قتيلين لأدينيهما. »اخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة.. الحدث رقم ٤٠٩٠ فتح الباري».

والشاهد في هذه القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحمل من بيت المال دية الرجلين اللذين قتلتهما خطأ مأموره وتابعه عمرو بن أمية

الضمري، فارتكب عمرو بسبب الوظيفة عملاً غير مشروع بطريق الخطأ. إن النظرية القانونية الحديثة تبني مسؤولية المتبوع عن تابعه كأجيره أو عامله، على أساس خطأ المتبوع في اختيار التابع أو في رقابته أو في توجيهه. والخطأ هنا ليس معناه انه ضد العمد، بل يراد به ما يترتب عليه أذى للغير ولو كان صادراً من صاحبه عن إرادة للفعل لكنه لم يكن مريداً لما ترتب عليه من ضرر أو أذى.

هذا الخطأ عندهم في هذه الحال مفترض افتراضاً فلا يحتاج الى اثبات. فهذا الحديث يصلح أساساً للنظرية القانونية الحديثة في مسؤولية المتبوع عن خطأ تابعه كما هو واضح. والفرق أن هذا الحديث العظيم بالنظر الاسلامي يشمل المسؤولية الدينية أمام الله تعالى في الآخرة، والمسؤولية المدنية «المالية» في الدنيا، أما القانون فلا يعرف غير المسؤولية المدنية، ولا ينظر الى سوى ما في الدنيا.

من الآثار:

(أ) ما روى أن ابا بكر رضي الله عنه دفع دية مالك بن نويرة حين قتله خالد بن الوليد.

فأبو بكر دفع دية مالك من بيت المال، لأن خالدًا تابع له، وقد تحمل بيت المال خطأ تابعه.

(ب) ومنها أن رجلاً أتى الخليفة عمر بن عبد العزيز، وقال له: يا أمير المؤمنين زرعت زرعاً، فمر به جيش من أهل الشام فأفسده، فعوضه عمر بن عبد العزيز عشرة آلاف درهم.

لذلك ذهب بعض الفقهاء الى أن خطأ الامام يكون في بيت المال لأن فعل الامام لمصلحة المسلمين، وقد تكثر أخطاؤه وتقع على النفس، فيكون الاجحاف في ايجاب الدية على عاقلته. وجاء في المغني: «أما اخطاء الامام والحاكم في غير الحكم والاجتهاد فهي على عاقلته بغير خلاف اذا كان مما تحمله العاقلة، وما حصل باجتهاده، ففيه روايتان:

أحدهما: أنه على عاقلته.

الثانية: هو في بيت المال، وهو مذهب الاوزاعي، والثوري، وأبي حنيفة، وإسحاق. وللشافعي قولان كالروايتين، لأن الخطأ يكثر في أحكامه واجتهاده، فإيجاب الدية على عاقلته أجحاف بهم، ولأنه قد ناب عن الله فيما يفعل عن اجتهاد فكان ارش جنايته في مال الله، وهو بيت مال المسلمين.

من فقه المذاهب:

مسؤولية المتبوع عن تابعه تبرز عند الفقهاء في مسائل الاجارة الاشخاص، ولا سيما في الاجير العام، فالاجراء نوعان:

١- أجير خاص، وهو الذي يعمل لواحد فأكثر عملاً مؤقتاً بالتخصيص، ويستحق الأجر بتسليم نفسه لمستأجره في المدة واستعداده للعمل المتعاقد عليه، وإن لم يعمل، أي وإن لم يطلب منه مستأجره أن يعمل شيئاً، فهو يستحق أجره في نهاية الوحدة الزمنية المتعاقد عليها، يومياً أو اسبوعياً، أو شهرياً. وهذا كالعامل في المصنع، والأجير في المحل، والخادم في المنزل، وسائق السيارة.

٢- وأجير عام، وهو من يعمل عملاً نوعياً لكل من يطلبه لا ينحصر عمله ولا يقتصر على مستأجر واحد، وذلك كسائر اصحاب الحرف. فإن صاحب الحرفة التي تؤدي خدمة للناس عامة كالصباغ والقصار والخياط والحداد والطبيب والمحامي والمهندس الخ.. فكل هؤلاء وأمثالهم أجراء عامون يعملون ويؤدون خدماتهم لكل من يطلبها، ولو تعدد الطالبون في وقت واحد.

وقد يتداخل النوعان، فيكون الأجير الخاص أجيراً عاماً مشتركاً كالعامل لدى الصباغ أو الحداد أو الخياط، وكالممرضة لدى الطبيب، وكالفعلة لدى المقاول الذي يتعهد إقامة الأبنية، وأمثالهم لدى أهل الحرف المختلفة.

ففي هذه الحال تطبق فيما بين الأجير الخاص واستأذه أحكام الأجير الخاص، وتطبق فيما بين استأذه والمتعاقدين معه أحكام الأجير العام. ففيما يتعلق بالأجير الخاص عرف فقهاء المذاهب وقرروا مسؤولية مستأجره عما

ينشأ عن فعل الأجير فيما استؤجر عليه من ضرر للغير: فالأجير الخاص لا يكون مسؤولاً تجاه معلمه عما يحدث من ضرر بفعله المعتاد الذي لا تعدي فيه ولا تقصير، كما لو انكسرت الآنية وهو يغسلها بالطريقة المعتادة، أو تعثر وهو يحمل صينية الطعام فوقعت من يده وسقط ما فيها في الأرض. فإن عمله في هذه الحال مع عدم التعدي والتقصير يعتبر كعمل معلمه المستأجر له، لأنه إنما يعمل بتسليط منه وأمر، فكأنه نائب عنه وقائم مقامه في العمل، وأن الضرر يعتبر من قبيل القضاء والقدر يتحملة معلمه " : مجلة الاحكام العدلية م / ٦١٠ وشروحها .

اما إذا دخل عنصر الغير في الواقعة، كما لو استأجر اجيرا ليحفز له حفرة، وأمره أن يحفر ملك الغير بدون اذنه، وهو أي الأجير لا يعلم أنها ملك للغير فحفز، فإن الأجير غير مسؤول ويقع الضمان من فعله على مستأجره، لأنه هو الذي غره.

وكذلك الحكم في البناء والغرس والهدم ونحوه.

ونص الفقهاء على أنه لو استأجر رب الدار فعلة لا خراج جناح أو ظلة فوق فقتل انسانا بعد فراغهم من العمل فالضمان على رب الدار استحسانا، لأنهم عملوا بالأجر وسلموا عملهم حتى استحقوا الأجر، ووقع فعلهم عمارة واصلاحا فانتقل فعلهم اليه فكأنما فعل بنفسه فيضمنه «الهداية شرح البداية للمرغيناني بحاشية نتائج الافكار تكملة فتح القدير شرح الهداية للكمال بن الهمام من الحنفية».

اقول: وهذا لا ينفي رجوع رب الدار عليهم اذا تبين أن السقوط كان نتيجة تقصيرهم في عملهم، أو مخالفتهم للاصول المقررة في صناعة البناء.

٣- اما الاجير العام أو المشترك، فالأصل القياسي فيه أنه كالأجير الخاص أمين على أموال الناس المسلمة اليه ليعمل فيها، فلا يضمن ما يلحقها من ضرر دون تعد منه عليها أو تقصير في حفظها. ولكن الاستحسان لدى الفقهاء أنه يضمن ما تلف بعمله مطلقا ولو بلا تعد منه

عليه. اما ما تلف عنده بغير عمله، كما لو سرق أو غصب، ففيه اختلاف الآراء ومعظم المذاهب يميل الى تضمينه استحسنانا. فيكون ضامنا لها خشية أن يحمله الطمع على تلقي أعمال لا طاقة له بانجازها في المواعيد التي يتفق عليها مع عملائه، فيترك ما سلموه من أموال دون عمل فيها مدة طويلة مطمئنا الى انهم ارتبطوا معه، فيخلف مواعيده معهم ويترك أموالهم معرضه لديه للضياع أو التلف. فلذاك يؤثر عن علي رضي الله عنه أنه قال عن هؤلاء الأجراء العامين المحترفين: «لا يصلحهم إلا هذا» يعني تضمينهم ما يلحق أموال الناس عندهم من ضرر أو تعيب أو ضياع ونحو ذلك من الأضرار. «انظر المغني مع الشرح الكبير في ضمان الأجير من كتاب الإجارة». وبهذا اخذت المذاهب.

ويستثني من ذلك ما لو تلف شيء من أموال الناس عند الأجير المشترك بسبب طارئ عام لا ينفع منه التحرز كالفيضان والزلازل ونحوهما من الطوارئ التي لا يمكن الاحتراز منها. ففي هذه الأحوال لا يكون ضامنا، بل يسري عليه حكم الأمين وهو الحكم الأصلي. «ر: مجلة الأحكام العدلية م / ٦١١ وشروحا وبخاصة شرح علي حيدر»، ورد المحتار اول باب ضمان الأجير نقلا عن البدائع».

جاء في البدائع: «لا يضمن الأجير المشترك عند أبي حنيفة ما هلك بغير صنعه قبل العمل أو بعده لأنه أمانة في يده، وهو القياس، وقالوا - أي الصاحبان: ابو يوسف، ومحمد -: يضمن إلا من حرق غالب أو لصوص مكابرين، وهو الاستحسان» «ر: رد المحتار المكان نفسه».

مسؤولية الأجير المشترك عن أجيره الخاص:

قلنا فيما يتعلق بالأجير الخاص: أنه غير ضامن تجاه مستأجره إلا بالتعدي أو التقصير، وأنه اذا تداخل في الموضوع الأجير المشترك وعنصر الغير، بان كان للأجير المشترك أجير خاص حصل من عمله ضرر للغير فإن الأجير المشترك مسؤول تجاه عميله عن الضرر الذي ألحقه بمال الغير، وإن

كان أجيره الخاص غير مسؤول تجاهه، ولا يتوجب عليه ضمان:

وفيما يلي نصوص المذاهب في ذلك:

١- «لاضمان على الأجير الخاص فيما تلف في يده - أي دون تعد أو تقصير كالأمثلة التي سبق بيانها - لأنه نائب عن المالك في صرف منافعه الى ما أمر به، فلم يضمن كالوكيل، ولأنه عمله غير مضمون عليه لم يضمن ما تلف به». «كشاف القناع ٤ / ٢٢».

«فلو أدخل تلميذ القصار أو أجيره الخاص نارا للسراج بأمر الاستاذ، فوقعت شرارة على ثوب من ثياب القصار، أو أصابه دهن السراج، أو وقع السراج من يده فأحرق ثوبا، فلا ضمان عليه، ويكون الضمان على الاستاذ، لأنه أدخل السراج بإذنه فصار فعل الأجير كفعل الاستاذ، ولو فعل الاستاذ مثل ذلك كان ضامنا». «ر: جامع الفصولين ٢ / ١٢٢، وفتاوي قاضيخان ٣١٧/٢، ومجمع الضمانات ٤٢ - ٤٣».

ففي هذا النص صراحة في أن الاستاذ «القصار» قد اعتبر مسؤولا عن خطأ تلميذه - أجيره الخاص - فيما حصل من عمله من ضرر للغير.

٢- لو أوقد نارا بأمر الاستاذ، فوقعت شرارة على ثوب من ثياب القصار يضمن الاستاذ ولا شيء على الأجير. أما إذا لم يكن من ثياب القصار «التي للعملاء» كثوب كان وديعة فأتلفتة فالضمان على التلميذ، لأن الاستاذ مسؤول عن عمل أجيره فيما يملك تسليطه عليه واستعماله فيه، وذلك فيما يتعلق بشؤون الصنعة وفي حدود العمل فقط. «ر: مجمع الضمانات ص / ٤٣، وجامع الفصولين ٢ / ١٣٠».

٣- لو وطئ أجير القصار ثوبا من ثياب القصار، وهو ثوب لا يوطأ مثله، فحصل له تلف ضمن الأجير، لأنه لم يؤذن له في ذلك.

فإن كان من ثياب القصار وكان يوطأ مثله فلاضمان على الأجير لأنه مأذون له فيه عادة. وكذلك لو تخرق ثوب بدقه أو عصره فلاضمان عليه لأنه مأذون له فيه، ويكون الضمان على استاذة، لأن عمل الأجير ينقل اليه

لاذنه به. «ر: جامع الفصولين ٢ / ١٢٢ و ١٣٠».

٤- لو كان المأمور أجيرا خاصا للأمر فتلف بعمل المأمور شيء من غير أن يجاوز المعتاد، كما لو تخرق ثوب القصارة من دق أجير القصار، أو أمره برش الماء في فناء دكانه فتولد منه ضرر فضمنه على الأمر. «شرح والدي رحمه الله الشيخ أحمد الزرقاء على القواعد الفقهية تحت القاعدة ٨٨ نقلًا عن الدار المختار ورد المختار، والفتاوى البزازية، وجامع الفصولين، الفصل ٣٣».

٥- إذا استأجر خياط صاحب دكان أجيرا خاصا يعمل في دكانه وتقبل صاحب الدكان ثوبا لخياطته، ودفعه الى أجيره فخرقه أو أفسده «بعمله فيه» بلا تعد ولا تفريط، لم يضمنه لأنه أجير خاص، ويضمنه صاحب الدكان لما لكه لأنه أجير مشترك. «ر: كشاف القناع عن متن الإقناع ٤ / ٣٤، والمغني والشرح الكبير في ضمان الأجير».

ونص المالكية على أن «أجير الصانع الذي يعمل تحت يده لا ضمان عليه لأنه أجير خاص لصانع عام. أما الصانع «أي المعلم الذي يعمل الأجير تحت يده» فيضمن هو بشروطه «البهجة للتسولي ٢٨٣ و ٢٨٦».

المبدأ الذي تدل عليه هذه الشواهد الفقهية، وكثير أمثالها:

المبدأ الذي تدل عليه هذه الشواهد الفقهية هو أن قضية مسؤولية الانسان عن فعل غيره «وليس فقط عن فعل نفسه» ليست غريبة عن الشريعة الاسلامية وفقه فقهاءها بل ان شواهدا قائمة في الكتاب والسنة النبوية الشريفة في نصوص عامة وخاصة، كما أنها قائمة في فقه المذاهب. فهي مبدأ أصيل في الشريعة، وليس مستوردا من القانون الوضعي، وإن كان في القانون منظوما في نظرية الفعل الضار بصورة منسقة مؤصلة لها مكانها الخاص في النظرية. أما في فقهننا ومصادره فالمبدأ منثور وموزع بين الفروع الفقهية في ابواب عديدة.

ويجدر هنا أن اضيف الى ما سبق شاهدين اثنين لا يتبادر الى الخاطر صلتهم بقضية المسؤولية عن فعل الغير رغم انهما من صميمها، وهما:

المسؤولية في الاكراه، ومسؤولية العاقلة في جناية الخطأ:

(أ) ففي الاكراه والمسؤولية الناجمة عنه قرر الفقهاء أن من أكره غيره على فعل يوجب مسؤولية وتبعة، اكراهها معتبرا مستوفيا شرائطه، يكون مسؤولا هو بالتبعة المترتبة عليه دون المستكره الذي وقع عليه الاكراه لأن هذا يعتبر حينئذ كالألة في يد المكره. «ر: مجلة الأحكام العدلية م / ١٠٠٦ و ١٠٠٧، والدر المختار مع رد المحتار ٥ / ٨٤ و ٨٥».

وقد جاء في حاشية المقنع: «لو أكره (بصيغة المفعول) على اتلاف مال الغير، فقليل يضمه مكرهه وهو الصحيح من المذهب» (المقنع مع حاشيته ٢ / ٢٥٢). ومثله في المادة ١٤٢٧ من مجلة الأحكام الشرعية الحنبلية للشيخ احمد القاري لكنها زادت على ما في حاشية المقنع: «حتى ولو أكرهه على اتلاف مال نفسه».

فالمكره هنا لم يباشر الاتلاف، وانما باشره المستكره ومع ذلك فقد كان المكره هو المسؤول عن تبعة فعل غيره وهو المستكره الذي باشر الاتلاف، ذلك أنه بسبب الاكراه كان المكره هو أولى بالمسؤولية.

ويلحظ هنا ناحية جديرة بالاعتبار: أن الفقهاء هنا لم يوجبوا المسؤولية أولا على المستكره الذي وقع عليه الاكراه ويجعلوا له حق الرجوع على من اكراهه «على طريقة المسؤولية الاصلية والتبعية التي سيأتي بيانها» بل جعلوا المسؤولية رأسا ومباشرة على المكره وهو غير الفاعل المباشر.

(ب) وأما العاقلة، فقد قررت الشريعة بالسنة المطهرة أن جناية الخطأ على النفس تتحملها عاقلة الجاني وهم في الاصل اقاربه من العصابات في عشيرته. والفقهاء يعللون ذلك بفكرة المناصرة. ولكن الصواب في نظري أن الهدف الشرعي في توزيع الدية على العاقلة هو التضامن الاجتماعي لأن العاقلة لا تعقل العمد بنص الحديث الشريف، وانما تعقل الخطأ وأن المخطيء جدير بالمعونة لأنه غير قاصد للجناية، والدية مبهظة، وقد لا يكون له مال كاف فيذهب دم الضحية هدرا، فلذلك اشركت مع المخطيء عاقلته

صيانة للحق ورأفة بالمخطيء. وهكذا نجد في نظام العاقلة ايضا فكرة المسؤولية عن فعل الغير ناطقة مفصحة بصورة اصلية في الشريعة وفقهها.

تقسيم المسؤولية عن فعل الغير الى اصلية وتبعية

يقسم علماء القانون الوضعي المسؤولية عن فعل الغير الى قسمين اساسيين: مسؤولية أصلية، ومسؤولية تبعية.

- فالأصلية هي التي يتحمل الشخص فيها مسؤولية عن غيره توجب عليه التعويض عن الضرر الذي أحدثه من هو مسؤول عنه، وهذا يتحمل التعويض من حسابه هو ولا يرجع به على من تحت مسؤوليته الذي احدث الضرر.

ومن أمثلته عندهم مسؤولية ولي القاصر عديم التمييز «أو غير المميز» عما يحدثه هذا القاصر من ضرر لبعض الناس. فهنا يدفع وليه التعويض من حسابه هو ولا يرجع به على القاصر إن كان له مال، لأنه غير مميز ففعله يعتبر كأنه قد صدر من وليه نفسه فهو - أي الولي - هو المسؤول أولاً وآخرأ تجاه المضرور، لتقصيره في مراقبة القاصر غير المميز الذي هو رقيب عليه مسؤول عن فعله بحكم القانون.

- وأما المسؤولية التبعية فهي التي يكون فيها الشخص هو المسؤول بالدرجة الأولى عن فعل غيره تجاه المضرور، فيدفع له تعويض الضرر الذي يقضى عليه به، ولكنه لا يستقر عليه هذا الضمان، بل يحق له الرجوع به على الفاعل المباشر أو المتسبب الذي هو المسؤول عنه.

ومن أمثلته القاصر المميز الذي تحت ولاية وليه المسؤول عنه فإن هذا القاصر يتمتع بأهلية أداء قاصره، وليس عديم أهلية الأداء «كحالة عديم التمييز» فهو يتمتع بأهلية للمسؤولية تجعله صالحا مبدئيا للمؤاخذة والتحمل لنتائج افعاله الضارة. ولكن نظرا لأن اهليته الأدائية غير كاملة يجعل وليه مسؤولا ايضا معه بالدرجة الأولى صيانة لحق الغير بمثابة الكفيل، فيؤدي هو تعويض الضرر الذي يقضى عليه به، ولكنه لا يستقر على عهده، بل له الحق أن يرجع به ان شاء على القاصر المميز الذي احدث الضرر.

إن أصل هذا التقسيم عند علماء القانون الوضعي للمسؤولية الى اصلية وتبعية منطقي له وجاهته. وهو من حيث المبدأ موجود في فقها الشرعي. ففي فقه فقهاءنا ليس كل ضامن يستقر عليه نهائيا ما ضمنه. بل قد يكون هو الضامن أولا وآخرا وليس له أن يرجع على أحد بما ضمنه وأداه، وقد يكون ضمانه غير مستقر عليه، بل له حق الرجوع على مسؤول أصلي سواه.

من ذلك الكفيل بالأمر «غير المتبرع» فانه يضمن ما كفل به، ويحق له أن يرجع بما يؤديه على المسؤول الأصلي وهو المكفول عنه. فمسؤولية الكفيل هنا تبعية. أما الكفيل بغير الأمر وهو المتبرع فمسؤول أصلي لا يرجع على أحد.

ومن ذلك ايضا ما يقرره فقهاؤنا في قضايا الاستحقاق، كمن اشترى شيئا وتسلمه، فرآه شخص آخر فادعى عليه أن هذا الشيء ملكه، واثبت ملكيته اياه بالبينة واستحقه من يده بحكم القضاء. فان المشتري يؤديه لمستحقه، أي يكون مسؤولا تجاهه، لكن له الحق أن يرجع على بائعه فيسترد منه الثمن.

اما إذا أقر المشتري لمدعي الاستحقاق بملكته دون أن يثبت هذا ملكيته بالبينة فقضى للمستحق بناء على اقرار المشتري، فإن المبيع حينئذ ينزع من المشتري بناء على اقراره ويسلم للمستحق وليس للمشتري رجوع. أي أن مسؤوليته عندئذ اصلية.

وأمثلة حق الضامن في الرجوع على مسؤول أصلي سواه كثيرة في نصوص فقهاءنا، ولكنهم لا يسمونها مسؤولية تبعية كما يسميها علماء القانون الوضعي، وانما يسمونها حق الرجوع في الضمان غير المستقر. والتسمية القانونية اصطلاح جيد لا مانع من استعماله في فقها.

هذا من حيث اصل تقسيم المسؤولية المسؤولية بالمال الى اصلية وتبعية، اما اعتبار علماء القانون أن عديم التمييز غير مسؤول اصلا عما يصدر عنه، وان مسؤولية وليه تكون اصلية لارجوع له على عديم التمييز إذا كان له مال فهو خلاف ما عليه الفقه الاسلامي وغير مقبول فيه. ففي فقها يقرر

الفقهاء أن كل انسان مسؤول بالاصالة عما يصدر عنه من ضرر، ولو كان عديم التمييز، فيؤدي وليه عنه إلى الضرر صيانة لحقه، ثم للولي أن يرجع عليه بما أدى عنه إذا وجد له مال.

فالولي وكل مسؤول تبعي هو بمثابة جسر تعبر عليه المسؤولية عبورا وتستقر في النهاية على المسؤول الاصيلي الذي هو من صدر منه الفعل الضار. (ينظر كتابي: الفعل الضار والضمان فيه / ص ١٦١ / في المسؤولية عن فعل الغير، والقانون المدني الاردني المقام على أساس الشريعة الاسلامية ومذكرته الايضاحية م / ٢٨٨).

ما يدخل في مسؤولية المتبوع عن تابعه:

سبق البيان أول هذا البحث أن مسؤولية المتبوع عن تابعه هي فرع من مسؤولية الانسان عن فعل غيره.

والفرع الآخر هو مسؤولية الشخص عمن تحت رقاوته. ولن نتعرض لهذا الفرع الآخر لأن موضوعنا ينحصر في مسؤولية المتبوع عن فعل تابعه.

تحديد معنى المتبوع والتابع:

المراد بالمتبوع: «كل من كانت له على من وقع منه الاضرار سلطة فعلية في توجيهه ورقابته بحيث يكون خاضعا لأمره في عمله، ولو لم يكن صاحب السلطة حرا في اختياره له، وكان الفعل الضار قد صدر من التابع الذي تحت سلطته في حال تأديته وظيفته أو سببها» (ر: المادة / ٢٨٨ من القانون المدني الاردني، وما يقابلها من المواد في القانون المصري والقانون السوري والعراقي). فمن يكون تحت هذه السلطة الفعلية هو التابع لصاحبها. ويدخل فيه الخدم الخاصون، وكل اجير بوجه عام، وعمال المعامل، وسواقو السيارات اليوم، وسائر الموظفين في دوائر الدولة. فالخادم، وكل اجير خاص تابع لمستأجره، والعامل في المعمل تابع لصاحبه الذي يديره ويستثمره، وسائق السيارة تابع لمالكها ان لم يكن هو مالکها، وكل موظف في الدولة تابع للوزارة التي هو من ملاكها.

فكل من هؤلاء الاتباع التابعين لذي السلطة الفعلية عليهم إذا صدر من أحدهم فعل ضار أو خطأ في عملهم والحق ضرراً بشخص ثالث وذلك في أثناء قيامه بعمله المكلف به من صاحب السلطة عليه، فإن متبوعهم صاحب السلطة عليهم يكون هو المكلف المسؤول بالدرجة الأولى تجاه المضرور يدفع إليه تعويض الضرر، ثم هو له الحق أن يلاحق تابعه ويرجع عليه بما قضي به عليه من التعويض إن استطاع التحصيل منه. فمسؤوليته تبعية تخوله الرجوع على المسؤول الأصلي وهو التابع الذي صدر منه الخطأ والضرر. وهذا لصيانة حق المضرور إذا كان التابع مرتكب الخطأ والضرر مفلساً أو فقيراً لا يمكن التحصيل منه.

ومنطق الموضوع أن المتبوع أولى أن يتحمل خطر عدم إمكان التحصيل، لأن الفاعل الأصلي تابع له، وخطأً خلال عمله له، فهو - أي المتبوع - أولى بالتحمل من الضحية البريئة التي وقع عليها الضرر دون علاقة لها ولا تسبب. وهذا عدل وتدبير حكيم سليم.

إن هذا المنطق السليم الذي بني عليه علماء القانون قد وجدنا مؤيداته فيما نقلنا في أول البحث من نصوص الكتاب والسنة والآثار وفقه المذاهب. وكلها كانت شواهد ناطقة بمسؤولية المتبوع، لا حاجة لا عاداتها بهذه المناسبة الآن.

وبهذه المناسبة أرى أن أنبه إلى أن كلمة " القانون الوضعي " لا ينبغي أن يعتبرها علماء الشريعة كلمة مرعبة كأنما كل ما في القانون مخالف ومصادم لشريعتنا الإسلامية وغريب عنها. فالقانون الوضعي من صنع العقول البشرية، وكثيراً ما يتوافق تفكير العقل السليم مع ما جاءنا به شرعنا الحكيم. فالأرضية مشتركة بين الشريعة والقانون، وتلك الأرضية المشتركة هي الوقائع فيما بين الناس الذين يعيشون في مجتمع بشري واحد، وعلاقاتهم بها. ففي شريعتنا السمحة نظمت تلك العلاقات الناجمة عن الوقائع من قبل الشارع الحكيم بناء على نصوص وقواعد قررها. وفي القانون الوضعي نظمت تلك العلاقات الناجمة عن الوقائع من قبل أناس

علماء خبراء بحسب ما أداهم اليه اجتهادهم وعقولهم انه الصواب المنشود، والعدل المقصود. وكثيرا ما يتفق الحل الشرعي مع الحل القانوني الوضعي، بل الاتفاق في الحكم بين الشرع والقانون هو الأكثر الذي يكاد لا يحصى، لأن الحكم المعقول متفق في أغلب الأحوال ما دام واضعو الحكم القانوني انما وضعوه متحرين الصواب ومبتغين العدل والانصاف، وفي هذا المجال كثيرا ما يتفق التفكير البشري. ويجب أن يتعاون علماء الشريعة وعلماء القانون ليستفيد كل فريق مما عند الآخر، فنصل الى احسن النتائج العلمية في الفقه وتنظيم الاحكام وتنسيقها وحسن عرضها.

المسؤولية في حوادث السيارات:

وفي ختام هذا البحث أرى أنه لا بد من وقفة عند صورة تطبيقية للمبادئ التي عرضناها في مسؤولية المتبوع عن تابعه، وهي ما يتعلق بالمسؤولية في حوادث السيارات والسير في عصرنا هذا:

سبق أن قلنا آنفا في التمثيل للتابع أنه يدخل فيه سائقو السيارات اليوم إن لم يكن قائد السيارة مالكا لها. وهذا لا يخالف فيه احد، أي أن السائق الأجير تابع لمستأجره ما لك السيارة، ويعمل تحت سلطته الفعلية وأمره. وما دامت السيارة في يده بإذن مالكاها يقودها فهو قائم بوظيفته التي استؤجر لها مقام المالك نفسه، وإن عمله في قيادتها مضاف الى المالك نفسه. هذا محل اتفاق لا مجال للجدل فيه.

لكن هنا في المملكة العربية السعودية لدى علمائها الأكارم وقضاتها الأفاضل نظر مختلف عما في بلاد العالم اجمع، ومنها البلاد العربية والاسلامية الأخرى، وهو أن الحادث الذي صدر فيه الخطأ من قائد السيارة، وقد يذهب ضحيته أشخاص وأموال، لا يكون مسؤولا عنه المتبوع مالك السيارة الذي أتى هو بالسائق واستأجره لقيادتها، بل المسؤول عنه شرعا - في نظرهم - هو السائق نفسه.

ومعلوم أن السائق دائما من الفقراء المعدمين، إذ لو كان غنيا ذا مال لما

عمل سائقاً مأجوراً. فإذا ربطنا ضحية الحادث بالسائق التابع وابعدنا مالك السيارة عن كل مسؤولية ذهبت الدماء والأموال في حوادث السيارات هدراً، وإن حبس السائق ولو دام سنين لا يحل المشكل ولا يعوض الاضرار!! بل يكلف الدولة نفقات اعاشة المحبوس، ويترك المشكلة في الأرض دون حل.

نحن نقر ونسلم بأن السواق هو المسؤول اصالة عما ارتكبه من خطأ وما نتج عنه من أضرار، ولكن من الذي أتى بهذا السواق واختاره واستأجره وسلمه آلة الموت ليستعملها في وجه الناس؟ أليس هو مالك السيارة؟ أفهذا يعتبر غير مسؤول وينجو بسيارته، وتقع الخسائر في الأرواح والأموال على الضحايا الذين فوجئوا بالكارثة تقع عليهم، وهم برآء ليس لهم يد في شيء من الكارثة التي اوقعتها السيارة على رؤوسهم، لأن السواق فقير لا يمكن تحصيل الحقوق منه؟ فهذا يقال عنه شرع الله، على خلاف ما عليه العالم اجمع بعلومهم وعقولهم وموازين العدل والانصاف عندهم.

فالسيارات اليوم - وهي التي تسمى «بنات عزرائيل» - التي تحصد الارواح ذهاباً واياباً بحوادثها لا يمكن في هذا العصر أن تقاس على الدابة من حمار أو بغل أو حصان، التي كانت هي أدوات السير في عصور فقهائنا الأولى. ولو أنهم وجدوا في عصرنا هذا ومستجداته المدهشة، وشاهدوا ما يحصل من حوادث السيارات لما ترددوا لحظة في تقرير مسؤولية مالك السيارة عن الأضرار التي تحدثها بيد سائقها الأجير الذي اختاره المالك نفسه وفاجأ به الناس. فهو أولى بتحمل تبعه اختياره لكي يهتم باختيار السائق الخبير الأمين صاحب الوازع الديني والتعقل في قيادة السيارة دون تهور واندفاع بها دون مبالاة بما يصيب الناس منها.

فالسائق يجب أن يتحمل هو المسؤولية الجزائية الجنائية عن الحادث إذا كان نتيجة تهور أو خطأ منه، ومالك السيارة يجب أن يتحمل مبدئياً المسؤولية المالية عن الأضرار التي يلحقها سائقه وأجيريه بالناس، ثم يرجع عليه إن وجد له مال.

ولنتصور اليوم أن طائفة يصيبها حادث يذهب ضحيته عشرات أو مئات من الركاب، فتقول شركة الطيران لذويهم: إنني غير مسؤولة، لا حقوا قائد الطائرة!! أين يكون موقع هذا القول من المعقول؟ وما الفرق بين قائد الطائرة وقائد السيارة؟

يقول الامام عز الدين بن عبد السلام في كتابه (قواعد الأحكام ج / ١ ص ٨ طبعة دار المعرفة):

«فصل فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما»

«اما مصالح الدين واسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع، وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس المعتبر، والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته. ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجعها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله - بتقدير أن الشرع لم يرد به - ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته. وبذلك يعرف حسن الأعمال وقبيحها» ١. هـ.

ويقول ايضا في الجزء الثاني (ص ٥٠ - ٥١):

«وإنما عمل بالظنون في موارد الشرع ومصادره لأن كذب الظنون نادر وصدقها غالب، فلو ترك العمل بها خوفا من وقوع نادر كذبها لتعطلت مصالح كثيرة غالبه، من وقوع مفاسد قليلة نادرة، وذلك على خلاف حكمة الاله الذي شرع الشرائع لأجلها. ولقد هدى الله أولي الألباب الى مثل هذا قبل تنزيل الكتاب، فإن معظم تصرفهم في متاجرهم وصنائعهم واقامتهم واسفارهم وسائر تقلباتهم مبني على أغلب المصالح مع تجويز أندر المفاسد، فإن المسافر مع تجويزه لتلفه وتلف ماله في السفر يبتني سفره على السلامة الغالبة. فإن ذلك وإن كان عطب نفسه وماله نادرا لغلبة السلامة عليه، وندرة

الهلاك بالنسبة اليه. ولو قعد المرء في بيته مهملاً دينه ودنياه خوفاً من أنه لو خرج لكدمه بعير أو رفسه بغل أو ندسه حمار أو قتله جبار مع ندرة هذه الاسباب، لألحقه العقلاء بالحمقى والنوكى والمجانين». ثم قال رحمه الله:

«.. وقد بينا أن الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدنيوية ليحصلوها، وعلى معرفة معظم المفسدات الدنيوية ليتروكوها، ولو استقرىء ذلك لم يخرج عما ركزه الله في الطباع من ذلك إلا اليسير القليل. فمعظم ما تحث عليه الطباع قد حثت عليه الشرائع وما اتفق على الصواب إلا أولو الألباب».

هذا، وقد رأينا في الشواهد التي عرضناها في مطلع هذا البحث كيف أن رسول الله صلى عليه وسلم، وصحابته الكرام، ثم فقهاء التابعين والمذاهب قضوا بمسؤولية المتبوع عن تابعه سواء أكان المتبوع هو الدولة فتحمل التعويض عندئذ في بيت المال، أو كان شخصاً طبيعياً فيغرم هو بالدرجة الأولى اضرار الضحايا والأموال، ثم قد يكون له حق الرجوع على الفاعل الأصلي كالكفيل غير المتبرع، وكالولي إذا ضمن تعويض ضرر أحدثه القاصر الذي تحت ولايته، أو لا يكون له حق الرجوع، بل يكون هو المتحمل الوحيد للمسؤولية المالية كالأجير الخاص عند الأجير المشترك العام إذا تلف بعمله أو تعيب شيء من أموال الناس بعمله عند معلمه، دون تعد ولا تقصير، فإن الأجير الخاص غير ضامن شيئاً، وإنما يضمن معلمه الأجير العام، كما سبق بيانه. والله الموفق للصواب.

ضمان الأشياء التابعة لشخص طبيعي أو اعتباري من بناء وآلات وحيوان بالخطأ المفترض

بقلم

عبد القادر محمد العماري

قاضي المحكمة الشرعية - دولة قطر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن
والاه وبعد . فإن موضوع ضمان الأشياء التابعة للشخص الطبيعي أو
الاعتباري من بناء وآلات وحيوان بالخطأ المفترض موضوع حيوي ومهم في
الحياة المعاصرة وإذا كان فقهاؤنا الأوائل رحمهم الله قد بحثوا في هذه
المواضيع وتعرضوا لمسائل مسؤولية ركب الدابة وسائقها وقائدها وصاحب
البناء والحائط المائل وحافر البئر وملاح السفينة فيما تحدثه هذه الأشياء
وأناروا لنا السبيل لتطبيق القواعد الشرعية فيما جد من أمور كالآلات
الميكانيكية وما يحدث في ميادين سباق الخيول والجمال والأشياء الأخرى
وما اقتضته الظروف المعيشية والاقتصادية في مسألة تعويض العمال
ومسؤولية أرباب العمل في ذلك فإنه قد أصبح من واجب الباحثين في مجال
الفقه الإسلامي أن يقوموا بتجلية وجهة نظر الفقه العظيم وأرجو أني قد
حققت في هذه الصفحات ما كنت أصبو إليه فإن أصبت فمن الله وإن
اخطأت فمني واستغفر الله والله ولي التوفيق .

عبد القادر محمد العماري

الدوحة:

غرة شعبان ١٤١٥هـ

أبيض

ضمان الأشياء التابعة لشخص طبيعي أو اعتباري من بناء وآلات وحيوان بالخطأ المفترض

تعريف الضمان عند فقهاء الإسلام باختصار هو شغل الذمة بحق أو بتعويض عن ضرر.

وقاعدته الأساسية تبنى على مبدأين:

الأول: ضمان الأضرار التي تصيب الشخص في نفسه وهذا تنظمه قواعد الدية وحكومة العدل.

والثاني: يتعلق بضمان المال أي ضمان الأضرار التي تلحق الشخص في ماله وتنظمه قواعد الغصب والإتلاف ومن القواعد الفقهية للضمان والتعويض (الضرر يزال) - (ولا ضرر ولا ضرار) -.

وموضوعنا مسؤولية الشخص في الضمان بالخطأ المفترض للأشياء التابعة له من بناء وآلات وحيوان وسواء كان هذا الشخص طبيعياً أو اعتبارياً.

بالنسبة للبناء لو كان للشخص بناء آيلاً للسقوط حتى سقط وتسبب في إتلاف إنسان أو ماله، ضمن المالك.

قال في كتاب مجمع الضمانات للبغدادى على مذهب الإمام أبي حنيفة «رجل مال حائط داره إلى الطريق أو إلى ملك إنسان فسقط وأتلف إنساناً أو مالا، إن سقط قبل المطالبة والإشهاد لا ضمان عليه، وإن طولب بنقضه وأشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط، ضمن ما أتلف من نفس أو مال.

وشرط وجوب الضمان المطالبة بالاصلاح والتفريغ، ولا يشترط الإشهاد، وإنما ذكر الإشهاد ليتمكن من إثباته عند إنكاره فإن كان الحائط مائلاً إلى الطريق فأى الناس أشهد على صاحبه فهو إشهاد ويستوي فيه المسلم

والذمي، رجلاً كان أو امرأة، حراً كان أو مكاتباً.

وإن كان إلى دار إنسان فالمطالبة إلى مالك الدار خاصة وإن كان فيها سكان كالمستعير والمستأجر كان لهم أن يطالبوه وتصح المطالبة بالتفريغ عند القاضي. ولو بنى الحائط مائلاً في الابتداء قالوا: يضمن ما تلف بسقوطه من غير إشهاد، لأن البناء تعد ابتداء كما إذا أشرع الجناح كما في الهداية.

وفي كتاب «معين الحكام» في الفقه المالكي (فرع- قال ابن القاسم في العتبية: في الجدار يكون بين دار لرجل ودار جاره وهو لأحدهما، فمال ميلاً شديداً حتى خيف انهدامه فإن للسلطان إذا شكاه إليه جاره أن يأمر صاحبه بهدمه وذلك واجب. فقليل له: فعلى من بناؤه إذا انهدم؟ قال: يقال لجاره إن شئت فاستر على نفسك أو دع. ولا يجبر صاحب الجدار على بنائه. قيل له: أيبني جاره ما يستربه في موضع الجدار؟ قال: ليس له ذلك وإنما يقال له: تبني في أرضك وإلا فدع. فقليل له: فإن شكى عليه ما يخاف من انهدام الجدار فلم يهدمه حتى انهدم على إنسان أو دابة أو بيت لصيق به فقتل أو هدم ما سقط عليه أيضمن ذلك صاحب الجدار؟ قال: نعم يضمن كل ما أصاب الجدار بعد الشكية. قال يحيى: وإن لم يكن ذلك بسلطان فهو ضامن إذا تقدم إليه وأشهد عليه. قال بعض الشيوخ «وقول يحيى مفسراً لقول ابن القاسم ومثل ما في المدونة وقد قيل: إنه ضامن لما أصاب إذا تركه بعد أن بلغ حداً كان يجب عليه هدمه وإن لم يتقدم إليه في ذلك ولا أشهد عليه وهو قول اشهب وسحنون» معين الحكام ص ٧٨٨.

وفي كتاب الروضة في الفقه الشافعي للإمام النووي في مسائل تتعلق بالتصرف في الشارع وفي ملك نفسه.

المسألة الأولى: لا يجوز اشراع الأجنحة التي تضر بالمارة إلى الشارع فلو فعل منع وما يتولد منه من هلاك، يكون مضموناً فإن كان الجناح عالياً غير مضر فلا منع من اشراعه وكذا بناء الساباط العالي لكن لو تدد منه هلاك إنسان فهو مضمون بالدية على العاقلة. وإن هلك به مال وجب الضمان في

ماله ولم يفرقوا بين أن يأذن الإمام أو لا ولو اشرع جناحاً إلى درب منسد بغير إذن أهله ضمن المتولد منه، وبإذن أهله لا ضمان كالحفر في دار الغير بإذنه.

الثانية: يتصرف كل واحد في ملكه بالمعروف ولا ضمان فيما يتولد منه بشرط جريانه على العادة واجتتاب الإسراف، فلو وضع حجراً في ملكه أو نصب شبكة أو سكيناً وتعثر به إنسان فهلك أو على طرف سطحه فوقع على شخص أو على مال أو وضع عليه جرة ماء فألقته الريح أو ابتل موضعها فسقطت، فلا ضمان. وكذا لو أوقف دابة في ملكه فرفست إنساناً أو بالت فأفسدت ثوباً أو غيره مما هو خارج الملك أو كان يكسر الحطب في ملكه فأصاب شيء منه عين إنسان فأبطل ضوءها فلا ضمان. وكذا لو حفر بئراً في ملكه فتتدى جدار جاره فانهدم أو غار ماء بئره أو حفر بالوعة فتغير ماء بئر الجار فلا شيء عليه، لأن الملاك لا يستغنون عن مثل هذا بخلاف الإشرع إلى الشارع فإنه يستغني عنه ولو قصر مخالف العادة في سعة البئر ضمن فإنه إهلاك وليكن كذلك إذا قرب الحفر من الجدار على خلاف العادة. ويمنع من وضع السرجين في أصل حائط الجار. ولو أوقد ناراً في ملكه أو على سطحه فطار الشرر إلى ملك الغير فلا ضمان إلا أن يخالف العادة في قدر النار الموقدة أو يوقد في يوم ريح العاصفة فيكون ذلك كطرح النار في دار غيره فيضمن. فإن عصفت الريح بغتة بعدما أوقد فهو معذور. ولو سقى أرضه فخرج الماء من جحر فأرة أو شق فدخل أرض غيره فأفسد زرعه فلا ضمان، إلا أن يخالف العادة في قدر الماء أو كان عالماً بالجحر أو الشق فلم يحتط. ولو حفر البئر في أرض جواره ولم يطوها ومثلها تنهار إذا لم تطو كان مقصراً كما ذكرنا في سعة البئر ولا بد من هذا الاحتياط حيث جاوزنا البئر في الشارع.

الثالثة: يجوز إخراج الميزاب إلى الشارع وليكن عالياً كالجناح. فلو سقط منه شيء فهلك به إنسان أو مال فقولان: القديم لا ضمان، والجديد الأظهر يضمن. فعلى هذا إن كان الميزاب كله خارجاً بأن سمر عليه تعلق به جميع

الضمان وإن كان بعضه في الجدار وبعضه خارجاً فإن انكسر فسقط الخارج أو بعضه، تعلق به جميع الضمان أيضاً وإن انقطع من أصله فوجهان أو قولان: أحدهما يجب نصف الضمان. والثاني: يجب بقسط الخارج ويكون التقسيط بالوزن وقيل: بالمساحة. وسواء أصابه الطرف الداخل أو الخارج، لأن الهلاك يحصل بثقل الجميع. والحكم في كيفية التضمنين إذا حصل الهلاك بجناح مشروع إما بالخارج منه وإما بالخارج والداخل جميعاً.

الرابعة: الجدار الملاصق للشارع إن بناه صاحبه مستوياً فسقط من غير ميل ولا استهدام وتولد منه هلاك، فلا ضمان. ولو بناه مائلاً إلى ملكه أو مال إليه بعد البناء وسقط، فلا ضمان أيضاً. وإن بناه مائلاً إلى الشارع وجب ضمان ما تولد من سقوطه وإن بناه مستوياً ثم مال على الشارع وسقط فإن لم يتمكن من هدمه وإصلاحه فلا ضمان قطعاً. وكذا إن تمكن على الأصح عند الجمهور ويجري الوجهان فيما لو سقط إلى الشارع فلم يرفعه حتى هلك به إنسان أو مال ولا فرق بين أن يطالبه الوالي أو غيره بالنقض وبين ألا يطالب، لأنه بنى في ملكه بلا ميل والهلاك حصل بغير فعله. وإذا وجب ضمان في البناء المائل ابتداءً أو دواماً فلو مال بعضه نظر، هل حصل التلف برأسه المائل أم بالباقي على الاستواء أم بالجميع ويكون حكمه كما ذكرنا في الميزاب.

فرع: إذا باع ناصب الميزاب أو باني الجدار المائل الدار، لم يبرأ من الضمان حتى لو سقط على إنسان فهلك به، يجب الضمان على عاقلة البائع هكذا ذكر البغوي.

فرع: لو أراد الجار أن يبني جداره الخالص أو المشترك مائلاً إلى مالك الجار فله المنع، وأن مال فله المطالبة بالنقض كما إذا انتشرت أغصان شجرته على هواء غيره فله المطالبة بإزالتها. فلو تولد منه هلاك فالضمان على ما ذكرنا فيما إذا مال إلى الشارع.

الخامسة: قمامة البيت وقشور البطيخ والرمال والباقلا، إذا طرحها في

ملكه أو في موات فزلق بها إنسان فهلك أو تلف بها مال، فلا ضمان وإن طرحها في الطريق فحصل بها تلف، وجب الضمان على الصحيح وبه قطع الجمهور. وقيل: لا ضمان لا طراد العرف بالمساحة به مع الحاجة. وقيل: إن ألقاها في متن الطريق ضمن وإن ألقاها من منعطف وطرف لا ينتهي إليه المارة غالباً فلا. قال الإمام: والوجه القطع بالضمان بالإلقاء في متن الطريق وتخصيص الخلاف بالإلقاء على الطرف. ولك أن تقول قد يوجد بين العمارات مواضع معدة للإلقاء فيما تسمى تلك المواضع السباطات والمزابل وتعد من المرافق المشتركة بين سكان البقعة خشية أن يقطع بنفي الضمان إذا كان فيها، فإنه استيفاء منفعة مستحقة ويخص الخلاف بغيرها. وإذا كان المتعثر بها جاهلاً. أما إذا مشى عليها قصداً، فلا ضمان، كما لو نزل البئر فسقط.

فرع: لو رش الماء في الطريق فزلق به إنسان أو بهيمة فإن رش لمصلحة عامة كدفع الغبار عن المارة فليكن كحفر البئر للمصلحة العامة وإن كان لمصلحة نفسه وجب الضمان ويمكن أن يجئ فيه الوجه المذكور في طرح القشور. ولو جاوز القدر المعتاد في الرش، قال المتولي: وجب الضمان قطعاً كما لو بلّ الطين في الطريق فإنه يضمن ما تلف به.

فرع: لو بنى على باب داره دكة فتلف بها إنسان أو دابة وجب الضمان وكذا الطوآف إذا وضع متاعه في الطريق فتلف به شيء لزمه الضمان بخلاف ما لو وضع على طرف حانوته.

السادسة: أسند خشبة إلى جدار فسقط الجدار على شيء فأتلفه إن كان الجدار لغير المسند ولم يأذن له، فعليه ضمان الجدار وما سقط عليه سواء سقط عقب الإسناد أم تأخر عنه. وإن كان الجدار للمسند أو لغيره وقد أذن له في عقب الإسناد أم تأخر عنه. وإن كان الجدار للمسند أو لغيره وقد أذن له في الإسناد لم يجب ضمان الجدار. وفي ضمان ما سقط عليه وجهان. قال ابن القاضي وأبو زيد: إن سقط في الحال ضمن كما لو اسقط جداراً على مال رجل وإن سقط بعد زمان لم يضمن كما لو حفر بئراً في

ملكه وعن القفال أنه لا يضمن في الحالين كما لا يضمن ما سقط في البئر في الحالين، فإن ضمنه إذا سقط في الحال فلم يسقط لكنه مال في الحال إلى الشارع ثم سقط بعد ذلك وجب الضمان، كما لو بنى الجدار مائلاً لأنه مال بفعله بخلاف ما لو مال في الدوام بنفسه. روضة الطالبين من ص ٣١٨ إلى ٣٢٤ ج ٩.

وفي فقه الحنابلة قال في كتاب كشف القناع " إذا أخرج إنسان جناحاً وهو الروشن أو ميزاباً ونحوه كساباط وحجر برز به في البنيان إلى طريق نافذ مطلقاً إلا بإذن الإمام أو نائبه في جناح أو ساباط أو ميزاب بلا ضرر أو أخرج ما ذكر في درب غير نافذ بغير إذن أهله، فسقط على شيء فأتلفه، ضمن ولو كان سقوطه بعد بيعه وقد طوّل بنقضه لحصوله أي التلف بفعله بسبب فعله الذي تعدى به ومفهومه أنه إذا سقط بعد البيع ولم يكن طوّل بنقضه، لا يضمن ما لم يأذن به أي الجناح والميزاب والساباط على الطريق النافذ إمام أو نائبه ولم يكن منه ضرر على المارة بإخراجه، فلا ضمان لأن النافذ حق للمسلمين، والإمام وكيلهم فإذا كاذنهم أشبه ما لو أذن أهل غير النافذ له في ذلك. وإن مال حائط بعد أن بناه مستقيماً إلى غير ملكه سواء كان مختصاً كهواء جاره أو مشتركاً كالطريق علم به أي بميلان حائطه أو لا، فلم يهدمه حتى أتلف شيئاً، لم يضمنه ولو أمكنه نقضه وطوّل به لعدم تعديه بذلك، لأنه بناه في ملكه ولم يسقط بفعله فهو كما لو سقط من غير ميلان. وعنه: إن طوّل أي طالبه مستحق بنقضه وأشهد عليه فلم يفعل مع إمكانه ضمن واختاره جماعة لأن ترك الهدم مع المطالبة تفريط وأجيب عن ذلك بأنه لو وجب بسقوطه ضمان لم نشترط المطالبة بنقضه كما لو بناه ابتداء مائلاً إلى ملك غيره فإن عليه ضمان ما يتلف به ولو لم يطالب بنقضه قال الموفق: والشارع والتفريع عليه أن ما ذكر من الرواية الثانية والمطالبة من كل مسلم أو ذمي إذا كان ميله إلى الطريق لأن الحق فيها لعامة الناس كما لو مال إلى ملك جماعة فطالب واحد منه ولكل منهم المطالبة بالنقض لأن له

حقاً فيه وإن طالب واحد كمن له حق فاستأجله أي استمهله صاحب الحائط أو أجله الإمام، لم يسقط عنه الضمان بذلك لوجوبه على الفور مع الإمكان كما تقدم. فإن كان الإمهال بقدر الحاجة إلى تحصيل الآلات فلا ضمان لانتفاء التفريط. ذكره الحارثي ولا أثر لمطالبة المستحق لمستأجر الدار ومستعيرها ومستودعها ومرتهنها لأنهم لا يملكون النقص ولا ولاية لهم على المالك. وإن كان المالك محجوراً عليه لسفه ونحوه، لم يلزمه لعدم أهليته. وإن طوّل وليه أو الوصي فلم يفعل، ضمن المالك. قاله في المجرّد والمغني والشرح والحارث والمبدع وغيرهم ونقله في الفروع عن المنتخب. وقال ابن عقيل: الضمان على الولي. قال الحارثي: وهو الحق لوجود التفريط فيه وهو توجيه لصاحب الفروع ولا ضمان عليهم لأنه لا أثر لطلبهم. وإن بناه أي الحائط مائلاً إلى ملك غيره بإذنه أو بناه مائلاً إلى ملك نفسه، لم يضمن لعدم تعديه أو مال الحائط إليه أي إلى ملك ربه بعد البناء لم يضمن ربه ما تلفه به. وإن بناه أي الحائط مائلاً إلى الطريق ضمن ما تلفه به، أو بناه مائلاً إلى ملك الغير بغير إذنه، ضمن ما تلفه به، ولو لم يطالب بنقصه لتسببه. وإن تقدم إلى صاحب الحائط المائل أي طوّل بنقصه فباعه مائلاً فسقط على شيء فتلّف به، فلا ضمان على بائع فيما تلف لأن الحائط ليس ملكه حال السقوط فزال تمكنه من هدمه فلا تفريط فيه قال ابن عقيل: إن لم يكن حيلة على الفرار من نقضه فيضمن ولا ضمان على مشتر لأنه لم يطالب بنقصه وكذلك إن وهبه أي الحائط المائل بعد الطلب وأقبضه ثم سقط فأتلف شيئاً لم يضمنه الواهب لأنه ليس ملكه ولا الموهب لأنه لم يطالب. وكذا لو صالح به أو جعله صداقاً أو عوضاً في خلع أو طلاق أو عتق ونحوه بما ينقل الملك وحيث وجب الضمان فيما تلف والتالف آدمي فالدية على عاقلته أي عاقلة رب الحائط، لأنه تحمل دية قتل الخطأ وشبه العمد فإن أنكرت العاقلة كون صاحب الحائط لصاحبهم الذي يعقلون عنه وأنكروا أي العاقلة مطالبته بنقصه حيث اعترف أو أنكر وأتلف الآدمي بالجدار لم

يلزمهم شيء إلا أن يثبت ببينة لأن الاصل عدم الوجوب وإن أبرأه من مال الحائط على ملكه والحق له فلا ضمان. وأن تشقق الحائط عرضاً. فكميله، فلا ضمان إن لم يطالب بنقضه وكذا إن طوّل على المذهب. وعلى الرواية الثانية يضمن إذا طوّل وأشهد عليه لا إن تشقق الحائط طولاً وهو مستقيم فإنه لا أثر له لأنه لا ضرر فيه " كشاف القناع على متن الاقناع للبهوتي ج ٤ ص من ١٢١ إلى ١٢٥.

تلك هي نصوص فقهاء المذاهب فيما يتعلق بالمسؤولية بالنسبة للبناء التابع للشخص الطبيعي أو الاعتباري ونذكر الآن ما يتعلق بالحيوان من نصوص الفقهاء في المذاهب الأربعة ثم ما يتعلق بالآلات.

ففي مذهب الإمام أبي حنيفة من كتاب الضمانات أيضاً «ولو أوقف دابته في غير ملكه وربطها فجالت في رباطها فأتلّفت إنساناً أو شيئاً، ضمن في أي موضع كان ما دامت في رباطها. ولو ربط دابة في الطريق ثم باعها فقال للمشتري خليتك إياها فاقبضها كان قبضاً له، فإن جنت الدابة في رباطها فالضمان على البائع وإن جنت في رباطها في موضعها لا يبرأ البائع عن ضمانها ما لم تحل الرباط وتنقل عن موضعها فقبل ذلك ما تلف بها كان ضمان ذلك على البائع. ولو ربط حماراً على سارية فجاء آخر وربط حماراً له على تلك السارية فعرض أحد الحمارين الآخر، قال أبو بكر الاسكاف: إن لم يكن ذلك الموضع ملكاً ولا طريقاً لأحد لا ضمان على صاحب الحمار بعد أن يكون في المكان سعة وإن كان ذلك في طريق المسلمين أو في موضع هو ملك غيرهما ولم يكن لهما أن يربط الحمار كان ضامناً لما أصاب الحمار ولو كان ذلك الموضع ملكاً للأول ضمن الثاني للأول ما أفسد حمار الثاني، وإن كان ملكاً للثاني لا يضمن الثاني ما أفسده حماره ولو أرسل دابة في المرعى المباح ثم جاء آخر وأرسل دابته فعرض دابة الثاني دابة الأول إن عرضه على الفور ضمن وإلا فلا. وإن كان ذلك في مربيط لأحدهما لا يضمن صاحب المربيط ويضمن الآخر. وإن أدخل بعيراً مغتلباً في دار رجل وفي

الدار بغير صاحب الدار فوقع عليه المغتلم، اختلفوا فيه. قال بعضهم: لا يضمن صاحب المغتلم وقال الفقيه أبو الليث: إن أدخله بإذن صاحب الدار، لا يضمن وأن أدخله بغير إذنه، ضمن، وعليه الفتوى لأن صاحب المغتلم وأن كان سبباً فإذا أدخله بإذنه لم يكن متعدياً وإن أدخل بغير إذنه كان متعدياً يضمن كمن ألقى حية على إنسان فقتلته كان ضامناً وهذا بخلاف ما لو دفع سكيناً إلى صبي فقتل الصبي به نفسه أو رجلاً بغير أمر الدافع فإنه لا يضمن الدافع لأن فعل الصبي معتبر فلا يضاف إلى الدافع وفعل الدابة والهامة هدر ينضاف إلى المرسل.

رجل أذن لرجل أن يدخل داره وهو راكب فدخل فوطئت دابته شيئاً ضمن الداخل فإن كان الداخل سائقاً أو قائداً لا يضمن من فصل إرسال لدابة من قاض خان رجل حمل صبيّاً على دابة فقال له: أمسك فسقط الصبي عن الدابة كان دية الصبي على عاقلة الذي حمله على كل حال سواء كان الصبي يستمسك على الدابة أو لا. وأن سقط قبل ما سارت أو بعد ذلك. وأن سير الصبي الدابة فأوطأ إنساناً والصبي يستمسك عليها فدية القتل على عاقلة الصبي ولا شيء على عاقلة الذي حمله. وإن كان الصبي لا يستمسك على الدابة لصغره ولا هو ممن يسيرها لصغره كان دم القتل هدرًا وكان بمنزلة الدابة المنفلتة. ولو كان راكباً فحمله معه نفسه. ومثل هذا الصبي لا يصرف الدابة ولا يتمسك عليها فوطئت إنساناً كان ديته على عاقلة الرجل. وإن كان يصرف الدابة أو يستمسك عليها كانت الدية على عاقلتهم جميعاً لأن السير يضاف إليهما ولا ترجع عاقلته على عاقلة الرجل. وإن سقط الصبي ومات كانت ديته على عاقلة الرجل سواء سقط بعد ما سير الدابة أو قبل وهو يتمسك على الدابة أو لا يتمسك ص ١٨٨ - ١٨٩ مجمع الضمانات.

وفي كتاب «معين الحكام» في الفقه المالكي (مسألة- وما أفسدت الماشية بالليل فإن كان زرعاً فعلى ربها غرمه على رجاء أن يتم وخوف ألا

يتم.

تنبيه: ويجب على مقتضى النظر إن أخلف الزرع بعد ذلك أن يكون لصاحب الماشية إن ضمنه لأن القيامة كالابتياح له إلا أن مطرفاً قال: إذا عاد الزرع لهيئته بعد الحكم مضت القيمة لصاحب الزرع ولم ترد. قال بعض المتأخرين: وهذا الذي يأتي على قول اشهب في كتاب الديات من العتبية فيمن يضرب فيذهب عقله فيقضي له بالدية بعد الاستيفاء ثم يعود إليه عقله أنه حكم مضي. وقد قيل: إن القيمة ترد وهو الذي يأتي على ما في كتاب الجراحات من المدونة في الذي يعود إليه بصره بعد أن قضى له بالدية أنه يردها.

فرع: إذا رعت الماشية الزرع صغيراً يرجى أن يعود إلى هيئته فحكى ابن جبيب عن مطرف أن القيمة تكون في ذلك ولا يستأني به إن نبت كما يصنع بسن الصغير ويأتي على مذهب غيره أن ذلك يستأني به. قال مطرف: وإن تأخر الحكم حتى عاد الزرع إلى هيئته سقطت القيمة، فإن كان الإفساد تعدياً كان فيه الأدب إلا أن يكون ما أفسد من ذلك يرمى وينتفع به فيكون عليه قيمة ذلك ناجزاً على حسب ما انتفع ولا يكون على الرجاء والخوف.

فرع ثان: وإذا كان هذا الزرع الذي أفسدته الماشية قد يبس واستغنى عن الماء فعلى صاحب الماشية أن يفرع مكيلته بالخرص حباً.

تنبيه: المعروف من مذهب مالك وأصحابه أن ما استهلك من الجراف الذي لا يعرف كيله أن على مستهلكه قيمته.

إذا أفسدت الماشية أشجاراً أو قتلت رجلاً:

مسألة: وإن أفسدت الماشية بالليل أشجاراً اغرم لصاحبها قيمتها على الرجاء والخوف. ولو وطئت الماشية رجلاً بالليل فقتلته، فلا ضمان على ربها وإنما يسقط عن رب الماشية ضمان ما أفسدته ماشيته على جملة الزرع والحوائط بقائد يقودها إلى راعيها وأمان إن أهملها بين الزرع والحوائط دون راع أو مع راع يضيع أو يفرط فهو ضامن لما أفسدته ويضمن الراعي المفرط إلا أن يشرد منها شيء دون تفريط فلا ضمان. كتاب معين الحكام

على القضايا والأحكام لابن عبد الرقيق المتوفى سنة ٧٣٣.

وفي كتاب النوازل للشيخ عيسى بن علي العلمي تحقيق المجلس العلمي بفاس ج ٢ وسئل سيدي أبو القاسم بن حجو عن رجل باع من آخر ثوراً فقال له تحفظ منه وهو ضراب واشترى منه ورضي به كذلك بينما هو سائق له إذ لقي رجلاً فحمل عليه الثور فضربه وقتله فمّن المأخوذ بدم المقتول هل البائع أو المبتاع أو دمه هدر؟ فأجاب: لا ضمان على البائع ولا على المبتاع فيم هلك بسبب الثور الموصوف لأن «جرح العجماء جبار» أي هدر لأن المشتري لم يتقدم له في شأنه وبيان البائع للعيب لا رادة احترام البيع لا يعد تقدماً وإن تقدم للبائع في شأنه فهو قد خرج عن ملكه بالبيان والاعلام والله أعلم. قلت وقد سئل سيدي أحمد الونشريسي رحمه الله حسبما نقله في المعيار عن مسألة راعيين أحدهما يرعى خيلاً والآخر يرعى بقرراً ثم يرد أحدهما على صاحبه في المسرح أو في المورد أو يردان معاً ثم يضرب عرض فرساً هل تلزمهما معاً أو الوارد منهما أو تلزمهما؟ فأجاب أن ما أصاب الثور بقرنه وأتلفه من الخيل أو غيرها في المسرح أو المورد هو بمنزلة ما أكلته الدابة بفيها فلا ضمان على الراعي لأنه من فعل العجماء ولعلها جبار أي هدر. وهذا إن سبقت البقر إلى المورد وغلبته وتحاصلت على الخيل لشدة ما بها من الظمأ والعطش ولم يقدر على درئها عن الخيل أو تحاملت الخيل على البقر ولم يستطع راعيها صرفها وكفها فجميع ذلك فيها من غير فعل للرعاة فيه ولا تفريط فلا شيء على الرعاة فيه لأن ذلك ليس من قبيل تفريط ولا إهمال، وإنما هو من جهتها وإن كان ذلك من سبب الراعي وإهماله ضمن والله أعلم. وقد نزلت بقرطبة نازلة أيام قضاء بن حمدين في ثور ضرب بقرنه بغلة رجل من التجار كانت موقفة عند الجامع فعطبت فأفتى ابن الحاج فيها بعدم الضمان ولابن المواز في هذا شيء تركاه لشذوذه «أ هـ ج ٢ ص ١٣٩ - ١٤٠ من كتاب النوازل».

وفي فقه الشافعية من كتاب الروضة للإمام النووي:

«إذا أتلقت البهيمة فإما أن لا يكون معها أحد من مالك وغيره وإما أن يكون». الحال الأول ألا يكون أحد وأتلقت زرعاً أو غيره إن أتلقت بالنهاية، فلا ضمان على صاحبها، وأن أتلقت بالليل لزم صاحبها الضمان للحديث الصحيح في ذلك ولأن العادة أن أصحاب الزروع والبساتين يحفظونها نهاراً ولا بد من إرسال المواشي للرعي ثم العادة أنها لا تترك منتشرة ليلاً فإن تركها ليلاً فقد قصر، فضمن ولو جرت العادة في ناحية بالعكس فكانوا يرسلون المواشي ليلاً للرعي ويحفظونها نهاراً وكانوا يحفظون الزرع ليلاً فوجهان.

أصحهما ينعكس الحكم فيضمن ما أتلقت بالنهاية دون الليل اتباعاً لمعنى الخبر والعادة. والثاني: لا تأثير للعادة ويتعلق به زرع الأول المزارع في الصحراء والبساتين التي لا جدار بها، حكمها ما ذكرنا. أما إذا كان الزرع في محوط وكان للبساتين باب يغلق فتركه مفتوحاً فوجهان: أحدهما الحكم كذلك لإطلاق الحديث ولأن العادة حفظ البهائم وربطها ليلاً فأرسالها تقصير وأصحهما لا ضمان وإن أتلقت بالليل لأن التقصير من صاحب الزرع بفتح الباب.

الثاني: إنما يعتاد إرسال المواشي إذا كان هناك مزارع بعيدة عن المزارع وحينئذ أن فرض انتشارها إلى أطراف المزارع لم يعد تقصيراً فأما إذا كانت المراعي متوسطة للزراع أو كانت البهائم ترعى في حريم السواقي فلا يعتاد إرسالها بلا راع فإن أرسلها فمقصر ضامن لما أفسدته وإن كان نهاراً هذا هو المذهب وبه قطع الجمهور.

الثالث: لو ربط بهيمة وأغلق بابها واحتاط على العادة ففتح الباب لص أو انهدم الجدار فخرجت ليلاً فلا ضمان إذ لا تقصير. ولو قصر صاحب البهيمة وحضر صاحب الزرع فإن قدر على تنفيرها فليفعل فإن تهاون فهو المقصر المضيع لزرعه، فلا ضمان على الصحيح. وينبغي ألا يبالغ التنفير والابعاد بل يقتصر على قدر الحاجة فإن زاد فضاعت. قال إبراهيم المروذي:

لزمه الضمان وتصير داخله في ضمانه بالتبعية فوق قدر الحاجة ولو أخرجها من زرع وأدخلها في زرع غيره فأفسدته، لزمه الضمان فإن كانت محفوفة بمزارع الناس ولم يمكن إخراجها إلا بإدخالها مزرعة غيره لم يجز أن يقي مال نفسه بمال غيره بل يصبر ويغرم صاحبها.

الرابع: إذا أرسل دابة في البلد فاتلفت شيئاً ضمن على الأصح. وجميع ما ذكره فيما إذا تعلق إرسال الدابة وضبطها باختياره فإن انفلتت لم يضمن ما أتلفته بحال. ولو ربط دابته في ممرات أو ملك نفسه وغاب عنها لم يضمن ما تتلفه وان ربطها في الطريق على باب داره أو في موضع آخر لزمه الضمان سواء كان الطريق ضيقاً أو واسعاً لأن الارتفاق في الطريق إنما يجوز بشرط سلامة العاقبة كإشراع الجناح. وقيل: إن كان واسعاً فلا ضمان والصحيح المنصوص هو الأول ولم يتعرضوا للفرق بين ربطه بإذن الإمام ودون إذنه.

فرع: إذا أرسل الحمام أو غيرها من الطير فكسرت شيئاً أو التقطت حباً فلا ضمان لأن العادة إرسالها ذكره ابن الصباغ.

الحال الثاني: إذا كان مع البهيمة شخص ضمن ما أتلفته من نفس ومال وسواء أتلقت ليلاً أو نهاراً أكان سائقها أو راكبها أو قائدها، وسواء أتلقت بيدها أو رجلها أو عضها أو ذنبها لأنها تحت يده وعليه تعهدا وحفظها، وسواء كان الذي مع البهيمة مالكها أو أجيره أو مستأجراً أو مستعيراً أو غاصباً لشمول اليد وسواء البهيمة الواحدة والعدد كالإبل المقطورة.

وحكى ابن كج وجهاً أنه إن كانت الماشية مم تساق كالغنم فساقها لم يضمن وإن كانت مما يقاد فساقها ضمن. والصحيح أنه يضمن في الحالين وبه قطع الجماهير. ولو كان معها قائد وسائق فالضمان عليها نصفين وفي الراكب مع السائق أو القائد وجهان: أحدهما عليها نصفين والثاني يخص الراكب بالضمان لقوة يده وتصرفه. ولو اجتمع راكب وسائق وقائد فهل يختص الراكب بالضمان أم يجب عليهم أثلاثاً؟ وجهان: ولو كان يسير دابة

فنجسها إنسان فرفحت وأتلفت شيئاً فالضمان على الناحس على الصحيح، وقيل: عليهما. ولو انفطت الدابة من يد صاحبها وأتلفت شيئاً فلا ضمان عليه من يده. فلو أمسك على اللجام وركبت رأسها فهل يضمن ما تتلفه؟ قولان: وعن صاحب التلخيص طرد الخلاف وأن لم يكن معها الراكب كما إذا غلبت السفينتان الملاحين قال الإمام: والدابة النزقة التي لا تتضبط بالكبح والتردد في معاطف اللجام لا تركب في الأسواق ومن ركبها فهو مقصر ضامن لما تتلفه وإذا راثت الدابة أو بالت في سيرها في الطريق فزلق بها إنسان وتلفت نفس أو مال أو فسد شيء من رشاش الوحل بممشاها وقت الوحول والإنداء أو ما يثور من الغبار وقد يضر ذلك بثياب البزازين والفواكه فلا ضمان في كل ذلك، لأن الطريق لا يخلو عنه والمنع من الطرق لا سبيل عليه لكن ينبغي أن يحترز مما لا يعتاد كالركض المفراط في الوحل والإجراء في مجتمع الوحول، فإن خالف ضمن ما يحدث منه وكذا لو ساق الأبل في الأسواق غير مقطورة لأنه لا يمكن ضبطها حينئذ.

وإذا بالت الدابة أو راثت في الطرق وقد وقفها فيه فأفضى المرور في موضع البول على تلف فعلى الخلاف السابق فيما لو أتلفت الدابة الموقوفة هناك شيئاً. والمذهب أنه لا ضمان، وقيل: يفرق بين طريق واسع وضيق. وعن ابن الوكيل وجه أنه يجوز أن تقف الدابة في الطريق مطلقاً كما يجوز أن يجريها، فإذا بالت الدابة أو راثت في وقوفها وتلف به إنسان فلا ضمان ولو كان يركض دابته فأصاب شيء من موضع السنابك عين إنسان وأبطل ضوءها فإن كان الموضع موضع ركض فلا ضمان وإلا فيضمن. ولو كان يسوق دابة عليها حطب أو حملة على ظهره أو على عجلة فاحتك ببناء وأسقطه، لزمه ضمانه وإن دخل السوق به وتلف منه مال أو نفس، ففي التهذيب وغيره إنه إن كان ذلك وقت الزحام ضمن وإن لم يكن زحام وتمزق ثوبه بخشبة تعلقت به مثلاً فإن كان صاحب الثوب مستقبلاً للدابة فلا ضمان لأن التقصير منه إلا أن يكون أعمى فعلى صاحب الدابة إعلامه، وإن كان يمشي

قدام الدابة لزم صاحبها الضمان إذا لم يعلمه لأنه مقصر في العادة. وإن كان من صاحب الثوب جذبه أيضاً بأن تعلقت الخشبة بثوبه فجذبه وجذبته الدابة فعلى صاحبها نصف الضمان. ولو كان يمشي فوق وقع مقدم مداسه على مؤخر مداس غيره وتمزق، لزمه نصف الضمان لأنه تمزق بفعله وفعل صاحبه هكذا ذكره إبراهيم المروذي.

وينبغي أن يقال إن تمزق مؤخر مداس السابق فالضمان على اللاحق، وإن تمزق مقدم مداس اللاحق فلا ضمان على السابق. وجميع ما ذكرنا في وجوب الضمان على صاحب الدابة هو فيما إذ لم يوجد من صاحب المال تقصير فإن وجد بأن عرضه للدابة أو وضعه في الطريق فلا ضمان على صاحب الدابة.

فرع: إذا كانت له هرة تأخذ الطيور وتقلب القدور فأتلقت شيئاً فهل على صاحبها ضمان وجهان: أحدهما. نعم سواء أتلقت ليلاً أو نهاراً لأن مثل هذه الهرة ينبغي أن تربط ويكف شرها وكذا الحكم في كل حيوان تولع بالتعدي.

والثاني: لا ضمان سواء أتلقت ليلاً أو نهاراً لأن العادة لا تربط. أما إذا لم يعهد منها ذلك فوجهان أحدهما لا ضمان لأن العادة حفظ الطعام عنها لا ربطها. والثاني يفرق بين الليل والنهار كما سبق في البهيمة وأطلق الإمام في ضمان ما تتلفه الهرة أربعة أوجه. أحدها يضمن والثاني لا والثالث يضمن ليلاً لا نهاراً كالبهيمة والرابع عكسه لأن الأشياء تحفظ عنها ليلاً وإذا أخذت الهرة حمامة وهي حية جاز قتل أذننها وضرب فمها لترسلها وإذا قصدت الحمامة فأهلكت في الدفع فلا ضمان. فلو صارت ضاربة مفسدة فهل يجوز قتلها في حال سكوتها؟ وجهان أحدهما وبه قال القفال لا يجوز لأن ضراوتها عارضة والتحرز عنها سهل وقال القاضي حسين: تلحق بالفواسق الخمس فيجوز قتلها ولا يختص بحال ظهور الشر. قال الإمام وقد انتظم لي كلام الأصحاب أن الفواسق مقتولات لا يعصمها الاقتناء ولا يجوز ولا يجري الملك عليها ولا اثر لليد والاختصاص فيها.

فرع: لو كان في داره كلب عقور أو دابة رموح فدخلها إنسان فرمحته أو عضه الكلب فلا ضمان إن دخل بغير إذن صاحب الدار أو بإذنه وأعلمه بحال الكلب والدابة وإن لم يعلمه فقولان كما لو وضع بين يديه طعاماً مسموماً ومنهم من خص الخلاف بمن كان أعمى أو في ظلمه بنفي الضمان إذا كان بصيراً يرى.

فرع: لو ابتلعت البهيمة في مرورها جوهرة ضمنها صاحبها إن كان معها أو وجد منه تقصير بأن طرح لؤلؤة غيره بين يدي دجاجة وإلا فوجهان أحدهما يفرق بين الليل والنهار كالزرع والثاني يضمن ليلاً ونهاراً وإذا أوجبنا الضمان فطالب صاحب الجوهرة ذبحها ورد الجوهرة فقد سبق بيانه في الغصب والذي في الغصب قوله: «فإذا ابتلعت شيئاً واقتضى الحال الضمان نظر أن كان مما يفسد بالابتلاع ضمنه وإن كان مما لا يفسد كاللؤلؤ فإن كانت غير مأكولة لم تذبح وغرم قيمة المبتلع للحيلولة وإن كانت مأكولة ففي ذبحها الوجهان» أ هـ روضة الطالبين من ص ١٩٥ إلى ٢٠٠ ج ١٠.

ومن فقه الحنابلة في ضمان البهائم قال في كتاب نيل المآرب للشيخ عبد الله عبد الرحمن بسام ويضمن رب البهيمة ما أتلفته من زرع وغيره كشجر ليلاً ولا يضمن ما أتلفته نهاراً إن لم ترسل البهيمة نهاراً بقرب ما تتلفه عادة فيضمن مرسلاً لتفريطه وإذا طرد دابة من زرع لم يضمن إلا أن يدخلها مزرعة غيره. فإن اتصلت المزارع صبر ليرجع على ربها ولو قدر أن يخرجها وله منصرف غير المزارع فتركها فهدر. ويضمن راكب بهيمة يتصرف فيها وكذا سائق وقائد جناية يدها وفمها ووطئها برجلها ولا يضمن ما نفحت برجلها أو بذنبها لأنه لا يمكنه أن يمنعها منه ومن نفر البهيمة أو نخسها ضمن وحده جنايتها دون المتصرف فيها لأنه المتسبب. ولو تعدد راكب ضمن متصرف ولا يضمن قتل صائل آدمي أو غيره إذا صال على نفس القاتل أو ولده أو زوجته أو أخته ونحوها ولم يندفع إلا بالقتل لما فيه من صيانة النفس". نيل المآرب في تهذيب شرح عمدة الطالب ص ١٧٩ - ١٨١.

وفي كتاب منار السبيل: " ولا يضمن رب بهيمة غير ضارية ما أتلفته نهاراً من الأموال والأبدان لحديث «العجماء جرحها جبار» متفق عليه. يعني هدرأ ويضمن راكب وسائق وقائد قادر على التصرف فيها جناية يدها وفمها ووطء رجلها لحديث النعمان بن بشير مرفوعاً «من وقف دابة في سابلة من سبيل المسلمين أو في سوق من أسواقهم فما وطئت بيد أو رجل فهو ضامن» رواه الدارقطني. ولا يضمن ما نفحت برجلها لحديث أبي هريرة مرفوعاً «الرجل جبار» رواه أبو داود. وخص بالنفح لأن المتصرف فيها يمكنه منعها من الوطء لما يريد دون النفح وإن تعدد راكب ضمن الأول ما يضمنه المنفرد لأنه المتصرف فيها والقادر على كفها أو من خلفه إذا انفرد بتدبيرها لصغر الأول أو مرضه أو عماه لأنه المتصرف فيها وأن اشتركا في تدبيرها أو لم يكن إلا قائد وسائق في الضمان لأن كلا منهما لو انفرد لضمن فإذا اجتمعا ضمنا. ويضمن ربها ما أتلفته ليلاً إن كان بتفريطه لحديث مالك عن الزهري عن حزام بن محيصة «أن ناقة البراء بن عازب دخلت حائطاً فأفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها». قال ابن عبد البر وأن كان مرسلأ فهو مشهور حدث به الأئمة الثقة وتلقاها فقهاء الحجاز بالقبول ولأن عادة أهل المواشي إرسالها نهاراً للرعي وعادة أهل الحوائط حفظها نهاراً. وكذا مستعيرها ومستأجرها ومن يحفظها لأن يده عليها. ومن قتل صائلاً عليه ولو آدمياً دفعاً عن نفسه أو ماله لم يضمنه إن لم يندفع إلا بالقتل لما روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم «من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل فهو شهيد» رواه الخلال بإسناده. وقال الحسن «من عرض لك في مالك فقاتله فإن قتلته فإلى النار وإن قتلك فشهيد ولأنه لو لم يدفعه لاستولى قطاع الطريق على أموال الناس واستولى الظلمة والفساق على أنفس أهل الدين وأموالهم» قاله في الكافي وقال في الشرح: فإن كانت بهيمة ولم يمكنه دفعها إلا بقتلها جاز له قتلها إجماعاً ولا تضمنها. منار السبيل للشيخ إبراهيم بن ضويان ج ١ ط المكتب الإسلامي ص ٣٩٩ - ٤٤٠. وفي كتاب

الاختيارات الجليلة للشيخ البسام (مسألة- قال الشيخ تقي الدين (هناك إتلافات لا يتحملها المباشر للإتلاف وإنما يتحملها عنه غيره منها العاقلة تحمل عن الجاني دية الخطأ وشبه العمد ومنها خطأ الحاكم في حكمه والإمام ونوابه في أحكامهم وأعمالهم في بيت المال ومنها خطأ الوكيل والوصي والناظر للوقف وما أشبههم من أهل الولايات إذا أخطأوا في تصرفاتهم وأعمالهم فالضمان ليس عليهم إذا لم يعتدوا أو يفرطوا بل على تلك الجهات، ومنها الأمناء على الحيوانات والأموال ونحوها إذا لم يتعدوا أو يفرطوا ومنها البهائم جنايتها هدر إلا ما نسب على تفريط أو تعدي أصحابها أو كان منصرفاتها. ص ١٧٨ بأسفل نيل المآرب.

ذكرنا فيما مضى أقوال فقهاء الإسلام في كل مذهب من المذاهب الأربعة حول ما يسببه البناء والحيوان من إتلاف وضمان أصحابها. يبقى موضوع ضمان الآلات فلعدم وجود حوادث ناشئة عنها في عصر الفقهاء فلم يتعرضوا لها ولكنهم رضي الله عنهم تعرضوا لموضوع السفن وهي في نظرنا تقرب في مسؤوليتها من الآلات وسنذكر بعض كلام الفقهاء فيما يتعلق بالسفن أولاً ثم سنواصل البحث إن شاء الله وما نراه يتفق مع أقوال الفقهاء رحمهم الله عما جد في حيتنا المعاصرة ويمكن أن يقاس على ما كان في عصرهم.

جاء في كتاب التاج والاكلیل في شرح خليل من فقه المالكية قال مالك في السفينتين تصدمان فتغرق إحدهما بما فيها فلا شيء في ذلك على أحد، لأن الريح تغلبهم إلا أن يعلم أن النواتية (البحارة- لو أرادوا صرفها قدروا فيضمنوا وإلا فلا شيء عليهم. قال ابن القاسم: ولو قدروا على حبسها إلا أن فيها هلاكهم وغرقهم فلم يفعلوا فليضمن عواقلهم دياتهم ويضمنوا الأموال في أموالهم وليس لهم أن يطلبوا نجاتهم بفرقهم غيرهم وكذلك لو لم يروهم في ظلمة الليل وهم لو رأوهم لقدروا على صرفها فهم ضامنون لما في السفينة ودية من مات على عواقلهم ولكن لو غلبتهم الريح أو غفلوا لم يكن عليهم شيء. ص ٢٤٣ ج ٦.

وفي كتاب الروضة في الفقه الشافعي (السابعة- إذا اصطدم سفينتان وغرقتا بما فيهما فإما أن يحصل الاصتدام لفعلهما وإما لا فهما حالان:

أولا بفعلهما فينظر إن كانت السفينتان وما فيهما ملكا للملاحين المجريين لهما فنصف قيمة كل سفينة وما فيهما مهدر ونصف قيمتها ونصف قيمة ما فيها على صاحب الأخرى فإن هلك الملاحان أيضا فهما كالفارسين يموتان بالاصتدام. وإن كانت السفينتان وحملتا الأموال والأنفس تبرعا أو بأجرة نظر أن تعمد الاصتدام بما يعده أهل الخبرة مفضيا إلى الهلاك تعلق بفعلهما القصاص حتى إذا كان في سفينة عشرة أنفس مثلا يقرع بينهم لموتهم معا فمن خرجت قرعته قتل به الملاحان وفي مال كل واحد منهما نصف ديات الباقيين فيكون على كل واحد تسع ديات ونصف مع القصاص وفي مال كل واحد من الكفارات بعدد من في السفينتين من الأحرار والعبيد وعلى كل واحد منهما نصف قيمة ما في السفينتين لا يهدر منه شيء ونصف قيمة صاحبه ويهدر نصفهما ويجري التقاضي في القدر الذي يشتركان فيه وإن تعمدا الاصتدام بما لا يفضي إلى الهلاك غالبا وقد يفضي إليه فهو شبه عمد. والحكم كما ذكرنا إلا أنه لا يتعلق به قصاص وتكون الدية على العاقلة مغلظة وإن لم يتعمد الاصتدام بل ظنا أنهما يجريان على الريح فأخطأ ولم يعلم واحد منهما أن يقرب سفينته الآخر فالدية على العاقل. وإن كانت السفينتان لغير الملاحين وكانا أجيرين للمالك أو ابنين لم يسقط من ضمان السفينتين بل على كل واحد منهما نصف قيمة كل سفينة وكل واحد من المالكين مخير بين أن يأخذ جميع قيمة سفينة من أأمينه ثم هو يرجع بنصفها على أمين الآخر وبين أن يأخذ نصفها من أمين الآخر وإن كان المجريان عبيدين فالضمان يتعلق برقبتهما.

الحال الثاني: أن يحصل الاصتدام لا يفعلها فإن وجد منهما تقصير بأن توانيا في الضبط فلم يعدلاها عن صوب الاصتدام مع إمكانه أو سيرا في ريح لا تسير في مثلها السفن أو لم يكملا عدتها من الرجال والآلات

وجب الضمان على ما ذكرنا وان لم يوجد منهما تقصير وحصل الهلاك بغلبة الرياح وهيجان الأمواج ففي وجوب الضمان قولان أحدهما نعم كالفارسين إذا غلبتهما دابتهما وأصحهما: لا لعدم تقصيرهما كما لو حصل الهلاك بصاغفة بخلاف غلبة الدابة فإن ضبطهما ممكن باللجام وقيل: القولان إذا لم يكن منهما فعل بأن كانت السفينة مربوطة بالشط أو مرساة في موضع فهاجت ريح فسيرتها فأما إذا سيرها ثم غلبت الريح وعجزا عن ضبطها فيجب الضمان قطعاً والمذهب طرد القولين في الحاليين فإن قلنا يجب الضمان فهو كما فرطاً ولكن لم يقصد الاصتدام وان قلنا بالأظهر لم يجب الأحرار ولا ضمان الودائع والأمانات فيها والإضمان للأموال المحمولة بالأجرة ان كان مالکها أو عبده معها يحفظها وإن استقل المجريان باليد فعلى القولين في ان من الأجير المشترك هل للضمان؟

وان كان فيهما عبيد فإن كانوا أعواناً أو حفاظاً للمال لم يجب ضمانهم وإلا فهم كسائر الأموال وعلى هذا لو اختلف صاحب المال والملاحان فقال صاحب الملاحان: كان الاصتدام بفعلكما وقلا: بل بغلبة الريح صدقا بيمينهما متى كان أحدهما مفرطاً أو عامداً دون الآخر خص كل واحد منهما بالحكم الذي يقتضيه حاله على ما ذكرنا. ولو صدمت سفينة السفينة المربوطة بالشط فكسرتها فالضمان على مجرى السفينة الصادمة. أو روضة الطالبين الجزء التاسع ص ٢٣٧.

ومن كتاب مجلة الأحكام الشرعية في مذهب أحمد مادة (١٤٥٣) - لو اصطدمت سفينتان واقفتان أو سائرتان في بحر لتفريط القيمين ضمن كل منهما سفينة الآخر وما فيهما من نفس ومال وان كان التفريط من أحدهما فعليه الضمان وان لم يكن تفريط كما لو هاجت ريح شديدة غلبتهما على ضبطها وتحريفها فلا ضمان وان كانت احدهما واقفة ضمنها مع ما فيها قيم السائرة ان فرط وإلا فلا ضمان.

وفي المادة (١٤٥٤) - عدم استعداد القيم بحمل الآلات اللازمة عادة من

أدوات وعمال تفريط وكذا نومه مع تركها سائرة.

وفي المادة (١٤٥٦) - السفينة المشرفة على الفرق يجب إلقاء ما يظن بإلقائه نجاتها فلو ألقى متاعه ومتاع غيره لا ضمان عليه لكن لو امتنع صاحب المتاع من إلقائه فألقاه آخر ضمنه. استند صاحب كتاب المجلة في هذه الأحكام إلى كتب الحنابلة المعتمدة.

يتضح مما تقدم من كلام الفقهاء ان البناء أو الحادث إذا كان منذ إنشائه آيلاً إلى السقوط إلى الطريق العام أو إلى ملك الغير فتلف به شيء ان صاحبه يضمن الشيء التالف مطلقاً لأنه تعدى بالتسبب في احداث الضرر للغير وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء وكذلك مما يوجب الضمان ابتداء إشراع الجناح وأما إذا كان الخل طراً على البناء أو الحادث فمال إلى الطريق أو ملك الغير ثم سقط فتلف به شيء من مال أو إنسان أو حيوان، ففيه خلاف بين الفقهاء. فقال الجمهور: يضمن صاحب الحادث والبناء ومن في حكمه كالوقف والقيم والوالي والراهن ما تلف به من إنسان أو حيوان أو مال بشرط أن يسبق السقوط مطالبة من المتضرر بالنقص أو الاصلاح والإشهاد مطلوب لأجل الإثبات لا لأجل الضمان ويكون الإشهاد على التقدم أو المطالبة على حدوث الهلاك بالسقوط على المتضرر وعلى الجدار ملكاً للمدعى عليه، فإن سقط البناء قبل المطالبة وأتلف إنساناً أو مالاً أو بعد المطالبة لكن في مدة لا يقدر فيها المالك على النقص أو سقط بعد انتقال ملكية الحادث أو البناء إلى شخص آخر ببيع أو هبة ونحوهما فلا ضمان عليه بشرط ألا يكون البيع أو الهبة فراراً من المسؤولية. وان سقط في مدة يقدر فيها على النقص أو سقط بعد انتقال ملكية الحادث إلى شخص آخر ببيع أو هبة ونحوهما فلا ضمان عليه. وان سقط في مدة يقدر فيها على النقص فلم يفعل حتى سقط ضمن ما يترتب على السقوط من تلف لتقصيره ولا عبرة بالمطالبة بالنقص لغير المالك ومن حكمه كساكن الدار بإجارة أو إعارة كالمرتهن أو الوديع لعدم قدرتهم في التصرف. وقال الشافعية: لا

يضمن من بنى جداره مستقيماً فمال ولو إلى غير ملكه وسقط وتلف به شيء لأن الميل لم يحصل بفعله وقد بناه في ملكه ووقع من غير فعله فاشبه ما إذ وقع من غير ميل بل انه لا يلزم بهدمه وبناءه لأن القاعدة عندهم ان ما كان أولاً غير مضمون لا ينقلب مضموناً بتغير الأحوال وقد يكون صاحب البناء غائباً بأقصى المشرق قال الدكتور وهبة الزحيلي وهذا في تقديري إفراط في الأخذ بالقياس ورأى غريب لا يتفق مع العدل وقواعد دفع الضرر في الإسلام لا سيما في وقتنا الحاضر حيث يزدحم البنيان ويكتظ بالسكان ويتضرر الناس كثيراً من انهدام حائط أهمل صاحبه في صيانته وترميمه وبخاصة بعد أن لفت نظره وإنذاره بذلك يضمن صاحب الحائط أو البناء ما يترتب على سقوطه من أضرار إذا كان مقصراً في إزالة الضرر. (انظر كتاب نظرية الضمان ط دار الفكر). يلاحظ ان الشافعية لا يضمنون صاحب الجدار إلا إذا بناه مائلاً ابتداءً إلى الشارع أو إلى ملك غيره ولا يشترطون المطالبة بإزالة الضرر ولعل القول الأجدر بالأخذ به في هذه المسائل هو قول أشهب وسحنون من المالكية انه ضامن إذا تركه بعد أن بلغ حداً كان يجب عليه هدمه وان لم يتقدم إليه في ذلك ولا أشهد عليه لأنه إذ تحقق الإهمال من جانب صاحب البناء وألحق الضرر بالآخرين فلا معنى للقول بعدم لزوم الضمان لأن الضرر كان نتيجة الإهمال والتقصير من صاحب البناء فعليه أن يتحمل المسؤولية وبخصوص الحيوان.

يتضح مما تقدم من كلام الفقهاء أنهم اختلفوا في مسؤولية راكب الدابة عما تحدثه وهي تسير في الطريق العام، من وطء وكدم وصدمة. قال الجمهور: ان الراكب والسائق والقائد ضامنون لما أصابت الدابة، ومن أدلتهم على ذلك قضاء سيدنا عمر رضي الله عنه على الذي أجرى فرسه فوطئ آخر بالعقل. وقال أهل الظاهر: لا ضمان على الراكب والسائق والقائد في جرح العجماء، مستدلين بالحديث الصحيح الذي رواه البخاري «جرح العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس» وقد حمل

الجمهور الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد، واختلفوا فيما إذا كانت الإصابة برجل الدابة أو بذنبها، فقد قال مالك: لاشيء فيه ان لم يفعل صاحب الدابة شيئاً يبعثها به أن تنفج برجلها وقال الشافعي: يضمن الراكب ما أصاب بيدها أو برجلها. وبه قال ابن شبرمة وابن أبي ليلى وسويا بين الضمان برجلها أو بغير رجلها. وقال أبو حنيفة: الراكب ضامن لما وطئت وما أصابت بيدها أو رجلها أو رأسها أو صدمت بخلاف إذا نفخت برجلها أو بذنبها فلا يضمن صاحبها ويتفق الشيعة الإمامية مع الأحناف في استثناء النفخة أو الذنب من الضمان. وقال الشافعي بضمن الراكب بالنفخة بالرجل ففقهاء الأحناف قالوا بعدم ضمان الراكب لأنه لا يمكن من الاحتراز من نفحها برجلها وذنبها بخلاف الكدم لإمكان كبحها بلجامها.

أما الآلات وخاصة الميكانيكية كالسيارات والتي لم تكن موجودة في السابق في عصر الفقهاء الأوائل فإن فقهاءنا المعاصرين قد استنتجوا من أقوال الفقهاء السابقين بعض الأحكام لتتطبق على المركبات والآلات الحديثة، ومن ذلك ما جاء في قرارات اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية وفيما يلي نص لقرارات اللجنة:

أولاً: ان تصادمت سيارتان وكان ذلك من السائقين عمداً فإن ماتا فلا قصاص لفوت المحل وتجب دية كل منهما ودية من هلك معه من النفوس وما تلف معه من السيارة والمتاع في مال صاحبه بناء على عدم اعتبار اعتدائه وفعله في نفسه ومن هلك معه واعتبار ذلك بالنسبة لصاحبه. ومن هلك أو تلف معه أو يجب نصف دية ونصف دية من هلك معه ونصف قيمة ما تلف معه في مال صاحبه بناء على اعتبار اعتدائه وفعله في حق نفسه وحق صاحبه وان مات أحدهما دون الآخر اقتص منه لمن مات بالصدمة لأنها مما يغلب على الظن القتل به وان كان التصادم منهما خطأ وجبت الدية أو نصفها لكل منهما ولمن مات معه على عاقلة صاحبه وتجب قيمة ما تلف من

سيارة كل منهما أو متاعه أو نصفها في مال صاحبه بناء على ما تقدم من الاعتبارين وان كان أحدهما عامدا والآخر مخطئا فكل حكمه على ما تقدم ومن كان منهما مغلوبا على أمره فلا ضمان عليه إلا إذا كان ذلك بسبب تفريط منه سابق.

ثانيا: إذا صدمت سيارة سائرة سيارة واقفة في ملك صاحبها أو خارج طريق السيارات أو على جانب طريق واسع، ضمن سائق السيارة ما تلف في الواقفة من نفس ومال بصدمته لأنه المتعدي فإن انحرفت الواقفة فصادف ذلك الصدمة فالضمان بينهما على ما تقدم في تصادم سيارتين وان كانت واقفة في طريق ضيق غير مملوك لصاحبها فالضمان على صاحب الواقفة لتعديه بوقوفه ويحتمل أن يكون الضمان بينهما لتفريط كل منهما وتعديه. وان صدمت سيارة نازلة من عقبه مثلا سيارة صاعدة فالضمان على سائق المنحدرة إلا إذا كان مغلوبا على أمره فلا ضمان عليه أو كان سائق الصاعدة يمكنه العدول عن طريق النازلة فلم يفعل فالضمان بينهما وان أدركت سيارة سيارة أمامها فصدمتها ضمن سائق اللاحقة ما تلف من النفوس والأموال في سيارته والسيارة المصدومة لأنه متعد بصدمه لما أمامه والأمامية بمنزلة الواقفة بطريق واسع إلا إذا حصل من سائق الأمامية فعل يعتبر سببا أيضا في الحادث كأن يوقف سيارته فجأة أو يرجع بها إلى الخلف أو ينحرف بها إلى ممر اللاحق ليعترض طريقها فالضمان بينهما على ما تقدم من الخلاف في حكم تصادم سيارتين.

ثالثا: وإذا وقف سائق سيارة بسيارته أمام إشارة المرور مثلا ينتظر فتح الطريق فصدمت سيارة مؤخرة سيارته صدمة دفعتها إلى الأمام فصدمت بعض المشاة مثلا فمات أو أصيب بكسور ضمن من صدمت سيارته مؤخرة السيارة الآخريكل ما تلف من نفس ومال لأنه متعد بصدمه والسيارة الأمامية بمنزلة الآلة بالنسبة للخلفية فلا ضمان على سائقها لعدم تعديه.

هذا فيما يتعلق بالتصادم بين سيارتين أو أن تصدم سيارة أخرى، أما

فيما يتعلق بحوادث دهس الأشخاص أو انقلاب السيارة أو سقوط شيء منها ونحوه فقد استنتجت اللجنة الأحكام الآتية:

أولاً: إذا ساق إنسان سيارة في شارع عام ملتزماً السرعة المقررة ومتبعاً خط السير حسب النظام فقفز رجل فجأة أمامه فصدّمته السيارة ومات أو أصيب بجروح أو كسور رغم قيام السائق بما وجب عليه من الفرملة ونحوها أمكن أن يقال بتضمن السائق من مات بالصدمة أو انكسر مثلاً بناء على ما تقدم من تضمين الراكب أو القائد أو السائق ما وطئت الدابة بيديها وقد يناقش بأن كبج الدابة وضبطها أيسر من ضبط السيارة ويمكن أن يقال بضمان كل منهما ما تلف عند الآخر من نفس ومال بناء على ما تقدم عن الحنفية والمالكية والحنابلة ومن وافقهم في تضمين المتصادمين ويمكن أن يقال بضمان السائق ما تلف من نصف الدية أو نصف الكسور بعدم احتياطه بالنظر لما أمامه من بعيد وبضمان المصدوم نصف ذلك لاعتدائه بالمرور فجأة أمام السيارة دون الاحتياط لنفسه بناء على ما ذكره الشافعي وزفر وعثمان البتي ومن وافقهم في تضمين المتصادمين ويحتمل أن يقال أنه أهدر لانهاده بالتعدي ولو قدر أنه اصطدم بجانب السيارة فمات أو كسر والسيارة على ما ذكر من الحال كان الضمان بينهما على ما تقدم من الاحتمالات.

ثانياً: إذا مر إنسان أو حيوان أمام سيارة (ونيت- مثلاً فاستعمل سائق السيارة الفرملة تفادياً للحدث فسقط أحد الركاب وقفز آخر فماتاً أو أصيباً بكسور علماً بأن باب السيارة قد أحكم إغلاقه ضمن السائق دية من سقط أو أرش إصابته لأن سقوطه كان بعنف الفرملة وقد كان عليه أن يعمل لذلك احتياطاً من قبل فيهدي من السرعة وليس له أن يتسبب في قتل شخص ليسلم آخر ويحتمل ألا يضمن إذا كان متبعاً للنظام في سرعته لأنه مأمور بالفرملة تفادياً للحدث، أما من قفز فهو كاسر لنفسه أو قاتلها فلا يضمن السائق.

ثالثاً: إذا تعهد السائق سيارته قبل السير بها ثم طرأ عليها خلل

مفاجيء في جهاز من أجهزتها مع مراعات النظام في سرعته وخط سيره وغلب على أمره فصدمت إنساناً أو حيواناً أو وطأته فمات أو كسر مثلاً لم يضمن السائق دية ولا قيمة ولو انقلبت بسبب ذلك على أحد أو شيء فمات أو تلف فلا ضمان عليه لعدم تعديه وتفريطه، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وإن فرط السائق في تعهد سيارته أو زاد في السرعة أو في حملتها أو نحو ذلك ضمن ما أصاب من نفس ومال وإن سقط شيء من السيارة ضمنه إن كان في حفظه بأن كان موكولاً إليه إلا أن عليه شدة بما يصونه ويضبطه وإن سقط أحد منها لصغره وليس معه قيم فأصيب ضمن ذلك لتفريطه.

رابعاً: إن سقط شيء من السيارة فأصاب أحداً فمات أو كسر أو أصاب شيئاً فتلف ضمن ما أصاب من نفس أو مال لتفريطه وإن سقط منها مكلف لاذحام يخالف نظام المرور فمات ضمن السائق لتعديه ويحتمل أن يكون الضمان على السائق ومن هلك بالسقوط مناصفة لاشتراكهما في الاعتداء.

وأقرت اللجنة الدائمة مبدأ حق ولي الأمر في إصدار أنظمة ولوائح السير والمرور وتفرض العقوبات على المخالفين بحسب ما يؤديه إليه اجتهاده انطلاقاً من واجب ولي الأمر نحو رعاياه والمحافظة على أرواحهم وممتلكاتهم والسعي لتحقيق مصالحهم ودفع الضرر عنهم وأن من عصى ولي الأمر في ذلك يعتبر من المعتدين ويستحق التعزير بما تقرره الأنظمة التي يضعها ولي الأمر من حبس وسحب رخصة القيادة وغرامة مالية أخذاً برأي بعض العلماء في جواز التعزير بالمال.

وفيما يتعلق باشتراك أكثر من واحد في تحمل مسؤولية الحادث وتوزيع المسؤولية بين المسؤولين عن الحادث استنتجت اللجنة من أقوال الفقهاء الأحكام الآتية:

أولاً: إذا صدمت سيارة إنساناً عمداً أو خطأ فرمته إلى جانب وأصابته سيارة أخرى مارة في نفس الوقت فمات.

(أ - فإن كانت إصابة كل منهما تقتله لو انفردت وجب القصاص منهما له أو الدية عليهما مناصفة على ما تقدم من الخلاف والشروط في مسألة اشتراك جماعة في قتل إنسان سواء تساوت الإصابات أو كانت أحدهما أبلغ من الأخرى ما دامت الدنيا منها لو انفردت قتلت.

(ب- وإن تتابعت الإصابات وكانت الأولى منهما تقتل وجب القصاص أو الدية على سائق الأولى ويعزر سائق الثانية وإن كانت الأولى لا تقتل ومات بإصابة الثانية فالقصاص أو الدية على سائق الثانية ويجب على سائق الأولى جزاء ما أصاب من قصاص أو دية أو حكومة.

ثانياً: إذا أصابت سيارة إنساناً بجروح أو كسور وأصابته أخرى بجروح أو كسور اقل أو أكثر من الأولى وكل من الاصابتين لا تقتل إذا انفردت فمات المصاب من مجموع الاصابتين وجب القصاص أو الدية على السائقين مناصفة.

ثالثاً: إذا دفع إنسان آخر فسقط أو أوثقه في طريق فأدركته سيارة فقتلته أو كسرتة مثلاً فقد يقال على السائق ضمان ما أصاب من نفس أو كسر ويعزر الدافع أو الموثق بعقوبة دون الموت أو بحبس حتى يموت لأن السائق مباشر والموثق أو الدافع متسبب ويحتمل أن يكون الضمان عليهما قصاصاً أو دية أو حكومة لأن كليهما مشترك مع السائق في ذلك.

رابعاً: إذا أصابت سيارة إنساناً أو مالاً وأصابته أخرى في نفس الوقت أو بعده ولم يمت وتمايزت الكسور أو الجروح أو التلف فعلى كل من السائقين ضمان ما تلف أو أصيب بسيارته قل أو كثر.

خامساً: إذا أصابت سيارتان إنساناً بجروح أو كسور ولم تتمايز ولم يمت أو أصابت شيئاً أو أتلفته فعليهما القصاص في العمد وضمان الدية والمال بينهما مناصفة.

سادساً: ان استعمل السائق المنبه (البوري- من أجل إنسان أمام سيارته أو يريد العبور فسقط من قوة الصوت أمام سيارته ووطئته سيارة فمات أو كسر مثلاً ضمنه السائق وإن سقط تحت سيارة أخرى ضمنه سائقها لأنه

مباشر ومستعمل المنبه متسبب ويحتمل أن يكون بينهما لاشتراكهما كالممسك مع القاتل وان سقط فمات أو كسر مثلاً بمجرد سماعه الصوت ضمنه مستعمل المنبه.

سابعاً: إذا خالف السائق نظام السير المقرر من جهة السرعة أو عكس خط السير وأصاب إنساناً أو سيارة أو أتلف شيئاً عمداً أو خطأً ضمنه وان خرج إليه إنسان أو سيارة من منفذ فحصل الحادث ففي من يكون عليه الضمان احتمالات الأولى أن يكون على السائق المخالف للنظام لاعتدائه ومباشرته ويحتمل أن يكون على من خرج من المنفذ فجأة لأنه لم يتثبت ولم يحتط لنفسه ولغيره، وعلى من خالف نظام المرور التعزيز بما يراه الحاكم أو نائبه ويحتمل أن يكون الضمان عليهما للاشتراك في الحادث وان اعترضته سيارة تسير في خطها النظامي أو زحمته فإن كان ذلك عمداً منه فالضمان عليه وإن كان خطأ فالضمان عليهما وعلى مخالف النظام الحق العام وهو التعزيز بما يراه الحاكم. (مجلة البحوث الإسلامية - العدد ٢٦ / ١٤٠٩ - ١٤١٠هـ).

هناك قواعد للمسؤولية في الشريعة الإسلامية تدرج تحتها هذه الأحكام وهناك أحاديث تعرضت لحالات مشابهة. يجب أن تتخذ سنداً لكل ما يجد من الحالات المشابهة ومجال الاجتهاد والقياس مفتوح لأهل الاختصاص فقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» والتي هي في الأساس حديث نبوي مشهور روي بأسانيد مختلفة، منها ما رواه أحمد وابن ماجه بلفظ " لا ضرر ولا ضرار وللرجل أن يضع خشبته في حائط جاره وإذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع " وأخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية والأحكام وقال الشيخ علي أحمد الندوي في كتابه (القواعد الفقهية- عند شرح قاعدة (الضرر يزال- ولعل أجود الطرق لحديث لا ضرر ولا ضرار ما رواه الحاكم وغيره عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بلفظ «لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شق عليه». وقال حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي على ذلك والشطر الثاني من

الحديث رواه أبو داود في سننه عن طريق أبي صرمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من ضار أضر الله به ومن شاق شق الله عليه» وقد ورد الشطر الآخر من الحديث في صحيح البخاري وهو «من شاق شق الله عليه يوم القيامة» والضرر إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً والضرر إلحاق مفسدة بالغير لا على وجه الجزاء المشروع. قال العلامة ابن الأثير في النهاية " لا ضرر أي لا يضر الرجل أخاه فنقصه شيئاً والضرر فعال من الضر أي لا يجازيه على اضراره بإدخال الضر عليه وهذه القاعدة التي تعبر عن معنى الحديث المذكور لقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة على بيانها وتأييدها وقد أجاد الإمام الشاطبي في قوله بأن الحديث المذكور «لا ضرر ولا ضرار» رغم كونه من الأدلة الظنية داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى حيث إن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كلييات كقوله تعالى ﴿ولا تمسكوهن ضراراً تعتدوا﴾ ﴿ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن﴾ ﴿لا تضار والده بولدها﴾ ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى ضرر أو إضرار ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا جزاء فيه ولا شك وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك. انظر القواعد الفقهية للندوي نقلاً عن الموافقات للشاطبي ص ٢٥٣.

ومما يدخل في إطار قواعد المسؤولية والضمان في الشريعة نظرية المسؤولية الناشئة عن الأشياء التابعة للشخص الاعتباري أو الطبيعي والمبنية على خطأ مفترض بحيث لا يكلف المضرور إثبات خطأ المالك في الحالة التي يفترض فيها إهماله كتركه حيوانه يزع في زرع الغير أو تركه بنائه آيلاً للسقوط فيلحق الضرر بالغير أو تركه عربته واقفة أو سيرها في محل غير مسموح الوقوف أو السير فيه وتسببت في إلحاق الضرر بالغير. لقد تبين أن لهذه النظرية أصل في الفقه الإسلامي فمتى ثبتت العلاقة المباشرة

بين فعل الشيء التابع وبين ما أصاب الغير من ضرر أي ما يجب توفره لقيام المسؤولية طبقاً للقواعد العامة فيلزم المتبوع بالتعويض مقابل الضرر الذي لحق بالغير ومن الأمثلة على ذلك:

١- لو أن شخصاً ترك كلبه رابضاً في الطريق فتسبب في سقوط شخص آخر كان يركب دراجة فإذا أثبت المصاب أن سقوطه تسبب فيه الكلب فإن على صاحب الكلب ضمان الضرر الذي لحق براكب الدراجة.

٢- لو أن ثوراً هرب من حلبة السباق فإن مالكة أو حارسه يسأل عن الضرر الذي لحق بذلك المجني عليه ولا يتخلص صاحب الثور من المسؤولية إلا إذا أثبت أن وقوع الحادث كان بسبب أجنبي.

٣- ولو دخل شخص إلى مكان مسور من غير ضرورة أو داع فعضه الكلب الذي به فلا يضمن صاحب الكلب إلا إذا أثبت المتضرر أن صاحب الكلب قد أخطأ ففي مثل هذه القضية حكمت محكمة الاستئناف المختلطة في مصر سنة ١٩٣٠ والقضية تتلخص أن شخصاً دخل حديقة منزل بها كلب طليق فعضه ويعرف عادة أنه لا يدخل أحد الحديقة إلا بصحبة أحد الخدم فأعطت المحكمة الحق للشخص المتضرر أن يثبت أن ثمة خطأ وقع من صاحب الكلب أو تابعيه بتركهم الكلب يشطح في الحديقة بغير قيده أو تكميمه. لكن من وجهة نظر الفقه الإسلامي كما جاء في كتاب الروضة لو دخل الشخص بدون إذن صاحب الدار لا يضمن، ويكون الداخل قد عرض نفسه للضرر، ولا يلزم صاحب الكلب أن يقيده أو يكمنه مادام الكلب في داره وقد جعله للحراسة. أما إذا دخل بإذنه فعليه الضمان واختلفت وجهة نظر الفقهاء فيما إذا دخل بإذنه وأعلمه بحال الكلب ومثل هذه المسائل ترجع للاجتهاد وتقدير مدى التفريط والتقصير من أي من الجانبين.

٤- لو أن أحد الزائرين لحديقة الحيوانات أدخل ذراعه بين القضبان ليقدم طعاماً للأسد الحبيس بينها، وهناك إعلانات في الحديقة تحذر من مثل ذلك لا يضمن حارس الحيوان إذا عض الأسد ذراعه.

٥- ويعتبر خطأ مشتركاً لو أن صبيّاً تركه والده يقترب من محل الكلب العقور.

انتقال المسؤولية من شخص إلى آخر

قال الفقهاء: إن راكب الدابة هو المسؤول وكذلك السائق والقائد لو سلمها المالك للآخر يركبها أو يسوقها أو يقودها فالعبرة بالسيطرة الفعلية على الحيوان فيضمن الشخص الذي له السيطرة الفعلية وقد يكون هذا الشخص غير مالك الحيوان أو حائزه فالخيال الذي يقود الحصان في السباق فإن ما يحدثه الحصان من ضرر لهذا الخيال لا يسأل عنه صاحب الحصان. وإذا عهد مالك الحيوان أو من يستخدمه على شخص بالحيوان بنقله من المحطة مثلاً إلى السوق فالناقل هو الذي يصبح المسؤول عنه. وكذلك البيطار الذي عهد إليه بالحصان يسأل عما يحدثه من ضرر إبان مباشرته لعمله، وكذلك الطالب الذي يتعلم الفروسية يسأل عما يحدثه الحصان من ضرر وإبان ركوبه إياه في فترة التدريب.

أمثلة أخرى على الإصابة بسبب البناء والبهائم:

لو انهدم البناء وأتلف إنساناً أو مالاً وكان السبب في سقوط البناء نقصاً في الصيانة أو عيباً في التشييد فإن قواعد المسؤولية في الشريعة تقضي بأن يضمن صاحب البناء ما حدث من ضرر، وليس من العدل أن نقول لا بد أن يطلب أولاً من صاحب البناء إصلاح بنائه أو هدمه، لأن الناس لن يعرفوا هذه العيوب التي سببت السقوط إلا بعد الحادث وإذا كان المقاول مثلاً إذا غش في البناء فعليه أن يتحمل المسؤولية، فالمالك مسؤول للمتضرر والمقاول مسؤول للمالك ولعل فقهاءنا معذورون عندما قالوا ما قالوا من عدم تضمين صاحب البناء إلا إذا طوّل أو إذا كان بناؤه مائلاً إلى الشارع أو إلى ملكه فكل من تضرر من البناء له الحق في المطالبة بالتعويض إذا لم يكن الحادث نتيجة قوة قاهرة. أما إذا كان هناك غش أو تقصير من جهة المالك أو المقاول فإن قواعد الشريعة ومقاصدها تقتضي تضمينها، وما كان في

عهد فقهاؤنا الأوائل ما يوجد اليوم من مواد البناء المصنعة ولا هذه الجوانب المتعددة، فمن غش فيجب أن يتحمل مسؤولية غشه، ومن قصر فيجب أن يتحمل مسؤولية تقصيره وهذا هو الفقه الإسلامي المستمد من الكتاب والسنة فلا ضرر ولا ضرار. والضرار يزال ولا نعتقد أن من فقهاء المسلمين من يقول غير ذلك، وما قاله بعض الفقهاء من تفريق بين الخلل من الأصل والخلل الطارئ وبين الحائط المستقيم والحائط المائل ومن شروط التقدم والإشهاد والتبنيه وغير ذلك كل ذلك إنما يناسب زمانهم. أما اليوم ففي الإمكان الرجوع إلى المهندسين والمختصين ليقرروا ما إذا كان هناك خلل أو خطأ في التشييد أو غش في المواد أو تقصير في الصيانة، ثم يقرر القاضي على ضوء قرارات أهل الخبرة كما هو مقرر في الفقه من الاستعانة بأهل الخبرة في كل ما من شأنه أن يفيد العدالة في إظهار الحقيقة وعند ذلك يقرر القاضي بعد الوقوف على الحالة ما إذا كان يلزم المالك أو المقاول الضمان أولاً. فإذا حصل مثلاً أن أحد ملاك العقارات أجر عمارته لآخرين وبعد فترة سقطت على سكانها بصورة مفاجئة وتقدم المتضررون يطالبون التعويض ألا يستحق هؤلاء التعويض من المالك أو المقاول إذا تبين أن هناك تقصيراً أو غشاً في التشييد أو إهمال في الصيانة وعدم إكتراث بسلامة الساكنين؟ لا شك أنهم يستحقون التعويض في هذه الحالة شرعاً لأن هذا من قبيل التعدي وعدم تضمين هؤلاء يؤدي إلى السماح بأكل أموال الناس بالباطل. ومن القواعد الشرعية أن الغرم بالغنم والضرر يزال فالمطلوب من المجمع أن يقرر تأكيد مسؤولية المالك والمقاول في مثل هذه القضايا حتى تكون النظرة الفقهية واضحة لا تقبل الجدل، والرجوع إلى أهل الخبرة في مثل هذه القضايا معروف في الفقه. قال في تبصرة الحكام «ويرجع إلى أهل المعرفة في عيوب الدور والشقوق وسائر العيوب» ص ٧٥ ج ٢.

ما يحدث من إصابات في ميادين سباق الخيول والجمال:

ما الحكم إذا كان محل التدريب محاطاً بسيج فدخل شخص إلى المحل

المخصص للتدريب أو السباق فأصابته الدابة الحصان أو الجمل وعليها المتدرب أو المتسابق وهي تركض ومنطلقة بأقصى سرعتها هل يكون الراكب ضامناً في هذه الحالة طبقاً لما قاله الفقهاء؟

والجواب أن الفقهاء اشترطوا لضمان الراكب لما أتلفته أن يكون قادراً على إمساكها ومنعها فإذا كان قادراً على إمساكها ومنعها فيضمن لأن فعلها منسوب إليه فهي كالآلة عنده. (انظر المغني ج ١٠/٣٥٨ ونهاية المحتاج ٣٥/٨ والجامع لأحكام القرآن ١١/٣١٨ وبداية المجتهد ٢/٤٠٩ - وطبيعي إذا كانت الدابة منطلقة بسرعة فلا يستطيع إن يوقفها إذا كان هناك شخص أمامها وقربت منها فلا بد أن تصدمه، إذن يكون المتضرر هو الذي عرض نفسه للإصابة فلا بد أن يكون بعيداً عن طريق الدابة كما أن الراكب يكون ضامناً إذا كان في الطريق العام وجعل دابته تسرع بضربها أو إزعاجها حتى لم يعد يتمكن من إيقافها أو منعها من إصابة أحد لأنه يصبح هو المتسبب. قال في الروضة «قال الإمام والدابة النزقة التي لا تتضبط بالكبح والترديد في معاطف اللجام لا تتركب في الأسواق ومن ركبها فهو مقصر ضامن لما تتلفه. وإذا راثت الدابة أو بالت في سيرها في الطريق فزلق به إنسان وتلفت نفس أو مال أو فسد شيء من رشاش الوحل بمرشاهها وقت الوحول والانداد أو ما يثور من الغبار وقد يضر ذلك بثياب البزازين والفواكه فلا ضمان في كل ذلك لأن الطريق لا يخلو عنه والمنع من الطريق لا سبيل إليه لكن ينبغي أن يحترز مما لا يعتاد كالركض المفرط في الوحل والإجراء في مجتمع الوحول فإن خالف ضمن ما يحدث منه وكذا لو ساق الإبل في الأسواق غير مقطورة لأنه لا يمكن ضبطها حينئذ» ص ١٩٨. إذن المهم هو إمكان ضبط الدابة فإذا كان هو السبب في عدم إمكانية ضبطها في الطرق والأسواق فيضمن، أما إذا كان في محل مخصص للتدريب والسباق ومحاط بسياج فإن الشخص الذي دخل على محل السباق والركض وصدمته الدابة فهو الجاني على نفسه ولا يضمن الراكب قال في الروضة «ولو كان يركض دابته فأصاب

شيء من موضع السنايك عين إنسان وأبطل ضوءها فإن كان الموضع موضع ركض فلا ضمان وإلا فيضمن» ص ١٩٩.

هناك موضوع آخر جدير بإمعان النظر فيه متفرع عن حوادث السير وكنا قد طرحناه على مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ونوقش في الدورة الثامنة للمجمع التي عقدت ببروناي بعد أن طرحنا الموضوع على أصحاب الفضيلة من علمائنا الأجلاء إلا أن القرار الذي صدر بشأنه في حاجة إلى توضيح وتأكيد أكثر من قبل علمائنا الأجلاء في هذا المجمع، وقلنا في طرحنا للموضوع وهو (مسألة اعتراض البهائم للسيارات في الطرق العامة). قلنا لا نجد نصاً فقهياً واضحاً في هذا الموضوع وفقهاؤنا رضي الله عنهم معذورون في ذلك لعدم وجود السيارات في عصرهم وقد اقتصر بحثهم على ما تحدثه البهائم مستتدين على حديث البراء بن عازب «قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها وأن حفظ المشية على أهل المشية». وحديث «العجماء جبار» وعلى ضوء ذلك نتساءل هل في إمكاننا أن نجعل إهمال صاحب الناقة مثلاً لناقته وتركها تذهب إلى طريق السيارات سبباً لأن يتحمل مسؤولية ما يترتب على اعتراضها للسيارات وما تسببه من حوادث ؟ سنجد هنا قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية يقول «عدم ضمان البهائم التي تعترض الطرق العامة المعبدة بالإسفلت إذا تلفت نتيجة اعتراضها الطريق المذكور فهي هدر وصاحبها آثم بتركها وإهمالها لما يترتب على ذلك من أخطار جسيمة تتمثل في إتلاف الأنفس والأموال وتكرار الحوادث المفجعة ولما يترتب من إبعادها عن الطرق العامة من أسباب السلامة وأمن الطريق والأخذ بالحيطه وحفظ الأموال والأنفس تحقيقاً للمقتضى الشرعي وتحريراً للصالح العام وامتثالاً لأوامر ولي الأمر.

هذا القرار حل جزءاً من المشكلة وهو إهدار البهيمة على صاحبها وعدم استحقاقه لشيء مقابل تلفها وهذا يعني أن هيئة كبار العلماء ضمنت مالك

البهيمة قيمة بهيمته عندما قررت أنها هدر، ألا يمكن أن نقول أنه أيضاً يضمن ما سببته بهيمته بسبب إهماله لها من اضرار أخرى ترتبت على الحادث فيما لو أدى الحادث مثلاً إلى موت سائق السيارة فيضمن الدية؟ ويضمن التلف الذي حصل بالسيارة وما الذي يمنع ذلك وخاصة إذا أمر ولي الأمر أصحاب المواشي أن يحفظوا مواشيهم ولا يهملوها وأنذرهم بأنهم يتحملون المسؤولية في حالة دخول أي بهيمة إلى الطريق العام الذي تسير فيه السيارات وإذا كانت هيئة كبار العلماء قد صرحت بأن مالك البهيمة يأثم في هذه الحالة ألا يمكن أن يترتب على هذا الإثم مسؤولية حقوقية نحو الآخرين الذين تضرروا بسبب هذا الحادث؟

بين الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري

لا فرق بين الشخص الطبيعي والشخص الاعتباري من حيث الضمان المالي فالشخص الطبيعي قد يسأل جنائياً، أما الشخص الاعتباري فلا يسأل إلا من حيث التعويض فقط. والفرق بينهما أنه لا إرادة للشخص الاعتباري فهو شخص حكمي وإنما يسأل بالتعويض على اساس مسؤولية المتبوع طبقاً لمبدأ «الغرم بالغنم» وعلاقة الشخص الطبيعي الذي يعمل لدى الشخص الحكمي تقوم على الوكالة والنيابة فهو يتصرف باسم الشخص الحكمي ويتقرر ضمان الشخص الحكمي مادام القائم بأمره يعمل في حدود الإرادة الشرعية، فإن خالف ضمن بشخصه. ومن الأمثلة على ذلك في الفقه الإسلامي «إذا أخطأ القاضي فقالوا أن الأصل إذا أخطأ القاضي في قضائه لا يؤاخذ لأنه بالقضاء لا يعمل لنفسه بل لغيره فكان بمنزلة الرسول فلا تلحقه العهدة ثم ينظر فإذا كان المقضي به من حقوق العباد فإن كان مالاً وهو قائم رده على المقضي عليه لأن قضاءه وقع باطلاً ورد عين المقضي به ممكن فيلزمه رده لقوله صلى الله عليه وسلم «على اليد ما أخذت حتى ترده» ولأنه عين مال المدعي عليه ومن وجد عين ماله فهو أحق به وإن كان هالكاً فالضمان على المقضي له لأن القاضي عمل له فكان خطؤه عليه ليكون

الخراج بالضمان ولأنه إذا عمل له فكأنه هو الذي فعل بنفسه وان كان حقاً ليس بمال كالطلاق بطل لأنه تبين أن قضاءه كان باطلاً إنه أمر شرعي يحتمل الرد فيرد بخلاف الحدود والمال الهالك لأنه لا يحتمل الرد بنفسه فيرد بالضمان. هذا إذا كان المقضي به من حقوق العباد وأما إذا كان من حق الله عز وجل خالصاً فضمانه في بيت المال لأنه عمل فيه لعامة المسلمين لعود منفعتها إليهم وهو الزجر فكان خطؤه عليهم لما قلنا فيؤدي من بيت مالهم فلا يضمن القاضي لما قلنا ولا الجلال أيضاً لأنه عمل بأمر القاضي. البدائع للكاساني ج ٧.

تعويض العمال عن إصابات العمل

في هذا العصر أقيمت مصانع يتعرض فيها العمال للخطر وأسست شركات مقاولات تقوم ببناء عمارات شاهقة يتعرض العمال فيها أيضاً للخطر فمثلاً يصعق العامل بالكهرباء أثناء تأديته عمله أو تحرقه النار الملتهبة في المصنع أو يسقط من العمارة وهو يحاول مناولة زميله الطابوق في أعلا العمارة فهل يلزم صاحب العمل بتعويض العامل في هذه الحالة من وجهة نظر الفقه الإسلامي. من الطبيعي ألا نجد لفقهاءنا الأوائل رأياً في هذه المسألة وقد وجدنا لبعض الباحثين وجهة نظر، نجد مثلاً الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي يقول (أما المسؤولية الناشئة عن الآلات الميكانيكية وغيرها من الأشياء المادية غير الحية فيما عدا البناء مثل الأشجار والحجارة والرمال والأرض فلم يتعرض لها الفقهاء المسلمون لعدم وجود حوادث ناشئة عن ذلك في عصرهم لا لعجزهم، فلم يكون عهدهم عهد الآلة والتصنيع ولم تحدث في زمانهم إصابات للعمال ونحوهم، والمبدأ الفقهي العام هو عدم مساءلة الإنسان عن ضرر يحدثه غيره ولا يد له فيه لكن يمكن مساءلته وفق القواعد العامة في الضمان فيسأل المباشر للضرر وإن لم يتعد كما يسأل المتسبب في إحداث الضرر إذا كان متعدياً بالتعمد أو التقصير أو عدم

التحرز في الأضرار أو الإهمال في الصيانة إذ لا ضرر ولا ضرار في الإسلام والضرر يزال فالمهم شرعاً لتحقيق المسؤولية هو اثبات وقوع الضرر وخطأ المتسبب ولا حاجة للقول بوجود خطأ مفترض، وقد أخذ القانون الأردني بمسؤولية صاحب المصنع على أساس المباشرة بإحداث الضرر وهذا في الحقيقة اجتهاد من واضعيه. ص ٢٥٨ ط دار الفكر.

ونجد الدكتور محمد فوزي فيض الله في كتابه (نظرية الضمان الإسلامي- يقول «ولعله لا يسوغ في الفقه الإسلامي ادراج أخطاء المصانع في قاعدة (الغرم بالغنم)- كما أن العامل يتقاضى أجراً على عمله فليس من العدل تحميل رب العمل الأجر وضمان الخطر وعلى التخصيص إذا لم يتسبب رب العمل في حدوث الضرر بتقصير منه أو إهمال بل تسبب العامل نفسه فيه بتقصيره أو بإهماله أو بقله احتراسه أو بتجاوزه في عمله أو بفعله ما لا يفعله مثله في ظروفه. كما أن الأخذ بنظرية تحمل التبعية كان وليداً للأفكار المادية لنصرة العامل في بيئات استأسد فيها أرباب العمل. لكن حد نشاط هؤلاء وثبط همهم ولهذا سارعوا إلى الأخذ بنظام التأمين من المسؤولية بل أوجبه عليهم بعض التقنيات والأنظمة، لكن نظام التأمين تقوم حوله شبه دينية. لهذا يرى الأخذ بنظام التأمين التعاوني أو الجماعي أو الحرفي فيساهم كل فرد في حرفه بدفع جزء من دخله شهرياً وتنمي الحصائل بوجود التنمية المشروعة وتدعمها الحكومة ويصرف إليها من الزكاة والتبرعات ونحوها ومنها تغطي أضرار العمال تعاونياً ويمكن أن تكون بمثابة تأمين على مسؤوليات العمال والصناع من كل ما يلحقونه هم بالآخرين من أضرار فهذا نظام إسلامي أصلي وهو نظام تعاوني ينطوي تحت مشروعية التعاون في الإسلام الذي تأمر به نصوصه القطعية وقد أقر الفقهاء تطبيقه في تعاون تجار مدينة البندقية لما تعاونوا على دفع أخطار التجار عن بضائعهم وعن أنفسهم وقد مضى الفقهاء على أنه في حال انقطاع العاقلة يكون التناصر بالحرف ويكون أهل الحرفة التي ينتمي إليها

الجاني عاقلة له- ص ١٩٠-١٩١.

والذي نراه أن مسألة إصدار أنظمة وقوانين تلزم أرباب المصانع والمقاولين وغيرهم أن يدفعوا تعويضات للمتضررين من العمال أثناء العمل وذكر ذلك في عقود العمل كما هو جار في الدول الآن أمر لا يتنافى مع قواعد الشريعة الإسلامية. والقول أن ذلك يؤدي أن يتحمل رب العمل ما يتسبب فيه أو يهمل فيه فإن الشريعة الإسلامية قد عرف فيها تحميل العاقلة وأهل الديوان الدية ولا دخل لهم فيما أقدم عليه الجاني ولم يكن منهم نتيجة تقصير أو إهمال بل لمجرد الصلة التي تربطهم بالمخطئ وما قد يتحصلون عليه من فائدة منه فيما لو حل بهم ما حل به وقاعدة الغرم بالغنم. قاعدة شرعية معروفة ولولا هؤلاء العمال ما حصل أصحاب المصانع والشركات والمقاولون على هذه الأرباح والأموال الطائلة فقاعدة الغرم بالغنم صالحة لتطبيقها. والقول أن العامل يتحصل على أجر على عمله فالأجر الذي يتحصل عليه ليس في مقابل ما يحصل عليه من ضرر وإنما في مقابل ما قام به من عمل. وأما الضرر الذي لحقه فيتعدها إلى أسرته وأطفاله وكل من يعيش على هذا الأجر. ودين الإسلام هو دين الرحمة وولي الأمر مسؤول عن الرعاية، فإذا رأى أن من الأصل أن ينظم العلاقة بين العامل ورب العمل بأنظمة وقوانين تتضمن أن تكون عقود العمل يتكفل بموجبها رب العمل بتعويض العامل عما يصيبه من ضرر بسبب عمله وليكن عن طريق التأمين على العمال في شركات تأمين تعاونية يؤسسها أرباب العمل فاي نص في الشرع يمنع ذلك؟

إن ذلك بلا شك يدخل في مقاصد الشريعة ويندرج تحت أصل المصالح المرسلة وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد وأيضاً قاعد سد الذرائع وقاعدة الغرم بالغنم فغير خاف ما يترتب على الأمر الذي يسوغ التعويض للعمال إذا أصيبوا باضرار تمنعهم عن مواصلة الكسب أو تسبب لهم الوفاة، والأولى بدفع التعويض هم أغنياء الأمة فيحفظوا أسرهم وأطفالهم من الضياع

والتخفيف عنهم فإذا كان الأغنياء مسؤولين عن سد حاجات الفقراء، فما بالك بالفقراء الذين سقطوا ضحايا في أعمال أولئك الذين قامت ثرواتهم على أكتاف أولئك العمال، وإذا كان الأغنياء يدفعون الزكاة فإن في المال حقاً سوى الزكاة، إن في إقرار النظام الذي يعوض العامل هو أيضاً من الرحمة بالفقراء والمعوزين، فالإسلام هو دين الرحمة ودين العدالة ودين الأخلاق وكل ذلك يقتضي الأخذ بمبدأ تعويض العمال المتضررين بسبب الأعمال التي يقومون بها من أجل الغير. وولي الأمر يباح له أن يتدخل عند الحاجة وقد منحه الشارع سلطات تقديرية يوزان فيها بين المصالح العامة والمصالح الخاصة ونحن المسلمين أحق من غير المسلمين في مراعاة حق الفقراء وأن نربط بين الأخلاق والقانون (إن الله يأمر بالعدل والإحسان - فشرعية الإسلام تختلف عن القوانين الوضعية التي تصطبغ بالصبغة المادية البحتة. والحقوق في الإسلام مصدرها إلهي منحها الله له فضلاً ونعمة فالحقوق منحة إلهية وليست حقوقاً طبيعية. إن مثل هذه الأمور تتدرج تحت أصل المصالح المرسل وقاعدة جلب المصالح ودرء المفسد وإيضاً قاعدة سد الذرائع وقاعدة الغرم بالغرم إنه غير خاف ما يترتب على هذا الأمر الذي يسوغ فرض التعويض على أرباب العمل من أغنياء الأمة من حفظ أسر العمال وأطفالهم من الضياع والتخفيف عنهم في فقد منفعة عائلهم بما يعود ذلك على استقرار المجتمع وسد ذرائع الفساد فإذا كان الأغنياء مسؤولين عن سد حاجات الفقراء فما بالك بالفقراء الذين استفادوا منهم وعلى اكتافهم قامت ثرواتهم وأن مما يؤيد حق ولي الأمر في تقرير هذه الأمور ما عمله سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الحمى فقد ثبت في السنة كما في البخاري وفي كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر وهو يقول لهني حين استعمله على حمى الريدة ياهني اضمم جناحك عن الناس واتق دعوة المظلوم فإنها مجابة وأدخل رب الصريمة والغنيمة ودعني من نعم بن عفان ونعم بن عوف فإنها إن هلك

ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع وان هذا المسكين إن هلكت ماشيته جاء يصرخ يا أمير المؤمنين افلكأ اھون على أم غرم الذهب والورق؟ وإنھا لأرضھم قاتلوا علیھا في الجاهلیة وأسلموا علیھا في الإسلام وإنھم لیرون أنا نظلھم ولولا النعم التي یحمل علیھا في سبیل اللہ ما حمیت علی الناس شیئاً من بلادھم أبداً. قال أسلم فسمعت رجلاً من بني ثعلبة یقول له يا أمير المؤمنين حمیت بلادنا قاتلنا علیھا في الجاهلیة وأسلمنا علیھا في الإسلام یرددها علیہ مراراً وعمر واضع رأسه ثم إنه رفع رأسه إلیہ فقال البلاد بلاد اللہ ونحمي لنعم مال للہ یحمل علیھا في سبیل اللہ.

إن هؤلاء العمال هنا یمثلون في حدیث عمر رب الصریمة ورب الغنیمة فالعمال في هذا العصر في حاجة لمن یحمیھم ولا یمکن أصحاب العمل من الإجحاف بھم واستغلال ظروفھم ولن یتأتی ذلك إلا بوضع أنظمة وقوانين من قبل ولي الأمر تمنع الاستغلال وتحفظ لھم مستقبل أطفالھم وتعینھم علی العیش بكرامة ولن یكون ذلك ممكناً إلا بفرض التعویضات اللازمة في أموال الأغنیاء الذین استفادوا من جھدھم في تكوين ثروتھم وهذا عین العدل والإنصاف ولا شیء من النصوص یمنع ذلك.

الخلاصة

أوردت في البحت أولاً نصوص الفقهاء عن الضمان فیما تسببه الأشياء التابعة لصاحبھا وبینت أن ما قاله الفقهاء الأوائل رحمھم اللہ مناسب لما في مجتمعاتھم في زمنھم من اشتراط بعض الشروط في المسؤولية مثل اشتراطھم سبق المطالبة قبل سقوط البناء بأن یطلب المتضرر أولاً من صاحب البناء والحائط النقض أو الاصلاح وإلا فلا یضمن. وفي هذا الزمن حیث یكون البناء بمواد مصنعة ویدخلھا الغش فتسقط فجأة حیث لا تمکن المتضرر من المطالبة بإزالة الضرر قبل حادث السقوط فلا معنی لهذا الاشتراط هنا بل یجب أن یرجع إلی أهل الخبرة لبحث أسباب السقوط ویضمن صاحب البناء أو المقاول إذا كان سبب السقوط غشاً أو إھمالاً أو

تقصيراً من غير حاجة إلى المطالبة بالنقض أو الإصلاح أولاً. ورجحت قول أشهب وسحنون من المالكية الذين قالوا: إن صاحب البناء والحائط يضمن إذا تركه بعد أن بلغ حداً كان يجب عليه هدمه وإن لم يتقدم إليه في ذلك ولا أشهد عليه لأنه إذا تحقق الإهمال من جانب صاحب البناء وألحق الضرر بالغير فلا معنى للقول بعدم لزوم الضمان، لأن الضرر كان نتيجة الإهمال والتقصير من جانب صاحب البناء. وبخصوص ما تحدثه البهائم تحدثت عن ما يحصل منها عند السباق أو التدريب على السباق، وبينت أن الفقهاء اشترطوا لضمان الراكب لما أتلفته أن يكون قادراً على إمساكها ومنعها فإذا كان قادراً على إمساكها ومنعها يضمن، فيجب أن يفرق بين أن يكون سيرها في الطرق العامة والأسواق وبين أن يكون سيرها في الأماكن المخصصة للتدريب والسباق، فإذا كان يركب الدابة في الطريق العام أو السوق وجعلها تسرع بضربها أو إزعاجها حتى لم يستطع إيقافها أو منعها من إصابة أحد يكون ضامناً لأنه يصبح هو المتسبب. تساءلت عما إذا كانت الدابة في محل سباق أو تدريب مخصص لذلك وهي منطلقة بأقصى سرعتها ففي هذه الحالة لا يستطيع الراكب أن يوقفها أو يمنعها، والمتضرر إذا دخل إلى المحل المخصص يكون هو الذي جنى على نفسه فلا يضمن الراكب واستشهدت في ذلك بقول الإمام النووي في روضة الطالبين.

ولو كان يركض دابته فأصاب شيء من موضع السنابك عين إنسان وأبطل ضوءها فإن كان الموضع موضع ركض فلا ضمان وإلا فيضمن، أي أنه إذا كان الركض داخل ميدان السباق أو التدريب في منطقة مخصصة لذلك بأن كان هناك سياج يحيط بالمحل ودخل أحد الأشخاص إلى داخل السياج فيكون هو الذي تسبب وعرض نفسه للإصابة كما أنه ينبغي أن يتحمل المسؤولية أيضاً المشرفون على إقامة السباق إذا ما أهملوا في وضع إعلانات التحذير اللازمة وأخذ الاحتياطات في منع الحوادث.

وتعرضت في البحث إلى ما جد في الحياة المعاصرة من استعمال

الآلات الميكانيكية كالسيارات وقلت إن أقرب شيء لقياسها عليه بما ذكره الفقهاء هو مسألة تصادم السفينتين وقد قال الفقهاء: لو اصطدمت سفينتان سائرتان في بحر بتفريط القيمين ضمن كل منها سفينة الآخر وما فيها من أنفس ومال إلا أنني أقول هنا يجب التفكير ملياً فيما قاله الفقهاء عن مسألة المتسبب والمباشر وقولهم أن القاعدة أنه إذا اجتمع المتسبب والمباشر تعلق الضمان بالمباشر دون المتسبب لأن السبب أحياناً يتغلب على المباشرة مثل قائد السيارة الذي يخرج سيارته من الشارع الفرعي إلى الشارع الرئيسي فيعترض سير سيارة أخرى تسير في الشارع الرئيسي فتصدم السيارة الأخرى السيارة التي اعترضها، فهنا لا يمكن أن تنطبق هذه القاعدة على أساس أن السيارة التي تسير في الشارع الرئيسي هي الصادمة وهي التي باشرت الصدم بل يجب أن يتحمل المتسبب في الحادث وهو الذي خرج من الشارع الفرعي كامل المسؤولية إذا تقيّد الآخر بأنظمة المرور من حيث السرعة.

وتعرضت لمسألة إصابات العمال أثناء تأديتهم لأعمالهم هل من حق ولي الأمر أن يضمن أرباب العمل تلك الإصابات ويضع نظاماً لعقود العمال مع أصحاب المصانع والمقاولين والشركات تتضمن تلك العقود دفع تعويضات للعمال من أصحاب العمل. وقد لاحظت أن بعض الباحثين المعاصرين يرفض ذلك ويرى أن العامل لا يستحق إلا الأجر مقابل عمله ولا يستحق التعويض مقابل إصابته أثناء العمل، ورأيت أنه من باب المصالح المرسلّة أن يقوم ولي الأمر بوضع مثل هذه الأحكام باعتباره المسؤول عن مصالح الرعية فينظر ما هو الصالح لهم في حياتهم ومعاملاتهم ويضع من الأنظمة والقوانين ما لا يتعارض مع نص شرعي صحيح صريح، وأن من باب سد الذرائع أن يضعه ولي الأمر مثل هذه الأوامر لأنه إذا لم يفعل ذلك تضررت أسر وشرّد أطفال وسبب ذلك نشر الفساد ويزداد الفقراء المعدمون في المجتمع، ومقاصد الشريعة تأبى ذلك وأولى الناس أن يفرض عليهم من الأغنياء والقيام بسد

حاجة العمال الفقراء هم من استفادوا منهم وقامت ثرواتهم على أكتافهم
فالغرم بالغنم وقوانين الشريعة مبنية على الرحمة والعدالة وإزالة الأضرار.
وسيدنا عمر رضي الله عنه الذي يعبر في تصرفاته باعتباره ولي أمر
المسلمين عن عدالة الإسلام ورحمته حيث هو يخاطب عامله على حمى
الريدة.

اللهم أرنا الحق حقاً وأرزقنا اتباعه وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه
واعف عن الخطأ والزلل وارزقنا الإخلاص في القول والعمل وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

المراجع

في الفقه الحنفي:

- ١- مجمع الضمانات لأبي محمد بن غانم بن محمد البغدادي.
- ٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
- ٣- المسبوط للسرخسي.
- ٤- النوازل للشيخ عيسى بن الحسين العلي.

في الفقه المالكي:

- ١- معين الحكام على القضايا والأحكام لأبي إسحاق بن عبد الرفيح.
- ٢- الشرح الصغير للدردير.
- ٣- تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام لابن زيوف.

في الفقه الشافعي:

- ١- روضة الطالبين للنووي.
- ٢- تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي.
- ٣- كفاية الأخبار للحنفي.
- ٤- نهاية المحتاج للرملي.

في الفقه الحنبلي:

- ١- المغني لابن قدامة.
- ٢- المجلة في الفقه الحنبلي للقارئ.
- ٣- كشاف القناع للبهوتي.

كتب مختلفة:

- ١- نظرية الضمان في الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي.

- ٢- نظرية الضمان في الفقه الإسلامي للدكتور محمد فوزي فيض الله.
- ٣- مسؤولية الشخص الاعتباري التقصيرية في القانون الوضعي مقارناً بالشرعية للدكتور عادل حمزة شبيه منصور.
- ٤- الدية بين العقوبة والتعويض للدكتور عوض أحمد إدريس.
- ٥- القواعد الفقهية لعلّي أحمد الندوي.
- ٦- المسؤولية المدنية التقصيرية والعقدية لحسين عامر وعبد الرحيم عامر.

المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية

بقلم

الأستاذ الدكتور/ سالم نجم

أستاذ الأمراض الباطنية كلية الطب بجامعة الأزهر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله الذي هدانا لهذا وانطقنا لغة القرآن الكريم وخلق الإنسان في أحسن تقويم والصلاة والسلام على محمد عبد الله ورسوله وعلى آله وصحبه والتابعين بإحسان إلى يوم الدين. وبعد:

طلب مني الأخ الدكتور / حسان النجار رئيس اتحاد الأطباء العرب بأوروبا إلقاء بحث عن أبعاد الهندسة الوراثية البشرية وموقف الشريعة الإسلامية من هذا العلم وذلك لإلقائه أمام المؤتمر السنوي للاتحاد والذي سوف ينعقد بمشيئة الله بمدينة برلين بألمانيا في أواخر سبتمبر ١٩٩٥م. ولقد سبق أن شرفت بإلقاء بحث عن آداب المهنة الطبية في تطبيقات الهندسة الوراثية أمام هذا الاتحاد في مدينة فيزيادن بألمانيا عام ١٩٩٠م، وأحسب أن من أسباب اختياري لإلقاء هذه البحوث عن الهندسة الوراثية ما أكرمني الله به من معرفة وخبرة مهنية وممارسة عملية في مجال دراسة الخلايا البشرية وتطبيقاتها الطبية فإن ذلك هو مجال تخصصي الذي حصلت به على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة أكسفورد بانجلترا وكان موضوع الرسالة (التغيرات النسجية والخلوية في الغشاء المبطن للقناة الهضمية وآثارها المرضية على الإنسان) ثم عينت رئيساً لوحدة البحوث الطبية بوزارة الصحة بالكويت عام ١٩٦٥م - ١٩٧٤م ثم استقلت لأشغل وظيفة أستاذ الأمراض الباطنية بكلية الطب بجامعة الأزهر بالقاهرة وحتى تاريخه وبفضل من الله انتخبت وكيلاً لمجلس نقابة أطباء مصر ورئيساً للهيئة التأديبية بالنقابة وكذلك رئيساً للجنة آداب المهنة بها منذ عام ١٩٨٦م وحتى اليوم، وأحمد الله أن أتيحت لي الفرصة للمشاركة الإيجابية في أعمال وبحوث معظم مؤتمرات الطب الإسلامي ومؤتمرات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم والسنة المطهرة منذ بداياتها.

إن علم الهندسة الوراثية يحتل مكانا مرموقا في الطب الحديث وينمو بسرعة مضطردة ويتطور بقفزات كبيرة غيرت كثيرا من المفاهيم الطبية التقليدية وأعطت بدائل علاجية وبحثية نافعة للجنس البشري نفترض ذلك عندما يلتزم العلماء العاملون في هذا الحقل بالموضوعية والأمانة العلمية وآداب المهنة وأخلاقيات الديانات السماوية واحترام اللوائح والقوانين المنظمة للبحث الطبي غير أن هناك بعض العلماء الذين لا يقيمون اعتبارات لتلك النظم والتقاليد وينطلقون في بحوثهم دون ضوابط ودون أخلاقيات إشباعا لجنوحهم العلمي أو تحقيقا لسبق بحثي أو جريا وراء منافع أدبية أو مادية فاستحوذ عليهم الشيطان فأغواهم ومناهم باكتشافات علمية مثيرة تمنحهم الشهرة والمال فانطلقوا في بحوثهم الشيطانية دون وازع من دين أو أخلاق أو منهج علمي سليم وينطبق عليهم قول المولى سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا ۝١١٧﴾ لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ۝١١٨ وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا امْنِيَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَتَّكِنَ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا ۝١١٩﴾ يَعِدُهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ۝١٢٠﴾ [النساء].

ولا بد من التأكيد على ضرورة مواجهة هذا الانحراف العلمي والعمل بكل وسيلة لإيقافه وإنقاذ العالم من شروره وآثامه.

أقسام البحث:

- ١- النظرة الإسلامية لنشأة العلوم بصفة عامة وتطورها لصالح الإنسانية.
- ٢- التعرف بعلم الهندسة الوراثية ومصطلحاته وتقنياته وأهدافه ومنافعه وأضراره وانعكاسات ذلك على الإنسان وبيئته.
- ٣- المدخل الإسلامي لعلم الهندسة الوراثية والتعامل مع معطياتها الإيجابية والسلبية.
- ٤- دعوة المؤسسات الإسلامية وخاصة الفقهية والطبية للعمل على صياغة ميثاق شرف علمي مهني أخلاقي قانوني وتقديمه إلى المنظمات الدولية

لضبط البحوث العلمية بصفة عامة والهندسة الوراثية بصفة خاصة وليكون العلم كله في خدمة صلاح الإنسان والمجتمعات من منظور الرؤية الإسلامية الرشيدة، والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم وأن يغفر لنا أخطائنا وتقصيرنا في نصرة هذا الدين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أقسام البحث:

القسم الأول: النظرة الإسلامية لنشأة العلوم وتطورها: قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة]. يقول ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية: (لقد علم الله تعالى آدم كافة الأسماء حتى القصعة والقصيعة) واستقر المفسرون على أن هذه الآية تنبئ أن الله تعالى أودع كافة العلوم والمعارف لآدم وذريته من بعده إلى أن تقوم الساعة، وأن جميع العلوم الكونية والإنسانية والفكرية والاكتشافات والاختراعات التي حدثت وتحدث وستحدث في هذه الدنيا هي مما علمه الله آدم، ولنضرب مثلاً يقرب إلى الأفهام مفهوم هذه الآية ولله المثل الأعلى. الأسماء التي علمها الله سبحانه آدم عليه السلام وضعت شفرة بياناتها في الخلية الأولى للإنسان، هذه الشفرة الخلوية مكتوبة ومسجلة في المورثات (الجينات Genes) المحمولة على الصبغيات (Chromosomes) وأعداد هذه المورثات وأجرائها تتجاوز ملايين الملايين وتستوعب ما شاء الله لها أن تستوعب من أنواع المعرفة والعلوم والأفكار والذكاء والقوى العضلية والنفسية وكل ما يخطر على بال الإنسان في كافة التخصصات العلمية في الفلك والبحار والذرة وطبقات الأرض والغلاف الجوي والهندسة والطب والزراعة والصناعة.. الخ مثل ذلك مثل الحاسوب الآلي الالكتروني الذي غذي

بالبينات وتم تخزينها في ذاكرة الحاسوب ثم تستدعى المعلومة المحددة عند أوانها في مكانها وزمانها عندما كشف أسرارها مصدقا لقوله سبحانه ﴿لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ٦٧].

ويقول جل جلاله ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وبعد أمر الله تعالى للملائكة بالسجود لآدم مسح الله جل وعلا على ظهر آدم فكان عالم الذر من نسل آدم فخاطبهم المولى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١٧٢) ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (١٧٣) [الأعراف]. أورد ابن كثير في تفسيره حوالي عشرين نصا من الأحاديث النبوية وأقوال العلماء حول علم الذر ومحاسبة الله تعالى للخلق بمقتضى هذه الشهادة، وأرى أن هناك اتصالا وثيقا بين معطيات آية العلم لآدم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وبين آية العهد لذريته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وتخزين هذه الشهادة وتسجيلها في مورثات الإنسان وبهذين العنصرين العلم والإيمان اللذين أنعم الله بهما على آدم وذريته وخصهم بالطيبات وميزهم على سائر المخلوقات استخلف آدم وبنوه في الأرض ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وحدد الله سبحانه وظيفته بني آدم في الأرض لعبادته وحده لا يشركون به شيئا ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ولقد أخضع المولى سبحانه قوي الكون لخدمة بني آدم وتوفير سبل الحياة لهم وأمدهم بنعم لا تعد ولا تحصى، يقول تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٢١) ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانَهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ﴾ (١٣١) وهو الذي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبْلًا مَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ

مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ [النحل: ١٤]. ولكي تستقيم الحياة على الأرض فلا مناص من أن يكون هناك خير وشر، صلاح وفساد، حسن وقبيح، وصراع دائم بين الحق والباطل، وتحدثنا فيما سبق عن عناصر الخير التي أنعم الله بها على أبناء آدم ونحدد هنا أهم عناصر الشر وهما الشيطان وهوى النفس اللذين حذرنا المولى تعالى منهما بقوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرََاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾ [الأعراف: ٢٧] ويقول جل وعلا: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حَزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿٦﴾ [فاطر: ٦]. ويقول سبحانه عن النفس الأمارة بالسوء: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غَشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ [الحج: ٢٣]. ويقول جل شأنه: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زِينَ لَهُ سَوْءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴿١٤﴾ [محمد: ١٤]. إن فساد العلوم الكونية وغير الكونية إنما هو من عمل الشيطان وهو النفس كما سنفصل ذلك بعد حين.

تحصيل العلوم وتطورها فرض كفاية على الأمة الإسلامية:

حينما كان المسلمون على دراية وفهم وإيمان وعمل بالكتاب والسنة كانوا أساتذة العالم في العلوم التجريبية والتطبيقية لقرون طويلة، ولكن حينما تركوا العمل بالشرعية ولم يعد في استطاعتهم استخدام العقل والفكر والنظر ليستتبوا أسرار الكون استجابة لقول المولى تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُدْئِي اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ [العنكبوت: ٢٠]. وغني عن القول أن الإسلام يدعو أتباعه إلى تحصيل العلم وتوظيفه لإصلاح شؤون العباد والبلاد حيث يفيض الخير على كافة المخلوقات من إنسان وحيوان ونبات وجماد وذلك هو العلم النافع الذي يحض الإسلام عليه ويأمر به يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن

كُلِّ فِرْقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ [التوبة: ١٢٢]. إن كافة العلوم الشرعية والإنسانية بأصولها السليمة هي نعمة من الله تعالى أنعم بها على بني آدم من كافة الأجناس والألوان والعقائد والمذاهب. والإسلام دين عالمي يسع الناس جميعاً ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

لماذا انتقلت الريادة العلمية لغير المسلمين:

إن معظم الاكتشافات والاختراعات العلمية يقوم بها اليوم غير المسلمين والسبب في ذلك أن هؤلاء أخذوا بالأسلوب الصحيح في البحث والاستقراء والتمسك بالأصول العلمية الجادة في حين أن المسلمين تخلفوا في هذا المضمار فكانت النتيجة الطبيعية طبقاً لسنة الله في الكون أن الله لا يضع أجر من أحسن عملاً، ولكل مجتهد نصيب، وتلك عدالة الله بين خلقه إذ وهب هؤلاء العلمانيين ثمرة جهدهم وإخلاصهم لتلك العلوم التجريبية وأعطاهم الله ما يستحقونه من سبق كشف وتقدم ونبوغ في الحياة الدنيا. وإذا أراد المسلمون أن يعودوا إلى الصدارة في العلوم فعليهم أن يرجعوا إلى الإسلام ومنهجه القويم ويؤمنوا يستحقون نصر الله وتأييده ليس فقط في المجال العلمي بل في قيادة البشرية إلى الفلاح والنجاح وشاطئ الأمان، ولكن الخطر يكمن في سلوكيات هؤلاء العلماء العلمانيين إذ أن معظمهم لا يتقيدون بأداب الديانات ولا بأهداف شريفة لتسخير العلم لصالح البشرية، بل إنهم ينحرفون بالعلم إلى تطبيقاته المدمرة كالأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية ويعملون لصالح استعلاء جنس على جنس أو حضارة ضد أخرى أو للسيطرة الاقتصادية والهيمنة السياسية على الشعوب الضعيفة. أرايت كيف تكون الأمور لو أن قيادة العلوم والتقنية تمسك بها أيدي مسلمة مؤمنة تخشى الله واليوم الآخر وتعمل على تسخير العلوم للبناء لا الهدم؟!

إن من أهم وأسمى المبادئ التربوية في النظام الإسلامي الربط الوثيق بين

تحصيل العلوم وتطبيقاتها بتقوى الله العظيم وطاعته والالتزام الدقيق بما أحله الله تعالى وبما حرمه، وبما جاءت به السنة المطهرة وبمن اتبع نهج الإسلام إلى يوم الدين. وتبعاً لذلك فإن العلوم واستخداماتها تستثمر لصالح الإنسان وسد حاجاته والأخذ بيده إلى ما يصلح دينه ودنياه وهذا هو العلم النافع الذي دعا الإسلام إليه وأمر به ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

والإسلام ينهى عن استخدام العلم - أي علم - للإضرار بالخلق بكل ما تعنيه الكلمة من إفساد للبيئة والحياة الحيوانية والنباتية والطبيعية - كما تحرم الشريعة تطوير العلوم للتدمير وإثارة الحروب وتحقيق النزاعات الشريرة في التسلط والظلم والاستعلاء في الأرض استجابة لهوى النفس واستجابة لوسوسة الشياطين فلا مفر إذا من العمل على ضبط سلوك العلماء، ومن المبادئ الأساسية لفلسفة التعليم الإسلامي بالأمانة العلمية وتحري الموضوعية والتعمق في البحث وإحسانه (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه) مجمع الزوائد ٤ / ٩٨. صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم. هذه الصفات انطبقت على علماء المسلمين في العصور الزاهية ليس فقط في العلوم الشرعية والإنسانية - بل وكذلك في العلوم الكونية والتجريبية. لقد ترك لنا هؤلاء الأفاضل رصيда ضخما من المراجع الفقهية والعلمية التطبيقية والأبحاث الإنسانية والفلسفة مما يعتبر الأساس المتين لتطور الحضارة الأوروبية والغربية بشهادة المنصفين من علماء العالم، والدنيا دول يوم لك ويوم عليك، ولقد آن الأوان لنذلي بدلونا في صنع حضارة إنسانية نظيفة - وتلك هي نظرة الإسلام للعلم والواجب الذي تفرضه الشريعة على علماء المسلمين باجتياز الصعاب واختراق الحواجز وتذليل المعوقات لبناء قاعدة علمية تخدم أهداف أسلمة العلوم بصفة عامة والهندسة الوراثية بصفة خاصة - وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً) متفق عليه. يتجلى معناه حينما تحدث اللقاءات المتواصلة بين علماء الشريعة الغراء والمشتغلين بالعلوم الكونية

من الأطباء وعلماء الطبيعة والكيمياء والبيئة والفلك لدراسة آيات الله في كتابة العزيز وآياته في الكون الفسيح، لقد كان علماء هذه الأمة فيما سبق يهتمون بكافة العلوم الشرعية والكونية وتاريخنا حافل بأمثال هؤلاء العلماء. إن هذه اللقاءات مندوبة لذاتها لكي يحدث التلاحم بين الصفوة بروح الأخوة والتواضع وتجاوز الإقليمية والعرقية والتفاخر وصولاً إلى الهدف الأسمى وهو إعلاء شأن هذا الدين وإيصال خيرهِ وبركته إلى شعوب العالم كلها وتحقيق الكفاءة من متطلباته الروحية والمعنوية بجانب احتياجاته الحياتية.

القسم الثاني: نبذة عن الهندسة الوراثية:

التركيب الصبغي والمورثات للخلية البشرية chromosomal structure

مقدمة:

يحتوي جسم الإنسان البالغ في المتوسط على مائة مليون خلية في الدم فقط، ٢٥ مليون كرة دم حمراء، ٢٥ مليار كرة دم بيضاء، ومثلها من الصفائح الدموية، ويحتوي المخ والنخاع على ١٣ مليار خلية عصبية، ومائة مليار خلية دبقية مساندة، في كل ثانية يخلق الله ويميت مليونين ونصف المليون من خلايا الدم الحمراء إن المليمتر المكعب من الدم يحوي خمسة ملايين خلية دموية. وتحتوي كل خلية على ٤٦ كروموسوما موجودة على هيئة أزواج (٢٣ زوجاً) منها ٢٢ زوجاً متماثلة في الزوج الجنس (يكون في الرجل زوج غير متماثل xy) (Y للمذكر x للأنثى) في حين أن المرأة تحوي زوجاً متماثلاً من الكروموسومات الأنثوية (xx) ويبلغ عدد الجينات في كل خلية مائة ألف جين - كل صفة وراثية موجودة على موضعين بهيئة متقابلة في كلا الزوجين من الكروموسومات وبمعنى آخر فإن كل صفة وراثية لا بد أن تأتي من الأب ومن الأم كلاهما معا .

يتكون كل صبغ - كروموسوم - من سلاس حلزونية ملتفة حول محورها على هيئة سلالم، وتشكل كل سلما رابطاً بين قاعدتين أمينيتين حيث تتكون السلالم، ليصبح طول السلم حوالي المترين، NIROGENOUS

ولكن الكروموسوم يلتف ويتكوم حتى يصبح حجمه واحداً على المليون من المليمتر أو أقل داخل نوبة النواة في الخلية.

ويتكون الحامض النووي الريبوزي منزوع الأوكسجين DNA من عدة نووידات (نيوكليوتيدات) ٣٠ ثم هناك أربعة قواعد نيتروجينية يتصل كل اثنين منها مع بعض Adenin=Thymine دائماً وأبداً Guanine=Cytosine يقوم الحامض النووي DNA في مورثة الخلية بالتحكم في نشاطها وبه أسرار معقدة ويوجه الخلية ونشاطها وأنواعها خمائرها وخصائصها ووظائفها، وهي مبرمجة بحيث لا تقوم بأي وظيفة إلا في الوقت المحدد والمكان المحدد مقدرة بتقدير خالقها سبحانه وتعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ [السجدة: ٧]. وكل ثلاث قواعد نيتروجينية تشكل كلمة السر أو الشفرة كودون التي تتحكم في حمض أميني واحد، تأمره بأن يأخذ موقعه المحدد في الوقت المحدد والمبرمج لتكوين البروتين المطلوب، هذا البروتين مكون من سلسلة من الأحماض الأمينية وكل حامض فيها يقوم بعمل معين (١٤) وتتشكل الصبغيات على هيئة ٧ مجموعات تحوي المجموعة الأولى (A) ثلاثة أزواج، ثم (B) زوجين، ثم (c) سبعة أزواج ثم (D) ثلاثة، ثم (E) ثلاثة، (F) زوجان، ثم (G) زوجان، وفي النهاية يأتي الزوج الجنس ليكون المجموع ٢٣ زوجاً، ولقد أمكن معرفة الزيادة أو النقص في كل كروموسوم على وجه التحديد، ويتم فحص ذلك عن طريق خلايا جلدية من نوع (Fibroblasts) أو من الغدد التناسلية أو من سائل الجنين (الأمنيوس) أو من (الزغابات المشيمية للجنين) وقد استطاع العلماء أن يعرفوا أن هذه اللغة المبرجة والمعقدة مكونة من ستة آلاف مليون حرف (قاعدة نيتروجينية) = حرف، كل كلمة مكونة من ثلاثة أحرف، وكل جملة (مسؤولة عن تكوين بروتين واحد فقط) مكونة من حوالي مائة ألف حرف (قاعدة نيتروجينية)، والمورثة هي الجملة المسؤولة عن نشاط الخلية. ولقد تعرف العلماء على خصائص جينات تبلغ حوالي خمسة آلاف مورثة - جين -

ولكنهم لم يعرفوا مواقع هذه المورثات على الكروموسوم المحدد إلا في ألف وخمسمائة مورثة وتمكنوا من رسم خرائط لهذه المورثات (GENE MAPPIN) على الكروموسومات وأمكن تحديد الكثير من هذه الجينات على أي كروموسوم وتشخيص الأمراض الوراثية تبعاً لذلك.

الخلل الصبغي Chromosomal Abnormalities يحدث أثناء الانقسام الاختزالي في البويضة أو الحيوان المنوي (يحتوي كل منهما ٢٣ كروموسوم فقط) بمعنى أن اتحادهما في النطفة الأمشاج ليصبح ٢٣ زوجاً مثل أية خلية أخرى في الجسم.

أهم أنواع الخلل الصبغي ما يلي:

- ١- زيادة في عدد الصبغيات ٢٤ بدلاً من ٢٣ زوج.
- ٢- نقص في عدد الصبغيات ٢٢ بدلاً من ٢٣ زوج.
- ٣- خلل في تركيب أحد الصبغيات بزيادة في طوله أو نقصان نتيجة فقد جزء من الكروموسوم أو إضافته إلى كروموسوم آخر وتسمى (Trans Location) عدم فك الارتباط (Nondisjunction) بحيث تحتوي خلية على ٢٤ كروموسوم أو ٤٥ (بدلاً من ٤٦) وهذا يحدث في الانقسام الاختزالي في الخصية أو المبيض، ولحسن الحظ فإن هذه الأجنة تجهض تلقائياً، ونادراً ما يعيش الجنين.

ويحدث في الصبغيات الجسدية (Autosomal) أو في الصبغيات الجنسية (x) (Chromosome) من أمثلة الصبغيات الثلاثية الجسدية (Trisomy 21) على الزوج رقم ٢١ تسبب مرض (Mongolism) ويعاني الجنين من تخلف عقلي واستطالة في الرأس وانخفاض في أرنبة الأنف وميل الجفون إلى أعلى ويشبه وجهه أطفال المغول وتكثر العيوب الخلقية في القلب والأصابع ويحدث هذا التشوه إذا حملت المرأة بعد سن الثلاثين (أول حمل) وكذلك هناك أمراض تنتج عن ثلاثية الصبغيات في رقم ١٨، ١٣، ٢٢ وتكثر فيهم التشوهات الخلقية الخارجية والداخلية في القلب

والجهاز الهضمي والتنفس مع تخلف عقلي وسلوكي وتشوهات في الجهاز العصبي المركزي، ولكل خلل مرض معروف باسم معين.

جسيمات الجنس الثلاثية (Sex chromosomes Trisomy)

١- متلازمة كلينفلتر Klinefelter Syndrome والخلل هذا في الزواج الجنس (xx) بزيادة (y) وتعاني الأنثى من تخلف عقلي وبلادة ذهنية وتشوهات خلقية بسبب زيادة كروموسوم الذكورة (y).

الرجل الضخم (supernman) يحدث عندما يكون صبغي الذكورة طويل الأطراف _ وليس هناك إضافة عددية ويتميز بزيادة في الطول والعرض، عظيم الرجولة والفحولة والجرأة والإقدام في الخير والشر، وثبت أن عتاة المجرمين يحملون هذا الكروموسوم، ومن هنا جاءت اسطورة (سوبرمان) والذي سنتحدث عنه لاحقاً.

الخلل الصبغي التركيبي (STRUCTURAL CHROMOSOMAL DEFECTS)
يحدث بسبب كسر أو حذف لجزء بسيط من الصبغ إما نتيجة التعرض للأشعة أو العقاقير أو الفيروسات أو خلل في المورثات وهي خمسة أنواع تبعاً لأسبابها.

١- الانتقال (Translocation) بانتقال جزء من الكروموسوم إلى كروموسوم مقابل له، ولكن يظل العدد ثابتاً (٢٣ زوجاً من الكروموسومات)، ونسل هؤلاء يتعرضون لتشوهات خلقية أو ظهور الأمراض المغولية.

٢- الحذف (Deletion) ويحدث حينما يحذف جزء مكسور من طرف الكروموسوم ويؤدي ذلك إلى تشوه خلقي، وهذا المرض يعرف باسم مواء القطة، ويكون الطفل متخلفاً عقلياً ودماغه صغير مع عيوب خلقية في القلب وربما تكور الكروموسوم وشكل حلقة وينتهي كذلك بمرض تشوهات خلقية وعقلية وجسمية، وهناك مرض آخر يسمى عواء الذئب من سبب مماثل.

٣- المضاعفة المزدوجة (Duplication) حيث يتكرر إنتاج جزء بسيط من الكروموسوم ويحدث ازدواج ومضاعفة مجموعة الجينات ويسبب كذلك مرضاً بسيطاً.

٤- الانقلاب (Inversion): حيث ينقل جزد من كروموسوم إلى كروموسوم آخر ويحدث تبادل للمادة الوراثية وينتهي الأمر بمرض المغول (Mongolism).

٥- الانقسام الصبغي المماثل (Iso chromosome): حيث يحصل الانقسام أفقيا من المركز ويؤدي ذلك إلى مرض (Turner Synd) وتكون المصابة أنثى قصيرة الرقبة وعليها غشاء (wel) مع تشوهات في العظام والقلب ولا تحمل فهي عقيم.

التحورات - الطفرات (Mutations) تحدث نتيجة اختلافات طفيفة على مستوى حامض (DNA) مما تسبب تغير وظيفي في خواص المورثة وتحدث في الخلايا الجسدية والخلايا التناسلية، ويسبب تغيرا في أي زوج قاعدي لحامض (DNA) أو ضياع جزء من الحامض أو إضافة جزء منه أو إعادة ترتيب موضعه في المورثة ويترتب على ذلك بعض الأمراض الوراثية.

الطفرة اللامعقولة (Nonsense Mutation):

لسبب غير مفهوم يفقد الجين صوابه ويصدر أوامره إلى الحامض النووي (R) ليقطع اتصالاته بباقي أنظمة الخلية وبذلك يفقد وظيفته ولا ينتج أي مادة بروتينية ويتبع ذلك ظهور أعراض مرضية محددة.

وما أوتيتهم من العلم إلا قليلا؛

الصفحات السابقة تمثل مقدمة مختصرة جدا عن بعض الجوانب الحيوية للخلية البشرية وخاصة الوراثية، ولكن الخلية في حقيقتها تشبه مدينة عظيمة تموج بالحياة والنشاط المعجز ولها سور عظيم وبه بوابات تفتح وتقفل بأوامر سرية ولها جيوش متنوعة دفاعية وهجومية وجنود احتياط سرية واستخبارات وتموين وعلاقات داخلية منضبطة وأخرى خارجية مع خلايا أخرى مجاورة وبعيدة، ولها أجهزة حركية وكهرومغناطيسية وبيولوجية ووصف الخلية يحتاج إلى مجلدات ذوات الآلاف من الصفحات علما بأن حجم الخلية لا يزيد عن واحد من خمسة ملايين لا

يزيد حجمها عن المليمتر المكعب، وكلما ابتكر الإنسان مجهرا أكبر من سابقه كلما ظهرت تفاصيل جديدة مذهشة ومعقدة.

علما بأن درجة تكبير أحدث مجهر يبلغ المليون مرة، ولا يزال العلماء يجهلون معظم أسرار الخلية ونظام علمها وتخصصاتها، فسبحان من خلقها وأودع فيها حكمته وإعجاز خلقه، وحيث إن خالق الخلية هو ذاته تعالى خالق الكون ومبدع كل شيء فإنه يطيب لي أن أقارن بين ضالة حجم الخلية وعظمة بناء أجهزتها ودقتها وقوانينها المحكمة، وتلك التي تسع العالم، وضخامة حجم الكون ومابه من ملايين الملايين من النجوم وتوابعها وما بهذا الكون من قوى إشعاعية وقوى مغناطيسية وغير ذلك مما لا نهاية لأبعاده حيث تقاس المسافات فيها بملايين السنين الضوئية في حين أن المسافات لأبعاد مكونات الخلية تقاس (بالنانومتر + ١ في البليون) وكلما ابتكر الإنسان تلسكوبا أكبر كلما رأى في الكون عوالم أكبر وأعظم وخاصة بعد رؤية هذا الكون بالأشعة تحت الحمراء بدرجة يتوقف فيها العقل عن الإدراك والتصور مهما أوتي من خيال وأن قدرة الله وحكمته تجلت في إبداع هذا الكون وفي إبداع الخلية (في أنفسنا إعجاز) وفي الكون إعجاز ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]. ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، ويحضرني حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجنة " فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " متفق عليه. آمنت بالله وسبحان الله رب العرش العظيم.

والمدهش حقا أن لكل واحد من هذه المخلوقات عمر محدد يولد ثم يعيش ثم يموت ولا يبقى إلا وجه الله الكريم ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨]، ﴿كُلٌّ مِنْ عَلَيْهَا فَأَنِ﴾ ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ﴿١٧﴾ ﴿[الرحمن]، ومع ميلاد المخلوق يحمل المولود بذرة فئائه وسبب موته ثم تدور الحياة يقول تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ ﴿٢﴾ ﴿[الملك].

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ ﴿٥٨﴾ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ ﴿الواقعة﴾، وبين المولد والموت يعيش الإنسان وتتباين صفاته وقدراته وصحته ومرضه وتلك سنة الله في خلقه عامة وفي الإنسان خاصة يقول تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: ٢٤] ويقول سبحانه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾﴾ ﴿[فاطر].﴾ وَمَنْ الْجِبَالُ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ ﴿٢٧﴾ وَمِنْ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ ﴿[فاطر].﴾ ومن سنن الله الماضية إلى ما شاء الله سبحانه أن يظهر المرض والعجز والتشوهات في بعض الناس للاختبار والابتلاء من جانب المرضى ليمارسوا الصبر الجميل والرضاء بقضاء الله ومن ثم ينالون أجر الصابرين، وفي الجانب الآخر ليتذكر أصحاب العافية ما هم فيه من نعمة الصحة وجمال البدن فيقوموا بواجب شكر النعمة ونوال أجر الشاكرين، يقول الشيخ محمد الحبيب بالخوجة: (وما يدرينا بأن للخالق العليم الحكيم سرا في بقاء هؤلاء المشوهين على ما هم عليه من التشوه كأن يكون فيهم وبهم موعظة وعبرة للناس ويكون لهم في الآخرة أجرل التعويض عن إعاقاتهم من المنعم الرحيم جل جلاله). ويحمل الإنسان بذرة فئاته في مورثاته وبقدر الله يتحدد عمره وساعة موته، ولقد ثبت أن هناك مورثات تلعب دورا أساسيا في إصابة المرء بالأمراض السرطانية، كما أن هناك مورثات أخرى تزيد من مناعة الجسم ضد الأمراض، ومورثات أخرى تثبط المناعة وتجعل الإنسان ضعيفا لا يستطيع مقاومة الآفات البيئية مثل تلك التي تحدث عند الإصابة بمرض نقص المناعة المكتسبة والمعروف باسم (الإيدز) واكتشفت مورثات تقاوم الإصابة بالحمى الروماتيزمية والروماتويد وأخرى تقاوم الإصابة بالأوبئة الجرثومية أو الفيروسية أو حتى الأمراض الطفيلية مثل البلهارسيا وإصابة

الكبد والجهاز البولي التناسلي وهناك مورثات تقاوم الإشعاع وأخرى تقاوم السموم والكيماويات ومورثات لها علاقة مباشرة بأمراض الشرايين وداء البول السكري، وذلك يفسر إصابة بعض أفراد الأسرة الواحدة بينما ينجو الآخرون رغم تعرضهم جميعاً لنفس الظروف العائلية والحياتية هذه المورثات (الجينات) ليست من الأنواع التي ينطبق عليها قوانين مندل لتوريث الأمراض من الآباء للأبناء، ولكنها خاصة بالتفاعلات البيولوجية والكيماوية والأیضية والبيئية وغيرها ومعظم الأمراض لا تنتج عن سبب واحد ولكنها متعددة الأسباب: منها ما هو بيئي مثل الكيماويات والعقاقير والإشعاع والطعام وتلوث البيئة بالسموميات والكائنات الدقيقة مثل الفيروسات والجراثيم، ومن الأسباب ما يكمن في الإنسان نفسه من حيث بناؤه وقدرته على المقاومة وفاعلية أجهزته المناعية، والسبب الأهم للمورثات التي يحملها في خلاياه هذه النوعية من الأمراض تسمى متعددة العوامل (Multifactorial-dis) وهي أكثر ما يتعرض له الإنسان في حياته وتؤدي به بقدر الله إلى انتهاء أجله.

القسم الثالث:

المدخل الإسلامي وموقف الشريعة من تطبيقات الهندسة الوراثية:

تتمتع الشريعة الإسلامية بمرونة مبصرة محكمة بثوابت من الكتاب والسنة واجتهادات العلماء: هناك قاعدة إسلامية عامة تأمر بالمحافظة على مقاصد الشريعة الستة وهي (حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والعرض والمال) ومن القواعد الكلية في الفقه الإسلامي المعمول بها: (الضرورات تبيح المحظورات - درء المفاسد أولى من جلب المنافع - لا ضرر ولا ضرار - الضرر يزال - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام - الحاجة تنزل منزلة الضرورة (عامة أو خاصة) - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً - العبرة للغالب الشائع لا للنادر - الغرم بالغنم - الأمور بمقاصدها - إنما الأعمال بالنيات - الأصل في الكلام الحقيقة - لا ينسب إلى ساكت قول - لا مسأغ للاجتهاد في معرض النص...

في العقود الأخيرة من هذا القرن استجدت مسائل طبية لم تكن معروفة من قبل مثل نقل وزرع الأعضاء من الأحياء والأموات إلى المرضى وكذلك التلقيح خارج الرحم والتي تحددت إباحته بشرط أخذ البويضة من الزوجة والحيوان المنوي من الزوج ثم يعاد تثبيت البويضة الملقحة في رحم نفس الزوجة وكل ما عدا ذلك حرمة الشريعة. أما عن زرع الأعضاء فلقد أباحه جمهور كبير من الفقهاء وعارضه البعض.

وأحكام الشريعة الإسلامية تدور مع مصالح العباد المشروعة طبقاً لنصوص الوحي الإلهي متمثلاً في القرآن الكريم لفظاً ومعنى وفي الحديث الشريف معنى دون لفظ، وكون الشريعة من عند الله سبحانه فهي خالية من الظلم والنقص والهوى فله سبحانه الكمال المطلق، أما البشر وقوانينهم فيعتبرها القصور وهوى النفس، كما أن الشريعة الحساب فيها دنيوي وأخروي وأنها عامة في المكان والزمان وأنها شاملة لجميع شؤون الحياة ولها هيبتها في نفوس المؤمنين بها يقول ابن القيم رحمه الله عن الشريعة: (إن مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة - فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه).

انطلاقاً من هذه القواعد الأصولية العامة وكذلك القاعدة الفقهية التي تقول: (إن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص في الكتاب والسنة أو اجماع العلماء فيها يخالف ذلك) وعلم الهندسة الوراثية علم حديث متطور يسير بقفزات عالية ويبشر بخير كبير في مجال تشخيص وعلاج الأمراض البشرية ويفتح الباب واسعاً أمام الأطباء لتخفيف آلام المرضى من أصحاب العلل المزمنة البدنية منها والعقلية والنفسية ويتبع ذلك تخفيف الأعباء عن عائلات هؤلاء المرضى وذويهم بل وعن المجتمع والدولة في جوانب عديدة. إننا إذا راجعنا نسبة الأمراض الوراثية في الباب السابق نجد أنها تشكل ما

لا يقل عن ٢٥٪ من مجموع الأمراض المعروفة حتى الآن وينتظر أن تزداد هذه النسبة مع تطور علم الهندسة الوراثية حينما تكتشف باقي الصفات الجسدية والعقلية والسلوكية على المورثات والصبغيات والمحمولة على الجسيمات البروتينية والقاعدية والحمضية وغيرها والتي لا تزال مجهولة حتى الآن، ونظر لأن هذا العلم يتقدم بسرعة فإن الأمل كبير في معرفة المزيد من أسباب الأمراض التي مازالت أسبابها مجهولة حتى الآن والتي قد تصل نسبتها إلى ٥٠٪ من كافة الأمراض.

ويقيني أنه لا مفر من استخدام الهندسية الوراثية في التشخيص والعلاج في عالمنا الإسلامي إن عاجلاً أو آجلاً وحري بنا أن نعطي هذا الموضوع أهمية تتناسب مع حجم المشكلة المرضية كما فعلنا مع التقنيات المستجدة مثل نقل وزرع الأعضاء والتلقيح خارج الرحم وتحديد علامات الوفاة وغير ذلك من المشكلات الطبية التي استقر الرأي الفقهي بشأنها ويعمل بها الآن في أنحاء العالم الإسلامي.

إن رسول الإسلام صلى الله عليه وسلم يأمر بالتداوي والعلاج حيث يقول: (تداووا عباد الله فإن الله لا يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد الهرم) رواه أصحاب السنن وابن حبان وأحمد والحاكم. ويقول: (إن الله تعالى لم ينزل داء إلا أنزل له دواء علمه من علمه، وجهله من جهله إلا السام: وهو الموت) رواه الحاكم. ويقول أيضاً: (لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله) رواه مسلم وابن حبان وأحمد. ولكنه يقول كذلك: (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم) رواه البخاري موقوفاً وأبو يعلى مرفوعاً. وهذا الاستدراك ضروري حتى لا يقع أطباؤنا في استخدام وسائل التشخيص والعلاج المحرمة.

والذي أطمئن إليه هو الاستفادة من هذا العلم المبهر ليس فقط في علاج مرضانا ولكن بالمشاركة الإيجابية في البحوث العلمية والتقنية للهندسة الوراثية.

العلاج بالمورثات (الجينات) (GENE THERABY)

مقدمة:

بعد أن تم تطوير التقنيات المتقدمة لدراسة الحامض النووي والأحماض والخمائر المنبثقة منه RECOMBINANT DNA TECHNOLOGY RNA POLYMERASES وكذلك نجاح العلماء في رسم خريطة المورثات (HUMAN LINKAGE MAP) أصبح معروفا لدى المختصين أماكن الخلل في الجينات المسببة للأمراض الوراثية أو للأشخاص الحاملين للمورثة المشوهة والذي قد يسبب مرضا لأطفاله إذا ما تزوج أحدهم امرأة تحمل مورثا مشابها أو لديها عوامل بيئية تقوي هذه المورثة المشوهة من الزوج وتنتج طفلا مريضا بمرض وراثي جسدي أو عقلي أو نفسي أو جميعها.

أولا: التشخيص الأمراض الوراثية يجب أن يتم على المستويات التالية:

١- مستوى ما قبل الزواج: وذلك بالكشف الطبي على الخطيين:

(أ) لمعرفة التاريخ المرضي الوراثي لأسرتيهما: وهذا يعطي الفرصة لاختيار الشريك المناسب لضمان التوافق النفسي ولصيانة النسل من الأمراض الوراثية ومن ثم تجري عليهما البحوث المناسبة.

(ب) تعمل بحوث وراثية:

١- صفات وراثية سائدة (DOMENANT GENES) إذا كانت من أحد الأبوين سيصيب المرض نصف الذرية من الإناث والذكور أما إذا كانت من الزوجين فالإصابة تشمل كل الأبناء.

٢- صفات وراثية متنحية (RECESSIVE GENES) لكي ينتقل المرض الوراثي إلى الطفل لا بد من وجود هذا الجين في كلا الأبوين وحينئذ يصاب ٢٥ ٪ من الذرية بالمرض بينما ٥٠ ٪ من الذرية يحملون الجين دون ظهور المرض أما ٢٥ ٪ الباقية فناجية تماما.

٣- صفات مرتبطة بصبغي الجنس (SEX LINKED GENES) إذا كانت

الأم تحمل مرضاً على الجين الأنثوي (x) سيظهر المرض على الجنين الذكر فقط مثل مرض الناعور (هيموفيليا) ولا تصاب الإناث بهذا المرض، فقط يحملن المورثة ثم ينقلن المرض لأولادهن من الذكور فقط.

٤- مستوى الأم الحامل والجنين: إذا تكرر إجهاض تلقائي مبكر عند الأم الحامل فإن هناك احتمالاً بوجود مرض وراثي بنسبة ٥٠ ٪ - ٦٠ ٪ ولذلك نقوم بفحص الجنين والأم خلال الأسابيع الثمانية الأولى من الحمل بالطرق التالية:

(أ) الفحص بالموجات فوق الصوتية (ULTRA SONOGRAPHY): حيث نحصل على معلومات هامة مثل (هل الجنين حي أم ميت - جنسه - تحديد العيوب الخلقية في الجنين والمشيمة - نوع الإجهاض المتوقع) وهذا الفحص لا يسبب أضرار للأم أو الجنين.

(ب) فحص دم الأم الحامل لمعرفة وظائف الكلى والكبد وفيروسات الحصبة الألمانية والهربس والزهري وأمراض (G.MEASLES SYPHILIS) وكذلك أخذ عينة من السائل الأمينوسي لمعرفة مادة TOXOPLASMOSIS (ALPHAFETOPROTEIN).

(ج) فحص دم الجنين: تؤخذ العينة من الحبل السري بمساعدة الموجات فوق الصوتية من خلال جدار الرحم وبفحص الدم (الخلايا اللمفاوية) حيث يمكن تحديد عيوب الصبغيات وفيروس الإيدز والحصبة الألمانية والهربس ولولبيات الزهري والتكسوبلازما وأنواع البروتينات المناعية كما يمكن زرع هذه الخلايا ثم دراسة الصبغيات بها والتعرف على عيوبها ومواطن الخلل فيها وكذلك إجراء مايلزم من تحليل الحامض النووي الريبسي ودراسة الأنزيمات والخمائر والبروتينات (RNA DNA & ENZYMES).

(د) أخذ عينة نسجية من المشيمة: وهي تقنية متقدمة ولا تخلو من أخطار على الأم والجنين وفائدة هذه الوخزة أنها تدلنا على أنواع الأمراض

التي تصيب الصبغيات وتلك التي تورث عن طريق المورثات وكذلك معرفة الأمراض الناتجة عن الأيض (METABOLISM) ونظراً لاحتمال وجود مضاعفات للأم أو الجنين خلال إجراء التحاليل في الأسابيع الثمانية الأولى من الحمل ولكي نتجنب ذلك نؤكد على أهمية الاستشارة الطبية للخطيبين قبل الزواج والتي أشرنا إليها سابقاً كما ننصح بتعميمها على طالبي الزواج.

ثانياً: العلاج بالمورثات:

لقد حدثت طفرات كبيرة في التقنيات الخاصة بدراسة الصبغيات والمورثات في المعامل وذلك بعمل مزرعة للخلايا البشرية مختلطة ومحملة على فيروسات أوبكتيريا أو خلايا من الحشرات أو من الثدييات. وأصبح من اليسير التعرف على المورثة المصابة أو المشبوهة أو المغيرة لمكانها أو اللاصقة بغيرها أو المفقود منها.. الخ. ثم استبدالها بمورثة أخرى صالحة للعمل في موضعها المحدد لها كل ذلك يتم على مستوى المعمل ثم تحقق هذه المورثات في الحبل السري للجنين لمعالجة المرض الوراثي لدى الجنين، ولقد أمكن للعلماء بطرق مشابهة (CULTURE) إنتاج الأمصال والهرمونات البشرية على مستوى تجاري واسع الانتشار مع اعتدال في الأسعار، ومن أمثلة ذلك أمصال التهابات الكبد الفيروسية البائية، وإنتاج الأنسولين البشري، وهرمونات النمو في الإنسان.

إن هذا الانتاج المتماثل تماماً مع الهرمونات البشرية الطبيعية قد سد فراغاً كبيراً في مجالات الوقاية من الأمراض البائية والأمراض المناعية والإصابات السرطانية كما أمكن علاج كثير من الأمراض المستعصية والمزمنة.

وفي مجال وقاية النسل من التشوهات الصبغية والجينية استطاع العلماء أن يتعاملوا مع البويضة الملقحة خارج الرحم عند مستوى انقسامها إلى أربع خلايا وذلك بإجراء تحليل (PCR) لتشخيص الخل الكروموسومي ثم بعد ذلك يعالجون هذا الخل بجين ملائم من مصدر خارجي (FOREIGN GENE) ثم إتمام زرع في البويضة ثم تنقل هذه

البويضة الملقحة المعالجة للرحم.

كما نجح العلماء في إضافة جزيء أو جزيئات جينية تحمل صفات خاصة مثل تقوية المناعة ضد الفيروسات، أو جينات مقاومة للسموم الناتجة من البيئة أو غير ذلك من السبل الوقائية ضد الأمراض، وتزرع هذه الجزيئات في البويضة الملقحة في أطوارها الأولى خارج الرحم وبذلك يتم تحصين الجنين. وهناك في حالات أخرى تتم المعالجة الجينية والجنين في رحم أمه كما أسلفنا من خلال الحقن عن طريق الحبل السري مخترقا جدار الرحم.

والطريق مفتوح على مصراعيه أمام هذا العلم المتنامي العظيم الفائدة للجنس البشري والشريعة الإسلامية تجيز هذا النوع من الأبحاث التشخيصية والعلاجية والوقائية لصالح الناس واستقامة أمورهم الحياتية، فإن من أفضل القربات عند الله تعالى علاج المرضى ومواساتهم والتخفيف من معاناتهم وآلامهم، والشريعة تحث العلماء المسلمين وتأمروهم أن يكونوا في المقدمة روادا لمثل هذه البحوث ولا يجب أن نتخلف عن التعمق في العلوم الوراثية لأنها ستكون حجر الزاوية في معظم الأمراض البشرية كما أوضحت سابقا وليس فقط للأمراض الوراثية، وعلوم الوراثة آفاقها واسعة ومن اليسير علينا أن نسارع بإفساح المجال أمام الباحثين ونشجعهم استجابة لقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. ولكي نحقق بعضا من مقاصد الشريعة في حفظ النفس والنسل والعقل.

وسوف تلعب الهندسية الوراثية دورا أعظم في مجالات طب المجتمع والبيئة والطب الوقائي، وهذا عين ما ترونوا إليه شريعتنا الغراء لتحقيق أسباب الصحة البدنية والنفسية والعقلية لمجموع الأمة، بل وللإنسانية جمعاء.

الاحطار الكامنة عند تطبيق العلاج الجيني:

على الرغم من التقدم الهائل في الهندسة الوراثية نظريا وتقنيا والتطور الكبير الذي أدى إلى تشخيص العديد من الأمراض الوراثية والخلقية

والسرطانية وتحقيق نجاح باهر في علاج هذه الأمراض فلا زالت هناك مخاطر تحيط بالتطبيقات الجينية نذكر منها على سبيل المثال:

١- الفشل في تحديد وضبط موقع المورثة الأجنبية المزروعة (FOREIGN) على الشريط الكروموزومي للمريض بدلا من الجزء العليل والمسبب للمرض، هذا الفشل في تحديد موقع المورثة المزروعة قد يسبب مرضا آخر ربما أشد فتكا من المرض الأصلي.

٢- احتمال أن تفقد المورثة المزروعة خواصها الوظيفية أو الطبيعية أثناء عملية الزرع وقد ينتج من ذلك أمراض أخرى غير محسوبة النتائج.

٣- هناك احتمال أن تسبب المورثة المزروعة نموا سرطانيا يؤدي بحياة الطفل خلال أية مرحلة من مراحل حياته.

٤- إحداث أضرار مثل تهتك أنسجة الجنين أو الأم أثناء عملية زرع الجينات الأجنبية في الجنين أثناء الحمل في الأسابيع الأولى أو التسبب في عدوى فيروسية أو بكتيرية أو فطرية.

٥- هناك مضاعفات عديدة للأم أو الجنين عند استعمال المنظار الجنيني، وقد تصل الخطورة إلى الإجهاض أو وفاة الأم ولا يستخدم المنظار إلا نادرا.

إن استخدام هذه الوسائل يجب ان تجرى بواسطة أخصائيين على درجة عالية من التدريب والخبرة كما يجب أن تتوفر المعامل المساعدة مثل امكانيات إجراء مزارع الأنسجة ومتابعة نموها والكشف عن المورثات العلية أو التي تحتوي على عيوب كروموسومية.

٦- لابد من مصارحة الزوجين بالأخطار المحدقة بإجراء مثل هذه الوسائل التشخيصية ونسبة نجاحها وفشلها ثم الحصول على موافقة كتابية من الزوجين.

أخطار محتملة الوقوع بسبب انحراف بعض العلماء؛

لقد ظهرت بوادر سيئة من بعض علماء الهندسة الوراثية من الذين لا يلتزمون بالقواعد البحثية والأصول المهنية والمعملية فيما يتعلق ببحوث

الهندسة الوراثية البشرية، لقد أغراهم نجاح علماء البحث الوراثي الحيواني وحصولهم على نتائج باهرة في أنواع مختلفة من الماشية والدواجن وقدرتهم على تحسين أنواع الفصائل وتهجين أنواع ممتازة في كافة المجالات خاصة في مجال إنتاج الألبان واللحوم والسلالات الجيدة، ومما شجعهم على المضي قدما في بحوثهم الوراثية غير المنضبطة وفرة بنوك الأنسجة والبويضات والخلايا الجنسية الذكرية للـ OVASPERMS بمخلف المواصفات الوراثية والمخزنة في الحاسب الآلى لتلك البنوك. إن سهولة تلقيح البويضة بالحيوان المنوي خارج الرحم وامكانية استمرار حياة الخلية الملقحة في محاضن خاصة (أرحام صناعية) تنمو بها وتكبر وتمر بأطوارها المختلفة حتى يتم تخليقها واستكمال نمو الجنين إلى مرحلة الخروج إلى الحياة طفلا مكتملا دون أبوين ليس ما أدعيه خيالا علميا ولكنه يحدث الآن في أمريكا بشهادة الدكتور العالمي الجراح اسماعيل برادة استاذ جراحة النساء بجامعة منيسوتا الأمريكية، يقول بالحرف الواحد: (إن أحدث الوسائل لعلاج حالات العقم ليست هي عملية الأنابيب لأنها لم تنجح في كل الحالات لأن عملية التلقيح كانت تتم في الخارج ثم يعاد زرع البويضة في الرحم، بينما التجارب الجديدة يتم فيها التلقيح خارجيا، ولا يعاد زرعه في الرحم، وإنما يستمر نمو الطفل خارج الرحم خلال تسعة أشهر كاملة أي أن الأم لا تمر إطلاقا بمرحلة الحمل أو لحظة الولادة) هكذا؟؟ ونضيف جرائم أخرى.

نحن نعلم منذ سنوات أن بعض أقسام جراحة المخ والأعصاب العالمية تستخدم خلايا عصبية من مخ جنين يتراوح عمره بين ثلاثة إلى خمسة شهور يحصلون عليها بيعا وشراء من أمهات ما يسمى بالأرحام المؤجرة، ويعالجون بها مرض الهزاز العصبي المعروف باسم (PARKINSONISM) وكذلك مرض الخرف (ALZHEIMER DEMENTIA) وهذا المرض واسع الانتشار في أمريكا وأوروبا.

إن هناك إغراءات أخرى كثيرة تحفز هؤلاء العلماء المنحرفين على

ارتكاب جرائمهم البحثية فعلى سبيل المثال: تفريخ أطفال يستفاد منهم كقطع غيار لمرضى الفشل الكلوي والكبد والقلب والنخاع وغير ذلك من أعضاء لتحل محل الأعضاء التالفة لهؤلاء المرضى، ثم إن هناك احتمالات إنتاج أطفال بمقاسات تحت الطلب مثل أطفال بيض البشرة خضر العيون، ذوي شعر أسود وذوي قامة متوسطة له ذكاء محسوب، هاديء الطباع أو مسلوب الإرادة أو شرير سريع الغضب أو ذو قوة بدنية خارقة أو ذو شجاعة وإقدام إلى غير ذلك من الصفات البدنية والسلوكية في الذكور والإناث حسب المواصفات المطلوبة في سوق النخاسة الجديد أو في أسواق المخدرات أو الجنس أو التجسس أو حتى لا اختبارات العقاقير في شركات إنتاج الأدوية أفضل من فئران المعامل. إن مثل هذا الطفل لا يعرف له أبا أو أما أو دينا أو وطنًا ولا انتماء له ولا ولاء عنده بل إن هناك إمكانيات إنتاج أطفال بدون أجهزة حساسية ضد الأجسام الغريبة إذا ما زرعت أعضاؤهم (كلى - كبد - قلب - نخاع - عظام.. الخ) في أجسام المرضى المحتاجين لاستبدال أعضائهم التالفة بأعضاء سليمة خالية من الحساسية، وبهذه المواصفات فإن الأعضاء المزروعة تثبت تماما في أجسام المرضى وحينئذ لا يحتاجون إلى عقاقير باهظة التكاليف وذات آثار جانبية خطيرة لمنع جسم المريض من طرد العضو المزروع كما هو حادث الآن.

لقد بدأت الحضارة الغربية تقبل مثل هذه الممارسات وتباركها على الأرض الأوروبية ومعني ديلان، الأول: التجارب التي أجراها ويجريها الأطباء الصرب على النساء الحوامل من مسلمات البوسنة وتحت سمع وبصر العالم كله دون أن يحرك ساكنا ولا نعلم بعد نتائج هذه التجارب، ولكنها ستعلن وتعرف عما قريب إن شاء الله تعالى.

الثاني: ظهر إعلان في جريدة في موسكو (تعلن سيدة روسية عن بيع جنينها الذي لم يولد بعد وتطلب مقدم السعر أثناء الحمل ثم يدفع باقي الثمن عند تسليمه بعد الولادة) وبالإضافة إلى ذلك فإن وكالات الأنباء تبرق

بأخبار عن عصابات تتاجر بالأطفال لاستخدامهم في كافة الأغراض في دول متخلفة تقنيا وأخرى متحضرة ماديا، ونتيجة لذلك نرى فساد العقائد الدينية والأخلاقيات العامة والتشجيع على الإلحاد والتخلي عن مثاليات حقوق الإنسان المزعومة مع التفرقة العنصرية والقهر والظلم واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان قد ظهرت فعلا في عالمنا المعاصر وسوف تشيع وتنتشر في وقت ليس ببعيد وتلك هي ثمار الانحراف العلمي والنيات الفاسدة التي - مع شديد الأسف - تسود هذا العالم المضطرب في نهاية هذا القرن البائس، يقول عبدالعال الحمامصي حول هذا الموضوع: (أصبح المجهول يسلط سيفاً يهددنا بغير أن نراه أو نتمكن من مقارعته إذ تمسك به يد الخفاء - يد الشيطان - لأننا قد حولنا التقدم بمفهومه المادي البحت إلى أداة للتدمير بدون أن نجعل لهذا التقدم جناحا موازيا من القيم التي تكبح جناح الشر. فقد أصبح الناتج هو ضمور الروح واضمحلال العواطف النبيلة وبروز الانحلال الخلقي والجنون والمخدرات والأمراض النفسية لأن المعايير اختلطت ولم تعد قيمة الإنسان في شخصيته ونبله وترفعه إنما فيما يحوزه ويملكه ويشبع شهواته.

هذا المارد الجبار الذي اسمه العلم إذا لم نحصنه بالقيم الأخلاقية وأن نعيد مرجعيته إلى الخالق سبحانه لتقليم مخالفه وكبح الشر فيه، والمطلوب الآن بشدة هو أن يستيقظ الضمير الإنساني الذي غط في نومه مخدرا بإغراءات التقدم ليجعل هذا التقدم من أجل إسعاد الإنسان وليس تدمير حياته وروحه وخلقه. إن ما نقرؤه عن الهندسة الوراثية إذا ما تعدى نطاق النبات لتحسين أنواعه فإن من شأن ذلك أن يعطينا إنسانا مهجنا من نوع آخر غير ما نعرفه ولا ندري ماذا سيؤول إليه مستقبل الإنسان في عصرنا (أو عصور قادمة).

(لعنة السوبرمان الرجل القادر (SUPERMAN CURSE)).

نشرت الصحف في هوليوود أن اللعنة أصابت كافة الممثلين الذين أدوا

أدوار الشخصيات الخارقة والقادرة على عمل كل شيء والتي لا يعجزها شيء وسميت سوبرمان مثل الممثل جيلي سيفان وجو شوستر في عام ١٩٣٨ م حيث أصيبا بالفقر والإفلاس أما جورج ريفز الذي مثل الدور عام ١٩٥١ م مات منتحرا بإطلاق النار على رأسه، وكيرك رلين أصيب بمرض خرف الزهيمر ، أما كروستوفر ريف فقد أصيب بشلل نتيجة كسر في العמוד الفقري، وبلي بكسبي توفي بالسرطان، وبراندون لي بروس فقد قتل خطأ بالرصاص في خلال تصويره فيلم العزاب، وآدم وست مات عاطلا ولم يستطع حتى الحصول على عمل.

والدرس الذي نأخذه أن الله هو صاحب القدرة والعظمة والكبرياء ومن ينازعه هذه الصفات فإن مصيره في الدنيا يكون عبرة لمن بعده أما حسابه في الآخرة فعند الله ما يستحق من جزاء عادل على ما اقترفت يداه.

ردة إنسانية ونكسة حضارية:

إن شخصية السوبرمان تعكس في ضمير الغرب الاستعلاء والتفوق وسيادة عنصرهم على باقي الأجناس وهذا ما شاهدناه واقعا بشعا على الساحة العالمية خاصة في العقود الأخيرة من هذا القرن (انتهاك لحقوق الإنسان المسلم والسيطرة على ثرواته والهيمنة على اقتصاده وسياساته وشرفه وكرامته والآن يريدون فرض الأسلوب الغربي على حياته الشخصية والأسرية حتى يصبح مسخا إنسانيا دون انتماء أو هوية.

دور الهندسة الوراثية في الانتاج النباتي والحيواني:

نبوءة الرسول عليه الصلاة والسلام:

في صحيح مسلم حديث طويل عن علامات الساعة جاء فيه (.. ثم يقال للأرض أنبتي ثمرتك وردي بركتك. فيومئذ تأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها. وبيارك في الرُّسل حتى أن اللقحة من الإبل لتكفي الفئام من الناس، واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس، واللقحة من الغنم لتكفي الفخذ من الناس..) (العصابة: أكثر من عشرة أفراد، الرسل. اللبن اللقحة).

يوضح هذا الحديث الصحيح أن الله تعالى سيسخر العلم لتحسين أنواع النبات والحيوان دون الإنسان. فعلى حين أن أكثر من عشرة رجال يستظلون من الشمس بقشر الرمانة والمئات من الناس يكفيهم رضيع البقرة ولم تتغير طبيعة الإنسان أو ربما صغر حجمه لكي تتناسب صفاته وأبعاده مع مضمون الحديث.

ولقد ظهرت بوادر هذا التقدم في الإنتاج النباتي والحيواني بالهندسة الوراثية حيث بلغ وزن حبة طماطم واحدة ووزن خيارة واحدة ما يقارب الثلاثين كيلو غراما، وبلغ وزن بطيخة ثمانون كيلو غراما، كما بلغ وزن عجل البقر حوالي ٢٠٠٠ كيلو غراما، وهذا الانتاج النباتي والحيواني دون الإنساني يدعونا إلى الاطمئنان أن الله تعالى سيحبط عمل شياطين العلماء فيما يتعلق بتبديل خلق الإنسان وتغيير صفاته.

إن الإسلام ينحو بالعلوم إلى اسعاد الناس وسد احتياجاتهم المادية من طعام وملبس ومأوى وأسرة بجانب تمسكهم بقيمهم الإسلامية ومثلهم العليا واستقلاليتهم في تصريف شئونهم وبهذا المفهوم فإن الاستفادة من الهندسة الوراثية في تحسين الانتاج الحيواني والمحاصيل الزراعية مطلوبة ومرغوبة. إن العالم الثالث يحتاج إلى مثل هذه التطبيقات الوراثية لسد الفجوات الغذائية التي يعاني منها في الوقت الحاضر، فإذا كان علم الوراثة سيخفف من تلك الويلات فأهلا بهذا العلم ومرحبا برجاله العلماء الملتزمين الذين يعلمون لصالح البشرية وإصلاح شؤونها.

على علماء المسلمين واجب فوري هو أن ينخرطوا في تعلم الهندسة الوراثية ونقل تقنياتها إلى بلادهم واستثمارها في محاربة الفقر والجوع والجهل فذلك فرض عين وفرض كفاية ستسألون أمام الله عن تقصيركم وتقاعسكم في نصره شعوبكم والارتقاء بها إلى مستوى الحياة الإنسانية التي أرادها الله لعبادة المؤمنين.

القسم الرابع: الحاجة إلى ميثاق شرف علمي مهني أخلاقي:

مقدمة:

دارت مناقشات ساخنة بين الأطباء في كثير من مؤتمرات وندوات الطب الإسلامي حول ضرورة وضع شروط وقيود انضباط على الممارسات اللا أخلاقية لدى بعض العلماء المتعاملين مع الأجنة البشرية. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن بعض جراحي المخ والأعصاب في أمريكا وأوروبا أباحوا لأنفسهم زرع خلايا عصبية حية من أجنة بشرية لعلاج أمراض عصبية مزمنة مثل مرض الباركنسونزم والألزهايمر، وقيل أن هذه الممارسات تمثل اعتداء بشعا على الحياة البشرية وحرمة الأجنة كما تمثل سلوكا لا أخلاقيا في المتاجرة بالأجنة بالبيع والشراء من صاحبات الأرحام المؤجرة وممن تم تخصيص بويضاتهن بخلايا تناسلية ذكرية استجلبت من بنوك البويضات حيث تم التلقيح خارج الرحم ثم إعادة زرع البويضات الملقحة في أرحام صاحبات الأرحام المؤجرة.

وسبق أن ذكرنا أن هناك لغطا حول عصابات خطف الأطفال والاتجار بأعضائهم الداخلية لزرعها في مرضى الكلى والكبد والنخاع.. الخ كما أن البحوث الهندسية البشرية تجري على قدم وساق بالمشاركة مع بنوك تخزين الخلايا التناسلية دون ضوابط ولا لوائح مهنية تنظم هذه الأبحاث، ولقد سمعنا أن بعض الهيئات الطبية العالمية المعنية بالسلوكيات المهنية وحقوق الإنسان بالاشتراك مع أصوات من الكنيسة الكاثولوليكية تجرم هذه الممارسات اللا أخلاقية ولكن لم يصل إلى علمنا شيء يفيد أن هذه الاحتجاجات المهنية والمسيحية قد أثمرت في الإعلان عن ميثاق أو قانون أو لوائح تضبط وتنظم مثل هذه البحوث اللا إنسانية.

ماذا نقدم؟ الشريعة الإسلامية!!

حيث إن توصيات وقرارات مؤتمرات وندوات الطب الإسلامي والإعجاز العلمي في القرآن والسنة قد أصبحت موضع التقدير والاحترام لدى الأطباء

والعلماء المسلمين في كافة أنحاء العالم حيث أظهروا ومارسوا التزاما دينيا ومهنيا وأخلاقيا في تخصصات كثيرة مثل نقل وزراعة الأعضاء، وعلاج العقم في النساء والرجال، وتحديد علامات الوفاة، وغير ذلك من الممارسات الطبية الحديثة. واستكمال لهذه المسيرة المباركة لفقهاء وعلماء الإسلام وانطلاقا من مبدأ قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وأن رسالة الإسلام عالمية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨] وأن هذا الخير الذي بأيدينا يجب أن تعم بركته على العالمين وأن الشريعة سبقت كافة التشريعات الوضعية قديما وحديثها في بيان وتفصيل وحماية حقوق الجنين جديدة بتقديمها إلى المجتمع الغربي بفخر وثقة واعتزاز، وحيث إن هناك أعدادا كبيرة من الأطباء والعلماء المسلمين يعملون في المراكز البحثية والطبية في بلاد الغرب وهم بحاجة إلى توصيات محددة لا يتجاوزونها عند تطبيقاتها السريرية. كما أن هناك الجاليات الإسلامية المنتشرة في العالم ويحتم الواجب الديني علينا تقديم النصح والمشورة لهم وتبيان ما حرم الله وما أحل عند اصطدامهم بمشكلات طبية تثير الشبهات أو تمس معتقداتهم.

الاقتراح:

لكل ما سبق فإنني أتقدم إلى مؤتمركم هذا بإقتراح ليناقدش في مجلس اتحاد الأطباء العرب في أوروبا في دورته القادمة سبتمبر ١٩٩٥ م - برلين - ألمانيا إن شاء الله تعالى.

١- تشكيل لجنة متخصصة في بحوث الهندسة الوراثية البشرية تضم عضويتها علماء معام، أطباء نساء وتوليد، حراحة، باطنة، بيئة ومجتمع، قانون، اجتماع، فقه، انسانيات، وغيرهم من المتخصصين، ولا بد من التدقيق في الاختيار.

٢- إتاحة الفرصة لعقد ورشة عمل (WORKSHOP) أثناء انعقاد المؤتمر تضم أعضاء اللجنة مع افساح المجال أمام السادة أعضاء المؤتمر إن أمكن ذلك.

٣- بعد تمحيص التوصيات يقوم الاتحاد بصياغتها ثم عرضها على المجمع الفقهية في العالم الإسلامي وكذلك عرضها على الجمعيات والاتحادات الطبية الإسلامية والعالمية - وتلقي الملاحظات والانتقاع بها . ثم العمل على عقد ندوة علمية فقهية دينية قانونية .. الخ لدراسة مسودة ميثاق الشرف هذا وإعادة صياغته ثم التقدم به إلى المؤسسات الدولية (WHO) مثلا أو غيرها لاعتماده وإنفاذه إن شاء الله، ولا يفوتني أن أحيطكم علما بأن المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة يرحب بالمشاركة في إخراج هذه الوثيقة إلى حيز الوجود وذلك بعرض المشروع على مجلس المجمع الفقهي في دورته القادمة إن شاء الله تعالى.

والله أسأل أن يوفقنا جميعا إلى العمل بشريعته التي فيها خيري الدنيا والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد والنبين من قبله وسلم تسليما كثيرا .

الإذن بالعمل الطبي (إذن المريض وإذن الشارع)

بقلم

د. محمد علي البار

مستشار الطب الإسلامي بمستشفى الملك فهد بجدة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

إذن الشارع:

لقد جعل الله سبحانه وتعالى لجسم الإنسان حرمة فلا يعتدى عليه، لا حيا ولا ميتا، إلا بشروط خاصة بينها الشارع الحكيم. ولقد خلق الإنسان مكرما معززا. قال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، فجنس الإنسان مكرم في ذاته، ولا يجوز الاعتداء عليه إلا في ظروف خاصة مثل قاتل النفس، والمترد والزاني المحصن والمحارب لدين الله، والإفساد في الأرض، والحرابة... الخ وجسم الإنسان لا يعتدى عليه حيا ولا ميتا. فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «كسر عظم الميت ككسره حيا»^(١) وأخرج البخاري في صحيحة (كتاب الجنائز) أن جنازة مرت بالنبي صلى الله عليه وسلم فوقف لها فقال بعض أصحابه: إنه يهودي! فقال صلى الله عليه وآله وسلم: أليست نفسا؟ فدل ذلك على احترام الإنسان حيا وميتا مسلما وكافرا، كما لا يجوز التمثيل بالجثة، ولا بالكلب العقور.

إباحة التداءي وإجراء العمليات الجراحية وإباحة التشريح:

ومع ذلك فقد أباح الشارع الحكيم للطبيب أن يعالج جسم الإنسان ويقتطع منه أجزاء إن دعت الضرورة أو الحاجة لذلك، (والحاجة تنزل منزلة الضرورة) كما أباح الشارع للطبيب أو لمتعلم الطب أن يمارس التشريح لجثة الإنسان متى ما كانت هناك حاجة لذلك. وبما أن تعلم الطب لا يتم إلا بتعلم التشريح، وبما أن الطب من فروض الكفاية فإن ما لا يقوم الواجب إلا به يصبح واجبا. وعلى هذا أباح الفقهاء التشريح^(٢). ومثال ذلك فتوى المجمع

(١) أخرجه أبو داود في سننه وأحمد في مسنده وابن ماجه في السنن ورواه السيوطي في الجامع الصغير وشرحه ج ٤ / ٥٥٠ وحسنه.

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتاب «علم التشريح عند المسلمين» للمؤلف إصدار الدار السعودية، جدة. وفصل علم التشريح عند المسلمين في كتاب «الطبيب أدبه وفقهه» إصدار دار القلم (دمشق) للمؤلف والدكتور زهير السباعي.

الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الصادرة في الدورة العاشرة^(١) التي جاء فيها إباحة التشريح في الأغراض التالية:

١- التحقق في دعوى جنائية لمعرفة سبب الموت أو الجريمة المرتكبة عندما يشكل على القاضي معرفة سبب الوفاة، ويتبين أن التشريح هو السبيل لمعرفة السبب.

٢- التحقق من الأمراض التي تستدعي التشريح ليتخذ على ضوءه الاحتياطات الوقائية والعلاجات المناسبة لتلك الأمراض.

٣- تعليم الطب وتعلمه كما هو الحال في كليات الطب.

وهكذا أباحت التشريح الفتاوى المتعددة التي استعرضت الكثير منها في فصل: علم التشريح عند المسلمين من كتاب «الطبيب أدبه وفقه»، وفي كتابي «علم التشريح عند المسلمين».

تعلم الطب من فروض الكفاية:

ولا شك أن تعلم الطب من فروض الكفاية، إن قام به البعض سقط الحرج والإثم عن الأمة، وإلا أثمت الأمة بكاملها عند فقد الطبيب. وقد نص الإمام الشافعي وبعده الإمام الغزالي، وابن الأخوة القرشي على المسلمين تقاعسهم عن تعلم الطب، واقبالهم على تعلم فروع علم الفقه، واعتمادهم في كثير من الأحيان على الأطباء واليهود والنصارى^(٢).

والطبيب لا يستطيع أن يقوم ب مداواة جسم الإنسان إلا بعد أن يأخذ الإذن بذلك من المريض أو وليه، ولا يستثنى من ذلك إلا حالات الاسعاف الطارئة لانقاذ حياة أو انقاذ عضو.

(١) فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الدورة العاشرة (٢٤-٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ / ١٧-٢١ أكتوبر ١٩٨٨م) بمكة المكرمة. كتاب قرارات المجمع الفقهي.

(٢) قال الإمام الذهبي في الطب النبوي: وكان الشافعي يقول لا أعلم علماً بعد الحلال والحرام أفضل من الطب. وكان يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب ويقول: ضيعوا ثلث العلم واكلوه إلى اليهود والنصارى وقال الغزالي في إحياء علوم الدين (ج١/٢١ كتاب العلم) فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة.. فليت شعري كيف يرخّص فقهاء الدين في الاشتغال بفرض كفاية قد قام به جماعة (وهو فروع علم الفقه) واهمال ما لا قائم به (وهو الطب) وقال ابن الأخوة القرشي في معالم القرية في أحكام الحسبة ص ٢٥٤: الطب من فروض الكفاية ولا قائم به من المسلمين وكم من بلد ليس فيه طبيب إلا من أهل الذمة.

حق الله وحق العبد:

والإنسان رغم أنه لا يملك نفسه، فهو وماله لله، إلا أن الله قد أعطاه هذا الحق^(١)، وهو ما يعرف بحق العبد، ولكنه ليس له أن يقتل نفسه أو يقول لآخر اقتلني أو اقطع عضوا من أعضائي، فإنه يَأْثَمُ به الفاعل والمفعول، وهناك عقوبة على الجاني وإن كان بإذن صاحب البدن، وقد اختلف الفقهاء في تلك الجناية فمنهم من أوجب القصاص: وهم المالكية وزفر من الأحناف، ومنهم من أوجب الدية: وهم الأحناف، وقد اسقطوا القود لشبهة الإذن، ومنهم من جعله هدرا، لا قود ولا دية مثل الشافعية والحنابلة وللشافعية قول في مقابل الأظهر بوجوب الدية.

والدية والقصاص تعود بعد ذلك للورثة فإن عفا أحد منهم سقط القصاص وبقيت الدية فإن عفا أولياء الدم عنها أو عن بعضها سقط ما عفا عنه.

متى يجب الضمان؟

إذا فات شيء من حياة الإنسان أو من جسمه أو من عقله بسبب لا دخل له فيه فله الضمان، إن شاء استوفاه، (أو استوفاه أولياء الدم)، وإن شاء عفا وترك. ويجتمع حق الله وحق العبد في جسم الإنسان وحياته. وحق العبد فيها أظهر لاعطائه حق العفو أو المصالحة أو القود (القصاص).

إذن المريض وإذن الشارع:

وعليه فإن عمل الطبيب في جسد الإنسان لا يصح إلا كان هناك إذن من المريض، وهو مشروط بأن يبتغي الطبيب (المعالج) صيانة صحة مريضه ومداواة مرضه.

وقد وضع كثير من الفقهاء، وخاصة المالكية، شرطا آخر وهو إذن الشرع، وهو يتحقق بأن يكون الممارس للعمل الطبي مشهودا له بالمعرفة والحدق كما

(١) انظر في هذه السلسلة موت الرحمة وتفاصيل أقوال الفقهاء فيه.

دل عليه حديث عمرو بن شعيب المتقدم شرحه: "من تطب ولم يعلم منه طب فهو ضامن". ومعرفة علم المتطبب ترجع إلى أهل الخبرة من الأطباء المعروفين، وإلى جهة يعينها ولي أمر المسلمين مثل المحتسب، أو من مقامه مثل وزارة الصحة، أو نقابة الأطباء، أو المجلس الطبي، أو الجمعية الطبية.

لذلك يذهب الرأي الراجح في الفقه الإسلامي إلى أن أساس عدم مسؤولية الطبيب أو الجراح هو إذن الشرع وإذن المريض، وينبغي أن يكون عمله حسبما تقيد أصول المهنة، وأن لا يكون قد أخطأ خطأ فاحشاً. وإذا تولد عن عمل الطبيب الحاذق تلف النفس أو العضو بعد اجتماع هذه الشروط فلا ضمان على الطبيب لا في النفس ولا في العضو، لأن القاعدة الكلية تقول بأن الجواز الشرعي ينافي الضمان، فإذا فعل ما يجوز شرعاً يسأل عن الضرر الحادث وإن كان سبباً له، ومثاله أن يقطع الشخص يد سارق بناء على أمر الحاكم، فحصلت سرية فلا يضمنها القاطع^(١).

ومن القواعد الفقهية المقررة أن المتولد من فعل مأذون فيه لا يكون مضموناً، ولا ضمان على حجام وبزاغ (العضد في الحيوان) لم يجاوز الموضع المعتاد بشرط الأذن^(٢).

إذن المريض:

من الذي يقرر التداءي من عدمه ؟

لا شك أن الذي يقرر قبول التداءي من عدمه هو المريض ذاته، أو وليه وإذا كان ناقص الأهلية أو معدمها، ولا يجوز الاعتداء على هذا الحق بأي شكل من الأشكال إلا في حالات الخطر حيث تهدد حياة المصاب بالتلف، أو بتلف عضو من أعضائه. وقد جاء في نظام مزاوله مهنة الطب البشري وطب

(١) د. أحمد شرف الدين: الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٣، ص ٤١، ٤٢ ومحمد حسنين مخلوف فتاوي شرعية ص ١٠٨ ووهبة الزحيلي نظرية الضمان ص ٢١٢ وعلي الجفال: أخلاقيات الطبيب مسؤوليته وضمانه (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثامنة ١٤١٤هـ) ص ٨٣، ٨٤، ٩٠، ٩١.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ج ٤/٥٤ وتبيين الحقائق للزبيدي ج ١٣٧/٥ والأشباه والنظائر للسيوطي ص ١١١ والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١١٦ وبدائع الصنائع للكاساني ج ٣/٣٠٥.

الأسنان ولائحته التنفيذية بالمملكة العربية السعودية - وزارة الصحة ما يوضح هذه النقطة كآلاتي:

«المادة ٢١: يجب أن يتم أي عمل طبي لإنسان برضاه، أو بموافقة وليه (من يمثله) إذا لم يعتد بإرادة المريض. واستثناء من ذلك يجب على الطبيب في حالات الحوادث أو الطوارئ التي تستدعي تدخلا طبيا بصفة فورية لا نقاذ حياة المصاب أو إنقاذ عضو من أعضائه وتعذر الحصول على موافقة المريض أو من يمثله في الوقت المناسب، إجراء العمل الطبي دون انتظار الحصول على موافقة المريض أو من يمثله. ولا يجوز بأي حال من الأحوال إنهاء حالة (حياة) مريض ميئوس من شفائه طبيا. ولو كان بناء على طلبه أو طلب ذويه» المادة ٢١ - ١- ل: تؤخذ موافقة المريض البالغ العاقل سواء كان رجلا أو امرأة. أو من يمثله إذا كان لا يعتد بإرادته قبل القيام بالعمل الطبي أو الجراحي، وذلك تمشيا مع مضمون خطاب المقام السامي رقم ٢٤٢٨/٤م وتاريخ ٢٩/٧/١٤٠٤هـ المبني على قرار هيئة كبار العلماء رقم ١١٩، تاريخ ٢٦/٥/١٤٠٤هـ.

«المادة ٢١ - ٢- ل: يتعين على الطبيب أن يقدم الشرح الكافي للمريض أو ولي أمره عن طبيعة العمل الطبي أو الجراحي الذي ينوي القيام به». ولا تكتفي معظم المراسيم والقوانين الغربية بأن يؤخذ رضا المريض ولكن ينبغي أن يكون المريض على علم بآثار وأضرار العمل الطبي (سواء كان للتشخيص أو التداء بالعقاقير أو بالتدخل الجراحي وعلى علم بصورة عامة بمدى نجاح هذا العمل الطبي) وأن يشرح له الطبيب ذلك شرحا كافيا وهو ما يعرف بالموافقة الداعية والمدركة (INFORMED CONSENT)

وإذا ثبت الطبيب لم يتم بشرح آثار التدخل الطبي أو الجراحي بصورة كافية، فإن رضا المريض ولو كتابة مع وجود الشهود لا يعتبر كافيا.. ويتحمل الطبيب المسؤولية.

هذا ما هو مقرر في الغرب أما في البلاد النامية فإن ما يحدث في الواقع يحتاج إلى إعادة نظر وإليكم بعض الأمثلة:

١- نشرت جريدة المدينة في عددها ٥٤٩٥ بتاريخ ١٠ / ٦ / ١٤٠٢هـ من مراسلها في الدمام أن مريضا قد أجريت له عملية في مستشفى الخبر التعليمي دون علم المريض، مع أن العملية لم تكن مستعجلة، وكان المريض في كامل قواه العقلية بالغاً راشداً.

والغريب حقاً أن الصحيفة قد أثبتت على الطبيب وعلى المستشفى لإجرائهم العملية دون علم المريض حتى لا يثيروا قلقه. فقد أخذ المريض إلى غرفة الأشعة، وهناك تم تخديره، ثم نقل إلى غرفة العمليات، وتم إجراء العملية بنجاح!!

وليس هذا الأمر شديد الندرة بل يحدث في كثير من مستشفيات العالم الثالث. ٢- قامت وزارة الصحة بالتنبيه على وجوب أخذ إذن المريض أو ولي أمره إذا كان لا يعتد برضاه، وأن إجراء العمليات الجراحية والتخدير يستوجب أخذ الإذن الكتابي والإشهاد على ذلك.

والواقع المير الذي نعرفه هو أن تقدم للمريض أو ولي أمره (إذا كان لا يعتد برضاه) ورقة مذكور فيها: «أوافق على إجراء عملية وتخدير» وعلى المريض أن يوقع بامضائه، دون أن يكتب حتى اسم العملية أو نوعها ولا نوع التخدير (كامل، نصفي، موضعي ولا يقوم أحد بشرح أي شيء عن هذه العملية، ولا عن مضاعفاتها أو ما قد يحدث فيها. على المريض فقط أن يوقع دون مناقشة ولا أسئلة، وإذا رفض فإن مصيره الطرد من المستشفى. هذا ما يحدث في كثير من مستشفيات الدولة في كثير من الأقطار.

٣- قامت الصين بتعقيم أكثر من مائة مليون شخص في عهد اوتسي تونج بالإكراه، كما قامت انديرا غاندي رئيسة وزراء الهند في بداية السبعينيات من القرن العشرين بتعقيم ١١ مليون رجل وامرأة قسراً. وكانت بعض الدول مثل مصر في عهد عبد الناصر تأمر أطباء النساء والولادة في مستشفيات الحكومة أن يضعوا في أرحام النساء المتزوجات في سن الحمل اللولب المانع للحمل متى كان لهذه المرأة عدد من الأطفال دون أن تستأذن في ذلك.

وهذه الإجراءات تمثل انتهاكات بشعة لحرية الإنسان وحقوقه على بدنه. وهي تشبه ما قام به الأطباء في عهد هتلر من إجراءات التعقيم وإجراء التجارب القاسية والخطيرة على المرضى والمسجونين.

لد رسول الله صلى الله عليه وسلم دون إذنه، والعقوبة على من لده:

وقد صح عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لددنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأشار أن لا تلدوا فقلنا كراهية المريض للدواء فلما أفاق قال: ألم أنحكم أن لا تلدونى، لا يبقى منكم أحد منكم أحد ألا لد، غير العباس فإنه لم يشهدكم (أخرجه البخاري ومسلم).

قال الأصمعي: اللدود ما سقى الإنسان في أحد شقي الفم، أخذ من ليدي الوادي وهما جانباه، وأما الوجور فهو في وسط الفم. وقال غيره: اللدود هو الذي يصب في أحد جانبي الفم أو يدخل بالأصبع ويحنك به. وقال عبد الملك بن حبيب الأندلسي في كتابة الطب النبوي «وأما اللدود فبأن يعالج الذي وصفنا فوق هذا من اللدود فيجعل في ملدة ذات أنبوبة ثم يرفع اللسان فيصب تحته».

وروت أم سلمة رضي الله عنها هذه الحادثة بتفضيل أوسع. قالت بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضه في بيت ميمونة، وكان كلما خف عليه خرج وصلى بالناس، وكان كلما وجد ثقلاً قال: مروا أبا بكر فليصل بالناس، واشتد شكواه حتى غمر (أي أغمى عليه) من شدة الوجع، فاجتمع عنده نساؤه وعمه العباس (رضي الله عنهم) وأم الفضل بنت الحارث وأسماء بنت عميس فتشاوروا في لده حين أغمى، فلدوه وهو مغمور، فوجد النبي صلى الله عليه وسلم حفلاً لما أفاق. قال: من فعل هذا بي؟ هذا عمل نساء من هاهنا، وأشار بيده إلى أرض الحبشة، وكانت أم سلمة وأسماء هما لدتاه، فقالوا: يارسول الله خشينا أن تكون بك ذات الجنب، قال: فبم لددتموني؟ قالوا: بالعود الهندي وشيء من ورس وقطرات من زيت. قال: ما كان الله ليعذبني بذلك الداء ثم قال: عزمت عليكم: لا يبقى في البيت أحد إلا لد، إلا

عمي العباس».

قال علاء الدين الكمال بن طرخان في كتابة الأحكام النبوية في الصناعة الطبية «قال عبد الرحمن: ولدت ميمونة في ذلك اليوم وكانت صائمة، بقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال ابن عباس رضي الله عنهما: فجعل بعضهم يلد بعضا. وكانت أم سلمة تقول: لددت أسماء بنت عميس ولدتني، وكانتا هما اللتان أمرتا بلده، ولدت ميمونة زينب بنت جحش، ولدت زينب ميمونة، ولدت عائشة صفية بنت حيي، ولدت صفية عائشة رضي الله عنهم أجمعين».

قال القاضي عياض في تفسير ذلك «فيه معاقبة الجاني، والقصاص بمثل ما فعل وقال بعض أهل العلم: فيه تعزيز المتعدي بنحو فعله إلا أن يكون فعلا محرما. وفيه أن الشارة المفهمة (حيث أشار النبي أن لا تلدونى) كصريح العبارة في نحو هذه المسألة والله أعلم».

وهذا كله يوضح أن إذن المريض البالغ العاقل ضروري لإجراء أمر التداوي، مثل تحصينات الأطفال ضد الحصبة والسعال الديكي والدفتريا وشلل الأطفال والدرن، وقد أضيف إليها التحصين ضد التهاب الكبد الفيروسي من نوع (B)، وللفتيات قبل البلوغ التطعيم ضد الحصبة الألمانية، وكانت الدول تفرض التطعيم ضد الفيروسي ضد الجدري والكوليرا والحمى الصفراء وخاصة عند السفر إلى المناطق الموبوءة.. وقد تم بفضل الله سبحانه وتعالى، ثم بفضل حملات التطعيم المتتالية، استئصال الجدري الذي كان يقتل الآلاف كل عام.

الضمان يقع على الدولة؛

وتفرض الدولة أحيانا التطعيم ضد الحمى الشوكية عند انتشار الوباء، أو احتمال انتشاره وهكذا في كل مرض من الأمراض السارية المعدية التي تهدد كيان المجتمع بأسره، فإن للدولة أن تفرض على الأفراد الالتزام بالتطعيم ضد أي مجموعة من الأمراض تهدد سلامة المجتمع.. وليس للفرد

الحق في الرفض لأن الخطر متعدي إلى غيره من أفراد المجتمع.. وقد يأتي الاشكال حين يصاب مثل هذا الشخص السليم بمرض نتيجة التطعيم. وهو أمر يمكن أن يحدث بنسبة حالة من كل عشرة آلاف وأحياناً من كل مائة ألف حالة. فإذا فرضنا أن الدولة قامت بتطعيم مليون شخص ضد مرض معين فمن المتوقع أن يصاب عشرة أشخاص بمرض خطير نتيجة هذا التطعيم. وفي المقابل فإن التطعيم سيحمي مئات الآلاف من المرض. فهل يقع على الدولة في هذه الحالة ضمان ما أتلقت من جسم المريض بسبب التطعيم؟ وخاصة أنه قد تم تطعيمه بأمر منها لا يستطيع مخالفته؟

يبدو (والله أعلم) أن الضمان يقع على الدولة.. وحيث إنه لم يكن هناك تقصير فلا عقوبة على المباشر (أي الشخص الذي قام بالتطعيم) وبما أن المباشر يؤدي عملاً حكومياً مأموراً به فإن الضمان إذا وقع إنما يكون على الدولة ممثلة في بيت المال. والضمان يقدر كما تقرره الشريعة إن كان فيه فوات نفس فدية كاملة وإن كان فيه فوات عضو وحيد فدية كاملة أيضاً فإن ذهبت عين واحدة فله نصف الدية وهكذا حسبما هو مقرر في كتب الفقه.

من هو الذي لا يعتد برضاه؟

١- المكره: لا يعتد برضا المجر والمكره قال تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.

٢- القاصر: ويختلف تعريف القاصر من بلد إلى آخر وتأخذ معظم البلاد في قوانينها بسن ١٨ عاماً بينما تجعله بعض القوانين ٢١ عاماً. فعلى سبيل المثال حدد القانون المدني الكويتي (الفقرة الثانية من المادة ٩٦) سن الرشد بواحد وعشرين سنة ميلادية كاملة. ومع هذا فقد أباح القانون الكويتي للشخص العاقل البالغ ١٨ سنة ميلادية كاملة أن يتبرع بإحدى كليتيه.

وهل يعتد برضا الإنسان البالغ (الاحتلام أو الحيض وظهور العلامات الثانوية للبلوغ مثل شعر العانة والشارب واللحية.. الخ) ومن المعلوم أن الفتاة

قد تحيض في سن تسع سنوات. قال الإمام الشافعي: «أعجل من سمعت من النساء تحيض نساء تهامة يحضن لتسع». وهو مذهب الإمام الشافعي والإمام مالك وأحمد. وعند الأحناف أقل سن للحيض سبع سنوات فهل يعتبر رضا من بلغ كافياً ولو كان سنه دون الخامسة عشرة؟.

يبدو أن هذه النقطة تحتاج إلى قرار من أصحاب الفضيلة العلماء في مجمعه الفقهي الموقر حيث تختلف القوانين في هذه النقطة من بلد إلى آخر ولا يبدو أن هناك رأياً متفقاً عليه بين الفقهاء حولها.

٣- المغمى عليه أو فاقد الوعي: سواء كان ذلك فقداناً مؤقتاً بنوم أو مرض أو دواء أو حادثة أو سكر أو مخدرات أو فقداناً دائماً بسبب مرض من الأمراض.

٤- المجنون: وسواء كان ذلك الجنون وفقدان العقل والإدراك مؤقتاً أو دائماً.

وجماع ذلك كله قول المصطفى صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يحتلم والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق»^(١).

متى يقبل أو يرفض إذن ولي أمر القاصر أو المجنون أو فاقد الوعي؟

لا بد من إذن ولي أمر القاصر أو المجنون أو فاقد الوعي في الحالات التي لا تستدعي تدخلاً سريعاً لإنقاذ حياة المريض أو إنقاذ عضو من أعضاء جسده ولا يعتد بإذن ولي أمر القاصر أو المجنون أو فاقد الوعي في هذه الحالات التي تهدد حياة القاصر. كما أوضحنا في حالة الحاجة الماسة لنقل الدم إلى مصاب في حادثة أو غيرها بينما يرفض ولي أمره إعطاءه الدم. وقد حكمت المحاكم في الغرب بأن على الأطباء أن ينقذوا حياة المصاب ولا يعتدوا بإذن ولي أمره، أما حينما يكون المصاب عاقلاً بالغاً غير فاقد لرشده فإن الحصول على إذنه قبل أي إجراء يعتبر ضرورياً ولو كان في ذلك الأمر

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق والحدود من صحيحه وأخرج أبو داود في سننه كتاب الحدود والترمذي كذلك وأخرجه ابن ماجه والنسائي في السنن كلاهما في كتاب الطلاق. والدرامي في كتاب الحدود وأحمد في المسند ج/١١٦، ١١٨، ١٥٥، ١٥٨ وج/١٠٠، ١٠١، ١٤٤.

خطر على حياته ذاتها .

وتحدث في المستشفيات في كثير من البلاد الإسلامية عرباً وعجماً حوادث يحتاج فيها إلى توضيح هذا الأمر وما هو الموقف الفقهي منها . وسنذكر هاهنا بعض الأمثلة التي ذكرها الدكتور صلاح العتيقي في ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (الكويت ٢٠ شعبان ١٤٠٧هـ / ١٨ أبريل ١٩٨٧م ص ٢١٠-٢١٢) وأمثلة أخرى مما نعرف:

١- طفل يرقد في قسم الأطفال يعاني من مرض استسقاء الرأس (موه الدماغ) Hydrocephalus رفض والده إجراء العملية بعد الولادة وفضل ان يتركه يموت على أن يحصل على طفل مصاب بتخلف عقلي .

٢- بنت عمرها ست سنوات عندها فشل كلوي ونصح الأطباء بإجراء الغسيل Iemodialysis في مستشفى الدولة مجاناً وأن تتحمل الدولة نقل المريضة من منزلها إلى المستشفى ثلاث مرات في الأسبوع إلا أن الأب رفض ذلك متعللاً بأنه قد سبق أن فقد ابناً له بسبب عمليات الغسيل الكلوي .

فبهذه الحالة تدخلت وزارة الصحة وأمرت بنقل الطفلة دون إذن والدها إلى المستشفى وقامت بإجراء الغسيل المتكرر للطفلة .

فهل تدخل الدولة في هذه الحالة هو الصواب ؟ مع العلم بأن الغسيل الكلوي ليس علاجاً شافياً للفشل الكلوي، ولكنه يسمح للمريض بيبضع سنوات من الحياة المعقولة، رغم ما فيها من آلام ومنغصات ومضاعفات للمريض .

٣- يحدث تعسر في بعض الولادات ويصاب الطفل قبيل الولادة وهو لا يزال في الرحم بحرج شديد يعرف طبياً باسم (حرج الجنين) Fatal Distress ويستدعي ذلك سرعة إجراء عملية قيصرية لانقاذ حياة الطفل، وخاصة إذا سقط الحبل السري ونزل قبل خروج الطفل Prolapse card مما يؤدي إلى انضغاط الحبل السري أثناء الولادة مودياً إلى وفاة الطفل أو إصابته إصابة

بالغة ويستدعي ذلك إجراء عملية قيصرية مستعجلة.

توجب بعض الأنظمة واللوائح موافقة المرأة وزوجها لإجراء هذه العملية.

فما هو الموقف: عندما يرفض الزوج ؟

عندما ترفض المرأة ويقبل زوجها؟

عندنا يرفضاً جميعاً، المرأة وزوجها، إجراء العملية ؟

مع العلم أن العملية تجري لانقاذ الطفل لا لانقاذ المرأة التي يمكن أن تلد طفلاً ميتاً أو طفلاً مصاباً إصابات بالغة دون الحاجة لإجراء العملية وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة (انظر الملاحق) أن حالات الاسعاف التي تتعرض فيها حياة المصاب (ولو كان قبل الولادة) للخطر لا يتوقف العلاج على الأذن. كما أن الولاية تنزع من الولي بأمر من المحكمة إذا أضر الولي بمن هو تحت ولايته وينتقل الحق إلى غيره من الأولياء الذين ينظرون في مصلحته.

وهناك أسئلة أخرى مماثلة:

٤- يرفض بعض الرجال أن يتولى طبيب فحص محارمه أو أن يجري لهم عملية قد تكون مستعجلة ولا تحتل التأخير، وقد لا يكون في المنطقة طبية في هذا الفرع من الطب، وفي بعض المناطق قد لا توجد طبية على الإطلاق.

هل من حق الزوج أو ولي أمر المرأة أن يرفض أن يجري الطبيب الرجل الفحص أو إجراء العملية ؟ وقد تكون المرأة بالغة راشدة ولا تعتبر شرعاً ولياً لأمرها في موضوع التداوي.. وعلى فرض أنها ابنته وأنها قاصر أو أنها غير راشدة، فاقدة للوعي أو الادراك، أو العقل، فهل له أن يمتنع عن مداواتها بحجة أنه لا يريد أن يكشف عورتها لرجل رغم حرجة الموقف الطبي وأهمية سرعة الإجراء الذي لا يحتمل التأخير والبحث عن طبية ؟ لاشك أنه بذلك يخالف التعاليم الإسلامية التي تدعو إلى رفع الحرج وتسمح بمداواة الرجل والمرأة للرجل.

٥- يتبرع ولي أمر الطفل أو مجنون (فاقد الأهلية) بعضو من أعضاء وليه، فعلى سبيل المثال يقوم الأب (ولي الأمر) بالتبرع بكلية أحد أطفاله لطفله الآخر. ومن المعلوم أن أحسن المتبرعين هم الاخوة وخاصة إذا كانوا من التوائم المتماثلة فإن الرفض للعضو الغريب لا يحدث ويتقبل الجسم العضو الجديد وكأنه منه.. وقس على ذلك تبرع الأخ وغيره.

فهل يحق لولي أمر الطفل أن يتبرع بأحد أعضاء جسمه لينقذ أخيه.

وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي الموقر في دورته الرابعة القرار رقم (١) د/٨٨/٠٨/٤٨ (المادة ١) بجواز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً كالدم والجلد ويراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشروط الشرعية المعتبرة. ونص القانون الكويتي على أن يكون المتبرع بأعضائه قد اكمل ثمانية عشر سنة ميلادية وعليه فإن ما يحدث من تبرع الوالد نيابة عن ولده القاصر هو أمر مخالف لما عليه الفتوى وما تنص عليه القوانين في البلاد العربية.

٦- تحدث في الغرب بعض المشاكل ومن المحتمل أن تفد علينا، ومن ذلك: أن الفتيات يعانين من تخلف عقلي يتعرضن للحمل دون ارادتهن. وقد ثار جدل طويل حول تعقيم مثل هؤلاء الفتيات. كما ثار جدل ما يفعله بعض الأطباء من وصف سائل منع الحمل مثل الحبوب للفتيات القاصرات (أقل من ١٨ عاماً حسب القانون) دون إذن مسبق من ولي الأمر (وهو والد الفتاة أو والدتها... الخ).

وهذه المشكلة موجودة لدينا بصورة مرعبة حيث إن وسائل منع الحمل وخاصة الحبوب تباع في الصيدليات بدون وصفة طبية، وبالتالي يمكن أن تستخدمها الفتيات القاصرات أو أولئك النسوة اللات تضرهن أقراص منع الحمل بسبب مرض من الأمراض مثل البول السكري أو ضغط الدم أو الدوالي... الخ.

وتشجع الحكومات في كثير من بلدان العالم الثالث على نشر استخدام وسائل منع الحمل بكافة الطرق ومن ذلك توفير حبوب منع الحمل بأسعار زهيدة تتحملها الدولة وبيعها للجمهور دون الحاجة إلى وصفة طبية وهو أمر مخالف للطب والعقل.

٧- ما هو مدى إذن المريض المسجون ؟ إن كثيراً من السجون وإداراتها تتعدى على التنزيل وخاصة النزلاء السياسيين. وقصص التعذيب الرهيبة في داخل تلك السجون مما يشيب له الولدان. ويشترك بعض الأطباء العاملين في السجون في هذه المآسي، بشكل من الأشكال، وقد يشتركون باستخدام بعض الوسائل في انتزاع الاعترافات، أو في إيقاف التعذيب عند حد معين لا يفقد السجين حياته.. ويكون الطبيب في ذلك شاء أم أبى ضمن جهاز التعذيب (لا يشترك هو في التعذيب، بل يحدد متى يوقف ومتى يمكن أن يعاد ويتحملة السجين!!).

يستخدم بعض السجناء في التبرع بالدم قسراً في كثير من الأحيان أو لقاء قيود السجن. كما يستخدم السجناء في بعض البلاد لإجراء بعض التجارب الطبية وتجريب بعض العقاقير عليهم قبل نزولها إلى الأسواق. وهذا كله محرم وقد أفتى المجمع بعدم جوازه.

إذن المريض في حالات إجراء البحوث والتجارب الطبية؛

إن الأبحاث الطبية وإجراء التجارب في الحقل الطبي أمر لا مندوحة عنه للتقدم الطبي ولا بد من توفر عدة شروط قبل إجراء هذه الأبحاث والتجارب على البشر ونوجزها فيما يلي:

١- أن يتم بحث هذه الطريقة الجديدة في التداوي سواء كانت بالعقاقير أو الجراحة أو الأشعة في حيوانات التجارب. وأن توضح هذه الأبحاث الفوائد المرجوة من هذا النوع الجديد من التداوي، كما توضح بصورة عامة مدى الأضرار والمخاطر.

٢- أن لا يكون في استعمال هذه الطريقة خطر على حياة المتبرع بإجراء التجارب ولا خطر على جسمه أما الأخطار البعيدة والمحتملة والتي عادة ما تكون نادرة الحدوث فيمكن قبولها إذ لا يوجد دواء ولا وسيلة من وسائل التداوي بالعقاقير أو الجراحة أو الأشعة أو غيرها إلا ولها بعض الأضرار المحتملة وإن كانت نادرة الوقوع.

٣- لابد من إذن كتابي من الشخص المتبرع بإجراء الأبحاث الطبية عليه ولابد أن يعرف كافة الاحتمالات التي يمكن أن يتعرض لها أثناء هذه التجربة ولابد من شهود على موافقته.

٤- لابد أن يكون المتبرع بإجراء الفحوصات عليه بالغاً عاقلاً راشداً، ولا يواجه ضغطاً خاصة تفرض عليه القبول كأن يكون مسجوناً أو أسيراً، أو أنه في حالة عوز وفقير فيقبل إجراء التجارب على بدنه في مقابل مالي أو غيره.

٥- لا يجوز لأحد أن يجري التجارب على القاصر أو المجنون أو فاقد العقل ولا يقبل في ذلك موافقة وليه.

أنواع الإذن:

يكتفي بالإذن الشفوي لإجراء الفحص السريري والتحاليل المخبرية العادية مثل تحليل الدم والبول والبراز والبصاق والأشعة العادية التي ليس فيها أي تدخل في جسم المريض.

ينبغي الحصول على إذن كتابي من المريض البالغ العقال أو إذن ولي المريض القاصر أو المجنون المغمي عليه لإجراء الأمور التالية:

١- أي عملية جراحية ماعدا خلع الأسنان ومعالجة الفم التي تتم في العيادة ودون الحاجة لدخول المستشفى أو إعطاء المخدر.

٢- إعطاء أي مخدر وخاصة إذا كان التخدير عاماً أو نصفياً.

٣- إجراء فحوصات فيها تدخل في جسم المريض Invasire مثل المناظير

للجهاز الهضمي أو البولي أو التناسلي، ومثل أخذ عينة من الكبد أو الكلى أو الأمعاء أو الرئتين.. الخ. ومثل القسطرة لشرابين القلب أو غيرها من الأوعية الدموية ومثل إجراء الأشعة التي فيها تدخل في جسم المريض.

٤- إجراء أي علاج كيميائي لمعالجة السرطان أو علاج بالأشعة.

٥- تصوير المريض بآلة التصوير أو فيديو وخاصة إذا كان التصوير يشمل الوجه أما تصوير العمليات الجراحية أو غيرها التي لا توضح الوجه الذي يستدل به على الشخص فلا تحتاج إلى إذن.

ينبغي الاضهاد على إذن المريض باثنين من الشهود ولو كانا من ضمن الهيئة الطبية ينبغي أن يتم شرح الإجراء المراد فعله للمريض شرحاً وافياً وإذا كان المريض لا يستطيع فهم ذلك ينبغي أن يتم الشرح لولي أمره.

٦- إذن المريض في الاستفادة من الأجزاء والأنسجة التي تم إزالتها في أثناء عملية أو بعد ولادة كالاستفادة من المشيمة، أو من السقط الذي نزل ميتاً لاستعماله في زرع الأعضاء، أو تحنيطه ووضعه في محلول الفورمالين لدراسته وتعليم طلبة الطب ليتعرفوا على أنواع الأمراض.

ولا حاجة للإذن في الأنسجة والافرازات التي قد تشكل خطراً على الصحة العامة والتي يجب التخلص منها فينبغي الالتزام بالاجراءات التي تفرضها الأنظمة الصحية في هذه الحالة.

إذن المريض في حالات النشر:

لابد من حصول على إذن كتابي من المريض لنشر صورة وللأسف نرى أجهزة الإعلام بالاتفاق مع بعض الأطباء تبادر إلى نشر صور المرضى وذلك في الغالب للدعاية لمستشفى معين أو الطبيب معين أو باعتباره خبراً جديداً مثل إجراء عملية جديدة أو إجراء طبي جديد، وقد يكون هذا الإجراء يحدث لأول مرة في تلك المنطقة في العالم مثلاً زرع الكلى أو زرع القلب أو التلقيح الاصطناعي وطفل الأنبوب أو ولادة توأمة متلاصقة. وفي هذه الحالات

جميعاً يتم للأسف النشر في كثير من الأحيان دون إذن المريض أو وليه. وهو اعتداء على خصوصيات ذلك المريض ولا بد من إذنه أولاً وخاصة أن النشر يصحبه التصوير.

أما النشر في المجالات الطبية والمجلات العلمية فلا يحتاج إلى إذن إذا لم يكن فيه أي إشارة إلى اسم المريض أو صورته أو إذا كانت الصورة لأعضاء داخلية أو أعضاء لا يمكن تمييزها أما إذا كان النشر تصحبه صور لوجه الشخص فلا بد من تغطية عينية بحيث لا يمكن التعرف عليه إلا في حالات موافقة صاحب الصورة على ذلك كتابة.

وكذلك الأمر بالنسبة لأفلام الفيديو التي تستخدم لتصوير المريض وتطور مرضه.

إذن المريض والسليم باستقطاع عضو منه والتبرع به؛

قد اباح الفقهاء قطع يد متآكلة مصابة بالغرغرينا ويسيري منها الداء إلى بقية الجسم، كما أباحوا قطع ورم أو سلعة إذا أمكن قطعه بدون تقحم خطر على حياة المريض. ويتم يومياً الآن العمليات الجراحية في شتى أنحاء المعمورة لانقاذ عضو أو انقاذ نفس من التهلكة.. ويحمد على ذلك الأطباء، وهم حين يقدمون على إجراء هذه العمليات الجراحية يحرصون كل الحرص على أخذ إذن المريض أو وليه إن كان قاصراً ناقص الأهلية، أو مغمى عليه أو مجنوناً فاقد الأهلية، ماعدا في حالات الأسعاف، كما تقدم، حيث يباح الاقدام على إجراء ما يصف المريض ولو كان بإجراء عملية جراحية، ونقل دم وغير ذلك مما يحتاجه المريض في حالة الخطر.

ولكن الأشكال يتأتى حين يتبرع شخص سليم لا يعاني من أي مرض بعضو من أعضائه لشخص آخر، فكيف يعتبر إذن هذا الشخص السليم؟ وهل هو معتبر إذا كان بالغاً عاقلاً حراً غير مكره؟ وما هو موقف الطبيب حيث يقوم باستقطاع عضو سليم.. ولم يسمح له في الأصل استقطاع هذا

العضو إلا بناء على مفسدة بقاءه وضرره على المريض. أما ها هنا فالمصلحة كل المصلحة للمريض في بقاء أعضائه لا في التبرع بها وهل يعتبر بناء على ذلك استقطاع الطبيب لعضو من شخص سليم عملاً عدوانياً، وإن كان قد تم برضاء المجني عليه ؟ ما هو الموقف الفقهي ؟ وما هو الموقف القانوني من هذه المعضلة.

ثم إن أجرة الطبيب التي يستحقها إنما تتم بناء على مداواته للمريض ولو باستقطاع عضو فان من أعضائه (لا يشترط البرء في استحقاق الأجرة مادام الطبيب قد قام بعمله المأذون به على الوجه المقرر طباً وشرعاً)، فكيف يستحق الطبيب أجراً على استقطاعه عضواً سليماً من شخص سليم؟

لقد بحثت هذه المسائل كلها وما ورد فيها من الفتاوى الصادرة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي وبخاصة المجمع الفقهية في كتابي «القضايا الفقهية والأخلاقية في زرع الأعضاء» كما بحثت فيه الموقف القانوني باختصار نقلاً عن بحث قيم للأستاذ الدكتور (القانوني) أحمد شوقي أبو خطوة بعنوان: «القانون الجنائي والطب الحديث: دراسة تحليلية مقارنة لمشروعية نقل وزع الأعضاء البشرية».

وبما أن مبحث إذن المريض يستدعي الإلمام بهذه القضية فإنني اختصرها هاهنا اختصاراً غير مخل إن شاء الله تعالى. ومن أراد التفاصيل فليرجع إلى المصادر المذكورة أعلاه.

وقد اباح الفقهاء الأجلاء في فتاواهم المجمعية والفردية أن للشخص البالغ العاقل الحر أن يتبرع بعضو من أعضائه لانقاذ شخص آخر بشرط أن لا يضر بالتبرع ضرراً يخل بحياته العادية، وأن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه، أو شبهة إكراه، وأن يكون بدون عوض، وأن يكون نجاح عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

فقد جاء في فتوى المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي القرار رقم (١)،

الدورة الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة) ١٤٠٥/٥/٧ هـ الموافق ١٩٨٥/١/٢٨ م (مايلي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم آخر مضطر إليه لانقاذ حياته أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة، وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت الشروط التالية:

١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.
٢- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر.

٣- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.
٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

وجاء في فتوى الديار المصرية الشيخ جاد الحق علي جاد الحق الفتوى رقم ١٣٢٣ بتاريخ ١٤٠٠/١/١٥ هـ الموافق ١٩٧٩/١٢/٥ م «أنه يجوز نقل عضو أو جزء من عضو من إنسان حي متبرع لوضعه في جسم إنسان حي آخر بالشروط الموضحة آنفاً (وهي أن ذلك للضرورة، وأن لا يترتب على اقتطاعه ضرر للمتبرع، وأن يكون ذلك مفيداً لمن ينقل إليه في غالب ظن الطبيب)».

ومن هذا الباب أيضاً نقل الدم من إنسان آخر بذات الشروط ويحرم اقتضاء مقابل للعضو المنقول أو جزئه، كما يحرم اقتضاء مقابل للدم لأن بيع الآدمي الحر باطل شرعاً لكرامته بنص القرآن الكريم، وكذلك بيع جزئه».

وقد حدد مجمع الفقه الإسلامي في فتواه بهذا الخصوص (القرار رقم ١) د ٤٠٨/٨٨ الصادر في ١٤٠٨/٦/٢٣ هـ الموافق ١٩٨٨/٢/١١ م) أن يكون

البازل (المتبرع) كامل الأهلية مع تحقق الشروط الأخرى المذكورة في الفتاوي الأخرى، وأكد على حرمة نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب مثلاً أو عضو يعطل وظيفة أساسية في حياته.

وهناك عشرات الفتاوى المماثلة من الأردن والجزائر والرياض (هيئة كبار العلماء) والكويت... الخ وكلها تذكر الإباحة بالشروط المذكورة آنفاً. وأما ما يخص نقل الدم فهناك مئات الفتاوى بإباحته بالشروط المذكورة، ولم أجد فتوى واحدة تمنعه أو تحرّمه.

وقد أباح الفقهاء هذا التبرع واعتبروه من أعمال البر لأن فيه إنقاذاً لحياة إنسان آخر (ومن أحيّاها فكأنما أحيا الناس جميعاً) مع التيقن من عدم حدوث ضرر جسيم على البازل وبشرط أن يكون البازل كامل الأهلية (بالغاً عاقلاً راشداً دون إكراه) وعدم وجود عملية بيع، أو أخذ مقابل، إلى آخر الشروط المذكورة آنفاً.

وقواعد المصالح والمفاسد تحكم هذا الموضوع «حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله» وكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو أحدهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما "ولا توجد مصلحة خالصة، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفاً.

وإذا تعارضت مصلحتان روعي أعظمها صلاحاً، وإذا تعارضت مفسدتان لا بد من اجتناب المفسدة الأعظم، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح «والضرر يدفع بقدر الإمكان» «والضرر يزال»؟ والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف «ولا يزال الضرر بمثله» «والضرورات تبيح المحظورات» والمشقة تجلب التيسير، والأصل في المنافع الأباحت وفي المضار التحريم، وللوسائل حكم المقاصد، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلى غير ذلك من القواعد الفقهية. واعتبار طهارة بدن الإنسان وأعضائه وما أبين منه.

ولا بد من توضيح نقطة هامة بشأن القاصر أو المجنون فإن تبرع وليه

بالنيابة عنه لاغي ولا قيمة له. وذكر عميد كلية الشريعة بالأزهر في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي^(١).

إن إذن الولي لاستقطاع عضو من أعضاء وليه لا قيمة له وأكد هذه النقطة أيضاً الشيخ عصمت الله عناية الله في رسالته للماجستير: «الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي»^(٢) واعتبر أن رضا القاصر والمجنون لا يعتد به شرعاً، ورضا وليهما بشأن نقل الأعضاء من أحدهما لا قيمة له لأن الوصي والولي إنما يقوم على رعاية مصالح وليه. ونقل العضو منه لا ينطوي على أدنى مصلحة له، فيخرج عن حدود الولاية.

وقد حاول القانون الفرنسي أن يخرج من هذه المعضلة باعتبار رضا الولي ولجنة من خبراء (ثلاثة من القانونيين واثنين من الأطباء) بعد دراسة كاملة، كافياً في رضا القاصر بشرط أن لا يبدي القاصر اعتراضه وعدم رضاه، وكذلك يفعل القانون السويدي^(٣).

والمشكلة كما ذكرنا متعددة الجوانب ولم يوضح الفقهاء متى يعتبر الشخص بالغاً حتى يستطيع التبرع بأعضائه؟ فهل إذا بلغت الصبية في سن سبع سنوات (كما في مذهب الأحناف) أو تسع سنوات (كما في مذهب الشافعية والحنابلة) تعتبر بالغة؟ ويحق لها التبرع بأعضائها؟ أما القانون فلا يعتبر ذلك إلا في سنة ١٨ وبعض القوانين تنص على سن واحد وعشرين عاماً.

وأما حكم أخذ الأجرة على استقطاع عضو سليم من شخص سليم فقد بحثه الأستاذ الدكتور الفقيه حسن علي الشاذلي في بحثه المقدم لمجمع الفقه الإسلامي^(٤) وانتهى الباحث إلى أن «الفقهاء قد اتفقوا على بطلان عقد الاجارة إذا كان محل هذا العقد قطع عضو صحيح من الإنسان دون

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي (الدورة الرابعة ١٤٠٨هـ) العدد الرابع ج ١/٢١٦ - ٣٩٢.

(٢) رسالة ماجستير من كلية الشريعة، جامعة أم القرى (مكة المكرمة) ١٤٠٨هـ، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣) الدكتور أحمد شوقي أبو خطوة: القانون الجنائي والطب الحديث دراسة تحليلية مقارنة لمشروعية زرع الأعضاء ص ٧٨ - ٨٢، وقد نص القانون على أن تنازل القاصر عن جزء من جسمه لا يكون إلا لعلاج شقيق أو شقيقة فقط!!

(٤) المرجع السابق رقم ١٠ (مجلة مجمع الفقه الإسلامي) صفحة ٣٢٧.

علة او مرض صيانة لنفس الإنسان وحفاظاً عليه، ومنعاً للأيدي أن تمتد إليه، بل أوجب الشارع عقوبة لمن ينال من هذه النفس كلاً أو بعضاً». ولاشك أن الطبيب يمكن أن يقع تحت طائلة العقاب (قانوناً وشرعاً) لو قام باستئصال عضو صحيح دون أن تدعو الحاجة لذلك. ولكن الوضع هاهنا مختلف فعملية النزع هذه من السليم إنما تتم من أجل انقاذ مريض آخر وبموافقة وإذن الشخص السليم المتبرع وبالشروط المعتبرة في الفتاوى الشرعية. ولذا فإن ما فعله المتبرع والطبيب يعتبر عملاً نبيلاً. وتقع أجرة الطبيب على الشخص المستفيد أو الدولة. ولا يغرم المتبرع، بل له أن يأخذ عوض فقدان العمل مدة إجراء العملية وبكونه في المستشفى، وفترة النقاهة في المنزل، حتى يستكمل صحته ويعود لسابق نشاطه وعمله.

الإنترنت من وجهة نظر إسلامية

بقلم

الأستاذ محمد توفيق رمضان البوطي

ماجستير في الدراسات الإسلامية والفقه وأصوله

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة (انترنت) INTERNET تعني: شبكة اتصال عالية.

وهي تعني تلك الشبكة التي تصل بين الملايين من مستخدمي الحاسوب، من افراد يستخدمون الحاسوب الشخصي الى مؤسسات لها شبكة خاصة لعدة حواسيب، من خلال طرق اتصال خاصة أو عبر خطوط الهاتف بعد اضافة (المودم) الى الحاسوب.

وقد ربطت هذه الشبكة من يوم انشائها حتى تاريخ ٧ / ١٩٩٥ بين أكثر من ثلاثين مليون مشترك(*) ومن خلال هذه الشبكة يتمكن هؤلاء المشتركون افراداً ومؤسسات وهيئات من الاتصال ببعضهم، ومن تبادل المعلومات والافكار والثقافات، ويتمكنون من الاستفادة من كل ما ادخل الى الشبكة من معطيات. أي أن المشترك يمكنه ان يرسل ويستقبل ما يشاء من افكار وعلوم وأخبار وغير ذلك.

إن خدمات هذه الشبكة ذات آفاق واسعة وجوانب كثيرة:

ففي المجال العلمي: توفر الشبكة للمشارك فرصة الاطلاع بأسرع وقت، على احدث ما ظهر في مجال العلوم مبتكرات أو اكتشافات، وآخر ما توصلت اليه التقنية الصناعية أو الطبية أو الكيميائية أو الفيزيائية.

كما يمكن ان تصله بالمكتبات العامة في أي جهة من جهات العالم «إن كانت مشترك بالشبكة» وذلك لتزويده بأحدث ما صدر حول فن من الفنون العلمية، وآخر ما تحدثت عنه الاوساط العلمية في أمر من الأمور المهمة، ويمكن أن تزود الباحث بمدى توفر مراجع لبحث هو بحاجة اليها، او مخطوطات، أو غير ذلك مما قد يحتاجه الباحث. وقد تزود بعض الجهات المشتركة الباحث بصورة كاملة لمخطوط هو بحاجة اليه وهو خلف شاشة

(*) ذكر أمين سر جمعية المعلوماتية عدد المشتركين بلغ حتى تاريخه في ١٩٩٦/٣ ما يقارب ٤٠ مليون مشترك. أما الرقم المذكور أعلاه فلقد ذكر في مصادر عدة في ذلك التاريخ منه مجلة (المجلة) في العدد ٢٢/يوليو ١٩٩٥م.

حاسوب، وكل ما يطلب منه أن يعد قرص التخزين لادخال صورة المخطوط لحفظها أو يرسلها الى طابعة ورقية موصولة بالحاسوب.

يمكن ان توفر الشبكة للمشارك من خلال مساهمات المشاركين من افراد وهيئات ومؤسسات بنوك معلومات يمكن الرجوع اليها كلما رغب المشترك، ويمكن أن تتضمن هذه البنوك الكثير من المعلومات المفيدة، كما يمكن أن تتضمن الغث الذي لا فائدة فيه.

يمكن للمشارك ان يتبع دورات علمية، من خلال الشبكة. ويمكن ان تنتهي الدورة بالامتحان الذي يخضع له المشارك، وتعتمد نتائجه بصورة من الصور. وثمة خدمات أخرى كثيرة في هذا المجال لا داعي للاسترسال في ذكرها.

ومن خدمات هذه الشبكة ما يسمى بالبريد الالكتروني والذي يمكن بواسطته إرسال واستقبال رسائل كتابية أو مسموعة أو مشاهد مرئية او مزيج من أمور مقروءة ومسموعة ومرئية وذلك عبر هذه الشبكة بحيث ترسل من حاسوب الجهة المرسله ويستقبلها حاسوب المرسل اليه دون أن يطلع عليها الا المرسل اليه، وذلك خلال لحظات مهما تباعدت المسافات (ويمكن من التقنية ان يتمكن احيانا البعض من التلصص، كما يمكن ان تطلع عليه جهة رسمية بالهاتف، وهو امر عادي).

وللشبكة خدمات لا يستهان بها في المجال التجاري والتسويق إذ يمكن ان توفر للمشارك معلومات وفيرة حول ما قد يحتاج اليه: دليل تجاري يتضمن الاسم التجاري والاسم الشخصي والعنوان والهاتف والفاكس.

مجال للدعاية والعرض وتقديم الخدمات للمادة التجارية المراد تسويقها أو المؤسسات التي ترغب بالتعريف بنفسها.

ويمكن للشبكة ان تصل بين اطراف العرض والطلب، ويمكن من خلالها مشاهدة المنتجات، كما يمكن ان يتم حوار بين طرفين فأكثر حول بعض

العروض التجارية وصفاتها واسعارها، وكيفية تسديد السعر وشحن البضاعة، بل قد يتم تحويل القيمة عبر الشبكة بوسائل مستحدثة.

يعتبر الانترنت بمثابة وسيلة تجعل من جهاز الحاسوب الذي في حيازتك جهاز تلفزيون يستقبل محطات الارسال الكابلي بما فيها من اخبار سياسية او علمية او رياضية او فنية مع امكان الاتصال مباشرة بجهة البث لمناقشتها حول بعض برامجها.

بل ان المشترك بالانترنت يملك باشتراكه هذا محطة بث خاصة يستطيع ان يبث منها ما يشاء الى عشرات الملايين من المشتركين في شتى انحاء العالم.

ولعل من اخطر ما تقدمه الانترنت للمشاركين بها: البرامج الخلاعية التي تروج للاباحية والانحلال والانحراف الاخلاقي، دون ان تكون هناك ضوابط فعالة تحول دون هذا العمل، وتمنع الجهات المرسله من هذا التمادي في هذا الخط، ودون أي حماية او رقابة تحول دون وصولها الى المشترك بصورة فعالة ومجدية حتى الآن.

ومن مخاطر الانترنت قيام بعض المشتركين بادخال برامج تحمل فيروسات مخربة، وفي حال اختراقها لحاسوب شخصي او لشبكة محلية مشترك ما يمكن ان تؤدي الى تخريب واسع في ملفاته ومعلوماته.

ومنها ايضا امكانية ادخال معلومات مزيفة ومضللة حول مختلف قضايا العلم والفكر والسياسة والثقافة والتاريخ لترويج اباطيل الجهة التي تصدر تلك المعلومات.

ولا بد لي هنا من أن أثير تساؤلاً:

على الرغم من الجهود المبذولة لحماية المعلومات و"قواعد المعطيات" التي ادخلت على الشبكة - من محاولاته اقتحام بعض الجهات المخربة والمفسدة، للشبكة ودخولها على بعض قواعد المعطيات والبرامج بغية تشويهها او تحريفها او التلاعب بها.. اقول على الرغم من الجهود المبذولة

لحماية هذه المعلومات وتحسينها بأساليب الحماية المختلفة: ما هي الضمانات لبقاء هذه المعلومات بمنأى عن متناول قراصنة الانترنت وافسادهم؟

ما هي الضمانات الكفيلة بحماية بنوك المعلومات وقواعد المعطيات والملفات المغلقة عن التغيير والتبديل والزيادة والنقص؟

كما لو ادخلت مجموعة الصحاح الستة بأسانيدھا وشروحا مثلا أو بعض الملفات الوثائقية أو غير ذلك.

ماهي الضمانات الكفيلة بحمايتها من العبث أو التخريب أو أي نوع من أنواع التصريف؟

قد يقال: ان ثمة طرقا برمجية وتقنية لحماية المعلومات التي تدخل على الشبكة من تلك المحاذير.

ولكن الحذر يبقى مادام مجال القرصنة ممكنا، وما دما مجرد مستخدمين ومتعلمين ولم نبلغ درجة الابتكار والتصنيع^(١).

موقعنا من الانترنت:

هذه الشبكة التي ربطت بين اجزاء الكرة الارضية من اقصاها الى اقصاها قد حولت العالم الى ما يشبه قرية صغيرة يرى سكانها بعضهم بعضا، ويسمع بعضهم بعضا، ويرى من شاء محاسن من ابدى محاسنه ومساوئ من ابدى مساوئه، ويسمع الصدق والكذب والحق والباطل، ويتكلم ايضا الحق فيصغى اليه كثيرون ويتكلم بالباطل فيصغى اليه كثيرون.

ان بوسع الفرد منا ان يغلق بابه دون هذه الشبكة فيستريح من خيرها وشرها، ولكن هذا الموقف السلبي لن يخمد نار الشر ابدا ولن يوقف هذا السيل الجارف.

(١) كتب إلى الأخ الأستاذ د. أحمد هاشم وهو متخصص في هذا المضمار أنه يمكن حماية بنوك المعلومات وقواعد المعطيات بحفظ نسخة منها في مكان أمين بمنأى عن الإنترنت لتكون بمثابة مرجع، ثم تتسخ هذه المعلومات دورياً إلى الإنترنت.

إن امامنا ثلاث خيارات:

١- الموقف السلبي المطلق بحيث لا نتعامل مع هذه الشبكة مطلقا، وإن نوصد دونها الابواب تاركين الساحة للآخرين يدخلون اليها ما يشاءون من البرامج والمعلومات حول مختلف المسائل.

وهذا موقف نظري وخيالي قد يتمكن منه بعض الافراد، ولكن هذه الشبكة قد فرضت نفسها ووجودها اليوم كوسيلة اتصال تعتبر منعطفا هاما في عالم العلوم والثقافة والاتصال والتكنولوجيا والموقف السلبي يعني ان نعيش في معزل عن حقل غني بالعطاء العلمي والثقافي، ويعني في الوقت ذاته ترك هذه الشبكة للآخرين يستخدمونها فيما يريدون من مصالح ومفاسد وهي ستدخل بشكل أو بآخر شتى البيوت والمؤسسات في بلادنا وغيرها، وسيستخدمها كثير من المفسدين بغية اساءة استخدامها لتحقيق اهدافهم السيئة وسيحاربنا كثير من المستخدمين لها من خلالها دون ان يجدوا ردا لا ساءاتهم وحربهم، ولن يستطيع الكتاب وحده مواجهة الشبكة وسيكون البث المعادي من الشبكة اقوى عندئذ - من بقية الانشطة العلمية التي نعتمدها.. واجدى من المنابر الأخرى التي نعتليها.

٢- ان نكون مجرد ساحة لاستقبال المؤثرات بحيث نكون منفعلين لا فاعلين ولا متفاعلين، وهذا يعني سقوطنا في المستقبل الذي وضعت المزالق امامنا لنسقط فيه، ويعني في مواجهة المؤثرات السلبية المختلفة - ومالم نمسك بزمام المبادرة في هذا الميدان فإن مصيرنا ان نكون كذلك. وانه لما يؤسف له أن تعاملنا مع معطيات الحضارة الحديثة الأخرى أوضح الى حد بعيد اننا - في كثير من الاحيان - مجرد مستهلكين او مستعملين او اننا مجرد مرآة تنعكس عليها الصور المرسلة من هنا وهناك.

إن تعاملنا مع معطيات الحضارة الحديثة في كثير من الاحيان ينطلق من دافع حب الاستمتاع، ويبرز لدى كثير من الناس مشاعر المراهقة المتجددة تجاه الوجه المثير لتلك المشاعر من تلك المعطيات.أو ينطلق من المنطلق الذي

ينطلق الآخرون منه، اذ يجدونه مجالا من مجالات المتعة والاثارة.. وعندئذ تصبح هذه المعطيات مشكلة نعاني منها.

انها ليست مشكلة ولكننا بسوء تعاملنا معها جعلناها مشكلة.

ولعل من ابرز الامثلة على ما اقول المستقبلات الحديثة لمحطات التلفزيون الفضائية والتي غدا الحديث عنها حتى في الصحافة ووسائل الاعلام الأخرى يشير الى السلبيات التي نجمت عنها وليس ذلك الا لسوء الاستخدام والذي يدل على ضعف الكثيرين عن تسلق قمة المجد من خلال حسن استخدام هذه المعطيات.. لذلك يؤثرون الهبوط والانزلاق.. الى الحضيض.

٣- الخيار الثالث: ان نمارس دورنا على المستوى الذي يمارس الآخرون، وان نباشر تحمل مسؤولياتنا من خلال هذه الشبكة في مختلف الميادين السياسية والعلمية والثقافية والفنية بحيث نقدم انفسنا الى العالم من خلالها، ونقدم فكرنا وعقيدتنا وتراثنا وثقافتنا. وهذا يقتضي منا امرين: (أ) حماية انفسنا من الغزو الفكري والاخلاقي والاقتصادي وغيره من خلال هذه الشبكة بالوسائل التقنية التي يجب ان تكون على مستوى الابداع والدور الفاعل، وذلك من خلال الرقابة المجدية والحيلولة دون تمكين الغزاة من التأثير في ابناء أمتنا تأثيرا مفسدا في اخلاقهم او ثقافتهم. وبالوعي والتربية اليمانية التي توفر المناعة والتحصين ضد التأثير بما قد تبثه الجهات الأخرى سواء من الضلالات الفكرية او المفاصد الاخلاقية او الحرب النفسية.

(ب) المبادرة الى اتخاذ الموقع الذي يمكننا من العطاء والاسهام الفعال في اغناء هذه الشبكة بالفكر النظيف والعلم والثقافة والآداب، وان يكون لنا دور علمي نساهم فيه مع الآخرين في خدمة الانسانية والحضارة، كما ينبغي ان نجعل من الشبكة مجالا لنشرح فيه قضايانا السياسية المختلفة بصورة واضحة وقوية.

ولتحقيق هذين الأمرين لابد ان تبادر الهيئات الرسمية كجامعة الدول العربية ورابطة العالم الاسلامي ومنظمة المؤتمر الاسلامي بالاضافة الى المؤسسات العلمية الرسمية وغيرها متعاونة مع بعضها كالجامعات والمعاهد.. لابد ان تبادر هذه الهيئات والمؤسسات لممارسة دورها ومسؤولياتها في هذا المجال، بتشكيل مجموعات عمل يوثق بها وبأمانتها وامكاناتها وكفاءتها، وبالاستفادة من الطاقات المتوفرة والتناثرة في ارجاء العالم الاسلامي بل في ارجاء العالم كله، والتي نرجو ان تتمكن من المساهمة المفيدة في هذا المجال.

مقترحات للمساهمة في شبكة الانترنت:

١- العمل على الاستفادة من الخبرات والطاقات الاسلامية المتوفرة في هذا المجال من خلال التنسيق والتعاون والتكامل، وذلك بعقد مؤتمرات تتم فيها دراسة سبل تطوير الخبرات وتبادل المعلومات وتوزيع الاعمال والانشطة بحسب التخصص والخبرة والكفاءات، وتقديم التوصيات الملزمة لتحقيق عمل اجدى وجهد انفع في سبيل:

- خدمة العلم والاخلاق والفضيلة.

- خدمة الثقافة النافعة والفكر الصحيح وبناء الحضارة ونشر المعرفة.

- نشر مبادئ الاسلام واظهار العقيدة الصحيحة بكلياتها بصورة علمية مبسطة وواضحة وشرح الشريعة الاسلامية بمختلف جوانبها، وابرار عظمة هذه الشريعة وواقعيتها في معالجة مشكلات الحياة والمجتمع المختلفة، وبيان أن الاخلاق الاسلامية هي الاسلوب الحضاري الواقعي الصحيح للتعامل بين الناس.

- نشر اللغة العربية وتعليمها للراغبين في ذلك من خلال دورات علمية مدروسة بحيث تساعد الراغبين في تعلمها لتحقيق الحد الممكن من رغبتهم.

٢- العمل على حماية وتحسين كل ما يمكن ادخاله في الشبكة من المعارف والبرامج والموسوعات وغيرها من ان تمتد اليها - قرصنة الانترنت بغية التلاعب بها أو تشويهاها وذلك بالمراقبة المستمرة واتخاذ التدابير الفعالة

لحمايتها وفق أقوى أنظمة الحماية الممكنة، ويمكن ان يكون ذلك بالتعاون مع جهات أخرى من خلال اتفاقيات متبادلة على تحقيق هذا الهدف.

٣- بذل الجهود الممكنة لاتخاذ كل تدبير ناجح وبالوسائل التقنية المتاحة والمبتكرة للحيلولة دون وصول البرامج والملفات والمعروضات الفاسدة والاباحية التي تروج للانحراف والفجور الى المشتركين بالشبكة سواء في حدود الاستخدام الشخصي أو على نطاق عام.

بالاضافة الى ضرورة التعاون مع الهيئات العالمية لتحقيق هذا الهدف.

٤ - تشكيل لجان متخصصة في مختلف الاختصاصات لصياغة المعارف الاسلامية صياغة ملائمة لادخالها الى الشبكة، وجعلها مرجعا معتمدا ضمن هذا المجال، بالصياغة الجيدة والمعلومات الدقيقة الموثقة، والحماية الفعالة والمراقبة المستمرة لسلامة المعطيات من أي عبث أو تحريف.

على أن هذا المرجع رديف للكتاب - وليس بديلا عنه، والذي أراه: أنه لا تصح الاحالة والعزو الى برامج ادخلت الى الشبكة على سبيل التوثيق، بل يجب ان يكون توثيق النصوص بالعزو الى الكتب المعتمدة وفقا للاصول المعروفة، لأن الكتاب في المكتبة بمنأى عن العبث ولكن المعلومات في الشبكة ضمن دائرة نخشى ان تخترقها يد القراصنة والعاثين وهي في متناول الخطر الى حد ما.

٥ - إدخال البرامج العلمية والملفات الثقافية الى الشبكة ينبغي أن يراعى فيه ملاءمتها جميع المستويات من متخصصين وغيرهم بما في ذلك الاطفال والناشئة، واقتراح على سبيل المثال: ادخال برامج تشرح التاريخ الاسلامي بصورته الصحيحة مؤيدا بالوثائق موضحا بالصور والخرائط بما يحقق الفائدة الملائمة للمثقفين والمتخصصين. وشرح هذه الاحداث التاريخية بصورة فيلم تمثل فيه الاحداث بصورة عملية، وتختصر فيه أحداث مرحلة زمنية معينة وتعرض بشكل جذاب يرسخ المعلومات الصحيحة في الازهان ولا بد من ان يكون الاعداد سليما من التشويه والاساءة أو التورط

في مخالفة احكام الشريعة الاسلامية وضوابطها كما شرحت في مبحث: " مقترحات لاستخدام الاعلام المرئي بصورة صحيحة " من كتابي: التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة.

ويمكن أن ندخل برامج علمية متخصصة أو عامة تفيد مختلف فئات الناس بشتى المجالات كالصحة والزراعة والصناعة والتجارة واصول التعامل الحضاري، وتبادل المعلومات الميدانية والسكانية والسياحية والتاريخية في كل قطر من الاقطار الاسلامية وغيرها.

٦- العمل على اعتماد اللغة العربية كلغة متداولة في الشبكة، مع ضرورة وجود نسخة اخرى مترجمة ترجمة دقيقة الى اللغات المتداولة الأخرى ولاسيما اللغة الانجليزية لكل ما ندخله بلغتنا الى الشبكة.

٧- إن تحقيق هذه الاهداف منوط بمدى اهتمام المسلمين بتحقيقها ومدى طموحهم وتعاونهم ولا شك ان ذلك يتحقق بصورة أقوى اذا التزمت بتحقيقه - بصدق واخلاص - المنظمات والهيئات والمؤسسات الاسلامية العالمية كمنظمة المؤتمر الاسلامي ورابطة العالم الاسلامي وجامعة الدول العربية، متعاونة مع الهيئات والمؤسسات العلمية والثقافية الحريصة على تحقيق هذه الاهداف على ان تعهد بذلك الى ايد امنية مع تحقيق الحد الضروري من التعاون والتنسيق.

ومن المهم أن نشير هنا الى ان المشاركة من قبل شتى البلاد الاسلامية في صياغة المعلومات وجمع الموسوعات واعتمادها، سواء في مرحلة اعداد البرمجيات اللازمة او في مرحلة ادخال المعلومات الى الشبكة، أو في مرحلة توزيع هذه المعلومات وتدقيقها بشكل دوري مستمر يعطي هذه المعارف والمعطيات قوة الاجماع والاتفاق ليكون تجسيدها لتضافر الطاقات الاسلامية المتناثرة وابرازا لوحدة الكلمة.

إن هذه الاسطر التي بين يدي القاريء هي بمثابة نداء للامة ممثلة بطاقتها وخبراتها وكفاءاتها وممثلة بمن يملكون القرار الايجابي.

أن يكونوا في مستوى المسؤولية تجاه امتهم لحمايتها من سلبات منتجات الحضارة الحديثة وتوجيهها الى الجادة التي تمكنها من حسن الاستفادة من هذه المنتجات لما فيه مصلحة هذه الامة وخيرها وسعادتها وعزتها.

وهي بمثابة نداء ايضا الى الافراد ليتنبهوا الى ضرورة حسن التعامل مع هذه المنتجات وأن يكونوا في منتهى اليقظة والحذر من أن يقعوا في شباك سوء الاستخدام الغبي لكل ثروات وطاقات هذا الكون وثمرات الحضارة والمبتكرات العلمية.

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

القرار الثالث

الصادر عن الدورة الرابعة لمجلس المجمع الفقهي المنعقد عام ١٤٠١ هـ حول حكم تزوج الكافر للمسلمة وتزوج المسلم للكافرة

إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بعد أن اطلع على اعتراض الجمعيات الإسلامية في سنغافورة وهي:

(أ) جمعية البعثات الإسلامية في سنغافورة

(ب) بيرايوز.

(ج) المحمدية.

(د) بيرتاس.

(هـ) بيرتابيس.

على ما جاء في ميثاق حقوق المرأة من السماح للمسلم والمسلمة بالتزوج ممن ليس على الدين الإسلامي ومادار في ذلك. فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي:

أولاً: إن تزوج الكافر للمسلمة حرام لا يجوز باتفاق أهل العلم ولا شك في ذلك لما تقتضيه نصوص الشريعة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ وقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا﴾. والتكرير في قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ بالتأكيد والمبالغة بالحرمة وقطع العلاقة بين المؤمنة والمشرِك. وقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُم مَّا أَنْفَقُوا﴾ أمر أن يعطى الزوج الكافر ما انفق على زوجته إذا أسلمت فلا يجمع عليه خسران الزوجية والمالية فاذا كانت المرأة المشركة تحت الزوج الكافر تحرم عليه بإسلامها ولا تحل له بعد

ذلك.. فكيف يقال بإباحة ابتداء عقد نكاح الكافر على المسلمة، بل أباح الله نكاح المرأة المشركة بعد ما تسلم وهي تحت رجل كافر لعدم إباحتها له بإسلامها فحينئذ يجوز للمسلم تزوجها بعد انقضاء عدتها كما نص عليه قوله تعالى: ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتهن أجورهن﴾.

ثانياً: وكذلك المسلم لا يحل له نكاح مشركة لقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ ولقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وقد طلق عمر رضي الله عنه امرأتين له كانتا مشركتين لما نزلت هذه الآية. وحكى ابن قدامة الحنبلي انه لاخلاف في تحريم نساء الكفار غير أهل الكتاب على المسلم.

أما النساء المحصنات من أهل الكتاب فيجوز للمسلم أن ينكحهن لم يختلف العلماء في ذلك إلا أن الإمامية قالوا بالتحريم. والأولى للمسلم عدم تزوجه من الكتابية مع وجود الحرة المسلمة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: يكره تزوجهن مع وجود الحرائر المسلمات. قال في الاختيارات: وقال القاضي وأكثر العلماء ؛ لقول عمر رضي الله عنه للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب طلقوهن فطلقوهن إلا حذيفة امتنع عن طلاقها ثم طلقها بعد. لأن المسلم متى تزوج كتابية ربما مال إليها قلبه ففتته وربما كان بينهما ولد فيميل إليها والله أعلم.

القرار الثاني

الصادر عن الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٢هـ

حول حكم الاحرام من جدة للواردين إليها من غيرها

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على امام المتقين وسيد المرسلين نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد:

فان مجلس المجمع الفقهي الاسلامي قد ناقش في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق ١٠ / ٤ / ١٤٠٢هـ. والمصادف ٤ / ٢ / ١٩٨٢م موضوع (حكم الاحرام من جدة وما يتعرض إليه الكثير من الوافدين إلى مكة المكرمة للحج والعمرة عن طريق الجو والبحر) لجهلهم عن محاذاة المواقيت التي وقتها النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب الاحرام منها على أهلها ومن مر عليها من غيرهم ممن يريد الحج والعمرة.

وبعد التدارس واستعراض النصوص الشرعية الواردة في ذلك قرر المجلس ما يأتي:

أولاً: إن المواقيت التي وقتها النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب الاحرام منها على أهلها وعلى من مر عليها من غيرهم ممن يريد الحج والعمرة وهي: ذو الحليفة لأهل المدينة ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (أبيار علي) والجحفة وهي لأهل الشام ومصر والمغرب ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (رابغ) وقرن المنازل وهي لأهل نجد ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (وادي محرم) وتسمى أيضاً (السيل) وذات عرق لأهل العراق وخراسان ومن مر عليها من غيرهم وتسمى (الضريبة) ويللم لأهل اليمن ومن مر عليها من غيرهم.

وقرر أن الواجب عليهم أن يحرموا اذا حاذوا أقرب ميقات إليهم من هذه المواقيت الخمسة جوا أو بحرا، فان اشتبه عليهم ذلك ولم يجدوا معهم من يرشداهم إلى المحاذاة وجب عليهم أن يحتاطوا وأن يحرموا قبل ذلك

بوقت يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنهم أحرموا قبل المحاذاة، لأن الاحرام قبل الميقات جائز مع الكراهة، ومنعقد، ومع التحري والاحتياط، خوفا من تجاوز الميقات بغير احرام فتزول الكراهة، لأنه لا كراهة في أداء الواجب. وقد نص أهل العلم في جميع المذاهب الأربعة على ما ذكرنا، واحتجوا على ذلك بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في توقيت المواقيت للحجاج والعمار. واحتجوا أيضا بما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قال له أهل العراق: إن قرنا جور عن طريقنا ؟ قال لهم رضي الله عنه: انظروا حذوها من طريقكم. قالوا: ولأن الله سبحانه أوجب على عباده أن يتقوه ما استطاعوا، وهذا هو المستطاع في حق من لم يمر على نفس الميقات، إذا علم هذا فليس للحجاج والعمار الوافدين من طريق الجو والبحر ولا غيرهم أن يؤخروا الاحرام إلى وصولهم إلى جدة، لأن جدة ليست من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا من لم يحمل معه ملابس الاحرام، فإنه ليس له أن يؤخر احرامه إلى جدة، بل الواجب عليه أن يحرم في السراويل إذا كان ليس معه إزار، لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحدث الصحيح: «من لم يجد نعلين فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزار فليلبس السراويل، وعليه كشف رأسه، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عما يلبس المحرم قال: لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا لمن لم يجد النعلين». الحديث متفق عليه.

فلا يجوز أن يكون على رأس المحرم عمامة ولا قلنسوة ولا غيرهما مما يلبس على الرأس. وإذا كان لديه عمامة ساترة يمكنه أن يجعلها إزارا يتزر بها، ولم يجز له لبس السراويل، فاذا وصل إلى جدة وجب عليه أن يخلع السراويل ويستبدلها بإزار إذا قدر على ذلك، فإن لم يكن عليه سراويل وليس لديه عمامة تصلح أن تكون إزارا حين محاذاته للميقات في الطائرة أو الباخرة أو السفينة جاز له أن يحرم في قميصه الذي عليه مع كشف رأسه،

فإذا وصل إلى جدة اشترى ازارا وخلع القميص وعليه عن لبسه القميص كفارة وهي اطعام ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من تمر أو ازرق أو غيرهما من قوت البلد أو صيام ثلاثة أيام، أو ذبح شاة، هو مخير بين هذه الثلاثة، كما خير النبي صلى الله عليه وسلم كعب بن عجرة لما اذن له في حلق رأسه وهو محرم للمرض الذي أصابه.

ثانيا: يكلف المجلس الأمانة العامة للرابطة بالكتابة إلى شركات الطيران والبواخر بتبنيه الركاب قبل القرب من الميقات بأنهم سيمرون على الميقات قبل مسافة ممكنة.

ثالثا: خالف عضو مجلس المجمع الفقهي الاسلامي معالي الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء في ذلك كما خالف فضيلة الشيخ أبو بكر محمود جومي عضو المجلس بالنسبة للقادمين من سواكن إلى جدة فقط وعلى هذا جرى التوقيع والله ولي التوفيق.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

أبيض

القرار التاسع

الصادر عن الدورة العاشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٨ هـ

بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب

والتعصب المذهبي من بعض أتباعها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الاسلامي برابطة العالم الاسلامي في دورته
العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ
الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٢١
أكتوبر ١٩٨٧ م قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة،
وفي التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم تعصباً يخرج عن
حدود الاعتدال، ويصل باصحابه الى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها،
استعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية وتصوراتهم
حول اختلاف المذاهب الذي لا يعرفون مبناء ومعناه، فيوجي اليهم المضللون
بانه مادام الشرع الاسلامي واحدا واصوله من القرآن العظيم والسنة النبوية
الثابتة متحدة ايضا فلماذا اختلاف المذاهب، ولم لا توحيد حتى يصبح
المسلمون امام مذهب واحد وفهم واحد لاحكام الشريعة، كما استعرض
المجلس ايضا امر العصبية المذهبية والمشكلات التي تنشأ عنها، ولا سيما
بين اتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم في عصرنا هذا حيث يدعو
اصحابها الى خط اجتهادي جديد ويطعنون في المذاهب القائمة التي
تلقتها الامة بالقبول من اقدم العصور الاسلامية ويطعنون في ائمتها او
بعضهم ضلالا ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع ووقائعه وملابساته ونتائجه في التضييل

والفتنة قرر المجمع الفقهي توجيهه البيان الى كلا الفريقين المضللين والمتعصبين تنبيها وتبصيرا:

أولاً: اختلاف المذاهب:

ان اختلاف المذاهب الفكرية القائم في البلاد الاسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة جرت الى كوارث في البلاد الاسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب ان لا يكون، وان تجتمع الامة على مذهب أهل السنة والجماعة الذي يمثل الفكر الاسلامي النقي السليم في عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعهد الخلافة الراشدة التي اعلن الرسول انها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ».

واما الثاني، وهو اختلاف المذاهب الفقهية في بعض المسائل فله اسباب علمية اقتضته ولله سبحانه في ذلك حكمة بالغة ومنها الرحمة بعباده وتوسيع مجال استتباط الاحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية تجعل الامة الاسلامية في سعة من امر دينها وشريعتها، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصرا لا مناص لها منه الى غيره، بل اذا ضاق بالامة مذهب احد الأئمة الفقهاء في وقت ما، او في امر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقا ويسرا، سواء أكان ذلك في شؤون العبادة أم في المعاملات وشؤون الاسرة والقضاء والجنايات على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي، ليس نقیصة ولا تناقضا في ديننا ولا يمكن ان لا يكون، فلا يوجد امة فيها نظام تشريعي كامل بفقهه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.

فالواقع ان هذا الاختلاف لا يمكن ان لا يكون لان النصوص الاصلية

كثيرا ما تحتمل اكثر من معنى واحد، كما ان النص لا يمكن ان يستوعب جميع الوقائع المحتملة لان النصوص محدودة والوقائع غير محدودة كما قال جماعة من العلماء رحمهم الله تعالى، فلا بد من اللجوء الى القياس والنظر إلى علل الاحكام وغرض الشارع والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع والنوازل المستجدة وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف احكامهم في الموضوع الواحد وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه. فمن اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر واحد ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي الذي اوضحنا ما فيه من الخير والرحمة وانه في الواقع نعمة ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته ثروة تشريعية عظيمة ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية ولكن المضللين من الاجانب الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافا اعتقاديا ليوحوا اليهم ظلما وزورا بأنه يدل على تناقض الشريعة دون ان ينتبهوا الى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانيا: واما تلك الفئة الأخرى التي تدعو الى نبذ المذاهب وتريد ان تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها او بعضهم: ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم ان يكفوا عن هذا الاسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويضللون به الناس ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في وقت نحن احوج ما نكون الى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من اعداء الاسلام، بدلا من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة اليها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار الأول

الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤١٥ هـ بشأن مسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أما بعد :

فنظرا للأهمية الواضحة في ضرورة إعداد النشء الصالح وجيل المستقبل لتحمل أعباء الحياة ومسؤولياتها المتعددة، ولما للأولياء والأوصياء من دور حيوي في هذا الإعداد وبناء شخصية الولد، وصونه من عوامل الضياع والخطأ، ولما نشاهد في الكثير من المجتمعات من تدهور الأخلاق، وحملة الأعداء على إفساد المسلمين في عقائدهم وأخلاقهم وإضعاف قوتهم.

فإن مجلس المجتمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ - ٢١ / ١ / ١٩٩٥ م، نظر في موضوع «مسؤولية الأولياء والأوصياء عمن تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم»، واتخذ القرار التالي:

تنقسم هذه المسؤولية إلى قسمين:

القسم الأول: مسؤولية الولي والوصي نحو القصر فيما يتعلق بتربيتهم وتوجيههم، وهذا الجانب الديني مهم جدا، فيجب على الأولياء والأوصياء أن يولوه العناية الكاملة، عملا بما ألزمهم به الله ورسوله من واجبات نحو إعداد التابعين لهم، في دينهم وخلقهم وسلوكهم ورقابة تصرفاتهم على المنهج الإسلامي الصحيح وحمائيتهم من التيارات الفكرية المعادية ليكونوا ناشئة صالحة، وقدوة حسنة، وجيلا مؤمنا حق الإيمان. وهذا الواجب الإسلامي العام إنما هو تنفيذ لواجب أمانة التكليف الإلهي الملقاة على عاتق الولي

والوصي وواجب الراعي المؤمن في قيادة رعيته، من أجل تحقيق واقع الاستقامة والصالح، والاعتصام بالقرآن والسنة، واجتناب الفواحش والمنكرات، وكل وسائل الانحراف.

وهذا الواجب هو المعبر عنه فقها بالولاية بنوعيتها:

(أ) الولاية على النفس من تعليم وتأديب وتطبيب وتزويج وتعلم حرفة أو صنعة ونحو ذلك.

(ب) والولاية على المال بالحفاظ على أموال القصر والأيتام وتتميتها بالطرق المشروعة، والحرص على تمييزها بنفسه أو بأيد أمينة ويظل الولي مطالباً بالانفاق بالمعروف على القاصر من ماله، حتى يؤنس منه الرشد، فإن لم يكن له مال، فعلى من تلزمه نفقته. ولا يسلم له ماله، حتى يبلغ ويثبت رشده، عملاً بقول الله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦].

ويحذر الأولياء والأوصياء من تمكين دعاة السوء من الفئات المبتدعة الضالة المنتسبة لإسلام وغيرهم من تربية من تحت ولايتهم.

القسم الثاني: وهو المسؤول عن أفعال القاصرين ونحوهم وما ينشأ عنها من أضرار للآخرين، وهذه مسؤولية مالية، تدخل في اختصاص القضاء.

والمسؤولية: تعني التزام الولي أو الوصي بالتعويض عن ضرر يصيب الآخرين، ضرراً مالياً واقعاً فعلاً، يمس المال أو النفس أو الأعضاء، بسبب فعل الذين تحت الولاية أو الوصاية.

وأساس هذه المسؤولية: هو الخطأ الفعلي.

ولا يسأل الأولياء والأوصياء شرعاً عن الأضرار الواقعة من الصغار والمجانين ونحوهم إلا في حال التقصير في الحفظ أو بسبب الإغراء أو التسليط على مال الآخرين، أو الأمر لمن كان دون البلوغ.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

القرار الثاني

الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤١٥ هـ

حول المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء

وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على لا نبي بعده سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد:

فنظرا لما نشاهده في عصرنا الحاضر عصر الآلة والتقانة (التقنية) المتطورة وما تحدثه من أضرار وإصابات بين فئة العمال، وتقصير بعض الفنيين في القيام بواجب أمانة العمل واتقانه، وعدم المبالاة بحقوق الآخرين..

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ - ٢١ / ١ / ١٩٩٥ م، نظر في موضوع: المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة.

وقرر ما يلي:

أولاً: أضرار الحيوان.. الأصل الشرعي في جناية الحيوان والضرر الذي ينشأ منه أنها هدر، للحديث الثابت «العجماء جُبَار» ما لم يكن الحيوان المملوك أو الذي تحت الحيازة معروفا بالإيذاء من عقر أو غيره، أو فرط المالك في حفظه بالتعدي أو التقصير، ويكون سبب المسؤولية هو الخطأ الثابت والضرر الفعلي.. والمسؤول عن الضمان هو المالك ومن في حكمه كالغاصب والسارق والمستأجر والمستعير والراكب والسائق والقائد.. ويسأل هؤلاء عن إتلاف الزرع والشجر ونحوه، إن وقع الضرر ليلاً، لوجوب حفظ الحيوان على صاحبه في الليل، وحفظ أصحاب الزروع ونحوها لها نهاراً، كما ورد في حديث البراء بن عازب رضي الله عنه: «قضى نبي الله صلى الله

عليه وسلم أن على أهل الحوائط (البساتين) حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها» أي مضمون.

ثانياً: إنهيار البناء.. يكون مالك البناء وناظر عقار الوقف وولي اليتيم والقيم على ناقص الأهلية مسؤولاً إذا شيد البناء من أصله مصحوباً بالخلل، بسبب الإهمال والتقصير أو الغش وللمالك الرجوع على من تسبب في ذلك.. وكذلك على هؤلاء ضمان التلف بإنهيار البناء بسبب الخلل الطارئ عليه.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

القرار السادس الصادر عن الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٢هـ حول العملة الورقية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، واحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه، قرر مايلي:

أولاً: إنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة.

وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل.

وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمنا، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها وبها تقوم الأشياء في هذا العصر، لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمولها وادخارها ويحصل الوفاء والابراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية.

وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية. لذلك كله، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه، فضلا ونسبا، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماما، باعتبار

التمنية في العملة الورقية قياسا عليهما . وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها .

ثانيا: يعتبر الورق النقدي نقدا قائما بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناسا مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الاصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلا ونسيئاً كما يجري الربا بنوعيه في النقيدين الذهب والفضة وفي غيرها من الأثمان .

وهكذا كله يقتضي ما يلي:

(أ) لا يجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما، نسيئة مطلقا، فلا يجوز مثلا بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلا نسيئة بدون تقابض .

(ب) لا يجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسيئة أو يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة ريالات سعودية ورقا، بأحد عشر ريالا سعودية ورقا، نسيئة أو يدا بيد .

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا، إذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية، بريال سعودي ورقا كان أو فضة، أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاث ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان ذلك يدا بيد، ومثل ذلك في الجواز بيع الريال السعودي الفضة، بثلاثة ريالات سعودية ورق، أو أقل من ذلك أو أكثر، يدا بيذا، لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا لمجرد الاشتراك في الاسم مع الاختلاف في الحقيقة .

ثالثاً: وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعاً: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم، والشركات.
والله أعلم، وبالله التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

القرار الأول

الصادر عن الدورة السابعة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد عام ١٤٠٤ هـ حول سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في موضوع سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة)، وما يعقد فيها من عقود بيعا وشراء على العملات الورقية واسهم الشركات، وسندات القروض التجارية والحكومية، والبضائع، وما كان من هذه العقود على معجل، وما كان منها على مؤجل.

كما اطلع مجلس المجمع على الجوانب الايجابية المفيدة لهذه السوق في نظر الاقتصاديين والمتعاملين فيها، وعلى الجوانب السلبية الضارة فيها.

(أ) فأما الجوانب الايجابية المفيدة فهي:

أولاً: انها تقيم سوقا دائمة تسهل تلاقي البائعين والمشتريين وتعقد فيها العقود العاجلة والآجلة على الاسهم والسندات والبضائع.

ثانياً: انها تسهل عملية تمويل المؤسسات الصناعية والتجارية والحكومية عن طريق طرح الاسهم وسندات القروض للبيع.

ثالثاً: انها تسهل بيع الاسهم وسندات القروض للغير والانتفاع بقيمتها لان الشركات المصدرة لها لا تصفي قيمتها لاصحابها.

رابعاً: انها تسهل معرفة ميزان اسعار الاسهم وسندات القروض والبضائع، وتموجاتها في ميدان التعامل عن طريق حركة العرض والطلب.

(ب) وأما الجوانب السلبية الضارة في هذه السوق فهي:

أولاً: ان العقود الآجلة التي تجري في هذه السوق ليست في معظمها بيعا حقيقيا، ولا شراء حقيقيا لأنها لا يجري فيها التقابض بين طرفي العقد

فيما يشترط له التقابض في العرضين أو في أحدهما شرعاً.

ثانياً: ان البائع فيها يبيع ما لا يملك من عملات واسهم أو سندات قروض أو بضائع على أمل شرائه من السوق وتسليمه في الموعد، دون أن يقبض الثمن عند العقد كما هو الشرط في السلم.

ثالثاً: ان المشتري فيها غالباً يبيع ما اشتراه لآخر قبل قبضه، والآخر يبيعه أيضاً لآخر قبل قبضه. وهكذا يتكرر البيع والشراء على الشيء ذاته قبل قبضه، إلى ان تنتهي الصفقة إلى المشتري الاخير الذي قد يريد ان يتسلم المبيع من البائع الاول الذي يكون قد باع ما لا يملك، أو أن يحاسبه على فرق السعر في موعد التنفيذ، وهو يوم التصفية، بينما يقتصر دور المشتري والبائعين غير الأول والأخير على قبض فرق السعر في موعد التنفيذ، وهو يوم التصفية، بينما يقتصر دور المشتري والبائعين غير الأول والأخير على قبض فرق السعر في حالة الربح، أو دفعه في حالة الخسارة، في الموعد المذكور، كما يجري بين المقامر تماماً.

رابعاً: ما يقوم به المتمولون من احتكار الأسهم والسندات والبضائع في السوق للتحكم في البائعين الذين باعوا ما لا يملكون على أمل الشراء قبل موعد تنفيذ العقد بسعر أقل، والتسليم في حينه، وإيقاعهم في الحرج.

خامساً: أن خطورة السوق المالية هذه تأتي من اتخاذها وسيلة للتأثير في الأسواق بصفة عامة، لأن الأسعار فيها لا تعتمد عليها على العرض والطلب الفعليين من قبل المحتاجين إلى البيع أو إلى الشراء، وإنما تتأثر بأشياء كثيرة بعضها مفتعل من المهيمنين على السوق، أو من المحتكرين للسلع أو الأوراق المالية فيها، كإشاعة كاذبة أو نحوها. وهنا تكمن الخطورة المحظورة شرعاً، لأن ذلك يؤدي إلى تقلبات غير طبيعية في الأسعار، مما يؤثر على الحياة الاقتصادية تأثيراً سيئاً، وعلى سبيل المثال لا الحصر:

يعمد كبار الممولين إلى طرح مجموعة من الأوراق المالية من أسهم أو سندات قروض، فيهبط سعرها لكثرة العرض، فيسارع صغار حملة هذه

الأوراق إلى بيعها بسعر أقل، خشية هبوط سعرها أكثر من ذلك وزيادة خسارتهم، فيهبط سعرها مجدداً بزيادة عرضهم، فيعود الكبار إلى شراء هذه الأوراق بسعر اقل بغية رفع سعرها بكثرة الطلب، وينتهي الأمر بتحقيق مكاسب للكبار، والحاق خسائر فادحة بالكثرة الغالبة، وهم صفار حملة الأوراق المالية، نتيجة خداعهم بطرح غير حقيقي لأوراق مماثلة، ويجري مثل ذلك أيضاً في سوق البضائع.

ولذلك قد أثارت سوق البورصة جدلاً كبيراً بين الاقتصاديين، والسبب في ذلك انها سببت في فترات معينة من تاريخ العالم الاقتصادي ضياع ثروات ضخمة في وقت قصير، وبينما سببت غنى للآخرين دون جهد، حتى أنهم في الأزمات الكبيرة التي اجتاحت العالم طالب الكثيرون بإلغائها، إذ تذهب بسببها ثروات، وتتهار أوضاع اقتصادية في هاوية، وبوقت سريع، كما يحصل في الزلازل والانخسافات الأرضية. ولذلك كله، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بعد اطلاعه على حقيقة سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة) وما يجري فيها من عقود عاجلة وآجلة على الأسهم وسندات القروض والبضائع والعملات الورقية ومناقشتها في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية يقرر ما يلي:

أولاً: ان غاية السوق المالية (البورصة) هي ايجاد سوف مستمرة ودائمة يتلاقى فيها العرض والطلب والمتعاملون بيعاً وشراء، وهذا أمر جيد ومفيد، ويمنع استغلال المحترفين للغافلين والمسترسلين الذين يحتاجون إلى بيع أو شراء، ولا يعرفون حقيقة الأسعار، ولا يعرفون المحتاج إلى البيع ومن هو محتاج إلى الشراء.

ولكن هذه المصلحة الواضحة يواكبها في الأسواق المذكورة (البورصة) أنواع من الصفقات المحظورة شرعاً، والمقامرة والاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل، ولذلك لا يمكن اعطاء حكم شرعي عام بشأنها. بل يجب بيان حكم المعاملات التي تجري فيها، وكل واحدة منها على حده.

ثانياً: أن العقود العاجلة على السلع الحاضرة الموجودة في ملك البائع التي يجري فيها القبض فيما يشترط له القبض في مجلس العقد شرعاً هي عقود جائزة ما لم تكن عقوداً على محرم شرعاً. أما إذا لم يكن المبيع في ملك البائع فيجب أن تتوافر فيه شروط بيع السلم، ثم لا يجوز للمشتري بعد ذلك بيعه قبل قبضه.

ثالثاً: ان العقود العاجلة على أسهم الشركات والمؤسسات حين كون تلك الأسهم في ملك البائع جائزة شرعاً، ما لم تكن تلك الشركات أو المؤسسات موضوع تعاملها محرم شرعاً كشركات البنوك الربوية وشركات الخمر، فحينئذ يحرم التعاقد في اسهمها بيعاً وشراءً.

رابعاً: أن العقود العاجلة والآجلة على سندات القروض بفائدة، بمختلف أنواعها غير جائزة شرعاً، لأنها معاملات تجري بالربا المحرم.

خامساً: إن العقود الآجلة بأنواعها، التي تجري على المكشوف، أي على الأسهم والسلع التي ليست في ملك البائع، بالكيفية التي تجري في السوق المالية (البورصة) غير جائزة شرعاً لأنها تشتمل على بيع الشخص ما لا يملك اعتماداً على أنه سيشتريه فيما بعد ويسلمه في الموعد وهذا منهي عنه شرعاً لما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تبع ما ليس عندك» وكذلك ما رواه الإمام أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن زيد بن ثابت رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم».

سادساً: ليست العقود الآجلة في السوق المالية (البورصة) من قبيل بيع السلم الجائز في الشريعة الإسلامية، وذلك للفرق بينهما من وجهين:

(أ) في السوق المالية (البورصة) لا يدفع الثمن في العقود الآجلة في مجلس العقد وإنما يؤجل دفع الثمن إلى موعد التصفية بينما أن الثمن في بيع السلم يجب أن يدفع في مجلس العقد.

(ب) في السوق المالية (البورصة) تباع السلعة المتعاقد عليها وهي في ذمة البائع الأول وقبل أن يحوزها المشتري الأول، عدة بيوعات، وليس الغرض من ذلك إلا قبض أو دفع الأسعار بين البائعين والمشتريين غير الفعليين، مخاطرة منهم على الكسب والربح، كالمقامرة سواء بسواء، بينما لا يجوز بيع المبيع في عقد السلم قبل قبضه.

وبناء على ما تقدم يرى المجمع الفقهي الإسلامي أنه يجب على المسؤولين في البلاد الإسلامية أن لا يتركوا أسواق البورصة في بلادهم حرة تتعامل كيف تشاء في عقود وصفقات، سواء أكانت جائزة أو محرمة، وأن لا يتركوا للمتلاعبين بالأسعار فيها أن يفعلوا ما يشاؤون، بل يوجبون فيها مراعاة الطرق المشروعة في الصفقات التي تعقد فيها، ويمنعون العقود غير الجائزة شرعاً ليحولوا دون التلاعب الذي يجر إلى الكوارث المالية ويخرب الاقتصاد العام، ويلحق النكبات بالكثيرين، لأن الخير كل الخير في التزام طريق الشريعة الإسلامية في كل شيء، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

والله سبحانه هو ولي التوفيق، والهادي إلى سواء السبيل، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

القرار الأول الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٩ هـ بشأن زكاة أجور العقار

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الاسلامي لرابطة العالم الاسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩ م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩ م قد نظر في موضوع زكاة أجور العقار وبعد المناقشة وتداول الرأي قرر بالأكثرية ما يلي:

أولاً: العقار المعد للسكنى هو من أموال القنية فلا تجب فيه الزكاة اطلاقاً لا في رقبته ولا في قدر أجرته.

ثانياً: العقار المعد للتجارة هو من عروض التجارة فتجب الزكاة في رقبته وتقدر قيمته عند مضي الحول عليه.

ثالثاً: العقار المعد للإيجار تجب الزكاة في أجرته فقط دون رقبته.

رابعاً: نظراً إلى أن الأجرة تجب في ذمة المستأجر للمؤجر من حين عقد الاجارة فيجب إخراج زكاة الأجرة عند انتهاء الحول من حين عقد الاجارة بعد قبضها.

خامساً: قدر زكاة رقبة العقار إن كان للتجارة وقدر غلته إن كان للاجارة هو ربع العشر الحاقاً له بالنقدين.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار السابع

الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩ هـ
بشأن

١- قيام الشيك مقام القبض في صرف النقود بالتحويل في المصارف.

٢- الاكتفاء بالقيد في دفاتر المصرف عن القبض لمن يريد استبدال عملة
بعملة أخرى مودعة في المصرف

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب
١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦
فبراير ١٩٨٩م قد نظر في موضوع:

١- صرف النقود في المصارف، هل يستغنى فيه عن القبض بالشيك الذي
يتسلمه مريد التحويل؟

٢- هل يكفي بالقيد في دفاتر المصرف عن القبض لمن يريد استبدال عملة
بعملة أخرى مودعة في المصرف؟

وبعد البحث والدراسة قرر المجلس بالاجماع ما يلي:

أولاً: يقوم استلام الشيك مقام القبض عند توفر شروطه في مسألة
صرف النقود بالتحويل في المصارف.

ثانياً: يعتبر القيد في دفاتر المصرف في حكم القبض لمن يريد استبدال

عملة بعملة أخرى سواء كان الصرف بعملة يعطيها الشخص للمصرف أو بعملة مودعة فيه .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين .

القرار الثامن

**الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الاسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩هـ
بشأن هل يجوز للمصرف أن يفرض غرامة جزائية على المدين بسبب تأخره عن
سداد الدين في المدة المحددة بينهما؟**

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الاسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة
بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير
١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر
في موضوع السؤال المطروح من فضيلة الشيخ البرقاوي رئيس قسم الدعوة
والارشاد في الزرقاء بالأردن، وصورته كما يلي: (إذا تأخر المدين عن سداد
الدين في المدة المحدودة، فهل له - أي البنك - الحق بأن يفرض على المدين
غرامة مالية جزائية بنسبة معينة، بسبب التأخير عن السداد في الموعد
المحدد بينهما؟)

وبعد البحث والدراسة قرر مجلس المجمع الفقهي بالاجماع ما يلي:
إن الدائن إذ شرط على المدين أو فرض عليه أن يدفع له مبلغا من المال
غرامة مالية جزائية محددة أو بنسبة معينة إذا تأخر عن السداد في الموعد
المحدد بينهما فهو شرط أو فرض باطل، ولا يجب الوفاء به، بل ولا يحل،
سواء كان الشارط هو المصرف أو غيره، لأن هذا بعينه هو ربا الجاهلية
الذي نزل القرآن بتحريمه.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار الأول

**الصادر عن الدورة الثالثة عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤١٢ هـ
بشأن موضوع المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض وهل يجوز أن يقوم المصرف أو الشركة
بترتيب عمليات شراء مستقبلي لصالح أحد العملاء بطلب منه**

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد :

فإن مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الثالثة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٥ شعبان ١٤١٢
هـ الموافق ١٩٩٢/٢/٨م، وقد نظر في موضوع: بيع العملات بعضها ببعض،
وتوصل إلى النتائج التالية:

أولاً : أن بيع عملة بعملة أخرى يعتبر صرفاً .

ثانياً: إذا تم عقد الصرف بشروط الشرعية وخاصة التقابض في
مجلس العقد فالعقد جائز شرعاً .

ثالثاً: إذا تم عقد الصرف مع الاتفاق على تأجيل قبض البدلين أو
أحدهما إلى تاريخ معلوم في المستقبل، بحيث يتم تبادل العملتين معا في
وقت واحد في التاريخ المعلوم فالعقد غير جائز، لأن التقابض شرط لصحة
تمام العقد ولم يحصل .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين .

أبيض

القرار الخامس

الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤١٥ هـ

بشأن موضوع:

هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال؟

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ - ٢١ / ١ / ١٩٩٥ م قد نظر في هذا الموضوع، وقرر أنه لا يجوز في المضاربة أن يحدد المضارب لرب المال مقدارا معيناً من المال، لأن هذا يتنافى مع حقيقة المضاربة، ويجعلها قرضاً بفائدة، ولأن الربح قد لا يزيد على ما جعل لرب المال فيستأثر به كله، وقد تخسر المضاربة، أو يكون الربح أقل مما جعل لرب المال، فيغرم المضارب.

والفرق الجوهرى الذى يفصل بين المضاربة والقرض بفائدة الذى تمارسه البنوك الربوية هو أن المال فى يد المضارب أمانة، لا يضمنه إلا إذا تعدى أو قصر، والربح يقسم بنسبة شائعة متفق عليها بين المضارب ورب المال. وقد أجمع الأئمة الأعلام على أن من شروط صحة المضاربة أن يكون الربح مشاعاً بين رب المال والمضارب دون تحديد قدر معين لأحد منهما، والله أعلم.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار السادس

الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤١٥ هـ

بشأن

مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة والتي بدأت يوم السبت ٢٠ شعبان ١٤١٥ هـ ١٩٩٥/١/٢١م، وقد نظر في هذا الموضوع وأصدر القرار التالي:

(الخسارة في مال المضاربة على رب المال في ماله، ولا يسأل عنها المضارب إلا إذا تعدى على المال، أو قصر في حفظه ؛ لأن مال المضاربة مملوك لصاحبه، والمضارب أمين عليه مادام في يده، ووكيل في التصرف فيه. الوكيل والأمين لا يضمنان إلا في حالة التعدي، أو التقصير.

والمسؤول عما يحدث في البنوك والمؤسسات المالية ذات الشخصية الاعتبارية هو مجلس الإدارة، لأنه هو الوكيل عن المساهمين في إدارة الشركة، والممثل للشخصية الاعتبارية، والحالات التي يسأل فيها مجلس الإدارة عن الخسارة التي تحدث في مال المضاربة هي نفس الحالات التي يسأل فيها المضارب (الشخص الطبيعي) فيكون مجلس الإدارة مسؤولاً أمام أرباب المال عن كل ما يحدث في مال المضاربة من خسارة بتعد أو تقصير منه أو من موظفي المؤسسة وضمان مجلس الإدارة يكون من أموال المساهمين، ثم إذا كان التعدي أو التقصير من أحد الموظفين فعلى مجلس الإدارة محاسبته، أما إذا كان التعدي أو التقصير من مجلس الإدارة نفسه

فمن حق المساهمين أن يحاسبوه).

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين.

القرار الأول الصادر عن الدورة الثامنة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٥ هـ بشأن موضوع زراعة الأعضاء

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ إلى يوم الإثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ. الموافق ١٩ - ٢٨ يناير ١٩٨٥ م قد نظر في موضوع أخذ بعض أعضاء الإنسان وزرعها في إنسان آخر مضطر إلى ذلك العضو، لتعويضه عن مثيله المعطل فيه، مما توصل إليه الطب الحديث، وأنجزت فيه انجازات عظيمة الأهمية بالوسائل الحديثة، وذلك بناء على الطلب المقدم إلى المجمع الفقهي من مكتب رابطة العالم الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية.

واستعرض المجمع الدراسة التي قدمها فضيلة الأستاذ الشيخ عبدالله بن عبد الرحمن البسام في هذا الموضوع، وما جاء فيها من اختلاف الفقهاء المعاصرين في جواز نقل الأعضاء وزرعها، واستدلال كل فريق منهم على رأيه بالأدلة الشرعية التي رآها.

وبعد المناقشة المستفيضة بين أعضاء مجلس المجمع، رأى المجلس أن استدلال القائلين بالجواز هي الراجحة، ولذلك انتهى المجلس إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حي، وزرعه في جسم إنسان لآخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية

هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أن فيه مصلحة كبيرة وإعانة خيرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

١- أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخل بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يزال بضرر مثله ولا بأشد منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢- أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣- أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المريض المضطر.

٤- أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً.

ثانياً: تعتبر جائزة شرعاً بطريق الأولوية الحالات التالية:

١- أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حالة حياته.

٢- أن يؤخذ العضو من حيوان مأكول ومذكى مطلقاً، أو غيره عند الضرورة لزرعه في إنسان مضطر إليه.

٣- أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه، كأخذ قطعة من جلده أو عظمة لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك.

٤- وضع قطعة صناعية من معادن أو مواد أخرى في جسم الإنسان لعلاج حالة مرضية فيه كالمفاصل وصمام القلب وغيرها، فكل هذه الحالات الأربع يرى المجلس جوازها شرعاً بالشروط السابقة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
والحمد لله رب العالمين.

القرار الثاني الصادر عن الدورة الثامنة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٥ هـ بشأن التلقيح الإصطناعي وأطفال الأنابيب

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم. وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٨ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ إلى يوم الاثنين ٧ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ الموافق ١٩ - ٢٨ يناير ١٩٨٥م، قد نظر في الملاحظات التي أبدتها بعض أعضائه حول ما أجازته المجمع في الفقرة الرابعة من البند الثاني في القرار الخامس المتعلق بالتلقيح الصناعي وطفل الأنابيب الصادر في الدورة السابعة المنعقدة في الفترة ما بين ١١ - ١٦ ربيع الآخر ١٤٠٤ هـ. ونصها :

«إن الأسلوب السابع الذي تؤخذ فيه النطفة والبويضة من زوجين وبعد تلقيحهما في وعاء الاختبار تزرع للقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضررتها المنزوعة الرحم». يظهر لمجلس المجمع انه جائز عند الحاجة وبالشروط العامة المذكورة. وملخص الملاحظات عليها :

«إن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة ثم تلد توأمين ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج كما قد تموت علقة أو مضغة أحد الحملين ولا تسقط إلا

مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضا أهو ولد اللقيحة أم حمل معاشرة ولد الزوج، ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام، وان ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة».

كما استمع المجلس إلى الآراء التي أدلى بها أطباء الحمل والولادة الحاضرين في المجلس والمؤيدة لاحتمال وقوع الحمل الثاني من معاشرة الزوج في حاملة اللقيحة واختلاط الأنساب على النحو المذكور في الملاحظات المشار إليها.

وبعد مناقشة الموضوع وتبادل الآراء فيه قرر المجلس سحب حالة الجواز الثالثة المذكورة في الأسلوب السابع المشار إليها من قرار المجمع الصادر في هذا الشأن في الدورة السابعة عام ١٤٠٤ هـ. بحيث يصبح قرار المجلس المشار إليه في موضوع التلقيح الإصطناعي وأطفال الأنابيب على النحو التالي:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في الدراسة التي قدمها عضو المجلس مصطفى أحمد الزرقاء حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب، الأمر الذي شغل الناس وكان من أبرز قضايا الساعة في العالم، واستعرض المجلس ما تحقق في هذا المجال من انجازات طبية توصل إليها العلم والتقنية في العصر الحاضر، لإنجاب الأطفال من بني الإنسان والتغلب على أسباب العقم المختلفة المانعة من الاستيلاد.

وقد تبين للمجلس من تلك الدراسة الوافية المشار إليها أن التلقيح الاصطناعي بغية الاستيلاد (بغير الطريق الطبيعي وهو الاتصال الجنسي المباشر بين الرجل والمرأة) يتم بأحد طريقتين أساسيتين:

- طريقة التلقيح الداخلي، وذلك بحقن نطفة الرجل في الموضع المناسب من باطن المرأة.

- وطريق التلقيح الخارجي بين نطفة الرجل وبويضة المرأة في أنبوب اختبار في المختبرات الطبية، ثم زرع البويضة الملقحة (اللقيحة) في رحم المرأة.

ولا بد في الطريقتين من انكشاف المرأة على من يقوم بتنفيذ العملية. وقد تبين لمجلس المجمع الفقهي من تلك الدراسة المقدمة إليه في الموضوع ومما أظهرته المذاكرة والمناقشة، ان الأساليب والوسائل التي يجري بها التلقيح الاصطناعي بطريقه الداخلي والخارجي لأجل الاستيلاد هي سبعة أساليب بحسب الأحوال المختلفة : للتلقيح الداخلي فيها أسلوبان، وللخارجي خمسة من الناحية الواقعية، بقطع النظر عن حلها أو حرمتها شرعا، وهي الأساليب التالية:

الأسلوب الأول:

ان تؤخذ النطفة الذكرية من رجل متزوج وتحقن في الموضع المناسب داخل مهبل زوجته أو رحمها حتى تلتقي إلتقاء طبيعيا بالبويضة التي يفرضها مبيض زوجته، ويقع التلقيح بينهما ثم العلق في جدار الرحم بإذن الله، كما في حالة الجماع. وهذا الأسلوب يلجأ إليه إذا كان في الزوج قصور لسبب ما عن إيصال مائة في المواقعة إلى الموضع المناسب.

الأسلوب الثاني:

أن تؤخذ نطفة من رجل وتحقن في الموضع المناسب من زوجة رجل آخر حتى يقع التلقيح داخليا، ثم العلق في الرحم كما في الأسلوب الأول، ويلجأ إلى هذا الأسلوب حين يكون الزوج عميقا لا بذرة في مائة، فيأخذون النطفة الذكرية من غيره في طريق التلقيح الخارجي.

الأسلوب الثالث:

أن تؤخذ نطفة من زوج، وبويضة من مبيض زوجته، فتوضعا في أنبوب اختبار طبي بشروط فيزيائية معينة، حتى تلقح نطفة الزوج ببويضة زوجته

في وعاء الاختبار، ثم بعد أن تأخذ اللقيحة بالانقسام والتكاثر تنقل في الوقت المناسب من أنبوب الاختبار إلى رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة، لتعلق في جداره وتنمو وتتخلق ككل جنين، ثم في نهاية مدة الحمل الطبيعية تلده الزوجة طفلاً أو طفلة وهذا هو طفل الأنبوب الذي حققه الإنجاز العلمي الذي يسره الله، وولد به إلى اليوم عدد من الأولاد ذكورا وإناثا وتوائم، تناقلت أخبارها الصحف العالمية ووسائل الإعلام المختلفة.

ويلجأ إلى هذا الأسلوب الثالث عندها تكون الزوجة عقيماً بسبب انسداد القناة التي تصل بين مبيضها ورحمها (قناة فالوب).

الأسلوب الرابع:

أن يجري تلقيح خارجي في أنبوب الاختبار بين نطفة مأخوذة من زوج، وبويضة مأخوذة من مبيض امرأة ليست زوجته (يسمونها متبرعة) ثم تزرع اللقيحة في رحم زوجته.

ويلجأون إلى هذا الأسلوب عندما يكون مبيض الزوجة مستأصلاً أو معطلاً ولكن رحمها سليم قابل لعلوق اللقيحة فيه.

الأسلوب الخامس:

أن يجري تلقيح في أنبوب اختبار بين نطفة رجل وبويضة من امرأة ليست زوجة له (يسمونها متبرعين) ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى متزوجة.

ويلجأ إلى ذلك حينما تكون المرأة المتزوجة التي زرعت اللقيحة فيها عقيماً بسبب تعطل مبيضها، لكن رحمها سليم وزوجها عقيم ويريدان ولداً.

الأسلوب السادس:

أن يجري تلقيح خارجي في وعاء الاختبار بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة تتطوع بحملها.

ويلجأون إلى ذلك حين تكون الزوجة غير قادرة على الحمل لسبب في

رحمها ولكن مبيضا سليما منتج، أو تكون غير راغبة في الحمل ترفها، فتتطوع امرأة أخرى بالحمل عنها.

هذه هي أساليب التلقيح الإصطناعي الذي حققه العلم لمعالجة أسباب عدم الحمل.

وقد نظر مجلس المجمع الفقهي فيما نشر وأذيع أنه يتم فعلا تطبيقه في أوروبا وأمريكا من استخدام هذه الإنجازات لأغراض مختلفة، منها تجاري ومنها ما يجري تحت عنوان (تحسين النوع البشري) ومنها ما يتم لتلبية الرغبة في الأمومة لدى نساء غير متزوجات لا يحملن بسبب فيهن، أو في أزواجهن، وما أنشئ لتلك الأغراض المختلفة من مصارف النطف الإنسانية التي تحفظ فيها نطف الرجال بصورة تقانية تجعلها قابلة للتلقيح بها إلى مدة طويلة، وتتخذ من رجال معينين أو غير معينين تبرعا أو لقاء عوض، إلى آخر ما يقال إنه واقع اليوم في بعض بلاد العالم.

النظر الشرعي بمنظار الشريعة الإسلامية

هذا وإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بعد النظر فيما تجمع لديه من معلومات موثقة، مما كتب ونشر في هذا الشأن، وتطبيق قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها لمعرفة حكم هذه الأساليب المعروضة وما تستلزمه، قد انتهى إلى القرار التفصيلي التالي:

أولا: أحكام عامة:

(أ) إن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مبيحا لهذا الانكشاف.

(ب) إن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها، أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبب لها إزعاجا، يعتبر ذلك غرضا مشروعا يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج، وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة.

(ج) كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحا لغرض مشروع، يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب.

ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى.

ثانياً: حكم التلقيح الاصطناعي؛

١- إن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل، وحاجة زوجها إلى الولد، تعتبر غرضاً مشروعاً يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الاصطناعي.

٢- إن الأسلوب الأول (الذي تؤخذ فيه النطفة الذكرية من رجل متزوج ثم تحقن في رحم زوجته نفسها في طريقة التلقيح الداخلي) هو أسلوب جائز شرعاً بالشروط العامة للأنفة الذكر، وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

٣- إن الأسلوب الثالث (الذي تؤخذ فيه البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر، ويتم تلقيحهما خارجاً في أنبوب اختبار، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة) هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي، لكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملاسبات فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى، وبعد أن تتوافر الشرائط العامة للأنفة الذكر.

٤- وفي حالتي الجواز الاثنتين يقرر المجمع أن نسب المولود يثبت من الزوجين مصدرى البذرتين، ويتبع الميراث والحقوق الأخرى ثبوت النسب، فحين يثبت نسب المولود من الرجل والمرأة يثبت الإرث وغيره من الأحكام بين الولد ومن التحق نسبه به.

٥- وأما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الاصطناعي في الطريقتين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي لا مجال لإباحة شيء منها، لأن البذرتين الذكرية والأنثوية فيها ليستا من زوجين، أو لأن المتطوعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين.

هذا، ونظرا لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملاسبات حتى في الصورتين الجائزتين شرعا، ومن احتمال اختلاط النطف أو اللقائح في أوعية الاختبار، ولاسيما إذا كثرت ممارسته وشاعت، فإن مجلس المجمع الفقهي ينصح الحريصين على دينهم أن لا يلجأوا إلى ممارسته إلا في حالة الضرورة القصوى، وبمنتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح. هذا ما ظهر لمجلس المجمع الفقهي في هذه القضية ذات الحساسية الدينية القوية من قضايا الساعة، ويرجو الله أن يكون صوابا، والله سبحانه أعلم وهو الهادي إلى سواء السبيل وولى التوفيق.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار الثالث

الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس اجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٤هـ

بشأن حكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين

هل يأخذ حكم الرضاع المحرم أو لا ؟

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد :

فإن مجلس اجمع الفقهي الإسلامي في دورته الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر في الموضوع الخاص بنقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين هل يأخذ حكم الرضاع المحرم أو لا ؟ هل يجوز أخذ العوض عن الدم أو لا ؟ وبعد مناقشات من أعضاء المجلس انتهى بإجماع الآراء إلى أن نقل الدم لا يحصل به التحريم وإن التحريم خاص بالرضاع.

أما حكم أخذ العوض عن الدم وبعبارة أخرى: بيع الدم فقد رأى المجلس أنه لا يجوز لأنه من المحرمات المنصوص عليها في القرآن الكريم مع الميتة ولحم الخنزير، فلا يجوز بيعه وأخذ عوض عنه وقد صح في الحديث (إن الله تعالى إذا حرم شيئاً حرم ثمنه) كما صح أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الدم ويستثنى من ذلك حالات الضرورة إليه للأغراض الطبية ولا يوجد من يتبرع به إلا بعوض فإن الضرورات تبيح المحظورات بقدر ما ترفع الضرورة وعندئذ يحل للمشتري دفع العوض ويكون الأثم على الآخذ. ولا مانع من اعطاء المال على سبيل الهبة أو المكافأة تشجيعاً على القيام بهذا العمل الإنساني الخيري لأنه يكون من باب التبرعات لا من باب المعاوضات.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

أبيض

القرار الرابع الصادر عن الدورة الثانية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد عام ١٤١٠ هـ بشأن موضوع إسقاط الجنين المشوه خلقياً

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٥ رجب
١٤١٠ هـ الموافق ١٠ فبراير ١٩٩٠ م إلى يوم السبت ٢٢ رجب ١٤١٠ هـ الموافق
١٧ فبراير ١٩٩٠ م قد نظر في هذا الموضوع وبعد مناقشته من قبل هيئة
المجلس الموقرة ومن قبل أصحاب السعادة الأطباء المختصين الذين حضروا
لهذا الغرض، قرر بالأكثرية ما يلي:

- إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه ولو كان
التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من
الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم
فعندئذ يجوز إسقاطه سواء كان مشوهاً أم لا دفعا لأعظم الضررين.

- قبل مرور مائة وعشرين يوماً على الحمل إذا ثبت وتأكد بتقرير لجنة
طبية من الأطباء المختصين الثقات، وبناء على الفحوص الفنية بالأجهزة
والوسائل المخبرية أن الجنين مشوه تشويهاً خطيراً غير قابل للعلاج وأنه إذا
بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذ
يجوز إسقاطه بناء على طلب الولدين والمجلس إذ يقرر ذلك يوصي الأطباء
والوالدين بتقوى الله والتثبت في هذا الأمر.

أبيض



رابطة العالم الإسلامي
مكة المكرمة



السنة التاسعة
العدد الحادي عشر
١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م

نصف سنوية
يصدرها مجمع الفقه الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

محتويات المجلة

الموضوع	الصفحة
١- تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة ونائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي	١١
الدكتور عبد الله بن صالح العبيد	
٢- فضل صوم ورمضان وقيامه	١٥
لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -	
٣- بيع التقسيط	٢٧
أ. د. وهبة مصطفى الزحيلي	
٤- من مرامي الإسلام في الاقتصاد	٧٣
لفضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر - عضو المجمع الفقهي - رحمه الله -	
٥- بطاقة الائتمان	٩٩
للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع	
٦- الموت الإكلينيكي والموت الشرعي	١١٥
الدكتور محمد علي البار	
٧- زواج الأقارب إيجابياته وسلبياته	١٥١
أ. د. سالم نجم	
٨ - الطاعون	١٧١
الدكتور محمد علي البار	

- ٩ - مختارات من القرارات الصادرة عن الدورات السابقة للمجمع الفقهي الإسلامي ٢١٣
- ١٠ - كشف مجلة المجمع الفقهي الإسلامي
من العدد الأول حتى العدد العاشر ١٤٠٨هـ - ١٤١٧هـ ٢٤٣

تقديم

لمعالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
الأستاذ الدكتور عبد الله بن صالح العبيد

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا
ونبينا محمد وعلى وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين،
وبعد :

فيسعدني أن أقدم العدد (الحادي عشر) من مجلة المجمع الفقهي
الإسلامي التي يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم
الإسلامي، ويأتي هذا العدد متابعة لأعداد المجلة التي أصدرها المجمع،
خدمة للفقهاء الإسلاميين الذي هو تراث الأمة المسلمة الخالدة، ووسيلتها في
العبادة وتعريف الناس بأركان الإسلام استجابة لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ
كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] ورغبة في الخيرية التي أشار إليها الرسول عليه
صلوات الله وسلامه في قوله: من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين.

وإذا كانت مهمة الفقه الإسلامي في هذا العصر كما هي في كل عصر بيان
حكم الله سبحانه وتعالى في كل ما يتعلق بحياة الإنسان، فإن هذا العدد من
مجلة الفقه الإسلامي جاء ليقدم عدداً آخر من الدراسات والبحوث والفتاوى
الفقهية التي اشترك في إعدادها ثلة من علماء الأمة المتخصصين في الفقه
الإسلامي ومجالات السياسة الشرعية، وكل ذلك يجيء تحقيقاً لأهداف رابطة
العالم الإسلامي المتعلقة بمعالجة شؤون المسلمين وما يستجد في حياتهم
الفردية والجماعية من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والطبية وغيرها، مما
يتوجب معه بيان موقف الشريعة الإسلامية وصياغة الفتاوى الشرعية اعتماداً
على الأصول المعتمدة في الاجتهاد وأساسها كتاب الله سبحانه وسنة رسوله

صلى الله عليه وآله وسلم الشارحه له قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧].

إن العلماء هم ورثة الأنبياء في تعليم الناس أمور دينهم وتفقيهم فيما يحتاجون إليه في عباداتهم ومعاملاتهم، وهذا هو المنطلق الذي انطلق منه المجمع الفقهي الإسلامي في الرابطة منذ إنشائه في عام ١٣٩٣ هـ متخذا القدوة من سيرة سيد المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والحكمة من منهجه الكريم وملتمسا طاعة الله في اتباع هذا النبي الكريم ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

لقد أدركت الرابطة منذ نشأتها أن الوسيلة الوحيدة إلى اجتهد الجماعة هي تأسيس مجمع للفقهاء الإسلامي على غرار المجامع العلمية الأخرى على أن يكون أعضاء هذا المجمع من الفقهاء الراسخين في العلم، كما وجدت أن من لوازم هذا المجمع إصدار هذه المجلة المتخصصة لتتشر بين الناس ما يصدره المجمع من دراسات وبحوث وفتاوى إسهاما منها في إثراء جهود فقهاء الأمة وجهود المجامع الفقهية الأخرى في العالم الإسلامي، وتحقيقا لمهمة العلماء في تفقيه الناس ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ختاما أتوجه إلى الله العلي القدير بالشكر على ما من به ووفق لإصدار هذا العدد من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، كما أوجه شكري إلى كافة أصحاب الفضيلة العلماء الذين أسهموا ببحوثهم وآرائهم وفتاواهم في إثراء هذا العدد وما سبقه من إعداد المجلة داعيا الموالى جلت قدرته أن يتقبل من الجميع صالح أعمالهم انه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله وسلم على نبينا ورسولنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أ.د. عبد الله بن صالح العبيد

فضل صوم رمضان وقيامه

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -
مفتي عام المملكة ورئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
- سابقاً -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد العزيز بن عبد الله بن باز إلى من يراه من المسلمين، وفقني الله وإياهم لاغتنام الخيرات، وجعلني وإياهم من المسارعين إلى الأعمال الصالحات، آمين.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد :

فيا أيها المسلمون إنكم في شهر عظيم مبارك ألا وهو شهر رمضان: شهر الصيام، والقيام، وتلاوة القرآن، شهر العتق والغفران، شهر الصداقات والإحسان، شهر تفتح فيه أبواب الجنات، وتضاعف فيه الحسنات، وتقال فيه العثرات، شهر تجاب فيه الدعوات وترفع الدرجات وتغفر فيه السيئات، شهر يجود الله فيه سبحانه على عباده بأنواع الكرامات ويجزل فيه لأوليائه العطيات، شهر جعل الله صيامه أحد أركان الإسلام، فصامه المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأمر الناس بصيامه، وأخبر عليه الصلاة والسلام أن من صامه إيماناً واحتساباً غفر الله له ما تقدم من ذنبه، ومن قامه إيماناً واحتساباً غفر الله له ما تقدم من ذنبه، شهر فيه ليلة خير من ألف شهر، من حرم خيرها فقد حرم، فعظموه رحمكم الله بالنية الصالحة والاجتهاد في حفظ صيامه وقيامه والمسابقة فيه إلى الخيرات، والمبادرات فيه إلى التوبة النصوح من جميع الذنوب والسيئات، واجتهدوا في التناصح بينكم والتعاون على البر والتقوى، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى كل خير لتفوزوا بالكرامة والأجر العظيم.

وفي الصيام فوائد كثيرة وحكم عظيمة، منها: تطهير النفس وتهذيبها وتركيتها من الأخلاق السيئة والصفات الذميمة كالأشر والبطر والبخل، وتعويدها الأخلاق الكريمة كالصبر والحلم والجود والكرم ومجاهدة النفس فيما يرضي الله ويقرب لديه. ومن فوائد الصوم: أنه يعرف العبد نفسه وحاجته وضعفه وفقره لربه ويذكره بعظيم نعم الله عليه ويذكره أيضاً بحاجة

إخوانه الفقراء، فيوجب له ذلك شكرا لله سبحانه والاستعانة بنعمه على طاعته، ومواساة إخوانه الفقراء والإحسان إليهم، وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه الفوائد في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣].

فأوضح سبحانه أنه كتب علينا الصيام لنتقيه سبحانه، فدل ذلك: على أن الصيام وسيلة للتقوى. والتقوى: هي توحيد الله سبحانه والإيمان به وبرسوله وبكل ما أخبر الله به ورسوله وطاعته ورسوله بفعل ما أمر وترك ما نهى عنه عن إخلاص لله عز وجل ومحبة ورغبة ورهبة، وبذلك يتقي العبد عذاب الله وغضبه.

فالصيام شعبة عظيمة من شعب التقوى وقربة إلى المولى عز وجل ووسيلة قوية إلى التقوى في بقية شئون الدين والدنيا، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى بعض فوائد الصوم في قوله: «يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء» (متفق عليه).

فبين النبي عليه الصلاة والسلام: أن الصوم وجاء للصائم ووسيلة لطهارته وعفافه، وما ذاك إلا لأن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، والصوم يضيق تلك المجاري، ويذكر بالله وعظمته، فيضعف سلطان الشيطان ويقوي سلطان الإيمان وتكثر بسببه الطاعات من المؤمنين وتقل به المعاصي، ومن فوائد الصوم أيضا أنه يطهر البدن من الأخلاط الرديئة ويكسبه صحة وقوة، اعترف بذلك الكثير من الأطباء وعالجوا به كثيرا من الأمراض.

وقد أخبر الله سبحانه في كتابة العزيز أنه كتب علينا الصيام كما كتبه على من قبلنا، وأوضح سبحانه أن المفروض علينا هو صيام شهر رمضان، وأخبر نبينا عليه الصلاة والسلام أن صيامه هو أحد أركان الإسلام الخمسة قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣، ١٨٤]. إلى أن قال عز

وجل: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت». أيها المسلمون إن الصوم عمل صالح عظيم وثوابه جزيل ولا سيما صوم رمضان، فإنه الصوم الذي فرضه الله على عباده وجعله من أسباب الفوز لديه، وقد ثبت في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يقول الله تعالى: كل عمل ابن آدم له، الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به، إنه ترك شهوته وطعامه وشرابه من أجلي، للصائم فرحتان، فرحة عند فطره، وفرحة عند لقاء ربه، ولخلاف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك». (متفق عليه). وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا دخل رمضان فتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب جهنم وسلسلت الشياطين إذا كان أول ليلة من رمضان صفت الشياطين ومردة الجن، وغلقت أبواب النار فلم يفتح منها باب، وفتحت أبواب الجنة فلم يغلق منها باب، وينادي مناد يا باغي الخير أقبل ويا باغي الشر أقصر ولله عتقاء من النار وذلك كل ليلة».

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أتاكم رمضان شهر بركة يغشاكم الله فيه فينزل الرحمة ويحط الخطايا ويستجيب فيه الدعاء، ينظر الله تعالى إلى تنافسكم فيه ويباهي بكم ملائكته فأروا الله من أنفسكم خيرا فإن الشقي من حرم فيه رحمة الله». (رواه الطبراني).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه

وسلم: «إن الله تبارك وتعالى فرض صيام رمضان عليكم، وسننت لكم قيامه، فمن صامه وقامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». (رواه النسائي).

وليس في قيام رمضان حد محدود، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت لأتمته في ذلك شيئاً وإنما حثهم على قيام رمضان ولم يحدد ذلك بركعات معدودة، ولما سئل عليه الصلاة والسلام عن قيام الليل قال: «مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى». (متفق عليه).

فدل ذلك على: التوسعة في هذا الأمر، فمن أحب أن يصلي عشرين ركعة ويوتر بثلاث فلا بأس، ومن أحب أن يصلي عشر ركعات ويوتر بثلاث فلا بأس، ومن زاد على ذلك أو نقص عنه فلا حرج عليه، والأفضل: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله غالباً وهو أن يقوم بثمان ركعات يسلم من كل ركعتين ويوتر بثلاث مع الخشوع والطمأنينة وترتيل القراءة لما ثبت في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: (ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثاً). وفي الصحيحين عنها رضي الله عنها: (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل عشر ركعات يسلم من كل اثنتين ويوتر بواحدة).

وثبت عنه صلى الله عليه وسلم في أحاديث أخرى أنه كان يتهجّد في بعض الليالي بأقل من ذلك، وثبت عنه أيضاً صلى الله عليه وسلم أنه في بعض الليالي يصلي ثلاث عشرة ركعة يسلم من كل اثنتين.

فدلّت هذه الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن الأمر في صلاة الليل موسع فيه بحمد الله وليس فيها حد محدود لا يجوز غيره وهو من فضل الله ورحمته وتيسيره على عبادة حتى يفعل كل مسلم ما

يستطيع من ذلك، وهذا يعم رمضان وغيره وينبغي أن يعلم أن المشروع للمسلم في قيام رمضان وفي سائر الصلوات هو الإقبال على صلاته والخشوع فيها والطمأنينة في القيام والقعود والركوع والسجود وترتيل التلاوة وعدم العجلة لأن روح الصلاة هو الإقبال عليها بالقلب والقبال. والخشوع فيها وأداؤها كما شرع الله بإخلاص وصدق ورغبة ورهبة وحضور قلب.

كما قال الله سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ [المؤمنون].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «وجعلت قرة عيني في الصلاة». (رواه النسائي). وقال صلى الله عليه وسلم للذي أساء في صلاته: «إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر، ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تستوي قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها». (متفق عليه).

وكثير من الناس يصلي في قيام رمضان صلاة لا يعقلها ولا يطمئن فيها بل ينقرها نقرأ وذلك لا يجوز بل هو منكر لا تصح معه الصلاة، لأن الطمأنينة ركن في الصلاة لا بد منه كما دل عليه الحديث المذكور آنفاً، فالواجب الحذر من ذلك، وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أسوأ الناس سرقة الذي يسرق صلاته». قالوا يا رسول كيف يسرق صلاته؟ قال: «لا يتم ركوعها ولا سجودها». (رواه أحمد). وثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه أمر الذي نقر صلاته أن يعيدها.

فيا معشر المسلمين عظموا الصلاة وأدوها كما شرع الله واغتتموا هذا الشهر العظيم وعظموه رحمكم الله، بأنواع العبادات والقربات، وسارعوا فيه إلى الطاعات، فهو شهر عظيم جعله الله ميداناً لعباده، يتسابقون إليه بالطاعات، ويتنافسون فيه بأنواع الخيرات، فأكثرُوا فيه رحمكم الله من الصلاة والصدقات وقراءة القرآن بالتدبر، والتعقل، والتسبيح، والتحميد،

والتهليل، والتكبير، والاستغفار، والإكثار من الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والإحسان إلى الفقراء والمساكين والأيتام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله سبحانه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس وكان أجود ما يكون في رمضان، فاقصدوا به رحمكم الله في مضاعفة الجود والإحسان في شهر رمضان، وأعينوا إخوانكم الفقراء على الصيام والقيام، واحتسبوا أجر ذلك عند الملك العلام، واحفظوا صيامكم عما حرمه الله عليكم من الأوزار والآثام، فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه» (رواه البخاري). وقال عليه الصلاة والسلام: «الصيام جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يصخب فإن سابه أحد أو قاتله فليقل: إني امرؤ صائم». (متفق عليه).

وجاء عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ليس الصيام عن الطعام والشراب وإنما الصيام من اللغو والرفث» (أخرجه البيهقي).

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي سعيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من صام رمضان وعرف حدوده وتحفظ مما ينبغي له أن يتحفظ منه كفر ما كان قبله». (رواه أحمد).

وقال جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما: (إذا صمت فليصم سمعك وبصرك ولسانك عن الكذب والمحارم، ودع أذى الجار، وليكن عليك وقار وسكينة، ولا تجعل يوم صومك ويوم فطرك سواء).

ومن أهم الأمور التي يجب على المسلم العناية بها والمحافظة عليها في رمضان وفي غيره: الصلوات الخمس في أوقاتها، فإنها عمود الإسلام، وأعظم الفرائض بعد الشهادتين، وقد عظم الله شأنها وأكثر من ذكرها في كتابه العظيم، فقال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]. وقال تعالى:

﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦].
والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر» (رواه الإمام أحمد وأهل السنن الأربع بسند صحيح)، وقال صلى الله عليه وسلم: «بين الرجل وبين الكفر والشرك ترك الصلاة» (أخرجه مسلم في صحيحه). وصح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «من حافظ على الصلاة كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة، ومن لم يحافظ عليها لم يكن له نور ولا برهان ولا نجاة، وكان يوم القيامة مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف» (رواه الإمام أحمد بسند صحيح). ومن أهم واجباتها في حق الرجال أدائها في الجماعة كما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من سمع النداء فلم يأت فلا صلاة له إلا من عذر» (رواه الدارقطني وابن ماجه وابن حبان والحاكم بسند صحيح). وجاءه صلى الله عليه وسلم رجل أعمى فقال: (يا رسول الله، إني رجل شاسع الدار عن المسجد وليس لي قائد يلائمني، فهل لي من رخصة أن أصلي في بيتي، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «هل تسمع النداء بالصلاة؟» قال: نعم، قال: «فأجب» (أخرجه مسلم في صحيحه).

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (لقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق) (رواه مسلم). فاتقوا الله عباد الله في صلاتكم وحافظوا عليها في الجماعة وتواصوا بذلك في رمضان وغيره تفوزوا بالمغفرة ومضاعفة الأجر وتسلموا من غضب الله وعقابه ومشابهة أعدائه من المنافقين.

وأهم الأمور بعد الصلاة الزكاة: فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، وهي قرينة الصلاة في كتاب الله عز وجل وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعظموها كما عظمها الله وسارعوا إلى إخراجها وقت وجوبها وصرفها إلى مستحقها عن إخلال الله عز وجل وطيب نفس وشكر للمنع سبحانه واعلموا إنها زكاة وطهرة لكم ولأموالكم وشكر للذي أنعم عليكم بالمال، ومواساة

لإخوانكم الفقراء كما قال الله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال سبحانه: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ: ١٣].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه ليليم: «إنك تأتي قوماً أهل كتاب فادعهم إلى الشهادة أن لا اله إلا الله وإني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب» (متفق على صحته).

وينبغي للمسلم في هذا الشهر الكريم التوسع في النفقة والعناية بالفقراء والمتعفين، وإعانتهم على الصيام والقيام تأسيًا برسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلباً لمرضاة الله سبحانه، وشكراً لنعامه، وقد وعد الله سبحانه عباده المنفقين بالأجر العظيم والخلف الجزيل، فقال سبحانه: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [الزمل: ٢٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سبأ: ٣٩].

واحذروا رحمكم الله كل ما يجرح الصوم وينقص الأجر ويغضب الرب عز وجل من سائر المعاصي، كالربا والزنا والسرقه، وقتل النفس بغير حق وأكل أموال اليتامى، وأنواع الظلم في النفس والمال والعرض، والغش في المعاملات والخيانة للأمانات وعقوق الوالدين وقطيعة الرحم، والشحناء والتهاجر في غير حق الله سبحانه، وشرب المسكرات وأنواع المخدرات، كالقات والدخان، والغيبة والنميمة والكذب وشهادة الزور، والدعاوى الباطلة والأيمان الكاذبة، وحلق اللحى وتقصيرها وإطالة الشوارب، وتبرج النساء وعدم تسترهن من الرجال، والتشبه بنساء الكفرة في لبس الثياب القصيرة وغير ذلك مما نهى الله عنه ورسوله.

وهذه المعاصي التي ذكرنا محرمة في كل زمان ومكان ولكنها في رمضان أشد تحريماً وأعظم إثماً لفضل الزمان وحرمته.

فاتقوا الله أيها المسلمون واحذروا ما نهاكم الله عنه ورسوله واستقيموا على طاعته في رمضان وغيره، وتواصلوا بذلك وتعاونوا عليه، وتآمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر لتفوزوا بالكرامة والسعادة والعزة والنجاة في الدنيا والآخرة.

والله المستؤل أن يعيدنا وإياكم وسائر المسلمين من أسباب غضبه وأن يتقبل منا جميعاً صيامنا وقيامنا وأن يصلح ولاية أمر المسلمين وأن ينصر بهم دينه ويخذل بهم أعداءه، وأن يوفق الجميع للفقهِ في الدين والثبات عليه والحكم به والتحاكم إليه في كل شيء، إنه على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مفتي عام المملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

- رحمه الله -

أبيض

بيع التقييط

للأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وصحبه الغر الميامين، وبعد :

لقد كثر اللجوء إلى ما يسمى ببيع التقسيط بسبب الحاجة الفعلية لشراء بعض الأشياء، من تجهيزات المنازل، وأدوات الكهرباء، وأمتعة الاستهلاك، أو لشراء السيارات الخاصة أو العامة، أو الطائرات والسفن التي تملكها الشركات المتخصصة في النقل الجوي والبحري، ونحو ذلك. وكثر السؤال بالتالي عن حكم هذا البيع، لاشتماله عادة على زيادة في الثمن أكثر من الثمن الحال أو النقدي، واشتباؤه بالربا - ربا النسيئة، وهو حرام شرعاً، والتباسه بالبيعتين في بيعة أو الصفقتين في صفقة المنهي عنه في السنة النبوية.

لذا كان من الضروري بيان حكم هذا البيع، تيسيراً على الناس، ومنعاً من الوقوع في الحرج أو المشقة، أو التورط في الحرام. واقتضى ذلك ضبط بيان أحوال الحلال والحرام في كل مسألة، ومعرفة ما يباح شرعاً وما يحرم، وإيراد الأمثلة والتطبيقات الواقعية.

خطة البحث:

- تعريف بيع التقسيط أو لأجل وأهمية مشروعيته.
- الفرق بين البيع والربا.
- دفع الاعتراضان وإزالة الشبهات.
- التطبيقات والأمثلة
- الفرق بين بيع التقسيط وبيع الآجال، والتورق، وبيع الوفاء وبيع المراجعة، والإيجار المنتهي بالتمليك، وحسم (خصم) الكمبيالة.
- العلاج الشرعي للمماطلة أو التأخر في سداد الأقساط المستحقة.
- الشرط الجزائي والغرامة التهديدية.
- وأبدأ بالبيان مستعيناً بالله عز وجل.

تعريف بيع التقسيط أو لأجل وأهميته ومشروعيته:

بيع التقسيط:

هو مبادلة أو بيع ناجز، يتم فيه تسليم المبيع في الحال، ويؤجل وفاء الثمن أو تسديده، كله أو بعضه، إلى آجال معلومة في المستقبل، والغالب كونها شهرية في السلع المنزلية، ونصف سنوية، أو كل ثلاثة أشهر، أو كل سنة، في وسائل النقل الخاصة أو العامة.

فإن كان الثمن كله مؤجلاً لأجل معلوم كسنة أو أقل، سمي بالبيع لأجل. والتمن عادة في بيع التقسيط أو لأجل أكثر من الثمن النقدي.

وكلا النوعين كثير الوقوع في الحياة العملية، وكل منهما وسيلة مرغوب فيها لتوفير الحاجات، وتيسير الحصول على الخدمات، كما أن أغلب تجار التجزئة يشترون السلع من تجار الجملة، ويسددون أثمانها أسبوعياً أو شهرياً، لعدم توافر السيولة النقدية، أو الجاهزية لدفع كامل ثمن البضاعة فوراً أو حالاً، ويتم الحصول على الثمن عادة من بيع التجزئة للزبائن. ونجد هذه الظاهرة أيضاً في التعامل مع المصارف الإسلامية، لتمويل شراء السيارات، وأدوات المصانع والمعامل، وتجهيزات المتاجر بما يحتاج إليه من وسائل ثابتة أو بضائع متحركة.

والواضح من هذا كون هذا العقد بيعاً، وأنه محقق لحاجات الناس، وليس القصد منه المرباة أو الربح غير المشروع.

وبما أنه يحقق الحاجة فهو مشروع لعموم الأدلة الدالة على إباحة البيع، من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والمعقول.

أما القرآن الكريم: فقد وردت فيه آيات تدل صراحة بعمومها أو إطلاقها على مشروعية بيع التقسيط أو لأجل، منه قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. ومنها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وهي

صريحة في جواز البيع لأجل معلوم أو محدد، لأن معنى الدين البيع أو الشراء بأجل، والتدائين: التبائع بالأجل.

وأما السنة النبوية: فقد ورد فيها أحاديث ثابتة تدل بنصها وصراحتها على جواز البيع لأجل أو بالتقسيط، منها ما رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة، ورهنه درعاً له من حديد» والطعام: البر أو الحنطة، وفي رواية: «شعيراً» والنسيئة: أي بالأجل، وفي رواية صريحة: «إلى أجل». وهذا نظير بيع السلم أو السلف: وهو بيع أجل بعاجل. ومن المعلوم أن بيع السلم جائز، لقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه البخاري ومسلم (الشيخان) وغيرهما: من أسلف في شيء، فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم».

وروى مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها قالت: «توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير» وواضح من الحديثين المرويين عن عائشة أن النبي اشترى بالأجل. وأما المعقول: فإن جميع المعاملات مشروعة رعاية لحاجة الناس إليها، ولتحقيق مصالحهم.

وهذه النصوص وإن لم تصرح بجواز الزيادة في الثمن في بيع التقسيط أو لأجل، إلا أن عمومها يقضي بجواز الزيادة، لأن الأصل في الأشياء الإباحة وعملاً بمبدأ حرية المتعاقدين وتراضيهما في الاتفاق على الثمن في المعاوضات، ما لم يتصادم ذلك مع الحرام شرعاً، فلهما خفض السعر أو زيادته إلا إذا ورد ما يمنع منه شرعاً كالربا والمقامرة، والغبن الفاحش، أو التفرير أو التدليس، ولأن المقصود من هذا البيع مراعاة الحاجة، وتحقيق اليسر والسماحة والمنفعة، ولأن البائع في هذا البيع وإن أخذ زيادة مؤجلة أو مقسطة مع الثمن، فهو مجازف ومخاطر، وخاسر في الواقع، لأن توافر السيولة النقدية لديه في الحال تمكنه من شراء الشيء مرة أخرى، وإجراء

مبادلات عليه، كل مبادلة تحقق ربحاً، ومجموع أرباح المبادلات النقدية تفوق الزيادة المتفق عليها بنحو مقطوع ضمن الثمن في بيع التقسيط أو لأجل. ومن المعلوم أن البركة في التجارة جاء في حديث مرسل حسن كما ذكر السيوطي: «تسعة أعشار الرزق في التجارة..» وروى ابن ماجه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاثة فيهن البركة: البيع إلى أجل..»^(١) وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً، فإن عمومات النصوص الشرعية تؤيده وتقر مبدأ العمل به. وليست الزيادة في بيع التقسيط أو لأجل ممنوعة لأجل الزمن، لأنه ليست كل زيادة من أجل الزمن محظورة، وإنما الممنوع هو الزيادة للزمن في الربا بيعاً أو قرضاً أو في مبادلة الأموال الربوية فقط، كما سآبين، بدليل أن للزمن قيمة في بيع السلم فإنه بيع المفاليس، وفي رد الزيادة المتبرع بها غير المشروطة في القرض، وفي احترام الآجال المتفق عليها في العقود، فلا تجوز المطالبة بالدين مثلاً قبل حلول الأجل، وللزمن قيمة اقتصادية مهمة في المقاولات أو عقود الاستصناع، وفي غيرها من أنظمة التجارة والاقتصاد. ولا يلتفت بعد هذا إلى المكابرة أو التشدد في منع بيع التقسيط أو لأجل، اعتماداً على جدليات عقيمة، ومناقشات ضعيفة، وإدعاءات لا دليل عليها^(٢).

آراء العلماء في بيع التقسيط أو لأجل:

للعلماء اتجاهان في بيع التقسيط: اتجاه المانعين، وهم قلة، واتجاه المجيزين وهم الكثرة:

اتجاه المانعين: انكر بعض العلماء مشروعية بيع التقسيط أو لأجل وهم زين العابدين علي بن الحسين، والناصر، والمنصور بالله، والهادوية، والإمام يحيى، وعارضهم الصنعاني والشوكاني كما يبدو من كلامهم^(٣).

(١) نصب الرأية لأحاديث الهداية للحافظ الزيلعي ٣/٢٧٥.

(٢) انظر مثلاً بحث القول الفصل في بيع الأجل للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق.

(٣) نيل الأوطار ٥/١٥٢، ط العثمانية المصرية، سبل السلام ٣/١٦، ط البابي الحلبي.

واحتجوا بما رواه أبو داود عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من باع بيعتين في بيعة، فله أو كسهما أو الربا» أي له أنقصهما، لكن الحديث كما قال الشوكاني: في إسناده محمد بن عمرو بن علقمة، وقد تكلم فيه غير واحد^(١)، وقال الخطابي: لا أعلم أحداً قال بظاهر الحديث، وصحح البيع بأوكس الثمنين، إلا ما حكى عن الأوزاعي، لأن الحكم له بالأوكس يستلزم صحة البيع به.

ومعنى قوله «أو الربا» يعني: أو يكون قد دخل هو وصاحبه في الربا المحرم إذا لم يأخذ الأوكس، بل أخذ الأكثر، وذلك ظاهر في التفسير الذي ذكره ابن رسلان.

وتفسير ابن رسلان: هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل، وطالبه بالحنطة قال: يعني القفيز الذي لك على شهرين بقفيزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول، فيرد إليه أوكسهما وهو الأول أي إنه يكون نهياً عن بيعتين في بيعة، مع إبهام القبول لأي البيعتين.

وهذا التفسير واضح في أنه صورة من صور ربا الجاهلية، والربا غير البيع العادي، وإن كان بعض الربا جارياً في البيع، ولكن في نطاق محدد وهو مبادلات الأموال الربوية بعضها ببعض، وذلك يختلف عن البيع الحالي وهو بيع التقسيط أو لأجل، فإن البدلين مختلفان، النقود من زمرة النقدين: الذهب والفضة أو ما يحل محلها من الأوراق النقدية، والمبيع مثل غسالة أو ثلاجة أو سيارة وغيرها ليست من الأموال الربوية إطلاقاً، وإنما الربا محصور إما في المكيلات والموزونات في مذهب الحنفية والحنابلة، أو في المقتات المدخر في مذهب المالكية، أو في المطعوم اقتياتاً أو تفكهاً أو تدواياً في مذهب الشافعية.

ولو فرضنا أن حديث أبي هريرة صحيح، فهو كما ذكرت موجه نحو

(١) نيل الأوطار ٥/١٥٢.

البيع الذي يتم على سعرين أو ثمنين بدون تعيين أحد منهما. وأما بيع التقسيط أو لأجل فهو بيع يتم على أحد الثمنين دون إيهام أو إيهام أو جهالة. لذا فإن الإمام الشافعي رحمه الله قال عن هذا الحديث: له تأويلان: أحدهما: أن يقول: بعتك بألفين نسيئة، وبألف نقداً، فأيهما شئت أخذت به، وهذا بيع فاسد، لأنه إيهام وتعليق.

والثاني: أن يقول: بعتك عبدي على أن تبيعني فرسك أ.هـ. وعلة النهي على التأويل الأول: عدم استقرار الثمن، ولزوم الربا عند من يمنع بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء، أي التأخير. وعلى التأويل الثاني: لتعليقه بشرط مستقبل، يجوز وقوعه وعدم وقوعه، فلم يستقر الملك. وقوله: «فله أوكسهما أو الربا» يعني أنه إذا فعل ذلك، فهو لا يخلو عن أحد الأمرين: إما الأوكس الذي هو أخذ الأقل، أو الربا، وهذا مما يؤيد التفسير الأول، أي المنع من بيعتين في بيعة.

اتجاه المجيزين:

يرى جمهور العلماء منهم زيد بن علي والمؤيد بالله، والمذاهب الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة)^(١): أن البيع لأجل أو بيع التقسيط جائز ولو كان بسعر أعلى من سعر النقد، أي بثمان مؤجل أو مقسط يزيد على سعر البيع بالثمن المعجل، بأن يكون البيع بثمان أكثر من ثمن السلعة الذي تبع به نقداً، لعموم الأدلة القاضية بجوازه، وهو الظاهر^(٢).

فمن باع سيارة أو دابة، أو متاعاً منزلياً، أو بعض المفروشات المعدنية أو الخشبية بذهب أو فضة، أو أي نقود رائجة كالنقود الورقية المتداولة الآن في كل بلد، بثمان مؤجل إلى ستة أشهر أو سنة مثلاً، جاز البيع، لحديث عائشة المتقدم في أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة أي مؤجلاً

(١) نيل الأوطار، المرجع السابق.

(٢) قال الشوكاني في المرجع السابق ص ١٥٢ عن هذا الاتجاه: وهو الظاهر، لأن ذلك المتمسك بالنهي عن هذا البيع، يتمسك بحديث أبي هريرة «فله أوكسهما...» وقد عرفت ما في راوي من المقال ومع ذلك فالمشهور عنه اللفظ الذي رواه غيره وهو النهي عن بيعتين في بيعة، ولا حجة فيه على المطلوب.

ولم يمنع ذلك بأي ثمن، فسواء كان الثمن أكثر من الثمن المعجل أو مثله، جاز البيع، لأن اللفظ المطلق يجري على إطلاقه، ما لم يقيد بقيد من القيود. ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أجاز بنص حديث عبادة بن الصامت في الربويات بيع الشيء بآخر مع اختلاف الجنس.

وهذا الحديث: هو ما رواه الإمام أحمد ومسلم عن عبادة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»^(١).

يعني أن من باع قمحاً بشعير مثلاً، جاز له التفاضل، بأن يكون أحدهما أكثر من الآخر كرطل برطلين، وحرم التأجيل في الربويات فقط، ويجب القبض حينئذ في الحال وفي محل العقد، بأن يقبض كل من الفريقين، ما ابتاعه من الآخر، وإيجاب التقابض محصور في دائرة الأموال الربوية وحدها، التي هي في اتجاه الحنفية والحنابلة كما تقدم: المكيلات كالحبوب والموزونات كالأقطان والمعادن وفي اتجاه المالكية: المدخرات المقتاتة كالذره والأرز والعدس، وفي اتجاه الشافعية: المطعومات. ويكون اشتراط الحلول، أي التقابض في الحال هو في الأموال الربوية، أما غير الأموال الربوية من آلات وتجهيزات وسيارات، فلا يشترط فيها التقابض، عملاً بحديث السيدة عائشة المتقدم.

وتتفق الربويات وغيرها في إباحة بيعها في الحال بأي ثمن يتراضى عليه العاقدان.

وبناء عليه، قال فقهاء المذاهب السنية والشيعة الجعفرية والمعتمد عند الزيدية: إذا بيع الطعام بغيره كنقد أو ثوب، أو غير الطعام بغير الطعام كحيوان بحيوان، أو أحد المطعومات بذهب أو فضة أو نقود ورقية رائجة، جاز، ولم يشترط شرط من شرائط بيع الأموال الربوية وهي في حال الجواز

(١) منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار لابن تيمية الجد مع نيل الأوطار ١٩٣/٥.

التماثل، والحلول والتقابض، ولا يكون هناك ربا في البيع. وقد اشترى ابن عمر بغيراً بغيرين بأمره صلى الله عليه وسلم إلى إبل الصدقة، وهو حديث صحيح نص في جواز التفاوت أو التفاضل، رواه أحمد وأبو داود والدارقطني. والقياس هنا وهو قياس البيع بأكثر من الثمن المعجل لأجل، قياس في مبدأ التفاضل، ولا يلزم منه القول بجواز بيع الدينار بالدينارين إلى أجل، فهذا مقصور على الأموال الربوية، ووردت النصوص بمنعه، بخلاف بيع التقسيط.

ولو قلنا بمنع البيع مطلقاً بأكثر من الثمن النقدي، ولو لأجل، لكان ينبغي منع أرباح التجار مطلقاً، إذ لا فرق بين معجل ومؤجل في غير الربا وفرق كبير بين بيع لتحقيق الحاجة، وبين ربا تولد النقود فيه نقوداً، أو الربويات شيئاً من مثلها، وهذا ممنوع بسبب وجود استغلال الحاجة، وتعيّن اللجوء إلى الربا، أما البيع مقسطاً فإنه لا إلقاء ولا اضطراب إليه، ما دام يمكن البيع أو الشراء بسعر معجل.

وليس في الزيادة عن السعر النقدي الحال أي ربا، لأن البيع بالثمن الآجل يقع التبادل فيه على أشياء مختلفة في جنسها، وهي السلعة المباعة بثمنها من النقود، فلا يقاس ذلك على ربا البيوع، وعلى القرض، لأن التبادل في ربا البيوع والقروض يقع بين شيء وشيء آخر مثله أو من جنسه: نقد بنقد، أو قمح بقمح مثلاً.

الفرق بين البيع والربا:

أحل الله تعالى البيع وحرم الربا، لأن البيع مشروع للحاجة، والربا محرم للاستغلال، فمن يشتري ثلاجة مثلاً بالتقسيط أو لأجل، بسعر أكثر من سعرها الحالي، هو محتاج إليها، ولا يقصد المرباة أو الاستغلال.

والأسعار في البيوع قابلة للتغير، فقد ترتفع فيكون المشتري هو الرباح وقد تنخفض فيربح البائع، والغرم بالغنم، وهي قاعدة شرعية بمعنى «الخارج بالضمان» أي أن استحقاق المنفعة بسبب تحمل تبعة الضمان. أما

الربا فمشروط فيه الزيادة أو الفائدة الموزعة على أجزاء الزمان، وتتزايد مع مرور الزمان، فتصبح فائدة مركبة. أما في البيع العادي ولو بالتقسيط فإن الزيادة المضمومة على السعر النقدي أو الحال مقطوعة غير قابلة للزيادة مع مرور الزمان.

والبائع كما ذكرت، وإن أخذ سعراً أعلى في المستقبل، فهو في الحقيقية مخاطر، لأن أكثر الناس المتعاملين يماطلون في سداد السعر أو الأقساط، مما يضطر الباعة إلى رفع الدعاوي إلى القضاء، وتلك بنسبة خمسين ٥٠٪ في المائة من بيوع التقسيط، ونفقات التقاضي كثيرة، والحصول على الحكم يحتاج في أغلب البلاد التي تطبق القوانين الوضعية إلى زمن طويل.

والبائع أيضاً حر في تقدير الأسعار، فإن لم يرض المشتري ببيع يكون السعر فيه أكثر من سعر النقد أو الثمن المعجل، فليبحث عن طريق آخر لسد حاجته، كالقرض الحسن بلا فائدة، وقلما من يقرض اليوم شيئاً من النقود.

والبيع بالثمن المؤجل نشاط تجاري مفيد، يحرك السوق الاقتصادية على عكس الربا فهو ضار ضرراً محضاً، ولا يحق للبائع أن يطلب في البيع لأجل زيادة عن مقدار الثمن المحدد سلفاً والمؤجل قبضه. وهذا وإن كان فيه زيادة، والربا زيادة، لكن الشرع أحل الزيادة بالبيع، ولم يحلها بالربا، والمرابي يزيد الفائدة كلما مضى زمان وتأخر المدين عن إيفاء دينه.

وعلى كل حال فإن في إباحة البيع بالتقسيط فائدة لكل من البائع والمشتري، فالبائع يزيد في مبيعاته وينشط إقبال الزبائن على متجره مثلاً، والمشتري يحصل على السلعة - ويتمتع باستهلاكها أو استعمالها.

ويؤيد مذهب الجمهور ما نص عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عام ١٤١٠/١٩٩٠ حول مشروعية بيع التقسيط ورقم القرار ٥٣/٢/٦:

١- تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقداً وثمانه بالأقساط لمدة معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإن وقع التردد بين النقد والتأجيل بأن لم يحصل

الاتفاق الجازم على ثمن واحد محدد شرعاً، فهو غير جائز شرعاً.
٢- لا يجوز شرعاً في الأجل التتصيص في العقد على فوائد التقسيط
مفصولة عن الثمن الحال، بحيث ترتبط بالأجل، سواء اتفق العاقدان
على نسبة الفائدة، أم ربطاها بالفائدة السائدة.

أمثلة من نصوص الفقهاء:

جاء في الفقه الحنفي ما يدل على جواز زيادة الثمن المؤجل، قالوا:
الثمن قد يزداد لمكان الأجل^(١).

وفي الفقه المالكي قالوا: جعل للزمان مقدار من الثمن^(٢).
وفي الفقه الشافعي قالوا: الأجل يأخذ جزءاً من الثمن. الأجل يقابله
قسط من الثمن^(٣).

وفي الفقه الحنبلي قالوا: الأجل يأخذ قسطاً من الثمن^(٤).
وفي الفقه الزيدي قالوا: بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النساء جائز^(٥).
وفي الفقه الجعفري قالوا: يصح أن يبتاع ما باعه نسيئة قبل الأجل
بزيادة ونقصان، بجنس الثمن وغيره، حالاً ومؤجلاً إذا لم يشترط ذلك.

النص القرآني بإباحة البيع لأجل:

إن إطلاق النص القرآني وهو قول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ
الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. دليل قاطع على إباحة البيع لأجل أو بيع التقسيط، مع
الزيادة على الثمن المعجل، بدليل ما ذكر شيخ المفسرين الإمام الطبري رحمه
الله من سبب نزول هذه الآية للرد على أهل الجاهلية الذين احتجوا بإباحة
البيع لأجل مع الزيادة، وكون الربا مثله، فكيف يباح الأول ويحرم الثاني؟
فكان الجواب بإباحة البيع وتحريم الربا.

(١) البدائع ١٨٧/٥، تبين الحقائق ٧٨/٤، حاشية ابن عابدين ١٤٢/٥.

(٢) بداية المجتهد ١٠٨/٢، بلغة السالك ٧٩/٢، حاشية الزرقاني على متن خليل ١٧٦/٥.

(٣) المجموع للنووي ٦/١٣ مغنى المحتاج ٧٨/٢.

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٤٩٩/٢٩.

(٥) الروض النضير ٥٢٦/٣.

قال الطبري^(١): وذلك أن الذين كانوا يأكلون الربا من أهل الجاهلية، كان إذا حل مال أحدهم على غريمة يقول الغريم لغريم الحق: «زدني في الأجل وأزيدك في مالك» فكان يقال لهما إذا فعلا ذلك: هذا ربا، لا يحل. فإذا قيل لهما ذلك قالوا: سواء علينا زدنا في أول البيع، أو عند محل (حلول) المال، فكذبهم الله في قيلهم، فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ .

يعني جل ثناؤه: وأحل الله الأرباح في التجارة والشراء والبيع، وحرم الربا يعني الزيادة التي يزداد رب المال بسبب زيادته غريمه في الأجل، وتأخير دينه عليه. يقول عز وجل: وليست الزيادتان اللتان إحداهما من وجه البيع، والأخرى من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل سواءً، وذلك أني حرمت إحدى الزيادتين وهي التي من وجه تأخير المال والزيادة في الأجل، وأحللت الأخرى منهما، وهي التي من وجه الزيادة على رأس المال الذي ابتاع به البائع سلعته التي يبيعها فيستفضل فضلها، فقال الله عز وجل: ليست الزيادة من وجه البيع نظير الزيادة من وجه الربا، لأنني أحللت البيع وحرمت الربا، والأمر أمري، والخلق خلقي، أقضي فيهم ما أشاء، وأستعبدهم بما أريد، ليس لأحد منهم أن يعترض في حكمي، ولا أن يخالف أمري، وإنما عليهم طاعتي والتسليم لحكمي.

هذا هو تأويل الآية كما ذكر الطبري، وهو رد على أهل الجاهلية الذين ظنوا أن البيع لأجل مع زيادة، مثل بيع الربا المؤجل أو بيع النسيئة. وفرق بين الأمرين فإن البيع فيه تحقيق الحاجة، والربا لا حاجة إليه لاشتماله على الظلم وتحقيق الفائدة من غير جهد ولا كسب.

والخلاصة: لا يوجد دليل شرعي مقبول يدل على حظر بيع التقسيط أو لأجل، لأن الأصل في المعاملات الإباحة، والأصل براءة الذمة، حتى يرد المانع أو الحاضر. كما أن الإنسان حر التصرف، في معاملة الآخرين، فيبيع لهذا بئمن وآخر بئمن.

(١) جامع البيان في تفسير القرآن للطبري ٦٩/٣ ، ط دار المعرفة - بيروت.

الفرق الفقهي بيع البيع والربا:

أبان الفقهاء^(١) الفرق الدقيق بين البيع والربا من خلال تعريف كل منهما.

البيع: هو مقابلة المال بالمال تملكياً وتملكاً. أو هو كما قال ابن عرفة: عقد معاوضة على غير منافع ولا متعة لذة. فتخرج الإجارة والكراء والنكاح، وتدخل هبة الثواب، والصرف، والمراطلة (بيع النقد بنقد من نوعه) والسلم (بيع آجل بعاجل).

والربا يجري في البيع والقرض، وهو الزيادة في أشياء مخصوصة^(٢). وهو في البيع نوعان: ربا النسيئة، وربا الفضل، أما الأول: فهو الزيادة في أحد البديلين من غير عوض في مقابلة التأجيل أي تأخير الدفع، وأما الثاني: فهو الزيادة المشروطة لأحد المتعاقدين في المعاوضة. وكلا النوعين محصور في دائرة معينة من الأموال، هي الأموال الربوية، اختلف الفقهاء في ضبطها بسبب الخلاف في علة الربا: أهى الكيل أو الوزن بجنسه عند الحنفية والحنابلة، أو الثمنية (النقدية) في الذهب والفضة عند المالكية والشافعية، والقوت والادخار في المطاعم عند المالكية، والطعمية اقتياتاً أو تفكهاً أو تداولاً عند الشافعية.

فمن اشترى سيارة أو خضروات أو حبواً أو فاكهة بنقود ورقية. فهو بيع جائز بأي سعر اتفق أو تراضى عليه العاقدان، معجلاً أو مؤجلاً.

لكن من باع رطل حنطة برطل ونصف حالاً، أو رطل شعير معجل برطل مؤجل، فهو ربا حرام، لوجود الزيادة الواضحة في الحالة الأولى وهو نصف الرطل، ووجود زيادة القيمة في الحالة الثانية، لأن المعجل خير من المؤجل، والعين (الحاضر المعين) خير من الدين (الشيء الثابت في الذمة).

وأما ربا القرض: فهو الزيادة المشروطة أو المتعارف عليها في الأموال المثلية،

(١) فتح القدير ٧٣/٥، الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٢/٣، مغني المحتاج ٥٥٩/٣.

(٢) المغني ١/٤.

من نقود وغيرها من المكيلات والموزونات، أو العدديات المتقاربة كأفراد الحيوان. يظهر من ذلك أن البيع العادي القائم على مبدأ التراضي وحرية التعاقد التي لا تصادم النظام العام في الشريعة ولا مقتضى العقد، لا مانع فيه شرعاً من التراضي على الثمن معجلاً أو مؤجلاً، وإن وجد تفاوت بين المعجل والمؤجل. أما الربا فهو محصور في البيوع في دائرة معينة، لا يتجاوزها، والقرض غير البيع، كما هو واضح.

دفع الاعتراضات وإزالة الشبهات:

قد توجه اعتراضات ثلاثة لبيع التقسيط، أو أنه يشتمل على شبهات ثلاث، وهي اشتماله على الربا ومعاوضة الأجل والزمن بشيء ودخوله تحت حكم النهي عن البيعتين في بيعة أو الصفقتين في صفقة.

أما الاعتراض الأول: وهو اشتماله على ربا النساء وriba الفضل، أي الاشتباه بالربا، والربا محظور شرعاً؛ فهو أن بيع الأجل أو بيع التقسيط بيع ربوي، يتضمن ربا الفضل: وهو الزيادة على المبيع وriba النساء: وهو الزيادة على الثمن الحال. فمن باع قمحاً مثلاً بثمن مقسط أكثر من الثمن النقدي، كان مرابياً، لوجود الفضل، أي الزيادة، وتأخير القبض يؤدي إلى ربا النساء، أو شبهة القرض الربوي، لأن المقرض يدفع مثلاً دنانير ذهبية، ويسترد بعد أجل محدد دراهم فضية، فيها زيادة، تغطي فرق الصنفين (الذهب والفضة) وزيادة أخرى تغطي فرق الأجل وهو الفرق بين قيمة الأجل وقيمة العاجل^(١).

والجواب: أن الزيادة في بيع الأجل أو التقسيط ليست خالية عن عوض، بل هي في مقابلة العين المبيعة، والعوض أو الثمن مقدر بشكل نهائي، لا يزيد مع الزمن، فيكون هذا البيع غير الربا، لأنه إذا حل الأجل، ولم يؤد الثمن، فإنه لا زيادة عليه، ولا يؤاخذ إن كان معسراً، عملاً بنظر الميسرة، المنصوص عنها في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

(١) بيع التقسيط للدكتور رفيق المصري: ص ٢٣.

وإن كان موسراً غير معسر أو مماطلاً فإنه يعزر قضاءً، رعاية لحق الدائن والمجتمع، لجنايته على مصلحتهما، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «مطل الغني ظلم»^(١) وفي رواية «ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته»^(٢). وقد تقدم حديث عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل، ورهنه درعاً من حديد. وفي لفظ: توفي ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير^(٣). وهذا أوضح دليل على معاملة النبي صلى الله عليه وسلم عليه وسلم بالبيع لأجل، وروى أحمد والبخاري والنسائي، وابن ماجه عن أنس ما يؤيد حديث عائشة، قال: «رهن رسول الله صلى الله عليه وسلم درعاً عند يهودي بالمدينة، وأخذ منه شعيراً لأهله» والرهن يتقدمه عادة بيع أو قرض، لأنه مجرد وثيقة بالدين.

وأما الاعتراض الثاني: فهو اشتغال بيع التقييط أو الأجل على معاوضة الزمن أو الأجل بزيادة الثمن، أي إنه يلزم فيه الربا لبيع الشيء بأكثر من سعره المعجل، فيكون ملتسباً بربا النساء (أي التأجيل) وهذا مردود كما بينت في توضيح رأي جمهور العلماء بجواز هذا البيع، لأن معاوضة الأجل بعوض هو ممنوع في الأموال الربوية دون غيرها، فمن باع عشرة غرامات من الذهب الآن بنقود ورقية أو بذهب آخر يوفى في المستقبل، ولو اتحد الوزن في الذهبين، كان ذلك ممنوعاً شرعاً بدلالة النصوص القطعية في السنة النبوية كما تقدم. سداً لذريعة الربا، ولأن المعجل خير من المؤجل، فوجد التفاوت، ومبادلة الأموال الربوية في البيع والسلم والقرض تتطلب المساواة فيما بينها إذا بيعت بجنسها، وهو في الحقيقة قرض ربوي أما في غير دائرة الأموال الربوية من البيوع العادية، فلا مانع من تأجيلها، ولا مانع من تأخر سداد الثمن، سواء كان موازياً للثمن الحالي أو أكثر وسواء كن البيع سلعة بنقود، وعلى العكس، أو خدمة بنقود وعكسه، وسواء كانت السلعة من القيميات التي تتفاوت قيمتها بتفاوت

(١) رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة عن أبي هريرة).

(٢) رواه أحمد وأبو دود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن بن سويد.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

أفرادها كالألات والسيارات، أو من المثليات (المكيلات والموزونات والذريعات والعديدات المتقاربة) كل هذه المبادلات يجوز فيها الأجل، أي تأجيل ثمنها في البيع العادي، أو تأجيل المبيع كما في عقد السلم مع قبض الثمن كله في مجلس العقد، مادام المؤجل قابلاً لثبوته ديناً في الذمة، أي من المثليات كالنقود والحبوب، لا من الأعيان، لأن عين الشيء المبيع بذاته لا يجوز تأجيل تسليمه.

أما الاعتراض الثالث: فهو اشتغال بيع التقسيط على منع أو نهي شرعي في بعض أحواله، كما إذا قال البائع ثمن هذا الشيء نقداً بكذا، ألف دينار، وتقسيطاً بكذا كألف ومائتين، تسدد في أثناء السنة، كل شهر مائة دينار، فيقول المشتري: قبلت الشراء نقداً، صح البيع ولو قال: قبلت الشراء تقسيطاً صح البيع أيضاً، ولا ربا في ذلك.

وهذا يشتهر بالنهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة، روى الإمام أحمد والنسائي والترمذي وصححه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة». وروى أحمد عن سماك عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في صفقة قال سماك: هو الرجل يبيع البيع، فيقول: هو بنسا بكذا (أي مؤجلاً) وهو بنقد بكذا وكذا.

والواقع أن هذا النهي غير صحيح بسبب جهالة الصفقة، فلم تعرف جهة القبول، هل قبل المشتري حين قال: قبلت البيع نقداً أو البيع مؤجلاً، أما لو عيّن الصفقة، وقبل بنحو محدد البيع نقداً صح، أو قبل البيع مؤجلاً أو مقسطاً، صح أيضاً، فالمهم وهذا حاصل فعلاً أن المشتري بعد عرض البائع سعرين للسلعة يقول: قبلت إحدى الصفقتين، فيصح البيع، ولا إشكال.

وتفسير سماك في الرواية الثانية في ظاهره فيه حجة لمن قال: يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه، لأجل النساء (أي التأجيل) وهذا ما ذهب إليه زين العابدين ومن وافقه ممن تقدم.

والتفسير الدقيق الصحيح: هو كما ذكر الإمام الشافعي: هو أن يقول:

بعتك هذا الشيء بألف على أن تبيعني دارك بكذا، أي إذا وجب لك عندي وجب لي عندك، أو أن تفسيره: هو أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر، فلما حل الأجل، وطالبه بالحنطة قال، بعني القفيز الذي لك عليّ إلى شهرين بقفيزين، فصار ذلك بيعتين في بيعة، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إليه أو كسهما أي انقصهما، وهو الأول^(١).

وكلا التفسيرين مقبول، وهما ممنوعان، لاشتمال كل منهما على الربا، ففي التفسير الأول يستفيد البائع الأول على حساب المشتري فائدة أو منفعة هي شراء الدار، وهذا اشتراط يحقق منفعة للبائع الأول غير مقابلة بشيء أو عوض، وهو معنى الربا، وهذا تفسير الحنفية والشافعية والحنابلة. والتفسير الثاني هو عين ربا الجاهلية وهو قولهم: «زدني في الأجل وأزيدك في العوض» وهذا تفسير ابن رسلان في شرح السنن.

إن علة منع البيعتين في بيعة عند أبي حنيفة والشافعي إنما هي بسبب جهالة الثمن، فهو عندهما من بيع الغرر التي نهى عنها^(٢). أما بيع التقسيط أو البيع لأجل بثمن أكثر من ثمن النقد أو الحال، فلا يدخل في معنى حدث البيعتين في بيعة لسببين:

الأول (وحدة العقد): إن بيع الأجل أو المقسط هو عقد واحد وبيع واحد، وثمن واحد، اتفق عليه البائع والمشتري بصفة حاسمة، ولم يوجد بينهما عقدان، كل ما في الأمر وجد عرض من البائع لنوعين من البيع، فإذا تم العقد ولا بد أن يتم، على نحو واحد وهو بيع التقسيط، صح البيع ولا إشكال، فلا يكون ذلك داخلاً في نطاق النهي عن بيعتين في بيعة، فهذا في حال قبول المشتري على الإبهام من غير تحديد ثمن بيعه.

الثاني (انتفاء الجهالة): إن جهالة الثمن في بيع التقسيط أو لأجل غير موجودة، فإنه يتم بثمن مجدد مقطوع لا يزيد مع مرور الزمن، وينعقد البيع

(١) بداية المجتهد ١٥٣/٢.

(٢) ٧٣٩/٣ وما بعده.

حينئذ على ثمن معلوم واحد، يتراضى عليه البائع والمشتري، ولا إشكال أيضاً. جاء في شرح سنن أبي داود^(١) لا خلاف بين الفقهاء على أن المشتري إذا بت البيع بثمن معين، فالبيع صحيح.

التطبيقات أو الأمثلة:

- هناك تطبيقات أو أمثلة توضح أنواع البيوع الصحيحة والممنوعة، منها:
- ١- من اشترى ثلاجة أو مدياعاً أو أي متاع آخر، بسعر مؤجل كله أو بعضه لأجل في المستقبل، أو مقسط بأقساط شهرية أو سنوية معينة، جاز الشراء والبيع، ولو كان الثمن المقسط أو المؤجل أكثر من ثمن النقد.
 - ٢- الموظف أو العامل أو غيرهما الذي يشتري حوائجه من البقال أو السمان أو الجزار من سكر وزيت وصابون ولحم ونحو ذلك، على حساب الشهر، أي إنه يشتري ذلك، ولا يدفع الثمن إلا في آخر الشهر عند قبضه راتبه، شراؤه صحيح، وهذا هو المسمى عند الفقهاء: بيع الاستجرار: وهو ما يستجره الإنسان من البائع، ثم يحاسبه على أثمانها بعد استهلاكها^(٢) إنه عقد متردد بين كونه بيعاً، أو ضمان متلفات بإذن مالكا عرفاً، واستقر فقه الحنفية على هذا الاسم، تسهياً لأمر الناس ودفعاً للحرج، ولا ربا فيه لاختلاف فئة المال الربوي، فالمبيع ربوي وهو الحبوب والمطعومات يتم قبضها بالشراء فوراً، والثمن نقود ورقية مؤجل، وهو ربوي أيضاً، لكنهما من فئتين مختلفتين، المبيع مع المطعومات، والثمن من النقود، ولا مانع من التأجيل في دفع الثمن، بعد قبض المبيع، فلا ربا فيه.
 - ٣- من قال لغيره: اشتر السلعة بكذا، وأربحك بها كذا، أجاز الإمام الشافعي هذا البيع أو الشراء.

- ٤- المرأة أو الرجل إذا اشترت أو اشترى مصاغاً من الحلي من صائغ الذهب أو الفضة، كسوار مثلاً، بثمن مؤجل كله أو بعضه، يكون الشراء حراماً

(١) ٧٣٩/٣ وما بعده.

(٢) الدر المختار ورد المختار ١٣/٤.

لوجود الربا فيه: وهو ربا النساء، أي التأجيل، لأن الذهب والنقود الورقية من فئة ربوية واحدة، ومبادلة المال الربوي بجنسه من غير قبض البدلين في مجلس العقد ممنوعة شرعاً. لذا كان ما تفعله بعض النسوة من ادخار بعض المال، ثم الشراء المقسط لبعض الحلي على أشهر، ممنوعاً شرعاً، لوجود الربا فيه، فإن كان البيع المؤجل غير ذهب ولا فضة - ولا شيئاً من المطعومات، كالقمح والشعير والتمر والزبيب والملح، جاز البيع ولا ربا فيه.

٥- من اشترى أضحية أو دابة من الدواب، ولو بثمن مؤجل أو مقسط، جاز الشراء، لأن الحيوان ليس مطعوماً على حاله - وإن كان يجوز أكل لحمه، فاللحم مطعوم ربوي بعد الذبح.

٦- من باع ذهباً بذهب أو فضة بفضة، أو حبواً بمقتاتة بحبوب، أحدهما معجل والآخر مؤجل، لم يجز البيع، لوجود الربا فيه باتفاق الفقهاء، فهو إما من النقود الموزونة أو الأثمان، أو القوت والادخار أو الطعمية.

أما لو باع حديداً بحديد، أو قطناً بقطن، وأحدهما مؤجل التسليم، منع البيع عند الحنفية والحنابلة، لأن المكيل والموزون من الربويات عندهم، دون غيرهم. ولو باع حبواً بفاكهة مؤجلة منع البيع عند الجمهور غير المالكية لوجود علة الوزن أو الطعم، أما عند المالكية فليست الفاكهة مقتاتة مدخرة فلا يجري فيها الربا عندهم، خلافاً لغيرهم.

الفرق بين بيع التقسيط وبيوع أخرى:

لا بد من بيان الفرق بين بيع التقسيط أو لأجل وبعض البيوع الأخرى، منها:

الفروق بين بيع التقسيط وبيوع الآجال أو بيوع العينة:

علم مما تقدم أن بيع التقسيط جائز للحاجة عند جمهور العلماء، ولا ربا فيه، ولا شبهة ربا.

أما بيوع الآجال أو بيوع العينية فهي محظورة شرعاً، حتى عند

الشافعية الذين يقولون بصحة العقد في الظاهر، ولكنهم يتركون القصد المؤثر وهو قصد التوصل إلى الربا إلى الله تعالى. ويراد بها اتخاذ البيع جسرا للربا، كأن يبيع شخص سلعة بعشرة دراهم إلى أجل، ثم يشتريها من المشتري ذاته بخمسة نقدا، فتكون النتيجة من توسيط البيع أن البائع أقرض خمسة في الحال، وأخذ بدلها عشرة في المستقبل، فهو في الواقع قرض ربوي، لما رواه أحمد وأبو داود وغيرهما من ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينية، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله، أنزل الله بهم بلاء، فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم»^(١). والعينة كما قال الجوهري: السلف، وقال في القاموس المحيط: وعين: أخذ بالعينة بالكسر، أي السلف، أو أعطى بها، قال: والتاجر باع سلعته بثمن إلى أجل، ثم اشتراها منه بأقل من ذلك الثمن. وقال ابن رسلان في شرح السنن: وسميت هذه المبايعة عينة، لحصول النقد لصاحب العينة، لأن العين هو المال الحاضر والمشتري إنما يشتريها ليبيعها بعين حاضرة تصل إليه من فوره، ليصل به إلى مقصوده، ولأن ذلك ذريعة إلى الربا، يدخل السلعة ليستبيع ببيع ألف بخمسمائة إلى أجل معلوم، وإن باع سلعة بنقد، ثم اشتراها بأكثر منه نسيئة (مؤجلا) فقال الإمام أحمد: لا يجوز ذلك إلا أن يغير السلعة، لأن ذلك يتخذ وسيلة إلى الربا، فأشبه مسألة العينة. ولبيوع الآجال صور عديدة أوصلها المالكية إلى ألف مسألة^(٢)، وفرقوا بينها وبين بيع العينة، فقالوا: أما بيع الأجل: فهو أن يبيع شيئا لأجل كشهر، ثم يشتريه البائع نفسه من المشتري بجنس ثمنه نقدا بأقل من الثمن الأول، أو إلى أقرب من الأجل، أو بأكثر من الثمن إلى أبعد من الأجل، فلا تجوز هاتان الصورتان للثمة وأدائها إلى ممنوع: وهو اجتماع بيع وسلف، أو سلف جر منفعة، أو ضمان بجعل.

وأما بيع العينة: فهو أن يقول شخص لآخر: اشتر سلعة بعشرة نقدا،

(١) قال الجاحظ ابن حجر في بلوغ المرام: ورجاله ثقات (سبل السلام ٤١/٣، نيل الأوطار ٢٠٦/٥).

(٢) الفروق للقرافي ٣٢/٢.

وأنا آخذها منك باثني عشر لأجل، فلا يجوز لما فيه من سلف جر نفعاً^(١). والفرق بين بيع التقسيط أو لأجل وبين بيع الأجل: أن البيع لأجل جائز عند الجمهور، ولو بزيادة في الثمن بسبب الأجل، للحاجة، وقيمة الزمن في غير الأموال الربوية. أما بيع الأجل: فهي غير حائزة، لا بسبب الزيادة في الثمن للأجل، بل لاتخاذ البيع جسراً أو واسطة لقرض ربوي، وقد سميت ببيع عينة كما ذكرت، لأنه يراد بها السلف الربوي^(٢).

وليس القصد مطلقاً من بيع التقسيط أو لأجل التوصل لقرض ربوي، وإنما هو تيسير على الناس لتحقيق منافعهم التي يحتاجون إليها، والمعاملات كلها شرعت في الإسلام لتحقيق الحاجة ورعاية المصلحة، ما لم تصادم المحظور شرعاً من ربا وغش واستغلالها وجهالة واحتكار وغبن فاحش ونحو ذلك من أكل أموال الناس بالباطل.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع التورق:

قد يحتاج الإنسان إلى النقود أو ما يسمى بالسيولة النقدية، فيلجأ إلى بيع التورق، فما معناه وما حكمه؟

التورق: هو أن يشتري شخص سلعة بثمن مؤجل أو مقسط، ليبيعها لآخر ويأخذ ثمنها في الحل. قاصداً بذلك الحصول على الورق، أي الدراهم الفضية أو النقود، لسد حاجته، وهو نوع من بيع العينة أو بيع الأجل. وهو مكروه في قول عمر بن عبد العزيز ومالك وأحمد، لأنه حيلة للتوصل إلى النقود، وليس الغرض منه التجارة، أو الانتفاع أو الاقتناء، فهو شراء بحيله^(٣).

والفرق بينه وبين بيع التقسيط أو لأجل واضح مما ذكر، فإن بيع التقسيط شراء يشتري به الشخص لتوفير أو تغطية حاجة معينة له، أما بيع التورق: فالقصد منه الحصول على النقود، لذا اعتبره عمر بن عبد العزيز

(١) القوانين الفقهية لابن جزي: ص ٢٥٨، ٢٧١، الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٧٧/٣، ٧٨ و ٨٨.

(٢) بيع التقسيط للدكتور رفيع المصري: ص ٢٦-٢٧.

(٣) المرجع السابق ٤٣١/٢٨.

مكروهاً قائلاً: التورق أخية الربا، أي أصل الربا، قال ابن تيمية: وهذا القول، أي الكراهة أقوى، وقال أيضاً: وهو مكروه في أظهر قولي العلماء^(١). وقال ابن القيم في بيان الفرق: المضطر إلى نفقة يضمن به عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب: إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون، وأخفها التورق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز وقال: أخية الربا.

وقد أجازت هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية بيع التورق، بناء على المفتى به في مذهب أحمد.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع الوفاء:

قد يحتاج الشخص أيضاً إلى النقود، فيلجأ إلى بيع الوفاء: وهو أن يبيع المحتاج إلى النقود عقاراً على أنه متى وفى الثمن استرد العقار، يتردد بين كونه بيعاً أو رهناً^(٢).

وقد ابتكره مشايخ الحنفية في بخارى وبلخ، للتخلص من المنع بانتفاع المرتهن بالرهن، وأجازه الحنفية، خلافاً لبقية الفقهاء، وقد أخذ برأيهم قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة في جدة رقم ٧/٤/٦٧ ونصه:

١- إن حقيقة هذا البيع قرض جر نفعاً، فهو تحايل على الربا، وبعدم صحته قال جمهور العلماء.

٢- يرى المجمع أن يبقى هذا العقد غير جائز شرعاً، ودليلهم واضح وهو النهي عن بيع الثنيا وهو ما رواه النسائي والترمذي وصححه عن جابر

(١) أعلام الموقعين ١٨٢/٣، والاختية بوزن القضية: عروة تربط إلى وتد مدقوق، تشد فيها الدابة.
(٢) المجلة م ١١٨، ٣٩٦ - ٥٠٣، مختصر الطحاوي: ص ١٣٠، الدر المختار ورد المحتار ٢٥٧/٤ ونص الماد (١١٨): بيع الوفاء: هو البيع بشرط أن المشتري متى رد الثمن يرد البائع إليه المبيع، وهو في حكم البيع الجائز بالنظر إلى انتفاع المشتري به وفي حكم البيع الفاسد بالنظر إلى كون كل من الطرفين مقتدرًا على الفسخ، وفي حكم الرهن بالنظر إلى أن المشتري لا يقدر على بيعه إلى الغير. وجاء في لائحة مجلة الأحكام الشرعية التونسية على المذهب المالكي (م ١٦٣٥): من البيع متى رد الثمن للمشتري. وحكمه: وجوب الفسخ بعد الوقوع ما لم يتلف بيد المشتري وإلا قضى بالقيمة.

«أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المحاقلة والمزابنة والثيا إلا أن تعلم» وهو أن يستثنى شيئاً في البيع، وهو اختيار رد المبيع في مدة مجهولة، فلا يصح لما فيه من الجهالة حال البيع، والجهالة نوع من الغرر. والفرق بينه وبين بيع التقسيط: أن الثاني بيع ناجز في الحال مؤجل الثمن كله أو بعضه للمستقبل، وأما بيع الوفاء فهو بيع شرط فيه البائع تمكينه من استرداد المبيع إذا وفى الثمن، فهو أشبه بالرهن، وتطبق عليه أغلب أحكام الرهن، ما عدا تهيئة الظرف للمشتري بالانتفاع بالشيء مادام عنده في يده، من غير حاجة إلى إذن المالك الأصلي والذي صار له صفة البائع. واليوم يستخدم بيع الوفاء في بيع السيارات (الميكروباس) لمدة ستة أشهر ويدفع الثمن، ويتسلم السيارة في هذه المدة، ثم يسترد الثمن في نهايتها، ويرد السيارة لمن باعها، أي أنه يفسخ البيع.

الفرق بين بيع التقسيط وبيع المربحة للأمر بالشراء:

بيع المربحة للأمر بالشراء: هو بيع السلعة لمن وعد بشرائها مع زيادة ربح معين على الثمن الأول. وهو ما تلجأ إليه المصارف الإسلامية لتلبية حاجة عميل لشراء سيارة أو أي آلة أخرى لها مواصفات محددة، فيشتريها المصرف ويملكها ويقبضها، ثم يبيعها لشخص يسمى الأمر بالشراء، فهي مركبة من وعدين: وعد بالشراء من العميل، ووعد من المصرف بطريق المربحة، ويسدد الثمن على أقساط معينة في مدة معينة. وأطرافها ثلاثة: البائع والمشتري والمصرف (البنك) باعتباره تاجراً وسيطاً بين البائع الأول والمشتري، ولا يشتري البنك السلعة إلا بعد تحديد المشتري لرغبته ووجود وعد سابق بالشراء.

ويتم الشراء أولاً من البنك حسب المواصفات التي يطلبها العميل، ثم يقوم البنك ببيعها مربحة للواعد بالشراء بثمنها الأول مع التكلفة المعتبرة شرعاً، ومع إضافة هامش ربح متفق عليه سلفاً بين الطرفين، إما بزيادة ربح معين المقدار أو بالنسبة على الثمن الأول، أو الثمن والكلفة.

وقد وجه إلى هذا البيع الاعتراضات الموجهة إلى بيع التقسيط، ومن أهمها أنه حيلة لأخذ الربا، وأنه من بيوع العينة، وأنه يشتبه بصورة البيعتين في بيعة، وأنه بيع ما لا يملك، وكل ذلك ممنوع منهى عنه شرعاً، وأن فيه إلزاماً بالوعد، وهو إيجاب لما لم يوجبه الله تعالى.

والواقع أن هذا البيع مشروع عملاً بما هو مقرر عند الفقهاء من مشروعية بيع المربحة، وبخاصة العلم بتكلفة الشراء ومقدار الربح، منعاً من الجهالة المؤدية إلى المنازعة وفساد العقد. وكل هذه الاعتراضات ساقطة لقيامها على مجرد الشبهة أو الأعمال الصورية دون إدراك الحقيقة، فالمصرف يمتلك السلعة أولاً، ويتحمل تبعة هلاكها، وهو لا يبيع حتى يملك ما باعه^(١).

جاء في كتاب الأم للإمام الشافعي رحمه الله: إذا رأى الرجل الرجل السلعة، فقال: اشتر هذه، وأربحك فيها كذا، فاشترها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها، بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه^(٢).

والشبه واضح بين بيع التقسيط وبيع المربحة للأمر بالشراء، فكلاهما بيع لأجل، يتم فيه تقسيط الثمن إلى أقساط مستقبلية، وكلاهما يشتمل على زيادة في الثمن المؤجل على الثمن الحال أو النقد، لكن بيع التقسيط يتم مع عميل من غير وعد سابق، وبيع المربحة المذكور يتم بناء على وعد سابق. والوفاء بالوعد لازم ديانة بالاتفاق، ولازم قضاء عند المالكية إن ارتبط الوعد بسبب، أو قال لآخر: تزوج، ولك كذا، فتزوج بذلك، وجب الوفاء به. وهذا اتجاه ابن القيم في أعلام الموقعين^(٣).

الفرق بين بيع التقسيط والإيجار المنتهي بالتمليك:

تحتاج بعض المؤسسات لآلات أو معدات أو وسائل نقل برية أو بحرية أو جوية، أو غيرها، ولا يكون لديها سيولة نقدية، فتلجأ إلى مصرف مثلاً

(١) انظر بيع المربحة للأمر بالشراء كما تجرّه المصارف الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي: ص ٢٧ وما بعدها، تطوير الأعمال المصرفية للدكتور سامي حمود: ص ٤٧٩.

(٢) الأم: ٣/٣٩.

(٣) ١/٣٤٥ وما بعدها، ط محي الدين عبد الحميد.

لشراء هذه الآلات من محركات أو سيارات أو طائرات أو بواخر، فيشتريها لنفسه، ثم يؤجرها لتلك المؤسسة بأجور شهرية أو سنوية، وفي نهاية مدة الإيجار يتم الاتفاق على بيع تلك الآلات بسعرها الحالي للمؤسسة المستأجرة، وهذه هو الإجارة التشغيلية أو الإيجار المنتهي بالتمليك، أو البيع الإيجاري في القانون الوضعي.

وهو أن يتفق اثنان على إجارة سلعة مقابل أجرة أو أقساط دورية، كل شهر أو ثلاثة أشهر أو سنة أو غير ذلك، فإذا سدد المستأجر الأقساط في مدة معينة، وأعاد المستأجر السلعة إلى مؤجرها في نهاية مدة الإجارة انتهت الإجارة، ثم يتفقان على تملك المستأجر السلعة أو المعدات بوضعها الحالي، وبسعر متفق عليه، عن طريق بيعها نهائياً.

فهنا عقدان: عقد إيجار، وعقد بيع، يلجأ إليهما بنحو بديل عن بيع التقسيط إلا أنه في البيع الإيجاري لا يتم نقل ملكية المبيع إلا بعد سداد الأقساط كلها، وهو جائز، لأن كلاً من الإيجار والبيع اللذين يتمان بنحو منفصل عن بعضهما مشروعان في الشريعة، على ألا يجتمعا في اتفاق واحد. ويكون الفرق بين بيع التقسيط وهذا العقد هو أن ملكية المبيع تنتقل بمجرد العقد في بيع التقسيط، وتتأخر إلى سداد جميع الأقساط في البيع الإيجاري، وكان قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة في الكويت رقم (١) الأخذ ببدائل عن هذا البيع، منها البيع بالأقساط، مع الحصول على الضمانات الكافية.

بيع التقسيط وخصم الكمبيالة:

إذا أخذ البائع بالتقسيط من المشتري ما يسمى بالكمبيالة (أو السند الإذني لأمر البائع) المسحوبة على المشتري، وكانت السندات بعدد الأقساط المؤجلة، ثم خصمها لدى المصرف، ليحصل على قيمتها الحالية، كان الخصم حراماً، لأنه ربا النسيئة محرم، لأن البنك يقطع من قيمة الكمبيالات فائدة في

(١) أي لا تفضلوا، من أشف: زاد أو نقص.

نظير تعجيل القيمة، وهذا يدخل في الربا الحرام، أو بيع الدين بنقد حاضر. ودليل تحريمه أنه بيع النقود لأجل، وهو بالإجماع محرّم، للحديث المتفق عليه، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز»^(١).

أي لا تبيعوا مؤجلاً بحال. والناجز: الحاضر، والغائب: الدين المؤجل. وعلى هذا فإن المستحقات عند الشركة أو الدولة في المستقبل يحرم أخذ قيمتها في الحال، مقابل ترك نسبة معينة منها لمن ينتظر تحصيلها في موعدها المؤجل.

قاعدة أنظرني أزدك، وضع وتعجل:

هاتان من قواعد الربا الحرام، أو أصول الربا^(٢). أما قاعدة (أنظرني أزدك) فهي حرام باتفاق العلماء، لأنها تمثل ربا الجاهلية التي نزل بها القرآن الكريم، فحرمها بقوله تعالى: (وحرم الربا). وهي أن يكون للرجل دين عند آخر، فيؤخره به على أن يزيده في قدر الدين، سواء أكان الدين طعاماً (براً أو نحوه) أم نقداً، وسواء أكان من سلف أم بيع، أم غيرهما، ووسيلة ذلك أن يبيع الدائن للمدين سلعة بثمن مؤجل، إلى وقت معين، ويشتمل الثمن على زيادة عن الثمن النقدي.

وهذا معاوضته على الزمن ذاته، ويختلف عن بيع التقسيط، فإنه بيع ناجز، والثمن معروف مقطوع جملة، ولا يزيد بزيادة الزمن.

وأما قاعدة: (ضع وتعجل) فهي تؤدي إلى الوقوع في الحرام الربوي، في الأموال النقدية والمثلّيات من حبوب ونحوها، لأن نقص ما في الذمة لتعجيل الدفع شبيه بالزيادة، لأن المعطي جعل للزمان المجرد مقداراً من الثمن بدلاً منه.

ومعنى القاعدة: أن يكون لشخص على آخر دين لم يحل، فيعجله قبل

(١) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٩٠/٥.

(٢) بداية المجتهد ١٢٧/٢، ١٤٢، أعلام الموقعين ١٣٥/٢.

حلوله على أن ينقص منه، أو أن يعجل بعض، ويؤخر بعضه إلى أجل آخر، أو أن يأخذ قبل الأجل بعضه نقداً، وبعضه عرضاً، أي سلعة تجارية مثلاً. وذلك كله جائز بعد انتهاء الأجل بالاتفاق لا قبله، ويجوز أيضاً أن يعطيه في دينه المؤجل عرضاً قبل الأجل، وإن كانت قيمته أقل من دينه^(١).

وحول هاتين القاعدتين يحسن إيراد نص قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م وهو ما يلي:

- ١- البيع بالتقسيط جائز شرعاً، ولو زاد فيه الثمن المؤجل على المعجل.
- ٢- الأوراق التجارية (الشيكات، السندات لأمر، سندات السحب) من أنواع التوثيق المشروع للدين بالكتابة.
- ٣- إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعاً، لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم.
- ٤- الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، سواء أكانت بطلب الدائن أو المدين (ضع وتعجل) جائزة شرعاً، لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناء على اتفاق سابق، ومادامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية، فإذا دخل بينهما طرف ثالث، لم تجز، لأنها تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية. ومسوغات هذا القرار أن قاعدة (ضع وتعجل) لم يصح الحديث الوارد فيها، وأن إسقاط بعض الدين هو من قبيل الصلح الذي أجازته الحنابلة، وأن القاعدة يعمل بها في حال وجود اتفاق سابق على مضمونها، فإن لم يكن فيجوز التنازل عن بعض الدين.

علاج المماطلة أو التأخر في سداد الأقساط:

قد يماطل المدين أو يتأخر في سداد بعض الأقساط المستحقة عليه شرعاً، فما العلاج؟ علماً بأنه لا يجوز تقرير زيادة في الدين باسم الفائدة، لأن ذلك حرام شرعاً.

(١) القوانين الفقهية: ٢٥٢، ٢٨٩، بداية المجتهد، المكان السابق، أعلام الموقعين، ١٣٥/٢، الربا والمعاملات في الإسلام للشيخ رشيد رضا: ص ٧٠.

وصف النبي صلى الله عليه وسلم فعل المماطل بأنه ظلم، وأنه يستحق العقاب الجسدي بالسجن، وهو تعزيز، وذلك في حديثين تقدم إيرادهما وهما:

- ١- ما رواه البخاري ومسلم بل الجماعة عن أبي هريرة قال: «مطل الغني ظلم»^(١).
- ٢- وما رواه أحمد في مسنده والبخاري وأصحاب السنن إلا الترمذي والحاكم في المستدرک أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَيَ الْوَاجِدِ ظَلَمٌ، يُحَلَّ عَرْضُهُ وَعَقُوبَتُهُ»^(٢) والواجد: المليء.

والعلاج عند الفقهاء ليس بفرض غرامة مالية، لأنهم قرروا أنه لا يجوز تغريم المتأخر بغرامة مالية، لأنه ربا نسيئة محرم قطعاً، وهذه هي الغرامة التهديدية المقررة في القوانين الوضعية.

ولكن يجوز فرض غرامة، يُتصدق بها على المحتاجين، ولا يأخذها الدائن، ويجوز أيضاً حبس المدين إذا كان موسراً، وأما المعسر فيعطى مهلة زمنية أخرى لسداد الدين، عملاً بنظرة الميسرة في قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

لكن في نطاق المقاولات لافي وفاء الديون النقدية أو المثلية يجوز الاتفاق بين المتعاقدين على فرض جزاء عند التأخر عن تنفيذ الالتزام، وهذا ما يعرف بالشرط الجزائي، وقد أقره ابن القيم عملاً بما رواه البخاري عن شريح القاضي أنه قال: «من شرط على نفسه طائعاً غير مكره، فهو عليه».

وأقرت أيضاً هيئة كبار العلماء في السعودية الشرط الجزائي في قرارها الصادر في دورتها الخامسة عام ١٣٩٤هـ بالطائف، وجاء فيه: «وإذا كان الشرط الجزائي كثيراً عرفاً، بحيث يراد به التهديد المالي، ويكون بعيداً عن مقتضى القواعد الشرعية، فيجب الرجوع في ذلك إلى العدل والإنصاف، على حسب ما فات من منفعة، أو لحق من مضرة. ويرجع تقرير

(١) نيل الأوطار ٥/٢٣٦.

(٢) نيل الأوكار ٥/٢٤٠.

ذلك عند الاختلاف إلى الحاكم الشرعي، عن طريق أهل الخبرة والنظر». وواضح من هذا القرار أن الهيئة أقرت التعويض عن الخسارة الواقعة، والربح الفائت، بقولها: «ما فات من منفعة أو لحق من مضرة».

وأما المدين المفلس: فيجوز للبائع استرداد المبيع، إذا كان باقياً لم يتلف ولم يكن قد استوفى من ثمنه شيئاً، فإن استوفى من ثمنه شيئاً، أو تلف المبيع أو تعيب، كان البائع كبقية الدائنين الآخرين، أي أسوة الغرماء، وذلك لما رواه الجماعة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أدرك ماله بعينه عند رجل أفلس أو إنسان قد أفلس، فهو أحق به من غيره» وفي لفظ قال في الرجل الذي يعدم: إذا وجد عنده المتاع، ولم يفرقه: إنه لصاحبه الذي باعه، رواه مسلم والنسائي. وفي لفظ: «أيما رجل أفلس فوجد رجل عنده ماله، ولم يكن اقتضى من ماله شيئاً فهو له» رواه أحمد^(١).

وروى مالك في الموطأ وأبو داود - وهو مرسل - عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أيما رجل باع متعاً، فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً، فوجد متاعه بعينه، فهو أحق به، وإن مات المشتري، فصاحب المتاع أسوة الغرماء^(٢). والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات.

أجوبة عن أسئلة تثار حول بيع التقيسيط^(٣):

الضرورة أم الاختراعات، لأجلها تكتشف الأشياء وتخترع، وتستجد طرق المعاملات وتروج، وتتعدد القضايا والمسائل ومنها البيع بالتقيسيط، رجل يحتاج إلى شيء ويريد أن يشتريه، ولكن ثمنه يفوق صلاحيته للشراء، فلا يستطيع تحقيق حاجته، والتجار البارعون بحثوا عن حل هذه المشكلة، فقدموا صورة البيع بالتقيسيط، ليشتري المحتاج ما احتاجه بأداء ثمنه في عدة أقساط (حسب صلاحيته وظروفه).

(١) نيل الأوطار ٢٤٢/٥.

(٢) أسنده أبو داود من حديث ضعيف المرجع السابق.

(٣) أجوبة الأسئلة من مجمع الفقه الإسلامي في الهند في الدورة العاشرة.

فالتصور الرائجة لمثل هذه المعاملة تطرح عدة تساؤلات، وهي:

١- هل يصح أن يكون ثمن الشيء المبيع نسيئة أكثر منه نقداً؟

تبين مما ذكرته أن جمهور الفقهاء والمحدثين، ومنهم أئمة المذاهب الأربعة أجازوا بيع الشيء بأكثر من سعر يومه، أي بأكثر من سعر النقد، لأجل النساء أو التأجيل، بشرط أن يجزم العاقدان بأنه بيع مؤجل بأجل معلوم، وبثمن متفق عليه عند العقد، دون أن يزيد مع مرور الزمن إذا تأخر الدين عن سداد الدين، لعموم الأدلة الدالة على جواز البيع، ومنها قول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥] فلا يمنع القرآن ولا السنة هذا البيع، وليس فيه ربا حرام بسبب الزيادة في الثمن، لأنه ليس قرضاً، ولا بيعاً للأموال الربوية. بمتلها، وإنما هو بيع محض، يجوز للحاجة، والبائع حر في أن يبيع بضاعته بأي ثمن شاء سواء أكان بسعر السوق أم لا، وله أيضاً أن يبيع سلعته لشخص بثمن معين ولاخر بثمن آخر.

٢- هل يلزم أداء الثمن المؤجل في دفعة واحدة أو يجوز أدائه في أقساط عديدة، مثل أن يكون ثمن الشيء عشرة آلاف درهم أو (ريال أو روبية أو ليرة مثلاً) فيؤدي في عشرة أقساط (كل قسط هو ألف في كل شهر)؟

لا فرق في أداء الثمن بين أن يكون دفعة واحدة، حالاً أو مؤجلاً، أو يكون على أقساط معينة كل قسط في شهر أو أسبوع مثلاً، بحسب اتفاق العاقدين وتراضيهما، وإن كان الأصل دفع الثمن كله نقداً، أو في الحال، ومع ذلك يجوز تأجيل دفع الثمن كله، أو تقسيطه على أقساط دورية، للإذن الشرعي بتأجيل الدين، في قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقياساً على أداء أقساط أو نجوم عقد الكتابة بين السيد ومملوكه ليتمكن من التحرر، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَاكْتُبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

٣- رجل يبيع البضاعة نسيئة وحالاً، ويعقد المعاملة بأن ثمن البضاعة حالاً مائة ريال أوروبية مثلاً، وثمانها نسيئة مائة وربع مائة ريال أوروبية، فما

حكم الشرع لهذه المعاملة ؟ هل يلزم لجواز زيادة الثمن في البيع نسيئة ألا يذكر إلا النسيئة فقط ؟

في مجال عرض السلعة للبيع أو المساومة لا بأس أن يقول البائع: أبيعته نقداً بمائة، ونسيئة (لأجل) بمائة وربع أو عشرة المائة، لأنه إذا جاز اختلاف الائتمان بين النقد والنسيئة، جاز اختلافها في آجال مختلفة، ولكن بشرط أن يكون ذلك عند المساومة، أما عند إبرام العقد فلا يصح إلا إذا اتفق البائع والمشتري على أجل معلوم وثمن معلوم، فلا بد من الجزم بأحد الثمنين، منعاً من الوقوع في الجهالة، ولئلا يقع الفريقان في صورة النهي عن بيعتين في بيعة أو صفقتين في صفقة، أي أنه في حالة المساومة لا يلزم بيان كون الثمن نقداً، أو كونه مقسماً أو مؤجلاً، دون جمع بينهما وإنما يصح إبداء الأمرين معاً، وعلى هذا لا يلزم لجواز زيادة الثمن في البيع نسيئة (لأجل) ألا يذكر إلا النسيئة فقط وذلك في حال المساومة أو عرض قائمة الأسعار، وأما عند إبرام العقد فيلزم الاتفاق على الثمن المؤجل أو النسيئة فقط، لأن عقد البيع حين تبادل الإيجاب والقبول يتطلب شرعاً كون الثمن معلوماً، والأجل معلوماً، والبيع معلوماً. فإذا كان البيع نسيئة أو مؤجلاً، لزم الاقتصار على الثمن المؤجل أو المقسط، حين إبرام العقد، لا قبله.

٤- زيادة الثمن في البيع نسيئة بالنسبة للبيع حالاً، هل تدخل في الربا؟ ومنشأ السؤال أن الثمن الزائد يبدو عوضاً عن الوقت: زيادة الثمن في البيع المؤجل أو المقسط عن الثمن النقدي، لا تدخل في الربا، لأن الربا الحرام مقصور على تبادل الأموال الربوية بمثلها، وهي النقود والحبوب ونحوها من المطعومات في اتجاه المالكية والشافعية، وكل موزون أو مكيل في اتجاه الحنفية والحنابلة، والربا كما قال القرطبي في تفسيره ربوان: حلال وحرام، والحلال: هو البيع لأجل أو بالتقسيط، أو الزيادة في الوفاء، أو رد الهبة أو الهدية بأكثر من الشيء المهدى أولاً.

والجائز محصور في زيادة الثمن نفسه، بحيث يكون مقطوعاً به، لا يزيد

ولا ينقص بمرور الزمان، فلا يجوز تقاضي الفائدة على التأخير في الأداء، فهذا هو الربا الصريح، فلو قال البائع: بعثك هذا الشيء بثمانية دراهم أو ثماني روبيات نقداً، فإن تأخرت في الأداء إلى مدة شهر، فعليك درهمان أو روبيتان زيادة على الثمانية، كان ذلك ربا حراماً فكل زيادة على الثمن الأصلي النقدي تكون ربا، سواء سميت «فائدة» أو غرامة تأخيرية " تهديدية " أي زيادة بسبب التأخير، لأن الثمن الأصلي صار ديناً في ذمة المشتري، فما يتقاضاه البائع من الزيادة الدورية، يكون ربا حراماً وليست الزيادة في بيع التقسيط محرمة، وإن كانت تبدو عوضاً عن الوقت، لأن الشرع لم يحرم كل زيادة بسبب الزمن أو الوقت، إنما حرم الزيادة في دائرة الأموال الربوية فقط، أما البيع العادي كبيع بضاعة بعملة نقدية معينة أو متداولة في الدولة، فليس داخلاً تحت بيع الأموال الربوية، إلا إذا كانت هناك زيادة محضة بمرور الزمان بعد الاتفاق على ثمن نقدي معين، فهذه الزيادة محرمة شرعاً. أما الزيادة المتفق عليها سلفاً، وإن روعي فيها عنصر الزمن، فلا تمنع إباحة البيع وصحته، لأنها جزء من الثمن المتفق عليه والذي صار ديناً في ذمة المشتري، ولا يزيد هذا الثمن بعد تمام البيع ولا ينقص.

٥- تاجر يبيع نسيئة بحيث أن ثمن البضاعة في صورة أدائه، في ستة أقساط اثنا عشر ألف درهم أوروبية (كل قسط لألفين) وفي صورة أدائه في اثنتي عشر قسطاً ثلاثة عشر ألف ومائتا درهم أوروبية (كل قسط لألف ومائة) فيقدم التاجر كلتا الصورتين أمام المشتري، ثم يتفقا على إحدى الصورتين، فما الحكم الشرعي لهذه المعاملة؟

الجواب عن هذا السؤال كالجواب عن السؤال الثالث المتقدم، لأن هذه عروض يعرضها التاجر أمام المشتري، كما يعرض ثمن البيع النقدي و ثمن البيع المؤجل أو المقسط، ولا تضر هذه العروض في مجال المساومة، فإذا اختار المشتري البيع تقسيطاً أو صورة من صور البيع المقسط، ووافق التاجر على صورة معينة، جاز العقد وأبيع، وليس في ذلك ربا أو شبهة ربا، لأن ذلك بيع

عادي، والربا إما في القرض أو في بيع الأموال الربوية بمثلها، وكذلك ليس هذا من البيعتين في بيعة حيث يوجد تردد من غير جزم بإحدى البيعتين، فيكون المنع حينئذ بسبب جهالة الثمن، لا بسبب زيادة الثمن في بيع التقسيط.

وقد اتفق أكثر الفقهاء، كما تقدم على الزيادة لقاء تأخير الثمن، سواء اتفق على دفعه مرة واحدة في المستقبل أو على دفعات أو أقساط، ولا مانع شرعاً من صور التقسيط، فإذا تم العقد بقبول الموجه إليه العرض إحدى الصفقتين أو إحدى صورتَي التقسيط، جاز العقد، ويكون هذا بمثابة الإيجاب المبتدأ من المشتري، فإذا انضم إليه القبول من البائع، تم العقد حينئذ، وأصبح العقد والثمن مقطوعاً به من البداية، فلا يزيد بمرور الزمان، ولا تتعين الزيادة عوضاً عن الزمان، لأن بعض الناس قد يبيع سلعته لأجل، بأقل مما اشتراها به لقلّة الطلب على البضاعة، وللخوف من كسادها ورخصها، وقد يضطر لبيعها أحياناً بأقل من قيمتها الحقيقية لأجل أو عاجلاً، فإذا زاد أحياناً فهو لتغطية تعطيل تحريك النقود في شراء سلعة أخرى، وبيعها في الحال، فيكون البائع هو المتضرر في بيع التقسيط، وليس في هذا البيع شائبة الربا، لأن بيع التقسيط أو مع تأجيل الثمن عقد قائم بذاته، ينظر إليه من حيث سلامة العقد عن الغرر أو الجهالة، وكل بيع لا يخلو من زيادة في الغالب، وهو ربح البائع. وإنما الممنوع الزيادة في الأصناف الستة الربوية. وقد روى أحمد وأبو داود والدارقطني «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عبد الله بن عمرو بن العاص أن يجهز جيشاً فكان يشتري البعير بالبعيرين إلى أجل» وهذا واضح في جواز أخذ زيادة على الثمن نظير الأجل.

والخلاصة: إن اختلاف صور التقسيط لا يمنع من صحة البيع إلا إذا نص على كلمة "الفائدة" فيقال: فوائد التأخير عن الأقساط عشرة أو مائة مثلاً، فإذا قال البائع: ثمن السيارة خمسون ألفاً، يدفع عند التعاقد خمسة آلاف، ويقسط الباقي على عشرة أشهر، وفوائد التأخير خمسة آلاف، فتكون

قيمة القسط الشهري خمسة آلاف. وهذا يعني ربط الزيادة بالدين ومدته، ويستوفي البائع حينئذ (٥٥) ألفاً، وتكون الزيادة عن الخمسين ألفاً التي هي ثمن السيارة ربا صريحاً.

٦- تم بين الفريقين ثمن البيع حالاً عشرة دراهم أو روبيات، وتم كذلك إذا لم يدفع الثمن خلال شهر، فيضاف درهمان أو روبيتان على الثمن، وعلى تأخير كل شهر يضاف درهمان أو روبيتان، فما حكم الشرع في هذا؟
من الواضح حرمة هذه الصورة من البيع، للنص على زيادة الدراهم أو الروبيات، بتأخر المشتري عن الدفع، فهي زيادة محضة، ودائمة مع مرور الزمان فتكون ربا، على عكس الزيادة المضمومة إلى الثمن في الجملة عند التعاقد، من غير تعرض لزيادة أخرى على الثمن بسبب الزمن.

٧- في العقد نسيئة تم تعيين الثمن مؤجلاً مع تعيين المدة، سواء في الأقساط أو في دفعة واحدة، واتفق كذلك في صورة عدم أداء الثمن كاملاً أو الأقساط كلها أو أي قسط منها على الوقت المعين يجب أداء الزائد، سواء كان قدر هذا الزائد معيناً أو بشكل متوحي، فهل يجوز ذلك في الشرع أو لا؟ والزائد على الثمن يعتبر غرماً مالياً أو ماذا؟

هذا ما يجري بين الناس في مجال القوانين الوضعية التي تبيح الربا، ويسمون هذه الزيادة بالغرامة التهديدية أو الغرامة التأخيرية، وهذا حرام شرعاً. لأن المشتري إذا تأخر في دفع الأقساط كلها أو بعضها - عن مواعدها، تحسب فوائد تأخير إضافية، تعادل سعر الفائدة السائد، والفائدة الزائدة داخلة في تحريم ربا النسيئة التي كانت سائدة في الجاهلية، إذا لم يقر المدين بسداد أو وفاء مبلغ القرض.

للتأكد من الحصول على الثمن المؤجل، ربما يأخذ البائع من المشتري شيئاً كرهن، وبهذا الصدد تأتي أسئلة تالية:

(أ) هل يجوز للبائع الاستفادة من المال المرهون؟

(ب) إذا تلف المال المرهون في قبض البائع، فما الحكم الشرعي عنه؟

(ج) إذا لم يدفع المشتري الثمن عند حلول أجله، وماطل في الأداء فكيف يحصل البائع على الثمن من المال المرهون؟
الثمن المؤجل دين على المشتري، فيحق للبائع مطالبة المشتري بتوثيق هذا الدين بأحد أنواع التوثيق، كالرهن أو الضمان (الكفالة) أو حبس المبيع لدى البائع لاستيفاء الثمن.

والفرق بين الرهن وحبس المبيع عند البائع يظهر في حال هلاك المبيع، فإذا هلك المبيع المحبوس عند البائع، كان مضموناً عليه بالثمن، وينفسخ البيع، وأما إذا هلك المرهون عند البائع بغير تعدٍ منه ولا تقصير، فلا ينفسخ البيع، بل يهلك من مال المشتري، ولا يسقط الثمن، وإذا هلك بتعدٍ منه، يضمنه المرتهن بقيمة السوقية، لا بالثمن.

أما إجابة الفقرة (أ): فإن البائع يجوز له عند الحنفية والمالكية الاستفادة من المال المرهون أو الانتفاع به، بإذن الراهن وهو المشتري.

وأما إجابة الفقرة (ب): فإن البائع يضمن تلف المرهون مطلقاً بالتعدي أو بالتقصير في المحافظة عليه، فإن لم يتعد أو لم يقصر، فإنه يضمن عند الحنفية الأقل من مقدار الدين (وهو الثمن هنا) وقيمة المرهون، ولكن في حالة حبس البائع المبيع لاستيفاء الثمن، فلا يجوز في بيع التقسيط، لأنه بيع مؤجل، وحق البائع في حبس المبيع إنما يثبت في البيوع الحالة، لا في البيوع المؤجلة^(١).

وأما إجابة الفقرة (ج): فإن كان المشتري وهو المدين معسراً، لا يقدر على وفاء دينه، فيجب على البائع وهو الدائن هنا إنظاره إذا كان معدماً، لأنه في حالة عجز مطلق عن أداء ما عليه من دين، ولا سبيل لتكليفه شرعاً بما لا يطيق، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

وإن لم يكن معدماً، أي يملك بعض المال فيندب تأخره إلى أن يوسر. وأما إن كان المشتري موسراً وماطل في الأداء، فإن جميع بقية الأقساط تصبح حالة فوراً، وللبائع أن يطلب من القضاء تحميل المشتري جميع

(١) الفتاوى الهندية ١٥/٣.

الأقساط^(١) واتخاذ ما يناسب للوصول إلى حقه، بتعزيره بدنياً أو مالياً، وقد أجازت بعض هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية إلزام المدين المماطل دفع تعويض عن الضرر الذي ألحقه بالمصرف نتيجة مماطلة، وبسبب حجز المال عن الاستثمار وتحقيق الربح. ويقدر التعويض بمقدار نسبة الربح التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل، لو استثمره المصرف. واستدلوا بالمصلحة المرسلّة المتفقة مع مقاصد الشريعة، وبأحاديث ثلاثة وهي:

١- «مطل الغني ظلم»^(٢).

٢- «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»^(٣) أي عقوبته بالحبس ونحوه من التوبيخ والغرامة.

٣- «لا ضرر ولا ضرار»^(٤).

والمصارف التي لم تأخذ بهذه الفتوى، لعدم إقرارها من هيئات الرقابة الشرعية فيها، رأت اللجوء إلى التحكيم لرفع الضرر، والقول بحلول بقية الأقساط فوراً، وتمكينها من المطالبة بجميع الأقساط، واتخاذ ما تراه لازماً للوصول إلى حقه.

٩- هل يجوز للبائع أن يحبس المبيع عنده إلى أن يتم تسديد الثمن كله، أو تسديد بعض أقساطه ؟ وما هي نوعية حبس البائع المبيع، ويمكن أن يتصور ذلك بطريقتين:

(أ) حبس المبيع لجعله رهناً.

(ب) حبس المبيع لاستيفاء الثمن.

فما الحكم الشرعي لهاتين الطريقتين ؟ وإذا جاز أي منهما فما هي القيود له ؟

(١) خلاصة الفتاوى ٥٤/٣.

(٢) متفق عليه.

(٣) أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم، وهو صحيح.

(٤) أخرجه مالك والشافعي مرسلًا، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني، حسنه النووي، وقال: ؟؟؟ يقوي بعضه بعضاً.

الجواب: حبس البائع للمبيع لجعله رهناً فيه تفصيل ويتم بطريقتين^(١):
الأول: أن يرهنه المشتري قبل قبضه من البائع: وهذا لا يجوز، لأنه في
معنى حبس المبيع عند البائع لاستيفاء الثمن، وذلك لا يجوز في البيوع
المؤجلة، وبيع التقسيط بيع مؤجل.

والثاني: أن يقبضه المشتري من البائع أولاً، ثم يرده إليه بصفة كونه
رهناً، وهذا جائز عند أكثر الفقهاء^(٢).

وأما حبس البائع للمبيع لاستيفاء الثمن: فلا يجوز في بيع التقسيط
كالطريق الأول في الحالة السابقة، كما تقدم، لأن البيع بالتقسيط بيع
مؤجل، وحق البائع في حبس المبيع لاستيفاء الثمن، إنما يثبت في البيوع
الحالة، وليس له ذلك في البيوع المؤجل.

١٠- في صورة عدم أداء أقساط الثمن يكون المبيع بيد البائع، ثم يملكه
البائع، ولا يرد إلى المشتري ما دفعه من الأقساط، فهل يجوز ذلك؟ وإذا جاز،
فما هي نوعية الأقساط المدفوعة؟

الجواب: المرهون مملوك لصاحبه الراهن، والملكية تنتقل بالبيع بمجرد
الإيجاب والقبول، ولا يحق للمرتهن الانتفاع بالرهن ولا التصرف فيه ولا تملكه،
للحديث النبوي: «لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه وعليه
غرمه»^(٣) أي لا يصبح مستحقاً للمرتهن، فإذا تملك البائع، المبيع عند تقصير
المشتري في الأداء عند حلول الأجل، فله أن يطلب بيع الشيء المرهون إما بإذن
الراهن أو بإذن القاضي، ويسدد دينه، ولكن لا يجوز له أن يتجاوز عن الثمن
المتفق عليه في العقد، أي إن حقه مقصور على استيفاء ما بقي له من أقساط
عند المشتري، ولا يجوز له أن يملك المبيع، ولا أن يمتنع عن رد شيء من
الأقساط المدفوعة له، وإنما عليه ردها إلى صاحبها المشتري (المدين) أو
يحتسبها من دينه، ويرد باقي ثمن المرهون إلى الراهن (المشتري).

(١) أحكام البيع بالتقسيط للقاضي محمد تقي العثماني: ص ٨.

(٢) المغني: ٥٠٢/٦، ط الأمير تركي بن عبد العزيز.

(٣) أخرجه مالك وابن ماجه والبيهقي.

١١- هل يمكن أن يجعل المبيع رهناً عند المشتري وفي استعماله، ويكون حق البيع والتصرف للبائع الذي لأجل حقه، جعل المبيع رهناً؟
الأصل في الرهن أن يكون المرهون في حيازة المرتهن وقبضه، لقوله تعالى: ﴿فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣]. لذا اشترط جمهور الفقهاء غير الشافعية أن يكون المرهون عند المرتهن. وهذا واضح في الرهن الحيازي، الذي هو الأصل في الرهن، فلا يصح إبقاء المرهون عند الراهن، وهو هنا المشتري. أما الرهن الرسمي أو التأميني: وهو وضع إشارة الرهن على المرهون في صحيفة العقار، في السجل العقاري، فلا يكون المرهون عند المرتهن، وإنما يكون له الحق بالمطالبة ببيع المرهون عند امتناع المدين الراهن عن وفاء الدين، وليس لمالك العقار المرهون بيعه إلا افتكاك الرهن وسداد الدين. ومنه ما يسمى بالرهن السائل أو الذمة السائلة: كأن يرهن المدير سيارته لدى الدائن المرتهن، ولكن تبقى السيارة بيد المدين الراهن يستعملها لصالحه كيف يشاء، ويثبت للدائن المرتهن حق في بيعها إذا قصر صاحبها في أداء دينه، ويسمى هذا الحق «الذمة السائلة».

هذا النوع وما قبله من أنواع الرهون المستجدة، جائز شرعاً، لأنه يحقق مصلحة المرتهن بالمطالبة ببيع المرهون، وإن لم يكن موجوداً بيد المرتهن، ولأن الفقهاء الذين اشترطوا قبض المرتهن للشيء المرهون، أجازوا إعارة المرهون للراهن، وانتفاعه به. فإن هلك المرهون عند الراهن، فإنما يهلك على ملكه، ويحق للمرتهن أن يبيعه لتسديد دينه عند حلول الأجل.

ثم أن المرتهن في: الرهن السائل «يقبض مستند الملكية، ويتحقق مقصود المرتهن من قبض المرهون بتمكينه من بيعه عند الحاجة، كما يتحقق هدفه من الرهن بتوثيق الدين، وإن لم يقبض المرهون، من طريق حقه في وفاء الدين عن طريق بيع المرهون، وفي هذا الرهن السائل مراعاة مصلحة الراهن، حيث يتمكن من الانتفاع بملكه، ومصلحة المرتهن بالاحتفاظ بحق التسديد دون أن يضمن الشيء المرهون عند الهلاك، وقد يتعذر القبض في التجارة الدولية^(١).

(١) أحكام البيع بالتقسيط للشيخ تقي العثماني: ص ١٢-١٣.

١٢- الضمان من المشتري يأتي تحت عقد الكفالة المعروف، ولكن راج اليوم أخذ الأجرة والعوض عليها عند الأشخاص والمؤسسات، فما حكم أخذ العوض؟ مع أن؟ «خطاب الضمان» شيء معروف ورائج في هذا العصر؟ الضمان أو الكفالة لتسديد الدين واجب على المشتري، يلتزم به طرف ثالث، يلتزم بتسديد الدين إذا قصر المديون الأصل، هو أمر مشروع لا إشكال فيه، ولكنه يكون تبرعاً أو مجاناً من غير أجر، لأنه من عقود الإرفاق، أي التعاون والإحسان، فلا يجوز أخذ الأجرة على الضمان أو الكفالة لأنه عقد تبرع كالقرض، ويكون أخذ العوض ممنوعاً شرعاً، كمنع أخذ الفائدة على الفرد أما خطاب الضمان الشائع الاستعمال في المؤسسات والبنوك وبعض الأشخاص، ولاسيما في التجارة الدولية، فهو غير جائز، لأن الكفالة والقرض عقدا تبرع، وإنما يجوز للبنك أن يتقاضى من العميل شيئاً: النفقة الفعلية التي يتحملها لإصدار خطاب الضمان، وأجرة جميع الأعمال التي يباشرها بصفة الوكيل أو السمسار أو الوسيط بين المورد والمصدر. ولا يجوز له أن يطالب بالأجرة على نفس الكفالة أو الضمان.

١٣- راج كذلك إعداد مستندات كاملة لمثل هذا العقد المؤجل، وعند عدم أداء الثمن على حلول الأجل أو للتعجيل في قبض الثمن قبل حلول الأجل، يجري بيع هذه المستندات، فما الحكم لذلك؟ والظاهر أن بيعها يكون بأقل من الثمن المكتوب عليها؟

يقع أحياناً توثيق الدين بتوقيع المشتري على وثيقة مكتوبة يعترف بها بكونه مديوناً للبائع بمبلغ مسمى إلى أجل مسمى، ويلتزم بأداء مبلغها في تاريخ معين، وتسمى هذه الوثيقة المكتوبة في عرفنا الحاضر «كمبيالة» وتوثيق الدين بمثل مبلغ القرض جائز شرعاً، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

لكن أصبحت الكمبيالة متداولة إلى طرف ثالث بأقل من المبلغ المكتوب عليها، يسمى حامل الكمبيالة، لاستعجال الحصول على المبلغ قبل حلول

الأجل، والبنك أو غيره يقبلها بعد التظهير^(١) من الحامل، ويسمى هذا البيع «خصم الكمبيالة» فيعطي البنك مبلغ الكمبيالة نقداً، بخضم نسبة مئوية منها. وهذا غير جائز شرعاً، لكونه بيع الدين لغير من عليه الدين، أو لبيع النقود متفاضلة ومؤجلة، وينطبق عليه تحريم ربا الفضل، أو لأنه قرض مضمون بالورقة التجارية المظهرة لأمر المصرف، وقد استوفى مقابل القرض سلفاً بالخصم من قيمتها ويمكن تصحيح هذه المعاملة عن طريق الوكالة بأجر، بأن يوكل صاحب الكمبيالة البنك باستيفاء دينه من المشتري (مصدر الكمبيالة) ويدفع إليه أجرة على ذلك، ثم يستقرض منه مبلغ الكمبيالة، ويأذن له باستيفاء هذا القرض مما يقبض من المشتري، بعد نضج الكمبيالة، فيكون هناك معاملتان مستقلتان: الأولى التوكيل بأجر. والثانية: الاستقراض من البنك من غير شرط زيادة.

١٤- وفي صورة العقد المؤجل يطلب البائع الثمن قبل حلول أجله على أنه يضع جزءاً من الثمن، وهو يسمى بقاعدة «ضع وتعجل» والمعلوم أن طلب الزيادة في الثمن ليزيد في الأجل لا يجوز لكونه ربا، فما حكم هذا الخصم؟.

في هذا اتجاهان للفقهاء:

الاتجاه الأول: هذا الخصم من الدين المؤجل في مقابل الزمان غير جائز شرعاً، في رأي عامة الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الأربعة، لأنه شبيه بالزيادة الربوية، ولأنه جعل للزمان، مقداراً من الثمن بدلاً منه، لأنه في حالة الزيادة الربوية الظاهرة لما زاد له في الزمان، زاد له عرضه ثمناً، وهنا في حال الحط لما حط عنه الزمان، حط عنه في مقابلته ثمناً. ويؤيد ذلك حديث المقداد بن الأسود، حين فعل هذا الفعل، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «أكلت ربا يا مقداد وأطعمته»^(٢) ولكن إذا عجل المديون من غير شرط، فيجوز للدائن أن يضع عنه بعض دينه تبرعاً، وهذا متفق عليه.

(١) وهو التوقيع على ظهر الوثيقة، ويدل على تنازل صاحبها عن مبلغها لغيره.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٤٨/٦، لكنه ضعيف.

الاتجاه الثاني: وأجازه جماعة وهم ابن عباس، وإبراهيم النخعي التابعي، وزفر بن الهذيل من الحنفية، وأبو ثور من الشافعية، وفي رواية عن الإمام أحمد، واستدلوا بحديث ابن عباس في هذه المعاملة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ضعوا وتعجلوا»^(١).

وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي في جدة في دورة بروناي (الدورة الثامنة) هذا التعامل بشرطين، لضعف الحديثين وهما:

(١) ألا يكون هناك اتفاق سابق على العملية.

(٢) أن تكون العلاقة ثنائية، دون أن يدخل بينهما طرف ثالث، لأنها

تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية.

وذلك على أساس صلح الإسقاط أو صلح الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، وهو نوع من الصلح في الديون بين الدائن والمدين فقط. ولا يتصور هذا الصلح في علاقة ثلاثية، كما هو الحال في خصم الكمبيالة، حيث يدخل طرف ثالث ممول، يقدم قرضاً بزيادة مقابل الأجل، بشكل صريح أو ضمني، ثم إن صلح الحطيطة يقصد منه إسقاط الدين عن المدين وإبراء ذمته، خلافاً لربا النسيئة الذي يتضمن إنشاء الدين وشغل الذمة. وفي هذا أعظم الضرر، أما الوضع والتعجيل فيؤدي إلى تخليص ذمة المدين من الدين، وينتفع الدائن بتعجيل الدين. ويختص منع «ضع وتعجل» بالديون المؤجلة، أما في الديون الحالية التي يتأخر فيها المدين في الأداء فيصح فيها صلح الإسقاط.

١٥- إذا كان العقد مؤجلاً، وأجل أداء الثمن، ولكن لم يعين الموعد لأدائه، ثم يختار الطريقة المذكورة بأن يتم تبادل العوضين بالفور، مع الخصم في الثمن، فما حكم ذلك؟

هذه إحدى صور بيع الآجال أو بيع العينة: بأن يبيع الشيء لأجل بثمن أعلى، ثم يشتريه البائع من المشتري بثمن أقل. وهو بيع ممنوع عند المالكية

(١) الفوائد الخيرية على جامع الفصوليين ٤/٢، طبع الأزهر.

والحنابلة، سداً لذرائع الربا، لأنه بيع اتخذ جسراً للإقراض بفائدة. ومنعه الحنفية إن خلا من توسط شخص ثالث، ويكون فاسداً. والطريق المذكور في السؤال مطابقة لهذا النوع من البيوع، فإنه يتم تبادل العوضين (المبيع والثمن) بالفور، ويخصم جزء من الثمن، فيكون ممنوعاً شرعاً لأدائه إلى الربا.

١٦- هل يجوز عند التأخير في أداء أحد الأقساط إلغاء التأجيل وطلب بقية الأقساط كلها بالفور؟

يجوز الاتفاق بين الدائن والمدين أو بين البائع والمشتري في بيع التقسيط على أن المشتري إذا تأخر في دفع قسط أو قسطين متتاليين، فيلزم ببقيّة الأقساط كلها فوراً، أي تحل بقية الأقساط فوراً، ويحق للدائن المطالبة بجميع الأقساط، وهذا كما تقدم معمول به في مجال التعامل مع المصارف الإسلامية، ويكون ذلك وسيلة للضغط على المدين المماطل، والمبادرة إلى سداد الأقساط في مواعييدها المقررة.

١٧- في البيع بالتقسيط إذا مات أحد الفريقين (الدائن والمدين) قبل الموعد، فهل يبقى العقد على حاله أو يتغير الحكم؟

إذا مات الدائن يبقى العقد على حاله، ويكون لورثته الحق في مطالبة المشتري المدين بالأقساط المتتالية في مواعييدها المعينة في عقد البيع بالتقسيط. أما إذا مات المدين: فتحل الديون المؤجلة، في رأي الجمهور، وهم الشعبي، والنخعي، وسوار، ومالك، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي، لأنه لا يخلو إما أن يبقى الدين في ذمة الميت، أو في ذمة الورثة، أو يتعلق بالمال. لا يجوز بقاءه في ذمة الميت لخرابها، وتعذر مطالبتها بها، ولا ذمة الورثة، لأنهم لم يلتزموها، ولا رضى صاحب الدين بدمهم، وهي مختلفة متباينة، ولا يجوز تعليقه على الأعيان وتأجيله، لأنه ضرر بالميت وصاحب الدين، ولا نفع للورثة فيه، أما الميت فلا نفع له، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الميت مرتين بدينه حتى يقضى عنه»^(١) وأما صاحب الدين فيتأخر حقه،

(١) أخرجه الترمذي وابن ماجه والدارمي، والإمام أحمد في المسند؟

وقد تتلف العين، فيسقط حقه. وأما الورثة، فإنهم لا ينتفعون بالأعيان، ولا يتصرفون فيها، وإن حصلت لهم منفعة، فلا يسقط حظ الميت وصاحب الدين لمنفعته لهم.

لكن متأخري الحنفية قالوا: لا يحل من الدين المؤجل كضمن المربحة بموت المديون إلا بمقدار ما مضى من الأيام، منعاً من تضرر الورثة. ورأى الحنابلة في المعتمد أنه لا يحل الدين بموت المدين، كما لا يحل الدين برهن أو كفالة بسبب الإفلاس، إذا وثق الورثة الدين برهن أو كفالة، لأن الموت ما جعل مبطلاً للحقوق، وإنما هو ميقات للخلافة، وعلامة على الورثة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من ترك حقاً أو مالاً فلورثته»^(٣٣) وما ذكره الفريق الأول إثبات الدين في ذمة الميت كما كان، ويتعلق بعين ماله كتعلق حقوق الغرماء بمال المفلس عند الحجر عليه^(٣٤).

١٨- راج اليوم كذلك أن التجار (الذين يتعاملون بالتقسيط في الثمن) يوفرون الجوائز عند موعد كل قسط أو على كل شهر، أو على كل ستة أشهر، أو على كل عام، ويعلنون عن ذلك من قبل، وبالقرعة يعطون الجوائز لأحد أو بعض المشترين، فما حكم الشرع لربط نظام الجوائز هذا بالبيع بالتقسيط والانتفاع بهذا النظام؟ هل يأتي داخل القمار والربا؟

يقدم التجار على إعطاء هذه الجوائز في بيع التقسيط وغيره عند سداد كل قسط، للترغب في ذلك، وإيجاد الحوافز على الوفاء بالأقساط في مواعيدها، وهذا لا مانع منه شرعاً، وإن أعلن عنه من قبل، أو أعطى بنظام القرعة لبعض المشترين، لأن الجائزة في حال القرعة لا تتعين لأحد، ولأنه لو أعطى كل مشتر جائزة لا يضر، لأنه تبرع، والله تعالى يقول: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١] ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أقر من زاد في وفاء الدين، فقال: «خيركم أحسنكم قضاء»^(٣) وهذا من المدين، فيكون

(١) أخرجه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة).

(٢) المغني لابن قدامة ٥٦٦/٦-٥٦٨، ط الأمير تركي عبد العزيز، خلاصة الفتاوى ٩٥/٣.

(٣) أخرجه النسائي وغيره عن العرياض بن سارية، ولفظ النسائي «خيركم خيركم قضاء».

الدائن أولى بالتنازل عن شيء من الدين، إحساناً منه وتفضلاً، سواء بطريق مباشر، أو بطريق القرعة. وليس في هذا قمار، لأن المتعاقد لم يخاطر على شيء كالمقامر وإنما اشترى السلعة تقسيطاً، كما أنه لا يشتمل على الربا، لأنه تبرع التزم به صاحب الحق من نفسه، من غير إلزام، والالتزام بالتبرع جائز عند جميع الفقهاء، ويلزم الوفاء به قضاءً عند بعض المالكية.

١٩- يروج كذلك في بيع بضاعة معينة على موعد معين من المشتريين: أنه يؤخذ الثمن منهم بالأقساط، ويعين وقت لأداء كل قسط، وبعد أدائه تجرى القرعة، من خرج اسمه فيها تقدم إليه البضاعة حالاً، ثم لا تؤخذ منه الأقساط، بل يكفي له ذلك القسط، سواء كان ذلك قسطاً واحداً أو أكثر، وبقيّة الناس يؤدون الأقساط، وعلى أداء كل قسط تجري القرعة، وتقدم البضاعة لمن خرج اسمه، ويخرج هو من العقد، فما الحكم الشرعي لذلك؟

هذا كالحالة السابقة وسيلة من وسائل الترغيب في البيع بالتقسيط، لجملة المتعاملين الزبائن، فمن ظفر بخروج اسمه بالقرعة، كان خروجه من العقد ومستلزماته بسبب تنازل الدائن (البائع) عن حقه من الدين، وإسقاط الدين أو الإبراء منه عمل من أعمال البر والخير، وهو جائز شرعاً ومندوب إليه، لقوله صلى الله عليه وسلم: «رحم الله عبداً سمحاً إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى»^(١).

(١) أخرجه البخاري وابن ماجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

أبيض

من مرامي الإسلام في الاقتصاد
فضيلة الشيخ محمد الشاذلي النيفر
عضو المجمع الفقهي - رحمه الله -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلاته وسلامه على أشرف المرسلين وآله وصحبه أجمعين

من مرامي الإسلام في الاقتصاد

انتظمت في الإسلام مبادئ ذات غايات بعيدة، فهو فيها روح وتشريع فليست مبادئه عارية من غوص عميق في الحياة الإنسانية بل هي أعمق فلذلك تستطيع أن تماشي ما يظهر متبائناً لا يمكن له أن يلتقي فيه البعض بالبعض بينما غيره من التشاريح الوضعية لم يمكن لها أن تلتقي في شيء ما ويظهر سمو التشريع الإسلامي في محور الحياة الإنسانية في أمر الرزق والمعاش فالإنسان الأول حين استقر في الأرض بواسطة آدم وحواء اتجه نظره إلى كسب الرزق وتناول أسباب المعاش لضرورة الحياة وتوقفها على اكتساب المعاش، وكيف لا يفكر الإنسان منذ وطئت قدماه الأرض فيما يتمش به، ولا حياة له إلا بالتمتعش فالضرورة داعية وملحة والحاجة أكيدة. فالطبيعة الإنسانية ملحة على ما يسد رمقها ويقيم بنيتها فالعمل جار لتحصل القوت مستمر مع أطوار الحياة الإنسانية طوراً فطوراً لكن التفكير في ذلك لم تتوجه إليه العناية التوجه الصحيح إلا لما جاء الإسلام ونظم الحياة الإنسانية ونبه الأفكار إلى أن كل المخلوقات هي في طواعية للعمل كما قال عز من قائل: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠].

لفتت الآية الأنظار إلى الالتفات للانتفاع بما في السماوات من الشمس والقمر والنجوم، فالشمس لا بتغاء الرزق بمعناه الأعم كما قال عز من قائل: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّبَتِّغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الإسراء: ١٢].

وأما الأرض فذات منافع جمة اقتصادية نبهنا القرآن الكريم على الالتفات لنتنفع بخيراتها حتى لا تضيع سهلاً لما تخرج من نباتها مما ينفع الناس والحيوان وما فيها من أنهار وما سخره للعباد من دواب.

فالعناية القصوى بأمر المعاش بنظام اقتصادي كانت دعوة الإسلام إليها دعوة تملأ الآذان، وتحرك للعمل مما أفاد الدولة الإسلامية التي استطاعت التركيز في الأرض بصورة لم يحك لها التاريخ مثيلاً، وفي استطاعة النظام الاقتصادي الإسلامي أن يحل المضلات الاقتصادية التي يتعثر فيها العالم اليوم.

التجربة الاقتصادية:

جرب العالم نظامين رأس مالي وشيوعي فالرأس المالي أفسح المجال للفرد ومنحه حريته الشخصية في التملك واستغلال ماله يتصرف فيه ولم يجعل له ما يحد من جشعه فأضر ذلك بالمجتمع في سبيل تحقيق المطامع الشخصية فاختلف التوازن بين الأفراد فبينما فريق وهو أقلية استحوذ على الثروة لا يهتم إلا ما ينميها من غير التفات إلى غيره بينما أفراد وهم الأكثرية حرموا مما أسرفت فيه الأقلية في الثروات المكسبة بين أيديهم وبذلك اختلف التوازن مما أدى إلى نقمة الطبقة العاملة على أرباب رؤوس الأموال فنتج عن ذلك بروز الشيوعية.

برزت الشيوعية عن فكرة يهودية نادى بها كارل ماركس (١٨٨٣) اليهودي وان اعتنقت عائلته المسيحية، لمقاومة رأس المال ظاهرها معالجة المفسدة التي نتجت عن أرباب رأس المال فنتج عنها حرمان الأفراد من شخصياتهم فأصبحت إنسانيتهم مجردة من متطلبات الإنسانية وبذلك فقد الإنسان روحه وقد ظهر أثر الشيوعية وفسادها أخيراً فانسلخ منها كل الأقطار التي كانت تحت قهرها بالقوة وهذا دليل على فساد الشيوعية وعدم صلاحها لأن تكون نظاماً اقتصادياً.

التشريع الإسلامي حرية في دائرة المصلحة:

ظهر قبل هذين النظامين الرأس المالي والشيوعي النظام الإسلامي سليماً مما في النظامين المذكورين فهما على طرفي نقيض لا يجتمعان ولا يلتقيان في وجهة ما فالشيوعية حرب على الرأس مالية لا هوادة فيها فهذا

البيان الشيوعي ينادي بأعلى صوته: (يا عمال العالم اتحدوا). وهذا النداء لا لإفادة العمال وإنما لتجريدكم من الفطرة البشرية وإخراجهم من حريتهم الطبيعية.

وهذه الحرب لا تنتهي وإن بدا اليوم أنها انتهت بانتهاء النظام الشيوعي فإن خمدت اليوم فستعود في يوم آخر لأن كلا النظامين غير صالح للتوفين الذي اتجه إليه الإسلام.

التشريع الإسلامي لم يحرم الفرد الملكية التي هي رغبة إنسانية لا ينفك منها فرغبته أن يكون له حق الاستثمار والاستغلال والتصرف الدائم، وأباح له أن يستثمر ما بين يديه من ملك حصله بعرق جبينه أو انجر إليه من مورث كدح وجد من أجل أن يأخذ وارثه ما يستعين به في حياته، وأعطاه حق الحرية في السعي في أية جهة من جهة الاستثمار والانتفاع ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

فمعنى (ما) الانتفاع بجميع ما خلق الله، ولا يتم الانتفاع إلا إذا كانت هناك ملكية.

لم يطلق الإسلام حق الملكية بل ربطها بما يكون به تنظيمها واستغلالها على صورة تحد من الثراء الفاحش والتراكمي على اكتساب المال من طريقه المحرمة لما فيها من المفسدة.

ربط الاقتصاد بالعبادة:

امتاز الإسلام بأنه وحدة متكاملة لا ينفك أي جزء منها عن غيره فهو كالجسد الواحد لكل جزء منه عمله الذي يتكامل به الجسد فلا غنى عن جزء بجزء آخر بل الكل له وظيفته التي يقوم بها، ولولاه لم يتكامل الجسم فالإسلام مرتبط في مبادئه، فالالاقتصاد العنصر الأساسي في الحياة ربطه القرآن بالعبادة، وهذا وإن بدا متبايناً فهو ضروري للاقتصاد حتى لا ينحرف من المنهج المستقيم، ونطق بالربط القرآن الكريم في سورة قريش بسم الله

الرحمن الرحيم ﴿لَا إِلَافَ قُرَيْشٍ﴾ ﴿١﴾ إِيْلَافُهُمْ رَحْلَةَ الشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ ﴿٢﴾ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾ ﴿[قريش]﴾.

ترتبت العبادة على إيلاف قريش رحلتي الشتاء والصيف ليشكروا نعمة الله تعالى على هذه المنة العظيمة المتكفلة بإطعامهم من أجل الجوع فاستعانوا على الإقامة بمكة المكرمة وما ذكر هو المتبادر من ربط العبادة بالإيلاف.

ومع ذلك معنى آخر وهو ربط الاقتصاد بالعبادة حتى لا يكون المال دولة بين الأغنياء وهو ما حدث في مكة فإن قريشاً أقامت بمكة وهي واد غير ذي زرع فلا بد للإقامة من سبل للمعاش فدعا قريشاً أن تشتغل بالتجارة وهي مصدر ثرواتها فتجمعت الثروة في وجوه رجالها وتوصلت إلى الثروة بسبب ما تقوم به من رحلات إلى مراكز التجارة في اليمن لتجلب تجارتها إلى مكة وإلى غيرها كما قامت برحلة في الصيف إلى الشام لتتنقل منتوجها إلى مكة وإلى غيرها وبذلك كانت وصلة بين اليمن والشام وهما مركزا تجاريان فأصبحت مكة تفيض بالثروة فلما جاء الإسلام طغى أصحاب المال فواجهوا الدعوة الإسلامية بكل مقاومة، وتفننوا في مواجهتهم للإسلام مثل أمية بن خلف والوليد بن المغيرة والعاص بن وائل السهمي وجميل بن معمر، والطبع لما تكدست الأموال استعملوها في الربا وجعلوه مصدراً هاماً من مصادر تكديس الأموال بصورة فاحشة. وانساقوا تحت طغيان المال إلى مفاسد جمّة أضرت بعمامة العرب.

وتتقية لحرية التملك أمر الإسلام قريشاً المتمتعين برحلتى الشتاء إلى اليمن وبرحلة الصيف إلى الشام أن يعبدوا أي يتقلدوا الإسلام الذي يكبح جماح غلوّاتهم مما قسم الناس قسمين قسماً استحوزوا على الثروات وتجبروا في الأرض وقسماً ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وهم المحرمون من الثروة المستأثر بها غيرهم.

ويؤدي الاستئثار إلى الشحناء والبغضاء لأن الجماعين للثروة بصورة

فاحشة يتتعمون بكدح المعوزين الذين يرون أن ما كدحوا من أجله لم يأخذوا عليه عرق جبينهم لأن جشع الجماعين للثروة بغير وجه شرعي منعهم من حقهم وذلك مصدر الفتن والتقاتل والتقاطع.

وجاء كل ذلك من أجل عدم ربط الاقتصاد بالعبادة الداعية إلى التوازن والتعادل والترابط لكل خير ويمن.

ويستفاد من ربط الاقتصاد بالعبادة معنى آخر وهو أنه يخرج من عقيدة أن المال كل شيء فهو يخلد الإنسان حياً وميتاً فيتجاوز بمنفعة المال حدودها فيصير عبداً للمال يملك عليه تفكيره وأعماله فلا يفكر إلا في جمع المال ولا يعمل عملاً إلا يرمي من ورائه تكديس المال.

بخلاف ما إذا ارتبط المال بالعبادة تخلص صاحبه من جميع ما صيره عبداً للمال وتخلص من عقدة أنه المخلد له كما قال تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ [الهمزة: ٣].

وأورد الرازي في معنى أخلده وجوهاً منها:

أن المال يطول أمله حتى يصبح لغفلته أنه ينسى الموت، ونسيان الموت مفتاح الآفات.

وأن حب المال يجعله يعتقد أنه إن انتقص ماله يموت، فهو ضمان الحياة وأن حبه يدفعه إلى تشييد المنازل الضخمة، ويصرف فيها الأموال الطائلة.

وتزول عقيدة تخليد المال بعبادة الله الداعية إلى تقويم العقيدة في المال فعوض أن يذهب إلى ما ذهب إليه كما أشارت الآية الكريمة يذهب إلى ما يصلح ماله، وما يصلح نفسه، وما يجعل ماله فيما يخلده وذلك بالذكر الجميل فمثلاً عوض الإنفاق على بيت ربما يسكنه أمداً قليلاً وربما لا يسكنه إذ يعاجله الموت يكون الإنفاق على تأسيس معهد علمي ينقذ الأجيال من الجهل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وإلى استلاب الأموال وإلى تعكير حياة المجتمع بما تجنيه يده، وما يجره إليه جهله إلى ركب أخذ المال من غير حله بالسرقه والاعتصاب.

الفرد والجماعة:

ذهب الأستاذ المرحوم أبو الأعلى المودودي إلى أن الحقيقة الأساسية في نظر الإسلام لفهم نظام الإسلام للاجتماع هي للفرد وليست للجماعة ولا للمجتمع ذهاباً منه إلى أن المسؤولية أمام الله تعالى لكل فرد وليست للجماعة فالجماعة لفرد وليس الفرد للجماعة^(١) حفاظاً على شخصياتهم المستقبلية ومواهبهم وكفاءاتهم الذاتية.

وإذا رجعنا إلى القرآن أو الحديث نجد أن نظام الإسلام في أساسه يرجع إلى وحدة الأفراد في الجماعة، وإلى هذه الوحدة أشار القرآن الكريم في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

ثم قال عز من قائل: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٥].

أفادنا قوله تعالى هذا في الآيتين أن هناك ولاية بين المسلمين أفادها بقوله ﴿أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ وهي القرب كما يشعر به لفظ الولاية فيكون البعض مهتماً بشأن البعض مخصوصاً بمعاونته ومناصرته، وهم يد واحدة على الأعداء وكل يحب لأخيه ما يحبه لنفسه.

وأثبت القرآن هذه الولاية لقسمين من المسلمين وهم الذين هاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وهم المهاجرون، والذين آووا ونصروا وهم الأنصار.

وألحق بهذين القسمين قسم ثالث وهم الذين آمنوا من بعد وهاجروا وشاركوا في الجهاد.

جاء هذا تصريحاً بأن الفرد للجماعة والجماعة للفرد حتى يحصل

(١) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة (ص ١١٥).

التكامل والتناسق في المجموعة في كل مناهج الحياة ومن ذلك المنهج الاقتصادي وهو أحوج إلى كون الفرد للجماعة.

ولا يفقد الإنسان شخصيته ومواهبه وكفاءته الذاتية بل تقوى شخصية الفرد بما يساندها من معونة التآخي وخاصة اليوم فالتقدم العلمي لم يبق بنبوغ الفرد الواحد إذ أصبح بنبوغ أفراد عديدين مما أظهر هذه الاختراعات العديدة الباهرة المتملكة للقوة في العالم.

وإذا رجعنا إلى الحديث نراه يوضح لنا أن التكامل الأخوي بين المسلمين إنما هو في كون الفرد للجماعة مبرزاً في ذلك المعاني في الصور المرئية، كما جاء عن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».

أخرجه أحمد في مسنده والإمام مسلم في صحيحه والبخاري بلفظ (ترى) عوض (مثل) ومعنى الحديث: الأمر بأن يكون المسلمون كالجسد الواحد إذا تألم بعضه سرى ذلك الألم إلى جميع الجسد فكذا المؤمنون ليكونوا كنفس واحدة إذا أصاب أحدهم شيء يغتم جميعهم ويقصدون إزالته. وكما دل الشرع على ضرورة الاجتماع دل العقل المؤسس على الواقع على أن الاجتماع الإنساني ضروري وقد أفاض ابن خلدون في هذا ذاكراً أن الحكماء يعبرون عن ضرورة الاجتماع الإنساني بأن الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران.

وكيف لا يكون الاجتماع ضرورياً والقوت لا يحصل إلا بتضافر جهود متعددة في زراعته وتهيئته حتى يصبح قوتاً يقيم البنية ويدفع الجوع المميت. وكذلك لا يمكن للإنسان أن يحمي نفسه إلا بقوة السلاح وهو لا يحصل إلا بالصناعة وهي تتطلب تكاتفاً بين الأفراد ليحصل السلاح الذي يكون به الدفاع عن النفس.

وهذا في العصور السالفة في تحصيل القوت والسلاح فما بالك

بحاجيات العصر للغذاء والدفاع فقد أصبح الاجتماع أوسع بكثير مما كان عليه في سالف العصور.

الإسلام والعمران:

شرع الله الشرع الحنيف لإقامة البناء الإنساني، والبناء الإنساني لا يقوم إلا بالعمران وهو يفتقر إلى الفلاحة وناهيك بها والصناعة والتجارة والتعليم والتنظيم الإداري إلى غير ذلك من مقتضيات التمدن العمراني المستبحر وخاصة في عصرنا الحاضر، فلا مندوحة عن كون الفرد للجماعة، والجماعة للفرد والإسلام لا يسير إلا في المهيع الموصل إلى العمران سنة في شرعه الحكيم الذي لا يناهض المصلحة بل يراعيها في كل مبادئه كما هو مقرر وواضح من التشريع الإسلامي، ولم تشذ عن ذلك شاذة.

وقد اعتنى سلفنا الحريصون على إبراز كنوز الشريعة بالكتابة في شرح أبناء الشرع على تتبع المصالح وتقريرها ودفع المفسد.

أبدى الأستاذ المودودي فكرة أن الفرد ليس للجماعة، ولكن الجماعة للفرد ممهداً بها إلى رد النظام الشيوعي والنازي والفاشستي وغيرها.

وما انتقده على الشيوعية والنازية والفاشستية صحيح لأنها تستولي على جميع وسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية جماعية وبذلك يفقد الفرد حرية معاشه ولو وجدت حريات أخرى، والأنظمة المذكورة لا تكتفي بالملكية الجماعية بل تجعل الفرد في قالب من الحياة أضيق من سم الخياط.

وإن صح انتقاد الأستاذ على النظم المذكورة غير أن ما مهد به ليس ضرورياً لتحاشي ما وصلت النظم إليه من تسلط على المعاش لأن الإسلام لم يضع يده على الملكية مع أنه جعل الفرد يعيش للجماعة والجماعة تعيش للفرد وسير نظامه دولاب الحياة في كل الأطوار التي تقلبت فيها حياة المسلمين.

المصلحة في الأمرين المتقدمين:

قد اتضح أن الشارع قصد في الاقتصاد إلى أمرين أساسيين وهما ربط الشريعة بالعبادة وربط مصلحة الفرد بالجماعة فهذان مقصدان يندرجان

في أن الشريعة في تكاليفها مبنية وراجعة إلى حفز مصالح العباد في العاجل والآجل وحتى من يخالف في أن الأحكام الشرعية معللة لا يقصد نفي المصلحة عنها، وإنما يقصد أن الله سبحانه وتعالى ليس ملزماً بالتعليل لأنه يفعل ما يشاء إذا نفي المصلحة عن التشريع الإسلامي كما يبدو لي نفي لصفة من صفات الله وهي أنه الحكيم في أفعاله فكلها لا تخلو عن حكمة سواء ما اطلعنا عليه أم لم نطلع.

وقد تبينا ما فيهما من مصلحة عظمى في كونهما أساسيين لإقامة اقتصاد متين خال من المفسد وصالح لدوران الاقتصاد مع محافظة على مصالح الفرد والجماعة وكاف عن الأخذ بالنظريات التي أبان الواقع أنها مرفوضة في المجتمع كما ظهر في الشيوعية.

المباني العملية للاقتصاد الإسلامي؛

انبنى الإسلام على أربعة أصول ترجع للعمل:

- الأول الملكية.
- الثاني المال.
- الثالث العمل.
- الرابع الحقوق في المال.

١- الملكية:

أثبت الشرع للفرد الملكية لكل المتمولات واعترف له بحق التصرف فيما امتلكه في حال الحياة وينتقل بعد موته لوارثيه ونطق القرآن بنسبة المتمولات إلى أربابها في قوله عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].
فالله سبحانه وتعالى يأمرنا أن لا يأكل بعضنا أموال بعض بالباطل.

والباطل على وجهين:

أحدهما أن يأخذه بغير طيب نفس من ماله كالسرقه والغصب والخيانة فلا تكون للفرد ملكية بغير وجه شرعي من طرق الحياة التي

تعارفها الناس وأباحها الشرع، فالمال الحاصل للشارق والغاصب والخائن ليس ملكاً له لأنه امتلكه انتزاعاً من مالكه فلا تثبت له الملكية.

الوجه الثاني أخذه بطيب نفس ظاهرياً كالقمار والغناء وثمر الخمر فالأموال الحاصلة بوجه القمار أو الغناء وثمر الخمر ليست متمولات لأن الأسباب المذكورة لا تدخل في العمل الجدي الذي ينتفع به انتفاعاً حقيقياً فالقمار أخذ للمال بدون إسداء عمل في مال المقامرة التي تؤدي إلى البغضاء والشحناء كما أنها تؤدي إلى القعود عن الأعمال التي تنفع المجتمع ويستغلها الناس استغلالاً لا يفيدهم.

وحرمة الشرع الحكيم للمضار اللاحقة منه والمجتمع الذي يستغل فيه المال بالمقامرة مؤد إلى انهياره ومثل المال الحاصل من القمار المال الحاصل من الغناء لأن الغناء ليس من الأعمال المثمرة في المجتمع فهو علاوة على ذلك يجر إلى المفساد مثل البغاء فالمال المتحصل عليه من الغناء الضار لا يعد ملكاً، والخمر لما حرمها الله لما فيها من الإثم تبع تحريمها أن يكون المال المنجر من ثمن الخمر من أكل المال بالباطل فالخمر وكل ما يتعلق بها حرمة الله سبحانه وتعالى وحذرنا منها.

فقد قسم الشرع الحكيم المال إلى قسمين: مال يصح تملكه وينتفع به صاحبه ومال لا يصح تملكه ولا الانتفاع به لأنه مال غير حل.

ونبها الله جل وعلا على قيمة الأموال وضرورتها في الحياة بقوله: ﴿وَلَا تَوْتَرُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥].

ذكر الله أحكام اليتامى فأمرنا أن لا نؤتي السفهاء المبدزين من أي صنف سواء كانوا رجالاً أو نساء أو صبياناً أموالهم وعبر عنها بقوله (أموالكم) والمراد أموالهم وإنما عبر بقوله أموالكم لأن الأولياء هم المتصرفون فيها فالإضافة ليست للملك وإنما هي لأدنى ملابسة وهي تولي التصرف في أموالهم.

وذكر أن الأموال جعلها الله لكم قياماً أي تقوم بمعاشكم وصلاح أودكم

فلا تعطى إلى السفهاء وإن كانت أموالهم حتى لا يضيعوها ويبذروها فيضيع عليهم معاشهم وصلاحهم.

فقوله هذا يفيد نسبة ملك الأموال لأربابها مع التحريض على المحافظة عليها لأربابها حتى لا تضيع عليهم وتخرج من أيديهم.

ولا فرق في المتمولات بين الأرض وقد جعل الله للملكية الأرض أسباباً متعددة منها الإرث ومنها الشراء ومنها عمارة الموات، أخرج مالك عن عروة بن الزبير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق».

وهذا الحديث وإن كان من المراسيل فهو موصول من طرق أخرى فقد أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي في سننهما عن سعيد بن زيد. ثم إن مالكا أكد على إثبات هذا الحديث المفيد للملكية بأن القضاء في عهد الخلفاء الراشدين جرى العمل به فقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له».

وزاد مالك تأكيداً على ملكية الأرض قائلاً وعلى ذلك الأمر عندنا أي عمل أهل المدينة جار بذلك.

فالملكية مقررة في الإسلام بنص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وجريان عمل أهل المدينة وهو أصل من أصول إثبات الأحكام إثباتاً لا مطعن فيه.

وحديث إحياء الموات أخرجه الترمذي عن سعيد بن زيد كما تقدم وتكلم عنه فقال حديث حسن غريب.

إن نظام الملكية في الإسلام له تأصيل خاص وهو ما تقرر من أن كل شيء في الوجود لله سبحانه وتعالى فهو خالق المخلوقات كلها في السماوات وفي الأرض وهي ملك له جل وعلا يقرر فيها ما يشاء ومن فضله أن ما يقرره أجراه على المصلحة فالملكية أعطاها للإنسان ومنحه إياها وفقاً للغريزة الإنسانية في حب التملك وهي ناشئة مع الإنسان منذ منحه الله

التمييز ولكنه جعل ما يملكه الإنسان وديعة أودعها الله عنده وجعله قائماً بها بقصد استعمار الأرض واستغلالها كما قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١].

ومعنى استعماركم فيها لتعمروها بالإصلاح والاستغلال النافع لا لتعطلوا مصالحها فالاستعمار مراد به الإصلاح.

ويحتمل معنى استعماركم جعلها لكم عمرى أي منتفعين بها مدة أعماركم.

كما أشار إلى أن الإنسان في امتلاك الأرض ومنافعها هو خليفة الله سبحانه وتعالى على كل ما أعطاه وعليه أن يقوم بمسؤولية الخلافة قيام إصلاح وانتفاع ونفع فكل ما أعطاه الله هو وديعة في يدي المعطى كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٦٥].

وجعل الاستخلاف درجات فليس البشر في استخلافهم في الأرض ومنافعها على درجة واحدة بل هم مختلفون في ذلك فمنهم من منح الكثير من الرزق أو العلم أو الشرف أو القوة أو غير ذلك ومنهم من كان حظه ضئيلاً ويصل عند البعض إلى أقل من الكفاية وجعل الله الاختلاف لأجل الاختبار ليشكر الموسع عليه وينفع المحتاجين وليصبر من قدر عليه رزقه.

لا تناقض بين الملكية والاستخلاف:

ربما يبدو أن الاستخلاف في الممتلكات يناقض منح الملكية للبشر وفي الحقيقية لا تناقض لأن الإسلام في نظامه يحتاط غاية الاحتياط، فلا يرسل الأمور استرسالاً مطلقاً بل يأخذ لكل حالة ما يناسبها فالتكاليف الإسلامية كلها قرر فيها ما جعلها صالحة لكل فرد كما إنها مسيطرة للزمن فلا يتعذر العمل بها لاختلاف الزمان فليست موضوعة لزمن محدود وإنما هي موضوعة لتتناول الزمن على امتداده.

والى نظامه هذا أشار قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وأشار قوله هذا إلى أن الله سبحانه لم يحملنا ما يثقل علينا أداؤه وإن كنا مطيقين له على تجشم وتحمل مكروه فضلا عن التكليف بما لا قدره عليه لاستحالاته كتكليف الأعمى بالنظر.

فالملكية للمال ممنوحة للبشر مع المسؤولية المتعلقة بالمال ليكون وديعة ذات فائدة فعمد إلى إقرار الملكية الفردية ليسأل كل فرد عن الحصة التي بين يديه في حق الجماعة فيها ثم جعل لولي الأمر حق النظر فيما يخص المحرومين، وهل المال استعمل لما تمليه المصلحة وما تفرضه الحياة المشتركة فيما يكون مطابقا لجلب المصلحة أو در المفسدة.

وتتأكد المسؤولية خاصة في الأرض فإنها مصدر الحياة لصاحب المال ولغيره فتعطيلها يؤدي إلى المجاعة والإفلاس فتفاديا لما يحصل كان النظر إليها نظرا دقيقا.

ووضح المسؤولية التي في الأموال الشيخ المرحوم محمد أبو زهرة: (والذي نقرره هنا في هذا المقام أن الحقوق التي تجب على الملكية تتزايد في الأحوال إلى درجة تقارب سلبها أو نقصها).

فالاستخلاف ليس سلبا للملكية وإنما هو رقابة على الملكية لتسير في الطريق المعبدة لتؤدي المهمة المنوطة بها.

٢- المال وطلب الكسب:

سن لنا الشرع الحكيم سبيل تحصيل المال بالاشتغال في أمر المعاش في منهج السداد دون التغالي في الإنصراف فيتسبب عن ذلك الطغيان.

ولأجل تحصيل المعاش خلق سبحانه النهار للتكسب بعد الراحة بالليل فقال عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبا: ١١].

ذكر النهار سبحانه في معرض الامتنان على البشر إذ جعله سببا للمعاش والعيش وكل شيء يعاش به، فالنهار مطلب للمعاش وأتى بالامتنان به

في معرض ذكر صنعته ليعرفوا توحيده جل وعلا .

وأضاف تعالى إلى جعل النهار للمعاش أنه أباح للبشر أن يبتغوا ويطلبوا المال لأنه قوام الأعمال فنشط المبتغين للمال أن يعلموا للحصول عليه فقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨] .

أباح الله ابتغاء الأموال في موسم الحج حين كان الحجاج يتقون البيوع والتجارة في الموسم ويقولون أيام ذكر فنزلت هذه الآية في رفع الحرج في ابتغاء الفضل من الله سبحانه والمراد به التماس الرزق بالتجارة والكسب أفاد قوله هذا أن التماس الرزق بالتجارة والكسب لا جناح فيه في غير الموسم من باب أولى وأحرى لأنه لما أبيح في الموسم يباح في غيره لأنه لا يتوهم امتناع التماس التجارة والكسب لعدم وجود أيام الذكر لاختصاص الموسم بها .

فالكسب له منزلته حتى في أيام الموسم ليتعود المرء على العمل لإشباع غريزته في الاكتساب إشباعا لا يخرج عن حد الاعتدال .

وترقي الكتاب الكريم في العناية بالكسب كي لا يخل به المكتسب فقال عز من قائل: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠] . أي بعد انقضاء سماع الخطبتين والانتهاء من الصلاة .

وأنت الأحاديث متعددة في فضل الكسب تحريضا عليه، منها ما جاء في منزلة التاجر الصدوق مع الصديقين والشهداء، عن أبي سعيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

«التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة» - أخرجہ الترمذي في جامعه والحاكم في مستدرکه .

قال ابن العربي هذا الحديث وإن لم يبلغ درجة المتفق عليه من الصحيح فإن معناه صحيح لأنه جمع الصدق والشهادة بالحق والنصح للخلق وامتثال الأمر المتوجه إليه من قبيل الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يناقضه ذم التجار في بعض الأخبار لأنه لزم أهل الفجور والرياء والحرص بقربنية هذا

الخبر أما مع تحري الأمانة والديانة فالاتجار محبوب مطلوب ولهذا كان السلف يقولون اتجروا فإنكم في زمان إذا احتاج أحدكم كان أول ما يأكل بدينة. وعن أبي سعيد الخدري: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء» أخرجه الترمذي في جامعه والحاكم في مستدركه، قال أبو عيسى الترمذي هذا حديث حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه يقصد أبو عيسى السند الذي ساقه لهذا الحديث.

قال الحكيم الترمذي: إنما لحق التاجر الصدوق الأمين بدرجةهم لأنه احتضى بقلبه (أي علا شأنه) مع النبوة والصديقية والشهادة فالنبوة انكشاف الغطاء والصديقية استواء سريرة القلب بعلانية الأركان والشهادة احتساب المرء بنفسه على الله فيكون عنده في حد الأمانة في جميع ما وضع عنده.

وقال الطيبي في شرح هذا الحديث قوله مع النبيين بعد قوله التاجر الصدوق حكم مرتب على الوصف بمعنى أنه استحق كونه مع النبيين الخ.. بسبب شدة صدقه، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: ٦٩].

وذلك أن اسم الإشارة يشعر بأن ما بعده جدير بما قبله بإطاعة الله.

أعطى الحديثان منزلة عليا للتاجر الصدوق مما يستفاد منه التنويه بالصدق في التجارة مع دعوة في اكتساب المال بالوجه المشروع.

ومما جاء في هذا الصدد حديث كعب بن عجرة أنه قال: وكان صلى الله عليه وسلم جالسا مع أصحابه ذات يوم فنظروا إلى شاب ذي جلد وقد بكر يسعى فقالوا: ويح هذا لو كان شبابه وجلده في سبيل الله.

فقال صلى الله عليه وسلم: لا تقولوا هذا فإنه إن كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو في سبيل الشيطان، أخرجه الطبراني في معاجمه الثلاثة لكن بسند ضعيف.

أباح الإسلام السعي لأجل تحصيل المال لأنه أساس لإستقامة الحياة الإنسانية فالمدينة التي تمكن من العيش بسائر وجوهه من السكن واللباس والمعاش لا تينع وتؤتي أكلها إلا بالمال والإسلام كما حرص على العمل لإصلاح الآخرة كذلك حرص على العمل لإصلاح الدنيا، فالله سبحانه وتعالى أوجد الإنسان لتعمير الدنيا بنسله مع الكفاية من الضروريات والتحسينات والكماليات إن سمحت الظروف لذلك فالذين يفضون من شأن الحياة الدنيا سلكو مسلك الرهبانية وهي الانقطاع عن أشغال الدنيا وترك ملاذها والعزلة عن أهل الدنيا، وذكر بعضهم حديثا وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا رهبانية في الإسلام».

لكن قال ابن حجر لم أره بهذا اللفظ وإنما المعروف حديث سعد بن أبي وقاص الذي أخرجه البيهقي وهو أن الله أبد لنا بالرهبانية الحنيفية السمحة. وإنما جاء الإسلام لإصلاح الدين والدنيا ولا يتم إصلاح الدنيا إلا بالمال وتحصيلا له أباحه الله من غير أن يكون فاحشا ذا ضرر بالغير مع سلامته مما حرمه الإسلام. فالسلام حرص على مطالب الإنسان الثلاثة وهي:

١- الغذاء.

٢- الكساء.

٣- الإشباع الجنسي.

وإنما في الحدود الطبيعية دون إسراف، وإلى عدم التغالي والإسراف جاء قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَشَرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

٣- العمل أساس الانتاج:

اهتم الإسلام بالحث على العمل لأجل استقامة الحياة الدنيا وتوفير الأجر في الآخرة كما قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَأَ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

فجزاء العمل الصالح كما هو أخروي ثوابا بالجنة ودفعاً لعقاب النار هو دنيوي بالإنعام بأسباب الحياة الطيبة ومن بينها الجانب المادي.

أفادت الآية أن كل من عمل صالحاً بطاعة الله سبحانه بالعمل سواء كان من العبادات أو من الأعمال الدنيوية وعده الله بالحياة الطيبة التي منها الرزق الحلال والسعادة والتوفيق للعمل الصالح امتحاناً لذوي الحاجات وله جزاء لعمله الأجر بأحسن ما كان عمله.

أولى الإسلام عناية خاصة للعمل فقد أبرز فضله وما يترتب عليه من سعادة دنيوية وأخروية كما في الآية المتقدمة بتكريم العمل من أصل التشريع الإسلامي بدون ضغط خارجي بخلاف تكريم العمل في المدنية الحاضرة فإنه كان تحت ضغط ثورات العمال ضد ظلم أصحاب رؤوس الأموال وطفيانهم واستبدادهم.

ونوه الحديث النبوي الشريف بمكانة العمل ورفع منزلته حتى جعل المحترف محبوباً من الله سبحانه وتعالى فقد جاء عن ابن عمر أن الله تعالى يحب المؤمن المحترف. أخرجه الطبراني وابن عدي.

أفاد الحديث أن المشتغل في طلب المعاش بنحو صناعة وزراعة وتجارة وهو من أهل الإيمان يحبه الله تعالى، وهذا لا ينافي التوكل. مر عمر رضي الله عنه بقوم فقال: من أنتم؟ قالوا: متوكلون، قال لا بل أنتم متاكلون إنما المتوكل من ألقى حبه في الأرض وتوكل على ربه.

فليس في طلب المعاش والمضي في الأسباب على تديير الله ترك التفويض والتوكل بالقلب، إنما ترك التوكل إذا غفل عن الله وكان قلبه محجوباً فإذا اشتغل بالمعاش وطلبه كان طلبه بقلب غافل عن الله تعالى فصار فتنه عليه.

عن ابن الزبير قال «أشر شيء في العالم البطالة». أخرجه البيهقي. وإنما كانت البطالة أشر شيء في العالم لأن الإنسان إذا تعطل عن عمل يشتغل به سارع إلى الفساد ومن ليس له حرفة يعملها يأخذ منافع الناس ويضيق

عليهم معاشهم فلا فائدة في حياته لهم إلا أن يكدر الماء ويفلي الأسعار.
والحديث المتقدم قد أكثر الكلام فيه المحدثون لكن قال السخاوي له
شواهد ولم يكتف الإسلام بالتحريض على العمل بل أكد أن يكون العمل
الذي يؤديه المؤمن صالحاً ومن ثم كان اتقان العمل مطلوباً لأن الله تعالى
يحب العامل إذا عمل عملاً أداه على الوجه الأتم كما جاء في الحديث
الشريف: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى يحب إذا عمل
أحدكم عملاً أن يتقنه» أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن عائشة رضي
الله عنها وأخرجه أبو يعلى وابن عساكر وغيرهم.

واتقان العمل إحكامه كما جاء مصرحاً به في رواية أخرى فعلى العامل
في أي عمل كان أن يعمل بما تهيأ له من معرفة عمل الإتيان والإحسان
بقصد نفع خلق الله فلا يعمل على مقدار الأجرة بل على حسب إتقان ما
تقتضيه الصنعة وهو أمين في عمله.

وجاء في حديث آخر أن الله تعالى يحب من العامل إذا عمل أن يحسن.
أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن كليب بن شهاب وكليب ليس صحابياً
كما في التقريب فالحديث مرسل.

(فالعامل الصالح هدف الإسلام وهو لا يكون من غير إيمان، فالإيمان
في الإسلام هو روح العمل الذي يرسم له طريقه ويصونه من الانحراف فمن
يعمل بلا إيمان فإنما يعمل كآلة صماء تنفذ ما يطلب منها دون روح ملهمة
محركة أو حافز دافع فالدين يصبغ العمل بصبغة إنسانية كريمة تشعر
العامل بأهمية قدره وعمله.

وفرق كبير بين من يعمل وهو يشعر أن عمله محل نظر وتقدير رب
الأرباب رب السماوات والأرض ومحل ثوابه، فوق ما سوف يتناوله من أجر
مادي جزاء صنعته وبين من يعمل بلا شعور أنه سيلقى عن عمله جزاء
أخروياً غير ثوابه الدنيوي ولا شك أن العامل الأول يعمل بشعوره المذكور
متحكماً في قلبه وعقله وسيوجه عمله لصالح المجتمع وسيراعي قدر الطاقة

ان يكون عمله الذي يؤديه مستشعرا رقابة الله عليه عملا نظيفا كاملا لا غش فيه ولا تكاسل في أدائه.

ومن الحث على العمل ما رواه رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أطيب الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور».

رواه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير والحاكم في المستدرک ورواه الطبراني أيضا عن ابن عمر.

وجاء عنه صلى الله عليه وسلم في طيب كسب التجار إذا التزموا ما جاء في الحديث عن معاذ رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «طيب الكسب كسب التجار الذين إذا حدثوا لم يكذبوا وإذا ائتمنوا لم يخونوا وإذا اشتروا لم يذموا وإذا باعوا لم يظروا وإذا كان عليهم لم يمتطلوا وإذا كان لم يعسروا». الحكيم والبيهقي في شعب الإيمان.

ومن التحريض على الزراعة ما جاء عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ما من مسلم يزرع زرضا أو يغرس غرسا فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة» رواه أحمد في مسنده والبخاري ومسلم.

في هذا الحديث ترغيب في الزرع والغرس والاهتمام بالزراعة، ولا يدعو الاهتمام بالزراعة أن يحصر الإنتاج فيها إذ الصناعات مع التجارة مصدران للإنتاج والصناعة حاجة الأمة إليها أشد لأنها من أسباب التقدم في مضمار الحضارة والقوة والمنعة فالإسلام كما يعتني بالصناعة لأنها تعين على رد كيد الأعداء ولهذا امتن الله بها على النبي داود عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لْتَحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٨٠] فداود عليه السلام علمه الله صناعة الدروع الحديدية وهو أول من صنعها واللبوس السلاح كما قال ابن عطية فهذا السلام للوقاية في القتال وقد استدعانا الله الى الشكر على الصناعة فقال: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾.

صيانة المال:

أباح الله اكتساب المال بصوره المشروعة ومنع الربا فهو من المعاملات المحرمة.

والربا هو الزيادة التي يأخذها المقرض من المقرض ولا فرق في ذلك بين القروض الإنتاجية أو القروض الاستهلاكية فقد حرم الإسلام أي زيادة تضاف الى القروض، وإنما حرم الله الربا لئلا يزداد الأغنياء ثراء دون عمل يقدم للمجتمع، والثروة مهما اتسعت فهي محدودة وإذا أثرى المرابون ثراء فاحشا أدى ذلك الى تقلص الثروة فيزداد الفقراء فقرا على فقر فيختل التوازن الاجتماعي واختلاله مؤد الى الفوضى بسبب الضائقة الخانقة على سواد الشعب بينما أصحاب الثراء الفاحش لديهم من المال ما هو فوق حاجتهم فتتعمهم تجاوز الحد وفاض عليهم المال حتى بددوه في المفاسد أو ادخروه والمال المدخر تعطيل للمال بسبب منعه من الدوران الذي هو سبب حياة المال.

وللربا آفة أخرى وهي التربية على الكسل لأن المرابي يفيض عليه المال وهو لا يصنع شيئا فهو عضو أشل يبتز جهد عمل العامل وهو قابع في كسر بيته أو في مكتبه بينما المقرض يجهد نفسه في العمل وهو لا ينتفع بثمرة عمله إن لم ينتفع بها أصلا وهذا حيف وظلم صارخ فالإسلام دين العدالة الاجتماعية لا يجيز المعاملة الربوية.

وتنفيرا من الربا نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ (٢٧٨) فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رَعُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ [البقرة].

فيما كان من ربا ثقيف على قريش حين طلبته ثقيف وامتنعت قريش لأن كل ربا قد وضع في الإسلام فتحاكموا الى عتاب بن أسيد أمير مكة فكتب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى المتقدم فقالت ثقيف لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله.

وأفاد قوله هذا أن الربا كثيره وقليله ممنوع.

٤- الحقوق في الأموال:

توسط الإسلام في كل تشريعاته اقتصادية أو غيرها، ففي الاقتصاد محل نظرنا أقر الملكية و صانها وجعل فيها حقوقا فهي حرية في الاقتصاد، ولكنها ليست مطلقة فرب المال يتصرف فيما اكتسبه مع أن في ماله حقوقا لا مناص منها وأوكدها ماثبت بالنص القرآني وغيره.
وهو الزكاة:

وفرضت بنص القرآن كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [النور: ٥٦].
﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣].

فالآية الأولى وأن كانت خطابا لليهود في أمرهم بالدخول في الإسلام فإنها تفيد أن الدخول في الإسلام بالإقرار بالربوبية والإيمان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذلك يكون بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، كما فيها دليل آخر وهو أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة.

وكذلك قوله تعالى: " خذ من أموالهم صدقة، الآية " وإن نزلت في الثلاثة الذين خلفوا وقيل هي الزكاة المفروضة فالضمير على العموم لجميع المسلمين والذي يقتضيه النظر أن الزكاة معللة والذي عليه الفقهاء أن العلة في فرضية الزكاة هي نموؤها بالفعل أو بالقوة فالزكاة في الزرع والثمار على ما ينمو من الأرض من غلاتها وثمارها .

وكذلك النقود لا تثمر بذاتها وإنما تثمر باستخدامها في التجارة أو الصناعة فهي مال نام بالقوة، فهي مجعولة لأن تمد العمران بحاجاته وهي عجلة الاقتصاد وليست للخرن.

وأما العلة الموجبة للزكاة إذا لم توجد في بعض الأموال التي تعد من الحاجات الأصلية كأدوات الصناعة الأولية مثل آلة النجار والحداد ومثل

الدور المخصصة للسكن لأن هذه الأموال لا تعد نامية لا بذاتها ولا بالقوة ولهذا قسمت الأموال الى قسمين، قسم للحاجات الشخصية وهو لا زكاة فيه وقسم ثان يقتني للنماء والاستغلال وهذا تجب زكاته، وانحصر هذا القسم في الأصول الثلاثة العين الذهب والفضة والحرث وهو الحبوب والثمار والماشية وهي النعم من الإبل والبقر والغنم وتدخل زكاة المعدن في زكاة العين وكذلك زكاة العروض التجارية.

ولا زكاة في المال الا بعد بلوغ النصاب وهو مختلف باختلاف المزكي وقد تولى الحديث النبوي بيانها.

وفي عصرنا الحاضر وجدت أموال تحققت فيها علة الزكاة مثل آلات المصانع وأموال الشركات من أسهم واحتياطات والعمارات ذات الطوابق المتعددة المسكونة بالغير والشركات.

وتستحق الآن الزكاة في هذه الأموال حسب التقرير المقدم الى حلقة الدراسات الاجتماعية التي عقدتها الجامعة العربية ونص ما جاء في التقرير:

إن الزكاة تستحق الآن في أموال لم تكن معروفة في عهد الرسول صلوات الله وسلامه عليه، والصحابه، وفي أيام الاستتباط الفقهي، واقترحوا أن الزكاة يطلب آداؤها فيها ووافقت على ذلك الحلقة وأوصت به في مؤتمرها وهي:

١- الآلات الصناعة.

٢- الأوراق المالية.

٣- كسب العمل والمهن الحرة.

٤- الدور والأماكن المستغلة.

وتتركب اللجنة التي قدمت التقرير من المشائخ: محمد أبو زهرة وعبد الوهاب خلاف وعبد الرحمن حسن.

وانعقد مؤتمر هذه الحلقة في دمشق في ديسمبر ١٩٥٢.

يتعلق بالمال بعض الحقوق علاوة على الزكاة منها ما يوصل به الرحم أو يقرى به الضيف أو يحمل به الكل أو يعان به المحروم وإلى هذه الإشارة بقوله: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: ١٩].

على ما قاله ابن عباس من أن المراد بالحق ما أشير إليه مما ليس داخلا في الزكاة فالأغنياء الذي يتبرعون بهذه الحقوق لسد الخلة عند الذي كانوا في حاجة إلى إعانتهم وهذا ما كان يقوم به الأفراد غير أن الوازع الديني ضعف عند الكثير الذين هم عباد الدرهم والدينار فلو أن المسلمين أسسوا مؤسسات خيرية في البلدان التي حرمت من المؤسسات التي تتولى ضعاف الحال فلا تتركهم طعمة لحوادث الدهر القاسية مما يكون سببا في الضغينة بين ذوي اليسار وذوي الاقتار مما يؤول إلى التطحان والتنافر فتمرض المجتمعات وتنحط إلى أقصى الدركات، لقدموا يدا في الإحسان.

وبجانب هذه الحقوق حق عظيم في الدفاع عن المجتمع الإسلامي حين يحتاج المدافعون إلى ما يمكنهم من وسائل الدفاع التي تحتاج إلى المال وهذا ما وقع في الأندلس حين ضعفت الدولة الإسلامية وتتمر الإسبان في اقتطاع البلدان الإسلامية هناك مما أدى إلى سقوط آخر معقل من معاقل الإسلام وهو غرناطة وقد أشار الشاطبي إلى أن المسلمين إذا ضعف حالهم على ولاية الأمر أن يأخذوا من ذوي اليسار ما يعينهم على إمداد الجيوش الإسلامية وهو من المصالح المرسلة ومثل لذلك بالمثال الخامس:

إنا إذا قررنا إماما مطاعا مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فلإمام إذا كان عدلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر ما بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلا من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود.

وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لا تساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا فإن القضية فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلت شوكة الإمام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار. (الاعتصام: (ج٢ / ص ٣٥٣).

والموضوع يحتاج إلى تأليف وإنما نكتفي بهذه العجالة حسبما وسعة الظرف.

بطاقة الائتمان

فضيلة الشيخ عبد الله بن سليمان المنيع

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلى الله وسلم على رسول الله وعلى وآله وأصحابه ومن
والاه وبعد .

لا شك أن الأمر كما يقال عن عصرنا بأنه عصر المفآجات والمحدثات
فهو عصر يمتاز عن غيره من العصور السابقة بالتطور والتجدد ومتابعة
الأخذ بمقتضيات الحياة فيه وذلك في غالب مجالات شؤون الحياة ونخص
من ذلك الجوانب الاقتصادية. فنشأت فيه ثمنية الأوراق النقدية ومرونة
المبادلات والاستثمارات في الأوراق المالية والتجارية والأخذ بوسائل التخفف
في نقل النقود عن طريق إصدار الشيكات بمختلف أنواعها ثم تطور الأمر
إلى إدراك ما قد يعتري الشيكات من آفات تعود على حاملها والمتعاملين بها
بالضرر والخلل والخسارة من حيث سحبها على غير حق أو تزويرها أو
سرققتها أو تقليد التوقييع عليها أو غير ذلك من أسباب الحد من التعامل
بها. فاتجه الفكر الاقتصادي إلى النظر والبحث عن وسائل أخرى للتبادل
وتيسير التسهيلات التمويلية وإلى النظر والبحث عن وسائل استثمارية
حديثة تعطي عوائد يزيد حجمها عن عوائد الاستثمارات التقليدية.

ركائز اعتمادها:

الواقع إن بطاقة الائتمان لها أنواع متعددة فمنها الذهبية والفضية
والبرونزية وغيرها من الأنواع ولكن هذه الأنواع مهما تعددت وتنوعت فإنها
جميعها تتفق في اعتمادها على اجراءات عامة يخضع كل نوع منها لهذه
الاجراءات. وتتفرد كل بطاقة من هذه البطاقات بخصائص ليس لها تأثير
على المبدأ العام في ايجادها واعتبارها من قبل مصدريها من أعظم أدوات
الاستثمار استثمارا.

إن بطاقة الائتمان تشتمل اجراءاتها على ثلاثة عقود منفصل بعضها عن
بعض من حيث الموضوع والأطراف والعلاقة ولكن هذه العقود الثلاثة تجتمع

لتننتج كسبا ماديا يقتسمه طرفان من أطراف هذه العقود هما المنظمة الدولية لتنظيم وضمان سلامة التعامل بالبطاقة الائتمانية ومصدرو هذه البطاقات وفيما يلي بيان هذه العقود .

العقد الأول:

عقد بين المنظمة الدولية لشؤون اصدار بطاقات الائتمان وبين مصدري البطاقات من المصارف والمؤسسات المالية هذا العقد ينظم العلاقة بين الطرفين وتوضح منه اختصاصات كل طرف فيما يتعلق بإصدار البطاقة بما له وما عليه وبالتالي طريقة اقتسام ما يأخذه الطرف الثاني - المصارف والمؤسسات المالية- من رسوم على المبيعات بواسطة البطاقة اقتسام ذلك بينها وبين المنظمة الدولية لقاء قيام هذه المنظمة بتسيير أمر استخدامها وضمان التعامل بها .

العقد الثاني:

عقد بين مصدر البطاقة وحاملها يتقبل مصدر البطاقة بموجبه جميع ما يحيله حامل البطاقة على مصدرها من أثمان مشترواته وقيم خدماته في حدود معينة وبشروط معينة في هذا العقد يجري من مصدر البطاقة قيد هذه الأثمان في حساب حاملها لديه ويقوم - مصدر البطاقة - بسداد هذه الأثمان والقيم إلى مستحقها بعد حسم جزء منها طبقا لمقتضيات وأحكام العقد الثالث الآتي ذكره.

العقد الثالث:

عقد بين مصدر البطاقة ومالكي السلع والخدمات من رجال أعمال ومؤسسات مالية وبائعي خدمات. يلتزم مصدر البطاقة بموجب هذا العقد بقبول تحاويل حاملها بأثمان مشترواته أو خدماته على أن يقوم مصدر البطاقة المحال عليه بحسم جزء منها حسب الاتفاق وذلك لقاء قبوله التحويل بموجب البطاقة واستعداده بسداد الحوالة للتاجر أو بائع المنفعة كالفنادق ومكاتب الطيران وغيرها .

رسوم الحصول على البطاقة:

يتقاضى مصدرو البطاقات الائتمان رسوما ممن يقدمونها لهم لقاء الاصدار وتكاليفه والائتمان لعضوية البطاقة وخصائصها .
وتتمثل هذه الرسوم في الغالب فيما يلي:

١- رسوم العضوية:

يحصل هذا الرسم مرة واحدة عند الموافقة على طلب العميل الحصول على البطاقة. وتقدير هذا الرسم راجع إلى مالدى مصدر البطاقة من قرارات واعتبارات بتعيين مقادير الرسوم ومبالغها .

٢- رسوم إصدار البطاقة:

يحصل هذا الرسم من العميل لقاء إصدار البطاقة باسمه وفي مقابلة خدمات اصدار هذه البطاقة يجري تحديد مبلغ هذا الرسم وفقا لتقدير مصدر البطاقة.

٣- رسوم التجديد:

يحصل هذا الرسم عند انتهاء صلاحية البطاقة وإصدار بطاقة أخرى للعميل بدلا عن الأولى المنتهى أجلها .

٤- رسوم الاستبدال:

يحصل هذا الرسم عند ضياع البطاقة من حاملها أو تلفها أو سرقتها فيصدر البنك بدلاً عنها عند ابلاغ العميل ذلك وطلبه الاستعاضة عنها .

٥- رسوم البطاقات الإضافية:

يحصل هذا الرسم عند طلب حامل البطاقة إصدار بطاقة إضافية لأحد أفراد أسرته بحيث تكون تابعة لبطاقته .

هذه الرسوم ليست ذات أهمية لمصدري البطاقات فهي لا تمثل من عوائد البطاقات إلا نسبة قليلة جداً ولهذا فإن غالب مصدري هذه البطاقات يتنازلون عن هذه الرسوم ويقدمون البطاقات لعملائهم مجاناً

تشجيعاً وحفزاً للانضمام إلى عضويتها لقاء الحصول على أهداف إصدارها من أثمان المبيعات بواسطتها.

وعلى أي حال فإن النظر الشرعي في حكم أخذ هذه الرسوم قد لا يتجاوز القول بالجواز لأنها في مقابلة خدمة قائمة. ونظراً إلى أن وراء هذه البطاقات فوائد ذات قيمة عالية غير رسوم الإصدار وعلى هذه الفوائد العالية الاعتماد في الإصدار. فمن كمال التصور ذكر هذه الفوائد أو ذكر أهمها مع الأخذ في الاعتبار أن هذه الفوائد بعضها يحصل من حاملي البطاقات وبعضها يحصل من بائعي السلع والخدمات بواسطة البطاقات. وفيما يلي ذكر أهم هذه العوائد والتعليق على كل عائد بذكر حكمه الشرعي فيما يظهر لي:

١- الفوائد الربوية:

يحتمل أن يكون حساب حامل البطاقة لدى مصدرها مكشوفاً فيقوم مصدر البطاقة بعد تلقيه تحاويل حاملها وسداده إياها يقوم مصدر البطاقة بقيد مبالغ تحاويل حاملها في حسابها مديناً ويتقاضى لقاء ذلك فائدة ربوية يجري قيدها تباعاً في حساب حامل البطاقة لصالح مصدرها وقد يعطي مصدر البطاقة حاملها فترة سماح يقوم بتغطية حسابه خلالها وبعد انقضاء فترة السماح دون تغطية الحساب يقوم مصدر البطاقة بمزاولة ما يدعيه حقاً لها في احتساب الفوائد على حامل البطاقة.

وهذه الفوائد الربوية مصدر دخل لمصدري البطاقات تعتبر من المصادر الرئيسية لسوق البطاقات حيث يلتزم حامل البطاقة بدفع نسبة مئوية معينة على الرصيد المدين في حسابه شهرياً تضاف هذه النسبة المتكررة على حساب العميل المدين. لاشك أن هذا عين الربا وهو كسب حرام من المكاسب الخبيثة وإجماع علماء الإسلام إلا من شذ قائم على القول بتحريم هذا الكسب.

٢- فوارق سعر الصرف:

قد يستخدم العميل بطاقته في شراء سلعة أو خدمة بعملة غير عملة

حسابه في بنكه - مصدر البطاقة - فيقوم مصدر البطاقة وقد تحول عليه الحق بعملة الشراء يقوم بتحويل هذه العملة إلى عملة حساب العميل بطريق الصرف ويترتب على هذا فارق في سعر الصرف، كما أن مصدر البطاقة يأخذ عمولة لقاء قيامه بإجراءات الصرف.

الذي يظهر والله أعلم أن تحميل العميل فوارق الصرف على الصفة المذكورة لا بأس به وأخذ مصدر البطاقة عملة على قيامه بالمصارفة لا بأس به كذلك فهي مقابلة خدمة حيث إن مصدر البطاقة وكيل عن حاملها في إجراء هذا التصرف.

٣- عمولات ثابتة عن المبالغ غير المسددة:

يفترض مصدر البطاقة أنه سيبذل مجهوداً في سبيل متابعة حاملي البطاقات في المطالبة بتغطية حساباتهم فهو يقرر في الغالب على كل حامل بطاقة من قبله رسم متابعة وهي مبالغ ثابتة القيمة لا تتغير بتغير المبالغ ولا العملاء وتؤخذ هذه العمولات لتغطية تكلفة المطالبة ومتابعة العملاء في سداد ما تعثر من ديون ومطالبات وقد يعفى عنها بعض العملاء ممن هم أهل ثقة.

والذي يظهر لي أن العملاء يختلفون من حيث الملاءة وعدمها فالغالب على العملاء الملاءة والالتزام بأداء الحقوق. فأرى أن أخذها من عميل شريف مليء ملتزم بماله وما عليه غير جائز فبأي حق تؤخذ منه هذه العمولة التي لا شأن له في مقتضاها اللهم إلا أن يكون ذلك من العميل على سبيل التبرع بهذه العمولة الثابتة لتيسير أمر هذه البطاقات فهذا محل نظر ومع ذلك فيمكن أن يقال بجواز أخذ هذه العمولة الثابتة على كل عميل بحوج مصدر البطاقة إلى متابعة لتغطية حسابه ولكن كيف التمييز بين العملاء؟

٤- رسوم مقابل السحب النقدي:

يمكن للعميل حامل البطاقة أن يستخدم بطاقته للسحب من مكائن الصرف الآلي أو حتى عن طريق البنوك المشاركة في إصدار البطاقات وذلك

بسحب ما يحتاجه من مبالغ نقدية لمقابلة احتياجاته النقدية ويلتزم العميل حامل البطاقة بدفع رسوم لقاء استخدام أجهزة الصرف أو السحب من البنوك الأخرى.

هذه الرسوم إن كانت في مقابلة استخدام أجهزة الصرف فهي في حكم أجره استخدام هذه الأجهزة وهي جائزة لكن بشرط أن تكون عن كل استخدام وأن تكون موحدة غير خاضعة لحجم المبلغ المسحوب. وكذلك الأمر في حال السحب بالبطاقة من البنوك الأخرى المرتبطة بشبكة هذه البطاقة فهي في مقابلة أجره إجراءات القيد. وإذا كان في هذه الرسوم لاسيما الرسوم التي تتقاضاها البنوك الأخرى لقاء استخدام البطاقة إذا كان فيها ما يخرج عن هذا التصور فحكم ذلك مربوط بتصوره.

٥- العمولات المستحصلة من بائعي السلع والخدمات بواسطة البطاقة

هذه العمولات هي في نظري آفة بطاقات الائتمان وهي الركيزة الأولى والرئيسة لقيام هذه البطاقات وانتشارها وتسابق المصارف والمؤسسات المالية في إصدارها وبذلك الكثير من الحوافز للتقدم بالحصول عليها وقد ذكر خبراء المال والاستثمار أن التعامل بها يعطي أضعاف العوائد على غيرها من وسائل الاستثمار ومجالاته المختلفة، ومهما تعددت أنواع بطاقات الائتمان فهي تتفق على اعتبار هذه العمولات أهم عنصر لكل بطاقة من عناصر اعتمادها، ونظراً إلى أن هذه العمولات أهم عائد وبدونه لا يمكن للبطاقات الاستمرار في البقاء وحيث إن هذا العائد تقتضيه أحكام العقد بين التاجر ومصدر البطاقة فبحته والنظر فيه يقتضي النظر في العلاقة التعاقدية بين التاجر ومصدر البطاقة وفيما يلي بحث ذلك.

لاشك أن العلاقة بين بائع السلع أو الخدمات وبين مصدر البطاقة علاقة حوالة حيث إن حامل البطاقة بحكم ما لبطاقتة من أحكام واختصاصات يحيل من يشتري منه بثمن ما يشتريه منه من سلعة أو خدمة على مصدر البطاقة بكامل الثمن فيتحول الحق من ذمة حامل البطاقة إلى

ذمة مصدرها وتتقطع بذلك مسئولية حامل البطاقة من ثمن ما يشتريه وتبرأ ذمته من ذلك الثمن براءة تامة، فليس للتاجر حق الرجوع على حامل البطاقة، ولو كانت البضاعة معيبة وردها مشتريها حامل البطاقة فليس له حق استرداد ثمنها وإنما ذلك حق لمصدر البطاقة، هذا يعني أن ثمن الشراء بواسطة البطاقة قد تحول من ذمة المشتري حامل البطاقة إلى ذمة مصدرها فصار ديناً على مصدر البطاقة لصاحب الحق وهو البائع فساد هذا الدين بعد حسم جزء منه يعتبر من قبيل بيع الدين بأقل من مقداره أو من ضروب بيع الأثمان بأثمان أخرى مما يعتبر من بيع المصارفة، ولا يخفي ما لبيع الأثمان بعضها ببعض من أحكام تتعلق بوجوب المماثلة في حال اتحاد العوضين جنساً وبالتقابض في مجلس العقد مطلقاً.

وعليه فحسم مصدر البطاقة المحال عليه جزء من الحوالة لصالحه يعتبر كسباً ربوياً، حيث إن مصدر البطاقة ليس كفيلاً لحامل البطاقة حتى يمكن أن يقال بأن هذا الحسم في مقابلة الكفالة، فإن الكفالة ضم ذمة إلى ذمة، وذمة حامل البطاقة بالنسبة لعلاقته المديونية بالتاجر بعد قبول التاجر بطاقة مصدرها ذمة حامل البطاقة تبرأ براءة تامة من حق التاجر عليه وليس هذا شأن الكفالة فإن شأن الكفالة أن ذمة المكفول مشغولة بحق المكفول له حتى يقال بأن هذا الحسم أجرة وكالة. فإن الوكالة تعني تفويض الموكل وكيله في التصرف عنه فيما وكله فيه ولا تتأثر بالوكالة مسئولية الموكل فيما تعلق بذمته من حقوق تتناولها الوكالة، فذمة الموكل مشغولة بالحق، ولا تعلق للحق بذمة الوكيل، وليس مصدر البطاقة سمساراً للتاجر حتى يقال بأن هذا الحسم عمولة سمسرته فإن السمسرة وساطة للتوفيق بين إرادتين أو أكثر في التعاقد، فلم يكن من مصدر البطاقة مجهود أو إشارة أو توجه لحامل البطاقة أن يشتري من التاجر ما تم منه شراؤه، ثم إن هذا الحسم لم يكن على سبيل ضع وتعجيل لأن مسألة ضع وتعجيل لا يجوز الاشتراط في عقد البيع أن يلتزم الدائن بالتنازل عن بعض حقه لقاء تعجله

وإنما الأمر راجع إلى الدائن ورغبته في تعجيل المؤجل والتنازل عن بعض الحق لقاء التعجيل أو البقاء على حقه المؤجل حتى يحين أجل سداده. ثم إن مبلغ الحوالة ليس مؤجلاً حتى يقال بإمكان خضوع هذه المسألة لمسألة ضع وتعجل وقد يقال بأن الحسم ليس على حمل البطاقة فهو لم يتضرر من اقتنائه هذه البطاقة بل انتفع بها وانتفى عنه الضرر والجواب عن هذا القول بأمرين أحدهما إن الأمر ليس كما يقال بأن حمل البطاقة لم يتضرر من حمل بطاقة فإن التاجر يراعي ما يحسم عليه فيضيفه إلى ثمن البضاعة أو الخدمة المشتراه من قبل حامل البطاقة بدليل أنه لو حضر للتاجر عميلان أحدهما يحمل بطاقة والآخر معه نقوده فلاشك أن التاجر سيفرق بينهما في الثمن فيعطي من يدفع له نقوده عاجلاً ثمناً مخفضاً عما يدفع الثمن بواسطة البطاقة، وعلى افتراض نفي هذا التفريق من التاجر فإن هذه البطاقة قد صارت وسيلة لتسيير المكاسب الربوية.

وقد ذهب إلى القول بجواز التعامل ببطاقات الائتمان بعض فقهاء العصر وأجابوا عن الإشكال في تكييف هذا الحسم باجابات ملخصها والرد عليها ما يلي:

أولاً: قالوا بتكييف علاقة مصدر البطاقة بالتاجر بأنها علاقة وكالة أو كفالة أو سمسرة أولها ارتباط بهذه العقود أو بأحدها وقد سبقت الإجابة عن ذلك، ومحور الإجابة أن علاقة التاجر بمصدر البطاقة علاقة محال على محال عليه حيث انتقل حق التاجر من ذمة حامل البطاقة إلى ذمة مصدرها انتقلاً مطلقاً، وأحكام الوكالة والكفالة والسمسرة لا ينتقل الحق بها عن ذمة من وجب عليه الحق وهو حامل البطاقة فذمته لا تزال مشغولة به.

ثانياً: قالوا بأن حسم مصدر البطاقة من مبلغ الحوالة عليه في مقابلة أن مصدري البطاقات أوجدوا للتجار ببطاقاتهم مزيداً من حركة التجارة بكثرة العملاء ممن يحملون في هذه البطاقة خدمة من مصدري البطاقات إلى التجار يستحقون عليها الأجر وهو هذا الحسم والجواب على هذا إن

الأعمال بالنيات وليس في نية مصدري البطاقات أنهم يقصدون تنشيط الأسواق والحركة التجارية، ومن يقول بذلك يغالط الواقع ويغرق في الخيال، فهم يقصدون الكسب ليس لهم قصد سواه وإذا استلزمت هذا البطاقات تنشيط الحركة التجارية من غير قصد فهذا يشبه اتفاق أهل السوق على تعيين أحد الأيام سوقاً يتضاعف فيه النشاط التجاري فهل يسوغ لأهل هذا السوق أن يفرضوا مبلغاً على من يمارس التجارة في هذا أو على كل من يشتري منهم علاوة على قيمة ما اشتراه في مقابلة تخصيص هذا السوق بهذا اليوم؟ ويقابل هذا القول قول آخر وهو أن قابلي هذه البطاقات من التجار قد أوجدوا لمصدري هذه البطاقات مصدر كسب وسوق رواج لهذه البطاقات بتقبلهم إياها فهل روعيت هذه النتيجة كما روعيت لمصدري البطاقات مع التجار؟

ثالثاً: قالوا بأن مصدري البطاقات قد أعطوا التجار ببطاقتهم مزيداً من الطمأنينة والأمن في حفظ حقوقهم والثقة بعودتها إليهم وهذه خدمة يستحقون الأجرة عليها، والجواب إن في هذا القول إغراقاً في الوهم والخيال والتعسف في تلمس العلل وتوجس الحيل فالتاجر يعرف كيف يحتاط لحفظ حقه بانتهاج السبل الشرعية للتوثق من رهن وضمن وحجب توثيق وغير ذلك من أسباب المحافظة على الحقوق في الذمم والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۚ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ۚ ﴿١٥﴾﴾ [القيامة].

رابعاً: قالوا بأن التاجر نفسه رضي بحسم جزء من حقه لقاء سدادته وهو أدرى بمصلحته، والجواب عن هذا إن الرضا بالمحظور مرفوض فتصرفات المكلف مقيدة باتفاقها مع المقتضيات الشرعية والأحكام المرعية، وهذا رضا بتعامل ربوي فلا اعتبار بذلك الرضا إلا أن يعتبر رضا المسلم بأخذ الربا أو إعطائه مسوغاً للإباحة وهذا لا يقول به أحد من المسلمين.

ونظراً لأهمية بطاقة الائتمان وانتشار التعامل بها وضرورة البحث والنظر فيما يمكن به تصحيح وضعها لتكون جائزة شرعاً وحيث إن أهم

عنصر فيها مؤثر في إباحتها هو ما يأخذه مصدروها على سبيل الحسم لصالحهم من مبالغ التحويل بموجبها فأرى أن معالجة هذه الإشكال يمكن أن يتم بالإجراء الآتي:

بتعاقد مصدر البطاقة مع بائعي السلع والخدمات على قبول تحاويل حاملي البطاقات على أن يكون التحويل مؤجل السداد لمدة تخضع لمعيار معين لمقدار المبلغ الذي يرى مصدر البطاقة استحقاق أخذه من الحوالة فإذا كان المتوقع من عائد الاستثمار في السنة ٦٪ وكان المبلغ الذي يرى مصدر البطاقة اقتطاعه من مبلغ الحوالة ٣٪ أمكن أن يكون تأجيل السداد لمدة ستة أشهر. فبعد استقرار الحق في ذمة مصدر البطاقة مؤجلاً وقيده مبلغ الحق في حساب حامل البطاقة مديناً، يخير مصدر البطاقة الدائن بين تعجيل السداد وحسم جزء من الحوالة مقابل التعجيل على سبيل ضع وتعجيل أو الانتظار حتى يحين أجل السداد وفي حال الانتظار فإن مصدر البطاقة المدين يستطيع استثمار مبلغ الحوالة في هذه المدة فيعود عليه مبلغ مساو لما يريد حسمه من الحوالة، وما يعود عليه من كسب سواء أكان نتيجة تعجيل السداد أو كان نتيجة استثمار مبلغ هذه الحوالة حتى حلول أجل هذا المبلغ يتم توزيعه بينه وبين المنظمة الدولية لشؤون البطاقات طبقاً لما اتفقا عليه، وبهذا يكون التعاقد بين مصدري البطاقات وبين الدائنين من التجار وبائعي الخدمات صحيحاً ويكون العائد من هذا التصرف مباحاً، ويمكن أن يثير من لا تمكن لديه من الفقه وبعد النظر اعتراضاً على هذا الرأي الخاص بتصحيح مسار البطاقة ملخصه أن نتيجة الأمرين في انتفاع مصدر البطاقة بما يحول مثل مثير الاعتراض قد يكون من المهمين أو المختصين بإصدار بطاقات الائتمان أو ممن له اختصاص بإجراءات منحها، فالجواب عن اعتراضه متجه وعليه فيرد على هذا الاعتراض بما يلي:

أولاً: إن اتحاد الأمرين في النتيجة ليس مبرراً لنفي الفرق بينهما في الحكم باعتبار أحدهما باطلاً والآخر صحيحاً فمن المثال الآتي يتضح الأمر:

زيد من الناس أخذ من مصرف تقليدي مثلاً مائة ألف ريال بفائدة سنوية قدرها ٧٪ لمدة سنة، وبكر اشترى من أحد المتاجر في يوم استقراض زيد سيارة قيمتها حالا مائة ألف ريال اشتراها مؤجلة مدة سنة بمائة وسبعة آلاف ريال فربح المبلغين سبعة في المائة فهل نقول باستواء الربحين في الحكم إباحة أو حظراً لاستوائهما في المقدار لا شك أن فائدة البنك محرمة وهي ربا صريح وربح التاجر مباح إذ هو ربح سلعته. قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

ثانياً: الرأيان مختلفان من حيث الجوهر و التكييف الفقهي فالأول منهما وهو ما عليه وضع البطاقات الآن يعتبر من قبيل بيع الدين - بيع واجب بساقط - وهو من أنواع المصارفة الباطلة وقد سبق بيان بطلان ذلك في استعراض العقد الثالث بين التاجر ومصدر البطاقة.

أما الثاني فليس من المصارفة وبيع الدين وإنما هو من قبيل ضع وتعجل فصاحب الحق المحال على مصدر البطاقة تحويلاً مؤجلاً، سيتنازل عن بعض حقه ليتم له تعجيل حقه المؤجل سداداً وعلى سبيل الاختيار.

ثالثاً: التاجر بالنسبة للرأي ملزم بقبول حسم مصدر البطاقة جزء من مبلغ التحويل لصالحه وليس للتاجر خيار في ذلك. أما الآخذ بالرأي البديل فالتاجر مخير بين الانتظار حتى أجل السداد ويتسلم حقه كاملاً أو الرضا بالتنازل عن بعض حقه ويتعجل ما تأجل، ونظراً إلى أن بطاقات الائتمان دولية ليس للإسلام عندها اعتبار وليس لحل المكاسب أو حرمتها اعتبار كذلك وإنما الحلال ما تيسر أخذه مهما كان طريق أخذه فإن ما اقترحته من بديل لا يمكن تنفيذه على مستوى عام إلا إذا كان للمصارف الإسلامية هوية مستقلة تستطيع بها الاستقلال إنشاء منظمات إسلامية عامة ترتبط بها المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية تقوم هذه المنظمات بتنظيم البطاقات الائتمانية على أسس شرعية تحقق الحلال وتنفي الحرام والله المستعان.

هذا فيما يتعلق بمعالجة ما يأخذه مصدرو البطاقات من بائعي السلع

والخدمات.

أما ما يتعلق بأخذ فوائد على حامل البطاقة في حال استعماله البطاقة وليس له حساب عند مصدر البطاقة وإنما تسجل عليه أثمان مشترياته ديونا تتبعها فوائدها الربوية فهذا لا علاج له إلا تركه فهو الربا الصريح المجمع على حظره وتحريمه.

وهناك محاولات لا يجاد بدائل شرعية عن هذه البطاقات من هذه المحاولات ما يلي:

بطاقة المراجعة:

يعتمد هذا البديل على قيام مصدر البطاقة بتوكيل حاملها وكالتين إحداهما وكالة عامة لشرائه لمصدر البطاقة ما يرغب حاملها من سلع وخدمات، الثانية وكالة بقيام حامل البطاقة ببيعه هذه المشتريات لنفسه بصفته وكيلًا عن مصدر البطاقة فيتولى بذلك حامل البطاقة طرفي عقد البيع من الإيجاب بصفته وكيلًا عن مصدر البطاقة في البيع ومن القبول بصفته أصيلاً عن نفسه.

فإذا رغب حامل البطاقة أي سلعة أو خدمة اشترى ما يرغب لمصدر البطاقة بصفته وكيلًا عنه في الشراء وأحال البائع على مصدر البطاقة بثمن البيع ثم يشتري من نفسه ذلك المبيع بصفته وكيلًا عن مصدر البطاقة في البيع بثمن الشراء وزيادة ربح المراجعة ثم يقوم مصدر البطاقة ببيع ثمن بيعها على حاملها في حسابه لديه.

يتضح من هذا البديل ما يلي:

١- اعتماده على التوكيل العام في الشراء.

٢- اعتماده على التوكيل في البيع وعلى تولي حامل البطاقة طرفي العقد.

٣- عدم حسم شيء في أثمان حامل البطاقة حيث إن ثمن مشترواته يتكون من ثمن شرائها من البائعين وزيادة ربح المراجعة ويلاحظ على هذا

البديل ما يلي:

- (١) ظهور الصورية في هذا التصرف واختفاء الحقائق في التعامل في البيع والشراء بين حامل البطاقة ومصدرها .
- (٢) على القول بسلامة الأخذ بمبدأ التوكيل في الشراء والبيع فإن عامة الناس سيتصرفون باستخدام البطاقة دون أن يكون منهم أخذ بترتيبات البيع والشراء حسبما تقتضيه الوكالتان .
- (٣) على افتراض الأخذ بهذا البديل فإن استخدامه سيكون على نطاق ضيق جداً بحيث يقصر عن خدمة حاملي هذا البطاقة في الداخل والخارج .

بطاقة التخفيض:

هذه البطاقة لا تشتمل فيما أعلم على محذور شرعي فهي بطاقة تعطي حاملها حق الاختصاص بتخفيض أثمان مشترواته من أعيان وخدمات ونحوها لهذه البطاقة قيمة قد تزيد عن قيمتها الدفترية بحكم أن مصدرها يعطي حاملها اختصاصاً لدى مجموعة من بائعي الأعيان والخدمات بتخفيض أثمان مشترواته، فمصدرها يبيع اختصاصاً يملكه إلى من يعطيها إياه، ولاشك أن جمهور أهل العلم يبيحون المعاوضة عن الاختصاصات وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجده بجواز المعاوضة عن الاختصاصات كحقوق الطبع والنشر والتأليف والاختراع والعلامات التجارية وغير ذلك من الاختصاصات وصدرت فتاوى فقهاءنا الكرام ومنهم شيخنا الجليل الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله بجواز التنازل عن الاختصاص بعوض كمن يشرع في إحياء أرض فينشأ بذلك اختصاصه بها دون كمال تملكه إياها فيبيعها قبل إتمام الإحياء .

هذه البطاقة ليست مثل بطاقة الائتمان فليس فيها سوى طرفين حاملها ومصدرها فالمصدر بائع والحامل مشتر وبعد تمام البيع والشراء تنقطع علاقة أحدهما بالآخر إلا أن تكون هذه البطاقة معيبة بما يمنع الانتفاع بها

فيرجع بها حاملها - مشتريها - على مصدرها - بائعها - كما يرجع المشتري على البائع فيما يسوغ الفسخ ثم إن حاملها بعد حصوله عليها يستخدمها لدى الخاضعين لحكمها التخفيضي وهو في نفس الأمر يدفع أثمان مشترواته المخفضة بواسطتها وليس لمصدرها بعد إصداره إياها علاقة بحاملها مطلقاً بهذا التصور يظهر لنا أن هذه البطاقة المستخدمة للتخفيض فقط لا يظهر فيها ما يعتبر سبباً لرفضها أو الحكم بتحريم استخدامها والله أعلم.

بطاقة السحب:

هذه البطاقة تصدرها المصارف الإسلامية والتقليدية وهي أداة يتمكن حاملها من السحب بها من أجهزة الصرف المملوكة للمصارف الإسلامية وغيرها وذلك من حسابه لدى مصرفه في أي وقت خلال أربع وعشرين ساعة، ويرسم ثابت عن كل سحب بغض النظر عن حجم المبلغ المسحوب، هذا الرسم يعتبر أجرة استخدام هذا الجهاز - الصراف - وإن كان الجهاز مملوكاً لمصدر البطاقة صار الرسم مخفضاً وإن كان الجهاز مملوكاً لبنك آخر فإن الرسم يزيد قليلاً عن ذلك الرسم.

هذه البطاقة إن كانت محصورة في خدمة السحب من الحساب فقط بواسطة الجهاز أو من المصارف الأخرى ولا تستخدم في استخدامات بطاقات الائتمان بحيث لا تستخدم في شراء الأعيان والخدمات ثم يجري تحويل أثمان هذه المشتروات على مصدرها إذا كانت محصورة فيما ذكر فلا يظهر لي مانع شرعي في استخدامها وشرائها من مصدرها والرسم الذي يؤخذ على السحب بواسطتها يعتبر أجرة للقائمين بتسيير ذلك أما إذا كانت تجمع بين وظيفتي السحب والشراء بحيث تستخدم بطاقة صرف وبطاقة ائتمان فحكمها في رأيي حكم بطاقة الائتمان وعليها من الإيراد ما على بطاقة الائتمان والله المستعان وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،،

الموت الإكلينيكي والموت الشرعي

د. محمد علي البار

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ما هو الفرق بين الموت الأكلينيكي والموت الشرعي؟

لكي نبحت هذا الموضوع لابد أولاً من تعريف الموت عند الفقهاء والأطباء ومعرفة علاماته عند كل منهما ثم توضيح تلك الفروق بينهما.

تعريف الموت بصورة عامة:

إن تعريف الموت مثل تعريف الحياة أمر تكتنفه كثير من الصعوبات رغم أن العلامات الفارقة بين الموت والحياة وبين الكائن الحي والجماد أمر يدركه الإنسان بفطرته كما يدركه بمعارفه فالكائن الحي يتنفس ويتغذى وينمو ويتكاثر ويتحرك ثم تختلف بعد ذلك طرق التنفس والغذاء والنمو والتكاثر والحركة بأشكالها المتعددة المتباينة التي لا تكاد تعد ولا تحصى وأصعب تلك الكائنات تحديداً هي الفيروسات فهي كالجماد لا تتحرك ولا تنمو ولا تتنفس ولا تتغذى خارج الكائنات الحية بل تتبلور مثل بعض الجمادات فإذا ما دخلت إلى جسم الكائن الحي تحكمت في سر السرف فيه (جيتوم الخلية الموجود في الدنا DNA) وجعلته عبداً بمشيئتها لا ينقسم إلا حسب أوامرها ولولا أن الله سبحانه وتعالى يهب الأجسام الحية القدرة على مقاومة هذا الغزو الفيروسي لبادت الفيروسات جميع الكائنات الحية ابتداءً من البكتيريا وانتهاءً بالإنسان ومع هذا كله فالفيروس داخل الخلايا الحية لا يتنفس ولا يتغذى ولا يتحرك ولا ينمو بل كل ما في الأمر أنه يتحكم في الخلايا فيجعلها تنقسم لتصبح فيروسات جديدة من جنسه بدلاً من أن تنقسم إلى خلاياها المعتادة.

وفي جسم الكائن الحي المتعدد الخلايا مثل الإنسان أو الحيوان أو النبات تموت ملايين الملايين من الخلايا في كل لحظة وأن ويخلق الله بدلاً عنها ملايين مثلها ويبقى الكائن الحي على قيد الحياة مادامت عملية البدء

والإعادة مستمرة قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ [يونس: ٤] وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس: ٣٤].

ولقد صدق الإمام الغزالي حين قال نعم لا يمكن كشف الغطاء عن كنه الموت إذ لا يعرف الموت من لا يعرف الحياة ومعرفة الحياة معرفة حقيقة الروح في نفسها وإدراك ماهية ذاتها ولم يؤذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتكلم فيها ولا أن يزيد على أن يقول (الروح من أمر ربي) فليس لأحد من علماء الدين أن يكشف سر الروح وإن اطلع عليه وإنما المأذون فيه ذكر حال الروح بعد الموت (١).

تعريف الموت عند المسلمين (التعريف الشرعي للموت):

إن تعريف الموت عند المسلمين لا يختلف عن تعريفه في مختلف الحضارات الإنسانية المختلفة والأديان التي عرفت البشرية المتباينة فقد اتفق المصريون القدماء والبابليون والآشوريون واليونان والصينيون والهنداكة واليهود والنصارى والمسلمون على أن الموت هو مفارقة الروح الجسد ثم اختلفوا بعد ذلك اختلافات كثيرة في هذه الروح وهل تعود إلى هذا الجسد أم تعود إلى جسد آخر حيث يعتقد البوذيون والهنداكة والشننتو أن الروح الشريرة تعاد إلى جسد حقير وتظل في تلك الدورات حتى تتطهر وأن الروح الصالحة الخيرة تظل تنتقل في الأجساد الخيرة حتى تصل مرحلة النرفانا وهي السعادة الأبدية المطلقة في الروح المتصلة بالأزل والأبد.

والمفهوم الإسلامي للموت هو انتقال الروح من الجسد إلى ما أعد لها من نعيم أو عذاب والروح مخلوقة مربوبة خلقها الله تعالى ثم هي خالدة والمقصود بموتها مفارقتها الجسد هذا هو مفهوم جمهور علماء المسلمين للموت وإن خالف من خالف من المعتزلة وغيرهم.

وقال الإمام ابن القيم في كتابه الروح (٢) والصواب أن يقال أن موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها فإن أريد بموتها هذا القدر

فهي ذائقة الموت وإن أريد أنها تعدم وتضمحل وتصير عدماً محضاً فهي لا تموت بهذا الاعتبار.

وقال الإمام الغزالي في الأحياء (إن الموت معناه تغير حال فقط وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معذبة وإما منعمة ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عنه بخروج الجسد عن طاعتها فإن الأعضاء آلات للروح تستعملها حتى أنها لتبطنش باليد وتسمع بالأذن وتبصر بالعين وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب والقلب هنا عبارة عن الروح) والروح تعلم الأشياء بنفسها من غير آلة والموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها وكل الأعضاء آلات والروح هي المستعملة لها واعني بالروح المعنى الذي يدرك من الإنسان العلوم والآلام العموم ولذت الأفراح ومهما بطل تصرفها في الأعضاء لم تبطل منها العلوم والإدراكات ولا بطل منها الأفراح والعموم ولا بطل منها قبولها للآلام واللذات والإنسان بالحقيقة هو المعنى المدرك للعلوم والآلام واللذات وذلك لا يموت أي لا يعدم ومعنى الموت انقطاع تصرفه عن البدن وخروج البدن عن أن يكون آلة له (٣).

وقال الإمام ابن تيميه (قد استفاضت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الأرواح تقبض وتنعم وتعذب ويقال لها أخرجي أيتها الروح الطيبة (٤)).

ويقول الإمام الطحاوي في عقيدته (ونومن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين).

قال الشارح: والصواب أن يقال موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها (٥).

ويقول فضيلة الشيخ بكر أبو زيد رئيس مجمع الفقه الإسلامي في بحثه القيم أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء إن حقيقة الوفاة هي مفارقة الروح البدن وأن حقيقة المفارقة خلوص الأعضاء كلها عن الروح بحيث لا يبقى جهاز من أجهزة البدن فيه صفة حياتية (٦).

ويقول الإمام الغزالي في سكرات الموت وشدته من كتاب الأحياء إن كل عضو لا روح فيه فلا يحس بالألم فإذا كان فيه الروح فالمدرّك للألم هو الروح فمهما أصاب العضو جرح أو حريق سرى الأثر إلى الروح فبقدر ما يسرى إلى الروح يتألم والنزع عبارة عن مؤلم نزل بنفس الروح فاستغرق جميع أجزائه حتى لم يبق جزء من أجزاء الروح المنتشرة في أعماق البدن إلا وقد حل به الألم فلو أصابته شوكة فالألم الذي يجده إنما يجري في جزء من الروح يلاقي ذلك الموضع الذي أصابته الشوكة فالنزع يهجم على نفس الروح ويستغرق جميع أجزائه فإنه المنزوع المجذوب من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ومن أصل كل شعرة وبشره من الفرق إلى القدم فلا تسأل عن كربيه وألمه (٧).

وقد وكل الله سبحانه وتعالى ملائكة يقومون بإخراج الروح من البدن قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]. وملك الموت الموكل بأرواح الأدميين هو عزرائيل عليه السلام ويساعده في ذلك عدد غير معروف من الملائكة قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الأنعام: ٩٣]. ولو رأينا ذلك لرأينا أمراً مهولاً مرعباً وعلى العكس من ذلك تقوم الملائكة بتبشير المؤمنين الذين عملوا الصالحات وتسلم عليهم وتنزع أرواحهم نزعاً رقيقاً قال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]. ولا ينفي ذلك كرب الساق وآلام النزع فقد تألم خير الخلق وأكرمهم على الله سبحانه وتعالى محمد صلى الله عليه وسلم وكرب من نزعه حتى قالت فاطمة رضي الله عنها (واكرب أبتاه فقال لا كرب على أبيك بعد اليوم (٨) ولكن ما يخفف عن المؤمن آلام النزع وكرب السياق ما يراه من البشائر عند قدوم الملائكة

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر]. قال المفسرون يقال لها ذلك عند النزاع وعند البعث^(٢) وقال ابن القيم (حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن المؤمن تحضره الملائكة فإذا كان الرجل الصالح قالوا: أخرجي أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب أخرجي حميده وأبشري بروح وريحان ورب غير غضبان فلا يزال يقال لها ذلك حتى تخرج) (٩) الحديث.

أما الكفرة والعصاة المردة فإنه ينكل بهم ويرون سوء مصيرهم عند الموت وتضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الأنعام: ٩٣]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وَجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ [الأنفال: ٥٠]. وفي الحديث الذي رواه أبو هريرة قال: وإذا كان الرجل السوء قال (أي الملك) أخرجي أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث أخرجي ذميمه وأبشري بحميم وغساق وآخر من شكله أزواج فلا يزال يقال لها حتى تخرج. (١٠)

وقد وردت أحاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم توضح كيفية إخراج الملائكة لروح المؤمن وروح الكافر وما في الأول من تيسير حتى تسيل مثل الماء من فم السقاء وما في الثاني من تنكيل حتى تخرج كما يخرج السفود المبلل من كومة من الصوف كما جاء في حديث البراء بن عازب وغيره الذي أخرجه ابن منده وذكره ابن القيم بطوله في كتاب الروح (١١) وقد استوفى ابن القيم ذكر الكثير من هذه الأحاديث (٤٦ - ٥٠).

ويأتي الإسناد في إخراج الروح في بعض الآيات إلى الله سبحانه وتعالى مباشرة حيث الفاعل على الحقيقة هو الله ولا أحد سواه قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]. والله سبحانه وتعالى هو الفاعل لكل شيء في هذا الكون صغيره وكبيره والملك مأمور يفعل ما أمره به ربه سبحانه وتعالى.

الروح وتأثيرها في البدن:

اتفق جمهور علماء أهل السنة على أن الروح هي المحركة للبدن وأنها هي المتصرفة فيه والموت هو مفارقة الروح للجسد وانقطاع تصرفها عنه بخروج الجسد عن طاعتها فإن الأعضاء آلات للروح كما يقوم الامام الغزالي والموت عبارة عن استعصاء الاعضاء عن فعل الروح والروح هي المدركة للعلوم وآلام الغموم ولذات الأفراح كما يقول الغزالي في الاحياء (سبق وأن نقلنا قوله كاملا) والروح التي نفخها الله في آدم عليه السلام هي رمز علوي سماوي لا تدركه الأبصار ولم ينفخ الله الروح في آدم الا بعد أن سواه جسدا من الطين ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٩].

الروح في الجنين:

وكذلك الروح في الجنين لا تنفخ فيه الا بعد كمال تسوية الجسد قال تعالى: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [٦] الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ﴿٩﴾ [السجدة: ٦ - ٩]. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون]. قال المفسرون (ثم انشأناه خلقا آخر) أي نفخنا فيه الروح وذلك لا يكون إلا بعد المرور بالتارات السبع تكون ترابا ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون مضغة ثم تكون عظاما ثم تكون لحما يكسو العظام ثم ينشؤها الله خلقا آخر فينفخ فيها الروح وقد ذكر الله سبحانه وتعالى في غير ما آية من القرآن الكريم هذه المراحل والأطوار التي يمر بها الجنين قبل أن تنفخ فيه الروح التي بها يصير الجسد إنسانا قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ [نوح]. ثم فصل هذه الأطوار فقال عز من قائل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عِلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنَبِّينَ لَكُمْ وَنَقَرُ فِي

الْأَرْحَامَ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ﴿٥﴾ [الحج: ٥].

حديث نفخ الروح:

وتضافرت الأحاديث الصحيحة على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد مرور الجنين بمراحل متتالية ابتداء من النطفة فالعلقة فالمضغة ثم ينفخ فيه الروح أخرج الشيخان البخاري ومسلم في صحيحهما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال أخبرني الصادق المصدوق أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث إليه ملكا بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح).

وهناك اختلاف طفيف جدا في رواية مسلم عن رواية البخاري بل هناك اختلاف طفيف يسير في روايات البخاري نفسه (كتاب الأنبياء وكتاب القدر وكتاب التوحيد وكتاب بدأ الحق) وفي الأربعين النووية (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفه ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح) وجمهور العلماء مجمعون على أن الروح لا تنفخ إلا بعد مرور مائة وعشرون يوما منذ بدأ الحمل (أي تكون الزيجوت أو اللقيحة أو النطفة الأمشاج) ويقولون: إن حديث حذيفة ابن أسيد الذي رواه مسلم لا يعارض ما جاء في حديث عبد الله بن مسعود لأنه لا ذكر لنفخ الروح في حديث حذيفة بن أسيد ونصه: إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يقول: يا رب رزقه فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يقول يا رب رزقه فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يخرج الملك بالصحيفة فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص.

وقد قام العلماء الأجلاء من أمثال ابن القيم والنووي وابن حجر العسقلاني وغيرهم بمحاولة الجمع بين الحديثين وقد استعرضت ذلك كله

في كتاب (خلق الإنسان بين الطب والقرآن) وكتاب (الجنين المشوه أسبابه وأحكامه) فليرجع إليهما من أراد التفاصيل.

والخلاصة أن الفقهاء مجمعون على أن الجنين لا بد أن يمر بمراحل متعددة قبل أن تنفخ فيه الروح وهي التي بها الإرادة والفكر وبها يصير الإنسان إنساناً.

قال الإمام ابن القيم في كتابه التبيان في أقسام القرآن (فإن قيل الجنين قبل نفخ الروح فيه: هل كان فيه حركة وإحساس أم لا؟ قيل: كان فيه حركة النمو والاعتداء كالنبات ولم تكن حركة نموه واعتدائه بالارادة فلما نفخت (روحه) انضمت حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واعتدائه) (١٤) وقال الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري وهو يتحدث عن أول الأعضاء تكونا في الجنين (وقيل الكبد لأن منه النمو واعتدائه الذي هو قوام البدن رجحه بعضهم بأنه مقتضى النظام الطبيعي لأن النمو هو المطلوب أولاً ولا حاجة له حينئذ إلى حس ولا حركة إرادية لأنه حينئذ بمنزلة النبات وإنما يكون له قوة الحس والإرادة عند تعلق النفس به). (١٥)

والملفت للنظر حقاً أن يجعل هذان الإمامان العظيمان نفخ الروح مرتبطاً بالإحساس والإرادة أي بالجهاز العصبي بل بالدماغ فإذا لم يكن هناك حس ولا إرادة فلا روح هناك وإن كانت بعض الأعضاء بل كل الأعضاء تعمل.

ولذا فإن بعض الفقهاء اعتبر الجنين كالجماد أو ما هو أشبه بالجماد وأباح بعضهم الإجهاض حتى بدون عذر وذلك قبل نفخ الروح وخاصة قبل الأربعين وإنما حرم من حرم قتل الجنين قبل نفخ الروح فيه باعتبار مآله ومصيره الذي سيصير إليه فإذا حرم كسر بيض الحرم باعتبار مآله فمن باب أولى يحرم قتل الجنين باعتبار مآله وما سيصير إليه.

قال الإمام الغزالي في الاحياء وليس هذا (أي العزل) كالأجهاض والوآد لأن ذلك جناية على موجود حاصل الوجود له مراتب وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم ويختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك

جناية فإن صارت نطفة فعلاقة كانت الجناية أفحش وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشا ومنتهى التفاحش في الجناية هي بعد الانفصال حيا .

وقال الشيخ الجليل يوسف القرضاوي في كتابه الحلال والحرام في الإسلام (واتفق الفقهاء على أن إسقاطه بعد نفخ الروح فيه حرام وجريمة لا يحل للمسلم أن يفعله لأنه جناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة).

الجنين قبل نفخ الروح فيه ليست فيه حياة إنسانية:

وأما قبل نفخ الروح ففيه الخلاف حيث ذهب بعض الفقهاء الى السماح بالاجهاض وخاصة قبل الاربعين باعتباره كالجماد أو أشبه بالجماد واما جمهور الفقهاء فلم يسمحوا بالاجهاض باعتبار مآله ومصيره وإن لم ينفخ فيه الروح ومع ذلك سمحوا بالاجهاض متى كان الحمل يشكل خطرا على حياة الحامل أو على صحتها أو كان الجنين مشوها تشويها شديدا وفي هذا الصدد أباح المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في دورته الثانية عشرة (١٥ - ٢٢ - رجب ١٤١٠ هـ / ١٠ - ١٧ فبراير ١٩٩٠م) إسقاط الجنين المشوه قبل نفخ الروح (١٢٠ يوما منذ التلقيح) إذا ثبت وتؤكد بتقرير لجنة طبية من الأطباء المختصين الثقات وبناء على الفحوص والوسائل المختبرية ان الجنين مشوه تشويها خطيرا غير قابل للعلاج وانه إذا بقي وولد في موعده ستكون حياته سيئة وآلاماً عليه وعلى أهله فعندئذ يجوز إسقاطه بناء على طلب الوالدين).

والمجمع الفقهي الموقر لم يبح إسقاطه الا لأنه لم تتفخ فيه الروح (الإنسانية) بعد ولا حس ولا إرادة له وحتى من اعتراض من الفقهاء على ذلك قبل الإسقاط قبل الأربعين أخذا بالأحوط وبحديث حذيفة بن أسيد الذي رواه مسلم والذي ذكرناه قريبا فهؤلاء جمعيا أباحوا الاجهاض لأن الجنين لم تتفخ فيه الروح بعد وإن كان الجنين قد مر بمراحل متعددة من الخلق وتعدى مرحلة النطفة إلى العلاقة فالمضغة فالعظام فاللحم يكسو

العظام وتصورت كثير من أعضائه وهي كلها حيه ولكن لا يحكم له بالحياة الإنسانية بذلك إلا بعد نفخ الروح ولا يحرم قتله (بدون سبب) إلا باعتبار مآله ومصيره لا باعتبار أنه حي حياة إنسانية (تبدأ الدورة الدموية والقلب ينبض منذ اليوم الثاني والعشرين من التلقيح).

حكم المولود إذا لم يستهل:

بل إن الفقهاء لم يحكموا للجنين بعد ولادته بالحياة الا إذا استهل صارخا وعلمت فيه آثار الحياة واستدلوا على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم (إذا استهل المولود ورث) وقول جابر عن عبد الله والمسور بن مخرمه رضي الله عنهما (قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرث الصبي حتى يستهل) (١٧) فإذا كان المولود حديثا وقد نفخت فيه الروح منذ أشهر عديدة لا يحكم له بالحياة الا عندما يستهل صارخا أو يستدل على حياته بأمارات موثقة عندهم فإنه من العجيب جدا أن لا يحكم لمن مات دماغه وبالتالي فقد الإحساس والحركة والإرادة بالموت جاء في الموسوعة الفقهية (وتعرف حياته أي المولود) بالاستهلاك صارخا واختلف الفقهاء فيما سوى الاستهلال فقالت طائفة: لا يرث حتى يستهل صارخا وهو المشهور عن الإمام أحمد (١٩) وروى عن كثير من الصحابة والتابعين مستدلين بأن مفهوم قول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا استهل المولود ورث) أنه لا يرث بغير الاستهلال ولأن الاستهلال لا يكون الا من حي والحركة تكون من غير حي. (٢٠)

وروى عن أحمد أنه قال يرث السقط ويورث إذا استهل فقليل ما استهلاله قال إذا صاح أو عطس أو بكى فعلى هذا كل صوت يوجد منه تعلم به حياته فهو استهلال وهذا قول الزهري والقاسم بن محمد لأنه صوت علمت به حياته فأشبهه الصراخ وعن أحمد رواية ثالثة بصوت أو حركة أو رضاع أو غيره ورث وثبت له أحكام المستهل لأنه حي وبهذا قال الثوري والأوزاعي والشافعي وأبو حنيفة وأصحابه. (٢٢)

أما الإمام مالك فلا يعتبر الجنين حيا ما لم يستهل ولو تنفس أو تحرك

أو بال يقول فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي: يرى الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه أن المولود إذا لم يصرخ لا يعتبر حيا ولو تنفس أو بال أو تحرك ومعنى هذا أنه لا يحكم له بالحياة بمجرد التنفس حتى يقرن بها البكاء وقال ابن الماجشون: إن العطاس يكون من الريح والبول من استرخاء المواسك (أي العضلات العاصرة SP) فما لم يكن الفعل إراديا استجابة لتنظيم الدماغ لا يعتبر إمارة حياة (الزرقاني على الخليل ج ٢ / ٢١١) انتهى كلام فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي ويقول فضيلته أيضا في بحثه المقدم إلى الدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي مفصلا وموضحا أقوال المذهب المالكي (يقول خليل بن إسحاق ولا سقط ما لم يستهل صارخا ولو تحرك أو بال أو رضع) إن هذه الفقرة تجعل مقياس الحياة الصوت وقد فصل اللخمي ما تكون به الحياة فقال اختلف في الحركة والرضاع والعطاس فقال مالك لا يكون له بذلك حكم الحياة قال ابن حبيب وإن أقام يوما يتنفس ويفتح عينيه ويتحرك حتى يسمع له صوت وإن كان خفيا قال إسماعيل وحركته كحركته في البطن لا يحكم له فيها بحياة قال عبد الوهاب وقد يتحرك المقتول وعارض هذا المازري وقال لا معنى لإنكار دلالة الرضاع على الحياة لأننا نعلم يقينا أنه محال بالعادة أن يرضع الميت وليس الرضاع من الأفعال التي تكون بين الطبيعة والاختيارية كما قال ابن الماجشون أن العطاس يكون من الريح والبول من استرخاء المواسك (العضلات العاصرة) لأن الرضاع لا يكون إلا من القصد إليه والتشكك في دلالته على الحياة يطرق إلى هدم قواعد ضرورية والصواب ما قاله ابن وهب وغيره أنه كالأستهلالات بالصراخ. (٢٣)

ما لم تكن حياة مستقرة فلا حياة؛

ويقول الدكتور محمد سليمان الأشقر في بحثه نهاية الحياة المقدم إلى ندوة الحياة الإنسانية في الكويت (ولا بد للحكم بموته من أن تنعدم كل أمارات الحياة ويذكرون ذلك في استهلال المولود ليرث قالوا: لا بد أن

ينفصل حيا حياة مستقرة فلو مات بعد انفصاله حيا حياة مستقرة فنصيبه لورثته ويعلم استقرار حياته عند الحنابلة الشافعية إذا استهل صارخا أو عطس أو تشاءب أو مص الثدي أو تنفس وطال زمن تنفسه أو وجد منه ما يدل على حياته كحركة طويلة ونحوها فلو لم تكن حياة مستقرة بل كالحركة اليسيرة أو الاختلاج والتنفس اليسير لم يرث لأنه لا يعلم بذلك استقرار حياته لاحتمال كونها كحركة المذبوح أو كما يقع للانتشار من ضيق أو استواء الملتوي (العذب الفائض في الفرائض). ج ٣ / ٩١ انتهى

تعريف الحياة المستقرة:

ويعرف بدر الدين الزركشي في كتابه (المنثور من القواعد) الحياة المستقرة بقوله (الحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية دون الاضطرارية كما لو كان إنسان وأخرج الجاني أو حيوان مفترس حشوته وأبانها لا يجب القصاص في هذه الحالة وأما حياة عيش المذبوح فهي التي لا يبقى معها إبصار ولا نطق ولا حركة اختيارية (٢٥) وقال الرملي في نهاية المحتاج وإن أنهاه (أي المجني عليه) رجل إلى حركة مذبوح بأن لم يبق فيه إبصار ونطق وحركة اختيار وهي المستقرة التي يبقى معها الإدراك ويقطع بموته بعد يوم أو أيام ثم جني عليه الآخر فالأول قاتل لأنه صيره إلى حالة الموت ومن ثم أعطي حكم الأموات مطلقا ويعزر الثاني لهتكه حرمة ميت. (٢٦)

ويعلق على تلك العبائر الدكتور محمد نعيم ياسين فيقول (وهذا الذي ذهب إليه الفقهاء في هذه المسألة يشير إلى أنهم اعتبروا فقدان الإحساس والحركة الاختيارية علامات تورث غلبة الظن بوصول المجني عليه إلى مرحلة الموت وأن الحركة الاضطرارية الصادرة من المجني عليه لا تعطي غلبة الظن ببقاء الروح في الجسد إذا كانت وحدها ولم تقترن بأي نوع من الإحساس أو الحركة الاختيارية وإلا لجعلوا القصاص من نصيب الجاني الثاني إذ يكون فعله القاتل واردا على جسد فيه روح ولعلهم في هذا تأثروا

بما قرره علماء الطائفة الأولى أمثال ابن القيم والغزالي من أن الروح ترحل عن جسد صاحبها في اللحظة التي يصبح فيها الجسد عاجز عن الانفعال للروح بأي نوع من الاحساس والاختيار. (٢٧)

حركة المذبوح

قد أجمع الفقهاء في عدم اعتبار حركة المذبوح بل لو أن حيوانا مفترسا أو شخصا قام بالاعتداء على آخر وأفقده النطق والإبصار والإحساس والإدراك ولم يبق منه إلا ما يسمى حركة المذبوح ثم جاء آخر فأجهز عليه فإن القاتل هو الأول وإنما يعزر الثاني لانتهاكه حرمة الميت فمهما كان قلبه ينبض وهو يتنفس ويتحرك إلا أن هذه الحركات اضطرارية فلا يحكم له فيها بحياة.

بل وصل بعض الفقهاء إلى ما هو أعجب وأغرب من ذلك فقد زعم ابن القاسم أن عمر رضي الله عنه لما طعن كان معدودا في الأموات وأنه لو مات له مورث لما ورثه لو قام رجل بالتذفيف على عمر فقتله لا يعتبر الثاني قاتلا لأن القاتل هو الأول وهو أبو لؤلؤة المجوسي غلام المغيرة بن شعبة وقد استدلوا على موت عمر بزعمهم ذاك أن الطبيب سقى عمر لبنا فخرج اللبن من الجرح ومعنى ذلك أن الطعنة كانت نافذة حتى وصلت الأمعاء أو المعدة ومثل تلك الحالة لا تعيش في ذلك الزمان ورغم أن عمر كان يتكلم ويعهد وبقي ثلاثة أيام على ذلك إلا أن ابن القاسم اعتبره في عداد الأموات (٢٨) ولم يعتبر كلامه وإدراكه ومنطقه دليلا على الحياة باعتبار ما سيؤول إليه وهو الموت والحق أن ما ذهب إليه ابن القاسم كان شططا ولم يقبله جمهور الفقهاء بل اعتبروا أن عمر كان لا يزال حيا عندما كان يعهد ويتكلم ويدرك الأمور ولذا أمضوا وصيته. (٢٩)

مما سبق تبين الآتي بالنسبة إلى الروح:

١- أن دخول الروح إلى الجنين لا يتم إلا بعد مرور فترة زمنية تكون

أعضاء الجنين قد تكونت والقلب ينبض (منذ اليوم الثاني والعشرين منذ التلقيح) والدورة الدموية موجودة ومع هذا فقد أجمع الفقهاء وعلماء الإسلام أن الجنين قبل نفخ الروح بمثابة الجسد ولا يحكم له فيها بالحياة الإنسانية التي بها الإحساس والإدراك (وهي التي لا تظهر إلا بعد تكون الدماغ واتصال المناطق المخية العليا بالمناطق السفلى وذلك لا يكون إلا بعد مرور مائة وعشرين يوماً منذ التلقيح كما أثبتته الدكتور كورين في بحثه الرائد الذي القاه في مؤتمر أخلاقيات زرع الأعضاء المنعقد في أوتاكندا في ٢٠ - ٢٤ أغسطس ١٩٨٩ م حيث ذكر أن الاتصالات والتشابكات SYNAPSIS بين المناطق المخية العليا والمناطق الأسفل منها لا تبدأ إلا بعد مرور الجنين بفترة مائة وعشرين يوماً)

وحتى لو قلنا بفترة الأربعين التي وردت في حديث حذيفة بن أسيد وفي هذه الفترة يبدأ جذع الدماغ بالعمل واعتبرنا ذلك علامة على بداية الحياة ونفخ الروح فإن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً وهي أن الجنين يبقى فترة أربعين يوماً لا يعتبر فيه حياً حياة إنسانية.

إعجاز أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم:

وهذه الاكتشافات الحديثة تكون إعجازاً لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب ففي حديث حذيفة بن أسيد الذي رواه مسلم يؤمر الملك بتشكيل كافة الأعضاء بما فيها الأعضاء التناسلية بعد الأربعين الأولى من عمر الجنين وفي هذه الفترة المعروفة لدى علماء الأجنة بفترة تكوين أو تخليق الأعضاء بدأ جذع الدماغ في التكون يبدأ أول نشاطه في اليوم الثالث والأربعين وقد أمكن تسجيل نشاطه الكهربائي أما المناطق المخية العليا فتظل بدون نشاط وهي مثل اللمبة (المصباح) بدون كهرباء ولا يتم توصيل الكهرباء إليها إلا بعد مرور مائة وعشرين يوماً وأنداك تعمل وبما أن المخ هو مركز الأحاسيس والإرادة والفكر والروية وهو ما اتفق عليه علماء الإسلام بإعطاء صفة الروح لأنها هي المدرك وهي المحاسب والمعاقب والمطالب فإن

وجود هذه العلامة الفارقة العجيبة وتطابق الطب الحديث مع ما جاء في الأحاديث الصحيحة يجعل لهذه الأحاديث إعجازا وفهما عجيبا.

٢- تضافرت النصوص القرآنية والحديثية في آدم عليه السلام لم تنفخ فيه الروح إلا بعد أن اكتمل بناء جسده من الطين وإن إبليس اللعين كان يتعجب من خلقه ويصوت فيه قبل نفخ الروح ويقول (لأمر ما خلقت).

٣- أن أهم وظائف الروح هي العلم والإدراك: يقول الإمام الغزالي الروح هي المعنى الذي يدرك من الإنسان العلوم وآلام الغموم ولذات الأفراح والروح تؤثر في البدن الإنساني وتتحكم فيه والأعضاء آلات للبدن فإذا استعصت الأعضاء على عمل الروح فإن تغادر البدن فكل الأعمال الاختيارية والإدراك والإحساس من عمل الروح والأبدان آلات للروح.

ولكن هذا لا يعني أن خروج الروح يستتبع فقدان كل حركة في الجسم وموت كل خلية فيه فقد اتفق الفقهاء كما أسلفنا أن الجنين قبل نفخ الروح فيه كانت فيه حركة النمو والاعتذاء بل إن القلب ينبض ويعمل منذ اليوم الثاني والعشرين منذ التلقيح وتبدأ الدورة الدموية عملها منذ تلك اللحظة ومع هذا لم يقل أحد من علماء الإسلام أن الروح قد نفخت في هذا الجنين في هذه الفترة بل أجمعوا أو كادوا على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد مرور مائة وعشرين يوما منذ بدء الحمل ولم يشذ من ذلك إلا فئة قليلة لم تحدد وقتا لنفخ الروح ولكنها أخذت بحديث حذيفة بن أسيد الذي رواه مسلم وحدث بالتالي بداية الحياة بعد مرور الأربعين الأولى.

وقد أسلفنا القول في أن الفقهاء لم يحكموا بحياة الجنين حتى بعد مولده وانفصاله حيا من أمة إلا إذا استهل صارخا أو ظهرت عليه أمارات الحياة ومنهم من لم يقبل التنفس ما لم يستمر وقتا طويلا وكذلك لم يقبلوا الحركة دليلا على الحياة بل ولا البول لأن ذلك يكون من استرخاء المواسك (العضلات العاصر) وبالغ بعضهم في عدم قبول العطاس والرضاع دليلا على الحياة كما أسلفنا.

وأما حركة المذبوح أو من اعتدى عليه وحش أو إنسان حتى فقد الإدراك والنطق والبصر والإحساس فإن حركته لا اعتبار لها عند الفقهاء واعتبره ميتا رغم أن قلبه لا يزال ينبض ودورته الدموية لا تزال كاملة ومعظم أعضاء جسمه لا تزال تعمل بل بالغ بعضهم مبالغة شديدة مثل ابن القاسم عندما زعم أن عمر رضي الله عنه بعد أن طعن اعتبر في عداد الموتى رغم أن عمر رضي الله عنه كان يعهد ويتكلم وبقي على ذلك ثلاثة أيام كاملة وهو يحس ويدرك ولا شك أن من قال بذلك قد خرج عن الطور المعهود وجانب الصواب فعمر دون ريب كان حيا ولو عاش في زمننا هذا لأمكن بكل يسر إنقاذ حياته بإذن الله تعالى وكم من حالات أشد بكثير من حالات عمر يمكن إنقاذها فقد أمكن إنقاذ الرئيس الأمريكي الأسبق ريجان بعد أن اخترقت الرصاصة صدره ووصلت إلى غشاء قلبه (التامور) وحطمت أجزاء من رئتيه ومع ذلك أمكن إنقاذه وحالته لا ريب أشد عسراً بكثير من حالة عمر رضي الله عنه.

٤- اتفق الفقهاء جميعاً على أن حركة المذبوح ليست دليلاً على الحياة وإن الحركات الاضطرارية (الأفعال الانعكاسية من الجسم) التي لا اختيار فيها ليست أثراً من أثر الروح ورغم وجود هذه الحركة فإن من فقد كل إحساس وإدراك مع فقدان النطق والإرادة عند هؤلاء الفقهاء دليل على فقدان الحياة يقول الدكتور محمد نعيم ياسين في بحثه نهاية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات الفقهاء تحت عنوان خلاصة تصور علماء الشريعة عن الروح وعلاقتها بالجسد.

(إن الإنسان في تصورهم جسد وروح ولا يكتسب وضعية الإنسانية بواحد من العنصرين دون الآخر وإن الجسد مسكن الروح في هذه الدنيا طوال فترة الحياة المقررة للإنسان وأن العلم والإدراك والحس والاختيار أهم وظائف الروح وأن الجسد الإنساني لا يصدر عنه أي نشاط اختياري في هذه الدنيا بغير أمر الروح وأن كل ما يصدر عنه هو بتأثيرها الذي أودعه الله فيها وأن الموت معناه مفارقة الروح للجسد وأنه يحصل عنده صيرورة

الجسد عاجزا عن انفعال الروح وأن وجود أي نوع من الحس والإدراك والحركة الاختيارية يدل على بقاء الروح في الجسد وغياب هذه المظاهر غيابا كاملا يدل على مفارقة الروح للجسد وأن مجرد وجود حركة اضطرارية لا معنى له سوى وجود بقايا الحياة المجردة عن معية الروح).

وفي موضع آخر من بحثه يقول الدكتور محمد نعيم ياسين (ويفهم من ذلك أن العلماء المسلمين يرون أن الحركة الاضطرارية التي لا اختيار فيها ليست أثرا من آثار الروح ومقتضى ما تقدم من تصورهم لوظائف الروح أن الحركة الاضطرارية الناشئة عن هذا النوع من الحياة ليس فيه دلالة على وجود الروح) ثم يلخص الباحث إلى محاولة الجمع ما بين أقوال الأطباء والفقهاء من اتفاق واختلاف الذي سنذكره فيما بعد عند الانتهاء من تشخيص الموت وعلاماته عند الفريقين وما يهمنا هنا هو التأكيد على أن الفقهاء لم يجعلوا الحركة الاضطرارية دليلا على وجود الروح بل على العكس من ذلك كما أنهم لم يجعلوا انتظام نظم القلب وضرباته ووجود الدورة الدموية في الجنين دليلا على نفخ الروح فيه بل اعتبروا ذلك كله بمثابة النبات أو الحيوان وليس فيه أي دليل على نفخ الروح في الجنين وقد أخبر المعصوم صلى الله عليه وسلم عن موعد هذا النفخ وأنه لا يكون إلا بعد مرور الجنين بمراحل متعددة ابتداء من النطفة ومرورا بالعلاقة والمضغة والعظام واللحم الذي يكسوا العظام ووجود أمارات التخليق ووجود الأعضاء المختلفة من كبد وقلب ورئة وكلى ورغم أن الدورة الدموية والقلب يبدأ عملهما مبكرا جدا (في اليوم الثاني والعشرين منذ التلقيح) إلا أن الفقهاء لم يعيروا ذلك اهتماما لوجود النص واتفق جمهور الفقهاء وعلماء الشريعة والعلوم الدينية أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد وصول الجنين إلى اليوم العشرين بعد المائة.

وهذا دليل قوي في عدم اعتبارهم للدورة الدموية كدليل على وجود الروح إذ يمكن أن تكون هناك دورة دموية كاملة والقلب ينبض دون وجود

الروح وهذا بالضبط مايقوله الأطباء حيث إن القلب يمكن أن يستمر في النبض والدورة الدموية بمساعدة العقاقير والأجهزة وبوجود منفسة تقوم بعملية التنفس ولا يعتبر الشخص في تلك الحالة حيا بل هو ميت إذا مات دماغه بشروط معينة لابد من توافرها في تشخيص موت الدماغ.

علامات الموت وتشخيصه عند الفقهاء:

لقد قرر علماء الشرع أن الموت هو مفارقة الروح للجسد إلى ما أعد لها من عذاب أو نعيم حسب عملها في هذه الدنيا وأن الموت هو انتقال من دار إلى دار وليس عدها محصنا فالروح باقية لكنها لم تعد تستطيع التصرف في هذا الجسد والروح أمر غيبي لا نستطيع أن ندرك كنهه قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

قال الإمام الغزالي (الروح هي اللطيفة العالمة المدركة في الإنسان وهو أمر رباني عجيب تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته (٣١) وقد جاء في تفسير الإمام الشوكاني في تفسير قوله تعالى (ويسألونك عن الروح) الآية وقد اختلف الناس عن المسئول عنه فقليل هو الروح المدبر للبدن الذي تكون به حياته وبهذا قال أكثر المفسرين قال الفراء الروح الذي يعيش به الإنسان لن يخبر الله سبحانه به أحدا من خلقه ولم يعط علمه أحدا من عباده... وانتهى الإمام الشوكاني إلى أن الروح من جنس ما استأثر الله بعلمه.

وقال الجنيد رحمة الله إن الروح شيء استأثر الله بعلمه ولا يجوز لأحد البحث عنه (أي ما هيته وكنهه) أكثر من أنه موجود وقال الشعراني (لم يبلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم عن حقيقة الروح مع أنه سئل عنه فتمسك عن الحديث عنها أدبا) لهذا كله بحث الفقهاء عن العلامات التي تمكنهم من معرفة الموت وقد استدل الفقهاء على الموت ببعض الإشارات وبعض الأحاديث النبوية نذكرها كما جاءت في بحث فضيلة الدكتور بكر أبو

زيد رئيس مجمع الفقه الإسلامي بشيء من الاختصار (٣٢).

١- عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى عليه وسلم قال: إن الروح إذا قبض أتبعه البصر (أخرجه مسلم).

٢- عن شداد بن أوس أن رسول الله صلى عليه وسلم قال: إذا حضرتم موتاكم فأغمضوا البصر يتبع الروح وقولوا خيرا فإنه يؤمن على ما يقول أهل الميت (أخرجه أحمد في مسند

علامات الموت وهي:

انقطاع النفس واسترخاء القدمين وعدم انتصابهما وانفصال الكفين وميل الأنف وامتداد جلدة الوجه وانخساف الصدغين وتقلص خصيتيه إلى فوق مع تدلي الجلدة وبرودة البدن فإن حدث شك أو مات الشخص فجأة فعلى الشخص الانتظار حتى تتبين العلامات قال الإمام النووي في روضة الطالبين (٢٣)

(فإن شك بأن لا يكون به علة واحتمل أن يكون به سكتة أو ظهرت إمارات فزع آخر إلى اليقين بتغير الرائحة أو غيره).

(وفي حالات الموت بالسكتة والصعقة والخوف والسقوط ونحوها مما قد ينتج عنه الموت المفاجيء يطلب الفقهاء أن ينتظر بالميت احتياطا حتى تظهر به العلامات المعتبرة في غير هذه الأحوال من استرخاء الرجلين وانخساف الصدغين إلى آخره ليتحقق الموت). (٣٤)

ولا شك أن هذه العلامات ليست يقينية ما عدا توقف التنفس توقفا نهائيا لا رجعة فيه ولذا اعترف الفقهاء أنفسهم أنهم كانوا يشخصون الموت في حالات لم تمت بعد حتى قال ابن عابدين في الحاشية (أن أكثر الذين يموتون بالسكتة يدفنون وهم أحياء لأنه يعسر إدراك الموت الحقيقي إلا على أفاضل الأطباء) (٣٥).

وقد نقلنا كلام فضيلة مفتي تونس العلامة الشيخ محمد المختار

السلامي في حكم الفقهاء على الجنين الذي لم يستهل صارخا وكيف أنهم اعتبروه ميتا وكم من ملايين الأطفال عبر ألف عام أو تزيد حكم عليهم الفقهاء بالموت لأنهم لم يستهلوا حياتهم صارخين بل إن بعضهم لم يعترف بالتنفس ولا بالعطاس ولا بالرضاع وإليك ما قال مرة أخرى (يقول خليل ولا سقط ما لم يستهل صارخا ولو تحرك أو بال أو رضع) وزعم ابن القاسم أن عمر رضي الله عنه عندما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي كان معدودا في الأموات رغم أنه كان يتكلم ويعهد ويدرك ويحس الآلام... الخ

ولا شك أن علامات الفقهاء للموت ستؤدي إلى كارثة حقيقة إذا أخذنا بها ولاشك أن الآلاف سيحكم عليهم بالموت وهم أحياء حسب هذه التعريفات الفقهية للموت وقد أدت تعريفات الموت عند الفقهاء إلى دفن آلاف بل ملايين الأطفال الذين لم يستهلوا صارخين وهو أحياء كما أدت إلى دفن آلاف ومئات الآلاف من الأشخاص الذي أصيبوا بالسكتة وكما قال الفقيه ابن عابدين فإن أكثر الذين يموتون بالسكتة يدفنون وهم أحياء ولهذا فإن تشخيص الموت لا يترك للفقهاء ولعامّة الناس وقد تنبّهت الحكومات في العالم أجمع إلى ذلك فأوكلت تحديد الحياة بدءا وانتهاء إلى أهل الذكر في هذا المجال وهم الأطباء وقال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ .

ومن الخطورة بمكان أن نأخذ بهذه العلامات البسيطة التي كان الفقهاء يأخذون بها ويعتبرون علامة للموت مثل استرخاء القدمين وانفصال الكفين وميل الأنف وامتداد جلدة الوجه وانخساف الصدغين وتقلص الخصيتين إلى فوق مع تدلي الجلدة وبرودة البدن فهذه العلامات جميعا ليست علامة للموت بل إن توقف التنفس لديهم وهو علامة هامة للموت قد يكون عارضا ويمكن إنقاذ المصاب به وقد لا يكون علامة للموت إلا إذا استمر وقتاً كافياً.

والغريب حقا أن الفقهاء لم يوضحوا كيفية الاستدلال على توقف التنفس كما أنهم لم يعرفوا أهمية الدورة الدموية ونبض القلب ولم يذكرها أحد منهم في تعريفهم لعلامات الموت سوى ما ذكره فضيلة القاضي بمحكمة قطر

الشرعية الأولى الشيخ عبد القادر العماري في بحثه نهاية الحياة من أن بعض الفقهاء المتأخرين اعتبر جس العرق الذي بين الكعب والعرقوب وجس العرق في الدبر (٣٦) وحتى هذه العلامات لا تعتبر علامة على الموت إذ أن المصاب ببعض أمراض الدورة الدموية يفقد النبض من الشريان الموجود بين الكعب والعرقوب (الشريان القصبي الخلفي) (Posterior Tibial Artery) ولم يكتف الفقهاء بذلك كله بل تحدثوا عن الموت حكما والموت تقديرا وقسموا الموت إلى حقيقي وهو انعدام الحياة إما بالمعاينة (وهو ما تحدثنا عنه فيما سبق) أو بالسمع أو بالبينة وإلى حكمي هو أن يحكم القاضي بموت شخص مع احتمال حياته ومثاله المفقود أو مع تيقن حياته ومثاله المرتد الذي فر إلى أرض الكفار أهل الحرب فهؤلاء جميعا تعتد زوجاتهم عدة الموت ويجوز لهن الزواج وتقسم التركة بالنسبة للمفقود أما المرتد فلا يرثه أهله بل تأخذ الدولة ماله (٣٧).

والموت التقديري يرى هو إلحاق الشخص بالموتى تقديرا وذلك في الجنين الذي انفصل بجناية على أمه وهي التي توجب الغرة (تقدر بخمسة في المائة من دية الإنسان أو ٥٠ دينار ذهباً) بأن يضرب الشخص امرأة حاملاً فتلقى جنينا فتجب الغرة وهي عبد أو أمه وتقدر بنصف عشر الدية الكاملة (٣٨).

أنواع حركة المذبوح:

وقد فرق الفقهاء بين من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة عدوان أو افتراس وحش فإن هذا يحكم بموته وتسري عليه أحكام الموت وتعتد زوجته وتقسم تركته ولو اعتدى عليه شخص آخر فذفف عليه وأجهز فلا يعتبر الثاني قاتلاً بل الأول وإنما يحكم على الثاني بالتعزير لامتهانه كرامة الميت.

فرق الفقهاء بين من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة عدوان أو افتراس وبين من وصل إليها نتيجة مرض فإن من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة مرض لا تسري عليه أحكام الموت ولا تقسم تركته ولا تنكح زوجته ويلزم

قاتله القصاص قال النووي في المنهاج (ولو قتل مريضاً في النزاع وعيشه عيش مذبح وجب بقتله القصاص) (٣٩) قال الشارح لأنه قد يعيش بخلاف من وصل بالجناية إلى حركة المذبح قال العلامة عميري في حاشيته على منهاج الطالبين (وعبارة الإمام (أي النووي) لو انتهى إلى سكرات الموت وبدت إمارته وتغيرت أنفاسه لا يحكم له بالموت بل يلزم قاتله القصاص (٤٠) وقال الزركشي في المنثور في القواعد إن المريض لو انتهى إلى سكرات الموت وبدت مخيلة لا يحكم له بالموت حتى يجب القصاص على قاتله. (٤١).

تعليل الاختلاف في الحكم:

ويقول الدكتور محمد نعيم ياسين في تعليل هذا الاختلاف في الحكم بين حالتين متمثلتين (والذي يظهر أن هذا الفرق الذي ذكره الزركشي بين الصورتين غير مؤثر في اختلاف الحكم ويدل على ذلك ما صرح به نفسه وصرح به غيره من علماء الشافعية فيما نقلناه سابقاً أن صاحب الفعل الأول لو كان حيواناً مفترساً وأخرج خشوة المقتول وأبانها فإن القتل لا يضاف إلى أي صاحب فعل لا حق مهما كان وإضافة الفعل الأول إلى حيوان مفترس لا يختلف من حيث النتيجة عن إضافة إلى أي حادث سماوي يوصل الشخص إلى النتيجة نفسها كإنهيار بيت عليه مثلاً ونحو ذلك.

ولكن المعنى المعقول الذي يمكن أن يفرق بين الصورتين هو مدى التحقق من وصول الشخص إلى الحياة غير المستقرة التي يتيقن من عدم إمكانية انعكاسها إلى حياة مستقرة ومظاهر النزاع في عهد أولئك الفقهاء لم تكن كافية لتغليب الظن فضلاً عن التيقن على أن المريض قد انتقل فعلاً إلى مرحلة عيش المذبح كما سموه بدليل أن حالات كثيرة يوصف فيها الشخص بأنه وصل إلى حالة النزاع الأخير ثم يتجاوزها ويعيش إلى ما شاء الله.

وإذا كان هذا هو الفرق الحقيقي بين الصورتين السابقتين فإنه لا يؤثر على فهمنا السابق لموقف الفقهاء من تحديد زمن الوفاة في مسألة الاشتراك على التابع في جريمة القتل بل يؤيده (٤٣) إنتهى.

ومقتضى كلام الدكتور محمد نعيم ياسين أنه لا فرق بين من وصل إلى حركة المذبوح نتيجة اقتراس وحش أو اعتداء إنسان أو حادث سيارة أو هدم أو غيرها من الحوادث أو نزف في الدماغ لأي سبب إذا أمكن التيقن من التشخيص وأن المصاب قد وصل فعلا إلى حركة المذبوح وهو من فقد الإدراك والنطق والإحساس والإبصار ولم تعد له حياة مستقرة وإن كان قلبه ينبض والدم يجول في عروقه وكثير من أعضائه لا يزال يعمل بل لا يزال يتنفس بدون نفسه ولا آله.

فإذا كان الفقهاء قد حكموا على مثل هذا الشخص بالموت وهو مالا يجرؤ الأطباء على فعله فإن تشخيص موت الدماغ بمواصفات الأطباء اليوم أشد بكثير من مواصفات الفقهاء في تعريف الحياة غير المستقرة وحركة المذبوح وما شاكل ذلك.

مفهوم الموت عند الأطباء:

لاشك أن الروح أمر من أمور الغيب قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]. وبما أن الأطباء مثل غيرهم من البشر لا يعرفون شيئا عن كنه الروح فإنه بالتالي لا يستطيعون أن يفهموا حقيقة الموت فإن الذي لا يعرف سر الحياة لا يعرف سر الموت كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي.

ويعرف الفقهاء كما أسلفنا الموت بأنه مفارقة الروح للجسد وبما أن الأطباء لا يستطيعون أن يدركوا من أمر الروح شيئا سوى ما تدلهم عليه النصوص أو اجتهادات الفقهاء فإنهم مثل الفقهاء اتخذوا علامات تدل على الموت ولاشك أن علامات الموت عند الأطباء أدق وأصدق من تلك العلامات التي اتخذها الفقهاء والتي وقفنا عندها طويلا وأوضحنا مدى الاضطراب وعدم الوثوق فيها حيث يشخصون ويعتبرون الإنسان ميتا وهو لا يزال حيا نتيجة قصور معلومات زمنهم في هذا الباب.

والموت عند الأطباء هو نهاية الحياة في البدن الإنساني ولا يعني ذلك

موت كل خلية فيه وقد جاء في تقرير الاجتماع العالمي الثاني والعشرين للأطباء المنعقد في سيدني في أستراليا عام ١٩٦٨ م إن الموت عملية متدرجة على مستوى الخلايا وأن الأنسجة تختلف في مدى قدرتها على تحمل انقطاع الأوكسجين (بحيث تموت خلايا الدماغ بعد أربع دقائق فقط من انقطاع التروية الدموية بينما يمكث الجلد والقرنية والعظام فترة تتراوح ما بين اثنا عشر واربعة وعشرين ساعة بدون تبريد كما يمكن تبريد الخلايا والأنسجة وإبقائها حية لمدة طويلة فيمكن مثلا تبريد الحيوانات المنوية وإبقائها حية عشرات السنين وكذلك اللقيحة والخلايا المولدة لليفين (Fibpoblasts) ولكن الموت ليس مجرد موت خلايا أو الاحتفاظ بها حية في ظروف معينة وإنما هو موت الانسان ككل وبالتالي عدم القدرة على الاحتفاظ بخلايا جسمه حيه وهي نقطة اللاعودة مهما بذل الأطباء من محاولات الإنقاذ والإسعاف وسير الجسم في طريق التحلل والانهاء (٤٣).

ويعرف قاموس أوكسفورد الموت بطريقتين عملية الموت (الاحتضار) أو أن الشخص قد مات فعلا (٤٣) ومن المعلوم أن كثيرا من خلايا الميت وأنسجته تبقى حية محدودة بعد موت الشخص ككل وقد لاحظ الأوروبيون منذ أزمنة طويلة نمو الشعر بعد الوفاة (يخلقون شعر الميت ويلبسونه أفضل ثيابه ويبقى أياما قبل دفنه) كما أنهم قد لاحظوا استطالة أظافره بعد قلمها كما أن العظم والأوعية الدموية يمكن زرعها في شخص آخر بعد موت الشخص بثمان وأربعين ساعة (دون تبريد) ويبقى الجلد والقرنية صالحة للزراعة لمدة ٢٤ ساعة (كذلك بدون تبريد) وهذا يعني ببساطة أنها لا تزال حية وتستطيع العمل (٤٤).

ويقول الدكتور عصام الشربيني في بحثه المقدم إلى ندوة الحياة الإنسانية إن الموت ليس نقطة واحدة أو خطأ رفيعا ولكنه عملية لها امتداد يطول أو يقصر والناس من قديم يعرفون أن فلانا دخل مرحلة الموت أو بدأ عملية الموت أو في حالة الاحتضار وتحدث كتب السنة عما يسن عند

الاحتضار وربما كان اللفظ مأخوذاً مما في الكتاب الكريم ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ﴾ [البقرة: ١٣٣]. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠]. ثم يقول فالجسم مجموعة من الخلايا والأعضاء والأجهزة تقوم كل منها بوظيفتها ولها متطلبات لأداء هذه الوظائف من غذاء أو طاقة أو وسط يحيط في توازن دقيق ويعتمد كل منها في ذلك على الآخر فإذا اختلت وظيفة عضو أثر ذلك على أداء الأعضاء الأخرى لوظائفها بدرجات متفاوتة كما في تشبيه الرسول صلى الله عليه وسلم للمؤمنين بالجسد: إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى) أخرجه مسلم والخلل إذا لم يتوقف تداعى إليه عضو بعد عضو حتى يحدث الموت. (٤٥)

والغريب حقاً أن الفقهاء وعلماء الدين عندما حددوا الموت بخروج الروح من البدن ومفارقتها له جعلوا من صفات ذلك فقدان القدرة على الإدراك والإحساس والنطق والحركة الذاتية وإن بقي الشخص يتنفس أو يجول الدم في عروقه وينبض قلبه وذلك فيما أسموه حركة المذبوح واعتبروا ذلك الشخص ميتاً وتسري عليه أحكام الموت إذا كان سبب وصوله لحركة المذبوح اعتداء شخص على حياته أو اقتراس وحش أو حادث (سماوي) مثل هدم أو سقوط في حفرة أو سقوط أو حادث مروري والعجيب حقاً أن يقوم الأستاذ الدكتور كريستوفر باليس (Christopher Pallis) في كتابه أبجديات موت جذع الدماغ بتعريف الموت بأنه فقدان الإدراك والإحساس والقدرة على الحركة الإرادية بالإضافة إلى فقدان تام لا رجعة فيه للقدرة على التنفس (٤٦) ولا شك أن تعريف الدكتور باليس أدق وأضبط في هذه الناحية من تعريفات فقهاءنا الأجلاء إذ أنهم أهملوا في هذه النقطة موضوع النفس والتنفس في مع أنهم انتبهوا له في مواضع أخرى حتى قال بعضهم أن النفس هي النفس وهي النسيم الداخل والخارج من الرئتين (ذكره ابن القيم في كتابه الروح).

ولاشك أن الجمع بين التعريفين هو الصواب وهو فقدان الإدراك

والإحساس والإرادة والحركة الذاتية بالإضافة إلى فقدان القدرة على التنفس وينبغي أن يكون كلاهما قد فقد إلى غير رجعة.

علامات الموت عند الأطباء:

يعتبر توقف التنفس والقلب والدورة الدموية توقفا لا رجعة فيه علامة هامة وأساسية وفارقة بين الموت والحياة وبما أن القلب يضخ الدم المحتوي على الأوكسجين (الذي سماه القدماء الروح الحيواني والبخار الذي تتضججه حرارة القلب (٤٧) إلى كل خلية في الجسم فإن توقف القلب والدورة الدموية يعني موت جميع خلايا الجسم ولا تموت هذه الخلايا دفعة واحدة بل بالتدرج وأولها موتا خلايا الدماغ التي تموت بعد انقطاع التروية عنها بأربع دقائق فقط وتوقف القلب وحده دون توقف الدورة الدموية لا يعني الموت.

ولكي نزيد هذا المفهوم وضوحا فإن توقف القلب في العمليات الجراحية التي تجري للقلب (عمليات القلب المفتوح) لا تعني أن هذا الشخص قد مات رغم أن قلبه يوقف أثناء العملية لمدة ساعتين أو أكثر والسبب هو أن وظيفة القلب تقوم بها مضخة تضخ الدم الذي يتجمع من الوريد الأجوف السفلي والوريد الأجوف العلوي بعد أن يمر في جهاز يقوم بوظيفة الرئة ثم يعاد إلى الشريان الأورطي الذي بدوره يوزع الدم على بقية أعضاء الجسم وفي هذه الحالات رغم أن القلب متوقف والتنفس متوقف إلا أن الشخص حي بكل تأكيد وذلك لأن الدورة الدموية لم تتوقف ولو لشوان معدودة والدماغ يتلقى التروية الدموية دون انقطاع ووظيفة الرئتين تقوم بها آلة أخرى تأخذ ثاني أكسيد الكربون من الدم وتعطية الأكسجين وهذا المثال يوضح أن القلب رغم أهميته البالغة للإنسان إلا أنه يمكن الاستغناء عنه لمدة ساعتين أو ثلاث بواسطة آلة تقوم مقامه وكذلك الرئتين ويمكن كذلك استبدال هذا القلب التالف بقلب شخص آخر (توفي دماغيا) أو حتى بقلب حيوان آخر ولولا عمليات الرفض للجسم الغريب لأمكن استخدام القلوب من الحيوانات لزرعها في الإنسان ولكن عمليات الرفض للجسم الشديدة تجعل هذه العملية

محفوظة بالمخاطر وهناك تجارب متعددة على قلوب الحيوانات (وبالذات الخنزير) ومحاولة تغيير جهازها المناعي بتطعيمها بجينات إنسانية وسيوضح مدى نجاح أو فشل هذه التجارب في خلال السنوات القليلة القادمة.

لهذا ينبغي أن ندرك أنه حتى في الحالات التي يعلن فيها الموت بسبب توقف القلب والدورة الدموية والتنفس إلا أن السبب الأول في الوفاة هو انقطاع التروية الدموية عن الدماغ لهذا إذا أمكن مواصلة التروية الدموية للدماغ حتى مع توقف القلب فإن هذا الشخص يعتبر حيا ولكن العكس غير صحيح أي إذا تهشم الدماغ وبالذات جذع الدماغ الذي فيه المراكز الحيوية (اليقظة، التنفس، التحكم في الدورة الدموية) ومات موتا لا رجعة فيها فإن الإنسان يعتبر ميتا رغم أن قلبه لا يزال ينبض بمساعدة العقاقير وبعض الأجهزة وتنفسه لا يزال مستمرا بواسطة المنفسة (الآلة) وهذا هو بالضبط ما نعبر عنه بموت الدماغ.

موت الدماغ:

إن موت الدماغ هو موت الدماغ بما فيه المراكز الحيوية الهامة جدا والواقعة في جذع الدماغ فإذا ماتت هذه المناطق فإن الإنسان يعتبر ميتا لأن تنفسه بواسطة الآلة (المنفسة) مهما استمر يعتبر لا قيمة له ولا يعطي الحياة للإنسان وكذلك استمرار النبض من القلب بل وتدفق الدم في الشرايين والأوردة (ماعداء الدماغ) لا يعتبر علامة على الحياة طالما أن الدماغ قد توقفت حياته ودورته الدموية توقفا تاما لا رجعة فيه.

وهذا يشبه تماما ما يحدث عندما تقوم الدولة بتنفيذ حكم الله في القصاص أو قتل المفسدين في الأرض من مهربي وتجار المخدرات في هذه الحالة يضرب السياف العنق فتتوقف الدورة الدموية عن الدماغ ويموت الدماغ خلال دقائق معدودة (ثلاث إلى أربع دقائق) بينما يبقى القلب يضخ الدم لمدة ١٥ إلى ٢٠ دقيقة ويتحرك المذبوح وهو أمر نشاهده عند ذبح الدجاجة أو الخروف ولكن هذه الحركة ليست بذاتها دليلا على الحياة طالما

أن الدماغ قد مات والأمر ذاته يحدث في الشنق فعندما يشنق الإنسان تتوقف الدورة الدموية من الدماغ بينما يستمر القلب في الضخ لعدة دقائق قد تبلغ ربع ساعة إلى ثلث ساعة وفي هذه الفترة لا شك أن هذا الشخص قد مات رغم أن قلبه لا يزال ينبض وذلك لأن الدورة الدموية قد انقطعت عن الدماغ وقد مات الدماغ بالفعل.

أسباب موت الدماغ:

إن أهم أسباب موت الدماغ تتلخص في الآتي:

١- إصابات الدماغ بسبب الحوادث وأهمها حوادث المرور وهذه الحوادث تمثل خمسين بالمئة من جميع حالات موت الدماغ وفي المملكة العربية السعودية تمثل حوادث المرور ٦٠ بالمئة من جميع وفيات الدماغ وتعتبر حوادث المرور في المملكة ومنطقة الخليج صاحبة الرقم الأعلى في العالم وتبلغ عشرة أضعاف ما هو موجود في الولايات المتحدة بالنسبة لكل مائة ألف من السكان وفي عام ١٩٩٤ م وعام ١٩٩٥ م توفي في السعودية في كل واحدة منهما أكثر من (٣٧٠٠) (ثلاثة آلاف وسبعمائة شخص) أغلبيتهم المطلقة كانت تحت سن الأربعين (أكثر من ٧٥ بالمئة من جميع الحالات) كما أصيب في حوادث المرور إصابات بالغة أدت إلى دخول المستشفى أكثر من خمسة وثلاثين ألف شخص في كل عام وهذه أرقام مرعبة جداً جداً وتسبب الإعاقة وإضاعة أثمان وأعلى ثروة لدى الأمة وهي الشباب.

إن هذه الإصابات المروعة ينبغي أن تواجه بحزم ومعالجة جذرية لأسباب هذه الإصابات وأهمها السرعة الجنونية وعدم استخدام حزام الأمان والاستهتار وقطع الإشارات الضوئية.. الخ.. ولا بد من عقوبات زاجرة رادعة حتى يمكن أن نخفض هذا النزيف في قدرات الأمة وفي شبابها وفي ثروتها.

٢- نزف داخلي بالدماغ بمختلف أسبابه وهو يمثل حوالي ٢٠ بالمئة من جميع حالات موت الدماغ.

٣- أورام الدماغ والتهاب الدماغ وخراج الدماغ والسحايا وتمثل حوالي ٢٠ بالمئة من حالات موت الدماغ.

نكرر القول بأن أهم سبب لموت الدماغ هو حوادث السيارات وللأسف فإن أغلبية المصابين هم من الشباب زهرة هذه الأمة وأهم مصادر ثروتها.

تشخيص موت الدماغ:

يتم تشخيص موت الدماغ حسب الشروط الطبية المعتمدة وأهمها:

- ١- وجود شخص مغمى عليه إغماء كاملاً.
- ٢- لا يتنفس إلا بواسطة جهاز المنفسة.
- ٣- تشخيص لسبب هذا الإغماء يوضح إصابة أو مرض في جذع الدماغ أو في كل الدماغ.
- ٤- عدم وجود أسباب تؤدي إلى الإغماء المؤقت مثل تعاطي العقاقير أو الكحول أو انخفاض شديد في درجة حرارة الجسم أو حالات سكر شديد أو انخفاض شديد في سكر الدم أو غير ذلك من الأسباب الطبية المعروفة التي يمكن معالجتها.
- ٥- ثبوت الفحوصات الطبية التي تدل على موت جذع الدماغ وتتمثل:
(أ) عدم وجود الأفعال المنعكسة من جذع الدماغ.
(ب) عدم وجود تنفس بعد إيقاف المنفسة لمدة عشر دقائق بشروط معينة منها استمرار دخول الأكسجين بواسطة أنبوب يدخل إلى القصبة الهوائية ومنها إلى الرئتين وارتفاع نسبة ثاني أكسيد الكربون في الدم إلى حد معين (أكثر من ٥٠ مم من الزئبق في الشريان).
- ٦- فحوصات تأكيدية مثل رسم المخ الكهربائي EEG وعدم وجود أي ذبذبة فيه أو عدم وجود دورة بالدماغ بعد تصوير شرايين الدماغ أو بفحص المواد المشعة أو غيرها من الفحوصات الحديثة.
- ٧- ينبغي أن يعاد الفحص مرة أخرى بعد مرور فترة زمنية تختلف حسب

الحالة وحسب عمر المصاب وهي تتراوح ما بين ست ساعات للبالغين وثمان وأربعون ساعة (للأطفال أقل من شهر).

ماذا بعد تشخيص موت الدماغ:

إذا تم التشخيص والتأكد منه بواسطة الفريق الطبي المختص يتم إبلاغ المركز السعودي لزراعة الأعضاء كما يتم إبلاغ أهل المصاب يحاول فريق المركز السعودي لزراعة الأعضاء التفاهم مع أهل في ان يأذنوا باستقطاع بعض الأعضاء الحيوية من متوفاهم لينقذوا بذلك مرضى أو شكوا على حافة الخطر وأحدق بهم الموت فإذا أذن أهل بذلك يتم استقطاع الأعضاء الحيوية مثل القلب الكلى الكبد وتزرع كل واحدة منها في شخص معين يعاني من مرض خطير وفشل لوظيفة ذلك العضو.

قد استطاعت المملكة العربية السعودية أن تكون سباقة في هذا المجال حيث تم حتى نهاية عام ١٩٩٦م زرع ٨١٤ كلية من متوفين دماغيا كما تم زرع ٦٩ قلبا و ١١٠ صماما قلبيا و ١٢٢ كبدًا وأربع حالات زرع بنكرياس وخمس حالات زرع رئه.

أما إذا رفض أهل الموافقة على التبرع فإن الأطباء ينبغي أن يوقفوا المنفسه وفي خلال ثلاث دقائق على الأكثر يتوقف القلب والدورة الدموية وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في عمان - الأردن - ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م حيث قرر المجمع أن الشخص يعتبر ميتا إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

- ١- إذا توقف قلبه وتنفسه توقفا تاما وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.
- ٢- إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائيا وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه وأخذ دماغه في التحلل.

وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء لا يزال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة وقد وافق المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة

(١٤٠٨هـ) على رفع أجهزة الإنعاش وإيقافها متى تبين بالفحوصات الطبية المؤكدة من قبل المختصين بأن هذا الشخص قد مات دماغيا .
وبهذه الفتاوى ظهر عهد جديد في ميدان الطب وهو تعريف موت الدماغ طبيا وبداية قبول هذا المفهوم شرعيا ومن ثم انفتح باب زراعة الأعضاء من المتوفين دماغيا وأمكن إنقاذ مئات المرضى الذين يعانون من فشل نهائي لأعضائهم الحيوية الهامة وبالتالي تم إنقاذهم بإذن الله تعالى ثم بفضل التقدم الطبي من موت محقق .

المراجع

- (١) إحياء علوم الدين باب حقيقة الموت ج٤ / ٣٩٤ - ٤٩٤.
- (٢) ابن القيم: الروح ص ٣٤.
- (٣) محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين ج٤ / ٤٩٣ - ٤٩٥.
- (٥) المصدر السابق.
- (٦) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م مجلد ٣ ج ٢ / ٥٢٩ - ٥٤١ - الشيخ بكر أبو زيد.
- (٧) إحياء علوم الدين ج / ٤٦١.
- (٨) أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب المغازي) ابن ماجه في سنته وأحمد في مسنده.
- (٩) الروح لابن القيم ص ١٨٠.
- (١٠) الروح ص ١٨٤.
- (١١) المصدر السابق (أخرجه الشيخان).
- (١٢) الروح ص ٤٦.
- (١٣) ابن رجب الحنبلي جامع العلوم والحكم ص ٤٦ (دار المعرفة بيروت).
- (١٤) ابن القيم: التبيان في أقسام القرآن ص ٢٥٥.
- (١٥) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب القدر ج ١١ / ٤٨٢.
- (١٦) أخرجه أبو داود ج ٣ / ٨٣ والبيهقي ج ٦ / ٢٥٧.
- (١٧) أخرجه ابن ماجه حديث رقم ٢٧٥١.
- (١٨) الموسوعة الفقهية وزارة الأوقاف الكويت الطبعة الثانية ١٩٨٣ ج ٣ / ٦٦.
- (١٩) وهو أيضا قول الإمام مالك.
- (٢٠) يسمى هذا المفهوم المخالفة عند علماء الأصول.
- (٢١) المقصود بالحركة هنا الحركات الاضطرابية مثل حركة المذبوح أو غيرها من الحركات الانعكاسية والتي قد تحدث حتى في حالات موت وتعريف بالأفعال الانعكاسية الشوكية.

- (٢٢) المغني لابن قدامه ج٧ / ١٩٧ - ٢٠٠.
- (٢٣) محمد المختار السلامي الانعاش مجلة مجمع الفقه الإسلامي والدورة الثالثة ١٤٠٨ / ١٩٨٧ م مجلد ٣ ج٢ / ٦٨٥.
- (٢٤) محمد سليمان الأشقر نهاية الحياة، ندوة الحياة الإنسانية والمنشور أيضا في مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة ٦٩٤ مجلد ٣ ج٢ / ٦٦٢.
- (٢٥) بدر الدين الزركشي: المنشور في القواعد ج٢ / ١٠٥.
- (٢٦) الرملي: نهاية المحتاج ج٧ / ١٥ و ١٦ نقلا عن د. محمد نعيم ياسين: نهاية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات علماء المسلمين ندوة الحياة الإنسانية الكويت والمنشورة أيضا في مجلة مجمع الفقه الإسلامي مجلد ٣ ج٢ / ص ٦٣٥ - ٦٦٠.
- (٢٧) المصدر السابق.
- (٢٨) مفتي تونس الشيخ محمد المختار السلامي: مجلة مجمع الفقهاء الإسلامي الدورة الثالثة ١٩٨٧ مجلد ٣، ج٢ - ٦٨٥ - ٦٩٤.
- (٢٩) الزركشي: المنشور في القواعد ج٢ / ١٠٥، نشر وزارة الأوقاف، الكويت الطبعة الاولى ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- (٣٠) د. محمد نعيم ياسين: نهاية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات الفقهاء: ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها منشورة أيضا في مجلة الفقه الإسلامي العدد الثالث ج٢ / ٦٣٥ - ٦٦٠.
- (٣١) الاحياء ج٢ / ١٤.
- (٣٢) الشيخ بكر أبو زيد الانعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة مجلد ٣، ج٢ / ٥٢٩ - ٥٤١.
- (٣٣) روضة الطالبين الإمام النووي ج٢ / ٩٨.
- (٣٤) د. محمد الأشقر: نهاية الحياة (ندوة الحياة) (ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها) ومنشور أيضاً في مجلة مجمع الفقه الإسلامي مجلد ٣ ج٢: ٦٦١ - ١٦٧١.
- (٣٥) حاشية ابن عابدين ج١ / ٥٧٢.
- (٣٦) ندوة الحياة الإنسانية وهي منشورة في مجلة مجمع الفقه الإسلامي مجلد ٣ ج٢ - ١٨٩ - ٧٢١.

- (٣٧) د. وهبة الزحيلي الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٩ ج٢ / ٢٥٣.
- (٣٨) المصدر السابق.
- (٣٩) منهاج الطالبين للنووي ج٤ / ١٠٣ و ١٠٤.
- (٤٠) المصدر السابق.
- (٤١) بدر الدين الزركشي: المنشور في القواعد ج٢ / ١٠٦.
- (٤٢) د. محمد نعيم ياسين: نهاية الحياة الإنسانية في ضوء اجتهادات الفقهاء: ندوة الحياة الإنسانية والمنشورة أيضاً في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ج٢ / ٦٢٥ - ١٠٦.
- (٤٣) PallisC ABC of frair stem Death 1983 Reappraising DeATh1-4
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) د. عصام الشرييني: الموت والحياة بين الأطباء والفقهاء، ندوة الحياة الإنسانية، الكويت، ومنشورة أيضاً في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م العدد ج٢ / ٥٧٣ / ٥٨٧.
- (٤٦) مصدر رقم ٤٣.
- (٤٧) انظر تفاصيل ذلك في كتابي: موت القلب أو موت الدماغ الدار السعودية جدة ١٩٨٦ م فصل الروح ٣٧ - ٥٧.

زواج الأقارب إيجابياته وسلبياته (دراسة ميدانية محلية)

لأستاذ الدكتور سالم نجم
أستاذ الأمراض الباطنية كلية الطب جامعة الأزهر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

يعتبر موضوع زواج الأقارب من أكثر المواضيع إثارة للجدل قديما وحديثا من وجهات النظر الدينية والطبية والاجتماعية وغيرها . ولقد تناولت وسائل الإعلام المختلفة هذه القضية من زاويتين متناقضتين فالبعض يؤيد زواج الأقارب بحماس شديد مستندا إلى أدلة من القرآن والسنة وعلم الوراثة والإحصائيات الميدانية . وعلى الجانب الآخر نرى البعض يعارض الزواج من الأقارب ويحذر من انقراض الأسر والقبائل المتمسكة بهذا الأسلوب الاجتماعي للزواج هذا الرأي كذلك يستند على الأحاديث النبوية ومقولات كبار الصحابة ثم يستدل بأبحاث في علوم الوراثة تؤيد وجهة نظره وانتشار الأمراض الوراثية في المجتمعات المغلقة .

خطأ إصدار الأحكام العامة:-

يطيب لي أن أضع قاعدة وراثية مبنية على أسس علمية ودينية وتاريخية ألخصها في هذه الجملة (حسنه أحسن وسقيمه أسقم) وتفسير ذلك أن الزوجين حينما تكون صفاتها الوراثية (مورثاتهما) جيدة ومتطابقة يكون النسل متميزا قويا ذكيا ذا سلوك طيب، والعكس صحيح إذا ما كانت الجينات الوراثية لدى الزوجين محملة بالأمراض والأخطاء والتشوهات الوراثية فإن النسل يأتي هشاً ضعيفاً محملاً بالأمراض الظاهرة والباطنة ضعيف المناعة لا يفوق على مجابهة ظروف البيئة والحياة المتغيرة (كل إناء بما فيه ينضح).

وسنزيد ذلك إيضاحا في الصفحات التالية إن شاء الله حيث نناقش الصفات الوراثية من خلال الدراسات الميدانية عن (شجرة العائلة) التي

أجريت في مكة المكرمة والتي شملت ستة فروع أصلية وثمانية وستين فرعاً جانبياً.

لقد اشتملت الدراسة على ما يزيد عن ألف عضو توزعت على سبعة أجيال خلال مائتي عام تقريباً.

خطوات الدراسة:

صممت هذه الدراسة على أسس إحصائية علمية معتبرة وعلى محاور ميدانية واقعية لتشمل معظم أعضاء الأسره (الأصول والفروع) المكونة لسجل الأسرة على النحو التالي:-

١- حصر شامل لجميع الأفراد من الأصول والفروع بقدر الإمكان دون استبعاد أي عضو يرتبط بهذه الشجرة

٢- دراسة جذور وأصول هذه الشجرة في مواطنها الأصلية شاملة الهجرات الفردية والجماعية واستيطانها ثم استقرارها في مكة المكرمة.

٣- متابعة أساليب المصاهرة والأنساب (زواج الأقارب) ورصد الآثار الإيجابية والسلبية المترتبة على هذا الزواج (استقرار الزيجة - حجم الأسرة - ونسبة الذكور إلى الإناث، نسبة العنوسة، المهور، تعدد الزوجات، الطلاق إلى آخره).

٤- تحديد المستوى الديني والثقافي والعلمي لأفراد الشجرة من الرجال والنساء وكذلك التعرف على المستوى الإبداعي والأدبي والمهني والوظيفي.. إلخ.

٥- دراسة تحليلية للعلاقات الاجتماعية بين أسر وأفراد الشجرة، والمردود الاجتماعي والاقتصادي على الأفراد والمجتمع.

٦- متابعة انتشار الأمراض والانحرافات السلوكية والجرائم - إن وجدت - ولقد صممت إستمارة بيانات تجيب على ما تقدم من استفسارات واستيفائها بقدر الاستطاعة من مصادرها الأولى مشافهة مع الأفراد

وكذلك الرجوع إلى المذكرات والكتب واليوميات التي كتبها المهتمون من أفراد الأصول في أزمتة سائلة على مدار المائتي عام تقريبا .

دراسة ميدانية محلية:

لقد أتاحت لي فرصة المشاركة الإيجابية في هذه الدراسة على مدى عامين بدءا من مؤسسها الأول المتوفى بتاريخ ٢٢ / ٣ / ١٣٢٨ هـ عن عمر يناهز التسعين عاما ولقد تم حصر عدد الأسر المكونة لهذه الدراسة وكانت ١٥٢ أسرة وعدد أفرادها ١٠٢٥ فردا ثم استبعدت منها ٢٥ أسرة لم نستطع الحصول على بيانات كاملة موثقة، عدد أفرادها ٤١ فردا ثم استخدمت البيانات المتوفرة عن ١٢٧ أسرة وعدد أفرادها ٩٨٤ فردا عند مناقشة هذه الدراسة.

تحليل البيانات:

عند تحليل البيانات تبين لنا أن هناك ستة فروع رئيسية تشكل أساس هذه الأسرة بما فيها أسرة المؤسس وأن هناك تسعة أفرع شبه أساسية ثم ٥٩ فرعا جانبيا ليكون المجموع ٧٤ فرعا، وقسمت هذه الدراسة الى أربع طبقات تميزت خصائص الطبقة الأولى والثانية بحالة شبه انغلاق أسري واقتصار الزواج فيما بينهم....

أما الطبقتان الثالثة والرابعة فقد ظهر الانفتاح على المجتمع العام وارتفعت نسبة الزواج من الأبعد (الأفرع) بشكل ملحوظ،،،

الطبقة الأولى: اشتملت على ٢٥ أسرة عدد أفرادها ٢٤١ فردا والثانية على ٣٩ أسرة (٢٣٤ فردا) بمجموع ٦٤ أسرة (٤٧٥ فردا) في حين الطبقة الثالثة وعدد أسرها ٣٧ أسرة وعدد أفرادها ٣٠٢ فردا والطبقة الرابعة وعدد أسرها ٢٦ أسرة وعدد أفرادها ٢٠٧ فردا بمجموع ٦٣ أسرة (٥٠٩ فردا).

عدد الآباء والأمهات في الدراسة المعتمدة ٣١٣ فرداً

عدد الأبناء الذكور ٣١٤ فردا، عدد الأبناء الإناث ٣٥٧ فرداً

مجموع الذكور والإناث - ٦٧١ فرداً، المجموع الكلي للأسر ٩٨٤ فرداً
متوسط عدد الأبناء في الأسرة الواحدة - ٦٧١ / ١٢٧ = ٥٣ فرداً
عدد الأسر التي بها تعدد الزوجات كان ٣٣ أسرة موزعة بالتساوي
تقريباً بين الطبقات الأربع وتبلغ نسبة ٣ و ٨ ٪ من الأسر جميعها، والتعدد
غالباً زوجتان، وهناك حالتان، حالة واحدة كانت ثلاث زوجات وحالة أخرى
أربع زوجات.

وجدت أربع حالات طلاق في الدراسة كلها، وتم زواجهن ثانية من داخل
الأسر الأصلية، ونسبة المطلقات في الدراسة ٢٥ ٪ (١/٤ ٪).

التزواج بين الأفراد (زواج الأقارب):-

رصدنا التزواج بين أفراد الطبقتين الأولى والثانية على مستوى درجة
القربة الثانية والثالثة وهي التي تتم بين أبناء العم أو العمة أو أبناء الخال أو
الخالة وكانت النتيجة ٧٩ ٪،،

أما التزواج بين الطبقتين الثالثة والرابعة فإن نسبة الزواج بين الأفراد
انخفضت إلى ٥٦ ٪ وهي نسبة تزيد قليلاً عن تلك التي رصدتها أجهزة
الأمم المتحدة في المملكة العربية السعودية وهي ٥٥ ٪

أشارت الدراسة إلى أن هناك تزواجا بين الجنسيات العربية والإسلامية
(عراقية - يمنية - سورية - مصرية - فلسطينية - جاوية - فطانية - هندية
- تركية... الخ)

كما أن هناك من القبائل العربية المكونة لهذه الدراسة ما يتصل بصلة
نسب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكذلك القبائل
النجدية اندمجت في هذه الدراسة.

الهجرة المضادة:

تبين أن هناك عدداً كبيراً هاجر من المملكة إلى بلاد أصولهم جاوه
وفطانا ومصر وسورية والهند وتركيا وانقطعت الصلة بين المقيمين بالسعودية

وبين هؤلاء الأفراد الراجعين إلى بلادهم فيما عدا بعض الصلات القائمة بين المقيمين في مصر وسورية وبين إخوانهم في المملكة العربية السعودية. أمية القراءة والكتابة تكاد تكون منعدمة في الذكور والإناث في الطبقات الأربع بما فيهم الآباء والأمهات، والتعليم المتوسط يكون حوالي ٢٥ ٪ تقريبا، والتعليم الجامعي يقارب ٧٥ ٪ ثم التعليم العالي فوق الجامعة (دبلومات وماجستير ودكتوراه) حوالي ٤٣ ٪ من التعليم الجامعي.

المستويات الوظيفية:

ارتقى المستوى الوظيفي بشكل ملحوظ وخاصة في التمثيل الدبلوماسي فهناك مالا يقل عن عشرة أفراد على مستوى السفراء وسكرتاري السفارات في مختلف بلاد العالم بالإضافة إلى عدد كبير من العاملين بدواوين الوزارات...

كما أن هناك عددا من الإناث والذكور أعضاء في هيئات تدريس الجامعات والمدارس وآخرون في المهن الطبية (أطباء - صيادلة - أطباء أسنان) كما أن هناك أعدادا لا يستهان بها احتلت مناصب كبيرة في العلوم الشرعية (حديث؛ فقه؛ تفسير؛ لغة عربية).

وكذلك في مجال العلوم التجارية والمحاسبة، كما أن القطاع الهندسي بأنواعه حاز اهتمام كثير من أفراد هذه الأسرة وبرز عدد لا بأس به في مجال الأعمال الحرة في الكمبيوتر والمقاولات والطباعة والنشر وغيرها، ومن بين أفراد الأسرة شعراء وكتاب وصحفيون وكذلك في مجال الإخراج التلفزيوني، ولم تستثن الوظائف الأمنية في الشرطة والجيش،،،

وباختصار فإن أعضاء هذه الأسرة شغلت كافة الأنشطة العلمية والأدبية والعسكرية والتجارية والدينية على سبيل المثال لا الحصر.

المستوى الصحي:

مستوى الأمراض السائدة عادة في المجتمع (مثل أمراض القلب وضغط الدم وداء البول السكري وأمراض الحساسية) لا يكاد يختلف عنه بين أفراد

الأسرة وغيرهم من أفراد المجتمع ولم نجد تشوهات خلقية أو أمراض نتجت عن أسباب وراثية، وخاصة فيما يتعلق بالأمراض العقلية والنفسية... والأمر اللافت للنظر خلو أفراد الأسرة من الانحرافات الإجرامية والسلوكيات المشينة أو مظاهر الإيمان أو النزوع إلى العنف أو اللجوء إلى القضاء لحل مشاكلهم وهم بذلك يتميزون عن غيرهم، حيث إن النسبة في المجتمعات الدولية تتراوح بين ٥-٧ يعانون من أمراض نفسية أو عقلية أو سلوكية.

الحالة الاجتماعية:

تبين لنا أن التكافل الاجتماعي بين الأسرة المكونة لهذه الدراسة يسد حاجتها من القصور والعوز، وصفة التراحم والتكافل واضحة جلية خاصة في الطبقتين الأولى والثانية ولكن بصورة أقل من الطبقتين الثالثة والرابعة طبقا للترتيب الزمني،

ولازالت القيم الإسلامية سائدة بين الأفراد والاعتراف بكبير العائلة والانصياع لتوجيهه وحكمة قائم بينهم نلاحظه عند حدوث الخلافات الأسرية أو المنازعات المالية حيث تحل فورا من قبل أهل إصلاح ذات البين من داخل الأسرة، ولا تشكل المهور مشكلة عائقة للزواج بين الأفراد ولم نلاحظ المطالب التعجيزية للعريس من قبل العروس وأهلها بل تسير الأمور بيسر وسهولة وثقة ورضاء نفس بين كافة الأطراف.

الخلاصة:

نستطيع القول بأن الزواج من الأقارب قد أنتج نسلا حسنا وأفرز جساما وعقولا سليمة ربما تفوقت على المستوى العادي والطبيعي في مجتمعاتهم مما يعزز القول بأن الصفات الوراثية التي تحدثنا عنها سابقا حينما تكون متميزة في الأبوين تعطي إنتاجا متفوقا في الأجيال التالية ولا تسبب أية أمراض عضوية أو عقلية أو نفسية كما يدعي البعض وهنا ينطبق

على المبدأ القائل حين تكون الصفات المورثة حسنة تنتج نسلا أحسن والقاعدة تقول (حسنه أحسن وسقيمه أسقم) (كل إناء بما فيه ينضج).

المعارضون لزواج الأرقاب:

يستند المعارضون إلى حديث منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث المتخذ أساسا للنهي هو (اغتربوا لا تزواوا) حديث ضعيف - لم يثبت نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهناك من الأدلة والروايات أن هذا الحديث من كلام أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قاله لقبيلة آل السائب حينما لا حظ ضعفهم وهزالهم وانتشار الأمراض بينهم فقال: (أضويتم فانكحوا في النوابع) ومعناه تزوجوا الغرائب حتى تشتدوا - رواه إبراهيم الحربي في غريب الحديث لابن قتيبة.

وتعتبر هذه المقولة نصيحة خاصة لآل السائب عامة لكافة الناس وهي من قول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهي مقولة صحيحة في موضعها الصحيح في قبيلة تنتشر فيها الأمراض الوراثية وتطبق عليها قاعدة (سقيمه أسقم) إن انقراض الفراعنة في مصر وكذلك الهنود الحمر في أمريكا. والأمراض الخاصة باليهود وهي معروفة عالميا ربما كانت السبب في انخفاض عدد يهود العالم إلى حوالي ٢٠ مليون رغم أن الأمة اليهودية عمرها يقارب خمسة آلاف عام ولا يتناسب عددها مع هذا العمر الطويل مقارنة بغيرها من الأمم وربما يعود السبب إلى انغلاق الشعب اليهودي على نفسه وتوجسه خيفة من كل من عداهم، وبذلك تصدق عليهم المقولة (وسقيمه أسقم)،،

وسوف يستمر توريث هذه الأمراض وبصورة أشد في أجيالهم القادمة.

المؤيدون لزواج الأقارب:

لم يثبت هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ثبت العكس فلقد زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنته السيدة فاطمة

الزهرء من ابن عمه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وتزوج صلى الله عليه وسلم من ابنة عمته زينب بنت جحش رضي الله عنها، وما كان صلى الله عليه وسلم لينهى عن فعل ويأتيه،،،

ونزيد على ذلك ونقول أن آية سورة الأحزاب تبيح لرسول الله صلى الله عليه وسلم الزواج من قريباته ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]. والآية الكريمة لا تدع مجالاً للشك في صحة زواج الأقارب والتشجيع عليه.

العوامل البيئية:

قد تتعرض أسرة ما أو قبيلة ما لعوامل بيئية مكتسبة تكون سبباً لظهور بعض الأمراض على نسلها دون أدنى تدخل من المورثات من جهة الأب أو الأم كما أوضحنا،،،

نذكر من هذه العوامل تعرض أفراد الأسرة إلى كيماويات أو عقاقير أو مخلفات صناعية مثل صناعة التقطير البترولي أو الطباعة أو التعامل مع المبيدات الحشرية أو المواد الشبعية، كما أن العقاقير الطبية تلعب دوراً كبيراً في إصابة الأجنة في بطون أمهاتها وتنتج تشوهات خلقية، وقد يتناول أفراد الأسرة الأطعمة الملوثة إشعاعياً أو كيماوياً أو مهنيًا وخاصة الحوامل من النساء في شهورهن الأولى من الحمل، وكذلك التدخين والمخدرات والكحول مؤثرات معتبرة ومسببة للأمراض والتشوهات وحينئذ قد يختلط الأمر بإرجاع السبب إلى أمراض موروثية من الأبوين والأجداد السالفين.

النخب الوراثية للشباب المهاجر

أحسب أن التركيب الوراثي (الكروموسومي) لهؤلاء الشباب المهاجر من النوع المتفوق الذي يحمل صفات الأصالة والإصرار والشجاعة والإقدام واستقامة السلوك والأخلاق والدليل على ما أحسبه هو ثمر الزواج

والاندماج بين هؤلاء الشباب وبين الإناث من ذرية مهاجرين آخرين استقروا في مكة قبل عقود من الزمن وكونوا أسرا ملتزمة دينيا وعلى قدر وافر من الحسب والنسب والأصالة وتمسك بالفضائل والأخلاق الإسلامية ثمرة هذا التزاوج والاندماج بين المهاجرين أعطت حصيلة معتبرة من العلماء والدعاة الإسلاميين وأساتذة الجامعات ورجال السلك الدبلوماسي والأطباء والمهندسين والشعراء والكتاب ورجال الصحافة والإدارة ورجال التعليم والأمن إلى غير ذلك من المهن التي تحتاج قدرا كبيرا من الذكاء وقوة الشخصية والإصرار والصبر والأمانة والانشغال بعظائم الأمور..

ويطيب لي أن أضع مقارنة بين هذه الهجرات الإسلامية وتلك التي تشكلت منها دول أمريكا الشمالية في نهاية هذا البحث لنذكر الفارق الكبير بين المهاجرين.

ولقد انتظمت هذه الصفات في الرجال والنساء من هذه الشجرة على حد سواء وعلى مدى أربعة أجيال متعاقبة.

ولا تأتي هذه الصفات الجيدة اعتباطا أو مصادفة ولكن تتشكل بالأسلوب الوراثي الجيني من خلال انتقال الصبغيات وتلاحمها وتطوورها بين أفراد فروع الشجرة عن طريق الزواج وهذا ما حدث بالفعل في حالتنا هذه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الشجرة خالية من المنحرفين والنصابين والمجرمين وأدعياء العلم وعديمي المروءة كما أنها خالية من ذوي الأمراض العقلية والنفسية علما بأن العدد الذي تم رصده ودراسته من أفراد الشجرة يقارب الألف شخص وكان المتوقع إحصائيا أن يكون عدد المعوقين لا يقل عن خمسة وعشرين فردا بواقع (٢٥٪) كما هو الحال في عامة المواطنين محليا وعالميا.

اتحاد وتطابق المورثات البدنية والسلوكية

تفصيلا لما ورد في الفقرة السابقة أعطي توضيحا عن أسلوب التوريث لدى الإنسان:-

كل خلية من خلايا الإنسان تحتوي على ٤٦ صبغية (كروموسوم) ماعدا

الخلية التناسلية عند الرجل وتسمى (الحيوان المنوي) فهي تحتوي على نصف العدد فقط أي ٢٣ كروموسوم وكذلك الحال في الخلية التناسلية عند المرأة وتسمى (البويضة) فهي كذلك تحتوي على نصف العدد فقط ٢٣ كروموسوم. وعندما يتم التلقيح بين الرجل والمرأة يتحد النصفان (الحيوان المنوي والبويضة) في خلية ملقحة تحتوي على ٤٦ كروموسوم (٢٣ من الرجل + ٢٣ من المرأة) ويصبح هذا العدد مساويا لأي خلية أخرى من خلايا الجسم. إن البويضة الملقحة هي الخلية الأولى عند تخليق الجنين في رحم المرأة بقدرة الله تعالى وحكمته ثم تبدأ هذه الخلية بالانقسام والتكاثر لتصبح ملايين الملايين من الخلايا ذات الوظائف المتعددة والمختلفة:- فهناك خلايا جلدية وأخرى عضلية وخلايا عظمية وهناك خلايا كبدية وخلايا كلوية ومعوية وخلايا العين وخلايا الأذن وخلايا المخ... الخ، كل نوع من هذه الخلايا يتوجه إلى المكان المخصص في جسم الإنسان بأمر مولاه وخالقه، وكل واحدة منها تحمل ٤٦ كروموسوم،،،

بذرة الفول:

وأزيد إيضاحا لشرح عملية التلقيح والتوريث الكروموسومي، فهي أشبه بحبة الفول تتكون من فلقتين متطابقتين ومتساويتين في صفاتهما ومكوناتهما بدقة متناهية كل منها تكمل الأخرى مثلاً لبويضة من الأنثى والحيوان المنوي من الذكر.

ويستحيل أن تنبت فلقة حبة الفول وحدها شجرة الفول فلا بد من البذرة بفلقتيها لإنتاج شجرة الفول، وكذلك الإنسان يتكون من خلية ذات فلقتين فلقة من الرجل والأخرى من المرأة في اتحاد نسبية البويضة الملقحة أو الخلية الملقحة.

كيف تتشكل الصفات الوراثية؟

إن السلم الوراثي في نوية الخلية التناسلية الذكرية يحتوي على ٢٣ كروموسوم ويحمل المورثات من الأب وكذلك البويضة غير الملقحة تحمل

السلم الوراثي لها ٢٣ كروموسوم وتحمل المورثات من الأم، والسلم الوراثي يشبه السلم المعدني أو الخشبي المتنقل له جانبان رأسيان طويلان (يبلغ طوله متران) وله درجات عرضية قصيرة، وترتكز المورثات التي تحمل كافة الصفات البشرية من بدنية وعقلية ونفسية وسلوكية على جانبي السلم الرأسيين بواسطة الكروموسومات في نظام محكم بديع وترتيب غاية في الدقة والانضباط ولكل مورثة مكانها المحدد على السلم لاتحيد عنه مطلقا، نصف هذا السلم الوراثي يأتي من الرجل والنصف الآخر من المرأة وعند التلقيح يلتصق النصفان طوليا ويتطابقان تطابقا دقيقا مدهشا بحيث تلتقي كل مورثة من الأب بنظيرتها من الأم ويندمجان معا على امتداد السلم الوراثي كل صفة تختص بوظيفة محددة محمولة على مورثة محددة تأتي من كل من الأب والأم.

يصل عدد المورثات عند الإنسان حوالي مائة ألف مورثة كل مورثة من الأب تنطبق على مثيلتها من الأم دون أدنى تغيير أو تبديل، فإذا علمنا أن طول هذا السلم الوراثي يبلغ متران وأن حجمة جزء من أربعين مليون جزء من حجم المليمتر المكعب، ندرك عظمة الخالق جل وعلا وبديع صنعه.

وصدق الله العظيم ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ قَدَرْنَاهُ تَقْدِيرًا﴾ ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧] ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [لقمان: ١١].

إن كافة المورثات تحمل صفات بدنية أو عقلية أو نفسية أو سلوكية محددة من كل من الأب والأم اكتشف العلماء منها حوالي ٢٥٠٠ مورثة فقط منها مورثات تحمل بذور أمراض مثل داء البول السكري - ارتفاع ضغط الدم - تصلب الشرايين - أمراض القلب - وقابلية الإصابة بالحميات والطفيليات أو الجراثيم والفيروسات أو السرطانات إلخ

ونزيد في الإيضاح ونقول نفترض أن مورثة من الأب تحمل صفة ما مثل الذكاء تقابلها مورثة أخرى من الأم تحمل نفس الصفة وحينما يكون الذكاء حادا في الأب وحادا في الأم يأتي الولد نابغة يحمل صفة الذكاء مضاعفة من الأبوين،،،

ومن هنا نقول إن صفات الأب أو الأم أو أجدادهما تنتقل إلى الأبناء حينما تكون مورثاتهما من الآباء والأجداد متميزة وحينئذ يأتي الأبناء أكثر تميزاً والعكس صحيح وعلى ذلك نستطيع أن نقول زواج الأقارب الصحيح منه يعطي صحة لأفضل للأبناء والعليل منهم يعطي نسلاً أضعف من الآباء.. فزواج الأقارب إذا (حسنه أحسن وسقيمه أسقم) إذا نستطيع أن نقول إن إطلاق الرأي القائل بخطورة زواج الأقارب على النسل خطأ ولا دليل علمي على صحته.

التركيب الوراثي للمهاجرين الأوروبيين إلى أمريكا الشمالية؛

لقد تحدثنا عن هجرة أفراد الشجرة العائلية القادمين من آسيا والبلاد العربية والإسلامية إلى مكة المكرمة، ونوهنا بتميز الصفات الوراثية التي أعانتهم على تحقيق أهدافهم رغم العقبات والصعاب الشديدة التي قابلتهم... وللمقارنة بين أصحاب الدراسة وبين هجرة الأوروبيين إلى أمريكا الشمالية وأستراليا ونيوزيلاندا، نورد فيما يلي نبذة عن الهجرات الأوروبية: في نهاية القرون الوسطى (١٤ - ١٧) نشطت الهجرة الفردية والجماعية من أوروبا إلى أمريكا الشمالية (الولايات المتحدة وكندا) وأستراليا، وغيرها مع أوج الإستعمار الدولي (البريطاني والإسباني والبرتغالي) وازدهار تجارة الرقيق من أفريقيا إلى أمريكا وشيوع القرصنة البحرية بتشجيع من الدول الإستعمارية، وفيما يلي أهم أسباب هذه الهجرة:

- ١- الفرار من الظلم والاضطهاد والتعصب المسيحي المذهبي وقمة اضطهاد اليهود في أوروبا.
- ٢- فرار العلماء والأحرار من ظلم الكنيسة والحكومات الأوروبية وإرهابها والتطلع إلى إقامة دولة حرة ديمقراطية غنية في العالم الجديد.
- ٣- هروب المطاريد من ملاحقة دولهم لتنفيذ الأحكام القضائية ضد العصابات الإجرامية والخارجين عن القانون

٤- فتحت أبواب المغامرات أمام العاطلين من الأوربين للبحث عن الذهب والثروة وامتلاك الأراضي الشاسعة في العالم الجديد - أرض الأحلام والفرص الذهبية.

٥- الانتقال إلى البلاد لطلب العلم ورغد العيش في مجتمع غني بكر مفتوح لكل الأجناس، ثم توالى الهجرات من آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية حتى عصرنا الحاضر.

هؤلاء المهاجرون معظمهم مغامرون مضطهدون عقائديا مجرمون هاربون من العدالة طلاب ثروة وأرض كما أن منهم طلاب حرية واستقلال وابتكار. وأحسب أن التركيبة الوراثية تتشابه بشكل ما مع تلك التي نجدها في دراستنا مع الفارق الكبير في الوسائل والأهداف ولكنهم على أية حال يتميزون بصفات وراثية جيدة حققت أهدافهم المادية وأشبع رغباتهم في الحصول على الشهرة والثروة والحرية والاستقلال ثم الانتقال إلى مجالات رحبه في كافة الأنشطة الحياتية دون معوقات استبدادية أو بيروقراطية.

ولقد تحقق لهم ما أرادوا حينما انصهرت هذه الأجناس بما لديها من مورثات جيدة وأنجبوا أجيالا متميزة في مجالات الابتكار والصناعة والمال والتجارة جنبا إلى جنب مع العنف والإرهاب والتعصب الديني والنمو السرطاني للصهيونية العالمية وما يتبع ذلك من سيطرة رأس المال على الصناعة والتجارة والإعلام والسياسة ناهيك عن تفوقهم في مجال الجريمة والمخدرات وحكم العصابات الفاشية وسيطرتها على كثير من دول العالم....

ولا ننسى أن نشير إلى ارتفاع نسبة الأمراض الجنسية والأوبئة والمشردين والمطلقات والقبائح التي نقرأ عنها في كل حين، مرة أخرى هذه التجربة تؤيد المبدء الوراثي القائل (حسنة أحسن وسقيمه أسقم، كل إناء بما فيه ينضح).

الطفرات والتحورات الكروموزومية:- « بسبب تلوث البيئة؟؟؟ »

يحدث أحيانا ولأسباب غير مفهومة حتى الآن أن الكروموسومات تحدث فيها التحورات أو طفرات جينية ينتج عنها اختلاف في الصفات قد

تكون مفيدة وقد تكون ضارة للكائن الحي، وهذا نلاحظه في المناعة المكتسبة التي يبنها الكائن ضد الظروف الغير ملائمة في بيئته،،، ومثال ذلك / ولادة أجيال ميكروبية لديها مناعة ضد مبيد حشري معين أو مضاد حيوي تعرضت له هذه الكائنات لفترة طويلة.

وفي المقابل يكون من أسباب هذا التطور عقم الإنتاج وينتهي الأمر بانقراض هذا النوع من الكائنات ونلفت الأنظار إلى أن النساء الحوامل في شهورهن الأولى تتعرض الأجنة إلى آثار مدمرة نتيجة تعاطي العقاقير أو التعرض للأشعة السينية أو الأشعة الكونية نظرا لهشاشة أنسجة الجنين وقابليتها للإصابة بهذه المؤثرات البيئية..

مظاهر الأمراض الوراثية:

قد تظهر على السطح مثل التشوهات في الوجه والأطراف وقد لا تظهر خارجيا وتكون داخلية في القلب والأوردة والشرابين والأعضاء الداخلية والجهاز العصبي وقد يصاب المريض بخلل وظيفي في عمليات الاستقلاب (الأيض والتمثيل الغذائي) نتيجة الخلل في المورثات التي تقوم بإنتاج الخمائر والأنزيمات الضرورية لعمليات التمثيل الغذائي مثل اختفاء خميرة معينة ينتج عنها مرض معين يتبعه تضخم في الكبد والطحال ويعرض صاحبه للخطر أو يحدث تشوها في شكل الخلايا مما يعيقها عن أداء وظيفتها مثل فقر الدم المنجلي (خلايا الدم الحمراء تشبه المنجل) وقد يكون هناك ضعف في القوة العقلية أو النفسية أو السلوكية نتيجة لخلل جيني في الكروموسومات ويصبح المصاب عرضة للانحرافات السلوكية مثل / العدوانية والسلوك الإجرامي والانكفاء على الذات) وغير ذلك من مظاهر المرض الجيني الوراثي العقلي أو السلوكي أو البدني.

انتقال الأمراض الكروموسومية من الأب والأم إلى أولادهما:-

هناك سببان أساسيان لتوريث هذه الأمراض:

١- أمراض وراثية بسبب علة أو خلل في المورثات المنقولة من الأجيال

السابقة من جهة الأب أو جهة الأم وينتقل المرض الوراثي للأبناء نتيجة هذا الخلل وينقسم إلى نوعين:-

(أ) النوع السائد (الظاهر) فإذا كان هذا النوع من الأب أو من الأم فقط ينتقل المرض إلى الأبناء بنسبة ٥٠ ٪

(ب) النوع المتنحي (حيث لا تظهر أعراض هذا المرض على الإنسان الحامل لهذه المورثة ولكنه قد ينقله إلى أبنائه تحت ظروف خاصة أي أنه حامل للمرض وناقل له .

فإذا كان الأب والأم يحملان كل منهما مورثة من النوع السائد لصفة بعينها ينتقل المرض إلى جميع الأبناء بنسبة ١٠٠ ٪ وإذا كانت إحدى المورثتين سائدة في الأب مثلاً والأخرى متنحية من الأم لصفة محددة تكون الإصابة بين الأبناء بنسبة ٥٠ ٪...

٢- عوامل بيئية تحدث إصابة في المورثات مثل تعرض الأبوين أو أحدهما للإشعاعات الذرية وكذلك الناتجة عن دفن نفايات الوقود النووي، والأسلحة ذات الدمار الشامل من كيماويات وعضويات وميكروبات ومخلفات الصناعة بصفة عامة أو من جراء تلوث البيئة بالكيماويات مثل المبيدات الحشرية، عمليات التقطير النفطي والمطابع، وكذلك تعاطي العقاقير الطبية.

وهذه جميعاً تعتبر من ملوثات البيئة التي يعيش تحت ظروفها البشر للأزمنة قد تطول وقد تقصر وكلما ازداد زمن التعرض زادت نسبة الإصابة وعظمت ونضيف هنا لهذه الأسباب التعرض لأشعة الشمس لفترات طويلة قد تحدث خللاً في الكروموسومات وتؤدي إلى التشوهات الخلقية لدى الإنسان ونسله .

إحصائيات الأمم المتحدة:

تقول إن نسبة الأمراض الوراثية في المجتمعات العالمية لا تتجاوز ٣ ٪ من المواليد وترتفع هذه النسبة إلى حوالي ٥ ٪ من أبناء زواج الأقارب من الدرجة

الثانية والثالثة (آباء أو أمهات أحد الزوجين أو كلاهما يكونون أولاد عم أو عمه أو أولاد خال أو خالة) بين العراقيين ٥٨٪ وبين السعوديين ٥٥٪، وفي الكويت ٥٤٪، وفي الأردن ٥٠٪.

ترجيح زواج الأقارب:

مع الأخذ في الاعتبار المبدأ القائل (حسنه أحسن وسقيمه أسقم) أرى أن الزواج من الأقارب له مميزات كثيرة منها التمسك بأخلاق القبيلة وشدة الترابط الأسري والمحافظة على الأنساب والأحساب والعناية بالأصول والجذور، كما يوفر هذا النوع من الارتباط الارتباط الأسري ظروفًا ملائمة ومرغوبة مثل عدم المغالاة في المهور وسهولة التعارف بين الأجيال ويسر الاندماج بين المرشحين للزواج وأسرهم وكذلك المحافظة على ثروات وممتلكات الأسرة وانخفاض معدل الطلاق والعنوسة وسرعة تدخل الأهل لإصلاح ذات البين، بالإضافة إلى فوائد اجتماعية واقتصادية معتبرة.

والملاحظ أن الأمراض الوراثية بين القبائل والأسر الكبيرة تعتبر في حكم المجهول لدى أفرادها ولكنها إذا ظهرت تكون واضحة الأثر وملفته للنظر كما يحدثنا التاريخ عن ملاحظة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقبيلة آل السائب وما هم فيه من هزال وأمراض حينئذ قال قولته المشهورة الصادقة (اغتربوا لا تضووا) والتي نسبت خطأ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي ذكرتها بعض المراجع الدينية الشهيرة مثل إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي وغيره.

وعلى ذلك فإن القاعدة التي بدأت بها حديثي عن زواج الأقارب تصدق هنا (حسنه أحسن وسقيمه أسقم) مع رفض إصدار الأحكام العامة.

إن معطيات هذه الدراسة الميدانية في محيطنا المحلي تثبت صحة هذا المبدأ وأن الزواج من الأقارب فيه الخير والبركة ولنا في رسول الله عليه الصلاة والسلام القدوة والأسوة الحسنة.

الزواج من الأبعد:

ولابد من الاستدراك هنا بالنسبة إلى زواج الأبعد فنحن لا نعترض عليه ولا نقف ضده وخاصة إذا توفرت الظروف الملائمة من كافة الجوانب وخاصة الجانب الديني والأخلاقي والاستمساك بما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (تتكح المرأة لأربع لجمالها ومالها وحسبها ودينها فاظفر بذات الدين تربت يداك) وهذه النصيحة تنطبق كذلك عند اختيار الزوج، كما أننا نرفض إصدار الأحكام العامة في هذه القضية.

والله سبحانه الهادي والموفق إلى سواء السبيل.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

أبيض

الطاعون بين الطب
وحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم
الدكتور محمد علي البار

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

سبب الطاعون بين الطب وحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم سبب الطاعون في الطب الحديث:

لم يعرف الأطباء سبب الطاعون إلا في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي عندما حصل الوباء الرابع والأخير للطاعون في العالم وظهر الطاعون في مقاطعة يونان في الصين عام ١٨٦٠، وظل محصوراً بها حتى عام (١٨٩٤م) عندما وصل هونج كونج وبقية الصين والهند، ومن ثم انتقل إلى كافة أرجاء العالم وقتل حتى بداية الحرب العالمي الأولى (١٩١٤) أكثر من عشرة ملايين شخص وكان أكثر الضحايا في الهند.

وفي عام ١٨٩٤ استطاع العالم الياباني شيبا سابور كيتاسو أن يعرف سبب الطاعون وأنه نوع من البكتيريا العضوية العنقودية *Cicco bacilli* التي تصطبغ سلباً بصبغة جرام Gram Negative.

وتوجد البكتيريا في الغدد اللمفاوية وخاصة في المنطقة الأربية (المراق) والإبط وفي العنق (خلف الأذن) كما توجد كذلك في أمعاء المصاب ورثتيه وكبد وطحاله وكلاه وفي دمه. وفي الطاعون الرئوي توجد بكميات كبيرة في بصاقه. أما الطاعون المنتن *Septicaemic Plague* فتكثر الميكروبات في الدم وفي الأحشاء الداخلية.

وقد أطلق العلماء اسم يرسين الطبيب السويدي الذي اكتشف الميكروب، وذلك بعد أشهر قليلة من اكتشاف العالم الياباني كيتاسو، وكان ينبغي أن ينسب الفضل لصاحبه وهو العالم الياباني كيتاسو، ولكن الغرب كعادته من الإدعاء ونسبة كل فضل لأبنائه تناسى صاحب الفضل في اكتشاف الطاعون ونسبه لأحد أبنائه.

ثم أطلق اسم باستوريلا *Pasturella Pestis* (البساتورية الوبائية أو الطاعونية) وبقي هذا الاسم حتى عام ١٩٧٢ عندما استبدل وصار

برسينيا بستس Yersinia Pestis (وبائية أو طاعون يرسن).

صفة البكتريا المسببة للطاعون؛

إنها بكتريا عضوية عنقودية تصطبغ سلباً بصبغة جرام فتبدو حمراء قانية تحت المجهر (٠.٥ X ١.٥ ميكرومتر)^(١)، وكما أنه تقبل صبغات الأنيلين Aniline dyes (النيلية) وبالذات صبغة رومانوسكي (Romanosky). وللبكتريا غلاف يظهر بصورة خاصة في الأنواع الشديدة السمية (Virulent Surains) وتبدو البكتريا وهي مصطبغة وكأنها ثنائية القطبية حيث تصطبغ الأطراف أكثر من الوسط. ولا تتحرك البكتريا non motile وهي إيجابية للاندول وعند تفاعلها بحامض السلفانيليك تعطي النيترايت. ويمكن زرعها وخاصة في ستبتات الجلوسرين أجار Glycerine-agar وتبدو المستعمرات دائرية ذات زرقاة خفيفة. أما إذا أضيف إلى المزرعة مادة الصفراء وأملأها فإن المستعمرات تبدو حمراء قانية. وتنمو بكثافة وبسرعة في درجة حرارة ٢٨ مئوية ولهذا فإنه ميكروب الطاعون بصورة وبائية في الخريف. أما الصيف الشديد الحرارة فيقتل الميكروب. وفي البلاد الباردة يظهر في الصيف حيث إن درجات الحرارة تكون عادة معتدلة في الصين ولا تزيد عن الثلاثين إلا نادراً.

ظهور الطواعين في الخريف؛

ولهذا كانت معظم الطواعين في العالم الإسلامي تظهر في الخريف، وهو أكثر أوقات حدوثها بينما نجدها تحدث في الصيف في أوروبا والبلاد الباردة والغريب أن ابن القيم تنبه إلى ذلك فقال في سبب الطاعون ووقته: «والمقصود أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليه، كالعفونة

(١) الميكرومتر: واحد على مليون من المتر.

والنتن والسمية في أي وقت كان من أوقات السنة وإن أكثر حدوثه في أواخر الصيف وفي الخريف غالباً، لكثرة اجتماع الفضلات المرارية الحادية في آخر الصيف وعدم تحللها في آخره وفي الخريف لبرد الجو وردغة الأبخرة والفضلات التي كانت تتحلل في زمن الصيف، فتتحصن فتسخن وتنفخ، فتحدث الأمراض العفنة، ولاسيما إذا صادفت البدن مستعداً قابلاً، رهلاً، قليل الحركة، كثير المواد، فهذا لا يكاد يفلت من العطب»^(١).

ويذكر المرجع الطبي «مانسون لأمراض المناطق الحارة»^(٢) أن هناك ثلاث زمر من فصيلة (يرسينيا بستس) المسببة للطاعون وهي: يرسينيا بستس الشرقية، والقديمة، والتي في العصور الوسطى. ويفرق بينها بمختلف الفحوصات والصبغات والمزارع.

التطعيم وأنواع الفاكسين:

وتحدث المناعة ضد الطاعون بسبب وجود المستضدات Antigens وخاصة الموجودة على غلاف البكتريا. ويصنع الجسم مضادات الأجسام التي تضاد هذه المستضدات Antigens وخاصة مقاومة البلع antiphagocytic التي تقوم بها خلايا المصاب البيضاء الموجودة في الدم وتوجد عدة فاكسينات للطاعون مستغلة هذه الخصائص فهناك الفاكسين من البكتريا الميتة المقتولة بالفور ما لديها Formaldehyde في درجة حرار ٣٧ مئوية ويحتوي على ١٥٠٠ مليون بكتريا مقتولة في نصف مليلتر ويعرف باسم فاكسين هافكين Haffkine Vaccine ويعطى عن طريق الحقن والمناعة تبقى لمدة ستة أشهر.

والنوع الثاني هو البكتريا الحية المضعفة ويعطى نتائج أفضل من سابقه وقد تمت تجربته في جاوه باندونيسيا وفي مدغشقر ويعطى عن طريق الحقن والمناعة تبقى لمدة ستة أشهر ولذا ينبغي أن تكرر الجرعة لمن يعيشون في منطقة موبوءة.

(١) ابن القيم: الطب النبوي تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار التراث، القاهرة ١٩٧٨، ص ١١٠.
(٢) Mansons Tropical Diseases Baillierie Tindal London 18th ed, 1982, 331,3.

وهناك طريقة ثالثة وهي جعل الفاكسين على هيئة أقراص استحلاب (تمص) وتوضع في الفم ولكن عيبها أنها تسبب التهاب اللوزتين بصورة حادة لدى ٤٥ بالمئة من المستعملين وعموماً فإن التطعيمات كلها ليست على درجة كافية من الكفاءة بالنسبة لمرضى الطاعون ولذا لا تقي وقاية تامة وتعطى أساساً للممرضين والأطباء وأصحاب المختبرات الذين يعملون في مناطق الطاعون وأما الوقاية الأفضل فباستخدام التتراسيكلين أيام الوباء وبالقضاء على الفئران والبراغيث.

كيفية انتقال الطاعون:

في عام ١٨٩٧م وضع العالم الياباني مسانوري أوجاتا نظريته بأن الطاعون ينتقل بواسطة البراغيث، وكالمعتاد سرق عالم فرنسي يدعى بول لويس سيمون هذه الفكرة وادعاها لنفسه.. وقامت الدوائر العلمية في الغرب كعادتها في نسبة كل اكتشاف لأبنائها، فادعت زورا وبهتانا أن مكتشف هذه النظرية هو العالم الفرنسي، وتجاهلت تماماً العالم الياباني صاحب.. وهي شنشنة نعرفها من أخزم!!

في عام ١٩٠٨ تأكد بما لا يقبل الشك أن براغيث الفئران هي الناقلة لمرض الطاعون، بواسطة التجارب التالية:

- ١- وضعت فئران مصابة بالطاعون «بعد قتل البراغيث»، إلى جانب فئران سليمة فلم تعدها رغم الملامسة، بل وحتى الرضاعة.
- ٢- وضعت فئران سليمة وأضيفت إليها براغيث تحمل الميكروب، فأصيب جميعها بالطاعون.
- ٣- وضعت فئران سليمة على ارتفاع أكثر من أربع بوصات فوق فئران مصابة بالطاعون، وبما أن البراغيث لا تستطيع القفز أكثر من أربع بوصات فإن الفئران السليمة لم تصب بالطاعون. ولما وضعت في مستوى أقل من أربع بوصات أصيبت جميعها بالطاعون.

ينتقل الطاعون عادة بين الفئران ثم بعد ذلك ينتقل إلى الإنسان، فإذا أصيب الإنسان وأصيب بعض الأفراد بالطاعون الرئوي تم انتقال الطاعون من الإنسان إلى الإنسان بواسطة استنشاق الهواء الملوث بميكروب الطاعون، وذلك أن بصاق المصاب بالطاعون الرئوي يحتوي على بلايين البكتيريا المسببة للطاعون. كذلك يمكن أن ينتقل الطاعون لمن يتعاملون مع القوارض سواء بالصيد أو في المختبرات نتيجة إفرازاتها الملوثة، وبالتالي يصابون بالطاعون الغددي أو الرئوي. كما أن احتمال الإصابة بالطاعون واردة عن طريق حرب الجراثيم، إذ تقوم كثير من الدول بزراعة أشد أنواع بكتيريا الطاعون فتكا، ويمكن ببساطة أن ترميها بصورة قنابل أو غيرها فتفتك بالأعداد وتنتشر بينهم الوباء.

دور البراغيث في نقل الطاعون:

تعتبر براغيث الفئران الناقل الأساسي لميكروب الطاعون، وبالذات نوع *Xeopyslla Cheopis* وهي البراغيث التي تعيش على الفئران في المناطق الحارة. ويشترك معها براغيث الكلاب (*Ctenocephalus Canis*)، وبرايث القطط، وهي لا تصاب عادة إلا بعد إصابة براغيث الفئران. ويمكن لبراغيث الكلاب والقطط أن تنقل المرض إلى هذه الحيوانات وإلى الإنسان. أما برغوث الإنسان (*Pulex imitans*)، فقد لعب دورا في نشر الطاعون في القرون الوسطى، أما الآن فلم تعد له تلك الأهمية، وإن كان لا يزال يشكل خطرا في بعض مناطق منشوريا.

تتغذى البراغيث على الدم، فينتقل الميكروب إلى معدة البرغوث من الفأر المصاب، وتنمو البكتيريا في معدته حتى تسدها. وتخرج الميكروبات مع براز البرغوث، كما أن البرغوث يزداد نهمه وجوعه، فيحاول أن يجد وجبته بوخز الفأر وتنساب البكتيريا من معدة البرغوث ومريئه وإفرازات فمه، فتصيب الفأر الجديد.. وهكذا.

وتنتقل العدوى من فأر إلى آخر بسبب هذه الوخزات كما تنتقل أيضا

بواسطة براز البرغوث المليء بالبكتيريا. وعندها يهرش ويحك الفأر جلده تنتقل إلى الأوعية اللمفاوية.

ويكون من علامة الوباء كثرة وفيات الفئران. وتنتقل العدوى أصلاً من الجرذان أو القوارض البرية (sylvatic rats and rodents) إلى الفئران المنزلية وتلك الموجودة في المخازن والمراكب. ثم تنتقل من الفئران المنزلية إلى الإنسان. تعتبر دورة حياة البراغيث قصيرة حيث تتم تناسلها، ويتكاثر البيض ويتحول إلى يرقات ثم حشرات خلال أسبوعين أو ثلاثة. وفي الأماكن الرطبة والدافئة تتم الدورة خلال عشرة أيام فقط. وبما أن البراغيث لا تتحمل الحرارة العالية ولا البرودة الشديدة، لذا نجد ذروة تكاثرها في الخريف في البلاد الحارة ((درجة الحرارة ما بين ١٠ و ٣٠ مئوية)) بينما في البلاد الباردة تكون ذروة تكاثرها في الصيف. وهذا أيضاً يفسر حدوث الطواعين في الخريف في البلاد الحارة، وفي الصيف في البلاد الباردة.

طاعون الآجام (الغابات) والبراري: (sylvatic plague)

يوجد الطاعون في الطبيعة في الآجام والبراري في كثير من القوارض. وينتقل بواسطة براغيث هذه القوارض من مجموعة إلى أخرى من القوارض، دون أن يسبب وباء ظاهراً. وقد تمكن العلماء من إثبات أن ميكروب الطاعون يمكن أن يعيش في أكثر من مائتي نوع من أنواع القوارض الموجودة في الآجام والبراري^(١)، ومنها مارموت سيبيريا ومنشوريا، والجرباع الصحراوية، والسنجاب، وأنواع مختلفة وشتى من القوارض. بل يوجد أيضاً في بعض الخفافيش، والأرانب، بالإضافة إلى أنواع الجرذان والفئران البرية. ويصيب الطاعون جرذ المجاري (Sewer rat)، وهو جرذ كبير بني اللون واسمه العلمي (Rattus norvegicus) بعد أن تنتقل إليه العدوى من أحد القوارض. وهذا الجرذ كثير الانتقال ويستطيع السير إلى مسافات بعيدة. وتنتقل العدوى بواسطة البراغيث من الجرذ إلى الفأر المنزلي (Rattus rattus)

(١) المصدر السابق مرجع مانسون للأمراض المتوطنة والمناطق الحارة ص ٣٣٣

وهو أصغر حجما ولونه يضرب إلى السواد .

وعند ظهور الطاعون تموت الفئران بكثرة وتظهر وتفر من مكان لآخر .

ما ورد عن سبب الطاعون في التراث الطبي الإسلامي؛

قال ابن النفيس في «الموجز في الطب»: «الوباء» فساد يعرض لجوهر الهواء لأسباب سماوية أو أرضية كالماء الآسن والجيف الكثيرة كما في الملاحم «المعارك الطاحنة الكبيرة»، إذا لم تدفن القتلى، ولم تحرق، والتربة الكثيرة النز «أي الرطوبة»، فإذا كثرت الشهب والرجوم في آخر الصيف وفي الخريف أنذر بالوباء .

وكذلك إذا كثرت الجنوب والصبأ في الكانونين^(١) . وإذا كثرت علامات المطر، ولم تمطر، وتكرر ذلك فمزاج الشتاء فاسد، وإذا كان الربيع قليل المطر باردا، ثم رأيت الجنوب تكثر وتكدر الهواء أياما، ثم صفي أسبوعا ثم حدث وقدها^(٢) وغمة وكدورة، وبرد ليل فقد جاء الوباء .. وإذا كان الصيف قليل الحرارة وبدأ تغير الأشجار، وجاءت في الخريف نيازك وشهب، فتوقع الوباء، هذا إذا كان لأسباب سماوية .

وأما الأرضية فأن ترى الحشرات والضفادع قد كثرت، وهربت الحيوانات الذكية كاللقلق، وهربت الفأرة من جحرها سدر^(٣) ملقاة، فالوباء قريب^(٤) .

وقال ابن سينا في القانون تحت عنوان فصل في الطواعين:

«كان أقدم القدماء يسمون ما ترجمته بالعربية الطاعون ورم يكون في الأعضاء الغدنية اللحم والخالية . إما الحساسية مثل اللحم الغددي في

(١) الجنوب: الريح تهب من جهة الجنوب . والصبأ: ريح من الشرق إذا استوى الليل والنهار، أي في الاعتدال الربيعي والخريفي . والكانونين: أي كانون الأول والثاني، وهما ديسمبر ويناير أشهر البرد والشتاء .

(٢) الوقْد: النار واتقادها . والمقصود شدة حرارة النهار .

(٣) سدر: أي مسدورة أصابها السدر والخدر وفقدان الإدراك وأصابها مثل الغشي أو شدة السكر .

(٤) ابن النفيس: الموجز في الطب، تحقيق العزباوي، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، وزارة الأوقاف، مصر ١٩٨٧، ص ٣٠٤ .

الببيض «المبايض» والثدي وأصل اللسان، وإما التي لا حس لها اللحم الغددي الذي في الإبط والأربية ونحوها. ثم قيل من بعد ذلك لما كان مع ذلك وربما حارا. ثم قيل لما كان مع ذلك وربما حارا قتالا. ثم قيل لكل ورم قتال لاستحالة مادته إلى جوهر سمي يفسد العضو ويغير لون ما يليه. وربما رشح دما وصديدا ونحوه. ويؤدي كيفية رديئة إلى القلب من طريق الشرايين، فيحدث القيء والخفقان والغشي. وإذا اشتدت أعراضه قتل. وهذا الأخير يشبه أن تكون الأوائل كانوا يسمونه قوماطا. ومن الواجب أن يكون مثل هذا الورم القتال يعرض في أكثر الأمر في الأعضاء الضعيفة مثل الآباط والأربية وخلف الأذن. ويكون أردوها ما يعرض في الآباط وخلف الأذن، لقربها من الأعضاء التي هي أشد رياسة " أي قربها من القلب والدماغ ". وأسلم الطواعين ما هو أحمر ثم الأصفر، والذي إلى السواد لا يفلت منه أحد. والطواعين تكثر في البلاء وفي البلاد الوبئية^(١).

ابن القيم يصف سبب الطاعون في الطب النبوي؛

وهذا وصف من ابن سينا للطاعون وأنواعه وسببه.. كلها غير دقيقة بل ولا صحيحة.. بل إن ابن القيم الفقيه المحدث استطاع أن يعرض كلام الأطباء بصورة أفضل من ابن سينا وابن النفيس، ثم رد على هؤلاء الأطباء. وإليك ما قاله في الطب النبوي^(٢).

«قال الأطباء: إذا وقع الخراج في اللحوم الرخوة والمغابن وخلف الأذن والأربية، وكان من جنس فاسد يسمى طاعونا. وسببه دم رديء مائل إلى العفونة والفساد مستحيل إلى جوهر سمي يفسد العضو، ويغير ما يليه، وربما رشح دما وصديدا ويؤدي إلى القلب كيفية رديئة، فيحدث القيء والخفقان والغشي».

«وهذا الاسم «أي الطاعون» وإن كان يعم كل ورم يؤدي إلى القلب كيفية

(١) ابن سينا: القانون، تحقيق ادوار القش، مؤسسة عز الدين، المجلد الثالث (ج/٤/١٩٢٢).

(٢) ابن القيم: الطب النبوي، تحقيق د. عبد المعطي قلنجي، دار التراث، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٠٧-١٠٩.

رديئة حتى يصير لذلك قتالا، يختص به الحادث في اللحم الغددي، لأنه لرداءته لا يقبله من الأعضاء إلا ما كان أضعف الطبع، وأردؤه: ما حدث في الإبط وخلف الأذن لقربها من الأعضاء التي هي رأس. وأسلمه الأحمر ثم الأصفر، والذي إلى السواد فلا يفلت منه أحد.

ولما كان الطاعون يكثر في الوباء والبلاد الوبئية عبر عنه بالوباء، كما قال الخليل: «الوباء: الطاعون» وقيل: هو كل مرض يعم.

وأنت ترى أن ابن القيم عرض آراء الأطباء في الطاعون بصورة أفضل من عرض ابن سينا وعرض ابن النفيس، وبعبارة أسلس وأوضح.

ثم أوضح ابن القيم أن هناك فرقا بين الطاعون والوباء وهو أمر لم ينتبه له ابن سينا والأطباء عامة، قال: " والتحقق أن بين الوباء والطاعون عموما وخصوصا مطلقا، فكل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعون. وكذلك الأمراض العامة أعم من الطاعون، فإنه واحد منها، ثم ذكر ما يقول الأطباء من أن الطواعين هي خراجات، وقروح وأورام رديئة حادثة في المواضع الرخوة، ورد عليهم بقوله: «هذه القروح والأورام والخراجات من آثار الطاعون، وليست نفسه، ولكن الأطباء لما لم تدرك منه إلا الأثر الظاهر جعلوه نفس الطاعون».

والطاعون يعبر به عن ثلاثة أمور: «أحدهما»: هذا الأثر الظاهر وهو الذي ذكر الأطباء. و «الثاني»: الموت الحادث عنه، وهو المراد بالحديث الصحيح في قوله (الطاعون شهادة لكل مسلم). و «الثالث»: السبب الفاعل لهذا الداء.

وقد ورد في الحديث الصحيح (أنه بقية رجز أرسل على بني إسرائيل) وورد فيه «أنه من وخز الجن» وجاء (أنه دعوة نبي) وهذه العلل والأسباب ليس عند الأطباء ما يدفعها كما ليس عندهم ما يدل عليها.

والرسل تخبر بالأمور الغائبة وهذه الآثار التي أدركوها من أمر الطاعون ليس معهم ما ينفي أن يكون بتوسط الأرواح فإن الأرواح في الطبيعة

وأمرضها وهلاكها أمر لا ينكره إلا من هو أجهل الناس بالأرواح وتأثيراتها .
والمقصود أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون وأن فساد جوهر الهواء الموجب لحدوث الوباء وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة، لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليه كالعفونة والنتن والسمية، في أي وقت كان في السنة، وإن كان أكثر حدوثه في أواخر الصيف، وفي الخريف غالباً، لكثرة اجتماع الفضلات المرارية الحادة وغيرها في فصل الصيف، وعدم تحليلها في آخره. وفي الخريف لبرد الجو وردغة الأبخرة والفضلات التي كانت تتحلل في زمن الصيف، فتتصرف فتسخن وتعفن، فتحدث الأمراض العفنة، ولاسيما إذا صادفت البدن مستعداً قابلاً، رهلاً، قليل الحركة، كثير المواد، فهذا لا يكاد يفلت من العطب».

وقد تنبه الفقهاء والمحدثون إلى الفرق بين الطاعون والوباء، وأن كل طاعون وباء، وليس كل وباء طاعوناً. قال ذلك القاضي عياض، والإمام النووي، وابن القيم، وابن حجر العسقلاني، وغيرهم كثير. وقد سبق أن نقلنا بعض ما قالوه فلا داعي لإعادته.

أحاديث وخز الجمن وكلام ابن حجر فيها:

وذكر ابن حجر العسقلاني في كتابه «بذل الماعون في فضل الطاعون» ومثله السيوطي في «ما رواه الواعون في أخبار الطاعون» الأحاديث الواردة في سبب الطاعون وأنها من وخز الجمن، فقد أخرج الإمام أحمد عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فناء أمتي بالطعن والطاعون) فقليل: يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟ قال: (وخز أعدائكم من الجن وفي كل شهادة). الحديث ضعيف إذ رواه زياد ابن علاقة عن رجل «ولم يسم هذا الرجل فهو مجهول»، عن أبي موسى الأشعري. وفي رواية أخرى لأحمد عن زياد بن علاقة قال: «حدثني رجل من قومي» فالجهالة لا تزال باقية وفي كل الروايات التي ذكرها الإمام ابن حجر بقيت جهالة هذا الرجل الذي روى عنه زياد بن علاقة.

أما رواية الطبراني في الأوسط، فقد ذكر اسم الرجل حيث قال: «عن زياد بن علاقة عن يزيد بن الحارث عن أبي موسى الأشعري» فرفعت الجهالة والإبهام. قال ابن حجر العسقلاني «فالحديث حسن».

وهناك روايات أخرى ضعيفة من رواية أبي مريم عبد الغفار بن قاسم وأبو مريم كما قال ابن حجر (ضعيف جداً) وفي رواية لأحمد عن زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك عن أبي موسى الأشعري فذكر الحديث. وأسامة بن شريك صحابي ويحتمل أن زياد بن علاقة سمع الحديث من يزيد بن الحارث وهو رجل من قومه ثم سمعه من سيد الحي أسامة بن شريك هكذا قال ابن حجر ورواه أيضاً عن زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك الطبراني. وبعد أن ناقش ابن حجر مختلف الروايات قال: وفي الجملة هذه الطريق الضعيفة لا تقدر في صحة الطريق القوية، فإن أمثل طرقه التي سمي فيها المبهم رواية أبي بكر النهشلي، وأسامة بن شريك صحابي مشهور وسائر الروايات شاهدة لصحتها إلا ما شذبه الفضل بن سهل وخلط فيه حجاج بن أرطاة والله أعلم.

ولكن الدارقطني تكلم عن هذا الحديث في العلل واعتبر الاضطراب من زياد بن علاقة وهناك طرق أخرى للحديث ذكرها الإمام ابن حجر ومنها رواية ابن خزيمة في كتاب التوكل وأخرج أحمد والطبراني من طريق أبي عوانة ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون فقال (وخز أعدائكم من الجن وهو شهادة لكل مسلم) وفي رواية (للمسلم) وصححه الحاكم وأخرجه في كتاب الإيمان من المستدرک وقال صحيح على شرط مسلم. وتعقبه الشيخ زين الدين العراقي في «أمالیه على المستدرک» وقال: لم يحتج مسلم بأبي بلج أحد رواة الحديث وإنما روى له أصحاب السنن.

والخلاصة أن هذا الحديث مروى عند أهل الحديث بطرق مختلفة فيها الضعيف المتروك، وفيها الحسن.

وهناك حديث عائشة رضي الله عنها: ذكر الطاعون، فذكرت أن النبي

صلى الله عليه وسلم قال (وخز يصيب أمتي من أعدائكم من الجن من أقام عليه كان مرابطاً) أخرجه أبو يعلي وقال ابن حجر العسقلاني فيه «وهذا سند ضعيف لضعف ليث وإبهام شيخه».

ثم ذكر حديث ابن عمر وقال عن سنده أنه ضعيف وقال ابن حجر جميع ما وقفت عليه من الروايات في حديث أبي موسى، وفي حديث عائشة، وفي حديث ابن عمر بلفظ «وخز أعدائكم» أو بلفظ «طعن أعدائكم» واشتهر على الألسنة أنه ورد أيضاً «وخز إخوانكم» ويذكر ابن حجر أن لفظ إخوانكم لا يوجد في المصادر الحديثية والتي يعرفها حق المعرفة ما عدا ما ورد في كراسة جمعها الشيخ بدر الدين الزركشي في مسألة الطاعون حيث زعم وفي لفظ أحمد إخوانكم. وقد أوضح ابن حجر خطأ ذلك متناً وسنداً حيث إن روايات أحمد كلها ذكرت أعدائكم من الجن وكذلك ما ذكره محمد بن عبد الله الشبلي الدمشقي في كتابه «آكام المرجان في أحكام الجان» فقد نسبته إلى مسند أحمد وعلق عليه ابن حجر قائلاً: وما أدري من أين وجده في مسند أحمد. كذلك والموجود فيه ما ذكرته.

وكذلك انتقد الشبلي المنبجي في كتابه عن الطاعون وقال: «إن رواية إخوانكم من الجن ليست موجودة في مسند أحمد».

قال ابن حجر: وذكر لفظ إخوانكم أيضاً أبو عبيد الهروي في كتابه الغريبين أي غريب لفظ القرآن والحديث وتبعه أبو السعادات المبارك ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث ورغم كل ما قدمه من نفي للفظ إخوانكم ذكر طرق الجمع بين لفظ «وخز أعدائكم» و«وخز إخوانكم».

ثم تحدث عن تسلط الجن على الإنس حتى في رمضان، ولذا لا يستتكر أن يتسلط الجن على الإنس بالوخز مسببين الطاعون في رمضان وغيره، كما يمكن أن يتسلط الأعداء من الإنس على المؤمنين ويكون طعنهم شهادة، فكذا يمكن أن يتسلط الجن على الإنس ويكون طعنهم طاعوناً، قال «وخز» هو طعن غير نافذ، هذا أصل الوخز، وإنما قيل لطعن الجن إنه غير

نافذ لأنه يقع من الباطن إلى الظاهر، فيؤثر في الباطن أولاً ثم ينفذ إلى الظاهر، وقد لا ينفذ بخلاف طعن الإنس فإنه يؤثر أولاً في الظاهر، ثم قد ينفذ إلى الباطن وقد لا ينفذ. وهذه حقيقة الطاعون المحسوسة وبهذا التقرير يندفع الإشكال ويجتمع كلام الأطباء مع الآثار الواردة. انتهى كلام ابن حجر.

مناقشة سبب الطاعون:

لاشك أن سبب الطاعون كان مجهولاً لدى البشرية طوال القرون الماضية حتى بدأت النهضة العلمية الحديثة وفي أواخر القرن التاسع عشر اكتشف العالم الياباني كيتاسو ميكروب الطاعون وذلك عام ١٨٩٤ وتبعه مباشرة العالم السويدي «يرسين» ثم اتضحت طريقة العدوى ودور البراغيث والفئران في بداية القرن العشرين وإن كان العالم الياباني أوجاتا قد قدم نظريته حول دور البراغيث في نقل الطاعون عام ١٨٩٧ لكن ذلك لم يتأكد إلا في بداية القرن العشرين وبالذات في عام ١٩٠٨ كما أوضحنا من قبل. إذن من غير المعقول أن يتفطن الأطباء إلى سبب الطاعون ولذا أرجعوه إلى رداءة الجو وإلى عفونته وإلى أسباب سماوية وأسباب أرضية وكلها بطبيعة الحال لا علاقة لها بالطاعون أما الفقهاء والمحدثون فأرجعوه إلى طعن الجن ووخزهم وأرجعه ابن القيم إلى ثلاثة أسباب:

١- أنه رجز وعذاب على الأمم السابقة.

٢- وخز الجن.

٣- دعوة نبي «على قومه».

قال في الطب النبوي «وقد ورد في الحديث الصحيح أنه بقية رجز أرسل على بني إسرائيل» وورد فيه أنه وخز الجن وجاء أنه دعوة نبي. قلت: وكونه رجز وعذاب على الأمم السابقة أو على بني إسرائيل لا يفي كونه رحمة وشهادة للمسلم، كما جاء في الأحاديث الكثيرة الصحيحة والحسنة والتي أفرد لها ابن حجر العسقلاني فصولاً في كتابه بذل الماعون في فضل الطاعون.

أما كونه من وخز الجن فقد نقلنا آنفاً ما ذكره ابن حجر من أحاديث في هذا الباب وأن أغلبها ضعيف وفيها ما يصل إلى درجة الحسن. ويحاول ابن القيم بأسلوبه الطبي أن يعلل، فيقول:

«وهذه العلل والأسباب ليس عند الأطباء ما يدفعها كما ليس عندهم ما يدل عليها والرسول تخبر بالأمور الغائبة وهذه الآثار التي أدركوها من أمر الطاعون ليس معهم ما ينفي أن تكون بتوسط الأرواح فإن تأثير الأرواح في الطبيعة وأمراضها وهلاكها، أمر لا ينكره إلا من هو أجهل الناس بالأرواح وتأثيراتها، وانفعال الأجسام وطبائعها عنها. والله سبحانه قد يجعل لهذه الأرواح تصرفاً في أجسام بني آدم عند حدوث الوباء وفساد الهواء، كما يجعل لها تصرفاً عند غلبة بعض المواد الرديئة التي تحدث للنفوس هيئة رديئة ولاسيما عند هيجان الدم والمرة السوداء».

وهكذا نجد أن ابن القيم ينبه إلى أن فساد الهواء الذي يجعله الأطباء سبب الطاعون ليس إلا أحد الأسباب العديدة التي يجعلها الله سبحانه وتعالى سبباً للطاعون، ثم إن هناك ما وراء ذلك وهو وخز الجن التي تفعل فعلها بأمر الله سبحانه وتعالى.

ما المقصود بالجن في الأحاديث الواردة عن الطاعون؟

ينبغي أن نؤكد أولاً أن الأحاديث الواردة في سبب الطاعون وأنه من وخز الجن أحاديث ضعيفة وفيها ما يصل إلى درجة الحسن كما قال الإمام ابن حجر العسقلاني ولما كان من المستحيل أن يحدثهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن الميكروبات والبكتريا إذ إنها لم تعرف إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، كان لابد من الإشارة إلى ذلك بما تحتمله اللغة العربية وتحتمله عقولهم أيضاً، فلفظ الجن كما جاء في قواميس اللغة العربية " انظر الصحاح للجوهري والقاموس المحيط للفيروز آبادي «كلها تدور حول معنى من معاني الستر والخفاء. جنة الليل أي ستره قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦] وكل ما ستر عنك فقد جن

عليك وجن الليل (بالكسر) وجنونه (بالضم) وجنانه (بالفتح): ظلمته واختلاط ظلامه. والجنن (محركة): القبر، والميت، والكفن، لأنه يستر الميت. والجنان الفتح: القلب أو روعه والروح لاختفائه واستتاره عن الأنظار، وهو أيضاً الثوب الذي يستر، والليل وادلهمامه " حتى تختفي فيه الأشياء " وكل جوف لا يرى.

استجن: استتر، والجنين: الولد في البطن، والجمع: أجنة، وكل مستور. وجن في الرحم، يجنُّ جناً: استتر. وأجنته الحامل: سترته في بطنها. قال تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿اتَّخِذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة: ١٦، والمنافقون ٢] أي اتخذوه سترًا ووقاية.

والجنة بالضم كل ما استترت به من السلاح وكل سترة والمجن: الترس والمجنة والجنان والجنانة بالضم أيضاً الترس والجنة كل ما وقى وخرقة تلبسها المرأة تغطي رأسها ووجهها ماعدا العينين كالبرقع.

الجنة: طائفة من الجن قال تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [الناس: ٦] والمجنة: الأرض كثيرة الجن، وقال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾ [المؤمنون: ٢٥] أي جنون من مس الجن، وقال: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصفات: ١٥٨].

والجن: خلقهم الله من نار، وقال عنهم: (إنهم يرونكم من حيث لا ترونهم) وسموا بالجن لاختفائهم واستتارهم وعدم ظهورهم. والجان: اسم جامع للجن وحية تستتر في البيوت ولا تؤذي «من النوع غير السام» قال تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧].

والجنون: فقدان العقل واستتاره، والجنة أيضاً الجنون، قال تعالى: ﴿أُمُّ بِهِ جِنَّةٌ﴾.

الجنة: أرض كثيرة الشجر، وسميت بالجنة لاستتار أرضها لكثرة الشجر. وجنت الميت: واريته، ومنه المجنة: للمقبرة «لا تزال تستعمل في عدن إلى اليوم».

وهكذا تدور معاني لفظة الجن حول الستر والاستتار والاختفاء والوخز:
طعن غير نافذ.

البراغيث المستترة ووخزها هي المقصود بلفظ الجن:

والواقع أن هذه البراغيث التي تطعن في جلد الإنسان أو الحيوان بفكيها الحادين تطعن طعناً غير نافذ، ويسيل دم قليل لا يلاحظه المرء، ويتغذي عليه البراغيث وفي أثناء ذلك يقيء ما في معدته المسدودة بميكروبات الطاعون التي تتساب من فيه إلى مكان الوخزة. ثم تنتقل عبر الأوعية اللمفاوية إلى الغدد اللمفاوية في المراق «المنطقة الأربية» أو الإبط أو العنق حسب مكان الوخزة، فإن كانت الوخزة في اليد أو الذراع انتقلت الميكروبات إلى غدد الإبط وإن كانت في القدم أو الساق انتقلت إلى المراق «أسفل البطن عند التقائها بالفخذ وهي المنطقة الأربية» وإن كانت الوخزة في الوجه انتقلت الميكروبات إلى غدد العنق خلف الأذن.. وهي أماكن ظهور الطاعون الغدي التي سنوضحها بجلء أكثر فيما يأتي.

ولاشك أن هذه البراغيث التي تسبب الطاعون، هي مما لا يلاحظه الإنسان بل تستتر عنه وتختفي بين الملابس ولا يكاد يراها إلا بعد مشقة البحث عنها، ويمكن أن نطلق عليها لفظ الجن، لأن الجن كل مختفي ومستتر.

لا ننكر وجود الجن المخلوقات النارية:

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود المخلوقات النارية المعروفة باسم الجن فهذه ثابتة بالقرآن الكريم ولا ريب في وجودها. قال تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧] وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾ [الرحمن: ١٥].

ونزلت سورة كاملة عن الجن، وهي سورة الجن، وكيف استمعوا إلى القرآن الكريم والرسول محمد صلى الله عليه وسلم يتلوه في صلاته فأمنوا به، قال تعالى: ﴿قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي

إِلَى الرُّشْدِ فَأَمَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴿٢﴾ وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾ وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾ ﴿الجن﴾ إِلَى آخِرِ السُّورَةِ الْكَرِيمَةِ. كَمَا جَاءَ ذِكْرُ الْجِنِّ أَيْضًا فِي سُورَةِ الْأَحْقَافِ الَّذِينَ اجْتَمَعَ بِهِمُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَطْنِ نَخْلَةٍ عِنْدَ مَنْصَرِفِهِ مِنَ الطَّائِفِ.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيَجْرِمَ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ وَمَنْ لَا يَجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأحْقَاف].

والخلاصة أن لفظ الجن الوارد في الطاعون والمعبر عنه بلفظ وخز الجن، ينبغي أن ينصرف إلى هذه المخلوقات الصغيرة المختلفة التي لا تكاد ترى إلا بالبحث عنها، وهي البراغيث. فهي التي تخز، وهي التي تسبب الطاعون وتقله ولا علاقة للجن «المخلوقات النارية» بموضوع الطاعون مطلقاً، وهو الذي ينبغي أن يصار إليه، وإلا فإن العلم يناقض القول بأن سبب الطاعون مخلوقات نارية تسمى الجن. فالعلم والطب واللغة كلها تؤيد ما ذهبنا إليه، وهو أن لفظ الجن في أحاديث الطاعون المرتبط بالوخز يشير إلى البراغيث المختلفة المتوارية والتي تخز الجلد وخزاً، وتتقل ميكروبات الطاعون في إفرازاتها وبرازها ورجيعها.

أبيض

أعراض الطاعون في التراث الإسلامي والطب الحديث أعراض الطاعون وعلاماته «الصورة الإكلينيكية» في التراث الإسلامي

أخرج البخاري في كتاب الطب عن عائشة رضي الله عنها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم «الطعن عرفناه» فما الطاعون؟ قال: (غدة كغدة البعير يخرج في المراق والإبط).

وأخرج الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله فما الطاعون؟ قال: (غدة كغدة الإبل، المقيم فيها كالشهيد، والفار منا كالفار من الزحف).

وأخرج الطبراني في الأوسط وأبو نعيم عن عائشة أيضاً قالت: «الطعن قد عرفناه، فما الطاعون؟» قال: (غدة كغدة البعير يخرج من المراق والإبط).

وصف الطاعون عند القدماء:

وصفه ابن سينا في القانون بقوله: «ثم قيل لكل ورم قتال طاعوناً» لاستحالة مادته إلى جور سمي يفسد العضو ويغير لون ما يليه، وربما رشح دماً وصديداً ونحوه. ويؤدي كيفية رديئة إلى القلب من طريق الشرايين، فيحدث القيء والخفقان والغشي، وإذا اشتدت أعراضه قتل. ويعرض في أكثر الأمر في الأعضاء الضعيفة مثل الآباط والأربية وخلف الأذن ويكون أرهاؤها ما يعرض في الآباط وخلف الأذن لقربها من الأعضاء التي هي أشد رياسة. وأسلم الطواعين ما هو أحمر ثم الأصفر، والذي إلى السواد لا يفلت منه أحد.

قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم «كتاب الطب باب الطاعون ج ١٤ / ٢٠٤»: «وأما الطاعون فهو قروح تخرج في الجسد فتكون في المراق أو الآباط أو الأيدي أو الأصابع، وسائر البدن، ويكون معه ورم وآلم شديد، وتخرج تلك القروح مع لهيب ويسود ما حوله أو يخضر أو يحمر حمرة بنفسجية كدرة ويحصل معه خفقان القلب والقيء».

وقال النووي في تهذيب الأسماء والصفات كما ينقله ابن حجر في بذل الماعون: «الطاعون مرض معروف وهو بئر وورم مؤلم جداً يخرج مع لهيب ويسود ما حواليه أو يخضر أو يحمر».

وقال في «الروضة»: «فسر بعضهم الطاعون بانصباب الدم إلى عضو وقال أكثرهم إنه هيجان الدم وانتفاخه. قال المتولي: وهو قريب من الجذام من أصابه تأكلت أعضاؤه وتساقط لحمه».

قال الإمام ابن حجر في بذل الماعون: وأصل كلام المتولي مستمد من كلام القاضي حسين في تعليقه المشهورة وهي في فقه الشافعي فإنه قال: «الطاعون داء يصيب الإنسان وهو قريب من الجذام والعضو الذي يصيبه ذلك يتآكل ويرم».

وقال الغزالي في البسيط: الطاعون انتفاخ جميع البدن من الدم مع الحمى أو انصباب الدم إلى بعض الأطراف فينتفخ ذلك الموضع ويحمر وقد يذهب العضو إن لم يتدارك أمره في الحال.

ثم نقل ابن حجر كلام ابن سينا المتقدم بتغيير طفيف في اللفظ ثم قال: فحصل ما اجتمع لنا من كلام من تقدم كلامه أن الطاعون أنواع: أشهرها: ما يخرج في البدن من الورم خصوصاً في المغابن وأنه قد يقع في اليد والأصبع وجميع الأعضاء لكنه نادر بالنسبة إلى ما يقع في المغابن. الثاني: يقع في أي عضو كان في البدن مثل القرحة والبثرة لكن الاختصاص له بالمغابن دون غيرها.

الثالث: ما يطفئ الروح كالذبحة وليست الذبحة نفسها طاعوناً وإنما في أنواع الطاعون ما يضاهيها ولذلك يختلف حال من وقعت به في زمن الطاعون وفي غير زمنه.

الرابع: ما يقع في عضو ما فيتآكل منه كالجذام ثم ذكر قصة إصابة زياد بن أبيه في البصرة بالطاعون وأنها خرجت من أصبعه مثل البثرة وتأكلت أصبعه وأراد أن يقطعها ولكنه لم يفعل بإشارة القاضي شريح فما

لبث أسبوعاً حتى مات منها.

شرح الألفاظ: «المراق: بفتح الميم وتخفيف الراء وتشديد القاف هو ما رق من أسفل البطن وأحدها مرق: وهو ما سفل من البطن من المواضع التي يرق جلودها» قلت: وهي منطقة التقاء البطن بالفخذ وتسمى أيضاً المنطقة الأربية (Inguinal region) كما يقال لها المغابن والصفة منه أربي ومغبني. والمغابن جمع مغبين وهي بواطن الأفخاذ والآباط وشبهها ويقال أيضاً لمعاطف الجلد.

والأربية: هي المنطقة التي يلتقي فيها الفخذ بالبطن، وقد يطلق على الورم الغددي أينما كان فإذا أصيبت اليد بقرحة أو خراج كانت الأربية في الإبط وإذا أصيبت الرقبة أو الوجه كانت الأربية في العنق وخلف الأذن غالباً وإذا كانت الإصابة في الطرف السفلي كانت الأربية في المراق وهكذا.

البثرة: هي انتفاخ جلدي عادة ما يكون مليئاً بالصديد يقال بثرة الجدري وبثرة الطاعون (Pustule) وجمعه (بثر) وهي كالدمل الصغير.

الذبحة: وجع أو ورم يعرض في الحلق بسبب التهاب شديد فيه من الداخل فيفسد معها وقد ينقطع معه النفس (Angina) وهي غير الذبحة الصدرية وهذه الذبحة كانت تكثر مع وجود الدفتريا (الخنق).

الغدد اللمفاوية: مجموعة من الغدد الصغيرة منتشرة في الجسم، ويمكن أن يحسها الإنسان حتى في الجسم السليم في المغابن والآباط والمنطقة الأربية وخلف الأذن في العنق، ولكنها تكبر بسبب العديد من الأمراض الميكروبية والفيروسية والطفيليات، بالإضافة إلى الأورام الخبيثة بمختلف أنواعها ويسبب الطاعون تضخم الغدد اللمفاوية في المنطقة الأربية وفي الإبط وخلف الأذن في أعلى العنق.

أهم أعراض الطاعون الغددي والحديث النبوي:

مما تقدم نرى وصفاً دقيقاً لأهم أعراض الطاعون الغددي (الدبلي) (Bubonic Plague) غدة كغدة البعير تخرج في المراق والإبط.

لقد قالت هذه الكلمات القليلات للحبيب المصطفى صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، أهم ما يحتاج إلى معرفته الشخص العادي الذي يسأل عن الطاعون.. كلمات قليلة تلخص أهم الأعراض وتشخص الداء ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشاهد مريضاً بالطاعون ولا عرف الطاعون في جزيرة العرب وإنما حدث في فارس والروم وبلاد الشام.

وينتقل الميكروب أولاً من موضع الوخزة البرغوثية إلى الغدد اللمفاوية فإن كانت القرصة أو الوخزة في الطرف السفلي (الساق، القدم.. الخ) تورمت الغدد اللمفاوية الموجودة في المراق وإن كانت القرصة في اليد أو الأصبع تورمت الغدد الموجودة في الإبط وإن كانت في الوجه انتفخت وتورمت غدد العنق وخاصة تلك الموجودة خلف الأذن.

ومن الغدد اللمفاوية ينتقل الميكروب ليصل إلى الدم ويسير في مجراه إلى جميع أعضاء الجسم فلا يكاد يفلت منه عضو وترتفع درجة الحرارة إلى الأربعين أو ما فوقها بسرعة وتبدو على المريض علامات الإرهاق الشديد مع صداع يكاد يفلق الرأس وسرعان ما يصاب القلب بالهبوط.

وفترة الحضانة وهي الزمن ما بين دخول الميكروب وظهور أول الأعراض قصيرة في الطاعون ولا تكاد تتجاوز خمسة أيام في الطاعون الغدي وأقل من ذلك في الطاعون الرئوي ويظهر المرض بصورة فجائية بالحمى والصداع وتظهر الغدد اللمفاوية المتضخمة مباشرة وسرعان ما تتقرح ويمكن رؤية ميكروب الطاعون بغرز إبرة في الغدد المتضخمة ثم سحب شيء من السائل الموجود بها وعند فحصها بالميكروسكوب تتضح البكتريا العضوية العنقودية المصطبغة سلباً بصبغة جرام فتبدو حمراء قانية ويمكن أيضاً زرعها بالمزارع الخاصة.

وإذا لم يعالج المريض بسرعة فائقة بالتتراسيكلين أو غيره من المضادات الحيوية مثل الاسترابتو ماسين فإن ما بين ٦٠ إلى ٩٠ بالمئة من المصابين قد يلاقون حتفهم خلال أسبوع منذ بدء الأعراض.

الطاعون الرئوي؛

تحدث القدماء أيضاً عن الطاعون الرئوي قال الإمام الغزالي كما ينقله عنه الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: (إن الهواء - في البلدة المصابة بالطاعون - لا يضر من حيث ملاقاته ظاهر البدن، بل من حيث دوام استنشاقه فيصل إلى القلب والرئة فيؤثر في الباطن ولا يؤثر في الظاهر إلا بعد التأثير في الباطن).

وهو كلام دقيق جداً حيث إن العدوى في الطاعون الرئوي تنتج من استنشاق الهواء الملوث بميكروب الطاعون وذلك أن المصاب بالطاعون الغددي إذا أصيبت رئتيه نفث دماً وبصق بصاقاً مليئاً بميكروبات الطاعون فتعدى مباشرة بالاستنشاق وتذهب إلى الرئة ولا تحدث ما هو معروف من الطاعون الغددي (الدبلي) من تورم في الغدد اللمفاوية في المراق والإبط. والطاعون الرئوي أشد فتكاً من الغددي ولا يكاد ينجو منه أحد إلا إذا عولج بسرعة فائقة بالمضادات الحيوية والأوكسجين وأدوية هبوط القلب عند حدوثه.

وهكذا تفطن الإمام الغزالي إلى كيفية حدوث العدوى في الطاعون الرئوي ووصفه بدقة بارعة وهو ما لم يذكره أساطين الأطباء في زمنه والأزمة التي تلتها وسبقته.

وقد أشار إلى الطاعون الرئوي ابن الوردي في مقامته عن طاعون سنة ٧٤٩هـ حيث قال: «ومن الأقدار أنه تتبع أهل الدار فمتى بصق واحد منهم دماً تحقق كل منهم عدماً ثم يسكن الباصق الأجداث - أي القبور - بعد ليلتين أو ثلاث» وهو وصف دقيق وصحيح إذ أن المصاب بالطاعون الرئوي لا يعيش أكثر من يومين أو ثلاثة بعد نفث الدم وبصقه قال ابن الوردي:

سألت باري النسم في دفع طاعون صدم
فمن أحسن بلغ دم فقد أحسن بالعدم

وقال الإمام ابن حجر في كتابه بذل الماعون في فضل الطاعون: «قرأت في كتاب القاضي تاج الدين السبكي في طاعون سنة ٧٦٤هـ يصف ذلك الطاعون: إن طلعت حبة لابن آدم هبطت به إلى الرمس وإن بصق دما قال: يا حسرتنا على ما فرطت بالأمس».

وكذلك أشار الصفدي في صفة طاعون ٧٤٩هـ: «وكان يقتل بالرائحة وبقدر الحبة تظهر في المغابن كالإبط ونحوه ويبثرة خلف الأذن وبقدر الخيارة في الورك وبعضهم يبصق دماً فيخر ميتاً».

وهذا وصف كامل وجيد لأنواع الطاعون الغدي والرئوي والجلدي وقد أضاف القدماء في وصفهم للطاعون بعض الخصائص التي كانت لبعض الطواعين فقد ذكر السيوطي في مقامته الدرية عن الطاعون الذي حدث عام ٨٩٧ و ٨٩٨: «أنه خالف الطواعين بأمرين أحدهما أنه تأخر طروقه عن ميعاده قريباً من شهرين والثاني أنه هجم في مصر - أي القاهرة - قبل حلول قرى البحرين أي الوجه البحري».

وذكر أنه خالف العوائد في أمر آخر زائد وهو أنه مات به من تقدم له طعنه قديماً وجرت العادة أنه لا يموت به وإن طعن كان سليماً. والمعروف أن من أصيب بالطاعون أو الجدري أو الحصبة تتكون لديه مناعة دائمة فلا يصاب بها مرة أخرى ولكن يبدو أن طاعون عام ٨٩٧ قد غير الميكروب فيه من المواد المناعية الانتيجينات Antigens المستضدات فأدى ذلك إلى هجوم ميكروب لا عهد للجسم به فقتل.

وذكر القدماء أيضاً أن بعض الطواعين يكثر فيها موت الفجأة ذكر ذلك ابن أبي حجلة ونقل عن التتوخي وكذلك ذكره ابن حجر العسقلاني في بذل الماعون والسيوطي فيما رواه الواعون في أخبار الطاعون وأن الشخص يموت وهو يصلي أو يأكل أو في الحمام أو حتى وهو يجمع وذلك بسبب انتشار الطاعون الدموي الانتاني (Septicaemic).

والعجيب حقاً أن كل هؤلاء الذين كتبوا في الطاعون وأفاضوا في ذكره

وذكر خصائصه بتفصيل ليسوا من الأطباء بل من القضاة والفقهاء والمحدثين مع براعتهم الأدبية.

وذكروا حدوث البثرة في اليد وزيادتها كما ذكروا التقرحات بل والأكلة (الغرغرينا) التي قد تحدث في بعض حالات الطاعون كما حدث لزياد بن أبيه (زياد بن سمية ويقال له أحياناً زياد بن أبي سفيان وهو ابنه من الزنا بسمية العاهرة وقد ألحقه به معاوية ليستميله فكان حاكمه الطاغية على العراقيين وفارس).

الأحاديث النبوية تصف أعراض الطاعون:

وقد وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم الطاعون الغددي أوضح وصف وأدقه كما سبق أن ذكرناه في حديث البخاري وأحمد وغيرهما: (غدة كغدة البعير تخرج من المراق والإبط) كما وردت أحاديث أخرى تصف الإصابات الجلدية بالإضافة إلى الغدد اللمفاوية فقد أخرج أحمد عن معاذ بن جبل قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستهاجرون إلى الشام فيفتح لكم ويكون فيكم داء كالدمل أو كالحزة يأخذ بمراق الرجل يستشهد الله به أنفسهم ويزكي به أعمالهم) اللهم إن كنت تعلم أن معاذ بن جبل سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعطه هو وأهل بيته الحظ الأوفر منه، فأصابهم الطاعون فلم يبق منهم أحد، فطعن في أصبعه السبابة، فكان يقول ما يسرني أن لي بها حمر النعم.

وأخرج أبو يعلى عن أبي بكر الصديق قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في الغار فقال: اللهم طعنا وطاعونا. قلت: يا رسول الله إني أعلم أنك قد سألت منايا أمتك فهذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: (ذرب كالدمل إن طالت بك حياة ستراه).

وأخرج البزار عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت يا رسول الله هذا الطعن قد عرفناه فما الطاعون؟ قال: (يشبه الدمل يخرج في الآباط والمراق وفيه تزكية أعمالهم وهو شهادة لكل مسلم).

الصورة الاكلينكية للطاعون في الطب الحديث^(١):

يوجد الطاعون في كثير من البلدان بصورة حالات محدودة نتيجة وجود الطاعون الآجامي (البري) (Sylvatic Plague) حيث يصاب الإنسان نتيجة اتصاله بالقوارض فعلى سبيل المثال تم تسجيل ٤٠٥٦ حالة طاعون عام ١٩٧٠ في البلاد التالية: فيتنام وبورما والبرازيل وكينيا وبيرو والسودان وبوليفيا والولايات المتحدة وزائير. وفي خلال عقد السبعينات (١٩٧٠-١٩٧٩) تم تسجيل ١٣٧٨٦ في فيتنام، و٢٧٩٥ في بورما، و١٤٦٤ في البرازيل، و٣٩٣ في كينيا و٢٢٦ حالة في السودان و١٠٥ حالات في الولايات المتحدة وكانت معظم هذه الحالات محدودة الانتشار (Sporadic) ولم تصل إلى درجة الوباء وكانت الوفيات فيها قليلة وظهر الطاعون بصورة وباء محدود في الهند عام ١٩٩٤ عندما أصاب بضعة آلاف وبلغت الوفيات بضع مئات وأثار حينها رعباً عالمياً إلا أنه أمكن السيطرة عليه بسرعة.

ويظهر الطاعون بصور إكلينكية مختلفة بعد فترة الحضانة التي تتراوح ما بين يومين وثمانية أيام ويمكن أن نوجز الصور الإكلينكية كالتالي:

- ١- قبيل ظهور المرض: يشعر كثير من المصابين بالأعياء والإرهاق والكآبة والقلق وآلام عامة في الجسم وخفقان ضربات سريعة في نبض القلب).
- ٢- الطاعون الصغير وفيه يتمكن الشخص من المشي بل وممارسة عمله ويظهر على نسبة من المصابين في كل وباء عالمي من أوبئة الطاعون ويشكو المصاب بارتفاع في درجة الحرارة وتضخم في الغدة التتاسلية (Bubo) في المراق التي تلتهب وتتقرح وتفرز الصديد والغريب أن الحرارة تنخفض بعد هذا التقرح وإفراز الصديد الذي يحتوي على عدد محدود من ميكروبات الطاعون.

(١) اختصرتها من المراجع التالية:

-Mansins Tropical Diseases Balliere Tindal London 18th 1983-341

Kamar P Clark M;Clinica Medicine Bailliere Tindal London 2nd ed 1990 0 37-38.

The Merk Manual of Diagnosis and Therapy Merck co N.J. 1982 110 0 111.

كذلك أمكن عزل ميكروب الطاعون من مسحة في الحلق (Throat Swab) من هؤلاء المرضى ومن حاملي المرض الذين يحملون المرض دون أن يظهر عليهم أي أعراض. وظاهرة حاملي المرض ظاهرة محيرة تقع في جميع الأمراض المعدية حيث يحمل هؤلاء ميكروب المرض الخطير الطاعون، الحمى الشوكية، الجدري، شلل الأطفال الخ دون أن يظهر عليهم أي مرض على الإطلاق ويستطيعون أن ينقلوا المرض إلى غيرهم دون أن يصابوا هم بالمرض وهو مصداق حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر)^(١) بمعنى أن العدوى لا تحدث بذاتها وإنما بأمر الله سبحانه وتعالى ولا يظهر المرض إلا بتوفر عوامل كثيرة وأن الميكروب المسبب للمرض ليس إلا واحداً من هذه العوامل وقد أوضح المصطفى صلى الله عليه وسلم ذلك للأعرابي عندما قال الرسول صلى الله عليه وسلم (لا عدوى ولا صفر ولا هامة) فقال الأعرابي يا رسول الله فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجئ البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلها؟ قال (فمن أعدى الأول؟)^(٢) وقد أوضحت موضوع العدوى بتفصيل في كتابي العدوى بين الطب وحديث المصطفى وكتابي هل هناك طب نبوي فليرجع إليهما من أراد المزيد.

الطاعون الغددي (الدبل):

يشكل الطاعون الغددي معظم حالات الطاعون وكل الأوبئة العالمية بدأت بالطاعون الغددي وسببه كما أوضحنا وخز البراغيث المصابة بالطاعون ونقلها العدوى إلى المصاب بواسطة إفرازاتها من الفم ومن البراز وعندما يحك الشخص منطقة الوخزة تنتقل الميكروبات عبر الأوعية اللمفاوية إلى الغدد اللمفاوية التي تتضخم وتظهر بثرة أحياناً في موقع قرصة البرغوث وقد وصفت المصادر الإسلامية العديدة البثرة التي ظهرت في أصبع أو يد معاذ بن جبل حين أصيب بالطاعون في طاعون عمواس الشهير.

(١) أخرجه البخاري ومسلم (كتاب الطب) من صحيحهما .

(٢) أخرجه الشيخان (البخاري ومسلم)

ويظهر الورم الدبلي تضخم الغدد اللمفاوية Bubo في المراق Inguinal region في ٧٠٪ من الحالات كما يظهر في الإبط في ٢٠٪ من الحالات أما العشرة بالمئة الباقية فتظهر في الغدد اللمفاوية في العنق تحت الفك وخلف الأذن وعادة ما يكون ذلك في الأطفال وفي بعض الحالات النادرة تصاب اللوز أولاً أو الغدد اللمفاوية في المرفق Epitrochlear أو في المآبض Popliteal ويبدأ المرض بارتفاع مفاجئ في درجة الحرارة فوق الأربعين مئوية مع إرهاق شديد وتوعك وشعور بالعطش وهذيان وقد يصحبه غشي Coma وتشنجات Convulsions وقد يحدث في بعض الحالات قيء شديد متكرر وإسهال وتضخم الطحال والكبد ويكون النبض قوياً في أول الأمر ولكنه سرعان ما يضعف.

الإنتان الدموي:

في الماضي قبل استخدام المضادات الحيوية فإن ٦٠ ٪ من الحالات على الأقل كانت تزداد سوءاً وتتفاقم وتنتهي بالإنتان الدموي، حيث يصاب المرء بهبوط في ضغط الدم ويكون النبض ضعيفاً جداً مع إرهاق شديد وفقدان الوعي «الغشي»، ويكون الموت قاب قوسين أو أدنى خلال يومين أو ثلاثة، بسبب الصدمة والتجلط داخل الأوعية الدموية.

الطاعون الرئوي:

وقد يتحول الطاعون الدبلي إلى الرئتين فيصيبها فينفث المصاب دماً.. ويكون بصاقه المدمم والمليء بالقئح أيضاً مرتعاً خصباً لميكروبات الطاعون، وبالتالي تعدي بواسطة الاستنشاق. ولذا يزداد الخطر على المحيطين بالمريض من أهل وأقارب وزوار ومعالجين، وإذا أصيب شخص بالطاعون الرئوي عن طريق الاستنشاق لا تظهر عليه تورمات الغدد اللمفاوية بل يصاب الرئتين مباشرة، ثم يصاب الأحشاء الداخلية فتحدث نوبات ضيق التنفس والسعال وزرقة في الجسم، ويتوفى المريض عادة في اليوم الرابع منذ بدء الأعراض.

وما لم يعالج المريض بسرعة فائقة بالمضادات الحيوية والأوكسجين والعقاقير المعطاة لهبوط القلب، فإن الغالبية المطلقة (٩٠ - ١٠٠) بالمئة من الحالات يتوفون.

طاعون السحايا:

تم تسجيل التهاب السحايا بميكروب الطاعون في داكار في السنغال وفي زائير وفي شرق أفريقيا وأمريكا الجنوبية وجنوب كاليفورنيا في الولايات المتحدة، ومعظم الحالات هي من مضاعفات الطاعون الدبلي «الغددي»، حيث تنتقل الميكروبات في جسم المريض إلى العديد من الأحشاء بما فيها السحايا «أغشية الدماغ والنخاع الشوكي والتي يجري فيها السائل المخ شوكي»، وتكون الأعراض مثل التهاب السحايا حيث يظهر الصداع الشديد، وخاصة في القذال «مؤخرة الرأس»، وتتصلب الرقبة ويصبح فحص كرينج Kenings Sign إيجابيا، بالإضافة إلى نوبات من التشنج وفقدان الوعي «الغشي». ويمكن التشخيص ببذل السائل المخ - شوكي بواسطة إبرة في المنطقة القطنية Lumbar Puncture ويحلل السائل وتبدو ميكروبات الطاعون تحت المجهر بعد صبغها.

وتتم المعالجة بالمضادات الحيوية «الاستربتو مايسين حقنا في العضل وفي السائل المخ شوكي»، والتتراسيكلين والكلورامفينكول.

الطاعون الجلدي:

ظهور البثرة في موضع قرصة البرغوث في اليد والساق ويتقرح موضع التهاب الغدد اللمفاوية بالإضافة إلى غرغرينا تحدث في الطرف المصاب أو في موضع الغدد في المنطقة الأربية، وقد أصيب زياد بن أبيه الطاغية المستبد حاكم العراقيين أيام معاوية بن أبي سفيان بالطاعون في يده حتى حدث فيها تآكل «غرغرينا»، وأراد أن يقطعها فنهاء عن ذلك القاضي شريح، ثم لم يلبث إلا أياما حتى مات بذلك الطاعون سنة ٥٣ هـ. وقد ظهرت البثرة أيضا على يد معاذ بن جبل فجعل يمصها ويدعو الله أن يبارك فيها حتى يحصل على

الشهادة، فما لبث إلا قليلا حتى مات بالطاعون، وذلك سنة ١٨ هـ، وهو طاعون عمواس الذي مات فيه من جيش المسلمين في الشام خمسة وعشرين ألفا، منهم أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل وأولاده وزوجته، وشرحبيل بن حسنة، والفضل بن العباس «ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم»، وسهيل بن عمرو وابنه أبو جندل، ويزيد بن أبي سفيان وخلق كثير من الصحابة.

الحجر الصحي والطاعون

الأحاديث الواردة في الحجر الصحي:

وردت أحاديث عدة في موضوع الطاعون والحجر الصحي، وهو منع الدخول إلى منطقة الوباء، ومنع الخروج من البلدة التي فيها الوباء. وإليك ما جاء فيه:

١- أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (الطاعون رجس «رجز» أرسل على طائفة من بني إسرائيل، أو على من كان قبلكم، فإذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه)، أخرجه الشيخان، وابن خزيمة، ومالك في الموطأ، والترمذي، والنسائي، وأبو نعيم بألفاظ متقاربة، من طرق متعددة، أفاض في ذكرها الإمام ابن حجر العسقلاني في كتابه «بذل الماعون في فضل الطاعون»، باب «في حكم الخروج من البلد الذي يقع بها الطاعون والدخول إليها».

٢- وأخرجه أيضا مسلم عن سعد بن أبي وقاص «وهو سعد بن مالك» رضي الله عنه، كما أخرجه الإمام أحمد الإمام أحمد في مسنده، وابن خزيمة في صحيحة عن سعد رضي الله عنه بطرق متعددة، ولفظه: ذكر الطاعون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (رجز أصيب به من كان قبلكم، فإذا كان بأرض فلا تدخلوها، وإذا كان بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا عنها).

٣- وأخرجه عن عكرمة بن خالد بن خزيمة وأحمد والطبراني والطحاوي بمثله.

٤- وأخرجه مسلم عن زيد بن ثابت مقتصرًا على قوله: (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها).

٥- وذكره ابن حجر في «بذل الماعون» عن شرحبيل بن حسنة قال: «انظروا ما أقول، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إذا وقع «يعني الطاعون» بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا، فإن الموت في أعقابكم، وإذا وقع بأرض فلا تدخلوها فإنه يحرق القلوب)».

٦- عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ما من عبد يكون «الطاعون» في بلدة، يكون فيها، فيمكث فلا يخرج من البلدة صابراً محتسباً إلا كان له مثل أجر شهيد)، أخرجه البخاري في صحيحة في كتاب القدر.

٧- عن أم أيمن رضي الله عنها أنها سمعت الرسول صلى الله عليه وسلم يوصي بعض أهله، فقال: (وإن أصاب الناس موتان وأنتم فيهم فأثبت)، قال ابن حجر في «بذل الماعون»: فيه انقطاع بين مكحول وأم أيمن.

٨- أخرج الشيخان ومالك في الموطأ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: إن عمر بن الخطاب خرج إلى الشام حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد: أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام، فقال عمر: «ادع لي المهاجرين الأولين» فدعوتهم، فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشام فاختلفوا، فقال بعضهم: «قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه». وقال بعضهم: «معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء»، فقال عمر: «ارتفعوا عني». ادع لي الأنصار، فاستشارهم فسلكلوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: «ارتفعوا عني». ثم قال ادع لي من كان هاهنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم فلم يختلف عليه رجلان، فقالوا: «نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على الوباء»، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه، «أي إني مسافر غدا فاستعدوا للسفر». فقال أبو عبيدة بن الجراح: «أفرارا من قدر الله؟» فقال عمر: لو غيرك يا أبا عبيدة!! نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله.

أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله.

قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيبا في بعض حاجته، فقال: إن عندي من هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه)، قال: فحمد الله عمر بن الخطاب ثم انصرف.

٩- وأخرج عبد الرزاق في تفسيره وابن جرير الطبري كذلك في التفسير في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، عن الحسن قال: «فروا من الطاعون». وأخرج عبد بن حميد عن قتادة قال: «مقتهم الله على فرارهم من الموت فأماتهم الله عقوبة لهم، ثم بعثهم إلى بقية آجالهم ليستوفوها».

وأخرج الفرياني وابن راهويه وابن المنذر وابن جرير عن ابن عباس قال: «كانوا أربعة آلاف خرجوا فرارا من الطاعون». واختلفوا في العدد على أقوال كثيرة، ومنها أن العدد يفيد الكثرة لا نفس العدد. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: يعني بالآلوف كثرة العدد «أخرجه الطبري في تفسيره». ورجح الطبري: أكثر من عشرة آلاف؛ لأن «الآلوف» جمع كثرة لا يقال للعشرة فما دونها، وإنما يقال آلاف.

١٠- عن جابر رضي الله عنه يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (الفار من الطاعون كالفار من الزحف)، أخرجه أحمد في مسنده.

إعجاز الأحاديث الشريفة في الحجر الصحي؛

توضح هذه الأحاديث الشريفة مبادئ الحجر الصحي قبل أن تعرفها البشرية بقرون متطاولة، وكان أول من طبق الحجر الصحي مدينة البندقية في إيطاليا في القرن السادس عشر الميلادي، ثم طبقت أوروبا بعد ذلك بدرجات متفاوتة من الالتزام. وكل ذلك بعد قرابة ألف عام من الهدى النبوي

في الحجر الصحي. وإليك ما كتبتة في هذا الموضوع نقلا عن كتابي «العدوى بين الطب وحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم»^(١).

منع السليم من الدخول إلى أرض الوباء، والمنع من الخروج منها:

ومنع السليم من الدخول إلى أرض الوباء قد يكون مفهوما بدون الحاجة إلى معرفة دقيقة بالطب. ولكن منع سكان البلدة المصابة بالوباء من الخروج وخاصة منع الأصحاء منهم يبدو عسيرا على الفهم بدون معرفة واسعة بالعلوم الطبية الحديثة.. فالمنطق والعقل يفرض على السليم الذي يعيش في بلدة الوباء أن يفر منها إلى بلدة سليمة حتى لا يصاب هو بالوباء!!

هكذا يقول العقل والمنطق.. لماذا تبقى في بلاد الوباء وتنتظر حتى يأتيك الوباء والموت؟.. والفرار من الوباء والهلاك تفرضه غريزة حب البقاء كما يفرضه المنطق والعقل.. وقد يقول لك قائل: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].. والبقاء في أرض الوباء تهلكة أي تهلكة.

الحامل للمرض وفترة الحضانة:

ولكن الطب الحديث يقول لك: إن الشخص السليم في منطقة الوباء قد يكون حاملا للميكروب. وكثير من الأوبئة تصيب العديد من الناس، ولكن ليس كل من دخل جسمه الميكروب يصبح مريضا.. فكم من شخص يحمل جراثيم المرض دون أن يبدوا عليه أي أثر من آثار المرض.. فالحمى الشوكية وحمى التيفود والزحام الأميبي والباسيلي والسل، بل وحتى الكوليرا والطاعون قد تصيب أشخاصا عديدين دون أن يبدو على أي منهم علامات المرض، بل ويبدو الشخص وافر الصحة سليم.. ومع ذلك فهو ينقل المرض إلى غيره من الأصحاء.

وهناك أيضا فترة الحضانة.. وهي الفترة الزمنية التي تسبق ظهور الأعراض منذ دخول الميكروب إلى الجسم.. وفي هذه الفترة يكون انقسام

(١) إصدار الدار السعودية بتقديم المرحوم الشيخ عبد الحليم محمود، شيخ الجامع الأزهر، الطبعة الخامسة ١٩٨٥ (١٠١-١١٢).

الميكروب وتكاثره على أشده، ومع ذلك فلا يبدو على الشخص في فترة الحضانة هذه أنه يعاني من أي مرض.. ولكنه بعد فترة قد تطول وقد تقصر على حسب نوع المرض والميكروب الذي يحمله تظهر عليه أعراض المرض الكامنة في جسمه.

ومن المعلوم أن فترة حضانة الأنفلونزا مثلا هي يوم أو يومان.. بينما فترة حضانة التهاب الكبد الفيروسي قد تطول إلى ستة أشهر.. كما أن ميكروب السل قد يبقى كامنا في الجسم عدة سنوات طوال دون أن يحرك ساكنا.. ولكنه لا يلبث بعد تلك الحقبة من الزمن أن يستشري في الجسم.

والشخص السليم الحامل للميكروب أو الشخص المريض الذي لا يزال في فترة الحضانة يعرض الآخرين للخطر دون أن يشعر هو أو يشعر الآخرون.

الوعد لمن يصبر، والوعيد الشديد لمن يفر من الطاعون؛

ولذا جاء منع الرسول صلوات الله عليه أهل البلدة المصابة بالبوء من أن ينتقلوا منها تشريعا رائعا.. ومعجزة عملية ظهرت حقيقتها اليوم بعد مضي أربعة عشر قرنا من الزمان.

فالشخص السليم في المنطقة الموبوءة قد يكون حاملا للميكروب كما قد يكون في فترة الحضانة، فإذا خرج من بلدته تلك لم يلبث أن يظهر عليه البوء فيعدي غيره وينقل بذلك المرض إلى آلاف بل إلى ملايين البشر.

لذا جاء المنع شديدا.. وجاء الوعيد مرعبا مخيفا.. [والفار من الطاعون كالفار من الزحف].. كما جاء الوعد مرغبا وحثا أشد الحث على الإقامة والصبر.. [المقيم فيه كالشهيد].. [والصابر فيه كالصابر في الزحف].. [والمطعون شهيد].

إن الوعد و الوعيد للمؤمنين أهم من كل الإجراءات القانونية التي تتخذها الأمم اليوم.. فالقانون يسهل التحايل عليه مهما كانت الإجراءات

مشددة في تطبيقه.. أما عذاب الآخرة فأمر لا يستهين به المؤمن مطلقاً.. وأمام هذا الوعيد المرعب تذوب نفس المؤمن، فيصبر وينفتح أمامه باب الرجاء وباب الأمل في الدنيا والآخرة.. فهو كالمجاهد في سبيل الله ينتظر إحدى الحسنين إن أفلت من الوباء وقد صبر فله أجر المجاهد.. وإن اخترمته المنية فلن يفوته أجر الشهادة.. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المطعون شهيد والمبطون شهيد)، والمطعون هو الذي يموت في الطاعون.. والمبطون هو الذي يموت بالإسهال الشديد وهو أغلب ما يكون في الكوليرا.

تحريم الخروج من أرض الوباء:

والطاعون والكوليرا هما أخطر الأمراض الوبائية وأسرعها انتشاراً.. والحجر الصحي أوجب ما يكون فيها وقد أشار إليهما الحديث النبوي لأهميتهما الخاصة وأغلب فقهاء المسلمين يحرمون الخروج من البلاد المصابة بالطاعون.. وقد رأى بعض الفقهاء أن النهي للتنزيه فيكره ولا يحرم.. ولكن رأي الجمهور يذهب إلى التحريم لا الكراهة^(١).

لذا كانت الأوامر النبوية بالعزل والحجر الصحي سبقاً لكل التصورات والإجراءات الطبية والوقائية طوال هذه العهود والآماد.. فكيف يتأتى لمن عاش في القرن السابع الميلادي أن يتحدث عن مبادئ الحجر الصحي التي لم تعرف إلا بعد معرفة الميكروبات وطريقة انتقالها وفترة حضانتها. ومن هو حامل الميكروب وكيف يمكن أن يكون صحيحاً معافى، من ينقل المرض إلى غيره؟ كل هذه معلومات حديثة لم نتوصل إليها إلا في القرن العشرين. فكيف يتأتى لمن عاش في القرن السادس والسابع الميلادي أن يعرف هذه الأبعاد فيصدر أوامره وتعليماته بأن لا يدخل أرض الوباء أحد، وأن لا يخرج من أرض الوباء أحد.

لا يمكن أن يتأتى ذلك لبشر إلا أن يكون رسولا نبياً.. فإن حديث الطاعون معجزة كاملة من معجزات الرسول صلوات الله عليه. ودليل قاطع

(١) راجع كتاب الطب من فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني في الجزء العاشر، ص ١٨٨.

على صدق رسالته.. إذ لا يمكن لبشر عاش في ذلك الزمان أن يعلم ما في الغيب إلا أن يوحى إليه. وكل ما يتعلق بالحجر الصحي كان غيباً من الغيوب التي أظهرها الله إلى عالم الشهادة في القرن العشرين.. وإخبار النبي صلوات الله عليه بذلك معجزة لا ريب فيها.

الإمام الغزالي يتحدث عن حامل الميكروب ويسبق عصره:

وقد حاول علماء الإسلام الأجلاء أن يشرحوا هذه الحقائق البعيدة التي لا تزال في طي الغيب وأن يصلوا إلى هذه القمة السامقة التي وصلتها التوجيهات النبوية التي لم يكشف عنها إلا اليوم.. فأحسنوا الجهد ولكن أنى لهم أن يصلوا إلى كل هذه الأسرار.. ونحن لم نعرف الميكروبات وخصائصها وفترة الحضانة وحامل المرض إلا اليوم في القرن العشرين.. ومع ذلك انظر إلى الإمام الغزالي وكأنه يستشف من وراء الغيب حقيقة حامل الميكروب وفترة الحضانة، فتعلم أنه يرى بنور النبوه لا بنور الحقائق العلمية الطبية المعلومة له آنذاك.

يقول الإمام الغزالي: «إن الهواء - في البلدة المصابة بالبوء - لا يضر من حيث ملاقاته ظاهر البدن، بل من حيث دوام الاستنشاق فيصل إلى القلب والرئة فيؤثر في الباطن ولا يظهر على الظاهر إلا بعد التأثير في الباطن. فالخارج من البلد الذي يقع به البوء لا يخلص غالباً مما استحکم به»، ولذا فهو ينطلق حاملاً معه الميكروب إلى بلاد أخرى فينقل بذلك العدوى إلى غيره من البشر بسبب خروجه من بلده المصابة بالبوء.

تعليل ابن القيم للمنع من الخروج من أرض الطاعون:

ويقول الإمام ابن القيم: «وأما نهيه عن الخروج من بلده، ففيه معنيان: أحدهما: حمل النفوس على الثقة بالله والتوكل عليه والصبر على أقضيته والرضا بها».

والثاني: ما قاله الأطباء أنه يجب على كل محترز من البوء أن يخرج بدنه من الرطوبات الفضلية ويقلل الغذاء ويميل إلى التدبير المجفف من كل

وجه إلا الرياضة والحمام، فيجب أن يحذرا، بل يجب عند وقوع الطاعون السكون والدعة وتسكين هيجان الأخلاط.. ولا يمكن الخروج من أرض الوباء والسفر منها إلا بحركة شديدة وهي مضرة جدا».

وهذه نقطة هامة.. إذ إن الشخص المعرض للوباء تقل مقاومته مع الإجهاد العضلي، فالراحة والإخلاد إلى الهدوء يزيد من مقاومة الجسم للأوبئة والجراثيم.. وشدة الحركة والإجهاد تضعف المقاومة.

ولا يعيب ابن القيم أن يفوته أن خروج الشخص من أرض الوباء، ولو كان يبدو سليما قد يكون سببا في انتشار الوباء إلى أصقاع الأرض نتيجة سفره.. لأن ذلك لم يعلم إلا في القرن العشرين.. ويكفي ابن القيم فخرا أن تنبهه إلى حكم وأسرار كثيرة عارض بها الأطباء في زمنه، وأثبت الطب الحديث صدق ما ذهب إليه ابن القيم الإمام الفقيه!

ومع هذا نرى أن ما فات الإمام ابن القيم في هذه النقطة لم تفت الإمام الغزالي، فذكرها رغم أن الطب في زمنه لم يكن يعلم عنها شيئا.

الإمام ابن القيم يعلل أسباب المنع من الدخول إلى أرض الوباء:

واستمع مرة أخرى إلى الإمام ابن القيم وهو يلخص أسباب المنع من الدخول إلى أرض الوباء، بعد أن استمعنا إليه وهو يشرح أسباب منع الخروج من أرض الوباء، فيقول: «وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم في نهيه عن الدخول إلى الأرض التي هو - أي الوباء - بها، ونهيه عن الخروج منها بعد وقوعه، كمال التحرز منه، فإن في الدخول في الأرض التي هو بها تعريضا للوباء وموافاة له في محل سلطانه.. وإعانة الإنسان على نفسه وهذا مخالف للشرع والعقل، بل تجنبه الدخول إلى أرضه - أي أرض الوباء - من باب الحماية التي أرشد الله سبحانه إليها وهي حماية عن الأمكنة والأهوية المؤذية».

وفي المنع من الدخول إلى الأرض التي وقع بها عدة حكم:

الأولى: تجنب الأسباب المؤذية والبعد منها.

والثانية: الأخذ بالعافيه التي هي مادة المعاش والمعاد.

والثالثة: أن لا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد، فيمرضون.
الرابعة: أن لا يجاوروا المرضى الذين قد مرضوا بذلك، فيحصل لهم
بمجاورتهم من جنس أمراضهم.
الخامسة: حمية النفوس عن الطيرة والعدوى، فإنها تتأثر بهما، فإن
الطيرة على من تطير بها.
وبالجملة، فالنهي عن الدخول في أرضه الأمر بالحذر والحمية، والنهي
عن التعرض لأسباب التلف.. وفي النهي عن الفرار منه الأمر بالتوكل
والتسليم والتفويض.. فالأول تأديب وتعليم والثاني تفويض وتسليم». انتهى
من الطب النبوي.
وهناك العديد من الحكم في هذه الأحاديث.

أجر الشهادة لمن يصبر في الطاعون؛

ومن هذه الحكم أن هذه الأحاديث النبوي الشريفة تنزل بردا
وسلاما على المؤمنين الذين أوقعتهم الأقدار في بلدة أصيبت بالوباء، [إذا
وقع بأرض فلا تخرجوا فرارا منه].. والفرار من الطاعون كالفرار من
الزحف].. وإلى أين تفرون؟ أمن الموت تفرون.. فإنه ملاقيكم ولو كنتم في
بروج مشيدة.. فالآجال مضروبة محدودة، والوباء والمرض لن يصيب إلا من
كتب عليه ذلك.. ولو لم يكتب عليه لما أصابه.. فليطمئن نفسا وليهدأ بالا..
ولا تذهب نفسه حسرات، وليعلم بعد ذلك أنه لو مات مات شهيدا،..
[فالمطعون شهيد والمبطون شهيد]، وهو في ذلك كالمجاهد ينتظر إحدى
الحسينين إما النصر أو الشهادة.. وهو كذلك إما الانتصار على الوباء أو
الشهادة.. وفي الحديث الآخر: [الطاعون شهادة لكل مسلم]، وكما أن القتال
والجهاد تتال به الشهادة، فإن الطاعون كذلك.. ولا بد من استيفاء شروط
الشهادة في كلا الحالتين..

فلا بد للحصول على درجة الشهادة من القتال في سبيل الله لإعلاء

كلمة الله مقبلا غير مدبر.. وكذلك شهادة المطعون لا تتال إلا بالصبر والرضى بقضاء الله.. وفي الحديث الذي أخرجه البخاري: [فليس من عبد يقع الطاعون فيمكث في بلده صابرا يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتبه الله إلا كان له مثل أجر الشهيد]. وفي رواية أحمد: [فيمكث في بيته] بدل «فيمكث في بلده». ويقول ابن حجر العسقلاني: قوله (صابرا) أي غير منزعج ولا قلق بل مسلما لأمر الله راضيا بقضائه، وهذا قيد في حصول أجر الشهادة لمن يموت بالطاعون، وهو أن يمكث بالمكان الذي يقع به فلا يخرج فرارا منه كما تقدم النهي في الباب صريحا.. وقوله [يعلم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له] قيد آخر.. فلو مكث وهو قلق أو متندم على عدم الخروج ظانا أنه لو خرج لما وقع به أصلا ورأسا وأنه بإقامته يقع به، فهذا لا يحصل له أجر الشهيد ولو مات بالطاعون. هذا الذي يقتضيه مفهوم هذا الحديث كما اقتضى منطوقه أن من اتصف بالصفات المذكورة يحصل له أجر الشهيد، وإن لم يمته بالطاعون». ١٠ هـ.. من فتح الباري.

وليتخذ من الأسباب ما شاء، فإنهاء لن تنجيه إلا بقدر الله.. وعليه أن لا يعتمد على الأسباب، وإنما يكون اعتماده وتوكله وثقته بالله وحده.. وليتخذ الأسباب وسيلة، فإنه مأمور باتخاذها وسيلة فحسب.

وبهذا تستقيم نفس المؤمن وتطمئن.. وتستقيم الحياة فلا تكون قلقا كلها.. ولا ضراما كلها.. وإنما تكون نفس المؤمن هادئة مطمئنة، فهي تعلم أن ما أصابها لم يكن ليخطئها، وما أخطأها لم يكن ليصيبها.. وأن الأمر لله من قبل ومن بعد، فعليه تعتمد وتتوكل وتثق.. وتتخذ الأسباب وهي تعلم أن ليست الأسباب مانعة قدر الله ولكنها تتخذها لأنها من قدر الله؛ كما قال عمر بن الخطاب لأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهما عندما قال أبو عبيدة: أفرارا من قدر الله؟ قال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة.. نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله.

وذلك هو كمال الإيمان وكمال التوحيد.. التوكل على الله وحده والأخذ

بالأسباب لأنها من قدر الله.. وهو مأمور باتخاذها.
تلك هي القمة السامقة التي تجتمع في قلب المؤمن ولا تجتمع لأحد
غيره.. والفرق بين القمة والسفح هو الفرق بين النور والظلام.. والفرق بين
الكفر والإيمان.

مختارات من القرارات الصادرة عن الدورة السابقة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

القرار الخامس الصادر عن الدورة الأولى المنعقدة عام ١٣٩٨ هـ التأمين بشتى صوره وأشكاله

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله واصحابه ومن
اهتدى بهداه..أما بعد :

فان مجمع الفقه الإسلامي قد نظر في موضوع التأمين بأنواعه
المختلفة بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضا
على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته
العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧ هـ. من التحريم للتأمين
بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر المجلس بالأكثرية
تحريم التأمين بجميع أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو
غير ذلك من الأموال.

كما قرر مجلس المجمع بالاجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار
العلماء من جواز التأمين التعاوني بدلا من التأمين التجاري المحرم والمنوه
عنه آنفا وعهد بصياغة القرار إلى لجنة خاصة.

تقرير اللجنة المكلفة باعداد قرار مجلس المجمع حول التأمين:

بناء على قرار مجلس المجمع المتخذ بجلسة الأربعاء ١٤ شعبان ١٣٩٨ هـ
المتضمن تكليف كل من أصحاب الفضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ
محمد محمود الصواف والشيخ محمد بن عبد الله السبيل بصياغة قرار
مجلس المجمع حول التأمين بشتى أنواعه وأشكاله.

وعليه فقد حضرت اللجنة المشار إليها وبعد المداولة أقرت ما يلي:
الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن
اهتدى بهداه.. أما بعد:

فإن المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة في ١٠ شعبان
١٣٩٨هـ بمكة المكرمة بمقرر رابطة العالم الإسلامي نظر في موضوع التأمين
بأنواعه بعد ما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك وبعد ما اطلع أيضا
على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته
العاشرة بمدينة الرياض بتاريخ ١٤/٤/٩٧هـ. بقراره رقم (٥٥) من التحريم
للتأمين التجاري بأنواعه.

وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي
بالاجماع عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا تحريم التأمين التجاري بجميع
أنواعه سواء كان على النفس أو البضائع التجارية أو غير ذلك للأدلة الآتية:

الأول: عقد التأمين التجاري من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية
المشتملة على الغرر الفاحش، لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد
مقدار ما يعطي أو يأخذ فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة
فيستحق ما التزم به المؤمن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الاقساط
ولا يأخذ شيئاً وكذلك المؤمن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة
لكل عقد بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه
وسلم النهي عن بيع الغرر.

الثاني: عقد التأمين التجاري ضرب من ضروب المقامرة لما فيه من
المخاطرة في معاوضات مالية ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها ومن الغنم
بلا مقابل أو مقابل غير مكافئ فإن المستأمن قد يدفع قسطاً من التأمين ثم
يقع الحادث فيغرم المؤمن كل مبلغ التأمين وقد لا يقع الخطر ومع ذلك يغنم
المؤمن أقساط التأمين بلا مقابل وإذا استحكمت فيه الجهالة كان قماراً
ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا

الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ [المائدة: ٩٠] والآية بعدها.

الثالث: عقد التأمين التجاري يشتمل على ربا الفضل والنسأ فإن الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها فهو ربا فضل والمؤمن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة فيكون ربا نسأ وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نسأ فقط وكلاهما محرم بالنص والإجماع.

الرابع: عقد التأمين التجاري من الرهان المحرم لأن كلا منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة ولم يبيح الشرع من الرهان إلا ما فيه نصرة للإسلام وظهور لا علامة بالحجة والسنان وقد حصر النبي صلى الله عليه وسلم رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقوله صلى الله عليه وسلم (لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل) وليس التأمين من ذلك ولا شبيهاً به فكان محرماً.

الخامس: عقد التأمين التجاري فيه أخذ مال الغير بلا مقابل في عقود المعاوضات التجارية محرم لدخوله في عموم النهي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

السادس: في عقد التأمين التجاري الالتزام بما لا يلزم شرعاً فإن المؤمن لم يحدث الخطر منه ولم يتسبب في حدوثه وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له والمؤمن لم يبذل عملاً للمستأمن فكان حراماً.

وأما ما استدل به المبيحون للتأمين التجاري مطلقاً أو في بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلي:

(أ) الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح فإن المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة وقسم

سكت عنه الشرع فلم يشهد له بإلغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسله وهذا محل اجتهاد المجتهدين والقسم الثالث ما شهد الشرع بالغائه وعقود التأمين التجاري فيها جهالة وغرر وقمار وربما فكانت مما شهدت الشريعة بالغائه لغلبة جانب المفسدة فيه على جانب المصلحة.

(ب) الإباحة الأصلية لا تصلح دليلاً هنا لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة والعمل بالإباحة الأصلية مشروط بعدم الناقل عنها وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

(ج) الضرورات تبيح المحظوات لا يصح الاستدلال به هنا فإن ما أباحه الله من طرق كسب الطيبات أكثر أضعافاً مضاعفة مما حرمه عليهم فليس هناك ضرورة معتبرة شرعاً تلجئ إلى ما حرّمته الشريعة من التأمين.

(د) لا يصح الاستدلال بالعرف فإن العرف ليس من أدلة تشريع الأحكام وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن عبارات الناس في أيمانهم وتداعيمهم وأخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال فلا تأثير له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه وقد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.

(هـ) الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة أو في معناه غير صحيح فإن رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه وما يدفعه المستأمن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضي به نظام التأمين وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكة عند موته وفي التأمين قد يستحق الورثة نظاماً مبلغ التأمين ولو لم يدفع مورثهم إلا قسطاً واحداً وقد لا يستحقون شيئاً إذا جعل المستفيد سوى المستأمن وورثته وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسباً مئوية مثلاً بخلاف التأمين فربح رأس المال وخسارته للشركة وليس للمستأمن إلا مبلغ التأمين أو مبلغ غير محدد.

(و) قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة عند من يقول به غير صحيح فإنه قياس مع الفارق ومن الفروق بينهما أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار وفاحش الجهالة بخلاف عقد ولاء الموالاة فالقصد الأول فيه التآخي في الإسلام والتناصر والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال وما يكون من كسب مادي فالقصد إليه بالتبع.

(ز) قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزم عند من يقول به لا يصح لأنه قياس مع الفارق ومن الفروق أن الوعد بقرض أو إعارة أو تحمل خسارة مثلاً من باب المعروف المحض فكان الوفاء به واجباً أو من مكارم الأخلاق بخلاف عقود التأمين فإنها معاوضة تجارية باعثها الربح المادي فلا يغتفر فيها ما يغتفر في التبرعات من الجهالة والغرر.

(ح) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول وضمان ما لم يجب قياس غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً ومن الفروق أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الإحسان المحض بخلاف التأمين فإنه عقد معاوضة تجارية يقصد منها أولاً الكسب المادي فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع مادام تابعاً غير مقصود إليه.

(ط) قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح فإنه قياس مع الفارق كما سبق في الدليل قبله.

(ي) قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح فإنه مع الفارق أيضاً لأن ما يعطى من التقاعد حق التزم به ولي الأمر باعتباره مسئولاً عن رعيته وراعى في صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة ووضع له نظاماً راعى فيه مصلحة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية بين الدولة وموظفيها وعلى هذا لا شبه بينه وبين التأمين الذي هو من عقود المعاوضات المالية التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين

والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة. لأن ما يعطى في حالة التقاعد يعتبر حقاً التزم به من حكومات مسؤولة عن رعيته وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كفاء لمعروفة وتعاوناً معه جزاء تعاونه معها ببدنه وفكره وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

(ك) قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصلح فإنه قياس مع الفارق ومن الفروق أن الأصل في تحمل العاقلة لديه الخطأ وشبه العمد ما بينهما وبين القاتل خطأً أو شبه العمد من الرحم والقربة التي تدعو إلى النصرة والتواصل والتعاون واسداء المعروف ولو دون مقابل وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تمت إلى عاطفة الإحسان وبواعث المعروف بصلة.

(ل) قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً ومن الفروق أن الأمان ليس محلاً للعقد في المسألتين وإنما محله في التأمين الأقساط ومبلغ التأمين وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أما الأمان فغاية ونتيجة وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

(م) قياس التأمين على الإيداع لا يصح لأنه قياس مع الفارق أيضاً فإن الأجرة في الإيداع عن قيام الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه بخلاف التأمين فإن ما يدفعه المستأمن لا يقابله عمل من المؤمن ويعود إلى المستأمن بمنفعة إنما هو ضمان الأمن والطمأنينة وشرط العوض عن الضمان لا يصح بل هو مفسد للعقد وإن جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جعل فيها مبلغ التأمين أو زمنه فاختلف عن عقد الإيداع بأجر.

(ن) قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البز مع الحاكة لا يصح والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس.

كما قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٥١) وتاريخ ١٣٩٧/٤/٤هـ من جواز التأمين التعاوني بدلاً عن التأمين التجاري المحرم والمنوه عنه آنفاً للأدلة الآتية:

الأول : أن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني: خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه الفضل وربا النسأ فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث: إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع: قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذين من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين.

ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور الآتية:

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله ومن حيث الجهاز التنفيذي ومسؤولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية فلا شك أن مشاركة الأهالي في الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني إذ أن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل في المستقبل كما أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا يجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم هم أصحاب المصلحة الفعلية وهذا موقف أكثر إيجابية ليشعر معه المتعاونون بدور الدولة ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعي في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول: أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن وأن يكون بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي وثنان للتأمين ضد العجز والشيخوخة الخ.

الثاني: أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة في المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث: أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع: يمثل الحكومة في هذا المجلس من تختاره من الأعضاء ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على اشراف الحكومة عليها واطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفسل.

الخامس: إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشترون بتحمل هذه الزيادة.

ويؤيد مجلس المجمع الفقهي ما اقترحه مجلس هيئة كبار العلماء في إقراره المذكور بأن يتولى وضع المواد التفصيلية لهذه الشركة التعاونية جماعة من الخبراء المختصين في هذا الشأن.

والله ولي التوفيق. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

أبيض

مخالفة الأستاذ الدكتور مصطفى الزرقاء

أخواني الأساتذة أعضاء المجمع الفقهي..

إنني أخالف ما ذهبتم إليه من اعتبار التأمين الذي اسميتموه تجارياً بمختلف أنواعه وصوره حراماً وميزتم بينه وبين ما اسميتموه تعاونياً وأرى أن التأمين من حيث إنه طريق تعاوني لترميم الأضرار التي تقع على رؤوس أصحابها من المخاطر التي يتعرضون لها هو في ذاته جائز شرعاً بجميع صورته الثلاث وهي: التأمين على الأشياء من المسؤولية المسمى (تأمين ضد الغير) والتأمين المسمى خطأ بالتأمين على الحياة جائز شرعاً.

وان أدلتي الشرعية من الكتاب العزيز والسنة النبوية وقواعد الشريعة ومقاصد العامة والشواهد الفقهية بالقياس السليم عليها ودفع توهم أنه يدخل في نطاق القمار أو الرهان المحرمين، ودفع شبهة أنه ربا، كل ذلك موضح تمام الايضاح في كتابي المنشور بعنوان (عقد التأمين، وموقف الشريعة الإسلامية منه) وأنتم مطلعون عليه مع بيان حاجة الناس في العالم كله إليه.

وقد بينت لكم في هذه الجلسة أيضاً أن التمييز بين تأمين تعاوني وتجاري لا سند له، فكل التأمين قائم على فكرة التعاون على تفتيت الأضرار وترميمها ونقلها عن رأس المصاب وتوزيعها على أكبر عدد ممكن بين عدد قليل من الأشخاص الذين تجمعهم حرفة صغيرة - أو سوق ويتعرضون لنوع من الأخطار فيساهمون في تكوين صندوق مشترك حتى إذا أصاب أحدهم الخطر والضرر عوضوه عنه من الصندوق الذي هو أيضاً مساهم في هذا النوع الذي يسمى في الاصطلاح تبادلياً وسميتموه (تعاونياً) لا تحتاج إدارته إلى متفرغين لها ولا إلى نفقات إدارة وتنظيم وحساب إلخ..

فاذا كثرت الرغبات في التأمين وأصبح يدخل فيه الألوف - عشراتها أو مئاتها أو آلافها من الراغبين وأصبح يتناول عددا كبيرا من أنواع الأخطار المختلفة فانه عندئذ يحتاج إلى إدارة متفرغة وتنظيم ونفقات كبيرة من أجور محلات وموظفين ووسائل آلية وغير آلية الخ.. وعندئذ لا بد لمن يتفرعون لإدارته وتنظيمه من أن يعيشوا على حساب هذه الادارة الواسعة كما يعيش أي تاجر أو صانع أو محترف أو موظف على حساب عمله.

وعندئذ لا بد من أن يوجد فرق بين الأقساط التي تجبى من المستأمنين وبين ما يؤدي من نفقات وتعويضات للمصابين عن أضرارهم لتربح الادارة المتفرغة هذا الفرق وتعيش منه كما يعيش التاجر من فرق السعر بين ما يشتري ويبيع.

ولتحقيق القسط الذي يجب أن يدفعه المستأمن في أنواع من الأخطار. هذا هو الفرق الحقيقي بين النوعين. أما المعنى التعاوني فلا فرق فيه بينهما أصلا من حيث الموضوع.

كما إنني أحب أن أضيف إلى ذلك أن هذه الدورة الأولى لهذا المجمع الفقهي الميمون الذي لم يجتمع فيها إلا نصف أعضائه فقط والباقون تخلفوا أو اعتذروا عن العضوية لظروفهم الخاصة لا ينبغي أن يتخذ فيها قرار بهذه السرعة بتحريم موضوع كالتأمين من أكبر الموضوعات المهمة اليوم خطورة وشأنا لارتباط مصالح جميع الناس به في جميع أنحاء المعمورة والدول كلها تفرضه الزاميا في حالات كالتأمين على السيارات ضد الغير صيانة لدماء المصابين في حوادث السيارات من افئدة تذهب هدرا إذا كان قائد السيارة أو مالکها مفلسا.

فاذا أريد اتخاذ قرار خطير كهذا وفي موضوع اختلفت فيه آراء علماء العصر اختلافا كبيرا في حله أو حرمة يجب في نظري أن يكون في دورة يجتمع فيها أعضاء المجمع كلهم أو الا قليلا منهم وعلى أن يكتب لغير أعضاء المجمع من علماء العالم الإسلامي الذين لهم وزنهم العلمي ثم يبت في مثل

هذا الموضوع الخطير في ضوء أجوبتهم على أساس الميل إلى التيسير على الناس عند اختلاف آراء العلماء لا إلى التعسير عليهم.

ولا بد لي ختاماً من القول بأنه إذا كانت شركات التأمين تفرض في عقودها مع المستأمنين شروطاً لا يقرها الشرع، أو تفرض أسعاراً للأقساط في أنواع الأخطار عالية بغية الربح الفاحش فهذا يجب أن تتدخل فيه السلطات المسؤولة لفرض رقابة وتسعير لمنع الاستغلال، كما توجب المذاهب الفقهية، وجوب التسعير والضرب على أيدي المحتكرين لحاجات الناس الضرورية وليس علاجه تحريم التأمين. لذلك أرجو تسجيل مخالفتي هذه مع مزيد الاحترام لآرائكم.

دكتور مصطفى الزرقاء

أبيض

القرار السابع الصادر عن الدورة الرابعة المنعقدة عام ١٤٠١هـ في بيان توحيد الأهلة من عدمه

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.. أما بعد .
لقد درس المجمع الفقهي الإسلامي مسألة اختلاف المطالع في بناء الرؤية عليها فرأى أن الإسلام بني على أنه دين يسر وسماحة تقبله الفطرة السليمة والعقول المستقيمة لموافقته للمصالح. ففي مسألة الأهلة ذهب إلى اثباتها بالرؤية البصرية لا على اعتمادها على الحساب كما تشهد به الأدلة الشرعية القاطعة كما ذهب إلى اعتبار اختلاف المطالع لما في ذلك من التخفيف على المكلفين مع كونه هو الذي يقتضيه النظر الصحيح فما يدعيه القائلون من وجوب الاتحاد في يومي الصوم والإفطار مخالف لما جاء شرعا وعقلا فقد أورد أئمة الحديث حديث كريب وهو أن أم الفضل بنت الحارث بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها فاستهل على شهر رمضان وأنا بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما . ثم ذكر الهلال فقال متى رأيت الهلال فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال أنت رأيته ؟ فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين أو نراه فقلت أولا نكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا . هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم (رواه مسلم في صحيحه).

وقد ترجم الإمام النووي على هذا الحديث في شرحه على مسلم بقوله (باب بيان ان لكل بلد رؤيتهم إذا رأوا الهلال ببلى لا يثبت حكمه لما بعد عنهم) ولم يخرج عن هذا المنهج من أخرج هذا الحديث من أصحاب الكتب الستة أبي داود والترمذي والنسائي في تراجمهم له .

وناط الإسلام الصوم والإفطار بالرؤية البصرية دون غيرها لما جاء في

حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له). رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما. فهذا الحديث علق الحكم بالسبب الذي هو الرؤية وقد توجد في بلد كمكة والمدينة ولا توجد في بلد آخر فقد يكون زمانها نهارا عند آخرين فكيف يؤمرون بالصيام أو الإفطار أفاده في بيان الأدلة في إثبات الأهلة. وقد قرر العلماء من كل المذاهب ان اختلاف المطالع هو المعتبر عند كثير فقد روى ابن عبد البر الإجماع على ألا تراعى الرؤية فيما تباعد من البلدان كخرسان من الأندلس أو لكل بلد حكم يخصه. وكثير من كتب أهل المذاهب الأربعة طافحة بذكر اعتبار اختلاف المطالع للدلالة القائمة من الشريعة بذلك وتطالعك الكتب الفقهية بما يشفي الغليل.

وأما عقلا فاختلف المطالع لا اختلاف لأحد من العلماء فيه لأنه من الأمور المشاهدة التي يحكم بها العقل فقد توافق الشرع والعقل على ذلك فهما متفقان على بناء كثير من الأحكام على ذلك التي منها أوقات الصلاة ومراجعة الواقع تطالعنا بأن اختلاف المطالع من الأمور الواقعية. وعلى ضوء ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي أنه لا حاجة إلى توحيد الأهلة والأعياد في العالم الإسلامي لأن توحيدها لا يكفل وحدتهم كما يتوهمه كثير من المقترحين لتوحيد الأهلة والأعياد. وان تترك قضية اثبات الهلال إلى دور الإفتاء والقضاء في الدول الإسلامية لأن ذلك أولى وأجدر بالمصلحة الإسلامية العامة وأن الذي يكفل توحيد الأمة وجمع كلمتها هو اتفاقهم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع شئونهم. والله ولي التوفيق.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم

القرار الثالث الصادر عن الدورة السابعة المنعقدة عام ١٤٠٤هـ في عدم جواز استبدال رسم الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في الكتاب الوارد إلى الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي من معالي وزير الأوقاف والشئون الإسلامية في الأردن الاستاذ كامل الشريف، والبحث المقدم من معاليه إلى مجلس الوزراء الأردني بعنوان " الأرقام العربية من الناحية التاريخية " والمتضمن أن هناك نظرية تشيع بين بعض المثقفين، مفادها أن الأرقام العربية في رسمها الراهن (١-٢-٣-٤- الخ) هي أرقام هندية، وأن الأرقام الأوروبية (1-2-3-4- etc) هي الأرقام العربية الأصلية، ويقودهم هذا الاستنتاج إلى خطورة أخرى هي الدعوة إلى اعتماد الأرقام الأوروبية أصبحت وسيلة للتعامل الحسابي مع الدول والمؤسسات الأجنبية التي باتت تملك نفوذاً واسعاً في المجالات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية، وأن ظهور أنواع الآلات الحسابية و(الكمبيوتر) التي لا تستخدم إلا هذه الأرقام يجعل اعتماد رسم الأرقام الأوروبية في البلاد العربية أمراً مرغوباً فيه إن لم يكن شيئاً محتوماً لا يمكن تفاديه.

ونظر أيضاً فيما تضمنه البحث المذكور من بيان للجذور التاريخية لرسم الأرقام العربية والأوروبية.

واطلع المجلس أيضاً على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته الحادية والعشرين المنعقدة في مدينة الرياض ما بين ١٧- ٢٨ من شهر ربيع الآخر عام ١٤٠٣ هـ في هذا الموضوع، والمتضمن

انه لا يجوز تغيير رسم الارقام العربية المستعملة حاليا إلى رسم الارقام المستعملة في العالم الغربي للأسباب التالية:

أولا : انه لم يثبت ما ذكره دعاة التغيير من أن الارقام المستعملة في الغرب هي الارقام العربية، بل ان المعروف غير ذلك، والواقع يشهد له، كما أن مضي القرون الطويلة على استعمال الارقام الحالية في مختلف الاحوال والمجالات يجعلها ارقاما عربية، وقد وردت في اللغة العربية كلمات لم تكن في اصولها عربية وباستعمالها اصبحت من اللغة العربية، حتى انه وجد شيء منها في كلمات القرآن الكريم (وهي التي توصف بانها كلمات معربة).

ثانيا: ان الفكرة لها نتائج سيئة، وآثار ضارة، فهي خطوة من خطوات التغريب للمجتمع الإسلامي تدريجيا، يدل لذلك ما ورد في الفقرة الرابعة من التقرير المرفق بالمعاملة ونصها (صدرت وثيقة من وزراء الاعلام في الكويت تفيد بضرورة تعميم الاقام المستخدمة في اوربا الاسباب اساسها وجوب التركيز على دواعي الوحدة الثقافية والعلمية وحتى السياحة على الصعيد العالمي).

ثالثا: انها (أي هذه الفكرة) ستكون ممهدة لتغيير الحروف العربية واستعمال الحروف اللاتينية بدل العربية ولو على المدى البعيد.

رابعا: انها (ايضا) مظهر من مظاهر التقليد للغرب واستحسان طرائقه.

خامسا: ان جميع المصاحف والتفاسير، والمعاجم، والكتب المؤلفة كلها تستعمل الارقام الحالية في ترقيمها أو في الاشارة إلى المراجع، وهي ثروة عظيمة هائلة، وفي استعمال الارقام الافرنجية الحالية (عوضا عنها) ما يجعل الاجيال القادمة لا تستفيد من ذلك التراث بسهولة ويسر.

سادسا: ليس من الضروري متابعة بعض البلاد العربية التي درجت على استعمال رسم الارقام الاوروبية، فان كثيرا من تلك البلاد قد عطلت

ما هو أعظم من هذا وأهم وهو تحكيم شريعة الله كلها مصدر العز والسيادة والسعادة في الدنيا والآخرة، فليس عملها حجة.

وفي ضوء ما تقدم يقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي ما يلي:

أولاً : التأكيد على مضمون القرار الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في هذا الموضوع والمذكور آنفاً، والمتضمن عدم جواز تغيير رسم الأرقام العربية المستعملة حالياً برسم الأرقام الأوروبية المستعملة في العالم الغربي للأسباب المبينة في القرار المذكور.

ثانياً: عدم جواز قبول الرأي القائل بتعميم رسم الأرقام المستخدمة في أوروبا بالحجة التي استند إليها من قال ذلك، وذلك أن الأمة لا ينبغي أن تدع ما اصطلحت عليه قروناً طويلة لمصلحة ظاهرة وتتخلى عنه تبعاً لغيرها.

ثالثاً: تنبيه ولاية الأمور في البلاد العربية إلى خطورة هذا الأمر، والحيلولة دون الوقوع في شرك هذه الفكرة الخطيرة العواقب على التراث العربي والإسلامي.

والله ولي التوفيق وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

القرار الخامس الصادر عن الدورة الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢ هـ خطبة الجمعة والعديد من غير العربية في غير البلاد العربية واستخدام مكبر الصوت فيها

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد نظر في السؤال المحال إليه حول الخلاف القائم بين بعض المسلمين في الهند بشأن جواز خطبة الجمعة باللغة المحلية غير العربية، أو عدم جوازها، لأن هناك من يرى عدم الجواز بحجة أن خطبة الجمعة تقوم مقام ركعتين من صلاة الفرض. ويسأل السائل أيضاً: هل يجوز استخدام مكبر الصوت في أداء الخطبة أو لا يجوز وأن بعض طلبة العلم يعلن عدم جواز استخدامه بمزاعم وحجج واهية. وقد قرر مجلس المجمع بعد اطلاعه على آراء فقهاء المذاهب:

١- إن الرأي الأعدل الذي يختاره هو أن اللغة العربية في أداء خطبة الجمعة والعديد من غير البلاد الناطقة بالعربية ليست شرطاً لصحتها، ولكن الأحسن أداء مقدمات الخطبة وما تتضمنه من آيات قرآنية باللغة العربية لتعويد غير العرب على سماع العربية والقرآن مما يسهل عليهم تعلمها وقراءة القرآن باللغة التي نزل بها، ثم يتابع الخطيب ما يعظم وينورهم به بلغتهم التي يفهمونها.

٢- إن استخدام مكبر الصوت في أداء خطبة الجمعة والعديد من غير البلاد الناطقة بالعربية ليس شرطاً لصحتها، ولكن الأحسن استخدام مكبر الصوت في الصلاة، وتكبيرات الانتقال، لا مانع منه شرعاً، بل إنه ينبغي استعماله في المساجد الكبيرة المتباعدة الأطراف، لما يترتب عليه من المصالح الشرعية.

فكل أداة حديثة وصل إليها الإنسان بما علمه الله وسخر له من وسائل

إذا كانت تخدم غرضاً شرعياً أو واجباً من واجبات الإسلام وتحقق فيه من النجاح ما لا يتحقق دونها، تصبح مطلوبة بقدر درجة الأمر الذي تخدمه وتحققه من المطالب الشرعية، وفقاً للقاعدة الأصولية المعروفة، وهي أن ما يتوقف عليه تحقيق الواجب فهو واجب. والله سبحانه هو الموفق.

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

القرار الرابع

الصادر عن الدورة العاشرة المنعقدة عام ١٤٠٨هـ

بشأن موضوع (ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصعق الكهربائي)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته
العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ
الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع (ذبح الحيوان المأكول بواسطة
الصعق الكهربائي) وبعد مناقشة الموضوع وتداول الرأي فيه قرر المجمع ما يلي:
أولاً : إذا صعق الحيوان المأكول بالتيار الكهربائي، ثم بعد ذلك تم ذبحه أو
نحره وفيه حياة فقد ذكي ذكاة شرعية وحل أكله لعموم قوله تعالى
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ
وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].

ثانياً: إذا زهقت روح الحيوان المصاب بالصعق الكهربائي قبل ذبحه أو نحره
فإنه ميتة يحرم أكله لعموم قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾.

ثالثاً: صعق الحيوان بالتيار الكهربائي - عالي الضغط - هو تعذيب للحيوان
قبل ذبحه أو نحره والإسلام ينهى عن هذا ويأمر بالرحمة والرأفة به،
فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (إن الله كتب
الاحسان على كل شيء فإذا قتلتم فاحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فاحسنوا
الذبحة وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته) «رواه مسلم».

رابعاً: إذا كان التيار الكهربائي - منخفض الضغط - وخفيف المس بحيث لا
يعذب الحيوان وكان في ذلك مصلحة كتخفيف ألم الذبح عنه وتهدة

عنفه ومقاومته فلا بأس بذلك شرعا مراعاة للمصلحة والله أعلم.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين.

القرار الثالث

الصادر عن الدورة العاشرة المنعقدة عام ١٤٠٨هـ بشأن موضوع (الملاكمة والمصارعة الحرة ومصارعة الثيران)

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ
الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق أكتوبر
١٩٨٧م قد نظر في موضوع الملاكمة والمصارعة الحرة من حيث عدهما
رياضة بدنية جائزة، وكذا في مصارعة الثيران المعتادة في بعض البلاد
الأجنبية، هل تجوز في حكم الإسلام أو لا تجوز.

وبعد المداولة في هذا الشأن من مختلف جوانبه والنتائج التي تسفر
عنها هذه الأنواع التي نسبت إلى الرياضة وأصبحت تعرضها برامج التلفاز
في البلاد الإسلامية وغيرها.

وبعد الاطلاع على الدراسات التي قدمت في هذا الشأن بتكليف من
مجلس المجمع في دورته السابقة من قبل الأطباء ذوى الاختصاص، وبعد
الاطلاع على الاحصائيات التى قدمها بعضهم عما حدث فعلا في بلاد
العالم نتيجة لممارسة الملاكمة وما يشاهد في التلفزة من بعض مآسي
المصارعة الحرة، قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: الملاكمة:

يرى مجلس المجمع بالاجماع أن الملاكمة المذكورة التي أصبحت تمارس
فعلا في حلبات الرياضة والمسابقة في بلادنا اليوم هي ممارسة محرمة في

الشريعة الإسلامية لأنها تقوم على أساس استباحة إيذاء كل من المتغالبين للآخر إيذاء بالغاً في جسمة قد يصل به إلى العمى أو التلف الحاد أو المزمّن في المخ أو إلى الكسور البليغة، أو إلى الموت، دون مسئولية على الضارب، مع فرح الجمهور المؤيد للمنتصر، والابتهاج بما حصل للآخر من الأذى، وهو عمل محرم مرفوض كلياً وجزئياً في حكم الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] وقوله صلى الله عليه وسلم (لا ضرر ولا ضرار).

على ذلك فقد نص فقهاء الشريعة على أن من أباح دمه لآخر فقال له: (أقتلني) أنه لا يجوز له قتله، ولو فعل كان مسئولاً ومستحقاً للعقاب.

وبناء على ذلك يقرر المجمع أن هذه الملاكمة لا يجوز أن تسمى رياضة بدنية ولا تجوز ممارستها لأن مفهوم الرياضة يقوم على أساس التمرين دون إيذاء أو ضرر، ويجب أن تحذف من برامج الرياضة المحلية ومن المشاركات فيها في المباريات العالمية، كما يقرر المجلس عدم حواز عرضها في البرامج التلفزيونية كيلا تتعلم الناشئة هذا العمل السيئ وتحاول تقليده.

ثانياً: المصارعة الحرة:

وأما المصارعة الحرة التي يستبيح فيها كل من المتصارعين إيذاء الآخر والاضرار به. فإن المجلس يرى فيها عملاً مشابهاً تمام المشابهة للملاكمة المذكورة وإن اختلفت الصورة، لأن جميع المحاذير الشرعية التي أشير إليها في الملاكمة موجودة في المصارعة الحرة التي تجري على طريقة المصارعة وتأخذ حكمها في التحريم. وأما الأنواع الأخرى من المصارعة التي تمارس لمحض الرياضة البدنية ولا يستباح فيها الإيذاء فإنها جائزة شرعاً ولا يرى المجلس مانعاً منها.

ثالثاً: مصارعة الثيران:

وأما مصارعة الثيران المعتادة في بعض بلاد العالم، والتي تؤدي إلى قتل الثور ببراعة استخدام الإنسان المدرب للسلاح فهي أيضاً محرمة شرعاً في

حكم الإسلام، لأنها تؤدي إلى قتل الحيوان تعذيباً بما يغرس في جسمه من سهام، وكثيراً ما تؤدي هذه المصارعة إلى أن يقتل الثور مصارعاً وهذه المصارعة عمل وحشي يأباه الشرع الإسلامي الذي يقول رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح (دخلت امرأة النار في هرة حبستها، فلا هي أطعمتها، وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض).

فإذا كان هذا الحبس للهرة يوجب دخول النار يوم القيامة فكيف بحال من يعذب الثور بالسلاح حتى الموت ؟

رابعاً: التحريش بين الحيوانات:

ويقرر المجمع أيضاً تحريم ما يقع في بعض البلاد من التحريش بين الحيوانات كالجمال والكباش، والديكة، وغيرها، حتى يقتل أو يؤذي بعضها بعضاً.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

أبيض

كشاف مجلة المجمع الفقهي الإسلامي من العدد الأول حتى العدد العاشر ١٤٠٨هـ - ١٤١٧هـ

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

يحصّر هذا الكشاف الموضوعات والدراسات والأبحاث والفتاوي وقرارات المجمع الفقهي وقرارات هيئة كبار العلماء التي نشرت في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي منذ صدور العدد الأول إلى العدد العاشر (١٤٠٨هـ - ١٤١٧هـ) تسهيلاً للوصول إلى المواد المنشورة في أعداد المجلة خلال تلك الفترة، وقد تم ترتيبه على النحو التالي:

- ١- أدرجت المواد موضوعياً تحت رؤوس موضوعات مختارة من قائمة رؤوس الموضوعات العربية لإبراهيم الخازندار الصادرة عن جامعة الكويت، مع بعض التعديلات في الحالات التي تتطلب ذلك.
 - ٢- تم حذف كلمة (أبو)، (ابن)، (ال) التعريف من الترتيب الهجائي، وكذلك تقديم كلمات رؤساء التحرير من افتتاحيات الأعداد.
 - ٣- اعتمد في ترتيب مداخل المؤلفين اسم العائلة أو الاسم الأخير للكاتب.
 - ٤- استخدمت إحالة (انظر) لإحالة القارئ من رأس موضوع غير مستخدم إلى رأس موضوع مستخدم، وإحالة (انظر أيضاً) لإحالة القارئ إلى الموضوعات التي لها صلة ببعض الموضوعات الأخرى والتي جاءت متباعدة نظراً للترتيب الهجائي.
 - ٥- تم استخدام بعض الرموز مثل (ع: العدد)، (ص: الصفحة)، وأعطيت المواضيع أرقاماً متسلسلة لسهولة الإحالة إليها من كشاف المؤلف والموضوع.
 - ٦- ألحق بالكشاف التحليلي كشافان هجائيان: الأول برؤوس الموضوعات المستخدمة، والثاني بأسماء الأعلام.
- أمل بذلك أن أكون قد وفقت في تقديم خدمة متواضعة للباحثين والدارسين للوصول إلى موضوعات المجلة بسهولة ويسر.
- والله ولي التوفيق.

نجيب محمد الخطيب

كشاف الأعلام (أ)

- الألفي، محمد جبر ١٧٥
- أحمد، محمد الداه ١٣٢.

(ب)

- البار، السيد علي ٨٨.
- البار، محمد علي ٨٠، ٨٤، ٨٥، ١٠٨، ١٠٩، ١٣٠، ١٣٩، ١٧٨، ١٨٥، ٢١٣.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله ١٧، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٨، ١١٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٤.
- بافقيه طلال عمر ٩٦، ١٥٤، ١٧١، ١٧٦، ٢١٠.
- البرقاوي، يوسف ٣٢، ١٠٠.
- البسام، عبدالله العبد الرحمن ٩٠، ١١٦، ١٥٥، ١٩٩.
- بكرو، كمال الدين ٧٦، ١٩٨.
- البوطي، محمد توفيق رمضان ٣٩.

(ج)

- جاد، الحسيني بن سليمان ١٥١.
- ابن جبير، محمد بن إبراهيم ١٦٨.

(ح)

- حسان، حسين حامد ٤٤.
- حماد أحمد محمد ١٥.

(خ)

- خطاب، محمود شيت ١٠٧، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٦، ١٩٦.
- ابن الخوجة، محمد الحبيب ٨٩، ٩٧، ١٣٣.

(د)

- الدوليبي، محمد معروف ٤٦.

(ر)

- الربيعه، علي عبد الرحمن ٢١١، ٢١٢.

(ز)

- أزداد محمد عبد القادر ٤٥.
- الزحيلي، وهبة ١٤١، ١٨٧.

● الزرقاء، مصطفى أحمد ١٧٤، ١١٢، ١٤٤، ١٨٨.

● أبو زيد، بكر بن عبد الله ١، ٩٥، ٩٨، ١٣١.

(س)

● السالوس، علي أحمد ٢٠، ١٤٧، ١٩٣.

● السبيل، محمد بن عبد الله ٤٧، ٩٣، ١١١.

● السدلان، صالح بن غانم ٢٦.

● السنبل، محمد برهان الدين ٩٩.

● أبو سنة، أحمد فهمي ٧٣، ٧٧، ٩١، ١١٧، ١٢٤، ١٤٣، ٢٠٠.

(ض)

● الضرير، الصديق محمد الأمين ٩، ٢١، ٢٧، ١٣٤، ١٩٤.

(ط)

● طنطاوي، محمد سيد ٤٨.

(ع)

● عبد الواحد، نجم عبد الله ١٠١.

● عثمان، حسني شيخ ٦٣، ٦٤.

● عثمان، محمد رأفت ٤٩.

● العماري، عبد القادر محمد ١٤٢.

● العود، صالح علي ٣٣، ١٥٦.

(غ)

● غانم، محمد عبد الواحد ١١٤.

● القره، علي محيي الدين ٢٢، ٢٨، ١٩٥.

(ف)

● الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله ٥٠٢.

(ق)

● قباني، محمد رشيد رضا ٣، ٥١، ٩٢، ١١٨، ١٥٢.

● القرضاوي، يوسف عبد الله ١٨، ٦٦، ٧٠، ١٧٣.

● القره داغي، علي محمي الدين ١٣٥.

● القطان، مناع خليل ٤، ٥٢.

● قلعجي، محمد رواس ١٢.

(م)

- المختار، محمد ٣٤، ٦٩.
- المقرئ، أحمد محمد ١٦، ٤٣، ١٥٣، ١٦١، ١٦٢، ١٧٢.
- ابن منيع، عبد الله بن سليمان ١٩٧، ٢٠٢.

(ن)

- نجم، سالم ٢٠٨، ٢٠٩.
- الندوي، أبو الحسن علي الحسني ٥، ٥٣، ١٦٠.
- نصيف، عبد الله بن عمر ٦١.
- نقرة، التهامي ٥٤.

(هـ)

- هاشم، أحمد عمر ٥٥.

(ي)

- يمان، محمد عبده ٧١، ١٤٨.

الاجتهاد (فقه إسلامي)

- ١- أبو زيد، بكر بن عبد الله، الاجتهاد في مجالاته - س٤، ع٦ (١٤١٢هـ ١٩٩٢م). ص ٣٧ - ٤٣.
- ٢- الفوزان، صالح بن عبد الله. الاجتهاد وإمكانه في هذا الزمان. - س ١، ع ١ (١٤٠٨هـ ١٩٨٧م). ص ١٦٣ - ١٧١.
- ٣- قباني، محمد رشيد رضا. فتح باب الاجتهاد. س ١، ع ١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص ١٩٩ - ٢٠٧.
- ٤- القطان، منع بن خليل. الاجتهاد الفقهي للتبرع بالدم ونقله. س ٣، ع ٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص ٣٩ - ٥١.
- ٥- الندوي، أبو الحسن علي الحسني. البحث العلمي، والفقهي والتحقيق والاجتهاد: الحاجة إلى ذلك وآدابه. - س ٥، ع ٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص ٤٩ - ٥٩.
- ٦- النيفر، محمد الشاذلي. فتح باب الاجتهاد س ١، ع ١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص ١٧٣ - ١٩٧.

الاجتهاد (فقه إسلامي) الفتاوى الشرعية

- ٧ - قرار المجمع الفقهي في دورته الثانية المنعقدة عام ١٤٠٥هـ بشأن موضوع الاجتهاد - س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م) ص٢٠٩ - ٢١٢.
- ٨ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثانية بشأن موضوع الاجتهاد - س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م) ص٣٣ - ٣٣٣.

الاجهاض

- ٩- الضير، الصديق محمد الأمين. حكم الاجهاض في الشريعة الإسلامية. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ص٢٤٩ - ٢٦٨.

الاجهاض - الفتاوى الشرعية

- ١٠ - حكم اسقاط الجنين المشوه خلقيا. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ص٣٤٨.
- ١١ - القرار الرابع الصادر عن الدورة الثانية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤١٠هـ بشأن موضوع اسقاط الجنين المشوه خلقيا. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٣٢٨.

الاحتراف

- ١٢ - قلنجي، محمد رواس، الاحتراف، يثاره في الفقه الإسلامي. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م) ص١٢١، ١٥٢.

الاحرام - الفتاوى الشرعية

- ١٣ - حكم الاحرام من جدة للواردين إليها من غيرها. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ص٣٤٠ - ٣٤٢.
- ١٤ - القرار الثاني الصادر عن الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٢هـ حول حكم الاحرام من جدة للواردين إليها من غيرها. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٢٩٣ - ٢٩٥.

الاختلاف

- ١٥ - جمال، أحمد محمد. الحكمة والرحمة في الاختلاف بين المفسرين والمحدثين والفقهاء. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م) ص٢١٣ - ٢١٨ - ١٦ - المقرئ أحمد محمد. أسباب اختلاف الفقهاء - س٦، ع٨ (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م) ص٣٩ - ٦٨.

الاخلاق الإسلامية

- ١٧ - ابن باز، عبد العزيز، الاخلاق الإسلامية - س٦، ع٨ (١٤١٥هـ / ١٩٩٤م) ص١٧ - ٣٧.

الارباح

١٨ - القرضاوي، يوسف عبد الله. هل للربح حد أعلى. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٥٧ - ٨١.

الارباح- الفتاوي الشرعية

- ١٩ - بشأن موضوع: هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال. س٧، ٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٣٤٥ - ٣٤٨، الاستثمار
- ٢٠ - السالوس، علي أحمد. هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين معين من المال- س٩، ٩٤ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص١٤٣ - ٢٢٩ ٢١ - الضير، الصديق محمد الأمين. مدى مسؤولية المضاربين ومجالس الإدارة بما يحدث من الخسارة س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٥٧ - ٦٤.
- ٢٢ - القرة داغي، علي محي الدين. مدى مسؤولية المضارب والشريك - البنك ومجلس الإدارة عن الخسارة. - س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٦٥ - ١٤٣.

الإسلام والعلم

- ٢٣ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. على طريق العلم. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٧ - ١٠.
- ٢٤ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. أهمية العلم في محاربة الأفكار الهدامة. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) ص١١ - ٢٥.
- ٢٥ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. أخلاق أهل العلم س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص١١ - ٢٢.

الأسواق الإسلامية

- ٢٦ - السدلان، صالح بن غانم. الأسس والأهداف لإقامة سوق إسلامية مشتركة س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م) ص١٧٣ - ٢٠١٤.

الأسهم

انظر أيضا الشركات

- ٢٧ - الضير، الصديق محمد الأمين. هل يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص١٣٥ - ١٤٢.
- ٢٨ - القرة داغي، علي محي الدين، الاستثمار في الأسهم. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٢٣١ - ٢٧١.

الأسهم - الفتاوى الشرعية

- ٢٩ - بشأن حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا. س٧، ع٩٤ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٣٤١ - ٣٤٤.
- ٣٠ - حول المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة. س٧، ع٩٤ (١٤١٧هـ، ١٩٩٥م). ص٣٣١ - ٣٣٥.

الأعضاء البشرية - الفتاوى الشرعية

- ٣١ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الحادية عشر بشأن تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس. س٦، ع٨٤ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٣٤٥ - ٣٤٦.

الأعلاف المركزة

- ٣٢ - البرقاوي، يوسف. لحوم الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة حلال شرعا ولا شبهة فيه. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص١٣٩ - ١٥١ الأغذية
- ٣٣ - العود، صالح علي. الجبن الأروبي كيف يصنع مع بيان حكمه. س٥، ع٧ (١٤١٢هـ، ١٩٩٣م). ص٢٦٩ - ٢٨٨.
- ٣٤ - المختار، محمد. طعام أهل الكتاب. - س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م) ص٨٣ - ٩٥.

الالحاد والملحدون - الفتاوى

الشرعية انظر أيضا سلمان رشدي رشاد خليفة

- ٣٥ - بيان من الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بشأن وما تضمنته من إساءات على عقائد وشخصيات إسلامية معظمة س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٥٠١ - ٥٠٤.
- ٣٦ - بيان الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بشأن الرواية التي كتبها سلمان رشدي ما تضمنته من إساءات واعتداءات على عقائد وشخصيات إسلامية معظمة. ص٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م) ص٣١٥ - ٣٢٧.
- ٣٧ - القرار الرابع الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة لعام ١٤٠٩هـ بشأن موضوع كفر رشاد خليفة. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م) ص٤٩٩ - ٥٠٠.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

- ٣٨ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص١٣ - ٢٥.

الانترنت

- ٣٩ - البوطي، محمد توفيق رمضان. الانترنت من وجهة نظرا إسلامية س٨، ع١٠
١٩٩٦م). ص٢٧٧-٢٨٨.

الأهله - الفتاوى الشرعية

- ٤٠ - بيان توحيد الأهله من عدمه. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص٣٤٩ - ٣٥٠.
٤١ - العمل بالرؤية في إثبات الأهله لا بالحساب الفلكي. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م).
ص٣٥١ - ٣٥٢.

الأوراق المالية - الفتاوى الشرعية

- ٤٢ - القرار الصادر عن الدورة السابعة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام
١٤٠٤هـ، حول سوق الأوراق المالية والبضائع والبوصة. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ،
١٩٩٦م). ص٣٠٦-٣١٠.

الأوراق النقدية - انظر النقود الورقية أحمد بن حنبل

- ٤٣ - المقري، أحمد محمد. الإمام أحمد بن حنبل محدثا وفقهيا. س٨، ع١٠
(١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٢٧ - ٤٣.

أزمة الخليج

- ٤٤ - حسان، حسين حامد. حكم الشريعة في غزو العراق للكويت. س٣، ع٥ (١٤١١هـ
- ١٩٩١م). ص١٦١ - ١٦٦.
٤٥ - آزاد، محمد عبد القادر. كلمة س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١١٣ - ١١٨.
٤٦ - الدواليبي، محمد معروف. بحث س٣، ع٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٠١ - ١١٢.
٤٧ - السبيل، محمد بن عبد الله. حكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد. س٣، ع٥
(١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٧٥ - ١٩٠.
٤٨ - طنطاوي، محمد سيد. الحكم الشرعي في أحداث الخليج. س٣، ع٥ (١٤١١هـ،
١٩٩١م). ص٤١ - ٨٤.
٤٩ - عثمان، محمد رأفت. اعتداء صدام على الكويت منكر يجب إزالته مع صحة
الاستعانة بقوات غير المسلمين. س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٥١ - ١٦٠.
٥٠ - الفوزان، صالح. مع الأحداث في الخليج. س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٩٠ - ٢٠٠.
٥١ - قباني، محمد رشيد. كلمة س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٢٩ - ١٣٤.
٥٢ - القطان، مناع. الاستعانة بغير المسلمين. س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٦٧ - ١٧٤.

- ٥٣ - الندوي، أبي الحسن علي الحسني. كلمة المأساة الأخيرة في العالم العربي: دراستها من الناحية الدينية والخلفية والمبدئية والدعوية وتحليل أسبابها وانعكاساتها. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ١١٩ - ١٢٨.
- ٥٤ - نقرة، التهامي كلمة. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ١٣٥ - ١٤٠.
- ٥٥ - هاشم، أحمد عمر، مأساة الغزو العراقي وواجب العرب والمسلمين. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٨٥ - ١٠٠.

أزمة الخليج - الفتاوي الشرعية

- ٥٦ - بيان من الأزهر الشريف بجمهورية مصر العربية حول احتلال العراق للكويت. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٢٠٣ - ٢٠٦.
- ٥٧ - بيان من دار الافتاء في جمهورية مصر العربية حول احتلال العراق للكويت. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٢٠٧ - ٢٠٩.
- ٥٨ - بيان الهيئة الخيرية الإسلامية العالمية بالكويت حول احتلال العراق للكويت. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٢١٠ - ٢١٤.
- ٥٩ - بيان من هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية حول احتلال العراق للكويت. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٢١٥ - ٢١٦.

أزمة الخليج - مؤتمرات

- ٦٠ - الرسالة التي وجهها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز إلى العلماء والمفكرين المشاركين في مؤتمر الإسلام العالمي لمناقشة الأوضاع في الخليج. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٩ - ١٣.
- ٦١ - نصيف، عبد الله بن عمر. بين يدي المؤتمر الإسلامي العالمي لمناقشة الأوضاع الراهنة في الخليج. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ١٥ - ٢٥.
- ٦٢ - كلمة عبد العزيز بن عبد الله بن باز. س٣، ٥٤ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص ٢٧ - ٣٤.

أسماء الأشخاص

- ٦٣ - عثمان، حسني شيخ، الأسماء والتسمية: الجزء الأول. س٥، ٥٤ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ٢٨٩ - ٣٣٤
- ٦٤ - عثمان حسني شيخ. الأسماء والتسمية: ج٢. س٦، ٨٤ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م) ٢٦٧ - ٣٢٤.

أصول الفقه الإسلامي. انظر الفقه الإسلامي، أصول أطفال الأنابيب الفتاوي الشرعية

- ٦٥ - القرار الثاني الصادر عن الدورة الثامنة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام

١٤٠٥هـ بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ،
١٩٩٦م). ص٣٢٠ - ٣٢٦.

أفغانستان

٦٦- القرضاوي، يوسف. كلمة. س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م). ص١٤١ - ١٥٠
٦٧- القرار العاشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في
دورته العاشرة لعام ١٤٠٨هـ، نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوبا بشأن
أفغانستان س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩). ص١٧٤-١٧٥.
٦٨ - القرار العاشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم
الإسلامي في دورته العاشرة ١٤٠٨هـ، نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوبا
بشأن أفغانستان. س٨، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٥٠٥ - ٥٠٦.

أهل الكتاب

٦٩ - المختار، محمد. طعام أهل الكتاب. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٨٣ - ٩٥.

البعث (يوم القيامة)

٧٠ - القرضاوي، يوسف. موعِد قيام الساعة لا يعلمه إلا الله س٢، ع٣
(١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص١٢١ - ١٣٧.

البهائية (فرقة إسلامية)

٧١ - يمانى، محمد عبده. البهائية: أكاذيبها: ضلالاتها وكيف س٢، ع٣ (١٤٠٨هـ).
ص١٣٩ - ١٤٨.

البهائية (فرقة إسلامية) - الفتاوى الشرعية

٧٢ - قرار المجمع الفقهي في دورته الأولى المنعقد في ١٣٩٨هـ حول حكم البهائية
والانتماء إليها. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ) ص٢٢٩ - ٢٣٠.

البنوك

٧٣ - أبو سنة، أحمد فهمي. حول المصارف والشركات الإسلامية. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ،
١٩٩٢م). ص٤٥ - ٥١.

البنوك الإسلامية

٧٤ - الزرقاء، مصطفى أحمد. المصارف: معاملاتها: ودائعها: فوائدها. س١، ع١
(١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٨١ - ٩٨.

البنوك - الفتاوى الشرعية

٧٥ - قرار الدورة الثالثة عشرة المنعقدة عام ١٤١٢هـ، بشأن موضوع المواعده ببيع العملات بعضها ببعض وهل يجوز أن يقوم المصرف أو الشركة بترتيب عمليات شراء مستقبلي لصالح أحد العملاء بطلب منه. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣١٩.

٧٦ - القرار السابع الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩هـ، بشأن، ١ - قيام الشيك مقام القبض في صرف النقود بالتمويل في المصارف ٢- الاكتفاء بالقيود في دفاتر المصرف عن القبض لمن يريد استبدال عملة أخرى مودعة في المصرف. س١١، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣١٢ - ٣١٣.

البيت الحرام - انظر الكعبة

٧٧ - أبو سنة، أحمد فهمي. التأمين عند النوازل في نظر الإسلام وفي نطاق النوازل علم الاقتصاد. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م) ص١٥٧ - ١٧٢.

التابعون. انظر الصحابة والتابعون التأمين - الفتاوى الشرعية

٧٨ - القرار الخامس الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي بالرابطة في دورته الأولى عام ١٣٩٨هـ بشأن التأمين بشتى صورته وأشكاله. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٢٩٧ - ٣٠٥.

٧٩ - قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية الصادر في دورته الثانية والثلاثين رقم (١٤٨) وتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ بشأن حوادث التخريب. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م). ص٣١٠ - ٣١٢.

التبغ - انظر أيضا التدخين السجائر

٨٠ - البار، محمد علي. الموقف الشرعي من التبغ: آراء الفقهاء في الدخان (التبغ) س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص١٢٩ - ١٨٥، التتن - انظر التبغ

تحديد النسل - الفتاوى الشرعية

٨١ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثالثة بشأن الحكم الشرعي في تحديد النسل س٦، ع٨ (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م). ص٣٤٣ - ٣٤٤.

التجنس. انظر الجنسية

التخريب والتدمير - الفتاوى الشرعية

٨٢ - قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية الصادرة في دورته الثانية والثلاثين رقم ١٤٨ وتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ بشأن حوادث التخريب. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص١٨١ - ١٨٤.

٨٣ - قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية الصادر في دورته الثانية والثلاثين رقم ١٤٨ وتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ حول حوادث التخريب. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٤٩١ - ٤٩٤.

التدخين

٨٤-البار، محمد علي. الموقف الشرعي من التبغ: آراء في الدخان (التبغ). س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص١٢٩-١٨٥.

التدمير. انظر التخريب والتدمير التشريح

٨٥- البار، محمد علي. التشريح: علومه وأحكامه. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص١٧٥-١٩٩.
٨٦- بكرو، كمال الدين، مدى ما يملك الإنسان من جسمه: ج٢، س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٢٠١-٢٤٨.
٨٧- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة بشأن موضوع تشريح جثث الموتى (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).

التشوهات الخلقية

٨٨- البار، السيد علي. الجنين المشوه: أسبابه وتشخيصه وأحكامه. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٢٨٦-٤٨١.
٨٩- ابن الخوجة، محمد الحبيب. عصمة دم الجنين المشوه. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٢٥٧-٢٨٣.

تفسير القرآن. انظر القرآن - تفسير الجراحة

٩٠- البسام، عبد الله العبد الرحمن. بحث زراعة الأعضاء الانسانية في جسم الانسان. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص١٣-٢٢.
٩١- أبو سنة، أحمد فهمي. حكم العلاج بنقل دم الإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٢٣-٢٦.
٩٢- قباني، محمد رشيد. زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٢٧-٣٤.

الجرح والتعديل. انظر الحديث

الجرح والتعديل

الجنسية

٩٣ - ابن سبيل، محمد بن عبد الله. التجنس بجنسية دولة غير إسلامية، س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص١٩٧ - ٢٤٨.

٩٤ - النيفر، محمد الشاذلي. التجنس بجنسية غير إسلامية. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص١٦٧ - ٢٤٨.

الحدود (الشريعة الإسلامية) أنظر أيضا السرقة

٩٥ - أبو زيد، بكر بن عبد الله، حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٥١ - ٥٦.

الحديث الجرح والتعديل

٩٦ - بافقيه، طلال عمر. لمحة من قواعد المحدثين في الجرح والتعديل. س٨، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص٢٧ - ٣٨.

حقوق التأليف والنشر

٩٧ - الخوجة، محمد الحبيب. حقوق التأليف. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٢١١ - ٢١٨.
٩٨ - أبو زيد، بكر بن عبد الله، ملكية التأليف تاريخا وحكما. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص١٤٩ - ٢١٠.

٩٩ - السنبل، محمد برهان الدين. وجهة نظر

حول الحكم الشرعي لحق التصنيف

التأليف. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص١٥٣ - ١٦١.

الاحلال والحرام

١٠٠ - البرقاوي، يوسف. لحوم الدجاج الذي يتغذى بالأعلاف المركزة: حلال شرعا ولا شبهة فيه. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص١٣٩ - ١٥١.

الحمل

١٠١ - عبد الواحد، نجم عبد الله. مدة الحمل. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٢٤٩ - ٢٥٦.

الخسارة - الفتاوى الشرعية

١٠٢ - بشأن مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص٣٤٩ - ٣٥٢.

الخلافا الفقهي - الفتاوى الشرعية

١٠٣ - القرار التاسع للمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة في عام ١٤٠٨هـ، بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصيب المذهبي بين بعض أتباعها. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٤٨٧ - ٤٩٠.

- ١٠٤ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض أتباعها. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٣٢٧ - ٣٢٩.
- ١٠٥ - قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته العاشرة المنعقدة في سنة ١٤٠٨هـ بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي بين أتباعها س١، ع٢ (١٤٠٨هـ) ص٢١٩ - ٢٢٢.
- ١٠٦ - قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته العاشرة المنعقدة في سنة ١٤٠٨هـ بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض أتباعها س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) ص١٧١ - ١٧٣.

الخمر

- ١٠٧ - خطاب، محمود شيت، انتشار أم الخبائث. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٢٤١ - ٢٧٦.

الخنثي

- ١٠٨ - البار، محمد علي. مشكلة الخنثي بين الطب والفقهاء س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٢٧٧ - ٢٩٤.
- ١٠٩ - البار، محمد علي. مشكلة الخنثي بين الطب والفقهاء، س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٢٧٧ - ٢٩٤.

الدعوة والدعاة

- ١١٠ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله، حكمة الداعي وأدب المدعو. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص١٧ - ٣٢.
- ١١١ - ابن سبيل، محمد بن عبد الله. الدعوة إلى الله س١، ع٢ (١٤٠٨هـ) ص٤٧ - ٥٠.

الدم بنوك الدم

الدم، نقل الدية. انظر أيضا التعويض

- ١١٢ - الزرقاء، مصطفى أحمد. دية النفس الشرعية كيف نقدرها في هذا العصر س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) ص٥٣ - ٦١.

الديون - الفتاوى الشرعية

- ١١٣ - القرار الثامن الصادر عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩هـ بشأن هل يجوز للمصرف أن يفرض غرامة جزائية مع المدين بسبب تأخره عن سداد الدين في المدة المحددة بينهما س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٣١٤.

الربا

١١٤ - غانم محمد عبد الواحد. تحريم الربا في القرآن والسنة. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٩٩ - ١١٥.

الربح انظر الأرباح

رشاد خليفة

١١٥ - القرار الرابع الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامية لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة لعام ١٤٠٩هـ بشأن موضوع كفر رشاد خليفة. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٤٩٩ - ٥٠٠.

زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية انظر أيضا الجراحة

١١٦ - البسام، عبد الله العبد الرحمن. بحث زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص١٣ - ٢٢.

١١٧ - أبو سنة، أحمد فهمي. حكم العلاج بنقل دم الإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٢٣ - ٢٦.

١١٨ - قباني، محمد رشيد. زراعة الأعضاء الإنسانية في جسم الإنسان. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٢٧ - ٣٤.

زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية - الفتاوى الشرعية

١١٩ - القرار الأول الصادر عن الدورة الثامنة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٥هـ بشأن موضوع زراعة الأعضاء س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣١٨ - ٣١٩.

١٢٠ - قرار رقم ٦٢ في ١٥ / ١٠ / ١٣٩٨هـ حول نقل القرنية من عين إنسان إلى. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٣٥ - ٣٦.

١٢١ - قرار رقم ٩٩ في ٦ / ١١ / ١٤٠٢هـ حول نقل عضو من إنسان إلى آخر، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٣٧ - ٣٨.

١٢٢ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في الثامنة بشأن موضوع زراعة الأعضاء. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٣٤٩ - ٣٥١.

١٢٣ - قرار المجمع الفقهي بشأن موضوع زراعة الأعضاء. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٣٩ - ٤٢.

الزكاة

- ١٢٤ - أبو سنة، أحمد فهمي الزكاة ووجوبها في أجر العقار. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ).
ص٧٥ - ٨٣.
- ١٢٥ - النيفر، محمد الشاذلي. جمع وتقسيم. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م).
ص١٠٥ - ١١٩.

الزكاة - الفتاوى الشرعية

- ١٢٦ - القرار الرابع بشأن جمع وتقسيم الزكاة والعشر في باكستان
الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثانية عام
١٤٠٥هـ. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) ص١٧٧ - ١٧٨.
- ١٢٧ - القرار الأول الصادر عن الدورة الحادية عشر لمجلس المجمع الفقهي
الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩هـ بشأن زكاة أجور العقار س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ،
١٩٩٦م) ص٣١١

الزواج (فقه إسلامي)

الفتاوى الشرعية

- ١٢٨ - حكم تزوج الكافر للمسلمة وتزوج المسلم للكافرة. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م).
ص٣٤٦ - ٣٤٧.
- ١٢٩ - القرار الثالث الصادر عن الدورة الرابعة المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠١هـ
حول حكم تزوج الكافر للمسلمة وتزوج المسلم لكافرة. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ،
١٩٩٦م) ص٢١٩ - ٢٩٢.

السجائر

- ١٣٠ - البار، محمد علي. الموقف الشرعي من التبغ: آراء الفقهاء في الدخان (التبغ)
س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ص١٢٩ - ١٨٥.

السرقه

- ١٣١ - أبو زيد، بكر بن عبد الله. حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص. س٢، ع٤
(١٤١٠هـ، ١٩٨٩م) ص٥١ - ٥٦.

السعي بين الصفا والمروة

- ١٣٢ - أحمد، محمد الداه، حكم المسعى بعد السعوية. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).
ص٢٩٣ - ٣٢٤.

السنة

١٣٣ - ابن خوجة، محمد الحبيب. السنة النبوية في العصر الحديث بين أنصارها وخصومها. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ ، ١٩٩٥م). ص٣١ - ٩٣.

الشركات

١٣٤ - الضير، الصديق محمد الأمين. هل يجوز شراء أسهم الشركات والمصارف. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص١٣٥ - ١٤٢.
١٣٥ - القره داغي، علي محي الدين. الاستثمار في الأسهم. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص٢٣١-٢٧١.

الشركات- الفتاوى الشرعية

١٣٦ - القرار الخامس الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤١٥هـ، بشأن موضوع هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بقدار معين من المال. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص١٣٦.
الصحابة والتابعون - انظر أيضا عمر بن حزم الأنصاري - معاذ بن جبل
١٣٧ - خطاب، محمود شيت. عمرو بن حزم الأنصاري الخزرجي الصحابي السفير. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ ١٩٨٩م). ص١٥٤ - ١٦٧.
١٣٨ - خطاب، محمود شيت. معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي الصحابي العالم السفير المجاهد رضي الله عنه. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م) ص٢١٩ - ٢٥٢.

الصحة

١٣٩ - البر، محمد علي. الرعاية الصحية في الإسلام. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٢٤٩ - ٢٦٥.

الصفاء والمرورة - الفتاوى الشرعية

١٤٠ - بشأن حكم المسعى بعد التوسعة السعودية تبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٣٣٧ - ٣٤٠.

الضمانات

١٤١ - الزحيلي، خطايات الضمان. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٦٩-٩٢.
١٤٢ - العماري، عبد القادر محمد ضمان الأشياء التابعة لشخص طبيعي أو اعتباري من بناء وآلات وحيوان بالخطأ المفترض. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص١٧٣ - ٢١٨.

الطعام - انظر الأعذية

العقارات

١٤٣ - أبو سنة، أحمد فهمي. الزكاة ووجوبها في أجر العقار س١، ع٢ (١٤٠٨هـ).
ص٧٥ - ٨٣.

العقود (فقه إسلامية)

١٤٤ - الزرقاء، مصطفى أحمد. دراسة ميدانية في العقود وفسخها بين الشريعة
والقانون. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م). ص١١٥ - ١٢٨.

العقود (فقه إسلامية) - الفتاوى الشرعية

١٤٥ - قرار مجلس المجمع الإسلامي في دورته الخامسة بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها
في الحقوق والالتزامات العقدية س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٣٣٦ - ٣٤٢.

العلم والإسلام. انظر الإسلام والعلم عمرو بن حزم الأنصاري

١٤٦ - خطاب، محمود شيت. عمرو بن حزم الأنصاري الخرجي الصحابي السفير.
س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م). ص١٥٣ - ١٥٦.

الفائدة (بنوك)

١٤٧ - السالوس، علي. حكم فوائد البنوك. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٥٣ -
١٥٦.

الفتوى الشرعية. انظر الفتاوى الشرعية - الفرق الإسلامية انظر أيضا البهائية (فرق إسلامية)

١٤٨ - يمان محمد عبده. البهائية: أكاذيبها: ضلالاتها وكيف التصدي لها. س١، ع٢
(١٤٠٨هـ). ص١٣٩ - ١٤٨.

الفقه الإسلامي

١٤٩ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. بيان أهمية الفقه الإسلامي. س٧، ع٩
(١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص١٧ - ٢٤.

١٥٠ - ابن باز عبد العزيز بن عبد الله. فضل الفقه في الدين. س١، ع١
(١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٥ - ٨.

١٥١ - جاد، الحسيني بن سليمان، المعاملة على الأرض والشجر معا في الفقه
الإسلامي ورأي شيخ الإسلام ابن تيمية: عرض وبيان. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ،
١٩٩٤م). ص١١٩ - ١٧٣.

- ١٥٢ - قباني، محمد رشيد. نظرية الظروف الطارئة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بحث مقارنة س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٨٥ - ١٣٨.
- ١٥٣ - المقرئ، أحمد محمد المقرئ فضل الفقه والقضاء. س٧، ع٤ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص٢٥ - ٢٩.

الفقه الإسلامي، أصول انظر أيضا الاستنباط

(فقه إسلامي)

- ١٥٤ - بافقيه، طلال عمر، لمحة عن طريق الاستنباط عند الفقهاء رحمهم الله. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص١٣ - ١٨.
- ١٥٥ - البسام، عبد الله بن عبد الرحمن الاختلاف في مسائل الفروع لا يسبب الفرقة. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ) ص٥١ - ٦٣.
- ١٥٦ - العود، صالح علي، علم أصول الفقه. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م) ص٩٣ - ١١٨.

الفقه الإسلامي - الفتاوى الشرعية

- ١٥٧ - القرار التاسع الصادر عن الدورة العاشرة لمجلس المجمع الفقهي المنعقدة عام ١٤٠٨هـ بشأن موضوع الخلاف بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض اتباعها. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٢٩٦ - ٢٩٨.
- ١٥٨ - القرار التاسع الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة عام ١٤٠٨هـ بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي بين بعض اتباعها س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣٠٧ - ٣٠٩.
- ١٥٩ - قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته الرابعة المنعقدة في سنة ١٤٠٢هـ بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٢٢٣ - ٢٢٨.

الفقه الإسلامي - طرق البحث

- ١٦٠ - الندوي، أبو الحسن علي الحسني. البحث العلمي والفقهي والتحقيق والاجتهاد: الحاجة إلى ذلك وآدابه. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣). ص٤٩ - ٥٩.

الفقهاء

انظر أيضا أحمد بن حنبل

- ١٦١ - المقرئ، أحمد محمد الأئمة المجتهدون وأصول مذاهبهم. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م). ص٣٣ - ٤٧.

- ١٦٢ - المقري، أحمد محمد. الإمام أحمد بن حنبل محدثا وفقهيا. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٢٧ - ٤٣.

فلسطين - الفتاوى الشرعية

- ١٦٣ - القرار الثاني عشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨ هـ بشأن نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوبا حول فلسطين. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م). ص١٧٦.
- ١٦٤ - القرار الثاني عشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة لعام ١٤٠٨ هـ، بشأن نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوبا حول فلسطين. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣١٨.
- ١٦٥ - القرار الثاني عشر الصادر عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم في دورته العاشرة ١٤١٨ هـ، بشأن نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوبا حول فلسطين. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ / ١٩٨٩م). ص٥٠٧ - ٥٠٨.

الفوائد (بنوك)

انظر الفائدة (بنوك)

القبلة (الصلاة)

- ١٦٦ - الاتجاه للقبلة في أم القرى وما حولها. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٣١-٤٠.
- ١٦٧ - الاتجاه للقبلة في المسجد الحرام. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٢٣-٣٠.
- ١٦٨ - ابن جبير، محمد بن إبراهيم قبلة الصلاة بين معنى التوجه وفرضية الاتجاه. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص١٩-٢٢.

القبلة (الصلاة) الفتاوى الشرعية

- ١٦٩ - فتوى الهيئة القضائية العليا بالملكة العربية السعودية الصادرة سنة ١٣٩٣هـ، حول تحديد اتجاه القبلة في مساجد الرياض بواسطة جهاز (جايرودايت) (س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٤١-٤٦).

القران - تدوين

- ١٧٠ - النيفر، محمد الشاذلي. دفع شبهة حول جمع القران. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٤٣-٤٩.

القران-تفسير

- ١٧١ - بافقيه، طلال عمر، لمحات من علوم التفسير. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٢٣-٤٢.

القران - جمع وتدوين

انظر.القران - تدوين القضاء

١٧٢- المقرئ، أحمد محمد المقرئ، فضل الفقه والقضاء، س٧، ع٤ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م).
ص٢٥-٢٩.

القيامه يوم

انظر أيضاً البعث (يوم القيامة)

١٧٣ — القرضاوي، يوسف. موعد قيام الساعة لا يعلمه إلا الله. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ،
١٩٨٩م). ص١٢١-١٣٧.

الكعبة

١٧٤ - ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. بيان حرمة مكة، ومكانة البيت العتيق وما ورد
في ذلك من آيات وأحاديث وآثار س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص١٧ - ٢٥.

الكفالة (فقه إسلامي)

١٧٥ - الألفي، محمد جبر. أحكام الكفالة في التشريع الإسلامي. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ،
١٩٩٣م). ص٦١-١١٤.

الكفر

انظر.الاحاد والملحدون

اللغة العربية

١٧٦ - بافقيه، طلال عمر، لمحات من العناية بالعربية وعلومها. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ،
١٩٩٢م). ص٢٧ - ٣٦.

مجسم الكعبة - الفتاوى الشرعية

- ١٧٧ - قرار الدورة الثالثة عشرة المنعقدة عام ٦٤ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣٢٠.
- ١٧٨ - البار، محمد علي. المخدرات في الفقه الإسلامي. علي ضوء المعطيات المعاصرة.
س٢، ع٣، المخدرات - الفتاوى الشرعية
- ١٧٩ - القرار رقم ١٣٨ - الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في
حكم مهرب ومروج المخدرات. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م). ص١٧٩ - ١٨٠.
- ١٨٠ - قرار رقم ١٣٨ - الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في
حكم مهرب ومروج المخدرات. س٢، ع٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م). ص٤٩٥ - ٤٩٧.

- ١٨١ - القرار رقم (١٣٨) الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في حكم مهرب ومروج المخدرات. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣١٣ - ٣١٤.
- ١٨٢ - القرار الصادر عن هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية في حكم مهرب ومروج المخدرات. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص٣٥٣ - ٣٥٥.
- ١٨٣ - قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٣٨ - في حكم مهرب ومروج المخدرات. س١، ع٢ (١٤٠٨هـ). ص٢٣١ - ٢٣٢.

المذاهب - الفتاوى الشرعية

- ١٨٤ - الخلاف الفقهي بين المذاهب والتعصب المذهبي من بعض اتباعها. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص٣٣٧ - ٣٣٩.

المرضى

- ١٨٥ - البار، محمد علي. الإذن بالعمل الطبي: إذن المريض. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٢٥١ - ٢٧٥.

المرضى - الفتاوى الشرعية

- ١٨٦ - بشأن ضوابط كشف العورة أثناء علاج المريض. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص٣٥٧ - ٣٦٠.
- ١٨٧ - الزحيلي، وهبة مصطفى المسؤولية الناشئة عن الأشياء. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م). ص٩٥ - ١٣٣.
- ١٨٨ - الزقاء، مصطفى أحمد، مسؤولية المتبوع عن فعل تابعة. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص١٤٥ - ١٧٢.
- ١٨٩ - القرار الثاني الصادر عن الدورة الرابعة عشرة المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤١٥هـ حول المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣٠١ - ٣٠٢.

المشيمة - الفتاوى الشرعية

- ١٩٠ - قرار الدورة الثالثة عشرة المنعقدة عام ١٤١٢هـ بشأن موضوع المشيمة. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م). ص٣١٩ - ٣٢٠.

المصاحف - الفتاوى الشرعية أنظر أيضا

المصاحف - رسم

- ١٩١ - القرار الثاني للمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته

السابعة المنعقدة عام ١٤٠٤هـ بشأن حكم تغيير رسم المصحف العثماني. س٢،
٤٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م) ص٤٨٥ - ٤٨٦.

المصارف. انظر البنوك

المصحف - رسم

١٩٢ - القرار الثاني للمجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
السابعة المنعقدة عام ١٤١٤هـ بشأن حكم تغيير رسم المصحف العثماني. س٢،
٤٤ (١٤١٠هـ، ١٩٨٩م) ص٤٨٥ - ٤٨٦.

المضاربات (مالية)

انظر أيضا الاستثمار

١٩٣ - السالوس، علي أحمد. هل يجوز تحديد ربح المال في شركة المضاربة بمقدار
معين من المال. س٩، ٩٤ (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م) ص١٤٣ - ٢٢٩.
١٩٤ - الضريير، الصديق محمد الأمين. مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما
يحدث من الخسارة. س٨، ١٠٤ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٥٧ - ٦٤.
١٩٥ - القره داغي، محي الدين. مدى مسؤولية المضارب والشريك - البنك ومجلس
الإدارة - عن الخسارة س٨، ١٠٤ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٦٥ - ١٤٣.

معاذ بن جبل

١٩٦ — خطاب، محمود شيت. معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي الصحابي العالم
السفير المجاهد رضي الله عنه. س١، ١٤ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م) ص٢١٩ - ٢٥٢.

المعاملات (فقه إسلامي)

١٩٧ - ابن منيع، عبد الله بن سليمان. مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته. س١، ٢٤
(١٤٠٨هـ) ص٦٥ - ٧٤.

الملكية (فقه إسلامي)

١٩٨ - بكرو، كمال الدين. مدى ما يملك الإنسان في جسمه الجزء الأول. س٥، ٧٤
(١٤١٤هـ، ١٩٩٣م) ص١٨٧ - ٣٤٧.

مناهج البحث - انظر طرق البحث مؤسسات ومنظمات إسلامية

١٩٩ - البسام، عبد الله لبعبد الرحمن. هل الأصلح تعين مفتين أو إنشاء مجمع فقهي
في أفريقيا للأقليات الإسلامية س٨، ١٠٤ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م)

نقل الدم

انظر أيضا بنوك الدم

٢٠٠ - أبو سنة، أحمد فهمي. حكم العلاج بنقل دم الإنسان أو نقل أعضاء أو أجزاء منها. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٢٣ - ٢٦.

نقل الدم - الفتاوى الشرعية

٢٠١ - القرار الثالث الصادرة عن الدورة الحادية عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٩هـ بشأن حكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين هل يأخذ حكم الرضاع المحرم أم لا وهل يجوز أخذ العوض عن هذا الدم أم لا. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣٢٧.

النقود الورقية

٢٠٢ - ابن منيع، عبد الله بن سليمان. الورق النقدي حقيقة وحكما. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص٤٣ - ٧٩.

النقود الورقية - الفتاوى الشرعية

- ٢٠٣ - حكم العملة الورقية. س٥، ع٧ (١٤١٤هـ، ١٩٩٣م). ص٣٤٣ - ٣٤٥.
- ٢٠٤ - القرار الأول الصادر عن الدورة الثالثة عشرة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة ببيع العملات بعضها ببعض وهل يجوز أن يقوم المصرف أو الشركة بترتيب عمليات شراء مشغلي لصالح أحد العملاء بطلب منه. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣١٥.
- ٢٠٥ - القرار السادس الصادرة عن الدورة الخامسة لمجلس الإسلامي المنعقدة عام ١٤٠٢هـ حول العملة الورقية. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٣٠٣ - ٣٠٥.
- ٢٠٦ - قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة في حكم العملة الورقية. س٦، ع٨ (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م). ص٣٣٤ - ٣٣٥.
- ٢٠٧ - قرار المجمع الفقهي في دورته الخامسة المنعقدة عام ١٤٠٢هـ حول العملة الورقية. س١، ع١ (١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م). ص١١٧ - ١١٩.

الهندسة البشرية

٢٠٨ - نجم، سالم. المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م). ص٢١٩ - ٢٥٠.

الهندسة الحيوية

انظر أيضا الهندسة البشرية

٢٠٩ - نجم، سالم. المدخل الإسلامي للهندسة الوراثية البشرية. س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٢١٩-٢٥٠.

الوثنية السياسية

٢١٠ - بافقيه، طلال عمر. الوثنية السياسية. س٣، ع٥ (١٤١١هـ، ١٩٩١م) ص٣٥ - ٤٠.

الوصايا

٢١١ - الربيع، علي عبد الرحمن. الوصية. س٢، ع٣ (١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م) ص٦٣ - ٩٠.
٢١٢ - الربيع، علي عبد الرحمن. الوصية. س٤، ع٦ (١٤١٢هـ، ١٩٩٢م) ص٢٠٥ - ٢٣٩.

الوصية انظر الوصايا

الوضوء

٢١٣ - البار، محمد علي. الاستنشاق والاستنثار بين الطب وحديث المصطفى. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٢٧٣ - ٢٩١.

الولاية النفس - الفتاوى الشرعية

٢١٤ - بشأن مسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٣٢٥ - ٣٢٩.
٢١٥ - القرار الأول الصادر عن الدورة الرابعة عشرة لمجلس الفقهي المنعقدة عام ١٤١٥هـ بشأن مسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم س٨، ع١٠ (١٤١٧هـ، ١٩٩٦م) ص٢٩٩ - ٣٠٠.

اليانصيب - الفتاوى الشرعية

٢١٦ - بشأن موضوع عملية اليانصيب. س٧، ع٩ (١٤١٦هـ، ١٩٩٥م) ص٣٥٣ - ٣٥٦.

أبيض

قائمة رؤوس الموضوعات المستخدمة (أ)

- الاجتهاد (فقه إسلامي) ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.
- الاجتهاد (فقه إسلامي) - الفتاوى الشرعية ٧ و ٨.
- الإجهاض ٩.
- الإجهاض - الفتاوى الشرعية ١٠ و ١١.
- الاحتراف ١٢.
- الإحرام - الفتاوى الشرعية ١٣ و ١٤.
- الاختلاف ١٥ و ١٦.
- الأخلاق الإسلامية ١٧.
- الأرباح ١٨.
- الأرباح - الفتاوى الشرعية ١٩.
- للاستثمار ٢٠ و ٢١ و ٢٢.
- الإسلام والعلم ٢٣ و ٢٤ و ٢٥.
- الأسواق المالية ٢٦.
- الأسهم ٢٧ و ٢٨.
- الأسهم - الفتاوى الشرعية ٢٩، ٣٠.
- الأعضاء البشرية - الأسهم - الفتاوى الشرعية ٣١.
- الأعلاف المركزة ٣٢.
- الأغذية ٣٣، ٣٤.
- الإلحاد والملحدون - الفتاوى الشرعية ٣٥، ٣٦، ٣٧.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٣٨.
- الانترنت ٣٩.
- الأهلة - الفتاوى الشرعية ٤٠ و ٤١.
- الأوراق المالية - الفتاوى الشرعية ٤٢.
- أحمد بن حنبل ٤٣.
- أزمة الخليج ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥.
- أزمة الخليج - الفتاوى الشرعية ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ و ٥٩.

- أزمة الخليج - مؤتمرات ٦٠ و ٦١ و ٦٢.
- أسماء الأشخاص ٦٣ و ٦٤.
- أطفال الأنابيب - الفتاوى الشرعية ٦٥.
- أفغانستان - ٦٦.
- أفغانستان - الفتاوى الشرعية ٦٧ و ٦٨.
- أهل الكتاب ٦٩.

(ب)

- البعث ٧٠.
- البهائية (فرقة إسلامية) ٧١.
- البهائية (فرقة إسلامية) - الفتاوى الشرعية ٧٢.
- البنوك ٧٣.
- البنوك الإسلامية ٧٤.
- البنوك - الفتاوى الشرعية ٧٥ و ٧٦.

(ت)

- التأمين ٧٧.
- التأمين - الفتاوى الشرعية ٧٨ و ٧٩.
- التبغ ٨٠.
- تحديد النسل - الفتاوى الشرعية ٨١.
- التخريب والتدمير - الفتاوى الشرعية ٨٢ و ٨٣.
- التدخين ٨٤.
- التشريح ٨٥ و ٨٦ و ٨٧.
- التشوهات الخلقية ٨٨ و ٨٩.

(ج)

- الجراحة ٩٠ و ٩١ و ٩٢.
- الجنسية ٩٣ و ٩٤.

(ح)

- الحدود (الشريعة الإسلامية) ٩٥.
- الحديث - الجرح والتعديل ٩٦.
- حقوق التأليف والنشر ٩٧ و ٩٨ و ٩٩.

- الحلال والحرام ١٠٠.

- الحمل ١٠١.

(خ)

- الخسارة - الفتاوى الشرعية ١٠٢

- الخلاف الفقهي - الفتاوى الشرعية

- ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦.

- الخمر ١٠٧.

- والخنثي ١٠٨ و ١٠٩.

(د)

- الدعوة والدعاة ١١٠ و ١١١.

- الدية ١١٢.

- الديون - الفتاوى الشرعية ١١٣.

(ز)

- الربا ١١٤.

- رشاد خليفة ١١٥.

(ز)

- زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية ١١٦ و ١١٧ و ١١٨.

- زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية ١١٦، ١١٧، ١١٨.

- زراعة الأنسجة والأعضاء البشرية - الفتاوى الشرعية ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣.

- الزكاة ١٢٤ و ١٢٥.

- الزكاة - الفتاوى الشرعية ١٢٦، ١٢٧.

- الزواج (فقه إسلامي) - الفتاوى الشرعية ١٢٨، ١٢٩.

(س)

- السجائر ١٣٠.

- السرقة ١٣١.

- السعي بين الصفا والمروة ١٣٢.

- السنة ١٣٣.

- الشركات ١٣٤ و ١٣٥.

- الشركات - الفتاوى الشرعية ١٣٦.

(ص)

- الصحابة والتابعون ١٣٧ و ١٣٨.

- الصحة ١٣٩.

- الصفا والمروة - الفتاوى الشرعية ١٤٠.

(ض)

- الضمانات ١٤١ و ١٤٢.

(ع)

- العقارات ١٤٣.

- العقود (فقه إسلامي) ١٤٤.

- العقود (فقه إسلامي) - الفتاوى الشرعية ١٤٥.

- عمرو بن حزم الأنصاري ١٤٦.

(ف)

- الفائدة (بنوك) ١٤٧.

- الفرق الإسلامي ١٤٨.

- الفقه الإسلامي ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣.

- الفقه الإسلامي - أصول ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦.

- الفقه الإسلامي - الفتاوى الشرعية، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩.

- الفقه الإسلامي - طرق البحث ١٦٠.

- الفقهاء ١٦١، ١٦٢.

- فلسطين - الفتاوى الشرعية ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥.

(ق)

- القبلة (الصلاة) ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨.

- القبلة (الصلاة) - الفتاوى الشرعية ١٦٩.

- القرآن - تدون ١٧٠.

- القرآن - تفسير ١٧١.

- القضاء ١٧٢.

- القيامة، يوم ١٧٣.

(ك)

- الكعبة ١٧٤.
- الكفالة - (فقه إسلامي) ١٧٥.

(ل)

- اللغة العربية ١٧٦.

(م)

- مجسم الكعبة - الفتاوى الشرعية ١٧٧.
- المخدرات ١٧٨.
- المخدرات - الفتاوى الشرعية ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣.
- المذاهب - الفتاوى الشرعية ١٨٤.
- المرضى ١٨٥.
- المرضى - الفتاوى الشرعية ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.
- المشيمة - الفتاوى الشرعية ١٩٠.
- المصاحف - الفتاوى الشرعية ١٩١.
- المصحف - رسم ١٩٢.
- المضاربات (المالية) ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥.
- معاذ بن جبل ١٩٦.
- المعاملات (فقه إسلامي) ١٩٧.
- الملكية - فقه إسلامي ١٩٨.
- مؤسسات ومنظمات إسلامية ١٩٩.

(ن)

- نقل الدم ٢٠٠.
- نقل الدم - الفتاوى الشرعية ٢٠١.
- النقود الورقية ٢٠٢.
- النقود الورقية - الفتاوى الشرعية
- ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧.

(هـ)

- الهندسة البشرية ٢٠٨.
- الهندسة الحيوية ٢٠٩.

(و)

- الثنية السياسية ٢١٠.
- الوصايا ٢١١، ٢١٢.
- الوضوء ٢١٣.
- الولاية على النفس - الفتاوى الشرعية ٢١٤، ٢١٥.

(ي)

- اليا نصيب - الفتاوى الشرعية ٢١٦.



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة نصف سنوية
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الثاني عشر

الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م
الطبعة الثانية: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

المراسلات

باسم رئيس التحرير
مجلة المجمع الفقهي
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfiqh@hotmail.com

■ الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ الْغَافِلِينَ
فَرَقْنَاهُمْ حَتَّىٰ أَتَيْنَاهُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٤

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ
وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ
وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ

أبيض

محتويات المجلة

الموضوع	الصفحة
❖ تقديم لفضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي	٩
الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،	
❖ تقديم لمعالي الأمين العام للرابطة	١٣
الأستاذ الدكتور عبد الله بن صالح العبيد	
١- الافتتاحية (العلم وأخلاق أهله)	١٧
لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله - الذي كان مفتيا عاما للمملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارات البحوث العلمية والإفتاء، ورئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي	
٢- حد السرقة في الشريعة الإسلامية	٣١
لمعالي الشيخ محمد بن عبد الله بن سبيل عضو المجمع الفقهي الإسلامي والرئيس العام لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف	
٣- أحكام التصرف في الديون (دراسة فقهية مقارنة)	٧٣
لسعادة الأستاذ الدكتور علي محي الدين القره داغي أستاذ الفقه والأصول بجامعة قطر	
٤- تقنيات الاستئساخ للخلايا والجينات الإنسانية لتشخيص وعلاج الأمراض والتعرف المبكر على جنس الجنين	١٣١
لسعادة الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد طبيب اختصاصي الغدد الصماء والعقم بالمستشفى الإسلامي عمان - الأردن	
٥- مختارات من القرارات الصادرة عن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي	١٥٥

أبيض

تقديم

لفضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فهذا هو العدد الثاني عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، نقدمه للقراء الكرام في طبعته الجديدة، وبه يختم ما شرع فيه منذ ما يقارب سنتين؛ من إعادة طباعة الأعداد الصادرة قبل أن تصير المجلة محكمة في عام ١٤٢١هـ. وجاء هذا العمل استجابة لأمرين؛ أحدهما: نفاذ نسخ الطبعة السابقة لجميع الأعداد المذكورة، والثاني: إعطاء المجلة شكلاً موحداً لجميع أعدادها؛ ينسجم مع الميزات الجديدة للطباعة والإخراج الفني.

وحيث اشتهرت المجلة وكثر طلابها من الباحثين والدارسين، فقد ضاقت الكمية المطبوعة سابقاً من الأعداد الجديدة أيضاً، عن الوفاء بتلك الطلبات المتزايدة، فاستدركت أمانة المجمع الأمر، وسارعت إلى طباعتها ثانية مع إخراجها في حلة قشبية، وتم ذلك في وقت قياسي بفضل الله.

فنرجو أن يكون هذا العمل قد وقع موقعه من عموم النفع وتمام الإفادة، وبلغ أجره عند رب العزة أسأله أن يجزي أهله بالحسنى وزيادة.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أ. د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

تقديم

لمعالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
الأستاذ الدكتور عبد الله بن صالح العبيد

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد سيد الأولين
والآخرين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين؛ أما بعد:
فإن من أعظم القربات إلى الله تبارك وتعالى التفقه في الدين ونشر
الأحكام الفقهية وبثها بين الناس حتى يكونوا على بينة من أمر دينهم في
عبادتهم ومعاملاتهم تطبيقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من يرد
الله به خيراً يفقهه في الدين» متفق عليه، وقد ندب القرآن الكريم المؤمنين
إلى التفقه في الدين قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وانطلاقاً من هذا المبدأ النبيل يسر المجمع الفقهي الإسلامي أن يقدم
إلى القارئ الكريم العدد الثاني عشر من مجلة الفقه الإسلامي وهي تضم
عدداً من البحوث القيمة التي ساهم في إعدادها نخبة من خيرة علماء
العالم الإسلامي وتحتل هذه الأبحاث أهمية بالغة لدى طلاب البحث العلمي
والدراسات الشرعية، ولا يفوتني أن أنوه بالدعم السخي الذي يقدمه خادم
الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله - وحكومته
الرشيدة لرابطة العالم الإسلامي ومؤسساتها كما أشكر أصحاب السماحة
والمعالي والفضيلة الذين أسهموا بكلماتهم وبحوثهم في هذه المجلة راجياً لهم
مزيداً من التوفيق والسداد، كما أشكر كل من ساهم في إخراج هذا العدد
من المجلة سائلاً الله سبحانه وتعالى أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه وان
يرزقنا الإخلاص في القول والعمل انه ولي ذلك والقادر عليه.
وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أ.د. عبد الله بن صالح العبيد

أبيض

العلم وأخلاق أهله^(١)

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز - رحمه الله -
مفتي عام المملكة ورئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
- سابقاً -

(١) هذا المقال: محاضرة ألقاها سماحة الشيخ في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في ٢٦/٣/١٤٠٤هـ. وإنه لمصائب جلل أن يخرج هذا العدد من هذه المجلة وقد فقد المسلمون في جميع أنحاء العالم هذا العلامة المجاهد الذي نذر نفسه وحياته للدعوة إلى الله وتبصير المسلمين بأمور دينهم وهو لم يكن عالماً ومرشداً فحسب، بل كان أباً ومربيّاً لطلاب العلم من كلا بلاد العالم، وقد وافته المنية يوم الخميس ٢٧/١/١٤٢٠هـ الموافق ١٣/٤/١٩٩٩م، تغمده الله بواسع رحمته وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء. أهـ مصححه.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على عبده ورسوله وخيرته من خلقه، وأمينه على وحيه نبينا وإمامنا محمد بن عبد الله وعلى وآله وصحبه ومن سلك سبيله إلى يوم الدين؛ أما بعد:

فلقد سمعنا من قارئنا آيات مباركات فيها العظة والذكرى، وبيان أن الله عز وجل يخلق ما يشاء ويختار، وأنه العالم بأحوال العباد وما تكنه صدورهم وما يعلنون، وأنه المحمود جل وعلا في الأولى والأخرى سبحانه وتعالى، وأن المرجع إليه والمصير إليه، وأنه المتفضل بالليل في مصالح العباد، وأن ذلك من رحمته عز وجل.

فما أولانا بتدبر كتابه الكريم، تدبر من يريد العلم، ومن هو مؤمن بهذا الكتاب العظيم، وأنه كلام الله حقاً، منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، ما أولى أهل العلم بأن يتدبروا هذا الكتاب العظيم، وأن يعنوا به غاية العناية، قاصدين معرفة مراد ربهم عز وجل، والعمل بذلك، عملاً بقوله عز وجل: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩] وبقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: ٢٤]، مستشعرين قوله عز وجل: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءً﴾ [فصلت: ٤٤].

فوصيتي قبل كلمتي: العناية بهذا الكتاب العظيم، تدبراً وتعقلاً، وإكثاراً من تلاوته، وعملاً بالمعنى، أنزل ليعمل به لا لمجرد التلاوة فأسأل الله للجميع التوفيق.

أما كلمتي هذه الليلة فأرجو أن تكون موجزة وهي كما قال المقدم «العلم وأخلاق أهله».

العلم معلوم لدى الجميع فضله، وأن أشرف شيء يطلبه الطالبون،

ويسعى في تحصيله الراغبون هو العلم الشرعي، فإن العلم يطلق على أشياء كثيرة، ولكن عند علماء الإسلام: المراد بالعلم هو العلم الشرعي، وهو المراد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم عند الإطلاق: وهو العلم بالله وبأسمائه وصفاته والعلم بحقه على عباده، وبما شرعه لهم سبحانه وتعالى. والعلم بالطريق والصراط الموصل إليه، وتفصيله والعلم بالغاية والنهاية التي ينتهي إليها العباد في الدار الآخرة.

هذا العلم الشرعي هو أفضل العلوم وهو الجدير بالطلب والحرص على تحصيله لأنه به يعرف الله سبحانه وتعالى وبه يعبد؛ وبهذا العلم يعرف ما أحل الله وما حرم وما يرضيه وما يسخطه، وبهذا العلم يعرف المصير إليه والنهاية من هذه الحياة، وأن قسماً من هؤلاء المكلفين ينتهون إلى الجنة والسعادة، وأن الآخرين وهم الأكثرون ينتهون إلى دار الهوان والشقاء، وقد نبه أهل العلم على هذا وبينوا أن العلم ينحصر في هذا المعنى، وممن نبه عليه القاضي ابن أبي العز شراح الطحاوية في أول شرحه ونبه عليه غيره كابن القيم وشيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة آخرين.

وهو واضح ويتفاوت في الفضل بحسب متعلقاته، فأفضله وأعظمه وأشرفه ما يتعلق بالله وأسمائه وصفاته، وهو علم العقيدة فإن الله جل وعلا له المثل الأعلى سبحانه وتعالى، وهو الوصف الأعلى من جميع الوجوه في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله.

ثم يلي ذلك ما يتعلق بحقه على عباده، وما شرعه من الأحكام، وما ينتهي إليه العاملون ثم ما يتبع ذلك مما يعين عليه، ويوصل إليه من علم قواعد العربية والمصطلحات الإسلامية في أصول الفقه ومصطلح الحديث وفي غير ذلك مما يتعلق بذلك العلم ويعين عليه، وعلى فهمه، والكمال فيه.

ويلتحق بذلك علم السيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي، وتراجم رجال الحديث وأئمة الإسلام، ويلتحق بذلك كل ما له صلة بهذا العلم. وقد شرف الله أهل هذا العلم، ورفع درجاتهم وعظم شأنهم سبحانه،

واستشهدهم على توحيده، والإخلاص له حيث قال عز وجل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]، فاستشهد أهل العلم، على وحدانيته مع الملائكة، فالملائكة عليهم السلام، وأولو العلم الشرعي هم الشهداء على توحيد الله والإخلاص له، وأنه رب العالمين، وأنه الإله الحق، وأن العبادة لغيره باطلة، وكفى بها شرفاً لأهل العلم، حيث استشهدهم على وحدانيته واستحقاقه في العبادة سبحانه وتعالى، وبين جل وعلا أنهم لا يستوون مع غيرهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩] ويقول عز وجل: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الرعد: ١٩].

فلا يستوي هؤلاء وهؤلاء، لا يستوي من يعلم أن ما أنزل الله هو الحق وهو الهدى، وهو طريق السعادة، مع الذين قد عموا عن هذا الطريق، وعن هذا العلم، فرق عظيم بين هؤلاء وهؤلاء، فرق بين من عرف الحق، واستضاء بنوره وسار على هداه إلى أن لقي ربه وفاز بالكرامة والسعادة، وبين من عمي عن هذا الطريق، واتبع هواه وسار في طريق الشيطان والهوى.

لا يستوي هؤلاء وهؤلاء، وقد بين الله سبحانه أنه يرفع درجات أهل العلم وما ذلك إلا لعظيم آثارهم في الناس، ونفعهم لهم، ولهذا قال أهل العلم: ما أحسن أثرهم على الناس، وما أقبح آثار الناس عليهم.

فآثارهم بتوجيه الناس إلى الخير، وإرشادهم إلى الحق، وتوصيلهم للهدى، وهي آثار عظيمة شكرها الله لهم، وشكرها المؤمنون وعلى رأسهم الرسل عليهم الصلاة والسلام: فهم الهداة والدعاة وهم أعلم الناس بالله وبشريعته، وأفضل الناس بعد الرسل واتباعهم لهم، وأعلمهم بما جاؤوا به، وأكملهم دعوة إليه، وصبراً عليه، وإرشاداً إليه، قال جل وعلا: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ﴾ [الأنعام: ٨٣] وبين

عز وجل أن أهل العلم هم الذين يخشونه على الحقيقة والكمال، وإن كانت الخشية موجودة من المؤمنين عموماً، ومن بعض الآخرين، ولكن خشية الله على الكمال والحقيقة للعلماء، على رأسهم الرسل عليهم الصلاة والسلام: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] يعني الخشية الكاملة.

والعلماء هم العارفون بالله وبأسمائه وبصفاته، وبشريعته التي بعث بها رسوله، ولهذا قال نبينا محمد عليه الصلاة والسلام لما قال له بعض الناس مستثقلاً العلم الذي أرشده إليه: «لسنا مثلك يا رسول الله! قد غضر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال: «أما والله إنني لأخشاكم لله، واتقاكم له».

فالعلماء بالله وبدينه وبأسمائه وصفاته هم أخشى الناس لله، وأقوى الناس في الحق على حسب علمهم به، وعلى حسب درجاتهم في ذلك، وأعلاهم في هذا وأكملهم فيه هم الرسل عليهم الصلاة والسلام، فهم أخشى الناس لله، واتقاهم له، وقد جاءت الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان فضل العلم، وتكاثر في ذلك.

فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهل الله له به طريقاً إلى الجنة»، أخرجهم مسلم في صحيحه - رحمه الله -، فهذا يدلنا على أن طلاب العلم على خير عظيم، وأنهم على طريق نجاة وسعادة لمن أصلح الله نيته في طلب العلم وابتغى به وجه الله عز وجل.

وقصد العلم لنفس العلم، وللعمل لأجل الرياء والسمعة أو لأجل مقاصد أخرى، من المقاصد العاجلة، وإنما يتعلمه لمعرفة دينه، والبصيرة بما أوجب الله عليه، وليسعى في إخراج الناس من الظلمات إلى النور فيعلم ويعمل ويعلم غيره، من المقاصد الحسنة التي أمر المسلم بها، فكل طريق يسلكه في طلب العلم فهو طريق إلى الجنة ويعم ذلك جميع الطرق الحسنة والمعنوية: فسفره من بلاده إلى بلاد أخرى، وانتقاله من حلقة إلى حلقة ومن مسجد إلى مسجد، بقصد طلب العلم، فهذا كله من الطرق لتحصيل العلم، وهكذا المذاكرة في كتب العلم والمطالعة والكتابة، كلها من الطرق أيضاً.

فجدير بالطالب أن يعنى بجميع الطرق الموصلة إلى العلم، وأن يحرص عليها قاصدا وجه ربه عز وجل، يريد الله والدار الآخرة، يريد أن يتفقه في دينه وأن يتبصر به، يريد أن يعرف ما أوجب الله عليه، وما حرم عليه، يريد أن يعرف ربه على بصيرة وبينة، ثم يعمل بذلك، يريد أن ينقذ الناس، ويكون من دعاة الهدى، وأنصار الحق، ومرشدا إلى الله على علم وهدى، فهو حيثما تصرف على خير عظيم بهذه النية الصالحة، حتى نومه من طرق الجنة، إذا نام ليتقوى على طلب العلم، وأداء الدرس كما ينبغي ليتقوى على حفظ كتاب في العلم، ليتقوى على السفر في طلب العلم، فنومه عبادة، وسفره عبادة، وتصرفاته الأخرى بهذه النية عبادة، بخلاف من ساءت نيته، فهو على خطر عظيم، جاء في الحديث عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة» رواه أبو داود رحمه الله بإسناد جيد.

وهذا وعيد عظيم لمن ساءت نيته، وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «من تعلم العلم ليباهي به العلماء أو ليماري به السفهاء أو ليصرف به وجوه الناس إليه فالنار النار».

وتعلم العلم يكون بمعرفته والعمل به لله، لأن الله أمر بذلك، وجعله وسيلة لمعرفة الحق، وجاء في الحديث الصحيح: «أن أول من تسعر بهم النار ثلاثة: منهم الذي طلب العلم وقرأ القرآن لغير الله، ليقال: هو عالم وليقال له قارئ» ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فعليك يا عبد الله، أيها الطالب للعلم: عليك بإخلاص العبادة والنية لله وحده، وعليك بالجد والنشاط في سلوك طرق العلم والصبر عليها، ثم العمل بمقتضى العلم، فإن المقصود هو العمل، وليس المقصود هو أن تكون عالما، أو تعطى شهادة راقية في العلم، فإن المقصود من وراء ذلك كله هو أن تعمل بعلمك، وأن توجه الناس إلى الخير، وأن تكون من خلفاء الرسل عليهم الصلاة والسلام، في الدعوة إلى الحق، وقد قال عليه الصلاة والسلام: في

الحديث الصحيح: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» متفق على صحته. فهذا يدل على فضل العلم وأنه من علامات الخير والسعادة، ومن علامات التوفيق، وأن الله إذا أراد بالعبد خيراً يفقهه في دينه، وأن يتبصر في ذلك، حتى يعرف الحق من الباطل، والهدى من الضلال، وحتى يعرف ربه بأسمائه وصفاته، وعظيم حقه، وحتى يعرف النهاية لأولياء الله ولأعدائه. فالنهاية لأولياء الله الجنة والسعادة بجوار الرب الكريم، والنظر إلى وجهه سبحانه وتعالى، في دار الكرامة.

والنهاية لأعداء الله دار النكال والعذاب والهوان، والحجاب عن الله عز وجل.

وبهذا نعلم عظم العلم وشرفه، وأنه أفضل شيء وأشرفه لمن أصلح الله نيته، لأنه يتوصل به إلى معرفة أفضل واجب، وأعظم واجب، وهو توحيد الله والإخلاص له ويتوصل به أيضاً إلى معرفة أحكام الله، وما أوجب على عبادة، فهو واجب عظيم يوصل إلى أداء واجبات عظيمة، لا سعادة للعبادة، ولا نجاة له، إلا بالله ثم بالعلم بها، والتمسك بها والاستقامة عليها.

والعلماء الذين أظهروا العلم هم خيرة الناس، وأفضلهم على وجه الأرض، وعلى رأسهم أئمتهم الرسل عليهم الصلاة والسلام والأنبياء فهم القدوة وهم الأساس في الدعوة والعلم والفضل، يليهم أهل العلم على طبقات: فكل من كان أعلم بالله وبأسمائه وصفاته وأكمل في العمل والدعوة كان أقرب الناس من الرسل، ومن درجاتهم ومنازلهم في الجنة، فأهل العلم هم أئمة هذه الأرض ونورها وسرجها، وهم أولى بها من غيرهم، يرشدون الناس إلى طريق السعادة، ويهدونهم إلى أسباب النجاة ويقودونهم إلى ما فيه رضي الله جل وعلا، والوصول إلى كرامته والبعد عن أسباب غضبه وعذابه. فالعلماء هم ورثة الأنبياء وهم أئمة الناس بعد الأنبياء يهدون إلى الله، ويرشدون إليه، ويعلمون الناس دينهم فأخلاقهم عظيمة، وصفاتهم حميدة، علماء الحق، علماء الهدى، خلفاء الرسل، الذين يخشون الله ويراقبونه

ويعظمون أمره، وهو من تعظيمه سبحانه، هؤلاء جعل أخلاقهم أرفع الأخلاق وأسمأها، لأنهم سلكوا مسلك الرسل، وساروا على نهجهم وطريقهم في الدعوة إلى الله على بصيرة، والتحذير من أسباب غضبه والمصارعة إلى ما عرفوا من الخير قولا وعملا، والابتعاد عما عرفوا من الشر قولا وعملا، فهم القدوة، والأسوة بعد الأنبياء، في أخلاقهم العظيمة، وصفاتهم الحميدة، وأعمالهم الجليلة، وهم يعملون ويعلمون، ويوجهون طلابهم إلى أسمى الأخلاق وخير السبل.

فالعلم قال الله قال رسوله، هذا هو العلم الشرعي، هو العلم بكتاب الله وسنة رسول الله عليه وسلم، وما يعين على ذلك، فالواجب على أهل العلم، أن يتمسكوا بهذا الأساس العظيم، وأن يدعوا الناس إليه وأن يوجهوا طلابهم إليه، وأن يكون الهدف دائما العلم بما قال الله، وقال رسوله، والعمل بذلك، وتوجيه الناس وإرشادهم إلى ذلك، ولا يجوز التفرق والاختلاف ولا الدعوة إلى حزب فلان، ورأي فلان، وقول فلان، وإنما الواجب أن تكون الدعوة واحدة إلى الله ورسوله، إلى كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام، لا إلى مذهب فلان، أو دعوة فلان، ولا إلى الحزب الفلاني، والرأي الفلاني، يجب على المسلمين أن تكون طريقتهم واحدة، وهدفهم واحد وهو اتباع كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام.

وأما ما جرى من الاختلاف بين أهل العلم في المذاهب الأربعة وغيرها، فالواجب أن يؤخذ منه ما هو أقرب إلى الصواب، وهو القول الذي هو أقرب إلى ما قاله الله ورسوله نصا أو بمقتضى قواعد الشريعة، فإن الأئمة المجتهدين إنما كان هدفهم ذلك، (أي تحري الصواب) وقبلهم الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، وهم الأئمة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، فهم أعلم الناس بالله وأفضلهم وأكملهم علما وخلقا، فقد كانوا يختلفون في بعض المسائل، ولكن دعوتهم واحدة، وطريقهم واحد، يدعون إلى كتاب الله وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام، وهكذا من بعدهم من التابعين، وأتباع

التابعين: كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم من أئمة الهدى: كالأوزاعي والثوري وابن عيينة وإسحاق بن راهويه، وأشباههم من أهل العلم والإيمان، دعوتهم واحدة، وهي الدعوة إلى كتاب الله، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وكانوا ينهون أتباعهم عن تقليدهم، ويقولون: خذوا من حيث أخذنا، يعنون من الكتاب والسنة.

ومن جهل الحق وجب عليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالعلم والفضل، وحسن العقيدة والسيرة، ويتبصر في ذلك، مع تقدير العلماء، ومعرفة فضلهم، والدعاء لهم بمزيد من التوفيق وعظيم الأجر، لأنهم سبقوا إلى الخير العظيم، وعلموا وأرشدوا، وأوضحوا الطريق، فرحمة الله عليهم، فلهم فضل سبق، وفضل علمهم ودعوتهم إلى الله: من الصحابة ومن بعدهم من أهل العلم والإيمان، فيعرف لهم قدرهم وفضلهم، ويترحم عليهم ويتأسى بهم في النشاط في العلم والدعوة إلى الله، وتقديم ما قاله الله ورسوله على غيره، والصبر على ذلك، والمصارعة إلى العمل الصالح: يتأسى بهم في هذه الفضائل العظيمة، ويترحم عليهم، ولكن لا يجوز أبداً أن يتعصب لواحد منهم مطلقاً، وأن يقال: قوله هو الصواب مطلقاً، بل يقال: كل واحد قد يخطئ ويصيب، والصواب فيما وافق ما قاله الله ورسوله، وما دل عليه شرع الله من طريق الكتاب والسنة، وإجماع أهل العلم، فإذا اختلفوا وجب الرد إلى الله ورسوله، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وقال عز وجل: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، هكذا قال أهل العلم قديماً وحديثاً.

ولا يجوز أبداً التعصب لزيد أو عمرو، ولا لرأي فلان أو علان، ولا لحزب فلان أو الطريقة الفلانية، أو الجماعة الفلانية، كل هذا من الأخطاء الجديدة، التي وقع فيها كثير من الناس.

فيجب أن يكون المسلمون هدفهم واحد، وهو اتباع كتاب الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام في جميع الأحوال في الشدة والرخاء، في العسرة

واليسر، في السفر والإقامة، وفي جميع الأحوال، وعند اختلاف أهل العلم ينظر في أقوالهم، ويؤيد منها ما وافق الدليل من دون تعصب لأحد من الناس. أما العامة وأشباه العامة، فيسألون أهل العلم، ويتحرون في أهل العلم، من هو أقرب إلى الخير وأقرب إلى السداد والاستقامة، يسألونه عن شرع الله، وهو يعلمهم بذلك ويرشدتهم إلى الحق، حسب ما جاء في الكتاب والسنة، وأجمع عليه أهل العلم.

والعالم يعرف بصبره وتقواه لله، وخشيته له سبحانه وتعالى ومسارعته إلى ما أوجب الله ورسوله، وابتعاده عما حرم الله ورسوله.

هكذا يكون العالم سواء كان مدرسا أو قاضيا أو داعيا إلى الله أو في أي عمل، فواجبه أن يكون قدوة في الخير، وأن يكون أسوة في الصالحات، يعمل بعلمه ويتق الله أين ما كان، ويرشد الناس إلى الخير، حتى يكون قدوة صالحة لطلابه، ولأهل بيته ولجيرانه ولغيرهم ممن عرفه، يتأسون به: بأقواله وأعماله الموافقة لشرع الله عز وجل، وعلى طالب العلم أن يحذر غاية الحذر من التساهل فيما أوجب الله، أو الوقوع فيما حرم الله، فإنه يتأسى به في ذلك، فإذا تساهل تساهل غيره، وهكذا في السنة والمكروهات، ينبغي له أن يحرص على تحري السنن، وإن كانت غير واجبة ليعتادها وليتأسى الناس به فيها، وأن يبتعد عن المكروهات والمشتبهات حتى لا يتأسى به الناس فيها.

فطالب العلم له شأن عظيم، وأهل العلم هم الخلاصة في هذا الوجود، فعليهم من الواجبات والرعاية ما ليس على غيرهم، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

فأهل العلم رعاة وهداة، فعليهم أن يعنوا برعيتهم الشعوب؛ لأنهم رعاة وعليهم أن يعنوا بهذه الرعية، وأن يخافوا الله فيها، وأن يرشدوها إلى أسباب النجاة، ويحذروها من أسباب الهلاك، وأن يغرسوا فيما بينهم حب الله ورسوله، والاستقامة على دين الله، والشوق إلى الله وإلى جنته وكرامته،

والحذر من النار، فالنار بئس المصير، يجب الحذر منها، والتحذير منها، وأولى الناس بهذا الأمر هم العلماء وطلاب العلم، وهكذا يكون حالهم أبداً، وهكذا تكون أخلاقهم أبداً، مسارعة إلى مرضاة الله، وابتعاداً عن معاصي الله، ودعوة إلى الله، وإرشاداً إليه، ووقوفاً عند حدوده، وأخذاً بالأحوط دائماً، وبعداً عما حرم الله، وعما كرهه الله، حتى يتأسى بهم إخوانهم من المؤمنين، وحتى يتأثر بهم المسلمون أينما كانوا، وأسأل الله عز وجل بأسمائه الحسنى، وصفاته العلى أن يوفقنا وإياكم إلى ما يرضيه، وأن يصلح قلوبنا وأعمالنا جميعاً، وأن يجعلنا وإياكم هداة مهتدين، وصالحين مصلحين، كما أسأله سبحانه أن ينصر دينه، ويعلي كلمته، ويوفق ولاية أمر المسلمين لكل ما فيه رضاه، وصلاح العباد والبلاد، وأن يصلح لهم البطانة، وأن يمن عليهم بتحكيم شريعة الله بين عباده والتحاكم إليها، ونبذ ما خالفها.

أما العلوم الأخرى فلها شأن آخر من استخراج المعادن وشؤون الزراعة والفلاحة وسائر أنواع الصناعات النافعة، وقد يجب منها ما يحتاجه المسلمون، ويكون فرض كفاية، ولولي الأمر فيها أن يأمر بما يحتاجه المسلمون، ويساعد أهلها في ذلك، أي بما يعينهم على نفع المسلمين، والإعداد لعدوهم، وعلى حسب نية العبد تكون أعماله عبادة لله عز وجل، متى صلحت النية، وخلصت لله، وإذا فعلها بدون نية كانت من المباحات: أعني أنواع الصناعات المباحة، واستخراج المعادن والزراعة والفلاحة وغير ذلك.

وكلها أمور مطلوبة ومع صلاح النية تكون عبادة، ومع خلوها من ذلك تكون أموراً مباحة وقد تكون فرض كفاية في بعض الأحيان إذا دعت الحاجة إليها ووجب على ولي الأمر أن يلزم بذلك من هو أهل لها، فهي أمور لها شأنها، ولها أحوالها الداعية إليها، وتختلف بحسب النية، وبحسب الحاجة.

أما علم الشرع فلا بد منه، والله خلق الثقلين ليعبدوه، وليتقوه ولا سبيل إلى هذا إلا بعلم الشرع، علم الكتاب والسنة كما تقدم، وأنتم معشر الطلبة بحمد الله هنا في الجامعة الإسلامية، جئتم من أقطار كثيرة، ومن

أجناس متنوعة للتفقه في الدين، وتعلم أحكام الله والتبصر في ذلك، ولمعرفة العقيدة السلفية الصحيحة التي سار عليها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم وسار عليها أتباعهم بإحسان، وهي الإيمان بالله ورسوله، والإيمان بأسماء الله وصفاته، وإمرارها كما جاءت على الوجه الذي يليق بالله سبحانه وتعالى، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ولا زيادة ولا نقصان.

هكذا درج أهل العلم على الطريقة التي درج عليها الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ودرج عليها أصحابهم وأتباعهم بإحسان.

فنسأل الله أن يمنحكم التوفيق، وأن يعينكم على كل ما فيه رضاه، وأن يردكم إلى بلادكم في غاية من التوفيق والتقوى والعلم والإيمان، وأن يهدي بكم العباد، ويصلح بكم الأحوال، إنه جل وعلا على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم على نبينا محمد عبد الله ورسوله، وعلى آله وأصحابه وأتباعه بإحسان.

مفتي عام المملكة العربية السعودية

ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

- رحمه الله -

أبيض

حد السرقة في الشريعة الإسلامية

فضيلة الشيخ / محمد بن عبد الله بن سبيل

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة

الحمد لله الذي أبدع ما صنع وأحكم ما شرع هدى من شاء للإسلام ووفق من أراد به خيراً لمعرفة الأحكام وبيان الحلال من الحرام أنزل كتابه تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، فيه شفاء لما في الصدور وفيه مواعظ وزواجر، لكل ذي قلب منيب من تمسك به سعد في الدنيا والآخرة ومن أعرض عنه فإن له معيشة ضنكا ويحشر يوم القيامة أعمى، وأصلي وأسلم على خير نبي أرسل المصطفى من جميع البرية صاحب الحوض المورود والمقام المحمود، اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن سلك طريقهم واهتدى بهديهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن الله سبحانه وتعالى قد حد الحدود وفرض الفرائض رحمة بعباده ولطفا بهم وأمر عباده المؤمنين بتطبيق أحكام حدود الشريعة على من خالف أمره وارتكب محظوراً مما حرمه الله سبحانه.

وقد شرع سبحانه وتعالى عقوبات معينة، على مخالفات معينة حفاظاً على حرمان الله وحماية الناس بعضهم من بعض وأوجب تطبيقها وجعل لكل ذنب عقوبة تناسبه وتكون على مقدار جرمه.

فأكبر أنواع المخالفات الشرعية التي بين العباد، هو القتل فترتب عليه القتل وذلك أن إزهاق روح العبد المسلم من أعظم المنكرات ومن أكبر الكبائر ومن الإفساد في الأرض ومن البغي والعدوان.

إن القتل قد نهى الله عنه في مواضع متعددة من كتابه فجاء من ارتكب هذه الجريمة النكراء أن يقتل جزاء وفاقاً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]. وتحت هذا الحد من الفوائد العظيمة إما أن تدفع أموراً جسيمة من

الفتن أو تطهر من ارتكب ذنبا وندم أو تحقق دماء لولا وجود هذا القصاص
لاستمر واستفحل حتى يعم أنفسا كثيرة ولذلك يقول عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨].
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].
فكم من المعاني في هذه الجملة ما يعجز العلماء عن الإحاطة بمدلولها.
ولما كان القتل يقع بصفات كثيرة متعددة وملابسات في الموضوع لا
تحصر اختلف حكمها بحسب تلك الحالات.
فتارة يتعين القصاص ويجب إنفاذ الحكم وتارة يجوز القصاص أو
الفداء وتارة يتعين الفداء على تفاصيل معلومة للجميع في كتب الأحكام.

مقدمة البحث

لقد بعث الله رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم في زمان مضطرب تسوده الفوضى من جميع جوانبه دينا، وعقائد، وأخلاقا، ومجتمعا في غاية الفساد والاضطراب يعبدون الأحجار ويسجدون للأصنام، وينكرون البعث والنشور ينحت أحدهم حجرا ويجعله إلهاً له ويطلب منه حوائجه ويحبه كما يحب الله خالقه ورازقه أو أكثر ويساويه بفاطر الأرض والسماء في العبادة والتأله.

سادت بينهم العصبية الجاهلية وارتكاب الفواحش والمنكرات سلب وقتل وعدوان وبغي يغير بعضهم على بعض فيقتل ويسلب الحريات والأموال ويبدد الشمل ويعتدي على الأعراض ويفتخر بهذا كله.

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم فالحق عندهم للقوة الغاشمة التي لا تعرف الرحمة ولا العدل، هذه أحوال العرب في الجزيرة، كما هو معلوم للجميع من أخبارهم وأشعارهم. وأما غيرهم من سائر الأمم فليست منهم ببيعيد، فالظلم والطغيان يسودهم إلا أنه منظم قد يكون أخف وطأة حيناً وقد يكون أشنع أحيانا.

فلما بعث الله رسوله بالهدى، ودين الحق وأنزل عليه القرآن الكريم الذي أنزله الله تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين سعد به المؤمنون فحل محل الشرك التوحيد ومكان التعلق بغير الله تعلق القلوب بفاطرها وإلهها وصارت محبتهم لله وحده ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥] وزالت العصبية وحلت محلها الأخوة في الدين والمحبة والوثام والتعاطف والتراحم والعفة عن الأعراض والأموال والدماء، وساد الأمن والعدل بقيادة الرسول الكريم والمنهج الإسلامي المستقيم فصار القرآن منهجهم والنبي الكريم هاديهم ومرشدتهم فأمنت البلاد.

ولما كان من طبيعة البشر الظلم والأنانية إلا من رحم الله ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ

لَظْلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾ [إبراهيم: ٣٤].

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم
فلهذا لا بد أن يشذ من يشذ عن الجماعة الإسلامية، إما بشذوذ ينقص
سلوكه الإسلامي أو يخرج به عن الإسلام.

فكان من حكمة أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين أن جعل آداباً وحدوداً
على مقدار ما يحصل من شذوذ وذلك لحصول الأمن للكل، فإذا نزغ
الشیطان أحداً منهم أو ند به على ارتكاب ما ينكره الإسلام أسرع في
إصلاحه قبل أن يستفحل به الأمر ويضر نفسه وغيره من المؤمنين.

وبين الشرع لنا السلوك المحظور والمنهي عنه وزجرنا عنه فمن قوي
إيمانه بربه وغلب عقله هواه واستولى عليه خوفه ورجاؤه بالله كفاه زجر
القرآن والسنة وسلم من المهلكات وسلم المسلمون من لسانه ويده، ومن كان
دون ذلك ممن ضعف إيمانه وغلبه هواه وقل خوفه ورجاؤه ونزغه الشيطان
واقترب شيئاً مما حظره الشرع فقد استحق عقوبة تناسب ما ارتكب
والغرض منها إصلاح حاله وتطهيره وحماية المجتمع من شره ومن فشو
الفساد والأخلاق السيئة فيه.

وهذه العقوبات إما أن تكون عقوبة آجلة أو عقوبة عاجلة محددة أو
عاجلة غير محددة ومن العقوبات ما حددها القرآن الكريم ومنها ما حددته
السنة والكل حق فترتب على القتل وعلى الردة القتل وعلى الزنا الرجم أو
الجلد والتغريب وعلى القذف الجلد وعلى السرقة القطع وعلى شرب الخمر
الجلد على تفاصيل معلومة في هذا كله.

وهناك عقوبات غير محددة بحسب ما يراه أهل الحل والعقد بتوجيه
من العلماء، وعلماء الشريعة يبينون مقدارها وهي معروفة للجميع باسم
التعزيرات الشرعية.

هذه لمحة سريعة وإشارة لطيفة الغرض منها الدخول في المقصود من
هذا البحث وهو بحث حد السرقة.

تعريف السرقة:

السرقة لغة: مسارقة الشيء بخفاء من مال أو لحظ أو سواهما ومنه استرق السمع إذا تسمع مستخفيا .

ويقال سرق منه يسرق سرقا محرقة وككتف محرقة وسرقة كفرحة وسرقا .

قال القرطبي - رحمة الله - في تعريف السرقة والسرقة بكسر الراء فيهما هو اسم الشيء المسروق والمصدر منه يسرق سرقا بفتح الراء قاله الجوهري وأصل هذا اللفظ إنما هو أخذ الشيء في خفية من العين ومنه استرق السمع وسارقه النظر .

قال ابن عرفة: السارق عند العرب هو من جاء مستترا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له فإن أخذه من ظاهر فهو مختلس ومستلب ومنتهب ومحترس فإن تمنع بما في يده فهو غاضب قلت وفي الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «وأسوأ السرقة الذي يسرق صلاته قالوا وكيف يسرق صلاته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها» أخرجه الموطأ وغيره فسماه سارقا وإن كان ليس سارقاً من حيث هو موضع الاشتقاق فإنه ليس فيه مسارقة العين غالباً (اهـ. الجزء السادس) (ص ١٦٧).

قلت ومن ذلك: قول المتنبى

وما الموت الا سارق دق شخصه يصول بلا كف ويسعى بلا رجل

فالموت لا يوصف بالسرقة ولكنه لما خفي أمره وجهل مجيئه شبهه به .

وأما السرقة شرعا وفيما اصطلح عليه العلماء رحمهم الله فهي (أخذ

مال محترم لغيره على وجه الاختفاء من مالكة أو نائبه) ..

ومحترزات التعريف كلمة «أخذ مال» أخرجت الهبة أو العطية أو

الصدقة. (ومال) احتراس عن نحو كلب، (ومحترم) أخرج غير المحترم

كالخمر أو آلة لهو ونحو ذلك؛ و(لغيره) أخرج ماله فيه شركة و(على وجه

الاختفاء) أخرج الفاصب والمختلس والخائن و المنتهب ونحو ذلك مما يأتي بيانه في ذكر الشروط التي هي شروط القطع في السرقة - إن شاء الله - .

دليل القطع من القرآن الكريم:

والأصل الشرعي في هذا الحد من حدود الله القرآن الكريم والسنة والإجماع أما القرآن فقولُه عز وجل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

فتضمنت الآية الكريمة الحكم والأمر بقطع يد السارق والسارقة عقوبة لمن ارتكب هذه الجريمة المنكرة التي هي من كبائر الذنوب حماية للأموال المعصومة وردعا للظالم المعتدي والمجتريء على أموال الناس عن التماذي بظلمه وإصلاحا له فريما كانت هذه العقوبة سببا لرجوعه إلى ربه وعدم تماذيه في الإثم في هذه الحياة وتكفيرا وتطهيرا له من هذه الهفوة التي صدرت منه فصار القطع فيه مصلحة للجاني بإصلاح حاله ومصلحة للمجتمع عن عبث العابثين وتماذي المبطلين وفيه حصول الطمأنينة والأمن على أموال الناس، وقد قرئ شاذا «فاقطعوا أيماهما» بدل أيديهما كما هي مروية عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وقال الإمام ابن كثير رحمة الله: وهذه قراءة شاذة وإن كان الحكم عند جميع العلماء موافقا لها لا بها بل هو مستفاد من دليل آخر (أ هـ).

وحكم القطع في السرقة هذا مما أقره الإسلام، وقد كان معمولا به في الجاهلية.

وقد قيل إن أول من عمل به قريش حيث قطعوا يد رجل يقال له (دويك) مولى من خزاعة وقد كان سرق كنز الكعبة وقيل إنما وضعه قوم سرقوه منها عند ذلك الرجل فقطع به.

والحكمة ظاهرة وواضحة في حكم القطع وذلك لحفظ الأموال ولعدم اجتراء القوي على الضعيف ولولا ذلك لكان الضعيف نهبه للقوي ولم يأمن

الناس على أموالهم.

ولهذا أمر الله عز وجل بالقطع فبين الحكم وأمر بتنفيذه والأمر إنما هو لمن يملك التنفيذ وهو صاحب الولاية.

وهذا من فوائد الخلافة ومنافع ولاية الأمور إذا قاموا بالعدل بين الناس كما قيل:

لولا الخلافة لم تأمن لنا سبل وكان أضعفنا نهبا لأقوانا
وأما اعتراض بعض الزنادقة على حكم الله في القطع فممنشأه عدم
الإيمان وقلة الفقه في الدين وفساد التصور حيث رحم شخصا واحدا معتديا
مخوفا لجماعة المسلمين ولا يرحم هذه المجموعة الآمنة المسالمة.
ولهذا ينقل بعض المفسرين عن أبي العلاء المعري أنه اعترض على هذا
الحد وهو كون اليد تقطع في ربع دينار مع أن ديته خمسمائة دينار وقال إن
هذا تناقض ونظم بذلك شعرا يقول فيه:

بخمسة مئتين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار
تناقض ما لنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار
ولما اشتهرت عنه هذه الأبيات تطلبه العلماء فهرب منهم، والحكمة
والحمد لله ظاهرة فقد أجابه القاضي عبد الوهاب المالكي بقوله لما كانت
أمانة كانت ثمينة فلما خانت هانت وأجابه بعضهم بقوله:

يد بخمسة مئتين عسجد وديت لكنها قطعت في ربع دينار
عز الأمانة أغلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباري
وقد قال بعض العلماء هذا من تمام الحكمة والمصلحة وأسرار الشريعة
العظيمة فإنه في باب الجنايات ناسب أن تعظم قيمة اليد بخمسمائة دينار
لئلا يجني عليها وفي باب السرقة ناسب أن يكون القدر الذي تقطع فيه ربع
دينار لئلا يسارع في سرقة الأموال فهذا عين الحكمة عند ذوي الألباب ولهذا
قال عز وجل: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] أي

مجازاة على صنعها السييء في أخذ أموال الناس بأيديهم.

فناسب أن يقطع ما استعان به في ذلك نكالا من الله على هذه الجريمة وناسب ختم الآية الكريمة بهذين الاسمين العزيز الحكيم لمناسبة عزه سبحانه في الانتقام من الظالم وبيان الحكمة في أمره ونهيه وشرعه وقدره.

ثم ذكر سبحانه في الآية بعدها أن باب التوبة مفتوح حتى في حق من عمل هذا العمل الذي ترتب عليه هذا الجزاء الرادع ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٩].

(نادرة)

نقل ابن الجوزي - رحمه الله - عن الأصمعي قال: قرأت هذه الآية وإلى جنبي أعرابي فقلت (والسارق والسارقة) إلى قوله (عزيز حكيم) فقلت غفور رحيم بدل عزيز حكيم سهوا فقال الأعرابي كلام من هذا؟ قلت: كلام الله قال: أعد، فأعدت (والله غفور رحيم) فقال: ليس هذا كلام الله فتنبعت فقلت (والله عزيز حكيم) فقال أصبت هذا كلام الله فقلت: أتقرأ القرآن؟ قال: لا قلت فمن أين علمت أنني أخطأت؟ فقال: يا هذا ! عز فحكم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع.

وسنذكر - إن شاء الله - في الخاتمة الإجابة عن اعتراض بعض العصريين على هذا الحكم مع ذكر شيء من المقارنة ببعض أعمالهم الوحشية في هذا الزمن.

دليل القطع من السنة النبوية:

روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها في قصة المخزومية التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يدها ثم قام خطيبا فقال: «أيها الناس إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد».

وروى البخاري ومسلم وأهل السنن عن ابن عمر رضي الله عنهما أن

النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن^(١) ثمنه ثلاثة دراهم وفي لفظ بعضهم قيمته ثلاثة دراهم، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا» رواه البخاري ومسلم وأهل السنن إلا ابن ماجه.

وروى مسلم وأحمد والنسائي وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار» وفي رواية للبخاري «تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا» وفي رواية لأحمد «اقتطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك»، وكان ربع الدينار يومئذ ثلاثة دراهم والدينار (اثنا عشر درهما) وفي رواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن» قيل لعائشة رضي الله عنها ما ثمن المجن؟ قالت ربع دينار وعن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده» قال الأعمش كانوا يرون أنه بيض الحديد والحبل كانوا يرون منها ما يساوي درهم.

الحديث متفق عليه لكن عند مسلم بدون قول الأعمش، وروى الطبراني في الأوسط عن عبد الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا قطع إلا في عشرة دراهم» روى الترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم».

قال: في زجاجة المصابيح وهو مرسل رواه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود والقاسم بن عبد الرحمن لم يسمع من ابن مسعود.

وقال علي القاري: وهو صحيح لكن في مسند أبي حنيفة الذي جمعه الحصكفي من رواية ابن مقاتل عن أبي حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال: «كانت تقطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم» وفي رواية

(١) المجن: اللوشاح، أو الترس. انظر القاموس ج ن، م ج ن.

«إنما كان القطع في عشرة دراهم».

فهذا موصول مرفوع ولو كان موقوفاً لكان له حكم الرفع لأن المقدرات الشرعية لا دخل للعقل فيها فالموقوف فيها محمول على المرفوع وذكر - رحمه الله - أحاديث كثيرة في هذا الباب فيها المرفوع والموقوف ويأتي - إن شاء الله - الكلام على هذه الأحاديث في بحث نصاب القطع في السرقة ولنقتصر في ذكر الأدلة على هذه الأحاديث وسيأتي مزيد من الأدلة عند البحوث الآتية في مواضعها الخاصة بها .

دليل القطع من إجماع الأمة:

وأما الدليل الثالث على القطع فهو الإجماع وقد حكى الإجماع كثير من العلماء منهم صاحب الشرح الكبير وشيخ الإسلام ابن تيمية والنووي وغيرهم من العلماء .

شروط القطع في السرقة:

لما كانت الآية الكريمة صريحة في قطع يد السارق والسارقة، وقد كانت حوادث السرقة وقعت كثيراً في زمنه صلى الله عليه وسلم وزمن الخلفاء الراشدين، ونفذ صلى الله عليه وسلم حكم القطع وبين ذلك بقوله وفعله فصار فعله وقوله مبيناً لهذا الحد وموضحاً للمقدار من المال الذي تقطع به اليد وكيفية السرقة .

أتضح من هذا أن الآية الكريمة ليست على إطلاقها، بل جاءت مقيدة ببيان السنة الصحيحة من قوله وفعله صلى الله عليه وسلم وقد أخبر الله عز وجل عن نبيه أنه يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، فكان بيان حدود السرقة وشروطها من جملة ما بينه صلى الله عليه وسلم لنا .

فلهذا تتبع العلماء - رحمهم الله - ما ورد في السنة من شروط وقیود للسرقة وسيأتي تفصيل ذلك - إن شاء الله - .

فشروط وجوب القطع ثمانية:

الشرط الأول: السرقة وهي أخذ المال على وجه الاختفاء والاستتار

فيخرج بهذه القيود المنتهب والمختلس والخائن، وذلك عملاً بحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع» الحديث رواه الخمسة وصححه الترمذي وأخرجه الحاكم والبيهقي وابن حبان وصححه، وكذلك الغاصب وجاحد الوديعه ليس عليهما قطع لأن هذا لا يسمى سرقة وهو مذهب جماهير العلماء من أهل الفقه والفتوى قال في المغني: فإن اختطف أو اختلس لم يكن سارقاً ولا قطع عليه عند أحد علمناه غير إياس بن معاوية قال: اقطع المختلس لأنه يستخفي بأخذه فيكون سارقاً وأهل الفقه والفتوى من علماء الأمصار على خلافه وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ليس على الخائن ولا المختلس قطع» وعن جابر قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ليس على المنتهب قطع» رواهما أبو داود وقال: لم يسمعهما ابن جريح عن أبي الزبير ولأن الواجب قطع السارق وهذا غير سارق. قلت قول صاحب المغني - رحمه الله - لم يسمعهما ابن جريح عن أبي الزبير فيه نظر.

فقد جاء في مصنف عبد الرزاق التصريح بسماع ابن جريح عن أبي الزبير، وذلك في الحديث رقم (١٨٨٤٤) حيث قال: أخبرنا عبد الرزاق عن ابن جريح قال: قال لي أبو الزبير قال: قال جابر بن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس على المنتهب قطع ومن انتهب نهبه مشهورة فليس منا» أي ليس مثلنا قاله ابن جريح (١هـ) الجزء العاشر (ص ٢٠٦).

وأما جاحد العارية ففيه خلاف بين العلماء هل يلحق بمن تقدم مثل جاحد الوديعه والمختلس، أو أنه يقطع ويكون حكمه حكم السارق لورود الأحاديث بذلك فمذهب جماهير أهل العلم أنه كجاحد الوديعه ونحوه لا يعد سارقاً ولا قطع عليه.

وهذا مذهب الأئمة الثلاثة وسائر العلماء وأما أحمد فعنه روايتان أحدهما كمذهب الجمهور أنه لا قطع عليه اختارها بعض أصحابه منهم الخرقى وأبو إسحاق بن شاقلا وأبو الخطاب والموفق وصاحب الشرح وابن

منجا قال الموفق وهو الصحيح - إن شاء الله - لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا قطع على الخائن ولأن الواجب قطع السارق والخائن ليس بسارق فأشبهه جاحد الوديعة، ويجب أهل هذا القول عن الحديث المتفق عليه في شأن المخزومية التي كانت تستعير المتاع وتجحده فقطع النبي صلى الله عليه وسلم يدها بأنه إنما قطعها لكونها تسرق وتجحد العارية فالقطع كان من أجل السرقة لا لجحد العارية ولكن لما كانت قد اشتهرت بجحد العارية صار وصفا لها وقد ورد أنها سرقت قطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رواه الأثرم بإسناده عن مسعود بن الأسود قال الموفق: وفي هذا جمع بين الأحاديث وموافقة لظاهر الحديث والقياس وفقهاء الأمصار ويكون أولى (اه).

وأما الرواية الثانية عن الإمام أحمد فإنها تقطع يد جاحد العارية وهو مذهب أحمد وقال به من الفقهاء إسحاق وذلك للحديث المتفق عليه في شأن المخزومية التي كانت تستعير المتاع وتجحده قال الإمام أحمد: لا أعرف شيئا يدفعه وهذه المسألة مما انفرد بها أحمد عن الأئمة كما قال صاحب المفردات في نظمه.

وعندنا فجاحد العارية يقطع كالسارق بالسوية

وقال صاحب الانصاف: وعنه يقطع جاحد العارية وهو المذهب نقله الجماعة عن الإمام أحمد - رحمة الله - قال في الفروع نقله واختاره الجماعة في المحرر والحاوي والزرکشي هذا الأشهر وجزم به القاضي في الجامع الصغير وأبو الخطاب والشريف في خلافيهما وابن عقيل في المفردات وابن البناء وصاحب الوجيز والمنور وغيرهم، وقدمه في المذهب والمحرر والفروع ونظم المفردات وغيرهم واختاره الناظم وهو من المفردات وأطلقها في الخلاصة والرعائيتين (اه)، من الانصاف الجزء العاشر (ص ٢٥٣)، فهؤلاء جمهور علماء الحنابلة يرون القطع.

وقال الشوكاني - رحمه الله - قوله في حديث ابن عمر بعد وصف

القصة فأمر صلى الله عليه وسلم بقطع يدها، وكذلك بقية الألفاظ المذكورة ولا ينافي ذلك وصف المرأة في بعض الروايات بأنها سرقت فإنه يصدق على جاحد العارية بأنه سارق كما سلف فالحق قطع جاحد العارية ويكون ذلك مخصصاً للأدلة الدالة على اعتبار الحرز ووجهه إن الحاجة ماسة بين الناس إلى العارية فلو علم المعير أن المستعير إذا جحد لا شيء عليه لجر ذلك إلى سد باب العارية وهو خلاف المشروع (اهـ).

قال ابن القيم - رحمه الله - وأما جاحد العارية فيدخل في اسم السارق شرعاً لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما كلموه في شأن المخزومية المستعيرة الجاحدة قطعها وقال: «والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» فأدخله جاحد العارية في اسم السارق كإدخاله سائر أنواع المسكرات في اسم الخمر فتأمله (١ هـ). الهدى النبوي الجزء الثالث ص (٤٤٧). والذي يظهر أن هو الراجح - إن شاء الله - ورد الجمهور هذا الحديث مشيراً إلى حديث المخزومية لأنه مخالف للأصول فهذا لا ينبغي أن يقابل به نص المعصوم صلى الله عليه وسلم فقوله صلى الله عليه وسلم هو أصل الأصول ويجب تلقيه بالرضى والتسليم وجعله أصلاً بنفسه فيكون جاحد العارية سارقاً يستوجب القطع بنص الحديث أو يقال فيه إن هذه الحالة استثنيت من عموم اشتراط الحرز، كما استثنى صلى الله عليه وسلم بيع العرايا من المزبنة.

الشرط الثاني: كون المال المسروق نصاباً فلا قطع في الشيء القليل وهو الذي لم يبلغ النصاب الشرعي الذي حدده صلى الله عليه وسلم وهذا مذهب جمهور العلماء ولم يخالف ذلك إلا الحسن وداود وابن بنت الشافعي والخوارج فأنهم قالوا يقطع في القليل والكثير لعموم الآية وللحديث المتفق عليه «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده» ذكر ذلك في المغني.

أما الجمهور فأنهم يستدلون بالأحاديث الكثيرة الواردة في تحديد

نصاب السرقة ومنها حديث «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا» متفق عليه ويستدلون أيضا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم على اشتراط النصاب وهذا تخصص لعموم الآية.

وأما الإجابة عن حديث «لعن الله السارق يسرق الحبل فتقطع يده الخ». فقيل المراد حبل السفينة وبيضة الحديد وقيل هو إخبار بالواقع أي أنه إذا سرق القليل كان سببا لقطع يده بتدرجه إلى ما هو أكبر منه، قال الأعمش: كانوا يرون أنه بيض الحديد والحبل كانوا يرون أن منه ما يساوي دراهم.

أما تحديد قدر النصاب ففيه خلاف بين العلماء - رحمهم الله - فمنهم من حدده بما قيمته ربع دينار أو ثلاثة دراهم ومنهم من حدده بربع دينار ومنهم من حدده بثلاثة دراهم ومنهم من حدده بعشرة دراهم ومنهم من قال خمسة دراهم ومنهم من قال أربعة دراهم ومنهم من قال أربعين درهما ومنهم من قال درهم واحد، فمذهب الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم مستدلا بحديث الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا قطع إلا في عشرة دراهم» وروى عن ابن عباس قال: قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم وقد ذكر في زجاجة المصابيح عدة أحاديث تدور على عبد الله بن مسعود رضي الله عنه منها الموقوف ومنها المرفوع حكما بهذا المعنى، وقال بهذا أيضا عطاء وهو مروى عن عبد الله بن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما.

وأما مذهب الإمام مالك وأحمد - في إحدى الروايتين عنه - فإنه ربع دينار أو ثلاثة دراهم أو ما قيمته ثلاثة دراهم مستدلين بحديث عائشة رضي الله عنها الذي رواه الجماعة إلا ابن ماجه قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا وبحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم رواه الجماعة، قال: ابن عبد البر هذا أصح حديث يروى في

هذا الباب لا يختلف أهل العلم في ذلك.

والرواية الثانية عن الإمام أحمد أن الأصل الورق ويقوم غيرها بها سواء كانت من الدنانير أو العروض فإن نقص ربع الدينار عن ثلاثة دراهم فلا قطع وهذا مروى عن الليث وأبي ثور لما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن قيمته ثلاثة دراهم متفق عليه.

وفيه إن العروض تقوم بالدراهم لأن المجن قوم بها ومذهب الإمام أحمد أن كلا من الذهب والورق أصل بنفسه، وهذه إحدى الروايات عنه وهي مذهبه وإن ما عداهما يقوم باحدهما فعلى هذا يقوم غير الأثمان بأدنى الأمرين من ربع الدينار أو ثلاثة الدراهم.

أما كون الدينار أصل فلحديث عائشة - رضي الله عنها - المتفق عليه قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً وتقدم أن هذا مذهب الإمام الشافعي، وهو مروى عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم، وهو قول الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والأوزاعي وابن المنذر فعندهم أن الأصل هو ربع الدينار ويقوم به غيره من الورق أو العروض.

وأما كون ثلاثة الدراهم أصل كربع الدينار ويقوم بها غيرها أيضاً فلحديث عبد الله بن عمر رضي عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم وفي لفظ قيمته ثلاثة دراهم رواه الجماعة، وفيه أن العروض تقدر بالدراهم لأن المجن قوم بها وفي الموطأ أن عثمان رضي الله عنه قطع يد سارق في أترجة قومت بثلاثة دراهم وقال مالك: وهي الأترجة التي يأكلها الناس.

ومذهب الإمام الشافعي - رحمة الله - أن النصاب ربع دينار وأنه هو الأصل وتقوم سائر الأشياء به حتى ثلاثة دراهم إذا نقصت عن ربع دينار فلا تقطع فيها لحديث عائشة المتفق عليه وهو قول جمع من الصحابة والفقهاء السبعة وغيرهم رضي الله عنهم، واختلف العلماء في ربع الدينار هل هو

المضروب خاصة أو قطعة الذهب المساوية لذلك وإن لم تكن مسبوكة كحلى النساء أو قطعة ذهب ونحوهما يبلغ خالصهما ربع الدينار فمذهب أحمد أنه متى بلغ الخالص منها ربع دينار ففيه القطع قال الجوزجاني لأحمد: كيف يسرق ربع دينار؟ فقال قطعة ذهب خاتما أو حليا قال في المغني وهذا قول أكثر أصحاب الشافعي.

واختلف العلماء فيما إذا سرق نصابا ثم بعد ذلك نقصت قيمته أو ملكه ببيع أو هبة أو غيرها، هل يسقط عنه القطع أو لا؟ مذهب مالك والشافعي وأحمد أنه لا يسقط عنه فيما إذا نقصت قيمته، وعند الإمام حنيفة أنه يسقط عنه لأن النصاب شرط فتعتبر استدامته.

والأئمة الثلاثة يعللون بأنه نقص حدث بالعين فلم يمنع القطع كما لو حدث النقص باستعماله وعندهم سواء حصل قبل الحكم أو بعده مستدلين بعموم الآية الكريمة، وأما إن ملك العين المسروقة بهبة أو بيع أو غير ذلك من أسباب الملك وكان ملكه لها قبل الرفع للحاكم والمطالبة بها عنده لم يجب القطع، وهذا مذهب الأئمة الأربعة، وقال في المغني لا نعلم فيه خلافا وإن ملكها بعد المطالبة لم يسقط عند الأئمة الثلاثة وهو قول إسحاق مستدلين بحديث صفوان بن أمية قال: كنت نائما في المسجد على خميصة لي فسرقتم فأخذنا السارق فرفعناه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بقطعه فقلت يا رسول الله: أفي خميصة ثمنها ثلاثون درهما أنا أهبها له أو أبيعها له؟ قال فهلا كان قبل أن تأتي به، رواه الخمسة وصححه ابن الجارود والحاكم.

أما في مذهب أبي حنيفة فإنه يسقط عنه القطع معللين بأنها صارت ملكه فلا يقطع في عين هي ملكه ولأن من شرط القطع المطالبة ويعتبر دوامها ولم يبق لهذه العين مطالب، ولكن لا يخفى أن مذهب الأئمة الثلاثة أرجح لوجود النص في هذه المسألة.

الشرط الثالث: من شروط القطع في السرقة أن يكون المسروق مالا فإن سرق ما ليس بمال كالحر فلا قطع فيه صغيرا كان أو كبيرا وهذا

مذهب الإمام أبي حنيفة والشافعي وأحمد وهو قول أبي ثور وابن المنذر ويعلل أهل هذا القول بأن الحر ليس بمال.

ثم جرى الاختلاف فيما إذا كان عليه حلي أو ثياب ثمينة هل يقطع السارق بها؟ جلهم على أنه لا يقطع بذلك لأنها ليست مقصودة ولأنه يد اللص لا تزال عليه وهذا مذهب أبي حنيفة وأكثر الشافعية ومذهب أحمد وفيه وجه في مذهب أحمد أنه يقطع وقال بهذا أبو يوسف وابن المنذر ويعلل أهل هذا القول بأنه سرق نصاباً من الحلي أو الثياب فوجب القطع كما لو سرقه منفرداً ولظاهر الآية الكريمة، وأما مذهب الإمام مالك فإنه يقطع السارق بسرقة الحر الصغير لأنه غير مميز أشبه العبد، وقال بهذا الشعبي والحسن وإسحاق وهي رواية عن أحمد أما فيما إذا سرق عبداً صغيراً فعليه القطع في قول الأئمة الأربعة بل هو قول جماهير العلماء.

وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك فقال: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ذلك وممن نقل عنه من غير الأئمة الأربعة الحسن والثوري وأبو ثور وإسحاق وممن نقل عنه الخلاف في ذلك أبو يوسف - رحمة الله - معللاً بقوله من لا يقطع بسرقة كبيراً لا يقطع بسرقة صغيراً كالحر.

ومما لا يقطع فيه من الأشياء مما ورد استثناؤه عند العلماء الكلاً والثلج والتراب في قول جمهور العلماء لأنه لا يتمول عادة، أما عادة كالنفخار فإن فيه القطع وإن كان ليس في أصله وهو التراب قطع واختلف العلماء في سرقة المصحف هل يقطع سارقه أو لا يقطع؟ فمذهب الأمام أبي حنيفة لا يقطع وهو مذهب الإمام أحمد.

وأما مذهب الإمام مالك والشافعي ففيه القطع وهي رواية قوية عن أحمد اختارها جماعة من أصحابه وهو قول أبي ثور وابن المنذر لعموم الآية الكريمة. أما كتب العلم ففيها القطع في قول جمهور العلماء لعموم الأدلة، ولا يقطع في سرقة آلة لهو ولا في محرم كالخمر وكتب البدع والتساویر المحرمة. واختلف أهل العلم في غير ما سبق من الأموال كالطعام والثياب

والحيوان من الصيد والفخار والأحجار فعند الإمام مالك والشافعي وأحمد في كل ذلك القطع مستدلين بعموم الآية بما رواه أبو داود والنسائي والحاكم وصححه الترمذي وحسنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من أصاب بفيه من ذوي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع».

وعند الإمام إبي حنيفة - رحمه الله - إن الطعام الذي يسرع إليه الفساد كالرطب أو الفواكه أو الطباخ لا قطع فيه مستدلاً بالحديث الذي رواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا قطع في ثمر ولا كثر " ولأن هذا معرض للهلاك أشبه بما لم يحرز وكذلك ما كان مباحاً أصله في دار الإسلام كالصيد أو الخشب غير المعمول، وكذلك الفخار والزجاج والزرنيخ واللبن بكسر الباء لا قطع في ذلك كله ومذهب سفيان الثوري - رحمه الله - أن ما يفسد في يومه كالثريد واللحم لا قطع فيه.

الشرط الرابع: الحرز من شروط القطع في السرقة أن يكون المال محرزاً بحرز مثله ويخرجه منه وهذا قول جمهور العلماء وهو كالإجماع وهو قول أكثر أهل العلم وهذا مذهب عطاء والشعبي وأبي الأسود وعمر بن عبد العزيز والزهري وعمرو بن دينار والثوري ومالك والشافعي وأصحاب الرأي ولا نعلم عن أحد من أهل العلم خلافهم إلا قولاً حكى عن عائشة والحسن والنخعي فيمن جمع المتاع ولم يخرج به من الحرز عليه القطع.

وعن الحسن مثل قول الجماعة وحكى عن داود أنه لا يعتبر الحرز لأن الآية لا تفصيل فيها.

وهذه أقوال شاذة غير ثابتة عن نقلت عنه، قال ابن المنذر: وليس فيه خبر ثابت ولا مقال لأهل العلم إلا ما ذكرناه فهو كالإجماع حجة على من خالفه وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً من مزينة سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الثمار فقال: «ما أخذ في غير أكمامه فاحتمل ففيه

قيمتة ومثله معه وما كان في الخزائن ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن» رواه أبو داود وابن ماجه وغيرهما وهذا الخبر يخص الآية كما خصصناها في اعتبار النصاب (اهـ) المغني (ص ٢٥٠) ج ١٠.

قلت والحديث الذي أورده صاحب المغني عن عمرو بن شعيب رواه أحمد والنسائي مع اختلاف في بعض الألفاظ وقد ساقه في فتح الغفار ولما تكلم ابن القيم رحمه الله في بعض أقضيته صلى الله عليه وسلم في السارقة قال: السابح اعتبار الحرز فإنه صلى الله عليه وسلم أسقط القطع عن سارق الثمار من الشجرة وأوجبه على سارقه من الجرين وعند أبي حنيفة أن هذا النقصان ماليته لإسراع الفساد إليه، وجعل هذا أصلاً في كل ما نقصت ماليته بإسراع الفساد إليه، وجعل هذا أصلاً في كل ما نقصت ماليته بإسراع الفساد إليه.

وقول الجمهور أصح فإنه صلى الله عليه وسلم جعل له ثلاثة أحوال حالة لا شيء فيها وهو إذا أكل منه بفيه، وحالة يغرم مثليه ويضرب من غير قطع وهو ما إذا أخذ من شجرة وأخرجه وحالة يقطع فيهما، وهو ما إذا سرق من بيده سواء كان قد انتهى جفافه أو لم ينته فالعبرة للمكان والحرز لا ليبسه ورطوبته ويدل عليه أنه صلى الله عليه وسلم أسقط القطع عن سارق الشاة من مرعاها، وأوجبه على سارقها من عطنها فإنه حرزها (أهـ).

قال ابن العربي في أحكام القرآن الكريم في الكلام عن الحرز: ولم أعلم من ترك اعتباره من العلماء ولا تحصيل لي من يهمله من الفقهاء وإنما هو خلاف يذكر وربما نسب إلى من لا قدر له فلذلك أعرضت عن ذكره (اهـ).

وحيثما اعتبر العلماء الحرز شرطاً في يد السارق ولم يرد عن الشارع تحديد له إلا في مسائل واقعية عرفت بالاستقرار عنه صلى الله عليه وسلم علم من ذلك أن هذا مرجعه لأهل العرف لأنه لا طريق إلى معرفته فرداً فرداً إلا من طريقه، وهذا من بعض المسائل التي يرجع فيها إلى العرف كتحديد النفقة والسكن والكسوة عند الاختلاف وقبض المبيع والتصرف

ونحو ذلك ومن المعلوم أن الحرز تختلف أحواله باختلاف الأزمان والأمكنة والولادة والبادية والقرى والأمصار ونوعية المال فحرز الذهب والمجوهرات يختلف عن حرز الثياب والأمتعة والأطعمة وهذه تختلف عن حرز الخشب والحديد والأسمنت والأخيرة تختلف عن الحرز الحيوانات ونحوها والحرز في المدن يختلف عن الحرز في القرى وفي العشش وهي تختلف عن حرز البادية من أهل الخيام وبيوت الشعر.

فلهذا لا نرى أننا في حاجة إلى سرد الأمثلة في نوعية الحرز، فهو موكول في كل قضية لم يرد فيها عن الشارع نص إلى الحاكم وهو يستعين بأهل الخبرة في ذلك، ولكن بقيت مسائل نص العلماء عليها وحصل فيها الاختلاف بينهم في اعتبارها حرزا أو ليست بحرز منها مسألة الخيام وبيوت الشعر وما يشابههما فإذا كانت منصوبة وفيها أحد نائم أو يقظان فهي محرزة هي وما فيها لأنها جرت العادة بأن هذا هو حرزها، وإن لم يكن فيها أحد ولا عندها حافظ فلا قطع على سارقها وممن أوجب القطع في السرقة من الخيمة والفسطاط الثوري والشافعي والحنفية إلا أنهم قالوا يقطع في السرقة من الفسطاط دون سارق الفسطاط نفسه والقائلون بالقطع عللوا بأن هذا حرز ما جرت به العادة فهو شبيه بحرز ما فيها.

أما المواشي فإن حرزها ليلا في الأحواش والحظائر أو بمبيت الراعي معها في غير ذلك.

وأما في مراعيها فحرزها براعيها ونظره إليها فما غاب عن نظره منها فقد خرج عن الحرز وأما الإبل فإذا كانت باركة معقولة ومعها راعيها فهي محرزة وإن لم يكن معها راع فليست محرزة وإن كان معها الراعي ولكن كانت غير معقولة فيشترط هنا أن يكون مستيقظاً، فإن كان نائماً وهي غير معقولة فهي غير محرزة.

وأما إن كانت سائرة فحرزها أن يكون معها سائقا ويشاهدها كلها، فما غاب منها عن بصره فليس محرزا والصحيح أنه لا يشترط أن تكون مقطورة.

وكذلك أيضا تكون محرزة إذا كانت معها قائدتها ويكثر الالتفات إليها، ويشاهدها كلها عند التفاته وهذا مذهب الحنابلة والشافعية.

وأما الإمام أبو حنيفة فهو يرى أنها لا تكون محرزة بالنسبة للقائد إلا إن كان زمامها بيده، لأنه يوليها ظهره و لا يراها إلا نادراً.

فيمكن أخذها وهو لا يشعر وما تقدم من الحرز هو حرز لها نفسها ولما هو محمول عليها واختلف العلماء - رحمهم الله - في حرز الثياب بالنسبة للحمامات العامة والربط ونحوها، فأكثر العلماء على أنه إن سرق منها وليس ثم حافظ فلا قطع عليه، وإن كان هناك حافظ فعند الإمام أبي حنيفة لا قطع أيضا، وهي رواية عن الإمام أحمد؛ إلا أن يكون جالسا عليها، وعللوا بأن الناس مأذون لهم بالدخول فيها، فجرى مجرى حالة الضيف إذا سرق من بيت مضيفه. قلت مسألة الضيف فيها خلاف و لا يصح الاستدلال إلا بأمر متفق عليه والذي أرى أن مسألة الضيف الصواب أن فيها القطع للحديث الذي أخرجه مالك في الموطأ في قصة اليماني الأقطع الذي سرق من بيت أبي بكر وهو ضيف عنده فقطعه أبو بكر رضي الله عنه.

وأما مذهب الإمام مالك والشافعي ورواية عن أحمد فإنه يجب القطع إذا كان فيه حافظ، وهو المذهب وبهذا قال إسحاق وأبو ثور وابن المنذر.

واختلف العلماء - رحمهم الله - في مسألة سرقة الكفن من الميت في قبره فهل يعتبر في هذه الحالة حرزا أو ليس بحرز فمن رأى أن القبر حرز قال فيه القطع ومن لم يره حرزا لم يوجب القطع لاختلاف شرطه، فمذهب الجمهور - رحمهم الله - أنه حرز وأن على سارقه القطع، وهو مذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد وهو قول الحسن وعمر بن عبد العزيز وقتادة والشعبي والنخعي وحماد وإسحاق وأبي ثور وابن المنذر، مستدلين بعموم الآية الكريمة: وتقول عائشة (سارق موتانا كسارق أحيائنا) وبما روى عن ابن الزبير أنه قطع نباشا وأن هذا في العرف حرز وحرز كل شيء بحسبه وهو ملك للميت وولييه يقوم بالمطالبة عنه.

وعند الإمام أبي حنيفة - رحمة الله - أنه لا قطع عليه وبه قال الثوري فأبو حنيفة يرى أن القبر ليس بحرر لأن الكفن لا مالك له لأن الميت لا يملك ولأنه ليس مملوكا لوارثه ولأنه لا بد من المالك أو نائبة، وهنا ليس ثم مالك. وروى عن عمر بن الخطاب أنه أمر بقطع النباش كما ذكر ذلك عبد الرزاق في مصنفه.

أما إذا كان مع الميت شيء غير الكفن كالزيادة في الكفن على المشروع أو نقود أو فرش أو تابوت أو طيب ونحو ذلك مما هو زائد عن حد الكفن الشرعي فإنه لا قطع على سارقه؛ قال ابن العربي في أحكام القرآن: المسألة السابعة عشر في النباش قال علماء الأمصار يقطع وقال أبو حنيفة لا قطع عليه؛ لأنه سرق من غير حرر مالا معرضا للتلف لا مالك له، لأن الميت لا يملكه، ومنهم من ينكر السرقة لأنه في موضع فيه ساكن، وإنما تكون السرقة بحيث تتقي الأعين، ويتحفظ من الناس وعلى نفي السرقة عول أهل ما وراء النهر، وقد بينا ذلك في مسائل الخلاف وقلنا إنه سارق لأنه تدرع الليل لباسا، واتقى الأعين، وتعتمد وقتا لا ناظر فيه، ولا مار عليه، فكان بمنزلة ما لو سرق وقت خروج الناس للعيد وخلو البلد من جميعهم.

وأما قولهم إن القبر غير حرر فباطل؛ لأن حرر كل شيء بحسب حاله الممكنة فيه لما قدمناه ولا يمكن ترك الميت عاريا ولا يتفق فيه أكثر من دفنه ولا يمكن أن يدفن إلا مع أصحابه فصارت الحاجة قاضية بأن ذلك حرر، وقد ذكر الله تعالى ذلك بقوله ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾ ٢٥ ﴿أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا﴾ ٣١ ﴿[المرسلات] ليسكن فيه حيا ويدفن فيه ميتا وقوله إنه عرضة للتلف فكل ما يلبسه أيضا معرض للتلف والإخلاق بلباسه إلا أن أحد الأمرين أعجل من صاحبه (أهـ). (ج ٢ ص ٦١٢).

وقد جرى الاختلاف بين العلماء - رحمهم الله - في سرقة باب المسجد هل فيه قطع أو ليس فيه قطع، فعند الشافعي - رحمة الله - وبعض أصحاب مالك وهو قول في مذهب أحمد أن عليه القطع، لأنه سرق نصابا محرزا مثله

لا شبهة له فيه فلزمه القطع، كما يقطع في سرقة باب الدار والدكان ونحوها باتفاق العلماء والقول الآخر إنه لا قطع فيه وهو مذهب الحنفية معللين بأنه لا مالك له من المخلوقين فلا قطع فيه كما أن حصر المسجد وقناديله ليس فيها قطع في قول الجمهور، وخالف مالك - رحمه الله - في ذلك، لكونه ما ينتفع به، فيكون له فيه شبهة كالسارق من بيت المال وعند الإمام أحمد وأبي حنيفة لو سرق من ستارة الكعبة الخارجية فلا قطع إلا أن القاضي من أصحاب أحمد قال: هذا محمول على أنها ليست بمخينة.

أما إذا كانت مخينة فخيأطتها عليها حرز فيقطع لسرقتها ولكن الرواية الأخرى عن أحمد أنه لا قطع عليه ولو كانت مخينة وهي المذهب. واختلف الأئمة في حكم الضيف إذا سرق من مضيفة فقول الجمهور إنه إذا سرق من المكان الذي أنزله فيه أو موضع لم يحرزه عنه لم يقطع لأنه لم يسرق من الحرز، وإن سرق من الموضع المحروز عنه فعليه القطع إلا أن يكون قد اقتراه فلا قطع عليه، وهذا مذهب الشافعي وأحمد، وظاهر مذهب مالك. وأما أبو حنيفة فيرى أنه لا قطع عليه في حال من الأحوال، لأن المضيف بسطة في بيته وماله فأشبهه ابنه، واستدل الشافعية والحنابلة والمالكية بقصة الرجل الأقطع الذي استضاف أبا بكر وسرق حلي أهله فقطعه أبو بكر رضي الله عنه واختلفت الرواية عن أحمد في مسألة الطرار الذي يسرق من جيب الرجل أو كفه أو صفنه فإن كان يختلس اختلاسا فلا قطع عليه وإن كان يبط الجيب فذهب أحمد إلى أن عليه القطع.

قال في الفروع: ويقطع الطرار على الأصح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ج ٢٨ ص ٣٣٣:

وأما الطرار وهو البطاط الذي يبط الجيوب والمناديل والاكمام ونحوها فإنه يقطع على الصحيح والرواية الثانية لا قطع عليه.

وجميع ما سبق من المسائل التي ورد فيها ذكر الحرز ووجوب القطع يشترط فيها إخراج المتاع منه وهذا بالإجماع وإن هتك الحرز ولم يخرج منه

شيئاً فلا قطع عليه لكن لو اشترك اثنان أحدهما هتك الحرز والآخر سرق نصاباً فعليهما القطع في مذهب أحمد، وعند الإمام أبي حنيفة إذا كان المخرج قدر نصابين فعليهما وعند مالك والشافعي يختص القطع بالمخرج وحده لأنه هو السارق، وبه قال أبو ثور وابن المنذر، وإذا هتك الحرز وكان فيه ما قيمته نصاباً لكن نقص عن النصاب قبل إخراج كسوبه أو بطيخة قطعها أو حيوان ذبحه فنقصت قيمتها عن النصاب قبل إخراجها من الحرز فلا قطع عليه.

الشرط الخامس: من شروط القطع في السرقة انتفاء الشبهة فلا قطع بالسرقة من مال ابنه وإن سفل وهذا مذهب الأئمة الأربعة وجمهور العلماء وخالف في ذلك أهل الظاهر.

وأبو ثور وابن المنذر فقالوا: فيه القطع؛ مستدلين بظاهر الآية وعدم الاستثناء وعدم الإجماع على ذلك واستدل الجمهور بقوله صلى الله عليه وسلم «أنت ومالك لأبيك» وقوله صلى الله عليه وسلم «إن أطيّب ما أكل الرجل من كسبه وإن ولده من كسبه» وفي لفظ «فكلوا من كسب أولادكم» ولا يجوز قطع الإنسان فيما أذن النبي صلى الله عليه وسلم له بأخذه ولا فيما جعله النبي صلى الله عليه وسلم من كسبه، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات وأعظم الشبهات أخذ الإنسان من مال جعله الشارع له، وأمره بأخذه وأكله، ذكر ذلك صاحب الشرح الكبير.

وأما سرقة الابن مال والده فكذلك لا قطع فيها عند الأئمة الثلاثة - رحمهم الله - وهو قول الحسن وإسحاق والثوري، وعند مالك - رحمة الله - وهو قول أبي ثور وابن المنذر وأهل الظاهر معلين بأنه يقاد بقتله ويحد بزناه بجارية فهو كالأجنبي.

وأما الجمهور فإنهم يعللون بأن بينهما قرابة تمنع قبول شهادة أحدهما لصاحبه ولأن النفقة تجب في مال الأب لابنه حفاظاً عليه ولا يجوز إتلافه من أجل المال وكل هذا من الشبه التي تدرأ الحدود.

وأما سرقة العبد من مال سيده فلا قطع فيها في قول جمهور العلماء وهو كالإجماع، أو إجماع، إلا ما يحكي عن داود الظاهري مستدلاً بعموم الآية الكريمة ودليل الجمهور ما روى السائب بن يزيد قال شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقد جاء عبد الله بن عمرو الحضرمي بغلام، فقال: إن غلامي هذا سرق فاقطع يده فقال عمر ما سرق؟ قال سرق مرآة امرأتي ثمنها ستون درهما فقال أرسله لا قطع عليه خادمكم أخذ متاعكم وفي رواية مالكم سرق بعضه بعضاً لا قطع عليه رواه سعيد بن منصور.

وروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رجلاً جاءه فقال عبد لي سرق قباء لعبد لي آخر فقال لا قطع مالك سرق مالك، وهذه قضايا تشتهر ولم يخالف فيها أحد فتكون إجماعاً وهذا يخص عموم الآية ذكر ذلك في الشرح الكبير.

الشرط السادس: مما يوجب القطع ثبوت السرقة

وثبوتها يحصل بشهادة عدلين أو إقراره و يستمر فيه حتى يقطع و يشترط في ثبوت السرقة بالبينة أن تكون بشهادة رجلين مسلمين حرين عدلين سواء كان السارق مسلماً أو ذمياً وهو باتفاق العلماء و لكن شرط قبول شهادتهما أن يصفيا السرقة و الحرز و جنس النصاب و قدره ليزول الاختلاف فإذا اجتمعت هذه الشروط وجب القطع في قول عامة العلماء قال ابن المنذر أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن قطع السارق يجب إذا شهد بالسرقة شاهدان حران مسلمان وصفا ما يوجب القطع، وهذه الشروط بالنسبة لحد القطع.

أما بالنسبة للمال فإنه يثبت بشاهد ويمين وباعترافه مرة واحدة أما الاعتراف بثبوت الحد فاختلف العلماء فيه فمنهم من قال: إذا اعترف مرة واحدة وجب الحد، وهذا مذهب أبي حنيفة و الشافعي وهو قول عطاء و الثوري و عللوا بأنه حق ثبت بالإقرار فلم يعتبر فيه التكرار.

أما مذهب أحمد فإنه لا بد من اعترافه مرتين و عليه جمهور أصحابه

وهي من مفردات مذهب أحمد قال في نظم المفردات:

ومرتان عندنا الإقرار من سارق النصاب الاعتبار

قال في المغني: روى ذلك عن علي وبه قال ابن أبي ليلى و أبو يوسف وزفر وابن شبرمة مستدلين بما روى أبو داود بإسناده عن أبي أمية المخزومي أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بلص قد اعترف فقال له: (ما إخالك سرقت، قال: بلى. فعاد عليه مرتين أو ثلاثا فأمر به فقطع) ولو وجب بأول مرة لما أخره، وروى سعيد بإسناده أن عليا رضي الله عنه أتاه رجل فأقر بالسرقة فردّه، وفي لفظ فانتهره.

وفي لفظ فسكت عنه ثم عاد بعد ذلك فأقر فقال له علي: شهدت على نفسك مرتين فأمر به فقطع، والحر والعبد في ذلك سواء.. وعن أحمد في رواية مهنا أن العبد يعتبر إقراره أربع مرات، -وضعفها صاحب المغني - وسبقت الإشارة إلى أن شرط القطع في الإقرار استمراره عليه حتى يتم القطع، وخالف في ذلك ابن أبي ليلى وداود.

السابع من شروط القطع في السرقة:

مطالبة المالك من شروط القطع أن يطالب صاحب المال بما سرق منه أو وكيله وإذا لم يطالب لم يجب القطع ولو كانت السرقة ثابتة بالشهود أو الاقرار وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد.

ومذهب مالك أنه يقطع، وبه قال أبو ثور وابن المنذر وهي رواية عن أحمد واختيار الشيخ تقي الدين لعموم الآية ولأن موجب القطع ثبت فوجب إقامته بدون مطالبة كحد الزنا.

أما الجمهور فإنهم عللوا بان عدم مطالبة المالك تحتل أنه أباحه له أو وهبه إياه، أو اذن له في الدخول فاعتبرت المطالبة لتزول الشبهة ولأنه في قصة صفوان بن أمية حينما قال: يا رسول الله أنا أهبتها له قال له النبي صلى الله عليه وسلم «هلا كان قبل أن تأتيني به» فدل على أنه لو حصلت الهبة أو البيع له قبل رفعه للإمام لما قطع.

الشرط الثامن: التكليف

من شروط إقامة الحدود كلها، أن يكون الجاني بالغاً عاقلاً لقوله صلى الله عليه وسلم «رفع القلم عن ثلاثة النائم حتى يستيقظ، والصغير حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق» والنبي صلى الله عليه وسلم قال لما عز: «أبك جنون؟» قال: لا، فدل على أن التكليف شرط في إقامة الحدود، وحد السرقة من جملتها، وكذلك إذا كان السارق مكرهاً فلا قطع عليه لقوله صلى الله عليه وسلم: «عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وإذا تمت شروط القطع فإنه يجب أن تقطع يد السارق اليمنى من مفصل الكف وأن تحسم بالزيت المغلي، وقطع اليد اليمنى من مفصل الكف وهو الكوع مما لا خلاف فيه بين أهل العلم قاله في المغني لقراءة عبد الله بن مسعود «فاقطعوا إيمانها» وهذا إن كان قراءة وإلا فهو تفسير وقد روى عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما قالاً إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع ولا مخالف لهما من الصحابة وإذا سرق ثانياً تقطع رجله اليسرى وهو قول جمهور العلماء، وحكى عن عطاء وربيعة وداود تقطع يده اليسرى وقال في المغني إن هذا شذوذ مخالف لقول جماعة فقهاء الأمصار من أهل الفقه والأثر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، كما هو قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في السارق إذا سرق: «فاقطعوا يده ثم إن سرق فاقطعوا رجله»، ولعموم قوله سبحانه ﴿أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ﴾ [المائدة: ٣٣] ويكون قطع الرجل من مفصل الكعب كما فعل ذلك عمر رضي الله عنه وهو قول الجمهور وروي عن علي رضي الله عنه أنه يقطع من نصف القدم وهذا قول أبي ثور، وعند قطع اليد أو الرجل ينبغي أن يؤخذ بأسهل وأسرع طريقة في القطع سواء بسكين حادة أو غيرها من الآلات، وإذا وجد ما هو أيسر وأسرع من السكين من هذه الآلات الحديثة عمل به لأن المقصود هو قطع العضو لكن هل يجوز أن يعمل له شيء من البنج لئلا يحس بالقطع، يحتاج إلى تحرير،

فالأظهر الجواز لأن المقصود القطع لا التعذيب ومن السنة أن تعلق يده في عنقه بعد القطع، لما روي عن فضالة بن عبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطعت يده ثم أمر بها فعلق في عنقه رواه الخمسة إلا أحمد وفعل ذلك علي - رضي الله عنه - وتكلم العلماء في حديث فضالة لأنه من حديث الحجاج بن أرطاة فضعفه النسائي وغيره وصححه ابن السكن وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية استحباب ذلك في الفتاوى.

ولا يقطع في حال شدة برد أو حر إن خيف من سرايتها ولا حامل حتى تضع ولا مريض يخشى عليه من التلف بسبب ذلك حتى يبرأ، واختلف العلماء - رحمهم الله - فيمن سرق بعد قطع يده ورجله أي سرق مرة ثالثة هل تقطع يده اليسرى أو يحبس ولا يقطع منه شيء، ذهب الحنابلة والحنفية إلى أنه يحبس في الثالثة ولا يقطع منه شيء وهو مروي عن علي رضي الله عنه والحسن والشعبي والنخعي والزهري وحماد والثوري.

والقول الآخر: تقطع في الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وفي الخامسة يعزر ويحبس وهذا مذهب مالك والشافعي ورواية عن أحمد وهي مروى عن أبي بكر وعمر وقتادة وأبي ثور وابن المنذر وهو أيضا مروي عن عثمان وعمر بن العاص وعمر بن عبد العزيز وعند هؤلاء الثلاثة أنه يقتل في الخامسة مستدلين بحديث جابر عند أبي داود والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل السارق في الخامسة قال في الفروع: وقياس قول شيخنا - يعني شيخ الإسلام ابن تيمية - إن السارق كالشارب في الرابعة يقتل عنده إذا لم يتب بدونه، وقال في الإنصاف قلت بل هذا أولى عنده وضرره أعم.

ويستوي في أحكام السرقة الحر والعبد والحر والأمة لعموم قوله سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقد قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارق رداء صفوان وقطع المخزومية، قال في المغني: أما الحر والحررة فلا خلاف فيهما، وأما العبد والأمة فإن جمهور الفقهاء وأهل الفتوى على أنهما يجب قطعهما بالسرقة إلا ما حكى عن ابن عباس

أنه قال لا قطع عليهما معللاً بأنه حد لا يمكن تنصيفه فلم يجب في حقهما كالرجم ولأن العبد لا يساوي الحر في إقامة الحدود .
ويجمع على السارق القطع والضمان فتد العين المسروقة إلى صاحبها وإن كانت تالفة غرم قيمتها وقطع .

أما وجوب رد العين المسروقة إذا كانت باقية على مالكها فهذا مما لا خلاف بين أهل العلم فيه، وإن كانت تالفة ففيها الخلاف، فمذهب الشافعي وأحمد أن السارق يجب عليه قيمتها أو مثلها إن كانت مثلية سواء قطع أو لم يقطع وسواء كان موسراً أو معسراً، وقال بهذا الحسن والنخعي وحماد والبتي والليث وإسحاق وأبو ثور، وقال بهذا الإمام مالك بشرط كونه موسراً . ويعللون بأنه اجتمع في السرقة حقان: حق الله وحق للأدعي فاقضى كل حق موجب كالعبد إذا كان مملوكاً فإن متلفه يجتمع عليه الغرم والجزاء وأيضا فإنهم لما اجمعوا على أخذه منه إذا وجد بعينه لزم إذا لم يوجد بعينه عنده أن يكون في ضمانه قياساً على سائر الأموال الواجبة، ومذهب الإمام أبي حنيفة لا يجتمع الغرم والقطع فإن غرمها قبل القطع سقط القطع وإن قطع قبل الغرم سقط الغرم، وقال بهذا عطاء وابن سيرين والشعبي ومكحول، وهو قول مالك في المعسر، واستدلوا بحديث أخرجه النسائي عن عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يغرم السارق إذا أقيم عليه الحد» لكن قال ابن عبد البر: إن الحديث مقطوع وقال ابن رشد: ضعفه أهل الحديث وعللوا أيضاً بأن اجتماع حقين في حق واحد مخالف للأصول وأن القطع يدل الغرم .

تتمة

ذكر الإمام المحقق ابن القيم - رحمه الله تعالى - أقضيته صلى الله عليه وسلم في السرقة في كتابه زاد المعاد في هدي خير العباد، ورأيت أنه من المستحسن نقلها هنا بعد ذكر أقوال العلماء واختلافهم في المسائل المقدمة، لتكون المسائل الواردة فيها كالحكم فيما تقدم الاختلاف به، لأنه -

رحمه الله - معروف بتتبع الأدلة ونقدها والاعتماد على ما صح به الحديث من غير تقييد بمذهب معين في كل مسألة اتضح له دليلها، كما هو معلوم بالاستقراء من مؤلفاته.

قال - رحمه الله - : فصل في حكمة صلى الله عليه وسلم في السارق..
قطع صلى الله عليه وسلم سارقا في مجن قيمته ثلاث دراهم.

وقضى أنه لا تقطع اليد في أقل من ربع دينار، وصح عنه أنه قال: اقطعوا في ربع دينار، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك، ذكره الإمام أحمد، وقالت عائشة لم تكن تقطع يد السارق في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في أدنى من ثمن المجن (ترس أو حجلة)، وكان كل منهما ذا ثمن، وصح عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لعن الله السارق يسرق الحبل فتقطع يده ويسرق البيضة فتقطع يده» فقل هذا حبل السفينة، وبيضة الحديد، وقيل كل حبل وبيضة، وقيل هو إخبار بالواقع أي أنه يسرق هذا فيكون سببا لقطع يده بتدرجه منه إلى ما هو أكبر منه؛ قال: والأئمة كانوا يرون أنه بيض الحديد والحبل كانوا يرون أن منه ما يساوي درهما، وحكم في امرأة تستعير المتاع وتجحده بقطع يدها، وحكم صلى الله عليه وسلم بإسقاط القطع عن المنتهب والمختلس والخائن، والمراد بالخائن خائن الوديعة. وأما جاحد العارية فيدخل في اسم السارق شرعا لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما كلموه في شأن المخزومية المستعيرة الجاحدة قطعها، وقال «والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، فادخاله جاحد العارية في اسم السارق كادخاله سائر أنواع المكسرات في اسم الخمر فتأمل، وذلك تعريف للأمة بمراد الله من كلامه.

وأسقط عن سارق الثمر والكثير، وحكم أن من أصاب منه شيئا بفمه وهو محتاج فلا شيء عليه ومن خرج منه بشيء فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق شيئا في جرينه وهو بيدره فعليه القطع إذا بلغ ثمن المجن، فهذا قضاؤه الفصل وحكمه العدل.

وقضى في الشاة التي تؤخذ من مراتعها بثمنها مرتين وضرب نكالا، وما أخذ من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ثمن المجن، وقضى سارق رداء صفوان بن أمية وهو نائم في المسجد فأراد صفوان أن يهبه إياه أو يبيعه منه فقال: «هلا كان قبل أن تأتيني به»، وقطع سارقا سرق ترسا كان في صفة النساء في المسجد، ودرأ القطع عن عبد من رقيق الخمس سرق الخمس، وقال: «مال الله سرق بعضه بعضا» رواه ابن ماجه، ورفع إليه سارق فاعترف ولم يوجد معه متاع فقال: ما إخاله سرق قال: بلى فأعاد عليه مرتين أو ثلاثا فأمر به فقطع وجيء له بآخر فقال: ما إخاله سرق فقال: بلى قال: فاذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم اتوني به. فقطع ثم أتى به النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: تب إلى الله فقال: تبت إلى الله فقال: تاب الله عليك».

وفي الترمذي أنه قطع سارقا وعلق يده في عنقه، وقال حديث حسن. فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم على من اتهم رجلا بسرقة روى أبو داود عن أزهر بن عبد الله أن قوما سرق لهم متاع فاتهموا أناسا من الحاكة فأتوا النعمان بن بشير صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم فحبسهم أياما ثم خلى سبيلهم فأتوه فقالوا: خلّيت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان فقال: ما شئتم؟ إن شئتم أن أضربهم، فإن خرج متاعكم فذاك وإلا أخذت من ظهوركم، مثل الذي أخذتم من ظهورهم؛ فقالوا هذا حكمك فقال: حكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

فصل: وقد تضمنت هذه الأقضية أمورا:

أحدهما - أنه لا قطع في أقل من ثلاثة دراهم أو ربع دينار.

الثاني - جواز لعن أصحاب الكبائر بأنواعهم دون أعيانهم.

كما لعن السارق، ولعن آكل الربا وموكله، ولعن شارب الخمر وعاصرها، ولعن من عمل قوم لوط، ونهى عن لعن عبد الله بن حمار وقد شرب الخمر، ولا تعارض بين الأمرين فإن الوصف الذي علق عليه اللعن مقتض، وأما المعين فقد يقوم به ما يمنع من لحوق اللعن من حسنات ما حية أو توبة

أو مصائب مكفرة. أو عفو من الله عنه فتلعن الأنواع دون الأعيان.

الثالث - الإشارة إلى سد الذرائع، فإنه أخبر أن سرقة الحبل والبيضة لا تدعه حتى تقطع يده.

الرابع - قطع جاحد العارية وهو سارق شرعا كما تقدم.

الخامس - أن من سرق ما لا قطع فيه ضوعف عليه الغرم، وقد نص عليه الإمام أحمد، فقال كل من سقط عنه القطع ضوعف عليه الغرم، وقد تقدم الحكم النبوي به في صورتين، سرقة الثمار المعلقة والشاة من المرتع.

السادس - اجتماع التعزير مع الغرم، وفي ذلك الجمع بين العقوبتين المالية والبدنية.

السابع - اعتبار الحرز فإنه صلى الله عليه وسلم أسقط القطع عن سارق الثمار من الشجر وأوجبه على سارق من الجرين.

وعند أبي حنيفة أن هذا لنقصان ماليته لإسراع الفساد إليه، وجعل هذا أصلا في كل ما نقصت ماليته لإسراع الفساد إليه، وقول الجمهور أصح فإنه صلى الله عليه وسلم جعل له ثلاثة أحوال، حالة لا شيء فيها وهو ما إذا أكل منه بفيه، وحالة يغرم مثليه ويضرب من غير قطع، وهو ما إذا أخذه من شجره وأخرجه، وحالة يقطع فيها وهو ما إذا سرقه من بيده، سواء كان قد انتهى جفافه أو لم ينته فالعبرة للمكان والحرز لا ليبسه ورطوبته، ويدل عليه أنه صلى الله عليه وسلم أسقط القطع عن سارق الشاة من مرعاها، وأوجبه على من سرقها من عطنها فإنه حرزها.

الثامن - إثبات العقوبات المالية وفيه عدة سنن ثابتة لا معارض لها، وقد عمل بها الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة، وأكثر من عمل بها عمر رضي الله عنه.

التاسع - أن الإنسان حرز لثيابه ولفراشه الذي هو نائم عليه، أين كان سواء في المسجد أو في غيره.

العاشر - أن المسجد حرز لما يعتاد وضعه فيه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قطع من سرق منه ترسا، وعلى هذا فيقطع من سرق من حصيره وقناديله وبسطه وهو أحد القولين في مذهب أحمد وغيره ومن لم يقطعه قال: له فيها حق فإن لم يكن له فيها حق قطع كالذمي.

الحادي عشر - أن المطالبة في المسروق شرط في القطع فلو وهبه إياه أو باعه قبل رفعه إلى الإمام سقط عنه القطع كما صرح به النبي صلى الله عليه وسلم وقال لصفوان هلا كان قبل أن تأتيني به.

الثاني عشر - أن ذلك لا يسقط القطع بعد رفعه إلى الإمام، وكذلك كل حد بلغ الإمام وثبت عنده لا يجوز إسقاطه وفي السنن عنه إذا بلغت الحدود الإمام فلعن الله الشافع والمشفوع.

الثالث عشر - أن من سرق من شيء له فيه حق لم يقطع.

الرابع عشر - أنه لا يقطع إلا بالاقرار مرتين، أو بشهادة شاهدين لأن السارق أقر عنده مرة فقال: ما إخالك سرقت. فقال: بلى فقطعه حينئذ ولم يقطعه حتى أعاد عليه مرتين.

الخامس عشر - التعريض للسارق بعدم الإقرار وبالرجوع عنه، وليس هذا حكم كل سارق بل من السارق من يقر بالعقوبة والتهديد كما سيأتي إن شاء الله.

السادس عشر - أنه يجب على الإمام حسمه بعد القطع لئلا يتلف وفي قوله أحسموه دليل على أن مؤنة الحسم ليست على السارق.

السابع عشر - تعلق يد السارق في عنقه تنكيلا له وبه ليراه غيره.

الثامن عشر - ضرب المتهم إذا ظهرت منه أمارات الريبة، وقد عاقب النبي صلى الله عليه وسلم في تهمة وحبس في تهمة.

التاسع عشر - وجوب تخلية المتهم إذا لم يظهر عنده شيء مما أتهم به، وأن المتهم إذا رضي بضرب المتهم فإن خرج ماله عنده وإلا ضرب هو مثل

ضرب من أتهمه إن أجيب إلى ذلك، وهذا كله من امارات الربية كما قضي به
النعمان بن بشير رضي الله عنه وأخبر أنه قضاء النبي صلى الله عليه وسلم.
العشرون - ثبوت القصاص في الضرب بالسوط والعصا.

فصل: وقد روى عنه أبو داود أنه أمر بقتل سارق، فقالوا: إنما سرق،
فقال: اقطعوه ثم جيء به ثانيا فأمر بقتله، فقالوا: إنما سرق، فقال: اقطعوه،
ثم جيء به في الثالثة فأمر بقتله، فقالوا: إنما سرق فقال اقطعوه، ثم جيء به
في الرابعة، فقال: أقتلوه فقالوا: إنما سرق، فقال: اقطعوه، فأتى به في
الخامسة فأمر بقتله فقتلوه، فاختلف الناس في هذه الحكومة فالنسائي
وغيره لا يصححون هذا الحديث، قال النسائي: هذا منكر ومصعب بن ثابت
ليس بالقوي وغيره حسنه ويقول هذا حكم خاص بذلك الرجل وحده لما علم
الرسول صلى الله عليه وسلم من المصلحة في قتله.

وطائفة ثالثة تقول به وإن السارق إذا سرق خمس مرات قتل في
الخامسة وممن ذهب إلى هذا المذهب أبو مصعب من المالكية وفي هذه
الحكومة الإتيان على أطراف السارق الأربعة وقد روى عبد الرزاق في
مصنفه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بعبد سرق فأتى به أربع مرات
فتركه ثم أتى في الخامسة فقطع يده، ثم في السادسة رجله ثم في السابعة
يده ثم في الثامنة رجله واختلف الصحابة ومن بعدهم هل يؤتى على أطرافه
كلها أم لا على قولين فقال الشافعي ومالك وأحمد في إحدى روايتيه : يؤتى
عليها كلها وقال أبو حنيفة وأحمد في روايته الثانية لا يقطع منه أكثر من يد
ورجل وعلى هذا القول فهل المحذور تعطيل منفعة الجنس أو ذهاب عضوين
من شق؟ فيه وجهان يظهر أثرهما فيما لو كان أقطع اليد اليمنى فقط أو
أقطع الرجل اليسرى فقط فإن قلنا يؤتى على أطرافه لم يؤثر ذلك وإن قلنا
لا يؤتى عليها قطعت رجله اليسرى في الصورة الأولى ويده اليمنى في الثانية
على العلتين وإن كان أقطع اليد اليسرى مع الرجل اليمنى لم يقطع على
العلتين، وإن كان أقطع اليد اليسرى فقط لم تقطع يمينه على العلتين وفيه

نظر فتأمل وهل قطع رجله اليسرى يبنى على العلتين؟ فإن عللنا بذهاب منفعة الجنس قطعت رجله، وإن عللنا بذهاب عضوين من شق لم تقطع وإن كان أقطع اليدين فقط وعللنا بذهاب منفعة الجنس قطعت رجله اليسرى وإن عللنا بذهاب عضوين من شق لم تقطع، هذا طرد هذه القاعدة وقال صاحب المحرر فيه: تقطع يمنى يديه على الروايتين وفرق بينهما وبين مسألة مقطوع اليدين، والذي يقال في الفرق أنه إذا كان أقطع الرجلين فهو كالمقعد وإذا قطعت إحدى يديه انتفع بالأخرى في الأكل والشرب والوضوء والاستجمار أو غيره وإذا كان أقطع اليدين لم ينتفع برجليه فإذا ذهبت أحدهما لم يمكنه الانتفاع بالرجل الواحدة بلا يد ومن الفرق أن اليد الواحدة تنفع مع عدم منفعة المشي والرجل الواحدة لا تنفع مع عدم منفعة البطش ١ هـ (ج) ٣ ص (٤٥٣).

فصل: أما بالنسبة لتطبيقه في الدولة التي لا ينتمي إليها من عليه الحد ففي الشرع ليس هناك فرق فإنه لا يخلو من وجب عليه الحد، إما أن يكون مسلماً بين المسلمين فإن إمام المسلمين يقيم عليه الحد سواء كان من أهل البلد أو من بلد إسلامي آخر، فإن عموم الآية ظاهر في ذلك لأن الخطاب للمسلمين وهذه العقوبة لمن ارتكب هذه الجريمة وإما أن يكون كافراً حربياً فهذا معلوم شأنه وأنه لا حرمة له وأنه مهدر الدم إذا لم يدخل بأمان وإن كان ذمياً فقد بين العلماء - رحمهم الله - أن أهل الذمة تقام عليهم الحدود كحد الزنى والسرقه ولأن تحريم السرقة مما اتفقت عليه الأديان والنبي صلى الله عليه وسلم أقام حد الزنى على اليهودي واليهودي ولأنه لو ترك تطبيق الجزاءات على غير أهل البلد لعظم الفساد وعم الشر مع أن المسلم بالذات يعتقد تحريم جريمة السرقة مطلقاً في بلده وفي غيرها هذا والعرف في سائر البلاد الإسلامية وغير الإسلامية أن من دخل فيها دخولا مشروعاً فعليه الالتزام بما ألزمت به تلك الدولة رعاياها وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في الفتاوى: خاطب الله المؤمنين بالحدود

والحقوق خطاباً مطلقاً كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] إلى أن قال - رحمه الله - بعد ذكره وجوب إقامة الحدود على كل قادر قال بعد ذلك وكذلك لو فرض عجز بعض الامراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك لكان الفرض على القادر عليه وظاهر كلام الشيخ أن ذلك لو حصل في غير ولايته وعلى غير رعيته فكيف إذا حصل الاعتداء على رعيته وفي ولايته فهو من باب أولى والله سبحانه وتعالى أعلم.

خاتمة

إن الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الخلق وهو العالم بما يصلح عباده، ومع هذا فهو أرحم الراحمين فشرع سبحانه لهم ما يناسب أحوالهم ويصلح معاشهم ومعادهم، فخلقهم وعرفهم بربهم وبين لهم الحكمة في خلقه لهم، وأنه لم يخلقهم عبثاً ولم يتركهم سدى، وبين لهم طريق العبادة وسلوك الصراط الموصل إليه وإلى دار كرامته، وشرع الأحكام، وفصل الخصومات فيما بينهم عند التشاجر، وجعل الروادع والزواجر الدنيوية والأخروية لينكف عن تعاطي الزور ذو الألباب، ووضع حدوداً معينة تقام على المتمردين على أمره ونهيه أو على حقوق عباده وهذه الحدود فيها من المصالح العظيمة مالا يحصرها قلم ولا يحصيها كلم، وقد أشار القرآن الكريم إلى بعضها إشارة إلى ما وراءها وتزيد المؤمنين طمأنينة في دينهم وحكمة إلهية واقتناعاً كلياً بهذه الحدود وأنها عين المصلحة ومن أنفع العلاجات والأدوية لأمراض المجتمعات الخلقية ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] لهذا اقتنع بها كل ذي لب صحيح وعقل رجيح وسلامة في الفطرة وحسن في التصور ونفر منها كل ذي هوى ومحبّة للشر والفساد والعلو في الأرض والطغيان. والتجبر على عباد الله، والحقيقة أن أمثال هؤلاء وإن كانوا أكثرية كاثرة لهم صولة وجولة في ميادين الحكم والتسلط على الناس وهذا ليس بغريب وإن هذه حكمة الله جل جلاله وقدره نافذ لا مرد له وهو القائل ﴿وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ

يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾ [الأنعام: ١١٦] ومن بهذه الصفة ممن فسدت تصوراتهم وخوت ضمائرهم عن الحق والانصاف لا عبرة لهم ولا وزن لهم في نقدهم وسخريتهم واستحساناتهم فإن فساد التصور وانعكاس الأفهام يقلب الحقائق ويجعل الحق باطلا والباطل حقا والمعروف منكرا والمنكر معروفا.

ومن يك ذا فم مرمريض يجد مرا به الماء الزلالا
والله سبحانه وتعالى أخبر أن المنافقين يأمررون بالمنكر وينهون عن المعروف وهذا شأن من وصفنا من قديم الدهر وحديثه، إذا فليس بغريب في وقتنا هذا وفي زماننا المظلم الذي لا يبصر أهله سوى طريق الشهوات البهيمية إلا من رحم ربي وليس بغريب أن يطعنوا في أحكام الله وأن يعدوا حدود الله وحشية وأنها لا تتلاءم مع حضارتهم المزعومة وتقدمهم المنعكس ومن الغريب أنهم يتناقضون ولا يشعرون ويحسنون القبيح ويقبحون الحسن من غير فرق صحيح.

يقضى على المرء في أيام محنته حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن
فهؤلاء حقا هم أعداء الإنسانية، قبل كل شيء قبل أن يكونوا أعداء الشريعة والإسلام تجد أنهم يستعظمون قتل القاتل ورجم الزاني، وقطع السارق، ويزعمون أن هذه وحشية وأنها لا تليق بهذا المجتمع المتحضر بزعمهم، وأن هؤلاء المجرمين ينبغي أن يحظوا بعطف المجتمع عليهم لأنهم مرضى بمرض نفساني يجب إصلاحهم، وما علموا أن الأمراض تتفاوت فمنها الذي يعالج بالأدوية النافعة ويبرأ وأن منها ما لا يصلحه إلا بتر ذلك العضو الذي حصلت فيه الأكلة وإلا سرعان ما يسري إلى البدن كله فيقتله. فلم يفرقوا بين الأغراض لضعف بصائرهم بهذه العلاجات المعنوية ومن أين للعين المريضة أن تبصر الشمس في حر الظهيرة وإلا لو يعلمون مدلول قوله سبحانه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] وما تحتها من المعاني وما فيها من انكفاف الشرور وحقن الدماء وسلامة المجتمع لا ذعنوا لذلك، ولكن

يقولون: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ ١١١ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ [البقرة]، والعجيب أن هؤلاء الغربيين ومن سار على نهجهم، يرون في الحدود الإسلامية شدة وقسوة لا تليق بعصرهم ونسوا أنهم هم بأنفسهم يفعلون الوحشية والهمجية وما تقشعر منه الجلود، ويشيب لهوله المولود، وتتخلع لهوله الأفئدة، فالحروب الهمجية التي يثيرونها، والأعمال الوحشية التي يقومون بها، والغارات التي يشنونها على الأبرياء من أناس مسالمين وأطفال آمنين ونساء غافلات وتهديم المنازل عليهم وعلى من فيها وما فيها وتخریب وإفساد لا لسبب، ولكن لتحقيق رغبة شخص أو مجموعة أشخاص أو محافظة على سمعة أو على كرسي أو إظهارا للغلبة والسيطرة، هذه الأمور كلها في نظرهم عدل ورحمة ولكن قتل القاتل وحشية وهمجية.

قتل أمريء في غابة جريمة لا تغتفر
وقتل شعب آمن قضية فيها نظر

هذا لسان حالهم تحكية لنا هذه الأبيات كم سمعنا وسمع الجميع بمئات الألوف من النفوس تقتل لتثبيت كراسي الثوريين في البلاد الإسلامية فضلا عن غيرها وكأنها عندهم وعند مسيرهم أشياء طبيعية لا تهتز لها رؤوس ولا تتحرك ضمائر ولا أقلام ولا صحف ولا حكومات ولا شعوب ﴿أَفَمَن زِينَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنِ اللَّهُ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [فاطر: ٨].

ولا شك أن حكمة الله وحكمه في قطع يد السارق عقوبة صارمة، ولكن فيها أمن الناس جميعا على أموالهم وأرواحهم وهذه اليد الخائنة التي قطعت إنما هي عضو أشل تأصل فيها الداء والمرض وليس من المصلحة أن نتركها حتى يسري هذا المرض إلى بقية الجسم وينتشر في المجتمع كله واقتضت حكمة الله وعزته أن تقطع ليسلم سائر البدن وهذا من رحمته أيضا فالسعيد من وعظ بغيره فهذه اليد المقطوعة كم كانت كفيلة بردع المجرمين وحاجزا قويا عن الاقدام على هذه الجريمة فحصل بها الأمن

والاستقرار للمجتمع فأين تشريع هؤلاء الرقعاء من تشريع العزيز الحكيم
الذي صان به النفوس والأموال والأعراض.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أبيض

أحكام التصرف في الديون (دراسة فقهية مقارنة)

أ. د. علي محي الدين القره داغي
أستاذ الفقه والأصول بجامعة قطر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد :

فإن من أسباب خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان
أن أودع فيها منزلها الحكيم الخبير كل ما تحتاج إليه البشرية من حلول
لمشكلاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، فقال الله تعالى:
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك : ١٤].

لذلك لم تحتج هذه الشريعة مدة أكثر من أربعة عشر قرناً إلى أن تنتقل
قاعدة قانونية، أو مبدأ قانونياً من غيرها؛ بل استطاع الفقهاء المسلمون في
كل عصر أن يستنبطوا من الشريعة نفسها الحلول الناجحة لكل مشكلة جددت
على الرغم من اختلاف الحضارات وتعدد الشعوب والأقوام.

ولذلك نجد أمامنا تراثاً ضخماً من فقه النوازل لا يوجد أبداً لأية أمة
أخرى وهو تراث غني مليء بالتجارب، والحلول الناجحة صالحة للاستفادة
منه لجيلنا الحاضر، وللأجيال اللاحقة في ضوء التقنية والاجتهاد الانتقائي
للوصول إلى ما هو الراجح الذي يدعمه الدليل من الكتاب والسنة ومقاصد
الشريعة الغراء ثم الاعتماد على الاجتهاد الإنشائي فيما لا يوجد فيه قول
من أقوال فقهاءنا الكرام - رضي الله عنهم - ولذلك لا نجد قضية من
قضية من قضايا عصرنا إلا ونجد لها حكم الله تعالى إما نصاً أو دلالة أو
استنباطاً من المبادئ الكلية والقواعد العامة لهذه الشريعة.

ومن هذا المنطلق كان بحثنا عن التصرف في الديون بالبيع، ونحوه، حيث
وجدنا أن النصوص الشرعية قد تناولت أحكامها، وأن فقهاءنا قد فصلوا
القول فيها وأن ما استجد منها من أمور يمكن معرفة حكمها بوضوح في
ضوء المنهج السابق.

ومن هنا كان بحثنا عن التعريف بالدين لغة واصطلاحاً وما ذكره الفقهاء عن الدين والعين بإيجاز وما يقابلهما في القانون ثم تطرقنا إلى تقسيمات الدين، وخطورة الدين وآثاره السلبية وأسبابه، ثم ركزنا على أحكام التصرف في الديون، سائلاً الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن يعصمني من الخطأ والزلل في العقيدة والقول والعمل، وأن أكون قد وفقت فيما أصبوا إليه أنه مولاي، فنعم المولى ونعم النصير.

أ.د / علي محيي الدين القره داغي

التعريف بالدين لغة واصطلاحاً

الدين - بفتح الدال - لغة يطلق على ما له أجل، وأما الذي لا أجل له فيسمى بالقرض، وقد يطلق عليهما أيضاً، يقال دنته، وأدنته أي أعطيته إلى أجل وأقرضته، ودأبته أي أقرضته، وجمعه ديون، وأدين، واسم فاعله دائن، واسم مفعوله: مدين، ومديون عند التميم وأصل اشتقاقه ينبئ عن الذل والخضوع فهو من دان بمعنى خضع واستكان^(١).

وقد ورد لفظ الدين - بفتح الدال - في القرآن الكريم أكثر من مرة، بل إن أطول آية فيه هي آية الدين، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ...﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقد فسره المفسرون بعدة تفسيرات، قال الشافعي (يحتمل كل دين، ويحتمل السلف)^(٢) وقال الطبري: (إذا تبايعتم أو اشتريتم به، أو تعاطيتم، أو أخذتم به إلى أجل مسمى، وقد يدخل في ذلك القرض والسلم، كل ما جاز فيه السلم مسمى أجل بيعه من الاملاك بالأثمان المؤجلة، كل ذلك من الديون المؤجلة إلى أجل مسمى إذا كانت آجالها معلومة)^(٣) وقال الجصاص: (ينتظم سائر عقود المداينات التي تصح فيها الآجال) لكنه ذكر أن القرض وإن كان يسمى ديناً إلا أنه لا يدخل في منطوق هذه الآية، لأنه في الديون المؤجلة.

فعلى هذا فالدين في الآية هو: (كل دين ثابت مؤجل سواء كان بدله عينا أو ديناً)^(٤) وقد ذكروا أيضاً أن ابن عباس قال: (نزلت هذه الآية في السلم خاصة)، لكنها تتناول جميع المداينات إجماعاً ولأن العبرة بعموم اللفظ

(١) القاموس المحيط د ي ن (٢٢٦/٣) ولسان العرب ص (١٤٦٧) والمصباح المنير (٢٢٠/١).

(٢) أحكام القرآن للشافعي (١٣٧/١).

(٣) تفسير الطبري، تحقيق الأستاذ شاکر، ط دار المعارف (٤٣/٦).

(٤) أحكام القرآن للجصاص، ط. دار الفكر، بيروت (٤٨٢/١-٤٨٤).

لا بخصوص السبب^(١).

وورد لفظ (الدين) في السنة المشرفة بمعنى الدين الشامل لحقوق الله تعالى وحقوق العباد المتعلقة بالذمة، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الرجل الذي سألته عن قضاء صوم شهر عن أمه المتوفاة (نعم فدين الله أحق أن يقضى)^(٢) وورد مثله في الحج حيث قال: «نعم حجي عنها، أرايت لو كان على أمك دين أكتب قاضيته اقضوا الله، فالله أحق بالوفاء»^(٣) وورد فيه بمعنى الدين الخاص بالمال الذي ثبت في ذمة شخص لشخص آخر مثل قوله صلى الله عليه وسلم حينما أتى بجنازة (هل عليه من دين؟) قالوا: نعم^(٤) وفي رواية قالوا ثلاثة دنانير، فقال أبو قتادة: وعلي دينه^(٥).

وأما الفقهاء فقد أطلقوا الدين على معنيين معنى عام ومعنى خاص: أحدهما إطلاق عام كل ما يجب في ذمة الإنسان بأي سبب من الأسباب سواء كان من حقوق الله تعالى، أو من حقوق العباد، وقد رأينا أنه بهذا المعنى قد ورد في السنة المشرفة أيضا، حيث ذكر الحافظ ابن حجر أن لفظ الدين يشمل كل حق ثبت في ذمة الشخص من حج وكفارة ونذر، وزكاة ونحوها^(٦) فعلى هذا يمكن تقسيم الدين إلى نوعين: دين الله تعالى ودين الآدمي. والثاني: إطلاقه على ما يثبت في ذمة الإنسان بسبب عقد، أو استهلاك، أو استقراض، أو تحمل التزام، أو قرابة ومصاهرة^(٧).

(١) راجع: تفسير ابن عطية، ط، مؤسسة دار العلوم بالدوحة (٢/٥٠٠) وأحكام القرآن للكلية الهراس (١/٣٦٤) وأحكام القرآن لابن العربي (١/٣٤٢)، وتفسير القرطبي ط. دار الكتب (٣/٣٧٧) وزاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (١/٣٤٠) والتحرير والتوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ط دار التونسية (٣/٩٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح كتاب الصوم (٤/١٩٢) ومسلم في صحيحه (٢/٨٠٤).

(٣) رواه البخاري في صحيحه مع الفتح - كتاب الحج (٤/٦٤).

(٤) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب الكفالة (٤/٤٧٤).

(٥) المصدر السابق نفسه (٤/٧٦٤).

(٦) فتح الباري (٤/٦٦).

(٧) يراجع: حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ط دار الفكر (٥/١٥٧) وفتح القدير مع شرح العناية على الهداية (٥/٤٢١) وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/٤) والمنشور في القواعد للزركشي (٢/١٥٨) والقواعد لابن رجب ص (٥٤) والاشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٥٤) وتبيين الحقائق للزليعي (٤/١٧١) والبحر الرائق (٦/٤٦).

ولا يخفى أن هذا المعنى أخص من المعنى الأول إذ هو خاص بما ثبت من حقوق العباد في ذمة المدين، ومقابلته العين، والعمل، والنفس قال الكاساني: إن المكفول به أربعة أنواع: عين، ودين، ونفس، وفعل ليس بدين ولا عين ولا نفس^(١) فعلى ضوء هذا يقسم محل الالتزامات إلى هذه الأنواع الأربعة، ولكننا لو دققنا النظر فيه لا مكن إرجاع الجميع إلى الدين والعين، إذا الفعل الملزم به داخل في الدين ما دمنا نحن فسرناه بما ثبت في الذمة، لا بالمال فقط، وكذلك الالتزام بإحضار نفس راجع إلى الحق المتعلق بالعين^(٢).

ويقابل هذين المصطلحين الشرعيين مصطلحان في القانون المدني هما الحق الشخصي والحق العيني، فالحق الشخصي، ويسمى الالتزام أيضاً، هو رابطة بين شخصين دائن ومدين، بمقتضاها يطالب الدائن المدين باعطاء شيء أي بنقل ملكية شيء أو اقيام بعمل، أو بالامتناع عن عمل، وأما الحق العيني فهو سلطة يمنحها القانون لشخص على عين بالذات^(٣) ونحن لسنا بصدد الخوض في تفاصيل هذه المسألة إذ إن بحثنا معقود لبيان الديون المالية^(٤).

تقسيمات الدين:

يقسم الدين باعتبار الزمن إلى حال ومؤجل، فالدين الحال هو ما يجب ادأؤه عند طلب الدائن، ويقال له الدين المعجل أيضاً.

والدين المؤجل هو ما لا يجب أدأؤه قبل حلول الأجل، لكن لو أدى قبله يصح ويسقط عن ذمت^(٥) وقد ذكر الزركشي أن الدين المؤجل يحل بموت المدين إلا في ثلاث صور:

الاولى: المسلم إذا لزمته الدية ولا مال له ولا عصابة تحمل عنه بيت

(١) بدائع الصنائع (١٤١٥/٧).

(٢) المصادر السابقة، ويراجع في الدين والعين: د. السنهوري مصادر الحق (٤٧/١) ود. محمد زكي عبد البر: الدين والعين في الفقه الإسلامي بحث في مجلة القانون والاقتصاد سنة ٤٣.

(٣) د. السنهوري: الوسيط (١٠٣/١) ود. محمد زكي عبد البر: بحثه السابق ص(٦) ود. محمود جمال الدين زكي: الوجيز في النظرية العامة للالتزام، ط جامعة القاهرة ١٩٧٨ ص (١١).

(٤) يراجع في تفصيل ذلك: المصادر السابقة.

(٥) المنثور في القواعد للزركشي (١٥٨/٢).

المال، فلو مات أخذ من بيت المال مؤجلاً.

الثانية: إذا لزمَت الدية في الخطأ وشبه العمد الجاني كما لو اعترف وأنكرت العاقلة فإنها تؤخذ من الجاني مؤجلة، فلو مات هل تحل الدية؟ وجهان: أصحهما نعم.

الثالثة: ضمن دينا مؤجلاً ومات الضامن يحل عليه الدين على الأصح، ولو مات الأصيل حل عليه الدين، ولم يحل على الضامن على الصحيح^(١)، وكذلك تحل الديون المؤجلة بالفلس عند جماعة من العلماء^(٢).

قال الزركشي: (ليس في الشريعة دين لا يكون مؤجلاً إلا الكتابة والدية، وليس فيها دين لا يكون إلا حالاً إلا في القرض^(٣) ورأس مال السلم، وعقد الصرف، والربا في الذمة^(٤)).

وأما الدين الحال فقد قال الإمام المتولي والإمام الروياني: إنه لا يتأجل إلا في مسألتين: إحداهما: إذا قال صاحب الدين عند حلوله: لله على أن لا أطلبه إلا بعد شهر لزم^(٥).

الثانية: إذا أوصى من له الدين الحال أن لا يطلب إلا بعد شهر فإنه تنفذ وصيته، وقيدها ابن الرفعة في المطلب بأن يكون في حدود الثلث.

وقد قسم التهانوي الدين إلى دين صحيح وهو الدين الثابت الذي لا يسقط إلا بالاداء أو الإبراء كدين القرض ونحوه، وإلى دين غير صحيح وهو ما يسقط بغيرهما بسبب آخر مطلقاً مثل دين الكتابة فإنه يسقط بتعجيز العبد المكاتب نفسه^(٦).

(١) المصدر السابق (١٥٧/٢-١٥٩).

(٢) منهم المالكية، والشافعي في أحد قوليه، وأحمد في إحدى روايته، انظر: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢٦٤/٣) وشرح ابن مبارة على تحفة الحكام (٢٤٠/٢) والروضة (٢٨/٤) والمغني لابن قدامة (٤٨١/٤).

(٣) المنشور في القواعد (١٥٩/٢).

(٤) وقد استشكلها الزركشي، راجع، المنشور (٢٦/٢).

(٥) المصدر السابق (٢٧/٢).

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون (٣٠٥/٢).

خطورة الدين وآثاره السلبية:

للدیون آثار سلبية لا تقف عند الجانب الاقتصادي فقط؛ بل يتعداه إلى الجوانب السياسية والاجتماعية، وإلى نطاق العقيدة، والأخلاق، والحرية الشخصية.

فقد أشار رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم إلى ذلك حيث كان يستعيز من الدين مع استعاذته من الكفر والإثم، والبخل، والهم والحزن والعجز والكسل وغلبة الرجال، فقد روى أحمد في مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: «أعوذ بالله من الكفر والدين»^(١) فلا شك أن في جمعهما معا في استعاذة واحدة إشارة إلى وجود نوع من الترابط والتلازم - وإن كان تلازما عاديا - بينهما فيما بين عامة الناس الذين لم يتزودوا ب زاد التقوى، إذ الديون في الغالب دليل على الفقر وهو إن وجد في الإنسان قد يؤدي به إلى الزلات إن لم يكن قد ربي على الايمان والقناعة والرضا، وقد روى البخاري وغيره بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضلع الدين وغلبة الرجال»^(٢) فقد استعاذ من ثمانية أشياء بينها ترابط وثيق، فالهم والحزن يؤديان إلى العجز والكسل.

وهذا ما اثبته الطب الحديث فقد اثبت أن نسبة كبيرة من أسباب الأمراض الخطيرة ترجع إلى القلق النفسي والهموم، والعكس أيضا صحيح، حيث إن العجز والكسل يؤديان إلى الأحزان فالعمل خير وسيلة لطرد الهموم وإن البطالة مكان خصب للمشكلات والغموم، ثم إن الجبن والبخل يترتب عليهما الهم والحزن فالجبان خائف مترقب لا يهدأ له باله ولا تسكن نفسه، لأنه يخاف من نفسه وماله، ويعيش في الخوف الذي يصبح له كابوسا يطارده فيحدث له الهم والحزن وكذلك الأمر في البخيل فهو ممسك ماله

(١) مسند أحمد (٢٧/٣).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح - ط دار الطباعة بالقاهرة، كتاب الدعوات (٧/١٥٥)، مسند أحمد (٢/١٧٣)، (١٢٢/٣).

لخوفه عليه من الضياع والهلاك، فإذا انفق شيئاً أو أجبر عليه فقد لزمته الهموم ويتراكم عليه الخوف، فقد قيل الناس لخوف الفقر فقراء، ثم أشار صلى الله عليه وسلم إلى الترابط بين ضلع الدين - أي شدته - وبين غلبة الرجال، وحقا إنهما متلازمان في الغالب، ويترتب الثاني على الأول، كما أن الدين يأتي في الغالب نتيجة للعجز والكسل والهم والحزن.

ثم إن نفس المؤمن معلقة بدينه في يوم القيامة حتى يقضى عنه، بل إن (القتل في سبيل الله يكفر كل شيء إلا الدين)^(١).

وبالإضافة إلى ذلك فإن للدين آثار سلبية في نطاق الأخلاق والاجتماع والسياسة، فقد أشار الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم إلى خطورة الدين على الأخلاق والسلوك، فقد روى الشيخان وغيرهما بسندهم عن عائشة قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعو في الصلاة فيقول «اللهم إني أعوذ بك من المأثم والمغرم» قالت: فقال له قائل: ما أكثر ما يستعيذ من المغرم! قال: «إن الرجل إذا غرم حدث فكذب، ووعد فأخلف»^(٢) بالإضافة إلى أنه قد يسلك سبلا ملتوية في سبيل الحصول على المال، ولاسيما إذا رأى بحنبه الأغنياء المترفين وقد قيل قديما: إن صوت المعدة لا تتكر قوته^(٣).

وفي نطاق السياسة كان للديون آثارها الكبيرة في تبرير المستعمر احتلاله لبعض البلدان، وأكثر ما كانت تتم هذه الديون عبر شركاتها الاحتكارية، فقد كانت الشركات الشرقية البريطانية هي التي مهدت لاحتلالها الهند، كما أن للديون المتراكمة على الخلافة العثمانية آثارا خطيرة في إسقاطها^(٤) ولا تزال كثرة الديون وتراكمها على بعض الدول الإسلامية لها آثارها الخطيرة على قراراتها السياسية، حيث غلبت يداها عما تريدها حقا.

(١) رواه مسلم في صحيحه مرفوعاً، كتاب الإمارة (١٥٠٢/٣) وأحمد في مسنده (٢٢٠/٢).

(٢) صحيح البخاري كتاب الاستقراض (٥٤/٥) ومسلم كتاب المساجد (١٢/١) والسنن الكبرى للبيهقي (٣٥٦/٥).

(٣) الأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام ص (٤).

(٤) انظر مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتعليق د محمد حرب في دار الهلال ص (٣٣).

أسباب الديون وتفاقمها

توجد للديون أسباب مباشرة، وغير مباشرة، فالأولى هي ما يسميه الفقه الإسلامي بالسبب الشرعي، حيث سمي العقد مثلاً سبباً لترتب آثاره، ويسميه الفقه الوضعي بمصادر الالتزام، والثانية هي التي تكون وراء العقد، أو الضمان، فمثلاً أن السبب غير المباشر للقرض هو الحاجة إلى المال التي تدفع صاحبها إلى الاستقراض وهكذا.

إذن فالأسباب المباشرة للديون هي:

- ١- العقود التي تترتب عليها التزامات مالية في ذمة الإنسان، وهي تشمل عقد البيع، والقرض، والنكاح وغيرها ولا شك أن القرض هو أهم أسباب الديون.
- ٢- التصرف الانفرادي كالنذر ونحوه.
- ٣- الضمان حيث هو سبب لثبوت ما ضمن به من المتلفات، والديات في ذمة المتلف.
- ٤- تحمل الحمالة والالتزامات عن الناس.
- ٥- القرابة والمصاهرة حيث جعلها الشرع سببين لثبوت النفقة على تفصيل فيها.

أسباب الديون غير المباشرة^(١)

إذا كانت تلك الأمور السابقة أسباباً مباشرة للديون فإن وراء هذه الأسباب أسباباً أخرى غير مباشرة فإذا كان القرض هو السبب الشرعي للدين ومصدره، فإن الحاجة هي السبب للاستقراض، وكذلك الأمر بالنسبة للضمان، فالاتلاف هو السبب للضمان الذي يترتب عليه دين في الذمة وهكذا. فلما كان السبب الرئيسي في الديون هو القرض فإن الحاجة هي السبب الرئيسي له، ولذلك سنلقي بصيصاً من الضوء على الحاجة وأسبابها. فحاجة الفرد إلى النقود أو الأعيان لأي غرض من الأغراض تدفعه إلى الاستقراض أو تجعله غير قادر على أداء ما عليه، بحيث لا يتوفر عنده مال أو عنده ولكنه لا يكفي لتلبية متطلباته المشروعة أو غير المشروعة، فقد يكون

(١) يراجع: بدائع الصنائع (٢١٩٦/٥ - ٢٢٤٨) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٥٠٨/٢) والروضة (٤٠/٩) والكافي (٣٥٤/٣).

الشخص له مال ولكنه لجشعه يستدين ليأكل أموال الناس بالباطل، وهذا الصنف الأخير لا يمثل الشريحة العريضة للمجتمع.

إذن فالسبب الغالب هو الحاجة إلى المال، وهي يعود سببها بإيجاز إلى الأمور الآتية:

- ١- الكسل حتى تأكل نفقاته أمواله فيحتاج إلى الاستدانة.
- ٢- عدم الاكتساب، أو يكتسب لكنه بشكل لا يفي بحاجاته أو متطلباته وذلك بأن يعمل في نطاق عمل لا يستطيع الاجادة فيه فيخسر أو لا يربح، وبعبارة أخرى لا يشتغل بعمل يناسب طاقاته الخاصة ومهاراته البدنية أو الفكرية أو لا يقوم بالثمنير والاستثمار في أمواله، أو يقوم به ولكن مع عدم وضع خطة دقيقة واسناد الأمر إلى غير أهله فلذلك لا ينجح المشروع.
- ٣- الإسراف حتى وإن كان في المباحات، والقاعدة الفقهية الحاكمة في هذه المسألة هي البدء بالضروريات، ثم الحاجيات، ثم المحسنات مع عدم الإسراف فيها.
- ٤- عدم العدالة في توزيع الثروات، أي وجود ظلم اجتماعي، وطفح نظام الطبقات كما هو الحال في النظام الرأسمالي، أو كبت الحرية الشخصية، وإزالة الملكية الفردية، وعدم وجود المنافسة المشروعة فيما بين الافراد كما هو الحال في النظام الاشتراكي أو سوء التخطيط والإدارة والتنظيم كما هو الحال في دول العالم الثالث.
- ٥- تكاليف المعيشة الباهظة لأي سبب كان، وهذا السبب ناتج من السببين السابقين.
- ٦- كارثة تلحق به فتحوجه إلى الاستدانه، وهذا استثناء، كما أن على الدولة أن تقوم بواجبها نحو هؤلاء.

ويمكن أن نوجز هذه الأسباب كلها في عدم التزام الفرد والمجتمع بمنهج الله سواء من حيث الاكتساب والانفاق، أو من حيث طريقة الثمنير والاستثمار أو من حيث توزيع الثروة والتوازن المطلوب، أو من حيث الغاية والهدف من المال.

وأما أسباب تفاقم الديون وتضخمها وتضاعفها فتعود إلى الربا - أي الفوائد التي توضع على الدين نظير الآجل^(١) فالديون الاستهلاكية تتضاعف عليها الفوائد الربوية دون حصول على ربح للمدين حتى تصل إلى حالة قد يعجز عن ادائها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

وأما الديون التجارية فيعود سبب تفاقمها إلى شيئين أولهما: الربا، والثاني: عدم قيامه باستثمارها على الوجه المطلوب حتى يؤدي إلى أرباح تستغرق الفائدة الربوية ومتطلبات المعيشة وفي نظر المسلم أن السبب الأول هو الأساس وأنه وحده يكفي حيث لا توجد البركة في المال المرابي قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، والواقع أيضا يؤيد ذلك، حيث ثبت للعالم اليوم أن النظام الربوي لا يخدم سوى حفنة من المرابين الذين يعيشون على سحق البشرية لصالحهم، فإلى هؤلاء يرجع جهد البشرية كلها، وكدها وعرق جبينها فهم الرابحون والذين لهم الضمان الكامل لأموالهم مع فوائدها في حين يكون الشخص المدين معرضا للربح والخسارة فعلى ضوء نظرية الاحتمال تتجمع الأموال في النهاية في يد من يربح دائما^(٢).

ومن هنا أجمعت الشرائع جميعا^(٣) وأصحاب العقول السليمة على حرمة الربا وإن كان اليهود قد حرفوا التوراة في هذه المسألة أيضا وحصروا حرمة بالنسبة لليهودي فقط وهذا مبني على نظرتهم العنصرية بأنهم شعب الله المختار^(٤).

(١) يراجع: أحكام القرآن للجصاص (٤٦٤/١) وأحكام القرآن لابن العربي (٣٤٢/١) والأستاذ المودودي كتابه عن الربا.

(٢) في ظلال القرآن (٤٦٩/١).

(٣) المصادر السابقة: وسيأتي لذلك المزيد من البحث في المبحث الخاص بالعلاج في هذا البحث.

(٤) يراجع: التوراة الاصحاح ٢٣ من سفر التثنية والمصادر السابقة.

أبيض

أحكام التصرف في الديون

يمكن أن ترد على الديون تصرفات كثيرة، نذكر هنا أهمها:

بيع الدين بالدين إذا لم يكونا نسيئتين:

فالتحقيق^(١) أن الممنوع منه هو بيع الدين النسييء بالدين النسييء لأن الإجماع على منع (الكاليء بالكاليء) وهو كما فسر علماء اللغة وغريب الأحاديث بيع النسيئة بالنسيئة، وهو التأخير^(٢) قال البيهقي: قال أبو عبيدة: (هو النسيئة بالنسيئة)^(٣).

وأما الفقهاء فقد اختلفوا في تفسيره اختلافا كبيرا أثر في وجهات نظرهم في حكمه لكن المجمع عليه هو ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: (قال أحمد: لم يصح منه - أي في النهي عن بيع الكاليء بالكاليء - حديث، ولكن هو إجماع، وهذا مثل أن يسلف إليه شيء مؤجل، فهذا الذي لا يجوز بالإجماع)^(٤) ثم قال ابن تيمية: (وإذا كان العمدة في هذا الإجماع، والإجماع إنما هو في الدين الواجب بالدين الواجب كالسلف المؤجل من الطرفين)^(٥).

لذلك أخرج ابن تيمية: بيع ما هو ثابت في الذمة ليسقط بما هو في الذمة - عن صور الكاليء بالكاليء، فقال: (ليس في تحريمه نص ولا إجماع ولا قياس، فإن كلا منهما اشترى ما في ذمته وهو مقبول بما في ذمة الآخر)^(٦). ولكن في حصر صور بيع الكاليء بالكاليء على هذه الصورة نظر^(٧).

(١) قام الأخ الدكتور نزيه حماد بتحقيق هذه المسألة، وأجاد فيها فليراجع كتابه: دراسات في أصول المداينات، ط دار الفاروق ص (٢٤٢ وما بعدها).

(٢) يراجع: لسان العرب مادة كلاً، وغريب الحديث لأبي عبيد (٢٠/١).

(٣) السنن الكبرى (٢٩٠/٥).

(٤) قاعدة العقود - التي طبعت باسم نظرية العقد - ط دار المعرفة (ص ٢٣٤ - ٢٣٥).

(٥) المصدر السابق.

(٦) قاعدة العقود - التي طبعت باسم نظرية العقد - ط دار المعرفة (ص ٢٣٤ - ٢٣٥).

(٧) د. نزيه حماد: المرجع السابق ص ٢٤٥.

غير أنها تنحصر عند التحقيق في بيع الدين النسيء بالدين النسيء، ويمكن الاستفادة من بيع الدين بالدين في سوق المال ماداماً غير نسيئين فيما يأتي:

أولاً: بيع الديون لمن هو عليه، جاء في المذهب «وأما الديون فينظر فيها، فإن كان الملك عليه مستقراً كغرامة المتلف، وبديل العرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأنه ملكه مستقر عليه فجاز بيعه كالمبيع بعد القبض»^(١).

والمراد باستقرار الدين بأن سببه قد تحقق فعلاً، وأمن من الفسخ كتسليم المبيع، أو يحقق الوطاء في المهر، أو نحو ذلك كغرامة المتلف، وبديل العرض، وقيمة المغصوب، وعوض الخلع، وثمن المبيع، والأجرة بعد استيفاء المنفعة، والمهر بعد الدخول^(٢).

ويسمى هذا النوع أيضاً بالاستبدال، والاعتياض، وهو جائز في جميع الديون المستقرة بالانفاق.

ثانياً: ما عدا دين السلم عند الجمهور - كما سبق^(٣).

ولكن يشترط في بيع الدين بالدين لمن هو عليه ملاحظة قواعد الصرف، بحيث لو باع دينه الذي كان نقوداً يشترط فيه التقابض في المجلس، ويدل على ذلك حديث ابن عمر في هذا الباب - ولكن إذا لم يكن من باب الصرف فيجوز البيع بالتأجيل وغيره كبيع الدين بالعين، أو بالعكس^(٤).

وهذا الحل يفيد كثيراً في تصفية الديون بين الناس، وفي المصارفة في الذمة دون الحاجة إلى القبض الفعلي وذلك بأن يكون لرجل دنانير في ذمة رجل آخر وللآخر عليه ريالان فاصطرفا بما في ذمتها جاز عند الأكثر

(١) المذهب وشرحه المجموع (٢٧٢/٩).

(٢) المنثور في القواعد للزركشي، ط، وزارة الأوقاف الكويتية (١٥٩/٢-١٦٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٥١، ود. نزيه حماد: أصول المدائيات ص ٤٧.

(٣) يراجع: حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) والمدونة (٨٠/٤)، والمجموع للنووي (٢٧٤/٩) والمغني لابن قدامة (٥٣/٤) وقال النووي في المجموع (٢٧٤/٩)، «فيجوز الاستبدال عنه بلا خلاف، كما لو كان له في يد غيره مال يغصب، أو عارية فإنه يجوز بيعه له».

(٤) فتح العزيز (٤٣٦/٨) والمجموع (٢٧٤/٩).

منهم المالكية، والحنفية، أما اقتضاء أحد النقيدين من الآخر ويكون صرفاً بعين، وذمة فهو جائز في قول أكثر أهل العلم، لحديث ابن عمر^(١) وذكر ابن القيم أن مسألة التقاص فيها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة لأن ذمتها تبرأ من أسرها، وهي مطلوبة للشرع والعاقدين^(٢).

جعل الدين الحال رأس مال في السلم:

وهذه المسألة نقل فيها الإجماع على عدم جوازه بناء على أنه داخل في بيع الكالئ بالكالئ^(٣)

غير أن شيخ الإسلام ابن تيمية، والعلامة ابن القيم بينا أنه لا إجماع فيها، بل هي جائزة، قال ابن القيم: «وأما بيع الم واجب بالساقط فكما لو أسلم إليه في كر حنطة بعشرة دراهم في ذمته فقد وجب له عليه دين، وسقط له عنه دين غيره، وقد حكى الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه، قاله شيخنا واختار جوازه، وهو الصواب، إذا لا محذور فيه، وليس بيع كالئ بكالئ فيتناوله النهي بلفظه، ولا في معناه فيتناوله بعموم المعنى، فإن المنهي عنه قد اشتغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله، وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة، وأما ما عداه من الصور الثلاث فلكل منها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة»^(٤).

بيع الساقط بالواجب:

هذا مصطلح استعمله ابن القيم في تقسيم بيع الدين بالدين وأجازه فقال: «والساقط بالواجب كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير

(١) يراجع: بدائع الصنائع (٣١٥٥/٧) ومجموع الفتاوى (٤٧٢/٢٩) والمغني لابن قدامة (٥٤٠-٥٣٠/٤) ود. نزيه حماد ص (١٤٦).

(٢) إعلام الموقعين، ط. شقرون (٩-٨/٢).

(٣) جاء في المغني (٣٢٩/٤-٣٣٠): " وإذا كان له في ذمة رجل ديناً فجعله سلفاً في طعام إلى أجل لم يصح، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهل العلم... لأنه بيع دين بدين.

(٤) أعلام الموقعين: (٨/٢).

جنسه فسقط الدين المبيع ووجب عوضه، وهي بيع الدين ممن هو في ذمته».

ثم بين فائدة هذا النوع للطرفين^(١)

لكن الفقهاء الذين أجازوا هذا النوع - وهم الحنفية، والحنابلة، ووجه للشافعية - اشترطوا لصحة بيع الدين ممن هو عليه بشيء موصوف في الذمة أن يقبض الدائن العوض قبل التفرق من المجلس حتى لا يقع في المنهي عنه من بيع الكالئ بالكالئ^(٢).

هذا كله في الديون المستقرة، أما الديون التي لم يستقر ملك الدائن عليها لعدم قبض المدين العوض المقابل لها كالأجرة قبل استيفاء المنفعة، أو مضى زمانها، وكالمهر قبل الدخول، فهذه الديون اختلف الفقهاء في جواز تمليكها ممن هي عليه بعوض، والذي يظهر رجحانه هو جواز ذلك كما سبق في السلم.

تمليك الدين لغير المدين:

لخص الإمام الرافعي والنووي هذا الموضوع تلخيصا طيبا نذكره ثم نذكر آراء الفقهاء فيه وهو:

الدين في الذمة ثلاثة أضرب: مثن، ومثن، ولا مثن ولا ثمن^(٣)

الضرب الأول: المثن - وهو المسلم فيه فلا يجوز بيعه، ولا الاستبدال عنه، وهل تجوز الحوالة به أو عليه فيه ثلاثة أوجه.

الضرب الثاني: الثمن: فإذا باع بدارهم أو دنانير في الذمة ففي الاستبدال عنها طريقان: أحدهما القطع بالجواز قاله القاضي أبو حامد وابن

(١) المرجع السابق: (٩-٨/٢).

(٢) بدائع الصنائع: (٣٢٣٠/٧) وكشاف القناع (٢٩٤/٣) والمجموع (٢٧٤/٩)، ود. نزيه حماد: المرجع السابق، ص ١٤٨.

(٣) ذكر الرافعي في الفتح (٤٣١/٨) والنووي في المجموع (٢٧٣/٩) أن حقيقة الثمن مختلف فيها على ثلاثة أوجه: أحدهما: أنه ما ألصق به الباء كقولك: بعت كذا بكذا، فالأول مثن، والثاني ثمن، وهذا قول القفال، والثاني: أن الثمن هو النقد فقط. والثالث: أن الثمن هو النقد، والمثن ما يقابله، فإن لم يكن في العقد نقد، أو كان العوضان نقدين فالثمن ما دخلت عليه الباء، والمثن ما يقابله، ورجح الرافعي والنووي الوجه الثالث.

قطان، وأشهرهما على قولين: أصحهما وهو الجديد جوازه، والقديم منعه.
ولو باع في الذمة بغير الدراهم والدنانير فإن قلنا: الثمن ما ألصقت به
الباء صح الاستبدال عنه كالتقدين، وادعى البغوي أنه المذهب وإلا فلا، لأن
ما ثبت في الذمة مثنى لم يجز الاستبدال عنه.
وأما الأجرة فكالثمن، وأما الصداق وبذل الخلع فكذلك إن قلنا: أنهما
مضمونان ضمان العقد، وإلا فهما كبذل الإلتلاف.
الضرب الثالث: ما ليس ثمن ولا مثنى كدين القرض، والإلتلاف فيجوز
الاستبدال عنه بلا خلاف كما لو كان له في يد غيره، مال بغصب أو عارية
فإنه يجوز بيعه له^(١).

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أربعة آراء:

الرأي الأول: جواز تملك الدين بعوض وبغير عوض.

وهذا وجه للشافعية، ورواية للحنابلة^(٢)

الرأي الثاني: عدم جواز تملك الدين لغير من هو عليه بعوض أو بغير عوض.
وهذا رأي الحنفية، والشافعية في قول، والحنابلة في رواية،
والظاهرية^(٣) غير أن الحنفية استثنوا بعض الحالات منها الوصية^(٤)
والرأي الثالث: جواز بيع سائر الديون ماعدا دين السلم لغير من عليه
الدين، وهذا قول للشافعية صححه جماعة من أئمتهم منه الشيرازي، والنووي
واختاره السبكي، والقاضي زكريا الأنصاري^(٥) قال النووي: «أما بيعه لغيره
كمن له على إنسان مائة فاشتري من آخر عبدا بتلك المائة فلا يصح على
الأظهر... وعلى الثاني: يصح.. قلت: الأظهر الصحة والله أعلم»^(٦).

(١) نقلنا النص عنهما مع اختصار، فتح العزيز (٤٣١/٨-٤٣٩) والمجموع (٢٧٣/٩-٢٧٥).

(٢) المثور في القواعد للزركشي (١٦٠/٢) والمبدع (١٩٩/٤)، ومجموع الفتاوى (٥٠٦/٢٩).

(٣) حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) وبدائع الصنائع (٣١٠٤/٧) والروضة (٥١٤/٣) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٣١) والمحلي لابن حزم (٩-٦، ١١٧).

(٤) حاشية ابن عابدين (١٦٦/٤) ويراجع للمزيد د. نزيه حماد: المرجع السابع ص (١٥٨).

(٥) المذهب مع المجموع (٢٧٥/٩) والروضة (٥١٤/٣) والأشباه والنظائر للسيوطي ص (٣٣١).

(٦) الروضة (٥١٤/٣).

الرأي الرابع: جواز بيع الدين لغير المدين إذا لم يكن فيه غرر، أو محذور شرعي آخر، جاء في شرح الخرشي: (والمعنى أن الدين ولو حالا لا يجوز بيعه بدين، قال المؤلف: ولا بد من تقدم عمارة الذمتين، أو احدهما، ويتصور في ثلاثة كمن له دين على شخص فيبيعه من ثالث بدين، وفي أربعة كمن له دين على إنسان، ولثالث دين على رابع فيبيع كل ما يملك من الدين بمال صاحبه من الدين، ولا يتصور بيع الدين بالدين في أقل من ثلاثة).

ثم قال: «وفهم من قوله (بدين) عدم منع بيع الدين بمعين يتأخر قبضه، أو بمنافع معين، ولا يجوز للشخص بيع ما له على الغير من دين سواء كان حيا أو ميتا ولو علم المشتري تركته، لأن المشتري لا يدري ما حصل له بتقدير دين آخر إلا أن يكون من هو عليه حاضرا بالبلد مقرا، والدين مما يباع قبل قبضه، لا طعاما من بيع، وبيع من غير جنسه، وليس ذهبا بفضة، ولا عكسه، وأن لا يكون بين المشتري والمدين عداوة، وأن لا يقصد المشتري إعنات المدين، وأما إن لم يقر فلا يجوز لأنه من شراء ما فيه خصومة»^(٥٩).

والذي يظهر لنا رجحانه هو أن بيع الدين لمن هو عليه ولغيره جائز مع ملاحظة قواعد الصرف، وكون الدين ثابتا مقدورا عليه يمكن تسليمه بالفعل، أو عن طريق المصارفة في الذمة، وأن لا يكون فيه محذور شرعي آخر من جهالة فاحشة، وغرر ونحو ذلك. والله أعلم.

الصلح عن دين بدين:

هذا له عدة صور:

منها أن يتصالح الدائن مع مدينة بأن يكون للمدين أيضا دين آخر عليه من نفس جنسه، فيتصالحان بما في ذمتيهما سواء كان ما في ذمتيهما متساويين أم لا وهذا بمثابة إسقاط من الطرفين، وإبراء وتخراج.

ومنها: أن يتصالح الدائن مع مدينة في الذمة، وذلك بأن يصالحه على موصوف في الذمة من غير جنسه، " كأن يصالحه عن دينار في ذمته بأردب

(١) شرح الخرشي على المختصر مع حاشية العدوي (٧٧/٥ - ٧٨).

من قمح، أو نحوه في الذمة»^(١) فهذا الصلح صحيح عند جمهور الفقهاء - الحنفية والمالكية، والحنابلة - إذا تم قبض البدل في المجلس قبل التفرق^(٢).
وذهب الشافعية إلى أنه يشترط تعيين بدل الصلح في المجلس، ولا يشترط القبض في المجلس أصح الوجهين^(٣).

أما إذا كان بدل الصلح ليس في الذمة فيجوز مع تفصيل ذكره النووي حيث قال:

«أما إذا كان صالح الدائن على دينه عن بعض الأموال التي يقع فيها الربا على ما يوافق في العلة فلا بد من قبض العوض في المجلس، فإن لم يكن العوضان ربويين، فإن كان العوض عينا صح الصلح ولا يشترط قبضه في المجلس»^(٤).

المقاصة:

حيث فصل الفقهاء فيها ولا سيما المالكية، وقالوا: إنها «إسقاط مالك من دين على غريمك نظير ماله عليك بشروطه»^(٥). أي بشروط الإسقاط.
والمقاصة قد تكون جائزه، وقد تكون واجبة، والغالب عليها الجواز، ووجوبها في ثلاث أحوال وهي: «إذا حل الدينان، أو اتفقا أجلا، أو طلبها من حل دينه فإن المذهب وجوب الحكم بها»^(٦).

وقد فصل علماء المالكية تفصيلا للحالات التي يمكن أن تقع فيها المقابضة فبلغت ثمانين وأربعين حالة، لخصها الدردير فقال «واعلم أن الدينين إما من بيع، أو من قرض، أو مختلفين، وفي كل إما أن يكونا عينا، أو طعاما،

(١) مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد المادة (١٦٢٨).

(٢) تبين الحقائق (٤٢/٥) والتاج والاكليد للمواف (٨١/٥) والمغني (٥٣٤/٤) ويراجع لمزيد من التفصيل د. نزيه حماد: المرجع السابق ص (٢٦٠).

(٣) روضة الطالبين (١٩٥/٤) حيث قال: "وان كان ديناً صح على الأصح، ولكن يشترط التعيين في المجلس، ولا يشترط القبض بعد التعيين على الأصح".

(٤) الروضة: (١٩٥/٤).

(٥) الشرح الكبير: (٢٢٧/٣).

(٦) الشرح الكبير ٢٢٧/٣.

أو عرضاً» قال الدسوقي: «فهذه تسعة أحوال، وفي كل إما أن يكون الدينان حالين، أو أحدهما حالاً، والآخر مؤجلاً، أو يكونا مؤجلين متفقين في الأجل، أو مختلفين فيه، فالجملة ست وثلاثون حالة» وعلق الشيخ محمد عليش على ذلك فقال: «بل ثمانية وأربعون حالة، أسقط المحشي منها اثني» عشرة صورة اختلافهما قدراً وصفة، وحكمها حكم صور اختلاف القدر فقط^(١).

التصرف في دين السلم:

السلم كما هو معروف بيع شيء موصوف في الذمة إلى أجل معلوم بثمن معجل، أو أنه عقد على موصوف في الذمة، ويجوز أن يكون الثمن نقوداً أو غيرها، والمسلم فيه أي شيء يمكن ضبطه عن طريق الوصف، ويشترط فيه تعجيل الثمن في مجلس العقد عند الجمهور، وعدم تأخير أكثر من ثلاثة أيام عند المالكية^(٢)، وأن يكون الأجل معلوم إما تحديداً، أو حسب العرف كالحصاد والجذاذ، والمقدار محددًا وزناً أو كيلاً، أو عدداً، أو ذرعاً، وأن يكون المسلم فيه مما ينضبط بالصفات التي يختلف الثمن باختلافها، وأن يكون مقدور التسليم عليه عند الحلول.

والسلم يمكن أن يكون في جميع السلع والمعادن، والحيوان والبضائع، وحتى في المنافع عند جماعة من الفقهاء، كما أنه يمكن تجزئة تسليم المسلم فيه على أوقات متفرقة معلومة، وأيضاً يمكن أن يكون سلماً حالاً، أو مؤجلاً، وكذلك يمكن أن يكون رأس مال السلم نقداً، أو سلعة أو طعاماً، أو حيواناً، أو نحو ذلك^(٣).

والمقصود أن دائرة عقد السلم واسعة تسع كثيراً من الأمور، ولذلك

(١) انظر الشرح الكبير للدردير، مع حاشية الدسوقي، وتقريرات الشيخ محمد عليش على الشرح، والحاشية (٢٢٧/٣) فنجد فيها هذه الصور (من ص ٢٢٧) إلى ٢٣١) .

(٢) يراجع لتفصيله: فتح القدير - ط، مصطفى، بالقاهرة (٦٩/٧)، وحاشية ابن عابدين: ط، دار أحياء التراث العربي، بيروت (٢٠٣/٤)، والمدونة: ط، السعادة، مصر ١٣٢٣هـ (٢٠٠٢/٤)، والمقدمات والمهمدات: ط، دار الاعتصام (١٩/١)، والأم: ط، دارالمعرفة - بيروت (٨٩/٣)، والغاية القصوى: ط، دار الاعتصام (٤٩٣/١)، والروضة: ط، المكتب الإسلامي (٣/٤)، والمحلى لابن حزم (٤٥/١٠) والمغني (٤-٣/٤).

(٣) المصادر السابقة، ويراجع: الغاية القصوى (٤٩٤/١) والمغني (٣٠٤/٤).

يمكن الإفادة منه في سوق المال الإسلامية إفادة كبيرة، باعتباره عقدا فيه مرونة كبيرة، ويحقق كثيرا من مصالح المجتمع، ومنافع للعاقدين، ولا سيما لمن لم يكن لديه السيولة، أو لديه الأعيان في المستقبل، أو هو قادر على توفيرها في الوقت المحدد، كما أن تداول عقود السلم يؤدي إلى نوع من الضمان، والتشجيع على الإنتاج المستقبلي في الزراعة والصناعة ونحوهما.

ففيه فائدة للمسلم (البائع) حيث يستفيد من السيولة المتحققة لديه للإنتاج الزراعي، أو الصناعي، أو التجارة، كما أن المسلم إليه (المشتري) يستفيد من تصريف نقوده وتدويرها واستثمار فائض أمواله عن طريق رخص الثمن، وتحقيق الأرباح.

وإدارة سوق المال يمكن الإفادة منها عن طريق تداول عقود السلم وصكوكه، والسمسرة فيها ونحو ذلك.

التصرفات في المسلم فيه:

تصرفات المسلم إليه في المسلم فيه إما أن تكون بعد القبض، أو قبله، ولذلك تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: التصرف في المسلم فيه بعد القبض.

فلمسلم إليه «المشتري» بعد قبض المسلم فيه «حسب العرف»^(١) جميع التصرفات المشروعة من بيع عاجل، وآجل، ومrabحة، ومشاركة، وتولية، وتأجير، ورهن ونحو ذلك بدون خلاف، لأنه دخل في ملكه التام.

الثاني: التصرف في المسلم فيه قبل القبض:

هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل لأنها تحتل عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: التصرف فيه عن طريق الاعتياض عنه ممن عليه السلم.

الاحتمال الثاني: بيع المسلم فيه لشخص آخر.

(١) يراجع قرار مجمع الفقه الإسلامي الموقر في تحديد القبض في دورته السادسة، وبحثا عن القبض وصوره المعاصرة المقدم إلى تلك الدورة.

الاحتمال الثالث: التصرف في المسلم فيه بالمشاركة، والحوالة، والتولية، ونحو ذلك.

الاحتمال الرابع: أن يفسخ عقد السلم بالإقالة أو نحوها، فهل يجوز أن يصرف الثمن في عوض آخر غير المسلم فيه؟

ومجمع الفقه الإسلامي تحدث في قراره في دورته السابعة عن حالة واحدة وهي: «عدم جواز بيع السلعة المشتراة قبل قبضها» لذلك أرى إعادة الموضوع بكامله وطرحه على بساط البحث والمناقشة للوصول إلى رؤية شاملة واضحة.

وها أنا ذا أعرض هذا الموضوع بجميع جوانبه واحتمالاته وما ثار فيه من خلاف، وما نراه رجحا على ضوء ما يأتي:

الاحتمال الأول:

«الاعتياض عن المسلم فيه من المسلم نفسه عند حلول الأجل»

وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم «رحمهما الله» في هذه المسألة ننقل منهما بعض النصوص^(١):

جاء في مجموع الفتاوى: «سئل - رحمه الله - عن رجل أسلف خمسين درهما في رطل من حرير إلى أجل معلوم، ثم جاء الأجل فتعذر الحرير، فهل يجوز أن يأخذ قيمة الحرير؟ أو يأخذ عوضه أي شيء كان؟
فأجاب: «هذه المسألة فيها روايتان عن الإمام أحمد:

إحداهما: لا يجوز الاعتياض عن دين السلم بغيره كقول الشافعي.

والقول الثاني: يجوز ذلك، كما يجوز في غير دين السلم وفي المبيع من الأعيان وهو مذهب مالك، وقد نص على هذا في غير موضع، وجعل دين السلم كغيره من المبيعات، فإذا أخذ عوضا غير مكيل، ولا موزون يقدر دين السلم حين الاعتياض لا بزيادة على ذلك، أو أخذ نوعه يقدره مثل أن يسلم

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٥٠٣-٥١٩) وشرح سنن أبي داود لابن القيم، بهامش عون المعبود (٩/٣٥٣).

في حنطة فيأخذ شعيرا بقدر الحنطة، فإنه يجوز، وقد ذكر ذلك طائفة من الأصحاب، لكن في بعض الصور.. رويتان..

ثم قال: «وأما المطلعون على نصوص أحمد فذكروا ما هو أعم من ذلك وأنه يجوز الاعتياض عن دين السلم بغير المكيل والموزون مطلقا.. وكذلك إن أخذ قيمته مما لا يكال، ولا يوزن كيف شاء...».

ثم ذكر أن بعض الروايات قيدت بأن لا يأخذ مكان المسلم فيه إلا بقيمته أو أنقص منها، وهذا هو قول ابن عباس «رضي الله عنهما»^(١). وجاء في المجموع أن السلم إذا فسخ لانقطاع المسلم فيه كان لصاحب رأس المال بيعه قبل استرداده^(٢).

وقد استدلل المانعون بعدة أدلة أهمها ما يأتي:

١- ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره»^(٣).

٢- أن هذا يدخل في بيع الشيء قبل قبضه، وهذا لا يجوز، لأنه يدخل ضمن النهي عن ربح ما لم يضمن.

يقول ابن تيمية: «فإن علتة في منع بيع دين السلم كونه مبيعا فلا يباع قبل القبض»^(٤) ثم بين بأن مبنى ذلك على ما رواه ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل قبضه وقال: «ولا أحسب كل شيء إلا بمنزلة الطعام»^(٥).

٣- الإجماع حيث ذكر صاحب المغني الإجماع على ذلك فقال: «أما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافا»^(٦).

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٥٠٣-٥١٨).

(٢) المجموع للنووي: (٩/٢٦٦).

(٣) الحديث رواه أبو داود: رقم ٢٤٥١، عون المعبود (٩/٣٥٣) وابن ماجه (٢/٧٦٦) الحديث رقم (٢٢٨٣) والبيهقي (٦/٢٥) والدارقطني (٣٠٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٩/٥٠٥).

(٥) الحديث رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب البيوع / باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٤/٣٤٩) ومسلم (٣/١١٥٩).

(٦) المغني لابن قدامة (٤/٣٣٤).

وهذه الأدلة كلها مجال للنقاش والرد والبديل على ضوء ما يأتي:

١- فبالنسبة للدليل الأول «الحديث» فهو أولاً: ضعيف لا ينهض حجة في مثل هذه القضايا، حيث في سنده عطية بن سعد وهو كما قال عبد الحق في أحكامه: لا يحتج به، وقد ضعفه أحمد، وغيره، وقال ابن عدي: هو مع ضعفه يكتب حديثه، وقال مسلم بن الحجاج: قال أحمد: وذكر عطية العوفي فقال: هو ضعيف، ثم قال: بلغني أن عطية كان يأتي الكلبي ويسأله عن التفسير وكان يكنيه بأبي سعيد فيقول: قال أبو سعيد وكان هشيم يضعف حديث عطية، وقال أبو حاتم: ضعيف يكتب حديثه، وقال النسائي: هو ضعيف وذكر ابن عدي: أن عطية مع أهل البدعة، وذكره ابن حبان في الضعفاء، وذكر أنه كان يسمع أحاديث من الكلبي ويرويها فإذا قيل: من حدثك بهذا؟ فيقول حدثني أبو سعيد فيتوهمون أنه يريد أبا سعيد الخدري، وإنما أراد الكلبي، قال ابن حبان: لا يحل كتب حديثه إلا على التعجب^(١).

فرجل هذا حاله كيف يؤخذ منه أحاديث الأحكام؟ لذلك فالحديث ضعيف لا ينهض حجة لأن مداره على رجل «مجمع على ضعفه»^(٢).

ثانياً: أن الحديث - على فرض ثبوته - ليس نصاً على الدعوى، حيث يحتمل أكثر من معنى فقد قال الطيبي: «يجوز أن يرجع الضمير في» غيره إلى «من» في قوله: «من أسلف» يعني لا يبيعه من غيره قبل القبض، أو إلى شيء أي لا يبدل المبيع قبل القبض بشيء آخر^(٣).

وقد أجاب شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الحديث بجوابين أحدهما أنه ضعيف، ثم قال: «والثاني: المراد به أن لا يجعل السلف سلماً في شيء آخر فيكون معناه النهي عن بيعه بشيء معين إلى أجل وهو من جنس بيع

(١) انظر تهذيب التهذيب: ط، دار صادر بيروت (٢٢٤-٢٢٦) والمغني في الضعفاء، ط، قطر (٦١٧/١).

(٢) قال الذهبي في المغني (٦١٧/١) عطية بن سعد العوفي الكوفي تابعي مشهور، مجمع على ضعفه، وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص (٢٢٥/٣) وهو - أي هذا الحديث - ضعيف، وأعله أبو حاتم، والبيهقي وعبد الحق، وابن القطان بالضعف والاضطراب.

(٣) عون المعبود: (٣٥٤: /٩).

الدين بالدين، ولهذا قال: «لا يصرفه إلى غيره» أي لا يصرف المسلم فيه إلى مسلم فيه آخر، ومن اعتاض عنه بغيره قابضا لل عوض لم يكن قد جعله سلما في غيره»^(١).

ثالثا: أن الحديث رواه الدارقطني بلفظ آخر ليس فيه ما يدل عليه اللفظ السابق، وهو «من أسلف في شيء فلا يأخذ إلا ما أسلم فيه، أو رأس ماله»^(٢) فهذا اللفظ ليس فيه النهي عن صرفه إلى غيره، لكن الحديث ضعيف جدا، ومضطرب ومعلول كما قال الحافظ ابن حجر وغيره^(٣)، فلا ينهض حجة.

٢- وأما البيع قبل القبض - كقاعدة عامة - ستأتي مناقشته فيما بعد عند كلامنا عن بيع المسلم فيه لغير المسلم.

٣- وأما الإجماع الذي ادعاه صاحب المغني ابن قدامة، فقد رد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: «وأما ما ذكره الشيخ أبو محمد في «مغنيه».. قال: (بيع المسلم فيه قبل قبضه لا نعلم في تحريمه خلافا) فقال رحمه الله بحسب ما عمله، وإلا فمذهب مالك أنه يجوز بيعه من غير المستسلف، كما يجوز عنده بيع سائر الديون من غير من هو عليه، وهذا أيضا إحدى الروايتين عن أحمد نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين المسلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته، وإن كان ذلك ليس في كتب كثير من متأخري أصحابه، وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى: ط، الرياض (١٧/٢٩ ج) ويراجع كذلك شرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٥٥/٩).

(٢) الدارقطني: (٣٠٨).

(٣) تلخيص الحبير: (٢٥/٢).

(٤) مجموع الفتاوى: (٥٠٦/٢٩) وقد سرد ابن القيم في شرح سنن أبي داود - بهامش عون المعبود (٣٥٣/٩) - مجموعة من أجوبة أحمد وأصحابه منها أن القاضي قال: نقلت من خط أبي حفص في مجموعه: «فإن كان ما أسلم فيه مما يكال أو يوزن فأخذ من غير نوعه مثل كيله مما هو دونه في الجودة جاز، وكذلك إن أخذ بثمنه مما لا يكال، ولا يوزن كيف شاء».. ومنها ما قال حرب: سألت أحمد: فقلت: رجل أسلم إلى رجل دراهم في بر، فلما حل الأجل لم يكن عنده بريح فقال: قوم الشعير بالدراهم فخذ من الشعير.. مثل كيل البر، أو أنقص».

وإذا كان هذا هو القول الأصح للإمام أحمد، فلنذكر رأي المالكية في هذه المسألة: جاء في المدونة: «قلت: فإن كنت أسلفت في شعير، فلما حل الأجل أخذت سمراء، أو محمولة؟ قال: لا بأس بذلك وهو قول مالك، قلت: ولا ترى هذا بيع الطعام قبل أن يستوفي؟ قال: لا إذ حل الأجل فأخذت بعض هذا من بعض مثل الذي ذكرت لي، وأخذت مثل كيله، فإنما هذا بدل، وليس هذا بيع الطعام قبل أن يستوفي»^(١).

ثم ذكر أن هذا «إنما يجوز بعد محل الأجل، أن يبيعه من صاحبه الذي عليه السلف، ولا يجوز أن يبيعه من غير صاحبه الذي عليه السلم.. حتى يقبضه من الذي عليه السلف، لأنه إن باعه من غير الذي عليه ذلك بمثل كيله وصفته صار حوالة، والحوالة عند مالك بيع من البيوع فلذلك لا يجوز أن يحتال بمثل ذلك الطعام الذي سلف فيه على غير الذي عليه السلف، لأنه يصير ديناً بدين وبيع الطعام قبل أن يستوفي»^(٢).

هذا في السلم في الطعام حيث يجوز الاعتياض عنه إلا ممن عليه السلم ويكون بعد حلول الأجل، أما قبل حلول الأجل فتجوز الإقالة، وحينئذ يكون له الحق أن يأخذ رأس ماله، أو الطعام الذي أسلم فيه^(٣).

فالاعتياض عن الطعام يجوز عند مالك ممن عليه السلم، ولكنه لا يجوز بيعه قبل القبض^(٤).

أما غير الطعام فيجوز بيعه لغير المسلم مطلقاً أما له فلا يجوز قبل حلول الأجل بأكثر، جاء في المدونة في كتاب السلم: «قلت رأيت إن أسلمت في طعام معلوم.. أيجوز لي أن أبيع ذلك الطعام.. قبل أن أقبضه؟ قال: لا يجوز ذلك في قول مالك. قلت: وما سوى الطعام والشراب مما سلفت فيه كيلاً أو وزناً فلا بأس أن أبيعه قبل أن أقبضه من الذي باعني، أو من غيره؟

(١) المدونة (٣٤/٤).

(٢) المصدر السابق، (٣٤/٤ - ٣٥).

(٣) المدونة: (٥٩/٤، ٦٩).

(٤) المصدر السابق: (٥٩/٤، ٨٧).

قال: قال مالك: «لا بأس أن تباع ما سلفت فيه إذا كان من غير ما يؤكل ويشرب من غير الذي عليه ذلك السلف بأقل أو بأكثر، أو بمثل ذلك إذا انتقدت، وأما الذي عليه ذلك السلف فلا تبعه منه قبل الأجل بأكثر، ولا تبعه منه إلا بمثل الثمن، أو بأقل، ويقبض ذلك»^(١).

وجاء في الشرح الكبير: «وجاز بلا جبر قبل زمانه أي أجل المسلم فيه قبول صفته - أي موصوفها فقط لا أوفى ولا أجود، ولا أقل ولا أكثر.. قبل محله إلا الموضع الذي اشترط فيه القبض أو موضع العقد عند عدم الشرط فيجوز في العرض مطلقا حل الأجل أم لا، وفي الطعام إن حل».

وعلق الدسوقي على ذلك بأن في العرض والطعام قولين أحدهما لابن القاسم، وأصبح الجواز قبل محله بشرط الحلول فيهما، والثاني: لسحنون واختار ابن زرقون الجواز قبل محله وإن لم يحل فيهما^(٢).

وجاء فيه أيضا: «وجاز قضاؤه ولو قبل الأجل بغير جنسه، أي المسلم فيه بشروط أربعة» وهي: إن جاز بيعه قبل قبضه كسلم ثوب في حيوان فأخذ عنه دراهم، إذ يجوز بيع الحيوان قبل قبضه وثانيها: قوله: وجاز بيعه أي المأخوذ عن المسلم فيه بالمسلم فيه مناجزة كدراهم في ثوب أخذ عنه طشت نحاس، إذ يجوز بيع الطشت بالثوب يدا بيد.. والثالث قوله: وأن يسلم فيه - أي في المأخوذ - رأس المال، كالمثال المتقدم، إذ يجوز سلم الدراهم في طشت نحاس، والرابع أن يعجل المأخوذ ليسلم من نسخ الدين في دين^(٣) وجاء في بداية المجتهد: «اختلف العلماء في بيع المسلم فيه إذا حان الأجل من المسلم إليه فمن العلماء من لم يجز ذلك أصلا، وهم القائلون بأن كل شيء لا يجوز بيعه قبل قبضه.. وأما مالك فإنه منع شراء المسلم فيه قبل قبضه في موضعين: أحدهما: إذا كان المسلم فيه طعاما.

والثاني: إذا لم يكن المسلم فيه طعاما فأخذ عوضه المسلم ما لا يجوز أن

(١) المصدر السابق: (٨٧/٤).

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢١٩/٣).

(٣) المرجع السابق نفسه.

يسلم فيه رأس ماله...».

ثم قال: «وأما بيع السلم من غير المسلم إليه فيجوز بكل شيء يجوز التبايع به ما لم يكن طعاماً، لأنه لا يدخله بيع الطعام قبل قبضه»^(١).

الخلاصة: أن مالكا أجاز الاعتياض عن المسلم فيه ممن هو عليه السلم إلا الطعام حيث لا يجوز فيه بيعه قبل قبضه، وهذا رواية عن أحمد، وفي رواية أخرى أجاز بيع المكيل والموزون بغير المكيل والموزون، وكذلك الاعتياض عن المكيل والموزون أو بالعكس، إذا كان يقدره^(٢).

وأما الدليل على جواز الاعتياض عن المسلم فيه ممن عليه السلم فهو ما يأتي:

١- الاستدلال بالحديث الثابت الذي يرويه ابن عمرو رضي الله عنهما قال: «كنت أبيع الإبل بالنقيع - بالنون سوق المدينة وبالباء مقبرتها - فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة، فقلت يارسول الله رويدك أسالك إني أبيع الإبل بالنقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء»^(٣).

وقد اعتبر شيخ الإسلام هذا الحديث دليلاً على جواز الاعتياض عن المسلم فيه فقال: «والدليل على ذلك أن الثمن يجوز الاعتياض عنه قبل قبضه بالسنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم.. فقد جوز النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتاضوا عن الدين الذي هو الثمن بغيره مع أن الثمن مضمون على المشتري لم ينتقل إلى ضمان البائع، فكذلك المبيع الذي هو دين السلم

(١) بداية المجتهد: ط. مصطفى الحلبي (٢٠٦/٢).

(٢) مجموع الفتاوى: (٥١١/٢٩).

(٣) الحديث رواه أحمد في مسنده (٨٢/٢ و ١٥٤) وأبو داود في سننه - مع عون المعبود - كتاب البيع (٢٠٣/٩) وابن ماجه في سننه لكنه بدون «سعر يومها» كتاب التجارات (٧٠/٢) والدارمي (١٧٤٢) والنسائي، البيهقي (٢٨١/٧) قال النووي في المجموع (٢٧٣/٩): حديث ابن عمر صحيح رواه أبو داود والترمذي، والنسائي، وآخرون بأسانيد صحيحة عن سماك بن حرب عن سعيد بن ابن عمر ثم ذكر بأن الحديث إذا روي مرفوعاً، وموقوفاً، ومرسلاً كان محكوماً بوضله ورفعته على المذهب الصحيح الذي قاله الفقهاء والأصوليون ومحققو الحديثين من المتقدمين والمتأخرين».

يجوز بيعه وإن كان مضمونا على البائع لم ينتقل إلى ضمان المشتري، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما يجوز الاعتياض عنه إذا كان بسعر يومه لئلا يربح فيما لم يضمن^(١) ثم ختم كلامه بقوله: «والصواب الذي عليه جمهور العلماء.. أنه يجوز بيع الدين ممن هو عليه، لأن ما في الذمة مقبوض للمدين، لكن إن باعه بما لا يباع به نسيئة اشترط فيه الحلول والقبض لئلا يكون ربا، وكذلك إذا باعه بموصوف في الذمة، وإن باعه بغيرهما ففيه وجهان: أحدهما: لا يشترط، كالاشرط في غيرهما.

والثاني: يشترط، لأن تأخير القبض نسيئة كبيع الدين بالدين، ومالك لم يجوز بيع دين السلم إذا كان طعاما، لأنه بيع، وأحمد جوز بيعه وإن كان طعاما أو مكيلا، أو موزونا من بائه إذا باعه بغير مكيل، أو موزون، لأن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه هو في الطعام المعين، وأما في الذمة فالاعتياض عنه من جنس الاستيفاء، وفائده سقوط ما في ذمته عنه، لا حدوث ملك له، فلا يقاس هذا بهذا، فإن البيع المعروف هو أن يملك المشتري ما اشتراه، وهنا لم يملك شيئا، بل سقط الدين من ذمته، وهذا لو وفاه ما في ذمته لم يقل: إنه باعه دراهم بدراهم بل يقال أوفاه حقه، بخلاف ما لو باعه دراهم معينة بدراهم معينة فإنه بيع، فلما كان في الأعيان إذا باعها بجنسها لم يكن بيعا، فكذلك إذا وفاهها من غير جنسها لم يكن بيعا بل هو إيفاء فيه معنى المعاوضة^(٢).

ومما يدل على تسامح أكثر في بيع اعتياض دين السلم من المسلم من المسلم إليه أن ابن عباس الذي لم يجوز بيع المبيع قبل قبضه مطلقا^(٣) أجاز بيع دين السلم ممن هو عليه إذا لم يربح، حتى أنه لم يفرق بين الطعام وغيره، ولا بين المكيل والموزون وغيرهما، قال ابن تيمية: «لأن البيع هنا من البائع الذي هو عليه، وهو الذي يقبضه من نفسه لنفسه، بل ليس هنا قبض،

(١) مجموع الفتاوى: (٥١٠/٢٩).

(٢) المرجع السابق: (٥١٢/٢٩).

(٣) صحيح البخاري: مع الفتح (٣٤٩/٤).

لكن يسقط عنه ما في ذمته فلا فائدة في أخذه منه، ثم إعادته إليه، وهذا من فقه ابن عباس^(١).

١- بل إن شيخ الإسلام ذكر في توضيح الرأي القائل بجواز الاعتياض عنه سواء تعذر المسلم فيه أم لا^(٢): أن قول ابن عباس في جواز ذلك لا يعرف له في الصحابة مخالف، وذلك لأن السلم دين ثابت فجاز الاعتياض عنه كبديل القرض، وكالثلثين في البيع، ولأنه أحد العوضين في البيع فجاز الاعتياض عنه كالعوض الآخر مادام بسعر يوم الاعتياض^(٣).

قال ابن القيم: «قال ابن المنذر ثبت عن ابن عباس أنه قال: «إذا أسلفت في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه، وإلا فخذ عوضاً نقص منه ولا تربح مرتين» رواه شعبة، فهذا صحابي، وهو حجة ما لم يخالف».

ثم قال: «والذين منعوا جواز بيعه لمن هو في ذمته قاسوه على السلم وقالوا: لأنه دين فلا يجوز بيعه كدين السلم، وهذا ضعيف من وجهين: أحدهما: أنه قد ثبت في حديث ابن عمر جوازه، «حيث يدل على جواز بيع للثلثين ممن هو في ذمته قبل قبضه، فما الفرق بينه وبين الاعتياض عن دين السلم بغيره».

والثاني: أن دين السلم غير مجمع على منع بيعه - كما سبق - .
والذين فرقوا بين دين السلم وغيره لم يفرقوا بفرق مؤثر، والقياس التسوية بينهما^(٤)، بحيث ينقطع طعمه في الفسخ، ولا يتمكن من الامتناع من الإقباض إذا رأى المشتري قد ربح فيه لم يطرد النهي في بيعه من بآئعه قبل قبضه لانتقاء هذه العلة في حقه، وهذه العلة أظهر وتوالي الضمانين ليس بعلة مؤثرة ولا تنافي بين كون العين الواحدة مضمونة له من وجه وعليه من

(١) مجموع الفتاوى (٤١٥/٢٩).

(٢) جاء هذا في جواب سؤال هذا نصه: «وسئل عن الرجل يسلم في شيء فهل له أن يأخذ من المسلم غليه غيره، كمن أسلم في حنطة، فهل له أن يأخذ بدلها شعيراً سواء تعذر المسلم فيه أم لا؟».

مجموع الفتاوى (٥١٨/٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى: (٥١٩/٢٩).

(٤) شرح سنن أبي داود للحافظ ابن القيم، بهامش عون المعبود (٩/٢٥٦).

وجه آخر، فهي مضمونة له وعليه باعتبارين، وأي محذور في هذا؟ كمنافع الإجارة، فإن المستأجر له أن يؤجر ما استأجره، فتكون المنفعة مضمونة له وعليه، وكالثمار بعد بدو صلاحها له أن يبيعها على الشجر، وإن أصابتها جائحة رجع على البائع فهي مضمونة له وعليه ونظائره كثيرة. وأيضا فبيعه من بئعه شبيه بالإقالة وهي جائزة قبل القبض على الصحة.

وأیضا فدين السلم تجوز الإقالة فيه بلا نزاع، وبيع المبيع لبائعه قبل قبضه غير جائز في أحد القولين.

فعلم أن الأمر في دين السلم أسهل منه في بيع الأعيان، فإذا جاز في الأعيان أن تباع لبائعها قبل القبض فدين السلم أولى بالجواز، كما جازت الإقالة فيه قبل القبض اتفاقا بخلاف الإقالة في الأعيان.

ومما يوضح ذلك: أن ابن عباس لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه، واحتج عليه بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه وقال: «أحسب كل شيء بمنزلة الطعام» ومع هذا فقد ثبت عنه أنه جوز بيع دين السلم ممن هو عليه إذا لم يربح فيه. ولم يفرق بين الطعام وغيره، ولا بين المكيل والموزون وغيرهما، لأن البيع هنا من البائع الذي هو في ذمته، فهو يقبضه من نفسه لنفسه، بل في الحقيقة ليس هنا قبض، بل يسقط عنه ما في ذمته فتبرأ ذمته وبراءة الذمم مطلوبة في نظر الشرع، لما في شغلها من المفسدة فكيف يصح قياس هذا على بيع شيء غير مقبوض لأجنبي لم يتحصل بعد، ولم تنقطع علق ببائعه عنه؟

وأیضا: فإنه لو سلم المسلم فيه ثم أعاده إليه جاز. فأی فائدة في أخذه منه. ثم إعادته إليه، وهل ذلك إلا مجرد كلفة ومشقة لم تحصل بها فائدة.

ومن هنا يعرف فضل علم الصحابة وفقههم على كل من بعدهم.

قالوا: وأما استدلالكم بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن: فنحن نقول بموجبه، وأنه لا يربح فيه، كما قال ابن عباس: «خذ

عرضاً بأنقص منه، ولا تريح مرتين».

فتحن إنما نجوز له أن يعارض عنه بسعر يومه، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمر في بيع النقود في الذمة «لا بأس إذا أخذتها بسعر يومها» فالنبي صلى الله عليه وسلم إنما جوز الاعتياض عن الثمن بسعر يومه لئلا يريح فيما لم يضمن.

وقد نص أحمد على هذا الأصل في بدل العوض وغيره من الديون أنه إنما يعتاض عنه بسعر يومه لئلا يريح فيما لم يضمن.

وكذلك قال مالك: يجوز الاعتياض عنه بسعر يومه كما قال ابن عباس لكن مالك يستثني الطعام خاصة، لأن من أصله أن بيع الطعام قبل قبضه لا يجوز بخلاف غيره.

وأما أحمد: فإنه فرق بين أن يعتاض عنه بعرض أو حيوان أو نحوه، دون أن يعتاض بمكيل أو موزون؛ فإن كان بعرض ونحوه جوزه بسعر يومه، كما قال ابن عباس ومالك، وإن اعتاض عن المكيل، أو عن الموزون، فإنه منعه لئلا يشبه بيع المكيل بالمكيل من غير تقابض، إذ كان لم توجد حقيقة التقابض من الطرفين، ولكن جوزه إذا أخذ بقدره مما هو دونه، كالشعير عن الحنطة، نظراً منه إلى أن هذا استيفاء لا معاوضة، كما يستوفي الجيد عن الرديء. ففي العرض جوز المعاوضة، إذ لا يشترط هناك تقابض، وفي المكيل والموزون: منع المعاوضة، لأجل التقابض، وجوز أخذ قدر حقه أو دونه، لأنه استيفاء، وهذا من دقيق فقهه رضي الله عنه.

قالوا: وأما قولكم: إن هذا الدين مضمون له، فلو جوزنا بيعه لزم توالي الضمانين فهو دليل باطل من وجهين.

أحدهما: أنه لا توالي ضمانين هنا أصلاً، فإن الدين كان مضموناً له في ذمة المسلم إليه، فإذا باعه إياه لم يصر مضموناً عليه بحال، لأنه مقبوض في ذمة المسلم إليه، فمن أي وجه يكون مضموناً على البائع؟ بل لو باعه لغيره لكان مضموناً له على المسلم إليه ومضموناً عليه للمشتري وحينئذ فيتوالى ضمانات.

الجواب الثاني: أنه لا محذور في توالي الضمانين، وليس بوصف مستلزم لمفسدة يحرم العقد لأجلها، وأين الشاهد من أصول الشرع لتأثير هذا الوصف؟ وأي حكم علق الشارع فسادَه على توالي الضمانين؟ وما كان من الأوصاف هكذا فهو طردي لا تأثير له.

وقد قدمنا ذكر الصور التي فيها توالي الضمانين، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جاز المعاوضة عن ثمن المبيع في الذمة، ولا فرق بينه وبين دين السلم.

قالوا: وأيضا فالمبيع إذا تلف قبل التمكن من قبضه كان على البائع أداء الثمن الذي قبضه من المشتري، فإذا كان هذا المشتري قد باعه فعليه أداء الثمن الذي قبضه من المشتري الثاني فالواجب بضمان هذا غير الواجب بضمان الآخر. فلا محذور في ذلك.

وشاهده: المنافع في الإجارة والثمرة قبل القطع، فإنه قد ثبت بالسنة الصحيحة التي لا معارض لها: وضع الثمن عن المشتري إذا أصابته جائحة، ومع هذا يجوز التصرف فيها، ولو تلفت لصارت مضمونة عليه بالثمن الذي أخذه، كما هي مضمونة له بالثمن الذي دفعه.

قالوا: وأما قولكم: إن المنع منه إجماع، فكيف دعوى الإجماع مع مخالفة حبر الأمة ابن عباس، وعالم المدينة مالك بن أنس؟
ثبت أنه لا نص في التحريم، ولا إجماع ولا قياس، وأن النص والقياس يقتضيان الإجابة كما تقدم والواجب عند التنازع: الرد إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم. انتهى.

١- إن الأصل في العقود أنها تنعقد بمجرد الإيجاب والقبول - مع توافر الشروط المطلوبة - فإذا انعقد العقد تحققت التزامات الطرفين، ويجب الوفاء بها تنفيذا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].
الإحتمال الثاني: بيع لمسلم فيه لشخص آخر قبل القبض: وقد ثار خلاف كبير في بيع المبيع قبل القبض يمكن إرجاعه إلى ثلاثة اتجاهات وهي:

الاتجاه الأول: يرى عدم جواز بيع المبيع قبل قبضه مطلقاً سواء أكان المعقود عليه طعاماً أم غيره وسواء أكان مكيلاً أم موزوناً، عقاراً أو منقولاً. وهذا مذهب الشافعي وأكثر أصحابه^(١) وأحمد في رواية^(٢) ومحمد بن عبد الحق الحنفية^(٣) والظاهرية^(٤) والزيدية^(٥) ورواية للإمامية^(٦) والأباضية في المشهور عنهم^(٧) وروي ذلك عن ابن عباس، وجابر بن عبد الله وسعيد بن المسيب في رواية عنه، وسفيان الثوري^(٨).

الاتجاه الثاني: يرى جواز بيع المبيع، وكل تصرف فيه مطلقاً، وهذا رأي عطاء بن رباح، وعثمان البتي^(٩)، ورأي للإمامية^(١٠).

الاتجاه الثالث: يرى التوسط والتفصيل، وأصحاب هذا الاتجاه مختلفون على خمسة آراء حيث ذهب أكثرهم إلى عدم جواز بيع الطعام قبل قبضة، وإلى جواز ما عداها، وهذا رأي مالك في المشهور عنه^(١١) وأحمد في رواية عنه^(١٢) واختيار أبي ثور المنذر^(١٣) وإليه أشار البخاري في صحيحه^(١٤).

وهذا الرأي هو الذي يدعمه الدليل^(١٥)، وقد قال الحافظ ابن المنذر: «هو أصح المذاهب»^(١٦).

(١) الأم: (٦٠/٣) والمجموع للنووي (٢٦٤/٩-٢٧٥).

(٢) المغني لابن قدامة: (١٢١/٤ - ١٢٣).

(٣) بدائع الصنائع (٣١٠/٧) وفتح القدير (٢٢/٧).

(٤) المحلى لابن حزم: (٥٩٢/٩).

(٥) البحر الزخار (٣١١/٤).

(٦) المختصر النافع: ص ١٤٨.

(٧) شرح النيل (٥٩/٨).

(٨) المصنف لعبد الرزاق: (٤٤-٣٨/٨) والمحلى (٥٩٤/٩) والمغني (١٢١/٤).

(٩) المحلى (٥٩٧/٨) والمغني (٢٢٠/٤) وشرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٨٢/٩).

(١٠) المختصر النافع: ص ١٤٨.

(١١) المدونة: (٩٠/٤).

(١٢) والمغني (١٢٠/٤) ومجموع الفتاوى (٣٩٨/٢٩) وشرح ابن القيم على سنن أبي داود (٣٩٢/٩).

(١٣) المغني (١٢١/٤ - ١٢٣).

(١٤) حيث ترجم البخاري في صحيحه: باب بيع الطعام قبل أن يقبض (٣٤٩/٤) وباب إذا اشترى متاعاً، أو دابة، فوضعه عند البائع أو مات قبل أن يقبض (٣٥١/٤).

(١٥) يراجع في تفصيل الأدلة والآراء: بحثنا عن القبض وصوره المعاصرة المقدم إلى مجمع الفقه الموقر في دورته السادسة بجدة عام ١٩٩٠م.

(١٦) المجموع (٢٧٠/٩ - ٢٧١).

هذا هو الخلاف في بيع الشيء قبل قبضه بصورة عامة، وهل هذا الخلاف يجري في بيع المسلم فيه قبل قبضه؟

إنه من الثابت في كتب المالكية والحنابلة أن مذهب مالك على جوازه فيما عدا الطعام^(١) وكذلك نص عليه أحمد^(٢)، ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية «فمذهب مالك أنه يجوز بيعه من غير المستسلف، كما يجوز عنده بيع سائر الديون من غير من هو عليه، وهذا أيضا إحدى الروايتين عن أحمد، ونص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين السلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته.. وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد^(٣) ثم قال: «والمقصود أن أصل أحمد ومالك جواز التصرف، وأنه يوسع في البيع قبل انتقال الضمان إلى المشتري، بخلاف أبي حنيفة والشافعي، والرواية الأخرى عن أحمد^(٤)».

وأصل الخلاف يعود إلى مسألة الضمان هل هو من ضمان البائع، أم من ضمان المشتري، وهل ذلك الضمان يمنع المشتري من التصرف فيه؟ فمالك وأحمد في المشهور عنه ومن معهم قالوا: إن ما تمكن المشتري من قبضة فهو من ضمانه، وأن المشتري يستطيع أن يتصرف في المبيع قبل التمكن من قبضه، لأن ضمان البائع له لا يمنع تصرف المشتري الذي انتقلت إليه ملكية المبيع والمسلم فيه بمجرد العقد، قال ابن تيمية «فظاهر مذهب أحمد أن جواز التصرف فيه ليس ملازما للضمان ولا مبنيا عليه، بل قد يجوز التصرف فيه حيث يكون من ضمان البائع كما ذكر في الثمرة، وصنائع الإجارة، وبالعكس كما في الصبرة المعينة^(٥)».

بينما ربط أبو حنيفة والشافعي جواز التصرف بالضمان فإذا لم ينتقل الضمان إلى المشتري لا يجوز له التصرف فيه حتى لا يتوالى الضمانات.

(١) المدونة (٨٨/٤، ٩٠، ٩١) وبداية المجتهد (٢٠٦/٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٥٠٦/٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٥٠٦/٢٩).

(٤) المرجع السابق (٥٠٩، ٦-٥/٢٩).

(٥) المرجع السابق نفسه.

لكن شيخ الإسلام رد على هذا الأصل بأنه مأخذ ضعيف، وأنه لا محذور في وجود ضمانين، لأن الواجب بضمان هذا غير الواجب بضمان ذاك^(١)، فلو تلف المبيع قبل التمكن من القبض فإن المشتري الثاني يعود إلى المشتري الأول وهو على البائع، وكل يرجع على الآخر بما دفعه.

ويدل على أن ضمان البائع لا يمنع من تصرف المشتري في المبيع لحديث ابن عمر الثابت السابق في البيع بالذهب والأداء بالفضة، أو بالعكس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية " فقد جوز النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتاضوا عن الدين الذي هو الثمن بغيره «مع أن الثمن مضمون على المشتري لم ينتقل إلى ضمان البائع، فكذلك المبيع الذي هو دين السلم يجوز بيعه وإن كان مضمونا على البائع لم ينتقل إلى ضمان المشتري، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما جوز الاعتياض عنه بسعر يومه لئلا يربح فيما لم يضمن، وهكذا قد نص أحمد على ذلك في بدل القرض وغيره من الديون، وإنما يعتاض عنه بسعر يومه»^(٢).

ومن ناحية أخرى أن ما في ذمة المدين البائع مقبوض للدائن فحينما يبيعه للآخر فكأنه سلمه إليه، وحل محله، يقول ابن تيمية: «إن ما في الذمة مقبوض للمدين»^(٣) كما أن الموجود في الذمة فكأنه موجودة في الواقع والخارج. الاحتمال الثالث: التصرف في المسلم فيه بالتولية، والشركة، والحطيطة، والمصالحة، والحوالة، والوكالة ونحوها.

فعقد الوكالة والسمسرة في السلم جائز، لأن القاعدة فيها هي أن كل من صح تصرفه في شيء بنفسه وكان مما تدخله النيابة صح أن يوكل فيه رجلا أو امرأة، مسلما كان أو كافرا، وكل ما يصح أن يستوفيه بنفسه وتدخله النيابة صح أن يتوكل لغيره فيه»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى (٥/٢٩ - ٦ - ٥٠٩).

(٢) المرجع السابق (٥١٠/٢٩).

(٣) المرجع السابق (٥١٢/٢٩).

(٤) يراجع المغني لابن قدامة (٨٨/٥) وحاشية ابن عابدين (٣٩٩/٤) وروضة الطالبين (٢٩١/٤) وبداية المجتهد

(٢/٣٠١) والمدونة (٤/٤٩).

وأما التولية، والشركة في المسلم فيه قبل قبضه فمحل خلاف بين الفقهاء:

فذهب مالك إلى جوازهما سواء أكان المسلم فيه طعاما، أم غيره، جاء في المدونة: «قلت: أرأيت إن اشتريت سلعة من السلع فاشركت فيها رجلا قبل أن أنقده، أو بعد ما نقدته يصلح ذلك في قول مالك أم لا؟ قال: لا بأس بذلك عند مالك.

قال: ولقد سألت مالكا عن رجل اشترى من رجل طعاما بثمن إلى أجل فأتاه رجل، فقال: أشركني في هذا الطعام، وذلك قبل أن يكتال طعامه الذي اشترى.

قال مالك: لا بأس بذلك إن أشركه على أن لا ينتقد إلا إلى أجل الذي اشترى إليه الطعام، فإن انتقد فلا خير في ذلك.

وكذلك الأمر في التولية، جاء في المدونة: «قلت: أرأيت أن اشتريت سلعة من رجل بنقد، فلم أقبضها حتى أشركت فيها رجلا، أو وليتها رجلا أيجوز ذلك؟

قال: لا بأس بذلك عند مالك.

قلت: وإن كان طعاما اشتريته كيلا، وفقدت الثمن فوليته رجلا أو أشركته فيه قبل أن اكتاله من الذي اشتريته؟

قال مالك: لا بأس، وذلك الحلال إذا انتقد مثل ما نقد.

قلت: لم جوزه مالك وقد جاء في الحديث الذي يذكره مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى؟

قال: قد جاء هذا، وقد جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى إلا ما كان من شرك، أو إقالة أو تولية:

قال سحنون: وأخبرني ابن القاسم عن سليمان بن بلال عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال - «من

ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه إلا ما كان من شرك، أو إقالة، أو توليه»^(١). قال مالك: «اجتمع أهل العلم على أنه لا بأس بالشرك والإقالة والتولية في الطعام قبل أن يستوفي إذا انتقد الثمن ممن يشركه، أو يقيه، أو يوليه» وهذا الحديث الذي رواه الإمام سحنون بسنده، رواه أيضا عبد الرزاق في مصنفه عن معمر، عن معمر، عن ربيعة عن ابن المسيب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «التولية، والإقالة، والشركة سواء لا بأس به». وأما ابن جريح فقال: أخبرني ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثا مستفاضاً بالمدينة، قال: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ويستوفيه إلا أن يشرك فيه، أو يقيه، أو يوليه»^(٢).
والحديث الذي رواه سحنون، وعبد الرزاق مرسل لكنه مرسل سعيد بن المسيب، وهو يحتج به عند جمهور العلماء^(٣).

وأما سند الحديث فالحافظ عبد الرزاق معروف بأنه ثقة حافظ^(٤) وهو قد روى عن معمر وغيره، ومعمر أيضا ثبت بل عده علي بن المديني، وأبو حاتم فيمن دار الإسناد عليهم، بل اعتبره النقاد من أثبت الناس^(٥) وأما ربيعة المعروف بربيعة الرأي فهو أيضا ثقة ثبت من التابعين الفقهاء المفتين، حتى قال مالك: (ذهبت حلوة الفقه منذ مات ربيعة)^(٦).

إذن فالحديث مرسل صحيح الإسناد، أو أنه لا تقل درجته عن الحسن الذي ينهض حجة، وكذلك فهو نص في الدعوى حيث يدل بنصه على جواز الشركة، والإقالة، والتولية في الطعام قبل القبض والاستيفاء، ويقاس عليه بطريق أولى غير الطعام.

(١) المدونة (٨٠/٤-٨١).

(٢) المصنف للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق خليل الرحمن الأعظمي، ط. المجلس العلمي (٤٩/٨) ونصب الراية (٣١/٤).

(٣) المجموع (٦٠/١-٦٣) والإحكام للآمدي (١٧٨/٢) والمقدمة لابن الصلاح ص (١٣٠).

(٤) تقريب التهذيب، ط. دار المعرفة (٥٠٥/١) وتهذيب التهذيب ٣١٠.

(٥) تقريب التهذيب (٢٤٣/١٠-٢٤٦) وتقريب التهذيب (٢٦١/٢).

(٦) يراجع للمزيد من التفصيل تهذيب التهذيب (٢٥٨/٣) وتقريب التهذيب (٢٤٧/١).

وذهب جماعة آخرون منهم الحنفية^(١)، والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣) إلى عدم جواز الشركة، والتولية في المسلم فيه قبل قبضه.

واستدلوا بأن هذه التصرفات معارضة في المسلم فيه قبل القبض فلم يجز، كما لو كانت بلفظ البيع، ولأنها نوعا بيع، فلم يجوزوا في المسلم قبل قبضة كالنوع الآخر^(٤).

ويمكن أن يرد على هذا الاستدلال بأنه لا نسلم أن التولية والشركة بيع، ولو سلم فالبيع نفسه محل خلاف، فلا يكون الدليل ملزما لأنه أيضا محل خلاف.

ويكاد الخلاف السابق ينسحب على الصلح في المسلم فيه قبل قبضه^(٥)

والذي يظهر رجحانه هو رأي مالك لقوة دليله، ومنطقه، وموافقة رأيه للأصل القاضي بأن الأصل في العقود والشروط الإباحة إلا ما دل على حرمة، فليس هناك نص من الكتاب ولا من السنة يمنع التصرف في المسلم فيه قبل القبض عن طريق الشرك، أو التولية، أو الحطيطة، أو الصلح لكنه بشرط واحد وهو أن ينقد الثمن حتى لا يكون بيع دين نسيء بدين نسيء.

وأما الحوالة بالمسلم فيه (دين السلم) أو عليه فمحل خلاف كبير.

فذهب جماعة من الفقهاء منهم الحنفية^(٦) ووجه للشافعية^(٧) والمالكية^(٨) في غير ما إذا كان البدلان: المحال به وعليه طعاما من بيع، إلى جواز الحوالة بدين السلم وعليه.

(١) حاشية ابن عابدين على الدر المختار (٢٠٩/٤-٢١٠).

(٢) يراجع تحفة المحتاج مع حواشي الشيرواني، وابن قاسم العبادي، ط دار صادر بيروت (٣٠/٣-٣١) والغاية القصوى (٤٩٧/١).

(٣) المغني لابن قدامة (٢٣٤-٢٣٥) والمبدع شرح المقنع، ط المكتب الإسلامي (١٩٧/٤-١٩٨).

(٤) المغني لابن قدامة (٢٣٥/٤).

(٥) يراجع المدونة (٥٩/٤) وروضة الطالبين (٤/٤) والتحفة مع حواشيه لابن قاسم والشيرواني (٣١/٤) والمغني لابن قدامة (٥٤٢/٤).

(٦) جاء في الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٢٠٨/٤): «وصحت الكفالة والحوالة والارتهان برأس مال السلم».

(٧) يراجع فتح العزيز بهامش المجموع (٣٤٠/١٠) والروضة (٥١٢/٣).

(٨) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣٢٧/٣).

وذهب الحنابلة^(١) ووجه للشافعية رجحه النووي^(٢) إلى أنه لا تجوز الحوالة بدين السلم، ولا عليه.

وهؤلاء المانعون استدلو على ما يأتي:

أولاً: أنهم اعتمدوا في منعهم هذا على أن دين الحوالة يجب أن يكون مستقراً، وأن السلم بعرض الفسخ^(٣).

ويمكن الجواب عنه بأن هذا الشرط نفسه محل خلاف وليس عليه دليل من الكتاب والسنة، والإجماع، فالنص النبوي الشريف في الحوالة لم يشترط كون الدين مستقراً أم غير مستقر، بل قال: «فإذا أتبع - أو أحيل - على مليء فليتبّع»^(٤)، فالنص لم يشترط سوى كون المحال عليه مليئاً قادراً على أداء الدين، ولذلك قال الشوكاني معلقاً على اشتراط استقرار الدين لدى البعض: "فلا أدري لهذا الاشتراط وجهها، لأن من عليه الدين إذا أطل على رجل يمثل حوالتة، ويسلم ما أحال به كان ذلك هو المطلوب، لأن به يحصل المطلوب بدين الحال ولو لم يكن في ذمة المحال عليه شيء من الدين^(٥)، ولذلك أجاز الحنابلة أنفسهم استعمال لفظ الحوالة في صورتين ليستا بحوالة، وإنما هي وكالة وقرض^(٦)."

ثانياً: واستدل المانعون كذلك بأن الحوالة إما بيع وهو لا يجوز قبل

(١) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤، ٥٧٧) والمبدع (١٩٨/٤).

(٢) انظر الروضة (٥١٢/٣) وتحفة المحتاج (٢٢٨/٥).

(٣) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤).

(٤) الحديث متفق عليه ورواه الشافعي وأحمد وأصحاب السنن، انظر: صحيح البخاري - مع الفتح (٤٦٤/٤) ومسلم (١١٩٧/٣) وسنن أبي داود مع عون المعبود (١٩٥/٩) والترمذي مع التحفة (٥٣٥/٤) وابن ماجه (٨٠٣/٢) والسنن الكبرى للبيهقي (٧٠/٦) والنسائي (٢٧٨/٧) والألم للشافعي (٢٠٣/٣) ومسند أحد (٤٦٣/٢).

(٥) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار (٢٤٢/٤).

(٦) جاء في المغني (٥٧٩/٤): «وان أحال من لا دين له عليه رجلاً على آخر له عليه دين فليس ذلك بحوالة، بل هي وكالة، وإنما جازت والوكالة بلفظ الحوالة، لاشتراكهما في المعنى، وأن أحال من عليه دين على من لا دين عليه، فليست حوالة أيضاً، وإنما هو اقتراض فإن قبض المحتال منه لا دين رجوع على المحيل، لأنه قرض، وأن أحال من لا دين عنه فهي وكالة في اقتراض وليست حوالة لأن الحوالة إنما تكون لدين على دين». وعند المالكية لو أعلم المحال بأنه لا دين له على أعمال عليه أو علم من غيره، وشرط المحيل البراء من الدين الذي عليه ورضي المحال صح التحول، ولا رجوع له على المحيل، لأنه ترك حقه حيث رضي بالتحول» انظر الشرح الكبير مع الدسوقي (٣٢٦/٣).

قبض المبيع، أو هو كالبيع، أي يقاس عليه فيكون حكمه مثل حكمه.

والجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: «أن هذا الكلام مبني على أن الحوالة بيع، وهذا بناء ضعيف، لأن الحوالة عقد مستقل له شروطه ومواصفاته وأن اسمها، ومسميها قد أثبتهما الشرع، فلا يقبل أن تدخل في عقد آخر، ومن هنا باختلاف الاسم والمسمى لغة وشرعا يدل على اختصاص هذا العقد بأحكامه الخاصة به دون غيره، ولذلك لا يشترط في عقد الحوالة التقابض حتى ولو كان الدينان من النقود، أو الطعام، ولا يدخل في بيع الدين بالدين الذي منعه الفقهاء، وجاز فيه كون أحد الدينين أكثر من الآخر وغير ذلك^(١).
الوجه الثاني: أن قياس الحوالة على البيع قياس مع الفارق، لما ذكرنا في الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن المقيس عليه نفسه مختلف فيه فلا يصلح أن يكون أصلاً ملزماً للطرفين، فبيع المبيع قبل قبضه - بما فيه المسلم فيه - محل خلاف كما سبق.

ثالثاً: استدلو بما روى: «من أسلف في شيء فلا يصرفه إلى غيره»^(٢).
والجواب عنه - كما سبق - أنه ضعيف جداً لا ينهض حجة ولو فرضنا ثبوته فلا يدل على منع الحوالة، لأن معناه النهي عن عدم صرف المسلم فيه إلى شيء آخر، ولا يدل الحديث على منع الحوالة به أو عليه.
ويتبين في أثناء هذه المناقشة الموجزة ضعف الحجج التي بني عليها المانعون، حيث لم تصمد أمام المناقشة.

أما المجيزون للحوالة بدين السلم، أو عليه فحجتهم قوية - كما سبق.
وقد يرد تساؤل حول حق المحال في الحفاظ على حقه إذا لا حظنا أن المحيل تبرأ ذمته بمجرد الحوالة، وأن المحال عليه (المسلم) يمكن أن يفسخ

(١) المغني لابن قدامة (٣٣٥/٤).

(٢) فتح العزيز شرح الوجيز بهامش المجموع (٣٣٨/١٠).

سلمه للأسباب المقبولة شرعا في الفسخ أو الإقالة، وحينئذ ماذا يفعل المحال في الحفاظ على حقه؟
للجواب عن ذلك نقول: إن هذه المسألة تحتاج إلى تفصيل لأن لها شقين:

الشق الأول: هل تبرأ ذمة المحيل إذا تمت الحوالة بشروطها؟

للجواب عن ذلك نقول: إن فيها اختلافا كبيرا بين الفقهاء:

١- حيث ذهب الحسن في رواية، وشريح، وزفر إلى أن الحوالة لا يترتب عليها براءة ذمة المحيل مطلقا، بل تبقى ذمته مع ذمة المحال عليه مشغولة كال كفالة^(١).

٢- وذهب أبو حنيفة إلى أن المحتال لا يرجع إلى المحيل إلا بالتوى^(٢) وهو بأحد أمرين: أن يجحد المحال عليه الحوالة وبحلف ولا بينة للمحتال والحيل، أو يموت مفلسا بغير دين، ولا عين، ولا كفيل.

٣- وأضاف أصحابه إليها: حالة ثالثة وهي أن يحكم بإفلاسه الحاكم في حياته^(٣).

٤- وذهب الثوري إلى أنه يرجع على المحيل في حالة الموت فقط^(٤).

٥- وذهب الحسن في رواية، وقتادة إلى أنه إذا كان يوم أحال عليه مليئا لم يكن له حق الرجوع على المحيل^(٥).

٦- وذهب مالك إلى أن المحال لا يرجع على المحيل وإن أفلس المحال عليه، أو جحد بعد الحوالة غير أن مالكا استثنتي حالتين هما:

الحالة الأولى: أن يعلم المحيل بإفلاسه فقط دون المحال، فحينئذ له الرجوع عليه، لأنه غره، قال الدردير: «والظاهر أن الظن القوي كالعلم، ومثل

(١) فتح الباري (٤/٤٦٤) والمغني لابن قدامة (٤/٥٨٠).

(٢) التوى على وزن الحصى بمعنى الهلاك المصباح المنير مادة (توى).

(٣) فتح الباري (٤/٤٦٤).

(٤) صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٦٤).

(٥) حاشية ابن عابدين (٤/٢٩٣).

علمه بإفلاسه علمه بلده، أو عدمه - أي فقره»^(١).

وهناك رواية عن أحمد بمثل هذا القول^(٢).

الحالة الثانية: أن يشترط المحال على المحيل أنه إذا أفلس المحال عليه يرجع على المحيل فله شرطه، قال الدسوقي: «ونقله الباجي كأنه المذهب، وقال ابن رشد: هذا صحيح ولا أعلم فيه خلافا»^(٣).

وذهب وجه للشافعية إلى مثل هذا^(٤).

٧- وذهب الشافعية، والحنابلة في المشهور عنهم إلى أن الحوالة تبرئ ذمة المحيل إذا جرت بشروطها - من رضا الأطراف - ولا سيما المحيل والمحال، وفي المحال عليه خلاف - ومن كون الدين ثابتاً، أو مستقراً، وتماثل الدينين أو أن لا يكون ما على المحال عليه أقل - وحينئذ ليس للمحال الحق في الرجوع عليه بأي حال من الأحوال^(٥).

فمسألة براءة ذمة المحيل عن الدين ليست منصوصاً عليها، ولا متفقاً عليها بل الذي يظهر رجحانه هو أن ذمته إنما تبرأ بشروط وضوابط منها أن يكون المحال عليه مليئاً وقت الحوالة كما اشترط ذلك النص النبوي الشريف، ومنها أن لا يموت أو يفلس قبل أداء الدين، وأن لا يشترط المحال حق الرجوع إليه مطلقاً.

الشق الثاني: أن دين السلم في حالة فسخه يبقى في ذمة المسلم عن طريق الثمن، لأنه قد استلم الثمن فعلاً، فإما أن يدفع المسلم فيه بشروطه ومواصفاته وحينئذ يتسلمه المحال كما هو بدلاً من دينه الذي كان على

(١) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٢٢٨)

(٢) المغني (٤/٥٨١).

(٣) حاشية الدسوقي (٣/٢٢٨) ولكن الدسوقي بعد نقله هذا الكلام عن ابن عرفة قال: "فيه نظر لأن شرطه هذا مناقض لمقتضى العقد، وأصل المذهب في الشرط المناقض للعقد أن يفسده، تأمل، لكن الحقيقة ليس في هذا الشرط لمقتضى العقد

(٤) جاء في الروضة (٤/١٣٢) فلو شرط في الحوالة الرجوع بتقدير الإفلاس أو الجحود فهل تصح الحوالة والشرط أم الحوالة فقط أم لا يصحان؟ فيه أوجه هذا إذا طرأ الإفلاس فلو كان مفلساً حال الحوالة فالصحيح المنصوص أنه لا خيار للمحتال سواء شرط يساره أم اطلق وفيه وجه يثبت خياره في الحالين وفي وجه يثبت أن شرط فقط واختار الغزالي الثبوت مطلقاً.

(٥) الروضة (٤/٢٣١-٢٣٢) والمغني (٤/٥٨٠-٥٨١)

المحيل (المسلم إليه) أو تحدث ظروف تؤدي إلى فسخ السلم بشروطه،
وحينئذ يتسلم الثمن، وإذا وجد نقص في دينة فإنه يرجع إلى المحيل بناء
على الرأي القائل بعدم براءة ذمته - كما سبق.

وهناك حل آخر، وهو جواز الاعتياض عنه، بل بيعه لآخر بشروط كما سبق.
ومن هنا فلا مانع أن تشترط في الحوالة على دين السلم، أو به أن
يوضع هذا الشرط، وهو أنه في حالة نقص المتسلم عن الدين فإن المحال
يرجع إلى المحيل تحقيقاً للعدالة، كما أن المحال ينبغي أن يحتاط لنفسه فلا
يقبل إلا في حدود الثمن إلا إذا كان المسلم مليئاً معروفاً بقدرته على الوفاء.
الاحتمال الرابع: أنه إذا انفسخ عقد السلم بإقالة^(١)، أو غيرها، فهل
يجوز أن يأخذ عن دين السلم عوضاً من غير جنسه؟

هذه المسألة ذكر فيها العلامة ابن القيم وجهين:

أحدهما: أنه لا يجوز ذلك حتى يقبضه، ثم يصرفه فيما شاء وهذا
اختيار الشريف أبي جعفر، وهو مذهب أبي حنيفة.

والثاني: يجوز أخذ العوض عنه، وهو اختيار القاضي أبي يعلى، وشيخ
الإسلام ابن تيمية، وهو مذهب الشافعي، وهو الصحيح، فإن هذا عوض مستقر
في الذمة فجازت المعاوضة عليه كسائر الديون من القرض وغيره، وأيضاً فهذا
مال رجع إليه بنسخ العقد فجاز أخذ العوض عنه كالثمن في المبيع، وأيضاً
فحديث ابن عمر في المعاوضة عما في الذمة صريح في الجواز^(٢).

وهؤلاء المانعون استدلوا بالحديث السابق وهو: «من أسلم في شيء فلا
يصرفه إلى غيره» وقد سبق أن الحديث ضعيف جداً لا ينهض حجة، وأنه
يحتمل معاني أخرى كما سبق، قال ابن القيم «ولو صح لم يتناول محل
النزاع، لأنه لم يصرف المسلم فيه في غيره وإنما عوض عن دين السلم بغيره،

(١) جاء في المغني (٣٣٦/٤): «قال ابن المنذر: اجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الإقالة في جميع
ما أسلم فيه جائزة» وأما في بعضه فمحل خلاف.

(٢) شرح سنن أبي داود للحافظ ابن القيم بهامش عون المعبود (٣٦٠/٩) ويراجع مذهب أبي حنيفة في حاشية
ابن عابدين (٢٠٩/٤) لكنه أجاز الاستبدال في حالة كون عقد السلم فاسداً.

فأين المسلم فيه من رأس مال السلم^(١).

واستدلوا كذلك بأنه مضمون على المسلم إليه بعقد السلم فلم تجز
المعاوضه عليه قبل قبضه وحيازته كالمسلم منه.

ويجاب عنه بأن قياسكم المنع على نفس المسلم فيه، فالكلام فيه أيضا
قد تقدم، وأنه نص يقتضي المنع، ولا إجماع ولا قياس.

قال ابن القيم: «ثم قدر بتسليمه لكان الفرق بين المسلم فيه، ورأس مال
السلم واضحا، فإن المسلم فيه مضمون بنفس العقد، والثمن إنما يضمن بعد
فسخ العقد فكيف يلحق أحدهما بالآخر فثبت أنه لا نص في المنع، ولا
إجماع، ولا قياس»^(٢).

ثم بين ابن القيم أن حكم رأس المال في السلم بعد الفسخ حكم سائر
الديون، ولذلك لا يجوز أن يجعل سلما في شيء آخر، وأنه إذا أخذ فيه أحد
النقدين عن الآخر وجب قبض العوض في المجلس، لأنه صرف بسعر يومه،
لأنه غير مضمون عليه، وإن عاوض عن المكيل بمكيل، أو عن الموزون بموزون
من غير جنسه كقطن بحرير، أو كتان وجب قبض عوضه في مجلس
التعويض، وإن بيع بغير مكيل، أو موزون كالعقار والحيوان فهل يشترط
القبض في مجلس التعويض؟ فيه وجهان:

أصحها: لا يشترط، وهو منصوص أحمد.

والثاني: يشترط^(٣)

قال ابن القيم: ونظير هذه المسألة: إذا باعه ما يجري فيه الربا
كالحنطة مثلا بثمن مؤجل فحل الأجل فاشتري بالثمن حنطة أو مكيلا آخر
من غير المجلس مما يمتنع ربا النسا بينهما، فهل يجوز ذلك؟ فيه قولان:
أحدهما: المنع، وهو المأثور عن ابن عمر، وسعيد بن المسيب، وطاوس،

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) شرح سنن أبي داود لابن القيم (٣٦٠/٩-٣٦١) ويراجع المذهب الشافعي في الروضة (٤٩٣/٣).

(٣) شرح سنن أبي داود لابن القيم بهامش عون المعبود (٣٦١/٩).

وهو مذهب مالك، وإسحاق.

والثاني: الجواز، وهو مذهب الشافعي وأبي حنيفة^(١)، وبه قال جابر بن زيد، وسعيد بن جبير، وعلي بن الحسين، وهو اختيار صاحب المغني^(٢) وشيخنا^(٣).

ثم قال: «والصحيح الجواز، لما تقدم، قال عبد الله بن زيد: قدمت على علي بن الحسين، فقلت له: «إني أجذ نخلي، وأبيع ممن حضرني التمر إلى أجل فيقدمون بالحنطة وقد حل الأجل فيوقفونها بالسوق، فأبتاع منهم، وأقاصهم؟ قال: لا بأس بذلك، إذا لم يكن منك على رأي» - يعني إذا لم يكن حيلة مقصودة - فهذا شراء للطعام بالدراهم التي في الذمة بعد لزوم العقد الأول، فصح لأنه لا يتضمن ربا بنسيئة ولا تفاضل، والذين يمنعون ذلك يجوزون أن يشتري منه الطعام بدراهم، ويسلمها إليه، ثم يأخذها منه وفاء أو نسيئة منه بدراهم في ذمته، ثم يقاصه بها، ومعلوم أن شراءه الطعام منه بالدراهم التي في ذمته أيسر من هذا، وأقل كلفة والله أعلم^(٤).

والخلاصة: أن الإقالة جائزة في عقد السلم بالاتفاق، وأن المسلم إليه (المشتري) له الحق في أن يأخذ بدل رأس ماله (دينه) أي شيء من المسلم، مع ملاحظة قواعد الصرف فيما لو كان رأس ماله نقدا، ويأخذ الآن نقدا آخر مكانه، أما لو كان رأس ماله عينا فيسترد مثله إن كان مثليا، وقيمته إن كان قيميا.

وكذلك له الحق في أن يشتري برأس مال السلم - بعد فسخه - أي شيء آخر مع ملاحظة قواعد الربا في النقود والطعام، ولكنه لا يجوز له أن يشتري به دينا نسيئة، لأنه لا يجوز بيع الدين النسيء.

وله الحق في الحوالة، والتولية والإشراك، والصلح ونحو ذلك، كما سبق.

(١) يراجع حاشية ابن عابدين (٢١٠/٤) والروضة (٤٩٣/٣)، وج ٢٩) ويراجع المدونة (٦٩/٤ - ٧٩).

(٢) المغني لابن قدامة (٣٣٧/٤).

(٣) شرح سنن أبي داود بهامش عون المعبود (٣٦١/٩).

(٤) المصدر السابق (٣٦١-٣٦٢/٩).

صور من بيع الدين المعاصر بناء على ما أسند إلى الشافعية

يلاحظ أن بعض البلاد التي يسود فيها المذهب الشافعي تقوم بعض مؤسساتها المالية الإسلامية ببيع دين المربحة، وحتى بعض علمائها حل معاملات شبيهة بخصم الكمبيالات (سندات الدين) التجارية، فمن هذه الصور أن يقوم المصرف اليوم ببيع سلعة بالمربحة إلى أحمد بثمن مقدر بعشرة آلاف دولار (مثلاً) لمدة سنة، وحينئذ يتحول الثمن إلى دين يستحق الأداء بعد سنة موثق بسندات القبض، وعندئذ يقوم المصرف ببيع تلك السندات على محمود حالاً أو في أقل من السنة مثلاً بمبلغ أقل من دين المربحة، ثم يقوم محمود باستيفاء الدين كاملاً (قيمة الصفقة السابقة بين المصرف وأحمد) بعد انتهاء مدته.

تحقيق مذهب الشافعية في بيع الديون

وبالرجوع إلى المصادر المعتمدة في المذهب الشافعي نرى أن خلافه ليس في بيع الدين بالدين على التفصيل الذي ذكرناه، وإنما خلافة في بيع الدين بالعين، كما ظهر ذلك مما نص عليه الشافعي وفقهاء المذهب، فقد جاء في الأم (من سلف في طعام موصوف فحل السلف، فإنما له طعام في ذمة بائعه، فإن شاء أخذه به كله حتى يوفيه إياه، وإن شاء تركه كما يترك سائر حقوقه إذا شاء، وإن شاء أخذ بعضه وأنظره بيعه، وإن شاء أقاله منه كله). ثم قال: (فالقياص والمعقول مكتفي به فيه) كما ذكر عدة آثار تدل على ذلك^(١).

وقد لخص الأئمة: الشيرازي والرافعي والنووي مذهب الإمام الشافعي في بيع الديون، جاء في المهذب (وأما الديون فينظر فيها فإن كان الملك عليها

(١) الأم ط دار المعرفة بيروت (١٣٢/٣).

مستقرا كغرامة المتلف، وبديل القرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأن ملكه مستقر عليه، فجاز بيعه كالمبيع بعد القبض، وهل يجوز من غيره؟ فيه وجهان: أحدهما: يجوز، لأن ما جاز بيعه ممن عليه جاز بيعه من غيره كالوديعة. والثاني: لا يجوز، لأنه لا يقدر على تسليمه إليه، لأنه ربما منعه، أو جرده، وذلك غرر لا حاجة به إليه فلم يجز.

والأول أظهر، لأن الظاهر أنه يقدر على تسليمه إليه من غير منع ولا جحود، وإن كان الدين غير مستقر نظرت فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قال في الصرف: «يجوز بيعه قبل القبض لما روى ابن عمر، قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع^(١) بالدنانير فأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم فأخذ الدنانير، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا بأس بذلك ما لم تتفرقا وبينكما شيء"»^(٢) ولأنه لا يخشى من انفساخ العقد فيه بالهلاك فصار كالمبيع بعد القبض.

وروى المزني في جامعه الكبير أنه لا يجوز^(٣).

وقال النووي في شرحه «وهل تجوز الحوالة به بأن يحيل المسلم إليه المسلم بحقه على من له عليه دين قرض، أو إتلاف أو الحوالة عليه بأن يحيل المسلم من عليه قرض دين أو إتلاف على المسلم إليه فيه ثلاثة أوجه: أصحها: لا، والثاني: نعم، والثالث: لا يجوز عليه، ويجوز به.

ثم قال: «فإذا باع بدراهم أو دنانير في الذمة ففي الاستبدال عنها طريقان: أحدهما: القطع بالجواز، وأما الأجرة فكالثمن، وأما الصداقة وبديل الخلع، فكَذلك إن قلنا: إنهما مضمونان ضمان العقد والا فهما كبديل الإتلاف.

ثم قال: «وإن جوزنا الاستبدال فلا فرق بين بدل وبدل، ثم ينظر إن استبدال ما يوافقهما في علة الربا كدنانير عن دراهم اشترط قبض البديل

(١) جاء في المجموع (٢٧٣١٩) وقوله بالبقيع هو بالباء الموحدة وإنما قيدته لأنني رأيت من يصحفه.

(٢) الحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي والحاكم وغيرهم وصححه النووي وغيره كما سبق وضعفه الألباني في الإرواء (١٧٣/٥).

(٣) المذهب مع شرحه المجموع (٢٧٢/٩).

في المجلس، وكذا إن استبدل عن الحنطة المباعة شعير إن جوزنا ذلك».

وفي اشتراط تعيين البديل عند العقد وجهان:

أحدهما: يشترط وإلا فهو بيع دين بدين.

وأصحهما: لا يشترط كما لو تصارفا في الذمة، ثم عينا وتقابضا في المجلس. إن استبدل ما ليس موافقا لها في علة الربا كالطعام والثياب عن الدرهم نظر: إن عين البديل والاستبدال جاز وفي اشتراط قبضه في المجلس وجهان:

صحح الغزالي وجماعة الاشتراط هو نصه في المختصر.

وصحح الإمام البغوي عدمه، قلت هذا الثاني أصح، وصححه الرافعي في المحرر، وإن لم يعين بل وصف في الذمة فعلى الوجهين السابقين، وإن جوزناه اشتراط التعيين في المجلس وفي اشتراط القبض الوجهان:

ثم قال: وأما دين القرض والإتلاف فيجوز الاستبدال عنه بلا خلاف كما لو كان له في يد غيره مال بغصب، أو عارية فإنه يجوز بيعه له، ولا يجوز استبدال المؤجل عن الحال ويجوز عكسه.

وهذا الذي ذكرناه كله في الاستبدال وهو بيع الدين ممن هو عليه، فأما بيعه لغيره كمن له على رجل مائة فاشتري من آخر عبدا بتلك المائة، ففي صحته قولان مشهوران: أصحهما: لا يصح لعدم القدرة على التسليم.

والثاني: يصح بشرط القبض في المجلس.

ثم قال: «ولو كان له دين على إنسان ولآخر مثله على ذلك الإنسان فباع أحدهما ماله عليه بما لصاحبه، لم يصح سواء اتفق الجنس أو لا، لنهييه صلى الله عليه وسلم عن بيع (الكاليء بالكاليء)»^(١).

وهذا الكلام هو ملخص لما ذكره الرافعي في شرح الوجيز^(٢) وعليه نصوص

(١) المجموع (٢٧٣/٩-٢٧٥).

(٢) فتح العزيز (٤٣١/٨-٤٣٩).

الكتب الشافعية^(١) حيث تدل على أنه ليس هناك خلاف للشافعية في عدم جواز بيع الدين بالدين، وأن قواعد الصرف تتسحب على كل التعامل الذي يجري بالدين حيث يشترط فيه التماثل والتقابض في المجلس إذا كانا من جنس ربوي واحد، والتقابض في المجلس إذا كانا من جنسين ربويين مختلفين، أما إذا كانا من غير ذلك فتطبق عليه القواعد العامة في البيع، بأن كان الدين دراهم ودنانير (النقود) والمستبدل عنه طعاما، أو غيره من القيميات، أو المثليات (ما عدا النقود) فيجوز البيع زيادة ونقصانا ودون الحاجة إلى القبض في المجلس.

وأما إذا كان الدين غير النقود بأن باع بغيرها في الذمة مثل أن باع جملة بسيارة موصوفة في الذمة فيجوز الاستبدال عنها بأي شيء آخر على أحد الوجوه^(٢).

جاء في المنهاج للنووي وشرحه للمحلي: (ولا يشترط في الأصح القبض للبدل ما لا يوافق في العلة للربا كثوب عن دراهم، كما لو باع ثوبا بدراهم في الذمة، لا يشترط قبض الثوب في المجلس والثاني يشترط لأن أحد العوضين دين، فيشترط قبض الآخر في المجلس كراس مال السلم^(٣)).

وأما بيع الدين لغير من عليه الدين ففيه خلاف بين الشافعية على قولين أحدهما يصح، والآخر لا يصح مع خلاف في الترجيح لأحدهما، وعلى القول بالصحة قال المحلي: (يشترط عليه قبض العوضين) في المجلس، فلو تفرقا قبل قبض أحدهما بطل البيع كذا في الروضة وأصلها كالتهديب، وفي المطلب أن مقتضى كلام الكثيرين يخالفه^(٤) قال القليوبي معلقا على ما هو المعتمد في الروضة وأصلها: (وعلم أنه لا فرق بين ما اتفقا في علة الربا

(١) روضة الطالبين (٥١٢/٣) والمنهاج مع شرحه للعلامة المحلي، وحاشيتي القليوبي وعميرة، ط عيسى الحلبي بالقاهرة (٢١٤/٢).

(٢) فتح العزيز (٤٣٥/٨).

(٣) شرح المنهاج للمحلي (٢١٥/٢).

(٤) شرح المحلي مع حاشية القليوبي وعميرة (٢١٥/٢) ويراجع الروضة (٥١٣/٣).

وعدمه على المعتمد الذي اقتضاه كلام الشيخين^(١) ولكن النووي في زيادات الروضة قال: (الظاهر الصحة) أي دون الحاجة إلى القبض في المجلس^(٢).

الخلاصة:

لقد علم مما سبق أن ما يجري من تلك الدولة من بيع الدين المؤجل لشخص آخر بثمن معجل أقل من الدين لا يجوز أبداً عن الشافعية، وليس عليه أي قول من أقوال الإمام الشافعي ولا وجه من وجوه أصحابه، وإنما هو نابع من عدم فهم بعض العبارات المطلقة الواردة في جواز بيع الدين دون الخوض في مرادها وما تتطلبها قواعد المذهب في مسائل الصرف ونحوها. كما أن ذلك لا يجوز عند أحد من الفقهاء السابقين - حسب علمي - بل هو داخل في ربا النسيئة ولا يختلف عن سندات الدين التي صدر بحظرها قرارات المجامع الفقهية. هذا والله أعلم.

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) الروضة (٣/٥١٤).

أبيض

خلاصة أحكام التصرف في الدين

ينقسم التصرف في الدين إلى تصرف من الدائن، وتصرف من المدين، ثم إن التصرف من الدائن قد يكون مع المدين نفسه أو مع غيره.

١- تصرف الدائن في دينه، للمدين نفسه أو لغيره.

التصرف في الدين إذا كان بتمليكه للمدين نفسه فإما إن يكون الدين مملوكا للدائن بصورة مستقرة، كبذل القرض وثمان المبيع والمهر بعد الدخول وإما أن يكون ملكه له غير مستقر كالأجرة قبل استيفاء المنفعة والمهر قبل الدخول.

١/١ تصرف المدين في الدين للمدين نفسه فيما ملكه مستقر عليه؛

لا خلاف بين الفقهاء في جواز تملك الدائن للمدين نفسه دينا استقرت ملكيته، لأن ذلك التصرف يقع من المالك فيما استقر ملكه عليه وهو من قبيل الاستبدال (البيع) أو الهبة (الاسقاط) والدليل على ذلك من السنة قول ابن عمر رضي الله عنه: كنت أبيع الإبل بالدنانير وأخذ مكانها الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ مكانها الدنانير، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسألته عن ذلك فقال: «لا بأس إذا تفرقتما وليس بينكما شيء».

٢/١/١ ويستثنى من جواز تملك الدين بعوض (عند جمهور الفقهاء) بدل الصرف ورأس مال السلم، فلا يجوز التصرف فيهما قبل القبض، لأن ذلك يخل بشرط صحتهما وهو القبض قبل الافتراق وإذا باع الذهب الذي في الذمة بفضة اشترط قبضها في المجلس.

١/٢/١/١ وفي تملك الدين للمدين يجوز عند بعض الفقهاء أن يكون العوض نفسه دينا ويسمى ذلك (تطرح الدينين) وهو أن يبيع دينا له بدين عليه للمدين ولكن شريطة حلول أجل الدينين وبراءة الذمتين، إذ يعتبر حلول الأجلين بمثابة التقابض، ولذا يسمى هؤلاء الفقهاء هذه المعاملة (الصرف في

الذمة) وأما حديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ - أي الدين بالدين - فالمراد الدين الواجب أي السلف المؤجل من الطرفين، وهاهنا دينان ساقطان، وليس في تحريم ذلك نص ولا تترتب في هذا مفسدة بيع الدين بالدين (حيث تبقى الذمة مشغولة مع وجود العقد، والمقصود من العقود القبض فلم يحصل)، أما هنا فقد حصلت بالبيع براءة كل منهما من دين صاحبه.

١/١/٢/٢/ كما يجوز أيضا عند بعض الفقهاء تمليك الدين بجعله رأس مال للسلم، لأنه قبض حكمي، فلم يتحقق فيه انتقاء قبض رأس مال السلم، لأنه بالتمليك للمدين صار مقبوضا فارتفع المانع ويسمى هذا (بيع الساقط بالواجب).

١/١/٢/٣/ في حالة بيع الدائن دينه إلى المدين نفسه بشيء موصوف في الذمة يشترط قبض العوض قبل التفرق كيلا يكون بيع دين بدين أما إذا كان العوض شيئا معينا فلا يشترط قبضه اكتفاء بتعيينه.

٢/١ تصرف المدين في الدين للمدين نفسه فيما لم يستقر ملكه عليه

التصرف من الدائن مع المدين في دين غير مستقر الملك، كالأجرة قبل استيفاء المنفعة، والمسلم فيه، والمهر قبل الدخول إذا كان بغير عوض فهو جائز، لأنه اسقاط، أما بعوض فيختلف الحكم في السلم عن غيره.

١/١/٢/١ بيع السلم

يجوز عند بعض الفقهاء الاعتياض عن الدين المسلم فيه إذا كان بثمن المثل أو دونه لا أكثر منه، لأنه لا يندرج بهذا القيد في جر منفعه بالسلف، أما إذا كان بأكثر ففيه ذلك المحذور، وبعض الفقهاء منع ذلك مطلقا لأن دين السلم غير مستقر لاحتمال فسخه بانقطاع المسلم فيه فلا يصح البيع أصلا.

٢/٢/١ غير دين السلم من الديون التي لم يستقر ملك الدائن لها

يجوز الاستبدال عن تلك الديون.

٢/ تمليك الدائن دينه لغير مدينه

يجوز عند بعض الفقهاء تمليك الدائن دينه لغير مدينه بعوض وبغير عوض إذا انتفى غرر العجز عن تسليمه، ولم يقترن به شيء من المحظورات كرها النسيئة، وبيع الدين بالدين.

٣/ تصرف المدين في دينه

يتم هذا عن طريق الحوالة، وأحكامها معروفة.
وفي جميع الأحوال لا يجوز بيع الدين لغير من هو عليه بأقل من قدره نظير الأجل الذي ينتظر إليه مشتري الدين، (خصم الكمبيالات والسندات) لأن هذا من الربا المحرم.

أبيض

تقنيات الاستنساخ للخلايا والجينات الإنسانية لتشخيص وعلاج الأمراض

التعرف المبكر على جنس الجنين
والتحكم في اختيار جنس الجنين قبل العلق
وقبل إرجاع البويضة المخصبة للرحم

الدكتور
نجم عبد الله عبد الواحد
المستشفى الإسلامي - عمان - الأردن

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

هندسة الجينات:

هي مجموعة التقانات الحيوية التي يمكن بواسطتها عزل الجينات، والتعرف عليها وعلى تركيبها، وعلى طريقة حذفها أو إضافتها، أو دمجها مع بعضها، أو نقلها بين أنواع مختلفة من الكائنات الحية من أجل حراستها، أو تحفيزها لإنتاج مواد ذات فائدة للإنسان، من أجل تحسين غذائه وصحته وبيئته.

الهندسة الوراثية:

الهندسة الوراثية تعني فهم أسرار الجينات المسؤولة عن نقل الصفات الوراثية والتعامل مع الجينات غير السليمة وذلك بإخلاء جين سليم محل جين غير سليم في الخلية المناسبة، وبذلك يمكن علاج حالات طبية سببها وجود جين غير سليم وفعلاً نجد على سبيل المثال أنه في عام ١٩٩٣م تم علاج ٤٠ حالة طبية مرضية بواسطة الهندسة الوراثية حسب الدراسة المنشورة في مجلة الصيدلة السريرية (C linical Pharma) عدد ١٢ صفحة ٤٨٨.

علم الاستنساخ (Cloning)

لقد ظهر هذا العلم حديثاً فبواسطة أمكن إعادة صناعة الأحماض البروتينية بدقة متناهية وذلك عن طريق استنساخ الشفرة السرية الموجودة في هذه الأحماض البروتينية (DNA) وذلك بالاستعانة في بعض الجراثيم مثل (E. Coli) وكذلك أمكن بهذه الطريقة الحصول على نفس المادة مكررة وبعدد كبير مما سهل الحصول على جينات مستنسخة (Recombinant DNA).

النواقل:

تستخدم النواقل في إدخال جينات معينة محمولة على قطع من الـ DNA من الكائن الحي المطلوب نقل صفاته، إلى خلايا كائن حي آخر؛ وتكون النواقل إما بلازميدات، أو فيروسات، وأهمها فيروس الباكتيروفاج أو «آكل البكتيريا» ونجد أن هناك تقدما عظيما قد تم احرازه على مدى ١٥ سنة الماضية من الزمن في تقدم العلوم ومن ثم في تحقيق الهندسة الوراثية والتي كانت على شكل خيال علمي لتصبح واقعا عمليا ملموسا سواء في أمور لا تخص أخلاقيات الطب أو في أمور تخص مباشرة وأخلاقيات الطب وحولها خلاف شديد، كذلك الواقع العلمي الملموس أصبح يمس أموراً في غاية الإعجاز العلمي إلى درجة أن هناك أمراضاً طبية كان علاجها ميئوساً منه ويتم اجهاض أجنحتها في بلاد الغرب لتصبح الهندسة الوراثية وسيلة شافية لعلاج هذه الحالات الطبية، كذلك تم التقدم بعمل الهندسة الوراثية ليس فقط في علاج الحالات المستعصية، وإنما في حالات عديدة أخرى مثل صناعة الأدوية وتطوير المنتجات النباتية والحيوانية وفي الصناعات الأخرى العديدة، وكذلك الواقع العلمي الملموس للهندسة الوراثية فاق التوقعات وطرحت أفكار جديدة سابقة لأوانها العلمي مما أدى إلى هزة إنسانية من جراء التطورات الطبية السريعة بسبب اكتشاف أسرار الهندسة الوراثية بطريقة مثيرة للجدال أو مثيرة للعاطفة سببها إعطاء معلومات غير صحيحة أو غير مفهومة في مختلف أنحاء الصحافة العالمية، من أجل ذلك نجد أن هناك لجاناً متخصصة تم انشاؤها في مختلف أنحاء العالم تضم علماء وأطباء ومحامين ورجال سياسة للموافقة على أبحاث وتجارب الهندسة الوراثية وهذه اللجان مهمتها أخلاقية بالدرجة الأولى من أجل عدم مسير هذا الأمر بطريق منعطف خطير قد يضر الأجيال القادمة بسبب اندفاع العلماء في السير بطريق غير معروف أبعاده.

تقدم العلوم؛

إن فهم أسرار علم الجينات الذي ارتكز عليه علم الهندسة الوراثية ماكان ليفهم لولا التقدم المذهل في مختلف مجالات العلوم، ولا نستغرب أن

جوائز نوبل للطب أو للعلوم قد سلمت لكثير من الباحثين في المجالات العديدة التي سوف نتطرق إليها لتوضيح الأبعاد المهمة لتقدم العلوم، ولا نستغرب كذلك أن هذه الجوائز العلمية العالية القدر ما سلمت لأصحابها إلا لأن أبوابا جديدة قد فتحت في مدى السنوات القليلة الماضية مما أثمرت عن فتوحات مذهلة وصلتنا إلى مانحن بصده في هذا المقال.

١- علم الوراثة: (Genetics)

لا أعتقد أن هناك تخصصا في الطب قفز إلى الأمام قفزة كبيرة وعظيمة مثل حقل علم الوراثة وعلم الجينات البشرية ونال أطباء وعلماء عديدون في هذا الحقل بالذات جوائز نوبل على مدى السنوات العشر الماضية، ومن أبرز المستجدات هو تشخيص الأمراض الوراثية قبل حصولها وظهورها وذلك بمعرفة تفاصيل الجينات البشرية منذ التقاء الحيوان المنوي بالبويضة وتكون الخلايا الأولى وسوف نتناول ذلك لاحقا - إن شاء الله -.

لقد أمكن الآن التعرف على الجينات البشرية على أساس أن الإنسان لديه ٤٦ كروموسوم، والكروموسوم عبارة على شكل عصاة موجود في نواة الخلية والتي هي مكونة من مجموعة جينات منسقة ومرتبطة ومكونة من بروتينات خاصة لا توجد إلا في النواة تسمى الأحماض البروتينية (Deoxyribonucleic Acid) ويرمز لها DNA وهي عبارة عن أحماض بروتينية مغطاة بمادة سكرية مرتبطة على شكل ثنائي وملتوي وحلزوني وهو يختلف بعض لبشيء عن (RNA) الموجودة في النواة علاوة على وجوده في الجسم الهلامي (Cbtobiasm) للخلية سواء بتركيبته أو بشكله أو بعلمه حيث (RNA) لا يحتوي على الجينات إنما له عمل خاص وذلك بنقل الشفرة السرية المنقولة له من (DNA) لتكوين البروتينات المطلوب تركيبها، والكروموسومات نوعان الأول جسدي (Autosome) وعدده ٤٤ كروموسوم والآخر جنسي (Sex) وعدده اثنان، وهذه الكروموسومات مصنفة اثنين اثنين بحيث إن كل زوجين يحملان صفات وراثية متماثلة والسر في

كونهما زوجين هو نصف عددهما جاء من الزوج والنصف الآخر من الزوجة ونجد أنه في حالة وجود زيادة في العدد لأحد الزوجين يسبب أمراضا محددة وعلى سبيل المثال الكروموسوم رقم ٢١ زيادة عدد يسبب الطفل المنغولي (Down syndrome) بينما نقص عدد أحد الزوجين يسبب أمراضا آخر وعلى سبيل المثال الكروموسوم الجنسي رقم ٢٣ نقص أحد الزوجين يسبب تناظر تيرنر (Turner's Syndrome). وهكذا تم التعرف على كثير من الأمراض الوراثية وذلك بواسطة التعرف على شكل أو عدد الكروموسومات.

٢- علم الجينات البشرية (Human Genome)

لقد حدث تقدم مذهل في فهم أسرار الجينات البشرية وتركيبها والتي تنتقل الصفات الوراثية جيلا بعد جيل ؛ حيث تم معرفة عدد الجينات في الكروموسوم الواحد إذ يصل إلى ١٠٠ ألف جين ومن البديهي أن خلل جيني واحد يتسبب في ظهور مرض ما.

لذلك بدأت البرامج العلمية منذ أواخر السبعينات وحتى الآن بعمل مسح شامل لتحديد تركيب هذه الجينات ومعرفة مواصفاته النوعية والكمية وعمل الخريطة الوراثية لهذه الجينات عند الإنسان، ونجد أن هناك عدة مراكز بالعالم في أمريكا واليابان وفرنسا قد خصصت ميزانيات كبرى لاتمام هذا المشروع ومن ثم ادخال المعلومات والبيانات في الحاسوب لوضع الخريطة النهائية لهذا المشروع، كذلك من المهام الأخرى لهذا المشروع التعرف على الجينات التي تسبب الأمراض الوراثية وطريقة تشخيصها وفحصها بدقة متناهية ومن ثم معرفة أسرار التعرف عليها من دلالات أو علامات محددة.

أما الأحماض البروتينية (DNA) التي هي تحمل الشفرة السرية للجينات ومن ثم الصفات الوراثية، فقد تم التعرف على تركيبها وطريقة عملها وكيف ترسل الاشارات لنقل الصفات الوراثية مثل لون العينين، كذلك

تم بنجاح الآن التعرف على العلامات الفارقة للجينات الموجودة في كل كرموسوم بسبب توزع هذه الأحماض وذلك باحدى طريقتين الأولى تخص تقاطعات محددة أو تقاطعات متكررة أمكن التعرف عليها مما أمكن وضع خريطة وراثية (Mapping Genetic). كذلك تم التوصل إلى معلومات أخرى عن طريق تتبع الخريطة الوراثية فوجد بأن هناك مسافات محددة تفصل علامات فارقة تم التعرف عليها بدقة مما سهل وضع خريطة أخرى سميت الخريطة الطبيعية.

(Physical Mapping) وهذا سهل التعرف على أسرار علم الجينات البشرية بشكل أوسع سواء السليمة أو الناقلة للأمراض الوراثية وما زال العمل قائماً على معرفة كل أسرار الجينات في جميع الكروموسومات والتوصل إلى الخرائط المتوفرة حالياً في أجهزة كمبيوتر متطورة في ثلاث مدن عالمية في ميرلاند بأمريكا وباريس في فرنسا وطوكيو في اليابان وهذه المعلومات تم تبادل أسرارها لتصبح هذه الخرائط موثقة من عدة جهات.

٣- علم صناعة الجينات: (polymerase Chain Reaction)

لقد ظهر هذا العلم حديثاً ونال أصحابه جائزة نوبل للعلوم حيث أمكن بواسطته إعادة تصنيع جزء محدد من الأحماض البروتينية (DNA) تصنيعاً صحيحاً وطبقاً للأصل ؛ لذلك أمكن بواسطة (PCR) دراسة علم الجينات حيث أمكن تصميم الجين المطلوب ومعرفة تركيبته وتبيان تفاصيل البروتينات الموجودة فيه بدقة متناهية ومن ثم أمكن إعادة صناعته كصورة طبق الأصل.

٤- علم الاستنساخ: (Cloning)

لقد ظهر هذا العلم حديثاً ونال أصحابه جائزة نوبل للعلوم فبواسطته أمكن إعادة صناعة الأحماض البروتينية بدقة متناهية وذلك عن طريق استنساخ الشفرة السرية الموجودة في هذه الأحماض البروتينية (DNA) وذلك بالاستعانة في بعض الجراثيم مثل (E . Coli) وكذلك أمكن بهذه

الطريقة الحصول على نفس المادة مكررة وبعدد كبير مما سهل الحصول على جينات مستتسخة (Re-combinant DNA).

٥- علم طفل الأنابيب؛

في عام ١٩٧٨م ولدت أول طفلة بواسطة أطفال الأنابيب ونال أصحابها جائزة نوبل للطب وتمت هذه الطريقة بسحب البويضات واخصابها خارج الجسم الإنساني للمرأة ثم إعادتها إلى رحم الأم، وهذا العلم فتح أبوابا جديدة حيث سهلت هذه الطريقة إجراء أبحاث مختلفة منها استحداث طريقة جديدة وذلك بسحب خلية واحدة من أصل أربعة أو ثمانية خلايا الناتجة من اخصاب الحيوان المنوي للبويضة وهي الباكورة لانتاج جنين ؛ ولقد ثبت للأطباء بأن سحب خلية واحدة لا يؤثر على سير تقدم هذا الجنين ويستمر بالانقسام وكأن شيئا لم يكن ولقد ثبت ولادة أطفال أصحاب جاءوا بهذا الأسلوب الجديد وبالمقابل خدمت هذه الخلية المسحوبة الطب بدراسة الجينات البشرية والكروموسومات لهذا المخلوق القادم فظهر علم جديد اسمه علم التشخيص المبكر للأمراض الوراثية (P reimplantation Diagnosis)، وخدم هذا العلم في تشخيص الأجنة المصابة للأمراض الوراثية الخطيرة فتم اتلاف خلاياهم قبل ارجاعها إلى رحم الأم وكذلك إرجاع خلايا الأجنة الأصحاء وتم فعلا النجاح على المستوى السريري وظهرت الأبحاث الطبية في عدة مراكز بالعالم تؤيد هذا النجاح باتباع نفس الأسلوب وتحقيق نتائج مشابهة.

٦- الأمراض الوراثية؛

لقد ذكرنا بأن هناك أمراضا وراثية لها علاقة بشكل أو عدد الكروموسومات كذلك هناك أمراض وراثية لها علاقة بنقص الأنزيمات وهذه تنتقل بواسطة الجينات، ولقد تم التعرف على أغلب هذه الأمراض الوراثية ومعرفة الجينات المسؤولة عن هذا الخلل وتم تحضيرها صناعيا وعلاج بعض هذه الحالات بواسطة الهندسة الوراثية بشكل ناجح.

٧- الالتهاب والأمراض السرطانية:

إن تقدم العلوم خدم كثيرا مسألة التعرف على مسببات هذه الأمراض الخطيرة وبواسطة علم صناعة الجينات (PCR) أمكن التعرف على تركيب الجينات الخاصة بهذه الأوبئة وهذه الخلايا السرطانية وأمكن تحديد الخريطة الوراثية والخريطة الطبيعية لمكوناتها الجينية وهذا خدم استحداث أدوية وتطعيمات تتعامل مباشرة مع هذه الأوبئة أو هذه الخلايا السرطانية وبشكل مباشر ومحدد وذلك بالاستعانة بأسلوب وطريقة الهندسة الوراثية.

طريقة تحضير الهندسة الوراثية:

هو تعمد ادخال أحماض بروتينية (DNA) محددة والتي صنعت بشكل خاص بواسطة استنساخ الجينات داخل الجينات البشرية وذلك من أجل تغيير صفات وراثية محددة، ومن أجل تحقيق هذا الهدف للهندسة الوراثية هناك عدة مراحل تتم لتحقيق هذا الهدف:

١- الأحماض البروتينية المستنسخة (RECOMBONT DNA):

بعد معرفة نوعية الأحماض البروتينية (DNA) المطلوبة بواسطة علم صناعة الجينات يتم إعادة صنعها بالاستنساخ للحصول على جينات مستنسخة ومحددة (Recombint DNA).

٢- إدخال الجينات المصنعة إلى الخلايا الناقلة:

هناك عدة طرق لإدخال هذه الجينات إلى داخل الخلايا الناقلة وأبسطها (P rokaryotic) وهي الخلايا التي لا تحتوي على نواة مثل خلية ولكن هذه الطريقة لم تنجح في علاج الحالات الطبية بينما نجد (E . Coli) إن الطريقة الثانية (Eukaryotic) وهي الخلايا التي تحتوي على نواة ومنها الفطريات (Yeast) وهذه اثبتت نجاحا في علاج الحالات الطبية وفي الاستعمالات الأخرى التي سوف نتطرق إليها.

ونجد من الطرق الحديثة نقل الجينات المصنعة إلى الكرموسومات

الخاصة بفيروس (Adenoviral) والذي يتميز ببساطة تركيبية وقوة الاحتراق إلى خلايا الجسم الإنساني مع فقدان خاصية الالتهاب التي كان يتمتع بها قبل عمل الهندسة الوراثية.

نجد من هذه الطرق المختلفة بساطة الفكرة والطريقة لوصول الجينات المصنعة إلى الخلايا ولكن هناك عدة مشكلات واحتمالات قد تصاحب هذه الطرق منها احتمال عدم وصول هذه الجينات إلى الخلايا المقصودة بشكل كامل ومن ثم احتمال وصول هذه الجينات إلى خلايا أخرى غير مقصودة ومن هذه المشكلات كذلك عدم عمل هذه الجينات بشكل تام ؛ والمشكلة الثالثة هي احتمال ظهور خلايا سرطانية بسبب وجود مثل الجينات في خلايا غير مقصودة، والمشكلة الرابعة هي احتمال تجدد نشاط الفيروس الذي استعمل في نقل هذه الجينات فيصبح معديا بعد أن كان خاملا ؛ فمن أجل ذلك ظهرت طريقة جديدة بإدخال هذه الجينات بواسطة الحقن إلى النواة مباشرة (Microinjection) وما تزال هذه الطريقة تحت التجارب، كذلك تم اضافة مواد مساعدة على التصاق هذه الجينات بالنواة تسمى (Promoters) لضمان نجاح عمل هذه الجينات بالاضافة إلى استحداث أنواع جديدة من فيروس رتروفيارس (Retrovirus) خال من النشاط الى استحداث خلل متعمد فيه (Mutant gent) لسلب خاصيته العدوانية مع الاحتفاظ بخاصيته الاختراقية للخلايا و للنواة مباشرة.

ويتميز هذا النوع من الفيروسات كذلك بدقة وصوله للخلايا المقصودة في الجسم الانساني علاوة على كونه يتكون أصلا من عدد قليل جدا من الجينات عددها ثلاثة جينات مما يسهل استبدال جين مكان آخر في تركيبية هذا الفيروس ومن ثم امكانية ايصال هذا الجين الى الخلية الانسانية.

هناك طرق جديدة لا تعتمد على أسلوب الفيروس كناقل تفاديا للمشكلات التي ذكرناها أو المشكلات الأخرى التي سنتعرض لها في الخلايا المستهدفة، ومن هذه الطرق الجديدة استعمال التطعيم (Vaccine) بغير

الفيروس أو استعمال التغليف للبروتينات (DNA) بواسطة مواد دهنية مخصصة قابلة للوصول إلى الخلايا وما تزال التجارب قائمة لاستكمال الموصفات لهذه الطرق.

٣- نقل الجينات المصنعة من الخلايا الناقلة إلى الخلايا المستهدفة:

هناك نوعان من الخلايا المستهدفة وهي الخلايا الجسدية (Somatic Cell) والخلايا الجنينية (Germ Cell).

الخلايا الجسدية:

تتم عن طريق استعمال رتروفايرس محملا بالجين المطلوب توصيله إلى نواة الخلية المطلوب بسبب خاصيته في الدخول إلى الجسم على شكل عدوى ومن ثم تغلفه داخل النواة وداخل الكروموسومات، ومن أمثلة الخلايا الجسدية التي يمكن لهذا الفيروس الوصول إليها خلايا نخاع العظام وخلايا الكبد، ومع تقدم التجارب تم استخدام عدة أنواع من المواد الطبية لتسهيل هذه المهمة تسمى (Promotor) وتم فعلا الانتقال من مرحلة التجربة في المختبر على خلايا مزروعة بالمختبر إلى التجارب على الحيوانات مباشرة وظهرت أدلة كثيرة في بلاد عديدة على نجاح هذه الطرق ليس فقط على حيوانات صغيرة كالفئران وإنما على حيوانات كبيرة مثل الكلاب والقرود ونجاح هذه التجارب أظهرت مقدرة الهندسة الوراثية على التلاعب بالجينات بشكل محكم، ولكن هذه الطريقة لها عدة عيوب حيث إن النجاح الذي حصل يخص خلايا جسدية قليلة مثل خلايا نخاع العظام ومن أمثلة الأمراض التي تم علاجها بهذا الأسلوب مرض فقر الدم الوراثي الثلاسيميا ومن عيوب هذه الطريقة كذلك أنه لا يمكن نقل هذه الجينات المحسنة إلى الأجيال حيث أسلوب هذا العلاج يخص شخصا واحدا فقط.

ونجد من عيوب هذه الطريقة كذلك أن الفيروس الناقل يمكن أن ينقل الجين الصغير في الحجم والذي له عدد قليل من البروتينات بحيث لا يزيد طولها عن سبعة كيلوبيز (7Kilobases) وهذا يخلق مشكلة جينات كبيرة

الحجم والعدد وهذا يعني أنه لا يمكن نقلها إلى الخلايا المستهدفة بهذا الأسلوب، كذلك من عيوب هذه الطريقة أن هناك الحاجة لنقل الجينات المصنعة من الخلايا الناقلة إلى الخلايا المستهدفة عدة مرات لأنه في المرة الأولى قد لا تضبط لأنه ثبت أنه واحد من كل ١٠٠ ألف خلية تستقبل هذا الفيروس وتدخله إلى الكروموسومات وكذلك الحاجة لاستعمال عدد كبير من هذه الفيروسات.

الخلايا الجنينية؛

تختلف الطريقة لعمل الهندسة في الخلايا الجنينية عنها في الخلايا الجسدية بأن الجينات الداخلة للخلايا الجنينية قادرة على نقل هذه الصفات الوراثية للأجيال خلافا عنها عن الجينات الداخلة للخلايا الجسدية حيث لا يمكن نقلها للأجيال، والاختلاف الثاني بخصوص عدم حصول حالات سريرية ناجحة إلى الآن في استعمال الخلايا الجنينية خلافا للخلايا الجسدية حيث ثبت النجاح في عدة تشخيصات وعدة مراكز علمية بالعالم ومع ذلك فإن الأبحاث باستعمال الخلايا الجنينية على الفئران بدأت تثبت نجاح هذه الخطة فعلى سبيل المثال الفئران التي ينقصها هرمون النمو ثبت نجاح علاج البويضات المخصبة للفئران الحاملة لنفس هرمون النمو عند علاجها بواسطة الهندسة الوراثية وحقن البويضات المخصبة بجينات تحمل صفات هرمون النمو فتم علاج هذه الحالات من الفئران، كذلك تم نجاح الثلاثيميا في الفئران بهذا الأسلوب.

لقد ذكرنا بأن التقدم العلمي المذهل الذي حصل في علم طفل الأنابيب فتح الباب للتلاعب بالجينات سواء في حالة الحيوان المنوي أو في حالة البويضة الناضجة أو في حالة البويضة المخصبة وقبل ارجاعها إلى رحم الأم، ويمكن نقل الجينات المصنعة مباشرة بواسطة (Microinjection) كما هو الحال عند إدخال الحيوانات المنوية مباشرة إلى نواة البويضة من أجل حصول الاخصاب في حالات علاج عقم الرجال الشديد، وكذلك ممكن نقل

الجينات بواسطة أسلوب فيروس الرتروفايروس سواء للبويضة المخصبة أو للحيوان المنوي والذي بدوره يوصله للبويضة عند إخصابها.

ونحن نجد أن الخلاف الشديد في مسألة الأخلاق الطبية يخص بالدرجة الأولى نقل الجينات المصنعة إلى الخلايا الجينية نظراً لأنه تدخل مباشر في تغيير خلق الله لأن الناتج من استعمال الهندسة الوراثية في هذه الحالة سوف يؤثر على الأجيال القادمة سلباً أو إيجاباً.

كذلك الأبحاث العديدة التي تتناول الخلايا الجينية لا تخص علاج الأمراض المستعصية فحسب، بل أصبحت تتناول تغيير الصفات الوراثية الأخرى للشخص كلون العينين مثلاً أو صفات القوة أو صفات الذكاء.

وكذلك الخلاف في استعمال الخلايا باحتمال حدوث خطورة على فترة من الزمن لا يمكن توقعها الآن نظراً لصغر مساحة الخلايا الجينية واحتوائها على مئات الآلاف من الجينات فقد يحدث خلل لم يتم حسابه وإن كانت المرحلة الثانية من التجارب على الفئران لم تشير إلى مثل هذه الخطورة فقد يكون الإنسان معرض لهذه الخطورة خلافاً للحيوان.

٤- الحالات السريرية:

إن التعامل مع الحالات السريرية بخصوص الخلايا الجسدية يتم بإحدى الطريقتين أما نقل الجين من الخلايا الناقلة (الفيروس) إلى الخلايا المستهدفة والمزروعة في المختبر ثم نقلها إلى الخلايا المستهدفة مباشرة إلى الجسم الإنسان ومن أمثلة هاتين الطريقتين خلايا نخاع العظام وقد أثبتت هاتين الطريقتين نجاحها ليس فقط على مستوى التجارب وإنما الآن تحقق النجاح في حالات طبية.

وقد وجدنا أن أحد الدراسات المنشورة في شهر يناير ١٩٩٥م في إحدى المجالات الطبية البريطانية (British Medical Bullition) عدد ٥١ صفحة ١٢ تبين أن استعمال فيروس، رتروفايروس أصبح حقيقة عملية في العلاج للحالات السريرية الطبية بنسبة ٨٠٪ في مجالات الهندسة الوراثية وإن هذا الفيروس

المستعمل هو مصنع وخال من النشاط العدواني، وإن الأبحاث التي تمت منذ عام ١٩٨٩م لم تثبت حتى الآن أي خطورة أو مشكلات من جراء استعمال هذا الأسلوب العلمي المتطور لتحقيق الهندسة الوراثية عند الإنسان.

إن هناك مشكلات ماتزال عالقة في تحقق نجاح الهندسة الوراثية لكونها وسيلة طبية لعلاج الحالات المستعصية فعلى سبيل المثال من أجل زراعة نخاع العظام لعلاج الحالات الثلاثسيميا يجب اتلاف خلايا نخاع العظام للمريض واحلال محلها خلايا نخاع عظام بواسطة الهندسة الوراثية فمن ضمن المشكلات عدم النجاح الكامل في القضاء الكامل على الخلايا المنتجة للدم القديمة والمريضة مما يسبب تنافسا مع الخلايا الجديدة السليمة وما زالت التجارب في الحالات السريرية للقضاء على هذه المشكلة كذلك من المشكلات الاخرى لنفس هذه الحالات احتمال ظهور مشكلة اخرى بسبب تغيير الجين المنتج للبروتين القديم ليصبح بروتينا جديدا سليما فهذا مما يثير المناعة الداخلية للجسم للتعرف عليه كونه نوعا غريبا وهذه المشكلة ماتزال افتراضية محتملة.

ولقد وجدنا أن هناك محاولات طبية سريرية ناجحة في استعمال وسيلة جديدة وذلك بوصول الجينات المصنعة إلى خلايا مستهدفة محددة باستعمال مضادات حيوية وتكون الخلايا المستهدفة هي القابلات الوحيدات لهذه المضادات وتم استعمال هذه الطرق في علاج حالات مرضية سرطانية سوف نتناولها لاحقا.

كما أن هناك محاولات طبية سريرية ناجحة في استعمال وسيلة جديدة اخرى وذلك باستعمال وسيلة التطعيم (Vaccine) والذي هو محفز بواسطة الهندسة الوراثية لعلاج حالات مستعصية ليس لها شفاء مثل (Multiple sclerosis).
اما بخصوص الخلايا الجنينية فقد اثبتت التجارب ان هناك عدة طرق لإيصال الجينات المصنعة إلى الخلايا المستهدفة اما بواسطة الحقن - (Micro) أو بواسطة الحيوان المنوي الذي تم التفاعل معه لادخال الجينات (injection)

المصنعة أو بواسطة رتروفيروس.

استعمال الهندسة الوراثية:

بعد ان استعرضنا التقدم المذهل في العلوم الطبية والاسلوب المتبع في طريقة تحضير الهندسة الوراثية سوف نستعرض الاستعمالات المختلفة للهندسة الوراثية في الوقت الحاضر مع العلم بأن التطور في هذا الباب هو اوسع مما نذكر هنا وما زالت هناك ابحاث تدار بسرية تامة وعلى العموم سنحاول توضيح أهم ما هو منشور خلال السنوات الماضية:

اولا: استنساخ الإنسان:

إن هذا العصر الذي نعيش فيه هو عصر الاستنساخ فنجد ان الصناعة وفرت لنا ادوات متشابهة صورة طبق الأصل من سيارات وادوات صناعية منزلية كالغسالات والثلاجات وإلى غير ذلك، ولقد ذكرنا ان علم الاستنساخ قد فتح افاقا جديدة فيأتي طموح العلماء بطرح مسألة في غاية الخطورة هل ممكن استنساخ الانسان؟ أي هل ممكن خلق توائم بشرية اعدادها مئات تحمل نفس الصفات الوراثية؟ لو نظرنا إلى عالم الحيوان فقد تحقق هذا التساؤل واصبح بالامكان زيادة الثروة الحيوانية في الابقار مثلا بواسطة علم طفل الأنابيب عن طريق تقسيم البويضة المخصبة إلى قسمين فتقسم ثم تقسيمها من جديد وهكذا زيادة عدد البويضات التي يتم ارجاعها إلى رحم الام في الوقت الواحد فتحصل على نفس النوعية بواسطة الاستنساخ وبذلك يزداد المردود المالي في الحصول على كميات كبيرة من اللحوم والالبان وذلك بزيادة عدد المواليد.

إننا نجد أن هناك تجربة تمت على الإنسان مستعملة نفس الاسلوب ونالت جائزة المؤتمر العالي للاخصاب ونشرت تفاصيلها بمجلة الإخصاب والعقم عام ١٩٩٤م (Fertility Sterility) عدد ٦٣ صفحة ٤٢٣ وتحدث هذه التجربة عن امكانية انقسام هذه الخلايا الجنينية والحصول على عدة توائم من هذه الخلايا الجنينية ولكن هذه التجربة هي مؤشر خطير بالتلاعب

بالنفس البشرية وإن كانت هذه التجربة مازالت في مرحلة المختبر وعلى كل حال هي مؤشر خطير.

ثانياً: التلاعب بالصفات الوراثية:

لقد تم بنجاح التلاعب بالصفات الوراثية فنجد نقل جينات جناح النسر إلى جسم الدجاجة فيصبح المخلوق الجديد عبارة عن مزيج من جسم دجاجة ولكن يحمل جناح نسر، فمن هذه التجارب على الحيوانات أصبح بالإمكان توقع غير المتوقع نظراً لأن الأبعاد للهندسة الوراثية فتحت أفاقاً أبعد وأكبر من تصور الإنسان وهذا طرح تساؤلات عديدة منها: هل ممكن خلق إنسان له صفات القوة والذكاء والضحامة الجسدية بنقل عدة جينات من عدة أشخاص في وقت واحد إلى خلايا جنينية؟ هل هناك خطورة ممثلة من جراء هذه التجارب؟ هل هناك خطورة على البيئة من تغيير مثل هذه الموازين؟ نجد من النظريات المطروحة بخصوص ظهور مرض الايدز تشير إلى أن هذا الفيروس هو ناتج من تلاعب بالهندسة الوراثية من المختبرات السرية للبحث عن جرثومة جديدة لذلك فإن التلاعب بالصفات الوراثية قد تكون كارثة ليس فقط للذين يلعبون بالنار وإنما للبشرية ككل.

ثالثاً: الحالات المرضية:

كما ذكرنا عن الحديث عن طريقة التحضير بواسطة الخلايا الجنينية واستعمال أسلوب الهندسة الوراثية لم يخرج إلى حيز التنفيذ العمل على نطاق سريري واسع وإنما مازال في طور التجارب من علاج الحالات المرضية ولكن استعمال أسلوب الفيروسات الناقل للخلايا الجسدية قد حقق تقدماً ملموساً ونجاحاً عملياً أثبت جدارته وفعاليته وزاد الاقتران بهذا العمل أن سجلت عدة حالات نجاحاً في عدة مراكز بالعالم وسوف نستعرض الاستعمالات لعلاج الحالات المرضية بواسطة هذا الأسلوب:

١- الأمراض الوراثية:

لقد تم التعرف على ٢٠٠ من أصل ٤٠٠ أنزيم مختل أو مفقود عند

الإنسان مسببا للأمراض الوراثية وهذا التعرف جعل من أسلوب الهندسة الوراثية امرا ممكنا سواء من ناحية التشخيص أو العلاج لأمراض كانت في السابق تعد مميتة أو مسببة للأعاقة الكلية ولكن ليس كل ما يتمنى المرء يدركه فالأمراض الوراثية التي تم معالجتها حتى الآن بواسطة الهندسة الوراثية تمت تحت شروط منها أن جينا واحدا فقط سبب هذا المرض وإن هذا الجين قد تم التعرف عليه واستنساخه، وأن هذا المرض الوراثي قد تم مماثلته عند الحيوان وتم نجاح هذه التجارب قبل ممارستها على الإنسان، هذا بالإضافة إلى أنه قد تم إثبات السلامة من استعمال مثل هذه الجينات المصنعة لعلاج مثل هذا المرض.

ونجد من أمثلة هذه الحالات التي تم علاجها بنجاح بواسطة الهندسة الوراثية موجودة في جدول رقم ١.

جدول رقم ١ الأمراض الوراثية

١- Cystic Fibrosis.

٢- Phenyl Ketonuria.

٣- Lesch - Nyhan Syndrome.

٤- Familial Hypercholerolemia.

٥- Gaucher Disease.

٦- Tay - Sachs Disease.

٧- Thalassemia.

٨- Hemobhillia (Factor vlll, Factpr lx) .

١- أمراض الغدد الصم:

إن الغدد الصم التي توقفت عن العمل يمكن إعادة تشغيلها وذلك بواسطة الهندسة الوراثية وادخال الجين المكلف بتصنيع الهرمون المطلوب تصنيعه كما هو الحال عند النقص الكامل لافراز هرمون الأنسولين في حالات سكري الأطفال وهو النوع الأول للسكري بسبب تلف الخلايا الموجودة

في البنكرياس وفي حالات نقص هرمون النمو المسبب لقصر القامة بسبب تلف الخلايا الموجود في الغدة النخامية أو الهرمون المسبب لنقص الكالسيوم بالدم والمنتج من الغدة الجارة الدرقية.

٢- أمراض القلب:

إن هناك تقدماً مذهلاً في الأبحاث الخاصة بإعادة عمل عضلات القلب لنشاطها السابق في عمر الشباب بواسطة الهندسة الوراثية، وكذلك في عمل الشرايين التي يتم استبدالها لتغذية عضلات القلب بحيث إن هذه الشرايين الجديدة تقاوم التصلب ومن ثم الانسداد ومن ثم نجاح عملية استبدال الشرايين، وكذلك تم التعرف على الجين المسبب لضعف عضلات القلب الوراثي والذي يسبب عجز وتضخم القلب (Dilated Cardiomyopathy)، ويتم حالياً تحضيره صناعياً والبدء في علاج هذه الحالات بالهندسة الوراثية.

٣- أمراض السرطان:

مازال السرطان العدو والقاتل الحقيقي للإنسان ولحسن الحظ تطالعنا الصحف والمجلات الطبية العالمية في الآونة الأخيرة بأفكار وأبحاث تتسم بالتفاؤل في علاج مرضى السرطان بواسطة الهندسة الوراثية وبطرق مختلفة منها على سبيل المثال الأدوية الجديدة التي لها خاصية سمية فقط للخلايا السرطانية ومنها كذلك المضادات شديدة الفعالية للخلايا السرطانية أو المضادات التي تساعد في تحديد مكان السرطان وهذه المضادات جميعها قد تم تصنيعها بواسطة الهندسة الوراثية، كذلك تم التعرف على مضادات لها خاصية توقيف نشاط نمو الخلايا السرطانية وتم الانتقال في هذا النوع الأخير من الأبحاث الحيوانية إلى التجارب السريرية، نجد في جدول رقم ٢ أنواع السرطانات التي تم معالجتها بواسطة الهندسة الوراثية.

جدول رقم ٢ يبين الأنواع المذكورة في الأبحاث الحديثة لعلاج السرطان بواسطة الهندسة الوراثية.

Metastatic Melanoma	سرطان الجلد
Renal Cell Cancer	سرطان الكلية
Colorectal Cancer	سرطان القولون والمستقيم
Lymphoma	سرطان الغدد اللمفاوية
Acute Leukemias	سرطان الدم
Ovarian Cancer	سرطان المبيض
رابعا: صناعة الدواء:	

قفزت صناعة الدواء قفزة كبيرة إلى الأمام عند ظهور أسلوب الهندسة الوراثية فعلى سبيل المثال كانت هناك هرمونات تستخلص مباشرة من الانسان ثم يعاد استعمالها للانسان مثل هرمونات تنشيط المبايض التي كانت تستخلص من بول النساء كبيرات السن ؛ بينما الآن وبعد التعرف على الجينات المصنعة لهذه الهرمونات ثم صنعها دوائيا بالمختبر بكميات كبيرة وبتكلفة قليلة قياسا للكميات القليلة والتكلفة العالية السابقة.

جدول رقم ٣ من أمثلة هذه الأدوية

HMG,FSH	هرمون تنشيط المبايض
Growth Hormone	هرمون النمو
Insuline	هرمون الأنسولين
Sometostatin	هرمون السوماتستين
Antibiotics	المضادات الحيوية
Vaccines	التطعيمات

خامسا: الثروة الحيوانية:

لقد ذكرنا إمكانية استنساخ الحيوانات وفعلا دخلت هذه الطريقة صناعة الثروة الحيوانية، كذلك ذكرنا التلاعب بالجينات وظهور أنواع جديدة من الحيوانات المهجنة (Transgenic) وإن كان هذا المشروع مازال تحت

التجارب ومتوقع ان يدخل في صناعة الثروة الحيوانية ومن أهم الأبعاد لهذا التطور يتناول تطوير تركيبات الحليب لهذه الحيوانات المهجنة بواسطة استعمال أسلوب الهندسة الوراثية.

كذلك تم الاستفادة من الهندسة الوراثية في صناعة الثروة الحيوانية عند استعمال أنواع جديدة من التطعيمات لهذه الحيوانات قللت من مشكلات الالتهابات فزادات من الانتاج الحيواني.

سادسا: الثروة النباتية:

كما هو الحال في التقدم الذي أحرزته الهندسة الوراثية في علم الحيوان والانسان كذلك امتد هذا التقدم إلى علم النبات وربما سبق العلوم الأخرى فقد تعرفنا على أنواع من الفاكهة أو الخضار لم يسبق أن عرفناها وهي أنواع مهجنة لها طعم ومذاق معروف لنوع وحجم كبير لنوع آخر من الفاكهة، كذلك تم انتاج بندورة بريطانية بأسلوب الهندسة الوراثية تتميز بمقاومة العطب لمدة طويلة وذلك بإزالة أنزيم من جينات هذه البندورة مما يعطيها عمر أطول.

وقد وجدنا أن الأبحاث التي تخص الثروة النباتية تأخذ أبعادا مختلفة فمنها ما تأخذ أبعادا يتحدث عن التلاعب بالجينات للنبات من أجل الحصول على أنواع من الزيوت تخلص من الكولسترول من أجل حماية قلب الإنسان في خطورة تصلب الشرايين، وأبحاث أخرى تتناول زيادة انتاج البروتينات في النباتات المهجنة بأسلوب الهندسة الوراثية، وأبحاث أخرى تتناول امكانية زراعة أنواع من النباتات في ظروف حيوية مخالفة من حرارة عالية أو رطوبة أو ملوحة أو ضوء قليل، أو أبحاث تتناول امكانية تخزين الحبوب مدة طويلة دون تلف كذلك أبحاث تتناول نباتات مهجنة لزيادة غذاء الثروة الحيوانية.

سابعا: استنساخ الحيوانات بطرق حديثة:

لقد تم ولادة نعجة اسكتلندية عام ١٩٩٧م تسمى دوللي بواسطة التلاعب

بالجينات دون تحقق التقاء الحيوان المنوي بالبويضة حيث تم نزع نواة البويضة غير المخصبة بعد سحبها من المبيض لمعزة وتم إدخال نواة مأخوذة من خلية لضرع نعجة حامل في الثلث الأخير للحمل، وتم إدخال هذه النواة لضرع النعجة في بويضة المعزة المنزوع نواتها، وتحقق حصول المتمثل بانقسام الخلايا تماماً كما هو مشاهد في مختبرات طفل الأنابيب وتم إرجاع البويضة المخصبة إلى رحم المعزة، وتم ولادة دوللي تحمل الصفات الجينية الكاملة للنعجة دون وجود أي صفات وراثية للمعزة !!! ولقد تم إجراء ٢٧٧ تجربة من هذا القبيل فتحقق حصول ٢٩ بويضة مخصبة حيث تم إرجاعها إلى رحم ١٣ معزة وتم ولادة نعجة واحدة فقط من هذه التجارب.

الدروس المستفادة:

- ١- لقد تم تحقق الاخصاب غير الجنسي بين نواة لخلية جسدية لأنثى مأخوذة من ضرع نعجة أثناء الثلث الأخير للحمل مع خلية جنسية أنثوية من نعجة مفرغة من نواتها ونتج عن هذا العمل ولادة نعجة بعد حضنها من قبل نعجة أخرى (الأم الحاضنة).
- ٢- لا توجد معلومات لتحقق مثل هذه الظاهرة عند الإنسان حتى هذه الساعة.
- ٣- لا توجد معلومات لتحقق مثل هذه الظاهرة لخلايا جسدية أخرى حية كانت أو ميتة عند الحيوان أو الإنسان.
- ٤- حتى الآن لا يعرف طبيعة هذه النعجة التي ولدت في فبراير عام ١٩٩٧م وما تزال حية إن كانت سوية أو أن هناك مخاطر من إنتاج مثل هذه الحالات كما حدث في فيروس مرض الايدز.

تطبيق أسلوب الاستنساخ في تشخيص الأمراض قبل إرجاع البويضات إلى الرحم

- هناك عدة طرق لتشخيص الأمراض قبل إرجاع البويضات إلى الرحم:
- ١- مجموعة من الجينات في البويضات أو البويضات الملقحة أو بعد العلق وهذه

المجموعة من الجينات لا توجد إلا في حالات تشخيصية معينة وتم هذا باستعمال أسلوب الاستساح لهذه المجموعات Homobox-containing genes كما هو مشاهد في حالات Aneuploidis وهذا مما سهل تشخيص هذه الحالات بدقة متناهية، ولقد تم التعرف على خمس مجموعات من هذه الجينات.

J Assist Repord Genet . 1996 Feb; 13(2) : 177-81

٢- أول نجاح للتعرف على الصفات الوراثية مثل Cystic fibrosis ولادة أول طفلة عام ١٩٩٢م خالية من هذا المرض.

N Engl J Med 1992, 327 : 905-9 .

٣- توالى النجاحات بخصوص أمراض وراثية خطيرة عديدة أخرى من بينها سرطانات تنتقل بالوراثة، أمكن تشخيصها قبل إرجاع البويضة إلى الرحم وخصوصا بعد جمع طرق التشخيص (PCR&FISH).

B MJ 1997 , 315 : 828-9

٤- ولادة طفلة خالية من مرض الثلاسيميا عام ١٩٩٦.

Lancet 1996 Aug 31 ; 348 (9027) : 620-1

٥- نجحت طريقة فحص البويضة قبل اخصابها عن طريق فحص الجسم الثاني (Polar body) بواسطة استعمال (FISH) وثبتت ولادة أطفال أصحاء عند نساء كبيرات بالسن حيث إن احتمالات وجود (Aneuploidis) قد تم إقصاؤها بهذا الأسلوب في عام ١٩٦٦م.

J - Assist - Repord - Genet . 1996 Jan ; 13 (1): 73-8

التعرف المبكر على جنس الجنين والتحكم في اختبار جنس الجنين قبل العلوق وقبل إرجاع البويضة المخصبة للرحم:

١- معرفة جنس الجنين من خلية واحدة من خلايا الانقسام الثمانية أو إلى ١٦ خلية للبويضة الملقحة وذلك باستعمال طريقة (FISH) نجحت هذه الطريقة منذ عام ١٩٩٠م إقصاء الأولاد وذلك بإرجاع البنات عند

وجود أمراض وراثية تظهر فقط عند الأولاد .

Hum Repord 1990 ; 5:708-14

٢ - معرفة جنس الجنين من خلية واحدة من خلايا الانقسام الثمانية أو إلى ١٦ خلية للبويضة الملقحة وذلك باستعمال طريقة PCR للتعرف على جنس الجنين ونجحت هذه الطريقة بأمريكا عام ١٩٩٤ .

Fertil Seeril 1994 ; 61 : 111-7

٣- تم بنجاح تشخيص جنس الحيوان المنوي بطريقة حديثة لا تضر الحيوان قبل الإخصاب عام ١٩٩٦ .

Fertil - steril . 1996 Sep ; 66 (3) : 343-50

الأمور الأخلاقية:

لقد وجدنا أن هناك عدة أبعاد للهندسة الوراثية منها الخوف من انقراض النوع الأصلي والذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها والبعد الآخر أن ظهور سلالات جديدة قد تضر بالبيئة أو تضر بالأجيال والبعد الثالث أن تغيير الجينات قد يسبب ظهور أضرار صحية أو سرطان والبعد الرابع أن التجارب على الإنسان تختلف عنها عند الحيوان لأن الإنسان له احترامه الديني والاجتماعي وبالمقابل إن الطموح من الاستفادة بالهندسة الوراثية هو علاج الإنسان وزيادة ثروته الحيوانية و النباتية دون حصول ضرر أو تلف على المستوى القريب المنظور أو على المستوى البعيد غير المنظور ولكن هذا لا يتم إلا بعد حصول الأبحاث التي تكشف أسرار هذا الأسلوب العلاجي.

لذلك نجد أن هناك لجانا متخصصة قد تم تشكيلها في كثير من بلدان العالم من أجل وضع ضوابط للتجارب التي تخص الهندسة الوراثية سواء التجارب التي تعمل على الحيوانات أو التجارب التي تعمل على خلايا بشرية في المختبر أو تجارب على الإنسان مباشرة أو تجارب لنقل خلايا من الحيوان إلى الإنسان.

لذلك كان المطلوب من علماء وفقهاء المسلمين التعامل مع هذا الموضوع من عدة جوانب نذكر منها:

- ١- نقل الجينات البشرية من إنسان إلى إنسان.
- ٢- نقل الجينات إلى الإنسان كما حصل مؤخرا في أمريكا بنقل خلايا من القرد لعلاج الايدز.
- ٣- نقل الجينات من النبات إلى الإنسان.
- ٤- نقل الجينات من أجل علاج حالات طبية مستعصية أو الصناعة الدوائية.
- ٥- نقل الجينات من أجل التلاعب بالهندسة الوراثية لأغراض عسكرية أو علمية.
- ٦- نقل الجينات من أجل استنساخ الإنسان.
- ٧- نقل الجينات بواسطة الخلايا الجسدية.
- ٨- نقل الجينات بواسطة الخلايا الجينية.
- ٩- نقل الجينات من أجل زيادة الثروة الحيوانية.
- ١٠- نقل الجينات من أجل زيادة الثروة النباتية.

مختارات من القرارات الصادرة عن مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

القرار الأول

الصادر عن الدورة الخامسة عشرة المنعقدة عام ١٤١٩هـ بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته
الخامسة عشرة المنعقدة في مكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١١ رجب
١٤١٩هـ الموافق ٣١ أكتوبر ١٩٩٨م قد نظر في موضوع استفادة المسلمين من
علم الهندسة الوراثية التي تحتل اليوم مكانة مهمة في مجال العلوم، وتثار
حول استخدامها أسئلة كثيرة، وقد تبين للمجلس أن محور علم الهندسة
الوراثية هو التعرف على الجينات (المورثات) وعلى تركيبها، والتحكم فيها
في أثناء حذف بعضها - لمرض أو غيره - أو إضافتها، أو دمجها بعضها مع
بعض لتغير الصفات الوراثية الخلقية.

وبعد النظر والتدارس والمناقشة فيما كتب عنها، وفي بعض القرارات
والتوصيات التي تمخضت عنها المؤتمرات والندوات العلمية.

يقرر المجلس ما يلي:

أولاً : تأكيد القرار الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة
المؤتمر الإسلامي بشأن الاستتساخ برقم ١٠٠/٢/د/١٠ في الدورة
العاشر المنعقدة بجدة في الفترة من ٢٣ - ٢٨ صفر ١٤١٨هـ.

ثانياً: الاستفادة من علم الهندسة الوراثية في الوقاية من المرض أو
علاجه، أو تخفيف ضرره بشرط أن لا يترتب على ذلك ضرر أكبر.

ثالثاً: لا يجوز استخدام أي من أدوات علم الهندسة الوراثية ووسائله في

الأغراض الشريرة والعدوانية وفي كل ما يحرم شرعا .

رابعاً: لا يجوز استخدام أي من أدوات علم الهندسة الوراثية ووسائله للعبث بشخصية الإنسان، ومسؤوليته الفردية، أو التدخل في بنية المورثات (الجينات) بدعوى تحسين السلالة البشرية.

خامساً: لا يجوز إجراء أي بحث، أو القيام بأية معالجة، أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما إلا بعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار و الفوائد المحتملة المرتبطة بهذه الأنشطة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعا مع الحفاظ على السرية الكاملة للنتائج، ورعاية أحكام الشريعة الإسلامية الغراء القاضية باحترام حقوق الإنسان وكرامته.

سادساً: يجوز استخدام أدوات علم الهندسة الوراثية ووسائله في حقل الزراعة وتربية الحيوان شريطة الأخذ بكل الاحتياطات لمنع حدوث أي ضرر- ولو على المدى البعيد - بالإنسان أو الحيوان، أو البيئة.

سابعاً: يدعو المجلس الشركات والمصانع المنتجة للمواد الغذائية و الطبية وغيرهما من المواد المستفيدة من علم الهندسة الوراثية إلى البيان عن تركيب هذه المواد ليتم التعامل و الاستعمال عن بينة حذرا مما يضر أو يحرم شرعا .

ثامناً: يوصي المجلس الأطباء و أصحاب المعامل و المختبرات بتقوى الله تعالى و استشعار رقابته والبعد عن الإضرار بالفرد و المجتمع والبيئة .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا و الحمد لله رب العالمين .

القرار السادس الصادر عن الدورة الحادية عشرة المنعقدة عام ١٤٠٩هـ بشأن تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس

الحمد لله والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا و نبينا محمد
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، اما بعد :

فإن مجلس الجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العام الإسلامي في دورته
الحادية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب
١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافق
٢٦ فبراير ١٩٨٩م قد نظر في موضوع تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس،
وبعد البحث و المناقشة بين أعضائه قرر ما يلي:

أولاً : الذكر الذي كملت أعضاء ذكورته و الأنثى التي كملت أعضاء أنوثتها لا
يجوز تحويل أحدهما إلى النوع الآخر، ومحاولة التحويل جريمة
يستحق فاعلها العقوبة لأنه تغيير لخلق الله وقد حرم سبحانه هذا
التغيير بقوله تعالى مخبرا عن قول الشيطان ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ
اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩]، فقد جاء في صحيح مسلم عن ابن مسعود أنه
قال: (لعن الله الواشمات والمستوشمات و النامصات والمتنمصات
و المتفلجات للحسن المغيرات خلق الله عز وجل)، ثم قال: ألا لعن من
لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في كتاب الله عز وجل يعني
قوله ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

ثانياً: أما من اجتمع في أعضائه علامات النساء والرجال فينظر فيه إلى
الغالب من حاله فإن غلبت عليه الذكورة جاز علاجه طبيا بما يزيل
الاشتباه في ذكورته ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيا
بما يزيل الاشتباه في أنوثته سواء أكان العلاج بالجراحة أم بالهرمونات

لأن هذا مرض و العلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييرا لخلق الله عز وجل.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا و الحمد لله رب العالمين.

القرار الخامس الصادر عن الدورة الخامسة عشرة المنعقدة عام ١٤١٩هـ بشأن حكم بيع التورق

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١ / ١٠ / ١٩٩٨م قد نظر في موضوع حكم بيع التورق.

وبعد التداول والمناقشة والرجوع إلى الأدلة والقواعد الشرعية وكلام العلماء في هذه المسألة قرر المجلس ما يأتي:

أولاً: إن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل ثم يبيعه المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

ثانياً: إن بيع التورق هذا جائز شرعاً وبه قال جمهور العلماء لأن الأصل في البيوع الإباحة لقول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] ولم يظهر في هذا البيع رباً لا قصداً ولا صورة ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين أو زواج أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول لا مباشرة ولا بالواسطة فإن فعل فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً لاشتماله على حيلة الربا فصار عقداً محرماً.

رابعاً: إن المجلس وهو يقرر ذلك يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه - لعباده - من القرض الحسن من طيب أموالهم طيبة به نفوسهم ابتغاء مرضاة الله لا يتبعه من ولا أذى وهو من أجل أنواع

الانفاق في سبيل الله تعالى لما فيه من التعاون والتعاطف والتراحم
بين المسلمين وتفريج كرباتهم وسد حاجتهم وانقاذهم من الاثقال
بالديون والوقوع في المعاملات المحرمة، وإن النصوص الشرعية في
ثواب القرض الحسن والحث عليه كثيرة لا تحفى، كما يتعين على
المستقرض التحلي بالوفاء وحسن القضاء وعدم المماطلة.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
والحمد لله رب العالمين.

القرار السادس الصادر عن الدورة الخامسة عشرة المنعقدة عام ١٤١٩هـ بشأن استثمار أموال الزكاة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م قد نظر في موضوع استثمار أموال الزكاة. وبعد التداول والمناقشة والتأمل في أحكام إخراج الزكاة ومصارفها قرر المجلس ما يأتي:

يجب إخراج زكاة الأموال على الفور وذلك بتمليكها لمستحقيها الموجودين وقت وجوب إخراجها الذين تولى الله سبحانه تعيينهم بنص كتابه فقال - عز شأنه: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٦٠].

لهذا فلا يجوز استثمار أموال الزكاة لصالح أحد من مستحقيها كالفقراء لما ينطوي عليه من محاذير شرعية متعددة منها الإخلال بواجب فورية إخراجها وتفويت تمليكها لمستحقيها وقت وجوب إخراجها والمضارة بهم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.

أبيض



صفحة أبيض

محتويات المجلة

- ٧ * - كلمة المشرف العام
لمعالي الدكتور / عبد الله بن صالح العبيد
- ٩ * - كلمة التحرير
لفضيلة الدكتور / صالح بن زابن المرزوقي
- البحوث المحكمة :
- ١٣ ١- بيع الدين
للدكتور / الصديق محمد الأمين الضيرير.
- ٧١ ٢- علم الاقتصاد الإسلامي ، ضرورة قائمة وحقيقة واقعة
للأستاذ الدكتور / أحمد فهمي أبو سنة .
- ١٦٩ ٣- حكم اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف والآثار المترتبة على الاختلاف فيه
للدكتور / ياسين بن ناصر الخطيب .
- ٢٦٧ ٤- تكرار العمرة والإكثار منها
للدكتور / عبد الله بن حمد الغطيميل .
- ٣١٥ ٥- الكحول والمخدرات والمنبهات في الغذاء والدواء
للدكتور / محمد علي البار .
- ٤٤٥ ■ من قرارات اجمع الفقهي الإسلامي :
الفتاوى
- ٤٥٩ ■ من سير العلماء
الشيخ / عبد العزيز بن باز ، لفضيلة الدكتور / محمد بن سعد الشويعر
- ٤٧١ ■ ملخصات وتقارير علمية :
- ٤٨٣ ■ القضاء بالقرائن
للدكتور / عبد الله بن علي البار
- ٤٨٩ ■ ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الانجليزية

صفحة أبيض

كلمة المشرف العام

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ورضي الله عن أصحابه أجمعين، ومن اتبع منهجهم إلى يوم الدين،
أما بعد :

فبعون الله، وحسن توفيقه، يصدر العدد الثالث عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، في ثوب جديد، وإخراج رائع، يحمل بين دفتيه أبحاثاً علمية رائدة تمتاز بالأصالة والابتكار، وتعالج موضوعات مهمة متنوعة .
ومما تجدر الإشارة إليه أن جميع البحوث التي تنشر في هذه المجلة ابتداء من هذا العدد هي بحوث "محكمة"، ولا ينشر أي بحث إلا بعد إجازته من محكمين من أهل الاختصاص، وإجازته من هيئة تحرير المجلة المشرفة على إصدارها .

وبهذه المناسبة يسرني أن أشكر الباحثين الذين أمدوا المجلة بهذه الأبحاث القيمة، كما أقدم شكري وتقديري لفضيلة رئيس وأعضاء هيئة التحرير على ما بذلوه من جهود وحسن اختيار، كما أشكر المحكمين على ما بذلوه من مراجعة، وجميع الذين أسهموا في إخراج هذا العدد من هذه المجلة المباركة، التي أسهمت ولا تزال تسهم في إثراء المعرفة والعلوم الإسلامية، وتعمل على تحقيق تحكيم شرع الله عز وجل في خاصة النفس وفي المجتمع، تحقيقاً لأهداف رابطة العالم الإسلامي في بيان هذا الدين ومتابعة قضايا الإسلام والمسلمين .
أسأل الله أن ينفع بعلومها عامة المسلمين في كل مكان .

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
د. عبد الله بن صالح العبيد

صفحة أبيض

كلمة التحرير

الحمد لله القائل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين القائل: «تركتم فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة نبيه»^(١). وبعد :

فإن من أهداف المجمع الفقهي الإسلامي إصدار مجلة علمية تخدم الفكر الإسلامي في جوانبه المختلفة ، وتكون مرآة صادقة للمجمع تنقل للمسلمين في كل مكان قراراته وتوصياته ، وجملة من بحوثه . ويسر المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة أن يقدم للعلماء وسائر القراء في عالمنا الإسلامي ، وللمسلمين في جميع الأقطار العدد الثالث عشر من مجلته ؛ مجلة «المجمع الفقهي الإسلامي» المجلة التي تعنى ببحوث العلماء من أهل الفتيا والقضاء وأساتذة الجامعات ، والمراكز العلمية الأخرى ، والباحثين .

فيها ولله والحمد بحوث قيمة بأسلوب رصين ، لا يتعصب لتقديم لقدمه ، ولا يفتتن بجديد لجدته ، لكنه الفقه في الدين ، والاعتماد على الدليل ، فيها قرارات علمية مفيدة ، وفتاوى نافعة ، وتراجم لمشاهير العلماء ، وملخصا لرسالة علمية . أدع الكشف عن كل ذلك لفهارسها .

وقد ترجمت إلى اللغة الإنجليزية ملخصات لأهم ما تحتويه المجلة من بحوث وقرارات وبيانات .

وإن المجمع الفقهي وهو يواصل بهذا العدد ما سبق من أعداد ليسره أن يزف

(١) الموطأ ٢/٦٨٦ ، المستدرك ١/١٧٢ ، قال الحاكم : صحيح الإسناد ووافقه الذهبي ، وقال : له أصل في الصحيح

البشرى إلى القراء الكرام بتطوير مجلته ، وتحويلها إلى مجلة علمية دورية مُحكّمة ، يشرف على تحريرها نخبة من الكفاءات العلمية البارزة . تخرج في ثوب جديد ، هذا هو أول عدد منها .

وأملنا في الله أن تنال ثقة الأوساط العلمية ، ونرجو لها أن تصل إلى أعلى المستويات ، وأن تقدم أحدث الدراسات ، والتحقيقات ، وأن تنقل القرارات والتوصيات .

وبهذه المناسبة المباركة فإنه يسر أمانة المجمع الفقهي الإسلامي أن تدعو أصحاب الفضيلة العلماء وأساتذة الجامعات وعموم القراء إلى التواصل مع مجلتهم ، وتزويدها ببحوثهم ، وما لديهم من ردود ، أو تعليقات ، أو آراء واقتراحات .

وقد تقدم - أخي القارئ - الكريم في الصفحة الثانية قواعد النشر التي أقرتها هيئة الإشراف .

وفي الختام يسرني أن أنوه بالجهود الكبيرة ، والدعم المتواصل اللذين يحظى بهما المجمع الفقهي الإسلامي من معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الدكتور عبد الله بن صالح العبيد . والذي يقف وراء كل عمل مبرور يصدر عن هذه الرابطة . فله منا خالص الشكر والدعاء ، ونسأل الله أن يجزيه خير الجزاء .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

أمين المجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة
د. صالح بن زابن المرزوقي

البحوث المحكمة

صفحة أبيض

يَعْدِلُ

إعداد

الدكتور / الصديق محمد الأمين الضريير

أستاذ ممتاز في الشريعة الإسلامية، جامعة الخرطوم، كلية القانون (*)

* حاصل على جائزة الملك فيصل العالمية في الدراسات الإسلامية، المعاملات المالية ١٤١٠ هـ. وعضو في مجمع الفقه الإسلامي الدولي، بجدة.

صفحة أبيض

ملخص البحث :

الدين مال حكمي يثبت في الذمة بسبب يقتضي ثبوته، والدين أعم من القرض؛ فكل قرض دين وليس كل دين قرضاً.

وقد وردت كلمة الدين وبعض أحكامه في القرآن في آية الدين الآية ٢٨٣ من سورة البقرة مرة واحدة ووردت أربع مرات في الآية ١١ و١٢ من سورة النساء في أحكام الميراث، ووردت كلمة الدين لفظاً ومعنى في أحاديث كثيرة في مناسبات مختلفة، الذي يعنينا منها حديث السلف، وحديث بيع الكالء وحديث السلف حديث صحيح، أما حديث بيع الكالء فلم تسلم جميع طرقه من مقال، وصور بيع الدين عند الفقهاء كثيرة أهمها أربع هي:

١- بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين ٢- بيع الدين بالنقد لغير من عليه الدين
٣- بيع الدين بالدين لمن عليه دين ٤- بيع الدين بالدين لغير من عليه الدين
أما بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين فهو جائز عند جمهور الفقهاء باستثناء دين السلم، وأما بيع الدين بالنقد لغير من عليه الدين فقد منعه جمهور الفقهاء وجوزه المالكية بشروط ثمانية تباعد بينه وبين أي محظور شرعي.

واختلف الفقهاء في الاستبدال بالمسلم فيه فمنعه الجمهور وجوزه المالكية بثلاثة شروط، ورجحت جوازه بشرطين، وحكى بعض الفقهاء الإجماع على منع بيع المسلم فيه قبل قبضه، ولكن المالكية جوزوا بيعه قبل قبضه إذا لم يكن طعاماً، ورجحت رأي الجمهور في منع بيع المسلم فيه من غير بائه.

وأما بيع الدين بالدين فقد حكى كثير من الفقهاء الإجماع على منعه سواء بيع لمن عليه الدين، أو لغير من عليه الدين، ونازع ابن القيم في الإجماع على

منع بيع الدين بالدين، وبينت رأيه ورأي شيخه ابن تيمية، كما بينت رأيي في بيع الدين بصفة عامة وهو: جواز بيع الدين سواء بيع للمدين أم لغيره، بنقد أم بدين، مادام خالياً من الربا، ومن الضرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، أو عن بيع الإنسان ما لا يملك، وبنيت على هذا الرأي جواز بيع سندات القرض إذا خلت من الربا بأن بيعت بغير النقود، كما بنيت عليه عدم جواز خصم الكمبيالة.

وطالبت بدراسة وتحقيق ماذهب إليه الدكتور محمد علي القرى من أن أكثر أصول موجودات البنك الإسلامي هي الديون.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وبعد فهذا بحث عن :

بيع الدين :

أكتبه استجابة لطلب من أمين المجمع الفقهي الإسلامي لتقديمه لمجلس المجمع في دورته السادسة عشرة ملتزماً فيه - بقدر الإمكان - بالخطة المفصلة التي وضعتها الأمانة العامة والله أسأل أن يوفقني إلى الصواب وأن يجنبني مواطن الزلل .

١- التعريف بالدين وأنواعه :

١-١ الدين في اللغة :

جاء في مختار الصحاح: الدين: واحد الديون و (دانه) أقرضه و (دان) هو أي استقرض...، فصار (دان) مشتركاً بين الإقراض والاستقراض و (تداينوا) تبايعوا بالدين و(استدان) استقرض، و(دانه) يدينه (ديناً) بالكسر أذله واستعبده (فدان) .

وجاء في المصباح المنير: الدين لغة: هو القرض وثمان المبيع؛ فالصداق والغصب ونحوه ليس بدين لغة بل شرعاً على التشبيه لثبوته واستقراره في الذمة .
يفهم من هذا أن كلا من القرض وثمان المبيع المؤجل يسمى ديناً لغة، وأن الفعل دان يستعمل متعدياً بمعنى أقرض، ولزماً بمعنى استقرض .
ويلحظ أن الفعل دان المتعدي يستعمل بمعنى أقرض، وبمعنى أذل واستعبد؛ وهذا يشير إلى ما في الدين من الذل والاستعباد للمدين .

١-٢ الدين في اصطلاح الفقهاء :

ذكر فقهاء الحنفية تعريفات مختلفة للدين منها :

١- تعريف الكاساني : الدين عبارة عن مال حكمي في الذمة، أو عبارة عن فعل

تمليك المال وتسليمه^(١)

٢- تعريف الكمال: الدين اسم لمال واجب في الذمة يكون بدلاً من مال أتلفه، أو قرض اقترضه، أو مبيع عقد بيعه، أو منفعة عقد عليها^(٢) من بضع امرأة؛ وهو المهر، أو استئجار عين^(٣).

٣- تعريف ابن عابدين: الدين ماوجب في الذمة بعقد، أو استهلاك، وما صار في ذمته ديناً باستقراضه، فهو أعم من القرض^(٤).

٤- تعريف مجلة الأحكام العدلية: الدين مايثبت في الذمة^(٥).

٥- تعريف قدري باشا: الدين ماوجب في ذمة المديون بعقد، أو استهلاك، أو ضمان غصب^(٦).

يلحظ أن بعض هذه التعريفات عرفت الدين بأنه مال واجب في الذمة كما في تعريف الكمال، وبعضها عرفه بأنه مال حكمي في الذمة كما في الكاساني، وبعضها لم يصرح بأنه مال أو مال حكمي كما في تعريف ابن عابدين، والمجلة، وقدري باشا ولكن الأمثلة تدل على أنه مال.

ويلحظ أيضاً أن تعريف الكاساني وتعريف المجلة لم يذكر أسباب ثبوت الدين وذكرت سائر التعريفات الأسباب على اختلاف بينها في العدد.

(١) بدائع الصنائع ٥/ ١٤٨ و ١٨٠

(٢) لاحظ الشيخ علي حسب الله على هذه العبارة أن المنفعة لا تعد مالاً عند الحنفية، الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية ص ٨٢

(٣) فتح القدير ٥/ ٤٣١

(٤) رد المختار ٤/ ٢٣٤ و ٢٣٧

(٥) مجلة الأحكام العدلية

(٦) مرشد الحيران المادة ١٦٨ وانظر اعتراض الدكتور السنهوري على حصر قدري باشا لمصادر الدين

في هذه الثلاثة مصادر الحق ١/ ١٠ و ١١

١-٣ التعريف المختار

الدين مال حكمي يثبت في الذمة بسبب يقتضي ثبوته^(١)
وهذا التعريف هو الذي يتفق مع الموضوع المعروض للبحث - بيع الدين -
لان المقصود بحث الدين في المعاملات المالية، وليس المقصود بحث الدين بمعناه
العام الذي يشمل الديون المالية وغير المالية ودين العبد ودين الله.

١-٤ أنواع الدين :

- ١-٤-١ - دين العبد - وهو كل دين له مطالب من العباد على أنه حق له
كثمن مبيع وبديل قرض .
- ١-٤-٢ - دين الله - وهو كل دين ليس له من العباد مطالب على أنه حق له
كزكاة المال ودين النذر، كمن نذر أن يحج .
- ١-٤-٣ - دين الصحة - وهو كل دين ثبت على المدين في صحته .
- ١-٤-٤ - دين المرض - وهو كل دين ثبت على المدين في مرض موته .
- ١-٤-٥ - دين صحيح - وهو الدين اللازم أي الذي لا يسقط إلا بالأداء أو
الإبراء كثمن مبيع وبديل قرض .
- ١-٤-٦ - دين غير صحيح - وهو الدين غير اللازم الذي يسقط بالأداء أو الإبراء؛
أي بمسقطات أخرى كالديون التي لله عند من يسقطها بالموت .
- ١-٤-٧ - دين حال - وهو الذي يجب أدائه عند طلب الدائن، وتجاوز المطالبة بأدائه فورا .
- ١-٤-٨ - دين مؤجل - وهو ما لا يجب أدائه قبل حلول أجله، ولا تصح المطالبة
به إلا عند حلول الأجل، والدين المؤجل قد يكون منجما على أقساط
لكل قسط منها أجل معلوم؛ فيجب الوفاء بكل قسط في موعده^(٢)

(١) انظر الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية للأستاذ علي حسب الله ٨٣

(٢) انظر الولاية على المال والتعامل بالدين ١٢١ - ١٣٥

٢- الفرق بين الدين والقرض :

يتبين من تعريف الدين وأنواعه أنه أعم من القرض؛ فكل قرض دين وليس كل دين قرضاً؛ وقد صرح بهذا ابن عابدين في تعريفه السابق.

٣- الدين في الكتاب والسنة :

١-٣ الدين في الكتاب :

وردت كلمة الدين في القرآن في آية الدين الآية: ٢٨٣ في سورة البقرة مرة واحدة ووردت أربع مرات في آيات المواريث الآية ١١ و١٢ من سورة النساء.

١-١-٣- آية الدين ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ فَكُتِبَ لَهُ.....﴾.

هذه أطول آية في القرآن، قال عنها ابن العربي :

«هي آية عظمت في الأحكام، مبينة جملة من الحلال والحرام، وهي أصل في مسائل البيوع، وكثير من الفروع، جماعها على اختصار، مع استيفاء الغرض دون الإكثار، في اثنتين وخمسين مسألة. (١)»

ونقل القرطبي عن سعيد بن المسيب أنه قال: بلغني أن أحدث القرآن بالعرش آية الدين، وعن ابن خويز منداد أنه قال: إنها تضمنت ثلاثين حكماً وأورد هو في تفسيرها اثنتين وخمسين مسألة أيضاً. (٢)

والذي يعنينا من هذه المسائل ما قاله المفسرون في «تداينتم» وفي «بدين».

(١) أحكام القرآن ١/ ٢٤٧

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٧٧

وقال الطبري:

«إذا تداينتم» يعنى إذا تبايعتم بدين أو اشتريتم به أو تعاطيتم أو أخذتم به إلى أجل مسمى، يقول إلى وقت معلوم وقتموه بينكم، وقد يدخل في ذلك القرض والسلم. (١)

وكان ابن عباس يقول نزلت هذه الآية في السلم خاصة. (٢)
وقال أبو جعفر فإن قائل: ماوجه قوله بدين وقد دل بقوله «إذا تداينتم» عليه، وهل تكون مداينة بغير دين فاحتيج إلى أن يقال «بدين»؟
قيل: إن العرب لما كان مقولاً عندها: «تداينا» بمعنى «تجازينا» وبمعنى «تعاطينا الأخذ والإعطاء بدين» أبان الله بقوله «بدين» المعنى الذي قصد تعريف من سمع قوله «تداينتم» حكمه، وأعلمهم أنه حكم الدين دون حكم المجازاة.
وقد زعم بعضهم أن ذلك تأكيد كقوله «فسجد الملائكة كلهم أجمعون» ولا معنى لما قال من ذلك في هذا الموضع (٣).

وقال الجصاص:

فإن قيل ماوجه قوله تعالى «بدين» والتداين لا يكون إلا بالدين؟ قيل له لأن قوله تعالى «تداينتم» لفظ مشترك يحتمل أن يكون من الدين الذي هو الجزاء كقوله تعالى «مالك يوم الدين» يعنى يوم الجزاء فيكون بمعنى تجازيتم فأزال الاشتراك بقوله تعالى «بدين»، وقصره على المعاملة بالدين، وجائز أن يكون على جهة التأكيد وتمكين المعنى في النفس، وقوله تعالى «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى» ينتظم سائر عقود المداينات التي يصح فيها الآجال، ولا دلالة فيه على

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن ٦ / ٤٣

(٢) المصدر السابق ٤٣-٤٥

(٣) المصدر السابق ٤٦

جواز التأجيل في سائر الديون؛ لأن الآية ليس فيها بيان جواز التأجيل في سائر الديون، وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان ديناً مؤجلاً، ثم يحتاج أن يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه.

وقد احتج بعضهم في جواز التأجيل في القرض بهذه الآية إذا لم تفرق بين القرض وسائر عقود المداينات، وقد علمنا أن القرض مما شمله الاسم، وليس ذلك عندنا كما ذكر لأنه لا دلالة فيها على جواز كل دين، ولا على جواز التأجيل في جميعها، وإنما فيها الأمر بالإشهاد على دين قد ثبت فيه التأجيل لاستحالة أن يكون المراد به الإشهاد على ما لم يثبت من الديون ولا من الآجال، فوجب أن يكون مراده إذا تداينتم بدين قد ثبت فيه التأجيل فاكتبوه، فالمستدل به على جواز تأجيل القرض مغفل في استدلاله ومما يدل على أن القرض لم يدخل فيه أن قوله تعالى (إذا تداينتم بدين) قد اقتضى عقد المداينة وليس القرض بعقد مداينة إذ لا يصير ديناً بالعقد دون القبض فوجب أن يكون القرض خارجاً منه.

وقد دلت الآية على أنها مقصورة في دين مؤجل في أحد البدلين لا فيهما جميعاً؛ لأنه تعالى قال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى) ولم يقل بدينين؛ فإنما أثبت الأجل في أحد البدلين؛ فغير جائز وجود الأجل في البدلين جميعاً وقد نهى النبي ﷺ عن الدين بالدين.

ولا يمتنع أن يكون السلم مراداً بالآية: لأن التأجيل في أحد البدلين وهو السلم (هكذا ولعلها المسلم فيه) وقد أمر الله بالإشهاد على عقد مداينة موجب لدين مؤجل وقد روى قتادة عن أبي حسان عن ابن عباس قال أشهد أن السلم المؤجل في كتاب الله وأنزل فيه أطول آية في كتاب الله (يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) فأخبر ابن عباس أن السلم المؤجل مما انطوى تحت عموم الآية.

وعلى هذا كل دين ثابت مؤجل فهو مراد بالآية سواء كان من إبدال المنافع أو الأعيان نحو الأجرة المؤجلة في عقود الإيجارات والمهر إذا كان مؤجلاً، وكذلك الخلع والصلح من دم العمد، والكتابة المؤجلة؛ لأن هذه ديون مؤجلة ثابتة بعقد مداينة فكل عقد انتظمته الآية فهو العقد الذي ثبت به دين مؤجل، ولم تفرق بين أن يكون ذلك الدين بدلاً من منافع أو أعيان؛ فوجب أن يكون جميع المندوب إليه من الكتاب والإشهاد مراداً بها هذه العقود كلها^(١).

وقال الزمخشري:

(إذا تداينتم) إذا دأين بعضكم بعضاً، يقال: دأنت الرجل: عاملته (بدين) أو آخذاً كما تقول: بايعته إذا بعته أو باعك قال رؤبة:

دأنت أروى والديون تقضى فمطلت بعضاً وأدت بعضاً

والمعنى إذا تعاملتم بدين مؤجل فاكتبوه فإن قلت هلا قيل «إذا تداينتم إلى أجل مسمى» وأي حاجة إلى ذكر الدين كما قال «دأنت أروى» ولم يقل بدين قلت ذكر ليرجع الضمير إليه في قوله (فاكتبوه) إذ لو لم يذكر لوجب أن يقال فاكتبوا الدين؛ فلم يكن النظم بذلك الحسن، ولأنه أبين لتنويع الدين إلى مؤجل وحال^(٢).

وقال ابن العربي:

المسألة الأولى في حقيقة الدين:

هو عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً، والدين ما كان غائباً، قال الشاعر:

(١) أحكام القرآن ١/ ٥٧٣/ ٥٧٥

(٢) الكشف ١/ ٣٢٤-٣٢٥

وعدتنا بدرهمينا طلاءً وشواء معجلاً غير دين^(١)

وقال القرطبي :

(المسألة الأولى : يأبىها الدين آمنوا إذا تداينتم بدين)

قال ابن عباس هذه الآية نزلت في السلم خاصة معناه أن سلم أهل المدينة كان سبب الآية ثم هي تتناول جميع المداينات إجماعاً، وقد استدل بها بعض علمائنا على جواز التأجيل في القرض على ما قال مالك؛ إذ لم يفصل بين القرض وسائر العقود في المداينات، وخالف في ذلك الشافعية وقالوا: الآية ليس فيها جواز التأجيل في سائر الديون وإنما فيها الأمر بالإشهاد إذا كان ديناً مؤجلاً، ثم يعلم بدلالة أخرى جواز التأجيل في الدين وامتناعه.

المسألة الثانية قوله تعالى (بدين) تأكيد مثل قوله (ولا طائر يطير بجناحيه) و«فسجد الملائكة كلهم أجمعون» وحقيقة الدين عبارة عن كل معاملة إلى آخر العبارة التي نقلتها عن ابن العربي^(٢)

وقال الشيخ محمد عبده في تفسير الآية :

« تداينتم » داين بعضهم بعضاً، وهو يأتي بمعنى تعاملتم بالدين، وبمعنى تجازيتم، ولما قال « بدين » تعين المعنى بالنص القطعي، والمراد بالدين المال الذي يكون في الذمة لا المصدر وقد حمل المداينة بعضهم على السلف « السلم » وروي عن ابن عباس، وبعضهم على القرض وضعفه الرازي: بأن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل، وقوله هذا هو الضعيف وقال الجمهور: إن الدين عام يشمل القرض والسلم وبيع الأعيان إلى أجل وهو الصواب^(١)

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٧٧

(٢) تفسير القرآن الحكيم ٣/ ١١٩/ ١٢٠ مطبعة المنار بمصر ١٣٢٤

يستفاد من هذه التفاسير الآتي :

(أ) أن (تداينتم) معناها هنا تعاملتم بالدين، وأن « تداينا » تأتي في اللغة بهذا المعنى، وبمعنى آخر هو تجازينا .

(ب) أن كلمة (بدين) جاءت لإزالة الاشتراك الذي في لفظ (تداينتم)، وقال بعض المفسرين إن كلمة (بدين) تأكيد ولم يرتضه الطبري .

وانفرد الزمخشري بتعليل لم أجده عند غيره؛ وهو أن كلمة (دين) مع أنها مفهومة من تداينتم إنما جاءت لتحسين الكلام وذلك لأن كلمة (بدين) لو لم تذكر لوجب أن يقال « فاكتبوا الدين » فلم يكن النظم بذلك الحسن والبيان في تنويع الدين إلى مؤجل وحال .

والأولى عندي أن يقال إن (بدين) ذكرت من أجل كل هذه المعاني .

(ج) أن السلم داخل في الآية باتفاق المفسرين؛ بل إن ابن عباس قال إنها نزلت في السلم خاصة وفسر القرطبي قول ابن عباس هذا بأن سلم أهل المدينة كان سبب نزول الآية .

(د) أن القرض داخل في الآية عند جمهور المفسرين وقال الجصاص لا يدخل القرض في الآية لأن القرض ليس عقد مداينة لأنه يصير ديناً بالعقد دون القبض .

والصواب قول الجمهور لأن الدين عام يشمل القرض والسلم وبيع الأعيان إلى أجل كما يقول الشيخ محمد عبده .

(هـ) أن بعض علماء المالكية استدلوا بالآية على جواز التأجيل لأن الآية لم تفرق بين القرض وسائر العقود في المداينات وخالفهم الشافعية، ذكر هذا القرطبي وذكر رد الشافعية على المالكية ولم يعقب عليه .

وذكر الجصاص رأي المالكية أيضاً واعترض عليه .

والواقع أن الخلاف بين المالكية وغيرهم بالنسبة للأجل في القرض هو في

لزومه وعدمه، وليس في جواز التأجيل وعدم جوازه .
(و) أن الجصاص انفرد بالاستدلال بالآية على منع الدين بالدين لأن الله قال
(إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى) ولم يقل بدينين .
وهذا استدلال ضعيف وسيأتي بيان هذه المسألة في بيع الدين بالدين .
(ز) أن ابن العربي عرف الدين بأنه كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً
والآخر في الذمة نسيئة .
ووافقه على هذا التعريف القرطبي ولم يتعرض باقي المفسرين إلى التعريف .

٣-١-٢ آيات المواريث :

وردت كلمة الدين أربع مرات في الآيتين ١١ و ١٢ من سورة النساء
من بعد وصية يوصى بها أو دين - الآية ١١
من بعد وصية يوصين بها أو دين - الآية ١١
من بعد وصية توصون بها أو دين - الآية ١٢
من بعد وصية يوصي بها أو دين - الآية ١٢
لم أجد في التفاسير التي اطلعت عليها كلاماً عن كلمة « دين » الواردة في
هذه الآيات غير كلامهم عن ذكر الوصية قبل الدين مع أن الدين مقدم على
الوصية في الواقع .

وهذا ومما ينبغي التنبيه إليه ؛ وهو أن الخلاف الوارد في آية الدين بالنسبة لدخول
القرض في كلمة « الدين » وعدم دخوله لا يرد هنا لأن القرض يدخل قطعاً في كلمة
« دين » الواردة في هاتين الآيتين، وإن كنت لم أجد من نبه إلى هذا، والله أعلم .

٣-٢- الدين في السنة :

وردت كلمة « الدين » لفظاً ومعنى في أحاديث كثيرة في مناسبات مختلفة
والذي يعيننا منها حديثان : حديث السلف ، وحديث بيع الكالئ بالكالئ .

٣-٢-١ حديث السلف :

عن ابن عباس قال : قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون فى الثمار السنة والسنتين فقال : من أسلف فى تمر، فليسلف فى كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم (١).

قال أهل اللغة يقال : السلم والسلف وأسلم وسلم وأسلف وسلف، وسمي سلما لتسليم رأس المال فى المجلس، وسمي سلفا لتقديم رأس المال (٢).

والسلم عند جمهور الفقهاء هو : بيع آجل بعاجل، الآجل هو المبيع، والعاجل الثمن، وعند الشافعية : عقد على موصوف فى الذمة ببدل يعطى عاجلا (٣)، واختلاف التعريفين سببه الاختلاف بين الشافعية والجمهور فى جواز السلم الحال وعدم جوازه.

وقد أجمع المسلمون على جواز السلم (٤) إلا ما حكي عن ابن المسيب أنه لا يجيزه متمسكا بحديث النهي عن بيع مالىس عند الإنسان (٥).

وقد رأينا فى تفسير آية الدين أن ابن عباس راوي هذا الحديث يقول إن الآية نزلت فى السلم، ورأينا إجماع المفسرين على أن السلم يدخل فى الدين الوارد فى الآية.

والدين فى السلم هو المبيع على عكس الدين فى البيع الآجل فإن الدين فيه هو الثمن. ويشترط جميع العلماء قبض رأس مال السلم (الثمن) قبل موعد أجل تسليم المسلم فيه (المبيع)، ويشترط الجمهور قبضه فى مجلس العقد، وجوز المالكية تأخير قبضه إلى ثلاثة أيام، ولو كان ذلك مشروطا فى العقد، مالم يكن

(١) رواه الجماعة: منتقى الأخبار ٣٤٣/٥ واللفظ لمسلم - صحيح مسلم بشرح النووي ٤٦/٦ .

(٢) شرح النووي على مسلم ٤٧/٦ .

(٣) المصدر السابق وتنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين ٢٨١/٤ .

(٤) شرح النووي على مسلم ٤٦/٦ .

(٥) البحر الزخار ٣/٣٩٧، ونيل الأوطار ٣٤٣/٥ .

أجل السلم قريباً كيومين، أما إذا كان التأخير أكثر من ثلاثة أيام فإن كان مشروطاً في العقد فلا يصح، وإن كان غير مشروط فلمالك قولان في المدونة: قول بفساد العقد، وقول بعدم الفساد، سواء كثر التأخير جداً، بأن حل أجل السلم، أو لم يكثر جداً، والمعتمد القول بالفساد (١).

وحجة الجمهور في اشتراط قبض رأس مال السلم في العقد أن تأخير التسليم يصير العقد كبيع الكالئ، وذلك لأن المسلم فيه دين في الذمة فلو أخر تسليم رأس المال عن المجلس كان ذلك في معنى بيع الكالئ بالكالئ (٢).

ويقول الغزالي: إن الغرض من هذا الشرط جبر الغرر في الجانب الآخر «ويريد من ذلك كما يقول الرافعي» إن الغرر في المسلم فيه احتمل للحاجة، فجبر ذلك بتأكيد العوض الثاني بالتعجيل لئلا يعظم الغرر في الطرفين (٣).

وهذا القول متمم مع الرأي القائل: إن السلم عقد غرر جوز للحاجة ويبدو لي أن هذا الشرط ليس الغرض منه تخفيف الغرر لأنه لا غرر في مجرد التأجيل وإنما هو شرط يتفق مع طبيعة عقد السلم والغرض الذي شرع من أجله وهو احتياج المسلم إليه إلى المال قبل حصوله على المسلم فيه (٤).

٣-٢-٢ حديث بيع الكالئ بالكالئ (٥)

ورد في بيع الدين حديثان:

الأول: عن ابن عمر: أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ.

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١٩٥ و ١٩٦.

(٢) فتح العزيز مع المجموع ٩: ٢٠٩ والبحر الزخار ٣: ٣٩٨ وبداية المجتهد ٢/ ٢٢٢ وانظر الكلام عن بيع الكالئ بالكالئ

(٣) الوجيز وشرحه فتح العزيز مع المجموع ٢٠٧-٢٠٩

(٤) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٤٥٧ و ٤٥٨ و ٤٦١

(٥) الكالئ مهموز ويجوز تخفيفه يقال كالاً الدين يكال إذا تأخر فهو كالئ: المصباح المنير ومختار الصحاح.

والثاني: عن رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن بيع كاليء بكاليء
- دين بدين .

حديث ابن عمر رواه الدار قطني وقد تفرد به موسى بن عبيدة الربذي كما قال الدار قطني وابن عدي وقال فيه أحمد: لا تحل الرواية عنه عندي ولا أعرف هذا الحديث عن غيره، وقال أحمد أيضا: ليس في هذا يصح، وقال الشافعي عن هذا الحديث: أهل الحديث يوهنونه^(١) وصحح هذا الحديث الحاكم على شرط مسلم وهذا وهم منه؛ سببه أنه ظن الحديث من رواية موسى بن عقبة والصواب أنه من رواية موسى بن عبيدة الربذي^(٢)

وحديث رافع بن خديج أخرجه الطبراني، وفيه موسى الذي تقدم الكلام عنه في حديث ابن عمر^(٣) وذكر الأستاذ سامي السويلم حديثا ثالثا هو:

٣-٢-٣ حديث إبراهيم بن محمد ابن أبي يحيى الأسلمي، وقال: رواه عبد الرزاق في المصنف (٨ / ٩٠) أخبرنا الأسلمي، قال حدثنا عبد الله بن دينا - عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الكاليء، وهو بيع بالدين وعن بيع الحجر وهو بيع مافى بطون الابل وعن الشغار.

وذكر الأستاذ سامي أسماء من ضعفوا إبراهيم هذا، وأسماء من وثقوه وأقوالهم فيه، ثم قال: وأيما ما كان الأمر فإن رواية إبراهيم للحديث تنفي ما نقل من تفرد موسى بن عبيدة بالحديث^(٤)

(١) نيل الأوطار ٥/٢٥٤ و٥/٢٥٥ وجواهر الأخبار بأسفل البحر الزخار ٣/٣٣٥ والمغنى ٤/٦٤ .

(٢) نيل الأوطار ٥/٢٥٤ وتعليق محمد حامد الفقى على المنتقى ٣٢٠-٣٢٢ والزرقانى على الموطأ ٣/١٩٢ .

(٣) نبيل الأوطار ٥/٢٥٤

(٤) عقد الكاليء بالكاليء ١٩-١٧ مطبوع على الآلة الكاتبة - مركز البحوث - شركة الراجحي المصرفية للاستثمار ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

هذا ومع تضعيف العلماء لهذه الأحاديث فإن بعضهم قد حكى الإجماع على منع بيع الدين بالدين (وهو تفسير الكالئ بالكالئ) فمن حكى الإجماع الإمام أحمد، وابن المنذر : قال ابن قدامه : قال ابن المنذر أجمع أهل العلم على أن بيع الدين بالدين لا يجوز، وقال أحمد : إنما هو إجماع^(١) وقال الشوكاني : قال أحمد ليس في هذا (يشير إلى حديث بيع الكالئ بالكالئ) حديث يصح، ولكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين^(٢) . ومن حكى الإجماع ابن رشد قال : فأما النسيئة من الطرفين فلا يجوز بإجماع، لا في العين ولا في الذمة، ولأنه الدين بالدين المنهي عنه^(٣) .

وحديث النهي عن بيع الكالئ بالكالئ قال عنه ابن عرفة : تلقي الأئمة لهذا الحديث بالقبول يغني عن طلب الإسناد فيه، كما قالوا في : لا وصية لوارث^(٤) .

مايستفاد من الحديث :

يستفاد من الحديث على أنه مقبول :

- ١- أن بيع الدين بالدين حرام لنهي النبي ﷺ عنه لأن صيغة النهي تقتضي التحريم على القول المختار عند الأصوليين، ولا تستعمل في غيره إلا مجازاً^(٥) .
- ٢- أن بيع الدين بالدين فاسد على رأي جماهير العلماء من أن النهي عن عقد يقتضي فساده فلا يترتب عليه أي أثر^(٦) .

(١) المغني مع الشرح الكبير ٤ / ١٧٢ .

(٢) نيل الأوطار ٥ / ١٦٦ - عبارة "اجماع" " واجماع الناس " المنسوبة إلى الامام أحمد لا تتفق مع ما هو معروف من رأيه في دعوى الإجماع .

(٣) بداية المجتهد ٢ / ١٢٥ .

(٤) التاج والإكليل للمواق بهامش مواهب الجليل ٤ / ٣٦٧ ، وانظر بحث الأستاذ سامي عن " عقد الكالئ بالكالئ " فقد أطلال الحديث في هذه المسألة ١٦ / ٣٠ .

(٥) أصول الفقه للأستاذ الحضري ٢٤٠ .

(٦) المستصفي ٢ / ٢٥ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢ / ٢٧٥ أصول الفقه للأستاذ الحضري ٢٤٢ .

وبقي حكم ثالث هو: هل النهي عن بيع الدين بالدين، والإجماع الذي نقل عن منع بيع الدين بالدين يعم جميع صور بيع الدين بالدين، أم يقتصر على بعضها؟

يستحسن إرجاء هذا الحكم إلى أن نتعرف على آراء الفقهاء في بيع الدين بالدين، ولكنني أريد أن أذكر هنا مسألة تتعلق بهذا الموضوع اختلف فيها الأصوليون هي قول الصحابي: نهى النبي ﷺ عن كذا، كما في هذا الحديث: هل يعم كل دين بدين؟

الذي عليه أكثر الأصوليين أنه لا عموم له، لأنه حكاية الراوي، والحجة في المحكي لا في قول الحاكي ولفظه، ولعل هذا الراوي رأى النبي ﷺ نهى عن فعل خاص لا عموم له، فيه بيع دين بدين فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم، ويحتمل أنه سمع صيغة ظنها عامة، وليست عامة، ويحتمل أنه سمع صيغة عامة، وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم بالتوهم.

ويرى بعض الأصوليين أن مثل هذه الصيغة تدل على العموم، لأن الصحابي الراوي من أهل العدالة والمعرفة باللغة، فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا شك في عمومها، لئلا يوقع الناس في ورطة الالتباس، واتباع ما لا يجوز اتباعه، وحتى لو قدرنا أن الصحابي لم يكن قاطعاً بأن ماسمعه عن الرسول ﷺ يدل على العموم، فإنه لا يمكن أن ينقله إلينا بصيغة العموم إلا وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنه ظاهراً، فكان صدقه فيما نقله غالباً على الظن، ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي ﷺ وجب اتباعه (١).

٤- صور بيع الدين وحكم كل صورة

قد يكون لشخص دين على آخر فيرغب صاحب الدين أن يبيع دينه إلى

(١) الاحكام في أصول الأحكام للآمدی ٣٧٢/٢، والمستصفى ٦٦/٢.

من عليه الدين، أو إلى شخص غيره، وفي كل من الحالتين قد يبيعه بنقد، وقد يبيعه بدين (نسيئة)، وعلى هذا تكون صور بيع الدين أربعاً:

١- بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد.

٢- بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد.

٣- بيع الدين لمن عليه الدين بالدين.

٤- بيع الدين لغير من عليه الدين بالدين.

هذه هي الصور الرئيسة لبيع الدين، وهناك صور أخرى فرعية لبعض هذه الصور الرئيسة سأشير إليها في أثناء الحديث^(١) وفيما يلي آراء الفقهاء في حكم كل صورة من هذه الصور.

٤-١ الصورة الأولى: حكم بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد:

مثاله أن يكون لشخص على آخر مائة أردب من القمح من قرض مثلاً فيبيعها له بألف دينار نقداً (حالة)، أو يبيع شخص لآخر مائة أردب من القمح بألف دينار إلى أجل، ثم يشتري منه سلعة بالألف التي عليه.

هذا البيع جائز عند الحنفية، لأن المانع من بيع الدين هو الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، والتسليم في هذه الصورة لا حاجة إليه، لأن مافي ذمة المدين - المشتري - مسلم إليه.

يقول الكاساني: أما بيع الدين ممن عليه الدين فيجوز، لأن المانع هو العجز عن التسليم، ولا حاجة إلى التسليم هنا، لأن مافي ذمة المدين مسلم إليه^(٢).

(١) جاء في خطة الأمانة العامة: أن صور بيع الدين ثمان متبعة في ذلك تقسيم الدكتور نزيه كمال حماد، الذي قسم الدين إلى دين حال ومؤجل، وثمنه إلى حال ومؤجل أيضاً في بيعه لكل من المدين وغير المدين، والواقع أن صور بيع الدين التفصيلية كثيرة، وقد قسم آية الله محمد علي التسخيري تعامل الدين بالدين وحده إلى ستة عشر قسمًا (بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة عن التعامل بالديون عند الإمامية) وقد رأيت من الأوفق أن أقتصر على الصور الأربع الرئيسة، لأنها أيسر لفهم الحكم وأبعد عن التكرار، وسأشير إلى الصور الفرعية حيث يترتب عليها اختلاف في الحكم.

(٢) البدائع ٥/ ١٤٨، ١٨٠.

وجاء في تنوير الأبصار والشرح والحاشية ما خلاصته .

يجوز التصرف في كل دين قبل قبضه كمهر، وأجرة، وضمان متلف، وبدل خلع، وعتق بمال، وقرض بشرط أن يكون تمليكاً ممن عليه بعوض، أو بدونه .

ويستثنى من هذا العموم السلم فلا يجوز لرب السلم التصرف في المسلم فيه قبل قبضه بنحو بيع وشركة ومراوحة وتولية ولو ممن عليه، لأنه بيع منقول، والتصرف في المنقول قبل قبضه لا يجوز^(١) .

ويجوز عند المالكية أيضاً بيع الدين بالنقد لمن عليه الدين، ويجوز عندهم قضاء المسلم فيه بغير جنسه بشروط سنذكرها فيما بعد^(٢) .

ويقرر الشيرازي: **مذهب الشافعية على النحو التالي:**

الدين إن كان الملك عليه مستقراً كغرامة المتلف، وبدل القرض، جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، لأن ملكه عليه مستقر، أما إن كان الدين غير مستقر فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه " لما روي أن ابن عباس - رضي الله عنه - سئل عن رجل أسلف في حلل دقاق فلم يجد تلك الحلل فقال: آخذ منك مقام كل حلة من الدقاق حلتين من الحلل^(٣) فكرهه ابن عباس، وقال: خذ برأس المال علفاً أو غنماً"، ولأن الملك في المسلم فيه غير مستقر، لأنه ربما تعذر فأنفسخ البيع فيه .

وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قول بالجواز لما رواه ابن عمر قال كنت أبيع الإبل بالبقيع^(٤) بالدنانير فأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم فأخذ الدنانير،

(١) رد المحتار ٤/ ٢٢٩-٢٣٠، ٢٨٩، ٢٢٤ .

(٢) انظر ص ٤٢ .

(٣) الحل بكسر الجيم الغليظة .

(٤) قال النووي: هو بالباء الموحدة، وإنما قيدته لأنني رأيت من يصحفه، المجموع ٩/ ٢٧٣ وقال ابن تيمية: النقيع بالنون هو سوق المدينة، والبقيع بالباء هو مقبرتها - الفتاوى ٢٩/ ٥١٠ .

فقال رسول الله ﷺ : لا بأس ما لم تتفرقا وبينكما شيء (١).

ولأنه لا يخشى انفساخ العقد فيه بالهلاك، فصار كالبيع بعد القبض .
والقول الآخر بالمنع رواه المزني في جامعه الكبير، لأن ملكه غير مستقر عليه،
لأنه قد ينفسخ البيع فيه بتلف المبيع، أو الرد بالعيب (٢).

فالشافعية يفرقون بين الدين الذي يكون ملك الدائن عليه مستقراً، والدين
الذي يكون ملك الدائن عليه غير مستقر، مثال الدين المستقر غرامة المتلف،
وبدل القرض، ومثال الدين غير المستقر المسلم فيه، والثلث في البيع .

فالدين المستقر يجوز بيعه ممن عليه قبل قبضه أما الدين غير المستقر، فإن
كان مسلماً فيه لم يجوز بيعه لمن عليه قبل قبضه لخبر ابن عباس، ولأنه ربما تعذر
المسلم فيه فانفسخ العقد .

وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان في المذهب الشافعي، قول بالجواز لحديث
ابن عمر، وقول بالمنع، لأن الملك عليه غير مستقر، والقول بالجواز أولى عندي
لوضوح دليله وقوته .

وفى مذهب **الحنابلة** روايتان : رواية بالجواز، وهو الصحيح في المذهب،
ورواية بالمنع، قال ابن قدامة :

إذا كان لرجل في ذمة آخر طعام من قرض لم يجوز أن يبيعه من غيره قبل
قبضه، لأنه غير قادر على تسليمه، ويجوز بيعه ممن هو في ذمته في الصحيح من

(١) ذكر ابن تيمية هذا الحديث في المنتقى وفيه زيادة "أن تأخذ بسعر يومها" بعد "لأبأس" وقال رواه الخمسة،
وقد روي هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً على ابن عمر، والأكثر على وقفه، قال الترمذي: لا نعرفه مرفوعاً
إلا من حديث سماك بن حرب، وقال البيهقي: تفرد برفعه سماك بن حرب، وصحح الحاكم هذا الحديث:
نيل الأوطار ١٦٦/٥ والترمذي ٢١/٥، ومسند الإمام أحمد الحديث ٦٢٣٩ .

(٢) المهذب ١/٢٦٢، ٢٦٣ .

المذهب لحديث ابن عمر كنا نبيع الأبرة بالبقيع بالدراهم فنأخذ مكانها الدنانير^(١)، وهذا مذهب الشافعي^(٢).

وروي أنه لا يصح كما لا يصح في السلم، والأول أولى^(٣).

٤-٢ الصورة الثانية - حكم بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد :

مثال هذا البيع أن يقول شخص لآخر بعت لك الدين الذي لي في ذمة فلان بكذا، أو يقول: اشتريت منك هذا الشيء بالدين الذي لي في ذمة فلان، أي أن يضيف البيع والشراء إلى الدين، أما إذا لم يضيف العقد إلى الدين بأن قال اشتريت منك هذا الشيء بكذا، ثم أحال البائع على غريمه بدينه الذي له عليه، فإن هذه حوالة جائزة^(٤).

هذه الصورة من بيع الدين منعها الحنفية لعدم قدرة البائع على تسليم المبيع:

يقول الكاساني:

بيع الدين من غير من عليه الدين باطل، لأن الدين إما أن يكون عبارة عن مال حكمي في الذمة، وإما أن يكون عبارة عن فعل تمليك المال وتسليمه، وكل غير مقدور التسليم في حق البائع، والقدرة على التسليم شرط انعقاد العقد، ويكون البيع فاسداً لو شرط التسليم على المديون، لأن شرط التسليم على غير البائع شرط فاسد، فيفسد به البيع^(٥).

ومنعها الحنابلة أيضاً لعدم القدرة على التسليم.

(١) انظر هذا الحديث في ص ٣٥.

(٢) انظر مذهب الشافعي في ص ٣٣.

(٣) المغنى مع الشرح الكبير ٢٢٥/٤.

(٤) البدائع ١٨٠/٥، ١٨٠/٥.

(٥) المصدر السابق، وانظر المبسوط ٢٢/١٤.

يقول ابن قدامة: إذا كان لرجل في ذمة آخر طعام من قرض لم يجوز بيعه من غيره قبل قبضه، لأنه غير قادر على تسليمه (١).

ولكن ابن تيمية يقول "إنه يجوز في إحدى الروايتين عن أحمد، نص عليه في مواضع بيع الدين من غير من هو عليه، كما نص على بيع دين السلم ممن هو عليه، وكلاهما منصوص عن أحمد في أجوبة كثيرة من أجوبته، وإن كان ذلك ليس في كتب كثير من متأخري أصحابه، وهذا القول أصح، وهو قياس أصول أحمد (٢).

وجوز المالكية بيع الدين بالنقد (٣) لغير المدين بشروط تباعد بينه وبين أي محذور شرعي، والشروط هي:

- ١- أن يكون المدين حياً.
 - ٢- أن يكون المدين حاضراً في البلد ليعلم حاله من فقر أو غنى، لاختلاف مقدار عوض الدين باختلاف حال المدين بفقر أو غنى، والمبيع لا يصح أن يكون مجهولاً.
 - ٣- أن يكون المدين مقراً بالدين، لأنه إن لم يقر يكون من بيع ما فيه خصومة.
- فإن كان المدين ميتاً، أو غائباً عن البلد، أو حاضراً في البلد، ولكنه لم يقر بالدين فلا يجوز بيع دينه ولو ثبت بالبينة (٤) حسماً للمنازعات، جاء في الموطأ:

(١) المغنى مع الشرح الكبير ٢٢٥/٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٦/٢٩ .

(٣) لمراد بالنقد النقد حقيقة أو حكماً، كبيعه بمعين يتأخر قبضه، أو منافع معين - الصاوى على الشرح الصغير ٩٨/٣ .

(٤) روى داود بن سعيد عن مالك: إذا ثبت الدين ببينة، وعلم أن الذي عليه الحق حي، فلا بأس بذلك، المنتقى ٧٦/٥ .

قال مالك: لا ينبغي أن يشتري دين على رجل غائب أو حاضر إلا بإقرار من الذي عليه الدين، ولا على ميت، وإن علم الذي ترك الميت، وذلك أن اشتراء ذلك غرر، لا يدرى أيتم أم لا يتم^(١).

٤- أن يكون المدين ممن تأخذه الأحكام، وذلك ليتمكن تخليص الدين منه إذا امتنع.

٥- ألا يكون بين المشتري والمدين عداوة، وألا يقصد المشتري إعنات المدين.

٦- ألا يكون ذهاباً بفضة، ولا فضة بذهب، لما فيه من الصرف المؤخر.

٧- أن يباع الدين بغير جنسه، أو بجنسه واتحدا قدرا وصفة.

٨- أن يكون الدين مما يجوز بيعه قبل قبضه، فإن كان مما لا يجوز بيعه قبل قبضه لم يصح، والذي لا يجوز بيعه قبل قبضه هو الطعام وحده عند الملكية^(٢).

واختلف فقهاء الشافعية في تقرير مذهبهم في هذه المسألة، وتبع اختلافهم هذا اختلاف الفقهاء المعاصرين في بيان مذهب الشافعية، ولهذا سأذكر فيما يلي أقوال خمسة من فقهاء الشافعية لكي نتبين منها حقيقة المذهب:

١- يقول الشيرازي:

الدين إن كان الملك عليه مستقرا كغرامة المتلف، وبديل القرض جاز بيعه ممن عليه قبل القبض، أما بيعه من غير من عليه الدين ففيه وجهان: أحدهما يجوز، لأن ما جاز بيعه ممن عليه جاز من غيره كالوديعة، والثاني: لا يجوز لعدم القدرة

(١) الموطأ بهامش المنتقى ٧٦/٥.

(٢) الدسوقي على الشرح الكبير ٥٥/٣ والزرقاني على خليل ٨٣/٥ والشرح الصغير على أقرب المسالك مع حاشية الصاوي ٩٨/٣-١٠٠.

على التسليم، لأن المدين ربما منع الدين، أو جحده، وذلك غرر لا حاجة إليه، والأول أظهر، لأن الظاهر القدرة على التسليم من غير منع ولا جحود.

أما إن كان الدين غير مستقر فإن كان مسلماً فيه لم يجز بيعه، لأن الملك في المسلم فيه غير مستقر، لأنه تعذر فأنفسخ البيع فيه، فلم يجز بيعه كالمبيع قبل القبض، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قول بالجواز، لأنه لا يخشى أنفساخ العقد فيه بالهلاك، فصار كالمبيع بعد القبض^(١).

٢- ويقول النووي نقلاً عن الرافعي:

فأما بيع الدين لغير من هو عليه كمن له على رجل مائة فاشترى من آخر عبداً بتلك المائة، ففي صحته قولان مشهوران: أحدهما لا يصح لعدم القدرة على التسليم، والثاني يصح بشرط أن يقبض المشتري الدين من الدين عليه، وأن يقبض بائع الدين العوض في المجلس، فإن تفرقا قبل قبض أحدهما بطل العقد^(٢).

٣- ويقول النووي:

وبيع الدين لغير من عليه باطل في الأظهر، بأن يشتري عبد زيد بمائة له على عمرو^(٣).

٤- ويقول الرملي شارحاً قول النووي:

(وبيع الدين) غير المسلم فيه بعين (لغير من) هو (عليه باطل في الأظهر بأن يشتري عبد زيد بمائة له على عمرو) لأنه لا يقدر على تسليمه، وهذا ما في المحرر والشرحين، والمجموع هنا، وجزم به الرافعي.

(١) المذهب ١/ ٢٦٢ .

(٢) المجموع شرح المذهب ٩/ ٢٧٥ .

(٣) المنهاج مع نهاية المحتاج ٤/ ٨٩ .

والثاني: يصح، وصححه في زوائد الروضة، ونقل أن المصنف أفتى به، وهو الموافق لكلام الرافعي في آخر الخلع، واختاره السبكي، وحكى عن النص، وهو المعتمد، وأفتى به الوالد - رحمه الله تعالى - لاستقراره كبيعته ممن هو عليه، وهو الاستبدال السابق، ومحله ان كان الدين حالا مستقرا، والمدين مقرا مليا، أو عليه بينة، وإلا لم يصح، لتحقيق العجز حينئذ، ويشترط قبض العوضين في المجلس كما صرح به في أصل الروضة كالبغيوي، وهو المعتمد، وإن قال في المطلب: مقتضى كلام الأكثرين يخالفه، والقول بحمل الأول على الربوي، والثاني على غيره صحيح (١) لعدم تأتیه مع تمثيلها بأن يشتري عبد زيد بمائة له على عمرو (٢).

٥- ويقول الشرقاوي:

إن بيع الدين لغير من هو عليه بغير دين ثابت قبل، بأن كان بعين، أو بدين منشأ، كأن باع لعمرو مائة له على زيد بمائة لأبد فيه من القبض (٣) في المجلس مطلقا، وإن بيعه لمن هو عليه بغير دين ثابت قبل، بأن كان بعين أو بدين منشأ فيه تفصيل: إن كان ذلك في متفقى علة الربا كدراهم عن دنانير أو عكسه اشترط قبض العوض في المجلس، وإلا اشترط التعيين فقط، وهذا هو المعتمد خلافا لما في المنهج وشرحه.

والحاصل أنه يصح بيع الدين بغير دين سابق أعم من أن يبيعه بعين، أو دين منشأ، سواء باعه لمن هو عليه المسمى ذلك بالاستبدال، أو لغيره، كأن باع لعمرو مائة له على زيد بعين مائة، أو بمائة منشأ، ولكن يشترط في بيع الدين لغير من

(٢) لعلها: غير صحيح.

(٣) نهاية المحتاج ٩٠٨٩/٤.

(١) قال المقرر السيد مصطفى الذهبي: أى لكل من العوضين كما يعلم من حواشي المنهج.

هو عليه القبض مطلقاً، سواء كانا ربويين أو لا، اتفقاً في علة الربا أو لا، وفي بيعه لمن هو عليه، وهو الاستبدال التفصيل المتقدم (١).

تلخيص هذه الآراء:

اختلفت هذه النقول عن خمسة من فقهاء الشافعية في حكم بيع الدين لغير من هو عليه بغير دين ثابت من قبل (٢) أي بعين أو بدين منشأ، مثال ذلك: له على رجل مائة فاشتري من آخر عبداً بتلك المائة (الرافعي) أو اشتري عبد زيد بمائة له على عمرو (النووي) أو باع لعمرو مائة له على زيد بعين مائة أو بمائة منشأة (الشرقاوي):

١- فرق الشيرازي بين الدين الذي يكون الملك عليه مستقراً، والدين الذي يكون الملك عليه غير مستقر: فالأول فيه وجهان: أحدهما يجوز، والثاني لا يجوز، وقال إن الأول أظهر.

وأما الثاني وهو الدين الذي يكون الملك عليه مستقراً، فقد فرق فيه الشيرازي بين دين السلم (المسلم فيه) وثن المبيع، فإن كان الدين مسلماً فيه لم يجز بيعه، وإن كان ثمناً في بيع ففيه قولان: قول بالجواز، وقول بالمنع.

٢- وقال الرافعي:

في صحة هذا البيع قولان مشهوران: أحدهما لا يصح لعدم القدرة على التسليم، والثاني يصح بشرط قبض العوضين في المجلس.

٣- وقال النووي:

بيع الدين لغير من عليه باطل في الأظهر.

(١) حاشية الشيرازي على تحفة الطلاب ١٨/٢.

(٢) أما بيع الدين لغير من هو عليه بدين ثابت من قبل فهو باطل باتفاق.

٤- وقال الرملي :

بيع الدين غير المسلم فيه بعين لغير من هو عليه صحيح بشرط أن يكون الدين حالا مستقرا، والمدين مقرا مليا، أو عليه بينة، وأن يقبض العوضان في المجلس .

وقال الشرقاوي :

يصح، ولكن بشرط القبض مطلقا، سواء كان البدلان ربويين أم لا، اتفقا في علة الربا أم لا، وقال إن هذا هو تحرير المسألة .

أحكام خاصة ببيع دين السلم (المسلم فيه)

رأينا فيما سبق أن جمهور الفقهاء يجوزون بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد، ويستثنون دين السلم (المسلم فيه) ^(١)، وبيع المسلم فيه من المسلم إليه بالنقد هو المعروف بالاستبدال .

وأن جمهور الفقهاء يمنعون بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد، سواء أكان دين سلم أو غيره، وأن المالكية يجوزون بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد بالشروط التي ذكرناها ^(٢) ولم يستثنوا دين السلم، وبيع دين السلم هو المعروف « ببيع المسلم فيه قبل قبضه »

وسأفصل القول في كل من هاتين المسألتين :

المسألة الأولى : الاستبدال بالمسلم فيه :

لا يجوز عند الحنفية، والشافعية، والحنابلة أن يأخذ المسلم غير ما أسلم فيه بدلا عنه قبل قبضه :

يقول السمرقندي :

وأما الاستبدال بالمسلم فيه فلا يجوز قبل القبض، كالأستبدال بالمبيع المعين،

(١) انظر ص ٣٣ .

لأن المسلم فيه مبيع، وإن كان ديناً، فيكون بيع المبيع المنقول قبل القبض، وإنه لا يجوز، بخلاف سائر الديون (١).

ويقول النووي والرملي:

لا يصح أن يستبدل عن المسلم فيه غير جنسه كبر في شعير، ونوعه، كتركي في هندي، وتمر في رطب، وذلك لأنه بيع للمبيع قبل قبضه، وقيل يجوز في نوعه، لأن الجنس يجمعهما، فكان لو اتحد النوع، واختلفت الصفة (٢).

ويقول ابن قدامة:

وأما بيع المسلم فيه من بئعه فهو أن يأخذ غير ما أسلم فيه عوضاً عن المسلم فيه، فهذا حرام، سواء كان المسلم فيه موجوداً أو معدوماً، وسواء كان العوض مثل المسلم فيه في القيمة، أو أقل، أو أكثر، لقول النبي ﷺ: «من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره» رواه أبو داود وابن ماجه (٣)، ولأن أخذ العوض عن المسلم فيه بيع، فلم يجز كبئعه من غيره، فأما إن أعطاه من جنس ما أسلم فيه خيراً منه، أو دونه في الصفات جاز، لأن ذلك ليس ببيع، إنما هو قضاء للحق مع تفضل أحدهما (٤).

ويجوز عند المالكية قضاء المسلم فيه بغير جنسه، سواء أكان القضاء قبل الأجل أم بعده بثلاثة شروط:

١- أن يعجل البدل المدفوع، لئلا يكون من فسخ الدين في الدين (٥).

٢- ألا يكون المسلم فيه طعاماً، ليسلم من بيع الطعام قبل قبضه.

(١) تحفة الفقهاء ٢/ ٢٠ .

(٢) المنهاج مع شرحه نهاية المحتاج ٤/ ٢٠٩، ٢١٠ .

(٣) في إسناده هذا الحديث عطية بن سعد العوفي، قال المنذري: لا يحتج بحديثه - نيل الأوطار ٥/ ٢٤١ .

(٤) المغني ٤/ ٣٣٥ وانظر رأي ابن تيمية في ص (٣٦) من هذا البحث.

(٥) هذه هي صورة "بيع الدين لمن عليه الدين بالنقد".

٣- أن يكون سلم رأس المال في المدفوع من غير الجنس صحيحاً، ومثل له الدردير بما لو أسلمه ثوبا في عبد، فقضى عنه بغيرا، فإنه يصح سلم الثوب في البعير، ومثل لما لا يصح بمثاليين: أحدهما ما لو أسلم ورقا في عبد، فقضى عنه ذهباً، أو أسلم ذهباً في عبد، فقضى عنه ورقا، لأنه يؤول إلى سلم ذهب في فضة، أو فضة في ذهب، وهو صرف مؤخر.

والمثال الثاني: مالو أسلمه طعاما في ثوب، فقضى عنه طعاما، لأنه يلزم عليه بيع طعام بطعام نسيئة (١).

يتضح من هذا أن المانعين للاستبدال - الحنفية، والشافعية، والحنابلة - اعتمد بعضهم - الحنابلة - على حديث من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره، واعتمدوا كلهم على أن الاستبدال بيع للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، ولا فرق عندهم بين بيعه من بائه، أو من غيره.

والمالكية المجوزون للاستبدال ساروا فيه على رأيهم في بيع المبيع قبل قبضه، فأجازوه في غير الطعام بشرط تعجيل البدل، وصلاحيته لأن يكون مسلما فيه لرأس مال السلم.

وأرى جواز الاستبدال سواء أكان المسلم فيه طعاما، أم غير طعام بشرطين:

الأول: أن يكون البدل صالحا لأن يجعل مسلما فيه لرأس مال السلم، لأن البدل سيحل محل المسلم فيه، فيشترط فيه ما يشترط في المسلم فيه.

الثاني: ألا يكون البدل أكثر من المسلم فيه، لئلا يربح المسلم مرتين، كما يقول ابن عباس (٢).

(١) الشرح الصغير على أقرب المسالك ٢/٢٨٤ وانظر أيضا بداية المجتهد ٢/٢٠٥.

(٢) قال ابن المنذر: وقد ثبت عن ابن عباس قال: إذا أسلم في شيء إلى أجل، فإن أخذت ما أسلفت فيه، وإلا فخذ عوضا أنقص منه، ولا تريح مرتين، رواه سعيد في سننه، المغني ٣/٣٣٥.

وهذا الرأي متفق مع رأي ابن عباس، ومع رأي المالكية في غير الطعام، مع اسقاط شرط تعجيل البدل، لأنني لا أرى مانعا من التأجيل، مادام المسلم لن يأخذ أكثر من المسلم فيه.

ولكن رأيي مختلف مع رأي الجمهور، وسبب اختلافي مع الجمهور هو أن الدليلين اللذين اعتمد عليهما الجمهور غير مقبولين عندي.

فالدليل الأول: وهو الحديث الذي أورده الحنابلة لم تثبت صحته، فلا يحتاج به.

والدليل الثاني وهو كون الاستبدال بيعا للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، غير مسلم به، لأن استبدال غير المسلم فيه بالمسلم فيه ليس بيعا، ولو سلمنا بأنه بيع فلا نسلم بأنه بيع للمبيع قبل قبضه المنهي عنه، لأن بيع المبيع قبل قبضه المنهي عنه هو بيعه من غير بائعه، لأن هذا هو الشأن في البيع، والاستبدال، على تسليم أنه بيع، هو بيع للمسلم فيه من بائعه، فلا يشمل المنهي.

ثم إن العلل الثلاث (١) التي ذكرها الفقهاء للمنع من بيع المبيع قبل قبضه لا تتحقق في الاستبدال الذي أجزته، فعلة الربا، وعلة ربح مالم يضمن، لا تتحقق إلا في البيع بأكثر من الثمن الأول، ولهذا فقد اشترطت في الاستبدال ألا يكون البدل أكثر من المبدل - المسلم فيه - وأما علة الغرر فغير متصورة في الاستبدال.

وزيادة على هذا فإنه قد تكون هناك حاجة إلى هذا الاستبدال، وبخاصة بالنسبة إلى المزارعين، فقد يصعب على المزارع الحصول على مآعقده عليه، ويكون عنده غيره، وقد حدث هذا مرارا عندنا في السودان بين المزارعين والبنوك التي تتعامل بعقد السلم، واستفتيت فيه فأفتيت بجواز الاستبدال بالكيفية التي ذكرتها.

(١) انظر هذه العلل في ص ٤٦.

المسألة الثانية : بيع المسلم فيه قبل قبضه :

قال الخرقي :

وبيع المسلم فيه من بائعه أو من غيره قبل قبضه فاسد، وكذلك الشركة فيه، والتولية، والحوالة به، طعاماً كان أو غيره .

وقال شارحه ابن قدامة :

أما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافاً، وقد نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن ربح مالم يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل في ضمانه، فلم يجز بيعه كالطعام قبل قبضه (١).

أقول : الخلاف في تحريم بيع المسلم فيه قبل قبضه موجود، فقد منع المالكية بيع المسلم فيه قبل قبضه إذا كان طعاماً، وجوزوا بيعه قبل قبضه، إذا لم يكن طعاماً، سواء باعه المسلم من المسلم إليه، أو من غيره إلا أنه إذا باعه من المسلم إليه قبل الأجل فلا يجوز أن يبيعه بأكثر من الثمن الذي اشتراه به، وإنما يبيعه بمثل الثمن، أو بأقل ويقبض الثمن، وأما إذا باعه من غير المسلم إليه فيجوز بيعه بأكثر من الثمن، أو بأقل منه أو بمثله، إذا قبض الثمن .

جاء في المدونة :

(قلت) رأيت إن أسلمت في طعام معلوم إلى أجل معلوم، أيجوز لي أن أبيع ذلك الطعام من الذي اشتريته منه، أو من غيره قبل أن أقبضه في قول مالك؟ (قال) لا يجوز ذلك في قول مالك (قلت) لم ؟ قال : لأنك أسلمت في طعام بكيل، فلا يجوز لك أن تبيعه حتى تكتاله، إلا أن يوليه، أو يشرك فيه، أو يقلل منه، (قلت) وكذلك كل مايكال ويوزن من الأطعمة والأشربة إذا

(١) المغني ٤ / ٣٣٤، وانظر أيضاً الشرح الكبير على المقنع ٤ / ٣٤١ .

أسلمت فيها لم يصلح لي أن أبيعها حتى أكتالها، أو أزنها، وأقبضها في قول مالك، (قال) نعم إلا الماء وحده (قلت) وما سوى الطعام والشراب مما سلفت فيه كيلا، أو وزنا، فلا بأس أن أبيعها قبل أن أقبضه من الذي باعني، أو من غيره، (قال): قال مالك: لا بأس أن تباع ما سلفت فيه، إذا كان من غير مايؤكل ويشرب من غير الذي عليه ذلك السلف بأقل، أو بأكثر، أو بمثل ذلك، إذا انتقدت، وأما الذي عليه السلف فلا تباع منه قبل الأجل بأكثر، ولا تباع منه إلا بمثل الثمن أو بأقل، ويقبض ذلك (١).

هذا هو مذهب مالك، وما ذكره ابن قدامة من تحريم بيع المسلم فيه قبل قبضه مطلقاً هو رأي الجمهور (٢) وهو الراجح عندي الذي ينبغى العمل به بالنسبة لبيع المسلم فيه من غير بائعه، لأنه هو الذي تدل عليه الأحاديث الواردة في بيع مالم يقبض (٣).

والعلة في تحريم بيع السلع قبل قبضها هي:

١ - الربا - وهذا ما يراه المالكية (٤) وقد ذهب إليه من قبلهم ابن عباس حين قال في بيع الطعام قبل قبضه: ذلك دراهم بدراهم والطعام مرجأ (٥) كما ذهب إليه زيد بن ثابت، وأبو هريرة حين قالوا لمروان: أحللت بيع الربا، عندما رأيا الناس يتبايعون صكوك الطعام قبل أن يستوفوها (٦).

(١) المدونة الكبرى ٨٧/٩، وجاء في ص (٨٨) ولا يصلح أن تباع من الذي عليه السلف بأكثر مما أعطاه فيه حل في ذلك الأجل أو لم يحل، وانظر بداية المجتهد ٢/٢٠٥.

(٢) ابن عابدين ٤/٢٨٩، ٢٩٠، والمهذب ١/٢٦٣، ٣٠١.

(٣) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٣٢٢ وما بعدها.

(٤) بداية المجتهد ٢/٤٤، والمنتقى ٤/٢٨٠.

(٥) صحيح البخاري ٣/٦٨.

(٦) الموطأ مع المنتقى ٤/٢٨٥ وصحيح مسلم مع شرح النووي ١٠/١٧١.

وهذا التعليل - كما يقول الشوكاني - أجود ما علل به النهي، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ (١).

٢- الغرر الناشئ عن عدم القدرة على التسليم، وهو رأي سائر الفقهاء (٢).
٣- المسلم فيه قبل قبضه من ضمان البائع، ولا يدخل في ضمان المشتري إلا بالقبض، فبيعه قبل قبضه يدخل في النهي عن ربح مالم يضمن (٣).

وأضيف إلى هذه العلل أن في النهي عن بيع السلع بصفة عامة قبل قبضها إيجاد فرص للعمل، وذلك لأن في بيع السلع قبل قبضها حرمانا لعدد كبير من العمال الذين يقومون بالكيل والحمل، فإن التاجر يفضل أن يبيع السلعة وهي عند بائعها مادام يجد ربحا، ثم إننا لو أبحنا للتجار بيع السلع قبل قبضها، فإن أسعارها ترتفع وهي في مكانها، فتعود الفائدة كلها إلى طبقة التجار، ولا ينال العامل والمستهلك فائدة من هذه العمليات في حين أنه ينالهما ضرر ارتفاع الأسعار.

وقد نقل الدسوقي عن التوضيح تعليلا جيدا لمنع بيع الطعام خاصة قبل قبضه هو: أن الشارع له غرض في ظهور الطعام، فلو أجاز بيعه قبل قبضه لباع أهل الأموال بعضهم من بعض من غير ظهور، بخلاف ما إذا منع من ذلك، فإنه ينتفع به الكيال والحمال، ويظهر للفقراء، فتقوى به قلوب الناس، لاسيما في زمن المسغبة والشدة (٤).

٤-٣، ٤ الصورة الثالثة والرابعة (٥):

بيع الدين بالدين لمن عليه الدين أو لغير من عليه الدين:

بيع الدين بالدين، أو بيع الدين بالنسيئة، أو بيع النسيئة بالنسيئة، هو بيع

(١) نيل الأوطار ٥/ ١٦٩.

(٢) البدائع ٥/ ١٨٠، والمهذب ١/ ٢٦٢، والمغني ٤/ ١٢٨، والبحر الزخار ٢/ ٣١٢.

(٣) المغني ٤/ ٣٢٧.

(٤) الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١٣١.

(٥) هاتان الصورتان حكمهما واحد.

الكالئ بالكالئ، الذي ورد النهي عنه في الأحاديث التي ذكرتها في الكلام عن "الدين في السنة، وذكرت فيه الذين حكوا الإجماع على منع بيع الدين بالدين (١).

هذا ولم يفرق الفقهاء في بيع الدين بالدين بين بيعه لمن عليه الدين، وبيعه لغير من عليه الدين، وقد جعله المالكية ثلاثة أقسام مرتبة حسب شدة منعها وهي:

١- فسخ الدين في الدين.

٢- بيع الدين بالدين.

٣- ابتداء الدين بالدين.

١- فسخ الدين في الدين (٢):

هو فسخ ما في ذمة المدين في شيء يتأخر قبضه عن وقت الفسخ، سواء حل الدين المفسوخ، أم لم يحل، إن كان المؤخر الذي فسخ فيه من غير جنس الدين: كما لو كان الدين عشرة دنائير ففسخها في خمسة عشر يتأخر قبضها، وهذه الصورة الثانية أشد الصور منعاً، لأنها من ربا الجاهلية الممنوع بالقرآن.

هذا إذا كان المفسوخ فيه مضموناً في الذمة كما في المثالين السابقين، أو كان المفسوخ فيه معيناً يتأخر قبضه، كأن يكون على شخص دين، فإذا حل الأجل فسخه في دار غائبة موصوفة، أو سبقت رؤيتها، فالدار معينة، ولكنها غير مقبوضة، فلا تدخل في ضمانه.

أما إذا كان المفسوخ فيه منافع ذات معينة كركوب دابة معينة، فقد اختلف حكمه، والراجح عدم الجواز، لأن المنافع، وإن كانت معينة في الدابة، فهي كالدين لتأخر أجزائها، بناء على أن قبض الأوائل ليس قبضها للأواخر عند ابن القاسم، وقال أشهب بالجواز، لأن قبض الأوائل قبض للأواخر عنده، ولأنها إذا

(١) انظر ص ٣٤.

(٢) هذه الصورة خاصة ببيع الدين لمن عليه الدين بالدين.

اسندت لمعين أشبهت المعينات المقبوضة، وصحح هذا الرأي المتأخرون وأفتى به ابن رشد .

وأما المنافع المضمونة كركوب دابة موصوفة غير معينة فلا خلاف في منعها^(١).

٢- بيع الدين بالدين :

المراد بهذا القسم بيع الدين بالدين لغير من عليه الدين، أما بيع الدين بالدين لمن عليه الدين فهو فسخ الدين في الدين المتقدم في القسم الأول .
وصورة بيع الدين بالدين أن يكون لشخص دين على آخر فيبيعه من ثالث لأجل، كأن يقول شخص لآخر بعت لك عشرة أراذب من القمح التي لي على فلان بعشرة آلاف من الدنانير تدفعها لي بعد شهر .

ولا فرق في هذا القسم أيضاً بين أن يكون الدين المبيع قد حل أجله أو لم يحل، ولكن يجوز فيه بيع الدين بمعين يتأخر قبضه عقاراً أو غيره، أو بمنافع ذات معينة، فهذا القسم أوسع من القسم الأول الذي لايجوز فيه بيع الدين بمعين يتأخر قبضه^(٢) .

٣- ابتداء الدين بالدين :

مثاله أن يقول شخص لآخر: اشتريت منك مائة إردب من القمح تسلمها لي بعد شهر بألف دينار أدفعها لك بعد شهرين .
ومن هذا القسم تأخير رأس مال السلم، لأن المسلم فيه مؤجل، فإذا أُجِّل رأس المال صار ديناً بدين^(٣) .

وسمي هذا القسم ابتداء دين بدين، لأن كلا من المتبايعين أشغل ذمة

(١) الشرح الكبير مع الدسوقي ٣/ ٥٥٤، والزرقاني على خليل ٥/ ٨١ .

(٢) الشرح الكبير مع الدسوقي ٣/ ٥٥٤، والزرقاني على خليل ٥/ ٨١ .

(٣) المالكية يجوزون التأجيل لثلاثة أيام ولو بشرط: انظر ص ٢٧ .

صاحبه بدين له عليه، وأن الذمة لم تعمربه إلا بالعقد .

وهذا القسم أخف من بيع الدين بالدين الأخف من فسخ الدين في الدين^(١).
والتحقيق أن بيع الدين بالدين ليس فيه بيع دين بدين، لأن الدين فيه منشأ
حال العقد، لكنه لما لم يعين فيه أحد العوضين في المجلس أشبه ببيع الدين بالدين
الثابت من قبل، وكان في معناه، فأخذ حكمه، كما يقول الشرقاوي^(٢).

هذا التفصيل في بيع الدين بالدين لمن عليه الدين أو لغير من عليه هو
للمالكية كما ذكرت، ولم أره لغيرهم من فقهاء المذاهب، ولكن المذاهب
الثلاثة: الحنفية، والشافعية، والحنابلة، يمنعون من غير شك بيع الدين بالدين
للمدين ولغيره، يمنعه بعضهم، لأنه من بيع الكالئ بالكالئ المنهي عنه في
الحديث، ويمنعه من لم يأخذ بالحديث، لأنه من بيع الدين بالدين المجمع على
منعه^(٣) ويضاف إلى هذا أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منعوا بيع الدين لغير المدين
بالنقد لعدم قدرة البائع على تسليم المبيع^(٤) وهذه العلة متحققة في بيع الدين
لغير المدين بالدين، فاجتمع في منعه علتان.

مذهب الظاهرية:

منع الظاهرية بيع الدين بجميع صوره منعاً باتاً، يقول ابن حزم:
ولا يحل بيع دين يكون لإنسان على غيره، لا بنقد ولا بدين، لا بعين ولا
بعرض، كان بيينة أو مقراً به، أو لم يكن، كل ذلك باطل.
وعلل المنع بقوله: برهان ذلك أنه بيع مجهول، وما لا يدري عينه، وهذا من
أكل مال بالباطل.

(١) الشرح الكبير مع الدسوقي ١٧٠٥٥/٣ والزرقاني على خليل ٨١/٥ .

(٢) حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ١٧/٢ .

(٣) راجع ما تقدم في الكلام عن "الدين في السنة" ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) راجع ما تقدم في الكلام عن "بيع الدين لغير من عليه الدين بالنقد" ص ٣٢ .

ونسب القول بالمنع للشافعي، وقال: سئل الشعبي عمن اشترى صكاً فيه ثلاثة دنائير بثوب؟ قال: لا يصلح، هو غرر.

وقال ابن حزم: إن المجيزين احتجوا بحديثين عن عمر بن عبد العزيز، أحدهما: أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة في الدين، وهو الرجل يكون له الدين على رجل فيبيعه، فيكون صاحب الدين أحق به (١).

الحديث الثاني: أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع ديناً على رجل فصاحب الدين أولى به، إذا أدى مثل الذي أدى صاحبه (٢).

وذكر ابن حزم أيضاً أنهم احتجوا بما روي عن جابر بن عبد الله أنه سئل عمن له دين فابتاع به غلاماً؟ قال: لا بأس (٣).

ذكر ابن حزم هذه الأدلة ورد عليها بقوله:

حديثاً عمر بن عبد العزيز مرسلان: أحدهما عن الأسلمي، وهو إبراهيم بن أبي يحيى، وهو متروك، متهم، والآخر أيضاً عمن لم يسم، ولا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ (٤).

رأي ابن القيم في بيع الدين بالدين

يرى ابن القيم جواز بيع الدين بالدين للمدين ولغيره، ولا يمنع إلا صورة واحدة هي ابتداء الدين بالدين معللاً المنع بأن فيها شغل ذمتين: ذمة البائع وذمة المشتري من غير فائدة، وذلك لأن البائع لم يتسلم الثمن، والمشتري لم يتسلم

(١) أخرج هذا الحديث عبد الرزاق في مصنفه ٨/ ٨٨ نقلاً عن كتاب الربا والمعاملات المعاصرة ٢٩٩.

(٢) لم أقف عليه في كتب الحديث.

(٣) لم أقف على هذه الحجج عند المجيزين.

(٤) المحلى ٩/ ٦ المسألة ١٥١٠

المبيع فلم يستفد واحد منهما شيئاً من هذا العقد، ويعتبر ابن القيم النهي عن بيع الكالئ بالكالئ خاصاً بهذه الصورة وينفي ابن القيم أن يكون هناك إجماع على منع بيع الدين بالدين.

ولعل من المفيد أن ننقل ما كتبه ابن القيم في هذا الموضوع بنصه:

إن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع^(١)، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذي لم يقبض كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع الكالئ بالكالئ.

وأما بيع الدين بالدين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرنا، وهو ممتنع^(٢)، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط، وساقط بواجب، وواجب بساقط، وهذا فيه نزاع، (قلت) الساقط بالساقط هو صورة المقاصة^(٣)، والساقط بالواجب كما لو باعه ديناً له في ذمته بدين آخر من غير جنسه فسقط الدين المبيع، ووجب عوضه، وهو بيع الدين ممن هو في ذمته^(٤)، وأما بيع الواجب بالساقط فكما لو أسلم إليه في كَرِّ حنطة بعشرة دراهم في ذمته، فقد وجب له عليه دين، وسقط له عند دين غيره، وقد حكى الإجماع على امتناع هذا، ولا إجماع فيه قاله شيخنا، واختار جوازه وهو الصواب، إذ لا محذور فيه، وليس

(١) انظر ص ٣٠ من هذا البحث.

(٢) تأمل كيف جعل ابن القيم ابتداء الدين بالدين قسماً من أقسام بيع الدين بالدين ومنعه بالاتفاق؟

(٣) انظر هل المقاصة بيع أم إسقاط؟ قال ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٢٧٩ والمقاصة سقوط أحد الدينين بمثله جنساً وصفة.

(٤) هذا هو فسخ الدين في الدين الذي اعتبره المالكية أشد صور بيع الدين بالدين منعاً، انظر ص ٤٨ واشترط ابن القيم شرطاً واحداً هو أن يكون الدين الواجب (المفسوخ فيه) من غير جنس الدين الساقط (المفسوخ) فيدخل فيه ما لو كان الدين الواجب أكثر من الدين الساقط، وهذا لا يقول به فقيه ولعله سهو من ابن القيم.

بيع الكالى بالكالى فيتناول النهي بلفظه، ولا في معناه فيتناول به عموم المعنى^(١)، فإن المنهي عنه قد أشغلت فيه الذمتان بغير فائدة، فإنه لم يتعجل أحدهما ما يأخذه فينتفع بتعجيله وينتفع صاحب المؤخر بربحه، بل كلاهما اشتغلت ذمته بغير فائدة، وأما ماعداه من الصور الثلاث فلكل منها غرض صحيح ومنفعة مطلوبة، وذلك ظاهر في مسألة التقاص، فإن ذمتهما تبرأ من أسرها، وبراءة الذمة مطلوب لهما وللشارع، فأما في الصورتين الأخيرتين فأحدهما يعجل براءة ذمته، والآخر ينتفع بما يربحه، فإذا جاز أن يشغل أحدهما ذمته والآخر يحصل على الربح، وذلك في بيع الدين بالدين، جاز أن يفرغها من دين، ويشغلها بغيره، وكأنه يشغلها به ابتداء، إما بقرض، وإما بمعاوضة، فكانت ذمته مشغولة بشيء، فانتقلت من شاغل إلى شاغل، وليس هناك بيع كالى بكالى، وإن كان بيع دين بدين، فلم ينع الشارح عن ذلك، لا بلفظه ولا بمعنى لفظه، بل قواعد الشرع تقتضي جوازه، فإن الحوالة اقتضت نقل الدين وتحويله من المحيل إلى ذمة المحال عليه، فقد عاوض المحيل المحتال من دينه بدين آخر في ذمة ثالث، فإذا عاوضه من دينه على دين آخر في ذمته كان أولى بالجواز وبالله التوفيق^(٢).

(١) هذا هو جعل الدين رأس مال سلم، وقد حكى الإجماع على منعه ابن المنذر وابن قدامة: قال ابن قدامة: إذا كان له في ذمة رجل دينار فجعله سلماً في طعام إلى أجل لم يصح. قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ من أهل العلم، منهم مالك والأوزاعي، والثوري، وأحمد وإسحق وأصحاب الرأي، والشافعي، وعن ابن عمر أنه قال: لا يصح ذلك، لأن المسلم فيه دين، فإذا جعل الثمن ديناً كان بيع دين بدين ولا يصح ذلك بالإجماع - المغنى مع الشرح الكبير ٤/ ٣٣٦. (قلت) هذه المسألة تدخل في بيع الدين بالدين لمن عليه الدين الذي يسميه المالكية: فسخ الدين في الدين، وأرى منعها، لأنها لا تخلو من الربا أو شبهته، وهذا هو المحذور الذي فيها: لأن الإقدام على مثل هذه المعاملة يكون غالباً عندما يكون المدين غير قادر على أداء الدين في موعده، أو راغباً في تأجيله، فيطلب من الدائن أن يشتري منه سلماً بدينه، ويقبل الدائن، لأنه سيحصل في الغالب على أكثر من دينه، فيدخل هذا في (أخزني أزيدك) ويتأكد المنع في القروض التي تمنحها البنوك الإسلامية إلى عملائها فإذا حل الأجل ولم يستطع المدين الوفاء حولتها إلى رأس مال سلم.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٤٠، ٣٤١.

رأي ابن تيمية في بيع الدين بالدين

صدرت من ابن تيمية أكثر من فتوى في بيع الدين بالدين في أماكن مختلفة من مجموع فتاويه أنقلها فيما يلي لكي نتبين منها حقيقة ما اشتهر من أن رأي ابن القيم في بيع الدين بالدين الذي جاء في كتابه إعلام الموقعين متفق مع رأي شيخه ابن تيمية.

يقول ابن تيمية:

إذا اشترى قمحاً بثمن إلى أجل، ثم عوض البائع عن ذلك الثمن سلعة إلى أجل لم يجز، فإن هذا بيع دين بدين، وكذلك إذا احتال على أن يزيده في الثمن، ويزيد ذلك في الأجل بصورة يظهر رباها لم يجز ذلك ولم يكن له عنده إلا الدين الأول، فإن هذا هو الربا الذي أنزل الله فيه القرآن، فإن الرجل يقول لغريمه عند محل الأجل: تقضي أو تربى، فإن قضاؤه وإلا زاده هذا في الدين، وزاده هذا في الأجل، فحرم الله ورسوله ذلك، وأمر بقتال من لم ينته، والله أعلم^(١).

وهذه الصورة من المعاملة التي منعها ابن تيمية، وعلل المنع بأنها من بيع الدين بالدين هي صورة من صور بيع الدين بالدين لمن عليه الدين التي يسميها المالكية فسخ الدين في الدين، ويتعبرونها أشد صور بيع الدين بالدين في المنع، لما فيها من الربا، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية في فتواه بقوله: إن كل احتيال على الزيادة في الثمن مقابل الزيادة في الأجل ربا محرم.

فرأي ابن تيمية متفق مع رأي الأئمة الأربعة في منع هذه الصورة من بيع الدين بالدين.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩/٤٢٩/٤٣٠ .

أما ابن القيم فإن هذه الصورة تدخل في القسم الثالث من تقسيمه لبيع الدين بالدين، وهو بيع الساقط بالواجب^(١) الذي أجازته حسب ظاهر عبارته، وهو رأي غريب من ابن القيم !

ويقول ابن تيمية أيضا :

كما أن النبي ﷺ نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر بالمؤخر، ولم ينه عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط^(٢)، فإن هذا الثاني يقتضي تفرغ كل واحدة من الذمتين، ولهذا كان هذا جائزاً في أظهر قولي العلماء كمذهب مالك وأبي حنيفة، وغيرهما، بخلاف ما إذا باع ديناً يجب في الذمة، ويشغلها بدين يجب في الذمة، كالمسلم إذا أسلم في سلعة لم يقبضه رأس المال، فإنه يثبت في ذمة المستسلف دين السلم، وفي ذمة المسلف رأس المال، ولم ينتفع واحد منهما بشيء ففيه شغل ذمة كل واحد منهما بالعقود التي هي وسائل إلى القبض، وهو المقصود بالعقد، كما أن السلع هي المقصود بالأثمان، فلا يباع ثمن بثمان إلى أجل، كما لا يباع كالئ بكالئ، لما في ذلك من الفساد والظلم المنافي لمقصود الثمنية، ومقصود العقود^(٣).

رأي ابن القيم متفق مع رأي ابن تيمية هذا في "تفسير الكالئ بالكالئ" وفي عدم النهي عن بيع دين ثابت في الذمة يسقط إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط وهو القسم الثاني من تقسيم ابن القيم الذي سماه بيع ساقط بساقط (المقاصة) ومتفق معه أيضاً في النهي عما إذا باع ديناً يجب في الذمة، ويشغلها بدين يجب في الذمة، وهذا هو القسم الأول الذي سماه ابن القيم بيع

(١) انظر ص ٥٢ من هذا البحث.

(٢) يلحظ أن ابن تيمية لم يقل: ولم ينه عن "بيع دين بدين" كما يعبر ابن القيم.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٩ / ٤٧٢.

واجب بواجب .

ويجيب ابن تيمية عن سؤال عن دين سلم حل فلم يكن عند المستسلف وفاء فقال : بعنيه بزيادة على الثمن الأول، بالآتي :

« لا يجوز بيع دين السلم قبل قبضه، ولا بيع الدين بالدين، فهذا حرام من وجهين »^(١).

فابن تيمية يصرح هنا بأن بيع الدين بالدين حرام، وهذا خلاف رأي ابن القيم. هذا ولم أقف في الفتاوى لابن تيمية على فتوى تقابل القسم الرابع في تقسيم ابن القيم لبيع الدين بالدين الذي سماه بيع الواجب بالساقط، وأجازه، وقال إن شيخه اختار جوازه، ونفى أن يكون هناك إجماع على منعه^(٢).

رأيي في بيع الدين

أرى جواز بيع الدين مطلقاً، أعني سواء بيع للمدين أم لغيره بنقد أو بدين مادام خالياً من الربا^(٣)، ومن الغرر المفسد للعقد الناشيء عن عدم القدرة على التسليم، وعن بيع الإنسان مالا يملك، لأنه لم يرد نص يعتمد عليه في بيع الدين بالدين، ودعوى عدم القدرة على التسليم في بيع الدين لغير المدين غير مسلمة، لأن كلامنا في دين معترف به، ممكن تسلمه من المدين، ثم إن بيع الدين مما تدعو الحاجة إليه، وفيه مصلحة ظاهرة للطرفين، فلا يصح التضيق عليهم بمنعه،

(١) المصدر السابق ٢٩/ ٥٢٦.

(٢) انظر ص ٥٢ من هذا البحث.

(٣) ذكر الأستاذ سامي السويلم في بحثه عن (عقد الكالئ بالكالئ) أسماء من الذين يبيحون عقد الكالئ مطلقاً وذكر اسمين من بين تلك الأسماء وأشار إلى كتابي الغرر وأثره في العقود، والذي في كتاب الغرر هو هذه العبارة التي وقف الأستاذ فيها عند مطلقاً، ولم ينظر إلى ما بعدها (عقد الكالئ ص ٥).

وليس فيما ذهبت إليه خروج على آراء الفقهاء، فقد رأينا اختلافهم في بيع الدين بالنقد، أما دعوى الإجماع على منع بيع الدين بالدين فغير مسلمة على إطلاقها (١)، ولعل الصورة المجمع على منعها في بيع الدين بالدين هي ما ترتب عليها ربا، وهي صورة فسخ الدين في الدين (٢)، وقد أشار السبكي إلى هذا بقوله: «تفسير بيع الدين بالدين المجمع على منعه: وهو أن يكون للرجل على الرجل دين، فيجعله عليه في دين آخر مخالف له في الصفة أو القدر، فهذا هو الذي وقع الإجماع على امتناعه» (٣).

وأضيف إلى هذه الصورة التي يترتب عليها بيع الإنسان مالا يملك مع تأجيل الثمن (ابتداء الدين بالدين) (٤)، لأن بيع الإنسان مالا يملك لا يجوز إلا في السلم بشروطه (٥).

٥- التطبيقات المعاصرة لبيع الدين

٥-١ بيع سندات القرض (٦)

قد تحتاج شركة أو حكومة إلى اقتراض مبلغ كبير من المال تسدده بعد أجل طويل، ولا تجد شخصاً أو هيئة واحدة تقرضها المبلغ المطلوب، فتلجأ للحصول

(١) انظر ص ٣٠ من هذا البحث.

(٢) انظر ص ٤٨ من هذا البحث.

(٣) تكملة المجموع ١٠٧/١٠.

(٤) انظر ص ٤٩ من هذا البحث.

(٥) انظر كتاب الغرر وأثره في العقود ص ٤٦١/٤٦٢.

(٦) السند وثيقة تثبت مديونية مصدرها لمالكها أو حاملها، وتعهد ذلك المصدر بدفع فائدة دورية في تاريخ محدد لحاملها، ثم دفع القيمة الاسمية المطبوعة عليها وقت استحقاقها الذي يحل في تاريخ محدد - بيع الدين وسندات القرض للدكتور محمد على القرى ص (٣٤) بحث مقدم لجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة: رجب ١٤١٩ هـ نوفمبر ١٩٩٨ م، وانظر فيه الكلام عن السندات وأنواعها ٣٩-٣٤.

على ماتريد من الجمهور، وذلك بإصدار سندات بالمبلغ الذي تحتاج إليه، وعرض هذه السندات على الجمهور على أن يكون لكل سند فائدة محددة في السنة يأخذها صاحب السند إلى أن ينقضي الأجل فيرد إليه مبلغه، وهذه السندات قابلة للتداول بالبيع والشراء، فلبائع السند أن يبيعه لآخر، ولهذا الآخر أن يبيعه لثالث، وهكذا.

هذه هي الصورة المتعارف عليها في التعامل بالسندات، فما حكمها شرعاً؟ واضح من هذا أن السند يحتوى على قرض بفائدة فهو على هذا داخل في نطاق المعاملات الربوية، فيكون إصداره من أول الأمر عملاً غير مشروع، ولكني أريد أن أفترض أن حكومة من الحكومات الإسلامية، أو شركة من الشركات الإسلامية، طلبت من الجمهور قرضاً بغير فائدة وأصدرت سندات بذلك، فهل يصح لحاملي تلك السندات بيعها لآخر بنقد؟.

الجواب نعم يصح، لأن هذا هو بيع الدين لغير من عليه الدين بنقد، وقد رجحت جوازه بشرط ألا يترتب عليه ربا، ولهذا لا يجوز أن يباع هذا السند

(١) يقول الدكتور محمد على القرى في بحثه المفيد الوافي المشار إليه في الصفحة السابقة أن الاشكال في بيع سند القرض الحسن بالنقد بأقل من قيمته الاسمية قبل أجله، كما تحسم الكمبيالة، أما يبيعه بنفس قيمته الاسمية فلا بأس به، فقد أجاز المالكية بيع الدين بالنقد لغير المدين بشروط تباعده عن الغرر، كما يرى ابن القيم جواز بيع الدين للمدين ولغيره، ولا يمنع إلا صورة واحدة هي ابتداء الدين بالدين، وهذه الصورة ليس فيها حسم من أجل الزمن، وقد ذكر الضرير في كتابه الغرر وأثره في العقود المسألة، ثم أضاف: "لو أن حكومة من الحكومات الإسلامية أو مؤسسة من المؤسسات الخيرية طلبت من الجمهور قرضاً بغير فائدة وأصدرت سندات بذلك، فهل يصح لحاملي تلك السندات بيعها؟ الجواب نعم يصح، لأن هذا بيع الدين وقد رجحنا قول من يجوزه لكن ينبغي ألا يباع السند بثمن يقل عن قيمته إذا بيع بنقد، أما إذا بيع السند بغير النقود كأن يبيع بحيوان مثلاً فالبيع صحيح: اهـ ٤٤، ٤٥.

أقول: بيع السند بنفس قيمته الاسمية بالنقد فيه بأس، هو ربا النسيئة، سواء بيع بجنسه أو بغير جنسه، لأن البيع ليس يداً بيد، لأن الدين مؤجل.

=

بنقود، سواء كانت من جنسه، أم من غير جنسه، بأقل، أو بأكثر أو بمثل قيمة السند (١)، لأنه سترتب عليه إما ربا الفضل، أو ربا النسيئة.

ولكن يجوز بيعه بغير النقود، كأن يباع بسيارة مثلاً يتسلمها صاحب السند عند العقد، ولو كان ثمن السيارة أقل من قيمة السند: لأنه لا مانع شرعاً من أن يشتري الشخص السلعة بثمن مؤجل أكثر من ثمنها الحال على رأي جمهور الفقهاء. هذا إذا كان صاحب السند له رغبة في السيارة لا استعمالها، أما إذا كان صاحب السند لا رغبة له في السيارة، ولكنه في حاجة إلى نقود، واشترى السيارة بالسند لبيعها لغير من اشتراها منه ويحصل على النقود، فإن هذه المعاملة تكون تورقاً، وقد أجاز التورق جمهور الفقهاء، وصدر بجوازه قرار من مجلس الجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في رجب ١٤١٩ هـ الموافق أكتوبر ١٩٩٨ م، واشترط قرار المجلس لجواز هذا البيع أن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة، ولا بالواسطة فإن فعل فقد وقعاً في بيع العينة المحرم شرعاً

= وما استدل به الدكتور القرني غير سليم: فالمالكية الذين أجازوا بيع الدين بالنقد لغير المدين اشترطوا «أن لا يكون ذهباً بفضة ولا فضة بذهب، لما فيه من الصرف المؤخر». ورأي ابن القيم لم يوافق عليه أحد من الفقهاء المتقدمين ولا من الفقهاء المعاصرين. وكون هذه الصورة ليس فيها «حسم من أجل الزمن» صحيح، ولكنه ليس دليلاً على الجواز، لأن بيع مائة دينار مؤجلة بمائة دينار حالة لايجوز.

وما ذكره الضريير في كتاب الغرر ليس فيه جواز البيع «بنفس القيمة» وإنما فيه النص على منع البيع «بأقل من القيمة إذا بيع بنقود، لأن هذه هي الصورة المتعارف عليها، وفيه النص على جواز بيع السند بغير النقود» ولم يذكر الضريير حكم البيع «بنفس القيمة ولا بأكثر منها» لأن هذا بعيد الحصول.

وانظر أيضاً بحث القاضي العثماني عن بيع الدين والأوراق المالية المقدم لجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة ص ٢٧، ١٧ وانظر أيضاً بحث الدكتور نزيه كمال حماد ص ١٩، ١٧.

الطريقة الشرعية لبيع سندات القرض :

الطريقة الشرعية لبيع سندات القرض في رأيي هي مذكروته آنفا من بيع سند القرض غير الربوي (الدين) بغير النقود (بالعروض) .

هذا وقد وجدت لهذا الرأي سندا من أقوال المتقدمين من الفقهاء بعدما كتبتته هو قول ابن رجب : « ونقل حرب عن أحمد في بيع الزيادة في العطاء ، لا بأس به بعرض ، قال : وسألته عن بيع الصك بعرض ، قال : لا بأس به ، ثم قال : المسألة الثانية : بيع الصك قبل قبضها ، وهي الديون الثابتة على الناس ، وتسمى صككا ، لأنها تكتب في صكك وهي ما يكتب فيه من الورق ونحوه ، فيباع مافي الصك فإن كان الدين نقدا ، وبيع بنقد لم يجز بلا خلاف ، لأنه صرف بنسيئة ، وإن بيع بعرض وقبضه في المجلس ففيه روايتان :

إحداهما لا يجوز : قال أحمد في رواية ابن منصور في بيع الصك : هو غرر ، ونقل أبو طالب عنه أنه كرهه ، وقال الصك لا يدرى أ يخرج أولا ، وهذا يدل على أن مراده الصك من الديون .

الثانية : الجواز نص عليه في رواية حرب وحنبل ومحمد بن الحكم ، وفرق بينه وبين العطاء ، وقال : الصك إنما يحتال على رجل وهو يقر بدينه عليه ، والعطاء إنما هو شيء مغيب لا يدرى أيصل إليه أم لا (١) .

هذا وقد ذكر ابن حزم طريقة لبيع الدين بصفة عامة بعد مامنع جميع صور بيع الدين (٢) فقال : ووجه العمل في ذلك لمن أراد الحلال أن يبتاع في ذمته ممن يشاء ما شاء مما يجوز بيعه ، ثم إذا تم البيع بالتفرق أو التخيير ، ثم يحيله بالثمن

(١) القواعد لابن رجب ٨٤، ٨٥ القاعدة ٥٢ ، وانظر كتاب الغرر وأثره في العقود ٣٤٣ .

(٢) انظر ص ٥٠ .

(٣) المحلى ٩ / ٧ المسألة ١٥١٠ .

على الذي له عنده الدين، فهذا حسن (٣).

فابن حزم يرى أن بيع الدين لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحوالة، وهذا متمش مع رأيه في أن من أحيل على مليء يجبر على قبول الحوالة، لقوله ﷺ: «مطل الغنى ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع» (١)، ولكن يعكس على هذا البديل أن ابن حزم يشترط لصحة الحوالة اتحاد الدينين - الدين الذي للمحيل والدين الذي عليه - في الحلول والأجل، فلا تجوز عنده الحوالة بدين حال على دين مؤجل (٢)، وهذه هي مسألتنا (٣).

وتحدث الدكتور القرى عن بيع الدين بأسهم شركات المساهمة وانتهى إلى أنه «ضمن الصيغة الجائزة لبيع الدين» (٤) وهذا صحيح بشرط أن تكون أسهم الشركة من الأسهم التي يجوز تداولها حسب الضوابط التي وضعها مجمع الفقه الإسلامي لتداول أسهم شركات المساهمة، ومنها أن تكون موجودات الشركة أغلبها من الأعيان، لأنها تدخل في هذه الحالة في صورة بيع الدين لغير من عليه الدين بالعروض التي اخترت جوازها.

٥-٢ خصم (أو حسم) الكمبيالة:

الكمبيالة هي «السند لأمر» الذي يوقع عليه المدين عندما يشتري سلعة بالتقسيط من البائع ثم يقوم ذلك التاجر برغبة منه في استعجال مبلغ الدين في تقديم هذه الكمبيالة إلى المصرف الذي يحسم جزءاً من مبلغها، ويعجل له دفع

(١) المصدر السابق ١٢٩/٨ المسألة ١٢٢٨ .

(٢) المحلى ١٢٦/٨ المسألة ١٢٢٦ .

(٣) نقل الدكتور محمد على القرى عبارة ابن حزم وعلق عليها بقوله: فالحوالة طريق مشروع لمعالجة المشكلة المذكورة مصدر سابق ص ٣٢ .

(٤) انظر بحثه ص ٣٤ .

(٥) المصدر السابق ص ١٤ .

ما بقي، ثم ينتظر - أي المصرف - حتى يحين أجل السداد، فيحصل على مبلغ الكمبيالة كاملاً (٥).

واضح من هذا التعريف أن حسم الكمبيالة هو عبارة عن بيع الدين بنقد أقل منه لغير المدين، فيأخذ حكم سند القرض الذي تحدثنا عنه، وقد صدر قرار بعدم جواز حسم الكمبيالة من مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة هذا نصه:

(إن حسم (خصم) الأوراق التجارية غير جائز شرعاً، لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم) (١).

٥-٣ بيع ديون البنوك الإسلامية:

البنوك عندنا في السودان كلها بنوك إسلامية ملتزمة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا أعلم بنكاً في السودان يمارس بيع الدين.

وقد تحدث بعض الباحثين عن صورتين من بيع دين البنوك الإسلامية.

الصورة الأولى: تمارسها البنوك الإسلامية في بعض الدول الإسلامية (٢).

وصورة بيع الدين هذه كما يصورها الدكتور القرى هي:

(يقوم البنك ببيع سلعة إلى عميله بالمراوحة بثمن مقسط يدفعه على مدى ٢٤ شهراً أو أكثر أو أقل) ثم يوقع هذا العميل على سندات لأمر «كمبيالات» توثيقاً للدين الثابت في ذمته وهو ثمن البيع، ثم يقوم البنك ببيع هذه الكمبيالات للحصول على النقد، ويكون ذلك قبل حلول الأجل، وبسعر بيع

(١) قرار رقم ٦٦/٢/٧ فقرة ٣ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السابع ٢/٢١٧.

(٢) ذكر هذه الصورة الدكتور محمد علي القرى ص ٢٧، ٢٩ والقاضي محمد تقي العثماني ص ٢٢، ٢٧، والدكتور سامي حسن حمود ص ١٢ في بحوثهم عن بيع الدين المقدمة لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الحادية عشرة.

(٣) بحث الدكتور القرى ص ٢٨، وقال الدكتور سامي إن هذه المعاملة استحدثها البنك الإسلامي الماليزي وأطلق عليها اسم الكمبيالات الإسلامية المقبولة Islamic Accepted Bills ص ١٢.

لتلك الأوراق يقل عن القيمة الاسمية لها (مبلغ الدين الثابت في الذمة) (٣).
وصف الدكتور القرى هذه العملية بأنها تتضمن حسم الكمبيالة، إذ أن ما يدفع فيها من ثمن عاجل يقل دائماً عن القيمة الاسمية التي تستحق في أجل السداد، والفرق بينهما هو ربح مشتري الورقة، فهي لا تختلف كثيراً عن حسم الكمبيالات في العمل المصرفي التقليدي (١).

وقال القاضي العثماني: إنه عقد حواراً في ماليزيا مع مجيزي هذه المعاملة، وذكرنا ما اعتمدوا عليه من أدلة ورد عليها ردٌّ مقنع في خمس صفحات (٢٢-٢٧ فليراجع).

الصورة الثانية: من بيع ديون البنوك الإسلامية ذكرها الدكتور القرى وحده وقال عنها: (لقد وقعت بعض البنوك الإسلامية في نوع من بيع الدين الممنوعة، وقد أسميناه البيع الخفي (٢)، لأن البنوك الإسلامية قد وقعت في معاملات تؤول إليه بسبب أعمالها التنضيق الحكمي في معاملات قائمة على الديون.
ويوضح الدكتور القرى رأيه في ثلاث صفحات خلاصتها:

(إن البنوك الإسلامية لما كانت جملة معاملاتها هي على أساس المربحة أدى ذلك إلى أن تكون أكثر أصول (موجودات) البنك الإسلامي هي الديون، لأن عمليات المربحة كسائر البيوع الآجلة تولد ديوناً ذات أجل، وهذا لا بأس به لكن الأموال التي تستخدم للمربحة مصدرها الحسابات الاستثمارية، يستخدمها البنك وهي حسابات قصيرة الأجل حصل عليها على أساس المضاربة، مدة بعضها شهر وربما تصل إلى ستة أشهر، وقد تصل في القصر إلى

(٣) المصدر السابق.

(٢) سمى د. القرى النوع الأول: البيع الجلي.

(٣) هذا غير موجود في السودان والغالب في مدة حساب الاستثمار سنة.

يوم واحد في بعض البنوك^(٢)، ويستخدم البنك الإسلامي هذه المبالغ في تمويل عمليات مرابحة تصل مددها إلى سنة، وربما إلى عشر سنوات.

إن المشكلة الأساسية هي أن الفرد الذي قدم أمواله للبنك على أساس المضاربة يستطيع استرداد أمواله في نهاية ثلاثة أشهر مثلاً، وعند ذلك الوقت يجرى البنك تنضيضاً حكماً على أساس الدفاتر المحاسبية، ثم بناء على ذلك تجري القسمة بين المضارب (وهو البنك) وأرباب المال وهم مجموع المودعين في الحسابات الاستثمارية، بحيث يسترد المستثمر رأس ماله ونصيبه من الربح، والأصل في عقد المضاربة أن الربح لا يعرف إلا بعد سلامة رأس المال، ولا تعرف سلامة رأس المال إلا بالتنضيض، وتحول الأصول المملوكة للشركة من عروض وديون إلى نقود، ثم تقع القسمة، إلا أن عمل البنوك الإسلامي قائم على أساس النشاط المستمر، ولا يتصور أن تنص جميع عملياته في وقت واحد، ولذلك جاء التنضيض الحكمي بديلاً عن التصفية الحقيقية للأصول والديون، والتنضيض الحكمي من الاجتهادات المعاصرة التي كان لها أثر في نجاح عمل البنوك الإسلامية، وقد اتجه النظر الفقهي المعاصر إلى إعطاء التنضيض الحكمي المتعمد على الدفاتر والسجلات حكم التنضيض الحقيقي، لكن المشكلة أن المعايير المحاسبية لا تقتصر على تقويم العروض والأصول الحقيقية بل يتوصل من خلالها لتقويم الديون بناء على سعر الحسم المعتمد في المعاملات الربوية، فإذا كانت الأصول في جملتها ديوناً تولدت من عمليات المرابحة أصبح التنضيض الحكمي وسيلة تؤدي إلى بيع الدين بطريقة لا تختلف عن حسم الكمبيالات، أي بيع الدين النقدي إلى غير من هو عليه قبل أجله بقيمة نقدية تقل عن قيمته الاسمية، وكل ذلك ممنوع^(١).

(١) بحث الدكتور القري ٢٩-٣٢.

يتضمن هذا الرأي أمرين خطيرين :

الأول : قول الدكتور القرى : إن أكثر أصول (موجودات) البنك الإسلامي هي الديون .

والثاني : قوله : إن المعايير المحاسبية يتوصل من خلالها لتقويم الديون بناءً على سعر الحسم المتعمد في المعاملات الربوية .

إذا صح ما يقوله الدكتور القرى ، فإنه يترتب عليه نتائج بالغة الخطورة على أعمال البنوك الإسلامية ، وكل من الأمرين يحتاج إلى دراسة وتحقيق ، وليس في استطاعتي أن أعطي رأياً فيه .

هذا ما استطعت كتابته ، ولعل غيري يكمل ما فاتني .

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

صفحة أبيض

المراجع

أولاً: كتب التفسير :

- جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ٢٢٤-٣١٠ هـ دار المعارف بمصر.
- أحكام القرآن: تأليف الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة ٣٧٠ هـ المطبعة البهية المصرية إدارة الملتزم ١٣٤٧ هـ.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في كل وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري المتوفى في سنة ٥٢٨ مطبعة الاستقامة ١٣٦٥-١٩٤٦ .
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المتوفى في سنة ٥٤٣ هـ الطبعة الأولى ١٣٧٦-١٩٥٧ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى في سنة ٦٧١ هـ مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م .
- تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار - رشيد رضا ١٣٥٤ هـ مطبعة المنار ١٣٤٦ هـ.

ثانياً: كتب الحديث :

- الموطأ: مالك بن أنس (١٧٩ هـ) بهامش المنتقى مطبعة السعادة.
- صحيح البخاري - أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ) المطبعة الأميرية ١٣١٤ هـ .
- صحيح الترمذي بشرح ابن العربي - أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي (٢٧٩ هـ) المطبعة المصرية بالأزهر ١٣٥٠ هـ .
- المنتقى شرح الموطأ - سليمان بن خلف الباجي (٤١٧ هـ) مطبعة السعادة.
- شرح صحيح الترمذي - أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي (٥٤٣ هـ) المطبعة المصرية بالأزهر.

- المنتقى من أخبار المصطفى - أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحراني ٦٥٣هـ.
- شرح النووي على صحيح مسلم - أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي الشافعي (٦٧٦هـ) دار أبي حيان.
- الزرقاني على الموطأ - محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١١٢٢هـ) الإمارات العربية المتحدة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار - الإمام محمد بن علي الشوكاني ١٢٥٥هـ مطبعة البابي الحلبي ١٣٧٢.

ثالثا: كتب الفقه الإسلامي:

(أ) المذهب الحنفي:

- ١- المبسوط - محمد بن سهل السرخسي (٤٣٨هـ) مطبعة دار المعرفة بيروت لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢- تحفة الفقهاء - علاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ) مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٨م.
- ٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ) مطبعة الجمالية بمصر ١٩١٠م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق - فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (٧٤٢هـ) المطبعة الأميرية الكبرى بولاق ١٣١٣هـ.
- فتح القدير - شرح الهداية - كمال الدين بن الهمام (٨٦١هـ) المطبعة الأميرية بولاق ١٣١٧هـ.
- رد المختار على الدر المختار - محمد أمين بن عابدين مطبعة دار سعادات ١٣٢٥هـ.

(ب) المذهب المالكي:

- ١- المدونة الكبرى: رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم - مالك ابن أنس الأصبحي (١٧٩هـ) مطبعة السعادة ١٣٢٣.

- ٢- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (٤٩٤ هـ) مطبعة السعادة ١٣٣٢ هـ.
- ٣- بداية المجتهد ونهاية المقتصد - أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي (٥٩٥ هـ) مطبعة الاستقامة ١٥٢ هـ.
- ٤- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل - محمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب (٩٥٤ هـ) مطبعة السعادة ١٣٢٩ هـ.
- ٥- شرح على مختصر خليل - أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي (١١٠١ هـ) المطبعة الأميرية ببولاق ١٣١٧ هـ.
- ٦- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠ هـ) مطبعة مصطفى محمد.
- ٧- حاشية الدسوقي على شرح الصغير - الشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي المتوفى في سنة ١٢٤١ هـ - طبعة دولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(ج) المذهب الشافعي :

- الأم. أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢١ هـ.
- المذهب - إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (٤٧٦ هـ) عيسى البابي - القاهرة.
- المجموع شرح المذهب - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦ هـ مطبعة التضامن الأخوي.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي (١٠٠٤ هـ) طبعة البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ.
- حاشية على تحفة الطلاب. عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهرى ١٢٢٧ هـ مطبعة دار الفكر.

(د) المذهب الحنبلي :

- المقنع - الإمام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - مع حاشية - مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

- المغني مع الشرح الكبير أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي
٦٢٠ هـ طبعة محمد رشيد رضا - الطبعة الثانية.

- مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية - ٧٢٨ هـ مكتبة ابن تيمية لطباعة ونشر
الكتب السلفية.

- إعلام الموقعين - محمد بن قيم الجوزية - ٧٥١ هـ الطبعة المنيرية.

(هـ) مذهب الظاهرية:

المحلى - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٥٦ هـ المطبعة المنيرية
١٣٥١).

رابعاً: كتب الأصول:

١- المستصفى - أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ٥٠٥ هـ طبع
القاهرة ١٣٢٢ هـ.

٢- الإحكام في أصول الأحكام - أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي ٦٣١ هـ
مطبعة دار المعارف القاهرة ١٣٣٢.

٣- أصول الفقه - محمد الخضري - ١٣٤٥ هـ مطبعة الجمالية القاهرة ١٣٢٩ هـ.

خامساً: كتب اللغة:

١- مختار الصحاح - للشيخ الإمام محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي.

٢- لسان العرب - محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور ٧١١ هـ.

٣- المصباح المنير - أحمد بن محمد الفيومي ٧٧٠ هـ.

سادساً: مؤلفات حديثة:

- الولاية على المال والتعامل بالدين في الشريعة الإسلامية - الشيخ علي حسب الله -
مطبعة الجبلاوي.

- مصادر الحق في الفقه الإسلامي - الدكتور السنهوري - دار الهناء للطباعة والنشر.

- الغرر وأثره في العقود - الدكتور الصديق محمد الأمين الضيرير - سلسلة صالح كامل -
الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ هـ

علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة

إعداد

الأستاذ الدكتور / أحمد فهمي أبو سنة *

* عضو المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وعضو مجمع البحوث بالأزهر. أستاذ الفقه وأصوله بقسم الدراسات العليا الشرعية بجامعة الأزهر حاليا وجامعة أم القرى بمكة المكرمة سابقا. له مؤلفات، منها: العرف في رأي الفقهاء والأصوليين، والوسيط في أصول الفقه، ونظرية الحق في الفقه الإسلامي.. وغيرها

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

افترق المتكلمون في الاقتصاد إلى فريقين: منهم من أنكر الحاجة إلى اقتصاد إسلامي معللاً بأن مسائل الاقتصاد لا تنوع إلى إسلامية وغير إسلامية، ومنهم من اعترف به معللاً بأن الاقتصاد يتنوع كما تنوع إلى رأسمالي واشتراكي. ومن خلال البحث في الاقتصاد الإسلامي، تبين أن علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة، فذكرت ما يؤيد رأبي، وذلك ببيان حقيقته واستمداده، والغاية منه، وخصائصه، وأنه أصبح من العلوم الإسلامية التي يجب على فقهاء المسلمين الاهتمام بها، والنظر في مسائلها.

وقد عرّف الباحث علم الاقتصاد الإسلامي تعريفاً يميزه عن غيره، وشرح التعريف، وبين محترزاته. وبين أن القوانين التي تنظم الثروة قسماً، أولهما: أحكام شرعية مستمدة من علم الفقه، وثانيهما: قوانين تجريبية وضعها رجال الاقتصاد؛ وهي مبنية على التجربة الطويلة والخبرة المحكمة.

كما بيّن أصول الاقتصاد الإسلامي. وكذلك أقسام المعاملات المالية وهي أربعة. وعرف السياسة الاقتصادية، وعرض نماذج من المشاكل الاقتصادية التي عالجتها أحكام الشريعة الإسلامية. وبين وجه الفرق بين الأحكام الاقتصادية، والسياسة الاقتصادية.

والغرض من علم الاقتصاد هو سد حاجات الحياة المشروعة بحيث تحقق لكل فرد كفايته بما في الكون من خيرات، وذلك بإنتاج هذه الخيرات على وجه الكفاية، وتوزيعها على وجه العدالة، وتضمن البحث تعريف الحاجة،

وأقسامها، وأركانها، وخصائصها. كما تضمن تعريف المال، وبيان أنه شامل للعين والمنفعة، والدين، والحقوق المالية، كما بين ما ليس بمال، مع بيان ما يمكن الاعتياض عنه من الحقوق، كما اشتمل البحث على بيان تقسيمات المال التي يهتم بها الاقتصاديون. وتضمن أيضا أقسام الملك، والأموال التي بطبيعتها قابلة للتملك، وقد يعرض لبعضها ما يمنع من تملكها مطلقا، أو في حال خاصة، وقد نوعناها إلى ثلاثة أنواع. وبيننا أن علم الاقتصاد هو مجموع القوانين سواء أكانت متفقا عليها، أم كانت مذهبية، والمذهب رأي في هذه القوانين، والنظام مجموع هذه القوانين مع التغييرات التي يحتاج إليها عند تطبيقها. ثم بينا خصائص الاقتصاد الإسلامي، وهي في الواقع أصول له؛ ذكرنا منها ثمانية عشر أصلا، ثم ختمنا البحث بخاتمة أجمالنا فيها أهم ما اشتمل عليه.

تصدير

الحمد لله الذى سخر لنا ما فى الأرض واستعمرنا فيها، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى بعثه الله رحمة للعالمين، ومن رحمته بهم أنه قال: «الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلَغُوا» (١).

وبعد: فنحن أمة الإسلام التى حكم الله لها بأنها خير أمة أخرجت للناس، والتى جعلها الله أمة وسطا فى عقائدها وأخلاقها وأحكامها، من أجل ما أوتيت من الشرع الذى ارتفع بالجماعة إلى مستوى العدالة والرحمة والمساواة والحضارة الأصيلة العالية، وجعل حملة هذا الشرع يهيمنون به على الناس، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بعد أن يؤمنوا بالله العليم الحكيم، وبشرعه الذى واءم بين طبيعتي الإنسان الجسمية والروحية، واستجاب لهما جميعا بالأحكام التى لم تنزل إلى حضيض المادة، ولم تترك الجانب الإنساني على أنه روح فقط، وتغفل مطالبه فى هذه الحياة الدنيا.

ونحن أمة لما آمنا بالله واتقيناه فتح الله لنا بركات من السماء والأرض، ورفع لنا راية دولة الإسلام خفاقة فى معظم بلاد المعمورة، ولما ضعف إيماننا وتركنا شرع ربنا عاقبنا بما كسبنا، وأمسك عنا بركاته، وسلط علينا أمم الكفر تحتل بلادنا، وتستولي على مصادر خيرنا، وتفسد علينا إيماننا وأفكارنا، وتفرض علينا قوانينها وثقافتها ما بين رأسمالية تجعل هدفها جمع المال، وفى سبيل ذلك تتهاوى معاني الأخوة والعدالة والرحمة، وتستحل الربا والعقود الفاسدة والربح الفاحش والقمار، وعلى الجملة أكل أموال الناس بالباطل، وما بين شيوعية تُؤكِّله الطبقة الحاكمة، وتنظر إلى الإنسان على أنه حيوان أعجم، فتسوقه سَوَقَ الأنعام

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري : ٢٩٤/١١.

ليعمل أكثر مما يطبق للدولة ثم لا تعطيه إلا أقل من الكفاف وتجرده من أعز خصائص الإنسان أن يكون له دين يعبد به ربه ويحمي به حقوقه، ويعف عن حقوق غيره، وأن يكون له خلق يرتفع بإنسانيته عن المظالم والأباطيل، والسفاسف والدنايا، وأن يكون له المال الذي يملكه يستعين به على حياته ويشبع به رغبته الإنسانية التي خلق الله لها ما في الأرض جميعا، ومكن لها في الأرض وأحل لها جميع الطيبات.

وكل فئة فرضت على من احتلتهم من شعوب المسلمين أنظمتها وقوانينها، حتى جهلوا دينهم وغفلوا عما فيه من أحكام الله العدل الرحيم العليم الحكيم، وأصبح كثير من المثقفين والأساتذة لا يقدمون لنا على منصات الجامعة وفي الكتب والمجلات والصحف إلا هذه الأفكار أو تلك، ويغلب في بلدان العالم الإسلامي اليوم المعاملات القائمة على الربا وأكل أموال الناس بالباطل.

ولكن دولة عزيزة نسجت خيوط رايتها من نور " لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ"، وأقامت حكم الإسلام في محاكمها وجميع مصالحها صممت على أن يُدرّس علم الاقتصاد في جامعاتها مبنياً على قواعد الإسلام وأحكامه، مع مناقشة أفكار القوم ونظمهم، ليظهر نور الإسلام على النظام كله ولو كره الكافرون، ولو كره المغرضون الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

و بعد أن أتيح لي شرف تدريس هذه المادة بقسم الدراسات العليا بكلية الشريعة جامعة أم القرى، فقد قمت بكتابة مجموعة من البحوث جعلتها في خمسة أبواب:

الباب الأول: علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة.

الباب الثاني: أصول الاقتصاد الإسلامي والنظرية الاقتصادية

الباب الثالث : المذاهب الاقتصادية للغربيين والشرقيين فى أصول الثروة، وطرق الإنتاج، والهدف منه ومناقشة ما لا يتفق وأحكام الإسلام.

الباب الرابع : التنمية الاقتصادية، وتمويلها.

الباب الخامس : النقود .

أسأل الله العلي القدير أن يلهمني الصواب من أحكامه وأن يوفقني إلى خدمة المجتمع بفقته الإسلام.

وسأتناول فى هذا البحث موضوع علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة، والله المستعان وهو حسبي ونعم الوكيل.

صفحة أبيض

علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة

افتتاح:

أحمد الله وأستعينه، وأعتصم بهدايته، وأتوكل عليه، وأصلي وأسلم على نبيه، أما بعد: فإن علم الاقتصاد الإسلامي من العلوم التي استحدثت بعد أن لم تكن لما اشتدت الحاجة إلى تدوينه، ككل العلوم الإسلامية التي وضعها علماءها لما شعروا بحاجة الناس إليها بعد أن لم يكونوا كذلك.

فقد كان الناس يتكلمون باللغة العربية فصيحة سالمة من الأخطاء، حتى إذا ما فسدت الألسنة، وفشا اللحن في إعراب الكلام وكيفية النطق بمفرداته، وضع العلماء علمي النحو والصرف لتعصم مراعاة قواعدهما المتكلم عن الخطأ في النطق. وقد كان الناس يفكرون في الأمور الطبيعية والدينية، فلما أحس العلماء أنهم قد يخطئون في التفكير وضعوا - أو عربوا - علم المنطق لتعصم مراعاة قواعد الذهن عن الخطأ في التفكير. وهكذا وضعت العلوم الشرعية والعربية والطبيعية والعقلية على مر العصور.

والحاجة إلى علم الاقتصاد الإسلامي في تنظيم الموارد التي بها كفاية حاجات الأفراد والجماعات والدول، في إنتاجها وتوزيعها على الجماعات أو على الأفراد، وصيانتها مما يفسدها أو ينقص من قيمتها، واستهلاكها للانتفاع بها واتخاذ النقود ثمناً للعروض وما يترتب على ذلك كله من التنمية والزيادة في الدخل، لم تحصل على تدوين علم خاص بها.

فقد كان الناس يتصرفون على هيناتهم لا يكادون يخطئون، أو كانوا يخطئون خطأ محتملاً لكثرة الموارد وقلة الحاجات وقلة أفراد المجتمعات، وكانوا

يعتمدون في تصرفاتهم على ما استقر في عقولهم من هدى الإسلام، وإرشاد التجربة، فلما كثر السكان، وتقدمت الحضارة، وتبع ذلك تعدد الحاجات وكثرتها وقلة الموارد التي تتكافأ مع هذه الكثرة، كان لابد للناس من وضع نظام يضبط به سد الحاجات وإشباع الرغبات على قواعد علمية ثابتة منتقاة من المعلومات التجريبية والأحكام الإسلامية. ومن هنا دعت الحاجة إلى استحداث علم الاقتصاد الإسلامي.

مجمل مباحث علم الاقتصاد:

وقبل أن نعرف بهذا العلم يحسن أن نبين للقارئ مجمل المباحث التي يتألف منها.

علمنا أن الغاية من علم الاقتصاد هي سد الحاجات المالية وقضاء المصالح، ولا يتأتى هذا إلا إذا وجد ما يسد هذه الحاجات كالطعام والملبس والمسكن والمركب، والعلم والأستاذ الذي يُعَلِّم والدواء والطبيب الذي يداوي، والعدل والقاضي الذي يعدل بين الناس، وما إلى ذلك مما يمكن إجماله في السلع والخدمات، وما يتوصل به إليها وهو النقود، والطريق إلى تحصيل هذه الأشياء هو الإنتاج. ولا يتأتى الإنتاج إلا بأصوله كالأرض وما فيها من المواد الأولية وكالعمل وتنظيم المشروعات التي تحقق الإنتاج.

والإنتاج إما بطريق بسيط كزراعة الأرض والاستيلاء على الحاجات، وإما بالاستبدال بالبيع والشراء ونحوهما. فإذا كان بطريق الاستبدال احتجنا إلى الكلام عن قيمة الأشياء التبادلية أي الثمن، وعن القيمة الحقيقية وهي كلفة الشيء الذي بها يتحقق، واحتجنا إلى الكلام عن السوق المعتدلة، والعرض والطلب، واحتجنا كذلك إلى الكلام عن النقود لأنها الوسيلة التي بها نحصل على السلع والخدمات.

والكلام عن النقود يستدعى الكلام عن المصارف ؛ لأنها في الغالب مستقر النقود على سبيل الإصدار أو الإيداع أو الإقراض أو الاستثمار، واحتجنا إلى الكلام عن الأوراق التجارية كالشيك والكمبيالة، والأوراق المالية كالأسهم والسندات وشهادات الاستثمار.

ثم إذا توفرت الموارد الاقتصادية عن طريق الإنتاج بقسميه احتجنا لتحقيق العدالة إلى توزيعها - بالنظر إلى مجموع الشعب - على السكان بحسب حاجاتهم، وبالنظر إلى الفرد أو الأسرة على الحاجات، بحيث تعطى كل حاجة ما يكفيها من المورد إن كان كافياً، وما تستحقه إن كان قليلاً، وقد تحذف بعض الحاجات الكمالية. وتحت هذا تأتي مباحث التوزيع؛ التوزيع على السكان، والتوزيع على الحاجات، والتوزيع على الفقراء ونحوهم من المحتاجين كما في الزكاة.

وبعد أن يستقر في يد كل فرد نصيبه من الموارد يأتي دور الاستهلاك، وفيه يتحدث الاقتصاد عن واجبات المستهلك وحقوقه وعن ادخار جزء من موارده لطوارئ المستقبل.

ثم إن الأموال الاقتصادية سواء أكانت موارد أولية أو سلعا مصنعة أو وسائل للإنتاج أو نقودا لا بد لها جميعا من الصيانة مما يفسدها أو يضيعها أو يعيبها، وفي هذا نذكر مباحث الصيانة ومنها التأمين. ويأتي بعد ذلك دور التنمية وهي الزيادة في دخل الأمة بحيث يكون عند كل فرد ما يكفيه وعند الأمة ما يجعلها في مصاف الدول الغنية.

ثم إن الاقتصاد إما أن يكون على مستوى الأفراد والشعب، وأما أن يكون على مستوى الدولة مع دول أخرى، ولهذا تنوع إلى اقتصاد جزئي واقتصاد كلي واقتصاد دولي أو خارجي.

هذه مجمل مباحث الاقتصاد التي نحتاج إلى شرحها والحكم في قضاياها بحكم الشرع، ويستعان على الفصل فيها بما تعارفه الاقتصاديون بالخبرة والتجربة.

وقد افترق المتكلمون في الاقتصاد إلى فريقين، فمنهم من أنكر الحاجة إلى اقتصاد إسلامي معللاً بأن مسائل الاقتصاد لا تتنوع إلى إسلامية وغير إسلامية، كما لا يتنوع علم النحو أو المنطق، ومنهم من اعترف به معللاً بأن الاقتصاد يتنوع كما تنوع إلى رأسمالي واشتراكي.

واكتفى هذا البعض بكتابة مجموعة من النصائح والوصايا الإسلامية المتعلقة بالمال والعمل لاكتسابه، فخلت كتاباتهم من التأصيل والعمق في بحث القضايا الاقتصادية وتخريج الأحكام الإسلامية المناسبة لها.

ولما أتيح لي البحث في الاقتصاد الإسلامي تبينت أن علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة قائمة وحقيقة واقعة. وسأذكر في هذا البحث ما يؤيد رأيي وذلك ببيان حقيقته واستمداده والغاية منه وخصائصه، وأنه أصبح من العلوم الإسلامية التي يجب على فقهاء المسلمين الاهتمام بها والنظر في مسائلها. وعليه فقد جاء هذا البحث في خمسة فصول هي:

الفصل الأول: تعريف علم الاقتصاد الإسلامي واستمداده. وفيه مبحثان.

الفصل الثاني: القيمة العلمية للقوانين الاقتصادية، وأصولها، وهل الاقتصاد

الإسلامي علم، أو مذهب، أو نظام؟ وفيه ثلاثة مباحث.

الفصل الثالث: المشكلة التي أعد علم الاقتصاد لحلها.

الفصل الرابع: السياسية الاقتصادية الإسلامية.

الفصل الخامس: خصائص علم الاقتصاد الإسلامي.

المراد بالعلم:

كلمة العلم وضعها الفلاسفة بإزاء مجموعة من القواعد متى كان الموضوع الذي ترجع إليه هذه القواعد واحداً، أو كانت الغاية التي تتحقق منها واحدة، وسنرى في تعريف علم الاقتصاد أن قواعده كلها ترجع من حيث موضوعاتها إلى الثروة التي خلقها الله للإنسان في الكون، وتحقق غاية واحدة وهي إشباع الحاجات المشروعة للأفراد والجماعات.

ومن هنا أمكن أن نضع علماً جديداً يسمى علم الاقتصاد الإسلامي .
وبعد العرض السابق لمباحث الاقتصاد نستطيع أن نعرفه تعريفاً يجمع شتات مباحثه ويمنع من دخول مباحث أجنبية فيه .

صفحة أبيض

الفصل الأول

تعريف علم الاقتصاد الإسلامي

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : تعريف علم الاقتصاد الإسلامي

المبحث الثاني : استمداد علم الاقتصاد الإسلامي

صفحة أبيض

المبحث الأول

تعريف علم الاقتصاد الإسلامي

هو: العلم بالقوانين التي تنظم الثروة، من حيث إنتاجها واستبدالها وتوزيعها واستهلاكها وصيانتها، على وجه يسد حاجة الشعب والدولة في نظر الإسلام.

شرح التعريف :

نعنى بالقوانين: الأحكام الشرعية والتجريبية المتعلقة بالقضايا الاقتصادية .
ونعنى بالثروة: كل ما أمكن الانتفاع به، مما هو مكتنز في باطن الأرض أو على ظهرها أو في السماء، كالنبات والحيوان والمعادن والشمس والقمر والعمل الذي يقوم به الإنسان . وعلى الجملة الطاقة المستخرجة من كل ما في الأرض وما عليها من إنسان وحيوان وجماد وماء ومطر ومناخ وموقع جغرافي قال الله تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ... ﴾ الآية . [الجاثية: ١٣] وقال: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا... ﴾ الآية . [البقرة: ٢٩] .
وفي كلا الآيتين عموم مؤكد شامل لما في الأرض وما عليها وما في السماء .

وإنتاج الثروة هو اكتسابها واستثمارها لسد حاجات الشعب والدولة كالزراعة والصناعة والتجارة واستخراج ما في باطن الأرض والبحار .

وعرفه الاقتصاديون: بأنه استخراج المنفعة من أصول الثروة؛ وهي المال والعمل والتنظيم . وقد تستخرج من المال والعمل، أو من العمل فقط .

قال الله تعالى على لسان نبيه صالح: ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ الآية . [هود: ٦١] . أي طلب عمارتكم لها، والعمارة شاملة لجميع أنواع

العمارة من الإنتاج والتنمية وغيرهما .

وتدل عليه كذلك النصوص التي تدل على العمل واستثمار المال كقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ...﴾ الآية . [المالك : ١٥] . وقوله ﷺ : « ما أكل أحد طعاما قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبي الله داود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده » (١) وقوله ﷺ : « ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة » (٢) .

وللإنتاج مباحث تأتي، منها: أركانه وطرقه الشرعية والتجريبية ومن أهم هذه الطرق الاستبدال وهو مبادلة الثروة، أي معاوضتها بغيرها مما يكون الإنسان في حاجة إليه، أو يكون فيه ربح .

فإن حاجات الإنسان كثيرة، ولا يستطيع أن ينتج كل ما يحتاجه، وكثيراً ما ينتج أكثر مما يحتاج، فلا بد له من المبادلة لتحصيل كل حاجاته . وقد يكون الاستبدال للتجارة والصناعة . قال تعالى : ﴿... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ الآية . [البقرة : ٢٧٥] وقال : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ...﴾ الآية . [النساء : ٢٩] . والتجارة هي : التصرف بقصد الربح كعقود المعاوضات، وللاستبدال مباحث كالقيمة بأنواعها والسوق والنقود والمصارف .

والمراد بالتوزيع القسمة العادلة بإعطاء كل ذي حق حقه، وهو أنواع فمنها قسمة مال بيت المال على مصالح الدولة وعون المحتاجين وهو المعروف بالموازنة أو الميزانية، ومنها قسمة الدخل القومي على المواطنين بحسب العائد من أملاكهم وأعمالهم، ومنها قسمة موارد السوق كالقمح والأرز واللحم على الشعب،

(١) صحيح البخاري : ٧٤ / ٣ .

(٢) صحيح البخاري : ١٤١ / ٣ .

بحسب حاجات أفرادها في الأزمات بما يعرف بالصرف بالبطاقات، ومنها قسمة دخل الشخص على حاجاته وحاجات أسرته، ومنها قسمة العائد من الإنتاج على أركانه بحيث يعطى للمواد الأولية الريع، وللعامل الأجر، ولرأس المال الفائدة، وللمنظم أو مالك المشروع الربح، وإن كانت الفائدة ربا محرما في الإسلام، وهذا النوع هو الذي يعنيه الاقتصاديون بالتوزيع، وكثير منهم يقتصر عليه، ومنهم من يذكر أنواعه الأخرى ويسمونها إعادة التوزيع، وسوف يأتي في مباحث التوزيع. ومن التوزيع أيضاً قسمة الزكاة وغيرها من القرب المالية على الفقراء وغيرهم من المصارف الثمانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ الآية. [التوبة: ٦٠].

وكل نوع من هذه أساسه العدل الذي كرر الله تعالى الأمر به، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ الآية. [النحل: ٩٠].

والمراد بالاستهلاك: الانتفاع بالثروة في سد حاجات الفرد والدولة مع رعاية واجبات المستهلك، كالبعد من الإسراف، وإنفاق أقل قدر من المال لتحقيق أكبر منفعة تقضى حاجته المشروعة، وذلك باختيار الطرق التي تستخدم فيها السلع والخدمات للحصول على إشباع الحاجات، وهو المعروف بترشيد الاستهلاك للمحافظة على نصيب غيره من الموارد، وليمكن من ادخار فائض ينتفع به في الأزمات، لقوله تعالى على لسان يوسف: ﴿فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سَبِيلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ﴾ الآية. [يوسف: ٤٧]. فإن أهل مصر أمروا بالادخار لسنوات الجذب. ومع رعاية حقوقه أي المستهلك كتوفير الدولة لما يحتاجه من أصول الحياة التي لا يستطيع تحصيلها كبعض الأدوية وآلات الصناعة اللازمة للحاجات من غير إسراف، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩]

وقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] والمراد بصيانة الثروة: حفظها من الضياع والفساد ومن النقص بتعطيلها وإمساكها عن النمو، ومن أجل هذه الصيانة نهى سبحانه وتعالى عن كنز المال، ومنع الأولياء من إعطائه الصبيان والسفهاء الذين لا يحسنون التصرف المالي خشية إضاعته وبه قيام حال الفرد والمجتمع. قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥] (ونهى ﷺ عن إضاعة المال) (١)، وقد قدمنا قوله تعالى: ﴿.. فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ ..﴾ الآية. [يوسف: ٤٧]. أي اتركوا القمح في سنبله كي لا يفسده السوس وبهذا صيانتها، وقال ﷺ: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها..» (٢) الحديث.

والمراد بالحاجة الشيء الذي مال إليه الشخص أو الدولة لتحقيق غاية مشروعة سواء أكانت ضرورية أم قريبة من الضرورية أم كمالية. فالضرورية: كالطعام والكساء والسكنى والزواج والدواء والجيش والتعليم، والقريبة من الضرورية كالمركب والمذيع، ويسمونها الفقهاء بالأموال الحاجية، والكمالية كالتوسع في المأكل والملبس والمسكن توسعاً لا يصل إلى الإسراف.

المحترزات:

خرج بقولنا في التعريف: «التي تنظم الثروة» سائر العلوم الأخرى غير علم الاقتصاد، فخرج علم المالية العامة لأنه العلم بأحكام مال بيت المال: موارده وجبايته ومصارفه والموازنة بين الموارد والمصارف. كما خرجت المعاملات المالية، والمراد بها أحكام التصرفات التي موضوعها المال كالبيع والهبة والوديعة. وبقولنا: «في نظر الإسلام» خرجت أصناف الاقتصاد الأخرى غير الاقتصاد

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري: ٦٨/٥.

(٢) صحيح البخاري: ١٤١/٣ - ش: أي لا يهملها عن الزراعة لأن في ذلك إنقاصاً للثروة.

الإسلامي كالاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي، فإن كلا منهما مشتمل على قوانين لتنظيم الثروة لكن في نظر مذاهب أخرى غير الإسلام الذي رضىه الله للناس ديناً.

تعريفات أخرى مردودة:

عرف بعضهم علم الاقتصاد بأنه المصلحة الشخصية للإنسان، وعللوا هذا بأن أكبر مصالح الإنسان هو إشباع الحاجات بأقل قدر من الإنتاج^(١) وذلك يكون باستخدام قواعد الاقتصاد.

وهذا التعريف مردود لأنه خفي في الدلالة على علم الاقتصاد، وبأنه غير مانع، لأن للإنسان مصالح كثيرة غير إشباع الحاجات المادية، فهناك حاجاته الدينية والعلمية وارتباطه بمجتمعه وبوطنه.

وعرفه بعضهم بأنه علم المبادلة: لأن أكثر تصرفات الإنسان قائمة على المبادلة بالأثمان لتحصيل الإنتاج، وهو كما نرى غير جامع إذ لم يشمل الإنتاج من طرق أخرى غير طريق المبادلة، ولا سيما الإنتاج الفردي لأن المبادلة لا تكون إلا بين اثنين أو أكثر، ولا يشمل باقي مباحث علم الاقتصاد.

وعرفه بعضهم بأنه علم الندرة: بناء على أن الحاجات التي يراود إشباعها غير محدودة، ووسائل الإشباع – أي الأموال والموارد – محدودة وهي تحتاج للإشباع إلى تصرفات اقتصادية.

ويرد هذا التعريف بأنه ليس واضح الدلالة على المباحث الخمسة التي ذكرناها في تعريفنا، وأنه غير جامع إذ لا نسلّم أن الاقتصاد لا يحتاج إليه إلا عند قلة الموارد، فقد توجد الوفرة وتكثر الموارد ونحتاج بعد ذلك إلى تنظيم

(١) مقدمة في علم الاقتصاد : ٥ .

الإنتاج وأحكام التوزيع وإصلاح المبادلة والرقابة على الاستهلاك وصيانة موارد الإنتاج لتدوم الوفرة التي أنعم الله بها على الناس . وهذا فضلا عن عدم تسليم أن الأصل في الثروة الندرة - بفتح النون - وإنما هي وليدة التقصير في البحث عن الموارد .

أصل كلمة الاقتصاد :

قد استعملت العرب كلمة « القصد » و « الاقتصاد » وأرادوا بهما التوسط في الأمور، كما أرادوا بهما السداد والاستقامة في المعاملة . قال في المصباح .. قَصَدَ في الأمر قَصْدًا: توسط وطلب الأَسَدَّ ولم يجاوز الحد^(١) . فمن الأول قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ... ﴾ الآية . [فاطر : ٣٢]

فالمقتصدون هم الذي خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، وهؤلاء وسط بالنظر إلى الصنفين المذكورين في الآية، وهما السابق بالخيرات والظالم لنفسه بارتكاب المعاصي . ومنه ما أخرجه أحمد وأبو داود عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « إن الهدى الصالح والسمت الصالح، و الاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة »^(٢) وما رواه مسلم عن جابر بن سمرة : « كانت صلاة الرسول قصدا وخطبته قصدا »^(٣) أي وسطا بين التقصير والإطالة . وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما أخرجه البخاري : « القصد القصد تبلغوا »^(٤) .

(١) المصباح المنير : ٥٠٥ .

(٢) مسند الإمام أحمد : ١ / ٣٨٦ (المطبعة الميمنية) رقم الحديث ٢٧٠٢ ، ورواه أبو داود : ١٣٦ / ٥ ، قال أحمد شاكر : « إسناده صحيح : ٤ / ٢٤٤ رقم الحديث ٢٦٩٨ وقال : أعله المنذري بقابوس وقد سبق أن بينا في ١٩٤٦ أنه ثقة » .

(٣) صحيح مسلم : ٤ / ٥١٧ .

(٤) سبق تخريجه انظر : التصدير .

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿... مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ...﴾ الآية. [المائدة: ٦٦]. أي: من أهل الكتاب جماعة على سداد من الأمر كالذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٩]، وكقوله في قوم عيسى: ﴿... فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ...﴾ الآية. [الحديد: ٢٧].

وإطلاق كلمة الاقتصاد على هذا العلم بمعناه الحديث الذي قدمناه بطريق النقل من المعنى اللغوي، لما في مسائله من التوسط في أمور المعيشة واستقامة أحوال المجتمع. وموضوع علم الاقتصاد – كما تبين من التعريف – هي الثروة، لأنه يبحث فيه عما يعرض لها من الإنتاج والاستبدال والتوزيع.. الخ، ولأن كل قضية من قضايا الاقتصاد موضوعها الثروة أو ما يرجع إليها.

وبحوث هذا العلم التي قدمنا عرفها الإسلام لأنها من ضرورات المجتمع.

وقد نذبت الآيات والأحاديث إلى عمارة الأرض والسعي في مناكبها، وإلى العمل الدائب في الزراعة والصناعة والتجارة كما مر بك. ويأتي كثير من هذه الأدلة، فمنها ما حكى الله عن يوسف عليه السلام أنه عبر رؤيا عزيز مصر بقوله كما حكى الله عنه: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سَنِينَ دَأْبًا﴾ الآية [يوسف: ٤٧] يعني والله أعلم أنه سيمر على أهل مصر سبع سنين رخاء ثم سبع مجدة، ثم يأتي العام الخامس عشر يكون فيه الفرج، ثم أمرهم أن يدأبوا على الزراعة في السبع السنين الأول، وأن يدخروا ما يزرعونه في سنابله كي لا يفسده السوس بعد أن يأكلوا منه القليل، لينتفعوا بهذا المدخر ويكون لديهم فائض، ثم أشار على عزيز مصر لما أراد أن يستخلصه لنفسه حين عرف مكانه من الخلق النزيه والعلم الغزير – ولا سيما بشئون المال – أن يوليه خزائن مصر فقال له: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥] أي أمين في حفظ الأموال، عليم بالتصرفات الاقتصادية التي تناسبها، والتي تتبع في أحوال الرخاء والجذب،

وأشار عليه كذلك بعد أن تجمع هذه الغلات أن يبيعها في سنوات الجذب، فإن في ذلك فرجا وغوثا للناس من أهل مصر والشام، وربحه عظيم لبيت المال. وفي هذا من علم الاقتصاد استثمار الأرض في جد ودأب لتحقيق الكفاية، وادخار المال لوقت الحاجة إليه، وكيفية وقايته مما يفسده، وكيفية توزيعه على المحتاجين إليه، والاقتصاد في الاستهلاك.

وفيه قبل ذلك التخطيط لإصلاح مصالح الدولة الاقتصادية، وفيه أيضا علم يوسف بوجوه الاقتصاد الذي يدل على أنه يجب أن يكون في الأمة من أهل المال والاقتصاد من يعرفون أمور الدولة المالية كما كان يوسف - عليه السلام - وزير مالية مصر قال تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ﴾ (٤٧) ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ﴿٤٩﴾ [يوسف].

المعنى: تزرعون أي: ازرعوا. دأبا: أي دائبين مستمرين في العمل بنشاط. إلا قليلا مما تأكلون أي: فلا تذروه في سنبله بل ادرسوه، ومن للبيان، أي: هو الذي تأكلونه. «سبع شداد يأكلن» أي: سبع سنين مجدبات يأكل الناس فيهن، «تحصنون» أي: تحززون وتوفرون. قال تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ (٥٠) قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥١﴾ [يوسف]. ﴿مكين أمين﴾ أي ذو مكانة وأمانة، ﴿إني حفيظ عليم﴾ أي: حفيظ على أموال بيت المال، عليم بالتصرفات التي تنميه. ولا يمنع من الاستدلال بهذه الآيات أنها تحكي أمرا كان في عهد نبي الله يوسف - عليه السلام - ووقع له، لأن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا قصه الله أو رسوله من غير إنكار، ولم يرد ناسخ له.

ونذكر هنا ما قصه الله علينا من رحلة قريش في الشتاء إلى اليمن، وفي الصيف إلى الشام يبيعون فيهما صادرات الحجاز، ويشترون منهما ما ينتفع به أهل الحجاز ويربحون، فعادت عليهم هذه التجارة بإطعامهم من الجوع الذي يلحق الناس عادة والذي كانوا فيه إذ ذاك، لأنهم كانوا في بلد غير ذي زرع، وأمنهم من خوف الفقر والمرض والأعداء لأن المال عصب الحياة.

يقول تعالى: ﴿لَا يَلَافُ قُرَيْشٌ ۚ (١) إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ۚ (٢) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ (٣) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ ۚ (٤)﴾ [قريش]. أي اعجبوا لائتلافهم الرحلتين، والبيت هو الكعبة المشرفة.

وروى البخاري عن أبي هريرة - رضى الله عنه - : «إنكم تقولون: إن أبا هريرة يكثر الحديث عن رسول الله ﷺ وتقولون: ما بال المهاجرين والأنصار لا يحدثون عن رسول الله ﷺ بمثل حديث أبي هريرة ! وإن إختي من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وكان إختي من الأنصار يشغلهم العمل في أراضيهم، وكنت ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطنى فأشهد إذا غابوا، وأحفظ إن نسوا» (١) والحديث يدل على أن مجتمع المسلمين في المدينة كانوا مع قيامهم بشئون الإسلام والجهاد في سبيل الله ينتجون ويستثمرون من طريق الزراعة والتجارة.

وكانت للمسلمين في صدر الإسلام تجارة في أسواق العرب: عكاظ، ومجنة، وذو الحجاز. أخرج البخاري عن ابن عباس قال: «كانت عكاظ ومجنة وذو الحجاز أسواقاً في الجاهلية، فلما كان الإسلام تأثموا من التجارة فيها» (٢)،

(١) صحيح البخاري: ٦٨/٣.

(٢) صحيح البخاري: ٨٢/٣.

فأنزل الله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ...﴾ [البقرة: ١٩٨]

وورد في الحث على الإنتاج - ولا سيما من طريقه كالتجارة والصناعة - نصوص من الكتاب والسنة، فقد مر بنا عن البخاري عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»^(١) وأخرج أحمد بسنده إلى أنس قال: قال ﷺ: «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليفعل»^(٢). والفسيلة النخلة الصغيرة، والمراد بالساعة أماراتها. وفي الحديث مبالغة في الحث على غرس ما ينفع الناس.

وخطب رسول الله ﷺ فقال: «من ولي يتيماً له مال فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»^(٣) وفيما حكى الله عن داود - عليه السلام - في سورة الأنبياء: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِّنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٨٠] علمه سبحانه صناعة الدروع من الحديد ليلبسوها في الحروب فتقيهم بأسها، ثم طلب منهم أن يشكروه على هذه النعمة. وروى الحاكم بسنده قال سئل رسول الله ﷺ: «أي الكسب أطيب أو أفضل؟ قال: عمل الرجل بيده، وكل بيع مبرور» وفي رواية قال سئل رسول الله ﷺ: «أي

(١) صحيح البخاري: ١٣٥/٣.

(٢) مسند أحمد: ٢٣٤/٣، وانظر مجمع الزوائد: ٦٣/٤. قال الهيثمي: رواه البزار ورجاله أثبات ثقات.
(٣) موطأ الامام مالك: ١/٢٥١، نصب الراية: ٢/٢٣١ - ٢٣٣: لجمال الدين أبي محمد الزيلعي - الطبعة الأولى - مطبعة دار المأمون بالقاهرة ١٣٥٧/١٩٩٢، وانظر تلخيص الحبير: ١٥٧/٢ - ١٥٩، وقال الترمذي في اسناده مقال لأن المتن يضعف في الحديث. صحيح الترمذي: ٢/٧٦ باب زكاة مال اليتيم (وصححه الهيثمي في مجمع الزوائد حيث قال: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: «إتجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة» رواه الطبراني في الأوسط وأخبرني سيدي وشيخي أن اسناده صحيح. مجمع الزوائد: ٦٧/٣.

الكسب أفضل ؟ قال : كسب مبرور» قال الحاكم صحيح الإسناد ولم يخرجاه
ووافقه الذهبي^(١).

وقد منا في التوزيع والاستهلاك والصيانة ما يدل عليها من الكتاب والسنة
وقد قصدنا بهذا تأصيل علم الاقتصاد الإسلامي على الجملة، وسوف نذكر في
كل مبحث ما يخصه من الأدلة.

(١) الترغيب والترهيب: ٥٢٣/٢، وانظر المستدرک للحاکم: ١٢/٢.

صفحة أبيض

المبحث الثاني

استمداد علم الاقتصاد الإسلامي

قلنا: إن الاقتصاد الإسلامي هو العلم بالقوانين التي تنظم الثروة. وهذه القوانين قسمان:

القسم الأول: أحكام شرعية مستمدة من علم الفقه الإسلامي، تطبق في قضايا الاقتصاد كعقود الشركات من المضاربة والعنان والأبدان والمفاوضة، وعقود البيع من المrabحة والتولية والسلم، وعقد الإجارة بأنواعه.

وما يذكر فيها من تحريم هذه العقود كما إذا كان في البيع والقرض والإيداع ربا، أو كان في البيع غش أو خيانة أو غبن فاحش، أو كان في الشركة ربح محدّد، أو كانت الإجارة على منفعة محرمة.

وكتحريم التأمين التجاري دون التعاوني، كحماية الملك الخاص، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وأحكام النقود.

القسم الثاني: قوانين تجريبية وضعها رجال الاقتصاد بمهارتهم، وهي مبنية على الخبرة الطويلة والتجربة المحكمة، وبعد تحليلهم لظواهر الثروة وما يتعلق بها في باب الإنتاج والتنمية والتمن والنقود والتوزيع والاستهلاك والتجارة الخارجية واستبدال النقود الذهبية بنقود ورقية، والموازنة بين الصادر والوارد.

ونضرب لذلك المثل بقانون العرض والطلب الفرديين الذي يقول: إذا ارتفع الثمن نقص الطلب وإذا انخفض زاد بلزوم عكسي.

ويقول في جانب العرض: إذا ارتفع الثمن زاد العرض، وإذا انخفض نقص بلزوم طردي.

وقانون العرض والطلب السوقيان يقول: إذا نقص الطلب وبقي العرض على حاله انخفض الثمن وإذا زاد ارتفع بلزوم طردي.

وفي جانب العرض، يقول: إذا زاد العرض وبقي الطلب على حاله انخفض سعر السوق، وإذا نقص العرض ارتفع السعر بلزوم عكسي، وكقانون الغلة، وقانون زيادة السكان على الموارد، وقانون المنفعة.

فخلاصة هذه القوانين أنها ربط بالتجربة بين أسباب ومسببات، كما في الأمثلة التي قدمنا، وكما في الربط بين حماية الصناعة ورفع الأثمان على الواردات أو منعها، وبين قلة ذهب الدولة مع الخوف عليه من التهريب، واستبدال النقود الذهبية بنقود ورقية، وبين زيادة مصارف الدولة على مواردها الثابتة وفرض الضرائب أو ضغط الإنفاق، وبين فرض الضرائب وزيادة الفوائد على القروض، وبين زيادة الفوائد وزيادة الأسعار والأجور، وبين زيادة الدخل وكثرة الإنفاق، وبين كثرة الإنفاق والتضخم النقدي، وبين كثرة مشاريع التنمية والإنتاج، والقضاء على بطالة العمال أو الحد منها... الخ. والاقتصاد الإسلامي يقبل من هذه القوانين ما يتفق مع أحكام الإسلام.

الفصل الثاني

القيمة العلمية للقوانين الاقتصادية، وأصولها، وهل الاقتصاد الإسلامي علم، أو مذهب، أو نظام؟

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : القيمة العلمية للقوانين الاقتصادية

المبحث الثاني : أصول القوانين الاقتصادية بنوعيتها

المبحث الثالث : هل الاقتصاد الإسلامي علم أو مذهب أو نظام؟

صفحة أبيض

المبحث الأول

القيمة العلمية للقوانين الاقتصادية

اختلف الاقتصاديون في قيمة هذه القوانين ومبلغها من الصحة والاطراد، فمنهم من يرى أنها كالقوانين الطبيعية لا تتخلف وأنها من نعم الله على الإنسان، وأن اتباعها يحمي اقتصاد الدول والأفراد ولا سيما في الأزمات .

كقانون : إذا زاد المعروض عن المطلوب انخفض الثمن، وقانون : إذا انخفض الثمن كثر المشترون، فإن استعمال القانونين ينقذ من أزمة مالية .

وقال آخرون – مثل « هيلد براند »، « وكينز » – : هذه القوانين ليست كلها مضطردة بل منها قوانين أغلبية، مثل قانون : إذا انخفض الثمن زاد الطلب، فإنه يتخلف في الأشياء التي تفسد بالبقاء كاللحم والفاكهة، وفي الأشياء التي يكفي منها القليل كالملح .

ومنها قوانين احتمالية كقانون زيادة السكان على الموارد، فإن « مالتس » صاحب هذا القانون قال به في ظروف معينة، وسنبين – إن شاء الله – بطلانه في بحث السكان . و كقانون الفوائد المالية على القرض، فإنه كان من المسلم به في الاقتصاد الرأسمالي أن المصارف لا تقوم إلا بالفوائد على القروض والودائع، أي بالربا، وقد تمكن الاقتصاديون المسلمون من الوصول إلى رأي جديد يخلو من الربا، وهو قيامها بموارد استثمارية مبنية على الربح النسبي .

والواقع أن الاقتصاد الوضعي باعتباره علما لم تمض عليه مدة تكفي للتجربة الكاملة إذ لم ينشأ إلا في القرن الثامن عشر، ولا سيما أن عبقرية المفكرين ومواهبهم قادرة على علاج المشاكل والأزمات بتجارب أفضل من تلك التجارب

التي بنيت عليها القوانين.

ومنها قوانين يختلف فيها الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي كقانون فائض القيمة، وقانون حماية الملكية الخاصة. ونحن لا نشك في أن في الاقتصاد التجريبي مجموعة من القوانين أصبحت الآن مسلمة وتحل بها كثير من المشكلات الاقتصادية؛ والإسلام يقرها مادامت لا تتعارض مع أحكامه.

المبحث الثاني أصول القوانين الاقتصادية بنوعها

أصول هذه القوانين التي تحكمها أمور:

الأول: العقيدة الإسلامية: من الإيمان بالله وملائكته ورسوله وكتبه واليوم والآخر.

فهذه العقيدة تجعل صاحب المال يؤمن بأنه خليفة عن الله في هذا المال، عليه أن يرعاه وأن ينميه، وأن ينفذ فيه أحكامه: استغلالاً، واستهلاكاً، وتوزيعاً، وصيانة، وتجعل العامل يؤمن بأن الله رقيب عليه فيما يعمل فيخلص فيه، وبأن ثمرة عمله من الله، قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ..﴾ الآية [النحل: ٥٣]، ويرضى بما قسمه بعد أن يبالغ في السعي المؤدي إلى أحسن النتائج، وتجعل كلاً منهما - صاحب المال، والعامل فيه - يؤمن بأنه محكوم بشريعة الله في جميع تصرفاته.

الثاني: أحكام المعاملات المالية والمفاهيم الفقهية:

معلوم أن أحكام الشريعة مستمدة من كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن سنة رسوله المعصوم ﷺ، ومبنية على مصالح الناس والوفاء بحاجاتهم، وهذه الأحكام أربعة أقسام:

القسم الأول: منصوص على مشروعيته، أو مجمع عليها، كالبيع والإجارة.

القسم الثاني: منصوص على عدم مشروعيته، أو مجمع عليه، كالمعاملات التي تتضمن الربا أو القمار أو الرشوة.

القسم الثالث: مختلف في مشروعيته بين الأئمة المجتهدين، والقاعدة في هذا القسم هي العمل بالرأي الراجح من جهة دليله، ولا يعمل بالمرجوح إلا إذا كان العمل بالراجح يؤدي إلى الوقوع في ضرورة أو حرج شديد، كمالية حق التملك التي قال بها أبو إسحاق الشيرازي في تحجير الأرض، ونفي الربا بين المسلم والحربي الذي قال به أبو حنيفة.

ذلك لأن الأحكام مبنية على المصالح، والرأي المرجوح مستند إلى دليل صحيح، غير أن مقابله أقوى منه، ولأنه في نظر صاحب الرأي الراجح ليس بخطأ محض، بل هو خطأ يحتمل الصواب، فيجوز أن يكون هو الصواب في الواقع. ويجب الفرق بين الرأي المرجوح والرأي الباطل، فإن الرأي المرجوح - كما قلنا - دليله صحيح إلا أنه موصوف بصفة تجعله دون الأول في القوة، كحديثين متعارضين رواة أحدهما أقل في العدد أو راوي أحدهما غير فقيه.

أما إن كان دليل أحدهما باطلا فيكون الرأي باطلا ولا يعمل به أصلا، كأن استند إلى حديث ضعيف لم تتعدد طرقه، أو حديث موضوع، أو يكون أحدهما مستندا إلى قياس والرأي الآخر مستندا إلى نص من كتاب أو سنة.

القسم الرابع: غير مخالف لأحكام الشريعة، كالقوانين الاقتصادية المستنبطة من الخبرة والتجربة، والتي مثلنا لها، فهذا مشروع بل قد يكون العمل به واجبا إن توقف عليه تحقيق مصلحة ضرورية.

وقد اقتبس المسلمون أنظمة كثيرة من غيرهم لما رأوا أن فيها ضبطا للمصالح ولا تتنافى مع الشريعة، كإقتباس عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظام الدواوين والعشور عن الفرس، وكضرب النقود. والأحكام بالطبع مبنية على مصالح الناس حتى لو كان في المسألة أكثر من رأي فله أن يختار ما يحقق المصلحة، بشرط أن لا يكون عن دليل باطل.

وأما المفاهيم الفقهية الاقتصادية (١) فيجب أن تستقر في علم الاقتصاد، لأنه مستمد من الفقه، كالذمة والاستغلال، وإذا جد اصطلاح اقتصادي ينبه عليه؛ ليفرق بين المفهوم الفقهي والمفهوم الاقتصادي، كلفظ «المال» و«المنفعة». والبناء على أصل المفاهيم والأحكام يعطي الاقتصاد الإسلامي طابعاً خاصاً، لاعترافه بالملك الخاص وقيوده، والتزام أحكام الإسلام.

الثالث : من الأصول التي تحكم تلك القوانين :

الأخلاق الإسلامية التي تربي في المسلم الشخصية اليقظة السمحة، والتي لا تنافي المروءة وتحرص على العدل والكرامة والأمانة والنصيحة والصدق، فإن هذه الأخلاق تحكم معاملة المسلم وتمنعه من الدخول في مضايق الحيل أو التغالي في تقدير الأثمان والأجور أو بخسها.

وكذلك تحمل على الرحمة بذوي الحاجات كالفقراء العاجزين والمرضى، والبحث عن مستوى لائق من المعيشة في المسكن والغذاء والصحة والتعليم، ومنع الأخطار التي يتعرض لها العمال أو تقليلها باتباع وسائل الادخار والتأمين التعاوني وبذل الإعانات.

فأصل العقائد والأخلاق – فضلاً عما قدمنا – يثمر أحسن الثمرات في شعور المستثمر – سواء أكان تاجراً أم صانعاً أم زارعاً – بالطمأنينة لأنه حين يعمل لا يعمل إلا لله، وحين يستفيد لا يستفيد إلا من فضل الله، وحين يخسر لا يخسر إلا بقضاء الله، وحين يريد الربح لا يتغالي لأن جزء الربح حينئذ ثواب من الله على تيسيره وسائل العيش للناس، وحين يخسر يرضى بما قسم الله،

(١) هذا الكلام عن المفاهيم بعد الكلام عن الأحكام.

وعلى الجملة فإن العقائد والأخلاق تربيان في المسلم التعاون والأخوة الإسلامية بجميع ثمراتها.

ومن أسس الاقتصاد التي لا يمكن إغفالها الاتحاد في الاتجاه السياسي، كشعور الدول العربية أو الإسلامية بالحاجة إلى التضامن، فعند هذا ينمو التبادل وتقوى التجارة بينها، فيأخذ الوارد والصادر طابعا خاصا في الضريبة والرخص في السعر، وجودة النوع كما هو الحال الآن في السوق الأوروبية المشتركة.

المبحث الثالث

هل الاقتصاد الإسلامي علم أو مذهب أو نظام ؟

الاقتصاد الإسلامي يتألف من أمرين :

الأول : قواعد اقتصادية ثابتة متفق عليها، كأصول الإنتاج، وقانون الغلة، وقوانين العرض والطلب، ووظيفة النقود، وقواعد توزيع الثروة واستهلاكها وصيانتها.

الثاني : آراء مذهبية، كالقول بالملكية الفردية أو إنكارها، والقول بحرية التصرف الاقتصادي أو تدخل الدولة عند إساءة استعمال هذه الحرية، والقول بتحريم الربا والعقود الفاسدة أو إباحتها. فيمكن بمراعاة هذا الأمر أن يكون في الاقتصاد قوانين إسلامية أو رأسمالية أو اشتراكية.

ونضم إلى هذين الأمرين تطبيق هذه القوانين بنوعيتها، والتطبيق يحتاج إلى تغيرات قد تختلف باختلاف الدول، كموعداً ابتداء السنة المالية بحسب نوع موارد كل دولة، أهو أول يناير أم أول يونيو من كل عام؟ وكموعداً جمع زكاة الزروع والثمار أو زكاة التجارة بما يلائم ظروف كل جماعة زراعية أو تجارية أو صناعية، أهو أول المحرم أم أول رجب؟ لأن عام الزكاة قمري لا شمسي.

فالاقتصاد - من حيث هو قواعد - ترجع موضوعاتها إلى موضوع واحد هو الثروة، وتحقق هذه القواعد غاية واحدة، هي قضاء الحاجات المعيشية - يسمى علماً، فيقال علم الاقتصاد، وباعتباره مشتملاً على آراء تختلف باختلاف المذاهب إليها - كالإسلام والرأسمالية والاشتراكية - يكون مذهباً، فيقال: مذهب الاقتصاد الإسلامي، ومذهب الاقتصاد الرأسمالي، ومذهب الاقتصاد الاشتراكي.

وباعتباره مشتملا على تغيرات تحدث عند تطبيق القواعد المتفق عليها والقواعد المذهبية يسمى بالنظام الاقتصادي.

فالنظام الاقتصادي هو مجموع القوانين الاقتصادية التي تختارها الدولة للسير عليها، والتغيرات الاقتصادية الملائمة لهذه القوانين عند تطبيقها، سواء أكانت هذه القوانين متفقا عليها أم مذهبية.

والخلاصة أن علم الاقتصاد هو مجموع القوانين سواء أكانت متفقا عليها أو كانت مذهبية، والمذهب رأى في هذه القوانين، والنظام مجموع هذه القوانين مع التغيرات التي يحتاج إليها عند تطبيقها.

وهذا بحث علمي صرف دعا إليه ما سمعناه من بعض أساتذة الاقتصاد الوضعي عندما أعلننا أننا نبحث في الاقتصاد الإسلامي، قالوا لنا وهل هناك اقتصاد إسلامي وآخر غير إسلامي لا يقال ذلك كما لا يقال نحو إسلامي وآخر غير إسلامي.

والذي ندين الله على أنه الحق الذي لا ريب فيه أن الاقتصاد الإسلامي هو وحده الذي يحقق للناس رفايتهم وسعادتهم، وهو الذي يوفر العدل والأمن ويقضى على الظلم والأنانية البغيضة والانتهازية المقيتة، وهو الذي ستعلو كلمته - إن شاء الله - مادام وراءه علماء فاهمون للإسلام غير غيِّر على إظهاره للناس وتحكيمه في قضاياهم.

الفصل الثالث

المشكلة التي أعد علم الاقتصاد حلها

صفحة أبيض

الغرض من علم الاقتصاد هو سد حاجات الحياة المشروعة، بحيث تتحقق لكل فرد كفايته المعيشية بما في الكون من الخيرات - المعروفة بالثروة - وذلك بأمرين:

الأمر الأول: إنتاج هذه الخيرات على وجه الكفاية، والأمر الثاني: توزيعها على وجه العدالة.

أما الإنتاج فإن الثروة كثيرة موفرة بالقدر الذي كفل الله به الرزق لكل إنسان وحيوان، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ الآية [هود: ٦].

فقد وعد الله الخلق بأن يوفي لكل مخلوق كفايته من الرزق، ثم جعل تحقيق هذا الوعد بسعي الناس وعملهم الدائب بتوفير ما به معائشهم، فامتّن عليهم بأنه جعل أسباب معائشهم موفرة في الأرض وهم قادرون على تحصيلها بقوله: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٠] ثم أمرهم بالكدح في تحصيلها بقوله: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ الآية [المالك: ١٥]. وقوله: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ الآية [هود: ٦١]. وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...﴾ الآية [الجمعة: ١٠]. أوامر متضافرة يؤيد بعضها بعضاً فتدل على أن العمل للإنتاج فرض مقطوع به، بعد أن بين أن خيرات الحياة موفرة ماثوثة في الأرض فليست المشكلة هي ندرة الأموال الاقتصادية كما يقول الكاتبون في الاقتصاد الوضعي.

والدليل الواقعي أن الأرض التي يمكن أن تستصلح للزراعة كثيرة، فهل زرعت؟ وأن بطن الأرض مليء بالمعادن الجامدة والسائلة، فهل استخرجت؟ بيت الداء الآن هو تجمع الناس في المدن وبعدهم عن مواقع العمل. وسوف نشرح

هذا عند كلامنا عن مشكلة كثرة السكان .

وحل هذه المشكلة من ناحيتين :

الناحية الأولى : واجبات علينا أن نتحملها تحقيقا للكفاية في التنمية والإنتاج .

الواجب الأول : واجب الفرد وهو أن يعمل على إنتاج السلع والخدمات وما يعين عليها بكل ما أوتي من قوة .

والواجب الثاني : واجب الدولة، وهو أن تعين على العمل بالتأهيل وإعداد مجالاته في كل مرفق وفي كل موقع من مواقع الحياة، حتى الراعي في مرعاه والصيد في مصيده، وإعطاؤه المال الذي يساعده على التنمية قرضا أو هبة إن احتاج إليه وكان في بيت المال سعة، والقيام بسائر الخدمات التي يحتاج إليها الشعب لإعاقته على الإنتاج، ووضع الحوافز المشجعة كمكافأة النابهين والذين هم أكثر إنتاجا أو إتقانا .

والسند في إعانة الدولة ما كان في عهد أبي بكر وعمر - رضى الله عنهما - من إعطاء كل امرئ بقدر حاجته بعد الإنفاق على المصالح، والسند في التشجيع أدلة كثيرة، منها قوله ﷺ من رواية البخاري: « من أحيا أرضا مواتا فهي له »^(١) والمنع من التجمع السكاني في المدن الذي يترتب عليه هجر العمل في مواقعه .

الواجب الثالث : توظيف أصحاب الأموال لأموالهم في المشاريع لإنتاج ما يحتاج إليه الناس، فلا تكون محبوسة في الخزائن، ولا تنفق في أمر كمالي أو محظور جريا وراء الربح، والناس بحاجة إلى الطعام أو الكسوة أو السكنى والدليل نهيه تعالى عن الكنز، وتوظيف الصحابة في عهده ﷺ وبعده أموالهم

(١) صحيح البخاري: ٣/ ١٣٩ .

في الاستثمار، وما روي أن الرسول ﷺ خطب فقال: «من ولي يتيماً له مال فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»^(١) وجعل ما يملكون من مصانع ومزارع ومتاجر باباً مفتوحاً للعمل بأجور عادلة حتى لا تشيع البطالة.

الواجب الرابع: ترشيد الاستهلاك وذلك لعلا ينفق المال إلا في تلبية الحاجات وضابط الحاجة ما تتوقف عليه حياة الإنسان المادية.. والفكرية.. والروحية، وهي مغايرة لـ «الرغبة» إذ الرغبة هي كل ما يميل إليه الإنسان سواء أكان حاجة أم لا؛ كالتدخين والرحلات المكلفة والتي لا يجنى من ورائها فائدة. ويكون الترشيح كذلك بالتوسط في الإنفاق على ما هو حاجة، وذلك باجتناب الإسراف، فكل إسراف بإزائه حق مضيع، وبإنفاق أقل مال يكون الوصول إلى أكبر فائدة.

الناحية الثانية: هي التنمية والإنتاج بالفعل، أما التنمية فتتحقق بإعداد الوسائل التي يكون بها الإنتاج، كاستصلاح الأرض للزراعة، والبناء، وبناء المصانع والجامعات، وصنع الآلات.

وأما الإنتاج - وهو استخراج المنافع من أصول الثروة - فيتحقق بوجوه:
الوجه الأول: إيجاد الشيء المنتفع به والمشتبع للحاجات بعد أن لم يكن، كالشعور بالحاجة إلى آلة مبردة للماء وحافضة للأطعمة. ومن هنا اتجهت أفكار الصناع والمخترعين إلى صنع المبردة الكهربائية «الثلاجة» وهو شأن كثير من المخترعات فإنها وليدة الحاجة والأفكار المستنيرة الصناعية.

الوجه الثاني: تطوير الموجود من حال إلى حال، بأن كان الموجود بحالته القائمة لا يسد الحاجة إلا بعد تحويله إلى حال أخرى، كما كان الناس بحاجة إلى بناء البيوت ولديهم الحجر والشجر، فلكي يفعلوا ذلك لابد من تطوير الحجر

(١) سبق تخريجه ص ٩٦.

إلى قوالب للبناء وأسمنت وجص، والشجر إلى قوائم وألواح، وكالأرض إذا كانت تزرع بالأشجار الخشبية أو القطن والناس بحاجة إلى الغذاء فيتحولون إلى زرعها بالحبوب والفاكهة وقصب السكر وعلف الماشية.

الوجه الثالث: أن تكون الموارد التي ينتفع بها قليلة لا تكفي لسد الحاجات فحل المشكلة بتكثيرها بحيث تصبح كافية، كتوليد الكهرباء من مساقط المياه إذا كانت الآلات التي تولد الكهرباء غير كافية، وكزيادة في إخصاب الأرض إن كان عائدها قليلا، وكالتوسع في مساحة الأرض الزراعية والزيادة في بناء المساكن.

الوجه الرابع: الاستبدال: بأن يحتاج الإنسان إلى شيء ليس عنده كالدقيق، ولديه شيء أكثر من حاجته كالنفط. والحل هو الاستبدال بأن يبيع النفط بالنقد ثم يشتري به الدقيق.

ويزيد في قوة التنمية والإنتاج جودة نتائجهما باستخدام التقنية وهي ما يعرف بالتكنولوجيا.

وبهذه الحلول يمكن علاج أسباب عدم الكفاية كقلة المواد الأولية وضيق الأرض الزراعية، وبهذا يحصل الاكتفاء الذاتي الذي تنشده الدول، وتحل أكبر المشاكل المستعصية كمشكلة الغذاء والطاقة اللتين نشأتا عن الارتفاع في الأسعار، والتجمع السكاني، وحل مشكلة التضخم.

وأما الأمر الثاني وهو: مشكلة توزيع الثروة المنتجة على حاجات الناس لإشباعها، ذلك أن للناس حاجات متنوعة من طعام وملبس ومسكن وأمن وعلاج وانتقال وتنزه إلى آخره، ولابد لإشباع الحاجات من منتجات متنوعة تستلزم فروعا كثيرة للإنتاج كفروع الزراعة وصناعة البناء وصناعة النسيج واستخراج النفط

ثم إن الناس متنوعون بحسب الغنى والفقر، وتفاوت القوة الشرائية بحسب ما لديهم من الدخل، وبحسب حاجاتهم وميولهم، فتتحل إلى مشكلات ثلاث:

الأولى: توزيع عوامل الإنتاج.

الثانية: توزيع المنتجات على الحاجات.

الثالثة: توزيع المنتجات على الأفراد.

فحل الأولى: إجمالاً - باختيار فروع الإنتاج التي تشتد إليها الحاجة، كالفروع التي تنتج الغذاء، والفروع التي تنتج الطاقة الحرارية من النفط والفحم وأشعة الشمس.. الخ.. وهذه تتحقق في توزيع الموارد المالية للدولة على مصارفها، وفي توزيع الشخص أو الشركة مواردهما على مشاريعهما الإنتاجية. وفي توزيع الثروة على الأفراد - بتوزيع ثمرة مال كل شخص أو عمله عليه، وتوزيع المباحات بحسب الحاجة كما يأتي في تقسيم المال إلى مملوك وغيره.

وحل الثانية: - بتقديم الحاجات الضرورية، ثم المطلوبة - أي الحاجة - ثم بعض الحاجات الكمالية، بمعنى أنه إن كفت المنتجات فيها، وإلا وجب حرمان بعض الحاجات.

وحل الثالثة: - إجمالاً بحث الناس على أن يأخذ كل من السوق بقدر حاجته عند قلة الموجود، ولا تكون القوة الشرائية سبيلاً إلى أن يأخذ الغنى معظم ما في السوق ثم لا يجد غيره ما يفي بحاجته.

وهناك مشكلة رابعة وهي: مشكلة طبقات الناس وانقسامهم إلى فقراء وأغنياء، وهذه المشكلة حلها الإسلام بإيجاب حقوق للفقراء على الأغنياء في أموالهم، وجعل أملاكهم موظفات اجتماعية لا ملكيات فردية مستأثراً بها.

وحلها كذلك بالقضاء على البطالة ومنع الاستئثار ليتحقق التوازن الاقتصادي .
وأخرى خامسة : وهي توزيع منتجات السوق نجد أن الحاجة تتمثل في
حاجة المنتج إلى وسائل الإنتاج، وحاجة المستهلك إلى مستلزماته اليومية،
والسوق فيها ما يشبع الحاجتين، لكن كيف توزع على هذه الحاجات ؟
للجواب عن ذلك يرى الإسلام أن توزع النتائج الموجودة في السوق على
كل بقدر حاجته وكفايته .

ولا بأس بالزيادة إذا كان في السوق سعة، فإذا لم تكن ينبغي أن يتساوى
الناس في أن يأخذ كل بقدر حاجته، أو في حرمان بعض الحاجات، أو في
النقص عن الحاجة إذا نقص الموجود في السوق وقل الإنتاج .

والسند لذلك أدلة شرعية كثيرة منها ما أخرج البخاري في كتاب الشركة
عن أبي موسى الأشعري قال : قال النبي ﷺ : « إن الأشعرين كانوا إذا أرملوا في
الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم
اقتسموه بينهم في إثناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم » (١) . أرملوا : أي فني
زاد بعضهم . فهم مني : أي من خلقي الذي جاء به الإسلام . ووجه الدلالة من
الحديث أن الأشعرين إذا كانوا يتنازلون عن بعض ما يملكون لإخوانهم عند
حاجتهم، وكان ذلك هو الدين، فترك الإنسان لشراء ما زاد عن حاجته إذا كان
أخوه محتاجا إليه يكون هو الدين كذلك بالطريق الأولى، وأخرج مسلم عن
أبي سعيد الخدري قال : « بينما نحن في سفر مع رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل
على راحلة، فجعل يصرف بصره يمينا وشمالاً، فقال رسول الله ﷺ : من كان
معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على
من لا زاد له .. قال : فذكر من أصناف المال حتى رأينا أنه لا حق لأحدنا في

(١) صحيح البخاري : ٣ / ١٨١ .

فضل زاد»^(١).

يصرف بصره: أي باحثا عما يعينه براحة أو زاد لأن راحلته كانت ضعيفة.. والحديث يدل على أنه كان محتاجا، والسفر مظنة الحاجة، فإذا كان النبي ﷺ أمر مالك الزاد أو الراحلة أن ينزل للمحتاج عما زاد عن حاجته، دل ذلك بالأولى على أن الإنسان يترك شراء ما زاد على حاجته للمحتاج.

وأخرج مسلم عنه ﷺ أنه قال: «المسلم أخو المسلم: لا يظلمه ولا يخذله..»^(٢) الحديث. ومن اشترى ما زاد على حاجته وأخوه محتاج إليه فقد أسلمه للجوع والعري.

وقد فهم ابن حزم من هذا الحديث أنه يفرض على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بحاجة فقرائهم العاجزين عن العمل، أو الذين لا يجدون عملا، وأن يجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم الزكاة بهم، ولم يكن في بيت مال المسلمين فضل يكفيهم، وشرح الحاجة بأنها القوت والملبس والمسكن وما في معناها، واستدل على ذلك أيضا بقوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] وبما رواه البخاري عن عبد الرحمن ابن أبي بكر الصديق حدث أن أصحاب الصفة كانوا ناسا فقراء وأن رسول الله ﷺ قال: «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس..» أو كما قال^(٣). وفي الباب آيات وأحاديث كثيرة تدل على المواساة والتكافل ولا سيما عند الحاجة، منها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ الآية [المائدة: ٢]. وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾

(١) صحيح مسلم: ٤/ ٣٢٨.

(٢) صحيح مسلم: ٥/ ٤٢٨.

(٣) المحلي: ٦/ ٢٢٦، مسألة ٧٢٥، وانظر فتح الباري: ٢/ ٧٥.

اللَّهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشَدُّاءٌ عَلَى الْكُفَّارِ رَحَمَاءٌ بَيْنَهُمْ... ﴿الآية [الفتح: ٢٩]﴾. ومنها ما أخرج البخاري ومسلم عن أبي موسى قال: قال رسول الله ﷺ: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»^(١). وأخرج البخاري ومسلم عن النعمان ابن بشير قال: قال رسول الله ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(٢). فهذه أدلة قوية تفيد بما يشبه القطع أن الناس عليهم إذا لم يكن في السوق ما يزيد عن حاجتهم أن يأخذ كل بقدر حاجته، أو يتساووا في الموجود إن كان أقل من الحاجة.

فإن ضعف التدين وجعل الناس القدرة الشرائية هي الحكم في التوزيع وجب على ولي الأمر أن يحقق العدل بين الناس بالأساليب التي يراها، كالتوزيع بالبطاقات.. وقد جاء في الأثر: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" والحرية الاقتصادية وإن كانت هي الأصل في الإسلام لكن إذا تعسف الناس في استعمال حقوقهم وجب على ولي الأمر أن يتدخل لردهم إلى حكم الله وأوامره ونواهيه.

هذا حكم توزيع أموال السوق على المستهلكين في الإسلام.

وفي الدول الرأسمالية. يتحكم الغنى والقوى الشرائية والفقر وضعف القوى الشرائية في التوزيع، فكل يشتري بقدر طاقته مما يؤدي، إلى حصول الأغنياء على منتجات كثيرة، والفقراء من صنف المنتجين والمستهلكين على حاجات ضئيلة، ولا سيما إذا ارتفعت الأثمان بزيادة الطلب على العرض في السوق.

(١) صحيح مسلم: ٤٤٦/٥، وانظر صحيح البخاري بشرحه فتح الباري: ١/٥٦٥، واللفظ لمسلم.
(٢) صحيح مسلم: ٤٤٧/٥، وانظر صحيح البخاري بشرحه فتح الباري: ١٠/٤٣٨، واللفظ لمسلم.

وكان في النظام الشيوعي : لا تتحكم قدرة المنتج والمستهلك ولا الثمن في تحديد أثمان وسائل الإنتاج، وبالتالي في توزيع الموارد على فروع الإنتاج وأصناف الحاجات وأفراد الناس، بل الذي يتحكم هو الدولة لأنها المالكة لوسائل الإنتاج والموارد، فهي التي تحدد الثمن وتوزع على الإنتاج بواسطة التخطيط المستوعب للحاجات والموارد. والناس في الدول الاشتراكية قدراتهم على الشراء متقاربة لأنهم لا يملكون ؛ فإذا حدث ما يحدث التفاوت بأن كثر الطلب على العرض ترفع الدولة الثمن ليقبل الطلب فيتساوى العرض والطلب، إلا في الحاجات الضرورية التي يضر رفع ثمنها، فالعلاج عندهم هو تحديد الطلب عليها عن طريق البطاقات .

ولما كانت الشيوعية – المسماة اليوم بالاشتراكية – تهدف إلى إشباع جميع الحاجات من غير حرمان لبعضها، فلا تستطيع الوصول إلى ذلك إلا بكفاية الإنتاج قد توصلت إلى ذلك بجعل الملكية جماعية وتكليف الجميع بالعمل .

والخلاصة أن سيادة المستهلك هي التي تؤثر في الدول الرأسمالية، والدولة هي التي تتحكم في التوزيع في الدول الشيوعية .

ومعلوم للمطلعين على الاقتصاد الاشتراكي أن النظام الشيوعي يقوم على سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج وإلغاء الملك الخاص، وإجبار الناس رجالاً ونساءً على العمل بأعلى قدراتهم للدولة، وهذا يدعو إلى الإحساس بالمشقة والظلم في الأجور، وعلى الجملة سلب الناس كثيراً من حرياتهم الإنسانية، مما أدى إلى نقص الإنتاج حتى في الضروري، فالمباديء الشيوعية في الواقع لا تعدو أن تكون نظرية يستحيل تطبيقها إلا بالقوة القائمة، في الدول الشيوعية لمجافاتها للطبائع الإنسانية .

ولهذا نرى روسيا تستورد القمح من أمريكا بكميات كبيرة مع أن العمال في الدول الشيوعية نحو ثلاثة أضعاف العمال في الولايات المتحدة، ففي كل من النظامين عيوب سلم منها بحمد الله الاقتصاد الذي يقول بحرية الملك وحرية العمل والحوافز على الإنتاج ويفرض العدالة في التوزيع.

لكن ما دام في الناس أغنياء وفقراء فقد شرع الإسلام أحكاماً أخرى لحل هذه المشكلة بأن دعا إلى نحو من التوازن الاقتصادي، حيث فرض على الأغنياء أن يعطوا الفقراء زكاة أموالهم التي تتراوح بين ربع العشر - كما في النقدين وأموال التجارة - والعشر كما في الناتج من الأرض التي تروى بيسر، كما أوجب عليهم صدقة الفطر بعدد أشخاصهم، وأن ينفقوا على أقاربهم الفقراء، وأن يسدوا حاجة الفقراء العاجزين الذين لم تكفهم الزكاة وليس في بيت المال ما يعانون به - أما الزكاة فبقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ... ﴾ الآية [التوبة: ٦٠]، وبقوله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن جابياً للزكاة كما في البخاري في حديث طويل: « فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم »^(١). وأما صدقة الفطر فبحديث ابن عمر: " فرض رسول ﷺ زكاة الفطر: صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، على كل عبد أو حر، صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى من المسلمين " ^(٢) أخرجه البخاري وغيره. وأما نفقة الأقارب فبقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ... ﴾ الآية [البقرة: ٢٣٣] الآية. أي ما تقدم في الآية من الرزق والكسوة. وأما وجوب الإنفاق على بيت المال فبما أخرج أبو داود بسنده إلى المقدم الكندي قال: قال رسول الله ﷺ: « أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك ديناً أو ضيعة فإليّ، ومن ترك مالا

(١) صحيح البخاري: ٢ / ١٣٠.

(٢) صحيح البخاري: ٢ / ١٦١.

فلورثته، وأنا مولى من لا مولى له، أرث ماله وأفك عانيه»^(١). أو ضيعة: أي عيال. فيألي: أي إلي كفالة عيال من ترك عيالاً ولا مال لهم ولا عائل. ولأن كفاية الفقراء الذين لا يستطيعون العمل ولا عائل لهم من المصالح التي هي مصارف بيت المال.

وأما وجوب كفاية الفقراء العاجزين عن العمل أو الذين لا يجدون عملاً يدر عليهم ما يكفيهم فعلى المستطيع إذا لم يكن في بيت المال سعة فلقوله تعالى: ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٦] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ [النساء: ٢٤] لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ [المعارج: ٢٥]. ولقوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه» وقد قدمنا هذا الاستدلال عن ابن حزم.

وبهذه الروافد التي شرعها رب العالمين الرحمن الرحيم - إذا نفذها المسلمون على وجهها - لا يوجد في دار الإسلام جائع ولا عار يسأل الناس .

أما توزيع الأموال على الناس فإن الله تعالى أذن لكل فرد أن يمتلك ما شاء، ما دام ذلك من طرق مباحة ليس فيها ظلم ولا ربا ولا قمار ولا رشوه.. الخ

وقد كان على عهد رسول الله ﷺ الأغنياء والفقراء، وتلك سنة الله، ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]. أي لينتفع بعضهم ببعض في مصالحه هذا ينفع بماله، وهذا ينفع بعمله. نعم! قد تتقارب الفوارق إذا تقاربت الملكيات. وقد يتأتى هذا عند

(١) أبو داود: ١١٠ / ٣ . وقد سكت عنه أبو داود ومن المعلوم أن أبا داود لا يسكت عن حديث إلا إذا كان صحيحاً أو حسناً

النوى :شرح صحيح مسلم ٤ / ١٤٢ و ١٣٤ ، وفي معناه ما جاء في صحيح البخارى انظر صحيح البخارى بشرحه فتح البارى: ٩ / ٥١٥ و ٥١٦

إرادة التملك، فمن لم تكن له داريسكنها يفضلها بائع الأرض على من له دار، تحصيلاً لشيء من التوازن.

وقد روى ابن هشام في سيرته عن ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ قسم الأموال التي آلت إليه من بني النضير على المهاجرين دون الأنصار، وعلل ذلك السهيلي في الروض الأنف بفقر المهاجرين دون الأنصار، وأنه ﷺ أراد أن يعفيهم من مؤنة المهاجرين الذين قاسموهم أموالهم وديارهم (١)

وبهذا يتبين أن التوزيع يقوم على ثلاثة أسس:

الأول: العدالة الاجتماعية، وذلك بمعرفة مقادير الحقوق ومستحقها.

الثاني: التفضيل بتقديم الأهم على المهم، ونقص الأنصباء المطلوبة، وحرمان الكماليات إن ضاقت الموارد عن الحاجات.

الثالث: التوازن الاقتصادي بالقدر الممكن.

أركان المشكلة الاقتصادية

قلنا إن الغرض من علم الاقتصاد هو قضاء حاجات الإنسان المشروعة. وقلنا إن قضاء هذه الحاجات يتحقق بالثروة التي تفضل بها الله على الإنسان وسخرها له.

فأركان المشكلة التي أعد علم الاقتصاد لحلها أمران: الحاجة والثروة وسنتحدث عن الأمرين، وإن كان المهم في الحديث عن الثروة هو الحديث عن المال لأنه الذي تتعلق به الأحكام، وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: الحاجة: هي الشيء الذي رغب فيه الإنسان لتحقيق غاية مالية مشروعة ضرورية أو قريبة من الضرورة أو كمالية، وسبق في شرح تعريف علم الاقتصاد التمثيل لكُلِّ.

(١) سيرة ابن هشام، والروض الأنف: ٣ / ٢٥٠ في (غزوة بني النضير).

وقد جاءت أصول الحاجات الضرورية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾ (١١٨) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١١٩﴾ [طه] تضحى: أي تتضرر بحرّ الشمس، وهذه الأربعة تتحقق في الدنيا بالطعام والشراب والملبس والسكنى.

والغاية الضرورية هي التي تحفظ الضرورات الست التي تتوقف عليها حاجات الناس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض - أي الشرف - والمال. والغاية القريبة من الضرورية هي التي تحفظ مما يوقع في المشقات ويؤدي إلى الحرج. والغاية الكمالية هي التي تحفظ على الناس مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

وبحصر الحاجة في الأقسام الثلاثة تخرج الحاجة المحظورة، ونقصد بها ما يرغب فيه مما هو ممنوع شرعا، كالمحرّمات مثل تعاطي الأفيون والدخان. ويسمى علماء أصول الفقه الأولى بالمقاصد الضرورية، والثانية بالمقاصد الحاجية، والثالثة بالمقاصد الكمالية.

وقسم الفقهاء الحاجة إلى أصلية وغير أصلية، فالأولى: ما تدفع عن الناس الضرورة أو الحرج كالطعام والملبس والسكنى، ومورد الرزق كآلات الصناعة وكتب العلم المحتاج إليها، والتداوي، والمال الذي يقضى به الدين، لهذا لا تجب الزكاة إلا على من ملك نصابا زائدا عن الحاجة الأصلية، ولا يجب الحج إلا على من ملك نفقته زائدة عليها ولا يجب الوضوء على من كان عنده ماء محتاج إليه للشرب أو الطعام فإن الماء حينئذ يعد معدوما لشغله بحاجته الأصلية فيتيمم. وغير الأصلية ما تدفع عنهم ما دون ذلك.

وقيدنا الغاية في التعريف بالمالية لتخرج الغايات الأخرى، كالغاية القضائية

للفصل في الخصومات، والطبية لعلاج المرضى أو وقاية الأصحاء، فإن الحاجة من هذه الناحية لا يتحدث عنها في علم الاقتصاد بل في علم الطب أو في علم القانون الشرعي المعروف بالفقه، وهذا طبعاً من الناحية الطبية أو القضائية ذاتيهما، أما من الناحية المالية التي هي كُلفُ التطبيب والقضاء فتعالج في علم الاقتصاد. وقيدنا بالمشروعة لتخرج الحاجة المحظورة كما يأتي.

أركان الحاجة:

أركانها اثنان: الإحساس بالرغبة كالرغبة في الطعام والشراب، ومعرفة ما يشبع الشخص منها كالحبز والماء، فمن أحس بالرغبة إلى ما يحميه من البرد وعرف أن الملابس الصوفية هي التي تحميه، فقد اكتملت في حقه أركان الحاجة، أما الرغبة في القيام بما يدفعها والإتيان به فهو إشباع للحاجة و خارج عن حقيقتها.

وما يشبع الحاجة هو المعروف بالمنفعة، وهي وصف غالب على شيء أو فعل من أفعال الإنسان كالسيارة والزراعة وهما ما يعرف بالسلعة والخدمة.

وحاصل المنفعة: إنشاء لذة أو زيادتها، أو المحافظة عليها إن كانت موجودة والمنع من الألم أو وقفه إن كان موجوداً. فالمنفعة ما تقضي بها الحاجة وتشبعها، ولكن ليس كل منفعة معتبرة عند الشارع، بل هي مقيدة بما يرجع النفع فيها إلى أصل من الأصول الستة السابقة: حفظ الدين والنفس والنسل والعرض والمال، أما أمور تعارف بعض الناس أنها نافعة كالتدخين والتعامل بالربا واللعب الملهي عن الواجبات فلا يعد منفعة في الشرع، وقد أحالها الأصوليون والفقهاء إلى المقاصد الستة إذا لم تعارض نصاً أو إجماعاً. ومجموع الحاجة والمنفعة سبب للطلب، فلو كان الشيء نافعا ولم يحتج إليه فإنه لا يطلب. ومن هنا يتبين

تناقص المنفعة وتزايدها بنقص الحاجة إليها وهو الذي ذكره في المنفعة الحدية .

خصائص الحاجة :

للحاجة خصائص منها :

الأولى : أنها متجددة، بمعنى أن حاجات الإنسان لا يمكن تحديدها، بل هي متجددة ما عاش، بسبب نموه وزيادة وعيه وتحضره وتقدم المخترعات، وصدق من قال " وحاجة من عاش لا تنقضي " غير أن حاجات ساكن المدينة أكثر من حاجات ساكن القرى والبادية .

الثانية : أنه يؤثر في نوعها الزمان والمكان كالحاضرة والبادية والصيف والشتاء كما تؤثر فيها العادات والغنى والفقر والتنافس في التقدم الحضاري أو في مجرد التقليد وإن لم تكن من ورائه ثمرة ضرورية أو كمالية .

الثالثة : أن الرغبة الضرورية والقريبة منها تظل قوية ملحة، ولهذا لا يستغنى عنهما، فيجب توفير ما يشبعهما .

أما الكمالية والمحظورة فإن الرغبة فيهما لا تتأكد إلا إذا وجدت عوامل، أقواها وجود ما يشبع هذه الحاجة، فمتى كان في يد الإنسان المال الذي يمكنه من الحصول عليهما ولم يكن هناك مانع قانوني أو ديني، سعى في الحصول عليهما، ثم إذا تكرر إشباع هذه الحاجات أصبحت الرغبة عنها شاقة على النفس، ولهذا يجب على الدولة التي تريد لشعبها اقتصاداً سليماً ألا تتوسع في دخولهم زيادة عن الحاجة، وأن تكافح الأشياء الكمالية والمحظورة بالمنع من استيرادها أو بقله صنع الأشياء الكمالية، وهذا ينطبق على تعاطي المخدرات وشرب الخمر والتدخين .

الرابعة : أن الحاجة ولا سيما الكمالية ينوب بعضها عن بعض، ويغنى

إشباع الرغبة بشيء عن إشباعها بشيء آخر ويسمى ذلك بالإحلال - أي إحلال حاجة محل حاجة .، فالناس قد اعتادوا أن يشغلوا أوقات فراغهم، فمن كان يشغل وقت فراغه بعمل محظور كالقمار والمصارعة وقراءة الروايات الداعية إلى الرذيلة يمكن أن يعود قراءة الكتب العلمية النافعة والفروسية والسباحة وغيرها مما يدرّب على الحرب ودفع العدو، ومن تعود أن يقدم شرابا كالنبيذ والشاي الأسود يمكن أن ينصح بتقديم أشربة طيبة نافعة رخيصة الثمن كأنواع العصير ومنقوع التمر والحبوب واللبن - وهذا يفيد الاقتصاد من ناحيتين:

الأولى: التعويد على ما فيه إنتاج وقلة في الإنفاق، والثانية: التعويد على ما فيه الصحة والسلامة، والأفراد عمد الاقتصاد.

وأخيرا يمكن الاستغناء في أوقات معينة عن الحاجات الكمالية للانتفاع بالثروة في المهم.

ومن هذا الباب إحلال حاجة محل أخرى إذا تقاربت خصائصهما كإحلال النعناع محل الشاي، ويترتب على هذا الانتقال إلى الثانية إذا تعذرت الأولى، ودفع ثمن أقل إذا كان ثمن الثانية أقل، والقضاء على الاحتكار إذا احتكر التجار سلعة ووجد في السوق بديل لها.

ثانياً: المال

قلنا إن أركان المشكلة الاقتصادية هي الحاجة والثروة المشبعة لها، وقلنا إن المهم من الثروة هو المال؛ لأنه محل الملك والوديعة والقرض والتمن، ولأنه الذي تتعلق به أحكام المعاملات الاقتصادية كالمعاوضات والمشاركات والتبرعات، ويتنوع إلى النقد والسلعة والخدمة - أي المنفعة -.

تعريف المال:

استعملت كلمة المال في القرآن والسنة من غير أن يحدد لها معنى خاصاً، بل تركها لفهم العرب، وهي في استعمالاتها المختلفة تدل على أن المراد منها: ما يباح الانتفاع به ولو مآلاً مما له قيمة بين الناس، وهو بهذا المعنى أخص من الثروة، لأن الثروة يراد بها ماله قيمة كالعقار والطعام وما يبذل بدون قيمة كالماء والهواء وحرارة الشمس ونور القمر.

وتعريف المال شامل لأربعة أصناف: العين والمنفعة والدين والحقوق..

فالعين ما تمكن حيازته كالدار والحيوان.

والمنفعة: ما يستفاد من عمل الإنسان أو استخدام الحيوان أو العقار أو المنقول مما لا يحاز، كسكنى الدار وزراعة الأرض وركوب السيارة وخياطة الثوب.

والدين: وصف قائم بذمة كبدل القرض والثلث المؤجل والأجرة المؤجلة..

والحقوق المالية: ما يثبت للإنسان مقرراً على عقار، كحق المرور في الطريق، وحق الشرب من مرفق معين أو غير مقرر كحق التحجير وحق التأليف والصناعة..

فخرج عن التعريف أشياء ليست بمال شرعاً:

الأول: ما لا ينتفع به كالأطعمة الفاسدة والحشرات، وذكر الشافعية منه التبغ – المعروف بالدخان – لضرره الشديد بالبدن والمال.

والثاني: ما لا يباح الانتفاع به كالميتة والكلب العقور والخمر والخنزير. أما ما يباح الانتفاع به ولو نجساً فهو مال على القول الراجح، ككلب الصيد والماشية وكالزبل الذي يسمد به الزرع والشجر. وخرج كذلك ما لا قيمة له؛ أي: ما ليس له معادل مالي عند الناس لو فرته أو لحقارته أو لكرامته كالماء وكسرة الخبز والإنسان الحر^(١).

والشيء إما أن يكون منتفعاً به في الحال والمستقبل كالشوب والكتاب، وإما أن يكون منتفعاً به في المستقبل لا في الحال كصغار الحيوان والشجر وكالطير في الهواء والسمك في الماء. وليكون التعريف شاملاً للثنين قلنا " ولو مآلاً ". ومالية الأشياء تثبت بعرف الناس كلهم أو بعضهم، فكل ما تميل إليه الجماعة وينتفعون به ويجري فيه البذل والمنع فهو مال، سواء أكان عند الناس جميعاً كالغذاء والدواء، أم عند بعضهم كبعض النباتات التي عرفت لها فائدة طبية أو غذائية، أو غيرهما في مكان دون مكان، وكذا الأشياء النجسة التي تعارف المسلمون الانتفاع بها كالسرجين - وهو فضلات الإنسان المخلوطة بالتراب -، هو مال يباح - عند الحنفية - الانتفاع به وكالخمر والخنزير فإنهما عند الحنفية أيضاً مال في حق الذميين أي المقيمين في دار الإسلام من اليهود والنصارى، لأنهم يدعون إباحة الانتفاع بهما في دينهم، قال الفقهاء: ولأننا أمرنا بتركهم وما يدينون فهي مال في الجملة، غير أنه لا يباح للمسلم الانتفاع به فماليته وتقومه عندهم لا عند المسلمين قال ابن الهمام الحنفي: (إلا أنه يعتبر مالا في الجملة رعاية لحقهم، حتى لو أتلف المسلم خمر ذمي ضمنه)^(٢) وقال غير الحنفية ليسا بمال مطلقاً لأن الله حرم الانتفاع بهما. وقال الحنابلة: ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة أو ضرورة^(٣)، ويكاد يتفق الشافعية والمالكية على مضمون هذا التعريف.

(١) وقد كان الإنسان الرقيق متمولاً في الإسلام عقوبة له على كفره ومحاربه للإسلام، ولهذا كان الحكم فيه إذا أسلم وأمن شره ندب الشارع إلى تحريره. قال تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]. الآية، وقد اتفق المسلمون الآن على منع الاسترقاق وإسقاط الحق فيه.

(٢) فتح القدير: ٩٥/١٠، وانظر رد المحتار: ٢٨٩/٥.

(٣) كشاف القناع: ١٤٦/٣ - تأليف الشيخ منصور البهوتي - الناشر مكتبة النصر الحديثة بالرياض.

وقد خرج مالا ينتفع به، كالحشرات والتبغ، وما يحرم الانتفاع به كالخمر والخنزير، ومالا ينتفع به إلا عند الحاجة ككلب الصيد والحراسة.

فكلب الصيد والحراسة لا يسمونه مالا، بل يسمونه اختصاصا محترما، ومثله الزبل الذي تسمد به الزروع، وجلد الميتة قبل الدباغ، واستدلوا بما أخرج أبو داود عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ «إن الله حرم الميتة والخمر والخنزير والأصنام»^(١) وأخرج النسائي بسنده أنه «ﷺ نهى عن بيع الكلب»^(٢)، وعللوا تحريم بيع ما عدا الأصنام في الحديث بالنجاسة، فتعدى الحكم إلى كل نجس، ومن هنا قالوا: كل نجس ليس بمال، وإن تعورف الانتفاع به.

وقال الحنفية: النجاسة لا تؤثر في المالية، بل كل ما تعورف الانتفاع به فهو مال وإن كان نجسا^(٣)، لما أخرج الترمذي وغيره عن أبي هريرة قال: «نهى رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب»^(٤) إلا كلب صيد» وأخرجه النسائي^(٥) عن جابر بن عبد الله.

قالوا: إن استثناء كلب الصيد وجواز بيعه معلل بالنفع الذي لا تربو عليه مفسدة، ولهذا قالوا بتحريم بيع الكلب العقور، والذي لا نفع فيه. ولو كان النهي عن بيع الكلب في الحديث للنجاسة لما جاز بيع كلب الصيد والحراسة. ويجوز بيع السرجين عند الحنفية؛ لأنهم يرونه مباح الانتفاع به شرعاً على

(١) صحيح البخارى : ٣ / ١١٠

(٢) صحيح مسلم : ٤ / ٧٥ ، صحيح البخارى : ٤ / ٤٢٦ ، سنن النسائى : ٧ / ٣٣٠

(٣) فتح القدير : ١٠ / ٩٥ و ٩٦ — نشر وطبع الحلبي . القاهرة . الطبعة الأولى . ١٣٨٩ هـ ، وانظر بدائع الصنائع : ٥ / ١٤٢ وما بعدها

(٤) وقد ورد الحديث فى البخارى : ٤ / ٤٢٦ ومسلم : ٤ / ٧٥ . بدون زيادة " إلا كلب صيد " أما فى سنن النسائى والترمذى فقد ورد بهذه الزيادة " إلا كلب صيد "

(٥) سنن النسائى : ٧ / ٢٠١ ، وانظر الترمذى : ٥ / ٢٨١ وضعفه الترمذى ، وقال الشيخ عبد الله البسام رجاله ثقات انظر توضيح الأحكام من بلوغ المرام : ٣ / ٤٣٣

الإطلاق فكان مالا^(١).

وعللوا حرمة بيع الميتة والخمر والخنزير بتحريم الانتفاع بها، بدليل قوله ﷺ في الخمر «إن الذي حرم شربها حرم بيعها»^(٢).

وعللوا حرمة بيع الأصنام بحرمة عبادتها، ومثلها كل ما يخشى تأديته إلى العبادة، كالتماثيل، إلا لعب الأطفال للترخيص فيها بما روى البخاري في كتاب الصوم عن الربيع بنت معوذ أنهم كانوا على عهد النبي ﷺ يشغلون الصغار عن الطعام بالعرائس من الصوف^(٣).

ف رأي أبي حنيفة: أن كل ما تعورف الانتفاع به كان مالا، ولا تمنع النجاسة من ماليته.

وعرف الحنفية: المال بأنه «ما يجري فيه البذل والمنع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة»^(٤) فخرج بقولهم: «ما يجري فيه البذل والمنع» ما لا قيمة له لوفرتة أو لحقارته أو لكرامته. وقولهم: «ويمكن ادخاره»: المنفعة فإنها عندهم ليست بمال^(٥) لأنه لم يتحقق فيها ركن المال وهو الحيازة، كما فهم من تعريفهم، إذ لا تمكن حيازتها ولا استقرارها لأنها أعراض سيالة بمجرد وجودها تتلاشى وتنفى، غاية الأمر أنها تملك، كما في إجازة الأشياء وعارياتها ووقفها والوصية بمنافعها.. فهم لا يسمونها مالا، بل يسمونها ملكا أي مملوكة، فهي كالمال يرد عليها الملك لكنها ليست بمال، وفي كلام المالكية وبعض الشافعية ما يشبه هذا الرأي. وقال الجمهور: المنافع مال، بل هي أعز الأموال^(٦)، لأن الأشياء لم

(١) بدائع الصنائع: ٥ / ١٤٤

(٢) صحيح مسلم: ٤ / ٨٩

(٣) البخاري: ٣ / ٤٧ - ٤٨

(٤) رد المختار: ٣ / ٤

(٥) رد المختار: ٣ / ٤٣

(٦) بلغة السالك: ٢ / ٢٠٩، حاشية المغربي الرشيدى على نهاية المحتاج: ٣ / ٣٧٢، شرح منتهى

الإرادات: ٢ / ١٤٠

تكتسب ماليتها إلا بما فيها من المنافع، وقد جاء في الشرع ورود الإجارة والعارية والوصية عليها وأنها تملك بهذه العقود، فدل ذلك على ماليتها.. وهو الرأي الراجح.

وثمرة الخلاف تظهر في ميراثها، كما لو استأجر إنسان أرضاً وتوفي أثناء العقد، فهل تورث منفعة الأرض كما قال الجمهور أو لا تورث وتفسخ الإجارة كما قال الحنفية؟ وتظهر الثمرة أيضاً في الغصب، كما إذا غصب إنسان عينا وأمسكها زماناً حتى عطلها على صاحبها أو استوفى منافعتها.

هذا وعلى رأي من لا يعتبر المنافع من المال، ويرى الحيابة ركناً فيه لا يعد منه الحقوق المجردة التي تمولها الناس، وهي التي لم تقم بمحل يدركه الحس، كحق الاختراع والصناعة، وقد اختلف العلماء في جواز الاعتياض عنها، فمن أجازها يقيسها على حق تحجير الأرض الموات الذي يفيد الأولوية بإحيائها، وقد أجاز أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية الاعتياض عنها بالمال واستدل على ذلك بأن صاحبها صار أحق في تملكها وبيعها ويسميتها الشافعية اختصاصاً لا مالاً^(١).

وبناء على هذا الرأي يجوز الاعتياض عن حقوق كثيرة من هذا الباب، كحق الاختصاص بالاستيراد والتصدير، أو النقل، أو تركيب الدواء وصنعه، وصنع السيارات، وغيرها مما يسميه أهل القانون بالمال المعنوي، ومادامت هذه الحقوق قد تمولها الناس وأصبحت لها قيمة بينهم فلا مانع من اعتبارها مالاً لأن تعريفه الذي ذكرناه في أول بحث المال واخترناه ينطبق عليها.

صفحة أبيض

أقسام المال

للمال تقسيمات يهتم الاقتصاديون منها خمسة .

التقسيم الأول إلى عين ومنفعة :

ونعني بالعين: الشيء الذي يمكن حيازته، كالعقار والحيوان .

والمنفعة: هي فوائد الشيء أو الأشياء التي لا يمكن حيازتها لأنها أعراض، كالسكنى للدار، والزراعة للأرض، والركوب للسيارة، وهي لا يمكن حيازتها لأنها أعراض توجد شيئاً فشيئاً، وكلما وجد شيء منها تلاشى، وإنما يمكن حيازة أصلها كالدار والأرض، ومنها الفوائد الصادرة عن الإنسان كالخياطة والكتابة والحراسة، إلا أن العرف الاقتصادي خص ما يصدر عن الإنسان بالعمل .

أما فوائد الشيء الذي يمكن حيازته فتسمى بالزوائد، وهي إما منفصلة كولد الحيوان ولبنه وثمر الشجر، وإما متصلة كنمو الزرع والشجر وكبر الحيوان . وكل هذا داخل في المال عند الجمهور إما لحيازته كالزوائد، وإما لحيازة أصله كالمنافع، وقد رجحنا رأيهم في مالية المنافع خلافاً للحنفية

التقسيم الثاني إلى عين ودين :

فالعين: هي المال المعين المشخص في نفسه كالأموال القيمة والأموال المثلية المعينة بالحضور أو بالإشارة إليها، كأن تشتري القمح الموجود أملك أو الذي في بيت البائع .

والدين: هو المال الثابت في الذمة أي: الذي شغلت به الذمة، سواء أكان حالاً أم مؤجلاً، كالثمن وبدل القرض وبدل المال المتلف وكالمسلم فيه - في عقد السلم -؛ كأن تباع بمائة حالة أو مؤجلة، أو تسلم في قنطار من التمر أو صافه كذا وكذا .

ومن الدين الثمن، ومن أحكامه ما يلي :

- ١- عدم اشتراط وجوده عند عقد البيع، بخلاف المبيع.
 - ٢- عدم بطلان البيع بهلاكه قبل القبض، بخلاف المبيع.
 - ٣- جواز التصرف فيه قبل القبض، بخلاف المبيع.
 - ٤- وإن لم يقبض حال العقد يثبت ديناً في الذمة، بخلاف المبيع، فإن حق قبضه يثبت في عينه إلا أن يكون مسلماً فيه.
 - ٥- وإن الثمن المحض يصح تأجيله بخلاف المبيع إلا في السلم.
- ومن الفروق بين العين والدين أن الدين تجري فيه الحوالة والمقاصة والإبراء، بخلاف العين.

التقسيم الثالث إلى عرض ونقد :

والعرض : - بسكون الراء - ما تقضى به حاجات الحياة كالطعام والشراب والملبس والمسكن والمركب والدواء والكتاب، وسمي بالعرض لأنه في الغالب معروض للشراء والبيع، وقد يسمى سلعة ومتاعاً.

والنقد : هو ما وضع بين الناس ليكون وسيلة لحاجات الحياة ومقياساً لمعرفة قيم الأشياء. ووضعه كذلك إما بالطبيعة كالذهب والفضة، أو بالاصطلاح كالنقود الورقية

التقسيم الرابع للمال - باعتبار الانتفاع به إلى استهلاكي واستعمالي واستغلالي :

فالمال الاستهلاكي : هو الذي لا يمكن الانتفاع به لأول مرة إلا مع فناء عينه، ولو بالتدريج، ولو بخروجها من يد مالكه، وذلك كالطعام والثلج والفحم. فإن الانتفاع المعتاد بهذه الأشياء وأمثالها لا يتحقق إلا باستهلاك أعيانها. وقلنا « ولو بخروج العين من يد المالك » ليشمل التعريف النقود، فإنها

مال استهلاكي، لكن لا، لأن عينها تفنى بالاستعمال، بل لأن استعمالها على الوجه المعتاد لا يتحقق إلا بخروجها من يد المالك؛ لأنها وضعت أثماناً ووسائل للحصول على حاجات الحياة، فعينها باقية مع انتقالها من يد إلى يد.

والمال الاستعمالي: هو ما يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، كالدار التي تسكنها والسيارة التي تركبها والثوب الذي تلبسه. والبقاء بالاستعمال يختلف زمانه طولاً وقصراً بحسب طبيعة المال المستعمل ونوع الاستعمال، فبقاء الدار أطول زماناً من السيارة، وهذه أطول زماناً من الثوب.

وحكم المال الاستهلاكي أنه لا يصح أن يكون معقوداً عليه في العقود التي مقصدها الانتفاع بالاستعمال، كالإجارة والإعارة والوصية بالمنافع، فلا تصح إجارة الشجر للانتفاع بثمره، ولا الغابات لقطع خشبها، ولا الوصية بالانتفاع بمقدار من القمح أو الشعير، كما لا تصح إعارة هذه الأشياء بل العقد المشروع لذلك هو بيع الثمر والخشب أو هبتهما، وإقراض القمح والشعير على أن يرد مثله.

ويستثنى ما إذا جرى العرف بذلك كإجارة البحيرات لاصطياد سمكها، والحاجر والمالح لقطع الحجر واستخراج الملح، والمبيت في الفنادق مع تقديم الطعام والشراب، واستئجار الموضع لإرضاع الطفل إلى كثير من الأمثلة، فإن الحنفية نصوا على أن العرف يكون دليلاً على جواز هذه العقود؛ لأنه يدل على حاجة الناس إليها، فهو من باب الاستحسان الثابت بالمصلحة المرسلة.

وحكم المال الاستعمالي أنه لا يصح أن يكون معقوداً عليه في العقد الذي مقصده الاستهلاك، كاقتراض سيارة ليركبها، فإذا وقع فسر بأنه عارية لأن العبرة في العقود للمعاني، وكذلك تفسر عارية الجنيهات والدنانير بأنها قرض.

والمال الاستغلالي: هو ما قصد به الاستثمار أو الربح، كأرض المزارعة ودور

السكنى ورؤس الأموال في الشركات، ومنه المعد للاستغلال الدائم كالدور والخوانيت والثمرة أو الربح يسمى بالغلة.

التقسيم الخامس للمال إلى ما يقبل الملك وما لا يقبله :

ملك آحاد الناس للمال أصل من أصول الإسلام معلوم من الدين بالضرورة، من أنكر وجوده في الإسلام كفر؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ...﴾ الآية [النساء: ٢٩]. ولقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...﴾ الآية [التوبة: ١٠٣]. ولما أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم من خطبته في حجة الوداع «ألا وإن الله تعالى حرم عليكم دماءكم وأموالكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا»^(١).

ولا فرق في ذلك بين ما هو من وسائل الإنتاج - كالأرض وآلات الصناعة -، وبين المال الاستهلاكي أو الاستعمالي.

والملك في الشرع هو اختصاص شرعي بما يمكن صاحبه من التصرف فيه، إلا مانع يمنع الغير من التصرف فيه إلا بمسوغ.

ولشرح هذا التعريف نقول: الاختصاص هو كون الشيء لك لا لغيرك، والشرعي هو الثابت بحكم الشرع، والتصرف: كل ما صدر من الإنسان في المال ورتب الشرع عليه حكماً، كانتفاعه به وإذنه للغير في الانتفاع به بإجارة أو إعارة، وإخراجه عن ملكه ببيع أو هبة.

والمانع من التصرف كفقْد الأهلية، وحينئذ يكون التصرف للأولياء، وكحق الغير كالمال المرهون والمال المشترك، حيث لا يجوز للشريك أن يتصرف في المال المشترك إذا ترتب على تصرفه ضرر بشريكه، وكالإضرار بالغير، فإنه إذا ترتب على تصرف الإنسان في ماله ضرر ^{بغيره} بالغير يمنع منه.

(١) صحيح مسلم: ٣/٣٤٣.

وقولنا: «يمنع الغير من التصرف فيه إلا بمسوغ» معناه أنه يترتب على الاختصاص منع الغير من التصرف في المال المختص إلا بإذن شرعي، كالوكالة والولاية، فإن للوكيل والولي أن يتصرفا عن غيرهما بما لهما من الإذن، لكن لا يثبت لهما بهذا التصرف ملك في المال. وقيدنا الاختصاص بالشرعي لأن الاختصاص الذي لم يقره الشرع لا يكون ملكاً، كاختصاص السارق بالمال المسروق والغاصب بالمغصوب.

والملك ليس خاصاً بالمال بل يرد على الاختصاص المحترم، كحق التحجير للأرض الموات عند أبي اسحق الشيرازي، وكالمنافع عند الحنفية فإنها تملك بالإجارة ونحوها ولا يسمونها مالاً، وككلب الحراسة أو الصيد عند غير الحنفية. وكما قسمنا المال إلى عين ومنفعة ينقسم الملك إلى ملك للعين وقد تسمى بالرقبة، وملك للمنفعة.

والأصل أن مالك العين يملك منافعتها، وقد لا يملكها كمن ورث مالاً أوصى مورثه بمنافعه لأجنبي.

والتملك هو إدخال شيء في الملك، فقد يكون مباحاً كتملك الكتاب، وقد يكون واجباً كتملك الإنسان ما هو ضروري له كطعامه وملبسه وإجارة مسكنه.

قبول المال للتملك :

والأموال بطبيعتها قابلة للتملك لإمكان حيازتها والانتفاع بها، وقد يعرض لبعضها ما يمنع من تملكه مطلقاً، أو في حال خاصة، ولهذا ننوعها بالنظر لقبولها للملك ثلاثة أنواع:

الأول: ما لا يقبل الملك أصلاً، وهو الأموال المخصصة للمنافع العامة، أي التي يتعلق بها حق عام لجميع الناس، كالطرق والأنهار والحدائق العامة، والجسور والقلاع والحصون، والمقابر، ومشاهد الحج كعرفة ومزدلفة ومنى، والمساجد،

والحمى - وهو ما أرصده إمام المسلمين من الأرض الموات لرعي ماشية الصدقة، وضَعَفَ المسلمين -، وخيل الجهاد، وسائر الأماكن المعدة للانتفاع العام. فما دامت هذه الأموال مخصصة لما أعدت له من ذلك فلا ملك لأحد فيها، أي ليس فيها ملك فردي ولا خاص بالدولة، لأنه لا يد لأحد عليها على الوجه الخصوص، ولكنها أموال متعلق بها حق عام للناس جميعاً، فهي بذلك ملك عام، ويسميه الفقهاء الاختصاص، فإذا أخرجتها الدولة عما أعدت له صارت ملكاً خاصاً لها، وقبلت التملك والتملك كطريق أو حديقة استغنت الدولة عنهما فلها بيعهما للأفراد.

الثاني: ما يقبل التملك إذا وجد المسوغ له، كالأموال الموقوفة من مالكيها، فإنه لا يجوز تملكها إلا إذا وجد مسوغ لاستبدالها، بأن تهدمت الدار ولم يوجد مال لتعميرها، أو كانت نفقات الموقوف أكثر من غلته.

ومن هذا القسم الوقف الحكمي، كالأرض التي غنمها الإمام من الأعداء بعد الحرب فإنها لا تملك عند الأئمة الثلاثة غير الحنفية إذا فتحت عنوة ولم تكن مواتاً، إلا مكة المكرمة والدور المقامة على هذه الأراضي فإنها تملك عند الجمهور، وكذلك الأرض التي جلى أهلها عنها خوفاً، أو صالحهم المسلمون على أن الأرض للمسلمين، فإن هذه الأرض لا تملك، ولكن تملك منافعها بالخراج الذي هو أجرة في الواقع، كفعل عمر بأرض السواد - أي أرض العراق وأرض مصر والشام. - ومحل ذلك عند الحنابلة إذا اختار الإمام وقفها، فإنه مخير فيما فتح عنوة بين وقفها وقسمتها على المجاهدين تخيير مصلحة^(١).

وهذه الأرض لا ينتقل ملك رقبته، وإنما تنتقل المنافع بالبيع أو الإرث، وللإمام أن يعطيها لغير من وضع يده عليها إذا عطّلها، ويسمى وقفها وقفاً

(١) أما ما جلا أصحابها عنها أو صولحوا عليها فهي موقوفة عندهم ليس إلا

حكماً أي بحكم الشرع، ويسمى وقف الأفراد لما ملكوه وقفاً اختيارياً لأنه بإرادتهم.

وقال الحنفية: هي مملوكة لأهلها الذين كانوا يملكونها قبل الفتح وعليهم الخراج.

النوع الثالث: بقية الأموال سواء أكانت مملوكة أم مباحة. وهذه يجوز تملكها وتمليك المملوك منها، وهي قسمان: الأول المال المملوك ملكاً فردياً، ومنه ملك أكثر من فرد، شركة على سبيل الشيوع. والثاني المال المملوك للدولة، ومنه أموال الدولة إذا كانت ملكاً خاصاً، أي: لم تكن من المنافع العامة؛ ولهذا كان لولي الأمر بيعها عند الداعية، كالمنقولات المملوكة للدولة، والأرض العامرة التي فتحت عنوة إذا لم يقسمها الإمام، وكذلك الأرض التي اشترتها الدولة أو كانت مواتاً فأحيتها، والمال الذي لا يعرف مالكة كاللقطة، أو مات مالكة وليس له وارث.

ومن المملوك للدولة عند الإمامية الأرض الموات. وأما عند الجمهور فهي مباحة يملكها من أحيائها، وشرط الحنفية في ملكها إذن الإمام. هذا وينتقل الملك في المال المملوك بالعقد.

المال المباح:

هو في الشرع: كل ما خلقه الله في هذه الأرض لينتفع به الناس مما له قيمة، ولم يدخل تحت ملك محترم، وليس رقبته من المنافع العامة، ولا هو من الموقوف وقفاً اختيارياً أو حكماً، ولم يمنع من تملكه مانع. كالماء في الأنهار والسماك في البحار والطير في الهواء والكأ والنار والمعادن الظاهرة والباطنة في أرض

مباحة^(١) وهو رأى الجمهور بالنسبة للمعادن^(٢) والحيوان والشجر في الصحارى التي لم يملكها أحد، وكالأرض الموات عند جمهور الفقهاء.

وقلنا في التعريف: «ولم يدخل تحت ملك محترم» لأن المباح إذا سبق إلى حيازته أحد صار مملوكا، لحديث (من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو له)^(٣)، والتقيد بالاحترام لإخراج أموال أهل الحرب فإنها - وإن كانت مملوكة لهم - لكن ملكها غير محترم عندنا للحرب القائمة.

وقلنا: «ولم يمنع تملكه مانع» لإخراج أشياء:

الأول: صيد الحرم وشجره وحشيشه فإنها لا تملك بالاستيلاء عليها، لقوله صلى الله عليه وآله من رواية البخاري: «إن الله حرم مكة..... لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف»^(٤) الحديث.

الثاني: النجس وكل ضار، كالخنزير، فإنه إذا وجد في الصحارى وليس له مالك لا يجوز تملكه - إلا للذمي -، وإن كان من المال المباح.

الثالث: ما منع الإمام من إحرازه للمصلحة العامة كالحیوانات التي يخشى من انقراضها، أو التي لها فائدة خاصة كـ «أبى قردان» في مصر، لأنه ينقي الأرض الزراعية من الحشرات، وكالأرض الموات إذا منع الإمام من إحيائها إلا بإذنه.

فقولنا في التعريف: «ولم يمنع من تملكه مانع» هو قيد للمال المباح باعتبار قبوله للتملك لا باعتبار ذاته.

(١) أما المعادن في الأرض المملوكة ففيها خلاف بين العلماء .

وقال مالك : المعادن كلها ملك للدولة يتصرف فيها ولى الأمر لصالح المسلمين .

(٢) المهذب : ١ / ٤٢٥ ، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي : ٦ / ٣ ، المغنى : ٥ / ٤٢٥

(٣) أخرجه أبوداود من حديث سمر بن مطرس : ٣ / ٤٥٣ ، وراجع الروضة الندية شرح الدرر البهية : ٢ / ١٢١ للعلامة أبى الطيب صديق الحسينى .

(٤) صحيح البخارى : ٣ / ١٨

والمال المباح مال غير متقوم، بمعنى أنه لا يباع ولا تستأجر منافعه ولا يضمن بالإتلاف، لا بمعنى أنه ليست له قيمة، لأن القيمة شرط في ماليته كما قدمنا في تعريف المال.

وتثبت في المال المباح لجميع الناس شركة إباحة، بمعنى أن لكل أن يملك عينه أو ينتفع بمنافعه، كما قال النبي ﷺ: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكأ والنار» رواه أحمد وأبو داود ورجاله ثقات^(١). فالشركة في الماء والكأ شركة إباحة في العين، والشركة في النار شركة إباحة في المنفعة، وهي الاصطلاء به ونحوه.

والأموال المباحة تملك بالإحراز، ونقصد بالإحراز حيازة المال بوضع اليد عليه بالطريق المعتادة في كل مال بحسبه، بصيد كالطير، أو قطع الشجر، أو احتشاش كالكأ، فإذا سبق إنسان إلى المباح فحازه ملكه، أو اختص به. ولا يتحقق إحراز المباح المكسب للملكية إلا بعمل يدل على القصد إليه، فمن فتح باب داره فدخل فيه حمام أو ظبي لم يكن مالكا له بمجرد الدخول ما لم يحدث بعد ذلك عملا يدل على قصد الإحراز، كإغلاق الباب، فلو خرج الحمام أو الظبي بعد دخولها وشردا لا يعدان مالا مملوكا، بل مالا مباحا يملكه من يسبق إليه. والإحراز في الأرض الموات بإحيائها بعمل يجعلها صالحة للانتفاع بها كإعداد الأرض الموات للزراعة أو البناء.

(١) بلوغ المرام: ١٩٤، وانظر بلوغ المرام بشرحه توضيح الأحكام: ٤ / ٢٣٣، وفي رواية أبي داود قال ﷺ «المسلمون شركاء في ثلاث: في الماء، والكأ، والنار» انظر سنن أبي داود: ٣ / ٧٥٠

صفحة أبيض

الموازنة بين المال والمنفعة في الاقتصاد الوضعي والإسلامي

أولاً: المال

المال في اصطلاح الاقتصاد الوضعي مرادف للثروة في الاقتصاد الإسلامي وأعم من المال باصطلاحه .

فمعناه: الشيء النافع القابل لإشباع الحاجات .

وهو بهذا التعريف شامل لما له قيمة عند الناس وما لا قيمة له لوفرته كالهواء، وشامل كذلك لما أبيع الانتفاع به وما حرم في نظر الإسلام، والقابل لإشباع الحاجات أي: الذي من شأنه ذلك، ولو بتطوير أو مبادلة، ولم يخرج عنه إلا ما لا ينتفع به كالأطعمة الفاسدة .

وبناء على هذا العموم في معنى المال قسموه إلى مال اقتصادي ومال حر، فالمال الاقتصادي: ما كان الموجود منه أقل من حاجات الناس، والمال الحر ما كان الموجود منه أكثر من الحاجة أو مساويا لها . فالهواء وماء البحار من المال الحر، وماء الشرب وخشب الشجر إن كان الموجود منهما مساويا للحاجة أو أكثر يسمى كذلك بالمال الحر، أما إن كان الموجود منهما أقل سمي بالمال الاقتصادي .

وهم يرون أنه لا يوجد في الخارج مال له قيمة يساوي الحاجة أو يزيد عليها، بل الموجود في الكون كله مال أقل من الحاجة، ولهذا يقولون: إن الموجود من المال بالنظر إلى مجموع سكان الأرض يسمى بالندرة، وإنما وضع علم الاقتصاد للتصرف في هذه الندرة حتى تكون مشبعة للحاجات، وقد علمت في المشكلة الاقتصادية أن هذا رأي لهم، والإسلام يرى أن الموجود في الكون مال وفير، غير أنه يحتاج في اكتشافه واستثماره إلى العمل المتخصص الدؤوب من جميع الناس .

ومن خواص المال الاقتصادي قبوله للتملك، لأنه لا يعطى إلا بقيمته، بخلاف المال الحر، فإنه يبذل بلا قيمة، قالوا: وليس كل مال اقتصادي يظل كذلك دائماً، بل قد يكون اقتصادياً في زمان أو مكان، وحرّاً في زمان أو مكان آخر، كماء الشرب وحطب الوقود موجود في بلد أو في زمان أكثر من حاجة السكان، وفي بلد أو زمان أقل منها أو مساوياً.

وبناء على أصول النظام الاشتراكي الذي يسعى في أن يوفر لكل إنسان حاجته، بحيث يتساوى الإنتاج وحاجة السكان تكون الأموال في الاصطلاح الاقتصادي غير اقتصادية؛ لأنها لا تقل عن حاجة السكان، ولا يتأتى ذلك إلا بوفرة الإنتاج، وهو حلم لا يستطيع الاشتراكيون تحقيقه بنظامهم الفاسد، نتيجة حرمان الإنسان من غرائزه، وهي التملك والتدين، وإجباره على العمل كما تساق الأنعام، وحرمان العامل من الأجر المكافئ لجهده وموهبته، مما ترتب عليه الآن انهيار الاقتصاد الغذائي في الاتحاد السوفيتي، الأمر الذي حملهم على شراء كميات عظيمة من الحبوب كل عام من أمريكا، مع أن المساحة المنزرعة عندهم أكبر والعمال المشتغلين أكثر. ولهذا ينادى الاقتصاديون المنصفون منهم بإلغاء الجمعيات التعاونية والمزارع الجماعية والعودة للملكية الفردية (١).

ومن الموازنة بين معنى المال في الإسلام ومعناه في الاقتصاد الوضعي يتبين أن الأول أخص، إذ لا يدخل فيه ما حرم الانتفاع به وما سموه بالمال الحر.

ثم يقسم الوضعيون المال الاقتصادي إلى مباشر وغير مباشر. فالمباشر ما ينتفع به باستهلاكه أو استعماله لإشباع الحاجات كالخبز والثوب والسيارة.

(١) كتبنا هذا الكلام منذ أكثر من عشرين عاماً . أما الآن (١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م) فقد انهارت الشيوعية بالكلية ، وتفكك كيان الاتحاد السوفيتي ، وأصبحت روسيا دولة ومجتمعاً من جراء المحن والمشاكل الاقتصادية والاجتماعية مهددة بمزيد من التفكك والانهيار !

وغير المباشر ما ينتفع به لإنتاج المال الاستهلاكي كآلات الصنع وقطع السيارة قبل تركيبها، وهو المعروف بوسائل الإنتاج، وقد شاع في كتبهم للتعبير عن القسمين بأموال الإنتاج وأموال الاستهلاك.

ونحن في الاقتصاد الإسلامي نتقبل مثل هذا الاصطلاح ونقره، لأنه من الناحية الاقتصادية يميز بين نوعين من المال لكل منهما حكم اقتصادي.

وتسمى أموال الإنتاج أموال استثمار أو سلعاً وسيطة، وتشمل من عوامل الإنتاج: المواد الأولية، ووسائل الإنتاج، والأموال السائلة.

ومن أموال الاستهلاك ما لا يحتاج إلى كثير عمل كاللحم والسمك قبل إنضاجهما.

وهذان القسمان إذا نظرنا إليهما في النظامين الرأسمالي والاشتراكي نجد أن النظام الرأسمالي يملك للفرد كلا منهما، أما النظام الاشتراكي فلا يملك إلا بعض الأموال المباشرة، أما الأموال غير المباشرة فهي ملك للدولة لأنها هي المشرفة على الإنتاج. والمعلوم بالضرورة في الإسلام أن الملكية الفردية بأنواعها شريعة محكمة جاحدها كافر.

ثانياً : المنفعة :

المنفعة هي في الاقتصاد الوضعي : خاصية في المال، بها إشباع الحاجات، كالسكنى للدار والركوب للسيارة، فهي علاقة بين عين المال والحاجة إليه. وتعظم بعظم الحاجة وتضؤل بضآلتها، وهو تقدير شخصي. وهذا المعنى قريب من معناها في الاقتصاد الإسلامي.

وتنقسم المنفعة إلى مباشرة كمنفعة أموال الاستهلاك، وغير مباشرة كمنفعة أموال الإنتاج.

وقيمة المنفعة تسمى قيمة الاستعمال .
وتنقسم كذلك إلى منفعة كلية ومنفعة حدّية، ولِكُلِّ قانون تجريبي يتقبله
الاقتصاد الإسلامي ويبني عليه أحكامه .

الفصل الرابع

السياسة الاقتصادية الإسلامية

صفحة أبيض

السياسة الاقتصادية الإسلامية

هي تدبير شئون الثروة للفرد والدولة وقضاء مصالحها المالية بقوانين الاقتصاد الإسلامية والتجريبية من الخبراء بعلم الاقتصاد .
فعلاج المشكلات الاقتصادية يقوم على تحديد المشكلة، عندئذ يستخدم الخبير السياسة بوضع الحلول المناسبة .

فمن ذلك ما استنبطه نبي الاقتصاد يوسف – عليه السلام – الذي قال لعزير مصر، قال تعالى: ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف : ٥٥] فعالج بخبرته مشكلة الجذب المتوقع في مصر، وقال تعالى على لسان يوسف: ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا... ﴾ [يوسف : ٤٧] الآيات وقد تقدمت .

وكالذي حدث في الأعوام الأخيرة من علاج مشكلة الفوائد الربوية وقيام المصارف في البلاد الإسلامية عليها، وحل هذه المشكلة بجعل أموال المصارف استثمارية تقوم على شركة المضاربة وغيرها من المعاملات المشروعة. ومن ذلك ما حدث سنة ١٩٧٢م من انخفاض عملة الدولار والإسترليني والعملات المرتبطة بهما، ووقوف رجال الاقتصاد لحل المشكلة فأشاروا بعدة حلول، منها خفض قيمة العملة، ومنها منع بيعها وامتصاصها من السوق، ومنها تعويمها، فيتبع في كل حالة أنجح الحلول ومنها علاج نقص الطاقة الغذائية اليوم. ومنها تراكم الديون على الدول المتخلفة بسبب شدة حاجتها إلى أصول المعيشة وارتفاع أثمانها، وتدبير المشاريع التي لا بد لها منها بحيث عجزت هذه الدول عن دفع فوائد الديون فضلا عن أدائها. وقد اختلفت الحلول فمنها جدولة الديون، ومنها إعطاء فترة سماح، ومنها إنقاص الفوائد أو إلغاؤها. وقد اقترح حل إسلامي جذري وهو الاشتراك في تمويل المشاريع بطريق الاستثمار، والاشتراك في الربح بدلا من الإقراض بفوائد .

فبهذه السياسة يمكن البحث في ثروة بلد ما، واستخدام مواردها المتاحة في إشباع حاجات الجماعات والأفراد بقدر الطاقة، وهو ما يعرف بالاكْتفاء الذاتي، وهو أهم ما تتبارى فيه الدول وعلماء الاقتصاد، ويمكن للمشرفين على المؤسسات أن يرسموا خططها للربح والإنتاج، وبها يضع رجال المال الموازنات للدول فيقدرون مواردها ومصارفها والمال الاحتياطي لها، بحيث تنفق من غير خلل، ويعتدل فيها ميزان المدفوعات، وبها يعرف علاج حالات كثيرة كالإكثار من إصدار النقود الورقية الذي يحمل على هروب الذهب والسلع النفيسة من الأسواق للقوة الشرائية ويؤدي إلى التضخم النقدي.

هذا وقد علم مما تقدم أن السياسة الاقتصادية ليست ثابتة، بل تتغير بما يعالج كل حالة ويصلح كل مجتمع، فنظام العشور - أي الجمرك - في الإسلام يأخذ من الأجانب ضريبة مقدرة بالعشر، ومع ذلك يجيز المعاملة بالمثل بل يجيز الإعفاء منها إذا كانت الدولة بحاجة إلى الموارد، أو الإكثار منها كالأطعمة والأدوية وبعض العملات، فقد جاء في المغني لابن قدامة ما خلاصته أن صالحاً بن الإمام أحمد روى بسنده إلى عمر بن الخطاب أنه كان يأخذ من النبط (١) - من القطنية (٢) - العشر ومن الحنطة والزبيب نصف العشر ليعكس الحمل إلى المدينة. قال ابن قدامة (٣): «وهذا يدل على أنه يخفف عنهم إذا رأى المصلحة فيه، وله الترك أيضاً إذا رأى المصلحة»

ومن ذلك إقراض الدولة للفلاحين ما يعينهم على الزراعة عند الحاجة، فقد قرر فقهاء الحنفية ذلك في الأرض المفتوحة (٤).

(١) النبط - بفتح الباء - : قوم من الأعاجم .

(٢) القطنية - بكسر القاف وضمها - اسم جامع للحبوب التي تطبخ مثل العدس واللوبياء ، وليس منه القمح والشعير . انظر قطن في المصباح المنير : ٥٠٩ .

(٣) المغني والشرح الكبير : ١٠ / ٦٠٣ .

(٤) انظر كتاب فتح القدير : ٥ / ٤٦٩ .

وفرق بين الأحكام الاقتصادية والسياسة الاقتصادية، لأن الأحكام الإسلامية منها ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو اجتهادي، واستنباطها عمل المجتهدين، أما السياسة فهي عمل المطبق الاقتصادي، وهو في تطبيق الأحكام الاقتصادية على الثروات كالقاضي في الفصل في الدعاوى، كل منهما لا يقن أصولاً ولكن يطبق القانون. هذا من الناحية الاعتبارية وإلا فقد يكون المطبق مجتهداً. وقد كان المسلمون يعرفون أصول الاقتصاد المنصوصة، ويجتهدون فيما لا نص فيه، ويطبقون هذه الأصول، كما رأى ابن خلدون ألا تتجر الدولة لأن اتجار رجال الحكم يؤدي إلى التغالي في الأسعار. وعندما حيل بين الناس والحكم بشريعة الإسلام أصبحت بعض الدول تطبق النظم الوضعية: وقفت حركة الاقتصاد الإسلامي، وفي هذه الفترة وجدت قضايا كثيرة لم تجد من يستنبط لها، ولا من السياسيين من يعالجها بأحكام إسلامية، وهذه كمشكلات الرأسمالية والاشتراكية والمصارف، فظلت من غير أن يعرف الناس حكم الإسلام فيها فشاعت الفوائد الربوية وكثير من العقود الفاسدة المستوردة، والآن عندما تنبه المسلمون إلى هذا الخطر بدأ علماءهم في بحث هذه المشكلات وتطبيق أحكام الإسلام عليها. وقد يأخذ هذا الأمر وقتاً، لكن سنصل في النهاية إلى تحكيم الإسلام في جميع القضايا الاقتصادية إن شاء الله. فالمهمة إذاً مهمة علماء المسلمين، وليست مهمة أساتذة الاقتصاد الوضعي وحدهم.

والحق أننا بحاجة إلى الجامعين بين فقه الإسلام والعلم بأصول الاقتصاد الوضعي التجريبية، والطريق إلى هذا أن يقبل فقهاء الإسلام على تعلم الاقتصاد، ليستطيعوا بفقهم ومشورة أساتذة الاقتصاد الوضعي أن يعطوا كل مشكلة حكمها. وقد وجد نظير هذا في القانون الوضعي الذي دخر بمشكلات المجتمع الحديث حيث خلا الفقه منها لأنه كان معزولاً عن القضاء فيها بقوة المحتلين لبلاد

الإسلام في أواخر القرن التاسع عشر.

ولما بدأت دراسة النظريات الفقهية العامة، ونشطت البحوث الفقهية القانونية أخذت القضايا الجديدة تأخذ حكمها من شريعة الإسلام. هذا وما دام الجانب الأكبر من علم الاقتصاد الإسلامي هي الأحكام الإسلامية، فيجب أن يكون الأستاذ المدرس له من المتبحرين في الفقه الإسلامي، ليستطيع البحث عن هذه الأحكام في موسوعات الفقه و تخريج ما لم ينص عليه منها.

الفصل الخامس

خصائص الاقتصاد الإسلامي

صفحة أبيض

خصائص الاقتصاد الإسلامي

ولبيان شخصية هذا العلم وإبراز ملامحه نختم هذا الباب بذكر خصائص الاقتصاد الإسلامي، وهي في الواقع أصول له، وهي كما يلي:

الأصل الأول:

تجميعه جمل من القرآن الكريم..

قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ [النجم: ٣١]
وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ...﴾
الآية [الجاثية: ١٣].

وقال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ...﴾ الآية [النحل: ٥٣].
وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ...﴾ الآية
[الأنعام: ٥٧]

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ الآية [الأعراف: ٩٦].

الأصل الثاني:

أن الاقتصاد الإسلامي مضبوط بأحكام الإسلام قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

الأصل الثالث:

الأصل في الثروة الوفرة لا الندرة؛ لأن الله وعد كل دابة رزقها، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...﴾ الآية [هود: ٦].

فالرزق موجود، وعلى الناس تحصيله بالسعي، قال تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ...﴾ الآية [الملك: ١٥].

الأصل الرابع:

أن المال مال الله والعباد مستخلفون فيه لإصلاح الدنيا والآخرة، وأن كثره وتعطيله عن التنمية محذور، قال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]. وقال تعالى: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ...﴾ الآية [الحديد: ٧] وقال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾ الآية [القصص: ٧٧]. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...﴾ الآية [التوبة: ٣٤]. وسبيل الله مصالح الجماعة، ومن نفاق المال استثماره.

الأصل الخامس:

من أصول الإنتاج العمل الصالح، وهو ما غلب خيره، وصدر عن المؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وراقب فيه صاحبه ربه، ووافق الكتاب والسنة وكان أهلاً للقيام به قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧] وقال النبي ﷺ من رواية البخاري: «.. الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك..» (١) الحديث. وقال من رواية مسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» (٢).

الأصل السادس:

أن العمل في تحصيل ما يكفي كل إنسان ومن يتكفل بالإنفاق عليهم فرض

(١) صحيح البخاري: ١٩/١ - ٢٠.

(٢) صحيح مسلم: ٣/٣١٣.

عين، والعمل لإقامة مصالح الأمة فرض كفاية، وإذا أريد به وجه الله كان عبادة مشمولة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]

الأصل السابع:

أن الملكية الخاصة لأنواع المال محترمة إذا استفيدت من طريق مباحة، وهي موظفة اجتماعية بمعنى أن عليها حقوقاً للجماعة كالزكاة ونفقة الأقارب والضرائب المشروعة والماعون (١) قال ﷺ فيما رواه الترمذي: «إن في المال حقاً سوى الزكاة» (٢).

الأصل الثامن:

كل من التنمية والإنتاج واجب على القادر قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]

الأصل التاسع:

الحرية الاقتصادية هي الأصل في التصرفات، أي أن الإنسان حر في تصرفاته المشروعة، مالم تصادم المصلحة العامة، أو يترتب عليها ضرر بين، فحينئذ تتدخل الدولة قال ﷺ من رواية مالك في الموطأ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٣).

الأصل العاشر:

فوائد الديون والودائع ربا، والربح المحدود في الشركات يفسدها ويجعل ربحها محرماً، قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

(١) الماعون: ما اعتاد الناس إعارته.

(٢) صحيح الترمذي: ٣٩/٤، وانظر السنن الكبرى للبيهقي ٨٤/٤.

(٣) الموطأ: ٥٧١/٢، وانظر نصب الراية: ٣٨٤/٤.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَبِمَ فَلَكُمْ رِءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ...﴾ الآية [البقرة: ٢٧٩].

الأصل الحادي عشر:

السوق المعتدلة التي توافرت فيها شروط المنافسة الكاملة معيار لمعرفة الثمن العادل وقيم الأشياء.

الأصل الثاني عشر:

العدل في المعاملات المالية واجب يمنع الغش والربا والغبن الفاحش وما إليها قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ الآية [النحل: ٩٠].

الأصل الثالث عشر:

العدالة في التوزيع بحصول كل امرئ من مال السوق على قدر حاجته - إلا عند الوفرة - ويتحقق بالوازع الديني والتكافل الاجتماعي، فإن لم يتحقق تدخلت الدولة.

الأصل الرابع عشر:

تحريم الربا والقمار والاحتكار والربح الفاحش وما يترتب على العقود الفاسدة والرشوة والهدايا بسبب العمل الواجب أو المحرم يمنع التضخم في الغنى، وإعطاء الزكاة والنفقة وما يجب على الغنى عند الطوارئ والقرب المالية كالكفارات يدفع غوائل الفقر.

الأصل الخامس عشر:

التوسط في الاستهلاك واجب، والإسراف حرام قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧]

الأصل السادس عشر:

ادخار قدر من المال نقداً أو غيره مطلوب احتياطاً للطوارئ لنصيحة يوسف لأهل مصر: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَحْصِنُونَ﴾^(١) [يوسف: ٤٨]

الأصل السابع عشر:

صيانة المال من الضياع والنقص والفساد واجبة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...﴾ الآية [النساء: ٥]. ولنهيهِ ﷺ عن إضاعة المال.

الأصل الثامن عشر:

استخدام ما استنبطه العلم من الآلات والكيماويات وسائر المخترعات المساعدة لإنتاج الثروة وتنميتها وصيانتها واجب قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ الآية [المنافقون: ٨]. العزة هي القوة والغلبة وقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ...﴾ الآية [المائدة: ٤٨]. وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ الآية [الأنفال: ٦٠].

هذه أبرز المعالم المميزة للاقتصاد الإسلامي، وهناك أصول أخرى تذكر في ثنايا أبوابه.

هذا وقد أردنا بهذا البحث بيان أن علم الاقتصاد الإسلامي ضرورة لا بد منها، وحقيقة واقعة، وأنه يخالف الاقتصاد الوضعي في حقيقته واستمداده ومعظم أحكامه، وإن كان يوافقه في القوانين التجريبية التي أثبت الواقع صحتها وسلامتها، لا التي لم يثبت فيها ذلك.

ومن ورائه مباحث في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك والصيانة استنبطت أحكامها من الأدلة الشرعية والقوانين التجريبية الصحيحة، والله أعلم بأحكامه.

(١) تحصنون: أي تدخرون.

صفحة أبيض

الخاتمة

وفيها أهم نتائج البحث :

- ١- علم الاقتصاد الإسلامي، هو: العلم بالقوانين التي تنظم الثروة، من حيث إنتاجها واستبدالها وتوزيعها واستهلاكها وصيانتها، على وجه يسد حاجة الشعب والدولة في نظر الإسلام.
- ٢- ذكرنا بعض التعريفات للاقتصاد ورددناها، وبيننا وجه ردها.
- ٣- بينا أصل كلمة الاقتصاد، ومعناها، وأيدنا ذلك بآيات من القرآن الكريم والسنة المطهرة.
- ٤- الاقتصاد الإسلامي هو العلم بالقوانين التي تنظم الثروة، وهذه القوانين قسمان، أولها: أحكام شرعية مستمدة من علم الفقه الإسلامي، تطبق في قضايا الاقتصاد كعقود الشركات، وثانيها: قوانين تجريبية وضعها رجال الاقتصاد، وهي مبنية على الخبرة الطويلة والتجربة المحكمة.
- ٥- عرضنا لأصول القوانين الاقتصادية؛ وهي ثلاثة، العقيدة الإسلامية، وأحكام المعاملات المالية والمفاهيم الفقهية، والأخلاق الإسلامية.
- ٦- عرضنا أقسام هذه المعاملات وهي أربعة أقسام.
- ٧- السياسة الاقتصادية الإسلامية هي: تدبير شئون الثروة للفرد والدولة وقضاء مصالحها المالية بقوانين الاقتصاد الإسلامية والتجريبية من الخبراء بعلم الاقتصاد.
- ٨- عرضنا بعض النماذج من المشاكل الاقتصادية التي عالجتها أحكام الشريعة الإسلامية كما في قصة يوسف - عليه السلام - مع عزيز مصر.

- ٩ - بينا وجه الفرق بين الأحكام الاقتصادية، والسياسة الاقتصادية.
- ١٠ - الاقتصاد الإسلامي يتألف من قواعد اقتصادية ثابتة، ومن آراء مذهبية، ويضم إلى هذين الأمرين تطبيق هذه القوانين بنوعيتها.
- ١١ - الذى ندين الله على أنه الحق الذى لا ريب فيه أن الاقتصاد الإسلامى هو وحده الذى يحقق للناس رفايتهم وسعادتهم. وأنه يوفر العدل والأمن، ويقضي على الظلم والأنانية.
- ١٢ - علم الاقتصاد هو: مجموع القوانين سواء أكانت متفقا عليها، أم كانت مذهبية، والمذهب رأى في هذه القوانين، والنظام مجموع هذه القوانين.
- ١٣ - الغرض من علم الاقتصاد هو سد حاجات الحياة المشروعة، بحيث تحقق لكل فرد كفايته بما فى الكون من خيرات ؛ وذلك بأمرين: إنتاج هذه الخيرات على وجه الكفاية، وتوزيعها على وجه العدالة.
- ١٤ - بينا طرق حل المشكلة التى أعد علم الاقتصاد لها.
- ١٥ - عرفنا الحاجة، وبيّنا أقسامها، وأركانها، وخصائصها.
- ١٦ - عرفنا المال، وهو شامل للعين والمنفعة، والدين، والحقوق المالية، وبيننا ما ليس بمال. وبيننا ما يمكن الاعتياض عنه من الحقوق.
- ١٧ - بينا تقسيمات المال التى يهتم بها الاقتصاديون، وهى تنقسم إلى: عين ومنفعة، وعين ودين، وعرض ونقد، واستهلاكى واستعمالى، وإلى ما يقبل الملك وما لا يقبله.
- ١٨ - ينقسم الملك إلى ملك للعين وقد تسمى الرقبة، وملك للمنفعة.
- ١٩ - الأموال بطبيعتها قابلة للتملك، وقد يعرض لبعضها ما يمنع من تملكه مطلقا، أو فى حال خاصة. وقد نوعناها بالنظر لقبولها الملك إلى ثلاثة أنواع.

المصادر

- ١- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك - لأحمد الصاوي
طبع ونشر شركة الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٢ / ١٩٥٢
- ٢- بلوغ المرام من أدلة الأحكام - للحافظ ابن حجر العسقلاني، صححه محمد حامد الفقي
مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠ / ١٩٩٩.
- ٣- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف - تأليف الإمام زكي الدين المنذري، ضبط
أحاديثه مصطفى محمد عمارة
دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ / ١٩٨٦.
- ٤- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - لأحمد بن علي العسقلاني
بعناية السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤ / ١٩٦٤.
- ٥- توضيح الأحكام من بلوغ المرام - تأليف عبدالله البسام
دار القبلية الإسلامية، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ / ١٩٩٢.
- ٦- حاشية الباجوري على شرح ابن القاسم الغزي على متن الشيخ أبي شجاع، الشيخ
إبراهيم الباجوري، طبعة عيسى الحلبي
- ٧- حاشية الرشيدى مع نهاية المحتاج - تأليف أحمد بن عبد الرزاق المعروف بالمغربى الرشيدى
شركة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦ / ١٩٦٧
- ٨- روضة الطالبين - للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي
المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- ٩- الروضة الندية شرح الدر البهية - تأليف محمد صديق القنوجي
تقديم وتعليق محمد صبحي محمد حلاق، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الرابعة،
١٤١٦ / ١٩٩٦.

- ١٠- سنن أبي داود - للإمام أبي داود سليمان السجستاني الأزدى، إعداد وتعليق عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٥ .
- ١١- لسنن الكبرى - للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وفي ذيله الجواهر النقي دار المعرفة، بيروت، ١٤١٣ / ١٩٩٢ .
- ١٢- سنن النسائي - بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندی دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٥ / ١٩٩٥ .
- ١٣- شرح منتهى الإرادات - للشيخ منصور البهوتي، نشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة .
- ١٤- صحيح البخاري - لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ١٥- صحيح البخاري بشرحه فتح الباري - الصحيح للبخاري، وفتح الباري للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية .
- ١٦- صحيح الترمذي - الناشر المكتبة السلفية، مطبعة دار الاتحاد، المدينة .
- ١٧- صحيح مسلم بشرح النووي - لمسلم بن الحجاج، مطبعة الشعب .
- ١٨- فتح القدير - للكمال بن الهمام، نشر وطبع الحلبي، القاهرة .
- ١٩- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي دار الكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢ م .
- ٢٠- المحلى - لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، بتصحيح حسن زيدان طلبية مكتبة الجمهورية المتحدة، القاهرة، ١٣٨٩ / ١٩٦٩ .
- ٢١- مسند الإمام أحمد - تحقيق أحمد شاكر، نشر مكتبة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية .
- ٢٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - تأليف العلامة أحمد بن محمد المقرئ الفيومي المكتبة العلمية، بيروت .

- ٢٣- المغني - لموفق الدين بن قدامة . والشرح الكبير - لأبى عمر بن قدامة
مصور من طبعة محمد رشيد رضا، تصوير دار الكتب العلمية، لبنان .
- ٢٤ - مقدمة فى علم اقتصاد - تأليف د . عبد الفتاح قنديل و د . سلوى سليمان
دار النهضة العربية، مطبعة جامعة القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ .
- ٢٥- الموطأ - للإمام مالك بن أنس، علق عليه محمد فؤاد عبد الباقي
دار الحديث، القاهرة، المكتبة التجارية مكة .
- ٢٦- الموطأ - للإمام مالك بن أنس، مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي
دار إحياء التراث العربى، مصر .
- ٢٧- نصب الراية لأحاديث الهداية - للإمام جمال الدين أبى محمد عبد الله بن يوسف
الحنفى الزيلعى
ومعه حاشية بغية الأملعى فى تخريج الزيلعى، دار الحديث، القاهرة .
- ٢٨ - المهذب فى فقه الامام الشافعى - تأليف أبى سحق الشيرازى
شركة نور الثقافة، جاكرتا، دار الفكر .

حُكْمُ اشْتِرَاطِ الصَّوْمِ لِصِحَّةِ الْعِتْكَافِ وَالْآثَارِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى الْاِخْتِلَافِ فِيهِ

إعداد

الدكتور/ياسين بن ناصر الخطيب

الأستاذ المشارك بقسم القضاء

كلية الشريعة - جامعة أم القرى (*)

* له مؤلفات : منها ١- الانتفاع بالوديعة ٢- المباني الآيلة للسقوط ٣- ضمان البئر ٤- خلط الوديعة وعمل المصارف فيها ٥- أحكام السجود.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الاعتكاف مشروع بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وهو من الشرائع القديمة، يجعل الإنسان يشتغل بالخالق عن الخلق، فيستولي حبه على حب من سواه، فلا يتلذذ إلا بذكره، ولا يفرح إلا بقربه.

وهو سنة واطب عليها النبي - ﷺ -، ولا يجب إلا بالنذر، وهو في العشر الأواخر من رمضان أفضل، اقتداءً بالنبي - ﷺ -.

وليس الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف، بل يصح مع الصوم - وهو الأفضل لتكامل العبادة - ويصح بدونه، كما يصح في أيام الأعياد وأيام التشريق.

وليس لأكثره حد، ويصح بما يسمى اعتكافاً عرفاً وإن قل.

ومن نذر اعتكاف أيام أو شهر، فلا يلزمه التتابع إلا أن يفرضه على نفسه.

ومن نذر اعتكاف العشر أو الشهر فنقص الشهر، أجزأه الناقص.

ومن نذر اعتكافاً فمات قبل التمكن منه، فليس عليه ولا على وليه شيء.

وتسن نية الاعتكاف، كلما دخل الإنسان المسجد لينال الفضيلة.

وصلّى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي اصطفى من عباده أناساً عكفوا على طاعته ، وحبسوا أنفسهم على عبادته ، وقطعوا العلائق عن الخلائق ، حتى لا ينشغلوا عن ملاحظته . والصلاة والسلام على محمد خير خيرته من خليقته ، وعلى آله وصحبه السائرين على سنته وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد :

فإن الإنسان ليغتبط وهو يرى الألوف المؤلفة - في رمضان - وهي معتكفة على طاعة الله هنا في المسجد الحرام في مكة المكرمة ، وهناك في المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة ، نراهم متفرغين للعبادة مبتهلين ، تائبين مستغفرين ، يتلون كتاب الله ، ويسبحونه ، ويحمدونه ، ويسمعون الوعظ والإرشاد من العلماء هنا وهناك .

ولكن مما يحز في النفس أنه ما إن ينتهي رمضان حتى ينتهي الاعتكاف ، ويتفرق الجمع ويتشتت ، ففكرت : هل يعتقد الناس أن الاعتكاف لا يصح إلا في رمضان ، أو أنه يصح في رمضان وغيره ؟ ، وخاصة أولئك الذين لا يستطيعون الاعتكاف في رمضان ، لأشغالهم الرسمية أو غير الرسمية ، لذلك - وحتى أصل إلى حكم واضح وميسر في مسائل الاعتكاف - فقد رجعت إلى كتب الفقه فوجدت أنه موضوع قيم ، يحتاج إلى بحث وتنقيب ، لبيان كل ما يتعلق بهذه المسألة من قريب أو بعيد ، لعل إخواني إذا اطلعوا عليه ، أن يحيا هذه السنة ، خاصة وأن كثيراً منهم إذا لم يستطع الاعتكاف مع الناس في

رمضان فيستطيع أن يعتكف في غيره كما فعل النبي ﷺ^(١)، وأسأل الله
- تعالى - النفع به لي وللمسلمين، والله ولي التوفيق .

خطة البحث :

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وفصلين وخاتمة .

المقدمة : بينت فيها سبب بحث هذا الموضوع .

التمهيد : ذكرت فيه ما يلي :

- ١ - تعريف الاعتكاف لغة واصطلاحاً .
- ٢ - مشروعية الاعتكاف .
- ٣ - أسماء الاعتكاف .
- ٤ - هل يسمى الاعتكاف خلوة ؟
- ٥ - الجوار عند المالكية .
- ٦ - تأريخ الاعتكاف .
- ٧ - الحكمة من الاعتكاف .

الفصل الأول : حكم الاعتكاف وأقسامه ، واشتراط الصوم له .

ذكرت فيه ما يلي :

- ١ - حكم الاعتكاف .
- ٢ - أقسام الاعتكاف .
- ٣ - اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف .

(١) البخاري مع فتح الباري ٤/ ٢٧٥ رقم الحديث ٢٠٣٣، ومصنف عبد الرزاق ٤/ ٣٥٢ رقم
٨٠٣١.

٤ - هل الصوم شرط أو ركن ؟

٥ - الصوم المندور والصوم المتطوع به .

الفصل الثاني : ما ينبني على الاختلاف في اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف . وفيه فروع كثيرة متسلسلة .

الخاتمة : وفيها أهم النتائج من البحث .

(ملاحظة) ذكرت الكثير من التفريعات الجزئية المتعلقة بالموضوع لكي نرى تحليل الفقهاء ومدى اهتمامهم بهذه الجزئيات التي قد لا تخطر على بال أحد ، فجزاهم الله خير الجزاء .

صفحة أبيض

التمهيد

أذكر في هذا التمهيد ما يلي :

- ١- تعريف الاعتكاف لغة واصطلاحاً.
- ٢- مشروعية الاعتكاف .
- ٣- أسماء الاعتكاف .
- ٤- هل يسمى الاعتكاف خلوة؟
- ٥- تأريخ الاعتكاف .
- ٦- الحكمة من الاعتكاف .

صفحة أبيض

١ - تعريف الاعتكاف لغة واصطلاحاً :

أولاً : تعريف الاعتكاف لغة :

قال ابن فارس^(١) : العين والكاف والفاء : أصل صحيح يدل على مقامةٍ وحبسٍ، يقال : عَكَفَ يَعْكِفُ عُكُوفًا، وذلك إقبال على الشيء لا ينصرف عنه^(٢).

وفي المصباح المنير^(٣) : عَكَفَ يَعْكِفُ من بابي قَعَدَ وضربَ ، عَكَفَ على الشيءِ عُكُوفًا : لازمه وواظبه .

وفي المعجم الوسيط^(٤) : عَكَفَ فِي الْمَكَانِ يَعْكِفُ عَكْفًا وَعُكُوفًا : أَقَامَ فِيهِ وَلَزِمَهُ . وَيُقَالُ عَكَفَ فِي الْمَسْجِدِ : أَقَامَ فِيهِ بَنِيَّةَ الْعِبَادَةِ ، وَعَكَفَ عَلَى الشَّيْءِ :

(١) ابن فارس : ٣٢٩ - ٣٩٥ هـ .

أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ، أبو الحسين من أئمة اللغة والأدب .
وفيات الأعيان ، ابن خلكان ١/ ٣٥ ، سير أعلام النبلاء ١١/ ٢٢-٢٣ .

(٢) المقاييس في اللغة ، حققه : شهاب الدين أبو عمرو ، دار الفكر ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م ، ص ٦٨٨ .

(٣) المصباح المنير للفيومي . أحمد بن محمد بن علي ٧٧٠ هـ ، صححه مصطفى السقا ، دار الفكر ٢/ ٧٥ . وانظر : الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي للأزهري محمد بن أحمد ٣٧٠ هـ ، المكتبة التجارية ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م ، ص ١١٤ ، والتعريفات للجرجاني ، الشريف علي بن محمد ، دار الباز ، ط ١ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، ص ٣١ .

(٤) المعجم الوسيط ، أخرجه الدكتور إبراهيم أنيس وجماعة ، عني بطبعه ونشره عبدالله بن إبراهيم الأنصاري ، طبع إدارة إحياء التراث الإسلامي ١/ ٣/ ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٥ م ٢/ ٦١٩ ، وانظر معه القاموس المحيط للفيروزآبادي مجد الدين . محمد بن يعقوب ١١٥٨ هـ ، دار الفكر بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، ٣/ ١٧٧ ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي الحنفي محمد علي ابن علي بن محمد ، منشورات محمد علي بيضون ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م ، ٣/ ٢٨٢ ، فهو في اللغة اللبث والدوام . طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للنسفي نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد ٥٣٧ هـ ، علق عليه أبو عبدالله محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز بمكة المكرمة ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ ، ص ٥٣ .

أقبل عليه ولزمه ولم ينصرف عنه . وعَكَفَ القَوْمُ حوله : استداروا عليه يقال :
عكف الطير على القتل ، وعكف فلاناً على كذا عَكَفًا حبسه عليه ، وفلاناً عن
حاجته : حبسه عنها . اهـ .

والفرق بين العكوف والإقامة : أن العكوف هو الإقبال على الشيء ،
والاحتباس فيه . ومنه الاعتكاف ؛ لأن صاحبه مقبل عليه ، يحبس نفسه فيه غير
مشتغل بغيره . والإقامة لا تقتضي ذلك (١) .

ومن الألفاظ المرادفة للاعتكاف : الحبس ، والزموم ، والمكث ، والاستقامة ،
والاستدارة (٢) ، والوقوف ، والمقام ، والإقبال عليه (٣) .

ثانياً : تعريف الاعتكاف شرعاً :

اختلف الفقهاء في تعريف الاعتكاف شرعاً حسب اختلافهم في شروطه ،
وإن كانوا متفقين على أنه لبث في المسجد .

فقال الحصكفي الحنفي (٤) : الاعتكاف : لبث في مسجد جماعة ، أو
امرأة في مسجد بيتها بنية (٥) .

(١) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ٣٩٥ هـ ضبطه وحققه حسام الدين القدسي ، دار الباز
للنشر، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م . ص ٢٥٣ .

(٢) نيل الأوطار للشوكاني ٢٩٥ / ٤ .

(٣) حاشية ابن قاسم على الروض المربع ٤٧٢ / ٣ وانظر جواهر الألفاظ لأبي الفرج قدامة بن جعفر
الكاتب البغدادي ص ٤٤٨ - ٤٤٩ ذكر عشرات الألفاظ .

(٤) الحصكفي ١٠٢٥ - ١٠٨٨ هـ .

محمد بن علي بن محمد الحصري ، المعروف بعلاء الدين الحصكفي ، مفتي الحنفية بدمشق وبها
ولد وتوفي .

طرب الأمثال ، للكنوي ص ٣٠٥ ترجمة ٣٨٣ ، هدية العارفين للبغدادي ٢ / ٢٩٦ .

(٥) تنوير الأبصار للحصكفي مطبوع مع شرحه الدر المختار له والحاشية لابن عابدين مصور على
طبعة بولاق . دار إحياء الكتب العلمية بيروت ، ١١٨ / ٢ .

وقال القدوري الحنفي : البث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف .
وقال الدسوقي المالكي^(١) : هو لزوم مسلمٍ مميزٍ مسجداً مباحاً بصوم ،
كافٍ عن الجماع ومقدماته يوماً وليلة^(٢) .
وقال الشربيني الشافعي^(٣) : لبث في المسجد من شخص مخصوص
بنية^(٤) . وبهذا أيضاً قال ابن القاسم^(٥) .
وقال المرداوي الحنبلي^(٦) : لزوم المسجد لطاعة الله – تعالى – على صفة
مخصصة من مسلم ، طاهر مما يوجب غسلًا^(٧) .

(١) الدسوقي ت ١٢٣٠ هـ .

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي ، درس بالأزهر ، وتوفي بالقاهرة ، له حاشية على مغني
الليبيب ، هدية العارفين للبغدادى ٣٥٧/٢ ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، الشيخ محمد
ابن محمد مخلوف ، ص ٣٦١ – ٣٦٢ ترجمة ١٤٤٥ .

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير مطبوع مع الشرح الكبير للدردير أحمد بن محمد بن أحمد
١٢٠١ هـ ، مكتبة زهران خلف الأزهر ١/٥٤١ ، وانظر التلقين في الفقه المالكي ، للبغدادى ، عبد
الوهاب بن علي البغدادى ٤٢٢ هـ ، حققه د/ محمد ثالث سعيد الغاني ، المكتبة التجارية ،
١٩٤/١ .

(٣) الشربيني ٩٧٧ هـ .

محمد بن أحمد الشربيني القاهري الشافعي ، شمس الدين ، فقيه مفسر نحوي صرفي .
شذرات الذهب . ابن العماد ٨/٣٨٤ ، هدية العارفين للبغدادى ٢/٢٥٠ .

(٤) مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج للشربيني محمد بن أحمد ٩٧٧ هـ ، المكتبة الإسلامية
لصاحبها الحاج رياض الشيخ ١/٤٩٩ .

(٥) ابن القاسم : ٨٥٩ – ٩١٨ هـ .

محمد بن قاسم محمد الغزي ثم القاهري الشافعي شمس الدين ، أبو عبد الله .
الضوء اللامع للسخاوي ٨/٢٨٦ ، هدية العارفين للبغدادى ٢/٣٠٠ . انظر لقوله شرح ابن قاسم
على متن أبي شجاع ، ص ٤٤ .

(٦) المرداوي ٨١٧ – ٨٨٥ هـ .

علي بن سليمان بن أحمد المرداوي ، فقيه حنبلي ، ألف الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف وغيره .
الضوء اللامع للسخاوي ٥/٦٢٥ – ٦٢٧ ، البدر الطالع للشوكاني ١/٤٤٦ ترجمة ٢١٨ .

(٧) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميجل أحمد بن حنبل ، المرداوي ٨٨٥
هـ ، مكتبة ابن تيمية ، ط ١ ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م ، ٣/٣٥٨ .

وهكذا نجد أن كل مؤلف وضع التعريف حسب الشروط التي في مذهبه ،
واكتفى بعضهم بالأجمال كما فعل الشربيني مثلاً .

بعد استقرار التعاريف السابقة وغيرها، نجد أن أحسن التعاريف وأشملها هو
تعريف الشربيني وابن القاسم وهو : لبث في المسجد من شخص مخصوص
بنية .

فهذا التعريف صالح لجميع المذاهب ، لأنه ذكر اللبث في المسجد وهذا
متفق عليه، ثم ذكر أن هذا اللبث « من شخص مخصوص »؛ فهذا يشمل جميع
الأوصاف التي تشترط في المعتكف ، والتي لا تجوز عليه ، كما يشمل ما إذا
كان يشترط الصوم أو لا يشترط . وقوله : « بنية » يبين أن الاعتكاف عبادة تفتقر
إلى النية ، ثم هو يشمل كل نية تكون في الاعتكاف .

لكن لا بد من زيادة كلمة آخر التعريف وهي : مخصوصة ، فيكون الكلام :
بنية مخصوصة ؛ لأن الجالس لقراءة القرآن ينطبق عليه أنه « لبث في المسجد من
شخص مخصوص بنية » فيكون التعريف غير مانع ، أما لو قلنا : « بنية
مخصوصة » فهو جامع مانع .

فيكون التعريف المختار :

الاعتكاف : لبث في المسجد ، من شخص مخصوص ، بنية مخصوصة .
والله أعلم .

٢ - مشروعية الاعتكاف :

الاعتكاف : مشروع بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول .

أما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿ وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ
لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ [البقرة : ١٢٥]

وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]

وأما السنة : ففعل النبي ﷺ وفعل أزواجه معه ومن بعده .

فقد روى البخاري^(١) ومسلم^(٢) ، عن عائشة^(٣) - رضي الله عنها - زوج النبي ﷺ « أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى . ثم اعتكف أزواجه من بعده »^(٤).

وأما الإجماع : فقد نقل ابن المنذر^(٥) وغيره الإجماع على مشروعيته^(٦).

(١) البخاري : ١٩٤ - ٢٥٦ هـ .

محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري أبو عبد الله ، حبر الإسلام الحافظ ، له الجامع الصحيح ، والتأريخ وغيرهما .

تأريخ بغداد ، للخطيب البغدادي ٢ / ٤ ترجمة ٤٢٤ ، تذكرة الحفاظ للذهبي ٢ / ١٣٢ .

(٢) مسلم : ٢٠٤ - ٢٦١ هـ .

مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين ، من أئمة الحديث ، له الصحيح ، والمسند الكبير وغيرهما .

تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٣ / ١٠٠ ترجمة ٧٠٨٦ ، تذكرة الحفاظ للذهبي ٢ / ١٥٠ .

(٣) عائشة : ٩ ق. هـ - ٥٨ هـ .

عائشة بنت أبي بكر الصديق القرشية ، أفقه نساء المسلمين ، وأعلمهم بالدين والأدب . أم عبد الله ، طبقات ابن سعد ٨ / ٣٩ ، الإصابة لابن حجر ٤ / ٣٥٩ - ٣٦١ ترجمة ٧٠٤ .

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر أحمد بن علي ٨٥٢ هـ ، أخرجه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، ٤ / ٢٧١ رقم الحديث ٢٠٢٦ ، ومسلم ، صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج ٢٦١ هـ ، حققه وصححه محمد فؤاد عبد الباقي ، المكتبة الفيصلية . (١٤) كتاب الاعتكاف (١) باب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان رقم الحديث (٥ / ١١٧٢) ٨٣١ / ٢ .

(٥) ابن المنذر : ٢٤٢ - ٣١٩ هـ .

محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ، أبو بكر ، فقيه مجتهد من الحفاظ ، شيخ الحرم بمكة . له المؤلفات المفيدة .

تذكرة الحفاظ للذهبي ٣ / ٤ ، طبقات الشافعية للإسنوي ٢ / ١٩٧ ترجمة ١٠١٤ .

(٦) الإجماع للإمام ابن المنذر ٣١٩ هـ ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، دار الباز ، ص ١٦ ، الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة ، الوزير عون الدين أبي المظفر ، يحيى بن محمد ٥٦٠ هـ ، المؤسسة السعيدية بالرياض ١ / ٢٥٥ .

وأما المعقول :

فهو أن الإنسان بحاجةٍ إلى تفريغ القلب من أمور الدنيا ، وتسليم النفس إلى المولى . وملازمة عبادته وبيته (١) .

وأيضاً فإن الإنسان يريد التشبه بالملائكة الكرام في الاستغراق في العبادة ، وحبس النفس عن الشهوات (٢) .

وهكذا نرى أن أدلة الشرع تتفق على مشروعية الاعتكاف . والله أعلم .

٣ - أسماء الاعتكاف :

نص الله سبحانه على تسمية الإقامة في المسجد من أجل العبادة بنية مخصوصة ، نص على تسميته اعتكافاً ، فقال سبحانه : ﴿ وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]

وكذلك جاءت الأحاديث الكثيرة ، بتسميته اعتكافاً ، فقد روى البخاري ومسلم عن عائشة - رضي الله عنها - زوج النبي ﷺ « كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ، ثم اعتكف أزواجه من بعده » (٣) .

وسياتي قول عطاء - رحمه الله - مثل المعتكف ، كمثل رجل له حاجة إلى عظيم ، فيجلس على بابه ، ويقول : لا أبرح حتى يقضي حاجتي (٤) .

ويسمى الاعتكاف جواراً (٥) .

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي ٧٤٣هـ ، طبعة بولاق ،

مصور سنة ١٣١٤هـ مع حاشية الشيخ شلبي ٣٤٨/١ .

(٢) مواهب الجليل للحطاب ٤٥٤/٢ ، التمهيد لابن عبد البر ٣٢٥/٨

(٣) تقدم الحديث قريباً في مشروعية الاعتكاف .

(٤) سيأتي قول عطاء في الحكمة من الاعتكاف ص ١٨٧ .

(٥) المجموع للنووي ٤٠٧/٦ والفروع لابن مفلح ١٤٧/٣ .

فقد روى البخاري في صحيحه عن عروة قال : أخبرني عائشة ، أنها كانت تُرَجِّلُ رسول الله ﷺ وهي حائض ، ورسول الله ﷺ حينئذ مجاور في المسجد ، يدني لها رأسه وهي في حجرتها، فترجِّله وهي حائض (١) .

٤ - هل يسمى الاعتكاف خلوة ؟

قال الوزير ابن هبيرة (٢): وهذا الاعتكاف المشروع لا يحل أن يسمى خلوة (٣) .

قال ابن مفلح (٤) - بعد أن نقل كلام الوزير أعلاه - : ولعل الكراهة أولى . لكن وجدت بعد ذلك أن صاحب الكشاف (٥) قال عن قول ابن هبيرة : وهذا الاعتكاف لا يحل أن يسمى خلوة ، قال : وكأنه نظر إلى قول بعضهم . إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل خلوت ولكن قل علي رقيب . اهـ (قلت) : وحتى هذا فلا يدل على حرمة أو كراهة قوله خلوت ، لأن المراد بقول الشاعر : « فلا تقل خلوت » انه بهذه الخلوة يعصي الله تعالى ، بدليل قوله الآتي : « ولكن قل علي رقيب » . والله أعلم .

(١) (٦) كتاب الحيض (٢) باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله ٧٧/١ .

(٢) ابن هبيرة : ٤٩٩ - ٥٦٠ هـ .

يحيى بن هبيرة بن محمد الذهلي الشيباني ، أبو المظفر عون الدين ، من كبار الوزراء في الدولة العباسية ، عالم بالفقه والأدب . له المؤلفات النافعة .

وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٢٤٦ ، شذرات الذهب لابن العماد ٤/١٩١ .

(٣) الإفصاح عن معاني الصحاح ، لابن هبيرة ١/٢٥٥ .

(٤) ابن مفلح : ٧٠٨ - ٧٦٣ هـ .

محمد بن مفلح بن محمد بن مفلح ، أبو عبد الله ، شمس الدين ، المقدسي . أعلم أهل زمانه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل ، له المؤلفات في الفقه الحنبلي .

مختصر طبقات الحنابلة لابن شطي ص ٧٠ ، شذرات الذهب لابن العماد ٦/١٩٩ - ٢٠٠ ، وانظر لقوله الفروع ٣/١٤٧ .

(٥) كشف القناع عن متن الاقتناع للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ت ١٠٥١ هـ ، عالم الكتب ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، ٢/٣٤٨ .

ونقل الشيخ ابن قاسم النجدي (١) كلام الوزير وكلام ابن مفلح ولم يعلق ، لكن صنيعه يوحى بأنه يرجح كلام الوزير لأنه قال - معلقاً على كلام الروض المربع : ويسمى جواراً - قال لا خلوة - لما في الصحيحين عن عائشة - وهو مجاور في المسجد . ثم ذكر كلام الوزير وقال : واستظهر في الفروع الكراهة (٢) .
(قلت) : لم يذكر ابن هبيرة ولا ابن مفلح دليلاً ولا تعليلاً للمنع أو للكراهة من إطلاق الخلوة على الاعتكاف . والمنع إذا كان للحرمة ، أو للكراهة ، فهذان حکمان من الأحكام التكليفية ، لا يجوز أن يطلقا دون دليل ولا تعليل . والذي أرجحه أنه إن أريد بالخلوة مجرد اعتزال الناس فلا بأس أن يقال إن الاعتكاف خلوة أو خلاء ، ولا يؤخذ من كلام الشعراء حكم .

هـ- تأريخ الاعتكاف :

الاعتكاف من الشرائع القديمة (٣) .

يدلك على ذلك ما رواه ابن عمر - رضي الله عنه - أن عمر سأل النبي ﷺ قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ، قال : أوف بنذرك (٤) .

(١) ابن قاسم النجدي : ١٣١٢ - ١٣٩٢ هـ .

العلامة عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي ، حفظ القرآن ، وأتقن العلوم على علماء بلده البير . ثم أخذ عن مشايخ الرياض فنال حظاً من كثير من العلوم وألف الكتب النافعة . انظر : مقدمة حاشية ابن قاسم على الروض المربع ، كتب المقدمة عبد الله بن عبد الرحمن بن جرين .

(٢) حاشية ابن قاسم ٤٧٣/٣ .

(٣) حاشية ابن قاسم النجدي على الروض المربع ٤٧٢/٣ .

(٤) الحديث رواه البخاري ومسلم وأبو داود والدارقطني والبيهقي . صحيح البخاري (٣٣) كتاب الاعتكاف (٥) باب الاعتكاف ليلاً ، فتح الباري ٢٧٤/٤ رقم الحديث ٢٠٣٢ ، وانظر ٢٠٤٣ ، ٣١٤٤ و ٦٦٩٧ ، صحيح مسلم (٢٧) كتاب الإيمان (٧) باب نذر الكافر ، وما يفعل فيه إذا أسلم ١٢٧٧/٣ رقم (١٦٥٦ - ٢٧ و ٢٨) ، وسنن أبي داود ٣٣٤/٢ رقم ٢٤٧٤ - ٢٤٧٥ ، وسنن الدارقطني ٢/٢٠٠ ، وسنن البيهقي ٣١٧/٤ وسيأتي في الأدلة .

٦ - الحكمة من الاعتكاف :

قال عطاء بن أبي رباح^(١) - رحمه الله تعالى : مثل المعتكف كمثل رجل له حاجة إلى عظيم ، فيجلس على بابه ، ويقول : لا أبرح حتى يقضي حاجتي ، وهو أشرف الأعمال إن كان عن إخلاص^(٢) .

وقال ابن القيم^(٣) - رحمه الله : وشرع لهم الاعتكاف ، الذي مقصوده وروحه ، عكوف القلب على الله تعالى ، وجمعيته عليه ، والخلو به ، والانقطاع عن الاشتغال بالخلق ، والاشتغال به وحده سبحانه ، بحيث يصير ذكره وحبه ، والإقبال عليه في محل هموم القلب وخطراته ، فيستولي عليه بدلها ، ويصير الهم كله به ، والخطرات كلها بذكره ، والتفكير في تحصيل مراضيه ، وما يقرب منه ، فيصير أنسه بالله بدلاً عن أنسه بالخلق ، فيعده بذلك لأنسه به يوم الوحشة في القبور ، حين لا أنيس له ، ولا ما يفرح به سواه ، فهذا مقصود الاعتكاف الأعظم^(٤) .

(١) عطاء : ٢٧ - ١١٤ هـ .

عطاء بن أبي رباح - واسم أبيه أسلم - بن صفوان ، أبو محمد ، تابعي من أجلاء الفقهاء ، كان ابن عمر ينوه بفضله .

صفة الصفوة لابن الجوزي ١٢٥ / ٢ - ١٢٧ ، تقريب التهذيب لابن حجر ٢٢ / ١ ترجمة ١٩٠ .
(٢) حاشية الشيخ شلبي على تبين الحقائق ، طبعة بولاق ، مصور ، ٣٤٨ / ١ ، المبسوط ، السرخسي ، شمس الأئمة محمد بن أحمد أبو الفضل ٤٩٠ هـ ، دار المعرفة بيروت ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، ٣ / ١١٥ .

(٣) ابن القيم : ٦٩١ - ٧٥١ هـ .

محمد بن أبي بكر ، المعروف بابن قيم الجوزية الحنبلي ، شمس الدين ، له المؤلفات النافعة الكثيرة ، شذرات الذهب لابن العماد ٦ / ١٦٨ ، البدر الطالع للشوكاني ١٤٣ / ٢ - ١٤٦ .

(٤) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم ٧٥١ هـ ، حققه شعيب الأرنؤوط وأخوه ، مؤسسة الرسالة ط ٢٣ ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، ٨٧ / ٢ .

وقال الزيلعي^(١) الحنفي - رحمه الله - : ومن محاسن الاعتكاف : أن فيه تفرغ القلب من أمور الدنيا، وتسليم النفس إلى المولى، وملازمة عبادته وبيته^(٢).

وقال عبدالرحمن بن قاسم في حاشيته على الروض المربع^(٣) : وفيه من القرب ، المكث في بيت الله ، وحبس النفس على عبادة الله ، وقطع العلائق عن الخلائق ؛ للاتصال بخدمة الخالق ، وإخلاء القلب من الشواغل عن ذكر الله ، والتحلي بأنواع العبادات المحضة ، من الفكر ، والذكر ، وقراءة القرآن ، والصلاة ، والدعاء ، والتوبة ، والاستغفار ، إلى غير ذلك من أنواع القرب .
وفي الحديث : (المعتكف يعكف الذنوب ، ويجري له من الحسنات كعامل الحسنات كلها)^(٤) اهـ .

(١) الزيلعي : ت ٧٤٣ هـ .

عثمان بن علي بن محجن ، أبو محمد ، فخر الدين ، كان مشهوراً بالفقه والنحو والفرائض ، له تبين الحقائق في ست مجلدات .

الفوائد البهية للكنوي ١١٥ - ١١٦ ، هدية العارفين للبغدادي ١ / ١٧٧ .

(٢) تبين الحقائق للزيلعي ١ / ٣٤٨ وانظر المبسوط للسرخسي ٣ / ١١٥ .

(٣) ٣ / ٤٧٢ .

(٤) ابن ماجه ، سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي ، ط ١ ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، شركة الطباعة العربية السعودية (٨) الصيام (٦٧) باب ما جاء في الاعتكاف رقم ١٧٨٥ ، ٣٢٧ / ١ بلفظ : عن ابن عباس ، أن رسول الله ﷺ قال في المعتكف : « هو يعكف الذنوب ، ويجري له الحسنات كعامل الحسنات كلها » . اهـ . وانظر الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ، منشورات قم ، إيران ، ١٤٠٤ هـ ، ١ / ٢٠١ - ٢٠٢ . وحديث ابن ماجه : فيه ضعف ؛ لأن فيه عيسى بن موسى ، صدوق ، ربما أخطأ ، وربما دلس .

الفصل الأول

حكم الاعتكاف وأقسامه واشتراط الصوم له

يشتمل هذا الفصل على ما يلي :

- حكم الاعتكاف .
- أقسام الاعتكاف .
- اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف .
- هل الصوم شرط أو ركن .
- الصوم المندور والصوم المتطوع به .

صفحة أبيض

٧ - حكم الاعتكاف :

أجمع الفقهاء : على أن الاعتكاف لا يجب على الإنسان بإيجاب الشرع ، لكن إذا أوجبه الإنسان على نفسه بالنذر ، فعند ذلك يجب عليه ، ويلزمه الوفاء به . كما أجمع الفقهاء على أن الاعتكاف سنة في الجملة (١) .

(١) مختصر الطحاوي لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة ت ٣٢١ هـ ، حققه أبو الوفاء الأفغاني ، دار إحياء العلوم بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، ص ٥٧ . قال : سنة . بداية المبتدئ للمرغيناني ، شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر ٥٩٣ هـ ، مصطفى الحلبي ، ط ١ ، ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م ، ومعه الهداية شرح بداية المبتدئ للمرغيناني ، وشرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام ٦٨١ هـ مع شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابر تي ٧٨٦ هـ ، وحاشية سعد الله بن عيسى الشهير بسعدي شلبي ٩٤٥ هـ ، ٢ / ٣٨٩ . قال في بداية المبتدئ : مستحب ، وقال في الهداية : الصحيح أنه سنة مؤكدة ، وقال في فتح القدير : والحق خلاف كل من الطريقتين ، بل الحق أن يقال : الاعتكاف ينقسم إلى واجب ، وهو المندور تنجيلاً أو تعليقاً ، وإلى سنة مؤكدة ، وهو اعتكاف العشر الأواخر من رمضان ، وإلى مستحب ، وهو ما سواه . تبين الحقائق للزيلعي ٣٤٧ / ١ - ٣٤٨ نقل ما في الفتح ونسبه إلى الهداية . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني أبو بكر بن مسعود الملقب ملك العلماء ٥٨٧ هـ ، ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية بيروت ١٠٨ / ٢ ، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر لشيخ زاده ٢٥٥ / ١ ذكر الأقوال ، الدر المختار شرح تنوير الأبصار للحصكفي ، والحاشية رد المحتار لابن عابدين ، محمد أمين ١٢٥٨ هـ ، المبسوط للسرخسي ١١٤ / ٣ ، الفتاوى الهندية للشيخ نظام وجماعته ٢١١ / ١ . الكافي في فقه أهل المدينة المالكي لابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ٤٦٣ هـ ، تحقيق د / محمد بن محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م الناشر المحقق ، ١ / ٢٠٦ قال : في العشر الأواخر سنة ، وفي غيره جائز . التلقين للبغدادي ١٩٤ / ١ المكتبة التجارية قال : قربة . ومن نوافل الخير ، ويلزم بالنذر ، مواهب الجليل للحطاب ٢ / ٤٥٤ ، الشرح الكبير للدردير والحاشية للدسوقي ١ / ٥٤١ قال : مندوب مؤكد . وهو معنى قولنا (نافلة) . وقال الدسوقي : مندوب : أي على المشهور ... إنه مستحب ، إذ لو كان سنة لم يواظب السلف على تركه . ابن العربي سنة . الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية محمد العربي القروي ، مكتبة عباس أحمد الباز ، المروة ، مكة المكرمة ، ص ٢٥٦ ، عقد الجواهر الثمينة لابن شاس ٦١٦ هـ ، تحقيق محمد أبو الأجناف وغيره . دار الغرب الإسلامي ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م ، ١ / ٣٧١ .

الأم للشافعي محمد بن إدريس ٢٠٤ هـ ، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ ، دار الفكر بيروت ، ٢ / ١١٥ ، =

أما دليل السنية^(١)، فهو أن النبي ﷺ فعله وداوم عليه تقريباً إلى الله تعالى وطلباً لثوابه، وأيضاً اعتكاف أزواجه معه وبعده. متفق عليه^(٢).
ومما يدل على أنه غير واجب أن أصحابه ﷺ لم يعتكفوا، ولا أمرهم النبي ﷺ به، إلا من أَراده، ولو كان واجباً لما علقه ﷺ بالإرادة^(٣).

= الحاوي للماوردي أبي الحسن، علي بن محمد بن حبيب ٤٥٠ هـ، تحقيق محمود سطوحي، المكتبة التجارية ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ٣/ ٣٥٢ قال: سنة حسنة، وقرية مأمور بها غير واجبة. المذهب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي ٤٧٦ هـ، دار الفكر بيروت، ومعه المجموع للنووي يحيى بن شرف ٦٧٦ هـ، ٦/ ٤٠٧ قال النووي: سنة بالإجماع، ولا يجب إلا بالنذر بالإجماع، ويستحب الإكثار منه، ويستحب ويتأكد استحبابه في العشر الأواخر من رمضان. المنهاج للنووي، محي الدين يحيى بن شرف النووي ٦٧٦ هـ، مطبوع بأعلى مغني المحتاج للشربيني ٤٤٩/ ١، تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر أحمد بن علي ٨٥٢ هـ، مع حاشيتي الشرواني والعبادي، دار صادر بيروت، ٣/ ٤٦٢: سنة مؤكدة في رمضان وغيره، حتى أوقات الكراهة.

المغني لابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي ٦٢٠ هـ، بتحقيق د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/ عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٤/ ٤٥٦، الانصاف للمرداوي ٣/ ٣٥٨، الفروع لابن مفلح شمس الدين محمد بن مفلح ٧٦٣ هـ، عالم الكتب، ط ٤، ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٧ م، ٣/ ١٤٧، كشف القناع عن متن الافناع، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩٤ هـ، ٢/ ٤٠٥، معونة أولي النهى لابن النجار ١١١/ ٣، وانظر كتاب الصيام من شرح عمدة الأحكام لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم ٧٢٨ هـ، ٢/ ٧٠٩. وهو سنة لا يجب إلا بالنذر.
(١) ذكر الأدلة على السنية المغني لابن قدامة ٤/ ٤٥٦ وكذلك الماوردي في الحاوي ٣/ ٣٥٢ وشيخ زاده في مجمع الأنهر ١/ ٢٥٥ وغيرهم.

(٢) صحيح البخاري مع فتح الباري لابن حجر ٤/ ٢٧١ رقم ٢٠٢٥، ٢٠٢٦، وصحيح مسلم ٢/ ٨٣٠ رقم ١١٧١ و ١١٧٢. وتقدم.

(٣) ليس في الأحاديث التي اطلعت عليها ما أورده ابن قدامة في المغني ٤/ ٤٥٦ مسألة ٥٢٦ من أن النبي ﷺ قال: (من أراد أن يعتكف فليعتكف في العشر الأواخر)، ولا ما أشار إليه الماوردي في الحاوي من قوله «من أراد» الحديث. قال محققا المغني: أخرجه الإمام مالك في الموطأ في (٦) باب ما جاء في ليلة القدر من (١٩) كتاب الاعتكاف، بلفظ «من اعتكف معي» الحديث. الموطأ ١/ ٣١٩.
(قلت) هو في الموطأ برقم (٩) وما أشار إليه المحققان الفاضلان هو في البخاري (٣٣) كتاب الاعتكاف (١) باب الاعتكاف في العشر الأواخر، رقم (٢٠٢٧) من حديث أبي سعيد الخدري، وهو حديث طويل متفق عليه، ومسلم في صحيحه ٢/ ٨٣٠ رقم (١١٧١ و ١١٧٢) المتقدم آنفاً.
(قلت) لعل الماوردي وابن قدامة قد اطلعا على الحديث باللفظ الذي ذكره «من أراد أن يعتكف» ولم يصل إلينا، وانظر أيضاً المعجم المفهرس لألفاظ الحديث وموسوعة أطراف الحديث وغيرهما ليس فيها ذكر لحديث بلفظ «من أراد أن يعتكف» والله أعلم.

ولأن العبادات الواجبات ، قد قرر الشارع لها أسباباً راتبة ، كالصلاة ، أو عارضة كالزكاة ، وليس للاعتكاف سبب راتب ولا عارض ، فعلم أنه غير واجب^(١).

واتفق الفقهاء على صحة الاعتكاف مع الصوم^(٢).

واتفقوا على أنه في العشر الأواخر من رمضان أفضل ؛ طلباً لليلة القدر.

واتفقوا على أنه مستحب في كل وقت^(٣) ، إلا رواية عن الإمام أحمد نقلها عنه ابن تيمية^(٤) - رحمهما الله - وهي أن الاعتكاف تطوعاً لا يكون إلا في شهر رمضان ، إلا النذر ، فإن كان نذراً فلا بأس^(٥) . وإلا ما روى ابن رشد^(٦) من أن الإمام مالكاً كره الاعتكاف^(٧).

روى ابن نافع^(٨) قال : ما رأيت صحابياً اعتكف . وقد اعتكف ﷺ حتى

(١) الحاوي للماوردي ٣/ ٣٥٢ .

(٢) الافصاح لابن هبيرة ١/ ٢٥٥ رحمة الأمة في اختلاف الأئمة للعثماني ، ص ١٢٤ .

(٣) قال ابن قدامة في المغني ٤/ ٤٥٦ : ولا نعلم خلافاً في انه مسنون .

(٤) ابن تيمية : ٦٦١ - ٧٣٨ هـ .

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الحنبلي ، شيخ الإسلام ، تقي الدين أبو العباس الحافظ المجتهد .

البداية والنهاية لابن كثير ١٤/ ١٣٢ - ١٤١ ، البدر الطالع للشوكاني ١/ ٦٣ - ٧٢ .

(٥) كتاب الصيام لابن تيمية ٢/ ٧٥٤ .

(٦) قلت (ولم يذكر هذه الرواية أحد فيما اطلعت عليه من كتب الأئمة الحنابلة .

(٦) ابن رشد : ٤٥٠ - ٥٢٠ هـ .

محمد بن أحمد بن رشد أبو الوليد ، قاضي قرطبة ، من أعيان المالكية ، له التأليف النافعة .

بغية الملتبس للضبي ص ٤٠ ، توشيح الديباج للقرافي ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٧) مواهب الجليل للحطاب ٢/ ٤٥٤ .

(٨) ابن نافع ، ت ٢١٦ هـ .

أبو محمد عبد الله - ويعرف بالأصغر - بن نافع بن ثابت بن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهم ، الفقيه المحدث الأمين صاحب مالكا أربعين سنة .

شجرة النور الزكية ص ٥٦ ترجمة ١٢ .

قبض ، وهم أشد الناس اتباعاً ، فلم أزل أفكر حتى أخذ بنفسي أنه لشدة :
نهاره وليله سواء ، كان كالوصال المنهي عنه ، مع وصاله ﷺ فأخذ ابن رشد منه
كراهية مالك . اهـ (١) .

٨ - أقسام الاعتكاف :

ينقسم الاعتكاف إلى قسمين : واجب ، ومسنون .
أما الاعتكاف الواجب فهو الاعتكاف المنذور ، وهو الذي أوجبه الإنسان
على نفسه ، فيلزمه الوفاء به ، لقوله ﷺ : « من نذر أن يطيع الله فليطعه » (٢) .
وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن عمر سأل النبي ﷺ قال : « كنت
نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ؟ قال : أوف بنذرك »
رواه البخاري ومسلم (٣) .
وأما الاعتكاف المسنون فهو الذي يفعله الإنسان تقرباً إلى الله تعالى ، دون
أن ينذره على نفسه .
ودليل مسنونيته : مداومة النبي ﷺ عليه ، ومداومة أزواجه عليه معه
ومن بعده (٤) .
ودليل عدم وجوبه قوله ﷺ : « من اعتكف معي ، فليعتكف في العشر
الأواخر » (٥) .

(١) مواهب الجليل للحطاب ٢ / ٤٥٤ ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ، محمد بن محمد
ابن رشد القرطبي ٥٢٠ هـ ، المكتبة التجارية بمصر ١ / ٢٦٦ : كره مالك الدخول فيه مخافة أن لا
يوفي شرطه .

(٢) البخاري مع الفتح ١١ / ٥٨١ رقم ٦٦٩٦ و ١١ / ٥٨٥ رقم ٦٧٠٠ .

(٣) البخاري مع الفتح ٤ / ٢٧٤ رقم ٢٠٣٢ وانظر ٢٠٤٣ و ٣١٤٤ و ٤٣٢٠ و ٦٦٩٧ ،
وصحيح مسلم (٢٧) كتاب الإيمان (٧) باب نذر الكافر ٣ / ١٢٧٧ رقم ١٦٥٦ ، وسنن أبي
داود ٢ / ٣٣٤ ، وسنن الدارقطني ٢ / ٢٠٠ .

(٤) قال المرغيناني في الهداية ٢ / ٣٨٩ : والمواظبة دليل السنية . وتقدم الحديث .

(٥) الموطأ لإمام الأئمة وعالم المدينة مالك بن أنس - رضي الله عنه - صححه ورقمه محمد فؤاد
عبد الباقي ، دار الحديث ١ / ٣١٦ ، موطأ الإمام مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني ١٨٩
هـ ، ط ٢ ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، المكتبة العلمية ، ص ١٣٢ .

ولأن أصحاب النبي ﷺ لم يعتكفوا ، ولا أمرهم النبي ﷺ به إلا من أراد^(١).

٩ - اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف :

اتفق الفقهاء على أن الأفضل الاعتكاف صائماً^(٢) وجعل ابن تيمية ذلك إجماعاً^(٣) ، واستحبه ابن قدامة^(٤) خروجاً من الخلاف^(٥) .

وقد عرفنا أن الاعتكاف قسمان : واجب ومندوب ، ولكل حكمه في اشتراط الصيام ، فنقول : هل يشترط الصوم لصحة الاعتكاف الواجب ؟
اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين :

-
- (١) المغني لابن قدامة ٤/ ٤٥٦ م ٥٢٦ . وتقدم الكلام على هذا ص ٢٤ .
 - (٢) المغني لابن قدامة ٤/ ٤٦٠ ، والمجموع للنووي ٦/ ٤١٤ .
 - (٣) كتاب الصيام لابن تيمية ٢/ ٧٥١ .
 - (٤) المغني لابن قدامة ٤/ ٤٦١ .
 - (٥) قلت (الخروج من الخلاف قاعدة ذكرها السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية للسيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر ٩١١ هـ ، ط الأخيرة ، ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م ، مصطفى الحلبي ، ص ١٣٦ .
 - (٥) انظر لاختلاف الفقهاء عموماً : المصنف للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن الهمام الصنعاني ٢١١ هـ بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، من منشورات المجلس العلمي ٤/ ٣٥٢ رقم ٨٠٣٠ وما بعده ، والكتاب المصنف في الأحاديث والآثار للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شبة ٢٣٥ هـ ، حققه الأستاذ عبد الخالق الأفغاني ، ط ٢ ، الدار السلفية ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، ٣/ ٨٧ ، التمهيد لابن عبد البر ١١/ ١٩٩ .
 - مختصر اختلاف العلماء ٢/ ٤٧ م ٦٣٤ ، مختصر خلافيات البيهقي ، مخطوط ق ٩٦ ب ، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء لسيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال ، حققه د / ياسين أحمد إبراهيم دراكه ، مكتبة الرسالة الحديثة ، ط ١ ، ١٩٨٨ م ، الإفصاح لابن هبيرة ١/ ٢٥٥ - ٢٥٦ ، بداية المجتهد لابن رشد ١/ ١٦٨ - ١٦٩ ، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة للعثماني ، ص ١٢٤ ، تجريد المسائل اللطاف في معرفة الائتلاف والاختلاف لنور الدين بن ناصر الشافعي ، مخطوط ق ٨١ ب . وانظر كتب الخلاف كالحاوي والمغني وغيرهما .

القول الأول : لا يشترط الصوم لصحة الاعتكاف الواجب :

وبه قال علي بن أبي طالب، وابن مسعود^(١)، وسعيد بن المسيب^(٢)،
وعمر بن عبد العزيز^(٣)، والحسن البصري^(٤)، وعطاء بن أبي رباح، وطاووس
ابن كيسان^(٥)، وإسحاق بن راهويه^(٦)، واختلف القول فيه عن ابن عباس^(٧).

- (١) ابن مسعود : ت ٣٢ هـ .
عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن ، أسلم قديماً ، وشهد بدرًا وما بعدها ، ولازم النبي ﷺ .
الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر ٢ / ٣٦٨ - ٣٧٠ ترجمة ٤٩٥٤ ، الاستيعاب لابن عبد البر ٢ / ٣١٦ - ٣٢٤ .
- (٢) ابن المسيب : ١٣ - ٩٤ هـ .
سعيد بن المسيب بن حزن المخزومي أبو محمد المدني ، سيد التابعين ، وفقه الفقهاء .
طبقات الحفاظ للسيوطي ٢٥ ترجمة ٣٧ ، تقريب التهذيب لابن حجر ١ / ٣٠٥ ترجمة ٢٦ .
- (٣) عمر بن عبد العزيز : ٦١ - ١٠١ هـ .
عمر بن عبد العزيز بن مروان الأموي القرشي ، أبو حفص ، الخليفة العادل ، ولد بالمدينة وولي إمرتها ثم استخلف سنة ٩٩ هـ .
تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢ / ١٧ ترجمة ٨٤ ، صفة الصفوة لابن الجوزي ٢ / ٦٦ .
- (٤) الحسن البصري : ٢١ - ١١٠ هـ .
الحسن بن يسار البصري ، أبو سعيد ، تابعي ، كان حبر الأمة وأحد الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك
حلية الأولياء للأصفهاني ٢ / ١٣١ ترجمة ١٦٩ ، تقريب التهذيب ١ / ١٦٥ ترجمة ٢٦٣ ، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ٧٧ .
- (٥) طاووس : ٣٣ - ١٠٦ هـ .
طاووس بن كيسان الخولاني الهمداني ، أبو عبد الرحمن ، من أكابر التابعين فقهًا وحديثًا وزهدًا ، وجرأة بالحق .
صفة الصفوة لابن الجوزي ٢ / ١٧٠ - ١٧٤ ، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١ / ٢٥١ ترجمة ٢٦٩ .
- (٦) ابن راهويه : ١٦١ - ٢٣٨ هـ .
إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي ، أبو محمد ، ثقة حافظ مجتهد . قرين أحمد بن حنبل .
تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ٦ / ٣٤٥ ترجمة ٣٣٨١ ، تقريب التهذيب ١ / ٥٤ ترجمة ٣٧٤ .
- (٧) ابن عباس : ٣ ق. هـ - ٦٨ هـ .
عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي ، أبو العباس ، ابن عم الرسول ﷺ حبر الأمة . الإصابة لابن حجر ٢ / ٣٣٠ - ٣٣٤ ترجمة ٤٧٨١ ، الاستيعاب لابن عبد البر ٢ / ٣٥٠ - ٣٥٧ .

وهو المذهب عند الشافعية^(١) ، والمذهب عند الحنابلة^(٢) ، وبه قال ابن لبابة المالكي^(٣)^(٤) .

القول الثاني : يشترط الصوم لصحة الاعتكاف الواجب :

روي ذلك عن ابن عمر^(٥) وابن عباس والزبير^(٦) وعائشة .

(١) الحاوي للماوردي ٣/ ٣٦٤ ، دلائل الأحكام لبهاء الدين بن شداد ٦٣٢ هـ ، تحقيق الشيخ محمد ابن يحيى النجيمي ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م ، ١/ ٦٤٠ - ٦٤١ هـ ، المذهب للشيرازي والمجموع للنووي ٦/ ٤١٤ ، الياقوت النفيس في مذهب ابن إدريس للسيد أحمد ابن عمر الشاطري الترمي ، ط ٣ ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، دار الشروق ص ٦٧ ، المنهاج للنووي ومغني المحتاج للشربيني ١/ ٤٥٣ .

(٢) المغني لابن قدامة ٤/ ٤٥٩ م ٥٢٧ ، الإنصاف للمرداوي ٣/ ٣٥٨ ، الفروع لابن مفلح ٣/ ١٥٧ ، معونة أولي النهى لابن النجار ٣/ ١١٣ ، الروض المربع للبهوتي على زاد المستقنع للحجاوي ، والحاشية للشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي ١٣٩٢ هـ ، ط ٢ ، ١٤٠٣ هـ ، مطبعة بساط بيروت ٣/ ٤٧٥ ، كتاب الصيام لابن تيمية ٢/ ٧٦٥ قال : ولو نذر اعتكافاً لم يلزمه إلا أن يندره . اهـ . (قلت) قوله : لم يلزمه أي الصيام .

(٣) ابن لبابة : ت ٣٣٦ هـ .

محمد بن يحيى بن لبابة ، الإمام الفقيه الموثق ، قاضي البيرة . مؤلف الوثائق المنتخبة . توفي بالاسكندرية ، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف ٨٦ ترجمة ١٨٠ ، الديباج المذهب لابن فرحون ٣٤٨ - ٣٤٩ ترجمة ٤٦٦ .

(٤) انظر لقول ابن لبابة . شرح متن أبي زيد القيرواني ، لزروق ، أحمد بن أحمد بن محمد المالكي ٨٩٩ هـ ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ، دار الفكر ، ومعه شرح التنوخي قاسم بن علي بن ناجي ت ٨٣٧ هـ للرسالة ٢/ ٣١١ ، وحاشية عدوي ، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي ١١٨٩ هـ ، حاشية علي شرح الخرشي ومطبوع معه ، دار صادر بيروت ٢/ ٢٦٧ ، والمقدمات لابن رشد ، أبي الوليد محمد ابن أحمد بن رشد ٥٢٠ هـ ، دار الفكر ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م بهامش المدونة ١/ ١٩٨ .

(٥) ابن عمر : ١٠ ق . هـ - ٧٣ هـ .

عبدالله بن عمر بن الخطاب ، العدوي ، أبو عبدالرحمن ، صحابي ، هاجر مع أبيه وأفتى الناس ستين سنة . طبقات ابن سعد ٤/ ١٠٥ - ١٣٨ ، الاستيعاب لابن عبد البر ٢/ ٣٤١ ، الإصابة لابن حجر ٢/ ٣٤٧ ترجمة ٤٨٣٤ .

(٦) الزبير : ٢٨ ق . هـ - ٣٦ هـ .

الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي ، القرشي أبو عبدالله ، أحد العشرة المبشرين بالجنة . شهد بدرًا وغيرها .

صفة الصفوة لابن الجوزي ١/ ١٣٢ ، وحلية الأولياء للأصفهاني ١/ ٨٩ .

وبه قال الزهري^(١) ، والثوري^(٢) ، والحسن بن حي^(٣) ، والنخعي^(٤) ،
وعامر الشعبي^(٥) ، وبه قال الحنفية^(٦) ، والمالكية^(٧) على المشهور من مذهبهم ،
ورواية على خلاف مذهب الحنابلة رجحها ابن القيم^(٨) .

(١) الزهري : ت ١٢٤ هـ .

محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري ، أبو بكر ، أحد الأعلام ، أحفظ أهل زمانه ،
فقيهاً فاضلاً .

طبقات الحفاظ للسيوطي ٤٩ - ٥٠ ترجمة ٩٥ ، حلية الأولياء للأصفهاني ٣٦٠ / ٣ .

(٢) الثوري : ٩٧ - ١٦١ هـ .

سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، أبو عبد الله ، أمير المؤمنين في الحديث . ألف كتباً كثيرة . تأريخ
بغداد للخطيب البغدادي ٩ / ١٥١ - ١٧٤ ترجمة ٤٧٦٣ ، حلية الأولياء للأصفهاني ٦ / ٣٥٦ ترجمة
٣٩٥ .

(٣) الحسن بن حي : ١٠٠ - ١٦٩ هـ .

الحسن بن صالح بن صالح بن حي الهمداني الثوري ، ثقة فقيه عابد .
خلاصة تهذيب التهذيب الكمال لصفى الدين الأنصاري ص ٧٨ ، تقريب التهذيب لابن حجر
١٦٧ / ١ ترجمة ٢٨٤ .

(٤) النخعي : ٤٦ - ٩٦ هـ .

إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران النخعي ، من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً ،
كان مجتهداً .

حلية الأولياء للأصفهاني ٤ / ٢١٩ ترجمة ٢٧٣ ، تقريب التهذيب ١ / ٤٦ ترجمة ٣٠١ .

(٥) الشعبي : ١٩ - ١٠٣ هـ .

عامر بن شراحيل بن عبد ذي كبار الشعبي الحميري ، أبو عمرو ، تابعي ، يضرب المثل بحفظه ، القاضي
الثقة الشاعر .

تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٢ / ٢٢٧ ، تقريب التهذيب لابن حجر ١ / ١٨٧ ترجمة ٤٦ .

(٦) مختصر الطحاوي ٥٧ ، المبسوط للسرخسي ٣ / ١١٥ ، بداية المبتدي مع الهداية وشرح فتح القدير
٢ / ٣٩١ ، تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار للحصكفي ١ / ١٣٠ . وانظر معه حاشية ابن عابدين ،
البدائع للكاساني ١ / ١٠٩ ، مجمع الأنهر لشيخ زاده ١ / ٢٥٦ ، الفتاوى الهندية للنظام ١ / ٢١١ .

(٧) المدونة لابن قاسم ١ / ١٩٥ - ١٩٦ ، الكافي لابن عبد البر ١ / ٣٠٦ ، التمهيد لابن عبد البر
١١ / ١٩٩ ، عقد الجواهر لابن شاس ١ / ٣٧٣ ، الشرح الكبير للدردير والحاشية للدسوقي ١ / ٥٤١ ،
مواهب الجليل للخطاب والتاج والاكلیل للمواق ٢ / ٤٥٤ ، التفریع لابن الجلاب ١ / ٣١٣ ، الثمر الداني
للأبي الأزهری ٣١٥ ، قال : على المشهور ، الخلاصة الفقهية للقروي ٢٥٨ ، شرح الزرقاني وحاشية
البناني ٢ / ٢٢٠ ، وشرح منح الجليل لعلیش ١ / ٤١٨ ، شرح زروق وشرح التنوخي للرسالة ١ / ٣١١ ،
شرح الخرشي وحاشية عدوي ٢ / ٢٦٧ قال : على المشهور . بداية المجتهد لابن رشد ١ / ٢٦٨ - ٢٦٩ ،
والتلقين للبغدادي ٢ / ١٩٥ ، والمقدمات لابن رشد مطبوع مع المدونة ١ / ١٩٨ .

(٨) زاد المعاد لابن القيم ٢ / ٨٧ - ٨٨ .

الأدلة :

استدل أصحاب المذهب الثاني - القائلون بأن الصوم شرط في صحة الاعتكاف - بالكتاب والسنة والمعقول .

أما الكتاب :

ففي موطأ مالك : حدثني يحيى^(١) عن مالك أنه بلغه أن القاسم بن محمد^(٢) ونافعاً^(٣) مولى ابن عمر قالا : لا اعتكاف إلا بصيام ، بقول الله تبارك وتعالى في كتابه :

﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] .
فإنما ذكر الله الاعتكاف مع الصيام .

قال مالك : وعلى هذا الأمر عندنا ، أنه لا اعتكاف إلا بصيام^(٤) .

(١) يحيى الليثي : ١٥٢ - ٢٣٤ هـ .

يحيى بن يحيى بن أبي عيسى الليثي بالولاء أبو محمد ، عالم الأندلس في عصره . بربري الأصل .
سمع الموطأ من مالك .

خلاصة تذهيب الكمال لصفي الدين الأنصاري ٤٢٩ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/ ٢١٦ .

(٢) القاسم بن محمد : ٣٧ - ١٠٧ هـ .

ابن أبي بكر الصديق التيمي ، ثقة . أحد الفقهاء السبعة بالمدينة .

حلية الأولياء للأصفهاني ١٨٣/ ٢ ، تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ١٢٠ ترجمة ٤٨ .

(٣) نافع : ت ١١٧ هـ .

نافع بن هرمز ، أبو عبدالله المدني ، مولى ابن عمر ، ثقة ثبت فقيه مشهور ، تابعي جليل .

تهذيب الأسماء للنووي ١٢٣/ ٢ ترجمة ١٨٧ ، تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ٢٩٦ ترجمة ٣٠ .

(٤) الموطأ للمالك ١/ ٣١٥ رقم الحديث ٤ . وانظر شرح فتح القدير لابن الهمام ٢/ ٣٩٢ ، وبداية المجتهد لابن رشد ١/ ٢٦٩ ، والحلى لابن حزم ، علي بن محمد بن سعيد بن حزم ٤٥٦ هـ ، دار الفكر ، ١٨٢/ ٥ م ٦٢٥ ، وانظر كتاب الصيام لابن تيمية ٢/ ٧٥١ جعل الآية دليل السنية .

وأما السنة ففيما يلي :

- ١ - إن النبي ﷺ اعتكف هو ونسأؤه صياماً في رمضان^(١) .
- ٢ - حديث عائشة أن النبي ﷺ قال : (لا اعتكاف إلا بصيام)^(٢) .
- ٣ - عن ابن عمر أن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة ، فسأل النبي ﷺ ؟ فقال : (اعتكف وصم) . رواه أبو داود^(٣) والدارقطني^(٤) .
- ٤ - وفي سنن الدارقطني : فأمره أن يعتكف ويصوم^(٥) . فهذا نص في أنه أمره بالصيام

٥ - عن سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير^(٦) عن عائشة ، أنها أخبرتهما أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان حتى توفاه الله ، ثم اعتكف أزواجه من بعده ، وأن السنة للمعتكف أن لا يخرج إلا لحاجة الإنسان ،

-
- (١) تقدم تخريجه . وهو متفق عليه .
 - (٢) سنن الدارقطني ١٩٩/٢ - ٢٠٠ ، والبيهقي ٣١٧/٤ .
 - (٣) أبو داود : ٢٠٢ - ٢٧٥ هـ .
 - سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني ، أبو داود ، محدث حافظ فقيه .
 - تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ٩/٥٥ - ٥٩ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٢٦٨ - ٢٦٩ .
 - (٤) الدارقطني : ٣٠٦ - ٣٨٥ هـ .
 - علي بن عمر بن أحمد ، أبو الحسن الشافعي إمام عصره في الحديث ، أول من صنف في القراءات . تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٢/٣٤ ترجمة ٦٤٠٤ ، طبقات الشافعية للإسنوي ١/٢٤٦ ترجمة ٤٦٥ .
 - (٥) سنن أبي داود ٣٣٤/٢ رقم ٢٤٧٤ - ٢٤٧٥ ، الدارقطني ٢/٢٠٠ ، وفي البيهقي ٣١٧/٤ أن عمر نذر أن يعتكف في الشرك وليصومن ، فسأل رسول الله ﷺ بعد إسلامه ، فأمره أن يفى بنذره .
 - (٦) عروة : ٢٢ - ٩٣ هـ .
 - عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي ، أبو عبد الله ، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة .
 - وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٣١٦ ، صفة الصفوة لابن الجوزي ٢/٤٧ .

ولا يتبع جنازة ، ولا يعود مريضاً ، ولا يمس امرأة ، ولا يباشرها ، ولا اعتكاف إلا في مسجد جماعة ، ويأمر من اعتكف أن يصوم (١).

٦- عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا : المعتكف يصوم ، ثم إن ابن عمر هو الراوي عن أبيه .

٧- إن ابن عمر هو الراوي عن أبيه ، فقوله بلزومه مع أنه راوي الواقعة يقوي صحة تلك الزيادة (اعتكف وصم) (٢) .

وأما المعقول :

فإنه لما كان الاعتكاف لبثاً في موضع ، أشبه الوقوف بعرفة ، والوقوف بعرفة لا يصح إلا محرماً ، فوجب أن لا يصح الاعتكاف إلا بمعنى آخر وهو الصوم (٣) . واستدل أصحاب القول الأول ، القائلون بأن الصيام ليس شرطاً في الاعتكاف ، وأن الاعتكاف يصح بلا صوم بما يلي :

١ - بحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن عمر سأل النبي ﷺ قال : كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام ؟ قال : أوف بنذرك (٤) .

٢ - روى الدارقطني أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كان نذر في الجاهلية أن يعتكف ليلة في المسجد الحرام ، فلما كان الإسلام ، سأل عنه رسول الله ﷺ فقال له : (أوف بنذرك) ، فاعتكف عمر ليلة ، قال الدارقطني : إسناده ثابت (٥) .

(١) الدارقطني ٢/ ٢٠١ ، والبيهقي ٤/ ٣١٧ رواه عن عروة ، ورواه عن عروة عن أبيه عن عائشة .

(٢) سنن البيهقي ٤/ ٣١٨ .

(٣) المحلى لابن حزم ٥/ ١٨٥ م ٦٢٥ .

(٤) تقدم تخريجه وهو متفق عليه .

(٥) سنن الدارقطني ٢/ ١٩٩ .

٣ - في مسلم^(١) أن عمر سأل رسول الله ﷺ - وهو بالجعرانة^(٢) - بعد أن رجع إلى الطائف ، فقال : يا رسول الله ، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف يوماً في المسجد الحرام ، فكيف ترى ؟ قال : (اذهب واعتكف يوماً) .

قال النووي^(٣) : - وهذا - أي رواية اليوم - لا يخالف رواية البخاري ، ولا الرواية المشهورة ؛ لأنه يحتمل أنه سأل عن اعتكاف ليلة ، وسأله عن اعتكاف يوم ، فأمره بالوفاء بما نذر ، فيحصل منه صحة اعتكاف الليلة وحدها .

قال النووي : ويؤيد هذا رواية نافع عن ابن عمر ... ثم ذكر رواية الدارقطني وقوله : إسناده ثابت . اهـ .

فإذا ثبت هذا فقد قال ابن قدامة^(٤) مبيناً وجه الدلالة من حديث عمر الذي نذر فيه صيام ليلة ، وقول الرسول ﷺ له (أوف بنذرك) قال ابن قدامة : ولو كان الصوم شرطاً ، لما صح الاعتكاف بالليل ؛ لأنه لا صيام فيه ، ولأنه عبادة تصح بالليل ، فلم يشترط لها الصيام كالصلاة ، ولأنه عبادة تصح في الليل ، فأشبهه سائر العبادات ؛ ولأن إيجاب الصوم حكم لا يثبت إلا بالشرع ولم يصح فيه نص ولا إجماع^(٥) . اهـ .

(١) صحيح مسلم ١٢٧٧/٣ رقم (٢٨/١٦٥٦) .

(٢) الجعرانة - بكسر الجيم وإسكان العين وتخفيف الراء . وقيل : بالتشديد : الآن هي ضاحية من ضواحي مكة المكرمة قرب الشرائع على بعد (١٦) ستة عشر كيلاً من مكة المكرمة على طريق الطائف . والطائف مصيف المكيين ، مدينة كبيرة على بعد (١٠٠) مائة كيلاً عن مكة المكرمة ، على طريق الرياض . وانظر للجعرانة : تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٥٨/٣ - ٥٩ .

(٣) المجموع ٤١٧/٦ .

(٤) ابن قدامة : ٥٤١ - ٦٢٠ هـ .

عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي أبو محمد موفق الدين فقيه مجتهد له المؤلفات النافعة .

سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/١٥٨ - ١٦٠ ، شذرات الذهب لابن العماد ٥/٨٨ - ٩٢ .

(٥) المغني ٤/٤٥٩ - ٤٦٠ .

٤ - بحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت : كان النبي ﷺ يعتكف في العشر الأواخر من رمضان ، فكنت أضرب له خباء ، فيصلبي الصبح ثم يدخله ، فاستأذنت حفصة^(١) عائشة أن تضرب ، فأذنت لها فضربت خباء ، فلما رآته زينب بنت جحش^(٢) ، ضربت خباء آخر ، فلما أصبح النبي ﷺ رأى الأخبية ، فقال : ما هذا ؟ فأخبر ، فقال النبي ﷺ : آلبر ترون بهن ؟ فترك الاعتكاف ذلك الشهر ، ثم اعتكف عشراً من شوال^(٣) .

قال ابن حجر : وفي رواية ابن فضيل^(٤) : « فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال » ، وفي رواية أبي معاوية^(٥) : « فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في العشر الأول من شوال . قال : ويجمع بينه وبين رواية

(١) حفصة : ١٨ ق . هـ - ٤٥ هـ .

حفصة بنت عمر بن الخطاب ، زوج النبي ﷺ لها في الصحيحين ستون حديثاً .
الإصابة لابن حجر ٣٧٣/٤ ، طبقات ابن سعد ٥٦/٨ ، صفة الصفوة لابن الجوزي ١٩/٢

(٢) زينب : ٣٣ ق . هـ - ٢٠ هـ .

زينب بنت جحش بن رثاب الأسدية واسمها برة ، تزوجها النبي ﷺ وسماها زينب .
طبقات ابن سعد ٨ - ٧١ - ٨٢ ، صفة الصفوة لابن الجوزي ٢٤/٢ ، حلية الأولياء للأصفهاني ٥١/٢ .

(٣) البخاري مع الفتح ٢٧٥/٤ رقم ٢٠٣٣ ، مصنف عبد الرزاق ٣٥٢/٤ رقم ٨٠٣١ .

(٤) ابن فضيل : ت ١٩٥ هـ .

محمد بن فضيل بن غزوان الضبي ، أبو عبد الرحمن ، شيعي ، غال ، شيخ الثوري ، وأحمد وإسحاق .

خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ٣٥٦ ، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ١٣٦ ترجمة ٢٨١ .

(٥) أبو معاوية الضرير : ٠٠٠ - ١٩٥ هـ .

محمد بن خازم - بالمعجمتين - التميمي - مولا هم - أحد الأعلام عن الأعمش ، ثقة ، يرمى بالإرجاء .

خلاصة تذهيب تهذيب الكمال للأنصاري ، ص ٣٣٤ ، تقريب التهذيب لابن حجر ١٥٧/٢
ترجمة ١٦٧ ، تأريخ بغداد للخطيب البغدادي ٢٤٢/٥ .

ابن فضيل بأن المراد بقوله : «آخر العشر من شوال» انتهاء اعتكافه^(١) . أهـ .

وفي مسلم من حديث عائشة قالت في آخره : وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف في العَشر الأول من شوال^(٢) .

٥ - وبحديث طاووس عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : (ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه) رواه الحاكم في المستدرك^(٣) . وقال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وقال : ولفقهاء أهل الكوفة ضد هذا حديثان ، أذكرهما ، وإن كانا لا يقاومان هذا الخبر في عدالة الرواة ، ثم ذكر حديث عمر ، وقول النبي ﷺ : (اعتكف وصم يوماً) ، وذكر حديث عائشة (لا اعتكاف إلا بصيام) ، وقال : لم يحتج الشيخان بسفيان بن حسين .

٦ - روى البيهقي^(٤) في سننه عن أبي سهيل بن مالك^(٥) ، قال : اجتمعت أنا ومحمد بن شهاب الزهري عند عمر بن عبد العزيز - وكان على امرأتي

(١) فتح الباري لابن حجر ٤/ ٢٧٦ .

(٢) صحيح مسلم ٨٣١/٢ رقم (٦/١١٧٣) .

(٣) المستدرك على الصحيحين للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري ، دار الكتاب العربي ١/ ٤٣٩ . ورواه الدارقطني في سننه ٢/ ١٩٩ وقال : رفعه هذا الشيخ وغيره لا يرفعه . أهـ . قال النووي معلقاً على كلام الدارقطني : يعني أبا بكر بن إسحاق السوسي . وقال : قد ذكرنا مرات أن الحديث الذي يرويه بعض الثقات مرفوعاً وبعضه (وبعضهم) موقوفاً يحكم بأنه مرفوع لأنها زيادة ثقة . هذا هو الصحيح الذي عليه المحققون ، وبه قال الفقهاء وأصحاب الأصول وحذاق المحدثين . أهـ . المجموع ٦/ ٤١٧ - ٤١٨ .

(٤) البيهقي : ٣٨٤ - ٤٥٨ هـ .

أحمد بن الحسين بن علي من أئمة الحديث ، نصر المذهب الشافعي وأيده ، كان عارفاً بالعلوم والاختلاف .

شذرات الذهب لابن العماد ٣/ ٣٠٤ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٢٠ .

(٥) أبو سهيل : ت بعد ١٤٠ هـ .

نافع بن مالك بن أبي عامر الأصبحي التيمي المدني ، ثقة .

خلاصة تهذيب الكمال للأنصاري ٣٩٩ ، تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ٢٩٦ ترجمة ٢٥ .

اعتكاف ثلاث في المسجد الحرام - فقال ابن شهاب : لا يكون اعتكاف إلا بصوم، فقال عمر بن عبد العزيز : أمن رسول الله ﷺ ؟ قال : لا، قال : فمن أبي بكر؟ قال : لا، قال : فمن عمر؟ قال : لا ، قال : فمن عثمان؟ قال : لا. قال أبو سهيل : فانصرفت فوجدت طاوساً وعطاء ، فسألتهما عن ذلك ؟ فقال طاوس : كان ابن عباس لا يرى على المعتكف صياماً، إلا أن يجعله على نفسه ، وقال عطاء : هذا رأيي . اهـ .

قال البيهقي : هذا هو الصحيح ، موقوف . ورفعهم (١) .

٧ - روى ابن أبي شيبة (٢) عن هشيم (٣) قال : قال علي وابن مسعود : ليس عليه صوم إلا أن يفرضه هو على نفسه (٤) .

٨ - وأيضاً قال الله تعالى : ﴿ طَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ ﴾ [البقرة: ١٢٥] ﴿ وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ ﴾ [الحج: ٢٦] فعلم أن المقام في بيت الله هو العكوف فيه من غير شرط، وأنه عبادة بنفسه، كما كان الطواف والصلاة عبادة بنفسه، ولأن العكوف يحصل من الصائم والمفطر، وهو لفظ معروف لا إجمال فيه؛ ولأن الله أطلق قوله : ﴿ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] ولم يخصص

(١) سنن البيهقي ٦/ ٣١٩ ، قال : وكذلك رواه عمرو بن زرارة عن عبد العزيز موقوفاً ، والمحلى لابن حزم ٥/ ١٨١ مسألة ٦٢٥ .

(٢) ابن أبي شيبة : ١٥٩ - ٢٣٥ هـ .

عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة العبسي - مولا هم - الكوفي ، الحافظ صاحب المصنف . تأريخ بغداد للخطيب ١٠/ ٦٦ ، خلاصة تذهيب التهذيب الكمال للأنصاري ص ٢١٢ .

(٣) هشيم : ت ١٨٣ هـ .

هشيم - بالتصغير - بن بشير بن القاسم بن دينار السلمي ، أبو معاوية بن أبي خازم ، ثقة ثبت .

صفة الصفوة لابن الجوزي ٣/ ٩ ، تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ٣٢٠ ترجمة ١٠٣ .

(٤) المصنف لابن أبي شيبة ٣/ ٨٧ .

به صائماً من غيره^(١) .

٩ - وأيضاً فإن ابتداء الاعتكاف من غروب الشمس - في حق من نذر أن يعتكف شهراً - وما يكون شرط العبادة، يشترط اقترانه بأوله كالطهارة للصلاة، وكذلك فإن الاعتكاف بدوام الليل والنهار، ولا صوم بالليل، فتبين بهذا أن الصوم ليس شرط الاعتكاف^(٢) .

قال السرخسي^(٣): ولا هو - أي الصوم - ركنه - أي ركن الاعتكاف - ؛ لأن الصوم أحد أركان الدين، والاعتكاف نفل زائد ، فلا يكون الأقوى ركناً للأضعف، بل هو زائد في معنى القرية على ما يتم به الاعتكاف ، فيلزمه التنصيص عليه، كالتتابع في الصوم، والقران في الحج . اهـ^(٤) .

١٠ - ثم إن كون الشيء شرطاً لشيء آخر، أو ركناً له، أو فرضاً من فروضه، لا يثبت إلا بدليل ؛ لأنه حكم شرعي أو وضعي^(٥) .

مناقشة الأدلة :

ناقش أصحاب القول الأول - القائلون بعدم اشتراط الصوم للاعتكاف - أصحاب القول الثاني الذين يشترطون الصوم للاعتكاف فقالوا :

أما احتجاجكم بآية ﴿وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ فلا يستقيم ؛ لأن ذكر حكم مع حكم في آية ، لا يقتضي عقد أحدهما بالآخر .

(١) كتاب الصيام لابن تيمية ٢/ ٧٥٥ م ٨٢٧ .

(٢) المبسوط للسرخسي ٣/ ١١٦ ناقلاً أدلة الشافعي رحمه الله .

(٣) السرخسي : ت ٤٩٠ هـ .

محمد بن أحمد بن أبي سهل ، أبو بكر (شمس الدين) الإمام العلامة الحجة المجتهد أُوحد زمانه . الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنوي ١٥٨ - ١٥٩ ، هدية العارفين للبغدادي ٢/ ٧٦ .

(٤) المبسوط للسرخسي ٣/ ١١٦ .

(٥) الروضة الندية لصديق خان البخاري ١/ ٣٥١ .

وأيضاً فإنه لا فرق بين هذا القول وبين مَنْ قال : بل لما ذكر الصوم ثم الاعتكاف وجب أن لا يجزيء صوم إلا باعتكاف . والإجماع على أن هذا لم يقل به أحد ، دليل على بطلان حجتكم بالآية ، وعلى أن ذكر حكم مع حكم لا يوجب أن لا يصح أحدهما إلا بالآخر .

وأيضاً فإننا مجمعون ، على أن المعتكف ، هو معتكف بالليل كما هو معتكف بالنهار ، وهو بالليل غير صائم ، فلو صح لهم هذا الاستدلال بالآية ، لوجب أن لا يجزيء الاعتكاف إلا بالنهار الذي فيه الصوم ، فبطل احتجاجهم بالآية ، إذ ليس فيها شيء مما استدلوا به (١) .

وأما استدلالهم باعتكاف النبي ﷺ هو ونسأؤه صياماً في رمضان ، فلا دليل فيه من وجوه :

(أ) لأنه لا يلزم من مجرد الاعتكاف في رمضان اشتراط الصوم ؛ لأنه لا تلازم بين الأمرين .

(ب) لأنه لو كان الصوم شرطاً للاعتكاف لما صح الاعتكاف في رمضان ؛ لأن صومه مستحق لغير الاعتكاف .

(قلت) : مثال ذلك لو كان على إنسان ألف دينار ، فأخرج الألف وأعطاهما إلى الدائن على أنها زكاة وعلى أنها وفاء للدين لما أجزأت بالاتفاق ؛ لأن هذه الألف مستحقة عليه بالدين ، وعليه ألف أخرى للزكاة ، ولا يجوز إخراج ألف واحدة عنهما بالاتفاق . فكذا هنا لما كان صوم رمضان مستحقاً لأجل الشهر ، وهناك صوم آخر مشروط للاعتكاف ، فلا يصح ، ولا يجزيء

(١) المحلى لابن حزم ١٨٢/٥ - ١٨٣ م ٦٢٥ بتصرف . وانظر نيل الأوطار للشوكاني ٤ / ٣٠٠ - ٣٠١ ، والدراري المضية شرح الدرر البهية كلاهما للشوكاني ١ / ٣٠ قال : لم يرد ما يدل على اشتراط الصيام إلا في قول عائشة وحديث ابن عمر يردّه .

صوم واحد عنهما .

(ج) إن فعل النبي ﷺ ونسائه يحمل على الاستحباب لا على الشرط ، وقد ثبت أن النبي ﷺ اعتكف في شوال ، فوجب حمل الأول على الاستحباب جمعاً بين الأحاديث (١) .

(د) وأيضاً فاعتكافه ﷺ في رمضان ، فلا أنه كان يتحرى أفضل الأحوال في اعتكافه ، ولهذا كان يعتكف العشر الأواخر ، مع أن اعتكاف غيرها جائز . وكان يعتكف عشراً ولو اعتكف أقل لجاز (٢) .

(هـ) وأيضاً فصومه ﷺ في رمضان أمرٌ اتفاقي ، ولو كان معتبراً ، لكان اعتكافه في مسجده معتبراً ، فلا يصح من أحد الاعتكاف في غيره ، وأنه باطل (٣) .

وأما الجواب عن حديث عائشة « لا اعتكاف إلا بصيام » فمن وجهين :

١- أنه حديث ضعيف . قال العظيم آبادي (٤) : قال المؤلف (٥) : تفرد به

سويد (٦) عن سفيان بن حسين (٧) ، وقال البيهقي : هذا وهم من سفيان بن

(١) المجموع للنووي ٤١٨/٦ بتصرف .

(٢) كتاب الصيام لابن تيمية ٢/٧٦٤ م ٨٣٤ .

(٣) الروضة الندية لصديق خان البخاري ١/٣٥١ - ٣٥٢ .

(٤) العظيم آبادي : ولد ١٢٧٣ هـ .

محمد بن أمير بن علي الصديقي شمس الحق ، الهندي ، أبو الطيب محدث ، له غاية المقصود في حل سنن أبي داود الكتاني . فهرس الفهارس ٢/٢٨ - ٢٩ ، وانظر مقدمة سنن الدارقطني ١/٧ ، ومعجم المؤلفين ١٠/٧٢ .

(٥) المؤلف هو الدارقطني .

(٦) سويد : ١٠٨ - ١٩٤ هـ .

سويد بن عبد العزيز بن النعيم السلمي - مولا هم - الدمشقي ، قاضي بعلبك ، لين الحديث .

تقريب التهذيب لابن حجر ١/٣٤٠ ترجمة ٥٩٩ ، سؤالات ابن جنيد لابن معين ص ١٣٧ ترجمة ٢٢٩ قال : ليس بثقة .

(٧) سفيان بن حسين : ت ١٩٣ هـ تقريباً .

ابن حسن ، أبو محمد الواسطي ، ثقة في غير الزهري باتفاقهم .

تقريب التهذيب لابن حجر ١/٣١٠ ترجمة ٣٠٣ ، الخلاصة للأنصاري ص ١٤٥ ، مات في خلافة المهدي .

حسين أو من سويد بن عبد العزيز، وسويد ضعيف لا يقبل ما تفرد به، وقد روي عن عطاء عن عائشة موقوفاً. ورواه الحاكم^(١) في المستدرک، وقال: الشيخان لم يحتجا بسفيان بن حسين. انتهى.

وسويد بن عبد العزيز أكثر الأئمة على تضعيفه، قال أحمد: متروك. وقال البخاري: فيه نظر، وقال دحيم^(٢): ثقة. وكانت له أحاديث يغلط فيها. وقال نعيم بن حداد^(٣)، وعلي بن حجر^(٤) يحسن أمره ويثنى عليه. اهـ. وقال النووي، وسويد بن عبد العزيز: ضعيف باتفاق المحدثين^(٥). وقال عن حديث عائشة: ضعيف بالاتفاق^(٦). (قلت): قال ابن معين^(٧) عن سويد: ليس بثقة.

-
- (١) الحاكم النيسابوري: ٣٢١ - ٤٠٥ هـ. محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي، ابن البيع، أبو عبد الله من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه. وفيات الأعيان لابن خلكان ١/ ٤٨٤، تأريخ بغداد للخطيب ٥/ ٤٧٣.
- (٢) دحيم: ١٧٥ - ٢٤٥ هـ. عبد الرحمن بن إبراهيم بن عمرو الدمشقي أبو سعيد، ثقة حافظ متقن. الخلاصة للأنصاري ص ٢٢٣، تقريب التهذيب لابن حجر ٤٧١ ترجمة ٨٥٦.
- (٣) نعيم: ت ٢٢٨ هـ. نعيم بن حماد بن معاوية الخزاعي أبو عبد الله المروزي الحافظ صاحب التصانيف وثقه الكثير. الخلاصة للأنصاري ص ٤٠٣، سؤالات ابن جنيد لابن معين ص ٢٤٢ ترجمة ٥٢٨: ثقة.
- (٤) علي بن حجر: ١٤٤ تقريباً - ٢٤٤ هـ. ابن إياس السعدي، أبو الحسن، المروزي، ثقة حافظ. الخلاصة للأنصاري ص ٢٧٢، وتقرير التهذيب لابن حجر ٢/ ٣٣ ترجمة ٣٠٥، طبقات الحفاظ للسيوطي ١٩٩ ترجمة ٤٣٦.
- (٥) المجموع ٦/ ٤١٧.
- (٦) المجموع ٦/ ٤١٨ وانظر نصب الراية للزيلعي ٢/ ٤٨٦.
- (٧) ابن معين: ١٥٨ - ٢٣٣ هـ. يحيى بن معين بن عون الغطفاني مولاهم، أبو زكريا، البغدادي. ثقة حافظ مشهور. تقريب التهذيب لابن حجر ٢/ ٣٥٨ ترجمة ١٨١، طبقات الحفاظ للسيوطي ١٨٨ ترجمة ٤١٦.

ولقد حاول الكمال ابن الهمام^(١) الرد على تضعيف سويد فقال : لكن قال في الإكمال : قال علي بن حجر : سألت هشيماً عنه فأثنى عليه خيراً ، فقد اختلف فيه . اهـ^(٢) .

وأقول : إن الاختلاف فيه يضعف حديثه ، خاصة قول ابن حجر عنه إنه لين الحديث^(٣) .

ب - لو ثبت حديث عائشة لوجب حمله على الاعتكاف الأكمل ؛ جمعاً بين الأحاديث^(٤) .

وأما الجواب عن حديث عبدالله بن بديل^(٥) ، فقد قال النووي : فمن هذين الوجهين^(٦) :

- (١) شرح فتح القدير ٢ / ٣٩١ .
- (٢) في علوم الحديث لابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ٦٤٣ هـ ، تحقيق نور الدين عتر ، دار الفكر ، ط ٣ ، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م ، ص ١٠٩ قال : إذا اجتمع في شخص جرح وتعديل فالجرح مقدم ، لأن المعدل يخبر عما ظهر من حاله ، والجرح يخبر عن باطن خفي على المعدل ، فإن كان عدد المعدلين أكثر ، فقد قيل التعديل أولى ، والصحيح ، والذي عليه الجمهور أن الجرح أولى لما ذكرناه . والله أعلم .
- (٣) ومعروف أن هذه اللفظة (لين الحديث) من ألفاظ الجرح . انظر علوم الحديث لابن الصلاح ١٢٥ .
- (٤) المجموع للنووي ٦ / ٤١٨ .
- (٥) عبدالله بن بديل - بالتصغير .
- روى عن ابن عباس ، وروى عنه رباح المكي ، أبو سعيد ، وقال عنه أبو زرعة : لا أعرفه .
- الجرح والتعديل للرازي ٥ / ١٤ ترجمة ٦٨ و ٣ / ٤٨٩ ترجمة ٢٢١٦ ، وذيل ميزان الاعتدال للعراقي ٣٠١ ترجمة ٤٧٢ .
- (٦) المجموع أعلاه .

(قلت) قال أبو زرعة : لا أعرفه . ذيل ميزان الاعتدال للحافظ العراقي ، عبد الرحيم بن الحسين ٨٠٦ هـ ، تحقيق د / عبد القيوم عبد رب النبي ، ط جامعة أم القرى ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ ، ص ٣٠١ ترجمة ٤٧٢ ، وانظر الجرح والتعديل للرازي عبد الرحمن بن أبي حاتم ٣٣٧ هـ ، ط ١ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف ، الهند ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م ، ٣ / ٤٨٩ ترجمة ٢٢١٦ . وقال الدارقطني : تفرد به ابن بديل وهو ضعيف ، ثم نقل عنه رواية أخرى بسنده ، بلفظ : (اعتكف وصم) . وقال : سمعت أبا بكر النيسابوري يقول : هذا حديث منكر ؛ لأن الثقات من أصحاب عمرو بن دينار لم يذكروه ، ثم قال : وابن بديل ضعيف الحديث . سنن الدارقطني ١ / ٢٠٠ - ٢٠١ رقم (٨-٩) ، وقال ابن حجر : صدوق يخطيء . تقريب التهذيب لابن حجر ١ / ٤٠٣ ترجمة ١٩٩ . وانظر شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٢ / ٣٩١ ، فقد وثق ابن الهمام ابن بديل .

الأول : إنه ضعيف .

الثاني : إن حديث بديل لو ثبت لوجب حمله على الاعتكاف الأكمل ؛
جمعاً بين الأحاديث .

وأما احتجاجهم بحديث عائشة الذي فيه : والسنة للمعتكف أن لا يخرج
إلا لحاجة ... ويأمر من اعتكف أن يصوم .

فقد قال الزيلعي في نصب الراية^(١) : أخرجه أبو داود في سننه^(٢) عن
عبد الرحمن بن إسحاق^(٣) عن الزهري عن عروة عن عائشة ، قالت : السنة
أن لا يعود مريضاً ... ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا في مسجد
جامع ، اهـ .

قال أبو داود : غير عبد الرحمن بن إسحاق لا يقول فيه ، قالت السنة^(٤) . اهـ .

قال المنذري^(٥) في مختصره : وعبد الرحمن بن إسحاق أخرجه له مسلم ،
ووثقه ابن معين ، وأثنى عليه غيره . وتكلم فيه بعضهم ، اهـ .

(١) نصب الراية للزيلعي عثمان بن علي ٧٤٣ هـ ، دار إحياء التراث العربي ، ط ٢ ، ١٣٩٣ هـ /
١٩٧٣ م ، ٤٨٦ / ٢ - ٤٨٧ .

(٢) سنن أبي داود ٣٣٣ / ٢ - ٣٣٤ رقم ٣٤٧٣ .

(٣) عبد الرحمن بن إسحاق بن عبد الله بن الحارث القرشي العامري المدني ، روى عن أبيه والزهري ،
ثقة . الخلاصة للأنصاري ص ٢٢٤ ، وتقريب التهذيب ١ / ٤٧٢ ترجمة ٨٦٥ .

(٤) قلت وكذلك نقل ابن رشد في بداية المجتهد ١ / ٢٦٨ كلام ابن عبد البر حيث قال : لم يقل
أحد في حديث عائشة هذا إلا عبد الرحمن بن إسحاق ، ولا يصح هذا الكلام عندهم إلا من قول
الزهري . قال ابن رشد : وإن كان الأمر هكذا ، بطل أن يجري مجرى المسند .. انظر طريق الرشيد
إلى تخريج أحاديث بداية ابن رشد للشيخ عبد اللطيف بن إبراهيم آل عبد اللطيف ، ص ٢١٩ .

(٥) المنذري : ٥٨١ - ٦٥٦ هـ .

عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله ، أبو محمد ، عالم بالحديث والعربية من الحفاظ المؤرخين .
له الترغيب والترهيب .

البداية والنهاية لابن كثير ١٣ / ٢١٢ ، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٥٠٤ ترجمة ١١١٠ .

قلت : رواه البيهقي في شعب الإيمان في الباب الرابع والعشرين عن الليث^(١) عن ابن عقيل^(٢) عن ابن شهاب به ، وفيه قالت : السنة في المعتكف أن يصوم . وقال : أخرجاه في الصحيح دون قوله : والسنة في المعتكف .. إلى آخره ، فقد قيل فيه : إنه من قول عروة اه .

وكذلك رواه في السنن والمعرفة ، وقال في المعرفة : وإنما لم يخرجها الباقي لاختلاف الحفاظ فيه : منهم من زعم أنه من قول عائشة ، ومنهم من زعم أنه من قول الزهري ، ويشبه أن يكون من قول من دون عائشة ، فقد رواه سفيان الثوري عن هشام بن عروة^(٣) عن عروة قال : المعتكف لا يشهد جنازة ، ولا يعود مريضاً ، ورواه ابن أبي عروبة^(٤) عن هشام عن أبيه عن عائشة ، قالت : لا اعتكاف إلا بصوم .

ثم ذكر الزيلعي رواية الدارقطني . قال الدارقطني : يقال : إن قوله وإن السنة للمعتكف إلى آخره ، ليس من قول النبي ﷺ وأنه من كلام الزهري ،

(١) الليث بن سعد : ٩٤ - ١٧٥ هـ .

ابن عبد الرحمن الفهمي بالولاء ، أبو الحارث إمام مصر في عصره حديثاً وفقهاً . من الكرماء الأجواد .

تقريب التهذيب لابن حجر ١٢٨/٢ ترجمة ٨ ، طبقات الحفاظ للسيوطي ١٠١ ترجمة ٢٠٠ ، ثقة .

(٢) ابن عقيل : ت بعد ١٤٠ هـ .

عبدالله بن محمد بن عقيل بن أبي طالب الهاشمي ، أبو محمد ، صدوق .

تقريب التهذيب لابن حجر ١/٤٤٧ - ٤٤٨ ترجمة ٦٠٧ ، الخلاصة للأنصاري ص ٢١٣ .

(٣) هشام : ٦١ - ١٤٦ هـ .

هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي ، أبو المنذر ، تابعي من أئمة الحديث .

وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/١٩٤ ، تاريخ بغداد للخطيب ١١/٣٧ .

(٤) ابن أبي عروبة : ت ١٥٦ هـ .

سعيد بن أبي عروبة « مهران » العدوي بالولاء البصري أبو النصر ، لم يكن في زمانه أحفظ منه ، له مصنفات .

تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١٤٠ ، تقريب التهذيب لابن حجر ١/٣٠٢ ترجمة ٢٢٦ .

ومن أدرجه^(١) في الحديث فقد وهم، اهـ .

وأعله ابن الجوزي^(٢) في التحقيق بإبراهيم بن محشر^(٣) ، ونقل عن ابن عدي^(٤) أنه قال : له أحاديث مناكير .

(قلت) بعد هذه الجولة مع أقوال الفقهاء في حديث عائشة الذي فيه « ولا اعتكاف إلا بصوم » يتبين أنه ليس من قول النبي ﷺ قطعاً ، فلا يحتج به .
وانظر قول ابن تيمية - رحمه الله - فقد قال : وكذلك قول الزهري « السنة »
عنى به السنة في اعتقاده ، كما يقول الفقيه : حكم الله في هذه المسألة كذا وكذا ، والسنة أن يفعل كذا ، وحكم الشريعة كذا ، يعني فيما علمته وأدركته .
وقال : والذي يبين أن الزهري لم يكن عنده بذلك أمر من النبي ﷺ ما رواه أبو سهيل قال : كان على امرأة من أهلي اعتكاف ، فسألت عمر بن عبدالعزيز ؟ فقال : ليس عليها صيام إلا أن تجعله على نفسها ، وقال الزهري : لا اعتكاف إلا بصوم ، فقال له عمر : عن النبي ﷺ ؟ قال : لا ، قال : فعن أبي بكر ؟ قال لا الحديث^(٥) .

(١) الحديث المدرج : هو ما أدرج في حديث رسول الله ﷺ من كلام بعض رواة ، بأن يذكر الصحابي أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلاماً من عند نفسه ، فيرويه من بعده موصولاً بالحديث غير فاصل بينهما بذكر قائله ، فيلتبس الأمر فيه على من لا يعلم حقيقة الحال ، ويتوهم أن الجميع عن رسول الله ﷺ . انظر علوم الحديث لابن الصلاح ص ٩٥ .

(٢) ابن الجوزي : ٥١٠ - ٥٩٧ هـ .

عبدالرحمن بن علي بن محمد ، القرشي التيمي البغدادي الحنبلي جمال الدين أبو الفرج ، محدث حافظ . له المنتظم في تاريخ الأمم .

تذكرة الحفاظ للذهبي ٤ / ١٣١ ، طبقات المفسرين للسيوطي ص ١٧ .

(٣) إبراهيم بن محشر : ذكره ابن الجوزي في التحقيق ٢ / ١١٢ رقم ١١٩٠ ، نقل عنه ابن عدي أن له مناكير .

(٤) ابن عدي : ٢٧٧ - ٣٦٥ هـ .

عبدالله بن عدي بن عبدالله الجرجاني ، أبو محمد ، علامة بالحديث ورجاله . له الكامل في معرفة الضعفاء والمتروكين .

طبقات الشافعية لابن السبكي ٢ / ٢٣٣ ، وطبقات الشافعية للإسنوي ٢ / ٨٨ ترجمة ٨٢٠ .

(٥) كتاب الصيام ٢ / ٧٦٤ - ٧٦٥ م ٨٣٤ .

وأما احتجاجهم بقول ابن عمر، وابن عباس، وعائشة^(١) فنقول :
أما ابن عباس فقد صح عنه الأمران ، فلا يمكن الاحتجاج بما اختلف عنه فيه .
قلت وأما ابن عمر وعائشة فقد خالفهما علي وابن مسعود فروي عنهما
أنهما قالاً : ليس عليه صوم إلا أن يفرضه على نفسه^(٢)، وهو ضعيف .

وأما احتجاجهم بالمعقول وهو قولهم : لما كان الاعتكاف لبثاً في موضع ،
أشبه الوقوف بعرفة ، والوقوف بعرفة لا يصح إلا محرماً . فوجب أن لا يصح
الاعتكاف إلا بمعنى آخر وهو الصوم نقول : يقول عنه ابن تيمية^(٣) - رحمه الله -
فينقلب عليهم، بأن يقال : فلم يكن الصوم شرطاً في صحته كالأصل ، وهذا
أجود؛ لأنه قد صرح فيه بالحكم .

ثم القرينة المنضمة^(٤) إلى الوقوف هي الإحرام ، وهي^(٥) تنعقد بالنية ،
ومثله في الاعتكاف لا بد من النية^(٦) .

ثم الفرق بين المسجد والمعرف ظاهر ؛ فإن المسجد لدخوله مزية على غيره
في كل وقت ، وعلى كل حال ، ولهذا يجب صونه عن أشياء كثيرة . والمعرف

(١) انظر لذلك مصنف عبدالرزاق ٣٥٣/٤ رقم ٨٠٣٣ - ٨٠٣٦ عن ابن عباس : يجب الصوم
و٨٠٣٧ عن عائشة مثله . مصنف بن أبي شيبة ٨٧/٣ ذكر ابن عباس وعائشة ، المحلى لابن حزم
١٨٤/٥ رقم ٦٢٥ ذكر ابن عمر وابن عباس وعائشة ، سنن البيهقي ٣١٦/٤ - ٣١٨ ذكر
الثلاثة .

(٢) المحلى لابن حزم ١٨٤/٥ ذكر الاختلاف عن ابن عباس ، والبيهقي ٣١٩/٤ ذكر أن ابن عباس
يقول : ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه . قال البيهقي : تفرد به عبدالله بن
محمد بن نصر الرملي هذا ، وانظر سنن الدارمي ٥٤/١ .

(٣) كتاب الصيام ٧٦٤/٢ م ٨٣٤ .

(٤) في المطبوع : المتضمنة .

(٥) وهي أي القرينة .

(٦) كتاب الصيام ٧٦٤/٢ م ٨٣٤ .

لا يمتاز المكث فيه إلا في يوم مخصوص، على وجه مخصوص، فكيف يقاس هذا بهذا ؟ اهـ .

وأجاب ابن حزم عن ذلك فقال : لما كان اللبث بعرفة لا يقتضي وجوب الصوم ، وجب أن يكون الاعتكاف لا يقتضي وجوب الصوم . اهـ (١) .
(قلت) : الوقوف بعرفة يقتضي كراهة الصوم فكيف يقاس عليه ما يجب فيه الصوم ؟ ! .

الترجيح :

بعد عرض الأقوال وأدلتها، ومناقشة تلك الأدلة، تبين أن أدلة القائلين بعدم اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف، أدلة قوية صريحة ، كما وجدت أن أدلة خصومهم، لم تثبت أمام المناقشة، إلا ما ذكر عن ابن عمر وعائشة فنقول :
يقول ابن تيمية - رحمه الله - في كتاب الصيام (٢) : ليس في اشتراط الصوم للاعتكاف ، كتاب ، ولا سنة ، ولا إجماع ، ولا قياس صحيح ، والحكم إنما يثبت بواحدة من هذه الجهات ، بخلاف نفي الاشتراط ، فإنه ثابت بالنفي الأصلي ، وعدم الدليل الدال على الإيجاب .
وقال : وأيضاً فإنه عبادة من العبادات ، فلم يكن الصوم شرطاً في صحته (٣) كسائر العبادات . اهـ .

ثم لو كان الصوم شرطاً لبينه النبي ﷺ ولما ترك الأمة حائرة لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز .

لكل ذلك ، فإني أرجح ، أنه لا يشترط الصيام لصحة الاعتكاف الواجب،

(١) المحلى ٥/١٨٦ م ٦٢٥ .

(٢) ٢/٧٦١ م ٨٢٩ .

(٣) في الكتاب صحتها .

بل إن الاعتكاف يصح بلا صيام ، إلا إذا نذر الإنسان على نفسه ، فيجب الوفاء به ، كما لو نذر العمرة صائماً ، وجب عليه أن يعتمر صائماً ، لأن الكل عبادة . والله الموفق .

١٠ - هل الصوم شرط أو ركن في الاعتكاف :

اتفق الحنفية والمشهور عند المالكية ، أن الصوم شرط لصحة الاعتكاف ، كما تقدم ، ولم يشذ عن هذا الاتفاق ، إلا عبد الملك بن الماجشون^(١) ، وسحنون^(٢) من المالكية ، إذ قالوا : إن الصوم ركن من أركان الاعتكاف المنذور ، ولذا لا بد للاعتكاف المنذور من صوم يخصه بنذره ، أي أن الإنسان إذا نذر الاعتكاف ، فهذا النذر يوجب نذراً للصوم ، بمعنى أنه لا يكفي أن يكون للاعتكاف المنذور صوم مطلق ، بل لا بد أن يكون الصوم منذوراً أيضاً كالاعتكاف .

يقول الدسوقي في حاشيته : أي أن النذر كما هو سبب في وجوب الاعتكاف (فهو) سبب أيضاً في وجوب الصوم . وقال : والحاصل أنه ليس مرادهما أنه لا بد من صوم منذور كالاعتكاف ، فلا يصح في صوم تطوع ، بل المراد أنه لا يصح في كفارة ، ولا في رمضان .

وعلى ذلك فقال : لأن نذر الاعتكاف نذر للصوم ، فلا يصح بصوم

(١) ابن الماجشون : ت ٢١٢ هـ .

عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله ، أبو مروان فقيه مالكي ، فصيح ، مفتي زمانه .
الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٥١ ترجمة ٣٢٦ ، ميزان الاعتدال ١٥٠ / ٢ .

(٢) سحنون : ١٦٠ - ٢٤٠ هـ .

عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي ، قاضي فقيه زاهد ، لا يهاب ، أبي النفس .
توشيح الديباج للقرافي ص ١٥٦ ، هدية العارفين للبغدادي ٥٦٩ / ١

رمضان ولا بصوم الكفارة ، ولا بالصوم الذي نذره قبل الاعتكاف (١) . وأما صوم التطوع الذي نواه قبل الاعتكاف الذي نذره ، فيصح فيه الاعتكاف المنذور ، لأنه يصير منذوراً بنذر الاعتكاف . اهـ .

ثم بين أن على القول بأن الصوم ركن ، يكون نذر الاعتكاف نذراً للصوم لأنه من أركانه ، ونذر الماهية نذر لأجزائها (٢) .

(قلت) : كمن نذر الصلاة ، فإنه ناذر للركوع والسجود ، والله أعلم .

الترجيح :

لا شك أننا إذا رجحنا أن الصوم ليس شرطاً لصحة الاعتكاف ، فمن باب أولى نرجح أنه ليس ركناً له .

(١) يعني لأنه منذور لغير هذا الاعتكاف .

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٥٤٢ وحاشية عدوي على شرح الخرشى مختصر خليل ٢/ ٢٦٧ ، وانظر شرح زروق للرسالة ١/ ٣١١ ، والثمر الداني للأزهري ص ٣١٥ .

الفصل الثاني

ما ينبغي على الاختلاف في اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف

ينبغي على هذا الاختلاف مسائل نذكرها تباعاً

صفحة أبيض

١١ - أكثر مدة الاعتكاف :

أجمع الفقهاء : على أنه لا حد لأكثر الاعتكاف (١) ، وعلى هذا فللإنسان أن يعتكف ما شاء لأنه قرينة .

فيجوز للإنسان أن يعتكف الدهر كله ، إما مطلقاً عند من لا يرى الصوم من شرطه ، وإما ما عدا الأيام التي لا يجوز صومها ، عند من يرى الصوم من شروطه (٢) .
وقال ابن رشد في مقدماته : وأعلاه في الاستحباب عشرة أيام (٣) .
(قلت) : لأنه الثابت والمستمر من فعله ﷺ . وهذا الاستحباب متفق عليه (٤) . وقال في الخلاصة الفقهية (٥) . والمكروه الأكثر من الشهر .
(قلت) : لم أجد له دليلاً ولا تعليلاً .

١٢ - أقل مدة الاعتكاف :

اختلف الفقهاء في أقل مدة تجزيء في الاعتكاف على أقوال خمسة هي :
القول الأول : يُجزي في الاعتكاف عكوف ساعة (٦) أو لحظة بل يكفي المرور فقط .

-
- (١) شرح مسلم للنووي ٦٨/٨ وأجمعوا ، فتح الباري لابن حجر ٤/٢٧٢ واتفقوا ، وبداية المجتهد ١/٢٦٧ فليس لأكثره عندهم حد واجب .
(٢) بداية المجتهد ١/٢٦٧ .
(٣) مقدمات ابن رشد ١/٢٠٢ .
(٤) انظر ذلك في حكم الاعتكاف ص ٢٣ ، وذكر ابن حجر في فتح الباري ٤/٢٧٢ خلاف الفقهاء وبنى الخلاف - في الجملة - على اشتراط الصوم وعدم اشتراطه ، ثم ذكر خلاف الفقهاء في ذلك ، وبينه ، ثم قال : وروى عبدالرزاق عن يعلى بن أمية الصحابي : « إني لأمكث في المسجد الساعة ، وما أمكث إلا لأعتكف » اهـ . انظر مصنف عبدالرزاق ٤/٣٤٦ رقم الحديث ٨٠٠٦ .
(٥) قلت (الأثر عن أمية صحيح ، لأنه عن ابن جريج وهو ثقة فقيه فاضل . التقريب ١/٥٢٠ رقم ١٣٢٤ عن صفوان بن يعلى وهو ثقة أيضاً . التقريب ١/٣٦٩ رقم ١١٥ عن عطاء وهو ثقة فقيه فاضل . التقريب ٢/٢٢ رقم ١٩٠ .
(٦) محمد العربي القروي ص ٢٦١ .
(٦) قال شرواني ٣/٤٦٧ : والأقرب أنها تحمل عند الإطلاق على الساعة اللغوية ، فيخرج من عهدة ذلك بلحظة فيما يظهر . اهـ .

وبه قال الشافعية^(١) والحنابلة^(٢) ، وعند محمد ساعة في النفل^(٣) .

القول الثاني : أقله أكثر اليوم .

وهو رواية عن أبي يوسف^(٤) ، ووجه للشافعية .

القول الثالث : لا يكفي أقل من يوم .

وهو قول أبي حنيفة^(٥) ، وبه قال عبد الوهاب البغدادي في المعونة^(٦) .

القول الرابع : لا يكفي أقل من يوم وليلة .

وهو مذهب المالكية^(٧) .

القول الخامس : لا يكفي أقل من عشرة أيام .

نقل ذلك عن مالك، رحمه الله .

(١) المذهب للشيرازي والمجموع للنووي ٦/٤١٨ - ٤١٩ ، وشرح مسلم للنووي ٨/٦٧ ، الروضة للنووي ٢/٢٧٣ ، ونهاية المحتاج للرملي ٢/٢٢٢ ، وانظر معه حاشية شبراملسي ، والتحفة لابن حجر ٣/٤٦٧ ، وانظر حاشية شرواني معه .

(٢) الفروع لابن مفلح ٣/١٥٧ - ١٥٨ ، وانظر تصحيح الفروع للمرداوي معه ، الروض المربع للحجاوي ٣/٤٧٣ ، وانظر حاشية ابن قاسم عليه ، الإنصاف للمرداوي ٣/٣٥٩ ، شرح منتهى الارادات للبهوتي ١/٤٦٣ .

(٣) الدر المنتقى للحصكفي ١/٢٥٦ ، العالمكيرية ١/٢١١ قال : في التطوع ليس لأقله تقدير على الظاهر، حتى لو دخل المسجد ونوى الاعتكاف إلى أن يخرج منه صح .

(٤) تبين الحقائق للزيلعي ١/٣٤٩ .

(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٢/١٠٩ ، مجمع الأنهر لشيخ زاده وملتقى الأبحر للشيخ إبراهيم الحربي ت ٩٥٦ هـ ، ١/٢٥٦ اتفاقاً ، وتبين الحقائق للزيلعي ١/٣٤٩ .

(٦) المعونة على مذهب عالم المدينة لعبد الوهاب البغدادي ١/٣٠٩ - ٣١٠ .

(٧) المدونة لابن القاسم ١/٢٠٢ ، التلقين لعبد الوهاب البغدادي ١/١٩٨ ، مقدمات ابن رشد ١/٢٠٢ ، مواهب الجليل للحطاب ، والتاج والإكليل للمواق ٢/٤٥٨ - ٤٥٩ ، الشرح الكبير للدردير ١/٥٤١ ، وانظر حاشية الدسوقي معه ، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٨٥ ، الكافي لابن عبد البر ١/٣٠٦ ، المعونة للبغدادي ١/٣٠٩ - ٣١٠ ، الذخيرة للقرافي ٣/٢٤٢ ، نقل عن ابن الجلاب اشتراط يوم . وانظر التفريع لابن الجلاب ١/٣١٢ - ٣١٣ وأقل ما يصح فيه الاعتكاف يوم وليلة ، والاختيار الا يعتكف المرء أقل من عشرة أيام .

الأدلة :

وعلل أصحاب القول الأول قولهم : بأنه يجزيء لحظة ، أو ساعة فقالوا :
لأنه لم يرد في الشرع مدة محددة لأقله ، فيرجع في ذلك إلى اللغة ، وقد وجدنا
أن اللغة تعرف الاعتكاف بأنه اللبث (١) . ولذا يصح الاعتكاف بما يقع عليه
الاسم (٢) .

وعلل أصحاب القول الثاني وهم القائلون بأنه يكفي أكثر اليوم - وهم الذين
يشترطون الصوم - فقالوا : لأن المطلوب اليوم كاملاً - أي النهار - ولكن لما كان
للأكثر حكم الكل ، فقد اكتفينا بالأكثر (٣) .

وعلل أصحاب القول الثالث ، القائلون بأنه لا يكفي أقل من يوم - وهم
أيضاً الذين يشترطون الصيام - فقالوا : لأن الصيام لا يمكن في أقل من يوم .
وكل عبادة شرط فيها زمان ، فأقله ما يستغرقه وقته ، كالصلاة .

ولم أجد لأصحاب القول الرابع ، القائلين بأنه لا اعتكاف في أقل من يوم
وليلة دليلاً ولا تعليلاً ، لكننا نستطيع أن نعلل لهم فنقول : بأن الليلة تابعة
لنهار .

وعلل أصحاب القول الخامس القائلون بأن أقله عشرة أيام بأن ذلك عادة
النبي ﷺ ، ولأنه ﷺ لم ينقص منها (٤) .

المناقشة :

بما أن هذه المسألة مبنية - أساساً - على هل يشترط الصيام للاعتكاف أم لا؟

-
- (١) تقدم عند تعريف الاعتكاف لغة . وانظر الزاهر للأزهري ص ١١٤ .
(٢) انظر الحاوي للماوردي ٣/ ٣٦٤ ، والمجموع للنووي ٦/ ٤١٩ و ٤٢٠ .
(٣) مجمع الأنهر لشيخه زاده ١/ ٢٥٦ .
(٤) المعونة للبغدادي ١/ ٣٠٩ - ٣١٠ .

فمن قال يشترط الصيام لصحة الاعتكاف ، قال أقل الاعتكاف يوم أو أكثر اليوم، أو يوم وليلة ، ومن قال لا يشترط الصوم لصحة الاعتكاف ، قال أقله ما يطلق عليه اسم لبث^(١) .

ومناقشة هذه المسألة ، يجرنا إلى مناقشة هل يشترط الصيام لصحة الاعتكاف أم لا ؟ وقد تقدمت . ورجحنا عدم اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف، بل يصح الاعتكاف بدون صيام ، ويصح اعتكاف أيام الأعياد وأيام التشريق . الخ .

الترجيح :

بعد أن رجحنا أنه لا يشترط الصيام لصحة الاعتكاف ، فمن ثم لا يشترط اليوم ، ولا ما يقاربه ، ولا أكثر منه ، وإذن فهل يكفي مجرد اللبث ولو لحظة، أو هل يكفي المرور فقط ، أو لا بد من ساعة ، وما هي الساعة التي تكفي ، هل هي الساعة المتعارف عليها - واحدة من اثنتي عشرة ساعة - من ساعات النهار، أو الليل ، أو هي الساعة اللغوية ، التي هي جزء من الوقت ، غير محدد المدة؟ وما المراد من قول الصحابي يعلى بن أمية^(٢) : إني لأمكث في المسجد الساعة، وما أمكث إلا لأعتكف^(٣) .

(١) فتح الباري لابن حجر ٢٧٢/٤ ، وانظر بداية المجتهد لابن رشد ٢٦٨/١ ذكر أن سبب الخلاف معارضة القياس للأثر . فالقياس أن من شرط الصيام انه لا يجوز اعتكاف ليلة واذن فلا أقل من يوم وليلة . ولكن الأثر في البخاري ، وهو أن عمر نذر اعتكاف ليلة ، فأمره ص أن يفني بنذره ، قال ابن رشد : ولا معنى للنظر مع الثابت من هذا الأثر .

(٢) يعلى : مات سنة بضع وأربعين هـ .

يعلى بن أمية بن أبي عبيدة بن همام التيمي ، حليف قريش . صحابي مشهور .
تقريب التهذيب لابن حجر ٣٧٧/٢ ترجمة ٤٠١ ، خلاصة التهذيب للأصناف اليميني ص ٤٣٧ ، من مسلمة الفتح . بقي إلى قرب الخمسين ، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ١/١٦٥
ترجمة ٢٦٣ قال : قتل بصفين مع علي رضي الله عنه سنة سبع وثلاثين . اهـ .

(٣) المصنف لعبد الرزاق ، كتاب الاعتكاف ، باب الجوار والاعتكاف ٤/٣٤٦ رقم ٨٠٠٦ .

رجح الحصكفي ، أنها في عرف الفقهاء ، جزء من الزمان ، لا جزء من أربعة وعشرين ساعة ، كما يقول المنجمون (١) .

لكن رد عليه صاحب التحرير المختار (٢) فقال : وقد ورد ما يؤيد ما ذهب إليه أهل الميقات ، من تقدير الأربع والعشرين من الساعات في الليل والنهار ، فيما أخرجه أبو داود والنسائي والحاكم (٣) عن جابر عن النبي ﷺ قال : (يوم الجمعة ثنتا عشرة ساعة لا يوجد عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئاً إلا أعطاه إياه ، فالتمسوها آخر ساعة بعد العصر) .

فهذا يؤيد أن الساعة المرادة في حديث النبي ﷺ ، هي جزء من ثنتي عشرة ساعة من نهار ، ولكن هل هذا هو المراد بساعة الاعتكاف التي يطلقها الفقهاء عندما يقولون يكفي مكث ساعة ؟ .

الذي أراه أنها غيرها ، وذلك لأن النبي ﷺ يتكلم عن شيء محدد ، هو يوم الجمعة ، وعن ساعة محددة ، هي ساعة الإجابة ، فلا علاقة لها بساعة الاعتكاف ، وذلك لأنه لم يرد عن النبي ﷺ ما يخصص للاعتكاف ساعة ، وأما عمل الصحابي يعلى بن أمية ، فهو عندما عمل لم يقل بأنه لا يجزيء أقل من ساعة ، وإنما كل ما يدل عليه الأثر أنه اعتكف ساعة .

والذي أراه هو ما يراه عطاء ، حيث قال بعد نقله لكلام يعلى بن أمية : هو اعتكاف ما مكث فيه ، وإن جلس في المسجد احتساب الخير ، فهو معتكف وإلا فلا .

(١) الدر المختار للحصكفي ١٣١/٢ .

(٢) تقريرات الرافعي على حاشية ابن عابدين ، التحرير المختار للشيخ عبد القادر الرافعي ١٥٤/١ .

(٣) أبو داود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب الإجابة أية ساعة هي في يوم الجمعة ٢٧٥/١ رقم ١٠٤٨ ، والنسائي في سننه باب وقت الجمعة ٩٩/٣ ، والحاكم في المستدرک ، ساعة الإجابة في يوم الجمعة ٢٧٩/١ ، قال الذهبي : على شرط مسلم .

نفهم من هذا أنه مكث ، وجلوس ، ونية .

وهذا هو الذي قاله من لا يشترط الصيام لصحة الاعتكاف ، فما هو هذا اللبث ؟ نص الشافعية ، على أن الصحيح المنصوص ، الذي قطع به الجمهور أنه يشترط لبث في المسجد ، وأنه يجوز الكثير منه والقليل ، حتى ساعة أو لحظة . ثم بين إمام الحرمين وغيره هذا القليل فقالوا : وعلى هذا لا يكفي ما في الطمأنينة في الركوع والسجود ونحوهما بل لا بد من زيادة عليه بما يسمى عكوفاً وإقامة^(١).

(قلت) : فقلوه بما يسمى عكوفاً وإقامة أي أن ذلك متروك للعرف ، فما يسمى عكوفاً وإقامة في عرف الناس فهو اعتكاف وإلا فلا .

وصرح بالعرف الحنابلة حيث قالوا : وظاهره أن اللحظة لا تسمى اعتكافاً...، فلو نذر اعتكافاً وأطلق ، أجزأته الساعة ، ثم فسر الساعة بقوله : وهي لبث قدر يسمى عكوفاً عرفاً ؛ لأن مادة لفظ الاعتكاف تقتضيه^(٢) .

وصرح بالساعة أيضاً الحنفية في اعتكاف النفل . قال في مجمع الأنهر : وأقل مدة اعتكاف النفل ساعة عند محمد في الأصل^(٣) .

وقال محمد بن الحسن^(٤) : وإذا اعتكف الرجل من غير أن يوجب على نفسه شيئاً فهو معتكف . فإذا خرج من المسجد ، فقطع الاعتكاف فليس عليه شيء ، من قبل أنه لم يوجب على نفسه شيئاً ، وهو معتكف ما أقام في المسجد ، تارك لذلك متى يخرج منه .

ومعلوم كما تقدم أن محمد بن الحسن - رحمه الله - الذي جعل

(١) المجموع للنووي ٤١٩/٦ .

(٢) حاشية ابن قاسم على الروض المربع ٤٧٣/٣ .

(٣) مجمع الأنهر لشيخ زاده ٢٥٦/١ .

(٤) الأصل ٢٧٦/٢ .

الاعتكاف النفل ، يتحقق بساعة ، أن المراد بالساعة ، الجزء من الوقت كما عند الشافعية والحنابلة، وكما نص على ذلك الحصكفي في الدر المختار^(١)، كما تقدم . وفي الدراري المضيئة : ولم يرد ما يدل على توقيته بيوم أو أكثر^(٢) . اهـ . إذن فالمراعى في هذا الأمر هو العرف ؛ لأن الشرع لم يبين مقداره ، وكذلك اللغة لم تحدّد مدة يسمى فيها الإنسان معتكفاً .

وقد نص الفقهاء : على أنه « كل ما ورد به الشرع مطلقاً ، ولا ضابط له فيه ، ولا في اللغة ، يرجع فيه إلى العرف »^(٣) .

وعلى هذا فالراجح أن الاعتكاف ، يتحقق بالمكث مدة تسمى اعتكافاً عرفاً ، كالعشر دقائق فما فوقها ، وتكون هذه هي أقل مدة للاعتكاف ، ولا يكفي المرور ولا اللحظة . والله أعلم .

١٣ - اعتكاف الأيام المنهي عن صيامها :

هذه المسألة مبنية على اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف ، ولذلك اتفق الفقهاء الذين لا يشترطون الصوم لصحة الاعتكاف ، على جواز الاعتكاف في الأيام المنهي عن صيامها ، كأيام الأعياد ، وأيام التشريق ، وإليك بعد ذلك الأقوال^(٤) في المسألة .

القول الأول : يصح اعتكاف الأيام المنهي عن صيامها :

- (١) ١٣١/٢ .
- (٢) الدراري المضيئة شرح الدرر البهية كلاهما للشوكاني ٣٠/٢ .
- (٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٨ المبحث الخامس .
- (٤) بدائع الصنائع للكاساني ٢/٢١١ ، الكافي لابن عبد البر ١/٣٠٦ ، الأم للشافعي ٢/١١٨ ، الحاوي للماوردي ٣/٣٥٨ ، المجموع للنووي ٦/٤١٤ - ٤١٥ ، مغني المحتاج للشربيني ١/٤٥٣ ، النهاية للرمل ٢/٢٢١ ، والفروع لابن مفلح ٣/١٥٧ و ١٥٩ ، الانصاف للمرداوي ٣/٣٥٩ ، كتاب الصيام لابن تيمية ٢/٧٥٣ م ٧٦٥ .

نص على ذلك الشافعي، وهو ظاهر الرواية عند الحنفية في النفل، ورواية محمد عن أبي حنيفة في الفرض. وهو المذهب عند الحنابلة.

القول الثاني: لا يصح اعتكاف الأيام المنهي عن صيامها:

وهو قول المالكية، ورواية أبي يوسف وابن المبارك^(١) عن أبي حنيفة في الفرض.

الأدلة:

استدل القائلون بعدم صحة اعتكاف الأيام المنهي عن الصيام فيها فقالوا: لأن الصوم من لوازم الاعتكاف. فلما كان لا يصح نذر الصيام فيها، كذلك لا يصح نذر الاعتكاف فيها.

وعلى ذلك بنى المالكية قاعدة عامة فقالوا: كل يوم لا يصح صومه فالاعتكاف فيه باطل. حتى قالوا: فلا يصح من مفطر ولو لعذر، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه^(٢).

وأستطيع أن أستدل لأصحاب القول الأول، القائلين بصحة الاعتكاف في الأيام المنهي عن صيامها، فأقول: روى البخاري^(٣) - رحمه الله - عن عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ، أراد أن يعتكف، فلما انصرف إلى المكان الذي أراد أن يعتكف إذا أخبية: خباء عائشة، وخباء حفصة، وخباء

(١) ابن المبارك: ١١٨ - ١٨١ هـ.

عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي بالولاء التميمي المروزي أبو عبد الرحمن الحافظ المجاهد، له المصنفات النافعة.

تذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢٥٣، حلية الأولياء للأصفهاني ٨/ ١٦٢ ترجمة ٣٩٧.

(٢) الكافي لابن عبد البر ١/ ٣٠٦، الشرح الكبير للدردير ١/ ٥٤٢.

(٣) صحيح البخاري مع فتح الباري ٤/ ٢٧٧ رقم ٢٠٧٤، وانظر أطول منه ٤/ ٢٧٥ رقم ٢٠٣٣.

زينب ، فقال : ألبس تقولون بهن ؟ . ثم انصرف ، ولم يعتكف ، حتى اعتكف عشراً من شوال .

قال ابن حجر^(١) : وفي رواية أبي معاوية « فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في العشر الأول من شوال ... » . قال الإسماعيلي^(٢) : فيه دليل على جواز الاعتكاف بغير صوم .

المناقشة والترجيح :

المناقشة المتقدمة في اشتراط الصوم للاعتكاف ، هي نفسها تقال هنا : وما رجحناه هناك ، من عدم اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف ، نرجحه هنا ، ونقول إنه يصح اعتكاف الأيام المنهي عن صيامها ، كأيام الأعياد ، وأيام التشريق . والله أعلم .

١٤ - نذر أن يعتكف أياماً أو شهراً هل يلزمه التتابع ؟

إذا نذر شخص ، أن يعتكف أياماً ، أو شهراً - لم يعينه - ولم يقيد ذلك بالتتابع ولا بعدمه - فهل يلزمه التتابع أو لا ؟
اختلف الفقهاء في ذلك على قولين .

القول الأول : يلزمه التتابع .

وبذلك قال الحنفية^(٣) والمالكية^(٤) وهو المذهب عند الحنابلة^(٥) .

(١) فتح الباري لابن حجر ٤ / ٢٧٦ - ٢٧٧ عند شرح الحديث رقم ٢٠٣٣ .

(٢) الإسماعيلي : ت ٢٩٥ هـ .

محمد بن إسماعيل بن مهران أبو بكر من حفاظ الحديث ، ثقة مأمون .

شذرات الذهب لابن العماد ٢ / ٢٢١ ، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٣٠٠ رقم الترجمة ٦٧٩ .

(٣) المبسوط للسرخسي ٣ / ١١٩ - ١٢٠ ، والدر المختار للحصكفي والحاشية لابن عابدين ٢ / ١٣٠ .

(٤) الخلاصة الفقهية لابن العربي ص ٢٥٨ .

(٥) الانصاف للمرداوي ٣ / ٣٦٩ هذا المذهب نص عليه ، وعليه أكثر الأصحاب ، وعنه لا يلزمه تتابعه ، وشرح منتهى الإرادات ١ / ٦٤٧ ، والحرر في الفقه لمجد الدين بن تيمية ١ / ٢٣٢ .

القول الثاني : لا يلزمه التتابع .

وبذلك قال الشافعية^(١)، ورواية عند الحنابلة وزفر من الحنفية .

الأدلة :

استدل القائلون بأن من نوى اعتكاف شهر أنه يلزمه أن يعتكف أيام الشهر متتابعة فقالوا : إن الاعتكاف يدوم بالليل والنهار جميعاً . فبمطلق ذكر الشهر فيه يكون متتابعاً كاليمين إذا حلف لا يكلم فلاناً شهراً^(٢)، والآجال^(٣)، والإجازات^(٤)، بخلاف الصوم ، فإنه لا يدوم بالليل والنهار .

وتأثيره : أن ما كان متفرقاً في نفسه ، لا يجب الوصل فيه إلا بالتنصيص ، وما كان متصل الأجزاء ، لا يجوز تفريقه إلا بالتنصيص .

ثم الاعتكاف من حيث الابتداء ، يشبه الصيام ، فإن أداءه يستدعي فعلاً من جهته ، وكل وقت لا يصلح له كالיום الذي أكل فيه ، بخلاف الأيمان ، فإن موجب اليمين لا يستدعي فعلاً من جهته ، وكل وقت يصلح له ، فيتعين له الوقت الذي يعقب السبب .

ومن حيث الدوام : الاعتكاف يشبه الأيمان والآجال^(٥) دون الصوم .

(١) مختصر المزني ، والحاوي للماوردي ٣/ ٣٧٥ قال المزني : قال الشافعي - رحمه الله - : وإن جعل على نفسه اعتكاف شهر ، ولم يقل متتابعاً ، أحببته ، قال المزني : وفي ذلك دليل أنه يجزئه متفرقاً . اهـ . وانظر كلام النووي ، المجموع ٦/ ٤٢٢ وذكر وجهاً شاذاً ضعيفاً بوجوب التتابع ، تركته لشذوذه وضعفه .

(٢) إذا حلف لا يكلم فلاناً شهراً فلا بد أن يتتبع حساب الشهر من حين حلف ، ويكون ذلك متتابعاً حتى ينتهي الشهر ، فلو فرق الشهر حث .

(٣) كالمعتدة للوفاة مثلاً يضرب لها أجل قدره أربعة أشهر وعشرة أيام ، فتحسب فور موت الزوج ، وتستمر متتابعة حتى نهايتها ، وكذلك ما يضرب للمولى أربعة أشهر .

(٤) فمن أجر داره سنة بكذا يحسب عليه الآجار من كتابة العقد ويستمر الحساب متتابعاً حتى تنتهي السنة ، إلا إذا اشترط غير ذلك .

(٥) لأن الاعتكاف يكون بالليل والنهار .

فصار الحاصل أن الأيمان والآجال والإجازات عامة في الوقت ابتداءً ودواماً، والصوم خاص بالوقت (١) ابتداءً ودواماً . والاعتكاف خاص بالوقت (٢) ابتداءً عاماً بالوقت دواماً (٣) .

فمن حيث الابتداء ، ألحقناه بالصوم ، فكان تعيين الوقت إليه .

ومن حيث الدوام ، ألحقناه بالآجال والأيمان ، فكان متتابعاً (٤) .

واستدل من قال بعدم وجوب التتابع ، إذا نوى اعتكاف شهر غير معين . فقالوا : لأن الاعتكاف فرع عن الصوم ، فإن ما لا أصل له في الفرائض ، لا يصح التزامه بالنذر ، ولا أصل للاعتكاف في الفرائض سوى الصوم ، ثم التتابع في الصوم ، لا يجب بمطلق النذر ، فكذلك في الاعتكاف .

والدليل على التسوية - أي تسوية الصوم بالاعتكاف - أن تعيين الوقت إليه (٥) ، ولا يتعين لأدائه الشهر الذي يعقب النذر فيهما بخلاف الأيمان والآجال والإجازات ، فإنه يتعين لها الشهر الذي يعقب السبب (٦) .

ولأنه - الاعتكاف - معنى يصح فيه التفريق ، فلا يجب فيه التتابع بمجرد النذر (٧) . ولأن نذر اعتكاف الأيام يقتضي ما تناوله ، والأيام المطلقة توجد بدون التتابع فلا يلزمه (٨) .

(١) فلا يكون الصوم إلا بالنهار .

(٢) فيجب من وقت نذره .

(٣) فيستمر الاعتكاف متتابعاً شاملاً للوقت كله دواماً .

(٤) انظر المبسوط للسرخسي ١٢٠ / ٣ .

(٥) فهو الذي يعين متى يصوم ومتى يعتكف .

(٦) المبسوط للسرخسي ١٢٠ / ٣ .

(٧) أي أن من أراد أن يعتكف خمسة أيام تطوعاً ، فله أن يفرقها ، فالنذر لا يوجب التتابع وإن أوجب الاعتكاف .

(٨) المغني ٤ / ٤٩١ .

ولأن الشهر ينطبق على ما بين الهلالين ، وعلى العدد ، وهو ثلاثون يوماً مجتمعاً ومتفرقاً ، فإذا لم يشترط أحدهما ، فله أن يأتي به كيف شاء متتابعاً ومتفرقاً لانطلاق اسم الشهر عليه .

ولأنه نذر عبادة شهر مطلق ، فوجب أن لا يلزمه التتابع ، كما لو نذر مطلقاً صيام شهر (١) .

المناقشة :

لما كان أكثر استدلال أبي حنيفة وممن قال بالتتابع - رحمهم الله جميعاً - هو قياس نذر الاعتكاف ، على من حلف لا يكلم زيدا شهراً ، وعلى الآجال والإجازات ، فقد رد الماوردي استدلالهم فقال : أما ما ذكره - أبو حنيفة - من اليمين ومدة العدة والايلاء ، فالجواب عنه : هو أنا إنما ألزمنه الموالاة في مدة العدة واليمين ؛ لأن عليه أن يبتديء بالمدة من وقت اليمين ، وكذلك العدة ، ولا يقدر على ذلك إلا بالموالاة . فهذا (٢) مما تكون الموالاة شرطاً فيه . ألا تراه لو حلف على زمان لا يوصف بالموالاة . وهو أن يقول : والله لا كلمت زيدا يوماً ، ابتداءً ذلك اليوم من وقته ، فعلم أن الموالاة ليست شرطاً فيه ، وكذلك الاعتكاف ، لأنه مخير في ابتدائه ، ألا تراه لو قال : لله عليّ اعتكاف أي شهر كان ، إن شاء بدأ فيه من وقته ، وإن شاء أخره ؟

ومثال العدة - من الاعتكاف - واليمين ، أن يقول : لله عليّ اعتكاف شهر من وقتي هذا ، فيلزمه المتابعة لما فيه من البدائة به من وقته ، فبطل استدلاله بذلك (٣) . اهـ .

(١) الحاوي للماوردي ٣/ ٣٧٥ .

(٢) العبارة غير واضحة في الحاوي .

(٣) الحاوي للماوردي ٣/ ٣٧٥ - ٣٧٦ وقوله فبطل استدلاله بذلك أي بالأيمان والعدة .

الترجيح :

من خلال عرض الأدلة ومناقشتها يتبين لي رجحان من لم يشترط التتابع فيما إذا أطلق نذر اعتكاف شهر؛ لأن الشهر يطلق على ما بين الهلالين ، وعلى الثلاثين يوماً ، وإذا لم يكن هناك مرجح لأحدهما ، فالترجيح تحكم ، والشهر والثلاثون يوماً تطلق على المجموعة والمتفرقة ، فمن صام من سنة ثلاثين يوماً متتابعة أو متفرقة ، بإمكانه أن يقول : إنه صام شهراً من هذه السنة ، كما يصح أن يقول صمت ثلاثين يوماً ، نعم يستحب أن تكون متتابعة خروجاً من الخلاف (١) .

١٤ - نذر اعتكاف العشر الأخير من رمضان :

إذا نذر إنسان اعتكاف الأيام العشر الأخيرة من رمضان ، فله حالتان : إما أن يقول : لله عليّ أن أعتكف العشر الأخيرة من رمضان (٢) .
فهذا اتفق الشافعية والحنابلة (٣) على أنه يجزئه اعتكافه ، سواء كان رمضان ثلاثين يوماً أو كان تسعة وعشرين يوماً . أي يكفيه اعتكاف عشرة أيام إذا كان رمضان ثلاثين ، ويكفيه صيام تسعة أيام إذا كان ناقصاً عن الثلاثين .
وإما أن ينذر اعتكاف عشرة أيام من آخر رمضان ، فإن كان رمضان كاملاً ثلاثين يوماً فهذا قد بر بندره ؛ لأنه صام العشرة الأيام التي نذرها .
أما إذا كان رمضان ناقصاً - تسعة وعشرين - يوماً فهذا يقضي يوماً آخر بعد

(١) نص على ذلك الشافعي - رحمه الله - في مختصر المزني . انظره مع الحاوي ٣ / ٣٧٥ .

قلت هذا قاعدة فقهية . انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٣٦ الخروج من الخلاف مستحب .
(٢) لا أدري هل العشر الأخير عشرة أيام أو ثلاثة أيام ، وهل التعبير الصحيح هو الثلث الأخير أو العشر الأخير ؟ .

(٣) المجموع للنووي ٤٢٠٦ ، والفروع لابن مفلح ٣ / ١٦١ .

رمضان . وعلى هذا اتفق الشافعية والحنابلة (١) .

وإن نذر اعتكاف عشرة أيام من آخر رمضان ، ففاته رمضان بسبب من الأسباب ، فلم يصمه ، ولم يعتكف فيه ، كالمسافر والمريض ، فهذا عليه قضاؤها ، ذكر ذلك الحنابلة (٢) واتفقوا - غير ابن أبي موسى (٣) - أنه إن قضاها من أيام خارج رمضان جاز . . هكذا قال القاضي .

واستدلوا على ذلك بقضائه - عليه الصلاة والسلام - ما فاته من اعتكاف رمضان ، حيث قضاها في العشر الأول من شوال . رواه البخاري (٤) .

وقال ابن أبي موسى : يلزمه أن يقضيه من رمضان قابل .

وعلى ذلك فقال ؛ لاشتماله على ليلة القدر ؛ وسبق أن من نذر قيامها لزمه . فكذا اعتكافها .

(قلت) : فكأن هذا الناذر - عند ابن أبي موسى - لما نذر العشر الآخر من رمضان أدخل في حساباته ليلة القدر وقيامها . فإذا فاتته فعليه قضاء أيام تكون فيها ليلة القدر .

والراجع أن قضاء اعتكاف أي عشر، من أي شهر، جائز لفعله ﷺ حيث قضى في شوال ، وهو حديث صحيح رواه البخاري، كما تقدم . والله أعلم .

١٥ - من مات وقد نذر الاعتكاف :

إذا نذر إنسان اعتكاف شهر بصوم فمات قبل أن يؤديه ، فما الحكم ؟

(١) المرجعان أعلاه .

(٢) الفروع لابن مفلح ١٦١/٣ .

(٣) ابن أبي موسى : ت ١٠٤ هـ .

عامر بن عبد الله بن قيس الأشعري أبو بردة قاضي الكوفة ، من أوعية العلم حجة .

سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/٥-٧ ، وشذرات الذهب لابن العماد ١/١٢٦ .

(٤) البخاري مع فتح الباري ٤/٢٧٥ رقم الحديث ٢٠٣٣ وتقدم في الأدلة .

ذكر هذه المسألة الحنفية^(١) والشافعية^(٢) ، واتفقوا ، على أنه إذا نذر اعتكاف الشهر بصوم ، فمات قبل أن يستطيع الاعتكاف والصوم ، فهذا لا شيء عليه .

وعلل ذلك الحنفية فقالوا : لأنه ليس للمريض ذمة صحيحة في وجوب أداء الصوم ، والاعتكاف بناء عليه . ألا ترى أنه لا يلزمه أداء رمضان بشهوده الشهر ، فكذلك لا يلزمه الأداء بالنذر ، والفدية تبني على وجوب الأداء^(٣) . وقاسه الشافعية على الحج فقالوا : لا يلزمه شيء ؛ لأنه لم يتمكن من فعله إلى الموت ، فسقط حكمه ، كالحج^(٤) .

والمعذور في تفويت أداء الاعتكاف بالصوم هو من اتصل مرضه أو سفره أو إغماءه أو حيضها أو نفاسها أو حملها أو إرضاعها ونحو ذلك - بالموت - لم يجب شيء على ورثته . ولا في تركته لا صيام ولا إطعام^(٥) .

(قلت) : اتفقهم هو الصحيح لما عللوا به .

أما إذا نذر اعتكاف شهر بصوم ففاته ، فلم يعتكف ولم يصم - سواء فاته بعذر أو بغير عذر - ولم يقضه حتى مات ، فاختلف الحنفية والشافعية في هذه المسألة من حيثيات هي :

فيما إذا أوصى أم لا ، وفي قدر الإطعام ، وفي الصيام عنه .

أما الحيثية الأولى : فقد ذكر الحنفية أنه إن أوصى أطعم عنه^(٦) ؛ وأما

(١) المبسوط للسرخسي ١٢٤/٣ .

(٢) الأم للشافعي ١١٧/١ ، المهذب للشيرازي مع المجموع ٣٣٧/٦ .

(٣) المبسوط للسرخسي ١٢٤/٣ .

(٤) المهذب للشيرازي ٣٣٧/٦ مع المجموع

(٥) المجموع للنووي ٣٣٨/٦ .

(٦) المبسوط للسرخسي ١٢٣/٣ ، وانظر ٨٩/٣ ذكر هنا أن الشافعي - رحمه الله تعالى -

قال : يلزمه ذلك من جميع ماله أوصى أو لم يوص .

الشافعية فلم يفرقوا بين من أوصى ومن لم يوص .

والراجح قول الشافعية لأن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال أتى رجل النبي ﷺ فقال له : إن أختي نذرت أن تحج وإنها ماتت ؟ فقال النبي ﷺ : لو كان عليها دين أكنت قاضيه ؟ قال : نعم ، قال : فاقض حق الله ، فهو أحق بالقضاء^(١) . متفق عليه .

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن سعد بن عباد - رضي الله عنه - استفتى رسول الله ﷺ فقال : إن أُمي ماتت وعليها نذر ، فقال : اقضه عنها . وعن عائشة - رضي الله عنها - أن رجلاً قال للنبي ﷺ : إن أُمي افتلتت نفسها ، وأراها لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها ؟ قال : نعم ، تصدق عنها^(٢) .

فلم يسأل النبي ﷺ هل أوصى أو لم يوص .

وأما الحيشية الثانية : فاختلف الحنفية والشافعية ، في كم يعطي من مات وقد نذر أن يعتكف بصوم ، فلم يفعل ثم قدر على القضاء ولم يقض ، حتى مات ؟ .

فقال الحنفية : أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة^(٣) .

وأما الشافعية فلهم في قضاء الاعتكاف مقترناً بالصوم - في هذا النذر - قولان : أصحهما ، أنه لزمه أن يأتي بهما مقترنين^(٤) . فعلى هذا فلهم في بدل

(١) رواه البخاري ومسلم . البخاري (٨٣) باب الأيمان والنذور (٣٠) باب من مات وعليه نذر ١٢٢/٧ . ومسلم ، صحيح مسلم (١٣) كتاب الصيام (٢٧) باب قضاء الصيام عن الميت رقم ١١٤٨ رقم الحديث ١٥٤ و ١٥٥ ، ٨٠٤/٢ .

(٢) رواهما البخاري (٥٥) كتاب الوصايا (١٩) باب ما يستحب لمن يتوفى فجأة أن يتصدقوا عنه وقضاء النذر عن الميت ١٩٣/٣ .

(٣) المبسوط للسرخسي ١٢٣/٣ .

(٤) المجموع للنووي ٤١٥/٦

قضاء الصوم عن الميت قولان أشهرهما يطعم عنه لكل يوم مد من طعام^(١) .
(قلت) : أما الدليل الذي أشار إليه الشافعية فهو ما رواه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ قال : من مات وعليه صيام صام عنه وليه^(٢) .

وعلى هذا فالراجح أن وليه يصوم عنه إن أراد ذلك .
وإلا فيطعم عنه عند الشافعية لكل مسكين مد واحد ، وتقدم أن الحنفية يقولون : يطعم مدين .
واستدل الحنفية بالقياس على صدقة الفطر بعله أنه أوجب كفاية للمسكين في يومه^(٣) .

(قلت) : يشير بقوله : أوجب كفاية المسكين في يومه إلى قول النبي ﷺ أغنوهم عن المسألة هذا اليوم^(٤) . والحديث ضعيف .
واستدل الشافعية بأن أنس بن مالك كبر ، حتى كان لا يقدر على الصيام فكان يفتدي .

قال مالك : فمن فدى ، فإنما يطعم مكان كل يوم مداً ، بمد النبي ﷺ .
وعن مالك أنه بلغه أن عبد الله بن عمر سئل ، عن المرأة الحامل إذا خافت على ولدها ، واشتد عليها الصيام ؟ قال : تفطر وتطعم مكان كل يوم

(١) المجموع للنووي ٣٤٣/٦ ، ومن قال بالصيام عنه : طاوس والحسن البصري والزهري وقتادة وأبو ثور وداود . وقال ابن عباس وأحمد وإسحاق : يصام عنه صوم النذر ، ويطعم عن صوم رمضان . وقال ابن عباس وابن عمر وعائشة ومالك وأبو حنيفة والثوري : يطعم عنه ولا يجوز الصيام عنه . لكن حكى ابن المنذر عن ابن عباس والثوري أنه يطعم عن كل يوم مدان . اهـ .

(٢) البخاري (٣٠) الصوم (٤٢) باب من مات وعليه صوم ٢/٢٤٠ وقال : تابعه ابن وهب عن عمرو ، ورواه يحيى بن أيوب عن ابن أبي جعفر وسيأتي . اهـ .

(٣) المبسوط للسرخسي ٨٩/٣ - ٩٠ .

(٤) ذكره الزيلعي في نصب الراية ٢/٤٣١ - ٤٣٢ بطرق مختلفة لا تخلو من مقال .

مسكيناً، مدّاً من حنطة بمدّ النبي ﷺ (١).

(قلت): مع ضعف الحديث الذي استدل به الحنفية ، فإن المعروف أن زكاة الفطر صاع وليس نصف صاع . ففي البخاري عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير ، على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين (٢).

وأما دليل الشافعية ، فهو عن ابن عمر - رضي الله عنهما - موقوفاً عليه ، لكن له حكم الرفع ؛ لأن هذا مما لا يقال بالرأي ، كما تقدم ذلك .

(قلت): وهو الراجح . وهو أن من نذر اعتكاف شهر بصوم ، فلم يعتكف ، وقدر على القضاء ولم يقض ، أنه يصام عنه ، وإلا فإنه يطعم عنه عن كل يوم مسكيناً مقدار مد من الطعام . والله أعلم .

وأما الحيشية الثالثة : وهي هل يصوم وليه ويعتكف عنه ؟

نقول هنا مسألتان : هل يصوم عنه وليه ، وهل يعتكف عنه ؟ .

أما المسألة الأولى : وهي هل يصوم وليه عنه ؟

نقول : ذكر هذه المسألة الحنفية واختلف فيه قول الشافعي . ونذكر المسألة فنقول : اتفق الحنفية (٣) ، على أن من مات وعليه صيام واجب ، أن وليه لا يصوم عنه بل يطعم عنه ، وهذا هو المنصوص للشافعي في كتبه الجديدة ، وأكثر القديمة ، وهو الأشهر والأصح عند الشيرازي وجمهور الشافعية (٤) ، وهو قول الحنابلة (٥) .

(١) الموطأ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (١٨) كتاب الصيام (٢٢) باب فدية من أفطر في رمضان عن علة . الأثر ٥١ - ٥٢ ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٢) البخاري (٢٤) الزكاة (٧١) باب صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين ١٣٨/٢ .

(٣) المبسوط للسرخسي ٨٩/٣ .

(٤) المهذب للشيرازي والمجموع للنووي ٦/٣٣٧ - ٣٣٩ .

(٥) كشاف القناع للبهوتي ٢/٣٣٤ - ٣٣٥ .

والقول الثاني للشافعي؛ وهو القديم ، وهو الصحيح عند جماعة من محققي الشافعية ، واختاره النووي ، أنه يجوز لوليه أن يصوم عنه ، ويصح ذلك ، ويجزئه عن الإطعام ، وتبرأ به ذمة الميت ، ويعمله وليه اختياراً ، يعني هو مخير بين الصيام والإطعام (١).

الأدلة (٢) :

استدل الحنفية ، والشافعية للقول الجديد بما يلي :

١- روى ابن عمر أن النبي ﷺ قال : من مات وعليه صيام فَلْيُطْعَمْ عنه مكان كل يوم مسكين (٣) .

٢ - لقول ابن عمر : لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد (٤).

٣- إن الصيام عبادة ، لا تجري النيابة في أدائها في حال الحياة ، فكذاك بعد الموت ، كالصلاة (٥) .

٤- المعنى في العبادة - والصوم عبادة - كونه شاقاً على بدنه ، ولا يحصل ذلك بأداء نائبه فيه ، ولكن يطعم عنه ، لأنه وقع الإيأس من أداء الصوم في حقه ، فتقوم الفدية مقامه كما في حق الشيخ الفاني .

(١) المجموع للنووي ٦/ ٣٣٩ ، وقال : هكذا نقله البيهقي وغيره . وهو متفق عليه على القديم . اهـ .

(٢) من المبسوط والمهذب والمجموع .

(٣) رواه الترمذي (٦) كتاب الصيام (٢٣) باب ما جاء في الكفارة رقم ٧١٨ ، ٩٦/٣ . قال الترمذي : حديث ابن عمر لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه . والصحيح عن ابن عمر موقوف من قوله . رواه البيهقي في سننه ٤/ ٢٥٤ .

(٤) رواه الإمام مالك في الموطأ (١٨) كتاب الصيام (١٧) باب النذر في الصيام ، والصيام عن الميت رقم الحديث ٤٣ ص ٣٠٣ ، البيهقي في سننه ٤/ ٢٥٤ ، وفيه لا يصوم أحد عن أحد ولكن تصدقوا عنه من ماله للصوم لكل يوم مسكيناً .

(٥) انظر مع المبسوط والمجموع كشف القناع للبهوتي ٢/ ٣٣٤ - ٣٣٥ .

واستدل الشافعية على قولهم بجواز الصيام عن الميت إذا كان عليه صوم واجب بما يلي :

١- عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ قال : من مات وعليه صيام صام عنه وليه . متفق عليه (١) .

٢ - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله إن أُمِّي ماتت ، وعليها صوم شهر ، أفأقضيه عنها ؟ قال : نعم . قال : فدين الله أحق أن يقضى . متفق عليه (٢) .

٣ - عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله ، إن أُمِّي ماتت ، وعليها صوم نذر ، أفأصوم عنها ؟ قال : أ رأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه ، أكان ذلك يؤدي عنها ؟ قالت : نعم ، قال : فصومي عن أمك (٣) . وهناك أحاديث أخرى صحيحة .

٤ - ولأنه - الصوم - عبادة تجب بإفسادها الكفارة ، فجاز أن يقضى عنه بعد الموت ، كالحج .

المناقشة :

ناقش أصحاب القول الأول - القائلون بأن من مات وعليه صوم يطعم عنه ولا يصام عنه - ناقشوا استدلال القائلين بجواز الصيام عنه بالأحاديث الصحيحة والتي فيها الأمر بالصيام عن الميت فقالوا : إن المراد بالقضاء في هذه الأحاديث

(١) رواه البخاري (٣٠) كتاب الصيام (٤٢) من مات وعليه صوم ٢/ ٢٤٠ ، ومسلم (١٣) كتاب الصيام (٢٧) باب قضاء الصيام عن الميت رقم (١١٤٧ - ١٥٣) ص ٨٠٣ . وتقدم .
(٢) رواه البخاري (٣٠) كتاب الصيام (٤٢) من مات وعليه صوم ٢/ ٢٤٠ ومسلم (١٣) كتاب الصيام (٢٧) باب الصيام عن الميت رقم (١١٤٨ - ١٥٤) ص ٨٠٤ .
(٣) رواه مسلم (١٣) كتاب الصيام (٢٧) باب الصيام عن الميت (١١٤٨ - ١٥٦) ص ٨٠٤ ، وانظر الترمذي ٣/ ٩٥ - ٩٦ .

هو الإطعام^(١)، أي يفعل عنه ما يقوم مقام الصيام وهو الإطعام^(٢).
وناقشوا قياسهم الصوم على الحج ، بأن بينهما فرقاً ، وهو أن الحج تدخله
النيابة في الحياة ، ولا تدخل الصوم النيابة في الحياة بلا خلاف^(٣) .
وناقش أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول فقالوا : أما استدلالكم
بحديث ابن عمر (فليطعم عنه) فالصحيح أنه موقوف على ابن عمر - كما
تقدم - فهو من قوله . وأما حديث ابن عمر الثاني فهو أيضاً موقوف عليه كما
رواه عن الإمام مالك في الموطأ .
وأما ما عللوا به ، فلا يثبت أمام الأحاديث الصحيحة ، في جواز الصيام
عن الميت ، وهي أحاديث متفق على صحتها ، ثم إذا استطعنا أن نؤول قول
النبي ﷺ بالقضاء ، فكيف نقول عن قوله ﷺ في الحديث المتفق على صحته :
من مات وعليه صيام صام عنه وليه ؟ .
والبيهقي بعد أن سرد كثيراً من الأحاديث الصريحة والصحيحة في جواز
الصوم عن الميت قال : فثبت بهذه الأحاديث جواز الصوم عن الميت . وكان
الشافعي - رحمه الله - قال في كتابه القديم : وقد روي في الصوم عن الميت
شيء . فإن كان ثابتاً صيم عنه كما يحج عنه^(٤) . اهـ .
قال النووي : (قلت) الصواب : الجزم بجواز صوم الولي عن الميت سواء
صوم رمضان والنذر وغيره^(٥) من الصوم الواجب ، للأحاديث الصحيحة
السابقة ولا معارض لها .

(١) المبسوط للسرخسي ٨٩/٣ .

(٢) المجموع للنووي ٣٣٩/٦ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) البيهقي في سننه ٢٥٦/٤ .

(٥) وغيره . والصحيح وغيرهما .

وقال النووي: ويتعين أن يكون هذا مذهب الشافعي لأنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي واتركوا قولني المخالف له. وقد صحت في المسألة أحاديث كما سبق.

وقال النووي: وأما تأويل من تأول من أصحابنا (صام عنه وليه)؛ أي أطعم بدل الصيام، فتأويل باطل يردده باقي الأحاديث^(١).

الترجيح:

لكل ما تقدم فإنني أراني ملزماً بترجيح القول الثاني، الذي يخير ولي المتوفى إذا كان عليه صيام بين الإطعام عنه من ماله، وبين الصيام عنه. والله أعلم.

وأما المسألة الثانية: وهي هل يجوز - إذا مات شخص وقد نذر اعتكاف شهر ولم يعتكفه مع قدرته على ذلك - أن يعتكف وليه عنه؟ نقول:

العلماء مختلفون بين من يشترط الصوم للاعتكاف، ومن لا يشترطه، وبين من يجيز الصوم عن الميت ومن لا يجيزه. لكنهم كلهم متفقون على أنه لا يجوز الاعتكاف عن الميت؛ لأن الذين يشترطون الصوم لصحة الاعتكاف، لا يجيزون الصوم عن الميت، وهم الحنفية والمالكية. لذا فهم لا يجيزون الاعتكاف عن الميت؛ لأنه لا اعتكاف بلا صوم.

وقد صرح الشافعية - وهم لا يشترطون الصوم لصحة الاعتكاف - بأنه لا يجوز أن يعتكف أحد عن أحد. وهذا هو المشهور من مذهبهم، وهو المعروف من نصوص الشافعي في الأم وغيره، ولكن نقل أحد تلاميذه وهو

(١) المجموع للنووي ٦/ ٣٤٠ - ٣٤١.

البويطي^(١) أنه قال : يعتكف عنه وليه ، وفي رواية يطعم عنه . اهـ . ولم يذكر لهذا دليلاً ولا تعليلاً .

(قلت) : والصحيح أنه لا يجوز الاعتكاف عن الغير ، لأن الاعتكاف عبادة حكمتها - كما تقدم - وروحها : عكوف القلب على الله تعالى ، وجمعيته عليه ، والخلوة به ، والانقطاع عن الاشتغال بالخلق . . . الخ ، وهذا كله إذا تحقق للنائب المعتكف ، فلا يتحقق لمن ترك الدنيا . والله أعلم .

(١) البويطي : ت ٢٣١ هـ .

يوسف بن يحيى القرشي ، صاحب الإمام الشافعي ، وخليفته في الدرس والافتاء ، سجن في محنة خلق القرآن ومات في السجن .
تأريخ بغداد للخطيب ١٤ / ٢٩٩ ترجمة ٧٦١٣ ، العقد المذهب لابن الملقن ص ٢٤ ترجمة ٢٠ .

الفصل الثالث

الاعتكاف المسنون

صفحة أبيض

١٦ - الاعتكاف المسنون :

لا فرق عند الشافعية (١) والحنابلة (٢) والمالكية (٣) بين الاعتكاف المسنون وغيره من حيث الشروط .

فالشافعية والحنابلة لا يشترطون الصوم للاعتكاف مطلقاً منذوراً أو مسنوناً، أما المالكية ، فإنهم يشترطون الصوم للاعتكاف مطلقاً منذوراً أو مسنوناً . واتفق الحنفية (٤) على أن الصوم شرط للاعتكاف المنذور الواجب .

واختلفت الرواية عن أبي حنيفة في الاعتكاف المسنون ففي ظاهر الرواية (٥) . وهو قول محمد بن الحسن : أن الصوم ليس بشرط لصحة

(١) المذهب للشيرازي مع المجموع للنووي ٤١٤/٦ وما بعدها ، والحاوي للماوردي ٣٥٨/٣ وما بعدها .

(٢) المغني لابن قدامة ٤٥٦/٤ ، والفروع لابن مفلح ١٥٧/٣ ، الانصاف للمرداوي ٣٥٨/٣ - ٣٥٩ .
(٣) الشرح الكبير للدردير ٥٤٢/١ وانظر حاشية الدسوقي عليه . الكافي لابن عبد البر ٣٠٦/١ ،
التلخيص للبغدادي ١٩٥/١ .

(٤) المبسوط للسرخسي ١٧/٣ ، البدائع للكاساني ١٠٩/٢ ، بداية المبتدى والهداية وشرح فتح
القدير ٣٩١/٢ ، وتبيين الحقائق للزيلعي ٣٤٩/١ ، والدر المختار للحصكفي ، والحاشية رد المحتار
لابن عابدين ١٣٠/٢ ، ومجمع الأنهر لشيخ زاده ٢٥٦/١ ، وكشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوي ٢٨٢/٣ جعله قولاً .

(٥) يكثر الحنفية من ذكر ظاهر الرواية فما المراد من هذا المصطلح عندهم ؟ يجيب على هذا السؤال ابن
عابدين في رد المحتار ٤٧/١ فيقول : مسائل الأصول وتسمى « ظاهر الرواية » أيضاً ، وهي مسائل
مروية عن أصحاب المذهب وهم : أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ، ويلحق بهم زفر والحسن ابن
زياد وغيرهما ممن أخذ عن الإمام ، لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة .
وكتب ظاهر الرواية كتب محمد الستة : المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير والجامع
الكبير والسير الكبير .

وإنما سميت بظاهر الرواية لأنها رويت عن محمد بروايات الثقات ، فهي ثابتة عنه إما متواترة وإما
مشهورة عنه ...

واعلم أن من كتب مسائل الأصول : كتاب الكافي للحاكم الشهيد ، وهو كتاب معتمد في نقل
المذهب شرحه جماعة منهم الإمام شمس الأئمة السرخسي وهو المشهور بمبسوط السرخسي . قال
العلامة الطرسوسي : مبسوط السرخسي لا يعمل بما يخالفه ، ولا يركن إلا إليه ، ولا يفتي ولا يعول
إلا عليه . اهـ .

الاعتكاف المسنون ولذلك جاز اعتكاف ساعة .

وروى الحسن بن زياد اللؤلؤي^(١) عن أبي حنيفة أن من شرط الاعتكاف المسنون الصوم . والمعلوم أن ظاهر الرواية هو الأقوى عند الحنفية^(٢) .

وتعليّلهم على أن الاعتكاف المسنون لا يشترط له الصوم ؛ هو لأن مبنى النفل على المساهلة ، ألا ترى أنه يقعد في صلاة النفل مع القدرة على القيام^(٣) . وأيضاً فإذا لم يكن مقدراً بمدة ، والصوم عبادة مقدراً بيوم ، فلا يصلح شرطاً لما ليس بمقدر ، بخلاف الاعتكاف الواجب ، فإنه مقدر بيوم ، لا يجوز الخروج عنه قبل تمامه ، فجاز أن يكون الصوم شرطاً لصحته .

ولذلك أيضاً ، فإذا نوى الاعتكاف المسنون ثم دخل فيه ، وأراد الخروج منه ، فله ذلك ولا قضاء عليه . على رواية الأصل وهي ظاهر الرواية . لأنه غير مقدر فلم يكن القطع إبطالاً ، ويلزمه قضاؤه على الرواية الثانية ؛ لأنه مقدر باليوم فيها^(٤) .

المناقشة والترجيح :

أما أقوال الفقهاء الثلاثة - المالكية والحنابلة والشافعية - : فهم على أصلهم في اشتراط الصوم ، فالمالكية يشترطونه ، والشافعية والحنابلة لا يشترطونه ، ويشترطه الحنفية في الاعتكاف الواجب .

(١) اللؤلؤي : ١١٦ - ٢٠٤ هـ .

الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي أبو علي ، تلميذ أبي حنيفة ، قاضي الكوفة . له أدب القاضي .
الفهرست لابن النديم ١ / ٢٠٤ ، تاج التراجم ابن قطلوبغا ص ١٦ ، شذرات الذهب لابن العماد ١٢ / ٢ .

(٢) الدر المختار للحصكفي ١ / ٤٧ .

(٣) حاشية ابن عابدين ١ / ٤٧ ، وانظر حاشية الشيخ أحمد بن يونس الشلبي على تبين الحقائق للزيلعي ١ / ٣٤٨ .

(٤) الهداية للمرغيناني ٢ / ٣٩٣ ، والمبسوط للسرخسي ٣ / ١١٧ .

وأما تفريقهم بين الاعتكاف الواجب والمسنون فهو تفريق بدون دليل ، على أن تعليلهم ؛ عدم اشتراط الصوم للاعتكاف المسنون ؛ لأنه غير مقدر بمدة ، فإنه يجعلنا نقول إن الاعتكاف المنذور أيضاً كان غير مقدر بمدة ، فلو نذر إنسان اعتكاف الليل ، فإنكم تبطلونه ؛ لأنكم اشتراطتم الصوم له ، فلم تبيحوا له أن يعتكف بالليل ، وأنتم الذين قدرتم المدة وإلا فهي ليست مقدرة بكتاب ولا بسنة . وحديث عمر - رضي الله عنه - أنه نذر أن يعتكف ليلة ، حديث صحيح ، وقال له ﷺ : أوف بنذكرك . فكون الاعتكاف الواجب مقدراً والمندوب غير مقدر كله اجتهاد لا أساس له من النص . لذلك يجب أن تبقى كلها على الأصل غير مقدرة ولا يشترط لها الصوم .

وعلى هذا نقول : الراجح أن الاعتكاف المسنون لا يشترط له الصوم كالاعتكاف الواجب . والله أعلم .

١٧ - نية الاعتكاف كلما دخل المسجد :

بعد أن رجحنا أن الاعتكاف يتحقق بالمكث اليسير ، فهل ينبغي للإنسان أن ينوي الاعتكاف كلما دخل المسجد لتحقيق له فضيلة هذه العبادة ؟

قال الشافعية والحنابلة : نعم ، وقال الحنفية : نعم في النفل .

وقد نص الشافعية على ذلك فقالوا^(١) : فينبغي لكل جالس في المسجد لانتظار الصلاة ، أو لشغل آخر من آخره أو دنيا أن ينوي الاعتكاف ، فيحسب له ، ويثاب عليه ، ما لم يخرج من المسجد ، فإذا خرج ثم دخل جدد نية أخرى .

وقال الحنابلة^(٢) : ينبغي لمن قصد المسجد للصلاة أو غيرها أن ينوي

(٢) شرح مسلم للنووي ٦٧/٨ .

(٣) الفروع لابن مفلح ٢٠٢/٣ .

الاعتكاف مدة لبثه فيه . اهـ .

وقال الحنفية(*) : وفي ظاهر الرواية : يجوز التنفل بالاعتكاف من غير صوم ، فإنه قال في الكتاب : إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف ، فهو معتكف ما أقام ، تارك له إذا خرج ، وهذا لأن مبنى النفل على المساهلة والمسامحة . . اهـ .

وخالف شيخ الإسلام ابن تيمية(*) ، ففي الاختيارات الفقهية قال : ولم ير أبو العباس لمن قصد المسجد للصلاة أو غيرها أن ينوي الاعتكاف مدة لبثه ، كما خالف المالكية(١) .

الترجيح :

لم أجد أدلة ولا تعليقات ولا مناقشات ، لكن نستطيع أن نستدل للجمهور بأثر يعلى بن أمية الذي يقول فيه : إني لأمكث في المسجد الساعة ، وما أمكث إلا لأعتكف(٢) .

ومعلوم أن هذا من الأمور التعبدية التي لا اجتهاد فيها ، وقول الصحابي أو فعله فيما لا مجال للاجتهاد فيه حكمه حكم المرفوع .

قال في حاشية جمع الجوامع(٣) : فأما التعبدية المذكور فلا مجال للرأي فيه ، وهو في معنى المرفوع . . . فالاحتجاج به من هذه الجهة .

(*) المبسوط للسرخسي ١١٧/٣ وانظر الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني - رحمه الله - ٢٧٦/٢ .

(*) الاختيارات الفقهية للبعلي الدمشقي ص ١١٤ ، وانظر الفروع لابن مفلح ٢٠٢/٣ قال : ولم يره شيخنا . اهـ ، ويقصد به ابن تيمية - رحم الله الجميع - .

(١) لأن المالكية لا يرون اعتكافاً بدون صيام إطلاقاً .

(٢) وهو صحيح عن يعلى بن أمية . مصنف عبد الرزاق ٣٤٦/٤ رقم ٨٠٠٦ وتقديم .

(٣) حاشية العلامة البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع ٢٠٤/٢ ، وانظر ميزان الأصول في نتائج العقول للسمرقندي ص ٤٨٤ .

وعلى هذا فقول الصحابي في المسائل التي لا مجال للعقل فيها ... أجمع المسلمون على اعتباره حجة؛ لأن هذا القول لما كان لا مجال للعقل فيه أيضاً أن لا بد وأن يكون مسموعاً من الرسول ﷺ^(١)، فإذا انضم إلى هذا قول عطاء، وهو اعتكاف ما مكث فيه . وإن جلس في المسجد احتساب الخير فهو معتكف، وإلا فلا^(٢) .

وإذا كان هذا مع قول جمهور الفقهاء فيكون ذلك هو الراجح ، وهو أنه ينبغي للإنسان إذا دخل المسجد أن ينوي الاعتكاف إذا مكث مدة تسمى اعتكافاً؛ كما قلنا العشر دقائق فما فوقها سواء دخلها لأمر أخروي أو ديني . والله أعلم .

(١) أصول الفقه لمحمد زكريا البرديسي ص ٣٤٥ .
(٢) المصنف لعبد الرزاق ٤/ ٣٤٦ رقم ٨٠٠٧ وتقدم .

صفحة أبيض

الخاتمة

بعد هذه الجولة في الجزئيات التي تتعلق بالاعتكاف وشرط الصيام له أجدني حصلت على النتائج التالية :

- ١- إن الاعتكاف هو اللبث في المسجد ، بنية الاعتكاف ، ويتحقق بما يسمّى لبثاً عرفاً ، لكن لا يسمى المرور لبثاً ، ولا حد لأكثره .
- ٢- إن الاعتكاف مشروع ، وهو قرينة ، مندوب إليها لا يجب إلا بالنذر . حكمته تركية النفس ، والابتعاد بها عن كل ما يشينها ، لذا فهو إما فرض وإما نفل ، وينبغي للإنسان أن ينوي الاعتكاف كلما دخل المسجد .
- ٣- لا يشترط الصوم لصحة الاعتكاف ، وكل مسألة تتعلق بهذا الموضوع - شرط الصوم لصحة الاعتكاف - ينبغي أن تسير على هذا الراجح . لذا :
- يصح اعتكاف الأيام المنهي عن صيامها ، كأيام الأعياد ، وأيام التشريق ، واعتكاف يوم الجمعة وحده .. الخ .
- ٤- إذا نذر اعتكافاً في شهر رمضان ، ففاته فله قضاؤه في أي شهر كان ، متفرقاً أو متتابعاً ، كما يصح أن يعتكف في رمضان آخر .
- ٥- لا يجوز لأحد أن يعتكف عن أحد ، لفوات حكمة الاعتكاف عمن اعتكف عنه . والله الموفق .

صفحة أبيض

أهم مراجع البحث (١)

- الإجماع ، ابن المنذر ، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ت ٣١٩ هـ ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، دار الباز ، مكة المكرمة .
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية ، السيوطي ، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين ت ٩١١ هـ ، الطبعة الأخيرة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م ، مصطفى الحلبي .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، ابن حجر ، أحمد بن علي العسقلاني ت ٨٥٢ هـ ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، مكتبة الرياض الحديثة ، دار الفكر .
- الأصل المعروف بالمبسوط ، الشيباني ، محمد بن الحسن ت ١٨٩ هـ ، صححه وعلق عليه أبو الوفاء الأفعاني ، دار المعارف النعمانية ، الهند .
- الإفصاح عن معاني الصحاح ، ابن هبيرة ، يحيى بن محمد بن هبيرة الحنبلي الوزير ت ٥٦٠ هـ ، المؤسسة السعيدية بالرياض .
- الأم ، الشافعي ، محمد بن إدريس ت ٢٠٤ هـ ، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م ، دار الفكر .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل ، المرادوي ، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي ت ٨٨٥ هـ ، حققه محمد حامد الفقي ، ط ١ ، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م ، مكتبة السنة المحمدية ، توزيع مكتبة ابن تيمية .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، الكاساني ، أبو بكر بن مسعود الملقب ملك العلماء ت ٥٨٧ هـ ، ط ٢ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- بداية المبتدي ، المرغيناني ، برهان الإسلام علي بن أبي بكر ت ٥٩٣ هـ ، مطبوع مع شرحه الهداية ، مصطفى الحلبي .

(١) المعلومات حسب الموجود على الكتاب.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ابن رشد ، أبو الوليد : محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي ت ٥٢٠ هـ ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- البداية والنهاية ، ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ت ٧٧٤ هـ ، ط ٢ ، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م ، مكتبة المعارف ، بيروت .
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، الشوكاني ، محمد بن علي ت ١٢٥٠ هـ ، دار المعرفة .
- بغية الملتبس في سباعات حديث الإمام مالك بن أنس ، العلائي ، الحافظ خليل كيكلدي أبو سعيد ت ٧٦١ هـ ، حققه حمدي عبد المجيد السلفي ، ط ١ ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م ، عالم الكتب .
- التاج والإكليل لمختصر خليل مطبوع بهامش مواهب الجليل ، المواق ، محمد بن يوسف العبدري ت ٨٩٧ هـ ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، دار الفكر ، بيروت .
- تأريخ بغداد ، الخطيب البغدادي ، أحمد بن علي ت ٤٦٣ هـ ، دار الباز للتوزيع .
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، الزيلعي ، فخر الدين عثمان بن علي ت ٧٤٣ هـ ، ١٣١٤ هـ ، طبعة بولاق ، مصور .
- تحفة المحتاج بشرح المنهاج ، ابن حجر ، أحمد بن محمد الهيتمي ت ٩٧٤ هـ ، دار صادر بيروت .
- التعريفات ، الجرجاني ، الشريف علي بن محمد ت ٨١٦ هـ ، صححه جماعة من العلماء ، دار الباز ، مكة المكرمة .
- التفریع ، ابن الجلاب ، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين ت ٣٧٨ هـ ، دراسة وتحقيق د/ حسين سالم الدهماني ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، دار الغرب الإسلامي ،
- تقريب التهذيب ، ابن حجر ، أحمد بن علي ت ٨٥٢ هـ ، حققه وعلق حواشيه وقدم له عبد الوهاب عبد اللطيف ، توزيع دار الباز ، مكة المكرمة .
- التلقين في الفقه المالكي ، البغدادي ، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر ت ٤٢٢

- هـ، تحقيق د/ محمد ثالث سعيد الغاني ، المكتبة التجارية، مكة المكرمة .
- تنوير الأبصار ، الحصكفي ، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن علي ت
١٠٨٨هـ ، مطبوع مع الدر المختار .
- تهذيب الأسماء واللغات ، النووي ، محيي الدين يحيى بن شرف ت ٦٧٦ هـ ، دار
الطباعة المنيرية .
- توشيح الديباج وحلية الابتهاج ، القرافي ، محمد بن يحيى بدر الدين ت ٩٤٦ هـ ،
تحقيق وتقديم أحمد الشتيوي ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الغرب الإسلامي .
- الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، الأزهرى، صالح عبد
السميع الآبي ، دار الباز ، مكة المكرمة .
- الجامع الصحيح ، وهو سنن الترمذي ، الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة ت ٢٧٩
هـ ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- جواهر الألفاظ ، البغدادي ، قدامة بن جعفر الكاتب أبو افرج ت ٣٣٧ هـ ، تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ١ ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م . دار الكتب العلمية ،
بيروت .
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، الدسوقي ، محمد بن أحمد بن عرفة ت
١٢٣٠هـ ، عيسى الحلبي .
- حاشية على تبين الحقائق ، الشلبي ، شهاب الدين أحمد بن محمد ت ١٠٢١هـ ،
مطبوع مع تبين الحقائق .
- حاشية على الروض المربع للبهوتي شرح زاد المستقنع للحجاوي ، ابن قاسم النجدي ،
الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي ت ١٣٩٢هـ ، ط ٢ ،
١٤٠٣هـ ، مطبعة بشاط ، بيروت .
- حاشية على شرح الخرشي ، عدوي ، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي ت ١١٨٩هـ ،
مطبوع مع شرح الخرشي .

- حاشية على شرح المحلى ، قليوبي ، شهاب الدين ، أحمد بن محمد ت ١٠٦٩ هـ ، مطبوع مع شرح الجلال المحلى ، ط ٤ ، دار الفكر .
- حاشية على نهاية المحتاج ، شبراملسي ، علي بن علي أبو الضياء نور الدين ت ١٠٨٧ هـ ، مطبوع مع نهاية المحتاج .
- الحاوي ، الماوردي ، علي بن محمد بن حبيب ت ٤٥٠ هـ ، تحقيق محمود سطرجي ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م ، المكتبة التجارية .
- حسن المحاضرة في تأريخ مصر والقاهرة ، السيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد ت ٩١١ هـ ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ١ ، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م ، عيسى الحلبي .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، الأصفهاني ، أبو نعيم أحمد بن عبد الله ت ٤٣٠ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الخرشي على مختصر خليل بهامشه حاشية الشيخ عدوي ، الخرشي ، محمد ابن عبد الله ابن علي الخرشي ت ١١٠١ هـ ، دار صادر ، بيروت .
- الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية ، القروي ، محمد العربي القروي ، مكتبة عباس أحمد الباز ، المروة ، مكة المكرمة .
- الدر المختار في شرح تنوير الأبصار ، الحصكفي ، علاء الدين محمد بن علي بن محمد ابن علي ت ١٠٨٨ هـ ، دار إحياء التراث العربي .
- الدر المنتقى في شرح المنتقى ، الحصكفي ، علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن علي ت ١٠٨٨ هـ ، مطبوع مع مجمع الأنهر .
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، حيدر ، علي حيدر أفندي ، تعريب المحامي فهمي الحسيني ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- دلائل الأحكام ، ابن شداد ، بهاء الدين بن شداد ت ٦٣٢ هـ ، تحقيق الشيخ محمد ابن يحيى النجيمي ، ط ١ ، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، ابن فرحون ، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمرى ت ٧٩٩ هـ ، حققه مأمون بن محيي الدين الجنان ، ط ١ ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م ، توزيع مكتبة عباس أحمد الباز ، مكة المكرمة ، طبع دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الذخيرة ، القرافي ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤ هـ ، تحقيق د / محمد حجي ، ط ١ ، ١٩٩٤ م ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت .
- رد المحتار حاشية على الدر المختار ، ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر ت ١٢٥٢ هـ ، مطبوع مع الدر المختار ، دار إحياء التراث العربي .
- الروض المربع ، البهوتي ، منصور بن يونس بن إدريس ت ١٠٥١ هـ ، ط ٩ ، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- روضة الطالبين وعمدة المفتين ومعه حواشي الروضة ، النووي ، محيي الدين يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦ هـ ، إشراف مكتب البحوث والدراسات ، دار الفكر ، المكتبة التجارية ، مكة المكرمة .
- الروضة الندية شرح الدرر البهية ، صديق خان ، صديق بن حسن بن علي الحسين القنوجي البخاري ت ١٣٠٧ هـ ، حققه عبدالله بن إبراهيم الأنصاري ، طبع الشئون الدينية قطر .
- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أودعه المزني في مختصره ، الأزهرى ، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر ت ٣٧٠ هـ ، حققه د / محمد جبر الألفي ، ط ١ ، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م ، المطبعة العصرية ، الكويت .
- سنن ابن ماجه ، القزويني ، أبو عبدالله محمد بن يزيد ت ٢٧٣ هـ ، حققه محمد مصطفى الأعظمي ، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م ، الطباعة العربية السعودية .
- سنن أبي داود ، أبو داود ، سليمان بن الأشعث السجستاني ت ٢٧٥ هـ ، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر .

- سنن الدارقطني ، الدارقطني ، علي بن عمر ت ٣٨٥ هـ ، صححه السيد عبد الله هاشم يماني المدني ، دار المحاسن للطباعة .
- السنن الكبرى ، البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ت ٤٥٨ هـ ، دار الفكر ، بيروت .
- سير أعلام النبلاء ، الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨ هـ ، تحقيق شعيب الأرنؤوط وأكرم البوشي ، ط ٢ ، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م ، مؤسسة الرسالة .
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، مخلوف ، الشيخ محمد محمد مخلوف ، دار الفكر .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ابن العماد ، أبو الفلاح عبد الحلي بن أحمد الحنبلي ت ١٠٨٩ هـ ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م ، دار الفكر .
- شرح ابن قاسم على متن الغاية ويسمى فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب ، ابن قاسم ، محمد بن قاسم بن محمد أبو عبد الله ت ٩١٨ هـ ، عيسى الحلبي .
- شرح جمع الجوامع وعليه حاشية البناني ، المحلى ، جلال الدين محمد بن أحمد ت ٨٦٤ هـ ، مصطفى الحلبي ، مصر .
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ، الزرقاني ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف ت ١١٢٢ هـ ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٦ م ، دار الفكر .
- شرح صحيح مسلم ، النووي ، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف ت ٦٧٦ هـ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- شرح فتح القدير ، ابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ت ٦٨١ هـ ، مطبوع مع الهداية ، ط ١ ، ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م ، مصطفى الحلبي .
- الشرح الكبير على مختصر خليل ، الدردير ، أحمد بن محمد بن أحمد ت ١٢٠١ هـ ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، دار إحياء الكتب العربية .

- شرح متن أبي زيد القيرواني ، التنوخي ، قاسم بن علي بن ناجي ت ٨٣٧هـ ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار الفكر .
- شرح متن أبي زيد القيرواني ، زروق ، أحمد بن أحمد بن محمد المالكي ت ٨٩٩هـ ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ، دار الفكر .
- شرح المجلة ، اللبناني ، سليم رستم باز ت ١٣٣٨هـ ، مصور عن طبعة ١٣٠٥هـ ، دار الكتب العلمية .
- شرح المحلى على منهاج الطالبين ، المحلى ، جلال الدين محمد بن أحمد ت ٨٦٤هـ ، ط ٤ ، دار الفكر ، بيروت .
- شرح منتهى الإرادات ، البهوتي ، منصور بن يونس بن إدريس ت ١٠٥٥هـ ، المكتبة السلفية لصاحبها محمد عبد المحسن الكتبي باب الرحمة بالمدينة المنورة .
- صحيح البخاري ، البخاري ، محمد بن إسماعيل ت ٢٥٦هـ ، المكتبة الإسلامية ، استانبول ، تركيا .
- صحيح مسلم ، مسلم ، مسلم بن الحجاج النيسابوري ت ٢٦١هـ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة .
- صفة الصفوة ، ابن الجوزي ، جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي ت ٥٩٧هـ ، ط ١ ، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م ، دار الفكر .
- طبقات الحفاظ ، السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ت ٩١١هـ ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- طبقات الشافعية ، الإسنوي ، عبد الرحيم بن الحسين الأموي ت ٧٧٢هـ ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، ط ١ ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- طبقات الفقهاء ، الشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف ت ٤٧٦هـ ، ط ٢ ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ، دار الرائد العربي ، بيروت .
- الطبقات الكبرى ، ابن سعد ، محمد بن سعد ت ٢٣٠هـ ، دار صادر ، بيروت .

- طرب الأمائل بتراجم الأفاضل ، الهندي ، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي ت ١٣٠٤هـ ، نور محمد كارخانه تجارت كتب كراجي .
- طلبة الطلبة ، النسفي ، عمر بن محمد أبو حفص ت ٥٣٧ هـ ، علق عليه محمد حسن محمد حسن إسماعيل ، ط ١ ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ، ابن شاس ، عبد الله بن نجم بن شاس ت ٦١٦ هـ ، تحقيق محمد أبو الأصفان و د / عبد الحفيظ منصور ، ط ١ ، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م ، دار الغرب الإسلامي .
- العقد المذهب في طبقات حملة المذهب ، ابن الملتن ، عمر بن علي بن أحمد سراج الدين ت ٨٠٤ هـ ، حققه أيمن نصر الأزهري وسعيد مهني ، ط ١ ، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- الفتاوى العالمية المعروفة بالفتاوى الهندية ، نظام وجماعة من العلماء ، نوراني كتب خانة بشاور باكستان .
- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري ، ابن حجر ، أحمد بن علي بن حجر ت ٨٥٢ هـ ، رقمه محمد فؤاد عبد الباقي ، أخرجه محي الدين الخطيب ، المطبعة السلفية .
- الفروع ، ابن مفلح ، أبو عبد الله محمد بن مفلح الراميني الحنبلي ت ٧٦٣هـ ، راجعه عبد الستار أحمد فراج ، ط ٤ ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م .
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، الهندي ، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي ت ١٣٠٤هـ ، نور محمد كارخانه تجارت كتب كراجي .
- القوانين الفقهية ، ابن جزي ، محمد بن أحمد ت ٧٤١ هـ ، دار الباز ، مكة المكرمة .
- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ، ابن عبد البر ، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري ت ٤٦٣ هـ ، تحقيق د / محمد بن محمد أحميد ولد ماديك الموريتاني ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م ، دار الهدى .

- كتاب الصيام من شرح العمدة ، ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ت ٧٢٨ هـ ، تحقيق زائد بن أحمد النشيري ، ط ١ ، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م ، دار الأنصاري .
- كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوي ، محمد علي بن علي بن محمد الحنفي ت ١١٥٨ هـ ، ط ١ ، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م ، دار الكتب العلمية .
- كشاف القناع عن متن الإقناع ، البهوتي ، منصور بن يونس بن إدريس ت ١٠٥١ هـ ، ١٣٩٤ هـ ، مطبعة الحكومة بمكة .
- اللباب في شرح الكتاب ، الميداني ، عبد الغني الغنيمي ، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م ، المكتبة العلمية ، بيروت .
- المبسوط ، السرخسي ، شمس الأئمة محمد بن أحمد ت ٤٩٠ هـ ، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م ، دار المعرفة ، بيروت .
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ، شيخ زاده ، عبد الرحمن بن الشيخ محمد بن سليمان ت ١٠٧٨ هـ ، دار إحياء التراث العربي .
- المجموع شرح المذهب ، النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف ت ٦٧٦ هـ ، حققه محمد نجيب المطيعي ، المكتبة العالمية .
- المحرر في الفقه ، مجد الدين بن تيمية ، مجد الدين ، أبو البركات عبد السلام بن عبد الله ت ٦٥٢ هـ .
- المحلى ، ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ت ٤٥٦ هـ ، قوبلت على النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر ، دار الفكر .
- مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ، الرازي ، أحمد بن علي الجصاص ت ٣٧٠ هـ ، دراسة وتحقيق د / عبد الله أحمد نذير ، ط ١ ، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م ، دار البشائر الإسلامية .
- مختصر طبقات الحنابلة ، ابن شطي ، محمد جميل بن عمر البغدادي ، دراسة أحمد فواز زمرلي ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م ، دار الكتاب العربي .

- مختصر الطحاوي ، الطحاوي ، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة ت ٣٢١هـ، حققه أبو الوفاء الأفغاني ، ط ١ ، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار إحياء العلوم ، بيروت .
- مختصر المزني ، المزني ، إسماعيل بن يحيى ت ٢٦٤هـ ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار الفكر ، بيروت .
- المدونة الكبرى ، ابن القاسم ، عبد الرحمن بن القاسم ت ١٩١ هـ ، دار الفكر.
- المسند ، ابن حنبل ، أحمد بن محمد بن حنبل ت ٢٤١ هـ ، ط ٥ ، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م ، المكتب الإسلامي ، بيروت .
- المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للرافعي ، الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي الحموي أبو العباس ت ٧٧٠ هـ ، صححه مصطفى الزرقا ، دار الفكر ، بيروت .
- المصنف ، الصنعاني ، عبد الرزاق بن همام أبو بكر ت ٢١١ هـ ، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي ، (٣٩) من منشورات المجلس العلمي .
- معونة أولي النهى شرح المنتهى ، ابن النجار ، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي ت ٩٧٢هـ ، دراسة وتحقيق د/ عبد الملك بن عبد الله بن دهيش ، ط ١ ، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م ، دار خضر ، بيروت لبنان .
- المعونة على مذهب عالم المدينة ، البغدادي ، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن محمد المالكي ت ٤٢٢ هـ ، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي ، ط ١ ، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- المغني ، ابن قدامة ، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الحنبلي ت ٦٢٠هـ، تحقيق د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي و د/ عبد الفتاح محمد الحلو ، ط ١ ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ، هجر للطباعة والنشر .
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، الأنصاري ، ابن هشام عبد الله بن يوسف بن أحمد ت ٧٦١ هـ ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م ، المكتبة العصرية ، بيروت .

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج ، الشربيني ، محمد بن أحمد الخطيب ت ٩٧٧هـ ، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ .
- المقاييس في اللغة ، ابن فارس ، أحمد بن فارس ت ٣٩٥ هـ ، حققه شهاب الدين أبو عمرو ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م ، دار الفكر ، بيروت .
- منهاج الطالبين وعمدة المفتين ، النووي ، محي الدين يحيى بن شرف ت ٦٧٦هـ ، عيسى الحلبي .
- المذهب في فقه الإمام الشافعي ، الشيرازي ، إبراهيم بن علي أبو يوسف ت ٤٧٦هـ ، دار الفكر ، بيروت .
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، الخطاب ، محمد بن محمد بن عبدالرحمن ت ٩٥٤ هـ ، ط ٢ ، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م ، دار الفكر ، بيروت .
- الموطأ ، الإمام مالك ، مالك بن أنس ت ١٧٩ هـ ، صححه محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الحديث .
- نصب الراية لأحاديث الهداية ، الزيلعي ، عبدالله بن يوسف الحنفي جمال الدين ت ٧٦٢ هـ ، ط ٢ ، ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م ، الناشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ .
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، الرملي ، محمد بن أحمد بن حمزة الرملي ت ١٠٠٤ هـ ، الطبعة الأخيرة ، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م ، مصطفى الحلبي .
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد ت ١٢٥٠ هـ ، الطبعة الأخيرة ، مصطفى الحلبي .
- الهداية شرح بداية المبتدي ، المرغيناني ، برهان الإسلام علي بن أبي بكر ت ٥٩٣ هـ ، مصطفى الحلبي .
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، البغدادي ، إسماعيل باشا البغدادي ، المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة .

– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ابن خلكان ، شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي
الاربلي ت ٦٨١ هـ ، حققه د/إحسان عباس ، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م ، ط : دار صادر،
بيروت .

– الياقوت النفيس في مذهب ابن إدريس ، الشاطري ، أحمد بن عمر العلوي الحسيني
التريمي ت ١٣٦٠ هـ ، ط ٣ ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م ، دار الشروق .

تكرار العمرة والإكثار منها

دراسة فقهية مقارنة

إعداد

الدكتور/ عبد الله بن حمد الغطيم

أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

قسم القضاء - جامعة أم القرى - مكة المكرمة

وكيل كلية الشريعة حالياً (*)

* له مؤلفات، منها: الجمع بين الصلاتين بعذر المطر والوحل، الصيغة الفعلية وأثرها في إنشاء العقود، بيع المغيبات بين الفقه النظري والواقع العملي، وغيرها.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع البحث

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد
فإن تحرير حكم تكرار العمرة والإكثار منها في غاية الأهمية، ذلك أننا
نعيش عصر التقدم المذهل في وسائل النقل البرية، والبحرية، والجوية، الأمر الذي
سهل وصول الكثير من المسلمين إلى بيت الله الحرام بأعداد كبيرة من مختلف
أنحاء المعمورة لأداء مناسك العمرة والحج، وحيث إن مساحة المشاعر المقدسة
تتناهى، وأعداد البشر لا تتناهى، بل هي في ازدياد مستمر، فقد صحب ذلك
بعض الضرر والمشقة لمن يؤدي النسك المفروض بسبب الزحام، خصوصاً العجزة،
والمرضى، وكبار السن، وقد يعظم هذا الضرر في أيام المواسم دون غيرها،
وحيث إن تكرار العمرة والإكثار منها أحد أسباب الزحام الذي تشهده المشاعر
المقدسة - أعني بذلك المطاف والمسعى - فقد جاء هذا البحث ليبين حكم
تكرار العمرة والإكثار منها، وقد قارنت فيه بين أقوال الفقهاء في المذاهب
الأربعة، مع الأدلة والمناقشة والتنظير والترجيح مستصحباً في ذلك كله قواعد
وأصول البحث العلمي الصحيح من توثيق للمعلومات، وعزو وتخريج
للأحاديث والآثار، وتسلسل منطقي للأحكام والأفكار.

وقد جعلته في مقدمة، وتمهيد، بينت فيه أن العبادات مبناهما على التوقيف،
ثم أتبعته ذلك بست مسائل هي قطب الرحي في الموضوع وختمت ذلك بأهم
النتائج التي توصلت إليها. أسأل الله - تعالى - أن يكون هذا العمل خالصاً
صواباً، إنه سميع مجيب.

صفحة أبيض

المقدمة

الحمد لله شرع لنا الشرائع، وحدَّ لنا الحدود، ووضع عنا الآصار والقيود، لا إله غيره، ولا معبود بحق سواه، وأصلي وأسلم على خاتم أنبيائه ورسله، وخيرته من خلقه، تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك^(١)، لا خير إلا دلَّ الأمة عليه، ولا شرَّ إلا حذرهم منه، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً ثم أما بعد :

(تمهيد) في أن العبادات مبناها على التوقيف .

فالغاية من خلق الثَّقَلَيْنِ - الإنس والجن - عبادة الله وحده لا شريك له ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] والعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة . ولا يحب الله ويرضى إلا ما جرى على منهجه الذي شرعه في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ، بل لا يقبل الله من العمل إلا ما كان خالصاً صواباً قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [المالك: ٢] قال الفضيل بن عياض: "أخلصه وأصوبه . قالوا يا أبا علي: ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً . والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة، وذلك تحقيق قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠] (٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله : « وذلك أن باب العبادات

(١) من حديث العرياض بن سارية أخرجه ابن ماجه ١/ ١٦ . المقدمة باب [٦] .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ٣٣٣، جامع العلوم والحكم ١/ ٢٦ .

والديانات والتقربات، متلقاة عن الله ورسوله، فليس لأحد أن يجعل شيئاً عبادة أو قربة إلا بدليل شرعي قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣] وقال تعالى: ﴿الْمَصْرُ﴾ ١ ﴿كَتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنَذِرَ بِهِ وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ ٢ ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ ٣ ﴿[الأعراف] ونظائر ذلك في الكتاب كثير، يأمر الله فيه بطاعة رسوله، واتباع كتابه، وينهى عن اتباع ما ليس من ذلك» (١).

(ولهذا قال الفقهاء: العبادات مبناهما على التوقيف؛ كما في الصحيحين عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قَبَّلَ الحجر الأسود وقال: «والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك» (٢).

والله سبحانه وتعالى أمرنا باتباع الرسول وطاعته، وموالاته ومحبته، وأن يكون الله ورسوله أحب إلينا مما سواهما، وَضَمَّنَ لنا بطاعته ومحبته محبة الله وكرامته فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١] وقال تعالى: ﴿وَأِنْ تَطِيعُوا تُهْتَدُوا﴾ [النور: ٥٤] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣] وأمثال هذا في القرآن كثير، ولا ينبغي لأحد

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣١/ ٣٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٩٢٥/ ٢ كتاب الحج باب [٤١] واللفظ له.

والبخاري في صحيحه ١٦١/ ٢ كتاب الحج باب [٥٧] بلفظ "ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ استلمك ما استلمتك فاستلمه".

أن يخرج في هذا عما مضت به السنة، وجاءت به الشريعة، ودل عليه الكتاب والسنة، وكان عليه سلف الأمة، وما علمه قال به، وما لم يعلم أمسك عنه، ولا يَقِفُ ما ليس له به علم، ولا يقول على الله ما لم يعلم، فإن الله تعالى قد حرم ذلك كله (١).

إذا تقرر هذا: فإن على المسلم أن يتعلم ليعمل امتثالاً لقول الله عز وجل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩] فبدأ بالعلم قبل القول والعمل، وقد بوب البخاري - رحمه الله - في صحيحه: «باب العلم قبل القول والعمل» (٢) ثم استشهد بهذه الآية.

فإذا علم المسلم استطاع أن يعبد الله على بصيرة؛ لأن الجاهل يفسد بعمله أكثر مما يصلح.

كما يجب على من أكرمه الله بالفقه في دينه أن يبين للناس، ويبصرهم في عباداتهم؛ إبراءً للذمة، وخروجاً من العهدة، حيث قد أخذ عليه العهد والميثاق بقوله تعالى:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].
(وهذا الميثاق أخذه الله تعالى على كل من أعطاه الله الكتب، وعلمه العلم، أن يبين للناس ما يحتاجون إليه مما علمه الله، ولا يكتُمهم ذلك، ويخل عليهم به، خصوصاً إذا سألوه، أو وقع ما يوجب ذلك، فإن كل من عنده علم يجب عليه في تلك الحال أن يبينه، ويوضح الحق من الباطل) (٣).
ومما يحتاج الناس إلى توضيح حكمه، وتحلية أمره في هذه الأيام موضوع

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١/ ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٢) الجامع الصحيح ١/ ٢٥ كتاب العلم باب [١٠].

(٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ١/ ٤٧٠.

تكرار العمرة، والإكثار منها، والمواالة بينها، وهو ما عليه عمل بعض الناس اليوم في بعض الأشهر كرجب ورمضان، وبعض الليالي كليلة السابع والعشرين من شهر رمضان المبارك، على الرغم من عدم اتفاق العلماء على مشروعية التكرار والإكثار، بل قد وصل الأمر بأحد الأئمة المجتهدين والعلماء المحققين وهو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى اعتبار الاعتمار من مكة وترك الطواف بدعة؛ فقال: « وهذا الذي ذكرناه مما يدل على أن الطواف أفضل؛ فهو يدل على أن الاعتمار من مكة وترك الطواف ليس بمستحب، بل المستحب هو الطواف دون الاعتمار، بل الاعتمار حينئذ هو بدعة، لم يفعله السلف، ولم يؤمر بها في الكتاب والسنة، ولا قام دليل شرعي على استحبابها، وما كان كذلك فهو من البدع المكروهة باتفاق العلماء»^(١).

كلام شيخ الإسلام هذا، واستطراده في هذه المسألة، وعمل الناس اليوم دفعني إلى بحث هذه المسألة، وتحرير القول فيها، لأقف على الصحيح وأبرزه نصحاً لعباد الله، وإبراءً للذمة، وخروجاً من العهدة، فاستعنت بالله تعالى - وهو المستعان وحده - فنظمتُ هذا البحث حسب أصول وقواعد البحث العلمي الصحيح من الرجوع إلى الكتب المعتمدة، وعزو الأقوال إلى قائلها مع توثيقها، وتخريج الأحاديث، مع بيان ما أختاره في المسألة المختلف فيها، مدعماً ذلك بالدليل من الكتاب والسنة أو المأثور عن الصحابة والتابعين، أو مستأنساً بقول أحد العلماء المحققين.

المسألة الأولى: العمرة بين الوجوب والاستحباب.

أولاً: تعريف العمرة.

العمرة لغة: الزيارة. ومنه الاعتمار^(٢). يقال: اعتمرته. إذا قصدت له^(٣).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٦٤.

(٢) ترتيب القاموس المحيط مادة (ع. م. ر)، المصباح المنير مادة (ع. م. ر).

(٣) المصباح المنير مادة (ع. م. ر).

وشرعاً: زيارة البيت على وجه مخصوص^(١). وقال ابن المنجى: «عبارة عن أفعال مخصوصة»^(٢). وقال الشربيني: «قصد الكعبة للنسك»^(٣) وهي ألفاظ متقاربة.

ثانياً: حكم العمرة:

لم يختلف الفقهاء في أن مازاد على المرة ليس بواجب، وإنما حصل الخلاف بينهم في حكمها في المرة الأولى على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العمرة واجبة في العمر مرة واحدة. وهو قول جمع من الصحابة والتابعين ذكرهم النووي بقوله: «وبه قال عمر، وابن عباس، وابن عمر، وجابر، وطاووس، وعطاء، وابن المسيب، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، وابن سيرين، والشعبي، ومسروق، وأبو بردة بن أبي موسى الحضرمي، وعبد الله ابن شداد، والثوري»^(٤).

والقول بوجوبها في العمر مرة هو القول الجديد للإمام الشافعي، وهو الصحيح في مذهب الشافعية^(٥). وهو مذهب الحنابلة في أشهر الروايتين عن الإمام أحمد^(٦)، وصحح هذا القول واختاره بعض الحنفية^(٧)، وهو مذهب الظاهرية^(٨)، واختيار الإمام البخاري^(٩). ولا فرق في الوجوب بين المكّي وغيره؛

(١) الروض المربع ص ١٣٣، الإقناع مع شرحه كشف القناع ٢/٤٣٨.

(٢) المتع في شرح المقنع ٢/٣٠٦.

(٣) مغني المحتاج ١/٤٦٠.

(٤) المجموع ٩/٧، وراجع المغني ١٣/٥، المحلى ١٤/٧، بداية المجتهد ١/٢٧٥.

(٥) الأم ١١٣/٢، المجموع شرح المذهب ٩/٧، مغني المحتاج ١/٤٦٠، وفيه أن الحج والعمرة فيما زاد على المرة الأولى فرض كفاية وهو إحياء الكعبة كل سنة بالحج والعمرة وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي وإذا تركه الكل أثموا.

(٦) الإنصاف ٣/٣٨٧، المنتهى وشرحه ١/٤٧٣، الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/٤٣٨ - ٤٣٩، المتع في شرح المقنع ٢/٣٠٦.

(٧) رد المختار ٢/٤٧٢. (٨) المحلى ٣/٧. (٩) فتح الباري ٨/٨١.

نص على ذلك الحنابلة^(١).

القول الثاني: أنها سنة مؤكدة وليست بفرض. وهو قول الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، ورواية عن الإمام أحمد^(٤)، والقول القديم للإمام الشافعي^(٥).
القول الثالث: يفرق بين الآفاقي وأهل مكة، فتجب على الآفاقي، ولا تجب على المكي. وهذا رواية عن الإمام أحمد، اختارها ابن قدامة^(٦)، وصححها شيخ الإسلام ابن تيمية، وقال: «وهي طريقة جدنا أبي البركات وغيره»^(٧).
وقال أيضاً: «وهذا نص أحمد في غير موضع على أن أهل مكة لا عمرة عليهم مع قوله بوجوبها على غيرهم، ولهذا كان تحقيق مذهبه إذا أوجب العمرة أنها تجب إلا على أهل مكة»^(٨).

(الأدلة والمناقشة):

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول القائلين بالوجوب.

١ - قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قال ابن قدامة: «ومقتضى الأمر الوجوب، ثم عطفها على الحج، والأصل التساوي بين المعطوف والمعطوف عليه. قال ابن عباس: «إنها لقريئة الحج في

(١) كشف القناع ٢/ ٤٣٨. وإنما نصوا على ذلك دون غيرهم لوجود رواية عن الإمام أحمد تقول بالفرق بين المكي وغيره كما سيأتي ذكره، بإذن الله تعالى.

(٢) تبين الحقائق ٢/ ٨٣، العناية شرح الهداية ٣/ ١٣٩، رد المحتار ٢/ ٤٧٢.

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٣٦١، بداية المجتهد ١/ ٢٧٥.

(٤) المغني ٥/ ١٣، الإنصاف ٣/ ٣٨٧. واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر مجموع الفتاوى ٧/ ٢٦.

(٥) المجموع شرح المذهب ٧/ ٩.

(٦) المغني ٥/ ١٤، وراجع شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٢/ ٨٠، الإنصاف ٣/ ٣٨٧، وكشف القناع ٢/ ٤٣٩.

(٧) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٤٥.

(٨) المرجع السابق ٢٦/ ٢٥٨.

كتاب الله» (١).

وقد نوقش الاستدلال بهذه الآية: بأن القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم، والأمر إنما هو بالإتمام، والإتمام إنما يكون بعد الشروع، ونحن نقول به وإن كان في الابتداء سنة (٢).

وقد أجاب عن ذلك ابن حزم بقوله: «وقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦]. لا يقتضي ما قالوا، وإنما يقتضي وجوب الحج بهما تامين، وحتى لو صح ما قالوه لكان حجة عليهم؛ لأنه إذا كان الداخل فيها مأموراً بإتمامها فقد صارت فرضاً مأموراً به» (٣).

٢ - مارواه الصُّبِّيُّ بن معبد قال: «أتيت عمر فقلت: يا أمير المؤمنين: إني أسلمت، وإني وجدت الحج والعمرة مكتوبين عليّ، فأهللت بهما، فقال عمر رضي الله عنه: هديت لسنة نبيك ﷺ» (٤).

٣ - وعن أبي رَزِينٍ أنه أتى النبي ﷺ فقال يارسول الله: «إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة، ولا الظعن. قال: «حج عن أبيك واعتمر» (٥). قال الإمام أحمد: «لا أعلم في وجوب العمرة حديثاً أجود من هذا ولا أصح» (٦).

(١) المغني ٥/ ١٣، وراجع الممتع في شرح المقنع ٢/ ٣٠٦. وقول ابن عباس رواه البخاري في صحيحه معلقاً ٢/ ١٩٨ كتاب الحج باب [١] العمرة وجوب العمرة وفضلها.

(٢) شرح العناية على الهداية ٣/ ١٤٠ - ١٤١، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٥. (٣) المحلى ٧/ ١٠.

(٤) رواه أبوداود ٢/ ٣٩٣ كتاب المناسك باب [٢٤] وسكت عنه. قال محقق السنن: "والحديث رواه أحمد في المسند في أسانيد صحاح كما قاله الشيخ شاكر في تعليقه على هذا الحديث".

(٥) رواه أبو داود ٢/ ٤٠٢ كتاب المناسك باب [٢٦]. وسكت عنه. والترمذي ٣/ ٢٦٠ كتاب الحج باب [٨٧] وقال هذا حديث حسن صحيح. وصححه النووي في المجموع ٧/ ٧.

(٦) راجع شرح الزركشي على متن الخرقى ٢/ ٧٩.

٤ - ما رواه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - في قصة السائل الذي سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان والإسلام وهو جبريل - عليه السلام - فقال له النبي ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن تقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتحج البيت وتغتسل من الجنابة، وتتم الوضوء، وتصوم رمضان. قال: فإن فعلت هذا فأنا مسلم؟ قال: نعم. قال: صدقت. وذكر الحديث (١).

وقد استدلل بهذا الحديث بهذا اللفظ البيهقي؛ ذكر ذلك النووي ثم قال: «رواه البيهقي وقال: «رواه مسلم في الصحيح، ولم يسق مَنَّهُ»؛ هذا كلام البيهقي. وليس هذا اللفظ على هذا الوجه في صحيح مسلم، ولا العمرة، ولا الغسل من الجنابة، والوضوء فيه في هذا الحديث ذكر، لكن الإسناد به للبيهقي موجود من صحيح مسلم. وروى الدارقطني هذا اللفظ الذي رواه البيهقي بحروفيه ثم قال: هذا إسناد صحيح ثابت» (٢).

قال ابن الهمام: «قال صاحب التنقيح: الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيه «وتعتمر» وهذه الزيادة فيها شذوذ، وفيه أحاديث أخر لم تسلم من ضعف أو عدم دلالة» (٣).

٥ - ما رواه نافع مولى ابن عمر أنه سمع عبد الله بن عمر يقول: «ليس من خلق الله أحد إلا وعليه حجة وعمرة واجبتان من استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومن زاد بعدهما شيئاً فهو خير وتطوع» (٤).

(١) رواه الدارقطني في سننه ٢/ ٢٨٢، كتاب الحج حديث رقم (٢٠٧) وقال أخرجه مسلم بهذا الإسناد.

(٢) المجموع شرح المذهب ٧/ ٧. وراجع توثيق ما نسبته إلى الدارقطني الهامش السابق.

(٣) شرح فتح القدير ٣/ ١٤٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه معلقاً ٢/ ١٩٨ كتاب الحج باب [١] العمرة. وجوب العمرة وفضلها بلفظ: «ليس أحد إلا وعليه حجة وعمرة» ورواه بهذا اللفظ ابن حزم في المحلى من طريق عبد الرزاق ١٢/ ٧. وقد استدلل به على وجوب العمرة وساق مجموعة من الآثار عن الصحابة والتابعين تدل على وجوب العمرة فراجعها إن شئت.

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بعدم وجوب العمرة.

١ - ما رواه جابر - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ سئل عن العمرة أواجبة هي؟ قال: «لا، وأن تعتمر فهو أفضل»^(١).

وقد نوقش هذا الدليل بأنه ضعيف سنداً ودلالة:

(أ) أما من حيث السند:

فقد قال النووي: «ودليل ضعفه أن مداره على الحجاج بن أرطاة، لا يعرف إلا من جهته، والترمذي إنما رواه من جهته، والحجاج ضعيف ومدلس باتفاق الحفاظ، وقد قال في حديثه (عن محمد بن المنكدر)، والمدلس إذا قال في روايته (عن)، لا يحتج بها بلا خلاف كما هو مقرر معروف في كتب أهل الحديث، وأهل الأصول، ولأن جمهور العلماء على تضعيف الحجاج بسبب آخر غير التدليس، فكيف يكون حديثه صحيحاً... فالحاصل أن الحديث ضعيف»^(٢).

وقال: «وأما قول الترمذي: «إن هذا الحديث حسن صحيح» فغير مقبول، ولا يُعْتَرَّ بكلام الترمذي في هذا؛ فقد اتفق الحفاظ على أنه حديث ضعيف»^(٣). ولم يُسَلِّم ذلك الكمال بن الهمام، ورجح أن هذا الحديث حسن، وتعدد طرقه يرفعه إلى درجة الصحيح»^(٤).

(ب) أما من حيث الدلالة:

فإن حديث الحجاج بن أرطاة لو صح لم يلزم منه عدم وجوب العمرة على

(١) رواه الترمذي ٢٦٠/٣ كتاب الحج باب [٨٨] وقال: "هذا حديث حسن صحيح".

ورواه الإمام أحمد في المسند ٣١٦/٣ قال الزركشي في شرحه على متن الخرقى ٧٩/٢: "وَضَعْفُهُ".

(٢) المجموع شرح المذهب ٨/٧. وراجع المغني ١٤/٥، المحلى ٦/٧.

(٣) المرجع السابق ٧/٧ - ٨.

(٤) شرح فتح القدير ٣/١٤٠ - ١٤١.

الناس كلهم لاحتمال أن المراد ليست واجبة في حق السائل لعدم استطاعته^(١). أو نحمله على المعهود وهي العمرة التي قضوها حين أحصروا في الحديبية، أو على العمرة التي اعتمروها مع حجتهم مع النبي ﷺ فإنها لم تكن واجبة على من اعتمر، أو نحمله على ما زاد على العمرة الواحدة^(٢).

٢ - ما رواه ابن ماجه عن طلحة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «الحج جهاد، والعمرة تطوع»^(٣).

وهذا الحديث ضعيف سنداً فقد قيل:

في هذا الحديث: عمرو بن قيس؛ متكلم فيه. قال ابن الهمام: «وهذا القدر لا يخرج حديثه عن الحسن فلا ينزل عن مطلق الحجية»^(٤).

وقد روي هذا الحديث من طريق أبي صالح ماهان الحنفي، قال عنه ابن حزم: «ضعيف كوفي» وقال عن سنده: إنه «مرسل»^(٥).

قال ابن الهمام: «وتضعيف ماهان غير صحيح، فقد وثقه ابن معين، وروى عنه جماعة مشاهير»^(٦).

وقال: «وقول ابن حزم: «إنه مرسل» رواه معاوية بن إسحاق عن أبي صالح ماهان الحنفي عنه - عليه الصلاة والسلام -، وتضعيف عبد الباقي وماهان اعترضه الشيخ تقي الدين في الإمام: بأن عبد الباقي بن قانع من كبار الحفاظ،

(١) المجموع شرح المذهب ٨/٧

(٢) المغني ١٤/٥.

(٣) رواه ابن ماجه ٩٩٥/٢ كتاب المناسك باب [٤٤] قال محمد فؤاد عبد الباقي معلقاً على هذا الحديث: "في الزوائد: في إسناده ابن قيس المعروف بمنديل. ضعفه أحمد وابن معين وغيرهم، والحسن أيضاً ضعيف".

(٤) شرح فتح القدير ١٤١/٧.

(٥) المحلى ٦/٧.

(٦) شرح فتح القدير ١٤١/٧.

وباقى الإسناد ثقات مع أن المرسل حجة عندنا وإنما كلامنا على التَّنَزُّل^(١).

ثم قال: «فحاصل التقرير حينئذ تعارض مقتضيات الوجوب والنقل فلا يثبت ويبقى مجرد فعله ﷺ وأصحابه التابعين وذلك يوجب السننية فقلنا بها»^(٢).

ثالثاً: أدلة أصحاب القول الثالث القائلين بالوجوب على غير المكي:

١ - ما رواه أبوبكر بن أبي شيبة قال أخبرنا عبيد الله بن موسى عن عثمان عن عطاء قال: «ليس على أهل مكة عمرة، إنما يعتمر من زار البيت ليطوف به، وأهل مكة يطوفون متى شاءوا»^(٣).

٢ - ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة قال: أخبرنا ابن إدريس عن ابن جريج عن عطاء قال: «ليس على أهل مكة عمرة، قال ابن عباس: أنتم يا أهل مكة لا عمرة لكم إنما عمرتكم الطواف... الحديث»^(٤).

(١) شرح فتح القدير ١٤١/٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الكتاب المصنف لابن أبي شيبة ٨٨/٤ كتاب الحج باب من قال: ليس على أهل مكة عمرة. وفيه عبيد الله بن موسى ثقة كان يتشيع. التقريب ص (٣٧٥) وعثمان هو ابن الأسود ثقة ثبت. التقريب ص (٣٨٢) والحاصل أن إسناده جيد.

(٤) الكتاب المصنف لابن أبي شيبة ٨٨/٤ كتاب الحج باب من قال: ليس على أهل مكة عمرة. وابن إدريس هو عبد الله الأودي الكوفي ثقة فقيه عابد. التقريب ص (٢٩٥)، وابن جريج هو عبد الملك بن عبد العزيز المكي ثقة فقيه فاضل وكان يدلّس ويرسل. التقريب ص (٣٦٣). وقال ابن حجر في طبقات المدلسين ص (٦٥) فقيه الحجاز مشهور بالعلم والثبوت كثير الحديث، وصفه النسائي وغيره بالتدليس. وقال الدارقطني: شرّ التدليس تدليس ابن جريج، فإنه قبيح التدليس لا يدلّس إلا فيما سمعه من مجروح اهـ. وفي هذا الأثر روى عن عطاء بن أبي رباح، وقد روى عنه عبد الوهاب بن همام قوله: لزمتم عطاء سبع عشرة سنة. وقال الإمام أحمد: ابن جريج أثبت الناس في عطاء. راجع تهذيب التهذيب ٤٠٤/٦.

قلت: قد صرح ابن جريج أنه إذا قال: "قال عطاء". أنه سمعه من عطاء. انظر تهذيب التهذيب ٤٠٣/٦. وفي هذا الأثر قال (عن عطاء). قال النووي: "والمدلّس إذا قال في روايته (عن) لا يحتج بها بلا خلاف كما هو مقرر في كتب أهل الحديث، وأهل الأصول" المجموع ٨/٧.

- ٣ - ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة (١) قال أخبرنا يحيى بن آدم (٢) عن وهب (٣) عن ابن طاووس (٤) عن أبيه قال: «ليس على أهل مكة عمرة».
- ٤ - أن ركن العمرة ومعظمها الطواف بالبيت وهم يفعلونه فأجزأ عنهم (٥).

(القول المختار)

وبعد هذا العرض لأقوال الفقهاء ظهر لي مايلي:

١ - رجحان ماذهب إليه أصحاب القول الأول من وجوب العمرة في العمر مرة؛ وذلك لقوة ما استدلوا به وضعف أدلة المعارض (٦).

- (١) الكتاب المصنف لابن أبي شيبة ٨٨/٤ كتاب الحج، باب من قال: ليس على أهل مكة عمرة. وإسناده جيد.
- (٢) هو يحيى بن آدم الكوفي ثقة حافظ فاضل. التقريب ص ٥٨٧.
- (٣) لعله (وهيب كما في ترجمة يحيى بن آدم وابن طاووس في التهذيب ١١/١٧٥، ٥/٢٦٧).
- وهيب هو ابن خالد البصري الذي روى عن ابن طاووس كما في ترجمته في التهذيب ١١/١٦٩، وهو ثقة ثبت لكنه تغير قليلاً بآخره. التقريب ص (٥٨٦).
- (٤) هو عبد الله ثقة فاضل عابد. التقريب ص (٣٠٨).
- (٥) المغني ١٥/٦.
- (٦) ومن اختار هذا القول من المتأخرين العلامة الشيخ الشنقيطي رحمه الله تعالى فقد قال بعد أن عرض القولين في المسألة والأدلة والمناقشة: "قال مقيد عفا الله عنه وغفر له: الذي يظهر لي أن ما احتج به كل واحد من الفريقين، لا يقل عن درجة الحسن لغيره، فيجب الترجيح بينهما، وقد رأيت الشوكاني رجح عدم الوجوب بموافقته للبراءة الأصلية، والذي يظهر بمقتضى الصناعة الأصولية: ترجيح أدلة الوجوب على أدلة عدم الوجوب، وذلك من ثلاث أوجه:
- الأول: أن أكثر أهل الأصول يرجحون الخبر الناقل عن الأصل على الخبر المبني على البراءة الأصلية...
- الثاني: أن جماعة من أهل الأصول: رجحوا الخبر الدال على الوجوب على الخبر الدال على عدمه، ووجه ذلك هو الاحتياط في الخروج من عهدة الطلب...
- الثالث: أنك إذا عملت بقول من أوجبها فأديتها على سبيل الوجوب برئت ذمتك بإجماع أهل العلم من المطالبة بها، ولو مشيت على أنها غير واجبة فلم تؤدها على سبيل الوجوب بقيت مطالبا بواجب على قول جمع كثير من العلماء، والنبي ﷺ يقول: (دع مايريبك إلى ما لا يريبك) ويقول: (فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه) وهذا المرجح راجح في الحقيقة لما قبله والعلم عند الله تعالى. انظر أضواء البيان ٥/٦٥٧ - ٦٥٨ (بشيء من الاختصار).

٢ - يستثنى من ذلك المكي وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث وذلك لقوة ما استدلوا به عن ابن عباس وعطاء وكفى بهما قدوة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن المعلوم أنه لو كان أهل مكة يعتمرون على عهد رسول الله ﷺ، ويؤمنون بذلك لم يكن مثل هذا خافياً على ابن عباس إمام أهل مكة، وأعلم الأمة في زمنه بالمناسك وغيرها^(١)، وكذلك عطاء بعده إمام أهل مكة، بل إمام الناس كلهم في المناسك^(٢) حتى كان يقال في أئمة التابعين الأربعة أئمة أهل الأمصار: سعيد بن المسيب إمام أهل المدينة، وعطاء بن أبي رباح إمام أهل مكة، وإبراهيم النخعي إمام أهل الكوفة، والحسن البصري إمام أهل البصرة، وأعلمهم بالحلال والحرام سعيد بن المسيب، وأعلمهم بالمناسك عطاء، وأعلمهم بالصلاة إبراهيم، وأجمعهم الحسن»^(٣).

٣ - اتفاق الفقهاء على أن مازاد على المرة ليس بواجب، فقد عده بعضهم مستحباً. وبعضهم الآخر قال: إنه فرض كفاية، وهذا قول الشافعية وقد ذكرت ذلك عند عرض الأقوال. وهذا كله في حق الآفاقي، أما المكي فقد رأينا خلاف أصحاب القول الثالث ومفاده أن ليس على المكي عمرة أصلاً وسيأتي - بإذن الله تعالى - مزيد بيان لهذا في مسألة مستقلة.

(١) فقد روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "ابن عباس أعلم من بقي بالحج" انظر الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ٤ / ٨٥ كتاب الحج، باب من كان يذكر أن له علماً بالمناسك.

(٢) فقد روى أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن أسلم بن المنقري قال: "كنت جالساً مع أبي جعفر فمرَّ عطاء. فقال أبو جعفر: مابقي (مابقي) على ظهر الأرض أحد أعلم بمناسك الحج من عطاء" انظر الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ٤ / ٨٥ - ٨٦، كتاب الحج باب من كان يذكر أن له علماً بالمناسك. ولعل تكرار كلمة (مابقي) تأكيد.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٥٩.

قلت: وتقييد الصحابي وتخصيصه لبعض العمومات مقبول قال الشاطبي: "فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب، وهذا إن لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم فالمسألة اجتهادية" انظر الموافقات في أصول الشريعة ٣ / ٣٣٨.

المسألة الثانية: ذكر من قال يستحب تكرار العمرة في العام الواحد مراراً.

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، والحنابلة إلى استحباب تكرار العمرة في العام الواحد ومن نصوصهم في ذلك:

١ - يقول ابن عابدين: « لا يكره الإكثار منها خلافاً لمالك بل يستحب على ما عليه الجمهور»^(١).

٢ - يقول النووي: « ولا يكره عمرتان وثلاث وأكثر في السنة الواحدة»^(٢).

٣ - يقول ابن قدامة: « لا بأس أن يعتمر في السنة مراراً»^(٣).

(الأدلة والمناقشة):

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ - ما ثبت في الحديث الصحيح أن عائشة - رضي الله عنها - أحرمت بعمرة عام حجة الوداع فحاضت، فأمرها النبي ﷺ أن تحرم بالحج ففعلت، وصارت قارئة، ووقفت المواقف، فلما طهرت طافت وسعت، فقال لها النبي ﷺ: « قد حللت من حجك وعمرتك، فطلبت من النبي ﷺ أن يعمرها عمرة أخرى، فأذن لها فاعتمرت من التنعيم عمرة أخرى»^(٤).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: « فأمرها رسول الله ﷺ أن تُهَلَّ بالحج فكانت قارئة، وكانت عمرتها في ذي الحجة، ثم سألته أن يعمرها في ذي

(١) حاشية رد المختار ٢/ ٤٧٢، وراجع: شرح فتح القدير ٣/ ١٤١.

(٢) المجموع ٧/ ١٢٣.

(٣) المغني ٥/ ١٦ وقد نسب هذا القول إلى طائفة من الصحابة والتابعين ذكر منهم: «علياً، وابن عباس، وأنساً، وعائشة، وعطاء، وطاووساً، وعكرمة» وراجع المجموع ٧/ ١٢٤.

(٤) هكذا مختصراً وهو في البخاري ٢/ ١٤٨ كتاب الحج باب [٣١].

ومسلم ٢/ ٨٧٠ كتاب الحج باب [١٧].

الحجة، فكانت هذه عمرتين في شهر، فكيف ينكر أحد بعد أمر النبي ﷺ بعمرتين في شهر يزعم أن لا تكون في السنة إلا مرة»^(١).

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى - في ذكره لفقه هذا الحديث: «يؤخذ منه أصول عظيمة من أصول المناسك... إلى أن قال: السادس: جواز عمرتين في سنة واحدة بل في شهر واحد»^(٢).

٢ - ما رواه الشافعي عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي حسين عن بعض ولد أنس بن مالك قال: كنا مع أنس بن مالك بمكة فكان إذا حَمَمَ رأسه خرج فاعتمر»^(٣).

٣ - ما رواه الشافعي عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: «في كل شهر عمرة»^(٤).

٤ - ما رواه الشافعي عن عائشة - رضي الله عنها - قال: أخبرنا سفيان^(٥) عن يحيى ابن سعيد^(٦) عن ابن المسيب^(٧) أن عائشة اعتمرت في سنة مرتين مرة

(١) الأم ١١٥/٢. وراجع زاد المعاد ٣٦٣/١.

(٢) زاد المعاد ٤٢١/١.

(٣) الأم ١١٥/٢، وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ٨٦/٥، وابن أبي الحسين هو عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين المكي النوفلي، ثقة عالم بالمناسك. انظر: التقريب ص (٣١١) قال محقق أخبار مكة: «في إسناده من لم يُسَمَّ».

قلت: ومعنى قوله: «حَمَمَ رأسه» أي نبت بعد ما حلق. راجع القاموس المحيط مادة (ح. م. م.).

قال الحب الطبري: «ومن الرواة من يرويه بالجيم. يذهب به إلى الجملة. والمحفوظ بالمهملة» راجع القرى لقاصد أم القرى ص (٦٠٨).

(٤) الأم ١١٥/٢. وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة ٨٥/٥ قال محققه: إسناده منقطع مجاهد لم يدرك علي بن أبي طالب.

(٥) سفيان بن عيينة المكي ثقة حافظ فقيه إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بآخره وكان ربما دلّس لكن عن الثقات. انظر التقريب ص (٢٤٥).

(٦) يحيى بن سعيد الأنصاري المدني ثقة ثبت. انظر التقريب ص (٥٩١).

(٧) سعيد بن المسيب من كبار التابعين اتفقوا على أن مراسلاته أصح المراسيل. انظر التقريب ص (٢٤١).

من ذي الحليفة، ومرة من الجحفة» (١).

قال: أخبرنا سفيان (٢) عن صدقة بن يسار (٣) عن القاسم بن محمد (٤) أن عائشة أم المؤمنين زوج النبي ﷺ اعتمرت في سنة مرتين. قال صدقة فقلت هل عاب ذلك عليها أحد فقال: سبحان الله!! أم المؤمنين. فاستحييت» (٥).

٥ - ما رواه الشافعي - رحمه الله - عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - قال: «أخبرنا أنس بن عياض (٦) عن موسى بن عقبة (٧) عن نافع (٨) قال: اعتمر عبد الله ابن عمر أعواماً في عهد الزبير، مرتين في كل عام» (٩).

٦ - ما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما» (١٠).

ووجه الاستدلال: أنه ﷺ لم يفرق بين كون العمرتين في سنة أو سنتين. قال النووي: «ولكن ليست دلالة ظاهرة، وإن كان البيهقي وغيره قد احتجوا به، وصدرَ به البيهقي الباب». ثم ذكر وجه الاستدلال السابق وقال: «وهذا تعليق ضعيف» (١١).

(١) قلت: إسناده صحيح.

(٢) ابن عيينة سبقت ترجمته في الأثر السابق.

(٣) صدقة بن يسار الجزري نزيل مكة، تابعي ثقة. انظر التقريب ص (٢٧٦).

(٤) القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق تابعي ثقة. انظر التقريب ص (٤٥١).

(٥) قلت: إسناده صحيح.

(٦) أنس بن عياض بن ضمرة الليثي المدني ثقة. انظر التقريب ص (١١٥).

(٧) موسى بن عقبة بن أبي عياش الأسدي. ثقة فقيه إمام في المغازي. انظر التقريب ص (٥٥٢).

(٨) نافع أبو عبد الله المدني مولى ابن عمر: ثقة ثبت فقيه مشهور. انظر التقريب ص (٥٥٩).

(٩) قلت: إسناده صحيح.

(١٠) رواه البخاري في صحيحه ١٩٨/٢ كتاب الحج باب العمرة. وجوب العمرة وفضلها.

ومسلم في صحيحه ٩٨٣/٢ كتاب الحج باب [٧٩].

(١١) المجموع شرح المذهب ١٢٥/٧.

٧ - واستدلوا بقياسها على الصلاة فقالوا: عبادة غير مؤقتة فلم يكره تكرارها في السنة كالصلاة (١).

المسألة الثالثة: ذكر من قال يكره تكرار العمرة في العام الواحد مراراً.

ذهب المالكية إلى أنه يكره تكرار العمرة في السنة الواحدة مراراً (٢) وإلى ذلك ذهب الحسن وابن سيرين وإبراهيم النخعي (٣).

(الأدلة والمناقشة)

استدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

١ - أن النبي ﷺ وأصحابه لم يكونوا يعتمرون إلا عمرة واحدة (٤)، فقد اعتمر رسول الله ﷺ أربع عمر في أربع سفرات، وفي أربعة أعوام، ولم ينقل أنه ﷺ زاد في سفرة على عمرة، ولا أحد ممن كان معه من الصحابة غير عائشة في حجة الوداع لمعنى اقتضى ذلك (٥).

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - : « ولم يحفظ عنه ﷺ أنه اعتمر في السنة إلا مرة واحدة ولم يعتمر في سنة مرتين. وقد ظن بعض الناس: أنه اعتمر في سنة مرتين واحتج بما رواه أبوداود في سننه عن عائشة: أن رسول الله ﷺ اعتمر عمرتين؛ عمرة في ذي القعدة، وعمرة في شوال ». قالوا: وليس المراد بهذا ذكر مجموع ما اعتمر فإن أنساً، وعائشة، وابن عباس وغيرهم قد قالوا: إنه اعتمر أربع عمر. فعلم أن مرادها به: أنه اعتمر في سنة مرتين، مرة في ذي القعدة، ومرة

(١) المرجع السابق ١٢٥/٧.

(٢) المدونة ١/٣٦٤، الكافي في فقه أهل المدينة ١/٣٦١، وراجع زاد المعاد ١/٢٦٢.

(٣) المغني ٥/١٦، المجموع ٧/١٢٣، القرى لقاصد أم القرى ص (٦٠٨)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٧.

(٤) المغني ٥/١٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٧.

(٥) القرى لقاصد أم القرى ص (٣٣٢).

في شوال» وهذا الحديث وهم وإن كان محفوظاً عنها، فإن هذا لم يقع قط، فإنه اعتمر أربع عمر بلا ريب. العمرة الأولى كانت في ذي القعدة، عمرة الحديبية، ثم لم يعتمر إلى العام القابل، فاعتمر عمرة القضية في ذي القعدة، ثم رجع إلى المدينة ولم يخرج إلى مكة حتى فتحها سنة ثمان في رمضان ولم يعتمر ذلك العام، ثم خرج إلى حنين في ست من شوال، وهزم الله أعداءه، فرجع إلى مكة، وأحرم بعمرة، وكان ذلك في ذي القعدة، كما قال أنس وابن عباس، فمتى اعتمر في شوال، ولكن لقي العدو في شوال وخرج فيه من مكة، وقضى عمرته لما فرغ من أمر العدو في ذي القعدة ليلاً، ولم يجمع ذلك العام بين عمرتين، ولا قبله، ولا بعده ومن له عناية بأيامه ﷺ وسيرته وأحواله، لا يشك ولا يرتاب في ذلك»^(١).

٢ - قياس العمرة على الحج، فالحج لا يشرع في العام الواحد إلا مرة واحدة فكذا العمرة^(٢).

وقد أجيب عن ذلك بجوابين:

الأول: أن الحج مؤقت لا يتصور تكراره في السنة، والعمرة غير مؤقتة فَيَتَصَوَّرُ تكرارها كالصلاة^(٣). وفي ذلك يقول الإمام الشافعي - رحمه الله - : «وإن كانت العمرة تصلح في كل شهر فلا تشبه الحج الذي لا يصلح إلا في يوم من شهر بعينه إن لم يُدْرَكْ فيه فات إلى قابل، فلا يجوز أن تقاس عليه وهي تخالفه في هذا كله»^(٤).

(١) زاد المعاد ١/ ٣٦٢. والحديث الذي ذكره عن عائشة رضي الله عنها رواه أبو داود في سننه ٢ / كتاب المناسك (الحج) باب [٨٠]. وراجع ما قاله ابن الهمام في شرح فتح القدير ٣/ ١٣٨ فقد جاء فيه: "يمكن فيه الجمع بإرادة عمرة الجعرانة فإنه خرج إلى حنين في شوال والإحرام بها في ذي القعدة فكان مجازاً للقرب، هذا إن صح وحفظ وإلا فالمعول عليه الثابت".

(٢) المجموع ٧/ ١٢٤، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٦٧.

(٣) المجموع ٧/ ١٢٥ - ١٢٦

(٤) الأم ٢/ ١١٥.

الثاني: قوله ﷺ: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة» (١).

فهذا الحديث على إطلاقه وعمومه، فإنه يقتضي الفرق بين العمرة والحج، إذ لو كانت العمرة لا تفعل في السنة إلا مرة لكانت كالحج، فكان يقال الحج إلى الحج (٢).

المسألة الرابعة: حكم الإكثار من العمرة والموالاتة بينها.

رأينا في المسألتين السابقتين خلاف العلماء في حكم تكرار العمرة في العام الواحد أكثر من مرة، ففي المسألة الثانية ذكرنا من قال باستحباب التكرار؛ وهم جمهور العلماء، أما المسألة الثالثة فقد ذكرنا من قال بكراهة الزيادة على عمرة واحدة في العام وهم المالكية، ومن وافقهم، ثم اختلف الجمهور القائلون باستحباب التكرار في حكم الإكثار من العمرة والموالاتة بينها على قولين:

القول الأول: للشافعية فقد ذهبوا إلى أنه لا يكره عمرتان وثلاث وأكثر في السنة الواحدة ولا في اليوم الواحد، بل يستحب الإكثار منها (٣). وهذا ظاهر مذهب الحنفية، فقد قالوا باستحباب الإكثار منها، ولم يجعلوا لذلك حداً (٤).

القول الثاني: للحنابلة، فهم وإن قالوا باستحباب التكرار إلا أنهم قالوا: «أما الإكثار من الاعتمار والموالاتة بينها فلا يستحب في ظاهر قول السلف – الذي حكينا – وكذلك قال أحمد «إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر، وفي عشرة أيام

(١) سبق تخريجه.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٦٨، وراجع زاد المعاد ١/ ٣٦٤.

(٣) المجموع ٧/ ١٢٣، وراجع القرى لقايد أم القرى ص ٦٠٧ – ٦٠٨.

(٤) حاشية رد المحتار على الدر المختار ٢/ ٤٧٢.

يمكن حلق الرأس، فظاهر هذا أنه لا يستحب أن يعتمر في أقل من عشرة أيام»^(١).
وإلى ذلك ذهب بعض المحققين كشيخ الإسلام ابن تيمية والمحب الطبري - رحمهما الله - يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الإكثار من الاعتمار والموالة بينهما مثل أن يعتمر من يكون منزله قريباً من الحرم كل يوم، أو كل يومين، أو يعتمر القريب من المواقيت التي بينها وبين مكة يومان في الشهر خمس عمر، أو ستَّ عمر، ونحو ذلك، أو يعتمر من يرى العمرة من مكة كل يوم عمرة أو عمرتين، فهذا مكروه باتفاق سلف الأمة، لم يفعله أحد من السلف، بل اتفقوا على كراهيته، وهو وإن استحبه طائفة من الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد، فليس معهم في ذلك حجة أصلاً، إلا مجرد القياس العام، وهو أن هذا تكثير للعبادات أو التمسك بالعمومات في فضل العمرة ونحو ذلك»^(٢).

وقال المحب الطبري: «وقد ذهب قوم من أهل عصرنا إلى تفضيل العمرة عليه»^(٣)، ويرون الإشتغال بها أفضل من تكراره والاشتغال به، ويستفرغون وسعهم فيها بحيث لا يبقى في أحدهم منه^(٤) يستعين بها على الطواف، وذلك خطأ ظاهر وأدل دليل على خطئه مخالفة السلف الصالح في ذلك قولاً وفعلاً؛ إذ لم ينقل تكرارها والإكثار منها عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين... وكذلك كل من سكن الحرم من الصحابة والتابعين لم ينقل عنهم الإكثار منها، فضلاً عن مداركتها في أيام أو في يوم»^(٥).

واختار هذا القول أيضاً من المعاصرين فضيلة الشيخ محمد بن صالح

(١) المغني ٥/ ١٧. وراجع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٤٥/ ٢٦.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٦٩ - ٢٧٠، ٢٩٠.

(٣) أي على الطواف.

(٤) أي قوة، راجع القاموس المحيط مادة (م. ن. ن.).

(٥) القرى لقاصد أم القرى ص (٣٣٢).

العتيمين فقد قال: «... لكن تكرار العمرة كما يفعل الجهال هذا هو الخطأ، بعض الناس وهو بمكة يعتمر في أول النهار ويعتمر في آخر النهار، بل قد شاهدت رجلاً اعتمر وحلق نصف رأسه وأبقى النصف الآخر، فرأيتة يسعى فسألته لم فعلت هكذا؟ فقال: هذا الذي حلقتة عن عمرة الأمس، والباقي لعمرة اليوم. فهذا خطأ فالنبي ﷺ في فتح مكة بقي فيها تسعة عشر يوماً ولم يخرج يعتمر، فهل النبي ﷺ يجهل أنه مشروع؟ كلا، أو هل عند رسول الله ﷺ تهاون في ترك الأمر الفاضل؟ حاشاه من ذلك عليه الصلاة والسلام -، فلم يخرج للإعتمار مع أن التنعيم قريب... إذن هذا التكرار - أي العمرة - الذي يوجد من بعض الناس خلاف السنة» (١)

«القول المختار في تكرار العمرة والإكثار منها»

الخلاف في هذه المسألة خلاف في الأفضلية فمن قال إن الأفضل التكرار والإكثار نظر إلى عموم قول الرسول ﷺ وما أثر عن بعض الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم أجمعين - ومن قال الأفضل عدم التكرار والإكثار وكرهه نظر إليه على أنه خلاف عمل الرسول ﷺ وصحابته الكرام، رضوان الله عليهم.

أما قول الرسول ﷺ المرغب في العمرة وتكرارها، فقد قوبل بأن الرسول ﷺ لم يكن يُكرّر العمرة في العام، فلم يرو عنه أنه اعتمر في عام أكثر من مرة، وقد وجّه هذا: بأن ترك النبي ﷺ قد يقع لوجوه (منها الترك خوف الافتراض، لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس

(١) مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي في الفترة من عام ١٤٠٧هـ - ١٤١١هـ، ٣/ ١٣٢ - ١٣٣.

يفرض عليهم) (١).

وكذلك عدم فعل الصحابة - رضوان الله عليهم - لا يدل على أن الأفضل الترك يقول الشاطبي - رحمه الله تعالى - بعد أن ذكر أن الرسول ﷺ قد يترك العمل خوف الافتراض مع محبته العمل به، قال: «إن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم، فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة» (٢).

أما فعل بعض الصحابة وما أثر عنهم من تكرار العمرة والترغيب في ذلك قولاً أو عملاً، فقد حُمِلَ «على تعاهد العبادة حتى لا تصير مهجورة ولا يلزم من القدرة على الأفضل ألا يتعاطي المفضل» (٣)، وإلا لأدَّى ذلك إلى اندراس كل مفضل من العبادات وتطابق الناس على عبادة واحدة، أو عبادات متساوية. بل قد يكون تعاطي المفضل بقصد التعهد له عند هجر الناس أو أكثرهم له، أفضل من تعاطي الأفضل وينتظم به في سلك ذاكري الله - تعالى - في الغافلين، ولأجل هذا المعنى فُضِّلَت الصلاة في مسجد الجوار على الأكثر جماعة، فهذا تأويل مذهب من ذكرنا من الصحابة في تكراره لها» (٤).

أما فعل عائشة - رضي الله عنها - حيث أحرمت بعمره أخرى غير عمرتها مع حجتها وذلك في شهر واحد، فهذا قد وُجِّه بأنه لا يدل على فضل تكرار العمرة لأن النبي ﷺ قال لها حين طلبت ذلك منه: «طوافك بالبيت وبين الصفا

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٤/ ٦٠ - ٦١، ٣/ ٣٢٤ وقد ذكر بعض الأمثلة لهذا فراجعها إن شئت، وراجع زاد المعاد ١/ ٣٦١ ومثله في شرح فتح القدير ٣/ ١٣٩.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة ٣/ ٣٢٤. وذكر أمثلة لذلك فراجعها إن شئت.

(٣) يقصد بذلك ترك كثرة الطواف وهو أفضل والعدول إلى تكرار العمرة والإكثار منها وهو مفضل.

(٤) القرى لقاصد أم القرى ص (٣٣٣).

والمروة يكفيك لحجك وعمرتك» فلو كان تكرار العمرة أمراً مطلوباً لم يكن يأمرها بترك ذلك وتكتفي بما دونه (١)، وإنما أذن لها رسول الله ﷺ تطيباً لخاظرها (٢)، ففي رواية مسلم: «وكان رسول الله ﷺ رجلاً سهلاً إذا هويت الشيء تابعها عليه فأرسلها مع عبد الرحمن بن أبي بكر، فأهلت بعمرة من التنعيم» (٣).

لكن لم يكن رسول الله ﷺ ليتابعها في أمر فيه نقص دين (٤) فدل هذا على الجواز وإن كان غيره أفضل منه.

ومما يؤيد ذلك ما ذكره الشيخ الشنقيطي - رحمه الله - عند قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾ [التحریم: ١].

قال: «ظاهر فيه معنى العتاب كما في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى﴾ (١) أن جاءه الأعمى (٢) وما يدريك لعله يزكى (٣) [عبس] وكلاهما له علاقة بالجانب الشخصي سواء ابتغاء مرضاة الأزواج، أو استرضاء صناديد قريش، وهذا مما يدل على أن التشريع الإسلامي لا مدخل للأغراض الشخصية فيه وبهذا نأخذ بقياس العكس دليلاً واضحاً على بطلان قول القائلين: إن إعمارهم ﷺ لعائشة من التنعيم كان تطيباً لخاظرها ولا يصح لأحد غيرها. ومحل الاستدلال هو: أن من ليس له حق في تحريم ما أحل الله له ابتغاء مرضاة أزواجه لا يحل له إحلال وتجويز ما لا يجوز ابتغاء مرضاتهن وهذا ظاهر بين ولله الحمد» (٥).

والذي ظهر لي من عرض أقوال الفقهاء تفريقهم بين التكرار والإكثار، وهذا ظاهر من قول الحنابلة حيث وافقوا الحنفية والشافعية في استحباب التكرار

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٩٥.

(٢) زاد المعاد ١ / ٤٢٠.

(٣) صحيح مسلم ٨٨٢ / ٢ كتاب الحج باب [١٧].

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم ٨ / ١٦٠.

(٥) أضواء البيان ٨ / ٣٧٣ - ٣٧٤.

وخالفوهم في الإكثار، قال ابن قدامة: «لا بأس أن يعتمر في السنة مراراً»^(١) وقال في موضع آخر: «أما الإكثار من الاعتمار والموالة بينها فلا يستحب في ظاهر قول السلف الذي حكينا وكذلك قال أحمد»^(٢).

ولعلمهم قصدوا باستحباب التكرار الآفاقي البعيد عن مكة حيث يحتاج إلى إنشاء سفر لها من بلده فهذه هي العمرة المطلوبة التي قد ورد الترغيب في المتابعة بينها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإن قوله ﷺ «تابعوا بين الحج والعمرة» لم يرد به العمرة من مكة، إذ لو أراد ذلك لكان الصحابة يقبلون أمره، سواء كان أمر إيجاب، أو استحباب، ولا يظن بالصحابة والتابعين أنهم تركوا سنته، وما رغبوا فيه كلهم حتى حدث من فعل ذلك، وإذا كانوا لا يعتمرون من مكة علم أن هذا ليس مقصود الحديث، ولكن المراد العمرة التي كانوا يعرفونها ويفعلونها وهي عمرة القادم»^(٣).

وقال في موضع آخر: «فهذه الأحاديث تبين أنه ﷺ أراد بذلك العمرة التي كان المخاطبون يعرفونها وهي قدوم الرجل إلى مكة معتمراً، فأما أن يخرج المكي فيعتمر من الحل فهذا أمر لم يكونوا يعرفونه ولا يفعلونه، ولا يأمر به، فكيف يكون ذلك مراداً من الحديث؟»^(٤).

وقال في موضع آخر أيضاً: «فأما كثرة الاعتمار المشروع كالذي يقدم من دويرة أهله فيحرم من الميقات بعمرة كما كان النبي ﷺ وأصحابه يفعلون وهذه من العمرة المشهورة عندهم»^(٥).

(١) المغني ٥/١٦.

(٢) المغني ٥/١٧.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٩٤.

(٤) المرجع السابق ٢٦/٢٩٢.

(٥) المرجع السابق ٢٦/٢٦٧ وراجع ٢٦/٢٤٩.

بناءً على ذلك فإنني أرى قوة قول من قال باستحباب تكرار العمرة للآفاقي بمعنى أنه يفرد لكل عمرة سفراً مستقلاً يحرم بها من دويرة أهله، أما الإكثار منها وهو أن يقدم إلى مكة بعمرة ثم يكررها من الحل فهذا خلاف فعل النبي ﷺ وأصحابه، وإن كان قد أثر عن بعض الصحابة أنه فعل ذلك فقد ذكرت آنفاً توجيهه وأنتهي إلى ما انتهى إليه المحب الطبري - رحمه الله - في قوله بعد أن اختار تفضيل كثرة الطواف على تكرار العمرة من مكة: «على أننا لا ندعي كراهة تكرارها، بل نقول إنها عبادة كثيرة الفضل، عظيمة الخطر، لكن الاشتغال بتكرار الطواف في مثل مدتها أفضل من الاشتغال بها» (١).

المسألة الخامسة: العمرة المكية:

ذكرنا في المسألة الأولى أقوال الفقهاء في حكم العمرة ورأينا أن من قال بوجوبها أو استحبابها لم يستثن أحداً إلا أصحاب القول الثالث وهي رواية عن الإمام أحمد، فقد فرقوا بين المكي وغيره فقالوا بوجوبها على غير المكي، أما المكي فليس عليه عمرة أصلاً حيث يكفيه طوافه بالبيت عن العمرة، بل قد أشرنا في مقدمة هذا البحث إلى اعتبار شيخ الإسلام ابن تيمية ترك الطواف بالبيت والعدول عنه إلى الاعتماد بدعة، حيث لم يفعله السلف، فقال: «وهذا الذي ذكرناه مما يدل على أن الطواف أفضل، فهو يدل على أن الاعتماد من مكة وترك الطواف ليس بمستحب، بل المستحب هو الطواف دون الاعتماد، بل الاعتماد حينئذٍ هو بدعة، لم يفعله السلف، ولم يؤمر بها في الكتاب والسنة، ولا قام دليل شرعي على استحبابها، وما كان كذلك فهو من البدع المكروهة باتفاق العلماء» (٢).

(١) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٦٤.

وقد وافقه على هذا القول أحد المحققين من مذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - وهو المحب الطبري - رحمه الله - فقد أختار أن كثرة الطواف بالبيت للمكي أفضل من العمرة لكنه لم يذهب إلى تبديع من فعل ذلك، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - بل حتى لم يَقُلْ بالكراهة، فقد ورد قوله: «على أنَّا لا ندَّعي كراهة تكرارها، بل نقول إنها عبادة كثيرة الفضل، عظيمة الخطر، لكن الاشتغال بتكرار الطواف في مثل مدتها أفضل من الاشتغال بها، والله أعلم»^(١).

وقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - تعالى على عدم مشروعية العمرة المكية بما يلي^(٢):

١ - أن الخروج للحل للإحرام بعمرة لم يفعله أحد على عهد رسول الله ﷺ قط إلا عائشة - رضي الله عنها - في حجة الوداع مع أن النبي ﷺ لم يأمر به، بل أذن فيه بعد مراجعتها إياه، وأما الصحابة الذين حجوا معه حجة الوداع كلهم من أولهم إلى آخرهم فلم يخرج منهم أحد لا قبل الحجة ولا بعدها، لا إلى التنعيم، ولا إلى الحديبية ولا إلى الجعرانة ولا غير ذلك لأجل العمرة، وكذلك أهل مكة المستوطنين لم يخرج أحد منهم إلى الحل لعمرة، وكذلك أصحابه الذين كانوا مقيمين بمكة من حين فتح مكة من شهر رمضان سنة ثمان إلى أن توفي لم يعتمر أحد منهم من مكة، ولم يخرج أحد منهم إلى الحل ويُهَلَّ منه، ولم يعتمر النبي ﷺ وهو بمكة قط لا من الحديبية، ولا من الجعرانة، ولا غيرهما، بل قد اعتمر أربع عمر: ثلاث منفردة، وواحدة مع حجته، وجميع عمره يكون

(١) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

(٢) نقلت الأدلة من مجموع الفتاوى بتصرف وسوف أشير بإذن الله تعالى إلى موضع الدليل في حينه.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٥٢ - ٢٥٣.

فيها قادماً إلى مكة لا خارجاً منها إلى الحل^(٣). ومن توهم أن النبي ﷺ خرج من مكة فاعتمر من الحديبية، أو الجعرانة فقد غلط غلطاً فاحشاً منكرًا، لا يقوله إلا من كان من أبعد الناس عن معرفة سنة النبي ﷺ وسيرته، وإن كان غلط في الاحتجاج بذلك على العمرة من مكة طوائف من أكابر أعيان العلماء، فقد ظهر أن النبي ﷺ وأصحابه جميعهم لم يعتمر أحد منهم في حياته من مكة بعد فتح مكة ومصيرها دار إسلام إلا عائشة، رضي الله عنها^(١).

٢ - كان المسلمون من حين بُعث النبي ﷺ إلى أن توفي إذا كانوا بمكة لم يكونوا يعتمرون من مكة، بل كانوا يطوفون ويحجون من العام إلى العام وكانوا يطوفون في كل وقت من غير اعتمار، فكان هذا مما يوجب العلم الضروري أن المشروع لأهل مكة إنما هو الطواف، وأن ذلك هو الأفضل لهم من الخروج للعمرة إذ من الممتنع أن يتفق النبي ﷺ وجميع أصحابه على عهده على المداومة على المفضول وترك الأفضل، فلا يفعل أحد منهم الأفضل، ولا يرغبهم فيه النبي ﷺ فهذا لا يقوله أحد من أهل الإيمان^(٢).

٣ - أن أصحاب السنن إذا أرادوا ذكر ما جاء من السنة في العمرة من مكة لم يكن معهم إلا قضية عائشة - رضي الله عنها - ومن المعلوم أن ما دون هذا تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فلو كان أهل مكة كلهم بل أو بعضهم على عهد النبي ﷺ يخرجون إلى الحل فيعتمرون منه لنقل ذلك، كما نقل خروجهم في الحج إلى عرفات^(٣).

٤ - أن العمرة جماعها الطواف بالبيت، وبين الصفا والمروة، وذلك من نفس الحرم، وهو في الحرم دائماً، والطواف بين الصفا والمروة تابع في العمرة

(١) المصدر السابق ٢٦/ ٢٥٥.

(٢) مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/ ٢٥٦.

(٣) المرجع السابق ٢٦/ ٢٥٨ - ٢٥٩.

ولهذا لا يفعل إلا بعد الطواف، ولا يتكرر فعله لا في حج ولا عمرة، فالمقصود الأكبر من العمرة هو الطواف، وذلك يمكن أهل مكة بلا خروج من الحرم، فلا حاجة إلى الخروج منه^(١).

٥ - أن الطواف والعكوف هو المقصود للقادم إلى مكة، وأهل مكة متمكنون من ذلك، ومن كان متمكناً من المقصود بلا وسيلة لم يؤمر أن يترك المقصود ويشتغل بالوسيلة، إذ من المعلوم أن مشي الماشي حول البيت طائفاً هو العبادة المقصودة، وأن مشيه من الحل هو وسيلة إلى ذلك وطريق، فمن ترك المشي من هذا المقصود الذي هو العبادة، واشتغل بالوسيلة فهو ضال جاهل بحقيقة الدين، وهو أشرُّ من جهل من كان مجاوراً للمسجد يوم الجمعة يمكنه التبكير إلى المسجد، والصلاة فيه، فذهب إلى مكان بعيد ليقصد المسجد منه وفوّت على نفسه ما يمكن فعله في المسجد من الصلاة المقصودة^(٢).

٦ - أن الاعتمار «افتعال»، من عمر يعمر، والإسم فيه «العمرة» قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة: ١٥٨]. وقال تعالى: ﴿أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ١٩] وعمارة المساجد إنما هي بالعبادة فيها وقصدها لذلك، لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨] والمقيم بالبيت أحق بمعنى العمارة من القاصد له. ولهذا قيل: العمرة هي الزيارة، لأن المعتمر لا بد أن يدخل من الحل، وذلك هو الزيارة، وأما الأولى فيقال لها عمارة، ولفظ العمارة أحسن من لفظ عمرة، وزيادة اللفظ يكون لزيادة المعنى، وإذا كان كذلك فالمقيم في البيت طائفاً فيه، وعامراً له بالعبادة، قد أتى بما هو أكمل من معنى المعتمر، وأتى

(١) المرجع السابق (٢٦/٢٦٢).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦/٢٦٢) وقارن القرى لقاصد أم القرى ص (٣٣٣).

بالمقصود بالعمرة فلا يستحب له ترك ذلك بخروجه عن عمارة المسجد، ليصير بعد ذلك عامراً له، لأنه استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير^(١).

٧ - ما رواه سعيد بن منصور في سننه عن طاووس وهو من أجل أصحاب ابن عباس، قال: الذين يعتمرون من التنعيم ما أدري أيؤجرون عليها أم يعذبون؟ قيل: فلم يعذبون؟ قال لأنه يدع الطواف بالبيت، ويخرج إلى أربعة أميال ويجيء، وإلى أن يجيء من أربعة أميال قد طاف مائتي طواف. وكلما طاف بالبيت كان أفضل من أن يمشي في غير شيء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أبوطالب قول طاووس هذا عند الإمام أحمد فأقره^(٢).

٨ - وعن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «لأن أصوم ثلاثة أيام، أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلي من أن أعتمر العمرة التي اعتمرت من التنعيم»^(٣).

٩ - وروى عبد الرزاق في مصنفه: قال أخبرني من سمع عطاء يقول طواف سُبْعٍ خير لك من سفرك إلى المدينة، قال فأتني جُدة؟ قال: لا، إنما قد أمرتم بالطواف، قال قلت: فأخرج إلى الشجرة فأعتمر منها؟ قال: لا^(٤).

١٠ - وروى أبوبكر بن أبي شيبه في مصنفه حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أسلم المنقري قال: قلت لعطاء: أخرج إلى المدينة أهل بعمرة من ميقات النبي

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق ٢٦ / ٢٦٥. وقد استشهد به المحب الطبري في القرى ص (٣٣٣) ولم أقف على إسناده. قال الطبري: "ومراده بالتعذيب - والله أعلم - إيتاعبه نفسه لا أن الله يعذبه على ذلك" القرى ص (٣٣٤).

(٣) لم أقف على تخريجه وقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٦ / ٢٦٥.

(٤) عزاه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى عبد الرزاق ولم أقف عليه فيه بعد البحث وراجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٦٦.

ﷺ قال: طوافك بالبيت أحب إلي من سفرك إلى المدينة (١).

(الذي أختاره في العمرة المكية)

فقهاء المذاهب الأربعة متفقون على أن العمرة من مكة مشروعة في الجملة قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا مما لا نزاع فيه، والأئمة متفقون على جواز ذلك» (٢)، بل قد ذكر الفقهاء أن ميقات المكي هو الحل:

جاء في الهداية: «ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل» (٣). وجاء في الكافي في فقه أهل المدينة: «والمكي يحرم بحجه من مكة ويحرم لعمرته من أي الحل شاء» (٤).

وجاء في المذهب: «ومن كان من أهل مكة وأراد الحج فميقاته من مكة، وإن أراد العمرة فميقاته من أدنى الحل» (٥).

وجاء في الإقناع وشرحه: «وأهل مكة ومن بها» أي بمكة (من غيرهم سواء كانوا في مكة أو في الحرم) كمنى ومزدلفة (إذا أرادوا العمرة فمن الحل) (٦). وجاء في المحلى: «ومن كان من أهل مكة فأراد الحج فميقاته منازل مكة،

(١) الكتاب المصنف لابن أبي شيبة ١١٣/٤ كتاب الحج، باب (في الطواف أفضل أم العمرة). ووكيعة هو ابن الجراح بن مليح الرُّؤاسي أبو سفيان الكوفي: ثقة حافظ عابد، انظر التقرير ص (٥٨١)، وسفيان هو ابن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي: ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة. انظر التقرير ص (٢٤٤)، وأسلم المنقري يكنى أبا سعيد: ثقة. انظر التقرير ص (١٠٥) وإسناده صحيح.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٩.

(٣) الهداية مع شرح فتح القدير ٢/٤٢٨. وراجع تبين الحقائق ٢/٨، الدر المختار ورد المختار عليه ٤٧٨/٢.

(٤) ١/٣٢٩، وراجع بداية المجتهد ١/٢٨٨.

(٥) ١/٢٧٣، وراجع روضة الطالبين ٣/٤٣.

(٦) ٢/٤٦٨، وراجع المغني ٥/٥٨.

وإن أراد العمرة فليخرج إلى الحل فيحرم منه»^(١).

وقد ورد أن رسول الله ﷺ حَدَّ لأهل مكة التنعيم، فقد روى أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا ابن علية عن ابن عون عن ابن سيرين قال: حد للناس خمسة: لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل مكة التنعيم... الحديث^(٢).

وهذا وإن كان مرسلًا إلا أن إسناده صحيح فابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم الأسدي البصري: ثقة حافظ. وابن عون هو عبد الله البصري: ثقة ثبت فاضل. وابن سيرين هو محمد بن سيرين البصري: ثقة ثبت كبير القدر ذكر ذلك ابن حجر^(٣). قال ابن عبد البر: «فمراسيل سعيد بن المسيب، ومحمد بن سيرين، وإبراهيم النخعي عندهم صحاح»^(٤).

وروى أيضاً عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وهو القائل: «ليس على أهل مكة عمرة» أنه قال: «لا يضركم يا أهل مكة أن لا تعتمروا، فإن أبيتم فاجعلوا بينكم وبين الحرم بطن الوادي»^(٥).

(١) ٦٤/٧، وقد نقل الإجماع على أن ميقات العمرة للمكي من الحل في مراتب الإجماع ص (٤٦).

(٢) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار الموسوم بـ (الجزء المفقود) ص (٢٨١ - ٢٨٢). حيث طبع بعد طبع ما وجد من الكتاب وهو يمثل القسم الأول من الجزء الرابع وقد نشرته دار عالم الكتب للنشر والتوزيع عام ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م بتحقيق عمر غرامه العمري. وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ٥٦/٥ بسند آخر عن ابن سيرين وقال المحقق إسناده مرسل، وأخرجه أبوداود في المراسيل ص (١٣٧) كتاب الحج حديث (١٢١) عن ابن سيرين.

(٣) تقريب التهذيب ص (١٠٥ - ٣١٧ - ٤٨٣) حسب ترتيب الرجال.

(٤) التمهيد ٣٠١/١.

(٥) رواه أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن ابن عباس. انظر المصنف ٨٧/٤، كتاب الحج باب المكي يريد أن يعتمر من أين يعتمر. وإسناده صحيح، سفيان بن عيينة المكي: ثقة حافظ إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بآخره وكان ربما دلس عن الثقات. انظر التقريب ص (٢٤٥)، وعمرو بن دينار المكي التابعي ثقة ثبت. انظر التقريب ص (٤٢١). وابن كيسان هو طاووس: ثقة فقيه فاضل. انظر التقريب ص (٢٨١).

ومع هذا الإجماع لا أستطيع الجزم بعدم المشروعية فضلاً عن تبديع من اعتمر من مكة (١) أو تضليله، أو تجهيله حيث كان فعله موافقاً لأحد المذاهب الأربعة السنية أو أكثرها فكيف بجميعها كما أشرت إليه في أول الترجيح؛ فإن أئمة هذه المذاهب الأربعة، بل وأصحابهم أئمة في السنة، وفي اللغة، وهم أعلم الناس بمقتضى النصوص ودلالاتها ولا يمكن اتفاقهم على باطل، أو بدعة، أو ضلال، لكن يبقى النظر في المفاضلة بينها وبين كثرة الطواف بالبيت وهو أفضل على ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية (٢)، والحب الطبري من الشافعية (٣) وهو قول قوي في نظري حيث لم يرد عن النبي ﷺ ولا الصحابة - رضوان الله عليهم - تكرار العمرة، وورد عنهم تكرار الطواف أثناء مقامهم في مكة، يقول

(١) إلا أن يَخُصَّ الإكثار بزمان معين كشهر رجب، أو ليلة السابع والعشرين من رمضان بحيث يكثّر من العمرة في هذا الزمان بدعوى أن ذلك زمان فاضل، فهذا لا شك أنه من البدع حيث لم يرد ذلك عن رسول الله (ولا عن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم يقول الشيخ محمد بن صالح عثيمين: "أما تخصيص ليلة سبع وعشرين من رمضان بعمرة فهذا من البدع وقد سبق لنا أن من شرط المتابعة أن تكون العبادة موافقة للشرعية في أمور ستة وهي السبب، والجنس، والقدر، والكيفية، والزمان، والمكان.

فالذين يجعلون ليلة سبع وعشرين وقتاً للعمرة، فقد خالفوا المتابعة بالسبب لأن هؤلاء يجعلون ليلة سبع وعشرين سبباً لمشروعية العمرة، وهذا خطأ فالنبي (لم يحث أمته على الاعتمار في هذه الليلة، والصحابة رضي الله عنهم وهم أحرص منا على الخير لم يخصصوا الاعتمار بهذه الليلة، ولم يحرصوا على أن تكون عمرتهم في هذه الليلة، والمشروع في ليلة القدر هو القيام لقول النبي ﷺ: «من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه» إلى أن قال: على أننا نقول إن إعتمار الإنسان الذي أتى بعمرة هذا الشهر مرة أخرى فيخرج من مكة إلى التنعيم ليس بمشروع، فإن ذلك لم يرد عن الصحابة وهم أحرص منا على الخير، وهاهو النبي ﷺ فتح مكة في السنة الثامنة في اليوم التاسع عشر أو العشرين من رمضان وبقي عشرة أيام من رمضان وتسعة أيام من شوال، لأنه أقام في مكة تسعة عشر يوماً لم يعتمر في رمضان وهو يدل على أن هذا ليس من المشروع، لأنه لو كان مشروعاً لفعله النبي ﷺ «انظر مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي في الفترة من عام ١٤٠٧هـ - ١٤١١هـ، ٣/ ١٣٤.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٦/ ٢٤٨.

(٣) القرى لقاصد أم القرى ص (٣٣٤).

الحب الطبري: « ولم يذهب أحد إلى كراهة تكرار الطواف بل أجمعوا على استحبابه، وقد روي تكراره والإكثار منه عن كثير من الصحابة، وقد روى عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه كان في حجة الوداع يفيض إلى البيت كل ليلة من ليالي منى وفي بعض الأيام...، وقد روي أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طاف ثلاثة أسابيع، وصلى خلف المقام ست ركعات وهذا مشهور عن عائشة...، وعن نافع قال: كان ابن عمر يطوف سبعة أسابيع بالليل، وخمسة بالنهار، وكان طواف آدم كذلك» (١).

وأكرر هنا ما سبق أن نقلته عن الطبري من قوله: « على أننا لا ندعي كراهة تكرارها، بل نقول: إنها عبادة كثيرة الفضل، عظيمة الخطر، لكن الاشتغال بتكرار الطواف في مثل مدتها أفضل من الاشتغال بها» (٢).

لكن هناك مسألة يحسن في هذا المقام التنبيه عليها وهو أن مشروعية الإكثار من الطواف والترغيب فيه إنما يكون في أوقات السعة أما إذا كان يترتب على تكرار الطواف والإكثار منه التضيق على من يؤدي النسك المفروض وإلحاق الضرر به فهذا أمر غير مشروع، بل قواعد الشريعة تأباه، وقد تنبه لذلك بعض العلماء من متأخري الحنفية فقالوا: إن الصلاة نافلة في زمن الموسم أفضل من الطواف في حق المكي لأجل التوسعة على الغرباء مع أنهم يقولون بأن الطواف أفضل من صلاة النافلة مطلقاً (٣). وقد أفتى فضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - حفظه الله - فقال: (الذي أَوْجَّهَ إليه أنه في المواسم لا ينبغي للإنسان أن يكثر من الطواف وخير أسوة لنا في ذلك رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فإن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حجه لم يطف إلا طواف النسك فقط، طاف طواف القدوم، وطاف طواف الإفاضة، وطاف طواف الوداع، مع أنه لو شاء لطاق كل يوم، ولكنه لم يطف

(١) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الدر المختار ورد المختار عليه ٥٠٢/٢.

ليعلم منه أن الأحقَّ أحقُّ، فالطائفون الذين قدموا للنسك أحقُّ من الطائفين الذين يطوفون تطوعاً، ولذلك ينبغي للإنسان إذا رأى المطاف مزدحماً ألا يزاحم الناس، وأن يشتغل بالصلاة والقراءة، فإن ذلك خير له، لأن الشرع ليس بالعاطفة، وإذا كان النبي ﷺ لم يطف مع تيسره عليه علماً أنه في أيام المواسم لا ينبغي لك أن تزاحم الناس الذين قدموا لأداء النسك، وإذا وجدت سعة فطف، فإن الطواف لا شك أنه من أفضل الأعمال (١).

المسألة السادسة: تكرار العمرة والإكثار منها قصد إهداء الثواب لغيره.

يحصل أن كثيراً من المسلمين وخصوصاً ممن يقدمون من خارج بلاد الحرمين الشريفين لأداء فريضة الحج، أو أداء نسك العمرة ينتهزون فرصة وجودهم وقربهم من بيت الله، فإذا فرغوا من أداء نسكهم صاروا يخرجون إلى الحل ويدخلون بعمرة يهدون ثوابها لأحد أقاربهم فمرة لأُمِّه والثانية لأبيه، والثالثة لأخيه وهلمَّ جرّاً، وهذا فيه نظر من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أننا قد قررنا في المسألة السابقة أن العمرة المكيّة وإن كانت على الإباحة إلا أنها غير مستحبة بدليل أن الرسول ﷺ وصحابته الكرام والتابعين لهم بإحسان لم يخرجوا إلى الحل ليدخلوا بعمرة، ومن فعل منهم ذلك فهو مؤوّل. وقررنا أن الطواف بالبيت أفضل من العمرة المكية بشرطه أيضاً. هذا بالنسبة لمن يعتمر عن نفسه، وكذلك الحال فيمن يعتمر ويهدي ثواب العمرة إلى أحد أقاربه فإن خروجه من مكة إلى الحل ليدخل بعمرة غير مشروع ولو كانت لغيره؛ فالمعتمر هو الشخص نفسه وليس الأم، أو الأب، والعبرة بالفعل، والفعل

(١) مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي ١٦٥/٣. وقد كان ذلك منه يحفظه الله جواباً على سؤال كان نصّه: «قدمنا إلى مكة لأداء العمرة والبقاء هذه العشر في مكة، ونريد أن نكثر من الطواف بالبيت، وهناك من يقول: إن في عملكم تضيقاً على المعتمرين واشتغلوا بغيره من تلاوة القرآن والصلاة ونحوها، فماذا توجهنا؟».

واقع من شخص واحد فالعمرة الأولى، والثانية، والثالثة من شخص واحد^(١).

الوجه الثاني: أن الفقهاء قد اختلفوا في وصول ثواب الأعمال البدنية إذا عملها الحي وأهدى ثوابها إلى الميت فكانوا في ذلك طرفان ووسط.

فالطرف الأول: وهم الحنفية والحنابلة قالوا تجوز نيابة الحي عن الميت في جميع الأعمال البدنية وإذا عملها الحي وأهدى ثوابها للميت نفعه ذلك.

والطرف الثاني: وهم المالكية وبعض الحنفية قالوا لا تجوز النيابة في جميع الأعمال البدنية ومن هنا قالوا إذا عملها الحي وأهدى ثوابها إلى الميت فلا ينفعه ذلك.

وتوسط الشافعية فقالوا: تجوز النيابة فيما ورد فيه نص من الشارع وقد صحَّ عند الإمام الشافعي في ذلك الحج فقط، وصحَّ أصحابه الصيام لورود الحديث الصحيح فيه وقد نسبوه إلى الإمام الشافعي لأنه قد علق القول به على صحة الحديث^(٢).

وقد استدل كل فريق على مذهبه بأدلة أثرية ونظرية ليس هذا موضع بسطها وقد أفردت هذا ببحث مستقل توصلت فيه إلى أنه ينبغي الإقتصار على ما ورد

(١) قارن مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي لابن عثيمين ٣/ ١٣٥.

(٢) راجع هذه الأقوال: شرح فتح القدير ٣/ ١٤٢، تبين الحقائق ٢/ ٨٣ - ٨٤، الدر المختار ورد المختار عليه ٢/ ٥٩٥، ٥٩٦، ٢/ ٢٤٣ من حاشية رد المحتار، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٢٣، إرشاد السالك إلى أفعال المناسك ٢/ ٥٠٩ - ٥١١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٧/ ١١٤، الموافقات في أصول الشريعة ٢/ ٢٢٨، المدونة ١/ ٤٩١، شرح صحيح مسلم ٨/ ٢٥، ١/ ٩٠، الأم ٢/ ٨٩، ٩٨، روضة الطالبين ٦/ ٢٠٢، مغني المحتاج ٣/ ٦٧ - ٦٩، المهذب ١/ ٦٠٦، فتح الباري ٩/ ١٩، ٨/ ١٨٩ - ١٩٦، قواعد الأحكام في مصالح الأناس ص (٩٩، ٣١٤)، الإقناع وشرحه كشف القناع ٢/ ١٧٠ - ١٧١، المنتهى وشرحه ١/ ٣٦٢، المغني ٣/ ٥١٩، الإنصاف ٢/ ٥٥٨، المتمتع شرح المقنع ٢/ ٦٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/ ٣٠٩، ٣١٤، ٣٦٦، الروح لابن القيم ص (١١٧)، وراجع إن شئت للباحث (مدى مشروعية إهداء ثواب القرب إلى المتوفى) تحت الطبع والله الموفق.

فيه نص صحيح من الشارع وهو قضاء الحج والصوم الواجب على الميت، وإبراء ذمته منه، أما وصول ثواب هذا العمل فأمره إلى الله حيث مبناه على القبول، أما ما لم يرد فيه نص وهو بقية القربات غير الصيام والحج الواجب، فالأصل مع القائلين بعدم الإجزاء وعدم وصول الثواب وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. ويسعنا ما وسع سلفنا الصالح في القرون المفضلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله: «الأمر الذي كان معروفاً بين المسلمين في القرون المفضلة، أنهم كانوا يعبدون الله بأنواع العبادات المشروعة، فرضها ونفلها، من الصلاة، والصيام، والقراءة، والذكر، وغير ذلك، وكانوا يدعون للمؤمنين والمؤمنات، كما أمر الله بذلك لأحيائهم، وأمواتهم، في صلاتهم على الجنازة، وعند زيارة القبور وغير ذلك.

وروي عن طائفة من السلف عند كل ختمة دعوة مجابة، فإذا دعا الرجل عقيب الختم لنفسه، ولوالديه، ولمشايعه، وغيرهم من المؤمنين والمؤمنات، كان هذا من الجنس المشروع، وكذلك دعاؤه لهم في قيام الليل، وغير ذلك من مواطن الإجابة... إلى أن قال: ومع هذا فلم يكن من عادة السلف إذا صلّوا تطوعاً، وصاموا، وحجوا، أو قرأوا القرآن، يهدون ثواب ذلك لموتاهم المسلمين، ولا لخصوصهم، بل كان عاداتهم كما تقدم، فلا ينبغي للناس أن يعدلوا عن طريق السلف، فإنه أفضل وأكمل والله أعلم»^(١).

وقال الشيخ ابن عثيمين: «لذلك ننصح إخواننا عن هذه المسألة وهي تكرار العمرة في سفر واحد، ونقول إن لكل عمرة سفرة، أو بعبارة أخرى ليس في السفرة الواحدة إلا عمرة واحدة، وهذا هو المعروف عن السلف، وخير من أتبعهم سلفنا الصالح.

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/٣٢٢.

فإن قال قائل: أريد أن تكون العمرة الأولى لي، والثانية لأبي أو أمي فما حكم ذلك؟.

فالجواب: حتى وإن جعلتها لأبيك وأمك فالمعتمر هو أنت وليس الأم والأب والعبرة بالفعل، والفعل واقع على شخص واحد، فالعمرة الأولى منك وكذلك الثانية.

ثم نقول: إن رسول الله ﷺ أنصح الخلق للخلق، وأعلم الخلق بما يرضى الله - عز وجل - لَمَّا قال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم صالح ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^(١) ولم يقل ولد صالح يصلي له أو يتصدق عنه، أو يعتمر عنه مع أن السياق في سياق الأعمال، فلو كانت الأعمال عن الأموات مما يشرع لبينه النبي ﷺ.

إذن: فلو سألنا سائل فقال: ماذا ترى، هل الأفضل أن أعتمر لأبي وأمي أو أدعو الله لهما؟.

فالجواب: أن الأفضل أن تدعو الله لهما، لأن هذا هو الذي بينه الرسول ﷺ ولسنا بقولنا هذا ننكر على من اعتمر لأبيه، أو أمه، أو يتصدق عنهما. لا. ولكن نقول: إن الأفضل هو اتباع ما أرشدنا إليه النبي ﷺ من الدعاء لهما، واجعل العمل الصالح لك أنت، لأنه سوف يأتيك الوقت الذي تحتاج فيه إلى زيادة الحسنات»^(٢).

وما قرره الشيخان فيه الكفاية للرد على من يكرر العمرة قصد إهداء ثوابها.

الوجه الثالث: أن في تكرار العمرة على هذا الوجه تضيقاً على من يؤدي النسك المفروض خصوصاً في أشهر الحج، وفي العشر الأواخر من شهر رمضان

(١) رواه مسلم ١٢٥٥/٣ كتاب الوصية باب (٣).

(٢) مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي ٣/ ١٣٤ - ١٣٥ وانظر مثله في ص ١٤٢، ١٥٤، ١٥٦.

المبارك، حيث يكثر في مثل هذه الأوقات من يؤدي المناسك المفروضة، فيحصل الزحام في المطاف والمسعى، وقد يؤدي إلى هلاك البعض أو إلحاق الضرر به خصوصاً أن فيهم العجزة، والمرضى، وكبار السن، والنساء، وإلحاق الأذى والضرر بالمسلمين ممنوع في الشريعة، فالأمر الذي يتولد منه مفسدة مرفوض في الشريعة ولو كان يجلب مصلحة للفاعل ومن هنا أحكم الفقهاء قاعدة (درء المفاسد أولى من جلب المصالح) فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قُدم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيّات أشد من اعتنائه بالمأمورات^(١) لهذه الأوجه فإنني أميل إلى عدم مشروعية تكرار العمرة قصد إهداء الثواب.

وبهذا أكون قد وصلت إلى نهاية البحث أسأل الله - سبحانه وتعالى - أن يكون عملي هذا خالصاً صواباً، ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين آمين.

(١) (الأشباه والنظائر للسيوطي ص (٨٧)).

نتائج البحث

- في ختام البحث أشير إلى ملخص لما توصلت إليه فأقول مستعيناً بالله تعالى :
- ١ - أن القول بوجوب العمرة على الآفاقي وعدم وجوبها على المكي قول قوي في نظري وذلك لقوة الأدلة.
 - ٢ - اتفاق الفقهاء على أن مازاد على المرة ليس بواجب وإنما هو بين الاستحباب وفرض الكفاية.
 - ٣ - هناك فرق بين تكرار العمرة والإكثار منها عند الحنابلة فهم يقولون باستحباب التكرار دون الإكثار وقد استظهرت أن قصدهم بالمكرر الآفاقي، وهو المحرم بها من ديرة أهله وهذا الذي ورد الشرع بالترغيب فيه، أما المكثّر فهو المكي ومن في حكمه وهو الذي يخرج من مكة ليحرم بالعمرة ولهذا قالوا بعدم استحبابه لمخالفته عمل الرسول ﷺ وصحبه الكرام.
 - ٤ - لافرق بين التكرار والإكثار عند جمهور الفقهاء فمنهم من قال بالاستحباب وهم الشافعية وظاهر قول الحنفية، ومنهم من قال بالكراهة وهم المالكية.
 - ٥ - ظهر لي قوة قول من قال باستحباب تكرار العمرة وذلك بأن يجعل لكل عمرة سفرًا مستقلًا يحرم بها من ديرة أهله لورود أحاديث تُرغّب في ذلك.
 - ٦ - أن كثرة الطواف بالبيت لأهل مكة ومن في حكمهم أفضل من العمرة المكية حيث ورد الشرع بمشروعية الإكثار من الطواف، ولم يرد بمشروعية الإكثار من العمرة المكيّة، غير أن مشروعية الإكثار يكون في حال السعة حيث لا يجوز مزاحمة من يؤدي النسك المفروض.
 - ٧ - أنه لا يلزم من القدرة على الأفضل وهو كثرة الطواف القول بعدم جواز المفضول وإلا لأدّى ذلك إلى اندراس المفضول وتطابق الناس على عبادة واحدة.
 - ٨ - عدم مشروعية تكرار العمرة والإكثار منها قصد إهداء الثواب للأوجه التي ذكرتها في صلب البحث . والله أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أمين.

صفحة أبيض

المصادر والمراجع

- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه للإمام أبي عبد الله محمد بن إسحاق الفاكهي، دراسة وتحقيق د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، الطبعة الثانية عام ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م على نفقة محمد بن عوض بن لادن.
- الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، طبعة دار الشعب.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين، أبي الحسن، علي بن سليمان المرادوي، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى ١٣٧٤ هـ.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، الناشر المكتبة التجارية بمصر.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. الطبعة الثانية معادة بالأوفست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، دار البشائر الإسلامية - الناشر دار الرشيد، سورية - حلب.
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد ابن عبد البر النمري الأندلسي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، مصور عن الطبعة الأولى بدائرة المعارف حيدرآباد الدكن. الهند ١٣٢٧ هـ، دار الفكر، بيروت - دار صادر، بيروت.

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي. تحقيق محمد زهري النجار. طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض، المملكة العربية السعودية، عام ١٤٠٤هـ.
- الجامع الصحيح (وهو سنن الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة)، تحقيق أحمد شاكر، فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوه عوض. الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، الناشر مكتبة ومطبعة الحلبي بمصر.
- رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ، مطبعة الحلبي.
- روضة الطالبين وعمدة المتقين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- زاد المعاد في هدي خير العباد. لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية.
- سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تعليق عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع، محمد علي السيد، حمص. الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- شرح الزركشي على متن الخرقى، شمس الدين أبوعبد الله محمد بن عبد الله الزركشي. دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة.
- شرح صحيح الإمام مسلم، محي الدين يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- شرح العناية على الهداية، أكمل الدين، محمد بن محمود البابرتي الحنفي، مطبوع مع شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام، مطبعة الحلبي، مصر ١٣٨٩هـ.
- شرح فتح القدير على الهداية، محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الإسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٩هـ.

- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- صحيح البخاري (الجامع الصحيح) لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، طبع مؤسسة أليف أوفست، المكتب الإسلامي، استانبول - تركيا.
- صحيح مسلم، للإمام مسلم أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق فؤاد عبد الباقي، نشر وتوزيع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.
- طبقات المدلسين، لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري: للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الشافعي، المطبعة الفنية للطبع والنشر بمصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
- القرى لقاصد أم القرى، للحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر محب الدين الطبري، ثم المكي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق عامر الأعظمي من مطبوعات الدار السلفية، بومباي - الهند.
- الكافي في فقه أهل المدينة. أبو عمر ابن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد ولد ماديك الموريتاني، الناشر، المحقق ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.
- المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق وتكملة محمد نجيب المطيعي، دار النصر للطباعة، توزيع المكتبة العالمية بالفجالة، بمصر.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط - المغرب.
- مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي. لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين في الفترة ما بين ١٤٠٧هـ - ١٤١١هـ. دار اليقين للنشر والتوزيع، توزيع دار طيبة للنشر والتوزيع.
- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، دار الاتحاد العربي للطباعة، الناشر مكتبة الجمهورية العربية بمصر.
- المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي عن الإمام عبد الرحمن ابن القاسم العتقي، عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، مطبعة السعادة بمصر.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار صادر - بيروت - لبنان.
- المغني، لأبي محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، مطابع هجر.
- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني الخطيب، طبع ونشر مصطفى الحلبي بمصر.
- الممتع في شرح المقنع، نور الدين المنجى بن عثمان بن أسعد بن المنجى. دراسة وتحقيق د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع.
- المهذب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحق الشاطبي وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي من منشورات مكتبة الرياض الحديثة.

الكحول والمخدرات والمنبهات في الغذاء والدواء

إعداد

الدكتور/ محمد علي البار (*)

أخصائي أمراض باطنية، عضو الهيئة الملكية للأطباء بلندن

وأدنبه وجلاسجو، مستشار قسم الطب الإسلامي

مركز الملك فهد للبحوث الطبية - جامعة الملك عبد العزيز - جدة

(*) له مؤلفات، منها: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، العدوى بين الطب وحديث المصطفى صلى الله عليه وسلم، الخمر بين الطب والفقه، التدخين وأثره على الصحة. وغيرها.

صفحة أبيض

ملخص البحث :

يناقش هذا البحث التداوي بالكحول والمنبهات وما هو موجود منها في الغذاء والدواء ووهم التداوي بالخمير. وهو أمر قديم ولا تزال له بعض الآثار رغم أن العلم الحديث والعلوم الطبية قد أوضحت زيف هذا الوهم إلا أن بعض الأطباء لا يزالون يتعلقون ببعض الفوائد المحدودة والمغمورة بالأضرار الكثيرة العديدة.

ولا تزال الكحول تستخدم في إذابة العديد من المواد المستخدمة في التداوي أو في المشروبات الغازية مثل الكولا التي لا تذوب في الماء وقد أوضحت الموقف الطبي والشرعي من هذه القضية وخاصة أن المشروبات الغازية غير مسكرة وحتى لو أكثر الإنسان شربها وتعرضت لنجاسة الكحول والكولونيا وما ذكره العلماء في ذلك ولخصت الأضرار التي تصيب الإنسان نتيجة شرب الخمر في مختلف أجهزة جسمه. ثم تحدثت بتفصيل عن دخول الكحول في الدواء وكيفية الاستغناء عنه ومناداة منظمة الصحة العالمية بذلك.

وفي القسم الثاني من البحث تناولت (الافيون ومشتقاته) والمهلوسات والمهدئات والمنومات وأخيراً المنبهات وأوضحت اللبس الذي يقع فيه من يجمع هذه المواد جميعها باسم المخدرات وهو أمر ينبغي التنبيه على مجانفته للحق وخاصة أن القوانين والإعلام تخلط بين هذه المواد خلطاً شديداً ولا تفرق بينها، وذكرت الاستخدامات الطبية العديدة لهذه المواد المختلفة واستخدام بعضها في إصلاح الطعام وانتهيت إلى أن كثيراً من هذه المواد ذات أهمية طبية بالغة ولا يمكن الاستغناء عنها وهي لا تؤدي إلى الإدمان ومشاكله إذا استخدمت بالقدر الطبي المعتمد في الحالات المرضية التي يقررها الطبيب المعالج.

صفحة أبيض

المقدمة

الحمد لله الذي أحل الطيبات وحرم الخبائث والقائل في الكتاب العزيز:
- الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: ١٧٩] والقائل
﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٤] والصلاة والسلام على
نبي الرحمة والهدى الذي وصفه ربه بقوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ
الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ
عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقد أوضح المولى - سبحانه وتعالى - هذه الخبائث
فكان من أخبثها الخمر التي قال الله فيها سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا
الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ إِنَّمَا
يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ
اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩٠، ٩١]، وقد وصف لنا رسول الله -
ﷺ - الخمر، وعرفها تعريفاً واضحاً جلياً فقال: - عليه الصلاة والسلام - « كل
مسكر خمر وكل خمر حرام » (١) « وما أسكر كثيره فقليله حرام » (٢)
« وكل مسكر حرام وما أسكر فيه الفرق فملء الكف منه حرام » (٣)

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢٦٢٤/٦، ومسلم في صحيحه ٥٨٨/٣ وأبو داود في سننه ٣٢٩/٢، والترمذي في جامعه ٢٩١/٤، والنسائي في السنن ٤٨٥/٢ كلهم من حديث ابن عمر رضي الله عنه بلفظ « كل مسكر حرام ».
(٢) أخرجه أبو داود في سننه ٣٢٧/٣ والترمذي في جامعه ٢٩٢/٤ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه
(٣) أخرجه أبو داود في سننه ٣٢٩/٣، والترمذي في جامعه ٢٩٣/٤ وأحمد في مسنده ١٣١، ٧٢، ٧١/٦.

ولهذا فإن أي مادة تسبب الإسكار لها حكم الخمر كما نصت على ذلك الأحاديث النبوية الكثيرة والصحيحة وإن لم تسبب الإسكار وسببت التفتير والخدر فلها حكم يشابه من ناحية التحريم وفيها التعزير لا الحد قالت أم سلمة: - رضي الله عنها - « نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر »^(١).

وقد خطب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على المنبر فقال: « أما بعد أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أنواع: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل »^(٢).

والخمر من خمر الإناء وغطاه، وخمر المرأة الذي تغطي به وجهها، والخمر تستر العقل وتغطيه فينطلق المرء دون كوابح ويرتكب الموبقات، والعقل من عقل الناقة وشد وثاقها.

ولذا وصف رسول الله - ﷺ - مدمن الخمر بأنه كعابد الوثن^(٣). وما يزال المرء يدمنها حتى تورده موارد الهلكة وتدخله النار قال - ﷺ - : « ثلاثة قد حرم الله عليهم الجنة: مدمن الخمر والعاق والديوث الذي يقر في أهله الخبيث »^(٤).

وقال عنها عليه الصلاة والسلام « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته »^(٥).

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٣/٣٢٩، وأحمد في مسنده ٦/٣٠٩.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ٤/١٦٨٨، ومسلم في صحيحه ٤/٣٣٢٢، وأبو داود في سننه ٣/٣٢٤، والنسائي في سننه ٨/٢٩٥.
(٣) أخرجه أحمد في مسنده ٢/٢٧٢ من رواية ابن عباس رضي الله عنهما قال « مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن » وأخرجه ابن ماجه في سننه ١/١١٢٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه « مدمن الخمر كعابد وثن ».
(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣/٦٩.
(٥) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/٦٨ وعزاه إلى الطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن عمرو كما رواه الطبراني ١١/٢٠٣ من حديث ابن عباس بلفظ « من شربها وقع على أمه ».

ولهذا فإن الرسول ﷺ - منع من استعمال الخمر أو بيعها أو الانتفاع بها ولعن في الخمر عشرة «عاصرها ومعتصرها وشاربها، وحاملها والمحمولة إليه، وساقها، وبيعها وأكل ثمنها والمشتري والمشتري له» (١) كما منع التدوي بها وسماها داء وليس دواء، حيث رد على طارق بن سويد الحضرمي الذي سأل عن الخمر يجعل في الدواء فقال له: «إنها داء ولس دواء» (٢) وفي حديث آخر قال طارق إنا نستشفى للمريض (أي الخمر) فقال له الرسول ﷺ - : إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء» (٣).

وقد بدأت هذا البحث بتعريف الكحول (الغول) وأنواع الكحول، ثم قمت بتوضيح وهم التدواوي بالخمر وماورد من أحاديث في الباب، وماذكره أهل العلم الحديث من أضرار الخمر (الكحول الإيثيلي) على الصحة، وأنها داء وليست دواء ثم ذكرت بعض الأوهام المتعلقة بمنافع الخمر الصحيحة القديمة والحديثة.

ومايقال عن فائدة الخمر في خفض الكوليسترول وبالتالي الوقاية من أمراض القلب ولاشك في حرمة التدواوي بالخمر الصرفة ثم انتقلت إلى الكحول واستخدامه في التعقيم وفي إذابة المواد القلوية (العلويدات) التي لاتذوب في الماء والمستخدمة في الطب ومن ثم استعراض الأدوية المحتوية على الكحول وقد استعنت في ذلك ببحث قدمه لفيف من أساتذة كلية الطب بجامعة الملك فيصل بالخبر (٤)، ثم استخدام الكحول في إذابة الكولا (مشروب الكوكا كولا

(١) أخرجه الترمذي في جامعه ٥٨٩/٣ وابن ماجه في سننه ١١٢٢/٢

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٢/٦ بلفظ «إنه ليس بدواء ولكنه داء»

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه ١١٥٧/٢ عن طارق بن سويد الحضرمي قال «قلت يا رسول الله إن بأرضنا أعنابا نعتصرها فنشرب منها قال لا. فراجعته أنا نستشفى به للمريض قال إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء».

(٤) بحث غير منشور لمجموعة من أساتذة كلية الطب بالخبر عن العقاقير المحتوية على الكحول عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣.

والبيبسي كولا) وأمثالهما ومناقشة موضوع نجاسة الكحول والكولونيا واستخدامات الكحول الأخرى، ثم مناقشة حكم الخمر غير الصرفة المعجونة بالدواء واستخدامها كمذيب، وذكر لبعض الفتاوي في هذا الباب.

وفي الباب الثاني تعرضت لما يسمى المخدرات وابتدأت بتعريفاتها في اللغة والفقه والقانون والطب واختلاف هذه التعاريف اختلافاً بينا فالتعريف اللغوي والفقهني يتطابقان: فالخدر: والكسل واختدر: استتر، وخدر العضو إذا استرخى فلا يطبق الحركة، والخدر من الشراب والدواء: فتور يعتري الشارب وضعف وخدر المرأة: المكان الذي تستتر فيه والمفتّر عند الفقهاء هو كل شراب أو دواء يورث الفتور والخدر وإن لم ينته إلى حد الإسكار والمفتّر مأخوذ من التفتير والإفتار، وهو ما يورث ضعفاً بعد قوة وسكوناً بعد حركة واسترخاء بعد صلابة وقصوراً بعد نشاط، يقال فتره الأفيون إذا أصابه بما ذكر من الضعف والقصور والاسترخاء.

وأما في علم العقاقير والطب فلا يطلق لفظ المخدرات إلا على الأفيون ومشتقاته Narcotics لأنها تسبب التفتير والخدر كما هو في التعريف اللغوي والفقهني وأما المواد الأخرى فتتقسم إلى مثبطات للجهاز العصبي ومثالها الكحول والباربيتورات والبينزودايزين...

وإلى منبهات للجهاز العصبي ومثالها الكوكاكين والامفيتامين والقات وإلى مهلوسات ومثالها الحشيش (القنب الهندي) وعقار الهلوسة (ل إس د LSD) والنباتات المهلوسة مثل الداتورة والشيكران وست الحسن وغيرها من الفطور وهذه المجموعات كلها تندرج مع النيكوتين في التبغ في المواد المسببة للاعتماد النفسي والجسدي (الإدمان بدرجاته المختلفة).

وأما التعريف القانوني والإعلامي للمخدرات فهو مضحك إذ يجمع

المنبهات مع المخدرات تحت اسم واحد هو المخدرات ولا يمكن أن يكون المنبه مخدراً فهو على طرفي نقيض معه وإن أخذه رياضي سبق غيره وإن أعطي لفرس رهان حاز قصب السبق فكيف يكون المنبه مخدراً والوضع القانوني العالمي مزرٍ حيث يبيح ويقنن صنع الخمر وبيعها وتداولها ويمنع منعاً باتاً مواد أقل منها ضرراً وما ذلك إلا لأن أهل أوروبا والغرب قد تعودوا على الخمر ولم يعد بمقدورهم تركها ومثال ذلك ما فعلته الولايات المتحدة الأمريكية عندما أصدر الكونجرس الأمريكي قراراً بتحريم تناول وبيع وتداول الخمر وذلك عام ١٩٢٠م واستمر المنع حتى عام ١٩٣٤م عندما ألغي بقرار من الكونجرس لسبب بسيط جداً هو أن الأمة الأمريكية الفتية لم تستطع أن تفتطم نفسها عن شرب الخمر وتحولت البلاد إلى عصابات لبيع وتصنيع الخمر الأشد سوءاً وهي الخمر المحتوية على مواد تسبب الصرع مباشرة مثل الابسنت ومواد تسبب تسمم عضلة القلب مباشرة مع العمى وهي الكحول الميثيلي... ولذا قررت الولايات المتحدة مادة إباحة شرب الخمر^(١).

وللأسف تبعتها معظم الدول الإسلامية عربية أو أعجمية إلا من رحم ربك، وقليل ما هم.

وبعد أن استعرضت هذه التعريفات المختلفة من لغة وفقه وقوانين وطب مع تفصيلات مهمة في هذا الصدد وشرح لمعنى الاعتماد النفسي والجسدي (الإدمان) انتقلت إلى الحديث عن التحذير للعمليات وأنواع العقاقير المستخدمة فيها من تحذير عام للجسم مع ذكر البديل وهو استخدام الإبر الصينية التي نجحت إلى حد كبير في تقليص استخدام مواد التحذير الموضعية والعامة وإن

(1) Samnel Miles: Learning American Association For Health Washington D.c,1974 P21-25 (Prohibition 1920 - 1933).

كانت جميعها لا تسبب الإدمان لأنها تستخدم في نطاق وهو إجراء العمليات الجراحية .

ثم انتقلت إلى الأفيون ومشتقاته وهو من العقاقير المهمة في الطب والذي استخدمه السومريون منذ ستة آلاف سنة ثم تبعهم الآشوريون والفراعنة واليونان والهنود ثم استخدمه الأطباء المسلمون وشرحت نبات الخشخاش وأين ينبت وكيف يستخرج الأفيون وماهي المواد الموجودة فيه وماهي الاستعمالات الطبية لهذه المواد وكيفية عملها وخطورة حدوث الإدمان على الأفيون ومشتقاته وبالذات المورفين والهيروين وتجنب الأطباء في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين وصفه إلا في حالات محدودة بعد أن كان الأفيون ومشتقاته يدخل معظم المستحضرات الطبية لآماد طويلة من الزمن وذكرت ما اكتشف حديثا من أن الله قد أعطى الإنسان مورفينات طبيعية في الدماغ وفي الجسم وأنها تزيد أثناء الطلق والولادة كما تزيد أثناء المعارك أو ربما تزيد بالصلاة والذكر وقراءة القرآن وقد ثبت أنها تزيد باستخدام الإبر الصينية ولهذا فإن استخدام هذه البدائل التي تحفز إفراز المورفينات (الأندورفين) (الأفيونات) الدماغية الطبيعية تعتبر الدواء الأمثل إذا استطعنا التحكم فيها .

ثم انتقلت إلى العقاقير المسببة للهلوسات وتحدثت عن القنب الهندي (الحشيش) وكيف أن الطب الحديث لا يزال يبتعد عن استخدامه رغم أن المصابين بالايذز تحسنت أحوالهم عندما تعاطوا الماريوانا، كما أن المادة الفعالة في الحشيش (تتراهيد روكاينبول) لها دور في خفض الجلوكوما (الماء الأزرق) .

وتحدثت بعد ذلك عن الفطور المهلوسة وأهمها عقار (إل إس د) الذي يستخرج من فطر الارجوت، ومن هذا الفطر تستخرج عقاقير عديدة إلا أن عقار (إل إس د) لا يستخدمه إلا بعض الاختصاصيين النفسيين في نطاق محدود

لإحداث هلوسات يتحدث فيها المريض ليظهر مافي عقله الباطن وتحدثت عن مجموعة من الفطور تسبب الهلوسة ولكنها لاتستخدم في الطب الحديث . وانتقلت الى نبات الشيكرا (البنج) الذي استخدمه الأطباء المسلمون منذ أكثر من ألف وثلاثمائة عام والعقاقير المشابهة مثل البلادونا (ست الحسن) والداتورة ونبات اللقاح وخصائص هذه النباتات والفروق بينها واستخداماتها الطبية المتعددة وتسببها للهلوسات وفقدان القدرات العقلية عند زيادة الجرعة الدوائية إلى الجرعة السمية .

وانتقلت بعدها إلى جوزة الطيب واستخدام المسلمين لهذا النبات في إصلاح الطعام وفي الدواء وأقوال الفقهاء فيه ومعرفتهم أنه يسبب الهذيان بالجرعات الزائدة واختلاف موقفهم في تحريم القليل منه واتفاقهم في تحريم الكثير، ومثله الزعفران والعنبر وهما يستخدمان في الطب القديم خاصة وفي إصلاح الطعام وفي الطيب وكلاهما يسبب الهذيان والهلوسات عند زيادة الجرعة وأقوال الأطباء والفقهاء في ذلك .

ثم وضعت فصلاً طويلاً نسبياً في مشبطات الجهاز العصبي المركزي وأولها الكحول الذي سبق الحديث عنه في الباب الأول؛ فأحلت القاري عليه ثم تحدثت عن الباريتورات وانتشار استخدامها في الطب في القرن العشرين الى الستينيات والسبعينيات ثم قل استخدامها إلا في مجال التخدير العام للعمليات الجراحية وفي حالات الصرع وفي بعض الحالات النفسية النادرة .

ثم تحدثت عن مجموعة من العقاقير التي ظهرت واستخدمت كمنومات ومهدئات ومن أهمها وأوسعها انتشاراً مجموعة عقاقير البنزوديازيبين التي كانت في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين أكثر الأدوية والعقاقير انتشاراً ثم انخفض استعمالها وأصبح محدوداً بالحالات التي تعاني من الأمراض

العصبية وفي بعض حالات الصرع وذلك لما يحدثه استخدامها من إدمان عليها رغم أنها أقل في أضرارها بكثير من سابقتها الباربيتورات .

ثم انتقلت إلى مجموعة من العقاقير التي تسمى المعقلات أو المهدئات الكبرى والتي تستخدم في الأمراض العقلية مثل الشيزوفرنيا (الفصام) والهوس (الجنون) مع وجود استخدامات طبية أخرى متعددة وهذه العقاقير لا تسبب الإدمان (الاعتماد) إلا نادراً جداً، ولهذا تعتبر مأمونة في هذا الجانب وإن كان لها أعراض جانبية أخرى بطبيعة الحال مثل أي عقار موجود .

ثم انتقلت إلى العقاقير المستخدمة في مداواة الكآبة (الغم والهم) وأوضحت أن اللجوء للعقاقير لمواجهة مصاعب الحياة وما يعتري الإنسان من آلام وأوصاب وضيق وكرب وقلق لا يحل أبداً باللجوء إلى العقاقير بل باللجوء إلى الله - سبحانه وتعالى - والاعتماد عليه والإقبال على الله وعلى الصلاة فقد كان الرسول ﷺ - إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة وكان يقول: أرحنا بها يا بلال^(١) فقد كانت الصلاة روحه وراحته، عليه الصلاة والسلام .

وللصدقة وأعمال البر دور كبير في إذهاب الغم والهم والقضاء على الكآبة والكرب والضيق، كذلك الذكر وقراءة القرآن والاجتماع بإخوان الصدق .

ولا ينبغي أن تستخدم هذه العقاقير إلا في نطاقها الطبي المحدود لحالات معينة تحتاج إلى هذه العقاقير بالإضافة إلى التأثيرات النفسية للعلاج النفسي الجماعي والعلاج الروحي بالذكر والصلاة... الخ .

وأضرار هذه العقاقير محدودة وفوائدها في هذه الحالات تستوجب استخدامها ونادراً جداً ما تسبب الإدمان عليها .

(١) أخرجه أبو دواد في سننه ٤ / ٢٩٦ عن سالم بن أبي الجعد

ثم انتقلت إلى التداوي بالمنبهات وأولها وأشهرها الكافيين الموجود في القهوة والشاي والكولا والشيكرولاته وفي العديد من أدوية الزكام والنزلات وأدوية الحساسية ولايسبب الاعتماد (الإدمان) على الكافيين سوى صداع عند التوقف الفجائي عنه وذلك يزول بعد يوم أو يومين على الأكثر ثم تحدثت عن الامفيتامين ومشتقاته وهو من العقاقير المنبهة القوية المسببة للإدمان والذي نشرته الصناعة الدوائية على نطاق واسع في العالم واستخدمه الحلفاء ودول المحور (١) على حد سواء على نطاق واسع جداً أثناء الحرب العالمية الثانية وأعطوه لجنودهم وطيارهم ليزداد نشاطهم بحيث يعملون دون كلل دون حاجة إلى طعام أو نوم لأيام متتالية ثم يحدث بعد ذلك انهيار للجسم واستخدمته النساء على نطاق واسع للرشاقة ومكافحة السمنة واستخدمه السواقون عندنا في مواسم الحج والعمرة كما استخدمه الطلبة في أيام الامتحانات والرياضيون أثناء المباريات.

ونتيجة تسبب هذه العقاقير الإدمان فقد منعت الدول المختلفة استعمالها وأدرجت فيما يسمى المخدرات وماهي بمواد مخدرة بل هي مواد شديد التنبيه لكن ضررها على الصحة عظيم لما تسببه من إدمان عليها.

ولم يعد الامفيتامين يستخدم في الطب إلا في معالجة ما يسمى النوم القهري Narcolepsy ولمعالجة بعض حالات السلوك المفرط للحركة عند الأطفال الذين يعانون من أمراض في الدماغ.

وأما الكوكايين فهو منبه شديد التنبيه للجهاز العصبي المركزي وفي الوقت نفسه إذا وضع على العين كقطرات يخدرها موضعياً وقد بطل الاستخدام الطبي لهذه المادة الخطرة المسببة للإدمان ولم تعد تستخدم لاموضعياً ولا بصورة عامة

(١) دول المحور هي ألمانيا وإيطاليا واليابان التي وقفت في الحرب العالمية الثانية ضد الحلفاء وهم دول أوروبا والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة وبقية دول العالم .

بل تم تحريمها وأدرجت في أعلى قائمة المواد المسببة للاعتماد (الإدمان) ولم يعد لها أي استخدام طبي على الإطلاق.

وأخيراً تعرضت للقات الذي يستخدم على نطاق واسع في اليمن والصومال والحبشة كما يستخدم سراً في جنوب المملكة العربية السعودية لأنه محرم وممنوع وهو مادة منبهة وليست مخدرة والاعتماد عليه ضعيف إلا أن ثمنه المرتفع مع ضعف فاعليته أدى إلى إهماله ويستخدمه أهل اليمن لإقلال الشهية وبالتالي يستفيد مرضى السكر من ذلك كما أنه يسبب الإمساك وارتفاع في ضغط الدم وبعض أنواعه قد تسبب نوعاً من الهلوسة إذا أكثر الشخص من تعاطيه والخاصة أنه لا مجال لاستخدامه في الطب اليوم لوجود البدائل الأفضل والأنسب.

والله أسأل أن ينفع بهذا البحث كاتبه وقارئه وناشره وأن يسهم في توضيح مشكلة لانزال نعاني منها في بعض مجالات الدواء والغذاء وهناك جوانب أخرى من المحرمات التي تدخل في أطعمتنا وأدويتنا مثل مشتقات الخنزير وخاصة الجيلاتين الذي يدخل في كثير من عناصر الغذاء والدواء وكذلك الدم الذي يضعه الغربيون في كثير من الأغذية ودخول مشتقات الخنزير في بعض الأدوية وبالذات الكابسولات المصنوعة من الجيلاتين وأغلبه خنزيري والانزيمات وكثير منها من الخنازير بالإضافة إلى الأنسولين واستخدام جلد الخنزير بعد تعديله في الحروق واستخدام صمامات الخنزير في العمليات الجراحية لاستبدال الصمامات التالفة (لم يعد هذا شائعاً) وعملية الهندسة الوراثية وإدخال قلب الخنزير أو أعضائه الأخرى بعد تغييرها وراثياً لتكون بديلاً للأعضاء التالفة التي يعسر العثور عليها من البشر وقد اقتصر في هذا البحث على الكحول والمخدرات والمنبهات وتحتاج الموضوعات الأخرى إلى معالجة مستقلة.

كتب في جدة / ٢٣ رمضان ١٤٢٠ - ٣٠ ديسمبر ١٩٩٩

الباب الأول
الكحول في الدواء والغذاء

صفحة أبيض

ماهو الكحول ؟ تعريف الكحول وأنواعه :

لفظ الكحول هو تحريف لاسم « الغول » نقله الغربيون عن العرب ، وقد كان جابر بن حيان التوحيدي هو من أول من قام بتقطير الكحول « الغول » وذلك عام ١٨٥هـ / ٨٠٠م وقيل : أول من اكتشفه وحضره هو تلميذه أبو بكر الرازي الذي صار شيخ أطباء المسلمين ، ولفظ الغول في اللغة العربية هو ماينشأ عن الخمر من صداع وسكر لأنها تغتال العقل وقد نفى الله - سبحانه وتعالى - عن خمر الجنة هذه الصفة فقال ﴿ لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ ﴾ [الصفات : ٤٧] .

والغول هو اسم يطلق على جملة من المركبات الكيميائية العضوية الأليفاتية لها خصائص متشابهة ومكونة من ذرات الهيدروجين والكربون (الفحم) وآخرها مجموعة هيدروكسيلية أي ذرة من الأوكسجين وذرة من (OH) وهي من ناحية تشبه الفحوم الهيدروجينية (هيدروكاربون Hydrocarbons) ولكنها تتصل بمجموعة أو أكثر من الهيدروكسيل (HO) .

وأول سلسلة الهيدروكاربون هو غاز الميثان methane المصاحب لانتاج البترول ويرمز له كالتالي CH₄ (ذرة من الكربون وأربع ذرات من الهيدروجين) .
وإذا ما استبدلنا ذرة من الهيدروجين بمجموعة هيدروكسيلية حصلنا على الكحول الميثلي (الميثانول) ويرمز له هكذا CH₃OH (ثلاث ذرات هيدروجين وذرة كربون ومجموعة هيدروكسيلية) .

ويحضر الميثانول من غاز الميثان كما يحضر من نشارة الخشب ولذا يسمى كحول نشارة الخشب وهو شديد السمية ومسكر في آن معا .

ويستخدم كحافظ ومذيب لبعض المواد ومنها الروائح العطرية ويوجد في الكولونيا ويؤدي شربه إلى إصابة مباشرة بعضلة القلب قد تؤدي إلى الوفاة وإلى إصابة عصب الإبصار والعمى وقد حدثت حالات تسمم من الكولونيا في

منطقة الخليج^(١) كما حدثت حالات تسمم من شربه في الهند في التسعينيات^(٢) عندما قامت شركة لتصنيع الخمور بإضافته إلى الخمور فأدى ذلك إلى وفاة المئات وانتشر استخدامه سرا عندما قامت الولايات المتحدة بمنع شرب الخمور وذلك من عام ١٩٢٠ حتى عام ١٩٣٤^(٣)

وثاني هذه السلسلة هو الكحول الايثيلي (الايثانول) وهو روح الخمر والمادة المسكرة فيها ويتكون من تخمر السكريات والنشويات بفعل الخميرة (الفطر) كما يمكن تحضيره من غاز الإيثان Ethane الموجود من غازات البترول وغاز الإيثان هو عبارة عن ذرتين من الكربون وست ذرات من الهيدروجين (C_2H_6) فإذا استبدلنا ذرة الهيدروجين الأخيرة بمجموعة هيدروكسيلية تكون لدينا الكحول الايثيلي (ايثانول) ورمزه C_2H_5OH .

وتستخدم الخميرة في صناعة الخبز والبسكويت وغيره ويتكون غاز ثاني أكسيد الكربون الذي يتطير كما يتطير الكحول أيضا والخمير هو الخبز المخمر ويكون أسهل في الهضم.

ويتكون الكحول الإيثيلي في عصيرات الفواكه بكميات ضئيلة كما يتكون في اللبن الرائب أثناء تحول سكر اللاكتوز إلى حامض اللبنيك Lactic acid وهذه الكميات ضئيلة ولا تسكر وعلة التحريم الإسكار وما أسكر كثيرة فقليله حرام وشرب كمية كبيرة من هذه العصيرات أو غيرها من الأطعمة والأشربة مثل المشروبات الغازية لا تسكر مطلقاً.

كما أن الكحول الإيثيلي يتكون أيضا في أمعائنا بكميات محدودة أثناء هضم الطعام وتحطيم النشويات والسكريات.

(١) M. hammoudch, H Suounou: Methanol Poisoning form Cologne Ingestion Saudi Med J 1988, 9, (4) 41-2

(٢) نشرت جميع وسائل الإعلام المرئية والمقروءة خبر التسمم بالميثانول في الهند لأن القتلى كانوا بالمئات.

(٣) Samuel Miles: Learning About Alcohol. American Association for Health Wwashington d.c 1974v p21-25

ويحتوي غاز البروبان (من غازات البترول) على ثلاث ذرات من الكربون وثمان ذرات من الهيدروجين وعند استبدال ذرة الهيدروجين الأخيرة بمجموعة هيدروكسيلية نحصل على الكحول البروبيلي وهو كحول سام ولا يستخدم قط في مجال الخمور وإن كان يستخدم كمادة حافظة بكميات ضئيلة غير سامة.

وهكذا فإن تركيب الكحولات (الأغوال) هو $R-CH_2OH$

حيث يرمز (R) إلى مجموعة هيدروكربونية (أي مجموعة مكونة من كربون وهيدروجين) وتصبح (R) هذه مجموعة من ذرات الكربون قد تصل أكثر من عشرة، وبالتالي مجموعات من الأغوال كما أنه يمكن استبدال المجموعة من الأغوال الجلايكول Glycol

وإذا استبدلنا ثلاث من ذرات الهيدروجين بثلاث زمر هيدروكسيلية حصلنا على الجليسرين (الخلوين) وهو من الأغوال الثلاثية وهكذا دواليك. وهذه كلها ليست مسكرة ولا تستخدم في الخمور وإن كانت تستخدم في الطب كمواد حافظة ومذيبة للقلويدات والمواد التي لا تذوب في الماء.

وهم التداوي بالخمير: لقد كان العرب يعتقدون أن للخمير منافع جمة للصحة رغم أن النبي ﷺ - قد ذكر أنها داء وليست دواء فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه (كتاب الأشربة) وأبو داود في السنن (كتاب الطب) والترمذي في الجامع الصحيح (باب كراهية التداوي بالمسكر) وابن ماجه في سننه وأبو نعيم في الطب النبوي عن وائل بن حجر أن طارق بن سويد الحضرمي - رضي الله عنه - سأل رسول الله ﷺ - عن الخمر يجعل في الدواء فقال: «إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء» ومثله عن ابن حبان.

وأخرج أبو داود في سننه (١)، وابن السني، وأبو نعيم كلاهما في الطب

(١) سنن أبي داود ج ٤ / ٢٠٦ الحديث رقم ٣٨٧٤.

النبوي عن أبي الدرداء أن الرسول - ﷺ - قال: «إن الله أنزل الداء وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تتداؤوا بحرام».

وأخرج أبو نعيم في الطب النبوي عن أبي هريرة أن رسول الله - ﷺ - قال: «من تداوى بالخمير فلا شفاه الله» وفي صحيح البخاري (كتاب الأشربة) عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - يرفعه قال: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم».

والأحاديث في هذا الباب كثيرة وفيما تقدم غنية^(١).

والغريب حقا أن تستمر الأوهام لدى بعض الناس حول فوائد الخمر الصرفة في التداوي في الصحة حتى نرى علما شامخا مثل الإمام ابن كثير الدمشقي يقول في تفسير قوله تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] فقال «أما إثمهما فهو في الدين وأما المنافع فديوية من حيث أن فيها نفع البدن وتهضم الطعام وإخراج الفضلات وتشحيد بعض الأذهان و لذة الشدة المطربة التي فيها كما قال حسان بن ثابت في جاهليته:

ونشربها فتتركنا ملوكا وأسدا لا ينهنها اللقاء

ويقول شيخ أطباء المسلمين أبو بكر الرازي في كتاب «منافع الأغذية» أن الشراب المسكر يسخن البدن ويعين على الهضم للعظام في المعدة وسرعة تنفيذه إلى الكبد، وجودة هضمه هناك وتنفيذه من ثمة إلى العروق وسائر البدن ويسكن العطش إذا مزج بالماء، ويخصب البدن متى شرب على أغذية كثيرة الاغتذاء، ويحسن اللون، ويدفع الفضول جميعاً، ويسهل خروجها من البدن؛ ولذلك فهو عون عظيم على حفظ الصحة^(٢).

(١) انظر كتاب التداوي بالمحرمات لكاتب هذه السطور دار المنارة جدة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٢) منافع الأغذية ودفع مصادرها لأبي بكر الرازي دار إحياء العلوم بيروت ١٩٨٢ ص ٦٩-٨٥.

وكذلك فعل ابن سينا في القانون وسار على نهجهما كثير من قدامى الأطباء وهو منهج خاطئ بعد أن أوضح لهم رسول الله ﷺ أن الخمر داء وقد جاءت أحاديثه معجزة في هذا الباب فقد كشف الطب الحديث زيف ماكانوا يعتقدون وأبان أن ما جاءت به الأحاديث الصحيحة هو الحق الذي لا مرية فيه وأن كلام الأطباء القدامى هو الغشاء والهراء.

العلم الحديث يوضح مخاطر الخمر على الصحة وأنها داء وليست بدواء.
يقول تقرير منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠ لعام ١٩٨٠ عن الكحول ومشاكلها^(١) أن شرب الخمر يؤثر على الصحة ويؤدي إلى مشاكل تفوق المشاكل الناتجة عن الأفيون ومشتقاته (المورفين والهيريون) والحشيش والكوكاين والامفيتامين البابتورات وجميع ما يسمى مخدرات مجتمعه، وإن الأضرار الصحية والاجتماعية لتعاطي الكحول تفوق الحصر ويقول الدكتور برنت في كتاب مواضيع في العلاج الذي أصدرته الكلية الملكية للأطباء^(٢) «لم يكتشف الإنسان شيئاً شبيهاً بالخمر في كونها باعثة على السرور الوقي وفي نفس الوقت ليس لها نظير في تحطيم حياته وصحته ولا يوجد لها مثل في كونها مادة للإدمان وسماً ناقعاً وشرّاً اجتماعياً خطيراً».

ويقول تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين بالمملكة المتحدة ١٩٨٦ في تقريره عن الخمر عقارنا المفضل^(٣) «إن الكحول مادة تسبب تحطيم الصحة بما لا يقاس معها الخطر على الصحة الذي تسببه المخدرات وتدخين التبغ وإن معظم المخاطر على الصحة الناتجة عن تعاطي الكحول ليس من العدد القليل الذي يشرب كميات كبيرة من الكحول وإنما الخطر على الصحة العامة للأمة هو من العدد الأكبر الذي يتناول كميات معتدلة من الكحول»

والتقرير بذلك يرد على القدماء والمحدثين من الأطباء الذين يقولون إن شرب الخمر باعتدال معين على الصحة ويؤكد هذا المعنى تقرير الكلية الملكية للأطباء بالمملكة المتحدة ١٩٨٧ والذي يقول «إن المخاطر الصحية المتعلقة بتعاطي الكحول ليست ناتجة بالدرجة الأولى من العدد القليل الذي يتناول كميات

(1) Report of a WHO Expert Committee: Problems Related to Alcohol Consumption. WHO Technical Report Series, 1650, Geneva WHO 1980'13

(2) Brunt P: Alcoholism As a Medicosocial Problem In Vere D.W.(ed) Topics in Therapeutics, 4 Royal College of Physicians, London 1978:124-135

(3) Report of Royal college of Psychiatrists: Alcohol our Favourite Drug. 1986: Forward by T. Bewly Tavistock

كبيرة من الكحول ولكن الخطر الأعظم على الصحة العامة هو من الأعداد الكبيرة التي تتناول الكحول باعتدال وانتظام. إن تعاطي ٦٠ جراماً من الكحول يوميا يؤدي الى زيادة كبيرة في حدوث ضغط الدم والسكتات الدماغية (الفالج) وأمراض الكبد، والعقم، وضعف الباءة وأمراض الجهاز العصبي أما بالنسبة للنساء فإن نصف هذه الكمية كفيلة بإحداث هذه الأمراض الوبيلة»^(١) ويزكر كتاب ألف باء الكحول الصادر عن المجلة الطبية البريطانية الشهيرة (BMJ) عام ١٩٨٨^(٢) أن من بين خمس وثلاث جميع الحالات التي أدخلت إلى الأقسام الباطنية في بريطانيا كانت بسبب الكحول، وفي إنجلترا وحدها (دون ويلز واسكوتلنده وايرلنده الشمالية) يدخل إلى أقسام الأمراض الباطنية ما بين ثلاثمائة ألف شخص ونصف مليون سنوياً بسبب تعاطي الخمر، وفي السويد أثبتت دراسة مالمو أن ٢٩ بالمئة من جميع أيام دخول المستشفيات في السويد كانت بسبب تعاطي الخمر».

وقد أثبتت الدراسات في بريطانيا والولايات المتحدة أن ٤٠ بالمئة من نزلاء المستشفيات العامة يعانون من مشاكل متعلقة بتعاطي الخمر كما أثبتت الدراسات أن ثلث الحالات التي تذهب إلى قسم الطوارئ والحوادث كان مستوى الكحول في الدم أكثر من ٨٠ ملليجرام لكل مائة ميليلتر من الدم وهذا هو الحد الأعلى المسموح به لسياقة السيارات في الولايات المتحدة وبريطانيا على أن حوادث كثيرة جدا تحدث بسبب تعاطي كمية محدودة من الكحول بحيث يكون مستوى الكحول في الدم أقل من ٨٠ ملليجرام وإذا بلغ الكحول في الدم نسبة مائتي ملليجرام لكل مائة ميليلتر فإن احتمال وقوع حادثة يتضاعف أكثر من مائة مرة.

(1) Report of Royal College of Physicians: The Medical Consequences of Alcohol Abuse: Agreat and growing Evil Tavistock pub London 1987-1-19.

(2) Paton A: ABC of Alcohol BMJ Pudlication, London. 1988: 1-12.

ويذكر كتا «ألف باء الكحول» أن ٢٥ بالمئة من جميع حالات التسمم كانت بسبب تعاطي الكحول وأن ٦٠ بالمئة من جميع كبار السن الذين أدخلوا إلى المستشفيات في بريطانيا بسبب كثرة السقوط أو هبوط القلب أو الانتانات الصدرية المتكررة، وفقدن الذاكرة واضطراب الذهن كانوا يعانون من مشاكل متعلقة بشرب الخمر ويتضاعف خطر حدوث حالة الانتحار عند تناول الخمر ليلبلغ ستين ضعف الشخص العادي^(١).

كما أن نجاح محاولة الانتحار تزداد إذا كان الشخص مخموراً لأنه في الغالب يستعمل أدوات ووسائل أشد فتكا ومضاء في إنهاء حياته كما وجد أن ٨٠ بالمئة من المنتحرين قد قاموا بتلك الجريمة تحت تأثير الخمر^(٢).

وعلاقة الخمر بالجرائم وطيدة فقد ذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء بلندن عن الخمر أن أكثر من ٥٠ بالمئة من جميع جرائم القتل تمت تحت تأثير الخمر ويرفع تقرير هلسنكي الرقم إلى ٨٠ بالمئة وقد ذكرت الديلي ميل في عددها الصادر ٢٦ يونيو ١٩٨٠ تقرير اللورد هاريس عن أحوال السجون في بريطانيا أن معظم نزلاء السجون يعانون من مشكلة تعاطي الخمر بكثافة وأن مالا يقل عن ٥٠ بالمئة من جرائم القتل وجرائم العنف المروعة تمت تحت تأثير الخمر ويذكر تقرير منظمة الصحة العالمية عن جرائم العنف في ٣٠ قطراً من بينها الولايات المتحدة وبريطانيا أن ٨٦ بالمئة من جميع جرائم القتل و ٥٠ بالمئة من جميع جرائم الاغتصاب وقعت تحت تأثير الخمر (نشرت ذلك صحيفة الديلي ميل في عددها الصادر ٢٦ يونيو عام ١٩٨٠).

الوفيات الناتجة عن تعاطي الخمر:

تسبب الخمر نسبة كبيرة من الوفيات ففي تقرير للدكتور أفيري كوب

(1) Obrein R. Chafelz M: The Encyclopedia of Alcoholism. London Library Association, 1982.

(2) Beck At et al: Hopelessness and Suicidal Behaviour. J Stud Alcohol 1979,37: 66-77.

(وزير الصحة الأمريكي) إن حوادث الوفاة والوفيات الطبية الناتجة عن الكحول بلغت ١٢٥,٠٠٠ سنوياً^(١) بالمقارنة مع ٦,٠٠٠ حالة نتيجة تعاطي الأفيون والهيروين والمورفين، وفي بريطانيا يتوفى أربعون ألف شخص بسبب تعاطي الخمر سنوياً (حوادث وجرائم قتل وأمراض ناتجة عن الخمر)^(٢) وبالمقارنة يذكر تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين أن عدد الذين لاقوا حتفهم نتيجة تعاطي الأفيون ومشتقاته (الهيروين والمورفين) كانوا ٨٨ شخصاً فقط عام ١٩٨٣م بالإضافة إلى ٧٧ طفلاً توفوا نتيجة شرب الخمر والتوليد والمستنشقات الأخرى^(٣) وتعتبر الخمر من أهم المشكلات الصحية في روسيا حيث يعاني الملايين من إدمان وقد زادت المشكلة تفاقمًا منذ مجيء يلتسين الخمر إلى الحكم وترفع بعض التقارير الوفيات الناتجة عن الخمر إلى مليون شخص سنوياً^(٤) في روسيا وما كان يسمى الاتحاد السوفيتي.

أهم الأمراض الناتجة عن تعاطي الخمر:

إن الأمراض والمشاكل الصحية الناتجة عن الخمر عديدة بحيث يصعب استعراضها في هذا البحث وقد وضع كاتب هذه السطور كتاباً بعنوان (الخمر بين الطب والفقه) وفيه استعراض موسع لهذه الأمراض وفيما يلي نبذة سريعة موجزة.

في الجهاز العصبي:

حالات التسمم الحاد: نتيجة شرب كمية كبيرة من الخمر تؤدي إلى

(١) مجلة التايم الأمريكية العدد الصادر في ٣٠ مايو ١٩٨٠م.

(2) Report of Royal College of General Practitioners: Abalanced View, J Royal College of G.P, London, Nov, 1986 No 24:45-53

(٣) تقرير الكلية الملكية للأطباء النفسيين (المرجع رقم (٧)).

(٤) بحث الدكتور ضياء الحق عن الخمر المقدم للمؤتمر العالمي الإسلامي الثاني لمكافحة المسكرات والمخدرات (شوال ١٤٠٩هـ).

تشوش الذهن، تلعثم الكلام، تخلج المشي، ثم فقدان الوعي، ونوبات الصرع، حوادث السيارات وجرائم العنف وكلها تحدث نتيجة التسمم الحاد بالكحول. آثار سحب العقار (التوقف المفجائي عن شربها لمدمن عليها) الهذيان، الارتعاش، الهلوسات السمعية والبصرية، نوبات الصرع، ارتفاع درجة الحرارة في الجسم، الانتانات، الوفاة^(١).

الآثار المزمنة: أنواع الزهايمر والجنون المختلفة وأشهرها زهايمر كورساكوف - فيرنيكه (زهايمر يفقد فيه المصاب الذاكرة للحوادث القريبة بينما تبقى الذاكرة لمعظم الحوادث القديمة مع أنواع من الشلل) نوبات الشك (البارانويا) ضمور المخ، ضمور المخيخ، تحلل القنطرة الوسطى للدماغ، مرض مارشيافا بجنامي، إصابة عضلة العين والعمى، الشلل الطرفي المتعدد، ضمور العضلات، والتهاب العضلات^(٢).

إصابة الدماغ: نزف تحت الأم الجافة وتحت العنكبوتية شلل ليلة السبت، سكتات الدماغ (الفاالج) إصابة الكبد الدماغية.

الجهاز الهضمي:

التهاب الفم - البلعوم - المريء - نزيف المريء - سرطان المريء - التهاب المعدة الضموري، قرحة المعدة والاثني عشر، سرطان المعدة التهاب الأمعاء - سرطان الأمعاء - التهاب البنكرياس الحاد والمزمن - التهاب الكبد ودهنية الكبد وتليف الكبد - سرطان الكبد.

سوء التغذية وما يصحبها من أمراض نتيجة نقص الفيتامينات وخاصة حامض الفوليك ومجموعة ب.

(١) انظر التفاصيل في كتاب «الخمير بين الطب والفقه» للمؤلف، الطبعة السابعة الدار السعودية جدة ١٩٨٦
(٢) انظر التفاصيل لكل ماسيأتى من أمراض مزمنة في كتاب «الخمير بين الطب والفقه» للمؤلف (المرجع السابق) وفيه جميع المراجع الطبية الموثقة.

الجهاز الدوري والقلب :

ارتفاع ضغط الدم (التوتر الشرياني) وزيادة كبيرة في السكتات الدماغية (جلطات الدماغ) هبوط القلب واضطراب نبض القلب .

رغم أن الكحول يقلل من الكوليسترول الخفيف الكثافة ويزيد من الكوليسترول ذي الكثافة العالية وبالتالي من المفترض أن يقلل جلطات القلب، ولكن هذا التأثير الحميد يذهب أدراج الرياح بسبب التأثيرات السمية المباشرة للكحول على عضلة القلب ونظمية القلب . كما أن متعاطي الكحول غالباً مايتعاطى التدخين بكثافة والتبغ يسبب ضيق الشرايين التاجية للقلب، ويؤدي إلى جلطات القلب، كما أنه يزيد من الكوليسترول ومن لزوجة الدم ومن ضيق الشرايين .

الجهاز الدموي :

تصاب خلايا الدم المختلفة نتيجة تعاطي الكحول ونقل المقاومة للأمراض بسبب نقص المناعة ونقص الخلايا اللمفاوية المناعية، وعدم تحرك خلايا الدم البيضاء لمواجهة الأعداء من الميكروبات كما يصاب المدمن بأمراض مختلفة من فقر الدم نتيجة نقص حامض الفوليك وانحلال خلايا الدم الحمراء (متلازمة زيف) ونشاط الطحال وتكرر النزف ونقص الحديد .

إصابة الأجنة والأطفال :

صغر الدماغ، التخلف العقلي، العتة، البله الجنون، صغر الفكين، صغر العينين، عيوب خلقية في القلب، حدوث تسمم كحولي حاد في الأطفال .

الجهاز التنفسي :

التهابات الجهاز التنفسي المتكررة والخطيرة، الالتهاب الرئوي، وخراج الرئة

والدبيلة (صديد في الكيس البلوري) السل الرئوي، زيادة في سرطان الحنجرة.
وفي الحالات الحادة: شلل التنفس وحدوث الوفيات، خراج الرئة.

الغدد الصماء والجنس:

- ضمور الخصيتين بالنسبة للرجل، وضمور المبيضين بالنسبة للمرأة.
- العنة وعدم القدرة على الانتصاب.
- زيادة في نشاط الغدة الكظرية.
- اضطراب في مستوى السكر في الدم وغالبا مايحدث انخفاض مفاجيء،
وإذا كان مريض السكر يتعاطى الكحول وعقاقير مرض السكر فإن حالات
الانخفاض المفاجئ والحاد للسكر تؤدي إلى غيبوبة، وبما أن الطبيب قد ينخدع
برائحة الخمر فيظن أن الغيبوبة نتيجة الكحول فقط مما يؤدي إلى عدم معالجة
انخفاض السكر، وبالتالي إلى الوفاة في كثير من الأحيان.

مرض النقرس:

هذا غيض من فيض من الأمراض التي تحدث نتيجة تعاطي الكحول
وإدمانها ولكن المقام لايتسع هنا إلا لهذه اللمحة السريعة.

بعض الأوهام المتعلقة بمنافع الخمر الصحية:

هناك أوهام كثيرة متعلقة بمنافع الخمر الطبية لاتزال عالقة ببعض الأذهان منذ
أقدم العصور الى اليوم وسنوضح هذه المنافع الموهومة فيما يلي:

الخمر والهضم:

لقد استخدمت الخمر منذ أقدم العصور كباعث على الشهية، ومعينة على
الهضم، وقد تقدم كلام أبي بكر الرازي شيخ أطباء المسلمين وكلام ابن كثير في

تلك المنافع الموهومة، وقد استخدمت الخمر لدى اليونان والرومان والفرس والعرب قبل الإسلام وتفننوا فيها ويستخدمها الأوروبيون لهذا الغرض وخاصة الفرنسيون وتدعى Apertif أي فاتح للشهية، وعادتهم أن لا يشربوا مع الأطعمة إلا النبيذ (Wine) وكذلك الإيطاليون.

والواقع أن الخمر تزيد من إفراز حامض كلور الماء (حامض الهيدروكلوريك) كما تزيد من بعض المواد الهاضمة في أول الأمر ولكنها لا تلبث إلا يسيراً حتى تقل الإفرازات الهاضمة ويصاب المدمن بفقدان الشهية والتهاب المعدة الضموري المزمن.

وتقول مجلة الطب العالمية Medicine International (١) ١٩٨٩ : (تؤدي الخمر إلى ازدياد وحدوث سرطان المريء) كما تسبب نزفاً في المريء ودوالي (أوعية دموية متوسعة) في أسفل المريء، وتكثر الإسهالات والبواسير عند شارب الخمر، كما قد يحدث التهاب حاد في البنكرياس الذي قد يكون مميتاً. وتقول المجلة المذكورة عن تأثيرات الخمر على الكبد «لقد دلت الدراسات التي أجريت على طلاب كلية الطب أن تناول ١٨٠ جرام من الكحول يومياً كاف لكي تسبب دهنية الكبد «تشحم الكبد» لدى معظم هؤلاء الطلاب، والأبحاث حول علاقة الخمر بتليف الكبد كثيرة جداً ويعتبر تليف الكبد السبب الثالث للوفاة لدى البالغين في الولايات المتحدة لدى الذكور، والرابع لدى الإناث، وسببه الرئيسي هناك هو شرب الخمر (٢).

هل الخمر دواء للقلب؟

لقد اعتقد كثير من الأطباء في الماضي أن الخمر توسع الشرايين التاجية

(1) Medicine International 1989,62:2538 -42

(٢) انظر تفاصيل تأثير الخمر على الجهاز الهضمي الكبد والبنكرياس في كتاب (الخمر بين الطب والفقه) الطبعة السابعة - الدار السعودية، جدة لكاتب هذه السطور.

المغذية للقلب، وذلك بناء على مشاهدتهم بأنها توسع الأوعية الدموية في الجلد ولذا كانوا يعطون من يشكو من ذبحة صدرية أو جلطة في القلب كأسا من الويسكي أو البراندي... الخ، وقد تبين أن ذلك وهم؛ فالخمر لا توسع الشرايين التاجية للقلب وإنما هي سم نافع لعضلة القلب وقد أثبتت الدراسات العديدة أن شرب الخمر يحرض على حدوث نوبة من نوبات الذبحة الصدرية وأثبتت الدراسات أن حالات موت الفجأة التي تحدث بسبب اضطراب في نظمية القلب كان معظمها بسبب شرب الخمر فقد ذكرت مجلة Post graduate Medicine^(١) (١٩٩٢) أن دراسة شملت أكثر من ألفي شخص توفوا فجأة تبين أن نصفهم ماتوا بعد انغماس في شرب الخمر وأظهرت دراسة أخرى ذكرت المجلة ذاتها أن شرب الخمر قد أدى إلى حدوث رجفان (ذبذبة) أذيني عند ٦٣ بالمئة من المرضى دون الخامسة والستين وأن شرب ما يعادل ستة كأسات من البيرة يؤدي إلى مضاعفة حدوث اضطراب نظم القلب.

ويقول كتاب هاريسون المرجع الطبي في الأمراض الباطنية «قد يحدث اضطراب شديد في ضربات القلب حتى ولو شرب الشخص الخمر لمرة واحدة»^(٢). وقد أظهرت الأبحاث الحديثة أن شرب كمية معتدلة أو قليلة من الكحول تؤدي إلى انخفاض في كوليسترول الدم الخفيف الكثافة وزيادة نسبية في الكحول الثقيل الكثافة وهو أمر جيد^(٣) ولكن هذا الأمر الحسن مغمور بجانب

(١) مجلة بوست جرادوت ميديسن Postgraduate Medicine 1992,91:271 نقلا عن كتاب أطباء الغرب

يحذرون من شرب الخمر للدكتور حسان شمس باشا - دار القلم - دمشق ١٩٩٣ م.

(٢) كتاب هاريسون الطبي طبعة ١٩٩١ (المرجع السابق).

(٣) يمكن الحصول على هذه الفائدة دون أي ضرر بشرب عصير العنب الطازج وفيه فوائد أخرى عديدة ﴿أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾ والذي هو أدنى ومعجون بالآفات هو الخمر الذي هو خير هو الشراب الحلال من عصير العنب الطازج انظر مقال شيهي في مجلة بوست جرادويت ميديسن وكتاب هاريسون الطبي (المرجع السابق)

الأضرار العديدة التي تؤدي إليها الخمر فهي سم نافع مباشر لعضلة القلب وهي تسبب اضطرابا شديدا في نظمية القلب كما أنها تسبب ارتفاع في ضغط الدم ولهذا فإن المحصلة النهائية لشرب الخمر هي ضرر محض للقلب وقد ذكرت مقالة في مجلة اللانسيت الطبية البريطانية المشهورة موضوع شرب الخمر وفوائدها على القلب في افتتاحية العدد^(١) وشككت في الدراسات التي تتحدث عن هذه الفوائد والمتعلقة بالكوليسترول وقالت «إن ما يدعيه بعض الأطباء من أن الكحول قد يكون مفيدا إذا ما أخذ بجرعات صغيرة إنما هو محض كذب وافتراء ثم خلصت إلى القول «إن على الأطباء تبليغ رسالة واحدة للناس وهي أن الخمر ضارة بالصحة».

ويقول البروفسور شيهي Sheehy في مقاله في مجلة Post graduate Med-icine «إن الخمر تهيج لحدوث جلطة بالقلب عند المصابين بضيق في شرايين القلب كما أن شربها يؤدي إلى حدوث الذبحة الصدرية واضطراب نظم القلب واعتلال في عضلة القلب مما يؤدي في كثير من الأحيان إلى موت الفجأة»^(٢).

الخمر والتدفئة:

يعتقد كثير من الناس أن الخمر تسبب الدفء وخاصة في الشتاء القارس فقد جاء وفد اليمن إلى النبي ﷺ وقاله له: إن بلادنا باردة وإننا نعالج عملا شديدا ونتخذ شرابا نتقوى به على برد بلادنا فقال لهم ﷺ هل يسكر؟ قالوا نعم: قال: فاجتنبوه قالوا إن الناس غير تاركيه قال ﷺ إن لم يتركوه فقاتلوهم. والخمر توسع الأوعية الدموية في الجلد وذلك يؤدي إلى الإحساس بالدفء بل والحرارة ويؤدي ذلك إلى أن يفقد شارب الخمر حرارة جسمه إذا تعرض للجو البارد القارس، كما تقوم الخمر بتعطيل المناطق الخفية (تحت المهاد) والتي تتحكم

(1) Editorial: Dying For drink – Lancet 1987,11:1249-50

(2) Sheehy T.W: Alcohol and the heart, post graduate Medicine 1992,91,271.

في تنظيم حرارة الجسم فإذا أحس الإنسان بالبرد شعر بالقشعريرة وذلك يؤدي إلى : ١- إطلاق كمية من السكر الجلوكوز المخزون على هيئة جلايكوجين في الكبد والعضلات وحرقه، ٢- تضيق الأوعية الدموية بالجلد حتى لا يفقد الإنسان حرارة جسمه، ٣- شعور بالبرد يفرض عليه أن يبتعد عن المكان القارس وأن يسعى للتدفئة.

وهذه كلها تفقد أثناء شرب الخمر ولذا تحدث وفيات متعددة تبلغ المئات سنويا في أثناء احتفالات رأس السنة وأعياد الميلاد في الغرب حيث يخرج أعداد من الخمورين إلى الحدائق العامة والأماكن الطلقة الهواء فيؤدي ذلك إلى فقدانهم حرارة أجسامهم ويموتون نتيجة ذلك وهم يتمتعون بالشعور بالدفء الكاذب!!^(١).

الخمر والجنس:

لقد ارتبطت الخمر بالجنس منذ آماذ طويلة وذلك لأن الخمر تزيل الموانع والحياء ومن شربها ارتفع منه الحياء والخشية فيقع في الموبقات والزنا وتذكر التقارير الضافية من الولايات المتحدة وبريطانيا ومنظمة الصحة العالمية أن ما لا يقل عن خمسين بالمائة من جميع جرائم الاغتصاب تمت تحت تأثير الخمر وتذكر دائرة المعارف البريطانية (الطبعة الخامسة عشرة السنة ١٩٨٢) أن معظم حالات الاعتداء الجنسي على المحرمات مثل الأم والأخت والبنت... الخ وقعت تحت تأثير الخمر. وشارب الخمر يفقد عقله حتى أن العرب في جاهليتهم سموها الإثم قال الشاعر:

شربت الإثم حتى ضل عقلي كذاك الإثم تأخذ بالعقول

(١) انظر التفاصيل في كتاب الخمر بين الطب والفقه للمؤلف الطبعة السابقة ومجلة Medical Clinics of North America Jan 1984 vot 68.
وانظر Reulerj: Hypothermia, Pathophysiolryy, clinical Settings and mamqucement Ann Intern Med 1978.89:519-527

والرسول ﷺ يقول « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن »^(١) ويقول « الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته »^(٢).

وهذا هو التأثير الأولي للخمر وهو تأثير بالغ السوء وإن كان قد أدى لدى بعض المأفونين أن يتوهموا نتيجة لذلك أنها تحفز على الوقاع وتقوي الباءة وللخمر تأثيران على الجهاز التناسلي :

الأول : وهو التأثير السريع الأولي وهو الذي ذكرنا بعض آثاره المدمرة .

والثاني : تأثير بطيء ودائم وهو تأثير يؤدي إلى فقدان القدرة على التنفيذ أي العنة^(٣) وقد تنبه الشاعر الإنجليزي الموهوب ويليام شكسبير لهذه النقطة حيث ذكر في مسرحية ماكبث قوله : إنها تحفز على الرغبة ولكنها تفقد القدرة على التنفيذ (It Provokes the desire but it takes away the performance) .

هذا التأثير يرجع إلى ثلاثة أسباب هي :

١- تأثير الكحول على الغدد التناسلية ومنطقة تحت المهاد في الدماغ والغدة النخامية الواقعة في السرج التركي Sella Turcica في قاع الجمجمة المخية والتي تتحكم في جميع الغدد الصماء وهرموناتاها وتقل إفرازات الهرمونات المنمية للخصية مما يؤدي الى ضمور الخصيتين بالنسبة للرجل وضمور المبيضين بالنسبة للمرأة، هذا بالإضافة إلى أن الكحول سم مباشر للغدة التناسلية (الخصية في الرجل والمبيض في المرأة) وبالتالي تضعف وتقلل هرمونات الرجولة

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٨٧٥/٢ ومسلم في صحيحه ٧٧/١ وأبو داود في سننه ٢٢١/٤

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١٦٤/١١ عن ابن عباس رضي الله عنهما

(٣) انظر التفاصيل في كتاب الخمر بين الطب والفقہ لمؤلف الطبعة السابقة ومجلة

Medical Clinics of North America Jan 1984 vol 68.

The Problem of Alcohol and its solution.

(التستسترون لدى الرجل) وهرمونات الأنوثة لدى المرأة كما أن الحيوانات المنوية تكون أقل عدداً وأضعف مدداً كما تقل حركتها وتضعف مقاومتها للصعوبات أثناء رحلتها فتموت بمئات الملايين.

٢- تأثير الكحول على الجهاز العصبي اللاإرادي: إن عملية الانتصاب والانتشار تحدث نتيجة تأثير الأعصاب نظير التعاطفية (جانب الودي Parasympathatic N.s أما القذف فيحدث نتيجة تأثير الأعصاب التعاطفية (الودية Sympathatic N.S) (ويؤدي تلف هذه الأعصاب إلى العنة (عدم القدرة على الانتصاب والانتشار) وصعوبة القذف أو انعدامه.

٣- تأثير الكحول على الكبد والكبد السليمة تحطم هرمونات الأنوثة البسيطة التي تفرزها الغدة الكظرية (فوق الكلية) لدى الرجل و الكبد المريضة تفقد هذه القدرة فتزداد هرمونات الأنوثة لدى الرجل وتنمو لديه الأثداء Gyncomastia حتى تصبح وكأنها أثداء امرأة كما يتغير الصوت الأجش بفقدان هرمونات الذكورة وتختفي اللحية والشارب وكل علامات الرجولة تدريجياً وهكذا تصبح الخمور وبالأعلى الجهاز التناسلي^(١).

المرأة والخمر:

تتعرض المرأة التي تشرب الخمور لأضرار مضاعفة وبما أن قدرة المرأة على تمثيل الكحول أقل بكثير من قدرة الرجل وبما أن جسمها يحتوي على نسبة أكبر من الدهون فإن الأبحاث الكثيرة قد دلت على أن المرأة أكثر تعرضاً لأضرار الخمور من الرجل وأن جسمها لا يتحمل نصف الكمية التي يتعاطاها الرجل^(٢). وتضطرب الوظائف الهرمونية والجنسية لدى المرأة التي تشرب الخمور فتضطرب

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

الدورة الدموية ويكثر الإجهاض وولادة الأجنة ناقصة الوزن والحجم وولادة أطفال مصابين بما يعرف باسم متلازمة الكحول للأجنة Alcohol Fetal Syndrome حيث يؤدي ذلك إلى صغر الدماغ والتخلف العقلي والبلاهة وصغر الفكين وصغر حجم العينين وعدم النمو العقلي والبدني مع وجود عيوب خلقية في القلب ومعظم مدمنات الخمر يتكسبن من البغاء والدعارة ويصبن بالإضافة إلى أضرار الخمر بأمراض جنسية وبيلة عديدة وفي الغالب يُدخّن بشراهة فتجتمع ثلاثة الأثافي لتقضي على صحتهم وحياتهم.

الخمر والجهاز البولي:

تشرب الخمر وخاصة المحتوية على كمية قليلة من الكحول مثل البيرة^(١) على اعتبار أنها مدرة للبول وهي كذلك من جهتين فالسوائل الكثيرة التي يشربها متعاطي البيرة تؤدي إلى زيادة إفراز البول كما أن الكحول بحد ذاته مادة مدرة للبول ويحد من نشاط الهرمون المقل لإدرار البول (ADH) Anti Diuretic Hormone.

لكن هذه المشروبات الكحولية تؤثر تأثيراً سيئاً على الكلى على المدى البعيد فتؤدي إلى تنكرومات حليمات الكلية Papillary necrosis وبالتالي إلى فشل كلوي مزمن^(٢).

وإذا كان متعاطي هذه البيرة الكحولية ممن يعانون من تضخم البروستاتا، فإنه يتعرض لازدياد كمية البول في المثانة مما قد يؤدي إلى احتباس البول بمضاعفاته العديدة ويحتاج ذلك إلى إجراء قسطرة لإخراج البول من المثانة كما أنه يحتاج إلى إجراء عملية لإزالة تضخم البروستاتا (الموثة).

(١) البيرة الموجودة في المملكة العربية السعودية خالية من الكحول ويرجع السبب إلى أنهم يقومون بتسخين البيرة إلى درجة ٨٠ درجة مئوية فيتطاير الكحول وتبقى السوائل الأخرى والماء أما البيرة (الجمعة) المصنوعة من الشعير فتحتوي على نسبة من الكحول تتراوح ما بين ٧ و ٤ بالمائة.

(٢) انظر كتاب The Problem of Alcohol and its Solution in Islam. للمؤلف إصدار الدار السعودية الطبعة الثانية وفيه المصادر الأجنبية.

هل هناك استطببات للكحول؟

رغم إن استخدام الخمر الصرفة قد بطل استخدامها في الطب في العصور الحديثة إلا أن هناك بعض الاستطببات والاستخدامات للكحول في المجال الطبي نوجزها فيما يلي :

١- في مجال التنظيف والتعقيم: تستخدم الكحول في تنظيف الجلد والجروح لتعقيمها وقد أمكن استخدام مواد أخرى مثل السافلون وغيره بدلا عنها واستخدامها في هذا المجال أصبح محدوداً ويستخدم الكحول الإيثيلي لتطهير عيادات طب الأسنان وأدواتها وكمطهر للغشاء المخاطي الفموي وللجلد .

٢- في إذابة بعض المواد الطبية: تستخدم الكحول لإذابة المواد القلوية التي تذوب في الماء ومعلوم أن الكحول مادة تتطاير بسرعة عند ارتفاع درجة الحرارة وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك كحول في الأقراص والحبوب وإنما يوجد الكحول في الأشربة واللعوقات والسوائل المستخدمة في الحقن .

وقد توجد أنواع أخرى من الكحول غير الكحول الإيثيلي Ethylalcohol (Ethanol) وهو الموجود في الخمر والمسبب للإسكار ومثال ذلك الكحول البنزيلي Benzyl Alcohol الموجود في حقن مادة الإيزوبريل أو الكحول الارثويتول الموجود في حقن الكارديلات Cardilate وهذه الأغوال لا علاقة لها بالكحول الإيثيلي الذي هو روح الخمر .

وتحتوي حقن الديجوكسن (تستخدم لهبوط القلب) على نسبة من الكحول الإيثيلي (الإيثانول) وهناك مجموعة من الأشربة المستخدمة لمداواة الكحة (السعال) تحتوي على كميات متفاوتة من الكحول الإيثيلي وهي تستخدم كمادة مذيبة أو حافظة ولايستخدم الكحول فيها كدواء أي ليس له تأثير علاجي مباشر بل هي مستخدمة فقط لإذابة المواد التي لا تذوب إلا في الكحول .

ومع هذا فيمكن استبدالها بمواد أخرى مأمونة وقد قامت الولايات المتحدة بمنع استخدام الكحول الإيثيلي في أدوية الأطفال بعد أن كان استخدامه شائعاً جداً، ويرجع السبب في هذا المنع إلى أن أحد أدوية الربو Quibron والذي يوصف على هيئة شراب للأطفال كان يحتوي على كمية من الكحول وبما أن مرض الربو مزمن فإن نسبة من الأطفال المصابين بالربو تعرضوا لآثار الكحول السمية المزمنة نتيجة تعاطي هذا العقار وبالتالي ظهرت عليهم آثار إصابة الكبد بسبب تكرار الجرعة الدوائية لعدة سنوات ولهذا قامت الولايات المتحدة بمنع إضافة الكحول إلى معظم أدوية الأطفال.

ومن المعلوم أن ماء غريب (Gripe Water) كان يحتوي على ٤ بالمئة من الكحول وهو مجرد ماء مع مادة الشمار (الشمر)^(١) ولا داعي أصلاً لإضافة الكحول إليه ولم تقم أي دولة مسلمة (عربية أو غير عربية) بمنعه إلا عندما قامت الولايات المتحدة بهذا المنع وعليه قامت الشركات المصنعة لأدوية الأطفال بإزالة الكحول الإيثيلي من مستحضراتها الطبية الموصوفة للأطفال وهذا يدل على أنه لا يمكن استبدال كل الأدوية الموجودة فيها الكحول بمواد أخرى لإذابة القلويدات التي لا تذوب إلا في الكحول وقد استطاعت الصناعة الدوائية إيجاد هذه البدائل عندما وجهت بالمنع في حالة أدوية الأطفال والأمر ذاته ممكن إذا تم منع الأدوية المحتوية على الكحول بالنسبة للبالغين إذ أن الشركات العملاقة في الصناعة الدوائية لديها الإمكانيات العملية الكافية لاستبدال الكحول بمواد أخرى مناسبة ولكنها لا تفعل لأن الجمهور الغربي يريد الكحول في الدواء ولأن

(١) الشمر هو Fennel والاسم العلمي هو Foeniculum وتبيع هو والشبت Dill الفصيلة الخيمية (ذوات

الجمو، Fam Umdelliferae.

وتستخدم الثمار والمكونات الفعالة Dill oil وفيها مادة الكارفون والليمونين والفيلاندري وهي طاردة للغازات.

الجماهير العالمية لم تبد أي ممانعة لوجود الكحول في الدواء بما في ذلك الدول الإسلامية ولو قامت الدول الإسلامية بمنع الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي لقامت الشركات بكل يسر باستبدالها بعقاقير لا تحتوي على الكحول الإيثيلي هذا مع العلم أن بعض أشربة الكحة والمقويات السائلة لا حاجة أصلاً لوجود الكحول فيها وإنما تضاف إليها لإعطائها النكهة المطلوبة من الجماهير الغربية التي تحب طعم الكحول.

الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي :

قام عدد من الأطباء الأفاضل في كلية الطب بجامعة الملك فيصل بالخبر بالمملكة العربية السعودية عام ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م^(١) بالبحث في محتويات العقاقير المحتوية على الكحول في مختلف التخصصات فوجد الأطباء الأفاضل أن هناك مجموعة من الحقن تحتوي على الكحول الإيثيلي وهو المسكر والمحرم ومجموعة أخرى تحتوي على الكحول البنزيلي وغيره من الأغوال (الغول هو الاسم العربي للكحول وقد أخذ الغربيون هذا الاسم من العرب فتحول لديهم الى Alcohol ثم عدنا وأخذناه منهم).

ففي أدوية القلب والدورة الدموية وجد الدكتور ناصر الخواجي مواد قليلة فيها الكحول الإيثيلي وهي حقن الديجوتيكسن والديجوسين وديلانوسايد وشراب ايزوبريل .

وبحث الدكتور عبدالله الخاطر عن الكحول في الأدوية النفسية فلم يجد فيها إلا أربعة من الأدوية السائلة كلها لها بدائل أما الأقراص فليس فيها كحول قطعاً . أما الدكتور عادل الرشود من طب العيون فيقول إنه لم يجد في أدوية العيون مادة الكحول الإيثيلي ولكن معظم القطرات تحتوي على الكحول البنزيلي

(١) بحث غير منشور .

Benzyl alcohol كمادة حافظة لا علاقة له بالكحول الإيثيلي الموجود في الخمر والمسبب للإسكار).

وقد بحث الدكتور عبد الحميد الغامدي عن الكحول الإيثيلي (الإيثانول) في مجموعة العقاقير مثل المطهرات ANTISEPTIC وقد وجد في كثير منها الكحول إلا أنه يمكن الاستغناء عن جميع المطهرات الموجودة فيها الكحول الإيثيلي لوجود البدائل كما بحث عن الكحول الإيثيلي في المسكنات والتي تستخدم للصداع النصفي (الشقيقة) فوجد الكحول في الحقن منها، أما الأقراص فليس فيها كحول قطعاً، أما العقاقير المستخدمة لعلاج الدوار فقد وجد واحداً منها على هيئة سائلة يحتوي على الإيثانول (الكحول الإيثيلي)، كما وجد مركبين سائلين من بين ١٩ نوعاً من أدوية الغشيان والقيء، وأما أدوية الشلل الرعاش فقد وجد الكحول في مركبين اثنين فقط على شكل شراب أو قطرات، وقد جد الباحث أربعة عقاقير من أدوية الكحة السائلة تحتوي على الكحول من مجموعة ٢٤ عقاراً وانتهى إلى القول أنه يمكن الاستغناء عن الأدوية الموجودة بها كحول لوجود البدائل كما أن العقاقير الأخرى المستخدمة لإذابة القلويدات يمكن استبدالها بمذيبات أخرى.

وقام الدكتور حسين دريس بالبحث عن الكحول الإيثيلي في أدوية الكحة والطاردة للبلغم والفيتامينات السائلة ومضادات التشنج ومضادات الالتهابات فوجد الآتي:

إن كل الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي في هذه المجموعات يمكن الاستغناء عنها لوجود البدائل المتوفرة حالياً ماعدا مضاد التشنج (الصرع) المسمى فينوباربوتون حيث أن ملح هذا المركب سريع الذوبان في الكحول وتعتمد شركات الأدوية إلى إذابته للكحول للحصول على التأثير المسكن للحكول عند

الأطفال بالإضافة إلى تأثير مادة فينوباربيتون المضادة للتشنج (الصرع) والمنومة في نفس الوقت .

وتحتوي الأدوية التالية على الكحول الإيثيلي :

١- شراب الاكتيفيد (قامت الشركة بالاستغناء عن الكحول في الثمانينيات) .

٢- شراب دايفينهيدرامين. Diphenhydramine Syrup

٣- شراب إكسبكتال. Expectal.

٤- شراب بولارامين (للحساسية والطارد للبلغم) Polaramine

٥- شراب كوبرون. Quibrun.

٦- شراب ونقط تيمبرا (خافض للحرارة) Tempra Syrup,drops.

الفيتامينات :

شراب فيدالين (أقل من نصف بالمئة كحول) Vidalyn Syrup

شراب أبوتينيك (١٠ بالمئة كحول) Opoteni que

شراب فايوفوس (على هيئة حقن) ٥ بالمئة كحول Viophos

مضادات التشنج (الصرع)

شراب فينوباربيتون (٥ إلى ٢٥ بالمئة كحول) Phenobarbitone

هرمونات :

شراب ديكادرون (٥ بالمئة كحول) Decadron Elixir

وقد قام الدكتور عدنان البار بالبحث عن الكحول الإيثيلي في الأدوية المضادة للجراثيم فلم يجد فيها الكحول إلا نادراً ولكنه وجد الكحول الإيثيلي

بكثرة في الأدوية المسكنة الموجودة على هيئة سوائل ، كما يدخل الكحول الإيثيلي في تركيب بعض البخاخات المسكنة بكمية كبيرة .

وقد وضع قائمة بالمضادات الحيوية الموجودة بها الكحول الإيثيلي أو الميثيلي (وهو أشد سمية من الإيثيلي) وهي كالتالي :

- ١- اريثرومايسين سائل موضعي (ليس للشرب) .
 - ٢- تتراسيكلين سائل موضعي (ليس للشرب) .
 - ٣- نقط ومرهم جارامايسين للعين (به الكحول الميثيلي والإيثيلي) وحقن جنتاميسين .
 - ٤- حقن بنسلين كمية ضئيلة من الكحول الميثيلي (واحد في الألف) .
 - ٥- سائل معلق للنستاتين به كمية ضئيلة من الكحول الميثيلي .
- أما المسكنات فكثير منها يحتوي على الكحول الإيثيلي وهي تستخدم بكثرة للأطفال :

- ١- نقط تمبرا Tempra drops (١٠ ٪ كحول إيثيلي)
- ٢- شراب نيبس المسكن Nebs analgesic Liquid (٧ ٪ كحول)
- ٣- شراب رينكس Rhinex Syrup (٥ ٪ كحول)
- ٤- شراب تايلينول Tylenol syup drops (٧ ٪)
- ٥- شراب فالادول Acetamoniphen Syrup (٩ ٪ كحول)
- ٦- لاري جلان بخاخ هوائي Laryglan Aerosol (١ ٪ كحول)
- ٧- بانالجيستيك Panalgesic (١٨ ٪ كحول)
- ٨- ديلاديد (شراب الكحة) Dilaudid (٥ ٪ كحول)
- ٩- حقن بانتوبون (الأفيون) Alkaloids Opium (Pontopon) (٦ ٪ كحول)

وقام الدكتور عبدالسلام سليمان بالبحث عن الكحول في المستحضرات الخاصة بالأمراض الجلدية وهي على هيئة مراهم ومساحيق وسوائل أو شامبو وقد وجد أحد عشر صنفاً من أنواع الأغوال (الكحول) منها الكحول الإيثيلي (Ethanol) وهو المسكر، وهذه يمكن الاستعاضة عنها بمواد أخرى كما أن المواد المستخدمة في الأمراض الجلدية تستخدم موضعياً فقط ولا تشرب قط. ويرجع الدكتور أحمد الجندي في بحثه «المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء» المقدم للندوة الثامنة حول المواد المحرمة والنجسة في الغذاء المنعقدة في الكويت ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥ (١) أسباب استخدامات الكحول في المستحضرات الصيدلانية إلى الآتي:

١- الكحول مذيب جيد للمواد الطيارة.

٣- الكحول مذيب للخلاصات النباتية وبعض المواد العضوية والكيميائية والحيوانية، وإذا أزيل الكحول بعد الإذابة تعود المواد الفعالة للترسب في القاع مما يؤدي إلى تركيز الجرعة الدوائية بشكل خطير في الكمية المركزة المترسبة وندرتها في السائل الطافي.

٣- للكحول خاصية قتل الجراثيم والميكروبات ولذا يستخدم كمادة حافظة لهذه المستحضرات وليس هذا مقتصرًا على الكحول الإيثيلي بل توجد هذه الخاصية في مجموعة من الكحولات (الأغوال) غير المسكرة وإن كانت سامة بكميات كبيرة، وبالتالي يمكن استخدام الكحول البنزيلي أو البروبيلي أو بولي فينيل أو كلور بيوتانول أو ستيريل (الكحول الاستيرلي) أو غيرها من الأغوال.

(١) د. أحمد الجندي «المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء» ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء (٢٢-٢٤/١٢/١٤٢٠هـ - ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥) المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الكويت: الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة (العدد الثامن) ١٩٩٦ ص ٤١٨-٤٩٥.

٤- للكحول طعم مستساغ في الغرب وعند من يستخدمونه ويغطي على المواد الطبية ذات الطعم الكريه.

٥- تستخدم بعض الشركات الكحول في أدوية الأطفال كمهدئ، وهذا من أخطر أنواع الاستخدام لأن نسبة الكحول عالية في هذه المستحضرات وتضر بالأطفال والحوامل ضرراً بالغاً مع تكرار الاستعمال، وقد أثبتت الأبحاث أن الكحول يؤثر على نمو الدماغ وذكاء الطفل إذا أعطي للأطفال الرضع، أما إذا استخدم الكحول في العقاقير التي تعطى للحامل فإنه قد يؤثر على صحة الجنين ويؤدي إلى صغر الدماغ وصغر الفك وصغر العينين مع بعض العيوب الخلقية.

لذلك قامت منظمة الصحة العالمية بإصدار توصية بمنع استخدام الكحول في مستحضر الأطفال والحوامل، وفي حالة وجوده في المستحضرات يجب أن يذكر على العبوة نسبته في المستحضر.

وقد سعت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية الى استصدار قرار من مجلس وزراء الصحة العرب بهذا الخصوص، وكان من آثاره أن أصدرت دولة الكويت قراراً بعدم تسجيل أي دواء يحتوي على كحول نسبته تتعدى ٣ بالمائة واستجابت معظم الشركات لذلك.

وقد قامت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بتحضير بعض المستحضرات الصيدلانية الخالية من الكحول خاصة المتعلقة بالأطفال والحوامل، وسعت لدى مجلس وزراء الصحة العرب والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية لشرق البحر الأبيض المتوسط لاستصدار توصية تحث فيها الدول الأعضاء على توفير دواء خال من الكحول للأطفال والحوامل وقد صدرت توصيات بالفعل من هاتين المنظميتين.

٣- استعمال الكحول الإيثيلي لمعالجة حالات التسمم بالكحول الميثيلي

وهو أمر نادر الحدوث إلا أنه يحدث؛ فقد أصيب عدد كبير من الناس في الهند بالتسمم بالكحول الميثيلي نتيجة شربهم له، وقد أدى ذلك إلى وفيات عديدة، وبما أن الكحول الميثيلي (الميثانول) أشد سمية بكثير من الكحول الإيثيلي (الإيثانول) فإن عملية الغسيل الكلوي تحتاج إلى حقن المريض بالكحول الإيثيلي (الإيثانول) ليحل محل الكحول الميثيلي. ثم يقوم الكبد بتحطيم الكحول الإيثيلي وتحويله إلى ثاني أوكسيد كربون و طاقة وماء وهذا الاستعمال للكحول الإيثيلي محدود في حالات التسمم بالميثانول فقط، ويعطى المصاب بالتسمم بالميثانول الكحول الإيثيلي مع الديليزة بنسبة واحد مليلتر لكل كيلو جرام من وزن المصاب من محلول السكر والجلوكوز ثم تخفض الجرعة إلى ٠,١٥ مليلتر لكل كيلو جرام من وزن المريض^(١).

ويستخدم الكحول في كثير من المستحضرات الدوائية المستعملة كمضمة وغرغرة فموية وفي المراهم اللثوية إذ أنه يساعد في إطالة أمد حفظها وعدم تعرضها للتلف وقد أمكن الاستغناء عن الكحول في المضمة والغرغرة بإيجاد محاليل ملحية عالية التركيز كما استخدم مغلي البانوج.

استخدامات للكحول الإيثيلي في مجالات غير التداوي:

١- يستخدم الكحول الإيثيلي في الكولونيا والروائح العطرية والغرض من ذلك إذابة هذه المواد والمحافظة عليها، ويشكل الكحول الإيثيلي ٩٠ بالمئة من معظم أنواع الكولونيا وهي تستخدم على نطاق واسع في العالم أجمع، كما أن معظم أنواع العطور المصنوعة في الغرب أو على الطريقة الحديثة (الغربية) تحتوي على كميات كبيرة من الكحول الإيثيلي أو الكحول الميثيلي الأشد سمية. وللأسف فإن بعض المدمنين للخمور يقومون بشرب الكولونيا وقد يضيفون

(١) سيل الطبعة العشرون لعام ١٩٩٦ الصفحة ٥٠٤ و صفحة ٥٠٩

لها عصير العنب أو بعض المشروبات الغازية، وتحدث نوبات تسمم خطيرة في دول الخليج من حين لآخر؛ لأن بعض أنواع الكولونيا لا تحتوي على الكحول الإيثيلي بل على الكحول الميثيلي (methanol) الأشد سمية ويؤدي تعاطيه إلى إصابة مباشرة لعضلة القلب، وقد رأيت حالة لشاب توفي نتيجة شرب كمية من الكولونيا المحتوية على هذا الكحول السام، كما أن اختصاصيي طب العيون يرون أعداداً ممن أصيبوا بالعمى نتيجة شرب الكولونيا المحتوية على الميثانول قد نشرت المجلات الطبية مثل المجلة الطبية السعودية Saudi Medical Journal^(١) بعض المقالات التي ذكر فيها الباحثون من الأطباء عدد الحالات التي أصيبت بتسمم القلب أو العمى نتيجة إصابة عصب الإبصار بسبب شرب الكحول الميثيلي السام، وهي حالات موثقة في كل دول الخليج وإن كانت نادرة الحدوث نسبياً، وقد حدثت في الهند نوبات من التسمم بالكحول الميثيلي وذلك أن إحدى شركات تصنيع الخمور خلطت الكحول الميثيلي بالخمير المحتوية أصلاً على الكحول الإيثيلي ونتج عن ذلك مئات من حالات التسمم الشديدة وإصابة القلب وعصب الإبصار.

٢- تقوم شركات تصنيع الكولا (الببسي كولا والكوكاكولا الخ...) بإذابة مادة الكولا في الكحول الإيثيلي لأنها تذوب في الماء ثم تقوم بعد ذلك بإضافة كميات كبيرة من الماء بحيث تكون كمية الكحول مستهلكة فيها، وقد شبه الفقهاء ذلك بالنجاسة في الماء الكثير الغمر بحيث لا يبقى له أثر فيها، وعليه فإن هذا الماء يعتبر طاهراً في ذاته ومطهراً لغيره ولا تنفك عنه صفة الطهارة، قالوا إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل النجاسة.

وهذه الكمية القليلة من الكحول في المياه الغازية وبالذات الكولا تعتبر حلالاً لأن شرب الكثير منها لا يسكر، وهي أيضاً غير نجسة، وذلك لمن يقول

(1) Hammoudehm, Snounoh: Methanol Poisoning from Cologne Ingestion. Saudi Med J 19 88 59, (H) 412-415

بنجاسة الكحول بناء على نجاسة الخمر.

وقد جاء في الموسوعة الفقهية إصدار كتاب الأطعمة تحت عنوان الغازوزة «هي شراب حلو فيه قليل من الزيوت العطرية مشبع بغاز ثاني أوكسيد الكربون تحت ضغط أعلى من الضغط الجوي وقد تضاف إليه مواد أخرى تكسبه لونا أو طعما خاصا والزيوت العطرية الداخلة في صناعتها لا تمتزج بباقي موادها إلا إذا حلت بإضافة جزء من الغول (الكحول) إليها والغول مسكر بل هو روح المسكرات كلها، فهو نجس عند الجمهور وبه يتنجس الزيت والغازوزة فيحرم شربها، هذا ما يبدو لأول وهلة، لكن إذا أمعنا النظر أمكننا أن نقول: إن إضافة الغول إنما هي للإصلاح شأنها شأن إضافة الأنفحة النجسة إلى اللبن ليصير جبنا، وقد قالوا: إن الأنفحة لا تنجس اللبن بل يُعفى عنها، هذا إذا قلنا: إن الغول نجس؛ فإن قلنا: إنه طاهر كما قال الشوكاني وكما اختارته لجنة الفتوى في الأزهر فلا إشكال، والله أعلم».

وقد ذكر إن حجر الهيتمي في التحفة على المنهاج أجاز استخدام الأنفحة النجسة في إصلاح الجبن قال «وجبن شامي اشتهر عمله بأنفحة الخنزير وقد جاء رسول الله ﷺ - جبن من عندهم فأكل منها ولم يسأل عن ذلك» وعن عمر - رضي الله عنهما - : أتي النبي ﷺ بجبنة في تبوك من عمل النصارى فدعى بسكين فسمى وقطع وأكل (أخرجه أبو داود ورزين).

وأخرج أحمد والبخاري عن ابن عباس: أتي النبي ﷺ بجبنة في غزاة فقال: أين صنعت هذه؟ فقالوا بفارس ونحن نرى أنه تجعل فيها ميتة؟! فقال: اصنعوا فيها بالسكين واذكروا اسم الله وكلوا»

وعليه فإن المشروبات الغازية هي من المشروبات المباحة؛ لأن الكثير منها غير مسكر ولو شرب شخص فرقا منها لم يسكر، ولأن نجاسة ما فيها من كحول (لمن

يقول بنجاسة الكحول (معفو عنها وهي أيضا مستهلكة فيها مثل النجاسة في الماء الكثير الغمر .

نجاسة الكولونيا (الكحول) ؟!

إن من يقول بنجاسة الخمر يرى أن الكحول (الغول) وهو روح الخمر وسبب الإسكار فيها أيضا نجس له حكمها والواقع أن الكحول يمكن أن يكون مصدره البترول وغازات البترول حيث يأتي غاز الميثان الذي يحول الى غاز الإيثان ثم يحول الى الكحول الإيثلي وهذا أهم مصادره وأرخص الطرق للحصول عليه وغازات البترول ليست نجسه ولا تدخل في باب النجاسة .

ثم إن نجاسة الخمر أمر مختلف فيه بين الفقهاء، وقد استدل القائلون بنجاستها بقوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] والرجس هو النجس .

ولم يوافقهم على هذا الرأي ثلة من كبار العلماء منهم الشيخ ربيعة شيخ الإمام مالك - رحمهما الله - والإمام الحسن البصري والليث وداود - رحمهم الله - جميعا ذكر ذلك الإمام النووي في المجموع، وقال هؤلاء: إن الله قد قرن الخمر بالميسر والأنصاب والأزلام ومعلوم أن الميسر والأنصاب والأزلام ليست نجسة العين بل هي نجاسة معنوية، كما أن الله سبحانه وتعالى قال ﴿إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ وقد اتفق العلماء خلفا وسلفا على عدم نجاسة المشرك العينية بل هي نجاسة معنوية، وقد أباح الله - سبحانه وتعالى - نكاح المشركة الكتابية التي تدعو عيسى ربها ولا جدال أن المشرك نجس نجاسة معنوية لا عينية فإن صافح مشركا أو لمس ثوبه لا يتنجس بذلك بدنه ولا ثوبه .

وقد أورد الإمام الشوكاني في كتابه السيل الجرار على حدائق الأزهار

(ج ١ ص ٣٥) حجج من قال بنجاسة الخمر ورد عليها رداً مفصلاً وقال الأمير الصنعاني في كتابه سبل السلام شرح بلوغ المرام: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة وأن التحريم لا يلزم النجاسة فإن الحشيشة محرمة وهي طاهرة، وأما النجاسة فيلزمها التحريم؛ فكل نجس محرم ولا عكس».

وذكر الإمام القرطبي في تفسيره: أن الذين قالوا بعدم نجاسة الخمر هم ربيعة والليث بن سعد والمزني صاحب الشافعي وبعض المتأخرين وقال الإمام النووي في المجموع «ولا يظهر من الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ دلالة ظاهرة لأن الرجس عند أهل اللغة القذر ولا يلزم من ذلك النجاسة وكذا الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة» ثم قال: «وأقرب ما يقال ما ذكره الغزالي أنه يحكم بنجاستها تغليظاً وزجراً عنها وقياساً على الكلب وما ولغ فيه، والله أعلم»، وقد ذهب الأئمة أحمد ومالك وأبو حنيفة إلى طهارة بخار النجاسة وبما أن الكحول سائل سرعان ما يتطاير ويتحول إلى غاز (أي بخار) فإن بخار النجاسة يعتبر طاهراً عند هؤلاء الأئمة الثلاثة خلافاً للشافعي الذي يعتبر بخار النجاسة نجساً.

والخلاصة أنه لا تلازم بين الحرمة والنجاسة، ورغم أن الكحول هي روح الخمر إلا أنها تصنع من مواد أخرى مثل غازات البترول وهي كلها طاهرة، وعليه تكون الكولونيا والكحول طاهرة العين وإن كان شربها محرماً.

وإذا علمنا أن الكحول يتكون في أمعائنا وفي كثير من المأكولات وكل مادة تستخدم فيها الخميرة لابد وأن يتكون فيها شيء من الكحول ولذا فإن جميع أنواع الخبز والبسكويت وغيره من المعجنات والأطعمة المستخدمة فيها الخميرة تتكون فيها كمية قليلة من الكحول سرعان ما تتطاير وكذلك اللبن الرائب وغيره من الأشربة قد تتكون فيه كمية ضئيلة من الكحول وكل ما كان ينتبذ من التمر

أو العنب أو الزبيب ويبقى ليوم أو ثلاثة أيام لاشك تتكون فيه كمية قليلة من الكحول وقد كان ينتبذ للنبي ﷺ صباحاً فيشربه عشية أو ينتبذ له عشية فيشربه صباحاً^(١) وقد وردت إباحة شرب النبيذ (ليس المقصود به الأنبذة المخمرة المعروفة باسم Wine فهي الخمرة بعينها) مالم ينش ويقذف بالزبد وهو لا ينش ويقذف بالزبد إلا بعد تكون كمية من الكحول الإيثلي وغاز ثاني أوكسيد الكربون، وقد وردت الإباحة بشربة قبل ثلاثة أيام^(٢) ولعل ذلك في أيام الشتاء حيث تبطئ عملية التخمر.

والعبرة كلها بالإسكار فما أسكر كثيره حرم قليله ومأسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام، وقد أصدر فضيلة السيد مطهر الغرбاني - رحمه الله - فتوى حول موضوع نجاسة الكولونيا انتهى فيها إلى عدم نجاستها واستدل بكثير مما تقدم ذكره، كما ذكر الشيخ عبدالرزاق عفيفي عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة - رحمه الله - في اجابته على أسئلة كلية الطب جامعة الملك فيصل بالخبر أن نجاسة الخمر فيها الخلاف ولا أقول أنها نجسة وقد جاء في كتاب الأستاذ الدكتور الفقيه نزيه حماد «المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق»^(٣) بحث نجاسة الخمر وذكر أن للفقهاء قولين، الأول: أنها نجسة العين وهو رأي جمهور المالكية والشافعية والأحناف والحنابلة.

والثاني: أنها طاهرة العين وأن المقصود بالرجس النجاسة الحكمية لا الحسية وهو قول ربيعة شيخ الإمام مالك والمزني في أصحاب الشافعي والليث ابن سعد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢١٢٣/٥ وأخرجه مسلم في صحيح ١٥٨٩/٣

(٢) صحيح البخاري وصحيح مسلم قال النووي في المجموع ج ٢/٥٦٥ وقد تظاهرت الأحاديث في الصحيحين من طرق متكاثرة على طهارته (أي النبيذ غير المسكر) وجواز شربه ثم إن مذهبنا ومذهب الجمهور جواز شربه مالم يصير مسكراً وإن جاوز ثلاثة أيام.

(٣) د. نزيه حماد المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق إصدار المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية ١٩٩٦ ص ٢٩-٣٣

وداود الظاهري وكثير من البغداديين بين المالكية، وكذا من القيروانيين، ومن المتأخرين الصنعاني والشوكاني وصديق حسن خان ومن أعلام المعاصرين محمد رشيد رضا والشيخ أحمد محمد شاکر والشيخ محمد الطاهر بن عاشور واختار المصنف هذا القول ودافع عنه.

حكم الخمر غير الصرفة المعجونة بالدواء (الكحول في الأدوية)

سبق أن أوضحنا أن استخدام الخمر في التداوي أمر قد عفى عليه الزمن وأثبت الطب الحديث خطأه وخطره على الصحة ولكن بقي استعمال الكحول في الأدوية لإذابتها لأنها لا تذوب إلا في الكحول والكمية المستخدمة قليلة ولا تسكر بالقدر الطبي المتعاطي كما توجد بعض الأدوية التي يضاف إليها الكحول لا لضرورة، وإنما لإعطاء الشراب نكهة خاصة ومذاقا تعود عليه أهل أوروبا وأمريكا من حيث يأتينا الدواء جاهرا.

وهذا الصنف الثاني لاشك في حرمة ويجب منعه، كما أن الصنف الأول يمكن منعه لوجود البدائل الكثيرة وإذا تم المنع فإن الشركات تستطيع أن تقدم البدائل وقد قامت الشركات الدوائية باستبدال الكحول في بعض أدوية الأطفال مثل شراب الكويبرون وماء غريب شبت وماء وكحول، وقد قام وزراء الصحة العرب مشكورين بإصدار توصية بمنع الأدوية المحتوية على الكحول وإيجاد البدائل ولكن للأسف لم يتم تطبيق أي شيء حتى الآن.

وللشافعية رأي في هذا المجال يمكن أن يؤخذ به مؤقتا وحتى يتم استبعاد الكحول في الدواء نهائياً يقول الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (١) «إن التداوي بالخمر حرام وإذا كانت صرفا غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، أما الترياق المعجون بها ونحوه مما تستهلك فيه فيجوز التداوي به عند فقد مايقوم به

(١) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج ج ٤ / ١٨٨.

التداوي من الطاهرات فعندئذ يتبع حكم التداوي بنجس كلحم حية وبول وكذا يجوز التداوي بذلك لتعجيل الشفاء بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به وبشرط أن يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر».

وذكر الإمام النووي في المجموع (١) أربعة أقوال في شرب الخمر للتداوي والعطش المهلك:

الأول: وهو الصحيح عند الجمهور وهو لا يجوز فيهما.

الثاني: يجوز فيهما معا.

الثالث: يجوز للتداوي ولا يجوز للعطش.

الرابع: يجوز للعطش المهلك دون التداوي وهذا الرأي الأخير قال به امام الحرمين والإمام الغزالي.

وإن اضطر إلى شرب الخمر أو البول، شرب البول لأن شرب الخمر أغلظ، وإن اضطر إلى شرب الخمر ففيه ثلاثة أوجه: الأول أنه لا يجوز، والثاني: يجوز لأنه يرفع به الضرر عن نفسه، والثالث: إنه إن اضطر لشربها للعطش لم يُجز؛ لأنها تزيد في الإلهاب والعطش وقد رد هذا الوجه الأخير الإمام الجويني والإمام الغزالي؛ لأنها تزيد العطش (٢).

ثم قال «وأما التداوي بالنجاسات غير الخمر فهو جائز في جميع النجاسات غير المسكر، ومنهم من قال: يجوز بأبوال الإبل خاصة لورود النص بحديث عرينة الذي اجتووا المدينة وسقمو فأمرهم الرسول ﷺ بشرب ألبان الإبل وأبوالها فصحوا ثم قاموا بقتل الراعي وسرقة الإبل».

(١) النووي: المجموع شرح المذهب، تكملة المطبعي ج ٤/ ٤٢ و ٤٣.

(٢) هذا غير صحيح وخاصة في البيرة الكحولية لأن كمية الماء بها كبيرة جداً وكذلك السيدر (الكحولي) ومقاله الإمامان الجليلان الجويني والغزالي هو الصواب فإنها تزيد العطش.

ويقول ابن حزم في المحلى: «الخمير مباحة لمن اضطر إليها، فمن اضطر لشرب الخمير لعطش أو علاج أو لدفع حنق فشربها فلا حد عليه».

ويقول: «إن التداوي بمنزلة الضرورة وقال تعالى ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٩] فما اضطر إليه فهو غير محرم عليه من المأكول والمشرب»^(١).

وما ذهب إليه ابن حزم في التداوي بالخمير مخالف لجماهير الفقهاء وللأحاديث الصحيحة التي نهت عن التداوي بالخمير وأنهاء داء وليست دواء ولا شفاء.

بعض فتاوى العلماء:

وقد قامت اللجنة المكلفة من أساتذة كلية الطب بجامعة الملك فيصل بالاتصال بفضيلة الشيخ عبدالرازق عفيفي عضو هيئة كبار العلماء بالملكة - رحمه الله - وقدمت إليه مجموعة من الأسئلة التي أجاب عنها بالهاتف وهي مسجلة ومكتوبة في البحث غير المنشور لكلية الطب بالخبر.

س (١) ماهي أنواع الكحول المحرمة؟

ج (١) الكحول المسكرة هي الممنوعة وممنوع خلطها في الطعام والشراب ويجب أن يبحث عن البديل وعلى المتخصصين هذا الواجب، أما الكحول غير المسكرة فهي غير ممنوعة.

س (٢) ماذا عن الكحول الذي يتسمم شارب به فيصاب بضرر أو يموت قبل أن يحصل الإسكار؟

ج (٢) هذا منعه من أجل الضرر.

(١) ابن حزم المحلى ج ٧/ ٤٠٤

س٣) وماذا عن قليل منه بحيث لا يضر ولا يسكر؟

ج٣) نعم يجوز استعماله .

س٤) هل يجوز استخدام الكحولات (الأغوال) المسكرة استخداما موضعيا كمراهم وقطرات للعين؟

ج٤) إذا بلغ ما خلط بها الإسكار بكثيرة فلا يجوز استعماله لا في الظاهر ولا في الباطن ويجوز استعماله قبل الخلط، ولايجوز خلط الطعام والشراب بهذا المسكر، ولكن يوجد الدواء مخلوطا به المسكر فإذا بلغ درجة الإسكار بشرب كثيره لم يجز استعماله، أما إذا لم يبلغ درجة الإسكار بكثيره فيجوز استعماله ولايجوز الإبقاء على هذه الحالة ولا بد من إيجاد البدائل .

س٥) ماذا عن نجاسة الخمر؟

ج٥) النجاسة فيها خلاف، قيل: إنها حرام تناولها وليس نجسة، وهذا رأي قليل من العلماء وقيل: إنها نجسة وكل مسكر نجس ولا أقول إنها نجسة .
وسألت اللجنة أيضا فضيلة الشيخ محمد بن عثيمين المدرس بكلية الشريعة في القصيم وأحد أشهر علماء المملكة العربية السعودية الأسئلة التالية فأجاب عنها:

س١) هل كل الكحولات محرمة؟ مع أن بعضها لا يسكر إلا بعد أن يضر الجسم ويقتله؟

ج١) العلة في التحريم هي الإسكار، فالكحول الذي يسكر كثيره فقليله حرام، أما الكحولات التي لا تسكر إلا بعد أن تضر بالجسم أو تقتله فتدخل في باب السموم فتكون العلة في التحريم هي المضر أو القتل قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ .

س٢) هل يجوز خلط الأدوية بشيء من الكحول؟

ج٢) أما دخول الكحول في الأدوية التي لاتشرب أو تؤكل فجائز استخدامها كما صرح ابن تيمية في جواز استخدام النجس في غير الأكل والشرب^(١) مع أن الخمر ليست بنجسة ونجاستها على الصحيح نجاسة معنوية، أما إذا كانت الأدوية تشرب وتؤكل ويؤدي كثيرها إلى الإسكار فقليلها حرام مثل ما ذكر عن شراب الكحة، أما الكحول من الأدوية التي لا يمكن أن يشرب، وهو في هذه الحالة لايسكر، فلا يضر دخول بعض الكحول في تركيبها وهذا جائز لأن العلة في التحريم استخدام الخمر كدواء هو حالة وجود وصف التحريم وهو الإسكار وإلا لحرم الخبز والخبز فيه شيء من الكحول في الخميرة^(٢).

س٣) السؤال عن حديث «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر؟» .

الحديث ضعيف من حيث السند، ولكنه صحيح من حيث المعنى فالمفتر يخدر الجسم ويضر بنشاطه أما اذا استخدم المفتر كدواء فهو جائز ومن أكبر النعم علينا هو استخدام البنج (التخدير) في هذا الزمان .

(١) قال شيخ الإسلام في الفتاوى ج٢١/ ٥٠١-٥٠٢ «إن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر وهذه الأدهان والألبان والأشربة الحلوية والحامضة وغيرها من الطبيبات والخبيثة قد استهلكت واستحالت فيها فكيف يحرم الطيب الذي أباحه الله تعالى؟ ومن الذي قال إنه إذا خالطه الخبيث واستهلك فيه واستحال قد حرم؟ وليس على ذلك دليل لا من كتاب ولا من سنة ولا من إجماع ولا قياس؟! ولهذا قال النبي ﷺ في حديث بئر بضاع لما ذكر له أنها يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال «الماء طهور لا ينجسه شيء» .

(٢) يتطاير الكحول من العجين بفعل الحرارة ولذا لا يوجد في الخبز أي كحول (أي بعد خبزه) .

توصية ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء المنعقدة في الكويت في ٢٢-٢٤ ذي الحجة ١٤١٥هـ الموافق ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت :

ومما جاء فيها عن الكحول :

١- مادة الكحول غير نجسة شرعا بناء على ماسبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة سواء أكان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء ترجيحاً للقول بأن نجاسة الخمر وسائر المسكرات معنوية غير حسية .

وعليه فلا حرج شرعا من استخدام الكحول طبيا كمطهر للجلد والجروح والأدوات وقاتل للجراثيم أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها باعتباره مذيبياً للمواد العطرية الطيارة أو استخدام الكريمات التي يدخل الكحول فيها ولا ينطبق ذلك على الخمر لحزمة الانتفاع به .

٣- لما كان الكحول مادة مسكرة فيحرم تناولها وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل فإنه لا مانع شرعا من تناول الأدوية التي تصنع حالياً ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول، لغرض الحفظ أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لا تذوب في الماء، مع عدم استعمال الكحول فيها مهدئاً وهذا حيث لا يتوافر بديل عن تلك الأدوية .

٤- لا يجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمر مهما تكن ضئيلة لاسيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض الشيوكلاته، وبعض أنواع الثلجات (الآيس كريم، الجيلاتني، البوظة) وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيره فقليله حرام ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص بها .

فتوى مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في عمان بالأردن في الفترة من ٨-١٣ صفر ١٤٠٧ هـ الموافق ١١-١٦ أكتوبر ١٩٨٦ القرار رقم ١١ بشأن استفسارات المعهد العالي للفكر بواشنطن.

س (١٢): هناك كثير من الأدوية تحوي كميات مختلفة من الكحول تتراوح بين ١, ٠٪ و ٢٥٪، ومعظم هذه الأدوية من أدوية الزكام واحتقان الحنجرة والسعال وغيرها من الأمراض السائدة، وتمثل هذه الأدوية الحاوية للكحول ما يقارب ٩٥ بالمئة من الأدوية في هذا المجال (١) مما يجعل الحصول على الأدوية الخالية من الكحول عملية صعبة أو متعذرة فما حكم تناول هذه الأدوية؟

ج (٢): للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على نسبة من الكحول إذا لم يتيسر دواء خال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته (٢).

قرار جمعية الصحة العالمية الأربعون ج ص ع ٤٠-٣٢ WHA40.32 البند ١٨-٢ من جدول الأعمال ١٥ آيار/ مايو ١٩٧٨ 15 May 1987

استعمال الكحول في الأدوية:

إداركاً منها للمخاطر الناجمة عن فرط تعاطي الكحول على صحة الإنسان، وإذ تلاحظ وجود الكحول في كثير من الأدوية، بما فيها أدوية الأطفال، بتركيزات لا لزوم لها بل تنطوي على ضرر كامن، وإذ تدرك التأثيرات الضارة

(١) ربما كان هذا صحيحاً في الأشربة والاكسيرات Elixir (اللعوقات) وغرغرة الفم والحلق وبخاخ الفم أما الأقراص فلا تحتوي على أي نسبة من الكحول.

(٢) اشترط الفقهاء أن يكون القدر المستخدم غير مسكر وأن يصف ذلك طبيب مسلم عدل وأن لا يوجد لهذا الدواء بديل خال من الكحول ولم تشترط الفتوى الطبيب المسلم لتعذر وجوده في بلاد الكفار مثل الولايات المتحدة وخاصة ضمن النظام الصحي المعمول به في تلك البلاد بحيث يصعب على المريض المسلم العثور على الطبيب المسلم العدل في منطقته.

للكحول، ولا سيما في أثناء فترة الحمل، ونتيجة للتفاعلات المتبادلة التي قد تحدث عند تعاطي الكحول مع الأدوية في وقت واحد، وإذ تلاحظ وجود قلق متزايد بين الأطباء والصيادلة إزاء الاستعمال غير الملائم للكحول في الأدوية، وإذ تأخذ في الاعتبار ما أثبتته البحث العلمي من إمكانية الاستعاضة عن الكحول في كثير من الأدوية بمواد غير كحولية دون التأثير على فعالية الأدوية.

وإذ تعتقد أن قوائم العقاقير الأساسية الوطنية ينبغي ألا تتضمن العقاقير المحتوية على الكحول إلا عندما يكون الكحول مقوما أساسيا، وإذ تأخذ علما بالقرار ش ب / ل ٣٢ / ق ٩ بشأن استعمال الكحول في الأدوية الذي اتخذته اللجنة الإقليمية لشرق البحر المتوسط في دورتها الثانية والثلاثين.

تحت الدول الأعضاء على مايلي :

- ١- استعراض تسجيل الأدوية المحتوية على الكحول كمقوم فعال بغية الحد من استعماله قدر الإمكان، وخاصة حيثما يمكن الاستعاضة عنه بمادة غير كحولية.
- ٢- العمل على إنقاص تركيز الكحول في الأدوية قدر الإمكان وذلك في الحالات التي لا يوجد فيها بديل مناسب يمكن إحلاله محله.
- ٣- استعراض المستحضرات الصيدلانية المتوفرة للتحقق من محتوى الكحول فيها.
- ٤- تكثيف الجهود وتشجيع البحث العلمي بهدف إيجاد المستحضرات الصيدلانية البديلة التي لا تحتوي على الكحول وتكون لها نفس الفعالية.

وتطلب إلى المدير العام :

- ١- تزويد الدول الأعضاء بالمعونة التكنولوجية والمعلومات اللازمة للنهوض بالأنشطة آنفة الذكر.

٢- متابعة تنفيذ هذا القرار وتقديم تقرير عن الإجراءات المتخذة في هذا الصدد.

الجلسة العامة الثانية عشر، ١٥ آيار / مايو ١٩٨٧ ج ٤٠ / المحاضر الحرفية / ١٢.

مجلس وزراء الصحة العرب

الدورة الثانية عشرة:

قرار رقم (١٦)

بشأن: الحد من الكحول الإيثيلي في الدواء

بعد الاطلاع على مذكرة الأمانة الفنية في الموضوع وعلى القرار رقم (١٤) للمكتب التنفيذي بدورته (٥١) وعلى قرار المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية رقم ١٧ بدورته ٧٩ وبعد المناقشة.

قرر:

١- التأكيد على وزارات الصحة العربية التي لم تزود الأمانة الفنية بالخطوات المتخذة من قبلها لتنفيذ قرارات المجلس ومكتبه التنفيذي بشأن الحد من استعمال الكحول الإيثيلي في الدواء سرعة إرسال هذه الملاحظات إلى الأمانة الفنية.

٢- الطلب من الدول العربية تبني القرار رقم (١٧) الصادر عن المجلس التنفيذي لمنظمة الصحة العالمية بدورته ٧٩ وذلك خلال مناقشة موضوع استعمال الكحول في الأدوية في الدورة (٤٠) لجمعية الصحة العالمية.

٣- توجيه الشكر للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية للجهود التي تبذلها في هذا المجال.

الباب الثاني
المخدرات والمنبهات
في الدواء والغذاء

صفحة أبيض

تعريف المخدرات :

يختلف تعريف المخدرات اختلافا بينا عند الأطباء وعلم العقاقير عما هو عليه عند رجال القانون ومكافحة المخدرات كما أن التعريف الفقهي واللغوي يختلف أيضا عن تعريفات الأطباء ورجال القانون ولهذا فلا بد أولاً من توضيح هذه التعاريف وما يتفق منها وما يختلف ومن ثم مناقش هذه المخدرات واستعمالاتها في مجال التداوي .

المخدرات في اللغة : تدور معاني كلمة خدر حول الستر والمخدر هو ما يستر الجهاز العصبي عن فعله ونشاطه المعتاد وهو تعريف دقيق من الناحية الاقرباذينية (علم العقاقير) جاء في القاموس المحيط للفيروزبادي :

الخدر (بكسر الخاء) سترٌ يمدُّ للجارية في ناحية البيت ، وكل ما وارك من بيت ونحوه ، والجمع خدور وأجمة الأسد . خدر الأسد ؛ خدر (لأنها تستره) ومنه أسد خادر .

ومنه قول كعب بن زهير في قصيدته التي مدح بها النبي ﷺ بعد أن أهدر النبي ﷺ دمه فساد هاربا في البيداء ، ثم عاد ملتمساً العفو من رسول الله فعفا عنه وأعطاه برده ومطلع القصيدة :

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول

حتى قال :

مِنْ خادر من ليوث الأسد مَسْكَنُهُ فِي بَطْنِ عُثْرٍ غِيلٌ دُونَهُ غِيلٌ

والخدر أيضا التحير وتخلف الظبية عن القطيع .

والخدر (بالفتح) الكسل ، وظلمة الليل ، والمكان المظلم ، واشتداد الحر ، واشتداد البرد . وتخدر واختدر : استتر . وأخدروا أي دخلوا في غيم مطير أو

غيم فقط . أو ريج . . وكلها تدل على معنى من معاني الستر .
والخدر (بالفتح) أيضاً : هو إمذلال يَغشى الأعضاء ، وفتور العين أو ثقل فيها .
وفي المصباح المنير : خدر العضو إذا استرخى فلا يطبق الحركة .
وفي لسان العرب : الخدر من الشراب والدواء : فتور يعتري الشارب
وضعف . والخدر : الكسل والفتور .»

وخدر المرأة المكان الذي تستتر فيه ، ومنه قول امرؤ القيس في معلقته :
وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتعت من لهوها غير معجل
ويوم دخلت الخدر خدر عنيرة فقالت لك الويلات إنك مرجلي
وفي عدن في اليمن يطلقون لفظ (المخدرة) على خباء كبير لحفلات الزواج
لأنه يستر المدعوين ويظلهم .

وتدور معاني لفظ Narcotic في اللغات الأوربية على نفس معاني المخدر
والخدر في اللغة العربية ، وهي تطلق بصورة خاصة على الأفيون ومشتقاته
وما يحدثه من خدر وفتور في الأعضاء وستر للألم وتغطية على بعض أنشطة
الجهاز العصبي ، وشعور بالنوم وثقل في الأعضاء .

المخدرات في الفقه الإسلامي :

لم يستخدم الفقهاء لفظ المخدرات إلا في القرن العاشر الهجري ، وأما قبل
ذلك فقد تحدثوا عن المسكرات والمفتترات مثل الأفيون والحشيش وغيرها .

وقد أخرج أبو داود في سننه والإمام أحمد في مسنده عن أم سلمة - رضي
الله عنها - قالت : « نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتر » .

قال ابن رجب الحنبلي : « المفتر : هو كل مخدر للجسد وإن لم ينته إلى حد
الإسكار ، كالبنج ونحوه » .

وقد جاء في بحث إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية إلى المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات (الرياض ٢٥ - ٣٠ شوال ١٣٩٤ هـ) مايلي :

المفتر: مأخوذ من التفتير والإفتار، وهو مايورث ضعفاً بعد قوة، وسكوناً بعد حركة، واسترخاء بعد صلابه، وقصوراً بعد نشاط، يقال فتره الأفيون: إذا أصابه بما ذكر من الضعف والقصور والاسترخاء» .

وقد حاول بعض الفقهاء كالإمام القرافي في كتابه « الفروق » وكتابه أنوار البروق (٢١٧ / ١٤٠) أن يفرق بين المواد المختلفة التي تؤثر على العقل فقسمها إلى ثلاثة أنواع:

المسكرات والمفسدات والمرقّدات . فالمسكر ماغيب العقل دون الحواس مع نشوة وفرح، وأهم أمثلتها الخمر، والمفسد ماغيب العقل دون الحواس لا مع نشوة كعسل البلاذر (هو رطوبة عسلية من ثمرة نبات يدعى حب الفهم سيأتي الحديث عنه) والمرقّد: ماغيب العقل والحواس كالشيكران (هو أيضا نبات يسمى السكران والبنج الأبيض وسيأتي الحديث عنه) .. ثم قال (ج ١ / ٢١٨) « وتنفرد المسكرات عن المرقّدات، والمفسدات بثلاثة أحكام: الحد، والتنجيس، وتحريم السير، والمرقّدات والمفسدات لا حد فيها ولا نجاسة، وإنما فيها التغير » .

واعتبر الإمام القرافي الحشيشة من المفسدات بينما اعتبرها الخطاب وابن تيمية والذهبي وابن القيم وابن حزم وغيرهم اعتبروها من المسكرات قال الإمام بن تيمية في كتابه السياسة الشرعية: «إن الحشيشة حرام يحد متناولها كما يحد شارب الخمر .. وهي داخلة فيما حرمه الله ورسوله من المسكر لفظاً ومعنى» .

وقد ذكر الفقهاء الأجلاء مجموعة من النباتات مثل البنج وهو يطلق غالباً على نبات السكران وأحياناً يطلق على الحشيشة (القنب الهندي) ويعتبر البنج

أول نوع من المخدرات يتكلم عنه الفقهاء، إذ جاء في فتح القدير أن عبدالعزيز الترمذي (في أوزبكستان اليوم) قال: سأل أبا حنيفة وسفيان (أي الثوري) عن رجل شرب البنج فارتفع إلى رأسه فطلق امرأته هل يقع؟ «وقد أفتى الإمامان الجليلان بوقوع الطلاق إذا شربه عامداً».

قال الإمام السرخسي في المبسوط (في الفقه الحنفي) «البنج لا بأس بأن يتداوى به الإنسان، فإذا كان يذهب عقله منه فلا ينبغي أن يفعل ذلك».

قال ابن قدامة في المغنى (ج ٨/ ٢٥٤): «فأما إن شرب البنج ونحوه مما يزيل عقله عالماً به متلاعبا، فحكمه حكم السكران في طلاقه».

ونص ابن عابدين في الحاشية على جواز استخدام نحو البنج والأفيون للأغراض الطبية في التداوي ويحرم السكر منها لأي غرض «وأما القليل فإن كان للهو فهو حرام»^(١).

وقد اعتبر الفقهاء الأفيون من المخدرات وتنبهوا إلى خصائصه الأقرباذينية وأنه يسبب الإدمان وحرّموا استخدامه للهو وسمحوا باستخدامه في المجال الطبي بالقدر الذي لا يذهب بالعقل، كما أباح كثير منهم لمن أدمنه أن ينقص الجرعة حتى يتم سحب العقار، وقد سئل ابن حجر المكي الهيثمي عن ابتلى بأكل نحو الأفيون، وصار إن لم يأكل منه هلك؟ فأجاب إن علم ذلك قطعاً حل له، بل وجب لاضطراره إلى بقاء روحه كالميتة للمضطر.

ويجب عليه التدرّج في تنقيصه شيئاً فشيئاً حتى يزول تولع المعدة به من غير أن تشعر (نتيجة لما يحدثه ترك الأفيون فجأة من القيء والإسهال) فإن ترك ذلك فهو آثم فاسق وقد وافقه على ذلك الرملي^(٢).

(١) حاشية ابن عابدين ج ٥/ ٤٠٢-٤٠٥

(٢) حاشية ابن عابدين ج ٥/ ٢٠٤-٢٠٥

وقد ذكر ابن حجر المكي الهيثمي في كتابه الزواجر الأفيون بعد أن ذكر الحشيش وعدد مضارها فقال: « وهذه القبائح كلها موجودة في الأفيون بل يزيد الأفيون بأن فيه مسخا للخلقة، كما يشاهد من أحوال آكلية، وعجيب ثم عجيب ممن يشاهد من أحوال آكلية تلك القبائح التي هي مسخ البدن والعقل وصيرورتهم إلى أخس حالة وأرث هيئة وأقذر وصف وأفظع مصاب، لا يتأهلون لخطاب ولا يميلون قط إلى صواب، ولا يهتدون إلا إلى خوارم المروءات، وهوازم الكمالات، وفواحش الضلالات ثم مع هذه العظائم التي نشاهدها منهم يحب الجاهل أن يندرج في زمريتهم الخاسرة وفرقتهم الضالة الحائرة... » (١).

وتحدث ابن عابدين عن البرش وقال « هو شيء مركب من البنج (الشيكرا) والأفيون وغيرهما، وفي تذكرة داود أنه يفسد البدن والعقل ويسقط الشهوتين (أي الطعام والجماع) ويفسد اللون وينقص القوى وينهك البدن » (٢)

وخلاصة القول أن أكثر الفقهاء الأقدمين قد اتفقوا على الآتي :

١- حرمة استخدام المواد الصلبة والنباتات المؤدية إلى اختلاط العقل وتشوش الذهن ماعدا الاستعمال الطبي، وموقفهم من سوائها أشد حيث أن كثيراً منهم أدخلها في حكم الخمر.

٢- أن الاستخدام الطبي يجب أن يكون بحيث لا تصل الكمية المستخدمة إلى فقدان العقل، أو الإسكار، وأن يصفها طبيب مسلم عدل .

٣- أن المواد الصلبة والنباتات طاهرة العين على خلاف السائلة فإنها تدرج في حكم الخمر من حيث النجاسة . واختلفوا: هل هي مال مقوم يضمن متلفها أم لا يضمن؟

(١) الزواجر لابن حجر ج ١ / ٢١٤، ٢١٥

(٢) حاشية ابن عابدين ج ٥ / ٣٠٤

٤- أن تناول القليل من هذه المواد المسببة لاختلاط العقل وتشويش الذهن حرام مالم يكن هناك سبب طبي يدعو لذلك .

٥- لا يجب الحد في تناول هذه المواد وإنما يجب التعزير .

التعريف القانوني: لا يوجد تعريف للمخدرات في القوانين الوضعية ولهذا اتجهت القوانين الوضعية لإصدار قوائم بالمواد المحرم استعمالها وحيازتها وجلبها وبيعها وعادة ما ينص القانون الوضعي على هذه العبارة: « تعتبر جواهر مخدرة، في تطبيق أحكام هذا القانون المواد المبينة بالجدول رقم (١) ، ويستثنى منها المواد بالجدول رقم ٢ » (١)

ولا تختلف هذه القوائم بأسماء هذه المخدرات من بلد إلى بلد، ولكنها تختلف أيضا في البلد نفسه من زمن إلى آخر، وعلى سبيل المثال كان الأفيون ومشتقاته مثل المورفين والهيروين والكوكايين، وهي من أشد المواد تسببا للإدمان من المواد المباح تعاطيها في أوروبا والولايات المتحدة طوال القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، وكان الكوكايين يباع في أوروبا والولايات المتحدة كمادة مقوية وباعثة للسعادة والصحة... واشتهر في أوروبا نبيذ مارياني (الفرنسي انجلو مارياني) وإكسير مارياني - وحبوب مارياني، وكلها كانت

(١) مراجع القانون: (١) اسماعيل الخطيب المسكرات بين الشرائع والقوانين الوضعية دار الشعب القاهرة (٢) كتاب المخدرات والعقاقير المخدرة، إصدار وزارة الداخلية بالمملكة العربية السعودية ص١٩ حيث ذكر بالنص أن الاتفاقية الدولية للمخدرات لعام ١٩٦١ لم تضع في قوائمها نبات القات ولم تدخله في عداد المخدرات وذكرت صحيفة الهيرالد تريبيون العدد الصادر في ١٦ يوليو ١٩٨٨ الصفحة الأولى والخامسة والعدد الصادر في ٢٧ مايو ١٩٨٨ ص٦ أن هولندا أباح استخدام الحشيش وحيازته في النطاق الشخصي وأن أربع ولايات في الولايات المتحدة الأمريكية فعلت الشيء ذاته . وأن هناك حملة لإباحته .

وذكر تقرير وزارة الداخلية الادارة العامة لمكافحة المخدرات بجمهورية مصر العربية التقرير السنوي عام ١٩٨٦ أن القوانين تتغير بالنسبة للمخدرات وتحذف مواد وتضاف مواد فيما تقدم غنية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

تحتوي على كمية من الكوكايين. وقد نال مارياني بسببها شهرة واسعة وثروة طائلة مع أرفع الأوسمة من ملوك وأباطرة أوروبا، بل من البابوات المتربعين على عرش الفاتيكان في روما، وكان الكوكايين يباع بدون وصفة طبية حتى عام ١٩١٤ كما أن شراب الكوكا كولا كان يحتوي على كمية محدودة من الكوكايين في أول الأمر حتى صدر بعد ذلك أمر بمنع استخدامه والكوكا كولا الحالية ليس فيها أي شيء من الكوكايين ولكن مع بقاء الاسم القديم.

واستمر بيع الأفيون والمورفين والهيروين علناً في الأسواق في الولايات المتحدة وأوروبا حتى عام ١٩١٤ حتى صدر قانون هاريسون في الولايات المتحدة الذي يمنع صرف هذه المواد إلا بوصفة طبية معتمدة، والذي لم ينفذ إلا منذ عام ١٩٢٠

ويذكر كتاب الكلية الملكية للأطباء النفسيين بالمملكة المتحدة إن استخدام محلول الأفيون المذاب في الكحول (Laudanum) كان يستخدم على نطاق واسع جداً حتى أن جلادستون رئيس وزراء بريطانيا كان يضعه في فنجان القهوة التي يشربه في البرلمان البريطاني وكان نصيب كل فرد من سكان بريطانيا ما يوازي ١٥٠ حقنة من المورفين سنوياً!!^(١).

ولم يكن الأمر مقتصرًا على أوروبا والولايات المتحدة بل كانت كل دول العالم تبيع استخدام الأفيون ومشتقاته وكان نبات الكوكا يستخدم على نطاق واسع في أمريكا اللاتينية (بيرو كولومبيا وجبال الانديز...) من السكان الأصليين منذ آلاف السنين ثم قام الرجل الغربي بتحضير الكوكايين منه، وهو أشد فتكاً بمئات المرات من النبات الخام، انتشر استعماله على نطاق واسع. وكان القنب (الحشيش) يستخدم أيضاً على نطاق واسع في مناطق مختلفة من العالم دون

(1) Royal College of Psychiatrists: Drug Scenes, Gaskell, London, 1978:1-6 (Introduction).

قيود قانونية ولم يمنع استخدام هذه المواد سوى فقهاء الإسلام.

وعملت بريطانيا وفرنسا وتبعتهما الولايات المتحدة على نشر الأفيون في الصين وفرض ذلك فرضاً، وخاضوا غمار حربين شرستين ضد الصين وقد قامت الحرب الأولى عام ١٨٣٩ وانتهت عام ١٨٤٢ بهزيمة الصين وفتح خمسة من موانئها لتجارة الأفيون وكان على الصين أيضاً أن تدفع مبالغ طائلة تعويضا لبريطانيا عما أتلفته من الأفيون في معاهدة نانكينج (٢٩ أغسطس ١٨٤٢) ومعاهدة بوج (٨ أكتوبر ١٨٤٣).

ولم تكتف بريطانيا وفرنسا بذلك بل قاما بإدخال الأفيون إلى داخل بكين ذاتها ولما احتجت الصين وقاومت ذلك هجمت عليها هاتان الدولتان العملاقتان في ذلك الوقت ومعهما عشرات الآلاف من المجندين من الهند، وما يسمى الهند الصينية، والمدافع الحديثة، واشتركت معهما أمريكا في حرب حقيرة لنشر الأفيون وذلك من عام ١٨٥٦ حتى عام ١٨٦٠ التي انتهت بدك قصر الامبراطور.

وقد أباحت هولنده استخدام الحشيش فيما يسمى النطاق الشخصي، كما قامت أربع ولايات من الولايات المتحدة بإباحة استخدام وحياسة الحشيش في النطاق الشخصي وهناك حملة في الولايات المتحدة لإباحة استخدام الحشيش (الماريوانا) رسمياً^(١).

والموقف المضحك للقوانين الوضعية هي أنها تبيح بدون استثناء صناعة وحياسة وترويج وشرب الخمر وبينما وهي تعاقب عقوبات شديدة تصل إلى حد الإعدام لحياسة وتهريب وترويج ما يسمى المخدرات.

ومن المعلوم طبياً كما تقرر منظمة الصحة العالمية أن الخمر أشد ضرراً

(١) الهيرالد تريبيون ١٦ مايو ١٩٨٨، الصفحة الأولى والخامسة، وعدد ٢٧ مايو ١٩٨٨، ص ٦.

وفتكاً من الناحية الصحية والاجتماعية والاقتصادية من جميع المخدرات
مجتمعة (١)

ورغم أن الإسلام يحرم الخمر تحريماً قطعياً إلا أن معظم الدول الإسلامية
عربية وأعجمية تصنع الخمر وتروجها وتبيح استخدامها والاتجار بها. وتضع
عليها الضرائب التي تدخل لخزينة الدولة؛ وهو موقف مخزٍ مخالف للدين
والعقل والمنطق والطب. وهو تقليد أعمى لموقف الدول الأوروبية والغربية التي
لا تستطيع منع الخمر لتعود أهلها عليها، وقد حاولت الولايات المتحدة ذلك
محاولة جادة؛ وأصدرت قراراً بمنع جميع المشروبات الكحولية (الخمر) وذلك
منذ بداية يناير ١٩٢٠ واستمرت في المنع الى عام ١٩٣٣ بعد أن فشلت فشلاً
ذريعاً في تطبيق المنع لأن المجتمع كله تحول لعصابات بيع الخمر، ومن أشهر هذه
العصابات أسرة كينيدي التي جمعت ثروتها الضخمة في زمن المنع ذاك.

إن موقف القوانين الوضعية مضطرب ومليء بالشغرات؛ فالقانون يتغير من
فترة لأخرى، وعلى سبيل المثال فإن القوائم التي وضعها القانون المصري رقم
١٨٢ لعام ١٩٦٠ في جداول المخدرات قد استبدلت بقوائم مختلفة بقرار وزير
الصحة رقم ٢٥ لسنة ١٩٧٦ الذي أضاف مواد جديدة وألغى بعض المواد
الموجودة في القوائم القديمة، وهذا الأمر متوقع؛ ففي الوقت الراهن لا تدخل
معظم المستنشقات مثل الغراء والبنزين والتولين وغاز النتروجين (Nitrous Oxide)
المعروف باسم الغاز الضاحك والأثير في قائمة المخدرات، بينما هي داخله في
التعريف القرباذين (الطبي) والشرعي للمخدرات، وإلى عهد قريب جداً كان
استخدام الباربيتورات والعقاقير المهدئة والمنومة أمراً مباحاً ولا يدخل ضمن قائمة
المواد الممنوعة.

(١) قرار منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠ لعام ١٩٨٠ م.

ولاتدخل البيانات المسببة للمهلوسة والتشوش الذهني في أي قائمة من قوائم المخدرات فجميع الفطور (الفطريات) المهلوسة مثل فطر البيوت، وفطر البسليوسيبين، وفطر أمانيتا، ونبات البلادونا، والداتورة، والسكران، وجوزة الطيب، والزعفران، والعنبر كلها مباحة من الناحية القانونية بينما هي تدخل في التعريف الاقرباذيني الطبي) والشرعي إذا استخدمت بكميات معينة، وتسبب هلوسات سمعية وبصرية وتشوشا في الذهن وفقدانا للقدرات العقلية تشبه ما يحدث في استعمال الحشيش (القنب) وفي بعض الحالات ما يحدث عند استعمال الخمر.

لهذا نرى أن القوانين الوضعية تعاني من ثغرات وخلل لأنها تخرج الخمر وتسمح بها، ولأنها لاتضع تعريفا للمواد الممنوعة حسب صفاتها بحيث أنها تشمل أي مواد مستخدمة في الماضي والمستقبل بل تجعل الأمور حسب الأهواء والظروف فتمنع مادة وتبيح أخرى رغم اشتراك تلك المواد في الخصائص نفسها، كما أنها تطلق اسم المخدرات لمواد منبهة شديدة التنبيه، وشتان بين المخدر والمنبه، ولا نجادل في خطورة بعض هذه المواد المنبهة ووجوب منعها ولا في أنها تسبب الإدمان وتحطم الصحة في نهاية المطاف، لكننا نجادل بشدة ضد تسميتها مخدرات وهي مواد منبهة وبذلك تخالف التعريف اللغوي والشرعي والطبي.

تعريف المخدرات في علم العقاقير والطب :

يستخدم لفظ المخدرات في علم العقاقير الطبية ليدل على مادة الأفيون ومشتقاتها. مثل المورفين والهيريون والكوداين. ولايستخدم لفظ المخدرات (Narcotics) ليشمل المواد الأخرى المنبهة أو المهلوسة كما لا يشمل المسكرات مثل الخمر ولذا يستخدم علماء العقاقير لفظ العقاقير المسببة للاعتماد، والمقصود بذلك الاعتماد على العقاقير المغيرة للحالة المزاجية والعقلية للإنسان، والتي تؤثر

على الجهاز العصبي ويؤدي تكرار استخدامها الى اعتماد الشخص عليها بسبب خاصية العقار ذاته، لا بسبب خاصية المرض الذي يوجب تكرار الجرعة الدوائية، فمريض السكر مثلاً يحتاج إلى الاستمرار في تناول الأنسولين أو العقاقير المهبطة للسكر، وكذلك المريض الذي يعاني من ارتفاع ضغط الدم (التوتر الشرياني) يحتاج إلى تكرار الجرعة الدوائية ويعتمد على هذا العقار لخفض ضغط الدم المرتفع لديه، ولا يعتبر معتمداً على العقار أي مدمناً لأن العقار لا يسبب الإدمان، بل المريض محتاج إلى تكرار الجرعة بسبب المرض نفسه.

لهذا فإن الدوائر الطبية تستخدم تعبير الاعتماد على العقاقير Drug Dependence (أي إدمان العقاقير) أو سوء استعمال العقاقير Drug Abuse والمقصود بذلك العقاقير التي تغير الحالة المزاجية والنفسية والعقلية للإنسان عن طريق تأثيرها على الجهاز العصبي، وسواء كانت منبهة للجهاز العصبي المركزي مثل الكوكايين والأمفيتامين، أو مثبطة له مثل الكحول والباربيتورات ومشتقات الدايازيبام (الفاليوم والليبريم) أو المخدرة مثل الأفيون ومشتقاته أو المهلوسات بأنواعها.

والاعتماد (الإدمان) يقسم إلى نوعين: نفسي وجسدي؛ والنفسي يوجد لدى المتعاطي رغبة قوية في تكرار الجرعة بل وزيادتها بانتظام، ويدفعه إلى البحث عن العقار عند فقدته قبل البحث عن الطعام أو أي مطلب آخر ولكن هذا الاعتماد لا يؤدي إلى آثار جسدية بالغة عند التوقف عن العقار فجأة مثل الاسهال والقيء الذي يحدث عن التوقف عن الأفيون أو مشتقاته، أو الصرع عند التوقف المفاجيء عن شرب الخمر أو تعاطي البابتورات لمدمنها.

وتتمثل الأعراض في الاعتماد النفسي في حالة من القلق والتوتر والكآبة وشراسة الطبع، وعدم القدرة على التركيز، وقد يسبب ذلك أرقاً أو صداعاً

شديداً، وقد يصحبه رعشة خفيفة في اليدين، ومن أشهر العقاقير المسببة للاعتماد النفسي: النيكوتين في التبغ، ومادة تتراهد روكانيبول في الحشيش (الماريوانا) ومادة القاتين في القات، ومادة الامفيتامين، وأشدّها على الإطلاق مادة الكوكايين.

أما الاعتماد الجسدي: فهو أشد خطورة من الاعتماد النفسي إذ أن التوقف المفاجيء عن تعاطي العقار المسبب للاعتماد يسبب ظهور ما يسمى علامات الامتناع Abstinence، أو ما يعرف بعلامات سحب العقار من الجسم Withdrawl Symptoms فعندما يتوقف مدمن الأفيون أو مشتقاته مثل المورفين والهيروين لعدة ساعات فإن أعراض الامتناع تبدأ بالظهور على هيئة تشاؤب شديد، وانصباب اللعاب في الفم، وانسكاب الدموع من العين وانسياب الإفرازات من الأنف مع إسهال شديد متكرر، وقيء لا يكاد يتوقف ويصحب ذلك كله عرق بارد وغزير.. والجلد مقشعر كأنه جلد أوزة مذبوحة مع حالة من الرعب والخوف تتملك المدمن، وآلام شديدة في الساقين والقدمين مما يجعل المصاب يقوم بتحريكهما بعنف وقوة، فكأنما هو ذبيحة تركل وترفس أثناء ذبحها وتشخر بدمائها.. وهذا يشخر ويغرق بسوائل جسمه..

وقد وصف القدماء بدقة هذه الأعراض وجاء في تذكرة داود الأنطاكي في وصف الأفيون: «هو عصارة الخشخاش يكرب ويسقط الشهوتين (أي شهوة الطعام والجماع) إذا تمودي عليه، ويقتل إلى درهمين (الدرهم ٣,٢ جرام) ومتى زاد أكله على أربعة أيام ولأى (أي متتالية) اعتاده (أي صار مدمناً) بحيث يفضى تركه إلى موته (قديراً سحب العقار فجأة إلى الموت وإن كان ذلك نادراً في الأفيون، وأقل ندرة في الهيروين) لأنه يخرق الأغشية خروفاً لا يسدها غيره (هكذا توهم القدماء بسبب ما يحدث تركه فجأة من إسهال وقيء شديد).

ولا يلبث المصاب أن يدخل في مرحلة من النوم القلق المتوتر ويصحو بشعور مريع يتملكه الخوف، ويحذر به الموت، يتجرعه ولا يكاد يسيغه، ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت، ويبقى على هذه الحالة الكريهة الرثة ثلاثة أيام ثم يبدأ بالتحسن التدريجي حتى يعود إلى وضعه الطبيعي خلال أسبوع أو أسبوعين وقد يتوفى نتيجة فقدان السوائل وشوارد الجسم (الأيدونات) (١٠) بالمئة من الحالات) ولذا ينبغي علاج هذه الحالات في مصحة خاصة أو لدى طبيب مختص بعلاج حالات الإدمان.

ويؤدي سحب عقار الكحول والباربيتورات لدى من أدمنها إلى أعراض أشد من أعراض سحب الأفيون ومشتقاته إذ تصل الوفيات إذا لم تعالج الحالة إلى ٢٥ بالمئة وتحدث نوبات صرع شديدة وارتفاع في درجة الحرارة مع هلوسات سمعية وبصرية ثم فقدان للوعي الكامل.

ومع هذا فإننا نقرر إن حدوث الإدمان في الأفيون ومشتقاته وبالذات الهرويين هو أسرع بكثير من حدوث الإدمان في الخمر والباربيتورات.

وتقسم العقاقير المسببة للاعتماد في كتب علم الصيدلة كالآتي (١):

١- مجموعة الأفيون ومشتقاته (وهي التي يطلق عليها اسم المخدرات (Narcotics).

٢- مجموعة مثبطات الجهاز العصبي: وتشمل الكحول والباربيتورات ومجموعة البنزودايزين (الفاليوم والليبريم . الخ) ومجموعة الميثاكوالون . الخ.

٣- مجموعة منبهات الجهاز العصبي: وتشمل الكوكايين، والامفيتامين ومشتقاته والفتلين . . ويدخل فيها القات.

٤- التبغ: والمادة المسببة للاعتماد فيه هي النيكوتين.

(١) من كتاب جودمان وجلمان في علم العقاقير الفارماكولوجي، الطبعة السادسة لعام ١٩٨٥ وطبعة عام ١٩٩٢ م.

٥- المهلوسات : ويمثلها عقار (LSD) المستخرج من فطر الارجوت ومادة الميسكالين والزايلوسبين في مجموعة من الفطور في أمريكا اللاتينية والحشيش^(١) والشيكرا و جوزة الطيب .

٦- الغازات والمواد المستنشقة : مثل غاز أول أكسيد النتروز (الغاز الضاحك) والأسيتون والغراء ومذيب البوية والتولين والايثير .

التخدير للعمليات الجراحية وطب الأسنان :

يطلق لفظ التخدير أيضا لإجراء العمليات الجراحية وهو ينقسم إلى تخدير موضعي بحيث يفقد الإنسان الإحساس بالألم موضعيا، أو تخدير نصفي حيث يتم حقن المواد المخدرة في النخاع الشوكي بحيث يفقد الإنسان الإحساس بالألم في النصف الأسفل من الجسم، والتخدير الكلي بحيث يفقد الإنسان الإحساس بالألم من الجسم، مع فقدان الوعي والإدراك لعدة دقائق أو ساعات بناء على زمن العملية الجراحية .

وقد انتشر في العقود الثلاثة الماضية استخدام الإبر الصينية في إحداث التخدير الموضعي أو النصفي أو الكلي وهو أمر عجيب إذ لا يستخدم أي عقار مخدر في ذلك، بل ذبذبات كهربائية عبر الإبر الصينية في مواقع معينة وبمقدار معين من الكهرباء، لكل نوع من أنواع التخدير، وللأسف لا يزال هذا النوع من التخدير بالإبر الصينية محدود الانتشار جدا في البلاد العربية ويمكن أن يشكل رديفا قويا لاستخدام العقاقير المؤدية إلى التخدير .

ولابد أن نقرر هنا إن استخدام التخدير Anaesthesia (أي إفقاد الإحساس لاجراء العمليات الجراحية) لا يؤدي إلى الإدمان بالنسبة للمريض لأنه يفقد الوعي في التخدير الكامل أو يفقد الإحساس موضعيا في التخدير الموضعي .

(١) بعض التقسيمات تفرد الحشيش لوحده .

ومن النادر جداً أن يتعود الطبيب أو الممرض على استنشاق غازات التخدير ويصبح مدمناً لها، وإن كان ذلك مسجلاً وموثقاً. ولكنه من النادرة بمكان بحيث لا يشكل أي خطر على الإطلاق من سوء الاستخدام. ومع هذا فإن استخدام أي عقار لابد له من أعراض جانبية، وبعض المخاطر من حين لآخر؛ ولذا فإن على كليات الطب أن تبدأ الاهتمام بتدريب الأطباء على استخدام الإبر الصينية في مجال التخدير بحيث يقل الاعتماد على هذه العقاقير لتجنب الأعراض الجانبية التي قد تحدث. وفيما يلي نبذة مختصر عن عقاقير التخدير.

التخدير الموضعي: Local Anesthetics

تستخدم مجموعة من العقاقير لإحداث خدر وفق للإحساس في منطقة معينة للجسد.

بينما يبقى الشخص واعياً تماماً، دون أن يفقد إدراكه أو تمييزه للأمور أو حتى الإحساس في المناطق الأخرى التي لم يستخدم فيها التخدير الموضعي ويمكن أن تستخدم على هيئة قطرات العين لإجراء عملية في العين أو مرهم للعين. كما يمكن أن تكون على هيئة بخاخ (رذاذ Spray) أو طلاء Paint على الأغشية المخاطية، أو حقن موضعية لتخدير عصب معين أو منطقة من الجلد وماتحتها، أو النخاع الشوكي لتحدث تخديراً في النصف الأسفل من الجسم. ويمكن أن تقسم إلى المجموعات الآتية:

الأدوية التي تسبب التخدير بالتبريد وهي مواد سريعة التبخر كالاثير والورايد والاثير، وتستخدم على هيئة بخاخ (رذاذ) غالباً.

والأدوية التي تفقد الإحساس موضعياً ومن أمثلتها الكوكايين الذي استخدم لأول مرة بواسطة كولر عام ١٨٨٤ في النمسا على هيئة قطر لإجراء عمليات العيون، ثم استخدام بواسطة الحقن موضعياً لإحداث خدر موضعي،

والغريب حقا أن مادة الكوكايين إذا وصلت إلى الجهاز العصبي المركزي وبالذات إلى الدماغ فإنها تنبه هذا الجهاز تنبيهاً شديداً، بينما هي تعمل موضعياً على الأعصاب الطرفية الحسية كمخدر موضعي .

وعلى أية حال فقد تم استبدال الكوكايين بمواد مخلقة قريبة التركيب منه، ولكنها لا تسبب الإدمان مثله، وعملها موضعي أساساً . ومنها مجموعة عقاقير مثل البروكايين والنوفاكين والليدوكايين . والتتراكين . الخ .

ويستعمل البروكايين بواسطة الحقن، ويعطي مفعولاً سريعاً ومؤقتاً ولذا يعطى معه الأدرينالين لإطالة زمن مفعوله، وقد استبدل بالليجينوكايين (الليدوكايين) وهو أشد تأثيراً وأطول مفعولاً من البروكايين، ويستعمل مع الأدرينالين أو النوردأدرينالين في جراحة الأسنان والفم على هيئة محلول بنسبة ١ إلى ٤ بالمئة، أو هلام بنسبة ٢ بالمئة عند استخدام القشاطر (Catheters) وهي أنابيب تدخل إلى الأنف أو الإحليل أو القصبات الهوائية .

ويستخدم اللجنوكايين أيضاً عند اضطراب النبض، وخاصة بعد حدوث جلطة بالقلب بواسطة حقنة بالوريد بجرعة ٥٠ إلى ١٠٠ مليجرام، وهذا المفعول لا علاقة له بالتخدير مطلقاً .

ويتعاطى اللجنوكايين أيضاً على هيئة مرهم أو لبوس شرجي لعلاج شرج في القناة الشرجية ومن أسمائه التجارية زيلوكايين وليدوكايين . الخ .

ومن هذه المجموعة عقار بريلو كايين (Prilocaine) الذي يشبه اللجنوكايين إلا أن مدى مفعوله أطول كما أنه أقل سمية منه، ويستعمل محلولاً بنسبة ٤ بالمئة في تنظير القصبات الهوائية (Bronchoscopy) والجراحات الصغرى بالفم والأذن والحلق، ومع الأدرينالين في جراحة الأسنان، وبنسبة ٥ بالمئة في التخدير الشوكي .

زيت القرنفل (Clove oil)

اشتهر زيت القرنفل باعتباره مطهراً للفم والأسنان والحلق، ومسكناً للآلام، وخاصة آلام الأسنان، وله خاصية التخدير الموضعي في النخرات السنية حيث يستخدم مع مادة كلور بياتانول (Chlorbiatanol)

التخدير العام:

تستخدم في التخدير العام لإجراء العمليات الجراحية الكبرى، مجموعة من الغازات التي تفقد الإدراك والوعي، والإحساس، ويتوقف التنفس، وذلك يستدعي إدخال أنبوبة إلى القصبة الهوائية لإجراء التنفس الصناعي طوال فترة العملية والغيوبة التي تعقبها، ومن أشهر هذه الغازات المستخدمة الكلوروفوم (بطل استخدامه لضرره على الكبد)، والاثير وغاز أوكسيد النيتروز (الغاز الضاحك) والإيثلين وسيكلوبروبين وميثوكسي فلورين والهالوثين.

وتستخدم الباربيتورات السريعة المفعول جداً في العمليات الجراحية القصيرة حيث تعطى حقناً بالوريد، كما تستعمل للعمليات الجراحية الكبرى كمادة بادئة لإفقاد الوعي ومادة مساعدة على التخدير الكلي، ومن أشهر أمثلتها عقار الثايوبنتال Thiopental وعقار Methohexal وفي خلال ربع دقيقة بعد الزرق بالوريد يكون الشخص قد دخل في سبات عميق وينتهي مفعول الميثوهيكسيتال خلال ربع ساعة بينما يمتد تأثير عقار الثايوبنتال إلى نصف ساعة ولذا يمكن تكرار الزرق بالوريد إذا كانت هناك حاجة لمواصلة التخدير الكلي بواسطة الباربيتورات السريعة المفعول فقط.

ورغم أن عقار الثايوبنتال قد استخدم منذ عام ١٩٣٥ إلا أنه لا يزال يستخدم إلى اليوم رغم إكتشاف العديد من العقارات الأحدث، ولا يفضل منه إلا عقار الميثوهيكسيتال.

وتستخدم هذه المجموعة لبدء التخدير ثم يعطى المريض أحد غازات التخدير العديد مثل الهالوثان Halothane وذلك في العمليات التي تستغرق وقتاً طويلاً، أما العمليات الأقصر فيكتفى فيها بغاز أكسيد النيتروز (Nitrous oxide) المعروف باسم الغاز الضاحك بعد زرق المريض بالثايوبنتال أو الميثو هيكسيتال .

وبدون شك فإن استخدام عقاقير التخدير الموضعية والعامة قد أتاحت للجراحين إجراء عمليات كبيرة ومعقدة وصارت فتحاً في ميدان العلاج ولا يوجد أي خطر منها على الإطلاق في إحداث الإدمان طالما أنها تستخدم في مجال التخدير لإجراء العمليات الجراحية فقط .

ومع هذا فقد استخدم غاز الايثر Ether للشم على نطاق واسع في أوروبا والولايات المتحدة في القرن التاسع عشر الميلادي وكان أيضاً يشرب مثلما تشرب الخمور وقد اشتهر الأديب الفرنسي « غي دي موبوسان » باستخدام الايثر وكتب عن تجربته تلك مشيداً بالايثر وما يحدثه من أحلام وردية مع خدر الجسم والعقل وشعور بالنشوة والسعادة ثم أصبح بعد ذلك مدمناً له وقد حدثت وفيات عديدة نتيجة استخدامه في حفلات الايثر الصاخبة مما أدى إلى توقف التنفس واضطراب نبض القلب وانخفاض ضغط الدم وقد قام الطبيب مورتون باستخدام الايثر لإجراء العمليات الجراحية على الحيوانات فوجده مخدراً ممتازاً، وانتقل إلى الإنسان وقام بخلع ضرس كان يؤلمه بعد أن استنشق الايثر وذلك عام ١٨٤٦ ومنذ ذلك الحين انتقل استخدام الايثر من اللهو إلى العمليات الجراحية .

وكذلك استخدم الغاز الضاحك (أكسيد النيتروز Nitrous oxide) في مجالات اللهو منذ أن اكتشفه بريستلي عام ١٧٧٦، وعرف همفري دور هذا الغاز في تسكين الألم وأنه يصلح للتخدير للعمليات وذلك عام ١٧٩٩،

وسرعان ما استخدم هذا الغاز لقلع الأضراس ثم لتيسير الولادات ثم إلى العمليات الجراحية بالتعاون مع حقن الباربيتورات السريعة (الثايوبنتال والميثو هيكسيتال). أما الغازات الأخرى المستخدمة في التخدير فلم تستخدم في مجال اللهو وبقيت محصورة في إجراء العمليات الجراحية إلى اليوم، ومن أهمها الهالوثين وميثوكسي فلورين والثيوبنتال صوديوم المعروف تجارياً باسم بنتوثال وتراي كلور إيثيلين المعروف باسم ترايلين والاثيل كلورايد، وكلها محصورة في هذا الحقل فقط ولا خطورة منها لسوء الاستخدام والتحول إلى الإدمان.

الأفيون ومشتقاته (١)

يعتبر الأفيون ومشتقاته مثل المورفين والهرويين الممثل الحقيقي للمخدرات NARCOTICS بل إن لفظ المخدرات لا يطلق في الطب إلا عليه وعلى مشتقاته.

ويستخرج الأفيون من ثمرة شجرة الخشخاش غير الناضجة (وهي مثل الكابسولة) بتشريطها فيخرج منها عصير أبيض لزج سرعان ما يغمق لونه عند تعرضه للهواء، وقد عرفت البشرية الأفيون منذ أزمان سحيقة، واستخدمه لتسكين الألم السومريون منذ ستة آلاف عام، وكذلك استخدمه ووصفه الفراعنة والآشوريون واليونان وغيرهم من الأمم القديمة.

وتعتبر آسيا الوسطى الموطن الأصلي لشجرة الخشخاش، وانتشرت زراعتها منذ أزمنة سحيقة في العراق وإيران ومصر وشبه القارة الهندية ويعتبر المثلث الذهبي: لاوس وتايلند وبورما، والهلال الذهبي: باكستان، وأفغانستان وإيران

(١) راجع لمزيد من التفصيل عن الأفيون وتاريخه ووصف شجرته ومشتقات الأفيون كتاب: المخدرات الخطر الداهم: الأفيون ومشتقاته لكاتب هذه السطور إصدار دار القلم دمشق- الدار الشامية بيروت- الطبعة الثانية ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

وتركيا من أكبر مصادر هذه الشجرة في الوقت الراهن، وقد قامت إيران وتركيا بمحاربة زراعة هذه الشجرة بحيث تقلصت زراعتها في هذين البلدين بشكل كبير جداً، بينما تنامت زراعتها في أفغانستان في الآونة الأخيرة بشكل ملفت للنظر، وأصبحت تشكل دخلاً كبيراً للقبائل الأفغانية، بل ولحكومة طالبان!!

وتعرف شجرة الخشخاش باسم *Papaver Somniferum* علمياً، وتتبع الفصيلة الخشخاشية، ويسمى الخشخاش في كثير من المناطق «أبو النوم» نتيجة لما يحدثه من خدر ونوم.

الوصف النباتي: نبات الخشخاش نبات عشبي حولي، يصل ارتفاعه إلى متر أو متر ونصف، يحمل أزهار بنفسجية أو بيضاء جميلة اللون وأما الثمرة فتكون على هيئة كبسولة خضراء وهي التي يستخرج منها الأفيون بواسطة كشطها حيث يخرج منها سائل أبيض لزج، سرعان ما يتحول إلى اللون البني عند تعرضه للهواء ويترك هذا السائل حتى يصير صلباً متماسكاً فينقطع إلى قطع صغيرة أو كبيرة حسب الطلب، أما البذور والتي تستخدم في صناعة الخبز والبسكويت وغيرها فهي تضاف مع الحبة السوداء، وليس فيها من الأفيون شيء ولكن بها مواد طاردة للغازات وقد يمنع استخدامها خوفاً من استنباتها.

أقرباذين الأفيون: يحتوي الأفيون على مجموعة كبيرة من القلويدات *Alkaloids* والتي تشكل ٢٥ بالمئة من وزن الأفيون ويبلغ عددها ٢٥ قلويدا، ولكن معظمها لا تأثير له على الإنسان.

ويمكن تقسيم المواد المهمة والتي تستخدم في المجال الطبي والمستخرجة من الأفيون إلى مجموعتين: الأولى: مجموعة الفينانثرين *Phenanthrene* وهي تحتوي على المواد التالية:

١- **المورفين:** ويشكل ١٠ بالمئة تقريباً من وزن الأفيون (٨ إلى ١٥ بالمئة

حسب مصدر زراعة الخشخاش) ويعتبر المورفين المادة الأساسية الفعالة في الأفيون، وهو أقوى مسكن طبيعي للألم عرفه الإنسان، ورغم اكتشاف مواد كيميائية عديدة قد يكون لبعضها أضعاف آثار المورفين بمئات المرات، إلا أن المورفين لا يزال يعتبر حجر الأساس في علاج الآلام الشديدة، وخاصة في حالات جلطات القلب حيث أنه يسكن الألم ويخفف من تأثير الجلطة وله تأثير جيد على القلب ويمنع حدوث الوذمة الرئوية ويعتبر من العلاجات الأساسية الإسعافية لجلطة القلب، ونتيجة للخوف من الإدمان فإن كثيراً من الأطباء لا يستطيعون العثور عليه، ووجوده محدود في المستشفيات مع أن فائدته الكبرى هي عند حدوث الجلطة مع شدة ألم المريض ورعبه وهو لا يزال في منزله أو مكان عمله، ولا بد من إعادة النظر في السياسة الحالية وإعادة المورفين لوضعه الطبيعي في علاج مثل هذه الحالات مع التشديد على الرقابة على الأطباء والاحتفاظ بالسجلات الموثقة للنظر في كيفية استخدامه وضمان عدم تسربه كما يستخدم المورفين والبيثدين والأفيون في معالجة آلام السرطان المتقدم الذي يسبب للمريض آلاماً مبرحة لا تطاق ويعتبر عدم استخدامه تقصيراً في حالات الكسور الشديدة والانزلاق الغضروفي وفي كل ما يسبب آلاماً حادة شديدة لا تستجيب للمسكنات العادية^(١) وحدث حالات إدمان من الاستخدام الطبي نادرة الحدوث وفي حالات السرطان ينبغي أن ننظر إلى إراحة المريض من آلام مبرحة لا يطيقها ولو أدى ذلك في بعض الحالات النادرة إلى الإدمان والغالب أن الحياة لا تطول بهؤلاء ليصابوا بالإدمان^(٢).

٢- الكودايين: يحتوي الأفيون على الكودايين بنسبة ضئيلة تتراوح ما بين

(٢،١) الكتاب المرجع في العلاج والتشخيص:

Current Medical Diagnosis and Treatment editors: Lawrence Tierney

Mc Phee, s Papadakis M., Schroeder S Lange Medical book, Middle East Edition, 1993P13-14.

نصف إلى واحد بالمئة من وزن الأفيون ويستخدم هذا المستحضر في أدوية السعال والأقراص المسكنة للآلام ومثلاً فإن حبوب الفيجانين Veganine يحتوي كل قرص منها على ٨ مليجرامات من الكودايين، ويحتوي قرص الريفاكود على ١٠ مليجرامات من الكودايين ولكن في الآونة الأخيرة بدأت شركات الأدوية تقلل من استخدام الكودايين في أدوية الكحة (السعال) والأدوية المسكنة لوجود البديل، ونتيجة لما يحدثه الكودايين أحياناً، وإن كان نادراً من إدمان.

٣- **الشيابين:** ولا يشكل سوى ٠,٢ بالمئة (أي اثنين بالألف) من وزن الأفيون الخام ولا يستخدم في الطب لأنه مادة تسبب الصرع وليس له أثر في تسكين الألم، ولكن هذه المادة يستخرج منها بالطرق الكيماوية مواد أخرى عديدة ذات مفعول طبي (خارجة عن نطاق تسكين الألم والإدمان).

المجموعة: ايزوبنزيل كونيولين Iso Benzyl Quinoline

وتحتوي هذه المجموعة على مواد لا تسبب إدماناً ولا تسكيناً للألم، وأهم مادتين تستخرجان هما:

١- البابا فرين (Papaverine) وهو يستخدم لتوسيع الأوعية الدموية ويمنع أيضاً تقلص العضلات، وتبلغ نسبته في الأفيون الخام واحد بالمئة.

٢- النوسكاين (Nuscaine) ويستخدم كمهدئ للسعال وقد حل محل الكوديين لأنه لا يسكن الآلام ولا يسبب الإدمان، وتصل نسبته في الأفيون الخام إلى ٦ بالمئة.

الأفيون عند القدماء والاستخدامات الطبية:

ولقد عرف قدماء المصريين آثار الأفيون الطبية وجاء في بردية مصرية اكتشفها جورج موريتزابرس عام ١٨٧٣، والتي كتبت قبل ٣٥٠٠ عام «إن

الأفيون قادر على إسكان أشد الناس صراخاً، وهو قادر على إخراس الأطفال الذين يتجاوزون الحد في صياحهم وهياجهم» وكتب المؤرخ والأديب اليوناني هوميروس صاحب الإلياذة إن هيلينا سقت (تلماك) مشروباً مر المذاق كريحه الطعم، ينسي الأحزان والآلام هو هبتنس أو الأفيون .

وذكر أشهر عشابي اليونان ديسقوريدس Dioscoridis صاحب أقدم وأوسع فارماكوبيا طبية، خصائص نبات الخشخاش وعصيره الأفيون، وذكره أبو قراط واستخدمه في معالجة الآلام المبرحة لمرضاه وكذلك فعل جالينوس الذي تنبّه إلى أن استخدام الأفيون قد يؤدي إلى الإدمان ووصف بالفعل حالات إدمان باراسلو، وإدمان الامبراطور ماركوس اريليوس عليه (١) .

وعرفه الأطباء المسلمون مثل أبي بكر الرازي وأبي علي الحسين ابن سينا وابن البيطار والبيروني وداود الأنطاكي ومما جاء في تذكرة داود عن الأفيون هو عصارة الخشخاش وهو مايؤخذ بالشرط وهو أجود وأقوى، أو بالطبخ حتى يغلظ وهو أضعف وأردأ (وذكر أنواعه وكيف يغش وكيفية معرفته غشه وصفاته) وأنه يقطع الإسهال وينفع من الرمد، والصداع، والنزلات والسعال، وضيق النفس والربو، ويستعمل الضماد بدهن اللوز والزعفران ولبن النساء، ويستخدم للزحير (الدوسنتاريا) ويقطر في الأذن فيزيل الصمم، ويذهب الحكمة والجرب في المراهم، وهو يكره ويسقط الشهوتين (أي شهوة الطعام والجماع) إذا تمودي عليه ويقل إلى درهمين (الدرهم ٣,٢ جراما) ومتى زاد أكله على أربعة أيام ولأء (أي متتالية) اعتاده بحيث يفضي تركه إلى موته (نادراً ما يحدث ذلك ولا يحدث الإدمان الشديد بمجرد أخذه أربعة أيام بل يحتاج إلى مدة أطول من ذلك) لأنه يخرق الأغشية (هكذا توهم القدماء لأن تركه يسبب إسهالاً شديداً وقيئاً متواصلاً وفقداناً للسوائل) خروفا لا يسدها غيره . .

(1) Madden J.S: A guide to Alcohol and Drug Dependence, 2and Edition Wright Co. Bristol, 1982p 158.

الأفيون في العصور الحديثة والاستخدامات الطبية:

وفي العصور الحديثة تعرف قرصان انجليزي يجوب البحار على مسحوق مكون من الأفيون (Opium) ومسحوق نبتة عرق الذهب (Ipicacuana) ومسحوق كبريتات البوتاسيوم حينما كان في زيارة للصين وسرعان ما أدرك هذه القرصان الذكي خصائص هذا العقار المدهش فقام بإدخاله إلى أوروبا كدواء سحري يقضي على جميع الأمراض والآلام، واحتكر تجارته فأصبح من أثري أثرياء العالم وتحول القرصان دوفر Dover إلى العالم دوفر الذي دخل اسمه إلى كل كتاب من كتب الطب والصيدلة طول القرن التاسع عشر وردحاً طويلاً من القرن العشرين. ويضع القانون المصري رقم ١٨٢ لسنة ١٩٦٠ قائمة طويلة من العقاقير المحتوية على الأفيون ومشتقاته الفعالة مثل المورفين والكودايين...، ويذكر القانون ٣٥ مادة ومستحضراً طبياً تحتوي على الأفيون ومشتقاته، وقد سمح باستعمالها في المجال الطبي ولكن الأطباء تنبهوا إلى عدم الحاجة لكل هذه المواد الأفيونية في الطب لخطورة استعمالها من ناحية المدمنين، ولعدم التحكم في الاستعمال الطبي وبالتالي تحوله إلى حالات الإدمان الخطرة، وتوضح هذه القائمة الطويلة (١) كيف أن الأفيون ومستحضراته كانت تستخدم لعلاج أمراض عديدة تتراوح من أمراض الجهاز الهضمي والدوسنتاريا (الزحار) إلى أمراض الجهاز التنفسي (الكحة والربو) إلى أمراض القلب وأمراض الروماتيزم إلى المروخ والأدهان والمراهم والفرزجات، الخ، بل إلى معالجة أشياء بسيطة مثل الزكام، وقد تم إلغاء هذا القانون، ومنعت هذه المواد العديدة لوجود البدائل الأسلم. ورغم هذا فإن المورفين ومشتقاته والكودايين لا تزال تستخدم في

(١) انظر كتابنا: المخدرات الخطر الداهم الأفيون ومشتقاته دار القلم ص ٨٧-٨٨ والمخلق الجدول رقم ص ٤١٩-٤٢٦ وانظر ص ٢٢٧-٢٣١ لتوضيح تأثير المورفين على مسارات الألم في الجهاز العصبي الطرفي والنخاع الشوكي والدماغ. وأيضاً ص ٢٣٩-٢٤٥

الطب، ويذكر الكتاب المرجع للتشخيص والعلاج طبعة ١٩٩٣ بعض هذه الاستخدامات الطبية Current Medical Diagnosis and Treatment التي لا تزال قائمة حتى اليوم، وأهمها معالجة الآلام المبرحة، وحدوث جلطة في القلب وحالات السرطان المتقدمة، وحدوث كسور أو حروق أو حوادث تؤدي إلى آلام شديدة ويذكر قائمة على رأسها المورفين ومشتقاته مثل هيدرومورفين ومواد أفيونية أخرى مثل المبيريدين (البينثادين) والميثادون وأوكسي مورفون والكودايين وأوكسي كودون وهيدروكودون.

ولن نتعرض للأعراض الجانبية للمورفين والمواد الأفيونية الأخرى فهي كأي عقار لابد لها من أعراض جانبية، ومن موانع الاستطباب كذلك، ولكن الناحية المهمة والخطرة هي الإدمان ولهذا فإن استخدام هذه المواد قل بشكل ملحوظ في المجال الطبي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين.

كيفية عمل المورفين^(١).

وأهم عمل للمورفين ومشتقاته هو تسكين الآلام المبرحة ويعمل المورفين على نهايات الأعصاب الطرفية الحاملة للألم، وعلى عقد الجذر الخلفي من العصب Dorsal Root Ganglia، وعلى المادة الهلامية Substantia Gelatinosa الموجودة في النخاع الشوكي، وعلى مسارات الألم إلى جذع الدماغ والمهاد، وعلى المادة السنجابية حول المسال وحول البطين في الدماغ، كما يعمل المورفين على مناطق مخية أخرى مثل الجهاز الحوفي Limbic System المسؤول عن العواطف، وبما أن الألم يزداد حدة بشعور الخوف والقلق فإن المورفين يعمل عن طريقين: (الأول) تسكين مواضع الألم ومساراته في الأعصاب الطرفية إلى الدماغ، والثاني: تهدئة الشخص وإعطائه شعوراً بالسكينة وعدم المبالاة.

(1) Hages J Collier H.O, Rance M, TyersM ed: Opioas: Past Present and Futare. Tuglor and Frm cis. London Philladelphia

كما أن المورفين يخفض من مادة البروستاجلاندين التي تسبب الألم كما أنه يقفل بوابة الألم Pain Gate عند التشابك الموجود في القرن الخلفي للنخاع الشوكي، ويقلل من إفراز المادة P والمواد الأخرى المهيجة، وتلك التي تسبب القلق بالإضافة إلى المواد المسببة للألم.

المورفينات الدماغية وتأثيراتها:

والإحساس بالألم يختلف من شخص إلى آخر كما يختلف لدى الشخص ذاته من موقع لآخر فالجندي في معركة قد لا يحس بالألم الجراح، وكذلك اللاعب في ميدان الكرة قد لا يحس بالألم إصابة في قدمه أو مفصله حتى إذا انتهت المعركة أو المباراة صرخ من الألم، وفي عام ١٩٧٥ إكتشف كوسترليتز في أبردين Aberdeen باسكوتلنده مورفينات الدماغ الطبيعية، ثم وجدت في الجهاز العصبي بأكمله بل في مواضع مختلفة من جسم الإنسان بما فيه الجهاز الهضمي.

ولا يزال كثير من أسرارها غامضا إلا أنها تعمل في الجهاز العصبي كموصل عصبي (Neuro transmitter) وكمنظم للهرمونات وخاصة هرمونات الغدة النخامية، ويتركز وجودها في المناطق التي تتصل بالإحساس بالألم وبالجهاز العصبي اللاإرادي Neuro endocrine System والجهاز العصبي الغدي Autonomic Nervous System وتوجد مستقبلات الأفيونات في الجهاز العصبي، وقد تم اكتشاف ثلاثة أنواع منها (معلمة بالأحرف اليونانية) دلتا وكابا وميو (د،ك،م) عام ١٩٧٦ وتبين أن المستقبلات ميو مختصة بتسكين الألم (analgesia) والشعور الغامر بالسعادة (Euphoria) وتؤدي إلى الإدمان (١) (Dependence) وتثبيط النفس.

(١٦) مصدر سابق ص ١٥٨-١٧٦

Madden J.S: A Guide to Alcohol and drug depqndence

وقد تبين عند إجراء التجارب على المسكنات وإيهام المريض الذي يعاني من الألم بأنه قد أعطي مسكناً قوياً جداً، فإن المريض يشعر بالاطمئنان ويخف لديه الألم ولو مؤقتاً، وقد تبين أن الوهم يعمل على زيادة مورفينات الدماغ (الاندروفين والانيكافلين) ومسارات الألم، وبالتالي يقل الإحساس بالألم، كما يقل إفراز المواد المهيجة للألم مثل مادة (P) ومادة البروستاجلاندين.

كذلك توصل العلماء إلى أن الإبر الصينية تقوم بذات الأثر، وبالتالي تخفف من الشعور بالألم إلى درجة إجراء العمليات الجراحية بدون تخدير بالعقاقير لدى نسبة من المرضى، وقد تبين أن المرأة الحامل عندما يداومها الطلق بآلامه يجعل الله لها فرجاً ومخرجاً بتخفيف تلك الآلام وإعطائها شعوراً بالسعادة وذلك بزيادة إفراز المورفينات الدماغية الطبيعية في الدماغ والجهاز العصبي.

ومن المعلوم أن الصلاة والصيام وقراءة القرآن والتفسير والتفكير والصدقة وعمل المعروف تعطي الإنسان شعوراً غامراً بالسعادة والرسول - صلوات ربي وسلامه عليه - يقول: (وجعلت قرّة عيني في الصلاة) وكان إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة.

وقد اشتهرت قصة التابعي الجليل (رويت هذه القصة عن الإمام علي زين العابدين بن الحسن السبط وعن عروة بن الزبير، رضي الله عن الجميع) الذي كان يعاني من ورم في بدنه (قيل في ساقه) وعرض عليه الجراح أن يسقيه البنج (قيل نبات الشيكرا + الحشيش) فرفض ذلك التابعي وقال: ولكن إذا دخلت في الصلاة وسجدت فافعلوا ما بدا لكم.

وفي معركة بدر هجم الشاب معاذ بن بن عمرو بن الجموح على أبي جهل وضربه ضربة بترت ساقه والتفت عكرمة بن أبي جهل فضرب معاذاً على عاتقه

حتى تدلت يده، قال معاذ: فلما آذنتني وضعت عليها قدمي، ثم تمطيت حتى طرحتها، ثم واصل الجهاد والقتال!!

وكان أبو دجانه - رضي الله عنه - يترس على رسول الله ﷺ ويقيه النبل بنفسه يوم أحد ولم يشعر بألم تلك السهام والنبال في جسده وقاتل أنس بن النضر يوم أحد حتى قتل ووجد به بضع وسبعون ضربة بسيف وطعنة برمح ولم يعرفه أحد إلا أخته عرفته ببنانه، ولم يبال بتلك الرماح والسيوف في جسده، وهناك مئات الأمثلة من البطولة الخارقة على يد الصحابة، رضوان الله عليهم وعلى التابعين وتابعيهم إلى يوم الدين.

ولعل ذلك كان بسبب إفرازات غامرة من الاندورفين والانيكافلين جعلها الله - سبحانه وتعالى - لهؤلاء القوم ليخفف عنهم الآلام وليعطيهم هذا الشعور الدافق بالسعادة والسكينة حتى يقول قائلهم كما ينقله عنهم ابن القيم في مدارج السالكين «لو كان أهل الجنة على مانحن فيه، إنهم إذن لفي عيش طيب» وحتى يقول ابن تيمية - رحمه الله - بعد أن حبس وضيق عليه «مايفعل أعدائي بي أنا حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلادي سياحة» وهي روح سامقة لأهل العزم من أولياء الله.

ولا يستطيع عامة الناس أن يصلوا إلى هذه القمم السامقة ولذا لابد لهم من هذه العقاقير المسكنة للآلام عند الاضطراب والحاجة لها ولكن لاينبغي أن تكون الملجأ والملاذ لكل مايعتري الإنسان من قلق وتوتر وضيق وكآبه ووصب وألم، فالصلاة وأعمال البر التي توصل الإنسان بربه لها دور كبير في التخفيف من هذه الأوصاب والآلام ولذا ينبغي الحذر من الانجراف في استخدام هذه العقاقير لأدنى سبب من أسباب الألم المحتمل أو لحالات القلق والضيق والكرب.

وهذا الكلام لاينطبق فقط على المسكنات القوية مثل الأفيون ومشتقاته وإنما

ينطبق أيضا على المهدئات مثل الفاليوم والليبريم ومضادات الكآبة مثل التريبتيزول والليديوميل، ومثل العقاقير المنومة الأشد مفعولا مثل الباربيتورات، ولا ينبغي أن تستخدم هذه العقاقير إلا في الحدود الضيقة، وألا تصبح بديلا لمواجهة مشكلات الحياة التي ازدادت مع موجة الحضارة الغربية فأدت إلى انتشار القلق والكآبة والأمراض النفسية المختلفة.

العقاقير التي تسبب نوعا من الهلوسة واستخداماتها الطبية :

هناك عقاقير عديدة تسبب نوعا من الهلوسة وخاصة إذا زادت الجرعة ومنها ما يستخدم للهو ومنها ما يستخدم في الطعام كما أن منها ما يستخدم في مجالات التداوي.

وأشهر المواد المهلوسة: الحشيش عقار (إل اس د) المستخرج من فطر الارجوت، وبعض أنواع النباتات والفطور والكمأة، وبعض المواد المستخدمة في الطب القديم والحديث مثل نبات السكران والبلاذونا والداتورة، واللفاح (اليبروح) وجوزة الطيب والزعفران والعنبر ونبات كافا كافا والتامبول.

القنب الهندي (الحشيش)

يعتبر القنب الهندي أشهر هذه المواد وأقدمها استخداما، ويستخدم في معظم أقطار العالم منذ آلاف السنين وله أسماء عديدة بلغت أكثر من ٣٥٠ اسماً، أشهرها الحشيش والبنج (بالفتح) والماريوانا والكيف والتكروري والجانجا، ويستخدم بلعاً وتدخيناً، وأهم مادة في القنب الهندي هي مادة تتراهيدروكابينول (THC) Tetrahydrocannabinol وهي المادة المهلوسة فيه، وتقلل من مستوى مادة النورأدرينالين في الدماغ، وعند تناول الحشيش تدخيناً أو بلعاً يحدث الآتي :

يزداد نبض القلب، تحتقن ملتحمة العين، يحدث جفاف في الفم والحلق ثم

تظهر هلوسات سمعية وبصرية ويصل المتعاطي إلى حالة من المرح والجدل (Euphoria) وغالبا ما يكون المتعاطي جباناً على عكس تناول الخمر الذي يتسم بالعنف والسلوك العدواني .

ويسبب الحشيش اعتماداً نفسياً محدوداً ولذا من السهل الإقلاع عنه، وتزداد الشهية ويضطرب الإحساس بالزمن ولذا يعتقد المتعاطون أن أداءهم الجنسي يتحسن، ومع المدى تقل القدرة الجنسية وتضعف الباءة .

ومن الناحية الدوائية اكتشف العلماء أن المادة الفعالة في الحشيش تخفض من ضغط العين المرتفع كما أن تعاطي الماريوانا لدى المصابين بالإيدز يحسن من حالتهم النفسية والمعنوية ويحسن شهيتهم للطعام ولكن مخاطر الإدمان كبيرة ولذا لا يستخدم الحشيش في المجال الطبي إلى الآن رغم ماذكرناه من خصائصه .

عقار ل إس د (L.S.D)

يعتبر عقار حامض الليسرجيك Lysergic acid diethylamide (إل . إس . د) المستخرج من فطر الأرجوت الذي ينمو على حبوب الشوفان من أهم المواد المهلوسة المستخدمة في عالم المخدرات، وقد استخرج من هذا الفطر العديد من العقاقير التي تستعمل لإيقاف النزيف من الرحم وخاصة بعد الولادة (أرجو مترين Ergometrine) ودواء الصداع النصفي الأرجوتامين، وعقار هيدرجين الذي يُعطى لكبار السن على أساس أنه يحسن الدورة الدموية في الدماغ .

وقد تم تحضير مادة إل . إس . د عام ١٩٣٣ ووصف هوفمان سنة ١٩٤٧ تأثيرات هذا الحامض أثناء اجرائه التجارب واستنشاقه بخاره وسجل على الفور هلوسات سمعية وبصرية شديدة بحيث يرى المسموعات ويسمع المرئيات!! وصور أشباح لا يدرك كنهها مع شعور بالخفة والطيران والسباحة في الهواء وسعادة غامرة، يعقبها شعور شديد بالكآبة والرغبة في الانتحار، وقد انتشر

استخدامه في الستينيات من القرن العشرين على اعتبار أنه يبعث في الإنسان نشاطا دينيا وذلك مع استخدام المهلوسات الأخرى، وهذا ناتج عن إفلاس الكنيسة في الغرب واتجاه الناس إلى إيجاد البديل ولو كان بالمهلوسات، ولا يستخدم هذا العقار في المجال الطبي قط.

قطر بسيلو سيبي المكسيكي (Psilocybe Mexicans)

استطاع هوفمان عام ١٩٥٨ أن يستخرج المادة المهلوسة من نبات بسيلوسيبي، وهو فطر ينمو في المستنقعات.

وقد استخدمت قبائل الازتيك وقبائل الهنود الحمر الأخرى هذا الفطر في الاحتفالات الدينية التي تعمل فيها المهلوسات حتى يروا الأرواح والآلهة التي يعبدونها وهي تهبط عليهم من السماء!!

والمواد الفعالة المستخرجة من هذا الفطر هي: بسيلوسيين (Psilocybine) وبيلوسيت، ويشبه هذا الفطر بعض أنواع الكمأة (الفقع) من ناحية الشكل وإن كان يختلف عنه من ناحية المفعول وهناك أنواع شديدة السمية تؤدي إلى الوفاة إذا أكلت خطأ وعلى أية حال لا تستخدم هذه الفطور في المجال الطبي.

فطر أمانيتامسكاريا Amanita Muscaria

يوجد هذا الفطر في الأمريكتين، وقد استخدمه الهنود الحمر منذ عهود طويلة، كما ينمو في الهند وبعض مناطق آسيا وأوروبا ويعرف باسم (Fly Agaric) ويحتوي فطر أمانيتا على مادة المسكارين Muscarine المهلوسة، وتكون المهلوسات البصرية متميزة بألوانها وحدتها، ويرى الشخص أشباحا ومرائي غريبة تنقله من العالم الأرضي إلى عالم آخر يدعي فيه الاتصال بالأرواح والملائكة والجن.

صباربيوت (Peyote Cactus)

ينمو في المكسيك ويستخدمه الهنود الحمر في طقوسهم الدينية كما تستخدمه الكنيسة الوطنية الأمريكية في الولايات المتحدة، وتمضغ أزهار البيوت فتخرج منها المادة المهلوسة ميسكالين (Mescaline) ويشعر المتعاطي بالارتياح والهدوء مع هلوسات بصرية مع ومضات مشرقة من الألوان الجميلة التي يعجز الشخص عن وصفها، ولا تستخدم هذه المادة في الطب.

العقارات المهلوسة المصنعة.

هناك مجموعة من العقارات المصنعة بالكامل أو من أصول نباتية تؤدي إلى الهلوسات السمعية والبصرية الشديدة ومنها عقار د.م.ت (Dimethyl Typ-amine: D MT) يستخدم تدخيناً وشماً وحقناً بالوريد، وتحدث الهلوسات بعد (tamine: D MT) دقيقتين من الحقن بالوريد وتهدأ الحالة بعد ساعة، ولذا يسمى عقار «رجل الأعمال» الذي لاوقت لديه لاستخدام العقاقير المهلوسة التي تستغرق وقتاً طويلاً في مفعولها.

ومنها عقار (DOM) (Dimethoxymethlamphetamine)

وهو من مشتقات الامفيتامين ولكن له تأثيرات مهلوسة بالإضافة إلى بعض آثار الامفيتامين، ومنها عقار فينسيكليدين Phencyclidine الذي انتشر في أوروبا والولايات المتحدة بسبب ما يحدثه من هلوسات وتسكين للألم، وقد صنعتها شركة بارك ديفس الدوائية المشهورة ليكون مخدراً ونتيجة لتأثيراته المهلوسة منذ عام ١٩٦٥ واستمر الاستعمال في مجال اللهو.

النبات المستخدمة في الطب وفي إصلاح الطعام والتي لها تأثيرات مهلوسة.

هناك العديد من النباتات الطبية والمواد التي تستخدم لإصلاح الطعام وإذا زادت الجرعة عن الحد المقرر أدت إلى هلوسات وتشوشا في الذهن، وقد عرفها

المسلمون منذ أزمنة متطاولة، وقد جاء أن عبدالعزيز الترمذي سأل الإمامين: أبا حنيفة النعمان وسفيان الثوري عن رجل شرب البنج فارتفع رأسه فطلق امرأته، هل يقع؟ وقد أفتى الإمامان الجليلان بوقوع الطلاق إذ شربه عامداً (انظر فتح القدير).

البنج (الشيكران والبلادونا والداتورة واللفاح واستخداماتها في الطب.

الشيكران: أطلق لفظ البنج على نبات الشيكران (السكران) كما أطلق أيضاً على الحشيش، والاسم العلمي لهذا النبات هو هايوسايمس (Hyoscyamus) ويتبع الفصيلة الباذنجانية (Fam, Solanaceae) ويعرف باللغة الانجليزية باسم (Henbane) ويستخرج منه القلويدات التالية وكلها تستخدم في الطب: (١) الهايوسيامين (٢) الاسكوبالامين (٣) الأتروبين.

والجزء المستعمل من النبات هو القمم الزهرية والأوراق المحتوية على القلويدات، والهايوسيامين أفضلها في معالجة المغص الكلوي والمعوي، ويستخدم عادة كأقراص أو حقن أو شراب للأطفال، بينما يوجد الأتروبين على هيئة حقن ويستخدم لإقلال الإفرازات قبل العمليات ولإزالة المغص الشديد بأنواعه، أما الاسكوبالامين فيسبب تشوشاً في الذهن مع هلوسات، ويستخدم قبل العملية لإحداث ما يسمى «نوم الشفق» Twilight Sleep ولتقليل الإفرازات.

وتوجد هذه المواد الثلاث بنسب مختلفة في نبات السكران (الهايوسايمس) ونبات البلادونا (ست الحسن، بوجين ومن أسمائه باللغة الانجليزية Poisonous Black cherry, nightshade) ونبات الداتورة (الطاطورة والعريط، والدريقه وبالإنجليزية له أسماء متعددة مثل (Thorn Apple, mad Apple, Jimson Weed) ونبات اللفاح (اليبروح) الذي يعرف باللغة الانجليزية باسم mandrakem) وقد ذكر داود في تذكرته، وابن عابدين في الحاشية البرش وهو (Mandragon).

مركب من البنج (الشيكران) والأفيون .

ويوجد الاسكوبالامين (أكثر تسبباً للهلوسة) بكمية كبيرة في الداتورة
بينما يوجد الهايوسيامين (للمغص) بصورة أكبر في نبات البلادونا .

ويحدث تعاطي هذه المواد، حتى بالمقادير الطبية، جفافاً بالفم وانسباً في
عضلات الجهاز الهضمي والقناة الصفراوية والجهاز البولي (ولذا تستخدم في
جميع أنواع المغص الكلوي والمراري والمعوي) كما أنها تقلل من إفرازات المواد
الهاضمة واللعاب .

ويمنع استخدام هذه المواد لدى الأشخاص الذين يعانون من الماء الأزرق
(الجلوكوما) (ضغط الماء في العين)، وعند وجود تضخم في البروستاتة
(الموثة) .

وتسبب الجرعة الكبيرة جفافاً شديداً في الفم والحلق وارتفاعاً في درجة
الحرارة وسرعة نبض القلب ودوخة واضطراباً في التفكير وتشوشاً شديداً في
الذهن وهلوسات بصرية، وهذياناً وارتعاشاً، وقد تنتهي بإغماء وتوقف في
التنفس، ولذا فإن التسمم بهذه العقارات (أخذ جرعة زائدة) تستدعي العلاج
السريع وعمل غسيل للمعدة واستعمال مضادات لهذه العقاقير مثل الاستيل
كولين ومشتقاته .

وقد استخدم الاسكوبالامين (وهو أكثر هذه المواد تسبباً للهلوسة ويوجد
بكمية كبيرة في الداتورة) لإحداث حالة نوم الشفق قبل العمليات، وفي علاج
الحالات النفسية، ولإجراء ما يسمى غسيل المخ، واستخدمت الداتورة منذ
عصورة سحيقة للحصول على الاعترافات من المجرمين وأسرى الحرب المعتقلين
السياسيين نتيجة لما تحدثه الداتورة (وبالذات مادة الاسكوبالامين) من هذيان
بحيث يتحدث الشخص بكثير من الأسرار ويعترف بأشياء لم يكن يريد

الاعتراف بها، ولكن على المحقق أن ينتبه ليميز الهلوسات والاعتقادات الزائفة من الحقائق، ويعرف كيف يفصل بينها لأن مستخدمها يدخل في هذيان وهلوسات، وتستخدم الداتورة في أمريكا الجنوبية لتفسير الأحلام ولقراءة المستقبل ولتخويف اللصوص وأخذ الاعترافات منهم، وأغرب أنواع الداتورة نوع يدعى مخدر الأفاعي (Snake Intoxicant) وهو شجرة ضخمة توجد في الأمريكتين وتتميز باحتوائها على كمية كبيرة جدا من الاسكوبالمين بحيث تبلغ نسبة ٨٠ بالمئة من القلويدات.

ويتميز البيروح (اللفاح) بانتشاره في أوروبا، وتوجد القلويدات في الجذور وليس في الأوراق أو الثمار كما هو في النباتات الأخرى المشابهة، وتؤخذ الجذور وتغلى ويشرب المنقوع لإحداث حالات من الهذيان والهلوسات ثم النوم، كما يستخدم كمهدئ في الطب الشعبي.

وفي استراليا توجد نبتة أخرى تدعى بتوري (Pituri) وتمضغ أوراقها المحتوية على القلويدات وبالذات الاسكوبالمين، وقد تدخن أيضا لإحداث الهلوسات والشعور بالخفة والمرح.

جوزة الطيب (Nutmeg) واستخدامها في إصلاح الطعام والتداوي:

جوزة الطيب، أو الجوزاء، أو جوز نابل: نبات يعرف علميا باسم Myristica Fagrans ويتبع فصيلة البسباسية (Myristicaceae) وموطنه الأصلي ماليزيا واندونيسيا وسيلان وجزر مولوكا وجراندا في المحيط الهادي.

وقد عرف المسلمون هذا النبات واستخدموا بذوره لإصلاح الطعام، ولأغراض طبية عديدة، ولزيادة النشاط الجنسي (Aphrodisiac) وأدخله التجار العرب إلى أوروبا في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ضمن مجموعة التوابل،

ثم قام البرتغاليون بعد أن اكتشفوا جزر الهند الشرقية باحتكار تجارته منذ بداية القرن السادس عشر للميلاد، وتنافست دول أوروبا على تجارة التوابل وقامت بينها الحروب من أجلها واستطاعت هولنده وبريطانيا أن تفوز بنصيب الأسد .

وشجرة جوزة الطيب دائمة الخضرة وأوراقها داكنة، وهي شجرة ضخمة يبلغ ارتفاعها ما بين ٣٠ و ٦٠ قدماً وثمارها ثنائية المسكن، وأزهارها صغير صفراء ذات رائحة عطرية وتشبه ثمار المشمش أو البرقوق، ثم يغمق لونها تدريجياً، وعندما تنفتح الأغشية الخارجية تبدو البذرة بلون بني براق ومغطاة بقشرة تعرف باسم البسباسة وهي ذات لون أحمر فاقع، وتستخدم القشرة في أنواع الطعام وتعطيه نكهة ومذاقاً خاصاً، كما تستعمل البذور بعد تجفيفها وسحقها كمادة هامة من مواد التوابل العطرية .

مكونات بذرة جوزة الطيب :

تحتوي جوزة الطيب على ٥-١٥٪ زيت طيار وعلى ٢٥-٥٠٪ زيت ثابت (Fixed oil) ويعرف باسم زبدة جوز الطيب (Nutmeg Butter) ويحتوي الزيت الطيار على مادة الميرستيسين (Myristicin) التي تزيد من النشاط الجنسي وتعطي الطعام نكهة جيدة وتطرد الغازات (Carminative) وإذا زادت الكمية سببت تقلصات في العضلات وسببت خدرًا ولها تأثير سمي على الكبد، وقد ذكر سيدني سميث أن جوزة الطيب بكمية كبيرة نسبياً تؤدي إلى أعراض مماثلة لتأثيرات الحشيش، وقد تكون أقوى أثراً منه (١)، ويقول كتاب جودمان وجولدمان المرجع في علم الأقرباذين (٢) إن بذرتين فقط من جوزة الطيب تؤدي

(١) نقلاً عن د. صادق أحمد وزملائه: بعض التأثيرات الأقرباذينية لجوزة الطيب، أبحاث المؤتمر الإقليمي

السادس للمخدرات، الرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤هـ/ ٤٠٩ نوفمبر ١٩٧٤م

(2) Goodman and Gilman: The Pharmacological Basis of Therapeutics. The Macmillan Co, New York, 6th 1980:535-584.

بعد تناولها، إلى خدر الأطراف ونوع من الهلوسة، وتقمص شخصية أخرى، وعدم الشعور بحقيقة الأشياء (Unreality Depersonalization) وكثيراً ما تحدث نوبات احتياج وخوف يصحبها خفقان في القلب وجفاف في الجلد، وهي أعراض مشابهة للتسمم بالبلاذونا أو الداتورة أو السكران.

وجاء في دائرة معرف المخدرات High Times Encyclopedia^(١) إن جوزة الطيب وقشرها (Mac) والتي تستخدم في جميع المطابخ كأحد التوابل الهامة، لها خاصية الإسكار إذا أخذت بكميات كبيرة، ويشعر متناولها بالجلد والسعادة Euphoria وعدم القدرة على التفكير أو الحركة، مع خدر في الأعضاء، وهلوسات بصرية وخيالات وإحساس شديد بالغربة، وعدم معرفة الزمان والمكان، وشعور بالغثيان مع جفاف في الحلق واحتقان في الوجه وملتحمة العين مع زيادة في الرغبة الجنسية وشهية الطعام مع حدوث إمساك أو احتقان بالبول ولها خمار (صداع وخمول وكآبة) بعد انتهاء مفعولها، ويتحمل بعضهم ٢٥ جراماً منها بينما تقتل بعضهم خمسة جرامات فقط.

والمواد الفعالة في بذرة جوزة الطيب هي:

- ١- مادة الميرسيتين (Myristicin) وتشبه مادة الميسكالين (Mescaline) المخدرة المعروفة في المجال الطبي، وكل التأثيرات راجعة لها أساساً.
- ٢- مادة الإلميسين (Elmicin)
- ٣- مادة السافرول (Safrol)

موقف الفقهاء من جوزة الطيب :

اتفق الفقهاء على حرمة أكل الكثير المسكر من جوزة الطيب، وهو ما يتفق تماماً مع ما تذكره المصادر الطبية الحديثة، وقال بعضهم بحرمة القليل منها أيضاً

(1) High Times Encyclopedia of Recreational Drugs. Stone Hill Pub.Co, New York, 1979:94-96.

واعتبر الخطاب في كتابه «مواهب الجليل بشرح الخطاب على متن خليل» المسكرات أربع: الخمر والبنج والأفيون والجوزة» أي جوزة الطيب وليس المقصود بلفظ المسكر في الجامدات (البنج والأفيون والجوزة) الإسكار مع الشدة المطربة فهي من خصائص الخمر، ولكن المقصود تأثيرها على العقل وإحداث ما يشبه السكر، وقال عنها (أي الجوزة) إنها مال غير متقوم، قال: أفتى بعض شيوخنا بطرحها أي الجوزاء في الوادي، ومال بعضهم إلى أنها مال متقوم، ولا يجوز إتلافها».

ونص ابن عابدين في الحاشية على تحريم أكل الكثير منها ومن العنبر والزعفران، لأن هذه الأشياء مسكرة، والمراد بالإسكار تغطية العقل لا مع الشدة المطربة، لأنها من خاصيات المسكر المائع فلا ينافي أنها تسمى مخدرة.

وقال ابن حجر الهيتمي في كتابه فتح الجواد بشرح الإرشاد: أخرج بالمسكر مزيل العقل من غير الأشربة، كالبنج (الشيكران)، والحشيشة، والأفيون، وجوزة الطيب، فإنه وإن حرم لكن فيه التعزير فقط إذ ليس فيه شدة مطربة» وقال عن جوزة الطيب «لا مرية في تحريم الجوزة لإسكارها أو تخديرها، وقال: فثبت بما تقرر أنها حرام عند الأئمة الأربعة: الشافعية والمالكية والحنابلة بالنص، والحنفية بالاعتضاء» وقال عنها في كتابه «الزواجر» «إن مذكروته في الجوزة من حرمة تعاطيها هو ما أفتى به قديما، وأفتى ابن دقيق العيد بأن الجوزة مسكرة».

وقال ابن عابدين في الحاشية «ج ٤ / ٤٢» تحت عنوان مطلب في البنج والأفيون والحشيشة: المراد بما أسكر كثيره فقليله حرام من الأشربة، وبه عبر بعضهم، وإلا لزم تحريم القليل من كل جامد إذا كان كثيره مسكرا كالزعفران والعنبر، ولم أر من قال بحرمتها «حتى أن الشافعية - القائلين بلزوم الحد بالقليل مما أسكر كثيره - خصوه بالمائع، وأيضا لو كان قليل البنج أو الزعفران حرما عند

محمد لزم كونه نجسا لأنه قال ما أسكر كثيره فإن قليله حرم نجس، ولم يقل أحد بنجاسة البنج ونحوه، وفي «كافي الحاكم من الأشرية» (ألا ترى أن البنج لا بأس بتدوايه، وإذا أراد أن يذهب عقله لا ينبغي أن يفعل ذلك) وبه علم أن المراد الأشرية المائعة، وأن البنج ونحوه من الجامدات إنما يحرم إذا أراد به السكر وهو الكثير منه، دون القليل المراد به التداوي ونحوه، كالتطيب بالعنبر وجوزة الطيب، ونظير ذلك ما كان سميًّا قتالاً كالمحمودة وهي السقمونيا ونحوها من الأدوية السمية فإن استعمال القليل منها جائز».

وهكذا نرى بعض الفقهاء على الأقل، يبيحون استعمال الجوزة (جوزة الطيب) في التداوي وفي إصلاح الطعام بالقدر الذي لا يسكر؛ فإن سكر حرم، وفيه التعزير لا الحد.

الزعفران (Saffron) واستخداماته في إصلاح الطعام والتداوي:

الزعفران مادة ذهبية اللون تستخرج من ميسم (Stigma) زهرة نبات الزعفران المعروفة علمياً باسم (Cyrocus Sativas) ويستخدم الزعفران لإصلاح الطعام (وخاصة الأرز فيما يعرف بالزربيان ويستخدمه المشايخ خاصة في القهوة، ويستخدم في الطب الشعبي وكما مادة ملونة ويستخدم الزعفران كمادة مخدرة كما تذكره دائرة المعارف البريطانية^(١)).

وقد ذكر الملك المظفر يوسف بن عمر الرسولي، ملك اليمن، في كتابه «المعتمد في الأدوية المفردة» خصائص الزعفران النباتية والطبية وأنه يهيج الباءة، ويساعد على هضم الطعام ويذهب الغازات، ويساعد على الولادة وتعسر نزول المشيمة ثم قال «والزائد على الدرهم (٢, ٣ جرام) سم قاتل، وثلاثة مثاقيل تقتل

(١) دائرة المعارف البريطانية، الطبعة ١٥ لعام ١٩٨٢ الميكروبيديا ج ٨ / ٧٦٤.

بالتفريح، وهو يسكر سكرًا شديدًا إذا جعل في الشراب، ويفرح حتى أنه يأخذه منه مثل الجنون^(١).

ويسبب الزعفران بالكمية الكبيرة تشوشًا في الذهن وشعورًا بالسعادة -Eu- وهو ماسماه الملك المظفر، ويفرح حتى أنه يأخذ منه مثل الجنون» وتحدث phoria هلوسات ثم فقدان لمعرفة الزمان والمكان، ويصحب ذلك فتور في الأعضاء وخمول شديد في الجسم وإذا زادت الكمية تحدث الغيوبة، وكما قال الملك المظفر «وثلاثة مثاقيل تقتل بالتفريح».

وقد تنبه الفقهاء الأقدمون لخصائص الزعفران وأباحوا استخدامه لإصلاح الطعام وفي التداوي بالقدر الذي لا يؤثر على قدرات الإنسان العقلية، ولكنهم حرموا استخدامه في اللهو وبالكميات الكبيرة، قال ابن حجر الهيتمي المكي في كتابه الزواج «الكبيرة السبعون بعد المائة: أكل المسكر الطاهر كالحشيشة والأفيون والشيكران، وهو البنج، وكالعنبر والزعفران وجوزة الطيب»^(٢).

وذكر أنها مخدرة ومسكرة لا مع الشدة المطربة التي تصاحب الخمر؛ إذ المراد بالمسكرها هنا تغطية العقل، ولم يفصل ابن حجر القول في الزعفران والعنبر وإنما اكتفى بذكرهما في العنوان وأطال القول في الحشيشة والجوزة (جوزة الطيب) والأفيون وهو أمر متوقع لعموم الابتلاء بهذه الثلاث ولخطورتها، أما الزعفران فيستخدم في الطعام لإصلاحه كما يستخدم في مجال التداوي وكل ذلك بالقدر القليل الذي لا يسكر ولا يؤثر على العقل ولا يغطي عليه، وهو لذلك مباح بهذا القدر.

(١) الملك الظفر يوسف بن عمر الرسولي التركماني: المعتمد في الأودية المفردة، صححه مصطفى السقا، دار المعرفة (طبعة مصر ١٩٨٢ ص ٢٠٢-٤-٢).

(٢) أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي: الزواج عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة بيروت ١٩٨٢ ج ١/٢١٢-٢١٦.

ويقول بحث رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المقدم إلى المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات بالرياض (١) «ولكنه أي ابن حجر لم يوفق كل التوفيق في إيراد الزعفران بينها (أي المخدرات) لأن الزعفران لا يخدر».

والحق أن الزعفران بالكمية التي تجاوز الدرهم يخدر ويسكر ويفرح كما أثبتناه أما الكمية القليلة لإصلاح الطعام أو حتى إدخاله في القهوة كما يفعل كثير من المشايخ في الرياض فإنه لا يسكر ولا يخدر.

العنبر واستخدامه في الطب والطب.

ويطلق لفظ العنبر على الحوت Whale وهو أكبر الثدييات وقد جاء ذكره في الحديث الصحيح الذي أخرجه الشيخان البخاري ومسلم من حديث جابر قال: بعثنا رسول الله ﷺ في ثلاثمائة راكب وأميرنا أبو عبيدة بن الجراح فأتينا الساحل فأصابنا جوع شديد حتى أكلنا الخبط فألقى لنا البحر حوتا يقال لها العنبر، فأكلنا منه نصف شهر» وورد وصف هذا الحوت العظيم حتى أن الراكب يمر من تحت أضلاعه وأنهم أخذوا منه وشائق وأطعموها النبي ﷺ.

ويطلق اسم العنبر على نوع من أنواع الطيب الذي قال عنه ابن القيم في الطب النبوي «وأما العنبر الذي هو أحد أنواع الطيب فهو من أفخر أنواعه بعد المسك»، وذكر اختلاف الناس في أصله وأن طائفة قالت هو نبات ينبت في قعر البحر فيبتلعه بعض دوابه فإذا ثملت منه قذفته رجيعاً فيقذفه البحر في الساحل، وقيل هو طل ينزل من السماء في جزائر البحر فتلقي الأمواج إلى الساحل، وقيل روث دابة بحرية، قال ابن سينا في القانون: والذي يقال إنه زبد البحر أو روث دابة بعيد».

(١) «نظرة الشريعة إلى المخدرات» بحث مقدم للمؤتمر الإقليمي السادس بالرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤ الموافق

والواقع كما تذكره المصادر الحديثة ودائر المعارف البريطانية^(١) وقاموس اكسفورد (Ambergris) أنه مادة يفرزها الحوت Sperm Whale من أمعائه فتوجد طافية على البحر في المناطق الاستوائية، ويستخدم في الطيب مع المسك وغيره وأنواع العطور، ويستخدم بكميات قليلة جداً كفاتح للشهية وكأحد التوابل في الطعام، وله استخدامات واسعة في الطب القديم والطب الشعبي لعلاج النحافة وحالات الكآبة (الكرب والضيق) والمناخوليا ولمعالجة أوجاع المعدة والشقيقة والصداع، وذكر الملك المظفر الرسولي في كتابه المعتمد في الأدوية العديد من هذه المنافع، ومنها أنه نافع عن أوجاع المعدة، ومن الرياح الغليظة، ومن السدد ومن الشقيقة والفالج (الشلل) واللقوة (شلل العصب السابع في الوجه) والكزاز (التتانوس) فينتفعون بشمها، وإن طرح منه شيء في قدح وشربه إنسان سكر سريعاً.

وتذكر دائرة المعارف البريطانية ودائرة معارف المخدرات أن تعاطي العنبر يسبب نوعاً من السكر والتفريح والنشوة Euphoria ويحدث هلوسات إذا زادت الكمية ويضطرب تقدير الزمان والمكان.

وعليه فإن الاستخدام الطبي المحدد الذي لا يحدث إسكاراً ولا تغييراً في القدرات العقلية مباح، كذلك الاستخدام بالقدر الضئيل في فتح الشهية وإصلاح الطعام، وهو ليس بنجس بل هو من أفخر أنواع الطيب كما قال ابن القيم في الطب النبوي ولذا فإن التطيب به مشروع.

مشطات الجهاز العصبي المركزي C.N.S Depresants

تعمل هذه المجموعة من العقاقير على تثبيط نشاط الجهاز العصبي المركزي وبالذات في الدماغ الذي به مراكز الفكر والروية، وهي تشتمل على مجموعة

(١) دائرة المعارف البريطانية الميكروبيديا ج١/ ٢٩٥ - الطبعة ١٥ لعام ١٩٨٢م.

كبيرة من العقاقير أهمها:

- ١- الكحول وبالذات الكحول الايثيلي : وقد سبق الحديث عنه بما يكفي .
- ٢- الباربيتورات : وهي تشبه في تأثيراتها الكحول من ناحية سحب العقار، ولها المخاطر نفسها عند سحب العقار من المدمن وتسبب الصرع ونوبات الشك والخوف وارتفاع درجة الحرارة، وقد يؤدي سحبها المفاجيء لدى من أدمنها إلى وفاته (٢٥ بالمئة من الحالات) ولذا فإن حالات سحب الباربيتورات ينبغي أن تعالج في مستشفى أو مصحة بها طبيب ملم إلاما كافيا بآثار سحب العقار وكيفية معالجته .

وقد تم اكتشاف الباربيتورات من قبل أدولف فون باير الطبيب الألماني حديث التخرج الذي استطاع تحضير حامض الباربيتورك Barbi turic acid من حامض المالون Malonic acid والبولين (Malonyl urea) ولم تكن البلورات البيضاء التي حصل عليها قادرة على أن تنوم أي قطرة أو كلب .

وقد صادف يوم تحضير هذه المادة عيداً لما يسمى القديس باربرا الذي يعتبرونه حارساً لضباط سلاح المدفعية (للنصارى مجموعة من القديسين يختص كل منهم بحماية فئة معينة من الناس حسب زعمهم وهو استبدال آلهم القديمة بآلهة جديدة يعبدونها من دون الله) وقام الطبيب باير بتسمية مستحضره الجديد حامض الباربيتوريك، نسبة إلى القديس باربرا، وذلك في عام ١٨٦٤، وأهمل هذا التحضير حتى استطاع أميل فيشر وفون مرينج عام ١٩٠٣ بتحضير مهدئ ومنوم من حامض الباربيتوريك وأسموا هذا المستحضر فيرونال، نسبة إلى مدينة فيرونا الإيطالية التي اشتهرت بهدوئها .

وكان الفيرونال أول السلسلة الطويلة من المنومات الجديدة التي عرفت باسم الباربيتورات والتي بلغت أكثر من ٢٥٠٠ مستحضراً، لم يستخدم منها في المجال

الطبي سوى خمسين فقط (١)(٢).

وكان العقار الثاني في هذه السلسلة هو عقار الفينوباربيتال (المعروف تجارياً باسم اللومينال) الذي ظهر عام ١٩١٢ والذي لا يزال يستخدم حتى اليوم في علاج بعض حالات الصرع الكبير. Grand mal.

أنواع الباربيتورات واستخداماتها الطبية:

تقسم الباربيتورات، بناء على سرعة عملها وسرعة تحطيمها في الجسم إلى ثلاثة مجموعات:

المجموعة الأولى: طويلة المدى: وخير من يمثل هذه المجموعة عقار الفينوباربيتال (Phenobarbital) الذي يستخدم في حالات الصرع الكبير، وخاصة للحوامل لعدم تأثيره على الجنين على عكس عقاقير الصرع الأخرى التي تؤثر على نمو الجنين، ولذا تستبدل غالباً بعقار الفينوباربيتال، كما أنه يستخدم أيضاً كمهدئ ضمن العقاقير الأخرى فنجد أنه يعطى ضمن العقاقير المهدئة للمغص وآم والبطن وكثير من العقاقير الأخرى، وقد قامت معظم الشركات المصنعة للعقاقير باستبعاد هذا الاستخدام لعدم الحاجة الحقيقية له ولتجنب احتمال حدوث حالات تعود (إدمان) على العقار، وإن كان ذلك نادر الحدوث وتعمل هذه العقاقير في الجسم لمدة ٢٤ ساعة تقريباً.

المجموعة الثانية: متوسطة المدى: تستخدم هذه المجموعة كمومات إذ أن مفعولها ينتهي في الغالب بعد ثمان ساعات وهذا ما هو مطلوب في النوم، ومن أمثلتها: عقار باربيتال (فيرونال) الذي تم تحضيره عام ١٩٠٣ ومنها أمورباربيتال (أميتال) وسيكوباربيتال (سيكونال) وصوديوم بنتوباربيتال (نيمبيوتال). الخ وقد انتشر استخدام هذه المجموعة انتشاراً واسعاً في الستينيات والسبعينيات

(1) Coleman V: Addicts and Addiction, Piatkus Ltd, London 1986 25 - 30

(2) Royal College of Psychiatrists: Drug Seenes. Gaskell, London, 1989: 156.

من القرن العشرين وأسيء استخدامها، ولا تزال تستخدم في مجالات الإدمان، ولهذا ابتعد عنها الأطباء واستبدلتها الصناعة الدوائية بعقاقير أقل خطورة مثل الدايزيبام (الفالسيوم) والليبريوم وأضرابها.

واستخدمت الباربيتورات المتوسطة المدى في حالات الانتحار وخاصة من النساء في الولايات المتحدة وأوروبا وكانت تحدث منها الوفيات كل عام، وبحلول عام ١٩٧٢ كان عدد حالات الوفيات الناتجة عن الانتحار بالباربيتورات قد وصلت الى عشرة آلاف حالة في الولايات المتحدة وألف حالة في بريطانيا.

المجموعة الثالثة: السريعة المفعول: حيث يبدأ مفعولها بعد ١٥ ثانية من تعاطيها بالوريد وينتهي مفعولها خلال ربع ساعة إلى نصف ساعة وتستخدم في التخدير في العمليات الجراحية، إما لوحدها أو مع غاز أوكسيد النيتروز (Nitrous oxide) المعروف باسم الغاز الضاحك أو مع غازات التخدير الأخرى مثل الهالوثان (Halothane) وأشهر عقارين في هذه المجموعة عقار الثايوبنتال (Thiopental) الذي استخدم عام ١٩٣٥ ولا يزال حتى اليوم وعقار الميثوهيكسيتال (Methohexital) وقد سبق الحديث عن هذه المجموعة عند تعرضنا لموضوع التخدير في العمليات الجراحية.

الاستخدامات الطبية (الاستطابات) للباربيتورات.

- ١- في التخدير لإجراء العمليات (المجموعة السريعة المفعول).
- ٢- الصرع: يستخدم الفينوباربيتال لعلاج حالات الصرع الكبير وخاصة أثناء الحمل، أما في حالات تسمم الاستركنين وحالات الصرع المستمر وحالات تسمم الحمل (إكلابسيا) فلا بد من إعطاء مواد سريعة المفعول مثل الثايوبنتال أو الفالسيوم بواسطة الحقن.
- ٣- التهذئة: لم يعد هذا الاستخدام معترفاً به لوجود البدائل الأفضل.

٤- الأرق: يتجنب الأطباء استخدام الباربيتورات لعلاج الأرق خوفاً من حدوث الإدمان ويلجأون الآن إلى عقاقير أقل ضرراً.

٥- الأمراض النفسية: يستخدم بعض أخصائي الأمراض النفسية الباربيتورات في أثناء تحليل النوم Narco Analysis أو العلاج أثناء النوم Narco Therapy وهو استخدام نادر الحدوث.

٣- البنزوديازيبين Benzodiazepines

ظهرت مجموعة عقاقير البنزوديازيبين في الستينيات عندما ابتداء بعض الأطباء يلاحظ حالات الإدمان وحالات الانتحار بالباربيتورات ولذا فإن ظهور عقاقير البنزوديازيبين بدا وكأنه نجدة من السماء للتخلص من عقاقير الباربيتورات، وبدأ نجم هذه العقاقير في الصعود ونجم الباربيتورات في الهبوط، وانتشر استعمال الدايازيبام (الفاليوم) (Dizepam) والليبريم (Chlordiazepoxide = Livrium) حتى شكلت هذه المجموعة ٢٠ بالمائة من جميع العقاقير التي يعرفها الأطباء، وتذكر التقارير أن نصف سكان الولايات المتحدة كانوا يستخدمون المهدئات والمنومات من حين لآخر وأن الملايين منهم يستخدمونها بانتظام يومياً^(١) وأصبح الفاليوم والليبريم وأضربها من العقاقير التي يستخدمها عشرات الملايين في العالم يومياً وذلك لأداء وظائفهم اليومية بأقل قدر ممكن من التوتر والقلق، وبحلول عام ١٩٧٩ كانت الصناعة الدوائية قد أخرجت إلى الأسواق أكثر من سبعمائة عقار من هذه الفصيلة (٢-٤) وفي عام ١٩٦٨ تم صرف ٤٠ مليون وصفة في الولايات المتحدة لعقاري الفاليوم والليبريم قفزت إلى ٩١ مليوناً عام ١٩٧٦ وفي

(1) Coleman V: Addicts and Addiction, Piatkus, London, 1986:30 - 36

(2) Royal College of Psychiatrists: Drug Scenes, Gaskell, London, 1987: 152 - 161

(٣) كتاب المخدرات: حقائق وأرقام: تأليف دورثي دوسيك ودانييل جبردانو ترجمة د. عمر شاهين وخضر نصار، مركز الكتاب الأردني، عام ١٩٨٨ م.

(٤) د. محمد الهواري المخدرات من القلق إلى الاستعباد. كتاب الأمة، قطر ١٤٠٧ / ١٩٧٧ ص ٩٨-١٠٠.

بريطانيا تم صرف ٤٥ مليون وصفة لعقار الفاليوم عام ١٩٧٧
وعندما بدأ الأطباء يدركون أن هذه العقاقير يمكن أيضا أن تسبب الإدمان
وإن كان بصورة أقل من الباربيتورات، بدأت الوصفات تقل في الثمانينات
وانخفضت بشكل ملحوظ في العقد الأخير من القرن العشرين.
وتقسم هذه المجموعة من العقاقير إلى ثلاث مجموعات أيضا (مثل
الباربيتورات) هي:

١- المجموعة ذات المفعول القصير المدى: وينتهي مفعول هذه المجموعة في
الجسم خلال ست ساعات ولهذا استخدمت كمnomيات ولكن عيوبها أنها
تحدث أرقا شديدا عند التوقف عن تناولها كما أنها تسبب الاعتماد بدرجة أكبر
من المجموعات الأخرى، ومن أمثلتها عقار الترايزولام (Triazolam) الذي يعطى
على هيئة أقراص، وتمتاز هذه المجموعة عن الباربيتورات بأن محاولات الانتحار
بهذه العقاقير تفشل بينما تنجح في الباربيتورات، وذلك لأن الفرق بين المجموعة
الدوائية والجرعة السمية كبير.

٢- المجموعة المتوسطة المدى: ويستمر مفعولها ما بين ست وعشر ساعات،
وهي تستخدم لعلاج الأرق والقلق ومن أمثلتها عقار برومازيپام (لكسوتانيل)
(Bromazepam = Lexotanil) ولورازيپام (أتيفان) وأوكسازيپام، ومنها عقار
روهيبنول المنوم والذي يسبب أيضا الإدمان.

٣- المجموعة الطويلة المدى: ويستمر مفعولها ما بين ١٢ و٢٤ ساعة ومن
أمثلتها الفاليوم والليبريم والنوبريم.

الاستطبابات (الاستخدامات الطبية)

١- معالجة القلق الشديد والتوتر، وينبغي أن لا يستمر الاستعمال أكثر من
أسبوعين خوفاً من حدوث اعتماد (إدمان).

٢- بعض حالات الأرق، وتستخدم المجموعة المتوسطة المدى وينبغي أن تكون فترة الاستعمال محدودة ولا تزيد عن أسبوعين.

٣- معالجة الصرع ونوبات التشنج الشديدة الناتجة عن التسمم بالاستركنين وحالات الكزاز وتسمم الحمل وأثناء سحب الكحول والباربيتورات، وتعطى في هذه الحالة حقنا بالوريد ومن أمثلتها الفاليوم (Diazepam) والليبريم (Chlordiazopoxide) والفريزيم (Clobazam) والريفوتريل (Clonazepam) وهذا الأخير يستخدم بصورة خاصة في حالات الصرع المستمر ونوبات الصرع عند التوقف عن الكحول والباربيتورات لدى من أدمنها.

٤- عقار ميثاكوالون (ماندراكس) (Methaqualone)

يعتبر عقار ميثاكوالون من العقاقير المهدئة والنومة والتي انتشرت انتشاراً ذريعاً في الستينيات والسبعينيات، ثم ابتعد عنها الأطباء نتيجة لما تحدثه من اعتماد (إدمان) لدى من يتعاطاها لفترة أسبوعين أو أكثر. ومن ميزات هذا العقار أنه يمنع حدوث نوبات الصرع، والتشنج كما أنه يزيد من العضول المسكن للألم لعقار الكوداين.

٥- الكلورال:

أحد المنومات التي انتشرت منذ القرن التاسع عشر واستمرت ردحا من الزمن إلى القرن العشرين ومن ميزاته أنه يوقف التشجنات الناتجة عن تسمم الاستريكينين وتسمم الحمل والكزاز ولكن الجرعة المستخدمة لايقاف التشجنات والصرع غير مأمونة وعالية نسبيا.

ويتميز النوم الذي يحدثه الكلورال بأنه نوم سوي، ويحدث تسمم حاد من أخذ جرعة زائدة عن الحد أو نتيجة خلط الكلورال بالكحول الإيثيلي، وذلك يؤدي إلى ما يعرف باسم سقوط الضربة القاضية (Knock Out Drops).

ويحدث إدمان وتسمم مزمن من استخدام الكلورال بانتظام ولو بجرعة طبية وقد بطل استعمال الكلورال ومشتقاته مثل ثلاثي كلور الايثانول Trichlore ethanoi و كلور بيوتانول (Chlorbutanol) وترايكلو فوس (Triclofos).

٦- الميرو باميت : من العقاقير المهدئة التي تستخدم لعلاج القلق والأمراض العصبية ويؤدي استعماله إلى شعور بالهدوء والسعادة Euphoria مما يؤدي إلى الإدمان وآثار سحب العقار عند التوقف عنه فجأة بعد إدمانه ولذا قل استعماله جدا.

٧- عقار الجلوثيمايد (Glutethimide) (دوريدون)

ظهرت منذ الخمسينيات كمهدئ ومنوم وهو يشبه إلى حد ما عقار السيكونالباربيتال (السيكونال) في إحداث النوم والتهذئة ومعالجة الصرع، وهو مثله أيضا في تسبب الإدمان، ولذا بطل استخدامه حاليا.

٨- عقار الهيمنفرين (كلورميثازول) Chlormethiazole

ويستخدم كمنوم ومهدئ ومضاد للصرع ونوبات سحب عقار الكحول والباربيتورات ويؤدي استعماله إلى الإدمان؛ ولذا يستخدم لفترات قصيرة فقط.

٩- عقار ويلدروم (دايكلورفينازون) Dichlor Phenazone :

استخدم كمنوم في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين ثم بطل استعماله لما يحدثه من إدمان، ومثله عقار كلورميزانول Chlormezanol.

١٠- مضادات الحساسية :

استخدمت مضادات الحساسية مثل البرمنازين، والدايفنهايدرامين كمنوم بالإضافة إلى استعمالها كمضاد للحساسية، ولكن التأثير المنوم يفقد بعد أسبوع من الاستعمال كما أن النوم الذي تحدثه غير مريح وتسبب خمولا في اليوم التالي، وسوء استعمالها نادر.

المهدئات الكبرى (المعقلات) (Neurleptics Antisychotics) واستخداماتها الطبية :

يطلق اسم المهدئات الكبرى أو المعقلات على مجموعة العقارات المشتقة من الفينوثايزين، ومن النادر جداً أن تسبب هذه المجموعة الإدمان، وقد اكتشفت مادة الفينوثايزين (Phenothiazine) عام ١٨٨٣ واستخدمت كطارد للديدان المعوية، ومطهر للمجاري البولية وقاتل للحشرات وذلك عام ١٩٣٤، وفي عام ١٩٥٢ قام الجراح الفرنسي لابوريت باستخدام مادة مشتقة من الفينوثايزين هي الكلورومازين للتهدئة قبل العمليات، واكتشفت كورفراسير العديد من الوظائف العجيبة لهذا العقار عام ١٩٥٣ ومنها أنه مضاد للتشنج والصرع Anticonvulsant وضد الحساسية، وضد القيء، وضد الوذمة، ومخفض للحرارة، ومنظم لضربات القلب حيث ينهي ذبذبات القلب، وله فوائد ضد الصدمة، وكانت أهم استخداماته ولاتزال في معالجة الأمراض العقلية وبالذات مرض الفصام (الشيزوفرينيا (Shizofrenia) والذهان الهلوسي (Manic Psychosis) والذهان الشكي (Psychosis Paranoic) والذهان الانطوائي (Involutional Psychosis) وذلك عن طريق خفض مادة الدوبامين النشطة في الدماغ، وقد حقق الكلوربرمازين والمجموعات المماثلة وخاصة الميلوريل نجاحاً في معالجة الاضطرابات السلوكية في الأطفال والمصحوبة بالتخلف العقلي والضعف الحركي، وساعد على تعليمهم وتوجيههم، وكذلك ساعد في علاج الاضطرابات السلوكية.

وتعمل هذه المجموعة على خفض مادة الدوبامين في الدماغ وذلك يقلل من الأعراض المصاحبة للتشيزوفرينيا والذهان، ولكنها في الوقت ذاته تؤدي إلى حدوث ما يشبه مرض باركنسون (الشلل الرعاش) وهو أحد العلامات الهامة للأعراض الجانبية التي تحدث مع استخدام الكلوربرومايزين وبقية المجموعة مثل

الاستيلازين والميلوريل... الخ.

ولذا يعطى المريض عقارات تساعد على منع هذه الظاهرة أو التخفيف منها مثل عقار الأرتان Artane، كذلك قد يحدث من التعاطي المستمر لعقار الكلوربرومازين يرقان (اصفرار الجسم والملتحمة) نتيجة زيادة البيلروبين (Bilirubin) أي الصفراء من الكبد كما تصاب أيضا الكبد، وفي تلك الحالة ينبغي إيقاف هذا العقار واستبداله بعقار آخر ليس له هذا المفعول، وهناك مجموعات أخرى تستخدم لعلاج حالات الذهان والفصام وهي:

- ١- ثايوزانثين Thioxanthenes وبالذات عقار فلوپينثيكسول Flupenthixol.
- ٢- داي فينايل بيوتاييل بيبويدين Diphenyl butyl piperidine وبالذات عقار بيموزيد PIMOZIDE.
- ٣- بيوتيروفينون Butyrophenon وبالذات عقار هالوبيريديول Haloperidol وهذه المجموعات الثلاث لها تأثير أقل في التهدئة مع معالجة الذهان والفصام، وهو أمر مطلوب ولكن عيبها أنها أشد تأثيرا في أحد أعراض مرض باركنسون (الشلل الرعاش).
- ٤- مشتقات البنزاميد Supstituted Benzamides وميزتها بأنها ذات تأثير أقل في إحداث التهدئة وفي أعراض مرض باركنسون ومثالها عقار سلبريد Sulpride وعقار ريموكسبريد Remoxipride.
- ٥- عقار أوكسي بيرتن Oxypertine ومفعوله قوي كمادة معقلة وأعراضه الجانبية أقل في إحداث الشلل الرعاش.
- ٦- عقار بينزميسوكسازول Benzimisoxazole ومثاله عقار زيزبريدون Risperidone.
- (٧) عقار كلوزابين Clozapine وهو من مجموعة البيزوديازبين التي تستخدم لمعالجة القلق والصرع والتي سبق الإشارة إليها، ولكن هذا العقار يعمل أيضا في

حالات الذهان وحالات الشيزوفرينيا ومميزته أيضا (وكذلك عقار ريزبريدون) أنه من النادر جدا أن يحدث آثار مرض الباركنسون لأن تأثيره على الدوبامين ضعيف، وتأثيره على السيروتينين قوي، ولكن عيبه أنه يحدث اعتماداً عليه (إدمان) .

العقاقير المستخدمة ضد الكآبة (الضيق والكرب)

انتشر استخدام هذه العقاقير في الطب الحديث لانتشار حالات الكآبة والضيق وللأسف أصبحت هي الملجأ الذي يلجأ إليه الناس والأطباء بدلا من اللجوء إلى الله - سبحانه وتعالى - وإلى عمل الخير وأعمال البر وقراءة القرآن والذكر، ولكن علينا أن ننبه أن بعض الحالات المرضية المصحوبة بالرغبة في الانتحار تحتاج إلى علاج نفسي ودوائي، وقد حدثت حالات وفيات كثيرة بسبب إهمال العلاج وعدم فهم حالة المريض، وبالتالي الظن بأن اللجوء إلى الذكر وغيره يكفي في مثل تلك الحالات المعقدة، ولاشك أن الذكر وأعمال البر لها دور بإذن الله تعالى، ولكن العلاج النفسي والدوائي له أيضا دور، ولا ينبغي أن يهمل هذا العلاج، مع التأكيد أن معظم الحالات الخفيفة والتي يمر بها كل إنسان تقريبا لا تحتاج لهذه العقاقير، وإنما تحتاج فعلا إلى اللجوء إلى الله سبحانه وتعالى، وإلى قراءة القرآن، والصلاة، وأعمال البر والخير، ومشاركة المجتمع، ولاشك أن الإحسان إلى الأيتام والفقراء والمساكين والمساهمة في أعمال الجمعيات الخيرية وجميع الشايطات النافعة للمجتمع، والأعمال التطوعية الخيرية لها دور كبير في استقامة نفس المؤمن وشعوره بالرضا، والتخفيف من حالة الكآبة والضيق والكرب .

وتقسم العقاقير المضادة للكآبة إلى المجموعات التالية :

١- مجموعة ثلاثية الدوائر (الحلقات) Tricyclic Antidepressants وتعتبر الركيزة الأساسية في علاج الكآبة، وتقوم بمنع إعادة أخذ النور أدرينالين والهيدروكسي

تريبتامين الخامس والسيروتينين (Noradrenaline and 5 Hydroxy Tryptamine, Serotonin) وهي مواد موصلة وهامة في خلايا الدماغ.

هذه المجموعة من العقاقير لها تأثير مهدئ مثل عقار أميتريبتالين (تربتيزول) وبعضها له تأثير منشط .

وتتميز هذه المجموعة بتأثيرها على الحالة المزاجية بحيث تزيل أو على الأقل تخفف من الإحساس بالشعور بالكآبة والإحباط والضيق ولكن هذا المفعول لا يظهر في العادة إلا بعد أسبوعين تقريبا من الاستخدام، بينما تظهر الأعراض الجانبية مثل جفاف الفم واضطراب الرؤية مباشرة بعد الاستعمال، كما قد تحدث آثار سمية على القلب وانخفاض في ضغط الدم عند الوقوف (نادرة الحدوث) . ولا تستخدم هذه العقاقير في حالة وجود الجلوكوما (الماء الأزرق في العين نتيجة ارتفاع ضغط العين) ولا الذين يعانون من تضخم البروستاتا لأنها قد تحبس البول، ويستخدم هذا الأثر (أي حبس البول) لمعالجة الأطفال الذين يتبولون لا إراديا وخاصة في الليل أثناء النوم .

وتسبب هذه العقاقير نوعا من الاعتماد (الإدمان) وإن كان أقل بكثير من عقاقير البنزودازين (الفاليون والليبريم)، ولهذا تعتبر هذه المجموعة مأمونة نسبيا .

ومن أمثلتها عقار التوفرانيل Imipramine (Tofranil) والتربتيزول Am-(Tryptizole)

Clomipranil (Anafranil) وعقار أنافرانيل Nortryptiline (Aventyl) وأفتيل itryptline

وتستخدم هذه العقاقير أيضا في معالجة الخوف المرضي (من الازدحام، والأماكن المرتفعة أو بدون سبب) كما تستخدم لمعالجة الواسوس القهري (Obsessive Compulsive Neurosis) .

وتتمثل الأعراض الجانبية في مضادتها لمادة الكولين أمين في الجسم

وبالتالي تسبب جفاف الفم، واضطراب الرؤية، واحتقان (Anticholinergic)

البول، وإذا زادت الكمية، تسبب ارتفاعا في درجة الحرارة وتشوشا في الذهن والقدرات العقلية.

ويعتبر عقار الترازودون (Trazodone) أقل هذه الفصيلة تأثيرا على مادة الكولين أمين وبالتالي تكون الأعراض الجانبية قليلة، ولا تسبب الرعشة، ولذا يمكن أن يستخدمه كبار السن الذين يعانون من الرعشة، أما عقار أوكسازين Oxazine فإنه يمنع إعادة استخدام النورأدرينالين فقط ولا يؤثر على السيروتيني Oxazine ولا الهيدروكسي تربتامين الخامس (5 H T) ولذا فإن مضادته لمادة الكولين قليلة جدا، وكذلك لا يؤدي إلى التهدة.

المجموعة الحديثة من ثلاثية الدوائر (الحلقات)

وقد ظهرت مجموعة من العقاقير في التسعينيات من القرن العشرين وهي تنتمي إلى مجموعة ثلاثية الدوائر إلا أنها تعمل فقط على منع إعادة استخدام الهيدروكسي تريامين الخامس (5 H T) ولا تؤثر على النورأدرينالين، ولذا فإن مضادتها للكولين قليلة كما أنها قليلة التأثير على التهدة وعلى القلب، ولكن من أعراضها الجانبية أنها تسبب الصداع والغثيان وقلة الشهية للطعام.

ومن عيوب هذه المجموعة الجديدة أنها غالية الثمن بعكس المجموعات السابقة من ثلاثيات الدوائر المعتدلة بل والرخيصة الثمن، ويمثل هذه المجموعة عقار فلوكستين Fluoxetine المشهور تجاريا باسم بروزاك Prozac والذي لاقي دعاية كبيرة وتسويقا ضخما، وفلوفوكسامين المعروف تجاريا باسم فافرين Flu- وسترالين Paroxetine وباروكستين المعروف تجاريا باسم سيروكسات voxamine المعروف تجاريا باسم زولوفت Sertarlin وفينلافاكسين Venlafaxine (المعروف تجاريا باسم ايفكسور) ونيفازودون Nefazodone والمعروف تجاريا باسم سيرزن،

وتتمثل الأعراض الجانبية لمجموعة ثلاثية الدوائر في جفاف الفم، التهذئة، الارتعاش، هبوط ضغط الدم، والاضطراب في التبول، اضطراب في نظم القلب للجرعات الكبيرة نسبياً، بينما تتمثل الأعراض الجانبية للمجموعة الجديدة في الغثيان والتوتر والاضطراب وعدم النوم والرعدة والإسهال والعرق الصداغ، وتسبب كلا المجموعتين في بعض الأحيان العنة (عدم الانتصاب) وفقدان الرغبة الجنسية أو تأخر الإنزال، وتفاعل المجموعة القديمة مع مجموعات كبيرة من العقاقير الأخرى، ولذا لا بد أن يعرف الطبيب جميع العقاقير الأخرى التي يستخدمها المريض، وتسبب الجرعات الكبيرة الارتعاش الشديد والهذيان واضطراب الوعي والتخلجات والعرق الشديد، ولكن هذه الأعراض الشديدة نادرة الحدوث.

٢- مجموعة رباعية الدوائر الحلقات :

تشبه هذه المجموعة، المجموعة السابقة إلا أن ها هنا أربع دوائر في التركيب الكيميائي بدلا من ثلاث، كما تختلف طريقة عمل هذه المجموعة عن سابقتها ولكن طريقة عملها لا تزال مجهولة على وجه الدقة.

ومن أمثلتها عقار ميانسيرين Mainserin المعروف تجارياً باسم بوليفيدون (Bollvidon) وباسم نورفال (Norval)، الذي يعمل على إطلاق كمية أكبر من النورأدرينالين في الدماغ كما أنه يمنع استهلاك السيروتين، ويتميز هذا العقار بأن تأثيره على مضادات الكولين وعلى القلب أقل من مجموعة الثلاثية الدوائر (المجموعة السابقة) ولكنه يسبب تهذئة شديدة وزيادة في النوم.

ومن هذه المجموعة أيضاً عقار مابروتلين المعروف تجارياً باسم ليديوميل (Ludiomil) ويستخدم على نطاق واسع ولكنه يسبب التهذئة الشديدة في أول (Ludiomil) الأمر ثم يقل هذا التأثير تدريجياً، ويبقى الأثر على الكتابة فيزيلاً أو يخفف منها

إلى درجة كبيرة.

وتؤدي هذه المجموعة أيضا إلى الاعتماد (الإدمان) عند نسبة قليلة من متعاطي هذه المجموعة، وعند سحب العقار ينبغي خفض الجرعة تدريجيا، وعند بدء العقار والعلاج ينبغي الابتداء بالجرعات الصغيرة ثم تزداد تدريجيا لتجنب الأعراض الجانبية مثل التهذئة الشديدة.

٣- الليثيوم: Lithium Canrbonute

يعطى هذا العقار لمعالجة الكآبة وخاصة المصحوبة بالهوس (Manic Depressive Illness)

كما يعطى لحالات الهوس (mania) بدون كآبة.

وينبغي مراقبة المريض أثناء استخدامه وتحليل الدم بانتظام بحيث يكون المستوى في الدم نصف إلى واحد ميليمول لكل لتر، وتتراوح الجرعة الدوائية ما بين ٨٠٠ و ١٢٠٠ مليجرام يوميا.

أما الأعراض الجانبية فتتمثل في الغثيان والقيء والارتعاش ونادراً الصرع، ويؤدي الاستخدام الطويل إلى زيادة الوزن ونقص وظيفة الغدة الدرقية وإصابة الكلى، ولذا ينبغي فحص وظائف الكلى والغدة الدرقية كل ستة أشهر أثناء فترة الاستخدام، وتمنع الحامل والمرضع من استعمال هذا العقار لضرره البالغ على الأجنة وعلى الرضع.

٤- عقار كاربامزبين Carbamazepine (عقار التجريول)

هو عقار قديم معروف لمعالجة التشنجات والصرع، وتم استخدامه أخيراً بنجاح لمعالجة حالات الكآبة مع الهوس Manic Depression وخاصة أولئك الذين لم يستجيبوا للعلاج بالليثيوم، ويبدأ العلاج بجرعة صغيرة ثم تزداد لتتراوح

ما بين ٤٠٠ و ١٢٠٠ مليجرام يومياً، وتتمثل الأعراض الجانبية في النوم والتهديئة والصداع والتخلج والغثيان والقيء وأحياناً طفح جلدي.

٥- مجموعة حاصرات (مثبطات) المؤكسد الوحيد Mono Amine Oxdase وقد لاقت نجاحاً ورواجاً في الستينيات والسبعينيات ولكنها Inhibitors استبعدت تقريباً لتعارضها مع كثير من الأطعمة والعقاقير وحدوث وفيات ومشاكل منها.

التداوي بالمنبهات

الكافين في الغذاء والدواء

إن التداوي بالمنبهات محدود في الطب، وأكثر هذه المواد شيوعاً واستعمالاً هي مادة الكافيين الموجودة في قهوة البن والشاي والكولا والكاكاو وثمره الجوز.... وهي تستخدم في هذه المشروبات وفي الشيوكله على نطاق واسع جداً في العالم أجمع ولا توجد منها أي أضرار وإن كان الإكثار منها يسبب أرقاً لبعض الناس أو زيادة في ضربات القلب (خفقان) .

وتنصح الحامل بعدم الإكثار منها لأن الإكثار قد يؤثر على الجنين، وكذلك المرضع تنصح بعدم الإكثار منها لأن الكافيين يفرز في اللبن وبالتالي قد يؤثر على الرضيع ويسبب له الأرق والقلق .

وتستخدم مادة الكافيين مع أدوية الزكام وأدوية الحساسية المسببة للنعاس وذلك حتى تقلل من التأثير المهديء لأدوية الحساسية ولتعطي نشاطاً للمريض الزكام والانفلونزا كما يستخدم الكافيين مع الأريجوت (كافورجوت) لدواء الشقيقة، وتحتوي الأقراص عادة على ٣٠ مليجراماً من الكافيين .

وتمنع المرأة المصابة بتكيس ليفي في الثدي Fibrocystic Disease من تناول الكافيين الموجود في الشاي والقهوة والشيوكلاته والكولا حيث لاحظ كثير من

الباحثين علاقة ما بين الكافين وهذا التكيس الليفي كما أن كثيراً من المصابات بالتكيس الليفي ذكرن أن حالتهم قد تحسنت بعد التوقف عن تناول الكافين^(١).
ويؤدي تعاطي كمية كبيرة من الكافين (٥٠٠ مليجرام إلى جرام واحد ما يعادل خمسة أوستة فناجين من النسكافي) إلى حالة من القلق والتوتر والأرق واضطراب نبض القلب أو النبض السريع وإذا تعاطى هذه الكمية مريض الشيزوفرنيا أو مريض مصاب بالهوس فإن حالته تزداد سوءاً، وإذا توقف الشخص المعتاد على الكافيين عنه فإن ذلك يسبب صداعاً وغثياناً وتوتراً، وهذا ما يحدث لكثير من الصائمين في أول يوم من أيام رمضان حيث يصدعون صداعاً شديداً في اليوم الأول، ثم يتحول تعاطي الكافيين من النهار إلى الليل فتختفي الأعراض تماماً وعلى أية حال فإن هذه الأعراض بسيطة وسرعان ما تزول حتى بدون تعاطي الكافيين^(٢).

وتستخدم الولايات المتحدة ألف مليون جرام (مليون طن) من القهوة البنية سنوياً^(٣) ويمكننا أن نتوقع أن الاستهلاك العالمي للبن والشاي والكولا والكافكاو يصل إلى ملايين الأطنان سنوياً وبمبالغ تصل إلى عشرات البلايين من الدولارات سنوياً.

ويسبب الكافيين توسعاً في الأوعية الدموية بما في ذلك الأوعية التاجية للقلب والأوعية المغذية للرئتين ولكنها تسبب ضيقاً في الأوعية الدموية للدماغ، ولعل هذا الأثر يفسر فائدة الكافيين في مداواة الصداع والشقيقة على وجه الخصوص بحيث يعطي الكافيين مع مادة الأرجورتامين (كافورجوت) .

(1) Current Medical Dignosis and Treatment edited by li Tierney, S,Mcphee Popadakis M,Shroeders. Lange Medical Book, Middle East Edition 1993 p 558

(٢) المصدر السابق ص ٨٣٢ - ٨٣٣

(3) Good manl and Gilman A:The Pharmacological Basis of Therapeutics Macmillan co,London Toronto.4 the ed.1970 : 358

أما أثر الكافيين على ضغط الدم فضئيل جداً لأن تأثيرات هذه المادة تسبب توسعاً في الأوعية الدموية الطرفية بينما هي تؤثر في المراكز الدماغية إلى ضيق الشرايين وبالتالي تتعادل هذه التأثيرات .

ويؤدي الكافيين إلى توسع القصبات الهوائية ولذا تستخدم مادة الثيوفيلين المشابهة للكافيين من الناحية الكيميائية، ولأن هذه المادة أقوى في تأثيرها من الكافيين على العضلات الملساء في القصبات كما أنها أقل تأثيراً على الجهاز العصبي في التنبيه، ولكن لاشك أن الكافيين يحسن التنفس لدى هؤلاء الأشخاص، كما أنه يحسن الأداء بسبب التنبيه على الجهاز العصبي .

وللكافيين تأثير مدر للبول، وإن كان الثيوفيلين في مجموعة الزانثين (كلها تتشابه من الناحية الكيميائية) وهو أشدها أثراً كما أن الكافيين بمقادير معتدلة منبه لإفراز حامض المعدة، ولذا ينصح الذين يعانون من قرحة الاثني عشر أن يقللوا من استهلاك الكافيين .

الامفيتامين ومشتقاته والتداوي بها :

يعتبر الامفيتامين ومشتقاته من العقاقير المسببة للاعتماد النفسي (الإدمان)، والتي كان للصناعة الدوائية الدور الأول في نشرها على نطاق واسع .

وقد تم تصنيع الامفيتامين لأول مرة عام ١٨٨١ في ألمانيا ولكن ذلك لم يثر الاهتمام الطبي، وفي عام ١٩٢٧ استخدم عقار بنزدرين (الامفيتامين) في الولايات المتحدة لمداواة حساسية الأنف، وإفرازاتها الزائدة في الزكام، وفي عام ١٩٣٢ استخدم البخاخ (المنشقة) كقابض للأوعية الدموية في الأنف، وكدواء للربو وحساسية الصدر .

واكتشفت الشركات الدوائية خصائص الامفيتامين الأخرى مثل انقاصه

للوزن، وإفقاده الشهية للطعام، فاستخدم على نطاق واسع هو ومشتقاته لمعالجة السمّنة، وبما أن أوروبا والغرب عامة كان مغرماً بالرشاقة فإن النساء استخدمن هذه المواد على نطاق واسع جداً.

ومن خصائص هذا العقار أنه يزيل الشعور بالتعب والإرهاق ويجعل المتعاطي يعمل دون كلل بدون الحاجة للطعام أو النوم أو الراحة، ولذا كان العقار المثالي للجنود والطيارين في ساحات الوغى وعند اشتداد الحرب، واستعمل لأول مرة في هذا المجال في أثناء الحرب الأهلية الأسبانية من كلا الجانبين: الثوار الاشتراكيين والحكومة المحافظة، وفي الحرب العالمية الثانية استخدمه الحلفاء كما استخدمته دول المحور ألمانيا وإيطاليا واليابان.

وقد أغرم اليابانيون بهذا العقار واستخدموه على نطاق واسع جداً أثناء الحرب وبعدها، وكانت اليابان أول دولة تتنبه إلى مخاطر استخدام الامفيتامين ومنع منعاً تاماً منذ عام ١٩٥٧ مما أدى إلى انحسار استخدامه وإنحساراً كبيراً.

وعلى العكس من ذلك كان الموقف في الدول الغربية التي ظلت تستخدم الامفيتامين للعديد من الأغراض الطبية مثل إنقاص الوزن ومحاربة السمّنة ولمعالجة الربو وحساسية الأنف وللمجرد التنبيه، وفي عام ١٩٦١ صرف الأطباء في بريطانيا أكثر من ٢٠٠ مليون حبة، امفيتامين بينما كانت الولايات المتحدة تستهلك ٣٥٠٠ مليون حبة سنوياً من الامفيتامين، ووصل الاستهلاك العالمي إلى أكثر من ضعف هذا المبلغ مما أدى إلى وجود ملايين المدمنين لهذه المادة في أرجاء العالم.

واستمرت شركات الأدوية في إنتاج الامفيتامين ومشتقاته بصورة مقننه ورسمية حتى أواخر الثمانينات من القرن العشرين بأسماء مختلفة مثل الديكسيدرلين Dexedrine وديوروفيت Durophet والريتالين Ritaline وأدوية

التخسيس مثل تينويت Tenuate وفنترمين Phentermine وأبيستات . . . إلخ .
وأشهرها عقار ميثدرين (ماكستون فورت) الذي انتشر استخدامه لدى
المدمنين، وحبوب الكونغ، (لأن المهربين من الكونغو أول من أحضرها إلى
السعودية في مواسم الحج والعمرة) ويستخدمها السواقون وخاصة في مواسم
الحج والعمرة في رمضان كما يستخدمها الطلبة أيام الامتحانات .
ومن أشهر هذه المشتقات حبوب الكبتاجون (الفينتلين) والذي تصنعه
شركات سرية في أوروبا وتوزعه في العالم .

استخدامات الامفيتامين ومشتقاته الطبية :

سابقاً : لانقاص الوزن ولمعالجة الكآبة وعلاج مرض باركنسون (الشلل
والرعاش) وللرشح والزكام وحساسية الصدر والربو وآلام الحيض ، والتبول
اللاإرادي لدى الأطفال واليافعين ، وأنواع من الصرع .
حالياً : لمعالجة النوم القهري المعروف باسم (سبخ) Narcolepsy وهو نوع من
أنواع اختلال كهرباء الدماغ .
ولمعالجة بعض حالات السلوك المفرط للحركة عند الأطفال الذين يعانون من
أمراض في الدماغ ، وأما الاستخدام خارج النطاق الطبي فهو كالاتي :

- ١- في الحروب .
- ٢- المباريات الرياضية .
- ٣- الامتحانات .
- ٤- السواقون في المواسم مثل الحج والعمرة .
- ٥- معالجة السمنة .
- ٦- في اللهو وإحداث المتعة .

الكوكايين والكراك :

يستخرج الكوكايين من شجرة الكوكا التي تنمو على جبال الإنديز في أمريكا الجنوبية، وخاصة في بيرو وكولومبيا وبوليفيا والبرازيل وقد استخدم الهنود الحمر، سكان الانديز، مضغ أوراق الكوكا منذ آلاف السنين، وبما أن الأوراق لا تحتوي إلا على ٢ بالمئة كوكايين فإن آثارها الضارة محدودة جداً مقارنة بالكوكايين الذي استخرجه الرجل الأوربي عند استعمار له هذه البلاد، وكان الهنود الحمر يستخدمونها كمادة منبهة تساعد على العمل دون كلل.

وقد قام الرجل الأوربي بتصنيع الكوكايين من أوراق الكوكا منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٥٥م) واستخدم الكوكايين على نطاق واسع في الأدوية المقوية والمنبهة استخدمه الأطباء النفسيون، وانتشر استخدام الكوكايين فمنع استخدامه الدوائي وحرم استخدامه في المقويات وفي مشروب الكوكا كولا وبقي استخدام الكوكايين كمخدر موضعي ولكن سرعان ما منع عندما ظهر النوكايين والمخدرات الأسلم.

وبهذا منع استخدام الكوكايين في الطب منعاً باتاً وبقيت مشكلة إدمان الكوكايين وخاصة في الولايات المتحدة لقربها من مصدر الإنتاج.... وتحول الكوكايين بمعالجة بسيطة (إضافة قلوي) إلى الكراك الأشد مفعولاً.

ويعتبر الكوكايين أكثر مادة مسببة للإدمان النفسي (الاعتماد النفسي) بينما الهيروين أكثر مادة مسببة للاعتماد الجسدي، وفي الولايات المتحدة يتم صرف ٣٠ بليون دولار سنوياً على الكوكايين والكراك ويستخدمهما أكثر من عشرة ملايين أمريكي بصورة شبه منتظمة (١).

(١) كتاب المخدرات والعقاقير، سلسلة المخدرات (رقم ٤) اصدار مركز أبحاث مكافحة الجريمة، وزارة الداخلية الرياض، المملكة العربية السعودية ص ٧٥ (١٩٨٥).

القات

يستخدم القات على نطاق واسع جداً في اليمن وبصورة أقل في الصومال والحبشة وكينيا، وهو أوراق شجرة تمضغ وتسبب التنبيه، وبها مادة القاتين وهي تشبه مادة الامفيتامين إلا أن كونها أوراق شجرة يجعلها أقل تركيزاً، وتسبب تنبيهاً، وأرقاً لدى بعض الناس، ونشاطاً زائداً وكثرة كلام ثم يتبعه همود، ودرجة الاعتماد فيه يسيرة، ولذا نرى اليمني الذي يأكل القات في بلده يومياً يتركه حين يسافر دون أن تظهر عليه آثار سحب العقار.

ويسبب مضغ القات نقصاً في الشهية، ولذا يستخدمه بعض مرضى السكر ويلحظون أن السكر قد انخفض لديهم بعد مضغه، ولعله أيضاً يقلل من الامتصاص في الأمعاء كما يقلل حركة الأمعاء، ويسبب مضغه جحوظاً في العينين وجفافاً في الفم، وسرعة في النبض وارتفاعاً يسيراً في ضغط الدم.

وقد استخدمه الذين يعانون من الربو وحساسية الصدر وحاولت شركة فرنسية أن تصنع منه دواء للربو عندما كانت فرنسا تستعمر جيبوتي ولكنها وجدته غير مجز من الناحية الاقتصادية وفائدته في هذا المجال محدودة، وكان مفعوله في الربو شبيهاً بالافيدرين (المستخدم أيضاً في حالات الربو) ولكنه يسبب خفقاناً وسرعة في النبض مع قلق وتوتر.

ولذا ليس للقات أي استخدام طبي في الوقت الحاضر.

صفحة أبيض

مراجع البحث

- ١ - أبحاث المؤتمر الإقليمي السادس للمخدرات الرياض ٢٥-٣٠ شوال ١٣٩٤ هـ.
- ٢ - أطباء الغرب يحذرون من شرب الخمر حسان شمس باشا دار القلم دمشق ١٩٩٣ م.
- ٣ - أنوار البروق للقرافي .
- ٤ - بحث غير منشور لمجموعة من أساتذة كلية الطب بالخبر عن العقاقير المحتوية على الكحول عام ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- ٥ - الجامع الصحيح الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ٦ - حاشية ابن عابدين، مطبعة البابي الحلبي / مصر .
- ٧ - الخمر بين الطب والفقه د / البار الطبعة السابعة الدار السعودية جدة ١٩٨٦ م.
- ٨ - دائرة المعارف البريطانية الطبعة ١٥ العام ١٩٨٢ م.
- ٩ - الزواجر لابن حجر، دار المعرفة - بيروت .
- ١٠ - سنن ابن ماجه، دار الفكر .
- ١١ - سنن أبي داود، دار الفكر .
- ١٢ - سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الثانية ١٩٨٦ م.
- ١٣ - صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية ١٩٩٣ م.
- ١٤ - صحيح الإمام البخاري، دار ابن كثير بيروت ١٩٨٧ م ط الثالثة .
- ١٥ - صحيح الإمام مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ١٦ - المعتمد في الأدوية المفردة ط مصر ١٩٨٢ م.
- ١٧ - الفروق، الإمام القرافي .
- ١٨ - قرار منظمة الصحة العالمية رقم ٦٥٠ لعام ١٩٨٠ م.
- ١٩ - كتاب التداوي بالمحرّمات د / البار - دار المنار - جدة ١٤١٦ هـ . ١٩٩٥ م.

- ٢٠- كتاب المخدرات - حقائق وأرقام.
- ٢١- كتاب جودمان وجلمان ط ١٩٨٥ م.
- ٢٢- مجلة التايم الأمريكية العدد الصادر في ٣٠ مايو ١٩٨٠ م.
- ٢٣- المجموع شرح المذهب للإمام النووي تكملة المطيعي، دار الفكر.
- ٢٤- المحلى - ابن حزم، دار الفكر - بيروت.
- ٢٥- المخدرات الخطر الداهم - د / البار - اصدار دار القلم - دمشق، ط ١٤١٩ هـ.
- ٢٦- المخدرات من القلق إلى الاستعباد كتاب الأمة ١٤٠٧ هـ.
- ٢٧- المخدرات والعقاقير سلسلة المخدرات رقم (٤) اصدار مركز أبحاث مكافحة الجريمة ١٩٨٥ م.
- ٢٨- مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة - مصر.
- ٢٩- معجم الطبراني الكبير، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، الثانية ١٩٨٣ م.
- ٣٠- مغني المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني مطبعة البابي الحلبي / مصر.
- ٣١- منافع الأغذية ودفع مضارها. أبو بكر الرازي دار إحياء العلوم بيروت ١٩٨٢ م.
- ٣٢- المواد المحرمة والنجسة، د/ نزيه حماد.
- ٣٣- المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء د/ أحمد الجندي. ندوة المواد المحرمة والنجسة.
- ٣٤- موطأ الإمام مالك، دار إحياء التراث العربي - مصر.
- ٣٥- الهيرالد تريبون ١٦ / مايو ١٩٨٨.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣١٩
الباب الأول الكحول في الدواء والغذاء :	
تعريفات الكحول وأنواعه	٣٣١
وهم التداوي بالخمر	٣٣٣
العلم الحديث يوضح مخاطر الخمر على الصحة	
وأنها داء وليست بدواء	٣٣٦
الوفيات الناتجة عن تعاطي الخمر	٣٣٨
أهم الأمراض الناتجة عن تعاطي الخمر	٣٣٩
الآثار المزمنة الجهاز الهضمي	٣٤٠
الجهاز الدوري والقلب	٣٤١
الجهاز الدموي	٣٤١
إصابة الأجنة والأطفال	٣٤١
الجهاز التنفسي	٣٤٢
الغدد الصماء والجنس	٣٤٢
بعض الأوهام المتعلقة بمنافع الخمر الصحية	٣٤٢
الخمر والهضم	٣٤٢
هل الخمر دواء للقلب ؟	٣٤٣
الخمر والتدفئة	٣٤٥
الخمر والجنس	٣٤٦
الخمر والجهاز البولي	٣٤٩
هل هنا استطببات للكحول ؟	٣٥٠
في مجال التنظيف والتعقيم	٣٥٠
في إذابة بعض المواد الطبية	٣٥٠

٣٥٢	الأدوية المحتوية على الكحول الإيثيلي
٣٥٧	الكحول في أدوية الأطفال
٣٥٨	الكحول في أدوية المضمضة والغرغرة
٣٥٨	استخدامات الكحول في الكولونيا والروائح العطرية
٣٥٩	إذابة الكولا في الكحول
٣٦١	نجاسة الكولونيا
٣٦٤	حكم الخمر غير الصرفة المعجونة بالدواء (الكحول في الأدوية)
٣٦٦	بعض فتاوى العلماء: الشيخ عبدالرزاق عفيفي
٣٦٧	الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين
٣٧٠	فتوى مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م
٣٧٠	قرار جمعية الصحة العالمية الأربعون (منظمة الصحة العالمية)
٣٧٠	حول استعمال الكحول في الأدوية
	قرار مجلس وزارة الصحة العرب (الدورة الثانية عشرة) بشأن
٣٧٢	الحد من الكحول الإيثيلي في الأدوية

الباب الثاني: المخدرات والمنبهات في الدواء والغذاء

٣٧٥	تعريف المخدرات: المخدرات في اللغة
٣٧٦	المخدرات في الفقه الإسلامي
٣٨٠	التعريف القانوني
٣٨٤	تعريف المخدرات في علم العقاقير والطب
٣٨٥	الاعتماد النفسي
٣٨٦	الاعتماد الجسدي
٣٨٨	التخدير للعمليات الجراحية وطب الأسنان
٣٨٩	التخدير الموضعي
٣٩١	التخدير العام
٣٩٣	الأفيون ومشتقاته
٣٩٤	الوصف النباتي

من قرارات المجمع

صفحة أبيض

القرار الأول الصادر عن الدورة الأولى لمجلس الجمع الفقهي الإسلامي عام ١٣٩٨ حكم الماسونية والانتماء إليها

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن
اهتدى بهداه أما بعد :

فقد نظر المجلس الفقهي الإسلامي في قضية الماسونية والمنتسبين إليها، وحكم
الشريعة الإسلامية في ذلك .

وقد قام أعضاء الجمع بدراسة وافية عن هذه المنظمة الخطيرة، وطالع ماكتب
عنها من قديم وجديد، وما نشر عن وثائقها نفسها، فيما كتبه ونشره أعضاؤها
وبعض أقطابها من مؤلفات، ومن مقالات في المجلات التي تنطق باسمها .
وقد تبين للمجمع بصورة لا تقبل الريب من مجموع ماطلع عليه من
كتابات ونصوص مايلي :

١- أن الماسونية! منظمة سرية تخفى تنظيمها تارة وتعلنه تارة، بحسب
ظروف الزمان والمكان، ولكن مبادئها الحقيقية التي تقوم عليها هي
سرية في جميع الأحوال، محجوب حتى على أعضائها ألا خواص،
الخواص الذين يصلون بالتجارب العديدة إلى مراتب عليا فيها .

٢- إنها تبني صلة أعضائها ببعضهم ببعض في جميع بقاع الأرض، على
أساس ظاهري، للتمويه على المغفلين، وهو الإخاء الإنساني المزعوم بين
جميع الداخلين في تنظيمها، دون تمييز بين مختلف العقائد والنحل
والمذاهب .

- ٣- أنها تجتذب الأشخاص إليها، ممن يهتمها ضمهم إلى تنظيمها، بطريق الإغراء بالمنفعة الشخصية على أساس أن كل أخ ماسوني مجند في عون كل أخ ماسوني آخر في أي بقعة من بقاع الأرض، يعينه في حاجاته وأهدافه ومشكلاته ويؤيده في الأهداف إذا كان من ذوي الطموح السياسي ويعينه إذا وقع في مأزق من المآزق أي / كان أساس معاونته في الحق والباطل، وإن كانت تستر ذلك ظاهرياً، بأنها تعينه على الحق لا الباطل، وهذا أعظم إغراء تصطاد به الناس من مختلف المراكز الاجتماعية وتأخذ منهم اشتراكات مالية ذات بال .
- ٤- أن الدخول فيها يقوم على أساس احتفال بانتساب عضو جديد، تحت مراسم وأشكال رمزية إرهابية، لإرهاب العضو إذا خالف تعليماتها، والأوامر التي تصدر إليه بطريق التسلسل في الرتبة .
- ٥- أن الأعضاء المغفلين، يتركون أحراراً في ممارسة عباداتهم الدينية، وتستفيد من توجيههم وتكليفهم في الحدود التي يصلحون لها، ويبقون في مراتب دنيا، أما الملاحدة أو المستعدون للإلحاد، فترتقي مراتبهم تدريجياً في ضوء التجارب والامتحانات المتكررة للعضو على حسب استعدادهم لخدمة مخططاتها ومبادئها الخطيرة .
- ٦- أنها ذات أهداف سياسية، ولها في معظم الانقلابات السياسية والعسكرية والتغييرات الخطيرة ضلع وأصابع ظاهرة أو خفية .
- ٧- أنها في أصلها وأساس تنظيمها يهودية الجذور، ويهودية الإدارة العليا العالمية السرية، وصهيونية النشاط .
- ٨- أنها في أهدافها الحقيقة السرية ضد الأديان جميعاً لتهديمها بصورة عامة، وتهديم الإسلام في نفوس أبنائه بصورة خاصة .

٩- أنها تحرص على اختيار المنتسبين إليها من ذوي المكانة المالية أو السياسية أو الاجتماعية أو العلمية، أو أية مكانة يمكن أن تستغل نفوذاً لأصحابها في مجتمعاتهم، ولا يهتمها أنتساب من ليس لهم مكانة يمكن استغلالها، ولذلك تحرص كل الحرص على ضم الملوك والرؤساء والوزراء وكبار موظفي الدولة ونحوهم.

١٠- أنها ذات فروع تأخذ أسماء أخرى تمويها وتحويلاً للنظر، لكي تستطيع ممارسة نشاطاتها تحت مختلف الأسماء إذا لقيت مقاومة لاسم الماسونية في محيط ما، وتلك الفروع المستورة بأسماء مختلفة من أبرزها منظمة الأسود «الليونز» والروتاري، إلى غير ذلك من المبادئ والنشاطات الخبيثة التي تتنافى كلياً مع قواعد الإسلام وتناقضه مناقضة كلية.

وقد تبين للمجمع بصورة واضحة: العلاقة الوثيقة للماسونية باليهودية الصهيونية العالمية، وبذلك استطاعت أن تسيطر على نشاطات كثير من المسؤولين في البلاد العربية وغيرها في موضوع قضية فلسطين، وتحول بينهم وبين كثير من واجباتهم في هذه القضية المصيرية العظمى لمصلحة اليهود والصهيونية العالمية. لذلك ولكثير من المعلومات الأخرى التفصيلية عن نشاط الماسونية، وخطورتها العظمى، وتلبيساتها الخبيثة، وأهدافها الماكرة، يقرر المجمع الفقهي: اعتبار الماسونية من أخطر المنظمات الهدامة على الإسلام والمسلمين، وإن من ينتسب إليها على علم بحقيقتها وأهدافها، فهو كافر بالإسلام، بجانب لأهله، لكن الأستاذ الزرقاء أصر على إضافة جملة «معتقداً جواز ذلك» فيما بين جملة «على علم بحقيقتها وأهدافها» وبين جملة «فهو كافر» وذلك لكي ينسجم الكلام مع حكم الشرع، في التمييز بين من يرتكب الكبيرة من المعاصي مستباحاً لها وبين من يرتكبها غير مستباح، فالأول كافر، والثاني عاص فاسق. والله ولي التوفيق

[توقيع]

نائب الرئيس

محمد علي الحركان

الأمين العام

لرابطة العالم الإسلامي

[توقيع]

الرئيس

عبدالله بن حميد

رئيس مجلس القضاء الأعلى

في المملكة العربية السعودية

أعضاء

عبدالعزیز بن عبدالله بن باز

الرئيس العام لإدارات البحوث

العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد

في المملكة العربية السعودية

محمد محمود الصواف

صالح بن عثيمين

محمد عبدالله السبيل

محمد رشيد قباني

مصطفى الزرقاء

محمد رشيد

عبد القدوس الهاشمي الندوي

أبو بكر جومي

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

[التوقيع]

قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في الحكم الشرعي في تحديد النسل الصادر عن الدورة الثالثة

لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي عام ١٤٠٠

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه

وبعد :

فقد نظر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في موضوع تحديد النسل، أو ما يسمى تضليلاً بـ (تنظيم النسل).

وبعد المناقشة وتبادل الآراء في ذلك قرر المجلس بالإجماع مايلي :

نظراً إلى أن الشريعة الإسلامية تحض على تكثير نسل المسلمين وانتشاره وتعتبر النسل نعمة كبرى، ومنة عظيمة من الله بها على عباده، وقد تضافرت بذلك النصوص الشرعية: من كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله ﷺ ودلت على أن القول بتحديد النسل، أو منع الحمل مصادم للفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وللشريعة الإسلامية التي ارتضاها الله تعالى لعباده، ونظراً إلى أن دعاة القول بتحديد النسل أو منع الحمل فئة تهدف بدعوتها إلى الكيد للمسلمين، لتقليل عددهم بصفة عامة، ولأمة العربية المسلمة والشعوب المستضعفة بصفة خاصة، حتى تكون لهم القدرة على استعمار البلاد، واستعباد أهلها، والتمتع بثروات البلاد الإسلامية، وحيث إن في الأخذ بذلك ضرباً من أعمال الجاهلية، وسوء ظن بالله تعالى، وازعافاً للكيان الإسلامي، المتكون من كثرة اللبنة البشرية وترابطها.

لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر بالإجماع أنه لا يجوز تحديد النسل مطلقاً، ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق، لأن الله تعالى هو الرزاق ذو القوة المتين، ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ أو كان ذلك لأسباب أخرى غير معتبرة شرعاً، أما تعاطي أسباب منع الحمل، أو تأخيرها في حالات فردية لضرر محقق ككون المرأة لا تلد ولادة عادية وتضطر معها إلى إجراء عملية جراحية، لإخراج الجنين، فإنه لا مانع من ذلك شرعاً، وهكذا إذا كان تأخيرها لأسباب أخرى شرعية أو صحية يقرها طبيب مسلم ثقة، بل قد يتعين منع الحمل في حالة ثبوت الضرر المحقق على أمه إذا كان يخشى على حياتها منه بتقرير من يوثق به من الأطباء المسلمين.

أما الدعوة إلى تحديد النسل، أو منع الحمل، بصفة عامة فلا تجوز شرعاً، للأسباب المتقدم ذكرها، وأشد من ذلك في الإثم والمنع إلزام الشعوب بذلك، وفرضه عليها، في الوقت الذي تنفق فيه الأموال الضخمة على سباق التسلح العالمي، للسيطرة والتدمير، بدلا من إنفاقه في التنمية الاقتصادية، والتعمير وحاجات الشعوب.

[توقيع]	[توقيع]
الرئيس	نائب الرئيس
عبدالله بن حميد	محمد علي الحركان
الأعضاء	
[التوقيع]	
[التوقيع]	عبدالعزیز بن عبدالله بن باز
[التوقيع]	صالح بن عثيمين
[التوقيع]	محمد محمود الصواف
[التوقيع]	مصطفى الزرقاء
[التوقيع]	سالم عبدالودود
[التوقيع]	حسنين محمد مخلوف
تخلف عن الحضور	محمد بن عبدالله السبيل
[التوقيع]	د . محمد رشيد قباني
[التوقيع]	مبروك العوادى
حضر جزء من الدور وسافر	أبو الحسن على الحسنی
[التوقيع]	أبو بكر الجومى
[التوقيع]	محمد الشاذلى النيفر
تخلف عن الحضور	اللواء محمود شيت خطاب
[التوقيع]	عبدالقُدوس الهاشمی
[التوقيع]	د . محمد رشیدی

صفحة أبيض

القرار الثالث الصادر عن الدورة الرابعة

لمجلس الجمع الفقهي الإسلامي عام ١٤٠١ هـ حكم تزوج الكافر بالمسلمة وتزوج المسلم بالكافرة

إن مجلس الجمع الفقهي الإسلامي بعد أن اطلع على اعتراض الجمعيات الإسلامية في سنغافورة وهي:

(أ) جمعية البعثات الإسلامية في سنغافورة.

(ب) بيرايوز.

(ج) المحمدية.

(د) بيرتاس.

(هـ) بيرتابيس.

على ما جاء في ميثاق حقوق المرأة من السماح للمسلم والمسلمة بالتزوج ممن ليس على الدين الإسلامي وما دار في ذلك فإن المجلس يقرر بالإجماع مايلي:

أولاً: إن تزوج الكافر بالمسلمة حرام لا يجوز باتفاق أهل العلم ولا شك في ذلك، لما تقتضيه نصوص الشريعة قال تعالى ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١] وقال تعالى ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا﴾ [المتحنة: ١٠] والتكرير في قوله تعالى ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٠]

بالتأكيد والمبالغة بالحرمة، وقطع العلاقة بين المؤمنة والمشرک وقوله تعالى ﴿وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا﴾ [المتحنة: ١٠] أمر أن يعطى الزوج الكافر ما أنفق على

زوجته إذا أسلمت، فلا يجمع عليه خسران الزوجية والمالية، فإذا كانت المرأة المشتركة تحت الزوج الكافر تحرم عليه بإسلامها، ولا تحل له بعد ذلك فكيف يقال بإباحة ابتداء عقد نكاح الكافر على المسلمة، بل أباح الله نكاح المرأة المشتركة بعد ما تسلم وهي تحت رجل كافر، لعدم إباحتها له بإسلامها فحينئذ يجوز للمسلم تزوجها بعد انقضاء عدتها كما نص عليه قوله تعالى ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٠].

ثانياً: وكذلك المسلم لا يحل له نكاح مشتركة لقوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١] ولقوله تعالى ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ﴾ [المتحنة: ١٠] وقد طلق عمر - رضي الله عنه - امرأتين له كانتا مشركتين لما نزلت هذه الآية، وحكى ابن قدامة الحنبلي أنه لا خلاف في تحريم نساء الكفار غير أهل الكتاب على المسلم، أما النساء المحصنات من أهل الكتاب، فيجوز للمسلم أن ينكحهن، لم يختلف العلماء في ذلك، إلا أن الإمامية قالوا بالتحريم، والأولى للمسلم عدم تزوجه من الكتابية مع وجود الحرة المسلمة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: يكره تزوجهن مع وجود الحرائر المسلمات، قال في الاختيارات: وقاله القاضي وأكثر العلماء لقول عمر - رضي الله عنه - للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب طلقوهن فطلقوهن إلا حذيفة امتنع عن طلاقها ثم طلقها بعد، لأن المسلم متى تزوج كتابية ربما مال إليها قلبه ففتنته. وربما كان بينهما ولد فيميل إليها والله أعلم.

[توقيع]
الرئيس
عبدالله بن حميد

[توقيع]
نائب الرئيس
محمد علي الحركان

الأعضاء

[التوقيع]	عبدالعزیز بن عبدالله بن باز
[التوقيع]	مصطفى الزرقاء
[التوقيع]	محمد محمود الصواف
[التوقيع]	صالح بن عثيمين
[التوقيع]	محمد بن عبدالله السبيل
[التوقيع]	مبروك العوادى
[التوقيع]	محمد الشاذلي النيفر
[التوقيع]	عبد القدوس الهاشمي
[التوقيع]	محمد رشيدى
غائب عند التوقيع	أبو الحسن علي الحسيني الندوي
[التوقيع]	أبو بكر محمد جومي
[التوقيع]	حسنين محمد مخلوف
[التوقيع]	محمد رشيد قباني
[التوقيع]	محمود شيت خطاب
[التوقيع]	محمد سالم عدود

صفحة أبيض

الفتاوى

صفحة أبيض

الصلاة خلف العاصي^(١)

س : ما حكم الصلاة خلف العاصي كحالق اللحية وشارب الدخان :

ج : اختلف العلماء في هذه المسألة : فذهب بعضهم إلى عدم صحة الصلاة خلف العاصي لضعف إيمانه وأمانته، وذهب جمع كبير من أهل العلم إلى صحتها - ولكن لا ينبغي لولاة الأمر أن يجعلوا العصاة أئمة للناس، مع وجود غيرهم، وهذا هو الصواب - لأنه مسلم يعلم أن الصلاة واجبة عليه، ويؤديها على هذا الأساس فصحت صلاة من خلفه، والحجة في ذلك ما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي - ﷺ - أنه قال في الصلاة خلف الأمراء الفسقة : « يصلون لكم فإن أحسنوا قكلم ولهم، وإن أساءوا فلكم وعليهم » وجاء عنه - ﷺ - أحاديث أخرى ترشد إلى هذا المعنى، وصلى بعض الصحابة خلف الحجاج، وهو من أفسق، الناس ولأن الجماعة مطلوبة في الصلاة، فينبغي للمؤمن أن يحرص عليها، وأن يحافظ عليها ولو كان الإمام فاسقا، لكن إذا أمكنه أن يصلي خلف إمام عدل، فهو أولى وأفضل وأحوط للدين .

بيع رiales الفضة بالورق متفاضلاً :

س : ما حكم بيع رiales الفضة بالورق متفاضلاً ؟

ج : في هذه المسألة إشكال، وقد جزم بعض علماء العصر بجواز ذلك، لأن الورق غير الفضة، وقال آخرون بتحريم ذلك، لأن الورق عملة دارجة بين الناس،

(١) فتاوى سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز ٦ / ٤٠٠

وقد أقيمت مقام الفضة، فألحقت بها في الحكم، أما أنا فإلى حين التأريخ لم يطمئن قلبي إلى واحد من القولين، وأرى أن الأحوط: ترك ذلك لقول النبي ﷺ - «دع ما يريبك، إلى ما لا يريبك» وقوله - ﷺ - «من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» وقال عليه الصلاة والسلام «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في نفسك، وكرهت أن يطلع عليه الناس».

وعليه فالأحوط في مثل هذا أن يبيع الفضة بجنس آخر كالذهب أو غيره، ثم يشتري بذلك الورق، وإن كان الذي بيده الورق يريد الفضة باع الورق بذهب أو غيره ثم اشترى بذلك الفضة المطلوبة.

حول الماء الذي يأتي في أوقات متتالية:

س: إذا كان إنسان له مورد من المال يحصل له شيئاً بعد شيء كالموظف والتاجر ونحوهما وينفق من ذلك، ولا يعرف الذي حال عليه الحول، فكيف يصنع بالزكاة؟

ج: على مثل هذا أن يحفظ أوقات دخول المال، وأن يقيدها حتى يعرف حول الزكاة ويجعل للنفقة مالاً مخصوصاً، كلما نفذ جعل مكانه غيره حتى لا يشتبه عليه أمر الزكاة، إلا أن تسمح نفسه بإخراج الزكاة عن المال المجتمع عنده كل سنة اعتباراً بأول المال الذي وصل إليه، فلا بأس عليه، ولا حاجة إلى أن يحفظ أوقات الوارد، لأنه إذا زكى الجميع برأت ذمته براءة كاملة ومازاد على الزكاة فهو صدقة تطوع، وأجر الصدقة معروف وعظيم، جعلنا الله وإياكم من المتصدقين.

حكم من يطالب بتحكيم المبادئ الاشتراكية والشيوعية^(١)

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أما بعد :

لقد ورد إلي سؤال من بعض الأخوة الباكستانيين هذا ملخصه :

السؤال :

ماحكم الذين يطالبون بتحكيم المبادئ الاشتراكية والشيوعية، ويحاربون حكم الإسلام، وما حكم الذين يساعدونهم في هذا المطلب، ويذمون من يطالب بحكم الإسلام، ويلمزونهم ويفترون عليهم، وهل يجوز اتخاذ هؤلاء أئمة وخطباء في مساجد المسلمين؟

والجواب :

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه، لا ريب أن الواجب على أئمة المسلمين وقادتهم، أن يحكموا الشريعة الإسلامية في جميع شؤونهم، وأن يحاربوا ماخالفها وهذا أمر مجمع عليه بين علماء الإسلام، ليس فيه نزاع بحمد الله، والأدلة عليه من الكتاب والسنة كثيرة معلومة عند أهل العلم، منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمهُ إِلَىٰ

(١) فتاوى سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز ٢٧٣/١

اللَّهُ ﴿ الشورى : ١٠ ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة : ٥٠] وقوله سبحانه : ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة : ٤٧]

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وقد أجمع العلماء : على أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله، أو أن هدي غير رسول الله - ﷺ - أحسن من هدي الرسول - ﷺ - فهو كافر، كما أجمعوا على أن من زعم أنه يجوز لاحد من الناس الخروج عن شريعة محمد - ﷺ - أو تحكيم غيرها فهو كافر ضال، وبما ذكرناه من الأدلة القرآنية وإجماع أهل العلم يعلم السائل وغيره أن الذين يدعون إلى الاشتراكية أو الشيوعية أو غيرهما من المذاهب الهدامة المناقضة لحكم الإسلام، كفار ضلال أكفر من اليهود والنصارى، لأنهم ملاحدة لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يجوز أن يجعل أحد منهم خطيباً وإماماً في مسجد من مساجد المسلمين، ولا تصح الصلاة خلفهم، وكل من ساعدهم على ضلالهم، وحسن ما يدعون إليه، وضم دعاة الإسلام ولمزهم، فهو كافر ضال، حكمه حكم الطائفة الملحدة التي سار في ركابها وأيدها في طلبها، وقد أجمع علماء الإسلام على أن من ظاهر الكفار على المسلمين، وساعدهم عليهم بأي نوع من المساعدة، فهو كافر مثلهم، كما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [المائدة : ٥١] وقال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [التوبة : ٢٣] .

وأرجو أن يكون فيما ذكرناه كفاية ومقنع لطالب الحق والله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، ونسأله سبحانه أن يصلح أحوال المسلمين، ويجمع كلمتهم

على الحق، وأن يكبت أعداء الإسلام، ويفرق جمعهم ويشنت شملهم، ويكفي المسلمين شرهم إنه على كل شيء قدير، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه.

س: مارأيكم في المسلمين الذين يحتكمون إلى القوانين الوضعية مع وجود القرآن الكريم والسنة المطهرة بين أظهرهم؟

ج: رأيي في هذا الصنف من الناس، الذين يسمون أنفسهم بالمسلمين، في الوقت الذي يتحاكمون فيه إلى غير ما أنزل الله، ويرون شريعة الله غير كافية، ولا صالحة في هذا العصر، هو ما قال الله سبحانه وتعالى في شأنهم حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلُمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥] ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] إذا فالذين يتحاكمون إلى غير شريعة الله ويرون أن ذلك جائزاً لهم أو أن ذلك أولى من التحاكم إلى شريعة الله، لاشك أنهم يخرجون بذلك عن دائرة الإسلام، ويكونون بذلك كفاراً ظالمين فاسقين، كما جاء في الآيتين السابقتين وغيرهما وقوله عز وجل: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

والله الموفق.

التحذير من دفع الرشوة^(١)

من عبدالعزيز بن عبدالله بن باز إلى من يراه أو يسمعه من إخواني المسلمين،
سلك الله بي وبهم صراطه المستقيم، ووقاني وإياهم عذاب الجحيم، سلام
عليكم ورحمة الله وبركاته . أما بعد :

فإن مما حرمه الإسلام، وغلظ في تحريمه الرشوة، وهي دفع المال في مقابل
قضاء مصلحة يجب على المسؤول عنها قضاؤها بدونه، ويشتمل التحريم إن كان
الغرض من دفع هذا المال إبطال حق، أو إحقاق باطل، أو ظلماً لأحد، وقد ذكر
ابن عابدين - رحمه الله - في حاشيته: أن الرشوة هي: ما يعطيه الشخص لحاكم
أو غيره ليحكم له، أو يحمله على ما يرى» ووضح من هذا التعريف أن الرشوة
أعم من أن تكون مالاً أو منفعة يمكنه منها، أو يقضيها الحاكم، والمراد بالحاكم
القاضي، وبغيره كل من يرجى عنده قضاء مصلحة الراشي، سواء كان من ولاية
الدولة وموظفيها، أو القائمين بأعمال خاصة، كوكلاء التجار، والشركات،
وأصحاب العقارات، ونحوهم والمراد بالحكم للراشي، وحمل المرتشي على
ما يريده الراشي: تحقيق رغبة الراشي، ومقصده سواء كان ذلك حقاً أو باطلاً.

والرشوة أيها الإخوة في الله - من كبائر الذنوب، التي حرمها الله على
عباده، ولعن رسوله - ﷺ - من فعلها، فالواجب اجتنابها، والحذر منها، وتحذير
الناس من تعاطيها، لما فيها من الفساد العظيم، والإثم الكبير، والعواقب الوخيمة،
وهي من الإثم والعدوان، اللذين نهى الله سبحانه وتعالى عن التعاون عليهما في
قوله عز من قائل ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ، وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ
وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]

(١) نشرت بالعدد التاسع عشر بمجلة البحوث الإسلامية التي تصدر عن هيئة كبار العلماء بالملكة
ص ٣١٩ - ٣٢٣

وقد نهى الله عز وجل عن أكل أموال الناس بالباطل، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨] والرشوة من أشد أنواع أكل الأموال بالباطل، لأنها دفع المال إلى الغير، لقصد إحالته عن الحق، وقد شمل التحريم في الرشوة أركانها الثلاثة وهم: الراشي، والمرتشي، والرائش، وهو الوسيط بينهما، فقد روي عن رسول الله ﷺ - أنه «لعن الراشي والمرتشي والرائش» رواه أحمد والطبراني من حديث ثوبان، رضي الله عنه.

واللعن من الله: هو الطرد والإبعاد عن مظان رحمته، نعوذ بالله من ذلك، وهو لا يكون إلا في كبيرة، كما أن الرشوة من أنواع السحت المحرم بالقرآن والسنة، فقد ذم الله اليهود، وشنع عليهم، لأكلهم السحت، في قوله سبحانه: ﴿سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ [المائدة: ٤٢] كما قال تعالى عنهم: ﴿وَتَرَىٰ كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعمَلُونَ لَوْلَا يُنَاهِهِمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٢، ٦٣] وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّ وَقَدْ هَمُّوا أَنَّهُمْ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ١٦٠، ١٦١].

وقد وردت أحاديث كثيرة، في التحذير من هذا المحرم وبيان عاقبة مرتكبيه منها: ما رواه ابن جرير، عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ - قال: «كل لحم أنبته السحت فالنار أولى به» قيل وما السحت؟ قال الرشوة في الحكم» وروى الإمام أحمد عن عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال سمعت

رسول الله - ﷺ - يقول: « مامن قوم يظهر فيهم الربا إلا أخذوا بالسنة، وما من قوم يظهر فيهم الرشا إلا أخذوا بالربع » وروى الطبراني عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: « السحت الرشوة في الدين » وقال أبو محمد موفق الدين ابن قدامة رحمه الله في المغني: قال الحسن وسعيد بن جبير في تفسير قوله تعالى ﴿ أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ ﴾ هو الرشوة، وقال: إذا قبل القاضي الرشوة بلغت به الكفر، لأنه مستعد للحكم بغير ما أنزل الله ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] .

وروى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: « إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين » فقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً ﴾ [المؤمنون: ٥١] وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ [البقرة: ١٧٢] ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء يارب يارب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب له .

فاتقوا الله أيها المسلمون، واحذروا سخطه، وتجنبوا أسباب غضبه، فإنه جل وعلا، غيور إذا انتهكت محارمه، وقد ورد في الحديث الصحيح: « لا أحد أغبر من الله » وجنبوا أنفسكم وأهلكم المال الحرام، والأكل الحرام، نجاة بأنفسكم وأهلكم من النار، التي جعلها الله أولى بكل لحم نبت من الحرام، كما أن المأكّل الحرام سبب لحجب الدعاء، وعدم الإجابة، لما مر من حديث أبي هريرة عند مسلم ولما رواه الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تليت: عند رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالاً طَيِّباً ﴾ [البقرة: ١٦٨] فقام سعد بن أبي وقاص فقال: يا رسول الله ادع الله أن يجعلني مستجاب الدعوة، فقال النبي - ﷺ - « يأسد أظب مطعمك تكن

مستجاب الدعوة والذي نفس محمد بيده، إن العبد ليقذف اللقمة الحرام في جوفه، ما يقبل الله منه عملاً أربعين يوماً، وأيما عبد نبت لحمه من سحت فالنار أولى به» ذكر ذلك الحافظ ابن رجب - رحمه الله - في جامع العلوم والحكم عن رواية الطبراني رحمه الله فدل ذلك على أن عدم إطابة المطعم، وحلية المأكّل مانع من استجابة الدعاء، حاجب عن رفعه إلى الله، وكفى بذلك وبالاً وخسرانا على صاحبه نعوذ بالله من ذلك، وقد دعاكم الله إلى وقاية أنفسكم وأهليكم من النار والنجاة بها من عذاب الله وأليم عقابه.

حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غُلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦] فاستجيبوا أيها المسلمون لنداء ربكم وأطيعوا أمره واجتنبوا نهيه واحذروا أسباب غضبه، تسعدوا في الدنيا والآخرة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: ٢٤، ٢٥].

والله المسئول أن يجعلنا وإياكم ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه، ومن المتعاونين على البر والتقوى، الملتزمين بكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ - وأن يعيذنا وإياكم من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، وأن ينصر دينه، ويعلي كلمته، ويوفق ولادة أمرنا لكل مافيه صلاح العباد والبلاد، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،،

صفحة أبيض

من سير العلماء

صفحة أبيض

الشيخ ابن باز يرحمه الله

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن المسلم ليحزن لموت العلماء، ويتألم لفقدهم لأنهم مصابيح الدجى يهتدي بهم الناس في الظلمات، ويسترشد بهم عند الملمات، خاصة أولئك الذين منحهم الله تعالى ورعا في الفتوى، وتوثيقاً في النصوص، وبشاشة وتواضعاً وصدقاً وإخلاصاً، لذا جعل الله لهم قبولاً في القلوب وحباً في النفوس.

والشيخ عبدالعزيز بن باز من أولئك الذين أحبهم الناس، إذ كلهم كان يصدر عن رأيه، ويطمئن إلى فتواه، لذا فإن ألم فقدته وغيباه عن الميدان له الأثر البالغ على النفوس، لما كان يقوم به من أعمال جليلة، وماتخلق به من صفات نبيلة.

سيرته الذاتية:

سأقوم بنقل السير الذاتية لشيخنا الكريم من كلامه هو - يرحمه الله - فهو يقول: أنا عبدالعزيز بن عبدالله بن عبد الرحمن بن محمد بن عبدالله بن باز، ولدت بالرياض في ذي الحجة عام ١٣٣٠هـ بصيراً في أول الدراسة، ثم أصابني المرض في عيني، عام ١٣٤٦هـ فضعف بصري بسبب ذلك، ثم ذهب بالكلية مستهل محرم من عام ١٣٥٠هـ والحمد لله على ذلك، وأسأل الله أن يعوضني الله عنه بالبصيرة في الدنيا، والجزاء الحسن في الآخرة، كما أسأله سبحانه أن يجعل العاقبة حميدة في الدنيا والآخرة.

شيوخه:

قال الشيخ يرحمه الله بدأت صغيراً، وحفظت القرآن الكريم قبل البلوغ، ثم

بدأت تلقي العلوم الشرعية والعربية على أيدي كثير من علماء مدينة الرياض من أعلامهم:

- ١- الشيخ محمد بن عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسين بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمهم الله .
- ٢- الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن حسين بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمهم الله والشيخ صالح كان قاضياً في الرياض .
- ٣- الشيخ سعد بن حمد بن عتيق، قاضي الرياض .
- ٤- الشيخ حمد بن فارس، وكيل بيت المال في الرياض .
- ٥- الشيخ سعد وقاص البخاري، من علماء مكة المكرمة، أخذت عنه التجويد في عام ١٣٥٥ .

- ٦- سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، وقد لازمت حلقاته نحواً من عشر سنوات، وتلقيت عنه جميع العلوم الشرعية ابتداء من ١٣٤٧ إلى سنة ١٣٥٧ هـ حيث رشحت للقضاء من قبل سماحته .
- جزى الله الجميع أفضل الجزاء وأحسنه، وتعمدهم جميعاً برحمته ورضوانه .

أعماله :

وقد توليت عدة أعمال هي :

- ١- القضاء في منطقة الخرج مدة طويلة استمرت أربعة عشر عاماً وأشهرها : من جمادى الآخرة ١٣٥٧ إلى ١٣٧١
- ٢- التدريس بالمعهد العلمي بالرياض من عام ١٣٧٢ هـ ثم في كلية الشريعة بالرياض بعد إنشائها سنة ١٣٧٣ هـ إلى نهاية عام ١٣٨٠ هـ .
- ٣- عينت في عام ١٣٨١ هـ نائباً لرئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وبقيت في هذا المنصب إلى عام ١٣٩٠ هـ .

٤- توليت رئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في سنة ١٣٩٠ هـ بعد وفاة رئيسها شيخنا محمد بن إبراهيم آل الشيخ في رمضان عام ١٣٨٩ إلى ١٣٩٥ هـ.

٥- وفي ١٤ / ١٠ / ١٣٩٥ هـ صدر الأمر الملكي بتعييني في منصب الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ولا أزال إلى هذا الوقت في هذا العمل ولي في جانب هذا العمل في الوقت الحاضر عضوية في كل من المجالس العلمية والإسلامية من ذلك:

- ١- رئيس هيئة كبار العلماء.
- ٢- رئيس اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في الهيئة المذكورة.
- ٣- رئاسة المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.
- ٤- رئاسة المجلس الأعلى للمساجد العالمي.
- ٥- رئاسة الجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي.
- ٦- عضوية المجلس الأعلى للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.
- ٧- عضوية الهيئة العليا للدعوة الإسلامية في المملكة.

المؤلفات : أما مؤلفاتي فمنها :

- ١- الفوائد الجلية في المباحث الفرضية.
- ٢- التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة (توضيح المناسك).
- ٣- التحذير من البدع، ويشتمل على أربع مقالات مفيدة: حكم الاحتفال بالمولد النبوي، وليلة الإسراء والمعراج، وليلة النصف من شعبان،

- وتكذيب الرؤيا المزعومة من خادم الحجرة النبوية المسمى الشيخ أحمد .
- ٤- رسالتان موجزتان في الزكاة والصوم .
- ٥- العقيدة الصحيحة وما يضادها .
- ٦- وجوب العمل بسنة رسول الله - ﷺ - وكفر من أنكرها .
- ٧- الدعوة إلى الله وأخلاق الدعوة .
- ٨- وجوب تحكيم شرع الله ونبذ ما خالفه .
- ٩- حكم السفور والحجاب، ونكاح الشغار .
- ١٠- نقد القومية العربية .
- ١١- الجواب المفيد في حكم التصوير .
- ١٢- الشيخ محمد بن عبد الوهاب « دعوته وسيرته » .
- ١٣- ثلاث رسائل في الصلاة .
- ١٤- كيفية صلاة النبي - ﷺ - .
- ١٥- وجوب أداء الصلاة في جماعة .
- ١٦- أين يضع المصلي يديه حين يرفع من الركوع .
- ١٧- حكم الإسلام في من طعن في القرآن أو في رسول الله - ﷺ - .
- ١٨- حاشية مفيدة على فتح الباري، وصلت فيها إلى كتاب الحج .
- ١٩- رسالة الأدلة النقلية والحسية على جريان الشمس، وسكون الأرض، وإمكان الصعود إلى الكواكب .
- ٢٠- إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله أو صدق الكهنة والعرافين .

٢١- الجهاد في سبيل الله .

٢٢- الدروس المهمة لعامة الأمة .

٢٣- فتاوى تتعلق بأحكام الحج والعمرة والزيارة .

٢٤- وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة .

وقد دخلت جميع هذه المؤلفات وغيرها ضمن كتاب سماحته : مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ما عدا الحاشية التي على فتح الباري، فقد بقيت كما هي على الكتاب .

وقد صدر من مجموع فتاوى ومقالات أربعة عشر مجلداً وسيكون فتاوى الحج ابتداء من الجزء السادس عشر، ومن الممكن أن يكون هناك فتاوى أخرى ستضاف إلى هذه الفتاوى مما سبق نشره أو مما لم ينشر .

ومن حرص الشيخ حتى ينتفع بعلمه وكتبه فقد كتب في وصيته مايلي :

١- أن توقف مكتبته بالرياض، لتكون بمكة المكرمة، بجوار مسجده بالعززية في البناء الذي سيني من الناحية الغربية .

٢- مكتبة البيت في مكة المكرمة ومكتبة بيته في الطائف : تجعل في مكتبة هيئة كبار العلماء في الرياض .

٣- تعليقات سماحته على الكتب في المكتبات الثلاث : يتولى جمعها وإخراجها كل من الأستاذ محمد بن سعد الشويعر وابنه الشيخ أحمد بن عبدالعزيز بن باز .

صفات الشيخ ومزاياه :

منح الله سبحانه للشيخ مزايا لا تجتمع إلا في القليل من الرجال ومن هذه الصفات :

- ١- الحلم وبعد النظر.
- ٢- كرمه الشديد.
- ٣- تواضعه وسماحة نفسه.
- ٤- زهده في الدنيا.
- ٥- حبه للتنظيم.
- ٦- سعيه في مصالح الآخرين.
- ٧- اهتمامه بأمور المسلمين في كل مكان.
- ٨- بره ووفاءه.
- ٩- حبه للعلم والعلماء.

ولو أردنا أن نتكلم عن كل واحدة من هذه الأمور لاحتجنا إلى وقت طويل، لكننا نتكلم عن حبه للعلم والعلماء فنقول: أعطى الشيخ للعلم وقته كله كما اهتم بالسائلين الطالبين للفتوى فهو يجيبهم في المسجد، وفي الشارع، وفي المكتب، والبيت، وعن طريق الهاتف، والمذياع، وكان - يرحمه الله - لا يصلي في مسجد ولا يحضر وليمة إلا تكلم وحث الناس على التمسك بالكتاب والسنة، وكان يركز على الناحية العلمية لدى الشباب، ويحثهم على الالتحاق بالجامعات وكان يحث العلماء على الاهتمام بطلاب العلم، ويحث القضاة وأئمة المساجد.

واهتم الشيخ بأجوبة السائلين في الداخل والخارج عن طريق برنامج «نور على الدرب» كما كان اهتمامه كبيرا بوسائل الإعلام بأنواعها: المسموعة والمرئية والمقروءة، ويرد على من ينال من الإسلام.

وأما عن تمسكه بالسنة فحدث ولا حرج ومن مظاهر ذلك:

- ١- كان يلتزم بالأذكار المشروعة.
- ٢- لم يترك السواك عند كل صلاة، قبل تكبيرة الإحرام.
- ٣- محافظته على الأدعية عند دخول المنزل وعند الخروج منه وعند دخول الحمام والخروج منه وسنة تحية المسجد.
- ٤- المبادرة إلى الصلاة حال سماع الأذان.
- ٥- لا يترك التهجد بالليل.
- ٦- حرصه على ركعتي الوضوء وحرصه على ملازمة الطهارة في كل وقت.
- ٧- يهتم بإجابة دعوة الزواج ولو كان مريضاً.
- ٨- ملازمته للسنن الراتبية وسنة الضحى، وجعلها في البيت.
- ٩- ملازمته لتلاوة القرآن.
- ١٠- كان يكثر من ذكر الموت وكان يكثر من الدعاء بحسن الخاتمة ويكرر هذا البييت:

دقات قلب المرء قائلة له إن الحياة دقائق وثواني

مكانته عند العلماء:

- تكلم العلماء كثيراً عن مزايا الشيخ، وهم أكثر، منهم:
- ١- سماحة مفتي المملكة الشيخ عبدالعزيز بن عبد الله آل الشيخ.
 - ٢- الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر.
 - ٣- الدكتور يوسف القرضاوي.
 - ٤- الأستاذ المصطفى سمرة المدير المسؤول عن جريدة «لقاء الشعوب».

- ٥- الدكتور أحمد عمر هاشم رئيس جامعة الأزهر.
- ٦- الدكتور جعفر عبدالسلام، رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- ٧- سمو الأمير عبدالعزيز بن فهد آل سعود.

منهجية في الفتوى:

بما أن الشيخ عالم متضلّع وحافظ للسنة ولأقوال العلماء، فإنه كان يفتي حسب الدليل ويسير حسب منهج السلف الصالح وكان يسأل فيقول للسائل: سأبحث وراجعني غداً، أو سأبحث مع المشايخ، أو يقول مما يظهر لي كذا، أو لم يظهر لي شيء، وكان يفتي مع ذكر الدليل ومع أن مذهبه حنبلي إلا أنه كان يفتي حسب ما يترجح عنده، من ذلك مثلاً:

- ١- أفتى بأن لمس المرأة لا ينقض الوضوء مطلقاً.
- ٢- يرى أن المصلي يقطع النافلة إذا أقيمت الصلاة ما لم يأت بالركعة الثانية.
- ٣- يرى وجوب قراءة الفاتحة على المأموم ولو في الصلاة الجهرية والإمام يقرأ.
- ٤- يرى وجوب زكاة الحلي، ولو كان معداً للاستعمال مطلقاً سواء كان يلبس أو يعار.
- ٥- المسافر الذي ينوي الإقامة في بلد أكثر من أربعة أيام لا يترخص برخص السفر.
- ٦- يرى انعقاد الجمعة بثلاثة، الإمام واثنين معه.
- ٧- يرى مشروعية الصلاة على النبي - ﷺ - في التشهد الأول.
- ٨- يجوز رمي الجمار ليلاً.

٩- يرى عدم صحة صلاة المنفرد عن الصف مطلقاً.

١٠- إذا كان الإمام في التشهد الأخير: فيرى الشيخ أن عليه أن يدخل مع الإمام ولا ينتظر جماعة.

١١- إذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً بلفظ واحد: فواحدة، أما إذا طلق ثلاثاً متفرقات: فثلاث، إلا أن ينوي التأكيد أو التفهيم، ولا يرى وقوع الطلاق البدعي: الذي يقع في الحيض إذا علم أنها حائض، ولا في النفاس، ولا في طهر جامعها فيه ما لم تكن حاملاً أو آيسه.

وفاته يرحمه الله :

توفي - رحمه الله - في مدينة الطائف، بعد عودته من العمرة، يوم السبت الأول من محرم سنة ١٤٢٠ هـ وصلي عليه في المسجد الحرام حاضراً، وفي المسجد النبوي الشريف، وجميع مساجد المملكة صلاة الغائب، كما صلي عليه في الكثير من مساجد العالم الإسلامي يرحمه الله رحمة واسعة.

صفحة أبيض

ملخصات وتقارير علمية

صفحة أبيض

(القضاء بالقرائن في الشريعة الإسلامية)

رسالة ماجستير إعداد عبدالله بن علي بن عيدروس البار^(١)

(ملخص البحث)

الوصف الشكلي :

يقع البحث في مجلد واحد عدد صفحاته (٢٧٥) مائتان وخمس وسبعون صفحة فل اسكاب مقاس (٥١)

الوصف الموضوعي :

اشتمل البحث على إهداء وخطبة، ومقدمة اشتملت على بيان أسباب اختيار موضوع البحث، وأهمها تنامي وازدياد المعرفة في باب القرائن العلمية كال بصمات الشخصية بأنواعها وفصائل الدماء، والصور الفوتوغرافية، والتسجيلات الصوتية ونحو ذلك، واحتياج القضاة والمحققين -من رجال الأمن- ومن في حكمهم إلى معرفة القوة الاستدلالية والقضائية للقرائن من وجهة النظر الشرعية والقانونية، وقد أشار الباحث إلى قلة حظ الموضوع من البحث مع أهميته، ثم أشار إلى طريقته في ترتيب البحث، ومنهج الكتابة فيه، وقد جعل البحث في ثلاثة أبواب على النحو الآتي :

(١) الدكتور عبدالله بن علي بن عيدروس البار، حصل على البكالوريوس في الشريعة الإسلامية والتربية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى والماجستير بتقدير جيد جدا والدكتوراه بتقدير ممتاز مع درع التفوق العلمي من قسم الفقه الإسلامي شعبة الاقتصاد الإسلامي بفرع جامعة الملك عبدالعزيز بمكة المكرمة، جامعة أم القرى حالياً ويعمل أستاذاً مساعداً بكلية الشريعة قسم الاقتصاد الإسلامي في الجامعة نفسها.

الباب الأول :

في التعريف بالقرائن وأركانها وأنواعها وينقسم إلى فصلين : تناول في الأول منهما تعريف القرينة في اللغة وعند البلاغين وفي اصطلاح الفقهاء، وبعد الموازنة رجح تعريفها، بأنها الأمانة التي نص عليها الشارع أو استنبطها أئمة الشريعة باجتهادهم أو استنتجها القاضي من الحادثة ومايكتنفها من أحوال، ثم عرض لتعريف القرينة في القوانين الوضعية، ثم تحدث عن أركان القرينة .

وتناول في الفصل الثاني أنواع القرائن عند الفقهاء، وقسمها باعتبار مصدرها إلى نصية واجتهادية، وقسمها بالنسبة إلى مدلولاتها إلى عقلية وعرفية وبحسب قوتها إلى قوية وضعيفة مرجحة لما معها وملغية الدلالة، كما تناول بيان أنواع القرائن في القوانين الوضعية، وذكر القرائن القانونية القاطعة، وغير القاطعة، والقرائن الموضوعية والطبيعية والمادية .

الباب الثاني :

في حجية القرائن : بين فيه خلاف العلماء في الاحتجاج بالقرائن، ثم ذكر أدلة المجيزين من الكتاب والسنة والمعقول، حيث ذكر فيه ستة أدلة من القرآن الكريم، وستة عشر دليلاً من السنة، وتوسع في بيان الخلاف بين الحنفية والجمهور في الأخذ بقول القافة وأدلة كل منهم، ثم بين الدليل على الاحتجاج بالقرائن من المعقول ثم ذكر أدلة المانعين من الأخذ بالقرائن من السنة والمعقول، ثم رجح الأخذ بالقرائن واعتبارها من طرق الإثبات المشروعة، بعد مناقشته للأدلة ثم عرض لحجية القرائن بأنواعها في القوانين الوضعية .

الباب الثالث :

مايقضى فيه بالقرائن، وفيه فروع : الأول إقامة حد الزنا بظهور الحبل على

من لا زوج لها، الفرع الثاني في إقامة حد الزنا على الزوجة بامتناعها عن اللعان، وبعد بيانه آراء وأدلة العلماء في ذلك ومناقشتها رجح عدم إقامة الحد بظهور الحبل لتطرق الاحتمالات إلى دلالة ولأمر بدرء الحدود بالشبهات، ورجح إقامته بنكولها عن اللعان لقوله تعالى: ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ﴾ [النور: ٨] (ويدرؤ عنها العذاب).

المبحث الثاني: في إقامة حد شرب الخمر بالقرائن، وفيه فروع الأول: في إقامته بقرينة الرائحة، والثاني في إقامته بقرينة القيء، والثالث في إقامته بقرينة السكر، وبعد ذكر مذاهب العلماء وأدلتهم ومناقشتها رجح الباحث عدم إقامة الحد بالقرائن السابقة، مستنداً إلى ضعف أدلة من قال بوجوب إقامة الحد بها، ولتطرق الاحتمالات إلى دلالة تلك القرائن وإعمالاً لقاعدة درء الحدود بالشبهات.

المبحث الثالث: القضاء بالقرائن في إثبات حد السرقة، وفيه فروع الأول: في إقامة الحد بقرينة وجود المتاع المسروق عند المتهم، والثاني: في التشديد على المتهم بسرقة بقرينة اشتغاره بالسرقة، والثالث: في إقامة حد السرقة بنكول المتهم عن اليمين، وبعد ذكر مذاهب العلماء وأدلتهم ومناقشتها رجح الباحث عدم إقامة حد السرقة بهذه القرائن، لتطرق الاحتمال إلى دلالتها، وضعف أدلة من أوجب الحد بها أمام ثبات قاعدة درء الحدود بالشبهات.

الفصل الثاني: في القضاء بالقرائن في الدماء، وفيه ثلاثة فروع: الأول: في إثبات القصد الجنائي الثاني في إثبات جناية القتل، والثالث في إثبات القسامة وموجبها، مع تفصيل متعلقات الموضوعات، وبعد ذكر مذاهب العلماء وأدلتهم ومناقشتها أكد الباحث على اعتبار الفقهاء لقرينة آلة القتل في تحديد القصد الجنائي، عمداً أم خطأ، وفي مسألة إثبات جناية القتل بالقرائن غير المنصوص

عليها - أي الاجتهادية - رأى الباحث : أن أدلة المثبتين والنافين لا تكفي لإثبات مذهب كل منهم، ورأى ترك تقدير الأمر لقناعة قاضي الواقعة مع تأكيده على شدة الاحتياط في الدماء .

وفي مسألة القسامة وموجبها بين الباحث خلاف العلماء فيما يجب بالقسامة القصاص أم الدية، كما بين مذاهبهم فيما يكون لوثاً ومالاً يكون كذلك وأوصى أن يحظى هذا الموضوع ببحث مستقل لكثرة الاختلاف فيه وتشعب مباحثه .

الفصل الثالث : في القضاء بالقرائن فيما عدا الحدود والدماء، ويشتمل على عرض أمثلة للمسائل التي اتفق الفقهاء على الأخذ بالقرائن فيها، وقد ذكر اثنتي عشرة مسألة منها، والمسائل التي اختلفوا على الأخذ بالقرائن فيها وذكر مسائل منها مع ذكر مذاهب العلماء وأدلتهم ومناقشتها والترجيح بينها .

ثم تعرض الباحث لبيان موقف الفقه الإسلامي من القرائن المستحدثة في مبحث مستقل، ذكر فيه تطور أساليب الجريمة وطرقها تبعاً للتطور العلمي الذي شهده العالم، وتطور أساليب الكشف عن الجريمة، بالمقابل في تحقيق شخصية الجناة، والتعرف عليهم بطرق متعددة، ثم ذكر أنه يمكن معرفة أحكام القرائن والوسائل المستحدثة بالقياس على آراء الفقهاء في القرائن كل بحسب نوعه .

ثم ختم الباحث بحثه بخاتمة ذكر فيها أهم نتائج بحثه وتوصياته . .

Contents

– **Foreword**

By Supervisor General, Dr. Abdullah Ibn Saleh Al-Obaid

– **Editorial**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

– **Debt-Selling**

Dr. As-Siddique Muhammad Al-Ameen Al-Dhareer

– **Islamic Economics: An Existing Necessity and Reality**

Prof. Ahmad Fahmi Abu Sunnah

– **Fasting as A Condition for I'tikaf and Consequent Effects of Disagreement on It,**

Dr. Yaseen Ibn Nasir Al-Khateeb.

– **Frequent Performance of Umrah: A Comparative Juristic Study**

Dr. Abdullah Ibn Hamad Al-Ghutaymil

– **Alcohol, Drugs and Stimulants in Food and Medicine**

Dr. Muhammed Ali Al- Bar

– **Some Resolutions of Islamic Fiqh Council**

Foreword by Supervisor General

In the name of Allah and praise be to Him, and peace and blessing be upon His Messenger, and his good mannered kinsfolk, and may Allah be pleased with all his companions and those who followed their suit to the day of judgement.

By the grace and help of Allah we are publishing the 13th issue of *The Islamic Fiqh Council Journal* in a new shape, containing research papers, which are characterized by originality and creativity and deal with diversified and significant issues.

Starting with this issue it is worthy of mention that all research papers published in this journal are refereed; and no research paper is accepted for publication unless it is approved by two specialists in the related field as well as the editorial board that supervises the journal.

On this occasion I am extremely pleased to extend my profound gratitude to the researchers, who provided this journal with the valuable research papers, and to the chairman and members of the editorial board for the efforts they exerted in publishing this issue and in the selection of appropriate materials. I also express thanks to the referees who made sincere efforts in evaluating and reviewing research papers as well as to all those who assisted in publishing this auspicious journal.

The Islamic Fiqh Council Journal has been contributing in the enrichment of knowledge and Islamic science and assisting in the implementation of Shari'ah especially at the individual and social levels, with a view to achieving the objectives of the Muslim World League, especially in regard to the elucidation of the tenets of Islam and follow-up of the causes of Islam and Muslims.

We pray to Allah to help Muslims all over the world benefit from the Islamic knowledge of this journal.

**Secretary General, Muslim World League
Dr. Abdullah Ibn Saleh Al-Obaid**

Editorial

Praise be to Allah, who said “Then We put thee on the (right) way of religion: so follow thou that (way), and follow not the desires of those who know not”¹ and Peace be upon the most honourable Messenger and Prophet, who said ‘I have left two things to guide you; you will never get stray if you hold fast to them; they are the Book of Allah and Sunnah of His Prophet’²

One of the objectives of the Islamic Fiqh Council is to publish an academic journal that serves the various aspects of the Islamic thought and represents a real reflection of Muslims everywhere and conveys to them its recommendations, resolutions and research works. The Council is, therefore, pleased to present to the distinguished scholars, intellectuals and other readers as well as the Muslims all over the world, the 13th issue of its Journal (The Islamic Fiqh Council Journal) that publishes research papers of scholars, Muftis, judges, university professors, researchers as well as scientific institutions. Moreover, this journal contains valuable research papers that are written in a good style, which does not cling fanatically to old ideas just for their oldness nor to new ideas just for their newness, but is always guided by religious evidence and jurisprudence. This issue also contains jurisprudence resolutions, Fatwas, useful information, biographies of famous scholars and summary of research papers, which can be easily discovered by consulting the contents. There is also a section in the issue that contains English translation of the summaries of the most significant research papers, resolutions and communiqués.

The Islamic Fiqh Council, which by publishing this issue forms a continuous chain with previous ones, is extremely pleased to announce to its distinguished readers the good news of improving the standard of the journal by producing its first issue in a new shape and making it a scholarly scientific refereed periodical, whose editing is supervised by a competent editorial board.

1. Qur'an, 45:18

2. Al-Muwatta, Vol. 2, P. 686, Al-Mustadrak, Vol. 1, P. 172, Al-Hakim said, “this Hadith is correctly narrated”. Such correct narration was held true by Adhahabi, who said, “This Hadith has correct root”.

We are hopeful that the journal in its new shape will gain the due confidence of the academic circles, and reach the highest level in presenting the latest researches and studies and convey the Council's recommendations and resolutions.

On this auspicious occasion, the secretariat of the Islamic Fiqh Council is indeed pleased to invite the scholars and university professors as well as the readers to continue their cooperation with their journal by providing it with their research works, comments, opinions and suggestions. Moreover, we have outlined, dear brother, on page 2 the publication guidelines approved by the Supervisory Board.

Finally I seize this opportunity to commend the great efforts and continued support, which the Islamic Fiqh Council receives from His Excellency the Secretary General of the Muslim World League, Dr. Abdullah Ibn Saleh Al-Obaid, who firmly stands behind every blessed work done by the MWL, and to whom we extend our profound gratitude and for whom we sincerely seek Almighty Allah's abundant reward. And our last word is 'praise be to Allah'.

**Secretary, Islamic Fiqh Council
Editor-in-Chief**

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Debt-Selling

By

Dr. As-Siddique Muhammad Al-Ameen Al-Dhareer*

Abstract

A debt is a virtual asset that enters into a person's financial obligation through a cause demanding its entrance. A debt is more universal than a loan. For, while every loan is regarded as a debt, not all debts are regarded as loans.

The word debt, together with some of its rulings are stated only once in verse 283 of Surah 20 of the Holy Qur'an, and four times in verses 11, 12 of Surah 4 of the Holy Qur'an concerning the inheritance rules. Likewise, it has been stated in the Hadith on various occasions. But, what concerns us here are, the Hadith concerning credits which is an authentic Hadith, and the Hadith concerning the selling of a debt to be paid at a future date with a similar debt. The latter Hadith is not however devoid of contention.

Forms of debt-selling

According to Islamic jurists, the most significant forms of debt-selling are:

- 1– Selling a debt (financial /pecuniary obligation) to the debtor in cash
- 2– Selling a debt to a person other than the debtor in cash
- 3– Selling a debt for a debt to a debtor
- 4– Selling a debt for a debt to a person other than the debtor

The first form, i.e. selling a debt to the debtor in cash is lawful according to the majority of the Muslim jurists, except the debt of forward or advance buying. The second form of debt selling (Selling a debt to a person other than the debtor in cash) is interdicted by the majority of jurists, except the Malikites who regard it as permissible on eight conditions putting it beyond any legal interdiction.

Moreover, there is divergence of opinions among the Muslim jurists with regard to exchanging a forward or advance-buying item, which, according

* Professor of Shari'ah (Islamic law), Faculty of Law, University of Khartoum, winner of the King Faisal Int. Award in Islamic Studies, Monetary Transactions, 1410 H. and member of the International Islamic Fiqh Council - Jeddah.

to the majority of the jurists is prohibited. But, according to the Malikites, it is permissible on three conditions. In fact the Malikites have outweighed the idea of its permissibility on two conditions.

However, some jurists have reported the existence of a consensus concerning the prohibition of selling an item bought in advance (of its becoming a reality) before it comes under possession. But the Malikites say that it is lawful to sell an item bought in advance before it is taken into possession provided it is edible. The Malikites also outweighed the opinion of the majority of jurists in prohibiting the selling of an item bought in advance to anybody other than the seller himself.

With regards to selling a debt for another debt, many jurists have reported the existence of a consensus interdicting such a transaction, whether it is sold to the debtor or to another person. However, Ibn Al-Qayim has disputed the consensus interdicting the selling of a debt for another debt. I have stated his opinion, as well as the view of his mentor Ibn Taimiyah, and my own view about debt-selling in general. In my view, it is lawful to sell a debt whether or not the selling is made to the debtor or to any other person, in cash or credit, so long as it is devoid of Riba (usury) and hazard ensuing from inability to deliver, or from selling what one does not own. I also based the permissibility of selling credit bonds on this opinion, provided it is devoid of Riba (usury), such as when it is sold without money. I also based the impermissibility of deduction of a bill of exchange on this same opinion. I then demanded the examination of Dr. Al-Qarri's assumption that most of the assets of the Islamic bank are debts.

Islamic Economics: An Existing Necessity and Reality

By
Professor Ahmad Fahmi Abu Sunnah*

In the name of Allah, the Gracious, the Merciful.

Abstract

Economic experts can be divided into two groups. While one group claims that economics cannot be divided into Islamic and non-Islamic, and thus rejects the idea of any need for Islamic economics, the other acknowledges both the need for Islamic economics and the diversity of economics as in the capitalist or the socialist economics.

Through my research on Islamic economics, I found out that Islamic economics is an existing necessity and fact. I stated those views that corroborate my opinion by explaining its reality, original sources, purpose and characteristics and made it clear that it has become one of Islamic disciplines that must preoccupy the attention of the Muslim jurists.

Islamic Economics was given a distinct definition and the caveats were clarified. I then stated that the laws regulating wealth can be divided into two classes, namely: Religious rulings derived from the Islamic Fiqh (Islamic Jurisprudence) and empirical laws enacted by economists based on long experimentation and well-contrived expertise.

I also stated the fundamentals of Islamic economy as well as the four divisions of market transactions, and gave a definition of economic policy and

-
- * – Professor of the Fundamentals of Fiqh, Department of Higher Legal Studies, Al-Azhar University,
– Member, Islamic Fiqh Council, Muslim World League, Makkah Al-Mukarramah
– Member, Islamic Research Council, Al-Azhar.
– Author has several publications:
– Custom according to jurists and fundamentalists
– Al-Waseet (the intermediary) in the fundamentals of jurisprudence
– The theory of rights in Islamic jurisprudence

examples of economic problems addressed by the rulings of the Shari'ah (Islamic law), showing the difference between economic rulings and economic policy.

The purpose of economics as a science is to cater for the legitimate needs of life in a manner that will secure for each individual his pressing needs out of the available wealth in the universe. The wealth is to be produced sufficiently and distributed equitably.

I presented a definition of need, its types, principles and characteristics. I also gave the definition of assets or property, which I said, includes capital asset, utility, debt and financial rights. I then stated the things that are not regarded as asset, and the rights that may be substituted.

I also put forth a statement about classes of financial assets considered by economists, property rights as well as assets that are naturally subject to property. However, some assets may be exposed to situations that may prevent them from being subject to absolute property, or to special cases. I have divided these into three types and defined economics as a number of laws, which are either agreed upon, or adopted by certain schools of thought. In these laws, religious creeds are subjective opinions, and these laws in their totality make up a system. This was followed by stating the characteristics of Islamic economics, which are in fact its fundamentals. Having made mention of eighteen out of these fundamentals, I wound up the paper with a conclusion containing the most important findings.

Fasting as A Condition for I'tikaf and Consequent Effects of Disagreement on It

By

Dr. Yaseen Ibn Nasir Al-Khateeb*

In the name of Allah, the Gracious, the Merciful

Abstract

I'tikaf (seclusion) is a legitimate act in accordance with the Qur'an and the Sunnah, consensus of scholars and reason. It is one of the ancient laws that induces man to be preoccupied with the Creator rather than with the creatures, so that His love overwhelms the love of any other, and until he enjoys nothing except His (God's) remembrance, and becomes happy for nothing except closeness to Him.

It is a Sunnah, the Noble Prophet, (peace be on him) had maintained, and it does not become obligatory except by a vow; and is most preferable during the last ten days of Ramadhan following the example of the Prophet, (peace be on him).

Fasting is not conditional to the validity of *I'tikaf*. It is valid with fasting; and is rather better because it makes worshipping complete, and it is valid without it. It could be observed during the Eid day and the days of *At-Tashreeq* (three days after the Arafat stopover). There is no limit to its maximum length, and it is valid by (observing) what is traditionally known as *I'tikaf* no matter how minimal it is.

Should a person vow to observe *I'tikaf* for some days or for a month, he would not be obliged to observe it consecutively unless he chooses to make

* Associate Professor, Faculty of Shari'ah, Department of Jurisprudence, Um Al-Qura University

Other publications by the author.

- Benefiting from the depositors
- Dilapidated buildings
- The Guarantee of a well
- Mixing up a deposit and its use by the banks
- The Rules concerning *Sujoud* (prostration)

it obligatory upon himself; and should a person vow to observe *I'tikaf* for the last ten days of Ramadhan or for a month and that month happened to be twenty-nine days, the period actually observed suffices. And should a person vow to observe *I'tikaf* and then died before he could live up to the vow, neither he nor his legal guardian would be liable for anything.

It is recommended to intend *I'tikaf* whenever a person enters the mosque so as to get the advantage of being in *I'tikaf* therein.

May the blessings of Allah be on Muhammad, his kinsfolk and companions.

The Frequent Performance of Umrah: A Comparative Juristic Study

By
Dr. Abdullah Ibn Hamad Al-Ghutaymil*

In the name of Allah, the Gracious, the Merciful

Abstract

The question of the frequent performance of Umrah is indeed extremely important. The amazing advancement in the means of land, sea and air transportation in the present era has given large numbers of Muslims from various parts of the world easy access to the Sacred House of Allah with the intention of performing Umrah or Hajj. However, the limited space of the sacred precinct and the growing number of people coming to observe the rites have created some inconveniences due to congestion, especially for the handicapped, sick and elder persons. In fact the ensuing harm is aggravated in the high seasons.

Therefore, since the frequent performance of Umrah constitutes one of the causes of congestion at the sacred precincts i.e. during Tawaf and Sa'ye, this paper tries to explain the legal position concerning this issue. During the course of writing the paper, I have compared the opinion of jurists belonging to the four main Islamic schools of thought together with pieces of evidence, discussions, debates and preponderant views using in such a comparison, rules and fundamentals governing authentic academic research including the documentation of information, attribution, extraction of Hadith and religious sources as well as logical sequence of ideas and legal judgments.

* Associate Professor of Fiqh (Islamic Jurisprudence), Faculty of Shari'ah, Islamic Studies, Department of Jurisprudence, Um Al-Qura University, Makkah Al-Mukarramah Presently Vice-Dean of the Faculty of Shari'ah

Other publications by the author

1. Combining Two Prayers for Reasons of Rainfall and Mud
2. The Verbal Tense and its Effect in the Creation of Contracts
3. The Selling of the Unknown between Theoretical Jurisprudence and Practical Reality

The paper contains a preface and an introductory remarks in which I explained that religious observances are based on determinate instructions. This is followed by six questions representing the focal points of the topic, and a conclusion containing the most significant aspects of the issue.

I beseech Allah, the Most High that this effort be solely dedicated to Him He is All-Hearing, Responsive.

Alcohol, Drugs and Stimulants in food and Medicine

By

Dr. Muhammad Ali Al-Bar - MD, FRCP (LONDON)

Abstract

This paper discusses the subject of "Medical Treatment with Alcohol, Narcotics and Stimulants", the presence of these substances in food and medicine, and the effects of the long-standing erroneous impression of treatment with alcohol. Although modern science as well as medical sciences have proved the fallacy of this self-delusion, some physicians still hang on to some limited benefits which are however, full of harms.

However, alcohol is still used in dissolving many items used in therapy and in beverages such as Cola, which only dissolves in alcohol.

Moreover, I have explained both the medical and the Islamic legal positions regarding this issue, especially, since gaseous beverages do not lead to intoxication no matter how much of it is consumed.

I also discussed the question of Najaasah (impurity) of both alcohol and eau de cologne and the point of view of Islamic scholars in this regard. This was followed by a summary of the damages suffered by the various organs of the body as a result of alcohol consumption.

I then discussed at length how alcohol gets into medicine and how to get rid of it, as well as the call of the World Health Organization to dispense with Alcohol.

In the second part of the paper I tackled the question of narcotics (opium and its derivatives) hallucinogens, sedatives, soporifics and finally, stimulants. I then clarified the confusion befalling those who consider all these substances as narcotics, which is wrong, especially since laws as well as news media confound these substances and do not differentiate one from the other. I also made mention of medical uses of these various substances, and how some are used as spices in food. I concluded the paper with an affirmation that most of these substances are medically significant and indispensable, and that they do not lead to addiction and addiction-related problems when used according to the proper doses recommended by the physician in charge.

Some Resolutions of Islamic Fiqh Council

Resolution No. 1 Issued by the First Session of Islamic Fiqh Council on Freemasonry and Affiliation with It.

The Islamic Fiqh Council has thoroughly discussed all aspects of Freemasonry. The members of the Council after reviewing all the literature on it or published by it have come to the following conclusions:

1– Freemasonry is a secret organization, concealing its name sometimes and declaring it on other occasions, but its principles are always based on secrecy in all circumstances , but known only to few special members.

2– Relationship among its members is superficially based on alleged human brotherhood, without distinction with regard to ideologies, creeds or religions.

3 – Attracting people by tempting them with personal benefits.

4 – Affiliation to this organization is carried out by fearful celebration to terrorize new member in case, he does not obey orders of his superiors

5 – Simple-minded members are left to practice their own religious rites keeping them in lower ranks, while apostates are put to different types of test making it to higher ranks based on their capabilities to serve its goals.

6 – Freemasonry has political aims and participated in many coup d'etat and other political changes.

7 – It is basically Jewish, controlled by a higher Jewish secret administration that directs Zionist activities.

8 – It plays anti-religious roles and aims at abolishing Islam.

9 – Organization always selects for its membership people who enjoy prominent social, financial, academic or political status, such as kings presidents, ministers and senior government officials, so that it can effectively exploit their influence in their respective countries or communities.

10 – Organization has many branches that take different names for deception and directing attention of people away from it, so that it can carry out its activities under different names if there is resistance to the name of Freemasonry in certain circle, the most prominent of which are Lions, Rotary

and other organizations which participate in destructive and obnoxious activities that are mutually incompatible with the principles of Islam.

It has become very clear to the Islamic Fiqh Council that there is a strong relation between Freemasonry and international Zionist Judaism. Therefore it can control activities of many officials in Arab and non-Arab countries, especially with regard to the issue of Palestine, denying them their moral obligations towards this cause for the benefit of Judaism and international Zionism.

Therefore, in consideration of the other detailed information about dangerous activities and destructive objectives of Freemasonry, the Islamic Fiqh Council decides that Freemasonry is one of the dangerous and destructive organizations as far as Islam and Muslims are concerned and that whoever affiliates to it, knowing its truth and objectives, is unbeliever. However, Dr. Mustafa Azzarga, member of the Council is of the opinion that we add the phrase (believing that it is permissible to do so) after the phrase (knowing its truth and objectives) so that the mode of expression be harmonious with the ruling and distinction between one who commits a greater sin believing that his act is permissible and that who commits such a sin but not believing it to be permissible; the former is unbeliever and latter is just disobedient and sinful Muslim.

Resolution Issued by the Third Session of Islamic Fiqh Council on Birth Control

The Islamic Fiqh Council has reviewed birth control or the so-called (Family Planing), highlighting the principles of Islam that encourage Muslims to increase their progeny, and emphasizing the fact that such limitation contradicts both Shari'ah and human nature.

In consideration of the above, the Council, therefore, has unanimously decided that it is not permissible at all to limit procreation, and that it is not permissible to prevent pregnancy for fear of poverty, for Allah Almighty is alone the powerful provider of sustenance: "*There is no Creature on earth but the sustenance thereof depends on Allah*".

However, as far as using contraceptives is concerned to deter pregnancy or delay it in individual cases with a view to avoiding imminent harm, as in the case of those women who require surgery for safe delivery, there is no legal objection whatsoever to such act. The same applies to deferment on le-

gal and medical grounds established by reliable Muslim physician. Furthermore contraceptives may become obligatory in some cases. Pregnancy should be prevented in case there is fear for the mother's life.

However, generally speaking birth control or contraception is not legally permissible, for the reasons already stated above. The act of compelling people to adopt the idea of birth control or contraception is of course more sinful and more strictly prohibited, especially in this modern age where huge amounts of money are being spent on arms race, with the intent of hegemony and destruction, rather than on infrastructure, economic development and meeting the basic needs of people.

**Resolution No. 3 Issued by the Fourth Session
of Islamic Fiqh Council on a non-Muslim male getting married
to a Muslim female as well as a Muslim male getting married
to a non-Muslim female.**

The Islamic Fiqh Council has reviewed marriage between Muslims and non-Muslims of both sexes and unanimously decided that:

First: Marriage between a Kafir male and a Muslim female is legally prohibited (*Haram*), according to consensus of Muslim scholars based on the provisions of Shari'ah (Islamic Law).

Second: It is not permissible for a Muslim male to marry a non-believing female in accordance with Allah's injunction in the Holy Qur'an, where He says: "*And do not marry unbelieving women until they become believers.*" In complying with this verse Umar Ibn Al-Khattab (May Allah be pleased with him) divorced his two wives, who were non-believers, when this verse was revealed. Ibn Qudamah Al-Hanbali narrated that there was no difference of opinion among Muslim scholars with regard to the prohibition of Muslims marrying non-believing women, unlike women, who belong to Ahl Al-Kitab (People of the Book), whose marriage is permissible for Muslims. But the Imamites group believe that even marrying these women (People of the Book) by a Muslim is prohibited.

However, it is recommended for a Muslim not to resort to taking as wife a woman belonging to Ahl Al-Kitab, as long as he can find a free Muslim woman. Shaikh-ul-Islam (Ibn Taymiyah) was quoted in his book - *Al-Ikhtiyarat* – 'It is repugnant to marry women of the People of the Book, if Muslim Women are available' This is also the opinion of Al-Qadi and most

of the Muslim scholars, based on the fact that, when Umar Ibn Al-Khattab, the second Caliph, ordered Muslims who were married to women of the People of the Book, to divorce them, and they all complied immediately except Hudhayfah who refused to do so but later on, divorced his wife.

The primary rationale behind this repugnance is that it is feared a Muslim might be lured by his Christian or Jewish wife to deviate from his faith especially if he begets children from her. Allah knows best .

محتويات المجلة

- ❖ - كلمة المشرف العام على المجلة لمعالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣
- ❖ - كلمة التحرير للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي ٢١
- ❖ - البحوث المحكمة ٢٧
- ١- حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس. ٢٩
- لفضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام عضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجمع الفقهي الإسلامي.
- ٢- الشرط الجزائي وتطبيقاته المعاصرة. ٥٩
- لفضيلة الأستاذ الدكتور علي أحمد السالوس
- ٣- التنضيق الحكمي. ١٤١
- لسعادة الأستاذ الدكتور محمود المرسى لاشين.
- ٤- الأمر المطلق، هل يفيد الفور أو مجرد طلب الفعل؟ وتطبيقات فقهية عليه. ٢٠٣
- لفضيلة الدكتور مختار بابا آدو.
- ٥- تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي. ٢٦١
- لفضيلة الدكتور نزار عبدالكريم بن سلطان الحمداني.
- ٦- حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية. ٣١١
- ❖ إعداد الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي ٣٧٥
- ❖ الفتاوى ٣٨٩
- لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز رحمه الله تعالى.

❖ من سير العلماء ٤٠٧

العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسن الندي، رحمه الله تعالى

❖ ملخصات وتقارير علمية: ٤٢١

رفع الحرج في الشريعة الإسلامية - ضوابطه وتطبيقاته

لمعالي الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد.

❖ ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية ٤٣٣

كلمة المشرف العام على المجلة

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
نائب رئيس مجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد :

فإن من أعظم نعم الله على المسلمين أن أكمل الله لهم دينهم، ورضيه لهم، فليسوا في حاجة إلى أي تشريع، إلى أن تقوم الساعة، مؤمنين بما رضي الله لهم من شرع، عاملين به، لا يبتغون عنه سبيلاً.

﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾.

﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.

﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾.

من سلكه متبعاً رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن صلح من سلف هذه الأمة نجا وفاز، ومن حاد عنه خسر وهلك، يقول صلى الله عليه وسلم: «لقد تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا، كتاب الله وسنتي».

ويقول صلى الله عليه وسلم: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإن كل محدثة بدعة».

ولقد أوجب الله على المسلمين طاعته سبحانه وتعالى، وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وطاعة أولى الأمر، والرد - عند أي تنازع أو اختلاف- إلى كتاب الله وسنة رسوله فهما الوحي المنزل، الذي تعبدنا الله بالعمل به واتباعه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ

بالحل واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً. ﴿١﴾

وأمر الله المسلمين بتدبر كتابه وتفهم معانيه، والاتعاظ به، قال سبحانه: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾. ﴿٢﴾

سارت أمة الإسلام على منهاج ثابت صحيح، وهو الاعتصام بالكتاب والسنة، والرد إليهما، وفهمهما، واستنباط الأحكام منهما، على قواعد ثابتة، من فهم النص على مقتضى اللغة، والنظر في الخصوص والعموم، والمطلق والمقيد، ورعاية مقاصد الشريعة، والتثبت من صحة المرويات، والجمع بينها عندما يظهر أي تعارض، والابتعاد عن التأويلات الباطنية، والتحريفات في المعاني والمقاصد، والهدف من ذلك كله الوصول إلى الحق، والحكم بمقتضى الكتاب والسنة، وليس الترف الفكري، والمناظرة والمجادلة، فشرعية الإسلام أجل من ذلك وأسمى.

وباعتبار أن شريعة الإسلام كاملة شاملة عامة لكل البشر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقضايا الناس لا تنتهي والمشكلات تتجدد، فإن الله سبحانه العليم بخلقه ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ جعل كتابه وسنة نبيه هدى ورحمة وبشرى للمؤمنين، وتبياناً لكل شيء ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.

﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾.

وذلك بما جاء فيهما أو دلاً عليه من الأحكام العامة، والقواعد الكبرى التي تستوعب معالجة أي مشكلة تجد في حياة الناس، وجعل الله العلم بالكتاب والسنة، والتفقه فيهما طريقاً لاستنباط ذلك، وأناط هذه المسؤولية بالعلماء، واعتبر مكانتهم في حياة الناس، وعنده سبحانه وتعالى مكانة عالية إذ بتفرغهم للعلم يقومون بأداء فريضة كفائية من فرائض الدين، تتأدى بها الحقوق، ويحكم بها بين الناس، ويستمر شرع الله ودينه ظاهراً. عن أبي الدرداء رضي الله عنه فيما رواه الترمذي وغيره، أنه قال: سمعت رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقول: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم يستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر».

ويقول الله سبحانه عنهم : ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.

فهم الذين يخشونه حق خشيته؛ لمعرفة بهم وبما يليق به سبحانه وتعالى، ولذلك كانت الخيرية فيمن تفقه في دين الإسلام وشريعته، لأنه قائم في الناس مقام النبوة، يقول صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم وغيره: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، ولا تزال عصاة من المسلمين يقاتلون على الحق، ظاهرين على من ناوأهم إلى يوم القيامة».

ولعل مما يستفاد من هذا النص النبوي في ربط التفقه في الدين بالجهاد في سبيل الله والثبات على دينه وصراطه ما يدل على أن المثابرة والمصابرة في سبيل العلم والثبات على الحق فيه يعد قاعدة الجهاد في الإسلام، نسأل الله التفقه في دينه، والثبات على الحق الذي دل عليه كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم إلى أن نلقاه.

لقد قصرت أمة الإسلام في عصورها المتأخرة في الأخذ بأسباب العلم بالكتاب والسنة، ومتابعة سلف الأمة الصالح في الغوص على ما فيهما من معانٍ وحكمٍ وأحكام، تُسعدُ البشرية في كل زمان ومكان، وضعف الاجتهاد بضعف المسلمين، حتى اختلط الحابل بالنابل، والتبس الحق على كثير من المسلمين، وكثرت المشكلات وكثر القول في دين الله بغير علم، وتناقض العلماء الربانيون، وهذا نذير سوء في أمة الإسلام، الأمة الشهيدة على كل الأمم.

وإذا كان المصلحون يجاهدون فيما ينهض بالمسلمين ويأخذ بأسباب الرقي، ويواجه التحديات والشبهات التي تقذف بها الثقافة الغربية، فيما

يسمى بالعولة في الثقافة والنظم والقوانين، فإن السبيل الأقوى والأنجح في هذا أن يعتنى بالتفقه في الدين، وإعداد العلماء الذين يخشون الله حق خيشتة، ويسيروا في علمهم وعملهم كما سار أسلافهم، يوم أن كان الإسلام والمسلمون لهم المكانة والريادة.

وإيجاد المناخ المناسب للبحث والتدارس، في معاهد العلم ومراكز البحث، ومجامع الفقه، ونحمد الله جلت قدرته أن العديد من هذه الفرص متاحة، في العديد من دول العالم الإسلامي، وبخاصة المملكة العربية السعودية قبله المسلمين، ومنطلق رسالتهم، ومنتزل وحي الله ورسائلته الخاتمة إلى كل البشر.

إن رابطة العالم الإسلامي، التي تتخذ من مكة المكرمة مقراً ومنطلقاً لها، في كنف بيت الله الحرام، وفي ظل دولة آمنت بالإسلام، وعملت به، وجعلت كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم دستوراً لها، وشجعت العلماء والباحثين، إن هذه الرابطة منذ تأسيسها - قبل أربعين عاماً - جاهدة في سبيل نشر الإسلام والدفاع عنه، وبيان صلاحية شريعته لكل زمان ومكان، منادية جميع المسلمين بالحكم بالكتاب والسنة.

ومن أهم وسائلها في ذلك إقامة مجمع فقهي، يجتمع فيه ثلة من فقهاء المسلمين، لتدارس القضايا المشككة وبحثها، وبيانها للناس، ويكون على صلة وثقى بالعلماء المسلمين، وبمراكز البحث والمجامع الفقهية الأخرى، للمزيد من المعرفة والتعاون على البر والتقوى، جرياً على سنة السلف في التواصل العلمي، والاستفادة المتبادلة، والتواصي على الحق.

ومن وسائل هذا المجمع المبارك إصدار مجلة علمية، تُحَكَّمُ البحوث المنشورة فيها من قبل علماء متخصصين في موضوعاتها، سواء أكانوا في الجامعات أم الهيئات العلمية المتخصصة.

وقد صدر من أعدادها حتى الآن ثلاثة عشر عدداً، وهذا العدد الرابع عشر، يجد فيه القارئ بحوثاً في الفقه من كبار العلماء والأساتذة المتخصصين، كما يجد فيه ملخصات، وتقارير علمية، وفتاوى، وقرارات صدرت عن المجمع وغيره.

والمجلة والقائمون عليها يوقنون بأن أمامهم أهدافاً كبيرة، يستدعي تحقيقها تضامناً جميع المعنيين - وبخاصة العلماء والباحثين - على تزويدها بالأبحاث المناسبة، ودراسة ما ينشر فيها والتعليق عليه، وهي ترحب بأي تعليق أو مناقشة.

وإذ يسرني أن أقدم لهذا العدد فإنني أسأل الله أن يغفر لشيخنا سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، ولمن لقي ربه من أعضاء المجمع ومن علماء المسلمين الأجلاء، الذين فقدتهم الساحة الإسلامية، وهي أحوج ما تكون إليهم، كما أسأله أن يوفق أهل العلم إلى سلوك صراط الله المستقيم، وبذل الجهد والوسع في أداء أمانة العلم، وبيان ما أوجب الله على العلماء بيانه، وأن يوفق القائمين على هذه المجلة والمعنيين بإصدارها، وفي مقدمتهم أخي الشيخ الدكتور صالح المرزوقي، شاكراً لهم جهدهم، وسائلاً الله بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يأخذ بأيدينا إلى ما يحبه ويرضاه، وما يسعد أمتنا، وينجيها من مهالك الجهل والضلال، ويبعدها عن أهل الباطل والشقاء، وأن ينصر دينه ويعلي كلمته، وأن يشكر لخدام الحرمين الشريفين وسمو ولي عهده الأمين وسمو النائب الثاني رعايتهم لرابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي في مكة المكرمة، وأن ينصر بهم دينه، ويعلي كلمته، وأن يجمع كلمة المسلمين على الكتاب والسنة، وأن يوفقهم لتحكيم شرعه، والعمل بما يرضيه، فإنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلّى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

كلمة التحرير

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمدك اللهم، وأستعين بك، وأعتصم بهدايتك، وأصلي وأسلم على نبيك محمد وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم، بإحسان ، وبعد :

فقد صدر - بحمد الله وحسن توفيقه - العدد الثالث عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، وهو أول أعدادها المُحَكَّمة؛ وطبع بمطابع رابطة العالم الإسلامي، وتلقاه القراء بالقبول، وأثنوا على ما جاء فيه.

واليوم يصدر العدد الرابع عشر من هذه المجلة العلمية المحكمة، يحمل بين طياته توجيهات قيمة، وبحوثاً نافعة، تغطي مساحة كبيرة من فروع المعرفة المتميزة بالأصالة والمعاصرة، وقرارات مجتمعية، وفتاوى شرعية، وتقارير عن كتب علمية، وسيراً للعلماء، مع ترجمة للمخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية.

نيابة عن زملائي أعضاء هيئة التحرير، وأصالة عن نفسي، أبعث بالرسائل التالية:

الرسالة الأولى: إلى معالي الدكتور عبدالله بن صالح العبيد، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي - سابقاً - وعضو المجلس التأسيسي للرابطة حالياً أقدم له بالغ الشكر، وعظيم التقدير والامتنان، عرفاناً بجهوده الكبيرة، ودعمه المستمر لرابطة العالم الإسلامي عامة، وللمجمع الفقهي الإسلامي خاصة، فهو لم يأل جهداً طيلة السنوات التي تولى فيها الأمانة العامة للرابطة في دعم ومساندة كل عمل خير مبرور، ينطلق من هذه المؤسسة الرائدة، يتجه هذا العمل لمساعدة ومؤازرة المسلمين في جميع أقطار الدنيا .

الرسالة الثانية: إلى معالي الشيخ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الذي سعدت المجلة وأسرة تحريرها بتعيينه أميناً عاماً لرابطة العالم الإسلامي؛ فهو من جهازة العلماء، وكبار الدعاة إلى الله، وعضو هيئة كبار العلماء، وعضو المجلس التأسيسي للرابطة، ورئيس الجامعات الإسلامية،

والذي أمد المكتبة الإسلامية بمؤلفاته الكثيرة القيمة، وتحقيقاته الوفيرة الرصينة، والمعروف بتفانيه في الأعمال الخيرية عامة، وفي الدعوة خاصة، والذي نأمل بعد توفيق الله أن تشهد الرابطة في عهده مزيداً من التقدم؛ نحو تحقيق أهدافها النبيلة، ومقاصدها السامية، في حراسة عقيدة الأمة الإسلامية، وخدمة أبنائها، والحفاظ على مصالحهم في أقطارهم المتعددة، مستنداً في ذلك إلى الدعم المتواصل من خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وولي عهده سمو الأمير عبدالله بن عبدالعزيز نائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني، وسمو الأمير سلطان بن عبدالعزيز النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ووزير الدفاع والطيران والمفتش العام.

الرسالة الثالثة: يسرني أن أرحب بأصحاب الفضيلة أعضاء مجلس المجمع الفقهي الجدد. كما أهنئ المجمع الفقهي الإسلامي أمانته، ومجلسه، على توفيق الله بصدور قرار المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، بالموافقة على تعيين أصحاب السماحة والفضيلة الآتية أسماؤهم:

- ١ - سماحة الشيخ / عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ مفتي عام المملكة العربية السعودية، رئيس المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامية (السعودية).
- ٢ - فضيلة الدكتور نصر فريد محمد واصل مفتي جمهورية مصر العربية (مصر).
- ٣ - فضيلة الدكتور عكرمة سعيد عبدالله صبري، المفتي العام للقدس والديار الفلسطينية، ورئيس مجلس الفتوى الأعلى في فلسطين.
- ٤ - فضيلة الدكتور مصطفى سيرتش مفتي البوسنة والهرسك (البوسنة).
- ٥ - فضيلة الشيخ محمد تقي العثماني، قاضي القسم الشرعي للمحكمة العليا، ونائب رئيس دار العلوم (باكستان).
- ٦ - فضيلة الدكتور محمد الصديق الضير، رئيس قسم الشريعة والقانون بجامعة الخرطوم (السودان).
- ٧ - فضيلة الدكتور عبدالكريم زيدان، الأستاذ بجامعة صنعاء (العراق).

- ٨ - فضيلة الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي، رئيس قسم الفقه بكلية الشريعة، جامعة دمشق (سورية).
 - ٩ - فضيلة الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي، الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بالهند (الهند).
 - ١٠ - فضيلة الدكتور رضا الله بن محمد إدريس المباركفوري، المدرس في الجامعة السلفية، بنارس (الهند).
 - ١١ - فضيلة الدكتور محمد نعيم ياسين، الأستاذ بالجامعة الأردنية، وجامعة الكويت (الأردن).
 - ١٢ - فضيلة الدكتور عبدالستار فتح الله سعيد، الأستاذ بجامعة الأزهر، كلية أصول الدين، سابقاً (مصر).
 - ١٣ - فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي، الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي، وأستاذ الفقه المشارك بجامعة أم القرى (السعودية).
- وبهذه المناسبة تتطلع هيئة تحرير المجلة إلى مشاركة أصحاب السماحة والفضيلة أعضاء مجلس المجمع الفقهي، في دعم المجلة ببحوثهم الرصينة، وآرائهم السديدة، واقتراحاتهم المفيدة.
- اللهم ألهمنا الرشد، وثبتنا على الإيمان والحق، وجنبنا الزلل في القول والعمل، واجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك أولو الأبواب، صلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

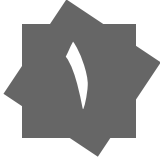
رئيس تحرير المجلة

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

البحوث المحكّمة

صفحة بيضاء



حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

إعداد

فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام
عضو هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، وعضو المجمع
الفقهي الإسلامي بالرابطة، ومجمع الفقه الإسلامي بجدّة^(١)

(١) وله مؤلفات قيمة، منها: تيسير العلام شرح عمدة الأحكام ، ونيل المآرب في تهذيب
شرح عمدة الطالب، وتوضيح الأحكام من بلوغ المرام..

صفحه بيضاء

ملخص البحث

قد خرّجت حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير؛ وذلك بذكر بعض أسانيده وطرقه المتعددة، وأوردت ألفاظه المختلفة التي يتوقف عليها وضوح المعنى المراد منه، وقررت أن الصحيح في اختلاف المحدثين فيه - قبولاً أو رداً - أنه مقبول، يحتج به في إثبات الأحكام.

ثم تكلمت على مفرداته ببيان معانيها في اللغة، وفي اصطلاح الفقهاء، ثم بينت موضوع النقود، وأهميتها، وعناية الإسلام ببيان أحكامها وحدودها، وعرفتها وذكرت وظائفها، وتاريخ نشأتها، وبينت أن التعامل بها معلوم في العهد النبوي.

ثم تعرضت لبيان نشأة الورق النقدي، وتطوره، ثم تنوع الأوراق التجارية المتنوعة، ثم بينت ما استقر عليه أمر الورق النقدي في هذا العصر، وما قررته الهيئات والمجامع الفقهية من اعتباره نقداً قائماً بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة، وغيرهما من الأثمان، وأنه أجناس مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة.

ثم قررت أن حديث ابن عمر - موضوع البحث - يعد أهم الأصول الشرعية للبحوث الفقهية حول النقود بمختلف أنواعها وأجناسها، وأن البحوث الصادرة عن المجامع الفقهية مطابقة له، ومن صميم موضوعه، وصريح نصه.

ثم لخصت الأحكام الفقهية المستفادة من الحديث منطوقه ومفهومه.

صفحه بيضاء

حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين،
نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم
الدين،

أما بعد: فقد عرضت عليَّ الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي
مجموعة من المواضيع، وخيرتني في الكتابة في واحد منها أو أكثر، فاخترت
هذا الموضوع وهو «حديث ابن عمر في بيع الدراهم بالدنانير وبالعكس»؛
رغبة مني في أن يكون موضوع حديثي هو في السنة النبوية المطهرة، فالسنة
الشريفة هي المصدر الثاني للتشريع، كما هو المتفق عليه عند أئمة المسلمين،
فهو المصدر الثاني بعد القرآن الكريم ذلك أنها أصل من أصول الدين
وقاعدة كبرى من قواعده، فهي الردء للقرآن العزيز تفصل مجمله، وتوضح
مشكله، وتفسر ما خفي من مقصوده، وتتم مسائله في عباداته ومعاملاته.
وقد أتنا عن طريق معصوم ممن لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى،
وقد اهتم بها علماء المسلمين اهتمامهم بالقرآن الكريم وعنوا بها العناية
التامة فرووها جيلاً بعد جيل، وشدوا الرحال لروايتها، ونقحوها، فبينوا
مقبولها من مردودها، وشرحوا ألفاظها، وبينوا معانيها، وفصلوا أحكامها
وآدابها، واهتموا بها اهتماماً حفظها الله به من الاضمحلال والنسيان، وكان
هذا الحفاظ لها من حفظ القرآن الكريم الذي تكفل الله تعالى به؛ حيث قال:
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] فهيأ الله تعالى لهذه السنة
المطهرة من يحفظها من كيد الكائدين، ودس الكاذبين، وتحريف الحاسدين،
فالعناية بها هي عناية بركن عظيم من أركان الدين، ومصدر مهم من
مصادره، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وسيكون كلامي عن هذا الحديث في جوانبه اللغوية، والاصطلاحية،
والفقهية، فأبدأ بما يلي:

أولاً: سأخرج بعض أسانيد الحديث بطرقه المتعددة من غالب المراجع
التي روته من أول السند إلى منتهاه.

ثانياً: سأورد ألفاظ الحديث من بعض رواياته المتعددة والمختلفة؛ ليتم
معنى الحديث من تلك الروايات.

ثالثاً: الحديث ليس في الصحيحين ولا في أحدهما، وإنما هو في مسند
الإمام أحمد، وفي السنن الأربع، وفي الدارمي والبيهقي، ومستدرک الحاكم،
وفي غيرها؛ لذا اختلف رجال الحديث في قبوله أو رده، وسأبين ذلك وأذكر
الراجح عندي، إن شاء الله تعالى.

رابعاً: سأتكلم عن مفردات الحديث لغة واصطلاحاً.

خامساً: سأعنى بمعاني الحديث وفق المعاملات القديمة، والمعاملات
المعاصرة وبالله التوفيق.

وهذه الفوائد المفصلة من هذا الحديث ليست إبداعاً وشيئاً جديداً،
وإنما المفيد هو جمعها في مكان واحد، ففيه تسهيل وتيسير للقارئ، وحفظ
لوقته عن طلبها في كثير من المراجع المتنوعة.

لذا أحببت جمعها في بحث خاص؛ لتترتب معلوماتها ويلتئم شملها،
وتسهل متابعتها، وتجتمع فوائدها، والبحث في هذا الحديث جدير بالاهتمام
في هذا الوقت الذي توسعت فيه الأعمال المصرفية، وكثرت فيه العملات
النقدية، ونشطت فيه الحركة التجارية، وصار الإلحاح في البحث عن
المعاملات المباحة من المعاملات المحرمة من الورعين.

طرق الحديث

قال الإمام أحمد في المسند:

حدثنا يحيى بن آدم^(١) حدثنا إسرائيل^(٢) عن سماك^(٣) عن سعيد بن جبير^(٤) عن ابن عمر^(٥) قال: «كنت أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدنانير وأخذ مكانها الورق، وأبيع بالورق فأخذ مكانها الدنانير، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته خارجاً من بيت حفصة^(٦) فسألته عن ذلك فقال لا بأس بالقيمة^(٧)».

أما أبو داود فقال في سننه «باب: في اقتضاء الذهب بالورق»:

حدثنا موسى بن اسماعيل^(٨) ومحمد بن محبوب^(٩) قالوا: أخبرنا حماد بن سلمة^(١٠) عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة فقلت يا رسول الله رويدك أسألك: إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير أخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بأس أن تأخذ بسعر يومها ما لم تتفرقا وبينكما شيء».

(١) يحيى بن آدم ثقة انظر ترجمته في تقريب التهذيب ٢٩٦/٢

(٢) إسرائيل في يونس السبيعي: ثقة، انظر ترجمته في التقريب ٨٨/١

(٣) سماك. سيأتي الكلام عنه.

(٤) سعيد بن جبير: ثقة. انظر ترجمته في التقريب ٣٤٩/١

(٥) عبدالله بن عمر الصحابي انظر ترجمته، التقريب ٥١٦/١

(٦) حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين انظر ترجمتها في التقريب ٦٣٦/٢

(٧) رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع (١٤)، والنسائي في سننه، كتاب البيوع (٥٠-٥٢)، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات (٥١)، والدارمي في سننه، كتاب البيوع (٤٧)، ومسنند الإمام أحمد، ٥٨٣/٢ و ١٥٤/٢، بألفاظ مختلفة سأذكرها تباعاً.

(٨) موسى بن إسماعيل، ثقة ثبت، التقريب ٢٢٠/٢

(٩) محمد بن محبوب، ثقة، التقريب ١٢٩/٢

(١٠) حماد بن سلمة، ثقة عابد، التقريب ٢٣٨/١

أما الترمذي فساق الحديث في سننه في نفس سند ولفظ أبي داود فلا حاجة لإيراده. وأما الحاكم فقال في مستدركه^(١) على شرط الصحيحين بضم الترمذي إلى أبي داود.

أخبرنا حمزة بن العباس العقبي قال: حدثنا العباس بن محمد الدوري^(٢) قال: حدثنا يعقوب بن إسحاق الحضرمي^(٣) قال: حدثنا حماد بن سلمة عن سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «كنت أبيع الإبل بالنقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فوقع في نفسي من ذلك، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيت حفصة، أو قال حين خرج من بيت حفصة فقلت يا رسول الله رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وأخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وأخذ الدنانير، فقال: لا بأس أن تأخذهما بسعر يومهما ما لم تفترقا وبينكما شيء».

نحن وعدنا في مقدمة البحث بإيراد بعض أسانيد الحديث، وبعض رواياته فنقتصر على ما أوردناه من مسند الإمام أحمد، وسنن أبي داود، والترمذي ومستدرك الحاكم، والآن نأتي بألفاظ الحديث المختلفة، وما قاله المحدثون عن قبوله أو رده.

اختلاف ألفاظ الحديث :

رواية المسند «لا بأس به بالقيمة»، ولفظ أبي داود «لا بأس بأخذها بسعر يومها»، وفي لفظ أحمد «إذا تفرقتما وليس بينكما شيء»، ولفظ النسائي «ما لم يفرق بينكما شيء»، وأكثر الروايات «بالبقيع» بالباء، ولفظ الحاكم

(١) ٤٤/٢.

(٢) العباس بن محمد الدوري ثقة حافظ ٤٧٥/١.

(٣) يعقوب بن إسحاق الحضرمي، صدوق، مات ٢٠٥ هـ التقريب ٣٣٧/٢.

«بالنقيع» بالنون، وأكثر الروايات «بالدراهم»، ولفظ المسند «بالورق».

اختلاف المحدثين في قبول الحديث أو رده:

تنتهي طرق الحديث كلها بـ«سماك بن حرب».

قال ابن حجر في التقريب^(١): «سماك - بكسر أوله وتخفيف الميم - ابن حرب بن أوس بن خالد الذهلي البكري الكوفي أبو المغيرة، صدوق، وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة وقد تغير بآخره، فكان ربما يلحق، وهو من الرابعة، وقال في التلخيص:

حديث ابن عمر قال الترمذي والبيهقي لم يرفعه غير سماك، وعلق الشافعي القول به على صحته.

وقال شعبة^(٢) سمعت أيوب^(٣) عن نافع^(٤) عن ابن عمر ولم يرفعه، وحدثنا قتادة عن سعيد بن المسيب^(٥) عن ابن عمر ولم يرفعه، وقال يحيى بن أبي إسحاق^(٦) رفعه لنا سماك وأنا أفرقه، وقال الخطابي في تهذيب السنن:

أخرجه الترمذي وقال: لانعرفه مرفوعاً إلا من طريق سماك بن حرب وقال البيهقي: الحديث تفرد برفعه سماك بن حرب، وأوضح ابن حزم عن علته في المحلى: فقال: سماك ضعيف يقبل التلقين شهد عليه بذلك شعبة.

وقال الألباني: ضعيف، وقد ضعفه الترمذي: وقال لانعرفه مرفوعاً إلا

(١) تقريب التهذيب لابن حجر ٣٩٤/١ رقم الترجمة ٢٦٣٢ توفي سنة ١٢٣هـ.

(٢) شعبة بن الحجاج بن الورد، ثقة، حافظ متقن، التقريب ٤١٨/١.

(٣) أيوب بن كيسان السخني البصري ثقة ثبت حجة، التقريب ١١٦/١ التهذيب ٣٤٨/١

(٤) نافع أبو عبدالله المدني مولى ابن عمر ثقة ثبت فقيه، التقريب ٢٣٩/٢

(٥) سعيد بن المسيب المخزومي أحد العلماء الاثبات مات بعد التسعين، التقريب ٣٦٤/١

(٦) يحيى بن أبي إسحاق الحضرمي صدوق ربما أخطأ، التقريب ٢٩٦/٢

من سماك بن حرب، أما الذين وثقوه: فقد قال الحافظ في التقریب: سماك صدوق، وروایته عن عكرمة خاصة مضطربة، وعلق الشافعي القول به على صحة الحديث وقد سكت عنه أبو داود فهو عنده صالح، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، وقد وافقه الذهبي على ذلك.
وقال الشيخ: أحمد شاكر: الحديث صحيح الإسناد.

وقال الألباني في موضع آخر من كتابه «إرواء الغلیل»: إن أبا هاشم الرملي - وهو ثقة - قد تابع سماكا عليه، وقد أخرجه النسائي من طريق مؤمل^(١) قال حدثنا سفيان عن أبي هاشم به. قلت: وهذا إسناد حسن.

الرأي الخاص فيه :

الحديث مقبول يصح الاحتجاج به، وبناء الأحكام عليه؛ لأمر منها:
أولا: أنه لم يبلغني طعن في الحديث إلا من وجهين، أحدهما: تفرد سماك بن حرب في نهاية سنده، وقال بعض العلماء إن سماكا صار يلقي في آخر حياته.

الوجه الثاني: أن جمهور من رواه من المحدثين حكموا عليه بالوقف على ابن عمر ولم يرفعه إلا سماك.

ثانيا: مادام أن وجه الطعن في الحديث لم يأت إلا من هذين الوجهين فسيأتي الجواب عنهما إن شاء الله تعالى.

ثالثا: الحديث له حكم الرفع في صفة سياق لفظه، فابن عمر الثابت عنه هذا القول يسأل والنبي - صلى الله عليه وسلم - يجب فيكون بهذا مرفوعا بلفظه ومعناه.

(١) مؤمل بن اسماعيل العدوي، صدوق سيء الحفظ، التقریب ٢٣١/٢ التهذيب ٣٣٩/١٠-٤٠٠

رابعاً: أن هذا تشريع فلم يكن من حق أحد غير النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يشرعه^(١).

خامساً: أن القول بأنه موقوف غير مجمع عليه، فهناك من العلماء من رفعه وصححه مرفوعاً^(٢)، والمثبت مقدم على النافي.

سادساً: أنه جاء في الأحاديث المجمع على صحتها، والمجمع على أنها نص في هذه المسألة ما يؤكد معنى صحة هذا الحديث فقوله - صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة بن الصامت في صحيح مسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»^(٣) وغيره من الأحاديث الصحيحة الصريحة، وهي شواهد له وشواهد لرفعه.

سابعاً: أن معنى الحديث قد تأيد بإجماع العلماء، فعلماء المسلمين أجمعوا على أنه لا يجوز بيع ذهب بذهب ولا بيع فضة بفضة إلا بشرطين: أحدهما: التماثل بين النوعين.

الثاني: التقابض في مجلس العقد.

فإذا اختلف الجنس بأن كان ذهباً بفضة أو العكس اشترط التقابض في المجلس فقط وسقط شرط التماثل.

وهذا ما صرح به الحديث «مدار البحث»، وبهذا فالحديث مقبول، جار العمل فيه، رغم ما قيل عنه والله أعلم.

(١) خاصة وأن هذا مما لا يقال بالرأي.

(٢) كما رأينا ذلك عند الحاكم الذي قال إنه على شرط الشيخين ٤٤/٢.

(٣) انظر لهذا الحديث البخاري في صحيحه البيوع الباب (٧٧) وسلم كتاب المساقاة (٨١-٨٣) و (٨٥)

و (٩٠) وسنن أبي داود كتاب البيوع الباب رقم (١) والنسائي كتاب البيوع (٥٠) وابن ماجه كتاب

التجارات رقم (٤٨) ومسنند أحمد ٢/٢٦٢ و ٤٣٧ و ١٠/٣ و ٤٧/٣

مفردات الحديث

الإبل: قال في المصباح: الإبل اسم جمع لا واحد لها^(١) وهي مؤنثة يلزمه التأنيث، والجمع آبال، فإذا شئ أو جمع فالمراد قطيعان أو قطيعات.

وقال في المعجم الوسيط: الإبل الجمال والنوق لا واحد له من لفظه، وهو مؤنث جمعه الآبال^(٢).

وقال الدميري في «حياة الحيوان»: الإبل بكسر الباء الموحدة، وقد تسكن للتخفيف هي للجمال، وهو اسم يقع على الجمع، وليس بجمع ولا اسم جمع، وإنما هو دال على الجنس كذا قاله ابن سيده.

البقيع: قال الفيروز آبادي في كتابه «معالم طابة»: البقيع في اللغة كل مكان فيه أروم الشجر من ضروب شتى، وبه سمي «بقيع الغرقد»، والغرقد كبار العوشج، وهو مقبرة أهل المدينة، ومثل هذا قال السمهودي في كتابه - وفاء الوفاء - بلا زيادة، وقال ابن حجر في التلخيص: البقيع بالباء الموحدة كما وقع عند البيهقي في بقيع الغرقد.

قال النووي في شرحه على مسلم: ولم تكن كثرت إذ ذاك فيه القبور.

النقيع: قال الفيروز آبادي في معالم طابة:

النقيع بالفتح، ثم الكسر، وياء تحتية ساكنة، وعين مهملة، والنقيع لغة، مستتقع الماء، وهو اسم موضع قرب المدينة يقال له: نقيع الخضعات، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم - حماء لخيئه، ثم حماء عمر بن الخطاب لخیل المسلمين، وبين النقيع والمدينة خمسون فرسخاً، وقد جاء في صحيح البخاري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - حمى النقيع لخیل المسلمين،

(١) مفردة بعيد.

(٢) مادة (أبل).

والأحاديث والآثار فيه كثيرة.

قال في الشرح الكبير: ما حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - فليس لأحد نقضه، ونصوص العلماء فيه كثيرة، ومنها ما جاء عن الشيخ محمد بن إبراهيم قوله: الحكم الشرعي يقضي بأن جميع الأحمية باطلة إلا حمى النبي - صلى الله عليه وسلم - لما في البخاري: «لا حمى إلا لله ولرسوله» اهـ قلت: وحمى النقيع هذا صار فيه مرافعة في محكمة وادي الفرع، وصدر صك فيه من قاضي المحكمة الشيخ محمد بن أحمد الراضي بأن يبقى للمصلحة العامة، ورقم الصك/٧ وتاريخ ٢٩/١/١٤٠٦هـ، وصدق الصك من التمييز، ويتضمن الحكم بقاءه على حاله حمى.

فحمى النقيع المذكور يبعد عن المدينة غربا بمسافة ٧٥ كيلا، وهو تابع لمنطقة الفرع، وبهذا تبين أن الصحيح في رواية الحديث البقيع بالباء الموحدة التحتية لا النقيع بالنون، وإنما حصل الوهم لتقارب صورة اللفظين بين المكانين.

بسعر يومها: جاء هذا القيد في كثير من روايات هذا الحديث، وهو يحتمل مقصدين:

أحدهما: ألا يخدع أحد المتصارفين صاحبه بزيادة سعر النقد الذي معه عما يستحقه وقت المصارفة، فالمراد في تحديد اليوم هو الوقت الذي جرى فيه الصرف، وهذا مراد جيد، فهو هدف منشود، ويجب على المتصارفين التزامه والتقيد به.

الثاني: إن لم يكن الوجه الأول فلعل كلا من المتصارفين بنقدين من جنسين عالم بالسعر، ويكون الذي باع المشتري بسعر مخالف لسعر يومه الذي عين فيه في صورة العقد راضيا بهذا الغبن، فيكون الالتزام بسعر النقد

ذلك اليوم على وجه الاستحباب، ولذا قال في عون المعبود شرح سنن أبي داود: وكان ابن أبي ليلى يكره ذلك إلا بسعر يومه، ولم يعتبر غيره السعر، ولم يبالوا أكان ذلك بأعلى أم أرخص من سعر اليوم.

قلت: ذلك أن هذا القيد في هذا الحديث مخالف لروايات الأحاديث الصحيحة، التي فيها: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، مثلاً بمثل، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد»^(١).

إذن فهذا القيد «بسعر يومه» لا يعتبر إلا في إحدى هاتين الحالتين: إما احترازاً من الخديعة والغبن، إذا جهل أحدهما سعر النقد في ذلك اليوم، وإما أن يكون على وجه الاستحباب، فيما إذا كانا عالمين؛ نظراً إلى أنه لا ينبغي للعائد أن يطلب ربح مالم يضمن، وألا يأخذ أكثر من حقه.

وجواز أخذ الزيادة عند اختلاف النقيدين جائز عند جمهور العلماء، إن لم يكن إجماعاً؛ عملاً بالأحاديث الصحيحة الصريحة. والله أعلم.

الدنانير: مفردة «دينار».

قال في المصباح^(٢): الدينار هو المثقال قال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب): الدينار هو المثقال، لم يتغير وزنه لا في جاهلية ولا إسلام، وقال ابن عابدين في حاشيته: إن الدنانير وإن اختلف زمان ضربها إلا أنها جميعها متساوية الوزن اهـ. ومقداره بالغرامات : ٢٥ , ٤ أربعة غرامات وخمسة وعشرون من المائة من الجرام^(٣) أي وربع الغرام.

وقال المناوي في كتابه «النقود والمكاييل» المثقال: أصل متفق عليه، لم

(١) انظر مسند الإمام أحمد ٣٢/٥.

(٢) مادة (دئر).

(٣) أي أربعة غرامات وربع الغرام.

يختلف في جاهلية ولا إسلام. وقالت الهيئة العربية السعودية للمقاييس: المثقال الشرعي: ٧٢ حبة شعير عند الأئمة الثلاثة، و ١٠٠ حبة شعير في المذهب الحنفي.

الدرهم: جمعه دراهم، قال في المصباح: الدرهم الإسلامي: اسم للمضروب من الفضة، والدرهم ستة دوانق، وقال في (نيل المآرب تهذيب عمدة الطالب): الدرهم: بفتح الهاء وكسرهما جمعه دراهم، وهو وحدة يتعامل بها الناس قديما وحديثا. والدرهم الإسلامي: ستة دوانق، وهو بالغرامات : ٢,٩٧٥ غرام.

وقالت الهيئة العربية السعودية في «كتاب المقاييس»: وقد أجمع الأئمة الثلاثة أن الدرهم الشرعي: ٥٠ حبة شعير متوسطة، وقال الأحناف: الدرهم الشرعي: ٧٠ حبة شعير متوسطة^(١).

قال المقرئ في كتابه «النقود الإسلامية»: هذا الدرهم الشرعي المجمع عليه، ومنه تركب الرطل والقدر والصاع وما فوق. مالم تتفرقا وبينكما شي:

قال الفقهاء: المراد بهذا التفرق هو التفرق من مجلس العقد، الذي يقصد به مكان العقد، سواء كانا في بر أو بحر أو جو، في بناء أو في صحراء.

والمراد به: التفرق في الأبدان، فالعاقدان إذا تلازما فإنهما لا يزالان في مجلس العقد، ولو مشيا^(٢) مصطحبين مسافة طويلة أو مدة طويلة فإنهما يعتبران في مجلس العقد.

(١) كل يتكلم عما كان في زمنه.

(٢) بعض الفقهاء يعتبرون المشي بخطوات تفرقا.

والشارع لم يحدد المسافة التي إذا ذهب إليها أحد العاقلين يعتبر تفرقا، وإنما أحالها إلى العرف. فالفقهاء جعلوها أن يذهب أحد العاقلين عن صاحبه مستدبراً لصاحبه خطوات، أو يكونا في منزل فيصعد أحدهما إلى أعلى المنزل والآخر باق في أسفله، أو يكونا في بيت ذي غرف فيدخل أحدهما في غرفة والآخر في غرفة أخرى، ونحو ذلك بما يعتبر تفرقا في الأبدان في مجلس العقد، فإذا حصل هذا التفرق العرفي المذكور فإن العقد إن كان بيعا أو صرفا قد قبض لزم، وإن كان صرفا فقط وحصل التفرق قبل التقابض بطل العقد فيما لم يقبض، سواء كان المعقود عليهما نقدين من جنس واحد أو بين نقدين من جنسين للنصوص والإجماع.

موضوع النقود :

النقود - على اختلاف أنواعها - تقوم بدور كبير في حياة البشر وتسيير أمورهم، ولذا فإن الإسلام عني بها عناية تامة، وفصل أحكامها، وبيّن حدودها، وأباح التعامل بها في نطاق العدل والفضل، ومنع التعامل بها على وجه الظلم والغبن، والعدوان والغرر، والربا والخذاع. وبرسم هذين الطريقتين - من تحريم الظلم وإباحة العدل - تسيير الأمور وفق شرع الله تعالى الخبير بعباده، والعليم بمصالحهم الحاضرة والمستقبلية.

تعريف النقود :

ومادام أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن أول ما يطالعنا في تصور النقود هو تعريفها التعريف الجامع المانع، وقد عرّفها العلماء والباحثون بتعريفات كثيرة، إلا أنها لا تخلو من مدخل عليها وخلل فيها. والحد من شرطه أن يكون جامعا لجميع أفرادها فلا يخرج منها شيء، وأن يكون مانعا فلا يدخل فيها ما ليس من أجزائه، إذ الراجع في تعريف

النقود هو: «أنها أي شيء يكون مقبولا قبولا عاما ليكون وسيطا للتبادل ومقياساً للقيمة».

وهذا تعريف جامع، لأن النقود التي استعملت لتكون شاملة القبول، عامة الاستعمال، هي أعداد كبيرة لا يجمعها ويحصيها إلا لفظ «أي شيء»، كما أنه لا بد فيها من القبول العام في أداء وظائفها الكثيرة الكبيرة والصغيرة، وهي الوسيط العام المعتبر للتبادل، والمقياس المرضي لقيم الأشياء. وهو - أيضا - تعريف مخرج لما ليس منه، فلا يرد عليه ما يخل بحجة ماليس من ماهيته ولا من جزئياته.

قال في الموسوعة العربية الميسرة عن تطور النقود:

كان التبادل يتم في المجتمعات البدائية عن طريق المقايضة، أي مبادلة السلعة بالسلعة. غير أنه مع اتساع نطاق المبادلة وظهور تقييم العمل، لم تعد المقايضة تفي بحاجات المجتمع الذي جاوز مرحلته الأولى، ومن هنا ظهرت الحاجة إلى واسطة تقوم بها الأشياء، وتتمتع بقبول عام، بحيث تستخدم في التبادل، وكانت النقود في بداية عهدها سلعة من السلع الشائعة الاستعمال، فهي في بعض المجتمعات ماشية، أو نوع من الأحجار أو الأصداغ، بحسب ظروف كل مجتمع، ثم ظهرت النقود المعدنية تدريجيا، من النحاس أو الرصاص، فالذهب والفضة. وبقيت النقود المعدنية أداة التبادل، ومقياسا للقيمة ردحا طويلا من الزمان؛ نظرا لما تتمتع به من دوام وقابلية للتجزئة إلى قطع مختلفة الأحجام والأوزان، فإن الأصل فيها التعادل بين قيمتها التجارية وقيمتها النقدية، بمعنى أنه يستوي أن تباع كقطعة معدنية أو كقطعة من النقود، غير أن حاجة الحاكم إلى استقرار نظام التعامل دفعته إلى السيطرة على المضمون المعدني للنقود، ومنذ ذلك التاريخ افتقرت القيمة التجارية عن القيمة النقدية للعملة، واختص الحاكم لنفسه عملية ضرب

النقود، ووجه الأفراد إلى قبولها، ولم يلبث أن انتهى ذلك إلى ظهور العملة الورقية، وتطورت هذه بدورها تطورا كبيرا فقد بدت صكوكا تخول حاملها الحق في أن يبادلها بالذهب على أساس القيمة المثبتة عليها. وساعد في ذلك أن العملة الورقية كانت في بدايتها تستند إلى غطاء ذهبي بنسبة ١٠٠٪. ثم تلاشى هذا الحق، وأصبح الأفراد ملزمين نظاما بقبولها في التعامل، وليس معنى ذلك أن الدولة تصدر العملة الورقية دون قيد أو شرط، فإن كثرة استعمال هذه السلطة يعرض النظام الاقتصادي لأخطار فادحة، تتمثل في التضخم النقدي، لذلك كان إصدار العملة الورقية سواء قامت به الدولة أو البنك المركزي يخضع لتنظيم دقيق، ولم يقف تطور النقود عند حد ظهور العملة الورقية وشيوع استعمالها، فإن نمو النظام الائتماني اقترن بظهور الودائع المصرفية واستخدامها عن طريق الشيكات في تسوية كثير من العملات، وهي تؤدي ماتؤديه النقود تماما من وظائف، ومن ثم فهي تسمى بالنقود الائتمانية، وكلما تقدم النظام الاقتصادي وألف الناس التعامل مع البنوك اتسع نطاق النقود الائتمانية، وقد طغى استخدامها في بعض البلاد على استخدام أنواع النقود الأخرى.

وظائف النقود

تقدم لنا نشأة النقود والمراحل التي مرت بها، وبعد أن أخذت الحياة في التوسع صارت المقايضة غير كافية لحاجات المجتمع، فأحدثت النقود لحاجات المجتمع في التبادل وقياس القيم.

والنقود لها وظائفها المهمة بعد أن تطورت الحياة، وأخذت البشرية في التمدن والتوسع في نواحي الحياة ومجالاتها، فكانت وظائف النقود كما يلي:

١ - وحدة للحساب ومقياسا للقيم، فهي مستخدمة لقياس قيم السلع والخدمات، وهي نسبة لقيمة كل سلعة إلى غيرها.

٢ - والنقود وسيط لتبادل الحاجات بين الناس فأصبحت النقود أساسا للنظام الاقتصادي الجديد، ولا بد لهذا النظام الاقتصادي من أن يتواءم المجتمع ويتفق على قبول نقد معين موحد في الوفاء بالالتزامات.

٣ - من وظائف النقود المهمة أن تكون مدخرة ورصيда، فإن النقود تدخر وتعد لما يستقبل من الحاجات والمطالب المتوقعة. فكل صاحب دخل ممدود أو محدود قد لا يحسن أن يصلح ما تحت يده، وإنما يحسن أن يدبر وأن يوفر قال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾. وقال تعالى: ﴿ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم منها واكسوهم﴾. والنقود على مدار القرون هي التي تصلح لأن تكون رصيда مدخرا.

٤ - النقود هي القابلة لأن تكون قاعدة للمدفوعات المؤجلة التي تحسب بها المدفوعات حسب أجلها ومدة بقائها في الذمم. فإن النقود إذا كانت غير ثابتة القيمة لاتقوم بهذه الوظيفة التي أعراضها غير ثابتة وغير مستقرة.

النقود في الزمن النبوي :

في زمن البعثة كان المجتمع البشري في دوله الكبرى التي منها الرومان والفرس، وكانت رحلة الشتاء والصيف للتجارة لعرب الجزيرة، فكانت العرب قد أخذت حظها من هذا التوسع التجاري، فصارت النقود المعدنية من الذهب والفضة قد وجدت في البلدان العربية، وصارت بأيدي العرب يتعاملون بها مع وجود التعامل بالعروض من متاع وماشية بصفتها أثمانا للمبيعات وأعواضا للمقومات.

وكانت العملة الموجودة بأيدي الناس من النقد المعدني هما :

١ - الدينار الذهبي.

٢ - الدرهم الفضي.

وقد تقدم الكلام عنهما في فصل «المفردات». ولما توسعت الحكومة الإسلامية، وتحضرت في دولتي بني أمية وبني^(١) العباس صارت هي التي تضرب النقود باسمها، ثم بعد تفكك الدولة الإسلامية إلى دويلات صارت كل دولة تضرب لنفسها، وباسمها عملة خاصة بها، ولكن المعدن الرئيسي لها هو الذهب والفضة في الغالب، هذان الجنسان الموجودان في العهد النبوي هما اللذان نص على تحريم التعامل بهما بالطرق الربوية الذي بين معناها الأحاديث الصحيحة الصريحة، فقد جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لاتبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز»^(٢) وجاء في صحيح مسلم من حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فهو ربا».

والراجع من أقوال العلماء في علة الربا في هذين الجنسين من الربويات هي الثمنية، وسنربط هذين الجنسين مع ما سيأتي من النقود بهذه العلة تمشياً للبحث الآتي إن شاء الله تعالى.

الورق النقدي:

ذكر الشيخ عبد الله بن منيع في كتابه «الورق النقدي» والدكتور علي السالوس في كتابه «النقود والعملات» نقلاً لهما عن مصادرهما: أن أول من عرف الورق النقدي هي بلاد الصين، وذلك في أوائل القرن «التاسع الميلادي».

(١) أول من ضربها الخليفة عبد الملك بن مروان.

(٢) رواه أحمد في المسد ٤٣٧/٢ و ٤٧/٣.

وأن عملية الإصدار استمرت من قبل حكام وملوك الصين والمغول، ثم استمرت في التطور من مرحلة لأخرى وهي أشبه ماتكون سندات وثائق، وفي آخر مراحلها أصبحت جزءاً من النقود، لها صفة القبول العام، وصار لها اعتبارها في أنها مخزون للثروة، ومقياس للقيم، وقوة شرائية مطلقة، وأصبحت قابلة للتحويل، والذي جعل لها هذا الاعتبار والقوة هو وجود غطاء لها كامل بمقدار قيمتها من الذهب عند مصدرها. والتوسع التجاري والنشاط الاقتصادي والخدمات السياحية أوجدت ضرورة للتعامل بها، وإلا لتسللت تلك النشاطات وغيرها.

الأوراق التجارية:

ولما زادت الحركة التجارية واتسمت بسرعة القلب، وزاد حجم المعاملات التجارية ألجأت الحاجة العامة التي هي مقيسة بالضرورة إلى إيجاد «الأوراق التجارية» التي منها:

أولاً: الشيك^(١): الذي هو أمر مكتوب وفق أوضاع معينة، صادر من شخص إلى حسابه في مصرف ليدفع مبلغاً من النقد لشخص معين.

ثانياً: الكمبيالة^(٢): التي هي ورقة تجارية تتضمن أمراً من شخص يسمى «الساحب»، إلى شخص آخر يسمى «المسحوب عليه»، بأن يدفع مبلغاً من النقود في تاريخ معين، لإذن شخص ثالث هو المستفيد أو حامل الورقة. وذهب جمهور الفقهاء والاقتصاديين إلى أن قبض الشيك المصدق هو قبض تام لمحتواه؛ ذلك أن النقود في اصطلاح الاقتصاديين هي كل ما يستخدم وسيطاً في تبادل السلع والخدمات، ويلقى القبول العام، ولأن الشيك

(١) الموسوعة العربية الميسرة ١١٠٧/٢

(٢) الاقتصاد وأنظمتها د/عدنان سعيد أحمد حسنين ص ٢٣٢.

لايصدق إلا بعد التحقق من وجود رصيد للساحب عن المسحوب عليه، وقد حجز مقابل مافي الشيك في المصرف لحساب المسحوب عليه، وقد أقر هذا المجلس الموقر في دورته «الحادية عشرة» أن استلام الشيك المصدق يقوم مقام القبض عند توفر شروطه في مسألة صرف النقود بالتحويل على المصارف.

الورق النقدي الآن :

تقدمت نشأة هذا الورق، وتقدم ذكر مراحلها الابتدائية، ثم خطواته التوسعية، والآن أصبح الورق النقدي هو العملة الدارجة الرائجة، واختفى أصله من الذهب والفضة، وأصبح سلعة من السلع التي يتاجر بها أصحاب رؤوس الأموال، وحل محل النقدين بوظائفهما هذا الورق النقدي وما يتبعه وأخذ حكمه من «أوراق تجارية»، وأخذت هذه الأوراق النقدية وما يتبعها في حكمها أخذت حكم النقدين «الذهب والفضة»، وأجمعت على هذا المجامع الفقهية وفقهاء العصر الذي نحن فيه. والذي حققه كبار العلماء واختاروه هو أن علة الربا في النقدين هو «التمنية»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: الأظهر أن علة الربا في الذهب والفضة هو التمنية لا الوزن، وأما مذهب الإمامين مالك والشافعي ورواية عن الإمام أحمد فإنها القيمة، وهو معنى ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وجاء في أحد قرارات هيئة كبار العلماء في السعودية قولهم: إن القول باعتبار مطلق التمنية علة في جريان الربا في النقدين هو الأظهر دليلاً، والأقرب إلى أصول الشريعة، وهو إحدى الروايات عن الأئمة مالك وأبي حنيفة وأحمد، كما هو اختيار بعض المحققين من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهما.

وبناء على هذه العلة التي اختارها هؤلاء الأئمة فإن المجامع العلمية والفقهية اختارت أن العلة هي «التمنية»، فهذا نص قرار مجلس كبار العلماء

في المملكة العربية السعودية الصادر برقم ١٠ وتاريخ ١٧/٤/١٣٩٣هـ: «إن الورق النقدي يعتبر نقدا قائما بذاته كقيام النقدين، وأنه أجناس متعددة بتعدد جهات الإصدار، فالورق النقدي السعودي جنس، والورق الأمريكي جنس وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وأنه يترتب على ذلك الأحكام الشرعية الآتية:

أولاً: جريان الربا بنوعيه فيها كما جرى بنوعيه في النقدين «الذهب والفضة» وهذا يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسيئة مطلقا، فلايجوز بيع الدولار الأمريكي بخمسة ريال سعودية أو أقل أو أكثر نسيئة.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسيئة أو يدا بيد، فلا يجوز بيع عشرة ريالات سعودية ورق بأحد عشر ريالا سعودية ورقا .

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا، إذا كان يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية أو اللبنانية بريال سعودي ورق أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية أو أقل من ذلك أو أكثر إذا كان يدا بيد، ومثل ذلك كله في الجواز بيع الريال السعودي الفضة بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة» اهـ.

كما أصدر هذا المجمع الموقر «المجمع الفقهي الإسلامي» قرارا برقم ٦/ في الفترة الخامسة الواقعة ما بين ٨-١٦/٤/١٤٠٢هـ والذي نصه:

القرار السادس حول العملة الورقية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً أما بعد: فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على البحث المقدم إليه في موضوع العملة الورقية، وأحكامها من الناحية الشرعية، وبعد المناقشة والمداولة بين أعضائه قرر مايلي:

أولاً: أنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة جريان الربا فيهما هي مطلق الثمنية في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة. وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة وإن كان معدنهما هو الأصل، وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمناً، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبها تقوم الأشياء في هذا العصر لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتمويلها وادخارها، ويحصل الوفاء والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها وإنما في أمر خارج عنها وهو حصول الثقة بها، كوسيط في التداول والتبادل وذلك هو سر مناطها بالثمنية؛ وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية، لذلك كله فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر أن العملة الورقية نقد قائم بذاته له حكم النقدين من الذهب والفضة، فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه فضلاً ونسأً، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تماماً، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليها، وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانياً: يعتبر الورق النقدي نقداً قائماً بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي

جنس وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته، وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه فضلا ونسأ كما يجري الربا بنوعيه في النقدين الذهب والفضة، وفي غيرهما من الأثمان، وذا كله يقتضي مايلي:

(أ) لايجوز بيع الورق النقدي بعضه ببعض أو بغيره من الأجناس النقدية الأخرى من ذهب أو فضة أو غيرهما نسئة مطلقا، فلايجوز مثلا بيع ريال سعودي بعملة أخرى متفاضلا نسيئة بدون تقابض.

(ب) لايجوز بيع الجنس الواحد من العملة الورقية بعضه ببعض متفاضلا، سواء كان ذلك نسئة أو يدا بيد، فلا يجوز مثلا بيع عشرة ريالات سعودية ورقا بأحد عشر ريالاً نسئة أو يدا بيد.

(ج) يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه مطلقا إذا كان ذلك يدا بيد، فيجوز بيع الليرة السورية واللبنانية بريال سعودي ورقا كان أو فضة أو أقل من ذلك أو أكثر، وبيع الدولار الأمريكي بثلاثة ريالات سعودية ورق أو أقل من ذلك أو أكثر يدا بيد؛ لأن ذلك يعتبر بيع جنس بغير جنسه، ولا أثر لمجرد الاشتراك في الإسم مع الاختلاف في الحقيقة.

ثالثا: وجوب زكاة الأوراق النقدية إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة، أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة.

رابعا: جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات والله أعلم.

كما أصدر مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجنة بقراره المتفق مع هذين القرارين، وبهذا صار الإجماع من هذه المجامع

العلمية الثلاثة على أن - الورق النقدي - حل محل النقيدين «الذهب والفضة»، وأخذ أحكامهما من جميع النواحي الشرعية؛ لأن علة الربا فيها واحدة وهي «التمنية».

تكييف الحديث :

تطبيق حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - وتكييفه على هذا البحث المتقدم وارد عليه، ومطابق له، فهو من صميم موضوعه، ومن صريح نصه، فالحديث يشمل المسائل والأحكام الآتية كما يلي:

أولاً: أثبت الحديث وجود العملة التي هي وسيلة لتقييم السلع والخدمات، ونسبة قيمة كل سلعة إلى غيرها، أثبتها في العهد النبوي الذي هو عهد التشريع.

ثانياً: إن الذهب الذي يمثله الدينار في نص الحديث، وإن الفضة التي يمثّلها الدرهم، هما العملتان الموجودتان في ذلك العهد، مع وجود المقايضة في غيرهما من العروض والخدمات.

ثالثاً: وجود الصرف بشرطه في ذلك العهد بين هذين النقيدين المختلفي الجنس. رابعاً: الصرف هو بيع نقد بنقد آخر اتحد الجنس بينهما أو اختلف، والصرف بين الجنسين هو ما سأل ابن عمر عن حكمه النبي - صلى الله عليه وسلم - وأجابه عنه.

خامساً: فحوى الحديث يدل على أن النقد المحضّر وقت الصرف هو غير النقد الذي جرى به العقد، وأن الذي ألجأ إلى أخذه هو غياب النقد الذي جرى به العقد.

سادساً: مع هذا فإنه من المحتمل وجود النقيدين وقت العقد الذي جرى به أخذ هذا بدلاً من هذا؛ ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم

يستفصل من ابن عمر في هذه المبادلة هل هي تجري مع وجود أحد النقيدين فقط أو مع وجودهما معاً؟ والعلماء يقولون: ترك الاستفصال في موضع الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

سابعاً: بهذا حصل لنا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أفتى ابن عمر بجواز هذا الصرف سواء أحضر النقدان في مجلس العقد أم لم يحضر إلا أحدهما.

ثامناً: هذا الصرف الذي سئل عنه النبي - صلى الله عليه وسلم - هو بين جنسين أحدهما من الذهب والآخر من الفضة أو بالعكس، لذا فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يقيده بالمماثلة وإنما قيده بالقبض في مجلس العقد، كما جاء في أحاديث أخر: «يدا بيد ولا تبعوا غائباً منها بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

تاسعاً: إتماماً للبحث لو كان الصرف بين نوعين من جنس واحد كعملة ذهب بذهب أو عملة فضة بفضة لقيده بالمماثلة، كما في قوله: «لا تبعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض».

عاشراً: النبي - صلى الله عليه وسلم - أباح هذه المعاملة والصرف بشرطين أحدهما «أن يأخذها بسعر يومها»، وهذا لفظ مخالف للأحاديث التي أصح منه، ومنها ما في مسلم «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم»، وهو أيضاً مخالف للاجماع من جواز التفاضل بين الجنسين الربويين إذا كان كل واحد منهما من جنس، وعلى هذا إما أن تكون هذه اللفظة شاذة مخالفة لما هو أصح منها، وإما أن نعتبرها جاءت لمنع الخداع بين المتعاملين، وللحث على الصدق في المعاملة بأن لا يأخذ كل عاقد إلا حقه بلا زيادة

ولانقصان، ولعل هذا هو الأفضل والله أعلم.

الحادي عشر: القيد الثاني (الشرط الثاني) في الحديث قوله «لابأس مالم تفترقا وبينكما شيء»، مرجع هذا القيد أساس معتبر في هذه المصارفة وفي بيع كل ربوي بربوي آخر سواء أكانا من جنس واحد كذهب بذهب، أو من جنسين كذهب بفضة، فهو مطابق لقوله - صلى الله عليه وسلم - في الأحاديث الصحيحة «ولاتبيعوا منها غائباً بناجز» وقوله: «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد».

الثاني عشر: هذا التفرق هو في بدني المتعاقدين، ولكن لم يحده الشارع ولم يبين مداه، وإنما تركه للعرف، فما عده الناس تفرقا بالأبدان فهو التفرق الذي يلزم به البيع ويسقط به «خيار المجلس»، وهو التفرق الذي يبطل بوجوده قبل التقايض العقد في بيع نوعي جنس، أو بيع جنسين أحدهما بالآخر.

والفهاء مثلوا التفرق بخطوات يخطوها أحد العاقدين مدبراً عن العاقد الآخر، أو بصعود لأعلى البيت عن أسفله، أو بالذهاب إلى غرفة من غرف المنزل الذي هما فيه مما يعد تفرقا بين العاقدين بالأبدان، فهذا التفرق له هذه الأحكام. ومادام المتعاقدان مصطحبين فإن خيار المجلس باق، وإن العقد بين الربويين صحيح لم ينفسخ، فلو كان العقد في سيارة هما فيها فإن الحكم باق حتى ينزلا منها ويبتعد أحدهما عن الآخر، ما يصيران به متفرقين.

الثالث عشر: درج الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على التعبير بقولهم «ولا يصح الصرف إلا في القبض في مجلس العقد».

وهناك عبارة أدق من هذه العبارة لم أجدها إلا لعبد الوهاب بن فيروز في حاشيته على «الروض المربع» وهذه العبارة هي «والقبض في المجلس شرط لبقاء صحة الصرف» وليس شرطاً لصحة العقد، فالعقد صحيح

والذي يبطله هو التفرق قبل التقابض في مجلس العقد .

الرابع عشر: هل الدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في عقد المصارفة أم لا؟ وما الذي يترتب على تعيينها من عدمه؟

قال في المقنع: والدراهم والدنانير تتعين بالتعيين في العقد في أظهر الروايتين قال في الشرح الكبير: وبه «التعيين» قال مالك والشافعي. قال في الإنصاف: والتعيين هو المذهب، وعليه الأصحاب، والأكثرون أثبتوه، قال الزركشي هذا هو المنصوص عن أحمد في رواية الجماعة، والمعمول به عند الأصحاب كافة، قال في الشرح الكبير: وعن أحمد أنها لاتتعين بالعقد وهو مذهب أبي حنيفة.

الذي يترتب على هاتين الروايتين :

أولاً: إذا قلنا تتعين بالتعيين فإنها تتعين بالعقد كسائر الأعواض، والأعراض فلا تبدل بل يسلمها بائعها بعينها إذا طوّل بها فلا تبدل بغيرها .
ثانياً: لو ظهر أنها مغصوبة فإن العقد لا يصح عليها، كالمبيع إذا ظهر مستحقاً لغير البائع، ولو كانت غير متعينة فإن العقد صحيح وتبدل بغيرها؛ لأن العقد لم يقع على عينها .

ثالثاً: لو ظهر أنها معيبة بعيب من غير جنسها كما لو وجد الدرهم نحاساً فإن العقد لم يقع صحيحاً؛ لأنه وقع على غير ما عقد عليه، أما لو كانت غير معينة فإنه يبدلها بغير معيبة والعقد باق على صحته .

رابعاً: لو كانت الدراهم والدنانير معيبة من جنسها كالوضوح في الذهب وكالسود في الفضة فإن المشتري المعيب منها مخير بين الإمساك مع ما فيها من عيب بلا أرش أو ردها بالعيب الذي من جنسها، هذا إذا اتحد الجنس؛ لئلا نأخذ ذهباً بذهب أو فضة بفضة ومع أحدهما إما زيادة من جنسه

فيكون ربا الفضل، أو نأخذ معه من غير جنسه فتكون مد عجوة ودرهم بمد عجوة بدرهم.

أما إذا اختلف الجنس كدرهم بدنانير فلمن صار عنده المعيب أخذ الأرث من غير جنس السليم. قلت: تعيين النقيدين أو أحدهما ربما كان في الزمن السابق، وربما يكون التعيين - الآن - في المطول والسبائك لمن يتجرون في الذهب فهذا شيء وارد.

أما التعاقد - الآن - فإنه يكون بنقود غير معينة فلا يبطل العقد بظهور أنها مستحقة لغير العاقد، ولا بوجود عيب فيها كعملة مزيفة ونحوه، وإنما الثابت للعاقد نقود سليمة^(١) وإذا أخذنا بالرواية الأخرى عن الإمام أحمد التي هي مذهب الإمام أبي حنيفة من أن النقيدين لا يتعينان بالتعيين لم ترد علينا هذه الإشكالات والله أعلم.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) لأن الأصل في الأشياء السلامة.



الشرط الجزائي وتطبيقاته المعاصرة

بقلم

أ.د. علي أحمد السالوس

أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة

جامعة قطر

وخبير الفقه والاقتصاد بمجمع الفقه

بمنظمة المؤتمر الإسلامي

صفحه بیضاء

تلخيص البحث

يتكون البحث من ثمانية مباحث:

في المبحث الأول: تحدثت على تعريف الشرط، والفرق بينه وبين كل من السبب والمانع، وعن الشروط الشرعية، والشروط الوضعية أو الجعلية التي منها الشرط الجزائي.

وفي المبحث الثاني: بينت الشروط عند الحنفية.

وفي المبحث الثالث: جعلته للشروط عند المالكية، وختمته بذكر رأي الشاطبي.

والمبحث الرابع: للشروط عند الشافعية.

والمبحث الخامس: للشروط عند الحنابلة، وختمته برأي ابن تيمية.

والمبحث السادس: جعلته للمناقشة والترجيح: فنظرت في الأحاديث الشريفة التي استدلت بها الأئمة الأعلام، تخريجها ودرجتها وفقها، وناقشت الأقوال المختلفة مع الترجيح.

والمبحث السابع جعلته لما أظهرته الدراسة السابقة من ترجيح ما يتصل بالشروط الوضعية، ومنها الشرط الجزائي.

والمبحث الثامن، وهو الأخير، جعلته للحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة.

صفحه بیضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله تعالى حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما ينبغي لجلال وجهه وعز سلطانه، والصلاة والسلام على رسوله خير البشر، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم القيامة.

أما بعد: فقد قمت بهذا البحث تلبية لدعوة كريمة من سماحة الأمين العام للمجمع، حفظه الله تعالى ورعاه، وقسمت البحث إلى ثمانية مباحث، جعلت الأول للتعريف بالشروط وأقسامها، والأربعة التالية لبيان الشروط عند المذاهب الأربعة، أما جوهر البحث ولبه فهو في المباحث الثلاثة الأخيرة:

ففي المبحث السادس نظرت في الأحاديث الشريفة التي استدلت بها الأئمة الأعلام؛ تخريجها ودرجتها وفقهها، وناقشت الأقوال المختلفة مع الترجيح.

والمبحث السابع جعلته لما أظهرته الدراسة السابقة من ترجيح ما يتصل بالشروط الوضعية، ومنها الشرط الجزائي.

والمبحث الأخير جعلته للحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة.

والمباحث الخمسة الأولى تقرير لما هو واقع، وليس فيها مجال للاجتهاد، ولذلك يمكن أن تكون بين يدي القارئ الكريم يرجع إليها متى شاء عند الإشارة أو الإجابة إليها، ويبدأ القراءة بالمبحث السادس، هذا ما أعاننا الله عز وجل عليه، وهدانا إليه، فنسأله سبحانه وتعالى أن يجنبنا الزلل في القول والعمل.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون. والسلام على المرسلين.

والحمد لله رب العالمين.

أبيض

المبحث الأول

الشروط وأقسامها

المطلب الأول :

تعريف الشرط :

الشرط - في اللغة - إلزام الشيء والتزامه، والجمع شروط، وقد شرط له وعليه كذا من باب ضرب ونصر، واشترط عليه، والشريطة كالشرط، وجمعها شرائط.

والشَّرْط - بالتحريك - أي بفتحتين: العلامة، والجمع: أشرط، وأشرط الساعة: علامتها^(١).

والشرط - في الاصطلاح - ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، لذاته.

وهذا التعريف جاء دون شرح أو بيان في مطالب أولي النهى^(٢)، وفي جمع الجوامع، وعلى الأخير جاء شرح الجلال المحلي، وحاشية البنانى حيث ذكر أن التعريف فيه ثلاثة قيود:

القيود الأول هو قوله: "يلزم من عدمه العدم"، احتراز به من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شيء.

والقيود الثاني هو قوله: "ولا من وجوده وجود ولا عدم"، احتراز به من السبب؛ فإنه يلزم من وجوده الوجود، وهذا القيد يخرج المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم.

والقيود الثالث هو قوله: "لذاته"، احتراز به من مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود، كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة، مع

(١) راجع لسان العرب ومختار الصحاح والمعجم اللغوية.

(٢) ٦٦/٣.

النصاب الذي هو سبب للوجوب، ومع مقارنته للمانع، كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة، فيلزم العدم، فلزوم الوجوب والعدم في تلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط.

فهذا القيد للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط إذا قارن السبب، لأنه ترتب الوجود حينئذ على السبب لا على الشرط، ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط إذا قارن المانع، لأن ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط^(١).

وقال الآمدي:

"قال بعض أصحابنا: الشرط هو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر في تأثيره، لا في ذاته.

وهو فاسد: فإن الحياة القديمة شرط في وجود علم الباري تعالى، وكونه عالماً، ولا تأثير ولا مؤثر.

والحق في ذلك أن يقال: الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده، ولا داخلاً في السبب."^(٢)

وأخذ يبين رأيه، وقال بعد ذلك:

"وهو منقسم إلى شرط عقلي، كالحياة للعلم والإرادة، وإلى شرعي، كالطهارة والصلاة، والإحصان للرجم، وإلى لغوي، وصيغه كثيرة، وهي: إن الخفيفة، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذما، وأم هذه الصيغ إن الشرطية."^(٣)

(١) انظر جمع الجوامع، مع شرح الحلال المحلي، مع حاشية البنانى ١٨/٢ - ١٩ - ٠

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٤٥٣/٢ .

(٣) المرجع السابق ٤٥٤/٢ .

الفرق بين الشرط والسبب والمانع

فيما سبق إشارة إلى الفرق بين الشرط والسبب والمانع:

وقد فصل الشاطبي حيث قال: الأفعال الواقعة في الوجود المقتضية لأمر تشريع لأجلها، أو توضع فتقتضيها على الجملة ضربان: أحدهما خارج عن مقدور المكلف، والآخر ما يصح دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً. فالسبب مثل كون الاضطراب سبباً في إباحة الميتة، وخوف العنت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسلس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات - وما أشبه ذلك، والشرط ككون الحول شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو ذلك، والمانع ككون الحيض مانعاً من الوطء والطلاق والطواف بالبيت ووجوب الصلوات وأداء الصيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التصرفات، وما أشبه ذلك.

وأما الضرب الثاني فله نظران: نظر من حيث هو مما يدخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيّاً عنه، أو مأذوناً فيه، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفسدات جلباً أو دفعاً، كالبيع والشرء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذلك، وذلك بين، ونظر من جهة ما يدخل تحت خطاب الوضع إما سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أما السبب فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحريم المصاهرة وحلية الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القصر والفطر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقه والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذلك، فإن هذه الأمور وضعت أسباباً لشرع تلك المسببات، وأما الشرط فمثل كون النكاح

شرطاً في وقوع الطلاق أو في حل مراجعة المطلقة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات.

فإن هذه الأمور وما أشبهها ليست بأسباب ولكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات، وأما المانع فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عماتها وخالتها، والإيمان مانع من القصاص للكافر، والكفر مانعاً من قبول الطاعات، وما أشبه ذلك، وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ الإيمان هو سبب في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير، غير أن هذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحكم شرعي فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم وشرطاً لآخر ومانعاً لآخر، ولا يصح اجتماعها على الحكم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة؛ كما لا يصح ذلك في أحكام خطاب التكليف.^(١)

(١) انظر الموافقات ١/ ١٨٧ - ١٨٩ .

المطلب الثاني أقسام الشروط

١ - الشروط الشرعية :

قال الشاطبي :

الشروط المعتمدة في المشروعات شرعا على ضربين :

(أحدهما) ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف - إما مأموراً بتحصيلها - كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذلك - وإما منهيها عن تحصيلها - كنكاح المحلل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرط لنقصان الصدقة، وما أشبه ذلك، فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه، فالأول مقصود الفعل؛ والثاني مقصود الترك، وكذلك الشرط المخير فيه - إن اتفق - فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف: إن شاء فعله فيحصل المشروع، وإن شاء تركه فلا يحصل.

(والضرب الثاني) ما يرجع إلى خطاب الوضع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحرز في القطع، وما أشبه ذلك، فهذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أن يقال يجب عليه إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أن يقال يجب عليه إنفاقه خوفاً أن تجب فيه الزكاة، وكذلك الإحصان لا يقال إنه مطلوب الفعل ليجب عليه الرجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرجم إذا زنى^(١).

٢ - الشروط الجعلية أو الوضعية :

الشروط المعتمدة في المشروعات شرعا، سواء ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف وما كان راجعاً إلى خطاب الوضع، كلها شروط شرعية؛ فالشرع هو

(١) الموافقات ١/ ٢٧٣ .

الذي اشترطها وليس المكلف.

أما الشروط الجعلية فهي الشروط التي يشترطها المكلف، كشروط المتعاقد في العقد، وشروط الواقف، وشروط الموصي. إذن ما اشترطه الشرع فهو شرط شرعي، وكل ما اشترطه المكلف فهو شرط جعلي.

فمثلا اشتراط أن يكون محل العقد متقوماً، والأهلية وعدم الغرر، شروط شرعية.

واشتراط الكفيل لضمان الثمن، والرهن، وخيار الشرط، شروط جعلية. ومن المعلوم أن الشرط الجزائي - موضوع البحث - من الشروط الجعلية، ولذلك نبحت هذه الشروط بالتفصيل في المذاهب المختلفة المعتبرة.

تعريف الشرط الجزائي

عرفنا المراد بالشرط، فما المراد بالجزائي؟

الجزاء: المكافأة على الشيء، جزاء به وعليه جزاء، والجزاء يكون ثوابا ويكون عقابا، ويستعمل في الخير والشر^(١).

والمراد بالجزاء هنا: العقاب لا الثواب، والشرط الجزائي يعني الجزاء المترتب على الإخلال بالشرط، والمكافأة على الإخلال بالشرط لا تكون ثوابا. وستأتي أمثله كثيرة متنوعة عند الحديث عن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة في البحث الثامن^(٢).

(١) انظر مادة (جزى) في لسان العرب، وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) لم أجد عبارة (الشرط الجزائي) في كتب الفقه والأصول التي رجعت إليها، وهي موجودة في القوانين الوضعية، وليست موضوع البحث : انظر على سبيل المثال: الوسيط في شرح القانون المدني للعلامة عبدالرزاق السنهوري: الفصل الثاني من آثار الالتزام - ج ٢ ص ٨٥١ - ٨٧٧، حيث تجد حديثا مفصلا عن الشرط الجزائي في القانون.

المبحث الثاني الشروط عند الحنفية

قال المرغيناني :

(ومن باع عبدا على أن يعتقه المشتري أو يدبره أو يكاتبه أو أمة على أن يستولدها فالبيع فاسد) لأن هذا بيع وشرط، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط.

ثم جملة المذهب فيه أن يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري لا يفسد العقد لثبوته بدون الشرط، وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق يفسده كشرط أن لا يبيع المشتري العبد المبيع، لأن فيه زيادة عارية عن العوض فيؤدي إلى الربا، أو لأنه يقع بسببه المنازعة فيعزى العقد عن مقصوده إلا أن يكون متعارفاً لأن العرف قاض على القياس، ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لأحد لا يفسده، وهو الظاهر من المذهب، كشرط أن لا يبيع المشتري الدابة المبيعة؛ لأنها انعدمت المطالبة فلا يؤدي إلى الربا ولا إلى المنازعة، إذا أثبت هذا فنقول: إن هذه الشروط لا يقتضيها العقد لأن قضيته الإطلاق في التصرف والتخيير لا الإلزام حتماً، والشرط يقتضي ذلك، وفيه منفعة للمعقود عليه.

وقال :

(وكذلك لو باع عبدا على أن يستخدمه البائع شهراً، أو دارا على أن يسكنها، أو على أن يقرضه المشتري درهماً، أو على أن يهدي له هدية) لأنه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، ولأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع وسلف، ولأنه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيء من الثمن يكون إجازة في بيع، ولو كان لا يقابلهما يكون إعارة في بيع، وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفقتين في صفقة.

ثم قال :

الكتابة والإجازة والرهن بمنزلة البيع، لأنها تبطل بالشروط الفاسدة.
والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد هذه العقود لا
تبطل بالشروط الفاسدة^(١).

وقال البابرتي في شرحه :

قال: (ومن باع عبدا على أن يعتقه المشتري) شرع في بيان الفساد
الواقع في العقد بسبب الشرط، وذكر أصلا جامعا لفروع أصحابنا، وتقديره
أن الشرط ينقسم أولا إلى ما يقتضيه العقد وهو الذي يفيد ما يثبت بمطلق
العقد: كشرط الملك للمشتري، وشرط تسليم الثمن، أو المبيع، وإلى ما لا
يقتضيه وهو ما كان بخلاف ذلك، وهذا ينقسم إلى ما كان متعارفا وإلى
ما ليس كذلك، وهذا ينقسم إلى ما فيه منفعة لأحد المتعاقدين وإلى ما ليس
فيه ذلك، وهذا ينقسم إلى ما فيه منفعة للمعقود عليه وهو من أهل
الاستحقاق وإلى ما هو بخلافه، ففي القسم الأول جاز البيع، والشرط يزيده
وكادة، لا يقال: نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن بيع وشرط، وهو
بإطلاقه يقتضي عدم جوازه، لأنه في الحقيقة ليس بشرط حيث أفاد ما
أفاده العقد المطلق.

وفي الأول من القسم الثاني، وهو ما كان متعارفا، كبيع النعل مع شرط
التشريك، كذلك؛ لأن الثابت بالعرف قاض على القياس، لا يقال فساد البيع
شرط ثابت بالحديث، والعرف ليس بقاض عليه، لأنه معلول بوقوع النزاع
المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان
موافقا لمعنى الحديث فلم يبق من المواقع إلا القياس على ما لا عرف فيه
بجامع كونه شرطا، والعرف قاض عليه، وفيما إذا لم يكن متعارفا وفيه
منفعة لأحد المتعاقدين كبيع عبد بشرط استخدام البائع مدة يكون العقد

(١) انظر الهداية مع شرح فتح القدير ٧٦/٦ - ٨٣ .

فاسداً لوجهين؛ لأنه فيه زيادة عارية عن العوض لأنهما لما قصدا المقابلة بين المبيع والضمن خلا الشرط عن العوض وهو الربا، لا يقال: لا تطلق الزيادة إلا على المتجانسين للمزيد عليه والمشروط منفعة فكيف يكون ربا؛ لأنه يقع بسببه المنازعة في مقصوده فيعري العقد عن مقصوده من قطع النزاع لما عرف في بيان أسباب الشرائع، وفيما إذا كان فيه منفعة للمعقود عليه كشرط أن لا يبيع المشتري العبد المبيع فإن العبد يعجبه أن لا تتداوله الأيدي وتتمام العقد بالمعقود عليه حتى لو زعم أنه حر كان البيع باطلاً.

فاشترط منفعته كاشتراط منفعة أحد المتعاقدين فهو فاسد بالوجهين، وفيما إذا لم يكن فيه منفعة لأحد فالبيع صحيح والشرط باطل، كشرط أن لا يبيع الدابة المبيعة لأنه لا مطالب له بهذا الشرط فلا يؤدي إلى الربا ولا إلى المنازعة، فكان الشرط لغواً، وهو ظاهر المذهب، وفي رواية عن أبي يوسف أنه يبطل البيع به، نص عليه في آخر المزارعة لتضرر المشتري به من حيث إنه يتعذر عليه التصرف في ملكه، والشرط الذي فيه ضرر كالشرط الذي فيه منفعة لأحد المتعاقدين، والجواب أن المعتبر المطالبة وهي تتوجه بالمنفعة في الشرط دون الضرر، وإذا ثبت هذا ظهر أن بيع العبد بشرط أن يعتقه المشتري أو يدبره أو يكاتبه، أو أمة على أن يستولدها المشتري، فاسد لأنها شروط لا يقتضيها العقد وفيها منفعة للمعقود عليه، لأن قضيته الإطلاق في التصرف والتخير لا الإلزام، والشرط يقتضي الإلزام حتماً، والمنافاة بينهما ظاهرة، وليس أحدهما من العقد والشرط أولى بالعمل من الآخر، فعملنا بهما وقلنا إنه فاسد، والفاسد ما يكون مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه؛ فبالنظر إلى وجود ركن العقد كان مشروعاً، وبالنظر إلى عروض الشرط كان غير مشروع فكان فاسداً^(١).

(١) راجع العناية مع شرح القدير ٧٦/٦ - ٧٨ .

والكاساني تحدث عن الشروط الفاسدة وقال :

هي أنواع، منها: شرط في وجوده غرر، وذكر عددا من المسائل، ثم قال: وإن شئت أفردت لجنس هذه المسائل شرطاً على حده، وخرجتها إليه فقلت: ومنها أن لا يكون المشروط محظوراً فافهم.

ثم قال: (ومنها) شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة للبائع أو للمشتري أو للمبيع إن كان من بني آدم كالرقيق، وليس بملائم للعقد، ولا مما جرى به التعامل بين الناس، نحو ما إذا باع داراً على أن يسكنها البائع شهراً ثم يسلمها إليه، أو أرضاً على أن يزرعها سنة، أو دابة على أن يركبها شهراً، أو ثوباً على أن يلبسه أسبوعاً، أو على أن يقرضه المشتري قرضاً أو على أن يهب له هبة، أو يزوّج ابنته منه، أو يبيع منه كذا، ونحو ذلك أو اشترى ثوباً على أن يخيطة البائع قميصاً، أو حنطة على أن يطحنها، أو ثمرة على أن يجدها، أو ربطة قائمة على الأرض على أن يجدها، أو شيئاً له حمل ومؤنة على أن يحمله البائع إلى منزله، ونحو ذلك، فالبيع في هذا كله فاسد، لأن زيادة منفعة مشروطة في البيع تكون ربا لأنها زيادة لا يقابلها عوض في عقد البيع وهو تفسير الربا، والبيع الذي فيه الربا فاسد، أو فيه شبهة الربا وإنها مفسدة للبيع كحقيقة الربا على ما نقرره إن شاء الله تعالى، وكذا لو باع جارية على أن يدبرها المشتري أو على أن يستولدها فالبيع فاسد؛ لأنه شرط فيه منفعة وأنه مفسد، وكذا لو باعها بشرط أن يعتقها المشتري، فالبيع فاسد في ظاهر الرواية عن أصحابنا، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رضي الله عنهما - أنه جائز.

وبين ما يؤيد كلا الرأيين في شرط الاعتاق، ثم قال:

(وأما) فيما سوى الرقيق إذا باع ثوباً على أن لا يبيعه المشتري، أو لا يهبه، أو دابة على أن يبيعه، أو يهبها، أو طعاماً على أن لا يأكله ولا يبيعه، ذكر في المزارعة ما يدل على جواز البيع فإنه قال: لو شرط أحد المزارعين في المزارعة على أن لا يبيع الآخر نصيبه ولا يهبه فالمزارعة جائزة والشرط

باطل، وهكذا روى الحسن في المجرد عن أبي حنيفة رحمه الله، وفي الإملاء عن أبي يوسف البيع بهذا الشرط فاسد (ووجهه) أنه شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمة ولا جرى به التعارف بين الناس فيكون مفسداً كما في سائر الشرائط المفسدة، والصحيح ما ذكر في المزرعة، لأن هذا شرط لا منفعة فيه لأحد، فلا يوجب الفساد، وهذا لأن فساد البيع في مثل هذه الشروط لتضمنها الربا وذلك بزيادة منفعة مشروطة في العقد لا يقابلها عوض ولم يوجد في هذا لأنه لا منفعة فيه لأحد، إلا أنه شرط فاسد في نفسه لكنه لا يؤثر في العقد فالعقد جائز والشرط باطل، ولو باع ثوباً على أن يحرقه المشتري أو داراً على أن يخربها فالبيع جائز والشرط باطل، لأن شرط المضرة لا يؤثر في البيع على ما ذكرنا.

(وأما) الشرط الذي يقتضيه العقد فلا يوجب فساداً، كما إذا اشترى بشرط أن يمتلك المبيع أو باع بشرط أن يمتلك الثمن ونحو ذلك فالبيع جائز؛ لأن البيع يقتضى هذه المذكورات من غير شرط فكان ذكرها في معرض الشرط تقريراً لمقتضى العقد فلا توجب فساد العقد وكذلك الشرط الذي لا يقتضيه العقد، لكنه ملائم للعقد، لا يوجب فساد العقد أيضاً، لأنه مقرر لحكم العقد من حيث المعنى مؤكداً إياه، فيلحق بالشرط الذي هو من مقتضيات العقد، وذلك نحو ما إذا باع على أن يعطيه المشتري بالثمن رهناً أو كفيلاً والرهن معلوم والكفيل حاضر فقبل، وجملة الكلام في البيع بشرط إعطاء الرهن أن الرهن لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً، فإن كان معلوماً فالبيع جائز استحساناً والقياس أن لا يجوز، لأن الشرط الذي يخالف مقتضى العقد مفسد في الأصل، وشرط الرهن والكفالة مما يخالف مقتضى العقد فكان مفسداً، إلا أنا استحسننا الجواز لأن هذا الشرط لو كان مخالفاً لمقتضى العقد صورة فهو موافق له معنى، لأن الرهن بالثمن شرع توثيقاً للثمن، وكذا الكفالة، فإن حق البائع يتأكد بالرهن والكفالة فكان كل واحد منهما مقررراً لمقتضى العقد معنى، فأشبه اشتراط صفة الجودة للثمن

وأنه لا يوجب فساد العقد فكذا هذا.

ثم قال: ولو شرط المشتري على البائع أن يحيله بالثمن على غريم من غرمائه، أو على أن يضمن الثمن لغريم من غرماء البائع، فالبيع فاسد؛ لأن شرط الحوالة، والضمان شرط لا يقتضيه العقد، والشرط الذي لا يقتضيه العقد مفسد في الأصل إلا إذا كان فيه تقرير موجب العقد وتأكيد، والحوالة إبراء عن الثمن وإسقاط له فلم يكن ملائماً للعقد بخلاف الكفالة والرهن، وكذلك إن كان مما لا يقتضيه العقد ولا يلائم العقد أيضاً لكن للناس فيه تعامل فالبيع جائز، كما إذا اشترى نعلا على أن يحدوه البائع، أو جرابا على يخرزه له خفاً أو ينعل خفه، والقياس أن لا يجوز، وهو قول زفر رحمه الله.

(وجه) القياس أن هذا شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحد العاقلين وأنه مفسد كما إذا اشترى ثوباً بشرط أن يخيطة البائع له قميصاً ونحو ذلك، (ولنا) أن الناس تعاملوا هذا الشرط في البيع كما تعاملوا الاستصناع فسقط القياس بتعامل الناس كما سقط في الاستصناع.^(١)

(١) انظر بدائع الصنائع ١٦٩/٥ - ١٧٢ .

الخلاصة

الشرط الصحيح :

مما سبق نرى أن الشروط تكون صحيحة عند الحنفية في ثلاث حالات:

الحالة الأولى:

الشرط الذي يقتضيه العقد، كشرط البائع تسليم الثمن، وشرط المشتري تملك المبيع، وشرط المستأجر الانتفاع بالعين المؤجرة، وهذا في الحقيقة ليس بشرط؛ حيث أفاد ما أفاده العقد المطلق بغير الشرط، فالشرط لا يزيده إلا تأكيداً.

الحالة الثانية:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد لكنه ملائم للعقد: وهذا الشرط أجازوه بالاستحسان، ويرون أنه بالقياس يعتبر فاسداً، كاشتراط الرهن والكفيل لضمان الثمن، والكاساني وضع هذا، وذكر أن الحوالة ليست كالكفالة، فشرطها يفسد العقد، غير أننا نجد ما يخالف هذا الرأي، فالسرخسي ذكر أن الكفالة والحوالة والرهن كلها مما يلائم العقد حيث قال:

وشرط الحوالة في هذا كشرط الكفالة لأنه لا ينافي وجود أصل الثمن في ذمة المشتري فإن الحوالة تحويل، ولا يكون ذلك إلا بعد وجود الثمن في ذمة المشتري بخلاف ما لو شرط وجوب الثمن ابتداء على غير المشتري بالعقد فإن ذلك ينافي وجوب العقد فكان مفسداً للعقد.

ثم قال:

وإن شرط أن يرهنه هذا المبتاع بعينه ففي القياس العقد فاسد لما بينا أنه شرط عقد في عقد، وفي الاستحسان يجوز هذا العقد، لأن المقصود بالرهن الاستيفاء، فإن موجبه ثبوت يد الاستيفاء، وشرط استيفاء الثمن

ملائم للعقد، ثم الرهن بالثمن للتوثق بالثمن فاشتراط ما يتوثق به كالاشتراط صفة الجودة في الثمن.^(١)

الحالة الثالثة:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، ولكن للناس فيه تعامل، وفيه عرف ظاهر.

وهذا الشرط فاسد بالقياس عندهم، ورأوا جوازه استحساناً لأن الثابت بالعرف قاض على القياس، ويسقط القياس بتعامل الناس كما سقط في الاستصناع، بل قال السرخسي:

الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، وفي النزوع عن العادة الظاهرة جرح بين.^(٢)

الشرط غير الصحيح:

الشرط الذي لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، وليس فيه تعامل للناس ولا عرف ظاهر، يكون شرطاً غير صحيح:

فإن كان فيه منفعة لأحد المتعاقدين؛ أو للمعقود عليه في حالة بيع الرقيق: فالشرط فاسد ومفسد للعقد.

وإن لم يكن فيه منفعة فالعقد صحيح والشرط باطل في ظاهر المذهب، وفي رواية عن أبي يوسف أن العقد يبطل؛ وقد وضحو أن الشرط الفاسد ما يؤدي إلى الغرار، أو الربا، فيجب ألا يكون المشروط محظوراً.

ومن هذا المحظور ما يقع تحت النهي عن بيع وسلف، وبيعتين في بيعة أو صفتين في صفقة.

وقالوا: الكتابة والإجازة والرهن بمنزلة البيع؛ لأنها تبطل بالشروط الفاسدة.

(١) انظر المبسوط ١٩/١٣ .

(٢) المبسوط ١٤/١٣ - ١٥ .

وقال ابن الهمام في شرحه:

"والأحسن أن يقال تبطل بالشروط الفاسدة لأنها عقود معاوضة، فيجعل بطلانها بالشروط الفاسدة أثر المشابهة، وتعلل المشابهة بأنها عقود معاوضات". (١)

أما الهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد، فإن هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة، بل يصح العقد ويبطل الشرط، ومثلها الوصية؛ لأن الفساد باعتبار إفضائه إلى الربا، وذلك لا يتحقق إلا في المعاوضات، وهذه تبرعات وإسقاطات. (٢)

(١) شرح فتح القدير ٨٢/٦ .

(٢) انظر العناية مع المرجع السابق ٨٣/٦ .

المبحث الثالث الشروط عند المالكية

في الجزء الرابع من المدونة الكبرى نقرأ ما يلي:

(قلت): رأيت لو بعت عبدا من أجنبي بمائة دينار، وقيمه مائتا دينار، على أن أسلفني المشتري خمسين دينارا ؟ (قال): البيع فاسد، ويبلغ به قيمته إذا فات مائتي دينار. (قلت): لم ؟ (قال): لأن العقدة وقعت فاسدة؛ لأن فيها بيعاً وسلفاً، ولأن البائع يقول: أنا لم أرض أن أبيع عبدي بمائة دينار وقيمه مائتا دينار إلا بهذه الخمسين التي أخذتها سلفاً. (١)

وقال مالك في البيع والسلف: إذا ترك الذي اشترط السلف ما اشترط صحت العقدة. (٢)

(قلت): رأيت لو أن رجلا اشترى جارية على أن البائع متى ما جاء بالثمن فهو أحق بالجارية، أيجوز هذا في قول مالك ؟ (قال): لا. (قلت): لم ؟ (قال): لأن هذا يعتبر كأنه بيع وسلف. (٣)

(قلت): رأيت إن اشتريت عبدا على أن أعتقه، أيجوز هذا الشراء في قول مالك ؟ (قال): نعم. (قلت): لم أجزته وهذا البائع لم يستقص الثمن كله للشروط الذي في العبد ؟ (قال): لأن البائع وضع من الثمن للشروط الذي في العبد فلم يقع فيه الغرر. (٤)

العتق إلى أجل غرر، وبتات العتق ليس بغرر. (٥)

(قلت): رأيت الدار التي يشتريها الرجل على أن للبائع سكنها سنة أيجوز هذا في قول مالك ؟ (قال): قال مالك: ذلك جائز إذا اشترط البائع

(١) (٢) : ص ١٣٢ .

(٣) ص ١٣٣ .

(٤) ص ١٥٢ .

(٥) انظر ص ١٥٢ ، وفيها توضيح حدوث الغرر .

سكانها الأشهر، والسنة ليست ببعيد، وكره ما تباعد من ذلك^(١).

(قلت): أرأيت إن بعت دابتي هذه على أن لي ركوبها شهراً أيجوز هذا في قول مالك ؟ (قال): قال مالك: لا خير فيه، وإنما يجوز من ذلك في قول مالك اليوم واليومين وما أشبهه، وأما الشهر والأمر المتباعد فلا خير فيه^(٢).

(قال ابن وهب): قال مالك: إن اشترط ركوبها إلى قريب فلا بأس به، فأما إن اشترط بائع الدابة أن يركبها إلى البعد الذي يخافه أن تدبر فيه دبراً يهلكها ولا ترجع منه فذلك بيع الغرر، ولا يحل^(٣).

وقال ابن رشد الحفيد في بيع الشروط والثلثا:

والأصل في اختلاف الناس في هذا الباب ثلاثة أحاديث: أحدها حديث جابر قال: «ابتاع مني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعيراً وشرط ظهره إلى المدينة» وهذا الحديث في الصحيح، والحديث الثاني حديث بريرة «أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط» والحديث متفق على صحته، والثالث حديث جابر قال: «نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة والثلثا، ورخص في العرايا» وهو أيضاً في الصحيح خرجه مسلم، ومن هذا الباب ما روي عن أبي حنيفة أنه روى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «نهى عن بيع وشرط».

فاختلف العلماء لتعارض هذه الأحاديث في بيع وشروط.

وذكر الاختلاف ثم قال: وأما مالك: فالشروط عنده تنقسم ثلاثة أقسام: شروط تبطل هي والبيع معا، وشروط تجوز هي والبيع معا، وشروط تبطل ويثبت البيع، وقد يظن أن عنده قسماً رابعاً وهو أن من الشروط ما إن تمسك المشتري بشرطه بطل البيع، وإن تركه جاز البيع، وإعطاء فروق بينة

(١) (٢) ص ٢٢٠ .

(٣) ص ٢٢١ .

في مذهب بين هذه الأصناف الأربعة عسير، وقد رام ذلك كثير من الفقهاء، وإنما هي راجعة إلى كثرة ما يتضمن الشروط من صنفى الفساد الذي يخل بصحة البيوع وهما الربا والغرر وإلى قلته وإلى التوسط بين ذلك ، أو إلى ما يفيد نقصا في الملك، فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيرا من قبل الشرط أبطله وأبطل الشرط، وما كان قليلا أجازها وأجاز الشرط فيها، وما كان متوسطا أبطل الشرط وأجاز البيع، ويرى أصحابه أن مذهبه هو أولى المذاهب، إذ بمذهبه تجتمع الأحاديث كلها، والجمع عندهم أحسن من الترجيح ^(١)، وللمتأخرين من أصحاب مالك في ذلك تفصيلات متقاربة، وأحد من له ذلك جدي والمازري والباجي، وتفصيله في ذلك أن قال: إن الشرط في المبيع يقع على ضربين أولين:

أحدهما : أن يشترطه بعد انقضاء الملك مثل من يبيع الأمة أو العبد، ويشترط أنه متى عتق كان له ولاؤه دون المشتري، فمثل هذا قالوا : يصح فيه العقد ويبطل الشرط لحديث بريرة.

والقسم الثاني : أن يشترط عليه شرطا يقع في مدة الملك وهذا قالوا: ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إما أن يشترط في المبيع منفعة لنفسه، وإما أن يشترط على المشتري منعا من تصرف عام أو خاص، وإما أن يشترط إيقاع معنى في المبيع.

وهذا ايضا ينقسم إلى قسمين: أحدهما : أن يكون معنى من معاني البر. **والثاني :** أن يكون معنى ليس فيه من البر شئ، فأما إذا اشترط لنفسه منفعة يسيرة لا تعود بمنع التصرف في أصل المبيع، مثل أن يبيع الدار ويشترط سكنها مدة يسيرة مثل الشهر، وقيل السنة، فذلك جائز على حديث جابر، وإما أن يشترط منعا من تصرف خاص أو عام، فذلك لا يجوز

(١) ومع ذلك قال ابن عبد البر في الاستذكار (٧٣/١٩) : حديث جابر اختلف في ألفاظه اختلافا لا تقوم معه حجة، أي أنه رد الحديث الذي رواه الشيخان بألفاظ صريحة في البيع مع الشرط.

لأنه من الثبوت، مثل أن يبيع الأمة على أن لا يطأها أو لا يبيعها، وإما أن يشترط معنى من معاني البر مثل العتق، فإن كان اشتراط تعجيله جاز عنده، وإن تأخر لم يجز لعظم الضرر فيه (١).

ثم قال : وأما إن اشترط معنى في المبيع ليس ببر مثل أن لا يبيعها، فذلك لا يجوز عند مالك، وقيل عنه البيع مفسوخ، وقيل بل يبطل الشرط فقط، وأما من قال له البائع: متى جئتك بالثمن رددت علي المبيع فإنه لا يجوز عند مالك، لأنه يكون مترددا بين بيع المبيع والسلف، إن جاء بالثمن كان سلفا، وإن لم يجئ كان بيعا (٢).

وقال الصاوي: قوله : (وكبيع وشرط) : اعلم أن الشرط الذي يحصل عند البيع إما أن ينافي المقصود أو يخل بالثمن أو يقتضيه العقد أولا يقتضيه ولا ينافيه، فالمضر الأولان دون الأخيرين، فالذي يناقض المقصود مثله بقوله كأن لا يركبها أو لا يبيعها الخ، والذي يخل بالثمن بقوله : كبيع بشرط سلف، والذي يقتضيه العقد كشرط تسليم المبيع ولم يمثل له هنا وإن كانت أحكامه معلومة، والذي لا يقتضيه ولا ينافيه أفاده بقوله : كشرط رهن وحميل، فهذا الأخير إن اشترط عمل به وإلا فلا، والشرط الذي قبله لازم له على كل حال، وهذا التفصيل لمالك (٣).

والخرشي بعد أن بين الشرط الذي يناقض المقصود من البيع، أو يخل بالثمن، قال:

بقي شرط يقتضيه العقد، وهو واضح الصحة كشرط تسليم المبيع، وهو لازم دون شرط، فشرطه تأكيد.

(١) ومثال العتق الهبة والصدقة والوقف - انظر الخرشي ٨١/٣ ومعه حاشية العدوى.

(٢) انظر بداية المجتهد ٣٠٨/٣ - ٣١٢ .

(٣) انظر حاشية الصاوي مع الشرح الصغير ١٠٢/٣ .

وشرط لا يقتضيه العقد ولا ينافيه، وهو من مصلحته، جائز لازم بالشرط ساقط بدونه كالأجل والخيار والرهن (١).

وقال ابن رشد الجدي:

الشروط المشترطة في البيوع على مذهب مالك - رحمه الله - تنقسم أربعة أقسام:

أحدها: يفسخ به العقد على كل حال، ولا خيار، في الربا والغرر في الثمن أو المثلون وما أشبه ذلك.

والثاني: يفسخ فيه البيع مادام مشروط الشرط متمسكا بشرطه، فإن رضي بترك الشرط صح البيع.

والثالث: يجوز فيه البيع والشرط وذلك إذا كان الشرط صحيحا ولم يؤل البيع به إلى غرر، ولا فساد في ثمن ولا مثمن، ولا إلى ما أشبه ذلك من الإخلال بشرط من الشرائط المشترطة في صحة البيع، وذلك مثل أن يبيع الرجل الدار ويشترط سكنها أشهر معلومة،

والرابع: يجوز فيه البيع ويفسخ الشرط، وذلك ما كان الشرط فيه غير صحيح إلا أنه خفيف فلم يقع عليه حصة من الثمن، وذلك مثل أن يبيع السلعة ويشترط إن لم يأت بالثمن إلى ثلاثة أيام أو نحوها فلا بيع بينهما، ومثل الذي يبتاع الحائط بشرط البراءة من الجائحة (٢).

ثم قال:

فلا يخرج شيء من البيوع عن هذه الأقسام، وإن وجد بين أصحاب

(١) انظر الخرشي : ٨٠/٣ .

(٢) المقدمات ٥٤٤/٢ .

مالك رحمه الله تعالى اختلاف في بيع من البيوع فإنما ذلك لاختلافهم من أي قسم هو من الأقسام المذكورة (١).

وقال الشاطبي:

الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

أحدها : أن يكون مكملًا لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال، كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفء والإمساك بالمعروف والتسريح بإحسان - في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن - في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد، وثمره الشجر، وما أشبه ذلك، وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطول في نكاح الإماء، والحرز في القطع، فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكماً.

والثاني : أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول، كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد - بناء على رأي مالك، أو اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عنين، أو شرط في البيع أن لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع فعلى بعض الوجوه دون بعض أو شرط الصانع على المستصنع أن لا يضمن المستأجر عليه إن تلف، وأن يصدقه في دعوى التلف، وما أشبه ذلك، فهذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله، لأنه مناف لحكمة السبب، فلا يصح أن يجتمع معه.

(١) المقدمات ٥٤٥/٢، وراجع اجتماع البيع والشرط في عقد الجواهر الثمينة ٤٢٢/٣ وراجع الموضوع

في الجزء الرابع من المدونة :

ص ١٢٢ : بيع وسلف.

ص ١٥٢ : البيع بشرط العتق.

ص ٢٢٠ .

والثالث : أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة؛ وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة ؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً ؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا، التفرقة بين العبادات والمعاملات فما كان من العبادات لا يكتفي فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة، لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفي فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافة. والله أعلم (١).

(١) انظر الموافقات ١/ ٢٨٣ - ٢٨٥ .

المبحث الرابع الشروط عند الشافعية

قال الشافعي (رحمه الله) :

وإذا باع الرجل الرجل العبد على أن لا يبيعه، أو على أن يبيعه من فلان، أو على أن لا يستخدمه، أو على أن ينفق عليه كذا، أو على أن يحارجه، فالبيع كله فاسد لأن هذا كله غير تمام ملك ولا يجوز الشرط في هذا إلا في موضع واحد وهو العتق اتباعاً للسنة ولفراق العتق لما سواه فنقول: إن اشتراه منه على أن يعتقه فأعتقه فالبيع جائز، فإن قال رجل ما فرق بين العتق وغيره؟ قيل: قد يكون لي نصف العبد فأهبه أو أبيعته وأصنع فيه ما شئت غير العتق ولا يلزمني ضمان نصيب شريكي فيه ولا يخرج نصيب شريكي من يده، لأن كلا مالك لما ملك، فإن أعتقته وأنا موسر عتق على نصف شريكي الذي لا أملك ولم أعتق وضمنت قيمته، وخرج من يدي شريكي بغير أمره، وأعتق الحمل فتلده لأقل من ستة أشهر فيقع عليه العتق، ولو بعته لم يجز البيع مع خلافه لغيره في هذا وفي أم الولد والمكاتب وما سواه. (١)

وقال الشيرازي :

إذا شرط في البيع شرطاً نظرت - فإن كان شرطاً يقتضيه البيع كالتسليم والرد بالعيب وما أشبهها - لم يبطل العقد؛ لأن شرط ذلك بيان لما يقتضيه العقد فلم يبطله. فإن شرط ما لا يقتضيه العقد، ولكن فيه مصلحة كالخيار والأجل والرهن والضمين لم يبطل العقد؛ لأن الشرع ورد بذلك على ما نبينه في مواضعه إن شاء الله وبه الثقة، ولأن الحاجة تدعو إليه فلم يفسد العقد. فإن شرط عتق العبد المبيع لم يفسد العقد، لأن عائشة رضي الله عنها اشترت بريرة لتعتقها، فأراد أهلها أن يشترطوا ولاءها فقال رسول الله ﷺ: «اشتريتها وأعتقها فإنما الولاء لمن أعتق».

وإن اشتراه بشرط العتق فامتنع من إعتاقه ففيه وجهان (أحدهما) يجبر عليه لأنه عتق مستحق عليه، فإذا امتنع أجبر عليه، كما لو نذر عتق عبد ثم امتنع من إعتاقه (الثاني) لا يجبر، بل يثبت للبائع الخيار في فسخ البيع، لأنه ملكه بالعوض، وإنما شرط للبائع حقاً فإذا لم يف ثبت للبائع الخيار كما لو اشترى شيئاً بشرط أن يرهن بالثمن رهناً فامتنع من الرهن.^(١)

ثم قال:

فإن شرط ما سوى ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع عبداً بشرط أن لا يبيعه أو لا يعتقه، أو باع داراً بشرط أن يسكنها مدة، أو ثوباً بشرط أن يخيطة له أو نعله بشرط أن يحذوها له بطل البيع، لما روي عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع وشرط». وروي «أن عبدالله بن مسعود اشترى جارية من امرأته زينب الثقفية وشرطت عليه أنك إن بعته فهي لي بالثمن، فاستفتى عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فقال: لا تقربها، وفيها شرط لأحد».^(٢)

وقال النووي في شرحه:

أما الأحكام فقال أصحابنا: الشروط خمسة أضرب (أحدها) ما هو من مقتضى العقد؛ بأن باعه بشرط خيار المجلس أو تسليم المبيع أو الرد بالعيب أو الرجوع بالعهد أو انتفاع المشتري كيف شاء وشبه ذلك، فهذا لا يفسد العقد بلا خلاف لما ذكره المصنف، ويكون شرطه توكيداً وبياناً لمقتضاه.

(الضرب الثاني) أن يشترط ما لا يقتضيه إطلاق العقد لكن فيه مصلحة للعقد؛ كخيار الثلاث والأجل والرهن والضمين والشهادة ونحوها، وكشرط كون العبد المبيع خياطاً أو كاتباً ونحوه، فلا يبطل أيضاً بلا خلاف بل يصح ويثبت المشروط.

(١) المذهب مع المجموع ٣٥٧/٩.

(٢) المرجع السابق ٣٦١/٩.

(الضرب الثالث) أن يشترط مالا يتعلق به غرض يورث تنازعا كشرط ألا يأكل إلا الهريسة، أو لا يلبس إلا الخز والكتان، قال إمام الحرمين : وكذا لو شرط الإشهاد بالثمن وعين شهوداً وقلنا : لا يتعينون، فهذا الشرط لا يفسد العقد؛ بل يلغو ويصح البيع، هذا هو المذهب، وبه قطع إمام الحرمين والغزالي ومن تابعهما، وقال المتولي: لو شرط التزام ما ليس بلازم بأن باع بشرط أن يصلي النوافل، أو يصوم غير رمضان أو يصلي الفرائض في أول أوقاتها، بطل البيع لأنه ألزم ما ليس بلازم، قال الرافعي: مقتضى هذا فساد العقد في مسألة الهريسة ونحوها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(الضرب الرابع) أن يبيعه عبداً أو أمة بشرط أن يعتقه المشتري ففيه ثلاثة أقوال (الصحيح) المشهور الذي نص عليه الشافعي في معظم كتبه وقطع به المصنف وأكثر الأصحاب، أن البيع صحيح والشرط لازم يلزم الوفاء به (والثاني) يصح البيع ويبطل الشرط، فلا يلزمه عتقه (والثالث) يبطل الشرط والبيع جميعاً كغيره من الشروط، والمذهب صحتها^(١).

(والضرب الخامس) أن يشترط ما سوى الأربعة من الشروط التي تنافي مقتضى البيع؛ بأن باعه شيئاً بشرط ألا يبيعه ولا ينتفع به، أو لا يعتقه أو لا يقبضه أو لا يؤجره أو لا يطأها أو لا يسافر به أو لا يسلمه إليه، أو بشرط أن يبيعه غيره، أو يشتري منه أو يقرضه أو يؤجره أو خسارة عليه إن باعه بأقل، أو أنه إذا باعه لا يبيعه إلا له أو ما أشبه ذلك، فالبيع باطل في جميع هذه الصور وأشباهاها لمنافاة مقتضاه، ولا فرق عندنا بأن يشترط شرطاً واحداً أو شرطين.

وحكى إمام الحرمين والرافعي وغيرهما قولاً غريباً حكاه أبو ثور عن الشافعي أن البيع لا يفسد بالشروط الفاسدة بحال، بل يلغو الشرط ويصح البيع لقصه بريرة - رضي الله عنها - وهذا ضعيف، وحينئذ البيع عكس

(١) المجموع شرح المذهب ٣٥٨/٩.

النكاح، فإن المشهور أنه لا يفسد بالشروط الفاسدة، وفيه قول شاذ ضعيف أنه يفسد بها^(١).

وتحدث الغزالي عن النهي عن بيع وشرط فقال :

فاقتضى مطلقه امتناع كل شرط في البيع، والمفهوم من تعليله أنه إذا انضم شرط إلى البيع، بقيت معه علقه بعد العقد، يتصور بسببها منازعة، ويفوت بفواتها مقصود العاقد، وينعكس على أصل العقد، فيحسم الباب، ولم يكن محذور هذا النهي منفصلاً عن العقد، فيدل على فساد، أو فساد الشرط لا محالة.

ويستثنى من هذا الأصل حال الإطلاق ستة شروط:

- الأول : أن يشترط ما يوافق العقد .
 - الثاني : شرط الخيار ثلاثة أيام فما دونه .
 - الثالث : شرط المهلة في الثمن إلى ميقات معلوم .
 - الرابع : شرط الوثيقة في الثمن بالرهن، أو الكفيل، أو الشهادة .
 - الخامس : شرط العتق في المبيع .
 - السادس : إذا شرط في المبيع وصفاً ناجزاً، ليس يتوقف على أمر بعده .
- وفصل الغزالي القول في كل شرط من هذه الشروط الستة^(٢).
- والنووي تحدث في البيوع المنهي عنها عن النهي عن بيع وشرط، وعقد فصلاً في ضبط صحيح الشروط في البيع وفسادها، وذلك في كتابه روضة الطالبين^(٣)، ولعل ما نقلته عنه في المجموع فيه ما يكفي.

(١) المرجع السابق ٣٦٣/٩ - ٣٦٤.

(٢) راجع الوسيط ٧٤/٣ - ٨٧.

وراجع النهي عن بيع وشرط، وما يستثنى من النهي في زاد المحتاج بشرح المنهاج ٣٤/٢ - ٣٨.

(٣) راجع الكتاب المذكور ٣٩٨/٩ - ٤٠٧.

المبحث الخامس

الشروط عند الحنابلة

قال ابن قدامة :

الشروط تنقسم إلى أربعة أقسام؛ (أحدها) ما هو من مقتضى العقد كاشتراط التسليم، وخيار المجلس، والتقابض في الحال، فهذا وجوده كعدمه، لا يفيد حكماً، ولا يؤثر في العقد.

(والثاني) تتعلق به مصلحة العاقلين، كالأجل، والخيار والرهن، والضمين، والشهادة، أو اشتراط صفة مقصودة في المبيع كالصناعة، والكتابة، ونحوها، فهذا جائز يلزم الوفاء به، ولا نعلم في صحة هذين القسمين خلافاً.

(الثالث) ما ليس من مقتضاه، ولا من مصلحته، ولا ينافي مقتضاه، وهو نوعان؛ أحدهما: اشتراط منفعة البائع في المبيع، فهذا قد مضى ذكره، الثاني: أن يشترط عقداً في عقد، نحو أن يبيعه شيئاً بشرط أن يبيعه شيئاً آخر، أو يشتري منه، أو يؤجره، أو يزوجه، أو يسلفه، أو يصرف له الثمن أو غيره، فهذا شرط فاسد يفسد به البيع، سواء اشترطه البائع أو المشتري، وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى.

(الرابع) اشتراط ما ينافي مقتضى البيع، وهو على ضربين؛ أحدهما: اشتراط ما بنى على التغليب والسراية، مثل أن يشترط البائع على المشتري عتق العبد، فهل يصح؟ على روايتين، إحداهما، يصح، والثانية: الشرط فاسد. الضرب الثاني: أن يشترط غير العتق مثل أن يشترط أن لا يبيع، ولا يهب، ولا يعتق، ولا يطاء. أو يشترط عليه أن يبيعه، أو يقفه، أو متى نفق المبيع وإلا رده، أو إن غصبه غاصب رجع عليه بالثمن، أو إن أعتقه فالولاء له. فهذه وما أشبهها شروط فاسدة، وهل يفسد بها البيع؟ على روايتين؛ قال القاضي: المنصوص عن أحمد أن البيع صحيح، وهو ظاهر كلام الخرقي هاهنا، وهو قول الحسن، والشعبي والنخعي، والحكم، وابن أبي ليلى، وأبي

ثور. والثانية البيع فاسد. وهو قول أبي حنيفة، والشافعي؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط. ولأنه شرط فاسد، فأفسد البيع كما لو شرط فيه عقداً آخر. ولأن الشرط إذا فسد، وجب الرجوع مما نقصه الشرط من الثمن، وذلك مجهول، فيصير الثمن مجهولاً^(١).

وقال ابن قدامة:

المذهب أنه يصح اشتراط منفعة البائع في المبيع، مثل أن يشتري ثوباً، ويشترط على بائعه خياطته قميصاً، أو فلعة ويشترط حذوها نعلأ، أو جرزة حطب ويشترط حملها إلى موضع معلوم، نص عليه أحمد في رواية منها وغيره، حتى قال القاضي: لم أجد بما قال الخرقى رواية في أنه لا يصح^(٢).

وقال أيضاً:

ويصح أن يشترط البائع نفع المبيع مدة معلومة، مثل أن يبيع داراً ويستثنى سكانها شهراً، أو جملاً يشترط ظهره إلى مكان.... نص عليه أحمد.

وجاء في مطالب أولي النهى، وفي الروض المربع:

الشرط الصحيح في البيع ثلاثة أنواع:

أحدها : ما يقتضيه بحكم الشرع، ولا أثر له؛ لأنه بيان وتأكيـد لمقتضى العقد.

النوع الثاني : ما كان من مصلحة العقد: كالرهن الضامن.

النوع الثالث : اشتراط المشتري نفعاً معلوماً في المبيع كسكن الدار المبيعة شهراً مثلاً.

والشرط الفاسد ثلاثة أنواع:

أحدها : يبطل العقد من أصله كاشتراط أحدهما على الآخر عقداً آخر كسلف أو بيع أو إجارة، فهذا بيعتان في بيعه.

(١) انظر المغنى ٦/٣٢٣-٣٢٥.

(٢) المرجع السابق ٦/١٥٦.

الثاني : شرط فاسد في نفسه غير مفسد للبيع كشرط في العقد ينافي مقتضاه، إلا إذا شرط البائع العتق على المشتري، فيصح الشرط أيضاً، لكونه قرينة التزامها المشتري فأجبر عليه كالنذر.

النوع الثالث : أي شرط لا ينعقد معه بيع، وهو المعلق عليه البيع، كبعتك كذا إن جئتنني، أو إن رضي زيد، لأنه عقد معاوضة يقتضي نقل الملك حال العقد، والشرط يمنعه.^(١)

وفي مجموع الفتاوى ذكر ابن تيمية قواعد جامعة في العقود، ننقل شيئاً منها يبين آراء الإمام أحمد، وآراء أصحابه في الشروط حيث نجد ما يخالف أو يكمل ما سبق.

قال شيخ الإسلام^(٢):

القاعدة الثالثة : في العقود والشروط فيها، فيما يحل منها ويحرم، وما يصح منها ويفسد. ومسائل هذه القاعدة كثيرة جداً. والذي يمكن ضبطه فيها قولان.

أحدهما: أن يقال: الأصل في العقود والشروط فيها ونحو ذلك: الحظر؛ لا ما ورد الشرع بإجازته، فهذا قول أهل الظاهر، وكثير من أصول أبي حنيفة تنبني على هذا. وكثير من أصول الشافعي وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد، فإن أحمد قد يعلل أحياناً بطلان العقد بكونه لم يرد فيه أثر. ولا قياس. كما قاله في إحدى الروايتين في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك

(١) راجع مطالب أولي النهى ٦٧/٣-٧٧، والروض المربع ص ٢١٥-٢١٧، وراجع أيضاً الشروط في البيع في بلغة الساغب (ص ١٨٠-١٨٠) ولم يذكر في العتق قرينة التزامها المشتري، وإنما ذكر كونه مبنياً على التغليب والسرابة.

(٢) المنقول هنا في الجزء التاسع والعشرين، وحذفت ما يمكن حذفه، وهو كثير جداً، مراعاة لطبيعة البحث، وإن كان عظيم النفع، والمنقول والمحذوف يقع في الصفحات من ١٢٦ إلى ١٧٠. ورأي ابن تيمية في الصفحات من ١٢٨ إلى ١٥٦، وحذفنا منه أيضاً الكثير.

طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون: ما خالف مقتضى العقد فهو باطل.

وبين رأي أهل الظاهر وأبي حنيفة ثم الشافعي، ثم قال:

وطائفة من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول؛ لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنيه الشافعي، كالخيار أكثر من ثلاث، وكاستثناء البائع منفعة المبيع، واشتراط المرأة على زوجها أن لا ينقلها ولا يزاحمها بغيرها، ونحو ذلك من المصالح : فيقولون: كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل. إلا إذا كان فيه مصلحة للمتعاقدين.

وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه جوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزة الشافعي. فقد يوافق هو أبا حنيفة في الأصل، ويستثنى أكثر مما يستثنى للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاث يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعاني وآثار الصحابة، ولما يفهمونه من معنى النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر.

وعمدة هؤلاء قصة بريرة المشهورة.

وذكر الحديث ثم عقب بقوله:

ولهم من هذا الحديث حجتان:

إحداهما : قوله: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل». فكل شرط ليس في القرآن، ولا في الحديث، ولا في الإجماع: فليس في كتاب الله، بخلاف ما كان في السنة، أو في الإجماع.

فإنه في كتاب الله بواسطة دلالة على اتباع السنة والإجماع.

ومن قال بالقياس - وهو الجمهور - قالوا : إذا دل على صحته القياس المدلول عليه بالسنة، أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله: فهو في كتاب الله. والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي موجب العقد

على اشتراط الولاء: لأن العلة فيه : كونه مخالفاً لمقتضى العقد. وذلك : لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع. فيعتبر تغييرها تغييراً لما أوجبه الشرع؛ بمنزلة تغيير العبادات، وهذا نكته القاعدة. وهي أن العقود مشروعة على وجه، فاشتراط ما يخالف مقتضياتها تغيير للمشروع.

ثم قال: واحتجوا ايضاً بحديث يروى في حكاية عن أبي حنيفة وابن أبي ليلى وشريك: «إن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط» وقد ذكره جماعة من المصنفين في الفقه، ولا يوجد في شيء من دواوين الحديث. وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا يعرف، وأن الأحاديث الصحيحة تعارضة، وأجمع الفقهاء المعروفون - من غير خلاف أعلمه من غيرهم - أن اشتراط صفة في المبيع ونحوه، كاشتراط كون العبد كاتباً أو صانعاً، أو اشتراط طول الثوب أو قدر الأرض ونحو ذلك: شرط صحيح.

القول الثاني: أن الأصل في العقود والشروط : الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله، نصاً أو قياساً، عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه: أكثرها يجري على هذا القول. ومالك قريب منه؛ لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط. فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه.

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها يثبتته بدليل خاص من أثر أو قياس؛ لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص. وكان قد بلغه في العقود والشروط من الآثار عن النبي ﷺ والصحابة ما لا تجده عند غيره من الأئمة. فقال بذلك، وبما في معناه قياساً عليه، وما اعتمده غيره في إبطال الشروط من نص: فقد يضعفه، أو يضعف دلالته، وكذلك قد يضعف ما اعتمده من قياس. وقد يعتمد طائفة من أصحابه عمومات الكتاب والسنة التي سنذكرها في تصحيح الشروط: كمسألة الخيار أكثر من ثلاث مطلقاً، فمالك يجوز به قدر الحاجة، وأحمد في إحدى الروايتين عنه يجوز شرط

الخيار في النكاح أيضاً. ويجوز أحمد استثناء بعض منفعة الخارج من ملكه في جميع العقود، واشتراط قدر زائد على مقتضاها عند الإطلاق، فإذا كان لها مقتضى عند الإطلاق جوز الزيادة عليه بالشرط، والنقص منه بالشرط؛ مالم يتضمن مخالفة الشرع، فيجوز للبائع أن يستثنى بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك، إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استبقاؤها في ملك الغير، اتباعاً لحديث جابر لما باع النبي ﷺ جملته، واستثنى ظهره إلى المدينة.

ثم قال :

ويجوز أيضاً - على قياس قوله - استثناء بعض المنفعة في العين الموهوبة، والصداق وفدية الخلع، والصلح على القصاص ونحو ذلك من أنواع إخراج الملك، سواء كان بإسقاط كالعتق، أو بتمليك بعوض كالبيع، أو بغير عوض كالهبة.

ويجوز أحمد أيضاً في النكاح عامة الشروط التي للمشتراط فيها غرض صحيح؛ لما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توفوا به: ما استحللتم به الفروج». ومن قال بهذا الحديث قال: إنه يقتضي أن الشروط في النكاح أؤكد منها في البيع والإجارة. وهذا مخالف لقول من يصحح الشروط في البيع دون النكاح، فيجوز أحمد أن تستثنى المرأة ما يملكه الزوج بالإطلاق، فتشترط أن لا تسافر معه ولا تنتقل من دارها، وتزيد على ما يملكه بالإطلاق، فتشترط أن تكون مخلية به، فلا يتزوج عليها ولا يتسرى.

ويجوز - على الرواية المنصوصة عنه المصححة عند طائفة من أصحابه - أن يشترط كل واحد من الزوجين في الآخر صفة مقصودة، كاليسار والجمال ونحو ذلك، ويملك الفسخ بفواته، وهو من أشد الناس قولاً بفسخ النكاح وانفساخه فيجوز فسخه بالعيب، كما لو تزوج عليها وقد شرطت عليه أن لا يتزوج عليها، وبالتدليس كما لو ظنها حرة فظهرت أمة، وبالخلف في الصفة

على الصحيح، كما لو شرط الزوج أن له مالا فظهر بخلاف ما ذكر، وينفسخ عنده بالشروط الفاسدة المنافية لمقصوده كالتوقيت، واشتراط الطلاق.

وعلى أكثر نصوصه يجوز أن يشترط على المشتري فعلاً أو تركاً في المبيع مما هو مقصود للبائع، أو للمبيع نفسه، وإن كان أكثر متأخري أصحابه لا يجوزون من ذلك إلا العتق، وقد يروى ذلك عنه؛ لكن الأول أكثر في كلامه، ففي جامع الخلال عن أبي طالب: سألت أحمد عن رجل اشترى جارية فشرط أن يتسرى بها: تكون جارية نفيسة يحب أهلها أن يتسرى بها، ولا تكون للخدمة؟ قال: لا بأس به، وقال مهنا: سألت أبا عبد الله عن رجل اشترى من رجل جارية فقال له: إذا أردت بيعها فأنا أحق بها بالثمن الذي تأخذها به مني؟ قال: لا بأس به، ولكن لا يطأها ولا يقربها وله فيها شرط؛ لأن ابن مسعود قال لرجل: لا تقربنها ولأحد فيها شرط. وقال حنبل: حدثنا عفان، حدثنا حماد بن سلمة، عن محمد بن إسحاق، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن ابن مسعود اشترى جارية من إمرأته، وشرط لها: إن باعها فهي لها بالثمن الذي اشتراها به، فسأل ابن مسعود عن ذلك عمر بن الخطاب، فقال: لا تتكحها وفيها شرط. وقال حنبل: قال عمي: كل شرط في فرج فهو على هذا، والشرط الواحد في البيع جائز، إلا أن عمر كره لابن مسعود أن يطأها؛ لأنه شرط لامرأته الذي شرط. فكره عمر أن يطأها وفيها شرط. وقال الكرماني سألت أحمد عن رجل اشترى جارية وشرط لأهلها أن لا يبيعها ولا يهبها؟ فكأنه رخص فيه، ولكنهم إن اشترطوا له إن باعها فهو أحق بها بالثمن، فلا يقربها، يذهب إلى حديث عمر بن الخطاب، حين قال لعبد الله بن مسعود.

فقد نص في غير موضع على أنه إذا أراد البائع بيعها لم يملك إلا ردها إلى البائع بالثمن الأول، كالمقايلة؛ وأكثر المتأخرين من أصحابه على القول المبطل لهذا الشرط، وربما تأولوا قوله: «جائز» أي العقد جائز، وبقيّة نصوصه تصرح بأن مراده «الشرط» أيضاً. واتبع في ذلك القصة المأثورة عن

عمر وابن مسعود وزينب امرأة عبدالله : ثلاثة من الصحابة، وكذلك اشترط المبيع فلا يبيعه، ولا يهبه، أو يتسراها ونحو ذلك، مما فيه تعيين لمصرف واحد؛ كما روى عمر بن شبة في أخبار عثمان: أنه اشترى من صهيب داراً، وشرط أن يقفها على صهيب وذريته من بعده.

وجماع ذلك: أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع، وجوز أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، جوز أيضاً استثناء بعض التصرفات.

ثم قال :

إن البائع إذا شرط على المشتري أن يعتق العبد : صح ذلك في ظاهر مذهب الشافعي وأحمد وغيرها؛ لحديث بريرة، وإن كان عنهما قول بخلافه. ثم هل يصير العتق واجباً على المشتري، كما يجب العتق بالندر بحيث يفعلُه الحاكم إذا امتنع، أم يملك البائع الفسخ عند امتناعه من العتق، كما يملك الفسخ بفوات الصفة المشروطة في المبيع؟ على وجهين في مذهبهما، ثم الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد يرون هذا خارجاً عن القياس؛ لما فيه من منع المشتري من التصرف في ملكه بغير العتق، وذلك مخالف لمقتضى العقد، فإن مقتضاه الملك الذي يملك صاحبه التصرف مطلقاً.

قالوا: وإنما جوزته السنة، لأن الشارع له إلى العتق تشوف لا يوجد في غيره؛ ولذلك أوجب فيه السراية، مع ما فيه من إخراج ملك الشريك بغير اختياره، وإذا كان مبناه على التغليب والسراية والنفوذ في ملك الغير لم يلحق به غيره فلا يجوز اشتراط غيره.

وأصول أحمد ونصوصه تقتضي جواز شرط كل تصرف فيه مقصود صحيح، وإن كان فيه منع من غيره، قال ابن قاسم، قيل لأحمد: الرجل يبيع الجارية على أن يعتقها؟ فأجازه، فقليل له: فإن هؤلاء - يعني أصحاب أبي حنيفة - يقولون: لا يجوز البيع على هذا الشرط، قال: لم لا يجوز؟ قد

اشترى النبي ﷺ بغير جابر واشترط ظهره إلى المدينة، واشترت عائشة بريرة على أن تعتقها، فلم لا يجوز هذا؟ قال. وإنما هذا شرط واحد، والنهي إنما هو عن شرطين، قيل له: فإن شرط شرطين أيجوز؟ قال: لا يجوز.

فقد نازع من منع منه، واستدل على جوازه باشتراط النبي ﷺ ظهر البعير لجابر، وبحديث بريرة، وبأن النبي ﷺ إنما نهى عن شرطين في بيع، مع أن حديث جابر فيه استثناء بعض منفعة المبيع، وهو لموجب العقد المطلق، واشترط العتق فيه تصرف مقصود مستلزم لنقص موجب العقد المطلق.

فعلم أنه لا يفرق بين أن يكون النقص في التصرف أو في المملوك، واستدل له بحديث الشرطين دليل على جواز هذا الجنس كله، ولو كان العتق على خلاف القياس لما قاسه على غيره، ولا استدل عليه بما يشمله وغيره.

وكذلك قال أحمد بن الحسين بن حسان: سألت أبا عبد الله عمن اشترى مملوكا واشترط: هو حر بعد موتي؟ قال: هذا مدبر، فجوز اشتراط التدبير بالعتق.

رأي ابن تيمية

بعد أن نقلت ما بينه شيخ الإسلام من آراء الإمام وأصحابه أنقل هنا ما ذكره مبيناً به رأيه، حيث قال: (١)

من قال: هذا الشرط ينافي مقتضى العقد، قيل له: أينافي مقتضى العقد المطلق، أو مقتضى العقد مطلقاً؟ فإن أراد الأول: فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني: لم يسلم له؛ وإنما المحذور: أن ينافي مقصود العقد، كاشتراط الطلاق في النكاح، أو اشتراط الفسخ في العقد، فأما إذا شرط ما يقصد بالعقد لم يناف مقصوده، هذا القول هو الصحيح: بدلالة الكتاب، والسنة، والإجماع، والاعتبار، مع الاستصحاب، وعدم الدليل المنافي.

وأفاض ابن تيمية في ذكر الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، التي تؤيد رأيه، ثم قال:

فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، وبأداء الأمانة ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقص العهود والخيانة، والتشديد على من يفعل ذلك.

وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأموراً به: علم أن الأصل صحة العقود والشروط؛ إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده، ومقصود العقد: هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود، دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة.

وقد روى أبو داود والدارقطني من حديث سليمان بن بلال، حدثنا كثير بن زيد، عن الوليد بن رباح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، والمسلمون على شروطهم». وكثير بن زيد قال يحيى بن معين في رواية: هو ثقة. وضعفه في رواية أخرى.

(١) المنقول هنا في الصفحات من ١٣٨ إلى ١٥٦، وحذفت الكثير كما أشرت من قبل.

وقد روى الترمذي والبزار من حديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني، عن أبيه، عن جده: أن رسول الله ﷺ قال: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً» قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وروى ابن ماجه منه اللفظ الأول؛ لكن كثير بن عمرو ضعفه الجماعة، وضرب أحمد على حديثه في المسند، فلم يحدث به، فلعل تصحيح الترمذي له لروايته من وجوه، وقد روى أبو بكر البزار أيضاً عن محمد بن عبدالرحمن بن السلمي، عن أبيه، عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ «الناس على شروطهم ما وافقت الحق» وهذه الأسانيد - وإن كان الواحد منها ضعيفاً - فاجتماعها من طرق يشد بعضها بعضاً.

وهذا المعنى هو الذي يشهد له الكتاب والسنة، وهو حقيقة المذهب؛ فإن المشترط ليس له أن يبيح ما حرمه الله، ولا يحرم ما أباحه الله، فإن شرطه حينئذ يكون مبطلاً لحكم الله، وكذلك ليس له أن يسقط ما أوجبه الله؛ وإنما المشترط له أن يوجب بالشرط ما لم يكن واجباً بدونه، فمقصود الشروط وجوب ما لم يكن واجباً ولا حراماً، وعدم الإيجاب ليس نفيّاً للإيجاب، حتى يكون المشترط مناقضاً للشرع، وكل شرط صحيح فلا بد أن يفيد وجوب ما لم يكن واجباً، فإن المتبايعين يجب لكل منهما على الآخر من الإقباض ما لم يكن واجباً، ويباح أيضاً لكل منهما ما لم يكن مباحاً، ويحرم على كل منهما ما لم يكن حراماً وكذلك كل من المتأجرين والمتأكرين، وذلك إذا اشترط صفة في المبيع، أو رهناً، أو اشترطت المرأة زيادة على مهر مثلها، فإنه يجب، ويحرم ويباح بهذا الشرط ما لم يكن كذلك.

وهذا المعنى هو الذي أوهم من اعتقد أن الأصل فساد الشروط، قال: لأنها إما أن تبيح حراماً، أو تحرم حلالاً، أو توجب ساقطاً، أو تسقط واجباً، وذلك لا يجوز إلا بإذن الشارع، وقد وردت شبهة عند بعض الناس حتى توهم أن هذا الحديث متناقض، وليس كذلك؛ بل كل ما كان حراماً بدون الشرط: فالشرط لا يبيح كالحرام.

وأما ما كان مباحاً بدون الشرط: فالشرط يوجبه، كالزيادة في السعر والتمن والتمن والرهن، وتأخير الاستيفاء، فإن الرجل له أن يعطي المرأة، وله أن يتبرع بالرهن وبالإنظار، ونحو ذلك، فإذا شرطه صار واجباً.

وأما ما أباحه الله في حال مخصوصة ولم يبيحه مطلقاً، فإذا حوله الشرط عن تلك الحال لم يكن الشرط قد حرم ما أحله الله، وكذلك ما حرمه الله في حال مخصوصة، ولم يحرمه مطلقاً: لم يكن الشرط قد أباح ما حرمه الله، وإن كان بدون الشرط يستصحب حكم الإباحة والتحرير؛ لكن فرق بين ثبوت الإباحة والتحرير بالخطاب، وبين ثبوته بمجرد الاستصحاب.

فالعقد والشرط يرفع موجب الاستصحاب، لكن لا يرفع ما أوجبه كلام الشارع، وآثار الصحابة توافق ذلك، كما قال عمر - رضى الله عنه - مقاطع الحقوق عند الشروط.

وأما الاعتبار فمن وجوه:

أحدها: أن العقود والشروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم، كما أن الأعيان: الأصل فيها عدم التحريم وقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾ عام في الأعيان والأفعال؛ وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة، لأن الفساد إنما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة.

وأيضاً فليس في الشرع ما يدل على تحريم جنس العقود والشروط، إلا ما ثبت حله بعينه، وسنبين - إن شاء الله - معنى حديث عائشة، وأن انتفاء دليل التحريم دليل على عدم التحريم، فثبت بالاستصحاب العقلي وانتفاء الدليل الشرعي عدم التحريم، فيكون فعلها إما حلالاً وإما عفواً، كالأعيان التي لم تحرم.

وغالب ما يستدل به على أن الأصل في الأعيان عدم التحريم من النصوص العامة والأقيسة الصحيحة، والاستصحاب العقلي، وانتفاء الحكم

لانتفاء دليله، فإنه يستدل أيضاً به على عدم تحريم العقود والشروط فيها، سواء سمي ذلك حلالاً أو عفواً على الاختلاف المعروف بين أصحابنا وغيرهم، فإذا حرّمنا العقود والشروط التي تجري بين الناس في معاملاتهم العادية بغير دليل شرعي، كنا محرمين ما لم يحرمه الله؛ بخلاف العقود التي تتضمن شرع دين لم يأذن به الله؛ فإن الله قد حرم أن يشرع من الدين ما لم يأذن به، فلا يشرع عبادة إلا بشرع الله، ولا يحرم عادة إلا بتحريم الله، والعقود في المعاملات هي من العادات يفعلها المسلم والكافر، وإن كان فيها قرينة من وجه آخر، فليست من العبادات التي يفترق فيها إلى شرع، كالعتق والصدقة.

وأيضاً فإن الأصل في العقود رضى المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد؛ لأن الله قال في كتابه العزيز: (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) لم يشترط في التجارة إلا التراضي، وذلك يقتضي أن التراضي هو المبيع للتجارة، وإذا كان كذلك فإذا تراضى المتعاقدان بتجارة، أو طابت نفس المتبرع بتبرع؛ ثبت حله بدلالة القرآن؛ إلا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله، كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.

وأيضاً فإن العقد له حالان: حال إطلاق، وحال تقييد. ففرق بين العقد المطلق وبين المعنى المطلق من العقود، فإذا قيل: هذا شرط ينافي مقتضى العقد فإن أريد به: ينافي العقد المطلق، فكذلك كل شرط زائد. وهذا لا يضره وإن أريد ينافي مقتضى العقد المطلق والمقيد: احتاج إلى دليل على ذلك؛ وإنما يصح هذا إذا نافي مقصود العقد.

فإن العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود، فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود ونفيه، فلا يحصل شيء. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق؛ بل هو مبطل للعقد عندنا.

والشروط الفاسدة قد تبطل لكونها قد تنافي مقصود الشارع، مثل

اشتراط الولاء لغير المعتق؛ فإن هذا لا ينافي العقد ولا مقصوده، فإن مقصوده الملك، والمعتق قد يكون مقصوداً للعقد، فإن اشتراء العبد لعنته يقصد كثيراً. فثبوت الولاء لا ينافي مقصود العقد، وإنما ينافي كتاب الله وشرطه، كما بينه النبي ﷺ بقوله : «كتاب الله أحق، وشرط الله أوثق». فإذا كان الشرط منافياً لمقصود العقد كان العقد لغواً، وإذا كان منافياً لمقصود الشارع كان مخالفاً لله ورسوله، فأما إذا لم يشتمل على واحد منهما، فلم يكن لغواً، ولا اشتمل على ما حرمه الله ورسوله، فلا وجه لتحريمه، بل الواجب حله؛ لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون إليه، إذ لولا حاجتهم إليه لما فعلوه؛ فإن الإقدام على الفعل مظنة الحاجة إليه. ولم يثبت تحريمه فيباح؛ لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج.

المبحث السادس المناقشة والترجيح

نبدأ أولاً بالأحاديث الشريفة التي استدل بها الأئمة الأعلام، فننظر في تخريجها ودرجتها وفقها، ونناقش الأقوال المختلفة، ونتبع ذلك بالترجيح.

والأحاديث التي سبق ذكرها هي ما يأتي :

١ - حديث جابر في بيع بغيره وشرط ظهره.

٢ - حديث بريرة.

٣ - حديث النهي عن الثنيا.

٤ - حديث النهي عن بيع وشرط.

٥ - حديث النهي عن شرطين في البيع.

حديث جابر متفق على صحته، رواه السبعة كلهم وغيرهم، وإنما الخلاف حول ألفاظه، حيث وجدنا من يرى أن فيه اضطراباً، وأنه معارض بحديث النهي عن الثنيا، وحديث النهي عن بيع وشرط، ولذلك لم يأخذ به الحنفية والشافعية.

والاضطراب - كما يرون - لأن رواته منهم من ذكر شرط ظهره، ومنهم من ذكر مايدل عليه، ومنهم من سكت عنه، ومنهم من ذكر مايدل على أنه كان تبرعاً وعارية من الرسول - صلى الله عليه وسلم - فلم يكن الركوب شرطاً، بل وجدنا من يقول بأنه لم يكن في الحديث دلالة على البيع.

فلننظر إذن في كتب الحديث.

في مسند الإمام أحمد ^(١) جاءت روايات عن جابر، في الأولى قال:

(١) ٢٩٩/٣، وفي الصفحة نفسها رواية أخرى فيها فاستثيت حملانه إلي أهلي، وباقي الروايات في

٣/٣١٤، ٣٥٨، ٣٦٢، ٣٧٢، ٣٧٥، ٣٩٢، منها روايتان تدلان علي الشرط (ص ٣٩٢، ٣٦٢) وباقي

الروايات لا تدل عليه نفيًا ولا إثباتًا، عبر أن الرواية في ص ٣٥٨ قد توحى بعدم الشرط.

كنت أسير على جمل لي فأعيا.. وفيها: قال - أي الرسول صلى الله عليه وسلم : «بغنيه»، فبعته منه واشترطت حملانه إلى أهلي .

وفي الفتح الرباني^(١) ذكر الحديث في أبواب الشروط في البيع - باب اشتراط منفعة المبيع وما في معناه.

والإمام أحمد استدل بهذا الحديث على جواز البيع مع الشرط^(٢)، أي أنه يرجح الروايات التي تثبت الشرط مع البيع، ولا يرى فيها اضطرابا.

وفي صحيح البخاري ورد الحديث كاملا أو قطعة منه في خمسة كتب هي: البيوع، والوكالة، والاستقراض، والشروط، والجهاد .

والروايات التي ذكرت في هذه الكتب إما أن تنص على الشرط في البيع، أو أنها ألا تذكره لكن دون ذكر ما يتعارض معه^(٣).

والرواية التي وقف عندها الإمام البخاري طويلا، وأشار إلى الخلاف، وبين رأيه، هي ماجاء في كتاب الشروط، وهي التي تناولها الحافظ ابن حجر بالشرح المفصل، وأشار إلى غيرها.

ويظهر رأي الإمام البخاري من البداية في عنوان الباب، حيث جعل الحديث تحت باب « إذا اشترط البائع ظهر الدابة إلى مكان مسمى جاز».

ومما جاء في الحديث «... فبعته فاستثنت حملانه إلى أهلي»^(٤).

وقال ابن حجر بعد أن ذكر الباب: «هكذا جزم بهذا الحكم لصحة دليله عنده، وهو مما اختلف فيه وفيما يشبهه كاشتراط سكنى الدار»^(٥).

(١) ٥٥/١٥ .

(٢) راجع المبحث السابق.

(٣) راجع فتح الباري ج ٤ ص ٣٢٠ ، حديث رقم ٢٠٩٧ ، وص ٤٥٨ ح ٢٣٠٩ ، وج ٥ ص ٥٩ ح ٢٣٩٤ ، وص ٣١٤ ح ٢٧١٨ ، وج ٦ ص ١٢١ ح ٢٩٦٧ .

(٤) راجع الحديث رقم ٢٧١٨ ، وج ٤ ص ٣١٤ من فتح الباري.

(٥) المرجع السابق ٣١٤/٤ .

وبعد الحديث المتصل ذكر البخاري تعليقا سبع روايات، بعضها يدل على الاشتراط، وبعضها لا يدل عليه، وعقب بقوله : «الاشتراط أكثر وأصح عندي»، أي أكثر طرقا وأصح مخرجا كما قال ابن حجر^(١).

وفي صحيح مسلم ذكر الروايات في كتاب المساقاة تحت باب « بيع البعير واستثناء ركوبه ».

وذكر الرواية الأولى، وفيها : «واستثنيت عليه حملانه إلى أهلي»، وذكر سند آخر لها وذكر الثانية وفيها : « على أن لي فقار ظهره حتى أبلغ المدينة ». ثم ذكر سبع روايات منها روايتان تدلان على الاشتراط، وخمس لا تذكر الاشتراط ولا تنفيه، وليس منها ما ينفي البيع أو الاشتراط^(٢).

وصنيع الإمام مسلم يدل على أنه يتفق مع الإمام البخاري. وفي سنن أبي داود ذكر حديثا واحداً تحت «باب في شرط في بيع»، وهو : «بعته - يعني بعيه - من النبي - صلى الله عليه وسلم - واشترطت حملانه إلى أهلي»^(٣).

وفي سنن الترمذي ذكر حديثا واحداً تحت باب « ما جاء في اشتراط ظهر الدابة عند البيع»، وفيه «أنه باع من النبي - صلى الله عليه وسلم - بغيراً، واشترط ظهره ألى أهله».

وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن جابر^(٤).

(١) المرجع السابق ٣١٤/٤ .

(٢) راجع صحيح مسلم ج ٦ ص ٣٤ - ٣٧ والروايات التي تدل على الاشتراط هي أرقام : ١٠٩ بسنديه، ١١٠، ١١٣، ١١٤ .

(٣) راجع عون المعبود ٤١٢/٩

(٤) راجع سنن الترمذي (٥٥٤/٣) كتاب البيوع ح ١٢٥٣ .

وفي سنن النسائي ذكر خمس روايات في باب « البيع يكون فيه الشرط فيصح البيع والشرط »^(١).

في الرواية الأولى : « واستثنت حملانه إلى المدينة »

وفي الثانية : « بعينه ولك ظهره حتى تقدم فبعته »

والروايتان الثالثة والخامسة لا تشيران إلى الشرط .

أما الرواية الرابعة ففيها « وقد أعرتك ظهره إلى المدينة ».

وعنوان الباب يبين أن النسائي يتفق مع غيره ممن ذكر من الأئمة المحدثين، ولكن هذه الرواية تنفي الشرط حيث تذكر لفظ « أعرتك ».

وراية واحدة لا تثبت أمام ما ذكره الشيخان وغيرهما، ونذكر ما قاله البخاري من قبل : « الاشتراط أكثر وأصح عندي » ، وقال الحافظ ابن حجر في شرحه :

« أي أكثر طرقاً وأصبح مخرجاً، وأشار بذلك إلى أن الرواة اختلفوا عن جابر في هذه الواقعة هل وقع الشرط في العقد عند البيع، أو كان ركوبه للجمل بعد بيعه إباحة من النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد شرائه على طريق العارية ؟ »

وأصرح ما وقع في ذلك رواية النسائي المذكورة، لكن اختلف فيها حماد ابن زيد وسفيان بن عيينة، وحماد أعرف بحديث أيوب من سفيان^(٢) والحاصل أن الذين ذكروه بصيغة الاشتراط أكثر عدداً من الذين خالفوهم، وهذا وجه من وجوه الترجيح فيكون أصح.

(١) انظر سنن النسائي (٢٩٧/٧ : ٣٠٠) كتاب البيوع، الروايات من ٤٦٣٧ إلى ٤٦٤١، ولفظ « أعرتك » في الرواية رقم ٤٦٤٠ وفي سندها سفيان ابن عيينة.

(٢) الرواية التي أشار إليها ابن حجر في صحيح مسلم، وهي رقم (١١٣) وفي سندها حماد عن أيوب عن أبي الزبير، وفيها « قلت أي جابر: على أن لي ظهره إلى المدينة، قال: « ولك ظهره إلى المدينة ».

ويترجح أيضا بأن الذين روه بصيغ الاشتراط معهم زيادة، وهم حفاظ، فكتون حجة، وليست رواية من لم يذكر الاشتراط منا فية لرواية من ذكره»^(١).

ثم قال :

«وما جنح إليه المصنف من ترجيح رواية الاشتراط هو الجاري على طريقة المحققين من أهل الحديث، لأنهم لا يتوقفون عن تصحيح المتن إذا وقع فيه الاختلاف إلا تكافأت الروايات، وهو شرط الاضطراب الذي يرويه الخبر، وهو مفقود هنا مع إمكان الترجيح»^(٢).

وبعد شرح الحديث قال :

«وما جنح إليه البخاري من الترجيح أقعد، وبالرجوع إلى التحقيق أسعد، فليعتمد ذلك، وبالله التوفيق»^(٣).

ويبقى من الجماعة ابن ماجه، وقد ذكر رواية واحدة لم يذكر فيها الشرط، وهي تتفق مع الرواية الأخيرة للنسائي في أن الراوي عن جابر هو أبو نضرة وقريبة منها في المعنى^(٤).

(١) (٢) فتح الباري ٣١٨/٥ .

(٣) ٣٢١/٥ ، علما بأن ابن حجر شافعي المذهب ، فخالف الإمام الشافعي، ولم يسلك مسلك الطحاوي الذي جنح إلى تصحيح الاشتراط لكن تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة ورده القرطبي بأنه دعوى مجردة وتغيير وتحريف لا تأويل، (انظر فتح الباري ٣١٨/٥ ، ٣١٩ ، وانظر شرح معاني الآثار للطحاوي ٤١/٤ ، ٤٢ ، والرواية التي ذكرها فيها : فبعته بأوقية، واستثنت حملانه حتى أقدم على أهلي، ومع ذلك قال ما قال لينتهي إلى ترجيح رأي الحنفية).

(٤) انظر سنن ابن ماجه (٧٤٣/٢) كتاب التجارات، باب السوم، ح ٢٢٠٥ ، والبيهقي ذكر من الروايات المختلفة ماجاء فيها الشرط وما لم يجرى ثم قال: وبعض هذه الألفاظ تدل على أن ذلك كان شرطاً في البيع، وبعضها يدل على أن ذلك كان منه صلى الله عليه وسلم تفضلاً وتكرماً ومعروفاً بعد البيع والله أعلم - السنن الكبرى ٣٣٧/٥ .

والحديث الثاني وهو حديث بريرة متفق على صحته أيضا، وهو مشهور عالي الإسناد، رواه مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه عروة بن الزبير، عن خالته عائشة أم المؤمنين، كما رواه بالسلسلة الذهبية، وله طرق كثيرة في الصحيحين وغيرهما.

وروايات الحديث تبين أن بريرة كاتبت أهلها، وجاءت إلى أم المؤمنين تستعينها في كتابتها، فرأت أن تشتري بريرة فتعتقها فيكون لها الولاء، فأبى أهلها إلا أن يكون الولاء لهم، فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : « خذوها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق، وفي رواية، « لا يمنعك ذلك، فإنما الولاء لمن أعتق »، وفي أخرى: « اشترىها وأعتقها » وفي بعض الروايات:

ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « ما بال رجال يشترون شروطاً ليست في كتاب الله ؟ من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل »^(١).

والحديث يدل على الشراء مع الالتزام بالعتق، والعتق خروج المبيع من الملك، ومنع المالك من حرية التصرف، ولو أن أم المؤمنين أعانتها دون أن تشتريها، وأعتقها أهلها، لكان لهم الولاء، ولكنها أرادت أن يكون لها الولاء، ولا يتم هذا إلا بالشراء والعتق، فالشراء هنا مرتبط بالعتق وما يترتب عليه من الولاء.^(٢)

(١) راجع روايات الحديث وشروحها في الكتب التالية:

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/٣٧٣ - ٣٨١ .

وفتح الباري ٥/١٨٥ - ١٩٦ ، وفي مواضع أخرى منها ٥/٣٢٤ ، ٤/٣٦٩ ، ٢٧٠ ، ٣٧٩ وصحيح مسلم بشرح النووي ٥/٣٩٧ - ٤٠٦ .

وسنن النسائي بشرح السيوطي ٧/٣٠٥ - ٣٠٦ .

وفي عون المعبود ٨/٤٣٨ . وسنن الترمذي ٣/٥٥٧ .

(٢) ولذلك ذكره البخاري في كتاب الشروط ، باب ما يجوز من شروط المكاتب إذا رضي بالبيع على أن يعتق، وفي كتاب المكاتب، باب ما يجوز من شروط المكاتب ومن اشترط شرطاً ليس في كتاب الله ، وباب إذا قال المكاتب اشترني وأعتقني - فاشتره لذلك (راجع الكتب والأبواب في صحيح البخاري، وفي فتح الباري ج ٥ ص ٣٢٤ ، ١٨٧ ، ١٩٦).

والالتزام بالعتق يتنافي مع مقتضى العقد، ومع ذلك أجازهُ الجمهور، وهذا الذي يتفق مع فقه الحديث، أما الحنفية فقد سبق قول الكاساني : «لو باعها بشرط أن يعتقها المشتري فالبيع فاسد في ظاهر الرواية عن أصحابنا، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رضي الله عنهما - أنه جائز»^(١) ومع أن فقه الحديث يؤيد رأي الجمهور، غير أنهم اختلفوا في بيان سبب الجواز:

فقال المالكية بأن السبب هو أن العتق عمل من أعمال البر كما سبق بيانه. وفي المدونة : «(قلت) : رأيت إن اشترت عبدا على أن أعتقه، أيجوز هذا الشراء في قول مالك؟ (قال) : نعم (قلت) : لم أجزته وهذا البائع لم يستقص الثمن كله للشرط الذي في العبد ؟ (قال) : لأن البائع وضع من الثمن للشرط الذي في العبد فلم يقع فيه الغرر^(٢) .

وهذا يرجح أن صحة مثل هذا الشرط لا يقف عند العتق وحده دون غيره، فأعمال البر كثيرة منها ما يفضل العتق، فيكون الحديث دالا على صحة الشرط المنافي لمقتضى العقد إذا كان لمعنى من معاني البر، وما جاء في المدينة ينطبق على غير العتق، فمثلا من باع أرضا لتكون وقفاً، أو لبناء مسجد ، أو لأي مشروع خيري، يمكن أن يضع من الثمن للشرط الذي في العقد، ولو لا الشرط لما رضي.

أما الشافعية فإنهم يأخذون بحديث النهي عن بيع وشرط، وسيأتي في موضعه، وجعلوا الشروط خمسة أضرب كما سبق بيانه، ورأوا فساد الشرط الذي لا يقتضيه مطلق العقد ولا يتعلق بمصلحته، غير أنهم وقفوا عند البيع بشرط العتق، ففيه ثلاثة أقوال، الصحيح المشهور أن البيع صحيح والشرط لازم، وهو المذهب.

(١) بدائع الصنائع ١٧٠/٥ .

(٢) المدونة ١٥٢/٤ .

وجواز شرط العتق دون سواء عندهم اتباعا للسنة، ولفراق العتق لما سواء
كما ذكر الإمام الشافعي، وقال : «فإن قال رجل ما فرق بين العتق وغيره؟ قيل
: قد يكون لي نصف العبد فأهبه أو أبيعته وأصنع به ماشئت غير العتق، ولا
يلزمني ضمان نصيب شريكي فيه، ولا يخرج نصيب شريكي من يده، لأن كلا
مالك لما ملك، فإن أعتقته وأنا موسر عتق على نصف شريكي الذي لأملك
ولم أعتق، وضمنت قميته، وخرج من يدي شريكي بغير أمره»^(١).

والاستدلال بالسنة واضح، ولكن عدم إلحاق شيء بالعتق فيه نظر، لأن
ماذكره من السراية شرع مثله في غير العتق، وبيان هذا يأتي في مناقشة
رأي الحنابلة.

وقال النووي :

ولو اشترى داراً بشروط أن يجعلها وقفاً، فالأصح أن البيع باطل: وقيل:
إنه كشرط الإعتاق^(٢).

والوقف قد يكون أولى من العتق، فيكف لا يلحق به ؟

هذا موقف الشافعية من البيع بشروط العتق، فما موقف الحنابلة ؟
معظم كتب الحنابلة تشير إلى روايتين: إحداهما: صحة الشرط،
والثانية : الشرط فاسد.

وبعض الكتب تطلقهما، وبعضها تذكر أن الصحة هي الصحيح والمذهب،
وبعضها لا تشير إلى الرواية الثانية^(٣).

والعتق ينافي مقتضى البيع، فلماذا أجازوه ؟

ذكر من قبل قول بعض الحنابلة بأن العتق قرينة التزامها المشتري فيجبر

(١) الأم ٧٨/٣ .

(٢) انظر روضة الطالبين ٤٠٢/٣ - ٤٠٣ .

(٣) راجع مانقل من كتب الحنابلة في المبحث السابق، وراجع أيضا الفروع، وتصحيح الفروع ٦٤/٤ ،
ومجلة الأحكام الشرعية : مادة ٢٥٢ .

عليه، وليس معنى ذلك أنهم يجيزون كل قرينة، ولذلك نص بعضهم على عدم جواز شرط الوقف^(١)، وقيل: الوقف كالعق^(٢).

وذكر ابن قدامة وغيره أن العتق أجزى لأنه مبني على التغليب والسراية، ولذلك لا يلحق به غيره.

وقد بين ابن تيمية فيما سبق أن هذا رأي طائفة من أصحاب أحمد، وأصول أحمد ونصوصه تقتضي جواز شرط كل تصرف فيه مقصود صحيح، وإن كان فيه منع من غيره، ثم ذكر استدلاله بالحديث الأول حديث جابر، وهذا الحديث على صحة الشرط الواحد^(٣).

إذن استدلال الإمام أحمد بحديث بريرة ليس على جواز العتق فقط وإنما على جواز الشرط الواحد، وإن كان يتنافي مع مقتضى العقد، غير أنه يتفق مع مقصوده، فمقصود العقد هنا ليس مجرد الملك وكل ما يترتب عليه من آثار، وإنما الملك للعتق.

ووضح ابن تيمية رأي القائلين بالتغليب والسراية فقال: وإنما جوزت السنة لأن الشارع له إلى العتق تشوف لا يوجد في غيره، ولذلك أوجب فيه السراية، مع ما فيه من إخراج ملك الشريك بغير اختياره، وإذا كان مبناه على التغليب والسراية، والنفوذ في ملك الغير، لم يلحق به غيره، فلا يجوز اشتراط غيره^(٤).

ثم رد بقوله:

«وأما التفريق بين العتق وغيره بما في العتق من الفضل الذي يتشوفه الشارع: فضعيف، فإن بعض أنواع التبرعات أفضل منه».

وذكر عدداً من هذه الأنواع، ثم قال:

(١) انظر مثلاً المادة السابقة من مجلة الأحكام الشرعية، والمغني ٢٢٥/٦، ومطالب أولي النهى ٧٤/٣.

(٢) الفروع ٦٤/٤.

(٣) راجع المبحث السابق ومجموع الفتاوى، ١٦٨/٢٩ - ١٦٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ١٦٩/٢٩.

«وأما السراية فإنما كانت لتكميل الحرية، وقد شرع مثل ذلك في الأموال، وهو حق الشفعة، فإنها شرعت لتكميل الملك للشفيع، لما في الشركة من الضرر، ونحن نقول:

شرع ذلك في جميع المشاركات فيمكن الشريك من المقاسمة، فإن أمكن قسمة العين وإلا قسمنا ثمنها إذا طلب أحدهما ذلك .

فتكميل العتق نوع من ذلك، إذ الشركة تزول بالقسمة تارة، وبالتكميل أخرى»^(١).

وفي الحديث شرط باطل، وهو شرط الولاء لغير المعتق، حيث قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «إنما الولاء لمن أعتق».

وبطلان الشرط هنا لمخالفته للشرع وليس لمقتضى العقد، فلو لم يمنعه الشرع لجاز، أو لكان من المسائل الخلافية، فهو لا يتنافى مع مقصود العقد .

ولا خلاف حول صحة العقد وبطلان الشرط، ولكن الخلاف فيما يلحق بهذا الشرط، وسبق بيان هذا في المباحث السابقة عند الحديث عن الشروط غير الصحيحة في كل مذهب، وتفسير ابن تيمية لما جاء في هذا الحديث من قول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل».

والحديث الثالث : النهي عن الثنيا :

روى مسلم في صحيحه أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - نهى عن المحاقلة والمزابنة والمعاومة والمخابرة، وعن الثنيا، ورخص في العرايا^(٢).

والثنيا هنا ذكرت مطلقة غير مقيدة، أي أن الحديث يتعارض مع حديث جابر: «واستثنت حملانه إلى المدينة»، وذكر أيضاً أن البخاري روى أن

(١) راجع المرجع السابق ١٧٧/٢٩ - ١٧٨ .

(٢) انظر صحيح مسلم كتاب البيوع باب النهي عن المحاقلة والمزابنة، وعن المخابرة ... ح ٨٥، واقرأ شرح النووي ٤٥٩/٥ .

الرسول - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الثنيا، أي أن الحديث متفق عليه، وهذا غير صحيح، فالبخاري لم يروه، ولكن جاء في كتاب الشروط باب مايجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، وذكر حديثا واحدا وهو : «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدة، من أحصاها دخل الجنة»^(١).

وأما حديث مسلم فقد رواه النسائي، وذكر رواية قبل هذه الرواية، ومنها: «وعن الثنيا إلا أن تعلم»، وجعل الروایتين تحت باب «النهي عن الثنيا حتى تعلم»^(٢).

وأبو داود روى الروایتين أيضا.^(٣)

أما الترمذي فلم يرو إلا رواية واحدة، وهي: «والثنيا إلا أن تعلم»^(٤). وهذا يؤيد حديث جابر، فالثنيا كانت معلومة.

والحديث الرابع: حديث النهي عن بيع وشرط:

وهذا يتعارض مع الأحاديث الثلاثة السابقة، ففي كل منها شرط صح مع البيع.

(١) راجع الصحيح، وذكر الباب يدل على جواز الثنيا وليس على النهي، وكذلك الحديث، وفي مفتاح كنوز السنة في البيوع ذكر النهي عن الثنيا وأشار إلى هذا الموضوع من البخاري وباقي الكتب التي روت النهي، وأظن أن ذكر البخاري هنا غير دقيق، ولم يذكر موضعاً آخر، وراجع الثنيا في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وفي تحفة الأشراف ذكر رواة الحديث وليس من بينهم البخاري : انظر ج ٢ ص ١٨٢ - ١٨٣ ح ٢٢٦١، ص ٢٢٤ ح ٢٤١٤، ص ٢٨٩ ح ٢٦٦٦ وانظر تخريج الحديث في المغني ١٧٢/٦، وفيه بيان خطأ ابن قدامة في نسبته للبخاري، وقال الحفاظ ابن حجر في تخريج الحديث : ووهم ابن الجوزي فذكر في جامع المسانيد أنه متفق عليه، ولم يذكر البخاري في كتابه الثنيا - انظر تلخيص الحبير ٥/٣ ح ١١٢٨ .

(٢) راجع سنن النسائي : كتاب البيوع ، باب ٧٤ ج ٧ ص ٢٩٦ .

(٣) راجع سنن أبي داود كتاب البيوع، باب في المخابرة ح ٣٣٨٧ ، ٣٣٨٨ ، عون المعبود ٢٦٩/٩ - ٢٧١ .

(٤) وانظر سنن الترمذي : كتاب البيوع ، باب ماجاء في النهي عن الثنيا ح ١٢٩٠ . وفي التخریج قال محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله : أخرجه البخاري في : ٤٢ كتاب الشرب والمساقاة ، ١٧ باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط، حديث ٧٩٤ والحديث الذي أشار إليه فيه بداية الحديث وليس فيه ذكر الثنيا، وهو الذي أراده الترمذي من الباب فسبحان الله! كيف غاب هذا عن العلامة الفذ خادم الكتاب والسنة !؟

والحنيفة والشافعية هم الذين استدلو بهذا الحديث كما رأينا من قبل،
فلننظر في تخريجه:

قال الحافظ الزيلعي: روي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن
بيع وشرط، ورواه الحاكم في كتاب علوم الحديث في باب الأحاديث
المتعارضة، ومن جهة الحاكم ذكره عبدالحق في أحكامه، وسكت عنه.

ثم ذكر الزيلعي تضعيف ابن القطان للحديث، ثم قال: واستدل ابن
الجوزي في التحقيق على صحة البيع بشرط العتق بحديث بريرة عن عائشة،
اشترتها بشرط العتق، فأجاز - النبي - صلى الله عليه وسلم - ذلك، وصحح
البيع والشرط، وأقره صاحب التتقيح عليه^(١).

واستدل السبكي بالحديث، فاستغربه النووي^(٢).

وذكر ابن حجر استغراب النووي وابن أبي الفوارس^(٣).

وذكر الشوكاني أيضا استغراب النووي وابن أبي الفوارس^(٤).

وقال ابن تيمية: «قد ذكره جماعة من المصنفين في الفقه، ولا يوجد في
شيء من دواوين الحديث، وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء، وذكروا أنه لا
يعرف، وأن الأحاديث الصحيحة تعارضه»^(٥).

والحديث موجود في المعجم الأوسط للطبراني كما قال الزيلعي وغيره،
في الجزء الرابع ص ٣٣٥ رقم ٤٣٦١، وهو :

حدثنا عبدالله بن أيوب القربي، قال: نا محمد بن سليمان الذهلي، قال:
نا عبدالوارث بن سعيد .

(١) انظر نصب الراية ٤٧/٤ - ٤٨ .

(٢) انظر المجموع ٣٦٣/٩ .

(٣) انظر تلخيص الحبير ١٢/٣ .

(٤) راجع نيل الأوطار ٢٠٢/٥ .

(٥) مجموع الفتاوى ١٣٢/٢٩ ، وذكر هذا في المبحث السابق .

قال: قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة، فسألت أبا حنيفة، قلت: ما تقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ قال: البيع باطل والشرط باطل، ثم أتيت ابن أبي ليلى، فسألته، فقال: البيع جائز والشرط باطل، ثم أتيت ابن شبرمة، فسألته، فقال: البيع جائز والشرط جائز، فقلت: يا سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق اختلفتم عليّ في مسألة واحدة.

فأتيت أبا حنيفة، فأخبرته، فقال: لا أدري ما قالوا، حدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه.

عن جده، أن - النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع وشرط .
البيع باطل، والشرط باطل.

ثم أتيت ابن أبي ليلى، فأخبرته، فقال: لا أدري ما قالوا، حدثني هشام بن عروة، عن أبيه .

عن عائشة، قالت: أمرني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن أشتري بريرة، فأعتقها، البيع جائز، والشرط باطل.

ثم أتيت ابن شبرمة، فأخبرته، فقال لا أدري ما قالوا، حدثني مسعر بن كدام، عن محارب بن دثار.

عن جابر بن عبد الله، قال: بعث النبي - صلى الله عليه وسلم - ناقة وشرط لي حملانه إلى المدينة، البيع جائز، والشرط جائز . ١ هـ.

وفي مجمع البحرين في زوائد المعجمين ذكر الحديث كاملاً، وجاء بعده: لم يروه عن هؤلاء الثلاثة إلا عبد الوارث.

وقال المحقق في تراجم رجال الإسناد:

● عبدالله بن أيوب بن زاذان أبو محمد الضرير القربي، البصري، قال

الدار قطني : متروك.

● محمد بن سليمان الذهلي: لم أجد من ترجمه. مجهول^(١).

والحديث جاء أيضا في مجمع الزوائد، وفيه أن في سنده مقالا^(٢).

وإذا نظرنا في سند الحديث وجدنا أن شيخ الطبراني متروك كما ذكر المحقق، ولذلك ذكره الذهبي في الضعفاء^(٣)، وذكر قول الدار قطني، وذكر قوله أيضا في ميزان الاعتدال^(٤).

والقول نفسه جاء في لسان الميزان^(٥).

أما محمد بن سليمان الذهلي فأنا أيضا لم أجد له ترجمة في الكتب التي رجعت إليها، وليس لاسمه ذكر مع تلامذة عبدالوارث بن سعيد في تهذيب الكمال.

إذن: الحديث لا يصح سنداً ولا متناً.

والحديث الخامس: النهي عن شرطين في البيع:

روى الترمذي أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ماليس عندك». وقال: هذا حديث حسن صحيح^(٦).

(١) المرجع المذكور ٣/٣٦٧، والمحقق هو عبدالقدوس بن محمد نذير.

(٢) راجع مجمع الزوائد ٤/٨٥، وفيه: وفي طريق عبدالله بن عمرو مقال، واختلط الأمر على محمد صبحي حسن محقق بداية المجتهد حيث نسب للهيثمي أنه قال: وفيه يحيى بن صالح الأيلي، والهيثمي إنما ذكر هذا في حديث آخر، انظر بداية المجتهد ٣/٢٨٨.

(٣) ج ١ ص ٤٧٣ ترجمة رقم ٣١٠٨.

(٤) ج ٢ ص ٣٩٤ ترجمة رقم ٤٢١٨.

(٥) ج ٢ ص ٢٦٢ ترجمة رقم ١١٢٤.

(٦) سنن الترمذي: كتاب البيوع: باب ماجاء في كراهية بيع ماليس عندك، ٣/٥٣٥ - ٥٣٦ حديث ١٢٣٤.

والحديث رواه أحمد^(١)، وأبو داود^(٢)، والنسائي^(٣)، وغيرهم^(٤).
ولا حاجة إلى النظر في سند الحديث ورواياته المختلفة، فهو حديث صحيح، ولا ينزل عن درجة الحسن^(٥)، وصححه أيضا النووي^(٦)، والإمام أحمد لم يروه فقط وإنما استدل وعمل به^(٧). ومنطوقه لا يتعارض مع الأحاديث السابقة الأربعة، ولكن مفهومه يجيز الشرط الواحد، أي يتعارض مع حديث النهي عن بيع وشرط، وقد ظهر عدم صحته فلا حاجة لإزالة التعارض. ولكن ما المراد بالشرطين؟ هذا ما يحتاج إلى النظر.
في كتاب مسائل الإمام أحمد، في باب بيعتين في بيعة، قال أحمد عن شرطين في بيع: أن تقول أبيعك إلى شهر بكذا، وبنقد بكذا^(٨).
أي أن اجتماع الشرطين يؤدي إلى بيعتين في بيعة.
والنسائي روى الحديث تحت باب عنوانه « شرطان في بيع وهو أن يقول أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا »^(٩).
وذكر الشيخ الألباني حديث النهي عن بيعتين في بيعة، ثم قال : ورواه غيرهم بلفظ « ولا شرطان في بيع ».

(١) راجع المسند بشرح الشيخ أحمد محمد شاكر ج ١٠ ص ١٢٠ : ح ٦٦٢٨، ص ١٥٤ ح ٦٦٧١ والرواية الأولى بلفظ « بيعتين في بيعة » بدلا من الشرطين في بيع، فاعتبرهما بمعنى واحد، وصحح الروایتين وهذا يؤيد ما سيأتي من المراد بالشرطين .

(٢) انظر عون المعبود ٤٠١/٩ - ٤٠٣ ، كتاب البيوع، باب الرجل يبيع ماله عند ح ٣٤٨٧ .

(٣) راجع سنن النسائي : كتاب البيوع، باب بيع ماله عند البائع ٢٨٨/٧ ح ٤٦١١، وباب سلف وبيع، وباب شرطان في بيع وهو أن يقول أبيعك هذه السلعة إلى شهر بكذا وإلى شهرين بكذا ٢٩٥/٧ : ح ٤٦٢٩ ، ٤٦٣٠ ، ٤٦٣١ .

(٤) أفاض الحافظ الزيلعي في تناول هذا الحديث، راجع نصب الراية ١٨/٤ - ٢٠ .

(٥) حسنه الشيخ الألباني، انظر إرواء الغليل ١٤٦/٥ : ح ١٣٠٥ ، ١٤٨/٥ : ح ١٣٠٦ .

(٦) راجع المجموع ٣٧٢/٩ .

(٧) وصححه الشيخ شاكر كما ذكر انفا .

(٨) راجع الكتاب المذكور ص ٢٠٢ .

(٩) الباب المذكور في كتاب البيوع من سننه ٢٩٥/٧ .

ثم قال : ويظهر أن اللفظين بمعنى واحد، ورواه بعض الرواة عن عمرو ابن شعيب بهذا، وبعضهم بهذا، ويؤيده قول ابن قتيبة في غريب الحديث : « ومن البيوع المنهي عنها شرطان في بيع، وهو أن يشتري الرجل السلعة إلى شهرين بدينارين، وإلى ثلاثة أشهر بثلاثة دنانير، وهو بمعنى (بيعتين في بيعة)»، وكذلك فسره عبد الوهاب بن عطاء فقال : « يعني يقول : هو لك بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين رواه البيهقي. (١) ».

وفي عون المعبود ونيل الأوطار جاء في شرح الحديث : (ولا شرطان في بيع) : قال البغوي: هو أن يقول بعتك هذا العبد بألف نقداً أو بألفين نسيئة، فهذا بيع واحد تضمن شرطين يختلف المقصود فيه باختلافهما، ولا فرق بين شرطين وشروط، وهذا التفسير مروى عن زيد بن علي وأبي حنيفة، وقيل معناه أن يقول بعتك ثوبي بكذا وعلي قصارته وخياطته، فهذا فاسد عند أكثر العلماء، وقال أحمد : إنه صحيح (٢).

وقال ابن القيم في شرحه للحديث :

هذا الحديث أصل من أصول المعاملات، وهو نص في تحريم الحيل الربوية، وقد اشتمل على أربعة أحكام.

الحكم الأول : تحريم الشرطين في البيع، وقد أشكل على أكثر الفقهاء معناه من حيث إن الشرطين إن كانا فاسدين فالو احد حرام، فأى فائدة لذكر الشرطين؟ وإن كانا صحيحين لم يحرم.

فقال ابن المنذر: قال أحمد وإسحق فيمن اشترى ثوباً واشترط على البائع حياكته وقصارته، أو طعاماً واشترط طحنه وحمله، إن شرط أحد هذه الأشياء فالبيع جائز وإن شرط شرطين فالبيع باطل.

(١) إرواء الغليل ١٥١/٥ وراجع بدءاً من ص ١٤٦، وانظر السنن الكبرى ٣٤٣/٥.

(٢) عون المعبود ٤٠٣/٩، ونيل الأوطار ٢٠٣/٥.

وقول أحمد إنه صحيح، روى عنه غير هذا، انظر عون المعبود شرح ابن القيم ٤٠٤/٩.

واستبعد ابن القيم هذا التفسير، وقال : اشتراط منفعة البائع في المبيع إن كان فاسداً فسد الشرط والشرطان، وإن كان صحيحاً فأبي فرق بين منفعة أو منفعتين أو منافع ؟ لا سيما والمصححون لهذا الشرط قالوا : هو عقد جمع بيعا وإجارة، وهما معلومان لم يتضمنا غرراً، فكانا صحيحين، وإذا كان كذلك فما الموجب لفساد الإجارة على منفعتين وصحتها على منفعة ؟ وأي فرق بين أن يشترط على بائع الحطب حمله، أو حمله ونقله، أو حمله وتكسيه ؟

وبعد أن استبعد هذا التفسير وغيره قال :
فإذا تبين ضعف هذه الأقوال فالأولى تفسير كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - بعبءه ببعض، فنفسر كلامه بكلامه.
فنقول : نظير هذا نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن صفقتين في صفقة، وعن بيعتين في بيعة.
ووضح ابن القيم أن المراد بالنهي هنا هو مسألة العينة، وأنه هو بعينه الشرطان في بيع، فالشرطان كالصفقتين سواء.
ثم قال :

وإذا أردت أن يتضح لك هذا المعنى فتأمل نهيه - صلى الله عليه وسلم - في حديث ابن عمر عن بيعتين في بيعة، وعن سلف وبيع ، رواه أحمد، ونهيه في هذا الحديث عن شرطين في بيع، وعن سلف في بيع، فيجمع السلف والبيع مع الشرطين في البيع، ومع البيعتين في البيعة.
وسر ذلك : أن كلا الأمرين يؤول إلى الربا، وهو ذريعة إليه.. الخ (١).
ومن هذا كله نرى أن الراجح أن النهي عن الشرطين في البيع هو نفسه النهي عن البيعتين في بيعة، والله عز وجل هو أعلم.

(١) راجع عون المعبود شرح ابن القيم ٤٠٢/٩ - ٤٠٧ .

المبحث السابع الشرط الجزائي

الشرط الجزائي : من الشروط الوضعية التي يتفق عليها المتعاقدون وهي التي تحدثنا عنها من قبل.

ومن الدراسة السابقة يظهر لنا ترجيح ما يأتي:

١ - الأصل في العقود والشروط الوضعية أو الجعلية التي يشترطها المكلف في المعاملات: الإباحة لا الحظر؛ «فالمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً»^(١).

٢ - لا يصح القول بالنهي عن بيع وشرط، ويلحق بالبيع عقود المعاوضات، فقد ثبت عدم صحة حديث النهي عن بيع وشرط، وعارضه ثلاثة أحاديث صحيحة بمنطوقها، وحديث رابع بمفهومه.

ومن استدل بالحديث، أيد الاستدلال بما روى أن عبدالله بن مسعود اشترى جارية من امرأته زينب الثقفية، وشرطت عليه أنك إن بعته فهي لي بالثمن، فاستفتى عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - فقال : « لا تقربها وفيها شرط لأحد ».

وهذا الأثر - فيما يبدو - لا يدل على بطلان الشرط، فلم يأمره بفسخ العقد أو إبطال الشرط، بل على العكس، فلو كان الشرط باطلاً لم يمنع من قربانها، بل علل ذلك بالشرط، فدل على أن المانع من القربان هو الشرط، وأن قربانها يتضمن إبطال ذلك الشرط؛ لأنها قد تحمل فيمتنع عودها إليها^(٢). وسبق بيان ابن تيمية أن الإمام أحمد صحح العقد والشرط، ولو صح استدلال الحنفية والشافعية بهذا الأثر فإنه يعارض

(١) «المسلمون على شروطهم» رواه الترمذی وقال : حديث حسن صحيح ، وخالفه غيره، وفصل ابن تيمية القول فيه من قبل ، وقواه - راجع مجموع الفتاوى ١٤٦/٢٩ - ١٤٧ ، وإرواء الغليل ١٤٤/٥ - ١٤٥ .

(٢) وانظر شرح ابن القيم في عون المعبود ٤٠٤/٩ ، والفروع ٦/٤ .

بالأحاديث الشريفة المذكورة.

٣ - من الواضح صحة قول الحنفية بأن الشرط الفاسد مايؤدي إلى الغرر، أو الربا، فيجب ألا يكون المشروط محظورا، ولكن يبدو من الواضح أيضا أن هذا لاينطبق على كل شرط لا يقتضيه العقد، وليس بملائم له، وليس فيه تعامل للناس ولا عرف ظاهر، حيث جعل الحنفية هذا شرطا غير صحيح، والأحاديث الثلاثة الأولى تبين صحته .

ومن غير الواضح تفسيرهم للربا! فقد جعلوا المنفعة المشروطة لأحد المتعاقدين من الربا! أي أن شرط جابر يعتبر من الربا المحرم!! ومثله كل منفعة وإن كانت مشروعة في ذاتها، وقد ذكر الكاساني كثيرا منها فيما سبق. والقول بأن الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، وتصحيح الشروط التي جرى التعامل بها بين الناس، هذا فيه نظر، فصحة الشروط ليس ردها إلى العرف وتعامل الناس، فما أكثر ما يتعارف الناس على أمور غير مشروعة! وهذا واضح كل الوضوح في عصرنا! وإنما تصح الشروط التي تخلو من الربا والغرر وأي محظور شرعي، سواء أجرى العرف بها أم لم يجر^(١). والمراد بالربا هو الربا المعلوم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح، وهو أشد تحريما من الغرر، ولذلك رخص فيما تدعو إليه الحاجة من الغرر اليسير، وحرم الربا قليله وكثيره، ولهذا لا يجوز الجمع بين الربا والغرر عند الحديث عن القليل الذي يصح معه العقد والشرط كما جاء مثلا في كلام ابن رشد الحفيد^(٢).

٤ - قول المالكية بجواز اشتراط المنفعة إذا كانت يسيرة، وعدم جوازها في

(١) في قرار المجمع رقم ٤٧ (٥/٩) بشأن العرف جاء أن العرف المعتبر شرعاً لا يخالف الشريعة، فإن خالف العرف نصا شرعيا، أو قاعدة من قواعد الشريعة فإنه عرف فاسد .

(٢) أشار ابن رشد الحفيد إلى صنفى الفساد الذي يخل بصحة البيوع وهما الربا والغرر، وقال : فما كان دخول هذه الأشياء فيه كثيراً من قبل الشرط أبطله مالك وأبطل الشرط، وما كان قليلا أجازته وأجاز الشرط فيها (راجع قوله في المبحث الثالث : الشروط عند المالكية).

غير ذلك، فيه نظر، فلعل الأولى أن يقال إذا كانت معلومة، فهذا هو الذي ثبت في حديث النهي عن الثيا إلا أن تعلم، واشتراط ظهر بغير جابر كان لمسافة معلومة، وهذا هو المذهب الحنبلي، وفيما يبدو هو الراجح.

٥ - البيع بشرط العتق: عدم جوازه كما ذهب إليه الحنفية يتعارض مع النص، وجوازه عند المالكية لأنه عمل من أعمال البر يستلزم جواز شرط كل عمل من أعمال البر، والوقوف عند العتق بحيث لا يتعداه إلى غيره بسبب السراية كما بين الإمام الشافعي، أو بسبب التغليب والسراية كما قال أصحاب الإمام أحمد، هذا أمر فيه نظر، وذكرنا مايدل على عدم ترجيحه.

٦ - ماذهب إليه الإمام أحمد من عدم جواز الشرطين في البيع يستند إلى حديث صحيح، والراجح أن الشرطين يراد بهما البيعتان في بيعة، فاجتماع الشرطين يؤدي إلى الربا كما يبين ابن القيم، أو فيه غرر كما بين غيره، أما الشرطان أو الشروط الصحيحة التي لا يؤدي اجتماعها إلى ربا أو غرر أو محذور شرعي فإنها تبقى صحيحة ويصح معها العقد.

٧ - بين ابن تيمية الفرق بين مقتضى العقد، ومقصوده، ومقصود الشرع، وذهب إلى أن الشرط لا يبطل بمخالفة مقتضى العقد وإنما بمخالفة مقصوده أو مقصود الشرع، واستدل بأدلة كثيرة، ووضح رأيه بأمثلة متعددة، فلعل رأيه يعتبر راجحاً.

٨ - قول الحنفية بأن الشرط الذي فيه منفعة لأحد المتعاقدين فاسد ويفسد العقد لأنه له مطالب فتحدث المنازعة، وقول الشافعية بأن الشروط الفاسدة تبطل البيع لمنافاة متقضاه، وهو رواية عند الحنابلة غير المنصوص عن أحمد، هذه الأقوال فيها نظر، ففي حديث بريرة صح العقد وبطل الشرط.

وقول المالكية بأن الاشتراط إذا كان بعد انقضاء الملك، يصح العقد

ويبطل الشرط لحديث بريرة أما مدة الملك في غير العتق : فقليل عن مالك: البيع مفسوخ، وقيل : بل يبطل الشرط فقط، هذه التفرقة التي انفرد بها المالكية سببها غير واضح لدي.

وقول المالكية بصحة البيع وفسخ الشرط إذا كان خفيفاً فلم يقع عليه حصة من الثمن قول لعله راجح، فلو وقع عليه حصة من الثمن لما أمكن فسخ الشرط دون البيع لأثر ذلك على البائع.

ولعل من الراجح أيضاً قول الحنابلة بأن اشتراط عقد في عقد آخر فاسد يفسد به البيع، فهذا بيعتان فيبيعة.

ويمكن القول بأن الشرط الفاسد إذا أمكن إبطاله دون أن يؤثر على العقد : صح العقد وبطل الشرط، وذلك مثل حديث بريرة.

أما إذا لم يمكن إبطاله إلا بإبطال العقد، كالشرط الذي يؤدي إلى غرر فاحش في الثمن أو المثلون، أو يمكن إبطاله ولكن ذلك يؤدي إلى ضرر أو غبن أو أكل لأموال الناس بالباطل، فعندئذ يبطل العقد والشرط ومعنى ذلك أن نجعل حديث بريرة هو الأصل الذي نقيس عليه كلما أمكن.

وإذا كان هذا في عقود المعاوضات المالية، فلعل من الأرجح والأولى أن نأخذ برأي الجمهور في النكاح، فلا نبطل العقد بالشروط الفاسدة، بل نبطل الشروط ويبقى العقد صحيحاً، والله عز وجل هو أعلم.

بعد هذه الدراسة التي أعاننا الله سبحانه وتعالى عليها، ووفقنا إليها، نستطيع في ضوئها أن ننظر إلى الشروط الجزائية في التطبيق العملي، وأن نسترشد بها للحكم على هذه الشروط، وهو ما نتناوله في المبحث التالي.

المبحث الثامن الشرط الجزائي في المعاملات المعاصرة

أولاً: تأخير الديون والحقوق

في البنوك الربوية يلتزم المقترض بدفع فوائد على القرض، وإن تأخر عن أداء الدين في مواعده يلتزم بدفع فوائد مركبة على الدين الأصلي وفوائده.

وفي عقود البيع بالتقسيط نجد بعض العقود النص على فوائد التأخير. وفي عقود الإجارة نجد أيضاً في بعض العقود النص على أن المستأجر إذا تأخر في دفع الأجرة يلتزم بدفع فوائد التأخير. وفي بطاقات الائتمان التي تصدرها البنوك الربوية، وبعض الشركات، نجد النص على فوائد التأخير.

وفي بضع العقود الحكومية كعقود استهلاك المياه والكهرباء في كثير من البلاد نجد النص على فوائد التأخير.

وهكذا ينص على غرامة التأخير في معظم الحالات في الديون، والحقوق التي تصبح ديناً في الذمة.

ومن الواضح أن هذا الشرط جزائي باطل، ففوائد التأخير من الربا المحرم.

وإذا كان الذين يشترطون فوائد التأخير لا يبالون من أين أخذوا المال: أمن الحلال أم من الحرام؟ فما موقف المصارف الإسلامية من تأخير الديون الناشئة عن بيع آجل أو عن إجارة؟

بالنسبة للتأخير لا أعلم أن مصرفاً إسلامياً يشترط فوائد تأخير تحت أي اسم من الأسماء، فالعين المؤجرة في ملك المصرف، ويستطيع أن يفسخ العقد إن لم يلتزم المستأجر، أما في البيع فالذي أعلمه أن عدداً من

المصارف الإسلامية - للأسف الشديد - تطبق فوائد التأخير بشرط جزائي منصوص عليه في العقد، أو بدون نص عليه، غير أنها لا تسميها فوائد، وإنما تتخذ أسماء أخرى، أكثرها تداولاً «غرامات التأخير» ومنها «تعويض الربحية»، بل وجدت في أحد المصارف عبارة «تعويض ربحية الربحية»!! وهي الفوائد المركبة!!.

وقام أحد الاخوة بعمل استبيان ضم سبعة وعشرين مصرفاً إسلامياً، فنظرت فيه فوجدت الآتي:

١ - عدد المصارف التي تطبق غرامات التأخير: (١٢) اثنا عشر مصرفاً، وكلها تطبقها على المدين المماطل فقط.

٢ - غرامات التأخير بقرار من هيئة الرقابة الشرعية: (٩) تسعة مصارف، غير ان التطبيق العملي لا يوافق القرار في ثلاثة منها.

٣ - النص على شرط الغرامة في العقود: (٩) تسعة مصارف، ومصرف منها النص بدون قرار من الهيئة!

٤ - طريقة حساب الغرامات هي نفسها طريقة حساب الأرباح: (٥) خمسة مصارف.

٥ - الإيرادات تضاف لإيرادات المصرف: (٤) أربعة مصارف.

ومن هذا يتبين أن الهدف من شرط غرامة التأخير هو زجر المدين المماطل وردعه وعقوبته، وإدراك أن هذه الغرامات من الربا المحرم، فتتفق في الصالح العام، ما عدا أربعة مصارف استحلت هذه الغرامات، وأضافتها لإيرادات المصرف، فاختلط الحلال بالحرام، وأحد هذه المصارف الأربعة يقوم بهذه مستنداً إلى قرار من هيئة الرقابة الشرعية!!.

فما الذي دفع هذه المصارف إلى وضع هذا الشرط؟ وبم استدلت هيئات الرقابة الشرعية؟ وما حكم هذا الشرط الجزائي؟

رأى الجيزون أن الغني المماطل أوقع الضرر بالمصرف، فلولا مماطلته

لضم هذا المال فعلاً في مدة المماطلة، ولذلك أجازوا للمصرف أخذ تعويض بمقدار نسبة الربح، التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل لو استثمره المصرف، فمتى تبين المصرف الإسلامي أن المدين المماطل مليء غني أضاف إلى دينه نسبة تعادل النسبة التي حققها خلال مدة بقاء الدين في ذمته.

وقد ناقشت بعض هؤلاء المجيزين، ووجدتهم يستدلون بثلاثة أحاديث شريفة، وبالمصلحة المرسلّة التي يرون أنها تتفق مع مقاصد التشريع الإسلامي.

والأحاديث الثلاثة هي :

١ - (مطل الغني ظلم) .

٢ - (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته)

٣ - (لا ضرر ولا ضرار) .

والحديث الأول متفق عليه.

قال ابن حجر في الفتح (٤/٤٦٦ ، الباب الأول من كتاب الحوالة) : في الحديث الزجر عن المطل، واختلف هل يعد فعله - عمداً - كبيرة أم لا ؟ فالجمهور على أن فاعله يفسق، لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا ؟ قال النووي: مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار، ورده السبكي في شرح المنهاج بأن مقتضى مذهبنا عدمه، واستدل بأن منع الحق بعد طلبه، وابتغاء العذر عن أدائه، كالغصب، والغصب كبيرة، وتسميته ظلماً يشعر بكونه كبيرة، والكبيرة لا يشترط فيها التكرار، نعم لا يحكم عليه بذلك إلا بعد أن يظهر عدم عذره.

والحديث الثاني: (لي الواجد) ذكره السيوطي وأشار إلي رواته وهم : أحمد ، وأبو داود ، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، ورمز للحديث بالصحة.

وقال المناوي في فيض القدير (٥/٤٠٠) : عرضه: بأن يقول له المدين: أنت ظالم، أنت ممامل، ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش، وعقوبته: بأن

يعزره القاضي على الأداء بنحو ضرب أو حبس حتى يؤدي. ثم قال : «قال الحاكم: صحيح ، وأقره الذهبي، ولم يضعفه أبو داود». والحديث ذكره البخاري تعليقاً، قال في باب : لصاحب الحق مقال من كتاب الاستقراض في صحيحه.

ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم : (لي الواجد يحل عقوبته وعرضه) قال سفيان: عرضه : يقول مطلتي وعقوبته: الحبس. وفي تغليق التعليق لابن حجر (٣/٣١٨-٣٢٠) ذكر طرقه المختلفة الموصولة، وقال كما قال في الفتح : إسناده حسن.

والحديث الثالث: (لا ضرر ولا ضرار) : ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ٤٦٨) أن الحديث أخرجه مالك والشافعي مرسلاً، وأحمد وعبدالرزاق وابن ماجه والطبراني - وفيه جابر الجعفي- وابن أبي شيبة من وجه آخر أقوى منه، والدارقطني من وجه ثالث.

وقال المناوي في فيض القدير (٦/٤٣٢): الحديث حسنه النووي وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وقال العلائي : للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به.

والحديثان الأول والثاني ظاهران في ظلم الغني المماطل، واستحقاقه للعقاب، وهما مما يحتج به، والعقوبة هنا تعزيرية، وذهب الجمهور إلى أن العقوبة هنا هي الحبس، وإن جاز في التعزير غيره كالضرب والتوبيخ، وما دام الهدف من العقوبة التعزيرية الردع والزجر وأداء الحقوق، وليس في العقوبة هنا حد مقرر، فالأمر إذن فيه متسع أمام القاضي أو ولي الأمر، فقد يرى في التوبيخ الكفاية ، وقد يرى ضرورة الضرب مع الحبس، والأمر لا يستدعي كبير خلاف مادام الحكم يصدر من عادل غير محكم للهوى والتشهي.

والحديث الثالث ينهى عن الضرر، ومن القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، والمصرف لحقه ضرر فيجب أن يزال.

ومن المعروف أن الدائن ليس له إلا دينه، سواء أخذه وقت استحقاقه أم بعد مدة المثل، وما أجاز أحد من الفقهاء أن يدفع المدين قدراً زائداً عن الدين كعقوبة تعزيرية، ولو قيل يدفع مقابل الزمن فهو عين الربا.

قال المجيزون: إن المصلحة تقتضي منع المماطل من استغلال أموال المسلمين ظلماً وعدواناً، وإذا كانت الفائدة الربوية تمنع الممثل مع البنوك الربوية، فإن الإسلام لا يعجز عن أن يوجد حلاً لمشكلة الممثل التي تعاني منها المصارف الإسلامية، وإذا كان الفقهاء السابقون رأوا أن تكون العقوبة الحبس - وهذا غير مطبق الآن - فعلى فقهاء العصر أن يجتهدوا لإيجاد الحل.

ثم أضافوا: والقدر الذي نرى أن يتحملة المماطل هو ما يقابل الربح الفعلي للمصرف، فهذا ليس من باب الربا، ولكنه من باب منع الضرر الذي يخلق بالمصرف. وربما كان من الصعب التفرقة بين مذهب إليه هؤلاء وبين الربا.

ويبقى هنا كذلك أن نسأل: ما الهدف من العقوبة التعزيرية؟ ومن الذي يحدد هذه العقوبة؟ ومن الذي يأمر بإيقاعها؟ أو يقوم بتنفيذها؟ أفيمكن أن يكون شيء من هذا للمصرف؟

لو جاز أن يكون للمصرف استحداث عقوبة تعزيرية يوقعها بالعميل، وهي تشتبه بالربا، إن لم تكن هي الربا بعينه، فمن باب أولى أن يكون له الحق في العقوبة التعزيرية المقررة كالحبس أو الضرب.

ونأتي إلى الجانب التطبيقي لنرى: هل تحقق الهدف من هذه العقوبة؟

بعض المصارف رأت أن المتعاملين معها الذين لا يؤدون الأقساط في مواعييدها بلغوا من الكثرة حداً يصعب معه النظر في كل حالة، والتفرقة بين مطل الغني وعجز الفقير - كما توجد عوامل أخرى تزيد الأمر صعوبة - ولذلك عند تأخر أي مدين عن الأداء يضاف على دينه ما يقابل الربح الذي يعلنه المصرف في حينه، ولا يستطيع أحد أن يفرق بين هذا وبين الربا

المحرم. وقد يقال إن هذا خطأ في التطبيق لا في الفتوى، ولكن على المفتي أن ينظر إلى ما يمكن تطبيقه.

وبعض المصارف الأخرى تمسكت بنص الفتوى، فكانت ترسل للعميل أولاً حتى تتأكد من المطل قبل إنزال العقوبة، ويلاحظ هنا أن الأرباح التي تحققها المصارف الإسلامية أقل من الفوائد الربوية في أوقات كثيرة، فالذين يستحلون هذه الفوائد استمروا في مطالهم غير عابئين بما يضيفه المصرف الإسلامي، وبذلك تحولت العقوبة التعزيرية إلى زيادة ترتبط بربح المصرف والزمن، ورضي بهذا الطرفان!

فهل تحقق الهدف من العقوبة التعزيرية ؟ أم تحولت العقوبة إلى نوع جديد من الرشا ؟

والجدير بالذكر أن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ناقش في دورته السادسة موضوع البيع بالتقسيط، ومن المسائل التي نقاشها: التأخر في دفع الأقساط، وأصدر قراره رقم ٥١ (٦/٢)، ومما جاء فيه:

ثالثاً: إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدين، بشرط سابق أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرم.

رابعاً: يحرم على المدين المليء أن يماطل في أداء ما حل من الأقساط، ومع ذلك لا يجوز شرعاً اشتراط التعويض في حالة التأخر عن الأداء. وجاء في القرار نفسه:

خامساً: يجوز شرعاً أن يشترط البائع بالأجل حلول الأقساط قبل مواعيدها، عند تأخر المدين عن أداء بعضها، مادام المدين قد رضي بهذا الشرط عند التعاقد.

وهذا الشرط تحدث عنه ابن عابدين فقال: « عليه ألف ثمن جعله ربه

نجوما، قائلاً: إن أخل بنجم حل الباقي، فالأمر كما شرط ، وهي كثرة الوقوع»^(١).

وقد طبقت بعض المصارف الإسلامية هذا الشرط، وابتعدت عن الربا .
أما الحقوق إذا لم تكن ديونا فالأمر فيها مختلف:

فمثلاً في المقاولات إذا تم التعاقد على الانتهاء من العمل في موعد محدد، مع الاتفاق على شرط جزائي إذا تأخر المقاول دون عذر مقبول، فإن هذا الشرط جائز، ولكن الأولى أن يرتبط هذا الشرط بالضرر الفعلي نتيجة للتأخير، كأن يتأخر تأجير المبنى، فيقدر الإيجار، أو يتأخر الانتفاع بالعين، فيقدر إيجار المثل، أو ترتفع الأسعار فيتأثر بها صاحب المبنى، وهكذا .

وفي عقد الاستصناع كذلك يجوز الشرط الجزائي، وقد ناقش مجمع الفقه الإسلامي بمنظمة المؤتمر الإسلامي موضوع الاستصناع في مؤتمره السابع، وأصدر قراره رقم ٦٥ (٧/٣) ومما جاء فيه:

رابعاً : يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان، ما لم تكن هناك ظروف قاهرة.

وكما يكون الشرط الجزائي لتأخير النفع المستهدف كما ذكرنا آنفاً في المقاولات، فيجوز أيضاً أن يكون الشرط الجزائي لأصل الإخلال بالنفع المستهدف للمشتري، كأن يتم العمل في المقاولات في الموعد المحدد ولكن مع عدم الالتزام بالمواصفات المتفق عليها، فلا يتحقق الانتفاع بالمبنى بالمستوى المطلوب فيترتب على ذلك ضرر عند التأجير مثلاً، أو يكون الاستصناع لسيارات، فيفاجأ المستصنع بأن نقل السرعات فيها يدوي على خلاف الاتفاق، أو أن عجلة القيادة تتفق مع التزام اليسار في السير وليس اليمين، ففي مثل هذه الحالات يصح الشرط الجزائي.

(١) حاشية ابن عابدين ٥٤/٧ .

ثانياً: من معاملات المصارف

١. وعد المراجعة:

الوعد في بيع المراجعة للأمر بالشراء في المصارف الإسلامية يكون معه دفع عربون للمصرف، وبيع العربون في الفقه الإسلامي معلوم، منعه الجمهور خلافاً للإمام أحمد، وليس عرضه ومناقشته هدفنا هنا، وإنما ننظر إلى الشرط الجزائي في هذا الوعد.

حدث خلاف حول الإلزام بالوعد: فإذا لم يكن الوعد ملزماً فلا يجوز الشرط الجزائي، وإذا كان ملزماً جاز، ولكن ما الذي يترتب على هذا الشرط؟

لو أخذنا بجواز بيع العربون فإن العربون يصبح ملكاً للمصرف عندما لا يتلزم الواعد بالشراء بوعده، وإن لم يترتب على خلف الوعد أي ضرر، وهذا ماأخذ به القانون الوضعي.

وإن قلنا بعدم جواز بيع العربون مع القول بأن الوعد ملزم، فما الذي يترتب على الشرط الجزائي؟

الجواب لا يحتاج إلى بحث لأن المجمع قد حسم الموضوع.

ففي قرار المجمع رقم ٤٠-٤١ (٥/٢ و ٥/٣) بشأن الوفاء بالوعد، والمراجعة للأمر بالشراء في دورة مؤتمره الخامس جاء مايلي:

ثانياً : الوعد وهو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه الانفراد يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، ويكون ملزماً قضاء إذا كان معلقاً على سبب، ودخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد.

ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض عن الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر».

ويؤخذ من هذا القرار ترجيح رأي الجمهور في عدم جواز بيع العربون.

٢ . الاعتماد المستندي :

عند الاستيراد يقوم المصرف بما يعرف بفتح الاعتماد المستندي، فإذا كان الاستيراد للمتعامل مع المصرف أخذ أجرا من العميل مقابل العمل والتكاليف، أما في المراجحات الخارجية فإن الاعتماد يكون باسم المصرف، وأحيانا يلغى الاعتماد ولا يتم الاستيراد، ففي الحالة الأولى لا يرد الأجر إلى العميل، وقد يرد جزء منه، وفي الحالة الثانية إذا كان المصرف هو الذي ألغى الاعتماد فلا شيء على العميل، أما إذا كان الإلغاء بسبب العميل فمن الشروط الجزائية إلزامه بدفع أجر فتح الاعتماد .

ولعل هذا الشرط صحيح، فالضرر الذي لحق المصرف يجب أن يتحمله العميل المتسبب في هذا الضرر .

وهنا حالة أخرى وهي إذا لم يرسل المصدر السلعة، وألغى الاعتماد، فمن الذي يتحمل تبعه الضرر ؟

معظم المصارف - فيما أعلم - لا تحمل العميل شيئا، ولكن وجدت بعض المصارف تضع شرطا جزائيا يحمل العميل الضرر، لأنه هو الذي أرشد المصرف إلى المصدر وعرفه به .

وأظن أن هذا الشرط غير صحيح، فالمشتري من المصدر هو المصرف وليس العميل، ولا شيء على العميل إلا بعد وصول البضاعة والمطالبة بتنفيذ الوعد، بل إن المصرف يتحمل أكثر من هذا، فتقع عليه مسئولية تلف السلعة قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وذلك كما جاء في قرار المجمع رقم ٤٠-٤١ (٥/٢ و ٥/٣) في دورة مؤتمره الخامس .

ثالثاً : عقد المناقصة

تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على التاجر إذا تأخر عن المواعيد المحددة للإنجاز:

هذا الشرط مثل الشروط التي ذكرناها في المقاولات وفي الاستصناع، واسترشاداً بقرار المجمع آنفاً، يربط الشرط بالضرر الواقع فعلاً.

أما تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على المشتري إذا تأخر عن سداد الثمن فإنه غير جائز؛ لأن هذا مثل غرامة التأخير، من الربا المحرم، ولكن يمكن أن تكون الغرامة المالية إذا لم يلتزم بالشراء.

وكذلك يمكن تضمنين عقد المناقصة شرطاً جزائياً ينص على غرامة مالية على البائع إذا لم يلتزم بالبيع تبعاً لشروط المناقصة، والله عز وجل هو الأعلم.

الخاتمة

بعد الانتهاء من هذا البحث بمباحثه الثمانية بحمد الله تعالى وفضله ومنه ننتهي إلى النتائج التالية:

١ - الأصل في العقود والشروط الوضعية التي يشترطها المكلف في المعاملات: الإباحة لا الحظر، ومنها الشرط الجزائي.

٢ - لا يصح القول بالنهاي عن بيع وشرط، ويلحق بالبيع عقود المعاوضات.

٣ - المراد بالنهاي عن شرطين في بيع (البيعتان في بيعة) وتصح الشروط الصحيحة وإن تعددت في العقد الواحد ما لم يؤد اجتماعها إلى محذور شرعي كبيعتين في بيعة.

٤ - صنفا الفساد الذي يخل بصحة عقود المعاوضات والشروط هما الربا والغرر، والربا تحريمه أشد، وقليله وكثيره حرام، ولهذا لا يجوز الجمع بينهما عند الحديث عن القليل أو اليسير الذي لا يؤثر في العقود والشروط، فهذا خاص بالغرر.

٥ - لا يجوز تصحيح الشروط التي جرى بها التعامل بين الناس إلا إذا لم تخالف نصا شرعيا، أو قاعدة من قواعد الشريعة.

٦ - الشرط الفاسد إذا أمكن إبطاله دون أن يؤثر على العقد: صح العقد وبطل الشرط قياساً على حديث بريرة.

٧ - في المعاملات المعاصرة لا يجوز الشرط الجزائي الذي يؤدي إلى زيادة على الدين كالفوائد وغرامات التأخير، مهما كانت الأسباب، فهذا من الربا المحرم، ولكن يجوز الشرط الجزائي في الحقوق والالتزامات - ما عدا الدين - للتعويض عن الضرر الواقع فعلاً.

وهذا بعض ما انتهيت إليه في بحثي، فإن كان صواباً فمن الله عز وجل، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان (ومن المهم جداً أن أعلم أنني لا أقول الرأي على سبيل الإفتاء، وإنما ليعرض على المجمع، وما يفتى به هو ما يقرره المجمع).
« سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ».

المراجع

بعد كتاب الله العزيز

- ١ - إراء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢ - الاستذكار : لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر - ط، الشام والقاهرة ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٣ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: محمد بن أحمد بن رشد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٥هـ.
- ٥ - بلغة الساغب وبغية الراغب : لفخر الدين أبي عبدالله محمد بن أبي القاسم بن تيمية دار العاصمة بالرياض ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٦ - تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف: يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف المزي - المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- ٧ - تعليق على صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - المكتب الإسلامي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٨ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير : لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٩ - تهذيب الكمال : لأبي الحجاج يوسف بن الزكي المزي.
- ١٠ - حاشية ابن عابدين : محمد أمين الشهير بابن عابدين - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ١١ - الخرشي على مختصر خليل وبهامشه حاشية علي العدوي، دار صادر، بيروت.
- ١٢ - الروض المربع بشرح زاد المستقنع : منصور بن يونس البهوتي، مكتبة

العبيكان الرياض ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٣ - روضة الطالبين : لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق.

١٤ - سنن ابن ماجه: لأبي عبدالله بن يزيد القزويني ابن ماجه، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٥ - سنن الترمذي - لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦ - السنن الكبرى : لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار المعرفة بيروت.

١٧ - سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك - وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٩ - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك : لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، المطبعة العصرية ومكتبتها دولة الإمارات العربية المتحدة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

٢٠ - شرح فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام - دار إحياء التراث العربي بيروت.

٢١ - شرح معاني الآثار : لأبي جعفر أحمد بن محمد الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٢ - صحيح مسلم بشرح النووي، دار أبي حيان ، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٣ - عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبي الطيب محمد شمس الحق

- العظيم أبادي مع شرح الحافظ ابن القيم الجوزية، المكتبة السلفية،
المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
- ٢٤ - فتح الباري : لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية
ومكتبتها بالقاهرة.
- ٢٥ - الفروع : لأبي عبدالله محمد بن مفلح دار مصر للطباعة ١٣٨١هـ -
١٩٦٩م.
- ٢٦ - فيض القدير شرح الجامع الصغير : لمحمد المدعو بعبدالرءوف المناوي
دار المعرفة - بيروت - ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
- ٢٧ - لسان الميزان : لأحمد بن حجر علي بن حجر العسقلاني - بيروت،
١٣٩٠هـ - ١٩٧١م.
- ٢٨ - المبسوط : لمحمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٦هـ -
١٩٨٦م.
- ٢٩ - مجلة الأحكام الشرعية : لأحمد بن عبدالله القاري - تهامة بجدة
١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٣٠ - مجمع البحرين في زوائد المعجمين، مكتبة الرشد - بتحقيق
عبد القدوس بن محمد.
- ٣١ - مجمع الزوائد : ابن حجر الهيتمي.
- ٣٢ - المجموع شرح المذهب للشيرازي : لأبي زكريا محي الدين بن شرف
النووي، مكتبة الارشاد بجدة.
- ٣٣ - مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطابع دار العربية -
بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٣٤ - المدونة الكبرى: الإمام مالك بن أنس، دار صادر - بيروت.
- ٣٥ - مسائل الإمام أحمد: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني
(صاحب السنن)، دار المعرفة بمصر ١٣٩٢هـ - ١٩٧١م.

- ٣٦ - مسند الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، شرحه وصنع فهارسه: أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٣٧ - مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى : لمصطفى السيوطي الرحبتي، المكتب الإسلامي - دمشق.
- ٣٨ - المعجم الأوسط للطبراني.
- ٣٩ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: أي، ونسك - مكتبة بريل من سنة ١٩٣٦م. إلى ١٩٦٩م.
- ٤٠ - المغني : لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤١ - المغني في الضعفاء : لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٤٢ - مفتاح كنوز السنة - لمحمد فؤاد عبدالباقي - لاهور ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٤٣ - المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة : لمحمد عبد الرحمن السخاوي - مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
- ٤٤ - الموافقات في أصول الشريعة : لأبي إسحق الشاطبي : أبراهيم موسى - دار المعرفة - بيروت.
- ٤٥ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال : لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٤٦ - نصب الراية لأحاديث الهداية : لأبي محمد عبدالله محمد بن يوسف الحنفي الزيلعي، المكتب الإسلامي، بيروت - ١٣٩٣هـ.
- ٤٧ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار : محمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة.



التنظيف الحكي

إعداد

الأستاذ الدكتور/محمود المرسى لاشين
أستاذ المحاسبة بكلية التجارة - جامعة الأزهر
والمعار إلى قسم المحاسبة بكلية الشريعة
والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى

مكة المكرمة شعبان - ١٤٢١هـ

صفحة بيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة :

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين ورحمة الله للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ... وبعد
فلعل من اشرف المهام العلمية التي تتاط بالباحث البحث عن كنوز التراث الإسلامي، وتجليتها والاستفادة من آراء الفقهاء؛ لتصحيح التطبيق العلمي في شتى دروب المعرفة.

ولقد شرفت بتكليف من قبل أمانة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بالكتابة حول التضيض الحكمي وماله علاقة بهذا المصطلح، فيما يؤثر على تحديد أنصبة الشركاء والمستثمرين في الأرباح، وكذلك حقوقهم عند التخارج سواء في المصارف الإسلامية أو الشركات، ولقد تم تناول الموضوع وفقاً للترتيب التالي :

- ❖ تحديد مفهوم التضيض، التضيض الحكمي وبيان أهميته
- ❖ تحديد مفهوم التقويم، وكيف يتم في الفكر والتطبيق المحاسبي، مع ذكر أمثلة لبعض طرق التقويم في دول الإتحاد الأوربي، والولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة العربية السعودية.
- ❖ المعالجة المحاسبية لتحديد حقوق الشريك المتخارج.
- ❖ التضيض الحكمي في الفقه سواء في الزكاة أو في بعض أنواع الشركات.
- ❖ الربح في الفكر المحاسبي.
- ❖ الربح في المنهج الإسلامي.
- ❖ تطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من آراء الفقهاء لقياس وإثبات بنود الميزانية وقائمة الدخل في المصارف الإسلامية، وكذلك لتحديد حقوق الشركاء والمتخارجين، وأخيراً التوصيات التي توصل إليها الباحث.

والله من وراء القصد،،،

صفحة بيضاء

التنضيض الحكمي

١ - مفهوم التنضيض :

يقصد بالتنضيض لغة: تحول المتاع أو العروض إلى نقد (ذهب أو فضة أو ما يقوم مقامها)، يقول ابن منظور: (الناض من المتاع : ما تحول ورقاً أو عيناً، وينقل عن الأصمعي - أن اسم الدراهم والدنانير عند أهل الحجاز الناض والنض، وإنما يسمونه ناضاً إذا تحول عيناً بعد ما كان متاعاً؛ لأنه يقال : ما نضَّ بيدي منه شيء، أما ابن الاعرابي فينقل عنه ابن منظور - أن النض الإظهار، والنض الحاصل، يقال خذ ما نض لك من غريمك، وخذ ما نضَّ لك من دين أي تيسر^(١) وتتفق معظم معاجم اللغة مع هذا التفسير^(٢)، غير أن الصنعاني بعد أن يذكر أن (النض : الإظهار، - يقول - والنض مكروه الأمر)^(٣)، أما الخليل ابن أحمد فيذكر (نضيض من الماء أي نض قليل) كأنما يخرج من حجر ... ويقال النض الدرهم الصامت)^(٤)، ويضيف الزمخشري (ومن المجاز: خذ ما نضَّ لك من دينك أي تيسر ... وأعطاه من ناضَّ ماله : من صامته الورق والعين وقد نض ماله صار عيناً بعد أن كان متاعاً)^(٥).

وأورد ابن الأثير أنه : [في حديث عمر (كان يأخذ الزكاة من ناض

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم : لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م ط٣ ج١ ص ١٨٠.

(٢) انظر: الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ، ص ٦١٠، الأزهرى، منصور بن محمد ابن أحمد : تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون، ج ١١ ص ٤٦٨، الفيروز أبادي، مجد الدين : القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م ط٤، ج ٢ ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٣) الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن : التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤ ج ٤ ص ٩٥.

(٤) الفراهيدي، الخليل بن أحمد : كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤ ج ٧ ص ١١.

(٥) الزمخشري، محمود بن عمر : أساس البلاغة، حققه د. مزيد نعيم، د. شوقي المصري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٨م ج ٧ ص ٨٣٥.

المال) هو ما كان ذهباً أو فضة عيناً وورقاً، وقد نض المال ينض، إذا تحول نقداً بعد أن كان متاعاً، ومنه الحديث (خذ صدقة ما قد نض من أموالهم) أي ما حصل وظهر من أثمان أمتعتهم وغيرها، ومنه حديث عكرمة في الشريكين إذا أرادا أن يتفرقا (يقتسمان ما نض بينهما من العين ولا يقتسمان الدين (كره أن يقسم الدين؛ لأنه ربما استوفاه أحدهما، ولم يستوفه الآخر فيكون ربا، ولكن يقتسمانه بعد القبض)[^(١)].

ولا يختلف معنى التنضيض في **الفقه** عن المعنى اللغوي وما ورد في الأحاديث سائفة الذكر لهذا المصطلح، يقول ابن رشد : (وقال مالك : الدين يمنع زكاة الناض فقط، إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه فإنه لا يمنع)^(٢)، ويقول ابن قدامة المقدسي في الشرح الكبير (قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضارب يربح ويضع - يخسر - مراراً، فقال يرد الوضيعة على الربح إلا أن يقبض المال صاحبه ثم يرده عليه فيقول اعمل به ثانية، فما ربح بعد ذلك لا يجبر به وضيعة الأول ... وأما ما لم يدفع فحتى يحتسبا حسابا كالقبض، كما قال ابن سيرين، قيل وكيف يكون حساباً كالقبض ؟ قال : **يظهر المال يعني ينض** ويجيء فيحتسبان عليه فإن شاء صاحب المال قبضه)^(٣).

ومما سبق يتضح أنه ليس هناك فرق بين المعنى اللغوي وما هو مستخدم في الحديث والفقه من أن الناض هو الدرهم أو الدينار بعد أن كان متاعاً وتحول إلى نقد بالبيع.

(١) ابن الأثير : مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد : النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م ط١ ج ٥ ص ٧٢.

(٢) ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد) : بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ج ١ ص ٣٦٦.

(٣) ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد ت ٦٣٠هـ وابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م ج ٥ ص ١٧٠.

٢/١ التنضيض الحكمي:

أما مصطلح **التنضيض الحكمي** والذي يستخدم الآن، فلم يرد في كتب الفقه المالي أو غيرها من كتب التراث؛ حيث كان يستخدم مصطلح **التقويم** ليؤدي المعنى المراد من التنضيض الحكمي، أورد أبو عبيد : (حدثنا كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال : إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع **فقومه** قيمة النقد - وفي مكان آخر يذكر - يقوم الرجل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزكيه مع ماله ... وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد وأهل العراق في تقويم متاع التجارة وضمه إلى سائر المال)^(١).

ويقول ابن قدامة : (وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض وتجعل **قيمتها** وقت العقد رأس المال ... ويرجع كل واحد منهما عند المفاصلة ب**قيمة** ما له عند العقد)^(٢).

فالذي يُقَوَّم هو المتاع - عروض التجارة - الذي لم يتم بيعه أي لم ينض بعد، وعلى ذلك **فالتقويم** هو المرادف - بل هو الأصل - للتنضيض الحكمي، أي ما يساويه العرض في تاريخ التقويم من النقد. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يشيع في الأوساط المحاسبية وغيرها استخدام مصطلح **التقويم** مرة بالواو ومرة بالياء (التقييم)، وبالرجوع إلى كتب اللغة نجد ابن منظور يقول: (قَوَّم السلعة واستقامها: قَدَّرها ... والقيمة : واحدة القيم وأصله الواو؛ لأنه يقوم مقام الشيء والقيمة ثمن الشيء بالتقويم)^(٣)؛ وسوف نتعرض للتقويم بشيء من التفصيل في البند رقم ٢ ص ١٣.

ولقد استخدمت هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية

(١) أبو عبيد، القاسم بن سلام : كتاب الأموال تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م ص ٥٢١ وما بعدها.

(٢) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٢٥ من المغني.

(٣) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١ ص ٣٥٧.

الإسلامية^(١) مصطلح **التنضيض الحكمي** بمعنى التقويم فذكرت في الفقرة رقم ٩٥ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية ما يلي :

التنضيض الحكمي (أي التقويم) للاستثمارات في نهاية الفترة المحاسبية يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية للقياس المحاسبي التنضيض الحكمي (أي التقويم) لتلك الاستثمارات شريطة أن ينتج عنها معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة^(٢).

وهكذا يتضح أن مصطلح **التنضيض الحكمي** من المصطلحات التي تم تركيبها في الآونة الأخيرة؛ كي تدل على معنى له مصطلح مستقر ومتداول قديماً وحديثاً وهو التقويم، ولقد كان المكان الأكثر استعمالاً لمصطلح التنضيض الحكمي فيما لو كان له استخدام عند العرب هو فقه الزكاة والشركات ؛ حيث لم يرد هذا المصطلح في أي من كتب المذاهب المعروفة فضلاً عن كتب اللغة الأكثر انتشاراً، والأولى هو الرجوع إلى استخدام **مصطلح التقويم**، غير أن الباحث سيضطر إلى استخدام مصطلح **التنضيض الحكمي**، حيث أن هذا هو ما تم تكليفه بالكتابة حوله.

٣/١ : أهمية التنضيض الحكمي

على الرغم من وضوح أهمية التنضيض الحكمي (التقويم) لدى هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية^(٣) سواء في عملية القياس

(١) أنشئت هذه الهيئة نتيجة دراسات وأبحاث كانت تهدف لإعداد معايير المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وكان من نتيجة هذه الدراسات إنشاء هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية وتم تسجيلها في دولة البحرين بتاريخ ١٢/٩/١٤١١هـ الموافق ٢٧/٣/١٩٩١م وقد قامت الهيئة منذ إنشائها بسلسلة من الدراسات تمخض عنها صدور بيان مفاهيم المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية في عام ١٤١٤هـ/١٩٩٣م وصدر بعض معايير المحاسبة في تواريخ لاحقة، أنظر مركز صالح عبدالله كامل للإقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية : سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧) معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، القاهرة ١٤١٩هـ ص ٣٩ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٦٩.

(٣) المرجع السابق ص ٣٩.

المحاسبية، أو تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار (المستثمرين أرباب الأموال) وأصحاب حقوق الملكية، ويمثلهم المصرف بصفته مضارباً، وكذلك تحقيق العدل في توزيع نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة، بين أصحاب حسابات الاستثمار أنفسهم، فإن الهيئة قررت عدم الأخذ بمفهوم التنضيق الحكمي في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبريء الذمم^(١) ولكنها أوضحت أنه يمكن الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي، أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقته الحالية أو المرتقبة مع المصرف^(٢).

ولعل مما يؤكد أهمية التنضيق الحكمي أن حقوق أصحاب المصرف (حقوق الملكية) والمتمثلة في رأس المال والاحتياطيات تتصف بالاستقرار، في حين أن حسابات الاستثمار المطلقة - المبالغ النقدية التي يتسلمها المصرف من أصحابها لاستثمارها في قنوات الاستثمار التي يراها المصرف دون قيد أو شرط من أربابها (مضاربة مطلقة) - تختلف مواعيد استحقاقها، فضلاً عن وقوع السحب منها في أوقات مختلفة على مدار العام، الأمر الذي يجعلها لا تتصف بالاستقرار وهو ما يترتب عليه حرمان أصحاب بعض هذه الاستثمارات من نصيبها في الأرباح الكامنة فيها، أو يعفيهم من تحمل نصيبهم في الخسائر التي قد تكون كامنة في هذه الاستثمارات، وذلك إذا تم قياس هذه الاستثمارات بالتكلفة التاريخية وتم سحب هذه الاستثمارات قبل الظهور الفعلي (التنضيق) لهذه الأرباح أو الخسائر، وهو ما يترتب عليه تحويل هذه الأرباح أو الخسائر إلى حقوق أصحاب المصرف، وإلى أصحاب الحسابات الاستثمارية التي بقيت إلى ما بعد الظهور الفعلي لهذه الأرباح والخسائر، كل ذلك إذا تم قياس الاستثمارات **بالتكلفة التاريخية**. ويشير

(١) المرجع السابق، الفقرة رقم ٩٦ ص ٧٠.

(٢) نفسه، فقرة رقم ٩٧ ص ٧٠.

الباحث في هذا الصدد إلى أن مصطلح **تكلفة** يستخدم للدلالة على ثمن الشيء وما يلحق به، وكذلك على نفقة إنتاجه رغم عدم دقة ذلك وبعده عن المعنى اللغوي، **فالتكلفة**: تحمل الشيء بمشقة وعلى خلاف العادة، وكلفه تكليفاً أمره بما يشق عليه^(١)، ويقول الزبيدي: (إن جمع التكلفة تكاليف ويجوز أن يكون من الجمع الذي لا واحد له، ويجوز أن تكون التكاليف جمع التكليف)^(٢).

ويقول علماء الأصول: (الحكم الشرعي: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين)^(٣) ويوضح البدخشي المكلف بقوله: (والمراد بالمكلف من قام بالتكليف وهو الإلزام)^(٤) ولكن البستاني يذكر أن: (الكلفة تطلق عند العامة على ثمن الشيء مع ما يلحق به من المصاريف ويبنون منها فعلاً ويقولون كلفه كذا)^(٥)، ولقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة ذلك؛ حيث جاء في المعجم الوسيط: (وتقول العامة: كلف الأمر أو الشيء كذا من الجهد أو المال: أنفقه في سبيل تحصيله... والتكلفة ما ينفق على صنع الشيء أو عمله (محدثه)^(٦)).

ويتضح من كل ما تقدم أن المعنى الذي يشيع الآن استخدامه لمصطلح التكلفة هو من وضع العامة وليس فصيحاً، والكلمة العربية الصحيحة التي تؤدي معنى كلمة تكلفة هي **النفقة**. ونعود مرة أخرى إلى توضيح الغبن الذي يقع نتيجة لتقويم **الاستثمارات** بالتكلفة التاريخية وهو ما يسير عليه العمل في المصارف والشركات.

(١) ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ج ٣ ص ١٥٧.

(٢) الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر / بيروت ١٩٦٦ ج ٦ ص ٢٣٨.

(٣) مدكور، محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م ص ٥٦.

(٤) البدخشي، محمد بن الحسن: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م ج ١ ص ٤٥.

(٥) البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م ج ٢ ص ٨٣٣.

(٦) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠، ج ٢ ص ٨٠١.

فمن المعلوم أن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة لا تنشأ في لحظة واحدة، وإنما تنشأ تلك النتائج خلال فترة الاستثمار، وبالتالي فلو لم يتم تطبيق مفهوم **التضيض الحكمي** فإن نتائج الاستثمار من ربح أو خسارة يتم إثباتها فقط في الفترة المالية التي تم فيها تصفية هذه الاستثمارات، ويؤدي ذلك إلى حرمان أصحاب الحسابات التي شاركت في تمويل الاستثمار والذين قاموا بسحبها كلياً أو جزئياً قبل تاريخ تصفيته من أرباحه، أو إعفائهم من خسائره التي نشأت قبل تاريخ التصفية وقبل تاريخ سحب هذه الحسابات.

ومن أجل ذلك تحفظ^(١) بعض أعضاء مجلس معايير المحاسبة - أحد التنظيمات المنبثقة عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية - على الفقرة رقم ٩٦، التي لا توجب تطبيق التضيض الحكمي في موجودات المصرف في الوقت الحاضر على أساس القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك لأن العدل التام والحفاظ على رعاية حقوق المستثمرين وحقوق المضارب - المصرف - يتطلب الأخذ بالقيمة النقدية المتوقع تحقيقها، وذلك بطريقة تقويمها، كما أن الأخذ بالتكلفة التاريخية قد يفضي إلى ظلم المستثمر في حال زيادة قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، كما قد يفضي إلى ظلم المضارب - المصرف - في حال نقص قيمة العين عن تكلفتها التاريخية، وفي نفس الأمر قد يفضي إلى ظلم المستثمر الباقي بعد التضيض إذا كان التضيض مبنياً على التكلفة التاريخية في حال كونها أعلى من القيمة السوقية للعين، والقول بصعوبة الأخذ بالقيمة السوقية لا يبرر إثارة غيرها عليها.

في حين رأى الأغلبية أن مفهوم التضيض الحكمي بالرغم من أنه جدير بالأخذ به في جميع الاستثمارات التي فيها حق لأصحاب حسابات الاستثمار؛ لأن طبيعة هذه الحسابات لدى المصارف تقوم على أساس السحب والإيداع خلال فترات قد لا تتزامن مع التضيض الفعلي، إلا أنهم

(١) مركز صالح عبدالله كامل : مرجع سابق، فقرة ١٣٥ ص ٨٣ وما بعدها

رأوا عدم الأخذ به في الوقت الحاضر، لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبرئ الذمم، ولكنهم مع ذلك تركوا للمصارف حرية الأخذ به اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب على اتخاذ القرارات الخاصة بعلاقاته الحالية أو المرتقبة مع المصرف، بناءً على معلومات تلائم طبيعة هذه القرارات، على أن يراعى في تطبيق التتضيض الحكمي المبادئ العامة التي وضعها المجلس والإفصاح عنها، والتي تتلخص فيما يلي :

- [يتطلب إخضاع القيمة النقدية المتوقع تحقيقها للاستثمارات القائمة في نهاية الفترة المحاسبية للقياس المحاسبي التتضيض الحكمي (أي التقييم) لتلك الاستثمارات ، شريطة أن ينتج عنه معلومات موثوق بها وقابلة للمقارنة، ومن أجل أن تكون المعلومات الناتجة عن التتضيض الحكمي موثوقاً بها وقابلة للمقارنة يتعين على إدارة المصرف أن تلتزم بجميع المبادئ العامة التالية:
- (أ) الاعتماد - إلى المدى المتوفر - على المؤشرات الخارجية - إذا توافرت - لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.
- (ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها .
- (ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها .
- (د) الثبات في استخدام طرق التتضيض الحكمي لأنواع الاستثمارات المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة .
- (هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
- (و) الحيطة والحذر في التقدير، وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها] ^(١).

(١) المرجع السابق فقرة رقم ٩٥ ص ٦٩ وما بعدها .

ويلاحظ على هذه المبادئ ما يلي :

- ١ - أنها لم تقدم الحل العملي للمصارف كي تستخدم التنضيض الحكمي، واكتفت بذكر مبادئ عامة، وألفاظ يمكن الاختلاف على مدلولها مثل (طرق منطقية ملائمة) الواردة في الفقرة ج.
- ٢ - لم تعتمد على ما ورد في الفقه من أحكام فيما يتعلق بالتنضيض الحكمي (التقويم)، حيث تختلف البنود التي قد يتكون منها الاستثمار في إخضاعها للتنضيض أو عدم إخضاعها، كما سنرى بعد قليل، ولكن **ما هو التقويم؟ وكيف يمكن التوصل إليه سواء في الفكر المحاسبي أو الفقه الإسلامي؟** هذا ما سوف نوضحه في المبحث التالي :

٢- التقويم :

يقول صاحب مجمل اللغة : (قومت الشيء تقويماً : وأصل القيمة الواو، وهو ما يقوم من ثمنه مقامه، وأهل مكة يقولون استقمت المتاع أي قومه) (١). ويقول ابن منظور : (القيمة : ثمن الشيء بالتقويم) (٢). ويقول الفيروز أبادي : (القيمة بالكسر: واحدة القيم، قومت السلعة واستقمته ثمنته .. وقومته عدلته) (٣) ويذكر ذلك أيضاً الحميري (٤) أما التهانوي فيذكر : (القيمة: ما قُومَ به مقوم، والثن قد يكون مساوياً للقيمة، وقد يكون زائداً عنه، وقد يكون ناقصاً عنه، والحاصل أن ما يقدره العاقدان بكونه عوضاً للمبيع في عقد البيع يسمى **ثمناً**، وما قدره أهل السوق

(١) ابن زكريا، أحمد بن فارس : مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ج ٣ ص ٧٣٨.

(٢) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق، ج ١١ ص ٣٥٧.

(٣) الفيروز أبادي : القاموس المحيط، مرجع سابق، ج ٣ ص ١٦٨.

(٤) الحميري، نشوان بن سعيد : شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩ ج ٨ ص ٥٦٨١.

وقدروه فيما بينهم وروَّجوه في معاملاتهم يسمى **قيمة**(١).

ويتفق أحد الفقهاء المعاصرين مع الرأي السابق حيث يذكر : **(الثمن لا يتحقق إلا في عقد ، فهو ما يتراضى عليه المتبايعان، سواء أكان أكثر من القيمة أو أقل أو مساوياً - هكذا - ، وقيمة الشيء هي ما يساويه بين الناس)**(٢).

وتؤكد الموسوعة الفقهية الصادرة في الكويت المعاني السابقة للثمن والقيمة؛ حيث جاء فيها : **(الثمن هو ما يبذله المشتري من عوض للحصول على المبيع ... والثمن غير القيمة؛ لأن القيمة هي ما يساويه الشيء في تقويم المقومين (أهل الخبرة)، أما الثمن فهو كل ما يتراضى عليه المتعاقدان، سواء كان أكثر من القيمة أو أقل منها أو مثلها ... فالقيمة هي الثمن الحقيقي للشيء، أما الثمن المتراضى عليه فهو الثمن المسمى، والسعر هو الثمن المقدر للسلعة)**(٣).

والمعاني السابقة نفسها جاءت في مجلة الأحكام حيث جاء في المادة (١٥٣) من المجلة أن : **(الثمن المسمى هو الثمن الذي يسميه ويعينه العاقدان وقت البيع بالتراضي، سواء كان مطابقاً للقيمة الحقيقية، أو ناقصاً عنها، أو زائداً عليها .. وجاء في المادة (١٥٤) أن القيمة هي الثمن الحقيقي للشيء وكذلك ثمن المثل)**(٤).

وأيضاً هو ما ذكره ابن عابدين حيث عقد مطلباً لبيان الفرق بين القيمة والثمن حيث قال : **(والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه**

(١) التهانوي، محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق على دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦ ط١ ج ١ ص ٥٤٠.

(٢) الزحيلي، وهبة : الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ / ١٩٨٧م ط١ ج ٤ ص ٤٠٢.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية : الموسوعة الفقهية، الكويت، ط١ ج ٩ ص ٢٦ وما بعدها .

(٤) حيدر، علي : درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩١م ط١، ج ١ ص ١٢٤، وما بعدها.

المتعاقدان سواء زاد على القيمة أو نقص، والقيمة ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان^(١).

وإن كان ابن قيم الجوزية يرى أن : (الثلث هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ... وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة)^(٢).

وهو بذلك يتحدث عن الذهب والفضة باعتبار أنهما بأصل خلقتهما ثمناً للأشياء، ولذلك يجمع الفقهاء على أن الثمن إذا أطلق إنما يراد به الذهب والفضة (الدراهم والدنانير).

والقيمة في رأي الفقهاء يتوصل إليها بالظن والاجتهاد، يقول ابن قدامة في المغصوب الذي تلف في يد الغاصب : (ينظر فإن كان مما تتماثل أجزاؤه وتتفاوت صفاته كالحبوب والأدهان وجب مثله، لأن المثل أقرب إليه من القيمة، وهو مماثل له من طريق الصورة والمشاهدة والمعنى، والقيمة مماثلة من طريق الظن والاجتهاد)^(٣).

أما السرخسي فإنه يعرف القيمة على أنها المثل القاصر للشيء المقوم؛ لأنها لا تتضمن إلا المالية فقط حيث يذكر في معرض حديثه عن هلاك الشيء المغصوب في يد الغاصب أنواع الملك فيقول : (ثم الملك نوعان كامل وقاصر، فالكامل هو المثل صورة ومعنى، والقاصر هو المثل معنى أي في صفة المالية، فيكون الواجب عليه هو المثل التام إلا إذا عجز عن ذلك فحينئذ يكون المثل القاصر خلفاً عن المثل التام في كونه واجبا عليه .. ولأن المقصود هو الجبران وذلك في المثل أتم؛ لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان إيجاد المثل أعدل إلا إذا تعذر ذلك بالانقطاع من

(١) ابن عابدين، محمد أمين : حاشية رد المحتار، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ط٢، ج٤ ص ٥٧٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر : أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ، ج٢ ص ١٥٦.

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ٣٧٥ (من المغني).

أيدي الناس فحينئذ يصار إلى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة^(١).
ويقول الخطاب إن (القيم أمور متوهمة وإنما يحققها البيع)^(٢) وفي
الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة - رضي الله عنه -
عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (من أعتق شقصا - الشقص
النصيب كما ذكره المحقق في الهامش - له في عبد فخلاصه في ماله إن
كان له مال، فإن لم يكن له مال، استسعى العبد غير مشقوق عليه، وزاد في
رواية أخرى - إن لم يكن له مال قُوم عليه العبد قيمة عدل، ثم يستسعى في
نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه)^(٣).

فما معنى **قيمة عدل** الواردة في حديث الرسول، صلوات الله وسلامه
عليه؟ يقول المواق في معرض كلامه عن التاجر المدير الذي حال عليه الحول
وعنده عروض تجارة : (يقوم المدير عروضه **قيمة عدل** بما تساوي حين
تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون
بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت والمراعى في الأموال
والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(٤).

ومعنى القيمة العادلة هنا هو ما تساويه السلعة في السوق بين بائع
ومشتري، لديهما معرفة كاملة بحالة المبيع وبظروف السوق، وليس هناك
ضغط على أحدهما حتى يبيع بأقل أو يشتري بأزيد من القيمة، وهذا ما
يجعل القيمة عادلة، لأنها حققت للجميع الرضا والقبول، وليست هناك
ضرورة ألجأت أحدهما إلى اتخاذ قراره بالبيع أو الشراء .
وننتقل الآن لتوضيح كيف يتم التقويم في الفكر المحاسبي.

(١) السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل : المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ط ٢ ج ١١ ص ٥٠.
(٢) الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن : مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه : التاج والأكيل
لمختصر خليل لأبي عبد الله بن يوسف الشهير بالمواق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، بدون، ج ٢ ص ٣٢١.
(٣) مسلم بن الحجاج : صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون
ج ٢ ص ١١٤٠ حديث رقم ١٥٠٣.
(٤) المواق : التاج والاكيل على هامش مواهب الجليل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٣.

١/٢ التقويم في الفكر المحاسبي :

تلجأ المنشأة^(١) إلى التقويم لقياس وتحديد الربح الذي يخص الفترة المالية التي تقوم بإعداد الحسابات الختامية لها، فضلا عن إعداد القائمة التي تعبر عن حقيقة ما تملكه المنشأة، والالتزامات التي عليها في تاريخ إعداد هذه القوائم، والقائمة الأخيرة تسمى قائمة المركز المالي أو الميزانية، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن كلمة ميزانية لم ترد في كلام العرب ولا في استخداماتهم، فعلى كثرة ما أوردته المعاجم العربية القديمة للفعل وزن من اشتقاقات فلن تجد من بينها كلمة ميزانية، وعند عرض ترجمة المصطلح الفرنسي Bilan وهو يقابل بالإنجليزية Balance Sheet على مجمع اللغة العربية بالقاهرة في ١٨/١٢/١٩٤٤م وكان مقترحا لترجمته كلمة ميزانية، طلب أحد أعضائه ترجمته بكلمة ميزان، وطلب عضو آخر ترجمة المصطلح بكلمة موازنة، فرد مقدم الترجمة المقترحة (أن كلمة ميزانية درجت على الألسن واستعملت في كل المعاملات التجارية وفي القوانين والصحف، ولذلك أقترح إبقاءها بدلا من إقحام لفظ جديد، فوافق المجمع على ذلك)^(٢). ويرى الباحث أن أعضاء المجمع لم يناقشوا كلمة ميزانية من الناحية اللغوية، وذلك لأن المجمع كان قد سبق وأقر في دورته الثانية في الجلسة الأولى بتاريخ ١٨/٢/١٩٣٥م قياسية المصدر الصناعي - المنتهي بياء مشددة وتاء التأنيث - للتعبير عن المعاني العلمية الدقيقة^(٣).

كما أن التحديد الذي أورده المجمع في معجمه الوسيط للميزانية غير دقيق؛ حيث جاء فيه (الميزانية سجل تعادل فيه موارد الدولة أو المنشأة أو الشركة ومصرفاتها)^(٤).

(١) سوف يستخدم الباحث مصطلح منشأة ويقصد به كل تنظيم يهدف إلى الربح بغض النظر عن شكله النظامي أو القانوني.

(٢) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة ١٩٧٠م ص ٥٥.

(٣) مجمع اللغة العربية : محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة ١٩٣٧ ص ٨.

(٤) مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، ج ٢ مادة وزن.

فالمعنى الذي جاء في المعجم الوسيط وإن كان يصدق على تقدير إيرادات ومصروفات الدولة (ميزانية الدولة)، إلا أنه لا يصدق على ميزانية المنشأة أو الشركة، ويقترح الباحث أن يكون التعريف: الميزانية سجل يظهر ممتلكات والتزامات المنشأة موضحا قيمتها وطبيعتها في تاريخ محدد. وسوف يستعرض الباحث باختصار أهم ملامح قواعد التقويم في :

❖ أكبر تجمع اقتصادي وهو مجموعة دول الاتحاد الأوروبي.

❖ بعض ملامح التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية.

❖ نماذج من قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية.

١/١/٢ بعض قواعد التقويم في دول الاتحاد الأوروبي^(١):

تضمن الفصل السابع من التعليمات الرابعة الصادرة عن مجلس دول الاتحاد الأوروبي قواعد التقويم حيث قضت المادة رقم (٣١) بما يأتي^(٢) :

(١) تكفل الدول الأعضاء تطبيق القواعد العامة التالية من أجل تقويم

(١) تم توقيع اتفاقية التعاون الاقتصادي بين عدد من دول أوروبا الغربية في روما في ١٩٥٧/٣/١٥ وهو ما يعرف بـ European Economic Community EEC والذي كان من أهم أهدافها خلق سوق أوروبية مشتركة European Common Market وهو الاسم الذي شاع في الترجمة العربية لفترة من الزمن والذي حل محله الآن دول الاتحاد الأوروبي وأصبح يضم أكثر من ١٥ دولة أوروبية ويضم عدة تنظيمات لها سلطة إصدار تعليمات تقوم الدول الأعضاء بموجبها بتعديل قوانينها لإحداث التناسق فيما بين منشأتها، ولقد صدر عن مؤسسات الاتحاد الأوروبي كثير من التعليمات منها التعليمات الرابعة الخاصة بالشركات في ١٩٧٨/٧/٢٥ م The EEC fourth directive on company law of July 25/1978 ولقد قامت الدول الأعضاء في الاتحاد وعلى رأسها ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وغيرها بتغيير قوانينها كي تتضمن ما ورد بهذه التعليمات، ولقد قام الباحث بدراسة هذه التعليمات وما قامت به الدول الأعضاء من تغييرات في قوانين الشركات الخاصة بها في بحثين منشورين الأول بعنوان : (القوائم المالية للشركات في دول السوق الأوروبية المشتركة، عرض وتحليل للتعليمات : رقم (٤) الخاصة بختام السنة الصادر عن السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية لتجارة الأزهر ١٩٨٥، والثاني بعنوان : دور التعليمات الرابعة والخاصة بالشركات في أحداث التناسق في تصوير الحسابات الختامية والميزانية في دول السوق الأوروبية المشتركة، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة لكلية التجارة - جامعة عين شمس، العدد الأول ١٩٩٠.

(٢) المرجع السابق، وسيلتزم الباحث بالأرقام والحروف التي وردت، بالتعليمات مع ترجمتها .

البنود الواردة في ختام السنة (يتكون ختام السنة من الميزانية وحساب الأرباح والخسائر والملحق المتعلق بختام السنة وتشكل هذه الوثائق وحدة واحدة - فقرة رقم (١) من المادة رقم (٢) من التعليمات الرابعة).

وأن يكون ذلك في إطار:

(أ) استمرار نشاط المشروع.

(ب) وجوب الاستمرار في تطبيق طرق التقويم المستخدمة.

(ج) يجب مراعاة مبدأ الحيطة والحذر في كل الأحوال، وهذا يعنى بصفة خاصة:

(أ أ) إثبات الأرباح التي تحققت فقط حتى تاريخ الميزانية

(ب ب) يجب الأخذ في الاعتبار جميع المخاطر المتوقعة والخسائر

المحتملة التي نشأت أثناء السنة المالية أو أي سنة سابقة

وذلك عندما تعرف هذه المخاطر أو الخسائر في الوقت

بين تاريخ الميزانية واليوم الذي صورت فيه.

(ج ج) تخفيض قيمة الأصول الثابتة (الاستهلاك) يلزم أخذه في

الاعتبار بغض النظر عما إذا كانت السنة المالية منتهية

بأرباح أو خسائر.

(د) إيرادات ومصروفات السنة المالية التي تظهر في ختام السنة،

يجب أن تؤخذ في الاعتبار دون النظر إلى وقت الإنفاق أو وقت

قبض الإيرادات.

(هـ) يجب تقويم بنود الأصول والخصوم كل بند على حدة.

(٢) يجوز في حالات استثنائية عدم تطبيق هذه القواعد العامة، وفي هذه

الحالة يلزم توضيح ذلك في الملحق وبيان أسباب ذلك تفصيلاً مع ذكر أثر

ذلك على ثروة المشروع والهيكل التمويلي والطاقة الكسبية بطريقة مستقلة.

وعلى الرغم من تفضيل التعليمات في المادة رقم (٣٢) اتخاذ تكلفة

الإنتاج أو تكلفة الاقتناء (التكلفة التاريخية) كأساس لتقويم بنود الأصول

الثابتة في ختام السنة، إلا أنها تركت المجال لكل دولة من الدول الأعضاء أن توضح أنها سوف تتخلى عن تطبيق المبدأ المنصوص عليه في المادة (٣٢) وهو التكلفة التاريخية وتستخدم قواعد أخرى ذكرتها المادة رقم (٣٣) وهي :

(١) تقويم الأصول الثابتة والمخزون بقيمة إعادة الاقتناء.

(٢) طرق أخرى لحساب التضخم.

(٣) تقويم جديد للأصول المادية والمالية.

وفي حالة استخدام أي من الطرق المذكورة والتخلي عن التكلفة التاريخية ألزمت المادة (٣٣) الشركات بالآتي :

❖ تكوين احتياطي بالفرق بين التكلفة التاريخية والطريقة المستخدمة وإثباته في الميزانية .

❖ توضيح تطور هذا الاحتياطي فضلاً عن بيان الطريقة المستخدمة في التقويم وذلك في الملحق.

❖ توضيح التكلفة التاريخية لكل بند من بنود الميزانية باستثناء - المخزون - سواء في الميزانية ذاتها أو في الملحق.

أما المادة (٣٤) فلقد تحدثت عن مصروفات التأسيس (وهي المصروفات التي يتكبدها المؤسسون منذ لحظة التفكير في المشروع إلى أن يصدر قرار بتأسيسه)، وأنها يمكن أن تظهر ضمن الأصول في الميزانية، ولكن لا بد من استهلاكها على خمس سنوات كحد أقصى، وفي فترة استهلاكها يمتنع على الشركات توزيع أرباح حتى يتم استهلاكها بالكامل.

أما المادة رقم (٣٥) فلقد ألزمت الشركات بتقويم مفردات الأصول الثابتة (وهي الأصول التي تمتلكها المنشأة وتستخدمها في توليد الربح لفترة تزيد عن سنة مالية ولا تمتلكها بنية إعادة بيعها وهي ما يطلق عليها في الفقه **عروض قنية**) طبقاً لتكلفة الإنتاج - إذا ما كان الأصل الثابت قد تم إنتاجه في الشركة - أو تكلفة الاقتناء، وهو ما يطلق عليه في العرف

المحاسبي التكلفة التاريخية للأصل.

أما الأصول المتداولة (باستثناء النقدية هي الأصول التي يتم تحويلها إلى نقدية في خلال عام ويطلق عليها في الفقه عروض تجارة) فلقد قضت المادة رقم (٢٩) بتقويم عناصر الأصول المتداولة بتكلفة الإنتاج أو تكلفة الاقتناء، ويلزم تكوين مخصصات تعديل القيمة - يتم تكوين المخصص بتخفيض الأرباح بقيمة المخصص، ومن أجل ذلك يعرف المخصص في الفكر المحاسبي بأنه عبء على الربح أي لا يمكن الوصول إلى صافي الربح، إلا بعد أخذ المخصص في الحسبان - لعناصر الأصول المتداولة لكي تثبت هذه الأصول بسعر السوق الأقل - وهو ما يعرف في الأدب المحاسبي بإثبات الأصول المتداولة بالتكلفة أو السوق أيهما أقل - .

ويتضح مما تقدم أن التعليمات الرابعة والتي انتقلت إلى جميع قوانين الشركات في الدول الأعضاء تضمنت طرقاً عديدة للتقويم، يمكن الأخذ بأي منها غير أن التكلفة التاريخية هي الأساس، وبالتالي فعند أخذ أثر الوقت على القيمة في الحسبان واتباع أساليب أخرى في التقويم فلا بد من توضيح ذلك في الملحق، وإذا نجم عن طرق التقويم الأخرى زيادة في الأرباح فإنها لا توزع وإنما تُعلَى على حساب احتياطي التقويم .

٢/١/٢ بعض قواعد التقويم في الولايات المتحدة الأمريكية:

توجد في الولايات المتحدة كثير من قواعد التقويم، لعل أشهرها ثلاثة مدخل لتقدير قيمة الأصول وهي :

❖ مدخل التكلفة The Cost approach

❖ مدخل السوق The Market approach

❖ مدخل الدخل The Income approach

١/٢/١/٢ يتفق مدخل التكلفة مع ما سبق توضيحه في البند ١/١/٢

٢/٢/١/٢ أما مدخل السوق :

ويطلق عليه أحيانا The fair market Value أي القيمة السوقية العادلة

فلعل أشهر تعريف له ما وضعته هيئة الإيرادات الداخلية الأمريكية في مارس ١٩٥٩م بأنه : (السعر الذي يجعل الملكية تتبدل بين مشتر راغب في الشراء وبائع راغب في البيع حينما لا يكون الأول مكرهاً - هكذا - على الشراء، ولا يكون الثاني مكرهاً على البيع، وأن يكون لدى كل من الطرفين معرفة معقولة بالحقائق المرتبطة بالعملية)^(١).

ولعلنا هنا نتذكر قول المواق بأن التاجر المدير عند تقديره لوعاء الزكاة عليه تقويم عروضه قيمة عدل بأن ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة.

والقيمة السوقية عرفتها لجنة معايير التقويم الدولية (IVSC) في المعيار الثالث الخاص بتقويم الأصول لأغراض إعداد القوائم المالية والحسابات المرتبطة بها كما يلي :

Market value is defined as:

The estimated amount for which an asset should exchange on the date of valuation between a willing buyer and a willing seller in an arms length transaction after proper marketing wherein the parties had each acted knowledgeably , prudently , and without compulsion.^(٢)

ويعني ذلك أن القيمة السوقية هي مبلغ تقديري يكون في مقابلة تبادل أصل في تاريخ التقويم بين مشتر وبائع راغبين في عقد صفقة، وفي ظل سوق محايد بحيث يتوافر لكل منهما المعلومات الكافية وله مطلق الحرية وبدون وجود إكراه على أي منهما لتنفيذ الصفقة.

٣/٢/١/٢ وفيما يتعلق بمدخل الدخل :

فإنه يعتمد على أن قيمة الأصل تعادل القيمة الحالية الصافية لما سوف

(١) حماد، طارق عبدالعال : التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠م ص ٢١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٢.

يحققه هذا الأصل في المستقبل^(١)، أي ما سوف يعود على مالك هذا الأصل من جراء امتلاكه، ونظرا لتحقيق الدخل في المستقبل فإن هذا المدخل يعتمد على استخراج القيمة الحالية لهذا الدخل الآن بمعدل خصم، فإذا فرض وكان مجموع الدخل المستقبلي لأصل ما سوف يظل خمس سنوات يولد دخلا يبلغ (١٢٣٠٠) ريال فما هي القيمة الحالية لهذا المبلغ الآن ؟

يقوم هذا المدخل على احتساب صافي الدخل في كل عام على أساس عامل خصم وبفرض أن معدل الخصم ١٠٪ فيكون عامل خصم السنة الأولى $= 1 \div (1 + 0.10)$ وعامل خصم السنة الثانية $= 1 \div (1 + 0.10)^2$ وعامل خصم السنة الثالثة $= 1 \div (1 + 0.10)^3$ وهكذا .

وتكون قيمة الأصل هي مجموع صافي الدخل في الأعوام الخمسة كما هو موضح في الجداول الثلاثة كما يلي :

الجدول الأول يوضح الدخل المتوقع الحصول عليه من الأصل في كل عام من الأعوام الخمسة.

الجدول الثاني يوضح عامل الخصم في كل عام من الأعوام الخمسة.

الجدول الثالث يوضح صافي الدخل في كل سنة وبالتالي القيمة الحالية للأصل.

الجدول الأول				الجدول الثاني (عامل الخصم)				الجدول الثالث (القيمة الحالية)			
العام	الدخل	العام	صيغة الخصم	العامل	العام	الدخل	عامل الخصم	القيمة الحالية	العام	الدخل	عامل الخصم
١	١٩٠٠	١	$1 \div (1 + 0.10)^1$	٠,٩٠٩	١	١٩٠٠	٠,٩٠٩	١٧٢٧,١	١	١٩٠٠	٠,٩٠٩
٢	٢٠٥٠	٢	$1 \div (1 + 0.10)^2$	٠,٨٢٦	٢	٢٠٥٠	٠,٨٢٦	١٦٩٣,٣	٢	٢٠٥٠	٠,٨٢٦
٣	٢٥٠٠	٣	$1 \div (1 + 0.10)^3$	٠,٧٥١	٣	٢٥٠٠	٠,٧٥١	١٨٧٧,٥	٣	٢٥٠٠	٠,٧٥١
٤	٢٨٥٠	٤	$1 \div (1 + 0.10)^4$	٠,٦٨٣	٤	٢٨٥٠	٠,٦٨٣	١٩٤٦,٦	٤	٢٨٥٠	٠,٦٨٣
٥	٣٠٠٠	٥	$1 \div (1 + 0.10)^5$	٠,٦٢١	٥	٣٠٠٠	٠,٦٢١	١٨٦٣,٠	٥	٣٠٠٠	٠,٦٢١
المجموع	١٢٣٠٠							٩١٠٧,٥			

ووفقاً للافتراضات السابقة تكون قيمة الأصل ٩١٠٠ ريال وهي صافي القيمة الحالية لما سوف يولده هذا الأصل في سنوات عمره الخمس.

ويلاحظ أن هذه الطريقة لا تستخدم إلا في حالة الأصول التي تولد دخلاً، كما أن هناك بعض القيود على هذه الطريقة منها أن تقدير الدخل المتولد من الأصل لا يكون دقيقاً فضلاً عن عمره الإنتاجي، وكم يساوي في آخر حياته؛ حيث أن ما سبق تم على أساس أن الدخل سوف يتولد في خمس سنوات فقط وأن قيمة الأصل في نهاية الخمس سنوات تساوي صفرًا وهذه كلها أمور يكتنفها عدم الدقة .

كما يلاحظ أن طريقة الدخل تستخدم أكثر في حالة تقويم أصول بغرض الاندماج بين منشأتين أو شراء منشأة بكامل أصولها.

٣/١/٢ : بعض قواعد التقويم في المملكة العربية السعودية:

تقوم الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين^(١) تطبيقاً للفقرة رقم (١) من المادة ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين بمراجعة وتطوير واعتماد معايير المحاسبة في المملكة، ولقد قامت الهيئة في هذا الخصوص باعتماد عدد من المعايير بعد دراستها وأخذ رأي أهل الاختصاص فيها، كما أنها بصدد استكمال اعتماد باقي المعايير، ومن ضمن المعايير ومشاريع المعايير التي قامت الهيئة بإصدارها نستخلص بعض قواعد التقويم التالية :

(١) نصت المادة رقم ١٩ من نظام المحاسبين القانونيين الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/١٢ وتاريخ

١٤١٢/٥/١٣ هـ على إنشاء الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين للنهوض بمهنة المحاسبة والمراجعة وهي

هيئة تعمل تحت إشراف وزارة التجارة.

١/٣/١/٢ : تقويم المخزون السلعي:

تحدد الفقرة رقم ١١٥ من معيار المخزون السلعي^(١) قيمة المخزون في نهاية الفترة على أساس تقويمه بالتكلفة أو السوق أيهما أقل.

وهذه القاعدة - كما ورد في الملحق رقم (١) المرفق بالمعيار - توفر وسيلة لقياس المخزون السلعي في نهاية الفترة، وإن تخفيض قيمة المخزون السلعي إلى أقل من تكلفته بسعر السوق - إذا كان أقل من التكلفة - يتطابق مع الرأي القائل أنه ينبغي ألا تدرج الأصول في قائمة المركز المالي بمبلغ يزيد عما يمكن أن تحققه بالبيع أو الاستخدام^(٢).

وهذا بدوره يتفق وما ورد بالفقرة رقم ٢٩٠ من مفاهيم المحاسبة الصادرة عن وزارة التجارة في المملكة^(٣) تحت عنوان : **قياس الأصول غير النقدية بعد اقتنائها**، والتي تقضي بأنه : (يجب قياس الأصول غير النقدية المسجلة وإظهارها في القوائم المالية وفقاً لتكلفتها التاريخية بعد تعديلها بما يقابل النقص في طاقتها الكامنة - سواء كان ذلك النقص راجعاً إلى استخدام هذه الأصول أو نتيجة ظروف أخرى غير مواتية - أو بسبب ما لحقها من تلف أو تدمير)^(٤).

وهكذا يتضح أن المخزون السلعي يوضع في قائمة الدخل وقائمة المركز المالي - الميزانية - بالقيمة الأقل سواء كانت تكلفة اقتنائها أي ما انفق فعلاً من قبل المنشأة من أجل الاستحواذ على الأصل أو بقيمته في السوق وقت إعداد القوائم المالية إذا كانت أقل، وهذا لا يخرج عن مبدأ الحيطة والحذر والذي بمقتضاه لا تأخذ المنشأة في الحسبان الأرباح المتوقعة - إذا كان سعر السوق أعلى من التكلفة وتم إدراج المخزون بالقوائم المالية بسعر السوق؛ فإن

(١) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : معيار المخزون السلعي ١٤١٧/١٩٩٧ ص ٣.

(٢) الفقرة ١١٣ من معيار المخزون : المرجع السابق، ص ١١، ١٢ من الملحق ((١)) .

(٣) تم اعتماد مفاهيم وأهداف المحاسبة من وزير التجارة بالقرار رقم ٦٩٢ وتاريخ ١٤٠٦/٢/٢٨ هـ .

(٤) وزارة التجارة ، المملكة العربية السعودية : أهداف ومفاهيم المحاسبة، الرياض ١٤٠٦ هـ ص ٤٩ وما بعدها .

ذلك سيؤدي إلى زيادة الأرباح، ولكنها وقت إعداد القوائم المالية متوقعة حيث أن المخزون ما زال في حوزة المنشأة ولم يبيع بعد - أما إذا كان سعر السوق أقل فيلزم طبقاً للقاعدة السابقة تعديل قيمة المخزون (التاريخية)؛ لكي يظهر بالسعر الأقل، وهنا كأن المنشأة باعتها وخسرت في بيعه رغم أنه لم يزل في حوزتها، ومعنى ذلك أن المنشأة أخذت الخسائر المتوقعة في الحسبان.

٢/٣/١/٢ تقويم الأصول الثابتة

اعتمدت لجنة المعايير^(١) مشروع معيار الأصول الثابتة في ١٤٢١/٣/٢٥ هـ وتضمنت الفقرة ١١٦ منه قياس وإثبات الأصل الثابت بعد اقتنائه وتقضي بأنه : (يجب قياس الأصل الثابت المسجل وإظهاره في القوائم المالية للفترات المالية التي تلي تاريخ اقتنائه وفقاً لتكلفته التاريخية بعد تعديلها بمجمع الاستهلاك)^(٢).

ولقد عرفت الفقرة ١٤٦ من مشروع معيار الأصول الثابتة القيمة العادلة بأنها : - قيمة تبادل الأصل، بين جهات مدركة وراغبة في معاملة حرة فيما بينها)^(٣) ورغم هذا فإن مشروع المعيار يقضي بإثبات الأصل الثابت وقياسه بعد تاريخ اقتنائه بتكلفته التاريخية، وهو بهذا يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٦ المعروف باسم محاسبة الممتلكات والآلات والمعدات، والذي صدر في عام ١٩٧١ وأعيدت صياغته في عام ١٩٩٥ حيث يقضي في الفقرة ٢٨ منه بأنه (بعد الاقتناء الأولي للأصل، ينبغي أن يظل الأصل الثابت)^(٤) مثبتاً بالتكلفة ناقصاً مجمع الاستهلاك ومجمع الخسارة الناتجة عن الانخفاض

(١) إحدى الهيئات المنبثقة عن الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين .

(٢) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مشروع معيار الأصول الثابتة، الرياض ٢٠٠٠/٧/٣١ م ص ٦.

(٣) المرجع السابق ص ١١.

(٤) يطلق المعيار الدولي على الأصول الثابتة مصطلح ((الممتلكات والآلات والمعدات)) .

في قيمة الأصل مع مراعاة تخفيض الأصل إلى المبلغ الممكن استرداده منه (قيمة الخردة أو النفاية)^(١).

وهكذا يتضح من قواعد التقويم السابقة أنها تعتمد بالدرجة الأولى على تقويم الأصول بالتكلفة وتكوين مخصصات - تحجز من الأرباح - في حالة انخفاض سعر السوق عن التكلفة، وهذا كله في ظل مبدأ عام هو أن المنشأة مستمرة .

ولكن ماذا يحدث إذا أراد شريكٌ التخارج من الشركة أو أراد آخر الانضمام إليها ؟

٣ - المعالجة المحاسبية في حالة خروج الشريك من الشركة :

يختلف الأمر في حالة خروج شريك من شركة أشخاص (تضامن، توصية بسيطة، محاصة) عنه في حالة خروج شريك - مساهم - من شركة أموال (مساهمة، توصية بالأسهم، ذات المسؤولية المحدودة).

١/٣ : خروج الشريك من شركة أموال :

إذا أراد أحد المساهمين إنهاء العلاقة بينه وبين شركة المساهمة الذي هو شريك في رأس مالها بمقدار ما يملك من أسهم فنجد أن هذا البيع يقره (نظام الشركات السعودي)^(٢) مع بعض القيود في المواد ٦٨، ٧٧، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢ ومن الناحية الشرعية، فإن ذلك جائز (بشرط أن تكون الأسهم خالية من الإضرار بالشركاء، وسليمة من أي مخالفة شرعية، وأن تكون الشركة خالية من الربا، أو التعامل في المحرمات ونحو ذلك)^(٣).

(١) الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين : مرجع سابق، ص ١١١.

(٢) نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ ١٣٨٥/٣/٢٢هـ.

(٣) البقمي، صالح بن زابن المرزوقي : شركة المساهمة في النظام السعودي، مطبوعات، جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ ص ٣٤٥ وما بعدها.

أما من الناحية المحاسبية فإن ذلك يتم خارج نطاق الشركة في سوق الأوراق المالية أو غيرها، وكل ما تفعله الشركة هو كتابة اسم المساهم الجديد - إذا كانت الأسهم اسمية - بدلاً من المساهم القديم - البائع - في سجل المساهمين.

قد نجد قيمة السهم عند البيع زادت أو نقصت عن قيمته الاسمية، وهذا يرجع بالدرجة الأولى إلى قوة أو ضعف المركز المالي للشركة، وما تحققه وتوزعه من أرباح، وهذا لا شيء فيه من الناحية الشرعية حيث أن الأسهم يتم تكييفها على أنها عروض تجارة^(١).

وهنا نجد أن بائع السهم قد حصل على القيمة العادلة للسهم الذي باعه، ذلك أن سوق الأسهم تتوافر لديه المؤشرات التي تمكن الخبير من تقويم الشركة ككل، بناءً على المعلومات والبيانات التي تم استخلاصها من القوائم المالية لهذه الشركة، والتي يعود أهمها إلى ما حققته وتحققه وتوزعه من أرباح على المساهمين، فضلاً عن المعلومات الأخرى التي تتوافر عن الشركة من مصادر أخرى، وهذا ما ينعكس على سعر الورقة المالية - السهم - حيث أن هذا هو دور السوق الكفء والذي يمكن تعريفه بأنه : (سوق يعكس فيها سعر الورقة المالية كل المعلومات المتاحة للجمهور)^(٢) ، ولكن يجب أن يكون ذلك في إطار القرار الأول من الدورة السابعة لمجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وأن يكون العقد بين بائع يملك الأسهم ومشتري راغب في الشراء، وألا يكون من العقود الآجلة التي تجري على المكشوف، بمعنى ألا تكون الأسهم في ملك البائع؛ لأن هذا غير جائز شرعاً، لأنها تشمل على بيع الشخص ما لا يملك اعتماداً على أنه سيشتريه فيما بعد ويسلمه في الموعد، وهذا منهي عنه شرعاً؛ وذلك لما رواه الإمام أحمد وأبو داود بإسناد صحيح عن زيد بن ثابت - رضي الله عنه - : (أن النبي - صلى

(١) المرجع السابق ص ٣٤٤.

(٢) حماد، طارق عبدالعال : التقييم، مرجع سابق ص ٥٤.

الله عليه وسلم - نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم^(١).

٢/٣ : خروج الشريك من شركة أشخاص:

في حالة اتفاق الشركاء على استمرار الشركة وعدم تصفيتها عند خروج شريك، فإنه يتم في الغالب إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة حتى يمكن معرفة حقوق الشريك المنفصل، وفي الغالب ما يتم فتح حساب لإعادة التقدير تقفل فيه الزيادة أو النقص الناجمين عن إعادة تقويم أصول وخصوم الشركة والذي يوزع على جميع الشركاء بما فيهم الشريك المنفصل، وبالتالي فإن الشريك المنفصل لا يأخذ حصته التي قدمها وشارك بها في رأس المال فقط ولكن يأخذ بالإضافة إلى ذلك حقه في ارتفاع قيمة الأصول وانخفاض الالتزامات التي ظهرت نتيجة لإعادة التقدير، كما أنه يتحمل أيضاً نصيبه في انخفاض الأصول أو زيادة الالتزامات الناجمة عن إعادة التقدير بالإضافة إلى باقي حقوقه والالتزامات الأخرى، ويتفق معظم الكتاب على أن الشريك المنفصل تتحدد حقوقه فيما يأتي :

- (١) حصته في نتيجة أعمال الشركة من تاريخ آخر ميزانية حتى تاريخ الانفصال.
- (٢) حصته في صافي قيمة الأصول بعد إعادة تقويمها في تاريخ الانفصال.
- (٣) حصته في شهرة المحل - وهي أصل معنوي يسهم في تحقيق أرباح غير عادية وتكون مستترة في الغالب .
- (٤) حصته في الاحتياطيّات وهي الأرباح المحجوزة من سنوات سابقة لتدعيم المركز المالي للشركة^(٢).

(١) رابطة العالم الإسلامي : مرجع سابق ص ١٢٢، وما بعدها .

(٢) انظر على سبيل المثال : عبده، عبدالفتاح إبراهيم مصطفى : المحاسبة في شركات الأشخاص طبقاً للنظام السعودي، معهد الإدارة العامة، الرياض ص ٩٧ وما بعدها، أبو رمان، محمد عبدالعزيز: المحاسبة في شركات الأشخاص، المكتب العربي الجديد، طنطا ١٩٨٧ ص ٣٥٢ وما بعدها، عبدالمنعم، محمود عبدالمنعم: أساسيات المحاسبة، محاسبة الشركات، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١١٨ الشيخ، عزت محمود : المحاسبة المالية في شركات الأشخاص، مكتبة عين شمس القاهرة ١٩٧٥م.

وهكذا يتضح أن خروج شريك من الشركة يترتب عليه اللجوء إلى التقويم - التنضيض الحكمي- لمعرفة حقوقه قبل الشركة وحتى في شركة المساهمة فبائع السهم يحصل على قيمة السهم التي حددتها عوامل السوق المختلفة وبناءً على تقويم معلومات كثيرة عن الشركة.

والآن ما هو موقف التنضيض الحكمي في الفقه الإسلامي؟

٤ - التنضيض الحكمي في الفقه الإسلامي

سوف يتناول الباحث التنضيض الحكمي - التقويم - في الفقه الإسلامي في موضعين :

أحدهما : في الزكاة

والآخر : في أنواع الشركات على النحو التالي :

١/٤ : التنضيض الحكمي - التقويم - في الزكاة .

ورد التقويم بصورة واضحة في زكاة عروض التجارة؛ حيث إن الزكاة في أبواب المال الأخرى تخرج من جنس المال، أما في عروض التجارة فقد يكون لدى التاجر في اليوم المحدد لإخراج زكاته عروضاً لم يتم بيعها بعد، وهنا نجد شبه إجماع^(١) على تقويم هذه العروض وإخضاعها للزكاة مع النقد. ولكن كيف يتم التقويم ؟ وبأي سعر تقوّم؟.

أكثر الفقهاء متفقون على أن ذلك يتم بقيمتها يوم الزكاة أي سعر السوق وقت إخراج الزكاة .

(١) هناك من يقول بأنه لا زكاة في أموال التجارة - كما يقول أبو عبيد - محتجاً بأنه إنما أوجب الزكاة فيها من أوجبها بالتقويم، وإنما تجب على كل مال الزكاة في نفسه والقيمة سوى المتاع فأسقط عنه الزكاة لهذا المعنى، ابن سلام : الأموال، مرجع سابق ص ٥٢٣.

يقول المواق : (يقوم المدير عروضه قيمة عدل بما تساوي حين تقويمها، لا ينظر إلى شرائها وإنما ينظر إلى قيمتها على البيع المعروف دون بيع الضرورة؛ لأن ذلك هو الذي يملك في ذلك الوقت، والمراعي في الأموال والنصب حين الزكاة دون ما قبل ذلك وما بعده)^(١) .

ويذكر السرخسي أن من يملك عروضاً للتجارة (يقومها يوم حال عليها الحول)^(٢) وأورد أبو عبيد أقوالاً عدة كلها تتفق وتقويم عروض التجارة يوم الزكاة، فلقد روى عن جابر بن زيد أنه قال: (قومه بنحو من ثمنه يوم حلت فيه الزكاة .. وعن ميمون بن مهران أنه قال: إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد .. وعن إبراهيم : يقوم الرجل كل متاعه إذا كان للتجارة إذا حلت عليه الزكاة فيزكيه مع ماله .. وعن حماس، قال : مربي عمر بن الخطاب فقال يا حماس أد زكاة مالك فقلت ما لي إلا جعاب - جمع جعبة وهي كنانة النشاب - وأدم، فقال: قومها قيمة، ثم أد زكاتها)^(٣) .

غير أن أبا عبيد أو رد أن : (ابن عباس - رضي الله عنهما - كان يقول : لا بأس بالتربص حتى يبيع)^(٤) .

ويذكر ابن قدامة : (من ملك عرضاً للتجارة فحال عليه حول وهو نصاب قومه في آخر الحول فما بلغ أخرج زكاته)^(٥) .

وفي ضوء ذلك جاءت فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية، حيث نصت على أنه (تقدر عروض التجارة بما تساويه العروض وقت وجوب الزكاة، وهو تمام الحول، سواء كان هذا الثمن

(١) المواق : التاج والاكلیل، مرجع سابق، ج ٢ ص ٣٢٣ .

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١ ص ١٩١ .

(٣) ابن سلام : الأموال، مرجع سابق ص ٥٢٠ وما بعدها وقال المحقق في الهامش : رواه الشافعي وأحمد وابن أبي شبيب و عبد الرزاق وسعيد بن منصور والدارقطني .

(٤) المرجع السابق ص ٥٢١ .

(٥) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٦٢٣ .

يساوي ثمنها وقت الشراء أو يزيد أو ينقص عنه^(١).

ويلاحظ أن ابن قدامة وابن الهمام يقرران اختيار التقويم الذي يحقق مصلحة للفقراء، ويعني ذلك أن نأخذ السعر الأعلى في تقويم عروض التجارة غير أن ابن قدامة يورد اختيار السعر الذي يحقق به مصلحة المساكين من ناحية تقويم السلعة بالذهب أو بالفضة، فإن كان تقويمها بالذهب يؤدي إلى زيادة قيمتها وبالتالي زيادة قيمة المال الخاضع للزكاة - وعاء الزكاة - مما يترتب عليه زيادة القدر المستقطع كزكاة لصالح الفقراء والمساكين فحينئذ يتم التقويم بالذهب، والعكس إذا كان التقويم بالفضة يحقق مصلحة الفقراء والمساكين، يقول ابن قدامة : (وتقوم السلع إذا حال عليها الحول بالأحظ للمساكين من عين أو ورق ولا يعتبر ما اشترت به)^(٢).

وفي نفس المعنى يذكر ابن الهمام : (تقوم بما هو أنفع للفقراء)^(٣).

وجاء القرار السادس من الدورة الخامسة لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي مؤكداً هذا المعنى حيث جاء بالبند ثالثاً من القرار المذكور ما يلي :

(وجوب زكاة الأوراق النقدية، إذا بلغت قيمتها أدنى النصابين من ذهب أو فضة أو كانت تكمل النصاب مع غيرها من الأثمان والعروض المعدة للتجارة)^(٤).

وتطبيقاً لأقوال الفقهاء يرى الباحث أن تقوم عروض التجارة - الأصول المتداولة - لأغراض الزكاة بسعر التجزئة لا بسعر الجملة؛ حيث أن ذلك هو الأحظ للمساكين لأن سعر التجزئة يكون أعلى في الغالب من سعر الجملة .

(١) فتوى رقم ٣٧١٨ عن بيت الزكاة بالكويت: فتاوى الزكاة، الكويت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ، ط٢، ص ٢٢ .

(٢) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، ج٢ ص ٦٢٧ .

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد : شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت ١٣٩٦هـ ج١ ص ٥٢٧ .

(٤) رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ص ٩٧ .

٢/٤- التنضيض الحكمي في بعض أنواع الشركات :

يحفل الفقه الإسلامي بالكثير من الضوابط والقواعد التي تحدد حقوق الشركاء سواء في حال استمرار الشركة أو في حال انقضائها، وناقشوا - في جميع المذاهب - صحة أو فساد المشاركة بالفلوس والتي يعتورها الرخص والغلاء؛ لأنها ليست بأصل خلقتها كالذهب والفضة ثمناً للأشياء، يقول ابن قدامة (ولا تصح الشركة بالفلوس، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي وابن القاسم صاحب مالك، ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة^(١))، فإن أحمد قال : لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف وهذا قول محمد بن الحسن وأبي ثور؛ **لأنها ثمن فجازت الشركة بها** كالدرهم والدنانير ، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال، نافقة أو غير نافقة، بناء على جواز الشركة بالعروض، ووجه الأول أنها تنفق مرة وتكسد^(٢) أخرى، فأشبهت العروض، فإذا قلنا بصحة الشركة فيها فإنها إن كانت نافقة كان رأس المال مثلها وإن كانت كاسدة كانت قيمتها كالعروض^(٣).

أما السرخسي فيذكر آراء أئمة المذهب الحنفي فيقول: (فأما الشركة بالفلوس إن كانت نافقة لا تجوز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف - رحمهما الله - وتجوز في قول محمد - رحمه الله - .. الذي يقول هي بمنزلة النقود ما دامت رائجة وهما - أبو حنيفة وأبو يوسف - يقولان الرواج في الفلوس عارض في اصطلاح الناس وذلك يتبدل ساعة فساعة فلو جوزنا الشركة بها أدى إلى جهالة رأس المال عند قسمة الربح إذا كسدت الفلوس وأخذ الناس غيرها؛ لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار

(١) يقول ابن منظور : (نفق البيع : راج، نفقت السلعة غلت ورغب فيها).لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٠ ص ٣٥٧، وحيث أن الفلوس في الماضي كانت تعد سلعةً فينطبق عليها الأوصاف التي تجري على السلع ويكون معنى الفلوس النافقة أي التي تروج ويتعامل بها الناس .

(٢) يقول ابن عابدين : أصل الكساد الفساد وعند الفقهاء أن تترك المعاملة بها في جميع البلاد، مجموعة رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود على مسائل النقود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢ ص ٥٨

(٣) ابن قدامة : المغني والشرح الكبير، مرجع سابق ج ٥ ص ١٢٦ من المغني، ص ١١٣ من الشرح الكبير.

العدد ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد، وروى الحسن عن أبي حنيفة - رحمهما الله - أن المضاربة بالفلوس الرائجة تصح^(١) ويذكر الكاساني أن الفلوس إن كانت نافقة (فلا تجوز الشركة ولا المضاربة بها في الرواية المشهورة عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعن محمد تجوز... وروى عن أبي يوسف أنه تجوز الشركة بالفلوس ولا تجوز المضاربة، ووجهه أن المانع من جواز المضاربة جهالة الربح عند القسمة، فإذا كسدت صار رأس المال قيمة والقيمة مجهولة، لأنها تعرف بالحزر والظن وهذا المعنى لا يوجد في الشركة لأنهما عند الكساد يأخذان رأس المال عددا لا قيمة فكان الربح معلوما^(٢)).

أما النووي فإنه يقدم تعليلاً لعدم جواز القراض - المضاربة - بالفلوس فيذكر أن (المقصود بالقراض رد رأس المال والاشتراك في الربح، ومتى عقد على غير الأثمان لم يحصل المقصود؛ لأنه ربما زادت قيمته فيحتاج أن يصرف العامل جميع ما اكتسبه في رد مثله إن كان له مثل وفي رد قيمته إن لم يكن له مثل، وفي هذا إضرار بالعامل - حيث إنه بذل العمل ولم يحصل على شيء نظراً لأن رأس المال الذي هو فلوس قد زادت قيمته في نهاية المضاربة عن بدايتها فيضطر العامل إلى إضافة كل ما كسبه أو جزءاً كبيراً منه إلى رأس المال الذي حصل عليه في بداية المضاربة - وربما نقص قيمته فيصرف - العامل - جزءاً يسيراً من الكسب في رد مثله أو رد قيمته، ثم يشارك رب المال في الباقي وهذا إضرار برب المال)^(٣).

ويتضح من استعراض الآراء السابقة أن الفقهاء يعولون على ثبات قيمة ما تصح المشاركة به وما يجوز أن يكون رأس المال في المضاربة، ولا يكون ذلك إلا في الذهب والفضة الذين خلقهما الله ثمناً للأشياء ومعياراً للقيم ولقد كان الدينار - العملة الذهبية - والدرهم - العملة الفضية - موجودين في صدر الدولة الإسلامية كعملة رسمية، وظهر إلى جوارهما في عصور

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٠.

(٢) الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م ج ٦ ص ٥٩.

(٣) النووي: المجموع، مرجع سابق، ج ١٤ ص ٣٥٧.

متأخرة الفلوس، وهنا ظهرت المشكلة وتصدى لها الفقهاء بالدراسة والتحليل ليتوصلوا إلى الحكم الشرعي، حفاظاً على حقوق الشركاء ومنعاً للغبن والظلم الذي يقع على أحد الأطراف، ومن أجل ذلك كانت أحكامهم السابقة؛ ونظراً لأنه لم يعد هناك نقود ذهبية ولا فضية ولا يوجد إلا الفلوس سواء في صورة عملة ورقية أو معدنية، ومن أجل ذلك فلقد تعرض لها مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة، واتخذ قراره السادس بخصوص (جواز جعل الأوراق النقدية رأس مال في بيع السلم والشركات)^(١).

ونظراً لأن النقود الورقية الآن والفلوس قديماً ينتاب قيمتها الانخفاض في حالة ارتفاع المستوى العام للأسعار، والارتفاع في حالة انخفاض المستوى العام للأسعار، وهو ما يطلق عليه مصطلح التضخم والانكماش^(٢) أو بعبارة أخرى انخفاض القوة الشرائية للنقود أو ارتفاعها، فإنه والحالة هذه فلا بد من المحافظة على رأس المال بمعنى المحافظة على قوته الشرائية سواء في حالة ارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وإن كان الغالب الآن اتجاه الأسعار نحو الصعود، وبالتالي تتخفف القوة الشرائية للنقود، ومقتضى المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال هو ما يقصده الفقهاء، حيث إنهم يقررون أنه لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال.

وقبل أن نرى شروط الفقهاء لتحقيق الربح نستعرض - باختصار - تحقيق الربح في الفكر المحاسبي .

٥ - الربح في الفكر المحاسبي :

يمكن تعريف الربح محاسبياً بأنه (ناتج مقابلة الإيرادات التي تحصل

(١) رابطة العالم الإسلامي : مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) للزميل الدكتور محمد عبدالحليم عمر بحثان في هذا المجال أحدهما بعنوان : الجوانب التطبيقية للمنهج الإسلامي في المحاسبة عن التضخم، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي القاهرة ١٩٩٦ والثاني : المعالجة المحاسبية لآثار التضخم على الحقوق والالتزامات بالتطبيق على البنوك الإسلامية، ندوة التضخم وآثاره على المجتمعات - الحل الإسلامي، مجمع الفقه منظمة المؤتمر الإسلامي، مصرف فيصل الإسلامي بالبحرين، المنامة، ١٩٩٧م.

عليها المنشأة خلال فترة زمنية معينة، مع المصروفات المتعلقة بتلك الإيرادات، أي هو الفرق بين الإيرادات والمصروفات بشرط زيادة الإيرادات عن المصروفات، أما إذا كانت المصروفات تزيد عن الإيرادات فإن الفرق الناتج عن المقابلة يكون **خسارة**(^(١)).

ويحدد بيان أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادر عن وزارة التجارة بالمملكة **صافي الدخل (صافي الربح) أو صافي الخسارة** للفترة المحاسبية بأنه (القيمة التي تبقى بعد مضاهاة المصروفات والخسائر من جانب، والإيرادات والمكاسب من جانب آخر . وتتم المضاهاة على أساس إثباتات الإيرادات والمكاسب وقياس مقدارهما على حدة، ثم إثباتات المصروفات والخسائر وقياس مقدارهما على حدة أيضاً، ويمثل المجموع الجبري لهذين المقدارين **صافي الدخل أو صافي الخسارة**(^(٢)).

أما هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية فلقد حددت **صافي الدخل أو صافي الخسارة** بأنه (مقدار الزيادة أو النقص الناتج عن الإيرادات والمصروفات والمكاسب والخسائر التي تخص فترة زمنية معينة)(^(٣)).

ويمكن تلخيص كيفية التوصل إلى صافي الربح أو صافي الخسارة محاسبياً في الخطوات التالية:

١/٥ - جانب الإيرادات :

١/١/٥ الإيرادات التي تخص الفترة المالية المنصرمة وهي ١٢ شهراً(^(٤))
= سنة مالية سواء قبضت هذه الإيرادات (دخلت الصندوق أو البنك) أو لم

(١) مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة و مطبعة الاشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م ج ١ ص ٣٩.

(٢) وزارة التجارة، المملكة العربية السعودية أهداف ومفاهيم المحاسبة، مرجع سابق ص ٥٣ (فقرة ٢٩٨).

(٣) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق ص ٥١ فقرة ٣٨.

(٤) تتفق الفترة المالية في المحاسبة مع الفترة المالية في الفقه وهي الحول وحتى في شركات الوجوه والعنان والمضاربة لابد من معرفة نتيجة النشاط لأداء الزكاة عن الحول المنصرم .

تقبض (يقابلها زيادة في العملاء أو المدينين)، وتسمى الإيرادات التي تنشأ عن البيع الذي تم لمنتجات المنشأة أو لمشترياتها إيرادات النشاط الرئيسي.

٢/١/٥ - الإيرادات الأخرى والتي تكتسب^(١) المنشأة الحق فيها نتيجة عامل من العوامل الآتية :

- ١/٢/١/٥ - بيع أصل من أصولها الثابتة بأكثر من قيمته الدفترية .
- ٢/٢/١/٥ - الحصول على إيرادات من نشاط فرعي كتأجير جزء من ممتلكات المنشأة للغير أو استثمار الفائض النقدي في أوراق مالية والحصول على عائد منها .
- ٣/٢/١/٥ - سداد بعض التزامات المنشأة - الخصوم - بمبالغ تقل عن قيمتها المثبتة بسجلات الوحدة المحاسبية .

٢/٥ - جانب المصروفات:

- ١/٢/٥ - المصروفات التي تخص الإيرادات من النشاط الرئيسي مباشرة ويطلق عليها في بعض الأنشطة **تكلفة المبيعات**، وهي عبارة عن مخزون أول المدة + المشتريات (أو الانتاج التام) - مخزون آخر المدة، ويلاحظ هنا أن مخزون آخر المدة يستبعد من مجموع المشتريات ومخزون أول المدة حتى نصل إلى تكلفة البضاعة المباعة، ويتم تقويم مخزون آخر المدة - أو **بضاعة آخر المدة** - بالتكلفة أو السوق أيهما أقل، وهنا يحدث **تنفيض حكي** للمخزون، وقد تتبع المنشأة نظام المخزون المستمر فيكون لديها حساب لتكلفة المبيعات بدون اللجوء إلى استخراجها بالمعادلة السابقة.
- ٢/٢/٥ - المصروفات المرتبطة بالفترة الزمنية - التي يتم قياسها - وهذه المصروفات يمكن أن تكون ضمن فئة من الفئتين التاليتين :

(١) يطلق البعض على هذا النوع من الإيرادات لفظ **المكاسب**، أنظر : أهداف ومفاهيم المحاسبة الصادرة عن وزارة التجارة بالملكة، مرجع سابق ص ٥٦.

١/٢/٢/٥- مصروفات تمثل النقص في الأصول أو زيادة الالتزامات (الخصوم) وذلك من أجل الحصول على منافع أو إيرادات مثل الرواتب والإيجارات وغير ذلك .

٢/٢/٢/٥- مصروفات تمثل توزيعاً للتكلفة التاريخية أو تكلفة اقتناء الأصول الثابتة التي تستفيد منها أكثر من فترة مالية، وذلك مثل أقساط الاستهلاك للأصول الثابتة .

٣/٢/٥- مصروفات قد تحدث في فترات مالية لاحقة، ولكنها بسبب نشاط المنشأة في الفترة المالية مثل التعويضات المتوقع دفعها لعدم الوفاء بالالتزامات في وقتها المحدد وغير ذلك .

٤/٢/٥- أي خسائر نجمت عن حريق أو سرقة أو ما شابه ذلك .

٥/٢/٥ أي خسائر نشأت عن مبادلة أصل بأصل آخر.

ويلاحظ أيضاً أن المصروفات التي توضع في مقابلة الإيرادات لا بد وأن تخص الفترة المالية، دفعت أم لم تدفع، كما أنه يقال: إنه تم تحميل مصروفات الفترة على إيراداتها، والفرق بين الجانبين جانب المصروفات وجانب الإيرادات يعبر عن نتيجة النشاط، فإذا كانت الإيرادات أكبر كانت النتيجة ربحاً، وإن كانت المصروفات أكبر كانت النتيجة خسارة .

ويلاحظ على الربح المحاسبي ما يأتي :

١ - عند الكشف عنه وتحديد له لا ينظر إلى رأس المال، وهل تمت المحافظة عليه أم لا ، فالعبرة هي بزيادة إيرادات الفترة عن مصروفاتها، فقد ترتفع أسعار الأصول - وهو ما يحدث غالباً - فلا تستطيع المنشأة تعويض هذه الأصول إلا بالقروض أو بزيادة رأس المال، والقروض تتكبد المنشأة في سبيلها فوائد وهي ربا محرم شرعاً، وتعتبر الفوائد - في نظر الباحث - الخلية السرطانية التي تسبب التضخم وغيره من الأمراض الاقتصادية.

٢ - أن أقساط استهلاك الأصول الثابتة التي خصمت من الإيرادات تعتبر

توزيعاً لتكلفة الأصل الثابت على سنوات عمره الإنتاجي، التي تستفيد من خدماته وهي لا تمكن المنشأة من القيام بعملية إحلال الأصول في حالة انتهاء عمرها الإنتاجي .

٣ - أن جزءاً من الإيرادات وكذلك المصروفات يعتمد على عنصر التقدير والتقويم، مما يجعل الأرباح في النهاية تتضمن جزءاً تقديرياً .

٤ - أن المتبع في معظم دول العالم هو توزيع تكلفة الأصل الثابت التاريخية أو تكلفة اقتنائه على سنوات عمره الإنتاجي، وإن كانت التعليمات الرابعة لدول الاتحاد الأوروبي تسمح في المادة رقم (٣٣) باستخدام طرق تقويم غير التي تعتمد على التكلفة التاريخية، مثل حساب الاستهلاك على أساس أسعار استبدال الأصل وقت إعداد **ختام السنة**، أو أخذ التضخم في الحسبان، وغير ذلك، إلا أنها ألزمت الشركات التي تستخدم هذه الطرق أن تثبت الفرق بين الطريقة التي استخدمتها والتي تخالف احتسابها على أساس التكلفة التاريخية في بند (احتياطي التقويم الجديد) ومعلوم محاسبياً أن الاحتياطي توزيع للربح وليس عبئاً عليه، ومعنى هذا أن الذي يحمل على الأرباح هو الاستهلاك وفقاً للتكلفة التاريخية.

٦ - الربح في المنهج الإسلامي :

يقول ابن منظور : (الربح : النماء)^(١) ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: (مثل المصلي كمثل التاجر لا يخلص له ربحه حتى يخلص له رأس ماله، كذلك المصلي لا تقبل نافلته حتى يؤدي الفريضة)^(٢) . أما **المفسرون** فلقد حددوا مفهوم الربح عند تفسيرهم لقول الله عز وجل ﴿فَمَا رَبِحْتَ تِجَارَتَهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٦] يقول أبو السعود (إن المقصود

(١) ابن منظور : لسان العرب، مرجع سابق ج ص

(٢) البيهقي، أحمد بن الحسين : السنن الكبرى، دار صادر، بيروت، ج ٢ ص ٢٨٧ باب، ما ورد في إتمام الفريضة.

من التجارة سلامة رأس المال مع حصول الربح، ولئن فات الربح في صفقة فإنما يتدارك في صفقة أخرى؛ لبقاء الأصل^(١) ويعرف الألوسي الربح بأنه (تحصيل الزيادة على رأس المال)^(٢)، أما الطبري فيذكر (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به، أما المستبدل من سلعته بدلا دونها أو دون الثمن الذي يبتاعها به فهو الخاسر في تجارته لا شك)^(٣).

أما **الفقهاء** فنجد أن **المالكية** يقسمون النماء إلى ثلاثة أنواع :

١ - ربح، ٢ - غلة، ٣ - فائدة

ويحدد ابن عرفه الأنواع الثلاثة تحديداً دقيقاً كما يلي :

(الربح: زائد ثمن مبيع تجر على ثمنه الأول ذهباً أو فضة - أي زيادة ثمن البيع عن ثمن الشراء -، أما **الغلة**: فهي ما تجددت عن السلع المشتراة للتجارة قبل بيعها، - فمثلاً عند شراء أرض فضاء بغرض بيعها وقبل البيع تم تأجيرها لفترة محددة نظير مبلغ معين فقيمة الإيجار يطلق عليه في الفقه المالي **غلة**، وفي الأدب المحاسبي **إيرادات عرضية** -، وأما **الفائدة** : فهي ما تجددت لا عن مال - ليخرج الربح والغلة - كميّرات، أو تجددت عن مال غير مزكى كثمن عرض مقتنى من عقار، أو حيوان باعه بعين قيمته أكثر من قيمة الأصل المباع، - **أرباح رأسمالية** - والمستفاد منها - من عروض القنية = الأصول الثابتة - كثمر وصوف^(٤) - إيرادات عرضية -).

أما **الشافعية** فيرون أن نماء عروض التجارة يعتبر ربحاً، أما نماء عروض القنية فليس عندهم ربحاً، يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه (والعروض التي لم تشتتر للتجارة من الأموال ليس فيها زكاة بأنفسها، وكذلك

(١) أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض ج ١ ص ٨٧

(٢) الألوسي، شهاب الدين السيد محمود : روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر ج ١ ص ١٦٢.

(٣) الطبري، ابن جرير : تفسير الطبري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٩٥٤، ج ١ ص ١٣٩.

(٤) الدسوقي، محمد بن عرفة : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ج ١ ص ٤٦٥.

لا زكاة في غلاتها حتى يحول عليها الحول في يد مالكةا^(١) ويقول النووي (ويقسم الربح والخسران على قدر المالين - في الشركة -؛ لأن الربح **نماء مالهما** والخسران نقصان مالهما)^(٢).

أما **الحنفية والحنابلة** فيطلقون على **النماء الأموال المستفادة**، وإذا كانت من عروض التجارة فتسمى الربح، وقد تكون من عروض القنية (الأصول الثابتة)، ويتبع الربح حول أصله في الخضوع لزكاة المال، أما الأموال المستفادة من عروض القنية فيستقبل بها حولا جديداً إذا كانت تبلغ النصاب، يقول ابن قدامة (فإن استفاد مالاً .. وكان عنده نصاب، لم يخل المستفاد من ثلاثة أقسام: أحدهما: أن يكون المستفاد من نمائه كربح مال التجارة ونتاج السائمة .. فهذا يجب ضمه إلى ما عنده من أصله ..؛ لأنه تبع له من جنسه فأشبهه **النماء المتصل وهو زيادة قيمة عروض التجارة**)^(٣).

وفي موضع آخر يذكر ابن قدامة (معنى الربح هو الفاضل عن رأس المال وما لم يفضل فليس بربح، ولا نعلم في هذا خلافاً)^(٤).

ويقول السرخسي (ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة)^(٥).

ويستفاد مما تقدم :

- ١ - أن الربح **نماء المال**.
- ٢ - أن الربح وقاية لرأس المال، والعبارة السابقة هي نص كلام ابن قدامة في **المغنى**^(٦) ، ومعنى ذلك أن الربح لا يتوصل إليه ولا يعرف مقداره إلا بعد التحقق من سلامة رأس المال .

(١) الشافعي، محمد ابن إدريس : الأم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨هـ، ج ٢ ص ٣٩.

(٢) النووي، المجموع، مرجع سابق، ج ١٤ ص ٧١.

(٣) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢ ص ٤٩٦.

(٤) المرجع السابق، ج ٥ ص ١٦٩ (النص من المغنى).

(٥) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٦.

(٦) ابن قدامة : المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٧٨ (من المغنى).

٣ - أن المراد بسلامة رأس المال هو المحافظة على قيمة رأس المال لا عدده يوم ظهور الربح وقسمته، يقول السرخسي موضحاً ذلك (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة، وفي وقوع الملك للمشتري يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت الشراء، وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(١).

ولقد حدد الفقهاء ذلك بعد استخدام الفلوس كرأس مال؛ ونظرا لاختلاف قيمتها بين وقت وآخر فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال وتحقيقها قبل تحديد الربح وقسمته؛ (لأن رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد)^(٢)، أي أن الفقهاء أدركوا منذ أمد بعيد تغير القوة الشرائية للنقود، وحتى يقال: إن هناك ربحاً فلا بد من المحافظة على القوة الشرائية لرأس المال أي قيمته وقت تحديد الربح وقسمته، ولعلنا نتذكر قول الطبري: (أن الربح من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلا هو أنفس - أغلى - من سلعته أو أفضل من ثمنها الذي يبتاعها به)^(٣).

ومعنى هذا - وحتى يكون هناك ربح - لابد أن يكون ثمن بيع السلعة أفضل من ثمن شراء السلعة البديلة التي سوف تحل محل المبيعة، أي أن سعر البيع لابد وأن يغطي عملية الإحلال ويزيد، وهذه الزيادة هي الربح، فلم يتم قياس الربح على أساس مقارنة ثمن شراء السلعة المبيعة - وهو التكلفة التاريخية - بسعر بيعها، وإنما على أساس مقارنة سعر البيع بسعر الاستبدال في وقت تحديد وقياس الربح، أي في نهاية الفترة المالية، وبالتالي يكون التاجر قد حقق ربحاً وحافظ على سلامة رأس ماله من ارتفاع الأسعار

(١) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٠.

(٣) الطبري، تفسير الطبري، مرجع سابق، ج ١ ص ١٣٩.

في حالة زيادة سعر البيع عن سعر الاستبدال، وهذا لا يحدث عند تحديد وقياس الربح في الفكر المحاسبي، حيث تتم المقابلة بين المبيعات وتكلفة المبيعات، وحتى تكلفة العناصر الأخرى التي ساهمت بطريق غير مباشر في توليد الربح، فإنها تدخل في المقابلة وفقاً لمفهوم التكلفة التاريخية .

وحتى نحافظ على رؤوس الأموال في الشركات والمصارف وغيرها لا بد من تطبيق القواعد التي حددها الفقهاء، وتقويم البضاعة المباعة بسعر الاستبدال، وفي حالة تقويم البضاعة المباعة بتكلفتها التاريخية فلا بد من تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال يسمى: مخصص المحافظة على سلامة رأس المال .

وبالتالي فإن هذا المخصص يكون عبئاً على الربح، وفيما يلي مثلاً يوضح ما سبق :

- إذا كانت المبيعات ١٠٠٠٠٠ ريال، وتكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٧٥٠٠٠ ريال، وسعر الاستبدال لعناصر تكلفة المبيعات والمصاريف والأعباء الأخرى ٨٥٠٠٠ ريال، فإن صافي الربح :

$$(أ) \text{ محاسبياً } (١٠٠٠٠٠ - ٧٥٠٠٠) = ٢٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

$$(ب) \text{ طبقاً للقواعد الفقهية } (١٠٠٠٠٠ - ٨٥٠٠٠) \text{ ريال} = ١٥٠٠٠ \text{ ريال .}$$

وإذا تم استخدام الأسلوب الأول، فلا بد من تعديله بتكوين مخصص المحافظة على سلامة رأس المال وتكون معادلة الوصول إلى صافي الربح محاسبياً $١٠٠٠٠٠ - (٧٥٠٠٠ + ١٠٠٠٠) = ١٥٠٠٠$ ريال .

وفي ضوء ما سبق ينتقل الباحث إلى بيان كيفية تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية .

٧ - تطبيق القواعد الفقهية على المصارف الإسلامية وإمكانية تطبيق مفهوم التضيض الحكمي .

سوف يقوم الباحث بتطبيق القواعد السابق استخلاصها على المصارف

الإسلامية في الحالتين التاليتين :

❖ تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل .

❖ تحديد حقوق الشركاء المتخارجين .

وفي الحالة الأولى سوف يلتزم الباحث بالتبويب الذي أوردته هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية والسابق الإشارة إليه .

١/٧- تحديد وقياس بنود الميزانية وقائمة الدخل(١).

لن يتعرض الباحث لجميع بنود القائمتين، وإنما سيقصر على أهمها وما له علاقة مباشرة بالريح والتأثير على حقوق الشركاء المتخارجين .

١/١/٧- الموجودات

موجودات المصرف عبارة عن جميع الأشياء القادرة على توليد تدفقات نقدية إيجابية أو منافع اقتصادية أخرى في المستقبل، سواء كانت هذه الأشياء مملوكة للمصرف أو له حق التصرف فيها بالنيابة(٢).

وحيث إن المصارف الإسلامية ما قامت إلا لتحقيق وتطبيق القواعد والضوابط المستخلصة من الشريعة والبعد عن التعامل بالربا؛ فإنه - وتطبيقاً لذلك - يلزم تقويم البنود التي تظهر في القوائم المالية بما يكفل المحافظة على سلامة رأس المال فضلاً عن المحافظة على حقوق المستثمرين وغيرهم ممن يتعامل مع المصرف، وفي ضوء ما تقدم سوف نحدد البنود التي يلزم إظهارها بالقيمة المتوقعة (التنضيض الحكمي) حتى يمكن الاطمئنان إلى

(١) سوف يلتزم الباحث بالتبويب الوارد ببيان مفاهيم المحاسبية المالية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق ص ١٠٣ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٤٧ .

سلامة رأس المال، وفي الوقت نفسه وتنفيذاً لمتطلبات معيار العرض والإفصاح العام الصادر عن هيئة المحاسبة المالية للمصارف والمؤسسات المالية فإنه (يجب الإفصاح عن التكاليف التاريخية للموجودات أو القيم التاريخية للمطلوبات التي تظهر في قائمة المركز المالي بقيمتها المتوقع تحقيقها إذا كان التضيض الحكمي مطبقاً)^(١).

١/١/٧- النقد وما في حكمه :

يقصد بالنقد وما في حكمه: العملات المحلية والأجنبية لدى المصرف، وودائع المصرف تحت الطلب لدى البنك المركزي، ولدى المصارف الأخرى^(٢). يلزم أن يظهر النقد في قائمة المركز المالي بالعدد، وكذلك أرصدة الحسابات الجارية لدى البنوك، أما فيما يخص العملات الأجنبية التي يمتلكها المصرف فإنه يلزم إظهار قيمتها بالعملة الوطنية على أساس سعر الصرف يوم تصوير القوائم المالية .

٢/١/٧- ذمم البيوع المؤجلة : وتشمل:

١/٢/١/٧- ذمم المrabحات :

وهي الديون التي للمصرف قبْلَ العملاء الذين اشتروا منه سلعاً مرابحة، أي بمثل ثمنها الأول الذي اشتراها به المصرف مع زيادة ربح معلوم متفق عليه، وقد تكون المrabحة عادية كما في كتب الفقه، وتسمى في المصارف المrabحة الفقهية، أو يكون البيع مرabحة مقترناً بوعد من العميل بشرائها وتسمى المrabحة المصرفية^(٣).

وإظهار هذه الذمم في القوائم المالية بعددها أم بقيمتها متوقف على

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، فقرة رقم ٣٩ ص ١٠٣.

(٢) فقرة رقم ٤٦ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مرجع سابق ص ٥٣.

(٣) المرجع السابق ص ١١٩ (ملحق د المصطلحات).

سدادها، هل سيتم سدادها بالعدد أم بالقيمة في رأي الفقهاء؟
الجمهور على أن تسدد بالعدد، يقول الكاساني (ولو استقرض فلوسا نافقة
وقبضها... ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبضه بلا خلاف)^(١).
ومثل هذا ذكره البهوتي (فيجب رد مثل فلوس غلت أو رخصت أو كسدت)^(٢).
وفي ضوء ما سبق **تظهر هذه الذمم بالعدد** .

٢/٢/١/١/٧ - ذمم السلم

السلم: شراء أجل في الذمة بثمن حاضر، أو بيع أجل بعاجل^(٣). وشرط
جواز السلم إعلام قدر رأس المال وتعجيله وإعلام المسلم فيه وتأجيله^(٤).
فالمصرف يقوم بسداد قيمة السلعة (المسلم فيه)، على أن يتم استلامها في
وقت لاحق، وإظهار ذمم السلم بالعدد أو بالقيمة يتوقف على حق المصرف
(المسلم) هل هو في السلعة (المسلم فيه) أو قيمتها (رأس مال السلم)؟
يرى الباحث أن حق المصرف (المسلم) لا يتعين في السلعة إلا في وقت
التسليم، أما قبل ذلك فحقه معلق بما دفعه، وبالتالي **فتظهر ذمم السلم
بعدها في القوائم المالية**.

٣/٢/١/١/٧ - الاستثمار في الاستصناع

الاستصناع: عقد بيع بين المستصنع (المشتري) والصانع (البائع)، بحيث
يقوم الثاني بناء على طلب من الأول بصناعة سلعة موصوفة (المصنوع)، أو
الحصول عليها عند أجل التسليم، على أن تكون مادة الصنع أو تكلفة العمل

(١) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج ٥ ص ٢٤٢.

(٢) البهوتي، منصور: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون
ناشر، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ، ج ٥ ص ٤٣.

(٣) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١٢ ص ١٢٤.

(٤) المرجع السابق ص ١٢٧.

من الصانع، وذلك في مقابل الثمن الذي يتفقان عليه، وعلى كيفية سداده حالاً عند التعاقد، أو مقسطاً، أو مؤجلاً^(١).

وقبل أجل التسليم فإن حق المصرف متعلق بما دفعه، وبالتالي يظهر ما دفعه المصرف بعدده لا بقيمته في القوائم المالية .

وحكم كل ما تقدم في ضوء ما قاله ابن عابدين: (وأجمعوا أن الفلوس إذا لم تكسد ولكن غلت قيمتها - انكماش = انخفاض أسعار السلع - أو رخصت - تضخم = ارتفاع أسعار السلع-فعليه (المدين) مثل ما قبض من العدد)^(٢).

٣/١/١/٧-استثمارات في أوراق مالية:

تعتبر الأوراق المالية التي يمتلكها المصرف بهدف الاستثمار عروض تجارة في ضوء الضوابط الشرعية كما سبق توضيحه، وبالتالي فإنها تظهر بقيمتها في السوق وقت تصوير وإعداد القوائم المالية ولا تظهر بقيمتها الاسمية.

٤/١/١/٧- المضاربات:

المقصود هنا قيمة ما قدمه المصرف - كرب مال - للغير المضارب - سواء كان من أموال المصرف أو من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وسوف نرجيء بيان كيفية إظهارها في قائمة المركز المالي - الميزانية - لحين الكلام على كيفية تقويم حسابات الاستثمار الموجودة في جانب الخصوم.

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ١١٩، ملحق د المصطلحات .

(٢) ابن عابدين : تنبيه الرقود، مرجع سابق ص ٦٠.

٥/١/١/٧- المشاركات:

وهي الحصص النقدية التي يقدمها المصرف - كشريك - للغير - الذي يقدم حصة من النقود لتنفيذ عمل معين أو غير ذلك، والمصرف يقدم هذه الحصص سواء من أمواله أو من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة غير المقيدة، وتأخذ حكم البند السابق .

٦/١/١/٧- المساهمات في رؤوس أموال منشآت:

ينطبق عليها حكم البندين السابقين

٧/١/١/٧ البضاعة:

تشمل البضائع التي في حوزة المصرف البضائع التي طلبها الأمر بالشراء قبل إبرام عقد المراجعة^(١) أو لبيعها بأي أسلوب آخر . وتمثل البضاعة أحد بنود قائمة الدخل أيضاً، فهي تظهر في الميزانية، وكذلك في قائمة الدخل، ومن أجل ذلك يلزم إظهارها بقيمتها يوم تصوير الميزانية وليس بتكلفتها التاريخية - كما يحدث في التطبيق المحاسبي - وذلك لما سبق أنه للكشف عن الربح وقياسه لابد من المحافظة على رأس المال وسلامته، وبالتالي يتم إثبات البضاعة بقيمتها الاستبدالية، وإذا كانت القيمة الاستبدالية أعلى من التكلفة التاريخية فسوف يؤثر ذلك على الربح بالزيادة، وهنا - ومحافظة على القوة الشرائية لرأس المال - نأخذ الفرق بين قيمة البضاعة على أساس التكلفة التاريخية وقيمتها الاستبدالية، ويتم تكوين احتياطي به يسمى احتياطي التقويم.

(١) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ١٠٣ (معييار العرض والإفصاح العام).

وفي حالة انخفاض سعر الاستبدال عن التكلفة التاريخية فيتم إثبات البضاعة به، وهنا سوف تنخفض الأرباح أو تثبت بالتكلفة، ويتم عمل مخصص بالفرق، ولا خلاف في هذه الحالة مع المعالجة المحاسبية.

٨/١/١/٧- الموجودات المقتناة بغرض التأجير:

قد يمتلك المصرف بعض الموجودات ويقوم بتأجيرها للغير، ومن الناحية المحاسبية يتم التفرقة بين الإيجار التمويلي والإيجار التشغيلي في دفاتر المؤجر (المصرف)، فطبقاً لمشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار^(١) تصنف عقود الإيجار في دفاتر المؤجر، كإيجار تمويلي إذا ترتب على عقد الإيجار تحويل جوهري لمنافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، ويعتبر الإيجار تمويلياً في حالات محددة حددها مشروع المعيار^(٢) وهو يتفق مع المعيار الدولي رقم ١٧ الصادر في ديسمبر ١٩٩٧م، الذي يصنف العقد على أنه تمويل في الحالات التالية^(٣):

- ١ - أن ينطوي عقد الإيجار على نقل ملكية الأصل للمستأجر في نهاية فترة العقد.
 - ٢ - أن يكون للمستأجر الحق في شراء الأصل بسعر يقل بدرجة جوهريّة عن القيمة العادلة للأصل في تاريخ انتهاء فترة الإيجار .
 - ٣ - أن تغطي فترة الإيجار معظم العمر الاقتصادي للأصل المستأجر .
 - ٤ - أن تكون القيمة الحالية للحد الأدنى لدفعات الإيجار مساوية لمعظم القيمة العادلة للأصل المستأجر في تاريخ نشأة الإيجار.
- وإذا كانت الشروط السابقة تنطبق على الأصل الذي يؤجره المصرف

(١) تم اعتماد مشروع المعيار من لجنة المعايير في ٢٥/٢/١٤٢١هـ : الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين :

مشروع معيار المحاسبة عن عقود الإيجار، الرياض ٢٠٠٠م.

(٢) المرجع السابق ص ٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٤ .

فإنه يجب إقفال حساب الأصل المؤجر، وإثبات قيمة الاستثمار الإجمالي في الإيجار في حساب مستقل باسم : **مدينو عقود الإيجار**(١).

وفي هذه الحالة يتم إظهار قيمة البند بعدده لا بقيمته، أما إذا لم يتوافر في عقد الإيجار الشروط السابقة، ولم ينقل المصرف منافع ومخاطر الملكية المتعلقة بالأصل - موضوع العقد - إلى المستأجر، فإنه يكون **عقد إيجار تشغيلي**، وفي هذه الحالة يظهر الأصل في سجلات المصرف (المؤجر)، وتحمل الفترة باستهلاكه وفقا لما سوف يرد في البند التالي .

٩/١/١/٧- الموجودات الثابتة:

يجب إثبات هذه الموجودات بقيمتها في السوق وقت تصوير قائمة المركز المالي، وإثبات الزيادة في حساب احتياطي تقويم الأصول الثابتة، وذلك في حالة زيادة أسعار استبدال هذه الموجودات عن تكلفتها التاريخية، وحساب الاستهلاك على أساس القيمة السوقية، ولقد ميزنا هذا الاحتياطي بأنه يخص الأصول الثابتة والتي هي ملك للمساهمين وليس المستثمرين .

٢/١/٧ المطلوبات:

يقصد **بالمطلوبات** : الالتزامات القائمة وقت تصوير المركز المالي، والواجبة السداد بتحويل موجودات أو تقديم خدمات لطرف آخر في المستقبل، نتيجة لعمليات تبادلية أو غير تبادلية أو أحداث وقعت في الماضي(٢).

وتشمل المطلوبات الحسابات التالية :

(١) المرجع السابق ص ٧.

(٢) مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص ٤٧ ((مفاهيم)) .

١/٢/١/٧- الحسابات الجارية وحسابات الادخار وما في حكمها:

يمثل هذا الحساب حقوق أصحاب الودائع تحت الطلب، وأصحاب حسابات الادخار والتكليف الشرعي والقانوني والمحاسبي على أن هذه الودائع قروض وأن البنك مدين بها لأصحابها، ومن أجل هذا فهو يتصرف فيها ويحتفظ بنسبة معينة تحددها البنوك المركزية ومؤسسة النقد .

وما دامت هذه الحسابات ديوناً على البنك فإنها تسدد بعدها، وبالتالي يلزم أن **تظهر بعدها** في قائمة المركز المالي .

٢/٢/١/٧ حقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها:

حسابات الاستثمار المطلقة هي: حسابات **المضاربة المطلقة** فهي عبارة عن النقدية التي يتسلمها المصرف على أن يقوم باستثمارها بدون قيد أو شرط من أصحابها، بما في ذلك خلطها باستثمارات المصرف واشتراك الطرفين بحصص شائعة فيما يتحقق من أرباح، على أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح حسابات الاستثمار بصفته مضارباً، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل^(١).

وهناك في المصرف **حسابات استثمار مقيدة (مضاربة مقيدة)** وما في حكمها، وهي لا تدخل ضمن عناصر المركز المالي؛ لأن حق المصرف في التصرف فيها ليس مطلقاً، ولكنها من ضمن بنود **قائمة التغيرات في الاستثمارات المقيدة وما في حكمها**، وسوف نتناول حسابات الاستثمار المقيدة فيما بعد .

ويقصد بحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها: القيمة المتبقية لأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها، في

(١) فقرة ٢٤ من بيان المفاهيم : مركز صالح عبدالله كامل : معايير المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق ص٤٨ .

تاريخ قائمة المركز المالي بعد حسم مسحوباتهم منها، وإضافة ما يخصهم من أرباح، وحسم ما يخصهم من خسائر ناتجة عن الاستثمار^(١)، ويعتبر في حكم حسابات الاستثمار المطلقة **سندات المقارضة المطلقة**^(٢) وهي وثائق صادرة عن المصرف بقيمة موحدة بأسماء من يكتتبون فيها، وقبولهم باستعمال القيمة المدفوعة في تمويل استثمارات المصرف، والاشتراك النسبي في الأرباح على أن يأخذ المصرف نصيبه من ربح أصحاب سندات المقارضة بصفته مضارباً، وتوزع الخسائر بقدر المساهمة في التمويل .

وجدير بالملاحظة أن تكييف العلاقة بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المطلقة على أنها مضاربة مطلقة، يعفى المصرف من الالتزام بضمان ردها في غير حالات التعدي أو التقصير أو مخالفة الشروط، وذلك إذا نجم عن الاستثمار تحقيق خسارة .

وحيث إن الفقهاء - القدامى والمعاصرين - أجازوا المضاربة بالفلوس يقول ابن قدامة (ويتخرج الجواز إذا كانت نافقة فإن أحمد - رحمه الله تعالى - قال: لا أرى السلم في الفلوس؛ لأنه يشبه الصرف، وهذا قول محمد ابن الحسن وأبى ثور؛ لأنها ثمن فجازت الشركة بها كالدراهم والدنانير، ويحتمل جواز الشركة بها على كل حال نافقة كانت أو غير نافقة)^(٣).

ويوضح السرخسي أن (رأس المال عند قسمة الربح يحصل باعتبار المالية لا باعتبار العدد، ومالية الفلوس تختلف بالرواج والكساد ... ولا وجه لاعتبار العدد؛ لما فيه من الإضرار بصاحب المال)^(٤).

وفي ضوء ما تقدم يلزم إظهار حقوق أصحاب حسابات الاستثمار بقيمتها، أي لا بد من إجراء التنفيض الحكمي في تاريخ قائمة المركز المالي،

(١) فقرة رقم ٢٦ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

(٢) فقرة رقم ٢٧ من بيان المفاهيم، المرجع السابق.

(٣) ابن قدامة: المغنى والشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٢٦ (من المغنى).

(٤) السرخسي: المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٠.

وهذه الأموال التي قدمها أصحاب حسابات الاستثمار يستثمرها المصرف بصيغ استثمارات مختلفة، (مراوحة، مشاركة، استصناع ... الخ)، ولذلك فإن تحديد قيمة حقوق أصحاب الاستثمارات يكون بتحديد قيمة الموجودات المستثمرة فيها، (ومعرفة قيمة الشيء بالرجوع إلى قيمة مثله مما يباع في الأسواق)^(١) كما يقول السرخسي.

ولا يعني تنوع الاستثمارات احتياج المصرف أو الشركة بصعوبة التضيض الحكمي - التقويم - لمختلف الموجودات المستثمر فيها أموال المستثمرين وأموال المصرف؛ حيث إن صعوبات التطبيق لا تقف حجة أمام تطبيق المبادئ وإعطاء أصحاب الحقوق حقوقهم، فالموجودات إذا كانت بضائع فيتم الرجوع إلى أسواقها لمعرفة قيمة المثل، كما سبق توضيحه، حيث إن حقوق أصحاب الاستثمارات متعلقة بها، والمعتبر هو قيمتها يوم التخارج، يقول السرخسي (ولو أن رجلاً أعطى رجلاً دنانير مضاربة فعمل بها، ثم أراد القسمة كان لرب المال أن يستوفي دنانيره أو يأخذ من المال بقيمتها يوم يقتسمون؛ لأن المضارب شريك في الربح، ولا يظهر الربح إلا بعد وصول كمال رأس المال إلى رب المال، إما باعتبار العين أو باعتبار القيمة، وقد بينا في إظهار الربح أن المعتبر قيمة رأس المال في وقت القسمة)^(٢).

ونلاحظ هنا أن ما يخضع للتضيض الحكمي هو الموجودات المتمثلة في سلع، أما الذمم - المدينين - والنقدية فتظهر بالعدد خشية الوقوع في الربا .

٣/٢/١/٧ حقوق أصحاب الملكية:

يقصد بحقوق أصحاب الملكية: مقدار ما يتبقى من موجودات المصرف، بعد استبعاد المطلوبات وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة وما في حكمها^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٦٣.

(٢) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق، ج ١١ ص ١٦٦.

(٣) فقرة رقم ٣١ من بيان مفاهيم المحاسبة المالية، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق ص ٤٩.

في ضوء التحديد السابق، وفي ضوء ما سبق بيانه بخصوص الموجودات والمطلوبات للغير، وحقوق أصحاب حسابات الاستثمار المطلقة والتي يتم تقويمها في تاريخ قائمة المركز المالي، وفقاً لقيمتها الجارية - فيما عدا البنود النقدية والمدينين والدائنين - فإن هذا التقويم سوف يؤثر على حقوق الملكية لتظهر بقيمتها في ذلك التاريخ .

٢/٧- الاستثمارات المقيدة (صناديق الاستثمار)

يقصد بالاستثمارات المقيدة: الموجودات بجميع أنواعها سواء أخذت صورة محفظة استثمارية أم صندوق استثماري أم لم تأخذ، إذا كان المصرف قد قام باستثمارها لصالح أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفقاً لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب هذه الحسابات .

ويقتصر دور المصرف على إدارتها، سواء على أساس عقد المضاربة المقيدة، أو على أساس عقد الوكالة، وبالتالي لا تعتبر الاستثمارات المقيدة موجودات للمصرف ولا تظهر في قوائمه المالية؛ حيث لا يحق للمصرف التصرف فيها دون مراعاة القيود التي نص عليها الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وفي العادة يقوم المصرف بتمويل الاستثمارات المقيدة من أموال أصحاب حسابات الاستثمار المقيدة، وبدون أن يستخدم موارده الذاتية في تمويل هذه الاستثمارات^(١).

وتقوم صناديق الاستثمار بدور كبير في أسواق المال في العالم، باعتبارها وعاء جديداً مستحدثاً^(٢) لتجميع المدخرات بصفة أساسية من الأفراد، واستثمارها في الأوراق المالية عن طريق من تتوافر لديهم الخبرة

(١) فقرة رقم ٥١ من بيان المفاهيم، المرجع السابق ص ٥٤.

(٢) أول صندوق استثماري في المنطقة العربية هو الصندوق الذي أنشأه البنك الأهلي التجاري في المملكة العربية السعودية في ١٩٧٩، الطيبي، السيد : تقييم تجربة صناديق الاستثمار في مصر، ضمن أبحاث ندوة صناديق الاستثمار، مركز صالح عبدالله كامل القاهرة ١٤١٧هـ، ج ١ ص ١٠٩.

والدراية^(١) وهي بذلك يمكن أن توفر للمستثمر الربح المناسب، والأمان على أمواله من المخاطر، وإمكانية الحصول على قيمة مساهماته بسهولة ويسر.

وفي التطبيق العملي يتم أسبوعياً تقويم صافي أصول الصندوق - ممتلكاته من الأوراق المالية -؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار الواحدة: (فبعد قيام القسم الفني بإتمام كل عملية بيع أو شراء أوراق مالية أو استثمارات يرسل منفذ العملية صورة من العملية إلى قسم الحسابات ليتم قيد الاستثمارات الفعلية طبقاً للقيمة السوقية، ثم يتم تقييم - هكذا - المحفظة طبقاً لإرشادات الهيئة العامة لسوق المال -، هيئة مصرفية أنشأتها الدولة لرقابة أسواق المال -، وذلك على الأقل مرة واحدة أسبوعياً، ثم يتم احتساب نصيب الفترة من أتعاب البنك، وأتعاب الإدارة والمصروفات الأخرى إن وجدت، للوصول إلى قيمة صافي أصول الصندوق لقسمتها على عدد الوثائق^(٢) القائمة؛ لتحديد القيمة الاستردادية لوثيقة الاستثمار الواحدة آخر يوم عمل في الأسبوع. وتضيف بعض الصناديق مصروفات أخرى نظير إعادة بيع الوثائق إلى الجمهور)^(٣).

وإذا كان يؤخذ بالقيمة السوقية في تقويم محفظة الصندوق من الأوراق المالية لتحديد حقوق الشركاء المتخارجين، فهذا يتفق والمقرر فقها، حيث يسترد الشريك رأس ماله بالقيمة يوم المفاصلة، أما من حيث تحديد الربح وتوزيعه فإنه في التطبيق العملي تؤخذ الزيادة في القيمة السوقية لمحفظة الأوراق المالية، وتدرج كأرباح تقديرية في قائمة الدخل بعد تحديد الأرباح المحققة، وقبل التوزيعات التي تتم على حملة الوثائق تحت بند (التغير في القيمة السوقية للأوراق المالية)، بينما في صناديق أخرى لا يتم الإفصاح عن

(١) خليفة، عصام : تقييم تجربة صناديق الإستثمارات في مصر، المرجع السابق ص ١٢٨ .

(٢) الوثائق هي الصكوك التي أصدرها الصندوق للمكتبتين وتصدر بقيمة إسمية واحدة وتسمى أحياناً وثائق وأحياناً أسهم، انظر : الحسني، احمد بن حسن بن احمد، صناديق الاستثمار دراسة وتحليل من منظور الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٩٩م ص ٦ .

(٣) أبو زيد، عمرو مصطفى : صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، مرجع سابق ، ج ١ ص ٦٣ .

هذه الأرباح التقديرية، وفي كلتا الحالتين لا يتم الإفصاح عن ما إذا كان قد تم توزيع هذه الأرباح أم لا^(١).

وبتطبيق القواعد الفقهية على الأرباح التقديرية نجد ابن قدامة يذكر (قال الأثرم : سمعت أبا عبدالله يسأل عن المضارب يربح ويضع مراراً، فقال يرد الوضيعة على الربح - أي تحسم الخسارة من الربح - قيل له فيحتسبان على المتاع ؟ فقال لا يحتسبان إلا على الناض؛ لأن المتاع قد ينحط سعره ويرتفع)^(٢).

ويعني ذلك أنه عند قسمة الربح لا يؤخذ بالربح التقديري الناتج عن التتضيض الحكمي .

وهناك صناديق استثمارية تقوم بتوزيع أرباح كل فترة على مدار السنة، وهذا يتفق وما ذكره ابن قدامة (وسواء اتفقا على قسمة جميعه - الربح - أو بعضه أو على أن يأخذ كل واحد منهما شيئاً معلوماً ينفقه)^(٣).

ومن نافلة القول: التأكيد على أن تكون الأسهم - الأوراق المالية - التي تشكل محفظة الصندوق بعيدة عن الحرام بكل صوره، وهو ما تحرص عليه صناديق الاستثمار الإسلامية .

٣/٧ تحديد حقوق الشركاء المتخارجين:

سبق بيان أنه من الناحية المحاسبية ولتحديد حقوق الشريك المنفصل، فإنه يحصل على قيمة رأس ماله يوم التخارج، ومن أجل ذلك يعاد تقويم الأصول في شركات الأشخاص، أما في شركات المساهمة وفي صناديق

(١) عمر، محمد عبدالحليم : المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي، مركز صالح

عبدالله كامل، مرجع سابق، ج ١ ص ٦٥.

(٢) ابن قدامة : المغنى، مرجع سابق، ج ٥ ص ١٧٦ (من المغنى).

(٣) المرجع السابق ص ١٧٩.

الاستثمار فإنه يحصل على قيمة السهم في تاريخ تخارجه، وهذا يتفق والأحكام الفقهية، يقول السرخسي (والحاصل أن في شرط الربح يعتبر قيمة رأس مال كل واحد منهما وقت عقد الشركة .. وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة؛ لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)^(١).

أما ما يحدث في المصارف فإن المستثمر يسترد القيمة الاسمية التي يسلمها للمصرف، والتي قد تكون قيمتها انخفضت أو ارتفعت وقت تخارجه نتيجة لارتفاع الأسعار أو انخفاضها، وبالتالي وتطبيقاً للقواعد والضوابط الفقهية لابد من المحافظة على سلامة رأس مال المتخارج وأن يحصل على قيمته يوم التخارج لا عدده ويجب أن يسير العمل في المصارف على ذلك .

التوصيات

أ - في مجال قياس وتحديد الأرباح :

بعد الاستعراض الموجز لاجراءات قياس وتحديد الربح وما يجري عليه العمل في الفكر المحاسبي، ومقارنتها بالضوابط والقواعد التي وضعها الفقهاء يوصي الباحث بالآتي :

- ١ - تقويم البضاعة المباعة (من مشتريات العام أو من مخزون أول المدة) بسعر الاستبدال في ختام السنة، للمحافظة على سلامة رأس المال، وفي ضوء ما قاله الطبري (أن الرابع من التجار المستبدل من سلعته المملوكة عليه بدلاً هو أنفس من سلعته أو أفضل من ثمنها)، وسوف يؤدي ذلك - في حالة ارتفاع الأسعار - إلى انخفاض الأرباح، وهو ما يترتب عليه انخفاض التوزيعات مما يمكن المنشأة من القيام بعملية الإحلال بسهولة ويسر، ويؤدي إلى المحافظة على رأس المال وسلامته .

(١) السرخسي : المبسوط، مرجع سابق ج ١١ ص ١٦٥ .

٢ - في حالة تقويم البضاعة المباعة بتكلفتها التاريخية، تطبيقا للتعليمات الصادرة من الهيئات والمجالس ذات الصلة، فيمكن تكوين مخصص بالفرق بين التكلفة التاريخية وسعر الاستبدال - في حالة ارتفاع الأخير، - ويسمى **مخصص المحافظة على سلامة رأس المال** .

٣ - حساب الاستهلاك للموجودات الثابتة على أساس قيمتها في تاريخ إعداد الميزانية.

ب - في مجال تحديد قيم البنود التي تظهر في قائمة المركز المالي (الميزانية) .

فيما عدا النقدية والمدينين والدائنين، تظهر الموجودات الثابتة والمخزون والأوراق المالية وغيرها بقيمتها في تاريخ الميزانية، أي لا بد من إجراء التضيض الحكمي لهذه البنود، وفي حالة ارتفاع أسعار هذه البنود فإن الفرق بين تكلفتها التاريخية وسعر الاستبدال في تاريخ الميزانية يتم تكوين احتياطي به يسمى **احتياطي التقويم**.

ج - في مجال تحديد حقوق الشريك المتخرج.

يلزم أن يحصل الشريك المتخرج على قيمة رأس ماله عند التخرج لا عدده، يقول السرخسي (وفي ظهور الربح في نصيبهما أو في نصيب أحدهما يعتبر قيمة رأس المال وقت القسمة لأنه ما لم يحصل رأس المال لا يظهر الربح)، وتحديد ذلك يتطلب إعداد أرقام قياسية توضح تطور الأسعار في كل نوع من أنواع السلع، وذلك منعاً للظلم الذي قد يصيب أحد الأطراف، ويفيد **احتياطي التقويم** في إعطاء الشريك المتخرج قيمة رأس ماله، حيث يحصل على نصيبه منه بنسبة مساهمته في الاستثمارات.

المراجع

- ١ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- ٢ - انظر: الفيومي، أحمد بن محمد علي المقري: المصباح المنير، بدون ناشر وبدون تاريخ.
- ٣ - الأزهرى، منصور بن محمد ابن احمد: تهذيب اللغة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، بدون .
- ٤ - الفيروز أبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، ط٤.
- ٥ - الصنعاني، الحسن بن محمد بن الحسن: التكملة والذيل والصلة، تحقيق عبدالعليم الطحاوي، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٤م.
- ٦ - الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. ابراهيم السامرائي، وزارة الثقافة، بغداد ١٩٨٤م.
- ٧ - الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، حققه د. مزيد نعيم، د. شوقي المصري، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٨م.
- ٨ - ابن الأثير: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد ك النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.
- ٩ - ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (الحفيد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
- ١٠ - ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد ت ٦٣٠هـ، ابن قدامة، شمس الدين عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد المقدسي ت ٦٨٢هـ، المغني والشرح الكبير، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

- ١١- أبو عبيد، القاسم بن سلام: كتاب الأموال تحقيق وتعليق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م، ص ٥٢١ وما بعدها.
- ١٢- ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٤٥هـ.
- ١٣- الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر/ بيروت ١٩٦٦م.
- ١٤- مذكور، محمد سلام: مباحث الحكم عند الأصوليين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- ١٥- البدخشي، محمد بن الحسن: شرح منهاج الوصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- ١٦- البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت ١٨٧٠م.
- ١٧- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة ١٩٦٠م.
- ١٨- ابن زكريا، أحمد بن فارس: مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ١٩- الحميري، نشوان بن سعيد: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين عبدالله العمري وآخرين، دار الفكر، دمشق ١٩٩٩م.
- ٢٠- التهانوي/ محمد علي : موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم/ تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٦م.
- ٢١- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٧م ط ١.
- ٢٢- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: الموسوعة الفقهية، الكويت، ط ١.
- ٢٣- حيدر، علي : درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- ٢٤- ابن عابدين، محمد أمين: حاشية رد المحتار، دار الفكر ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٢٥- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه عبدالرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت بدون تاريخ.
- ٢٦- السرخسي، شمس الدين محمد بن أبي سهل: المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- ٢٧- الخطاب، محمد بن محمد بن عبدالرحمن: مواهب الجليل شرح مختصر خليل وبهامشه: التاج والأكليل لمختصر خليل لأبي عبدالله بن يوسف الشهير بالمواق، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا بدون.
- ٢٨- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون.
- ٢٩- المواق: التاج والأكليل على هامش الجليل.
- ٣٠- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة رقم ١١، القاهرة ١٩٧٠م.
- ٣١- مجمع اللغة العربية: محاضر الجلسات، الدورة الثانية، القاهرة ١٩٣٧م.
- ٣٢- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط.
- ٣٣- الكاساني، علاء الدين أبي بكر مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت ١٣١٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٣٤- مرعي، عبدالحى: مقدمة في أصول المحاسبة المالية، مكتبة ومطبعة الاشعاع الإسكندرية ١٩٩٥م.
- ٣٥- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي: تفسير أبو السعود، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
- ٣٦- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود: روح المعاني، دار الطباعة المنيرية، مصر.
- ٣٧- حماد، طارق عبدالعال: التقييم - هكذا - الدار الجامعية، الإسكندرية ٢٠٠٠م.

- ٣٨- الهيئة السعودية للمحاسبين القانونيين: معيار المخزون السلعي ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ٣٩- وزارة التجارة المملكة العربية السعودية: أهداف ومفاهيم المحاسبة، الرياض ١٤٠٦هـ.
- ٤٠- نظام الشركات السعودي الصادر بالمرسوم الملكي م/٦ وتاريخ ١٣٨٥/٣/٢٢هـ.
- ٤١- البقمي، صالح بن زابن المرزوقي: شركة المساهمة في النظام السعودي، مطبوعات، جامعة أم القرى، الكتاب التاسع والثلاثون، مكة المكرمة ١٤٠٦هـ.
- ٤٢- حماد، طارق عبدالعال: التقييم.
- ٤٣- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد: شرح فتح القدير، دار صادر، بيروت ١٣١٦هـ.
- ٤٤- رابطة العالم الإسلامي: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- ٤٥- الطبري، ابن جرير: تفسير الطبري، مطبعة مصطفى الباي الحلبي، مصر.
- ٤٦- الدسوقي، محمد بن عرفة ك حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٤٧- الشافعي، محمد ابن إدريس: الزم، دار الشعب، القاهرة ١٣٨٨هـ.
- ٤٨- البهوتي منصور: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي، بدون ناشر، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ.
- ٤٩- أبو زيد، عمرو مصطفى: صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، ص ٦٣.
- ٥٠- عمر، محمد عبدالحليم: المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي، مركز صالح عبدالله كامل.



الأمر المطلق، هل يفيد الفور، أو مجرد طلب الفعل، وتطبيقات فقهية عليه

د / مختار بابا آدو

**أستاذ مساعد بقسم الشريعة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى**

صفحة بيضاء

التعريف بالباحث

الدكتور / مختار بابا آدو، أستاذ مساعد بقسم الشريعة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى، درس الباحث في بلاده القرآن وعلومه، والفقه، وألفية ابن مالك في النحو والصرف، في المحاضر التي تدرس فيها العلوم فنّاً فنّاً، كما قال شيخ مشايخنا محمد أحمد سيد عبد الرحمن المسوّمي:

وفي تزامم الفنون المنعُ جا إذ توأمان، استبقا لن يخرجنا
وحصل على الإجازة العالية (الليسانس) من الجامعة الإسلامية ١٣٩٠ هـ، والمجستير ١٤٠٠ هـ، والدكتوراه (١٤٠٥ هـ) كلتاهما من جامعة أم القرى، وتعاقد مع الجامعة سنة ١٤٠٥ هـ، وأضاف إلى التدريس بقسم الشريعة الإشراف على الرسائل العلمية، ومناقشتها.

صفحة بيضاء

ملخص البحث

الأمر منزلته وأهميته في علم الأصول معروفة؛ لكثرة ما يتعلق به من الأحكام الشرعية، وقد اختلف علماء الأصول عند بحثهم له في كثير من دلالاته، ومسائله، ومن ذلك : اختلافهم فيه، هل له صيغة أو لا ؟ وعلى وجودها، فما الذي تدل عليه حقيقة، وما الذي تدل عليه مجازاً؟ وهل هذه الصيغة تدل على الوجوب، أو النذب، أو مشتركة بينهما، وبين غيرهما؟ وما إلى ذلك مما هو مذكور في محله، ومن ناحية فعل المطلوب هل تدل على فعله فوراً، أو إيجاد الفعل فقط؟ أو هي مجملة يتوقف امتثال الأمر فيها على البيان؟ ومما اختلفوا فيه أيضاً تعريف الأمر، واشتراط العلو، والاستعلاء، وعدم اشتراطهما. كل هذه النواحي وغيرها، تعرض لها هذا البحث وذكر أقوال العلماء فيها بأدلتهم، ووضح اعتراضاتهم، والردود عليها، وبيان الراجح منها في وحدة موضوعية لم أقف على من بحثها مستقلة بهذا الشكل المتكامل، ثم تعرض البحث لذكر تطبيقات فرعية على هذه المسألة من المذاهب الأربعة مع بيان أدلتها وتوجيهها.

أرجو من الله التوفيق لما قصدت، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم يقوم الأشهاد.

صفحة بيضاء

المقدمة (١)

الحمد لله مولى النعم التي لا تحصى ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، فهو أهل للحمد ومستحقه وصلاته وسلامه على خيرته من خلقه، وعلى آله وصحبه.

ثم إنه من المعلوم أن الأمر والنهي من الموضوعات المهمة في أصول الفقه؛ لأنهما أساس في توجيه الخطاب إلى المكلفين، ولذلك اهتم بهما علماء الأصول بالتوضيح والبيان لتمحيص الأحكام الشرعية، وجعلهما بعض العلماء في مقدمة كتبهم الأصولية، منهم السرخسي قال: ((فأحق ما يبدأ به في البيان: الأمر، والنهي؛ لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفة كليهما تتم معرفة الأحكام، ويميز بين الحلال والحرام))^(٢).

وقال القاضي أبو يعلى في سبب تقديمه مبحث الأمر: ((لأنه وضع للإيجاب والإلزام، وهو أبلغ منازل الخطاب، ولأن الأمر قد يقع خاصاً، وأصل الكلام الخصوص، والعموم داخل عليه... وتقديم ما هو أصل أولى))^(٣).

وممن قدم الأمر والنهي في بعض كتب الأصولية على سائر المباحث أبو إسحاق الشيرازي^(٤).

(١) مقدمة الجيش بكسر الدال: الذين يتقدمون الجيش ويجوز فتح الدال، وهو من (قدم) بتضعيف الدال. بمعنى تقدم، وقد استعير لكل شيء، فقليل: مقدمة الكتاب، وغيره، بكسر الدال، وقد تفتح. مادة "قدم" لسان العرب.

(٢) انظر: أصول السرخسي: ١ / ١١، ط دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣ هـ. مؤلفه أحمد بن سهل المتوفى سنة ٤٩٠ هـ.

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه: ١ / ٢١٣، ط ٢، الرياض ١٤١٠ هـ، تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، تحقيق د/ أحمد بن علي سير المباركي.

(٤) انظر: التبصرة في أصول الفقه ص ١٧، ط دار الفكر، دمشق ١٤٠٠ هـ، تحقيق د/ محمد هيتو، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

سبب اختياري لهذا الموضوع :

آثرت أن يكون موضوع هذا البحث مسألة : ((الأمر المطلق هل يفيد الفور))؛ وذلك لشدة اضطراب العزو فيها إلى العلماء؛ لأتتبع الأقوال فيها في كتبهم الأصولية وأبين ما هو الصحيح منها من غيره، وأعزو كل قول إلى قائله من مصادر مذهبه، فعلت ذلك طمعاً فيما عند الله، وإسهاماً متواضعاً في خدمة ناحية من شريعتنا الغراء، أرجو أن يكون خالصاً لوجهه تعالى، ومما شجعني على هذا الموضوع أنني لم أقف على من تعرض له بمفرده وحقق القول فيه.

الموضوع : ((الأمر المطلق، هل يفيد الفور، أو مجرد طلب الفعل، وتطبيقات من أثره الفقهي)).

خطة البحث :

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وخمسة مطالب، وخاتمة.

المقدمة : وتشتمل على خطة البحث، وسبب اختيار الموضوع.

التمهيد : ويشتمل على تعريف الأمر، وبيان المذاهب في دلالة صيغته.

المطلب الأول : ويتناول مذهب القائلين باقتضاء الأمر المطلق الفور، وأدلتهم، وما يتبع ذلك.

المطلب الثاني : ويتناول مذهب النافين للفورية، وأدلتهم، وما لها وما عليها.

المطلب الثالث : ويتناول مذهب القائلين بالفور أو التأخير بشرط العزم على الفعل، والرد عليه.

المطلب الرابع : مذهب أهل القول بالوقف باختلاف طبقاتهم، وما قيل في ذلك.

المطلب الخامس : تطبيقات من الأثر الفقهي لهذه المسألة.

الخاتمة : وفيها أهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه.

التمهيد^(١)

تعريف الأمر :

الأمر لغة : نقيض^(٢) النهي، يقال : أمره به، وأمره، وأمرته بكذا أمراً، والجمع: الأوامر^(٣).

والأمر اصطلاحاً : حقيقة في القول الطالب للفعل، سواء صدر من الأعلى للأدنى، أو العكس، أو صدر من المساوي، واختار هذا المذهب القاضي البيضاوي^(٤)، قال ابن السبكي : ولا يعتبر فيه علو، ولا استعلاء^(٥). قال الزركشي : والمختار : لا يعتبر علو، ولا استعلاء ونقله عن الفخر الرازي^(٦). وقال سيد عبد الله العلوي الشنقيطي : والصحيح عدم اشتراطهما^(٧)، يعني العلو، والاستعلاء واشترط بعض العلماء الاستعلاء في الأمر، قال محمد بن مفلح : قول مع اقتضاء بجهة الاستعلاء^(٨). واختار هذا المذهب جمع من

(١) التمهيد لغة : تسوية الشيء، وإصلاحه، مادة (مهد) لسان العرب، ط دار صادر، بيروت، تأليف محمد بن مكرم بن منظور، المتوفى سنة ٧١١ هـ، ترجمته في أول الكتاب.

(٢) النقيضان : هما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كوجود الإنسان، وعدمه.
انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٩٧، ط ١، دار الفكر، منشورات الكليات الأزهرية القاهرة، سنة ١٣٩٣ هـ، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ.

(٣) انظر : لسان العرب، مادة (أمر).

(٤) انظر : منهاج الوصول في علم الأصول مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي، ومناهج العقول للبدخشي : ٢ / ٣،

ط دار الكتب العلمية، بيروت، تأليف عبد الله بن عمر القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ.

(٥) انظر جمع الجوامع بشرحه : الضياء اللامع : ١ / ٢٥١، تأليف عبد الوهاب تاج الدين بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ.

(٦) البحر المحيط : ٣ / ٢٦٣، مكتبة الكتبي مصر.

(٧) انظر : نشر البنود شرح مراقبي السعود : ١ / ٢٥١، ط بدون، تأليف سيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.

(٨) انظر : أصول الفقه : ١ / ١٤٨، ط ١، مكتبة العبيكان، تحقيق : فهد السدحان، سنة ١٤٢٠ هـ، تأليف محمد بن مفلح المقدسي، المتوفى سنة ٧٦٣ هـ.

العلماء، منهم الفخر الرازي^(١) وابن قدامة^(٢).

واشترط المعتزلة العلو^(٣) ووافقهم الشيرازي حيث قال : الأمر :
استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه^(٤).

واشترط العلو، والاستعلاء معاً : القاضي عبد الوهاب، وبكر القشيري
المالكيان^(٥) .

فتحصل أن في اشتراط الاستعلاء والعلو معاً، أو عدم اشتراطهما، أو
اشتراط أحدهما في الأمر أربعة مذاهب، ذكرها صاحب مراقي السعود،
فقال :

وليس عند جل الأذكياء شرط علو فيه واستعلاء

وخالف الباجي بشرط التالي وشرط ذاك رأي ذي اعتزال

واعتبرا معاً على توهين لدى القشيري، وذي التلقين^(٦)

يعني أن أبا الوليد الباجي من علماء المالكية خالف الجمهور في
اشتراطه في حد الأمر الاستعلاء، وأن اشتراط العلو فيه فقط هو مذهب
المعتزلة، وأفاد هنا تضعيف مذهب القشيري، والقاضي عبد الوهاب
المالكيين.

(١) انظر : المحصول في علم الأصول : ١ / ٢ / ٢٢، ط ١، ١٣٩٩ هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

تأليف محمد بن عمر فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

(٢) انظر : روضة الناظر، وجنة المناظر ص ٩٨، ط المكتبة السلفية، تأليف أبي محمد موفق الدين عبد الله بن

أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ.

(٣) انظر : المعتمد : ١ / ٤٩، الناشر : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سنة ١٣٨٣ هـ، تأليف

أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

(٤) انظر : اللع ص ٧، ط ٣، مصطفى الحلبي، مصر، سنة ١٣٧٧ هـ، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن علي

الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ.

(٥) انظر : الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع : ١ / ٢٥١، تأليف أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن

الشهير بابن حلولو المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ، وانظر : نشر البنود : ١ / ٢٥١.

(٦) انظر : مراقي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٥١.

الفرق بين العلو والاستعلاء :

العلو : يرجع إلى هيئة الأمر من شرفه، وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور.
والاستعلاء : في هيئة الأمر من الترفع، وإظهار القهر^(١).
وعلى هذا يكون الاستعلاء من صفة صيغة الأمر، وهيئة نطقه، فيكون
صفة للكلام، والعلو : صفة للمتكلم^(٢).

التعريف المختار :

الأمر : اقتضاء فعل غير كفٍّ، مدلول عليه بغير كُفٍّ^(٣).
هذا التعريف لتاج الدين ابن السبكي، واختاره أبو يحيى زكريا
الأنصاري^(٤) وسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي^(٥).

شرح التعريف وأدلته :

يعني أن الأمر : هو طلب تحصيل فعل بلفظ غير كفٍّ، مدلول على هذا
الكف بغير لفظ كف، وذر، ودع، ونحوها، فيخرج الكف المدلول عليه (بلا
تفعل) فليس بأمر.
فالأمر نوعان : طلب فعل غير كف، نحو : قم، واجلس، واكتب، ونحوها.
وطلب كف مدلول عليه بكُفٍّ، ودع، واترك، وذر، ونحوها.
والمراد بالفعل، ما يسمى فعلاً عرفاً، أعم من كونه فعل اللسان، أو
القلب، أو الجوارح^(٦).

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٣٧.

(٢) انظر : شرح الكوكب المنير : ٣ / ١٧ ط دار الفكر دمشق ١٤٠٢ هـ، الناشر : مركز البحث العلمي وإحياء
التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، تحقيق د/ محمد الزحيلي، ود/ نزيه حماد، تأليف محمد بن أحمد بن
النجار، المتوفى سنة ٩٧٢ هـ.

(٣) انظر : حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع : ١ / ٣٦٧، ط بدون.

(٤) انظر : لب الأصول مع شرحه غاية الوصول كلاهما للأنصاري ص ٦٣ مطبعة الحلبي، مصر ١٣٤٧ هـ.

(٥) انظر : نشر البنود شرح مراقبي السعود : ١ / ١٤٧، ط بدون.

(٦) انظر : حاشية البناني على شرح المحلي : ١ / ٣٦٨.

ومن أدلة أصحاب هذا المذهب: قوله تعالى حكاية عن فرعون : ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ [الأعراف : ١١٠] ومعلوم علو رتبته عليهم؛ لاعتقادهم ألوهيته، وقوله تعالى : ﴿وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف : ٧٧].

واستدلوا من جهة اللغة بأن سيبويه قال : الصواب أن صيغة (افعل) ظاهرة في اقتضاء الفعل سواء كان من أعلى، أو مساو، أو أدون، لكن يتميز بالقرينة^(١).

قال القرافي : عدم اعتبار الاستعلاء، هو مذهب جمهور أصحابنا الأشعريين، محتجين بأن الخبر يسمى خبراً، صدر من أعلى، أو أدنى مع استعلاء، أو بدونه فكذا الأمر^(٢)، وأن صيغة الأمر موضوعة لمعنى فيصح مع هذه الصفات، وأضدادها، كالخبر والاستفهام، والترجي والتمني؛ فإنها تصدق مع العلو، والدنو، والاستعلاء، والتواضع، فإن أحوال المتكلمين لا تتغير في أنواع الكلام، وصدقها على مسمياتها^(٣).

ومعلوم أن أدلتهم لا تنحصر في هذه الأمثلة، ولكن المراد مجرد الاستشهاد لا الاستقصاء.

هل للأمر صيغة تدل عليه بمجردها ؟

نذكر أولاً : صيغ الأمر، ثم نذكر بعدها أقوال العلماء في هذه الصيغة.

الصيغ الدالة على الأمر أربع، وكلها موجودة في كتاب الله^(٤) وهي :

١ - فعل الأمر، نحو : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور : ٥٦].

(١) انظر : البحر المحيط في أصول الفقه : ٣ / ٢٦٣ تأليف بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، الناشر: دار الكتبي، مصر.

(٢) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٣، ١١٢٣، الناشر مكتبة الباز - مكة المكرمة.

(٣) شرح التقيح ص ٦٣، ط١، المطبعة الخيرية مصر، ١٣٠٦ هـ.

(٤) انظر : مذكرة أصول الفقه ص ١٨٨، مطبوعات الجامعة الإسلامية ١٣٩١ هـ لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله.

٢ - المضارع المجزوم بلام الأمر، نحو : ﴿لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ وَيَتَوَفَّوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج : ٢٩].

٣ - اسم فعل الأمر، نحو : ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾ [المائدة : ١٠٥] أي الزموا أنفسكم.
قال ابن مالك^(١) :

والفعل من أسمائه عليك وهكذا دونك مع إليك

٤ - المصدر النائب عن فعل الأمر، نحو : قوله تعالى ﴿فَضْرَبَ الرَّقَابَ﴾ [محمد : ٤].

الجمهور من الأصوليين يقولون : إن الأمر له صيغة موضوعة له تدل عليه حقيقة بمجردها بدون قرينة، كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها.

وقال قوم من المتكلمين^(٢) لا صيغة للأمر، بناء على أن الكلام عندهم ينقسم إلى قسمين : نفسي، ولفظي.

فالنفسي : هو المعنى القائم بذات الله تعالى المجرد عن الصيغة، والأمر عندهم : هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى الذي لا صيغة له^(٣).

والثاني عندهم : هو الكلام اللفظي الذي له صيغة، وهو الدال على الكلام النفسي، قال في مراقي السعود :

هذا الذي حد به النفسي وما عليه دل، قل : لفظي^(٤).

قال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله : اعلم أن هذا المذهب

(١) انظر : ألفية ابن مالك مع شرحها لابنه بدر الدين الشهير بابن النازم محمد بن جمال الدين محمد بن مالك ص ٢٣٧، منشورات ناصر خسرو، بيروت.

(٢) المتكلمون : هم المعتزلة، قال أبو الحسين البصري المعتزلي : وأما نسخ الشيء قبل وقته فغير جائز عند شيوخنا المتكلمين. انظر : المعتمد : ١ / ٤٠٧، ط المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٣٨٤ هـ وهذا النقل عن أبي الحسين، يدل على أن إطلاق اسم المتكلمين على جميع الأصوليين غير الحنفية عند ذكر اصطلاحهم في التأليف غير دقيق.

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير : ٣ / ١٣، المحصول : ١ / ٢ / ٧، وما بعدها، شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، الإبهاج شرح المنهاج : ٢ / ٣، وما بعدها.

(٤) انظر : مراقي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٥٠، الضياء اللامع : ٢ / ٢٥٣.

باطل، وأن الحق أن كلام الله، هو هذا الذي نقرؤه بألفاظه ومعانيه،... وقد صرح تعالى بذلك في قوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] فصرح بأن ما يسمع ذلك المشرك المستجير بألفاظه ومعانيه كلامه تعالى^(١).

وقال ابن قدامة: إن هذه الفرقة خالفت الكتاب والسنة، وأهل اللغة والعرف، ثم ذكر أدلة مستفيضة تثبت ما قال، ثم قال بعد سرده لها كلها: ومن خالف كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الناس كلهم، فلا يعتد بخلافهم^(٢).

معاني صيغة الأمر (افعل)

ترد صيغة (افعل) لمعان كثيرة يتفاوت العلماء في ذكر عددها^(٣)، وأوصلها بعضهم إلى خمس وثلاثين صيغة^(٤) منها ورودها للإيجاب، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ومنها: ورودها للندب، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

ومنها: الإباحة، كقوله تعالى: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥].

إلى غير ذلك من الصيغ التي ترد لمعان مختلفة مقرونة بما يصرفها عن الوجوب، والمراد مجرد المثال.

ثم إن العلماء اتفقوا على أن صيغة (افعل) ليست حقيقة في كل ما وردت فيه من إكرام، وامتنان، وتهديد، وتسخير وتعجيز، وتحقير، وغيرها من

(١) انظر: مذكرة أصول الفقه ص ١٨٨.

(٢) انظر: روضة الناظر ص ٩٨، وما بعدها.

تقدم النقل عن أبي الحسين البصري المعتزلي أن اسم المتكلمين يطلق على المعتزلة، لكن تقسيم كلام الله تعالى إلى نفسي، ولفظي، هو مذهب جميع المؤولة، كما هو معروف.

(٣) ذكر لها تاج الدين ابن السبكي ستة وعشرين مثلاً، جمع الجوامع بحاشية البناي: ١ / ٣٧٢، والفخر الرازي خمسة عشر معنى: المحصول: ١ / ٢ / ٥٧.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير: ٣ / ٣٧٠.

المعاني؛ لأن هذه المعاني غير مستفادة من مجرد الصيغة، وإنما تفهم من القرائن الخارجة عن الصيغة.

وقال الجمهور : إنها حقيقة في الوجوب حتى يصرف عنه صارف، كما تقدم، وقيل : حقيقة في الندب؛ لأنه المتيقن، وقيل : حقيقة في مطلق الطلب، وهو المشترك بين الوجوب، والندب إلى غير ذلك^(١).

قال سيد عبد الله في مراقي السعود^(٢) ذاكراً لهذه الأقوال :

وافعل لدى الأكثر للوجوب وقيل : للندب، وللمطلوب

وحكى القاضي عبد الوهاب عن أبي بكر الأبهري قولاً رابعاً، وهو : أن أمر الله تعالى للوجوب، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم للندب، إذا كان مبتدأً من عنده، ويعني به ما كان صادراً عن اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم، وإن كان مثل الوحي؛ إذ لا يقع منه خطأ في الأحكام، أو لا يقرّ عليه.

واحترز بهذا عن أمره الموافق لأمر الله تعالى في القرآن، أو أمره المبين لمجمل القرآن فهو حقيقة في الوجوب، وهذا القول هو ما ذكره صاحب مراقي السعود بقوله^(٣) :

وقيل للوجوب أمر الرب وأمر من أرسله للندب

وهذا القول : لا يخلو من نظر لعموم الأدلة الواردة في وجوب امتثال أوامره صلى الله عليه وسلم من غير فرق بين أمره المبتدأ من عنده، وبين غيره من الأوامر، فدعوى التفرقة تحتاج إلى دليل.

أدلة الأقوال :

حجة من قال : إنها حقيقة في الوجوب، قوله تعالى لإبليس : ﴿ قَالَ مَا

(١) انظر : الإحكام في أصول الأحكام : ٢ / ١٣٢ وما بعدها، ط مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٣٨٧ هـ، تأليف أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد سيف الدين الأمدي ٥٥١ - ٦٢١ هـ، وجمع الجوامع بحاشية البناني : ٢ / ٣٧٦، نهاية السؤل : ٢ / ٢٤، فما بعدها.

(٢) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ١ / ٢٥٤.

(٣) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ١ / ٢٥٤، الضياء اللامع : ١ / ٢٥٧.

مَنْعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴿ [الأعراف: ١٢].

وجه الاستدلال من الآية : أن الله ذم إبليس على ترك السجود المأمور به في قوله تعالى للملائكة ﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [البقرة: ٣٤] والذم لا يكون إلا في ترك واجب، أو فعل محرم.

وحجة النذب : أن الأمر تارة يرد للوجوب، كما في الصلوات الخمس، وتارة للنذب كما في صلاة الضحى، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فجعل حقيقة في رجحان الفعل، وجواز الترك الذي هو النذب؛ لأنه الأصل من جهة براءة الذمة، وهذا بعينه هو حجة من قال : إن الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والنذب، وهو مطلق الطلب^(١).

ولما ثبت أن صيغة (افعل) حقيقة في الوجوب، فما الذي دل عليه ؟ فيه مذاهب. قال في مراقي السعود :

ومفهم الوجوب يدرى الشرعُ أو الحجا، أو المفيد الوضع^(٢)

يعني أنهم اختلفوا في الذي يفهم منه دلالة الأمر على الوجوب، هل هو الشرع، أو الوضع، أي اللغة، أو الحجا، أي العقل، ولكل واحد من هذه الأقوال حجج، وإليك بعضها :

- احتج من قال : إن الدال على الوجوب الشرع من الكتاب بقوله تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣].

وجه الاستدلال من الآية : أن التحذير من الفتنة، والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، يدل على أنه للوجوب، لأنه لو كان للنذب أو مجرد الطلب لما توعد مخالفه بهذا الوعيد الشديد.

- ومن السنة : بقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة : ((لو راجعتيه))

(١) انظر في الموضوع : المحصول : ١ / ٢ / ٦٩، شرح التقيح ص ١٢٧، جمع الجوامع مع شرحه بحاشية البناني : ١ / ٣٧٥ وما بعدها، نشر البنود : ١ / ٢٥٥.

(٢) انظر : مراقي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٥٥.

فقالت : أتأمرني يا رسول الله؟ فقال : ((لا، إنما أنا شافع))، فقالت : لا حاجة لي فيه^(١).

وجه الاستدلال من الحديث : أنها فهمت الوجوب من الأمر، ولم يخطئها صلى الله عليه وسلم في فهمها، وإنما نفى أمره لها، وأمره صلى الله عليه وسلم يجب امتثاله، وإن كان المأمور لا يرغب فيه، فلما نفى صلى الله عليه وسلم أمره لها، أجابت بالرفض، وإن كان قبول شفاعته مستحباً، لكنه لا يجب^(٢).

- ومن الإجماع : بأن الصحابة كانوا يحملون أوامره صلى الله عليه وسلم على الوجوب إذا سمعوها من غير سؤاله عما عنى بها، من ذلك : وجوب غسل الإناء سبوعاً من ولوغ الكلب بقوله صلى الله عليه وسلم : ((إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبوعاً))^(٣).

والغسل بالتقاء الختانيين، بقوله : ((إذا التقى الختانان وجب الغسل))^(٤). فكان هذا العمل إجماعاً منهم من غير تكثير من أحد منهم، والقصد المثال، أما الأحاديث فمعلوم كثرتها من هذا المعنى.

- حجة من قال : إن الدال على الوجوب اللغة : بأنه لا خلاف بين أهل اللسان العربي : أن السيد لو قال لعبده : اعمل هذا العمل، ولم يمتثل، فأدبه لأنه عصاه، كان هذا التأديب واقعاً موقعه، فدل ذلك على أن صيغة (افعل) للوجوب، وهو المراد.

- حجة من قال : الدال على الوجوب، العقل : هي أن ما تفيده اللغة من

(١) أخرجه أبو داود وغيره، سنن أبي داود : ٢ / ٢٧٠ رقم الحديث : ٢٢٣١، كتاب الطلاق، ط دار الفكر.

(٢) انظر : أصول الفقه لابن مفلح : ٢ / ٦٦٤.

(٣) انظر : سنن الترمذي، وقال : هذا حديث حسن صحيح : باب ما جاء في سؤر الكلب : ١ / ٦١ رقم الحديث ٩١.

(٤) انظر : سنن الترمذي، وقال : حديث حسن صحيح : ١ / ٧٢ رقم الحديث : ١٠٨، ١٠٩.

الطلب، يتعين أن يكون للوجوب، لأن حملة على الندب، يصير المعنى، افعل إن شئت، وهذا القيد ليس مذكوراً^(١).
وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله : ((والحق أن دليل اقتضاء (افعل) للوجوب : الشرع واللغة))^(٢).

(١) انظر في الموضوع : رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب : ٢ / ٥٠٢ - ٥٠٦، ط١، ١٤١٩ هـ، عالم الكتب، بيروت، تأليف عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، تحقيق علي محمد وعادل أحمد، نشر البند : ١ / ٢٥٦ فما بعدها، شرح الكوكب المنير : ٣ / ٣٩ فما بعدها، جمع الجوامع وشرحه بحاشية البناني : ١ / ٢٧٥،
(٢) مذكرة أصول الفقه ص ١٩٢.

المطلب (١) الأول

مذهب القائلين بأن الأمر المطلق يفيد الفور: أن الأمر إن كان مقيداً بزمن يقع فيه الفعل، وكان الزمن على قدر الفعل لا يزيد عليه، ولا ينقص عنه، سمي بالواجب المضيق؛ لأنه لا يسع وقته المخصص له فعل شيء آخر من جنسه، كصيام شهر رمضان، وإن كان الزمن المخصص للفعل أكثر منه، سمي بالواجب الموسع، كأوقات الصلوات المفروضة؛ لأن وقتها يسع معها كثيراً من الصلوات، وهذا لا خلاف فيه.

ولا خلاف أيضاً أن الأمر إذا قال للمأمور: افعل كذا أي وقت شئت، أو لك تأخير الفعل فهو للتراخي، ومعنى قولهم (على التراخي): أنه يجوز تأخير الفعل عن وقت صدور الأمر، وليس معناه أنه يجب تأخيرها، وإن صرح الأمر فيه بالتعجيل فهو على الفور، ومعنى قولهم: (على الفور): أنه تجب المبادرة إلى الفعل بعد صدور الأمر في الحال، فإن تأخر عن الأداء كان مؤاخذاً، إلا إذا لم يقدر على أدائه، وإذا كان الأمر مجرداً عن دلالة التعجيل، أو دلالة التأخير فهو الأمر المطلق، ويجب فيه العزم على الفعل بعد صدور الأمر، وهل يجب الفعل في الحال، أو لا؟ فيه خلاف^(٢).

وهو موضوع البحث، وإليك البيان:

الراجح عند المالكية، والحنابلة أن الأمر المطلق يقتضي الفور، بمعنى أنه تجب المبادرة عقب صدور الأمر إلى الإتيان بالمأمور به في أول وقت يمكن للمأمور فعله فيه، قال القرافي: وهو عنده للفور، يعني أن الأمر المطلق عند مالك يدل على الفور، قال القاضي عبد الوهاب: الذي ينصره أصحابنا أنه على الفور، وأخذ قول مالك: (إنه على الفور)، من أمره بتعجيل الحج، ومنعه من تفرقة الوضوء، وعدة مسائل في مذهبه^(٣)، قال في مراقي السعود:

(١) مطلب على وزن (مفعول) المراد به هنا موضع الطلب. المصباح المنير، مادة (طلب) تأليف أحمد بن محمد الفيومي المتوفى ٧٧٠ هـ.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢ / ٣٩٦، أصول الفقه لأبي النور زهير: ٢ / ٣٥٣.

(٣) انظر: شرح التقيح ص ١٢٨.

وكونه للفور أصل المذهب وهو لدى القيد بتأخير أبي
يعني أن كون (افعل) للفور، هو أصل مذهب مالك - رحمه الله تعالى -
دل على الوجوب، أو الندب على الصحيح، قال القاضي (ولعله الباقلاني)
لكن بعد سماع الخطاب وفهمه.

وقوله : ((بتأخير أبي)) منع القيد بالتأخير دلالة فعل الأمر على الفور،
نحو : صم غداً، فهذا محل وفاق، ولا خلاف أيضاً، إذا قيد بفور، نحو : قم
الآن^(١).

وهذا ما نقله ابن القصار وقال : مذهبه - يعني مالكا - يدل على أن
صيغة (افعل) تدل على الفور؛ لأن الحج عنده على الفور^(٢) ونقله ابن حنبل
وقال : وعزاه الرهوني رواية عن مالك^(٣).

أما الحنابلة فقد قال القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي : إن اقتضاء
الأمر المطلق الفور، هو ظاهر كلام الإمام أحمد؛ لأنه يقول : الحج على
الفور^(٤)، ومثل هذا ذكره ابن عقيل، وقال : فهذا تحقيق مذهبنا^(٥)، وذكره
أبو الخطاب^(٦) وابن قدامة^(٧) وابن مفلح^(٨) وغيرهم.

وقال أبو بكر الجصاص الحنفي : إن الأمر المطلق يقتضي الفور، وعزاه
لشيخه أبي الحسن الكرخي، حيث يقول : وكان شيخنا أبو الحسن - رحمه

(١) انظر : نشر البنود على مراقبي السعود : ١ / ٢٦٠.

(٢) انظر : المقدمة في الأصول ص ١٣٢، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٦ م، تأليف أبي الحسن علي
بن عمر ابن القصار المتوفى سنة ٣٩٧ هـ، علق على المقدمة محمد السليمان.

(٣) انظر : الضياء اللامع : ١ / ٢٦٣.

(٤) انظر : العدة : ١ / ٢٨١.

(٥) انظر : الواضح في أصول الفقه : ٣ / ١٧، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢٠ هـ، تحقيق د/ عبد الله
عبد المحسن التركي، تأليف أبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى سنة ٥١٣ هـ.

(٦) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢١٥، ط ١، ١٤٠٦ هـ، دار المديني، جدة، الناشر : مركز البحث العلمي
 وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، تحقيق د/ مفيد محمد أبي عمشة، تأليف محفوظ بن أحمد
 الكلوزاني المتوفى سنة ٥١٠ هـ.

(٧) روضة الناظر ص ١٠٥.

(٨) أصول الفقه : ٢ / ٦٨١.

الله - يحكي هذا عن أصحابنا، ويستدل عليه بقولهم : في فرض الحج إنه على الفور على من استطاع إليه سبيلاً، وأنه لا يسعه تأخير^(١)، ثم ذكر أدلته على ذلك، ونسب هذا القول للكرخي الخبازي، وقال : هو خلاف الصحيح من مذهبنا^(٢)، وعزاه إليه السرخسي^(٣) ومحب الله بن عبد الشكور^(٤) وغيرهم.

وممن قال بأن الأمر المطلق يقتضي الفور من علماء الشافعية أبو حامد المروزي، وأبو بكر الصيرفي، وعزاه إليهما الشيرازي^(٥) وصفي الدين الهندي^(٦) وابن السبكي^(٧) والزركشي، وقال بعد العزو إليهما : وقال الدقاق: إنه على الفور، وقال القاضي الحسين في باب الحج من تعليقه : إنه الصحيح من مذهبنا، وجزم به المتولي في باب الزكاة من التتمة^(٨) والزركشي لم يعلق على القول بفورية الحج مع ما فيها من الغرابة حسبما هو مذكور في كتب الشافعية. ونص الشافعي - رحمه الله - على خلافه، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في أثر الاختلاف.

(١) انظر : الفصول في الأصول : ١ / ٢٩٥، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠ هـ الناشر : محمد علي

بيضون، ضبط نصوصه وعلق عليه محمد تامر، تأليف أحمد بن علي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ.

(٢) (المغني في أصول الفقه ص ٤٠، ط ١، الناشر : مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى

١٤٠٣ هـ، تحقيق : د/ محمد مظهر بقا، تأليف جلال الدين عمر بن محمد الخبازي المتوفى سنة ٦٩١ هـ.

(٣) انظر : أصول السرخسي : ١ / ٢٦.

(٤) انظر : مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت : ١ / ٣٨٧، طبعة جديدة بالأوفست، بذيّل المستصفي، تأليف محب

الله بن عبد الشكور. وانظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوي : ١ / ٢٥٤، وشرح المنار وحواشيه ص ٢٢٢.

(٥) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٣٤.

(٦) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٥٢، ط ١، ١٤١٦ هـ، الناشر : المكتبة التجارية بمكة المكرمة،

تأليف محمد بن عبد الرحيم المتوفى سنة ٦٤٤ هـ، تحقيق : د/ صالح سليمان، ود/ سعد السويح.

(٧) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ٢ / ٥٨.

(٨) انظر : البحر المحيط : ٢ / ٣٩٦.

أدلة القائلين بأن الأمر المطلق يقتضي الفور:

- الدليل الأول : أن الوجوب المستفاد من الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور.

وبيان ذلك أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، والانتهاه عن ضده يقع عقيب الأمر، فكذا المأمور به، يجب أن يقع عقيب الأمر؛ ولأنه لا يصير منتهياً عن ضده إلا بفعل المأمور به على الفور.

اعتراض، ورده :

اعترض على هذا الاستدلال بما إذا قال الأمر : افعل أي وقت شئت، فإنه يجوز التأخير، ورد هذا الاعتراض بالفرق بين الأمر المقيّد بالمشيئة، والأمر المطلق، بأن الأمر المقيّد بالمشيئة لا يكون نهياً عن ضده إلا في وقت تقع مشيئته لفعله.

أما الأمر المطلق فإنه يقتضي أن ينتهي عن ضده عقيب الأمر، وإلا لم يكن ممثلاً للأمر^(١).

- الدليل الثاني : أن أدلة السمع تقتضي فعل المأمور به على الفور :

منها قوله تعالى : ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران: ١٣٣].

ووجه الاستدلال بالآية : أن المبادرة إلى فعل المأمور به على الفور، مسارعة إلى المغفرة؛ لأنه طاعة وقربة، فوجب أن يكون واجباً على الفور.

اعترض على توجيه الاستدلال : بأن المراد بالآية : التوبة من الذنوب، لا المسارعة إلى فعل المأمور به.

ورد أولاً : بأن الأمر بالمسارعة عام، وثانياً : إن قلنا : المسارعة في التوبة تجب، فهي عبادة قد وجبت على الفور بمطلق الأمر، فبقية العبادات مثلها تجب المسارعة إليها على الفور بالأمر.

(١) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢٢٠.

ومنها قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨] وهذا أمر، وامتنال الأمر من الخيرات، فتجب المسارعة إليه، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾ [الأنبياء: ٩٠] فمدحهم على ذلك، فمتى تركوه يستحقون الذم.

اعترض على هذا الدليل: بأن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر، بل من جوهر اللفظ؛ لأن لفظ المسارعة، والمسابقة، دال على الفور، كيفما تصرف، وكلامنا في دلالة صيغة الأمر، وعلى هذا لا يكون في الآيات دليل على الفور^(١).

نوقش هذا الاعتراض بأن الفور، وإن كان لم يستفد من الأمر، وإنما حصل من دليل خارجي، وهو مادة ﴿سَابِقُوا﴾ [الحديد: ٢١] ففي هذا تسليم من المعترض لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور؛ لأن قوله: ((سارعوا)) يدل على ذلك^(٢) لأن فيه الأمر بالاستباق والمسارة إلى فعل الخيرات كما دل عليه لفظ الأمر، ولا يحصل ذلك إلا بتعجيل الفعل، فيكون تعجيل المأمور به واجباً؛ إذ الأمر للوجوب^(٣).

فتحصل من هذا كله ثبوت الفور في المأمورات من لفظ الأمر وهو المراد.

- الدليل الثالث: من أدلة الفور قالوا: الإجماع من الأمة منعقد على أن الفعل في الزمان الأول قرينة، وطاعة يسقط به الفرض ويحصل به الامتنال، فمن ادعى أنه في الزمان الثاني يكون قرينة وطاعة يسقط به الفرض، ويحصل به الامتنال، فعليه الإتيان بدليل يثبت ذلك^(٤).

- أجيب عن هذا الدليل بعدم الفرق بين الزمان الأول، والزمان الثاني؛ لأن الدليل الذي اقتضى كون الفعل قرينة وطاعة يحصل به الامتنال، ويسقط به الفرض في الزمان الأول هو الذي جعله كذلك في الزمان الثاني، لأن

(١) انظر: نهاية السؤل: ٢ / ٦٤.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ٢ / ٦١.

(٣) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول: ٣ / ٩٦٤.

(٤) انظر: التمهيد: ١ / ٢٢٢ وما بعدها.

الأمر يتناوله، كتناوله للزمان الأول، ولإتيان المأمور بما كلف به في الزمان الثاني، ولا يوجد دليل يقتضي اختصاصه بالزمان الأول^(١)، فاتحد الزمانان وهو المراد.

الجواب عن هذا الاعتراض:

أجيب عن هذا الاعتراض بأن نفيهم الفرق بين الزمان الأول، والزمان الثاني ممنوع، لإجماع الأمة على أن المبادر إلى الامتثال عقيب الأمر يسقط عنه الفرض، ويخرج عن عهدة ما كلف به، ولا إجماع في المؤخر، لذا لم يجز تأخير الفعل، فكان القول بالتعجيل أحوط وأولى^(٢)، فانتمت المماثلة بين الزمانين، وهو المدعى.

- الدليل الرابع : أن الأمر المطلق يتضمن ثلاثة أشياء، اعتقاد الوجوب، والعزم على فعل المأمور به، وهما على الفور باتفاق.

الثالث : وهو فعل المأمور به، فيجب أن يكون على الفور أيضاً عملاً بما تضمنه الأمر.

اعتراض، ورده :

اعتراض على هذا الدليل بالفرق بين فعل المأمور به، وبين اعتقاد وجوبه والعزم على فعله، في حالة ما إذا قال الأمر : افعل كذا متى شئت، أو بعد شهر، ففي هذه الحالة يجب العزم على الفعل، واعتقاد الوجوب على الفور، أما الفعل فلا يجب إلا عند الوقت الذي حدده الأمر، فدل هذا على الفرق بينهما^(٣).

ورد هذا الاعتراض بأنه لا يلزم من تأخر الفعل بالشرط، تأخره عند عدمه، بدليل الجزاء، فإذا قال شخص لآخر : إن دخلت الدار فلك درهم،

(١) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤١.

(٢) انظر : التمهيد : ١ / ٢٢٢ - ٢٢٣، نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٢.

(٣) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤١، العدة في أصول الفقه : ١ / ٢٨٦.

وقال لآخر : لك درهم بعد شهر، فالأول يستحق الجزاء عند وجود شرطه، وهو دخول الدار بدون تأخير.

والثاني : لا يستحقه إلا بعد مضي الزمن الذي حدده الأمر، وهو الشهر، كذلك الفعل إذا لم يشترط تأخيره يجب على الفور^(١) وهو المدعى.

- الدليل الخامس : إن لفظ الأمر يقتضي الفور بوضع اللغة، وذلك : أن السيد إذا قال لعبده : اسقني ماء، فتوانى من غير عذر، وذمه على تأخيره، ف قيل له في ذلك : فاعتذر، وقال : أمرته فتأخر من غير عذر، استحسّن العقلاء ذمه على تأخيره، وقبلوا عذره، فدل ذلك على صحة ما قلنا .

نوقش هذا الدليل : بأن الفور هنا إنما استفيد من القرينة، لا من لفظ الأمر، والقرينة هنا أن السيد لا يطلب الماء، إلا وهو عطشان، فتأخره عنه يضرّ به^(٢).

ورد هذا الاعتراض بأن السيد لا يعلل ضربه لعبده بكونه عطشان، وإنما يقول : أمرته بشيء فتأخر من غير عذر، فدل هذا على أن لفظ الأمر المطلق يقتضي الفور^(٣) وهو المطلوب.

- الدليل السادس : على اقتضاء الأمر المطلق الفور، قوله تعالى لإبليس : ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف : ١٢].

وجه الاستدلال من الآية، أن الله سبحانه وتعالى عاب إبليس على أنه لم يأت بالمأمور به في الحال، وهذا يدل على أنه أوجب عليه الإتيان بالسجود فور صدور الأمر به بدون تراخ؛ لأنه لو لم يوجب عليه الإتيان به في الحال، لكان لإبليس أن يقول : إنك أمرتني، وما أوجبت عليّ الإتيان به في الحال، فكيف أستحق الذم بتركه في الحال^(٤).

(١) انظر : العدة : ١ / ٢٨٦.

(٢) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤٢، التمهيد : ١ / ٢٢٠.

(٣) انظر : التمهيد : ١ / ٢٢٠.

(٤) انظر : المحصول : ١ / ٢ / ١٩٣.

اعتراض، ومناقشته :

اعترض على هذا الدليل بأنه لا يصلح للاحتجاج؛ لأنه حكاية حال، ففعل ذلك الأمر كان مقروناً بقرينة تدل على الفور^(١).

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن ظاهر الدليل يدل على ترتيب الذم بمجرد ترك المأمور به، فتخصيصه بأمر آخر غيره خلاف الظاهر^(٢) وأيضاً : الأصل عدم القرينة.

ثم ذكر بعضهم جواباً آخر، فقال : إن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل على الفور وليس مستفاداً من صيغة الأمر، واستدل بقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر : ٢٩].

ووجه الاستدلال من الآية : أن القرينة : هي جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية والنفخ، والجزاء يحصل عقيب الشرط، وإنما أفاد الأمر هنا الفور بهذه القرينة، وليس من صيغته.

وهذا الجواب لا يخلو من نظر؛ لأن للخصم أن يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط، وليس هنا ما يتخيل دلالة عليه إلا الفاء في قوله : ((فقعوا))، وهي لا تدل على الجزاء إلا إذا كانت للتعقيب، وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضي تعقيباً.

وقال آخرون : إن القرينة في الآية هي فعل الأمر في قوله تعالى : ﴿ فَقَعُوا ﴾ ؛ إذ هو العامل في (إذا) لأنها ظرف لما يستقبل من الزمان، فصار التقدير ﴿ فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ وقت تسويتي إياه.

ورده ابن السبكي، وحكاه عن شيخه أبي حيان، قال : إن العامل في (إذا) ما يليها، وحكاه عن النحاة^(٣).

(١) المصدر السابق ص ٢٠١.

(٢) انظر : نهاية الوصول : ٣ / ٩٥٩.

(٣) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ٢ / ٦٠.

المطلب الثاني

مذهب النافين للفور

جمهور علماء الحنفية والشافعية؛ يرون أن الأمر المطلق عن الوقت لمجرد طلب الفعل في المستقبل، وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور، وطلبه على التراخي، وليس معنى التراخي أنه يلزم أن يؤخره عن أول وقت يمكنه فعله فيه، بل معناه أنه ليس طلبه على التعجيل وليس في اللفظ إشعار بخصوص كونه فوراً، أو تراخياً، وإنما مقتضاه الامتثال فحسب، قال الجويني : إن قول القائل : الأمر على التراخي، ينبئ عن اقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال، وهذا لم يصر إليه صائر، والأحسن في العبارة أن تقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت^(١). فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به، مبادراً، أو مؤخراً كان ممثلاً للأمر، ولا إثم عليه في التأخير.

وسأذكر بعض أقوال علماء المذاهب للاستشهاد، وأحيل على الباقي طلباً للاختصار.

قال السرخسي الحنفي : الأمر المطلق عن الوقت، الذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله : أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر، نص عليه في الجامع^(٢) ، يعني نص عليه محمد بن الحسن في الجامع الكبير، أو الصغير؛ لأن له كتابين بهذا الاسم، وقال محب الله بن عبد الشكور : الأمر الذي غير مقيد بوقت محدود، لمجرد الطلب للفعل في المستقبل، فيجوز التأخير، كما يجوز البدار، وهو الصحيح عند الحنفية^(٣).

(١) انظر : كتاب التلخيص : ١ / ٣٢٣، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧ هـ، تأليف أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق د/ عبد الله جولم، ود/ شبير أحمد العمري.

(٢) انظر : أصول السرخسي : ١ / ٢٦٠.

(٣) انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت : ١ / ٢٨٧.

وقد نقل هذا المذهب البزدوي^(١) والنسفي^(٢) وابن الهمام^(٣) وغيرهم من علماء الحنفية. أما الشافعية فقد وضع بعض علمائهم مذهبهم، قال الجويني: ذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور، وإنما مقتضاها الامتثال، مقدماً أو مؤخراً، وهذا ينسب إلى الشافعي - رحمه الله - وأصحابه^(٤).

وقال الغزالي: المختار أن مطلق الأمر لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار، والتأخير^(٥).

وقال في المنحول: قال الشافعي: وجوب البدار إلى المأمور به، لا يفهم من مطلق الأمر^(٦) وبمثل ما تقدم، قال الشيرازي^(٧) والآمدي^(٨) وصفي الدين الهندي^(٩) وغيرهم من علماء الشافعية.

أما المالكية فقد ذهب بعض علمائهم إلى أن الأمر المطلق لا يقتضي الفور، لكنه مذهب مرجوح، وممن ذهب إليه الباجي؛ حيث يقول: الأمر المطلق لا يقتضي الفور، وحكى محمد بن خويز منداد أنه مذهب المغاربة

(١) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار: ١ / ٢٥٤، طبعة جديدة بالأوفست ١٣٩٤ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، تأليف أبي الحسن علي بن محمد فخر الإسلام البزدوي.

(٢) انظر: المنار في أصول الفقه مع حواشيه ص ٢٢٢، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ، تأليف عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة ٧١٠ هـ.

(٣) انظر: التحرير في أصول الفقه مع شرحه التيسير: ١ / ٣٥٦، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٠ هـ، مصر، تأليف كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن مسعود الشهير بابن همام الدين المتوفى سنة ٨٦١ هـ.

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه: ١ / ٢٣٢، ط ١، ١٣٩٩ هـ، دولة قطر، تأليف إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله المتوفى سنة ٤٧٨ هـ، تحقيق الدكتور: عبد العظيم الديب.

(٥) انظر: المستصفي: ٢ / ٩، ط جديدة بالأوفست، مؤسسة الحلبي، القاهرة، تأليف أبي حامد محمد بن محمد حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ.

(٦) انظر: المنحول من تعليقات الأصول ص ١١١، ط ١، تأليف الغزالي، تحقيق د/ محمد حسن هيتو.

(٧) انظر: شرح اللمع: ١ / ٢٣٤.

(٨) انظر: الأحكام للآمدي: ٢ / ١٥٣.

(٩) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول: ٣ / ٩٥١.

المالكيين^(١) قال في مراقي السعود :

وقال بالتأخير أهل المغرب وفي التبادر حصول الأرب^(٢)

وممن ذهب إليه ابن الحاجب^(٣) والتلمساني^(٤).

أما الحنابلة فعندهم رواية أن الأمر المطلق على التراخي، وعمدتهم في هذا القول : ما قاله الإمام أحمد في رواية الأثرم، لما سئل عن قضاء رمضان، هل يجوز صومه مفزقاً ؟ قال : نعم، إنما قال الله تعالى : ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة: ١٨٤] قال القاضي أبو يعلى : فظاهر هذا أنه لم يحمل الأمر على الفور؛ لأنه لو حمل على الفور لمنع من التفريق، والمذهب ما حكيناه أولاً^(٥) وهو أنه على الفور^(٦)، وهذا ما ذكرته المصادر الأصولية الحنبلية^(٧).

قال النافون للفور : إن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على مجرد طلب الفعل بإجماع أهل اللغة، ولا دلالة لها على فور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة.

وكونها قد تدل على الفور، أو التراخي فذلك خارج عن الصيغة، وإنما يفهم بالقرينة، كقولك : ((اسقني)) فإنه يدل على الفور؛ لأن طلب السقي عادة إنما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، وأفعل بعد يوم يدل على التراخي بقوله : بعد يوم^(٨).

(١) انظر : إحكام الفصول في أحكام الأصول : ١ / ١٠٢، ط ١، ١٤٠٩ هـ، مؤسسة الرسالة، تأليف سليمان بن خلف المتوفى سنة ٤٧٤ هـ.

(٢) انظر : مراقي السعود مع شرحه نشر البنود : ١ / ٢٦١.

(٣) انظر : مختصر المنتهى بشرح العضد : ٢ / ٨٣ - ٨٤.

(٤) انظر : مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص ٢٦، نشر دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ هـ، تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني، المتوفى سنة ٧٧١ هـ.

(٥) انظر : العدة : ١ / ٢٨٥.

(٦) العدة : ١ / ٢٨١.

(٧) انظر : التمهيد : ١ / ٢١٥، الواضح : ٣ / ١٦ وما بعدها، وغيرهم.

(٨) تيسير التحرير : ١ / ٣٥٧.

وإذا ثبت أن لفظ (افعل) لا يشعر بخصوص الفور، ولا بخصوص التراخي، فيلزم جعله حقيقة في مجرد طلب الفعل، وهو القدر المشترك بين الفور، والتراخي دفعاً للاشتراك اللفظي والمجاز^(١)؛ لأن الاشتراك المعنوي خير منهما لعدم احتياجه إلى تعدد الوضع، والقرينة الصارفة عن الحقيقة.

أدلة النافين للفور

- الدليل الأول : قالوا : لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه، أو التراخي بعينه، لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً، أو بغيره نقضاً^(٢).

وجه التكرار أن لفظ (افعل) لو فرضنا وضعه للفور، فقله بعده : ((في الحال)) هو الفور نفسه، فكرنا اللفظ الدال على الفور، ووجه النقض : أن الأمر لو كان موضوعاً للفور، وقيد بالتراخي، فقد وجد اللفظ الدال على الفور، وهو صيغة الأمر، ولم يوجد الفور لتقييده بالتراخي، وهذا هو النقض بعينه؛ لأن النقض من معانيه وجود الدليل بدون المدلول، والصيغ اللغوية أدلة^(٣).

لكن وجدنا الأمر يصح تقييده بالفور، والتراخي من غير تكرار، ولا نقض، فدل ذلك على أنه لم يكن مفيداً لواحد منهما بخصوصه، وبذلك يكون موضوعاً للقدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، والدليل على عدم النقض والتكرار، أن من قال لشخص : افعل هذا الآن، أو بعد غد، يكون قوله هذا مقبولاً، لغة وعرفاً، وهو المدعى.

- الدليل الثاني : قالوا : إن الأمر المطلق لا يفيد الفور بوضعه؛ لأنه ورد تارة للفور مثل : الأمر برد المغصوب، وإنقاذ الغريق، وورد تارة للتراخي، مثل : النذور، والكفارات، فإنها وظيفة العمر، فدل هذا على أن صيغة (افعل) لا

(١) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول : ٢ / ٦٣.

(٢) انظر : منهاج العقول شرح منهاج الوصول : ١ / ٦٠.

(٣) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٣ / ١٣٢١، ط١، ١٤١٦ هـ، الناشر : مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، تحقيق عادل وعلى معوض.

تزيد دلالتها على مجرد طلب الفعل^(١) وهو ما ندعيه، ومثل هذا قولهم : إن الأمر لو خص الفعل بوقت متأخر وجب تأخير، ولو قال : افعله في الحال، وجب تعجيله، فيجب إذا أطلق أن لا يكون بالتعجيل أولى من التأخير.

نوقش هذا الدليل : بأن اشتراط تأخير الفعل إلى وقت متأخر، لا يدل على أن إطلاقه يقتضي التأخير، بدليل أن خيار الشرط، والتمن في البيع إذا شرط تأخير تأخر، وإذا أطلق اقتضى التعجيل، وكذلك في النهي، لو شرط وقتاً متأخراً تأخر، وإذا أطلق النهي اقتضى الفور^(٢).

- الدليل الثالث : قالوا : إن قوله (افعل) ليس فيه تعرض للوقت بوجه، كما لا تعرض لقوله : (فعل) و(يفعل) على زمان، سواء كان قريباً، أو بعيداً، متقدماً، أو متأخراً، فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان، لا يجوز تقييد الأمر به أيضاً، لأن التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ^(٣).

وجه المشابهة بينهما أن النسخ تغيير للنص، والتقييد فيه هذا المعنى؛ لأنه غير شمول لفظ المطلق عما كان يتناوله قبل التقييد.

نوقش هذا الدليل بالفرق، وبيان ذلك أن (فعل) و(يفعل) أخبار، و(افعل) أمر، وموضوع الخبر على التردد بين الصدق، والكذب، وموضوع الأمر على الوجوب، والحث، والاستدعاء.

كما أن مقصود الخبر أن يكون صدقاً، وأي وقت أخبر به، وجد الصدق المقصود، ومقصود الأمر الإيجاب، والإيجاب لا يتم امتثاله إلا بالإيجاب، فإذا لم يفعل، فقد أخل بمقتضى الوجوب^(٤) فاتضح الفرق بين هذه الصيغ، وبه يظهر ضعف هذا الدليل، وهو المراد.

- الدليل الرابع : قالوا : إن مدلول الصيغة طلب الفعل لا غير، والفور

(١) انظر : نفائس الأصول في شرح المحصول : ٢ / ١٣٢١.

(٢) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ١ / ٢٣٨.

(٣) انظر : كشف الأسرار : ١ / ٢٥٤.

(٤) التمهيد : ١ / ٢٢١ و ٢٣٦.

والتراخي خارجيان، لكن لما كان الفعل من العباد لا يوجد إلا في زمان، صار الزمان من ضرورات حصول الفعل، والزمان الأول، والثاني، والثالث في صلاحيته لحصول الفعل واحد، فاستوت الأزمنة كلها في الصلاحية، وانتفى خصوص الزمان الأول لإيجاد الفعل، وصار كما لو قيل : افعل في أي وقت شئت^(١).

مناقشة هذا الدليل :

نوقش هذا الدليل بأن استواء الأزمنة في الصلاحية لحصول الفعل مردود بأن إجماع الأمة منعقد على أن المبادر إلى الامتنال يخرج عن عهدة الأمر ويسقط عنه الفرض ولا إجماع في المؤخر، فلم يجز تأخير^(٢) وبهذا يكون القول بتعجيل الفعل في الزمان الأول أحوط، وأولى، فانتفى القول بالمساواة في الأزمنة، وتعين الزمان الأول، وهو المراد.

(١) انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوي : ١ / ٢٥٥.

(٢) انظر : التمهيد : ١ / ٢٢٢.

المطلب الثالث مذهب الباقلاني

هذا المذهب، والذي بعده، لولا أن أي كاتب إذا أراد أن يكتب في موضوع ما، تعين عليه أن يذكر جميع الآراء في الموضوع، لما تعرضت لذكرهما لضعفهما، وعدم القائل بهما الآن. لكن لهذا السبب سأقتصر على توضيحهما، ورد العلماء لهما، دون التعرض للمناقشة، وما إلى ذلك، ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن الأمر المطلق يوجب أحد شيئين :

إما الفعل فوراً في أول زمن يقدر المكلف على الإتيان به، أو العزم على الإتيان به في المستقبل، وقد تكلم إمام الحرمين على مذهب القاضي هذا، فأوضحه، وأورد عليه اعتراضات كثيرة، أعرضت عن ذكرها، ثم رده، وقال : إنه مخالف لإجماع المسلمين، ولم ينقل عن أحد من حملة الشريعة. ثم نقل عنه أنه قال : إن من آخر الامتثال غير مخطر بباله العزم عصى ربه تعالى، ثم قبل التمكن من فعل المأمور به، يجب عليه تردد الوجوب بين فعل المأمور به، وبين العزم على فعله، في كل وقت إلى آخر وقت إمكان فعل الواجب، فيتعين ذلك الوقت للفعل^(١).

ثم أورد اعتراضات على كلام القاضي هذا، ومنها :

أنه إذا وجب في كل وقت، الفعل، أو العزم، فقد أخرج الفعل عن كونه واجباً، فإن من مذهبه، ومذهب كل محقق أن الواجب من خصال كفارات اليمين واحد لا بعينه، فإذا ردد الوجوب بينه، وبين غيره، فالواجب إذا أحدهما^(٢).

يعني إذا ردد الوجوب بين فعل المأمور به، وبين العزم على فعله في المستقبل، صار الواجب - بعد أن كان واحداً بعينه مستقراً جزمياً في ذمة

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٢) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

المكلف - متردداً بين اثنين: إما الفعل في الحال، أو العزم على الفعل الذي ليس في لفظ الأمر إشعار به، وهذا يجعل الواجب غير متعين. وكذلك إذا ردد التخيير بين الفعل والعزم في كل وقت يخرج الفعل عن كونه واجباً جزماً.

ثم رد إمام الحرمين رأي القاضي هذا وتوجيهه له، وقال ما ملخصه : أجمع المسلمون قاطبة على أنه لا يجب على المخاطب الاعتناء بالعزم في كل وقت لا يتفق الامتثال فيه، سواء كان الواجب على التخيير، أو غيره من الواجبات التي يجب امتثالها في أثناء العمر، وإذا لم يخطر للمخاطب عزم أصلاً، وفعلها، ليس أحد من العلماء يقول بعصيانته لتركه العزم فيما سبق من الزمن قبل فعله للواجب^(١).

استدل القاضي على أن الأمر يقتضي : إما الفعل، أو العزم عليه في المستقبل بقوله تعالى : ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ﴾ [المائدة : ٨٩].

وجه الاستدلال من الآية : أنها دلت على تخيير المكفر بين خصال كفارة اليمين بحيث إذا أتى بإحداها برئت ذمته من الكفارة، وأجر، وإذا تركها كلها، لم تسقط عنه الكفارة، ويكون آثماً، كذلك الأمر المطلق إذا أتى المكلف بالمأمور به سقط عنه التكليف، وبرئت ذمته، وإذا لم يأت به، وعزم على فعله في المستقبل لم يكن عاصياً؛ لأن العزم قام مقام الفعل في عدم التأثيم، فصار مقتضى الأمر : إما الفعل في الحال، أو العزم عليه في ثاني حال.

نوقش هذا الاستدلال من وجهين :

الأول : الفرق بين الواجب المخير، والواجب المطلق، لأن الواجب المخير يسقط بفعل فرد من أفراد، والواجب المطلق لا يسقط إلا بفعله، وليست له أفراد بحيث إذا فعل بعضها سقط، ولا يسقط بالعزم ضرورة؛ لأن العزم ليس هو الواجب المترتب في ذمة المكلف.

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٣٧ - ٢٣٨.

الثاني : وجوب العزم على المكلف لم يأت من خصوص الأمر الطالب للفعل، وإنما جاء من جهة أن الإيمان يحتم على المكلف، وجوب العزم على الأفعال التي ثبت وجوبها مع ثبوت الإيمان، إذا لم يمكن فعلها فور صدور الأمر، لكن ثبوت العزم من جهة الإيمان ليس الكلام فيه، بل كلامنا فيما يوجبه خصوص الأمر، والأمر إنما يطلب الفعل فقط، ولا دلالة له على العزم^(١).

وبهذا يسقط الاستدلال بالآية الكريمة على ما يدعيه القاضي، وهو المراد. ثم لا يخفى ضعف هذا المذهب لعدم اعتماده على دليل يجب الرجوع إليه. ويكفي في ضعفه ما تقدم عن إمام الحرمين من نسبته إلى مخالفة إجماع المسلمين، وأنه لم ينقل عن أحد من نقلة الشريعة.

(١) انظر : تيسير التحرير : ١ / ٣٥٩، مناهج العقول : ٢ / ٦٣، أصول الفقه لأبي النور زهير : ٢ / ٣٥٨.

المطلب الرابع

مذهب الواقفية

الواقفية : انقسموا إلى غلاة ومقتصدين

فالغلاة قالوا : إن الأمر المطلق صالح للفور، والتراخي، وإذا لم يتبين أحدهما، ولم تأت قرينة تعيينه، فيتوقف فيه؛ لأنه يحتمل أن يراد به فعل المأمور به على الفور، ويحتمل أن يراد به فعله على التراخي، وليس فيه ما يدل على أحدهما، قالوا : وبناء على هذا الاحتمال، فالمخاطب إذا سمع صيغة الأمر، وفهمها، وفعل ما أمر به لم يقطع بكونه ممثلاً؛ لأن الأمر يمكن أن يكون غرضه تأخير الفعل، قال إمام الحرمين : وهذا سرف عظيم في حكم الوقف^(١) وقال الآمدي : إن قائل هذا خالف إجماع السلف^(٢).

أما المقتصدون منهم فذهبوا إلى أن من بادر إلى الفعل في أول الوقت، فإنه يقطع بكونه ممثلاً، لكن إن أخر فعل المأمور به عن أول وقت إمكان فعله إلى آخر الوقت، فهل يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب؟

قال إمام الحرمين : المختار أنه لا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب^(٣).
قال الآمدي : اختلفوا في المؤخر، فمنهم من قال : بتأثيره، وهو اختيار إمام الحرمين، ومنهم من لم يؤثمه^(٤) ثم اختلفوا في سبب الوقف إلى ثلاثة آراء:
منهم من قال : لفظ الأمر كلفظ العموم، لما كان يحتمل العموم، ويحتمل الخصوص، وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل على أن المراد العموم أو الخصوص، كذلك الأمر نتوقف حتى يقوم الدليل على الفور أو عدمه^(٥).

(١) انظر : البرهان في أصول الفقه : ١ / ٢٣٢.

(٢) انظر : الإحكام للآمدي : ٢ / ١٥٣.

(٣) البرهان : ١ / ٢٣٢.

(٤) انظر : الإحكام للآمدي : ٢ / ١٥٣.

(٥) انظر : شرح اللمع : ١ / ٢٤٥.

ومنهم من قال : احتمال الفور واحتمال التراخي جعلت الأمر كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته، فيجب التوقف إلى أن يدل دليل على أحدهما^(١) وبعضهم قال : نتوقف لعدم علمنا بمدلوله، فلا ندري هل يدل على الفور أو عدمه، قال صفى الدين الهندي : منهم من توقف توقف الاشتراك، ومنهم من توقف فيه توقف اللادراية^(٢).

الرد على الواقفية :

قولهم : إن المبادر إلى فعل المأمور به لم يقطع بامتناله، فهذا القول مخالف لإجماع الأمة، قبل وجود صاحب هذا القول، فإنهم متفقون على أن المسارع إلى الامتنال مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء.

والمأمور إذا قيل له : قم، فقام في الحال عد ممتثلاً، ولم يعد عاصياً باتفاق أهل اللغة، قبل ورود الشرع، وقد أثنى الله جل وعلا على المسارعين فقال : ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون : ٦١]^(٣).

وقد رد إمام الحرمين على هذه الطائفة، وقال : إن هذا القول مجاحدة، وخروج عن حكم اللسان بديهية، وضرورة، ومن أنكر أن المبادر ممتثل، فهو ملتحق بمن يعاند في مظان الضرورات^(٤).

وقد رد الغزالي على من توقف في المؤخر، هل يخرج عن عهدة الخطاب، فقال : ((لا معنى للتوقف في المؤخر، لأن قوله : اغسل هذا الثوب مثلاً : لا يقتضي إلا طلب الغسل كالمكان، وكالشخص، في القتل والضرب والسوط، ثم لا يقتضي الأمر بالضرب مضروباً مخصوصاً، ولا سوطاً، ولا مكاناً للأمر. فكذلك الزمان؛ لأن الالفاظ ساكت عن التعرض للزمان،

(١) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٩.

(٢) انظر : نهاية الوصول : ٣ / ٩٥٤.

(٣) روضة الناظر ص ١٠٥.

(٤) انظر : البرهان : ١ / ٢٤٦.

والمكان، فهما سيان))^(١).

قولهم : إن الأمر صار كالمجمل بالنسبة إلى محتملاته، أو كالعموم بالنسبة لاحتمال التخصيص فيجب التوقف.

جوابه : أنه لا إجمال في مدلوله، وهو إيقاع المأمور به، والاحتمالات المترددة في اللوازم غير مضرة، كما في المكان، وأحوال الفاعل^(٢).
وأما العموم ففيه لفظ يتناول الأعيان، وهو يحتمل العموم والخصوص، ولفظ الأمر يتناول الفعل خاصة، فلا يجوز التوقف في مقتضاه بالاحتمال الذي ذكر لضعفه؛ لأنه لا ذكر له في الأمر^(٣).

الترجيح :

بعد رد هذه الاعتراضات الواردة على أدلة القائلين باقتضاء الأمر المطلق الفور، ظهر رجحان هذا المذهب، وصلاحيته أدلته للاحتجاج، وهو ما رجحه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله -، حيث قال : أظهر القولين عندي، وأليقهما بعظمة خالق السماوات والأرض، هو : أن وجوب أوامره - جل وعلا - كالحج، على الفور، لا على التراخي^(٤) ثم قال : إن الشرع، واللغة، والعقل كلها دالة على اقتضاء الأمر الفور^(٥).

أما الشرع، واللغة فقد تقدم توضيح دلالتهما على الفور في خلال البحث.
وأما العقل، فلو قيل : إن الوجوب على التأخير، فيقال : هذا التأخير إلى غاية، أو إلى غير غاية، فالتأخير إلى غير غاية تجعل الفعل غير واجب، ولا قائل به.

وإن قيل : التأخير إلى غاية، فيقال : ليس لأحد تعيين غاية لم يعينها الشرع.

(١) انظر : المستصفى : ٢ / ٩.

(٢) انظر : نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣ / ٩٦٩.

(٣) انظر : شرح اللمع : ٢ / ٢٤٥.

(٤) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢٥.

(٥) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢٠.

فإن قيل : غايته الوقت الذي يغلب على الظن البقاء إليه، فيقال : ليس لأحد أن يظن البقاء إلى زمن متأخر؛ لأن الموت يأتي بغتة^(١) قال تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ أَفْتَرَبَ أَجْلُهُمْ﴾ [الأعراف : ١٨٥] .

وأيضاً مما يرجح القول بالفور : أن في المبادرة إلى الفعل المطلوب دفع ضرر مظنون، فتكون واجبة^(٢)، وبيان ذلك أن مقتضى الأمر المطلق عندكم يحتمل الفور، ويحتمل التراخي، فتكون المبادرة إلى الفعل أرجح، وأولى لدفع هذا الضرر المظنون؛ لأن الفعل قد يكون مطلوباً من المكلف على الفور، فإذا أخر فعله، تعرض لمخالفة أمر الشارع، ومخالفة أمره ضررها واضح كما لا يخفى فيجب دفعها بالمبادرة إلى الفعل، وهو المطلوب.

(١) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١٢١ .

(٢) شرح مختصر روضة الناظر : ٢ / ٣٨٩، ط١، ١٤٠٨ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق د/ عبد الله التركي، تأليف نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦ هـ.

المطلب الخامس

الأثر الفقهي في الواجب المطلق

تظهر فائدة القواعد الأصولية، وأهميتها عند تطبيق الفروع الفقهية عليها، وبيان طريقة استتباط العلماء لها من هذه القواعد، وذكر سبب اختلافهم، وإيضاح وجهة نظر كل واحد منهم بدليله. ولكن هذا البُحْث الصغير لا مجال فيه لتوضيح هذه النقاط، وضرب الأمثلة بالفروع الفقهية، وبيان اختلاف المذاهب فيها على سبيل الاستقصاء، أو ما يقرب منه وما إلى ذلك.

لذا : سأذكر بعض الفروع للتبنيه على هذه الفائدة.

الفرع الأول : قضاء الصلاة الواجبة الفائتة

اتفق العلماء على وجوب قضاء الصلاة الفائتة، ولكنهم اختلفوا في القضاء هل يجب على الفور، أو لا ؟

فالمالكية، والحنابلة صرحوا بأن القضاء يجب على الفور؛ وإليك كلام الدردير وحواشيه ممزوجاً بكلام خليل المالكي، قالوا : وجب فوراً قضاء صلاة فائتة على نحو ما فاتته من سفريّة وحضريّة، وجهرية وسريّة.

ودليل الفورية، قوله صلى الله عليه وسلم : ((من نام عن صلاة، أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها، لا وقت لها إلا ذلك))^(١)، ثم تلى قوله تعالى : ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه : ١٤].

فاللام للتوقيت، وهو على حذف مضاف، أي وقت تذكر عبادتي^(٢).

وعند الحنابلة أن المكلف إذا فاتته صلاة واحدة، أو عدة صلوات، يجب عليه قضاؤها على الفور، ولم يتعرضوا لسبب الفوات، واستدلوا بالحديث

(١) أخرجه النسائي في سننه : ١ / ٢٩٥، ط ٤، دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤١٤ هـ، اعتنى بإخراجه عبد الفتاح أبو غدة.

(٢) انظر : حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ١ / ٢٦٣، شرح مختصر خليل، تأليف أحمد بن محمد الشهير بالدردير المتوفى سنة ١٢٠١ هـ.

المذكور قريباً ((من نام عن صلاة)) الحديث. إلا أنهم قالوا : إذا تضرر في بدنه، أو ماله، أو معيشة يحتاجها، فيسقط عنه الفور، ويقضيها بحيث لا يتضرر، لحديث ((لا ضرر، ولا ضرار))^(١) وقوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج : ٧٨]^(٢).

ويظهر من كلام علماء الحنفية أيضاً أن قضاءها على الفور، لأنهم لما قالوا بتقديمها لزوماً على الصلاة الحاضرة إلا في حال فوات وقت الحاضرة دل ذلك على وجوب الإتيان بها على الفور، قال القدوري : ((ومن فاتته صلاة قضاها إذا ذكرها، وقدمها لزوماً على صلاة الوقت، فلو عكس لم تجز الوقتية، ولزمه إعادتها)) يعني إعادة الوقتية، لأنه صلاها في وقت ليس وقتها شرعاً، وهذا واضح في وجوب فورية الفائتة. ثم قال : ((إلا أن يخاف فوات صلاة الوقت، فيقدم صلاة الوقت، ثم يقضي الفائتة))^(٣).

أما الشافعية فقالوا بالمسارعة إلى قضاء الفائتة، ولكن هذه المسارعة قد تكون واجبة وقد تكون مندوبة، فعندهم أن الصلاة إن فاتت بنوم أو نسيان، فتتدب المسارعة إلى قضائها، وإن فاتت بغير عذر فتجب المسارعة إلى فعلها، تعجيلاً لبراءة الذمة.

أما قضاؤها على الفور فقد صرف عنه فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه ارتحل عن الوادي الذي مسكهم النوم فيه عن صلاة الصبح، فدل ذلك على وجوب القضاء مع عدم الفور^(٤).

(١) الحديث الثاني والثلاثون من الأربعين النووية بشرح ابن دقيق العيد ص ١٤٩. الناشر : مكتبة الغزالي، دمشق.

(٢) انظر : كشف القناع عن متن الإقناع : ١ / ٣٠٢، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة ١٣٩٤ هـ، تأليف منصور بن يونس البهوتي المتوفى سنة ١٠٥١ هـ.

(٣) انظر : اللباب للميداني على شرح الكتاب : ١ / ٨٧، وهو المختصر الذي صنفه أبو الحسين أحمد بن محمد القدوري المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، ط المكتبة العلمية ببيروت ١٤٠٠ هـ، والهداية للمرغيناني مع شرحها فتح القدير لابن الهمام : ١ / ٣٤٨.

(٤) انظر : الأم : ١ / ٦٧ وما بعدها، ط دار الشعب، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، وحواشيه : ١ / ٣٦٤، الناشر : المكتبة الإسلامية، المكان، والتاريخ لا يوجد، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، المتوفى سنة ١٠٠٤ هـ. والحديث الذي أشار إليه تقدم تخريجه ص ٣٢ من هذا البحث.

الفرع الثاني : وجوب إخراج الزكاة

الزكاة لغة : الطهارة، والنماء، والبركة، والمدح، قال ابن منظور : وكله قد استعمل في القرآن والحديث، ووزن زكاة : فعله، كصدقة، أي زكاة، تحركت الواو، وانفتح ما قبلها، فقلبت ألفاً^(١). وفرضت الزكاة في السنة الثانية من الهجرة^(٢).

والجمهور على أن إخراج الزكاة عند تمام الحول، والتمكن من الأداء واجب على الفور، وإذا أخر رب المال إخراجها مع القدرة عليه ضمنها وأثم بتأخيرها، هذا ما عليه المالكية، والشافعية، والحنابلة، وقد توجد بعض الأقوال في المذاهب مرجوحة، وليس عليها الفتوى. والراجح هو القول الأول، وسيأتي بيان ذلك - إن شاء الله -، أما الحنفية فعندهم في المسألة قولان، حسبما ذكر الكاساني^(٣).

أحدهما : أن أداء الزكاة بعد حولان الحول والتمكن من الأداء واجب على الفور، وأن من لم يؤديها مع التمكن من أدائها أثم وأساء، ولم يحل له ما صنع، ويعزى هذا القول لأبي الحسن الكرخي.

وعن محمد أن من لم يؤد الزكاة لم تقبل شهادته لأن تأخيرها لا يجوز. قال الكاساني : وهذا نص على الفور، ثم قال : وأصل المسألة أن الأمر المطلق عن الوقت، هل على الفور أو لا ؟

الثاني : قال عامة مشايخهم : إنها على سبيل التراخي، ومعنى التراخي عندهم أنها تجب وجوباً مطلقاً من غير تعيين وقت ففي أي وقت أدى يكون مؤدياً للواجب، وممن قال بهذا القول الجصاص، واستدل على ما ذهب إليه

(١) انظر : لسان العرب، مادة (زكا).

(٢) انظر : سبل السلام شرح بلوغ المرام : ٢ / ١٢٠ ط ٤، مصطفى الحلبي بمصر، تأليف الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢ هـ.

(٣) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ٢ / ٣، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ، تأليف علاء الدين أبي بكر ابن مسعود الكاساني، المتوفى سنة ٥٨٧ هـ.

بأن الزكاة لو كانت على الفور لكانت مثل رمضان، فالذي أخره عن وقته يجب عليه قضاؤه.

أما الزكاة فمن أخرها بعد تمام الحول، والتمكن من الأداء إذا هلك النصاب لا يضمن.

ويلاحظ هنا : أن الجصاص سبق نقل قوله : بأن الأمر المطلق على الفور، ونقله عن شيخه الكرخي، وهنا خرج هذا الفرع على خلاف مذهبه، وخالف شيخه أيضاً لأن الكرخي يقول : إن أداء الزكاة على الفور.

واختار ابن الهمام، القول بوجوب أداء الزكاة على الفور؛ لأنه معه قرينة تدل عليه، وهي دفع حاجة المسكين، وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام، ونقل عن أبي يوسف أنه قال : من أخر الزكاة عن وقتها ترد شهادته؛ لأن ترك الواجب مفسق^(١).

أما المالكية فقد وضع القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي مذهبهم فقال : إذا أخر صاحب المال إخراج الزكاة عن وقت وجوبها قادراً على إخراجها تعلقت بذمته، ولم تسقط عنه بتلف ماله...؛ لأنه عاص بتأخيرها، لأنها واجبة على الفور^(٢).

وإليك كلام شمس الدين الرملي، ممزوجاً بكلام محي الدين النووي، موضحاً فيه مذهب الشافعية قال: ويجب أداء الزكاة على الفور، لأنه حق لزمه، وقدر على أدائه، ودلت القرينة على طلبه، وهي حاجة الأصناف، إذا تمكن من الأداء، لأن التكليف بدونه تكليف بما لا يطاق، أو بما يشق^(٣). وعلى هذا فلو حضر بعض المستحقين، ولم يعطهم، وتلف النصاب، ضمن

(١) انظر : فتح القدير على الهداية : ١ / ٤٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر : المعونة على مذهب عالم المدينة : ١ / ٣٦٧، ط١، الناشر : مكتبة نزار الباز مكة المكرمة ١٤١٥ هـ، تأليف القاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٢ هـ، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ١ / ٥٠٣.

(٣) انظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : ٣ / ١٣٤.

حصتهم من الزكاة لأنه آخر دفعها بعد القدرة عليه، ومن المعلوم ضرورة أنه إذا لم يعط أحداً منهم شيئاً، وتلف المال، ضمن حصصهم جميعاً.

أما مذهب الحنابلة فعندهم أن الزكاة يجب دفعها لمستحقيها على الفور، قال ابن قدامة : وتجب الزكاة على الفور، فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة، والتمكن منه إذا لم يخش ضرراً، ثم قال : قال الأثرم : سمعت أبا عبد الله سئل عن الرجل يحول الحول على ماله، فيؤخر عن وقت الزكاة، فقال : لا، ولم يؤخر إخراجها ؟ وشدد في ذلك، وأيضاً، فإن الأمر المطلق يقتضي الفور، ولأن في الزكاة قرينة تقتضي الفور، وهي : أن الزكاة وجبت لحاجة الفقراء، وهي ناجزة، فيجب أن يكون الوجوب ناجزاً.

وإن آخر الزكاة فلم يدفعها إلى الفقير، بعد التمكن من دفعها إليه ضمنها إذا ضاعت لأنها مترتبة في ذمته كدين الآدمي^(١).

الفرع الثالث : وجوب أداء الحج

الحج لغة : القصد المتكرر، قال المخبل السعدي :

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا

السب : قيل : العمامة، وكنى بها، وأراد ذاته، يعني يترددون عليه لقضاء حوائجهم، والحلول : جمع حال، مثل شاهد وشهود، والمراد به : الأحياء المجتمعة^(٢).

وفي الشرع : القصد إلى بيت الله الحرام، بصفة مخصوصة، في وقت مخصوص، بشرائط مخصوصة^(٣)، واختلف العلماء في السنة التي فرض فيها، فقيل : سنة ست من الهجرة لما نزل قوله تعالى : ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقيل : سنة تسع لما نزل قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ

(١) انظر : المغني : ١ / ٥٧١ - ٥٧٢، الناشر : مطبعة الإمام، مصر، تأليف أبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠ هـ.

(٢) انظر : لسان العرب، مادة (حجج) ومادة (سبب).

(٣) كتاب التعريفات ص ٨٢.

حُجَّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴿٩٧﴾ [آل عمران: ٩٧] وستأتي مناقشة هذه الأقوال عند عرض المذاهب إن شاء الله تعالى.

مذاهب العلماء في هذا الفرع :

القول الراجح الذي عليه الاعتماد عند المالكية، والحنابلة أن الحج واجب على الفور عند استكمال شرائطه، وأنه لا يجوز تأخيرهِ عن أول أوقات الإتيان به، وإليك بعض أقوال علمائهم.

قال الشيخ المواق المالكي : عن الجلاب، من لزمه فرض الحج لم يجز له تأخيرهِ إلا من عذر، وفرضه على الفور دون التراخي والتسويق^(١) وقال الحطاب عند قول خليل : وفي فوريتهِ، وتراخيه لخوف الفوات خلاف : إن القول بالفور أرجح؛ لأن العراقيين من علماء المالكية نقلوه عن مالك، والقول بالتراخي إنما أخذ من مسائل في المذهب وليس الأخذ منها بقوي، ثم قال : إذا علمت ذلك فقد ظهر لك أن القول بالفور أرجح^(٢).

أما عند الحنابلة فقد قال القاضي أبو يعلى الفراء : إن الإمام أحمد يقول : إن الحج على الفور^(٣).

وقال ابن عقيل : إن شيخه أبا يعلى إنما قال : بأن الأمر المطلق على الفور أخذاً من قول أحمد بوجوب الحج على الفور^(٤).

وقال ابن قدامة : إن الحج إذا وجب على الإنسان، وأمكنه فعله، وجب عليه أدائه على الفور، ولم يجز له تأخيرهِ^(٥)، وعندهم رواية أخرى أنه على

(١) انظر : التاج والإكليل لمختصر خليل : ٢ / ٤٧١، ط مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا، بهامش شرح الحطاب،

تأليف أبي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالمواق، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ.

(٢) انظر : مواهب الجليل لشرح مختصر خليل : ٢ / ٤٧٣، ط مكتبة النجاح، طرابلس ليبيا، تأليف أبي عبد

الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب المتوفى سنة ٩٥٤ هـ.

وانظر : جامع الأمهات ص ١٨٣، تأليف جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن الحاجب، تحقيق الأخضر الأضرري.

(٣) انظر : العدة في أصول الفقه : ١ / ٢٨١.

(٤) انظر : الواضح في أصول الفقه : ٣ / ١٦.

(٥) انظر : المغني : ٣ / ٢١٧.

التراخي أخذاً من قول الإمام أحمد في رواية الأثرم لما سئل عن قضاء رمضان يفرق؟ قال: نعم، إنما قال الله تعالى: ﴿أَفَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].
قال القاضي أبو يعلى لما ذكر هذه الرواية: والمذهب ما حكيناه أولاً^(١)
يعني أن الحج يجب على الفور.

وقال ابن عقيل: إن أصل مذهب الإمام أحمد الاحتياط في أصوله وفروعه، ومن الاحتياط التقديم، والفور،.... ويجب الحج على الفور،.... ثم قال: فهذا تحقيق مذهبنا^(٢).

واستدلوا على الفورية بآية ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وأنها إنما نزلت سنة تسع من الهجرة، وبأحاديث، منها عن علي - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله، ولم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً))^(٣) وأحاديث أخرى^(٤).

أما الحنفية فعندهم في هذا الفرع قولان:

الأول: أن الحج واجب على الفور، ويأثم من أخره عن السنة الأولى عند استجماع شرائط الوجوب وهذا قول أبي يوسف، وتبعه عليه الكرخي، وآخرون، وهو مروي عن أبي حنيفة رحمه الله.

والقول الثاني: أنه على التراخي، وهو قول محمد، وروي عن أبي حنيفة أيضاً.
واستدل من قال بالوجوب على الفور: بأن الأمر فيه مطلق يحمل على الفور والتراخي، والحمل على الفور أحوط؛ لأنه إذا حمل على الفور، فقد امتثل، وأمن من ضرر التأخير، وإذا حمل على التراخي لا يضره التعجيل، بل ينفعه لأنه مسارعة إلى الخير، فكان الحمل على الفور حملاً على أحوط

(١) انظر: العدة: ١ / ٢٨٣.

(٢) انظر: الواضح: ٣ / ١٧.

(٣) انظر سنن الترمذي: ٢ / ١٥٤، رقم الحديث: ٨٠٩.

(٤) انظر: المغني: ٣ / ٢١٧، وما بعدها.

الوجهين، فكان أولى.

ووجه القول بالوجوب على التراخي : أنه وظيفة العمر، فكان العمر فيه، كالوقت في الصلاة. وأيضاً أن فتح مكة كان في سنة ثمان من الهجرة، وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة عشر من الهجرة، ولو كان على الفور لما أخره^(١).

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنه غير مسلم، والمانع للنبي صلى الله عليه وسلم من الحج في سنة ثمان من الهجرة؛ لأن الحج لم يفرض بعد، وإنما فرض سنة تسع من الهجرة؛ لأنها هي التي قدم فيها وفد نجران، وصالحهم النبي صلى الله عليه وسلم على أداء الجزية، سنة غزوة تبوك، وهي سنة تسع، وفيها نزل صدر سورة آل عمران، وفيه الآية التي فرض بها الحج، وهي قوله تعالى : ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] أما آية البقرة : ﴿وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦] التي نزلت سنة ست من الهجرة، فلم يكن فيها إلا الأمر بالإتمام بعد الدخول فيهما، وذلك أمر مجمع عليه، لكنه لا يدل على الوجوب ابتداءً، وهو المدعى^(٢).

أما الشافعية فعندهم أن وجوب الحج على التراخي، وأنه لا يفوت وقته إلا بالموت، أو العجز عن الأداء بسبب الضعف. وقد وضع الشافعي نفسه مذهبه في الأم، فقال : إن الحج وجوبه على التراخي، ويجوز للمكلف تأخير مع إمكان الإتيان به؛ لأن وقته ممتد من وقت وجوبه على المكلف إلى أن يموت.

واحتج الشافعي بأن الرسول صلى الله عليه وسلم بعد منصرفه من غزوة تبوك لم يحج هو، ولا زوجاته، ولا أحد من الصحابة، وفيهم القادر الموسر، ولم يأمر أحداً منهم بالحج، ولو كان على الفور لما فعل ذلك، وأمر أباً بكر على الحج في تلك السنة، وهو جالس بالمدينة غير غاز، ولو كان على الفور لما وسعه فعل ذلك^(٣).

(١) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ٢ / ١١٩، الهداية مع شرحها فتح القدير : ٢ / ١٢٣.

(٢) انظر زاد المعاد في هدي خير العباد : ١ / ١٧٥، ط ٢، ١٣٦٩، مصطفى الحلبي، مصر، تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١ هـ، أضواء البيان : ٥ / ١٢٣.

(٣) انظر : الأم : ٢ / ١٠١.

والجواب : أن عام تسع لم يتمكن فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من منع المشركين من الطواف بالبيت وهم عراة، فلو بادر صلى الله عليه وسلم إلى الحج عام تسع لأدى ذلك إلى رؤيته المشركين يطوفون بالبيت وهم عراة، وهو لا يمكنه أن يحضر ذلك، والله سبحانه وتعالى لم يأمره بمنعهم من ذلك؛ لأنه تعالى بين أن منعهم من قربان المسجد الحرام، إنما هو بعد عام تسع، وذلك في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ﴾ [التوبة: ٢٨] وعامهم هذا هو عام تسع. فدللت الآية على أنه لم يمكن منعهم عام تسع.

ولذا أرسل علياً - رضي الله عنه - بعد أبي بكر - رضي الله عنه - ينادي بسورة براءة، وأن لا يحج بعد العام مشرك، وأن لا يطوف بالبيت عريان، فأول وقت أمكن فيه الحج له صلى الله عليه وسلم صافياً من الموانع والعوائق بعد وجوبه، هو عام عشر، وبادر بالحج فيه^(١).

بعد الرد على استدلال الشافعية هذا على وجوب الحج على التراخي، وتقدم قبله الرد على قول الحنفية الثاني القائل بالوجوب على التراخي.

تبين أن الراجح هو القول بالوجوب على الفور، وأنه الأقوى دليلاً، وأحوط لخروج المكلف من عهدة التكليف. وتبين أيضاً أن الحج إنما فرض سنة تسع بآية آل عمران، أما آية البقرة فلم يكن فيها إلا الأمر بالإكمال بعد الدخول فيه. وهذا ما رجحه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله تعالى -، واستدل على ذلك بأدلة كثيرة شرعية ولغوية وعقلية^(٢).

الفرع الرابع : حكم تعريف اللقطة عند التقاطها

اللقطة : بضم اللام، وفتح القاف على وزن ضحكة، ووردت بتسكين القاف أيضاً^(٣) مال يوجد على الأرض، ولا يوجد له مالك^(٤) هذا في اللغة.

(١) انظر : أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن : ٥ / ١٢٤، ط١، المدني، تأليف : شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ، وانظر : زاد المعاد : ١ / ١٧٥، المغني : ٣ / ٢١٧.

(٢) انظر : أضواء البيان : ٥ / ١١٢ - ١٢٥.

(٣) انظر : لسان العرب مادة (لقط).

(٤) انظر : التعريفات ص ١٩٣.

أما في الإصطلاح : فهي عبارة عن مال لمعصوم معرض للضياع، كان في عامر البلاد، أو غامرها^(١).

واتفق العلماء على وجوب تعريف اللقطة، لكنهم اختلفوا في فورية التعريف، ومدته، وابتدائه.

فذهب المالكية والحنابلة إلى أن تعريف اللقطة يبدأ من وقت التقاطها بدون تأخير، ومدته سنة كاملة، بعد معرفة عفاصها^(٢) ووكائها^(٣) في الأماكن العامة، وعند المساجد أوقات الصلوات.

ولا يقول : عبارة يفهم منها التعرف على ذات الشيء المفقود، وإنما يقول: من ضاع له شيء.

وعند المالكية إن آخر التعريف سنة فضاعت اللقطة ضمن، وإن كانت أقل من سنة فلا ضمان^(٤). واستدل من قال : إن التعريف يبدأ فور الالتقاط بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتعريفها حين سئل عنها، والأمر المطلق يقتضي الفور؛ ولأن المقصود بالتعريف، وصول الخبر إلى صاحبه، وذلك يحصل بالتعريف فور ضياعها.

واستدلوا أيضاً على إباحة الالتقاط، وتحديد السنة بأحاديث منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة فقال : ((اعرف وكاءها، وعفاصها، ثم عرفها سنة، فإن جاء صاحبها، وإلا فشأنك بها))^(٥) وللحديث روايات أخرى.

(١) انظر : عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة : ٣ / ٧٦، ط ١، ١٤١٥ هـ، دار الغرب الإسلامي، تأليف جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس المتوفى سنة ٦١٦ هـ.
وقوله: ((غامرها)) الغامر من الأرض والدور خلاف العامر. انظر : لسان العرب مادة (غمر) يعني الخالي من السكان.

(٢) العفاص : الوعاء الذي تكون فيه النفقة من جلد، أو خرقة، أو غير ذلك. انظر : المصباح المنير مادة (عفص).

(٣) الوكاء ككتاب : كل سير، أو خيط يشد به فم السقاء، أو الوعاء. لسان العرب : مادة (وكى).

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٤ / ١٢٠.

(٥) انظر سنن أبي داود : ٢ / ١٣٥، وسنن الترمذي : ٢ / ٤١٥.

ووضح ابن قدامة مذهب الحنابلة بأدلته، ثم قال : قال إمامنا - رحمه الله - : الأفضل ترك الالتقاط^(١) وذكر ابن شاس عن مالك كراهة أخذها^(٢) وذكر القرافي عن مالك وأصحابه في جواز أخذ اللقطة، وعدمه، والفرق بين الكثير منها، والقليل أقوال كثيرة، بعد توضيحه لمذهب المالكية فيها بأدلتها^(٣).

أما الشافعية ففي المنهاج وشرحه نهاية المحتاج، وحواشيه أنه يجب التعريف عندهم سنة تحديداً للخبر الصحيح، ولأن السنة لا تتأخر فيها القوافل غالباً، وتمضي فيها الفصول الأربعة، ولأنه لو لم تعرف سنة لضاعت الأموال، ولو جعل التعريف دائماً وأبداً لامتنع من التقاطها، فكانت السنة مصلحة للفريقين.

لكن بداية هذه السنة من وقت التعريف، لا من وقت الالتقاط، وعندهم في فورية التعريف بعد الالتقاط قولان :

أحدهما : أن الفور غير واجب، والثاني : أنه واجب، وهذا القول، اختاره القاضي أبو الطيب، والغزالي.

أما حكم الالتقاط : فيستحب لوائح بأمانة نفسه، وقيل : يجب، ورد بأنه أمانة، أو كسب، وكل منهما غير واجب^(٤).

لكن نرى الشافعي - رحمه الله - تكلم على التقاط ما لا روح فيه، وأنه يعرف سنة عند أبواب المساجد، والأسواق فإن جاء صاحبها دفعها له، وإلا فهي له بعد سنة، على أن صاحبها متى جاء غرمها له.

ولم يبين هل السنة تبدأ من وقت الالتقاط، أو من وقت التعريف، إلا أن استدلاله على التعريف بالحديث الآتي يدل على أن السنة تبدأ من وقت

(١) انظر : المغني : ٦ / ٣.

(٢) عقد الجواهر الثمينة : ٣ / ٧٥.

(٣) انظر : الذخيرة : ٩ / ٨٧ - ٩٠. تأليف شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، ط ١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤ م.

(٤) انظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج : ٥ / ٤٣٦.

الالتقاط، لأنه عطف الأمر بالتعريف بالفاء، وهي تقتضي الترتيب بدون تأخير، حيث ذكر بسنده إلى علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أنه وجد ديناراً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره له صلى الله عليه وسلم فأمره أن يعرفه، فلم يعرف، فأمره أن يأكله، ثم جاء صاحبه، فأمره أن يفرمه^(١).

أما الحنفية فلم يتعرضوا لفورية التعريف، ولا بداية السنة، هل من وقت الالتقاط، أو من وقت التعريف بنفي، ولا إثبات، لكن عبارة علمائهم تشعر بالفورية، لأنهم جعلوا الفورية جزاء للشرط في قولهم : إذا أخذ الملتقط اللقطة، فإنه يعرفها، لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((عرفها حولاً)) حين سئل عن اللقطة، وروى عن أبي حنيفة أنه قال : التعريف على خطر المال، فبكثرة المال يكثر الزمن، وبقلته، يقل، وذكر تقديرات في ذلك^(٢) وذكر ابن الهمام عن شمس الأئمة أنه قال : هذه التقديرات ليس شيء منها بلازم^(٣).

(١) انظر : الأم : ٣، ٢٨٨ وما بعدها.

(٢) انظر : بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع : ٦ / ٢٠٢، فتح القدير شرح الهداية : ٤ / ٤٢٣.

(٣) فتح القدير : ٤ / ٤٢٥،

الخاتمة :

نسأل الله حسن الخاتمة

أهم النتائج التي توصل إليها الباحث

- ١ - أرجح تعريفات الأمر : هو القول الطالب للفعل.
 - ٢ - القول الصحيح : عدم اشتراط العلو، ولا الاستعلاء في الأمر.
 - ٣ - الصحيح : أن الأمر له صيغة تدل عليه بمجردھا.
 - ٤ - الصحيح : أن الأمر حقيقة في الوجوب إذا تجرد عن القرائن الصارفة له عنه.
 - ٥ - الراجع : أن الأمر المطلق يقتضي الفور.
 - ٦ - الراجع ضعف القول باشتراط العزم بدل الفعل على الفور.
 - ٧ - الراجع ضعف مذهب الواقفية كلهم.
- وإلى هنا انتهى ما أردت جمعه في هذا الموضوع.
- فإن يكن صواباً فمن فضل الله، وتوفيقه، وإن كانت الأخرى، فمن تقصيري، وأستغفر الله مما زل به القلم، وعزائي في ذلك؛ أني لم أدخر وسعاً في الوصول إلى ما هو الصواب.
- وأرجو الله أن يكون هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، وأن يدخره لي إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إنه ولي ذلك والقادر عليه، وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه.

ثبت بقائمة مصادر البحث

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ وولده عبد الوهاب المتوفى ٧٧١ هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، سنة ١٤٠١ هـ.
- ٢ - الإحكام في أصول الأحكام، تأليف سيف الدين علي بن أبي علي الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ، الناشر مؤسسة الحلبي القاهرة.
- ٣ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ، ط١، مؤسسة الرسالة ١٤٠٩ هـ، بيروت.
- ٤ - أصول السرخسي، تأليف محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠ هـ، طباعة دار المعرفة، سنة ١٣٩٣ هـ، بيروت.
- ٥ - أصول الفقه، تأليف محمد بن مفلح المقدسي المتوفى سنة ٧٦٣ هـ، ط١، ١٤٢٠ هـ، الناشر مكتبة العبيكان، الرياض.
- ٦ - أصول الفقه، تأليف محمد أبي النور زهير، الناشر: المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، سنة ١٤٠٥ هـ.
- ٧ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ، الناشر مؤسسة المدني، القاهرة.
- ٨ - الأم، تأليف الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، المتوفى سنة ٢٠٤ هـ، الناشر: دار الشعب.
- ٩ - البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، ط١، ١٤٠٩ هـ، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت.
- ١٠ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف أبي بكر بن مسعود الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ، ط٢، ١٤٠٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ١١- البرهان في أصول الفقه، تأليف إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ، ط ١، ١٣٩٩ هـ، الناشر : جامعة قطر.
- ١٢- التاج والإكليل لمختصر خليل، الناشر مكتبة النجاح، ليبيا، تأليف محمد بن يوسف الشهير بالمواق، المتوفى سنة ٨٩٧ هـ.
- ١٣- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ، ط دار الفكر، دمشق ١٤٠٠ هـ.
- ١٤- التمهيد في أصول الفقه، لمحموظ بن أحمد الكلوزاني المتوفى سنة ٥١٠ هـ، الناشر : مركز البحث العلمي جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- ١٥- تيسير التحرير، لأمير بادشاه، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٠ هـ، مصر.
- ١٦- جامع الأمهات، تأليف عثمان بن عمر الملقب جمال الدين المعروف بابن الحاجب، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، الناشر: اليمامة : دمشق ١٤١٩ هـ.
- ١٧- جمع الجوامع، لتاج الدين بن السبكي مع شرح المحلي بحاشية البناني، ط ٢، مصطفى الحلبي، مصر ١٣٥٦ هـ.
- ١٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمختصر خليل، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، مصر.
- ١٩- الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى ٦٨٤ هـ، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤ م.
- ٢٠- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تأليف عبد الوهاب بن علي بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ، ط ١، ١٤١٩ هـ، عالم الكتب، بيروت.
- ٢١- روضة الناظر وجنة المناظر، تأليف عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ، الناشر : المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٢٢- زاد المعاد في هدى خير العباد، لشمس الدين محمد بن قيم الجوزية المتوفى ٧٥١ هـ، ط ٢، ١٣٦٩ هـ، مصطفى الحلبي مصر.
- ٢٣- سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، المتوفى

- ١١٨٢ هـ، ط٤، ١٣٧٩ هـ، مصطفى الحلبي، مصر.
- ٢٤- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، ط دار الفكر.
- ٢٥- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي المتوفى ٢٧٩ هـ، ط دار الفكر، بيروت ١٤٠٠ هـ.
- ٢٦- سنن النسائي (المجتبى)، لأحمد بن شعيب النسائي المتوفى ٣٠٣ هـ، ط٤، ١٤١٤ هـ الناشر : دار البشائر، بيروت.
- ٢٧- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ، ط١، ١٣٩٣ هـ، دار الفكر، القاهرة.
- ٢٨- شرح السلم، مؤلفه عبد الرحمن الأخضرى، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٦٧ هـ، مصر.
- ٢٩- شرح ألفية ابن مالك، لابنه بدر الدين محمد الشهير بابن النازم، الناشر : ناصر خسرو، بيروت.
- ٣٠- شرح الكوكب المنير، لابن النجار محمد بن أحمد الفتوحى المتوفى ٩٧٢ هـ، الناشر مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى ١٤٠٠ هـ.
- ٣١- شرح مختصر روضة الناظر، تأليف سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى ٧١٦ هـ، ط١، ١٤٠٧ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٣٢- شرح المنار من علم الأصول، لعبد اللطيف بن الملك على متن المنار لعبد الله بن أحمد النسفي المتوفى ٧١٠ هـ، مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ.
- ٣٣- الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، لسيد أحمد بن عبد الرحمن الشهير بابن حلولو، بهامش نشر البنود.
- ٣٤- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى ٤٥٨ هـ، ط٢، ١٤١٠ هـ، الرياض.
- ٣٥- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لعبد الله بن نجم بن

- شاس المتوفى ٦١٦ هـ، ط١، ١٤١٥ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٣٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢ هـ، المطبعة السلفية ١٣٨٠ هـ، القاهرة.
- ٣٧- فتح القدير على الهداية، لمحمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام المتوفى ٨٦١ هـ، ط١، الأميرية بولاق مصر، ١٣١٥ هـ.
- ٣٨- الفصول في الأصول، تأليف أحمد بن علي الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ، ط١، ١٤٢٠ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٩- القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام علي بن عباس البعلي، المتوفى ٨٠٣ هـ، ط١، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤٠- كتاب التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، ط١، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٤١- كتاب التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ، ط١، ١٤١٧ هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٤٢- كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي المتوفى ١٠٥١ هـ، مطبعة الحكومة بمكة ١٣٩٤ هـ.
- ٤٣- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى ٧٣٠ هـ، ط دار الكتاب العربي ١٣٩٤ هـ، بيروت.
- ٤٤- اللباب، لعبد الغني الميداني شرح المختصر المشتهر باسم (الكتاب) للقدوري أحمد بن محمد المتوفى ٤٢٨ هـ، الناشر المكتبة العلمية، بيروت.
- ٤٥- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور المتوفى ٧١١ هـ، ط دار صادر، بيروت.
- ٤٦- اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى ٤٧٦ هـ، ط٣، ١٣٧٧ هـ مصطفى الحلبي، مصر.
- ٤٧- وشرح اللمع، للشيرازي، ط١، ١٤٠٨ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- ٤٨- المحصول في علم الأصول، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى ٦٠٦ هـ، ط ١، ١٣٩٩ هـ، جامعة الإمام، الرياض.
- ٤٩- مختصر المنتهى، تأليف عثمان بن عمر بن الحاجب المتوفى ٦٤٦ هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ، القاهرة.
- ٥٠- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن أحمد بن بدران، الناشر مؤسسة دار العلوم لخدمة الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ٥١- مذكرة أصول الفقه، لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله المتوفى ١٣٩٣ هـ، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٣٩١ هـ.
- ٥٢- المستقصى من علم الأصول، لمحمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ، ط جديدة بالأوفست، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- ٥٣- مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، لمحب الله بن عبد الشكور، بذييل المستقصى.
- ٥٤- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد الفيومي المتوفى ٧٧٠ هـ، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨ هـ.
- ٥٥- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري المتوفى ٤٣٦ هـ، الناشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٣٨٤ هـ.
- ٥٦- المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبد الوهاب بن نصر المتوفى ٤٢٢ هـ، ط ١، ١٤١٥ هـ، الناشر : مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.
- ٥٧- المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى ٦٢٠ هـ على مختصر الخرقى، الناشر مطبعة الإمام بالقاهرة.
- ٥٨- المغني في أصول الفقه، لمحمد بن عمر الخبازي المتوفى ٦٩١ هـ، ط ١، ١٤٠٣ هـ، الناشر : مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى.
- ٥٩- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لمحمد بن أحمد التلمساني المتوفى ٧٧١ هـ، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣ هـ.

- ٦٠- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى ٣٩٥ هـ، ط١، ١٤١١ هـ، الناشر : دار الجيل، بيروت.
- ٦١- المقدمة في الأصول، لأبي الحسن علي بن القصار المتوفى ٣٩٧ هـ، ط١، ١٤١٦ هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٦٢- مناهج العقول شرح منهاج الوصول، لمحمد بن الحسن البدخشي، ط١، ١٤٠٥ هـ، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٣- المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ، نُشر لأول مرة، ١٣٩٠ هـ.
- ٦٤- منهاج الوصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي، المتوفى ٦٨٥ هـ مع شرحه نهاية السؤل، ط١، ١٤٠٥ هـ دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٥- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب المتوفى ٩٥٤ هـ، الناشر مكتبة النجاح، ليبيا.
- ٦٦- نشر البنود شرح مراقي السعود، لسيد عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي.
- ٦٧- نفائس الأصول في شرح المحصول، لأحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤ هـ، ط١، ١٤١٦ هـ، الناشر : نزار الباز، مكة المكرمة.
- ٦٨- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، لعبد الرحيم الإسني، المتوفى ٧٧٢ هـ، ط١، ١٤٠٥ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٩- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لمحمد بن أحمد بن حمزة الرملي المتوفى ١٠٠٤ هـ، الناشر المكتبة الإسلامية، لصاحبها رياض الشيخ.
- ٧٠- نهاية الوصول في دراية الأصول، لمحمد بن عبد الرحيم الهندي المتوفى ٧١٥ هـ، الناشر المكتبة التجارية، مصطفى الباز.
- ٧١- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى ٥١٣ هـ ط١، ١٤٢٠ هـ مؤسسة الرسالة، بيروت.



تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي

إعداد الدكتور

نزار بن عبد الكريم بن سلطان الحمداني

الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

صفحة بيضاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

إن الحضانة - وهي حفظ وتربية من لا يستقل بنفسه - معلّم شامخ من معالم الشريعة الإسلامية الشّماء في التكافل الاجتماعي، والتراحم الإنساني، والترابط الأسري، يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته، ويهيئ له من أسباب الحفظ والحماية والرعاية والتربية مالم تهين له تشريعات ونظم سابقة ولا لاحقة.

وللحضانة في الإسلام أحكام وضوابط وشروط وآداب، بحثها علماء الأمة - رحمهم الله - في كتب الفقه المتنوعة، وهذا البحث المتواضع : - (تخير الطفل بين والديه في الحضانة) - يتناول قضية واحدة من جملة قضايا الحضانة، كما يعلم من عنوانه، فعندما تحل الرابطة الزوجية فالأم أولى من الأب في حضانة الطفل، إلا أن تتزوج رجلاً لا يمت بقربة للطفل فينتقل حق الحضانة إلى من يليها في الاستحقاق، فإذا بلغ الطفل سنّ التمييز، واختلف في حضانته الوالدان كل يطلبها لنفسه، فقد اختلف الأئمة العلماء في مشروعية تخيير الولد بين والديه - فأيهما اختار كانت له حضانته - بين مجيز مطلقاً، ومانع مطلقاً، ومجيز في شأن الذكور مانع في شأن الإناث.

وانتظم البحث في :

أولاً : مقدمة، ذكر فيها أهمية الموضوع والدراسات السابقة له.

ثانياً : تعريف بمفردات عنوان البحث.

ثالثاً : تمهيد، عرفت فيه الحضانة، وبين مستحقوها من الحاضنين وشروط حضانتهم، والمدى الزمني أو الوصفي الذي تستمر فيه الحضانة.

رابعاً : موضوع البحث الأساسي، وانتظمته ثلاثة مذاهب:

- المذهب الأول : وجوب التخيير مطلقاً، إذا بلغ الولد سن التمييز وتنازعه والداه.

- المذهب الثاني : منع التخيير مطلقاً بل يبقى الولد في حضانة مستحقها إلى أن ينتهي أمدّها.

- المذهب الثالث : تخيير الغلام دون الجارية.

وقد رجّح البحث - بعد النظر في الأدلة ومناقشتها - مبدأ التخيير في حقّ الذكور دون الإناث، فإنّهنّ في حالة تنازع الوالدين في حضانتهم يعيّن الحاكم الشرعيّ الأصلح منهما لهذه المهمة، واللّه أعلم.

وختم البحث بخاتمة نوه فيها بمصادقية الشريعة الإسلامية الغراء لمعالجة شؤون الإنسان الخاصة والعامة، ومنها هذه الجزئية، واللّه الموفق.

والحمد لله رب العالمين

الباحث

د/ نزار بن عبدالكريم الحمداني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله خالق الخلق ومربيهم، ورازقهم وراعيهم، ومدبر أمرهم، وهاديهم، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من أرسله الله - بمنه وكرمه - رحمة للعالمين، فجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، وعلى آله وأصحابه الهداة المهتدين، وبعد:

فإن الحضانة - وهي حفظ وتربية مَنْ لا يستقل بنفسه كالطفل الصغير والشيخ الهرم والمجنون - معلّم كبير في جملة معالم الشريعة الإسلامية الغراء في التكافل الاجتماعي، والتراحم الإنساني، والترابط الأسري، يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته، ويهيئ له من أسباب الحماية، والرعاية، والحفظ، والتربية ما لم تهين له تشريعات ونظم سابقة ولا لاحقة، ينبئك بذلك قول الله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلًا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلُهُ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. فإن هذا القول الكريم وإن كان بخصوص الرضاع لكنه من الحيثية العامة يتعلّق بحضانة الصغار من الأولاد من حيث تغذيتهم وتربيتهم، قال القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن) مفسراً قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ...﴾ الآية، قال: أي هن أحق برضاع أولادهن من الأجنبية، لأنهن أحن وأرق، وانتزاع الولد الصغير إضرار به وبها، وهذا يدل على أن الولد وإن فطم فالأم أحق بحضانته لفضل حنوها وشفقتها. اهـ (١).

(١) الجامع لأحكام القرآن المعروف بـ (تفسير القرطبي) : ١٦٠/٣ .

ثم إنك وأنت تتلو هذه الآية الكريمة تجد فيها من الإعجاز التشريعي، ومن الدقة والإحاطة في الأحكام التي تضبط هذه القضية، وتعطي كل ذي حق حقه ما يستحيل معه أن يكون صادراً من مخلوق، ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢٦﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٧﴾﴾ [البروج]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت].

ولا اعتبارات إنسانية مادية وأخرى معنوية فطرية كانت الأم هي الأولى بالحضانة من الأب - عند اختلاف الأبوين وافتراقهما - فالأم تملك من الاستعداد العاطفي، والإعداد العضوي لرعاية الوليد وتربيته ما لا يملكه الأب، وحضانة المرأة للطفل فطرةً فيها وسجية جبالها خالقها - عز وجل - عليها، بخلاف الرجل، فهو لم يعد لها، ولهذا فهو يضيق ذرعاً بهذه المهمة، ويأنف منها، ويصعب عليه القيام بها، فلا شك - والحالة هذه - أن بقاء الطفل مع أمه يحقق له من المصالح ما لا يحققه بقاؤه عند أبيه، وكما قال أبو بكر لعمر - رضي الله عنهما - عندما حكم بحضانة عاصم بن عمر لأمه : « ريحها، وشمها، ولطفها خيرٌ له منك »^(١).

فإذا صار الطفل مميزاً فهل تحترم رغبته في كينونته مع أحد أبويه أم يفرض عليه أن يكون مع أحدهما بعينه ؟

وهل هناك فرق بين ما إذا كان الطفل ذكراً أو أنثى، أم كلاهما في هذا الأمر سواء ؟

وهل تشترط - فيما إذا اختار أحد أبويه - شروطاً لإقرار اختياره هذا ؟ كل هذه التساؤلات وغيرها سوف يجيب عليها هذا البحث إن شاء الله.

إن موضوع تخيير الطفل بين والديه من الموضوعات الاجتماعية البالغة

(١) رواه سعيد بن منصور في سننه (١٠٩/٢ - ١١٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٣٤/٧) وضعفه الألباني في إروائه (٢٤٤/٧، ح : ٢١٨٨).

الحساسية وكثيراً ما تحدث النزاعات المريعة بين أهل الحضانة حول مصير الطفل عند من يكون ؟ وكثير السؤال حول هذه القضية وعجّت المحاكم بمشاكلها، فالكتابة فيها وتحرير أقوال أهل العلم وجمع أدلتهم والترجيح بينها وذكر القول المختار منها مطلب شرعي تجب العناية به.

ولئن اقتصر هذا البحث على قضية تخيير الطفل بين حاضنيه، فلقد سبقت دراسات أكاديمية جامعية متعددة لقضية الحضانة في الشريعة الإسلامية منها:

- ١ - أحكام الحضانة في الإسلام، لسعد بن عبدالعزيز بن عبدالله بن كليب. ماجستير - المعهد العالي للقضاء في الرياض - ١٣٩٥هـ.
- ٢ - الحضانة في الشريعة الإسلامية، لحياة محمد علي خفاجي، ماجستير - كلية الشريعة بمكة المكرمة - ١٣٩٩هـ.
- ٣ - أحكام الحضانة في الشريعة الإسلامية، لعبدالرحمن بن عبدالعزيز بن صالح الصالح، ماجستير - الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية المنورة - ١٤٠١هـ.
- ٤ - الحضانة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعبدالعزيز بن محمد المجلي، ماجستير - المعهد العالي للقضاء بالرياض - ١٤٠٤هـ.
- ٥ - أحكام الحضانة في الفقه الإسلامي، لعبدالعزيز بن علي الرزقان، بحيث تكميلي مقدم إلى المعهد العالي للقضاء بالرياض - ١٤٠٧هـ.

ولقد بحثت في كتب أهل العلم ونظرت في أقوالهم المختلفة وأدلتهم المتنوعة فجمعت بين متفققها، وفرقت بين مختلفها، ورجحت ما يسنده الدليل الأصح والأقوى، ولقد وثقت المذاهب والأقوال بمراجعتها المعتبرة علمياً، وخرجت الأحاديث والآثار، وترجمت لبعض الأعلام، وبينت معاني الألفاظ الغريبة والتي قد تغمض على بعض القارئ، ثم وضعت ثبناً لمصادر البحث ومراجعته وبياناتها، ثم فهرساً للموضوعات، فإن أصبت فيما صنعت فهذا فضل آخر

أسبغه الله - سبحانه وتعالى - عليّ في جملة أفضاله ونعمه التي لاتعد ولا تحصى، وإن كنت قد أخطأت فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله - صلى الله عليه وسلم - والمؤمنون برأء منه، وأستغفر الله، وعلى الله قصد السبيل والحمد لله رب العالمين.

شرح مفردات عنوان البحث

(تخيير الطفل بين والديه في الحضانة من منظور فقهي)

قولي: (تخيير) هو من الاختيار أي الاصطفاء، وخيره بين الشيئين : أي فوّض إليه الخيار، والخيارُ: اسم من الاختيار^(١). يقال: خيّر الغلام بين أبويه فاخترَ أمّه.

قولي: (الطفل)، هو الولد الصغير من الإنسان والدواب، ويكون الطفل بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والجمع، قال تعالى: ﴿... أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ...﴾ [النور: ٣١]. ويبقى هذا الاسم للولد حتى يميز، ثم لا يقال له بعد ذلك : طفل، بل صبيّ وحَزَوْر، ويافع، ومراهق، وبالغ، وقال الأزهري^(٢): يقال له : طفلٌ إلى أن يحتلم^(٣).

ومقصودي هنا: الطفل المميز - ذكراً كان أو أنثى - المستحق للحضانة. و (والدا الطفل) : أمّه وأباه.

و (الحضانة) : يأتي تعريفها في التمهيد، قريباً.

وقولي: (منظور فقهي) : أي من وجهة نظر فقهية، من نظرتُ في الأمر: تدبرته^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: ١١] ، ومنه قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧].

(١) انظر مختار الصحاح : (خ ي ر)، والمصباح المنير : (خير).

(٢) محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور: أحد أئمة اللغة والأدب، مولده ووفاته في (هراة)

بخراسان (٢٨٢ - ٣٧٠هـ) نسبته إلى جدّه الأزهر، من كتبه: (تهذيب اللغة) و (تفسير القرآن) و (

غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء)، انظر الأعلام : ٢٠٢/٦، ط ٣ .

(٣) انظر المصباح المنير : (طفل).

(٤) انظر المصباح (نظر).

والفقه في اللغة: الفهم^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ
كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ...﴾ [هود: ٩١].

وفي الاصطلاح : هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من
أدلتها التفصيلية^(٢). ويطلق أيضاً على مجمل علم الشريعة الإسلامية
الغراء، والعالم بها: فقيه.

فمقصودي من (المنظور الفقهي) أي من وجهة النظر الشرعية لا
القانونية، ولا أعراف الناس وتقاليدهم الاجتماعية والقبلية.

(١) مختار الصحاح : (ف ق هـ).

(٢) جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين السبكي : ٤٢/١ - ٤٣، بشرح المحلي وحاشية البناني
عليه.

تمهيد

يجدر بنا - أولاً - أن نتعرف على الحضانة في دائرتها اللغوية وفي دائرتها الشرعية، ثم - ونحن في الدائرة الشرعية - نتعرف على الأحق بحضانة المحضون.

ولكي يستأهل الحاضنُ هذا الوصفَ لأبدٍ من شروط تتوفر فيه، فما الشروط التي يتعين توافرها فيه ؟

ولا شك فإنَّ للحضانة أمدًا وحدًا - إما زمنيًا أو وصفيًا - تنتهي به، فما مقداره أو وصفه ؟

كل ذلك نتعرض له في العجالة التالية :

تعريف الحضانة^١

الحَضَانَةُ - بفتح الحاء وكسرهما - لغةٌ : مأخوذةٌ من (الحِضْن) وهو ما دون الإبط إلى الكشْح، والجمع : أحضان، مثل : حَمَلٌ وأَحْمَالٌ، و (حَضَنَ) الطائرُ بيضَهُ (يحضنهُ) - من باب نصر - إذا ضَمَّهُ إلى نفسه تحت جناحه. و (حَضَنْتِ) المرأةُ ولدها (حَضَانَةً)، و (حاضِنَةُ) الصَّبِيّ: التي تقوم عليه في تربيته (١).

وشرعاً قال الحنفية : هي تربية الولد لمن له حقُّ الحضانة (٢).

وقال المالكية: هي حفظ الولد في مبيته ومؤنة طعامه ولباسه ومضجعه وتنظيف جسمه (٣).

وقال الشافعية: هي تربية مَنْ لا يستقلُّ بأموره بما يُصلحه، ويقيه عما يضرُّه (٤)، كطفلٍ، وكبيرٍ - أي شيخٍ هَرِمٍ - ومجنونٍ.

وقال الحنابلة : هي حفظ صغير ونحوه عما يضره، وتربيته بعمل مصالحه (٥).

وتعريفاً الحنفية والمالكية متقاربان، وتعريفاً الشافعية والحنابلة متساويان وهما الراجحان لأنهما يجمعان في الحضانة إلى جانب الطفل المجنون والمعتوه والشيخ الكبير، بخلاف تعريف الحنفية والمالكية فيقتصران على الولد فحسب، ولعلهم لا يعتبرون رعاية المجنون والهَرِم من باب الحضانة المصطلح عليها، وإن كانت رعايتهما واجبة، والله أعلم.

(١) مختار الصحاح للرازي: (ح ض ن)، المصباح المنير : (حِضْن)، فإذا حضنت المرأة الأجنبية ولد غيرها سميت (ظئراً)، والجمع (أَضَارٌ) مثل : حَمَلٌ وأَحْمَالٌ، وكذلك يقال للرجل الحاضن، وفي الأصل: الظئِرُ: الناقة تعطف على ولد غيرها، (انظر المصباح : الظاء مع الياء).

(٢) حاشية ابن عابدين : ٥٥٥/٣ ، (دار الفكر)

(٣) شرح حدود ابن عرفة للرصاص : ٣٢٤/١ .

(٤) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع : ١٩٣/٢ .

(٥) الروض المربع : ٦٢٧ .

من الأحقُّ بالحضانة ؟

الإناث - في الجملة - هنَّ أحقُّ بالحضانة، وهي أليق بهنَّ، لأنهنَّ أشفق، وأهدى إلى التربية، وأصبر على القيام بها.

وأولى الإناث بها : أمُّ، فإذا افترق الزوجان، ولهما ولدٌ طفلٌ أو معتوه، فأُمُّه أولى الناس بكفالاته إذا كملت شرائط الحضانة فيها، ولا فرق في المحضون أن يكون ذكراً أو أنثى، لا يُعلم خلافٌ في ذلك^(١).

والأصل ما روى عبدالله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - أن امرأةً أتت النبيَّ - صلى الله عليه وسلم - فقالت : يارسولَ الله، إنَّ ابني هذا كان بطني له وعاءٌ، وثديي له سقاءٌ، وحجري له حواءٌ، وإنَّ أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال رسولُ الله - صلى الله عليه وسلم - : «أنتِ أحقُّ به مالم تتكحي»^(٢).

ويروى أن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - قضى بعاصم بن عمر بن الخطاب لأُمِّه - أمِّ عاصم - وقال لعمر: ريحُها وشمُّها ولُطْفُها خيرٌ له منك^(٣). ثم إنَّ الأُمَّ أكملتُ شفقةً عليه، وأشدُّ تعلقاً به. وتنتقل الأحقية بعد الأُمِّ إلى أمِّها، وهذا محلُّ اتفاقٍ أيضاً^(٤). ثم اختلف أهل العلم في الأحقُّ بها بعد أمِّ الأُمِّ:

أما الحنفية: فيقدمون أمَّ الأب، ثم الأخت لأبوين، ثم لأم، ثم لأب، ثم

(١) انظر المغني : ٤١٣/١١، البرق اللماح للبارودي: ٢٥٩/م: ١٣٣٢ .

(٢) أخرجه أحمد ١٨٢/٢، وأبو داود : باب من أحقُّ بالولد، من كتاب الطلاق ٥٢٩/١، قال الحاكم : صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، المستدرک: ٢٠٧/٢ وصححه ابن كثير، إرشاد الفقيه : ٢٥٠/٢، وحسنه الألباني وقال : وإنما هو حسنٌ فقط للخلاف المعروف في عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه، إرواء الغليل : ٢٤٤/٧، ح : ٢١٨٧ .

(٣) مضى تخريجه، (ص : ٤).

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية : ٣٠٢/١٧ - ٣٠٥، والمصادر المذهبية المذكورة في البحث.

الخالات كذلك، ثم العمات كذلك، وبنات الأخت أولى من بنات الأخ، وهنّ أولى من العمّات، وإذا لم يكن للصغير امرأة: أخذه الرجال، وأولاهم: أقربهم تعصيباً، وإذا اجتمع مستحقّو الحضانة في درجة واحدة، فأورعهم أولى ثم أكبرهم (١).

وأما المالكية: فيقدّمون بعد أم الأم جدّة الأم وإن بعدت ثم لخالة الطفل أخت أمه الشقيقة، ثم التي للأم، ثم التي للأب، ثم ينتقل الحق لخالة خالة الطفل وهي أخت جدّة الطفل لأمه، ثم لأم أب الطفل، ثم الجدة من جهة الأب، ثم الأب، ثم الأخوات، فالعمّات، فإن لم يكونوا فالعصبة (٢).

وأما الشافعية: فيقدّمون - بعد الأم وأُمّها - جدّاتها الوارثات اللواتي يدلّين بإنات، يُقدّم أقربهنّ،

وفي قول الشافعي الجديد: يُقدّم بعدهنّ أمُّ أب، ثم أمّهاتُها المدليات بإنات، ثم أمُّ أبي أب كذلك، ثم أمُّ أبي جدّ كذلك (٣)، وتقدّم أختٌ على خالة، وخالةٌ على بنت أخ وبنت أخت، وبنت أخ وبنت أخت على عمّة، وأختٌ من أبوين على أختٍ من أحدهما، والأصح: تقديمُ أختٍ من أبٍ على أختٍ من أمّ، وخالةٍ وعمّةٍ لأبٍ عليهما لأمّ.

وإن اجتمع ذكور وإنات: فتقدم الأم، ثم أمّهاتها، ثم الأب (٤).

ويقدم الأصل على الحاشية، فإن فقد الأصل، فالأصح تقديم الأقرب من الحواشي فتقدم الإخوة والأخوات على غيرهم كالخالة والعمّة فإن

(١) المختار، لعبدالله بن محمود الحنفي: ١٦-١٥/٤.

(٢) الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للشيخ صالح الأبي: ٤١٢-٤١٣.

(٣) والقديم: تُقدّم الأخوات والخالات على أمّهات الأب والجد، لأن الأخوات والخالات يدلّين بالأم وهي مقدمة على الأب، فكذا يقدم من يدلي بها على من يدلي به. ووجه الجديد: أنّهنّ أقوى قرابة لأنهنّ يعتقن على الولد. (شرح المحلى على منهج الطالبين: ٨٨/٤).

(٤) وقيل: تقدم عليه الخالة والأخت من الأم. (منهاج: ٨٩/٤).

استووا في القرب فالأنثى، فإن استووا ولا أنثى معهم أقرع بينهم، فيقدم من خرجت قرعته على غيره^(١).

وأما الحنابلة: فيقدمون - بعد الأم وأمهاتها - أباً، ثم أمهاته، ثم جدّاً، ثم أمهاته، ثم اختاً لأبوين، ثم الأمّ، ثم لأب. ثم خالة لأبوين، ثم خالة لأم، ثم لأب. ثم عمات كذلك تقدم لأبوين ثم لأب ثم لأم، ثم خالات أمّه كذلك، ثم خالات أبيه، ثم عمات أبيه كذلك، ولا حضانة لعمّات الأم مع عمّات الأب لأنهن يدلّين بأبي الأم - وهو من ذوي الأرحام، وعمات الأب يدلّين بالأب وهو من أقرب العصابات.

وبعد ذلك بنات إخوته، تقدم بنت أخ شقيق، ثم بنت أخ لأم ثم بنت أخ لأب، وممثلهنّ بنات بنات أخواته، ثم بنات أعمامه، لأبوين، ثم لأم، ثم لأب، وبنات عمّاته كذلك، ثم بنات أعمام أبيه، ثم لباقي العصابة الأقرب فالأقرب، فتقدم الإخوة ثم بنوهم، ثم الأعمام ثم بنوهم ثم أعمام أب ثم بنوهم، وهكذا، ثم تنتقل الحضانة لذوي أرحامه من الذكور والإناث، وأولاهم: أبو أم، ثم أمهاته، فأخ لأم، فخال. ثم تنتقل للحاكم، لعموم ولايته^(٢).

والفقهاء - رحمهم الله - بعد أن أجمعوا على أن الأم هي الأحق بالحضانة بادئ ذي بدء نظروا في علة كونها فرأوا لأنها الأعطف والأحن والأرفق والأدرى برعاية الطفل والعناية به، ولهذا العلة اختلفوا في الأحق بالحضانة بعدها أيّهنّ الأقرب إلى الطفل والتي تتمتع بصفات هي الأقرب إلى صفات الأمّ فيما أسلفنا والله أعلم.

(١) شرح المحلّي ٩٠/٤، قال و مقابل الأصح : وجهان، أحدهما : تقدم الإناث مطلقاً، فتقدم العمة والخالة على الأخ والعم، والثاني: تقدم العصابات على غيرهم لقيامهم بالتأديب والتعليم، فيقدم الأخ والعم على الأخت والخالة.

(٢) الروض المربع للبهوتي: ٤٦٣-٤٦٤ .

شروط استحقاق الحضانة

لاستحقاق الحضانة شروط أُجملها مختصرة فيما يأتي^(١).

- ١ - العقل: فلا حضانة لمجنون، لأنها ولاية، وليس هو من أهلها، لؤانه لا يتأتى منه الحفظ والتعهد، بل هو محتاج إلى من يحفظه.
 - ٢ - الحرية: فلا حضانة لرقيق، لأنها ولاية، وليس من أهلها، ولأنه مشغول بخدمة سيده.
 - ٣ - الدين: وهو الإسلام، فلا حضانة لكافر على مسلم، إذ لا ولاية له عليه، ولأنه قد يفتته، وتثبت الحضانة للكافر على الكافر، وللمسلم على الكافر بالأولى، لأن فيه مصلحةً للمحضون.
 - ٤ - العفة: وهي الكف عما لا يحل ولا يحمد.
 - ٥ - الأمانة: وهي ضد الخيانة^(٢).
- ويجمع هذه الثلاثة الأخيرة وصف (العدالة)، فلا حضانة لفاسق، لأن الفاسق لا يلي، ولا يؤتمن، ولأن المحضون ينشأ على طريقة حاضنه غالباً^(٣).
- ٦ - الإقامة: بأن يكون أبوا المحضون معه مقيمين في بلد واحد، فلو أراد أحدهما سفرًا - لا لنقلة، كحج وتجارة - فالمقيم أولى بالولد حتى يعود المسافر، لخطر السفر، فإذا كان السفر لنقلة فالعصبية من أب أو غيره أولى به من الأم - إن أمن خوفًا في طريقه ومقصده - وإلا فالأم أولى.
 - ٧ - خلو الحضانة من زوج لا حق له في الحضانة، لقوله - صلى الله عليه وسلم - : «أنت أحق به ما لم تنكحي»^(٤)، ولأنها مشغولة بحق الزوج.

(١) راجع حاشية ابن عابدين (٢/٦٣٣-٦٣٩)، وحاشية الدسوقي (٢/٥٢٩)، ومغني المحتاج (٣/٤٥٥ وما بعدها)، وكشاف القناع (٥/٤٩٨ وما بعدها).

(٢) وبين العفة والأمانة تلازم، فكل عفيف أمين، وكل أمين عفيف، (خطيب).

(٣) انظر الإقناع للخطيب الشربيني ١٩٦/٢.

(٤) سبق تخريجه (ص: ١٠).

- ٨ - أن تكون الحاضنة مرضعةً للمحضون إن كان رضيعاً ، فإن لم يكن لها لبن، أو امتنعت من الإرضاع فلا حضانة لها .
- ٩ - أن لا يكون في الحاضن مرض دائم كالسلّ والفالج، إن عاق تألمه عن نضر المحضون، أو عن حركة من يباشر الحضانة.
- ١٠ - أن لا يكون به برصٌ أو جذام.
- ١١ - أن لا يكون أعمى، إذا كان لم تمكنه المباشرة ولم يجد من يعينه (١).
- ١٣ - أن لا يكون الحاضن صغيراً، لأنها ولاية، وهو ليس من أهلها .
- ١٤ - وإذا كانت المحضونة أنثى مشتهاة اشترط أن يكون حاضنها - إذا عدمت النساء الحاضنات - محرماً لها، فلا حضانة لابن العم لأنه ليس محرماً لها، فإذا لم يكن لها غير ابن العم هذا اختير لها أمينة فوضعت عندها وهل الذي يختار هو ابن العم أم القاضي ؟
- ذهب الشافعية والحنابلة إلى الأول، وذهب الحنيفة إلى الثاني. وأما المالكية فإنهم يسقطون حق الحضانة عن غير المحرم. والله أعلم. فإن اختل شرط من هذه الشروط في الحاضن سقط حق الحضانة عنه.

(١) قوله: «إذا كان لم تمكنه المباشرة..الخ»، من التقارير بهامش الإقناع : ١٩٦/٢ .

أمد الحضانة

لا يخلو المحضون إما أن يكون غلاماً، أو أنثى، أو خنثى.

فإن كان غلاماً فبلغ رشيداً وَلِيَّ أَمْرٍ نفسه لاستغنائه عَمَّنْ يكفله، فلا يجبر على الإقامة عند أحد أبويه، لكن الأولى أنه لا يفارقهما ليبرهما، وهذا إذا لم يكن أَمْرَدَ، فإن كان أَمْرَدَ وخيف عليه من انفراده : مُنْعٌ من مفارقة الوالدين.

أما إذا بلغ غير رشيد فقد قال ابن كُجَّ^(١) : إن كان لعدم إصلاح ماله فكذا، وإن كان لدينه فقيل: تُدَامُ حضانتُهُ إلى ارتفاع الحجر، أما إذا كان المحضون أنثى فإن بلغت غير رشيدة ففيها التفصيل المار فيمن بلغ غير رشيد من الذكور.

وإن بلغت رشيدة فالأولى أن تكون عند أحدهما حتى تتزوج فيما إذا كان الأبوان متفرقين^(٢)، وأما إذا كانا مجتمعين فالأولى أن تكون بينهما، لأنه أبعد عن التهمة، ولها أن تسكن حيث شاءت ولو كانت بكرًا.

وهذا إذا لم تكن ربيبة، فإن كانت ثمة ربيبة: فلأُمُ إسكانها معها، وكذا للولي من العصبية إذا كان مَحْرَمًا لها، وإلا أسكنها في موضع يليق بها، ويلاحظها دفعاً لعار النسب^(٣)، كما يمنعها نكاح غير الكُفءِ وتُجَبَّرُ على ذلك^(٤).

(١) أبو القاسم يوسف أحمد بن كُجَّ الدينوري، جمع بين رئاسة الدين والدنيا، كان يضرب به المثل في حفظه لمذهب الشافعي، وهو صاحب (وجه) فيه، قتله العيارون بـ(دينور) ليلة السابع والعشرين من رمضان سنة خمس وأربعمائة، (طبقات الشافعية للحسيني : ١٢٦)

(٢) وقال الحنابلة : والأنثى منذ يتم لها سبع سنين - عند أبيها وجوباً حتى يتسلمها زوجها، لأنه أحفظ لها، وأحق بولايتها من غيره، (الروض المربع : ٦٣٠) نسخة ابن سعدي.

(٣) وَيُصَدَّقُ الوليُّ بيمينه في دعوى الربيبة، ولا يُكَلَّفُ البينة، لأن إسكانها في موضع البراءة أهون من الفضيحة لو أقام بينةً، والأمرد مثلها في هذه الأحكام، (خطيب : ١٩٧/٢) .

(٤) انظر الاقتناع للخطيب الشربيني : ١٩٧/٢ .

وأما إذا كان المحضونُ خنثى: فقد قال النووي^(١) - في نواقض الوضوء - : (حضانة الخنثى المُشكَلِ وكفائته بعد البلوغ لم أرَ فيه نقلاً، وينبغي أن يكون كالبنات البكر)^(٢). اهـ.

ويعلم التفصيل فيه مما مرَّ والله أعلم.

(١) أبو زكريا، محيي الدين، الإمام الحافظ، شيخ الإسلام: يحيى بن شرف ابن مَرْي الشافعي، ولد في قرية (نوى) من قرى حوران بسورية سنة (٦٣١هـ) صاحب التأليف النافعة كـ(رياض الصالحين) و(الأذكار) و (شرح صحيح مسلم)، توفي سنة ٦٧٦هـ)، (مختصرة من طبقات الشافعية للسبكي: ١٦٥/٥).

(٢) وقال: حتّى يجئ في جواز استقلاله وانفراده عن الأبوين - إذا شاء - وجهان، اهـ.(المجموع بتحقيق المطيعي: ٥٤/٢)

تخير الطفل بين والديه في الحضانة

سبق أن أشرنا في التمهيد إلى أنَّ الأمَّ هي الأولى في حضانة ولدها - ذكراً كان الولدُ أو أنثى - من غيرها ولو كان الحاضنُ أباً، هذا إذا لم يبلغ الولدُ سنَّ التمييز، فإذا بلغ وهو سليمٌ في عقله، وتنازعه الوالدان، وهما متساويان في تحقيق شروط الحضانة فيهما، فهل يناطُ بأحدهما على جهة التعيين أم يتركُ الأمرُ لاختيار الولد - ذكراً كان أو أنثى - أم أن الأمر يختلف في أحدهما عن الآخر فيخيرُ الذكرُ دون الأنثى؟

اختلف أهل العلم في هذه القضية على ثلاثة مذاهب:

الأول : وجوب التخيير مطلقاً، ذكراً كان الولد أو أنثى.

الثاني: منع التخيير مطلقاً، ذكراً كان الولد أو أنثى .

الثالث: التفريق بين الذكر والأنثى، فيخير الذكر دون الأنثى.

ولكل مذهب أدلته وتعليلاته وتوجيهاته لما ذهب إليه، وإليك التفصيل،

والله المستعان.

المذهب الأول

وجوب تخيير الولد فيمن يكون حاضناً له ذكراً كان الولد أو أنثى

ذهب الشافعية - رحمهم الله - إلى وجوب تخيير الولد بين أبويه في كون أحدهما حاضناً له، سواء كان الولد ذكراً أم أنثى^(١)، إذا تنازع الوالدان وقد استويا في توفر شروط الحضانة، وكان الولد سَوِيًّا، وقد بلغ سنَّ التمييز، سبع سنين^(٢).

استدل أرباب هذا المذهب - القائلون بتخيير المحضون مطلقاً - بما يلي:
أولاً: حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: « إن النبي - صلى الله عليه وسلم - خير غلاماً بين أبيه وأمه »، أخرجه الشافعي وغيره^(٣).
وعند أبي داود^(٤) والحاكم^(٥): قال أبو هريرة - رضي الله عنه - :
(.. سمعت امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا قاعد عنده، فقالت: يا رسول الله، إن زوجي يريد أن يذهب بابني، وقد سقاني من بئر أبي عنبَة^(٦)، وقد نفعتني، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

(١) انظر الأم للشافعي: ٩٩/٥، الوسيط للغالي: ٢٤٠/٦، مختصر المزني وشرحه (الحاوي الكبير) للماوردي: ٥٠١/١١، روضة الطالبين للنووي: ٥٠٩/٦، منهاج الطالبين للنووي مع شرحه (مغني المحتاج) للخطيب الشربيني.

(٢) سن التمييز عند الشافعية هو سبع سنين، لكن النووي جعل مدار الحكم على التمييز نفسه بغض النظر عن السن الذي يكون معه، قلت: وهو الصواب، لأنه هو المقصود.

انظر: مختصر المزني وشرحه (الحاوي الكبير): ١١ / ٥٠١ - ٥٠٢ وروضة الطالبين: ٥٠٩ / ٦ .

(٣) الأم: ٩٩/٥، مسند أحمد: ٢٤٦/٢، جامع الترمذي: كتاب الأحكام، باب ماجاء في تخيير الغلام بين أبويه إذا اختلفا، ٥٨٩/٤، وصححه الترمذي، وتابعه الألباني، انظر إرواء الغليل: ٢٥٠/٧ .

(٤) في سننه: كتاب الطلاق - باب من أحق بالولد: ٣٧٢/٦ .

(٥) في مستدركه: كتاب الأحكام: ١٠٩/٤، ووافقه الذهبي على تصحيحه، وتابعهما الألباني، إرواء الغليل: ٢٥٠/٧ .

(٦) على بعد ميل من المدينة، وعندها عرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أصحابه لما سار بهم إلى بدر. انظر: معجم البلدان، النهاية في غريب الحديث: « عنبَة »

«استَهِمَا (١) عليه». فقال زوجها: مَنْ يُحَاقُّني في ولدي؟! فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « هذا أبوك، وهذه أمك، فخذ بيد أيَّهما شئتَ، فأخذ بيد أمِّه فانطلقت به).

ولقد ترجم البيهقي (٢) - رحمه الله - لهذا الحديث بـ «باب الأبوين إذا افترقا - وهما في قرية واحدة - فالأمُّ أحقُّ بولدها ما لم تتزوج، وكانوا صغاراً، فإذا بلغ أحدهم سبع أو ثمان سنين - وهو يعقل - خيّر بين أبيه وأمِّه وكان عند أيَّهما اختار» (٣).

فدل الحديث على أنَّ الغلام إذا بلغ سنَّ التمييز خيّر بين أبويه، ومثله الجارية حيث لافرق (٤).

مناقشة الدليل :

نوقش الاستدلال بحديث أبي هريرة - على أن الطفل إذا بلغ سنَّ التمييز خيّر بين أبويه - بالآتي:

إن الظاهر من الحديث أن الغلام كان بالغاً لأن بئر (عَبَّة) كانت تبعد عن المدينة، ولا يمكن لمن دون البلوغ بلوغها والسقيُّ منها، فدل أن المراد تخيير البالغ وليس مَنْ دونه، بدليل قول الأم : (نفعني) أي كسب عليّ، والبالغ هو القادر على الكسب، ولاسيما أنه لم يرد في الحديث أن الولد كان عمره سبع سنين عند التخيير كما يشترطون.

(١) أي : اقترعا (النهاية في غريب الحديث : «سهم»).

(٢) أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، والبيهقي نسبة إلى (بيهق) بنيسابور، صاحب المصنفات المفيدة، منها: (السنن الكبرى) و (دلائل النبوة)، و (الأسماء والصفات)، توفي سنة (٤٥٨هـ) بنيسابور.

(٣) السنن الكبرى: ٤/٨ .

(٤) انظر تحفة المحتاج شرح منهاج الطالبين : ٦٥٠/١٠ ، سبل السلام: ٤٦٧/٣ .

ويؤيد ذلك الدليل الرابع^(١) - كما في رواية - قال عمارة الجرمي^(٢):
غزا أبي نحو البحرين فقتل، فجاء عمي ليذهب بي فخاصمته أمي إلى علي
ابن أبي طالب - ومعي أخ صغير - فخيرني علي ثلاثاً فاخترت أمي، فأبي
عمي أن يرضى فكوّزه علي بيده، وضربه بدّرته وقال: لو بلغ هذا الصبي
أيضاً خيراً^(٣).

وتُعقّب هذا الرد: بأنّ حمل التخيير في الحديث على ما بعد البلوغ محل
نظر ذلك لأن:

أ - لفظ الحديث دالٌّ على أنّ المخيّر كان غلاماً، ولا يقال: (غلام) إلا لمن لم
يبلغ^(٤)، فكان حمله على البالغ إخراجاً للفظ من الحقيقة إلى المجاز
من غير موجب لذلك ولا قرينة تصرفه عن إرادة المعنى الحقيقي.

ب - والبالغ لا حضانة له أصلاً، فكيف يخير في أمرٍ غير مُستحقٍّ له.

ج - ولو كان المخيّر بالغاً لتعيّن أن يكون التخيير بين ثلاثة جهات: إما الأب،
أو الأم، أو الاستقلال عنهما.

د - ولقد صرح في رواية للحديث عند النسائي^(٥) بأن الولد خيّر وكان
صغيراً لم يبلغ بعد.

هـ - والقول: بأن البئر كانت بعيدة ولا يمكن لغير البالغين الوصول إليها
والسقي منها، ما يدرينا ذلك ولعلمهم كانوا قريبين منها، وعلى فرض
بُعدها فإن العرب في بواديهم اعتادوا تكليف أبنائهم صِغاراً بالأعمال

(١) أثر علي، ص: ٢١.

(٢) عمارة بن ربيعة الجرمي، أورد حديثه ابن أبي حاتم (٣٦٥/١/٣) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، لكن
ابن حبان ذكره في « الثقات » (١٦٩/١)، قاله الألباني - رحمه الله - في إرواء الغليل: (٢٥٢/٧).

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٤٤/٤، تبين الحقائق: ٤٩/٣، البناية: ٤٨٤/٥.

(٤) قال في المصباح المنير (غلم): الغلام: الابن الصغير، ويطلق (الغلام) على الرجل مجازاً باسم
ما كان عليه. اهـ. وقال في مختار الصحاح (ص، ب، ا): الصبي: الغلام.. والجارية: صبية.

(٥) انظر سنن النسائي، باب إسلام أحد الزوجين وتخيير الولد: ١٨٥/٦.

الكبيرة الشاقّة ومن أهمها ارتياد الآبار والمراعي البعيدة.

و - الاحتجاج برواية غير معروفة من أثر علي - رضي الله عنه - في تخييره عمارة الجرمي مردودة في مقابل الرواية المشهورة (١) التي ورد فيها أن عمارة كان ابن سبع أو ثمان سنين عندما خيره علي، والتي علم بها أن بلوغ هذا السن حد لزمان التخيير.

هذا وجه في مناقشة الاستدلال بحديث أبي هريرة - رضي الله عنه - ووجه آخر: أن التخيير كان بتراضٍ من الوالدين عليه.

وقد تعقب: كيف يكون التخيير بتراضٍ من الوالدين، والنزاع عليه صريح في الحديث حتى قال الأب: من يُحافُنِي في ولدي ؟

أما قياس الجارية على الغلام، فتُخَيَّرُ كما يُخَيَّرُ الغلام فقياس مع الفارق، ذلك أن الغلام لا يحتاج إلى ما تحتاجه البنت من الحفظ والرعاية ثم التزويج ومتعلقاته.

والحاصل فإن الأنثى ليس منصوباً على تخييرها، ولا تخييرها في معنى تخيير الذكر فتحلق به (٢).

ثانياً: حديث رافع بن سنان (٣)، حيث أسلم وأبّت امرأته أن تُسلم فأنت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت: ابنتي، وهي فطيم - أو شبهه - وقال رافع: ابنتي، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : « اقعد ناحيةً » ، وقال لها: « اقعدي ناحيةً » ، وأقعد الصبية بينهما، ثم قال: « ادعواها » فمالت الصبية إليها أمّها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « اللهم اهدها » ، فمالت الصبية إلى

(١) أعني بالمشهورة: المتداولة والمنتشرة، وليس المعنى الاصطلاحي.

(٢) انظر المغني: ٣٠٤/٩ ، شرح منتهى الإرادات: ٢٦٦/٣ ، زاد المعاد: ٤٧١/٥ - ٤٧٣ .

(٣) أبو الحكم، الأنصاري، المدني، صحابي، له هذا الحديث، روى عنه حفيد ابنه جعفر بن عبدالله بن الحكم بن رافع. (الخلاصة).

أبيها فأخذها^(١).

ثالثاً: أثر عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حيث خير غلاماً بين أبويه^(٢).

رابعاً: أثر علي - رضي الله عنه - فعن عمارة الجرمي قال: خيرني علي بين أمي وعمي، ثم قال لأخ لي أصغر مني: وهذا أيضاً لو بلغ هذا لخيرته، قال عمارة: وكنت ابن سبع أو ثمان سنين^(٣).

وهذا التصرف من عمر وعلي - رضي الله عنهما - لا مخالف لهما فيه من الصحابة - رضي الله عنهم - فكان إجماعاً^(٤).

مناقشة الأدلة:

والاحتجاج بحديث رافع بن سنان نوقش من وجوه:

الأول: أن التخيير الوارد في الحديث مخصوص ضرورة، لأن الصغير لا يهتدي بنفسه إلى الصواب، والهداية من الله للصواب في غير هذه الواقعة غير لازمة، وقد وفقت الفتاة لاختيار الأنظر ببركة دعائه - صلى الله عليه وسلم -، ولا يوجد مثل ذلك في حق من سواها من الناس^(٥).

الثاني: أن التخيير كان باختيار أبوي الصبي كما جاء في رواية قوله -

(١) سنن أبي داود: كتاب النكاح - باب إذا أسلم أحد الأبوين لمن يكون الولد ٣٢٣/٦، مستدرک الحاكم، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي كتاب الطلاق: ٢٢٥/٢. وأخرجه أحمد ٤٤٦/٥، والنسائي في كتاب الفرائض من سننه الكبرى: باب الصبي يسلم أحد أبويه: ٨٣/٤، وابن ماجه في كتاب الأحكام من سننه، باب تخيير الصبي بين أبويه: ٧٨٨/١، على أن المخير - عند الثلاثة - ذكر.

(٢) سنن سعيد بن منصور: باب الغلام بين الأبوين أيهما أحقُّ به، ١١٠/٢، السنن الكبرى للبيهقي: كتاب النفقات - باب الأبوين إذا افترقا ٧/٨، وصححه الألباني، إرواء الغليل: ٢٥١/٧.

(٣) أخرجه الشافعي في الأم: ٩٩/٥، وسعيد بن منصور في سننه: ١١١/٢، وعبدالرزاق في مصنفه: ١٥٦/٧، وضعفه الألباني في إروائه: ٢٥٢/٧.

(٤) انظر الحاوي الكبير للماوردي: ٤٩٩/١١.

(٥) انظر المبسوط: ٢٠٨/٥، الهداية والبنية: ٤٨٣/٥، بلوغ الأمان: ٦٤/١٧.

صلى الله عليه وسلم - لأبوي الصبي: «إن شئتما خيرتكما» وفي رواية: «هل لكما أن تخيراه؟» فدل على أن التخيير ليس بواجب بل كان عن تراض من الأبوين (١).

الثالث: أن الغلام المخير كان بالغاً (٢).

وتعقب: بأن الغلام كان صغيراً كما جاء في رواية: «لم يبلغ» (٣) وليس رواية أن المخير كانت فتاة فطيماً، ولفظ (الفتيم) لا يطلق على من بلغ السبع، لأنهم كانوا يفطمون لنحو العامين ولا حجة في الحديث على تخيير من بلغ سبع سنين بين أبويه (٤).

الرابع: أن الشافعية المستدلين بالحديث إنما يقولون بالتخيير بين الأبوين إن كانا من أهل الحضانة، والحديث يدل على أن الأم كانت كافرة وليست أهلاً للحضانة فكيف يحتج به؟! (٥).

الخامس: أن الحديث معلول سنده ومتنه بالاضطراب، ولا يصلح للاحتجاج به (٦).

وأما الأثر عن عمر وتخييره فنوقش: بأنه محمول على أن عمر علم ميل الابن إلى أمه، وأنها أحق بحضانته، فأحب تطيب قلب الأب من غير مخالفة للشرع، فخير الولد بين أبويه.

يؤيده أن عمر - رضي الله عنه - لم يراجع أبا بكر الصديق عندما

(١) انظر شرح مشكل الآثار: ١٠٠/٨ - ١٠١.

(٢) انظر الهداية: ٤٨٣/٥.

(٣) انظر مشكل الآثار: ١٠٣/٨.

(٤) انظر قول ابن التركماني في الجوهر على السنن الكبرى للبيهقي: ٦/٨، زاد المعاد: ٤٧٨/٥.

(٥) انظر قول ابن التركماني في جوهره على السنن الكبرى للبيهقي: ٦/٨.

(٦) أما السند: فقد روي عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن جد أبيه (رافع بن سنان)،

وعبد الحميد وأبوه ثقتان، وروي عن عبد الحميد بن سلمة عن أبيه عن جدّه، وهم لا يعرفون ولا تصح

روايتهم. وأما المتن: ففي بعض الروايات أن المخير أنثى، وفي بعضها أن المخير ذكر، انظر:

التلخيص الحبير: ١٣/٤، نصب الرأية: ٢٧١/٣.

قضى بولد عمر لأمه^(١) من غير تخيير.

وتعقب: بأن عدم المراجعة ليست دليلاً على عدم التخيير، لأن أبا بكر الصديق كان إمام المسلمين يومذاك، ويجب إنفاذ حكمه وإن خالف رأي المحكوم عليه^(٢).

سادساً - من المعقول - : فإن الأبوين قد استويا في الولد فوجب الترجيح بينهما، ولا سبيل إلى ذلك غير تخييره بينهما^(٣).

ثم إن النبي - صلى الله عليه وسلم - خالف في الحكم بين الأولاد في سن السابعة وفيما بعدها في قوله - صلى الله عليه وسلم - : «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»^(٤)، فوجب أن يكون حكم ما بعد السبع - في الحضانة - مخالفاً - أيضاً - لحكم ما قبلها، ولا سبيل للمخالفة بين الحكمين إلا التخيير.

وأخيراً فإن مَقْصِدَ الشارع تحقيق المصلحة والسعادة، ولا شك أن الولد إذا صار مميزاً فهو أعرف بالأصلح والأسعد له فوجب الرجوع إلى اختياره، فهو - كما قيل - قد عَرَفَ من برهما ما يدعوه إلى اختيار أبرهما^(٥).

(٢،١) انظر فتح القدير : ٣٧٤/٤ .

(٣) انظر الحاوي الكبير: ٥٥٠/١١ .

(٤) أخرجه أحمد: ١٨٧/٢ ، وأبو داود، واللفظ له ١٣٣/١ ، وصححه الألباني، إرواء الغليل: ٢٦٦/١ ، ح: ٢٤٧ .

(٥) انظر الحاوي الكبير: ٥٠٠/١١ .

المذهب الثاني منع التخيير مطلقاً

وبه قال الحنفية والمالكية ونقل رواية عن أحمد، وبه قال ابن حزم الظاهري، فالولد - على هذا المذهب - لا يُخَيَّرُ في الحضانة بين والديه إذا بلغ سنَّ التمييز وتنازعه والداه، وكانا متساويين في شروط الحضانة، وكان الولد سَوِيًّا، بل يبقى عند مُسْتَحِقِّ الحضانة منهما إلى انتهاء أمدها^(١).
ثم اختلفوا في الأحق بالحضانة - والحالة هذه -:

فظاهر الرواية عند الحنفية: أن الغلام إذا استغنى بنفسه - بأن استقلَّ في أكله وشربه ولبسه ولم يحتاج لمعونة أحد^(٢) - يكون في معية أبيه، فإذا بلغ كان له أن يختار أحد أبويه.

أما الأنثى - عند الحنفية - فتكون عند أمِّها، أو جدِّتها، حتَّى تبلغ فتكون عند أبيها، هذا فيما إذا كانت - أصلاً - عند أمِّها أو جدِّتها، أمَّا إذا كانت عند غيرهما: فتستمر الحضانة عنده حتى تبلغ حدًّا تُشْتَهَى، ثم تكون عند أبيها^(٣).

(١) انظر للحنفية: الهداية للمرغيناني مع شرحها (البناية) للعيني: ٤٨١/٥، المبسوط للسرخسي: ٢٠٨/٥، كنز الدقائق للنسفي مع شرحه (تبيين الحقائق) للزيلعي: ٤٩/٣، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني شرح تحفة الفقهاء للسمرقندي: ٤٣/٤، وحاشية ابن عابدين: ٥٩٥-٥٩٦.

وانظر للمالكية: المدونة لسحنون: ٢٥٨/٢، الجواهر الثمينة لابن شاس: ٣٢٠/٢، مختصر خليل وشرحه للخرشي: ٢٠٧/٤، الشرح الصغير: ٧٥٥/٢، الشرح الكبير للدردير العدوي وحاشية الدسوقي عليه: ٥٢٦/٢.

وانظر للحنابلة: الإنصاف للمرداوي شرح (المقنع) لابن قدامه: ٤٢٩/٩، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٣٤/٦، زاد المعاد لابن القيم: ٤٦٧/٥.

وانظر لابن حزم (المحلّى): ٣٢٣/١٠.

(٢) وقد قدروا سنَّ الاستغناء هذا - في المفتى به - بسبع سنين.

(٣) انظر تنوير الأبصار للتمرتاشي، وشرحه: «الدر المختار» للحصكفي، وحاشية «رد المحتار» لابن عابدين: ٥٩٥-٥٩٦/٣.

أما المالكية فقالوا: إن حضانة الغلام والجارية تكون عند أمهما، وتستمر معيتها للغلام حتى يبلغ، وأما الجارية فتستمر معيتها لها حتى يدخل بها زوجها^(١).

واختلفت الرواية عن أحمد في الأحق بالحضانة - على هذا المذهب - ففي رواية عنه أن الأب أحق بالغلام، وعنه: أن الأم أحق به، أما الأنثى فقد روي عنه أنها تكون عند أمها حتى تحيض، وقد صحح ابن القيم هذه الرواية^(٢).

والمذهب - عند الحنابلة -: أن الجارية متى ما بلغت سبع سنين فإنها تكون عند أبيها ولا تخير^(٣).

بينما يرى أبو محمد ابن حزم أن مدة الحضانة تستمر عند الأم للغلام والجارية حتى يبلغا^(٤).

أدلة المذهب القائل بمنع التخيير :

استدل أرباب هذا المذهب القائل بمنع التخيير بحديث، وأثر، وبالمعقول: أما الحديث فحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أن امرأة قالت: يارسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وتديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « أنت أحق به مالم تنكحي »^(٥).

(١) انظر (الشرح الكبير) للدردير العدوي على (مختصر خليل) و(حاشية الدسوقي) على (الشرح الكبير) : ٥٢٦/٢ .

(٢) انظر مراجع الحنابلة السابقة .

(٣) انظر مختصر الخرقى، وشرحه: (المغني) لابن قدامة: ٣٠١-٣٠٣ ، الإنصاف: ٤٢٩/٩ ، منتهى الإرادات لابن النجار، وشرحه: (دقائق أولى النهى) للبهوتي: ٢٦٥/٣ .

(٤) المحلى: ٣٢٣/١٠ .

(٥) سبق تخرجه في (ص: ١٠ ، هـ: ٢) .

فقد جعل النبي - صلى الله عليه وسلم - الصبي مع أمه من غير تخيير، ولو كان للصغير أن يختار لما كات أمه أحق به إلا إذا اختارها^(١).

وأما الأثر: فإن أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - حكم على عمر بن الخطاب عندما اختصم وامراته أم عاصم على عاصم في حضانة من منهما يكون ؟ فحكم به لأمه، وقال: «ريحها وشمها ولطفها خير له منك»^(٢). وقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: « لا توله والدته عن ولدها»^(٣). وفي رواية قال أبو بكر: وهي أحق به مالم تزوج أو يشب الصبي^(٤).

فجعل أبي بكر - رضي الله عنه - الغلام مع أمه ولم يخيره يدل على أن هذا شأن الصحابة - رضي الله عنهم - في هذه القضية^(٥).

وأما المعقول: فإن الصبيان ليسوا من أهل الاختيار لعدم معرفتهم بمصلحة أنفسهم فقد يختار الجانب الذي يترك حبله على غاربه^(٦)، ويخلي بينه وبين ما يشتهي من لهو ولعب، ولا يعتني بتأديبه، فيؤدي إلى فساد وضياعه، فلا يعتمد اختياره كسائر تصرفاته^(٧).

(١) انظر: بدائع الصنائع ٤/٤٤، زاد المعاد ٥/٤٦٤، سبل السلام: ٣ / ٤٦٧ .

(٢) سبق تخريجه في (ص: ٥) .

(٣) أخرجه البيهقي بهذا اللفظ، (السنن الكبرى: ٨/٨)، وبنحوه أخرج مالك (الموطأ)، وابن أبي شيبة (المصنف له: ٤/١٨٥) وعبدالرزاق (المصنف له: ٧/١٥٤)، قال ابن عبد البر عن هذا

الحديث: منقطع لكنه مشهور....، وتلقاه أهل العلم بالقبول والعمل، (الاستذكار: ٢٣ / ٦٦).

(٤) أخرجه الطحاوي بهذا اللفظ، (مشكل الآثار: ٨/١٠٦)، وعند عبدالرزاق وابن أبي شيبة بلفظ:

(حتى يشب الصبي فيختار لنفسه)، مصنف عبدالرزاق: ٧/١٥٤، مصنف ابن أبي شيبة: ٤/١٨٦

(٥) انظر: الهداية مع البناية: ٥/٤٨٣، تبين الحقائق: ٣/٤٩ .

(٦) كناية عن الحرية، والتصرف دون رقيب ولا محاسب، وأصله: ترك الحبل الذي يُقاد به البعير مطروحاً على غاربه - وهو ما بين سنامه إلى عنقه - ومنه قولهم: حبلُك على غاربك - أي اذهب حيث شئت. وانظر مختار الصحاح (غ ر ب).

(٧) وانظر: المبسوط: ٥/٢٠٢، البدائع: ٤/٤٤، الهداية مع البناية: ٥/٤٨٣، المغني: ١١/٤١٥ .

مناقشة أدلة المذهب المانع من التخيير

- ١ - أما الاحتاج بحديث: « أنت أحق به مالم تنكحي » فنوقش : بأنه لا تعارض بينه وبين حديث التخيير، ويمكن الجمع بأن الأم أحق بولدها في السن التي قبل التمييز، ثم يخير الولد بعد ذلك بين أبويه^(١)، أو أنت أحق به إن اختارك وهذا متحقق أيضاً في جانب الأب^(٢).
- كما يمكن الجمع بأن حديث: « أنت أحق... » مطلق، بينما حديث التخيير مقيد لهذا الإطلاق، أو أنه عام بينما حديث التخيير مخصص للعموم^(٣).
- ٢ - وأما الأثر من قضاء أبي بكر على عمر وقول الصديق لعمر: « هي أحق به مالم تزوج أو يشب الصبي » فنوقش: بأن قوله (أو يشب الصبي) يحتمل حالاً تستأنف يكون فيها التخيير. وتعقب: بأنه أراد به الحال التي يخرج فيها من الحضنة ويستغني عن أمه فيكون لأبيه^(٤).
- ٣ - وأما الاحتجاج من المعقول بأن الصبي يختار من يجد عنده الراحة والدعة فنوقش: بأن تخيير الولد بين أبويه لا يمنع الآخر من تأديبه وتعليمه وتقويمه ورعاية مصالحه^(٥).

(١) انظر : نيل الأوطار : ٣٧١/٦ .

(٢) انظر : زاد المعاد : ٤٦٤/٥ .

(٣) انظر : سبل السلام : ٤٦٧/٣ .

(٤) انظر : شرح مشكل الآثار : ١٠٥/٨ - ١٠٧ .

(٥) انظر : الحاوي الكبير : ٥٠٠/١١ .

المذهب الثالث

تخير الغلام دون الجارية

وهذا هو المذهب عند الحنابلة^(١) وهو أن يخير الذكر - إذا بلغ سن سبع سنين - بين أبويه، أما الأنثى فإذا بلغت سبعاً فإنها تكون عند أبيها ولا تخير^(٢).

وإنما يخير الغلام عند الحنابلة بشرطين:

الأول: أن يكون الوالدان جميعاً من أهل الحضانة فإن كان أحدهما ليس من أهل الحضانة، كان كمعدوم ويعين الآخر.

الشرط الثاني: أن لا يكون الغلام معتوهاً فإن كان معتوهاً فلا تخير له بل يتعين أن يكون عند أمه^(٣)، لأن المعتوه بمنزلة الطفل وإن كان كبيراً، ولذلك كانت الأم أحق بكفالة ولدها المعتوه بعد بلوغه^(٤).

(١) وفي رواية عن أحمد: أن الأب أحق بالغلام، وعنه: أن الأم أحق به، ولا تخير، والأنثى - في رواية لأحمد - تكون عند أمها حتى تحيض، وقد صحح ابن القيم هذه الرواية، وفي رواية: أن الأنثى كالذكر تخير في سن التمييز، (انظر: الإنصاف للمرداوي شرح «المقنع» لابن قدامة: ٤٢٩/٩، زاد المعاد لابن القيم: ٤٦٧/٩، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ٣٤/٦).

(٢) انظر: مختصر الخرقي وشرحه (المغني) لابن قدامة: ٣٠١/٩ - ٣٠٣، الإنصاف ٤٢٩/٩، منتهى الإرادات لابن النجار، وشرحه: (دقائق أولي النهى) للبهوتي: ٢٦٥/٣، الإقناع لطالب الانتفاع للحجاوي، وشرحه: (كشف القناع) للبهوتي: ٥٠١/٥، المقنع لابن قدامة، وشرحه: (المبدع) لابن مفلح: ٢٣٧/٨.

(٣) قال البهوتي: «والمعتوه - ولو أنثى - عند أمه مطلقاً» اهـ، آخر عبارة في باب الحضانة من الروض المربع.

(٤) المغني: ٤١٧/١١، «التركي».

أدلة المذهب الثالث

(القائل بتخير الذكر دون الأنثى)

استدل القائلون بتخير الغلام بين حاضنيّه إذا بلغ سنّ التمييز، دون الجارية بما استدل به أرباب المذهب الأول - القائلون بتخير الولد ذكراً كان أو أنثى - من أدلة خاصة بتخير الغلام، إضافة إلى قولهم: أن الأصل في الحضانة أنها للأشفق فإذا بلغ الولد حدّ التمييز كان له حق اختيار الأشفق لأنه هو وحده الأعرف به، واستثنينا الجارية من الاختيار إذا بلغت سن التمييز، حيث تعين أن تكون عند أبيها للأسباب الآتية:

أ - لأن له الولاية عليها دون سواه.

ب - لأنه الأغير عليها والأحفظ لها، بخلاف الأم فإنها بحاجة إلى من يحفظها ويرعاها، وفاقد الشيء لا يعطيه.

ج - ولأنها مع أبيها تكون أكثر بعداً عن النساء ودخولهن عليها فتأمن خديعتهن ومكرهن وما يحتمل أن يحصل من الآفات بدخولهن عليها.

د - ولأن أباهما هو الجهة المقصودة في خطبتها إذ إنه وليها، وهو أعلم بالكفء لها.

هـ - ولأنه لم يرد عن الشرع تخييرها، فيكون الأولى بخضانتها أباهما للأسباب المذكورة آنفاً^(١).

(١) راجع المغني لابن قدامة: ٣٠٤/٩، شرح منتهى الإرادات للبهوتي: ٢٦٦/٣.

الترجيح

بعد النظر في مذاهب الفقهاء وأدلتهم تبين الآتي:

١ - أن من ذهب إلى منع التخيير عمدته حديث: « أنت أحق به مالم تتكحي » وهو إما عام أو مطلق مُخصَّص أو مُقيَّد بحديث التخيير الصحيح الثابت.

٢ - أن من ذهب إلى القول بالتخيير استند إلى حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - الصحيح : « أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خير غلاماً بين أبويه ».

فإن تعذر التخيير كأن لا يختار المحضون أحداً، أو يختار الأبوين معاً، تعينت القرعة لما ورد في بعض روايات الحديث: « أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا الأبوين أولاً إلى الاستهام، فلما أبيا دعاهما إلى التخيير »، وبذلك يكون الجميع بين ألفاظ الحديث المختلفة بحكم موافق للسنة النبوية الشريفة (١).

وما اعترض به من كون الولد لا يحسن الاختيار فمردود بأنه قياس في مقابلة النص الشرعي، كما أن وجود الولد عند أحد الأبوين لا يمنع الآخر من رعايته وتأديبه.

٣ - أما الأنثى: فالقياس أنه لا فرق بينها وبين الذكر في استحقاق التخيير، لكن تخييرها يفضي إلى تنقلها - كلما اختارت أحد أبويها - وتنقلها يؤدي إلى ضياعها إذ أن ما تناوب الناس على حفظه آل إلى الضياع غالباً. كما أن تخييرها ثم اختيارها لأحد أبويها يضعف رغبة الآخر في العطف عليها والإحسان إليها وصيانتها، ولذا كان الأصلح لها أن تكون عند أحد أبويها من غير تخيير، وأي الأبوين أولى بها ؟

(١) انظر: زاد المعاد: ٥ / ٤٧٩ ، وشرح مشاغل الآثار: ٨ / ١٠٤ .

قد يقال إن الأولى مَكْتَبُهَا عند أبيها، لأنه وليها، وهو الذي يصونها
ويزوجها، لكن هي كذلك بحاجة إلى أمها: تعلمها آداب النساءِ وتَعَامَلُهُنَّ
وطُرُقَ تَرْبِيَةِ الْوَلَدِ والعناية بشؤون البيت وتدبيره، وهذا بلا ريب
لا يتسنى لها تعلُّمه من أبيها، أو امرأته، فتتازعها مصلحتان: فإن اصطاح
الأبوان على أن تكون عند أحدهما فذاك، وإن تنازعا فلا حسم للنزاع -
والحالة هذه - إلا حكم الحاكم الشرعي في كينونتها لدى الأصلح منهما، ولا
تُخَيَّرُ لما أسلفنا من مفسدة في تَخْيِيرِهَا.

فهذا هو الراجح - على ما أرى - في هذه القضية، والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين

صفحة بيضاء

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير البريات، نبينا وإمامنا سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه والداعين بدعوته المنتصرين لشريعته إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين. وبعد:

ففي ختام هذا البحث المتواضع لا يسعني إلا أن أشيد وأُثوِّق بهذه الشريعة الإسلامية الشمَّاء التي ما غادرت صغيرة ولا كبيرة من شؤون الناس، بل الخلَّاق كُلِّها إلا أحصتها ووضعت لها الأحكام الرصينة التي تتفق - تماماً - مع الفطر السليمة والعقول المستقيمة، وتلبي للإنسان حاجاته وكمالياته، ناهيك عن الضروريات، وتحلُّ له مشاكله في الحاضر والمستقبل - كما حلَّتْها في الماضي - بأيسر السبل وأنجح الطرق.

والحضانة - وهي قضية كبيرة من قضايا الإنسان التي تتابها المشاكل والخلافات المفضية إلى التنازع والخصومات - وضع الإسلام لها الأحكام الدقيقة التي تضبطها والتي تُعطي كل ذي حقَّ حقه محقَّقةً - بالمقام الأول - مصلحة الأطفال وتربيتهم ورعايتهم في ظروف تحفظ لهم كرامتهم وتهيئهم للقيام بواجباتهم المستقبلية نحو دينهم وأمتهم.

ولما كانت المرأة قد أعدَّها خالقها وربُّها - سبحانه وتعالى - إعداداً عضوياً ونفسياً يؤهلُّها للقيام بواجب الحضانة أكثر وأبلغ من الرجل كانت هي الأولى بها والمقدمة عليه فيها، حتى إذا بلغ الطفل سنَّ التمييز ونشأ خلاف بين والديه في حضانته: كلُّ يطلبها لنفسه: احترمت رغبة الولد وراحته وسعادته في اختيار أحد والديه حاضناً له إذا كان ذلك الاختيار قد صادف محله الذي يحقق المصلحة الحقيقية الشرعية له وذلك بتوفر شروط الحضانة التي نصَّ عليها العلماء في الحاضن.

هذا بالنسبة للغلام أما الجارية فإن الراجح - عندي، والله أعلم - أنها لا تخير في حالة نشوب ذلك الخلاف في حضانتها بل إن الحاكم الشرعي يَعيِّن - بعد السبر والتمحيص - الأصلح لها منهما.

واللهُ أعلى وأعلم وصلى الله وسلّم على خيرته من خلقه نبينا وسيدنا
محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعهم إلى يوم الدين.
والحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع

- ١ - إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التنبية.
تأليف : إسماعيل بن كثير الدمشقي، (ت: ٧٧٤هـ).
تحقيق : بهجة يوسف.
ط ١/١٦٤هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٢ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.
تأليف : محمد ناصر الدين الألباني، (ت: ١٤٢٠هـ)
ط ٢/١٤٠٥هـ - المكتب الإسلامي - بيروت.
- ٣ - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.
تأليف : محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (ت: ٩٧٧هـ).
ط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي - القاهرة،
٤ - الأم.
- تأليف: أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، (ت: ٢٠٤هـ).
ط/١٤١٠هـ ، دار الفكر - بيروت.
- ٥ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف .
تأليف : أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، (ت: ٨٨٥هـ).
تحقيق : محمد حامد الفقي.
ط ١ - مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.
- ٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
تأليف : أبي بكر بن مسعود الكاساني، (ت: ٥٨٧هـ).
ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧ - البرق اللامع فيما في المغني من اتفاق واقتراح وإجماع.
إعداد : عبد الله عمر البارودي.
ط ١/١٤٠٦هـ - دار الجنان - بيروت.

- ٨ - بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرياني، (مطبوع مع الفتح الرياني).
تأليف : أحمد بن عبدالرحمن البنا، الشهير بـ(الساعاتي).
ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٩ - البناية في شرح الهداية.
تأليف: أبي محمد محمود بن أحمد العيني، (ت: ٨٥٥هـ).
ط ١٤١١/٢هـ - دار الفكر - بيروت.
- ١٠- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق.
تأليف : فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، (ت: ٧٤٣هـ).
ط ٢ - دار الكتاب الإسلامي - مصر.
- ١١- تحفة الفقهاء.
تأليف : علاء الدين محمد السمرقندي، (ت: ٩٧٤هـ).
ط ١٤١٦/١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٢- تحفة المحتاج بشرح المنهاج.
تأليف : أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، (ت: ٩٧٤هـ).
ط ١٤١٦/١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٣- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.
تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ).
تحقيق: د. شعبان إسماعيل.
ط. مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ١٤- تنوير الأبصار وجامع البحار.
تأليف : محمد بن عبدالله بن تمر تاش الغزي. (ت: ١٠٠٤ هـ).
ط ٣. (مع « رد المحتار » حاشية ابن عابدين) / ١٤٠٤ هـ - مكتبة
مصطفى الحلبي - مصر.
- ١٥- الثمر الداني، شرح ابن أبي زيد القيرواني.
تأليف: الشيخ صالح عبدالسميع الآبي الأزهري.
ط. دار الفكر - بيروت .

- ١٦ - الجامع الصحيح، (سنن الترمذي).
لمحمد بن عيسى الترمذي، (ت: ٢٩٧هـ).
تحقيق : عبدالرحمن عثمان وآخرين.
ط. دار الفكر، (مع شرحه تحفة الأحوذى) - بيروت.
١٧- جمع الجوامع.
لتاج الدين عبدالوهاب بن السبكي ، (ت: ٧٧١هـ).
ط٢، مصطفى البابي الحلبي بمصر - ١٣٥٦هـ.
١٨- الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة.
تأليف : جلال الدين عبدالله بن نجم بن شاس، (ت: ٦١٦هـ).
تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبدالحفيظ منصور.
ط ١/١٤١٥هـ - دار الغرب الإسلامي - بيروت.
١٩- الجواهر النقي في الرد على البيهقي.
تأليف : على بن عثمان المارديني ، المعروف بـ(ابن التركماني)، (ت: ٧٥٠هـ).
تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.
ط ١ / ١٤١٤هـ (مع السنن الكبرى للبيهقي) - دار الكتب العلمية - بيروت .
٢٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (فقه مالكي).
تأليف : محمد عرفة الدسوقي، (ت: ١٢٣٠هـ).
ط. دار الفكر - بيروت
٢١- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. (حاشية ابن عابدين).
تأليف : محمد أمين، الشهير بـ(ابن عابدين)، (ت : ١٢٥٢هـ).
ط ٣/١٤٠٤هـ - مصطفى البابي - مصر.
● حاشية ابن عابدين = حاشية رد المحتار.
٢٢- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي.
تأليف : أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (ت : ٤٥٠هـ).
تحقيق : علي معوض وعادل أحمد.
ط ١/١٤١٤هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.

- ٢٣- الخرشي على مختصر خليل.
تأليف : أبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي، (ت : ١١٠١هـ).
ط، دار الفكر - بيروت
- ٢٤- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (فقه حنفي).
تأليف : محمد بن علي، علاء الدين الحصكفي، (ت : ١٠٨٨هـ).
ط ١٤٠٤/٣هـ (مع حاشية ابن عابدين) - مصطفى الحلبي - مصر.
- ٢٥ - دقائق أولي النهى في شرح المنتهى. (شرح منتهى الإرادات).
تأليف : منصور بن يونس البهوتي، (ت : ١٠٥١هـ).
ط. مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .
- ٢٦- روضة الطالبين وعمدة المفتين.
تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت : ٦٧٦هـ).
تحقيق : عادل أحمد وعلي معوض.
ط. دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٢٧- الروض المربع بشرح زاد المستقنع.
تأليف : منصور بن يونس البهوتي، (ت : ١٠٥١هـ).
تحقيق : د، نزار عبدالكريم الحمداني.
ط ١٤٢١/١هـ - دار شاهر للطباعة والنشر - بيروت.
ونسخة ابن سعدي.
ط١، دار المؤيد - ١٤١٧هـ.
- ٢٨- زاد المعاد في هدي خير العباد.
تأليف : محمد بن أبي بكر الدمشقي، المعروف بـ(ابن قيم الجوزية)، (ت : ٧٥١هـ).
تحقيق : شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط.
ط ١٤٠٧/١٥هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت

- ٢٩- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام.
تأليف : محمد بن إسماعيل الصنعاني، (ت : ١٨٢ هـ).
تحقيق : فواز أحمد وإبراهيم الجمل.
ط ١٤٠٧/٤ هـ - دار الكتاب العربي - بيروت .
● سنن الترمذي = الجامع الصحيح .
٣٠- سنن أبي داود .
لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت : ٢٧٥ هـ).
تحقيق : عبدالرحمن محمد عثمان.
ط ١٤٠٧/٣ هـ (مع شرحه عون المعبود) - مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
٣١ - سنن الدارقطني.
لعلي بن عمر الدارقطني، (ت : ٣٧٥ هـ).
تحقيق : عبدالله هاشم يماني.
ط ١٣٨٦ هـ - دار المحاسن للطباعة - القاهرة.
٣٢- السنن .
لسعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، (ت : ٢٢٧ هـ).
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي.
ط ١ / ١٤٠٥ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
٣٣- السنن الكبرى.
لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، (ت : ٤٥٨ هـ).
تحقيق : محمد عبدالقادر عطا .
ط ١ / ١٤١٤ هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .
٣٤- سنن ابن ماجه .
لمحمد بن يزيد بن ماجه ، (ت : ٢٧٥ هـ).
تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي .
ط. دار الفكر - بيروت.

٣٥- سنن النسائي.

لأحمد بن علي النسائي، (ت : ٣٠٣هـ)

تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة .

ط ١٤٠٩/٣هـ - دار البشائر الإسلامية - بيروت .

٣٦- شرح حدود ابن عرفة الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية.

لأبي عبدالله محمد الأنصاري الرصاع (ت : ٨٩٤هـ)

تحقيق : محمد أبو الأجفان والطاهر المغموري.

ط ١ ، دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٩٩٣م.

٣٧- شرح الزركشي على مختصر الخرقى.

تأليف : محمد بن عبدالله الزركشي (ت : ٧٧٢هـ)

تحقيق : عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين.

ط ١ - مكتبة العبيكان - الرياض .

٣٨- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك .

تأليف : أبي البركات أحمد بن محمد الدردير، (ت : ١٢٠١هـ)

تحقيق : مصطفى كمال وصفي .

ط. دار المعارف - ١٣٩٢هـ - القاهرة .

٣٩- الشرح الكبير على مختصر خليل.

تأليف : أبي البركات أحمد بن محمد الدردير (ت : ١٢٠١هـ)

ط، دار الفكر - بيروت (مطبوع بهامش حاشية الدسوقي).

٤٠- شرح المحلي على منهاج الطالبين.

تأليف : جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت : ٨٦٤هـ)

ط ١٣٩٤/٤هـ - شركة مكتبة ومطبعة أحمد بن سعد بن نبهان وأولاده

- سور آباد - أندونيسيا .

٤١- شرح مشكل الآثار

تأليف : أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت : ٣٢١هـ)
تحقيق : شعيب الأرناؤوط .

ط ١/١٤١٥هـ - مؤسسة الرسالة - بيروت .

● شرح منتهى الإرادات للبهوتي = دقائق أولي النهى .

٤٢- طبقات الشافعية .

تأليف : أبي بكر بن هداية الله الحسيني (ت : ١٠١٤هـ)
تحقيق : عادل نويهض .

ط ٢/١٩٧٩م - مطابع سرثي يرس - بيروت .

٤٣- فتح القدير .

تأليف : محمد بن عبدالواحد السيواسي (الكمال بن الهمام) ، (ت : ٨٦١هـ)

ط ٢ - دار الفكر - بيروت .

٤٤- كشف القناع عن متن الإقناع .

تأليف : منصور بن يونس البهوتي ، (ت : ١٠٥١هـ)
ط . عالم الكتب - بيروت .

٤٥- كنز الدقائق

تأليف : أبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي ، (ت : ٧١٠هـ)

ط ٢- دار الكتاب الإسلامي - مصر

٤٦- المبدع في شرح المقنع .

تأليف : إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح ، (ت : ٨٨٤هـ) .
ط . المكتب الإسلامي - بيروت .

٤٧- المبسوط .

تأليف : شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي ، (ت : ٤٨٣هـ)
ط / ١٤٠٩هـ - دار المعرفة - بيروت .

٤٨- المجموع.

تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (ت : ٦٧٦ هـ).

تحقيق : محمد نجيب المطيعي.

ط. مكتبة الإرشاد - جدة.

٤٩- المحلى.

تأليف : علي بن أحمد بن حزم (ت : ٤٥٦ هـ)

تحقيق : أحمد شاكر.

ط، دار التراث - القاهرة .

٥٠- مختار الصحاح .

تأليف : محمد بن أبي بكر الرازي ، (ت : ٦٦٦ هـ).

ط، دار الكتب العربي - بيروت .

٥١- المختار للفتوى.

تأليف: عبدالله بن محمود بن مودود الموصللي الحنفي، (ت ٦٨٣ هـ) .

ط. (مع شرحه «الاختيار») - دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٢- مختصر الأم .

لإسماعيل بن يحيى المزني ، (ت : ٢٦٤ هـ)

تحقيق : علي معوض وعادل أحمد .

ط ١/٤١٤ هـ (مع شرحه : « الحاوي الكبير ») - دار الكتب العلمية -

بيروت.

٥٣- مختصر الخرقى.

تأليف : أبي القاسم عمر بن الحسين الخرقى ، (ت : ٣٣٤ هـ).

ط ١/٤٠٤ هـ (مع شرحه «المغني») - دار الفكر - بيروت، ونسخة أخرى

بتحقيق : عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو ، ط ١/٤٠٦ هـ - هجر

للطباعة والنشر - مصر.

● مختصر خليل = المختصر في الفقه المالكي.

٥٤- المختصر في الفقه المالكي.

تأليف : خليل بن إسحاق المالكي ، (ت : ٧٦٧هـ)
ط . (مع شرحه للخرشي) - دار الفكر - بيروت .

٥٥- المدونة الكبرى.

رواية سحنون عبدالسلام بن سعيد التنوخي عن عبدالرحمن بن القاسم
عن الإمام مالك بن أنس، (ت : ١٧٩ هـ) .
ضبط وتصحيح : أحمد عبدالسلام .
ط ١/١٤١٥هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

٥٦- المستدرك على الصحيحين.

لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري ، (ت : ٤٠٥هـ)
تحقيق : مصطفى عبدالقادر عطا .
ط ١/١٤١١هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

٥٧- مسند الإمام أحمد.

للإمام أحمد بن محمد بن حنبل ، (ت : ٢٤١هـ) .
ط ٢/١٣٩٨هـ - دار الكتب العلمية - بيروت .

٥٨- مشكل الآثار.

تأليف : أحمد بن سلامة الطحاوي، (ت : ٣٢١هـ) .
تحقيق : شعيب الأرناؤوط .

ط ١/١٤١٥هـ (مع شرحه) - مؤسسة الرسالة - بيروت .

٥٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي.

تأليف : أحمد بن محمد المقرئ الفيومي، (ت : ٧٧٠هـ)
ط . دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٨هـ .

٦٠- المصنف.

لعبدالرزاق بن همام الصنعاني ، (ت : ٢١١هـ) .
تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي .

ط ١/١٣٩٠هـ - المكتب الإسلامي - بيروت .

- ٦١- المصنف في الأحاديث والآثار.
لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة، (ت : ٢٣٥هـ).
ضبط وتصحيح : محمد عبدالسلام.
ط ١/١٤١٦هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٦٢- معجم البلدان.
تأليف : شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي، (ت : ٦٢٦هـ).
ط ١/٤٠٤هـ - دار صادر ودار بيروت - بيروت.
- ٦٣- المغني.
تأليف : أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، (ت : ٦٢٠هـ).
تحقيق : عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو.
ط ١/٤٠٦هـ - حجر للطباعة والنشر - مصر.
ونسخة أخرى ، ط ١/٤٠٤هـ دار الفكر - بيروت.
- ٦٤- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج.
تأليف : محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (ت : ٩٧٧هـ).
ط ١/٣٧٧هـ - مكتبة مصطفى الحلبي - مصر .
- ٦٥- المقنع
تأليف : أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، (ت : ٦٢٠هـ).
ط / المكتب الإسلامي.
- ٦٦- منتهى الإرادات في الجمع بين المقنع مع التنقيح وزيادات.
تأليف : محمد تقي الدين بن أحمد الفتوحي، الشهير بـ(ابن النجار) ،
(ت: ٩٧٢هـ).
ط/ مكتبة الفيصلية - مكة المكرمة - (مع شرحه للبهوتي)

- ٦٧- منهاج الطالبين وعمدة المفتين .
تأليف : أبي زكريا يحيى بن شرح النووي، (ت: ٦٧٦هـ)
ط / ١٣٧٧هـ (مع شرحه « مغني المحتاج ») - مكتبة مصطفى الحلبي - مصر .
- ٦٨ - الموسوعة الفقهية .
إعداد : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية .
ط ١ / ١٤٠٩هـ - مطبعة الموسوعة الفقهية - الكويت .
- ٦٩ - نصب الراية لأحاديث الهداية .
تأليف : جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي، (ت : ٧٦٢هـ) .
ط، دار الحديث - القاهرة .
- ٧٠ - النهاية في غريب الحديث والأثر .
تأليف : مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بـ(ابن الأثير)، (ت : ٦٠٦هـ) .
تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناحي .
ط . دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ٧١ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار .
تأليف : القاضي محمد بن علي الشوكاني، (ت : ١٢٥٠هـ) .
ط، دار إحياء التراث ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت .
- ٧٢ - الهداية شرح بداية المبتدي .
تأليف : علي بن أبي بكر المرغيناني، (ت : ٥٩٣هـ) .
ط ٢ / ١٤١١هـ (مطبوع مع شرحه «البنية») - دار الفكر - بيروت .
- ٧٣ - الوسيط في المذهب
تأليف : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ، (ت : ٥٠٥هـ)
تحقيق : أحمد محمود ومحمد ثامر .
ط ١ / ١٤١٧هـ - دار السلام - القاهرة .
والحمد لله رب العالمين .

صفحة بيضا



حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية

إعداد

الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي*

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة

عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى

* له مؤلفات منها: شركة المساهمة في النظام السعودي، حكم الاشتراك في شركات تودع أو تقترض بفوائد، ربط القروض والديون بمستوى الأسعار، ربط الديون والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة معينة أو بسلة من العملات، حكم بيع الحلي بجنسه، حكم الآواني الذهبية والفضية وما موه بهما استعمالاً وبيعاً وشراء، تجارة الذهب في أهم صورها وأحكامها.

صفحة بيضاء

ملخص البحث

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وآله وصحبه. وبعد:

فقد اطلعت على مقال منشور في مجلة (جون أفريك) الفرنسية في عددها ٢٠٥٧ وتاريخ ١٣/٦/٢٠٠٠م بعنوان (كل ما يتضمنه القرآن يدعو إلى حرية الفكر). والذي تعرض فيه كاتبه لعدد من المسلمات في الشريعة الإسلامية، فأنكرها، واستنكر الأحكام المطبقة بشأنها؛ وهي : إنكاره حجية السنة، واتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لم يقلها، وإنكاره قتل المرتد، وتجار المخدرات، وزعمه أن اتباع سلف الأمة الإسلامية هو عبودية لذلك السلف، وتسميته آراءه، وما شاكلها بـ " الإسلام الحديث "، وقوله إن تطبيق الشريعة الإسلامية حرفياً هو تطرف ديني، وأن الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية تعارض حرية الفكر للإنسان.

كما أنكر على المملكة العربية السعودية عدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وبالاطلاع على المقال المذكور رأينا من الواجب دراسة ما تضمنه من أفكار، وعرضها على الأدلة الشرعية، والإجابة عليها، ووزنها بميزان الشرع القويم؛ بغية الوصول إلى الحق، وإيضاحه. وقد سميته (حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية)، وقد اشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ المبحث الأول : في السنة، والثاني : في حكم المرتد وتجار المخدرات، والثالث: في حرية الفكر في الشريعة الإسلامية.

وبناء على أن الكاتب يقصر الاحتجاج على القرآن؛ فقد أثبتنا بالقرآن الكريم وجوب الاحتجاج بالسنة، وبيننا أنه لا يجوز إخضاع الأحكام للعقل مع

وجود النصوص الصحيحة الصريحة، وهي موجودة في قتل المرتد .
وبينا أن ما قاله الكاتب من تكاثر جرائم الإعدام في المملكة العربية
السعودية إنما هو إرجاف وتهويل لا صحة له، بدليل أنه منذ أكثر من ثلاثين
عاماً لم يقتل فيها بسبب الردة سوى حالة واحدة.

ومع أن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام للإنسان لم يعرف لها نظير
في جميع العالم، إلا أنها محكومة بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود،
وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من
ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات، كما
بيننا أن سلطان الحقوق في الإسلام سلطان اعتقادي، أما المقاصد الضرورية
فهي خطة تنفيذية لتلك الحقوق طبق ما هو مراعى من سلم الأولويات في
ترتيبها؛ ولذا أهدرت مصلحة الحياة بالنسبة للمرتد؛ فحكمت الشريعة بقتله
للمحافظة على مصلحة أولى منها في الترتيب، وهي حفظ الدين العائد إلى
مجموع الأمة.

وأجبنا عن عدم توقيع المملكة العربية السعودية على الإعلان العالمي
لحقوق الإنسان .

كما أجبنا عن كل ما تعرض له الكاتب.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠] والقائل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]

والصلاة والسلام على نبينا محمد القائل «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»^(١) وبعد:

فقد اطلعت على مقال منشور في مجلة جون أفريك الفرنسية في عددها ٢٠٥٧ وتاريخ ٢٠٠٠/٦/١٣م للكاتب محمد طالبي، والمعنون بـ (كل ما يتضمنه القرآن يدعو إلى حرية الفكر).

وقد تعرض الكاتب لعدد من المسلمات في الشريعة الإسلامية فردها واستهجنها؛ لأنها على حد زعمه لا تتفق مع حرية الفكر التي ينص القرآن بكل وضوح عليها، ويرى أن الأخذ بما عليه السلف جمود وعبودية.

ومما جاء في المقال المذكور: "إنه لمن المخجل أن يدافع عدد من الدول الإسلامية عن عقوبة الإعدام، ليس فقط لجرائم فظة يكون لها ما يبررها، ولكن أيضاً لجرائم الفكر والضمير،" ويقول: "إن كل ما في القرآن يدعو إلى حرية الفكر، وإنه رحمة ورأفة، وكل شيء في القرآن يدعو إلى العفو، وكل الشريعة التي هي من عمل الإنسان تركز على استخدام العنف".

ويقصد بحرية الفكر، حرية التدين بالنسبة للمسلمين، واستشهد بقوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] حيث يستتكر قتل المرتد عن الإسلام،

(١) أخرجه أبو داود ٢٠٠/٤ من حديث المقدم بن معد يكرب، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين. وأخرجه الإمام أحمد في المسند، ٤١٠/٢٨، رقم الحديث (١٧١٧٤)، وابن عبد البر في التمهيد، ١٤٩/٤ و ١٥٠.

قال الألباني، وشعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، انظر: المسند، تحقيق الأرناؤوط وآخرون، ٤١٠/٢٨، رقم الحديث (١٧١٧٤)، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٨٧٠/٢/٦ و ٨٧١.

ويقول : " فالتطرف الديني ينتشر بسرعة عندما يهيء الفقر المادي والفكري الظروف الملائمة له، خاصة أن له رعاة أغنياء وكرماء في الوقت الذي لا يملك فيه الإسلام الحديث لا الوسائل ولا المال أو وسائل التعبير " .

ويقول : " وقد نشرت منظمة العفو الدولية تقريراً يدين بصراحة نظام العرب والظلم، الجاثم على العربية السعودية حيث تطبق الشريعة حرفياً، الأمر الذي يقود إلى تكاثر أحكام الإعدام في كل المجالات جرائم اغتصاب، تجارة المخدرات، والردة بالطبع " .

ويقول (فالسنة التي يجب التحقق من صحتها نسبة لكثرة التفاسير، هي شيء قابل للطعن في صحته، ويظل القرآن هو وحده الذي يرجع إليه) .

ويقول : (لا توجد عقوبة إعدام المرتد في القرآن وهي واردة في الإنجيل . ونسبة لعدم وجود أي مرجعية لها في القرآن، وتحت تأثير الإنجيل، دون أدنى شك، فقد لجأ الفقهاء في القرون الوسطى لتبرير القتل بسبب الردة عن طريق السنة، وتبعاً لتقليد متقن فقد نسبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القول التالي (اقتلوا من بدل دينه)، وأصبح هذا السلاح ضرورياً لكل حاكم ومتمرد وإرهابي، ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية في أي بلد مسلم، وذلك خوفاً من التعرض لنفس مصير سلمان رشدي) .

وبناء على ما تقدم يتضح أن الكاتب قد وقع في عدة مخالفات هي :

❖ إنكاره الاحتجاج بالسنة، واتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقلها .

❖ إنكاره قتل المرتد، وتجار المخدرات .

❖ وصف البلدان التي تطبق الشريعة الإسلامية بالوهابية، وهو وصف يقصد به التشدد الممقوت الذي يخرج عن سماحة الإسلام ويسره؛ لما قر في

ذهنه وأذهان من هم على شاكلته بسبب الدعاية المغرضة ضد الدعوة الإصلاحية التي قادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث يصفونها بالتشدد والقسوة مع أنها لا تطبق إلا أحكام الشرع التي كلها عدل ورحمة.

_ ادعاؤه مخالفة المملكة العربية السعودية لحرية الفكر التي دعا إليها القرآن الكريم، واستنكاره عدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ونظراً لخطورة هذه المخالفات، وسوء أثرها على دين الإسلام وأهله فقد رأيت الكتابة في هذا الموضوع، مستعيناً بالله، قاصداً بيان وجه الحق، في ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة، وبقية الأدلة المعتبرة، دونما أي تعصب أو تحيز. وقد سميته : (حدود حرية الفكر في الشريعة الإسلامية)، وقد قدمت الكلام على السنة، وقتل المرتد؛ لأنهما موضوع احتجاج وتمثيل عند الكاتب لعدم وجود حرية الفكر في بعض البلدان الإسلامية حسب زعمه، وفي نفس الوقت هما تمهيد لموضوع البحث، وقد جعلته بعد هذه المقدمة في ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : في السنة، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : حجية السنة.

المطلب الثاني: مناقشة اتهام الفقهاء بنسبة أحاديث

إلى الرسول لم يقلها.

المبحث الثاني : حكم المرتد وتجار المخدرات.

المبحث الثالث: حرية الفكر في الشريعة الإسلامية.

الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث.

صفحة بيضاء

المبحث الأول في السنة

المطلب الأول : الاحتجاج بالسنة

يظهر من كلام الكاتب - هدايا الله وإياه - أنه يقصر الاستدلال على القرآن، ولا يرى الاحتجاج بالسنة على إقامة حد الردة، ولذا فهو يعتمد في مقاله المذكور على ميزان غريب بالغ الغرابة في ميدان البحث العلمي، فمن المعروف أن العالم المخلص يتجرد عن كل هوى وميل شخصي فيما يريد البحث عنه، ويتابع النصوص والمراجع الموثوق بها، فما أدت إليه بعد المقارنة والتمحيص كان هو النتيجة الحتمية التي ينبغي عليه اعتقادها، ولكنه حمل في ذهنه فكرة معينة وأراد أن يثبتها بدون دليل، بل إنه في سبيل إثباتها أنكر الأدلة الصحيحة الصريحة؛ لأنها مصادمة لهواه.

وقد زاد عمله سوءاً واضطراباً المنهج الاستشراقي الذي درج عليه والتزم به؛ من إخضاعه النصوص لأفكاره المسبقة وأهوائه المتحكمة، يختار منها ما يقبله، ويرفض ما يجده مناقضاً لما يريد، ثم تحريفه لما يعتمد منها.

إن السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ولا يشك في حجيتها إلا جاهل أو منافق، وموقف أمثال هذا الكاتب قد وصفه الرسول صلى الله عليه وسلم في معرض الذم لمن يتكبرون لسنته، وبين فيه أن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله، فعن المقدام بن معديكرب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ثم يوشك الرجل متكئاً على أريكته يحدث بحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل فما وجدنا فيه من حلال استحللناه وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله" (١).

(١) أخرجه الترمذي ٣٧/٥ وقال حديث حسن صحيح، جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد شاكر، وأبو داود ٢٠٠/٤. والحاكم في المستدرک، وصححه، ووافقه الذهبي، ١٩١-١٩٢، وابن حبان وصححه، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ١٠٧/١.

ولمناقشة هذا الكاتب نقول له: مادام أنك لاتزال تعترف بحجية القرآن،
فإليك بعض النصوص القرآنية الواضحة الدالة على وجوب العمل بالسنة،
ونفي الإيمان عمن لا يحتكم إليها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] والرد إلى الله هو
الرد إلى القرآن الكريم، والرد إلى الرسول هو الرد إليه في حياته، وإلى
سنته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

وقال تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ
الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقال تعالى ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ
يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

فهذه الآيات الكريمات توجب التحاكم إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم، وتنفي الإيمان عمن لم يحتكم إليه.

وهي تتناول الموضوع الأساس في حياة الأمة المسلمة، إنها تتناول بيان
شرط الإيمان وحده، وتحدد الجهة التي تتلقى منها الأمة المسلمة منهج
حياتها، إن الرسل أرسلت لتطاع - بإذن الله - لا لمجرد الإبلاغ والإقناع ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

وما دمت تعتقد أن القرآن الكريم كلام الله وأن محمدا رسول الله صلى
الله عليه وسلم لزمك أن تعتقد بعدم إمكان الفصل بين كتاب الله ورسنة
رسوله صلى الله عليه وسلم التي هي تفسير وتطبيق عملي للقرآن.

وإن الناس لا يؤمنون إلا إذا تحاكموا إلى كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾ ولا يكفي أن يتحاكموا إليه ليكونوا مؤمنين، بل لابد من أن يتلقوا حكمه مسلمين راضين ﴿ويسلموا تسليماً﴾ أي ينقادوا لأمرك في القضاء، وقوله: ﴿تسليماً﴾ مصدر مؤكد، أي ويسلموا لحكمك تسليماً لا يدخلون على أنفسهم معه شكاً.

فهذا النص يتحدث عن المنافقين الذين لا ينتفعون بآيات الله المبينات ولا يهتدون، فهؤلاء لا يتأدبون بأدب المؤمنين في طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الرضا بحكمه والطمأنينة إليه، ويوازن بينهم وبين المؤمنين الصادقين في إيمانهم، فآيات الله مبينة كاشفة تجلو نور الله، وتكشف عن ينابيع هداه وتحدد الخير والشر، والطيب والخبيث.

ومع أن في القرآن الكريم، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ما يكفي ويشفي لرد زعم الكاتب وأمثاله، إلا أنه لا مانع من أن نورد له بعض أقوال المستشرقين المعتدلين، أو ممن اضطروا أن يعترفوا بالحقيقة؛ لا اعتقادنا أن أقوالهم ستجد قبولاً لديه.

يقول المستشرق محمد أسد ليويولد قابس والذي تسمى بـ (محمد) بعد أن هداه الله إلى الإسلام: (إن العمل بسنة رسول الله هو عمل على حفظ كيان الإسلام وعلى تقدمه، وإن ترك السنة هو انحلال الإسلام). لقد كانت السنة الهيكل الحديدي الذي قام عليه صرح الإسلام، وإنك إذا أزلت هيكل بناء ما، أفيد هشك أن يتقوض ذلك البناء كأنه بيت من ورق؟^(١)

(إن حياته - صلى الله عليه وسلم - العجيبة كانت تمثيلاً حياً وتفسيراً لما جاء في القرآن الكريم، ولا يمكننا أن ننصف القرآن الكريم بأكثر من أن نتبع الذي قد بلغ الوحي).^(٢)

(١) الإسلام على مفترق الطرق ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨٨.

وقد سئلت عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله فقالت : (كان خلقه القرآن).^(١)

وفي الحقيقة يجب علينا أن نعتبر أن السنة هي أهم تفسير لتعاليم القرآن الكريم، والوسيلة الأساسية لاجتناب الخلاف في تأويل تلك التعاليم وتطبيقها، في الحياة العملية.^(٢)

ويقول محمد أسد أيضاً : (إن تفكيرنا يقودنا حتماً إلى أنه ليس ثمة حكم فيما يتعلق بالتأويل العملي لتعاليم القرآن الكريم أفضل من الذي أوحيت إليه هذه التعاليم هدى للعالمين، إن التعبير الذي يتردد على مسامعنا اليوم كثيراً : لنرجع إلى القرآن الكريم، ولكن يجب أن لا نجعل من أنفسنا أتباعاً مستعبدين للسنة يكشف بكل بساطة عن جهل للإسلام، إن الذين يقولون هذا القول يشبهون رجلاً يريد أن يدخل قصراً ولكنه لا يريد أن يستعمل المفتاح الأصلي الذي يستطيع به وحده أن يفتح الباب)^(٣).

وما دمنّا نعتقد أن القرآن الكريم كلام الله تماماً في مبناه ومعناه، فالنتيجة المنطقية لذلك أنه لم يُقصد به قط أن يكون مستقلاً عن هداية الرسول الشخصية على ما هي مبسطة في السنة.

وقد قال المستشرق سنوك هركرونيه : " إنه ليس من السداد في شئ إنكار حديث لا يمكن تبين السبب الذي يقال إنه وضع لأجله ولا توجد علة تاريخية تقتضيه.^(٤)

(١) مسند الإمام أحمد ٩١/٦.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق ص ٩٠.

(٣) المصدر السابق ص ٩١.

(٤) حاضر العلم الإسلامي ٤٥/١ تأليف لو ثروب ستودار الأمريكي، نقله إلى العربية عجاج نويهض، تعليق الأمير شكيب أرسلان.

وقد اعترف المستشرق البروفيسور نيكولون بقول ابن قتيبة : " إنه ليس لأمة سنة مثل سنتنا " (١).

والأستاذ ونسك، أستاذ كرسي اللغة العربية بجامعة لندن، والذي قام بنشر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، نقل له الدكتور علي عبدالقادر بحثاً عن الدور الذي قام به أهل الحديث ذكر فيه جهودهم في دراسة الحديث ونقده، ورد على من زعم من المستشرقين أن الحديث من وضع أهلي القرنين الأول والثاني وأثبت فساد هذا الزعم. (٢)

ولتصوير الحقيقة على الوجه الصحيح لابد أن نذكر أن من وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم - كما صرح بذلك القرآن - أن يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ولاشك في كونه قد قام بذلك على الوجه الأكمل، وواجب على المسلم أن يلتزم بما جاء عن رسول الله وإلا فما فائدة أوامره ونواهيه، وبالتالي ما فائدة رسالته.

وفي القرآن أحكام مجملة كثيرة كأحكام الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمتنا الله تعالى فيه بلفظه، فالصلاة لم يأت في القرآن بيان أنواعها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها لكن بينها النبي صلى الله عليه وسلم في السنة، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا منه، فإذن لم ندر صحيح مراد الله منها.

إن القول بعدم حجية السنة من أخطر القوارع لدك الدين من أساسه، وإلغاء ما بينه وبين غيره من مميزات وفروق، قصد طي آثار الحضارة

(١) تاريخ الحديث باللغة الأوردية ص ٧١، ٧٢ لعبد الصمد صارم الأزهرى.

(٢) نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ١٣١، للدكتور علي عبدالقادر ، وأنظر: الإسلام والمستشرقون ص ١٧٥ لنخبة من العلماء.

الإسلامية، وإذابة المجتمع الإسلامي، والقضاء على هويته ومقوماته، وهذا منكر من القول، وكفر وتعطيل لأحكام الله وشريعته. وتصوير الإسلام بما يتفق وأغراضهم، ويخدم ميولهم ومصالحهم، لا بما أراده الله من إرساء قواعد العدل والأمن والسلم والمساواة وبناء الحياة الإنسانية على المنهج الرباني الذي دعت إليه الرسالة^(١)

وقد أجمع الصحابة ومن بعدهم على العمل بالسنة، وكذلك أئمة الدين وعلماء الأمة^(٢)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " هؤلاء يعتمدون السنة ولا يتعمدون مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته دقيق ولا جليل، وإنهم متفقون اتفاقاً يقيناً على وجوب اتباعه، وعلى أن كل واحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم".^(٣)

أما إصدار الأحكام بناء على ما يراه العقل البشري فهو مرفوض إلا إذا لم يصادم نصاً من القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، أو إجماع العلماء، وبشرط أن يكون خاضعاً لقواعد الشريعة، غير متعارض مع مقاصدها.

ومن الثابت أن القوانين التي يضعها البشر لا تخلو من التأثير بالأهواء المضلة عن سبيل الله، المتحيزة إلى جانب دون جانب، أما شرع الله فقد وضعه خالق الناس الذي هو أعلم بحالهم وما يصلحهم، وضعه من لا يتأثر بالأهواء.

(١) السنة في العصر الحديث، بحث للدكتور محمد الحبيب ابن الخوجه، منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد التاسع، ص ٦٦.

(٢) الإحكام ١٢١/٦. لابن حزم.

(٣) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ص: ٤ وانظر السنة في العصر الحديث ص ٣٧.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

" إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل " (١).

وقال : " إن تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر (٢) ولهذا أمر الله سبحانه وتعالى برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة، في قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء : ٥٩].

فأمر المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول، وهذا يوجب تقديم السمع وهذا هو الواجب إذ لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزداهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً، وشكاً وارتياباً (٣)

قال الخطيب البغدادي : " ولعمري إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي ومجانبته خلافاً بعيداً، فما يرى المسلمون بدءاً من اتباعها والانقياد لها، ولمثل ذلك ورع أهل العلم والدين فكفهم عن الرأي، ودلهم على عوره وغوره، من ذلك رجلان قطعت أذنهما أحدهما جميعاً يكون له اثنا عشر ألفاً، وقتل الآخر فذهبت أذناه وعيناه ويدها ورجلاه وذهبت نفسه ليس له إلا

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/١٣٨.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤٦، ١٤٧.

الاثنا عشر ألفاً.٠ فهل وجد المسلمون بدأً من لزوم هذا " (١)

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه" (٢).

" وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه " (٣)

ولكل ما سبق فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول إن دلالة هذا الحديث مخالفة للعقل، فهذه الأدلة الواضحة لا تدع مجالاً ينفذ منه المشككون في حجية السنة.

المطلب الثاني : اتهام الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول لم يقلها

وأما اتهامه الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو لم يقلها واستشهاد به (اقتلوا كل من غير دينه)

فأقول للكاتب إن قولك هذا لا يخضع لمعايير البحث العلمي السليم، فلو أنك قلت إن هذا الحديث لا يصلح الاحتجاج به، وعللت قولك بتعليل منطقي، لكان من المناسب أن نناقشك فيه، أما وأنت تزعم أن الفقهاء نسبوا الحديث للرسول فهذا الأسلوب وسيلة للطعن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها، والتشكيك فيها ، وبالتالي عدم الاعتداد بحجيتها.

(١) الفقيه والمتفقه ١/١٥٢.

(٢) أخرجه أبو داود بإسناد حسن، وقال الحافظ في التلخيص : إنه حديث صحيح، ١/١٦٠، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، سنة ١٣٨٤هـ.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/١٤١.

ونقول للكاتب -هدانا الله وإياه- : إن الحديث المذكور حديث صحيح، لا يتطرق الشك إليه بأي حال من الأحوال، فقد رواه البخاري في صحيحه، وهو أصح كتاب على وجه الأرض بعد القرآن الكريم، كما روى هذا الحديث أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والإمام أحمد في مسنده (١).

أما قول الكاتب : (وأصبح هذا السلاح ضرورياً لكل حاكم ومتمرد وإرهابي، ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية... الخ) *
فنجيب عليه بما قاله المستشرق محمد أسد :

(لقد أصبح من قبيل الزي في أيامنا هذه أن ينكر المرء - مبدئياً- صحة الحديث، ثم هو من أجل ذلك ينكر نظام السنة كله.

هل هنالك أساس علمي لهذا الاتجاه ؟ أم هل هنالك مبرر علمي لرفض الحديث على أنه مصدر يستند إليه الشرع الإسلامي ؟.

إننا نظن أن خصوم الرأي الصحيح - مذهب أهل السنة فيما يتعلق بالحديث - لا يمكن أن يأتوا بأدلة مقنعة فعلاً تثبت مرة واحدة عدم الثقة بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ولكن ليس هذا موضوعنا، إنه على الرغم من جميع الجهود التي بذلت في سبيل تحدي الحديث على أنه نظام ما، فإن أولئك النقاد العصريين من الشرقيين والغربيين لم يستطيعوا أن يدعموا انتقادهم العاطفي الخالص بنتائج من البحث العلمي، وإنه من الصعب أن يفعل أحد ذلك؛ لأن الجامعين لكتب الحديث الأولى، وخصوصاً الإمامين البخاري ومسلماً، قد قاموا بكل ما في طاقة البشر عند عرض صحة كل حديث على قواعد التحديث عرضاً أشد كثيراً من ذلك الذي يلجأ إليه المؤرخون الأوروبيون عادة عند النظر في مصادر التاريخ القديم.

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، ٢٦٧/١٢؛ سنن أبي داود، ٥٢١/٤ تحقيق الدعاس، والسيد؛ سنن الترمذي، ٢٤٢/٦-٢٤٣؛ سنن النسائي، ١٠٩/٧؛ سنن ابن ماجة، ٨٤٨/٢؛ مسند الإمام أحمد، ١٩٠، تحقيق أحمد شاكر.

إننا نتخطى نطاق هذا البحث إذا نحن أسهبنا في الكلام، على وجه التفصيل في الأسلوب الدقيق الذي كان المحدثون - علماء الحديث - الأولون يستعملونه للتثبت من صحة كل حديث، ويكفي - من أجل ما نحن هنا بصدد - أن نقول إنه نشأ من ذلك علم ثابت الأصول تام الفروع، غايته الوحيدة البحث في معاني أحاديث الرسول وشكلها وطريقة روايتها، ولقد استطاع هذا العلم في الناحية التاريخية أن يوجد سلسلة متماسكة لتراجم مفصلة لجميع الأشخاص الذين ذُكروا على أنهم رواة أو محدثون، إن تراجم هؤلاء الرجال والنساء قد خضعت لبحث دقيق من كل ناحية، ولم يُعدّ منهم في الثقات إلا أولئك الذين كانت حياتهم وطريقة روايتهم للحديث تتفق تماماً مع القواعد التي وضعها المحدثون، تلك القواعد التي تعتبر على أشد ما يمكن أن يكون من الدقة؛ فإذا اعترض أحد اليوم من أجل ذلك على صحة حديث بعينه، أو على الحديث جملة فإن عليه هو وحده أن يُثبت ذلك، وليس ثمة من مبرر مطلقاً من الناحية العلمية أن يجرح أحد صحة مصدر تاريخي ما، ما لم يكن باستطاعته أن يبرهن على أن هذا المصدر منقوض، فإذا لم تقم حجة معقولة أي علمية، على الشك في المصدر نفسه أو في أحد رواته المتأخرين، وإذا لم يكن ثمة من الناحية الثانية خبر آخر يناقضه، كان حتماً علينا حينئذ أن نقبل الحديث على أنه صحيح^(١)

ونجيب عليه أيضاً بأن علماء الشريعة الإسلامية لم يخضعوا، ولا يستطيعون أن يخضعوا أحكام الشريعة الإسلامية لأهواء الحكام، ولا أن يؤلفوا أحاديث من عند أنفسهم وينسبوها للرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يطعنوا في الأحاديث من تلقاء أنفسهم ولكن عندهم علم مضبوط بموازين دقيقة هو علم الجرح والتعديل، وهو علم اختصت به الأمة الإسلامية، ولا مثيل له في أمة سبقت أو لحقت، يعرف به المختصون درجة الحديث من حيث الصحة والحسن والضعف ونحو ذلك، ويحكمون عليه بناء على هذه

(١) الإسلام على مفترق الطرق ص ٩١ - ٩٢ بتصرف قليل.

القواعد الدقيقة، والتي لا يتصدر للكلام فيها إلا الخاصة من علماء الحديث؛ ونظراً لأن هذا الحديث المستدل به حديث صحيح فإنه لا يمكن لأحد من علماء الشريعة الطعن فيه، فالأحاديث الصحيحة ليست ألعوبة في أيدي أحد من الناس فلا تتحول إلى ضعيفة بعد أن كانت صحيحة.

وأما ما ذكره عن الوهابية.

فإن ما نقله الكاتب من سؤال السائل القائل (فأنا مسلم بالميلاد ولدي معرفة سطحية للإسلام وما تقوله يتناقض تماماً مع الوهابية المنتشرة بسرعة مذهلة في بلدنا عن طريق الطلاب العائدين كل عام بعد إتمام دراستهم في المملكة العربية السعودية)

فقول السائل صحيح فإن ما يقوله الكاتب يتناقض تماماً مع الإسلام، وأما وصف الدعوة الصحيحة بالوهابية فهو خطأ أراد به أعداء هذا الدين تشويه صورة الإسلام وبث الفرقة بين المسلمين، وهو وصف يقصد به التشدد الممقوت الذي يخرج عن سماحة الإسلام ويسره؛ لما قر في ذهنه وأذهان من هم على شاكلته بسبب الدعاية المغرضة ضد الدعوة الإصلاحية التي قادها الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث يصفونها بالتشدد والقسوة، وبيان الخطأ هو أن الدعوة التي قام بها الشيخ محمد، وتسميتها " وهابية " نسبة إليه خطأ لغوي؛ لأن والده لم يقم بها، وإلا لاشترك في هذه النسبة الوالد وأولاده، ومحمد واحد منهم لتصبح نسبة مشتركة. (١)

أما دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي ناصرها الإمام محمد بن سعود - رحمهما الله - فهي دعوة سلفية تصحيحية على مذهب أهل السنة والجماعة، قامت على كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبذ ما يخالفهما، فهي لا تطبق إلا أحكام الشرع التي كلها عدل ورحمة.

(١) تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية ص ١٦-١٨ للدكتور محمد بن سعد الشويعر، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة عام ١٤١٩هـ

صفحة بيضاء

المبحث الثاني قتل المرتد وتجار المخدرات

المرتد: (هو الذي كفر بعد إسلامه؛ نطقاً، أو اعتقاداً، أو شكاً، أو فعلاً)^(١)

وعرفه ابن قدامة فقال: (هو الراجع عن الإسلام إلى الكفر).^(٢)

إن الإسلام إيمان، ونظام. وحيث إن نظامه شامل لسلوك الإنسان من المهد إلى اللحد فإنه لا غنى له من سياج يحميه، ودرع يقيه، فإن أي نظام لا قيام له إلا بالحماية والوقاية والحفاظ عليه من كل ما يهز أركانه، ويزعزع بنيانه، ولا شئ أقوى في حماية النظام ووقايته من منع الخارجين عليه؛ لأن الخروج عليه يهدد كيانه، ويعرضه للسقوط والتداعي.

إن الخروج على الإسلام، والارتداد عنه، إنما هو ثورة عليه، والثورة عليه ليس لها من جزاء، إلا ما قررتة الشريعة الإسلامية في الأحاديث الصحيحة، التي سيأتي بيانها، وهو الجزاء الذي اتفقت عليه القوانين الوضعية فيمن خرج على نظام الدولة، وأوضاعها المقررة؛ فإن أي إنسان سواء كان في الدول الشيوعية، أم الدول الرأسمالية، إذا خرج على نظام الدولة فإنه يوصم بالخيانة العظمى لبلاده، والخيانة العظمى جزاؤها الإعدام.^(٣)

فالإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتدين منطقي مع نفسه، ومتلاق مع غيره من النظم، ومن أهم الأحكام التي تترتب على ثبوت الردة ما يأتي :
إذا ثبتت الردة على شخص ترتب عليها أحكام أخروية وأحكام دنيوية، وأهم الأحكام المتعلقة بالآخرة حبوط العمل، والخلود في نار جهنم، قال

(١) كشف القناع ١٦٧/٦.

(٢) المغني ٢٦٤/١٢.

(٣) فقه السنة ٤٥٧/٢، فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الصادرة في دورتيه الأولى والثانية، فتوى رقم ٤، الردة عن الإسلام، لعبد الله قادري ص ٣٣.

المسؤولية الجنائية ص ١٠٨، لأحمد فتحي بهنسي، حقوق الإنسان ص ٩٩ لمحمد الغزالي.

تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرِّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ٨٦ ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ ٨٧ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ﴾ ٨٨ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ٨٩ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تَقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ ٩٠ ﴿[آل عمران: ٨٦ - ٩٠].

أما الأحكام المتعلقة بالدنيا فكثيرة نذكر منها :

قتل المرتد .

اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتد الرجل وكان بالغاً عاقلاً غير مكره على الردة فإنه يقتل^(١)

وهذا محل إجماع عند المسلمين. قال ابن دقيق العيد : (الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل)^(٢)

وقال ابن قدامة : (وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين . روي ذلك عن أبي بكر، وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وخالد، وغيرهم، ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً)^(٣).

واستدلوا على ذلك بالحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره حيث قال صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه)^(٤) ويدل على مشروعية قتل

(١) المبسوط ١٠/١٠٦، الشرح الكبير للدردير ٤/٢٧٠، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، مواهب الجليل ٦/٢٨١، الأم ٦/١٥٨، نهاية المحتاج ٧/٤١٩، المغني ١٢/٢٦٤، كشاف القناع ٦/١٧٤، الإنصاف ٩/٤٦٢، أحكام الردة والمرتدين ٢٨٦، الردة عن الإسلام ص ١٠٤ لعبدالله قادري.

(٢) فتح الباري ١٢/٢٠٢.

(٣) المغني ١٢/٢٦٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ١٢/٢٦٧.

المرتد، ورجم الزاني الثيب حتى الموت قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه " لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة" (١)

ويدل عليه أيضا حديث أبي موسى الأشعري : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن ثم أرسل معاذ بن جبل بعد ذلك، فلما قدم قال أيها الناس : إني رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم إليكم، فألقى له أبو موسى وسادة ليجلس عليها، فأتي برجل كان يهودياً فأسلم ثم كفر، فقال معاذ : لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله - ثلاث مرات - فلما قتل قعد (٢) متفق عليه.

وقال مالك والشافعي وأحمد والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والزهري والأوزاعي وإسحاق وابن حزم تقتل المرأة إذا ارتدت كالرجل. (٣)
واستدلوا بالأدلة السابقة :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم (من بدل دينه فاقتلوه) فإن (من) عند أهل اللغة والأصول شاملة للذكر والأنثى.

٢ - والأحكام الثلاثة المذكورة في الحديث الثاني يجب أن تكون كلها شاملة للذكر والأنثى، ولا يؤثر على ذلك ورود لفظ (امرئ) بدليل أن الزانية ترحم إذا كانت محصنة مثل الرجل وكذا القاتلة عمداً.

٣ - في حديث معاذ عندما أرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قال (أيما رجل ارتد فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٢٠١/١٢، صحيح مسلم بشرح النووي ٢٤٣/٤، الترمذي ١٩/٤.
(٢) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٦٠/٨، وأيضاً ٢٦٨/١٢، صحيح مسلم ١٤٥٦/٣ ط فؤاد عبد الباقي، منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٩١/٧.
(٣) حاشية الدسوقي ٢٧٠/٤، والشرح الكبير للدردير، مواهب الجليل ١٥٨/٦، نهاية المحتاج ١٤٩/٧، المغني ٢٦٤/١٢ و ٢٦٦، كشف القناع ١٧٤/٦، الإنصاف ٤٦٢/٩ المحلى، أحكام الردة والمرتدين ص ٢٨٦، الردة عن الإسلام ص ١٠٤.

امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها فإن عادت وإلا فاضرب عنقها^(١)،
قال الحافظ ابن حجر : سنده حسن^(٢)

٤ - قتل أبو بكر رضي الله عنه في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة متوافرون فلم ينكر ذلك عليه أحد^(٣). قال ابن حجر أخرج الدارقطني أثر أبي بكر من وجه حسن^(٤).

وذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المرأة المرتدة لا تقتل، بل تحبس ويضيق عليها حتى تتوب أو تموت، واستدل بنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل الكافرة التي لا تقاتل أو تحرض على القتال^(٥).

روى أبو داود بسنده عن رباح بن ربيع قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة فرأى الناس مجتمعين على شيء فبعث رجلاً فقال : " انظر علام اجتمع هؤلاء " فجاء فقال : على امرأة قتيل. فقال : " ما كانت هذه لتقاتل " قال وعلى المقدمة خالد بن الوليد فبعث رجلاً، فقال : " قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفاً " ^(٦)

والراجح عندي رأي الجمهور؛ وهو قتل المرتدة؛ لقوة أدلته، وسلامتها من الإيثار عليها، ولأن كل واحد من أدلة الجمهور صالح للاحتجاج به على قتل المرتدة بانفراده، فكيف بها مجتمعة؟

وأما ما احتج به أبو حنيفة من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل

(١) فتح الباري ١٢/١٧٢، نيل الأوطار ٧/١٩٣.

(٢) المصدر السابق فتح الباري.

(٣) المصدق السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المبسوط ١٠٨/١٠٩ و ١٠٩، رد المحتار ٤/٢٤٧.

(٦) سنن أبي داود ٣/١٢، تحقيق الدعاس وعادل السيد، العسيف: الأجير والتابع.

المرأة، فيجاب عليه بأن المراد به المرأة الكافرة الأصلية؛ فإنه قال ذلك حين رأى امرأة مقتولة، وكانت كافرة أصلية، وكذلك نهى الذين بعثهم إلى ابن أبي الحقيق^(١) عن قتل النساء^(٢).

ولم يكن فيهم مرتد، ويخالف الكفر الأصلي الطارئ؛ بدليل أن الرجل يقر عليه، ولا يقتل أهل الصوامع، والشيوخ، والمكافيف، ولا تجبر المرأة على تركه بضرب ولا حبس، والكفر الطارئ بخلافه^(٣).

بل إن الديانات الأخرى تجرم الردة وترتب على المرتد كثيراً من الأحكام، التي يتوافق كثير منها مع الشريعة الإسلامية في مذهب بعض طوائف تلك الديانات، وتقترب من الشريعة الإسلامية في مذهب طوائف أخرى. فقد ساوت الديانة اليهودية في قانون الأحوال الشخصية للإسرائيليين بين زنا المرأة وخروجها من اليهودية، وأنه تقع الفرقة بذلك بين الزوجين، وأن خروج المرأة من دينها مسقط لحقوق الزوجية التي تنبني على الطلاق^(٤).

وطائفة الأنجيليين من النصارى يرون أنه : (إذا اعتنق أحد الزوجين ديانة أخرى جاز للطرف الآخر أن يطلب الطلاق)^(٥)

كما في المادة ٢/١٨ من نظام الأحوال الشخصية.

(١) هو سلام بن أبي الحقيق، أبو رافع اليهودي، وكان فيمن حزب الأحزاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانت الأوس قبل أحد قتلت كعب بن الأشرف في عداوته لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريضه عليه، فاستأذنت الخزرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل سلام بن أبي الحقيق، وهو بخيبر، فأذن لهم فقتلوه، سيرة ابن هشام ٢٣٥/٤.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجهاد ٧٧/٩، وأنظر : مصنف عبد الرزاق ٢٠٢/٥.

(٣) المغني ٢٦٦/١٢.

(٤) انظر المواد: ١٧٧ و ١٧٨ و ٣٠٥ من نظام الأحوال الشخصية للإسرائيليين. نقلاً عن أحكام الردة والمرتدين ص ٤٢٨.

(٥) أحكام الردة والمرتدين ص ٤٢٨، للدكتور جبر محمود فضيلات.

وجاء في المادة ١٤ من أنظمة الأرثوذكس (أن لكل من الزوجين أن يطلب الطلاق إذا ارتد الزوج الآخر عن الديانة النصرانية)^(١)

وفي مجموعة (١٠٥٥) قد نصت في المادة (٤٩) منها على أنه يفسخ الزواج إذا خرج أحد الزوجين عن الدين المسيحي)^(٢)

وكذلك فإن الدستور الفرنسي الصادر في إبريل عام ١٩٤٦م قد قيد حرية الرأي المنصوص عليها في المادة ١٤ منه بعدم إساءة استعمال هذا الحق، حتى لا يؤدي ذلك إلى مخالفة المبادئ التي نص عليها إعلان الحقوق الذي تضمنه ذلك الدستور، والمستند إلى المنطق الفردي التقليدي^(٣)

وفي الشريعة الإسلامية اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتد أحد الزوجين بطل عقد الزواج؛ سواء كانت الردة من الزوج أو من الزوجة^(٤)

وبناء على أن ما ذهب إليه الكاتب من إنكاره لحجية الأحاديث الشريفة، وإقامة حد الردة وهو قتل المرتد، الذي تطبقه المملكة العربية السعودية، ويطبقه كل من يقيم شرع الله على أرضه مصادم للأدلة الشرعية من القرآن والسنة التي سبق بيانها، وقائله يريد أن يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، فقولته هذا مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، وليس من الإسلام في شيء، وهو من اتباع الهوى، وسعي في نقض عرى الإسلام عروة عروة. قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠] وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق. ما أوردته عن اليهودية والمسيحية ليس المقصود منه إجراء مقارنة، وإنما المقصود على أن تجريم المرتد ليس قاصراً على الإسلام ولكنه كذلك في الديانات الأخرى.

(٣) الحريات العامة في الإسلام ص ٢١٥، للدكتور محمد سليم محمد غزوي.

(٤) المبسوط ٤٩/٥، رد المحتار على الدرر المختار ٣/٢٩٢، المدونة المجلد ٤ ص ٣١٥، الأم للإمام الشافعي ٥٧/٥، كشف القناع ١٢١/٥.

النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٢٦﴾ [ص: ٢٦].

ولذا فإن حكم قتل المرتد الذي تطبقه المملكة العربية السعودية وكل من يسير في تطبيق الشريعة الإسلامية هو تطبيق لحكم الله المبلغ من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقول الكاتب : (إنه لمن المخجل أن يدافع عدد من الدول الإسلامية عن عقوبة الإعدام).

فإننا نقول له : إن هذا إرجاف وتهويل لا مبرر له، وإن المخجل حقاً أن من ينسب نفسه للإسلام، ويتكلم باسم الإسلام يتكرر لأحكام الإسلام، ويريد أن ينسخ بهواه ما أثبتته الأدلة الشرعية، وأجمع عليه علماء الملة عبر العصور، ويريد أن يلصق بالإسلام ما ليس منه.

وما ذكره عن منظمة العفو الدولية إن صح ما ذكره عنها فجوابنا عليه : أنه لا صحة مطلقاً لما يقال من الرعب والظلم الجاثم على المملكة العربية السعودية، وإنما فيها العدل والأمن والاطمئنان الذي يشهد به القاصي والداني، والذي هو من آثار تطبيق الشريعة الإسلامية. علماً أنه منذ أكثر من ثلاثين عاماً لم يقتل بسبب الردة في المملكة العربية السعودية سوى حالة واحدة، فأين ما تقوله من تكاثر جرائم الإعدام في المملكة بهذا الخصوص؟

إن تطبيق العقوبات التي شرعها الله في كتابه أو على لسان رسوله إنما هي لغرض التقويم والإصلاح، وإنها زواجر وجوابر؛ بمعنى أنه يثاب عليها المسلم في الآخرة، وتزجره في الدنيا.

وبالنسبة للمرتدين فإن المشكلة لا تنتهي عند هذا الحد، بل تطبق عليهم أحكام الردة في المعاملات، فلا يرثهم أقاربهم، ولا يرثون من أقاربهم، مما يؤدي إلى هدم وحدة أسرته ومعاملاته، فلا ينحصر أثر الردة في الميدان

الحقوقي المدني بل لا بد أن يمتد أثرها إلى الجانب الجزائي لينال المرتد العقوبة الجنائية التي يستحقها؛ فإذا عرف العقوبة، وأنها ستطبق بحقه، لم يقدم على الاستهتار بدين الحق، ولم يتسبب في تشتيت أسرته.^(١)

ولأن المرتد ترك الحق بعد معرفته، واعتدى على العقيدة التي هي أقوى أسباب الأمن، فالمرتد يقتل لتبديله الدين الحق، وتركه له، ومفارقة جماعة المسلمين، ولما كان عثرة في سبيل انتشار الدين وجبت إماطته كما يماط الأذى عن الطريق، وقتله ليس عقوبة على الكفر في ذاته؛ لأن غير المسلمين من اليهود والنصارى قد كفل لهم الإسلام حرية العقيدة، وحمايتها من غير إكراه ولا تضيق، فلا بد أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى، والمكيدة الدينية التي ادعى معها المرتد اعتناق الإسلام، ثم أعلن الخروج منه للطعن فيه والإساءة إليه^(٢)، وحتى لا يكون الدين ألعوبة للملاحدة والزنادقة فيغتر بهم غيرهم من ضعاف الإيمان، ولسد الطريق على العاثر الذي يدخل في الدين خداعاً ثم يخرج منه للتفكير منه، كما حاول بعض اليهود هذه الخدعة زمن النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله فيهم قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢] أي لعل المسلمين إذا رأوا ذلك يرجعون عن دينهم.

لأن حفظ الدين هو حفظ المجتمع بكامله؛ إذ إن الشريعة بكل ما اشتملت عليه من الأحكام التكليفية إنما هي أثر من آثار العقيدة، فكلما قويت العقيدة تأكد هذا الجانب التشريعي، ورسخت جذوره عن طريق

(١) أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية ٣٩٩-٤٠٣ بتصرف قليل، الحرية في الإسلام ص ٥٤، ٥٥ للسيد محمد الخضر بن الحسين.

(٢) معالم الشريعة الإسلامية ص ١٩٩، للدكتور صبحي الصالح، الحريات العامة في الإسلام ص ٦٨، ٦٩، للدكتور محمد سليم غزوي.

التطبيق العملي ولهذا فإن حفظ الدين أول الضرورات في المقاصد واجبة الحماية. ولا مانع من أن يكون حكم قتل المرتد في الإسلام متفقاً مع ما جاء في شريعة عيسى عليه السلام، كما استشهد له الكاتب بما جاء في الإنجيل وهو (فالذي يكفر باسم ربك يقتل، ويرجمه جميع أفراد الجالية) (الكتاب ١٦/٢٤) وكذلك ما جاء فيه (فلنعبد آلهة آخرين. ٠٠ نرجمه ويموت) (٢١٩: ١٣).

ولكن حكم قتل المرتد لم يلجأ إليه الفقهاء لا في القرون الوسطى، ولا في غيرها، تحت تأثير الإنجيل كما زعم الكاتب، ولكن هذا حكم الله بلغه رسوله صلى الله عليه وسلم، وطبقه الصحابة رضوان الله عليهم، والمسلمون في جميع العصور، تنفيذاً لأمر الله، وأمر رسوله، كما طبقوا جميع الأحكام الشرعية الأخرى.

ومن الغريب أن يكون تطابق شهادتين موجبا لتساقطهما - في نظر الكاتب - بدلاً من أن يكون موجباً لزيادة الثقة فيهما.

إن قسوة عقوبة الردة تضيي الحماية على التدين الحقيقي فتحول دون عبث العابثين بالأديان عامة؛ لأن ظاهرة الاستهتار التي برزت في ظل الحضارة الصناعية المعاصرة أصبحت تشكل خطراً على جميع الأديان لا على دين واحد.

فأصبحنا نرى من يتظاهر بالخروج من دينه لطلاق امرأة وزواج أخرى، أو لمصلحة معينة فيسجل دخوله في الإسلام وذلك تهرباً من الالتزامات التي يفرضها عليه ذلك الدين الذي خرج منه، وبعد أن يحقق مصالحه الشخصية يعود إلى دينه الأصلي مستهتراً بجميع الأديان، متحايلاً للتخلص من الالتزامات بهذه الأساليب؛ فليست الحرية الدينية هي هذا العبث؛ إنما الحرية الدينية أن يدخل الدين مختاراً صادقاً مؤمناً به.

ويعتبر المرتد مهدر الدم من وجهين : أولهما : أنه كان معصوماً بالإسلام، فلما ارتد زالت عصمته فأصبح مهدرًا؛ وأساس العصمة بالإسلام قوله صلى الله عليه وسلم " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وإني رسول الله فإن قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله "(١)

ثانيهما : أن عقوبة المرتد في الإسلام القتل حدًا، وفي القول الآخر أنه يقتل كفرًا، وعلى القولين لا يجوز العفو عنها ولا تأخيرها(٢) إلا فترة استتابته .

(١) صحيح البخاري بشرحه فتح الباري ٧٥/١، صحيح مسلم بشرح النووي ١٧٧/١.
(٢) التشريع الإسلامي الجنائي ١٨/١، لعبد القادر عوده، الحدود في الفقه الإسلامي ص ١١٦،
للدكتور عبدالحكيم علي المغربي، الموسوعة الفقهية ١٢١/١٧.

المبحث الثالث

حرية الفكر في الشريعة الإسلامية

تعريف الحرية :

تنبئ هذه الكلمة بسائر تصاريدها في اللسان العربي عن معان فاضلة ترجع إلى معنى الخلو، يقال حريح كظل يظل حرارا بالفتح بمعنى عتق. والاسم : الحرية، والحر : خلاف العبد، والخيار من كل شيء، والحر من الطين والرمل : الطيب، والحررة : ضد الأمة، وتطلق على الكريمة من النساء (١)

ووردت صفة للنفس في كثير من أشعار العرب مثل قول الشاعر :
إن كنت عبدا فنفسى حرة كرما أو أسود اللون إني أبيض الخلق
وجاء لمعنى استقلال الإرادة، وعدم الخضوع لسلطان الهوى :
وترانا يوم الكريهة أحرا راء وفي السلم للغواني عبداً (٢)
ويمكننا تعريف الحرية بأنها : حق أصلي منحه الله للإنسان يصدر بموجبه جميع تصرفاته تبعاً لإرادته وفق الضوابط الشرعية.

وموضوع الحرية والحقوق مرتبط كل منهما بالآخر أشد الارتباط؛ لأن الحرية بالأفراد هي حق من حقوق الأفراد، ولأن كل حق لبعض الأفراد هو تحديد لمفهوم الحرية في مقابل حقوق المجموع (٣)

وتشمل الحرية مجالات متعددة من ممارسات الإنسان ومعتقداته في الحياة؛ مثل حرية التملك، وحرية العمل، وحرية المسكن، وحرية الفكر. وسأقتصر في هذا البحث على حدود حرية الفكر في الإسلام.

(١) لسان العرب، المصباح المنير، تاج العروس، مادة: حرر. وأنظر : الحرية في الإسلام ص ١٠ للخضر بن الحسين.

(٢) الحرية في الإسلام.

(٣) معالم الشريعة الإسلامية ص ١٨٦، للدكتور صبحي الصالح.

حرية الفكر :

إن النظرة الأولى في القرآن الكريم تعطي يقيناً جازماً بأن الإسلام يبني الاعتقاد الصحيح على النظر في الكون، والتفكر والتأمل في أسرارهِ؛ ليصل الإنسان بهذا التفكير إلى الإيمان بالله سبحانه وتعالى، وإثبات النبوة، بل والإفادة من كنوز الأرض^(١) قال تعالى : ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١] وقال تعالى تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠] وقال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣] وتختتم آيات كثيرة بعد بيان الأحكام الإسلامية من عقيدة وغيرها بأنها لقوم يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، لأولي الألباب ونحوها .

والإسلام لا يجعل التفكير من المباحات التي يباشرها من شاء ويتركها من شاء، بل يجعله واجباً على الإنسان؛ ولذا ندد الله سبحانه وتعالى بالتقليد في أصول العقائد والشرائع؛ لتكون العقيدة عن وعي وإدراك وإذعان^(٢) فقال سبحانه : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] .

وأما موضوع الحرية وحقوق الإنسان التي ينادي بها الكاتب وما ذكره من (أن كل ما في القرآن يدعو إلى حرية الفكر. ٠٠ الخ) .

فنقول له إن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في جميع القارات، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء والازدهار مثل ما صنع الإسلام .

(١) حقوق الإنسان ٧٩ وما بعدها، للشيخ محمد الغزالي، الفقه الإسلامي وأدلته ٧٢١، للدكتور وهبه الزحيلي .

(٢) حقوق الإنسان ص ٧٩، الفقه الإسلامي وأدلته ص ٧٢١ .

وإذا كان الإسلام حيث يسود يمنح الآخرين حرية العقل والضمير، فإن الآخرين إذا سادوا سلبوا أتباع الإسلام حقوقهم، وأذاقوهم عذاب الهون.

وهذا القدر من الحرية والعدل الذي قرره الإسلام وأكد عليه في القرآن الكريم منذ أكثر من أربعة عشر قرناً لم تصل إليه - بعد - أي أمة من أمم الأرض التي تدعي أنها رائدة في المحافظة على حقوق الإنسان وحرية، وهو أيضاً ما لم ينتبه إليه واضعو ميثاق حقوق الإنسان، استمع إلى قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨] وفي آية أخرى يقول ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢] ويؤخذ من هذه النصوص الصريحة حرمة التمييز أيضاً في هذه الحقوق وحرمة العدوان عليها بسبب الحقد أو العدا.

ويتضح من جميع هذه النصوص التشريعية في الإسلام وما تضمنته من ضوابط مقدار حرص الإسلام على حقوق الإنسان الأساسية، فكرية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، ولم يتخذ الإسلام من هذه النصوص مواعظ أخلاقية وحسب، بل أوامر تشريعية، وأقام إلى جانبها جميع النصوص التشريعية اللازمة لضمان تنفيذها، وأن الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً قد سبق المنظمات الدولية والدول الحديثة في إعلان هذه الحقوق، بل قد أقام دعوته عليها من أجل خير الإنسان، وأمر القرآن الكريم بذلك فقال: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وإنما فعل ذلك من أجل حماية مصالح الإنسان وحقوقه الأساسية وعقائده الدينية.

وإن الأمر الذي لا يوافق عليه الكاتب جعله هذه الحرية بدون قيود ولا

ضوابط، ولا غاية تنتهي إليها، وهذا لا يكون في أي نظام، أو شرع يحكم به المجتمع الإنساني؛ لا في الشرائع السماوية، ولا في القوانين الوضعية، وما وضعت الشرائع إلا لحد الحدود، وبيان مبتدأ ومنتهى الحقوق والواجبات؛ ولذا فإننا نوضح للكاتب محمد طالبي ومن قد يرى رأيه في إنكاره لإقامة حكم القتل على المرتد أنه ليس في إقامة عقوبة المرتد مصادرة للحرية؛ فإن حرية الفرد في الإسلام مقيدة بأن لا تمس نظام المجتمع، وأسس العقائدية والاجتماعية، وحرية الفرد في المجاهرة برده تصطدم بحرية المؤمنين في الحفاظ على إيمانهم وهم جمهور المجتمع فكانت رعاية حريتهم أولى.

ونقول له : إن الحرية التي لا تكون مضبوطة بضوابط الشريعة الإسلامية والتي لا تكون محصورة في المساحة التي تكون فيها نافعة وصالحة، ينجم عنها أسوأ العواقب حيث يستغلها دعاة الحرية الفوضوية فتتقلب إلى فساد وتدمير، وتحطيم للفضائل والأخلاق والقيم الدينية والنظم الاجتماعية ومبادئ الحق والعدل حيث يستغل شعار الحرية لتبرير كل فساد.

ومع أن الإسلام منح الإنسان الحرية إلا أنه محكوم بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود فهي الحرية الوسط، فالفرد حر الحرية التي لا تنفي حرية المجموع ولا تنتقص منها، والجماعة حرة حرية لا تنفي حرية الفرد التي لا تتعارض مع حرية الجماعة، وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات وثوابتها.^(١)

إن الحرية المقبولة المعقولة في واقع الناس ذات مجال محدود، وهذا

(١) معالم المنهج الإسلامي ص ٨٩ وما بعدها، لمحمد عماره، نشر الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المجال المحدود لا يجوز تجاوزه ولا تعديده، لا في منطق العقل، ولا في منطق مصلحة الإنسان في ذاته، ولا في منطق مصلحة المجتمع البشري.

فإذا تجاوزت الحرية حدودها كانت نذير شؤم وخراب، وفوضى واضطراب، وصراعات بشرية تدمر الحضارات، وتمهد لأن تحل بهم سنة الله في الذين خلوا من قبلهم، إهلاك عام، وعذاب أليم.

أما حرية الاعتقاد، فالإنسان المسؤول المكلف حر في هذه الحياة الدنيا، في أن يؤمن قلبه بما يشاء، من حق أو باطل، لكنه ملاحق بالمسؤولية عند الله عز وجل عن اختياره الذي كان حراً فيه، وكانت حريته هي مناط ابتلائه وامتحانه في الحياة الدنيا.

وهي هنا حرية الممتحن المسؤول، وليست حرية مطلقة خالية من المسؤولية والجزاء.

قال تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ [الكهف: ٢٩].

وقال تعالى ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

إن الإسلام لم يسلب حق الإنسان في الحرية في دخول الدين ابتداءً وهو ما يفيد قوله تعالى : " لا إكراه في الدين " ، وأما خروجه منه بعد دخوله فيه بقناعته فإنه يصادم حق الجماعة في استقرار الدين والعقيدة.

إن سلطان الحقوق الإنسانية في الإسلام سلطان اعتقادي، يلتزم به المسلم وإن لم يستشعر مراقبة السلطة، بخلاف القوانين الوضعية، أما المصالح التي يعبر عنها بالمقاصد الضرورية وهي : مصلحة الدين، الحياة،

العقل، النسل، المال، فهي ترعى تلك الحقوق وتحفظها من آفات التناقض والتصادم.

إن رعاية الحقوق الإنسانية على النهج الذي يضمن لها التناسق ويحميها من آفات التناقض والتصادم، لا يمكن أن تتم إلا بعد الرجوع إلى رعاية ميزان هذه المصالح، طبق ما هو مراعى من سلم الأولويات في ترتيبها، وطبق ما هو مقرر من درجات الحاجة إلى كل منها، من حيث الضرورة القصوى، أو الحاجة الأساسية، أو الأفضلية التحسينية.

فحق الحياة - مثلاً - يجب إلغاؤه عندما يتعارض مع الضروري الذي لا بد منه لحفظ مصلحة الدين؛ ولذا شرع الله الجهاد مع أن فيه تضحية بالحياة في سبيل درء الأخطار المحدقة بضروريات الدين^(١)، وكذلك أهذرت مصلحة الحياة بالنسبة للمرتد؛ فحكمت الشريعة بقتله للمحافظة على مصلحة أولى منها في الترتيب، وهي حفظ الدين العائد إلى مجموع الأمة.

وحق الحرية من تحسينات حق الحياة فإذا تعارض مع ضروري من ضروريات هذا الحق ذاته، أو تعارض مع ضروري من ضروريات مصلحة العقل أو المال مثلاً وجب حجز حق الحرية عندئذ؛ حماية للحق الأهم والأكثر ضرورة.

إن الحرية التي تتربص بحياة البراء وتهدها، أو التي تعود ممارستها بالضرر على عقول الناس، أو تبديد ممتلكاتهم، أو تتناقض مع مصلحة الدين وحمايته، لا تعتبر - والحالة هذه - حقاً ممتلكاً أو مشروعاً لصاحبه، ومن ثم يجب حجز هذا الحق عنه، حماية لهذا الحق ذاته في مستواه الأكثر أهمية،

(١) الحقوق والحريات المدنية والسياسية في الإسلام ص ١٥٢، ١٥٣ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ضمن حقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية. ضوابط المصلحة للبطي ص ٢٤٨ وما بعدها.

أو حماية لمصلحة إنسانية تعود إلى حماية حق آخر أسبق منه في سلم الأولويات (١).

ولذا يجب على من يدخل في الإسلام أن يعتقد اعتقاداً جازماً، وفي ذلك منتهى الاحترام للعقيدة التي لا يسمح الإسلام بأن تكون عقيدة سطحية وعرضة لتضليل المضللين.

وحرية اختيار ما يريد الإنسان ويشتهي ويهوى، مما أباح الله في شريعته لعباده من عمل ظاهر أو باطن، غير ملاحقة بالمسؤولية والحساب والجزاء، ما لم ينجم عنها لدى استعمالها ترك واجب أو فعل محرم أو عدوان على حق الغير فرداً كان أو جماعة، أو ضررٌ أو إضرار.

وإنما كانت الحرية في هذا المجال غير ملاحقة بالمسؤولية والحساب والجزاء؛ لأن الله سبحانه وتعالى الذي له الخلق والأمر، قد منحها ذلك، فأباح لها أن تختار ما تشتهي من أصناف أو أفراد داخلية في دائرة المباحات التي أباحها لعباده، وأنزل فيها إذناً شرعياً ضمن دائرة ما أباح لهم أن يفعلوه أو يتركوه.

وما أباح الله عز وجل للإنسان من سلوك شخصي لا علاقة للمجتمع به، أو لا يمس إنساناً بضرر فلا حق لأحدٍ -أيا كان- أن يجرمه منه، أو يمنعه عنه (٢).

وقوله : (ولم تطعن في صحته أي سلطة دينية رسمية في أي بلد مسلم، وذلك خوفاً من التعرض لنفس مصير سلمان رشدي)

فيظهر من كلام الكاتب أن ما قاله ونشره سلمان رشدي يدخل في

(١) الحقوق والحريات المدنية والسياسية ص ٢٥٣

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٧٢٠ للدكتور وهبة الزحيلي، كواشف زبوت في المذاهب الفكرية المعاصرة ص ٣١

حرية الفكر التي ينادي بها الكاتب، والرواية التي نشرها سلمان رشدي تضمنت أبشع وأقذر صورة للافتراءات والأوصاف التي يصف فيها كتابه نبي الإسلام سيدنا محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزوجاته أمهات المؤمنين، وغير ذلك من المستكرات، حتى أنه يتهجم على خليل الله سيدنا إبراهيم بكلمات لا تليق بحرمة الأنبياء، ويصف أمهات المؤمنين زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمات من سافل الكلام، الذي يخرج عن نطاق التعدي على المقدسات الاعتقادية الإسلامية، بصورة تجرمها وتعاقب عليها قوانين جميع البلاد المتقدمة، التي حكمها نظام ودستور وقوانين تحفظ الحقوق والكرامات؛ لأن ما جاء في تلك الرواية يتجاوز نطاق حرية الآراء، ويدخل في نطاق العدوان والإيذاء، بالكلام السافل الذي يمس الكرامات المحترمة المصونة^(١).

فهل هذا يدخل في حرية الفكر في الإسلام ؟ بل في أي دين من الأديان؟_إننا نعجب أشد العجب، من استشهاد الكاتب، واستنكاره على صدور حكم الردة على سلمان رشدي، وملاحقته بدعوى قضائية جزائية تقام عليه وعلى دار النشر التي نشرت له هذه الرواية، كما صدر بذلك قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة.

فحرية تعبير الإنسان عن أفكاره وآرائه حق له، ما لم يكن مضللاً بباطل واضح البطلان، أو داعياً لضر أو شر أو أذى، أو مشجعاً على إدحاض الحق ونصرة الباطل، ونشر الظلم والعدوان والفساد والإفساد في الأرض^(٢)، كما فعل سلمان رشدي.

(١) القرار الثاني للمجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، من الدورة الحادية عشرة.

(٢) أجوبة الأسئلة التشكيكية ص ٣١ وما بعدها، وأنظر: كواشف زيوفا ص ٢٢٦ وما بعدها، للميداني

الإسلام جاء إلى الناس عامة والرسول صلى الله عليه وسلم بعث إلى البشر كافة، فهذه الدعوة عالمية لإنقاذ الإنسان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، ولكن الذين لا يستجيبون لهذه الدعوة لا يكرهون عليها؛ لأن طريق الخير وطريق الغي سبيلان ممهدان قد وضحا أمام الإنسان، وأساس العبادة ما هو إلا الاختيار طوعاً لا كرهاً، ولو شاء الله لجمع الناس جميعاً على الهدى، قال تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾، ومن حيث الطوعية والاختيار ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾.

وقوله: (كل الشريعة التي هي من عمل الإنسان تركز على استخدام العنف)

يجاب عليه بأن الشريعة في الإسلام ليست من عمل الإنسان؛ وإنما هي منزلة من الخالق جل وعلا في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، الذي بين الحق تبارك وتعالى أن ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم هو وحي من الله، مع تزكيته عن الهوى، وذلك في قوله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم].

وأما إذا كان يقصد بالشريعة الأحكام التي اجتهد علماء الشريعة الإسلامية في استنباطها، فيجاب عليه بأن الشريعة الإسلامية لم تترك باب الاجتهاد مفتوحاً لمن شاء، وإنما جعلت له شروطاً يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد، فإذا توفرت هذه الشروط واتبع المجتهد قواعد الاجتهاد فحينئذ يجب قبول الأحكام الشرعية التي صدرت منه؛ لأنها بتوفر الشروط المشار إليها تصبح من شرع الله؛ لأن هذا الاجتهاد مرده: إما إلى النصوص من جهة تفسيرها، وبيان المراد منها، أو من جهة ثبوتها بالسند، ويدخل فيها الإجماع؛ لأنه في الغالب كاشف عن نص أثبتته، وكان مستنداً له، ويبحث فيه عن أنواعه، وحجية كل نوع، وعن طريق روايته.

وإما اجتهاد من طريق الرأي، يبحث فيه عن مقصد النصوص لاستنباط أحكام للوقائع التي لم ينص على أحكامها؛ إما من طريق القياس، وإما بإثبات الحكم بعلة دلت عليها النصوص؛ كوجوب إزالة الضرر عند وجوده، ووجوب العمل بالمتيقن به عند الشك، وهو الاستنباط بالمصلحة المرسله^(١)

وأما إذا كان يقصد بالشرعية القوانين الوضعية، التي يضعها البشر فهذه إن وافقت شريعة الله فهي من حكم الله الذي يجب العمل به، وإن خالفت شرع الله فلا اعتداد بها في الإسلام سواء أدت إلى عنف، أو أدت إلى السفور والإباحة لما حرم الله.

وما استنكره الكاتب على المملكة العربية السعودية لعدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واعتبره قيئاً على الحرية فنقول له إن من أسباب عدم توقيع المملكة على الإعلان المذكور أن المادة الثامنة عشرة منه، ونصها :

(لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة)، قد فتحت للإنسان المسلم باباً خطيراً، ومنكراً عظيماً؛ لأنها تتيح له التأثير البالغ على أقدم وأسمى شيء في ذاته، ووجوده، ومصيره، وهو دينه. وهل بعد التأثير على الدين والعقيدة تأثير ؟ إن تغيير المسلم دينه يعد في الشريعة الإسلامية ردة لا شبهة فيها.

(١) محاضرات في أصول الفقه ص ٢٣٨ للدكتور أحمد فهمي أبو سنة.

ولأن مفهوم الدين في الإسلام يختلف عن مفهوم الدين في النظام العلماني الغربي الذي يحصر نطاقه في العبادات والأمور الشخصية، ولا يجعل له أية سلطة في حكم المجتمع وتسيير نظامه، أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة ونظام حياة؛ ومن ثم وجب على الحاكم المسلم أن يصدر في الموافقة أو الرفض بالتوقيع على أي نظام عن مدى ملائمته أو منافرته ومضاداته للشريعة الإسلامية، وبناء على أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان متعارض مع الشريعة الإسلامية فقد رفضت حكومة المملكة العربية السعودية التوقيع على الإعلان المذكور .

وإن عدم توقيع المملكة على الإعلان المذكور هو وسام شرف وفخر لها ولولاة الأمر فيها . وهذا واجب على كل مسلم.

والقول بعالمية حقوق الإنسان يمكن أن يناقش بما يأتي :

أولاً : هل هذه الحقوق المعلنة إنسانية لأن الإعلان قال إنها كذلك، أم أن الإعلان قال إنها حقوق لأنها كانت حقوقاً قبل الإعلان ؟ وبعبارات أخرى : هل الإعلان هو الذي جعل منها حقوقاً أم أنه كان مقراً لكونها حقوقاً ؟ هل كان الإعلان منشئاً ومانحاً لها أم كان معبراً عنها ؟ لابد أن يكون الأخير هو الصواب.

ثانياً : هل هذه الحقوق جامعة مانعة بحيث لا يمكن أن يزداد عليها ولا ينقص منها أم إن ذلك ممكن ؟ لابد أن يكون ممكناً، فلا أحد يقول عن اجتهد بشري إنه قد كتب له الكمال، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون للداعي إلى إضافة أو حذف شيء منها حجة يعتمد عليها، فماذا يمكن أن يقول إذا لم يكن لهذه الحقوق المعلنة مستند غير كونها مما أعلنته هيئة الأمم المتحدة ؟

ثالثاً : القول بعالميتها إما بناء على إرسائها على قاعدة فلسفية مشتركة بين جميع الأمم، وهذا غير ممكن، وإما بناء على إرسائها على فلسفة غربية، وحينئذ تفقد صفة العالمية، بل واتهم القائلون به بأنهم عملاء للاستعمار الثقافي.

إن الأسس التي يقوم عليها التزام الناس بما يلتزمون به مما جاء في الإعلان هي :

أ - إن بعضهم - ككثير من الغربيين وكالمسلمين - يجد لكثير منها أسساً في ثقافته الخاصة.

ب- إن بعضهم يلتزم بها تقليداً للغرب؛ لأنه يرى أن الحضارة الغربية هي حضارة العصر، فكما أنهم يحاولون أن ينهجوا نهج الغربيين في عاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم، فكذلك يحاولون تقليدهم في التزامهم بهذه الحقوق.^(١)

وإذا اعتقد الإنسان أن في القرآن، أو في السنة ما يتناقض مع مسائل عصرية يراها مهمة وضرورية لتحقيق مصالح الناس؛ فإنه بهذا يبطل إيمانه بأن القرآن كلام الله، وأن محمداً رسول الله؛ لأنه لا يمكن أن يعتقد الإنسان بإخلاص أن القرآن كلام الله وأن محمداً رسول الله ثم يعتقد مع ذلك أن فيهما ما هو باطل أو مضر.

إن كثيراً من الغربيين يفترضون أن تصوراتهم ينبغي أن تكون هي التصورات العالمية التي تتجاوز الثقافات، وهذا الافتراض لا يلزم الآخرين بأن يعتقدوا أن التصورات الغربية هي التصورات العالمية أو المطلقة.

والحرية الدينية الواردة في المادة المذكورة هي أيضاً مما يختلف فيه

(١) الإسلام وحقوق الإنسان مناقشة لأفكار غربية ص ٦٥ بتصرف قليل، للدكتور جعفر شيخ إدريس.

التصور الإسلامي عن التصور الغربي؛ إن التصور الغربي يفسر الدين تفسيراً يجعله محصوراً في إطار النظام العلماني، وبما أن الدولة الإسلامية دولة تقوم على الدين، لا على العلمانية، فمن حقها أيضاً أن تجعل حرية الدين وحرية الاعتقاد وحرية الممارسة في نطاق نظامها الديني، لكن شيوع النظام العلماني جعل الناس ينسون هذه الحقيقة، ويفترضون أن النظام العلماني هو النظام الوحيد المناسب للبشرية، فما يبيحه هو المباح، وما يحرمه هو المحرم، وهذا أمر ينكره المسلم الملتزم بدينه.^(١)

إن حقوق الإنسان في الإسلام من الثوابت التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، فهي ليست حقوقاً دستورية فحسب، وهي ليست نتاجاً فكرياً يمثل مرحلة من تطور العقل الإنساني، وليست حقوقاً طبيعية كما يعبر عنها في القانون الوضعي، ولكنها في التعاليم الإسلامية واجبات دينية محمية بالضمانات التشريعية والتنفيذية، وليست وصايا تدعى الدول لاحترامها والاعتراف بها من غير ضامن لها، بل هي مرتبطة بالإيمان بالله، وتقواه، يكلف بها الفرد والمجتمع كل في نطاقه وفي حدود المسؤولية التي ينهض بها، وبذلك فإن الفرد في المجتمع الإسلامي يتشرب هذه الحقوق ويتكيف معها بحيث تصبح جزءاً من مكوناته النفسية والعقلية والوجدانية، ويحافظ عليها؛ لأن في المحافظة عليها أداء لواجب شرعي، ولا يجوز له أن يفرط فيها؛ لأن التفريط فيها تقصير في أداء هذا الواجب.^(٢)

بل إن الارتباط بين هذه الحقوق وبين الإيمان بالله وتقواه هو مصدر قوة هذه الحقوق في الإسلام.

وإنه من الخطر الكبير في مفهومنا الإسلامي إضعاف هذا الارتباط،

(١) حقوق الإنسان والقضايا الكبرى ص ٤، ٥ للأستاذ كامل الشريف.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ٨، ٩ للدكتور عبدالعزيز التويجري.

وذلك لأن مفعول " العقيدة الإلهية " في ذلك أقوى من مفعول " القانون المادي "، خاصة ونحن نرى أن معظم الاضطراب والشذوذ في حياة الناس في العالم المتقدم مادياً، إنما سببه فقدان العقيدة الإلهية، والانصراف إلى حياة مادية بحتة تزايدت معها الجرائم وحياة الشذوذ في تلك المجتمعات.

وفي الإسلام كل حق إنما هو واجب على آخر، فحق الوالدين في البر هو واجب على الأبناء، وحق الأولاد في الرعاية هو واجب على الآباء، وحق الزوجة في الرعاية والنفقة واجب على زوجها، وحق الرعية في العدل واجب على الحكام، وحق الفقراء في الكفاية من العيش واجب على الأغنياء. وهكذا نجد الحقوق في الإسلام إنما هي واجبات وفروض، فإذا روعيت هذه الواجبات وأديت هذه الفروض لأهلها استقر الأمر، واستقام المجتمع.

والمسلمون وحدهم هم الذين يفهمون الإنسان بمعناه الصحيح؛ لأنهم أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، ومحمد وحده هو الذي أعلن حقوق الإنسان بهذا المعنى؛ لأنه رسول الله، والله وحده هو الذي ألهم رسوله وأوحى إليه هذه الحقوق؛ لأنه أرسله رحمة للعالمين كافة.

أرسله رحمة للذين استضعفوا في الأرض لقلة المال كالمساكين، أو لفقد العشير كالموالي، أو لضعف النصير كالأرقاء، أو لطبيعة الخلقة كالنساء، فكفل الرزق للفقير بالزكاة، وضمن العز للذليل بالعدل، ويسر الحرية للرقيق بالعتق، وأعطى الحق للمرأة بالمساواة.

والمستضعفون الذين رحمهم الله برسالة محمد لم يكونوا من جنس مبيّن، ولا من وطن معيّن؛ إنما كانوا أمة من أشتات الخلق وأنحاء الأرض، اجتمع فيها العربي والفارسي والرومي والتركي والهندي والصيني والبربري والحبشي على شرع واحد هو الإسلام، والإسلام الذي يقول شارعه العظيم " ولقد كرمنا بني آدم " لم يخص بالتكريم لوناً دون لون، ولا طبقة دون طبقة،

إنما رباً بني آدم جميعاً أن يسجدوا لحجر أو شجر أو حيوان، وأن يخضعوا
مكرهين لجبروت كاهن أو سلطان^(١).

إن الأصل الثابت الذي تقوم عليه التعاليم الإسلامية هو الاحترام
الكامل والوافر للكرامة الإنسانية، التي يتسم المفهوم الإسلامي لها بخاصتي
الشمول والعموم، فيكتسب هذا المفهوم عمقاً ورحابة وامتداداً في الزمان
والمكان، وكما هو مقرر شرعاً، فإن المفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية
يرتقي إلى قمة عالية من العدل المطلق، ومن المساواة الكاملة، ومن الحق
والإنصاف اللذين لا تشوبهما شائبة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ
وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾
[الإسراء: ٧٠]، ويدل سياق الآية أن التكريم هو التفضيل للترابط والتكامل
بين بدء الآية وختامها ﴿لقد كرّمنا بني آدم﴾ و﴿فضلناهم على كثير ممن
خلقنا تفضيلاً﴾ وبهذا التكريم والتفضيل تأصلت الكرامة في الأصل
الإنساني تأصيلاً، فتكريم الله لعباده هو تشریف لهم ما بعده تشریف^(٢).

لقد وضع الإسلام القواعد الثابتة والمبادئ الراسخة لكرامة الإنسان،
ولمبدأ المساواة وعدم التمييز، وللدعوة إلى التعاون بين الشعوب، ولحرية
الإنسان في العبادة، ولحق الحياة، ولحق الحرية، ولحرمة العدوان على مال
الإنسان، وحصانة بيته، ولقاعدة أن الأصل في الإنسان هو البراءة، ولبدأ
التكافل الاجتماعي، وهذه هي المبادئ العامة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان
التي كان الإسلام سباقاً إلى إقرارها، وكان المجتمع الإسلامي سباقاً إلى
ممارستها، والحياة في كنفها.

(١) وحي الرسالة ص ٦، ٧ لحسن الزيات.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ٩.

ومن هذا المنظور الشمولي إلى حقوق الإنسان، وبهذا الفهم العميق لمقاصد الشريعة ومكارمها يتجلى لنا بالوضوح الكامل كيف أن الإسلام كفل للإنسان حقوقاً لم يكفلها له دين من الأديان، ولا مذهب من المذاهب، ولا فلسفة من الفلسفات، كما يتضح لنا أن المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان هو الأكثر عمقاً وأصالة، والأشد انسجاماً وتوافقاً مع الفطرة الإنسانية؛ لأنه مستمد من هدي الله تعالى الذي هو رحمة للعالمين^(١).

وفي الندوة التي عقدت في الرياض حول الشريعة الإسلامية بين فريق من كبار علماء المملكة العربية السعودية وبين آخرين من كبار رجال الفكر والقانون في أوروبا .

وبعد بيان علماء المملكة لحقوق الإنسان في الإسلام تعاقب الخطباء من الوفد الأوروبي وفي مقدمتهم معالي الرئيس المستر ماك برايد وأعلن إعجابه بما سمع من حقائق عن الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان فيها، وقال : من هنا ومن هذا البلد الإسلامي يجب أن تعلن حقوق الإنسان لا من غيره من البلدان، وأنه يتوجب على العلماء المسلمين أن يعلنوا هذه الحقائق المجهولة عند الرأي العام العالمي، والتي كان الجهل بها سبباً لتشويه سمعة الإسلام والمسلمين والحكم الإسلامي عن طريق أعداء الإسلام والمسلمين، وألح أن تكتب للوفد هذه الأجوبة القيمة لتكون في أيديهم وثيقة مخطوطة يدافعون بها عن الإسلام ويشرحون بها الحقيقة لكل راغب في المعرفة.

كما أعلن زميل له بكلمة أخرى تهنئة لهذه الدولة الفتية على ما حققته من مفاخر حقوق الإنسان بفضل الإسلام، إلى أن قال : وإني بصفتي مسيحياً أعلن أنه هنا في هذا البلد الإسلامي يعبد الله حقيقة، وأنه مع

(١) المصدر السابق ص ١١، ١٢.

السادة العلماء بأن أحكام القرآن في حقوق الإنسان -بعد أن سمعها ورأى في الواقع تطبيقها- هي بلا شك تفوق على ميثاق حقوق الإنسان^(١)

حقوق الإنسان وازدواجية المعايير :

على الرغم من أن مفهوم القانون الدولي لحقوق الإنسان من حيث هو مفهوم قانوني ودستوري يستند إلى الشرعية الدولية، فإن هناك تعارضاً كبيراً بين الشرعية الدولية لحقوق الإنسان وبين التفسير والتطبيق الغربيين لهذه الشرعية ولتلك الحقوق، وهذا من التناقضات الصارخة، وفي ذلك من المفارقات القدر الذي يجعلنا نتردد في التسليم بعالمية حقوق الإنسان وفق التطبيق الغربي لها؛ إذ إنه على الرغم من اعترافنا بالشرعية الدولية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن ذلك لا ينفي الحرص على أن تُراعى الخصوصيات الثقافية التي تقرها المواثيق الدولية في تفسير مواد هذا الإعلان العالمي، ولا يجوز أن يكون تطبيق تلك الحقوق غير عادل وشامل، يميز فيه بين شعب وآخر^(٢).

وتأسيساً على ذلك، فإننا نؤكد على ضرورة احترام الخصوصيات التي جاءت بها الأديان السماوية، والتي تقرها المواثيق الدولية.

إن لحقوق الإنسان بعداً ثقافياً يتركز في طبيعة المرجعية التي تتبع منها حقوق الإنسان، وهل هي حقوق غربية المنبع، أم أنها عالمية الأبعاد^(٣)، ومن

(١) عقدت هذه الندوة في الرياض في ٧ صفر عام ١٣٩٢هـ ٢٢ مارس ١٩٧٢م. وطبعت نتائجها في كتيب بعنوان: ندوة علمية في الرياض حول الشريعة الإسلامية وحقوق الإنسان في الإسلام، فيما بين فريق علماء المملكة العربية السعودية، وبين آخرين من كبار رجال الفكر والقانون في أوروبا. دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ب ٣١٧٦.

(٢) حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية ص ١٢.

(٣) الغرب والعرب وحقوق الإنسان، الكويت ١٩٩٧، ص ١٤، للدكتور غانم النجار.

الطبيعي أن لا يكون هناك قبول مطلق لعالمية حقوق الإنسان وقابليتها للتطبيق وذلك بحكم الطبيعة الإنسانية التي من مظاهرها التنوع الثقافي بين شعوب العالم، وإن العديد من المفكرين والحكماء أخذوا يعارضون التوجه الغربي الهادف إلى فرض التفسير والتطبيق الغربيين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على العالم،^(١) ويوجهون نقداً صريحاً للأسس التي تقوم عليها عولة حقوق الإنسان التي تعتمد ازدواجية المعايير وتفرضها على الأمم والشعوب سياسة متبعة تتسم بروح الهيمنة.

وفي التعاليم الإسلامية، فإن هذه الازدواجية غير مقبولة، بأي وجه من الوجوه؛ لأنها افتتات على الحقوق ولأنها تتنافى مع مبدأ العدل الذي هو أساس التعامل الإنساني السليم، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات، أو على مستوى العلاقات الدولية.

ولذلك فإن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي الخاضع للهيمنة التي تحدد القوى العظمى أمر لا ينسجم مع روح القانون الدولي من جهة، ولا يتفق وطبيعة التنوع الثقافي الذي هو من مصادر التشريع لدى العديد من الشعوب من جهة ثانية فإن حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية - كما أسلفنا - هي حقوق لكل البشر، لا للغني دون الفقير، ولا للقوي دون الضعيف، وإنما هي حقوق جعلها الله مكفولة لكل إنسان، لا تتقيد إلا بالضوابط الشرعية المحكومة بالنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

إن سبق الإسلام إلى كفالة حقوق الإنسان، ينبغي أن يكون حافزاً لنا على القيام بمراجعة شاملة ودقيقة لأحوالنا وأمورنا كلها، خاصة ما يتصل

(١) المصدر السابق، فصل (حقوق عالمية أم خصوصية ثقافية، هل يصلح الغرب حكماً؟).

منها بتطبيق التعاليم الإسلامية في مجال حقوق الإنسان^(١).

(والخلاصة أن حقوق الإنسان في الإسلام - وهي جزء من الدين الإسلامي- جاءت في أحكام إلهية تكليفية، ولذلك فإننا يجب أن نحذر الوقوع في مقارنات لا معنى لها بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي هو نتاج بشري وبين الإسلام الذي هو رسالة سماوية)^(٢).

وهذا ما لم تصل إليه - بعدُ - نصوص (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، ولا نصوص (الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) للإنسان، بل ظلت هذه النصوص الدولية في مرتبة التوصيات الأدبية التي لا ضامن لها من الضمانات التشريعية لا على المستوى الدولي ولا على المستوى القومي، وهذه هي أولى تحفظات المملكة العربية السعودية على الميثاقين بصورة عامة.

ولذلك كله تحرص المملكة العربية السعودية على أن لا تهبط في هذه الحقوق إلى مستوى التوصيات التي لا ضامن لها، وأن تبقى مستمرة في العمل بها على أساس الشريعة الإسلامية.

وكما أنه سبحانه نظم لعباده أمور معاشهم من بيع وشراء ونكاح وطلاق ومواريث وعدد وغير ذلك مما هو شامل لأدق تفاصيل الحياة، فقد شرع سبحانه لمن أراد الإخلال بشرعه أو تخويف عباده أو نشر الرذيلة والفاحشة بين خلقه عقوبات رادعة تكون طهرة له وعلاجاً ونجاة للمجتمع وحياة، فشرع القصاص والحدود والتعزيرات؛ لتكون الأمة أشد تمسكاً بدينها، وأبعد عن الجريمة، وأوثق في الصلات والروابط بين الأفراد، فهذه الشريعة جاءت بما

(١) المصدر السابق ص ١٢-١٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٤.

يصلح العباد والبلاد ويقطع دابر الفساد. ويجب أن يُعلم أن تحكيم الشريعة فرض فرضه الله على عباده المؤمنين لا محيد لهم عنه ولا خيار لهم فيه يقول سبحانه ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ ويقول سبحانه ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾. والإسلام معناه الاستسلام والانقياد لأوامر الله.

ولما كان العقل أعظم ما يمتاز به الإنسان عن غيره من الحيوانات؛ لأنه يميز به بين الضار والنافع والقبيح والحسن، ويدفع صاحبه إلى فعل الفضائل واجتناب الرذائل. ولذا سمي عقلاً، لأنه يعقل صاحبه عن فعل القبائح، وسمي حجراً لأنه يحجره كذلك عما لا يليق، وسمي نُهى ولِبا، وكلها أسماء تدل على شرف العقل وقيّمته؛ لأن فيه أماناً للإنسان في خاصة نفسه من أن يناله أذى من غيره، وأماناً لغيره أن يناله أذى منه، ولأن الإسلام يأمر بحفظ الضرورات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والعقل والمال، واستعمال المخدرات وترويجها ضار بالعقل، فقد صدر قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية برقم ١٣٨ وتاريخ ١٤٠٧/٦/٢٠هـ متضمناً ما يلي:

أولاً:

بالنسبة لمهرب المخدرات فإن عقوبته القتل؛ لما يسببه تهريب المخدرات وإدخالها البلاد من فساد عظيم لا يقتصر على المهرب نفسه، وأضرار جسيمة وأخطار بليغة على الأمة بمجموعها، ويلحق بالمهرب الشخص الذي يستورد أو يتلقى المخدرات من الخارج يمّون بها المروجين.

ثانياً :

أما بالنسبة لمروج المخدرات فقد أكد المجلس قراره رقم (٨٥) بتاريخ ١١/١١/١٤٠١هـ الذي نص على أن : " من يروج المخدرات فإن كان للمرة الأولى فيعزر تعزيراً بليغاً بالحبس أو الجلد أو الغرامة أو بها جميعاً، حسبما يقتضيه النظر القضائي، وإن تكرر منه ذلك فيعزر بما يقطع شره عن المجتمع ولو كان بالقتل؛ لأنه بفعله هذا يعتبر من المفسدين وممن تأصل الإجرام في نفوسهم.

ويستطرد الكاتب قائلاً (يبررون قطع الرأس عقوبة للردة ويطلقون العنان للفتاوى الجاهزة والآراء الشخصية المجردة من أي قيمة قانونية أو دينية، والناבעة من الجهل والعبودية للسلف، والتي تحث على ارتكاب الجرائم وتبريرها وديمومتها، وتلعب المملكة العربية السعودية دوراً رائداً في هذا المجال وتحاول تصدير نموذجها لجميع أرجاء العالم).

وجوابنا على هذا ما أوضحه صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبدالعزيز وزير الداخلية حيث قال : (إن أرقى دول العالم في الحضارة والتقدم الصناعي والتعليم، لتفقد أعظم متطلبات المجتمع المعاصر الذي يتلهف على الأمن، ولكن بلادنا بفضل توفيق الله لنا في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، حصلت على ما فات دول العالم المتمدن، أمنا واستقراراً وسعادة وطمأنينة نفسية.

إن حال المفسدين في جزيرة العرب أمر كان مشهوراً للناس في العالم الإسلامي وغير الإسلامي ويتناقل أنباءه الحجاج والوافدون لهذه الجزيرة من مسلمين ومستشرقين، وعندما قامت الدولة السعودية مطبقة لأحكام الإسلام اختفى أولئك المفسدون، وزال ظل الخوف والرعب عن النفوس، وصار المسافر يذهب على راحلته ثم سار في سيارته بما عليها من أموال،

ولا يخشى إلا الله سبحانه وتعالى؛ فقد أثر في نفوس الناس قتل القاتل وقطع يد السارق ورجم الزاني؛ إذ أثبتت إقامة هذه الحدود أثرها في انحسار الجريمة، وصار من يفكر في جريمة من الجرائم يعود قبل تنفيذها ليتصور عقوبتها، فيزجره الخوف من العقاب عن الفساد؛ لأن من توقع حلول العقوبة امتنع عن ارتكاب الجريمة، كما أن من أمن العقوبة أساء الأدب.

إن هذه الممارسة الحية لآثار تطبيق أحكام الشريعة شاهد عيان على مدى تأثير الحكم بشريعة الإسلام في تأمين المجتمع.

إن المتتبع لحوادث الجرائم في بلادنا (إذا أراد مقارنتها بما يحدث في إحدى الدول المتحضرة، ذات النفوذ والتقدم الباهر، في ميادين الصناعة والقوة سوف يظهر له جلياً البون الشاسع والفرق البين، وإن جرائم المجرمين في تلك الدول لتتسم بطابع التنظيم والمغالبة، بما لا يوجد له نظير في بلادنا؛ لأننا بحمد الله نعالج شؤون عباد الله بما شرعه الله.

لقد رأينا بأنفسنا وسمع عنا العالم أجمع كيف أثمرت تطبيقاتنا لشريعة ربنا في أحلك الأحوال وأحرج الظروف ثمرات باهرة وعلاجاً للأمراض حاسماً، واختفاء لنوع الجريمة بعد إيقاع العقوبة مباشرة.

فمن جرب تجربتنا عرف معرفتنا، لقد كان الناس في الزمن القديم إذا أرادوا الحج، ودع الحاج منهم أهله وداع من لا يتوقع العودة؛ لما عرف من مخافة السبيل في هذه الجزيرة، ثم تحولت جزيرة العرب من ذلك الوضع المتناهي في السوء والخوف إلى وضع هو في قمة الأمن والسلامة، إنها بركة تطبيق الشريعة التي نعتز بتطبيقها، ونتمنى أن يحذو كافة إخواننا في بلاد الإسلام حذونا، فيطبقوا شريعة الله.

إن من يتباكون ويشفقون على سارق قطعت يده، وقاتل مجرم أزعج

الناس فقتل، وزان مستهتر جلد أو رجم، وشارب خمر عبث بعقله فأفسده، وجره ذلك أو قد يجره إلى أسوأ الأعمال، فقد أغمضوا أعينهم عن فزع الناس من هؤلاء المفسدين، وأصموا آذانهم عن سماع عويل من وقع عليهم جرم وبلاء أولئك المفسدين، إن قتل نفس واحدة بالقصاص يحصل به نجاة أنفس كثيرة كالعضو الفاسد يقطع لحفظ بقية الجسم، وبذلك يأمن الناس على حياتهم.

وإن قطع يد واحدة يحفظ أيديا كثيرة، ونفوساً بريئة، وأموالاً من الانتهاك، وإن رجم زان أقر واعترف بجرمه وهو محصن يزجر الله به جماعات كثيرة^(١).

إذا علم هذا وتقرر فنقول إن التهجم الشرس والمتواصل على المملكة العربية السعودية من قبل منظمة حقوق الإنسان أو غيرها من المؤسسات والأفراد إنما هو صورة من صور العداء لهذا الدين وأهله، ونفثة حقد وحسد من أهل الكفر والزندقة على أهل الإسلام؛ لأن المملكة العربية السعودية تعلن تحكيم شرع الله والعمل به في كل أمور الحياة - عمرها الله بالإيمان وزادها هدى وتقى وثباتاً، على دينه والعمل في كل ما من شأنه رفعة هذا الدين - لذا نصبت أنظار أعداء الإسلام على هذه البلاد محاولة في صدها عن دين الله؛ ولذا فإنني أهيب بالأستاذ محمد طالبي وغيره من الكتاب، وهو مسلم ومن بلد مسلم ويحمل اسم محمد أن لا ينطلقوا من منطلقات أعداء الإسلام ومناوئيه.

وأما قول الكاتب (الإسلام الحديث) ويقصد به إخضاع الدين لأهواء الناس ورغباتهم، والسير خلف ما يرتاحون إليه وإن خالف شرع الله والدين

(١) مجلة رابطة العالم الإسلامي ص ٨ وما بعدها، العدد الأول، السنة الثانية عشرة عام ١٤٠٠ هـ.

الحق، فهذا قول باطل محرم وإن زخرف القول به وقيل إنه مسايرة للعصر ومجاراة للأمم المتقدمة، والحقيقة أن هذا لعب بالدين وتلاعب بعقول المسلمين وإغواء لهم باتباع أهوائهم ورغباتهم، والله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

فلا يجوز في الإسلام إخضاع أحكامه التي من شأنها الثبات والاستقرار للتغيير والتبديل ، أما الذين يريدون أن يطوروا الدين نفسه لكي يلائم ما يريدون من عقائد وأفكار، كما ذكر الكاتب من إنكاره لقتل المرتد وانزعاجه للفتوى بحجاب المرأة في مدينة شديدة الحرارة فنقول له : إن الله قد أوجب أن يكون الدين هو الميزان الثابت الذي يحتكم إليه الناس إذا اختلفوا ويرجعون إليه إذا انحرفوا "(١)

وأما مسايرة أعداء الإسلام ومحاولة تطويع نصوص الدين لما هم عليه من الفساد والضلال فهذا موقف انهزامي نربأ بإخواننا المسلمين عن الانسياق إليه والوقوع في شركه.

هذا ونسأل الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان .

تم الفراغ منه بتوفيق الله، مساء الثلاثاء ١٢/٤/١٤٢٢ هـ . الموافق ٣ يولييه عام ٢٠٠١م. في العوالي - مكة المكرمة.

(١) الخصائص العامة للإسلام ص٢٣٩ للدكتور يوسف القرضاوي، وانظر: على طريق العودة للإسلام ص٩٥، ٩٦، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

الخاتمة

- ١ - المقال المنشور في مجلة جون أفريك الفرنسية، والمعنون بـ (كل ما يتضمنه القرآن يدعو إلى حرية الفكر) تضمن إنكار الاحتجاج بالسنة، واتهام الفقهاء بنسبة أحاديث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والإنكار على المملكة العربية السعودية في قتل المرتد ومروجي المخدرات.
- ٢ - يرى كاتبه مخالفة المملكة لحرية الفكر، ويستشهد لقوله هذا بقتلها المرتد، وتجار المخدرات، ويقول : إن قتل المرتد لم يرد في القرآن الكريم.
- ٣ - اعتمد الكاتب على ميزان غريب في مجال البحث العلمي حيث حمل في ذهنه فكرة معينة، وأراد أن يثبتها بدون دليل، ودون أن يرجع إلى النصوص والمراجع الموثوق بها، بل إنه في سبيل إثباتها أنكر الأدلة الصحيحة الصريحة لأنها مصادمة لهواه، وهذا منهج المستشرقين الحاقدين.
- ٤ - أورد الباحث الأدلة من القرآن والسنة والإجماع على وجوب التسليم لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونفي الإيمان عمن لا يحتكم إلى سنته.
- ٥ - بناء على أن الكاتب يقصر الاحتجاج على القرآن، فقد أثبتنا بالقرآن الكريم وجوب الاحتجاج بالسنة، ومع ما في القرآن الكريم، والسنة الشريفة من غنية لإثبات الاحتجاج بالسنة، إلا أننا أوردنا أقوال بعض المستشرقين المعتدلين، أو من اضطروا للاعتراف بالحقيقة في وجوب الاحتجاج بالسنة؛ لاعتقادنا أن أقوالهم ستجد قبولاً لديه.
- ٦ - إن من وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبين للناس ما نزل إليهم من ربهم، ولا شك في أنه قد قام بذلك على الوجه الأكمل، وواجب على المسلم أن يلتزم بما جاء به، وإلا فما فائدة أوامره ونواهيه، وبالتالي ما فائدة رسالته.

٧ - في القرآن مجمل كثير؛ فالصلاة لم يأت في القرآن بيان أنواعها، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، لكن بينها النبي صلى الله عليه وسلم. ومثلها الزكاة، والصيام، والحج. فإذا كان بيانه لذلك المجمل غير محفوظ، ولا مضمون سلامته، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا منه.

٨ - العقل الصريح لا يعارض الشرع الصحيح، وإذا سلمنا التعارض وجب تقديم الشرع على العقل.

٩ - بين البحث أن خصوم السنة لا يمكن أن يأتوا بأدلة مقنعة تثبت عدم الثقة بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٠ - إن علم الجرح والتعديل علم مضبوط بموازين دقيقة، يعرف به المختصون درجة الحديث، وقد اختصت به الأمة الإسلامية، ولا مثيل له في أمة سبقت أو لحقت.

١١ - الأحاديث الصحيحة ليست ألوية في أيدي أحد من الناس فلا تتحول إلى ضعيفة بعد أن كانت صحيحة.

١٢ - المرتد إذا لم يرجع إلى الإسلام فإنه يحبط عمله، ويخلد في النار.

١٣ - أجمع العلماء على قتل المرتد إذا كان رجلاً عاقلاً بالغاً غير مكره.

١٤ - رجح البحث قتل المرتدة، وهو قول جماهير العلماء.

١٥ - الإسلام في تقرير عقوبة الإعدام للمرتد منطقي مع نفسه، ومتلاق مع غيره من النظم التي تقرر الإعدام على الخيانة العظمى.

١٦ - بين البحث اتفاق مذهب بعض الطوائف من اليهود، والنصارى مع الشريعة الإسلامية في بطلان عقد الزواج إذا ارتد أحد الزوجين، واقترب مذاهب البعض الآخر منهم.

١٧ - رد البحث على إنكار الكاتب محمد طالبي مشروعية قتل المرتد، وبين

أنه ليس في إقامة عقوبة الردة مصادرة للحرية؛ فإن حرية الفرد في الإسلام مقيدة بأن لا تمس نظام المجتمع وأساسه العقائدية، كما أن حرية الفرد في المجاهرة بردته تصطدم بحرية المؤمنين في الحفاظ على إيمانهم وهم جمهور المجتمع فكانت رعاية حريتهم أولى.

١٨- بالنسبة لحرية الاعتقاد، فإن الإنسان المكلف حرفي هذه الحياة أن يؤمن قلبه بما يشاء؛ من حق أو باطل، وهو ما يفيد قوله تعالى : (لا إكراه في الدين) لكنه ملاحق بالمسؤولية عند الله عن اختياره الذي كان حراً فيه، فحرية هي مناط ابتلائه وامتحانه.

١٩- بالنسبة لحرية الفكر، فإن الأمر الذي لا يوافق عليه الكاتب جعله هذه الحرية بدون قيود ولا غاية تنتهي إليها، وهذا لا يكون في أي نظام أو شرع يحكم به المجتمع الإنساني، لا في الشرائع السماوية، ولا في القوانين الوضعية، وما وضعت الشرائع ولا حدث الحدود، إلا لبيان مبتدأ ومنتهى الحقوق والواجبات.

٢٠- مع أن الإسلام منح الإنسان الحرية إلا أنه محكوم بالنظام الذي شرعه خالق هذا الوجود؛ فهي الحرية الوسط، وليس لفرد ولا جماعة أن تهدر - بدعوى الحرية - ما تعارفت عليه الأمة من ثوابت القيم والأعراف، ولا ما آمنت به من أصول الشرائع والمعتقدات.

٢١- ما استنكره الكاتب على المملكة لعدم توقيعها على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فهذا الإنكار في غير محله، لأن الإعلان يتيح للمسلم تغيير دينه، وهذا في الإسلام ردة لا شبهة فيها . ولأن مفهوم الدين في الإسلام يختلف عن مفهوم الدين في النظام العلماني الغربي الذي يحصر نطاقه في العبادات والأمور الشخصية، ولا يجعل له أية سلطة في حكم المجتمع وتسيير نظامه . أما الإسلام فهو عقيدة وشرعية ونظام حياة؛ ومن ثم وجب على الحاكم المسلم أن يصدر في الموافقة أو الرفض لأي نظام عن

مدى ملائمة هذا النظام أو مضادته للشريعة الإسلامية.

٢٢- إن حقوق الإنسان في الإسلام من الثوابت التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي فهي ليست حقوقاً طبيعية، أو فكرية فحسب، بل إنها في الإسلام واجبات دينية.

٢٣- إن عالمية حقوق الإنسان بالمفهوم الغربي لا ينسجم مع روح القانون الدولي، ولا يتفق وطبيعة التنوع الثقافي الذي هو من مصادر التشريع لدى العديد من الشعوب.

٢٤- حقوق الإنسان في الإسلام هي حقوق لكل البشر، لا للغني دون الفقير، ولا للقوي دون الضعيف، وإنما هي حقوق جعلها الله مكفولة لكل إنسان، لا تتقيد إلا بالضوابط الشرعية المحكومة بالنصوص الشرعية.

٢٥- إن حقوق الإنسان في الإسلام، هي جزء من الدين الإسلامي، جاءت في أحكام إلهية تكليفية، وهذا ما لم تصل إليه - بعدُ - نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولا نصوص (الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) للإنسان، بل ظلت هذه النصوص الدولية في مرتبة التوصيات الأدبية، التي لا ضامن لها من الضمانات التشريعية، وهذه أولى تحفظات المملكة العربية السعودية على الميثاقين.

٢٦- بين البحث كيف أثمر تطبيق الشريعة الإسلامية في انحسار الجريمة في المملكة العربية السعودية، حتى أصبحت مضرب المثل في الأمن.

٢٧- أهيب بال كاتب ومن يرى رأيه أن لا ينطلقوا من منطلقات أعداء الإسلام ومناوئيه. هذا ونسأل الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان. تم الفراغ منه بتوفيق الله، بيد كاتبه صالح بن زابن المرزوقي البقمي، مساء الثلاثاء ١٢/٤/١٤٢٢هـ، الموافق ٣ يولييه عام ٢٠٠١م في العوالي - مكة المكرمة.

المراجع

- ١ - أجوبة الأسئلة التشكيكية، للشيخ عبدالرحمن حبنكة الميداني.
- ٢ - أحكام الردة والمرتدين، للدكتور جبر محمود فضيلات، نشر الدار العربية، عمان.
- ٣ - الإسلام وحقوق الإنسان مناقشة لأفكار غربية، للدكتور جعفر شيخ إدريس، ندوة حقوق الإنسان التي أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، روما، عام ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
- ٤ - الأم، للإمام الشافعي، دار المعرفة، بيروت.
- ٥ - الإنصاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق حامد الفقي، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.
- ٦ - تاج العروس، للزبيدي، دار الفكر، بيروت / ١٤١٤هـ.
- ٧ - التشريع الجنائي في الإسلام، لعبد القادر عوده، نشر وطبع مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الرابعة عشرة، سنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ٨ - تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية للدكتور محمد بن سعد الشويعر، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة عام ١٤١٩هـ.
- ٩ - جامع الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد شاكر.
- ١٠ - حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، للشيخ عرفة الدسوقي.
- ١١ - حاضر العلم الإسلامي، تأليف لوثر ستودارد الأمريكي؛ تعليق الأمير شكيب ارسلان، دار الفكر، الطبعة الثالثة
- ١٢ - الحدود في الفقه الإسلامي، للدكتور عبدالحكيم علي المغربي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

- ١٣- الحريات العامة في الإسلام، للسيد محمد سليم محمد غزوي، نشر مؤسسة شباب الجامعة، مطبعة بدوي وشركاه، الإسكندرية.
- ١٤- الحرية في الإسلام، للسيد محمد الخضر بن الحسين، المطبعة التونسية، تونس، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٧هـ ١٩٠٩م.
- ١٥- حقوق الإنسان في الإسلام، للشيخ محمد الغزالي، نشر المكتبة التجارية، القاهرة، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م.
- ١٦- حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، للدكتور عبدالوهاب عبدالعزيز الشيباني، مطابع الجمعية العلمية الملكية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.
- ١٧- حقوق الإنسان في التعاليم الإسلامية، للدكتور عبدالعزيز عثمان التويجري، ندوة حقوق الإنسان، أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، في روما، عام ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
- ١٨- الحقوق والحريات الدينية والسياسية في الإسلام، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ضمن سلسلة ندوات الحوار بين المسلمين والمعنون بحقوق الإنسان في الإسلام بين الخصوصية والعالمية. بحوث ومناقشات الندوة التي عقدت في الرباط - المملكة المغربية ١٨- ٢٠/٦/١٤١٨هـ.
- ١٩- حقوق الإنسان والقضايا الكبرى، للأستاذ كامل الشريف، ندوة حقوق الإنسان، أقامتها رابطة العالم الإسلامي، في المركز الإسلامي، بروما، سنة ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
- ٢٠- الخصائص العامة للإسلام للدكتور يوسف القرضاوي.

- ٢١- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٢٢- رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٣- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة السنة المحمية، القاهرة، سنة ١٣٧٨هـ .
- ٢٤- سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين
- ٢٥- سنن أبي داود، لأبي سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق عزت الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
- ٢٦- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٧- الشرح الكبير، للشيخ أحمد الدردير، دار الفكر، بيروت
- ٢٨- صحيح البخاري بشرحه فتح الباري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، المطبعة السلفية ومكتباتها، القاهرة، سنة ١٣٨٠هـ.
- ٢٩- صحيح مسلم بشرح النووي، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، مطبعة الشعب، القاهرة.
- ٣٠- ضوابط المصلحة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- ٣١- على طريق العودة للإسلام للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.
- ٣٢- على مفترق الطرق، للمستشرق محمد أسد، ترجمة الدكتور عمر

- فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٧٤م.
- ٣٣- فتاوى المجلس الأوروبي، المجموعة الأولى، نشر مكتبة الإيمان، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م
- ٣٤- الفقه الإسلامي وأدلتها، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية، طبع ونشر دار الفكر، دمشق، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٠م.
- ٣٥- فقه السنه، للشيخ سيد سابق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.
- ٣٦- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠هـ .
- ٣٧- كشاف القناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، نشر مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ٣٨- كواشف زیوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ. ١٩٩١م.
- ٣٩- لسان العرب، لأبن منظور، دار صادر، بيروت
- ٤٠- المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، المكتبة التجارية، مصطفى الباز، مكة المكرمة.
- ٤١- المدونة، للإمام مالك، رواية سحنون، طبعة بالأوفست من الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.
- ٤٢- مجلة رابطة العالم الإسلامي، العدد الأول، السنة الثانية عشرة عام ١٤٠٠هـ.
- ٤٣- المسؤولية الجنائية، لأحمد فتحي بهنسي، الطبعة الثانية، مطبعة الحلبي، القاهرة.

- ٤٤- مشكلة الحرية، للدكتور زكريا إبراهيم، دار الطباعة الحديثة، القاهرة.
- ٤٥- المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.
- ٤٦- معالم الشريعة الإسلامية، للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٥م.
- ٤٧- معالم المنهج الإسلامي، لمحمد عمارة، نشر الأزهر الشريف والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ٤٨- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، طباعة ذات السلاسل، الكويت، سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٤٩- منتقى الأخبار بشرحه نيل الأوطار، المنتقى لمجد الدين ابن تيمية، والنيل للشوكاني، دار الحديث، القاهرة - دار الجيل، بيروت.
- ٥٠- مواهب الجليل، لأبي عبدالله محمد الحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٥١- نهاية المحتاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، شركة مكتبة ومطبعة الحلبي، مصر، الطبعة الأخيرة، سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

صفحه بيضاء

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الثاني من الدورة الأولى : حكم الشيوعية والانتماء إليها

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي، درس فيما درسه من أمور خطيرة (موضوع الشيوعية والاشتراكية) وما يتعرض له العالم الإسلامي من مشكلات الغزو الفكري، على صعيد كيان الدول، وعلى صعيد نشأة الأفراد وعقائدهم، وما يتعرض له تلك الدول والشعوب معا من أخطار تترتب على عدم التنبيه إلى مخاطر هذا الغزو الخطير.

ولقد رأى المجمع الفقهي، أن كثيراً من الدول في العالم الإسلامي، تعاني فراغاً فكرياً وعقائدياً، خاصة أن هذه الأفكار والعقائد المستوردة، قد أعدت بطريقة نفذت إلى المجتمعات الإسلامية، وأحدثت فيها خللاً في العقائد، وانحلالاً في التفكير والسلوك، وتحطيماً للقيم الإنسانية، وزعزعة لكل مقومات الخير في المجتمع. وأنه ليبداً واضحاً جلياً أن الدول الكبرى على اختلاف نظمها واتجاهها، قد حاولت جاهدة تمزيق شمل كل دولة تنتسب للإسلام، عداوة له وخوفاً من امتداده ويقظة أهله. لذا ركزت جميع الدول المعادية للإسلام على أمرين مهمين هما العقائد والأخلاق.

ففي ميدان العقائد: شجعت كل من يعتنق المبدأ الشيوعي، المعبر عنه مبدئياً عند كثيرين بالاشتراكية، فجندت له الإذاعات والصحف، والدعايات البراقة، والكتاب المأجورين، وسمته حيناً بالحرية، وحيناً بالتقدمية، وحيناً بالديمقراطية، وغير ذلك من الألفاظ، وسمت كل ما يصاد ذلك من إصلاحات ومحافظة على القيم والمثل السامية والتعاليم الإسلامية، رجعية وتأخراً وانتهازية ونحو ذلك. وفي ميدان الأخلاق، دعت إلى الإباحية واختلاط الجنسين، وسمت ذلك أيضاً تقدماً وحرية، فهي تعرف تمام المعرفة أنها متى قضت على الدين والأخلاق، فقد تمكنت من السيطرة الفكرية

والمادية والسياسية، وإذا تم ذلك لها، تمكنت من السيطرة التامة على جميع مقومات الخير والإصلاح، وصرفتها كما تشاء.

فانبثق عن ذلك الصراع الفكري والعقائدي والسياسي، وقامت بتقوية الجانب الموالي لها، وأمدته بالمال والسلاح والدعاية، حتى يتمركز في مجتمعه ويسيطر على الحكم، ثم لاتسأل عما يحدث بعد ذلك: من تقتيل وتشريد وكبت للحريات، وسجن لكل ذي دين، أو خلق قويم.

ولهذا لما كان الغزو الشيوعي قد اجتاح دولا إسلامية، لم تتحصن بمقوماتها الدينية والأخلاقية تجاهه، وكان على المجمع الفقهي في حدود اختصاصه العلمي والديني، أن ينبه إلى المخاطر التي تترتب على هذا الغزو الفكري والعقائدي والسياسي الخطير الذي يتم بمختلف الوسائل الإعلامية والعسكرية وغيرها - فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة يقرر مايلي:

يرى مجلس المجمع لفت نظر دول وشعوب العالم الإسلامي، إلى أنه من المسلّم به يقيناً أن الشيوعية منافية للإسلام، وأن اعتناقها كفر بالدين الذي ارتضاه الله لعباده، وهي هدم للمثل الإنسانية، والقيم الأخلاقية، وانحلال للمجتمعات البشرية، والشرعية الإسلامية المحمدية هي خاتمة الأديان السماوية، وقد أنزلت من لدن حكيم حميد، لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وهي نظام كامل للدولة: سياسيا واجتماعيا وثقافيا واقتصاديا، وستظل هي المعول عليها - بإذن الله - للتخلص من جميع الشرور، التي مزقت المسلمين، وفتت وحدتهم، وفرقت شملهم، سيما في المجتمعات التي عرفت الإسلام، ثم جعلته وراءها ظهريا؛ لهذا وغيره كان الإسلام بالذات هو محل هجوم عنيف من الغزو الشيوعي الاشتراكي الخطير، بقصد القضاء على مبادئه ومثله ودوله، لذا فإن المجلس يوصي الدول والشعوب الإسلامية أن تتنبه إلى وجوب مكافحة هذا الخطر الداهم بالوسائل المختلفة، ومنها الأمور الآتية:

(أ) إعادة النظر بأقصى السرعة في جميع برامج ومناهج التعليم المطبقة حالياً فيها، بعد أن ثبت أنه قد تسرب إلى بعض هذه البرامج والمناهج أفكار إلحادية وشيوعية مسمومة ومفسوسة، تحارب الدول الإسلامية في عقر دارها، وعلى يد نفر من أبنائها من معلمين ومؤلفين وغيرهم.

(ب) إعادة النظر وبأقصى السرعة في جميع الأجهزة في الدول الإسلامية، وبخاصة في دوائر الإعلام والاقتصاد والتجارة الداخلية والخارجية، وأجهزة الإدارات المحلية، من أجل تنقيتها وتقويمها، ووضع أسسها على القواعد الإسلامية الصحيحة، التي تعمل على حفظ كيان الدول والشعوب، وإنقاذ المجتمعات من الحقد والبغضاء، وتنتشر بينهم روح الأخوة والتعاون والصفاء.

(ج) الإهابة بالدول والشعوب الإسلامية، أن تعمل على إعداد مدارس متخصصة، وتكوين دعاة أمناء، من أجل الاستعداد لمحاربة هذا الغزو، بشتى صورته، ومقابلته بدراسات عميقة ميسرة، لكل راغب بالاطلاع على حقيقة الغزو الأجنبي ومخاطره من جهة، وعلى حقائق الإسلام وكنوزه من جهة ثانية، ومن ثم فإن هذه المدارس، وأولئك الدعاة كلما تكاثروا في أي بلد إسلامي يرجى أن يقضوا على هذه الأفكار المنحرفة الغربية، وبذلك يقوم صف علمي عملي منظم واقعي، من أجل التحصن ضد جميع التيارات التي تستهدف هذه البقية الباقية من مقومات الإسلام في نفوس الناس.

كما يهيب المجلس بعلماء المسلمين في كل مكان، وبالمنظمات والهيئات الإسلامية في العالم، أن يقوموا بمحاربة هذه الأفكار الإلحادية الخطيرة، التي تستهدف دينهم وعقائدهم وشريعتهم، وتريد القضاء عليهم وعلى أوطانهم، وأن يوضحوا للناس حقيقة الاشتراكية والشيوعية وأنها حرب على الإسلام.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، و على آله وأصحابه أجمعين.

[توقيع]

نائب الرئيس
محمد علي الطركان
الأمين العام
لرابطة العالم الإسلامي

[توقيع]

الرئيس
عبد الله بن حميد
رئيس مجلس القضاء الأعلى
في المملكة العربية السعودية

الأعضاء

[توقيع]

عبد العزيز بن عبد الله بن باز
الرئيس العام لإدارات البحوث
العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
في المملكة العربية السعودية

[توقيع]

محمد محمود الصواف

[توقيع]

صالح بن عثمان

[توقيع]

محمد بن عبد الله السبيل

[توقيع]

محمد رشيد قباني

[توقيع]

مصطفى الزواء

[توقيع]

محمد رشيدى

[توقيع]

عبد القلوس الحائمي النعوى

[مباشر قبل التوقيع]

أبو بكر جبرومي

القرار الأول من الدورة الخامسة : حكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا
محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد اطلع على السؤال الوارد حول
حكم وضع المسلم يده على التوراة أو الإنجيل، أو كليهما، عند أداء اليمين
القضائية، أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية، إذا كان النظام القضائي
فيها يوجب ذلك على الحالف.

واستعرض المجلس آراء فقهاء المذاهب حول مايجوز الحلف به، وما
لايجوز في القسم بوجه عام، وفي اليمين القضائية أمام القاضي، وانتهى
المجلس إلى القرار التالي:

١ - لايجوز الحلف إلا بالله تعالى دون شيء آخر؛ لقول الرسول صلى الله
عليه وسلم «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت».

٢- وضع الحالف يده عند القسم على المصحف أو التوراة أو الانجيل أو
غيرها ليس بلأزم لصحة القسم، لكن يجوز إذا رآه الحاكم لتغليظ
اليمين لتهييب الحالف من الكذب.

٣- لايجوز لمسلم أن يضع يده عند الحلف على التوراة أو الانجيل؛ لأن النسخ
المتداولة منهما الآن محرفة، وليست الأصل المنزل على موسى وعيسى
عليهما السلام، ولأن الشريعة التي بعث الله تعالى بها نبيه محمداً صلى
الله عليه وسلم قد نسخت ما قبلها من الشرائع.

٤- إذا كان القضاء في بلد ما حكمه غير إسلامي، يوجب على من توجهت

عليه اليمين وضع يده على التوراة، أو الإنجيل، أو كليهما فعلى المسلم أن يطلب من المحكمة وضع يده على القرآن، فإن لم يستجب لطلبه يعتبر مكرها، ولا بأس عليه في أن يضع يده عليهما أو على أحدهما دون أن ينوي بذلك تعظيما.

والله ولي التوفيق، وصلى الله على خير خلقه، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

[اعتذر لمرضه]
رئيس مجلس اجمع الفقهي
عبد الله بن حميد

[توقيع]
نائب الرئيس
محمد علي الحركان

الأعضاء

[توقيع] صالح بن عثيمين	[توقيع] محمد محمود الصراف	[توقيع] عبد العزيز بن عبد الله بن باز
[توقيع] محمد الشاذلي النيفر	[تخلف عن الحضور] مبارك العروادي	[توقيع] محمد بن عبد الله بن السبيل
[توقيع] محمد رشدي	[سافر قبل التوقيع] عبد القادوس الهاشمي	[توقيع] مصطفى أحمد الزرقاء
[تخلف عن الحضور] حسن بن محمد مخلوف	[توقيع] أبو بكر محمد جوي	[اعتذر] أبو الحسن علي الحسيني الندوي
[توقيع] محمد سالم علود	[تخلف عن الحضور] عماد شيت خطاب	[توقيع] محمد رشيد قباني

[مقرر اجمع الفقهي الإسلامي]
محمد عبد الرحيم الخالد

القرار السادس من الدورة التاسعة :

بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية.
الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم.
أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلام في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة
العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ١٢ رجب ١٤٠٦هـ إلى
يوم السبت ١٩ رجب ١٤٠٦هـ قد نظر في موضوع (أوقات الصلاة والصيام لسكان
المناطق ذات الدرجات العالية).

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج وبناء على ما أفاد به
لجنة الخبراء الفلكيين قرر المجلس في هذا الموضوع مايلي:

أولاً:

دفعاً للاضطرابات والاختلافات الناتجة عن تعدد طرق الحساب يحدد لكل
وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه،
ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعيون في تحويل هذه العلامات الى حسابات
فلكية متصلة بموقع الشمس في السماء فوق الأفق أو تحته كما يلي:

(١) الفجر:

ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق (الفجر
الصادق ويوافق الزاوية (١٨)° درجة تحت الأفق الشرقي).

(٢) الشروق:

ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق
الشرقي، ويقدر بزاوية تبلغ (٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(٣) الظهر:

ويوافق عبور مركز قرص الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

(٤) العصر:

ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساويا لطوله مضافا إليه في الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

(٥) المغرب:

ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ (٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق.

(٦) العشاء:

ويوافق غياب الشفق الأحمر؛ حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (١٧)^٥ تحت الأفق الغربي.

ثانيا:

عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء وإنقاص دقيقتين زمنيتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

ثالثا:

تقسم المناطق ذات الدرجات العالية الى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى:

وهي التي تقع ما بين خطي العرض (٤٥)^٥ درجة و (٤٨)^٥ شمالا وجنوبا، وتتميز فيها جميع العلامات الظاهرية للأوقات في أربع وعشرين ساعة طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية:

وتقع ما بين خطي عرض (٤٨)° و (٦٦)° شمالاً وجنوباً، وتتعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يبتدئ العشاء، وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة:

وتقع فوق خط عرض (٦٦)° شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتتعدم فيها العلامات الظاهرية للأوقات في فترة طويلة من السنة نهائياً وليلاً.

رابعاً:

والحكم في المنطقة الأولى أن يلتزم أهلها في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبين الفجر الصادق إلى غروب الشمس؛ عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، وإن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

خامساً:

والحكم في المنطقة الثانية أن يعين وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميز فيه علامات وقتي العشاء والفجر، ويقترح مجلس المجمع خط عرض (٤٥)° باعتباره أقرب الأماكن التي تيسر فيها العبادة أو التميز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل في خط عرض (٤٥)° يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

سادساً:

والحكم في المنطقة الثالثة أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (٤٥)° وذلك بأن تقسم الأربع والعشرون ساعة في المنطقة من (٦٦)° إلى القطبين كما تقسم الأوقات الموجودة في خط عرض

(٤٥)هـ فإذا كان طول الليل في خط عرض (٤٥)^٥ يساوى (٨) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (٤٥)^٥ في الساعة الثانية صباحا كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وبدء الصوم منه حتى وقت المغرب المقدر.

وذلك قياسا على التقدير الوارد في حديث الدجال الذى جاء فيه (قلنا يارسول الله ومالبثه في الأرض - أي الدجال - قال: أربعون يوما، يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة إلى أن قال: قلنا يارسول الله: هذا اليوم كسنة أتكفيها فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: لا اقدروا له قدره) أخرجه مسلم وأبو داود والله ولى التوفيق.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس مجلس الجمع الفقهي

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

نائب الرئيس

د. عبد الله عمر نصيف

د. طلال عمر باقر

(مقرر مجلس الجمع الفقهي الاسلامي)

الاعضاء

صالح بن فوزان بن عبد الله
الفرزاني

عبد الله المجدد الرحمن الهام

محمد محمود الصواف

مصطفى احمد الزرقاء


محمد بن عبد الله بن سويل

محمد الشاذلي النيفر

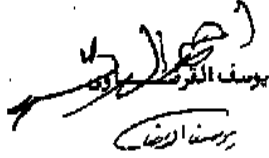
صالح بن عثمان

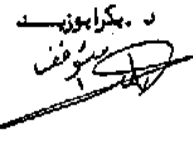
محمد الحبيب بن الخوجسة

د. أحمد فهد أبو سنة

أبو بكر جومس


محمد سالم بن عبد السودود

يوسف القرضاوي


د. بكر أبو زيد


أبو الحسن علي الحسني الندوي

من أعضاء اللجنة الفلكية

أ. د. محمد الهواري



فتاوى

لسماحة الشيخ

عبد العزيز بن عبد الله بن باز
المفتي العام للمملكة العربية السعودية سابقاً،
رحمه الله تعالى (١)

(١) مجلة الدعوة: ٣٦-١٦/١١/١٤١١هـ، إعداد عبد الله بن محمد المجلي.

صفحة بيضاء

الصلاة في الطائفة:

■ كلفت بمهمة وحن وقت الصلاة وأنا داخل الطائفة، فصليت وأنا جالس على كرسي الطائفة أومئ برأسي، ولا أعلم إلى أي جهة أنا متجه. أرجو إفادتي عن صحة صلاتي، وإذا كانت ليست صحيحة، فهل لي أن أؤخرها إلى أن أنزل من الطائفة؟

الجواب:

● الواجب على المسلم إذا كان في الطائفة أو في الصحراء أن يجتهد في معرفة القبلة، بسؤال أهل الخبرة أو بالنظر في علامات القبلة، حتى يصلي إلى القبلة على بصيرة، فإن لم يتيسر العلم بذلك اجتهد وتحري جهة القبلة وصلى إليها، ويجزئه ذلك، ولو بان بعد ذلك أنه أخطأ القبلة؛ لأنه قد اجتهد واتقى الله ما استطاع ولا يجوز له أن يصلي الفريضة في الطائفة أو في الصحراء بغير اجتهاد، فإن فعل فعليه إعادة الصلاة؛ لكونه لم يتق الله ما استطاع ولم يجتهد.

أما كون السائل صلى جالساً فلا حرج في ذلك، إذا كان لم يستطع الصلاة قائماً، كالمصلي في السفينة أو الباخرة إذا عجز عن القيام، والحجة في ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وإذا أخرج الصلاة حتى ينزل فلا بأس إذا كان الوقت واسعاً، وهذا كله في الفريضة. أما النافلة فلا يجب فيها استقبال القبلة حالة كونه في الطائفة أو السيارة أو الدابة؛ لأنه ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه كان يصلي النافلة وهو على بعيره إلى جهة سيره، ولكن يستحب له أن يستقبل القبلة حال الإحرام، ثم يكمل صلاته إلى جهة سيره؛ لأنه ثبت من حديث أنس ما يدل على ذلك والله ولي التوفيق.

أحكام المسافر

■ أنا رجل أذهب في رحلة للبر بقصد النزهة والصيد، وأقطع مسافة مائة كيلو متر عن محل إقامتي. هل يجوز لي الإفطار في شهر رمضان إذا كانت رحلتي تصادف أياما من شهر رمضان المبارك؟ وقد أقصر الصلاة وأجمع وأتيمم حيث لا يوجد معي ماء إلا قدر حاجتي للشرب والطبخ؟

الجواب:

● إذا كان السفر المذكور لم يقصد منه الفرار من الصوم فلا مانع من الفطر والقصر والتيمم؛ لعموم الأدلة على أن المسافر يشرع له الفطر والقصر. أما التيمم فليس خاصا بالمسافر فمن عجز عن الماء أو لم يقدر على استعماله لمرض أو نحوه شرع له التيمم لأداء ما فرض الله عليه من الصلاة والطواف ونحو ذلك، مما يحتاج الى وضوء، سواء كان مسافراً أم مقيماً، وهكذا الجمع بين الصلاتين ليس خاصا بالمسافر، فيجوز الجمع للمسافر في حال سيره وفي حال إقامته إقامة لاتمنع القصر والفطر، وهي أربعة أيام فأقل، ولكن تركه أفضل إذا لم تدع الحاجة إليه، أما القصر في السفر فهو سنة مؤكدة، سواء كان المسافر سائراً أم نازلاً مقيماً إقامة لاتقطع السفر، وهكذا الفطر في السفر أفضل من الصوم، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه»، ومن صام في السفر فلا حرج عليه؛ لأنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن أصحابه رضي الله عنهم الصوم في السفر، والله ولي التوفيق.

الزيادة في المداينة جائزة

■ رجل عنده بضاعة وطلب منه بعض الناس شراءها بأكثر من سعرها الحاضر إلى أجل معلوم، فما الحكم الشرعي في ذلك؟.

الجواب:

- يجوز ذلك عند أكثر العلماء؛ لقول الله سبحانه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ الآية، ولم يشترط سبحانه أن تكون المداينة بسعر الوقت الحاضر، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وأهلها يسلمون الثمار السنة والسنتين «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» متفق على صحته. ولم يشترط عليه الصلاة والسلام أن يكون ذلك بسعر الوقت الحاضر، وخرج الحاكم والبيهقي بإسناد جيد عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يجهز جيشاً فنفت الإبل، فأمره أن يشتري البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة، والأدلة في هذا المعنى كثيرة؛ ولأن أمر التجارة في المداينة لا يستقيم إلا على ذلك لأن التاجر لا يمكنه غالباً أن يبيع السلع إلى أجل بسعر الوقت الحاضر؛ لأن ذلك يكلفه خسائر كثيرة؛ ولأن البائع ينتفع بالربح والمشتري ينتفع بالإمهال والتيسير؛ إذ ليس كل واحد يستطيع أن يشتري حاجته بالثمن الحال، فلو منعت الزيادة في المداينة لنتج عن ذلك ضرر المجتمع، والشريعة الكاملة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ولا أعلم في هذه المسألة خلافاً يعول عليه، بل المعروف في كلام العلماء هو الجواز والإباحة، وهذا فيما إذا كان الشراء لحاجة الاستعمال والانتفاع، أما إذا كان المشتري يشتري السلعة إلى أجل ليبيعها بنقد بسبب حاجته إلى النقد في قضاء الدين، أو لتعمير مسكن، أو للتزوج، ونحو ذلك، فهذه المعاملة إذا كانت من المشتري بهذا القصد، ففي جوازها خلاف بين العلماء وتسمى عند الفقهاء مسألة التورق، ويسمونها بعض العامة (الوعدة)، والأرجح فيها الجواز، وهو الذي نفتي به؛ لعموم الأدلة السابقة، ولأن الأصل في المعاملات الجواز والإباحة إلا ما خصه الدليل بالمنع؛ ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك كثيراً؛ لأن المحتاج - في الأغلب -

لا يجد من يساعده في قضاء حاجته بالتبرع ولا بالقرض فحينئذ تشتد حاجته إلى هذه المعاملة؛ حتى يتخلص مما قد شق عليه في قضاء دين ونحوه.

ولكن إذا أمكن المسلم الاستغناء عنها، والاقتصاد في كل ما يحتاج إليه إلى أن يأتي الله بفرج من عنده فهو أحسن وأحوط، ومما ينبغي التنبيه عليه أنه ليس للبائع أن يبيع السلع التي ليست في حوزته، بل لا تزال في حوزة التاجر حتى ينقلها إلى بيته أو إلى السوق ونحو ذلك؛ لما ثبت في الحديث الصحيح عن عمر رضي الله عنه قال: «كنا نشترى الطعام جزافاً على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فيبعث إلينا النبي صلى الله عليه وسلم من يأمرنا ألا نبيعه حتى ننقله إلى رحالنا» أخرجه البخاري.

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تبتاع السلع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» أخرجه أحمد وأبو داود وصححه ابن حبان والحاكم، وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: قلت: يارسول الله يأتيني الرجل يريد السلعة ليست عندي أفأبيعها عليه ثم أذهب فاشتريها، فقال صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما ليس عندك» أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه بإسناد صحيح.

متى يلزم الإنسان الاستنجاء؟

■ توضأت لصلاة العشاء، وبعد الصلاة نمت حتى صلاة الفجر. فهل يلزمني الاستنجاء بالماء علماً بأنني لم أحدث؟

الجواب:

● لا يشرع الاستنجاء إلا لمن بال أو أتى الغائط، فإنه يجب عليه الاستنجاء أو الاستجمار قبل أن يتوضأ لصلاة أو نحوها.

أما الأحداث الأخرى، كالنوم والريح ومس الفرج وأكل لحم الإبل ونحو

ذلك، فلا يشرع لها الاستتجاء، ويكفي غسل الوجه واليدين مع المرفقين ومسح الرأس مع الأذنين وغسل الرجلين مع الكعبين، ويدخل في غسل الوجه المضمضة والاستنشاق.

حكم التسمية والتشهد داخل الحمام؟

■ هل التسمية والتشهد عند الوضوء في الحمام. حلال أم حرام؟

الجواب:

● الأفضل للإنسان إذا توضأ أن يكون تشهده خارج الحمام؛ لأن الحمام محل قذر، فيخرج بعد الوضوء ثم يتشهد بقوله: أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ويكره داخل الحمام؛ لأنه لا ضرورة لذلك فيصبر حتى يخرج.

أما بالنسبة عند بدء الوضوء فإذا كان وضوؤه في الغسالة الداخلية فلا حرج؛ لأن التسمية واجبة عند جمع من أهل العمل، فلا يترك الواجب لأجل كراهية شيء، فالكراهة لا تسقط الواجب، وإذا تيسر أن يكون وضوؤه خارج الحمام فهذا حسن. وبالله التوفيق.

دخول الخلاء بما فيه ذكر ودعاء

■ عندي كتيب صغير أحفظه في جيبتي، فيه من الذكر والدعاء ما ينفعني في ديني ودنياي، ولكنني أخل المرحاض للوضوء وقضاء الحاجة وهو في جيبتي. فهل على من إثم في ذلك؟

الجواب:

● الأفضل لك عدم دخول الخلاء بالكتيب المذكور، ويكره لك ذلك عند جمع

من أهل العلم، إذا أمكنك عدم الدخول به، أما إن لم تستطع تركه خارج الحمام فلا حرج عليك ولا كراهة. والله ولي التوفيق.

حكم البول واقفا

■ هل يجوز أن يبول الإنسان واقفاً، علماً بأنه لا يأتي الجسم والثوب شيء من ذلك؟

الجواب:

● لا حرج في البول قائماً، ولا سيما عند الحاجة إليه، إذا كان المكان مستوراً لا يرى فيه عورة البائل، ولا يناله شيء من رشاش البول؛ لما ثبت عن حذيفة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم: «أتى سباطة قوم فبال قائماً» متفق على صحته، ولكن الأفضل البول عن جلوس؛ لأن هذا هو الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وأستر للعورة، وأبعد عن الإصابة بشيء من رشاش البول.

شروط البول واقفا

■ هل يجوز للرجل المسلم أن يبول وهو واقف؟

الجواب:

● لا بأس بذلك بشرط التحرز من النجاسة، والتستر عن أعين الناظرين؛ لأنه صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال قائماً. والبول جالساً أفضل وأستر، وهو الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم.

من يبول قائماً بدون عذر

■ لماذا بال الرسول صلى الله عليه وسلم قائماً؟ وما رأيكم فيمن يبول قائماً بدون عذر ويستدل بذلك؟

الجواب:

● إنما بال الرسول صلى الله عليه وسلم قائماً؛ ليبين للأمة جواز ذلك، ولو كان ذلك لعذر لبينه للأمة ليكونوا على بينة، والأفضل البول جالساً؛ لكونه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم، مع العناية بالتستر عن نظر الناس في الحالين جميعاً.

وفق الله الجميع للفقهاء في الدين والثبات عليه إنه جواد كريم.

حكم الاغتسال بماء زمزم والاستنجاء به

■ هل لماء زمزم تأثير على الرجل عندما يغتسل به؟ وهل يجوز الاستنجاء به؟

الجواب:

● ماء زمزم ماء مبارك، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم عن زمزم: «إنها مباركة»، وقال عن مائها: «إنه طعام طعم وشفاء سقم».

وهو مبارك فيه الشفاء لكثير من الأمراض، ولا مانع من أن يغتسل به المؤمن، أو يتوضأ منه الإنسان، أو يغتسل للتبريد أو من الجنابة؛ لما جعل الله فيه من البركة، فلا حرج في ذلك.

وله أن يستتجي منه أيضاً؛ لأنه ماء طهور وماء طيب، فلا مانع أن يستتجي منه، كالماء الذي نبع من بيع أصعابه صلى الله عليه وسلم مرات كثيرة، وهذه من المعجزات الدالة عن نبوته صلى الله عليه وسلم، وأنه رسول الله حقاً، وقد أخذ منه بعض الصحابة في أوعيتهم، يغتسلون ويستنجون ويتوضئون، وهو ماء عظيم مبارك.

وكذلك ماء زمزم ماء عظيم ومبارك، ولا حرج من الوضوء منه،
والاغتسال منه، وإزالة النجاسة به، ومن قال بكراهة ذلك من الفقهاء
فقلوله ضعيف مرجوح.

حكم من ترك التسمية في الوضوء ناسياً

■ توضأت ولم أذكر أني لم أسم إلا بعد الفراغ من غسل اليدين، وكلما
ذكرت أعدت مرة أخرى، فما حكم ذلك؟

الجواب:

● قد ذهب جمهور أهل العلم، إلى صحة الوضوء بدون تسمية، وذهب بعض
أهل العلم إلى وجوب التسمية مع العلم والذكر؛ لما روي عنه صلى الله
عليه وسلم أنه قال: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، لكن من تركها
ناسياً أو جاهلاً فوضوؤه صحيح، وليس عليه إعادته ولو قلنا بوجوب
التسمية؛ لأنه معذور بالجهل والنسيان، والحجة في ذلك قوله تعالى:
﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد صح عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم: «أن الله سبحانه قد استجاب هذا الدعاء».

حكم الختان

أما الختان فهو من سنن الفطرة ومن شعار المسلمين؛ لما في الصحيحين
من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم: «الفطرة خمس: الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظافر،
ونشف الإبط» فبدأ صلى الله عليه وسلم بالختان وأخبر أنه من سنن الفطرة.

والختان الشرعي:

هو قطع القلفة الساترة لحشفة الذكر فقط، أما من يسلخ الجلد الذي يحيط بالذكر، أو يسلخ الذكر كله كما في بعض البلدان المتوحشة، ويزعمون جهلاً منهم أن هذا هو الختان المشروع، فما هو إلا تشريع من الشيطان زينه للجهال، وتعذيب للمختون، ومخالفة للسنة المحمدية والشرعية الإسلامية التي جاءت باليسر والسهولة والمحافظة على النفس.

وهو محرم لعدة وجوه منها:

- ١- أن السنة وردت بقطع القلفة الساترة لحشفة الذكر فقط.
 - ٢- أن هذا تعذيب للنفس وتمثيل بها، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المثلة وعن صبر البهائم والعبث بها، أو تقطيع أطرافها، فالتعذيب لبني آدم من باب أولى وهو أشد إثماً.
 - ٣- أن هذا مخالف للإحسان والرفق الذي حث عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء» الحديث.
 - ٤- أن هذا قد يؤدي إلى السراية وموت المختون، وذلك لا يجوز لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ولهذا نص العلماء على أنه لا يجب الختان الشرعي على الكبير إذا خيف عليه من ذلك.
- أما التجمع رجالاً ونساءً في يوم معلوم لحضور الختان، وإيقاف الولد متكشفاً أمامهم فهذا حرام، لما فيه من كشف العورة التي أمر الدين الإسلام بسترها ونهى عن كشفها.
- وهكذا الاختلاط بين الرجال والنساء بهذه المناسبة لا يجوز، لما فيه من الفتنة ومخالفة الشرع المطهر.

التلفظ بالنية في الصلاة والوضوء

■ ماحكم التلفظ بالنية في الصلاة والوضوء والطواف والسعي؟

الجواب:

- حكم ذلك أنه بدعة، لأنه لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه، فوجب تركه، والنية محلها القلب فلا حاجة مطلقاً إلى التلفظ بالنية والله ولي التوفيق.

أحكام طهارة المريض

■ ورد إلى سماحة الشيخ عدد من الأسئلة حول أحكام طهارة المريض، وقد أجاب سماحته في هذه المسألة تفصيلاً بما يلي؟

الجواب:

- الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

لقد شرع الله سبحانه وتعالى الطهارة لكل صلاة، فإن رفع الحدث وإزالة النجاسة - سواء كانت في البدن أو الثوب أو المكان المصلى فيه - شرطان من شروط الصلاة. فإذا أراد المسلم الصلاة وجب أن يتوضأ الوضوء المعروف من الحدث الأصغر، أو يغتسل إن كان حدثه أكبر. ولا بد قبل الوضوء من الاستنجاء بالماء أو الاستجمار بالحجارة في حق من بال أو أتى الغائط؛ لتتم الطهارة والنظافة، وفيما يلي بيان بعض الأحكام المتعلقة بذلك.

فالاستنجاء بالماء واجب لكل خارج من السبيلين كالبول والغائط، وليس على من نام أو خرجت منه ريح استنجاء، إنما عليه الوضوء؛ لأن الاستنجاء إنما شرع لإزالة النجاسة ولا نجاسة ها هنا.

والاستجمار يكون بالحجارة أو مايقوم مقامها، ولا بد فيه من ثلاثة أحجار طاهرة؛ لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من استجمر فليوتر»، ولقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه» رواه أبو داود؛ ولنهييه صلى الله عليه وسلم عن الاستجمار بأقل من ثلاثة أحجار، رواه مسلم.

ولا يجوز الاستجمار بالروث والعظام والطعام وكل ماله حرمة. والأفضل أن يستجمر الإنسان بالحجارة، وما أشبهها كالمناديل واللبن «اليابس من التراب والجص» ونحو ذلك، ثم يتبعها بالماء، لأن الحجارة تزيل عين النجاسة، والماء يطهر المحل، فيكون أبلغ.

والإنسان مخير بين الاستتجاء بالماء، أو الاستجمار بالحجارة وما أشبهها، أو الجمع بينهما. عن أنس رضي الله عنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم «يدخل الخلاء فأحمل أنا وغلام نحوي إداوة من ماء وعنزة فيستتجي بالماء» متفق عليه. وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لجماعة من النساء: «مرن أزواجكن أن يستطيبوا بالماء، فإني أستحييهم، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعله» قال الترمذي: هذا حديث صحيح.

وإن أراد الاقتصار على أحدهما فالماء أفضل؛ لأنه يطهر المحل ويزيل العين والأثر، وهو أبلغ في التنظيف، وإن اقتصر على الحجر أجزأه ثلاثة أحجار إذا نقى بهن المحل، فإن لم تكف زاد رابعاً وخامساً حتى ينقى المحل، والأفضل أن يقطع على وتر؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من استجمر فليوتر».

ولا يجوز الاستجمار باليد اليمنى؛ لقول سلمان في حديثه: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يستتجي أحدنا بيمينه»، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «لايمسكن أحدكم بيمينه وهو يبول ولا يتمسح من الخلاء

بيمينه». وإن كان أقطع اليسرى، أو بها كسر أو مرض ونحوهما، استجمر بيمينه للحاجة ولا حرج في ذلك.

وإن جمع بين الاستجمار والاستتجاء بالماء كان أفضل وأكمل.

ولما كانت الشريعة الإسلامية مبنية على اليسر والسهولة، خفف الله سبحانه وتعالى عن أهل الأعذار عباداتهم بحسب أعذارهم؛ ليتمكنوا من عبادته بدون حرج ولا مشقة، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الدين يسر».

فالمرضى إذا لم يستطع التطهر بالماء، بأن يتوضأ من الحدث الأصغر، أو يغتسل من الحدث الأكبر؛ لعجزه أو لخوفه من زيادة المرض أو تأخر برئه، فإنه يتيمم، وهو أن يضرب بيديه على التراب الطاهر ضربة واحدة، فيمسح وجهه وباطن أصابعه وكفيه براحتيه، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة: ٦] والعاجز عن استعمال الماء حكمه حكم من لم يجد الماء؛ لقول الله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] ولقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

وللمرضى عدة حالات:

١- إن كان مرضه يسيراً لا يخاف من استعمال الماء معه تلفاً، ولا مرضاً مخوفاً، ولا إبطاءً براءً، ولا زيادة ألم، ولا شيئاً فاحشاً، وذلك كصداع ووجع ضرس ونحوهما، أو كان ممن يمكنه استعمال الماء الدافئ ولا ضرر عليه، فهذا لا يجوز عليه التيمم؛ لأن إباحته لنفي الضرر ولا ضرر عليه، ولأنه واجد للماء فوجب عليه استعماله.

- ٢- وإن كان به مرض يخاف معه تلف النفس، أو تلف عضو، أو حدوث مرض يخاف معه تلف النفس، أو تلف عضو، أو فوات منفعة، فهذا يجوز له التيمم؛ لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] .
- ٣- وإن كان به مرض لا يقدر معه على الحركة ولا يجد من يناوله الماء، جاز له التيمم.
- ٤- من به جروح، أو قروح، أو كسر، أو مرض يضره استعمال الماء فأجنب، جاز له التيمم؛ للأدلة السابقة، وإن أمكنه غسل الصحيح من جسده وجب عليه ذلك وتيمم للباقي.
- ٥- مريض في محل لم يجد ماء ولا تراباً، ولا من يحضر له الموجود منهما، صلى على حسب حاله، وليس له تأجيل الصلاة؛ لقول الله سبحانه: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] .
- ٦- المريض المصاب بسلس البول ولم يبرأ بمعالجته، عليه أن يتوضأ لكل صلاة بعد دخول وقتها، ويغسل ما يصيب بدنه، ويجعل للصلاة ثوباً طاهراً إن لم يشق عليه ذلك وإلا عفى عنه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، ويحتاط لنفسه احتياطاً يمنع انتشار البول في ثوبه أو جسمه أو مكان صلاته. ويبطل التيمم بكل ما يبطل الوضوء بالقدرة على استعمال الماء، أو وجوده إن كان معدوماً والله ولي التوفيق.

بداية مدة المسح ونهايتها

- هل المسح على الخف يبدأ من أول حدث أو من أول مسح بعد الحدث؟ وهل ينتهي بمجرد نهاية المدة مع بقاء الطهارة أو من أول حدث بعد نهاية المدة؟

الجواب:

- يبدأ المسح على الخف من أول مسح بعد حدث في أصح قولي العلماء، وينتهي بمجرد نهاية المدة.

مدة المسح على الخفين

- مسح شخص على الخفين لصلاة الفجر وهو مقيم فهل يسمح لصلاة الفجر من غد أم لا؟

الجواب:

- المسح على الخفين للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام بلياليهن، وتبدأ مدة المسح من المسح بعد الحدث، فإذا كان مسحه للفجر الذي بدأ به عن حدث لم يمسه في الفجر الثاني؛ لأن المدة قد انتهت.

شروط المسح على الخفين

- هل يشترط في المسح على الخفين خف معين أم أي خف كان؟

الجواب:

- يشرع المسح على الخفين إذا كانا ساترين للقدمين والكعبين، طاهرين، من جلد أي حيوان من الحيوانات الطاهرة كالإبل والبقر والغنم ونحوها، إذا لبسهما على طهارة.

ويجوز المسح على الجوربين، وهما ماينسج لستر القدمين من قطن أو صوف أو غيرهما كالخفين في أصح قولي العلماء؛ لأنه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسح على الجوربين والنعلين، وثبت ذلك عن جماعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم.

ولأنهما في معنى الخفين في حصول الارتفاق بهما، ذلك في مدة المسح

وهي يوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام بلياليها للمسافر، تبدأ من المسح بعد الحدث في أصح قولي العلماء للأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك إذا لبسهما بعد كمال الطهارة، وذلك في الطهارة الصغرى.

أما في الطهارة الكبرى فلا يمسح عليهما بل يجب خلعهما وغسل القدمين؛ لما ثبت عن صفوان بن عسال رضي الله عنه قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كنا سفرًا ألا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم» أخرجه النسائي والترمذي واللفظ له وابن خزيمة وصحاحه، كما قاله الحافظ في البلوغ. والطهارة الكبرى هي الطهارة من الجنابة والحيض والنفاس. أما الطهارة الصغرى فهي الطهارة من الحدث الأصغر كالبول والريح وغيرهما من نواقض الوضوء. والله ولي التوفيق.

المسح على الخفين والصلاة بالحذاء

■ هل ينطبق المسح على الخفين على الجوارب المصنوعة من القطن أو الصوف أو النايلون المستعمل حالياً، وما شروط المسح على الخفين وهل تجوز الصلاة بالحذاء؟

الجواب:

● يجوز المسح على الجوربين الطاهرين الساترين، كما يجوز المسح على الخفين؛ لما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم على الجوربين والتنعلين، ولما ثبت عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم مسحوا على الجوربين.

والفرق بين الجوربين والخفين أن الخف ما يصنع من الجلد، أما الجورب فهو ما يتخذ من القطن ونحوهم

ومن شروط المسح على الخفين والجوربين أن يكونا ساترين، وأن

يلبسهما على طهارة، وأن يكون ذلك خلال يوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر ابتداء من المسح بعد الحدث، عملاً بالأحاديث الصحيحة الواردة في ذلك.

وتجوز الصلاة في النعلين السليمتين من الأذى؛ «لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في نعليه» متفق على صحته؛ ولقوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي سعيد رضي الله عنه: «إذا أتى أحدكم المسجد فليقلب نعليه فإن رأى فيهما أذى فليسمحه ثم ليصل فيهما» أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد حسن.

ولكن إذا كان المسجد مفروشاً فالأحوط أن يجعلهما في مكان مناسب، أو يضع إحداهما على الأخرى بين ركبتيه، حتى لا يوسخ الفرش على المصلين والله ولي التوفيق.

من سير العلماء

العلامة الشيخ
أبو الحسن علي الحسيني الندوي
رحمه الله تعالى

إعداد
ندوة العلماء - لاهور الهند

أبيض

العلامة الشيخ

أبو الحسن علي الحسيني الندوي رحمه الله تعالى

لقد كان العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني - رحمه الله تعالى - من طراز خاص من علماء الإسلام الأعلام، يجمع بين اطلاع واسع، ومعرفة متطلبات الظروف السائدة، لمواجهة التحديات المعاصرة وبين المحافظة الشديدة على الدين والتقوى والورع والنزاهة في الحياة، وكان سلوكه مع الناس متسمًا بالمحبة و مكارم الأخلاق، فكان كل من يلقاه يشعر كأنه بين يدي أبيه أو عمه أو أخيه، فقد كان يتعاون معه في حل مشاكله وفي نصرته، في إطار قدرته المستطاعة، وكان يسعى في سبيل إعزاز الإسلام، ورفع قيمة الأمة، وفي حفظها من التفرق والانحراف والضياع، دخل - بذلك كله - حبه في قلوب الجميع حتى الذين كانوا بعيدين عنه، ولم يحسنوا الظن به أحبه عندما عرفوه، إنه بذل وسعه لصالح الإنسانية كلها، وخاصة الأمة الإسلامية بكاملها، ولذلك كان نبأ وفاته شديد الوطأ على نفوس المسلمين في مختلف ديارهم وأوطانهم في العالم، رحم الله الفقيد، وأنزله منازل الصديقين والشهداء والصالحين الأبرار من عباده، وجعل له أخلاف صدق يعملون بإخلاص وكفاءة للإسلام والمسلمين، وما ذلك على الله بعزيز.

ولد الشيخ أبو الحسن لِسِتِ خُلُون من محرم سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وألف، ببلدة رائِي بريلي، ونشأ بها وتعلم الخط، وقرأ مبادئ الأردية والفارسية، وكان يتردد بين رائِي بريلي وكنّاؤ، كان غالب إقامته في لکناؤ، حيث كان والده يشتغل بالمداواة وإدارة ندوة العلماء، ولما توفي والده سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة وألف، رجع مع أمه إلى رائِي بريلي وتربى في حجرها، وقرأ الفارسية وبرع فيها، ثم قدم إلى لکناؤ، ونزل عند أخيه الأكبر الدكتور السيد عبد العلي الحسيني، وتعلم وترعرع تحت كفالته ونظارته، وقرأ الإنجليزية، وتوسع في الدراسات الفارسية، حتى تمكن من مطالعة كتب

الطبقات والسير والتراجم و الحقائق والمعارف والرسائل وما إليها في الفارسية.

بدأ يدرس اللغة العربية في أواخر ١٩٤٢م على الأديب الفاضل الشيخ خليل بن محمد بن حسين بن محسن الأنصاري البهوفالي (ت ١٣٨٦هـ)، ولازمه مدة، وكان شيخه في بداية الأمر يكتب له الدروس الابتدائية في علم التصريف على كراسة وهو يحفظها، وأخذ قواعد اللغة العربية عن عمه الفاضل السيد طلحة بن محمد بن نور الهدى بن محمد علي بن عبد السبحان الشريف الحسني الرائي بريلوي ثم الطوكي (ت ١٣٩٠هـ) أحد العلماء المبرزين في الحديث والرجال والعربية، واستفاد منه كثيراً، ثم التحق بجامعة لکناؤ الحكومية في قسم الفضيحة في الأدب العربي سنة ١٩٢٧م، واشترك في الاختبار السنوي في أبريل ١٩٢٨م، بيد أنه رسب فيه، ثم أدرك اختبار الدور الثاني في ١٩٢٩م، ونجح بتقدير ممتاز، وحصلت له المنحة والميدالية الذهبية، ثم التحق بالفضيلة في الحديث، ودرس سنة كاملة، واشترك في الامتحان ونجح فيه، ثم رحل إلى لاهور في يونيو من نفس العام على طلب من عمته السيدة شمس النساء بنت السيد فخر الدين حيث كان زوجها السيد طلحة الأنف الذكر أستاذاً محاضراً للغة العربية في الكلية الشرقية، فتسنى له في هذه الرحلة أن يزور أعلاماً كباراً وشعراء، على رأسهم الدكتور محمد إقبال الشاعر، والشيخ أحمد علي اللاهوري المفسر (ت ١٣٨١هـ) وحفيظ جالندهري صاحب الملحمة الإسلامية الشهيرة، وغيرهم من رجال العلم والفضل.

وحضر في يوليو دروس الحديث بندوق العلماء لکناؤ التي كان يلقيها الفقيه المحدث الشيخ حيدر حسن بن أحمد حسن بن غلام حسين خان الياغستاني الأفغاني الطوكي (ت ١٣٦٦هـ) (تلميذ العلامة المحدث حسين بن حسن الأنصاري اليماني والشيخ نذير حسين البهاري الدهلوي المحدث) ولازمه سنتين كاملتين، وقرأ عليه "صحيح البخاري" و "صحيح الإمام مسلم"

و "سنن أبي داود" و "الترمذي" حرفاً حرفاً، وقرأ شيئاً من تفسير "البيضاوي" وأخذ عنه عدة دروس في المنطق، ثم سحب العلامة اللغوي المحقق الدكتور محمد تقي الدين بن عبد القادر الهلالي المراكشي (١٣١١-١٤٠٧ هـ) إبان إقامته بندوة العلماء مدرساً للغة العربية وآدابها في ١٩٣٠م، وانتفع بمجالسه العلمية واستفاد منه كثيراً، ثم سافر إلى لاهور مرة ثانية في ١٩٣٠م للاستفادة من شيخه اللاهوري السالف الذكر، وقرأ عليه بداية سورة البقرة، وأعجب بدروسه في التفسير حتى توخاه مرة ثانية في ١٩٣١م، وهذه المرة حضر في دروس "حجة الله البالغة" للشيخ ولي الله الدهلوي، ثم قصد آخر مرة في ١٩٣٢م وأصبح طالباً منتظماً في مدرسة "قاسم العلوم" المختصة لخريجي المدارس الدينية، كانت الدراسة فيها تبدأ من أواخر شعبان وتنتهي في أواسط ذي القعدة، وكان الاختبار في أوائل مارس، واشترك فيه "الشيخ الندوي" ونجح بتقدير عال، وحصل الشهادة على يد الشيخ المحدث حسين أحمد بن حبيب الله الفيض آبادي المشهور بالمدني (ت ١٣٧٧ هـ).

ورحل إلى ديو بند في نفس العام وحضر دروس شيخه المدني هذا في "صحيح البخاري" و "سنن الترمذي" بصورة منتظمة، وأسند عن الشيخ حيدر خان الطوكي، وأجازه المحدث عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري الشارح للترمذي (ت ١٣٥٣ هـ).

وتم تعيينه مدرساً في دار العلوم التابعة لندوة العلماء في يوليو ١٩٣٤م، وباشر العمل بانتظام كمدرس للأدب والتفسير.

ثم توفر على التدريس والتأليف، ووضع المقررات الدراسية لتعليم اللغة العربية، فألف قصص النبيين للأطفال في خمسة أجزاء، و"القراءة الراشدة" في ثلاثة أجزاء، و"مختارات من أدب العرب" في قسمين لدراسة النصوص الأدبية من العصر الجاهلي إلى العصر الحديث، مع تعريف موجز بأصحابها، وذكر مميزاتهم الأدبية.

وما زال مشغولاً بالتدريس والتصنيف حتى ألف كتابه المطبق صيته الآفاق: "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، عكف على تأليفه من ١٩٤٣م إلى ١٩٧٤م، طبع بمصر في ١٩٥١م، وحج في ١٩٤٧م، ومكث بالحجاز ستة أشهر مشغولاً بالأعمال الدعوية، وزيارة العلماء والمشايخ الكبار، ثم حج في ١٩٥٠م، مع وفد مرافق له، وألقى بالحجاز عدة محاضرات، ورحل إلى مصر والشرق العربي في ١٩٥٢م، ولقي هناك قادة الفكر الإسلامي وأعلاماً كباراً من العلماء والأدباء والمؤلفين، وألقى في هذه الرحلة محاضرات قوية متدفقة بالحياة والحماس والإيمان والإخلاص، ثم رحل إلى دمشق في أبريل ١٩٦٥م، على دعوة من كلية الشريعة بجامعة دمشق، وألقى بها ثماني محاضرات علمية في "التجديد والمجددون في تاريخ الفكر الإسلامي" وطبع هذا الكتاب باسم «رجال الفكر والدعوة في الإسلام» في خمسة مجلدات.

وأسس المجمع الإسلامي العلمي بلكنائ في ١٩٥٩م، وسافر إلى بورما في ديسمبر ١٩٦٠م، ومكث بها أكثر من شهر، وألقى عشرات من الخطب، واختير رئيساً لندوة العلماء في ١٨ يوليو ١٩٦٠م، بعد ما توفي أخوه الدكتور السيد عبد العلي الحسني في ٧ مايو من نفس العام، وسافر إلى دولة الكويت في ٢٤ يناير ١٩٦٢م، للتعريف بندوة العلماء، ثم تلقى عضوية المجلس الاستشاري للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، في أواخر مارس، وحضر جلستها الأولى في شهر مايو، وفي نفس العام تشرف بالعضوية في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ثم قدم المدينة في ١١ مارس ١٩٦٣م على دعوة نائب رئيس الجامعة لإلقاء المحاضرات، فألقى ثماني محاضرات في الندوة "النبوة والأنبياء في ضوء القرآن"، ورحل إلى أوروبا أول مرة في ١٩ سبتمبر لهذا العام، وزار أكثر مدن أوروبا وأسبانيا، وقابل عدداً من فضلاء الغرب والمستشرقين، وألقى أحاديث ومحاضرات، ثم تتابعت الرحلات إلى أوروبا وأمريكا والبلاد العربية والمغرب الأقصى والخليج العربي وما إليها من البلدان، عقد مهرجاناً تعليمياً لدار العلوم ندوة

العلماء بمناسبة مرور خمسة وثمانين عاماً على تأسيسها، حضره نخبة من رجال العلم والفكر والدعوة من أنحاء العالم، وخاصة من البلدان العربية، وذلك في ٣١ أكتوبر ٣ نوفمبر ١٩٧٥م، ونال جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام في ١٩٨٠م، ثم عقد ندوة عالمية للأدب الإسلامي بدار ندوة العلوم ندوة العلماء في ١٧-١٩ / أبريل ١٩٨٠م، وحضر ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر في ١٩٨٢م، وفي عام ١٩٩٩م اختارته جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم الشخصية الإسلامية لعام ١٤١٩ الهجري، وفي عام ١٤٢٠هـ نال جائزة برونائي من مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية.

كان - رحمه الله تعالى - خطيباً مؤثراً في اللغة الأردية والعربية على سواء، وكان كاتباً بليغاً وكان باحثاً محققاً كذلك، فإن له ما يقارب من مائتي كتاب مابين صغير وكبير، ونقلت طائفة كبيرة منها إلى اللغات العالمية العديدة، منها الإنجليزية والفارسية والتركية والفرنسية والبنغالية والهندية مع اللغتين الأساسيتين له الأردية والعربية.

توفي الداعية الإسلامي والمفكر الأديب العلامة الشيخ أبو الحسن علي الحسيني الندوي في ١٢/٣١/١٩٩٩م، وقد بلغ من العمر ٨٦ عاماً، وقد كان المسلمون في أشد حاجة إلى استمرار قيادته الفكرية ومناصرته للقضايا الإسلامية الرئيسية، فقد استطاع - رحمه الله - حل مشاكل عديدة كانت تأزمت تأزماً شديداً، وكان رجال الحكومات والقادة يحسبون لكلمته حساباً كبيراً، وذلك لجهده ونضاله ونصيحته وإخلاصه لما فيه مصلحة المسلمين، ولنصيحته وإعانتته لغير المسلمين، وبالإضافة إلى اشتغاله بالتأليف والكتابة في الموضوعات العلمية والدينية، وفي الأدب والنقد قد تبنى حركتين: حركة وقاية المسلمين من انحرافات دينية واجتماعية في حياتهم، وذلك بجهود إصلاح المجتمع عن طريق محاضراته، و خطبه في الحفلات والتجمعات الدعوية التي كان يحضرها، وكان أسلوب خطابه مجلجلاً حيناً، وهادئاً حيناً آخر، وكان مؤتمراً في المجالس على النفوس، ويحضر السامعون للاستماع

إليه بكثرة، وكان منهج الشيخ - رحمه الله - في ذلك منهجاً مقتبساً من الأسوة النبوية الشريفة، وكان يتخذ هذا المنهج كوسيلة لنصيحة الناس بمكارم الأخلاق، وكان يستخدمه للدعوة، فقد كان - رحمه الله - قد اتخذ عملي الدعوة والتربية غاية حياته، ووقف حياته عليهما، وكان يتحمل في ذلك المشاق: مشقة ضعف الصحة، ومشقة التجول في البلاد في عمل الدعوة، ومشقة العمل المضني، فكسب بذلك حب الناس وتقديرهم، كما أنه جمع لنفسه ذخيرة للأجر العظيم على خدمة الإسلام والدين؛ وحركة أخرى هي رعاية جميع المواطنين كأبناء وطن واحد على المستوى الإنساني النبيل، وذلك باسم رسالة الإنسانية، وكانت حركة رسالة الإنسانية التي كان بدأها لإصلاح الأخلاق الإنسانية لجميع المواطنين ذريعة إلى نشر الأخوة والسلامة الإنسانية في جماهير الناس وكانت وسيلة لتخفيف الإحن والأحقاد التي نشأت في الهند بين طبقاتها المختلفة، وبين أبناء دياناتها المتعددة، وبخاصة بين أبناء الأغلبية وبين الأقليات في البلاد بعد أن كانت الأحزاب المتطرفة أو جدتها و توجد بها باستمرار، وكانت الأحزاب تتوخى من سعيها هذا أن تسخر السلطة في البلاد لمآربها من دحر المسلمين من مجالات الحياة العزيزة، فقد كان شيخنا - رحمه الله - يسعى لعقد ندوات ومؤتمرات سلمية في مختلف مدن البلاد، يجمع فيها أبناء الديانات والطبقات، ويخاطبهم بخلق حسن، ويدعوهم إلى التحلي بالأخلاق الإنسانية، التي تتفق عليها جميع الديانات من التعاون بين أبناء وطن واحد على التضامن الوطني و التعاون الإنساني، واختيار سبل الخير لجميع الناس، ونصر المظلوم، وإسعاد البائس، وإصلاح المجتمع و بنائه على ركائز الفضيلة والخير، وعندما يجتمع هؤلاء في مكان واحد، ويتبادل أعيانهم الحديث الأخوي، ويسمعون من رجل خبير في الإسلام فضائل الإسلام في إطار الفضائل الإنسانية، ويحصل اطلاع أهل الكفر على محاسن الإسلام، وعلى تعاليمه التي هي خير تعليمات لصالح الإنسانية، فينشأ من ذلك جو التعاون والموازرة، ولقد جر ذلك إلى أن دخل

عديد من غير المسلمين في الإسلام، بعد أن سمعوا واطلعوا على الفضائل الإسلامية، كما أن مثل هذه الحفلات عندما عقدت في حالة التدمير والتشاحن الطائفي في منطقة من مناطق الهند، خففت التدمير، وصدت حدوث اضطرابات طائفية، وهي تحدث في الهند من حين لآخر، ويكون الشطر الضعيف المظلوم فيها المسلمون.

وبالإضافة إلى الحركتين السالفتي الذكر، كان اهتمامه كبيراً بالتعليم الإسلامي، وكان اشتغاله به في جانبين منه، الجانب العام وذلك عن طريق المعاهد والجامعات الإسلامية التي يفتقر المسلمون إليها لإعداد علماء الشريعة الإسلامية والمفتين والقضاة الدينيين، فإن الأمة الإسلامية الهندية أمة ذات حجم كبير يبلغ عدد نفوسها إلى نحو مائتي مليون نسمة، فحاجتها الدينية حاجة كبيرة، وكان - رحمه الله - قد اتخذ قاعدة عمله في ذلك جامعة ندوة العلماء، وقد تفرعت منها بجهوده وجهود زملائه عشرات المراكز التعليمية ذات منهج تعليمي جامع بين القديم الصالح والجديد النافع، كما أنه ساهم في إعداد مقررات دراسية لسد العوز في مقررات منهج ندوة العلماء الخاص، أما الجانب الثاني فهو إنشاء كتاتيب إسلامية في مختلف الأماكن التي يسكنها المسلمون، لتجنيب أطفالهم من التسمم بالتعليم العلماني العام في المدارس والكليات الوطنية المتسمة بالسمة الهندوسية، فقد كان رئيساً للمجلس التعليمي الديني للولاية الشمالية، وقد تأسس هذا المجلس لإنشاء الكتاتيب على المستوى الشعبي الإسلامي، وقد استطاع المجلس بجهوده إنشاء آلاف من الكتاتيب، غدت بذلك الناشئة الإسلامية الصغيرة مبادئ دينها، أدى المجلس بذلك دوراً مهماً لتعليم الناشئة الإسلامية الابتدائية، وبالإضافة إلى ذلك، كان رئيساً لهيئة الأحوال الشخصية الإسلامية، وقد انتصر بحكمته، ووزنه السياسي، ومكانته في النفوس في حركة الحفاظ على الأحوال الشخصية، وأجبر الحكومة على التعديل في الدستور الهندي، كذلك تحقق الانتصار في آخر أيام حياته في إجبار

الحكومة على سحب قانون يلزم جميع الطلبة من بينهم المسلمون على إنشاء النشيد الوثني "وندى ماترم" وتقديس إلهة العلم لدى الهندوس، وذلك علاوة على تصديه للحركات والاتجاهات المناوئة للتصور الإسلامي كالقومية والعلمانية وإحياء الحضارات القديمة، واتباع التقاليد والعادات الوثنية بالمحاضرات والتصريحات ولفت انتباه القادة والحكام.

لقد كان - رحمه الله - مشاركاً في كافة الجهود الدعوية والفكرية التي تهم المسلمين، وكان يحضر أهم ندوات محلية، ومؤتمرات فكرية، ودينية إسلامية في العالمين الشرقي والغربي، ويتكلم ويكتب في العربية والآردية بطلاقة وبلاغة، وكان يحب العرب وينصحهم أيضاً، ويحب المسلمين جميعاً، ويسعى لصالحهم وخيرهم، وعرفه العالم الإسلامي بخصائصه الكريمة فأحبه المسلمون في مختلف أقطارهم و أصقاعهم، وأحبه كثير من أبناء شبه القارة الهندية بمختلف دياناتهم وطبقاتهم.

أهم مؤلفاته

- ١ - الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة.
- ٢ - أسبوعان في المغرب الأقصى.
- ٣ - الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية.
- ٤ - الإسلام والمستشرقون.
- ٥ - اسمعوها مني صريحة أيها العرب.
- ٦ - إلى الإسلام من جديد.
- ٧ - بين الدين والمدنية.
- ٨ - تأملات في القرآن الكريم.
- ٩ - التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي وسيد قطب.
- ١٠ - روائع إقبال.
- ١١ - روائع من أدب الدعوة في القرآن والسيرة.
- ١٢ - السيرة النبوية.
- ١٣ - الصراع بين الإيمان والمادية.
- ١٤ - الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية.
- ١٥ - الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة.
- ١٦ - الطريق إلى المدينة.
- ١٧ - العرب والإسلام.
- ١٨ - العقيدة والعبادة والسلوك.
- ١٩ - القادياني والقاديانية.
- ٢٠ - كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز والجزيرة العربية.
- ٢١ - ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.
- ٢٢ - مختارات من أدب العرب.
- ٢٣ - المدخل إلى دراسات الحديث.
- ٢٤ - مذكرات سائح في الشرق العربي.
- ٢٥ - المسلمون في الهند.
- ٢٦ - المسلمون وقضية فلسطين.
- ٢٧ - من نهر كابول إلى نهر اليرموك.
- ٢٨ - النبوة والأنبياء في ضوء القرآن.
- ٢٩ - نظرات في الأدب.
- ٣٠ - نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان.
- ٣١ - رجال الفكر والدعوة في الإسلام؛ خمسة مجلدات.

عضويته للمنظمات العالمية

- ١ - أمين ندوة العلماء العام ورئيس دار العلوم التابعة لها.
- ٢ - عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.
- ٣ - عضو المجلس الأعلى العالمي للدعوة الإسلامية بالقاهرة.
- ٤ - رئيس رابطة الأدب الإسلامي العالمية.
- ٥ - رئيس المجمع الإسلامي العلمي في لکناؤ «الهند».
- ٦ - رئيس هيئة التعليم الديني للولاية الشمالية «الهند».
- ٧ - رئيس هيئة الأحوال الشخصية الإسلامية لعموم الهند.
- ٨ - رئيس دار مجمع المصنفين بأعظم كره «الهند».
- ٩ - رئيس مركز آکسفورد للدراسات الإسلامية.
- ١٠ - عضو المجلس الاستشاري بدار العلوم ديو بند «الهند».

- ١١- عضو رابطة الجامعات الإسلامية بالرياض.
- ١٢- عضو المجلس الاستشاري الأعلى للجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد «باكستان».
- ١٣- عضو مجمع اللغة العربية في دمشق.
- ١٤- عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- ١٥- عضو مجمع اللغة العربية الأردني.
- ١٦- عضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية «مؤسسة آل البيت» بالأردن.

صفحه بيضاء

رفع الحج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته

إعداد معالي الدكتور

صالح بن عبد الله بن حميد

رئيس شؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف*
عضو هيئة كبار العلماء

* له مؤلفات منها: أدب الخلاف، البيت العتيق، معالم في منهج الدعوة.... وغيرها.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع الحرج بهذا الدين والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الذين قال لهم نبيهم - عليه السلام - «يسروا ولا تعسروا وإنما بعثتم مبشرين» وعلى من سار على نهجهم واتبع هداهم إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد عانى المسلمون في هذه العصور المتأخرة - وخصوصاً في أواخر العهد التركي وأيام الاستعمار وأوائل فترات ما يسمى بالاستقلال - من انحطاط فكري وتبعية للدول الكبرى، وإنكار للشخصية الإسلامية، وبعد عن الإسلام وتعاليمه، وما صاحب ذلك من هوان وضعف.

ولقد طرح كثير ممن تسنموا الزعامات والقيادات في الدول الإسلامية ورافقهم في ذلك كتاب وأدباء، طرحوا حلولاً هزيلة للنهوض من الكبوة، من دعوة لقومية عصبية مقبلة، وإقليمية ضيقة، ومن جلب لما عليه الغرب والشرق بحذافيره غثه وسمينه، وأخذ برأسمالية متسيدة، أو شيوعية ملحدة حاقدة، أو اشتراكية معدمة، وكلها تجارب لم تغن فتيلة، ولم تزد الطين إلا بلة، ولا الشعوب إلا ضعفاً وذلة.

إن هذه الحالة التي يمر بها العالم الإسلامي أيقظت المشاعر في المسلمين، فبدأ اتجاه نحو الإسلام لا يمكن التغاضي عنه أو تجاهله، قوامه الدعوة إلى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والحماس لذلك يستشري، والصوت يرتفع لتحكيم شرع الله في كل صغيرة وكبيرة، ودقيقة وجليلة، من غير قصر على ما يسمونه الأحوال الشخصية ونحوها.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من الاهتمام الجاد لوضع الأحكام الإسلامية في جميع شؤون الحياة، بصيغة علمية واضحة متمشية مع ما يتطلبه العصر، من أسلوب في التنظيم والتدوين، مع المحافظة التامة على أحكام الشريعة فروعاً وأصولاً.

ومع الإيمان المطلق بوفاء الإسلام بمقتضيات الحياة، في هذا العصر وفي كل عصر فإنني أؤكد أنه لا يمكن إثبات ذلك ولا تحقيقه إلا بوضع هذه الأحكام موضع التنفيذ، أما أن يتهم بالنقص وعدم الصلاح ومدوناته موضوعة في الرفوف قد كفنها الغبار، ودفنها الإهمال، ولا يسمح لها بالنزول في ميدان الحياة، فهذا هو التعسف والظلم، إذ من المعلوم أن أي نظام أو قانون لا يمكن أن تظهر فيه صفة الحيوية، والإجابة على جميع التساؤلات وحل جميع المشكلات إلا حينما يكون في مجالس الشورى، ودواوين الولاة، وقاعات المحاكم، ودور الإفتاء، ومكاتب رجال الشرطة.

ومع كل هذا فلا بد من وضع مؤلفات بصيغ جديدة تسير ماعليه العصر من دقة وتنظيم وشمول، وخاصة فيما يتعلق بدعاوى الناس وحقوقهم، وأمور تنظيمهم من الإجراءات القضائية والمرافعات ونحوها.

ولا بد أن يكون ذلك من أهل العلم المتخصصين فيهتمون بالكتابة بالنظرة الشمولية في أحكام الشريعة، ويتجهون للكتابة في قواعد الأحكام، وكليات الشريعة، ونظريات الإسلام العامة.

فقد لوحظ افتقاد كثير من المسلمين - وخصوصاً المثقفين منهم - للتصور الكامل الشامل عن الإسلام، فتراهم يهتمون ببيان مثالب أوضاعهم من غير أن يتمكنوا التمكن الراسخ من إيجاد البديل الإسلامي.

وقد كتبت هذا البحث إسهاماً في نشر دين الله وتبياناً لمسألة اليسر ورفع الحرج في الشريعة، التي في تطبيقاتها مجال نقاش عريض في أوساط المسلمين، ولا سيما بعدما حصل الاحتكاك بالغرب وماجلبه إلى بلاد الإسلام، من مستوردات في المأكّل والمشارب والملابس والتنظيمات الإدارية ونحوها، مما كان محل شبهة ونقاش بين المسلمين، من متشدد موغل، ومن متساهل متخذ من قضية اليسر ورفع الحرج سلماً للتهاون، الذي قد يؤدي إلى التصل من ربة التكاليف، فلهؤلاء وأولئك ولجميع المسلمين كتبت هذا البحث.

حرصت أن تكون كتابة علمية مستكملة لجميع أصول البحث، موضحة معالم الموضوع ومجالاته وحدوده.

ولا أزعم أنها بلغت الكمال أو قاربته ولكنها محاولة من أولى المحاولات في الموضوع إن لم تكن أولها، بذلت فيها ما أرجوه ذخراً عند الله.

وقبل الدخول في الموضوع أسوق كلمة في هذه المقدمة، أبين فيها بعض الأمور التي لا بد من اعتبارها، حين النظر في مواطن التخفيف واليسر ورفع الحرج.

الأول: إن رفع الحرج والسماحة والسهولة راجع إلى الاعتدال والوسط فلا إفراط ولا تفريط، فالتتبع والتشديد حرج في جانب عسر التكاليف، والإفراط والتقصير حرج فيما يؤدي إليه من تعطيل المصالح، وعدم تحقيق مقاصد الشرع.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] فالتوسط هو منبع الكمالات، والتخفيف والسماحة ورفع الحرج على الحقيقة هو في سلوك طريق الوسط والعدل.

الثاني: إن رفع الحرج واليسر في الإسلام، وإن كان شاملاً لجميع أحكام الشريعة، وفي كافة مجالاتها، إلا أنه ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة واقعة في طريق الامتثال لأوامر الله تعين على تحقيق الغاية، فالإسلام هو الاستسلام لأوامر الله والانصياع لشرعه، فالمطلوب هو الطاعة وتحقيق العبودية لله وحده، وتحقيق مراد الشرع كذلك، من جلب المصالح ودرء المفساد، فإن المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام العالم، واستدامة صلاحه بصلاح المستخلفين في عقيدتهم وعبادتهم وكافة شئون حياتهم، ومابين أيديهم من موجودات العالم، الذي يعيشون فيه، وفي القرآن الكريم عن بعض رسل الله ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾ [هود: ٨٨] ويقول تعالى مبيناً حال بعض المفسدين: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

فالمطلوب هو الطاعة وتحقيق العبودية لله وحده، وبذل منتهى الاستطاعة في الاصلاح، واستعمار الأرض وبنائها.

فالذي يتلمس التخفيفات ويتتبع مواطن الرخص ورفع الحرج بعيداً عن الغاية الحقيقية، من تمام العبودية وخالص الخضوع والطاعة لله وحده والسعي في جلب المصالح ودرء المفسد، إنما غايته أن يأخذ بالسهل من الأمور، مما قد يؤدي إلى الانسلاخ من الأحكام، والابتعاد عن الشرع، والتهاون في مسائل الحلال والحرام، في المطاعم والمشارب، والمعاملات المالية، وغيرها، مدعياً ألا حرج في الدين، فقد أخطأ وضل السبيل، فلا يجوز أن تتقلب الوسائل غايات، أو أن تتغلب الوسائل على الغايات.

فكل ما يتقرر في هذا البحث من تخفيف ويسر، يجب ألا يطغى أو يشوش على المقصد الحقيقي من مقاصد الشرع، وهو الإصلاح في كافة مجالاته، وفي حدود مارسم الشرع.

الثالث: إن الجزاء في الإسلام دنيوي وأخروي، والجزاء الأخروي يتناول كافة أعمال ابن آدم الظاهرة والباطنة، ومنها ما لا يمكن الوصول إليه من قبل الحكام والقضاة، كالجحود والكتمان والغش والخداع، مما قد لا يتوصل إليه بالإجراءات القضائية.

يضاف إلى ذلك أن أحكام الإسلام هي من عند الله، وليست من وضع البشر، ومن أجل هذا فإن لها هيبتها واحترامها والخوف من مخالفتها، ولهذا تجد عند المسلم وازعا من نفسه يدعو إلى الاستقامة وعدم المخالفة، واحترام الأحكام الشرعية، لأنها من عند الله الذي يعلم السر وأخفى، ويعلم المفسد من المصلح.

إذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يكون عند المسلم من المانع ما يثنيه عن الإقدام على مواطن الرخص، والأخذ بالأسر وهو ممن لا يسوغ له ذلك، أو أن يلبس على المفتي أو القاضي فيحكي غير الواقع، وقد علم أنهما يجيبان على نحو مما يسمعان، والمستفتي أو المتقاضي هو الذي يعلم خفايا وقائعه

وقضاياه، وهو الذي يرجو رحمة الله ويخشى عذابه.
هذه مقدمات ثلاث لا بد من اصطحابها واستحضارها، عند النظر في
مواطن التخفيف ورفع الحرج.
أما الآن فقد آن الأوان لأصف لك البناء العام للبحث، وأبين ما استقر
عليه الأمر، بعد التقديم والتأخير، والحذف والإضافة، فقد استقر في أربعة
أبواب وخاتمة.

الباب الأول: في تعريف الحرج وأدلته، وقد احتوى على فصلين

أحدهما: في تعريف الحرج، وقد سبقه مبحث تمهيدي في المشقة وتعريفها وأنواعها وضوابطها، لأن مدار الحرج عليها، فكان لابد من كلمة جامعة فيها.

أما تعريف الحرج فقد عانيت في كتابته كثيراً؛ لأنني لم أجد من عرفه تعريفاً اصطلاحياً، فكان عليّ أن أنظر في كلام الشراح والمفسرين لنصوص الحرج، على ما ستطلع عليه.

ثم أنهيت هذا الفصل بمبحث ثالث بينت فيه العلاقة بين الحرج والضرورة والحاجة.

أما الفصل الثاني: ففي أدلة رفع الحرج من الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة ومن بعدهم، وقد أتيت فيه بحشد من الأدلة، تحوي في ثناياها أسرار التشريع وحكمه وسهولته ويسره، ومنها ومن نظائرها تستفاد القطعية بأصل رفع الحرج.

أما الباب الثاني: ففي مظاهر التخفيف وأنواعه

ذكرت في الفصل الأول التخفيف في الأحكام الأصلية في العبادات من فرائض ونوافل، وفي غير العبادات من العادات والمعاملات، كما أفردت التيسير في العقوبات والزواج والتوبة والكفارات بمبحث، يبين سعة رحمة الله وعفوه وتيسيره حتى في حالة إذنب المذنبين.

وفي فصل ثان من هذا الباب: ذكرت التخفيف في الأحكام الطارئة. وهذا هو مبحث الرخص وأقسامها وأحكامها.

ثم أتيت بفصل ثالث: يبين مظهر التخفيف على هذه الأمة من وضع الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة.

وأنهت هذا الباب بفصل رابع بينت فيه أنواع التخفيف.

أما الباب الثالث: ففي أسباب التخفيف. وقد انتظم ثمانية فصول:
الفصل الأول: في الحاجة بقسميها العامة والخاصة، وقد خص كل قسم بمبحث.

والفصل الثاني: في السفر وأحكامه.

والفصل الثالث: في المرض، وذكرت معه الأعذار الملازمة، مما لا يرجى برؤه من الأمراض، من سلسل البول وأشباهه، ومن الأمراض المستعصية، كالشلل والفالج - وقانا الله من كل مكروه - ووجه التخفيف في أحكامها، وأداء الواجبات الشرعية للمبتلى بها، كما ذكرت في هذا الفصل الأعذار الخاصة بالنساء، من حيض ونفاس، ووجه التخفيف في أحكامها.

ثم ختمت هذا الفصل بالكلام على حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - من جمع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة سبعة أيام أو ثمانية، من غير خوف أو مطر أو سفر، وذكرت توجيه العلماء وأقوالهم في ذلك.

والفصل الرابع: في النسيان، وعرفته وبسطت الكلام فيه، وبينت ضوابطه، ووجه التخفيف فيه.

أما الفصل الخامس: فكان من الخطأ وأنواعه وأحكامه وعدم المؤاخذه به، وهو يتفق في كثير من المواطن والضوابط مع النسيان، وقد نبهت على ذلك.

ومثله موضوع الفصل السادس وهو الجهل، فهو سبب ظاهر من أسباب التخفيف، وقد عرضت فيه أقوال أهل العلم، وما يعذر فيه بالجهل، وما لا يعذر.

أما موضوع الفصل السابع: فهو الإكراه، بسطت الكلام فيه، مبيناً تعريفه وشروطه وأنواعه، وأثره في التصرفات القولية والفعلية، وقد انتظم ذلك ثلاثة مباحث:

أولها: في تعريفه وشروطه.

وثانيها: في أنواعه.

وثالثها: في أثره في التصرفات القولية والفعلية.

أما الفصل الأخير من هذا الباب وهو الفصل الثامن: فموضوعه عموم البلوى، وقد جهدت في البحث فيه، من حيث تعريفه وتحديده؛ لأن المتقدمين لم يبسطوا الكلام فيه، وإنما يمثلون له ببعض الصور، كما هو معلوم لكل من راجع ذلك في موطنه، من كتب الأصول والقواعد، وبعض أحكام العبادات من الطهارات وأمثالها.

لذا فقد رأيتني ملزماً بتأصيل الموضوع، وأعطائه ما يستحقه من بحث واستقصاء، فجعلته في ثلاثة مباحث بعد محاولة تعريفه:

المبحث الأول: في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث أوردت من الأحاديث ما يبين الأخذ بهذا الأصل، كسبب من أسباب التخفيف.

والمبحث الثاني: في آثار عن الصحابة ومن بعدهم رضوان الله عليهم، في تساهلهم في أمور لعموم الابتلاء بها.

أما المبحث الثالث: ففي نصوص وعبارات لأهل العلم، من مختلف المذاهب، هي بمثابة تعليقات وتقريرات وتوضيحات لما تقدم من النصوص والآثار.

وقد حرصت بعد ذلك أن أبين ضابطاً في عموم البلوى، يرجع إليه في تحديد ذلك، كما نبهت إلى أمور فوض الشارع أمرها إلى الناس، يحدودنها حسب ماتدركه عقولهم، بعد أن بين لهم الضوابط العامة من أركان وشروط، كما هو الحال في استقبال القبلة، ومطالع الأهلة مما يعسر ضبطه.

وأقرر هنا - كما قررت في صلب البحث - أن موضوع عموم البلوى يحتاج إلى مزيد من العناية والضبط، وبه تتعلق أحكام كثيرة في التكاليف الشرعية.

أما الباب الرابع: فخصصته في الكلام على أصل رفع الحرج، مع

الأصول الأخرى، من النص، والقياس، والاستحسان، والمصلحة، والعرف، والاحتياط؛ حيث بينت علاقة رفع الحرج بهذه الأصول، وما قد يبدو فيه التعارض منها. وقد جاء ذلك في ستة فصول:

الفصل الأول: في رفع الحرج والنص. ذكرت فيه علاقة أصل رفع الحرج بالنص، من حيث أنه قد يبدو في بعض النصوص التعارض مع هذا الأصل، وبينت القاعدة في ذلك من مذهب مالك وأبي حنيفة رحمهما الله، وقد عانيت في كتاباته كثيراً، من حيث التأصيل والتمثيل.

والفصل الثاني: في العلاقة بين رفع الحرج والقياس، وضحت فيه تيسير الشريعة وشمولها من خلال أصل القياس.

والفصل الثالث: في الاستحسان وعلاقته ببحثنا، من حيث أن الاستحسان هو المقابل للقياس، بل هو المكمل لحكمة القياس فيما يتعذر فيه أطراده.

أما الفصل الرابع: ففي الكلام على المصلحة المرسلة وضوابطها، ووجه شمول الشريعة في أعمالها، وقد نبهت على أن قضية الاستصلاح أو المصلحة المرسلة باب خطير، قد يلج فيه من لا يفقه في الشريعة، فيفسد من حيث يريد الإصلاح، ويوقع في الحرج من حيث يريد التيسير.

والفصل الخامس: في علاقة رفع الحرج بالعرف، وكيف أن الأخذ بمبدأ العرف طريق من طرق التيسير في الشريعة، وقد نبهت كذلك إلى قاعدة: «تغير الأحكام بتغير الأزمان»، وبينت ضوابط ذلك، وما يعمل فيه بالعرف وما لا يعمل.

أما الفصل السادس: فأفردته للكلام في الاحتياط، وقد بذلت فيه جهداً أرجو أن يدركه القارئ، فإني لم أجد فيما اطلعت عليه من مراجع، من كتب في الاحتياط بصفة مستقلة، من حيث تعريفه، والتدليل عليه، وبيان الشبهات وأنواعها، وطريقة الخروج منها. فإن المتقدمين - رحمهم الله - لم

يفردوه ببحث، وإنما ذكروا بعضاً من مسائله في مواطن متفرقة، في فنون متعددة، من كتب الفقه، والأصول، والزهد، والرقائق، فقد يذكرون ذلك في الطهارات، والأطعمة، والأشربة، ومسائل الحلال والحرام، وفي الأصول والقواعد في تعارض الأصل والظاهر، وفي كتب الزهد والرقائق والورع.

وقد حرصت فيه على التنبيه على مواطن الورع والشبهات، وأن هذا لا يتعارض مع أصل رفع الحرج والأخذ بالتيسير من الدين.

ثم ختمت الموضوع: بمسألة ذات علاقة بالبحث، وهي ارتباط الأجر بالمشقة، وهل الأجر على قدرها؟ فبسطت ذلك، وبينت أن المكلف إذا أتى بالعزائم فإنه يثاب عليها، وأن هذا لا يتنافى مع أصل رفع الحرج، وفرقت بين المشقة المعتادة وغير المعتادة، وبين المشقة النابعة من طبيعة التكاليف الشرعية، والواقعة في طريقها، وبين المشقة التي يجلبها المكلف لنفسه ويقصدها بذاتها، ناقشت كل ذلك، وفصلت القول فيه، على ما استقف عليه، إن شاء الله.

وبعد: فقد بذلت ما في وسعي مستعيناً - بعد الله - بالمصادر المعتبرة من الكتاب والسنة وكلام أهل العلم، فما كان صواباً فبفضل الله وتوفيقه، وما كان من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، والإسلام منه براء، وأستغفر الله، ورحم الله من أهدى إلي عيوبي، وصلى الله على خير خلقه، نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية

صفحة فارغة بيضاء



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الخامس عشر

١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م

السنة الثالثة عشرة

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

سعود بن مسعد الثببتي

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

صالح جمال بدوي

الدكتور

عبدالله بن مصالح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

عمر زهير حافظ

الدكتور

محمد علي القري بن عيد

العدد ١٥ - السنة الثالثة عشرة

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر

عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ بالْبَغْيِ وَلَا فِي الْبَغْيِ نَفْعٌ لِّمَنْ يَحْكُمُ
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَبْغُونَ مِنَ الْعَذَابِ لَشَدِيدٍ
وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَالَهُمْ إِذْ ذَكَرُوا بِهِنَّ لَعَنَهُمُ الْعَالَمُ وَيُؤْتُونَ
مُسَوِّمَةً التَّوْبَةَ: ١٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ هُمْ يُعَذِّبُهُمْ
وَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قد م للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متسماً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

- ❖ - كلمة المشرف العام على المجلة. معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣
- ❖ - كلمة التحرير للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي، الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٩
- ❖ - البحوث المحكمة: ٢٥
- ١- البصمة الوراثية. ١
- للدكتور عمر بن محمد السبيل. ٢٧
- ٢- حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية. ٢
- للأستاذ الدكتور علي أحمد السالوس ٩٩
- ٣- المشاركة المتناقصة وأحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة. ٣
- للدكتور نزيه كمال حماد ١٩١
- ٤- المدة في خيار الشرط في البيع. ٤
- للدكتور عبد العزيز بن محمد الربيش ٢٢٣
- ٥- حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم. ٥
- للدكتور حمزة بن حسين الفعر. ٢٧١
- ٦- مسائل الطهارة الفقهية في البلاد غير الإسلامية ٦
- للدكتور عبد الكريم الخضر ٣٠٣
- ٧- أحكام الجلود في الفقه الإسلامي ٧
- للدكتور ياسين الخطيب ٣٤٥
- ٨- تجزؤ الاجتهاد. ٨
- للدكتور مختار بابا آدو. ٤٢١

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي.

٤٦٣ - قرارات الدورة السادسة عشرة

٤٨٥ - بيان مكة المكرمة بشأن الإرهاب

❖ الفتاوى.

٥٠١ للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

❖ من سير العلماء.

٥١٣ سيرة سماحة الشيخ عبد الله بن حميد - رحمه الله تعالى

❖ ملخصات وتقارير علمية.

المذهب الحنبلي - دراسة في تاريخه، وسماته، وأشهر أعلامه، ومؤلفاته.

٥٣٩ لمعالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

٥٤٩ ❖ من أخبار المجمع الفقهي الإسلامي

٥٥٥ ❖ ترجمة ملخصات البحوث باللغة الإنجليزية

كلمة المشرف العام على المجلة

أ.د. عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي
نائب رئيس المجمع الفقهي الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى، و الصلاة والسلام على النبي المصطفى، والرسول المجتبى، محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

و بعد: فهذا هو العدد الخامس عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، نقدمه للقراء الكرام بما يضمه - كأسلافه - من بحوث تنوعت بين الفقه وأصوله، وتنوعت أيضاً بين الاقتصاد، والطب، و العبادات، وشؤون الأسرة. وهي في كل ذلك ذات أهمية ظاهرة في واقع الحياة، وتمس أحدث ما يعرض للناس من القضايا والنوازل ذات الطابع الجماعي العام، كالبصمة الوراثية التي تتصل بأدق خصائص الإنسان، فلها علاقة بإثبات هويته الشخصية، وما يمكن أن يلحق به من الأنساب، أو يُنمى إليه من الجرائم. وكحماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية، فإنها موضوع الساعة، بما تواجه من الحاجة إلى بيان الحلول و البدائل الشرعية التي تستنبط من الفقه الإسلامي، ولا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت الحاجة إليه. وكذا المشاركة المتناقصة. والمدة في خيار الشرط في البيع. وبيان الصفة الشرعية لما تقوم به الهيئات الإسلامية من مراكز وجمعيات في البلدان غير المسلمة، من تولى العقود والفسوخ في الأنكحة... فكلها أبحاث حية، وواقعية، ومعاصرة.

ومن جملة هذه البحوث ما عُرض للمداولة و النقاش في الدورة السادسة عشرة لمجلس المجمع، وصدر بشأنها ما يناسب من قرارات أو توصيات. واشتمل العدد أيضاً على نُثارة من الفتاوى المنتقاة، كما وُشيت موضوعاته بمن وقع عليه الاختيار من علماء العصر لترجمة سيرته الزكية. ولا يخفى ما بين هذه المحاور من النسق الموضوعي و السببي؛ فإن العلم يُتلقى من ألسنة العلماء وأقلامهم، و ينتج من قرائحهم و أفهامهم، وهم أحق

الناس أن يُنتفع بما عندهم من العلم، ويُقتدى بما استقامت عليه سيرهم من العمل الصالح، فحقهم على الأمة أن تُعرّف بهم، وتنتشر فضائلهم بين الأنام، كيف لا، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء»... أخرجهم أبو داود و الترمذي وصححه ابن حبان. كما أن العلم يُنشر بحثاً للناظرين فيه تارة، وفتوى للعاملين به تارة أخرى، وقراراً يُبلغ إلى الأمة أو توصية توصى بها تارة ثالثة، لإظهار ثمرة الاجتهاد الجماعي، وما اتفق عليه أولو العلم في مجامع الفقه، وملتقيات الشورى.

وعلى الرغم من التميز الملحوظ الذي زان أبحاث المجلة، وكشف عن تزايد في دقة النظر، وعمق التحقيق، بما يتوفر للباحثين باستمرار من المصادر الجديدة في الفقه و أصوله، و الحديث و فنونه، التي زخرت بها المكتبة الإسلامية، و أغنتها تنوعاً وكثرة، فإن في النفس رغبة لم تقضها في نشدان المزيد من تلك الدقة، وذلك التعمق، ترقياً في مدارج الكمال الذي لا يدرك شأوه، فنأمل من الباحثين الكرام أن يبذلوا ما أمكنهم من الجهد في أعمال قريحة الفهم و النظر من أنفسهم، و يتقصوا ما وسعهم التقصي في مراجعة المصادر، و يستشرفوا ما عسى أن يكون قد كُتب من بحوث فيما يتناولون من الموضوعات، حتى يأتوا للناس بأحسن ما يمكن، وأكمل ما يستطيع، فالفقه ثمرة النظر الصحيح، والفهم الثاقب، ودوام التحصيل.

وإن المتتبع لمسار هذه المجلة الغراء يلحظ تطوراً مستمراً فيها، وهي تشهد ربيعها الثالث عشر، فقد أصبحت محكمة ابتداء من عددها الثالث عشر، و ألحق بها ملخصات لأبحاثها و قراراتها باللغة الإنكليزية، إضافة إلى الإخراج الفني الأنيق الجميل، وربما كانت بهذا التحسن المستمر قدوة ومثالاً تحتذيه أترابها من المجالات الأخرى؛ فمن سنّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها.

فحمداً لله على الموجود، وأملاً منه سبحانه في المزيد، فمنه الإيجاد، والإعداد، والإمداد.

و شكر الله للقائمين عليها إعداداً و طباعة، و المشاركين فيها بحثاً و تحريراً، و سائر من له صلة طيبة بها من القراء الكرام؛ بما يبذلون من آراء متنوعة في أغراضها، بين تقارير تحفز الهمم إلى المزيد من الإبداع، وتشجع القلوب على الجد، وبين نصائح تهدي إلى الصواب، وتحث عليه، وتنبه على الخطأ، و تحذر منه، وتلك سمة المؤمنين في توادهم و تراحمهم و تعاطفهم، و مدّ حبال التشاور و التناصح بينهم. و هذا هدف من أهداف المجمع الفقهي الإسلامي، ينشده من خلال هذه الوسيلة الثقافية التي تجمع الجهود العلمية من نتائج أفكار العلماء، و مسطور أقلامهم، فتحررها ثم تزود بها من تصل إليه من الباحثين، والدارسين، والمفتين، والدعاة.

و الشكر موصول إلى ولاية الأمر في المملكة العربية السعودية، بما لهم من الفضل و الأيادي السابغة البيضاء على الرابطة، وما يتصل بها من هيئات، وفي مقدمتهم خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، أسبل الله عليه رداء الصحة و العافية، وولي عهده الأمين، والنائب الثاني، وفقهم الله جميعاً لخدمة المسلمين، ونصر بهم دينه الذي أنزله هدى للعالمين.

و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

أ.د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

كلمة التحرير

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

كلمة التحرير

أحمدك اللهم حمد المؤمن بجلالك ، وكمال سلطانك ، وأصلى وأسلم
على خاتم رسلك وأنبيائك ، إمام المجتهدين ، وسيد الفقهاء أجمعين ،
القائل: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»، متفق عليه.

وبعد :

فإننا في هيئة تحرير مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ، بما نقدمه للأمة
الإسلامية عامة ، ولقراء المجلة خاصة ؛ من بحوث علمية ، وقرارات صدرت
عن المجمع الفقهي ، وفتاوى لمشاهير العلماء ، إنما نريد بذلك الدعوة إلى
العمل بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتحكيمهما في
قضائنا، وجميع أمورنا الدنيوية والأخروية ، ونريد أيضاً بذلك دعوة الأمة
الإسلامية قاطبة لترك العمل بالقوانين التي وضعها البشر، والعودة إلى
القانون الذي شرعه وفرضه خالق البشر، الذي هو أعلم بما يصلح أحوالهم
﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك : ١٤]. إن الله سبحانه وتعالى قد
ربط الإيمان بتحكيم شرعه ، ويؤكد ذلك قوله تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ
حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا﴾ [النساء : ٦٥].

وحكم بأن ما سوى شرعه باطل وضلال ، وأنه من الحكم بالطاغوت،
وبيين ذلك هاتان الآيتان: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا
أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [٦٠] وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ
الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ [٦١] [النساء].

إننا ، بما نقدمه من بحوث تعالج موضوعات تمس الحاجة إليها في هذا
العصر ، وقرارات تبين الحكم الشرعي في القضايا النازلة بالأمة نعمل على
توفير الحلول والإجابات الشرعية للأمة عامة، وللمشتغلين بالقضاء

والتحكيم والبحوث والدراسات الشرعية خاصة.

من الجدير بالذكر أن المجمع الفقهي الإسلامي حقق إنجازاً جديداً تمثل في انعقاد الدورة السادسة عشرة بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة ، وأصدر قرارات في قضايا مهمة منها : بيع الدين في صور متعددة، وحماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية، والتتضيض الحكمي (التقويم) في الشركات. وهذه الموضوعات مما تحتاج الأمة الإسلامية عامة، والشركات والمصارف الإسلامية خاصة إلى معرفة أحكامها.

ومن الموضوعات الطبية: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها ، ودخول نسبة من الكحول في الدواء . فهذه الموضوعات من النوازل المستجدة ، وقد تدارسها العلماء في المجمع ، وأصدروا بشأنها قرارات واضحة مستندة على الأدلة الشرعية ، ومقاصد الشريعة.

وتعميماً للفائدة نشرناها في هذا العدد ، ومعها بيان مكة المكرمة الذي أصدره المجمع في الدورة المذكورة بشأن الإرهاب.

وهذه القرارات غيض من فيض من البراهين الدالة على الحقيقة الثابتة بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، ووافية بمصالح العباد في المعاش والمعاد .

وهذا العدد الخامس عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي نقدمه لك أيها القارئ الكريم وقد أتت موضوعاته على نحو من الجدة والتنوع ؛ فشملت موضوعات في العبادات ، والاقتصاد الإسلامي ، والطب ، وأحوال الأسرة ، وأصول الفقه.

منها بحث أخ عزيز علينا ، وعلى الأمة الإسلامية ، شاركنا في دورة المجمع الماضية بكتابة بحثه (البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجنائية) ، وبحضوره ، ومناقشاته ، ومشاركته في لجنة صياغة القرارات ، وقد فقدناه حيث انتقل إلى جوار ربه ، ذلكم هو فضيلة الشيخ الدكتور عمر بن محمد السبيل ، إمام وخطيب المسجد الحرام ، وعضو هيئة

التدريس بكلية الشريعة بجامعة أم القرى . أسأل الله أن يتغمده برحمته ،
وأن يسكنه فسيح جناته ، وأن يجعل هذا البحث ، وما قدمه من أعمال جليلة
أخرى في ميزان حسناته ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ
سَلِيمٍ ﴿٨٩﴾ [الشعراء].

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً .

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

رئيس تحرير المجلة

د. صالح بن زابن المرزوقي البقمي

البحوث المحكمة



البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخداماً في النسب والجناية

للشيخ الدكتور/عمر بن محمد السبيل^(١)

إمام وخطيب المسجد الحرام
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة، وعميدها سابقاً - جامعة أم القرى.

(١) له مؤلفات قيمة منها: إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل، للزيراني - دراسة وتحقيق، مطبوع. وحكم الطهارة لمس القرآن الكريم - دراسة فقهية مقارنة. مطبوع. وغير ذلك. توفي في ١/١/١٤٢٣ هـ رحمه الله تعالى.

ملخص البحث

عرفت البصمة الوراثية في اللغة، وعند علماء الطب، وبيّنت كيفية استخدامها، والمجالات التي تستخدم فيها، وبيّنت أن الطرق الشرعية المعروفة في الفقه الإسلامي لإثبات النسب هي الفراش، والاستلحاق، والبيئة، والقيافة، والقرعة، وقررت أن النسب يمكن إثباته بالبصمة الوراثية من باب القياس الأولي؛ لأنها أقوى من القيافة. ثم ذكرت الطريق الشرعي الوحيد لنفي النسب وهو (اللعان)، مبيناً الآثار المترتبة عليه. وقررت أن النسب الثابت بإحدى الطرق الشرعية لا يجوز نفيه وإبطاله بالبصمة الوراثية، ولا بغيرها من الأمارات والقرائن، فما ثبت عن طريق الشرع لا يمكن نفيه إلا عن طريقه، كما لا يجوز استخدامها لقصد التأكد من صحة النسب الثابت بالطرق الشرعية؛ لأن الشرع هو الحاكم، فلا حكم لغيره عليه؛ ولما في ذلك من فتح باب الطعن في الأعراض والأنساب، وأيدت القول بجواز استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي للتعرف على الجناة، مقيماً على ذلك الأدلة الشرعية، و ذكرت أنه قد تقرر علمياً أن البصمة الوراثية هي:

البنية الجينية التفصيلية التي تدل على هوية كل فرد بعينه ، وهي من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية.

- وقد تأكد عندي بطلان القول بجواز إحلال البصمة الوراثية محل اللعان في نفي النسب؛ لمصادمته للنصوص الشرعية، وإجماع الأمة.

- وظهر لي أن البصمة الوراثية تعتبر طريقاً شرعياً من طرق إثبات النسب قياساً على القيافة، فيؤخذ بها في جميع المجالات التي يجوز الحكم فيها بالقيافة، بعد توفر الشروط والضوابط المعتبرة في خبير البصمة، وفي معامل الفحص الوراثي.

- وكذلك تَرَجَّحَ عندي جواز الاستعانة بالبصمة الوراثية كقرينة من القرائن التي قد تؤيد الزوج في طلبه اللعان، أو قد تدل على خلاف قوله، فيحمله ذلك، على العدول عن اللعان.
- وتبيّن لي من خلال البحث أنه يجب على الدول الإسلامية منع استخدام البصمة الوراثية، إلا بطلب من الجهات القضائية لأغراض مشروعة، ومنع ما عدا ذلك، وإيقاع العقوبات الرادعة على المخالفين؛ حمايةً لأعراض الناس وأنسابهم، ودرءاً للمفاسد المترتبة على ذلك.

المقدمة

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، محمد وآله وصحبه .

وبعد : فإن الله عز وجل حينما جعل هذه الشريعة المباركة خاتمة للشرائع السماوية ، ومهيمنة عليها ؛ شرع فيها من الأحكام ما صارت به صالحة للعمل والتطبيق في كل زمان ومكان ، وقد تضمنت هذه الشريعة من القواعد الكلية ، والأحكام الشاملة ، ما يكون كفيلاً على حكم كل مسألة حادثة ، أو نازلة واقعة ، يتعرف أهل العلم أحكامها من خلال تلك القواعد والأحكام ، حيث لم تزل الوقائع والنوازل تحدث عبر عصور الإسلام الماضية، ويستتبط العلماء حكمها من خلال ما عرفوا من أدلة الشرع العامة، وقواعده الكلية ، غير أن بعض الحوادث الواقعة ، والمسائل النازلة في هذا العصر لم يكن لها مثيل في ما مضى من العصور ، بسبب ما هبأ الله تعالى لعباده من الاكتشافات والمخترعات، في كافة المجالات ، ومختلف التخصصات ، وقد بذل أهل العلم في هذا العصر، ولا يزالون يبذلون جهوداً حثيثة في استنباط حكم كل نازلة من تلك النوازل .

وإن من أحدث النوازل ، وأهمها في هذا العصر ما يعرف بـ «البصمة الوراثية»، وقد رغب إليّ فضيلة أمين المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي^(١) المشاركة بإعداد بحث حول مشروعيتها استخدام «البصمة الوراثية» لعرضه على مجلس المجمع في دورته السادسة عشرة المزمع عقدها هذا العام ١٤٢٢هـ، إن شاء الله تعالى، فتم بفضل الله وتوفيقه إعداد هذا البحث، بعنوان «البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخداماً في النسب والجناية»، وقد اقتضى وضع البحث أن يكون في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة ، جاءت على النحو التالي :

(١) وهو فضيلة الشيخ الدكتور / صالح بن زابن المرزوقي .

- المقدمة : في الباعث على إعداد البحث .
- المبحث الأول : في ماهية البصمة الوراثية .
- المبحث الثاني : في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب .
- ويشتمل على ثلاثة مطالب :
- المطلب الأول : في تعريف النسب ، وعناية الإسلام به .
- المطلب الثاني : الطرق الشرعية لإثبات ونفي النسب .
- ويشتمل على فرعين :
- الفرع الأول : الطرق الشرعية لإثبات النسب .
- الفرع الثاني : الطريق الشرعي لنفي النسب .
- المطلب الثالث : في حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب .
- ويشتمل على ثلاثة فروع :
- الفرع الأول : حكم استخدام البصمة الوراثية في نفي النسب .
- الفرع الثاني : حكم استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب .
- الفرع الثالث : حكم استخدام البصمة الوراثية للتأكد من صحة النسب الثابت .
- المبحث الثالث : في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي .
- الخاتمة : وفيها أهم نتائج البحث .
- هذا ، والله أسأل أن يكون هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم ، وافياً بالمقصود ، موافقاً للحق؛ فإنه سبحانه الهادي للرشاد ، والموفق للسداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه .

كتبه

عمر بن محمد السبيل

مكة المكرمة ١٤٢٢/٦/١هـ

المبحث الأول في ماهية البصمة الوراثية

أولاً: التعريف اللغوي للفظ (البصمة):

البصمة مشتقة من البُصْم وهو: قَوْتُ ما بين طرف الخنصر إلى طرف البنصر، يقال: ما فارقتك شِبْرًا، ولا فِتْرًا، ولا عَتَبًا، ولا رَتَبًا، ولا بُصْمًا. ورجل ذو بصم: أي غليظ البصم^(١). وبَصَمَ بَصْمًا: إذا ختم بطرف أصبعه. والبصمة أثر الختم بالإصبع^(٢).

فالبصمة عند الإطلاق ينصرف مدلولها إلى بصمات الأصابع، وهي: الانطباعات التي تتركها الأصابع عند ملامستها إحدى السطوح المصقولة، وهي طبق الأصل لأشكال الخطوط الحلمية التي تكسو جلد الأصابع، وهي لا تتشابه إطلاقاً، حتى في أصابع الشخص الواحد^(٣).

ثانياً: ماهية البصمة الوراثية:

مما تقدم في بيان التعريف اللغوي للفظ البصمة، اتضح أن من أهم فوائد معرفة بصمات الأصابع الاستدلال بها على مرتكبي الجرائم، من خلال ما ينطبع من بصماتهم على الأجسام المصقولة في محل الجريمة، فهي قرينة قوية في التعرف على الجناة، غير أن الاكتشافات الطبية الحديثة لم تقتصر على معرفة هذه الخاصية من جسم الإنسان، بل تعدت ذلك إلى اكتشاف خواص كثيرة من جسم الإنسان، وإدراك مدى تأثير تلك الخواص في الوراثة عن طريق أجزاء كثيرة من جسم الإنسان، من دم، أو شعر، أو

(١) الفَوْتُ: ما بين كل أصبعين طولاً، والعَتَبُ والرتَبُ: ما بين الوسطى والسبابة. والفتر: ما بين السبابة والإبهام. والشبر: ما بين الإبهام والخنصر. والبُصْم: ما بين الخنصر والبنصر: لسان العرب، ٥٠/١٢.

(٢) المعجم الوسيط، ٦٠/١.

(٣) انظر: محاضرات عن البصمات، ص ١٣.

مني، أو بول، وغير ذلك، حتى أصبح هناك بسبب هذا الاكتشاف الطبي الحديث ما يعرف باسم (البصمة الوراثية).

وقد دلت الاكتشافات الطبية أنه يوجد في داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان (٤٦) من الصبغات (الكروموسومات)، وهذه الكروموسومات تتكون من المادة الوراثية - الحمض النووي الريبوزي اللاأكسجيني-، والذي يرمز إليه بـ(دنا) أي الجينات الوراثية، وكل واحد من الكروموسومات يحتوي على عدد كبير من الجينات الوراثية، قد تبلغ في الخلية البشرية الواحدة إلى مائة ألف مورثة جينية تقريباً، وهذه المورثات الجينية هي التي تتحكم في صفات الإنسان، والطريقة التي يعمل بها، بالإضافة إلى وظائف أخرى تنظيمية للجينات.

وقد أثبتت التجارب الطبية الحديثة بواسطة وسائل تقنية في غاية التطور والدقة: أن كل إنسان يمتلك جينوماً بشرياً يختص به دون سواه، لا يمكن أن يتشابه فيه مع غيره، أشبه ما يكون ببصمة الأصابع في خصائصها، بحيث لا يمكن تطابق الصفات الجينية بين شخص وآخر إلا أن يكونا توأمين. ولهذا جرى إطلاق عبارة (بصمة وراثية) للدلالة على تثبيت هوية الشخص، أخذاً من عينة الحمض النووي المعروف بـ(دنا)، الذي يحمله الإنسان بالوراثة عن أبيه وأمه؛ إذ أن كل شخص يحمل في خليته الجينية (٤٦) من صبغات الكروموسومات، يرث نصفها - وهي (٢٣) كروموسوماً - عن أبيه، بواسطة الحيوان المنوي، والنصف الآخر - وهي (٢٣) كروموسوماً - يرثها عن أمه بواسطة البويضة، وكل واحدة من هذه الكروموسومات، والتي هي عبارة عن جينات الأحماض النووية المعروف باسم (دنا) ذات شقين، يرث الشخص شقاً منها عن أبيه، والشق الآخر عن أمه، فينتج عن ذلك كروموسومات خاصة به، لا تتطابق مع كروموسومات أبيه من كل وجه، ولا مع كروموسومات أمه من كل وجه، وإنما جاءت خليطاً منهما^(١)، وبهذا الاختلاط

(١) ويدل على ذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نَظْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ سورة الإنسان ، آية رقم (٢) .

اكتسب صفة الاستقلالية عن كروموسومات أي من والديه، مع بقاء التشابه معهما في بعض الوجوه، لكنه مع ذلك لا يتطابق مع أي من كروموسومات والديه، فضلاً عن غيرهما^(١).

قال الدكتور محمد باخطة: (وتتكون كل بصمة من وحدات كيماوية ذات شقين، محمولة في المورثات وموزعة بطريقة مميزة، تفرق بدقة بارعة كل فرد من الناس عن الآخر، وتتكون البصمة منذ فترة الانقسام في البويضة الملقحة، وتبقى كما هي حتى بعد الموت، ويرث كل فرد أحد شقي البصمة من الأب، والآخر من الأم، بحيث يُكوّن الشقان بصمةً جديدة، ينقل الفرد أحد شقيها إلى أبنائه، وهكذا...) (٢).

وقال الدكتور عبد الهادي مصباح (الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر بنفس التطابق، وهي تحمل كل ما سوف يكون عليه هذا الإنسان من صفات وخصائص، وأمراض، وشيخوخة، وعمر، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب ببويضة الأم وحدوث الحمل) (٣).

وعلماء الطب الحديث يرون أنهم يستطيعون إثبات الأبوة أو البنوة لشخص ما أو نفيه عنه، من خلال إجراءات الفحص على جيناته الوراثية، حيث قد دلت الأبحاث الطبية التجريبية على أن نسبة النجاح في إثبات النسب أو نفيه، عن طريق معرفة البصمات الوراثية يصل في حالة النفي إلى حد القطع، أي بنسبة ١٠٠٪، أما في حالة الإثبات فإنه يصل إلى قريب من القطع، وذلك بنسبة ٩٩٪ تقريباً.

وطريقة معرفة ذلك: أن تؤخذ عينة من أجزاء الإنسان بمقدار رأس الدبوس من البول، أو الدم، أو الشعر، أو المنى، أو العظم، أو اللعاب، أو خلايا

(١) انظر : دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/ ٣٣٨: البصمة الوراثية (بصمة الدنا) للدكتور / سفيان العسولي ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١/ ٣٦٩: إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور/محمد الأشقر ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/ ٤٥٢ .

(٢) مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ، ص ٢٥ .

(٣) الاستساح بين العلم والدين، ص ١٠٥ .

الكلية، أوغير ذلك من أجزاء جسم الإنسان، وبعد أخذ هذه العينة يتم تحليلها، وفحص ما تحتوي عليه من كروموسومات - أي صبغات - تحمل الصفات الوراثية، وهي الجينات، فبعد معرفة هذه الصفات الوراثية الخاصة بالابن وبوالديه، يمكن بعد ذلك أن يثبت أن بعض هذه الصفات الوراثية في الابن مورثة له عن أبيه؛ لاتفاقهما في بعض هذه الجينات الوراثية، فيحكم عندئذ بأبوته له، أو يقطع بنفي أبوته عنه؛ لعدم تشابههما في شيء من هذه الجينات الوراثية، فيحكم عندئذ بنفي أبوته له، وكذلك الحال بالنسبة للأم، وذلك لأن الابن - كما تقدم - يرث عن أبيه نصف مورثاته الجينية، بينما يرث عن أمه النصف الآخر، فإذا أثبتت التجارب الطبية، والفحوصات المخبرية وجود التشابه في الجينات بين الابن وأبويه؛ ثبت - طبيًا - بنوته لهما، وإن لم يوجد بينهما أي تشابه في الجينات الوراثية انتفى - طبيًا - بنوته لهما.

وقد تثبت بنوته لأحد والديه بناء على التشابه الحاصل بينهما في المورثات الجينية، بينما ينفي عن الآخر منهما، بناء على انتفاء التشابه بينهما في شيء من المورثات الجينية^(١).

ثالثاً: مجالات العمل بالبصمة الوراثية:

يرى المختصون في المجال الطبي وخبراء البصمات أنه يمكن استخدام البصمات الوراثية في مجالات كثيرة، كلها ترجع في مجملها إلى مجالين رئيسين هما:

١ - المجال الجنائي: وهو مجال واسع يدخل ضمنه:

الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جناية قتل، أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، وفي حالة انتحال شخصيات الآخرين، ونحو

(١) انظر : بصمة الوراثية (بصمة الدنا) للدكتور/شعبان العسولي ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثية والهندسة الوراثية، ١ / ٣٧٦ ؛ البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا للدكتور نجم عبد الواحد ، ص ٤ ، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ٣ ؛ مناقشات ندوة الوراثية والهندسة الوراثية بالكويت ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثية والهندسة الوراثية ، ١ / ٢٥٤ ؛ الموسوعة العربية العالمية ، ٤ / ٤٣٣ .

هذه المجالات الجنائية.

٢ - مجال النسب: وذلك في حالة الحاجة إلى إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيه عنه، وفي حالة اتهام المرأة بالحمل من وطء شبهة، أو زنا^(١).

(١) انظر : البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً ونفيًا ، ص ١٣ : إثبات النسب بالبصمة الوراثية ، ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ١ / ٤٥٤ ، ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب ، ص ١٩ : الموسوعة العربية العالمية ، ٢ / ٤ - ٣٣٤ .

المبحث الثاني

في استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

المطلب الأول

في تعريف النسب، وعناية الإسلام به

أولاً: تعريف النسب:

التعريف اللغوي:

النسب في اللغة: القرابة، وسميت القرابة نسباً لما بينهما من صلة واتصال، وأصله من قولهم: نسبته إلى أبيه نسباً، من باب طلب، بمعنى: عزوته إليه، وانتسب إليه: اعتزى.

والاسم: النسبة بالكسر، وتجمع على: نسب، قال ابن السكيت: يكون من قبل الأب، ومن قبل الأم، وقال بعض أهل اللغة: هو في الآباء خاصة، على اعتبار أن المرء إنما ينسب لأبيه فقط، ولا ينسب لأمه إلا في حالات استثنائية. وقد استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة، فيقال: بينهما نسب أي قرابة، وجمعه أنساب.

قال الراغب الأصفهاني: النسب والنسبة: اشتراك من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان: نسب بالطول، كالاشتراك بالآباء والأبناء، ونسب بالعرض، كالنسبة بين الإخوة، وبين الأعمام^(١).

التعريف الاصطلاحي:

مع البحث المستفيض في كثير من المصنفات في مختلف المذاهب الفقهية الأربعة، لم أقف على تعريف شرعي للنسب جامع مانع، إذ يكتفي الفقهاء بتعريف النسب بمعناه العام، المستفاد من معناه في اللغة وهو مطلق

(١) انظر: القاموس المحيط، ١/١٣١، المصباح المنير، ٢/٦٠٢.

القربابة بين شخصين، دون أن يعرفوه بالمعنى الاصطلاحي الشرعي، وهو الذي يفيد صحة ثبوت النسب لشخص ما، أو عدم ثبوته له. ومن تلك التعريفات العامة تعريف العلامة البكري بقوله:

(وهو القربابة، والمراد بها الرحم، وهي لفظ يشمل كل من بينك وبينه قربة، قربت أو بعدت، كانت من جهة الأب أو من جهة الأم)^(١).

وعرفه بنحوه صاحب العذب الفائض، حيث عرف النسب بالقربابة، ثم قال: (وهي الاتصال بين إنسانين بالاشتراك في ولادة قريبة أو بعيدة)^(٢).

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين تعريف النسب بمعناه الاصطلاحي الخاص، وهو القربابة من جهة الأب باعتبار أن الإنسان إنما ينسب لأبيه فقط، فقال في تعريفه: (حالة حكمية إضافية بين شخص وآخر، من حيث إن الشخص انفصل عن رحم امرأة هي في عصمة زواج شرعي، أو ملك صحيح، ثابتين، أو مشبهين الثابت للذي يكون الحبل من مائه)^(٣).

ثانياً: عناية الإسلام بالنسب:

أولت الشريعة الإسلامية النسب مزيداً من العناية، وأحاطته ببالغ الرعاية، ولا أدل على ذلك من جعله في طليعة الضروريات الخمس، التي اتفقت الشرائع السماوية على وجوب حفظها ورعايتها.

وإن من أجلى مظاهر العناية بالنسب في الإسلام، أن الله تعالى امتن على عباده بأن جعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، فقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] ولا يتحقق معرفة الشعوب والقبائل، وما يترتب على ذلك من تعارف وتآلف إلا بمعرفة الأنساب، وحفظها عن الاشتباه والاختلاط.

ومن أجل ذلك عني الإسلام أيما عناية بتنظيم العلاقة بين الرجل

(١) حاشية البكري على شرح الرحبية للمارديني، ص ٣٢.

(٢) ص ١٩.

(٣) الموسوعة الفقهية، ص ١٤. ونقله عنه صاحب كتاب ثبوت النسب، ص ١٠.

والمرأة ضمناً لسلامة الأنساب، فحرم الإسلام كل اتصال جنسي لا يتم على أصول شرعية يحفظ لكل من الرجل والمرأة ما يترتب على هذا الاتصال من آثار، وما ينتج عنه من أولاد، وأبطل جميع أنواع العلاقات التي تعارفت عليها بعض الأمم والشعوب، التي انحرفت عن شرائع الله السوية، ولم يبيح الإسلام سوى العلاقة القائمة على النكاح الشرعي بشروطه المعتبرة، أو بملك اليمين الثابت، ولذا قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ [٥] إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ [٦] فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ [٧] [المؤمنون].

ومن مظاهر عناية الإسلام بالنسب أنه شدد النكير، وبالع في التهديد للآباء والأمهات حين يقدمون على إنكار نسب أولادهم الثابت، ويتبرؤون منهم، أو حين ينسبون لأنفسهم أولاداً ليسوا منهم، وفي هذا يقول عليه الصلاة والسلام: (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الجنة، وأيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه، احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(١).

كما حرم الإسلام الانتساب إلى غير الآباء؛ حيث قال عليه الصلاة والسلام في معرض التحذير من ذلك، وبيان الوعيد الشديد على فاعله: (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام)^(٢).

كما أبطل الإسلام التبني وحرّمه، بعد أن كان مألوفاً وشائعاً عند أهل الجاهلية وفي صدر الإسلام، يقول عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وإنما حرم الإسلام التبني لما يترتب عليه من مفسد كثيرة؛ لكون المتبني ابناً مزوراً في الحقيقة والواقع، وعنصراً غريباً عن الأسرة التي انضم إليها، لا يحل له أن يطلع على محارمها، أو يشاركها في حقوقها، إضافة إلى أنه قد

(١) رواه أبو داود في سننه ، ٢٧٩/٢ ، والنسائي في سننه ، ١٧٩/٦ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، ١٧٠/٤ ، ومسلم في صحيحه ، ٥٧/١ .

لا ينسجم مع أخلاقها، ولا يتلاءم مع طباعها؛ لإحساسه وإحساس الأسرة بأنه أجنبي عنها، وسواء كان المتبني معروف النسب أو مجهوله^(١)، إلا أن الإسلام مع هذا يلحق المجهول بمن ادعاه بمجرد الدعوى، مع إمكان كونه منه عادة، وكل هذا من عناية الشريعة الإسلامية بالنسب، ومزيد رعايتها له، واهتمامها به، تحقيقاً لمقاصد عظيمة، وحكمٍ جليلة.

(١) انظر : الفقه الإسلامي وأدلته ، ٦٧٣/٧ .

المطلب الثاني

الطرق الشرعية لإثبات ونفي النسب

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الطرق الشرعية لإثبات النسب:

والمقصود هنا بيان طرق إثبات النسب بياناً مجملاً، دون الدخول في تفاصيل آراء العلماء في بعض الشروط والصور المعتبرة في كل طريق من طرق إثبات النسب.

وطرق إثبات النسب خمسة، وهي: الفراش، والاستلحاق، والبينة، والقيافة، والقرعة. فالثلاثة الأول محل اتفاق بين العلماء^(١)، وأما الرابع فبه قال الجمهور، وأما الخامس فبه قال بعض أهل العلم، ودونك الكلام على كل واحد من هذه الأسباب بشيء من الإيضاح على النحو التالي:

أولاً: الفراش:

وقد أجمع العلماء رحمهم الله تعالى على إثبات النسب به، بل هو أقوى الأسباب كلها، قال العلامة ابن القيم: (فأما ثبوت النسب بالفراش فأجمعت عليه الأمة)^(٢).

والمراد بالفراش: فراش الزوجة الصحيح، أو ما يشبه الصحيح، فالصحيح هو عقد النكاح المعتبر شرعاً، حيث توفرت أركانه وشروطه، وانتفت موانعه، وأما ما يشبه الصحيح فهو عقد النكاح الفاسد، وهو المختلف في صحته، وكذا الوطء بشبهة على اختلاف أنواعها، فإن حكمه حكم الوطء بنكاح صحيح فيما يتعلق بثبوت نسب المولود الناتج عن ذلك الوطء.

فإذا أتت المرأة بولد ممن يمكن أن يولد لمثله لستة أشهر منذ الوطء، أو إمكان الوطء، فإن النسب يثبت لصاحب الفراش، إذا ولد حال الزوجية

(١) زاد المعاد ، ٥ / ٤١٠ .

(٢) المصدر نفسه .

حقيقة، أو حكماً كما في المعتدات؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)^(١).

ويدخل في الفراش عند جمهور العلماء الوطء بملك اليمين، وهو ما يعبر عنه بعض الفقهاء بالاستيلاد، فإذا كان لرجل سُرّة يطؤها بملك اليمين، فإنها تعد فراشاً عند الجمهور^(٢)، أما الحنفية فيرون أن فراش الأمة فراش ضعيف، لا يلتحق الولد بصاحب الفراش إلا باستلحاقه له، على تفصيل عندهم في هذا^(٣).

ثانياً: الاستلحاق:

ويعبر عنه أيضاً بـ (الإقرار)، وغالباً ما يكون في أولاد الإمام. والإقرار بالنسب على نوعين:

الأول: إقرار يحمله المقرُّ على نفسه فقط، كالإقرار بالبنوة، أو الأبوة.

الثاني: إقرار يحمله المقرُّ على غيره، وهو ما عدا الإقرار بالبنوة والأبوة كالإقرار بالأخوة، والعمومة.

وقد اشترط الفقهاء لصحة الإقرار بالنسب في كلا النوعين شروطاً لابد من تحققها لصحة الإقرار وثبوت النسب بمقتضاه، فاشتروا لصحة الإقرار بالنسب على النفس الشروط التالية:

١ - أن يكون المقر بالنسب بالغاً، عاقلاً، فلا يصح إقرار الصغير، ولا المجنون؛ لعدم الاعتداد بقولهما لقصورهما عن حد التكليف.

٢ - أن يكون المقرُّ له بالنسب ممن يمكن ثبوت نسبه من المقرِّ، وذلك بأن يولد مثله لمثله، فلو أقر من عمره عشرون ببنوة من عمره خمسة عشر لم يقبل إقراره؛ لاستحالة ذلك عادة وعقلاً.

٣ - أن يكون المقرُّ له مجهول النسب؛ لأن معلوم النسب لا يصح إبطال

(١) رواه البخاري في صحيحه ، ١٧٧/٤ ، ومسلم في صحيحه ، ١٧١/٤ .

(٢) انظر :الزرقاني على خليل ، ١٨٧/٤ ، المذهب ، ١٢١/٢ ، الإقناع ، ١٠٥/١ .

(٣) انظر : رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ، ٢٣٠/٥ .

نسبه الثابت بحال من الأحوال.

٤ - أن لا يكذب المقر له المقر، إن كان أهلاً لقبول قوله، فإن كذبه فإنه لا يصح الإقرار عندئذ، ولا يثبت به النسب.

٥ - أن لا يصرح المقر بأن المقر له ولده من الزنا، فإن صرح بذلك فإنه لا يقبل إقراره؛ لأن الزنا لا يكون سبباً في ثبوت النسب؛ لقول النبي ﷺ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر).

٦ - أن لا ينازع المقر بالنسب أحد؛ لأنه إذا نازعه غيره، فليس أحدهما أولى من الآخر بمجرد الدعوى، فلا بد من مرجح لأحدهما، فإن لم يكن فإنه يعرض على القافة، فيكون ثبوت النسب لأحدهما بالقيافة لا بالإقرار. فإذا توفرت هذه الشروط ثبت نسب المقر له من المقر، وثبت بمقتضى ذلك جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

فإن كان الإقرار بالنسب فيه تحميل للنسب على الغير، كالإقرار بأخ له ونحوه، فإنه يشترط لصحة ثبوت النسب إضافة إلى الشروط المتقدمة ما يأتي: ١ - اتفاق جميع الورثة على الإقرار بالنسب المذكور.

٢ - أن يكون الملحق به النسب ميئاً؛ لأنه إذا كان حياً فلا بد من إقراره بنفسه.

٣ - أن لا يكون الملحق به النسب قد انتفى من المقر له في حياته باللعان^(١).

ثالثاً: البيئة:

والمراد بها الشهادة، فإن النسب يثبت لمدعيه بناء على شهادة العدول بصحة ما ادعاه، وقد أجمع العلماء على أن النسب يثبت لمدعيه بشهادة رجلين عدلين^(٢)، واختلفوا في إثباته بغير ذلك: كشهادة رجل وامرأتين، أو

(١) انظر: بدائع الصنائع، ٢٢٨/٧؛ الزرقاني على خليل، ١٠٥/٦؛ مغني المحتاج، ٢٥٩/٢؛ شرح منتهى الإرادات، ٥٧٥/٣؛ الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص ٩٢.

(٢) انظر: بداية المجتهد، ٣٤٨/٢؛ زاد المعاد، ٤١٧/٥.

بشهادة أربع نساء عدلات، أو بشهادة رجل ويمين المدعي؛ حيث قال بكل حالة من هذه الحالات طائفة من العلماء، غير أن مذهب جماهير أهل العلم - حيث هو قول المذاهب الثلاثة: المالكية، والشافعية، والحنابلة - أنه لا يقبل في إثبات النسب إلا شهادة رجلين عدلين^(١).

فإذا ثبت نسب المدعى بالبينة لحق نسبه بالمدعي، وترتب عليه ثبوت جميع الأحكام المتعلقة بالنسب.

رابعاً: القیافة:

وهي لغة: تتبع الآثار لمعرفة أصحابها، والقائف من يتبع الأثر ويعرف صاحبه، وجمعه قافة^(٢).

والقائف في الاصطلاح الشرعي: هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٣).

والقيافة عند القائلين بالحكم بها في إثبات النسب، إنما تستعمل عند عدم الفراش، والبينة، وحال الاشتباه في نسب المولود والتنازع عليه، فيعرض على القافة، فمن ألحقته به القافة من المتنازعين نسبه؛ ألحق به.

وقد اختلف العلماء في حكم إثبات النسب بها على قولين مشهورين:

القول الأول: أنه لا يصح الحكم بالقيافة في إثبات النسب، وبه قال الحنفية^(٤).

القول الثاني: اعتبار الحكم بالقيافة في إثبات النسب عند الاشتباه والتنازع. وبه قال جمهور العلماء؛ حيث قال به: الشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

(١) انظر: الهداية شرح البداية، ١١٧/١؛ الخرشى على خليل، ٢٠٠/٧؛ المهذب، ٣٣٤/٢؛ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف، ١٥/٣٠، المحلى، ٣٩٥/٩؛ ثبوت النسب، ص، ١٩٢.

(٢) انظر: القاموس المحيط، ١٨٨/٣.

(٣) التعريفات للجرجاني، ص، ٩١. وعرفه في مغني المحتاج، ٤٨٨/٤ بقوله: (من يلحق النسب بغيره عند الاشتباه بما خصه الله تعالى به من علم ذلك).

(٤) المبسوط، ٧٠/١٧، روضة القضاة، ١٤٠٢/٤، البحر الرائق، ٢٩٧/٤.

(٥) المهذب، ٤٤٤/١، نهاية المحتاج، ٣٥١/٨.

(٦) الكافي، ٣٦٨/٢؛ الإقناع، ٤٠٩/٢.

والظاهرية^(١)، والمالكية في أولاد الإمام في المشهور من مذهبهم، وقيل: في أولاد الحرائر أيضاً^(٢).

ومما لا شك فيه أن ما ذهب إليه الجمهور من الحكم بالقيافة واعتبارها طريقاً شرعياً في إثبات النسب هو الراجح؛ لدلالة السنة المطهرة على ذلك، وثبوت العمل بها عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم، ولم يعرف لهم مخالف، فكان كالإجماع منهم على الحكم بها، قال العلامة ابن القيم رحمه الله في بيان حجية العمل بالقيافة في إثبات النسب: (وقد دل عليها سنة رسول الله ﷺ، وعَمَلُ خلفائه الراشدين، والصحابة من بعدهم، منهم عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، وأنس بن مالك رضي الله عنهم، ولا مخالف لهم في الصحابة، وقال بها من التابعين: سعيد بن المسيب، وعطاء بن أبي رباح، والزهري، وإياس بن معاوية، وقتادة، وكعب بن سور، ومن تابعي التابعين: الليث بن سعد، ومالك بن أنس وأصحابه، وممن بعدهم الشافعي وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق وأبو ثور، وأهل الظاهر كلهم، وبالجمله فهذا قول جمهور الأمة، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة وأصحابه، وقالوا: العمل بها تعويل على مجرد الشبه، وقد يقع بين الأجانب، وينتفي بين الأقارب..)^(٣).

هذا وقد اشترط الجمهور لاعتبار قول القائف، والحكم به في إثبات النسب عدة شروط، من أهمها: أن يكون القائف مسلماً، مكلفاً، عدلاً، ذكراً، سميحاً، بصيراً، عارفاً بالقيافة، مجرباً في الإصابة^(٤).

وقد ذهب أكثر القائلين بالحكم بالقيافة إلى جواز الاكتفاء بقول قائف واحد والحكم بإثبات النسب بناء على قوله، بينما ذهب آخرون إلى أنه لا

(١) المحلى، ٤٣٥/٩، ١٤٨/١٠.

(٢) المدونة، ٣٣٩/٣، تبصرة الحكام، ٩١/٢، الزرقاني على خليل، ١١٠/٦.

(٣) الطرق الحكمية، ص، ١٩٥، وقد بين العلامة ابن القيم ضعف ما ذهب إليه الحنفية من عدم الحكم بالقافة وأجاب عن أدلتهم بما يشفي ويكفي.

انظر: الطرق الحكمية، ص، ٢٠٨.

(٤) انظر: تبصرة الحكام، ٩١/٢، روضة الطالبين، ٣٧٤/٨: كشف القناع، ٢٠٢/٤، المحلى، ١٤٨/١٠.

يقبل في ذلك أقل من اثنين.

ومبنى الخلاف في ذلك على اعتبار القائف هل هو شاهد، أو مخبر، فمن قال بالأول اشترط اثنين، ومن قال بالثاني اكتفى بواحد، وقيل مبنى الخلاف على أن القائف هل هو شاهد أو حاكم؟ قال الباجي: (وجه القول الأول: أن هذه طريقة الخبر عن علم يختص به القليل من الناس كالطبيب والمفتي، ووجه القول الثاني أنه يختص بسماعه والحكم به الحكام، فلم يجز في ذلك أقل من اثنين)^(١)، وقال في الإنصاف: (وهذا الخلاف مبني عند كثير من الأصحاب على أنه هل هو شاهد أو حاكم؟ فإن قلنا هو شاهد اعتبرنا العدد، وإن قلنا: هو حاكم فلا.. وقالت طائفة من الأصحاب: هذا الخلاف مبني على أنه شاهد، أو مخبر، فإن جعلناه شاهداً اعتبرنا العدد، وإن جعلناه مخبراً لم نعتبر العدد، كالخبر في الأمور الدنيوية)^(٢)، ورجح العلامة ابن القيم الاكتفاء بقول قائف واحد، محتجاً لذلك بقوله: (ومن حجة هذا القول - وهو قول القاضي وصاحب المستوعب، والصحيح من مذهب الشافعي، وقول أهل الظاهر - أن النبي ﷺ سر بقول مجزز المدلجي وحده، وصح عن عمر أنه استقاف المصطلق وحده كما تقدم، واستقاف ابن عباس ابن كلدة وحده، واستلحقه بقوله. وقد نص أحمد على أنه يكتفى بالطبيب والبيطار الواحد إذا لم يوجد سواه، والقائف مثله.. بل هذا أولى من الطبيب والبيطار؛ لأنهما أكثر وجوداً منه، فإذا اكتفى بالواحد منهما مع عدم غيره فالقائف أولى)^(٣).

هذا وإن لم تتفق القافة على إلحاق المجهول نسبه بأحد المدعين، بل تباينت أقوالها، وتعارضت، فإن قولها يسقط؛ لتعارضها، كالبينتين إذا تعارضتا تساقطتا، إلا في حالة واحدة، وهي أن يتفق اثنان من القافة على إلحاقه بشخص، ويخالفهما قائف واحد، فإنه لا يلتفت إلى قوله، ويؤخذ

(١) المنتقى شرح الموطأ ، ١٤/٦ .

(٢) ٤٦١/٦ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ، ٢١١ .

بقول الاثنين؛ لأنهما كالشاهدين، فقولهما أقوى من قول الواحد .
أما ما عدا ذلك من حالات الاختلاف، كأن يعارض قول اثنين قولاً آخرين، أو قول ثلاثة، فإن قول القافة يسقط في هذه الحالات كلها . وبهذا قال الحنابلة^(١).

أما لو أخذ بقول القافة، وحكم به حاكم، ثم جاءت قافة أخرى فألحقته بشخص آخر، فإنه لا يلتفت إلى قول المتأخرة منهما؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ومثل هذا أيضاً لو رجعت القافة عن قولها بعد الحكم به، وألحقته بشخص آخر فإنه لا يلتفت إلى رجوعها عن قولها الأول؛ لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً، وبهذا قال الشافعية والحنابلة^(٢).

وإذا لم يؤخذ بقول القافة لاختلاف أقوالها، أو أشكل الأمر عليها فلم تلحقه بواحد من المدعين، أو لم توجد قافة، فإن نسب المجهول يضيع على الصحيح من مذهب الحنابلة^(٣).

والقول الآخر للحنابلة^(٤) - وهو مذهب الشافعية^(٥) - : أن الأمر يترك حتى يبلغ المجهول، ثم يؤمر بالانتساب إلى أحد المدعين؛ لأنه روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال للغلام الذي ألحقته القافة بالمدعين: (وال أيهما شئت)^(٦)؛ ولأنه إذا تعذر العمل بقول القافة رجع إلى اختيار الولد الجبلي؛ لأن الإنسان يميل بطبعه إلى قريبه دون غيره، ولأنه إذا بلغ صار أهلاً للإقرار، فإذا صدقه المقر له فيثبت نسبه حينئذ بالإقرار.

وفي قول في كلا المذهبين: أنه يؤمر بالاختيار والانتساب إلى أحد المدعين إذا بلغ سن التمييز.

(١) انظر : المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ٣٤٨/١٦ ، معونة أولي النهى ، ٧٢٤/٥ .

(٢) انظر : نهاية المحتاج ، ٤٦٣/٥ ، كشاف القناع ، ٢٣٨/٤ .

(٣) المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ، ٣٤٨/١٦ ، معونة أولي النهى ، ٧٢٤/٥ .

(٤) انظر : المصادر السابقة .

(٥) المذهب ، ٤٤٤/١ ، روضة الطالبين ، ٥٠٦/٤ ، مغني المحتاج ، ٤٢٨/٢ .

(٦) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ، ١٦٢/٤ ، البيهقي في السنن الكبرى ، ٢٦٣/١٠ ، وقال : هذا إسناد صحيح موصول .

والمفهوم من مذهب المالكية: أن الحكم كذلك، حيث نصوا على أن القافة إذا ألحقت المجهول بأكثر من أب لحق بهم حتى يبلغ، ثم يؤمر باختيار واحد منهم^(١).

خامساً: القرعة:

وهي أضعف طرق إثبات النسب الشرعي، ولذا لم يقل بها جمهور العلماء، وإنما ذهب إلى القول بها، واعتبارها طريقاً من طرق إثبات النسب: الظاهرية^(٢)، والمالكية في أولاد الإمام^(٣)، وهو نص الشافعي في القديم^(٤)، وبها قال بعض الشافعية عند تعارض البيئتين^(٥)، وقال بها الإمام أحمد في رواية^(٦)، وابن أبي ليلى، وإسحاق بن راهويه^(٧).

واحتج القائلون بها بما رواه أبو داود^(٨)، والنسائي^(٩) عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: (كنت جالساً عند النبي ﷺ فجاء رجل من اليمن، فقال: إن ثلاثة نفر من أهل اليمن أتوا علياً يختصمون إليه في ولد، وقد وقعوا على امرأة في طهر واحد، فقال لاثنتين منهما: طيبا بالولد لهذا، فغلبا، فقال: أنتم شركاء متشاكسون، إني مقرر بينكم، فمن قرع فله الولد، وعليه لصاحبيه ثلثا الدية، فأقرع بينهم، فجعله لن قرع، فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت أضراسه أو نواجذه).

قال الإمام ابن حزم تعليقاً على هذا الحديث: (لا يضحك رسول الله ﷺ دون أن ينكر ما يرى أو يسمع ما لا يجوز ألبتة إلا أن يكون سروراً به، وهو عليه الصلاة والسلام لا يسر إلا بالحق، ولا يجوز أن يسمع باطلاً

(١) تبصرة الحكام ، ٩٢/٢ .

(٢) المحلى ، ١٥٠/١٠ .

(٣) الزرقاني على خليل ، ١٠٩/٥ ، الخرشي على خليل ، ١٠٥/٦ .

(٤) السنن الكبرى للبيهقي ، ٢٦٧/١٠ ، معالم السنن للخطابي ، ١٧٧/٣ .

(٥) المهذب ، ٤٤٥/١ ، روضة الطالبين ، ٤٤٠/٥ .

(٦) المغني ، ٣٤٤/٦ ، الإنصاف ، ٤٥٨/٦ .

(٧) المغني ، ٣٤٤/٦ ، معالم السنن ، ١٧٧/٣ .

(٨) في سننه ، ٢٨١/٢ .

(٩) في سننه ، ١٨٢/٦ .

فيقره، وهذا خبر مستقيم السند، نَقَلْتُهُ كلهم ثقات، والحجة به قائمة، ولا يصح خلافه ألبتة^(١).

وقال الإمام الخطابي: (وفيه إثبات القرعة في أمر الولد، وإحقاق القارع)^(٢).

والقرعة عند القائلين بها لا يصار إلى الحكم بها إلا عند تعذر غيرها من طرق إثبات النسب من فراش، أو بينة، أو قيافة، أو في حالة تساوي البينتين، أو تعارض قول القافة، فيصار حينئذ إلى القرعة؛ حفاظاً للنسب عن الضياع، وقطعاً للنزاع والخصومة، فالحكم بها غاية ما يقدر عليه، وهي أولى من ضياع نسب المولود؛ لما يترتب على ذلك من مفسد كثيرة.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (إذا تعذرت القيافة، وأشكل الأمر عليها كان المصير إلى القرعة أولى من ضياع نسب الولد، وتركه هملاً لا نسب له، وهو ينظر إلى ناكح أمه وواطئها، فالقرعة هاهنا أقرب الطرق إلى إثبات النسب، فإنها طريق شرعي، وقد سدت الطرق سواها، وإذا كانت صالحة لتعيين الأملاك المطلقة، وتعيين الرقيق من الحر، وتعيين الزوجة من الأجنبية، فكيف لا تصلح لتعيين صاحب النسب من غيره، ومعلوم أن طرق حفظ الأنساب أوسع من طرق حفظ الأموال، والشارع إلى ذلك أعظم تشوقاً، فالقرعة شرعت لإخراج المستحق تارة، ولتعيينه تارة، وهاهنا أحد المتداعيين هو أبوه حقيقة، فعملت القرعة في تعيينه، كما عملت في تعيين الزوجة عند اشتباهها بالأجنبية، فالقرعة تخرج المستحق شرعاً، كما تخرجه قدرأ.. فلا استبعاد في الإلحاق بها عند تعيينها طريقاً، بل خلاف ذلك هو المستبعد)^(٣).

(١) المحلى، ١٥٠/١٠.

(٢) معالم السنن، ١٧٧/٣.

(٣) الطرق الحكمية، ص، ٢١٤.

الفرع الثاني: الطريق الشرعي لنفي النسب:

من أجل محاسن شريعة الإسلام المباركة، رعايتها للأنساب، وعنايتها بالحفاظ عليها، ومن مظاهر ذلك تشوفها إلى ثبوت النسب ودوامه، وتسهيلها في إثباته بأدنى الأسباب وأيسرها، وتشديدها في نفيه وإبطاله متى ما ثبت بإحدى الطرق المشروعة؛ حيث لا تقبل الشريعة الإسلامية نفي النسب بعد ثبوته مهما كان الحامل عليه، أو الداعي إليه إلا عن طريق واحد، وهو اللعان.

لذا، فإنه يحسن إعطاء نبذة موجزة عن اللعان وصفته، والآثار المترتبة عليه، على النحو التالي:

تعريف اللعان:

اللعان في اللغة: مشتق من اللعن، وهو الطرد والإبعاد من الخير، سمي بذلك؛ لأن الزوج يلعن نفسه في الشهادة الخامسة، أو لأن أحد الزوجين عرضة للطرد والإبعاد من رحمة الله، بسبب كذبه وافترائه^(١). وهو في الشرع: شهادات مؤكدة بأيمان من زوجين مقرونة بلعن، أو غضب^(٢).

دليل مشروعيته:

دل على مشروعيته: الكتاب، والسنة، والإجماع.
أما الكتاب: ففي قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور].
وأما السنة: فللأحاديث الكثيرة الثابتة عنه ﷺ في ذلك، ومنها ما ثبت في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رجلاً لأعن امرأته،

(١) انظر: لسان العرب ، ٣٨٧/١٢ .

(٢) انظر: بدائع الصنائع ، ٢٤١/٣ ، كشف القناع ، ٣٩٠/٥ .

وانتفى من ولدها، ففرق رسول الله ﷺ بينهما وألحق الولد بالمرأة^(١).
وأما الإجماع على مشروعية اللعان في الجملة فقد حكاه عدد من
العلماء^(٢).

واللعان لا يشرع إلا حين يعلم الزوج بزنا زوجته، إما برؤية، أو إخبار
ثقة، أو مشاهدة رجل فاجر يدخل عليها، أو يخرج منها، أو باستفاضة زناها
عند الناس، ونحو ذلك، فإذا ما حصل شيء من ذلك ولم يكن ثمة ولد يحتاج
الزوج إلى نفيه، فالأولى به في هذه الحالة أن يكتفي بطلاقها؛ لتحريم بقائها
معه، مع حفظ لسانه عن رميها بالفاحشة سترًا عليها، وصيانة لحرمة
فراشه، فإن كان هناك ولد يحتاج إلى نفيه سواء كان حملًا، أو مولودًا، فإنه
لا ينتفي منه؛ لولادته على فراشه، إلا بأن يلاعن زوجته^(٣)، ولا يصح اللعان
إلا بعد توفر الشروط التالية:

- ١ - أن يكون الزوجان مكلفين.
 - ٢ - أن يكون الزوج مختارًا للعان، غير مكره عليه.
 - ٣ - أن يقذف الزوج زوجته بالزنا، فتكذبه.
 - ٤ - أن يكون اللعان بأمر من الإمام أو نائبه.
- فهذه جملة الشروط التي اشترطها الفقهاء لصحة اللعان^(٤). ولهم في
ذلك تفاصيل واسعة، ليس هذا محل بيانها.

صفة اللعان:

وصفته أن يأمر الإمام أو نائبه الزوج أن يلاعن زوجته فيقول: أشهد
بالله أن زوجتي هذه قد زنت، فيسميها باسمها، أو يشير إليها يكرر ذلك أربع
مرات، ثم يقول في الخامسة، وأن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين.

(١) صحيح البخاري، ٢٨١/٣، صحيح مسلم، ٢٠٨/٤.

(٢) الإفصاح، ١٦٧/٢، رحمة الأمة، ص، ٢٩٥، أسهل المدارك، ١٧٣/٢-١٧٤.

(٣) انظر: المذهب، ١١٩/٢، المغني، ٤٢٠، ٤١٦/٧، الموسوعة الفقهية، ٢٤٧/٣٥-٢٤٨.

(٤) انظر: بدائع الصنائع، ٢٣٧/٣، البحر الرائق، ١٢٢/٤، الخرشي على خليل، ١٢٤/٤: أسهل المدارك،

١٧٤/٢: المذهب، ١٢٥/٢، مغني المحتاج، ٢٧٤/٤، المغني، ٤١٦/٧، كشف القناع، ٣٩٤/٥.

وإذا أراد نفي الولد قال: وإن هذا الولد من زنى، وليس مني.
فإذا فرغ الزوج من لعانه لأَعَنَتِ الزوجة قائلة: أشهد بالله إنه لمن
الكاذبين فيما رماني به من الزنا، تكرر ذلك أربع مرات، ثم تقول في
الخامسة: وأن غضب الله عليها إن كان من الصادقين.

وإن كان الزوج قد نفى ولدها قالت: وإن هذا الولد منه، وليس من زنى.
ويجب على المتلاعنين التقيد بهذه الصفة والألفاظ في اللعان؛ اتباعاً
للكتاب والسنة، فإن حصل شيء من الإخلال بذلك لم يصح اللعان، كما يجب
أن يبدأ الزوج باللعان قبل المرأة، فإن بدأت قبله لم يصح؛ لأن الله تعالى بدأ
بالزوج، وأمر به رسول الله ﷺ؛ ولأن لعانها مبني على لعانه لا العكس.

آثار اللعان:

فإذا تم اللعان على الصفة المشروعة ترتب عليه الأحكام التالية:
١ - انتفاء الولد من الزوج إذا صرح بنفيه، ولحقوق نسب الولد بأمه
للحديث السابق.
٢ - سقوط حد القذف عن الزوج إن كانت زوجته محصنة، وسقوط
التعزير عنه إن لم تكن محصنة، وسقوط حد الزنا عن المرأة، بنص القرآن
على ذلك.

٣ - وقوع الفرقة المؤبدة بين الزوجين وتحريم نكاحها عليه على
التأييد^(١)؛ لقوله ﷺ: (لا سبيل لك عليها)^(٢).

فهذه أهم أحكام اللعان، ومسائله، وللعلماء تفاصيل موسعة في كثير من
أحكامه، ليس هذا محل بيانها؛ حيث المقصود إعطاء نبذة موجزة يتضح بها
معالم هذا الحكم الشرعي.

فهذا هو السبيل الشرعي الوحيد لنفي النسب، أما غير ذلك من الطرق

(١) انظر ما تقدم من صفة اللعان، وآثاره في المصادر السابقة .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ٢٨٠/٣، ومسلم في صحيحه ٢٠٧/٤ .

التي كانت شائعة قبل الإسلام، كالتبني، وتحويل النسب، أو التنازل عنه للغير، وغير ذلك، فقد أبطلها الإسلام، وحرّمها، وأجمعت الأمة على تحريمها^(١)؛ لقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥] ولقوله ﷺ: (من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام). وقوله ﷺ: (لا ترغبوا عن آبائكم فمن رغب عن أبيه فهو كفر)^(٢). ولقوله ﷺ: (الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب)^(٣).

(١) انظر: حكاية الإجماع في: فتح الباري، ٤٤/١٢؛ موسوعة الإجماع، ١١٢١/٢.

(٢) انظر الحديثين في صحيح البخاري، ١٧٠/٤، صحيح مسلم، ٥٧/١.

(٣) رواه الحاكم في المستدرک، ٣٤١/٤، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، ٢٢٠/٧، والبيهقي في السنن الكبرى، ٢٩٢/١٠، وقال في إرواء الغليل ١٠٩/٦: حديث صحيح.

المطلب الثالث

في حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب

تمهيد:

بعد بيان ماهية البصمة الوراثية، وإيضاح طرق إثبات النسب الشرعي، وطريق نفيه، فإن مقتضى النظر الفقهي لمعرفة حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب، يفرض على الباحث الشرعي النظر في إمكانية اعتبار البصمة الوراثية قرينة، يستعان بها على إثبات النسب أو نفيه فحسب، أو اعتبارها طريقاً من طرق إثبات النسب، قياساً على إحدى الطرق الثابتة شرعاً.

غير أني وقبل بيان ذلك، أود القول بأن النظريات العلمية الحديثة من طبية أو غيرها، مهما بلغت من الدقة والقطع بالصحة في نظر المختصين، إلا أنها تظل محل شك ونظر؛ لما علم بالاستقراء للواقع أن بعض النظريات العلمية المختلفة من طب وغيره، يظهر مع التقدم العلمي الحاصل بمرور الزمان إبطال بعض ما كان يقطع بصحته علمياً، أو على الأقل أصبح مجال شك، ومحل نظر، فكم من النظريات الطبية - على وجه الخصوص - كان الأطباء يجزمون بصحتها وقطعيتها، ثم أصبحت تلك النظريات مع التقدم العلمي الطبي المتطور ضرباً من الخيال^(١)، وهذا أمر معلوم وثابت مما يحتم على الفقهاء والباحثين الشرعيين التروي في النظر، وعدم الاندفاع بالأخذ بالنظريات العلمية، كأدلة ثابتة توازي الأدلة الشرعية أو تقاربها، فضلاً عن إحلال تلك النظريات محل الأدلة الشرعية الثابتة^(٢)، ومع هذا فإنه يحسن

(١) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيًا، للدكتور نجم عبد الواحد، ص ٦، مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥)، ص ٦.
(٢) انظر: مناقشات جلسة المجمع في دورته (١٥)، ص ٧، موجز أعمال الندوة الفقهية الحادية عشرة حول الوراثة والهندسة الوراثية، ص ٨٥.

الاستفادة من هذه الاكتشافات العلمية، التي هيأها الله تعالى لعباده، وهداهم إليها، والاستعانة بها في تحقيق ما ترمي إليه هذه الشريعة المباركة من مقاصد، على ضوء قاعدة الشرع الكبرى (في تحقيق المصالح ودرء المفسد)، لا سيما وأن من أعظم سمات هذه الشريعة الخالدة ما تميزت به من سماحة ومرونة، تحمل على الأخذ بكل ما يستجد مما يحقق المصالح ويدرك المفسد. وبالنظر في هذا كله فإنه يمكن الانتهاء إلى بيان حكم استخدام البصمة الوراثية في مجال النسب، على النحو التالي:

الفرع الأول: حكم استخدام البصمة الوراثية في نفي النسب:

النسب الثابت بإحدى الطرق الشرعية المعتبرة - وهي: الفراش، أو الإقرار، أو البينة، أو القيافة - لا يجوز نفيه وإبطاله مهما ظهر من أمارات قد تحمل عليه، أو قرائن قد تدل عليه؛ لأن الشارع يحتاط للأنساب، ويتشوف إلى ثبوتها، ويكتفي في إثباتها بأدنى سبب، فإذا ما ثبت النسب فإنه يشدد في نفيه، ولا يحكم به إلا بأقوى الأدلة. قال ابن قدامة: (فإن النسب يحتاط لإثباته، ويثبت بأدنى دليل، ويلزم من ذلك التشديد في نفيه، وأنه لا ينتفي إلا بأقوى دليل)^(١)، وقال العلامة ابن القيم: (وحيث اعتبرنا الشبه في لحوق النسب، فإنما إذا لم يقاومه سبب أقوى منه، ولهذا لا يعتبر مع الفراش، بل يحكم بالولد للفراش، وإن كان الشبه لغير صاحبه، كما حكم النبي ﷺ في قصة عبد بن زمعة بالولد المتنازع فيه لصاحب الفراش، ولم يعتبر الشبه المخالف له، فأعمل ﷺ الشبه في حجب سودة؛ حيث انتفى المانع من إعماله في هذا الحكم بالنسبة إليها، ولم يُعمله في النسب؛ لوجود الفراش)^(٢)، ومن تشديد الشارع في نفي النسب بعد ثبوته أنه حصر نفيه بطريق واحد فقط، وهو اللعان، واشترط لإقامته شروطاً كثيرة تحد من حصوله، وتقلل من وقوعه وقد سبق بيانها، وبناء على ذلك فإنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية في

(١) المغني، ٧٦٩/٥.

(٢) الطرق الحكمية، ص ٢٠١.

نفي نسب ثابت، كما لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان في نفي النسب، بمقتضى نتائجها الدالة على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه؛ وذلك لأن اللعان حكم شرعي ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، وله صفة تعبدية في إقامته، فلا يجوز إلغاؤه، وإحلال غيره محله، أو قياس أي وسيلة عليه، مهما بلغت من الدقة والصحة في نظر المختصين بها.

وإن كان بعض الفقهاء المعاصرين^(١) قد ذهبوا إلى جواز الأخذ بالبصمة الوراثية والاكتفاء بها عن اللعان إذا دلت نتائجها على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه، معللين لذلك: بأن الزوج إنما يلجأ إلى اللعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رُمى به زوجته، وحيث إن الفحص من خلال البصمة الوراثية قد يدل على صحة قول الزوج، فإنها تكون بمثابة الشهود التي تدل على صدق الزوج فيما يدعيه على زوجته في حال ثبوت انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه من خلال نتائج البصمة الوراثية^(٢).

ومع تقديري للقائلين بهذا القول من الفقهاء، فإن فيه من المصادمة للنصوص الشرعية، والجرأة على إبطالها، وإلغاء العمل بها ما يحمل على رد هذا القول، وعدم اعتباره؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية الثابتة لا يجوز إلغاؤها، أو إبطال العمل بها إلا بنص شرعي يدل على نسخها، وهو أمر مستحيل؛ ولأنه لو أقرت الزوجة بصدق زوجها فيما رماها به من الفاحشة فإن النسب يلحق الزوج؛ لقوله ﷺ: (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، ولا ينتفي عنه إلا باللعان، ثم كيف يجوز إلغاء حكم شرعي بناء على نظريات

(١) من هؤلاء الشيخ / محمد المختار السلامي مفتي تونس سابقاً: حيث أورد هذا الرأي في بحثه الذي قدمه لندوة الوراثة والهندسة الوراثية التي أقامتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، وكذا قال به بعض المشاركين في الندوة المذكورة.

انظر: إثبات النسب بالبصمة الوراثية ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/٤٠٥: موجز أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ص ٨٣.

وقد رد هذا القول عدد من الفقهاء المشاركين في هذه الندوة.

انظر: ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/٥٠٤ وما بعدها.

(٢) انظر: بحث الشيخ محمد المختار السلامي في ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/٤٠٥.

طبية مظنونة، والله عز وجل يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقد جاء في مشروع توصية المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة بـ (أنه لا يجوز استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب استقلالاً اكتفاءً باللعان، ولا استعمالها في نفي نسب من ثبت نسبه بأي دليل شرعي)^(١)، وقال الشيخ محمد الأشقر: (إنه لن يكون مقبولاً شرعاً استخدام الهندسة الوراثية، والبصمة الوراثية لإبطال الأبوة، التي تثبت بطريق شرعي صحيح من الطرق التي تقدم بيانها، ولكن مجال العمل بالبصمة الوراثية سيكون في إثبات أو نفي أبوة لم تثبت بطريق شرعي صحيح...) (١).

هذا، ومع أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان، فإنه يحسن الاستعانة بها على اعتبار أنها قرينة قد تحمل الزوج على العدول عن اللعان، فيما إذا ثبت من خلال نتائج البصمة الوراثية أن المولود على فراشه هو ابنه - طبياً -، قد تخلق من مائه، وهذه مصلحة شرعية يدعو إليها الشرع المطهر، ويتشوف إليها؛ لما فيها من تأكيد للأصل الشرعي وهو (أن الولد للفراش)، ولما فيها من درء مفسدة اللعان وضرره، فإن أصر الزوج على طلب اللعان للانتفاء من نسب المولود على فراشه، فذلك حق له لا يجوز منعه منه، بناء على ما ظهر من نتائج البصمة الوراثية من كون المولود المراد نفيه هو ابنه طبياً.

وأما إذا تبين من خلال نتائج البصمة الوراثية صحة ما يدعيه الزوج، من كون المولود على فراشه ليس ابنه، فذلك قرينة تقوي جانب الزوج، وتؤكد أحقيته في اللعان.

فالخلاصة أنه لا يجوز الاكتفاء بالبصمة الوراثية عن اللعان، على اعتبار أن نتائجها عند ذوي الاختصاص بها قطعية أو قريبة من القطعية؛ وذلك لأن

(١) مناقشات جلسة المجمع الفقهي عن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ٢١ .

(٢) إثبات النسب بالبصمة الوراثية ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ، ٤٥٤/١ .

الحكم الشرعي لا يجوز إبطاله وترك العمل به إلا بدليل نصي، وهو غير ممكن، غير أن الحاكم الشرعي يجدر به أن يستفيد من هذه التقنية الحديثة المتطورة، وإجراء الفحوصات المخبرية للبصمة الوراثية، للاستعانة بها كقرينة من القرائن، التي ستعان بها على التحقق من صحة دعوى الزوج أو عدمها، بفرض الحيلولة دون وقوع اللعان، قدر المستطاع، لحض الشارع على درء ذلك ومنعه، وتشوفه لاتصال الأنساب، وبقاء الحياة الزوجية^(١). والعلم عند الله تعالى.

الفرع الثاني: حكم استخدام البصمة الوراثية في إثبات النسب:

نظراً لتشوف الشارع إلى ثبوت النسب، وإلحاقه بأدنى سبب، فإن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التي يجوز فيه الحكم بثبوت النسب بناء على قول القافة، أمر ظاهر الصحة والجواز؛ وذلك لأنه إذا جاز الحكم بثبوت النسب بناء على قول القافة؛ لاستنادها على علامات ظاهرة، أو خفية مبنية على الفراسة والمعرفة والخبرة^(٢) في إدراك الشبه الحاصل بين الآباء والأبناء، فإن الأخذ بنتائج الفحص بالبصمة الوراثية، والحكم بثبوت النسب بناء على قول خبراء البصمة الوراثية، أقل أحواله أن يكون مساوياً للحكم بقول القافة، إن لم تكن البصمة أولى بالأخذ بها، والحكم بمقتضى نتائجها من باب قياس الأولى؛ لأن البصمة الوراثية يُعتمد فيها على أدلة خفية محسوسة من خلال الفحوصات المخبرية، التي عُلِمَ بالتجارب العلمية صحة نتائجها الدالة على وجود الشبه والعلاقة النَّسَبِيَّة

(١) وقد ذكر لي فضيلة الشيخ عبد العزيز القاسم، وهو أحد القضاة في محكمة الرياض الكبرى، أنه تقدم إليه شخص يطلب اللعان من زوجته للانتفاء من بنت ولدت على فراشه، فأحال القاضي الزوجين مع البنت إلى الجهة المختصة بإجراء اختبارات الفحص الوراثي، فجاءت نتائج الفحص بإثبات أبوة هذا الزوج للبنت إثباتاً قطعياً، فكان ذلك مدعاة لعدول الزوج عن اللعان، وزوال ما كان في نفسه من شكوك في زوجته، كما زال أيضاً بهذا الفحص الحرج الذي أصاب الزوجة وأهلها جراء سوء ظن الزوج، فتحقق بهذا الفحص مصلحة عظمت تشوف إليها الشارع ويدعو إليها.

(٢) فليست هي حدساً وتخميناً كما يقول منكرو القيافة، بل هي غريزة في الطبع، تُتمم بالعلم والخبرة والتجربة.

وانظر الرد على من قال بأنها حدس وتخمين في زاد المعاد، ٤/٢١، الطرق الحكمية، ص، ٢٠٨، مغني المحتاج، ٤/٤٨٨، ٤٨٩.

بين اثنين أو نفيه عنهما، كما قال أحد الأطباء المختصين: (إن كل ما يمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به، وبدقة متناهية)^(١). وقد نص بعض الفقهاء على ترجيح قول القائف المستند في قوله إلى شبه خفي على قول القائف المستند في قوله إلى شبه ظاهر، معللين لذلك: بأن الذي يستند في قوله إلى شبه خفي معه زيادة علم تدل على حذقه وبصيرته^(٢). ومما لا شك فيه أن البصمة الوراثية فيها من زيادة العلم والحدق، واكتشاف المورثات الجينية الدالة على العلاقة النسبية ما لا يوجد مثله في القافة، ومع ذلك فإن (القياس وأصول الشريعة تشهد للقافة؛ لأن القول بها حكم يستند إلى درك أمور خفية وظاهرة توجب سكوتاً للنفس، فوجب اعتباره كنقد الناقد وتقويم المقوم)^(٣)، ولأن قول القائف (حكم بظن غالب، ورأي راجح ممن هو من أهل الخبرة فجاز كقول المقومين)^(٤)، فذلك الحال بالنسبة للبصمة الوراثية لما فيها من زيادة العلم، والمعرفة الحسية بوجود الشبه، والعلاقة النسبية ما لا يوجد مثله في القافة، مما يحمل على الحكم بمشروعية الأخذ بها في مجال إثبات النسب، في الحالات التي يجوز فيها الحكم بناءً على قول القافة، قياساً عليها؛ ولأن الأصل في الأشياء - غير العبادات - الإذن والإباحة، وأخذاً من أدلة الشرع العامة، وقواعده الكلية في تحقيق المصالح، ودرء المفاسد؛ لما في الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب من تحقيق لمصالح ظاهرة، ودرء لمفاسد كثيرة. قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (وأصول الشرع وقواعده والقياس الصحيح يقتضي اعتبار الشبه في لحوق النسب، والشارع متشوف إلى اتصال الأنساب، وعدم انقطاعها، ولهذا اكتفى في ثبوتها بأدنى الأسباب، من شهادة المرأة الواحدة على الولادة، والدعوى المجردة مع الإمكان، وظاهر الفراش، فلا يستبعد أن يكون الشبه الخالي عن

(١) بعض النظرات الفقهية في البصمة الوراثية للدكتور محمد باخطمة، ص ٢٦.

(٢) انظر: مغني المحتاج، ٤/٤٩١.

(٣) الطرق الحكمية، ص ١٩٨.

(٤) المغني، ٥/٧٦٨.

سبب مقاوم له كافياً في ثبوته...^(١)، وقال أيضاً: (بل الشبه نفسه بينة من أقوى البينات، فإنه اسم لما يبين الحق ويظهره، وظهور الحق هاهنا بالشبه أقوى من ظهوره بشهادة من يجوز عليه الوهم والغلط والكذب، وأقوى بكثير من فراش يقطع بعدم اجتماع الزوجين فيه)^(٢).

وقال شيخنا العلامة عبد العزيز بن باز رحمه الله: (إن الأساس في هذا كله مراعاة الشبه الذي يراه المختصون، فإذا كان ولد تنازعت فيه امرأتان، أو تنازع فيه أبوان، أو ثلاثة، أو أقل، أو أكثر فهذا محل البحث.. فيمكن للثقات الذين يعرفون الشبه سواء بالبصمة أو غيرها أن يشهدوا أن هذا ولد فلانة، وهذا ولد فلان عند الاشتباه)^(٣).

فالبصمة الوراثية، والاستدلال بها على إثبات النسب يمكن أن يقال: بأنها نوع من علم القيافة، وقد تميزت بالبحث في خفايا وأسرار النمط الوراثي للحامض النووي بدقة كبيرة، وعمق ومهارة علمية بالغة، مما يجعلها تأخذ حكم القيافة في هذا المجال من باب أولى، فيثبت بالبصمة ما يثبت بالقيافة، مع وجوب توفر الشروط والضوابط التي وضعها الفقهاء في القيافة، عند إرادة الحكم بإثبات النسب عن طريق البصمة الوراثية^(٤).

وجاء في توصية ندوة الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه: (البصمة الوراثية من الناحية العملية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية، وتمثل تطوراً عصبياً عظيماً في مجال القيافة الذي يذهب إليها جمهور الفقهاء في إثبات النسب المتنازع فيه، ولذلك ترى

(١) الطرق الحكمية، ص ٢٠١.

(٢) الطرق الحكمية، ص ٢٠٩.

(٣) مناقشات جلسة المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي بشأن البصمة الوراثية في دورته (١٥) ص ١٣.

(٤) انظر: البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب، للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ١/٤٩٤.

الندوة أن يؤخذ بها في كل ما يؤخذ فيه بالقيافة من باب أولى^(١). وبناء على ذلك فإنه يمكن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات التالية:

- ١ - حالات التنازع على مجهول النسب، بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء عند انتفاء الأدلة أو تساويها، سواء كان التنازع على مجهول النسب، أو كان بسبب اشتراك في وطء شبهة ونحوه^(٢).
- ٢ - حالات الاشتباه في المواليد، في المستشفيات ومراكز رعاية المواليد والأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.
- ٣ - حالات ضياع الأطفال واختلاطهم؛ بسبب الحوادث والكوارث، وتعذر معرفة أهليهم^(٣).

شروط خبير البصمة الوراثية:

اشتراط الفقهاء في القائف شروطاً لا بد من تحققها كي يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه؛ وذلك لأن قول القائف إما خبر، أو شهادة، وكلاهما لا بد فيه من الأهلية لذلك، حتى يقبل قوله، ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، وخبير البصمة الوراثية كالقائف فيما يشترط فيه من الشروط، ومجمل ما ذكره الفقهاء من شروط في القائف أن يكون: ١ - مسلماً. ٢ - عدلاً. ٣ - ذكراً. ٤ - حراً. ٥ - مكلفاً. ٦ - سميماً. ٧ - بصيراً. ٨ - ناطقاً. ٩ - معروفاً بالقيافة مجرباً في الإصابة. ١٠ - وأن يكون من بني مدلج. ١١ - وأن لا يجر لنفسه بذلك نفعاً، أو يدفع ضرراً فلا يقبل قوله لأصوله وفروعه، ولا يقبل على من بينه وبينه عداوة؛ لئلا يحمله الهوى نحو أي منهما فيجر له نفعاً، أو

(١) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، ص ٤٦.

(٢) حيث ذكر فقهاء الشافعية، والحنابلة، صوراً كثيرة لكلا النوعين.

انظر في هذا: روضة الطالبين، ٥٠٦/٤، مغني المحتاج، ٤٨٩/٤-٤٩٠؛ المغني، ٧٧١/٥، الإنصاف، ٤٥٦/٦.

(٣) انظر: مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥)، ص ٢١؛ ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية في الكويت، ص ٤٧، البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب، للدكتور حسن الشاذلي، ضمن ثبوت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٩٨/١.

يوقع به ضرراً ١٢ - وأن يشهد بإثبات النسب قائلان فأكثر^(١).
فهذه مجمل ما اشترط الفقهاء من شروط في القائف كي يقبل قوله،
ويحكم بثبوت النسب بناء عليه، على خلاف بينهم في كثير من هذه الشروط،
ولست هنا بصدد مناقشة كل شرط، وبيان ما أراه راجحاً؛ إذ أن الخلاف في
مثل هذا بحمد الله أمر سهل، والمرجع في رفعه إلى الحاكم الشرعي عند
الحكم؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، والحاكم قد يرى الأخذ ببعض هذه
الشروط؛ أو لا يرى الأخذ بها في قضية من القضايا حسب ما يحف
بالقضية أو الحال من قرائن، غير أنني أود هنا أن أبدي رأيي في بعض هذه
الشروط لما أرى من فرق بين القائف، وخبير البصمة نحو اعتبار هذه
الشروط فيه أم لا، ومن هذه الشروط ما يأتي:

١ - اشتراط الإسلام:

وهذا الشرط إنما يكون في حالة إثبات النسب لمسلم، أما في حالة
إثبات النسب لكافر، فإن قول الكافر يقبل في حق كافر آخر عند بعض أهل
العلم، كما في الشهادة^(٢).

٢ - اشتراط الحرية:

وهذا الشرط مع ضعف القول به في حق القائف، فإنه لا يحتاج إلى
اشتراطه في خبير البصمة الوراثية أيضاً، لا سيما وأنه لا يوجد رق في هذا
الزمان.

٣ - اشتراط كون القائف من بني مدلج:

وقد قال باشتراط هذا الشرط بعض الشافعية^(٣)، وهو قول ضعيف؛
لمخالفته ما ثبت عن الصحابة من أنهم استقافوا من غير بني مدلج^(٤)؛ ولذا

(١) انظر هذه الشروط في: الكافي في فقه أهل المدينة، ٩٣١/٢؛ تبصرة الحكام، ٩١/٢، روضة الطالبين،
٣٧٤/٨، مغني المحتاج، ٤٨٨/٤، المغني، ٧٦٩/٥؛ كشف القناع، ٢٠٢/٤؛ المحلى، ١٤٨/١٠.

(٢) وهو قول في مذهب الحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره.
انظر: الإنصاف، ٤١/١٢.

(٣) انظر: روضة الطالبين، ٣٧٤/٨، مغني المحتاج، ٤٨٩/٤.

(٤) انظر: الطرق الحكمية، ص ٢١١.

فإنه لا يلتفت لهذا الشرط في خبير البصمة الوراثية؛ لأنه لا أثر للوراثية في البصمة، بخلاف القيافة، فضلاً عن ضعف القول به في القيافة.

٤ - اشتراط العدد:

ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط العدد في القيافة، بمعنى أنه لا بد أن يتفق قائلان فأكثر على إلحاق المدعى نسبه بأحد المتداعين، بينما ذهب آخرون إلى جواز الاكتفاء بقول قائف واحد، وهو الراجح من حيث الدليل^(١). والخلاف هنا ينسحب تبعاً إلى البصمة الوراثية، ولذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى اشتراط التعدد في خبراء البصمة الوراثية احتياطاً للنسب، بينما ذهب آخرون إلى جواز الاكتفاء بقول خبير واحد^(٢).

والذي أراه أن الأمر راجع إلى الحاكم الشرعي، فعليه أن يجتهد في اختيار ما يراه راجحاً - كسائر المسائل الخلافية - ومحققاً للمصلحة؛ لأنه قد يرى من قرائن الأحوال في قضية من القضايا من صدق وأمانة وكفاءة عالية وخبرة ودقة متناهية في خبير البصمة الوراثية ما يحمله على الاكتفاء بقوله، بينما قد يظهر له في قضية أخرى من الشكوك ما يدعوه إلى التثبت والاحتياط، فيحتاج إلى قول خبير آخر.

٥ - اشتراط المعرفة والإصابة بالتجربة:

اشتراط الفقهاء في القائف أن يكون معروفاً بالقيافة، مشهوراً بالإصابة، فإن لم تعرف إصابته فإنه يجرب في حال الحاجة إليه، وقد ذكروا عدة طرق لتجربته واختبار إصابته^(٣).

ونظير ذلك في خبراء البصمة الوراثية: أن يعطى الخبير عينات من خلايا آباء وأبناء قد علم صحة نسبهم، وعينات من خلايا أشخاص ليس

(١) وتقدمت الإشارة إليه عند الكلام على القيافة، ص ١٩.

(٢) انظر: ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول البصمة الوراثية، ص ٣٥؛ إثبات النسب بالبصمة الوراثية، للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٥٨/١؛ البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب، للدكتور حسن الشاذلي ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٨١/١.

(٣) انظر عدداً من الطرق في ذلك في: روضة الطالبين، ٣٧٥/٨، المغني، ٧٦٩/٥.

بينهم نسب، فإن ألحق الخبير بالبصمة كلاً بأبيه، ونفى النسب عمن لا نسب بينهم؛ علم بذلك خبرته وإصابته، وبالتالي أمكن قبول قوله^(١).

ضوابط إجراء تحليل البصمة الوراثية:

من أجل ضمان صحة نتائج البصمة الوراثية؛ فقد ذكر بعض الفقهاء، والأطباء المختصين بالبصمة الوراثية ضوابط، لا بد من تحققها كي يمكن الأخذ بنتائج البصمة الوراثية، وهذه الضوابط تتعلق بخبراء البصمة الوراثية، وبطريقة إجراء التحاليل، والمختبرات والمعامل الخاصة بالبصمة الوراثية، وأهم هذه الضوابط ما يأتي:

١ - أن تكون مختبرات الفحص للبصمة الوراثية تابعة للدولة، أو تشرف عليها إشرافاً مباشراً، مع توفر جميع الضوابط العلمية، والمعملية المعتبرة محلياً وعالمياً في هذا المجال.

٢ - أن يكون جميع القائمين على العمل في المختبرات الخاصة بتحليل البصمة الوراثية - سواء كانوا من خبراء البصمة الوراثية، أو من المساندين لهم في أعمالهم المخبرية - ممن توفر فيهم أهلية قبول الشهادة كما في القائف، إضافة إلى معرفته وخبرته في مجال تخصصه الدقيق في المختبر^(٢).

٣ - توثيق كل خطوة من خطوات تحليل البصمة الوراثية، بدءاً من نقل العينات إلى ظهور النتائج النهائية؛ حرصاً على سلامة تلك العينات، وضماناً لصحة نتائجها، مع حفظ هذه الوثائق للرجوع إليها عند الحاجة.

٤ - عمل التحاليل الخاصة بالبصمة الوراثية بطرق متعددة، وبعدد أكبر من الأحماض الأمينية؛ ضماناً لصحة النتائج قدر الإمكان^(٣).

فإذا توفرت هذه الشروط والضوابط في خبراء البصمة الوراثية، وفي

(١) انظر: إثبات النسب بالبصمة الوراثية للدكتور محمد الأشقر ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٥٨/١.

(٢) انظر: ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٨، مناقشات المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥)، ص ٢١.

(٣) انظر: البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفياً للدكتور / نجم عبد الواحد، ص ١٦.

المعامل ومختبرات تحاليل البصمة، فإنه لا مجال للتردد - فيما يظهر - في مشروعية العمل بالبصمة الوراثية، واعتبارها طريقاً من الطرق المعتبرة لإثبات النسب، كالقيافة إن لم تكن أولى، كما تقدم بيانه. والعلم عند الله تعالى.

مسائل لا يجوز إثبات النسب فيها بالبصمة الوراثية:

نص بعض الفقهاء على مسائل لا مجال للقيافة في إثبات النسب بها، وبالتالي فإنه لا مجال للبصمة الوراثية في إثبات النسب بها، ومن هذه المسائل ما يأتي:

الأولى: إذا أقر رجل بنسب مجهول النسب، وتوفرت شروط الإقرار بالنسب فإنه يلتحق به، للإجماع على ثبوت النسب بمجرد الاستلحاق مع الإمكان^(١)، فلا يجوز عندئذ عرضه على القافة؛ لعدم المنازع، فكذا البصمة الوراثية كالقافة في الحكم هنا^(٢).

الثانية: إقرار بعض الإخوة بأخوة النسب لا يكون حجة على باقي الإخوة، ولا يثبت به نسب، وإنما تقتصر آثاره على المقر في خصوص نصيبه من الميراث^(٣)، ولا يعتد بالبصمة الوراثية هنا؛ لأنه لا مجال للقيافة فيها^(٤).

الثالثة: إذا ألحق مجهول النسب بأحد المدعين بناء على قول القافة، ثم أقام الآخر بينة على أنه ولده، فإنه يحكم له به، ويسقط قول القافة؛ لأنه بدل عن البينة، فيسقط بوجودها؛ لأنها الأصل كالتيمم مع الماء^(٥)، فكذلك البصمة الوراثية في الحكم هنا.

تنبيه على مسائل هامة:

وأود هنا ذكر عدد من المسائل المتعلقة بالبصمة والقيافة وإيضاح ما

(١) سبق نقل حكاية الإجماع، ص ١٤.

(٢) انظر: ملخص الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧؛ البصمة الوراثية وأثرها في إثبات النسب ضمن ثبت أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، ٤٩٧/١.

(٣) الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، ص ١٠٣-١٠٤.

(٤) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٤٧.

(٥) انظر: المغني، ٧٧٠/٥-٧٧١.

ظهر لي فيها من حكم شرعي على النحو التالي:

الأولى: أن الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب، لا يوجب بطلان العمل بالقيافة؛ لأنها طريق شرعي لإثبات النسب عند التنازع، ثابت بالنص، فلا يجوز إلغاؤه وإبطاله بأي حال من الأحوال، لكن يظل الطريقتان - أعني القيافة والبصمة - محلاً للعمل بهما في مجال إثبات النسب في الأحوال المنصوص عليها، أما القيافة فبالنص، وأما البصمة فبقياس الأولى على القيافة.

وأرى أن الحاكم الشرعي يحكم بأي الطريقتين ترجح عنده أنه الحق، وأن المصلحة تتحقق بالأخذ به حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال، فقد يترجح لديه في بعض القضايا والحالات الأخذ بأحد الطريقتين دون الآخر، أو العكس، إما لتيسره وإمكانيته، وإما لمزيد حذق وإتقان فيه دون الآخر.

الثانية: لو تعارض قول القافة، وخبراء البصمة الوراثية في حالة عرض مجهول النسب عليهما فأيهما أولى بالأخذ به ؟

أرى أن الأمر في هذه الحالة راجع إلى اجتهاد الحاكم الشرعي، فيأخذ بما يرى أنه أولى بالأخذ به، والحكم بمقتضاه حسب ما يظهر له من قرائن وأحوال تستدعي ترجيح أحد القولين على الآخر.

الثالثة: إذا اختلفت أقوال خبراء البصمة الوراثية في إلحاق مجهول النسب بالمتنازعين له، في حالة عرضه على أكثر من خبير، فالحكم في هذه الحالة كالحكم في اختلاف القافة على ما سبق بيانه.

الرابعة: إذا ألحق مجهول النسب بأحد المتنازعين بناء على قول خبير البصمة الوراثية، وحكم بثبوت ذلك حاكم، ثم ألحقه خبير بصمة آخر، بشخص آخر، فإنه لا يلتفت إلى قول المتأخر منهما؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف.

ومثل هذا أيضاً، لو رجع خبير البصمة، أو خبراء البصمة عن قولهم بإلحاق نسب المجهول بأحد المتنازعين بعد حكم الحاكم بثبوته وألحقوه

بغيره، فإنه لا يلتفت إلى رجوعهم؛ لثبوت نسب المجهول بمن ألحق به أولاً؛ لحكم الحاكم به، كالقافة في هذا.

الخامسة: إذا لم يؤخذ بقول خبراء البصمة الوراثية لاختلاف أقوالهم، أو لإشكال الأمر عليهم، وعدم تمكنهم من إلحاق مجهول النسب بأحد المدعين نسب، أو لم يوجد خبراء البصمة الوراثية، ولم توجد قافة أيضاً فإن نسبه يضيع.

فالحكم في هذه المسائل الثلاثة الأخيرة، كالحكم في القيافة على ما سبق بيانه.

السادسة: إذا تعارضت أقوال خبراء البصمة الوراثية، ولم يمكن ترجيح قول بعضها على بعض بكثرة عدد ونحو ذلك، فإنه يصار إلى القرعة عند من يقول بالحكم بها في إثبات النسب من أهل العلم، فمن خرجت له القرعة من المتداعين ألحق به النسب؛ حفاظاً على النسب عن الضياع، وقطعاً للخصومة والنزاع، كما سبق بيانه.

شبهة، والإجابة عنها:

ربما اعترض معترض على مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في مجال إثبات النسب، بأن نتائج البصمة قد لا تكون دقيقة؛ لما قد يحصل أثناء إجراءات الفحص من أخطاء بشرية، ومعملية، كاختلاط العينات المأخوذة من شخص بعينات لشخص آخر، أو بسبب خطأ خبير البصمة أو غيره من العاملين في مختبرات الفحص الوراثي في أي إجراء من الإجراءات، أو بسبب عدم العناية التامة بتعقيم ونظافة آلات الفحص، وغير ذلك من أخطاء بشرية أو معملية، قد تؤثر على نتيجة البصمة، وقد أكد احتمال حصول ذلك بعض الأطباء المختصين بقوله: (فإن هناك كثيراً من الأخطاء المعملية، سواء كانت في الإضافات، أو في طريقة الفحص، أو في طريقة العمل، أو في الشخص نفسه، أو في السلوكيات التي يسلكها الباحث، أو

مساعدة الباحث، فهناك محاذير يجب أن تؤخذ في الاعتبار..^(١).

وقال آخر: (لو حصل نقطة صغيرة ولو غبار في المعمل أتى على هذا الدم لخبط النتيجة كلها، ولذلك فإن مكن خطورة البصمة في دقتها، فأى تلوث بسيط يعطي نتيجة معاكسة)^(٢).

فهذه الاحتمالات الواردة، وأمثالها تستوجب تطرق الشك إلى نتائج الفحص الوراثي، وبالتالي فإن ذلك قد يجعل الحكم بمشروعية الأخذ بالبصمة محل نظر، درءاً لهذه الأخطاء، والمخاطر الناجمة عنها؛ إذ من الممكن أن يحصل بسبب ذلك قلب للحقائق، فيثبت النسب للأجنبي، وينفى عن القريب.

فالجواب عن هذه الشبهة: أنه تلافياً لحصول هذه الأخطاء المحتملة، فإن مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية مقيد بالشروط والاحتياطات السابق ذكرها؛ درءاً عن هذه الأخطاء المحتملة هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه ما من طريق من طرق إثبات النسب إلا وهو مظنة لحصول خطأ فيه؛ لأن الحكم بثبوت النسب في جميع الطرق المشروعة مبني على الظن الغالب، واحتمال الخطأ في أي منها وارد، ومع ذلك فقد دلت الأدلة الشرعية على إثبات النسب بالطرق المشروعة، حتى مع وجود قرائن وعلامات قد تشكك في صحة تلك الطرق المشروعة في حالة من الحالات، كما جاء في الصحيحين^(٣) عن عائشة رضي الله عنها قالت: (اختصم سعد بن أبي وقاص، وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: يا رسول الله هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يا رسول الله، ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهاً بيناً بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش،

(١) مناقشات مجلس المجمع الفقهي في دورته (١٥) ص ٨ .

(٢) المصدر السابق، ص ١١-١٢ .

(٣) صحيح البخاري، ١٦٨/٤، صحيح مسلم، ١٧١/٤ .

وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة. فلم ير سودة قط).

فقد دل هذا الحديث بمنطوقه الصريح على إثبات النسب بالفراش مع وجود ما يخالف ذلك، وهو شبه الغلام بغير صاحب الفراش لكن النبي ﷺ لم يعتد بذلك، بل أثبت النسب لصاحب الفراش؛ إعمالاً للأصل^(١).

كما أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله عز وجل: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] فقد نسب الحق عز وجل الأولاد للأمهات للقطع بوالديتهن لهم، بخلاف الآباء فقد عبر عنهم بقوله: (المولود له)؛ لأن المولود له قد لا يكون هو الأب الحقيقي، لكنه لما ولد على فراشه نسب إليه؛ إعمالاً للأصل، واطراحاً لما سواه^(٢).

وللعلامة ابن القيم كلام نفيس في إيضاح هذا المعنى والتأكيد عليه؛ حيث قال رحمه الله: (وجواز التخلف عن الدليل والعلامة الظاهرة في النادر؛ لا يخرج عن أن يكون دليلاً عند عدم معارضته ما يقاومه. ألا ترى أن الفراش دليل على النسب والولادة، وأنه ابنه، ويجوز، بل يقع كثيراً تخلف دلالته، وتخلق الولد من غير ماء صاحب الفراش، ولا يبطل ذلك كون الفراش دليلاً، وكذلك أمارات الخرص والقسمة والتقويم وغيرها قد تتخلف عنها أحكامها ومدلولاتها، ولا يمنع ذلك اعتبارها، وكذلك شهادة الشاهدين وغيرهما، وكذلك الأقراء، والقرء الواحد على براءة الرحم، فإنها دليل ظاهر مع جواز تخلف دلالته، ووقوع ذلك، وأمثال ذلك كثير)^(٣).

الفرع الثالث: حكم استخدام البصمة الوراثية للتأكد من صحة النسب الثابت:
سبقت الإشارة إلى أن النسب إذا ثبت بإحدى الطرق الشرعية، فإنه لا يجوز نفيه ألبتة، إلا عن طريق اللعان للأدلة الدالة على ذلك، فقد دلت قواعد الشرع أيضاً على أنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب بعد

(١) انظر: الطرق الحكمية، ص ٢٠١.

(٢) من تعليق للشيخ / محمد سالم عبد الودود في مناقشات مجلس المجمع الفقهي في دورته (١٥)، ص ١٢.

(٣) الطرق الحكمية، ص ٢٠٩.

ثبوته شرعاً؛ وذلك لاتفاق الشرائع السماوية على حفظ الضروريات للحياة الإنسانية، ومنها حفظ النسب، والعرض؛ ولما جاءت به هذه الشريعة المباركة من جلب للمصالح ودرء للمفاسد، وحيث إن محاولة التأكد من صحة الأنساب الثابتة، فيه قدح في أعراض الناس وأنسابهم، يؤدي إلى مفاسد كثيرة، ويلحق أنواعاً من الأضرار النفسية والاجتماعية بالأفراد والأسر والمجتمع، ويفسد العلاقات الزوجية، ويقوّض بنيان الأسر، ويزرع العداء والبغضاء بين الأقارب والأرحام، لهذا كله فإنه لا يجوز محاولة التأكد من صحة النسب عن طريق البصمة الوراثية ولا غيرها من الوسائل، كما أنه لو تم إجراء الفحص بالبصمة الوراثية للتأكد من نسب شخص من الأشخاص، وأظهرت النتائج خلاف المحكوم به شرعاً من ثبوت النسب، فإنه لا يجوز الالتفات إليه، ولا بناء أي حكم شرعي عليه؛ لأن النسب إذا ثبت ثبوتاً شرعياً، لا يجوز إلغاؤه وإبطاله إلا عن طريق واحد وهو اللعان - كما سبق بيانه -، ويدل على ذلك ما رواه البخاري^(١) ومسلم^(٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: (جاء رجل من بني فزارة إلى رسول الله ﷺ فقال: ولدت امرأتى غلاماً أسود، وهو حينئذ يعرض بنفيه، فقال له النبي ﷺ: هل لك من إبل؟ قال نعم، قال: فما ألوانها، قال حمراً، قال: هل فيها من أورك؟ قال: إن فيها لورقاً، قال: فأنى أتاه ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعه عرق. قال: فهذا عسى أن يكون نزعه عرق، ولم يرخص له (في الانتفاء منه)، فقد دل هذا الحديث على أنه لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته، مهما ظهر من أمارات وعلامات قد تدل عليه. قال العلامة ابن القيم تعليقاً على هذا الحديث: (وإنما لم يعتبر الشبهة هنا لوجود الفراش الذي هو أقوى منه، كما في حديث ابن أمة زمعة^(٣))، فإذا كان لا يجوز نفي النسب بعد ثبوته - بغير اللعان - فإنه لا يجوز أيضاً استخدام أي وسيلة قد تدل على انتفاء النسب

(١) في صحيحه ، ٢٧٨/٣ .

(٢) في صحيحه ، ٢١١/٤ .

(٣) الطرق الحكمية ، ص ، ٢٠٢ .

ونفيه عن صاحبه؛ لأن للوسائل حكم الغايات، فما كان وسيلة لغاية محرمة، فإن للوسيلة حكم الغاية.

ونظراً لحرمة ذلك، فإنه يجب على الجهات المسؤولة في البلاد الإسلامية منع ذلك، والحيلولة دون حصوله، وإيقاع العقوبات الرادعة على المخالفين؛ حمايةً لأنساب الناس، وصيانةً لأعراضهم، ودرءاً للمفاسد والأضرار عنهم.

المبحث الثالث

في استخدام البصمة الوراثية في المجال الجنائي

حيث إن البصمة الوراثية تدل على هوية كل إنسان بعينه، وإنها أفضل وسيلة علمية للتحقق من الشخصية، ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص عن غيره، عن طريق الأخذ من أي خلية من خلايا جسم الإنسان: من الدم، أو اللعاب، أو المنى، أو البول، أو غير ذلك، والاستدلال من خلال نتيجة البصمة الوراثية على مرتكبي الجرائم، ومعرفة الجناة عند الاشتباه، سواء كانت جريمة زنا، أو قتل، أو اعتداء على ما دون النفس، أو سرقة، أو حراقة، أو قضية اختطاف، أو انتحال لشخصيات الآخرين، أو غير ذلك من أنواع الجرائم والجنايات على النفس، أو العرض، أو المال. فإنه - كما يرى المختصون- يمكن الاستدلال عن طريق البصمة الوراثية على مرتكب الجريمة، والتعرف على الجاني الحقيقي من بين المتهمين، من خلال أخذ ما يسقط من جسم الجاني في محل الجريمة وما حوله، وإجراء تحاليل البصمة الوراثية على تلك العينات المأخوذة، ومن ثمّ مطابقتها على البصمات الوراثية للمتهمين بعد إجراء الفحوصات المخبرية على بصماتهم الوراثية.

فعند تطابق نتيجة البصمة الوراثية للعيينة المأخوذة من محل الجريمة، مع نتيجة البصمة الوراثية لأحد المتهمين، فإنه يكاد يجزم بأنه مرتكب الجريمة دون غيره من المتهمين، في حالة كون الجاني واحداً. وقد يتعدد الجناة، ويعرف ذلك من خلال تعدد العينات الموجودة في مسرح الجريمة، ويتم التعرف عليهم من بين المتهمين من خلال مطابقة البصمات الوراثية لهم مع بصمات العينات الموجودة في محل الجريمة.

ويرى المختصون أن النتيجة في هذه الحالات قطعية أو شبه قطعية، ولا

سيما عند تكرار التجارب، ودقة المعامل المخبرية، ومهارة خبراء البصمة الوراثية، فالنتائج مع توفر هذه الضمانات قد تكون قطعية، أو شبه قطعية الدلالة على أن المتهم كان موجوداً في محل الجريمة، لكنها ظنية في كونه هو الفاعل حقيقةً.

يقول أحد الأطباء: (لقد ثبت أن استعمال الأسلوب العلمي الحديث بأعداد كثيرة من الصفات الوراثية، كدلالات للبصمة الوراثية يسهل اتخاذ القرار بالإثبات أو النفي للأبوة والنسب والقرباة، بالإضافة إلى مختلف القضايا الجنائية، مثل: التعرف على وجود القاتل، أو السارق، أو الزاني من عقب السيجارة، حيث إن وجود أثر اللعاب، أو وجود بقايا من بشرة الجاني، أو شعرة من جسمه، أو مسحات من المنى مأخوذة من جسد المرأة، تشكل مادة خصبة لاكتشاف صاحب البصمة الوراثية من هذه الأجزاء. ونسبُ النجاح في الوصول إلى القرار الصحيح مطمئنة؛ لأنه في حالة الشك يتم زيادة عدد الأحماض الأمينية، ومن ثمَّ زيادة عدد الصفات الوراثية)^(١).

وبناء على ما ذكر عن حقيقة البصمة الوراثية، فإن استخدامها في الوصول إلى معرفة الجاني، والاستدلال بها كقرينة من القرائن المعينة على اكتشاف المجرمين، وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم في غير قضايا الحدود والقصاص، أمر ظاهر الصحة والجواز؛ لدلالة الأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة على الأخذ بالقرائن، والحكم بموجبها ومشروعية استعمال الوسائل المتنوعة لاستخراج الحق ومعرفته، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والقول بجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي، في غير قضايا الحدود والقصاص، هو ما ذهب إليه الفقهاء في المجامع والندوات العلمية الشرعية التي تم بحث هذه المسألة فيها، ولم أقف على خلاف لأحد في حكم هذه المسألة، حتى في البحوث المفردة لبعض الفقهاء، فقد جاء في

(١) البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفياً للدكتور / نجم عبد الواحد ، ص ٥ .

مشروع^(١) قرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ما نصه (إن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) المنعقدة في مكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١٤١٩/٧/٩ هـ الموافق ١٩٩٨/١٠/٣١ م قد نظر في موضوع البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها...، وبعد التدارس والمناقشة قرر المجلس ما يلي:

أولاً: البصمة الوراثية بمثابة دليل يمكن الاعتماد عليها في المجالات التالية:

١ - في إثبات الجرائم التي لا يترتب عليها حد شرعي.. الخ^(٢).

وجاء في توصية الندوة الفقهية حول الوراثة والهندسة الوراثية ما نصه: (البصمة الوراثية من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية، ولا سيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القوية التي يأخذ بها أكثر الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية..)^(٣).

وإنما قيل بمشروعيتها الأخذ بالبصمة الوراثية، كقرينة من القرائن التي يستدل بها على المتهم في قضايا الجرائم المختلفة، لكن لا يثبت بموجبها حد ولا قصاص؛ لأمرين:

أما الأول: فلأن الحد والقصاص لا يثبت إلا بشهادة أو إقرار، دون غيرهما من وسائل الإثبات عند كثير من الفقهاء.

وأما الثاني: فلأن الشارع يتشوف إلى درء الحد والقصاص؛ لأنها تدرأ بأدنى شبهة أو احتمال.

والشبهة في البصمة الوراثية ظاهرة؛ لأنها إنما تُثبت بيقين هوية صاحب الأثر في محل الجريمة، أو ما حوله، لكنها مع ذلك تظل ظنية عند

(١) إنما قلت : مشروع قرار ؛ لأنه لم يصدر بسبب خلاف الأعضاء حول حكم استعمال البصمة في مجال إثبات النسب ؛ لذا رؤي تأجيله إلى الجلسة القادمة .

(٢) مناقشات المجمع في الدورة المذكورة ، ص ، ٢٠-٢١ .

(٣) ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية ، ص ، ٤٧ .

تعدد أصحاب البصمات على الشيء الواحد، أو وجود صاحب البصمة - قَدَرًا - في مكان الجريمة قبل أو بعد وقوعها، أو غير ذلك من أوجه الظن المحتملة^(١).

مستند الحكم الشرعي للأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي:

والمستند الشرعي لجواز الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي: أنها وسيلة لغاية مشروعة، وللوسائل حكم الغايات؛ ولما في الأخذ بها في هذا المجال من تحقيق لمصالح كثيرة، ودرء لمفاسد ظاهرة، ومبنى الشريعة كلها على قاعدة الشرع الكبرى، وهي (جلب المصالح ودرء المفاسد)؛ وأخذًا بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من مشروعية العمل بالقرائن، والحكم بمقتضاها، والحاجة إلى الاستعانة بها على إظهار الحق، وبيانه بأي وسيلة قد تدل عليه، أو قرينة قد تبينه؛ استنادًا للأدلة الشرعية الكثيرة من الكتاب والسنة الدالة على ذلك، وعملاً بما درج عليه الولاة القضاة منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بعدهم في عصور الإسلام المختلفة إلى يومنا هذا، من استظهار للحق بالقرائن، والحكم بموجبها، كما قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (ولم يزل حذاق الحكام والولاة يستخرجون الحقوق بالفراسة والأمارات، فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقرار، وقد صرح الفقهاء كلهم بأن الحاكم إذا ارتاب بالشهود فرّقهم، وسألهم كيف تحملوا الشهادة وأين تحملوها؟ وذلك واجب عليه متى عدل أثم وجار في الحكم، وكذلك إذا ارتاب بالدعوى سأل المدعي عن سبب الحق وأين كان؟ ونظر في الحال هل يقتضي صحة ذلك؟ وكذلك إذا ارتاب بمن القول قوله، والمدعى عليه، وجب عليه أن يستكشف الحال، ويسأل عن القرائن التي تدل على صورة الحكم، وقلّ حاكم أو وال اعتنى بذلك، وصار له فيه ملكة إلا وعرف المحق من المبطل، وأوصل الحقوق إلى أهلها..)^(٢).

(١) انظر: ملحق أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية، ص ٢١.

(٢) الطرق الحكمية، ص ٢٤.

وقال ابن العربي: (على الناظر أن يلحظ الأمارات والعلامات إذا تعارضت، فما ترجح منها قضى بجانب الترجيح، وهو قوة التهمة، ولا خلاف في الحكم بها، وقد جاء العمل بها في مسائل اتفقت عليها الطوائف الأربعة، وبعضها قال بها المالكية خاصة)^(١).

وقد كان القضاة قديماً يستعينون بالقافة لمعرفة آثار أقدام المجرمين، ثم مع التقدم العلمي أصبح الأخذ ببصمات الأصابع قرينةً من أشهر القرائن في التعرف على الجناة، واكتشاف المجرمين، وأضحى العمل بها شائعاً في بلاد الإسلام وغيرها^(٢).

ولعله يحسن أن أسوق هنا بعض الأدلة من الكتاب والسنة وغيرها في الدلالة على مشروعية العمل بالقرائن، والحكم بمقتضاها، فمن ذلك:

أولاً: من الكتاب:

قول الله عز وجل: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِّنْ قَبْلِ فَصَدَقَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾^(٣) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^(٤) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِّنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِّنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾^(٥) [يوسف].

فاعتبر موضع قَدُّ القميص دليلاً على صدق أحدهما، وقد حكى الله سبحانه وتعالى هذه القصة مقررًا لها^(٦)، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد في شرعنا خلافه.

ثانياً: من السنة:

وقد ورد في ذلك أحاديث كثيرة منها:

١ - عن ابن عمر رضي الله عنهما: (أن رسول الله ﷺ قاتل أهل خيبر حتى ألجأهم إلى قصرهم، فغلب على الزرع والأرض والنخل، فصالحوه على أن يجلوا منها ولهم ما حملت ركابهم، ولرسول الله ﷺ الصفراء والبيضاء^(٧)).

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون ، ٩٥/٢ ، معين الحكام للطرابلسي ، ص ، ١٦٦ .

(٢) انظر : النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢٧٥/٢ .

(٣) انظر : تبصرة الحكام ، ٩٣/٢ ، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٣/٢ .

(٤) وهي الذهب والفضة .

انظر : النهاية في غريب الحديث ، ٣٧/٣ .

وشرط عليهم أن لا يكتموا ولا يغيبوا شيئاً، فإن فعلوا فلا ذمة لهم ولا عهد، فغيبوا مسكاً^(١) فيه مال وحلي لحبي بن أخطب، كان احتمله معه إلى خيبر حين أجليت بنو النضير، فقال رسول الله ﷺ لعم حبي بن أخطب: ما فعل مسك بن حبي الذي جاء به من النضير؟ قال: أذهبته النفقات والحروب، قال: العهد قريب والمال أكثر من ذلك، فدفعه رسول الله ﷺ إلى الزبير، فمسه بعذاب، فقال: قد رأيت حبيباً يطوف في خربة هاهنا، فذهبوا فطافوا فوجدوا المسك في الخربة^(٢).

فقد اعتبر النبي ﷺ قرينة كثرة المال، وقصر المدة دليلاً على كذبه في دعواه نفاذ المال، فعززه بناء على هذه القرينة، فدل على اعتبار القرائن في إثبات الحقوق؛ إذ لو لم تكن دليلاً شرعياً، لما أمر ﷺ بضربه؛ لأنه ظلم، وهو عليه الصلاة والسلام منزّه عنه^(٣).

٢ - عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: (أردت الخروج إلى خيبر، فأتيت رسول الله ﷺ، فسلمت عليه، وقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإذا ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته^(٤)).

فقد بين عليه الصلاة والسلام جواز الاعتماد على القرينة في الدفع للطالب، واعتبارها دليلاً على صدقه، كشهادة الشهود^(٥).

ثالثاً: وردت آثار كثيرة عن بعض الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ولاية وقضاة تدل على أخذهم بالقرائن وحكمهم بمقتضاها، وقد ذكر العلامة ابن القيم في كتابه (الطرق الحكمية)، وابن فرحون في (تبصرة الحكام) آثاراً كثيرة عن عدد من الصحابة والتابعين: كعمر، وعلي، وكعب بن سور،

(١) المسك هو الجلد

انظر: النهاية في غريب الحديث، ٣٣١/٤.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، ١٣٧/٩.

(٣) انظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود، ٢١٤/٢.

(٤) رواه أبو داود في سننه ٣١٤/٣.

(٥) انظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود، ٢١٥/٢.

وشريح، وإياس، وغيرهم من مشاهير الولاة والقضاة.

رابعاً: أن الاعتماد على القرينة في الحكم أمر متقرر في الشرائع السابقة، يدل على ذلك، ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئب، فذهب بابن إحداهما، فقالت هذه لصاحبتها: إنما ذهب بابنك أنت، وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكما إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمان بن داود عليهما السلام، فأخبرتا، فقال: اتئوني بالسكين أشقه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمك الله، هو ابنها، فقضى به للصغرى)^(١).

فقد استدل سليمان عليه السلام بعدم موافقة الصغرى على شقه على أنها أمه، وأن اعترافها بالولد للكبرى راجع إلى شدة شفقتها عليه، فأثرت أن يحكم به لغيرها على أن يصيبه سوء، فحكم عليه السلام بالولد للصغرى بناء على هذه القرينة الظاهرة، وقدم تلك القرينة على إقرارها ببنته للكبرى؛ لعلمه أنه إقرار غير صحيح، فلو لم يكن الحكم بالقرائن مشروعاً لما حكم سليمان بذلك^(٢). وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه.

فهذه بعض الأدلة الدالة على جواز العمل بالقرائن وبناء الأحكام عليها، وأن عدم الأخذ بالقرائن جملة يؤدي إلى إضاعة كثير من الحقوق، وبالإستقرار يعلم أن بعض القرائن لا تقل قوة في الدلالة على الحق عن الشهادة والإقرار، إن لم تكن أقوى منهما.

وإذا كان العمل بالقرائن أمراً مشروعاً، كما تدل عليه تلك الأدلة، فإن التوسع في ذلك والاعتماد على كل قرينة قد يؤدي إلى مجانبة الحق والبعد عن الصواب، فيجب ألا يتعجل في الأخذ بالقرينة إلا بعد إمعان النظر وتقليب الأمر على مختلف الوجوه؛ إذ قد تبدو القرائن قاطعة الدلالة، لايتطرق إليها أي احتمال، فلا تلبث أن يتبين ضعفها، ويتضح أنها بعيدة عما

(١) صحيح مسلم ١٢٣/٥ .

(٢) انظر: الطرق الحكمية، ص ٥، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ٢١٥/٢ .

يراد الاستدلال بها عليه.

على أن الاحتياط في الأخذ بالقرائن ليس معناه أنها لا تعتبر إلا إذا كانت دلالتها قطعية؛ لأن ذلك أمر يصعب تحقيقه، فما من دليل إلا ويتطرق إليه الاحتمال^(١)، وإنما مبنى الأمر على الظن الغالب.

فإن أقوى الأدلة الشرعية الإقرار والشهادة، وقد دلت بعض الحوادث على أن بعضاً من الإقرارات لا يكون مطابقاً للواقع؛ لأنه صادر تحت تأثير الرغبة أو الرهبة، أو عدم التصور الكامل للشيء المقرب به. وإن بعضاً من الشهود قد يبدو صدقهم فيما شهدوا به؛ لاتصافهم بالعدالة الظاهرة، ثم تسفر الحقيقة عن خلاف ذلك، فليس ما يعتري القرينة من احتمال الضعف بأكثر ولا بأقوى مما يعتري الشهادة أو الإقرار، ومن يتبع المأثور عن قضاة السلف في مختلف العصور، لا يساوره شك في أن الأخذ بالقرائن والعمل بمقتضاها في إثبات كثير من الحقوق أمر تدعو إليه الشريعة، ويتفق مع غرض الشارع من إقامة العدل بين الناس، وإيصال الحقوق إلى أربابها^(٢).

وقد أوضح العلامة ابن القيم القول باعتبار القرائن، وبناء الأحكام عليها أتم إيضاح، وأسهب في الاستدلال لذلك، بكثير من الآيات والأحاديث والآثار التي تدل على اعتبار القرائن دليلاً من الأدلة الشرعية، ثم قال: (وبالجملة، فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد والمرأتين، لم يوف مسماها حقه. ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة ومجموعة. وكذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام: (البينة على المدعي) المراد به: أن عليه ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة، ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، كدلالة الحال على صدق المدعي، فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد. والبينة، والدلالة،

(١) المراد بالدليل هنا: ما يشمل الأمارات والقرائن، والشهادات، والإقرارات مما لا يفيد في الغالب إلا غلبة الظن.

(٢) انظر: النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود، ٢١٦/٢.

والحجة، والبرهان، والآية، والتبصرة، والعلامة، والأمانة، والأمانة متقاربة في المعنى.. فالشارع لم يلغ القرائن والأمارات ودلائل الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار، مرتباً عليها الأحكام^(١).

والواقع أن العمل بالقرائن أمر لا محيد عنه، وقل أن تجد عالماً من العلماء استطاع أن يتجنب الأخذ بالقرائن كلية، وحتى الذين صرحوا بعدم قبولها، كدليل صالح لبناء الأحكام عليه عملوا بها في كثير من المواضع، ومن يستقرئ كتب الفقه الإسلامي يجد مسائل لا حصر لها اعتمد الفقهاء فيها على قرائن الأحوال. ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: الإجماع على جواز وطء الزوج لزوجته إذا زفت إليه ليلة الزواج، وإن لم يعرف عينها، ولم يشهد عنده شاهدان أنها زوجته؛ اعتماداً على القرينة الظاهرة.

ثانياً: قبول الشهادة على القتل، والحكم على القاتل بالقصاص، إذا قال الشهود: إن الجاني قتل المجني عليه عمداً عدواناً، مع أن العمدية صفة قائمة بالنفس لا يعلم بها إلا الله، ومع ذلك قبلت الشهادة اعتماداً على القرائن الظاهرة، كاستخدام آلة تقتل غالباً، واتباع الجاني للمجني عليه، وما أشبه ذلك مما يستوحى منه أن الجاني تعمد القتل.

ثالثاً: الحكم على الخنثى بكونه رجلاً أو امرأة اعتماداً على الأمارات التي تدل على ذلك.

رابعاً: اعتبار سكوت البكر موافقة منها على الزواج، والسكوت ليس إلا قرينة على رضاها.

خامساً: قبول أيما الأولياء في القسامة، والحكم على المتهم بالقود أو الدية على الخلاف في ذلك، مع أن الأولياء لم يشاهدوا القتل، وإنما اعتمدوا على اللوث، وهو ليس إلا قرينة تدل على ارتكاب المدعى عليه للقتل.

(١) الطرق الحكمية، ص ١١.

سادساً: عدم قبول إقرار المريض مرض الموت لوارثته، لقيام قرينة تهمة محاباة المقر له.

فهذه أمثلة على بعض المسائل التي حكم الفقهاء فيها بالقرائن المجردة عن أي دليل آخر، وأوردتها للدلالة على ما ذكر من أن جمهور الفقهاء قد ذهبوا إلى القول بمشروعية الحكم بالقرائن^(١).

ولعله بهذا يتجلى مشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية في المجال الجنائي، في مختلف صوره وأنواعه، كقرينة من أقوى القرائن التي يستدل بها على معرفة الجناة، ومرتكبي الجرائم؛ لما ثبت بالتجارب العلمية المتكررة من ذوي الخبرة والاختصاص في أنحاء العالم من صحة نتائجها، وثبوتها. مما يجعل القول بمشروعية الأخذ بها، والحكم بمقتضى نتائجها - في غير قضايا الحدود والقصاص عند توفر الشروط والضوابط السابقة الذكر^(٢) - أمراً في غاية الظهور والوجاهة.

ومع ذلك فإن استثناء قضايا الحدود والقصاص إنما هو من باب الاحتياط لهذه القضايا الخطيرة، وأخذاً بما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم إثبات الحدود والقصاص إلا بالشهادة، أو الإقرار دون غيرهما من وسائل الإثبات.

غير أنه يمكن القول بمشروعية الأخذ بالبصمة الوراثية أيضاً في قضايا الحدود والقصاص، بناء على ما ذهب إليه بعض الفقهاء من إثبات بعض الحدود والقصاص بالقرائن والأمارات الدالة على موجبها، وإن لم يثبت ذلك بالشهادة أو الإقرار، ومن ذلك ما يأتي:

١ - إثبات حد الزنا على المرأة الحامل إذا لم تكن ذات زوج ولا سيد^(٣).

(١) انظر هذه المسائل مع مسائل كثيرة مماثلة تركتها اختصاراً في :

الطرق الحكمية ، ص ، ١٩ ، تبصرة الحكام ، ٩٥/٢ ، معين الحكام ، ص ، ١٦٦ ، النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ٢١٨/٢ .

(٢) في مبحث إثبات النسب بالبصمة الوراثية ، ص ، ٣٧ .

(٣) وهو مذهب المالكية ، والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد .

انظر : تبصرة الحكام ، ٩٤/٢ : الطرق الحكمية ، ص ، ٧ .

- ٢ - إثبات حد الزنا على المرأة الملاحنة عند نكولها عن اللعان^(١).
٣ - إثبات حد الخمر على من وجد فيه رائحته، أو تقيأه، أو في حالة سكره^(٢).
٤ - إثبات حد السرقة على من وجد عنده المال المسروق^(٣).
٥ - ثبوت القصاص على من وجد وحده قائماً وفي يده سكين عند قتل يتشحط في دمه^(٤).

فلو قيست البصمة الوراثية على هذه المسائل، التي أثبت بعض العلماء فيها الحد والقصاص من غير شهود ولا إقرار، وإنما أخذاً بالقرينة وحكماً بها، لم يكن الأخذ عندئذ بالبصمة الوراثية والحكم بمقتضاها في قضايا الحدود والقصاص بعيداً عن الحق، ولا مجاناً للصواب - فيما يظهر -؛ قياساً على تلك المسائل، لا سيما إذا حَفَّ بالقضية أو الحال من قرائن الأحوال ما يؤكد صحة النتائج قطعاً لدى الحاكم، كعرفته بأمانة ومهرة خبراء البصمة، ودقة المعامل المخبرية، وتطورها، وتكرار التجارب سيما في أكثر من مختبر، وعلى أيدي خبراء آخرين يطمئن الحاكم إلى أمانتهم، وخبرتهم المميزة، وغير ذلك من القرائن والأحوال التي تحمل الحاكم الشرعي إلى الاطمئنان إلى صحة النتائج، وترجح ظهور الحق وبيانه عنده بالبصمة الوراثية؛ إذ البينة ما أسفرت عن وجه الحق وأبانته بأي وسيلة.

قال العلامة ابن القيم: (فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها، وأقوى دلالة، وأبين أماره، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها،

(١) وهو مذهب المالكية، والشافعية، والظاهرية، وقول للحنابلة اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره .

انظر: بداية المجتهد، ٩٠/٢، المذهب، ١٢٨/٢: المحلى، ١٤٥/١٠، الإنصاف، ٢٤٩/٩ .

(٢) وهو مذهب المالكية والحنابلة في رواية عن الإمام أحمد .

انظر: بداية المجتهد، ٣٣٣/٢، تبصرة الحكام، ٩٥/٢، الإنصاف، ٢٣٣/١٠ .

(٣) الطرق الحكمية، ص ٦ .

(٤) الطرق الحكمية، ص ٧ .

بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له^(١).

وإذا صح قياس البصمة الوراثية على تلك المسائل، وانسحب عليها الخلاف الحاصل في تلك المسائل، سوَّغ للحاكم عندئذ أن يحكم بأي القولين ترجح عنده، بحسب ما يحف بالقضية من قرائن قد تدعوه إلى إثبات الحد أو القصاص بها، أو ضعف القرائن، وتطرق الشك إليه في قضية أخرى، فيحمله ذلك على الاحتياط والأخذ بما ذهب إليه الجمهور من عدم إثبات الحد والقصاص بمثل هذه القرائن، فحكم الحاكم بأي قول من القولين يرفع الخلاف الحاصل، كما هو إجماع العلماء، ولا لوم على القاضي في الحكم بأحد القولين، إذا تحرى واجتهد في معرفة الحق، ونظر في جميع القرائن والأحوال، ثم حكم به بعد التأمل والنظر، بل هذا هو الواجب والمتعين على الحاكم.

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: (والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كجزئيات وكليات الأحكام أضع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه، ولا يشكون فيه اعتماداً منه على نوع ظاهر، لم يلتفت إلى باطنه وسائر أحواله، فهاهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكونية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، وما يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ويجعل الواجب مخالفاً للواقع)^(٢).

ثم ذكر رحمه الله جملة من الأدلة الدالة على الأخذ بالقرائن والحكم بمقتضاها، ومن ذلك قوله: (وقد حكم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي

(١) الطرق الحكمية، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤.

الله عنه والصحابة معه برجم المرأة التي ظهر بها حمل ولا زوج لها ولا سيد. وذهب إليه مالك وأحمد في أصح روايتيه؛ اعتماداً على القرينة الظاهرة. وحكم عمر وابن مسعود رضي الله عنهما - ولا يعرف لهما مخالف من الصحابة - بوجوب الحد برائحة الخمر من في الرجل، أو قيئه خمرًا؛ اعتماداً على القرينة الظاهرة. ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع، إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البيينة والإقرار، فإنهما خبران يتطرق إليها الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة، وهل يشك أحد رأى قتيلاً يتشحط في دمه، وآخر قائم على رأسه بالسكين أنه قتله، ولا سيما إذا عرف بعداوته.

ولهذا جوز جمهور العلماء لولي القتل أن يحلف خمسين يمينا أن ذلك الرجل قتله، ثم قال مالك وأحمد: يقتل به، وقال الشافعي: يقضى عليه بديته، وكذلك إذا رأينا رجلاً مكشوف الرأس وليس ذلك عادته، وآخر هارب قدامه بيده عمامة وعلى رأسه عمامة، حكمنا له بالعمامة التي بيد الهارب قطعاً، ولا نحكم بها لصاحب اليد التي قد قطعنا وجزمنا بأنها يد ظالمة غاصبة، بالقرينة الظاهرة التي هي أقوى بكثير من البيينة والاعتراف، وهل القضاء بالنكول إلا رجوع إلى مجرد القرينة الظاهرة، التي علمنا بها ظاهراً أنه لولا صدق المدعي لدفع المدعى عليه دعواه باليمين، فلما نكل عنها كان نكوله قرينة ظاهرة دالة على صدق المدعي، فتقدمت على أصل براءة الذمة، وكثير من القرائن والأمارات أقوى من النكول، والحس شاهد بذلك، فكيف يسوغ تعطيل شهادتها..^(١) وإنما أكثرنا من نقل كلام ابن القيم رحمه الله لنفاسته، وقوة حجته، وظهور استدلالاته.

(١) المصدر السابق، ص ٦-٧.

الخاتمة

توصلت بفضل الله وتوفيقه من خلال هذا البحث إلى نتائج وأحكام
فقهاء كثيرة من أهمها ما يأتي:

أولاً: أن البصمة الوراثية هي البنية الجينية التفصيلية التي تدل على هوية
كل فرد بعينه، وهي من الناحية العلمية وسيلة لا تكاد تخطئ في
التحقق من الوالدية البيولوجية، والتحقق من الشخصية.

ثانياً: أن الطرق الشرعية لإثبات النسب خمسة، اتفق العلماء على ثلاثة
منها وهي: الفراش، والبيئة، والاستلحاق. أما الطريق الرابع وهي
القيافة فيها قال جمهور العلماء ما عدا الحنفية، أما الطريق
الخامس وهي القرعة فيها قال بعض العلماء من مختلف المذاهب؛
حسماً للنزاع عند تعدد المدعين للنسب.

ثالثاً: أن الطريق الشرعي لنفي النسب هو اللعان فقط بشروطه المعتبرة.
رابعاً: أنه لا يجوز نفي النسب الثابت شرعاً عن طريق البصمة الوراثية، ولا
غيرها بأي وسيلة من الوسائل، لكن يجوز الاستعانة بالبصمة
الوراثية كقرينة من القرائن التي قد تؤيد الزوج في طلبه اللعان، أو
قد تدل على خلاف قوله، فيكون مدعاة لعدوله عن اللعان.

خامساً: أن القول بجواز إحلال البصمة الوراثية محل اللعان في نفي النسب
قول باطل ومردود؛ لما فيه من المصادمة للنصوص الشرعية الثابتة،
ومخالفة ما أجمعت عليه الأمة.

سادساً: أن البصمة الوراثية تعتبر طريقاً من طرق إثبات النسب الشرعي؛
قياساً على القيافة، فيؤخذ بها في جميع الحالات التي يجوز الحكم
فيها بالقيافة، بعد توفر الشروط والضوابط المعتبرة في خبر

البصمة، وفي معامل الفحص الوراثي.

سابعاً: أنه لا يجوز استخدام البصمة الوراثية لغرض التأكد من صحة الأنساب الثابتة؛ لما قد يترتب عليه من سوء العشرة الزوجية، وسوء العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك من مفسدات كثيرة.

ثامناً: أنه يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في المجال الجنائي، كقرينة من القرائن التي يستدل بها على معرفة الجناة، وإيقاع العقوبات المشروعة عليهم، لكن في غير قضايا الحدود والقصاص.

تاسعاً: أنه قد يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في قضايا الحدود والقصاص؛ قياساً على ما ذهب إليه بعض العلماء من جواز إثبات ذلك بالقرائن الدالة عليها، عندما يحف بالقضية ما يجعل القرينة شبه دليل ثابت لدى الحاكم الشرعي.

عاشراً: يجب على الدول الإسلامية منع استخدام البصمة الوراثية إلا بطلب من الجهات القضائية لأغراض مشروعة، ومنع ما عدا ذلك وإيقاع العقوبات الرادعة على المخالفين؛ حماية لأعراض الناس وأنسابهم؛ ودرءاً للمفسدات المترتبة على ذلك.

وبهذا انتهى ما قصدت جمعه، وما أردت بيانه من حكم هذه النازلة الهامة، فما كان فيه من حق وصواب فذلك من فضل الله وتوفيقه، وما كان سوى ذلك فمني، وأستغفر الله وأتوب إليه من زلة قلم، أو سوء فهم، وحسبي أنني لم أدخر وسعاً في الوصول إلى الحق وبيانه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

قائمة المراجع

- القرآن الكريم .
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية .
- تأليف : الدكتور محمد الأشقر .
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- إثبات النسب بالبصمة الوراثية .
- تأليف : الشيخ محمد المختار السلامي .
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان .
- تأليف : الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي .
- بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م ، الطبعة الأولى .
- الأحوال الشخصية .
- تأليف : عبد العزيز عامر .
- القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م ، الطبعة الثانية .
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل .
- تأليف : محمد ناصر الدين الألباني .
- إشراف : محمد زهير الشاويش .
- الطبعة الأولى .
- بيروت - دمشق : المكتب الإسلامي .

- الاستساح بين العلم والدين .
- تأليف : الدكتور عبد الهادي مصباح .
بيروت : الدار المصرية اللبنانية ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، الطبعة الثانية.
- أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه الإمام مالك .
- تأليف : أبي بكر بن حسن الكشناوي .
بيروت : دار الفكر .
- الإفصاح عن معاني الصحاح .
- تأليف : يحيى بن محمد بن هبيرة .
الرياض : المؤسسة السعودية .
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل
- تأليف : شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي .
- تصحيح وتعليق : عبد اللطيف محمد السبكي .
مصر : المكتبة التجارية الكبرى .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل .
- تأليف : علي بن سليمان المرداوي .
صححه وحققه : محمد حامد الفقي .
القاهرة : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م، الطبعة الأولى .
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق .
- تأليف : زين الدين بن نجيم الحنفي .
- بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع .
- تأليف : علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني .
- بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، الطبعة الثانية .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد .
- تأليف : أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .
- راجعته وصححه: عبد الحليم محمد عبد الحليم ، عبد الرحمن حسن محمود .
القاهرة : مطبعة حسان .

- البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب .
- تأليف : الدكتور حسن الشاذلي .
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات البنوة .
- تأليف : الدكتور سفيان العسولي .
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفياً .
- تأليف : الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد .
- بحث مقدم للمجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) عام ١٤١٩هـ .
- بعض النظرات الفقهية في البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب .
- تأليف : الدكتور محمد عابد باخطة .
- بحث مقدم للمجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته (١٥) عام ١٤١٩هـ .
- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام .
- تأليف : إبراهيم بن الإمام شمس الدين بن فرحون .
- مصر : المطبعة العامرة الشرفية عام ١٣٠١هـ - الطبعة الأولى - تصوير بيروت ، دار الكتب العلمية .
- التعريفات .
- تأليف : علي بن محمد بن علي الجرجاني .
- تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١م .
- ثبوت النسب .
- تأليف : ياسين بن ناصر الخطيب .
- جدة : دار البيان العربي ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - الطبعة الأولى .

- حاشية البقري على شرح الرحبية .
- تأليف : محمد بن عمر البقري الشافعي .
- دمشق : دار القلم ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ ، الطبعة الثالثة .
- دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة
- تأليف : الدكتورة صديقة العوضي والدكتور رزق النجار .
- ضمن ثبوت كامل أعمال ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .
- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة
- تأليف : محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي .
- عني بطبعه : عبد الله بن إبراهيم الأنصاري .
- قطر : مطابع قطر الوطنية ، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .
- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) .
- تأليف : محمد أمين الشهير بابن عابدين .
- مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، الطبعة الثانية .
- روضة الطالبين .
- تأليف : يحيى بن شرف النووي .
- تحقيق : عادل عبد الموجود ، وعلي معوض .
- بيروت : دار الكتب العلمية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، الطبعة الأولى .
- روضة القضاة وطريق النجاة .
- تأليف : أبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني .
- تحقيق : صلاح الدين الناهي .
- بيروت : مؤسسة الرسالة ، عمان : دار الفرقان .
- زاد المعاد في هدي خير العباد .
- تأليف : محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية .
- تحقيق : شعيب الأرناؤوط ، وعبد القادر الأرناؤوط .
- بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ، الطبعة السابعة .

- سنن أبي داود .
- تأليف : سليمان بن الأشعث السجستاني .
- مراجعة : محمد محيي الدين عبد الحميد .
- مكة : دار الباز للنشر والتوزيع .
- سنن النسائي (بشرح السيوطي وحاشية السندي) .
- تأليف : أحمد بن شعيب النسائي .
- بيروت : المكتبة العلمية .
- السنن الكبرى .
- تأليف : أحمد بن الحسين البيهقي .
- حيدر آباد الدكن - الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى .
- شرح الخرشي على مختصر خليل .
- تأليف : أبي عبد الله محمد الخرشي .
- بيروت : دار صادر .
- شرح الزرقاني على مختصر خليل .
- تأليف : عبد الباقي الزرقاني .
- بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .
- شرح معاني الآثار .
- تأليف : أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي .
- بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ، الطبعة الأولى .
- شرح منتهى الإرادات .
- تأليف : منصور بن يونس البهوتي .
- بيروت - دار الفكر .
- صحيح البخاري (مع حاشية السندي) .
- تأليف : محمد بن إسماعيل البخاري .
- مصر : مطبعة دار إحياء الكتب العربية .

- صحيح مسلم .
- تأليف : مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري .
بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر .
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية .
- تأليف : شمس الدين محمد بن قيم الجوزية .
- مصر : مطبعة الآداب والمؤيد ، ١٣١٧هـ - الطبعة الأولى .
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري .
- تأليف : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني .
- تصحيح وتحقيق : عبد العزيز بن عبد الله بن باز .
- القاهرة : المطبعة السلفية ومكتبتها .
- الفقه الإسلامي وأدلته .
- تأليف : وهبة الزحيلي .
- دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ، الطبعة الأولى .
- القاموس المحيط .
- تأليف : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي .
- مصر : المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد .
- الكافي في فقه أهل المدينة .
- تأليف : يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي .
- تحقيق : محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني .
- الرياض : مكتبة الرياض الحديثة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
- الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل .
- تأليف : عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي .
- بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م - ، الطبعة الثانية .
- كشف القناع عن متن الإقناع .
- تأليف : منصور بن يونس البهوتي .
- القاهرة : مطبعة أنصار السنة المحمدية ، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م .

- لسان العرب .
- تأليف : جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور .
- بيروت : دار صادر .
- المبدع في شرح المقنع .
- تأليف : إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح .
- بيروت : المكتب الإسلامي .
- المبسوط .
- تأليف : شمس الدين أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي .
- بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر - ، الطبعة الثانية .
- محاضرات عن البصمات .
- تأليف : محمد أحمد البار ، وأحمد إبراهيم الشبانة .
- الرياض : مطابع الأمن العام .
- المحلى .
- تأليف : أبي محمد علي بن أحمد بن حزم .
- بيروت : دار الفكر .
- المدونة الكبرى .
- تأليف : الإمام مالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد التتوخي عن عبد الرحمن بن القاسم .
- مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٢٣هـ - تصوير : بيروت - دار صادر .
- المستدرك على الصحيحين .
- تأليف : أبي عبد الله الحاكم النيسابوري .
- حلب : مكتبة المطبوعات الإسلامية .
- المصباح المنير .
- تأليف : أحمد بن محمد بن علي الفيومي .
- بيروت : المكتبة العلمية .
- معالم السنن (مع مختصر سنن أبي داود) .

- تأليف : أبي سليمان حمد بن محمد الخطابي .
- تحقيق : محمد حامد الفقي .
- القاهرة : مطبعة السنة المحمدية .
- المعجم الوسيط .
- تأليف : إبراهيم أنيس، وزملائه .
- قطر : مطابع قطر الوطنية، ١٩٨٥م، نشر : إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر
- معونة أولي النهى شرح المنتهى .
- تأليف : محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي .
- تحقيق : د. عبد الملك بن دهيش .
- بيروت : دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، الطبعة الثالثة .
- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام .
- تأليف : علاء الدين أبي الحسين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي .
- مصر : مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ، الطبعة الثانية .
- المغني .
- تأليف : عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي .
- الرياض : مكتبة الرياض الحديثة .
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج .
- تأليف : محمد الشربيني الخطيب .
- بيروت : دار إحياء التراث العربي .
- المقنع والشرح الكبير والإنصاف .
- تأليف : موفق الدين بن قدامة، وعبد الرحمن بن قدامة، وعلي بن سليمان المرداوي .
- تحقيق : د. عبد الله التركي ، ود. عبد الفتاح الحلو .
- القاهرة : دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، الطبعة الأولى .
- المقنع في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل .
- تأليف : عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي .
- القاهرة : المطبعة السلفية ومكتبتها .

- ملخص أعمال الحلقة النقاشية حول حجية البصمة الوراثية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، ٢٠٠٠ م .
- مناقشات جلسة المجمع الفقهي عن البصمة الوراثية وتأثيرها على النسب إثباتاً أو نفيّاً في دورته (١٥) المنعقدة في شهر رجب ١٤١٩ هـ .
- المنتقى شرح الموطأ .
- تأليف : أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي .
- بيروت : دار الفكر العربي .
- المذهب في فقه الإمام الشافعي .
- تأليف : إبراهيم بن علي الشيرازي .
- بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر. مصور عن الطبعة الثانية ١٣٧٩ هـ/ ١٩٥٩ م .
- موجز أعمال الندوة الفقهية الحادية عشرة .
- الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية .
- الكويت : المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ، ٢٠٠٠ م .
- موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي .
- تأليف : سعدي أبو جيب .
- بيروت : دار العربية للطباعة والنشر .
- الموسوعة العربية العالمية .
- الرياض : مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى .
- الموسوعة الفقهية .
- الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .
- الكويت : طباعة ذات السلاسل ، الطبعة الثانية .
- النظرية العام لإثبات موجبات الحدود .
- تأليف : د. عبد الله الركبان .
- بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الأولى .
- النهاية في غريب الحديث .
- تأليف : مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري .
- تحقيق : طاهر الزواوي ، محمود الطناحي .

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج .
- تأليف : محمد بن أبي العباس الرملي .
- الناشر : المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ .
- الهداية شرح بداية المبتدي .
- تأليف : برهان الدين بن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني .
- مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي .



حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية

أ.د. علي أحمد السالوس
أستاذ الفقه والأصول
كلية الشريعة - جامعة قطر

ملخص البحث

إن عدم تعامل المصارف الإسلامية بالربا أخذاً أو إعطاءً، يوجب عليها التعامل بالعقود الاستثمارية المختلفة، ولكل عقد من هذه العقود مخاطره، وحيث إن حماية الحسابات الاستثمارية في هذه المصارف عن طريق ضمان المضارب أمر غير جائز شرعاً، إلا إذا تعدى أو قصر أو خالف الشروط في المضاربة المقيدة، فإنه لا بد من البحث عن أساليب أخرى مشروعة لحماية تلك الحسابات.

وهذا هو مدار بحثي هذا الذي قسمته إلى عشرة مباحث:
- تحدثت في كل منها عن مخاطر معاملة من المعاملات التي تزاولها المصارف الإسلامية على النحو التالي:
مخاطر البيع، مخاطر السلم، مخاطر المضاربة، مخاطر المشاركة، مخاطر صكوك المقارضة، مخاطر الاستصناع، مخاطر الإجارة، مخاطر الصرف، مخاطر التأمين، مع ذكر الحلول الشرعية، الكفيلة بالوقاية والحماية من تلك المخاطر، أو التقليل من أضرارها، وقد أشرت إلى بعض الوسائل غير الجائزة.

- ثم خصصت المبحث العاشر لإجمال الحديث عن الوسائل المصرفية الحديثة لحماية الحسابات الاستثمارية؛ وذلك باتخاذ التدابير الكفيلة بمنع الخسائر في مجالات الاستثمار المختلفة، مع تحقيق أرباح مناسبة، ومواجهة المخاطر بالطرق الشرعية، وتجنب الدخول في استثمارات درجة مخاطرها كبيرة، وكذلك الاستثمارات التي لا يحسن المصرف القيام بها.
ولا يعني هذا أن بإمكان المصرف النجاة من المخاطر والخسائر كلياً، بل إن المصرف الإسلامي مهما اتخذ من الوسائل لمواجهة المخاطر، وتجنب وقوعها، فلا بد أن يصيبه شيء من هذه المخاطر والخسائر، فطبيعة الاستثمار تجعل المستثمر عرضة للربح والخسارة.

تمهيد

الحمد لله تعالى كما ينبغي لجلال وجهه وعز سلطانه، حمداً طيباً طاهراً مباركاً فيه، والصلاة والسلام على الرسول الأعظم خير البشر، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد: فقد تقدمت لمجمعكم الموقر في دورته الرابعة عشرة ببحث عن المضاربة ومعاملات البنوك، وهو يقع في أكثر من مائة صفحة، ومما بينته فيه:

شروط المضاربة الشرعية الثابتة بالسنة والإجماع، وخطأ من خَرَجَ أعمال البنوك الربوية على أساس المضاربة، ووظيفتا البنك الربوي هما: الاتجار في الديون، وخلق الديون أو الائتمان بإقراض ما لم تقتضيه فعلاً من أحد أو تحوزه، وما لا تملكه، وبذلك يتضح الفرق بين معاملات البنوك الربوية والمضاربة الشرعية.

وذكرت القول بضمان المضارب المشترك قياساً على ضمان الأجير المشترك، وناقشت هذا القول، مبيناً عدم دقة القول بضمان الأجير المشترك، وعدم صحة القياس، وعدم جواز ضمان المضارب سواء أكان مشتركاً أم غير مشترك، وبالضمان يصبح القراض قرضاً.

وبعد العرض والمناقشة انتهى المجمع إلى القرار التالي:

«لا يجوز في المضاربة أن يحدد المضارب لرب المال مقدراً معيناً من المال؛ لأن هذا يتنافى مع حقيقة المضاربة، ويجعلها قرضاً بفائدة، ولأن الربح قد لا يزيد على ما جعل لرب المال فيستأثر به كله، وقد تخسر المضاربة، أو يكون الربح أقل مما جعل لرب المال فيغرم المضارب.

والفرق الجوهرى الذي يفصل بين المضاربة والقرض بفائدة الذي تمارسه البنوك الربوية هو أن المال في يد المضارب أمانة، لا يضمنه إلا إذا

تعدى أو قصر، والربح يقسم بنسبة شائعة متفق عليها بين المضارب ورب المال، أما المال في يد البنك فهو مضمون في جميع الحالات مع فائدته، وقد أجمع الأئمة الأعلام على أن من شروط صحة المضاربة أن يكون الربح مشاعاً بين رب المال والمضارب.

وبعد صدور قرار المجمع لم يعد هناك حاجة تدعو إلى إعادة النظر في ضمان المضارب.

فحماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية عن طريق ضمان المضارب أمر غير جائز شرعاً، إلا إذا تعدى، أو قصر، أو خالف الشروط في المضاربة المقيدة.

وتلقى الأموال في البنوك الربوية يكون عن طريق عقد القرض بفائدة في الودائع لأجل، وبدون فائدة في الحساب الجاري، وفي الحالتين المال في ضمان البنك، ويحظر على البنك التجاري التعامل في العقارات والمنقولات بالبيع أو الشراء أو المقايضة، ولذلك فلا يعرف مخاطر الاستثمار، وإنما يقرضها بفائدة ربوية أكبر، مع ما يزيد على ما أودع لديه نتيجة خلق الديون أو الائتمان، وهذه الديون بنوعيتها في ضمان المقترض من البنك، والمخاطر هنا إنما تكون في عدم الضمانات الكافية، وإذا تأخر المقترض عن أداء الدين في موعده يلتزم بالفوائد المركبة، وهي الصورة المعاصرة لتطبيق القاعدة الجاهلية «إما أن تقضي وإما أن تربى» بل هي أسوأ مما كان في الجاهلية كما بينت في بحثي الذي قدمته للمجمع، ومن الواضح أن الجاهلية لم تكن تعرف خلق الديون أو الائتمان، وإنما كانت تقرض نقوداً موجودة في الواقع، وهي النقود السلعية، وكانت من الذهب أو الفضة.

أما المصارف الإسلامية التي يحظر عليها التعامل بالربا أخذاً أو إعطاءً، فإن الإيداع لديها للاستثمار يكون عن طريق شركة المضاربة الإسلامية، أي القراض لا القرض كما هو معلوم، وعلى المصرف أن يستثمر هذه الأموال بالطرق المشروعة حتى يحقق أرباحاً لأصحاب الأموال.

وما دام لا يقرض بالربا فلا بد أن يتعرض لمخاطر الاستثمار، وننظر إلى العقود البديلة للإقراض الربوي التي لجأت إليها المصارف الإسلامية، ومخاطر كل عقد من العقود، والأساليب المتخذة لمواجهة هذه المخاطر لحماية الودائع الاستثمارية، مع بيان مدى مشروعية هذه الأساليب.

وقسمت البحث إلى عشرة مباحث:

المبحث الأول: عن مخاطر البيع الآجل: وقسمته إلى مطلبين: أحدهما عن مخاطر المبيع، والآخر عن مخاطر الثمن.

والمبحث الثاني: تحدثت فيه عن مخاطر السلم.

والمبحث الثالث: جعلته لمخاطر المضاربة، أي القراض.

والمبحث الرابع: لمخاطر المشاركة غير المضاربة.

والمبحث الخامس: لمخاطر صكوك المقارضة.

والمبحث السادس: تحدثت فيه عن مخاطر الاستصناع.

والمبحث السابع: لمخاطر الإجارة.

والمبحث الثامن: لمخاطر الصرف.

وجعلت التاسع: للحديث عن التأمين.

أما المبحث العاشر: فهو لبيان حماية الودائع الاستثمارية بالوسائل المختلفة غير ما سبق الحديث عنه.

هذا ما رأيت القيام به استجابة لطلب الأخ الكريم الفاضل السيد الدكتور أمين المجمع، وأسأل الله جلت قدرته أن يجنبنا الزل في القول والعمل، وله الحمد في الأولى والآخرة.

«سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين».

المبحث الأول مخاطر البيع الآجل المطلب الأول : مخاطر المبيع

إذا كان المبيع في مخازن البائع قبل البيع فمواجهة المخاطر تكون باللجوء إلى التأمين، والحراسة، غير أن معظم المصارف الإسلامية لا تقوم عادة بالتخزين، أو ليس لديها مخازن، وإنما تشتري لتبيع فوراً، سواء أكان الشراء من الأسواق المحلية، أو عن طريق الاستيراد، أو من الأسواق المالية العالمية (البرص).

والمخاطر هنا نراها فيما يأتي:

بعد أن يشتري المصرف السلعة قد لا يشتريها منه طالب الشراء، وللحماية من هذه المخاطر تلجأ المصارف إلى بيع المربحة، مع الوعد بالشراء، وأخذ عربون^(١) من الأمر بالشراء، فإن اشترت السلعة، ولم يلتزم الأمر بوعده، يقوم المصرف ببيعها لغيره، فإن وقعت خسارة أخذ من العربون بقدرها. وقد وقع الخلط بين بيع المربحة والربا، وذلك يرجع إلى عدد من الأسباب منها: عدم الإدراك الفقهي للفرق بين الاثنين. ومنها: أخطاء التطبيق. ومنها: ما يراه بعض الباحثين من أن هذا البيع من باب الحيل غير المقبولة.

ولهذا سعت لإلغاء البيع بنظام المربحة في أحد المصارف، واللجوء إلى البيع مساومة، فكانت المخاطرة في أن الراغب في الشراء قد يعدل، أو لا يوافق على الثمن الذي يحدده المصرف، فماذا يفعل المصرف حينئذ؟

(١) العربون يكون في بيع تام، وما تسميه المصارف بالعربون فهو مبلغ لضمان الشراء، أو لتعويض الضرر إن عدل عن الشراء. وإذا تم الشراء يحسب المبلغ من الثمن، فهو يشبه العربون.

وأمكن إيجاد وسيلة للتغلب على مخاطر المساومة، وذلك بأن يشتري المصرف مع خيار الشرط للمشتري فقط دون البائع، وتحدد مدة كافية للخيار، وأثناء المدة يبيع المصرف ما اشتراه، فإن لم يتمكن من البيع أبلغ البائع بفسخ العقد ورد المبيع، وقد نجح هذا الأسلوب نجاحاً غير متوقع، وعلى الأخص بعد أن أصبح مألوفاً.

والواقع أن الفضل يرجع لله عز وجل أولاً، ثم للإمام محمد بن الحسن الشيباني، صاحب الإمام أبي حنيفة، ثم لشيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث سئل الإمام الشيباني عن مخرج للحالة التالية:

إذا قال شخص لآخر: اشتر هذا العقار - مثلاً - وأنا أشتريه منك وأربحك فيه، وخشي إن اشتراه ألا يشتريه منه من طلب الشراء.

فقال الإمام: المخرج أن يشتري العقار مع خيار الشرط له، ثم يعرضه على صاحبه، فإن لم يشتريه فسخ العقد ورد المبيع.

فقيل للإمام الشيباني: رأيت إن رغب صاحبه - طالب الشراء - في أن يكون له الخيار مدة معلومة؟

فأجاب: المخرج أن يشتري مع خيار الشرط لمدة أكبر من مدة خيار صاحبه، فإن فسخ صاحبه العقد في مدة خياره، استطاع هو الآخر أن يفسخ العقد فيما بقي من المدة الزائدة على خيار صاحبه.

وذكر شيخ الإسلام هذا المخرج وبينه.

وقد تم هذا في البيوع المحلية فقط، وبقي بيع المربحة في عمليات الاستيراد.

عند الاستيراد في بيوع المربحة يقوم المصرف بفتح الاعتماد المستندي باسمه هو لا باسم الأمر بالشراء، ويرسل إلى البنك المراسل في بلد المصدر ليتصل به ويتفق معه على تصدير السلعة المطلوبة، وترسل المستندات باسم المصرف الإسلامي، ويتحمل جميع التكاليف، ويظل الاعتماد المستندي

صالحاً طوال مدة معلومة يتم خلالها التصدير.

وقبل أن يتم التصدير قد يأتي العميل ويطلب إلغاء الاعتماد، ويقوم المصرف بدوره بإخطار البنك المراسل، وقل أن يوجد مخاطر هنا، حيث إن المصرف يلزم العميل بتحمل تكاليف الاعتماد؛ لأنه هو الذي طلب الإلغاء، ولكن قد لا يكون الإلغاء من قبل العميل، وإنما من قبل المورد الذي لا يقوم بتصدير السلعة المتفق عليها، وبعض المصارف تحمل العميل أيضاً بهذه التكاليف، بحجة أنه هو الذي أرشد المصرف إلى المورد، وأظن أن هذا غير جائز، فعلاقة العميل بالمصرف في بيع المراجعة والتزاماته إنما تكون بعد وصول السلعة وشرائها من المصرف، وما دام هو ليس الذي طلب الإلغاء، ولم يتسبب في الضرر، فلا يجوز أن يتحمل تبعه غيره، ولذلك فإن المصرف هو الذي يتحمل هذه التكاليف، وإن استطاع أن يضع شرطاً، يلزم المورد بتحمل التكاليف عند عدم التزامه بالتصدير فإن هذا الشرط جائز لإزالة الضرر.

وتوجد مخاطر تتصل بالسلعة المستوردة، فقد تأتي مخالفة للمواصفات، أو ناقصة، أو تالفة، وقد لا تصل أصلاً، كأن تحرق أو تغرق أو تسرق مثلاً.

وهناك أشياء تشملها وثيقة التأمين كالحريق والغرق والسرقة وما أشبه هذا، أما مخالفة شروط الاعتماد، أو النقصان مثلاً، فيرجع المصرف على المورد، فهو المسؤول عن هذا، ومن الموردين من لا يؤدي ما هو ملتزم به، وهناك يجب البحث عن الضوابط القانونية التي تجعله يجبر على الأداء للتخفيف من المخاطر.

وبعض المصارف الإسلامية رأت أن تتجنب هذه المخاطر، وتحملها لطالب الشراء نفسه، فاشتترط ضمانه للمورد حتى وصول السلعة، ثم بعد ذلك تبيعها له، وأعتقد أن هذا غير جائز على الإطلاق، فدور المصرف حينئذ لا يختلف عن دور البنك الربوي؛ حيث يقوم بالتمويل ولا شأن له بالسلعة، والحيلة التي يلجأ إليها بأن يبيع للأمر سلعة هي أصلاً في ضمانه حيلة واضحة البطلان.

وأحب هنا أن أذكر بقرارين هامين:

أحدهما صدر سنة ١٤٠٣ هـ (١٩٨٣ م) وهو من قرارات المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي، ونص القرار هو ما يأتي:

«يقرر المؤتمر أن المواعدة على المراجعة للأمر بالشراء، بعد تملك السلعة المشتراة للأمر وحيازتها، ثم بيعها لمن أمر بشرائها بالربح المذكور في الوعد السابق، هو أمر جائز شرعاً، طالما كانت تقع على المصرف الإسلامي مسؤولية الهلاك قبل التسليم، وتبعة الرد فيما يستوجب الرد بعيب خفي»^(١).

والقرار الثاني صدر سنة ١٤٠٩ هـ، في المؤتمر الخامس لمجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث قرر:

«أن بيع المراجعة للأمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز، طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع، وانتفت موانعه»^(٢).

هذان هما القراران، وفي ضوئهما يتضح بطلان ضمان الأمر بالشراء للمورد، وتحمله هو مسؤولية الهلاك والتلف قبل التسليم، وكذلك تحمله العيب الخفي ونحوه مما يستوجب الرد بعد التسليم.

ورأت بعض المصارف: تجنباً لهذه المخاطر، أن تقوم ببيع السلعة قبل وصولها، وقبل القبض الفعلي أو الحكمي، وذلك عن طريق تظهير المستندات لصالح الأمر، وكتابة عقد البيع.

ومن الواضح أن هذا التصرف يتنافى مع القرارين السابقين، غير أن الموضوع يحتاج إلى بحث مفصل، لبيان موقف العلماء من بيع المبيع قبل القبض، مع المناقشة والترجيح في ضوء الأدلة.

والحنفية يرون ثبوت الملك بمجرد التعاقد متى كان العقد صحيحاً بلا

(١)، (٢) راجع القرارين في كتابي: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ج٢، ص ٧٣٥، ٧٣٧.

خيار، أما في العقد الفاسد فلا ينتقل الملك إلا بالقبض.

ومتى تم التعاقد وجب على البائع تسليم المبيع، ويتحمل مؤنة التسليم، ويجب على المشتري تسليم الثمن الحال، ويتحمل أيضاً مؤنة تسليمه.

والتسليم والقبض عندهم هو التخلية، ولا خلاف بينهم أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال، واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا؟ ويترتب على هذا الاختلاف في التصرف لا في انتقال الضمان؛ فانتقال الضمان يتم بأصل القبض لا بتمامه، أي قبل القبض الفعلي، أما التصرف فاتفقوا على أن المنقول لا يصح بيعه قبل القبض، واختلفوا في العقار، فأجاز بيعه قبل القبض أبو حنيفة وأبو يوسف؛ استحساناً، ومنعه محمد وزفر؛ قياساً.

جاء في بدائع الصنائع:

بيع المشتري المنقول لا يصح قبل القبض؛ لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع مالم يقبض، والنهي يوجب فساد المنهي، ولأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه؛ لأنه إذا هلك المعقود عليه قبل القبض يبطل البيع الأول فينفسخ الثاني؛ لأنه بناء على الأول، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع فيه غرر.

ثم أضاف المؤلف قوله:

وأما بيع المشتري العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة وأبي يوسف؛ استحساناً، وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله لا يجوز؛ قياساً، واحتجوا بعموم النهي الذي رويناه^(١).

(١) انظر الكتاب المذكور ٥/١٨٠، ١٨١، وانظر تحفة الفقهاء ٥٥/٢. وذكر الكاساني ما يستدل به لأبي حنيفة وأبي يوسف، وهو عدم تخصيص عموم الكتاب العزيز بخبر الواحد، أو حمل الخبر على المنقول، وعدم توهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر .. الخ.

وقال السمرقندي:

وأما حكم البيع فهو ثبوت الملك في المبيع للمشتري، وثبوت الملك في الثمن للبائع، إذا كان البيع باتاً من غير خيار^(١).

وقال الكاساني:

ثبوت الملك في البدلين للحال؛ لأنه تمليك بتمليك، وهو إيجاب الملك من الجانبين للحال، فيقتضي ثبوت الملك في البدلين في الحال، بخلاف البيع بشرط الخيار؛ لأن الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم، فيمنع وقوعه تمليكا للحال، وبخلاف البيع الفاسد؛ فإن ثبوت الملك فيه موقوف على القبض، فيصير تمليكا عنده، والله عز وجل أعلم^(٢).

وقال : تسليم البدلين واجب على العاقدين، وذكر أن مؤنة تسليم المبيع على البائع كأجرة الكيال والوزان، أما أجرة وزان الثمن فعلى المشتري، لأن مؤنة تسليم الثمن عليه^(٣).

وعن تفسير التسليم والقبض قال:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري، برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلماً للمبيع، والمشتري قابضاً له، وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع، ثم قال:

لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال، واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا؟ وجملة الكلام فيه: أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض

(١) تحفة الفقهاء ٥٠/٢.

(٢) راجع بدائع الصنائع ٢٤٣/٥.

(٣) انظر المرجع السابق ٢٤٣/٥: ٢٤٤، وراجع حاشية ابن عابدين ٩٢/٧، وفتح الله المعين ٥٣٧/٢.

تام بلا خلاف، حتى لو اشترى مذكرواً مذارعة أو معدوداً معاددة، ووجدت التخلية، يخرج عن ضمان البائع، ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعد بلا خلاف، وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك؛ لأنه لا يعتبر معرفة القدر في بيع المجازفة، وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلي، فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يملك على المشتري، وكذا لا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن، وكذا لو اكتاله المشتري أو اتزنه من بائه، ثم باعه مكايلة أو موازنة من غيره لم يحل للمشتري منه أن يبيعه أو ينتفع به حتى يكيله أو يزنه، ولا يكفي باكتيال البائع أو اتزانه من بائه، وإن كان ذلك يحضره هذا المشتري؛ لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان؛ صاع البائع وصاع المشتري، وروي أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الطعام حتى يكال، لكن اختلفوا في أن حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن؛ لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن، أو شرعاً غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية؟^(١).

وجاء في حاشية ابن عابدين:

لو هلك المبيع بفعل البائع، أو بفعل المبيع، أو بأمر سماوي، بطل البيع، ويرجع بالثمن لو مقبوضاً، وإن هلك بفعل المشتري فعليه ثمنه، إن كان البيع مطلقاً أو بشرط الخيار له، وإن كان الخيار للبائع فاسداً لزمه ضمان مثله، إن كان مثلياً وقيمته إن كان قيمياً، وإن هلك بفعل أجنبي فالمشتري بالخيار: إن شاء فسخ البيع، فيضمن الجاني للبائع ذلك، وإن شاء أمضاه، ودفع الثمن واتبع الجاني، ويطيّب له الفضل إن كان الضمان من خلاف الثمن، وإلا فلا^(٢).

(١) بدائع الصنائع ٢٤٤/٥، وذكر الكاساني بعد ذلك تفصيل الاختلاف في سبب حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن: انظر باقي الصفحة وص ٢٤٥، وراجع ابن عابدين ٩٤/٧: ٩٦ - مطلب فيما يكون قبضاً للمبيع، ومطلب في شروط التخلية.

(٢) الكتاب المذكور ٩٣/٧.

وفي مجلة الأحكام العدلية نجد المواد الآتية:

- (م٢٦٢) القبض ليس بشرط في البيع، إلا أن العقد متى تم كان على المشتري أن يسلم الثمن أولاً، ثم يسلم البائع المبيع إليه.
- وقال سليم في شرحه: وحيث لم يكن القبض شرطاً في البيع فليس للبائع أن يفسخه لعدم قبض المبيع.
- (م٢٦٣) تسليم المبيع يحصل بالتخلية سواء كان البيع صحيحاً أو فاسداً على الأصح، وهي أن يأذن البائع للمشتري بقبض المبيع، ولا مانع يمنعه من تسلمه.
- (م٢٦٤) متى حصل تسليم المبيع صار المشتري قابضاً له.
- (م٢٦٥) تختلف كيفية التسليم باختلاف المبيع.
- (م٢٦٩) إذا بيعت ثمار على أشجارها يكون إذن البائع للمشتري بجزها تسليمياً.
- (م٢٧١) إعطاء مفتاح العقار الذي له قفل للمشتري يكون تسليمياً.
- (م٢٧٢) الحيوان يمسه برأسه أو أذنه أو رسنه الذي في رأسه فيسلم، وكذا لو كان الحيوان في محل بحيث يقدر المشتري على تسلمه بدون مؤونة، فأراه البائع إياه وأذن له بقبضه كان ذلك تسليمياً أيضاً.
- (م٢٧٣) كيل الميكلات ووزن الموزونات بأمر المشتري ووضعها في الظرف الذي هيأه لها يعد تسليمياً.
- (م٢٧٤) تسلم العروض بإعطائها ليد المشتري، أو بوضعها عنده أو بإراءتها له مع الإذن بقبضها.
- (م٢٨٥) مطلق العقد يقتضي تسليم المبيع حيث يوجد وقت العقد.
- (م٢٨٦) إذا كان المشتري لا يعلم وقت العقد أين هو المبيع، وعلم به بعد ذلك كان مخيراً: إن شاء فسخ البيع، وإن شاء أمضاه وقبض المبيع حيث يوجد.
- (م٢٨٧) إذا بيع مال على أن يسلم في محل كذا لزم تسليمه في ذلك المحل.
- (م٢٨٨) المؤنة المتعلقة بالثمن تلزم المشتري فيلزمه وحده أجرة عد النقود ووزنها وما أشبه ذلك.

- (م ٢٨٩) المؤنة المتعلقة بتسليم المبيع تلزم البائع وحده؛ فأجرة الكيال للمكيلات والوزان للموزونات المبيعة تلزم البائع وحده.
- (م ٢٩٠) الأشياء المبيعة جزافاً مؤنتها ومصاريفها على المشتري.
- (م ٢٩٣) إذا هلك المبيع في يد البائع قبل أن يقبضه المشتري يهلك من مال البائع ولا شيء على المشتري.
- (م ٢٩٤) إذا هلك المبيع بعد القبض هلك من مال المشتري ولا شيء على البائع.
- هذه هي آراء الحنفية، وننتقل بعد ذلك لبيان ما ذهب إليه المالكية.

قال ابن رشد الحفيد في وقت ضمان المبيعات:

المبيعات عند مالك في هذا الباب ثلاثة أقسام : بيع يجب على البائع فيه حق توفية من وزن أو كيل أو عدّ، وبيع ليس فيه حق توفية؛ وهو الجزاف أو ما لا يوزن ولا يكال ولا يعدّ، فأما ما كان فيه حق توفية فلا يضمن المشتري إلا بعد القبض، وأما ما ليس فيه حق توفية وهو حاضر فلا خلاف في المذهب أن ضمانه من المشتري وإن لم يقبضه، وأما المبيع الغائب فعن مالك في ذلك ثلاث روايات، أشهرها أن الضمان من البائع إلا أن يشترطه على المبتاع^(١).

وفي حاشية العدوي:

في العقد الفاسد: ضمان المشتري من يوم القبض لا من يوم العقد، خلافاً للصحيح مما لم يكن فيه حق توفية، ووقع بتا، فينتقل ضمانه للمشتري بمجرد العقد^(٢).

ومثل هذا في الشرح الصغير، وفيه أيضاً: المبيع الغائب على الصفة أو رؤية متقدمة بالقبض يدخل في ضمان المشتري، وقبله ضمانهما على البائع^(٣).

(١) انظر بداية المجتهد ١٨٥/٢.

(٢) انظر الكتاب المذكور ١٤٨/٢.

(٣) راجع الشرح الصغير ١٩٥/٣: ١٩٨، وراجع أيضاً عقد الجواهر ٥٠٣/٢.

وقال ابن شاس في وقت التصرف في المبيع:

الأعيان المبيعة ضربان : طعام وغير طعام، فغير الطعام والشراب من سائر المبيعات من العروض والعييد والحيوان والعقار، وما ينقل ويحول أو لا ينقل ولا يحول، فبيعه جائز قبل قبضه في الجملة ما لم يعرض فيه ما يمنع منه.

وأما الطعام فقد ورد النهي عن بيعه قبل قبضه، فلا يجوز فيما تعلق منه حق توفية من كيل أو وزن أو عد أن يباع قبل قبضه أو يعاوض عليه، إلا أن يكون على غير وجه المعاوضة.

ثم قال: ما ابتاع منه جزافاً أو مصبراً فبيعه جائز قبل نقله إذا خلى البائع بينه وبينه.

والمشهور من المذهب : أن المنع من بيع الطعام قبل قبضه خاص بجنس الطعام وعام فيه، فلا يعدوه إلى غيره، ولا يقتصر على بعضه، ورأى ابن حبيب أنه يتعدى إلى كل ما فيه حق توفية.

وأشار ابن وهب في روايته إلى تخصيصه بما فيه الربا من الأطعمة خاصة^(١).

وقال الدردير:

وجاز لمن ملك شيئاً بشراء أو غيره البيع له قبل القبض له من مالكة الأول إلا طعام المعاوضة: فلا يجوز بيعه قبل قبضه، وسواء كان الطعام ربوياً أو غير ربوي.

ثم قال: ومحل منع بيع طعام المعاوضة قبل قبضه: إن أخذ بكيل أو وزن أو عد لا إن أخذ جزافاً: فيجوز بيعه قبل قبضه، من اشترى صبرة جزافاً بشرطه جاز بيعها قبل القبض؛ لدخولها في ضمان المشتري بالعقد، فهي مقبوضة حكماً، فليس في الجزاف توالي عقدتي بيع لم يتخللها قبض.

(١) انظر عقد الجواهر ٥٠٤/٢.

وحرمة بيع طعام المعاوضة قبل قبضه، قيل: تعبد، وقيل معقولة المعنى من حيث إنه ربما أدى لفساد، فنهى الشارع عنه سدا للذريعة، وقيل غير ذلك^(١).

وقال الصاوي في حاشيته:

قوله: «إلا طعام المعاوضة»: أي الطعام الذي حصل بمعاوضة؛ لما ورد في الموطأ والبخاري ومسلم عن أبي هريرة من النهي عن ذلك، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله»^(٢).

وهنا ملحظ هام وهو أن المالكية جعلوا ما فيه حق توفية من كيل أو وزن أو عد لا يضمنه المشتري إلا بعد القبض، سواء أكان طعاماً أو غير طعام، وأجازوا بيع غير الطعام قبل الضمان وقبل القبض.

وإذا كان هذا هو المشهور من المذهب ولكن يبقى عندنا رأى ابن حبيب الذي يتفق مع جمهور الأئمة.

وفي المناقشة والترجيح نتناول هذا الموضوع.

وعن القبض قال ابن شاس:

وأما صورة القبض فَتَحَكَّمُ فيه العادة، وهو فيها متنوع بتنوع المبيعات.

فأما المكيل والموزون فيعتبر فيهما الكيل والوزن.

وقال: والمعتبر في المعداد العد.

وأما في العقار فتكفي التخلية، وكذلك فيما بيع على الجراف، وما سوى ذلك فعلى حسب العادة فيه^(٣).

(١) راجع الشرح الصغير ٣/٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) حاشية الصاوي مع المرجع السابق ٣/٢٠٤.

(٣) انظر عقد الجواهر ٢/٥١٠، ٥١١.

وننتقل إلى رأى الشافعية:

وهم يرون أن من ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه، فبالقبض ينتقل الضمان للمشتري، ويكون له حق التصرف. والقبض عندهم في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل، وفي المتناول باليد تناول.

وإليك بعض ما جاء في كتب الشافعية:

في كتاب الأم جاء حديث النهي عن بيع الطعام حتى يقبض، وقول ابن عباس برأيه: ولا أحسب كل شيء إلا مثله، ثم قول الشافعي: وبهذا نأخذ، فمن ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه، وذلك أن من باع ما لم يقبض فقد دخل في المعنى الذي يروي بعض الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لعتاب بن أسيد حين وجهه إلى أهل مكة: «انهم عن بيع ما لم يقبضوا، وربح ما لم يضمنوا»، (قال الشافعي): هذا بيع ما لم يقبض، وربح ما لم يضمن، وهذا القياس على حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع الطعام حتى يقبض، ومن ابتاع طعاماً كيلاً فقبضه أن يكتاله، ومن ابتاعه جزافاً فقبضه أن ينقله من موضعه إذا كان مثله ينقل^(١).

وقال الغزالي:

للقبض حكمان: الحكم الأول نقل الضمان؛ إذ المبيع في ضمان البائع قبل القبض؛ على معنى أنه يفسخ العقد بتلفه، ويسترد الثمن، هذا إذا تلف بأفة سماوية، فإن أتلفه المشتري فهو قبض من جهته مقرر للعقد.

وذكر أنهم اختلفوا في إتلاف الأجنبي، وكذلك إتلاف البائع.

والحكم الثاني للقبض تسليط المشتري على التصرف؛ فليس للمشتري بيع ما اشتراه قبل القبض؛ لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض^(٢).

(١) كتاب الأم ٦/٣.

(٢) انظر الحكمين بالتفصيل في الوسيط ١٤٦/٣ : ١٥٥.

ثم تحدث الغزالي عن صورة القبض وكيفيته فقال:
المقبوض إن كان عقاراً فمجرد التخلية كاف، إلا إذا كان غائباً، ففيه
نظر يذكر في الرهن.

وأما المنقول، هل تكفي فيه التخلية المجردة؟ فيه ثلاثة أوجه:
الأصح: أنه لا بد من النقل؛ لأن الاعتماد فيما نيظ باسم القبض على
العرف، والعرف يفرق بين المنقول والعقار، ونقل حرمة قولاً للشافعي رحمه
الله أنه يكفي بالتخلية، وهو مذهب مالك رحمه الله؛ لأن المقصود استيلاء
المشتري، وقد حصل. والثالث: أن التخلية تكفي لنقل الضمان؛ لأنه حق
البائع، وقد أدى ما عليه، ولا يكفي التسليط على التصرف فإنه حق المشتري،
وقد قصر؛ إذ لم يقبض ولم ينقل^(١).

وقال الشيرازي:

لا يجوز بيع ما لم يستقر ملكه عليه، كبيع الأعيان المملوكة بالبيع
والإجارة والصدّاق، وما أشبهها من المعاوضات قبل القبض؛ لما روي أن حكيم
ابن حزام قال: يارسول الله إني أبيع بيوعاً كثيرة فما يحل لي منها وما يحرم؟
قال صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما لم تقبضه»، ولأن ملكه عليه غير مستقر؛
لأنه ربما هلك فانفسخ العقد، وذلك غرر من غير حاجة فلم يجز^(٢).

وقال النووي في شرحه:

حديث حكيم رواه البيهقي بلفظه هذا، وقال: إسناده حسن متصل، وفي
الصحيحين أحاديث بمعناه سنذكرها إن شاء الله تعالى في فرع في مذاهب
العلماء^(٣)، وفي الموضع الذي أشار إليه قال النووي:
فرع: في مذاهب العلماء في بيع المبيع قبل القبض، قد ذكرنا أن مذهبنا

(١) المرجع السابق ١٥٦/٣.

(٢) المهذب مع المجموع ٢٥٢/٩.

(٣) المجموع ٢٥٢/٩.

بطلانه مطلقاً، سواء كان طعاماً أو غيره، وبه قال ابن عباس ثبت ذلك عنه وعن محمد بن الحسن، قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى يقبضه، قال: واختلفوا في غير الطعام على أربعة مذاهب، (أحدها) لا يجوز بيع شيء قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام، قاله الشافعي، ومحمد بن الحسن، (والثاني) يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون، قاله عثمان بن عفان، وسعيد بن المسيب، والحسن، والحكم، وحماد، والأوزاعي، وأحمد، وإسحق (والثالث) لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض، قاله أبو حنيفة، وأبو يوسف (والرابع) يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب، قاله مالك، وأبو ثور، قال ابن المنذر: وهو أصح المذاهب؛ لحديث النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفي.

واحتج لمالك وموافقيه بحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه» رواه البخاري ومسلم، وعنه قال: «لقد رأيت الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون جزافاً يعني الطعام، يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم» رواه البخاري ومسلم، وعن ابن عباس قال: «أما الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع حتى يقبض، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله» رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لمسلم عن ابن عباس قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء بمنزلة الطعام»، وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكيّله» رواه مسلم، وفي رواية قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يستوفى»، وعن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى تستوفيه» رواه مسلم، قالوا: فالتصيص في هذه الأحاديث يدل على أن غيره بخلافه، قالوا: وقياساً على ما ملكه يارث أو وصية، وعلى إعتاقه وإجارته قبل قبضه، وعلى بيع الثمر قبل قبضه.

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا تبع ما لم تقبضه، وهو حديث حسن كما سبق بيانه في أول هذا الفصل، وبحديث زيد بن ثابت «أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» رواه أبو داود بإسناد صحيح، إلا أنه من رواية محمد بن إسحاق بن يسار عن أبي الزناد وابن إسحاق مختلف في الاحتجاج به وهو مدلس، وقد قال: عن أبي الزناد، والمدلس إذا قال: عن، لا يحتج به، لكن لم يضعف أبو داود هذا الحديث، وقد سبق أن مالم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله اعتضد عنده، أو ثبت عنده بسماع ابن إسحاق له من أبي الزناد، وبالقياص على الطعام.

والجواب عن احتجاجهم بأحاديث النهي عن بيع الطعام من وجهين: أحدهما: أن هذا استدلال بداخل الخطاب، والتنبيه مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى. والثاني: أن النطق الخاص مقدم عليه وهو حديث حكيم وحديث زيد. وأما قياسهم على العتق ففيه خلاف سبق، فإن سلمناه فالفرق أن العتق له قوة وسراية، ولأن العتق إتلاف للمالية والإتلاف قبض. والجواب عن قياسهم على الثمن: أن فيه قولين، فإن سلمناه فالفرق أنه في الذمة مستقر لا يتصور تلفه، ونظير المبيع إنما هو الثمن المعين، ولا يجوز بيعه قبل القبض، وأما بيع الميراث والموصى به فجوابه أن الملك فيهما مستقر بخلاف المبيع، والله أعلم.

واحتج لأبي حنيفة بإطلاق النصوص، ولأنه لا يتصور تلف العقار بخلاف غيره، واحتج أصحابنا بما سبق في الاحتجاج على مالك، وأجابوا عن النصوص بأنها مخصوصة بما ذكرناه، وأما قولهم: لا يتصور تلفه، فينتقض بالجديد الكثير، والله سبحانه وتعالى أعلم^(١).

وقال الشيرازي: القبض ورد به الشرع، وأطلقه فحمل على العرف،

(١) المجموع ٢٥٩/٩: ٢٦٠.

والعرف فيما ينقل النقل، وفيما لا ينقل التخلية^(١).

وقال النووي: قال أصحابنا: الرجوع في القبض إلى العرف، وهو ثلاثة أقسام: أحدها: العقار والثمر على الشجرة: فقبضه بالتخلية. والثاني: ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها فقبضه بالنقل.. وفيه قول حكاه الخراسانيون أنه يكفي فيه التخلية، وهو مذهب أبي حنيفة.

والثالث: ما يتناول باليد كالدرهم والدنانير، فقبضه بالتناول بلا خلاف^(٢).

وقال النووي أيضاً:

مؤنة الكيل الذي يفتقر إليه القبض تكون على البائع، كمؤنة إحضار المبيع الغائب فإنها على البائع، وأما مؤنة وزن الثمن فعلى المشتري.. وأما مؤنة نقل المبيع بعد القبض إلى دار المشتري فعلى المشتري^(٣).

ويبقى أخيراً رأي الحنابلة:

قال الخرقي:

وإذا وقع البيع على مكيل، أو موزون، أو معدود، فتلف قبل قبضه فهو من مال البائع.

وقال ابن قدامة:

ظاهر كلام الخرقي أن المكيل، والموزون، والمعدود، لا يدخل في ضمان المشتري إلا بقبضه، سواء كان متعيناً، كالصبرة، أو غير متعين: كقفيز منها، وهو ظاهر كلام أحمد، ونحوه قول إسحاق، وروي عن عثمان بن عفان،

(١) المهذب مع المجموع ٢٦٤/٩.

(٢) انظر المجموع ٢٦٤/٩، ٢٦٥.

(٣) انظر المرجع السابق ٢٦٨/٩.

وسعيد بن المسيب، والحسن، والحكم، وحamad بن أبي سليمان، أن كل ما بيع على الكيل والوزن لا يجوز بيعه قبل قبضه، وما ليس بمكيل ولا موزون يجوز بيعه قبل قبضه، وقال القاضي وأصحابه: المراد بالمكيل، والموزون، والمعدود، ما ليس بمتعين منه، كالقفيز من صبرة، والرطل من زبرة، ومكيلة زيت من دن، فأما المتعين، فيدخل في ضمان المشتري، كالصبرة، يبيعها من غير تسمية كيل، وقد نقل عن أحمد ما يدل على قولهم، فإنه في رواية أبي الحارث، في رجل اشترى طعاماً، فطلب من يحملة، فرجع وقد احترق الطعام، فهو من مال المشتري، واستدل بحديث ابن عمر: ما أدركت الصفقة حيا مجموعاً، فهو من مال المشتري، وذكر الجوزجاني عنه في من اشترى ما في السفينة صبرة، ولم يسم كيلاً، فلا بأس أن يشرك فيها، ويبيع ما شاء، إلا أن يكون بينهما كيل فلا يؤلَّى حتى يكال عليه، ونحو هذا قال مالك، فإنه قال: ما بيع من الطعام مكايلة، أو موازنة لم يجز بيعه قبل قبضه، وما بيع مجازفة، أو بيع من غير الطعام مكايلة، أو موازنة، جاز بيعه قبل قبضه، ووجه ذلك، ما روى الأوزاعي، عن الزهري، عن حمزة بن عبدالله بن عمر، أنه سمع عبدالله بن عمر يقول: مضت السنة أن ما أدركته الصفقة حياً مجموعاً، فهو من مال المبتاع، رواه البخاري، عن ابن عمر من قوله تعليقاً، وقول الصحابي: مضت السنة، يقتضي سنة النبي صلى الله عليه وسلم. ولأن المبيع المعين لا يتعلق به حق توفيته، فكان من مال المشتري، كغير المكيل والموزون، ونقل عن أحمد، أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه، سواء كان مكيلاً أو موزوناً، أو لم يكن، وهذا يقتضي أن الطعام خاصة لا يدخل في ضمان المشتري حتى يقبضه، فإن الترمذي روى عن أحمد، أنه أرخص في بيع ما لا يكال ولا يوزن مما لا يؤكل ولا يشرب قبل قبضه، وقال الأثرم: سألت أبا عبدالله عن قوله: نهى عن ربح مالم يضمن قال: هذا في الطعام، وما أشبهه من مأكول أو مشروب، فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عبدالبر: الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام؛

وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه^(١).

وقال ابن قدامة أيضاً:

قبض كل شيء بحسبه، فإن كان مكيلاً، أو موزوناً، بيع كيلاً، أو وزناً، فقبضه بكيله أو وزنه.

وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى، أن القبض في كل شيء بالتخلية مع التمييز؛ لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل، فكان قبضاً له كالعقار.

وقال: القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفريق^(٢).

وجاء في مجلة الأحكام الشرعية ما يأتي:

(م٣٢٤) من اشترى بكيل ونحوه، أو بصفة، أو برؤية متقدمة، لا تصح تصرفاته فيه قبل قبضه.

(م٣٣٣) قبض كل شيء بحسبه عرفاً؛ فقبض المنقول المبيع جزافاً يحصل بنقله، وقبض ما يتناول باليد بتناوله كالدرهم، وقبض الحيوان بتمشيته.

(م٣٣٤) قبض الدار ونحوها بالتخلية.

(م٣٣٦) المبيع كيلاً أو وزناً أو ذرعاً أو عدداً يعتبر في قبضة إجراء عمل الكيل أو الوزن أو الذرع أو العد.

(م٣٤١) مقتضى العقد تسليم المبيع في مكان العقد إذا كان محل إقامة.

(م٣٤٢) لو شرط العاقد تسليم المبيع في مكان معين فمؤنة إيصاله إلى

(١) المغني ٦/١٨١: ١٨٣.

(٢) المرجع السابق ٦/١٨٦: ١٨٨.

ذلك المكان على البائع.

(م٣٤٩) المبيع في ضمان البائع إذا بيع بكيل ونحوه، أو بصفة أو برؤية متقدمة، أو كان ثمرأً على شجر، إلى أن يقبضه المشتري، أما غير ذلك فمن ضمان المشتري من حين العقد.

المناقشة والترحيح

في كتاب البيوع من صحيح مسلم، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، وردت عدة روايات في معنى الباب، منها قوله صلى الله عليه وسلم: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه»، قال ابن عباس، : وأحسب كل شيء مثله. وفي رواية: «حتى يقبضه»، وفي رواية: «من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه ويقبضه»، وفي رواية: «من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله»، فقلت لابن عباس: لم؟ فقال: ألا تراهم يتبايعون بالذهب، والطعام مرجأ؟ وفي رواية: «كنا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نبتاع الطعام فيبعث علينا من أمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه»، وفي رواية: «كنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنحننا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نبيعه حتى ننقله من مكانه»، وفي رواية: «أنهم كانوا يضربون على عهد رسول إذا اشترؤا طعاماً جزافاً أن يبيعه في مكانه حتى يحولوه»، وفي رواية: «حتى يؤووه إلى رحالهم»، وفي كتاب البيوع من صحيح البخاري نجد مثل هذه الروايات في عدد من الأبواب، منها «باب ما يذكر في بيع الطعام، والحكرة»، «وباب بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك»، و«باب من رأى إذا اشترى طعاماً جزافاً أن لا يبيعه حتى يؤويه إلى رحله، والأدب في ذلك».

وذكر ابن حجر قول طاوس: «قلت لابن عباس: كيف ذلك؟ قال: ذاك دراهم بدراهم والطعام مرجأ»، وعقب الحافظ بقوله: معناه أنه استفهم عن سبب هذا النهي، فأجابه ابن عباس بأنه إذا باعه المشتري قبل القبض وتأخر المبيع في يد البائع، فكأنه باعه دراهم بدراهم، ويبين ذلك ما وقع في رواية سفيان عن ابن طاوس عند مسلم «قال طاوس: قلت لابن عباس: لم؟ قال: ألا تراهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجأ؟»، أي فإذا اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام، ثم باع الطعام لآخر

بمائة وعشرين ديناراً وقبضها والطعام في يد البائع، فكأنه باع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً، وعلى هذا التفسير لا يختص النهي بالطعام، ولذلك قال ابن عباس: «لا أحسب كل شيء إلا مثله»، ويؤيده حديث زيد بن ثابت «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم» أخرجه أبو داود، وصححه ابن حبان.

ثم ذكر ابن حجر آراء الأئمة، وقال: احتج الشافعي بحديث عبدالله بن عمرو، قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ربح مالم يضمن» أخرجه الترمذي. قلت؛ أي ابن حجر: وفي معناه حديث حكيم بن حزام المذكور في صدر الترجمة يعني حديث (لا تبع ما ليس عندك).

وحديث زيد بن ثابت الذي ذكره الحافظ أخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإجازات: باب في بيع الطعام قبل أن يستوفى.

وبين النووي فيما قبل الاحتجاج بهذا الحديث، وذكره الألباني في صحيح أبي داود، غير أنه حسنه (١).

وحديث عبدالله بن عمرو الذي أخرجه الترمذي نصه: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك»، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

والحديث أخرجه الخمسة وغيرهم، وفي تحفة الأحوذى قال المؤلف في شرح «ولا ربح مالم يضمن» يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه، وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه، فإن بيعه فاسد، وفي شرح السنة قيل معناه أن الربح في كل شيء إنما يحل أن لو كان الخسران عليه، فإن لم يكن الخسران عليه كالبيع قبل القبض إذا تلف فإن ضمانه على البائع، ولا يحل للمشتري أن يسترد منافعه التي انتفع بها البائع قبل القبض؛ لأن المبيع لم يدخل بالقبض في ضمان المشتري، فلا يحل له ربح المبيع قبل القبض (٢).

(١) انظر الكتاب المذكور ص ٦٦٨ حديث رقم ٢٩٨٨.

(٢) تحفة الأحوذى ٢/٢٣٧.

وتحت عنوان «من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه»، ذكر ابن عبد البر الحديث الشريف، وذكر أن لفظه عند أكثر الرواة «حتى يقبضه»، وقال: والقبض والاستيفاء سواء.

ثم قال: وظاهر هذا الحديث يحظر ما وقع عليه اسم طعام إذا اشتري حتى يستوفى، واستيفاؤه قبضه على حسب ما جرت العادة فيه من كيل أو وزن. ثم قال: ففي الحديث خصوص الطعام بالذكر، فوجب أن يكون ما عده بخلافه^(١).

وما ذكره ابن عبد البر يؤيد ما ذهب إليه الإمام مالك، غير أنه استثنى ما بيع من الطعام جزافاً كما سبق ذكره في بيان رأى المالكية، وهذا يتعارض مع الأحاديث المتفق على صحتها والتي نصت على الجزاف وورد ذكرها آنفاً في بداية هذه المناقشة، ولذلك قال ابن عبد البر: لا أعلم أحداً تابع مالكاً من جماعة فقهاء الأمصار، على تفرقة بين ما اشترى جزافاً من الطعام، وبين ما اشترى منه كيلاً إلا الأوزاعي.

ثم ذكر عدداً من الروايات الصحيحة الثابتة التي تؤيد رأى الجمهور، ثم قال: واختلف قول مالك في المسألة الأولى من هذا الباب - أي مسألة الجزاف، فالمشهور عنه ما قدمنا ذكره، وقد حكى أبو بكر بن أبي يحيى الوقار عن مالك، أنه قال: «لا يبيع ما اشترى من الطعام والإدام جزافاً قبل قبضه ونقله»، واختاره الوقار، وهو الصحيح عندي في هذه المسألة؛ لثبوت الخبر بذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعمل أصحابه، وعليه جمهور أهل العلم^(٢).

إذن النهي عن بيع الطعام قبل قبضه يشمل ما يبيع جزافاً ولا يقتصر على المكيل والموزون.

(١) راجع كتابه التمهيد ١٢/١٤٨: ١٥٠.

(٢) انظر المرجع السابق ١٢/٦٣: ١٦٧.

ويبقى بعد ذلك الخلاف بين الأئمة الأعلام في بيع غير الطعام قبل قبضه كما يتضح من ذكر آراء المذاهب الأربعة.

وما ذكره ابن عبد البر (ما عداه بخلافه)، ما ذكره فيه نظر، فهذا استدلال بمفهوم المخالفة، والطعام لقب، ولا يؤخذ بمفهوم المخالفة في اللقب عند المالكية أنفسهم وباقي المذاهب الأربعة^(١).

ومن المعلوم أن المنطوق يقدم على المفهوم عند الأخذ به في غير اللقب، والمنطوق في حديث زيد بن ثابت، وحديث عبدالله بن عمرو يؤيد الشافعية ومن ذهب مذهبهم، إلى جانب قول ابن عباس «وأحسب كل شيء مثله»، وذكر ابن عبد البر أن ممن قال بهذا: الثوري، وابن عيينة، والشافعي، ومحمد بن الحسن. ثم قال: ومن حجة من ذهب هذا المذهب أن عبدالله بن عباس، وجابر بن عبدالله، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه، وأفتيا جميعاً بأن لا يباع حتى يقبض، وقال ابن عباس: كل شيء عندي مثل الطعام، فدل على أنهما فهما عن النبي صلى الله عليه وسلم المراد والمعنى.

ثم ذكر الأحاديث التي تؤيد هذا الرأي، ثم قال: وذهب مالك وأصحابه ومن تابعه في هذا الباب إلى أن نهيه عليه السلام عن ربح ما لم يضمن إنما هو في الطعام وحده؛ لأنه خص بالذكر في مثل هذا الحديث وغيره من الأحاديث الصحاح، ولا بأس عندهم بربح ما لم يضمن ما عدا الطعام، من البيوع والكراء وغيره، وكذلك حملوا النهي (عن بيع ما ليس عندك) على الطعام وحده.

(١) قال الشوكاني: جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور، إلا مفهوم اللقب، وأنكر أبو حنيفة الجميع، وقال في مفهوم اللقب: وهو تعليق الحكم بالاسم العلم، نحو: قام زيد، أو اسم النوع، نحو: في الغنم زكاة، ولم يعمل به أحد إلا أبو بكر الدقاق، كذا قيل، ثم قال: والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً، لم يأت بحجة لغوية، ولا شرعية، ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيدا، لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً. (راجع إرشاد الفحول ٥٦/٢، ٦٩، حيث فصل القول عن المفهوم، وانظر أيضاً في عدم جواز القول بمفهوم المخالفة في اللقب: شرح التلويح على التوضيح ٢٧٣/١).

ثم قال: قالوا: وكل حديث ذكر فيه النهي عن بيع ما ابتعته حتى تقبضه فالمراد به الطعام؛ لأنه الثابت في الأحاديث الصحاح من جهة النقل، وتخصيصه الطعام بالذكر دليل على أن ما عداه وخالفه فحكمه بخلاف حكمه^(١).

قلت: لا حاجة إلى إعادة ما ذكرته عن مفهوم المخالفة، والنووي في رده قال: إذا نهى عن بيع الطعام، مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى، إلى جانب ما ذكره في رده عند مناقشته في بيان مذاهب العلماء الذي مر ذكره من قبل.

وسؤال حكيم بن حزام: يارسول الله، إني أبيع ببوعاً كثيرة، فما يحل لي منها وما يحرم؟ وجواب الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما لم تقبضه»، لم يأت ذكر الطعام في السؤال ولا في الجواب، ولو كان الأمر قاصراً على الطعام لوجب على حكيم أن يبين أن البيوع الكثيرة كلها في الطعام، ولكان الجواب مفرقاً بين الطعام وغيره، وحمل كلمة (السلع)، (وما لم يضمن)، (وما لم يقبض)، (وما ليس عندك)، حمل كل هذا على الطعام فقط فيه نظر؛ فهو تخصيص للعام بغير مخصص، وتعطيل للنصوص، ولا تعارض بين العام والخاص حتى يحتج بصحة أحاديث الطعام، فالأحاديث الأخرى فيها الصحيح وفيها الحسن، فهي حجة في الاستدلال، فلا يجوز إبطالها.

والقول بجواز ربح ما لم يضمن ما دام ليس طعاماً قول خطير يتنافى مع القواعد الثابتة كالخراج بالضمان، والغنم بالغرم، والخراج بالضمان - الذي ينقض هذا القول - حديث شريف^(٢).

وذكر من قبل أن ابن حبيب من المالكية خالف أصحابه في هذا القول.
إذن لعل الراجح: عدم جواز بيع أي شيء كائناً ما كان، طعاماً أو غير

(١) انظر المرجع نفسه ١٥٢/١٢: ١٥٥.

(٢) رواه الترمذي في أبواب البيوع: باب ما جاء في من يشتري العبد فيستغله ثم يجد به عيباً، ثم قال: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم. وأبو داود في كتاب الإجارة: باب في من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، وقد رواه من ثلاث طرق، اثنان رجالهما رجال الصحيح. والنسائي في =

طعام، إلا بعد ضمانه وقبضه، والله عز وجل هو أعلم.
وأظن أن مساحة الخلاف تقل إذا حددنا مفهوم القبض، ونظرنا إلى بعض ما جاء في كتب المذاهب التي أجازت بيع بعض الأشياء قبل القبض.
من الواضح أن القبض مرده إلى العرف والعادة، وقد صرح الجمهور بهذا، فما يعتبر قبضاً في عرف الناس وعاداتهم فهو القبض الشرعي - وما يستند إلى العرف يمكن أن يتغير تبعاً لتغير عادات الناس وأعرافهم، وليس لأحد أن يقف عند صورة معينة من صور القبض فيفرضها على كل عصر ومصر.

ولأهمية هذا الموضوع بحثه مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، وركز على صوره وبخاصة المستجدة منها وأحكامها، وقرر ما يلي:

قبض الأموال كما يكون حسيماً في حالة الأخذ باليد، أو الكيل أو الوزن في الطعام، أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتباراً وحكماً بالتخلية مع التمكين من التصرف ولو لم يوجد القبض حساً، وتختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها، واختلاف الأعراف فيما يكون قبضاً لها.
وتناول القرار بعد ذلك بعض صور القبض الحكمي المعتبرة شرعاً وعرفاً كالقيد المصرفي وتسلم الشيك.

فقرار المجمع أن القبض يتحقق اعتباراً وحكماً بالتخلية مع التمكين من التصرف ولو لم يوجد القبض حساً، هذا القرار نجعله الأساس لوجوب القبض، فليس من اللازم أن يكون القبض الحسي، بل يكفي القبض الحكمي.

= كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان. وابن ماجه في كتاب التجارات: باب الخراج بالضمان. وأحمد في المسند ٤٩/٦، ٢٣٧. والحاكم وصححه ووافقه الذهبي. المستدرک ١٥/٢. وابن حبان في صحيحه ٢٩٨/١١، والدارقطني في البيع ٥٣/٣، والبيهقي في السنن الكبرى ٣٢٠/٥، وفي معرفة السنن ١٢١/٨. وأبو يعلى في مسنده ٣٠/٨.

وفي ضوء هذا ننظر في قول المالكية بجواز بيع صبرة الطعام جزافاً قبل القبض: قال الدردير: من اشترى صبرة جزافاً بشرطه جاز بيعها قبل القبض لدخولها في ضمان المشتري بالعقد، فهي مقبوضة حكماً.

وقال ابن شاس: ما ابتيع منه - أي من الطعام - جزافاً أو مصبراً فبيعه جائز قبل نقله، إذا خلى البائع بينه وبينه.

من هذا نرى أن القبض تحقق اعتباراً وحكماً، حيث تمت التخلية مع التمكين من التصرف.

وفي ضوء قرار المجمع أيضاً ننظر إلى ما نقل عن الإمام أحمد في رجل اشترى طعاماً، فطلب من يحملة، فرجع وقد احترق الطعام، فقال: هو من مال المشتري.

قلت: تمت التخلية مع التمكين من التصرف، فتحقق القبض، وهكذا يمكن أن نفسر بعض ما قيل من أنه تصرف قبل القبض، أما إذا لم يتم القبض حساً ولا حكماً، ولم يدخل المبيع في ضمان المشتري، فلا يجوز له التصرف لما سبق من الأدلة.

ولننظر إلى بعض صور القبض في عصرنا.

في قرار المجمع ذكرت صورتان من صور القبض الحكمي المعتبرة شرعاً وعرفاً، وهما ما يأتي:

١- القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:

(أ) إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

(ب) إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حال شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.

(ج) إذا اقتطع المصرف - بأمر العميل - مبلغاً من حساب له إلى حساب آخر بعملة أخرى، في المصرف نفسه أو غيره لصالح العميل

أو لمستفيد آخر، وعلى المصارف مراعاة قواعد عقد الصرف في الشريعة الإسلامية.

ويغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسليم الفعلي، للمدد المتعارف عليها في أسواق التعامل، على أنه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العملة خلال المدة المغتفرة إلا بعد أن يحصل أثر القيد المصرفي بإمكان التسلم الفعلي.

٢ - تسلم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه وحجزه المصرف، والله أعلم.

هذا بالنسبة لقبض النقود، وأذكر هنا بعض صور قبض المبيع.

١ - عند استيراد السلع، من الطعام ومن غيره، وتصل إلى ميناء التسليم، مع تسلم أوراق الشحن المتصلة بها، يعتبر المشتري المستورد متسلماً أي قابضاً وإن لم يتم التسلم الفعلي.

لذلك يستطيع المشتري أن يبيع في الميناء نفسه دون أن يقوم بنقلها إلى مخازنه الخاصة، وقد لا يكون عنده مخازن خاصة، هكذا جرى العرف، وتم القبض بالتخلية مع التمكين من التصرف.

ولعل من غير الجائز البيع في عرض البحر، مادام المتبايعان ليسا في السفينة وليس لكل منهما وكيل يقوم بالتسليم أو التسلم.

والذين يفعلون هذا يقولون إن الجهة الناقلة تعتبر وكياً عن كل منهما في القبض، وهذا غير صحيح، فالجهة الناقلة أجير للنقل وليست وكياً عن أحد، ولذلك تبقى السلعة في ضمان مالکها، ولا يجوز أن يتم البيع إلا بعد إمكان القبض ونقل الضمان.

والملاحظ أن الذين يستبيحون مثل هذا البيع يمكن أن يعاد بيع السلعة بينهم مرات عن طريق تبادل المستندات لحاملها أو تظهيرها دون أن يتمكن أحد من التسليم أو التسلم إلا بعد الوصول إلى الميناء، فإن كان فيها عيب أو

نقص أو مخالفة للشروط والمواصفات تحمل ذلك المشتري الأخير دون إمكان الرجوع على البائع الأول، وهذا يختلف عن الحالة الأولى التي يتم فيها القبض المعتبر بالتخلية مع التمكين من التصرف، فإن المشتري يستطيع أن يرجع على البائع بعد معاينة السلعة، أو نقلها إلى مخازنه، وعندما كنت العضو التنفيذي لهيئة الرقابة الشرعية لمصرف قطر الإسلامي كنا ننص في العقد أن البيع يتم بعد وصول البضاعة، وأن المصرف مسؤول عن العيوب الظاهرة والخفية مدة ثلاثة أيام، وهذه المدة كافية للمعاينة التامة، وتحمل المصرف مرات أثر وجود العيوب.

٢ - الذي يريد أن يبيع سلعا أو معادن عن طريق الأسواق العالمية - البرص - يرسل هذه السلع إلى أحد المخازن العامة، فيقوم المخزن بتفريغها، ثم يقوم بتقسيمها إلى كميات متساوية إلى حد كبير، وهي عادة تكون خمسة وعشرين طناً لكل كمية، ويقوم بالتعبئة، ويكتب على الغلاف الخارجي البيانات كاملة، كنوع السلعة ومواصفاتها، ومكان تخزينها، وتسجل هذه البيانات على الحاسب الآلي، ثم توضع في المكان المخصص لها، وتكتب ورقة بهذه البيانات، هذه الأوراق تعرف بإيصالات المخازن، وهي التي تتداول في البرص، فالمشتري لا يتسلم السلعة وإنما يتسلم الإيصالات، وبها يستطيع أن يتسلم السلعة، ومن وقت الشراء يتحمل تكاليف التخزين، ولذلك يأخذ تكاليف التخزين عن المدة السابقة للشراء، ثم يدفع التكاليف عن المدة كلها عند التسلم أو البيع مرة أخرى، إذن بتسلم الإيصالات تدخل السلعة في ضمانه، ويتمكن من تسليم السلع، وزرت مخازن وتردام، وهي من أكبر المخازن، فرأيت الشحن والتفريغ، والوزن عند التعبئة والبيانات التي تكتب، وكان معنا صور لبعض إيصالات المخازن فرأينا ما سجل على الحاسب، فبعضها ألغي وسلمت السلعة، والذي لا يزال موجوداً ذهبنا إلى المكان المحدد، فوجدنا المكتوب على الإيصال يطابق تماماً المكتوب على المكان الموجود به

السلعة، ولذلك جرى العرف بأن تسلم الايصال يعتبر تسليماً لمضمونه، ويتم تداول هذه الايصالات في البيع والشراء.

ومن المؤسف حقاً بعض ما يحدث في سوق السلع والمعادن، حيث يلجأ كثير من المصارف الإسلامية إلى استثمار جزء من أموالها في هذه السوق، فتلجأ بعض البنوك الأجنبية والشركات التي لا تجد، أو لا تريد أن توجد، استثماراً حقيقياً لهذه الأموال، وفي الوقت نفسه تريد الاستفادة من العمولات التي تأخذها، والحصول على أموال بتكلفة أقل من سعر الفائدة، تقوم هذه البنوك والشركات بتزوير عمليات شراء وبيع وهمية، وتقديم صور من إيصالات المخازن لا صلة لها بالواقع العملي، ولا يقابلها إيصالات أصلية، وتقديم مستندات مزورة لمن يطلبها، وقد استطعت بفضل الله تعالى أن أكتشف بعض هذه العمليات المزورة، ونبّهت إلى خطورتها، وعرضت الحالات المكتشفة على هيئة الرقابة الشرعية، وناقشناها من الجوانب المختلفة، واتخذنا بشأنها القرارات المناسبة، وأوصينا البنوك الإسلامية، ولا زلنا نوصيها، بالخروج من سوق السلع والمعادن.

وكارثة بنك الاعتماد والتجارة أوضح مثل على هذا التزوير والتلاعب.

٣ - السلع المعبأة يكتب عليها الوزن أو الكيل، والأقمشة التي تباع بكميات كبيرة يكتب على كل ثوب من الأثواب عدد الأمتار أو الياردات، واعتاد الناس عند الشراء ألا يطلبوا إعادة الوزن أو الكيل أو القياس، على حين كان من قبل لا بد من الكيل أو الوزن أو الذرع في غير الجراف عند القبض. ولعل هذا من باب تغير الفتوى بتغير الزمان والعادات والأعراف.

بعد هذا العرض والمناقشة أقول : لعل الراجح هو عدم جواز

التصرف في المبيع قبل القبض، سواء أكان طعاماً أم غير طعام كما تبين من الأدلة، وفي مفهوم القبض نأخذ بقرار مجمع الفقه الإسلامي، وما دام القبض مرده إلى العرف فإن صورته يمكن أن تتغير تبعاً لتغير العادات

والأعراف، وقد رأينا بعض هذه الصور المستحدثة.
وبالقبض ينتقل الضمان، ويتمكن المشتري من التصرف.

الاحتفاظ بملكية المبيع:

من أهم الآثار المترتبة على عقد البيع انتقال ملكية المبيع إلى المشتري، ولذلك لا يجوز احتفاظ البائع بملكية المبيع كضمان لأداء المشتري لثمن الشراء الآجل، وللبائع أن يتخذ ما يرضيه من الوسائل المشروعة لتوثيق الدين، ولضمان أدائه في الآجل المحدد.

وبعض البائعين الذين أدركوا عدم جواز الاحتفاظ بملكية المبيع لجئوا إلى حيلة للاحتفاظ بالملكية، وذلك عن طريق الإجارة المنتهية بالتملك؛ وهذا النوع من الإجارة بضوابطها الشرعية جائز، بحيث يكون العقد إجارة فعلاً وليس عقد إجارة ساتراً للبيع؛ فالعين المؤجرة مثلاً تكون في ضمان المؤجر، وهو الذي يقوم بالتأمين لصالحه، وإذا لم يتمكن المستأجر من الانتفاع بالعين بسبب يرجع إلى ذات العين سقطت الأجرة، ويراعى في الإيجار أجرة المثل لا ثمن المثل، وهكذا يصبح العقد إجارة، مع وعد منفصل بهبة العين المؤجرة في وقت محدد.

أما إذا كان العقد لا يختلف عن البيع بالتقسيط، من حيث التزام المستأجر بالأجرة دون نظر إلى استمرار الانتفاع بالعين، وعدم مراعاة أجرة المثل، بل تم تقسيط الثمن وسمي القسط إيجاراً، كل هذا مع ضمان المستأجر للعين وتحمله لأقساط التأمين، فإن هذا يعني أنه عقد إجارة ساتر للبيع، فهو في الحقيقة عقد بيع بالتقسيط مع الاحتفاظ بملكية المبيع.

الكفالة والرهن:

ومن وسائل الاستيثاق المشروعة اشتراط كفلاء مليئين، وتشترط المصارف الإسلامية عادة أن يكون حساب الكفلاء بالمصرف نفسه حتى يمكن الاستيفاء منه مباشرة.

كما يمكن اللجوء إلى الرهن:

والرهن قد يكون لممتلكات للمدين غير العين المبيعة، وقد يكون للعين المبيعة نفسها، ولا ضير في هذا إذا كان الرهن قانونياً لا حيازياً، فالرهن القانوني لا يمنع الراهن من الانتفاع بالعين المرهونة، ولكن يمنعه من أي تصرف ناقل للملك، أو ضار بمصلحة المرتهن الدائن.

ومما يعد رهناً ما تقوم به المصارف الإسلامية من تجميد بعض الودائع المصرفية، فيضع المدين أو كفيله مبلغاً من النقود في الحساب الجاري أو الاستثماري؛ لضمان أداء الأقساط في مواعيدها، ويتم حجز المصرف على هذا المبلغ، فلا يسمح لصاحبه بالسحب منه ما دام الدين قائماً.

ووضع المبلغ في حساب الاستثمار لصالح المدين يتفق مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا يغلق الرهن من راهنه، له غنمه وعليه غرمه»^(١).

ومن الخطأ أن يشترط المصرف وضعه في الحساب الجاري، أو في حساب خاص لا ينتفع به المدين، بل ينتفع به المصرف الدائن؛ حيث يضم - كله أو بعضه - إلى الأموال المستثمرة، ويأخذ المصرف ما يحققه من ربح، فهذا يتعارض مع الحديث الشريف، ومع الإجماع.

(١) انظر تخريجه في نصب الراية ٣١٩/٤: ٣٢١، وتلخيص الحبير ٣٧: ٣٦/٣، ونيل الأوطار ٢٦٥/٥: ٢٦٦. والحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الرهن: باب لا يغلق الرهن، والحاكم في المستدرک ٥٢٠/٢ وقال صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وابن حبان في صحيحه ٢٥٨/١٣، وفي التخریج بیان لصحته، والدارقطني ٣٢/٣ وقال: هذا إسناد حسن متصل.

المطلب الثاني : مخاطر الثمن

من المعلوم أن من ربا الجاهلية ربا الديون الناشئة عن بيع آجل، فكان إذا حل الموعد، وعجز المشتري المدين عن أداء الدين، تطبق القاعدة الجاهلية المعروفة: إما أن تقضي وإما أن تربى، وهذه القاعدة الجاهلية نراها في عصرنا؛ حيث يطبقها البائعون الذين لا يلتزمون بأحكام الشريعة الإسلامية، وعادة يطبق سعر الفائدة الذي تأخذه البنوك الربوية.

وأمر هؤلاء معلوم، والتحرير واضح جلي، ولكن ماذا يفعل الذين يريدون تحكيم شرع الله عز وجل؟.

فمن المشكلات الكبرى التي تؤثر في مسيرة المصارف الإسلامية، عدم التزام كثير من المدينين بدفع أقساط الديون في مواعييدها المتفق عليها، وقليل من هؤلاء ذو عسرة، وأكثرهم يماطلون مع القدرة على الأداء؛ نظراً لأن المصارف الإسلامية لا تأخذ فوائد التأخير التي يلتزم بها هؤلاء مع البنوك الربوية.

وكثير من المصارف لم تجد علاجاً لهذه المشكلة، ووجدت حلاً جزئياً في اللجوء إلى المزيد من الضمانات، غير أن بعض المصارف لجأت إلى حلول أخرى نرجو أن يقول المجمع فيها رأيه ونذكر منها ما يأتي:

(أ) عند عجز المدين (المشتري) عن الدفع، وعلم المصرف بهذا، رأى - تقديراً لظروفه ورأفة به - أن يدخل مع هذا المدين في شركة بقيمة الدين.

وربما كان هذا التصرف يتعارض مع قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾.

(ب) ومن المصارف ما لجأت إلى إعادة الاتفاق على نسبة الربح، بحيث تزيد

هذه النسبة لصالح المصرف تبعاً للزمن الذي يتأجل إليه الدفع.
ولعل هذا مثل إعادة جدولة الديون الربوية، وربما كان فيه شبه من
المبدأ الجاهلي: إما أن تقضي وإما أن تربى.
ولعل هذا الموضوع يحتاج إلى وقفة، نبين فيها وجهة نظر القائلين بهذا
الرأى، المدافعين عنه، وأثر هذا في التطبيق العملي.

هل للمصرف مطالبة المدين المماطل بالتعويض؟

رأى المجيزون أن الغني المماطل أوقع الضرر بالمصرف، فلولا مماطلته
لضم هذا المال فعلاً في مدة المماطلة؛ ولذلك أجازوا للمصرف أخذ تعويض
بمقدار نسبة الربح التي كان يمكن أن يحققها دين المماطل لو استثمره
المصرف، فمتى تبين المصرف الإسلامي أن المدين المماطل مليء غني أضاف
إلى دينه نسبة تعادل النسبة التي حققها خلال مدة بقاء الدين في ذمته.
وقد ناقشت بعض هؤلاء المجيزين، ووجدتهم يستدلون بثلاثة أحاديث
شريفة، وبالمصلحة المرسلّة التي يرون أنها تتفق مع مقاصد التشريع
الإسلامي، والأحاديث الثلاثة هي:

١ - مظل الغني ظلم.

٢ - لي الواجد يحل عرضه وعقوبته.

٣ - لا ضرر ولا ضرار.

والحديث الأول متفق عليه.

قال ابن حجر في الفتح (٤/٤٦٦، الباب الأول من كتاب الحوالة) : في
الحديث الزجر عن المظل، واختلف هل يعد فعله - عمداً - كبيرة أم لا ؟
فالجهمور على أن فاعله يفسق، لكن هل يثبت فسقه بمطله مرة واحدة أم لا؟
قال النووي : مقتضى مذهبنا اشتراط التكرار، ورده السبكي في شرح
المنهاج بأن مقتضى مذهبنا عدمه، واستدل بأن منع الحق بعد طلبه، وابتغاء
العذر عن أدائه، كالغصب، والغصب كبيرة، وتسميته ظلماً يشعر بكونه كبيرة،

والكبيرة لا يشترط فيها التكرار، نعم لا يحكم عليه بذلك إلا بعد أن يظهر عدم عذره.

والحديث الثاني: (لي الواجد..) ذكره السيوطي، وأشار إلى رواته وهم: أحمد، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، ورمز للحديث بالصحة. وقال المناوي في فيض القدير (٥/٤٠٠): عرضة: بأن يقول له المدين: أنت ظالم، أنت مماطل، ونحوه مما ليس بقذف ولا فحش، وعقوبته: بأن يعزره القاضي على الأداء بنحو ضرب أو حبس حتى يؤدي.

ثم قال: «قال الحاكم: صحيح، وأقره الذهبي، ولم يضعفه أبو داود». والحديث ذكره البخاري تعليقا، قال في باب لصاحب الحق مقال من كتاب الاستقراض في صحيحه.

ويذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم: لي الواجد يحل عقوبته وعرضه، قال سفيان: عرضه: يقول مطلتي، وعقوبته: الحبس. وفي تغليق التعليق لابن حجر (٣/٣١٨-٣٢٠) ذكر طرقه المختلفة الموصولة، وقال كما قال في الفتح: إسناده حسن.

والحديث الثالث: لا ضرر ولا ضرر: ذكر السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ٦٤٨) أن الحديث أخرجه مالك والشافعي مرسلاً، وأحمد وعبد الرزاق وابن ماجه والطبراني - وفيه جابر الجعفي - وابن أبي شيبه من وجه آخر أقوى منه، والدار قطني من وجه ثالث.

وقال المناوي في فيض القدير (٦/٤٣٢): الحديث حسنه النووي وقال: له طرق يقوي بعضها بعضاً، وقال العلائي: للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به.

والحديثان الأول والثاني ظاهران في ظلم الغني المماطل، واستحقاقه للعقاب، وهما مما يحتج به، والعقوبة هنا تعزيرية، وذهب الجمهور إلى أن العقوبة هنا هي الحبس، وإن جاز في التعزير غيره كالضرب والتوبيخ،

وما دام الهدف من العقوبة التعزيرية الردع والزجر وأداء الحقوق، وليس في العقوبة هنا حد مقرر، فالأمر إذن فيه متسع أمام القاضي أو ولي الأمر، فقد يرى في التوبيخ الكفاية، وقد يرى ضرورة الضرب مع الحبس، والأمر لا يستدعي كبير خلاف، ما دام الحكم يصدر من عادل غير محكم للهوى والتشهي.

والحديث الثالث ينهى عن الضرر، ومن القواعد الشرعية المعروفة أن الضرر يزال، والمصرف لحقه ضرر فيجب أن يزال.

ومن المعروف أن الدائن ليس له إلا دينه، سواء أخذه وقت استحقاقه أم بعد مدة المثل، وما أجاز أحد من الفقهاء أن يدفع المدين قدراً زائداً عن الدين كعقوبة تعزيرية، ولو قيل يدفع مقابل الزمن فهو عين الربا.

قال المجيزون : إن المصلحة تقتضي منع المماطل من استغلال أموال المسلمين ظلماً وعدواناً، وإذا كانت الفائدة الربوية تمنع الممثل مع البنوك الربوية، فإن الإسلام لا يعجز عن أن يوجد حلاً لمشكلة الممثل التي تعاني منها المصارف الإسلامية، وإذا كان الفقهاء السابقون رأوا أن تكون العقوبة الحبس - وهذا غير مطبق الآن - فعلى فقهاء العصر أن يجتهدوا لإيجاد الحل.

ثم أضافوا: والقدر الذي نرى أن يتحمله المماطل هو ما يقابل الربح الفعلي للمصرف، فهذا ليس من باب الربا، ولكنه من باب منع الضرر الذي يلحق بالمصرف.

وربما كان من الصعب التفرقة بين ما ذهب إليه هؤلاء وبين الربا.

ويبقى هنا كذلك أن نسأل: ما الهدف من العقوبة التعزيرية؟ ومن الذي يحدد هذه العقوبة؟ ومن الذي يأمر بإيقاعها؟ أو يقوم بتنفيذها؟ أفيمكن أن يكون شيء من هذا للمصرف؟

لو جاز أن يكون للمصرف استحداث عقوبة تعزيرية يوقعها بالعميل، وهي تشتبه بالربا، إن لم تكن هي الربا بعينه، فمن باب أولى أن يكون له الحق في العقوبة التعزيرية المقررة كالحبس أو الضرب.

ونأتي إلى الجانب التطبيقي لنرى: هل تحقق الهدف من هذه العقوبة؟. بعض المصارف رأت أن المتعاملين معها الذين لا يؤدون الأقساط في مواعييدها بلغوا من الكثرة حداً يصعب معه النظر في كل حالة، والتفرقة بين مطل الغني وعجز الفقير - كما توجد عوامل أخرى تزيد الأمر صعوبة - ولذلك عند تأخر أي مدين عن الأداء يضاف على دينه ما يقابل الربح الذي يعلنه المصرف في حينه، ولا يستطيع أحد أن يفرق بين هذا وبين الربا المحرم. وقد يقال إن هذا خطأ في التطبيق لا في الفتوى، ولكن على المفتي أن ينظر إلى ما يمكن تطبيقه.

وبعض المصارف الأخرى تمسكت بنص الفتوى، فكانت ترسل للعميل أولاً حتى تتأكد من المطل قبل إنزال العقوبة، ويلاحظ هنا أن الأرباح التي تحققها المصارف الإسلامية أقل من الفوائد الربوية في أوقات كثيرة؛ فالذين يستحلون هذه الفوائد استمروا في مطلهم غير عابئين بما يضيفه المصرف الإسلامي، وبذلك تحولت العقوبة التعزيرية إلى زيادة ترتبط بربح المصرف والزمن، ورضي بهذا الطرفان!

فهل تحقق الهدف من العقوبة التعزيرية؟ أم تحولت العقوبة إلى نوع جديد من الربا؟.

حلول الأقساط قبل موعدها:

المصارف الإسلامية التي لا تأخذ بالنظام السابق - حيث لم تجزه هيئات الرقابة الشرعية لديها - رأت أن اتخاذ الإجراءات ضد المدين المماطل يكلفها الكثير، فنصت في عقود البيع على أن المشتري إذا تأخر في دفع قسطين متتالين فإن باقي الأقساط تحل فوراً، ويحق للمصرف المطالبة بجميع الأقساط^(١)، واتخاذ ما يراه لازماً للوصول إلى حقه.

(١) أجاز هذا مجمع المنظمة في قراره رقم ٥١ (٦/٢)، ومن قبل تحدث عنه ابن عابدين فقال: «عليه ألف ثمن جعله ربه نجومًا، قائلًا: إن أخل بنجم حل الباقي، فالأمر كما شرط، وهي كثرة الوقوع». (انظر حاشية ابن عابدين ٥٤/٧).

اللاجوء إلى التحكيم:

ورأت هذه المصارف كذلك أن تلجأ إلى التحكيم لرفع الضرر: فيختار المصرف حكماً، ويختار المشتري حكماً، ويختار الحكمان حكماً ثالثاً، وينظر المحكمون في الموضوع من جميع جوانبه، ويكون حكمهم ملزماً للطرفين غير قابل للنقض، سواء أصدر بالإجماع أم بالأغلبية.

المبحث الثاني مخاطر السلم

المخاطر في السلم تكمن في أن البائع قد لا يسلم المبيع عند الموعد المحدد، وقد لا يرد الثمن إذا فسخ العقد، أو يرده بعد المماطلة مما يؤثر على استثمار المصرف.

وأمر آخر هنا وهو أن المصرف قد يحتاج إلى الثمن لحاجته إلى السيولة، أو لوجود فرصة استثمارية يراها لمصلحته.

والمصارف تلجأ هنا إلى ما يأتي:

(أ) التوثيق برهن أو كفالة.

(ب) أخذ شيكات من البائع.

(ج) التصرف في دين السلم قبل قبضه أو السلم الموازي.

أما التوثيق فلا يجوز لضمان تسليم المبيع، لأنه قد يعجز عن تسليمه، ولذلك فدين السلم دين غير مستقر يمكن أن يفسخ عند العجز، أو ينتظر المشتري موسماً آخر إذا كان لا يرى أخذ الثمن.

ولذلك فالتوثيق يكون لضمان استرداد الثمن وليس بقيمة المبيع، وهذا أمر واضح، ولكن الذي يحتاج إلى وقفة هو التصرف في دين السلم.

ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى عدم جواز التصرف في السلم فيه قبل قبضه بنحو بيع أو شركة أو تولية، أو اعتياض عنه.

قال التمرتاشي:

ولا يجوز التصرف في رأس المال والمسلم فيه قبل قبضه بنحو بيع وشركة وتولية.

وأضاف الحصكفي: ومراوحة، ولو ممن عليه.

وقال ابن عابدين بعد أن شرح ما سبق:

وقيل يجوز كل من المراجعة والتولية قبل القبض، وبه جزم في الحاوي.

وأضاف: قال في البحر: وهو قول ضعيف، والمذهب منعهما.

وذكر الحصكفي قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تأخذ إلا سلمك أو رأس مالك»، وقال: أي إلا سلمك حال قيام العقد، أو رأس مالك حال انفساخه، فامتنع الاستبدال، وقال ابن عابدين في تخريج الحديث الشريف: رواه بمعناه أبو داود، وابن ماجه، وحسنه الترمذي، وتمامه في الفتح^(١).

وقال الشافعي: روي عن ابن عمر وأبي سعيد أنهما قالا: من سلف في بيع فلا يصرفه إلى غيره، ولا يبيعه حتى يقبضه.

وقال: وهذا كما روي عنهما إن شاء الله تعالى، وفيه دلالة على أن لا يباع شيء ابتيع حتى يقبض، وهو موافق لقولنا في كل بيع أنه لا يباع حتى يستوفى^(٢).

وقال الغزالي: لو أتى بغير جنسه لم يجز قبوله: لأنه اعتياض^(٣).

وقال النووي: المسلم فيه لا يجوز بيعه ولا الاستبدال عنه^(٤).

وقال ابن قدامة:

أما بيع المسلم فيه قبل قبضه، فلا نعلم في تحريمه خلافاً، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام قبل قبضه؛ وعن ربح ما لم يضمن، ولأنه مبيع لم يدخل في ضمانه، فلم يجز بيعه: كالطعام قبل قبضه، وأما الشركة فيه والتولية، فلا تجوز أيضاً؛ لأنهما بيع، وبهذا قال أكثر أهل العلم، وحكي عن مالك جواز الشركة والتولية؛ لما روي عن النبي صلى الله

(١) انظر قول التمرتاشي والحصكفي وابن عابدين في كتاب حاشية ابن عابدين ٤٦٧/٧، ٤٦٩.

(٢) كتاب الأم ١١٧/٣.

(٣) الوسيط ٢٣٩/٣.

(٤) المجموع ٢٦٢/٩.

عليه وسلم أنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، وأرخص في الشركة والتولية، ولنا أنها معاوضة في المسلم فيه قبل القبض، فلم يجز، كما لو كانت بلفظ البيع، ولأنهما نوعا بيع، فلم يجوزا في المسلم فيه قبل قبضه، كالنوع الآخر، والخبر لا نعرفه، وهو حجة لنا؛ لأنه نهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والشركة والتولية بيع، فيدخلان في النهي، ويحمل قوله: وأرخص في الشركة والتولية على أنه أرخص فيهما في الجملة لا في هذا الموضع، وأما الإقالة فإنها فسخ، وليست بيعاً.

هذه هي المذاهب الثلاثة، ويبقى عندنا المالكية، وقد أجازوا الاعتياض عن دين السلم، والشركة والتولية، وقولهم في بيع دين السلم قبل قبضه يحتاج إلى بيان وتفصيل.

قال ابن شاس في أداء المسلم فيه:

إن أتى بغير جنسه فذلك اعتياض، وهو غير جائز في المسلم فيه إلا بثلاث شرائط:

- أن يكون المسلم فيه مما يجوز بيعه قبل قبضه.
- وأن يكون المقتضي مما يجوز أن يسلم فيه رأس المال.
- وأن يكون مما يجوز بيعه بالمسلم فيه يداً بيد^(١).

وقال الدردير:

وجاز القضاء بغير جنسه: أي المسلم فيه، وإن قبل الأجل بشروط ثلاثة: إن عجل المدفوع من غير جنسه، وإلا لزم فسخ الدين في الدين. وكان المسلم فيه غير طعام، ليسلما من بيع الطعام قبل قبضه. وصح سلم رأس المال فيه؛ أي في المدفوع من غير الجنس، كما لو أسلمه ثوباً في عبد فقضى عنه بغيرا، فإنه يصح سلم الثوب في البعير^(٢).

(١) عقد الجواهر الثمينة ٥٦٣/٢.

(٢) الشرح الصغير ٢٨٤/٣.

وقال الصاوي في حاشيته:

قوله «بشروط ثلاثة»: اعلم أن الشروط الثلاثة التي ذكرها المصنف معتبرة، سواء قضى قبل الأجل أو بعده^(١).

هذا هو الاعتياض، أما الشركة والتولية فقال ابن عبد البر: قال مالك: لا يجوز بيع السلم قبل القبض، وتجوز فيه الشركة والتولية، وكذلك الطعام؛ لأن هذا معروف وليس ببيع.

وذكر ابن عبد البر رأي جمهور الأئمة وأدلتهم، ثم قال:

ومن حجة مالك في إجازة ذلك أن الشركة والتولية عنده فعل خير ومعروف، وقد ندب الله تعالى، ورسوله صلى الله عليه وسلم، إلى فعل الخير والتعاون على البر، وقال صلى الله عليه وسلم: «كل معروف صدقة»، وقد لزم الشركة والتولية عنده اسم غير اسم البيع، ولذلك جازا في الطعام قبل القبض، وقد أجاز الجميع الإقالة برأس المال قبل القبض، فالشركة والتولية كذلك^(٢).

وفي كتاب البيوع من الموطأ، تحت باب ما جاء في الشركة والتولية والإقالة، قال مالك: الأمر عندنا أنه لا بأس بالشرك والتولية والإقالة منه في الطعام وغيره، قبض ذلك أو لم يقبض، إذا كان ذلك بالنقد، ولم يكن فيه ربح ولا ضيعة ولا تأخير للثمن، فإن دخل ذلك ربح أو ضيعة أو تأخير من واحد منهما صار بيعاً، يحله ما يحل البيع، ويحرمه ما يحرم البيع، وليس بشرك ولا تولية ولا إقالة^(٣).

وما ذكره ابن عبد البر من قول مالك: لا يجوز بيع السلم قبل القبض، وتعليقه جواز الشركة والتولية بأنهما ليسا بيعاً، هذا القول يؤيد قول ابن قدامة: أما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافاً؛ فباقي

(١) الحاشية مع المرجع السابق ٢٨٤/٣.

(٢) انظر التمهيد ١٦٠/١٢: ١٦١.

(٣) انظر كتاب الموطأ في الموضع المذكور ص ٤٧١.

الأئمة يرون عدم الجواز قبل القبض.

ولكن روي عن مالك خلاف ما رواه ابن عبد البر في التمهيد^(١).
ففي كتاب البيوع من الموطأ، تحت باب السلفة في العروض، قال مالك:
الأمر المجتمع عليه عندنا فيمن سلف في رقيق أو ماشية أو عروض، فإذا
كان كل شيء من ذلك موصوفاً فسلف فيه إلى أجل، فحل الأجل، فإن
المشتري لا يبيع شيئاً من ذلك من الذي اشتراه منه، بأكثر من الثمن الذي
سلفه فيه، قبل أن يقبض ما سلفه فيه، وذلك أنه إذا فعله فهو الربا^(٢).
وقال: ومن سلف في سلعة إلى أجل، وتلك السلعة مما لا يؤكل ولا
يشرب؛ فإن المشتري يبيعها ممن شاء بنقد أو عرض قبل أن يستوفيها من
غير صاحبها الذي اشتراها منه، ولا ينبغي له أن يبيعها من الذي ابتاعها منه
إلا بعرض يقبضه ولا يؤخره^(٣).

وجاء في المدونة الكبرى:

قال مالك: لا بأس أن تبيع ما سلف فيه، إذا كان من غير ما يؤكل
ويشرب، من غير الذي عليه ذلك السلف، بأقل أو بأكثر أو بمثل ذلك، إذا
انتقدت، وأما الذي عليه السلف فلا تبعه منه قبل الأجل بأكثر، ولا تبعه منه
إلا بمثل الثمن أو بأقل، ويقبض ذلك^(٤).

وقال ابن رشد الحفيد:

وأما مالك فإنه منع شراء المسلم فيه قبل قبضه في موضعين:
أحدهما: إذا كان المسلم فيه طعاماً، وذلك بناء على مذهبه فإن الذي
يشترطه في بيعه قبل القبض هو الطعام على ما جاء عليه النص في الحديث.

(١) وابن عبد البر ذكر في الاستذكار مثل ما جاء في الموطأ، وسنذكر بعض ما جاء في الاستذكار في الصفحة التالية.

(٢) راجع الموطأ - كتاب البيوع - باب السلفة في العروض ص ٤٥٧.

(٣) الموضع السابق من المرجع نفسه ص ٤٥٧ : ٤٥٨.

(٤) المدونة ٨٧/٤.

والثاني: إذا لم يكن المسلم فيه طعاماً فأخذ عوضه المسلم ما لا يجوز أن يسلم فيه رأس ماله^(١).

وابن عبد البر في الاستذكار ذكر مثل ما جاء في الموطأ ويخالف ما ذكر في التمهيد^(٢).

وذكر رواية مالك، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد، أنه قال: سمعت عبدالله بن عباس، ورجل يسأله: عن رجل سلف في سبائك، فأراد بيعها قبل أن يقبضها، فقال ابن عباس: تلك الورق بالورق، وكره ذلك، ثم ذكر قول مالك: وذلك فيما نرى، والله أعلم، أنه أراد أن يبيعها من صاحبها الذي اشتراها منه بأكثر من الثمن الذي ابتاعها به، ولو أنه باعها من غير الذي اشتراها منه لم يكن بذلك بأس.

ثم قال ابن عبد البر: وأما بيع ما سلف فيه من العروض قبل قبضها، فقد اختلف فيها السلف والخلف من العلماء.

فمنهم من رأى العروض والطعام في ذلك سواء.

وهو مذهب ابن عباس، ولذلك كره بيع السبائك للذي سلف فيها قبل أن يقبضها، وذلك معروف محفوظ عن ابن عباس؛ لأنه عنده من باب ربح ما لم يضمن على خلاف ما ظنه مالك رحمه الله^(٣).

تحدثت من قبل عن التصرف في المبيع قبل القبض، وفي ضوء الأدلة انتهت المناقشة إلى ترجيح عدم جواز بيع المبيع قبل القبض وانتقال الضمان، وأن هذا لا يختص بالطعام.

وكان من الممكن الإشارة إلى ما سبق لإثبات عدم جواز بيع المسلم فيه قبل القبض دون حاجة إلى إعادة الاستدلال والمناقشة.

وكان من الممكن أيضاً أن نزيد الأمر تأكيداً بقرار مجمع الفقه

(١) بداية المجتهد مع الهداية في تخريج أحاديث البداية ٧/٤٠٠: ٤٠١.

(٢) راجع الاستذكار - كتاب البيوع - باب السلفة في العروض ج ٢٠ ص ١٥١: ١٦٢.

(٣) المرجع السابق ٢٠/١٥١: ١٥٢.

الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي؛ حيث قرر عدم جواز بيع دين السلم قبل قبضه، ولم يجعل هذا خاصاً بالطعام، غير أن الموضوع هنا يحتاج إلى وقفة خاصة بعد أن كثر الكلام فيه، حتى وجدنا بعض الباحثين يقترح أن يثبت دين السلم في صك قابل للتداول مثل باقي الأوراق المالية، بحيث يتسلم المسلم فيه من البائع الأول آخر من اشترى صك السلم. من المعلوم أن دين السلم دين غير مستقر؛ فإنه قابل للفسخ، وأذكر هنا بعض ما قاله المالكية أنفسهم:

قال الدردير:

وإن انقطع ما - أي مسلم فيه - له إبان : أي وقت معين يظهر فيه كبيع الأثمار، خير المشتري في الفسخ، وأخذ رأس ماله، وفي البقاء لقابل حتى يظهر المسلم فيه وقته^(١).

وقال ابن شاس:

إذا آخر المسلم إليه المسلم فيه حتى انقطع وخرج إبانه وأعوز وجوده، فالمسلم - أي المشتري - بالخيار في الفسخ، أو الإبقاء إلى عام ثان^(٢). ومن المعلوم أيضاً أن البيع إذا فسخ رد المسلم إليه - أي البائع - رأس مال السلم الذي أخذه، وأي زيادة عليه تكون من الربا المحرم كما ذكر الإمام مالك هو نفسه.

إذن إذا باع المشتري الأول دين السلم لمشتري ثان بأكثر من الثمن الذي دفعه، ثم فسخ العقد، فمن الذي يدفع الزيادة على رأس مال السلم الأول؟ إن قلنا : البائع الأول فهذا من الربا المحرم، فلا يحل.

وإن قلنا: البائع الأول يدفع ما أخذ للمشتري منه، والمشتري الذي باع ثانياً يدفع ما أخذه من المشتري الثاني الذي باع له؛ أي أن البائع الثاني هو

(١) الشرح الصغير ٢٨١/٣: ٢٨٢.

(٢) عقد الجواهر الثمينة ٥٨٨/٢.

الذي يتحمل الزيادة، كان عندنا عقدان وضمانان، وعلاقة ثنائية بين كل بائع ومشتري، وليست ثلاثية، ولا ثنائية بين البائع الأول والمشتري الثاني، فالبائع الأول يضمن المبيع إلى أن يسلمه للمشتري الأول، أو يرد إليه رأس المال الذي أخذه إذا فسخ العقد.

والبائع الثاني، وهو المشتري الأول، يضمن المبيع - وهو دين موصوف في الذمة مثل المبيع الأول - للمشتري الثاني حتى يسلمه، أو يرد إليه رأس المال الذي أخذه إذا فسخ العقد، وهو أكبر من رأس المال الأول.

ولا يجوز أن يقال بأن البائع الأول يضمن المبيع للمشتري الثاني أو يرد إليه ما دفع إذا فسخ العقد، وإلا وقعنا في الربا المحرم.

فكيف إذا وصل الحال إلى صكوك سلم تتداولها الأيدي بقصد الاسترباح؟^(١)

إذن في حالة العقدين والضمانين لا يكون المشتري باع دين السلم قبل قبضه، وإنما باع مثل دين السلم وليس الدين نفسه، وهذا هو السلم الموازي الذي أقره مجمع الفقه الإسلامي، وهو مخرج أمكن تطبيقه عند حاجة المشتري سلماً إلى نقود، والجدير بالذكر أن هذا ليس من مبتكرات المعاصرين كما يظن الكثيرون، فإن الإمام الشافعي ذكره حيث قال:

من سلف في طعام ثم باع ذلك الطعام بعينه قبل أن يقبضه لم يجز، وإن باع طعاماً بصفة ونوى أن يقبضه من ذلك الطعام فلا بأس^(١).

(١) كتاب الأم ٦١/٣.

المبحث الثالث مخاطر المضاربة

إذا كان المصرف الإسلامي يتلقى الأموال باعتباره عامل مضاربة لاستثمارها، ورأينا أن جزءاً من هذه الأموال يستثمر في التجارة بالبيع والشراء، فإن من العقود التي يلجأ إليها في استثماراته عقد المضاربة أي القراض، وهذا يعني - في هذه الحالة - أنه يصبح صاحب رأس المال، والعميل المشارك يكون عامل المضاربة.

وحيث إن عامل المضاربة وكيل أمين فهنا تكمن المخاطرة الأخلاقية، ولذلك كان لابد من اتخاذ الوسائل الكفيلة بتقليل وقبول مخاطر المضاربة، وإعطاء المال لاستثماره في مضاربة مطلقة دون قيد أو شرط، ما أظن أن مصرفاً يقبل مثل هذه المخاطرة، فالمضاربة تكون مقيدة، وفي مشروعات مدروسة، توضع لها الجدوى الاقتصادية التي تبين الأرباح المتوقعة، والمخاطر المحتملة التي يقبلها المصرف.

وأذكر هنا نماذج لعمليات مضاربة تبين الوسائل التي يتخذها المصرف لحماية الأموال المستثمرة في هذه العمليات.

إذا كانت المضاربة في التجارة عن طريق الشراء والبيع، تدرس حالة السوق لمعرفة ما يمكن أن يتحقق من أرباح، فإن رضي المصرف بهذا يقوم بفتح حساب لعملية المضاربة، ويقوم المضارب بالسحب منه عند الشراء، وإيداع ثمن ما يباع، مع تقديم مستندات موثوق بها ومراجعة، ويمكن أن يكون الشراء بمشاركة من يمثل المصرف، أو عن طريقه، أما إذا كان الشراء عن طريق الاستيراد فإن المصرف هو الذي يقوم بفتح الاعتماد المستندي للاستيراد.

ومع كل هذا فإن الأصل أن المصرف لا يدخل في مضاربة إلا مع من يثق

به ويطمئن لأمانته، إلى جانب أنه يأخذ شيكاً من المضارب بالمبلغ المستثمر لضمان حق المصرف عند التقصير والتفريط، ومخالفة الشروط، فضلاً عن الخيانة.

وهذا النموذج للمضاربة المعتادة المألوفة، ولكن وجدنا مجالات أخرى أمكن للمصرف الإسلامي أن يستثمر فيها بعقود مضاربة غير مألوفة ولا مسبقة، وهي مع ذلك أقل مخاطرة وأكثر أماناً من القراض المعتاد، وأعرض هنا عقدين من هذه العقود لمجالين مختلفين، وأتبع ذلك بالتعقيب.

عقد مضاربة

في يوم / / هـ الموافق / / م
تم إبرام هذا العقد بين كل من:

١ - مصرف

ويمثله : السيد / (طرفاً أولاً)

٢ - شركة

ويمثلها : السيد / (طرفاً ثانياً)

أقر الطرفان بأهليتهما للتعاقد والاتفاق

تمهيد

قامت لجنة المناقصات المركزية بطرح المناقصة الخاصة بعقد رقم ()
لتنفيذ أعمال صيانة طرق، وقد رست المناقصة على الطرف الثاني
بمبلغ

وحيث إن الطرف الثاني له سوابق الخبرة اللازمة لتنفيذ مثل هذه
المشاريع، ويملك الإمكانيات الفنية والإدارية والمعدات والخبرة لتنفيذ هذا
المشروع، فقد طلب من مصرف تمويل هذا المشروع على أساس
شركة المضاربة الإسلامية، وتم الاتفاق بين الطرفين وفقاً للشروط التالية:

البند الأول

يعتبر التمهيد السابق جزءاً لا يتجزأ من هذا العقد.

البند الثاني

أقر الطرف الثاني أنه قد اطلع على عقد التأسيس والنظام الداخلي
والقانون الخاص بالطرف الأول، ويلتزم به في تعامله معه، وذلك على أساس
التعامل الشرعي الحلال.

البند الثالث

اتفق الطرفان على أن يخضع سريان مفعول عقد المضاربة للشروط الآتية:
تسلم الطرف الأول - وبموجب نص مقبول - الموافقة خطياً
على طلب الطرف الثاني بتحويل جميع المستحقات الناتجة عن تنفيذ هذه
المناقصات في حساب عملية المضاربة لدى مصرف بشكل
مباشر، وبحيث لا يجوز له تغيير أو تبديل هذه الطريقة في دفع المستحقات
المالية الناتجة عن تنفيذ المشروع.

البند الرابع

يتم تحديد التزامات الفريقين لأغراض التمويل واقتسام الربح على
النحو التالي:

١ - يقوم الطرف الأول بتمويل احتياجات مشروع صيانة الطرق عقد
رقم () من المواد والأجور والمصروفات في حدود مبلغ
وذلك على النحو التالي:

(أ) يقوم الطرف الأول بإيداع مبلغ في حساب عملية
المضاربة كدفعة مقدمة لتمكين الطرف الثاني من مباشرة العمل.

(ب) يقوم الطرف الأول بتمويل التكاليف المباشرة للمشروع - وتحديداً
تمويل استيراد وشراء المواد من السوق الخارجي والمحلي -
بواسطة فتح اعتمادات مستندية أو مشتريات من السوق المحلي
عن طريق المصرف بتكلفة متغيرة بمبلغ تقريبي قدره
بشرط موافقة الطرف الأول على شروط الاعتمادات، وأن تكون
عروض الأسعار أو العقود التي يطلب فتح الاعتمادات على
أساسها سارية المفعول، وألا تتجاوز قيمتها عند التقدم بطلب
فتحها عن المبلغ المحدد آنفاً، على أن يتم قيد قيمة مستندات
الاعتمادات والمشتريات المحلية وجميع المصاريف المتعلقة بها على
حساب عملية المضاربة لدى المصرف.

(ج) يقوم الطرف الأول بإيداع صافي قيمة طلبات الدفع الصادرة عن الجهة المختصة في حساب عملية المضاربة؛ لتجديد الدفعة المقدمة وتمويل العملية، وذلك بعد استبعاد قيمة المبالغ المحتجزة.

(د) يقوم الطرف الأول بإصدار الكفالة النهائية للمقاول في حدود مبلغ

(هـ) يراعى ألا يزيد مبلغ التمويل النقدي المدفوع من الطرف الأول للطرف الثاني بأي حال من الأحوال عن المبلغ الكلي المتفق عليه والبالغ متضمناً قيمة الاعتمادات المستندية المفتوحة عن طريق المصرف، وكذلك الدفعة المقدمة، حيث يقر الطرف الثاني بأن تكلفة المشروع من مواد وأجور ومقاولي باطن لا تزيد بأي حال من الأحوال عن مبلغ التمويل النقدي المتفق عليه والبالغ فيما عدا الزيادة الناتجة عن التكلفة المتغيرة حسبما هو وارد في البند الرابع (١) «ب» ويتعهد بتحمل أية مصاريف أو نفقات تزيد عن ذلك.

٢ - يتحمل الطرف الثاني جميع المصاريف الإدارية المتعلقة بالمشروع، وكل ما لم يرد ذكره في هذا العقد، حيث تعتبر هذه الزيادات والمصاريف ضمن تكاليف عمله كمضارب، ولا تدخل في حساب الأرباح والخسائر.

٣ - الربح القابل للتوزيع هو الفرق بين إيرادات المشروع الكلية والتكاليف الواردة في (١) أعلاه.

البند الخامس

توزيع الأرباح والخسائر:

١ - يوزع الربح القابل للتوزيع الوارد في البند الرابع أعلاه على الوجه التالي:

(أ) للطرف الأول % من الأرباح الإجمالية.

(ب) للطرف الثاني % من الأرباح الإجمالية.

٢ - أما في حالة الخسارة فإنها تكون من نصيب الطرف الأول كرب مال وتنحصر مسؤوليته في تحمل الخسارة الخارجة عن إرادة الطرف الثاني الذي يتحمل كافة الخسائر والمسؤوليات تجاه الغير، الناتجة عن تقصيره أو إهماله أو أخطائه، أو عدم تسليم المشروع في الموعد المتفق عليه لأسباب تعود على الطرف الثاني، أو مخالفته للشروط والمواصفات المدونة في الشروط العامة للتعاقد، والتي يترتب عنها - أو عن جزء منها - غرامات مالية، أو مخالفته لشروط عقد المضاربة؛ وذلك باعتباره عامل المضاربة، وباعتبار أن جميع التعاملات مع الغير تجري باسمه وعلى مسؤوليته ودون تدخل من الطرف الأول، كما لا يحق للطرف الثاني كمضارب أن يطالب بأي تعويض عن خسارة جهده وعمله وأية مصاريف أخرى يتحملها.

٣ - يجوز للطرف الأول - وباختياره فقط - أن يتنازل عن جزء من أرباحه لصالح الطرف الثاني كمكافأة له على حسن الأداء وإنجازه للوعد .

٤ - إذا حققت المضاربة ربحاً للطرف الأول يزيد عن سنوياً فإن الطرف الأول على استعداد للتنازل عن من حقه في الأرباح الزائدة عن ال % سنوياً للطرف الثاني، وذلك كمكافأة له على حسن الأداء وإنجازه للوعد، وتشجيعاً له على الاستمرار في التعامل مع المصرف.

البند السادس

الغرامات المالية والزيادة في تكلفة المواد المستوردة أو المحلية الممولة من خلال اعتمادات مستندية مفتوحة عن طريق المصرف الخارجة عن إرادة الطرف الثاني تدخل ضمن تكلفة المشروع، أما إذا كانت هذه الغرامات أو الزيادات راجعة لأسباب ناتجة عن تقصير الطرف الثاني، أو إهماله أو

أخطائه، أو عدم تسليم المشروع في الموعد المتفق عليه؛ لأسباب تعود على الطرف الثاني، أو مخالفته للشروط والمواصفات المدونة في الشروط العامة للتعاقد، أو شروط عقد المضاربة، فتحسب من أرباحه؛ فإن جاوزته حسبت من ماله الخاص ويتعهد بدفعها للطرف الأول عند التصفية.

البند السابع

يلتزم الطرف الثاني بأن يشير بوضوح على الفواتير المقدمة منه والمتعلقة بالمقاوله موضوع هذا العقد؛ بأن تدفع قيمتها لدى حسابه رقم بمصرف

البند الثامن

يتعهد الطرف الثاني ألا يستعمل التمويل المخصص للمشروع إلا في الغايات المصرح بها أعلاه، كما يتعهد بعدم صرف أو إنفاق أي مبلغ من إيرادات المشروع على شؤونه الشخصية أو التجارية الخاصة، وكذلك عدم التصرف في مال هذه المضاربة إلا بعد إجراء المحاسبة التامة.

البند التاسع

١ - لا يجوز للطرف الثاني خلط مال هذه المضاربة بماله دون إذن الطرف الأول، ولا إعطاؤه للغير، ولا هبته، ولا إقراضه، ولا الاقتراض عليه ولا التصرف فيه بأي شكل من الأشكال خارج نطاق المضاربة.

٢ - يتعهد الطرف الثاني بعدم نقل البضائع والمواد المشتراة لهذا المشروع إلى ساحة مشروعات أخرى، كما يتعهد بتخزين جميع متطلبات المشروع بساحة المشروع ذاته، ويتعهد بالمحافظة عليها من جميع ما يتلفها أو يضرها، أو يعرضها لأي نوع من الخطر مهما كان مصدره.

البند العاشر

يكون الطرف الثاني أميناً على الأموال المسلمة إليه، وشريكاً في الأرباح الإجمالية المتحققة، ولا يجوز له بيع المشروع للغير، أو التنازل عنه، أو إجراء

أية عقود مع آخرين لتنفيذه بالكامل من الباطن؛ إلا حسب الإجراءات التي يكون متفقاً عليها خطياً بين الطرفين.

البند الحادي عشر

يلتزم الطرف الثاني بتوقيع شيك لأمر المصرف بقيمة التمويل المطلوب يستحق الأداء بعد من نهاية فترة هذا العقد - ضماناً للمحاسبة - ورد حصة المصرف من رأس المال والأرباح عند التصفية.

البند الثاني عشر

١ - ينتهي هذا العقد بعد من تاريخ المشروع موضوع المضاربة، أو من أي تاريخ آخر يتفق عليه فيما بعد مع الجهة صاحبة المشروع، ويتعهد الطرف الثاني بتقديم الحساب للطرف الأول في نهاية المدة، ولا تبرأ ذمة الطرف الثاني إلا بعد الوفاء بحقوق الطرف الأول الواردة في هذا العقد.

٢ - ويجوز للطرف الأول أن يطلب تصفية المضاربة المتفق عليها إذا خالف الطرف الثاني شروط هذا العقد، وذلك بعد تنبيهه أو إنذاره، ودون حاجة إلى مراجعة قضائية.

٣ - تستمر مسؤولية الطرف الثاني بصفته منفذاً للمشروع؛ وذلك طبقاً للنظم والقوانين والأعراف السائدة في البلد وأصول المهنة.

البند الثالث عشر

يلتزم الطرف الثاني بإمسك دفاتر نظامية تتعلق بعملية تنفيذ المقاوله موضوع مشروع المضاربة، ويتعهد بأن يضع جميع الدفاتر والمستندات تحت تصرف الطرف الأول كلما طلب ذلك.

البند الرابع عشر

يلتزم الطرف الثاني بالتأمين على المشروع ضد كافة المخاطر بقيمة المقاوله وملحقاتها +% مع النص في وثيقة التأمين على أن تدفع جميع التعويضات

في حساب عملية المضاربة المفتوح لدى المصرف، ويحتسب قسط التأمين من كلفة المشروع، أما تأمين المعدات والمسؤولية المدنية فتكون من مسؤولية الطرف الثاني، على أن يتم تزويد الطرف الأول بأصل هذه الوثيقة وملحقاتها.

البند الخامس عشر

يقر الطرف الثاني بأن دفاتر الطرف الأول وحساباته تعتبر بينة قاطعة لإثبات أية مبالغ ناشئة أو متعلقة بهذا العقد وتطبيقاته مهما كانت، مع ما يلحقها من مصاريف باتفاق الطرفين، ويصرح بأن قيود الطرف الأول وحساباته تعتبر نهائية وصحيحة بالنسبة له، ولا يحق له الاعتراض عليها بعد ذلك، كما أنه يتنازل مقدماً عن أي حق قانوني يجيز له طلب تدقيق حسابات الطرف الأول وقيوده من قبل أي محكمة أو إبراز دفاتره وقيوده.

وتعتمد الكشوفات المنسوخة عن تلك الدفاتر والحسابات، والتي يصادق المفوضون بالتوقيع عن الطرف الأول على مطابقتها للأصل.

البند السادس عشر

في حالة توقيع هذا العقد من قبل أكثر من شخص واحد بصفته طرفاً ثانياً، يكون جميع الموقعين مسؤولين وضامنين - منفردين أو مجتمعين - تجاه الطرف الأول عن تسديد المبالغ المطلوبة له بموجب هذا العقد.

البند السابع عشر

(أ) يتم الفصل في النزاع على أساس الشريعة الإسلامية.

(ب) أي خلاف ناشيء عن تطبيق أحكام هذا العقد أو متعلق به، يعرض على لجنة تحكيم تشكل من ثلاثة أعضاء على الوجه التالي:

١ - حكم يختاره الفريق الأول.

٢ - حكم يختاره الفريق الثاني.

٣ - حكم يختاره المحكمان الأولان.

ويكون حكمهم - سواء صدر بالإجماع أم بالأغلبية - ملزماً للطرفين،

وغير قابل للطعن فيه بأي طريق من طرق الطعن الجائزة قانوناً، وبشرط إقرار هيئة الرقابة الشرعية للمصرف بعدم تعارض الحكم الصادر مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي حالة عدم توفر الأغلبية، يحال الخلاف موضوع التحكيم إلى المحاكم وتكون محاكم دولة هي المختصة دون سواها، بالفصل في أية طلبات أو قضايا تنشأ بمقتضى التحكيم أو ناشئة أو متعلقة به أو بهذا العقد.

البند الثامن عشر

تسري أحكام القانون والقوانين والأنظمة المرعية على هذا العقد - فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الطرفين - وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

البند التاسع عشر

حرر هذا العقد على نسختين أصليتين موقعتين من قبل الطرفين، بإرادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ / / الموافق / / ويسقط الطرف الثاني حقه في الادعاء بكذب الإقرار، أو أي دفع شكلي أو موضوعي، ضد ما جاء في هذا العقد.

الطرف الثاني

الطرف الأول

العقد الثاني

مصرف

اتفاقية تمويل رأس المال العامل بالمضاربة

في يوم الموافق تم الاتفاق والتراضي بين كل من:

١ - مصرف

ويمثله السيد /

(الفريق الأول)

٢ - شركة

(الفريق الثاني)

تمهيد

بما أن الفريق الثاني يمتلك شركة ولديه معارض
لعرض البضائع المختلفة، ولديه الجهاز الإداري والفني القادر على إدارته
وتسييره بكفاءة عالية، وتقدم الفريق الأول بطلب مشفوع بدراسة اقتصادية
لتمويل رأس المال العامل على أساس المضاربة الشرعية، ووافق الفريق الأول
على تقديم التمويل لاستثماره في هذا المشروع، فقد تم الاتفاق بين الفريقين
على ما يلي:

١ - تعتبر مقدمة هذه الاتفاقية جزءاً لا يتجزأ منها.

رأس مال المضاربة

٢ - يتكون رأس مال المضاربة من مبلغ وقدره: ويتمثل فيما يلي:

(أ) مساهمة الفريق الأول البالغة تدفع نقداً.

(ب) مساهمة الفريق الثاني البالغة والتي تمثل صافي

حقوق ملكية الشركاء كما جاء بالمركز المالي للشركة

بتاريخ بعد استبعاد الأصول الثابتة.

- ٣ - يقوم الفريقان بإيداع الحصص النقدية في الحساب الخاص الذي يفتح لهذه المضاربة باسم الفريق الثاني بموجب المادة (٥) أدناه.
- ٤ - يتحمل الفريق الثاني مسؤولية تسديد أية ديون مترتبة في ذمته للغير قبل توقيع هذه الاتفاقية، كما يتحمل مسؤولية تسديد أية ديون للغير لاحقة على توقيع هذه الاتفاقية.
- ٥ - يقوم الفريق الثاني بفتح حساب خاص للمضاربة لدى الفريق الأول تورد فيه المساهمة النقدية لكلا الفريقين في رأس مال المضاربة، كما تورد فيه إيرادات المضاربة أولاً بأول، والإيداع فيه والسحب منه يتم حسب شروط الاتفاقية، كما يلتزم الفريق الثاني بعدم ترتيب أية التزامات مالية على شركة المضاربة إلا بموافقة الفريق الأول.
- ٦ - يجوز للفريق الثاني خلط مال هذه المضاربة بغيره ببعض بما لا يؤثر على حقوق الفريق الأول؛ بما يتفق وشروط هذه الاتفاقية.
- ٧ - يلتزم الفريق الثاني بالاحتفاظ بحسابات منتظمة تكون مدعمة بالمستندات والفواتير الأصلية، وذلك تحت إشراف مدقق حسابات قانوني يوافق عليه الفريق الأول، وعلى مدقق الحسابات إعداد مركز مالي كل ثلاثة أشهر - على الأقل - وتقديمه للفريق الأول، ويحق للفريق الأول مراجعة وتدقيق هذه الحسابات في أي وقت يشاء، سواء كان ذلك بواسطة موظفيه أو بواسطة آخرين، وذلك بالطريقة التي يراها مناسبة، دون اعتراض من الفريق الثاني.
- ٨ - يتولى الفريق الثاني مسؤولية الإدارة والإشراف على الأعمال التنفيذية للمضاربة، ويلتزم في ذلك بما جاء في هذه الاتفاقية، ويكون أميناً على موجوداتها وأموالها، ولا يحق له التصرف فيها في غير الغايات المنصوص عليها في هذه الاتفاقية، أو إنفاق أي مبلغ منها على شؤونه الخاصة، ويكون مسؤولاً عن كل مخالفة / أو ضرر / أو تعدد / أو تقصير / أو إهمال في ذلك.

- ٩ - من المتفق عليه أن يقوم المضارب بتوخي الحذر وتحري كل الحرص عند البيع الآجل، بحيث يحصل من عميله على أعلى درجات الضمان الممكنة، ويتحمل المضارب جميع مسؤوليات وتبعات عدم السداد في حالة تقصيره أو إهماله في متطلبات قيامه بهذا العمل.
- ١٠ - حصص الفريقين في المضاربة غير قابلة للتنازل عنها للغير، كما لا يجوز إدخال شريك جديد في هذه المضاربة إلا بموافقة الفريقين.
- ١١ - يتم تخزين المواد الخام والبضائع في مخازن خاصة تحت إشراف الفريق الثاني.
- ١٢ - اتفق الطرفان على أن يتم التأمين على موجودات المضاربة في الحالات التي تستدعي ذلك.

الضمان

- ١٣ - يلتزم الفريق الثاني بتقديم شيك بقيمة مساهمة الطرف الأول البالغة ضماناً لحسن تنفيذ هذه الاتفاقية، وللوفاء بكافة الالتزامات التي ترتبها عليه هذه الاتفاقية للفريق الأول في مواعيدها، بالإضافة إلى ضمان حالات المخالفة / أو الضرر / أو التعدي / أو التقصير / أو الإهمال.

نتائج أعمال المضاربة

- ١٤ - تتحمل المضاربة مصاريف الشحن والرسوم الجمركية ومصاريف التخليص والنقل إلى مخازن الفريق الثاني (إن وجدت).
- ١٥ - لا تتحمل المضاربة أية مصاريف أخرى خلاف ما ذكر في البند السابق.
- ١٦ - (أ) يتم التوصل إلى نتائج أعمال المضاربة وفق المعادلة التالية:
- (المبيعات - المشتريات = إجمالي الربح)
- مع مراعاة عدم تحميل المبيعات بأية مصاريف، أما المشتريات فتمثل

قيمة البضاعة متضمنة الرسوم الجمركية ومصاريف التخليص والنقل لغاية مخازن العميل (إن وجدت).
(ب) يتم تقييم بضاعة أول المدة وبضاعة آخر المدة وفقاً للقيمة السوقية.

١٧- يتم توزيع الأرباح والخسائر على الوجه التالي:

(أ) الأرباح:

يتم تحديد حصة الفريق الثاني كشريك من الأرباح الإجمالية حسب نسبة مساهمته في رأس مال المضاربة، وعليه يتم استبعاد هذه الحصة من الأرباح الإجمالية المتحققة؛ بحيث يوزع الباقي من الأرباح الإجمالية بين الفريقين كالتالي:

- للفريق الأول كرب مال %

- للفريق الثاني كمضارب %

(ب) الخسائر:

عندما تكون نتائج أعمال المضاربة السنوية خسارة - لا قدر الله - توزع الخسارة بين الفريقين بنسبة مساهمة كل منهما في رأس مال المضاربة؛ إلا إذا ثبت أن الفريق الثاني قد قصر أو فرط أو خالف شروط هذه الاتفاقية، كما لا يحق للفريق الثاني المطالبة بأي تعويض عن جهده وعمله وأية مصاريف أخرى يتحملها بموجب المادة رقم (١٥) من هذه الاتفاقية.

١٨- تنحصر مسؤولية الفريق الأول في تحمل الخسارة الناتجة عن عملية المضاربة بنسبة حصته في رأس مال المضاربة، وبحيث لا تتعدى الخسارة حصته في رأس المال المضارب به؛ باعتباره مستثمراً للمال فقط، ويتحمل الفريق الثاني المسؤوليات الناتجة عن توفير التمويل للغير أو تلقي التمويل من الغير، باعتباره صاحباً للعمل ومديراً له في نفس

الوقت، وباعتبار أن جميع المعاملات مع الغير تجري باسمه وعلى مسؤوليته، ودون تدخل من الطرف الأول، وبناء عليه تقع على الفريق الثاني وحده مسؤولية سداد الالتزامات تجاه الغير، وكذلك تحصيل أمواله من الغير، سواء كان ذلك خلال فترة المضاربة أو بعدها.

فترة المضاربة وتصفيته

١٩- مدة هذه الاتفاقية ويلتزم الفريق الثاني في نهاية هذه المدة بتقديم الحسابات الختامية للفريق الأول معتمدة من مدقق الحسابات المعتمد، كما أن هذه الاتفاقية قابلة للتجديد بموافقة الفريقين.

٢٠- يحق للفريق الأول المطالبة بتصفية المضاربة في أي وقت واسترداد حقوقه بموجب هذه الاتفاقية؛ إذا تبين له عدم الاستثمار فيها / أو في حالة إخلال الفريق الثاني بأي شرط من شروط هذه الاتفاقية، وذلك دون حاجة إلى تنبيه أو إنذار أو مراجعة قضائية، كما يحق له المطالبة بالتعويض عن أي ضرر يكون قد لحق به من جراء الإخلال بها.

٢١- عند الاستحقاق وانتهاء مدة المضاربة، أو بناء على طلب الفريق الأول يتم إعداد حساب أرباح وخسائر المضاربة حسب شروط هذه الاتفاقية من مدقق الحسابات المعتمد، ويلتزم الفريق الثاني بدفع حصة الفريق الأول من رأس مال المضاربة، بالإضافة للأرباح المتحققة له نقداً.

أحكام عامة

٢٢- يقر الفريق الثاني أنه قد اطلع على عقد التأسيس، والنظام الداخلي، والقانون الخاص بالفريق الأول، ويلتزم به في تعامله، وذلك على أساس التعامل الشرعي الحلال.

٢٣- يقر الفريق الثاني بأن دفاتر الفريق الأول وحساباته تعتبر بيئة قاطعة لإثبات أية مبالغ ناشئة / أو متعلقة بهذه الاتفاقية وتطبيقاتها؛ مع ما يلحقها من مصاريف.

كما يقر بأن قيود الفريق الأول وحساباته تعتبر نهائية وصحيحة بالنسبة له، ولا يحق له الاعتراض عليها بعد ذلك، كما أنه يتنازل مقدماً عن أي حق قانوني يجيز له طلب تدقيق حسابات الفريق الأول وقيوده من قبل أية محكمة أو إبراز دفاتره وقيوده.

وتعتمد الكشوفات المنسوخة عن تلك الدفاتر والحسابات، والتي يصادق المفوضون بالتوقيع عن الفريق الأول على مطابقتها للأصل.

٢٤- إذا نشأ خلاف عند تطبيق أحكام هذه الاتفاقية / أو متعلق بها، يعرض الخلاف على ويكون حكمهم - سواء صدر بالإجماع أو بالأغلبية - ملزماً للطرفين بشرط إقرار هيئة الرقابة الشرعية لمصرف بعدم تعارض الحكم مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٢٥- تسري أحكام القانون والقوانين والأنظمة المرعية الأخرى على هذه الاتفاقية، فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الفريقين.

٢٦- حررت هذه الاتفاقية من نسختين أصليتين موقعتين من الفريقين بإرادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ الموافق ويسقط الفريق الثاني حقه في الادعاء بكذب الإقرار / أو أي دفع شكلي أو موضوعي، ضد ما جاء في هذه الاتفاقية.

الفريق الثاني

الفريق الأول

التعقيب

رأينا فيما سبق أن المصرف الإسلامي يستورد السلع لحسابه، وبعد وصولها يبيعها مرابحة أو مساومة بالتقسيط؛ بدلاً من الإقراض الربوي الذي تقوم به البنوك غير الإسلامية، وذكرنا في التعقيب ما يتصل بهذا البديل الإسلامي.

وأضيف هنا أن بعض هذه السلع لم يكن المصرف يبيعها، ولكن كان يدخل مع بعض عملائه في شركة مضاربة، فيتسلم العميل السلع ويقوم ببيعها وتوزيع الأرباح بين الاثنين بنسبة متفق عليها، وتطبق شروط المضاربة كاملة، وتم هذا في سيارات ومواد غذائية وغيرها.

وفي بعض الحالات كانت المضاربة ضرورية، كالحالات التي ذكرناها آنفاً عند عقد الوكالة، فالوكيل المعتمد لسيارات معينة مثلاً، لا تسمح الشركة المصدرة له ببيع هذه السيارات إلا للشركة صاحبة هذا الحق، فيدخل صاحب هذه الشركة في مضاربة شرعية مع المصرف، ويستورد السيارات بصفته وكيلًا عن المصرف، وبعد التصفية توزع الأرباح بحسب الاتفاق، أما في غير هذه الحالات فإن المصرف الإسلامي يشتري ويبيع أو يدخل في شركة مضاربة؛ تبعاً لما يراه مناسباً له ولأصول وظروف العملاء.

ولم أشأ أن أعرض بعض هذه العقود، فهي مألوفة معتادة، لا إشكال فيها، فلا تحتاج إلى مزيد من التوضيح، ويستطيع أي مصرف إسلامي أن يقوم بمثل هذا النوع من الشركات، وأيسر من هذا وأكثر إيلافاً: الاستثمارات المحلية المعتادة، ولبيان إمكان التوسع في مجالات الاستثمار مضاربة عرضت العقدين السابقين، ونبدأ في التعقيب على كل منهما.

العقد الأول

سارت المضاربات المألوفة سيراً عادياً، وحققت نتائج طيبة للغاية، وبدا الفرق واضحاً جداً بينها وبين عقد البيع، فالمصرف في البيع يحدد لنفسه

ربحاً معيناً تبعاً للتكلفة ومدة أقساط الثمن، أما في شركة المضاربة فقد وجدت في بعض العمليات أن الربح السنوي زاد على ١٠٠٪، وفي بعضها الآخر لم يصل الربح إلى ٣٪، وفي مجموعها حققت ربحاً مناسباً، مما جعل المصرف يرغب في استثمار مبلغ أكبر في عمليات المضاربة.

ومنذ بضع سنوات رست مناقصة على إحدى الشركات لتنفيذ مشروع تبلغ تكاليفه ما يقرب من عشرة ملايين من الدولارات، وأراد صاحب الشركة تمويل المشروع بطريقة غير القرض الربوي الذي تقدمه البنوك الربوية، فلجأ للمصرف الإسلامي، فقام قسم الاستثمار بالنظر في المشروع فلم يجد عقداً من العقود التي ينفذها المصرف يمكن أن يستوعب المشروع كاملاً، ورأى أن الذي يستطيع أن يقوم به هو شراء الخامات والأجهزة التي تحتاج إليها الشركة لتنفيذ المشروع ومن ثم بيعها للشركة.

رأت الشركة أن هذا لا يحل مشكلتها، حيث إن جزءاً كبيراً من تكاليف المشروع هو أجور ومصروفات، عرض عليّ المصرف هذا الموضوع، وأخبرني بما دار من حوار، وسألني: هل تجد طريقة إسلامية مقبولة لتمويل المشروع؟ قلت: مادام المشروع يشمل إنشاء عدد من المباني فيمكن أن نمول المشروع بطريقتين: إحداهما: البيع بالنسبة للأجهزة والخامات لغير المباني. والثانية: الاستصناع بالنسبة للمباني.

وعندئذٍ يحل جزء لا بأس به من مشكلة الأجور والمصروفات . بعد مراجعة الشركة وجد أنها لا تملك من النقود ما يكفي باقي الأجور والمصروفات، فاقترحت على المصرف الدخول معها في شركة مضاربة ومن هنا نشأ التفكير في صياغة نموذج العقد الأول.

فأعطيتهم الفكرة العامة، وهي: أن يتحمل المصرف جميع تكاليف المشروع، ولا يدخل في التكاليف معدات الشركة التي تستخدمها في المشروع، فهذه أدوات عامل للمضاربة، ولا يدخل فيها أيضاً أجور ونفقات

الجهاز الفني والإداري للشركة، وجميع موظفيها، فهؤلاء جميعاً يقومون مقام عامل المضاربة.

وبعد دراسة فنية وقانونية وإدارية، وموافقة شرعية بعد التعديل الضروري خرج العقد للتطبيق العملي، ثم تلتها عقود لمشروعات أخرى.

والمعروض هنا هو أحد هذه العقود، ونلاحظ فيه ما يلي:

١ - المشروع هنا لتنفيذ أعمال صيانة طرق، وهو نموذج آخر غير المشروع الذي تحدثنا عنه.

٢ - عند دراسة الجدوى الاقتصادية للمشروع وجد أن التكاليف منها ما يمكن أن يعرفه المصرف بدقة، ومنها غير ذلك:

فالأول ما يشتري من المواد من السوق المحلي، واشترط المصرف أن يكون الشراء عن طريقه، وما يشتري من السوق الخارجي، ويقوم المصرف نفسه بفتح اعتمادات مستندية لاستيراده، وهذه المواد جعل لها تكلفة متغيرة تبعاً لتغير الأسعار، وحُد لها مبلغ تقريبي تبعاً لأسعارها وقت دراسة الجدوى، فالتكلفة الفعلية هنا تحدد عند التصفية، ولا خلاف حولها، ويقبل المصرف مخاطرة تغير الأسعار.

ولكن المخاطرة التي لم يقبل المصرف أن يتحملها - لأنها غير منضبطة بالنسبة له - هي تكلفة الأجور، وأمكن التغلب على هذه العقبة بأن تضع الشركة المنفذة حداً أعلى لهذه التكلفة بحيث لا تتجاوزه ووافقت الشركة، وأجيز من الناحية الشرعية؛ حيث يجوز الاتفاق مع مقاول للقيام بالأعمال المطلوبة مقابل أجر محدد من البداية، والشركة حين وضعت حداً أعلى يمكنها أن تقوم بمثل هذا الاتفاق، ولا شك أن خبرتها تعينها على معرفة أقصى تكلفة تصل إليها الأجور.

(انظر البند الرابع ١ - (ب) و(هـ)).

٣ - في البند الخامس (٢) يحدد الحالات التي تحمل فيها المضارب

الخسائر والبند السادس يحدد أيضاً الحالات التي يتحمل فيها المضارب الغرامات المالية والزيادة في التكلفة، وفي غير هذه الحالات يتحمل المصرف الخسارة، وتحسب الغرامات والزيادة في التكلفة ضمن تكلفة المشروع.

٤ - بعض العملاء يرفض المضاربة بسبب الربح، حيث يرى أن نصيب المصرف سيكون كبيراً، ويحدث هذا عادة من العملاء الذين تحقق استثماراتهم نسباً عالية من الأرباح، والمصرف قد يرغب في مشاركة هؤلاء، ويرضى بالتنازل عن جزء من أرباحه إذا زادت على النسبة التي تحققها معظم استثماراته.

ومن أجل ترغيب أمثال هؤلاء العملاء أضفنا في البند الخامس الرقمين الثالث والرابع.

٥ - الشيك المذكور في البند الحادي عشر لمجرد ضمان ما قد يثبت للمصرف في ذمة المضارب عند تصفية المضاربة بشروطها الشرعية.

٦ - البند الرابع عشر يبين أن التأمين على المشروع يحسب ضمن التكلفة، أما المضارب فلا يتحمل من التأمين إلا ما كان خاصاً به، كالتأمين على معداته التي اعتبرناها أدوات المضارب.

العقد الثاني

إحدى الشركات الكبرى التجارية احتاجت إلى عشرة ملايين، وطلب من المصرف الإسلامي أن يمدّها بهذا المبلغ، وعرفنا أن المبلغ المطلوب ليس لاستيراد سلع فقط؛ بل سيخصص جزء منه لأجور ونفقات، فما الحل إذن؟. شرحت للمسؤولين بالمصرف الإطار العام الذي يصوغون العقد في ضوءه، وقلت لهم:

الشركة تملك أصولاً ثابتة - كالمباني، والأثاث، والأدوات والأجهزة التي تستخدمها في عملها .. إلخ - وتملك أصولاً متداولة، وهي العروض المعدة

للتجارة - المعروض منها والمخزون - ولها ديون، وعليها ديون، ويمكننا أن ندخل مع هذه الشركة في مضاربة شرعية، ونستبعد أولاً الديون التي لها، فلا تدخل في رأس مال المضاربة، والديون التي عليها، فتلتزم هي بأدائها من مالها الخاص بعيداً عن مال المضاربة، والأصول الثابتة أيضاً لا تحسب ضمن رأسمال الشركة، وإنما تعتبر من أدوات المضارب - ولذلك لا تقوم - ويبقى بعد ذلك كله الأصول المتداولة، وهي التي تكون نصيب الشركة في رأس مال المضاربة.

فإذا قدرت هذه الأصول عند التعاقد بثلاثين مليوناً، واشترك المصرف بعشرة ملايين، ولا يشترك في العمل، تقسم الأرباح والخسائر عند التصفية كالآتي:

- ١- تأخذ الشركة أولاً ثلاثة أرباع الربح كله مقابل نصيبها في رأس المال.
- ٢- باقي الربح يقسم بالنسبة المتفق عليها في عقد المضاربة، فمثلاً إن كان لها النصف فإنها تأخذه مقابل عملها، والمصرف يأخذ الباقي مقابل نصيبه في رأس المال؛ فإن كان الربح ثمانية ملايين، أخذت الشركة أولاً ستة ملايين، ثم تأخذ نصف الباقي وهو مليون، ويبقى للمصرف مليون.
- ٣- الخسائر تقسم بحسب رأس المال، ما عدا الحالات التي يصبح فيها المضارب ضامناً.

والذي يثار هنا هو: كيف يكون رأس المال عروضاً لا نقوداً؟
أخذنا هنا برأي القائلين بجواز الشركة بالعروض، وتقوم عند التعاقد، وتجعل قيمتها عندئذ هي رأس المال.

ذكر ابن قدامة رأي غير المجيزين، ثم قال:

«وعن أحمد رواية أخرى أن الشركة والمضاربة تجوز بالعروض، وتجعل قيمتها وقت العقد رأس المال، قال أحمد: إذا اشتركا في العروض يقسم الربح على ما اشترطا، وقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل عن المضاربة

بالمشاع، قال: جائز، فظاهر هذا صحة الشركة بها، اختار هذا أبو بكر، وأبو الخطاب، وهو قول مالك، وابن أبي ليلى، وبه قال في المضاربة طاووس، والأوزاعي، وحماة بن أبي سليمان؛ لأن مقصود الشركة جواز تصرفهما في المالين جميعاً، وكون ربح المالين بينهما، وهذا يحصل في العروض كحصوله في الأثمان، فيجب أن تصح الشركة والمضاربة بها كالأثمان، ويرجع كل واحد منهما عند المفاضلة بقيمة ماله عند العقد، كما أننا جعلنا نصاب زكاتها قيمتها»، (المغنى ٥/١٢٥، وانظر ص ١٢٤، ١٢٦).

أخذنا إذن بهذا الرأي الذي ذكره ابن قدامة، وبعد أن وضحت للمصرف الإطار العام بدأ التفكير في العقد الثاني وهو اتفاقية تمويل رأس المال العامل بالمضاربة، وبعد المراحل التي أشرت إليها في العقد الأول أصبح الثاني معداً للتطبيق العملي، وطبق في المشروع المذكور آنفاً وفي غيره.

وفي ضوء ما ذكرته في التعقيب كله أظن أن العقد الثاني لا يحتاج إلى أن نقف عند بنوده، فقد وضحت ما جاء فيها، وإن لم أذكر أرقامها.

وأحب أن أشير هنا إلى المضاربة مع الذين يملكون أصولاً ثابتة، ولا يشتركون برأس مال، فقد طلب صاحب محطة بترول التمويل اللازم لشراء البترول، ولا يريد الاقتراض من البنوك الربوية، فقلت لهم: اجعلوا المحطة - بما فيها من المعدات والأجهزة والمباني - اجعلوها أدوات المضارب، واستبعدوا ماله وما عليه من ديون، وبعد الانتهاء من بيع البترول الموجود فيها يبدأ تمويل المصرف الإسلامي، حيث يقوم صاحب المحطة - باعتباره وكيلاً مضارباً بشراء ما يلزمه من البترول، ثم يبيعه، وصافي الربح يقسم بالنسبة المتفق عليها وتم هذا بالفعل.

مما سبق نرى اتساع مجالات المضاربة، وقد نجحت بحمد الله تعالى، واطمأن إليها المصرف والمتعاملون معه، والتوسع والنجاح - إلى حد كبير - مرده إلى أمور بعد فضل الله تعالى:

الأمر الأول : مجالات المضاربة: فالإلى جانب الاستثمارات المحلية المألوفة،

والاستيراد، وضعت لهم منهجاً لتمويل رأس المال العامل، وللتعامل مع الشركات القائمة، والأفراد الذين يملكون أصولاً ثابتة فقط، والدخول في أعمال مقاولات للمباني والطرق والمشروعات المختلفة.

الأمر الثاني: تذليل العقبات التي تحول دون اشتراك المصرف، فمثلاً إذا كان المشروع يحتاج إلى خامات وأجهزة وأجور عمال، فإن المصرف يرى أن الأجور لا يمكن ضبطها، فرأينا أن يقدم عامل المضاربة دراسة تبين الجدوى الاقتصادية، ويذكر فيها قيمة الأجهزة والمعدات والخامات، وتكون هذه القيمة قابلة للزيادة أو النقصان تبعاً لتغير الأسعار، أما الأجور فيذكر حدها الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه، وبذلك تقل المخاطر بالنسبة للمصرف.

الأمر الثالث: بعض العملاء يرفض المضاربة بسبب الربح، حيث يرى أن نصيب المصرف سيكون كبيراً، ويحدث عادة من العملاء الذين تحقق استثماراتهم نسباً عالية من الأرباح، فأضفنا شرطاً في العقد ينص على أن الأرباح إذا زادت على كذا فإن المصرف يتنازل عن نسبة معينة من باقي نصيبه من الأرباح.

المبحث الرابع مخاطر المشاركة

في غير شركة المضاربة يشارك المصرف بعض العملاء في مشروعات أو منشآت أو غيرها، كإنشاء بعض الأسواق التجارية، أو المباني السكنية، ويقوم شريك المصرف بالإدارة عادة، وهذه الشركة في الغالب تكون شركة منتهية بالتمليك؛ حيث يتفق الشريكان على أن يقوم المصرف ببيع جزء من حصته لشريكه بصفة مستمرة إلى أن يصبح الشريك مالكا للمشروع كله.

والمخاطر تظهر هنا إذا أساء الشريك أو قصر أو خان في إدارته، وإذا لم يشتري من المصرف، ولم يتمكن المصرف من بيع حصته لغيره.

والمخاطر الأخلاقية تتعرض لها المصارف الإسلامية، ولذلك فعليها ألا تدخل في شركة إلا مع من تطمئن لأمانته وحسن خلقه، وقدرته على إدارة المشروع بكفاءة، وكذلك لا تدخل في مشروع إلا بعد الدراسة الكافية والتأكد من إمكان بيعه في أي وقت للشريك أو لغيره.

المبحث الخامس مخاطر صكوك المقارضة

صكوك المقارضة هي البديل الإسلامي للسندات ذات الفوائد الربوية، وهي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض - المضاربة - بإصدار ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء أصحابها، باعتبارهم يملكون حصصاً شائعة في رأس مال المضاربة، وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه.

فالصك إذن يمثل حصة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصكوك لإنشائه أو تمويله، وهو قابل للتداول بالضوابط الشرعية، ومجمع الفقه بمنظمة المؤتمر الإسلامي ناقش هذا الموضوع في مؤتمريه الثالث والرابع، وأصدر قراره رقم (٥) في المؤتمر الرابع الذي يبين حقيقة هذه الصكوك وضوابطها الشرعية^(١).

ومخاطر هذه الصكوك تبدو في طبيعة المشروع، وفي خبرة وأمانة وقوة الذين يقومون بدور المضارب.

وبنك التنمية الإسلامي له دور بارز في هذا المجال؛ حيث يصدر مثل هذه الصكوك، ويكون هو المضارب، ويشارك أيضاً في رأس المال.

وكثير من المصارف استثمار في هذه الصكوك، وبعضها قام هو بعمل المضارب، ومن هنا زادت المخاطرة، فمثلاً وجدنا استثماراً في طائفة لتأجيرها، ثم بيعها لصالح أصحاب الصكوك، فاشتريت الطائفة بأكثر من قيمتها بكثير؛ لعدم الخبرة وعدم اتخاذ ما يجب اتخاذه عند الشراء في مثل

(١) راجع قرار المجمع، مع بيان بعض التطبيقات العملية، وأحد العقود، مع التعليق في كتابي: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ج٢ ص ٧٢٢: ٧٣٣، ١٠٠٤: ١٠٢٧.

هذه الحالة، ثم كانت مدة الإجارة قصيرة، فبعد أن انتهت وجد المصرف صعوبة في التأجير؛ لعدم موافقة الراغبين في تأجيرها على شرط عدم تقديم الخمور، ثم بيعت بخسارة بالطبع، وتحمل المصرف وحده هذه الخسارة نتيجة التقصير والتفريط، ولا نستطيع أن نقول الخيانة وعدم الأمانة. هذا مثال نكتفي بذكره دون حاجة إلى المزيد.

المبحث السادس مخاطر الاستصناع

في عقد الاستصناع يكون المصرف عادة هو الطرف الصانع، والعميل الذي يريد التمويل بطريقة إسلامية غير ربوية هو المستصنع، والصناعة قد تكون لمعدات وآلات وأجهزة، وطائرات، وغيرها، وقد يكون عقد الاستصناع في المباني والمنشآت، وحيث إن المصارف الإسلامية عادة ليست مهيةة للقيام بهذا العمل فإنها تلجأ إلى الاستصناع الموازي، فتكون هي المستصنع لا الصانع، وتتعاقد مع الصانع لصناعة ما تعاقدت عليه مع المستصنع الآخر وهو عميلها، وفي كلا العقدين بعض المخاطر.

فالمصرف عندما يكون هو الصانع فإنه يقوم بالبيع بالتقسيط عند الانتهاء من العمل وتسليم ما تم صنعه، والمخاطر هنا هي مخاطر الثمن في البيع بالتقسيط التي تحدثنا عنها من قبل.

ولكن توجد مخاطر لا يستطيع المصرف أن يتحملها، ذلك إذا كان الاستصناع في المباني؛ فإن من يقوم بالبناء يكون ضامناً للمبنى مدة قد تزيد على عشر سنوات، ولذلك لم يقبل المصرف الاستثمار في هذا المجال ما دام هذا الضمان موجوداً.

وبحمد الله تعالى أمكن التغلب على هذه العقبة، حيث إن الاستصناع الموازي فيه هذا الضمان أيضاً، فأضيف في العقد أن شركة المقاولات - أي الصانع للمصرف - تضمن المبنى للمصرف أو لمن يحدده المصرف، وفي العقد الآخر يذكر أن عميل المصرف - أي المستصنع - يقبل قبولاً غير قابل للنقض أو الإلغاء ضمان المصرف للمشروع، أو أي طرف آخر يقبل هذا الضمان، وعند التعاقد بعد الانتهاء من المشروع يتم نقل هذا الضمان،

بحيث يكون الإلزام والالتزام بين العميل وشركة المقاولات ، وتنتهي مسؤولية المصرف عن جميع العيوب الظاهرة والخفية .

وتبقى المخاطر عندما يكون المصرف هو المستصنع . ولمواجهتها ، ومنعها أو التقليل من آثارها ، وضعت الشروط التالية :

- يلتزم المقاول بتقديم كفالة مصرفية غير مشروطة لتنفيذ العمل المطلوب بموجب بنود الشروط العامة للعقد ، وتحدد مدة كافية لصلاحية الكفالة .

- ويقوم أيضاً بالتأمين على الموقع والمشروع ضد جميع الأخطار .

مع النص على غرامات التأخير: في حالة تأخر المقاول عن إتمام تنفيذ وتسليم المشروع في الموعد المحدد فإنه يتحمل جميع الأضرار التي تنتج عن هذا التأخير، ما لم تكن هناك أسباب قهرية خارجة عن الإرادة .

وجواز هذه الغرامات لأنها ليست مرتبطة بدين، ومقدرة بقدر إزالة الضرر، وقد يكون من غير الجائز تحديد الغرامة بمبلغ لا يرتبط بالضرر الفعلي .

وذكر من قبل موضوع الضمان، والمسؤولية عن العيوب الظاهرة والخفية، وبهذا كله أمكن التقليل من مخاطر الاستصناع بما يبقى فرصة كبيرة للربح دون الخسارة .

المبحث السابع مخاطر الإجارة

يقوم المصرف بشراء بعض الآلات والمعدات والأجهزة لتأجيرها لطالبي التأجير، وغالباً تكون هذه الإجارة منتهية بالتمليك، حيث يكون عقد الإيجار لمدة طويلة، ونسبة الاستهلاك مرتفعة، وفي نهاية المدة يكون المصرف استرد أمواله مع ربح مناسب، وهذه الإجارة قد لا تكون إجارة ساترة للبيع، كالإجارة المنتهية بالتمليك في المباني مثلاً، أو الإجارة لمدة قصيرة لا تتناسب مع استهلاك العين المؤجرة.

والعين المؤجرة أمانة تحت يد المستأجر، وهنا يكمن الخطر، ولذلك فإن المصرف يقوم بالتأمين ضد جميع المخاطر، وبعض المصارف تجعل المستأجر ضامناً بغير سبب من الأسباب التي تجعل الأمين ضامناً، وهذا يتنافى مع مقتضى عقد الإجارة.

وهنا أيضاً مخاطر عدم الالتزام بدفع الأجرة، وهذا يشبه عدم الالتزام بدفع الأقساط في البيع بالتقسيط الذي تحدثنا عنه من قبل.

المبحث الثامن مخاطر الصرف

للمصرف ضوابطه الشرعية المعروفة، والبنوك الربوية لا تلتزم بها؛ حيث يمكن أن تضارب في البورصة، وتشتري وتبيع بالأجل.

والمشكلة التي صادفت المصارف الإسلامية هي مخاطر تغير أسعار الصرف، فقد يكون المصرف يتعامل بعملة معينة كالدولار مثلاً، ويدخل في استثمارات بعملة أخرى، كالاستثمارات في دولة عملتها غير الدولار، أو الشراء أو البيع مع الأجل.

فإذا فرضنا أن المصرف اشترى سيارات من اليابان، والتمن يدفع بعد شهرين بالين الياباني، والمصرف يريد أن يعرف الثمن بالدولار؛ حيث يخشى مخاطر تقلب سعر الصرف، البنوك الربوية تقوم في الحال بتثبيت السعر، وذلك بالاتفاق مع من يقبل المخاطرة، فيسلم الين في وقتها بسعر صرف الدولار في الحال؛ فإن ارتفع سعر الين خسر، وإن انخفض ربح، وقد تشتري الين في وقت شراء السيارات، وتودعه بفائدة ربوية مدة الأجل.

ومعلوم أن أي تأجيل في الصرف يعتبر من الربا المحرم، ولذلك فالمصارف الإسلامية لا تستطيع أن تسلك هذا المسلك، ولا أن تودع بفائدة ربوية، ومثل الشراء كذلك البيع، فإذا باع المصرف بالأجل بعملة غير الدولار، فهو يعرف ربحه الآن تبعاً لسعر الدولار، ولكن عندما يتسلم العملة في الأجل المحدد قد لا يربح، وقد يخسر، إذا تغير سعر الصرف تغيراً كبيراً، كما أنه قد يزداد ربحه إذا كان تغير السعر لصالحه.

وقد لا يكون الأمر متصلاً بالبيع والشراء، وإنما بأي نوع آخر من أنواع الالتزام الأجل، التزامه لغيره، أو التزام غيره له.

وإذا كان المصرف الإسلامي لا يتعامل بالربا، سواء أكان في الصرف أم في غيره، فكيف يتصرف لتجنب هذه المخاطر؟
عندما عرضت عليّ هذه المشكلة، وفكرت في حلها، وجدت أنها تحل عن طريق البيع والشراء.

فإذا كان المصرف ملتزماً بدفع مليون جنيه إسترليني في تاريخ معين، فإنه يستطيع أن يشتري بثمن حال سلعة تباع بمليون جنيه إسترليني إلى أجل لا يتأخر عن موعد التزامه بالمبلغ المذكور، وفي الموعد يتسلم المبلغ من المشتري ثم يسلمه للدائن. وقديقل المبلغ قليلاً عن المليون، أو يزيد قليلاً، ولا مخاطرة في ذلك، أما إذا كان المبلغ مثل الدين الذي التزم به المصرف، فيمكن من البداية أن يقوم بحوالة الدين.

هذا إذا كان المبلغ المذكور ديناً على المصرف، أما إذا كان هذا المبلغ ديناً للمصرف على غيره، ويخشى عند تسلمه في الموعد مخاطر الصرف، حيث سيقوم بصرف الإسترليني بالدولار الذي يتعامل به، وقد ينتج عنه خسارة كبيرة، فعندئذ الأمر مختلف.

والمخرج هو أن يشتري بالإسترليني شراء آجلاً، والأجل لا يسبق موعد تسلم المصرف المليون، بل قد يتأخر عنه، حتى يتسنى للمصرف التسلم أولاً قبل موعد أدائه الثمن الآجل، وحينئذ لا يتعرض لمخاطر الصرف، حيث يتسلم الدين، ثم يسلم المبلغ نفسه للبائع الدائن.

ومن الواضح أن السلعة التي اشتراها بالإسترليني يستطيع أن يبيعها بالدولار، بيعاً حالاً أو آجلاً، أو بعملة مرتبطة بالدولار كالريال القطري.

المبحث التاسع التأمين

التأمين التجاري بجميع أنواعه، سواء كان على النفس، أو المال، عقد محرم، قرر ذلك مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية سنة ١٣٩٧هـ، ومجمعكم الموقر في دورته الأولى سنة ١٣٩٨هـ، ومجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامية سنة ١٤٠٦هـ، إلى جانب القرارات الجماعية الأخرى.

أما التأمين التعاوني فهو البديل الإسلامي لهذا النوع من التأمين، وجاء ذكر التأمين في مواضع كثيرة سبقت لبيان مواجهة المخاطر، والمراد بذلك التأمين التعاوني المباح وليس التأمين التجاري المحرم.

وقد يتعذر التأمين التعاوني، وعندئذ على المصارف الإسلامية ألا تلجأ إلى التأمين إلا عند الضرورة، كأن يكون التأمين إجبارياً، ويلاحظ أن بعض المصارف الإسلامية تتساهل في هذا الأمر، فتلجأ إلى شركات التأمين غير الإسلامية مع وجود الإسلامية، أو لغير ضرورة، أو على الأقل حاجة ملجئة.

وأذكر أنني طلبت من أحد المصارف أن يقوم ببيان المبالغ التي دفعت لشركات التأمين خلال سنة أو بضع سنوات، والمبالغ التي أخذت من هذه الشركات للتعويض عن المخاطر التي تعرض لها المصرف، وذلك ليتبين من الرابع ومن الخاسر، وكيف أن شركات التأمين أخذت مبالغ طائلة دون مقابل.

فالمصرف بالتأمين يقع في خسارة تقع مقابل مخاطر قد تحدث وقد لا تحدث، وما يحدث من المخاطر لا يساوي الخسارة التي وقعت بالفعل، ولا يقاربها، بل يقل عنها بكثير، بل قد لا يتعرض المصرف لأي مخاطر، ويخسر كل أقساط التأمين.

إذن عند عدم التأمين على المصرف أن يضع في حسابه ما يمكن أن يحدث من مخاطر، ثم إن المصرف عادة يحسب تكلفة التأمين في بيع المربحة ضمن تكلفة المبيع، فإذا لم يحم بالتأمين فإنه يستطيع زيادة الربح بقدر مبالغ التأمين، وإذا كانت النتيجة كما سبق أن التأمين خسارة فعلية، فإن عدم التأمين يعني زيادة الربح، وإن حدث بعض المخاطر فإنها لا تبلغ مقدار الربح!

هذا هو الواقع، وهو يؤيد قرارات تحريم التأمين!

المبحث العاشر

حماية الودائع الاستثمارية

الودائع الاستثمارية حمايتها تكون باتخاذ السبل الكفيلة بمنع الخسائر في مجالات الاستثمار المختلفة، مع تحقيق أرباح مناسبة، ومواجهة المخاطر بالطرق المشروعة، وتجنب الدخول في استثمارات درجة مخاطرها عالية مرتفعة، وكذلك الاستثمارات التي لا يحسن المصرف القيام بها.

وقد بينت هذا فيما سبق، وذكرت مخاطر كل طريقة من طرق الاستثمار، والوسائل التي يمكن اتخاذها لتجنب هذه المخاطر، أو التقليل من أضرارها، وأشارت إلى بعض الوسائل غير الجائزة.

والمصرف الإسلامي مهما اتخذ من الوسائل لمواجهة المخاطر، وتجنب وقوعها، فلا بد أن يصيبه شيء من هذه المخاطر؛ فطبيعة الاستثمار تجعل المستثمر عرضة للربح والخسارة، وقد يأتيه الخطر من حيث لا يحتسب، ككارثة بنك الاعتماد والتجارة التي أثرت على عدد غير قليل من المصارف الإسلامية، وكالحملة الصحفية الضالة التي قامت بها بعض الصحف لتشويه سمعة أفضل بنك - فيما أعتقد - وهو بنك التقوى، والحملة الصحفية ضد المصارف الإسلامية بصفة عامة يساندها فتوى باطلة ضالة تحل البنوك الربوية، وتعتبر البنوك الإسلامية بعيدة عن الإسلام ومنهجه!!

والمصارف عادة تجعل مخصصات لمواجهة المخاطر، مثل مخصص مخاطر الاستثمار بصفة عامة، ومخصصات لخسائر وقعت بالفعل، وأخرى للديون المعدومة أو المشكوك في تحصيلها.

وإلى جانب الاحتياطي القانوني الذي تلزم به المصارف، فإنها ترصد مبالغ أخرى للاحتياطي لمواجهة ما قد يحدث من مخاطر.

والمصارف المركزية التي تشرف على المصارف بالدولة تشارك في حماية هذه الودائع، فتضع حداً أعلى لكل مجال من مجالات الاستثمار تبعاً لاحتمالات المخاطر، وتضع أيضاً حداً أعلى للأموال المستثمرة في كل دولة تبعاً للمخاطر، وتمنع المصارف من الاستثمار في الدول التي يبدو فيها ارتفاع درجة المخاطرة، كما تضع حداً أعلى من الاستثمار مع الشركات والأفراد.

كما أنها تطلب من البنوك أخذ ضمانات كافية، حتى إذا ما ماطل العميل أو تعثر تستطيع استيفاء حقوقها.

والواقع أن موضوع الضمانات يسبب مشكلات للمصارف الإسلامية، فالبنوك الربوية تستطيع أن ترهن أسهم الشركات المحرمة، والسندات ذات الفوائد الربوية، وغيرها مما لا يجوز التعامل فيه، أما المصارف الإسلامية الملتزمة بالمنهج الإسلامي فإنها لا تستطيع أن ترهن هذه الأشياء المحرمة.

وهنا يرد سؤال وهو: هل يجوز رهن السندات الربوية للاستيفاء من الأصل فقط دون الفائدة الربوية؟

نرجو معرفة رأي مجمعكم الموقر.

والمصرف المركزي يفرض على البنوك كلها - إسلامية وربوية - أن تودع لديه نسبة يحددها من الأموال الموجودة في هذه البنوك، والبنوك الربوية تستفيد من هذا الإيداع بأخذ فوائد ربوية عليها، وبأنها إذا فوجئت بطلبات سحب تعجز عنها فإنها تلجأ إلى البنك المركزي لمساعدتها^(١).

والمصارف الإسلامية منها ما يسلك مسلك البنوك الربوية، محتجة بأن الإيداع إلزام من الدولة، وإن لم تأخذ الفوائد تعطل هذا المال، وأضر بمصلحة المساهمين والمودعين معاً.

ولعل هذه الحجة واهية لا تبرر أكل الربا.

(١) بعض البنوك المركزية لا تعطي فوائد على ما يودع لديها، وتستفيد البنوك الربوية مما يعرف باسم «خصم الأوراق التجارية» وهو قرض ربوي، فيقوم البنك المركزي بعملية الخصم مقابل فائدة مخفضة.

وبعض المصارف الإسلامية اتفقت مع دولها على أن هذه الأموال المودعة لدى البنك المركزي تستثمر بطريقة إسلامية تحت إشراف الدولة، ولصالح المصارف الإسلامية، وبذلك تتجنب الوقوع في الحرام، والضرر الناتج عن تعطيل هذه الأموال.

وفي قطر تناقشنا مع المسؤولين في مصرف قطر المركزي، وقلنا لهم علينا أن نفرق بين الحساب الجاري الذي هو في ضمان البنك، سواء أكان إسلامياً أم ربوياً، وبين الودائع الاستثمارية في المصارف الإسلامية التي تعتبر رأس مال القراض وليس قرضاً ربوياً مضموناً، فهي ملك المودعين وفي ضمانهم، وليست ملك المصرف ولا في ضمانه، وحجز جزء من هذا المال يعني تعطيل استثماره، وهذا يعود بالضرر على المودعين، وليس من حق المصرف المركزي أن يتصرف تصرفاً يضر بالمودعين.

وبفضل الله تعالى استجاب المصرف المركزي لنا، وأصبح لا يأخذ إلا نسبة من الحساب الجاري فقط.

وتدخل المصرف المركزي ينفع في كثير من الحالات، غير أنه في حالات أخرى لا ينفع بل يضر، وذلك واضح في تعطيل جزء من الأموال، واستفادته هو بها.

وما دام البنك المركزي يفرض سلطانه على سائر البنوك، فعلى الدولة إذن أن تساعد البنوك إذا لحقت بها خسائر، أو أصابها كارثة.

والملاحظ أن بعض الدول قامت بهذا الواجب حتى لا يهتز الجهاز المصرفي.

وقد رأينا أن المصارف الإسلامية بصفة عامة لا تحمل المودعين ما يصيبها من خسائر مادامت تستطيع أن تتحملها، وإن لم تكن الخسائر بسبب التعدي أو التقصير أو خيانة بعض العاملين.

بل رأينا أكثر من ذلك؛ فقبيل إعلان الميزانية الختامية، قد تكون نتائج الاستثمار نسبة أرباح قليلة للمودعين، فيؤخذ من أرباح المساهمين لزيادة هذه النسبة، حتى يظل للمصرف سمعته وقوته.

ووجدت مؤسسات تقوم بتأمين مخاطر الاستثمار، فإذا كان تأميناً
تعاونياً فمرحباً به.

ولعل المصارف الإسلامية تشترك في إيجاد نظام تأمين تعاوني، يستفيد
منه كل من أصابته جائحة، ويكون لبنك التنمية الإسلامي الدور الأكبر،
فيضع اللوائح اللازمة لهذا النظام، والخطوات الإجرائية، ثم يدعو المصارف
الإسلامية إلى مناقشة النظام لإقراره أو تعديله، ومن ثم الاشتراك فيه.

المصادر والمراجع

- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة للدكتور علي السالوس
- تحفة الفقهاء للسمرقندي
- بدائع الصنائع للكاساني
- حاشية ابن عابدين الشامي
- بداية المجتهد لابن رشد.
- عقد الجواهر الثمينة لابن شاس المالكي.
- الشرح الصغير للدردير.
- حاشية الصاوي.
- الوسيط في الفقه للغزالي.
- المذهب للشيرازي.
- المجموع للنووي.
- المغني لابن قدامة.
- تحفة الأحمدي للمباركفوري.
- التمهيد لابن عبد البر.
- الاستذكار لابن عبد البر.
- إرشاد الفحول في الأصول للشوكاني.
- شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني.
- سنن الترمذي.
- سنن النسائي.
- سنن ابن ماجه
- مسند أحمد
- المستدرک للحاکم.
- صحيح ابن حيان.
- سنن الدارقطني
- السنن الكبرى للبيهقي.

-
- معرفة السنن للبيهقي.
 - مسند أبي يعلى.
 - نصب الراية للزيلعي.
 - تلخيص الحبير لابن حجر.
 - نيل الأوطار للشوكاني.
 - كتاب الأم للإمام الشافعي.
 - المدونة الكبرى لابن القاسم.
 - الهداية في تخريج أحاديث البداية لأحمد بن محمد الغماري الحسني.



المشاركة المتناقصة وأحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة

إعداد
الدكتور نزيه كمال حماد
أستاذ الدراسات الإسلامية
فانكوفر «كندا»

ملخص البحث

- ١- المشاركة المتناقصة : هي اتفاق طرفين على إحداث شركة ملك مؤقتة، في عقار أو مشروع أو غير ذلك يشتريانه، تنتهي بانتقال حصة أحد الشريكين إلى الآخر تدريجياً، بعقود بيع مستقلة متعاقبة، وفقاً للشروط المتفق عليها.
- ٢- وتقوم اتفاقيتها على نظام مرتبطة أجزاؤه ببعضها، وضع لأداء وظيفة تمويلية محددة مستحدثة، ولهذا فهي ليست مجرد شركة ملك، أو إجارة عين، أو بيع حصة لشريك، ولكنها مزيج من ذلك كله وفقاً لشروط تحكمها كمعاملة (صفقة) واحدة لا تقبل التفكيك والتجزئة.
- ٣- وتتألف بحسب المفاهمة الممهدة لإبرامها من مجموعة عقود والتزامات مترابطة متتالية.
- ٤- وتتعلق بهذه المعاملة المتكاملة الأحكام الشرعية الآتية :
(أ) تعتبر المفاهمة (المواطأة) السابقة على إبرام الاتفاقية مرتبطة بها وجزءاً منها.
(ب) تعتبر الوعود التي تشتمل عليها ملزمة للطرفين.
(ج) يقسم الربح أو الربح العائد من تأجير العقار أو المشروع لطرف ثالث أو استثماره لصالحهما بين الشريك (الممول) والعميل بحسب حصصهما في ملكيته، وكذلك الخسارة أو التلف اللاحق به.
- ٥- وبناء على ما تقدم فإن الحكم الشرعي بجواز هذه الاتفاقية يتوقف على أمرين:
(أ) أن تكون جميع أجزاء هذه الصفقة من عقود ووعود سائغة شرعاً، كل بمفرده.
(ب) أن لا يترتب على اجتماع هذه العقود والتزامات في صفقة واحدة أحد المحظورات الآتية:

- أن يكون الجمع بينها محل نهي في نص شرعي.
 - أن يترتب على الجمع بينها توسل بما هو مشروع إلى ما هو محظور.
 - أن تكون العقود والالتزامات المجتمعة متضادة وضعاً أو متناقضة حكماً؛ إذ لا يخفى أن للاجتماع في الشريعة تأثيراً في الأحكام لا يكون في حال الانفراد.
- ٦- ولما كان ما في هذه الاتفاقية من عقود ووعود جائزاً بمفرده باستكمال أركانه وشروطه الشرعية، كما أنه لا يترتب على اجتماعها أحد المحظورات الآتية الذكر، فإنها تعتبر سائغة في النظر الفقهي إذا تحققت الشروط الآتية:
- (أ) أن لا تتضمن المفاهمة أو الوعود السابقة لعقود البيع المتتالية تحديداً للثمن في كل منها بمقدار أصل المبلغ المقدم للمشاركة؛ لوجوب تحديده باعتبار القيمة السوقية للحصة عند إبرام كل عقد بيع مستقل في أجله؛ تجنباً لضمان العميل رأس مال المشاركة للممول.
- (ب) أن تبرم العقود والالتزامات المجتمعة في هذه الاتفاقية متتالية متعاقبة منفصلة على النحو المبين في (ف٣)؛ إذا لو أبرمت دفعة واحدة عقب المفاهمة لأدى ذلك إلى الوقوع في محظورات متعددة، منها ؛ البيع المضاف إلى المستقبل، وتأجير وبيع الشخص ما لا يملك من الأعيان، والبيع بثمن مجهول.
- (ج) اشتراك الممول والعميل في ضمان (غرم) الخسارة في حال وقوعها بحسب حصصهم في الملك المشترك، مقابل استحقاقهم للأرباح والعوائد، كيلا تكون هذه المعاقدة التمويلية حيلة إلى قرض ربوي.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد المبعوث
رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد: فقد حاولت في هذا البحث تقديم دراسة علمية مؤصلة لموضوع
"المشاركة المتناقضة، وأحكامها في ضوء ضوابط العقود المستجدة" أرجو أن
تكون موفية بالغرض، محققة للغاية، مجلية للقضية، وذلك في أربعة مطالب:

الأول: في الضوابط الشرعية للعقود المستجدة.

والثاني: في أثر المفاهيم السابقة على العقود المجتمعة في صفقة واحدة.

والثالث: في حقيقة المشاركة المتناقضة وصورها ومجالات تطبيقها.

والرابع: في أحكام المشاركة المتناقضة في ضوء ضوابط العقود المستجدة.

ومن الله سبحانه الاستمداد، وعليه التوكل والاعتماد، وهو حسبنا ونعم
الوكيل.

المطلب الأول

الضوابط الشرعية للعقود المستجدة

اجتماع العقود المتعددة في صفقة واحدة:

١- إن من أبرز العقود المستجدة في العصر الحاضر الاتفاقات التي تتكون من عدة عقود مسماة اجتمعت في صفقة واحدة. كالبيع، والإجارة، والهبة، والقرض، والشركة، والجعالة، والمضاربة.. إلخ. على سبيل الجمع أو التقابل^(١). بحيث تعتبر موجبات تلك العقود، وجميع الحقوق والالتزامات المترتبة عليها جملة واحدة لا تقبل التفريق والتجزئة، بمثابة آثار العقد الواحد.

٢- والأصل الفقهي عند جمهور أهل العلم في حكم الصفقة الواحدة التي تتضمن أكثر من عقد من العقود المسماة في الفقه الإسلامي الجواز والصحة، ما لم يكن هناك مانع شرعي خاص من اجتماعها؛ إذ الأصل بمقتضى دلائل نصوص الشريعة هو حرية التعاقد، ووجوب الوفاء بكل ما تراضى عليه المتعاقدان والتزما به^(٢)، وأن كل معاقدة تضمنت عقوداً أو أموراً جائزة شرعياً عند الانفراد، فإنها تكون كذلك عند الاجتماع، قياساً للمجموع على أحاده^(٣) ما لم يكن هناك نص أو قياس صحيح يمنع من

(١) العقود المجموعة: مثل أن يقول له: بعتك هذه السيارة وأجرتك هذه الدار سنة بألف. أما المتقابلة فنحو أن يقول له: بعتك سيارتي هذه بألف على أن تشتري مني السلعة الفلانية بخمسمائة، أو على أن تقرضني كذا، أو على أن تشاركني في كذا.

(٢) إعلام الموقعين ١/٣٤٤، جامع الرسائل لابن تيمية ٢/٣١٧، الموافقات ١/٢٨٤.

(٣) نص علي ذلك الحنفية والشافعية والحنابلة في مواطن شتى من مدوناتهم الفقهية (انظر بدائع الصنائع ٥٨/٦، تبين الحقائق ٤/١٧٤، إعلام الموقعين ٣/٣٥٤، كشف القناع ٣/٤٧٨، البيان للعمرائي ٥/١٤٨، المبدع ٤٣/٥). كما أن الحنفية ذهبوا إلى اغتفار فوات بعض شروط صحة العقود المجمعة في صفقة واحدة، إذا ثبتت ضمناً لا قصداً، وجاءت تبعاً لا أصالة إذ الأصل «أن يفتقر في التوابع مالا يفتقر في غيرها». وعلي ذلك قال الزيلعي - في معرض رده على من تمسك بالقياس فمنع جواز شركة المفاوضة =

ذلك، فعندئذ يتمتع بخصوصه على خلاف القاعدة المطردة. وأساس هذا الاستثناء كما قال الشاطبي: «إن الاستقراء من الشرع عرف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون في حال الانفراد.. فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز، ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح، مع جواز العقد على كل واحد بانفرداهما، وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وقال: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم». فدل ذلك على أن للجمع حكماً ليس للانفراد، فكان الاجتماع مؤثراً، وكان تأثيره في قطع الأرحام هو رفع حل الاجتماع.. «وذلك يقتضي أن يكون للاجتماع في بعض الأحوال تأثير ليس للانفراد، وأن يكون للانفراد حكم ليس للاجتماع، وللإجماع حكم ليس للانفراد»^(١).

٣- وحيث كان الأمر كذلك، فقد نظر الفقهاء في النصوص الشرعية الاستثنائية الواردة في النهي عن الجمع بين بعض العقود في اتفاقية واحدة، واستتبطلوا منها ضوابط لخطر اجتماع أكثر من عقد في صفقة واحدة.

= نظراً لتضمنها وكالة بمجهول الجنس وكفالة مع جهالة المكفول له، وكل منهما بانفراده فاسد للجهالة - «ولا يقال: الوكالة بالمجهول لاتجوز، فوجب أن تجوز هذه الشركة لتضمنها الوكالة بمجهول الجنس، كما إذا وكله بشراء ثوب ونحوه، لأننا نقول: التوكيل بالمجهول لا يصح قصداً، ويصح ضمناً، حتى صحت المضاربة مع الجهالة، لأنها توكيل بشراء شيء مجهول في ضمن عقد المضاربة، فكذا هذا. وأقرب منه شركة العنان، فإنها جائزة بالإجماع، وإن تضمنت ما ذكرنا من الجهالة في الوكالة: إذ لا بد من تضمن عقد الشركة الوكالة.. ولا يقال: إن الكفالة لاتجوز إلا بقبول المكفول له في المجلس، فكيف جازت هنا مع جهالته ؟ لأننا نقول ذلك في التكفيل مقصوداً، وأما إذا دخل في ضمن شيء آخر، فلا يشترط على ما ذكرناه في اشتراط الوكالة مع الجهالة، أو نقول: جوازها لتعامل الناس، وبمثله يترك القياس، كما في الاستصناع» (تبيين الحقائق ٣/٣١٤) وقال ابن الهمام في هذا الشأن: «المانع وهو الوكالة بمجهول والكفالة بمجهول يمنع إذا ثبت قصداً، ولا يلزم من منع الشيء إذا ثبت قصداً منعه إذا ثبت ضمناً» (فتح القدير ٥/٣٨١) وقال الكاساني في معرض احتجاجه على جواز اشتغال شركتي العنان والمضاربة على الوكالة العامة، مع أن الوكالة العامة لاتصح من غير بيان في حال الانفراد: «الوكالة لا تثبت في هذا العقد مقصوداً، بل ضمناً للشركة، وقد ثبت الشيء ضمناً، وإن كان لا يثبت قصداً، ويشترط للثابت مقصوداً مالا يشترط للثابت ضمناً وتبعاً» (اللبدائع: ٥٨/٦) وانظر حاشية الطحاوي على الدر: ٥١٤/٢.

(١) الموافقات: ٣/١٩٢.

وهذه الضوابط منها ما هو متفق عليه بينهم، ومنها ما هو مختلف فيه، وكذلك تباين الأنظار والاجتهادات والأقيسة، وقد وجدنا بعد الاستقراء والتتبع لأقاويل الفقهاء في المسألة أن تلك الضوابط ثلاثة:

(أولها) أن يكون الجمع بينهما محل نهي في نص شرعي. نحو نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع وسلف^(١)، وعن بيعتين في بيعة^(٢)، وعن صفقتين في صفقة^(٣).

(والثاني) أن يترتب على الجمع بينهما توسل بما هو مشروع إلى ما هو محظور. أي وإن كان كل واحد منهما جائزاً بمفرده، حيث إنه قد نشأ في الجمع بينهما معنى زائد، لأجله وقع النهي الشرعي. ومن أمثله بيع العينة^(٤)، والجمع بين البيع والقرض^(٥)، وبين القرض والسلم، وبين القرض والصرف، وبين القرض والإجارة؛ لأنها كلها بيوع مع القرض.

(والثالث) أن يكون العقدان فأكثر متضادين وضعاً ومتناقضين حكماً. فإن كانا كذلك، فإنه لا يجوز الجمع بينهما؛ لأن العقود أسباب تفضي إلى تحصيل حكمها وغايتها ومقصودها في مسبباتها بطريق المناسبة، والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يناسب المتضادين والمتناقضين^(٦)، مثل الجمع بين هبة عين وبيعها، أو هبتها وإجارتها، أو صرف دراهم بدنانير وقرض الدنانير لبائعها، أو الجمع بين المضاربة وإقراض رأس المال للمضارب.

(١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة ومالك وأحمد. (نيل الأوطار: ١٧٩/٥؛ الموطأ: ٦٥٧/٢).

(٢) رواه أبو داود والترمذي والنسائي (نيل الأوطار: ١٥٢/٥؛ العارضة: ٢٣٩/٥؛ النسائي: ٢٩٥/٧).

(٣) رواه أحمد والبزار والطبراني (نيل الأوطار: ١٥٢/٥؛ مسند أحمد: ١٩٨/١؛ مجمع الزوائد: ٨٤/٤).

(٤) الموافقات: ١٩٩/٤؛ مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ص ٣٢٧؛ تهذيب مختصر سنن أبي داود لابن القيم: ١٠٦، ١٠٠/٥؛ إعلام الموقعين: ١٦٢، ١٦١/٣.

(٥) إغاثة اللفهان: ٣٦٣/١؛ الموافقات: ١٩٦/٣؛ مجموع فتاوى ابن تيمية: ٦٢/٢٩؛ القواعد النورانية الفقهية ص ١٤٢.

(٦) القبس لابن العربي: ٨٤٣/٢؛ الفروق للقرافي: ١٤٢/٣؛ وانظر ميارة علي التحفة: ٢٨٣/١؛ البهجة للتسولي:

١٠، ٩/٢؛ تهذيب الفروق: ١٤٢/٣؛ عدة البروق للونشريسي ص ٥٥٠؛ المقدمات المهمات: ١٨٢/٢؛ المجموع

شرح المذهب: ٢٨٨/٩؛ شرح السنة للبيغوي: ٦٧/٨؛ المغني: ٢٣٥/٦؛ إعلام الموقعين: ٣٥٤/٣؛ نظرية العقد

لابن تيمية ص ١٩١؛ الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية ص ١٢٢.

المطلب الثاني

أثر المواطأة (المفاهمة) السابقة على العقود

المجتمعة في اتفاقية واحدة

٤- تعتبر المواطأة السابقة (التفاهم) على العقود المجتمعة - على الراجح من أقاويل الفقهاء - مرتبطة بالاتفاقية الجامعية لتلك العقود، وذات أثر على حكمها التكليفي والوضعي، ولو لم يُصرَّح بها حال التعاقد، مادامت الاتفاقية معتمدة عليها.

يشهد لصحة ذلك مايلي:

(أ) اشتراط الفقهاء المجيزين لـ "ضَعَّ وَتَعَجَّلَ" - أي الاتفاق بين الدائن والمدين على تعجيل المدين دينه مقابل حط جزء منه عنه - لحل وصحة هذه المعاقدة أن تقع بدون مواطأة سابقة بين الطرفين وقت ثبوت الدين في الذمة^(١)، وإلا اعتُبر صلَحُ الحطيطة هذا حيلةً ربوية غير مشروعة، وذلك اعتباراً لقيام الارتباط بين المفاهمة السابقة والمعاقدة اللاحقة بالوضع والتعجيل.

(ب) نصوص الفقهاء على إناطة حرمة بيع العينة بالتواطؤ على البيعتين مسبقاً. وفي ذلك يقول ابن تيمية: "مسألة العينة: وهي أن يبيعه سلعة إلى أجل، ثم يشتريها منه بثمن حال أقل منه. فهذا مع التواطؤ يبطل البيعتين؛ لأنهما حيلة"^(٢). وقال ابن القيم: "وكذلك إنما شرع البيع لمن له غرض صحيح في تملك الثمن وتمليك السلعة، ولم يشرعه - قط - لمن

(١) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة رقم (٧/٢/٦٤) حول مسألة "ضع وتعجل".

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٠/٢٩، وانظر: المغني ٢٦٣/٦، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٠٠، ٢١/٤ وبل الغمام للشوكاني ١٣٥/٢.

قصد به ربا الفضل أو النساء، ولا غرض له في الثمن ولا في السلعة، وإنما غرضه الربا^(١).

(ج) النصوص الفقهية التي أناطت حظر نكاح التحليل بالاشتراط أو المفاهمة السابقة عليه، بحيث إذا تم ذلك بدون أي اشتراط أو مواطأة سابقة، لم يكن به بأس^(٢).

(د) تقييد فقهاء الحنابلة جواز العمل بمقتضى حديث «بع الجَمْع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً»^(٣). بأن يقع ذلك بدون موطأة سابقة^(٤). قال ابن القيم: «يوضحه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «بع الجمع بالدرهم، ثم ابتع بالدرهم جنيباً». وهذا يقتضي بيعاً ينشئه ويبتدئه بعد انقضاء البيع الأول، ومتى واطأه في أول الأمر على أن أبيعك وأبتاع منك، فقد اتفقا على العقدين معاً، فلا يكون الثاني عقداً مستقلاً مبتدأً، بل هو من تنمة العقد الأول عندهما وفي اتفاقهما، وظاهر الحديث أنه صلى الله عليه وسلم أمر بعقدين لا يرتبط أحدهما بالآخر، ولا ينبغي عليه»^(٥). وجاء في المغني لابن قدامة: «فصل: وإذا باع مُدِّي تمر رديء بدرهم، ثم اشترى بالدرهم تمرأ جنيباً، أو اشترى من رجل ديناراً صحيحاً بدرهم، وتقابضاها، ثم اشترى منه بالدرهم قُرَاضَةً من غير مواطأة ولا حيلة، فلا بأس به.. فأما إن تواطأ علي ذلك لم يجز، وكان حيلة محرمة»^(٦).

(هـ) تجويز فقهاء الحنابلة لمن صارف غيره دراهم بدنانير، فاشترى منه ديناراً بعشرة دراهم مثلاً، وتقابضا، أن يصارفه بعد ذلك فيشتري منه

(١) إعلام الموقعين ٢/٢٥٠.

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٨/٣٠.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي ومالك في الموطأ. (صحيح البخاري ٩٧/٣، صحيح مسلم ١٢٠٨/٣، عارضة الأحوذى ٢٤٩/٥، الموطأ ٦٣٢/٢، سنن النسائي ٢٤٤/٧).

(٤) معونة أولي النهى ٢٢٧/٤، المغني لابن قدامة ١١٤/٦-١١٦، إعلام الموقعين ٢/٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣.

(٥) إعلام الموقعين ٢/٢٣٨.

(٦) المغني ٦/١١٤.

تسعة دراهم بالدينار، إذا وقع ذلك من دون مواطاة بينهما، وأما مع التواطؤ فلا يجوز، ويعتبر حيلة محرمة^(١).

(و) نص كثير من الفقهاء على التسوية بين الشروط المشتركة في صلب العقد والشروط المتفق عليها قبل العقد، ولم لم يُصرَّح بها حال التعاقد، مادام العقد قد اعتمد عليها، اعتباراً للشرط الملحوظ كالشرط الملفوظ في الحكم^(٢).

وقد حكى العلامة ابن القيم عن جمهور أهل العلم أنه لا فرق بين الشرط المتقدم والمقارن؛ إذ مفسدة الشرط الفاسد المتقدم لم تُزلّ بتقدمه وإسلافه، ومفسدته مقارناً كمفسدته متقدماً ولا فرق^(٣).

(ز) عدم صحة الأخذ والتعويل على ماذهب إليه الحنفية والشافعية في المشهور من أن المواضعة والمواطاة والمواعدة المتقدمة، وكذا الشرط المتقدم لا تعتبر كالمقارنة، ولا يلزم الوفاء بها، ولا تأثير لها على المعاقدة، ولا عبرة لما جاء فيها^(٤).. وذلك لعدم إمكان تحقيق المناط وهو «أن ما قبل

(١) معونة أولي النهى ٢٢٧/٤، المغني ١١٤/٦ .

(٢) المدخل الفقهي العام للزرقي ٤٨٧/١ . وقد جاء في الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١٠٨/٤): «القاعدة الرابعة: الشرط المتقدم على العقد بمنزلة المقارن له، في ظاهر مذهب فقهاء الحديث أحمد وغيره، ومذهب أهل المدينة وغيره، وهو قول في مذهب الشافعي، نص عليه في صداق السر والعلانية، ونقلوه إلى شرط التحليل المتقدم وغيره، وإن كان المشهور من مذهبه ومذهب أبي حنيفة أن المتقدم لا يؤثر، بل يكون كالوعد المطلق عندهم، يستحب الوفاء به. وهو قول في مذهب أحمد، قد اختاره في بعض المواضع طائفة من أصحابه، كاختيار بعضهم أن التحليل المشروط قبل العقد لا يؤثر، إلا أن يقرَّنه الزوج وقت العقد، وكقول طائفة كثيرة منهم، مما نقلوه عن أحمد من أن الشرط المتقدم على العقد في الصداق لا تؤثر التسمية في العقد. ومن أصحاب أحمد طائفة كالقاضي أبي يعلى يفرقون بين الشرط المتقدم الراجع لمقصود العقد والمغير له، فإن كان رافعاً - كالمواطاة على كون العقد تلجئة أو تحليلاً - أبطله، وإن كان مغيراً - كاشتراط كون المهر أقل من المسمى - لم يؤثر فيه.

لكن المشهور في نصوص أحمد وأصوله، وما عليه قدماء أصحابه، كقول أهل المدينة، أن الشرط المتقدم كالشرط المقارن.. فإذا اتفقا على شيء، وعقد العقد بعد ذلك فهو مصروف إلى المعروف بينهما مما اتفقا عليه، كما تنصرف الدراهم والدينانير في العقود إلى المعروف بينهما، وكما أن جميع العقود إنما تنصرف إلى مايتعارفه العاقدان".

(٣) إعلام الموقعين ١٤٥/٣ .

(٤) انظر جامع الفصولين ٢٣٧/٢، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ١٠٨/٤، وقد جاء في المجموع للنووي (٣٧٤/٩) وأما الشرط السابق فلا يلحق بالعقد، ولا يؤثر فيه، فلا يلزم الوفاء به، ولا يفسد العقد به إن كان شرطاً فاسداً، لأن ما قبل العقد لغو. هكذا نص عليه، وقطع به الأصحاب.

العقد لغو لا يعتد به ولا تلزم مراعاته» في الفرع؛ إذ إن المفاهمة والمواطأة والمشاركة التي تسبق الاتفاقيات المستجدة تعتبر جزءاً منها، وتلزم مراعاتها، وذلك لقيامها وابتنائها على نظام مرتبطة أجزاؤه ببعض، وضع لأداء وظيفة محددة، باجتماع مزيج من عقود، ووعود، وشروط معتبرة في صفقة واحدة لاتقبل التفكيك والتجزئة والانفصال.

(٥) وبناءً على ما تقدم، فإنه يترجح عندي القول بأن المواطأة السابقة (التفاهم) على العقود المجتمعة في صفقة واحدة تعتبر ملحقة بالاتفاقية المبرمة بينهما أو جزءاً منها، كما أنه يعد في حكم المواطأة اللفظية المواطأة العرفية^(١). ويترتب علي هذا الأساس أن الاتفاقية على العقود المجتمعة في صفقة واحدة مضافاً إليها التفاهم المسبق، وما في حكمه من المواطأة العرفية، إذا كانت محل نهي في نص شرعي، أو ترتب على ما اجتمع فيها من عقود ووعود وشروط توصل بما هو مشروع إلى ما هو محظور، كالربا والغرر والجهالة الفاحشة، أو كانت متناقضة متنافرة في أحكامها أو آثارها، فإنها تعتبر بجملتها محظورة شرعاً، ولو كان كل عقد أو وعد أو شرط فيها جائزاً بمفرده، إذ قد دل الاستقراء من الشرع على أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا يكون في حالة الانفراد، مما يجعل للانفراد حكماً ليس للاجتماع، وللاجتماع حكماً ليس للانفراد^(٢). والله أعلم.

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) انظر الموافقات للشاطي ٣/ ١٦١، ١٦٢.

المطلب الثالث

المشاركة المتناقصة

(حقيقتها - صورها - مجالات تطبيقها)

تعريف المشاركة المتناقصة:

(٦) هي اتفاق طرفين علي إحداث (إنشاء) شركة ملك بينهما في مشروع أو عقار أو منشأة صناعية أو غير ذلك، على أن تنتهي بانتقال حصة أحد الشريكين (الممول) إلى الآخر تدريجياً بعقود بيع مستقلة متعاقبة. وقد عرفها بعض الفقهاء المعاصرين بأنها "شركة يعطي المصرف فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية، دفعة واحدة، أو على دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها"^(١). غير أن هذا التعريف لا يكشف حقيقة هذه المشاركة، وفكرتها الأساسية، والغرض الذي تهدف إليه، باعتبارها لوناً من الأساليب الجديدة التي استحدثتها المصارف الإسلامية لاستثمار أموالها، وتلبية حاجات العملاء التمويلية بمنأى عن القروض الربوية.

وقد أوضح الدكتور القري هذه المعاني بقوله: والمشاركة المتناقصة صيغة تمويل تعتمد على اشتراك المصرف مع أحد عملائه في شراء أصل من الأصول المنتجة، كطائرة أو عقار أو شركة قائمة.. إلخ، والغرض من صيغة المشاركة المتناقصة أن تكون بديلاً عن القرض الربوي، حيث يقدم المصرف الائتمان لعملائه على غير أساس الفائدة.

ومن المعلوم أنه عندما يحتاج أحد عملاء المصرف إلى التمويل لشراء

(١) المعاملات المالية للدكتور شبير ص ٢٩٢، نقلاً عن الاستثمار لأميرة مشهور ص ٢٨٦ .

أصل من الأصول الكبيرة (مثل العقار أو الطائرة أو السفينة أو البضائع.. إلخ) فإنه يمكن له أن يقترض الثمن من البنك التقليدي الذي يعمل بالفائدة، ثم يشتري ما يريد بذلك المبلغ نقداً، ويسدد إلى المصرف الدائن القرض وفوائده، كما يمكنه أن يحصل على التمويل من المصرف الإسلامي للغرض ذاته، ولكن على أساس المشاركة المتناقصة، وليس القرض.

وصفة ذلك: أن ينشئ المصرف والعميل شركة ذات طبيعة خاصة وغرض محدد، هو شراء ذلك الأصل المطلوب، وتسمى "مشاركة"، ويشتركان في رأس مالها، فيدفع العميل نسبة ضئيلة (لأنه لا تتوفر عنده السيولة الكافية) مثل ٥٪ أو أكثر أو أقل، ويدفع المصرف النسبة الباقية. عندئذ يصبح هذا الأصل بعد الشراء ملكاً للطرفين بنسبة مساهمة كل منهما في رأس المال. ولما كان غرض العملية هو امتلاك ذلك العميل للأصل، وليس للمصرف رغبة في الإبقاء عليه في ملكه، يتفق الطرفان على قيامه (أي العميل) بشراء نصيب المصرف في المشاركة المذكورة (والمتمثلة في حصة مشاعة في ذلك الأصل) بصفة متدرجة، فإذا كان العميل يرغب في دفع الثمن على مدى عشر سنين مثلاً، جعلت حصة المصرف عشر شرائح، وكل شريحة تمثل ١٠٪، ويتفق الطرفان على شراء ذلك العميل لعُشر حصة المصرف، أي لشريحة واحدة، في كل سنة، واستئجار النسبة الباقية المملوكة للمصرف، إذا كان العميل يقطن في العقار، وإذا لم يكن، جرى تأجيرها لثالث، واقتسم إيجاره بين الطرفين^(١).

صورها:

(٧) توجد صور وتطبيقات متعددة للشركة المتناقصة في الواقع العملي، ولعل أكثرها انتشاراً تلك التي يتم بموجبها اتفاق الطرفين على تنازل المصرف عن حصته تدريجياً للشريك (العميل) مقابل سداده ثمنها دورياً. (من

(١) العقود المستجدة، ضوابطها ونماذج منها للدكتور محمد القري، العدد العاشر، ٢/٥٥٤ من مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة.

العائد الذي يؤول إليه، أو من أية موارد خارجية أخرى) وذلك خلال فترة مناسبة يتفق عليها، وعند انتهاء عملية السداد يتم انتقال ملكية حصة البنك كاملة إلى ذلك العميل (الشريك)^(١).

وقال الدكتور القري: «وقد تباينت التطبيقات لهذه الصيغة بين المصارف الإسلامية، فمنها من يجعل رسوم الإيجار السنوي لحصة البنك معلومة محددة ومتفقاً عليها عند توقيع العقد، وكذلك ثمن البيع لكل شريحة من حصة البنك، ومنها من يعمد إلى تقويم سنوي لقيمة الأصل في السوق في تاريخ محدد من كل سنة، ثم يحدد بناء عليه ثمن الشريحة من حصة المصرف التي التزم العميل بشرائها كجزء من تلك القيمة، وكذلك يتحدد الإيجار السنوي لما بقي من حصة البنك بنفس الطريقة. ولعل الاتجاه الثاني مرده إلى التوجيه في أن البيوع المضافة إلى المستقبل لا تجوز. إلا أن التطبيق العملي له لم يكن ناجحاً؛ وذلك لأن الأثمان ربما تغيرت بالارتفاع أو الانخفاض خلال مدة التسديد.. عندئذ ربما يجد العميل نفسه بعد دفع مبلغ كبير لازال عاجزاً عن امتلاك الأصل؛ لأن قيمة حصة البنك ترتفع باستمرار تزايد الأسعار في الأسواق. وفي الجهة المقابلة ربما وجد المصرف نفسه يحقق خسارة لانخفاض سعر ذلك الأصل عند التثمين السنوي عما كان متوقعاً عند التعاقد»^(٢).

(٨) ومن جهة أخرى فقد بحث المؤتمر في مؤتمر المصرف الإسلامي الأول بدبي موضوع المشاركات المتناقضة، وانتهوا إلى أن هذا الأسلوب يمكن أن يكون على إحدى الصور التالية:

الصورة الأولى:

يتفق البنك مع متعامله على تحديد حصة كل منهما في رأس مال المشاركة وشروطها.. وقد رأى المؤتمر أن يكون بيع حصص البنك إلى

(١) أدوات الاستثمار الإسلامية لعز الدين خوجة ص ١٠٥ .

(٢) العقود المستجدة للدكتور القري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد العاشر ٥٥٥/٢ .

المتعامل بعد إتمام المشاركة بعقد مستقل، بحيث يكون له الحق في بيعها للبنك أو لغيره، وكذلك الأمر بالنسبة للبنك، بأن تكون له حرية بيع حصصه للمتعامل (شريكه) أو لغيره.

الصورة الثانية:

يتفق البنك مع متعامله على المشاركة في التمويل الكلي أو الجزئي لمشروع ذي دخل متوقع، وذلك على أساس اتفاق البنك مع الشريك الآخر لحصول البنك على حصة نسبية من صافي الدخل المحقق فعلاً، مع حقه بالاحتفاظ بالجزء المتبقي من الإيراد، أو أي قدر منه يتفق عليه؛ ليكون ذلك الجزء مخصصاً لتسديد أصل ما قدمه البنك من تمويل.

الصورة الثالثة:

يحدد نصيب كل من البنك وشريكه في الشركة في صورة أسهم، تمثل مجموع قيمة الشيء موضوع المشاركة (عقار مثلاً)، ويحصل كل من الشريكين «البنك والشريك» على نصيبه من الإيراد المتحقق من العقار.. وللشريك إذا شاء أن يقتني من هذه الأسهم المملوكة للبنك عدداً معيناً كل سنة، بحيث تكون الأسهم الموجودة في حيازة البنك متناقصة إلى أن يتم تمليك شريك البنك الأسهم بكاملها، فتصبح له الملكية المنفردة للعقار دون شريك آخر^(١).

مجالات تطبيقها:

(٩) تصلح المشاركة المتناقصة أسلوباً لتمويل المنشآت الصناعية والمزارع والمستشفيات، وكل مامن شأنه أن يكون مشروعاً منتجاً للدخل المنتظم، كما أنها تصلح طريقة للتمويل العقاري في البيوت السكنية وغيرها، كبديل عن القروض الربوية والرهن المرتبطة بها.

أما عن مزاياها؛ فإنها بالنسبة للمصرف: تحقق له أرباحاً دورية على مدار السنة وبالنسبة للشريك: تشجعه على الاستثمار الحلال والتملك

(١) أدوات الاستثمار الإسلامية لخوجة ص ١٠٨ .

المشروع، وتحقق طموحاته المتمثلة في انفراده بتملك العقار أو المنشأة أو المشروع على المدى المتوسط، وذلك بتخارج المصرف تدريجياً من الشركة^(١).

بين الشركة الدائمة والمتناقصة:

(١٠) يتمتع المصرف في المشاركة المتناقصة بكامل حقوق الشريك الشرعية في شركة الملك (الدائمة)، ويتحمل التزاماته وضماناته وتبعات الملك المشترك، غير أنه يختلف عنه في كونه لا يقصد - كما هو مفهوم منذ بداية المرافضة والمواعدة والمفاهمة - البقاء والاستمرار في الشركة، ولهذا فهو يعطي الحق للشريك (العميل) في أن يحل محله في ملكية العقار أو المشروع، ويعرض موافقته على النزول عن حصته الشائعة في أعيان المال المشترك دفعة واحدة، أو على دفعات وفقاً للشروط المتفق عليها مقدماً، في حين أن المصرف في الشركة الدائمة يقصد الاستمرار فيها حتى حلها وإنهاؤها وتصفياتها^(٢). ومن جهة أخرى، فإن اتفاقية «المشاركة المتناقصة» تقوم على نظام مرتبطة أجزاءه ببعض، وضع لأداء وظيفة تمويلية محددة، لم تكن موجودة من قبل.. ولهذا فهي ليست مجرد شركة في شراء أو إجارة عين، أو بيع حصة لشريك، ولكنها مزيج من ذلك كله وفقاً لشروط تحكمها كعامل (صفقة) واحدة لا تقبل التفكيك والتجزئة.

(١) أدوات الاستثمار الإسلامية لخوجة ص ١١١ .

(٢) المعاملات المالية المعاصرة للدكتور شبير ص ٢٩٢ .

المطلب الرابع

أحكام المشاركة المتناقصة في ضوء ضوابط العقود المستجدة

(١١) تتألف اتفاقية "المشاركة المتناقصة" بحسب المفاهمة الممهدة لإبرامها من مجموعة عقود والتزامات مترابطة متتالية، تهدف إلى أداء وظيفة تمويلية محددة، تواضع طرفاها على تركيبها على النحو الآتي:

(أ) الاشتراك في شراء مشروع أو عقار ذي ريع أو غير ذلك.

(ب) يتواعد الطرفان:

أولاً: على الاشتراك في تأجير ما اشترى لطرف ثالث، بحيث يستحق كل واحد منهما ما يقابل حصته في الملك من بدل الإجارة، أو على تأجير الطرف (الممول) حصته للعميل (الشريك).

ثانياً: على أن يقوم الشريك (العميل) بشراء حصة شريكه (الممول) تريجياً وفق جدول زمني يتفقان عليه، وكلما زادت حصة العميل في المشروع أو العقار نقصت حصة الممول بقدر تلك الزيادة، ونقص - تبعاً لها - نسبة نصيبه في بدل الإجارة.. إلى أن يتم تخارج الممول، وحلول العميل محله بالكامل في حصته من ذلك الملك المشترك.

(ج) يؤجر الطرفان الملك المشترك إلى طرف ثالث بعقد إجارة مستقل، ويقسمان الأجرة بحسب حصة كل منهما في الملك، أو يؤجر الطرف (الممول) حصته للعميل ببديل معلوم في عقد إجارة منفرد.

(د) تبرم بين الشريك الممول والشريك العميل عقود متتالية لحصص الممول، وفقاً للأجال المتواعد عليها مسبقاً، حتى يتم انتقال ملكية نصيب الممول بكامله إلى العميل بموجب تلك العقود المتعددة المتعاقبة، المنفصلة عن بعضها في الإنشاء والتنفيذ والآجال.

(١٢) وتتعلق بهذه المعاملة المتكاملة جملة من الأحكام الشرعية نوجزها فيما هو آت:

(أ) تعتبر المفاهمة والمواطأة السابقة على إبرام اتفاقية "المشاركة المتناقصة" مرتبطة بها وجزءاً منها، وذلك لعدم قابلية تلك المنظومة المترابطة للتفكيك والتجزؤ، باعتبارها موضوعاً لأداء وظيفة تمويلية مستحدثة محددة مقصودة من طرفها^(١).

(ب) وكذلك تعتبر الوعود التي تشتمل عليها تلك الاتفاقية ملزمة للطرفين؛ إذ لو لم تكن كذلك، لكان القصد والهدف من إبرامها احتمالياً غير مؤكد التحقيق، ولما جازف الطرفان بالإقدام عليه؛ لأنها في حقيقتها وبالنظر إلى الغرض منها عبارة عن معاقدة واحدة مركبة من أجزاء مترابطة وفقاً لشروط تحكمها كمعاملة واحدة.

(ج) يقسم الربح أو الربح العائد من تأجير محل الشركة المتناقصة لطرف ثالث أو استثماره لصالحهما بين الشريك (الممول) و (العميل) بحسب حصصهما في ملكيته، وكذلك الخسارة أو التلف اللاحق به، كما هو الحال في شركات الملك؛ لأن الصفقة تبدأ بينهما بشركة ملك.

وقد توهم بعض الباحثين المعاصرين، فاعتبرها شركة عقد وصنفها في زمرة "العنان" من شركات الأموال^(٢)، وبنى بعضهم على ذلك جعل الربح والعوائد بينهما فيها بحسب ما يتفقان عليه، والخسارة بحسب حصة كل منهما في ملكيتها^(٣). ويشهد لصحة ما قرّرت من كونها شركة ملك قول الكاساني في «البدائع» في معرض بيانه لأنواع الشركات: "الشركة في الأصل نوعان: شركة الأملاك وشركة العقود. وشركة الأملاك نوعان: نوع يثبت بفعل الشريكين، ونوع يثبت بغير فعلهما.

(١) انظر ف ٥،٤ من البحث.

(٢) المعاملات المالية المعاصرة للدكتور محمد عثمان شبيب ص ٢٩٤ .

(٣) انظر أدوات الاستثمار الإسلامية لعز الدين خوجة ص ١٠٦ .

فأما الذي يثبت بفعلهما، فنحو أن يشتريا شيئاً، أو يوهب لهما، أو يوصى لهما، أو يتصدق عليهما، فيقبلانه، فيصير المشتري والموهوب والموصى به والمتصدق به مشتركا بينهما شركة ملك.

وأما الذي يثبت بغير فعلهما، فالميراث، بأن ورثا شيئاً، فيكون الموروث مشتركا بينهما شركة ملك.

وأما شركة العقود، فالكلام فيها يقع في مواضع.. الخ^(١).

(١٣) وبناءً على ماتقدم، فإن الحكم الشرعي بجواز هذه الاتفاقية يتوقف على أمرين:

(أ) أن تكون جميع أجزاء هذه الصفقة من عقود ووعود سائغة شرعاً، كل بمفرده.

(ب) أن لا يترتب على اجتماع هذه العقود والالتزامات في صفقة واحدة أحد المحظورات الآتية:

- أن يكون الجمع بينها محل نهي في نص شرعي.
- أن يترتب على الجمع بينها توسل بما هو مشروع إلى ما هو محظور.
- أن تكون العقود والالتزامات المجتمعة متضادة وضعاً أو متناقضة حكماً؛ إذ لا يخفى أن للاجتماع في الشريعة تأثيراً في أحكام لا يكون في حال الانفراد^(٢).

(١٤) وتطبيقاً لهذا الأصل، لو نظرنا إلى كل جزء من أجزاء هذه الاتفاقية المركبة على حدة بعد استكمالها شرائطه الشرعية لوجدناه تصرفاً جائزاً شرعاً، وهي:

(أ) إنشاء شركة الملك بشرائطهما للعقار أو المشروع محل الشركة.

(١) بدائع الصنائع ٥٦/٦ .

(٢) انظر ف ٢ من البحث.

(ب) الوعد الملزم الصادر من كل طرف للآخر على تأجير الملك المشترك لطرف ثالث، أو وعد الممول للعميل بتأجير حصته له، باستئجارها.

ولا حرج شرعاً في تحديد الأجرة عند المواعدة على تأجير الممول حصته للعميل، لأن المواعدة الملزمة على التأجير في المستقبل ببذل محدد معلوم هي في حقيقتها إجارة مضافة إلى المستقبل، وإن صيغت بلفظ الوعد والإجارة المضافة إلى المستقبل جائزة شرعاً في قول جماهير الفقهاء.

كما أن الإلزام في الوعد هو مذهب جماعة من أهل العلم منهم الإمام السبكي من الشافعية، وهو وجه في مذهب أحمد اختاره الشيخ تقي الدين بن تيمية، وقول في مذهب المالكية صححه ابن الشاط في حاشيته على الفروق، وهو محكي عن ابن شبرمة. وقال القاضي ابن العربي: وأجل من ذهب إلى هذا المذهب عمر بن عبد العزيز^(١).

(ج) الوعد الملزم الصادر من العميل للممول بشراء حصته من الملك المشترك تدريجياً على مراحل متتالية محددة، ويعقود مستقلة، ومن الممول للعميل بيعها له بعقود متعاقبة مفردة في الآجال المتفاهم عليها مسبقاً، حتى يتم انتقال ملكية جميع حصته إلى شريكه (العميل).

(د) عقد الإجارة المبرم للعقار أو المشروع بينهما وبين طرف ثالث، أو بين الممول في حصته والعميل بأجر معلوم ولمدة محددة وفقاً للمواعدة السابقة.

(هـ) عقود البيع المنفصلة المتتالية لحصة الطرف الممول إلى العميل وفقاً للجدول الزمني الذي تواعدا عليه.

(١٥) كما أننا لو نظرنا إلى هذه العقود والالتزامات مجتمعة في صفقة واحدة، وفقاً للمفاهمة المسبقة لها، المنضمة إليها، لن نجدها محل نهي في نص شرعي، ولم نر فيها جمعاً بين تصرفين متناقضين وضعاً، أو

(١) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٤/١٨٠٠، الأذكار للنووي مع الفتوحات الربانية ٦/٢٦٠، فتح الباري ٥/٢٩٠، المبدع شرح المقنع ٩/٣٤٥، المحلى لابن حزم ٨/٢٨، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٠/٢٣٢، الاختيارات الفقهية من فتاوي ابن تيمية للبعلي ص ٣٣١، حاشية ابن الشاط على الفروق للقرافي ٤/٢٤.

متضادين حكماً، كما أنه لا يترتب على الجمع بينها توسل بما هو مشروع إلى ماهو محظور إذا تحققت الشروط التالية:

أولاً: أن لا تتضمن المفاهمة أو المواعدة السابقة لعقود البيع المتتالية لحصة الممول إلى العميل تحديداً لثمن تلك الحصة الموزعة عليها وفقاً للأجل المتفق عليها؛ إذ لو تضمنت ذلك لكانت المواعدة الملزمة على إبرام كل واحد من تلك العقود - في حقيقتها - بيعاً مضافاً إلى المستقبل في صورة وعد ملزم من الجانبين، وهو غير جائز شرعاً في قول جماهير أهل العلم؛ إذ العبرة في العقود لحقائقها ومقاصدها لا لألفاظها وظواهرها.

يقول الإمام ابن تيمية: «الأسماء تتبع المقاصد، ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت بمجرد اختلاف الألفاظ، ولم تختلف معانيها ومقاصدها، بل لما اختلفت المقاصد بهذه الأفعال، اختلفت أسماؤها وأحكامها، وإنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها، وإنما الأعمال بالنيات»^(١).

والواجب في المفاهمة والمواعدة أن تكونا على أساس بيع الحصص بالقيمة (ثمن المثل/سعر السوق) عند إبرام كل عقد بيع مستقل في أجله؛ إذ لو حدد ثمن حصص الممول فيها بما قامت عليه - أو بأكثر - لأدى ذلك إلى مسالة خفية محظورة، وهي ضمان العميل للممول رأس مال المشاركة الذي ساهم فيه، بالإضافة إلى ربح أو ريع حصته في العقار أو المشروع المشترك، ولانطوت «المشاركة المتناقضة» على توسل بعقود ووعود جائزة بمفردها إلى قرض ربوي يترتب على اجتماعها في صفقة واحدة، وخصوصاً عند اقتران اتفاقية المشاركة المتناقضة بتأمين العميل على محل تلك المشاركة لدى شركات التأمين، كما هو معمول به لدى كثير من المؤسسات المالية الإسلامية. ثانياً: أن تنشأ وتبرم العقود والالتزامات المجتمعة في هذه الاتفاقية متتالية

(١) بيان الدليل على بطلان التحليل لابن تيمية ص ١٤٠ .

متعاقبة منفصلة على النحو الذي بينته في (ف ١١)، إذ لو أبرمت دفعة واحدة عقب المفاهمة لأدي ذلك إلى محظورات شرعية عديدة، منها البيع المضاف إلى المستقبل، وتأجير وبيع ما لا يملك من الأعيان، والبيع بثمن مجهول.

ثالثاً: اشتراك الممول والعميل في ضمان (غرم) الخسارة في حال وقوعها بحسب حصصهم في الملك، كيلا تكون هذه العملية التمويلية حيلة للقرض الربوي، حيث لا بد فيها من وجود الإرادة الحقيقية للمشاركة من الطرفين، وأن يتحملا جميع ضروب الخسارة والتلف والنقصان مقابل استحقاقهم للأرباح والعوائد إن تحقق شيء من ذلك خلال فترة المشاركة.

والله أعلم ::

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث، وهي:

(١) أن من أبرز العقود المستجدة في العصر الراهن الاتفاقيات الجامعة التي تشتمل على وعود وعقود مسماة متعددة في صفقة واحدة، بحيث تعتبر موجبات تلك العقود والوعود، وجميع الحقوق والالتزامات المترتبة عليها جملة واحدة، لا تقبل التفريق والتجزئة، بمثابة آثار العقد الواحد.

(٢) والأصل الفقهي أن كل صفقة تضمنت عقوداً ووعوداً جائزةً شرعاً عند الانفراد، أن تكون كذلك عند الاجتماع، ما لم يكن هناك مانع شرعي خاص من اجتماعها. والموانع الشرعية من ذلك ثلاثة:

(أ) أن يكون الجمع بينها محل نهي في نص شرعي.

(ب) أن يترتب على الجمع بينها توسل بما هو مشروع إلى ما هو محظور.

(ج) أن لا تكون أحادها متضادة وضعاً أو متناقضة حكماً.

(٣) وتعتبر المواطأة (المفاهمة) السابقة للعقود والالتزامات المجتمعة في صفقة واحدة مرتبطة بالاتفاقية الجامعة لها، ومؤثرة على حكمها التكليفي والوضعي، ولو لم يصرح بها حال التعاقد، مادامت الاتفاقية معتمدة عليها، كما أنه يعتبر في حكم المواطأة اللفظية المواطأة العرفية.

(٤) وتُعرَّفُ «المشاركة المتناقضة» بأنها: «اتفاق طرفين على إنشاء شركة ملك مؤقتة بينهما في عقار أو مشروع أو غير ذلك، تنتهي بانتقال حصة أحد الشريكين (الممول) إلى الآخر تدريجياً بعقود بيع مستقلة متعاقبة».

وهي تقوم على نظام مرتبطة أجزاؤه ببعضها، وُضِعَ لأداء وظيفة تمويلية محددة مستحدثة؛ ولهذا فهي ليست مجرد شركة في شراء، أو إجارة عين،

أو بيع حصة لشريك، ولكنها مزيج من ذلك كله، وفقاً لشروط تحكمها كمعاملة واحدة لاتقبل التفكيك والانفصال.

(٥) وتتعلق بهذه المعاملة المتكاملة الأحكام الشرعية الآتية:

(أ) تعتبر المواطأة (المفاهمة) السابقة على إبرام اتفاقيتها مرتبطة بها وجزءاً منها.

(ب) تعتبر الوعود التي تشتمل عليها ملزمة للطرفين.

(ج) يقسم الربح أو الربح العائد من تأجير محلها لطرف ثالث أو استثماره لصالحهما بين الطرفين بحسب حصصهما في ملكيته، وكذلك الخسارة أو التلف اللاحق به.

(٦) يجوز التعامل باتفاقية «المشاركة المتناقصة» إذا توافرت الشروط الآتية:

(أ) ألا تتضمن المفاهمة أو المواعدة السابقة لإبرام عقود البيع المتتالية تحديداً لثمن الحصة الموزعة عليها؛ إذ يجب ترك تحديده إلى وقت إبرام كل عقد بيع مستقل في أجله وفقاً للقيمة السوقية (ثمن المثل).

(ب) أن تنشأ وتبرم الوعود ثم العقود المجتمعة فيها متتالية متعاقبة منفصلة، احترازاً من الوقوع في بعض المحظورات الشرعية: كالبيع المضاف إلى المستقبل، وتأجير وبيع مالا يملك الشخص من الأعيان، والبيع بثمن مجهول.

(ج) اشتراك الطرفين (الممول والعميل) في تحمل تبعه الخسارة في حال وقوعها بحسب حصصهم في الملك، مقابل استحقاقهم للأرباح والعوائد إن تحقق شيء من ذلك خلال فترة المشاركة.

المصادر والمراجع

- الاختيارات الفقهية لابن تيمية.
- الاختيارات الفقهية من فتاوي ابن تيمية للبعلي.
- أحكام القرآن لابن العربي.
- أدوات الاستثمار الإسلامية لعز الدين خوجة.
- إعلام الموقعين لابن القيم.
- إغاثة اللهفان لابن القيم.
- بدائع الصنائع للكاساني.
- وبلُ الغمام للشوكاني.
- البهجة للتسولي.
- بيان الدليل على بطلان التحليل لابن تيمية.
- البيان للعمراني.
- تبين الحقائق للزيلعي.
- تهذيب مختصر سنن أبي داود لابن القيم.
- جامع الرسائل لابن تيمية.
- جامع الفصوليين لمحمود بن إسرائيل الرومي، الشهير بابن قاضي سماوة.
- حاشية ابن الشاط على الفروق للقراقي.
- سنن أبي داود.
- سنن ابن ماجه.
- سنن الترمذي.
- سنن النسائي.
- شرح السنة للبغوي.

- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي.
- عارضة الأحوزي لابن العربي.
- عدة البروق للونشريشي.
- العقود المستجدة - ضوابطها ونماذج منها للدكتور محمد القري.
- الفتاوى الكبرى لابن تيمية.
- فتح الباري لابن حجر العسقلاني.
- فتح القدير لابن الهمام.
- الفروق للقرافي.
- القبس لابن العربي.
- القواعد النورانية لابن تيمية.
- كشف القناع للبهوتي.
- مؤطاً مالك.
- المبدع في شرح المقنع لأبي إسحاق برهان الدين ابن مفلح.
- المبسوط للسرخي.
- مجمع الزوائد.
- المجموع للنووي.
- مجموع فتاوى ابن تيمية.
- المحلى لابن حزم.
- مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية.
- المدخل الفقهي العام للزرقا.
- مسند الإمام أحمد.

- المعاملات المالية للدكتور شبير.
- معونة أولي النهى لابن النجار.
- المغني لابن قدامة.
- المقدمات المهمات لابن رشد.
- الموافقات للشاطبي.
- ميارة على التحفة.
- نظرية العقد لابن تيمية.
- نيل الأوطار للشوكاني.



المدة في خيار الشرط في البيع

إعداد:

د. عبد العزيز بن محمد بن عثمان الربيش
أستاذ الفقه المشارك بجامعة الملك سعود - فرع القصيم ❖



ملخص البحث

يحمل البحث عنوان : المدة في خيار الشرط في البيع، وهو مهم في بابه يحتاجه الناس اليوم في معاملاتهم وبيعهم وشرائهم، فيحتاج إلى تجلية أحكامه وتوضيحها للناس؛ ليكونوا على بينة من أمرهم، فيما يحتاجون إليه. وجعلته في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة، بينت وفصلت خطة البحث في مقدمته، وتناولت فيه تعريف المدة، والخيار، والشرط، وخيار الشرط، وتوصلت فيه إلى أن خيار الشرط يستمد مشروعيته من السنة والإجماع، وترجح لديّ في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة صحة العقد مع تعديل الشرط، وتبين لي أنه ليس هناك حد أدنى للمدة في خيار الشرط. وترجح عندي في الحد الأقصى للمدة الجائزة في خيار الشرط أن تقديرها يكون بحسب اتفاق العاقدين، ولو زادت عن ثلاثة أيام، بشرط أن تكون هذه المدة معلومة، وبينت أن الفقهاء مختلفون في بداية المدة في خيار الشرط إلى قولين، هل يعتبر من حين العقد، أو من تفرقهما من المجلس. واتضح لي أنه إذا شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد ونحو ذلك، فالفقهاء متفقون على صحة البيع والشرط، ومختلفون في دخول الليل والغد ونحوهما في مدة الخيار إلى قولين، أرجحهما عندي أن الليل والغد ونحوهما لا يدخلان في مدة الخيار، وتبين لي أنه ليس هناك خلاف في صحة البيع والشرط في شرط الخيار إلى وقت طلوع الشمس، أو إلى غروبها أو وقت غروبها، وإنما الخلاف في شرط الخيار إلى طلوع الشمس، فقد اختلف فيه إلى قولين - أرجحهما عندي - صحة البيع والشرط، وإنما الخلاف فيما إذا انقضت مدة الخيار، ولم يفسخ البيع أحدهما، هل يبطل الخيار ويلزم العقد أو لا يلزم العقد بمضي المدة؟ الراجح - عندي - الأول منهما، واتضح لي أنه يشترط لصحة خيار الشرط اتصال المدة بالعقد، وكذلك الموالاة في المدة، والله أعلم.

المقدمة

الحمد لله حمداً يليق بجلاله وعظمته، والصلاة والسلام على معلم الأمة ومرشدها إلى الصراط المستقيم، والطريق القويم، وبعد:

فإني لما رأيت حاجة الناس اليوم إلى خيار الشرط في معاملاتهم، وكثرة استعماله في البيع والشراء، وتأملت الموضوع فوجدته من الموضوعات التي تحتاج إلى البحث والدراسة، وخصوصاً ما يتعلق بمدته، حيث يكثر الجهل بأحكامها وتفصيلها؛ لذا رأيت أن البحث في مدة خيار الشرط من الأهمية بمكان؛ لجمع مسائلها وتجليه أحكامها؛ لذا عازمت على المضي في ذلك، وسميته «المدة في خيار الشرط في البيع»، ويتضح من العنوان أن البحث مقتصر على بيان أحكام المدة في خيار الشرط في البيع، بذلت فيه الجهد واستفرتغت الوسع، سائلاً المولى عز وجل التوفيق والسداد والإخلاص.

وجعلته في مقدمة، وخمسة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: بينت فيها أهمية الموضوع، وسبب البحث فيه، والخطة التفصيلية للبحث.

والمبحث الأول: في تعريف الألفاظ الواردة في عنوان البحث.

والمبحث الثاني: في مشروعية خيار الشرط.

والمبحث الثالث: في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: اختلاف الفقهاء في شرطية التوقيت أو معلومية المدة.

المسألة الثانية: حكم العقد والشرط في خيار الشرط المجهول والمطلق

عن المدة.

والمبحث الرابع: في حدود المدة الجائزة في خيار الشرط. وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: في الحد الأدنى.

المسألة الثانية: في الحد الأقصى.

المسألة الثالثة: حكم العقد والشرط فيما إذا زادت المدة على ثلاثة أيام
عند من حددها بذلك.

المسألة الرابعة: بداية المدة.

المسألة الخامسة: شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد.

المسألة السادسة: شرط الخيار إلى طلوع الشمس أو غروبها.

المسألة السابعة: إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهما البيع.

والمبحث الخامس: في شرط الموالاة واتصال المدة بالعقد. وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: شرط اتصال المدة بالعقد.

المسألة الثانية: شرط الموالاة في المدة.

وخاتمة البحث: دونت فيها أهم نتائج البحث التي توصلت إليها.

هذا، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على

أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

تعريف الألفاظ الواردة في عنوان البحث

اشتمل عنوان البحث على ثلاثة ألفاظ أساسية، هي: المدة، وخيار الشرط على اعتبار أن خيار الشرط مركب من كلمتين، وفصل الكلمتين سيكون في التعريف اللغوي، أمّا في التعريف الاصطلاحي فسيكون التعريف به بعد تركيب الكلمتين.

أولاً: المدة:

التعريف اللغوي:

المدة: الغاية من الزمان والمكان^(١)، وقال الفيومي: (٢) «المدة: البرهة من الزمان تقع في القليل والكثير، والجمع مدد، مثل: غرفة وغرف» أهـ.

التعريف الاصطلاحي:

لا يخرج التعريف الاصطلاحي للمدة عن التعريف اللغوي^(٣).

ثانياً: الخيار:

التعريف اللغوي:

قال ابن منظور^(٤): «الخيار: الاسم من الاختيار، وهو طلب خير الأمرين: إما إمضاء البيع أو فسخه» أهـ.

وقال في المطلع^(٥): «الخيار اسم مصدر، من اختار، يختار، اختياراً، وهو طلب خير الأمرين: إمضاء البيع وفسخه» أهـ.

(١) لسان العرب، مادة (مدد) ٣/٣٩٩.

(٢) في المصباح المنير، مادة (مدد) ص ٢١٦.

(٣) الموسوعة الكويتية ٢٨٦/٣٦.

(٤) في لسان العرب، مادة (خير) ٤/٢٦٧، وانظر: المصباح المنير، مادة (خير) ص ٧١.

(٥) المطلع على أبواب المقنع ص ٢٣٤.

ثالثاً: الشرط:

التعريف اللغوي:

قال ابن منظور^(١) الشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه، والجمع شروط» اهـ.

الشرط اصطلاحاً: ما توقف عليه وجود الشيء، وهو خارج عن ماهيته، كالطهارة للصلاة.

رابعاً خيار الشرط:

التعريف الاصطلاحي:

خيار الشرط: من إضافة الشيء إلى سببه؛ لأن الشرط سبب للخيار^(٢)، كصلاة الظهر^(٣).

قال ابن عابدين: «وخيار الشرط مركب إضافي صار علماً في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت لأحد المتعاقدين من الاختيار بين الإمضاء والفسخ»^(٤). وقال في المقنع^(٥) «أن يشترطاً في العقد خيار مدة معلومة فيثبت فيها وإن طالت» اهـ.

وفي هذا التعريف إشارة إلى أن طول مدة خيار الشرط لا تؤثر فيه، وهذا عند الحنابلة، وسيأتي تفصيل المسألة.

وعرفه وهبة الزحيلي^(٦) بقوله: «أن يكون لأحد العاقدین أو لكليهما أو لغيرهما الحق في فسخ العقد أو إمضائه خلال مدة يوم أو ثلاثة أيام»^(٧) ونحو ذلك.

(١) لسان العرب، مادة (شرط) ٣٢٩/٧.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ٤٥/٤.

(٣) أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ص ٢٠٥.

(٤) رد المحتار على الدر المختار ٤٦/٤.

(٥) المقنع ومعه الشرح الكبير والإنصاف ثلاثة كتب في كتاب واحد ٢٨٤/١١.

(٦) الفقه الإسلامي وأدلته ٢٥٤/٤.

(٧) المرجع السابق.

المبحث الثاني : مشروعية خيار الشرط

يستدل الفقهاء على مشروعية خيار الشرط بالسنة والإجماع.

أمّا السنة فيستدلون بحديث: محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان، قال: «هو جدي مُنْقَذ بن عمرو، وكان رجلاً قد أصابته آمة^(١) في رأسه فكسرت لسانه وكان لا يدع على ذلك التجارة، وكان لا يزال يُغَبِّنُ فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك، فقال له: «إذا أنت بايعت فقل: لا خلاصة^(٢)»، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فاردها على صاحبها^(٣).

وقد أخرج البخاري^(٤) الحديث عن عبدالله بن عمر - رضي الله عنهما - بلفظ: «أن رجلاً ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم أنه يخدع في البيوع، فقال: إذا بايعت فقل: لا خلاصة».

والحديث في إسناده (الأول) ضعف. قال البوصيري^(٥): «هذا إسناد ضعيف لتدليس ابن إسحاق» اهـ.
وحسن إسناده النووي^(٦).

(١) آمة: أي: شجة في الدماغ وفي بعض الأحاديث «وكان قد سفع في رأسه مأمومة».

(٢) لا خلاصة: بكسر الخاء المعجمة وتخفيف اللام، أي: لا خديعة. انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر ٣٩٦/٤، وشرح الزركشي على مختصر الخرق ٤٠٤/٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام، باب الحجر على من يفسد ماله (ح ٢٣٥٥) ٧٨٩/٢، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب البيوع، باب الدليل على أنه لا يجوز الخيار في البيع أكثر من ثلاثة أيام ٢٧٢/٥، والدرقطني في سننه في كتاب البيوع (ح ٢٢٠) ٥٥/٣، وأخرجه الحاكم في المستدرك من طريق آخر في كتاب البيوع، باب لاهدة فوق أربع ٢٢/٢.

(٤) في كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع. انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر ٣٩٥/٤.

(٥) في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ٢٢٦/٢.

(٦) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٠/٩، وبين النووي أن في رسناده «محمد بن إسحاق» وقال: وثقه الأكثرون وإنما عابوا عليه التدليس، والحديث من رواية محمد بن إسحاق عن محمد بن يحيى بن حبان، =

واستدلوا بحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «المتبايعان كل واحدٍ منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»^(١).

وهذه إحدى روايات الحديث والذي يفيد الاستثناء في آخره، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إلا بيع الخيار» على حالة اشتراط الخيار فيمكن أن تمتد حالة الخيار إلى ما بعد خيار المجلس إذا كان البيع مشروطاً فيه خيار^(٢).

وأما الإجماع على مشروعية خيار الشرط فقد نقله غير واحد من العلماء، قال النووي^(٣) رحمه الله: «الأمة مجمعة على جواز شرط الخيار ثلاث أيام» اهـ.

وكذلك حكاه ابن عابدين^(٤).

= فهو مرسل لأن محمد بن يحيى لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر من سمعها منه ولكن مثل هذا المرسل يحتج به الشافعي لأنه يقول: إن المرسل إذا اعتضد بمرسل آخر أو بمسند أو بقول بعض الصحابة أو بفتيا عوام أهل العلم احتج به وهذا المرسل قد وجد فيه ذلك لأن الأمة مجمعة على جواز شرط الخيار ثلاثة أيام» اهـ.

ويضاف إلى ذلك أن هذا الحديث له طريق آخر وهو الذي أخرجه الحاكم محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر. قال الذهبي في التلخيص ٢٢/٢ عن هذا الطريق إنه صحيح.

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ١٧/٣-١٨، ومسلم في كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس (ح ١٥٣١) ١١٦٤/٢.

(٢) انظر: الإقناع لابن المنذر ٢٦٢/١، والروضة الندية شرح الدرر البهية ١١٧/٢، والموسوعة الكويتية ٧٨/٢٠.

(٣) في المجموع شرح المذهب ١٩٠/٩، ٢٢٥.

(٤) رد المحتار على الدر المختار ٤٧/٤.

المبحث الثالث

خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة

وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : اختلاف الفقهاء في شرطية التوقيت أو معلومية المدة .

المسألة الثانية : حكم العقد والشرط في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة .

المسألة الأولى :

اختلاف الفقهاء في شرطية التوقيت (معلومية المدة)

اختلف الفقهاء في شرطية التوقيت أو معلومية المدة إلى قولين في الجملة :
القول الأول : أن مدة الخيار المشروط ينبغي أن تكون معلومة مضبوطة
من الزيادة والنقصان .

فإذا شرط الخيار أبداً ، أو متى شاء ، أو قال أحدهما لي الخيار ولم
يذكر مدته ، أو شرطاه إلى مدة مجهولة كقدوم زيد ، أو نزول المطر ، أو
مشاورة إنسان ونحو ذلك لم يصح .

وبهذا قال الحنفية^(١) ، والشافعية^(٢) ، والحنابلة في الصحيح من
المذهب^(٣) .

(١) الفتاوى الهندية ٣/٣٨ ، وبدائع الصنائع ٥/١٧٤ ، ورد المحتار ٤/٤٧ .

(٢) المجموع شرح المذهب ٩/١٩١ ، ومغني المحتاج ٢/٤٧ ، ونهاية المحتاج ٤/١٧ .

(٣) قال في الإنصاف : «وهو المذهب» اهـ . وقال في الشرح الكبير والمغني « وهذا اختيار القاضي وابن
عقيل» اهـ .

انظر : المقنع والشرح الكبير والإنصاف ثلاثة كتب في كتاب ١١/٢٨٦ ، والمغني ٦/٤٣ ، وكشاف
القناع ٣/٢٠٣ .

القول الثاني: صحة وجواز الخيار المطلق عن تحديد المدة.

وهو قول المالكية^(١). والرواية الثانية عن أحمد ابن حنبل^(٢)، وهو قول ابن شبرمة^(٣)، والثوري^(٤).

الأدلة والمناقشة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنها مدة ملحقة بالعقد، فلا تجوز مع الجهالة كالأجل^(٥).

الدليل الثاني: أن اشتراط الخيار أبداً يقتضي المنع من التصرف على الأبد، وذلك ينافي مقتضى العقد، فلم يصح كما لو قال بعتك بشرط أن لا تتصرف^(٦).

دليل القول الثاني:

استدلوا بحديث كثير بن عبدالله بن عمرو المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»^(٧).

(١) انظر: بداية المجتهد ٢/٢٥٠، وقوانين الأحكام الشرعية ص ٢٧٧، وهذا قول المالكية في الخيار المطلق عن المدة قال في قوانين الأحكام الشرعية: «وإن سكتا عن تحديدها صح العقد وحملت على أمدها» اهـ. ولكنهم يذهبون إلى فساد العقد إذا كانت المدة مجهولة كقدوم زيد. قال في قوانين الأحكام الشرعية: «وإن جعلاه لمدة مجهولة كقدوم زيد، ولا أمانة على قدومه: فسد العقد» اهـ. فهم إذاً يفرقون بين المدة المطلقة وبين المدة المجهولة.

وانظر: الخرشي على مختصر خليل ٥/١١١، ومواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٤/٤١٤، وجواهر الإكليل ٣٥/٢.

(٢) انظر: مصادر الحنابلة السابقة، والحنابلة يقولون: هما على خيارهما أبداً، أو يقطعاه أو تنتهي مدته إن كان مشروطاً إلى حده.

(٣) انظر: الشرح الكبير ومعه المقنع والإنصاف ١١/٢٨٦، والمغني ٦/٤٣.

(٤) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥٠.

(٥) الشرح الكبير ١١/٢٨٧، والمغني ٦/٤٣.

(٦) الشرح الكبير ١١/٢٨٧، والمغني ٦/٤٣.

(٧) أخرجه أبو داود في سننه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - بلفظ مختلف، في كتاب الأقضية، باب في الصلح (ح ٣٥٩٤) ٤/١٩، والترمذي - واللفظ له - في سننه، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الصلح بين الناس (ح ١٣٥٢) ٣/٦٦٤، وقال عنه حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه مثل طريق الترمذي وليس فيه «والمسلمون على شروطهم... إلخ الحديث» في كتاب الأحكام، باب الصلح (ح ٢٣٥٣) ٢/٧٨٨، واستشهد بجزء منه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب أجرة السمسة ٣/٥٢.

والحديث وإن كان في بعض طرقه مقال، إلا أنه بمجموع طرقه يصل إلى درجة الصحيح لغيره، قال الألباني - رحمه الله - :«إن الحديث بمجموع هذه الطريق يرتقي إلى درجة الصحيح لغيره، وهي وإن كان في بعضها ضعف شديد، فسائرهما مما يصلح الاستشهاد به»^(١).

ويجاب عنه من ثلاثة وجوه:

الأول: أن الحديث لا يفيد مذهبوا إليه وما استدلوا به على جواز إطلاق المدة عن التحديد والجهالة بالمدة، ويؤيد ذلك آخر الحديث «فالمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»، واشتراط الخيار أبداً يقتضي المنع من التصرف على الأبد، وذلك ينافي مقتضى العقد كما لو قال بعتك بشرط أن لا تتصرف وهذا لا يصح.

الثاني: أن في ذلك جهالة والإسلام يحمي العقود من الجهالة؛ لأنها تؤدي إلى الضرر ومن ثم إلى الخصومة والنزاع، والإسلام يحمي المتعاقدين من الوقوع فيه.

الثالث: إذا سلمنا بوجه استدلالهم من الحديث فإننا نقول: إنه عام مخصوص بحديث منفذ بن عمرو؛ حيث كان يُغبن في البيع فشكى ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا أنت بايعت فقل: لا خلافة، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فاردها على صاحبها^(٢).

فيمكن إذا أطلق شرط الخيار عن المدة أن يثبت ثلاثة أيام؛ لحديث منقذ بن عمرو، فيكون حديث منقذ مخصصاً لحديث: «المسلمون على شروطهم»، وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يختار ذلك كما سيأتي^(٣).

(١) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ١٤٥/٥.
(٢) تقدم ذكر الحديث وتخريجه والحكم عليه في المبحث الثاني
(٣) الاختيارات الفقهية للبعلي ص ٢٢١.

المسألة الثانية

حكم العقد والشرط في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة

تقدم في المسألة الأولى بيان اختلاف الفقهاء في معلومية المدة في خيار الشرط، وحينما عرضت أقوال الفقهاء هناك، قلت قبل عرضه: إن العرض سيكون في الجملة حتى تكون المسألة السابقة تمهيداً لتفصيل أقوال الفقهاء في هذه المسألة التي سأبين فيها حكم العقد والشرط، مع تفصيل أقوال الفقهاء في هذه المسألة.

اختلاف الفقهاء في المسألة:

اختلف الفقهاء في المسألة إلى خمسة أقوال:

القول الأول: فساد الشرط والعقد، فالبيع باطل وفاسد، وكذلك الشرط المصاحب له فاسد أيضاً.

قال بذلك الشافعية^(١)، ورواية لأحمد بن حنبل^(٢).

القول الثاني: بطلان الشرط دون العقد، فالبيع صحيح والشرط باطل. وهذا القول رواية ثانية لأحمد بن حنبل^(٣)، وذهب إليه ابن أبي ليلى^(٤)، والأوزاعي^(٥).

القول الثالث: صحة العقد وتعديل الشرط، فالبيع صحيح أمّا الشرط فلا يبقى على إطلاقه فيعدل الشرط ويثبت لهما الخيار مدة تليق بذلك البيع.

(١) انظر: المجموع شرح المذهب ٢٢٥/٩، ومغني المحتاج ٤٧/٢، ونهاية المحتاج ١٨/٤.

(٢) انظر: المقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٨٧/١١، والمغني ٤٣/٦.

(٣) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.

(٤) انظر: مصادر الحنابلة السابقة، والمجموع شرح المذهب ٢٢٥/٩.

(٥) المجموع شرح المذهب ٢٢٥/٩.

قال بذلك المالكية^(١)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٢).

كيفية تعديل الشرط على هذا القول :

اختلف المالكية وشيخ الإسلام ابن تيمية في كيفية تعديل الشرط ليكون صحيحاً.

فقال المالكية:

«إن ذلك ليس له قدر محدود في نفسه، وإنه إنما يتقدر بتقدير الحاجة إلى اختلاف المبيعات، وذلك يتفاوت بتفاوت المبيعات^(٣)».

«فمدة خيار المتبايعين في البز، والثياب كلها، والسلع، والحبوب المدخرة المأكولة وغير المأكولة من سائر العروض ما بينه وبين ثلاثة أيام، وفي الرقيق ما بينه وبين جمعه، وفي الدواب ركوب البريد، ونحوه، وفي الدور وسائر العقار وما بينه وبين الشهر، وفي الأطعمة المبيعة في الأسواق التي لابقاء لها والحيتان، والفواكه الرطبة الساعة ونحوها»^(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية :

«إن أطلقا الخيار ولم يوقتاه بمدة توجه أن يثبت ثلاثاً؛ لخبر حبان بن منقذ^(٥) وللبائع الفسخ في مدة الخيار إذا رد الثمن، وإلا فلا» اهـ^(٦).

القول الرابع: فساد العقد مع بقاء إمكانية تصحيحه.

قال بذلك الحنفية^(٧)، فالبيع يفسد ويمكن تصحيحه بما إذا أجاز في

(١) يحسن التنبية هنا إلى تفصيل قول المالكية الذي وضحته في المسألة الأولى من هذا البحث وهو أنهم يقولون بفساد العقد إذا كانت المدة مجهولة، فيتضح لنا أن قولهم هذا في هذه المسألة في خيار الشرط المطلق عن المدة لا المجهول. انظر: بداية المجتهد ٢/٢٥٠، وقوانين الأحكام الشرعية ص ٢٧٧، والخرشي على مختصر خليل ١١١/٥، ومواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٤/١٤٤، وجواهر الإكليل ٢/٣٥.

(٢) انظر: الاختيارات الفقهية للبعلي ص ٢٢١.

(٣) بداية المجتهد ٢/٢٥٠.

(٤) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٣٤٣، وانظر: قوانين الأحكام الشرعية ص ٢٢٧.

(٥) حبان بن منقذ بن عمرو وقد تقدم ذكره وتخريجه، والحكم عليه في البحث الثاني.

(٦) الاختيارات الفقهية للبعلي ص ٢٢١.

(٧) انظر: الفتاوى الهندية ٣/٣٨، وبدائع الصنائع ٥/١٧٤، ورد المختار ٤/٤٧.

الثلاثة فيصح العقد، أو سقط الخيار بموته، أو أحدث فيه ما يوجب لزوم العقد، فينقلب في كل ذلك جائزاً.

واختلف الحنفية في حكم هذا العقد في الابتداء على قول أبي حنيفة فمنهم من يقول: هو فاسدٌ ثم ينقلب صحيحاً بالإسقاط قبل اليوم الرابع، وهو مذهب أهل العراق وهو ظاهر الرواية، والأوجه أنه موقوف فإذا مضى جزء من اليوم الرابع فسد العقد الآن، وهو مذهب أهل خراسان، واختاره السرخسي وفخر الإسلام وغيرهما من مشائخ ماوراء النهر^(١).

القول الخامس: صحة العقد والشرط، فالبيع صحيح ويبقى الشرط على حاله، وهما على خيارهما أبداً، أو يقطعا، أو تنتهي مدته إن كان مشروطاً إلى مدة.

وهذا القول رواية لأحمد بن حنبل^(٢)، وهو قول ابن شبرمة^(٣).

الأدلة والمناقشة :

أدلة القول الأول :

الدليل الأول: أنه عقد قارنه شرط فاسد فأفسده، كترك الشغار والمحلل^(٤).

ويناقش: بأن العقد في الأصل صحيح، والفساد في الشرط، فيمكن تصحيح الشرط على ماقله المالكية أو شيخ الإسلام ابن تيمية، فيصح الشرط والعقد.

الدليل الثاني: أن البائع إنما رضي ببذله بهذا الثمن مع الخيار في

(١) الفتاوى الهندية ٣/٣٩، وانظر: رد المحتار على الدر المختار ٤/٤٧.

(٢) يحسن التنبيه هنا إلى أن هذه الرواية في مقابل الرواية الأخرى في المسألة السابقة وهي عدم صحة العقد، أما الرواية الأولى في القول الأول والرواية الثانية في القول الثاني في المسألة فهما على القول بفساد الشرط، هل يفسد به البيع على روايتين هما اللتان ذكرناهما في القول الأول والثاني من هذه المسألة.

انظر: المقنع والشرح الكبير والإنصاف ١١/٢٨٦، والمغني ٦/٤٣.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) الشرح الكبير ١١/٢٨٧، والمغني ٦/٤٣-٤٤.

استرجاعه، والمشتري إنما رضي ببذل هذا الثمن فيه مع الخيار في فسخه، فلو صححناه لأزلنا ملك كل واحدٍ منهما عنه بغير رضاه، وألزمناه ما لم يرض به^(١).

ويناقش: بأن أول الدليل مسلّم، أمّا قولهم في آخره: فلو صححناه... إلخ، فغير مسلّم، فكيف يزول ملك كل واحد من المتعاقدين فيما لو صح البيع، نعم يكون ذلك لو قلنا بإلزامهما بالبيع والتمن وإبطال شرط الخيار، أمّا وأن هناك خيارات أخرى، منها تصحيح العقد وإثبات الخيار ثلاثة أيام، على رأي شيخ الإسلام ابن تيمية، أو الخيار على حسب السلع وتفاوتها، على رأي المالكية، فإنه يتضح ضعف هذا الدليل.

الدليل الثالث: أن الشرط يأخذ قسطاً من الثمن، فإذا حذفناه وجب رد ما سقط من الثمن من أجله، وذلك مجهول فيكون الثمن مجهولاً، فيفسد به العقد^(٢).

ويناقش: بأن مرتكز الدليل على حذف شرط الخيار وإبطاله، ولكن يمكن تصحيح الشرط فيصح العقد، وتصحيح الشرط على ما بيناه عند الحنفية، أو المالكية، أو شيخ الإسلام ابن تيمية.

دليل القول الثاني :

استدلوا بحديث عائشة - رضي الله عنها- في قصة بريرة - رضي الله عنها- أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مأبال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق» متفق عليه^(٣).

قالوا: والحديث ظاهر في إبطال الشرط وصحة البيع^(٤).

(١) الشرح الكبير ٢٨٧/١١، والمغني ٤٤/٦.

(٢) المصادر السابقة، ومغني المحتاج ٤٧/٢.

(٣) أخرجه أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء ١٧٧/٣، ومسلم في صحيحه في كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق (ج ١٥٠٤) ١١٢١/٢-١١٤٢.

(٤) المجموع شرح المذهب ٢٢٥/٩.

ويناقش: بأن الحديث يفيد أن الشروط التي ليست في كتاب الله أو المخالفة لما جاء في القرآن فإنها باطلة، والشروط المصاحب للعقد في مسألتنا ليس كذلك؛ إذ الفقهاء يتفقون على صحته، ولكنه لما صاحبه مدة مطلقة غير معلومة أدت إلى الجهالة والغرر وغير ذلك فإنه لا يصح الشرط لهذه الأسباب، لذا نقول: الأولى عدم إلغاء الشرط وإبطاله، بل تصحيحه، وإزالة سبب إلغائه أفضل من إلغائه؛ لأن العاقدين لما أنفذا عقد البيع كانا يعولان على شرط الخيار في إتمام البيع، وهو مادفعهما إلى إتمامه، فإذا صححنا البيع وأبطلنا الشرط ألزمناهما بما لا يريدان، وفوّتتا مقصودهما من شرط الخيار.

الدليل الثاني: أن العقد قد تم بأركانه، والشرط زائد، فإذا فسد وزال سقط الفاسد، وبقي العقد بركنيه فصح كما لو لم يشترط^(١).

ويناقش: بما نوقش به الدليل السابق، وهو أن تصحيح الشرط أولي من إلغائه؛ لأن إلغائه إلزام للعاقدين بما لا يريدان، وتفويت لمقصودهما من البيع، وهو التعويل على شرط الخيار؛ حيث إن العاقدين لما أنفذا عقد البيع كانا يعولان على شرط الخيار في إتمام البيع، وهو مادفعهما إلى إتمامه، فإذا صححنا البيع وأفسدنا وألغينا شرط الخيار ألحقنا بهما الضرر، والإسلام يدفع الضرر عن المتعاقدين كلما أمكن ذلك.

أدلة القول الثالث :

تبين لنا في القول الثالث أن المالكية وشيخ الإسلام ابن تيمية متفقون على القول بصحة العقد وتعديل الشرط، ولكنهم يختلفون في كيفية تعديل الشرط - على ما تقدم تفصيله - لذا سيكون الاستدلال للمالكية، ثم لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(١) الشرح الكبير ٢٨٨/١١، والمغني ٤٤/٦.

دليل المالكية :

الدليل الأول: أن المفهوم من الخيار هو اختيار المبيع، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون ذلك محدوداً بزمان ومكان اختيار المبيع، وذلك يختلف بحسب المبيع^(١).

الدليل الثاني: أن اختيار المبيع في مثله مقدر في العادة، فإذا أطلق الخيار حمل على المعتاد^(٢).

دليل شيخ الإسلام ابن تيمية :

الاستدلال بحديث منقذ بن عمرو^(٣)، حيث كان يُغبن في البيع، فشكى ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا أنت بايعت فقل: لا خلافة، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فأرددها على صاحبها».

فشيخ الإسلام ابن تيمية يستدل بهذا الحديث على تقييد شرط الخيار المطلق بثلاثة أيام^(٤)، وهذا استدلال جيد، يحفظ للمتعاقدين حقهما الذي قصدها في شرطهما للخيار، ويندفع به ما ذكرنا من الأضرار التي تعود على المتعاقدين فيما لو أبطل الشرط تماماً وصحح البيع، أو لو أفسد البيع والشرط، ومن ثم تفويت فرصة البيع والشراء للمتعاقدين، فتصحیح الشرط بإرجاعه إلى هذا الحديث وتحديد بثلاثة أيام حل وسط، لم يبق الشرط على جهالته وغرره، ولم يلغ تماماً، فيحصل للمتعاقدين ما ذكرنا، وفي ذلك يتضح لنا عظم هذه الشريعة وكمالها وصلاحياتها لكل زمان ومكان، حيث إنها تراعي دائماً مصالح الناس في كل شؤونهم، وخاصة في عقودهم ومعاملاتهم، ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية هذه العقلية الفذة الذي

(١) بداية المجتهد ٢/٢٥١.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٢٥٥-٢٥٦.

(٣) تقدم ذكره وتخريجه والحكم عليه في المبحث الثاني

(٤) انظر: الاختيارات الفقهية للبعلي ص ٢٢١.

يقودنا دائماً إلى استدلالات واستتباطات وآراء، يقف الدارس والباحث أمامها موقف الإعجاب، ويستلهم منها توقد الذهن الذي يدفعه إلى التحقيق والتدقيق والتحليل؛ ليصل إلى الصواب بإذن الله.

دليل القول الرابع:

أن المفسد ليس هو شرط الخيار بل وصله بالرباع^(١)، فإذا أسقطه تحقق زوال المعنى المفسد قبل مجيئه فيبقى العقد صحيحاً^(٢)، فحذف المفسد قبل اتصاله بالعقد يصحح العقد، كما لو لم يشترط الخيار^(٣).

ونوقش من وجوه:

الأول: أن المفسد هو الشرط وهو مقترن بالعقد^(٤).
الثاني: أن العقد لا يخلو من أن يكون صحيحاً أو فاسداً، فإن كان صحيحاً مع الشرط، لم يفسد بوجود ما شرطناه فيه، وإن كان فاسداً، لم ينقلب صحيحاً، كبيع درهم بدرهمين إذا حذف أحدهما^(٥).
الثالث: أن مقصود المتعاقدين ليس هو تصحيح العقد فقط، بل إنهما يقصدان البيع مع شرط الخيار، وسواء فسد البيع أو صحح البيع من دون شرط الخيار فهما سواء بالنسبة للمتعاقدين، والأولى تصحيح البيع مع تصحيح شرطه، لما وضحته وبينته قبل ذلك.

دليل القول الخامس:

استدلوا بحديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده^(٦)، وفيه «المسلمون على شروطهم».

(١) أي اليوم الرابع وهذا بناءً على قول الحنفية أن شرط الخيار إن زاد على ثلاثة أيام فإن العقد يفسد وسيأتي تفصيل لهذه المسألة في المبحث التالي
(٢) رد المحتار على الدر المختار ٤/٤٧-٤٨.
(٣) انظر: الشرح الكبير ١١/٢٨٧، والمغني ٦/٤٣.
(٤) الشرح الكبير، والمغني «الموضع السابق».
(٥) الشرح الكبير، والمغني «الموضع السابق».
(٦) تقدم ذكره، وتخرجه في المسألة الأولى من هذا البحث.

مناقشة الدليل: قد ذكرت الإجابة عن الاستدلال بهذا الحديث في المسألة الأولى من هذا المبحث، وبينت هناك أن الحديث لا يفيد مذهبوا إليه، مع أنه عام مخصوص بحديث منقذ بن عمرو.

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء، وأدلتهم، ومناقشتها تبين لي ترجيح القول الثالث، وهو مذهب إليه المالكية وشيخ الإسلام ابن تيمية من أن العقد صحيح مع تعديل الشرط على الكيفية التي ذهب إليها المالكية بعدم تحديده في نفسه، وإنما تقدير المدة بحسب المبيعات، أو الكيفية التي ذهب إليها شيخ الإسلام ابن تيمية برد الإطلاق إلى ثلاثة أيام؛ استناداً إلى حديث (منقذ بن عمرو).

وأجدني أميل أكثر إلى الكيفية التي رآها شيخ الإسلام؛ لأن مستندها الحديث، والنفس تطمئن إليه، والحديث ليس خاصاً «بمنقذ بن عمرو»، إنما هو عام لأن التخصيص يحتاج إلى دليل، وسبب ترجيحي لهذا القول يعود إلى أسباب، منها:

أولاً: أن في هذا القول إبقاء لما قصده كل من العاقلين في تصحيح البيع والإبقاء على شرط الخيار، بعد تصحيحه وتحريره من الجهالة والغرر، الذي يعود بالضرر على المتعاقدين فيما لو بقي على إطلاقه وجهالته.

ثانياً: أن الأقوال الأخرى فيها تقويت لمصلحة المتعاقدين على ما تقدم شرحه وبيانه.

ثالثاً: أن هذا القول يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية، فالإسلام يدفع الضرر والنزاع والخصومة قبل الوقوع، وفي هذا القول يتحقق هذا المعنى.

المبحث الرابع حدود المدة الجائزة في خيار الشرط

وفيه سبع مسائل:

المسألة الأولى: في الحد الأدنى.

المسألة الثانية: في الحد الأقصى.

المسألة الثالثة: حكم العقد والشرط فيما إذا زادت المدة على ثلاثة أيام عند من حددها بذلك.

المسألة الرابعة: بداية المدة.

المسألة الخامسة: شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد.

المسألة السادسة: شرط الخيار إلى طلوع الشمس أو غروبها.

المسألة السابعة: إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهما البيع.

المسألة الأولى: الحد الأدنى

أجمع العلماء على جواز شرط الخيار ثلاثة أيام، قال النووي - رحمه الله - «الامة مجمعة على جواز شرط الخيار ثلاثة أيام»^(١).

ولذلك فإن الحد الأدنى لمدة خيار الشرط لاتوقيت لها، وليس لها قدر محدود بحيث لا يقل عنه، فيجوز مهما قل؛ لأن جواز الأكثر يدل بالأولوية على جواز الأقل^(٢).

(١) المجموع شرح المذهب ١٩٠/٩

(٢) انظر: الموسوعة الكويتية ٨٢/٢٠.

المسألة الثانية: الحد الأقصى

اختلف الفقهاء في الحد الأقصى للمدة الجائزة ومقدراها في خاير الشرط إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: تكون مدة خيار الشرط بحسب اتفاق العاقلين من المدة المعلومة، ولو كانت أكثر من ثلاثة أيام قلّت مدته أو كثرت.

قال بذلك أبو يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية^(١)، وأحمد بن حنبل^(٢)، ووجهه عند الشافعية^(٣)، وبه قال ابن المنذر^(٤)، وحكى ذلك عن الحسن بن صالح، وعبيدالله بن الحسن العنبري، وابن أبي ليلى، وإسحاق بن راهوية، وأبي ثور^(٥).

القول الثاني: أن أقصى المدة في خيار الشرط ثلاثة أيام بلياليها فأقل، ولا يجوز الزيادة عن ثلاثة أيام، قال بذلك أبو حنيفة وزفر^(٦)، والشافعي^(٧)، وعبدالله بن شبرمة والأوزاعي في رواية عنه^(٨).

القول الثالث: التفويض للمتعاقلين في حدود المعتاد، فتحدد أقصى مدة خيار الشرط الجائزة بقدر الحاجة؛ نظراً لاختلاف المبيعات، فالعاقد تعيين

(١) الفتاوى الهندية ٣/٣٨، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٤/١٤، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ٤/٣، ورد المختار على الدر المختار ٤/٤٧.

(٢) المقنع والشرح الكبير والإنصاف ١١/٢٨٤، والمغني ٦/٣٨، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٣/٤٠١، والمبدع شرح المقنع ٤/٦٧، وكشاف القناع ٣/٢٠٢.

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب ٩/١٩٠.

(٤) الشرح الكبير ١١/٢٨٤، والمغني ٦/٣٨، والمجموع ٩/١٩٠، ٢٢٥.

(٥) المصادر السابقة.

(٦) انظر: مصادر الحنفية السابقة.

(٧) قال النووي في المجموع ٩/١٩٠ «هذا هو المشهور في المذهب وتظاهرت عليه نصوص الشافعي - رحمه الله - وقطع به الأصحاب في جميع الطرق» اهـ. وانظر: روضة الطالبين ٣/٤٤٤، ومغني المحتاج ٢/٤٧، ونهاية المحتاج ٤/١٩، وحاشية القليوبي وعميرة على منهاج الطالبين ٢/١٩٣، وحاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب ٢/٤١.

(٨) المجموع شرح المذهب ٩/٢٢٥.

المدة التي يشاء، على أن لا يجاوز الحد المعتاد في كل نوع، قال بذلك مالك^(١).

الأدلة والمناقشة :

أدلة القول الأول :

الدليل الأول: عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة : ١].

والدليل الثاني: استدلووا بحديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده وفيه: «والمسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً».

الدليل الثالث: أنه حق مقدر يعتمد الشرط، فيرجع في تقديره إلى متشرطه كالأجل^(٢).

أو يقال: إنها مدة ملحقة بالعقد فكانت إلى تقدير المتعاقدين كالأجل^(٣).

أدلة القول الثاني :

الدليل الأول: ما أخرجه البيهقي^(٤)، عن طلحة بن يزيد بن ركانه أنه كَلَّمَ عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في البيوع فقال: ما أجد لكم شيئاً أوسع مما جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ أنه كان ضرير البصر فجعل له رسول الله صلى الله عليه وسلم عهدة ثلاثة أيام إن رضي أخذ وإن سخط ترك». نوقش بأنه ضعيف لا يثبت^(٥).

(١) سبق بيان اختلاف المبيعات والمدد المناسبة لها كما وضعها المالكية في المسألة الثانية من المبحث الثالث. وانظر: بداية المجتهد ٢/٢٥٠، وقوانين الأحكام الشرعية ص ٢٧٧، والخرشي على مختصر خليل ١٠٩/٥، ومواهب الجليل شرح مختصر خليل ٤/٣٠٩-٣١٠، وجواهر الإكليل ٢/٣٤.

(٢) المبدع في شرح المقنع ٤/٦٧، وانظر: الشرح الكبير ١١/٢٨٥، والمغني ٦/٣٩، وكشاف القناع ٣/٢٠٢.

(٣) المغني ٦/٣٩، والمصادر السابقة.

(٤) في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب الدليل على أنه لا يجوز شرط الخيار أكثر من ثلاثة أيام ٥/٢٧٤.

(٥) انظر: الشرح الكبير ١١/٢٨٥، والمغني ٦/٣٩.

وقد نقل تضعيفه ابن حجر عن ابن العربي وأيده^(١)، فقال: «فمداره على ابن لهيعة وهو ضعيف انتهى أي: كلام ابن العربي.
قال ابن حجر: «... وهو كما قال» اهـ.

وقد أشار إلى ذلك البيهقي بعد ماخرج الحديث، فقال: «... والحديث يتفرد به ابن لهيعة والله أعلم» اهـ.

الدليل الثاني: حديث منقذ بن عمرو حيث كان يخدع في البيوع، فشكى ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له صلى الله عليه وسلم: «إذا أنت بايعت فقل: لا خلافة، ثم أنت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال، فإن رضيت فأمسك، وإن سخطت فأرددها على صاحبها»^(٢).

فهو حكم ورد على خلاف الأصل فيقتصر به على أقصى ماورد فيه^(٣)، وهو هذا الحديث.

ويناقش: بأنه ضعيف لتدليس ابن إسحاق.

ويجاب عن ذلك: أن النووي حسنه، ويعضده الطريق الآخر عن نافع عن ابن عمر، وقد صحح هذا الطريق الذهبي^(٤).

ونوقش: بأن هذا الحديث خاص بمنقذ بن عمرو^(٥)؛ لأنه قد أصابته آفة في رأسه فكان يغبن ويرد السلع على التجار، ويقول: الرسول صلى الله عليه وسلم جعل لي الخيار ثلاثاً^(٦)، فهي ليست قصة عامة وإنما هي خاصة في واقعة عين^(٧).

ونوقش أيضاً: بأن التحديد المذكور في حديث حبان كان كافياً بالنسبة له،

(١) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٣٩٦/٤، وانظر: نصب الراية لأحاديث الهداية ٨/٤.

(٢) تقدم تخريجه والكلام عنه بالتفصيل في المبحث الثاني.

(٣) فتح الباري لابن حجر ٣٩٦/٤.

(٤) انظر تفصيل ذلك في: المبحث الثاني.

(٥) انظر: نصب الراية ٨/٤.

(٦) المبدع ٦٧/٤.

(٧) فتح الباري لابن حجر ٣٩٦/٤.

بتقدير الرسول صلى الله عليه وسلم، وما يكون كافياً لشخص قد لا يكفي لغيره، فلا يكون هذا التحديد مانعاً من الزيادة على المدة المذكورة^(١).

الدليل الثالث: عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من ابتاع شاة مصراة^(٢) فهو فيها بالخيار ثلاثة أيام، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها ورد معها صاعاً من تمر»^(٣).

ويناقش: بأن التحديد بثلاثة أيام في هذا الحديث مناسب لمن وجد عيباً في السلعة المشتراة، فهذه المدة كافية للخيار، إما أن يمسه أو يرد، لكن إذا اتفق المتعاقدان على مدة أكثر من ذلك في خيار الشرط لمصلحة لهما، فما المانع من ذلك؟ خاصة أن خيار الشرط يختلف عن الخيار في المصراة، فخيار الشرط للمتعاقدين جميعاً، أما خيار المصراة فهو للمشتري فقط.

الدليل الرابع: ماروي عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن رجلاً اشترى بغيراً واشترط الخيار أربعة أيام، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم البيع، وقال: «إنما الخيار ثلاثة أيام»^(٤).

ونوقش: بأن في سنده ضعفاً فلا يحتج به^(٥).

الدليل الخامس: أن الخيار ينافي مقتضى العقد؛ لأنه يمنع الملك وال لزوم وإطلاق التصرف، وإنما جاز للحاجة، فجاز القليل منه، وآخر حد القلة ثلاث^(٦).

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٢٥٦/٤.

(٢) المصراة: الناقة أو البقرة أو الشاة يصرى اللبن في ضرعها أي: يجمع ويحبس. قال الأزهري: ذكر الشافعي رضي الله عنه المصراة وفسرها أنها: التي تُصر أخلافها ولا تحلب أياماً حتى يجتمع اللبن في ضرعها، فإذا حلبها المشتري استغزرها» اهـ. من النهاية في غريب الحديث والأثر ٢٧/٣.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة (ح ١٥٢٤) ١١٥٨/٢.

(٤) أخرجه ابن حزم في المحلى ٢٦٢/٧، والزيلعي في نصب الرأية ٨/٤ عن عبد الرزاق في مصنفه، ولم أجده في مصنف عبد الرزاق.

(٥) أمّا ما أخرجه عبد الرزاق ففيه «أبان بن أبي عياش»، قال عنه ابن حجر في التقريب ص ٨٧ «متروك» اهـ، وقال أحمد بن حنبل: «متروك الحديث، ترك الناس حديثه منذ دهر، وقال أيضاً لا يكتب عنه» اهـ من تهذيب التهذيب ٩٨/١.

وأمّا ما أخرجه ابن حزم في المحلى فقال ابن حزم: إن في سنده «أبان بن يزيد الرقاشي وهو هالك مطرح، وفي الطريق الآخر حفص بن سليمان الكوفي وهو هالك أيضاً متروك. انظر: المحلى ٢٦٢/٧.

(٦) الشرح الكبير ٢٨٥/١١، والمغني ٣٩/٦، والمجموع ١٩٠/٩.

ونوقش: بأن قولهم إنه ينافي مقتضى العقد غير مسلم؛ لأن مقتضى البيع نقل الملك، والخيار لا ينافيه، وإن سلمنا ذلك لكن متى خولف الأصل لمعنى في محل، وجب تعدية الحكم لتعدي ذلك المعنى^(١).

دليل القول الثالث :

«أن المفهوم من الخيار هو اختيار المبيع، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون ذلك محدوداً بزمان ومكان اختيار المبيع، وذلك يختلف بحسب المبيع^(٢).

ونوقش: بأن تقدير خيار الشرط بالحاجة واختلافها من مبيع إلى مبيع لا يصح؛ فإنها لا يمكن ضبط الحكم بها لخفائها واختلافها، وإنما يرتبط بمظنتها، وهو الإقدام فإنه صالح أن يكون ضابطاً، وربط الحكم به في الثلاث وفي السلم والأجل^(٣).

الترجيح :

بعد بيان أقوال الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها، تبين لي ترجيح القول الأول في المسألة، وهو أن الحد الأقصى للمدة الجائزة في خيار الشرط يكون تقديره بحسب اتفاق العاقلين، ولو كانت أكثر من ثلاثة أيام، بشرط أن تكون هذه المدة معلومة، وسبب ترجيحي لهذا القول يعود إلى أمور:

الأول: قوة أدلة هذا القول، ودخول المناقشة والإجابة على أدلة الأقوال الأخرى.

الثاني: أن هذا القول يتوافق مع روح الشريعة الإسلامية وتلمسها مصلحة المتعاقدين بما لا يخالف الشريعة.

فإذا نظرنا إلى هذه المسألة نظرة بعيدة متأنية، نجد أن في هذا القول توسعة على المتعاقدين، بامتداد شرط الخيار إلى مدة طويلة مادامت معلومة،

(١) الشرح الكبير ٢٨٥/١١-٢٨٦، والمغني ٣٩/٦.

(٢) بداية المجتهد ٢٥١/٢.

(٣) الشرح الكبير ٢٨٥/١١، والمغني ٣٩/٦.

وعدم قصرها على ثلاثة أيام، وهذا من شأنه أن يدفع القوة الشرائية، وبالتالي تقوية الحركة الاقتصادية الإسلامية.

الثالث: أن هذا القول يؤيده حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»^(١).

وهذا شرط من شروط المتعاقدين فيه مصلحة ظاهرة لهما، لم يحل حراماً ولم يحرم حلالاً، فالقول به يستند إلى هذا الحديث الشريف.

وقد يقول قائل: هذا نص عام مخصوص بحديث «منقذ بن عمرو»، وفيه حدد النبي صلى الله عليه وسلم شرط الخيار بثلاثة أيام.

فأقول:

حديث «منقذ بن عمرو» حدده النبي صلى الله عليه وسلم بثلاثة أيام؛ لأنه كان يُخدع في البيوع لما أصابه في رأسه، وهو كاف له حسب تقدير الرسول صلى الله عليه وسلم، وما يكون كافياً لشخص قد لا يكفي لغيره، فلا يكون هذا التحديد مانعاً من الزيادة على المدة المذكورة^(٢).

وقد يقول قائل: إنك رجحت في مسألة سابقة، وهي مسألة حكم العقد والشرط في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة، بتصحيح العقد وتعديل الشرط برده إلى ثلاثة أيام؛ استناداً إلى حديث «منقذ بن عمرو»، وأنت الآن ترجح في هذه المسألة ما كان تقدير الشرط بحسب اتفاق المتعاقدين ولو زاد عن ثلاثة أيام، فهل هذا من التناقض؟

فأقول: ليس هذا من التناقض لكن المسألتين تختلفان، فمسألتنا هذه المدة فيها معلومة محددة مضبوطة، لا جهالة فيها ولا غرر، وفيها مصلحة للمتعاقدين بتعدي المدة عن ثلاثة أيام، فجازت الزيادة فيها.

أما مسألة: خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة، فإن المدة فيها غير محددة وليست معلومة، ففيها غرر وجهالة، فمصلحة المتعاقدين بإبقاء الشرط

(١) سبق تخريجه ص

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته ٢٥٦/٤.

لكن بعد تصحيحه وتحريره من الغرر والجهالة، ولا يمكن ذلك إلا برده إلى
الثلاثة الأيام؛ لأنها هي المدة الأقرب والأنسب إلى التصحيح، لأنها تستند إلى
حديث «منقذ بن عمرو»، فظهر الفرق بعد التوضيح، ولذلك اختلف الترجيح،
والله أعلم.

المسألة الثالثة :

حكم العقد والشرط فيما إذا زادت المدة على ثلاثة أيام عند من حددها بذلك

سبق بحث مسألة حكم العقد والشرط في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة في المبحث الثالث، ووضحت هناك أقوال الفقهاء وأدلتهم، ومسألتنا هذه لاتخرج عن المسألة المشار إليها فهي جزء منها؛ لذا سأقتصر هنا على إعادة مايمكن به تمييز هذه المسألة وتوضيحها، تاركين إعادة الأدلة لأنها مذكورة بالتفصيل في الموضع المشار إليه، وسبق أن عرفنا أن أبا حنيفة وزفر والشافعي هم الذين ذهبوا إلى أن أقصى مدة خيار الشرط ثلاثة أيام بلياليها، ولايجوز الزيادة عن ذلك، أمّا حكم العقد والشرط فيما إذا زادت المدة عن ثلاثة أثارم فاختلف هؤلاء فيها إلى قولين:

القول الأول: أن العقد فاسد عند أبي حنيفة وزفر ثم اختلف أبو حنيفة وزفر في تصحيح العقد .

فعند أبي حنيفة يمكن البيع بما إذا أجاز في الثلاث فيصح العقد، أو سقط الخيار بموته، أو أحدث فيه مايجب لزوم العقد فينقلب في كل ذلك جائزاً. وخالفه صاحبه زفر فذهب إلى أن إسقاط الزائد لايصح العقد؛ لأن البقاء على حسب الثبوت^(١).

القول الثاني: أن البيع باطل والشرط فاسد.
وهذا قول الشافعي^(٢).

أمّا الأدلة والمناقشة والترجيح فقد تقدم تفصيلها في المسألة التي أشرت إليها في بداية المسألة، فلا معنى لإعادة ذلك.

(١) انظر: بدائع الصنائع ١٧٨/٥، والموسوعة الكويتية ٨٦٠٨٥/٢٠.

(٢) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٠/٩، ومغني المحتاج ١٨/٤.

المسألة الرابعة : بداية المدة

بداية المدة يقصد بها: بداية مدة خيار الشرط، هل تعتبر من حين العقد أو من تفرقهما من المجلس؟ على خلاف بين الفقهاء إلى قولين:
الأول: أن بداية مدة خيار الشرط تبدأ من حين العقد.
قال بذلك المالكية^(١)، وأصح الوجهين عند الشافعية^(٢)، وأظهر الوجهين^(٣)، وأصحهما^(٤) عند الحنابلة، وهو المذهب^(٥).
الثاني: أن بدايته تعتبر من حين التفرق من المجلس.
وهو الوجه الثاني عند الشافعية^(٦)، والحنابلة^(٧).
الأدلة والمناقشة:
أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أنها مدة ملحقة بالعقد فاعتبر ابتداءها من حين العقد كالأجل^(٨).
الدليل الثاني: أن الاشتراط سبب ثبوت الخيار، فيجب أن يتعقبه حكمه، كالملك في البيع^(٩).
الدليل الثالث: أنه لو جعل ابتداء المدة من حين التفرق فإنه يؤدي إلى جهالته؛ لأننا لانعلم متى يتفرقان فلا نعلم متى ابتداءه^(١٠).

(١) انظر : قوانين الأحكام الشرعية ص ٢٧٧، والخرشي على مختصر خليل ١١١/٥، وجواهر الإكليل شرح مختصر خليل ٣٥/٢.
(٢) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٨/٩-١٩٩، ومغني المحتاج ٤٨/٢، ونهاية المحتاج ١٩/٤.
(٣) الشرح الكبير ٢٩٣/١١.
(٤) انظر: المغني ٤١/٦، والشرح الكبير ٢٩٣/١١.
(٥) انظر: الإنصاف ٢٩٢/١١.
(٦) انظر: مصادر الشافعية السابقة.
(٧) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.
(٨) المجموع شرح المذهب ١٨٩/٩، والشرح الكبير ٢٩٣/١١، والمغني ٤١/٦.
(٩) الشرح الكبير ٢٩٣/١١، والمغني ٤١/٦.
(١٠) الشرح الكبير ٢٩٣/١١، والمغني ٤١/٦، والمجموع شرح المذهب ١٩٨/٩، ومغني المحتاج ٤٨/٢، ونهاية المحتاج ١٩/٤.

أدلة القول الثاني :

الدليل الأول: أن الخيار ثابت في المجلس حكماً فلا حاجة إلى إثباته بالشرط^(١).

الدليل الثاني: أن حالة المجلس كحالة العقد؛ لأن لهما فيه الزيادة والنقصان، فكان كحالة العقد في ابتداء مدة الخيار بعد انقضائه^(٢). ونوقش: بأنه لو جعل ابتداء المدة من حين التفرق أدى إلى جهالته لأنه لا يعلم متى يكون التفرق^(٣).

فائدة الخلاف :

ذكر الشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥) فائدة للخلاف في هذه المسألة، فقالوا: إن قلنا إن ابتداء المدة من حين العقد فشرطاً أن يكون من حين التفرق بطل البيع؛ لأن وقت الخيار مجهول، وهو المذهب عند الشافعية^(٦). وهناك وجه أنه يصح البيع والشرط وهو شاذ مردود^(٧)، وكذلك عند الحنابلة لا يصح البيع إلا على الرواية التي تقول بصحة الخيار المجهول فإنه يصح البيع^(٨). وإن قلنا: إن ابتداء المدة من حين التفرق فشرطاً أن يكون من حين العقد فعند الشافعية وجهان:

أحدهما: يصح البيع؛ لأن ابتداء الوقت معلوم وهو الصحيح.
والثاني: لا يصح البيع؛ لأنه شرط ينافي موجب العقد فأبطله، ولأن الخيار في المجلس يغني عن خيار آخر فيمنع ثبوته^(٩)، وكذلك قال الحنابلة^(١٠)، والأول أولى عند الحنابلة.

(١) المصادر السابقة.

(٢) الشرح الكبير ٢٩٣/١١، والمغني ٤١/٦.

(٣) المصادر السابقة.

(٤) المجموع شرح المذهب ١٩٨/٩-١٩٩.

(٥) الشرح الكبير ٢٩٣/١١-٢٩٤، والمغني ٤١/٦.

(٦) قال النووي في المجموع ١٩٨/٩ «وهو المذهب وبه قطع المصنف والأصحاب في جميع الطرق» اهـ.

(٧) المصدر السابق.

(٨) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.

(٩) المجموع شرح المذهب ١٩٨/٩-١٩٩.

(١٠) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.

المسألة الخامسة: شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد

اتفق الفقهاء على صحة البيع والشرط، واختلفوا في دخول الليل والغد ونحوهما في مدة الخيار إلى قولين:

القول الأول: لا يدخل الليل والنهار ونحوهما في مدة الخيار.

قال بذلك الشافعي^(١)، وأحمد بن حنبل^(٢)، وأبو يوسف، ومحمد من الحنفية^(٣).

القول الثاني: دخول الليل والنهار ونحوهما في مدة الخيار.

قال بذلك أبو حنيفة^(٤)، ورواية ثانية لأحمد بن حنبل^(٥).

الأدلة والمناقشة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: أن موضوع «إلى» لانتفاء الغاية فلا يدخل ما بعدها فيما قبلها كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فلا يجب الصوم في الليل^(٦).

الدليل الثاني: القياس على الأجل^(٧)، ففي التأجيل إلى غاية لا تدخل الغاية في الأجل فكذلك هاهنا^(٨).

الدليل الثالث: أنه لو قال أحد: أنت طالق من واحدة إلى ثلاث، أو: له عليّ من درهم إلى عشرة، لم يدخل الدرهم العاشر، والطلقة الثالثة، وليس

(١) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩١/٩.

(٢) وهو المذهب، وعليه الأصحاب. انظر: المغني ٤٢/٦، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٩١/١١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ٢٦٧/٥، والفتاوى الهندية ٤٠/٣.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ٢٦٧/٥، والفتاوى الهندية ٤٠/٣.

(٥) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.

(٦) انظر: بدائع الصنائع ٢٦٧/٥، والمغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩١/١١.

(٧) انظر: المصادر السابقة.

(٨) انظر: بدائع الصنائع ٢٦٨/٥.

ههنا شك؛ فإن الأصل حمل اللفظ على موضوعه، فكأن الواضع قال: متى سمعتم هذه اللفظة، فافهموا منها انتهاء الغاية^(١).

الدليل الرابع: أن الأصل لزوم القصد، وإنما خولف فيما اقتضاه الشرط، فيثبت ما يتيقن منه وما شككنا فيه رددناه إلى الأصل^(٢).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: أن «إلى» تستعمل بمعنى «مع»، كقوله تعالى ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُبًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٢]^(٣).

ونوقش من وجوه:

الأول: أن المواضع التي استشهدوا بها حملت فيها «إلى» على معنى «مع» بدليل، كما تصرف سائر حروف الصلّات عن موضوعها لدليل^(٤).

الثاني: أنه قد يتعذر حملها على موضوعها، والأصل حملها على موضوعها^(٥).

الثالث: أنها استعملت بمعنى «مع» مجازاً، فلا يُصار إلى المجاز في غيرها بغير قرينة^(٦).

الترجيح:

الراجح عندي القول الأول؛ لقوة أدلته، ولأن أدلة القول الثاني دخلت عليها المناقشة السابقة مما أضعف وجه الاستدلال بها، والله أعلم.

(١) المغني ٤٢/٦.

(٢) المغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩٢/١١.

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩١/٩، والمغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩١/١١.

(٤) انظر: المغني ٤٢/٦.

(٥) انظر: المصدر السابق.

(٦) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩١/٩.

المسألة السادسة: شرط الخيار إلى طلوع الشمس أو غروبها

اتفق الشافعية^(١)، والحنابلة^{(٢)(٣)}، على أن شرط الخيار إلى وقت طلوع الشمس، أو إلى غروبها أو وقت غروبها صحيح والبيع صحيح. واختلفوا في شرط الخيار إلى طلوع الشمس إلى قولين:
الأول: ذهب الحنابلة^(٤)، وبعض الشافعية^(٥) إلى أنه صحيح والبيع صحيح.

الثاني: ذهب بعض الشافعية^(٦) إلى أن البيع لا يصح.

الأدلة والمناقشة:

دليل القول الأول:

«أنه تعليق للخيار بأمر ظاهر معلوم، فيصح كتعليقه بغروبها، وطلوع الشمس بروتها من الأفق كما أن غروبها سقوط القرص، ولذلك لو علّق طلاق امرأته أو عتق عبده بطلوع الشمس، وقع بيروتها من الأفق^(٧)».

دليل القول الثاني:

لأنه قد يحصل غيم في السماء فلا يعلم وقت طلوعها^(٨)، وهذا يؤدي إلى الجهالة.

(١) قال النووي في المجموع شرح المذهب ١٩١/٩: «يصح باتفاق الأصحاب» اهـ.

(٢) انظر: المغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩٢/١١.

(٣) لم أجد - حسب اطلاعي - من تكلم عن المسألة في كتب الحنفية والمالكية لذا اقتصر على بيانها عند الشافعية والحنابلة.

(٤) انظر: مصادر الحنابلة الساقطة.

(٥) قال النووي في المجموع «وهذا هو الصحيح» اهـ.

(٦) قال النووي في المجموع ١٩١/٩: «قال القاضي أبو الطيب قال أبو عبد الله الزبيري لا يصح البيع» اهـ وقال بعده: «خالفه غيره وقال بالصحة وهذا هو الصحيح» اهـ.

(٧) المغني ٤٢/٦، الشرح الكبير ٢٩٢/١١.

(٨) المغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩٢/١١، والمجموع شرح المذهب ١٩١/٩.

ونوقش: بأن الغيم إنما يمنع من إشراق الشمس واتصال الشعاع ولا يمنع الطلوع^(١).

ولذلك لو «عرض غيمٌ يمنع المعرفة بطلوعها، فالخيار ثابت حتى يتيقن طلوعها كما لو علقه بغروبها فمنع الغيم المعرفة بوقته»^(٢).

الترجيح :

يتبين لي أن الراجح القول الأول؛ لقوة دليله، أما دليل القول الثاني فقد نوقش، وأجيب عنه مما أضعفه، ويضاف إلى ذلك أن خشية الجهالة بوجود الغيم، ومن ثم عدم معرفة الطلوع مردود بما تقدم، ومردود أيضاً بأن معرفة طلوع الشمس يدرك بالعلامات الدقيقة مثل الساعات، ويساعد على معرفة ذلك وسائل الاتصال الحديثة، فالخشية من الجهالة في غير محلها، والله أعلم.

مسألة :

قال الحنابلة: لو جعل الخيار إلى طلوع الشمس من تحت السحاب، أو إلى غيبتها تحته كان خياراً مجهولاً لا يصح في الصحيح من المذهب^(٣).

(١) المجموع شرح المذهب ١٩١/٩

(٢) المغني ٤٢/٦، والشرح الكبير ٢٩٢/١١.

(٣) المغني ٤٢/٦-٤٣، والشرح الكبير ٢٩٢/١١.

المسألة السابعة :

إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهم البيع

من شرط له الخيار - سواء أكان بائعاً أو مشترياً - له أن يجيز البيع في مدة الخيار، وله أن يفسخه بإجماع الفقهاء^(١).

واختلفوا فيما إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهما البيع، هل يبطل الخيار ويلزم العقد، أو لا يلزم العقد بمضي المدة؟ إلى قولين:

القول الأول: أنه إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهما بطل الخيار ولزم العقد.

وهذا قول أبي حنيفة^(٢)، والشافعي^(٣)، وأحمد بن حنبل^(٤).

القول الثاني: أنه لا يلزم بمضي المدة.

قال بذلك مالك^(٥)، والقاضي من الحنابلة^(٦).

الأدلة والمناقشة :

أدلة القول الأول :

الدليل الأول: أنها مدة ملحقة بالعقد، فبطلت بانقضائها كالأجل^(٧).

الدليل الثاني: أن الحكم ببقائها يفضي إلى بقاء الخيار في غير المدة

(١) انظر: الفتاوى الهندية ٤٢/٣.

(٢) انظر: الفتاوى الهندية ٤٢/٣، والبنية في شرح الهداية ٩٧/٧.

(٣) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩٥/٩.

(٤) انظر: المغني ٤٥/٦، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف ٢٩٨/١١، وكشاف القناع ٢٠٥/٣، وقال في الإنصاف: «وهذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب» اهـ.

(٥) قال ابن القاسم في المدونة ٢٤٠/٣: «قلت للمالك: أ رأيت الرجل يشتري الثوب أو السلعة على أنه بالخيار اليوم واليومين والثلاثة فإن غابت الشمس من آخر أيام الأجل ولم يأت بالشوب إلى آخر الأجل لزم البيع. قال مالك لاخير في هذا البيع ونهي عنه.. فهذا يدل من قوله على أنه يرد وإن مضى الأجل إذا كان ذلك قريباً من مضي الأجل» اهـ. وانظر: الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ص ٣٤٢.

(٦) انظر: مصادر الحنابلة السابقة.

(٧) المغني ٤٥/٦، والشرح الكبير ٢٩٩/١١.

التي شرطها فيها، والشرط سبب الخيار فلا يجوز أن يثبت به مالم يتناوله^(١).

الدليل الثالث: أنه حكم مؤقت ففات بفوات وقته كسائر المؤقتات^(٢).

الدليل الرابع: أن البيع يقتضي اللزوم وإنَّما تخلف موجب بالشرط، ففيما لم يتناوله الشرط يجب أن يثبت موجب له لزوال المعارض، كما لو أمضاه^(٣).

دليل القول الثاني :

إن مدة الخيار ضربت لحق له، لا لحق عليه، فلم يلزم الحكم بنفس مرور الزمان كمضي الأجل في حق المولي^(٤).

ونوقش: بأنه قياس مع الفارق، ففي المولي المدة إنَّما ضربت لاستحقاق المطالبة^(٥)، وهي تستحق بمضي المدة بخلاف مسألتنا، وكذلك الخيار يمنع لزوم العقد، فإذا انقضت مدته لزم، بخلاف الإيلاء للمولي^(٦).

الترجيح :

يظهر لي من خلال الأدلة والمناقشة ترجيح القول الأول؛ لقوة أدلته، ولأن دليل القول الثاني قد أجيب عنه، فمداره القياس على الأجل في حق المولي، وقد تبين لنا أنه قياس مع الفارق مما أضعفه، والله ولي التوفيق.

(١) المصادر السابقة.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) المصادر السابقة، وكشاف القناع ٢/٢٠٥.

(٤) المغني ٦/٤٥، والشرح الكبير والإنصاف ١١/٢٩٩، والمجموع شرح المذهب ٩/١٩٥.

(٥) المغني ٦/٤٥، والشرح الكبير ١١/٢٩٩.

(٦) المجموع شرح المذهب ٩/١٩٥.

المبحث الخامس

شرط الموالاة واتصال المدة بالعقد

وفيه مسألتان :

المسألة الأولى: شرط اتصال المدة بالعقد.

المسألة الثانية: شرط الموالاة في المدة

المسألة الأولى: شرط اتصال المدة بالعقد

المراد بالاتصال: أن تبدأ مدة الخيار من فور إبرام العقد أي لا تتراخى عنه.

ولكن لو تراخت المدة عن العقد، مثل: لو شرط المتعاقدان الخيار ثلاثة أيام - مثلاً - من آخر الشهر، أو أن تبدأ من الغد، أو تبدأ متى شاء فما الحكم؟

تبين لنا من المبحث السابق في المسألة الرابعة - وهي: بداية المدة - أن الفقهاء قالوا: إن بداية المدة إما من حين العقد مباشرة، أو من حين التفريق من المجلس^(١)، وسواء قلنا بالأول أو الثاني فإنهما يدلان على شرط الاتصال، فعلى هذا لو تراخت المدة عن العقد فسد العقد؛ لمنافاته لمقتضاه، والمراد بالمقتضى هنا حصول آثاره مباشرة^(٢).

وهذا ماذهب إليه الحنفية^(٣) والشافعية^(٤)، ومقتضى قول المالكية والحنابلة^(٥)، وحسب ماذهبوا إليه في بداية المدة.

(١) انظر: المسألة المشار إليها ص

(٢) انظر: الموسوعة الكويتية ٨٧/٢٠.

(٣) انظر: الفتاوى الهندية ٣٩/٣، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ٣/٦.

(٤) انظر: المجموع شرح المذهب ١٩١/٩.

(٥) انظر: مسألة بداية المدة في المبحث السابق.

لكن الحنفية لا يبطلون هذا العقد؛ لأنه يمكن تصحيحه نظراً لذهابهم إلى التفرقة بين البطلان والفساد، والفساد من العقود منعقد ويحتمل بعضه التصحيح، وسبيل ذلك هنا اعتبار المدة الفاصلة بين العقد وبين مبدأ المدة المحددة مشمولة بالشرط، فقد ذكروا أن اشتراط خيار أيام غير متصلة بالعقد، مثل: ما لو كان العقد في آخر رمضان، واشترط خيار يومين بعد رمضان فهو جائز، وله ثلاثة أيام: اليوم الآخر من رمضان واليومين مما بعده» وهكذا يحمل كلامه على إرادة المدة المتصلة ومابعداها، أمّا إذا كان الاشتراط غير قابل للحمل على ذلك فهو عقد فاسد مستحق للفسخ، بإرادة كل من العاقلين، وبإرادة القاضي، ومثله في الصورة السابقة - عند الشافعية - مالم يذكر أنه لا خيار له في رمضان، وله كذا يوماً مما بعده فالعقد فاسد^(١).

(١) الموسوعة الكويتية ٨٧/٢٠، وانظر: الفتاوى الهندية ٣/٣٩، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ٣/٦.

المسألة الثانية: شرط الموالاة في المدة

أثار ابن قدامه^(١) شرطاً آخر عند الحنابلة يمكن تسميته بالموالاة، ويقصد به تتابع أجزاء مدة الخيار^(٢)، فلو شرط الخيار لمدة ثلاثة أيام أو أكثر على أنه يوماً يثبت ويوماً لا يثبت، ففيه عند الحنابلة وجهان:

الأول: وهو اختيار أبي الوفاء بن عقيل^(٣) أنه يصح في اليوم الأول لإمكانه، ويبطل فيما بعده؛ لأنه إذا لزم في اليوم الثاني لم يعد إلى الجواز^(٤).

الثاني: احتمال بطلان الشرط كله؛ لأنه شرط واحد تناول الخيار في أيام، فإذا فسد في بعضه فسد جميعه^(٥).

(١) انظر: المغني ٤٤/٦.

(٢) الموسوعة الكويتية ٨٨/٢٠.

(٣) انظر: المغني ٤٤/٦.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

خاتمة البحث

في نهاية البحث أحمد الله وأشكره على عونه وتوفيقه، سائلاً المولى أن يكون ماكتبته حليفه التوفيق والسداد والإخلاص.

ويحسن في نهاية البحث أن أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

- ١- خيار الشرط يستمد مشروعيته من السنة والإجماع.
- ٢- أن أرجح أقوال الفقهاء - عندي - في خيار الشرط المجهول والمطلق عن المدة هو: القول بأن العقد صحيح مع تعديل الشرط، فالبيع صحيح، أمّا الشرط فلا يبقى على إطلاقه فيعدل، ويثبت للمتعاقدین الخيار مدة تليق بذلك البيع، كما قال المالكية، أو إثباته وتحديد به بثلاثة أيام فقط كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية.
- ٣- ليس هناك حدّ أدنى للمدة في خيار الشرط، فتجوز المدة مهما كانت قليلة.
- ٤- أن أرجح أقوال الفقهاء - عندي - في الحد الأقصى للمدة الجائزة في خيار الشرط، يكون تقديرها بحسب اتفاق العاقدین، ولو زادت عن ثلاثة أيام، بشرط أن تكون هذه المدة معلومة.
- ٥- الفقهاء مختلفون في بداية المدة في خيار الشرط إلى قولين: هل يعتبر من حين العقد، أو من تفرقهما من المجلس؟
- ٦- إذا شرط الخيار إلى الليل أو إلى الغد ونحو ذلك فاتفق الفقهاء على صحة البيع والشرط، واختلفوا في دخول الليل والغد ونحوهما في مدة الخيار إلى قولين: أرجحهما - عندي - أن الليل والغد ونحوهما لا يدخلان في مدة الخيار.
- ٧- ليس هناك خلاف في صحة البيع والشرط في شرط الخيار إلى وقت طلوع الشمس، أو إلى غروبها أو وقت غروبها، وإنّما الخلاف في شرط

الخيار إلى طلوع الشمس، فقد اختلف فيه إلى قولين - أرجحهما عندي - صحة البيع والشرط.

٨- من شرط له الخيار - سواء أكان بائعاً أو مشترياً - له أن يجيز البيع في مدة الخيار، وله أن يفسخه بإجماع الفقهاء، وإنَّما الخلاف فيما إذا انقضت مدة الخيار ولم يفسخ أحدهما البيع، هل يبطل الخيار ويلزم العقد أو لا يلزم العقد بمضي المدة؟ الراجح - عندي - الأول منهما، فيبطل الخيار ويلزم العقد.

٩- يشترط لصحة خيار الشرط اتصال المدة بالعقد والموالة في المدة، ويقصد بشرط اتصال المدة بالعقد أن تبدأ مدة الخيار من فور إبرام العقد، أي لا تتراخى عنه، فلو تراخت المدة عن العقد فسد العقد؛ لمنافاته لمقتضاه، أمّا شرط الموالة فيقصد به تتابع أجزاء مدة الخيار لمدة ثلاثة أيام أو أكثر، على أنه يوماً يثبت ويوماً لا يثبت، ففيه عند الحنابلة وجهان: أحدهما: أنه يصح في اليوم الأول، ويبطل فيما عداه. والثاني: احتمال بطلان الشرط كله. والله أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. اختارها: علاء الدين علي بن محمد البعلبي: المؤسسة السعيدية - الرياض.
- ٢- إرواء الغليل في تخريج أجاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ٣- الإقناع. لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر: تحقيق الدكتور/ عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٤- أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء. قاسم القونوي: تحقيق د. أحمد الكبيسي، دار الوفاء - جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٥- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين ابن نجيم: مكتبة رشيدية باكستان.
- ٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين أبي بكر الكاساني: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الشهير «بأبن رشد الحفيد» تعليق: عبدالحليم محمد عبدالحليم، دار الكتب الإسلامية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
- ٨- البناية في شرح الهداية. لأبي محمد محمود بن أحمد العيني: دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية. ١٤١١هـ.
- ٩- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. عثمان بن علي الزيلعي: الناشر: دار الكتاب الإسلامي، طبعة ثانية عن الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية سنة ١٣١٣هـ.
- ١٠- تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب. لأبي يحيى زكريا الأنصاري: دار المعرفة - بيروت.
- ١١- تقريب التهذيب. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: دار الرشيد - سوريا - حلب.
- ١٢- تهذيب التهذيب. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

- ١٣- جواهر الإكليل شرح مختصر خليل. الشيخ صالح عبدالسميع الأبى الأزهرى: دار الفكر.
- ١٤- حاشية القليوبي وعميرة على منهاج الطالبين. لشهاب الدين أحمد القليوبي، وشهاب الدين أحمد البرلسي الملقب بعميرة: دار الفكر - بيروت.
- ١٥- الخرشي على مختصر خليل. محمد بن عبدالله الخرشي، وبهامشه حاشية الشيخ علي العدوي: دار صادر - بيروت.
- ١٦- رد المحتار على الدر المختار المسمى «بحاشية ابن عابدين». محمد أمين الشهير بابن عابدين: دار إحياء التراث العربي.
- ١٧- روضة الطالبين وعمدة المفتين. محيي الدين بن شرف النووي: المكتب الإسلامي.
- ١٨- الروضة الندية شرح الدرر البهية. صديق بن حسن بن علي الحسيني البخاري: دار الندوة الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.
- ١٩- سنن أبي داود. الحافظ أبو داود بن سليمان بن الأشعث السجستاني: دار الدعوة.
- ٢٠- سنن ابن ماجه. الحافظ محمد بن يزيد القزويني: دار الدعوة.
- ٢١- سنن الترمذي. محمد بن عيسى الترمذي: دار الدعوة.
- ٢٢- سنن الدارقطني. علي بن عمر الدارقطني: تصحيح وتحقيق: عبدالله هاشم يمانى. دار المعرفة - بيروت.
- ٢٣- السنن الكبرى. الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وفي ذيله الجواهر النقي لابن التركماني: دار المعرفة - بيروت.
- ٢٤- شرح الزركشي علي مختصر الخرقى. شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي: تحقيق الشيخ: د. عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، الناشر: مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
- ٢٥- صحيح البخاري. الإمام الحافظ: محمد بن إسماعيل البخاري: دار الدعوة.
- ٢٦- صحيح مسلم. الإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: دار الدعوة.
- ٢٧- الفتاوى الهندية. للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، وبهامشه فتاوى قاضىخان والفتاوى البزازية: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ.
- ٢٨- فتح الباري بشرح صحيح البخاري. الحافظ: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني:

- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار الريان - القاهرة، الطبعة الأولى.
- ٢٩- الفقه الإسلامي وأدلته. الدكتور/ وهبة الزحيلي: دار الفكر - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ٣٠- قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية. محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي: الطبعة الأولى، عالم الفكر - القاهرة.
- ٣١- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. الحافظ يوسف بن عبدالله بن عبد البر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
- ٣٢- كشف القناع عن متن الإقناع. منصور بن يونس البهوتي: عالم الكتب - بيروت.
- ٣٣- لسان العرب. لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: دار الرشد الحديثة.
- ٣٤- المبدع في شرح المقنع. برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح: المكتب الإسلامي.
- ٣٥- المجموع شرح المذهب. محيي الدين بن شرف النووي: دار الفكر.
- ٣٦- المحلى بالآثار. علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري، دار الباز، عباس أحمد الباز - مكة المكرمة، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٣٧- المدونة الكبرى. للإمام مالك بن أنس: دار الفكر.
- ٣٨- المستدرك على الصحيحين. للحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، وبذيله: التلخيص للحافظ الذهبي: دار المعرفة - بيروت.
- ٣٩- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه. أحمد بن بكر البوصيري: تحقيق موسى محمد علي والدكتور/ عزت علي عطية، دار الكتب الحديثة - القاهرة، مصر.
- ٤٠- المصباح المنير. أحمد بن محمد بن علي الفيومي: مكتبة لبنان- بيروت، ١٩٨٧م.
- ٤١- المطلع على أبواب المقنع. شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلبي الحنبلي: المكتب الإسلامي.
- ٤٢- المغني. لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد ابن قدامة: تحقيق: عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الحلو، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

- ٤٣- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. محمد الشرييني الخطيب: الناشر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر.
- ٤٤- المقنع والشرح الكبير والإنصاف. للموفق ابن قدامة، وشمس الدين ابن قدامة، والمرداوي: تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية - المملكة العربية السعودية.
- ٤٥- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالخطاب: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- ٤٦- الموسوعة الفقهية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت: طبع ذات السلاسل - الكويت ، ودار الصفوة.
- ٤٧- نصب الراية لأحاديث الهداية. جمال الدين محمد بن يوسف الحنفي الزيلعي: دار الحديث - القاهرة.
- ٤٨- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. محمد بن أبي العباس الرملي: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، طبع ١٣٨٦هـ.
- ٤٩- النهاية في غريب الحديث والأثر. مجد الدين المبارك بن محمد الجرزي ابن الأثير: دار الفكر - بيروت.



حكم تولي المراكز والجمعيات الإسلامية عقود تزويج المسلمين وفسخ أنكحتهم

د. حمزة بن حسين الضعر

أستاذ الفقه والأصول المشارك بكلية الشريعة - جامعة أم القرى*

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

❖ له مؤلفات منها: تحقيق ودراسة الحكم بالصحة والحكم بالموجب، لولي الدين العراقي. الفرق بين الحكم بالصحة والحكم بالموجب، لسراج الدين البلقيني. ربط الأجور بمستوى الأسعار. حكم قيمة الزمن في الفقه الإسلامي. الموازنة بين كتابي الأشباه والنظائر، للسيوطي وابن نجيم. مدى اعتبار التضخم عيباً في العملة يبيح التعويض.

ملخص البحث

تميز هذا العصر بوجود هجرات كثيرة من المسلمين إلى الديار غير الإسلامية ، لأسباب عديدة ، وأصبح وجودهم في تلك الديار ظاهرة ملموسة لاتخفى ، وهم يحاولون الالتزام بأحكام دينهم على قدر استطاعتهم ، ولكن نظراً لعدم وجود ولاية إسلامية تقوم بتطبيق أحكام الشريعة ، وتتولى العناية في الأمور التي تحتاج إلى ولاية ، وليس من ولي ، فقد اشتدت الحاجة إلى تبين الحكم الشرعي في أمثال هذه الأمور الحادثة ، وكيف يتم العمل فيها ، حتى تكون موافقة للشرع ، ومن هذه النوازل التي اشتدت إليها الحاجة وكثر السؤال عنها مسألة تولي المراكز والجمعيات الإسلامية لعقود تزويج المسلمين ، وفسخ أنكحتهم ، عندما يوجد ما يدعو إلى ذلك ، وهل يحق لهذه المراكز النيابة عن ولي أمر المسلمين في هذا الشأن ؟ وقد حرص الباحث على فحص هذه المسألة والتدقيق فيها على ضوء الأدلة ، والقواعد الشرعية ، وتوصل إلى جواز قيام المراكز والجمعيات الإسلامية في تلك الديار بممارسة هذه الولاية بشروط وضوابط معينة .

الحمد لله الذي أنزل شرعه الحكيم على رسوله الكريم؛ نوراً وهدى للناس، فصلّ فيه الأحكام، وبيّن به الحلال من الحرام، وحدد فيه الحقوق والواجبات، وأظهر على ذلك الأدلة والبراهين، فله الحمد كما ينبغي لجلال وجهه، وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على من أرسله الله رحمة للعالمين، وجعله حجة عليهم إلى يوم الدين، فبلغ شرع ربه للخلق، وبيّن وفصل ما يحتاج إلى بيان، وترك الناس على المحجة البيضاء، لا يزيغ عنها إلا هالك.

وبعد: فإن موضوع التفريق بين الزوجين وما يتعلق به من أحكام وتفصيلات من الموضوعات المعروفة المطروقة في كتب الفقه، مع ما يوجد من اختلاف بين العلماء في بعض تفاريع هذه الأحكام، وقد بحثها الفقهاء - رحمهم الله - باعتبار أنها أحكام خاصة بالمسلمين في ديار الإسلام، واجتهدوا في الوصول إلى الحكم الراجح الذي يحكم به ولي الأمر أو القاضي - الذي ينوب عنه في الفصل في الخصومات بعامة أو في بعضها - وتضمنت بحوثهم كذلك الحكم على غير المسلمين، وكذلك بحثوا مسائل الصلح وما يجري فيه وشروطه، ومسائل التحكيم، باعتبار أن هذه من وسائل فصل الخصومات وإن لم تكن من باب القضاء، ولكنهم لم يعنوا ببحث أحكام الجاليات الإسلامية التي كثر وجودها في هذا الزمن في غير الديار الإسلامية؛ حيث لا يوجد إمام للمسلمين ولا نائب له، وهؤلاء يحتاجون كغيرهم إلى من يرشدهم ويفتيهم، وإلى من يوثق لهم عقود نكاحهم وطلاقهم، ويصلي على موتاهم، ويطالب لهم ببعض حقوقهم، ويدافع عنهم بحسب ما يتيسر في تلك البلاد، وقد يحتاج الأمر إلى تزويج امرأة لا ولي لها، أو فسخ نكاح قائم بين زوجين مسلمين، بناء على توافر دواعي هذا التفريق المعروفة عند أهل العلم، والتي يقوم بها القاضي في بلاد المسلمين، فهل من حق المراكز والجمعيات الإسلامية في البلاد غير الإسلامية القيام بهذا العمل، الذي يحتاج مثله إلى ولاية شرعية تخول لصاحبها القيام به؟

ولذا فقد عازمت على بحث هذه المسألة، ورتبت البحث فيها على مقدمة وقسمين.

أما المقدمة فهي لبيان أهمية الموضوع، وخطة البحث.

وأما القسم الأول فهو للتعريف بالفسخ، وبيان أركانه، وأنواع الفرق بالنسبة لحاجتها إلى حكم القاضي، وكذلك التعريف بالولاية، وبيان شروطها، وأنواعها.

أما القسم الثاني فهو لتكييف العمل الذي تقوم به المراكز والجمعيات في شؤون المسلمين، وبيان الحكم الشرعي فيه.

القسم الأول :

التعريف بالفسخ والولاية وذكر أنواعهما وشروطهما

أولاً : تعريف الفسخ وبيان أركانه وشرطه:

(أ) تعريف الفسخ:

قال ابن فارس: الفاء والسين والخاء كلمة تدل على نقض شيء، يقال تفسخ الشيء: انتقض^(١).

(ب) وفي الاصطلاح: حل العقد الصحيح، أو القابل للصحة بطريق مشروع. والتقييد بالصحة، لإخراج العقد الباطل وما في حكمه؛ لأنه لا يحتاج إلى حل، بل هو منحل بنفسه، والتقييد بالطريق المشروع؛ لبيان أن المقصود: الحل المعتبر شرعاً، وبهذا يخرج ما عداه مما ليس بمعتبر في الشرع^(٢).
والمقصود به هنا: حل عقد النكاح الصحيح خاصة.

(ج) الفرق بين الفسخ والانفساخ:

فرق الإمام القرافي بين الفسخ والانفساخ بقوله: (الفسخ قلب كل واحد من العوضين لصاحبه، والانفساخ انقلاب كل واحد من العوضين لصاحبه، فالأول فعل المتعاقدين أو الحاكم إذا ظفروا بالعقود المحرمة، والثاني صفة العوضين، فالأول سبب شرعي، والثاني حكم شرعي)^(٣).

وهذا التفريق من الإمام القرافي إنما هو في العقود المالية؛ لأنها هي التي تشتمل على عوضين؛ ولأن العاقدین فيها يمكن أن يستقلا أو أحدهما بالفسخ، أما ما نحن فيه - فسخ النكاح - فلا تستقل به الزوجة، بل لا بد فيه من حكم الحاكم غالباً^(٤)، ولا يشترط فيه رضا الزوج.

(١) معجم مقاييس اللغة ٤ / ٥٠٣ ، القاموس المحيط، فصل الخاء، باب الفاء ١ / ٢٧٦.

(٢) الفسخ في العقود المالية - إبراهيم شامي مطاعن شعبة، رسالة ماجستير من كلية الشريعة بجامعة أم القرى، ص ٥٣.

(٣) الفروق، الفرق الخامس والتسعون والمائة ٣ / ٢٦٩.

(٤) سيأتي قريباً بيان الفرق التي لا تحتاج إلى حكم حاكم.

(د) وبناءً على هذا فإن أركان الفسخ في النكاح أربعة:

١ - طالب الفسخ، وهو الزوجة البالغة العاقلة المختارة.

٢ - الفاسخ، وهو الحاكم أو من يقوم مقامه.

٣ - المحل، وهو عقد النكاح الصحيح.

٤ - الصيغة، ولا بد أن تكون صريحة مؤدية للمقصود؛ ليعلم الطرف الآخر (الزوج) بالفسخ، وإن لم يشترط قبوله؛ لأن هناك أحكاماً عديدة تترتب على فسخ النكاح^(١)؛ فلا بد أن يعلم الزوج به حتى لا يقع فيما يخالف الشرع^(٢).

أنواع الفسخ بالنسبة للاحتياج لحكم القاضي:

يتنوع الفسخ بهذا الاعتبار إلى نوعين، نوع يحتاج إلى قضاء، ونوع لا يحتاج إلى قضاء، وقبل تحديد هذين النوعين لابد من بيان فُرق النكاح جميعاً حتى يتضح المقصود.

ثانياً: فُرق النكاح:

أوصلها الإمام محمد بن عمر بن مكي المعروف بابن الوكيل إلى ثنتين وعشرين فرقة على النحو التالي:

١ - فرقة الطلاق لغير سبب .

٢ - فرقة الإعسار بالمهر .

٣ - فرقة الإعسار بالنفقة وما يجري مجراها .

٤ - فرقة الخلع .

٥ - فرقة الإيلاء .

٦ - فرقة الحكمين .

(١) مثل حرمة الاستمتاع ووجوب العدة، وترتب الحضانة وغيرها.

(٢) انظر: أقوال العلماء في اشتراط علم العاقد الآخر بالفسخ في رسالة الفسخ في العقود المالية لإبراهيم شامي، ص ٦٧، ٧٠.

- ٧ - فرقة العنة .
 - ٨ - فرقة العيب .
 - ٩ - فرقة الغرور .
 - ١٠ - فرقة العتق تحت رقيق .
 - ١١ - فرقة الرضاع .
 - ١٢ - فرقة وطء الأصول، أو الفروع بالشبهة .
 - ١٣ - فرقة اللمس بشهوة (على قول) .
 - ١٤ - فرقة سبي أحد الزوجين، أو إسلام أحدهما .
 - ١٥ - فرقة الإسلام على الأختين، أو الزيادة على الأربع .
 - ١٦ - فرقة الردة .
 - ١٧ - فرقة اللعان .
 - ١٨ - فرقة ملك أحد الزوجين الآخر .
 - ١٩ - فرقة جهل سبق أحد العقدین .
 - ٢٠ - فرقة تمجُّس الكتابية تحت مسلم .
 - ٢١ - فرقة الموت .
 - ٢٢ - فرقة الإقرار بشرط مفسد^(١) .
- وهي عند السيوطي عشرون فرقة، المذكورة عند ابن الوكيل، ماعدا فرقة اللمس بشهوة، وفرقة تمجُّس الكتابية تحت المسلم^(٢) .
- ولعل السبب في عدم ذكر فرقة اللمس بشهوة كونها غير متفق عليها، وكذلك تمجُّس الكتابية تحت مسلم ؛ لأنها خروج عن الدين الأصلي فهي بمثابة الردة.

(١) الأشباه والنظائر لابن الوكيل ١ / ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٧ .

وجعلها ابن نجيم الحنفي ثلاث عشرة فرقة، على النحو التالي:

- ١- فرقة الجب .
 - ٢- فرقة العنة .
 - ٣- فرقة بخيار البلوغ .
 - ٤- فرقة لعدم الكفاءة .
 - ٥- فرقة بنقصان المهر .
 - ٦- فرقة بإبء الزوج الدخول في الإسلام .
 - ٧- فرقة اللعان .
 - ٨- فرقة بخيار العتق .
 - ٩- فرقة بالإيلاء .
 - ١٠- فرقة بالردة .
 - ١١- فرقة بتباين الدارين .
 - ١٢- فرقة بسبب ملك أحد الزوجين صاحبه .
 - ١٣- فرقة بسبب النكاح الفاسد^(١) .
- والسبب الذي جعل الفرق أقلّ عند الحنيفة أنهم لا يرون التفريق بالغيبة، ولا بالإعسار بالصدّاق، أو النفقة.
- والحنابلة يقولون بالفرق المذكورة عند الشافعية، إلا فرقة لمس من لا يجوز الجمع بينها وبين المرأة بشهوة^(٢) .
- والمالكية يرون أنها الفرق المذكورة عند الشافعية، إلا فرقة الزنا بالأصول أو الفروع، وفرقة للمس بشهوة فإنه لا تفريق فيهما^(٣) .

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٧٧ .

(٢) الإقناع، لشرف الدين الحجاوي المقدسي، ٣/ ١٩١-٣٦٣، ٤/ ٢ - ١٤٨ .

(٣) الرسالة لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة، ص ١٩٨-٢٠٥، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للخطاب ٣/ ٤٤١ - ٥٠٦ .

والفرق المذكورة عند العلماء، منها ما هو طلاق، ومنها ما هو فسخ، والفسخ منه ما يحتاج إلى قضاء، ومنه ما لا يحتاج إلى قضاء، والطلاق يستقل به الزوج؛ لأنه خالص حقه؛ للحديث: «إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»^(١) وليس القاضي، ولا من يقوم مقامه نائباً عن الزوج في الطلاق، وما يجريه القاضي من تفريق هو من باب الفسخ باعتبار أنه يتصرف بحكم ولايته العامة.

والمقصود من ذكر هذه الفرق: بيان ما هو منها من باب الفسخ الذي لا يحتاج إلى قضاء؛ لأن هذا النوع من الفسخ يقع بمجرد من غير حاجة إلى حكم قاض به، ويستوي وقوعه في ديار الإسلام، ووقوعه في غيرها، وبببائه تتحرر معرفة الفسخ الذي يحتاج إلى حكم به.

ثالثاً: الفرق التي لا تحتاج إلى قضاء:

اختلفت آراء الفقهاء في أنواع الفسخ التي لا تحتاج إلى قضاء القاضي بها، على النحو التالي:

(أ) يرى الحنفية أنها ست فرق :

١ - الفرقة بخيار العتق .

٢ - الفرقة بالإيلاء .

٣ - الفرقة بالردة .

٤ - الفرقة بتباين الدارين .

٥ - الفرقة بملك أحد الزوجين صاحبه .

٦ - الفرقة بالنكاح الفاسد^(٢) .

(١) أخرجه ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما ؛ وأخرجه الدارقطني من طريق آخر عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقال الشيخ الألباني. إنه حسن بمجموع الطريقين إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ١٠٨ - ١١٠ / ٧ .

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ١٧٧ .

(ب) ويرى المالكية أن الفرق التي لا تحتاج إلى قضاء ثلاث:

١- فرقة وقوع النكاح فاسداً من أصله، كأن تكون المنكوحة أخته، أو عقد عليها في العدة.

٢- فرقة إسلام أحد الزوجين الكافرين، أو إسلام الزوجة الكتابية تحت الكتابي.

٣- فرقة اللعان، فإنها تحصل بمجرد التعانها معاً.

٤- فرقة عتق الزوجة الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه.

٥- ملك الزوج زوجته^(١).

(ج) ويرى الشافعية أنها سبع:

١ - فرقة اللعان.

٢ - فرقة إسلام أحد الزوجين، أو كفره.

٣ - فرقة الوطء بالشبه في المصاهرة.

٤ - فرقة إرضاع أحد الزوجين، كما لو أرضعت زوجته الكبيرة زوجته الصغيرة، أو أرضعته زوجته الكبيرة وهو صغير، أو ارتضع أحدهما من امرأة من محارمه.

٥ - فرقة تمجس الزوجة الكتابية.

٦- فرقة ملك أحد الزوجين للآخر.

٧- فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت ذلك^(٢).

(د) ويرى الحنابلة مثل ما يراه الشافعية في الفرق التي يفسخ بها النكاح ولا تحتاج إلى قضاء^(٣).

(١) الرسالة لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة للمغراوي، ص ٢٠٠ - ٢٠٢، شرح المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك للشيخ محمد الشيباني الشنقيطي ٦٧/٣.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل ١ / ٢١٧ - ٢١٨، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٣١٥.

(٣) انظر: كتاب الإقناع فيما تقدم.

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أن الفرق المذكورة على أنها لا تحتاج إلى قضاء مختلف في بعضها، والمتفق عليه منها:

- ١- الفرقة بالنكاح الفاسد.
- ٢- الفرقة بإسلام أحد الزوجين، أو كفره.
- ٣- فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه.
- ٤- فرقة ملك الزوج لزوجته.

والضابط الذي ترجع إليه هذه الفرق الأربع، أنه وجد عند العقد ما ينافي قيام الزوجية شرعاً، أو طراً بعده ما ينافي استمرارها^(١).

وحيث إن الفرقتين الأخيرتين من هذه الفرق وهما: فرقة عتق الأمة تحت العبد إذا اختارت فراقه، وفرقة ملك الزوج لزوجته الأمة لم تعد لها الآن حاجة؛ لعدم وجود الرقيق، وعلى الأخص في البلاد الغربية، فإنه لم يبق من هذه الفرق المحتاج إلى معرفتها، والتي لا تحتاج إلى قضاء إلا الفرقة بالنكاح الفاسد، والفرقة بإسلام أحد الزوجين أو كفره، والمحتاج إلى معرفته من هذه الفرقة بالنسبة للمسلمات في ديار الغرب هو التفريق بارتداد الزوج. والعياذ بالله وهو أمر لا يبعد حصوله كثيراً في ديار الغرب.

وعلى هذا فإذا ارتد الزوج فإن النكاح يفسخ من غير حاجة إلى حكم حاكم، وعلى المرأة أن تعتد بحسب حالها، فإن أسلم الزوج وهي في العدة عادت إليه، وإلا انقطعت العلاقة بينهما بإنقضاء العدة، وكذلك الفرقة بالنكاح الفاسد، كأن يتبين أن من عقد عليها أخته، أو أنه عقد عليها في عدة غيره، فإن النكاح يفسخ هنا من غير حاجة إلى زوج ليطلق؛ لأن الطلاق لا بد لوقوعه من سبق نكاح صحيح، ولا إلى حاكم ليفرق، لأنه غير منعقد أصلاً^(٢).

فلا عبرة إذن هنا بعدم رضا الزوج ولا حاجة إلى النظر والحكم، وعلى

(١) انظر: في أحكام الأسرة، دراسة مقارنة للدكتور / محمد بلتاجي ١ / ٤٦٧ .

(٢) انظر: الفرقة بين الزوجين وما يحصل بها من عدة ونسب للشيخ علي حسب الله، ص ١٧٤، ١٨٢.

المركز الإسلامي، أو الجمعية تعريف المرأة المسلمة التي تتقدم في مثل هذه الأحوال بطلب الفسخ بهذا الحكم الشرعي.

رابعاً: تعريف الولاية وبيان أنواعها:

(أ) التعريف: الولاية في اللغة كلمة تدل على القرب والدنو.

قال ابن فارس: الواو واللام والياء أصل صحيح يدل على قرب.

ومن ذلك قول الشاعر:

فعادى بين هاديتين منها وأولى أن يزيد على الثلاث

أي: قارب^(١).

وأما في الاصطلاح الشرعي:

١- فقد عرفها الحنفية بقولهم (تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى)^(٢).

وقد انتقد هذا التعريف بأنه غير جامع لنوعي الولاية، وإنما هو قاصر على أحد النوعين وهو: (ولاية الإجبار) أما الولاية على الكبيرة العاقلة فلا تدخل في هذا التعريف^(٣).

٢- وقد عرفها الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله بقوله: (القدرة على إنشاء العقد نافذاً)^(٤).

وهذا يرد عليه بأن هذه القدرة قد يملكها الغاصب، أو الإمام الجائر ويمضي بها أموراً لا تصح شرعاً فالتعريف غير مانع من دخول مثل هذا.

٣- ولعل أقرب شيء في تعريفها، أنها: سلطة شرعية تمكن من التصرف في شؤون الغير^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة ٦ / ١٤١، القاموس المحيط، باب الواو والياء، فصل الواو ٤/٤٤٤.

(٢) حاشية ابن عابدين، ٢ / ٢٩٦.

(٣) د. عمر الأشقر- أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، ص ١١٨.

(٤) انظر: الشيخ حسن خالد، وعدنان نجا- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة، ص ١٥٩، ١٦٠؛ د. حسن الشاذلي- الولاية على النفس دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، ص ٥.

(٥) انظر: الشيخ حسن خالد، وعدنان نجا- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة، ص ١٥٥ - ١٦٠؛ د. حسن الشاذلي- الولاية على النفس دراسة مقارنة، ص ٥.

أنواع الولاية:

للولاية عدة تقسيمات على النحو التالي:

١ - ولاية عامة، وولاية خاصة:

مثل ولاية ولي أمر المسلمين فإن ولايته تعم كل مصالح المسلمين، والولاية الخاصة مثل ولاية القاضي فإنها ليست في كل شيء، وقد تكون خاصة في نظر أشياء معينة لا تتعداها إلى غيرها مثل أن يُولَّى النظر في قضايا الزواج، أو قضايا الأسواق مثلاً.

٢ - ولاية أصيلة، وولاية نيابية:

فالأولى: مثل ولاية الإنسان على ماله وأهله.

والثانية: قد تكون عامة مثل ولاية ولي الأمر.

وقد تكون خاصة كما تقدم في القاضي.

٣ - ولاية تزويج، وهي قسمان: ولاية على الصغيرة وهي ولاية إجبار، وولاية على الكبيرة. فولاية الإجبار للأب، أو وصيه على خلاف في ذلك وهي في تزويج الصغير، أو المجنون ومن في حكمه.

وأما الولاية الأخرى فهي الولاية على الكبيرة في إمضاء العقد إذا توافرت أركانه وشروطه ورضيت به المرأة^(١).

٤ - ولاية على النفس كما في التزويج، وولاية على المال، مثل ولاية

الوصي على مال اليتيم، والولاية على مال السفهه والمجنون.

ومما تقدم يتبين أن المرأة التي ليس لها ولي قريب، وليس بالبلد التي هي فيه سلطان مسلم، لا تكون مجبرة على النكاح، وإنما يحصل باختيارها وموافقتها. والولاية في مثل هذا الزواج نيابية خاصة.

(١) الولاية على النفس، د. حسن الشاذلي ص ٦ .

القسم الثاني : تكييف العمل الذي تقوم به الجمعيات والمراكز الإسلامية في شؤون المسلمين

تبين مما سبق ذكره أن هذه المراكز والجمعيات ليست في بلاد للمسلمين عليها سلطان، وليس القائم عليها ولي أمر للمسلمين ولا نائباً، وأن القائمين عليها من بلدان إسلامية متعددة في الغالب، وليس للمسلمين في هذا الزمن ولي أمر واحد يرجعون إليه، بل أهل كل بلد من بلدان المسلمين لهم حاكم يتولى أمرهم، ويستقل بتصريف شؤونهم بحسب نظام الحكم السائد في تلك البلاد، فهم بذلك ينتمون إلى حكومات مختلفة ليس لبعضها ولاية على البعض الآخر، وليس من السهل اليسير - والحالة هذه - أن يفوض إليهم من ولي أمر المسلمين النظر في شؤون المسلمين، وحل ما يعترضهم من مشكلات، وهم إنما قاموا من أنفسهم بإنشاء هذه المراكز والجمعيات في بلاد لا يحكمها الإسلام؛ غيراً على دينهم، وخدمة لإخوانهم المسلمين، ورعاية لشؤونهم، ومما يقومون به أنهم يعقدون الزواج بين المسلمين الموجودين في تلك البلاد، ويتولون أمر النساء المسلمات اللاتي ليس لهن ولي، فيزوجونهن ممن يتقدم لهن، مع أنهم ليسوا من أهل الولاية المعهودة^(١) .

وبعض هذه المراكز والجمعيات تنظر في المشكلات الزوجية، وقد تقوم بالتفريق بين الزوجين في بعض الصور التي ترى أنها تستدعي ذلك.

(١) ذكر العلماء أن أسباب الولاية في النكاح ثلاثة:

١- القرابة، و المقصود بهم عصابات الإنسان، وهم أصول الإنسان، أبوه وجده... وفروعه: أبناءه، وأبنائهم، وجواشيئه: إخوانه، وأبنائهم، وأعمامه وأبنائهم وهم على درجات الأقرب بالأقرب.

٢- الملك، فيزوج السيد أمتة وعبد الصغير.

٣- المعتق وعصبته المتعصبون بأنفسهم.

٤- السلطان في حال عدم وجود الأولين.

وللعلماء خلاف في ترتيب القرابة، انظر: المقدمات الممهدة لابن رشد ١ / ٤٧٢ ، وتبيين الحقائق للزيلعي ١١٧/١ ، الأنوار لأعمال الأبرار للأردبيلي ٢ / ٧٩ - ٨١ ، الإقناع في فقه الإمام أحمد ٣ / ١٧٢ ..

فهل لولايتها على المسلمين في هذه الأمور من مستند شرعي يجعلها صحيحة، ويجعل ما يصدر عنها نافذاً أم أنها غير ذلك؟

أولاً: إجراء عقود الزواج، وتولي تزويج من لا ولي لها:

بالنسبة لإجراء عقود الزواج فإنه لا حرج في قيام المركز الإسلامي بالعقد للزوجين مع وجود الولي والشهود؛ لأن أركان العقد في ذلك مكتملة، فالولي موجود والزوجان المسلمان والشهود، ولكن لابد من توافر شروط هذه الأركان. فيشترط في الولي أن يكون ذكراً حراً مسلماً مكلفاً.

ويشترط في الزوج والزوجة خلوهما من الموانع التي تمنع صحة النكاح، كما لو كان الزوج كافراً، أو متزوجاً بأربع حتى لو طلق واحدة منهن ولم تنقض عدتها بعد، وأن لا يكون مكرهاً ونحو ذلك.

ويشترط في الزوجة أن تكون خلية عن زوج، وأن لا تكون في عدة طلاق أو وفاة، وأن لا تكون مطلقة ثلاثاً لمن يريد نكاحها قبل التحليل ونحو ذلك. ويشترط في الشهود البلوغ، والعقل، والإسلام، والحرية، والعدالة، والذكورة والسمع، والبصر، والنطق، ومعرفة لسان المتعاقدين حتى تصح شهادتهما عليهما ونحو ذلك.

ويشترط في الصيغة أن تكون منجزة، وأن يتقدم الإيجاب على القبول، وأن يقعا في مجلس واحد، وأن لا يكون الإيجاب أو القبول موقتاً بمدة^(١).

وأما تولي تزويج من لا ولي لها من المسلمات في ديار الغرب، فإنه يجوز من باب الضرورة والحاجة، وليست ولاية المركز هنا أصلية كولاية القريب، ولا نيابية عامة كولاية الإمام الذي يتولى شؤون المسلمين، وليس نائباً عن الإمام كالقاضي، ولا بد للمسلمين في هذه الديار من وجود من يتولى أمورهم في أمثال هذه القضايا، وليس ثم غيرهم.

(١) انظر: تبين الحقائق للزليعي ٢ / ٩٦ - ١٠١، مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٣ / ٤١٩ - ٤٢٩، الأنوار للأردبيلي ٢ / ٦٨ - ٧٧، شرح منتهى الإرادات ٣ / ١١ - ٢٦.

ثانياً: الأدلة على مشروعية هذا العمل:

(أ) دفع الحاجة ورفع الحرج، ولا شك أن ترك تزويج المرأة المسلمة الصالحة للزواج الراغبة فيه أمر تترتب عليه مفسد عظيمة، وبخاصة في المجتمعات الغربية والمجتمعات التي تتساوى معها في عدم تحكيم شرع الله، وقد تنزل المرأة بسبب ذلك في هاوية الفاحشة، وهذا أمر فيه مضرة عليها في دينها وفي دنياها، وإن فرض أنها استطاعت الصبر عن التزوج مع الرغبة فيه، فلن يحصل ذلك إلا بحرج شديد، ولا بد للناس من النكاح؛ طلباً للإعفاف الحلال، وطلباً للولد الذي جعل الله محبته والرغبة في تحصيله أمراً مركزاً في نفوس البشر، وبه يبقى النوع البشري، وتستمر عمارة الأرض كما ذكر ذلك الحق تبارك وتعالى في قوله: ﴿ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفُضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [آل عمران: ١٤]

قال الإمام الجويني في كتابه الغياثي: «فأما القول في المناكحات فإننا نعلم أنه لا بد منها، كما أنه لا بد من الأقوات، فإن بها بقاء النوع كما بالأقوات بقاء النفوس، والنكاح هو المغني عن السفاح... والمناكح في حق عامة الناس في حكم ما لا بد منه»^(١).

ومن المعلوم أن مثل هذه الحاجة ليست نادرة، بل هي في ديار الغرب ومجتمعات الأقليات المسلمة من الأمور الشائعة، فهي حاجة عامة، وقد ذكر العلماء أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس، يقول الإمام الجويني رحمه الله «... بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر؛ فإن الواحد المضطر لو صابر ضرورته، ولم يتعاط الميتة لهلك، ولو صابر الناس حاجاتهم وتعدوها إلى الضرورة لهلك الناس قاطبة، ففي تعدي الكافة الحاجة من خوف الهلاك ما في تعدي الضرورة في حق الآحاد.....»^(٢).

(١) ص ٣٦٩، وانظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣ / ٧٦ .

(٢) الغياثي، ص ٣٤٥، وانظر أيضاً: المنشور في القواعد للزركشي ٢ / ٢٤ .

٢- تزويج المركز للمسلمة التي ليس لها ولي في مثل هذا المجتمع يدفع ضرراً راجحاً، يلحق بها في حال عدم التزويج، ورفع الضرر أصل عظيم في الشريعة المطهرة، استفيد من أدلة عديدة أفادت بمجموعها القطع بثبوت هذا الأصل، ومن ذلك قوله تعالى في شأن الزوجات: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣١]

وقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٣]

وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢]

وقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فِستَرْضِعْ لَهَا أُخْرَى﴾ [الطلاق: ٦]

وقد حكم النبي ﷺ على رجل كانت له شجرة في أرض غيره - وكان صاحب الأرض يتضرر بدخول صاحب الشجرة - أن يقبل منه بدلها، أو أن

يتبرع له بها، فلم يقبل صاحب الشجرة، فأذن النبي عليه السلام لصاحب الأرض في قلع الشجرة، وقال لصاحبها: «إنما أنت مضار»^(١).

وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه عنه عدد من أصحابه رضوان الله تعالى عليهم، منهم عبادة بن الصامت، وابن عباس، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وغيرهم قوله: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢)، أي: لا يضر نفسه ولا يدخل الضرر على غيره.

وقد جعل العلماء رحمهم الله هذا الحديث قاعدة من قواعد الفقه الكلية، وفرعوا عليها جملة من القواعد والضوابط، ومن ذلك قولهم:

(أ) الضرر يزال.

(ب) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.

(ج) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام^(٣).

وكل ما فيه أذى أو مفسدة فدفعه داخل في معنى نفي الضرر. ويستفاد من أدلة الشريعة أنها تسعى إلى منع الضرر قبل وقوعه، وإلى رفعه بعد وقوعه^(٤).

ولاشك أن ترك تزويج المسلمة الصالحة للزواج التي ليس لها ولي في مكان، مثل هذا يلحق بها الضرر، فالسعي إلى منع وقوع هذا الضرر بتزويجها يحقق هذا الأصل الشرعي العظيم، وما يحصل فيه من افتتات على الولي الغائب الذي يتعذر، أو يصعب الوصول إليه ضرر أخف من الضرر الحاصل بسبب فوات الزوج الصالح، أو الوقوع في الفاحشة، فيدفع الضرر الأشد بارتكاب الضرر الأخف.

(١) أخرجه أبو داود عن سمرة بن جندب رضي الله عنه. انظر: بذل المجهود للسهارنفوري ١٥ / ٣٢١، وما بعدها.

(٢) رواه عدد من أصحاب السنن، والإمام مالك في الموطأ، والإمام أحمد في المسند، وغيرهم، وقد جمع طرقه الحافظ بن رجب في كتابه (جامع العلوم والحكم: ص ٣٨٦-٣٩٣) وهو حديث حسن بمجموع طرقه.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٩٢، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٨٥ - ٨٩.

(٤) انظر: موسوعة القواعد والضوابط الفقهية ١ / ٥٥ - ٦٠؛ فقد ذكر في هذا كلاماً نفيساً عن عدد من العلماء منهم ابن عبد البر، والشاطبي وابن العربي، وغيرهم.

٣- الآيات التي تدل على أن المؤمنين أولياء لبعضهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]

وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]

وهاتان الآيتان تشبتان ولاية المؤمن، والولاية جنس تدخل تحته كل ولاية تبيح التصرف في شؤون الغير، في النفس، أو المال، أو غير ذلك. وولاية المسلم على المرأة المسلمة في المكان الذي ليس فيه ولي قريب ولا سلطان مما يدخل تحت هذا اللفظ.

وقد نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن الإمام ابن خويز منداد رحمه الله أنه قد روى عن الإمام مالك رحمه الله في بعض أقواله في تفسير الأولياء من هم قوله: كل من وضع المرأة في منصب حسن فهو وليها، سواء كان من العصابة، أو من ذوي الأرحام، أو الأجانب، أو الإمام، أو الوصي^(١).

ونقل القرطبي رحمه الله أيضاً عن إسماعيل بن إسحاق قوله: لما أمر الله سبحانه بالنكاح جعل المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فقال تعالى: وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]

والمؤمنون في الجملة هكذا يرث بعضهم بعضاً، فلو أن رجلاً مات ولا وارث له في المكان فميراثه لجماعة المسلمين، ولو جنى جنابة لعقل عنه المسلمون، ثم تكون ولاية أقرب من ولاية، وقربة أقرب من قرابة، وإذا كانت المرأة بموضع لا سلطان فيه ولا ولي لها، فإنها تصير أمرها إلى من يوثق به

(١) تفسير القرطبي، ٣ / ٧٥ .

من جيرانها، فيزوجها، ويكون هو وليها في هذه الحال؛ لأن الناس لابد لهم من التزويج، وإنما يعملون فيه بأحسن ما يمكن، وعلى هذا قال مالك في المرأة الضعيفة الحال: إنه يزوجه من يسند أمرها إليه؛ لأنها ممن تضعف عن السلطان، فأشبهت من لا سلطان بحضرتها، فرجعت في الجملة إلى أن المسلمين أولياؤها^(١).

وقد تقرر عند المالكية أنه يمكن لجماعة من المسلمين العدول أن يقوموا مقام الحاكم في أمر النكاح، وفي كل أمر يتعذر فيه الوصول للحاكم^(٢). وجاء في فتاوى الإمام ابن حجر الهيتمي الشافعي أنه سئل عن امرأة لا ولي لها ولت أمرها رجلاً فزوجها فهل يصح نكاحها أم لا؟

فأجاب: يصح نكاحها إذا ولت أمرها رجلاً؛ لأن يونس بن عبد الأعلى روى عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قال: إذا كان في الرفقة امرأة لا ولي لها فولت أمرها رجلاً فزوجها جاز، واختاره الشيخ محي الدين النووي رحمه الله. قال ابن مأمون - وكان رجلاً مشهوراً من جلة أصحاب الشافعي رضي الله تعالى عنه -: سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: إذا كانت المرأة في جوار قوم ليس لها زوج، ولا هي في عدة من زوج، ولا لها ولي حاضر، فولت أمرها رجلاً من صالح جيرانها فزوجها تزويجاً صحيحاً فالنكاح جائز. قال المزني: فقلت للشافعي. فإننا نحفظ عنك في كتبك أن النكاح باطل! فقال الشافعي: إن الأمر إذا ضاق اتسع...

قال الإمام الأزرق: وحكم المواضع التي لاحاكم فيها، ولا يمتد إليها أمر الحكام، من الرفقة فيما يظهر لي جواز تولي عدل أمرها^(٣).

وجاء أيضاً في فتاوى الرملي بأنه سئل عما لو حكمت امرأة لا ولي لها

(١) تفسير القرطبي ٣ / ٧٦ .

(٢) انظر: الدسوقي على الشرح الكبير ٢ / ٥٠٨ - ٥١٩ .

(٣) انظر: كفاية الأخيار لتقي الدين الحصني الشافعي ٢ / ٨٨ .

إلا الحاكم عدلاً في تزويجها، وليس بمجتهد فهل يجوز له تزويجها؟

فأجاب بأنه لا يجوز تزويجها إياها إلا عند فقد القاضي؛ إذ الضرورة تتقدر بقدرها، وهذا يفيد جواز تزويج العدل للمرأة التي لا ولي لها عند فقد القاضي^(١).

وقد ذكر ابن قدامة رحمه الله في المرأة التي لا يوجد لها ولي ولا ذو سلطان، أنه روي عن الإمام أحمد رحمه الله ما يدل على أنه يزوجه رجل عدل بإذنه؛ فإنه قال في دهقان^(٢)، قرية: يزوج من لا ولي لها إذا احتاط لها في المهر والكفء، إذا لم يكن في الرستاق^(٣) قاض^(٤).

وجاء في مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية رحمه الله أنه سئل عن أعراب نازلين على البحر وأهل بادية، وليس عندهم ولا قريباً منهم حاكم، فهل يصح عقد أئمة القرى لهم مطلقاً لمن لها ولي، ولن ليس لها ولي؟

فأجاب بأن من كان لها ولي من النسب فهو وليها الذي يزوجه، وإن كانت معتقة فمعتقها هو الولي.

وأما من لا ولي لها فإن كان في القرية، أو الحلة نائب حاكم زوجها هو، وأمير الأعراب ورئيس القرية، وإذا كان فيهم إمام مطاع زوجها أيضاً بإذنها^(٥).

٤- ومما يستأنس به أيضاً في هذا المقام لصحة تولي المراكز والجمعيات الإسلامية في بلاد الأقليات عقد النكاح للمرأة المسلمة التي ليس لها ولي، ما يلي:

(أ) ما ذكره العلماء من جواز تولي رجل من المسلمين إمارة الجيش

(١) انظرها في الجزء الثالث من حاشية الفتاوى لابن حجر الهيتمي ٣ / ١٥٧.

(٢) الدهقان: زعيم فلاحي العجم.

(٣) الرستاق: القرية، القاموس المحيط، باب القاف، فصل الراء ٣ / ٢٤٣.

(٤) المغني ٩ / ٣٦٢.

(٥) مجموعة الفتاوى ٣٢ / ٣٥ - ٤٢، وهذا الأمر خاص بالمذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة، أما الحنفية فإن وجود الولي عندهم - على المفتي به- ليس شرطاً ولا ركناً في النكاح، انظر: تبين الحقائق للزيلعي ٢ / ١١٧.

الإسلامي في حال عدم وجود قائد أو موته، كما ثبت ذلك في معركة مؤتة في عهد النبي ﷺ حيث أمر النبي عليه الصلاة والسلام على الجيش زيد بن حارثة رضي الله عنه، وقال: إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فعبد الله بن رواحة، وعقد لهم اللواء ودفعه إلى زيد بن حارثة رضي الله عنه، ثم سار المسلمون إلى قتال الروم في البلقاء، وفي المعركة قتل الأمراء الثلاثة، وأخبر بهم النبي عليه السلام أصحابه وهو في المدينة، وقال «حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله، حتى فتح الله عليهم»^(١).

(ب) ذكر العلماء أنه إذا توفي رجل لا وصي له ولا حاكم في بلده جاز أن يتولى رجل من المسلمين أمره^(٢).

وبالنظر إلى ما تقدم فإنه يتبين جواز تولي المراكز والجمعيات الإسلامية المؤهلة^(٣)، لعقود أنكحة المسلمين، وتزويج النساء المسلمات الموجودات في ديار غير إسلامية، وليس لهن ولي يزوجهن.

ثالثاً : حكم فسخ نكاح المرأة المسلمة من زوجها المسلم من قبل

الجمعيات والمراكز الإسلامية في الأحوال التي تستدعي ذلك:

وهذا الأمر يقال فيه بالجواز كما قيل في سابقه؛ استدلالاً بما يلي:

١- القياس على ثبوت حق التزويج لها، فيقال: لما جاز للمراكز والجمعيات الإسلامية القيام بعقود الزواج للمسلمين، وتولي تزويج المسلمات اللاتي لا يوجد لهن ولي في المكان الذي يردن الزواج فيه، فإنه يجوز لها فسخ النكاح في الحالات التي تستدعي ذلك بجامع كون كل من الأمرين - التزويج، والفسخ - لدفع الضرورة أو الحاجة، ورفع الحرج عن المسلمين.

٢- لو لم نقل بذلك لأدى الحال بكثير من المسلمات اللاتي يهجرهن

(١) صحيح البخاري- باب غزوة مؤتة من أرض الشام ٢ / ٦١١، وانظر : السيرة النبوية الصحيحة للدكتور/ أكرم العمري ١ / ٤٦٧ - ٤٦٩ .

(٢) انظر : المغني لابن قدامة ٨ / ٥٦١ .

(٣) المقصود بهذا أن يكون فيها من يحسن فهم أحكام الشريعة، ويعرف كيفية تنزيلها على الوقائع الحادثة.

أزواجهن، أو يظلمونهن حقوقهن الزوجية إلى الانحراف، والوقوع في الرذيلة وعلى الأخص في بلاد الكفر، وفي المجتمعات التي تشيع فيها الفواحش، وتكثر فيها الفتن، ومن المعلوم أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، وثبوت الولاية للمسلمين على بعضهم يقتضي فعل ما فيه مصلحة دينية، أو دنيوية، أو هما معاً ممن يصلح لذلك في حال عدم وجود إمام مسلم، أو نائبه .

٣- من أسباب التخفيف في الشريعة: العسر، وعموم البلوى والجزئيات المفرعة على هذا السبب مردها إلى أمور ضرورية أو حاجية، وجميعها تؤكد أن المشقة الناتجة عنها خارجة عن المعتاد^(١) والحاجة إلى فسخ النكاح في مثل هذه الحال يجتمع فيها الأمران، العسر، وعموم البلوى.

أما العسر المؤدي للخرج والمشقة فهو في اشتراط كون الفسخ أمام سلطان، أو نائب للسلطان، إذ من المعلوم أنه ليس للمسلمين سلطان على هذه الديار.

كما أنها مسألة عمت بها البلوى من حيث انتشار وجود الأقليات المسلمة في الديار غير الإسلامية، وظهور حاجات عديدة، ومسائل جديدة فيها تقتضي إعطاءها حكماً شرعياً مناسباً، وبناء على ذلك فإما أن يقال بوجوب التحاكم إلى القضاة في الديار التي يحكمها الإسلام، وذلك عن طريق السفر إليها، أو أن يقال بجواز التحاكم في مثل هذا لدى المحاكم الوضعية الموجودة هنالك، أو أن يقال بإعطاء الحق في النظر والفصل في هذه الخصومات للمراكز والجمعيات المؤهلة لذلك في تلك الديار.

وبالنظر إلى الأول فإننا نجد أنه غير ممكن في كثير من الأحوال، وتكتنفه صعوبات عديدة بعضها يرجع إلى المتقاضين نفسيهما، كأن يرفضاً أو أحدهما السفر، أو أن يرفض مبدأ التقاضي في غير البلد التي يعيش فيها، وبعض هذه الصعوبات قد يرجع إلى أنظمة الدول التي يريدون السفر

(١) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د. يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

للتقاضي فيها، ناهيك عما يقتضيه السفر من تكاليف مادية ونفسية، وما يفوته من مصالح على المسافر.

وبالنظر إلى الثاني، فإننا نجد أنه مرفوض، لأن تحاكم المسلم إلى غير المسلم في الشؤون التي تخص المسلمين لا يجوز؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩]

وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠] إلى غير ذلك من الأدلة التي تمنع صحة تحاكم المسلم إلى غير المسلم.

فلم يبق بعد ذلك إلا القول بجواز النظر والفصل في أمثال هذه الخصومات، من قبل الجمعيات والمراكز الإسلامية المؤهلة لذلك في ديار غير المسلمين، وعدم القول بذلك قد يؤدي بكثير من الزوجات المسلمات إلى رفض الشريعة، والرضا بالتحاكم إلى قوانين الكفر.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله مبيناً القصد من رفع الحرج في الشريعة:

«اعلم أن الحرج مرفوع عن المكلف؛ لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع عن الطريق، وبغض العبادة، وكراهية التكليف، وينتظم هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله، أو ماله، أو حاله.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع...»^(١).

(١) الموافقات ٢ / ١٣٦.

٤- عقد الزواج يحتاج إلى توافر أركانه المعروفة والتي سبق ذكرها وهي:

١- الولي.

٢- الزوجان الخاليان عن الموانع التي تمنع صحة النكاح.

٣- الصيغة (الإيجاب والقبول).

٤- الشهود، ويشترط له شروط عديدة، منها التراضي وغيره، ومع خطورة شأنه وتعدد أركانه، فإنه يجوز للجمعيات والمراكز الإسلامية المؤهلة القيام به، وتزويج المسلمة التي ليس لها ولي.

بينما الفسخ لا يحتاج إلى توافر ذلك كله، فلا يحتاج إلى ولي ولا شهود، ولا إلى قبول، فالقول بجوازه لهذه الجهات أقرب من القول بالعقد للمسلمة التي ليس لها ولي.

وقد ذكر العلماء عدداً من القواعد الفقهية التي يمكن أن يستفاد منها ثبوت حق التفريق بفسخ النكاح من قبل المراكز، والجمعيات الإسلامية إذا طلبته المرأة في الأحوال التي تستدعيه شرعاً، ومن ذلك ما يلي:

(أ) القاعدة المشهورة (لا ضرر ولا ضرار) وقد تقدم الكلام على هذه القاعدة.

(ب) الفسوخ يغتفر فيها مالا يغتفر في العقود، قال الإمام السيوطي رحمه الله توضيحاً لهذه القاعدة: ومن ثم لم يحتج - الفسخ - إلى قبول، وقبلت الفسوخ التعليقات، دون العقود، ولم يصح اختيار من أسلم على أكثر من أربع ؛ لأنه في معنى العقد، ولا فسخه؛ لأنه يتضمن اختيار الباقي، وجاز توكيل الكافر في طلاق المسلمة لا في نكاحها^(١).

(ج) المشقة تحلب التيسير^(٢) ، وقد مر ذكر أحد أسباب التخفيف والتيسير المبني على هذه القاعدة وهو العسر وعموم البلوى.

(١) الأشباه والنظائر ص ٣١٨.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٧٥.

رابعاً: وإذا تقرر هذا، فإن من حق المراكز والجمعيات الإسلامية في البلاد التي توجد فيها أقليات مسلمة، وأهلها غير مسلمين، أن تتولى ولاية ضرورة النظر فيما يحصل بين الزوجين من نزاع، وإذا ثبت لديهم ما يقتضي الفسخ مما يتوقف على حكم الحاكم في البلاد المسلمة، ولم تنفع مساعي الإصلاح والتوفيق بينهما، فإن لها أن تفسخ النكاح بناء على طلب الزوجة المتضررة، ولكن يشترط لإعطائها هذا الحق وجود من يعرف الأحكام الشرعية، وكيفية تنزيلها على الواقع من طلاب العلم؛ لأن هذا الأمر يتعلق بحل عصمة النكاح القائمة بين الزوجين بسبب شرعي، فلا بد من اليقين بحصول ما يستدعي ذلك، ولا يناط هذا إلا بأهل العلم الذين أمرهم الله بالبلاغ والبيان بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وأمر الله من لا يعلم حكم الشرع أن يلجأ إلى أهل العلم، فيسألهم ويعمل بما بينوه له من حكم الله؛ حيث قال جل ذكره: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهم مصادر البحث ومراجعته:

- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة.
الشيخ حسن خالد، عدنان نجا، ط ٢، ص ١٣٩٣، دار الفكر، بيروت.
- أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة.
د/ عمر الأشقر، ١٤١٨ هـ، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن.
- أحكام الأسرة، دراسة مقارنة.
د/ محمد بلتاجي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ، مكتبة دار العروبة بالكويت.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل.
الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط ١، ١٣٩٩ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- الأشباه والنظائر.
محمد بن عمر بن مكي المعروف بابن الوكيل، ط، ١٤١٨ هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
- الأشباه والنظائر للسيوطي.
ط عيسى البابي الحلبي.
- الأشباه والنظائر لابن نجيم.
مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
- الإفتناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل.
شرف الدين الحجاوي المقدسي، المكتبة التجارية الكبرى.
- الأنوار لأعمال الأبرار.
يوسف الأردبيلي الشافعي، ط ١٣٩٠ هـ، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة.
- بذل المجهود في حل أبي داود.
الشيخ خليل أحمد السهارنفوري - دار اللواء الرياض.

- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق.
- الزيلعي- دار المعرفة- بيروت.
- جامع العلوم والحكم.
- لابن رجب الحنبلي، ط ٣، عام ١٢٨٢هـ، مكتبة ومطبعة الحلبي بالقاهرة.
- الجامع الصحيح.
- محمد بن إسماعيل البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.
- ط ٣، ١٣٨٧هـ، دار الكتاب العربي- القاهرة.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير.
- دار الفكر بيروت.
- رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين.
- دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- الرسالة الفقهية لابن أبي زيد القيرواني مع غرر المقالة شرح غريب الرسالة للمغراوي.
- ط ١، ١٤٠٦هـ، دار الغرب الإسلامي- بيروت.
- رفع الحرج في الشريعة الإسلامية- دراسة أصولية تأصيلية.
- د/ يعقوب عبد الوهاب الباحسين، ط ٢، ١٤١٦هـ، دار النشر الدولي.
- السيرة النبوية الصحيحة.
- د/ أكرم ضياء العمري، مركز بحوث السنة والسيرة، قطر، ١٩٩١م.
- شرح تبين المسالك لتدريب السالك إلى أقرب المسالك.
- محمد الشيباني بن محمد الشنقيطي، ط ١، ١٤٠٩هـ، دار الغرب الإسلامي- بيروت.
- شرح منتهى الإرادات.
- المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

- غياث الأمم في التياث الظلم.
- لأبي المعالي الجويني، دار الدعوة- الاسكندرية.
- فتاوى ابن تيمية.
- ط ١٣٩هـ، دار العربية للنشر والتوزيع - بيروت.
- فتاوى ابن حجر الهيتمي.
- ط ١٤٠٣هـ، دار الفكر العربي.
- فتاوى شمس الدين الرملي بهامش فتاوى ابن حجر الهيتمي.
- ط ١٤٠٣هـ، دار الفكر، بيروت.
- الفرقة بين الزوجين وما يحصل بها من عدة ونسب.
- الشيخ علي حسب الله، ط ١، ١٣٨٧هـ، دار الفكر العربي- مصر.
- الفروق.
- أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة- بيروت.
- الفسخ في العقود المالية.
- إبراهيم شامي مطاعن شبيهه، رسالة ماجستير، ١٤٠٩هـ.
- القاموس المحيط للفيروز آبادي.
- ط ٢، ١٣٧١هـ مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار.
- لتقي الدين الحصني الشافعي، ط الشؤون الدينية لدولة قطر.
- معجم مقاييس اللغة.
- أحمد بن فارس، ط ٢، ١٣٩٠هـ، مصطفى البابي الحلبي.
- المغني شرح مختصر الخرقي.
- لموفق الدين ابن قدامة المقدسي الحنبلي، ط ١، ١٤١١هـ، هجر للنشر والتوزيع.
- المقدمات الممهدة.
- ابن رشد- دار الغرب الإسلامي- بيروت.

- المنشور في القواعد للزركشي.
- ط ١، ١٤٠٢ هـ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- الموافقات.
- للامام إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- موسوعة القواعد والضوابط الفقهية.
- د/ علي أحمد الندوي، شركة الراجحي المصرفية.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل.
- محمد بن أحمد الخطاب، مكتبة النجاح - ليبيا.
- الولاية على النفس، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.
- للدكتور حسن الشاذلي ط ١، ١٣٩٩ هـ، دار الطباعة المحمدية- القاهرة.



مسائل الطهارة الفقهية في البلاد غير الإسلامية

د. عبد الكريم بن يونس عبد الكريم الخضر
أستاذ الفقه المشارك بجامعة الملك سعود - فرع القصيم(*)

❖ له مجموعة بحوث منشورة في مجلات علمية معتمدة، منها: مجلة جامعة أم القرى، ومجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ومجلة جامعة الملك سعود، ومجلات أخرى خارج المملكة، كمجلة الأزهر. وله مشاركات في بعض الندوات، والمؤتمرات.

ملخص البحث

يحتاج المسلم للطهارة في حياته اليومية؛ وذلك لأن الصلاة - وهي الركن الثاني من أركان الإسلام - تتكرر في اليوم خمس مرات، ولا بد للصلاة من طهارة؛ حيث لا تصح بدونها، سواء كان المسلم المحتاج للطهارة في بلاد إسلامية أو في بلاد غير إسلامية، ولكن حاجة المسلم الموجود في بلاد غير إسلامية لمعرفة مسائل الطهارة أشهر؛ وذلك لأنه يحتاج إلى مسائل قد لا يحتاج إليها المسلم الموجود في بلاد إسلامية؛ وهذا فيه زيادة مشقة عليه في ذلك .

ولذلك رأيت بحث هذه المسائل التي تتعلق بالطهارة في البلاد غير الإسلامية؛ حرصاً مني على جمع هذه المسائل في بحث مختصر يستطيع المسلم في البلاد غير الإسلامية أن يجد فيه بغيته .
وقد جعلته في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة .
أما المقدمة : فقد بينت فيها سبب اختيار الموضوع، وأهميته ، وخطة البحث فيه .

وأما المبحث الأول : فتعرضت فيه لحكم استعمال أواني الكفار إذا تيقن طهارتها، وإذا لم يتيقن طهارتها .

وأما المبحث الثاني : فقد بينت فيه حكم لبس ثياب الكفار التي نسجوها ولم يستعملوها، أو استعملوها ولكنه يتيقن طهارتها، أو استعملوها ولم يتيقن طهارتها، سواء كانت موالية لعوراتهم ، أو غير موالية لها .

وأما المبحث الثالث : فقد بحثت فيه حكم الوضوء والغسل بالثلج إذا كان يسيل على العضو المراد غسله، أو كان لا يسيل عليه .

وأما الخاتمة فقد ضمننتها أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث .

أسأل الله العظيم أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه؛ إنه سميع عليم .

أبيض

المقدمة

الحمد لله الذي امتن علينا بنعمة الإسلام والإيمان، وتفضل علينا بنعمة القرآن، فهدانا برحمته لخير الأديان، وبين لنا أحكام ديننا أفضل بيان، وأرسل لنا خير رسول صلى وزكى وصام، وقام بحق ربه خير قيام . أحمدده حمد من يعترف بفضلله ونعمه فيشكرها للمتفضل بإحسان، وأسأله أن يعينني على القيام بما أوجبه عليّ حق القيام .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا مثيل، تفرد بالألوهية والربوبية، وتسمى بخير الأسماء، واتصف بأفضل الصفات .

وأشهد أن محمد بن عبد الله خير الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، وهداية للعاملين، بين طريق الخير من طريق الشر للناس أجمعين، فأخرج الله به الناس من دياجير الظلام إلى نور الهداية والسلام .

أما بعد :

فهذا بحث متواضع خصّصته لبحث مسائل الطهارة المتعلقة بالمسلمين المغتربين والتي تهمهم أكثر من غيرهم .

وأسميته: مسائل الطهارة الفقهية في البلاد غير الإسلامية .

سبب اختيار الموضوع وأهميته:

قدر الله لي زيارة بعض البلاد غير الإسلامية التي يوجد فيها جاليات إسلامية في فترات متقطعة، والتقيت مع بعض أبناء هذه الجاليات في هذه البلدان التي زرتها، فلاحظت أن هناك بعض الأسئلة والإشكالات الفقهية في الطهارة، والتي كثيراً ما تطرح وتناقش في مثل هذه اللقاءات، فوجدت أن مجموع ما طرح من أسئلة واستفسارات في الطهارة يشمل ما هو خاص بالمغتربين، وما هو عام لجميع المسلمين في هذه البلدان وغيرها. فرغبت في

بحث المسائل التي تخص المسلمين الموجودين في البلاد غير الإسلامية، دون المسائل التي يشترك فيها معهم بقية المسلمين؛ وذلك لأن الثانية هي بقية مسائل الفقه الإسلامي في الطهارة، فلو بحثتها لكان واجباً عليّ بحث جميع مسائل الطهارة في الفقه الإسلامي .

أهميته:

تتلخص أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

- ١ - أن هذه المسائل تتعلق بالطهارة والتي لا تصح الصلاة بدونها، وتزكو بها نفس المؤمن وبدنه.
- ٢ - أن هذه المسائل مما يحتاج إليها المسلم المغترب في حياته اليومية .
- ٣ - أن أفراد هذه المسائل في بحث مستقل يسهل ويسر على المغتربين معرفة أحكامها عند الحاجة إليها .
- ٤ - أنني لم أذكر في هذا البحث إلا المسائل التي يحتاج إليها المسلم المغترب.

خطة البحث:

انتظمت خطة البحث في هذا الموضوع في: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، فجاءت كالاتي:

المقدمة: وقد اشتملت على ما يأتي:

(أ) سبب اختيار الموضوع .

(ب) أهميته .

(ج) خطة البحث .

المبحث الأول: في أواني الكفار . وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم استعمال أواني الكفار إذا تيقن طهارتها .

المسألة الثانية: حكم استعمال أواني الكفار إذا لم يتيقن طهارتها .

المبحث الثاني: في ثياب الكفار . وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم لبس الثياب التي نسجها الكفار ولم يستعملوها .

المسألة الثانية: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها، وفيها فرعان:

الفرع الأول: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا تيقن طهارتها .

الفرع الثاني: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا لم يتيقن

طهارتها .

وفيه أمران:

الأمر الأول: حكم ثياب الكفار التي لا تلي عوراتهم .

الأمر الثاني: حكم ثياب الكفار التي تلي عوراتهم .

المبحث الثالث: حكم الوضوء والغسل بالثلج . وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أن يكون الثلج مما لا يسيل إذا مرر على العضو المراد

غسله .

المسألة الثانية: أن يكون الثلج مما يسيل إذا مرر على العضو المراد

غسله .

الخاتمة: واشتملت على أهم النتائج والثمرات التي تم التوصل إليها في

هذا البحث .

هذا ما تيسر لي جمعه في هذا البحث المتواضع، والذي أسأل الله

العظيم أن يجعله خالصاً لوجهه متقبلاً عنده، وأن يعلي به درجات من بحثه

أو قرأه، أو كتبه، أو اطلع عليه، والله الموفق للحق والدال على طريق الهدى،

والهادي إلى سواء السبيل .

وكتبه

عبد الكريم الخضر

مركز المنار - كاردف - بريطانيا

في ١٤٢١/٩/٢٦هـ

المبحث الأول

في أواني الكفار

وفيه مسألتان:

- المسألة الأولى: حكم استعمال أواني الكفار إذا تيقن طهارتها.
المسألة الثانية: حكم استعمال أواني الكفار إذا لم يتيقن طهارتها.

المسألة الأولى:

حكم استعمال أواني الكفار إذا تيقن طهارتها:

اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى على أنه إذا تيقن المسلم طهارة أواني الكفار، فإنه يجوز له استعمالها^(١).

قال النووي في المجموع - بعد ذكره لجواز استعمال أواني الكفار إذا تيقن طهارتها -: «ولا نعلم فيه خلافاً»^(٢).

المسألة الثانية:

حكم استعمال أواني الكفار إذا لم يتيقن طهارتها:

اختلف الفقهاء في حكم استعمال المسلم لأواني الكفار إذا لم يتيقن طهارتها ولم يغسلها على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: أنه يجوز استعمالها مطلقاً.

وهذا القول وجهه عند الشافعية^(٣)، والمذهب عند الحنابلة^(٤).

القول الثاني: أنه يكره استعمالها.

وهذا القول مذهب الحنفية^(٥)، ومذهب الشافعية^(٦) ورواية عند الحنابلة^(٧).

القول الثالث: أنه لا يجوز استعمالها إلا بعد غسلها.

وهذا القول مذهب المالكية^(٨)، ووجهه عند الشافعية^(٩)، ورواية عند الحنابلة^(١٠).

(١) انظر: المبسوط ٩٧/١، حاشية الدسوقي ٦١/١، الشرح الكبير للدردير ٦١/١، المجموع ٢٦٣/١، المقنع ١٥٥/١، الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٥/١، الإنصاف ١٥٥/١، المغني ١٠٩/١، شرح منتهى الإرادات ٢٦/١.

(٢) المجموع ٢٦٣/١.

(٣) حلية العلماء ١٢٤/١.

(٤) المغني ١٠٩/١، الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٥/١، شرح العمدة في الفقه ١١٩/١، المقنع ١٥٥/١، الإنصاف ١٥٥/١، شرح منتهى الإرادات ٢٦/١.

(٥) البحر الرائق ٢٣٢/٨، المبسوط ٢٧/٢٤.

(٦) المهذب ١٢/١، المجموع ٢٦٣/١، مغني المحتاج ٣١/١.

(٧) المغني ١٠٩/١، شرح العمدة في الفقه ١١٩/١، الإنصاف ١٥٥/١، الفروع ١٠٠/١.

(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧٨/٦، الكافي ص ١٨٧.

(٩) روضة الطالبين ٢٧/١، حلية العلماء ١٢٤/١.

(١٠) الفروع ١٠٠/١، الإنصاف ١٥٦/١.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

قال الله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٥].

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى أباح لنا أكل طعام أهل الكتاب، ومعلوم أن طعامهم يطبخونه في قدورهم ويباشرونه بأيديهم وهذا يدل على طهارة أوانيهم التي يطبخون بها ويستعملونها^(١).

الدليل الثاني:

عن عمران بن حصين رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ وأصحابه توضؤوا من مزادة مشركة»^(٢).

وجه الدلالة:

أن وضوء النبي ﷺ وأصحابه من مزادة مشركة يدل على طهارتها وهي من أواني المشركين مما يدل على طهارة أوانيهم.

الدليل الثالث:

عن جابر بن عبد الله قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ فنصيب من آنية المشركين وأسقيتهم فنستمتع بهم فلا يعاب علينا^(٣).

(١) المجموع ٢٦٤/١ .

(٢) رواه البخاري صحيح البخاري ٨٨/١ ، كتاب التيمم ، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه عن الماء ، ورواه مسلم ، صحيح مسلم ٤٧٤/١ وما بعدها ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحياب تعجيل قضائها . والحديث طويل وفيه قصة .

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند ٣٧٩/٣ ، وأبو داود ، سنن أبي داود ١٧٧/٤ ، كتاب الأطعمة ، باب الأكل في آنية أهل الكتاب ، ورواه البيهقي ، السنن الكبرى ٣٢/١ ، كتاب الطهارة ، باب التطهير في أواني المشركين إذا لم يعلم نجاسة . قال الألباني يرحمه الله : «هذا إسناد صحيح» إرواء الغليل ٧٦/١ ، وجاء في مسند الإمام أحمد تحقيق شعيب الأرناؤوط عن هذا الحديث قوله : «إسناده قوي» . انظر : الموسوعة الحديثية ، مسند الإمام أحمد ٢٩٢/٢٣

وجه الدلالة:

حيث دل هذا الحديث على استمتاع المسلمين واستفادتهم من آنية المشركين، ولم يعاب عليهم وهذا يدل على طهارتها .

الدليل الرابع:

عن أنس رضي الله عنه أن يهودياً دعا رسول الله ﷺ إلى خبز شعير، وإهالة سَنَخَةٍ^(١)، فأجابه^(٢) .

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أجاب اليهودي الذي دعاه إلى الطعام، ومعلوم أن الطعام يطبخ ويقدم في أواني، وهذا يدل على أن أواني الكفار طاهرة؛ لأن أكل النبي ﷺ منها دليل على طهارتها؛ لأنها لو كانت نجسة لما أكل منها النبي ﷺ .

الدليل الخامس:

عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه توضأ من ماء نصرانية في جرة نصرانية^(٣) .

وجه الدلالة:

أن وضوء عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ماء النصرانية الذي في

(١) الإهالة : الدسم ما كان . والسَنَخَةُ : المتغيرة . انظر : لسان العرب ٢٧/٣ ، باب الخاء المعجمة ، فصل السين المهملة ، مادة (سنخ) . وقيل : الإهالة ما أذيت من الشحم . وقيل : الإهالة الشحم والزيت ، وقيل : كل دهن أؤتد به إهالة ، والإهالة الودك... وقيل : هو ما أذيت من الألية والشحم . وقيل : الدسم الجامد ، والسَنَخَةُ : المتغيرة الريح . لسان العرب ٣٢/١١ ، حرف اللام ، فصل الهمزة ، مادة (أهل) .

(٢) رواه الإمام أحمد في المسند ٢١٠/٣ ، ٢٧٠ ، قال الألباني : «إسناده صحيح على شرط الشيخين» إرواء الغليل ٧١/١ ، وجاء في مسند الإمام أحمد تحقيق شعيب الأرناؤوط عن هذا الحديث قوله : إسناده صحيح على شرط مسلم رجاله ثقات رجال الشيخين غير أبان - وهو ابن يزيد العطار - فمن رجال مسلم " انظر : الموسوعة الحديثية ، مسند الإمام أحمد ٤٢٤/٢٠ .

(٣) ذكره البخاري تعليقاً فقال : وتوضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية . صحيح البخاري ٥٦/١ ، كتاب الوضوء ، باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة ، ورواه البيهقي . السنن الكبرى ٣٢/١ ، كتاب الطهارة ، باب التطهر في أواني المشركين إذا لم يعلم نجاسة ، واللفظ له . وقال النووي : «صحيح رواه الشافعي والبيهقي بإسناد صحيح، وذكره البخاري في صحيحه بمعناه تعليقاً» المجموع ٢٦٣/١ .

جرتها دليل على طهارة آنيته؛ لأنها لو لم تكن طاهرة لم يصح الوضوء من الماء الموجود فيها، وهذا دليل على طهارة أواني الكفار.

الدليل السادس:

أن الأصل في أوانيهم الطهارة، فلا ينتقل عن الأصل إلاّ بدليل، ولا دليل ينقل عن الأصل فيبقى^(١).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول:

عن أبي ثعلبة الخشني قال: «أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض قوم من أهل الكتاب نأكل في آنيتهم، وأرض صيد أصيد بقوسي وأصيد بكلبي المعلم أو بكلبي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ما الذي يحل لنا من ذلك، قال: أما ما ذكرت أنك بأرض قوم من أهل الكتاب، تأكلون في آنيتهم، فإن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها، وأما ما ذكرت أنك بأرض صيد، فما أصبت بقوسك فاذكر اسم الله عليه ثم كل، وما أصبت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما أصبت بكلبك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل»^(٢).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن الأكل في آنية أهل الكتاب إلاّ إذا لم يوجد غيرها فإنها تغسل ثم تستعمل، وهذا يدل على كراهية استعمالها مع وجود غيرها.

(١) انظر: المجموع ٢٦٥/١.

(٢) رواه البخاري، صحيح البخاري ٢١٩/٦، كتاب الذبائح والصيد، باب صيد القوس، ورواه مسلم، صحيح مسلم ١٥٣٢/٢، كتاب الصيد والذبائح، باب الصيد بالكلاب المعلمة، واللفظ له.

ونوقش من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول:

أن السؤال كان عن الآنية التي يطبخون فيها لحم الخنزير ويشربون فيها الخمر كما جاء في رواية أبي داود^(١).

الوجه الثاني:

أن النهي عن استعمالها مع وجود غيرها محمول على الاستحباب^(٢).

الوجه الثالث:

قال البيهقي: روى عن أبي ثعلبة الخشني ما دل على أن الأمر بالغسل قد وقع عند العلم بنجاسة أنيتهم^(٣).

الدليل الثاني:

أن الكفار لا يتورعون عن النجاسة ولا تسلم أنيتهم من أطعمتهم وأدنى ما يؤثر ذلك الكراهة^(٤).

يناقش: بأنه لا يسلم لكم أن الكفار لا يتورعون عن النجاسة، بل إن منهم من يتورع عنها، وقد تبين لنا من الأدلة السابقة كيف توضع النبي ﷺ وأصحابه من مزادة مشرقة، وكيف أجاب اليهودي الذي دعاه إلى خبز شعير وإهالة سنخة، وهذا يدل على أنهم يتورعون عن النجاسة في الأواني فالأصل طهارة أوانيهم ما لم يثبت ويعلم يقيناً نجاستها.

(١) روى أبو داود بسنده عن أبي ثعلبة الخشني أنه سأل رسول الله ﷺ قال: إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في أنيتهم الخمر، فقال رسول الله ﷺ: إن وجدتم غيرها فكلوا فيها واشربوا، وإن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء واكلوا واشربوا " سنن أبي داود ٣٩١/٢، كتاب الأطعمة، باب الأكل في آنية أهل الكتاب.

(٢) انظر: المجموع ٢٦٥/١.

(٣) السنن الكبرى ٣٣/١.

(٤) المغني ١١١/١.

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى بين في هذه الآية نجاسة المشركين، ومعنى هذا أنهم نجس وكل ما يباشروه من أوانٍ ونحوها، فإنه يكون نجساً لنجاستهم فلا يصح استعماله قبل غسله .

نوقش:

بأن المراد بنجاسة المشركين في هذه الآية نجاسة اعتقادهم ودينهم المحرف، وليس المراد نجاسة أبدانهم وأوانيهم، بدليل أن النبي (أدخلهم المسجد واستعمل آنياتهم وأكل طعامهم)^(١) .

الدليل الثاني:

عن أبي ثعلبة الخشني قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض قوم من أهل الكتاب نأكل في آنياتهم، وأرض صيد أصيد بقوسي وأصيد بكلي المعلم أو بكلي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ما الذي يحل لنا من ذلك، قال: أما ما ذكرت أنك بأرض قوم من أهل الكتاب، تأكلون في آنياتهم، فإن وجدتم غير آنياتهم فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها، وأما ما ذكرت أنك بأرض صيد، فما أصبت بقوسك فاذكر اسم الله عليه ثم كل، وما أصبت بكليك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما أصبت بكليك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل^(٢) .

(١) انظر: المجموع ٢٦٤/١-٢٦٥ .

(٢) سبق تخريجه .

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن الأكل في آنية أهل الكتاب إلا إذا لم يوجد غيرها فإنها تغسل ثم تستعمل . وهذا يدل على نجاستها؛ لأنها لو لم تكن نجسة لما أمر النبي ﷺ بغسلها .
ونوقش من ثلاثة أوجه: سبق ذكرها (١).

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة والاطلاع على الأقوال الواردة فيها، ومعرفة أدلة هذه الأقوال، ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة من هذه الأدلة، تبين لي - والله أعلم بالصواب - أن القول الراجح هو القول الأول - وهو أنه يجوز استعمال أواني الكفار إذا لم يعلم بنجاستها ولم يتيقن طهارتها-؛ وذلك لقوة أدلته وكثرتها وسلامتها من المناقشة، ودلالاتها النصية على محل الخلاف، ولضعف أدلة الأقوال الأخرى وعدم سلامتها من المناقشة، ولما ورد عن النبي ﷺ وعن أصحابه من استعمال أواني الكفار في مناسبات كثيرة وعدم تحرزهم عن ذلك، مما يدل على طهارتها والله أعلم بالصواب .

(١) سبق ذكر الأوجه الثلاثة.

المبحث الثاني

في ثياب الكفار

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم لبس الثياب التي نسجها الكفار ولم يستعملوها.

المسألة الثانية: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها. وفيها فرعان:

الفرع الأول: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا تيقن طهارتها.

الفرع الثاني: حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا لم يتيقن طهارتها.

المسألة الأولى:

حكم لبس الثياب التي نسجها الكفار ولم يستعملوها

اتفق الفقهاء^(١) رحمهم الله تعالى على أنه يجوز لبس الثياب التي نسجها الكفار ولم يستعملوها بلا خلاف ؛ لأن النبي ﷺ وأصحابه كانوا يلبسون الثياب التي ينسجها الكفار .
قال ابن قدامة رحمه الله: «لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في إباحة الصلاة في الثوب الذي ينسجه الكفار، فإن النبي ﷺ وأصحابه، إنما كان لباسهم من نسج الكفار»^(٢) .

الفرع الأول:

حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا تيقن طهارتها

اتفق الفقهاء رحمهم الله تعالى على أنه إذا تيقن المسلم طهارة ثياب الكفار التي استعملوها، فإنه يجوز له لبسها^(٣) .
قال النووي في المجموع - بعد ذكره لجواز لبس ثياب الكفار إذا تيقن طهارتها-: «ولا نعلم فيه خلافاً»^(٤) .

(١) انظر: المبسوط ٩٧/١ ، المدونة ٣٥/١ ، التاج والإكليل ١٢١/١ ، حاشية الدسوقي ٦١/١ ، الشرح الكبير ٦١/١ ، شرح العمدة في الفقه ١٢١/١ ، المغني ١١٢/١ .

(٢) المغني ١١٢/١ .

(٣) انظر: المبسوط ٩٧/١ ، الشرح الكبير للدردير ٦١/١ ، حاشية الدسوقي ٦١/١ ، المجموع ٢٦٣/١ ، المغني ١٠٩/١ ، الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٥/١ ، المقنع ١٥٥/١ ، الإنصاف ١٥٥/١ ، شرح منتهى الإرادات ٢٦/١ .

(٤) المجموع شرح المذهب ٢٦٣/١ .

الفرع الثاني

حكم لبس ثياب الكفار التي استعملوها إذا لم يتيقن طهارتها

وفيه أمران:

الأمر الأول: حكم لبس ثياب الكفار التي لا تلي عوراتهم.

الأمر الثاني: حكم لبس ثياب الكفار التي تلي عوراتهم.

الأمر الأول:

حكم لبس ثياب الكفار التي لا تلي عوراتهم.

اختلف الفقهاء في حكم لبس المسلم للثياب التي استعملها الكفار مما لا تلي عوراتهم، كالعمائم والثياب فوقانية والمعاطف ونحوها على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول: أنه يجوز لبسها واستعمالها .

وهذا مذهب الحنفية^(١)، والحنابلة^(٢) .

القول الثاني: أنه يكره لبسها .

وهذا مذهب الشافعية^(٣) .

القول الثالث: أنه لا يجوز لبسها .

وهذا مذهب المالكية^(٤) .

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

أن الأصل في الثياب هو الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك^(٥) .

الدليل الثاني:

«أن التوارث جار فيما بين المسلمين بالصلاة في الثياب المغنومة من الكفرة قبل الغسل»^(٦) .

(١) بدائع الصنائع ٨١/١ ، المبسوط ٩٧/١ ، شرح فتح القدير ٢١١/١ ، حاشية ابن عابدين ٢٠٥/١ .
(٢) المغني ١١١/١ ، شرح العمدة في الفقه ١٢١/١ ، المقنع ١٥٥/١ ، الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٨/١ ، شرح منتهى الإرادات ٢٦/١ .

(٣) المذهب ١/١ ، المجموع ٢٦٣/١ ، مغني المحتاج ٣١/١ .

(٤) المدونة ٣٥/١ ، الشرح الكبير للدردير ٦١/١ ، التاج والإكليل ١٢١/١ ، حاشية الدسوقي ٦١/١ .

(٥) انظر : بدائع الصنائع ٨١/١ ، المبسوط ٩٧/١ .

(٦) بدائع الصنائع ٨١/١ .

الدليل الثالث:

أن خبث الكافر في اعتقاده لا يتعدى إلى ثيابه فتبقى ثيابه على أصلها في الطهارة^(١).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول:

عن أبي ثعلبة الخشني قال: «أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض قوم من أهل الكتاب نأكل في آنيتهم، وأرض صيد أصيد بقوسي وأصيد بكلبي المعلم أو بكلبي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ما الذي يحل لنا من ذلك، قال: أما ما ذكرت أنك بأرض قوم من أهل الكتاب، تأكلون في آنيتهم، فإن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها، وأما ما ذكرت أنك بأرض صيد، فما أصبت بقوسك فاذكر اسم الله عليه ثم كل، وما أصبت بكلبك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما أصبت بكلبك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل»^(٢).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن استعمال أواني أهل الكتاب فيقاس عليه استعمال ثيابهم، ولبسها وأقل أحوال النهي الكراهة، فيكون استعمال ثيابهم ولبسها مكروهاً.

يناقش:

بأنه لا يسلم لكم هذا الاستدلال؛ لأن هذا الحديث لم يرد في الثياب وإنما ورد في الأواني فلا يصح قياس الثياب على الأواني؛ لوجود الفارق بينها.

(١) انظر: المبسوط ٩٧/١.

(٢) سبق تخريجه.

وعند التسليم بصحة قياس الثياب على الأواني فإنه يرد عليه الاعتراض من ثلاثة أوجه: سبق ذكرها^(١).

الدليل الثاني:

أن هذه الثياب قريبة من موضع الحدث فقد لا يتنزهون من البول^(٢).

يناقش:

بأنه لا يسلم لكم أن هذه الثياب قريبة من الحدث؛ لأنها لا تلي عوراتهم فهي بعيدة عن مواضع الحدث، وعلى هذا فإنها تبقى على أصلها وهو الطهارة.

الدليل الثالث:

أن الكفار لا يتورعون عن النجاسة ولا تسلم ثيابهم منها، وأدنى ما يؤثر ذلك الكراهة^(٣).

يناقش: بأنه يسلم لكم أنهم لا يتورعون عن النجاسة، ولكن ذلك يكون في الثياب التي تلي عوراتهم وهي موضع النجاسة، دون الثياب التي لا تلي عوراتهم فهي بعيدة عن موضع النجاسة، فتبقى على أصلها وهو الطهارة ما لم يعلم يقيناً نجاستها.

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَمِهِمْ هَذَا﴾ [التوبة: ٢٨].

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه وتعالى بيّن في هذه الآية نجاسة المشركين، ومعنى هذا

(١) سبق ذكر أوجه مناقشة هذا الدليل.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٨١/١.

(٣) انظر: الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٧/١.

أنهم نجس وكل ما يباشرونه من ثياب ونحوها فإنه يكون نجساً؛ لنجاستهم فلا يصح استعماله قبل غسله .

نوقش: بأن المراد بنجاسة المشركين في هذه الآية نجاسة اعتقادهم ودينهم المحرف، وليس المراد نجاسة أبدانهم وثيابهم وأوانيهم بدليل أن النبي ﷺ أدخلهم المسجد واستعمل آنياتهم وأكل طعامهم^(١) .

الدليل الثاني:

عن أبي ثعلبة الخشني قال: «أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض قوم من أهل الكتاب نأكل في آنياتهم، وأرض صيد أصيد بقوسي وأصيد بكلمي المعلم أو بكلمي الذي ليس بمعلم، فأخبرني ما الذي يحل لنا من ذلك، قال: أما ما ذكرت أنك بأرض قوم من أهل الكتاب، تأكلون في آنياتهم، فإن وجدتم غير آنياتهم فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها، وأما ما ذكرت أنك بأرض صيد، فما أصبت بقوسك فاذكر اسم الله عليه ثم كل، وما أصبت بكلمك المعلم فاذكر اسم الله ثم كل، وما أصبت بكلمك الذي ليس بمعلم فأدركت ذكاته فكل»^(٢) .

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن استعمال أواني الكفار إلا عند عدم وجود غيرها فإنه يجب غسلها، فيقاس عليه استعمال ثيابهم ولبسها فيكون محرماً إلا عند عدم وجود غيرها فإنه يجب غسلها .

يناقش هذا الدليل:

بما نوقش به الدليل الأول من أدلة القول الثاني في هذه المسألة^(٣) .

الترجيح:

بعد النظر في هذه المسألة والاطلاع على الأقوال الواردة فيها ومعرفة

(١) انظر: المجموع ٢٦٤/١ - ٢٦٥ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) سبق ذكر هذه المناقشة .

أدلة كل قول منها، ومناقشة ما يحتاج منها إلى مناقشة، تبين لي - والله أعلم بالصواب - أن القول الراجح هو القول الأول، وهو أنه يجوز لبس ثياب الكفار التي لا تلي عوراتهم واستعمالها، ولو كان ذلك قبل غسلها؛ لأن الأصل فيها الطهارة، والنجاسة طارئة لا تثبت بالشك .

وذلك لقوة أدلته وسلامتها من المناقشة، ولضعف أدلة الأقوال الأخرى وعدم سلامتها من المناقشة، ولأن الأصل في الثياب الطهارة، والنجاسة مشكوك فيها، فلا يقدم المشكوك فيه على المتيقن، والله أعلم .

الأمر الثاني:

حكم لبس ثياب الكفار التي تلي عوراتهم.

اختلف الفقهاء في حكم استعمال المسلم لثياب الكفار التي تلي عوراتهم، كملابسهم الداخلية التي تباشر أجسادهم^(١) على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يحرم استعمالها .

وهذا مذهب المالكية^(٢)، ووجه عند الحنابلة ذهب إليه القاضي أبو يعلى^(٣) .

القول الثاني: أنه يكره استعمالها .

وهذا مذهب الحنفية^(٤)، والشافعية^(٥)، ورواية عند الحنابلة^(٦).

القول الثالث: أنه يجوز استعمالها .

(١) عند سبر أحوال الكفار - في هذا الوقت - نجد أنهم لا يتورعون عن النجاسة عند قضاء الحاجة؛ حيث إنهم يتبولون ويلبسون ثيابهم دون أن يستجمروا أو يستنجوا، وقد شاهدت هذا في جميع البلاد الغربية التي زرتها، منها (فرنسا ، إيطاليا ، أسبانيا ، بريطانيا ، التشيك ، ألمانيا)، وقد أخبرني كثير من المسلمين الذين يعيشون في هذه البلدان بأن هذا حال الكفار دائماً .

فالإنسان منهم يتبول وهو قائم ثم يلبس لباسه ، ويخرج من دورة المياه دون أن يتنظف بالاستنجاء أو الاستجمار، وتجد أنه يتبول في دورات مياه ليس فيها ماء ولا حتى مناديل ورقية، ثم يلبس ملابسه ويخرج، وهذا بالتالي يجعل الإنسان يقطع بأن ثيابهم التي تلي عوراتهم نجسة بالنظر لحالهم .

(٢) المدونة ٣٥/١ ، حاشية الدسوقي ٦١/١ ، الشرح الكبير للدردير ٦١/١ ، التاج والإكليل ١٢١/١ .

(٣) المغني ١١١/١ ، شرح العمدة في الفقه ١٢١/١ ، الشرح الكبير لابن قدامة ١٥٥/١ ، الإنصاف ١٥٥/١ .

(٤) بدائع الصنائع ٨١/١ ، شرح فتح القدير ٢١١/١ ، المبسوط ٩٧/١ ، حاشية ابن عابدين ٢٠٥/١ .

(٥) المهذب ١٢/١ ، المجموع ٢٦٣/١ ، مغني المحتاج ٣١/١ .

(٦) الإنصاف ١٥٥/١ .

وهذا القول رواية عند الحنابلة وهي المذهب^(١) .

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

عن أبي ثعلبة الخشني: «أنه سأل رسول الله ﷺ قال: إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في أنيتهم الخمر، فقال رسول الله ﷺ: «إن وجدتم غيرها فكلوا واشربوا، وإن لم تجدوا غيرها فارحضوها بالماء وكلوا واشربوا»^(٢) .

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن استعمال أواني أهل الكتاب عند مباشرتها للنجاسة، كالخنزير والخمر عند وجود غيرها، وأمر بغسلها عند عدم وجود غيرها، مما يدل على نجاستها، فيقاس على أوانيهم ثيابهم التي تباشر النجاسة وهي ثيابهم التي تلي عوراتهم، فتكون نجسة لا تستعمل عند وجود غيرها، وعند عدم غيرها تغسل لتزول النجاسة ثم تستعمل .

الدليل الثاني:

أن هذه الثياب التي تلي عوراتهم قريبة من موضع الحدث بل موالية له، وهم في العادة في هذا الزمان لا يتزهلون من البول، بل يلبسون ثيابهم هذه بمجرد انتهائهم من التبول، دون أن يستنجوا أو يستجمروا، فتكون نجسة .

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول:

قالوا: قلنا بالجواز لأننا على يقين من الطهارة، وفي شك من النجاسة.

(١) المغني ١/١١١، شرح العمدة في الفقه ١/١٢١، الشرح الكبير لابن قدامة ١/١٥٥، الإنصاف ١/١٥٥، شرح منتهى الإرادات ١/٢٦.

(٢) رواه أبو داود . سنن أبي داود ٢/٣٩١، كتاب الأطعمة، باب الأكل في آنية أهل الكتاب .

وأما الكراهة فالأنه يلي موضع الحدث وهم لا يحسنون الاستتجاء ويعرقون فيها لا محالة، والظاهر أن إزارهم لا ينفك عن نجاسة فتركه الصلاة فيه^(١)

مناقش:

بأن آخر دليلكم صحيح، ويعارض أوله حيث ذكرت في أنهم لا يحسنون الاستتجاء، بل هم لا يستتجون أصلاً ولا يستجمرون، وهم يلبسون ثيابهم الموالية لعوراتهم بعد انتهائهم من البول مباشرة، قبل استتجائهم أو استجمارهم، فتكون ثيابهم الموالية لعوراتهم نجسة يقينية نقلت من حكم الطهارة الأصلي .

الدليل الثاني:

أن الثياب التي تلي عورات الكفار قريبة من موضع الحدث، فقد لا يتزهدون عن الحدث؛ فيكون استعمالها مكروهاً للشك في نجاستها^(٢) .

مناقش:

بأننا نسلم لكم أن الثياب التي تلي عورات الكفار قريبة من موضع الحدث، ولكننا لا نسلم لكم ببقية الدليل وهو أنهم قد لا يتزهدون عن الحدث فيكون استعمالها مكروهاً للشك في نجاستها، بل نقول: إنهم يقيناً لا يتزهدون عن الحدث فيكون استعمالها محرماً لتيقننا نجاستها .

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول:

أن الأصل في الثياب هو الطهارة فلا تثبت النجاسة بالشك^(٣) .

(١) المبسوط ٩٧/١ .

(٢) انظر : بدائع الصنائع ٨١/١ .

(٣) انظر : بدائع الصنائع ٨١/١ ، المبسوط ٩٧/١ .

يناقش:

بأنه يسلم لكم أن الثياب التي لا تلي عورات الكافرين الأصل فيها الطهارة، والنجاسة فيها مشكوك فيها فتبقى على الأصل وهو الطهارة، ولكنه لا يسلم لكم أن ثياب الكفار التي تلي عوراتهم الأصل فيها الطهارة ؛ لأننا نعلم يقيناً أنهم لا يتورعون عن النجاسة وأنهم يتبولون فلا يستنجون ولا يستجمرون .

الدليل الثاني:

أن خبث الكافر في اعتقاده لا يتعدى إلى ثيابه^(١) .

يناقش:

بأننا نسلم لكم أن خبث الكافر في اعتقاده لا يتعدى إلى ثيابه، ولذلك لا نقول إن نجاسة ثياب الكفار الموالية لعوراتهم منتقلة إليهم ومتعدية من أجسادهم أو من اعتقادهم، وإنما نقول إن هذه النجاسة جاءت من كونهم لا يتورعون عن النجاسة، حيث إنهم يتبولون ولا يستنجون ولا يستجمرون ولا يتنظفون عقب ذلك فتصيب النجاسة ثيابهم التي تلي عوراتهم .

الترجيح:

بعد النظر في المسألة السابقة ومعرفة الأقوال الواردة فيها، والاطلاع على أدلتها ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة منها، تبين لي أن القول الراجح في هذه المسألة هو القول الأول، وهو أنه لا يجوز استعمال ثياب الكفار التي تلي عوراتهم - ما لم تطهر بعدهم -؛ لنجاستها؛ وذلك لقوة أدلته، ولضعف أدلة الأقوال الأخرى وعدم سلامتها من المناقشة، ولأن الغالب على الكفار الآن عدم تنظفهم بعد قضاء الحاجة، بل يلبسون ثيابهم مباشرة، والله أعلم بالصواب .

(١) المبسوط ٩٧/١ .

المبحث الثالث

حكم الوضوء والغسل بالثلج

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: أن يكون الثلج مما لا يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله.

المسألة الثانية: أن يكون الثلج مما يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله.

المسألة الأولى:

أن يكون الثلج مما لا يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله

إذا كان الثلج مما لا يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله، فإنه لا يصح الغسل به ولا يعتبر وضوءاً^(١).

قال النووي في المجموع عن استخدام الثلج في الوضوء: «وإن كان لا يسيل لم يصح الغسل بلا خلاف»^(٢).

المسألة الثانية:

أن يكون الثلج مما يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله.

اختلف الفقهاء رحمهم الله في حكم الوضوء والغسل بالثلج إذا كان مما يسيل إذا مرَّ على العضو المراد غسله، على قولين:

القول الأول: أنه يصح الوضوء والغسل به .

وهذا مذهب جمهور الفقهاء^(٣).

القول الثاني: أنه لا يصح الوضوء والغسل به .

وهذا قول لبعض الشافعية^(٤).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

أن إمرار الثلج على العضو المراد غسله وسيالنه عليه يعتبر غسلًا لجريان الماء على العضو المراد غسله^(٥).

(١) نهاية المحتاج ٢٧٣/١ .

(٢) المجموع ٨١/١ .

(٣) تبين الحقائق ١٩/١ ، درر الحكام ٢١/١ ، حاشية الطحاوي ٤٠/١ ، الأم ٣/١ ، نهاية المحتاج ٢٧٣/١ ، حاشية عميرة ، شرح زيد بن رسلان ٢٦/١ ، المجموع ٨١/١ ، كشف القناع ١٦٥/١ .

(٤) المجموع ٨١/١ .

(٥) انظر : المجموع ٨١/١ .

الدليل الثاني:

أن هذا السائل على الأعضاء يعتبر ماء حقيقة وينقص الماء بقدره^(١) .

دليل القول الثاني:

أن إمرار الثلج على العضو لا يعتبر غسلًا فلا يصح الوضوء والغسل به^(٢) .

يناقش:

بأنه لا يسلم لكم أن إمرار الثلج على العضو المراد غسله وسيلانه عليه لا يعتبر غسلًا، بل يعتبر غسلًا، بدليل أنه يقوم بما يقوم به الماء من إزالة النجاسة في حالة وجودها .

الترجيح:

بعد النظر في المسألة السابقة والاطلاع على القولين الواردين فيها، ومعرفة أدلتها ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة منها، تبين لي - والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب - أن القول الراجح هو القول الأول وهو أنه يصح الوضوء والغسل بالثلج إذا كان الثلج مما يسيل إذا مرر على العضو المراد غسله؛ وذلك لقوة أدلته وسلامتها من المناقشة، وعدم سلامة دليل القول الثاني من المناقشة، ولأن إمرار الثلج وسيلانه على العضو المراد غسله يبقى أثر الماء عليه كما يبقى أثر الماء بعد الوضوء به، ثم إن الثلج بعد ذوبانه على العضو يكون ماءً فلا يختلف حكمه عنه والله أعلم .

(١) شرح زيد بن رسلان ٢٦/١ .

(٢) انظر : المجموع ٨١/١ .

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

ففي نهاية هذا البحث المتواضع أحب أن أختمه بأهم النتائج التي تم التوصل إليها من خلال بحثه وهي:

- ١ - أن المسلم إذا تيقن طهارة أواني الكفار فإنه يجوز له استعمالها .
- ٢ - أنه يجوز استعمال أواني الكفار إذا لم يعلم بنجاستها ولم يتيقن طهارتها .
- ٣ - أنه يجوز للمسلم أن يلبس الثياب التي نسجها الكفار ولم يستعملوها .
- ٤ - أن المسلم إذا تيقن طهارة ثياب الكفار التي استعملوها فإنه يجوز له لبسها .
- ٥ - أنه يجوز لبس ثياب الكفار التي لا تلي عوراتهم حتى ولو كانوا قد لبسوها .
- ٦ - أنه لا يجوز لبس ثياب الكفار التي تلي عوراتهم إذا كانوا قد لبسوها ما لم تُطهر بعدهم .
- ٧ - أنه إذا كان الثلج مما لا يسيل إذا مرر على العضو المراد غسله فإنه لا يصح الغسل به ولا يعتبر وضوءاً .
- ٨ - أنه يصح الوضوء والغسل بالثلج إذا كان الثلج مما يسيل إذا مرر على العضو المراد غسله .

هذا ما تيسر جمعه من مسائل الطهارة التي تختص بالمسلمين المغتربين في بلاد الكفار، وتكثر حاجتهم لها، وهناك مسائل أخرى غيرها، ولكن لعدم اختصاصها بالمسلمين المغتربين وعدم انفرادهم بها دون غيرهم من بقية المسلمين آثرت عدم بحثها؛ تجنباً للإطالة والله أعلم.

المصادر والمراجع:

- ١ - الأم . لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى عام (٢٠٤هـ): الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان .
- ٢ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل . لمحمد ناصر الدين الألباني: الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، لبنان، ط. الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٣ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف . لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، المتوفى عام (٨٨٥هـ)، تحقيق: د. عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط. الأولى ١٤١٦هـ.
- ٤ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل . لعلي الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، المتوفى عام (٨٨٥هـ): الناشر: مكتبة السنة المحمدية، ط. الأولى ١٣٧٤هـ، توزيع مكتبة ابن تيمية، القاهرة .
- ٥ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق . لزين العابدين إبراهيم بن نجيم، المتوفى عام (٩٧٠هـ): الناشر: مكتبة رشيدية - باكستان، المطبعة العربية.
- ٦ - التاج والإكليل في شرح مختصر خليل . لمحمد بن يوسف العبدري، المتوفى عام (٨٩٧هـ): الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.
- ٧ - التاج والإكليل لمختصر خليل . لأبي عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق، المتوفى عام (٨٩٧هـ): مطبوع مع مواهب الجليل، الناشر: دار الفكر، ط. الثانية ١٣٩٨هـ .
- ٨ - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق . لفخر الدين عثمان الزيلعي، المتوفى عام (٧٤٣هـ): الناشر: دار الكتاب الإسلامي، ط. الثانية، مطابع الفاروق، القاهرة .
- ٩ - الجامع لأحكام القرآن المسمى تفسير القرطبي . لمحمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، المتوفى عام (٦٧١هـ): الناشر: دار الشعب - القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ.
- ١٠ - حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار . لمحمد أمين بن عمر بن عابدين، المتوفى عام (١٢٥٢هـ): الناشر: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ.

- ١١ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير . لمحمد عرفة الدسوقي، المتوفى عام (١٢٣٠هـ): دار الفكر للطباعة والنشر .
- ١٢ - حاشية الطحطاوي . لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، المتوفى عام (١٢٣١هـ): الناشر: مكتبة الباني الحلبي- مصر (١٣١٨هـ)، الطبعة الثالثة .
- ١٣ - حاشية عميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين . لشهاب الدين أحمد أبو يعلى الملقب بعميرة، المتوفى عام (٩٥٧هـ): الناشر: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ١٤ - حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء . لسيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي الففال: الناشر: مكتبة الرسالة الحديثة، عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٩٨٨م .
- ١٥ - درر الحكام شرح مجلة الأحكام . لعلي حيدر: الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان .
- ١٦ - روضة الطالبين وعمدة المفتين . لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المتوفى عام (٦٧٦هـ): الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ١٧ - سنن أبي داود . لسليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى عام (٢٧٥هـ): نشر وطبع بدار الدعوة، اسطنبول، تركيا .
- ١٨ - السنن الكبرى . لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي، المتوفى عام (٤٥٨هـ): الناشر: دار المعرفة، بيروت - توزيع مكتبة المعارف - الرياض.
- ١٩ - شرح زيد ابن رسلان . لمحمد بن أحمد الرملي الأنصاري، المتوفى عام (١٠٠٤هـ): الناشر: دار المعرفة، بيروت - لبنان .
- ٢٠ - شرح العمدة في الفقه "كتاب الطهارة" . لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، المتوفى عام (٧٢٨هـ): تحقيق د. سعود العطيشان، الناشر: مكتبة العبيكان، الرياض، ط. الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- ٢١ - الشرح الكبير . لأبي البركات أحمد الدردير، المتوفى عام (١٢٠١هـ): الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .
- ٢٢ - الشرح الكبير . لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن

- قدامة المقدسي، المتوفى عام (٦٨٢هـ)، تحقيق: د. عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط. الأولى ١٤١٦هـ، القاهرة.
- ٢٣ - شرح فتح القدير . لمحمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام، المتوفى عام (٦٨١هـ): الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- ٢٤ - شرح منتهى الإرادات . لمنصور بن يونس البهوتي، المتوفى عام (١٠٥١هـ): الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان.
- ٢٥ - صحيح البخاري . لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى عام (٢٥٦هـ): الناشر: دار الدعوة، اسطنبول - تركيا .
- ٢٦ - صحيح مسلم . لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، المتوفى عام (٢٦١هـ)، الناشر: دار الدعوة، اسطنبول - تركيا .
- ٢٧ - الفروع . لأبي عبد الله محمد بن مفلح، المتوفى عام (٧٦٣هـ): الناشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ٢٨ - الكافي في فقه أهل المدينة المالكي . لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري، المتوفى عام (٤٦٣هـ): الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. الأولى، ١٤٠٧هـ.
- ٢٩ - لسان العرب . لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي: الناشر: دار صادر - بيروت، لبنان، ط١، عام ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٣٠ - المبسوط . لأبي بكر بن أبي سهل السرخسي، المتوفى عام (٤٩٠هـ): الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ودار المعرفة - بيروت .
- ٣١ - المجموع شرح المذهب . لأبي زكريا محيي الدين النووي، المتوفى عام (٦٧٦هـ): الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان .
- ٣٢ - المدونة الكبرى . للإمام مالك بن أنس، المتوفى عام (١٧٩هـ): الناشر: دار صادر، بيروت - لبنان .
- ٣٣ - المسند . للإمام أحمد بن حنبل، المتوفى عام (٢٤١هـ): الناشر: دار الدعوة، اسطنبول - تركيا .
- ٣٤ - المغني . لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المتوفى عام (٦٢٠هـ): تحقيق:

- عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان .
- ٣٥ - مغني المحتاج . لمحمد الخطيب الشربيني، المتوفى عام (٩٧٧هـ): الناشر: دار الفكر، بيروت .
- ٣٦ - المقنع . لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المتوفى عام (٦٢٠هـ): هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، تحقيق: د. عبد الله التركي، ط. الأولى ١٤١٦هـ .
- ٣٧ - المذهب . لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفى عام (٤٧٦هـ): الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط. الثانية ١٣٧٩هـ.
- ٣٨ - الموسوعة الحديثية / مسند الإمام أحمد بن حنبل: الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بالملكة العربية السعودية.
- ٣٩ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج . لمحمد بن أبي العباس الرملي الشهير بالشافعي الصغير، المتوفى عام (١٠٠٤هـ): الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط. الأخيرة، ١٤٠٤هـ.



أحكام الجلود في الفقه الإسلامي

إعداد

د. ياسين بن ناصر الخطيب

أستاذ مشارك بقسم القضاء

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى (❖)

❖ له مؤلفات منها: الانتفاع بالوديعة. المباني الآيلة للسقوط. خلط الوديعة وعمل المصارف فيها. أحكام السجود. وغير ذلك.

ملخص البحث

الحمد لله ، وصلى الله على محمد ومن والاه .

وبعد : فإن بحث أحكام الجلود في الفقه الإسلامي بين فيه الباحث أن جلد الحيوان المأكول اللحم المذكى طاهر ، وإذا دبغ جاز استعماله في جميع أنواع الاستعمالات ، واختلف الفقهاء في جلد الميتة إذا دبغ ، وترجح بالأحاديث الصحيحة أن (دبغه طهوره) وهذه الأحاديث عامة في كل جلد: سواء كان من مأكول اللحم أم من غيره، من الكلب والخنزير، أم من غيرهما، كما توصل البحث إلى أن الدباغ هو ما ينشف فضلات الجلد ، ويطيبه ، ويمنع الفساد عنه ، وينبغي غسل الجلد بعد دبغه ، كما تبين أن الدباغ لا يحتاج إلى النية؛ لذا فهو يصح من المؤمن والكافر، والصغير والكبير، والذكر والأنثى، والعاقل والمجنون، وتبين أنه لا يجوز أكل جلد الميتة بعد دبغه؛ لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (إنما حرم من الميتة أكلها)، ويجوز للإنسان - بعد دبغ جلد الميتة - استعماله في كل أنواع الاستعمالات، وأن شعر جلد الميتة طاهر؛ لأنه لا تحله الحياة .

وصلى الله على محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا تدر له ولياً مرشداً .

أما بعد :

فقد شملت الثورة الصناعية والزراعية جميع مرافق الحياة، وأصبحت الحياة تعج بما أنتجته هذه الثورة من منتجات لا تقف عند حد، وأصبح التبادل التجاري في المصنوعات والمزروعات من الضروريات التي لا يستغني عنها الأفراد ولا الحكومات، ومن تلك الصناعات: صناعة الجلود التي دخلت الكثير من استعمالات الناس البيتية والمكتبية ووسائل النقل وغيرها، فدخلت في السُتر التي تلبس في الشتاء، والفرو الذي يكون فوق السترة، وطاقيات الرأس في البلاد الباردة، والقفازات التي تلبس في الأيدي، والأحذية والحقائب، والأحزمة، ومحفظات النقود، ومحفظات النظارات، وسير الساعات، كما تدخل الجلود في الكثير من فرش البيت، وفرش السيارات، وتجليد الكتب والكراسي، وعلى المكاتب، وفي سرج الحيوانات، وسيورها إلخ. وأصبحت تستعمل في الرطب واليابس، وفي الحار والبارد .

وأصبحت هذه الجلود تستورد من البلاد الإسلامية وغير الإسلامية، والناس يتساءلون عن حكم استعمال هذه الجلود؛ لأنهم - إذا كانوا يعلمون مصدر هذه الجلود هنا فهم - لا يدرون مصدر هذه الجلود المستوردة، هل هي من حيوان مذكى أم من حيوان ميت؟

ويسألون عن استعمالها هل هو حلال أم حرام؟ فأردت أن أبحث في هذا البحث حكم الجلود عموماً؛ لأرى رأي الشرع فيه ؛ لأن هذا الموضوع أصبح مما عمت به البلوى، وسميته (أحكام الجلود في الفقه الإسلامي) وسيتكون هذا البحث - بإذنه تعالى - من مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة.

المقدمة: - وتقدمت - وهي في سبب كتابة هذا البحث، في الفصل الأول: أُعَرِّفُ بالجلد لغة واصطلاحاً، ثم أذكر ما اتفق عليه الفقهاء، وما اختلفوا فيه من طهارة الجلود ونجاستها .

وفي الفصل الثاني: أعرف بالدباغ لغة واصطلاحاً، ثم أذكر ما يتعلق به من الأحكام، وفيه تسعة مطالب.

وفي الفصل الثالث: أتكلم عن استعمال جلد الميتة المدبوغ، وفيه مطلبان.

وفي الفصل الرابع: أتكلم عن الشعر الذي على جلد الميتة، هل هو طاهر أم نجس؟

ثم الخاتمة، أذكر فيها ما توصل إليه البحث من المهمات.

والله تعالى أسأل أن يوفقني لإتمام هذا البحث على الوجه المطلوب، وأن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنه جواد كريم، رؤوف رحيم.

(تنبيه) إذا جاء في البحث (قلت) بين حاصرتين، فهو من كلام الباحث.

الفصل الأول

تعريف الجلد وحكم طهارته أو نجاسته

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الجلد.

المطلب الثاني: ما اتفق عليه الفقهاء بالنسبة للجلود.

المطلب الثالث: ما اختلفوا فيه من طهارة الجلود ونجاستها.

المطلب الأول: في تعريف الجلد^(١)

الجلد لغة: قال ابن فارس في المقاييس:

الجيم واللام والدا: أصل واحد، وهو يدل على قوة وصلابة.

فالجلد: معروف، وهو أقوى مما تحته من اللحم.

والجلدُ: صلابَةُ الجلدِ.

والأجلاد: الجسم، يقال لجسم الرجل: أجلاده وتجاليده.

والمجلد: جلد يكون مع النادبة تضرب به وجهها عند المناحة^(٢).

(قلت) فيكون هذا اسم آلة؛ لأنه بكسر الميم.

وفي المصباح: الجلد، غشاء جسم الحيوان، والجمع جلود، وقد يجمع

على أجلا^(٣).

(قلت) ولم يعرف الفقهاء الجلد؛ لأنه كما قال ابن فارس معروف.

المطلب الثاني: ما اتفق عليه الفقهاء بالنسبة للجلود.

بعد بيان تعريف الجلد أنتقل إلى حكم طهارة الجلود ونجاستها بعد

الدباغ، فأذكر - أولاً - ما اتفق الفقهاء عليه، ثم أذكر ما اختلفوا فيه، فأقول:

اتفق الفقهاء على أن الجلد إذا كان من حيوان مأكول اللحم، وقد ذكي

ذكاة شرعية، ودبغ حتى زالت عنه القاذورات التي تعلق به أنه يطهر، ويجوز

(١) للجلد أسماء بحسب أحواله: فالجلد: غشاء الحيوان، الإهاب: قبل دبغ الجلد، الجلد المرجل: الذي يسليخ من رجل واحدة، المنجول: الذي يشق من عرقوبيه جميعاً، المزقق: الذي يسليخ من قبل رأسه، أغللت في الجلد: أخذت بعض اللحم معه في السليخ، المرق: ما يبقى في الجلد من اللحم إذا سليخ، الصلة: الجلد اليابس قبل الدباغ، الزعنفة: طرف الأديم كاليدين والرجلين، الشكوة: مسك - جلد - السخلة ما دام يرضع، البدر: مسك السخلة إذا فطم، السقاء: مسك السخلة إذا أجده، الوطْب: جلد الجدع فما فوق، الأديم المصحب: عليه صوفه أو وبره أو شعره، انظر الإفصاح في اللغة تأليف عبد القادر الصعيدي، وحسين يوسف موسى ص ١٧٧. وانظر له أسماء أخرى عند الدبغ وبعده.

(٢) المقاييس في اللغة لابن فارس ت ٣٩٥هـ حققه شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر بيروت ١٤١٥ هـ ط ١ ص ٢٢٠.

(٣) المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للفيومي أحمد بن محمد بن علي ت ٧٧٠هـ صححه مصطفى الزرقاء دار الفكر بيروت ١١٤/١. (جلد)

استعماله في جميع الاستعمالات: سواء استعمل في رطب أم في يابس، في ماء أم في زيت، أو ما شاكل ذلك^(١).

كما اتفقوا على أن جلود الميتة نجسة قبل دبغها^(٢)، سواء كانت من مأكول اللحم أم لا^(٣).

لكن نقل السيوطي عن الزهري أنه قال: ينتفع بجلود الميتة بلا دبغ، ويجوز استعمالها في الرطب واليابس. وكذلك نقله عنه الزرقاني^(٤)

ورده في البحر الزخار بمخالفة الإجماع^(٥).

ونقل ابن عبد البر في التمهيد: أن الليث بن سعد يقول بقول الزهري، وقال: هذا هو المشهور عنهما، ويروى عنهما خلافه. اهـ^(٦).

المطلب الثالث: ما اختلفوا فيه من طهارة الجلود ونجاستها.

اختلف الفقهاء في جلود الميتة - إذا دبغت - هل تطهر بالدبغ أو لا؟ على أقوال كثيرة، أوصلها بعضهم إلى سبعة أقوال.

والذين قالوا تطهر بالدبغ اختلفوا في الذي يطهر منها ما هو؟

وسأذكر الأقوال كلها - كما ذكرها الفقهاء - ثم أفصل القول فيها -

(١) قال القرافي في الذخيرة ١/١٦٥: الذكاة مطهرة لسائر أجزاء الحيوان: لحمه وعظمه وجلده، واستثني الخنزير؛ لقوله تعالى (فإنه رجس) وانظر المغني لابن قدامة ١/٨٥. بين نجاسة جلد الميتة، لأن جلد الذكاة بخلافه، المجموع للنووي ١/٢٧٠.

(٢) يسمى الصلّة وهو الجلد اليابس قبل أن يدبغ، الإفصاح في اللغة ص ١٧٧.

(٣) حاشية الدسوقي ١/٥٥: لا يجوز الانتفاع به بحال هو المذهب، وقال ابن قدامة في المغني ١/٨٩: لا يختلف المذهب في نجاسة جلد الميتة قبل الدبغ، ولا نعلم أحداً خالف في ذلك، وانظر مواهب الجليل للخطاب ١/١٠١. وقال إمام الحرمين: اتفق علماؤنا على أن جلد الميتة قبل الدبغ نجس، وكذا صرح بنقل الاتفاق عليه آخرون، المجموع للنووي ١/٢٧٠.

(٤) الحاوي للفتاوي للسيوطي ص ١٣ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٨ هـ. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٣/١١٢ دار الفكر بيروت ١٤١٦ هـ.

(٥) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، للإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى ٢/٢٤. مؤسسة الرسالة ١٣٦٦ هـ ط ١، وانظر نيل الأوطار للشوكاني ١/٧٨ مصطفى الحلبي، وقال الشوكاني: لعله لم يبلغ الزهري بقية الروايات، وسيأتي مع الأقوال.

(٦) التمهيد ٤/١٥٤.

بإذنه تعالى - فأقول:

اختلف الفقهاء في مسألة جلود الميتة هل تطهر بالدباغ إلى أقوال كثيرة،
أوصلها الفقهاء^(١) إلى سبعة أقوال، وكما يلي:

القول الأول: لا يطهر بالدباغ شيء من الجلود.

وهو رواية عن مالك^(٢) وهو أشهر الروايتين عن أحمد^(٣).

وروي ذلك عن عمر بن الخطاب، وابنه عبد الله بن عمر، وعمران بن
الحصين، وعائشة - رضي الله عنهم - ونسبه في البحر إلى أكثر العترة^(٤).

القول الثاني: يطهر بالدباغ مأكول اللحم دون غيره.

وهو رواية أشهب عن مالك، ورواية عن أحمد نقلها المرداوي.

وهو مذهب الأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبي ثور، وإسحاق بن راهويه.

القول الثالث: يطهر بالدباغ كل الجلود من الحيوان إذا كان طاهراً في
حال الحياة،

(١) ذكر هذه الأقوال النووي في شرحه لصحيح مسلم ٥٤/٢، ونقلها عنه الشوكاني في نيل الأوطار ٧٧/١.
٧٨. والسيوطي في الحاوي للفتاوي ١٢/١ - ١٣. وانظر البحر الزخار للمرتضى ٢٣/٢ - ٢٤. وابن حجر في
الفتح ٦٥٩/٩.

(٢) الكافي لابن عبد البر ١٣٥/١: وكان مالك يكره الوضوء في إناء جلد الميتة بعد الدباغ. على اختلاف من
قوله، ومرة قال: إنه لم يكرهه إلا في خاصة نفسه، ويكره الصلاة عليه، وتابعه جماعة من أصحابه، وأما
أكثر المدنيين فعلى إباحة ذلك وإجازته اهـ. ثم ذكر أن جلد الخنزير لا يطهره الدباغ. الذخير للقرافي
١٦٦/١. والشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ٥٤/١ بين أن المشهور: أن الدباغ لا يؤثر في ظاهر
الجلد ولا في باطنه لكن يستعمل في الجامدات؛ لأن طهارته في الأحاديث لغوية. مواهب الجليل للخطاب
١٠١/١ قال في المختصر: (وجلد - نجس - ولو دبغ) قال الشرح: هذا هو المشهور، اهـ وقال المواقي في التاج
والإكليل ١٠١/١: أكثر أهل العلم يقولون: إن جلد الميتة يطهره الدباغ... والمشهور المعلوم من قول مالك أن
جلد الميتة لا يطهره الدباغ. وانظر بداية المجتهد لابن رشد ٦٩٦٨/١. والقوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٦.

(٣) المغني لابن قدامة ٨٩/١ قال: فالمشهور في المذهب أنه نجس أيضاً. الكافي في فقه أحمد بن حنبل
١٩/١. الفروع لابن مفلح ١٠١/١: ولا يطهر جلد نجس بموته بدبغه، نقله جماعة، ويجوز استعماله في يابس
على الأصح، قيل: بعد دبغه وفاقاً لمالك، وقيل: وقبله وفاقاً للشافعي، فإن جاز أبيح الدبغ، وإلا احتمل
التحريم، واحتمل الإباحة. وانظر تصحيح الفروع معه قال: ويباح الانتفاع بها في اليابسات اختاره الشيخ
تقي الدين اهـ يعني ابن تيمية. وانظر مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٩٠/٢١ وما بعدها، وفي
الإنصاف للمرداوي ٨٦/١ قال: هذا المذهب... وعنه يظهر منها ما كان طاهراً في حال الحياة، وعنه يظهر
جلد ما كان مأكولاً في حال الحياة، وعنه الدباغ مطهر اهـ، والمحرم لابن تيمية الجد ٦/١ وكشاف القناع
للبهوتي ٥٤/١ - ٥٥.

(٤) البحر الزخار للمرتضى ٢٤/١. ونيل الأوطار للشوكاني ٧٧/١.

واختلفوا فيما يطهر بالدباغ:

فمذهب الشافعي: يطهر بالدباغ جميع جلود الميتة إلا الكلب والخنزير والمتولد منهما^(١)، ويطهر بالدباغ ظاهر الجلد وباطنه، ويجوز استعماله في الأشياء المائعة واليابسة^(٢)، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيره^(٣). وبنجاسة الكلب والخنزير قال الحسن بن زياد الحنفي^(٤). وهي رواية غير مشهورة في مذهب أحمد^(٥). وحكي هذا عن عمر، وعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس رضي الله عنهم.

وروي نحو هذا عن عطاء، والحسن، والشعبي، والنخعي، وقتادة، ويحيى الأنصاري، وسعيد الأنصاري، وسعيد بن جبير، والأوزاعي، والليث، والثوري، وابن المبارك، وإسحاق^(٦).

القول الرابع: يطهر بالدباغ جميع الجلود إلا جلد الخنزير خاصة، زاد محمد: الفيل^(٧).

وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه^(٨).

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٥٨/١ - ٦٥. ذكر طهارة جميع الجلود بالدباغ ظاهراً وباطناً إلا جلد الكلب والخنزير. الوسيط للغزالي ٣٥٠/١ الروضة للنووي ٨١/١: أن يدبغ جلد الميتة، فيطهر بالدباغ من مأكول اللحم وغيره، إلا جلد كلب أو خنزير وفرعهما. والغاية القصوى في دراية الفتوى للبيضاوي ٢٣١/١ - ٢٣٢. ودلائل الأحكام لابن شدداد ١٥٨/١ - ١٦٠ والمجموع للنووي ٢٦٨/١ - ٢٨٥ ذكر المسألة والخلاف. وشرح المحلي على المنهاج ٧٣/١. ذكر خلافاً في نجاسة باطنه لم يذكره غيره.

(٢) ظاهر الجلد ما لاقى الدابغ، والباطن ما لم يلاق الدابغ، الإقناع للشرييني ٢٥/١. وانظر حاشية البجيرمي ٩٩/١. نقل عن الزركشي عكس هذا.

(٣) الحاوي للماوردي ٥٨/١.

(٤) المبسوط للسرخسي ٢٠٣/١. وتبيين الحقائق للزيلعي ٢٥/١.

(٥) المغني لابن قدامة ٨٩/١. قال: يطهر منها ما كان طاهراً في حال الحياة. والكافي في فقه أحمد بن حنبل ١٩/١.

(٦) ذكرت أقوال الفقهاء في المغني لابن قدامة ٨٩/١ - ٩٠.

(٧) حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح ١١١/١: فهو نجس عنده.

(٨) الحجة لمحمد بن الحسن ٨/٣. قال: أليس جلد الميتة يدبغ وهو للمسلم فيحل الانتفاع به، وقد حرم الله الميتة كما حرم الخمر؟ اهـ ومختصر الطحاوي ص ١٧. وتنوير الأبصار للحصكفي ١٣٥/١ - ١٣٦ ذكر المسألة وخلاف أبي يوسف. والدر المختار له أيضاً ١٣٧/١. وحاشية ابن عابدين ١٣٥/١. الدبغ مطهر بالجملة، والمختصر من المعتصر من مشكل الآثار ٢٦٩/١ - ٢٧١. والبحر الرائق ١٠/١ ومعه منحة الخالق. نور الإيضاح للشرنبلالي ص ٥٥. إلا جلد الخنزير وال آدمي، وتطهر الذكاة الشرعية جلد غير المأكول دون لحمه على أصح ما يفتى به. ومجمع الأنهر لشيخه زاده ٣٢/١. إلا جلد الآدمي لكرامته، والخنزير لنجاسة عينه، والفيل عند محمد كالخنزير. وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ٢٦/١.

ورواية عن الإمام مالك حكاها عنه ابن القطان^(١)، وابن عبد البر^(٢).

وهو قول الحسن بن صالح، وسفيان الثوري، وعبد الله بن الحسن العنبري^(٣).

القول الخامس: يطهر بالدباغ جميع الجلود حتى جلد الكلب والخنزير ظاهراً وباطناً.

قاله داود وأهل الظاهر^(٤)، ورواية عن أبي يوسف^(٥)، وحكي عن سحنون من المالكية^(٦)، ومحمد بن الحكم^(٧).

وهو مذهب مَنْ حكم بطهارة الحيوانات كلها، لكن قال في المواهب: إن المشهور أن جلد الخنزير كغيره ينتفع به بعد الدبغ^(٨).

القول السادس: يطهر جميع الجلود حتى الكلب والخنزير إلا أنه يطهر ظاهره دون باطنه، فيستعمل في الرطب دون اليابس، ويصلى عليه لا فيه، وهو المشهور من مذهب مالك^(٩).

القول السابع: ينتفع بجلود الميتة بلا دباغ، ويجوز استعمالها في الرطب واليابس.

حكي هذا عن الزهري والليث^(١٠)، وكأنه اختيار البخاري^(١١)، وهو وجه

(١) الحاوي للفتاوي للسيوطي ١٢/١. الذخيرة للقرافي ٩١٦٦/١. وهو مطهر لجملة الجلود.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١٧٦/٤.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١٤٢/١.

(٤) المحلى لابن حزم ١١٨/١. قال: وتطهر جلود الميتة - أي ميتة كانت - ولو أنها جلد خنزير أو سبع أو غير ذلك، فإنه بالدباغ بأي شيء دبغ طاهره. البحر الزخار للمرئضى ٢٤/١. رواية عن أبي يوسف.

(٥) رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ١٣٦/١. رواية عن أبي يوسف.

(٦) الحاوي للفتاوي ١٣/١.

(٧) التمهيد لابن عبد البر ١٧٦/٤. وسحنون يقول: لا بأس به - الخنزير - وهو قول محمد بن الحكم، وداود بن علي وأصحابه. تفسير القرطبي ١٥٨/١٠.

(٨) مواهب الجليل للخطاب ١٠١/١.

(٩) الحاوي للفتاوي ١٣/١.

(١٠) مصنف عبد الرزاق رقم (١٨٥). تفسير القرطبي ١٥٨/١٠.

(١١) قاله ابن حجر في فتح الباري ٤١٣/٤ - ٤١٤ رقم الحديث (٢٢٢١) قال: وكأنه اختيار البخاري، وحجته مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم (إنما حرم أكلها) فإنه يدل على أن كل ما عدا أكلها مباح.

شاذ لأصحاب الشافعي، قال النووي: لا تفريع عليه ولا التفات إليه^(١).
هذه هي أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ونستطيع أن نجعلها في
مبحثين:

المبحث الأول: الخلاف في الدباغ هل يطهر جلد الميتة أو لا؟
المبحث الثاني: الخلاف في أي الحيوانات يطهر جلدها بالدباغ عند
القائلين بأن الدباغ مطهر؟ فنقول:

المبحث الأول: هل الدباغ يطهر جلد الميتة.
(على خلاف في الحيوانات التي يطهر جلدها بالدباغ إذا كانت ميتة،
سنذكره بعد هذا المطلب)
اختلف الفقهاء في الدباغ هل يطهر جلد الميتة؟ على قولين:
المذهب الأول: يرى أن الدباغ يطهر جلد الميتة.
وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك في رواية، وأبو يوسف من الحنفية،
والشافعي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية وهو قول أكثر العلماء^(٢).
وهو قول مخرج على مذهب الحنابلة^(٣).
وهو قول من تقدمت أقوالهم من الصحابة والتابعين^(٤).
المذهب الثاني: يرى أن الدباغ لا يطهر جلد الميتة.
وهو المشهور من مذهب مالك، والمشهور كذلك من مذهب أحمد، وهو
اختيار ابن تيمية^(٥).

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٥٤/٢.

(٢) الفتاوى لابن تيمية ٩٠/٢١.

(٣) المغني لابن قدامة ٩٧/١. قال: ويتخرج أن تطهر النجاسات كلها بالاستحالة قياساً على الخمرة إذا انقلبت،
وجلود الميتة إذا دبغت.

(٤) انظر لأقوال الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - المغني لابن قدامة ٨٩/١-٩٠.

(٥) الاختيارات الفقهية للبعلي ص ٢٦ قال: ورجحه في الفتاوى المصرية، انظره في ص ٢٦ منها.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بأنه لا يطهر شيء من جلود الميتة بالدباغ بالكتاب والسنة، وهي كما يلي:

فمن الكتاب قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ [المائدة: ٣].

وجه الدلالة: أن هذه الآية عامة تشمل جلد الميتة وغيره.

ومن السنة: حديث عبد الله بن عكيم قال: أتانا كتاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) رواه الترمذي^(١) وقال هذا حديث حسن^(٢).

وفي رواية لأبي داود^(٣) عن عبد الله بن عكيم قال: قرئ علينا كتاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأرض جهينة^(٤) وأنا غلام شاب (أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب).

وعن الحكم بن عتبة أنه انطلق هو وأناس معه إلى عبد الله بن عكيم - رجل من جهينة - فدخلوا وقعدت على الباب، فخرجوا إلي وأخبروني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب إلى جهينة قبل موته بشهر (أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب)^(٥).

وجه الدلالة: هو أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهاهم عن الانتفاع بجلود الميتة وذلك آخر العهد؛ لأنه قبل موته - صلى الله عليه وسلم - بشهر، فيكون ناسخاً للأحاديث الأخرى.

واستدل أصحاب المذهب الأول القائلون بأن الدباغ يطهر جلد الميتة

(١) سنن الترمذي (٢٥) كتاب اللباس (٧) باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت رقم (١٧٢٩) ٢٢٢/٤. وسنن ابن ماجه برقم (٣٦٥٧).

(٢) قال البجيرمي في حاشيته ٩٩/١: الإهاب اسم الجلد قبل دبغه، سُمي به لأنه أهبة للحج، أي ينتفع به، وبقاء لحماية جسده، كما قيل له المسك؛ لإمساكه ما وراءه.

(٣) سنن أبي داود برقم (٤١٢٧) ٦٧/٤. والنسائي في سننه ١٧٥/٧.

(٤) جهينة: بنون، مصغراً: قبيلة. المغني في ضبط أسماء الرجال لمحمد طاهر بن علي الهندي ص ٦٤.

(٥) سنن أبي داود نفسه.

بثلاثة أنواع من الأحاديث:

النوع الأول: صرح فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الدباغ مطهر للجلود.

والنوع الثاني: صرح فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - بأن الدباغ ذكاة للجلود.

والنوع الثالث: صرح فيه النبي - صلى الله عليه وسلم - أو أمر بالانتفاع والاستمتاع بجلود الميتة المدبوغه، ونبدأ بالقسم الأول وكما يلي:

١- حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (إذا دبغ الإهاب فقد طهر) رواه مسلم وغيره^(١).

٢- وعن يزيد بن أبي حبيب أن أبا الخير حدثه قال: رأيت على ابن وعله السباني فرواً فمسسته فقال: مالك تمسه؟ قد سألت عبد الله بن عباس، قلت: إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر والمجوس، تؤتى بالكبش قد ذبحوه، ونحن لا نأكل ذبائحهم، ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الودك، فقال ابن عباس: قد سألنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك؟ فقال: (دباغه طهوره)^(٢).

٣- وفي رواية عن أبي الخير أيضاً قال: سألت عبد الله بن عباس قلت: إنا نكون بالمغرب، فيأتينا المجوس بالأسقية فيها الماء والودك؟ فقال اشرب، فقلت: أراي تراه؟ فقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: (دباغه طهوره)^(٣).

(١) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٥ - ٣٦٦) ٢٧٧/١. وسنن أبي داود برقم (٤١٢٣) ٦٦/٤. وموطأ مالك (٢٥) كتاب الصيد (٦) باب ما جاء في جلود الميتة رقم (١٦) ص ٤٩٨.

(٢) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٦ - ٣٦٦) ٢٧٨/١. وانظر النسائي كتاب الفرع والعتيرة باب جلود الميتة ١٧٣/٧.

(٣) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٧ - ٣٦٦) ٢٧٨/١. سنن الترمذي (٢٥) كتاب اللباس (٧) باب ما جاء في جلود الميتة رقم (١٧٢٨) ٢٢١/٤. وفي مصنف عبد الرزاق ٦٣/١ رقم ١٩٠. إنا نغزو أهل المشرق.

٤- وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (أيما إهاب دبغ فقد طهر)^(١) قال الترمذي: حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم، قالوا في جلود الميتة إذا دبغت فقد طهرت.

٥- وفي لفظ (دباغ كل إهاب طهوره)^(٢).

٦- عن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مر بشاة ميتة فقال: (هلا انتفعتم بإهابها؟) قالوا: يا رسول الله إنها ميتة؟ قال: (إنما حرم أكلها) زاد عقيل - أحد الرواة - (أو ليس في الماء والدباغ ما يطهرها؟) وقال ابن هانئ: (أو ليس في الماء والقرظ ما يطهرها؟)^(٣).

٧- وفي لفظ (أليس في الماء والقرظ ما يطهرها والدباغ)^(٤).

وسأذكر أحاديث من سنن الدارقطني^(٥)؛ لأنه اشتمل على أحاديث كثيرة فيها ذكر أن الدباغ يطهر جلد الميتة، وقال عنها إنها صحيحة.

٨- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مر بشاة داجن لبعض أهله قد نفقت، فقال: (ألا استمتعتم بجلدها؟) قالوا: يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنها ميتة، قال: (إنما حرم لحمها، ودباغ إهابها طهورها).

٩- عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (دباغها طهورها)^(٦).

١٠- وبهذا اللفظ عن سلمة بن المحبق^(٧)

(١) سنن الترمذي برقم (١٧٢٥) ٢٢١/٤ سنن النسائي كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة ١٧٣/٧. وابن ماجه برقم (٣٦٥٣) ٣٠٠/٢. سنن الدارقطني برقم (١٧) ٤٩/١.

(٢) سنن الدارقطني (١٦) ٤٩/١.

(٣) سنن الدارقطني (١) ٤٢/١.

(٤) سنن الدارقطني (٢) ٤٢/١.

(٥) سنن الدارقطني (٥) وما بعدها ٤٣/١ وما بعدها.

(٦) وانظر سنن النسائي كتاب الفرع والعتيرة باب جلود الميتة ١٧٤/٧.

(٧) وانظر سنن أبي داود كتاب اللباس باب في أهب الميتة برقم (٤١٢٥٩) ٦٦/٤. وسنن النسائي ١٧٤/٧ بلفظ: دباغها ذكاتها .

١١- وعن ميمونة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه مرَّ برسول الله - صلى الله عليه وسلم - نفر من قريش يجرون شاة لهم مثل الحمار، فقال لهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (لو أخذتم إهابها) قالوا: إنها ميتة، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (يطهرها الماء والقرظ)^(١).

١٢- عن أم سلمة، أو زينب، أو غيرهما من أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - أن ميمونة ماتت لها شاة، فقال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (ألا استمتعتم بإهابها؟ فقالت يا رسول الله كيف نستمتع بإهابها وهي ميتة؟ فقال: طهور الأديم دباغه).

١٣- وعن زيد بن ثابت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال (دباغ جلود الميتة طهورها).

١٤- عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال (طهور كل أديم دباغه) قال الدارقطني: إسناده حسن، كلهم ثقات.

١٥- عن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في جلد الميتة؟ قال (إن دباغه قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه) رواه البيهقي وقال: وهذا إسناده صحيح، والحاكم وقال: هذا حديث صحيح، ولا أعرف له علة ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي^(٢).

فهذه الأحاديث كلها صحيحة وفيها أن الدباغ يطهر جلد الميتة.

واستدلوا بالأحاديث التي فيها أن الدباغ ذكاة وكما يلي:

١- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - مر بشاة داجن لبعض أهله قد نفقت، فقال (ألا استمتعتم بجلدها؟) قالوا يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إنها ميتة، قال (إن دباغها ذكاتها)^(٣).

(١) ذكر هذه الأحاديث الزيلعي في نصب الراية ١١٦/١-١١٧. عن سنن الدارقطني وقال: أخرج هذه الألفاظ في حديث ميمونة، ثم قال: وهذه الأسانيد كلها صحاح. وانظر سنن الدارقطني قال: هذه أسانيد صحاح، وسنن النسائي ١٧٥/٧.

(٢) سنن البيهقي ١٧/١ ورواه الحاكم في المستدرک ١٦١/١.

(٣) مسند الإمام أحمد ٦/٥ بلفظ: (دباغها ذكاتها) سنن الدارقطني برقم (١٥) ٤٩/١.

٢- وقال ابن صاعد (إن دباغه ذكاته)^(١).

٣- وعن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال (ذكاة الميتة دباغها)^(٢).

٤- عن سلمة بن المحبق - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - دعا في غزوة تبوك بماء من عند امرأة فقالت: ما عندي ماء إلا في قربة لي ميتة، فقال (أليس قد دبغتها؟). قالت: بلى، قال (فإن ذكاتها دباغها)^(٣).

٥- وذكر الدارقطني رواية أخرى (دباغ الأديم ذكاته)^(٤).

٦- وفي رواية (دباغها ذكاتها)^(٥).

هذه هي بعض الأحاديث التي رويت في جلود الميتة، وأن الدباغ لها بمنزلة الذكاة.

أما الأحاديث التي أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها بالانتفاع والاستمتاع بجلود الميتة فهي كما يلي:

١- عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: وجد النبي - صلى الله عليه وسلم - شاة ميتة أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - (هلا انتفعتم بجلدها؟) قالوا إنها ميتة، قال (إنما حرم أكلها) متفق عليه^(٦).

٢- وفي رواية لمسلم (ألا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به).

(١) سنن الدارقطني برقم (٤) ٤٢/١. وقال بعد ذلك: هذه أسانيد صحاح.

(٢) سنن الدارقطني برقم (٩) ٤٤/١. وسنن النسائي، كتاب الفرع والعنبرة باب جلود الميتة ١٧٤/٧.

(٣) مسند الإمام أحمد ٦/٥. بلفظ: (الأديم دباغه طهوره) ولفظ (ذكاة الأديم دباغه) سنن الدارقطني برقم

(١٢) ٤٥/١. وسنن النسائي ١٧٣/٧-١٧٤.

(٤) سنن الدارقطني برقم (١٣).

(٥) سنن الدارقطني برقم (١٥).

(٦) صحيح البخاري (٢٤) كتاب الزكاة (٦١) باب الصدقة على موالي أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -

١٣٥/٢. صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة برقم (١٠٠-٣٦٣) و(١٠١-٣٦٣)

٢٧٦/١ سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في أهب الميتة برقم (٤١٢٠-٤١٢١-٤١٢٢) وسنن النسائي،

كتاب الفرع والعنبرة باب جلود الميتة ١٧١/٧-١٧٢.

٣- وفي رواية لمسلم أيضاً (ألا أخذتم إهابها فاستمتعتم به).

٤- وفي رواية ثالثة لمسلم (ألا انتفعتم بإهابها)^(١).

٥- وعن الزهري أن عبيد الله بن عباس - رضي الله عنهما - أخبره أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مر بشاة ميتة فقال (هلا استمتعتم بإهابها) قالوا إنها ميتة؟ قال (إنما حرم أكلها) رواه البخاري^(٢).

٦- وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال مر النبي - صلى الله عليه وسلم - بعنز ميتة فقال (ما على أهلها لو انتفعوا بإهابها) رواه البخاري^(٣).

٧- وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال ماتت شاة، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لأهلها (ألا نزعتم جلدها ثم دبغتموه فاستمتعتم به؟)^(٤).

٨- وعن سودة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - قالت: ماتت شاة فدبغنا مسكها فما زلنا ننبذ به حتى صارت شناً.

٩- وعن عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمر (أن ينتفع بجلود الميتة إذا دبغت)^(٥).

فهذه الأحاديث كلها - وهي كما ترى في غاية الصحة - تبين أن جلد الميتة يطهر بالدباغ.

المناقشة:

ناقش أصحاب القول الثاني القائلون (بأنه لا يطهر جلد الميتة بالدباغ) أصحاب القول الأول القائلين (بطهارة جلد الميتة بالدباغ) فقالوا: إن استدلالكم بقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) لا يستقيم؛ لأن الآية عامة

(١) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة برقم (١٠٣-٣٦٤) وما بعدها ٢٧٧/١.

(٢) صحيح البخاري (٧٢) كتاب الذبائح (٣٠) باب جلود الميتة ٢٣١/٦.

(٣) المرجع نفسه

(٤) سنن الترمذي (٣٥) كتاب اللباس (٧) باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت برقم (١٧٢٧) ٢٢٠/٤.

(٥) مسند الإمام أحمد ٧٣/٦.

وأحاديثنا - وهي كلها صحيحة - خاصة، ومعلوم أن العام يُخصُّ بالخاص^(١).

وأما استدلالكم بحديث عبد الله بن عكيم، فغير صحيح؛ لأن حديث عبد الله بن عكيم مضطرب، قال الترمذي: وسمعت أحمد بن الحسن يقول: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا الحديث لما ذكر فيه (قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم - بشهرين) وكان يقول: كان هذا آخر أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم ترك أحمد بن حنبل هذا الحديث لما اضطربوا في إسناده؛ حيث روى بعضهم فقال: عن عبد الله بن عكيم عن أشياخ من جبهة إهـ.^(٢)

وذكر النووي كلام الترمذي ثم قال: هذا كلام الترمذي، وقد روي هذا الحديث: قبل موته بشهر، وروي بشهرين، وروي بأربعين يوماً إهـ.

وقال البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار وآخرون من الأئمة والحفاظ: هذا الحديث مرسل، وابن عكيم ليس بصحابي.

وقال الخطابي: مذهب عامة العلماء جواز الدباغ، ووهنوا هذا الحديث؛ لأن ابن عكيم لم يلق النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما هو حكاية عن كتاب آتاهم، وعللوه أيضاً بأنه مضطرب، وعن مشيخة مجهولين لم تثبت صحبتهم. قال النووي: إذا عرف هذا فالجواب عنه من خمسة أوجه^(٣):

أحدها: ما قدمناه عن الحفاظ أنه مرسل.

قال ابن حبان في صحيحه - رداً على القول بأنه حديث مرسل - قال أبو حاتم - رضي الله عنه - هذه اللفظة (حدثنا مشيخة لنا من جبهة) أو همت عالماً من الناس أن الخبر ليس بمتصل، وهذا مما نقول في كتبنا: إن

(١) المسودة لآل تيمية ١٢٣/١. قال: الخاص مقدم على العام ومخصص به، قاله عامة الفقهاء والمتكلمين. قواطع الأدلة في الأصول ٢٣٣/١. وانظر المجموع للنووي ٢٧٧/١. قال: والخاص مقدم على العام سواء تقدم أو تأخر، كما هو معروف عن جماهير من أهل أصول الفقه.

(٢) سنن الترمذي (٢٥) كتاب اللباس (٧) باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت برقم (١٧٢٩) ٢٢٢/٤.

(٣) المجموع للنووي ٢٧٦-٢٧٧/١ وسأذكر كلام النووي، ثم أعلق على ما يحتاج إلى تعليق في ثنايا الكلام، مبينا القائل.

(قلت) ذكر السيوطي في الحاوي للفتاوي ١٦/١ رواية: قبل موته - صلى الله عليه وسلم - بثلاثة أيام.

الصحابي قد يشهد النبي - صلى الله عليه وسلم - ويسمع منه شيئاً، ثم يسمع ذلك الشيء عمن هو أعظم خطراً منه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فمرة يخبر عما شاهد، وأخرى يروي عمن سمع، ألا ترى أن ابن عمر - رضي الله عنهما - شهد سؤال جبريل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الإيمان، وسمعه عن عمر بن الخطاب: فمرة أخبر بما شاهد، ومرة روى عن أبيه ما سمع.

وكذلك عبد الله بن عكيم شهد كتاب المصطفى - صلى الله عليه وسلم - حيث قرئ عليه في جهينة، وسمع مشايخ جهينة يقولون ذلك، فأدى مرة ما شهد، وأخرى ما سمع من غير أن يكون في الخبر انقطاع إهـ^(١).

والثاني: أنه مضطرب كما سبق وكما نقله الترمذي عن أحمد^(٢)، ولا يقدح في هذين الجوابين قول الترمذي: إنه حديث حسن؛ لأنه قاله عن اجتهداه، وقد بين هو وغيره وجه ضعفه كما سبق.

وقد أيد الزيلعي في نصب الراية هذه الحجة فقال: قال الشيخ تقي الدين في «الإمام» والذي يعلل به حديث عبد الله بن عكيم الاختلاف: فروى ابن عيينة عن ابن أبي ليلى، وعن الحكم بن عتبة عن عبد الله بن عكيم، وروى أبو داود من جهة خالد الحذاء، عن الحكم بن عتبة عن عبد الرحمن، أنه انطلق هو وأناس إلى عبد الله بن عكيم، قال فدخلوا، وقعدت على الباب، فخرجوا إلي فأخبروني أن عبد الله بن عكيم أخبرهم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كتب إلى جهينة قبل موته بشهر، الحديث، قال: ففي هذه الرواية أنه سمعه من الناس الداخلين عليه، وهم مجهولون إهـ^(٣).

الثالث: أنه كتاب، وأخبارنا سماع، وأصح إسناداً، وأكثر رواة، وسالمة من

(١) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان للأمر علاء الدين علي بن بلبان (١٢٧٦) ٢/٢٨٦ وانظر نصب الراية للزيلعي ١/١٢٠.

(٢) نصب الراية للزيلعي ١/١٢١. نقل عن الخلال أن أحمد توقف في حديث ابن عكيم لما تزلزل الرواة فيه، وقيل: إنه رجع عنه قال: وطريق الإنصاف أن حديث ابن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ (لو صح) ولكنه كثير الاضطراب.

(٣) نصب الراية للزيلعي ١/١٢١.

الاضطراب، فهي أقوى وأولى^(١).

الرابع: أنه عام في النهي، وأخبارنا مخصصة للنهي بما قبل الدباغ، والخاص مقدم على العام.

الخامس: أن الإهاب: الجلد قبل دباغه، ولا يسمى إهاباً بعده، كما نقل عن الخليل بن أحمد، والنضر بن شميل، وأبي داود السجستاني، والجوهري وغيرهم، فلا تعارض بين الحديثين، بل النهي لما قبل الدباغ تصريحاً.

قال النووي: فإن قالوا: خبرنا متأخر فقدم،

فالجواب: من أوجه:

أحدها: لا نسلم تأخره عن أخبارنا ؛ لأنها مطلقة، فيجوز أن يكون بعضها قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم - بدون شهرين وشهر.

الثاني: أنه روي قبل موته بشهر، وروي بشهرين، وروي أربعين يوماً، كما سبق، وكثير من الروايات ليس فيها تاريخ، وكذا هو في روايتي أبي داود والترمذي وغيرهما، فتحصل فيه نوع اضطراب فلم يبق فيه تاريخ يعتمد،^(٢).

الثالث: لو سلم تأخره لم يكن فيه دليل ؛ لأنه عام وأخبارنا خاصة، والخاص مقدم على العام، انتهى كلام النووي.

ورد المالكية استدلال الجمهور بالأحاديث الصحيحة التي فيها أن جلود الميتة تطهر بالدباغ فقالوا: إن المراد بالطهارة في هذه الأحاديث الطهارة اللغوية وهي النظافة ؛ ولذا جاز الانتفاع بها في اليابسات وفي الماء^(٣).

(قلت) كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - يحمل على الشرع لا على اللغة.

(١) نقل الزيلعي في نصب الراية ١/١٢١. ١٢٢ عن الخلال مثل هذا، فقال: وحديث ابن عباس سماع، وحديث ابن عكيم كتاب، والكتاب والوجادة والمناولة كلها مرجوحات لما فيه من شبه الانقطاع بعدم المشافهة، ولو صح فهو لا يقاوم حديث ابن عباس في الصحة، ومن شرط النسخ أن يكون أصح سنداً، وأقوم قاعدة من جميع جهات الترجيح... وغير خاف على من صناعته الحديث أن حديث ابن عكيم لا يوازي حديث ابن عباس في جهة واحدة من جهات الترجيح فضلاً عن جميعها. اهـ.

(٢) نصب الراية ١/١٢١ ونقل عن النووي في الخلاصة الاختلاف في متته، فروي قبل موته بثلاثة أيام... الخ.

(٣) الشرح الكبير للدردير ١/٥٤.

الترجيح:

بعد أن عرفنا القولين والأدلة وعرفنا المناقشة، أجدني أميل إلى ترجيح القول الثاني القائل: إن الدباغ يطهر جلود الميتة إذا دبغت؛ وذلك لصحة الأحاديث التي استدلت بها أصحاب هذا القول.

وأيضاً فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال في حديث عبد الله بن عكيم (أن لا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) وأهل اللغة يقولون: إن المراد بالإهاب: الجلد قبل دبغه،

قال الفيومي في المصباح: (الإهاب): الجلد قبل أن يدبغ، وبعضهم يقول، الإهاب: الجلد^(١)، وهذا الإطلاق محمول على ما قيده الأكثر، فإن قوله - عليه الصلاة والسلام (أيما إهاب دبغ) يدل عليه اهـ.

وكذلك قال الجرجاني في التعريفات: الإهاب: اسم لغير المدبوغ^(٢)، والمطرزي في المغرب^(٣)، والإفصاح في اللغة^(٤).

وإذا كان الإهاب هو الجلد قبل أن يدبغ، فحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي فيه أمره عدم الانتفاع بالإهاب، لا يعارض الأحاديث الصحيحة التي تبين أن الدباغ ذكاة له، أو التي أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - فيها بالانتفاع بالجلود إذا دبغت؛ لأنها بعد الدباغ لا تسمى أهباً بل هي جلود، وعلى هذا تلتقي الأحاديث ولا تتنافر.

قال ابن حجر في الفتح: - وهو يتكلم عن حديث عبد الله بن عكيم - وأقوى ما تمسك به من لم يأخذ بظاهره، معارضة الأحاديث الصحيحة له، وأنها من سماع وهذا عن كتابة، وأنها أصح مخارج.

وقال: وأقوى من ذلك الجمع بين الحديثين: بحمل الإهاب على الجلد قبل الدباغ، وأنه بعد الدباغ لا يسمى إهاباً إنما يسمى قربة وغير ذلك،

(١) (قلت) لعله يشير إلى قول الأزهري في الزاهر ص ٣١: كل جلد عند العرب إهاب.

(٢) ص ٤٠.

(٣) ص ٣١.

(٤) ص ١٧٧.

وقال: وقد نقل ذلك عن أئمة اللغة كالنضر بن شميل، وهذه طريقة ابن شاهين، وابن عبد البر، والبيهقي^(١) اهـ.

وأجاب الفقهاء عن حديث عبد الله بن عكيم الذي في بعض طرقه: كتب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن بأرض جهينة (إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فإذا جاءكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب).

فقال ابن تيمية: رواه الطبراني في الأوسط من رواية فضالة بن مفضل ابن فضالة المصري، وقد ضعفه ابن حاتم الرازي، لكن هو شديد في التزكية، وإذا كان النهي بعد الرخصة، فالرخصة إنما تكون في المدبوغ اهـ.^(٢)

(قلت) ليس في الحديث تخصيص المدبوغ بأنه كان المرخص في استعماله، وإنما فيه رخصت لكم في جلود الميتة، ولم يبين أنها إذا دبغت أم لا. ثم إنه - صلى الله عليه وسلم - أعقبه بقوله (فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) والإهاب: الجلد قبل أن يدبغ - كما بينا - فلم يبق في الحديث دليل على فرض صحته.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في مكان آخر: وتحقيق الجواب أن يقال: حديث ابن عكيم ليس فيه نهى عن استعمال المدبوغ اهـ.^(٣)

وقال في موضع آخر: وحديث ابن عكيم يدل على أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهاهم أن ينتفعوا من الميتة بإهاب أو عصب، بعد أن كان أذن لهم، لكن هذا قد يكون قبل الدباغ، فيكون قد أرخص اهـ.^(٤) يعني أرخص لهم بعد الدباغ.

وقال في موضع آخر: وقد ثبت في الصحيحين عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال (إنما حرم من الميتة أكلها) ثم إنه حرم لبسها قبل الدباغ،

(١) فتح الباري لابن حجر ٦٥٩/٩. برقم (٥٥٣١-٥٥٣٢).

(٢) الفتاوى ٩٣/٢١.

(٣) الفتاوى نفسه.

(٤) الفتاوى ١٠٢/٢١.

وهذا وجه قوله في عبد الله بن عكيم (كنت رخصتُ لكم في الجلد فإذا جاءكم كتابي هذا فلا تتنفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) فإن الرخصة المتقدمة كانت في الانتفاع بالجلود بلا دباغ، كما ذهب إليه طائفة من السلف، فرفع النهي عما أرخص، فأما الانتفاع بها بعد الدباغ فلم ينع عنه قط، ولهذا كان آخر الروایتين عن أحمد: أن الدباغ مطهر لجلود الميتة اهـ^(١).

وبهذا يترجح القول بأن جلد الميتة يطهر بالدباغ، ظاهراً وباطناً وبهذا يرد على الإمام مالك ومن قال بطهارة ظاهره دون باطنه - يعني - فلا ينتفع به في المائعات.

قال الشوكاني - عن كلام الإمام مالك - وهو تفصيل لا دليل عليه اهـ. ثم إن الذين قالوا بعدم تطهير الدباغ لجلدي الكلب والخنزير بنوا كلامهم هذا على قياس الدباغ: إما على الحياة، وإما على الذكاة، وكل ذلك غير صحيح؛ لأن هذا قياس في مقابلة النصوص الصريحة بأن الدباغ مطهر لكل جلد لقوله - صلى الله عليه وسلم - (أيما إهاب دبغ فقد طهر). وهي صيغة عموم، وهكذا غيره من الأحاديث الكثيرة كما تقدم.

وقد قال محمد بن الحسن الشيباني في كتاب الحجة على أهل المدينة: لولا ما جاء من الآثار، كان القياس على ما قال أهل المدينة، ولكن لا قياس مع الأثر، وليس ينبغي أن لا ينقاد للآثار اهـ.

وفي كتاب اختلاف الحديث: ولكن لا قياس مع خبر لازم اهـ^(٢).

فثبت بهذا أن جلد الكلب وجلد الخنزير يطهران بالدباغ كسائر الجلود. والله أعلم.

(١) الفتاوى ٦٠٨/٢١، ٦٠٩، وانظر في ٦١٠ - ٦١١ كلاماً نفيساً عن الاستحالة.

(٢) الحجة على أهل المدينة ٢٠٤/١. وفي عون المعبود ٢٠/٥ قال: والجواب أنه لا وجوب حتى يحول الحول، وهذا لا ينفي جواز التعجيل، وبأنه كالصلاة قبل الوقت؛ أوجب بأنه لا قياس مع النص.

المبحث الثاني: ما الذي يظهر من الجلود بالدباغ؟

بعد أن بينا الرد على من قال بنجاسة جلد الميتة بعد الدباغ، وبعد الرد على من قال بطهارة ظاهره دون باطنه، وأثبتنا أن الدباغ مطهر للجلود كلها، دون تفريق بين الظاهر والباطن نقول:

اختلف الفقهاء في الذي يظهر من الجلود بالدباغ على أقوال أربعة - مر ذكرها - أختصرها فيما يلي:

القول الأول: يطهر بالدباغ مأكول اللحم دون غيره.

القول الثاني: يطهر بالدباغ كل الجلود عدا جلد الكلب والخنزير وما تولد منهما.

القول الثالث: يطهر بالدباغ كل الجلود إلا جلد الخنزير خاصة.

القول الرابع: ينتفع بجلود الميتة بلا دباغ^(١).

ونتكلم عن كل قول بذكر الأدلة ثم المناقشة والترجيح، فنقول:

القول الأول: يطهر بالدباغ مأكول اللحم دون غيره وهو رواية أشهب عن مالك.

وبه يقول الأوزاعي، وعبد الله بن المبارك، وأبو ثور، وإسحاق بن راهويه.

الأدلة:

استدل أصحاب هذا القول بالسنة، وذلك أن الأحاديث الصحيحة صريحة، وقد كانت في شاة ميمونة وهي مما يؤكل، فتبين بهذا أن ما لا يؤكل لحمه من الحيوان لا يطهر جلده بالدباغ.

واستدلوا بحديث المقدام بن معدي كرب قال (نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الحرير والذهب ومياثر النمر)^(٢).

ومياثر النمر: جلود السباع - والميم زائدة وأصله الواو - من الشيء الوثير^(٣).

(١) تراجع المراجع في المبحث الأول.

(٢) مسند الإمام أحمد ٤ / ١٣٢. وسنن النسائي ١٧٦/٧ قال الشوكاني في نيل الأوطار ١/٧٤: إسناده صالح.

(٣) تفسير غريب الحديث لابن حجر ص ٢٣١.

وعن أبي محيرز مولى معاوية، قال: خطب معاوية الناس بحمص، فذكر في خطبته أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حرم سبعة أشياء وإني أبلغكم ذلك، وأنهاكم عنه: منهن النوح، والشعر، والتصاوير، والتبرج، وجلود السباع، والذهب، والحرير^(١).

وجه الاستدلال بهذه الأحاديث: أنها نهت عن الانتفاع بجلود ما لا يؤكل لحمه - وهي جلود السباع - ثم هي مخصصة للأحاديث القاضية بأن الدباغ مطهر على العموم.

واستدلوا بالقياس: فقاسوا الدباغ على الذكاة، فقالوا: إن الدباغ ليس أكثر من الذكاة، وهي لا تطهر الحيوان الذي لا يؤكل لحمه إذا مات، فكذا لا يطهر بالدباغ جلد ما لا يؤكل لحمه إذا مات.

وأجيب بما يلي: أما النهي في الأحاديث عن الانتفاع بجلود ما لا يؤكل لحمه، فقال الشوكاني: وقد اختلف في حكم النهي.

وقال البيهقي: يحتمل أن النهي عما لم يدبغ منها لأجل النجاسة، أو أن النهي لأجل أنها مراكب أهل السرف والخيلاء.

(قلت) ومع الاحتمال لا يبقى مكان للاستدلال.

وأما كونها مخصصة لأحاديث الانتفاع بجلود الميتة عموماً، فقد قال الشوكاني فغير ظاهر؛ لأن غاية ما فيها مجرد النهي عن الركوب عليها وافتراشها، ولا ملازمة بين ذلك وبين النجاسة، كما لا تلازم بين النهي عن الذهب والحرير ونجاستهما، فلا معارضة، بل يحكم بالطهارة بالدباغ مع منع الركوب عليها ونحوه اهـ.

(قلت) فثبت بهذا أن لا دليل لهم بهذه الأحاديث.

وقال ابن عبد البر: يحتمل أن يكون أراد بهذا القول عموم الجلود المعهود الانتفاع بها، فأما الخنزير فلم يدخل في المعنى؛ لأنه غير معهود

(١) مسند الإمام أحمد ١٠١/٤. ولعل بدل كلمة منهن: وهن.

الانتفاع بجلده؛ إذ لا تعمل فيه الذكاة^(١).

وقال: ودليل آخر وهو ما قاله النضر بن شميل: إن الإهاب: جلد البقر والغنم والإبل، وما عداه يقال له جلد لا إهاب.

(قلت) روي عنه أن الإهاب يقال لما لم يدبغ من كل الجلود^(٢).

الترجيح:

يترجح لي بعد هذا العرض للأدلة ومناقشتها: طهارة جلود الميتة سواء كانت من مأكول اللحم أم لا ؛ وسواء كانت من الكلب والخنزير أم من غيرهما ؛ لأن الأحاديث وإن كانت في الشياه، فإن القاعدة (أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) كما قال الفقهاء والأصوليون^(٣).

قال الشوكاني: وقد تقرر في الأصول أن العام لا يقصر على سببه، فلا يصح تمسكهم بكون السبب شاة ميمونة. والله أعلم.

القول الثاني: يطهر بالدباغ كل الجلود عدا جلد الكلب والخنزير وما تولد منهما، وهو قول الشافعي^(٤).

القول الثالث: يطهر بالدباغ كل الجلود عدا جلد الخنزير خاصة، وهو قول أبي حنيفة.

الأدلة على هذين القولين:

وسنتكلم عن الأدلة على نجاسة الكلب أولاً، فنقول:

استدل القائلون بأن الدباغ لا يطهر جلد الكلب، بالأحاديث التي تأمر بإراقة الماء، وغسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات إحداهن بالتراب، وهي أحاديث صحيحة وكما يلي:

(١) تفسير القرطبي ١٠ / ١٥٨.

(٢) فتح الباري لابن حجر ٦٥٩/٩ رقم (٥٥٣١ - ٥٥٣٢).

(٣) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٤٠ القاعدة ٦١. وانظر المبدع ٣٥٩/١. وانظر فتح القدير ٢٩٠/٣ وأبجد العلوم ٢/٣٠٥.

(٤) انظر إلى كلام طيب عن قول الشافعي في المجموع للنووي ١/ ٢٨٠.

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرار).
وعنه (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب، أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب).
رواهما الإمام مسلم^(١).

واستدلوا على قولهم بنجاسة الخنزير بقوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَلِ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

والسؤال هنا: هو هل يدل ولوغ الكلب الذي يوجب الشرع غسل الإناء منه سبع مرات إحداهن بالتراب، أو الخنزير الذي قال الله تعالى عنه: (إنه رجس) ولم يجز الشرع أكل لحمهما، هل يدل ذلك على نجاسة جلدتهما؟
أقول: ليس هناك دليل على التلازم بين تحريم الأكل والنجاسة، ولا بين غسل الإناء من ولوغ الكلب ونجاسة جلده، فقد حرم الله - جل جلاله - الذهب والحريز، ولم يقل أحد بنجاستهما.

قال الشوكاني: ولا ملازمة بين ذلك - النهي عن الركوب على جلود السباع - وبين النجاسة، كما لا ملازمة بين النهي عن الذهب والحريز ونجاستهما، فلا معارضة، بل يحكم بالطهارة بالدباغ مع منع الركوب عليها ونحوه^(٢) اهـ.

(قلت) وهنا يحكم بغسل الإناء سبع مرات من ولوغ الكلب، ولا يجوز أكله، ولكن لا يحكم بنجاسة جلده.

على أننا نقول: إن الميتة لا يجوز أكلها؛ لأنها نجسة، ومع ذلك فقد بين

(١) صحيح مسلم (٢) كتاب الطهارة (٢٧) باب حكم ولوغ الكلب رقم (٨٩-٩٢-٢٧٩) ٢٣٤/١.
(٢) نيل الأوطار ٧٥/١. لكن قال القرطبي في تفسيره ٢٨٩/٦: فإن قيل: التنجيس حكم شرعي ولا نص فيه، ولا يلزم من كون الشيء محرماً أن يكون نجساً، فكم من محرّم في الشرع ليس بنجس؟ قلنا: قوله تعالى (رجس) يدل على نجاستها، فإن الرجس في اللسان: النجاسة الخ (قلت) وقد بينت أن الرجس في اللغة ليس النجاسة.

النبي - صلى الله عليه وسلم - أن جلد الميتة يطهر بالدباغ، فكذلك جلد الكلب، ولأنه لا دليل على نجاسة عينه.

وقد يظن البعض أن الخنزير مختلف عن الكلب؛ لأن قوله تعالى (فإنه رجس) يعني نجس، وفي هذا الفهم نظر؛ لأن أهل اللغة لا يقولون بهذا ولا أهل التفسير.

قال أهل اللغة: الرجس: القذر، وقد يعبر به عن الحرام، والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر^(١).

وقال ابن فارس في المقاييس: الرء والجيم والسين، أصل يدل على اختلاط، يقال: هم في مرجسة من أمرهم، أي اختلاط.

والرجس: صوت الرعد، وذلك أنه يتردد، وكذلك هدير البعير رجس، وسحاب رجاس... ومن الباب الرجس: القذر لأنه لطخ وخلط. اهـ^(٢).

وفي لسان العرب، الرجس: القذر. (٣) وذكر أن الرجس: النجس^(٤). هذا قول أهل اللغة.

وأما أهل التفسير، فقد قال ابن عطية في تفسيره: الرجس: النتن والحرام، يوصف بذلك الأجسام والمعاني^(٥).

وقال الشوكاني: الرجس يطلق على العذرة والأقذار^(٦).

وقال: قال أهل اللغة: النتن، وقيل العذاب^(٧).

وقال في قوله تعالى (أو لحم خنزير فإنه رجس) قال: الرجس: النجس^(٨).

(١) النهاية في غريب الحديث ٢٠٠/٦.

(٢) ص ٤٤٣.

(٣) ٩٤/٦.

(٤) المرجع نفسه ٩٥/٦.

(٥) ٣٨٠/٥.

(٦) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية للشوكاني ٧٣/٢.

(٧) المرجع نفسه ١٦١/٢.

(٨) المرجع نفسه ١٧٢/٢.

وقال البغوي في تفسيره: رجس: حرام^(١).
وفي تفسير الثعالبي: رجس: أي نتن وقذر^(٢).
وقال أبو السعود في تفسيره: الرجس: أي الخنزير رجس، أي لحمه قذر؛ لتعوده أكل النجاسات، أو خبيث^(٣) ومثله قال البيضاوي^(٤).
من هذه الأقوال نجد أنه ليس هناك تلازم بين تحريم الأكل والنجاسة، حتى لحم الخنزير الذي قال الله تعالى عنه (فإنه رجس) فسرهُ اللغويون أنه القذر أو النتن أو ما يشبه ذلك، على أن من فسر الرجس بالنجس لا يريد بالنجس النجاسة الشرعية، وإنما أراد القذر، بدليل كلام أهل اللغة، وكما رأينا فإن المفسرين - إلا نادراً - هم أيضاً قالوا عن الرجس بأنه القذر. والشوكانى ذكر دليلاً بهذه الآية للشافعية ورد عليهم فقال: واحتجاج الشافعي بالآية على إخراج الخنزير وقياس الكلب عليه لا يتم إلا بعد تسليم أن الضمير - الهاء من (فإنه رجس) - يعود إلى المضاف إليه - الخنزير - دون المضاف - وهو اللحم - وأنه محل نزاع، ولا أقل من الاحتمال إذا لم يكن رجوعه إلى المضاف راجحاً، والمحتمل لا يكون حجة على الخصم .
وأيضاً لا يمتنع أن يقال: رجسية الخنزير على تسليم شمولها لجميعه: لحماً وشعراً وجلداً وعظماً مخصصة بأحاديث الدباغ^(٥). اهـ.
وانظر إلى قول الرازي الجصاص في قوله تعالى (على طاعم يطعمه) قال: يدل على أن المحرم من الميتة ما يتأتى فيه الأكل منها، فلم يتناول الجلد المدبوغ، ولا القرن، والعظم، والظلف، والريش، ونحوه، ولذلك قال النبي - صلى الله عليه وسلم - في شاة ميمونة (إنما حرم أكلها) وفي بعض الألفاظ (إنما حرم لحمها)^(٦).

(١) معالم التنزيل للبغوي ١٩٨/٣.

(٢) تفسير الثعالبي ١٤٩/٢. وانظر التبيان في علوم القرآن ٢٢٣/٢.

(٣) ١٩٤/٣.

(٤) تفسير البيضاوي ٤٦٠/٢.

(٥) نيل الأوطار ٧٨/١. وانظر الإقتان ٥٥٠/١. فالأصل عوده للمضاف، وذكر الخلاف في (أو لحم خنزير) وكذا

البرهان في علوم القرآن ٣٩/٤.

(٦) أحكام القرآن للجصاص ٢٢/٣.

وقال ابن عبد البر: وأما قوله - صلى الله عليه وسلم - (أيما إهاب دبغ) فإنه يقتضي عمومَه جميعَ الأهُب، وهي الجلود كلها؛ لأن اللفظ جاء في ذلك مجيء عموم لم يخص شيئاً منها^(١).

وهذه المسألة بحثها شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: بعد أن ذكر قوله - صلى الله عليه وسلم - (إنما حرم أكلها) قال: فهذا اللفظ يدل على التحريم، ثم لم يتناول الجلد، ثم ذكر حديث سودة، وقال: فهذا الحديث يدل على أن التحريم لم يتناول الجلد وإنما ذكر الذبائح لإبقاء الجلد وحفظه اهـ.^(٢)

الترجيح:

وبهذا يتبين أنه يظهر بالدباغ جلود جميع الحيوانات بدون استثناء حتى يظهر جلد الكلب والخنزير. والله أعلم.

القول الرابع: ينتفع بجلود الميتة بلا دباغ.

وهو قول الزهري والليث بن سعد.

الأدلة:

وقد استدل هذان بالأحاديث التي فيها الانتفاع بالجلود دون أن يذكر فيها الدباغ.

ففي البخاري من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: وجد النبي - صلى الله عليه وسلم - شاة ميتة، أعطيتها مولاة لميمونة من الصدقة، قال النبي - صلى الله عليه وسلم - (هلا انتفعتم بجلدها) قالوا إنها ميتة، قال: (إنما حرم أكلها)^(٣).

ومعلوم أن المطلق يحمل على المقيد^(٤).

قال النووي: وأما هذه الرواية فمطلقة محمولة على الروايات

(١) التمهيد ١٧٦/٤. وذكر أن في ذلك اختلافاً.

(٢) الفتاوى ٩٤/٢١.

(٣) صحيح البخاري (٢٤) كتاب الزكاة (٦١) باب الصدقة على موالى أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - ١٣٥/٢.

(٤) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٨٤.

الصحيحات المشهورات^(١).

واعتذر الفقهاء للإمام الزهري فقالوا: ولعله لم يبلغ الزهري بقية الروايات وسائر الأحاديث، وقد رد رأي الزهري في البحر بالإجماع^(٢).

الترجيح:

من هنا يترجح لي أن كلام الزهري ومن معه لا يثبت أمام الأحاديث الصحيحة التي ذكرت الدباغ، وبهذا يتبين أن جلود الميتة لا تطهر إلا بالدباغ. والله أعلم.

الترجيح لجميع الأقوال:

وبهذا يتبين - أيضاً - أن جلود الميتة تطهر بالدباغ جميعها بدون استثناء حتى جلد الكلب والخنزير؛ لأن الأحاديث التي ذكرت التطهير صحيحة صريحة، والأحاديث التي جعلت الدباغ يقوم مقام الذكاة هي أيضاً صحيحة.

قال الجصاص: والحجة لمن طهرها، وجعلها مذكاة لما ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من الآثار المتواترة من الوجوه المختلفة بألفاظ مختلفة كلها يوجب طهارتها والحكم بذكاتها اهـ. ثم ذكر الأدلة^(٣).

وقال الشوكاني: والأصل: الطهارة، فلا ينقل عنها إلا ناقل صحيح لم يعارضه ما يساويه، أو يقدم عليه، وقال:

أقول: اعلم أن كون الأصل الطهارة معلوم من كليات الشريعة المطهرة وجزئياتها، ولا ريب أن الحكم بنجاسة شئ يستلزم تكليف العباد بحكم، والأصل البراءة من ذلك، ولا سيما من الأمور التي تعم بها البلوى.

ثم بين الشوكاني عدم التلازم بين التحريم والنجاسة، فكم من محرم اتفق الفقهاء على عدم نجاسته فقال:

(١) المجموع ١/ ٢٧٩.

(٢) البحر الزخار للمرتضى ٢/ ٢٣-٢٤. نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٧٨.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٤٢.

وقد أرشدنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى السكوت عن الأمور التي سكت الله عنها، وأنها عفو، فما لم يرد فيه شئ من الأدلة الدالة على نجاسته، فليس لأحد من عباد الله أن يحكم بنجاسته بمجرد رأى فاسد، أو غلط في الاستدلال كما يدعيه بعض أهل العلم من نجاسة ما حرمه الله، زاعماً أن النجاسة والتحريم متلازمان، وهذا الزعم من أبطل الباطلات، فالتحريم للشئ لا يدل على نجاسته بمطابقة، ولا تضمن، ولا التزام^(١) فتحريم الخمر والميتة والدم لا يدل على نجاسة ذلك.

وكأن الشارع قد علم وقوع مثل هذا الغلط لبعض أمته فأرشدهم إلى ما يدفعه قائلًا: (إنما حرم من الميتة أكلها)، ولو كان مجرد تحريم شئ مستلزماً لنجاسته لكان قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] إلى آخره دليلاً على نجاسة النساء المذكورات في الآية، والمسلم لا ينجس حياً ولا ميتاً، كما ثبت ذلك عنه - صلى الله عليه وسلم - في الصحيح^(٢) وهكذا يلزم نجاسة أعيان وقع التصريح بتحريمها، وهي طاهرة بالاتفاق كالأنصاب والأزلام، وما يسكر من النباتات والثمار بأصل الخلقة اهـ.^(٣)

(قلت) وقد كان الصحابة الكرام - رضي الله عنهم - يؤتون بالسقاء مما يستعمله البربر والمجوس فيه الودك وفيه الماء، وهما من المائعات، ومعلوم أن ذبائحهم نجسة، ولا يدري أمن كلب هذا السقاء أم من خنزير أم من غيرهما:

فعن يزيد بن أبي حبيب أن أبا الخير حدثه، قال: رأيت على ابن وعلة السباني فرواً فمسسته فقال: مالك تمسه؟ قد سألت عبد الله بن عباس، قلت إنا نكون بالمغرب، ومعنا البربر والمجوس، نؤتى بالكبش قد ذبحوه، ونحن

(١) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على جميع المدلول، كدلالة زيد على جسمه، ودلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على بعض المدلول، مثل انكسر زيد أي يده، ودلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة التمر على الحلاوة. انظر الأحكام للآمدي ٢٦/١. المحصول للرازي ٢٩٩/١-٣٠٠.

(٢) صحيح البخاري (٥) كتاب الغسل (٢٣) باب عرق الجنب وإن المسلم لا ينجس ٧٤/١-٧٥. صحيح مسلم ٢٨٢/١.

(٣) الدراوي المضية شرح الدرر البهية كلاهما للشوكاني ص ١٨/١ و ٢٦-٢٧.

لا نأكل ذبائحهم، ويأتونا بالسقاء يجعلون فيه الودك، فقال ابن عباس: قد سألنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك؟ فقال (دباغه طهوره)^(١).

وفي رواية عن أبي الخير أيضاً قال: سألت ابن عباس قلت: إنا نكون بالمغرب، فيأتينا المجوس بالأسقية فيها الماء والودك؟ فقال: اشرب، فقلت رأيي تراه؟ فقال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول (دباغه طهوره)^(٢).

فكل هذا يدل على أن الجلد متى دبغ طهر؛ لأنه - صلى الله عليه وسلم - جعل دباغه طهوره. والله أعلم.

(١) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (١٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٦-٣٦٦) ٢٧٨/١. وسنن النسائي ١٧٣/٧.

(٢) صحيح مسلم المرجع نفسه رقم (١٠٧-٣٦٦) ٢٧٨/١. سنن الترمذي (٢٥) كتاب اللباس (٧) باب ما جاء في جلود الميتة رقم (١٧٢٨) ٢٢١/٤.

الفصل الثاني

في الدباغ^(١)

وفيه تسعة مطالب:

المطلب الأول: في تعريفه.

المطلب الثاني: ما هي صفة الشيء الذي يدبغ به الجلد؟

المطلب الثالث: المواد التي يدبغ بها الجلود.

المطلب الرابع: شرط الدباغ.

المطلب الخامس: الدباغ بالمح والالتزيب والتشميس والالتقاء بالريح.

المطلب السادس: الدباغ بالمواد النجسة.

المطلب السابع: هل يغسل الجلد بعد الدبغ؟

المطلب الثامن: هل يحتاج الدباغ إلى فعل فاعل؟

المطلب التاسع: الدباغ من الكافر والقاصر.

(١) أسماء الجلود، وهو أيضا بيان لما يدبغ به الجلد: الجلد القرطي: المدبوغ بالقرظ، والمقروط كذلك. المنجوب: المدبوغ بالنجب، وهو لحاء الشجر. السلوم: المدبوغ بالسلم. إهاب مغمول: إذا طوي على بلله فأطيل طيه فوق حقه ففسد. العطين والنفل: الجلد إذا أغفل، وقد عطن فتطاول عطنه، وخبث رائحته، وربما فسد، وعطن الجلد كفرح وانعطن: إذا وضع في الدباغ، وترك فأفسد وأنتن أو نضح عليه الماء، فدفنه فاسترخى شعره لينتف، وقد عطنه يعطنه، فهو معطون وعطين، وعطنه فعل به ذلك، والعطان: ملح يجعل في الإهاب لئلا ينتن. المراقبة: ما نتف من الجلد المعطون، وقد أمرق. المنئة: الجلد أول ما يدبغ، وقد منأته، الأفق: ثم بعد المنئة يكون أفقا، وهو المستوفي للدباغ، ولم يشق بعد. الأديم: ثم يكون بعد الأفق أديما، وذلك إذا شق الجلد وبسط حتى يبالغ فيه ما قيل من الدباغ. إهاب حلم: إذا دبغ فلم ينق دبغه، فبقي فيه موضع لم يقلع لحمه، فنفل وتثقب من دود نبت فيه. الصرغ: شئ أحمر يدبغ به الأديم. الجلد الغاضر: الذي أطيل دباغه. عفرت الجلد: إذا دلكته لتلاصق أظفاره وهي غضونه. كشي الإهاب كشيا: إذا أطيل طيه فيبس في طيه، وهو كشي. بشر الجلد: قشرت بشرته، وبشرته كنصر أخذت باطنه بشفرة، واسم ما بشرت به البشارة. الحلاء: قشرة الجلد الرقيقة التي تكون في أصول الشعر. العفس: ذلك الجلد في الدباغ والفعل كضرب. ملقت الأديم ملقا: دلكته حتى يلين. الحط: ذلك الأديم ونقشه بالمحط، والمحطة: وهي خشبة أو حديدة معدة لصقلة ونقشة. الصفق: الماء المصفر الذي يخرج من الأديم وهو يدبغ. الغروز: مكاسر الجلد الواحد غرز. الدباغ: معالج الدباغ، وحرفته الدباغة. والدباغ ما يدبغ به، والمدبغة: موضع الدباغ. دبغ كنصر ومنع. الإفصاح في فقه اللغة تأليف عبد الفتاح الصعيدي وحسين يوسف موسى ص ١٧٧-١٧٨.

المطلب الأول: في تعريفه.

أبدأ أولاً بتعريف الدباغ لغة واصطلاحاً:

تعريف الدباغ لغة:

قال ابن فارس في المقاييس: الدال والباء والغين: كلمة واحدة، دبغت الأديم أدْبَغُهُ، وأدْبَغُهُ، دبَّغاً^(١).

والدباغ اصطلاحاً:

قال الحنفية: الدباغ ما يعصم الجلد عن النتن والفساد^(٢).

والتعريف الأظهر عند المالكية، الدباغ: ما أزال الريح والرطوبة، وحفظ الجلد من الاستحالة كما تحفظه الحياة^(٣).

وقال النووي الشافعي: الدبغ نزع فضوله - الجلد - بحريّ لا شمس وتراب.

(قلت) لا نحتاج إلى قوله (لا شمس وتراب)؛ لأنهما ليسا حريّين.

قال الشريبي شارحاً كلام النووي: والدبغ: نزع فضوله وهي مائتته ورطوبته التي يفسده بقاؤها، ويطيبه نزعها، بحيث لو يقع في الماء لم يعد إليه النتن والفساد، وإنما يحصل ذلك (بحريّ) بكسر الحاء المهملة وتشديد الراء: ما يحرفّ الفم: أي يلذع اللسان بحرافته^(٤).

وفي المعجم الوجيز: دبَّغَهُ: عالجه بمادة ليلين، ويزول عنه ما به من رطوبة وnten^(٥).

(١) المقاييس لابن فارس ص ٣٧٥: المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للفيومي أحمد بن محمد ٢٠٢/١. (دبغ).

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٠٢/١. الباب للموصللي ٢٤/١.

(٣) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب محمد بن عبد الرحمن ت ٩٥٤هـ، ومعه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق محمد ابن يوسف ت ٨٩٧ هـ ١٠١/١.

(٤) مغني المحتاج للشريبي ٨٢/١.

(٥) المعجم الوجيز ص ٢٢٠ مادة (دبغ).

المطلب الثاني: ما هي صفة الشيء الذي يدبغ به الجلد؟

اتفق الفقهاء على أن الدباغ هو كل ما يصلح به الجلد، ويحصل به المقصود. قال الزيلعي وابن عابدين وغيرهما: الدباغ ما يمنع النتن والفساد^(١).

قال ابن عبد البر: قال أصحاب مالك - وهو المشهور من مذهبه - كل شيء دبغ به الجلد من ملح، أو قرظ، أو شب، فقد جاز الانتفاع به^(٢). وقال النووي: يجوز الدباغ بكل شيء ينشف فضلات الجلد، ويطيبه، ويمنع من ورود الفساد عليه^(٣).

قال البهوتي: - بعد أن ذكر أنواعاً من الدابغات - لأنه يحصل به مقصود الدباغ^(٤).

وقال داود الظاهري: كل شيء دبغ به الجلد من ملح أو قرظ أو شب فقد جاز الانتفاع به^(٥).

وقال ابن حزم: وتطهير جلد الميتة - أي ميتة كانت - ولو أنها جلد خنزير أو كلب أو غير ذلك، فإنه دباغ - بأي شيء دبغ - طاهر^(٦).

الخلاصة:

إن الفقهاء متفقون - في الجملة - على أن كل ما يحصل به مقصود الدباغ، يجوز الدبغ به. والله أعلم.

المطلب الثالث: المواد التي يدبغ بها الجلود:

ذكر الفقهاء أمثلة لأنواع من المواد التي تدبغ بها الجلود وهي:

(١) تبين الحقائق للزيلعي ٢٥/١. رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار للحصكفي ١٣٥/١. المبسوط للسرخسي ٢٠٢/١

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١٨٣/٤-١٨٤. مواهب الجليل للخطاب ١٠١/١.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ٥٥/٢ والمهذب للشيرازي ١٠/١. المجموع للنووي ٢٨٢/١. شرح المحلي على منهاج النووي ٧٣/١.

(٤) كشاف القناع للبهوتي ٥٦/١. والإنصاف للمرداوي ٨٨/١. المغني لابن قدامة ٩٥/١.

(٥) التمهيد لابن عبد البر ١٨٣/٤-١٨٤.

(٦) المحلي لابن حزم ١١٨/١.

- ١- القَرَضُ: وهو حب معروف يخرج في غلف كالعدس من شجر العضاء، وبعضهم يقول: القرض: ورق السلم يدبغ به الأديم.
وهو تسامح فإن الورق لا يدبغ به، وإنما يدبغ بالحب^(١).
- ٢- العفص: وهو دواء قابض مجفف يرد المواد المنصبة، ويشد الأعضاء الرخوة الضعيفة^(٢).
- ٣- الشب: من الجواهر التي أنبتها الله تعالى في الأرض، يدبغ به يشبه الزاج^(٣).
- ٤- الشث: شجر مثل التفاح الصغار، وورقه كورق الخلاف يدبغ به، قاله المطرزي .
وقال الفارابي: الشث: ضرب من شجر الجبال يدبغ به^(٤).
- ٥- قشر الرمان: معروف.
(قلت) وأحسنه للدبغ ما لم ينضج رمانه.
- ٦- غَرَفٌ: بالفتح، ثم السكون، ثم فاء: شجر يدبغ به الأديم، ومنه الأديم الغرفي^(٥).
- ٧- النَّجَبُ: لحاء الشجر، يقال جلد منجوب: المدبوغ بالنجب^(٦).
- ٨- العِطَانُ: ملح يجعل في الإهاب لئلا ينتن^(٧).
- ٩- الصَّرْفُ: شيء أحمر يدبغ به الأديم^(٨).
- ١٠- الملح: معروف (قلت) يوضع على الجلد يمنع فسادَه.

(١) المصباح المنير للفيومي ١٥٧/٢. وانظر لما قاله، معجم البلدان لياقوت الحموي ١٩٤/٤ وانظر عون المعبود ١٣٣/١١.

(٢) القاموس المحيط للفيروزآبادي ٣٠٨/٢ (عفص). وانظر الصحاح للجوهري ١٠٤٥-١٠٤٦.

(٣) المصباح المنير للفيومي ٣٢٣/١.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) معجم البلدان للحموي ١٠١٤/٤.

(٦) الإفصاح في اللغة ص ١٧٧.

(٧) الإفصاح في اللغة ص ١٧٨.

(٨) الإفصاح في اللغة ص ١٧٨. والمصباح المنير للفيومي ٣٦٣/١: صبغ يصبغ به الأديم.

١١- التشميس: (قلت) هو وضع الجلد في الشمس ؛ ليجف ما به من الزهومات والروائح الكريهة.

١٢- التتريب: التراب معروف.

(قلت) التتريب وضع التراب على الجلد، وذلك به ليذهب ما به من الرطوبات الكريهة.

١٣- إلقاء الجلد في الريح.

(قلت) لأن الريح تجفف ما به من الرطوبات.

هذه هي المواد التي ذكرها الفقهاء وغيرهم مما يدبغ الجلود، وهي أمثلة وليست للاستقصاء، بل يجوز الدباغ بكل دابغ.

وهناك مواد حديثة تستعمل في الدباغ، وهي مقبولة ما دامت تلين الجلد وتزيل ما به من نتن.

المطلب الرابع: شرط الدابغ:

اتفق الفقهاء - كما أسلفنا - على أن ما يحصل به مقصود الدباغ يجوز به التطهير.

واختلفوا في هذا الذي يجوز به التطهير، وكما يلي:

فقال الحنفية: ما يزيل النتن والرطوبة، ويمنع عود الفساد إلى الجلد^(١).

وقال المالكية في الأظهر: ما أزال الريح والرطوبة، وحفظ الجلد من الاستحالة كما تحفظه الحياة^(٢). وتقدم.

وقال الشافعية: شروطه ثلاثة: نزع الفضول، وتطبيب الجلد، وصيرورته بحيث لو نقع في الماء لم يعد إليه الفساد والنتن^(٣).

(١) المبسوط للسرخسي ١٠١/١ رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ١٣٦/١. وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ١١١/١.

(٢) مواهب الجليل للخطاب ١٠١/١. وانظر الذخيرة للقرافي ١٦٧/١.

(٣) المجموع للنووي ٢٨٢/١. وانظر الهامش (١) والياقوت النفيس في مذهب ابن إدريس للشاطري ص ١٦.

والشافعي وضع قاعدة مهمة هنا فقال: إن المرجع في ذلك إلى أهل الصنعة^(١). وقال الحنابلة: يشترط أن يكون منشأً للرطوبة، منقياً للخبث، بحيث لو نقع بعده في الماء لم يفسد.

زاد ابن عقيل: وأن يكون قاطعاً للرائحة والسهوكة^(٢)، ولا يظهر منه رائحة ولا طعم، ولا لون إذا نقع به بعده في المائعات^(٣).

الخلاصة:

بعد التأمل فيما قاله الفقهاء نجد أن الجميع متفقون على أنه: لا يكون الدباغ إلا بما يزيل عن الجلد ما يفسده لو نقع بالماء، ويمنع عنه النتن والرطوبة، ويسأل عنه أهل الخبرة والصنعة؛ لأنهم أعلم بذلك. ولكن زيادة ابن عقيل غير صحيحة؛ لأنه كيف يدبغ الجلد ولا يكون له لون ولا طعم، نعم هو مع الفقهاء في اشتراط أن لا يكون له رائحة كريهة والله أعلم.

المطلب الخامس: الدباغ بالملح والتتريب والتشميس والالقاء بالريح؛

اتفق الفقهاء - غير الحنابلة -^(٤) على أن الدباغ يجوز بما يحصل به نزع الفضلات وتطبيب الجلد، ومنع الفساد، سواء كان ذلك بالقرظ، والشب، والشث، وقشور الرمان، ولحي الشجر، والملح، والدقيق، وما شاكل ذلك. واستثنى الشافعية الملح فلا يجوز به الدباغ في الأصح عندهم^(٥).

(قلت) لكن قول الشيرازي في المذهب: فنص - الحديث - على القرظ؛ لأنه يصلح الجلد ويطيبه، فوجب أن يكون بكل ما عمل عمله^(٦).

(١) المجموع للنووي ٢٨٢/١.

(٢) السهوكة: قال في المصباح المنير للفيومي ٣١٣/١: ريح كريه توجد في الإنسان إذا عرق. مادة (سهك)

(٣) الإنصاف للمرداوي ٩١/١. المغني لابن قدامة ٥٩/١. وانظر المحرر لابن تيمية ٦/١.

(٤) لم أجد في كتبهم ذكراً للأشياء التي يجوز بها الدباغ، لكنهم منعوا الدباغ بالتشميس والتتريب كما سيأتي، راجع مراجعهم السابقة

(٥) شرح صحيح مسلم للنووي ٥٥/٢. مغني المحتاج للشربيني ٨٢/١.

(٦) المذهب للشيرازي ١٠/١.

(قلت) فيكون قول الشافعية موافقا إذا كان الملح مما يعمل عمل غيره من الدابغات.

واختلفوا في الدباغ بالتشميس والترتيب والإلقاء بالريح هل يحصل بها الدباغ؟

على قولين:

القول الأول: لا يحصل الدباغ بالتشميس ولا بالترتيب ولا بالإلقاء بالريح.

وهو قول الشافعية، والمالكية، والمذهب عند الحنابلة^(١).

القول الثاني: يصح الدباغ بالتشميس والترتيب.

وبه قال الحنفية^(٢) وفي غير المذهب عند الحنابلة^(٣).

الأدلة والمناقشة:

ليس هناك دليل لأي من القولين، ولذلك نقول إن ما يقوله أهل الصنعة هو الصحيح؛ لأن المهم هو تحقيق المقصود من الدباغ. والله أعلم.

المطلب السادس: الدباغ بالمواد النجسة:

اختلف الفقهاء في تطهير الجلد إذا دبغ بالمواد النجسة على قولين:

القول الأول: يجوز الدباغ بالمواد النجسة: كذرق الحمام، ويحصل به التطهير.

وبه قال الحنفية، والمالكية، والأصح من الوجهين عند الشافعية،

(١) مواهب الجليل للخطاب ١/١٠١. لا يكفي التشميس، المجموع للنووي ١/٢٨٢. شرح صحيح مسلم للنووي ٢/٥٥: لا يحصل بالتراب والرماد والملح، في الأصح في الجميع، مغني المحتاج للشريني ١/٨٢. لا شمس وتراب وتجميد وتمليح، وشرح المحلى للمنهاج ١/٧٣. الإنصاف للمرداوي ١/٩١.

(٢) الحنفية يقسمون الدباغ إلى قسمين: حقيقي وحكمي: فالحقيقي: هو الذي اتفق الفقهاء على جواز الدباغ به، والحكمي: هو ما كان بالتراب والتشميس ونحوهما كالريح الخ، ولا فرق عندهم بين القسمين إلا إذا كان يستعمل المدبوغ في الماء، فالحقيقي لا يعود نجساً باتفاق الروايات، وفي الحكمي روايتان: الأصح عدم العود، اهـ. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١/١٠٥. ابن عابدين ١/١٣٦. لكن لو غسله قبل دبغه حكماً لا تعود النجاسة اتفاقاً اهـ.

(٣) الإنصاف للمرداوي ١/٩١.

والحنابلة في القول الثاني^(١).

القول الثاني: لا يجوز الدباغ بالمواد النجسة ولا يحصل التطهير لو دبغ به.
وبه قال الشافعية في القول الآخر المقابل للأصح، وهو قول الحنابلة في المذهب عندهم.

الأدلة:

ليس هناك أدلة بالمعنى الاصطلاحي، ولكن هناك تعليقات، وهي:
علل أصحاب القول الأول لقولهم بجواز الدبغ بالنجس فقالوا:
لأن الغرض تطيب الجلد، وإزالة الفضول، وهذا حاصل بالنجس كالطاهر.

وعلى أصحاب القول الثاني لقولهم بعدم جواز الدباغ بالنجس فقالوا:
لأن النجس لا يصلح للتطهير^(٢) كالاستجمار^(٣).

الترجيح:

ما دمنّا قد عرفنا أن المقصود من الدباغ هو إزالة الفضول، فبأي شيء أزيلت صحّ، ولعدم الدليل على عدم جواز الدباغ بالنجس.

المطلب السابع: هل يغسل الجلد بعد الدبغ؟

الدباغ إما طاهر وإما نجس، فإذا كان نجساً فلم يذكر الفقهاء خلافاً في وجوب غسل الجلد بعد دبغه به.

(١) الأصل المسمى المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني ١٩/٣ قال: الزيت إذا اختلط به بعض ودك ميتة أو شحم خنزير - إلا أن الزيت الغالب على ذلك - لم نر بأساً بأن يستصبح به وأن يدبغ به الجلود ثم يغسله الخ، ثم ذكر أنه لو غلب النجس انعكس الحكم. نصب الراية ١٢١/١. والبدائع للكاساني ١٣/٢ ذكر نحو ذلك. حاشية الطحطاوي ١١١/١. حاشية الدسوقي ٥٥/١: يجوز بالنجس. مغني المحتاج للشرييني ٨٢/١. شرح صحيح مسلم للنووي ٥٥/٢: أصحهما حصوله. المجموع للنووي ٢٨٣/١. والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشرييني ٢٥/١. كشف القناع ٥٦/١ المبدع ٧٣/١ المغني لابن قدامة ٩٥/١، (قلت) المشهور من مذهب الحنابلة عدم طهارة جلد الميتة بعد الدبغ، كما تقدم، لكن هذه الأقوال على القول غير المشهور الذي يقول بطهارة الجلود إذا دبغت.

(٢) المجموع للنووي ٢٨٣/١.

(٣) كشف القناع للبهوتي ٥٦/١.

أما إذا كان الدباغ طاهراً، فاختلف الفقهاء في وجوب غسل الجلد بعد دبغه على قولين:

القول الأول: لا يجب غسل الجلد بعد دبغه إذا كان الدباغ طاهراً. وبه قال الحنفية، والمالكية، والشافعية في الوجه الصحيح المقابل للأصح، والحنابلة في غير الصحيح^(١).

القول الثاني: يجب غسل الجلد بعد الدباغ ولو كان الدباغ طاهراً. وبه قال الشافعية في الأصح، والحنابلة في المذهب. **الأدلة:**

نبين أولاً سبب الخلاف في المسألة، فنقول: سبب الخلاف هو هل الدباغ إحالة أو إزالة؟ اختلف الفقهاء في ذلك: فعند الحنفية، والمالكية، ووجه عند الشافعية، وهو القول غير الصحيح عند الحنابلة: أن الدباغ إحالة^(٢). وفي الوجه الآخر للشافعية، والقول الصحيح عند الحنابلة أن الدباغ إزالة.

فمن قال إنه إحالة قال: لا يحتاج إلى غسله بعد دبغه لقوله - صلى الله عليه وسلم - (إذا دبغ الإهاب فقد طهر)^(٣). ولم يذكر غسلًا.

(١) انظر للمسألة حاشية الطحطاوي ١١١/١ جعلها إحالة، وقال: إن علم أنه مدبوغ بشيء طاهر جازت معه الصلاة، وإن لم يعلم لم يغسل، وإن شك فالأفضل أن يغسل، والذخيرة للقرافي ١٦٧/١: ما دبغ به الجلد من دقيق أو ملح أو قرظ فهو له طهور وهو الصحيح، المذهب للشيرازي ١٠/١. هل يفتقر إلى غسله بالماء بعد الدبغ؟ وجهان. المجموع للنووي ٢٨٣/١: أصحهما: يجب الغسل اهـ. أما عن غسله أثناء الدبغ، فقد قال في مغني المحتاج للشربيني ٨٢/١: لا يجب غسله أثناء الدبغ في الأصح: تغليباً لمعنى الإحالة، لكن يندب. والإنصاف للمرداوي ٩١/١. يشترط غسله على الصحيح، وقيل لا يشترط، المغني لابن قدامة ٩٥/١. وكشاف القناع للبهوتي ٥٦/١.

(٢) انظر لمسألة الإحالة والإزالة الذخيرة ١٦٧/١: جعل الدباغ إحالة وإزالة، فقال: فإنه يزيل الفضلات، ويحيل الهيئات، والمذهب للشيرازي ١٠/١، شرح المحلي على منهاج الطالبين ١٣/١. مغني المحتاج للشربيني ٨٢/١. الباقوت النفيس للشاطري ص ١٦.

(٣) صحيح مسلم (٣) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٥-٣٦٦) ٢٧٧/١. سنن أبي داود برقم (٤١٢٣) ٦٦/٤. وموطأ مالك (٢٥) كتاب الصيد (٦) باب ما جاء في جلود الميتة برقم (١٦) ص ٤٩٨.

ولذا لا نحتاج إلى غسل الخمرة إذا استحالت خلا؛ لأنها تطهر بمجرد الاستحالة.

ومن قال إنه إزالة، قال: لا بد من الغسل بعد الدباغ؛ لقوله - صلى الله عليه وسلم - (أو ليس في الماء والقرظ ما يطهرها)^(١).

وقالوا لأن ما يدبغ به - من المواد - تنجس بملاقاة الجلد، فإذا زالت نجاسة الجلد بقيت نجاسة ما يدبغ به، فوجب أن يغسل حتى يطهر^(٢).

الترجيح:

يترجح صحة هذين القولين معاً؛ وذلك لأن الدباغ إحالة؛ لأنه يحيل الجلد من جلد لا ينتفع به؛ له زهومة وبتن، ويتكسر إذا طوي، إلى جلد طري طيب مرن، يطوى بدون تكسر، ينتفع به في جميع أوجه الانتفاع.

كما أن الدباغ إزالة - بلا شك -؛ لأنه يزيل من الجلد ما يفسده، لكن الغلب أنه إحالة. والله أعلم.

المطلب الثامن: هل يحتاج الدباغ إلى فعل فاعل؟

اتفقت المذاهب الأربعة على أن الدباغ لا يحتاج إلى فعل فاعل، فلو وقع الجلد في مدبغة فاندبغ كفى؛ لأن الدباغ إزالة للنجاسة، فأشبهه المطر ينزل على الأرض النجسة، ولو أطارط الريح جلد ميتة فألقتة في مدبغة

(١) انظر للمسألة حاشية الطحطاوي ١١١/١ جعلها إحالة، وقال: إن علم أنه مدبوغ بشيء طاهر جازت معه الصلاة، وإن لم يعلم لم يغسل، وإن شك فالأفضل أن يغسل، والذخيرة للقرافي ١٦٧/١: ما دبغ به الجلد من دقيق أو ملح أو قرظ فهو له طهور وهو الصحيح، المذهب للشيرازي ١٠/١. هل يفتقر إلى غسله بالماء بعد الدبغ؟ وجهان. المجموع للنووي ٢٨٣/١: أصحهما: يجب الغسل اهـ. أما عن غسله أثناء الدبغ، فقد قال في مغني المحتاج للشربيني ٨٢/١: لا يجب غسله أثناء الدبغ في الأصح؛ تغليباً لمعنى الإحالة، لكن يندب. والإنصاف للمرداوي ٩١/١. يشترط غسله على الصحيح، وقيل لا يشترط، المغني لابن قدامة ٩٥/١. وكشاف القناع للبهوتي ٥٦/١.

(٢) انظر لمسألة الإحالة والإزالة الذخيرة ١٦٧/١: جعل الدباغ إحالة وإزالة، فقال: فإنه يزيل الفضلات، ويحيل الهيئات، والمذهب للشيرازي ١٠/١، شرح المحلي على منهاج الطالبين ١٣/١ مغني المحتاج للشربيني ٨٢/١. الياقوت النفيس للشاطري ص ١٦.

فاندبغ صار طاهراً^(١).

(قلت) والإزالة لا تحتاج إلى نية؛ لأنها إسقاط. والله أعلم.

المطلب التاسع: الدباغ من الكافر والقاصر:

هذه المسألة مبنية على المسألة التي قبلها، وهي أن الدباغ لا يحتاج إلى فعل فاعل، وهذا معناه أنه لا يحتاج إلى النية؛ لأنه إزالة نجاسة^(٢).
فلهذا فهو يصح من المسلم والكافر، والكبير والصغير، والذكر والأنثى، والعاقل والمجنون.

ولذلك اتفق الفقهاء الذين ذكروا هذه المسألة على أن الكافر ومن بعده لو دبغ الجلد صح منه الدباغ^(٣)، والذين لم يذكروا هذه المسألة لا يختلفون على صحة الدباغ من الكافر؛ لأن هؤلاء يقولون إن الدباغ إزالة. والله أعلم.

(١) المجموع للنووي ٢٨٣/١.

(٢) الفروع لابن مفلح ٢٢٢/١ ولا يعتبر فيه النية؛ لأن الغلب فيه الترك.

(٣) البحر الرائق ١٠٣/١ ذكر نحو ما ذكرته. وحاشية الطحطاوي ١١١/١. مواهب الجليل للحطاب ١٠١/١: ويفيد حتى من الكافر. الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٥٥/١: يصح من الكافر ويطهر.

الفصل الثالث

استعمال جلود الميتة المدبوغة

يختلف استعمال جلد الميتة؛ لأنه قد يؤكل، وقد يلبس، وقد يصل على، وقد يفرش.

فما حكم هذه الأمور؟ سأبحث هذا الفصل في مبحثين:

المبحث الأول:

أكل جلد الميتة بعد الدبغ:

نصت الأحاديث الصحيحة على أنه يحرم أكل جلد الميتة؛ لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (إنما حرم أكلها)^(١)، وقوله - صلى الله عليه وسلم - (إنما حرم لحمها)^(٢)، ولذا فأكثر أهل العلم يتفقون على تحريم أكل جلد الميتة بعد دبغه،

وسأذكر نصوصاً من المذاهب:

قال الحنفية في البحر الرائق:

مسألة: جلد الميتة بعد الدبغ، هل يجوز أكله إذا كان جلد حيوان مأكول اللحم؟

قال بعضهم: نعم؛ لأنه طاهر كجلد الشاة المذكاة.

وقال بعضهم: لا يجوز أكله - وهو الصحيح -؛ لقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) وهذا جزء منها، وقال - صلى الله عليه وسلم - في شاة ميمونة (إنما حرم أكله)^(٣)، مع أمره لهم بالدبغ والانتفاع.

وأما إذا كان جلد ما لا يؤكل لحمه كالحمار، فإنه لا يجوز أكله إجماعاً؛ لأن الدبغ ليس بأقوى من الذكاة، وذكاته لا تبيحه فكذا دبغه، اهـ.^(٤)

(١) صحيح البخاري (٢٤) كتاب الزكاة (٦١) باب الصدقة على موالى أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم ١٣٥/٢. صحيح مسلم (٣٩) كتاب الحيض (٢٧) باب طهارة جلود الميتة برقم (١٠٠-٣٦٣) و(١٠١-٣٦٣) ٢٧٦/١. سنن أبي داود، كتاب اللباس باب في أهب الميتة ٧/ ١٧١-١٧٢.

(٢) سنن الدارقطني ٤٣/١.

(٣) متفق عليه وتقدم قريباً.

(٤) منحة الخالق ١٠٤/١. الدر المختار للحصكفي ١٣٧/١. وأحكام القرآن للجصاص ١٤٢/١.

وقال السنوسي من المالكية:

ويحرم أكل الجلد؛ لأنه تحله الحياة.

وفي المواهب: رخص في استعمال جلد الميتة المدبوغ في اليابسات، وفي الماء وحده^(١).

(قلت) وهذا دليل على أنه ليس بطاهر عندهم.

ونقل الماوردي عن الشافعية في الحاوي في جواز أكله وجهين:

أحدهما: يجوز؛ لارتفاع حكم الموت.

والوجه الثاني: لا يجوز؛ للنص على تحريم أكله بقول النبي - صلى الله عليه وسلم (إنما حرم من الميتة أكلها).

وقال الشرييني: ولا يحل أكله، سواء كان من مأكول اللحم أم لا؛ لخبر الصحيحين (إنما حرم من الميتة أكلها)^(٢).

ونقل ابن قدامة من الحنابلة: ولا يحل أكله بعد دبغه في قول أكثر أهل العلم.

وحكى ابن حامد أنه يحل^(٣).

وقال ابن حزم: لا يحل أكله بحال^(٤).

(قلت) فعلى هذا فالمخالف للجمهور: الحنفية في قول غير صحيح، والشافعية في وجه لم يذكره أكثرهم، وابن حامد من الحنابلة.

وحجة من قال بجواز أكله من الحنفية أنه طاهر.

وتعليل الشافعية - في الوجه المجوز للأكل - هو أن الدباغ قد رفع حكم الموت.

(١) مكمل إكمال الإكمال لمحمد بن محمد السنوسي ١١٨/١. مواهب الجليل للحطاب ١٠١/١-١٠٢.

(٢) الحاوي للماوردي ٧٠/١. الإقناع للشرييني ٢٥/١. وحاشية البجيرمي ١٠٠/١: أما جلد المدبوغ فيجوز أكله ما لم يضر.

(٣) المغني لابن قدامة ٩٥/١.

(٤) المحلى ١١٨/١.

ولم يذكر ابن حامد دليلاً ولا تعليلاً.

وذكر ابن قدامة دليلاً وتعليلاً لمجوزي الأكل فقال:

أما الدليل فهو قول النبي - صلى الله عليه وسلم (دباغ الأديم ذكاته).
وأما التعليل فقد قال: لأنه يفيد الطهارة في الجلد، فأباح الأكل كالذبح،
ثم ردَّ على هذا فقال:

ولنا قوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) والجلد منها.

وقال النبي - صلى الله عليه وسلم (إنما حرم من الميتة أكلها) متفق عليه.
ولأنه جزء من الميتة فحرم أكله كسائر أجزائها، ولا يلزم من الطهارة إباحة
الأكل، بدليل الخبائث مما لا ينجس بالموت، ثم لا يسمع قياسهم في ترك كتاب
الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - (١).

الترجيح:

مما تقدم يترجح لي أنه لا يجوز أكل جلد الميتة قبل دبغه ولا بعده ؛ لأننا
وإن رجحنا طهارة جلد الميتة إلا أن الأحاديث الصحيحة صريحة في حرمة
أكله، وهي واجبة الاتباع. والله أعلم.

المبحث الثاني:

استعمال جلود الميتة المدبوعة في غير الأكل:

اختلف الفقهاء في استعمال جلود الميتة إذا دبغت:

فقال الحنفية بالجواز.

قال في البحر الرائق: كل إهاب دبغ جاز استعماله شرعاً، ثم استثنى
جلد الآدمي وجلد الخنزير (٢).

وفي القنية: الجلود التي تدبغ في بلادنا، ولا يغسل مذبوحها، ولا تتوقى

(١) المغني لابن قدامة ٩٥/١ .

(٢) البحر الرائق ١٠٥/١. وحاشية ابن عابدين ١٣٧/١: إن دبغ بنجس غسل، وإلا فلا، وإن شك فالفعل أفضل.
اهـ. باختصار.

النجاسة في دبغها، ويلقونها على الأرض النجسة بعد تمام الدبغ، فهي طاهرة^(١).

(قلت) بعضهم اشترط غسلها إن دبغت بنجس.

واختلف القول عن مالك: والمشهور عنه أن الدباغ لا يطهر جلد الميتة، وعنه أنه يطهرها مطلقاً - أي في اليااسات والماء - قال خليل في المختصر: وجلد - نجس - ولو دبغ، ورخص فيه مطلقاً.

وقال الحطاب: قال عبد الوهاب وابن رشد: نجس، ولكن رخص في استعماله في ذلك - اليااسات والماء وحده - ولذلك لا يصلى عليه اهـ.

ثم قال الحطاب:

(فرع) إن لبسه يجوز في غير الصلاة اهـ^(٢).

وقال ابن عبد البر: وكان مالك يكره الوضوء في إناء جلد الميتة بعد الدباغ على اختلاف من قوله، ومرة قال: إنه لم يكرهه إلا في خاصة نفسه، ويكره الصلاة عليه وبيعه، وتابعه على ذلك جماعة من أصحابه.

وأما المدنيون فعلى إباحة ذلك وإجازته، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم (أيما إهاب دبغ فقد طهر)^(٣).

وعند الشافعية: أن الدباغ يطهر جلد الميتة ظاهراً وباطناً.

قال الماوردي: فإذا ثبت أن جلد الميتة يطهر بالدباغ، فإنه يطهر به ظاهراً وباطناً. ويجوز استعماله في الذائبات واليااسات، ويجوز الصلاة فيه وعليه...

ودليلنا قول النبي - صلى الله عليه وسلم (أيما إهاب دبغ فقد

(١) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ١/١١١.

(٢) مواهب الجليل للحطاب ١/١٠٢.

(٣) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي ١/١٣٥.

طهر^(١). فكان على عمومهم في طهارة الظاهر والباطن^(٢).

وقال النووي: إذا طهر بالدباغ جاز الانتفاع به بلا خلاف، وهل يجوز بيعه؟ فيه قولان: أصحهما: يجوز^(٣).

وأما الحنابلة: فجلود الميتة عندهم نجسة، ولا تطهر بالدباغ في ظاهر المذهب.

وعن أحمد رواية أخرى: أنه يطهر منها ما كان طاهراً حال الحياة، ولا يطهر ما كان نجساً كالسباع والخنزير^(٤).

الخلاصة:

مما تقدم يتبين لنا أن الفقهاء اختلفوا في جواز استعمال جلود الميتة إذا دبغت على قولين:

القول الأول: يطهر جلد الميتة بالدباغ، ويستعمل في جميع أوجه الاستعمالات.

وبه قال الحنفية، والشافعية، والظاهرية.

القول الثاني: لا يجوز استعمال جلد الميتة المدبوغ إلا في الياسات.

وبه قال المالكية، والحنابلة، زاد المالكية أنه يجوز استعماله في الماء أيضاً؛ لأن الماء لا ينجس إلا بالتغير عندهم.

الأدلة:

تقدمت الأدلة عند الكلام عن طهارة جلد الميتة ونجاسته، وقد رجحنا هناك طهارة جلد الميتة إذا دبغ فلا حاجة بنا إلى إعادتها.

(١) سنن الترمذي برقم (١٧٢٥) ٢٢١/٤. قال: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم، قالوا في جلود الميتة: إذا دبغت فقد طهرت، وسنن النسائي كتاب الفرع والعتيرة باب جلود الميتة ١٧٣/٧. سنن ابن ماجه برقم (٣٦٥٣) ٢٠٠/٢. سنن الدارقطني برقم (١٧) ٤٩/١.

(٢) الحاوي للماوردي ٦٤/١.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ٥٥/٢.

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة ١٩/١-٢٠. وانظر الفروع لابن مفلح ١٠١/١.

الترجيح:

والذي أراه راجحاً هو أن جلد الميتة متى دبغ فقد طهر، وإذا طهرجاز استعماله في جميع أنواع الاستعمالات: في الرطب واليابس، وفي الماء وغيره؛ لأن حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - قد عم ولم يخص عندما حكم بطهارة جميع جلود الميتة بالدباغ، وذلك في أحاديث صحيحة: منها قوله - صلى الله عليه وسلم - (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وتقدم قريباً، وقوله - صلى الله عليه وسلم - (دباغه طهوره)^(١).

ولأن الصحابة - رضي الله عنهم - لما فتحوا فارس - وهي بلاد المجوس - انتفعوا بسروجهم وأسلحتهم، وذبائهم ميتة^(٢). والله أعلم.

(١) صحيح مسلم (٣٩) كتاب الحيض (١٧) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ برقم (١٠٦-٣٦٦) ٢٧٨/١. وسنن النسائي ١٧٣/٧ وتقدم.

(٢) شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢١/١.

الفصل الرابع

شعر الميتة

اختلف الفقهاء في جلد الميتة إذا دبغ وكان عليه شعر^(١) هل يظهر الشعر مع الجلد؟ على قولين:

القول الأول: إن الشعر على جلد الميتة طاهر إذا دبغ الجلد.
وبه قال الحنفية^(٢) والمالكية^(٣) والحنابلة^(٤) وقول للشافعي، وبه قال السبكي وبعض الشافعية.
قال السبكي: وبه أفتي^(٥)، وبه قال ابن تيمية^(٦) والظاهرية^(٧).
وهو قول الثوري، وحمام، واشترطاً غسله، وابن سيرين ولم يشترطه^(٨).
فهو قول الجمهور.

القول الثاني: إن الشعر من الميتة نجس ولو دبغ جلدها.
وبه قال الشافعي في المنصوص عنه^(٩) ورواية عن أحمد، وهو قول عطاء^(١٠).

الأدلة:

علل كل من الفريقين لقوله (بالحياة) هل تحلُّ بالشعر أم لا؟ فمن قال إن الحياة تحل بالشعر، قال: إن الشعر من الميتة نجس؛ لأنه تبع لها.
ومن قال إن الحياة لا تحل بالشعر قال: إن الشعر طاهر، ولذلك قال

(١) الجلد الذي عليه الشعر يسمى الأديم المصحب. الإفصاح في فقه اللغة ص ١٧٧.
(٢) مجمع الأنهر لشيخه زاده ٣٢/١. ومعه الدر المنتقى للحصكفي. وتبيين الحقائق للزيلعي ٢٦/١. أحكام القرآن للجصاص ٢٢/٣.
(٣) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٥٥/١. ومكمل إكمال الإكمال للسنوسي ١١٨/١. وتفسير القرطبي ٧/١٣٠.
(٤) المغني لابن قدامة ٦٠/١ وروى أنه نجس. وشرح العمدة ١٣٣/١.
(٥) الإقناع للشربيني ٢٥/١. ذكر قول السبكي، كما ذكر المسألة، وانظر حاشية البجيرمي ١٠٠/١. نسب هذا القول للسبكي وجمع من الأصحاب. والحاوي للماوردي ٧٠/١.
(٦) الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٢١: فإن جميع الشعر والريش والوبر والصوف طاهر، سواء كان على جلد ما يؤكل لحمه أو جلد ما لا يؤكل لحمه، وسواء كان على حي أم ميت.
(٧) المحلى لابن حزم ١١٨/١. وصوف الميتة وشعرها وريشها ووبرها حرام قبل الدبغ حلال بعده.
(٨) مصنف عبد الرزاق ٦٦-٦٧ برقم (٢٠٤-٢٠٦).
(٩) الأم للشافعي ٥٥/١. والمهذب للشيرازي ١١/١: وروى الربيع بن سليمان الجيزي عنه أنه يطهر؛ لأنه شعر نابت على جلد طاهر، فكان كالجلد في الطهارة كشعر الحيوان في حال الحياة. وحلية العلماء ٩٦/١. الإقناع للشربيني ٢٥/١.
(١٠) مصنف عبد الرزاق ٦٦-٦٧ برقم (٢٠٧).

الحنابلة عن الشعر: طاهر ؛ لأنه لا روح له فلا يحله الموت ؛ لأن الحيوان لا يألم بأخذه، ولا يحس، ولأنه لو كان فيه حياة لنجس بفصله من الحيوان في حال حياته؛ لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (ما أبين من حي فهو ميت)^(١).

وبما أن الجلد عند المالكية لا يظهر بالدباغ، فإنهم جعلوا لمن يلبس الفرو من الميتة أن يقلد أبا حنيفة ؛ لأن جلد الميتة عنده يظهر بالدباغ والشعر عنده طاهر^(٢).

الترجيح:

مما تقدم يتبين أن الراجح من هذين القولين هو قول الجمهور القائلين: إن الشعر طاهر من الميتة إذا دبغ الجلد ؛ للعلة التي ذكروها، وهي أن الشعر لا تحله الحياة ؛ لأنه يجز من البهيمة وهي لا تتألم، ويقص من الإنسان ولا يحس بألم، ولو كانت الحياة تحل فيه لما جاز جزه والحيوان حي ؛ لأنه حينئذ يكون مبأناً من الحي فيكون ميتاً، قال النبي - صلى الله عليه وسلم (ما أبين من حي فهو ميت) فلذلك فإن الفرو إذا كان من جلد ميتة - وقد دبغ الجلد - فهو طاهر، ويستحب غسله خروجاً من خلاف من أوجبه^(٣).

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية قضية الشعر مناقشة هادئة مستفيضة فقال:

والقول الراجح: طهارة الشعور كلها، شعر الكلب والخنزير وغيرهما، بخلاف الريق، وعلى هذا فإذا كان شعر الكلب رطباً وأصاب ثوب إنسان فلا شيء عليه، كما هو مذهب جمهور الفقهاء كأبي حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه؛ وذلك لأن الأصل في الأعيان الطهارة، فلا يجوز

(١) سنن الترمذي (١٨) كتاب الأطعمة (٤) باب ما قطع من الحي فهو ميت، برقم (١٤٨٠) ٧٤/٤. قال: حديث حسن غريب. والعمل على هذا عند أهل العلم. وصحيح ابن خزيمة ٣٠٠/٤. المستدرک للحاکم ١٣٧/٤ و١٣٨. التمهيد لابن عبد البر ٢٢٠/٧.

(٢) حاشية الدسوقي ٥٥/١.

(٣) هذه قاعدة فقهية ذكرها السيوطي في الأشباه والنظائر ص ١٣٦.

تتجيس شيء إلا بدليل، كما قال تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥]، ثم ذكر حديث النبي - صلى الله عليه وسلم (الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفى عنه)^(١).

وإذا كان كذلك فالنبي - صلى الله عليه وسلم - قال (طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً أولهن بالتراب)^(٢).

فأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - كلها ليس فيها إلا ذكر الولوغ، ولم يذكر سائر الأجزاء، فتتجيسها بالقياس.

وأما إلحاق الشعر بالريق فلا يمكن؛ لأن الريق متحلل من باطن الكلب بخلاف الشعر، فإنه نابت على ظهره.

والفقهاء كلهم يفرقون بين هذا وهذا، فإن جمهورهم يقولون: إن شعر الميتة طاهر بخلاف ريقها، والشافعي وأكثرهم يقولون إن الزرع النابت في الأرض النجسة طاهر، فغاية شعر الكلب أن يكون نابتاً في منبت نجس كالزرع النابت في الأرض النجسة، فإذا كان الزرع طاهراً فالشعر أولى بالطهارة؛ لأن الزرع فيه رطوبة ولين يظهر فيه أثر النجاسة بخلاف الشعر؛ فإن فيه من اليبوسة والجمود ما يمنع ظهور ذلك.

ثم قال ما مختصره: إن الجلالة^(٣) يظهر عليها نتن النجاسة وخبثها، فإذا حبست ذهب ذلك فعادت طاهرة، فإن الحكم إذا ثبت بعلة زال بزوالها، والشعر لا يظهر فيه شيء من آثار النجاسة فلم يكن لتتجيسه معنى اهـ.^(٤)

(١) المستدرک للحاکم ١٢٩/٤. شرح سنن ابن ماجه للسيوطي ٢٤١/١. سبل السلام للصنعاني ١٧٢/٤ قال: له طرق كثيرة.

(٢) صحيح مسلم (٣٩) كتاب الطهارة (٢٧) باب حكم ولوغ الكلب برقم (٢٧٩-٨٩) ٢٣٤/١. صحيح ابن حبان ١١٢/٤. المستدرک للحاکم ٢٦٥/١.

(٣) الجلالة من الماشية: التي تأكل الجلة والعذرة. المعجم الوسيط، مادة (جل).

(٤) الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٦١٨/٢١.

وقال القرطبي في تفسيره عند قوله تعالى ﴿وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠] قال: وتضمنت هذه الآية جواز الانتفاع بالأصواف والأوبار والأشعار على كل حال؛ ولذلك قال أصحابنا: صوف الميتة وشعرها طاهر يجوز الانتفاع به على كل حال، ويفسل مخافة أن يكون علق به وسخ، وكذلك روت أم سلمة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال (لا بأس بجلد الميتة إذا دبغ وصوفها وشعرها إذا غسل)^(١)؛ لأنه مما لا يحله الموت، وسواء كان شعر ما يؤكل لحمه أو لا، كشعر ابن آدم والخنزير، فإنه طاهر كله، وبه قال أبو حنيفة... وقال: لأن هذه الأشياء كلها لا روح فيها، فلا تتجس بموت الحيوان.

ثم ذكر القرطبي الأدلة فقال: ودليلنا عموم قوله تعالى (ومن أصوافها) الآية، فمن علينا بأن جعل لنا الانتفاع بها، ولم يخص شعر الميتة من المذكاة، فهو عموم إلا أن يمنع منه دليل.

وأيضا فإن الأصل كونها طاهرة قبل الموت بإجماع، فمن زعم أنه انتقل إلى نجاسة فعليه الدليل.

فإن قيل: قوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] وذلك عبارة عن الجملة؟

قلنا: نخصه بما ذكرناه، فإنه منصوص عيه في ذكر الصوف، وليس في آيتكم ذكره صريحا، فكان دليلنا أولى. والله أعلم

وقد عول الشيخ الإمام أبو إسحاق^(٢) إمام الشافعية ببغداد على أن الشعر جزء متصل بالحيوان خلقة، فهو ينمو^(٣) بنمائه، ويتجس بموته كسائر الأجزاء، وأجيب بأن النماء ليس بدليل على الحياة؛ لأن النبات ينمو وليس بحي، وإذا

(١) لم أجده لكن قال في المغني لابن قدامة ٦٠/١ رواه الدارقطني وقال: لم يأت به إلا يوسف بن السفر وهو ضعيف اهـ

(٢) المراد به الإمام إبراهيم بن يوسف الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ

(٣) في الأصل ينمي.

عولوا على النماء المتصل لما على الحيوان عولنا نحن على الإبانة التي تدل
على عدم الإحساس الذي يدل على عدم الحياة الخ^(١).
بعد هذه النقول أجدني أميل إلى أن الشعر الذي على الجلد يظهر
بالدباغ، والله أعلم.
وصلى الله على محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) تفسير القرطبي ١٠/١٥٤-١٥٥.

الخاتمة

- بعد هذه الجولة في ربوع الكتب العلمية المتنوعة، توصل البحث إلى النتائج الآتية:
- ١- اتفق الفقهاء على أن جلد الحيوان المأكول اللحم المذكى طاهر، وإذا دبغ جاز استعماله في جميع الاستعمالات: سواء في الرطب أو في اليابس.
 - ٢- كما اتفقوا على أن جلد الميتة قبل دبغه نجس: سواء كان الحيوان الميت مأكول اللحم أم لا.
 - ٣- واختلفوا في جلود الميتة إذا دبغت هل تطهر بالدباغ أم لا؟ وترجح للباحث أن كل جلود الميتة تطهر بالدباغ لنص الأحاديث الكثيرة الصحيحة على ذلك (دباغه طهوره) وسواء كانت الميتة مأكولة اللحم أم لا، من الكلب والخنزير أم من غيرهما؛ لأن الأحاديث عامة في كل الجلود لم تفرق.
 - ٤- كما تبين أن الدباغ هو ما ينشف فضلات الجلد، ويطيبه، ويمنع من ورود الفساد عليه.
 - ٥- أنه ليس هناك مواد محددة للدباغ، وإنما يجوز الدباغ بكل ما يدبغ به ولو كان نجساً.
 - ٦- أنه ينبغي غسل الجلد بعد دبغه.
 - ٧- أن الدبغ لا يحتاج إلى النية؛ لذا فهو يصح من السلم والكافر، والصغير والكبير، والذكر والأنثى، والعاقل والمجنون.
 - ٨- أن جلد الميتة لا يجوز أكله - وإن دبغ -؛ لأن المحرم من الميتة أكلها.
 - ٩- أن شعر الميتة طاهر؛ لأنه لا تحله الحياة.
 - ١٠- قد ترجح في هذا البحث أنه يجوز للإنسان استعمال الجلد في جميع الاستعمالات إذا كان مدبوغاً، مهما كان مصدره، وأياً كان دابغه.
- والله الموفق للسداد.

فهرس أهم المراجع

- الإحسان بترتيب ابن حبان.
- علاء الدين علي بن بلبان الفارسي.
- قدم له وضبطه كمال يوسف الحوت.
- ط١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- دار الكتب العلمية بيروت.
- أحكام القرآن .
- أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة (٣٧٠ هـ).
- مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية.
- ١٣١٥ هـ دار الكتاب العربي.
- الإفصاح في اللغة .
- عبد الفتاح الصعيدي، وحسين يوسف موسى.
- ط١ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- دار الكتب العلمية بيروت.
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع .
- شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب المتوفى في القرن العاشر الهجري.
- الطبعة الأخيرة .
- مصطفى الحلبي ١٣٥٩ هـ.
- الأم .
- الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة (٢٠٤ هـ).
- ١٣٩٣ هـ دار المعرفة بيروت .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.
- علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن المتوفى سنة (٨٨٥ هـ) .
- حققه الأستاذ محمد حامد الفقي.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق .
- ابن نجيم زين بن إبراهيم بن محمد ٩٧٠ هـ.
- دار المعرفة بيروت.
- البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار.
- الإمام أحمد بن يحيى المرتضى المتوفى سنة (٨٤٠ هـ) .
- ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٥ م. مؤسسة الرسالة.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع .
أبو بكر بن مسعود علاء الدين الكاساني المتوفى سنة (٥٨٧هـ) .
ط٢، ١٩٨٣هـ .
دار الكتاب العربي بيروت .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد .
أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المتوفى سنة (٥٢٠هـ) .
المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- التاج والإكليل لمختصر خليل .
محمد بن يوسف العبدري المواق .
ط٢ - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .
مطبوع بهامش مواهب الجليل .
دار الفكر بيروت .
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق .
فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة (٧٤٣هـ) .
التعريفات .
- الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة (٨١٦هـ) .
صححه جماعة من العلماء .
دار الباز مكة المكرمة .
- تفسير غريب الحديث .
أحمد بن علي المعروف بابن حجر المتوفى سنة (٨٥٢هـ) .
دار الباز مكة المكرمة .
- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن . سيأتي .
التمهيد لابن عبد البر .
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري المتوفى سنة (٤٦٣هـ) .
حققه مصطفى أحمد العلوي - ومحمد عبد الكبير البكري .
١٣٨٧هـ وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، المغرب .
- الجامع الصحيح = سنن الترمذي، سيأتي .
- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي .
محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة (٦٧١هـ) .

١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

دار الكتاب العربي.

- حاشية البجيرمي .

سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي المتوفى سنة (١٢٢١هـ).
المكتبة الإسلامية ديار بكر تركيا.

- حاشية الدسوقي.

محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المتوفى سنة (١٢٣٠هـ).
عيسى الحلبي.

- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح.

أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي المتوفى سنة (١٢٣١هـ).
ط٣، ١٣١٨هـ. البابي الحلبي مصر.

- حاشية ابن عابدين = رد المحتار.

محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي المتوفى سنة (١٢٥٢هـ).
دار إحياء التراث العربي.

- الحاوي.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المتوفى سنة (٤٥٠هـ).
تحقيق د/ ياسين بن ناصر الخطيب وآخرون.
المكتبة التجارية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

- الحاوي للفتاوي .

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي المتوفى سنة (٩١١).
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
دار الكتب العلمية بيروت .

- الدر المختار في شرح تنوير الأبصار .

علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن علي الحصكفي المتوفى سنة (١٠٨٨هـ).
دار إحياء التراث العربي.

- دلائل الأحكام .

بهاء الدين بن شداد المتوفى سنة (٦٣٢هـ).
تحقيق الشيخ محمد بن يحيى النجيمي.
دار الكتب العلمية بيروت ط١ - ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

- الذخيرة .

شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة (٦٨٤هـ) .
تحقيق د/ محمد حجي .
ط ١ - ١٩٩٤هـ دار الغرب الإسلامي - بيروت .

- روضة الطالبين وعمدة المفتين .

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ) .
إشراف مكتب البحوث والدراسات دار الفكر .
المكتبة التجارية مكة المكرمة .

- سنن البيهقي = السنن الكبرى .

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي المتوفى سنة (٤٥٨هـ) .
دار الفكر بيروت .

- سنن الترمذي = الجامع الصحيح .

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة المتوفى سنة (٣٧٩هـ) .
حققه أحمد محمد شاكر .
دار إحياء التراث العربي .

- سنن الدارقطني .

علي بن عمر الدارقطني المتوفى سنة (٣٨٥هـ) .
صححه السيد عبد الله هاشم يماني المدني .
دار المحاسن للطباعة .

- سنن أبي داود .

سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة (٢٧٥هـ) .
راجعته محمد محيي الدين عبد الحميد .
دار الفكر بيروت .

- سنن ابن ماجه .

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة (٢٧٣هـ) .
حققه محمد مصطفى الأعظمي .
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
المطبعة العربية السعودية .

- سنن النسائي .

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة (٢٠٣هـ) .

- مطبوع مع شرح الجلال السيوطي.
مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- شرح الجلال المحلي على منهاج الطالبين .
محمد بن أحمد المحلي توفي سنة ٨٦٤هـ .
ط٤، دار الفكر بيروت.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك .
محمد بن عبد الباقي بن يوسف المتوفى سنة (١١٢٢هـ).
ط١ - ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، دار الفكر بيروت.
- شرح صحيح مسلم.
محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ).
دار إحياء التراث العربي بيروت.
- الشرح الكبير على مختصر خليل .
أحمد بن محمد بن أحمد الدردير المتوفى سنة (١٢٠١هـ) .
دار إحياء التراث العربي.
- صحيح البخاري.
محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة (٢٥٦هـ).
المكتبة الإسلامية إسلامبول تركيا.
- صحيح ابن حبان.
محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي أبو حاتم المتوفى سنة (٣٥٤هـ).
حققه شعيب الإرنأؤوط.
ط٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة.
- صحيح ابن خزيمة.
أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي المتوفى سنة (٣١١هـ).
حققه / محمد مصطفى الأعظمي .
ط١٣٩١١هـ ١٩٧١م الكتب الإسلامي.
- صحيح مسلم.
مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة (٢٦١هـ).
حققه محمد فؤاد عبد الباقي.
المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة.

- عون المعبود.
محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب .
ط٢ - ١٤١٥هـ.
دار الكتب العلمية بيروت
- الغاية القصوى في دراية الفتوى .
عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة (٦٨٥هـ).
دراسة وتحقيق د/ علي محيي الدين القره داغي.
دار الإصلاح.
- فتح الباري.
أحمد بن علي بن حجر المتوفى سنة (٨٥٢هـ).
رقمه محمد فؤاد عبد الباقي .
أخرجه محب الدين الخطيب.
المطبعة السلفية.
- الفروع .
أبو عبد الله محمد بن مفلح الراميني الحنبلي المتوفى سنة (٧٦٣هـ).
راجع عبد الستار أحمد فراج.
ط٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
عالم الكتب .
- القاموس المحيط.
مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي المتوفى سنة (٨١٧هـ).
١٣٩٨ - ١٩٧٨م.
دار الفكر بيروت.
- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الشرعية .
علي بن عباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام المتوفى سنة (٨٠٣هـ).
حققه محمد حامد الفقي.
ط١ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
دار الكتب العلمية بيروت.
- القوانين الفقهية.
محمد بن أحمد بن جزى الكلبي المتوفى سنة (٧٤١هـ).
دار الباز مكة المكرمة.

- الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل.
- أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المتوفى سنة (٦٢٠هـ).
- ط٢٠١٣٩٩هـ - المكتب الإسلامي.
- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي.
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري المتوفى سنة (٤٦٣هـ).
- حققه د/ محمد بن محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني .
- ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ المالكية دار الهدى.
- كشف القناع.
- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي المتوفى سنة (١٠٥١هـ).
- ١٤٠٣هـ. دار الفكر بيروت.
- المبدع .
- أبو عبد الله، محمد بن مفلح الراميني الحنبلي المتوفى سنة (٨٨٤هـ) ٩.
- ١٤٠٠ هـ المكتب الإسلامي بيروت.
- المبسوط .
- شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة (٤٩٠هـ).
- ١٤٠٩هـ دار المعرفة بيروت.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر.
- عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بشيخي زاده المتوفى سنة (١٠٧٨هـ).
- دار إحياء التراث العربي.
- المجموع شرح المذهب .
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة (٦٧٦هـ).
- دار الفكر بيروت.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني المتوفى سنة (٧٢٧هـ).
- جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي المتوفى سنة (١٣٩٧هـ).
- المحلى .
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة (٤٥٦هـ).
- قوبلت على نسخة حققها أحمد محمد شاكر.
- دار الفكر بيروت.

- مختصر اختلاف العلماء .

أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المتوفى سنة (٣٢١هـ).
اختصار أبي بكر محمد بن علي الجصاص الرازي المتوفى سنة (٣٧٠هـ).
حققه د/ عبد الله نذير أحمد.
ط ١ - ١٤١٦هـ دار البشائر الإسلامية.

- المسند .

الإمام أحمد بن محمد بن حنبل المتوفى سنة (٢٤١هـ).
ط ٥٨٠. ١٣٩٨هـ المكتب الإسلامي بيروت.
- المسودة لآل تيمية: عبد السلام، عبد الحليم، أحمد بن عبد الحليم.
حققه محمد محيي الدين عبد الحميد.
دار النشر المدني القاهرة.

- المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للرافعي.

أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي أبو العباس المتوفى سنة (٧٧٠هـ).
صححه مصطفى الزرقاء .
دار الفكر بيروت.

- المصنف .

عبد الرزاق بن همام أبو بكر الصنعاني المتوفى سنة (٢١١هـ).
عني به الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.
منشورات المجلس العلمي.

- المعجم الوسيط.

مجموعة من العلماء.
عني به عبد الله بن إبراهيم الأنصاري.
إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر.

- المغني.

موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي المتوفى سنة (٦٢٠هـ).
حققه د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/ عبد الفتاح الحلو.
ط ١. ١٤٠٨هـ هجر للطباعة والنشر.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج.

محمد بن أحمد الخطيب الشربيني المتوفى سنة (٩٧٧هـ).
المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.

- المقاييس في اللغة.

أحمد بن فارس المتوفى سنة (٣٩٥هـ).
ط١. ١٤١٥هـ دار الفكر بيروت.

- مكمل إكمال الإكمال.

أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف الحسيني السنوسي المتوفى سنة (٨٩٥هـ).
دار الكتب العلمية بيروت.

- المذهب في فقه الإمام الشافعي.

إبراهيم بن علي الشيرازي أبو يوسف المتوفى سنة (٤٧٦هـ).
دار الفكر بيروت.

- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل.

محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب المتوفى سنة (٩٥٤هـ).
ط٢. ١٣٩٨هـ، دار الفكر بيروت.

- الموطأ.

الإمام مالك بن أنس المتوفى سنة (١٧٩هـ).
صححه محمد فؤاد عبد الباقي .
دار الحديث.

- نصب الراية لأحاديث الهداية.

جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي الحنفي المتوفى سنة (٧٦٢هـ).
ط٢، ١٣٩٣هـ.

المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ، الرياض.

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة (١٢٥٠هـ).
الطبعة الأخيرة مصطفى الحلبي.

- الياقوت النفيس في مذهب ابن إدريس .

السيد أحمد بن عمر الشاطري العلوي الحسيني التريمي.
ط٣ - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

دار الشروق.



تجزؤ الاجتهاد عند الأصوليين

د. مختار بابا آدو

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى (*)

❖ له مؤلفات، منها: تقسيمات الواجب وأحكامه، وأقسام حمل المطلق على المقيد، وحكم تقليد المجتهد المبيت عند الأصوليين، وغير ذلك..

ملخص البحث

● بدأت البحث ببيان معنى تجزؤ الاجتهاد، وتعريف الاجتهاد لغة، واصطلاحاً، وبينت الراجع من التعريفات، ووضحت اختلاف وجهة نظر أصحابها.

● ثم انتقل البحث إلى بيان المذاهب في تجزؤ الاجتهاد، فعرض مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد، وأدلتهم، وما أورد عليها، ثم الرد على ذلك. ثم انساق الكلام إلى مذهب النافين لتجزؤ الاجتهاد، مع ذكر أدلتهم ومناقشتها، وذكر الراجع منها.

● ثم تدرج البحث في ذكر مذهب الذين أجازوا التجزؤ في الفرائض دون غيرها من أبواب الفقه، ومذهب الذين عزي إليهم التوقف؛ لتكافؤ الأدلة.

● ثم انتهى البحث ببيان الراجع من المذاهب.

● وخاتمة فيها النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه.

تنبيه :

عند الإحالة على المحصول لفخر الدين الرازي يجد القارئ ثلاثة أرقام:

هكذا: ١/١/١ - مثلاً - الأول للجزء، والثاني للقسم، والثالث للصفحة.

المقدمة

الحمد لله مخرج أوليائه من الظلمات إلى النور، المتفضل عليهم بالنعمة التي لا تحصى ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤] وأعظمها نعمة الإيمان، نحمد الذي هدانا له، ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وأفضل خلقه أجمعين، الذي أرسله رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإنه لما كان من المسلمات أن كل علم يعلو ويشرف بمتعلقه، كان علم أصول الفقه من أهم العلوم، وأشرفها؛ لتعلقه بالدليل الشرعي الذي هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والأدلة التابعة لهما.

سبب اختيار الموضوع

لما كان الاجتهاد المطلق يصعب وجوده؛ لضعف الهمم عن الوصول إلى درجته، أحببت بحث البديل عنه وهو (تجزؤ الاجتهاد)؛ لأقف على آراء العلماء فيه وأدلتهم، وما أورد عليها، والجواب على ذلك، وبيان الراجح منها. ثم إنني لم أقف على من جمع الموضوع وأفردته في وحدة موضوعية مستقلة، وحقق عزو الأقوال إلى أصحابها، وذكر أدلتهم، وبيّن ما يرد عليها، والراجح منها.

فبادرت إلى سدّ هذه الثغرة؛ إسهاماً متواضعاً مني لخدمة ناحية من نواحي شريعتنا الغراء، والمحجة البيضاء، راجياً من وراء ذلك الثواب الجزيل من الربّ الجليل، يدخره لي إلى يوم ﴿تُوفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١].

خطة البحث

ينحصر الكلام في هذا الموضوع في مقدمة، وأربعة مطالب، وخاتمة.

المقدمة :

وتشتمل على سبب اختيار الموضوع، وخطة البحث، ومنهجي فيه.

المطالب الأربعة، وفيها بيان ما يحتوي عليه كل واحد منها :

المطلب الأول : معنى تجزؤ الاجتهاد وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى تجزؤ الاجتهاد .

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد .

المطلب الثاني : عرض مذاهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد، وذكر

أدلتهم.

المطلب الثالث : عرض مذهب النافين لتجزؤ الاجتهاد، وذكر أدلتهم،

ومناقشتها، وبيان الراجح.

المطلب الرابع : في مذهب القائلين بتجزؤ الاجتهاد في بعض أبواب

الفقه، والمنسوب إليهم التوقف، وفيه فرعان :

الفرع الأول : مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد في الفرائض دون

غيرها من أبواب الفقه.

الفرع الثاني : في القول بالتوقف.

الخاتمة : وفيها النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال بحثه.

منهجي في البحث :

- أذكر أولاً : المذاهب، ثم الأدلة، ثم المناقشة، ثم الترجيح حسبما

تقتضيه الأدلة.

- أوضح المصطلحات العلمية التي تحتاج إلى إيضاح.

- تركت تراجم الأعلام؛ لأنها تضخم حجم البحث، فيصعب على

الباحث وجود من ينشر له بحثه، ولأن المؤلفين المذكورة أسماؤهم في البحث

معروفون كلهم أو أغلبهم فلا حاجة لهم بالتعريف.

المطلب الأول:

معنى تجزؤ الاجتهاد وتعريف الاجتهاد.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى تجزؤ الاجتهاد.

التجزؤ لغة :

مصدر تجزأ الشيء تجزؤاً على وزن تفعل تفعلاً، صار أجزاء.

تجزؤ الاجتهاد اصطلاحاً: هو : جريان الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، وذلك بأن يحصل للمجتهد ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة في بعض المسائل دون غيرها^(١)، ويطلق على هذا : المجتهد المقيّد أو المتجزئ^(٢)، فإذا تحصل للعالم في بعض مسائل الفقه، أو أبوابه، ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة النقلية والعقلية، ووقف على كل ما له علاقة بها من العلوم، مثل : الأصول، ومقاصد الشريعة، وغيرهما، وتوفرت فيه شروط الاجتهاد في هذه المسائل، أو هذه الأبواب، فهل له أن يجتهد فيها؛ ليتعرف على حكم الله فيها بالنظر، والاستدلال؟ أو يلزمه أن يقلد فيها مجتهداً مطلقاً له القدرة المطلقة على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه، ومسائله؟
في المسألة خلاف بين العلماء^(٣).

الفرع الثاني: تعريف الاجتهاد :

أولاً: الاجتهاد في اللغة:

وهو مصدر اجتهد، على وزن افتعل، ويدل على بذل الطاقة للحصول على المطلوب.

قال الفيومي : اجتهد في الأمر : بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ

(١) انظر : شرح الكوكب المنير : ٤ / ٤٧٣ : إرشاد الفحول : ٢ / ٣١٠ .

(٢) انظر : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٧ . د/ وهبة الزحيلي .

(٣) انظر : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٧ ، تأليف د/ وهبة الزحيلي ، بحوث في الاجتهاد ص ١٥٨ ، تأليف د/ عبد القادر أبو العلا .

مجهوده، ويصل إلى نهايته^(١).

وقال ابن منظور : الاجتهاد : بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر^(٢)
فتحصل من كلامهما وكذلك كلام غيرهما من علماء أهل اللغة، أن مادة
(اجتهد) التي الاجتهاد مصدر منها تدل على بذل آخر الطاقة والوسع في
الطلب، حتى يحصل الطالب على غايته التي يريدتها، ولو بكلفة ومجهود .
ولا يستعمل لفظ (الاجتهاد) إلا فيما فيه كلفة ومشقة، ولذا يقال:
اجتهد في حمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد في حمل النواة؛ لأنه لا يكون
كلاماً مناسباً للمقام، لخفة النواة، وعدم احتياج حملها إلى اجتهاد .

ثانياً: الاجتهاد عند علماء الأصول :

يطلق علماء الأصول لفظ الاجتهاد، ويريدون به معاني متعددة يوضح
السياق المراد بكل واحد منها، إليك بيانها :

الاجتهاد المطلق : وهو الاجتهاد في فروع الشريعة، من حيث استنباط
الأحكام الفرعية من أدلتها الشرعية. وإذا أطلق لفظ الاجتهاد عند
الأصوليين، فهو المراد، وسيأتي موضعاً إن شاء الله .

الاجتهاد في المذهب: وهو الاجتهاد في الفروع، لكن ليس من حيث
الاستنباط، وإنما من حيث تخريج الوجوه^(٣) على نصوص إمام المذهب .

الاجتهاد في الفتوى : وهو الاجتهاد في الترجيح أي ترجيح قول للإمام
على آخر أطلقهما^(٤) ذلك الإمام، بأن لم ينص على ترجيح واحد منهما على

(١) انظر : المصباح المنير : مادة (جهد) .

(٢) انظر : لسان العرب : مادة (جهد) .

(٣) المراد بالوجوه : الأحكام التي يبيدها مجتهد المذهب على نصوص إمامه ، ومعنى تخريج الوجوه على
النصوص : استنباطها منها كأن يقيس ما سكت عنه إمامه على ما نص عليه لوجود معنى ما نص عليه فيما
سكت عنه ، سواء نص إمامه على ذلك المعنى ، أو استنبطه هو من كلامه ، أو يستخرج حكم المسكوت عنه
من دخوله تحت عموم ذكره ، أو قاعدة قررها .

انظر : حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي : ٢ / ٣٨٥ ط. مصطفى
الحلبي، مصر.

(٤) انظر : شرح المحلي بحاشية البناني : ٢ / ٣٨٥ .

الآخر^(١) فيرجح مجتهد الفتوى أحد القولين على الآخر معتمداً في ترجيحه على نصوص إمامه، أو قواعده ونحو ذلك.

الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط^(٢)، أو تنقيح المناط^(٣)، أو تخريج المناط^(٤)؛ وهذه الثلاثة أطلق عليها الشاطبي لفظ (الاجتهاد)، وقال: إن الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف، ولا خلاف بين الأمة في قبوله؛ لأنه اجتهاد في تطبيق الأحكام ولا يخص طائفة من الأمة دون طائفة.

أما الاجتهاد المتعلق بتنقيح المناط، وتخريج المناط فهو الذي يمكن

(١) انظر: نشر البنود شرح مراقي السعود: ٣ / ٢٢٦ .

(٢) النوط في اللغة: هو التعليق، والمناط: مكان نوط الحكم، أي تعليقه قال ابن منظور: «نوط الشيء ينوطه نوطاً: علقه»، لسان العرب مادة (نوط). ومن إطلاق النوط على التعليق في اللغة: قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

وأنت زعيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

انظر: مذكرة أصول الفقه لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله، ص ٢٤٣، مطبوعات الجامعة الإسلامية، وتحقيق المناط في الاصطلاح، قال الشاطبي: معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

ثم قال: «معنى العدالة ثبت عندنا شرعاً، وبقي تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وهي متفاوتة، فيجتهد فيمن يتصف بها». ومثل لها شيخنا محمد الأمين رحمه الله بوجوب المثل في جزاء الصيد، فيجتهد في البقرة الإنسية مثلاً، أنها مثل الحمار الوحشي. انظر مذكرة أصول الفقه ص ٢٤٣.

(٣) التنقيح في اللغة: التهذيب، والتصفيه، فمعنى تنقيح المناط، تهذيب العلة وتصفيتهما بإلغاء ما لا يصلح للتعليل، واعتبار الصالح له، مذكرة أصول الفقه، ص ٢٤٤.

قال الفيومي: نقحت الشيء: خلصت جيده من رديئه. المصباح المنير: مادة (نقح).

= وتنقيح المناط في الاصطلاح، يقول الشاطبي: هو أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر، مما هو ملغى.

ومثاله: حديث الأعرابي الذي جاء النبي صلى الله عليه وسلم ينتف شعره، ويضرب صدره، ويقول: واقعت أهلي في نهار رمضان.

يعني أن المجتهد ينظر في هذه الصفات التي اتصف بها الأعرابي، فيظهر له عن طريق التنقيح أن الذي يصلح للتعليل، هو الوقاع في نهار رمضان. أما كونه أعرابياً، وباقي الأوصاف فلا تصلح للتعليل؛ لأنها أوصاف طردية غير مؤثرة.

(٤) تخريج المناط في الاصطلاح: أن يكون النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، أي العلة، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد القياسي، وهو معلوم. قال الشيخ عبدالله دراز: (الصواب أنه بعض الاجتهاد القياسي لأن القياس ذا العلة المنصوصة، أو المجمع عليها، لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً فيهما، وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط)، وهو واضح؛ لأن العلة فيهما لم تخرج عن طريق البحث.

انقطاعه^(١)؛ لأنه اجتهد في درك الأحكام من الأدلة، وهو خاص بمن هو أهل لدركها وهو المجتهد، وفيه خلاف هل تخلو الأرض عن مجتهد أو لا ؟

الاجتهاد المطلق في اصطلاح الأصوليين :

قد اختلفت عبارات علماء الأصول في تعريف الاجتهاد؛ لاختلاف اتجاهاتهم فيه^(٢)، فبعضهم عبّر في تعريفه له بطلب تحصيل الظن؛ لاعتقاده أن ثمرة الاجتهاد الفقهي إنما يكون أغلبها ظناً؛ لأن مجاله الأدلة الظنية، لا القطعية؛ إذ لا اجتهد في القطعيات.

وبعضهم عبّر في تعريفه له بطلب العلم؛ لاعتقاده أن الاجتهاد يجوز أن يوصل إلى العلم، أو لأن مراده بالعلم : مطلق الإدراك، الشامل للعلم والظن. وبعضهم عمّم في تعريفه، ولم يذكر قيد العلم، ولا قيد الظن، فصار تعريفه شاملاً لطلب تحصيل العلم، والظن.

وسأذكر بعض تعريفات هذه الطوائف الثلاث، وأختار منها ما أراه راجحاً في نظري وأشرحه. ولم أتبع إبداء الاعتراضات الواردة على غيره من التعريفات، والجواب عنها؛ لأنها ليست عندي من صلب موضوع البحث؛ لذا أكتفي بالكلام على تعريف واحد.

أولاً : الذين أوردوا لفظ (الظن) في تعريفاتهم :

١ - ابن الحاجب، قال : الاجتهاد : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي^(٣).

(١) انظر : الموافقات : ١١/٥ - ٢٢ ، تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ ، تحقيق مشهور بن حسن ط دار ابن عفان ، الخبر ، السعودية .

(٢) انظر : أقوال هذه الطوائف ووجهة نظرهم في أصول الفقه الإسلامي : ٢ / ١٠٣٧ وما بعدها ، د/ وهبة الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٢ - ١٣ ، د / حسن أحمد مرعي ، بحوث في الاجتهاد ص ١٧ ، وما بعدها ، د/ عبد القادر أبو العلا .

(٣) انظر : مختصر المنتهى الأصولي ، تأليف أبي عمرو جمال الدين عثمان بن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ مع شرحه لعضد الملة والدين: ٢٨٩/٢ . الناشر مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة.

٢ - ابن السبكي، قال : الاجتهاد : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم^(١).

ثانياً : من أتى بلفظ (العلم) بدل (الظن) في تعريفه للاجتهاد :

١ - من هؤلاء الغزالي، وزاد شيئاً آخر، وهو أنه قسم الاجتهاد إلى اجتهاد تام، وآخر ناقص؛ حيث قال : الاجتهاد بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة.

والاجتهاد التام : أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من النفس العجز عن مزيد طلب^(٢).

٢ - البخاري، قال : الاجتهاد: بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشرع^(٣).

هذا، وبعض علماء الأصول جنح في تعريفه للاجتهاد إلى أن المجتهد عليه بذل الوسع إلى أن يحصل له الظن، أو القطع بالوصول إلى حكم الله تعالى في المسألة التي يطلب حكمها.

قال سيد عبد الله بن الحاج إبراهيم العلوي الشنقيطي في تعريفه للاجتهاد في الاصطلاح :

بذل الفقيه الوسع أن يحصلنا بأن ذاك حتم مثلاً
ثم قال في الشرح، وهو محل الشاهد: (يعني أن الاجتهاد في اصطلاح أهل هذا الفن هو بذل الفقيه وسعه بضم الواو، أي طاقته في النظر في الأدلة لأجل أن يحصل عنده الظن أو القطع بأن حكم الله في هذه المسألة حتم، مثلاً، بتحريك المثلثة^(٤)).

(١) انظر : حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع : ٢ / ٣٧٩ .

(٢) انظر : المستصفى : ٢ / ٣٥٠، ط مؤسسة الحلبي ، تأليف أبي حامد محمد بن محمد حجة الإسلام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي : ٤ / ١٤، ط دار الكتب العلمية بيروت ، لعبدالعزیز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ .

(٤) انظر : نشر البنود شرح مراقي السعود : ٣ / ٢١٣ ، ط بدون .

أي على سبيل المثال لتدخل بقية الأحكام، يعني أنه واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو حرام. وقال بهذا القول بعض العلماء، وهو ما تقدمت الإشارة إليه.

ثالثاً : تعريف من لم يذكر العلم ولا الظن:

بعض علماء الأصول لم يأت بلفظ العلم، ولا الظن، في تعريفه للاجتهاد، ليكون شاملاً لهما معاً، فمن هؤلاء :

- ١ - الرازي، قال : الاجتهاد في عرف الفقهاء : استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحق فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه^(١).
- ٢ - البيضاوي، قال : الاجتهاد : استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية^(٢).

توضيح تعريف البيضاوي:

قوله : استفراغ الجهد : يعني بذل الوسع والطاقة، بحيث يشعر الباذل من نفسه العجز عن المزيد فيه. وهو جنس^(٣) في التعريف يشمل كل استفراغ، سواء كان من الفقيه، أو من غيره، وسواء كان الاستفراغ في درك الأحكام، أو في فعل من الأفعال، كحمل الأثقال مثلاً.

وقوله : درك الأحكام فصل^(٤) أول، خرج به استفراغ الوسع في درك غير الأحكام، كالأشياء العلاجية مثلاً، فلا يسمى ذلك اجتهاداً في الاصطلاح.

(١) انظر : المحصول في علم الأصول : ٧/٣/٢ ، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تأليف فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

(٢) انظر : منهاج الوصول في علم الأصول للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي ، المتوفى سنة ٦٨٥ هـ مع شرحه نهاية السؤل للاسنوي ، ومنهاج العقول للبدخشي : ٣/٢٦٠ ط دار الكتب العلمية .

(٣) الجنس : ما صدق في جواب ما هو ؟ على كثيرين مختلفة حقائقهم ، كما هو موضح في شرح التعريف . انظر : كتاب التعريفات ص ٧٨ ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت ، تأليف الشريف محمد بن علي الجرجاني .

(٤) الفصل : كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره : كالناطق للإنسان . انظر كتاب التعريفات ص ١٦٨ ، آداب البحث والمناظرة : ٣٠/١ لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله .

ودرك الأحكام، يعني تحصيلها سواء أكان على سبيل القطع، أم على سبيل الظن، ووصف الأحكام بالشرعية، فصل ثان، تخرج به اللغوية، والعقلية، والحسية؛ لأن ذلك لا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين.

والأحكام الشرعية إن أريد بها ما نسب إلى الشارع تناولت الأصول والفروع، ودركها أعم من كونه على سبيل القطع، أو الظن، فيكون الاجتهاد جائزاً فيهما معاً، ويجوز أن يريد بالأحكام الشرعية، خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، فيكون الاجتهاد على هذا التقدير عند البيضاوي مقصوراً على الاجتهاد في الأحكام الفرعية، ولا يدخل فيه الاجتهاد في المسائل الأصولية، وكلامه محتمل للمعنيين^(١).

وقد يعترض على هذا التعريف على تقدير أن المراد بالأحكام الشرعية ما نسب إلى الشارع: بأنه يلزم منه جواز الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أدلتها القطعية. كوجوب الصلاة، والزكاة، وغيرهما مما دليله قطعي، وذلك لا يجوز؛ لأنه لا مجال فيه للاجتهاد لقطعية دليله.

وهذا الاعتراض لاحظته البدخشي، وقال: ينبغي أن يضاف قيد آخر للتعريف وهو (التي لا دليل قاطع فيها)؛ ليصير التعريف هكذا :-
(الاجتهاد : استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية التي لا دليل قاطع فيها)^(٢) وعلى هذا يخرج الاجتهاد لدرك الأحكام من أدلتها القاطعة، كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما مما لا يجوز الاجتهاد فيه لقطعية أدلته.

الترجيح:

وأرجح التعريفات عندي، تعريف البيضاوي، وذلك لأمرين :
أولهما : أنه لا تكرار فيه، بخلاف غيره من التعريفات، فبعضها فيه

(١) انظر : نهاية السؤل : ٢ / ٢٦٢ ، الإبهاج في شرح المنهاج : ٣ / ٢٦٣ ، أصول الفقه لأبي النور زهير : ٤ / ٤٣٩ .

(٢) انظر : مناهج العقول شرح منهاج الوصول : ٣ / ٢٦١ ط دار الكتب العلمية بيروت تأليف محمد بن الحسن البدخشي ، بحوث في الاجتهاد ص ٣٥ .

تكرار، كتعريف الفخر الرازي مثلاً، ولا شك أن التعاريف يجب صيانتها عن التكرار والحشو.

الأمر الثاني : من جهة درك الأحكام على سبيل القطع، أو على سبيل الظن^(١).

قال ابن السبكي: وهو (أي تعريف البيضاوي) من أجود التعريفات، فلا نطيل بذكر غيره^(٢). وقال د. وهبة الزحيلي : وأنسب تعريف من التعاريف المنقولة ما ذكره القاضي البيضاوي^(٣).

(١) انظر : أصول الفقه لأبي النور زهير : ٤/٤٤٠ ، الناشر : المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة.

لمؤلفه محمد أبي النور زهير ، بحوث في الاجتهاد ص ٣٦ .

(٢) انظر : الإبهاج شرح المنهاج : ٣/٢٦٢ ، الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية مصر تأليف علي بن عبدالكافي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦هـ . وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ .

(٣) انظر : أصول الفقه الإسلامي : ٢ / ١٠٣٧ .

المطلب الثاني:

عرض مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد، وأدلتهم.

وقبل البدء في عرض مذاهب العلماء في المسألة، يجدر بنا أن نحرر محل النزاع فيها.

تحرير محل النزاع في تجزؤ الاجتهاد:

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن من توفرت فيه شروط الاجتهاد في بعض أبواب الفقه.. أو مسائله، له أن يجتهد فيها، بناء على جواز تجزئة الاجتهاد.

ونسب إلى بعض الأصوليين بأن ذلك جائز في أبواب الفقه دون مسائله. واستدل هذا البعض: بأن مسائل الباب الواحد لا يمكن تجزئتها؛ لشدة ارتباط بعضها ببعض.

أما مسائل بابين مختلفين فيمكن تجزئتها؛ لعدم ارتباط بعضها ببعض؛ لتباين موضوعاتهما.

والواقع: أن من نظر في كلام الأصوليين في هذه المسألة يبدو له في أول الأمر، أن المسألة فيها نزاع بينهم، ولكن بعد التأمل في كلامهم يظهر له عدم الخلاف بينهم؛ لأن كل واحد منهم، لا ينفي دعوى الآخر، وإنما المراد عندهم مجرد المثال. ويتضح ذلك من خلال تناولهم للموضوع؛ لأن بعضهم بحث المسألة، ولم يتعرض لذكر جواز التجزئة، لا في المسألة، ولا في الباب، ولا عدم جوازها^(١).

وبعضهم يقول: فمن عرف بابا، أو بابين، أو مسألة، أو مسألتين،

(١) انظر المنار في أصول الفقه ص ٨٢٤، مطبعة عثمانية، تأليف أبي البركات عبدالله بن أحمد حافظ الدين النسفي، المتوفى سنة ٧١٠هـ. تيسير التحرير: ١٨٢/٤.

وبعضهم يقول يجوز في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة^(١).
وبعضهم يقول : إن المجتهد قد يحصل له ما هو مناط الاجتهاد في
بعض المسائل، ولم يتعرض لحصول ذلك في الأبواب بنفي، ولا إثبات^(٢).
وبعضهم يقول : يجوز ذلك في أبواب الفقه، ويسكت عن ذكر المسائل^(٣).
وبعضهم ينسب لغيره القول بجواز ذلك في أبواب الفقه دون مسائله، ولم
يعين القائل، وإنما يقول : كلامهم يقتضي كذا، ثم يرجح القول بالتجزئة في
أبواب الفقه، ومسائله^(٤).

ويكفي في ضعف هذا القول، أنه لم ينسب لأحد معروف من العلماء،
وزيادة في ضعفه، أن الذين نقلوه رجحوا خلافه، وعلى هذا فلا يعتد به.
والظاهر - والله أعلم - أن الذي اقتصر من العلماء على ذكر جواز
التجزئة في المسائل، لا يريد نفي جوازها في الأبواب، وكذا العكس، وإنما
مراد كل منهم بذلك مجرد المثال.

عرض المذاهب:

المذهب الأول: جواز تجزؤ الاجتهاد:

بعد تحرير محل النزاع نبدأ في عرض مذهب القائلين بجواز تجزؤ
الاجتهاد وأدلتهم.

فأقول: إن من توفرت فيه شروط الاجتهاد في بعض المسائل يجوز له
الاجتهاد فيها بنفسه بدون التقيد بمذهب مجتهد آخر، وإلى هذا ذهب
جمهور الأصوليين.

(١) انظر المحصول : ٣٧/٢، نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣٨٣٢/٨ .

تأليف أبي عبدالله محمد بن عبدالرحيم صفى الدين الأرموي الهندي، المتوفى سنة ٧١٥هـ.
الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع : ٢٢٦/٣، إعلام الموقعين : ٢١٧/٤ لابن القيم محمد بن أبي بكر
المتوفى سنة ٧٥١هـ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي : ١٤٣/٤، مختصر المنتهى بشرح العضد : ٢٩٠/٢.
التقرير والتحرير : ٢٩٣/٣، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٣٦٤/٢، لعبد العلي الأنصاري .

(٣) انظر : شرح المحلي لجمع الجوامع ، مع حاشية البناني : ٣٨٦/٢ .

(٤) انظر : رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب : ٥٣٣/٤ ط عالم الكتب ، بيروت .
تأليف تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، ارشاد الفحول : ٣١٢/٢٠ . البحر المحيط
في أصول الفقه : ٢١٠/٦ ، الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية : الكويت تأليف بدر الدين محمد بن
بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ .

قال الغزالي : (اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض) .. إلى أن قال: (فإذن : لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري، ويدري أنه يدري، ويميز بين ما لا يدري، وبين ما يدري، فيتوقف فيما لا يدري، ويفتي فيما يدري) (١).

وقال فخر الدين الرازي: (الحق: أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن، بل في مسألة دون مسألة (٢)، ثم ذكر أمثلة مستدللاً بها على ما ذهب إليه.

وقال صفى الدين الهندي: (ذهب الأكثرون إلى أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة إلى فن دون فن، بل بالنسبة إلى مسألة دون مسألة خلافاً لبعضهم) (٣)، ولم يعين هذا البعض، ثم استدل للمذهب الذي نسبته للأكثرين، وأتى بأمثلة تدل على رجحانه عنده.

وقال تقي الدين ابن تيمية: (والاجتهاد ليس هو أمراً واحداً، لا يقبل التجزؤ، والانقسام، بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن، أو باب، أو مسألة، دون فن، أو باب، أو مسألة، وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه) (٤).

وقال ابن القيم: (الاجتهاد: حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم، مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه) .. إلى أن قال: (فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة، أو مسألتين، هل له أن يفتي بهما)؟ قيل: نعم، يجوز في أصح الوجهين، وهما وجهان (٥) لأصحاب

(١) انظر: المستصفى : ٣٥٣/٢ .

(٢) انظر: المحصول : ٣٧/٣/٢ .

(٣) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول : ٣٨٣٢/٨ .

(٤) انظر: مجموع الفتاوي : ٢١٢/٢٠ ، ط مكتبة المعارف . الرباط ، تأليف أحمد عبدالحليم تقي الدين بن تيمية ، ت ٧٢٨ هـ .

(٥) الأوجه : أقوال أصحاب الإمام وتخريجاتهم ، إن كانت مأخوذة من كلام الإمام أحمد ، أو دليلاً ، أو إيمانه ونحو ذلك ، المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل ص ٥٥ .

الإمام أحمد، وهل هذا إلا من التبليغ عن الله وعن رسوله؟ وجزى الله من أعان الإسلام، ولو بشطر كلمة خيرا، ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض^(١). وقال أبو البركات النسفي: (ثم اعلم أن هذه الشرائط إنما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى بجميع الأحكام، وأما المجتهد في حكم دون حكم، فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم فقط)^(٢).

وقال النووي: بعد أن ذكر المذاهب في المسألة : (الأصح جوازه مطلقاً)^(٣).

واختار هذا المذهب الآمدي^(٤)، وابن السبكي^(٥)، وابن الهمام^(٦)، والزرکشي^(٧)، ومحب الله بن عبد الشکور^(٨)، وأبو الحسين البصري^(٩)، وذهب إليه جم غفير غير هؤلاء وأيدوه بالأدلة. بعد نقل أقوال هؤلاء العلماء الذين اختاروا هذا المذهب، ننتقل إلى عرض أدلتهم، ومناقشتها.

أدلة أصحاب المذهب الأول، الذين اختاروا جواز تجزؤ الاجتهاد. أولاً : قوله ﷺ (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)^(١٠) وعند السيوطي زيادة: (فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبة)^(١١).

وجه الدلالة من الحديث: أن الإنسان لو تمكن من جمع الأدلة في مسألة معينة كان متمكناً من الوصول إلى العلم بحكم المسألة من دليلها، فتركه إلى تقليد مجتهد آخر - وهو ليس بعلم حقيقة - خلاف المعقول، وخلاف ما

(١) إعلام الموقعين : ٢١٦/٤، وما بعدها .

(٢) انظر : المنار في أصول الفقه ص ٨٢٤ .

(٣) المجموع : ٤٣/١ .

(٤) الإحكام للآمدي : ١٤٣/٤ .

(٥) جمع الجوامع مع شرحه بحاشية البناني : ٨٦/٢ .

(٦) التحرير مع شرحه التقرير والتحبير : ٢٩٣/٣ .

(٧) البحر المحيط : ٢٠٩/٦ .

(٨) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت : ٣٦٤/٢ .

(٩) المعتمد في أصول الفقه : ٩٣٢/٢ .

(١٠) أخرجه النووي في رياض الصالحين ، ص ٢٩٠، ط مؤسسة الرسالة ، وقال : رواه الترمذي ، وقال : حديث حسن صحيح .

(١١) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير ، ورمز له بالصحة ، انظر فيض القدير شرح الجامع الصغير : ٥٢٩/٣ .

أفاده هذا الحديث الشريف؛ لأن ما كان عن تقليد فيه ريب عند المقلد، هل هو مطابق للواقع أم لا؟ وما كان عن دليل يكون خالياً عن هذا الريب. وما كان خلاف الدليل، وخلاف المعقول لا يلتفت إليه.

وعلى هذا، يكون المكلف مأموراً بالاجتهاد فيما توفرت فيه شروطه، بابا كان، أو مسألة، أو غيرهما؛ لأنه مأمور بترك ما فيه ريب وشك، وأخذ ما لا ريب فيه؛ عملاً بدلالة هذا الحديث الشريف، فدل ذلك على جواز تجزئة الاجتهاد، وهو المراد^(١).

ثانياً : عن وابصة بن معبد رضي الله عنه، قال : أتيت رسول الله ﷺ فقال: جئت تسأل عن البر؟ قلت : نعم، فقال: (استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك)^(٢). قال محب الله بن عبد الشكور - بعد أن ساق الحديث مستدلاً به على جواز تجزؤ الاجتهاد - : (فيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره)، وقال عبد العلي الأنصاري: (حيث أمر بالاستفتاء من نفسه)^(٣).

وجه الدلالة من الحديث، أن الرسول ﷺ أمر المجتهد باستفتاء نفسه، وإن أفتاه غيره، وفي ذلك ترجيح لاجتهاده على اجتهاد غيره من المجتهدين. وعلى هذا فالعالم ببعض مسائل الفقه له أن يجتهد فيها بنفسه، وليس له أن يقلد فيها غيره؛ لأنه لو جاز له أن يقلد غيره، لما أمر النبي ﷺ المجتهد مطلقاً كان، أو مقيداً باستفتاء نفسه، فدل ذلك على جواز تجزؤ الاجتهاد، وهو المدعى.

(١) انظر : فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٣٦٤/٢ .

(٢) الحديث: أخرجه النووي في رياض الصالحين ، في باب الورع ، وترك الشبهات ص٢٨٩ . وقال : حديث حسن رواه أحمد ، والدارمي في مسنديهما ، وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير مختصراً بلفظ (استفت نفسك ، وإن أفتاك المفتون) قال المناوي : (استفت نفسك) المطمئنة الموهوبة نوراً يفرق بين الحق والباطل ، والصدق والكذب؛ لأن للنفس شعوراً بما تحمد عقباه أو تذم ، ولاسيما الخطاب للصحابة، وإن كان على العموم؛ (لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فالمعنى : التزم العمل بما في نفسك ، وإن أفتاك المفتون؛ لأنهم لا يطلعون إلا على الظواهر اهـ. فيض القدير شرح الجامع الصغير : ٤٩٥/١ .

(٣) مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : ٢ / ٣٦٤ .

ثالثاً : أن المجتهد في بعض المسائل يعرف حكم هذه المسائل التي اجتهد فيها عن دليل منصوب من قبل الشارع، فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب عليه اتباعه، ولا يسوغ له تركه بقول أحد من المجتهدين؛ لأن كل مكلف مأمور باتباع قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ عند القدرة على ذلك، ولا يكون مأموراً باتباع غيرهما، باعتبار أنه مبلغ عن الله وعن رسوله، إلا إذا عجز عن معرفة ذلك الحكم بنفسه؛ وحيث لم يعجز، وعلم بنفسه حكم الله تعالى من قوله، أو قول رسول الله ﷺ، فقد ظن أن كل من خالفه مخالف لحكم الله، وحكم رسوله ﷺ فيحرم عليه اتباعه، قال صاحب الفواتح : ومن له حسن أدب بأحكام الله تعالى، لا يتعدى هذا الأصل^(١).

رابعاً : لولم يتجزأ الاجتهاد، وانحصر في اجتهاد المجتهد في جميع المسائل والأبواب الفقهية، للزم من ذلك علم المجتهد بجميع الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، ويلزم من علمه بجميع أدلة الأحكام، علمه بجميع الأحكام. واللازم - وهو علمه بجميع الأدلة والأحكام - باطل قطعاً؛ لأن مالكا رحمه الله، وهو مجتهد بالإجماع سئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري^(٢)، فدل هذا على أن المجتهد يجوز أن يجتهد في بعض المسائل، ويعلم الحكم فيها دون بعض، وبالتالي يدل على تجزئة الاجتهاد، وهو المراد.

نوقش هذا الدليل بأمرين :

أحدهما : أنا لا نسلم أن العلم بالأدلة التي تؤخذ منها الأحكام، يستلزم العلم بكل الأحكام؛ لأن العلم بالأحكام يتوقف - بعد حصول العلم بالمآخذ - على أمر آخر، وهو الاجتهاد، غاية الأمر أنه يحصل بالعلم بأدلة الأحكام، التمكن من العلم بالأحكام.

(١) انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت : ٣٦٤/٢ ، وما بعدها ، بحوث في الاجتهاد ص ١٦٤ .
(٢) انظر : مختصر المنتهى وشرحه للعضد : ٢٩٠/٢ . حاشية محمد الأزميري على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول لمن لا خسرو ٤٦٨/٢ .

وأما حصول العلم بالأحكام بالفعل، فإنما يكون بعد الاجتهاد.
الأمر الثاني : أنه قد يوجد الاجتهاد، ويوجد العلم بالأدلة، ولا يوجد الحكم، إما لتعارض الأدلة، وعدم اطلاع المجتهد على مرجح، فيتورع عن الفتوى، أو لمانع آخر، من تشويش فكر، أو أن المسألة تحتاج إلى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال، أو لعلمه أن السائل متعنت، وغير ذلك من الدواعي^(١).

خامساً : إذا حصل المجتهد المقيد ما يتعلق بمسألة، مما يتوقف اجتهاده فيها على تحصيله فهو والمجتهد المطلق ممن حصل له ما يتعلق بالمسائل كلها في تلك المسألة سواء؛ لعدم الفارق بينهما، وكونه لا يعلم أدلة غيرها من المسائل الأخرى، لا مدخل له في تلك المسألة المجتهد فيها.

فإذا وقع الاجتهاد - مثلاً - في مسألة متعلقة بالصلاة، وحصل المجتهد المقيد جميع ما يحتاج إليه فيها من الأدلة، والقواعد المتعلقة بكيفية استنباطها، فسعة اطلاع المجتهد المطلق باستحضاره الأحكام التي تتعلق بالبيع، والغصب مثلاً شئ آخر، لا يوجب التفاوت بين الاجتهاد المطلق، والاجتهاد الخاص بالنسبة إلى مسألة الصلاة المجتهد فيها؛ لأن المجتهد المطلق يتمكن من استخراجها من الأدلة بالاتفاق، كذلك يتمكن المجتهد المقيد من استخراجها، ويجوز له الاجتهاد فيها، كما جاز لغيره، فيقبل قوله فيها، ويحرم عليه التقليد، كما يقبل قول المجتهد المطلق، ويحرم عليه التقليد^(٢).

وبناء على هذا التقرير، يجوز القول بتجزئة الاجتهاد، وهو المدعى. اعترض على هذا الدليل، فقيل : لا نسلم أن المجتهد في بعض المسائل، مثل المجتهد المطلق؛ لاحتمال أن تكون المسألة التي اجتهد فيها المجتهد الخاص لها علاقة بمسائل أخرى لا علم له بها، فيضعف ظنه في إدراك الحكم. وحصول إدراك الحكم بالنسبة للمجتهد المطلق؛ والمجتهد الخاص، إنما هو بحسب ظنهما لا بحسب الواقع، إلا أن احتمال عدم إدراك الحكم، يقوى في

(١) انظر تيسير التحرير : ١٨٢/٤ : حاشية الأزميري : ٤٦٨/٢ : إرشاد الفحول : ٣١٠/٢ .

(٢) مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : ٣٦٤٢/٢ ، التقرير والتحبير شرح التحرير : ٢٩٤/٣ .

جانب المجتهد الخاص؛ لعدم إحاطته بالمدارك، فيضعف ظنه في إدراك الحكم، فيحرم عليه القول به؛ لأن الأحكام لا تبنى على الظن الضعيف. فإن قيل : فالمجتهد المطلق أيضاً غير عالم بالجميع بالضرورة، فيجوز أن يكون لما لا يعلمه تعلق بجميع المسائل، فلا يصح اجتهاده.

قلنا : هذا الاحتمال يضعف، أو ينعدم في جانب المجتهد المطلق؛ لإحاطته بالمسائل كلها في الغالب، فيقوى ظنه في إدراك الحكم، فيجوز القول به، بخلاف المجتهد الخاص كما تقدم.

والظاهر أن هذا الاحتمال في المجتهد في البعض أيضاً بعيد لأنه قريب من رتبة المجتهد المطلق، محصلاً في المسألة الخاصة التي اجتهد فيها ما حصل المجتهد المطلق فيها^(١).

ولذلك يعلم كل أحد أن من صرف عمره في فن واحد، أوسع إحاطة فيما يتعلق بفنه من المشتغل في جميع الفنون^(٢).

سادساً : أنه لو لم يكن الاجتهاد جائزاً في بعض المسائل دون بعض لما توقف كثير من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم عن الفتوى في بعض المسائل، وعدم البت فيها بحكم، لكنه ثبت التوقف عنهم حتى صار شعاراً لهم، ولغيرهم من العلماء الآخرين بعدهم، وتقدم نقل ذلك عن مالك رحمه الله^(٣) فدل ذلك على جواز تجزئة الاجتهاد، وهو المراد.

وهذه بعض الأمثلة التي تدل على أن العلماء من الصحابة، فمن دونهم توقفوا في بعض المسائل، وقالوا في بعضها: لا أدري، وأحالوا في بعضها على غيرهم من العلماء:

قال ابن القيم : كان السلف من الصحابة والتابعين يكرهون التسرع في الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، وذكر أمثلة على ذلك منها أن عبدالله بن الزبير، وعاصم بن عمر بن الخطاب أحالا السائل فيها على

(١) مختصر المنتهى وشرحه للعضد : ٢٩٠/٢ ، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : ٢/٣٦٤ ، وما بعدها .

(٢) تيسير التحرير : ١٨٢/٤ .

(٣) انظر : كشف الأسرار عن أصول البزدوي : ١٧/٤ ، بحوث في الاجتهاد ص ١٦٦ .

أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين.

وذكر عن الإمام أحمد بسنده إلى عبدالرحمن بن أبي ليلى قال : أدركت
عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ: ما منهم رجل يسأل عن شيء إلا
ودَّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا مفت إلا ودَّ أن أخاه كفاه الفتيا .

ونقل عن مالك بسنده إلى ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : إن كل
من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه: لمجنون، وكذلك ابن مسعود، وذكر
عن أبي داود في مسأله، أن الإمام أحمد سئل عن كثير من المسائل ويقول:
لا أدري، وذكر عن عبدالله بن أحمد في مسأله عن أبيه : أن رجلاً من أهل
الغرب سأل مالك بن أنس عن مسألة، فقال: لا أدري، فقال : يا أبا عبدالله
تقول: لا أدري، قال: نعم، أبلغ من وراءك أني لا أدري^(١)، ثم أتى بأمثلة كثيرة
عن السلف في هذا المجال.

ولولا خوف الإطالة لذكرت أكثر من هذا، وهي في جملتها تدل على
توقف علماء القرون المفضلة في بعض المسائل، ولم يخرجهم هذا التوقف
عن قمة المجتهدين، كما يدل على تجزئة الاجتهاد، وهو المطلوب.

(١) انظر : إعلام الموقعين : ٣٣/١ ، فما بعدها .

المطلب الثالث :

عرض مذهب النافين لتجزؤ الاجتهاد وأدلتهم

في هذا المطلب نتعرض لمذهب النافين لجواز تجزئة الاجتهاد، ونذكر أدلتهم، والحجاج فيها.

قال أصحاب هذا المذهب: إن العالم إذا تحصل له في بعض مسائل الفقه، أو أبوابه ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة النقلية، والعقلية، وأحاط بكل ما يتعلق بها من العلوم المساعدة من الأصول، ومقاصد الشريعة، وتوفرت فيه شروط الاجتهاد بالنسبة للمسألة التي تعرض لها، لا يجوز له أن يجتهد فيها ليتعرف على حكم الله تعالى عن طريق النظر والاستدلال، حتى تكون هذه المنزلة حاصلة عنده في جميع أبواب الفقه، ومسائله، بل يلزمه أن يقلد غيره من المجتهدين الذين بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق؛ لأن الاجتهاد لا يتجزأ.

وهذا مذهب بعض علماء الأصول، ويبدو أنهم قلة، ومن هؤلاء من لا خسرو في مرقاة الوصول وشرحها مرآة الأصول، وعزاه لأبي حنيفة، وتبعه على هذا القول محمد الإزميري في حاشيته على المرقاة^(١) وممن ذهب إلى هذا المذهب محمد بن علي الشوكاني^(٢).

الأدلة :

الدليل الأول :

احتج القائلون بمنع تجزؤ الاجتهاد : بأنه يحتمل أن تكون كل مسألة يقدر جهل المجتهد بها يجوز تعلقها بالحكم الذي يبحث عنه، والأحكام الشرعية مرتبطة بعضها ببعض، وعلى هذا فلا يتمكن المجتهد المقيد من

(١) حاشية الإزميري على مرآة الأصول لملاخسرو : ٤٦٨/٢ .

(٢) إرشاد الفحول : ٣١٠/٢ .

استخراج الحكم لهذه المسألة المفروضة؛ لأن العلماء اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم في مسألة حتى تحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي للحكم، وعدم المانع منه، وهذا إنما يحصل للمجتهد المطلق.

أما المجتهد في بعض المسائل، فلم يحصل له ظن عدم المانع؛ لأنه لم تحصل له غلبة الظن بمالم يعلمه.

ومن لم يقدر على استخراج الحكم لمسألة، لا يقدر على استخراج الحكم لمسألة أخرى. وعلى هذا لا يتجزأ الاجتهاد، وهو المطلوب.

الدليل الثاني : نقصان الملكة^(١) عند المجتهد المقيد :

تقدم أن الاجتهاد بالمعنى المصدري (الحدث) الذي هو فعل المجتهد، هو: استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية. وَيُعَرَّفُ أيضاً بكونه صفة للمجتهد فيقال :

الاجتهاد : ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

قال أهل هذا المذهب : إن من ليست عنده المقدرة على الاجتهاد في بعض المسائل لا تكون عنده المقدرة على الاجتهاد في جميع المسائل؛ لأن العلوم الشرعية متعلق بعضها ببعض، وإن من نقصت عنده الملكة، والاستعداد الذهني لا يكون قادراً على استنباط الأحكام الشرعية كلها من أدلتها.

قال منلاخسرو - بعد ذكره للمذاهب، وتابعه الأزميري على ذلك في حاشيته - : (لكن كونه غير متجزئ هو الصواب المروي عن الإمام)، إلى أن قال: (التحقيق: أن الاجتهاد الذي هو الفقه، كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات...

إذا قدر شخص على تطبيق فرد من الكلام، بل نوع منه، من شكر، أو

(١) الملكة : هيئة تحصل للنفس بسبب فعل من الأفعال ، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت فهي : الملكة، وإذا كانت سريعة الزوال فتسمى حالة .
انظر : كتاب التعريفات للجرجاني ص ٢٢٩ .

شكائية، أو مدح، أو ذم على مقتضى الحال، لا يكون بليغاً، ويجعل قصده للخواص، والمزايا بمنزلة العدم، بل يجب أن يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال، حتى يعتبر قصده إياها، فكذاك الاجتهاد، فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله^(١).

وقال الشوكاني : (إن أكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض، وإن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل، لا يقتدر عليه في البعض الآخر، ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة، فإنها إذا تمت، كان مقتدرًا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن احتاج في بعضها إلى مزيد بحث، وإن نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك).....

ثم قال - بعد ذكره للمذاهب التي فرقت بين الاجتهاد في الأبواب، وبين الاجتهاد في المسائل - : (ولا فرق عند التحقيق بين الصورتين في امتناع تجزئ الاجتهاد)^(٢).

مناقشة مذهب نفاة تجزؤ الاجتهاد والرد عليه:

أولاً : يناقش الاستدلال بالعزو إلى أبي حنيفة: بأن الذي عزي إليه في حد الفقه، هو (الفقه: معرفة النفس ما لها، وما عليها) أي ما تنتفع به وما تتضرر، وهذا يشمل الاعتقاديات، والوجدانيات، كعلم الأخلاق ونحوه، والعمليات : وهو ما يتعلق بأفعال المكلفين، وهذا التعميم والشمول، هو مراد أبي حنيفة، ولذا سمى التوحيد (الفقه الأكبر)، أما من أراد الفقه المأخوذ في أصول الفقه - وهو المصطلح عليه هنا - زاد لفظ (عملاً)^(٣)؛ ليخرج الاعتقاديات والأخلاق، وعلى هذا يكون التعريف المنسوب لأبي حنيفة لا دليل

(١) حاشية الأزميري على مرآة الأصول : ٤٦٨/٢ .

(٢) إرشاد الفحول : ٣١٢/٢ .

(٣) حاشية الأزميري على مرآة الأصول : ٤٤/١ ، شرح التلويح لسعد الدين التفتازاني على التوضيح لمثن النقيح
لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود : ١١/١ .

فيه على المدعى؛ لأنه أعم من محل النزاع، الذي هو : عدم جواز تجزؤ الاجتهاد، واشتراط الملكة فيه، وغير ذلك.

ثانياً : الرد على دليل نفاة تجزؤ الاجتهاد.

(أ) إن المفروض في المجتهد في باب معين، أو مسألة معينة، توفر شروط الاجتهاد بالنسبة للموضوع الذي يبحث فيه.

(ب) حصول جميع ما يتعلق بذلك الباب أو تلك المسألة من الأدلة في ظنه نفيًا وإثباتًا، إما باطلاعه عليه بنفسه، أو أخذه من مجتهد آخر، أو جمع الأمارات التي قررها الأئمة وضموا كل جنس إلى جنسه.

وبذلك يحصل للمجتهد في مسألة معينة ظن غالب بوجود المقتضي للحكم، وعدم المانع منه، وإذا كان ذلك كذلك، فيبعد الاحتمال الذي ذكره المعارض، أو ينعدم، والاحتمال هو: (وجود بعض المسائل التي لها علاقة بالمسألة التي يبحث عن حكمها، لم يطلع عليها، ولم ينظر فيها، فلا يقدر في ظنه الحكم؛ لبعده، فيجب عليه العمل بالحكم الذي ظنه)^(١).

ويكفي هذا الاحتمال من الضعف، أنه مجرد احتمال لا يستند إلى دليل، والاحتمال لا يثبت قضية يدعيها، وبناء على هذا يجوز تجزؤ الاجتهاد وهو المدعى.

الترجيح

الظاهر لي - والله أعلم - أن الراجح هو القول بتجزؤ الاجتهاد مطلقاً سواء أكان في أبواب الفقه، أم في مسائله؛ لأن الأصل المساواة بين أبواب الفقه، ومسائله، وذلك من وجوه :

١- أن القول بعدم جواز تجزؤ الاجتهاد يؤدي إلى توقف الاجتهاد، وسد باب به الكلية؛ لندرة وجود أهل الاجتهاد المطلق، مع أن الحاجة ماسة جداً إلى من يجتهد الآن، ولو اجتهداً جزئياً؛ لكثرة المسلمين، وانتشارهم في جميع

(١) مختصر المنتهى وشرح العضد له : ١٩١/٢ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت : ٣٦٤/٢ .

الأقطار، مما أدى إلى كثرة المسائل، والوقائع التي تحتاج إلى الاجتهاد^(١)؛ لعدم وجود النص عليها.

٢- إن الحصول على معرفة حكم هذه المسائل التي تستجد، وتنزل بالمسلمين عن طريق الاجتهاد في الوقت الحاضر سهل جداً؛ لتوفر كل ما يحتاج إليه المجتهد، فمن أراد الاجتهاد في أي مسألة فقهية، واستحضر الأدلة من آيات الأحكام، وأحاديثها وغيرها، وبحث عما نسخ منها، وعرف مواقع الإجماع، وصلاحيات الأحاديث للاحتجاج، وكان على بصيرة بوضع لغة العرب، وفهم تصرفهم فيها، ودلالات الألفاظ^(٢) أمكنه استنباط حكم هذه المسائل التي تحدث للأمة، وهذا كله ميسور، والمصادر متوفرة، ولم يبق إلا العمل، ولو لم يجز تجزئة الاجتهاد لما أمكن معرفة أحكام هذه المسائل التي تحدث وليس فيها حكم للمتقدمين، وفي ذلك حرج على المسلمين، والاجتهاد وسيلة لرفع الحرج عنهم.

٣- إن أدلة الطرفين غير متكافئة، فأدلة المثبتين للتجزئة أرجح^(٣)، والاعتراضات الواردة عليها، ردت رداً علمياً مقنعاً، فصارت صالحة للاستدلال.

أما أدلة النافين للتجزئة فلم تصلح لإثبات ما يدّعون؛ لضعفها، وردّها رداً صحيحاً مقنعاً من طرف المخالف، وتقدم ذلك مستوفى في محله. إن دعوى عدم جواز تجزئة الاجتهاد، بناء على أنه ملكة لا تتجزأ، غير مسلمة؛ لأن الملكة: هيئة راسخة في النفس، تتكون بكثرة التكرار، ولا تأتي دفعة واحدة، حتى يستحيل تجزؤها، بل يمكن أن يقتصر شخص على بعض موضوعات الفقه، ويدرسه حتى يتعمق في جميع جوانبه، ويكرره حتى تتكون عنده الملكة فيه، وكان قادراً على فهم الأدلة، وحصل شروط الاجتهاد، فما المانع من الاجتهاد، واستنباط الأحكام منها؟

(١) انظر: بحوث في الاجتهاد ص ١٧٠ .

(٢) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٨٩، د / وهبة الزحيلي .

(٣) انظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٢٧، د/ حسن مرعي .

قال أميربادشاه: (إن من صرف عمره في فن واحد، أوسع إحاطة فيما يتعلق بفنه من المتفنين)^(١)، وهذا ملموس في عصرنا الحاضر، فتجد المتخصص الذي له ملكة في المعاملات مثلاً، أو الجنايات وليست له ملكة ولا إحاطة بغيرهما من أبواب الفقه، وتجد المتخصص الذي له ملكة في الموارث، أو الأحوال الشخصية، أو غيرهما من موضوعات الفقه، وليست له ملكة في غير هذه الفنون التي صرف فيها الكثير من عمره، ولم يقل أحد من العلماء المعاصرين له : إن علمه بنوع من موضوعات الفقه يتوقف على علمه بمالم يعلمه من موضوعات الفقه الأخرى^(٢). وهذا دليل على جواز تجزئة الاجتهاد . ويظهر أن هذا التفوق في بعض العلوم كان موجوداً في عهد السلف الصالح.

وقد ورد عنه ﷺ ما يدل على أن بعض الصحابة أوسع إحاطة ببعض العلوم من بعض؛ حيث قال فيهم : (أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤوهم أبي بن كعب)^(٣) وفي رواية أخرى: (أقضاهم علي بن أبي طالب)، وورد عنه رضي الله عنه ما يدل على ذلك؛ حيث قال: إن الرسول ﷺ قال له: (لا تقض للأول حتى تسمع كلام الآخر فسوف تدري كيف تقضي)، قال علي رضي الله عنه : فمازلت قاضياً بعد)، رواه الترمذي وغيره، وقال : هذا حديث حسن^(٤)، فيتضح من هذا أن هؤلاء الصحابة قد امتاز بعضهم على بعض في العلم ببعض المسائل، وصار كل واحد منهم عنده ملكة يستطيع بسببها الاجتهاد في فنه الذي امتاز به دون غيره من الفنون المذكورة في الحديث، وهم بدون شك مجتهدون بلا نزاع. وهذا يدل على رجحان القول : بجواز تجزؤ الاجتهاد، وهو المطلوب، والله تعالى أعلم.

(١) انظر تيسير التحرير : ١٨٢/٤ .

(٢) بحوث في الاجتهاد ص ١٧٠ .

(٣) انظر سنن الترمذي : ٣٣٠/٥ ، رقم الحديث ٣٨٧٩ ، ط دار الفكر ، بيروت .

(٤) انظر : سنن الترمذي : ٣٩٥/٢ ، رقم الحديث ١٣٤٦ .

المطلب الرابع :

في مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد في بعض أبواب الفقه دون بعض ، ومذهب القائلين بالتوقف

وفيه فرعان :

الفرع الأول: في ذكر مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد في بعض
مباحث الفقه دون بعض. قال أصحاب هذا المذهب : إنه يجوز تجزئة
الاجتهاد في مسائل المواريث دون غيرها من أبواب الفقه ومسائله، كأبواب
المعاملات من بيع، وإجارة، وغيرهما من أبواب الفقه الأخرى، فلا يتجزأ
الاجتهاد فيها عندهم.

وأغلب علماء الأصول لم ينسبوا هذا المذهب لأحد بعينه، وإنما يقولون:
وقيل : يجوز في الفرائض دون غيرها، ونحو هذا، ولم أقف على من نسبه
لأحد معين إلا النووي، وابن حلولو، قال النووي: (وأجاز ابن الصباغ في
الفرائض خاصة^(١)، وقال ابن حلولو (وقال ابن الصباغ بالفرق بين علم
المواريث، وغيره)^(٢).

ويلوح من فحوي كلام أبي الخطاب الكلوزاني، الميل إلى هذا المذهب؛
حيث يقول: (فإن كان عالماً بالمواريث، وأحكامها دون بقية الفقه جاز له أن
يجتهد فيها، ويفتي غيره دون بقية الأحكام)^(٣) إلى آخر كلامه.

واستدل أصحاب هذا المذهب: بأن مسائل الفرائض لا تبتني على غيرها،
ولا تستتبط من غيرها، إلا في النادر، والنادر لا يقدح الخطأ فيه في
الاجتهاد^(٤).

(١) انظر : المجموع : ٤٣/١ .

(٢) انظر : الضياء اللامع شرح جمع الجوامع : ٢١٦/٣ .

(٣) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ٣٩٣/٤ ، الناشر: مركز البحث العلمي - جامعة أم القرى .

(٤) المرجع السابق ، المعتمد : ٩٣٢/٢ .

واستدلوا ثانياً: بأن مسائل المواريث لها أدلة قطعية نصت عليها من الكتاب والسنة، ولا صلة بينها، وبين أبواب الفقه الأخرى^(١).

وبناءً على هذا، فمن وصل إلى مرتبة الاجتهاد في مسائل الفرائض جاز له أن يفتي فيها، ويسمى مجتهداً، ولا يجوز له تقليد غيره فيها، أما أبواب الفقه الأخرى فمرتبط بعضها ببعض، ولا يجوز لمن علم ببعضها دون بعض أن يجتهد فيها؛ لأن الاجتهاد فيها غير متجزئ عندهم.

ويرد هذا الدليل: بأن أصحاب هذا المذهب يوافقوننا على القول بتجزئة الاجتهاد في المواريث، وهذا ما نقول به، بل هو جزء من دعوانا.

أما قولهم: بالتفرقة بين المواريث، وغيرها من أبواب الفقه، فهذه مجرد دعوى لا تستند إلى دليل، وهي مردودة على صاحبها؛ لأن المواريث، وغيرها، من مسائل الفقه لا فرق بينها ألبتة، ومن فرق فعليه الإتيان بالدليل.

فمن اجتمعت فيه شروط الاجتهاد، وأحاط بكل ما له علاقة بالمسألة المجتهد فيها، في أي مسألة من مسائل الفقه غير المواريث، فإنه يتساوى مع من اجتمعت له هذه الشروط بالنسبة للمواريث.

فالكل يجوز له الاجتهاد في المسائل التي اجتمعت له فيها شروط الاجتهاد من غير فرق^(٢).

وبهذا يسلم لنا القول: بأن الاجتهاد يتجزأ، وأن المجتهد يجوز له الاجتهاد إذا توفرت فيه الشروط، ويحرم عليه التقليد في المسائل التي بلغ فيها رتبة الاجتهاد، والله أعلم.

أورد بعض الأصوليين سؤالاً على هيئة الاستفهام عن الخلاف في تجزؤ الاجتهاد، ولم يفرق بين الفرائض، ولا غيرها من أبواب الفقه، فقال: (هل الخلاف في تجزؤ الاجتهاد مخصوص بما إذا عرف باباً دون باب)؟ يعني فيتجزأ الاجتهاد، ويجوز له أن يجتهد في الباب الذي عرف، ولا يضره جهله

(١) إعلام الموقعين: ٢١٧/٢ .

(٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٢٨ ، للدكتور : حسن مرعى ط جامعة الإمام .

بالباب الذي لم يعرف، أو لا يتجزأ الاجتهاد، فلا يجوز له الاجتهاد في الباب الذي عرف.

أما إذا عرف مسألة دون مسألة يعني من باب واحد، فلا يتجزأ قطعاً؛ لشدة ارتباط مسائل الباب الواحد بعضها ببعض، وتباعد ارتباط مسائل بابين مختلفين، والخلاف مطلق. قال تاج الدين ابن السبكي - بعد تصويره للمسألة -: (والأظهر: أن الخلاف جارٍ في الصورتين، إلا أن تجويز التجزؤ في البابين أقوى منه في مسائل الباب الواحد، مع جوازهما جميعاً عند عدم ارتباط ما عرفه بما جهله^(١)).

ويفهم من هذا أنه إذا ارتبط ما عرفه بما جهله، لا يجوز عنده التجزؤ في الصورتين.

الفرع الثاني: القول بالتوقف .

نسب بعض علماء الأصول، هذا المذهب لابن الحاجب، أما هو فلم يصرح بشيء.

قال محب الله بن عبد الشكور : (وتوقف ابن الحاجب)^(٢)، وقال ابن أمير الحاج : (وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف)^(٣) وقال محمد الأزميري : (وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب)^(٤)، ولعل عمدتهم في نسبة هذا القول لابن الحاجب، أنه عرض المذاهب، وأدلتها في هذه المسألة والحجاج فيها، وتوقف عن الترجيح لأحد هذه المذاهب^(٥).

وكأن لسان حاله يقول : ليس لنا القطع بجواز تجزئة الاجتهاد، ولا القطع بعدم جوازه، بل نتوقف حتى نجد الدليل المرجح.

هذا المذهب في الواقع ليس له دليل؛ لأن ابن الحاجب ذكر ما استدل به

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب : ٤ / ٥٣٣ .

(٢) مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : ٣٦٤/٢ .

(٣) التقرير والتحبير : ٢٩٣/٣ .

(٤) حاشية الأزميري : ٤٦٨/٢ .

(٥) مختصر المنتهى بشرح العضد : ٢٩٠/٢ .

كل من المجوزين، والممانعين، وأجاب على كل منها، ولعله رأى الأدلة متكافئة في نظره، وهي متعارضة، فيلزم التوقف عن ترجيح أحد المذهبين، حتى يوجد المرجح، ولذا قال محمد الإزميري: وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب كما تقدم قريباً.

خاتمة البحث:

نسألك اللهم حسن الخاتمة.

تتناول هذه الخاتمة النقاط التي ظهر لي رجحانها، وهي :

- الراجع من تعريفات الاجتهاد، هو تعريف من عمم تعريفه، ولم يذكر لفظ (الظن) ولا (العلم).

- الراجع في مسألة تجزؤ الاجتهاد: القول بجواز تجزؤة الاجتهاد.

- الراجع: مساواة الفرائض لغيرها من أبواب الفقه في جواز تجزؤة الاجتهاد.

- الراجع: ضعف القول بالتوقف في تجزؤة الاجتهاد.

وإلى هنا انتهى ما أردت جمعه في هذا الموضوع، فإن يكن صواباً فمن فضل الله، وتوفيقه، وإن كانت الأخرى فمن تقصيري، وقلة بضاعتي، واستغفر الله العظيم مما زل به القلم، ويكفيني أني لم أدخر وسعاً في تحري الصواب، وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلا من أتى الله بقلب سليم، كما أسأله تعالى التوفيق إلى الصواب، وأن يتوفني وهو راض عني، إنه سميع قريب، مجيب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت بقائمة مصادر البحث

- ١ - آداب البحث والمناظرة. لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي المتوفى سنة ١٣٩٣هـ، ط١، الجامعة الإسلامية، سنة ١٣٨٨هـ، المدينة المنورة.
- ٢ - الإبهاج في شرح المنهاج. تأليف تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ط١، ١٤٠١هـ بمصر، تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل.
- ٣ - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. للدكتور حسن مرعي، ط١ جامعة الإمام، الرياض، ١٣٩٦هـ.
- ٤ - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. للدكتور وهبة الزحيلي، ط١ جامعة الإمام، الرياض، ١٣٩٦هـ.
- ٥ - الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي أبي الحسن علي بن أبي علي سيف الدين : ط، مؤسسة الحلبي القاهرة، ١٣٨٧هـ.
- ٦ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. لمحمد بن علي الشوكاني: تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل. ط١، مطبعة المدني، القاهرة، ١٤١٣هـ.
- ٧ - أصول الفقه. لأبي النور محمد زهير، الناشر : المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥هـ مكة المكرمة.
- ٨ - إعلام الموقعين عن رب العالمين. لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية. الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٨هـ، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد.
- ٩ - بحوث في الاجتهاد. للدكتور عبد القادر محمد أبو العلا، ط١، ١٤٠٧هـ، مطبعة الأمانة، مصر.
- ١٠ - البحر المحيط في أصول الفقه. لمحمد بن بهادر بدر الدين الزركشي، ط١، ١٤٠٩هـ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة الكويت، قام بتحريره عبد القادر العاني.
- ١١ - تاج العروس من جواهر القاموس. لمحمد مرتضى الزبيدي، ط بالأوفست عن ط١ بالمطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ.

- ١٢ - كتاب التعريفات. تأليف علي بن محمد الجرجاني : ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ١٣ - التقرير والتحبير شرح تحرير الكمال بن الهمام، ط١، الأميرية، بمصر، ١٣١٦هـ. مؤلفه محمد بن محمد، المعروف بابن أمير الحاج.
- ١٤ - التمهيد في أصول الفقه. لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني، دار المدني للطباعة والنشر، جدة ١٤٠٦هـ. تحقيق د. مفيد أبو عمشة ود. محمد علي إبراهيم، الناشر: مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى بمكة المكرمة.
- ١٥ - تيسير التحرير. مؤلفه محمد أمين، المعروف بأمير بادشاه، ط مصطفى الحلبي بمصر، ١٣٥٠هـ.
- ١٦ - حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع. لابن السبكي ط٢، مطبعة الحلبي بمصر، ١٣٥٦هـ.
- ١٧ - حاشية محمد الإزميري علي شرح مرآة الأصول علي مرقاة الوصول. لمنلاخسرو، لا توجد معلومات عن الطبعة.
- ١٨ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. مؤلفه تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي، ط١، عالم الكتب ١٤١٩هـ، بيروت.
- ١٩ - رياض الصالحين. مؤلفه أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق شعب الأرناؤوط، ط٢٠، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ٢٠ - سنن الترمذي. مؤلفه الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، صححه عبد الوهاب عبد اللطيف ط دار الفكر بيروت ١٤٠٠هـ.
- ٢١ - شرح الكوكب المنير. مؤلفه محمد بن أحمد، المعروف بابن النجار، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، و د/ نزيه حماد. الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة الملك عبدالعزيز، مكة المكرمة، ط دار الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ.
- ٢٢ - الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع. مؤلفه أحمد بن عبد الرحمن، الشهير بابن حلولو، بهامش نشر البنود، لا توجد معلومات عن الطبعة.
- ٢٣ - الفتاوى الكبرى. مؤلفه تقي الدين أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، ط مكتبة المعارف، الرباط المغرب.
- ٢٤ - فواتح الرحموت. لعبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت. لمحب الله بن

- عبدالشكور، بذيل المستصفي للغزالي ط بالأوفست، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- ٢٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير. لمؤلفه عبدالرؤوف المناوي، ط ١، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ.
- ٢٦ - كشف الأسرار عن أصول البزدوي. لمؤلفه عبدالعزيز بن أحمد البخاري، ط بالأوفست، دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٤هـ.
- ٢٧ - لسان العرب. لمؤلفه محمد بن مكرم بن منظور، ط، دار صادر بيروت، لا توجد معلومات كافية.
- ٢٨ - المجموع شرح المذهب. للنووي، أبي زكريا يحيى بن شرف، ط دار الفكر، بيروت.
- ٢٩ - المحصول في علم أصول الفقه. لمؤلفه محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تحقيق د / طه جابر، ط ١، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١هـ.
- ٣٠ - مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب بشرح العضد. الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر ١٣٩٣هـ.
- ٣١ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. لمؤلفه عبدالقادر بن بدران، ط، مؤسسة دار العلوم، بيروت.
- ٣٢ - مذكرة أصول الفقه. تأليف الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، مطبوعات الجامعة الإسلامية ١٣٩١هـ.
- ٣٣ - المستصفي من علم الأصول. للغزالي محمد بن محمد، ط، مؤسسة الحلبي القاهرة، طبعة بالأوفست.
- ٣٤ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. لمؤلفه أحمد بن محمد الفيومي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.
- ٣٥ - المعتمد في أصول الفقه. لمؤلفه أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق محمد حميد الله، الناشر: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، بدمشق، ١٣٨٤هـ.
- ٣٦ - المنار في أصول الفقه مع حواشيه. لمؤلفه أبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي، ط عثمانية ١٣١٥هـ.
- ٣٧ - منهاج الوصول في علم الأصول. للقاضي البيضاوي مع شرحه نهاية السؤل للإسنوي، ومنهاج العقول للبدهشي. ط ١، ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ٣٨ - الموافقات. لمؤلفه أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن ط١، ١٤١٧هـ دار بن عفان للنشر، السعودية.
- ٣٩ - نشر البنود شرح مراقي السعود. لمؤلفه عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، ط لا توجد عنها معلومات.
- ٤٠ - نهاية الوصول في دراية الأصول. تأليف صفى الدين محمد بن عبدالرحيم الهندي، تحقيق د / صالح اليوسف د / سعد السويح. الناشر : المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة.

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
ملخص البحث	٤٢٣
المقدمة	٤٢٥
سبب اختيار الموضوع	٤٢٥
خطة البحث	٤٢٥
منهج البحث	٤٢٦
المطلب الأول: تجزؤ الاجتهاد وفيه فرعان	٤٢٧
الفرع الأول: معنى تجزؤ الاجتهاد	٤٢٧
الفرع الثاني: الاجتهاد عند علماء الأصول	٤٢٧
اختلاف العلماء في تعريف الاجتهاد المطلق	٤٣٠
الراجع من التعريفات	٤٣٣
المطلب الثاني : عرض مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد وأدلتهم	٤٣٥
المطلب الثالث : عرض مذهب النافين لتجزؤ الاجتهاد وأدلتهم ومناقشتها	٤٤٤
بيان الراجع من المذاهب	٤٤٧
المطلب الرابع : في مذهب القائلين بجواز تجزؤ الاجتهاد	
في بعض أبواب الفقه، والقول بالتوقف	٤٥٠
الخاتمة في نتائج البحث	٤٥٥
مصادر البحث	٤٥٧
فهرست الموضوعات	٤٦١

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

قرارات الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي

المنعقدة في مكة المكرمة في الفترة من

(٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ، ويوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م)

القرار الأول

بشأن موضوع بيع الدين

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق: ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع: (بيع الدين) ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع ، وما تقرر في فقه المعاملات من أن البيع في أصله حلال؛ لقوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، ولكن البيع له أركان وشروط لابد من تحقق وجودها ، فإذا تحققت الأركان والشروط وانتفت الموانع كان البيع صحيحاً ، وقد اتضح من البحوث المقدمة أن بيع الدين له صور عديدة منها ؛ ما هو جائز ، ومنها ما هو ممنوع، ويجمع الصور الممنوعة وجود أحد نوعي الربا: ربا الفضل ، و ربا النساء ، في صورة ما ، مثل بيع الدين الربوي بجنسه ، أو وجود الغرر الذي يفسد البيع ؛ كما إذا ترتب على بيع الدين عدم القدرة على التسليم ونحوه؛ لنهييه صلى الله عليه وسلم عن بيع الكالئ بالكالئ .

وهناك تطبيقات معاصرة في مجال الديون تتعامل بها بعض المصارف والمؤسسات المالية ، بعض منها لا يجوز التعامل به؛ لمخالفته للشروط والضوابط الشرعية الواجبة في البيوع ، وبناء على ذلك قرر المجمع ما يأتي:

أولاً:

من صور بيع الدين الجائزة : بيع الدين للمدين نفسه بثمن حال؛ لأن شرط التسليم متحقق؛ حيث إن ما في ذمته مقبوض حكماً، فانتهى المانع من بيع الدين الذي هو عدم القدرة على التسليم .

ثانياً: من صور بيع الدين غير الجائزة:

(أ) بيع الدين للمدين بثمان مؤجل أكثر من مقدار الدين؛ لأنه صورة من صور الربا، وهو ممنوع شرعاً، وهو ما يطلق عليه (جدولة الدين)•

(ب) بيع الدين لغير المدين بثمان مؤجل من جنسه أو من غير جنسه؛ لأنها من صور بيع الكالئ بالكالئ (أي الدين بالدين) الممنوع شرعاً•

ثالثاً: بعض التطبيقات المعاصرة في التصرف في الديون.

(أ) لا يجوز حسم الأوراق التجارية (الشيكات ، السندات الإذنية ، الكمبيالات)؛ لما فيه من بيع الدين لغير المدين على وجه يشتمل على الربا.

(ب) لا يجوز التعامل بالسندات الربوية إصداراً ، أو تداولاً ، أو بيعاً؛ لاشتمالها على الفوائد الربوية •

(ج) لا يجوز توريق (تصكيك) الديون بحيث تكون قابلة للتداول في سوق ثانوية؛ لأنه في معنى حسم الأوراق التجارية المشار لحكمه في الفقرة (أ)•

رابعاً:

يرى المجمع أن البديل الشرعي لحسم الأوراق التجارية ، وبيع السندات، هو بيعها بالعروض (السلع) شريطة تسلم البائع إياها عند العقد، ولو كان ثمن السلعة أقل من قيمة الورقة التجارية؛ لأنه لا مانع شرعاً من شراء الشخص سلعة بثمان مؤجل أكثر من ثمنها الحالي•

خامساً:

يوصي المجمع بإعداد دراسة عن طبيعة موجودات المؤسسات المالية الإسلامية ، من حيث نسبة الديون فيها ، وما يترتب على ذلك من جواز التداول أو عدمه •

والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد •

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمدرشيد راغب قباي
د. مصطفى سيريتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبد اللودود	محمد بن عبدالله السبيل
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري	د. عبدالكريم زيدان	محمد تقي العثماني
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبد الله القرضاوي	د. عبد الستار فتح الله سعيد
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبد الحسَن التركي	عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ



القرار الثاني :

بشأن مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطليق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير إسلامية .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق : ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع : (مدى مشروعية قيام المراكز الإسلامية ، وما في حكمها بتطليق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محاكم غير إسلامية) ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات المستفيضة حول الموضوع ، قرر ما يأتي :

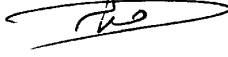
نظراً لأهمية الموضوع وحاجته إلى مزيد من البحث والتعرف على آراء المختصين وأصحاب العلاقة فيه ، رؤي تأجيل البت فيه . وإن المجلس بناء على ذلك يوصي رابطة العالم الإسلامي بعقد ندوة متخصصة عن الأقليات الإسلامية ومشكلاتها ، وذلك في أقرب فرصة يدعى لها العلماء ، والمهتمون بهذا الموضوع من أصحاب العلاقة في البلاد غير الإسلامية ، وأن توفر لهذه الندوة المعلومات ، والإمكانات اللازمة لدراسة أوضاع الأقليات الإسلامية ومشكلاتها ، وبخاصة ما يتعلق منها بشؤون الأسرة ، وأن تضطلع رابطة العالم الإسلامي - وهي المؤسسة التي تمثل الشعوب الإسلامية جميعها - بمهمة الاتصال والتنسيق مع حكومات الدول التي توجد فيها أقليات مسلمة عبر الوسائل المشروعة المتاحة ، وذلك من أجل أن يكون للمسلمين الموجودين فيها الحق في التقاضي في مجال الأحوال الشخصية

إلى الشريعة الإسلامية ، أسوة بما تتمتع به الأقليات الأخرى ، على أن تعرض نتائج وتوصيات الندوة على المجمع في أول دورة تالية له ، للنظر في هذه التوصيات .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد

التوقيعات

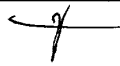
محمد بن إبراهيم بن جبير د. صالح بن فوزان الفوزان د. محمدرشيد راغب قباي

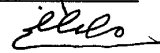

د. الصديق محمد الأمين الضيرير



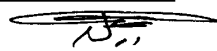
د. نصر فريد واصل



د. مصطفى سيريتش



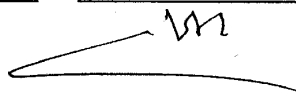
محمد بن عبدالله السيل



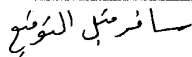
محمد سالم بن عبدالدود



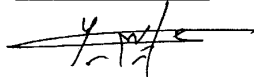
د. محمد الحبيب بن الخوجه



محمد تقي العثماني



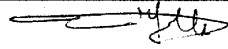
د. عبدالكريم زيدان



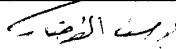
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري



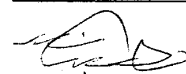
د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبد الله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي



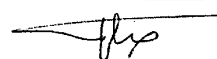
عبدالعزیز بن عبد الله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي



د. صالح بن زابن المرزوقي



القرار الثالث :

بشأن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة
بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من : ٥-
١٠/١/٢٠٠٢م ، قد نظر في موضوع حماية الحسابات الاستثمارية في
المصارف الإسلامية ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات
المستفيضة حول الموضوع ، قرر ما يأتي:
أولاً:

إن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية بوجهيها
الوقائي والعلاجي أمر مطلوب ومشروع ، إذا استخدمت لتحقيقه الوسائل
المشروعة؛ لأنه يحقق مقصد الشريعة في حفظ المال .
ثانياً:

يجب على المصارف الإسلامية أن تتبع في أثناء إدارتها لأموال
المستثمرين الإجراءات والوسائل الوقائية المشروعة والمعروفة في العرف
المصرفي ، لحماية الحسابات الاستثمارية ، وتقليل المخاطر .
ثالثاً:

إذا وقع المصرف المضارب في خسارة ، فإن المجمع يؤكد القرار السادس
له في دورته الرابعة عشرة ، المنعقدة بتاريخ : ٢٠/٨/١٤١٥هـ ، والقاضي
بأن : (الخسارة في مال المضاربة على رب المال في ماله ، ولا يسأل عنها
المضارب، إلا إذا تعدى على المال أو قصر في حفظه وبذل العناية المطلوبة
عرفاً في التعامل به) .
رابعاً:

يحث المجمع الجهات العلمية ، والمالية ، والرقابية ، على العمل على
تطوير المعايير والأسس المحاسبية الشرعية التي يمكن من خلالها التحقق

من وقوع التعدي أو التفريط ، كما يحث الحكومات على إصدار الأنظمة والتعليمات اللازمة لذلك .

خامساً:

يجوز لأرباب الأموال أصحاب الحسابات الاستثمارية التأمين على حساباتهم الاستثمارية تأميناً تعاونياً ، بالصيغة الواردة في القرار الخامس للمجمع في دورته الأولى من عام ١٣٩٨ هـ .
والله ولي التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمد رشيد راغب قباني
		
د. مصطفى سيريتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
		
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبدالدود	محمد بن عبدالله السبيل
		
د. رضا الله محمد ادريس المباركفوري	د. عبدالكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبد الله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ
		

القرار الرابع : بشأن التنضيز الحكمي .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة
المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦ / ١٠ / ١٤٢٢ هـ الذي يوافق
٥-١٠ / ١ / ٢٠٠٢ م ، قد نظر في موضوع التنضيز الحكمي ، والمراد
بالتنضيز الحكمي : تقويم الموجودات من عروض ، وديون ، بقيمتها النقدية
، كما لو تم فعلاً بيع العروض وتحصيل الديون . وهو بديل عن التنضيز
الحقيقي ، الذي يتطلب التصفية النهائية ، للمنشآت وأوعية الاستثمار
المشتركة ، كالصناديق الاستثمارية ، ونحوها وبيع كل الموجودات ، وتحصيل
جميع الديون ، وبعد استعراض البحوث التي قدمت ، والمناقشات
المستفيضة حول الموضوع ، قرر المجلس ما يأتي :
أولاً :

لا مانع شرعاً من العمل بالتنضيز الحكمي (التقويم) من أجل تحديد
أو توزيع أرباح المضاربة المشتركة ، أو الصناديق الاستثمارية ، أو الشركات
بوجه عام ، ويكون هذا التوزيع نهائياً ، مع تحقق المبرأة بين الشركاء صراحة
أو ضمناً . ومستند ذلك النصوص الواردة في التقويم ، كقوله صلى الله عليه
وسلم : «تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً أو فيما قيمته ربع دينار فصاعداً»
رواه البخاري ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «من أعتق شقصاً له في عبد
فخلاصه في ماله إن كان له مال ، فإن لم يكن له مال قوم عليه العبد قيمة
عدل ، ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه» رواه مسلم .
ويستأنس لذلك بما ذكره صاحب المغني في حالة تغير المضارب (لموته
أو لزوال أهليته) مع عدم نضوض البضائع ، فيجوز تقويمها لاستمرار
المضاربة بين رب المال ومن يخلف المضارب ، فضلاً عن التطبيقات الشرعية

العديدة للتقويم ، مثل تقويم عروض التجارة للزكاة ، وقسم الأموال المشتركة وغير ذلك .

ثانياً:

يجب إجراء التنضيق الحكمي من قبل أهل الخبرة في كل مجال ، وينبغي تعددهم بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة ، وفي حالة تباين تقديراتهم يصار إلى المتوسط منها ، والأصل في التقويم اعتبار القيمة السوقية العادلة والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمدرشيد راغب قباني
		
د. مصطفى سيريتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
		
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبدودود	محمد بن عبدالله السيل
		
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري	د. عبد الكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبد الله القرضاوي	د. عبد الستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ
		

القرار الخامس :

بشأن مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :
فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة
بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦ / ١٠ / ١٤٢٢ هـ الذي يوافق من : ٥ -
١٠ / ١ / ٢٠٠٢ م ، قد نظر في موضوع مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير
المسلمين ، وقدم في هذا الموضوع خمسة أبحاث ، وقد عرضت ملخصات
هذه الأبحاث من قبل مقدميها ، وجرت حولها مناقشات مستفيضة ، أبانت
عن الأهمية البالغة لهذه المسألة النازلة ، وشدة حاجة المسلمين القاطنين
ببلاد غير المسلمين إلى معرفة حكم الشرع فيها جوازاً أو منعاً ؛ لكون
مواطنتهم في هذه البلدان تتيح لهم هذا الحق الانتخابي ، ولما يرجى في
مزاولة هذا الحق من تحصيل مصالحهم ودفع الضرر عنهم أو تقليله أفراداً
وجماعات ؛ حيث يشاركون في مناشط المجتمع الذي يعيشون فيه ،
ويسهمون في مناقشة ما قد يسن من أنظمة وقوانين ، وربما تمكنوا من
تعديل فيها ، أو تخفيف أضرارها ، وقد تتاح لهم مع تنامي أعدادهم في
مجالس البلديات والولايات والمجالس النيابية المشاركة في توجيه السياسات
الداخلية والخارجية لهذه البلدان والتأثير عليها بما يحقق مصالحهم ،
ومصالح إخوانهم من المسلمين ، ويدفع الضرر عنهم أو يقلله .

وقد تبين من خلال المناقشات بأن تقدير هذه المصالح وتمييز ما هو
حقيقي راجح ، مما هو موهوم أو مرجوح يحتاج إلى مزيد من الدراسة عن
أحوال المسلمين في تلك البلدان ، ومدى توفر أسباب تحقيق هذه المصالح
لديهم ، مع أهمية أخذ الحيطة بأن لا يؤدي ذلك إلى اندماجهم في هذه
المجتمعات غير المسلمة ، اندماجاً يفضي إلى ذوبانهم فيها ، وانطماس
شخصيتهم الدينية ، وهذا خطر عظيم ، يزيد على ما يتوقع في مقابله من

المصالح الدنيوية على فرض وقوعها .
لذا رأى مجلس المجمع تأجيل البت في هذا الموضوع ، وإحالته إلى ندوة
الأقليات الإسلامية التي أوصى المجلس رابطة العالم الإسلامي بعقدتها في
وقت لاحق ، ومن ثم يعاد إلى المجمع، ليتدارس ما يتوفر لديه من معلومات ،
ثم يصدر بشأنه القرار المناسب .
والله ولي التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير	د. صالح بن فوزان الفوزان	د. محمدرشيد راغب قباي
		
د. مصطفى سيربتش	د. نصر فريد واصل	د. الصديق محمد الأمين الضير
		
د. محمد الحبيب بن الخوجه	محمد سالم بن عبدالدود	محمد بن عبدالله السبيل
		
د. رضا الله محمد ادريس المباركفوري	د. عبدالكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		
د. وهبه مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبد الله القرضاوي	د. عبد الستار فتح الله سعيد
		
أمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ
		

القرار السادس :

بشأن الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من: ٥-١٠/١/٢٠٠٢م ، وبعد النظر في الأبحاث المقدمة عن الأدوية المشتملة على الكحول ، والمخدرات ، والمداوولات التي جرت حولها ، وبناء على ما اشتملت عليه الشريعة من رفع الحرج ، ودفع المشقة ، ودفع الضرر بقدره ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما ، قرر ما يلي :

أولاً :

١- لا يجوز استعمال الخمرة الصرفة دواء بحال من الأحوال؛ لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم» رواه البخاري في الصحيح ، ولقوله : «إن الله أنزل الداء وجعل لكل داء دواءً فتداووا ولا تتداووا بحرام» رواه أبو داود في السنن ، وابن السني وأبو نعيم ، وقال لطارق بن سويد لما سأله عن الخمر يجعل في الدواء : «إن ذلك ليس بشفاء ولكنه داء» رواه ابن ماجه في سننه وأبو نعيم .

٢- يجوز استعمال الأدوية المشتملة على الكحول بنسب مستهلكة تقتضيها الصناعة الدوائية التي لا بد من تغييرها ، بشرط أن يصفها طبيب عدل ، كما يجوز استعمال الكحول مطهراً خارجياً للجروح ، وقائلاً للجراثيم ، وفي الكريمات والدهون الخارجية .

٣- يوصي المجمع الفقهي الإسلامي شركات تصنيع الأدوية ، والصيادلة ، في الدول الإسلامية ، ومستوردي الأدوية ، بأن يعملوا جهدهم في استبعاد الكحول من الأدوية ، واستخدام غيرها من البدائل .


٤- كما يوصي المجمع الفقهي الإسلامي الأطباء بالابتعاد عن وصف الأدوية المشتعلة على الكحول ما أمكن .

والله ولى التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .

التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير د. صالح بن فوزان الفوزان د. محمد رشيد راغب قباني

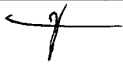




د. الصديق محمد الأمين الضير



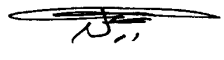
د. نصر فريد واصل



د. مصطفى سيريتش



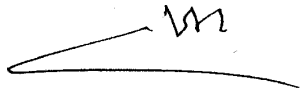
محمد بن عبدالله السيل



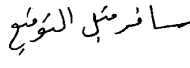
محمد سالم بن عبدالودود



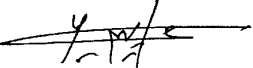
د. محمد الحبيب بن الخوجه



محمد تقي العثماني



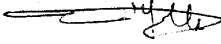
د. عبدالكريم زيدان



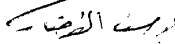
د. رضا الله محمد ادريس المباركفوري



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبد الله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي



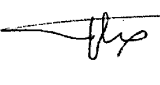
عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي



د. صالح بن زابن المرزوقي



القرار السابع :

بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق من ٥-١٠/١٠/٢٠٠٢م ، وبعد النظر إلى التعريف الذي سبق للمجمع اعتماده في دورته الخامسة عشرة ، ونصه : «البصمة الوراثية هي البنية الجينية (نسبة إلى الجينات ، أي المورثات) التي تدل على هوية كل إنسان بعينه ، وأفادت البحوث والدراسات العلمية أنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة ، لتسهيل مهمة الطب الشرعي • ويمكن أخذها من أي خلية (بشرية) من الدم ، أو اللعاب ، أو المنى ، أو البول ، أو غيره».

وبعد الاطلاع على ما اشتمل عليه تقرير اللجنة التي كلفها المجمع في الدورة الخامسة عشرة بإعداده من خلال إجراء دراسة ميدانية مستفيضة للبصمة الوراثية ، والاطلاع على البحوث التي قدمت في الموضوع من الفقهاء والأطباء والخبراء ، والاستماع إلى المناقشات التي دارت حوله ، تبين من ذلك كله أن نتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين أو نفيهم عنهما ، وفي إسناد العينة (من الدم أو المنى أو اللعاب) التي توجد في مسرح الحادث إلى صاحبها ، فهي أقوى بكثير من القيافة العادية (التي هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع) ، وأن الخطأ في البصمة الوراثية ليس وارداً من حيث هي ، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك ، وبناء على ما سبق قرر ما يأتي :

أولاً:

لا مانع شرعاً من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي، واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص؛ لخبر (ادرؤوا الحدود بالشبهات) ، وذلك يحقق العدالة والأمن للمجتمع، ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم ، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة .

ثانياً:

إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لابد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطه والسرية ، ولذلك لابد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية .

ثالثاً:

لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان .

رابعاً:

لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعاً ، ويجب على الجهات المختصة منعه وفرض العقوبات الزاجرة؛ لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصوناً لأنسابهم .

خامساً:

يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية :

(أ) حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء ، سواء أكان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها ، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه .

(ب) حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات ومراكز رعاية الأطفال ونحوها ، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب •

(ج) حالات ضياع الأطفال واختلاطهم ، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب ، وتعذر معرفة أهلهم ، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين •
سادساً:

لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس ، أو لشعب ، أو لفرد ، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة؛ لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفسد •
سابعاً:

يوصي المجمع بما يأتي :

(أ) أن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القضاء ، وأن يكون في مختبرات للجهات المختصة ، وأن تمنع القطاع الخاص الهادف للربح من مزاوله هذا الفحص؛ لما يترتب على ذلك من المخاطر الكبرى •

(ب) تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة ، يشترك فيها المتخصصون الشرعيون ، والأطباء ، والإداريون ، وتكون مهمتها الإشراف على نتائج البصمة الوراثية ، واعتماد نتائجها •

(ج) أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش ، ومنع التلوث وكل ما يتعلق بالجهد البشري في حقل مختبرات البصمة الوراثية ، حتى تكون النتائج مطابقة للواقع ، وأن يتم التأكد من دقة المختبرات ، وأن يكون عدد المورثات (الجينات المستعملة للفحص) بالقدر الذي يراه المختصون ضرورياً دفعاً للشك •

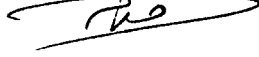
والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد •

التوقيعات

د. محمد رشيد راغب قباني



د. صالح بن فوزان الفوزان



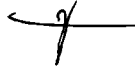
محمد بن إبراهيم بن جبير



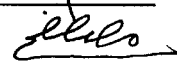
د. الصديق محمد الأمين الضير



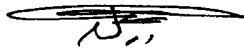
د. نصر فريد واصل



د. مصطفى سيريتش



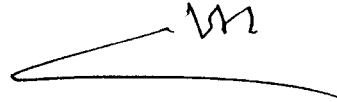
محمد بن عبدالله السبيل



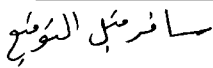
محمد سالم بن عبدالودود



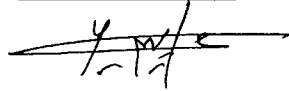
د. محمد الحبيب بن الخوجه



محمد تقي العثماني



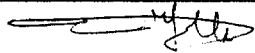
د. عبدالكريم زيدان



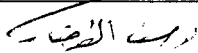
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري



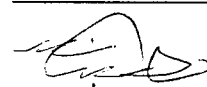
د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

الأمين العام للمجمع الفقهي

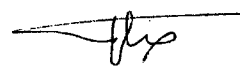


عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زابن المرزوقي



القرار الثامن :

بشأن التشخيص الجيني .

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في المدة من ٢١-٢٦ / ١٠ / ١٤٢٢ هـ الذي يوافق ٥-١٠ / ١ / ٢٠٠٢ م ، بعد الاستماع للبحوث التي قدمها الفريق الطبي في الندوة التي تمت بين المجمع ومركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية بمستشفى الملك فيصل التخصصي بالرياض في موضوع التشخيص الجيني ، قرر ما يأتي :

أولاً :

يطلب من مركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية إعداد عرض مفصل عن الأمور التي يرغب المركز من المجمع دراستها من الناحية الشرعية وإصدار قرارات بشأنها .

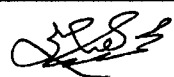
ثانياً :

تقوم الأمانة العامة للمجمع باستكتاب ذوي الاهتمام والصلة من أعضاء المجمع وخبرائه من الفقهاء والمختصين في هذا المجال وتعرض ما يتم من ذلك على المجلس في دورة لاحقة .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد .


التوقيعات

محمد بن إبراهيم بن جبير د. صالح بن فوزان الفوزان د. محمد رشيد راغب قباني

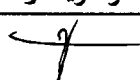




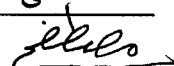
د. مصطفى سيريتش



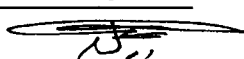
د. نصر فريد واصل



د. محمد الحبيب بن الخوجه



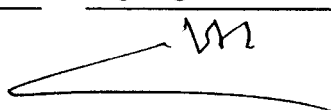
محمد بن عبدالله السبيل



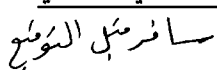
محمد سالم بن عبدالودود



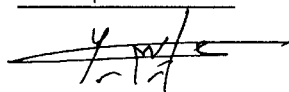
د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري



محمد تقي العثماني



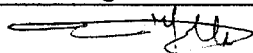
د. عبدالكريم زيدان



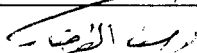
د. وهبه مصطفى الزحيلي



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبداللہ القرضاوي



د. الأمين العام للمجمع الفقهي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي

نائب الرئيس

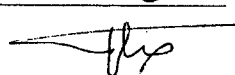


عبدالعزیز بن عبد اللہ آل الشيخ



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زابن المرزوقي



بيان مكة المكرمة
الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي
التابع لرابطة العالم الإسلامي
في دورته السادسة عشرة
التي عقدت في مكة المكرمة

تحت رعاية
خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود

في الفترة
من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ
الموافق ٥ - ١٠/١/٢٠٠٢م

الحمد لله ، والصلاة والسلام على أفضل خلق الله ، نبينا محمد ،
وعلى آله وصحبه ، ومن والاه
أما بعد :

فبعون من الله وتوفيقه ، اختتم المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة
العالم الإسلامي اجتماعات دورته السادسة عشرة، التي عقدت تحت رعاية
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، في مكة
المكرمة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ، الذي يوافق من ٥-
١٠/١/٢٠٠٢م وقد افتتحها نيابة عنه صاحب السمو الملكي الأمير عبد
المجيد بن عبد العزيز آل سعود، أمير منطقة مكة المكرمة، وألقى كلمته
التوجيهية الكريمة.

وقد أصدر المجمع البيان التالي:

بيان مكة المكرمة

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد :
فإن أعضاء المجمع الفقهي في رابطة العالم الإسلامي، الذين يجتمعون
في أقدس مكان في الأرض، في مكة المكرمة ، بجوار بيت الله الحرام ، قد
هالهم وأهمهم ما يطلق على الإسلام في هذه الأيام من أباطيل، احتشدت
لها الحملات الإعلامية الظالمة، التي توجه سهاماً مسمومة ضد الإسلام
والمسلمين ، وضد عدد من البلدان الإسلامية ، وبخاصة المملكة العربية
السعودية ، حيث تطبق شريعة الله، وتحتكم إلى كتابه وسنة رسوله صلى
الله عليه وسلم ، وتقدم العون للمسلمين في كل مكان ، وتدعم قضاياهم
وتسعى إلى وحدتهم.

وقد لحظ أعضاء المجمع ، أن الحملات الإعلامية مدبرة ، وهي
تنطوي على أباطيل وترهات، تنطلق من إعلام موتور معادٍ ، تسهم في
توجيهه مؤسسات الإعلام الصهيوني ، لتثير الضغائن والكراهية والتمييز

ضد الإسلام والمسلمين ، وتلصق بدين الله الخاتم التهم الباطلة ، وفي مقدمتها تهمة الإرهاب.

واتضح لأعضاء المجمع أن لصق تهمة الإرهاب بالإسلام عبر حملات إعلامية ، إنما هو محاولة لتفجير الناس من الإسلام، حيث يقبلون عليه ويدخلون في دين الله أفواجا ، ودعا أعضاء المجمع رابطة العالم الإسلامي وغيرها من المنظمات الإسلامية ، وكذلك عامة المسلمين إلى الدفاع عن الإسلام ، مع مراعاة شرف الوسيلة التي تتناسب وشرف هذه المهمة .

وبينوا في سياق ردهم على الافتراء على الإسلام ولصق تهمة الإرهاب به: أن الإرهاب ظاهرة عالمية، لا ينسب لدين ولا يختص بقوم ، وهو سلوك ناتج عن التطرف الذي لا يكاد يخلو منه مجتمع من المجتمعات المعاصرة ، وأوضحوا أن التطرف يتنوع بين تطرف سياسي ، وتطرف فكري ، وتطرف ديني ، ولا يقتصر التطرف الناتج عن الغلو في الدين على أتباع دين معين ، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى غلو أهل الكتاب ، في دينهم ونهاهم عنه ، فقال في كتابه الكريم : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ [المائدة: ٧٧] .

ورداً على حملات التشكيك التي بدأ نطاقها يتسع، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول من العام الميلادي ٢٠٠١م، فإن أعضاء المجمع يقررون أن على العلماء والفقهاء وروابطهم ومجامعهم واجب أداء الأمانة في الدفاع عن الإسلام وأهله ، وتبصير المسلمين وغيرهم بحقائق الأمور .

وقياماً من المجمع بواجبه في مواجهة تلك الحملات ، فقد درس عدداً من القضايا ذات الصلة ، وبيّن موقف الشريعة الإسلامية منها ، وذلك على النحو التالي:

أولاً: خطورة الحملات الإعلامية والثقافية على الإسلام والمسلمين:

تابع المجمع الفقهي الإسلامي تصاعد الحملات الإعلامية والثقافية

على الإسلام والمسلمين ، وحذر من خطورتها على المجتمعات الإنسانية ، وعلى أمن الناس ، حيث إنها تسعى بشكل حثيث إلى:

(١) دفع المجتمعات الغربية بخاصة لاتخاذ الإسلام عدواً جديداً مكان الشيوعية ، وشن الحرب الثقافية على أصوله وتشريعاته وأحكامه الإلهية .

(٢) إثارة النعرات الصليبية لدى الشعوب الغربية ، والحث على ما أسموه وجوب انتصار الغرب على الإسلام .

(٣) إثارة أنواع الكراهية والتمييز العنصري ضد الإسلام والمسلمين ، والعمل على مضايقة الأقليات والجاليات الإسلامية.

(٤) الترويج لنظرية صموئيل هنتجتون في صراع الحضارات .
وقد نتج عن هذه الحملات المسعورة ، إيقاع الأذى بفئات من المسلمين في المجتمعات الغربية ، وسجن العديد منهم ، والإضرار بمساجدهم ومراكزهم الثقافية ، مما جعلهم يعانون معاناة قاسية .
والمجمع - إذ يُدِينُ هذه الحملات المغرضة ، ويُدِينُ المغالطات والافتراءات المتعمدة على الإسلام - فإنه يستتكر إيذاء المسلمين وإيقاع الضرر بمؤسساتهم بلا سبب .

ويذكر المجمع - وهو يتابع ما يحدث للمسلمين في الغرب بسبب انتمائهم للإسلام - بأن الإسلام يشجع على التواصل والتعارف والتعاون بين المسلمين وغيرهم في مصالحهم المتبادلة، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] .

ويعلن المجمع لكافة المجتمعات الإنسانية : أن الإسلام رسالة الله سبحانه وتعالى لجميع الناس، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وهو في ذلك يعترف بالرسالات الإلهية السابقة عليه ، ويعتبر الإيمان بالأنبياء جميعاً من أركان الإيمان ، قال تعالى: ﴿آمَنَ

الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿البقرة: ٢٨٥﴾، وقد تميزت رسالة الإسلام بالربط بين الدين والحياة وفق قواعد شاملة ومرنة.

ثانياً: تكريم الإسلام للإنسان

إن تكريم الإنسان في الإسلام واضح من قول الله تعالى في كتابه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، وما شرعه الله له من واجبات وحقوق تكفل له حياة كريمة في الدنيا والآخرة .

ويؤكد المجمع لجميع الناس في العالم أن تكريم الإنسان دون تمييز، وفق ما هو مقرر في الإسلام ينتج عنه التعايش بين الأمم والشعوب، وأن سمو الإنسانية وتقدمها ورقيتها وتعايش شعوبها في أمن وسلام وتعاون، يكون بسيادة منظومة المبادئ والقيم، وفي مقدمتها قيمة العدالة، وباحترام الشعوب للشعوب وفق التوجيهات التي نزلت بها الكتب الإلهية، وبعث بها الرسل عليهم السلام، وخاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم، الذي بعث رحمة لجميع الأمم والشعوب، قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ويعلن المجمع أن تكريم الإسلام للإنسان اقتضى حمايته، حيث جعله معصوم الدم، والمال، والعرض، واعتبر الإسلام غير المسلم في البلد المسلم محمياً: " له ما لنا وعليه ما علينا " وفق النص النبوي الذي تتقيد به الأمة المسلمة.

ثالثاً: الإسلام والإرهاب:

يؤكد المجمع الفقهي الإسلامي أن التطرف والعنف والإرهاب، ليس من الإسلام في شيء، وأنها أعمال خطيرة لها آثار فاحشة، وفيها اعتداء على الإنسان وظلم له، ومن تأمل مصدري الشريعة الإسلامية كتاب الله الكريم

وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فلن يجد فيهما شيئاً من معاني التطرف والعنف والإرهاب، الذي يعني الاعتداء على الآخرين دون وجه حق. وحرصاً من أعضاء المجمع على وضع تعريف إسلامي للإرهاب تتوحد عليه رؤى المسلمين ومواقفهم، ولبيان هذه الحقيقة ، وإبراز خطورة الربط بين الإسلام والتطرف والإرهاب ، يقدم المجمع الفقهي للمسلمين وللعالم أجمع تعريفاً للإرهاب ، وموقف الإسلام منه.

تعريف الإرهاب:

الإرهاب : هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان : (دينه، ودمه، وعقله، وماله، وعرضه)، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحراية وإخافة السبيل وقطع الطريق ، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأماكن العامة أو الخاصة ، أو تعريض أحد الموارد الوطنية، أو الطبيعية للخطر ، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها في قوله: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

وقد شرع الله الجزاء الرادع للإرهاب والعدوان والفساد ، واعتبره محاربة لله ورسوله في قوله الكريم: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، ولا توجد في أي قانون بشري عقوبة بهذه الشدة ، نظراً لخطورة هذا الاعتداء ، الذي يعتبر في الشريعة الإسلامية حرباً ضد حدود الله ، وضد خلقه.

ويؤكد المجمع أن من أنواع الإرهاب : إرهاب الدولة ، ومن أوضح صوره وأشدها شناعة الإرهاب الذي يمارسه اليهود في فلسطين ، وما مارسه الصرب في كل من البوسنة والهرسك وكوسوفا ، واعتبر المجمع أن هذا النوع من الإرهاب من أشد أنواعه خطراً على الأمن والسلام في العالم ، واعتبر مواجهته من قبيل الدفاع عن النفس ، والجهد في سبيل الله .

رابعاً : العلاج الإسلامي للتطرف والعنف والإرهاب :

لقد سبق الإسلام جميع القوانين في مكافحة الإرهاب ، وحماية المجتمعات من شروره ، وفي مقدمة ذلك حفظ الإنسان ، وحماية حياته وعرضه وماله ودينه وعقله ، من خلال حدود واضحة منع الإسلام من تجاوزها ، قال سبحانه : ﴿ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [البقرة : ٢٢٩] وهذا توجيه لعموم البشر .

وتحقيقاً لهذا التكريم منع الإسلام بغي الإنسان على أخيه الإنسان ، وحرّم كل عمل يلحق الظلم به ، فقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ [الأعراف : ٣٣] .

وشنع على الذين يؤذون الناس في أرجاء الأرض ، ولم يحدد ذلك في ديار المسلمين ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [٢٠٥] وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴾ [البقرة : ٢٠٦] .

وأمر بالابتعاد عن كل ما يثير الفتنة بين الناس ، وحذر من مخاطر ذلك ، قال سبحانه : ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [الأنفال : ٢٥] .

وفي دين الإسلام توجيه للفرد والجماعة للاعتدال ، واجتثاث نوازع الجنوح والتطرف ، وما يؤدي إليهما من غلو في الدين ؛ لأن في ذلك مهلكة أكيدة ، " إياكم والغلو في الدين ، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين " رواه أحمد والنسائي .

وعالج الإسلام نوازع الشرّ المؤدية إلى التخويف والإرهاب والترويع والقتل بغير حق ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا يحل لمسلم أن يروّع مسلماً " رواه أبو داود ، وقال عليه الصلاة والسلام: "من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلغنه حتى ينتهي، وإن كان أخاه لأبيه وأمه " رواه مسلم وقد أوصى الله بمعاملة أهل الذمة بالقسط والعدل ، فجعل لهم حقوقاً، ووضع عليهم واجبات ، ومنحهم الأمان في ديار المسلمين ، وأوجب الدية والكفارة على قتل أحدهم خطأ ، فقال في كتابه: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢].

وحرم قتل الذمي الذي يعيش في ديار المسلمين : «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة» رواه البخاري وأحمد وابن ماجه ٠

ولم ينه الله المسلمين عن الإحسان لغيرهم وبرهم، إذا لم يقاتلوهم ويخرجوهم من ديارهم ، وذلك كما قال: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨].

وأوجب سبحانه وتعالى العدل في التعامل مع أهل الذمة والمستأمنين وغيرهم من غير المسلمين ، فقال: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

لذا يعلن المجمع للعالم أن جريمة قتل النفس الواحدة بغير حق تعادل في الإسلام في بشاعتها قتل جميع الناس ، سواء كان القتل للمسلم أو لغيره بغير الحق، وفق ما هو واضح في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، وأن تنفيذ الحدود والقصاص ، من خصائص ولي أمر الأمة ، وليس للأفراد أو المجموعات ٠

خامساً: الجهاد ليس إرهاباً؛

إن الجهاد في الإسلام شرع نصرة للحق ، ودفعاً للظلم ، وإقراراً للعدل

والسلام والأمن، وتمكيناً للرحمة التي أرسل محمد صلى الله عليه وسلم بها للعالمين ، ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، مما يقضي على الإرهاب بكل صورته . فالجهاد شرع لذلك وللدفاع عن الوطن ضد احتلال الأرض ونهب الثروات ، وضد الاستعمار الاستيطاني الذي يخرج الناس من ديارهم ، وضد الذين يظاهرون ويساعدون على الإخراج من الديار ، وضد الذين ينقضون عهودهم، ولدفع فتنة المسلمين في دينهم ، أو سلب حريتهم في الدعوة السلمية إلى الإسلام، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٩﴾ [المتحنة].

وإن للإسلام آداباً وأحكاماً واضحة في الجهاد المشروع ، تحرم قتل غير المقاتلين ، كما تحرم قتل الأبرياء من الشيوخ والنساء والأطفال ، وتحرم تتبع الفارين ، أو قتل المستسلمين، أو إيذاء الأسرى ، أو التمثيل بجثث القتلى، أو تدمير المنشآت والمواقع والمباني التي لا علاقة لها بالقتال.

ولا تمكن التسوية بين إرهاب الطغاة وعنفهم ، الذين يغتصبون الأوطان، ويهدرون الكرامات ، ويدنسون المقدسات ، وينهبون الثروات، وبين ممارسة حق الدفاع المشروع ، الذي يجاهد به المستضعفون لاستخلاص حقوقهم المشروعة في تقرير المصير.

لذلك كله فإن المجمع يدعو الأمم والشعوب والمنظمات الدولية إلى ضرورة التمييز بين الجهاد المشروع لرد العدوان، ورفع الظلم، وإقامة الحق والعدل، وبين العنف العدواني، الذي يحتل أرض الآخرين، أو ينتقص من سيادة الحكومات الوطنية على أرضها، أو يروّع المدنيين المسلمين ، ويحولهم إلى لاجئين.

والمجمع - إذ يدعو العالم ومؤسساته إلى معالجة العنف العدواني، ومنع إرهاب الدولة الذي يمارسه الاستعمار الاستيطاني في فلسطين - فإنه يُدينُ

جميع ممارسات إسرائيل العدوانية ضد فلسطين وشعبها والمقدسات الإسلامية فيها ، ويدعو جميع الدول المحبة للسلام إلى مساعدة شعب فلسطين، وتأييده في إعلان دولة فلسطين المستقلة وعاصمتها مدينة القدس.

وينبّه المجمع إلى أن تجاهل العدالة في حل المشكلات الإنسانية، وانتهاج أسلوب القوة والاستعلاء في العلاقات الدولية هو من أسباب كثير من الويلات والحروب، وأن عدم حل قضية الشعب الفلسطيني على أسس عادلة أوجد بؤرة للصراع والعنف ، ولابد من العمل على رد الحقوق لهذا الشعب ودفع المظالم عنه، وعن غيره من الشعوب والأقليات الإسلامية في العالم.

وحيث إن دين الإسلام يحرم الإرهاب ويمنع العدوان ، ويؤكد على معاني العدالة والتسامح وسمو الحوار والتواصل بين الناس، فإن المجمع يدعو الشعوب الإنسانية والمنظمات الدولية إلى التعرف على الإسلام من مصادره الأساسية؛ لمعرفة ما فيه من حلول للمشكلات البشرية ، وأنه دين السلام للناس جميعاً ، وأنه يمنع العدوان ، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] .

توصيات المجمع للمسلمين؛

وقد لاحظ المجمع الفقهي الإسلامي اختلاف تصورات كثير من المسلمين بشأن الأحداث الجارية ، وإسهاماً منه في دعوة المسلمين إلى ما ينبغي أن يكونوا عليه يوصيهم بما يلي:

١- وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة ، والتحاكم إليهما ، والرجوع إلى النقات من أهل العلم ، لأنهم أهل المعرفة والخشية والورع ، قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨] وهم الأقدر على إرشاد الناس وتوعيتهم وكسب ثقتهم.

٢- وجوب التعاون بين الحكام والعلماء والمؤسسات الإسلامية ، في معالجة المشكلات التي تحل بالمسلمين ، وذلك بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية

ومصدرها: كتاب الله الكريم ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وقد أمر الله تعالى بالتعاون، فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

٣- تأصيل منهاج الوسطية ، ومعالجة الغلو الذي ذمه الإسلام ، والتقييد بوسطية هذا الدين في القول والعمل والسلوك، وفق ما وصف به الله أمة الإسلام، فقال : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

٤- يهيب المجمع بالأقليات المسلمة أن تبذل جهدها ، وتسعى طاقتها من أجل حفاظها على دينها وحماية هويتها ، ويؤكد على أن الواجب الشرعي على هذه الأقليات أن تلتزم بمقتضى عهد الأمان، وشرط الإقامة والمواطنة في الديار التي تستوطنها ، أو تعيش فيها ، صيانة لأرواح الآخرين وأموالهم، ومراعاة للنظام العام في تلك الديار ، وعليهم أن يعملوا - وبكل ما أوتوا من قدرة وإمكانات - على تنشئة الجيل الجديد على الإسلام ، وتكوين المحاضن لذلك من مدارس ومراكز، وأن يعتصموا بحبل الله جميعاً في إطار أخوة الإسلام ، وأن يتحاوروا بهدوء عند معالجة القضايا التي يقع فيها الاختلاف ، وأن يعملوا بجد من أجل اعتراف الدول التي يقيمون فيها بهم وبحقوقهم ، باعتبارهم أقلية دينية لها أن تتمتع بكامل حقوقها ، وخاصة الأمور الأسرية ، كما هو الحاصل للأقليات الدينية الأخرى ، ويأمل المجمع من رابطة العالم الإسلامي أن تبذل جهدها في تحقيق ذلك، باعتبارها المنظمة الإسلامية الشعبية الكبرى في العالم.

٥- يؤكد المجمع على أن الفتوى في الإسلام أمرها كبير وعظيم ، وكان يتهيبها كبار علماء السلف، ومن بعدهم من ذوي العلم والاستقامة؛ خشية القول على الله ورسوله بغير علم ، الذي قرنه الله عز وجل بالشرك بالله، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

[الأعراف: ٣٣] ويحذر من التساهل فيها ، ويوجه نظر المسلمين حكماً ومحكومين إلى العناية بالفتوى وأهلها . بحيث لا يرتادها من ليس أهلاً لها، ويحذر المجمع المسلمين من الانسياق وراء الآراء والفتاوى التي لا تصدر عن أهل العلم المعتبرين .

٦- تابع المجمع الحملة المسعورة على المدارس والكلديات الإسلامية ، ومنابر الخطابة والدعوة في البلاد الإسلامية ، والدعوات المفرضة التي تطالب بتغيير مناهج التعليم فيها ، أو تقليصها ، وينبه المسلمين إلى خطورة ذلك ، وعدم الانسياق وراءه ، مما يؤدي إلى ذوبان الشخصية الإسلامية ، وجعل المسلمين بدنيهم ، ويؤكد على أهمية التعليم الشرعي في بناء شخصية المسلم ، وتماسك المجتمع ، وذلك وفق ما جاء في كتاب الله ، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ويهيب المجمع برابطة العالم الإسلامي أن تتابع هذا الموضوع الخطير مع وزارات التعليم ومؤسساته في البلدان الإسلامية .

توصيات المجمع لرابطة العالم الإسلامي:

- ومن أجل جمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم ، يوصي المجمع الفقهي الإسلامي رابطة العالم الإسلامي بما يلي :
- (١) تكوين هيئة أو اتحاد عالمي لعلماء المسلمين تحت مظلة رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة ، للنظر في القضايا والمشكلات التي تصادف حياة الشعوب والأقليات الإسلامية .
 - (٢) السعي إلى إيجاد اتحاد عالمي للمنظمات الإسلامية تحت مظلة الرابطة؛ لتنسيق جهودها ، وتحقيق التعاون فيما بينها، على ما أمر الله به سبحانه وتعالى، من بر وتقوى ، والتعاون في المجالات التي فيها خدمة الإسلام والمسلمين، قال سبحانه: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] .

(٣) وضع ميثاق تجتمع عليه مؤسسات العمل الخيري الإسلامي في العالم ، ينسق جهودها ، ويعينها على مهامها ، ويوحد فيما بينها؛ لدفع التهم الباطلة التي توجه ضدها .

(٤) بذل الجهد لمساعدة الأقليات المسلمة في الحصول على الحقوق القانونية التي تتمتع بها الأقليات الأخرى ، واعتراف الدول التي توجد فيها أقلية مسلمة بالإسلام ، مع السعي لتكوين هيئات إسلامية في كل بلد ، تمثل المسلمين أمام الجهات الحكومية والإدارية ، مما يسهل على المسلمين نيل حقوقهم ، والتمتع بها مثل غيرهم .

(٥) السعي لدى الحكومات والمنظمات الإسلامية ، للتعاون من أجل إيجاد قنوات إسلامية فضائية عالمية، تبث بلغات مختلفة ، وتبرز محاسن الإسلام وحاجة البشرية إليه ، وتسهم في معالجة الحملات الإعلامية والثقافية الظالمة على الإسلام والمسلمين .

(٦) تكوين فريق من علماء المسلمين ، للتواصل مع المؤسسات والبرلمانات والحكومات الغربية المؤثرة ، ولجان حقوق الإنسان، ومقاومة التمييز والكراهية بين الناس ، من خلال اللقاء بمسؤوليها أو مراسلتهم، لتعريفهم بما يقدمه الإسلام من خير وسلام وأمن للبشرية ، وبيان موقف الإسلام الصحيح من كل ما يثار ضد الإسلام والمسلمين .

وأخيراً : فإن على الشعوب الإسلامية أن تتحد في مواجهة الأخطار ، وأن تعلم أن بقاءها رهن ببقاء دينها ، وأن الإسلام نعمة ينبغي أن تصان ، ومنة توجب الشكر، قال سبحانه: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُوا عَلَيَّ إِلَّا مَعَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧] ، وإن العلماء المجتمعين في رحاب مكة المكرمة في رابطة العالم الإسلامي يتقدمون بهذا البيان إلى الناس كافة ، ويدعون العالم ومنظماته إلى النظر فيما ينبغي ان يجتثوا به الأخطار التي تحيط بالبشرية .

وفي ختام أعمال المجمع الفقهي الإسلامي: سجل شكره وتقديره

للمملكة العربية السعودية، لتطبيقها الإسلام ، والدفاع عن دين الله ، ودعم المؤسسات الإسلامية ونصرة المسلمين ، وتقديم العون لهم في كل مكان، وخص المجمع بالشكر خادم الحرمين الشريفين ، الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبدالعزيز، ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء ورئيس الحرس الوطني، وصاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبد العزيز، النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء ، وزير الدفاع والطيران والمفتش العام ، لما يقدمونه من خدمة للإسلام ورعاية مصالح المسلمين، وشكر المجمع صاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن عبدالعزيز أمير منطقة مكة المكرمة، على تشريفه حفل افتتاح هذه الدورة للمجمع ، والتمسوا من رابطة العالم الإسلامي رفع برقيات شكر وتقدير لخادم الحرمين الشريفين، وسمو ولي عهده الأمين، وسمو النائب الثاني، وسمو أمير منطقة مكة المكرمة، سائلين الله أن ينصر بهم دينه ويعلي كلمته، ويوفق جميع المسلمين - حكاماً ومحكومين - للعمل بكتابه وسنة نبيه

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين .

صدر في مكة المكرمة

الخميس ٢٦/١٠/١٤٢٢ هـ - الموافق ١٠/١/٢٠٠٢ م.

الفتاوى:
لجنة الدائمة للبحوث والافتاء
بدار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية.

حكم ما يسمى بـ (نقل القدم)

الفتوى رقم (٥١٥٧):

■ س: ما قولكم - يرحمكم الله - فيمن يأخذ أو يعطي مبلغاً من المال مقابل تأجير المحل أو الشقة أو المعرض، وهذا المبلغ هو غير ثمن الإيجار المنصوص عليه في العقد، ويسمى في عرف الناس اليوم: خلو الرجل، أو القفلين؛ حيث هناك من يعتبر ذلك من باب أخذ أموال الناس بالباطل، أفيدونا يرحمكم الله، علماً بأن هذه المسألة عامة في الأسواق اليوم، ويختلف الثمن المدفوع فيها باختلاف أهمية المكان ودخله، وتردد الناس المشتريين عليه؟

■ ج: إذا استأجر إنسان بيتاً أو شقة أو معرضاً - مثلاً - مدة، وبقي له منها زمن، جاز له أن يؤجرها لمثله بقية تلك المدة بقليل أو كثير دون غبن، أما إن كانت مدة إجارته قد انتهت، فليس له أن يؤجر ذلك البيت أو الشقة أو المعرض - مثلاً - أحداً إلا برضا المالك، وإلا كان ما أخذه من الأجرة محرماً، سواء كان قليلاً أم كثيراً؛ لأن منافع البيت بعد انتهاء مدة الإجارة حق لمالك العين، فتصرف غيره فيها بغير رضاه اعتداء على حقه، فكان ممنوعاً، وكان المكسب من ذلك من أكل المال بالباطل.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن غديان

عبد الله بن قعود

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

التأجير على من يقيم المآتم

■ س : عندي محل تأجير فرش - أي: سرادقات تقام للمآتم والأفراح - ويعمل عندي في هذا المحل ستة عمال، كل واحد يعول أسرة كبيرة ينفق عليها من هذه الحرفة، كما إنني أقوم بسداد التأمينات عن هؤلاء العمال. أرجو من سماحتكم إفادتي عن رأي الدين في هذه الحرفة، مع العلم بأنني لو رفضت تأجير هذه السرادقات سيذهبون إلى محل آخر ويستأجرون منه هذه السرادقات؟

■ ج : المآتم التي يقيمها أهل الميت بعد موت قريبهم لا يجوز تأجير السرادقات عليهم لإقامة المآتم فيها؛ لأن هذا من التعاون على الإثم، وقد نهى الله جل وعلا عن التعاون عليه، فقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢]؛ وذلك لما يحصل في المآتم من البدع.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد العزيز آل الشيخ

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

بكر أبو زيد

صالح الفوزان

حكم الرهان

الفتوى رقم (٤٣٦):

■ س: حصل نقاش بيني وبين أحد الإخوان حول عدم جواز الحلف بغير الله. فكان ما دار بيننا كالتالي:

أقول أنا اعتماداً على ما درسته في صغري هو: أن الحلف بغير الله شرك أصغر، كما فصل في كتاب الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ حيث يقول: (الشرك الأصغر هو: الحلف بغير الله، وقول الرجل: مالي إلا الله وأنت، وأنا داخل على الله وعليك.. إلخ)، ويقول هو: يجوز الحلف بالقرآن؛ لأنه صفة من صفات الله تعالى، وقد تعددت إجابات بعض الإخوان المجتهدين، مؤيدين لقوله. ولحاجتنا إلى الاستتارة برأي هيئة الإفتاء الموقرة؛ لعلمنا الجازم بتحريمها للأحاديث الصحيحة، نرجو أن تفتونا مأجورين. علماً أنه حدث بيننا رهان حول الموضوع راجين أن تتطرق الفتوى إلى جواز الرهان في هذا الموضوع من عدمه ؟

■ ج: أما الحلف بغير الله وقول القائل: ما شاء الله وشئت، ومالي إلا الله وأنت.. ونحو ذلك، فإن قام بقلبه تعظيم لمن حلف به من المخلوقين وما حلف به؛ فإن كان جاهلاً علماً، فإن أصر فهو والعالم ابتداءً سواء، كل منهما يكون مشركاً شركاً أكبر، وكذا في قوله: ما شاء الله وشئت، ولولا الله وأنت، فإن اعتقد أن هذا الشخص شريك مع الله، لا يقع شيء إلا بمشيئة الله ومشية هذا الشخص، فإن كان جاهلاً علماً، فإن أصر فهو والعالم ابتداءً سواء، كل منهما مشرك شركاً أكبر، وأما إذا حلف بغير الله بلسانه ولم يعتقد بقلبه تعظيم من حلف به، أو ما حلف به، وكذلك إذا قال: ما شاء الله وشئت، ولولا الله وأنت، فهذا إن كان جاهلاً علماً، فإن أصر فهو والعالم ابتداءً سواء، كل منهما مشرك شركاً أصغر، وكونه شركاً

أصغر هذا لا يعني أن المسلم يتساهل في ذلك، فإن الشرك الأصغر أكبر الكبائر بعد الشرك الأكبر، قال ابن مسعود رضي الله عنه: (لأن أحلف بالله كاذباً أحب إلي من أن أحلف بغيره صادقاً)، فاليمين الغموس من الكبائر، ومع ذلك فقد جعل ابن مسعود رضي الله عنه الشرك الأصغر أكبر منها.

وسر المسألة: أن الحلف يقتضي تعظيم المحلوف به، هذا هو الأصل، وأما قول القائل: ما شاء الله وشئت ونحو ذلك، فإن الواو تقتضي التسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، أي: أن المعطوف مساوٍ للمعطوف عليه، والله جلا وعلا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

أما الحلف بالقرآن فليس من هذا الباب؛ لأن القرآن من كلام الله، وكلامه جل وعلا صفة من صفاته، واليمين الشرعية هي: اليمين بالله أو باسم من أسمائه أو صفة من صفاته، قال ﷺ: «من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت» أخرجه البخاري عن ابن عمر.

وأما الرهان على هذه المسألة فهو مغالبة، يراد بها مصلحة دينية، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: المغالبة الجائزة تحل بالعوض إذا كانت مما ينتفع به في الدين، كما في مراهنه أبي بكر رضي الله عنه، وهو أحد الوجهين في المذهب. وقال البعلي بعد سياقه لكلام شيخ الإسلام في الاختيارات قال: قلت: وظاهر ذلك جواز الرهان في العلم وفاقاً للحنفية؛ لقيام الدين بالجهاد والعلم. انتهى.

وأما مراهنه أبي بكر فقد ثبت في (المسند) والترمذي وغيرهما: أنه لما اقتتلت فارس والروم، فغلبت فارس الروم، وبلغ ذلك أهل مكة، وكان ذلك في أول الإسلام، ففرح بذلك المشركون؛ لأن المجوس أقرب إليهم من أهل الكتاب، وساء ذلك المسلمين؛ لأن أهل الكتاب أقرب إليهم من المجوس، فأخبر أبو بكر رضي الله عنه بذلك رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿الْمَغْلُوبَةُ مِنَ الرُّومِ﴾ ﴿١﴾ ﴿فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ ﴿٢﴾

[الروم]. فخرج أبو بكر رضي الله عنه، فراهن المشركين على أنه إن غلبت الروم في بضع سنين أخذ الرهان، وإن لم تغلب الروم أخذوا الرهان^(١)، وجه الدلالة: أن الصديق رضي الله عنه فعله، وعلم به الرسول ﷺ، فأقره، ولو كان غير جائز في مثل هذا النوع لبينه الرسول ﷺ؛ فإنه لا يجوز له أن يؤخر البيان عن وقت الحاجة باتفاق العلماء، وهذا هو وقت الحاجة، فعلم أنه جائز، والرهان في المسائل العلمية يدخل في هذا النوع؛ لأن كلاً منهم المقصود منه غرض ديني، ففي مراهنة أبي بكر رضي الله عنه مصلحة للإسلام؛ لأن فيها مصلحة بينية، صدق الرسول ﷺ فيما أخبر به من أن الروم سوف يغلبون بعد ذلك، وفيها ظهور أقرب الطائفتين إلى المسلمين على أبعدهما. والمسألة المسؤول عنها فيها مصلحة دينية؛ إذ هي في باب توحيد الأولوية، وهو أحد أنواع العلم بالله، والعلم بالله هو أفضل العلوم، والأجر المقدر بين المتراهنين لمن غلب لا يجوز أن يكون منهما أو من أحدهما، بل يكون من شخص خارج عن الرهان.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان

عبد الله بن سليمان بن منيع

نائب الرئيس

عبد الرزاق عفيفي

(١) أحمد ٢٧٦/١، ٣٠٤، والبخاري في (خلق أفعال العباد) ص ٣١ برقم (٩٠)، وفي (التاريخ الكبير) ٣٢٢/٢ برقم (٢٦٢٠)، والترمذي ٣٤٣/٥-٣٤٥ برقم (٣١٩٣، ٣١٩٤)، والنسائي في (الكبرى) ٤٢٦/٦ برقم (١١٣٨٩)، وابن جرير الطبري في التفسير ٧٠-٦٨/٢٠، الطبعة المكملة لتحقيق شاكر، والطبراني ٢٣/١٢-٢٤ برقم (١٢٣٧٧)، والحاكم ٤١٠/٢، وأبو نعيم في (تاريخ أصبهان) ٣٢٤/٢، والطحاوي في (مشكل الآثار ٤٣٨/٧-٤٤٤ برقم (٢٩٨٧-٢٩٩١)، والبيهقي في (دلائل النبوة) ٣٣٠/٢-٣٣٤.

السؤال الأول من الفتوى رقم (١٨١٨)

■ س: هل المراهنة تعتبر قانونية؟

■ ج: المراهنة في حكم القمار، ولا يجوز استعمالها إلا إذا كانت فيما أباحه الشرع المطهر، وذلك في المسابقة بالإبل والخيول والرمي؛ لقول النبي ﷺ: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر»^(١).

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن غديان

عبد الله بن قعود

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

(١) الشافعي ١٢٨/٢، ١٢٩، وأحمد ٢٥٦/٢، ٣٥٨، ٣٨٥، ٤٢٥، ٤٧٤، وأبو داود ٦٣/٣-٦٤ برقم (٢٥٧٤)، والترمذي ٢٠٥/٤ برقم (١٧٠٠)، والنسائي ٢٢٦/٦، ٢٢٧ برقم (٣٥٨٥-٣٥٨٧)، وابن ماجه ٩٦٠/٢ برقم (٢٨٧٨)، وابن حبان ٥٤٤/١٠ برقم (٤٦٩٠)، والطبراني في (الأوسط) ٣٤١/٢ برقم (٢١٦٨) (ط: دار الحرمين)، وفي (الصغير) ٢٥/١، والطحاوي في (مشكل الآثار) ١٤٦/٥-١٤٩ برقم (١٨٨٣-١٨٩٢)، والبيهقي ١٠/١٦، والبخاري ١٩٣/١٠ برقم (٢٦٥٣) - كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الجوائز التي تبذل للمؤسسات التجارية والشركات

الفتوى رقم (١٣٦٨٢):

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد:

فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على ما ورد إلى سماحة الرئيس العام من معالي الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنيابة، والمحال إلى اللجنة من الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (٤٧٣٣) وتاريخ ١٤١٠/٨/٢٣هـ، وقد سأل معاليه سؤالاً هذا نصه:

■ س: فقد تلقينا خطاب رئيس هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمنطقة المدينة رقم (٣٠٢/س) وتاريخ ١٤١٠/٧/١٥هـ، ومشفوعه نسخة من نموذج المسابقة المعلن عنها من قبل مؤسسة (...)، والتي تباع بسعر ريالين للقسيمة الواحدة. ومن جوائزها: تليفزيون ملون، وفيديو، وكاميرا فيديو.. إلخ. وهي عبارة عن أسئلة متنوعة يبدو أن القصد منها الدعاية لتلك المؤسسة.

ولما كانت هذه المسابقة بهذه الطريقة تختلف عما ورد في فتوى سماحتكم المؤرخ في ١٤٠٢/٧/١٥هـ المرفقة صورتها، وكذلك تختلف عما ورد في فتوى هيئة كبار العلماء رقم (١٦٣) وتاريخ ١٤١٠/٢/٢٦هـ المرفقة صورة منها؛ ولأنه يردنا استفسارات عن أمثال هذه المسابقة من كثير من الهيئات؛ لذا نأمل من سماحتكم إفادتنا بمرئياتكم تجاه هذه المسابقة وأمثالها، وهل يلزم إصدار فتوى بشأنها، والله يحفظكم ويرعاكم.

■ ج: وبعد دراسة اللجنة للاستفتاء، أجابت بأن هذه المسابقة من جملة صور الميسر، وهو القمار؛ لما فيها من المخاطرة بالمال، ولو كان قليلاً؛

لعموم الأدلة على تحريم الميسر.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

نائب رئيس اللجنة

الرئيس

عبد الرزاق عفيفي

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

السؤال الأول من الفتوى رقم (٤٣٢) :

■ س١: عن حكم اللعب بالورق هل هو حلال أم حرام؟ مع العلم أنه يحدث

في لعبها كلام لا خير فيه، من سباب وشتم ولعن وغير ذلك؟

■ ج: لا يخلو أمرها من حالين: إما أن يكون لعبها على عوض أو لا يكون،

فإن كان لعبها على عوض فلاشك في تحريمها، وأخذ العوض فيها من أكل

أموال الناس بالباطل، وهو نوع من الميسر، ولا يخفى ما في الميسر من

الإثم والعدوان، فقد قرن الله تعالى حرمة بالخمر والأنصاب والأزلام،

فقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ [٩٠] إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ

بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ

أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ [المائدة]. أما إذا لم يكن لعبها على عوض فإن الغالب

على لاعبيها أن يكونوا بحال يستهينون على أنفسهم السباب والشتائم

واللعن والكذب والأيمان الفاجرة، وربما جنى بعضهم على بعض، فضلاً

عما يورثه تغلب بعضهم على بعض فيها من العداوة والبغضاء، وتتنقص

بعضهم بعضاً باللمز والتجهيل، وهذه النتائج تكفي لتبرير تحريمها

والتحذير منها؛ ذلك أن الله تعالى ذكر أن علة تحريم الخمر والميسر

والأنصاب والأزلام كونها من عمل الشيطان، وأن عمله فيها إيقاع العداوة

والبغضاء، والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه الأمور في الغالب تشملها مجالس لعبها . والله أعلم .

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء

عضو

عضو

عبد الله بن سليمان المنيع عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

السؤال الثاني من الفتوى رقم (٨٨٨) :

■ س: ما رأيكم في نوع من الألعاب يطلق عليه: البلوت، وهو على شكل قطع من الأوراق، في طول وعرض ورقة الخمسة النقدية، وعليها صور مختلفة وأعداد كذلك، وإذا جلس أهلها يلعبونها يرتفع صوت الأذان ولا يتابعونه حسب المتبع، ولا يذكرون الله على الانتهاء، ولا الدعاء الواجب عند سماعه، ويروح الناس إلى المسجد للصلاة ولا يحضرها هؤلاء الناس، وبعد العودة من المسجد يدخل عليهم الناس ويسلمون ولا يردون عليهم السلام؛ لكون أفكارهم وقلوبهم مشغولة، ولا يستطيع الإنسان الجلوس في البيت من ريح الدخان وضجيج الأصوات المزعجة والضحك واللحن، والأديان - أي: الحلف - بعضها بالله، وبعضها بغيره. أرجو إفادتي عن حكم هذه اللعبة، وما يلحق لاعبيها منها، وما أثرها على المجتمع؟

■ ج: اللعب بالأوراق على ما وصفه السائل يصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ويحدث العداوة والبغضاء بين المتلاعبين، وقد يكون على مال يدفعه المغلوب للغالب، وهو مصحوب بتبادل اللحن، وإيقاع الأيمان الفاجرة، فإذا ترتبت عليه هذه الأمور وما في معناها، أو بعضها فإنه حرام؛ لقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ ﴿٩١﴾ [المائدة].

وأما ما يلحق لاعبيها فإنهم قد ارتكبوا أمراً محرماً، وهم آثمون في ارتكاب ذلك، وما يقتربن به من ترك واجب، كترك الصلاة جماعة، أو فعل محرم، كاللعن، والأيمان الكاذبة، والحلف بغير الله، وشرب الدخان.

وأما أثر هذه اللعبة على المجتمع فإن روابط المجتمع السليم تتحقق بأمرين: اتباع أوامر الله، واجتناب نواهيه، وتفكك المجتمع بترك شيء من الواجبات، أو فعل شيء من المحرمات، وهذه اللعبة من العوامل التي تؤثر على المجتمع، فهي سبب في ترك الصلاة جماعة، وينشأ عنها التباعد والتقاطع والشحناء والتساهل في ارتكاب المحرمات، كما أنها مورثة للكسل عن طلب الرزق.

هذا إذا لم تكن على عوض فإن كانت على عوض فالمال الذي يحصل بسبب هذا اللعب هو مال حرام، وقد سبق دليل على ذلك.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن سليمان بن منيع عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان

نائب الرئيس

عبد الرزاق عفيفي

من سير العلماء

(السيرة الذاتية لسماحة الشيخ عبد الله بن حميد - رحمه الله)

إعداد

د. صالح بن عبد الله بن حميد

رئيس مجلس الشورى، وعضو هيئة كبار العلماء، وإمام وخطيب المسجد الحرام

نشأته :

هو العالم العلامة، البَحْرُ الحَبْرُ، الفَهَّامةُ الفقيه، الحافظُ الشيخ أبو محمد عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز بن عبد الرحمن بن حسين بن حميد، ينتهي نسبه إلى بني خالد القبيلة المعروفة.

وُلد بمدينة الرياض في التاسع والعشرين من ذي الحجة، سنة تسع وعشرين وثلاث مئة وألف من الهجرة النبوية، توفي والده - رحمه الله - وهو في السنة الثانية من عمره، وتوفيت والدته وهو في السنة السادسة من عمره، كف بصره وهو صغير بسبب مرض الجدري، ودخل الكتاب حيث قرأ القرآن وحفظه على المقرئ علي بن محمد مديميخ، وكان حافظاً له متقناً ضابطاً، ثم إنه فيما بعد استظهره، وقرأه مُجَوِّداً على إمام المسجد الحرام الشيخ عبدالظاهر أبي السمح رحمه الله.

وبعد حفظ القرآن في صغره أخذ في طلب العلم، فقرأ على الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ قاضي الرياض (ت ١٢٧٢هـ) - كتاب التوحيد، وكشف الشبهات، والعقيدة الواسطية، والأربعين النووية، وزاد المستنقع، وشرحه الروض المربع.

وأخذ عن الشيخ محمد بن عبداللطيف (١٢٦٣-١٣٤٥هـ) التوحيد، وآداب المشي إلى الصلاة.

كما قرأ على الشيخ حمد بن فارس (١٢٣٦-١٣٤٥هـ) مدة قصيرة، وذلك قبل وفاته بنحو عشرة أشهر، قرأ عليه متن الأجرومية.

أما الشيخ محمد بن إبراهيم (١٣١١-١٣٨٩هـ) علامة الجزيرة ومفتيها فهو شيخه الأكبر، فقد أخذ عنه جل علومه ومعارفه في كل الفنون وعلوم الآلة، فقرأ عليه في التوحيد والعقائد : التدمرية، والحموية، وكتاب التوحيد، ورَدَّ الإمام أحمد على الزنادقة والجهمية. وفي الحديث : قرأ عمدة الأحكام، والمصطلح، وبلوغ المرام، وجلُّ هذه الكتب يحفظها الشيخ رحمه الله استظهاراً، وسمع عليه صحيح البخاري ومسلم، وسنن أبي داود، والنسائي.

وفي الفقه : زاد المستتق مختصر المقنع، وشرحه الروض المربع، ونظم المفردات، وشرحها مستظهيراً مختصر المقنع، ونظم المفردات، كما قرأ قطعة كبيرة من المنتهى، وحفظ منه إلى باب الصداق. وفي الفرائض : متن الرحبية، والبرهانية، ومراجعات كثيرة في شرح الترتيب؛ إذ له به عناية خاصة. وفي النحو: قرأ الأجرومية، وقطر الندى، وشرحه، وملحة الإعراب، وشرحها، وألفية ابن مالك، وشرحها لابن عقيل، وحاشية السجاعي، والخضري عليها. وهو يحفظ هذه المتون كلها.

وارتحل مع شيخه الشيخ محمد بن إبراهيم إلى بلد الغطفط، وقرأ هناك كثيراً على شيخه.

وقد وهبه الله رغبة في العلم وحب التحصيل، والاستزادة من العلوم والمعارف بشتى أنواعها وفنونها، من الشرعية، والعربية، والأدبية أصولاً وفروعاً، فتأهل وبرز بين الأقران، مما جعل الشيخ محمداً يعينه مساعداً له في التدريس في المسجد الذي يدرس فيه الشيخ، وهو المسجد المعروف باسم مسجد الشيخ محمد بن إبااهيم في حي دخنة من مدينة الرياض، وكان ذلك المسجد يمثل جامعة إسلامية تموج بالطلاب من مختلف المناطق، بل ومن خارج الجزيرة.

صفاته الخلقية والخلقية :

كان - رحمه الله - معتدل القامة، وهو إلى الطول أميل، ومشرق الوجه، متوسط اللحية، مقرون الحاجبين، كثيف شعرهما، ربعة في الجسم مع ميل للنحافة، ضرير البصر، ولكن الله عوضه بحدة في الذكاء، وقوة في الحافظة، وسرعة الاستحضار ومعرفة الناس، وتمييز الأصوات في صورة نادرة كانت مثار الاندهاش لكل من عرفه أو اتصل به، يقول الدكتور عبدالعزيز الخويطر:

«لعل المستمعين يذكرون برنامجاً في الإذاعة، يفتي فيه الشيخ عبدالله بن حميد - رحمه الله - ويرد على بعض المستفتين فكان المذيع يذكر اسم

السائل كاملاً واسم بلدته، ثم يتلو السؤال، وعند الرد يوجه الشيخ الرد على الشخص ذاكراً اسمه واسم والده وجده وبلدته وسؤاله كاملاً قبل أن يبدأ بالفتوى، وكنا نندهش نحن المستمعين من مقدرته عليه - رحمه الله - من تذكره للاسم كاملاً واسم البلدة إذا ذكرت في السؤال، ثم يذكر السؤال بنصه، وليس بمعناه، ونحاول نحن أن نتذكر الاسم كاملاً فلا نفلح، وكان طموحنا لا يصل إلى الأمل في تذكر نص السؤال أو بعضه، ونكتفي بمحاولة استيعاب المعنى، وإذا تعددت أقسام السؤال فقد ننسى بعضاً منها، وهو - رحمه الله - لا ينسى».

وكان ذا هيبة ووقار، هادئ الشخصية، طويل التفكير، فيه أناة وحلم متميز، كما كان على جانب عظيم من الأخلاق الكريمة، والصفات الحميدة، والمناقب الفاضلة، وكان يكره ألفاظ التفخيم، وأسماء التعظيم، ويمقت من يناديه بها أو ينادي غيره، بل لقد كان يعقب على المتلفظ بها ولو كان ذلك في ناد أو محفل.

كما كان - رحمه الله - ديناً ورعاً، صالحاً عفيف النفس، غير متزلف لذي جاه أو نفوذ، شديد الاحتمال، وكان يربأ بالعلم أن تتال به خطوة أو يسعى به إلى مرتبة. كما كان فصيح اللسان، قوي الجنان، طويل الصمت، ذا جواب حاضر وذهن متقد. تعجبه العبارات الأدبية الراقية، والمنطق الحسن، ومن أجل هذا فهو يحفظ من عيون الأدب، ومقطعات الشعر ما يزين به مجلسه، ويجلب فيه السرور لجلسائه.

وكان حريصاً على حسن الملبس، مع تواضع وعدم تكلف، كما كان يحرص على التنظيف والرائحة الطيبة، فهو يحب الطيب ويعتني به جداً حتى إنك لترى المجالس التي يرتادها أو يمر بها تعبق رائحتها، مما تعرف من أن الشيخ قد مر من هنا.

ومن ذلك تدرك أن حب الطيب والحرص على إصلاح النفس لا يعارض في ما هو عليه - رحمه الله - من زهد وتواضع وورع.

والخلاصة: أنه كان - رحمه الله - حلو الشماثل، من عرفه أحبه وتعلق به مع حفظ المهابة.

الشيخ أستاذاً ومدرساً :

للشيخ - رحمه الله - جهود متميزة في التدريس، وطريقةٌ في التعليم ، كان لها أثر بالغ في إفادة الطلاب، وتميز المتميزين، وتجلى المواهب، وظهور المواهب الفردية لنجباء الطلاب.

أول عهده بالتدريس سنة ١٣٥٦هـ، حينما كلفه شيخه الشيخ محمد بن إبراهيم بمساعدته في التدريس، في مسجد الشيخ محمد بن إبراهيم - كما سبق -؛ وذلك لما عرفه في المترجم له من نجابة وإدراك وكفاءة، وذلك حين تكاثر الوافدون إلى الرياض، فازدحمت حلقة الشيخ محمد. فكان الشيخ محمد يعقد حلقاته في جانب، والمترجم له يعقد حلقاته في جانب آخر. وكان ذلك بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس، فدرّس كتب العقائد والتوحيد والفقه والعربية، ودرّس عليه في تلك الفترة خلق كثير.

في شهر ذي القعدة عام ١٣٦٠هـ حينما انتقل إلى بلدة المجمععة من منطقة سدير، عقد حلقاته العلمية في المسجد المعروف (بمسجد ناصر)، فرتب للطلاب بعد صلاة الفجر في التوحيد والنحو والفقه ومصطلح الحديث إلى طلوع الشمس.

وفي بيته درّس في بعض المطولات، مثل زاد المعاد في هدي خير العباد، وإعلام الموقعين كلاهما للعلامة ابن القيم، والآداب الكبرى لابن مفلح، وشرح منظومة الآداب، ومجموعة الرسائل النجدية، وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد، وكتب أخرى، ثم يتوقف ليبدأ مجلس القضاء وينظر في قضايا الناس.

وبعد صلاة الظهر يعقد حلقاته العلمية الثالثة في المسجد (مسجد ناصر)، في قراءة التاريخ من كتاب (البداية والنهاية) للحافظ ابن كثير، وفي منتقى الأخبار لمجد الدين ابن تيمية.

وبعد صلاة العصر تكون الحلقة الرابعة؛ إذ يدرس الطلاب فيها بلوغ المرام وكتباً أخرى كالأصول الثلاثة، وكشف الشبهات، والعقيدة الواسطية. أما بعد صلاة المغرب فمخصص لعلم المواريث؛ حيث يدرس الطلاب الفرائض.

وبعد العشاء غالباً ما يخصصه الشيخ للمطالعات والمراجعات في بيته، أخذ على ذلك في الجمعة قرابة ثلاث سنين، ونفع الله به خلقاً كثيراً. وفي يوم الجمعة، ربيع الثاني عام ثلاث وستين وثلاث مئة وألف، انتقل إلى القصيم على ما سوف يأتي مفصلاً في الكلام على أعماله. فما أن حل في مدينة بريدة حتى عقد حلقاته العلمية في المسجد الجامع الكبير، وقد زادت حلقات الشيخ كمّاً وكيفاً، ففي المنطقة راغبون في العلم كثير، وبخاصة أن طريقة الشيخ تستهوي طالب العلم، وتكشف المواهب، وتشحذ الهمم، كما سوف يأتي بيانه مفصلاً في طريقة الشيخ في التعليم إن شاء الله.

فقد أصبح يغشى حلقات الشيخ ودروسه الوجدان والزرافات من منطقة القصيم وخارجها. وأوقات انعقاد الحلقات: بعد صلاة الفجر، وبعد طلوع الشمس، وبعد الظهر، وبعد العصر، وبعد المغرب، فكانت دروس التوحيد، والعقيدة في كتاب التوحيد، ولمعة الاعتقاد، والدرّة المضيئة، ومجموع الرسائل النجديّة، والصواعق المرسلّة لابن القيم، وجل كتب الفقه المطبوعة آنذاك في الفقه الحنبلي كمختصر المقنع، وشرحه الروض المربع، والإقناع، وغاية المنتهى، والمغني، وكشاف القناع، وعمدة الفقه، وأخصر المختصرات، والطلاب يستظهرون مختصر المقنع.

وفي النحو ألفية ابن مالك استظهاراً مع شرح ابن عقيل عليها، ومراجعة بعض الحواشي كالخضري، والسجاعي، كما أن له عناية بتوجيه بعض الطلاب نحو المطولات فيقرأونها على الشيخ في الحلقة، وقل أن يطبع في ذلك الوقت كتاب في الأمهات إلا ويكلف الشيخ أحد الطلاب بقراءته، ومن

هذه المطولات: كتاب البداية والنهاية لابن كثير، وتاريخ الطبري وتفسيره، وتفسير ابن كثير، والمغني لابن قدامة، ومروج الذهب للمسعودي، وزاد المعاد، وإعلام الموقعين، وغذاء الألباب شرح منظومة الآداب، وسمط النجوم العوالي، وبعض كتب الشافعية، ناهيك بكتب الحديث من الكتب الستة وغيرها، من كتب الدنيا والدين الحاوية للمعارف الإسلامية عقيدة وفقها، ولغة وآداباً وتاريخاً.

وبعد الظهر يعقد الشيخ حلقة خاصة لمنسوبي وزارة المعارف الذين لا يتمكنون من حضور الحلقات أول النهار، كما تشتمل حلقة بعد العصر على دروس في مصطلح الحديث. وما بقي من وقت، فإن الشيخ يقضيه في المكتبة يعقد الحلقات في الضحى حين ترك القضاء.

أما بعد العصر وبعد الفراغ من حلقة المسجد، فإنه يقصد المكتبة من أجل المطالعة والنظر في بعض المطولات، وقد يرغب في النظر في بعض الكتب والمجلات العلمية المتخصصة، كمجلة المنار للشيخ محمد رشيد رضا. فقد كان الشيخ المترجم له واسع المدارك راغباً في الاستزادة من التحصيل والنظر في المتغيرات، ومتابعة الأحداث من حوله.

وبعد المغرب حلقة القصيم فيه كحلقة الجمعة مخصصة للفرائض، وإن بقي وقت فيقرأ فيه شيئاً من التاريخ كمروج الذهب للمسعودي، والمنتظم لابن الجوزي، وما بين آذان العشاء وإقامة الصلاة فتكون من القراءة لتفسير ابن كثير، ويعلق الشيخ فيه بعض التعليقات المناسبة من إيضاح غامض، أو بيان لدرجة حديث، أو تعليق واعظ، ثم بعد العشاء يراجع الشيخ في منزله ما قد يكون أشكل من مسائل فقهية أو لغوية، وأسماء رجال وتوثيقهم، وأسانيد حديث، وقد تستمر المطالعة والمراجعة إلى ما بعد منتصف الليل.

وفي عام أربع وثمانين وثلاث مئة وألف انتقل الشيخ إلى مكة المكرمة، مجاوراً بيت الله العتيق، فعقد حلقة بين المغرب والعشاء خلف مقام إبراهيم، كان يركز فيها على جانبي التوحيد والأحكام : ففي التوحيد حرص على

إيضاح توحيد العبادة، وبيان ما ينافيه من الشرك الأكبر، أو ينافي كماله الواجب من الشرك الأصغر، وبيان البدع القادحة في التوحيد، والمعاصي المنقصة لثوابه، وتبصير الناس بأحكام دينهم، وبخاصة في مناسباتي رمضان والحج؛ حيث يكثر العمار والحجاج. وفي هذه المواسم يطول عقد هذه الحلقات بعد العشاء، ويجب فيها عن أسئلة السائلين والمستفتين.

شخصيته العلمية :

كان للشيخ شخصية جذابة نظراً لما تجلى فيه من مهابة أهل العلم النابعة من تطبيقه لمسالكتهم، واحترامه للعلم وأهله، وتقديره لكل من يظهر اهتماماً به، أو تبدو عليه ملكة أو موهبة.

وبالنظر في تكوين الشيخ العلمي، وفي تأمل الشخصية العلمية لديه، يلاحظ أن العامل الأول الذي يسبق كل العوامل ويتقدمها، القرآن الكريم فبه ابتدأ علمه، فهو أشرف العلوم وأجلها، وأعطاه كل عنايته، وكرس له همته، فكان صاحبه طول حياته، صاغ به - بإذن الله - نفسه، فاستوحاه في سيرته؛ وترسم خطاه، وقطع به ليله، وتدبره واسترشد به، وبنى عليه معارفه وعلومه، ليقينه بأنه غذاء القلوب وعلاج النفوس. أما في آخر حياته فقد كثرت منه تلاوته وتدبره والصلاة به آخر الليل، ويختمه تلاوة في أسبوع أو أقل من ذلك، كما كان يؤم به في صلاة التراويح في بعض السنوات، كما تميز الشيخ بشخصيته الفقهية الاستنباطية النادرة، فمع أن الشيخ رحمه الله تفقه في مذهب الإمام أحمد، وحفظ متونه، واستوعب شروحه، ودرسه ودرسه، وانتسب إليه، لكن ذلك لم يحمله على التعصب، أو الانغلاق في فقهه وفتاواه وأقضيته، بل كان يتحرى الدليل، ويتمثل الوقوف بين يدي الله عز وجل، ولقد منحه الله بصر الفقيه، وأداة المجتهد، فهو يحترم مذاهب الحق، ويحفظ لكل ذي حق حقه، ويقدر لكل ذي منزلة منزلته، فكان كثيراً ما ينظر في مختلف المذاهب وآراء أصحابها، ويطلع على حججهم وأدلتهم، ويأخذ ما يدين الله به مما يراه أسعد بالدليل، وأظهر في الحجة، وأوفق مع النص.

ومن أجل هذا تراه مَهَرَّ في المذاهب والخلاف، وكل ذلك أظهر فيه ملكة تامة في حل معضلات المسائل. وسوف يأتي معنا في جملة أعماله انتداب الملك عبدالعزيز - رحمه الله - له إلى كل من مكة المكرمة، والمدينة المنورة، وجدة، والطائف، للنظر في قضايا متخلفة مستعصية لدى المحاكم، فنظر فيها وأنجزها، وحمدت سيرته فيها، فكان مثار الإعجاب علماً وعقلاً، وحكمة وعدلاً. لقد كان - رحمه الله - من كبار أهل العلم ذكاء، وحفظاً، واستقلالاً في الرأي، وقوة في الحق، لا يخشى من إبداء رأيه، واضحاً في كل مسألة يبحثها؛ ولهذا كان له مواقف، ومجاورات، ونقاش، وردود مع بعض أهل العلم في مؤلفات، ومقالات، ومكاتبات. هذا في جانب الفقه والأحكام والاستدلال. أما في التوحيد والعقائد فكان سلفي المعتقد، يتحرى - بدقة وشدة - مذهب السلف الصالح من صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم أجمعين - وتابعيهم ومن تبعهم بإحسان، حريصاً على نشر ذلك وبيانه، والدفاع عنه، والرد على المخالف، يغار على ذلك غيرة شديدة، يصدع بالحق، ويرد على أهل البدع في خطابه وفي كتابه، بل كان يكتب في ذلك من كان ذا وجهة مكاتبة خاصة، حتى كاتب الزعماء والرؤساء في بيان الحق، وتصحيح المعتقد، والتنبيه على ما يراه من انحراف.

إضافة إلى اهتمامه المميز في هذين الأصلين العقيدة والأحكام، فقد كانت له مشاركات مهمة في كثير من العلوم، بل إنها لمشاركات متميزة، فالشيخ نحوي لغوي بارع متمكن من اللغة، ممسك بناصيتها، خبير بالإعراب والآداب. أما الفرائض فكان بها إماماً علماً، دقيقاً في حسابها غاية الدقة. وله معرفة بالنجوم السيارة ومنازلها، والأبراج وأفلاكها، والعلم المشروع وهو علم التسيير، كما أن له إحاطة بالقبائل والأنساب وأصول الأسر.

أما في الأدب والشعر فله فيه ذوق رفيع، فهو يحفظ من عيون الأدب ومقاطعات الشعر ما يؤنس به المجلس، ويدفع به الملل، كما يحفظ من النكت العلمية، والطرائف الأدبية، والألغاز ما يطرحه على طلابه شاحداً همهم، فاتحاً لمغاليق أذهانهم، مستثيراً لمواهبهم وقرائحهم.

أعماله :

كان الملك عبدالعزيز - رحمه الله - شديد الإعجاب به، وبغزارة علمه، وسداد رأيه، وصفاء ذهنه، وقوة شخصيته، حتى قال عنه : «لو أردت أن أولي بلداً فيها أمير وقاض في شخصية رجل واحد، لكان ذلك هو الشيخ عبد الله ابن حميد».

لقد بلغ الشيخ - رحمه الله - في علمه ومعرفته ودأبه ومثابرته مكاناً سامقاً، ومنزلاً رفيعاً تأهل فيه لكل عمل جليل.

قضاء الرياض :

ومن ثم فقد وقع نظر الملك عبدالعزيز - رحمه الله - على الشيخ ليوليه قضاء الرياض.

ففي شهر المحرم عام ١٣٥٧هـ استدعاه الملك عبدالعزيز ليكلفه بالقضاء، فامتنع الشيخ امتناعاً شديداً، حتى صار بينهما شد وجذب، وكان مما قاله الملك عبدالعزيز : «لئن لم تقبل لأبعثك إلى منطقة نائية موبوءة»، وكان مما قال أيضاً «إن ابن زاحم - وهو الشيخ عبدالله بن عبد الوهاب بن زاحم (١٣٠٠-١٣٧٤) -، وهو أحد قضاة الرياض - رحمه الله رحمة واسعة - قد زحمته الأمور، وليس لجماعتك إلا أنت»، فلم يزل الشيخ مصراً على موقفه، مما دعا الملك عبدالعزيز أن يقسم عليه بالله العظيم، أنه إن لم يقبل ليعثته إلى تلك المنطقة النائية الموبوءة، والملك قادر على تنفيذ وعيده، فما كان من الشيخ إلا الانصياع، فباشر العمل، وحمد الناس سيرته في القضاء نزاهة وتجرداً، وحكمة وعدلاً، فظل في فض المنازعات بين الناس، وينظر في قضاياهم بعين الإنصاف، وتحري الحق، واختص الشيخ ابن زاحم بقضايا البادية ومشكلات السوق، واختص الشيخ عبدالله بن حميد بما عدا ذلك من الدماء، والأموال، والعقار، ونحوها. كما كان يقوم أيضاً بعمل الشيخ ابن زاحم إذا سافر أو طرأ عليه طارئ، فظل على ذلك قرابة ثلاث سنين.

قضاء منطقة سدير :

ثم خلف العلامة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالعزيز العنقري (١٢٨٧-١٣٧٣هـ) - رحمه الله - في القضاء عام ١٣٦٠هـ، حيث طلب الملك عبدالعزيز من الشيخ التوجه إلى بلدة المجمع، ليحل محله في القضاء والتدريس، فما وسعه إلا الامتثال، فتوجه إليها - كما سبق - في ذي القعدة عام ١٣٦٠هـ، فسار في القضاء سيرته المعهودة من النزاهة والقوة، إضافة إلى قيامه بالتدريس في (مسجد ناصر)، كما مر وصفه، وكان قضاؤه شاملاً لمنطقة سدير كلها.

قضاء القصيم :

بعد وفاة علامة القصيم العالم الرباني الشيخ عمر بن محمد بن سليم عام ١٣٦٣هـ - رحمه الله -، استدعى الملك عبدالعزيز الشيخ عبدالله بن حميد، وكان مقيماً في الروضة الموسومة ب (روضة خريم)، شرق مدينة الرياض، فبعث الملك للشيخ أحد رجاله وأمره بالتوجه إلى جلالته، وكان رأي الملك أن ثلثة عالم كالشيخ عمر بن سليم، لا يمكن أن يسدها إلا من كان ذا كفاءة عالية، كالشيخ ابن حميد، فعند وصول الشيخ أبلغه الملك برغبته في أن يتوجه إلى بريدة، قاضياً ومدرساً في منطقة القصيم، خلفاً للشيخ عمر بن سليم، فامتنع الشيخ امتناعاً شديداً، وأبدى مختلف الأعذار، ولكن الملك عبدالعزيز رفض اعتذاره وأصر على إلزامه، فقابل الشيخ الإصرار بإصرار مثله، ومما قال الشيخ: (لو وضعت السيف على رأسي ما امتثلت).

ولما رأى الملك إصرار الشيخ قال - إذن - سنجعل على القضاء الشيخ محمد بن حسين (١٣٠٨-١٣٨١هـ) - رحمه الله -، وتقتصر على التدريس، فوافق الشيخ، فشد رحاله إلى القصيم، فوصل بريدة يوم الجمعة في عشرين من ربيع الثاني عام ١٣٦٣هـ، ونصب نفسه للتدريس، وعقد حلقاته في جامعها الكبير كما سبق، إضافة إلى قيامه بالإمامة وخطبة الجمعة في جامع بريدة الكبير، (جامع خادم الحرمين الشريفين).

وفي شعبان ١٢٦٣هـ صدر إليه التكليف بالقيام بالقضاء من قبل الملك عبدالعزيز، فلم يسعه إلا الامتنال؛ لما رأى من الأحوال الداعية لذلك، فحمدت سيرته في القضاء قوة وعدلاً، سماحة وفضلاً.

الانتداب إلى الحجاز :

في عام ١٢٧٢هـ انتدبه الملك عبدالعزيز - رحمه الله - إلى الحجاز للنظر في قضايا مختلفة؛ إذ كان يوجد في محاكم مكة المكرمة والمدينة المنورة وجدة والطائف قضايا عسر البت فيها من قبل قضاة سابقين، وطال فيها النزاع، وتشابك فيها الخصوم، فرأى الملك بشاقب نظره أن ليس لها سوى الشيخ عبدالله بن حميد؛ لبعده نظره، ودقة فقهه، وقوة فصله، فانتدبه للنظر في هذه القضايا، فمكث هناك سنة كاملة متنقلاً بين هذه المدن، يمكث في كل مدينة المدة الكافية للنظر في قضاياها، فأتى عليها جميعاً، وأمضى فيها حكمه، بتوفيق من الله وعونه، فحمدت له فيها السيرة، ووصل الحق إلى أهله، وخسر المبطلون، فكان له الثناء الجميل من قبل ولادة الأمر والمسؤولين، ومن قبل العامة، مع مايرجى إن شاء الله من ثواب جزيل عند المليك المقتدر. ثم عاد إلى القصيم قائماً بعمله في القضاء والتدريس والنظر في أمور الناس، وحل مشكلاتهم، والسعي في قضاء حوائجهم، مما سوف يأتي له مزيد بسط في أعماله من غير القضاء والتدريس.

واستمر في القضاء حتى أواخر عام ١٣٧٧هـ؛ حيث أثر السلامة وطلب الإعفاء، فرفع تلك الرغبة إلى الملك سعود بن عبدالعزيز - رحمه الله - فأجيب طلبه، بعد مراجعات، وإلحاح شديد، ثم تفرغ للتدريس. ومكث في القصيم حتى عام ١٣٨٤هـ، حين انتقل للعمل في مكة المكرمة رئيساً عاماً للإشراف الديني على المسجد الحرام.

وقد أسف أهل القصيم لفراقه، فقد عرفوه أباً لصغيرهم، وأخاً لكبيرهم، فقدوا فيه المعلم ذا الحلقات العلمية المشهورة، المصلح ذا الإصلاحات الكبيرة، وقد كان يبادلهم الشعور نفسه، فقد أحبهم وأحبوه، ولكن وكما يردد

أهل القصيم في أمثالهم (ماطاب لك مادام لك)، غير أنه بقي اتصالهم وثيقاً حتى بعد رحيله، وبخاصة في بلدة مثل مكة المكرمة - شرفها الله - التي تجمع أبناء المسلمين من كل صقع.

مستشار الملك للشؤون الدينية:

في عام ١٣٧١هـ استدعاه الملك عبدالعزيز - رحمه الله -، وعرض على فضيلته منصباً رأى أنه لابد من إحداثه، حين توسعت الدولة وتشبعت أمور الحكم، ورسخت دعائم الدولة، واحتاجت إلى مزيد من النظر في تراتيبها الإدارية، فاستحدث منصب (مستشار الملك في الشؤون الدينية).

ولكن ما إن علم أهل القصيم بهذه الرغبة الملكية حتى أرسلوا وفداً كبيراً منهم لمقابلة الملك، وطلب إبقاء الشيخ عندهم؛ لما رأوه من نفع في البلاد والعباد؛ قضاءً وتديساً وفتياً وجمعاً للكلمة، فألحوا على الملك في ذلك وهو يتأبى، فلما رأى إصرارهم العجيب رفق لهم، وحمد لهم صدق تمسكهم، فما كان من الملك إلا أن جمع بينهم وبين الشيخ في مجلس واحد. ثم قال: هذا هو الشيخ عبدالله وها أنتم أيها الوفد.

ثم وجه الحديث إلى الشيخ قائلاً: «هؤلاء أهل القصيم يريدون عودتك إليهم، وأنا إمامك ومحتاج إلى بقائك عندي، فإن اخترت البقاء عندي فأنا إمامك وواجبك الطاعة لي، وإن أبييت واخترتهم فالله ربنا وربك، فأجاب الشيخ «أنا في السمع والطاعة إن أمرتني بالبقاء بقيت، وإن أمرتني بالذهاب معهم فلا يسعني إلا تنفيذ ما تأمرون به».

فسكت الملك قليلاً، ثم قال: مادام أنهم قد توجهوا من بلادهم وطلبوني فإنني أؤثرهم على نفسي، عندئذ عاد الشيخ إلى منطقة القصيم، وقرت أعينهم بعودة شيخهم إليهم.

الإشراف الديني على المسجد الحرام:

رأى الملك فيصل - رحمه الله - (١٣٢٤-١٣٩٥هـ) أن هناك حاجة لإنشاء جهاز خاص يدير شؤون المسجد الحرام؛ إذ كانت المسؤولية فيه موزعة بين

عدة إدارات؛ من وزارة الأوقاف، ورئاسة القضاء، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها فرأى أن يجمع ذلك في جهاز واحد، فكان الرجل المناسب هو الشيخ عبدالله بن حميد؛ فهو يجمع بين العلم والديانة، وحسن التعامل مع أصناف الناس، ولعل حسن السمعة التي خلفها حين أنهى القضايا المتخلفة في الحجاز عام ١٣٧٢هـ، كانت من وراء هذا الاختيار، فلما أبدى الملك فيصل رغبته ماوسع الشيخ إلا الاستجابة، وبخاصة أنها أعمال ليس كأعمال القضاء، فكان ذلك عام ١٣٨٤هـ. واسم الجهاز: الرئاسة العامة للإشراف الديني على المسجد الحرام.

فانتقل الشيخ من القصيم إلى مكة المكرمة في ذلك العام، وبأشر عمله، ورتب الإدارة، واتسعت دائرة اتصالاته بعلماء الحرمين الشريفين، وبخاصة علماء المسجد الحرام والمدرسين فيه، كما تكثفت اتصالاته بالوافدين إلى المسجد الحرام، من أهل العلم والصلاح في مواسم الحج والعمرة، كما شرع الشيخ في التدريس في المسجد الحرام بين المغرب والعشاء، خلف مقام إبراهيم في درس واعظ، وحلقة مشهورة، وفتاوى رصينة، كما مرّ في الحديث عن التدريس.

وكان من أهم مااهتم به الشيخ تنظيم المسجد الحرام في أئمته ومؤذنيه. فقد كان الأذان متعددًا؛ إذ كان يوجد في كل منارة من منارات المسجد الحرام مؤذن يؤذن، فألقى الشيخ ذلك وجمعهم على مؤذن واحد؛ إذ إن مكبر الصوت كاف في إسماع الأذان إلى جميع الأنحاء.

وصار المؤذنون يأخذون نوباتهم من خلال جدول مرتب، كل مؤذن يعرف أوقاته.

كما كان الشيخ - رحمه الله - يحب أهل العلم، ويكرمهم ويدنيهم من مجلسه، وبخاصة علماء المسجد الحرام ومدرسوه، فقد كانت لهم عنده منزلة خاصة، وخطوة متميزة، فكان يعتني بهم، ويسعى في تهئية الجو المناسب لهم ليقوموا بمهمة التدريس على خير وجه، وسعى في صرف مكافآتهم لهم؛ تشجيعاً لهم، واعترافاً بجهودهم وبفضلهم.

رئاسة مجلس القضاء الأعلى:

حينما ترك الشيخ القضاء عام ١٣٧٧هـ في القصيم، لم يفتأ المسؤولون - وفقهم الله - يعرضون عليه مناصب قضائية عليا، ولكنه يأبى؛ لما يدركه - رحمه الله - من شدة القضاء، وعظمة الوقوف بين يدي الله عز وجل، فقد عرض عليه رئاسة محكمة الرياض، ورئاسة محكمة مكة المكرمة، ورئاسة محكمة التمييز بالمنطقة الغربية، ورئاسة محاكم الأحساء، ورئاسة محاكم القصيم، فأبأها جميعاً؛ طلباً للسلام، ولكنه قبل أعمالاً إدارية، كرئاسة الإشراف الديني على المسجد الحرام؛ ونظراً لسمعة الشيخ، وبُعد صيته في القضاء، وقوته فيه، فلم يفتأ المسؤولون - يحفظهم الله - من بذل المحاولات لإقناع الشيخ بالقبول، حتى كان عام ١٣٩٥هـ، حيث رغب منه الملك خالد بن عبدالعزيز - رحمه الله - ليكون المرجع النهائي في القضاء، وله مهمات أساسية في الفصل فيما يختلف فيه القاضي مع هيئة التمييز، والبت في أحكام القصاص والحدود، وتعيين القضاة وترقيتهم، وإعفائهم وإحالتهم للتقاعد، بعد استصدار الأمر السامي في ذلك، حسب ما نصت عليه نظم مجلس القضاء ولوائحه، فما وسع الشيخ إلا الامتنال لطلب الملك فتولى رئاسة المجلس، واستمر فيه حتى وافاه الأجل - رحمه الله - وهو في هذا المنصب، مرجعاً لجميع قضاة البلاد، ينظر في أحكامهم وأحوالهم واستحقاقاتهم، فكان محمود السيرة، حريصاً على توجيه القضاة وتذكيرهم بمهمات أعمالهم، حافظاً لحقوقهم حامياً لجنابهم كما كان قوي الموقف فيمن يخالف.

المجالس والمؤتمرات والهيئات واللجان التي رأسها وشارك فيها:

- عضو هيئة كبار العلماء في المملكة.
- رئيس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة.
- رئيس لجنة جائزة الدولة التقديرية.

- عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.
- عضو المجلس الأعلى العالمي للمساجد في رابطة العالم الإسلامي.
- عضو المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة.

المعهد العالي للقضاء والرسائل العلمية:

الشيخ - رحمه الله - له تعلق بحلقات التدريس في المساجد، فهو يحبها ويعلق عليها آمالاً كبيرة في التحصيل والأثر والثمرة، ويرى فيها بركة العلم وآثار الإخلاص؛ إذ إن صاحبها - في الغالب - لا يتطلع إلى شهادات، ولا يروم وظائف ومناصب، كالتي تقود إليها غالباً الشهادات الممنوحة بالطرق النظامية، وإن كان - رحمه الله - يقدر لكل ذي علم علمه، ولكل ذي فضل فضله، ففضل الله واسع، وفوق كل ذي علم عليم، فكم برز من ذوي الشهادات من يشهد لهم بالعلم والفضل وعظيم الأثر.

ومن أجل هذا؛ فإن الشيخ - رحمه الله - كان حفيماً بالتعليم النظامي يقدر أهله، ويشجع على الانتساب إليه، والالتحاق به، يعدّه فرصاً علمية متاحة، وصالح النية وحسن القصد وتمحض الأخلاص مرده إلى العبد، وذلك سرٌّ بينه وبين ربه.

ومن أجل هذا؛ فإنه حينما أنشئ المعهد العالي للقضاء عام ١٣٨٦هـ، في عهد الشيخ محمد بن إبراهيم - رحمه الله -، طلبوا منه التدريس، فوافق واستمر في التدريس فيه كل عام، وكان المعهد يضم صفوة من كبار الطلاب وحملة الشهادات، أمثال: د. عبدالله التركي، والشيخ صالح بن محمد اللحيدان، والشيخ عبدالله بن منيع، والشيخ صالح الأطرم، والشيخ عبدالله بن جبرين وغيرهم كثير.

وحينما بدأت الجامعات السعودية تمنح الشهادات العليا في الماجستير والدكتوراه، وطلبوا منه الاشتراك في مناقشة رسائل الطلاب وافق على ذلك. بل إن أول رسالة علمية في الدكتوراه في الفقه الإسلامي في المملكة نوقشت على يديه - رحمه الله -، وهي رسالة فضيلة الدكتور شرف علي

الشريف، كما كان عضو مناقشة رسالة الشيخ الدكتور صالح بن فوزان الفوزان عضو هيئة كبار العلماء حالياً.

وفي كل ذلك دلالة على حب الشيخ للعلم، وشدة تمسكه به، وتشجيعه لأهله في أي سبيل سلكوا في تحصيله مادام طريقاً مشروعاً.

الاحتساب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسعي في قضاء حوائج الناس:

لم يكن الشيخ - رحمه الله - ممن يؤثر الاحتجاب عن الناس، أو يحب العزلة، بل كان شيخ عامة، متصلاً بالحياة والمجتمع، متواصلاً مع الحكام، حافظاً حقهم، قائماً بواجب النصح نحوهم، ناهيك بأن من كان مثله في غزارة العلم، والجرأة في الحق إلا ويلتفت الناس حوله، وتتعلق به العامة وأصحاب الحوائج، وقد تميز بقوة الشكيمة، وسداد الرأي، وصواب الفكر. فتصدى للدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وشد أزر الدعاة ورجال الحسبة.

كان يقوم بالحق، ويأخذ به الناس العامة منهم والخاصة، لا يخص بأفكاره أحداً دون الآخر.

وكان يكره الظلم، ويقاومه أشد المقايمة، ويتنصر للمظلوم، ويجتهد في رفع ظلامته، وإيصال الحق إليه، وانتزاع الحق من الظالم، ومواقفه في القضاء والاحتساب في ذلك بارزة.

وليس من المبالغة القول؛ إنه قام بلسانه وقلمه وعلمه وعمله أسلحة لحراسة الحق، ونصرة الدين، والصدع بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ومن الجوانب البارزة في ذلك بعض مكاتباته ورسائله، وردوده وحواراته؛ لإحقاق الحق، ورفض الباطل، لا يخشى من إبداء رأيه في مكاتبات خاصة، أو من خلال وسائل الإعلام، حسب ما تقتضيه الحال، ومن أظهر مواقفه التزام السنة، وإنكار البدع والمحدثات في الدين، فقد كان له في ذلك قدم صدق، وغيره على سلامة المعتقد، ونهج السلف الصالح، يقرر ذلك وينافح عنه، في دروسه وحلقاته، ومكاتباته ومؤلفاته، وفي مجالسه ومناظراته.

أما في باب الحوائج وأمور الناس فكان ذا رفق وتؤدة، يحنو على الضعفاء، ويرفع من شأن المستضعفين، فهو كثير التودد لا يؤذي أحداً، ولا يحسد أحداً، ويسعى في الشفاعة لمن لا يملك أن يبلغ حاجته بنفسه.

تلاميذه وطلابه:

تقدم الحديث عن علم الشيخ وفضله، وطرقه في التدريس، وحده على طلاب العلم، وحبه لهم، وحرصه المتناهي على إفادتهم، وشحنهمهم، وغرس روح التنافس العلمي بينهم، ومن المعلوم لدى الخبير أن مثل هذه الأجواء العريقة بروائح الطيب النفاذة تجذب وتجلب الطلاب من كل مكان، ومن أجل هذا كان - رحمه الله - مقصداً للطلاب يفدون إليه، فتلقى العلم عليه جمهرة كبيرة، سمعوا منه، وتفقهوا عليه، وانتفعوا بعلمه، فكم من طالب أرشده إلى السبيل السوي في الأدب والعلم، وهداه إلى المظان في المراجع والمطالعات، ناهيك بالكثير والكثير، ممن يستفيد من مثل هذه المجالس بالواسطة، في توجيه غير مباشر، ومن أجل ذلك كله فقد هيا الله له جمهرة من الطلاب والتلاميذ يلتفون حوله، وينهلون من معين علمه، يسجلون أقواله، ويدونون آثاره، ويتأثرون بفعاله، ويقيدون فوائده يزينون بها أنفسهم، ثم يبلغونها للناس في حلقات المساجد، ومقاعد الطلبة في المدارس والكلليات، والمعهد العالي للقضاء، وجامعة أم القرى.

ومن أشهر تلاميذه:

- الشيخ عبدالعزيز بن صالح، إمام المسجد النبوي، ورئيس المحكمة الكبرى بالمدينة المنورة، وعضو هيئة كبار العلماء، وعضوء مجلس القضاء الأعلى رحمه الله.
- الشيخ محمد بن عبدالله بن عودة السعوي؛ عضو رئاسة القضاء، ورئيس محكمة الرياض، ورئيس محكمة الدمام، والرئيس العام لتعليم البنات.
- الشيخ محمد بن عبدالله السبيل؛ إمام المسجد الحرام وخطيبه، والرئيس العام لشئون المسجد الحرام والمسجد النبوي، عضو هيئة كبار العلماء.

- الشيخ صالح بن محمد اللحيدان رئيس مجلس القضاء الأعلى، وعضو هيئة كبار العلماء.
- الشيخ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ووزير الأوقاف والشئون الإسلامية والدعوة والإرشاد، وعضو هيئة كبار العلماء، والأمين العام لرابطة العالم الإسلامي.
- الشيخ صالح بن فوزان الفوزان عضو هيئة كبار العلماء، وعضو اللجنة الدائمة للإفتاء.
- الشيخ صالح بن أحمد الخريصي رئيس محاكم القصيم؛ رحمه الله.
- الشيخ محمد بن ناصر العبودي أمين عام الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، والأمين العام المساعد لرابطة العالم الإسلامي.
- الشيخ حمود بن عبدالله التويجري قاضي الدمام والزلفي، وصاحب المؤلفات المشهورة، رحمه الله.
- الشيخ صالح الأطرم عضو هيئة كبار العلماء.
- الشيخ صالح بن غصون رئيس محكمة الأحساء، وقاضي التمييز بمحكمة التمييز بالرياض، وعضو مجلس القضاء الأعلى. رحمه الله.
- الشيخ الدكتور صالح السدلان الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ رئيس هيئة كبار العلماء، والمفتي العام للمملكة العربية السعودية وخطيب يوم عرفة.
- الشيخ صالح البليهي صاحب كتاب السلسبيل، والمدرس بالمعهد العلمي ببريدة، رحمه الله.
- الشيخ صالح السكيّتي المدرس بالمعهد العلمي ببريدة، رحمه الله.
- الشيخ الدكتور علي بن مرشد المرشد الرئيس العالم لتعليم البنات.
- الشيخ عبدالرحمن بن عبدالعزيز الكليه رئيس هيئة التمييز بالمنطقة الغربية.

- الشيخ صالح بن عبدالعزيز الغصن مدير مكتبة الشيخ المترجم له.
- الشيخ عبدالله السليمان الحميد قاضي جازان والبكيرية وغيرهما، رحمه الله.
- الشيخ عبدالعزيز الفوزان رئيس محكمة جازان وقاضي التمييز في المنطقة الغربية، رحمه الله.
- الشيخ عبدالله المسعري رئيس ديوان المظالم.
- الشيخ حمد الحقييل رئيس محكمة الخرج.
- الشيخ عبدالرحمن بن عبدالله التويجري.
- الشيخ عبدالرحمن بن دهش قاضي قبة.
- الشيخ سليمان بن أحمد قاضي محكمة بلجرشي.
- الشيخ علي المشيقح مساعد رئيس محكمة بريدة.
- الشيخ علي الضالع المدرس بالمعهد العلمي ببريدة، رحمه الله.
- الشيخ عبدالله الخضير قاضي محكمة عفيف، والمدرس بالمعهد العلمي بالمدينة.
- الشيخ عبدالله المحسن المدرس بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- الشيخ سليمان بن ناصر العبودي.
- الشيخ عبدالله بن عثمان بن بشر قاضي محكمة التمييز في الرياض.
- الشيخ القاضي إبراهيم الجبيلي قاضي دخنة.
- الشيخ القاضي إبراهيم الزغبيني.
- الشيخ عثمان بن حمد الحقييل مدير عام رئاسة القضاء.
- الشيخ صالح القرعاوي القاضي بمحكمة التمييز بمكة المكرمة.
- الشيخ القاضي محمد بن جابر.
- الشيخ علي بن فايز الدغيري.
- الشيخ القاضي سعد بن إسحاق.
- الشيخ عبدالعزيز المسند رئيس تعليم البنات المكلف، ووكيل وزارة التعليم العالي سابقاً.

- الشيخ مقبل العصيمي قاضي الحريق.
- الشيخ سليمان الريش قاضي التميز في الرياض.
- الشيخ عبدالرحمن بن سحمان قاضي التميز في الرياض.
- الشيخ محمد بن الأمير عضو مجلس القضاء الأعلى.
- الشيخ محمد المنصور.
- الشيخ صالح بن مطلق.
- الشيخ القاضي أحمد بن علي الحميدان.
- الشيخ صالح بن عمر بن مرشد رحمه الله.
- الشيخ عبدالفتاح حسن راوة المدرس بالمسجد الحرام.
- الشيخ علي السحبياني قاضي الحفر.
- الشيخ عبدالرحمن الجارالله القاضي في بريدة.
- الشيخ عبدالله السليمان البطي القاضي في بريدة.
- الشيخ عودة بن عبدالله بن عودة السعودي.
- الشيخ ناصر الهويل.
- الشيخ صالح المقيطيب.
- الشيخ حمود الفائز.
- الشيخ عبدالعزيز الربيعة.
- الشيخ محمد الأمير.
- الشيخ محمد بن إبراهيم بن قعود.
- الشيخ عبدالله بن زايد.
- الشيخ صالح النجدي قاضي التميز بالمنطقة الغربية.
- الشيخ غيهب الغيهب.
- الشيخ محمد بن إبراهيم الهويش.
- الشيخ عبدالرحمن بن عبدالعزيز القفاري.
- الشيخ سليمان بن إبراهيم الرشودي.
- الشيخ حمد الجنيدل.
- الشيخ سعود بن دريب.

مؤلفاته:

لم تكن مؤلفات الشيخ - رحمه الله - مما يتناسب مع علمه الواسع، وبذله الكبير، وجهده في التحصيل والمطالعة والإقراء والتدريس، وقد يرجع ذلك إلى أمرين كبيرين:

أحدهما: مانشأ عليه وماتلقاه من شيوخه من عدم الاحتفاء بالتأليف؛ تواضعاً واكتفاء بما وضعه العلماء الأقدمون؛ فإن الشيخ - رحمه الله - وشيوخه من أئمة الدعوة من المقلين في التأليف جداً، وكأن لسان حاله وحالهم يقول: هل لدينا وقت كاف لنقرأ كل ماكتبوا. أو نحيط ببعض مادونوا.

ثانيهما: الانصراف التام للتعليم والتدريس، وقضاء حوائج الناس، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إضافة إلى أعماله الرسمية وعضويته، ورئاسته لكثير من المنظمات والجامع والمجالس والهيئات، مما لا يدع له وقتاً للإنتاج المتناسب مع هذا العلم الغزير، والفهم العميق، ومع هذا فقد بارك الله في أوقاته، فخلّف من الآثار ما يبقى به الذكر، ويمتد به النفع - إن شاء الله - من تحرير بعض المسائل والمشكلات والنوازل الفقهية، أو التوجيهات من خلال وسائل الإعلام المتعددة، كما أنه له وقفات ومناقشات ومطارحات مع بعض أهل العلم، في مسائل خلافية دونها في رسائل يرد فيها على بعض من اختلف معهم فيها، كما أن له فتاوى على نوعين:

الأول: فتاوى مكتوبة حررها بنفسه - رحمه الله - تمس المستجد من الوقائع والنوازل، أو تحرير بعض المسائل التي كان فيها خلاف بين المتقدمين فدل فيها وعلل ثم رجح، ومن المطالعة فيها يتبين علم الشيخ - رحمه الله - ودقة فقهه، وعمق سبره لغور المسائل وفهم النصوص، ولعل الله أن ييسر نشرها قريباً فهي في طور الإعداد للطباعة إن شاء الله.

الثاني: فتاوى هي إجابات عن أسئلة السائلين إما من خلال دروسه في مواسم الحج والعمرة، أو من خلال البرامج الإذاعية، مثل نور على الدرب،

وبرنامج اسألوا أهل الذكر. وهذه متداولة بين الناس في أشرطة، وقد تم تفريغها، ويجرى تحريرها، لعل الله أن ييسر نشرها. ومع ذلك فقد صدر له - رحمه الله - في حياته جملة من الرسائل والمؤلفات المختصرة، والمقالات في الصحف والمجلات، وهذا إجمال لها:

- ١- إيضاح ماتوهمه صاحب اليسر في يسره من تجويزه لذبح دم التمتع قبل وقت نحره (توضيح لمسألة حكم تقديم هدي التمتع قبل يوم النحر).
- ٢- غاية المقصود في التنبيه على أوهام بن محمود (تتعلق بحكم الأضحية عن الميت ووصول الثواب إلى الأموات).
- ٣- تبيان الأدلة في إثبات الأهلة (في حكم الأهلة واختلاف المطالع بين البلدان).
- ٤ - الرسائل الحسان في نصائح الإخوان (مجموعة مقالات توجيهية).
- ٥ - الدعوة إلى الجهاد في القرآن والسنة.
- ٦ - توجيهات إسلامية (مجموعة مقالات توجيهية).
- ٧ - كمال الشريعة وشمولها لكل ما يحتاج البشر.
- ٨ - هداية الناسك إلى أحكام المناسك.
- ٩ - دفاع عن الإسلام والاشتراكية حرام (في حكم الاشتراكية).
- ١٠- الإبداع في شرح خطبة حجة الوداع.
- ١١- الاشتراكية في الإسلام.
- ١٢- حكم اللحوم المستوردة وذبائح أهل الكتاب.
- ١٣- نقد نظام العمل والعمال.
- ١٤- رسالة في حكم التلفزيون.
- ١٥- فتاوى (مخطوطة - وهي تحت الإعداد للطبع).
- ١٦- رسالة في التوحيد.
- ١٧- تنبيهات على أن جدة ليست ميقاتاً.

كتب طبعت بمشورته أو إشرافه أو تقديمه:

- ١- تنبيه الغافلين لأبن النحاس.
- ٢- المجموعة العلمية السعودية.
- ٣- غاية الأمان في الرد على النبهاني.
- ٤- معارج الألباب في مناهج الحق والصواب.
- ٥- صيانة الألباب في مناهج الحق والصواب.
- ٦- تهذيب الآثار للإمام ابن جرير الطبري.
- ٧- منسك الإمام ابن تيمية.

مرضه ووفاته:

من طبيعة الشيخ - رحمه الله - أنه كان جلدًا لا يشتكي ولا يتأوه، ويتحمل من الصبر ما لا يتحمل غيره، حتى كان يعتل العلل الشديدة ولا يكاد يبدو ذلك عليه، أو يثنيه عن أعماله ومهامه، وقد عاش الشيخ - رحمه الله - ثلاثاً وسبعين عاماً، وأصيب في منتصف عام ١٤٠١هـ بمرض السرطان، ورغب وفاة الأمر - يحفظهم الله - إليه في السفر إلى أمريكا مع أنه لم يخرج خارج البلاد طوال حياته قط، فنزل على رغبتهم فسافر مرتين في مدة متقاربة، وقد كان على درجة من التحمل والصبر، وعدم الشكوى والأنين، مع أن هذا المرض ذو آلام شديدة، ولكنه كان صابراً محتسباً، بل كان يستقبل زواره، ويتحدث إليهم في كل شأن من أمورهم الخاصة والعامة، وكان يتابع أعماله الرسمية والبيتية بشكل عجيب، بل كان يهتبل الفرص لإلقاء الكلمات التوجيهية والتذكيرية وبخاصة حينما يزوره كبار المسؤولين؛ فإنه يذكرهم بمسؤولياتهم ولاسيما فيما يتعلق بشأن الإسلام والتأكيد على الاستمسك بالعتيدة، وأن هذه البلاد لم تقم ولم يعزها الله إلا بالعتيدة. كل ذلك وهو يعاني ما يعاني من الآلام المبرحة، وحاله يقول: ﴿إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ﴾، حتى إن الأطباء المعالجين كانوا يتعجبون من شدة تحمله وتجلده، حتى قال أحدهم - وهو أمريكي -: إنني لم أر في حياتي مثل هذا الرجل، إذا

دخلت عليه كأنه لا يشكو من أي مرض، مع أنني أعرف نوع المرض، ومدى تأثيره النفسي والعضوي على صاحبه.

وبعد عيد الفطر عام ١٤٠٢هـ اشتد عليه المرض، وهو صابر محتسب لا يظهر عليه شكوى ولا جزع، وفي يوم السبت ١٦ ذي القعدة عام ١٤٠٢هـ دخل في غيبوبة، حتى وافاه الأجل يوم الأربعاء الساعة الثالثة بعد الظهر، يوم ٢٠ ذي القعدة من عام اثنتين وأربع مئة وألف هجرية، في مستشفى الهدا في الطائف.

وصلى عليه يوم الخميس في المسجد الحرام بعد صلاة العصر، ودفن بمقبرة العدل بمكة المكرمة، رحمه الله رحمة واسعة، وأجل له المشوبة، وأخلفه في عقبه خيراً، لقاء ما قدم لدينه وأمته وللعلم وأهله، وقد كان يوم وفاته يوماً مشهوداً، ينطبق عليه قول الإمام أحمد - رحمه الله - (موعدكم يوم الجنائز)، كان فيه الأمراء والعلماء، والوزراء والمسؤولون، وطلبة العلم ومحبو الشيخ من الخاصة والعامة . رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته.

ملخصات وتقارير علمية؛

• المذهب الحنبلي.

دراسة في تاريخه، وسماته، وأشهر أعلامه، ومؤلفاته.

لمعالي الأستاذ الدكتور. عبد الله بن عبد المحسن التركي

بسم الله الرحمن الرحيم

قَسَمَ المؤلّف كتابه قسمين، كل قسم في مجلد مستقل، وبلغ مجموع صفحات المجلدين ١١٠٤ صفحات.

القسم الأول:

ويشتمل على: مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول.

المقدمة:

• **ظهر الفقهاء في هذه الأمة، في كل جيل من الأجيال منهم طائفة، وفي كل مصر من الأمصار منهم ثلة، حتى تكوّن منهم في تاريخ الإسلام طبقات تعد بالألوف، من الصحابة، إلى التابعين، إلى الأئمة المجتهدين الذين عرفوا فيما بعد بمذاهب ومناهج في الاجتهاد والاستنباط، وانتسب إليهم من جاء بعدهم على توالي القرون، وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد. وكانت إلى جانبهم مذاهب أخرى تألقت وسادت فترة من الزمن، ثم تقلص عدد من يقلدهم إلى حد الندرة، كمذهب الثوري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب أبي ثور، والليث بن سعد، وابن جرير الطبري إلخ، ولكنها لا تزال معتبرة، وتدعو الحاجة إلى دراستها.**

• **ولم يكن أحد من هؤلاء الأئمة يقلل من شأن غيره من نظرائه، ولا يعيب الاجتهاد على مخالفه، ولا يدعو الناس إلى التزام مذهبه وما أداه إليه اجتهاده، بل حَفِظَ عنهم أنهم كانوا ينصحون تلامذتهم باجتتاب تقليدهم؛ لأنهم غير معصومين من الخطأ.**

• **فالتعصب لهم من غير دليل ارتماء في العمالية، وانزلاق في الغواية، كما أن المفاضلة بينهم، وإقامة سوق الترجيح بين هذا المذهب وذاك،**

كل ذلك يعد تفريقاً بين أبناء الأمة الواحدة، وإثارة لأسباب الفرقة والشجار والخصام؛ لأن التمدّيب ليس ديناً منزلاً، ولا شرعاً مقدساً، وإنما هو ضرورة لابد منها للعامة، ومن يتدرج في تحصيل العلم ممن لم يبلغوا درجة النظر في الأدلة، ولأن المذهب الواحد لا يمكن أن يكون ملزماً لجميع الأمة حتى يتعين تقليده والالتزام به.

● **والأئمة الفقهاء أصحاب فضل** بما سبقوا إليه من رسم قواعد الاستنباط، ومسالك الاجتهاد، ومناهج النظر، وبما بذلوا من جهود في تخريج أحكام الفقه الإسلامي، فإجماعهم حجة قاطعة ملزمة للجميع، واختلافهم الفقهي رحمة واسعة على الأمة، ومذاهبهم في جملتها تتكامل ولا تتفاضل، وتتآزر ولا تتنافر، وللباحثين المجتهدين بعد ذلك أن ينظروا في أقوالهم في مسائل الخلاف مع ما نصبوا عليها من الأدلة، وما استندوا إليه من الحجج، على أنها اجتهادات شرعية راجحة لديهم، وقد تكون مرجوحة عند غيرهم، وهي - دائماً - تخضع للدليل.

● **ولا تزال الحاجة إلى التعريف المتكامل بالمذاهب الفقهية، نشأة** وتأسيساً، ثم تكميلاً وتدويناً، ثم تطوراً في الأعصار، وانتشاراً في الأمصار، والكشف عما لها من مزايا ومحاسن، وما خلفت من تراث ومآثر، والدراسة لخصائص كل واحد منها، ومؤلفاته وسائر مآثره بصفة عامة، فالحاجة ماسة وملحة إلى كل ذلك.

● **ومن هنا كان الهدف من هذا الكتاب هو تلبية هذه الحاجة** بقدر الإمكان، والاستجابة لتلك الطلّبة المكنونة في نفوس الراغبين من الطلاب والدارسين، وذلك بالتطرق إلى إبراز ما يختص به المذهب الحنبلي من خصائص ومميزات، ومزايا وحسنات، وذلك من خلال المحاور التالية:

- تاريخ المذهب.

- سماته.

- أبرز أعلامه ومؤلفاتهم.

● **والغاية المرجوة من وراء هذا وذاك هي لفت النظر إلى المآثر والمحسن الطيبة التي غرسها الحنابلة في تاريخ الأمة الإسلامية، على أمل أن يقتدي الخلف بالسلف، ويهتدي باللاحق بعمل السابق، مستفيداً من ذلك الرصيد المكنون في تاريخنا المجيد.**

التمهيد :

● **مما جاء فيه:**

أن لفظ (المذهب) يستعمل لغة:

١- بمعنى المعتقد الذي يذهب إليه الإنسان.

٢- وبمعنى الطريقة.

- وأن للمذهب معنى عاماً، ومعنى خاصاً:

أما معناه العام فهو عبارة عن: مبادئ وآراء متصلة منسقة لعالم أو مدرسة. ومنه: المذاهب الفقهية، والأدبية، والفنية، والعلمية، والفلسفية.

وأما معناه الخاص فهو: جملة الأحكام التي ذهب إليها إمام من أئمة الفقه الإسلامي.

فهو بهذا المعنى اسم للمسائل التي استتبطها المجتهد، والتي يستخرجها أتباعه من قواعده.

● **فعلى هذا.. فإن مذهب الإمام أحمد هو: جملة الأحكام التي**

ذهب إليها الإمام أحمد. أو مجموع المسائل الفقهية التي قال بها الإمام أحمد، وما ألحق بذلك مما خرّجه أصحابه على قواعده وأصوله.

والأحكام الفقهية تنقسم قسمين:

- قسم مقطوع به؛ لكونه مجمعاً عليه، أو منصوباً عليه من قبل

الشارع صراحة، كوجوب الصلوات الخمس، وتحريم الخمر، ووجوب

الحجاب، فهذه ليست مجالاً للاجتهاد، فلا يظهر فيها تنازع بين الجتهدين.
- قسم غير مقطوع به؛ لتطرق الاحتمالات إليها، فكانت مجالاً
للاجتهاد، فيظهر فيها الاختلاف الفقهي.

• واصطلح المتأخرون من فقهاء المذاهب على أن كلمة (مذهب أحمد) -
مثلاً - إذا أطلقت فلا يقصد بها - دائماً - ما ذهب إليه الإمام نفسه، بل ما
استقر عليه القول، وجرت به الفتوى، سواء أكان هو قول الإمام نفسه، أم كان
قولاً لأصحابه، أم كان قولاً مُخَرَّجاً معتمداً، فيقولون: المذهب في المسألة
كذا، ويقصدون هذا المعنى، من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم، كقوله
صلى الله عليه وسلم: (الحج عرفة)؛ وذلك لأن الأهم عند الفقيه المقلد هو
ما به الفتوى من دون غيره.

• ثم تطورت دلالة هذه الكلمة حتى استقرت على مدلول كبير ومضمون
واسع، وأصبح إطلاق كلمة (المذهب الحنبلي) - مثلاً - في الأزمنة المتأخرة
إلى يومنا هذا يعني ذلك المجموع المتكامل، والبنيان المتراسف المشيد من
فقه، وأصول، وقواعد، وضوابط، وفروق، واصطلاحات، تولدت وترتبت
وتهذبت، عبرَ مدةٍ زمنيةٍ مديدةٍ، وجهودٍ كوكبةٍ متلاحقةٍ من العلماء، بنى
اللاحق فيها على ما انتهى إليه السابق، منذ كان المذهب في طي تلك المسائل
والفتاوى المتفرقة، والاجتهادات المنثورة في التصانيف الأولى، والأسمعة التي
دونها الأصحاب، رحمة الله عليهم أجمعين.

الفصل الأول :

في سيرة الإمام أحمد وعلمه، ومحنه، ومناقبه، والكتب المنسوبة إليه،
ومسنده الذي هو - حقاً - ديوان السنة النبوية، والرد على دعوى أن الإمام
أحمد محدث غير فقيه.

الفصل الثاني :

في أدوار المذهب الحنبلي، ومواطن انتشاره.

أدواره:

الدور الأول: نشأة المذهب وتأسيسه في العراق.

الدور الثاني: نقل المذهب وروايته، وتدوينه، ونشره أصولاً وفروعاً.

الدور الثالث: انتشار المذهب، وازدهاره، واستقراره.

وأهم مواطن انتشاره كالاتي:

- العراق (بغداد) الذي هو منشأه وموطنه الأصلي.

- حرّان، وهي قريبة من بغداد، وكانت ملتقى الطرق المؤدية إلى الشام،

والروم، والموصل.

- بلاد الشام، وفي مقدمتها دمشق، ثم القدس.

- مصر.

الجزيرة العربية، وخاصة البلاد النجدية.

الفصل الثالث :

في سمات الحنابلة.

- أثر سيرة الإمام أحمد ومواقفه في استقامة أصحابه وأتباع مذهبه على مذهب أهل السنة والجماعة.
- الاعتناء بعلوم الحديث الشريف.
- الحرص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- الاتباع للسلف ومناهضة البدع.
- الحنابلة والعناية بالسلطة السياسية علماً وعملاً، وتعاوناً على البر والتقوى.
- الحرية الاجتهادية عند فقهاء الحنابلة.

الفصل الرابع :

أبرز مؤلفات المذهب الحنبلي.

- فنون الفقه التي توزعتها التصانيف.
- ترتيب المكتبة الفقهية الحنبلية.
- التعريف بأشهر الكتب المعتمدة في المذهب.

القسم الثاني :

في جرد أهم المكتبة الحنبلية .

وقد روعي في هذا الجرد الترتيب الزمني التاريخي للمؤلفين، فَيُعَرَّفُ كل مؤلف بشهرته، وتاريخ وفاته، ثم تسرد أهم ما لديه من مصنفات في الفقه والأصول، مع التعريف بأهم الكتب، بذكر مخطوطاته، وطبعاته إذا كان مطبوعاً، مع وصف موجز للكتاب، يعطي القارئ فكرة عامة عن موضوع الكتاب، ومنهج المؤلف فيه، وبيان خصائصه وأهميته، وما قيل فيه من كلمات التقريظ، أو النقد، أو غير ذلك، وما تم على الكتاب من خدمات علمية متنوعة، كالشروح، والحواشي، والاختصارات، والمنظومات، والتصحيحات، وغير ذلك.

● وفي الأخير يضع الكتاب بين أيدينا مكتبة في الفقه، والأصول، والقواعد، والآداب، وما يتعلق بذلك، مرتبة ترتيباً زمنياً، من أجل رد العجز إلى الصدر، وربط أول البحث بآخره.

● هذا، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد رسول الله إلى الثقلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

من أخبار المجمع الفقهي الإسلامي

انعقاد الدورة السادسة عشرة لمجلس المجمع:

● عقد المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي دورته السادسة عشرة، بمقر الرابطة في مكة المكرمة، في الفترة من ٢١-٢٦ شوال عام ١٤٢٢هـ، الذي يوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م، وذلك تحت رعاية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، وأتاب في إلقاء كلمته حفظه الله صاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز، أمير منطقة مكة المكرمة. وقد درس المجلس القضايا المطروحة على جدول أعماله، في جلساته الصباحية والمسائية، التي عقدت برئاسة رئيس المجلس سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، وحضور نائب الرئيس معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، وأصدر بشأنها القرارات المناسبة، التي تطالعونها في هذا العدد من المجلة. بالإضافة إلى بيان مكة المكرمة بشأن الإرهاب.



﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [العنكبوت: ٥٧]

● تلقت الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي نبأ وفاة ثلاثة من أعضائه، وهم:

- معالي الشيخ عبد الرحمن بن حمزة المرزوقي، عضو المجمع الفقهي الإسلامي، وعضو المجلس التأسيسي للرابطة، وعضو هيئة كبار العلماء، والمستشار بالديوان الملكي؛ حيث توفي عصر يوم الأحد الموافق ٨/١٠/١٤٢٢هـ.

- معالي الشيخ محمد بن جبير، عضو المجمع الفقهي الإسلامي، ورئيس مجلس الشورى، وعضو هيئة كبار العلماء، فقد وافته المنية بعد أيام قليلة من مشاركته في الدورة السادسة عشرة لمجلس المجمع، فتوفي يوم الخميس ١١/١١/١٤٢٢هـ، والذي يوافق ٢٤/١/٢٠٠٢م.

- فضيلة الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي، عضو المجمع الفقهي الإسلامي، والأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بالهند؛ حيث وافاه الأجل يوم الخميس ١٩/١/١٤٢٣هـ/ ٢ أبريل ٢٠٠٢م في نيودلهي.

نسأل الله تعالى بكلماته التامات، وأسمائه الحسنى، وصفاته العلى أن يتغمدهم بواسع رحمته، وأن يسكنهم فسيح جناته.

تنبيه: سيصدر المجمع ترجمة لكل واحد من هؤلاء في الأعداد القادمة من مجلته، إن شاء الله تعالى.



ندوة التشخيص الجيني:

● عقدت الأمانة العامة للمجمع ندوة التشخيص الجيني، بالتعاون مع مركز أخلاقيات الطب والعلوم البيولوجية، بمستشفى الملك فيصل التخصصي بالرياض، في مقر الرابطة بمكة المكرمة، يوم الثلاثاء ٢٤ شوال ١٤٢٢هـ، الموافق ٨ يناير ٢٠٠٢م. وقد ناقش المشاركون في الندوة أوراق عمل طبية متخصصة، تقدم بها أساتذة الطب والباحثون الأخصائيون، فأصدرت الندوة بشأنها التوصية المناسبة.



بشرى لطلبة العلم:

● قد تم طبع قرارات المجمع من الدورة الأولى حتى الدورة السادسة عشرة، في كتاب واحد مرتبة مفهرسة، بعد أن كانت مفرقة في عدة طبقات.

● وحرصاً على توسيع نشر مطبوعات المجمع، وتعميماً للفائدة تعاقد المجمع مع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع؛ لتوزيع جميع مطبوعاته بثمان

رمزي، بما في ذلك قرارات المجمع.

● وإن العمل جارٍ في ترجمة قرارات المجمع إلى كل من اللغة الإنجليزية، والفرنسية، والأوردية



مشاركة المجمع في أعمال المؤتمر الإسلامي العام الرابع:

شارك المجمع الفقهي الإسلامي - مُمثلاً - في أمينه العام فضيلة الشيخ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، في فعاليات المؤتمر الإسلامي العام الرابع، الذي عقدته الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، في محرم عام ١٤٢٣هـ، بعنوان: (الأمة الإسلامية في مواجهة العولمة)، وقام فضيلته بجهود مباركة، من خلال عضويته في كل من اللجنة العليا المنظمة للمؤتمر، واللجنة العلمية للمؤتمر.



اجتماعات اللجنة العلمية بالمجمع:

● عقدت اللجنة العلمية بأمانة المجمع الفقهي الإسلامي أربعة عشر اجتماعاً إلى هذا التاريخ من هذا العام، برئاسة الأمين العام للمجمع ورئيس اللجنة العلمية الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، وناقشت خلالها القضايا المعروضة على جدول أعمالها الخاصة بأعمال المجمع العلمية، وأصدرت بشأنها القرارات والتوصيات اللازمة.

ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَأَمَّا الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُفْقَهُونَ
 فَرَقَتْهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ سُبُلُ مَا هُمْ بِآفِقِينَ
 وَلَئِنْ رَأَوْا مَوْعِدَهُمْ لَوَفَّيْنَاهُمْ وَهُمْ غَوَّيْنُ
 سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَآلِهِ وَارْحَمْهُمْ
 وَارْحَمْهُمْ
 وَارْحَمْهُمْ

The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.
16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

CONTENTS

- Foreword

By Supervisor General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki 13

- Editorial

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi 15

- DNA & Permissible Extent of Its Use in Genealogy & Criminology

Dr. Omar Ibn Muhammad Al-Subayil 19

- Protection of Investment Accounts in Islamic Banks

Dr. Ali Ahmad Al-Saloos 21

- Diminishing Partnership & Its Rules in Light of Contract Regulations

Dr. Nazeeh Kamal Hammad 23

- Time Space for Conditional Selling Option

Dr. Abdul Aziz Muhammad Al-Rubaish 25

- Issues of Purity in Non-Muslim Countries

Dr. Abdul Kareem Al-Khidhr 27

- Rulings of Islamic Jurisprudence on Skins

Dr. Yaseen Al-Khateeb 29

- Jurisprudence Scholars' Views on Partitioning of Ijtihad

Dr. Mukhtar Baba Ado 30

- Marriage & Divorce Concluded by Islamic Centers & Societies

Dr. Hamzah Ibn Hussain Al-Fe'r 31

- Resolutions of the Islamic Fiqh Council's 16 th Session 33

Foreword

By Supervisor General

Praise be to Allah. Blessing and peace be on His Prophet Muhammad and those who followed him on the right path.

The 15th issue of *The Islamic Fiqh Council Journal* is before you and it, like the previous issues, contains a variety of research works covering Fiqh, economics, medicine as well as the matters related to worship and family. These research works have significant relevance to the present day life and deal with the issues and concerns of collective nature that have emerged recently such as issue of DNA, which is related to the characteristics of the individual's identity and the protection of investment accounts in the Islamic banks.

These are the current issues that require the urgent solutions and alternatives derived from the Islamic jurisprudence. Matters such as diminishing partnership, conditional selling option's time space and legal description of the activities carried out by the Islamic centers and societies in the non-Muslim countries, which include the conclusion and dissolution of marriage contracts. Hence, they are the vital issues of interest to Muslims.

Many of these important issues were taken up for discussion in the 16th session of the Islamic Fiqh Council held at the headquarters of the Muslim World League in Makkah Mukarramah and appropriate resolutions and recommendations on the relevant issues were adopted.

The present issue of *The Islamic Fiqh Council Journal* also contains a number of Fatwas and biographical presentation of some selected Muslim scholars in compliance with the saying of Prophet Muhammad (peace be on him): "Religious Scholars are inheritors of the Prophets." (Abu Daoud, Tirmizi & Ibn Hibban)

In spite of the fact that these research works are remarkably characterized by accuracy and depth of the work produced by the research scholars with the continuous availability of new sources in the fields of Fiqh (Islamic jurisprudence) and Hadith which have enriched the Islamic li-

brary, it is the human desire to look for more depth and greater accuracy in order to achieve more perfection. Therefore, the research scholars are expected to make more possible efforts so that they produce the best possible to the people, for Fiqh itself is a result of the correct thinking, comprehensive understanding and constant endeavour.

An observer of this Journal will find a continuous improvement in this periodical which is going to complete its 13 years. It has become a refereed periodical since its 13th issue. The abstracts of its researches and resolutions in English language have been added. Besides, It has now a better get-up. With its constant improvement, it may be a good example for other journals which have the similar aims and objectives. Therefore, we thank Allah for what we have achieved at present and pray to Him to help us achieve more in future.

We also would like to thank all those, who have worked for the preparation and printing of the Journal as well as those, who have contributed to it with their research works and views. Our gratitude is also extended to all readers, who in one way or other are associated with the production of this issue through their opinions. Their praises have encouraged and motivated for more creativity and better endeavour. Their suggestions have guided us to the correct attitude and avoid the error. These are, of course, the qualities of the Muslims in their affection and compassion. And this is one of objectives of the Islamic Fiqh Council, which it is striving to achieve through this cultural medium that embraces all the academic efforts, ideas and writings of the Muslim scholars.

We would like also to extend our profound gratitude to the leadership of the Kingdom of Saudi Arabia for their constant support of the MWL's activities, especially, the Custodian of the Two Holy Mosques, King Fahd Ibn Abdul Aziz, his Crown Prince Abdullah Ibn Abdul Aziz and Second Deputy Premier Prince Sultan Ibn Abdul Aziz.

May Allah guide them towards serving the best interest of Islam and Muslims. Allah says the truth, and guides to the righteous path.

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

**Secretary-General, Muslim World League
Supervisor-General, IFC Journal**

Editorial

I praise You, O Allah as does one, who believes in Your magnanimity and absolute power. Blessing and peace be on Prophet Muhammad, who said, 'When Allah wants good for an individual, He grants him deep knowledge of religion'

When the Editorial Board of *The Islamic Fiqh Council Journal* presents academic researches, resolutions of the Islamic Fiqh Council and Fatwas of prominent jurisprudence scholars to the Muslim Ummah in general and to the IFCJ readers in particulars, it in fact wants to call on the people to adhere to the Book of Allah and Sunnah of His Prophet, and to apply them in our judicial rulings and in all other affairs that are related to this world and to the hereafter.

The Board also wants to call on the Muslim Ummah to abandon the enforcement of man-made laws and return to the Divine law, which has been sent down and ordained by the Creator, who best knows what suits the mankind, as He Himself says: “*Should He not know, He that created? And He is the One that understands the finest mysteries (and) is well-acquainted (with them).*” (Qur'an, 67:14)

One notices that Allah Almighty has linked *Iman* (faith) to the application of His law as He says: “*But no, by your Lord, they can have no (real) faith until they make you judge in all disputes between them, and find in their souls no resistance against your decisions, but accept them with the fullest conviction*” (Qur'an, 4:65)

Allah has also ruled that any law other than His law was null and void, for it constituted the rule of *Tagoot* (Evil) as Allah says: “*Have you not turned your thought to those who declare that they believe in the revelations that have come to you and to those before you? Their (real) wish is to resort together for judgement (in their disputes) to Tagoot (Evil), though they were ordered to reject him. But Satan's wish is to lead them astray far away (from the right). When it is said to them, “come to what Allah has revealed and to the Messenger” you see the Hypocrites avert their faces from you in disgust.*” (Qur'an, 4:60-61)

While we present the researches that deal with the important issues of the day, as well as the resolutions that explain the Shari'ah ruling on the issues that the Muslim Ummah has been faced with, we are striving in fact to provide the Islamic solutions and answers to the Muslim Ummah in general and to those who work in the fields of judiciary, arbitration, Shari'ah studies and researches in particular.

The Islamic Fiqh Council has made new achievement by holding its 16th session at the headquarters of the Muslim World League in Makkah Mukarramah, during which, it adopted a number of resolutions on important economic, medical and other relevant issues, such as debt selling in various forms, protection of investment accounts in the Islamic banks, assets assessment in companies, DNA and its uses as well as the percentage of alcohol used in medicines.

These issues are of great importance and their solutions are needed by the Muslim Ummah in general and Islamic banks, companies and other concerned institutions in particular. Therefore, the Muslim scholars and experts studied these issues at the 16th session of the Islamic Fiqh Council and issued clear resolutions based on the provisions and objectives of the Islamic Shari'ah. Moreover, these resolutions tend to prove the fact that Islamic Shari'ah is suitable for every time and place, and is capable of safeguarding the interests of people in this world and in the hereafter. Therefore, for the general benefit we have in this issue published these resolutions, together with the Makkah communiqué on terrorism, issued by the 16th session of the Islamic Fiqh Council.

It is our pleasure to present to the reader, the 15th Issue of *The Islamic Fiqh Council Journal*, which contains the new variety of topics that cover the areas of worship, jurisprudence, family affairs, medicine and economy.

It also includes the research paper of a brother dear to us and to the Muslim Ummah. He participated in the last session of the Islamic Fiqh Council and presented his research on the theme (DNA & Permissible Extent of Its Use in Genealogy and Criminology). He also took part in the meetings of the Drafting Committee of the session. We are greatly missing this brother, Dr. Sheikh Omar Ibn Muhammad Al-Subayil, Imam & Khateeb of the Holy Mosque of Makkah Mukarramah, staff member of Faculty of Shari'ah at Ummul Qura University, who passed away. We

pray to Allah Almighty to bless him with His mercy, rest his soul in Paradise and reward him bountifully on the day of judgement for this research and other good deeds, as the Qur'an says: *"The day whereon neither wealth nor sons will avail. But only he (will prosper) that brings to Allah a sound heart."* (Qur'an, 26:88-89)

We pray to Allah Almighty to grant us His mercy and guidance.

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Bagami

**Secretary-General, Islamic Fiqh Council &
Editor-in-Chief**

DNA & Permissible Extent of Its Use in Genealogy & Criminology

By

*Dr. Omar Ibn Muhammad Al-Subayil
Imam & Khateeb of Holy Mosque, Makkah Mukarramah
Staff Member, Faculty of Shari'ah, Ummul Qura University*

Abstract

I have given the linguistic and medical definition of DNA and explained its uses and areas in which it is being used. I also explained that the established legal means in the Islamic jurisprudence to prove the lineage are marital bed, avowal of paternity, evidence, *Qiyafah* (tracking) and *Qur'ah* (casting lots). However I have reached the conclusion that the lineage can be proved through DNA, for it is a stronger method than *Qiyafah*.

I have also mentioned that the only legal method for denial of lineage is *Li'an* (disavowal of paternity by mutual oath of both spouses), explaining its consequences. I have also reached the conclusion that the lineage that is proved by one of the legal means, cannot be disproved by DNA or other similar indications or inferences, because what is proved by Islamic Law cannot be disproved by other means, besides the DNA must not be used to reconfirm the lineage that is already proved by the legal methods of the Islamic Shari'ah, because the Islamic Shari'ah has supremacy over other systems and also because it would open the door for defamation of lineage and honour.

However, I have supported the view to use the DNA in criminology to identify the criminals, providing the necessary Islamic evidence. I have presented the DNA's scientific definition that it is the detailed genetic makeup that shows the identity of each individual, and scientifically, it is a means that does not mistake in confirmation of the biological paternity and personal identity.

But I do not think, it is valid to use the DNA instead of *Li'an* in disavowal of paternity, for this contradicts the objects of the Islamic Law. It appeared to me that the DNA is a legal means for proving lineage when compared to *Qiyafah*, so DNA can be used in all cases which may be judged by *Qiyafah*, provided that all the necessary conditions regarding the DNA expert and the DNA laboratory are fulfilled.

I also think that it is permissible to use the DNA as one of the indications that may support the husband in asking for *Li'an* or may contradict his statement, making him to change his mind about *Li'an*.

During the research, it appeared to me that the Muslim countries should stop using the DNA, except when requested by judicial authorities, for legal purposes. Severe punishments should be enjoined upon those who violate this so as to protect the people's lineage and honour and avoid the bad effects of such practice.

Protection of Investment Accounts in Islamic Banks

By

Dr. Ali Ahmad Al-Saloos

Professor, College of Shari'ah, University of Qatar

Expert in Fiqh & Economics, OIC Fiqh Academy

Abstract

Since the Islamic banks do not take or give the usury, it is necessary for them to deal with several investment contracts. Each of these contracts has its risks. As the protection of the investment accounts in these banks through the guarantee of the *Mudhaarib* (partner) is not permissible according to the Islamic Shari'ah unless he committed anything wrong or violated the terms and conditions of the restricted *Mudhaarabah*, then it is necessary to look for other lawful means to protect these accounts.

I have divided the research paper into ten chapters. In each of them, I discussed the risks of transactions carried out by the Islamic banks as follows:

Risks of selling, risks of Salam (paying in advance for a commodity to be delivered later), risks of silent partnership, risks of partnership, risks of loan deeds, risks of manufacturing contract, risks of lease deeds, risks of disbursement, risks of insurance, with mention of relevant solutions of Islamic Shari'ah, which insure prevention and protection against those risks or minimize their damages. At the same time, I mentioned some methods, which are not permissible.

In the tenth chapter, I summarized my discussion about the modern banking methods, which are designed to protect investment accounts through certain measures that prevent losses in the various fields of investment, make appropriate profits, control the risks through legal means, and avoid high-risk investments and similarly the investments that the bank cannot manage properly.

It does not mean that the bank is fully safe from all risks and losses. In fact, whatever means an Islamic bank adopts to counter risks or control their effects, it is inevitably exposed to certain risks and losses, because it is the nature of investment that the investor is exposed to profit and loss.

Diminishing Partnership & Its Rules in the Light of Recent Contract Regulations

By
Dr. Nazeeh Kamal Hammad
Professor, Islamic Studies
University of Vancouver, Canada

Abstract

- 1- Diminishing Partnership, is an agreement between two parties to form a temporary ownership company, in a real estate or some other projects, they buy together and this partnership ends gradually with the transfer of one partner's share to the other through successive selling contracts, according to certain agreed terms and conditions.
- 2- The agreement of such partnership is based on a system, whose parts are inter-linked with each other, and established for performing a new specific financial function. Therefore, it is not mere a company of ownership, property lease or share selling to a partner, but a mixture of all that, according to terms and conditions that stipulate it as an indivisible single deal.
- 3- Such partnership is formed, according to the preliminary understanding for concluding a number of consecutive inter-linked contracts and commitments.
- 4 -The following legal provisions are associated with this integrated deal:
 - a) The understanding that preceded the agreement is considered an integral part of the agreement.
 - b) The promises included in the agreement are binding to both parties.
 - c) The revenue or profit out of leasing the real estate or the project to a third party or its investment in favour of both the parties would be divided between the partner (financing party) and the agent according to their shares of ownership. Similarly, loss or damage will be divided between the two.

5- On the basis of the above-mentioned, the Shari'ah ruling for the permissibility of this agreement depends on two stipulations:

First: All parts of this deal such as contracts and promises should be permissible in the light of the Islamic Shari'ah.

Second: The combination of such contracts and commitments in one deal should not involved with any of the following prohibitions:

- Their combination is prohibited according to a text in the Shari'ah.
- Their combination leads to using the lawful to get to the unlawful.
- The combined contracts and commitments are contradicting provisionally or circumstantially, for it is no secret that in the Islamic Shari'ah, the combination has an effect on the ruling while it is different in case, there is no combination.

6- As the contracts and promises in this agreement are permissible with the completion of the legal terms and conditions, and also their combination do not lead to any of the above-mentioned prohibitions, the agreement is considered permissible in the Islamic Fiqh, provided that it satisfies the following conditions:

- a) The understanding or promises that preceded the successive selling contracts do not include a definite price, depending on the principal partnership amount; for the necessity of determining it according to the market value of the share at the time of concluding each independent selling contract, so as to avoid the agent's guarantee for the partnership capital (provided by the financing party).
- b) The combined contracts and commitments in this agreement should be concluded consecutively and separately as explained in (3); for if they are concluded together at a time after the understanding, then it leads to committing several prohibitions including; selling that is added to the future leasing and selling by a person of property he does not own and selling with an unknown price.
- c) Participation of the financing party and the agent in guarantee of the loss – if any – according to their shares in the common property, as they do while dividing profits and other returns, so as this financial contracting should not become a trick for a usury loan.

Time Space for Conditional Selling Option

By

*Dr. Abdul Aziz Muhammad Al-Rubaish
Associate Professor, Fiqh, King Saud University,
Al-Qaseem Branch*

Abstract

This topic has acquired significance today because people in their present day dealings as well as selling and buying transactions, need such issues to be explained in details so that they are well aware of such transactions' terms and conditions in the light of the Islamic Shari'ah.

This research paper includes an introduction, five chapters and a conclusion. In the introduction, I have detailed the research plan, then I have defined the time space, the option, the condition, and the option of the condition and concluded that the option of condition derives its legitimacy from the Sunnah and the Consensus.

In the option of unknown and absolute condition about the time space, the stronger view is in favour of validity of such contract with modification of the condition and I have found no minimum limit for time space in the option of condition.

For the maximum limit of the permissible time space in the option of condition, the stronger opinion is that it would be according to agreement of the parties, even if it is more than three days, provided that this time space is known. I have also explained that the scholars of the Islamic jurisprudence have generally arrived at two views over the beginning of the time space in the option of condition, whether the time space should start immediately after the contract or it should start when the two parties of the contract leave their meeting place.

I have concluded that if the option is made on condition that the selling is upto the night or the next day, etc., then, the jurisprudence scholars are in agreement on validity of the selling and the condition, but they

are in disagreement on the beginning of the night or the next day, etc., in the time space of the option. They have two views, the stronger of which, as I believe is that the night and next day etc., are not part of the time space of the option.

However, I have found no disagreement among the jurisprudence scholars on validity of the selling and the condition in the case of option upto the sunrise or sunset. But in the condition of option till sunrise, they have two opinions. The stronger opinion in my view is validity of the selling and the condition.

The disagreement is on whether the option will become invalid if time space of the option finished and any of the parties did not cancel the selling. In this case, will the contract be concluded or not? I find the first view is stronger and I think, that for validity of the conditional option, the time space must be linked to the contract.

Issues of Purity in Non-Muslim Countries

By

Dr. Abdul Kareem Al-Khidhr

*Associate Professor, Fiqh, King Saud University,
Al-Qaseem Branch*

Abstract

A Muslim needs purity in his daily life, because *Salah* (prayer) that is the second pillar of Islam is performed five times a day. The purity is necessary for the prayer, which means that it can not be performed without purity.

Therefore, a Muslim needs purity whether he is in a Muslim country or in a non-Muslim country (where non-Muslims are in majority), but the Muslim's need to know about the issues of purity in a non-Muslim country is more obvious, because he needs to know about the things, which a Muslim living in the Muslim country, may not need, and in other words a Muslim in the non-Muslim country has to make more efforts.

For this reason, I decided to discuss the issues related to purity in the non-Muslim countries in order to put together all these issues in a summarized research paper where the Muslims of the non-Muslim countries can find their necessary information.

The paper consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction, I explained the reason for choosing the subject matter and its significance as well as the research plan.

In the first chapter I discussed the issue of using the utensils of non-Muslims when these utensils' purity is confirmed and when it is not confirmed.

In the second chapter I discussed the issue of wearing clothes, which the non-Muslims have woven but not used them, or they have used them

but the purity of these clothes is confirmed or they have used them but the purity of these clothes is not confirmed and in cases, where these clothes touched their private parts or did not touch them.

In the third chapter I discussed the issue of *Wudhoo* (ablution) and *Ghusl* (bath) with ice, when it can flow to the part of body required to be washed or when it can not flow.

In the conclusion I summarized all the important conclusions that I arrived in my research work.

Ruling of Islamic Jurisprudence on Skins

By

Dr. Yaseen Al-Khateeb

*Associate Professor, College of Shari'ah & Islamic Studies
Ummul Qura University, Makkah Mukarramah*

Abstract

In this research paper, the researcher pointed out that the skin of the animal whose meat is eatable and which is slaughtered according to the Islamic way is pure, and if it is tanned, it is valid for all kinds of utilization.

However, there are different opinions among the Islamic Jurisprudence scholars about the skin of an animal, which was not slaughtered according to the Islamic way and died a natural death, when it is tanned.

The stronger opinion in the light of some authentic Hadiths is that tanning the skin of a dead animal purifies it. Moreover, these Hadiths are general for every skin, whether it belongs to an animal whose meat is eatable or is not eatable such as the skin of dog and pig.

The research found that tanning dries up the skin waste, makes it good for uses after removing its dirt, but it has to be washed after tanning. The tanning does not need *Niyyah* (intention, obligatory for religious duties), therefore the tanning is valid if it is done by Muslim or non-Muslim, young or old, male or female, sane or insane.

The research also pointed out that it is not permissible to eat the skin of the dead animal after its tanning, as Prophet Muhammad (peace be on him) has said: 'It is prohibited to eat anything of the dead animal'.

However, the skin of the dead animal after its tanning is valid for all kinds of utilizations, besides that the hair of the dead animal skin is pure, because it is lifeless.

Jurisprudence Scholars' Views on Partitioning of *Ijtihad*

By

Dr. Mukhtar Baba Ado

Staff Member, Faculty of Shari'ah & Islamic Studies

Ummul Qura University, Makkah Mukarramah

Abstract

I have started this research by explaining the linguistic meaning of *Ijtihad* and its definition in the Islamic Fiqh (Jurisprudence), besides presenting the strongest of the definitions and the different views on these definitions.

The research then started discussing the opinions of the different schools of the Islamic Jurisprudence on the partitioning of *Ijtihad*. It presented the view of those who think it is permissible to partition *Ijtihad*, their evidences, the comments on those evidences and the their replies to those comments.

After that the discussion took up the views of those who oppose partitioning of *Ijtihad*, besides mentioning their evidences and pointing out the strongest of them. The research also looked into the opinion of those who approved partition only in *Farayedh* (obligatory religious duties).

It also mentioned the opinion of those who have thought not to partition *Ijtihad* due to equal status of evidences. The research was concluded by explaining the strongest opinion and the conclusion discussed the results of the research.

Marriage & Divorce
Concluded by
Islamic Centers & Societies

By
Dr. Hamzah Ibn Hussain Al-Fe'r
Staff Member, College of Shari'ah
Ummul Qura University, Makkah Mukarramah

Abstract

Migration of many Muslims to non-Muslim countries has become one of the main features of the contemporary age. The Muslim presence in those countries has become an obvious phenomenon and these Muslims try their best to adhere to the teachings and rulings of their religion.

Nevertheless, due to the absence of an Islamic authority that is entitled to apply the rulings of the Shari'ah (Islamic law) and take care of the Muslims' affairs, the need remains persistent to explain the Shari'ah rulings on the matters and questions that come up from time to time and how to deal with such questions in the light of the Islamic Shari'ah.

One of such questions is whether it is permissible for Islamic centers and societies based in non-Muslim countries to conclude marriage contracts and divorce procedures?

The researcher took a close examination of this question in the light of the Shari'ah provisions and rulings, and reached the conclusion that it is permissible for the Islamic centers and societies in the non-Muslim countries to exercise this authority in accordance with certain rules and regulations.

**Resolutions of
The Islamic Fiqh Council's
16th Session**

Resolution 1 on Credit Sale

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) discussed the issue of credit sale. After thorough review of the relevant research papers submitted to the session, and lengthy discussions keeping in view the ruling of the Islamic Fiqh (jurisprudence) that trade is originally permissible as Allah says: “*But Allah has permitted trade and forbidden usury.*” (Qur'an, 2:275)

The Islamic Fiqh Council decided that credit sale is permissible as long as it fulfills the necessary conditions and stipulations of trading. Moreover, it was evident from the contents of the relevant research papers that credit sale has many forms, some of them are permissible while others are prohibited.

The prohibited forms of the credit sale are associated with one of the two types of usury i.e. *Riba Al-Fadhl* (usury of excess) and *Riba Al-Nassee'ah* (usury of credit), such as the usurious credit sale with its own kind, or presence of cheating that may spoil the sale. Similarly, when the credit sale results in inability to deliver; because Prophet Muhammad (peace be on him) has prohibited the sale of credit for credit.

There are some contemporary applications of credit sale practiced by many banks and financial institutions. Some of these applications are prohibited because they are against the stipulations and guidelines of the Shari'ah (Islamic law).

The Islamic Fiqh Council on the basis of all the above-mentioned considerations decided the following:

First:

The permissible forms of the credit sale include the credit selling to the debtor himself at the present price because the stipulation of delivery is fulfilled in this sale and what he owes is regarded as having been paid and the cause of prohibition, i.e. inability to deliver, no longer exists.

Second:

Non-permissible forms of credit sale include the following:

- a) Offering the credit sale to debtor at a delayed price which is more than the credit itself. It constitutes a kind of *Riba* (usury) which is prohibited according to Shari'ah (Islamic law), and is also known as debt scheduling.
- b) Offering the credit sale to a person other than the debtor at a delayed price of similar or other kind. It constitutes a form of offering a credit for credit, which is prohibited according to Shari'ah (Islamic law).

Third:

Some contemporary applications of debt management are following:

- a) Deduction of commercial papers (cheques, payment orders and bills) is not permissible, because it constitutes offering a credit sale to a person other than the debtor in a way that is not devoid of *Riba* (usury).
- b) Dealing with papers bearing usurious interests is not permissible by issuing, selling or putting them into circulation, because they consist of usurious interests.
- c) It is not permissible to turn debts into deeds that may be circulated in secondary market, because it represents deduction of commercial papers as mentioned in para(a).

Fourth:

The Islamic Fiqh Council was of the opinion that the legal alternative to deduction of the commercial papers and sale of bonds is to sell them through commodities, provided the buyer takes their delivery at the time of signing the contract, even though the value of the commodity is less than the value of the commercial paper, for there is no legal objection to a person purchasing the commodity at a delayed price higher than its

present price.

Fifth:

The Council recommended that a study be conducted about the nature of the assets of the Islamic financial institutions in order to show the proportion of debts and the subsequent legality of their circulation.

Resolution 2
on Validity of Divorce Concluded by Islamic Centers
for Muslim Women Who Have Received Divorce Ruling
from a Non-Muslim Court

All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held In Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) discussed the validity of divorce concluded by Islamic centers and other similar institutions for the Muslim women, who have received divorce rulings from non-Islamic courts.

After thorough review of the research papers submitted to the session and lengthy discussions on the issue, the Council decided the following:

Due to importance of the issue and in view of the need to have more research on the issue and know further about the experts' opinions, and other concerned parties' views, the Council decided to postpone a final decision in this regard.

However, it recommended that Muslim World League (MWL) should hold a specialized seminar on Muslim minorities and their problems as soon as possible. The eminent Muslim scholars from various parts of the world as well as the leaders of the Muslim communities in the non-Muslim countries should be invited to this seminar which must be equipped with necessary information and other resources to study the conditions of the Muslim minorities and their problems especially those related to their family affairs.

The Council called on the MWL to contact through proper channel and coordinate with countries where the Muslim minority communities live so that those Muslim minority communities have the right to the judicial process in their personal law according to the rulings of the Sha-

ri'ah (Islamic law) at par with the other minorities, which normally have this right.

The recommendations of the seminar should be placed before the Council in its subsequent session after the seminar to look into these recommendations.

Resolution 3

Protecting Investment Accounts in Islamic Banks

*All praise be to Allah.
Blessing and Peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) discussed the issue of protecting the investment accounts in the Islamic banks.

After thorough review of the research papers submitted to the session and prolonged discussions on the issue, the Council decided the following:

First:

Preventive and remedial protection of investment accounts in the Islamic Banks is prerequisite and lawful as long as the legitimate methods are employed to achieve this, and it realizes the objective of the Shari'ah in protection of wealth.

Second:

While managing investors' funds, Islamic banks must adopt recognized and legitimate preventive measures and means to protect investment accounts and minimize risks.

Third:

Should the *Mudhaarib* (partner) bank incur any loss, the Council reiterates its Resolution 6 of 14th session held on 20.8.1415H, which laid down that loss in the *Mudhaarabah* money shall be borne by the money owner. The *Mudhaarib* shall not be responsible for that unless he committed any offence against the money or was responsible of negligence in its protection.

Fourth:

The Islamic Fiqh Council urged all the academic, financial and supervisory institutions and agencies to work for development of Shari'ah-based accounting methods and criteria that may check any violation or negligence. The Council also urged the governments to issue necessary rules and regulations as well as directives in this regard.

Fifth:

Money owners, who have investment accounts in the banks can have a cooperative insurance against their investment accounts as per the format issued by the Council in the wake of its Resolution 5 during its first session held in Makkah in 1398H.

Resolution 4 on Assets Evaluation

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) has discussed the issue of assets evaluation, which means the evaluation of all assets including commodities and debts at their cash value as if commodities were sold and debts were collected actually. It is an alternative to the real evaluation, which requires eventual liquidation of companies and joint investment ventures, such as investment funds, as well as selling out of all assets and collection of all debts.

After reviewing thoroughly and discussing in details all the relevant research papers, the Council decided the following :

First:

It is permissible to conduct the assets evaluation in order to determine or distribute the profits of the joint *Mudhaarabah* (partnership), investment funds or companies in general. Such distribution should be considered final with the explicit or implicit consent of all partners.

Such evaluation of assets is based on the two Hadiths of Prophet Muhammad (peace be on him) who said "The hand of an individual would be cut off when he steals a quarter Dinar or more or any thing that is equivalent to a quarter Dinar or more." (Sahih Bukhari)

In the second Hadith, Prophet Muhammad (peace be on him) said: "If one of a group of individuals owning collectively a slave decides to relinquish his share in the slave's ownership, the slave is evaluated in terms of money , so as to determine the equivalent value of the share of each owner. Then the individual deciding to release the slave can pay his partners their due shares and set him free, if he has enough money. However if such individual is not in a position to pay the whole sum, he is held responsible for it , and every effort is made to secure the payment of the re-

mainder, provided that such individual should never , at any case , be made to suffer in regard to his endeavor to help the slave enjoy his freedom.” (Sahih Muslim).

In this regard we can benefit from the author of Al-Mughni, who said, “In case a *Mudhaarib* (partner) changed (due to his death or disqualification), without the assets evaluation, it is permissible to have the assets evaluated in order to make the *Mudhaarabah* venture continue between the proprietor and whoever succeeds the former *Mudhaarib*.”

In addition to that, there are several permissible applications for evaluation, such as evaluation of trading commodities for Zakah and as well as the distribution of common wealth.

Second:

Assets evaluation should be made by at least three experts in their respective fields. When such experts give different opinions of evaluation, the average should be accepted. Moreover, assets evaluation must be based on their exact market value.

Resolution 5

on Muslims' Participation in Elections with Non-Muslims

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) discussed the issue of the Muslims' participation in elections with non-Muslims.

Five research papers on this issue were presented and followed by thorough discussions, highlighting the significance of this issue and the pressing need of Muslims living in non-Muslim countries to know the Shari'ah ruling on the issue, particularly when their citizenship gives them this election right. Moreover, the exercise of this right by Muslims is expected to help them as individuals and groups protect their interests or defend themselves against any harm.

Through such right, they can participate in the various activities of their society and contribute in the discussion of laws that may be legislated or may be able to amend such laws or minimize their harmful impact. Furthermore, their growing number in municipal councils, provincial assemblies and national parliaments may help them exercise their influence in formulation of domestic and foreign policies of their countries in a manner that serves their interests and those of their Muslim brethren.

It was evident through the discussion that the evaluation of such interests needs further study of the Muslims' conditions in those non-Muslim countries and the extent of their success in achieving such interests. It is also important to take precaution that such participation in elections will not lead to their assimilation in the non-Muslim societies and the obliteration of their Islamic personality, and it is a great danger.

Therefore, the Council decided to postpone this issue and refer it to the seminar on Muslim minorities, which the Council has recommended

to the Muslim World League to hold it at a later time. The Council will re-consider this issue in the light of further information and the expert opinion available after the seminar in order to adopt an appropriate resolution.

Resolution 6

on Medicines Containing Alcohol and Drugs

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) studied the research papers on medicines containing alcohol and drugs. After the thorough deliberations on this issue, keeping in view, the Shari'ah guidelines that include helping the Muslims avoid harm and resort to the lesser of the two evils and make use of the fact that necessities turn the lawless into lawful, the Council decided the following:

First:

It is not permissible at all to use the wine as medicine, as Allah's Prophet Muhammad (peace be on him) said: "Allah did not make your cure in *Haram* (prohibited) things." (Sahih Bukhari)

The Noble Prophet (peace be on him) also said: "Verily Allah has created illness and provided medicine for every illness. Thus take medicine for cure but do not use *Haram* (prohibited) for cure." (Sunan Abu Dawood)

In another Hadith, when Tariq Ibn Suwaid asked Prophet Muhammad (peace be on him) about wine using it as medicine, the Prophet said, "This is not a remedy but a malady." (Sunan Ibn Majah)

Second:

It is permissible to use medicines that contain alcohol with certain percentages required by pharmaceutical production, provided that it is prescribed by a qualified physician. It is also permissible to use alcohol as an external antiseptic for wounds, germs-killer and a component in the body creams and ointments.

Third:

The Islamic Fiqh Council recommends to pharmaceutical companies, pharmacists and those who import medicines in Muslim countries to make every possible effort to exclude alcohol from medicines and try to find out other alternatives.

Fourth:

The Council also recommends to physicians to keep away as much as possible from prescribing medicines that contain alcohol.

Resolution 7 on DNA & Its Uses

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukkarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) and after studying the definition that was previously approved by the Council in its 15th session, and which states that: “The DNA is the genetic structure that proves the identity of each individual. The scientific research and studies show that it is an accurate means for facilitating the task of forensic medicine and which can be taken from any (human) cell - like blood, saliva, semen, urine... etc.”

After studying the report prepared by the committee assigned by the Council in its 15th session to conduct an extensive field study about the DNA and reviewing the relevant research papers prepared by the Fiqh scholars, physicians and experts and listening to all the related discussions, it was evident that the DNA results are almost decisive in proving or disproving the relationship of progeny to the parents as well as in attribution of a sample (of blood, semen or urine) found in the theatre of an incident to its owner. It is more powerful than the usual *Qiyafah* method (which proves the relation through physical similarities between the origin and the branch (There is no error in the DNA itself, but error may take place due to the human effort and the contamination factors... etc. Therefore the Council decided the following:

First:

From the Shari'ah point of view, it is not prohibited to depend on the DNA in the criminal investigations and consider it an evidence in crimes that do not involve the Shari'ah *Hadd* or *Qisas*, as Prophet Muhammad (peace be on him) said: “Avoid imposing *Hudood* on suspicion.” That of course achieves justice and security for the society by punishing the guilty and acquitting the innocent, and this is one of the Islamic Shari'ah's

important objectives.

Second:

The DNA use in determining the parentage must be done with utmost care, caution and confidentiality. Therefore it is necessary to give priority to Shari'ah guidelines and rulings over the DNA.

Third:

It is not permitted, from the Shari'ah point of view, to depend on the DNA for disproving parentage, or for giving it priority over *Li'an*.

Fourth:

It is not permitted to use the DNA for verification of the legally established parentage. The concerned authorities must prevent it and impose severe penalties in case of violations, because that prevention will protect the people's honour and preserve their parentage.

Fifth:

It is permissible to use the DNA in proving parentage in the following cases:

- a) In cases of dispute over someone whose parentage is unknown, (in the various forms of dispute mentioned by the jurisprudence scholars) whether this dispute is due to absence of evidence or because of the common suspicion.
- b) In cases of suspicion about new-born babies in hospitals, children care centers as well as in cases of suspicion about the test-tube babies.
- c) In case, children are lost or mixed up due to accidents, disasters or wars, and it is difficult to know their kin; or in cases of unknown corpses whose identity is to be determined; or for identity verification of prisoners of war or missing persons.

Sixth:

It is not permissible to sell or donate the human gene of a group or individual because such sale or donation are associated with many evils.

Seventh:

The Islamic Fiqh Council recommends the following:

- a) The State must prohibit the DNA test except on a request from the judicial authorities and it is conducted in the official and specialized laboratories. The private sector, which aims at making profit must not be permitted to do such test, because this involves grave risks.
- b) Establishment of a special committee for DNA in every country, comprising the Shari'ah scholars, physicians and administrators to supervise the results of the DNA tests and approve them.
- c) Establishment of an accurate mechanism to prevent fraud, contamination and all that is negatively related to the human effort in the DNA laboratories, so that the results represent the reality. The accuracy of the laboratories must be re-checked to make sure that the number of genes used in the test is the number actually needed to avoid any chance of suspicion.

Resolution 8 on Genetic Diagnosis

*All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) after studying the research papers submitted by the medical team to the symposium convened by the Islamic Fiqh Council and the Centre for Ethics of Medical and Biological Sciences at King Faisal Specialist Hospital in Riyadh, on the genetic diagnosis, decided the following:

First:

The Center for Ethics of Medical and Biological Sciences is asked to prepare a detailed presentation about the issues it wants the Islamic Fiqh Council to study from the Shari'ah point of view, and issue resolutions regarding them.

Second:

The Secretariat General of the Islamic Fiqh Council will contact the concerned members and experts of the Council on this issue and submit the outcome to the Council in the forthcoming session.

Makkah Communiqué

The Islamic Fiqh Council at the end of its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) issued the Makkah Communiqué that contained the definition of terrorism. It explained that extremism and violence have nothing to do with the religion of Islam. It also explained Islam's remedy for terrorism, stressing that Jihad is not terrorism.

The Islamic Fiqh Council condemned the sinister media campaign against Islam and Muslims and emphasized that Islam gives respect to the human beings without any discrimination.

Since the Muslims have different views on the current happenings, the Council found it appropriate to issue a number of recommendations that include the following: To sincerely follow the Qur'an and Sunnah, to have cooperation among rulers, scholars and Islamic institutions in tackling the problems facing the Muslims, to adopt the middle path and moderation.

The Council also called upon the Muslim minorities to work hard for preservation of their religion and for protection of their Islamic personality. It also cautioned against the calls that ask for a change in the educational system of the Muslims.

Note: The Makkah Communiqué with its full text will be published later in the Arabic, English and French languages



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد السادس عشر

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

السنة الرابعة عشرة

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

سعود بن مسعد الثبيتي

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القرني بن عيد

العدد ١٦ - السنة الرابعة عشرة
١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م

المراسلات

باسم رئيس التحرير
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر
عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْحَقُّ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ
فَرَقْنَاهُمْ حَتَّىٰ تَخْرُجَ مِنْهُمُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ يَفْقَهُونَ

سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متسماً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٨-١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ٢٤-١٩

❖ البحوث المحكمة: ٢٣٤-٢٥

١- البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي.

لأستاذ الدكتور علي محي الدين القره داغي ٦٨-٢٧

٢- الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

لأستاذ الدكتور نزيه كمال حماد ١٢٠-٦٩

٣- مناهج العلماء في دفع التعارض وترتيب الأدلة.

للدكتور محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي ١٨٢-١٢١

٤- الاستحالة في الفقه الإسلامي.

للدكتور ياسين الخطيب ٢٣٤-١٨٣

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي + توصيات ندوة مشكلة

الزحام في الحج وحلولها الشرعية ٢٥٨-٢٣٥

- القرار السابع من الدورة الخامسة:

بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها

في الحقوق والالتزامات العقدية ٢٤٤-٢٣٧

- القرار التاسع من الدورة العاشرة:

بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب،

والتعصب المذهبي من بعض أتباعها ٢٤٨-٢٤٥

- توصيات ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية ٢٥٨-٢٤٩
❖ الفتاوى.
- للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ٢٧٤-٢٥٩
❖ من سير العلماء.
- سيرة فضيلة الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي ٢٨٠-٢٧٧
سيرة فضيلة الشيخ الدكتور عمر بن محمد السبيل ٢٨٥-٢٨١
❖ ملخصات وتقارير علمية.
- تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية والاستفادة منها ٣٠٠-٢٨٩
- تقرير عن كتاب قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ٣١٤-٣٠١
❖ من أخبار المجمع الفقهي الإسلامي: ٣٢٢-٣١٥
❖ ترجمة الملخصات والقرارات بالإنجليزية ٣٢٣

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله على نعمه التي يقصر دون إحصائها العد : ﴿وَأِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ [إبراهيم: ٣٤]. فما من نسمة إلا هو خالقها، ولا دابة إلا هو رازقها، ولا نعمة إلا هو سائقها. وكما لا تحصى النعم عدداً، فلا يُحصى الثناء على المنعم بها جل جلاله، ولا يحاط بما يليق به من وصف جميل. وصدق رسول الهدى عليه الصلاة والسلام في قوله: "لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك". وإذا كان هذا شأن أعلم عباد الله بالله، فما الظن بمن دونه من الناس؟ ولكن رحمة الله سبقت لعباده أن لا يكلف منهم نفساً إلا ما آتاها من قوة، وأوسعها من طاقة.

وإن من دلائل تلك الرحمة السابقة والنعمة السابغة، ما أودع الله عز وجل في شريعتنا الغراء من التيسير، وما اختص به هذه الأمة الشاهدة من تخفيف في التكليف والأمر، وتضعيف في المثوبة والأجر، حتى جعل إحدى ليالي السنة فيهم خيراً من ألف شهر؛ فأتم نعمته علينا بحنيفية سمحة، لاتكلف ولاغلو ولا تعمق.

على أن الدين متين، من أوغل فيه فليوغل برفق يعينه ويرفده ويثبت فيه أقدامه، ولن يشاد الدين أحد يروم مغالبتة إلا غلبه.

وبين متانة الدين وسماحة الشريعة، يغدو الفقهاء وپروحوں، يبتغون معرفة حكم ما يعرض من قضايا الناس والزمان، بما آتاهم الله من ملكات الاستنباط، الموهوبة مع الفطرة الأولى والمكسوبة بدوام التحصيل، ومن نظرٍ صحيح، وفهمٍ ثاقب في معاني كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، في ضوء ما مهد الفقهاء الأولون من القواعد والأصول. والعالم يتعبد لربه تبارك وتعالى بما يبذل من جهد في بحث المسائل وتحقيق الدلائل، كما يتعبد الناسك بصلاته وصيامه، إن هو أخلص النية لله، واستقصى في البحث، ونصح للأمة في الأداء، فإن النصيحة للمسلمين دينٌ في ذمة علمائهم حتى يؤدوها، فيبينون للناس ما أنزل الله إليهم من الهدى، ولا يكتُمونه عنهم:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩].

وَلَكُمْ نحن بحاجة، في زماننا هذا، إلى علماء ثقات راشدين، يتعلم منهم الجاهل، ويتهدى بهم الضال، ويسترشد بهم الحيران، يفقهون القضايا حق فقها، حين تتحير الأنظار، وتتيه الأفكار، وتضل الأفهام، وتزل الأقدام، فهناك يظهر فضل أولي العلم، ممن هداهم الله لما اختلف فيه من الحق بإذنه؛ إنه يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

ودوننا - من قضايا عصرنا التي شغلت الرأي العام والفكر المعاصر، وملأت الأسماع والأبصار، وفرضت أوضاعاً جديدة في العالم - مسألتان مهمتان غاية الأهمية: العولمة، والإرهاب. وهما من القضايا المعروضة على الساحة الإسلامية، تنتظر تقييماً شاملاً، ودراسة وافية، تتضافر فيها الجهود، وتتعاقد فيها الأنظار، وتتآزر فيها الأفكار، عن طريق المؤتمرات والندوات، وغير ذلك من الأعمال الجماعية.

فإذن لا يجوز لأهل العلم السكوت في مثل شأنهما؛ لئلا يسبق إلى أفهام بعض الناس أن الإسلام عاجز عن بيان حكمه فيهما، وموقفه منهما، غير مكترث بمثلهما من القضايا الكبيرة العامة، وذلك من ظن السوء بشريعتنا؛ يجب علينا درؤه، وبقدر ما يتأخر العلماء عن بيان وجهة النظر الإسلامية، فيما يتجدد من الحوادث، ويطرأ من النوازل والقضايا، بقدر ما يتمكن الباطل من النفوس، والجهل من الرؤوس، وبقدر ما يتجرأ السفهاء والأغمار وسفلة الناس على الكلام، على حد قول القائل:

ومن يثن الأصاغر عن مرادٍ إذا جلس الأكابر في الزوايا

ولقد خطت رابطة العالم الإسلامي خطوة حسنة في المجال - وهي معقد آمال كثير من المسلمين في العالم - فتاولت المسألتين كليهما بما تستحق كل واحدة منهما من الاهتمام والعناية، فعرضت موضوع الإرهاب على مجمعها الفقهي في دورته السادسة عشرة، فأصدر بياناً يُعرِّف بهذه

الظاهرة، ويفشي سرها، ويعلن للناس قولة الإسلام التي انتهى إليها الرأي الجماعي في المجمع الموقر، وقد جاء التعريف الذي صدر به البيان شاملاً واضحاً؛ يبين حقيقة الظاهرة، ويكشف الزيف الذي يتاجر به فيها أولئك الذين لا يريدون للعالم أن ينعم بالسلام والأمن والاستقرار، إلا على حساب قضايا المسلمين وحقوقهم، حتى غدا كثير من المنظمات والهيئات الإسلامية، غرضاً لسهام الأعداء الحاقدة؛ محاولة وصمها بوصمة الإرهاب المقيت، مهما كانت تلك المنظمات واضحة في أهدافها الخيرية النبيلة، معروفة السوابق في خدمة المسلمين، بل وغير المسلمين أحياناً.

فمن واجبنا نحن المسلمين الآن أن نحمي مؤسساتنا الإسلامية الشعبية منها والرسمية، بما أمكننا من الوسائل المكافئة لما يثيره أعداء الإسلام من الشبهات حول أهدافها وأعمالها، ويحرضون الدول القوية في العالم على التصدي لها ظلماً وعدواناً.

ثم عقد المؤتمر الرابع العام للرابطة، وكان عنوانه: الأمة الإسلامية والعولمة، وكان مؤتمراً دافقاً بالحيوية والنشاط؛ لما يكتنف موضوعه من الواقعية والأهمية؛ حيث إن العولمة ظاهرة تتميز في خطورتها بشمولها لمختلف المجالات: الاقتصادية والثقافية وغيرها، وقد برزت في العقد الأخير من القرن الماضي الميلادي، وطغت تداعياتها على البحوث والدراسات التي صدرت في أوائل القرن الجديد.

وحيث تتردد أنظار الباحثين والدارسين في تشخيص العولمة وأثرها على المجتمعات، فإن من الضرورة أن تسهم الجهود الإسلامية في التحقيق في هذه الظاهرة، وفي موقع الأمة الإسلامية من أهدافها؛ لمعرفة ما إذا كانت خادمة للإسلام وأمتة، أو كانت على العكس من ذلك. أو نقول: لبيان إيجابياتها وسلبياتها وأثر ذلك كله على المجتمعات الإسلامية.

ولئن عدَّ هذا من الرابطة جهداً متواضعاً، في جنب ما ينبغي أن يقوم به المسلمون في مواجهة ما يعرض لهم من القضايا الكبرى، فإنه من زاوية نظر

أخرى جهد مشكور و متميز بالنظر إلى التحديات والإمكانات. وها هو ذا العدد السادس عشر من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، يطلع علينا ببحوثه المحكمة، ذات الأهمية والحاجة العلمية، كالبصمة الوراثية التي كانت محوراً لمناقشات المجمع في دورته السادسة عشرة، وكالأدوية المشتمة على الكحول والمخدرات، والاستحالة في الفقه الإسلامي، ومناهج العلماء في دفع التعارض وترتيب الأدلة. بالإضافة إلى ما اشتملت عليه المجلة من مكملات تنوعت بين قرارات منتقاة صدرت عن المجمع، وفتاوى مختارة للجنة الدائمة للإفتاء في الحج، وسير العلماء، وتقارير علمية ملخصة، وأخبار. فعمم الله بها الفائدة والنفع، وسدد القائمين على إعدادها فيما يبذلون من جهود في التطوير المستمر لهذه المجلة الغراء، وعلى رأسهم الأخ الفاضل الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، رئيس تحريرها، والأمين العام للمجمع الفقهي.

وأشيد في الختام بجهود ولادة الأمر في المملكة العربية السعودية: خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وولي عهده الأمين، والنائب الثاني، وما لهم من الأيادي البيضاء، والدعم المتواصل لرابطة العالم الإسلامي وما يتصل بها من هيئات، وما تقوم به من أعمال. سائلاً الله لهم المثوبة ودوام العز والتأييد لنصر الإسلام وعون المسلمين.

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد :

فإن المجمع الفقهي الإسلامي، المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي،
بتوفيق من الله، ثم بجهود العلماء المخلصين، قد وُقِّع - ولله الحمد، على
مدى أكثر من ربع قرن - للتصدي لكثير من القضايا الشائكة، وقد بين
حكمها الشرعي، والبديل الشرعي لها إن كانت من الممنوعات، مثل: حكم
الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية، وحكم سوق
الأوراق المالية والبضائع (البورصة)، وبيان قيام الشيك مقام القبض في
صرف النقود، والتلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب، والبصمة الوراثية
ومجالات الاستفادة منها، والأدوية المشتعلة على الكحول والمخدرات، وحكم
استفادة المسلمين من علوم الهندسة الوراثية، وغير ذلك كثير.

ومن منطلق اهتمامه بالقضايا التي تهم المسلمين عامة ما لاحظته
القائمون على المجمع من ازدياد حالة الزحام في أثناء أداء مناسك الحج
والعمرة، وتطور هذه الحالة من عام لآخر، حتى أصبحت ظاهرة ملموسة،
والزحام وإن كان موجوداً منذ العصور القديمة، إلا أنه أصبح الآن ظاهرة
لملموسة، تطور إلى مشكلة، تمثل هاجساً لدى القائمين على شؤون الحج.

ومع أن حكومة المملكة العربية السعودية، منذ عهد الملك عبدالعزيز بن
عبدالرحمن رحمه الله، إلى عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن
عبدالعزيز آل سعود حفظه الله، تبذل الجهود العظيمة في خدمة حجاج
بيت الله الحرام، وتقوم بتوسعة الحرمين الشريفين توسعة بعد توسعة،
وتصرف الأموال الطائلة في توسعة الطرق والإكثار منها، وشق الأنفاق،
 وإنشاء الجسور، وتهذيب الجبال، وغير ذلك.

إلا أنه إدراكاً من المجمع الفقهي لأهمية دراسة ظاهرة الزحام في الحج
والعمرة، وما ينشأ عنها من كبد ومعاناة لكثير من الحجاج والمعتمرين، وما
ينتج عنها من حوادث؛ ولما يتوقع من اضطراب الزيادة في أعداد الحجاج في

السنوات القادمة، وشعوراً من المجمع بواجب التخطيط ومساابقة الزمن، وبناءً على الحاضر المشاهد، والمستقبل المتوقع أقام ندوة (مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية) في مقر رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ما بين ٢٥-٢٧ من ذي القعدة عام ١٤٢٣هـ، الذي يوافق ٢٨-٣٠ يناير عام ٢٠٠٣، وقد افتتحها صاحب السمو الملكي الأمير عبدالمجيد بن عبدالعزيز آل سعود أمير منطقة مكة المكرمة، وألقى كلمة ضافية شكر فيها رابطة العالم الإسلامي، والمجمع الفقهي بها، والمشاركين في الندوة، وأهاب بهم أن يبذلوا عناية جهدهم في الخروج بحلول تحقق أهداف الندوة. كما حظيت هذه الندوة بحضور ومشاركة صاحب الفضيلة معالي رئيس مجلس الشورى وعضو هيئة كبار العلماء، الشيخ الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد، وعدد كبير من أصحاب الفضيلة العلماء والمعالين الوزراء، ورجال الفكر والوجهاء، وكثير من ذوي الاهتمام بأمور الحج من الأمن العام والإدارات الحكومية الأخرى.

وقد استكتب المجمع لهذه الندوة ثلة مباركة من الفقهاء من داخل المملكة وخارجها، وحرصاً من المجمع في الإحاطة بجوانب مشكلة الزحام، وبيان أسبابها بغية تشخيصها ليسهل علاجها تم الالتقاء والتشاور مع ممثلين عن الجهات ذات العلاقة بالحج، من وزارة الداخلية، وإمارة منطقة مكة المكرمة، ووزارة الحج، وجامعة أم القرى، واستكتب المهندسين من معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج بجامعة أم القرى، والضباط ذوي العلاقة من منسوبي وزارة الداخلية.

وقد قُسمَت هذه الندوة إلى أربعة محاور، هي:

محور الزحام في المسجد الحرام.

محور الزحام في منى وعند الجمرات.

محور الزحام في عرفة والإفاضة منها.

محور الزحام في مزدلفة والدفع منها.

ويمكنك الاطلاع - أيها القارئ الكريم - على التوصيات التي توصلت إليها هذه الندوة في هذا العدد إن شاء الله .

أسأل الله أن يجزل مثوبة كل من أسهم في هذه الندوة باقتراح، أو تخطيط، أو متابعة، أو كتابة بحوث، أو مناقشة، أو غير ذلك، وأن يجعل الأعمال خالصة لوجهه الكريم، وأن يجعل ما توصلت إليه الندوة المذكورة من توصيات محققاً للأهداف المرجوة منها .

والحمد لله رب العالمين .

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

البحوث المحكّمة

أبيض



البصمة الوراثية من منظور الفقه الإسلامي.

أ.د. علي محيي الدين القره داغي

أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول بكلية الشريعة والقانون - جامعة قطر .

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

ثبتت أهلية الإنسان لخلافة الأرض وعمارتها؛ حيث تميز بعقل قادر على التعلم، والاكتشاف. فظل الإنسان كادحا مجاهدا، باحثا عن الحقائق الكونية والشرعية، كاشفا في كل يوم عن بعض الحقائق؛ ومما اكتشفه البصمة الوراثية.

وقد عرفها البحث بأنها عبارة عن البنية الجينية (نسبة إلى الجينات أي المورثات) التي تدل على هوية كل فرد بعينه. وبهذا عرفتة ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، وأقره المجمع الفقهي الإسلامي. ثم بينت طريقة الكشف عن البصمة الوراثية، وتحدثت عن وسائل إثبات النسب أو نفيه في الشريعة الإسلامية بإيجاز. ثم فصلت الكلام في المجالات التي يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية فيها على النحو التالي:

- إثبات النسب أو نفيه.
 - عند التنازع في المولود.
 - في حالة الاختلاط بين المواليد في المستشفيات.
 - لمنع اللعان.
 - في بعض حالات الاختلاف بين الزوج وزوجته.
 - في حالات الاغتصاب ونحوه.
 - في حالات الاشتباه في طفل الأنابيب.
 - في حالات الحروب وعودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم.
 - لإثبات الجرائم والتعرف على المجرمين.
 - للتعرف على جثث الضحايا في أثناء الحروب والكوارث ونحوهما.
- وقد بينت المستند الفقهي لحجية البصمة الوراثية في إثبات النسب، وموقعها من بين الطرق والقرائن. والضوابط والشروط الواجب توافرها لهذه الحجية.

أبيض

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبع هداه إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون، إلا من أتى الله بقلب سليم.

فقد ناقش مجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته الخامسة عشرة في ١١ رجب ١٤١٩هـ، الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م موضوع الاستفادة من البصمة الوراثية، وبعد التدارس والمناقشة قرر تشكيل لجنة من كل من:

١- أ. د. / علي محي الدين القره داغي.

٢- أ. د. / نجم عبدالله عبدالواحد.

٣- أ. د. / محمد عابد باخظمه.

٤- أ. د. / محمد علي البار.

وذلك لاستكمال دراسة الأبحاث والدراسات والمتسجدات المتعلقة بالموضوع، وتقديم النتيجة والتوصيات المناسبة إلى دورة المجلس القادمة، إن شاء الله.

وقد قامت هذه اللجنة ببعض الاجتماعات المتاحة، وارتأت زيارة إدارة الأدلة الجنائية، وأقسامها العلمية المختلفة بالرياض، بالمملكة العربية السعودية، وقد قام فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي بمفاتيحة وزارة الداخلية، وتمت الموافقة على ذلك مصحوبة بدعوة كريمة من صاحب السمو الملكي وزير الداخلية، الأمير نايف بن عبدالعزيز حفظه الله، ولبيت اللجنة بكامل أعضائها هذه الدعوة الكريمة، وزارات الأقسام، وتعرفت على أنشطتها وأعمالها، ثم اجتمعت اللجنة برئاسة فضيلة الدكتور صالح المرزوقي وفوضت مقررها أ. د. علي القره داغي بكتابة تقرير مفصل عن الزيارة وما أسفر عنها، وقد تم ذلك.

وأنا في هذا البحث أسير على ضوء ما طلب منا مجلس المجمع الموقر، مركزاً على النقاط التي يمكن الاستفادة منها، فأبدأ بالتعريف المتفق عليه للبصمة الوراثية، ثم أتناول المجالات الثلاثة الأساسية، وهي مجال النسب إثباتاً أو نفياً، ومجال التعرف على المجرمين، والجثث والأشلاء في الحروب والكوارث، وتتفرع منها الحالات التالية:

١ - مدى إثبات النسب بالبصمة الوراثية، ممهداً بوسائل إثبات النسب في الإسلام بإيجاز شديد.

٢ - مدى نفي النسب بها، ممهداً بوسائل نفي النسب في الشريعة بإيجاز شديد.

٣ - الاستفادة من البصمة عند التنازع على المولود.

٤ - الاستفادة منها حالة الاختلاط بين المواليد في المستشفيات.

٥ - الاستفادة منها في حالة ادعاء مجهول النسب إلى أفراد أو قبيلة.

٦ - لمنع اللعان.

٧ - في بعض حالات الاختلاف بين الزوج والزوجة.

٨ - في حالات الاغتصاب ونحوه.

٩ - الاستفادة منها في حالات الاشتباه في طفل الأنابيب.

١٠ - في حالة الحروب وعودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم.

١١ - الاستفادة منها لإثبات الجرائم.

١٢ - الاستفادة منها للتعرف على جثث الضحايا أثناء الحروب والكوارث ونحوه.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أهمية النظر والبحث في أسرار النفس الإنسانية والكون كله، فقال تعالى ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ﴾ (٢٠) ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٢١) ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (٢٢) ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (٢٣) [الذاريات].

بل بين الله تعالى أنه يريهم آيات وأسراراً عن النفس والكون يوماً بعد يوم، حتى

يتبين لهم أن الله هو الحق المطلق، وأن قرآنه صدق لم يأت به الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لأنه تنزيل عزيز حكيم حميد، فقال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وحقاً إنه مع كل هذا التقدم العلمي الرهيب، وكل مجالات الكون والإنسان والحياة، لم يظهر أي تناقض بين قول إلهي ثابت في الكتاب والسنة الصحيحة وبين قاعدة وحقيقة علمية ثابتة، بل إن القرآن الكريم قد تطرق إلى مجموعة من الحقائق العلمية، اكتشف بعضها العلم الحديث فوجدها في غاية من الدقة، سواء كانت في مجال مراحل الأجنة وكيفية خلقها، أو في مجالات كيفية خلق الكون، وأصله وعناصره الأساسية ونحو ذلك، وهذا دليل آخر على وجود الله تعالى وصدق رسالته.

وكما كانت آيات الله تعالى سبقت العلم الحديث في كشفها حقائق علمية، وأسرار النفس، فإن شريعته كذلك قادرة على التواصل مع هذه الحقائق؛ وذلك لأن كل ذلك يعود إلى أمر الله تعالى الشامل للأمر التكويني، والأمر التشريعي، ولذلك لم تجد الأمة الإسلامية منذ نزول هذه الشريعة مشكلة استعصت عن الحل والعلاج الناجح، على الرغم من اختلاف الحضارات التي قابلها الإسلام، وعلى الرغم من تقدم العلوم وظهور المشاكل المعاصرة، وهذا دليل آخر على صلاحية هذه الشريعة لكل زمان ومكان، وعلى شموليتها وقدرتها على البقاء والاستمرار، ومواكبة العصر مهما تطور وتقدم.

ونحن في هذه الدراسة المتواضعة نلقي الأضواء على موضوع جديد جداً وهو: البصمة الوراثية - من منظور الفقه الإسلامي، وسنرى أن الفقه الإسلامي استطاع التعامل مع آثارها، ووضع الضوابط المطلوبة.

والله أسأل أن يكتب لنا التوفيق والسداد، وأن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجه الكريم، إنه مولاي فنعم المولى ونعم النصير.

كتبه:

أ. د. علي محي الدين القره داغي

الدوحة في: جمادي الأولى ١٤٢١ هـ. أغسطس ٢٠٠٠ م

تمهيد:

أراد الله تعالى للإنسان أن يكون خليفة في الأرض من دون الملائكة وغيرهم أجمعين؛ ليعمر هذا الكون، فقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] ولما استفسر الملائكة عن أسباب هذا الاختيار، مستغربين من اختيار هذا الصنف الذي يقع منهم الكفر والعصيان، والقتل والسفك، والفساد.. أجاب الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ثم علم آدم الأسماء كلها، فتبين من ذلك أن أحد أسباب هذا الاختيار يعود إلى أن الله تعالى أعطى لهذا المخلوق عقلاً قادراً على التعلم والاكتشاف والاستنباط، وبهذا ميزه على سائر المخلوقات، ومن ذلك اليوم الذي نزل فيه آدم على الأرض ظل يبحث عن معرفة نفسه ومحيطه، وتطوير عقله ومعارفه وعلومه، وأصبح يميّط كل يوم لثاماً، ويكتشف في كل ساعة أسراراً، فاستطاع أن يفك أسرار الحروف، ويفهم الكتاب المقدس، كما بذل كل جهده لفك أسرار الكون، الذي هو في حقيقته كتاب كامل عظيم معقد، يحوي من الأسرار ما لا يعد ولا يحصى، بل حينما التفت نحو نفسه التي هي أقرب الأشياء إليه، وجدها أيضاً تحتوي على الأسرار والغرائب التي يعجز اللسان عن التعبير عنها.

وظل الإنسان كادحاً مجاهداً باحثاً عن الحقائق الكونية والشرعية، كاشفاً في كل يوم عن بعض الحقائق، ساعده في ذلك الوحي الإلهي، ولاسيما في صورته الأخيرة المتمثلة بالإسلام؛ حيث وضعه على الطريق الصحيح ليس على نطاق أمور الدين، بل حتى في نطاق اكتشاف أسرار النفس والكون؛ لذلك سار المسلمون على المنهج التجريبي الذي قفز بالحضارة والعلوم فقزة هائلة، ثم أصابهم الجمود، فجاء دور الغربيين فبنوا على هذا المنهج التجريبي الكثير، ودفعوا بالعلوم إلى مراحل متطورة، نستطيع القول بأن ما حصل عليه الإنسان من العلوم والإبداعات في القرن الأخير يزيد على كل ما حصل عليه في تاريخه الطويل، بل إن المعرفة الإنسانية في العقود الأخيرة تتضاعف كل خمس سنوات، فمن عصر الثورة الصناعية إلى عصر ثورة المعلوماتية، إلى عصر الكمبيوترات، والانترنت، وثورة الاتصالات.

قراءة حروف الإنسان:

ومما أولى له العلم الحديث اهتمامه الكبير هو البحث عن قراءة الإنسان قراءة عميقة، بحيث يقرأ كل جزئياته وجيناته، كما يقرأ الكتاب بحروفه وحركاته وسكناته وأصواته ومخارج حروفه، فتقدمت علوم التشريح واختراع المجهر الذي بين أن أنسجة الجسم كلها تتكون من خلايا، وفي كل خلية نواة هي المسئولة عن حياة الخلية ووظيفتها، وأن نواة كل خلية تشتمل على الحصىلة الإرثية من حيث الخواص المشتركة بين البشر جميعاً، أو بين السلالات المتقاربة، ومن حيث الصفات المميزة لكل شخص لا يشترك معه فيها شخص آخر^(١).

وهذه المادة الإرثية المعبأة في نواة الخلية تتكون من ستة وأربعين كرموسا، ٢٣ منها من الأب، و٢٣ من الأم، كما عبر القرآن الكريم عن هذا الخلط بقوله تعالى ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ آمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: ٢].

فالأسرار الوراثية كامنة فيما يعرف بالجينات، التي هي جزء من الحامض النووي منزوع الأوكسجين (DNA) الموجود في الكروموسوم، فالجين يحوي كل المعلومات لتكوين سلسلة من الأحماض الأمينية (البيتايد) أو جزء من البروتين، وبما أن الخمائر (الأنزيمات) نوع من البروتين، فإن الجين هو المسئول عن صنع هذا البروتين، فمثلاً يتم صنع الأنسولين بواسطة جين معين موجود في سلسلة (الدنا) على الكروموسوم رقم ٦١١، و(الدنا) مكون من زوجين نايتروجينيين هما ١-أ دنين وثايمين، والجوانين والسايتوزين بواسطة قواعد هيدروجينية، كما يتصل كل واحد منهما بأحد السكريات الخماسية الناقصة الأوكسجين، كما يتصل بمجموعة فسفورية، ويقدر مجموع (الدنا) في كل خلية بشرية على شكل شريط من كاسيت طوله ٢٨٠٠ كم، ويتكون الجين من سلسلة من هذه القواعد النتروجينية بتتابعها

(١) د. حسان حتحوت: بحثه عن دور البصمة الوراثية في اختبارات البوة، المقدم الى ندوة الوراثة الهندسة الوراثية بالكويت، في ١٢-١٥/١٠/١٩٩٨م.

(السكر الخماسي، والمركب الفسفوري) تبلغ في المعدل ثلاثين ألف زوج قاعدي نتروجيني، فتصل مجموع القواعد النتروجينية إلى ستة بلايين، وإن السلاسل المكونة للحمض النووي منزوع الأوكسجين (الدنا) مزدوجة، وإن ماهو موجود في سلسلة واحدة يمثل ثلاثة بلايين من الأزواج القاعدية، فالجينات تشكل مايقرب من ٧٠٪ من مجموع طول (الدنا)، ولا تزال وظائف البقية الباقية منه مجهولة.

وهذه السلاسل تكوّن الكرموسومات (الصبغيات) التي تصل في الإنسان إلى ٢٣ زوجاً، منها زوج واحد يختص بالذكورة والأنوثة، وأما غيره فيختص ببقية وظائف البدن^(١).

وتترواح عدد الجينات الأساسية داخل خلية واحدة مابين ستين وسبعين ألفاً وإن ٢٠٪ منها تعمل وتقوم بالوظائف الحيوية المشابهة، في حين تختلف ٨٠٪ حسب الوظيفة والموقع والزمن.

مشروع الجينوم البشري^(٢).

يبدل العلماء جهوداً مكثفة لمعرفة الجينات البشرية، واكتشاف مزيد من أسرارها، يستعينون لتحقيق هذا الهدف العظيم بالمختبرات الحديثة المزودة بأحدث التقنيات، وأضخم الكمبيوترات، وهو مشروع رصدت له أمريكا خمسة مليارات من الدولارات، وقد تحقق كثير من النتائج العظيمة حتى الآن، وآخر هذه النتائج هو كشف الخريطة الجينومية للإنسان.

ولا يمر يوم إلا ويتم فيه معرفة عدد هذه الجينات، وموقعها على الخريطة الجينومية، وحجمها وعدد القواعد النتروجينية المكونة له، والبروتينات التي يصنعها بأمر خالقه، وعدد الأحماض الأمينية المكونة لهذا

(١) أ. د محمد علي البار: بحثه عن نظرة فاحصة للفحوصات الطبية، المقدم إلى المجمع الفقهي للرابطة في دورته الخامسة عشرة، ود. صديقه العوضي، ود. رزق النجار: بحثهما عن دور البصمة الوراثية، المقدم إلى ندوة الوراثة السابقة ذكرها، ود. نجم عبدالله عبدالواحد: بحثه عن البصمة الوراثية المقدم إلى الدورة الخامسة عشرة للمجمع الفقهي بمكة المكرمة.

(٢) كلمة (جينوم) مركب - من كلمة جين وكرموسوم، ويعبر بها عن كتلة المادة الوراثية جميعها، ولكنها مسجلة تفصيلياً بحروف هجائها الأساسية، أنظر د. حسان تحتوت: بحثه السابق ص ٥.

البروتين، ووظائفه، والأمراض التي تصيب الإنسان عند نقص ذلك البروتين. وقد شاء الله تعالى أن يؤدي أي خلل يسير في تسلسل القواعد النروجينية في الجين المتحكم في البروتين إلى مرض خطير، ولكن لا يظهر المرض إلا عند ما يرث الشخص هذا الجين المعطوب من كلا الأبوين، أما إذا كان لديه جين واحد مصاب والجين الآخر سليم فإنه يعتبر حاملاً للمرض فقط، ولا تظهر عليه أي أعراض مرضية، ولكن عندما يتزوج هذا من امرأة حاصلة على هذا الجين تكون نسبة ظهور المرض في ذريتهما ٢٥٪ أي واحد من أربعة، وهنا يأتي دور الفحص الجيني.

ولكن هناك العديد من الأمراض الوراثية تنتقل عبر جين واحد منتقل من أحد الأبوين، أو كليهما، حيث حصرها بعض العلماء عام ١٩٩٤م إلى ٦٦٧٨ مرضاً وراثياً، غير أن ٤٤٥٨ مرضاً منها يصاب بها نصف الذرية، و ١٧٥٠ مرضاً يصاب بها ربع الذرية، وأوصلها العلماء في عام ١٩٩٨م إلى أكثر من ثمانية آلاف مرض وراثي^(١).

لمعرفة الجينوم إيجابيات وبعض سلبيات:

لا شك أن إدراك الجينات يحقق مصالح كبيرة للبشرية، ولكنه مع ذلك هناك بعض السلبيات إذا أطلق عنها دون ضوابط، منها أنه لو اشترطت جهات العمل الكشف الجيني لأدى ذلك إلى أن المصابين بالأمراض المحققة أو المحتملة لن يتم تعيينهم، والأمر أشد في التأمين الصحي، أو التأمين على الحياة، ومنها كشف أسرار الإنسان، وغير ذلك من السلبيات، لذلك لا بد من وضع ضوابط دينية وأخلاقية في هذا المجال^(٢).

ويتوقع العلماء أن هذا المشروع يستهدف تحقيق الغايات التالية:

- ١- التعرف على أسباب الأمراض الوراثية.
- ٢- التعرف على التركيب الوراثي لأي إنسان من حيث خريطته الجينية، ومن حيث القابلية لحدوث أمراض معينة، كضغط الدم والنوبات القلبية

(١) - د. محمد علي البار: بحثه القيم السابق الإشارة إليه، ود. حسان تحتوت: بحثه المشار إليه أعلاه سابقاً.

(٢) - المراجع السابقة.

والسكر ونحوها.

٣- العلاج الجيني للأمراض الوراثية.

٤- إنتاج مواد بيولوجية وهرمونات يحتاجها الإنسان للنمو والعلاج.

وأما البصمة الوراثية فهي تحقق نتائج مهمة، وفوائد عظيمة في مجالات إثبات النسب، أو نفيه، والتعرف على المجرمين، وعلى الجثث والأشلاء عند الكوارث والحروب والتعرف على هوياتها.

التعريف بالبصمة الوراثية:

عرفت ندوة الوراثة والهندسة الوراثية - التي عقدت بالكويت برعاية المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الفترة من ٢٣-٢٥ جمادى الآخر ١٤١٩هـ الموافق ١٥/١٠/١٩٩٨م- البصمة الوراثية بأنها (البنية الجينية «نسبة إلى الجينات أي الموروثات» التي تدل على هوية كل فرد بعينه) وأقر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة هذا التعريف، وأضاف بأن البحوث والدراسات تفيد بأنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة لتسهيل مهمة الطب الشرعي، والتحقيق من الشخصية، ومعرفة الصفات الوراثية المميزة للشخص، ويمكن أخذها من أي خلية من الدم، أو اللعاب، أو المنى، أو البول، أو غيره.

لقد استطاع العالم الإنجليزي جيفري، من خلال دراسته المستفيضة على الحامض النووي، أن يلاحظ بعض التكرارات وتتابعاتها منتظمة ومحددة، صغيرة أو دقيقة أو كبيرة (DNA) فكأنها أقمار أو أجرام صغيرة تسبح في مجرات كبيرة على حد تعبيره، والتفاعلات الصغيرة تتكون وتتابعاتها من ١٠-١٥ قاعدة نيتروجينية، والتفاعلات الدقيقة تتكون من قاعدة واحدة أو اثنتين، أو ثلاث، أو أربع قواعد، ويطلق عليها مجتمعة «البصمة الوراثية»^(١).

(١) د. صديقة العوضي، د. رزق النجار: بحثهما السابق ص ١١

طريقة الكشف عن البصمة الوراثية:

كان الطب الشرعي يهتم بالكشف عن الأسرار الغامضة للجريمة مهما كان نوعها، كما كان الخبراء يولون عنايتهم بالمشاكل الناتجة عن النزاع حول الأبوة، فكانت هناك تجارب واختبارات تقليدية اعتمدت على موائمة الصفات الوراثية للأب والابن عن طريق الفحوصات التي تشمل فحص زمرات الدم، والانزيمات، والدلالات الخلوية، ومع تطور علم الوراثة، وظهور البصمة الوراثية استعملت لتحقيق الأهداف السابقة، ففي البداية كانت تعتمد على ما يسمى بالدلائل الوراثية للحامض النووي (DNA) حيث يتم الكشف عن التتابعات القصيرة بأخذ عينة من دم الأب (المشكوك في أمره) والأم والابن، ويتم فصل الحامض النووي، ثم تكبير هذه التتابعات.

واستخدم جهاز PCR ثم بعد ذلك الكشف عن هذه التتابعات بواسطة المجسات Probes التي تتم من خلالها عملية تهجين، ثم بعد ذلك يتم الطرد الكهربائي للهلام ثم صبغها بمادة (ethioium bromide) فتظهر الشرائح بأطوالها وأنماطها تحت جهاز الوميض الفوق بنفسجي.

وفي عام ١٩٨٥ اقترح (GILL) التطبيق الشرعي للبصمة مبينا بأن استخدام مجسات أكثر تقلل من احتمالية التشابه إلى حد كبير^(١) وباستخدام (DGGE) أمكن الحصول على نتائج دقيقة جداً.

وقد أثبتت دراسة عام ١٩٩٧ لاستعمال البصمة الوراثية لإثبات أو نفي الأبوة في ٣٤٨ حالة من كولومبيا: أن ٥٠ حالة نفي الأبوة بنسبة ٩٩٪، و ٣٤ حالة إثبات الأبوة بنسبة ٩٩٪، و ٨٥ حالة لاحتمال إثبات الأبوة، و ١٧٩ حالة لم يكن هناك جواب لا بالنفي ولا بالإثبات، والسبب هو قلة الصفات الوراثية المستعملة في هذه الحالات، في حين نجحت البصمة الوراثية من خلال عينة الدم، أو المنى في كشف المجرم بكل دقة، وكذلك الحال في إثبات الأنساب

(١) نشر ذلك في مجلة الطبيعة (Nature) العدد ٣١٨ ص ٥٧٧-٥٧٩ المشار إليه في المبحث، د. العوضي، ود. النجار ص ١٤.

إلى الأعراق المختلفة من الأفارقة، والقوقازيين ونحوهم^(١).
ومن المعروف أن مصادر المواد لإثبات البصمة الوراثية هي: الدم، والمنى،
وجذر الشعر، والعظم، واللعب، والبول، والسائل الأمينوس، والخلية من
البويضة المخصبة، والخلية من الجنين^(٢).

(١) د. نجم عبدالله: بحثه السابق ٤، ٧.

(٢) البحث السابق ص ١٢.

البصمة الوراثية وإثبات النسب أو نفيه بها

تمهيد: نتحدث فيه بإيجاز شديد عن التعريف بالنسب، ووسائل إثباته، ونفيه في الشريعة الغراء.

التعريف بالنسب:

النسب لغة وفقها: القرابة، أي العلاقة بين شخص رجلاً كان أو امرأة وأقاربه من جهة الولادة أصلاً وفرعاً وحاشية، حيث يشمل الآباء والأمهات وإن علواً، والأولاد وإن نزلوا، والإخوة والأخوات، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وبقية أولي الأرحام، وهذا على معناه العام.

ويطلق النسب على القرابة من جهة الآباء، باعتبار أن الإنسان ينتسب إلى أبيه فقط^(١)، ولا ينسب الولد إلى أمه إلا في حالتي اللعان والزنا.

رعاية الشريعة للنسب:

أحاطت الشريعة النسب برعاية منقطعة النظير، وأولته عناية فائقة حفظاً ووقاية وحماية وعلاجاً، وجعلته ضمن الضروريات الخمس (أو الست) حسب تعبير الفقهاء والأصوليين، ونظمته تنظيماً دقيقاً من حيث الحقوق والالتزامات الناشئة منه، فقال تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥] كما امتن الله تعالى بذلك فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١] وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢].

ولأهمية ذلك نظم الله هذه العلاقة من خلال الزواج والأمر به، ومن خلال تنظيم الأنساب؛ حيث حرم التخلي عن انتساب الإنسان إلى أبيه، أو

(١) يراجع: القاموس المحيط، ولسان العرب، والمعجم الوسيط مادة «ن ب ط».

عن نسبة ابنه إليه، كما حرم التبني وإسناد أحد إلى غير أبيه، فقال تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤، ٥] وقال الرسول صلى الله عليه وسلم - عندما نزلت آية الملاحنة - (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه يوم القيامة وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين)^(١).

والخلاصة أن الحفاظ على الأنساب (وعدم الخلط والكذب فيها) مقصد شرعي من أهم مقاصد الشريعة، وأن تنظيمها قد أخذ مكانة كبيرة في الأحكام الشرعية، ولذلك نجد القرآن الكريم - الذي يكتفي حتى في باب الشعائر الدينية بالإجمال دون التفصيل - قد فصل القول في أحكام الأسرة بكل تفاصيلها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية النسب وخطورته^(٢).

أسباب النسب:

تعود الأسباب لصحة الأنساب إلى أمرين، هما: عقد النكاح، والاستيلاد الذي يقصد به معاشرة السيد لجاريته بشروطها المعتبرة، وبما أن هذا الأمر قد انتهى في العصر الحاضر فإننا نوجز القول في عقد النكاح الذي يتفرع منه نوعان هما العقد الصحيح، والعقد الفاسد.

أ- عقد الزواج الصحيح:

إذا أصبح العقد صحيحاً بأن توافرت فيه أركانه وشروطه وانتفت فيه موانعه - على تفصيل كبير، واختلاف بين المذاهب الفقهية فيما هو ركن، وما هو شرط، وما هو مانع - فإن ذلك العقد سبب لصحة الأنساب، وإن نسب الولد الذي أنجبته المرأة المتزوجة زواجا صحيحاً بعد ستة أشهر عن

(١) رواه أبو داود في سننه مع عون المعبود، والنسائي في سننه - وابن ماجه.

(٢) يراجع في تفصيل ذلك: أحكام النسب لأخينا الدكتور علي المحمدي.

الدخول ثابت بالإجماع؛ لقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(١).

وأما إذا كان الزوج صحيحاً، ولكن لم يعلم دخول الزوج بزوجه، ولا أمكن الاتصال بينهما، مثل زواج رجل بأقصى الشرق بامرأة في أقصى الغرب ولم يعلم اللقاء بينهما، ثم أتت بولد بعد ستة أشهر من تاريخ العقد، فهذا محل خلاف بين الفقهاء؛ حيث يثبت نسبه منهما عند أبي حنيفة، وكذلك الحكم إذا جاء الولد لأقل من ستة أشهر من عقد الزواج، أو كان الزوج صغيراً لا يتصور من مثله الإحبال؛ حيث يثبت النسب منه عنده، خلافاً للجمهور بمن فيهم أصحابه، قال شيخ الإسلام السفدي (ت ٤٦١هـ) «المولود من فراش (من نكاح) يلزم الزوج، فحلاً كان أو صبياً، مجبونا أو عنيماً، عاقلاً كان أو مجنوناً، مسلماً أو كافراً، غائباً أو حاضراً، إلا إذا كان الزوج صغيراً لا يتصور من مثله الإحبال، أو ولدت بعد النكاح لأقل من ستة أشهر، أو غاب الزوج وتزوجت زوجاً آخر وولدت، فإنه لا يلزم الأول، في قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبد الله، ويلزمه في قول أبي حنيفة، ولا يثبت نسب الولد في هذه الأحوال الثلاث وإن ادعاه الزوج، ولا يجب بنفيه حد ولا لعان»^(٢).

ومستند أبي حنيفة رحمه الله وجيه ومعتد على عموم الحديث الصحيح المتفق عليه، الدال على أن الولد للفراش دون الدخول في التفاصيل، وعلى عدم استحالة ذلك عقلاً ولو كان بعيداً، إضافة إلى تشوف الشارع إلى إلحاق النسب، وعدم تضييع المولود وتركه للضياع، وعدم المسؤل عنه، فهذا مقصد شرعي يتفق مع روح الشريعة السمحة التي كرمت الإنسان، ونزلت لأجل إكرامه وخيره وسعادته في الدارين.

ب - الزواج الفاسد:

يثبت النسب بالزواج الفاسد المختلف في فساده، وبالباطل الذي لم يعلم الزوج بحرمة، أما المتفق على فساده، فإن كان لا يحد فيه الناكح حد الزنا؛

(١) الحديث حديث مستفيض متفق عليه رواه البخاري في كتاب البيوع، مع فتح الباري (٤/١١٤) ومسلم في صحيحه، كتاب الرضاع (٢/١٠٨١).

(٢) النتف في الفتاوى تحقيق د. صلاح الدين الناهي ط الرسالة (٢/٨٩٨).

لشبهة العقد عند من يقول به فيلحق به الولد، وأما إذا لم يكن كذلك ففيه تفصيل ليس هذا البحث محل إثارته^(١).

وسائل إثبات النسب:

١- الفراش الناتج عن عقد زواج صحيح، أو فاسد مختلف في فساد - كما سبق - والاستيلاد.

٢- الاستلحاق (الإقرار) وهو أن يقر الأب - لغيره - بأن هذا الولد ابنه، أو بنته فيثبت له الأبوة، ويستتبع ذلك جميع آثار النسب الصحيح بالشروط التالية:
(أ) أن يكون الولد الذي يراد إلحاقه مجهول النسب، كلقيط أو نحوه.
(ب) أن يكون استلحاقه به ممكناً من حيث العقل والعادة، فلو أقر رجل عمره ثلاثون سنة ببنة شخص آخر وعمره ثلاثون سنة - مثلاً - فلا يقبل هذا الإقرار والاستلحاق.

(ج) أن لا يكذب المستلحق - بفتح الحاء - إن كان أهلاً للإقرار.
(د) أن لا ينازعه فيه أحد؛ لأنه لو نازعه فيه أحد تعارضاً، فاحتاج الأمر إلى مرجح. هذا إذا كانت آثار الإقرار تخص المقر، كما في حالة الإقرار بالبنة، أما إذا كان الإقرار عليه وعلى غيره كما في حالة إقرار شخص بأن فلاناً أخ له، فحينئذ لا يتجاوز أثره المقر إلى بقية الورثة إلا إذا أقروا بذلك مع توافر الشروط السابقة^(٢).

٣- الشهادة:

ويثبت النسب بشهادة رجلين إجماعاً، واختلف الفقهاء في إثباته بشهادة رجل وامرأتين، أما إثبات الولادة فتثبت بشهادة امرأة واحدة، عند جماعة من الفقهاء منهم الحنفية^(٣).

(١) يراجع: النتف في الفتاوى (٨٩٨/٢) ومواهب الجليل (ج/٢٤٩) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤١٢/٣)، ود. علي المحمدي: أحكام النسب، ط. الدوحة ص ١٢١.
(٢) فتح القدير مع العناية (٦٦-١٥) وحاشية ابن عابدين (٤٦٥/٤) ومواهب الجليل (٢٣٨/٥) وحاشية الدسوقي (٤١٦/٣) والمهذب (٣٥٢/٢) ونهاية المحتاج (١٠٦-١٠٩) والمغني لابن قدامة (١٩٩/٥).
(٣) يراجع فتح القدير (٧/٦) والفتاوى (٤٥١/٣، ١٤٣) والمبسوط (١١٥/١٦، ١٤٣) وحاشية الدسوقي (١٨٧/٤) وتبصرة الحكام (٢٦٥/١) وروضة العالمين (٢٥٢/١١) والمغني مع الشرح الكبير (٦/١٢).

٤- القيافة:

هي لغة: تتبع الأثر؛ للتعرف على صاحبه، والقائف هو الذي يتتبع الآثار؛ ليعرف شبه الشخص بأبيه، أو أخيه^(١) وفي الاصطلاح الفقهي: القائف هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٢).

وقد اختلف الفقهاء في إثبات النسب بالقيافة؛ حيث ذهب جمهورهم (المالكية على تفصيل، والشافعية والحنابلة إلى إثبات النسب بالقيافة)^(٣) في حين ذهب الحنفية إلى عدم إثباته بها^(٤).

ولسنا نحن بصدد أدلة الفريقين ومناقشتها، لكن الراجح هو قول الجمهور؛ للأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المجال؛ حيث روى الشيخان بسندهما عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) دخل علي مسرورا تبرق أسارير وجهه، فقال: «ألم تري أن مجزرا نظر أنفا إلى زيد بن حارثة، وأسامة بن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض»^(٥) وذلك أن بعض العرب كانوا يقدهون في الجاهلية في نسب أسامة؛ لأنه «كان أسود شديد السواد مثل القار، وكان زيد أبيض مثل القطن»^(٦).

ووجه الاستدلال أن سرور النبي - صلى الله عليه وسلم - بقول القائف إقرار منه بجواز العمل به، إضافة إلى أن الخليفة عمر - رضي الله عنه - كان يدعو القافة لإلحاق أولاد الجاهلية بمن يدعيهم في الإسلام، ويعمل بقولهم بحضور الصحابة دون إنكار منهم^(٧).

وقد اشترط الفقهاء في القائف أن يكون ذا خبرة، عادلا. عند جمهور الفقهاء. وذهب بعضهم إلى عدم اشتراط العدالة مطلقا، وبعضهم إلى عدم اشتراطها إذا كان أكثر من واحد، ونفس الخلاف جار في اشتراط الإسلام،

(١) لسان العرب والقاموس المحيط مادة «قوف».

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٧١.

(٣) بداية المجتهد (٣٢٨/٢) ومواهب الجليل (٢٤٧/٥) ومغني المحتاج (٤٨٩/٤) والمغني لابن قدامة (٤٨٣/٧) ومنتهى الإرادات (٢٢٤/٣).

(٤) المبسوط (١٠/١٧).

(٥) صحيح البخاري - مع فتح الباري - (٥٦/١٢) ومسلم (١٠٨٢/٢).

(٦) رواه أبو داود في سننه (٧٠٠/٢) من قول أحمد بن صالح.

(٧) نيل الأوطار (٨١-٨٢) و (١٣٧/٤) ويراجع: الموسوعة الفقهية الكويتية (٩٤/٣٤).

كما ذهب الجمهور إلى اشتراط التعدد والذكورة^(١).

كما اشترطوا في صحة حكم القائف أن لا يكون هناك مانع شرعي من الإلحاق بالشبه، فلا يعتمد على قول القائف في حالة اللعان؛ لأن الله تعالى شرع اللعان عند نفي النسب، وكذلك لا يعتد بالقيافة في نفي النسب عند وجود الفراش، يدل على ذلك الحديث الصحيح الذي قال فيه الرجل «إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : هل لك من إبل؟ قال نعم. قال ما لونها؟ قال: حمر. قال فهل فيها من أورك؟ قال: نعم. قال صلى الله عليه وسلم. فأنى هو؟ فقال: لعله - يارسول الله يكون نزعه عرق له، قال: فاعمل ابنك هذا نزعه عرق^(٢) فبين الرسول - صلى الله عليه وسلم - أنه لا عبرة للشبه عند وجود الفراش؛ وذلك لأن الولد للفراش، ولا يثبت عكسه إلا باللعان.

ويدل على ذلك أيضا الحديث الصحيح المتفق عليه، عن عائشة قالت: «اختصم سعد بن أبي وقاص، وعبد بن زمعة في غلام، فقال سعد: هذا - يارسول الله - ابن أخي عتبة عهد إلي أنه ابنه، انظر إلى شبهه، وقال عبد بن زمعة: هذا أخي يارسول الله ولد على فراش أبي من وليدته، فنظر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى شبهه، فرأى شبها بينا بعتبة، فقال: هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر^(٣).

فالقاعدة الأساسية في هذا الباب أنه لا يعلو على الفراش شيء من الأدلة، سوى اللعان الذي حصر الله فيه جواز نفي النسب الثابت به، ولذلك يبقى دور القيافة في الإثبات بشروطها وضوابطها.

ومن المعلوم أن الرجوع إلى القيافة إنما يكون عند تنازع أكثر من واحد على ولد واحد، كما اشترط بعض الفقهاء حكم القاضي بقول القائف عند التنازع؛ حيث نص الشافعية على أنه لا يلزم بقول القائف إلا بإمضاء القاضي له^(٤).

(١) المصادر السابقة.

(٢) صحيح البخاري - مع فتح الباري - (٤٤٢/٩) ومسلم (١١٣٧/٢ - ١١٣٨).

(٣) صحيح البخاري - من الفتح - (٥٢/١٢).

(٤) حاشية الجمل (٤٣٦/٥).

اختلاف القافة:

وإذا اختلفت أقوال القافة فإن أمكن الجمع بينهم، كما لو ألحق أحدهم نسب الولد برجل والآخر لحقه بامرأة، فإنه ينسب إليهما، وإن لم يمكن ذلك يحكم بما هو الأقوى والأرجح من حيث العدد، أو من حيث قوة الشبه وكثرته، وإذا لم يتحقق ذلك فقد اختلف الفقهاء، فذهب المالكية والشافعية إلى أنه يرجع الأمر إلى الولد المراد إلحاقه، فإن كان صبيا يؤخر الأمر حتى يبلغ فيلحق نفسه بأي واحد شاء ممن اختلف فيهم القافة، وإن كان بالغاً يخير بينهم^(١).

٥- القرعة:

ذهب الشافعي في قول، وأحمد في رواية، وبعض المالكية، والظاهرية، والإمامية وإسحاق بن راهويه والزيدية إلى إثبات النسب بالقرعة عند تعارض البينتين؛ حيث تستعمل القرعة لأحقية أحد المتنازعين عند تعارض بينتيهما^(٢).

نفي النسب:

أولى الإسلام عناية منقطة النظير بحماية أعراض الناس ونسلهم؛ لذلك شدد في إثبات الزنا، حيث لا يثبت إلا بأربعة شهود يرون الواقعة بكل دقة وتفصيل، وإن لم يمكن جمع أربعة فإن مصير الشخص الذي ادعى وقوع الزنا من آخر هو القذف وجلده ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادته، واعتباره من الفاسقين فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].

(١) بداية المجتهد (٢٢٨/٢) ومغني المحتاج (٧٧٠/٥).

(٢) شرح الجلال المحلي على المنهاج (١٣٠/٣) الأم (٢٤٦/٦) والمهذب (٤٤٣/١) والمغني لابن قدامة (٣٤٧/٦) وبداية المجتهد (٣٦٠/٢) والمحلى (٤٢٧/١١)، وشرائع الإسلام (١٢٢/٤) ونيل الأوطار (٣١٦/٦) ويراجع د. المحمدي، المرجع السابق ص ٣٥٠ وقد ذكر ابن القيم أن القرعة تستعمل عند تساوي البينتين لترجيح إحداهما على الأخرى عند أحمد في رواية وهو قول للشافعي، بل ذكر في مسألة شبيهة بأن ابن المسيب يرى ذلك ويرويه عن النبي (صلى الله عليه وسلم) والكوفيون يروونه عن علي، وحديث سعيد: «اختصم رجلان إلى رسول الله في أمر فجاء كل واحد منهما بشهداء عدول، فأسهم بينهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقال: اللهم أنت تقضي بينهما فقضيت للذي خرج له. رواه أبو داود في المراسيل ويقويه مرسل آخر عن عروة وسليمان، ذلك ما رواه البيهقي من حديث أبان بسنده عن أبي هريرة قال: إذا جاء هذا بشاهد، وهذا بشاهد أقرع بينهم، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) ويشهد له كذلك ما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه بسندهم عن أبي هريرة في رجلين اختصما إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) في متاع ليس لواحد منهما بيئة فقال: استهما على اليمين. وعلى هذا قضاء علي رضي الله عنه. انظر: الطرق الحكيمة ص ٤٧٠-٤٧٢.

ولكن الله تعالى استثنى من هذا الحكم الزوج حينما يريد أن ينفي النسب عنه، فله حق اللعان المذكور بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور - ٩ - (١)].

وبذلك يتم نفي النسب، ولا توقع عقوبة القذف على الزوج، ولا عقوبة الزنا على الزوجة، ويفرق بينهما، وليس في الإسلام طريقة أخرى لنفي النسب بعد ثبوته بالفراش، إذا فاللعان أمر خاص لحماية الزوج وعائلته من أن ينتسب إليه من ليس منه، وهو خاص بالزوج فقط وليس لأحد حق اللعان إلا الزوج، وبذلك حمى الإسلام النسب والأسرة من الاهتزاز والاضطراب، وأغلق أبواب نفي النسب بعد ثبوته بالفراش إغلاقاً محكماً، لم يسمح بفتحها إلا من خلال اللعان الذي يحمي الزوج والأسرة والنسب أيضاً من إلحاق الغير به وبهم، ومقصد الشريعة في هذا التشدد أن لا يقدم أحد على نفي نسب أولاده، إلا إذا وصل إلى مرحلة من العلم والفضيحة لا يتحمل الأكثر، فحينئذ يتحمل الفضيحة التي تتحقق من خلال اللعان أمام الجمهور، فقد ورد في الحديث الصحيح المتفق عليه عن سهل بن سعد الساعدي أن عويمراً جاء رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسط الناس، فقال: يا رسول الله أرايت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أن يقتله فتقتلونه، أم كيف يفعل؟

فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قد أنزل الله فيك وفي صاحبك، فاذهب فأت بها إليّ، قال سهل فتلاعنا... (٢) وفي رواية صحيحة أخرى قال سهل: «فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد، فلما فرغنا، قال عويمر: كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها، فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله قال سهل: ذاك تفريق بين كل متلاعنين، وكانت حاملاً، وكان ابنها يدعى

(١) سورة النور الآية ٦-٩ و ويراجع الأحاديث الواردة في اللعان وأسباب نزولها في صحيح البخاري مع فتح الباري (٤٤٦/٩) ومسلم (١١٢٩/٢).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٤٦/٩) ومسلم (١١٢٩/٢).

لأمه، قال: ثم جرت السنة في ميراثها أنها ترثه ويرث منها ما فرض الله له، قال سهل: إن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن جاءت به أحمر قصيرا كأنه وحره - دويبة من نوع الوزغ - فلا أراها إلا قد صدقت وكذب عليها، وإن جاءت به أسود أعين ذا إيتين فلا أراه إلا قد صدق عليها، فجاءت به على المكروه من ذلك^(١).

فالرواية الأخيرة تدل على أهمية القرائن والبحث عن الشبه، ولكنها لا قيمة لها بعد اللعان.

الحدود لا تثبت إلا بالإقرار والشهود:

وتدل رواية صحيحة أخرى على أن الحدود لا تثبت بالشبه والقرائن مهما كانت قوية، فقد روى البخاري ومسلم بسندهما عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة لعان عويمر أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: اللهم بين «فجاءت شبيها بالرجل الذي ذكر زوجها أنه وجده، فلاعن النبي (صلى الله عليه وسلم) بينهما، قال رجل لابن عباس في المجلس: هي التي قال النبي (صلى الله عليه وسلم) لو رجمت أحدا بغير بينة لرجمت هذه! فقال: لا، تلك امرأة كانت تظهر في الإسلام السوء^(٢)» وقد ترجم البخاري لهذا الحديث: باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم) لو كنت راجما بغير بينة «قال الحافظ» أي من أنكر، وإلا فالمعترف أيضا يرجم ... تمسك به من قال: إن نكول المرأة عن اللعان لا يوجب عليها الحد، وهو قول الأوزاعي وأصحاب الرأي واحتجوا بأن الحدود لا تثبت بالنكول^(٣).

واللعان شرع لدفع حد قذف الزوج زوجته عند عدم وجود أربعة شهداء أو إقرارها، أو نفي ولده منها، ولكن يجب عليه لنفي نسب ولده، أو الحمل كلامه المؤكد أنه ليس منه؛ لأنه لو سكت لكان بسكوته مستلحقا

(١) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٥٢/٩-٤٥٢) ومسلم (١١٣٤/٢).

(٢) صحيح البخاري - مع الفتح (٤٥٦-٤٥٤/٩) الحديث ٥٣١٠ ومسلم (١١٣٤/٢) الحديث ١٤٩٧.

(٣) فتح الباري (٤٥٦-٤٥٤/٩) وص (٤٦١).

لمن ليس منه وهو ممتنع^(١).

عدم إبطال النسب، أو نقله:

فالنسب هبة من الله تعالى فلا يباع ولا ينقل، ولا يبطل فقد دلت الأحاديث أن النسب لا ينقل إلى الغير ببيع، ولا هبة، أو تنازل، فقال «الولاء لحمه كلحمه النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث»^(٢) كما أنه لا يجوز إبطاله إذا ثبت بدليل شرعي، وبذلك ألغى الإسلام ما كان لدى الجاهلية من ذلك.

(١) يراجع لمزيد من التفصيل في أحكام اللعان: بدائع الصنائع (٢٤١/٣) وفتح القدير (٢٤٨/٣) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٠٩/٤) ونهاية المحتاج (١٠٦/٧) والإنصاف (٢٣٥/٩) والمغني لابن قدامة (٤٠٥/٧) والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٤٦/٣٥).

(٢) الحديث رواه ابن حبان والحاكم وصححه في المستدرک ٥١/٢ الشافعي، والبيهقي في سننه (٢٩٢/١٠) وصححه الألباني في الإرواء (١٠٩١٦).

إثبات النسب بالبصمة الوراثية:

تبين لنا من العرض السابق ان الشريعة الإسلامية تتشوف إلى إثبات النسب بالفراش، والشهادة، والإقرار، والقيافة، حتى القرعة عند بعض الفقهاء «فقد اكتفت في ثبوتها بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة، والدعوى المجردة مع الإمكان، وظاهر الفراش، فلا يستعبد أن يكون الشبه الخالي عن سبب مقاوم له، كافيا في ثبوته»^(١) ولذلك فإمكانية إثبات النسب بالبصمة الوراثية واردة في غير الحالات التالية.

- ١- الفراش؛ حيث عند وجوده لا يمكن للبصمة أن تدخل في إثبات النسب، أو نفيه، حيث النسب ثابت بالفراش بنص الحديث السابق ذكره، وبالإجماع كما سبق، فلا ينبغي فتح هذا الباب الذي يؤدي إلى نزاعات ومشاكل حسمها الإسلام من خلال ثبوت النسب بالفراش، وعدم نفيه إلا عن طريق اللعان.
- ٢- ثبوت النسب بالبينة من الإقرار، والشهادة، ونحوهما، حيث إذا ثبت بأية طريقة مقبولة شرعا فلا ينبغي التشكيك فيها، وبعبارة أخرى: لا يجوز استخدام البصمة الوراثية لإبطال الأبوة الثابتة.

وفيما عدا الحالتين السابقتين يمكن استخدام البصمة الوراثية لإثبات الأبوة أو البنوة في الحالات التالية:

- ١- أن يدعي أكثر من شخص نسب ولد مجهول النسب، أو اللقيط؛ حيث يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية لأثبات نسبه لأحدهم، بل إن ماتتبه حجة مقبولة ملزمة، إذا توافرت الشروط المطلوبة لذلك.
- ٢- أن تخلط الأطفال حديثوا الولادة في المستشفى واشتبه الأمر، فيمكن أن تستخدم البصمة لمعرفة نسب كل طفل إلى والده الحقيقي.
- ٣- أن يلحق شخص طفلا لقيطا، أو ضائعا لنفسه، ثم ظهر أهله ومعهم الأدلة، فهنا يلجأ إلى البصمة لإثبات نسبه إلى والده الحقيقي.

(١) الطرق الحكيمة ص ٢٢٢.

٤- الشك في أن أقل مدة الحمل (٦ أشهر) بعد الزواج، فيمكن للبصمة إثبات ذلك.

٥- في حالات نسب الولد الناتج عن الوطء بشبهة أو من النكاح الفاسد، مثل الشغار والمتعة، أو أن تتزوج المطلقة أو الأرملة قبل انقضاء عدتها، ثم ولدت، فهل ينسب ولدها إلى زوجها الثاني الحالي.

٦- ان يختلط الأطفال في حالة الحروب والكوارث ولم يعرف بالضبط آبائهم، فيمكن للبصمة الوراثية تحديد نسب كل واحد منهم.

٧- الاشتباه في حالة أطفال الأنايب.

٨- لمنع اللعان، وذلك إذا عزم الزوج على أن يلاعن زوجته لنفي نسب ولده منه لوجود شك كبير فيه، فإنه يمكنه اللجوء إلى البصمة الوراثية لدفع هذا الشك، فإذا أثبتت أن الولد المشكوك فيه منه فعليه الاكتفاء بهذه النتيجة، أما إذا أثبتت بأن الولد ليس منه فعليه اللعان.

بل في هذه الحالة يمكن للقاضي إذا التجأ إليه الزوج العازم على اللعان أن يجبره على إجراء اختبار البصمة الوراثية، بحيث إذا ظهرت النتيجة أنه منه لا ينبغي له اللعان، وإذا ظهر عكس ذلك فليلاعن.

وذهب بعض المعاصرين^(١) إلى أنه يمكن الاستغناء عن اللعان نتيجة البصمة الوراثية، وذلك إذا تيقن الزوج أن زوجته تحمل منه، لأنه استبرأها ولم يمسه بعد ذلك وظهر بها حمل، وحينئذ ينظر إلى الوضع، ثم يلجأ إلى البصمة الوراثية، فإن أثبتت بأنه ليس منه فهذا يكون مغنيا عن اللعان، ذلك أن الله تعالى يقول ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ﴾ [النور] فالزوج يلجأ للعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رُمي به زوجته، من أن الحمل ليس منه، فمع التقدم العلمي في هذا الميدان لم يبق الزوج وحيدا لا سند له، بل أصبح له شاهد، فإذا كان موثوقا

(١) وهو فضيلة الشيخ محمد المختار السلامي في : بحثه المقدم إلى ندوة الوراثة بالكويت في ١٣-١٥/١٠/٩٩٨.

به تبعاً لما بيناه من ضمانات، فإنه يكون رافعاً اتهام الزوج بالكذب الذي يترتب عليه الحلف، أو جلد ظهر^(١).

ونحن لانرى هذا الرأي؛ لأن مقصد الشارع في تشريع اللعان هو سد أبواب الخوض في الأعراض والنسب، حتى لا تتعرض للاضطراب والفوضى؛ حيث إن من أراد نفي نسب ولد ثابت بالفراش، ليس أمامه إلا اللجوء إلى اللعان، الذي لو تطرقت إليه لوجدت فيه من التأثير على الجانب الشخصي والاجتماعي والأسري، بحيث لا يقدم عليه إلا في حالات الضرورة القصوى، فمن يكن مستعداً لأربع شهادات بأن ذلك الحمل ليس منه، أو أن زوجته زنت ثم الخامسة اللعنة والغضب من الله عليه إن كان من الكاذبين؟

فعلم بذلك أن مقصود الشارع هو بقاء النسب على ما هو عليه، دون أن يتعرض للجرح والخدش إلا عند ما يبلغ السيل الزبي، فلذلك لا يمكن أن يحل محله البصمة الوراثية فينفى بها النسب دون اللعان، ويمنعه عندما تكون نتيجة البصمة تدل على إثبات النسب فحينئذ لا يجوز للزوج أن يصر على اللعان.

صحيح أن الفقهاء قالوا إن لعان الزوج شرع لدرء حد القذف عن الزوج، ولعان الزوجة لدرء العار والجلد عنها، ولكنهم متفقون على أن النسب بعد ثبوته بالفراش لا ينفى شرعاً إلا باللعان؛ لما بني على اللعان من التغليظ للردع والزجر، ولذلك شرع أن يكون في المسجد وأمام الناس؛ ولما يحمله من حكمٍ ومقاصد معتبرة للشارع، وردع كبير لمنع التسرع في نفي النسب، فلو فتح هذا الباب - وهو الاعتماد على البصمة لنفي النسب والاكتفاء بها دون اللجوء إلى اللعان - لأدى ذلك إلى حالات خطيرة من حيث استسهال هذا اللجوء، والتساهل في نفي النسب، الذي يعتبر الحفاظ عليه من الضروريات، وبالتالي إلى فوضى واضطراب في هذا الأمر الخطير، الذي تترتب على أي تساهل فيه مفسد عظيمة، ولذلك لابد من سد هذا الباب، ومنع هذه الوسيلة والذريعة المؤدية إلى ذلك.

(١) بحثه السابق ص ١١، ١٢.

٩- في حالة تعارض البينتين، أو القائفين، أو المستلحقين؛ حيث يمكن في هذه الحالات اللجوء إلى البصمة الوراثية، بل أقول: ينبغي اللجوء إليها لقطع النزاع الدائر بين صاحبي البينتين، أو القائفين، أو المستلحقين اللذين لا بينة لهما، وكل واحد يدعي أن ذلك الولد المجهول نسبه، أو اللقيط ولده، فحينئذ ينبغي على القاضي أن يرجع الأمر إلى البصمة الوراثية، التي هي أولى من القرعة التي قال بها بعض الفقهاء كما سبق، وأقوى من القائف الذي يعتمد على الظن والتخمين، جاء في مغني المحتاج: إذا تنازعت امرأتان لقيطا، وأقامتا بينتين تعارضتا، وعرض على القائف^(١)، وجاء مثله في كشف القناع^(٢).

توصية:

ندوة الوراثة والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، والعلاج الجيني- رؤية إسلامية - بالكويت في الفترة ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الموافق ١٣-١٥/١٠/١٩٩٨م، أوصت هذه الندوة بخصوص البصمة الوراثية: بأنها لا ترى حرجا شرعيا في الاستفادة من هذه الوسيلة بوجه عام في إثبات نسب المجهول نسبه، بناء على طلب الأطراف المعنية مباشرة بالأمر، فهي ترقى إلى مستوى القرائن القطعية التي يأخذ بها جمهور الفقهاء في غير القضايا الشرعية.

(١) مغني المحتاج (٤٢٨/٢).

(٢) كشف القناع (٢٣٦-٢٣٧/٤) وجاء فيه: إن ادعى نسب اللقيط اثنان أو أكثر سمعت الدعوى؛ لأن كل واحد لو انفرد صحت عواه، فإذا تنازعوا تساوا في الدعوى، ولا فرق بين المسلم والكافر، ثم ذكر بأنه عند تساوي البينتين، أو المدعين يعرض الأمر على القائف.

المستند الفقهي :

لحجية البصمة الوراثية في إثبات النسب وموقعها من بين الطرق :

قد تبين لنا من العرض السابق مقصد الشريعة في حفظ النسب، وعدم الاختلاف مع التوازن الدقيق بينه وبين حفظ العرض، كما وجدنا تشوف الشارع إلى إثبات النسب، والتشدد في نفيه حفظاً للأعراض من الاعتداء عليها، أو مسها ما أمكن ذلك، ومن هنا، رأينا أن الشريعة تكتفي في إثباته بأدنى الأسباب، مثل شهادة المرأة الواحدة على الولادة، ومثل القيافة، والقرعة كما سبق، وحينما ننظر إلى البصمة الوراثية نجدها أقوى بكثير من القيافة بل حتى من شهادة امرأة واحدة، أو حتى شهادة رجلين، فقد أثبتت التجارب العلمية المتكررة أن البصمة الوراثية - إذا توافرت فيها شروطها وأكثر من عيناتها مع ملاحظة الدقة والضبط والتكرار - دليل قطعي، وأن نتائجها ١٠٠٪ فقد ثبت علمياً أنه لايمكن أن يعطى شخصان نفس صورة نمط (DNA) الحامض النووي المتكرر، إلا التوأمين المتطابقين، أي وحيدى الذيجوت، وهي الخلية الأولى التي تكونت من اتحاد حيوان منوي مذكر بيويضة أنثى، فقد قال المتخصصون في هذا المجال: إن هذه التقنية إذا توافرت فيها الدراية الكافية لإجراء التحليلات بدقة على أيدي خبراء متخصصين فإن نتائجها تصل إلى درجة لا تدع مجالاً للشك^(١)، فكل شخص له بصمته الوراثية كما أن له بصمة أصابعه، حيث يختلف تسلسل قواعده النروجينية من شخص إلى آخر، ولا يتشابه فيها شخصان إلا إذا كانا من بويضة واحدة وحيوان موي واحد، وأن النتيجة النهائية لها تكون على صورة خطوط عرضية، تختلف في السمك والمسافة بسبب اختلاف شخص عن آخر، وأن قراءتها ليست صعبة، كما أنها تخزن في الكومبيوتر، كما أنها

(١) بحث د. سفيان العسولي عن البصمة الوراثية، المقدم إلى ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري في الكويت في ١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨م.

يمكن إجراؤها على الخلايا التي مرت بظروف سيئة من حيث التلوث وغير ذلك، ومما يدل على مقدرة الحامض النووي (الدنا) على البقاء وتحمل الظروف السيئة حتى الملوثة^(١).

فالبصمة الوراثية تعتمد على الصفات والمواصفات المتشابهة لإثبات البنية والأبوة، وعلى الفوارق الجوهرية في نفيها، وعلى الصفات الخاصة بكل إنسان من خلال (الدنا) للوصول إلى هوية الإنسان ونسبة دمائه ومخلفاته إليه، فمن الصفات الوراثية في الإنسان لون الجلد، فهناك جينان (B-A) يتحكمان في إنتاج الكميات المناسبة من صبغة الميلانين)، والجينان (a-d) يتحكمان في نقصان هذه الصبغة، وتركيبه لون الشخص الأسود الزنجي (AABB) والأبيض (aadd) فإذا حصل تزاوج بين أسود وأبيض فيكون تركيب جيناته الخاصة بلون الجلد (AaBd)، وكذلك الأمر في لون العينين، والطول، وشحمة الأذن، ونحوها، فمن خلال هذه المتشابهات يعرف صحة النسبة أو الادعاء، أو عدمها، وكذلك الحال في استخدام فصائل الدم في الطب الشرعي، فلو كانت فصيلة دم الأب (O) والأم فصيلة (B)، وكانت فصيلة دم الطفل (BB) فلا يمكن أن ينسب الابن لهذا الأب^(٢) ولكن البصمة الوراثية اليوم أكثر تقدماً وتطوراً ودقة من تلك الوسائل التقليدية السابقة.

فالبصمة الوراثية تعتمد على الشبه وعدمه، ولكنها بما أنها تتم من خلال مختبرات وتقنيات معقدة جداً فإن نتائجها دقيقة جداً، وبذلك تتفق مع القياس وتقاس عليها، ولكن بطريق القياس الأولى، حيث إنها لا تعتمد على تخمين شخص واحد، أو شخصين كما في القياس، وإنما تعتمد على نتائج مادية ملموسة.

وقد أقرت الشريعة بالقيافة وجعلتها حجة شرعية - كما سبق - كما أقرت بالشبه وجعلته مناطاً معتبراً، كما ورد في الحديث الصحيح المروي عن

(١) نفس المراجع السابقة.

(٢) د. عابدة وصفي: أساسيات في علم الوراثة ص ١٠٩

أم سلمة: (أن امرأة قالت: يارسول الله إن الله لا يستحي من الحق، فهل على المرأة غسل إذا احتلمت؟ قال: نعم إذا رأت الماء) فضحكت أم سلمة، فقالت: أحتلم المرأة؟ قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «فيم يشبهها الولد!»^(١) فهذا الحديث يدل بوضوح على أن الشبه يأتي بسبب أن النطفة - كما وصفها الله تعالى بالأمشاج ﴿مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان : ٢] تتكون من الحيوان المنوي للرجل، وبويضة المرأة، وهذا ماكشفه العلم الحديث من أن الكرموسومات مقسمة بالنصف بينهما.

موقع البصمة من بين الأدلة:

إذا توافرت الشروط المطلوبة في خبراء البصمة، ومختبرها، وأجري الاختبار على أكثر من عينة، أو تكرر الاختبار مع تشطير العينة، فإن نتائجها - كما يقول الخبراء- يقينية، ولكن يبقى احتمال الخطأ البشري في حكمه، وفي العينات، ونحوهما، ومع ذلك لا تقل نتائجها عن ظن قوي جداً يكاد يصل إلى مرحلة القطع واليقين، ومن هنا فهي أقوى بكثير من القيافة؛ لأنها تعتمد على الشبه الملحوظ بالعين المجردة، وأن القائف يعتمد على التخمين، لذلك فاحتمال الخطأ كبير؛ لأن الشبه الظاهري كثير، وفي المثل «يخلق من الشبه أربعين» فالصفات الظاهرة في البشر تتشابه، فقد ينخدع القاضي فيحكم بثبوت النسب، أو يحكم بعدم ثبوته، بناء على مجموعة من الصفات الظاهرة المختلفة؛ لذلك فالبصم الوراثية مقدمة - بلاشك - على القيافة.

مجال البصمة في نفي النسب:

لقد بينا فيما سبق أن البصمة الوراثية لا يجوز استعمالها لإبطال نسب ثابت، ولا تحل محل اللعان في نفي النسب؛ للمقاصد الشرعية المعتمدة في هذا الباب، حيث تنحصر الطرق في الشريعة الإسلامية لنفي النسب الثابت في اللعان فقط، وإنما مجالات استخدام البصمة والاستفادة منها هي التي ذكرناها فيما سبق؛ حيث يمكن لها في حالات التنازع، وجهالة النسب،

(١) رواه البخاري في صحيحه (٤٦/١، ٨٠) ومسلم (١٧٢/١) والنسائي (٤٢/١).

والاختلاط بين المواليد ونحوها أن تقرر إثبات النسب أو نفيه؛ لأنها حينئذ من الأدلة المعتبرة في هذا المجال كالشهادة والقيافة.

ولكن يمكن أن يضاف إلى الحالات السابقة حالات، منها: حالات ثبوت الزنا بالإقرار، أو الشهادة، ثم تبين حملها، فإن هذا الحمل لا ينتفي بمجرد ثبوت الزنا، لوجود الفراش المثبت للنسب، ولا احتمال أن يكون الحمل قبل الزنا، أو بعده، ولكن لم يكن من نطفة الحرام، بل كان من الزوج، إذن فلا تلازم أبداً بين ثبوت الزنا، وبين نفي النسب، ومن المعلوم في هذا الباب أن المرأة الزانية إذا كانت حاملاً لاتحد إلا بعد وضع حملها وكبر طفلها إلى أن يستغنى عن رضاعتها، وهذه الحالة تحتمل أمرين:

الأمر الأول: أن يسكت الزوج فيبقى نسب الطفل ثابتاً بالفراش.

الأمر الثاني: أن يريد نفي نسب الطفل عنه لوجود شك فيه، وحينئذ لا يحد حد القذف، لأن المرأة ليست محصنة عفيفة، فلا يوجب اللعان - كما سبق - وأمام هذا الشك - يحول القاضي الموضوع إلى البصمة الوراثية، فإن جاءت النتيجة بأن الطفل منه انتهى الأمر، وتأكدت صحة نسبه إليه، ولا يحتاج الأمر إلى أي شيء؛ لوجود الفراش.

وإن حملت النتيجة أن الولد ليس منه، فإنه يجوز في هذه الحالة الاعتماد على هذه النتيجة دون الحاجة إلى اللعان؛ لوجود ثبوت الزنا الذي هو مظنة كبيرة لكون ذلك الحمل من الزنا وليس من الزوج، والنص القرآني الموجب لللعان هو عدم وجود أربعة شهداء، أو الإقرار كما سبق، فإذا تحقق ذلك فقد انتفت الحاجة إلى اللعان، فإذا وجد مثل هذا الدليل القطعي (أو شبه قطعي) على نفي نسبة هذا الطفل من الزوج فإن ذلك مقبول في نظري؛ لأن الفراش قد اهتز تماماً بالزنا، فلم تعد له القدرة على الصمود أمام ذلك الدليل. إضافة إلى أن الفضيحة قد تحققت بالزنا وشهادة الشهود، أو الإقرار فلا حاجة إلى مسألة اللعان مرة أخرى.

وأرى نفس الحكم السابق في حالة وطء الزوجة في حالة الاغتصاب، أو الوطء بشبهة، ثم تبين حملها، فحينئذ لاتحد الزوجة - كما هو معروف - ولكن الفراش قد اهتز بسبب ذلك الوطء، ففي هذه الحالة يمكن أن يكون حكم البصمة الوراثية نفيّاً أو إثباتاً لما سبق. والله أعلم.

ومنها حالة ما إذا جامع الرجل زوجته، ثم سافر سفرّاً طويلاً، أو أسر، أو فقد، أو سجن، ثم عاد إليها بعد فترة طويلة، فقالت: هذا ولدك، فقد قال جمهور الفقهاء: عليها بيينة الولادة إذا أنكر الزوج ذلك.

إذن يمكن أن تكون البصمة الوراثية هي الفيصل في ذلك إثباتاً أو نفيّاً؛ لأنها أقوى من شهادة المرأة الواحدة أو حتى شهادة رجلين بالولادة.

ومنها حالات الانتساب للقبائل أو الأشخاص الميتين؛ حيث يجوز للجهة المختصة (وزارة الداخلية، أو القضاء) أن تحيل هذه القضايا إلى البصمة الوراثية لتكون الفيصل نفيّاً وإثباتاً. هذا والله أعلم.

مجال البصمة الوراثية في إثبات الجرائم:

فقد تقدمت المختبرات والتقنيات الخاصة بالبصمة الوراثية في مجال كشف الجرائم والمجرمين؛ وذلك عن طريق أخذ أي خلية في مسرح الجريمة من المتهم سواء كانت من دمه، أو منيه، أو أي شيء آخر حتى لو كانت في ظروف ملوثة، فهناك تجارب كثيرة تدل على أنه أجريت البصمة الوراثية على عينة من المنى الباقي على جسم المرأة المعتدى عليها أو ثوبها، فأثبتت إرجاعه إلى الشخص الجاني من بين عدد كبير من المشتبه فيهم، وكذلك أخذت عينات من الدماء في مسرح الجريمة فاستطاعت البصمة بشكل قطعي إرجاعها إلى أصحابها^(١).

لذلك نرجع القول بأن البصمة الوراثية دليل مقبول شرعاً لكشف الجرائم، والمجرمين، وأنها لاتقل عن بقية الأدلة من حيث الدلالة، ولكن الحدود لاتثبت بها لنظر الشارع إليها وتشوفه إلى درئها بالشبهات، لما سنذكره فيما بعد.

(١) يراجع: بحث د. نجيم عبدالله عبدالواحد السابق الإشارة إليه ص ٧-١١.

مجال البصمة الوراثية في التعرف على الأشلاء والجثث في حالات الحروب والكوارث؛

لقد أثبتت التجار الميدانية للبصمة الوراثية أنها فعالة في كشف ذلك، وأن نتائجها يقينية^(١) ولذلك فهي دليل مقبول شرعاً يحتج بها في هذا المجال؛ للأدلة التي نذكرها في الفقرة اللاحقة.

المستند الفقهي لحجية البصمة الوراثية في الجنايات والجرائم وكشف الهوية؛

إن المستند الفقهي لذلك هو أن المقصد الشرعي من البينة هو ظهور دليل واضح يدل على صاحب الحق، أو الجريمة، ومن هنا فلا ينبغي حصر طرقها في أنواع معينة، فكل ما بيّن الحق وأظهره فهو دليل صالح لأن يقضي به القاضي، ويبني عليه حكمه، إلا إذا وجد له معارض قوي، وهذا ماذهب إليه ابن القيم، وتبعه بعض الفقهاء كابن فرحون، فقد قال ابن القيم: «والمقصود أن البينة في الشرع اسم لما يبين الحق ويظهره، وهي تارة تكون أربعة شهود، وتارة ثلاثة بالنص في بينة المفلس، وتارة شاهدين، وشاهداً واحداً، وامرأة واحدة، وتكون نكولاً ويميناً، أو خمسين يميناً، أو أربعة أيمان، وتكون شاهد الحال في الصور التي ذكرناها وغيرها، فقلوه - صلى الله عليه وسلم - «البينة على المدعي»^(٢) أي عليه أن يظهر ما يبين صحة دعواه فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له»^(٣).

وقد فصل ابن القيم القول في حجية الفراسة، والقيافة، والأدلة، والقرائن، والشواهد، حتى ألف فيه كتابه القيم المرسوم بالطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وأقام من الحجج والبراهين والآثار والشواهد الدالة على ذلك الكثير والكثير، فقال: «فقد سألتني أخي عن الحاكم، أو الوالي يحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له فيه الحق والاستدلال بالأمارات، ولا يقف مع مجرد ظواهر البينات والإقرار...، فهل ذلك صواب أو خطأ؟».

فأجاب بقوله: «فهذه مسألة كبيرة، عظيمة النفع، جليلة القدر، إذا

(١) المراجع السابقة.

(٢) الحديث رواه الترمذي (٤٧٩/٣) وقال الألباني في الإرواء (٢٧٩/٨): صحيح.

(٣) الطرق الحكيمة ط. المدني بالقاهرة، ص ٣٤.

أهمّ لها الحاكم أو الوالي أضاع حقاً كثيراً وأقام باطلاً كثيراً، وإن توسع فيها وجعل معوله عليه دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم والفساد.

وإذا تأملتكم الشرع وجدتموه يجوز التعويل على ذلك، وقد ذهب مالك رحمه الله إلى التوصل بالإقرار بما يراه الحاكم، وذلك مستند إلى قوله تعالى ﴿إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قَدْ مِنْ قَبْلٍ فَصَدَقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [يوسف: ٢٦].

ثم ذكر ابن القيم أمثلة من ذلك، فذكر قصة سليمان في المرأتين اللتين ادعتا الولد، فحكم به داود (عليه السلام) للكبرى، وقال سليمان: «أتتوني بالسكين أشقه بينكما، فسمحت الكبرى بذلك، فقالت الصغرى: لا تفعل يرحمك الله، هو ابنها، ففضى به للصغرى.. فاستدل برضا الكبرى بذلك.. وبشفقة الصغرى عليه وامتناعها على أنها أمة.

وذكر ابن القيم أن الله أمر بالحكم بموجب شهادة الذميين على المسلمين في الوصية في السفر، وحكم النبي - صلى الله عليه وسلم - بموجب اللوث في القسامة بخمسين يميناً فيستحقون دم القتل، وهذا حكم عمر والصحابة معه برجم المرأة التي ظهر بها الحبل، ولا زوج لها ولا سيد، وذهب إليه مالك وأحمد في أصح روايته اعتاداً على القرينة الظاهرة، وحكم عمر وابن مسعود - ولا يعرف لهما مخالف - بوجود الحد برائحة الخمر من في الحر، أو قيئه خمرأً.

ثم قال: «ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار؛ فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا تتطرق إليه شبهة.

وهل القضاء بالنكول إلا رجوع إلى مجرد القرينة الظاهرة، وكثير من القرائن والأمارات أقوى من النكول، والحسّ شاهد بذلك، فكيف يسوغ تعطيل شهادتها؟

ومن ذلك أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمر الزبير أن يقرر حيي بن أخطب بالعذاب على إخراج المال الذي غيبه وادعى نفاذه، فقال له:

«العهد قريب والمال أكثر من ذلك».

ومن ذلك حكم أن ابني عفراء لما تداعيا قتل أبي جهل، قال - صلى الله عليه وسلم - «هل مسحتما سيفيكما؟ قالوا: لا، فنظر في السيفين، فقال كلاكما قتله»^(١).

ثم قال: وبالجملية فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد، لم يوف مسماها حقه، ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة، وكذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - «البينة على المدعي».

وقد روى ابن ماجه وغيره عن جابر بن عبد الله قال: «أردت السفر إلى خيبر، فأتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقلت له: إني أردت الخروج إلى خيبر، فقال: إذا أتيت وكيلي فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإذا طلب منك آية فضع يدك على ترقوته» فهذا اعتماد في الدفع إلى الطالب على مجرد العلامة، وإقامة لها مقام الشاهد، فالشارع لم بلغ القرائن والأمارات ودلالات الأحوال، بل من استقرأ الشرع في مصادره وموارده وجده شاهداً لها بالاعتبار مرتباً عليها الأحكام.

ثم انتهى إلى هذا المبدأ العظيم، والقاعدة الكلية، فقال: «فإن الله تعالى أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق: أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأبى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له»^(٢).

فإذا كان الأمر كذلك في مثل هذه القرائن، فإن موضوع البصمة أقوى

(١) حديث ابن عفراء أخرجه البخاري (فتح الباري) (٢٤٦/٦-٢٤٧) ومسلم (١٣٧٢/٣) من حديث عبد الرحمن بن عوف.

(٢) الطرق الحكمية، ط. المدني ص ٣-١٧ بإيجاز.

بكثير منها، بل من الشهادة التي تمثل الصدق والكذب، حتى من الإقرار، في حين أن نسبة الكشف عن طريق البصمة قطعية، أو شبه قطعية على الأقل، لذلك فالذي أراه راجحاً أنها دليل يثبت نسبة الجريمة إلى مرتكبها، فيستحق العقاب المناسب له، ماعدا الحدود التي يتشوف الشارع إلى التسامح فيها عند وجود الشبهة الدارئة لها، ولكن درء الحدود لا يعني عدم وجود عقوبة رادعة مناسبة، قد تصل إلى القتل حسب طبيعة الجريمة وخطورتها، وظروفها وملابساتها المشددة أو المخففة، كما هي مفصلة في أحكام الجنايات.

ومن جانب آخر فإن القوانين والأعراف السائدة تقبل بالأدلة الحديثة دون إنكار، مثل بصمة الأصابع، والصورة الشخصية على جوازات السفر والبطاقات الشخصية ونحوهما، والتوقيعات الخطية، بل أجاز مجمع الفقه الإسلامي الاعتماد على وسائل الاتصال الحديثة، مثل التليفون والفاكس، والكمبيوتر، والرسائل الالكترونية، والتلكس، ونحوها، بل أصبح العالم اليوم يتجه نحو التجارة الالكترونية تماماً، ولا نشك في مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب هذه المستجدات، من خلال قواعده ووكلياته ومبادئه العامة. هذا والله أعلم.

الضوابط والشروط الواجب توافرها لحجية البصمة:

يمكن الاستئناس بما ذكره فقهاؤنا الكرام حول شروط صحة القيافة، فنذكر الضوابط والشروط التالية:-

- ١- أن تتحقق الخبرة والدراية والدقة في الذين يقومون بإجراء البصمة الوراثية، وبعبارة الفقهاء في حق القافة: أن يكونوا خبراء ذوي دراية بعلم القيافة، وأن يكون لهم الخبرة الكافية حتى لا يقع الخطأ.
- ٢- وقد فصل الفقهاء القول في تفاصيل طريقة ومنهج الاختيار لدى القافة، فلا بد إذن أن تكون المختبرات التي تجرى فيها البصمة على تقنية عالية، وبعبارة أخرى: لا بد من توافر جميع الضمانات المعرفية والمخبرية حتى تكون النتائج يقينية.

- ٣- أن لا يكون القائم بعمل البصمة شخصاً واحداً كما اشترطه بعض الفقهاء في الحكم على مجهول النسب، بل لابد من تعدد الخبراء، أو تعدد المختبرات؛ وذلك لأن الأمر يتعلق بأمر ذي بال وهو النسب.
 - ٤- أن يتحقق الصدق والأمانة في القائمين على البصمة.
 - ٥- أن لا نستعمل في الحالات التي لا يجيز الشرع الخوض فيها، مثل الشخص الثابت نسبه بالفراش الصحيح، فلا يجوز إجراء البصمة لنفي ذلك النسب؛ لأنه لا ينفى في الشرع إلا باللعان.
 - ٦- أن يرضى بإجرائه المستلحق، والولد الذي يراد إلحاقه بأجر إذا كان بائعاً عاقلاً، إلا في حالات خاصة يرى القاضي ضرورة إجرائها.
 - ٧- بما أن البصمة مثل الشهادة فلا تقبل نتیجتها إذا كانت هناك مصلحة خاصة بالخبير الذي يقوم بإجرائها، أو بالمختبر الذي يقوم بها، وكذلك الأمر إذا كانت هناك عداوة فلا تقبل نتیجتها ضد الطرف الآخر، وكذلك ينبغي مراعاة القرابة القريبة فلا تقبل شهادة خبير في البصمة لصالح أمه أو أبيه أو نحو ذلك.
- هذا، والله أعلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- أحكام النسب.
- الدكتور علي المحمدي.
- إرواء الغليل.
- للشيخ الألباني.
- الأم.
- الإمام الشافعي.
- الإنصاف في معرفة الراجح.
- للإمام المرداوي.
- بدائع الصنائع.
- الإمام الكاساني.
- بداية المجتهد.
- للإمام ابن رشد.
- البصمة الوراثية.
- الدكتور سفيان العسولي.
- البصمة الوراثية.
- الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد.
- تبصرة الحكام.
- للإمام ابن فرحون.
- التعريفات.
- الإمام الجرجاني.
- حاشية ابن عابدين.
- حاشية الجمل.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير.
- دور البصمة الوراثية في اختبارات الأبوة.
- الدكتور حسان حتوت.

- دور البصمة الوراثية.

الدكتور صديق العوضي والدكتور رزق النجار.

- روضة الطالبين.

للإمام النووي.

- سنن أبي داود.

- سنن ابن ماجه.

- سنن البيهقي.

- سنن الترمذي.

- سنن النسائي.

- شرائع الإسلام.

- شرح الجلال المحلي على المنهاج.

- صحيح البخاري.

- صحيح مسلم.

- صحيح ابن حبان.

- الطرق الحكمية.

الإمام ابن القيم.

- عون المعبود شرح سنن أبي داود.

- فتح الباري.

الإمام ابن حجر.

- فتح القدير.

الإمام ابن الهمام.

- القاموس المحيط.

- كشف القناع على متن الإقناع.

الإمام البهوتي.

- لسان العرب.

- المبسوط.

الإمام السرخسي.

- المحلى.
- الإمام ابن حزم.
- المستدرک.
- الإمام الحاكم.
- المعجم الوسيط.
- المغني.
- الإمام ابن قدامة.
- مغني المحتاج.
- الإمام الشرييني.
- منتهى الإرادات.
- الإمام البهوتي.
- المذهب.
- الإمام الشيرازي.
- - مواهب الجليل.
- الإمام الخطّاب.
- الموسوعة الفقهية الكويتية.
- نظرة فاحصة للفحوصات الطبية.
- الدكتور محمد علي البار.
- انتف في الفتاوي.
- تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي.
- نهاية المحتاج.
- الإمام الرملي.
- نيل الأوطار.
- الإمام الشوكاني

أبيض



الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

إعداد
الأستاذ الدكتور / نزيه كمال حماد
أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله في كلية الشريعة
بجامعة أم القرى سابقاً.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

قسمت البحث إلى مقدمات ومقاصد، والمقدمات عبارة عن قواعد فقهية، والمقاصد عبارة عن نوازل يبحث عن أحكامها في الشريعة الإسلامية، وذلك بتخريجها على تلك القواعد الفقهية.

وكانت المقدمات خمساً، عرفت كل واحدة منها، وذكرت مستندها الشرعي، وشواهداها من نصوص الفقهاء، وما كان متفقاً عليها، وما كان فيها اختلاف ليس بقوي، فأمكن القول بأنها كلها قواعد فقهية متفق عليها، وإليك نصوصها:

- قاعدة: الأصل في الأعيان الحل والطهارة.
 - نظرية الاستهلاك للمواد المحرمة والنجسة.
 - نظرية الضرورة والحاجة للتداوي.
 - هل الخمر نجسة العين؟
 - هل المخدرات نجسة العين؟
 - أما المقاصد فهي ثلاث نوازل، وهي:
 - الكحول الإيثيلي واستعمالاته.
 - استخدام المخدرات في العلاج الطبي والأغذية.
 - التوسل بالطاهر المباح إلى غرض محظور (في استنشاق المذيبات الصناعية والمواد الحاملة والدافعة).
- وقد فصلت القول في تعريفها وتصويرها، وبينت حالاتها المختلفة، وحكم كل حالة، فتحقق الغرض من بنائها على القواعد التي جعلتها مقدمات لها، فجمع البحث بين التأسيس والتفريع.
- وبهذا تبين حل الأدوية المشتعلة على الكحول والمخدرات المستهلكة؛ لأن العين المحرمة تناول أو النجسة، إذا كانت قليلة فامتزجت بعين طيبة حلال

غالبية، حتى زالت صفات ذلك المخالط المغلوب، من الطعم واللون والريح، فإن هذا الاستهلاك يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعا؛ حيث لم يبق من خصائص وصفات العين المحرمة أو النجسة شئ يمكن أن يوصف بالحرمة أو النجاسة.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي نبينا محمد المبعوث
رحمةً للعاملين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن دعا بدعوته وسار
علي نهجه الى يوم الدين. وبعد:

فإن قضية استخدام الكحول والمواد المخدرة في الأدوية والأغذية، وما
يتفرع عنها من المسائل والجزائيات من الأمور المهمة التي تشغل بال كثير من
المسلمين في هذا الزمان؛ لعموم البلوى بها، وقد تباينت مواقف العلماء
المعاصرين حولها، بين موسع و مضيق، ومشدد ومخفف، وآخذ بالعزائم
ومرخص، ومتوقف، ووقع كثير من المسلمين نتيجة لذلك في الشك أو الحيرة
أو الضيق أو العنت، ولهذا عمدت الى إعداد هذه الدراسة الفقهية المؤصلة،
لعلها تثير السبيل، وتساهم في رفع الحرج عن الناس، وجلب المصالح المعتبرة
لهم، ودفع المفسد والشرور والآثام عنهم؛ إذ الشريعة - كما قال ابن تيمية -:
«مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد وتقليلها بحسب
الإمكان، ومطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعاً، ودفع
شر الشرين إن لم يندفعا جميعاً»^(١).

وقد كان من لطف الله تعالى بخلقه أن يسر الأسباب لتباين وجهات نظر
العلماء في فروع الشريعة؛ توسيعاً على العباد، ورحمة بالأمة الإسلامية، ومن
هنا كان علماء السلف الصالحون يقولون: «لاتقولوا: الاختلاف، ولكن قولوا:
السعة»^(٢)، وروي عن سفيان الثوري أنه قال: «إذا رأيت الرجل يعمل العمل
الذي قد اختلف فيه، وأنت ترى غيره، فلا تنهه»^(٣)، كما روي عنه قوله
الشهير: «إنما العلم عندنا الرخصة عن ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل

(١) مختصر الفتاوي المصرية لابن تيمية ص ٣٨٣، المسائل الماردنية لابن تيمية ص ٦٣ .

(٢) حلية الأولياء ١٩/٥ .

(٣) حلية الأولياء ٣٦٨/٦ .

أحد»^(١)، وقال القاضي أبو يوسف: «ما كان أرفق بالناس فالأخذ به أولى؛ لأن الحرج مرفوع»^(٢)، وقال الامام السرخسي: «لا بأس للإنسان من مباشرة ما يعتقد جوازه وإن كان فيه اختلاف العلماء، ولا يكون ذلك منه تركاً للاحتياط في الدين»^(٣).

ويتألف هذا البحث من فصلين: (أولهما) في المقدمات (وثانيهما) في المقاصد المبنية عليها.

فأما المقدمات فهي خمس:

١- قاعدة: الأصل في الأعيان الحل والطهارة.

٢- نظرية الاستهلاك للمواد المحرمة والنجسة.

٣- نظرية الضرورة، والحاجة للتداوي.

٤- هل الخمر نجسة العين؟

٥- هل المخدرات نجسة العين؟

وأما المقاصد، فنتناول ثلاث قضايا:

١- الكحول الإيثيلي واستعمالاته.

٢- استخدام المخدرات في العلاج الطبي والأغذية.

٣- التوسل بالطاهر المباح إلى غرض محظور (في استنشاق المذيبيات الصناعية والمواد الدافقة والحاملة).

والله خير مسؤول أن يتقبله مني بحسن المثوبة والجزاء، فمنه وحده الاستمداد، وعليه التوكل، وإليه الاستناد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

فانكوفر (كندا) في ١/٥/١٤٢١هـ د/نزیه کمال حماد

(١) المجموع للنووي ٤٦/١، حلية الأولياء ٣٦٧/٦ وما بعدها.

(٢) المبسوط للسرخي ٢٥/١١.

(٣) المبسوط ١٣/٢٣.

الفصل الأول : في المقدمات

وهي خمس:

المقدمة الأولى قاعدة: الأصل في الأعيان الحل والطهارة

مفهوم القاعدة ومستندها:

١- إن من الثابت المقرر لدى جمهور الفقهاء ومحققهم أن الأصل في جميع الأعيان الطهارة حتى يثبت خلافها، وحل التناول والانتفاع ما لم يثبت المنع والحظر.

وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩] على سبيل الامتنان، والمنة لانتقع بالمحرم والنجس الذي لا يحل قربانه والانتفاع به، قال صاحب تفسير المنار: «وهذه الآية هي نص الدليل القطعي على القاعدة المعروفة عند الفقهاء: أن الأصل في الأشياء المخلوقة الإباحة، والمراد إباحة. الانتفاع بها أكلاً وشراباً ولبساً وتداوياً وركوباً وزينة»^(١)، وقال أيضاً: «الأصل في الأشياء الحل؛ إذ من المعلوم بسنن الفطرة وآيات الكتاب أن الله سخر هذه الأرض وما فيها للناس، ينتفعون بها، ويظهرون أسرار خلق الله وحكمه فيها»^(٢).

شواهد القاعدة من نصوص الفقهاء:

● قال ابن تيمية: «الأصل في جميع الأعيان الموجودة على اختلاف أصنافها وتباين أوصافها أن تكون حلالاً مطلقاً للأدميين، وأن تكون طاهرة لا يحرم عليهم ملابستها ومباشرتها ومماسستها، وهذه كلمة جامعة، ومقالة

(١) تفسير المنار ٢٤٧/١ .

(٢) تفسير المنار ١٦٨/٦ .

عامة، وقضية فاصلة، عظيمة المنفعة، واسعة البركة، يفزع إليها حملة الشريعة فيما لا يحصى من الأعمال وحوادث الناس»^(١).

● وقال الشنقيطي في شرح قول صاحب المنهج «طهارة الأعيان أصل»: الأعيان جمع عين، والمراد بها: الشيء القائم بنفسه، أي: الأصل في الأشياء الطهارة حتى تثبت النجاسة^(٢).

● وقال الصنعاني: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن التحريم لا يلزم النجاسة»^(٣).

● وقال إمام الحرمين الجويني: «إن الأصل طهارة الأشياء، وأن المحكوم بنجاسته معدود محدود»^(٤) وقال: «فإن مما تقرر في قاعدة الشريعة استصحاب الحكم بيقين طهارة الأشياء إلى أن يطرأ عليها يقين النجاسة»^(٥).

ثم قال: «والذي يقتضيه مذهب الشافعي إجراء الأحكام على التحليل إلى أن يقوم دليل على الحظر والتحريم»^(٦)، فإن قيل: من الأصول أن الأعيان لله تعالى، فلتبقي على الحظر إلى أن يرد من مالك الأعيان إطلاق! قلنا: هذا قول من يرى المصير إلى الحظر قبل ورود الشرائع، وهذا المذهب باطل قطعاً، وقد رددنا على منتحليه في أصول الفقه، فليطلبه من يحاوله في ذلك الفن»^(٧).

● وقال الشوكاني: «إن الأصل في كل شيء أنه طاهر؛ لأن القول بنجاسته يستلزم تعبد العباد بحكم من الأحكام، والأصل عدم ذلك، والبراءة قاضية بأنه لا تكليف بالاحتمال حتى يثبت ثبوتاً ينقل عن ذلك، وليس من أثبت الأحكام المنسوبة إلى الشرع بدون دليل بأقل إثماً ممن أبطل ما قد ثبت

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية ٢١/٢٥٣، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣٦٨/١ .

(٢) إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي ص ٢٣٤ .

(٣) سبل السلام ٤٩/١ .

(٤) غياث الأمم ص ٤٣٩ .

(٥) غياث الأمم ص ٤٣٩ .

(٦) غياث الأمم ص ٤٩٢ .

(٧) غياث الأمم ص ٤٩١ .

دليله من الأحكام، فالكل إما من التقول على الله تعالى بما لم يقل، أو من إبطال ما قد شرعه لعباده بلا حجة»^(١).

● وجاء في الأشباه والنظائر للسيوطي: قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم». ويتخرج على هذه القاعدة كثير من المسائل المشكل حالها:

منها: الحيوان المشكل أمره، وفيه وجهان، أصحهما: الحل، كما قال الرافعي.

ومنها: النبات المجهول تسميته، قال المتولي: يحرم أكله، وخالفه النووي وقال: الأقرب الموافق للمحكي عن الشافعي في التي مثلها الحل^(٢).

● وعلق الإسنوي على قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ فقال: «إن الباري تعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد؛ لأن «ما» موضوعة للعموم، لاسيما وقد أُكِّدَتْ بقوله «جميعاً»، واللام في «لكم» تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين، ألا ترى أنك إذا قلت «الثوب لزيد»، فإن معناه أنه مختص بنفعه، وحينئذ فيلزم أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً»^(٣).

(١) الدراري المضية شرح الدرر البهية للشوكانى ٢٠/١ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٦٠ .

(٣) نهاية السؤل ٣٥٣/٤ .

صفحة أبيض

المقدمة الثانية

نظرية الاستهلاك

تعريف الاستهلاك:

٢- يطلق مصطلح «الاستهلاك» في الاستعمال الفقهي غالباً على معنيين: أحدهما: تصيير الشيء هالكاً، فيقال: استهلك فلان ماله؛ أي أنفقه وأنفذه. والثاني: اختلاط العين بغيرها على وجه يفوت الصفات الموجودة فيها والخصائص المقصودة منها، بحيث تصير كالهالكة وإن كانت باقية، كامتزاج نقطة خمر أو لبن في ماء أو مائع غالب.

مفهوم النظرية:

٣- مفهوم هذه النظرية الفقهية أن العين المحرمة التناول أو النجسة إذا كانت قليلة، فامتزجت بعين طيبة حلال غالبية، حتى زالت صفات ذلك المخالط المغلوب، من الطعم واللون والريح، فإن هذا الاستهلاك يُذهب عنها صفة النجاسة والحرم شرعاً؛ حيث لم يبق من خصائص وصفات العين المحرمة أو النجسة شيء يمكن أن يوصف بالحرمية أو النجاسة. قال ابن تيمية: «ومن تدبر الأصول المنصوصة المجمع عليها، والمعاني الشرعية المعتبرة في الأحكام الشرعية، تبين له أن هذا هو أصوب الأقوال؛ فإن نجاسة الماء والمائعات بدون التغيير بعيد عن ظواهر النصوص والأقيسة»^(١)، وقال: «إن الله حرم الخبائث التي هي الدم والميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك، فإذا وقعت هذه في الماء أو غيره واستهلكت، لم يبق هناك دم ولا ميتة ولا لحم خنزير أصلاً، كما أن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب له شارباً للخمر»^(٢).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٨/٢١، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٥٦/١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٢/٢١، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٥٢/١.

مستند النظرية:

٤- أما المستند التشريعي لهذه النظرية فهو أمران:

أحدهما: مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»^(١)؛ حيث دل على أن المادة النجسة أو المحرمة إذا اختلطت بماء كثير أو مائع طاهر غالب، فاستهلكت فيه، دون أن يحملها فيظهر أثرها فيه، من لون أو طعم أو ريح، فإنه يبقى على طهارته وحلّه، ولا تؤثر تلك المادة المغلوبة المستهلكة في تنجيسه أو تحريمه، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فلما كان حال الماء المسؤول عنه أنه كثير قد بلغ قلتين، ومن شأن الكثير أنه لا يحمل الخبث، بل يستحيل فيه، دل ذلك على أن مناط الحكم كون الخبث محمولاً، فحيث كان محمولاً - أي ظاهر الأثر - كان نجساً، وحيث استهلك فهو غير محمول»^(٢).

ثم قال: «وهذه الأدهان والألبان والأشربة الحلوة والحامضة، وغيرها من الطيبات والخبثية، قد استهلكت واستحالت فيها، فكيف يحرم الطيب الذي أباحه الله تعالى؟ ومن الذي قال: إنه إذا خالطه الخبيث واستهلك فيه واستحال قد حرم؟ وليس على ذلك دليل لا من كتاب، ولا من سنة، ولا إجماع، ولا قياس.

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في حديث بئر بضاعة، لما ذُكر له أنه يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن، فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(٣)، وقال في حديث القلتين: «وإذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» وفي

(١) ولفظه: قال ابن عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسأل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض ما ينوبه من السباع والدواب؟ فقال صلى الله عليه وسلم: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»، رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم (التلخيص الحبير ١/١٦، المستدرک للحاكم ١/١٣٢، السنن الكبرى للبيهقي ٢/٢٦١، مسند أحمد ٢/٢٣، ٢٧، ١٠٧).

(٢) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ص ٢٠.

(٣) رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم والبيهقي وأحمد وغيرهم (التلخيص الحبير ١/١٢، مسند أحمد ١/٢٣٥، ٢٨٤، ٣٠٨، ٣١/١٦، ٨٦، ١٧٤/٦، ٣٣٠، السنن الكبرى للبيهقي ١/٢٦٠، المستدرک للحاكم ١/١٣٢) وقال ابن تيمية: وأما حديث القلتين فأكثر أهل العلم بالحديث على أنه حديث حسن يحتج به، (الفتاوى الكبرى ١/٢١٥).

اللفظ الآخر «لم ينجسه شيء» رواه أبو داود وغيره، فقوله: «لم يحمل الخبث» بين أن تتجيسه بأن يحمل الخبث، أي بأن يكون الخبث فيه محمولاً، وذلك يبين أنه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء.^(١)

ثم بين رحمه الله معنى تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم القلتين بالذكر، فقال في «مجموع الفتاوى»: «وأما تخصيص القلتين بالذكر، فإنهم سألوه عن الماء يكون بأرض الفلاة، وما ينوبه من السباع والدواب، وذلك الماء الكثير في العادة، فبين صلى الله عليه وسلم أن مثل ذلك لا يكون فيه خبث في العادة بخلاف القليل، فإنه قد يحمل الخبث وقد لا يحمله؛ فإن الكثرة تعين على إحالة الخبث إلى طبعه، والمفهوم^(٢) لا يجب فيه العموم، فليس إذا كانت القلتان لا تحملان الخبث يلزم أن مادونهما يلزمه - أي حملة مطلقاً - على أن التخصيص وقع جواباً لأناس سألوه عن مياه معينة، فقد يكون التخصيص لأن هذه كثيرة لا تحمل الخبث، والقتلتان كثير، ولا يلزم أن لا يكون الكثير إلا قلتين، وإلا فلو كان هذا حداً فاصلاً بين الحرام والحلال لذكره ابتداءً؛ ولأن الحدود الشرعية تكون معروفة، كنصاب الذهب والمعشرات^(٣) ونحو ذلك، والماء الذي تقع فيه النجاسة لا يعلم كيلاه إلا خرساً، ولا يمكن كيلاه في العادة، فكيف يفصل بين الحلال والحرام بما تتعذر معرفته علي غالب الناس في غالب الأوقات؟»^(٤).

والثاني: أن الاستهلاك ضرب من الاستحالة؛ حيث إن المادة المحرمة أو النجسة المغلوبة في مائع طاهر حلال لم يبق لها في العين الغالبة أي أثر، من لون أو طعم أو ريح، فقد زال اسمها؛ لانعدام أوصافها الظاهرة وخواصها، فلزم أن يذهب معه الحكم بالحرمة بذهاب النجاسة، لأن الأحكام الشرعية

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٢/٢١، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٥٢/١.

(٢) مراده «مفهوم المخالفة» أي دليل الخطاب، وهو «قصر حكم المنطوق به على ما تناوله، والحكم للمسكوت عنه بما خالفه». (شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٥٣، الحدود في الأصول للباقي ص ٥٠، المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه ٢٤٠/١).

(٣) أي التي يجب فيها العشر.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٢٠/٢٠.

تدور وجوداً وعدمًا مع الأسماء والصفات، وفي ذلك يقول ابن حزم: «لأن الحرام إذا بطلت صفاته التي بها سمي بذلك الاسم، الذي به نُصَّ على تحريمه، فقد بطل ذلك الاسم عنه، وإذا بطل ذلك الاسم سقط التحريم؛ لأنه إنما حُرِّمَ ما يسمى بذلك الاسم»^(١).

ثم قال: كنقطة خمر تقع في ماء، فلا يظهر لشيء من ذلك أثر، وهكذا كل شيء، والأحكام تابعة للأسماء، والأسماء تابعة للصفات التي هي حدود ماهيته، المفرقة بين أنواعه^(٢).

القائلون بهذه النظرية من الفقهاء:

٥- أصل هذه النظرية ثابت مقرر في الفقه الإسلامي، ولا خلاف بين أهل العلم فيه، وإن تباينت ألفاظهم في التعبير عنها، وأماراتهم في بيانها، وشروطهم في تحققها، وآراؤهم في بعض فروعها وتطبيقاتها، ومدى التوسيع والتضييق في العمل بها، ولعل أكثر المذاهب تضييقاً في إطارها الحنفية والشافعية وأحمد في رواية عنه، وأعظمهم توسعاً في التعويل عليها، والأخذ بها، وبناء الأحكام على وفقها، مع إرساء ضوابطها، وتحديد معالمها - وفق ما عرضت - ابن حزم الأندلسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ومالك في رواية المدنيين عنه، وبعض أصحاب أحمد ومالك.

شواهد النظرية من النصوص الفقهية:

● جاء في مجموع فتاوى ابن تيمية: «المائع إذا وقعت فيه نجاسة ولم يغيره، فيه نزاع معروف، وقد بسط في موضع آخر، والأظهر: أنه إذا لم يكن للنجاسة فيه أثر، بل استهلكت فيه، ولم يغير له لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، فإنه لا ينجس»^(٣).

● وقال ابن تيمية أيضاً: «لو وقعت خمر في ماء واستحالت، ثم شربه شارب،

(١) المحلى لابن حزم ٤٢٢/٧ .

(٢) المحلى لابن حزم ١٢٨/١ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٢٩/٢١ .

لم يكن شارباً للخمر، ولم يجب عليه حد الخمر؛ إذ لم يبق شيء من طعمها ولونها وريحها، ولو صُبَّ لبنُ امرأة في ماء، واستحال حتى لم يبق له أثر، وشرب طفل ذلك الماء، لم يصير ابنها من الرضاعة»^(١).

● وجاء في «الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية»: «وإذا وقعت نجاسة في ماء كثير، فلا صحاب أحمد وغيره في الماء الكثير: هل مقتضى القياس فيه: أن النجاسة كاختلاط الحلال بالحرام، إلي حين يقوم الدليل على تطهيره، أو مقتضى القياس: طهارته إلى أن تظهر النجاسة فيه؟ قولان، والثاني: الصواب، والمائعات كلها حكمها حكم الماء، قلت أو كثرت، وهو رواية عن أحمد، ومذهب الزهري والبخاري، وحكي رواية عن مالك»^(٢).

● وجاء في المحلى: لابن حزم: «مسألة: وكل شيء مائع-من ماء، أو زيت، أو سمن، أو لبن، أو ماء ورد، أو عسل، أو مرق، أو طيب، أو غير ذلك- أي شيء كان: إذا وقعت فيه نجاسة، أو شيء حرام يجب اجتنابه، أو ميتة، فإن غيّر ذلك لونَ ما وقع فيه أو طعمه أو ريحَه، فقد فسد كله، وحرم أكله، ولم يجز استعماله ولا بيعه، فإن لم يُغيّر شيئاً من لون ما وقع فيه، ولا من طعمه، ولا من ريحه، فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله، إن كان قبل ذلك كذلك»^(٣).

● وجاء فيه أيضاً: «مسألة: ولا يحل أكل ما عجن بالخمر أو بما لا يحل أكله أو شربه، ولا قدر طبخت بشيء من ذلك، إلا أن يكون ماعجن به الدقيق وطبخ به الطعام شيئاً حلالاً، وكان مارمي فيه من الحرام قليلاً، لاريج له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلاً، فهو حلال حينئذ»^(٤).

● وجاء في «القواعد»^(٥) لابن رجب: «القاعدة الثانية والعشرون: «العين

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤٢٣/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٣/٢١.

(٢) الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي ص ٥.

(٣) المحلى ١٣٥/١.

(٤) المحلى ٤٢٢/٧.

(٥) القواعد ص ٢٩.

المنغمرة في غيرها إذا لم يظهر أثرها، فهل هي المعدومة حكماً أولاً؟
فيه خلاف، وينبغي عليه مسائل:
منها: الماء الذي استهلكت فيه النجاسة، فإن كان كثيراً سقط حكمها بلا
خلاف، وإن كان يسيراً فروايتان.
ثم من الأصحاب من يقول: إنما سقط حكمها، وإلا فهي موجودة، ومنهم
من يقول: بل الماء أحالها؛ لأن له قوة الإحالة، فلم يبق لها وجود، بل الموجود
غيرها، فهو عين طاهرة، وهي طريقة أبي الخطاب.
ومنها: اللبن المشوب بالماء المنغمر فيه: هل يثبت به تحريم الرضاع؟ فيه
وجهان أحدهما: - وهو المحكي عن القاضي - أنه يثبت، والثاني: لا، واختاره
صاحب المغني.
ومنها: لو خلط خمراً بماء، واستهلكت فيه، ثم شربه، لم يُحَدَّ هذا هو
المشهور.

● وقال الشنقيطي المالكي في شرح قول الزقاق في المنهج:

وهل لعين ذو اختلاط ينقل = مغلوبه، هل ذو فساد ينقل

يعني: أن المخالط المغلوب، هل تنقل عينه إلى عين الذي خالطه فغلبه،
أولاً تنقل؛ لأنه إنما خفي عن الحس فقط؟ وعليه الخلاف في مخالطة
النجاسة لقليل الماء، وكثير الطعام المائع واللبن المخلوط بغيره إن كان مغلوباً،
فقليل: لا ينشر الحرمة، وعليه ابن القاسم وأبو حنيفة، وقيل: ينشر الحرمة،
وعليه أشهب والشافعي^(١).

● وجاء في «مختصر الفتاوى المصرية» لابن تيمية: «وأصل ذلك: أن اختلاط
الخبث بالماء هل يوجب تحريم الجميع؟ أم يقال: بل استحال، فلم يبق له
حكم؟ فهل الأصل الإباحة حتى يقوم الدليل على التحريم، أم الأصل المنع
إلا ما قام الدليل على إباحته؟

(١) إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي ص ٣٥، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب.

والصحيح: الأول، وهو أن النجاسة متى استحالت، فالماء طاهر، قليلاً كان أو كثيراً، فإنه داخلٌ في حد الطيب، خارجٌ عن الخبث، وقد صح قوله صلى الله عليه وسلم: (الماء طهور لا ينجسه شيء)، وهو عام في القليل والكثير، وفي جميع النجاسات، وأما إذا تغير، فإنما حرم لظهور جرم النجاسة فيه، بخلاف ما إذا استهلك، ويبين ذلك: أن الخمر أو اللبن لو وقع في ماء، فاستهلك، فشربه شارب، لم يحد، ولم ينشر الحرمة^(١).

● وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى»: «فالصواب أن مقتضى القياس أن الماء لا ينجس إلا بالتغير، والنجاسة لاتزول به حتى يكون غير متغير، وأما في حالة تغيره فهو نجس، ولكن تخفف به النجاسة، وأما الإزالة فإنما تحصل بالماء الذي ليس بمتغير.

وهذا القياس في الماء هو في المائعات كلها، أنها لا تتجس إذا استحالت النجاسة، فيها ولم يبق لها فيه أثر، فإنها حينئذ من الطيبات لامن الخبائث، وهذا القياس هو القياس في قليل الماء وكثيره، وقليل المائع وكثيره، فإن قام دليل شرعي على نجاسة شيء من ذلك، فلا نقول: إنه على خلاف القياس، بل نقول: دل ذلك على أن النجاسة استحالت، ولهذا كان أظهر الأقوال في المياه مذهب أهل المدينة والبصرة، أنه لا ينجس إلا بالتغير، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، نصرها طائفة من أصحابه، كالإمام أبي الوفاء ابن عقيل، وأبي محمد ابن المني^(٢).

● وقال الحطاب المالكي في «مواهب الجليل»: «إن الماء اليسير إذا أصابته نجاسة، ولم تغير شيئاً من أوصافه، فإنه طهور، ولكنه يكره استعماله مع وجود غيره، وهذا هو المشهور من المذهب، فإن لم يجد غيره وجب عليه استعماله، قاله في أول رسم من سماع ابن القاسم من كتاب الطهارة، والذي رواه المدنيون عن مالك أن الماء قل أو كثر لا تفسده النجاسة إلا أن

(١) مختصر الفتاوى المصرية للبعلي ص ١٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥١٨/٢٠، وانظر إغاثة اللهفان لابن القيم ١٥٦/١ .

تغيير وصفاً من أوصافه»^(١).

● وجاء في «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد: «اختلفوا في الماء إذا خالطته نجاسة، ولم تغير أحد أوصافه، فقال قوم: هو طاهر، سواء كان كثيراً أو قليلاً، وهي إحدى الروايات عن مالك، وبه قال أهل الظاهر»^(٢).

● وجاء في شرح المنهج المنتخب للمنجور: قال القاضي أبو عبد الله المقري: قاعدة: استهلاك العين يسقط اعتبار الأجزاء عند مالك والنعمان، فلا يحرم اللبن المستهلك في الماء، وقال محمد بن إدريس وعبد الملك: لا يسقط، فيحرم، وقال أيضاً: قاعدة: المخلوط المقلوب، قال مالك والنعمان: تنقلب عينه إلى عين الذي خالطه، وقال محمد بن إدريس الشافعي: يخفى عن الحس ولا ينقلب»^(٣).

● وقال السيوطي في «الأشباه والنظائر»: «وخرج عن قاعدة: «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام» فروع: منها: أن يكون الحرام مستهلكاً أو قريباً منه، فلو أكل المَحْرَمُ شيئاً قد استهلك فيه الطيب، فلا فدية، ولو خالط المائع الماء بحيث استهلك فيه، جاز استعماله كله في الطهارة، أو مزج لبن المرأة بماء بحيث استهلك فيه، لم يحرم»^(٤).

● وجاء في فتاوى قاضيخان: «وبول الهرة والفأرة وخرؤهما نجس في أظهر الروايات، يفسد الماء والثوب»^(٥)، وقال في الفتاوى الهندية: «بكرة الفأرة وقعت في وقر حنطة، فطحنت والبكرة فيها، أو وقعت في وقر دهن، لم يفسد الدقيق والدهن ما لم يتغير طعمهما، قال الفقيه أبو الليث: وبه نأخذ»^(٦).

(١) مواهب الجليل ٧٠/١ .

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢٤/١ .

(٣) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب ١٢٧/١، ١٢٨ .

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٧، وانظر المنشور في القواعد للزركشي ١٢٥/١، ١٢٦، ١٢٧، أسنى المطالب ١٥٩/٤، قليوبي وعميرة ٢٠٣/٤، مغني المحتاج ١٨٨/٤، تحفة المحتاج ١٦٩/٩، المبسوط للسرخسي ١٤/٢٣، ١٩/٢٤، إغاثة اللهفان ١٥٦/١ .

(٥) فتاوى قاضيخان (بهامش الفتاوى الهندية) ٩/١ .

(٦) الفتاوى الهندية ٤٦/١ .

وقال الزركشي - في «المنثور في القواعد» في شرح قاعدة» في شرح قاعدة «إذا اجتمع الحلال و الحرام أو المبيح والمحرم غلب جانب الحرام» - : «وتفصيل هذه القاعدة: أن الحرام إما أن يستهلك أولاً، فالأول: لا أثر له غالباً، وهذا كالطيب يحرم على المحرم، ولو أكل شيئاً فيه طيب قد استهلك لم تجب الفدية، والمائعات يمتنع استعمالها في الطهارة، وإذا خالطت الماء واستهلكت سقط حكمها»^(١).

(١) المنثور في القواعد ١/١٢٥ .

صفحة أبيض

المقدمة الثالثة

نظرية الضرورة والحاجة للتداوي

تعريف الضرورة:

٦- الضرورة في الاصطلاح الشرعي: هي الحالة الملجئة لاقتراف المحظور، بحيث يغلب على ظن المكلف أنه إن لم يرتكب الممنوع هلك، أو لحقه ضرر جسيم في بدنه أو ماله أو عرضه، مما يجعله فاقد الرضا بما يأتي، وإن اختاره لمفسدته المرجوحة.

مفهوم النظرية:

٧- مفهوم هذه النظرية أن الشارع الحكيم اعتبر الضرورة حالة استثنائية رافعة للحكم التكليفي الأصلي بطلب الترك على سبيل الجزم، وعلى ذلك جاء في القواعد الفقهية «الضرورات تبيح المحظورات»^(١).

٨- غير أنها لا تعد كذلك إلا بشرطين:

أحدهما: أن تكون متعينة: أي بأن ينسد جميع الطرق المشروعة لرفع تلك الحاجة الملجئة، ولا يبقى إلا إتيان المحظور؛ لأنه لو أمكن تحقيق الغرض بواسطة أي بديل مشروع، فإن الاضطرار إلى المحظور لا يكون موجوداً في الحقيقة ونفس الأمر.

والثاني: أن تقدر بقدرها: أي فلا يتوسع فيها، بل يقتصر على ما يدفعها لا أكثر، وعلى ذلك جاء في القواعد الفقهية «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»^(٢). وذلك لأن الله حرم ما حرم، واستثنى ما اضطر إليه، فإذا

(١) المادة ٢١ من مجلة الأحكام العدلية، المنشور في القواعد للزركشي ٢/٣١٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤، إيضاح المسالك للونشريسي ص ٣٦٥.

(٢) المادة ٢٢ من المجلة العدلية، المنشور في القواعد للزركشي ٢/٣٢٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤، ولابن نجيم ص ٩٥.

اندفعت الضرورة، عادت الحرمة كحالة الابتداء^(١).

مستند النظرية:

٩- لقد دلت كثير من النصوص القرآنية على اعتبار هذه النظرية التشريعية وبناء الأحكام عليها، مثل قوله عز وجل ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وقوله تعالى بعد بيان مقدار المحرمات من الأطعمة ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] ، ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].
القائلون بهذه النظرية من الفقهاء:

١٠- أجمع أهل العلم على أن هذه النظرية التشريعية مقررة ثابتة في الفقه الإسلامي، وإن كان بينهم ثمة خلاف في ضابطها كما سيأتي.

الضابط الفقهي لحالة الضرورة:

- ١١- لقد وقع اختلاف بين الفقهاء في حد الضرورة الضابط لها:
- فذهب المالكية في المشهور والحنابلة وبعض الشافعية إلى أنها: «الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً»^(٢).
 - وقال الحنفية: «هي خوف التلف على نفسه أو عضو من أعضائه»^(٣).
 - وذهب الدردير من المالكية إلى أنها «حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر»^(٤).

(١) وهو رأي جمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة والظاهرية والشافعية في الأظهر وابن الماجشون وابن حبيب من المالكية، وخالفهم في ذلك المالكية في المشهور والشافعية في قول وأحمد في رواية عنه، فنصوا عند كلامهم عن الميتة أن للمضطر أن يأكل منها حتى يشبع، وليس مقدار سد الرمق فقط؛ لأن الضرورة ترفع التحريم، فتعود مباحة كسائر الأطعمة الطيبة (انظر رد المحتار ٢١٥/٥، أحكام القرآن للجصاص ١٥٧/١، ١٦٠، مغني المحتاج ٣٠٧/٤، المجموع للنووي ٤٣/٩، بداية المجتهد ٤٧٦/١، أحكام القرآن لابن العربي ٥٥/١، ٥٦، ١، المغني لابن قدامة ٣٣٠/١٣، كشاف القناع ١٩٤/٦، المحلى ٤٢٦/٧، شرح منتهى الإرادات ٤٠٠/٣، تفسير الرازي ٢٤/٥، الذخيرة للقرافي ١٠٩/٤، الشرح الصغير للدردير ١٨٤/٢، عقد الجواهر الثمينة ٦٠٣/١).

(٢) كشاف القناع ١٩٤/٦، المغني ٣٣١/١٣، شرح منتهى الإرادات ٤٠٠/٣، الخرشي ٢٨/٣، القوانين الفقهية ص ١٧٨، الذخيرة ١٠٩/٤، أحكام القرآن لابن العربي ٥٥/١، بداية المجتهد ٤٧٦/١.

(٣) تبين الحقائق للزيلعي ١٨٥/٥، أحكام القرآن للجصاص ١٥٩/١.

(٤) الشرح الصغير. الدردير ١٨٢/٢.

● وقال الشافعية وبعض الحنابلة: «أن يخاف على نفسه موتاً، أو مرضاً مخوفاً، أو زيادته، أو طول مدته، أو انقطاعه عن رفقته، أو خوف ضعف عن شيء أو ركوب»^(١).

● وعرفها بعض متأخري الحنفية بأنها «الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً»^(٢) بدون ذكر شيء من القيود السابقة.

١٢- ولا يخفى أن اختلاف الفقهاء هذا لا يرجع إلى نص من كتاب أو سنة، بل إلى مدارك الفقهاء وأفهامهم وأنظارهم فيما يصدق عليه أنه اضطرار.

والراجع عندي: أن ضابط الضرورة هو «خوف الهلاك أو لحوق ضرر جسيم قطعاً أو ظناً».

وبناء على هذه النظرية قال العز بن عبد السلام: «لو اضطر إلى أكل النجاسات وجب عليه أكلها؛ لأن مفسدة فوات النفس والأعضاء أعظم من مفسدة أكل النجاسات»^(٣).

هل تعتبر الحاجة للتداوي بالمحرمات بمنزلة الضرورة:

١٣- اختلف الفقهاء في اعتبار الحاجة للتداوي مبيحة لتناول المأكول والمشارب النجسة أو المحرمة، بأن علم المسلم أن فيها شفاء، ولم يجد دواء غيرها، سواء أكانت مفردة أو مخلوطة بغيرها من الأدوية المركبة، كضرورة سد الرمق في المخمصة.

فبينما اتجه المالكية والحنابلة إلى عدم اعتبارها كذلك، ذهب الحنفية وأبو ثور وابن حزم - وهو الصحيح من مذهب الشافعية - إلى أنها تعتبر مبيحة للتداوي والمعالجة الطبية بتلك المحرمات^(٤).

(١) مغني المحتاج ٣٠٦/٤، المجموع للنووي ٤٢/٩، تحفة المحتاج ٣٩٠/٩، المبدع ٢٠٥/٩.

(٢) درر الحكام ٣٤/١.

(٣) قواعد الأحكام ص ١٤١.

(٤) واستثنى الشافعية من ذلك التداوي بالخمير الصرفة فلم يجيزوه، أما المستهلكة في غيرها فقالوا بجواز التداوي بها إن عرف نفعها بإخبار طبيب ثقة أمين، وتعين، بأن لا يغني عنها غيرها. (مغني المحتاج ١٨٨/٤، نهاية المحتاج ١٢/٨).

وانظر خلاف الفقهاء في التداوي بالمحرمات في: رد المحتار ٢١٥/٤، بدائع الصنائع ٦١/١، المجموع ٥٠/٩، نيل الأوطار ٢٠٤/٨، الإشراف لابن المنذر ٣٤٩/٢، المحلى ١٧٥/١، الذخيرة للقرافي ١١٢/٤، المغني ٣٤٣/١٣، مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٦٢/٢١، زاد المعاد ١٥٦/٤، السيل الجرار ١١١/٤.

وهو القول الراجح عندي في المسألة؛ وذلك لإباحة النبي صلى الله عليه وسلم لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف لحكمة كانت به^(١)، وإباحته صلى الله عليه وسلم للعربيين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوي^(٢). و«لأن مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب النجاسة»، كما قال العز بن عبد السلام^(٣)، وقياساً لضرورة التداوي بالنسبة للمريض على ضرورة الجوع في الخمسة بجامع حفظ الحياة.

(١) أخرجه البخاري ومسلم (صحيح البخاري مع الفتح ١٠٠/٦، صحيح مسلم ١٦٤٦/٣).

(٢) أخرجه البخاري (صحيح البخاري مع الفتح ٣٣٥/١، نيل الأوطار ٢٠٤/٨).

(٣) قواعد الأحكام ص ١٤٢.

المقدمة الرابعة هل الخمر نجسة العين ؟

اجتهادات الفقهاء في القضية:

١٤- لقد اختلفت أنظار الفقهاء في الحكم بنجاسة عين الخمر على قولين:
أحدهما: أنها نجسة العين نجاسة مغلظة كالبول والدم؛ وذلك لثبوت حرمة شربها، والنجاسة تلازم التحريم؛ ولأن الله سماها رجساً، والرجس في اللغة هو القذر والنتن، قال تعالى ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ﴾ [المائدة: ٩٠].
قال الشيرازي: «ولأنه يحرم تناوله من غير ضرر، فكان نجساً كالدم»^(١)، وهذا رأي جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة^(٢).

والثاني: أنها طاهرة العين؛ لأن الأصل في الأعيان الطهارة ما لم يقم دليل على نجاستها، وليس في نجاسة الخمر دليل يصلح للتمسك به؛ ولأن التحريم لا تلازمه النجاسة؛ إذ لو كان مجرد تحريم شيء مستلزماً لنجاسته، لكان مثل قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرِبَائِيكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٣] دليلاً على نجاسة المذكورات في الآية، وهو ممتنع باتفاق أهل العلم، وللزم الحكم بنجاسة أعيان وقع التصريح بتحريمها، وهي طاهرة بالإجماع، كالأنصاب

(١) المذهب ٥٤/١.

(٢) رد المحتار ٢٨٩/٥، تبين الحقائق للزيلعي ٤٥/٦، قليوبي وعميرة ٦٨/١، المجموع النووي ٥٦٣/٢، المحلى لابن حزم ١٦٢/١، أحكام القرآن لابن العربي ٦٥٦/٢، مغني المحتاج ١٨٨/٤، بدائع الصنائع ١١٣/٥، الذخيرة للقرافي ١١٥/٤، التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٥/٧، المغني لابن قدامة ٥١٤/١٢، مجموع فتاوي ابن تيمية ٢١٢/٣٤، مختصر الفتاوي المصرية لابن تيمية ص ٤٩٩، إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣٩٤/١.

والأزلام، وما يسكر من النبات والثمرات بأصل الخلقة.

أما قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾ فقد وقع ذكر الخمر فيه مقترناً بالأنصاب والأزلام والميسر، وتلك قرينة صارفة لمعنى الرجسية إلى غير النجاسة الحسية، ومثل ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]؛ لما جاء من الأدلة الصحيحة المقتضية لعدم نجاسة ذوات المشركين.. فكان ذلك دليلاً على أن المراد بالنجاسة المذكورة في آية الخمر النجاسة الحكمية لا الحسية، والتعبد الذي يستلزم تكليف العباد بحكم من أحكام الشرع إنما هو منوط بالنجاسة الحسية دون المعنوية الحكمية.

وهذا قول ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك، والمزني من أصحاب الشافعي، والليث بن سعد، وداود الظاهري، وكثير من البغداديين من المالكية، وكذا من القيروانيين، منهم سعيد بن الحداد القيرواني، وقد رجحه واختاره من المتأخرين الصنعاني والشوكاني وصديق حسن خان، ومن أعلام المعاصرين الشيخ محمد رشيد رضا، والقاضي المحدث أحمد محمد شاكر، والعلامة المحقق محمد الطاهر بن عاشور وغيرهم^(١).

قال الشيخ أحمد محمد شاكر: «إن الآية لاتدل على نجاسة الخمر، وهو الصحيح. قال النووي في المجموع (٥٦٤/٢) «ولا يظهر من الآية دلالة ظاهرة؛ لأن الرجس عند أهل اللغة: القذر، ولا يلزم من ذلك النجاسة، وكذا الأمر بالاجتناب لا يلزم منه النجاسة، وقول المصنف «ولأنه يحرم تناوله من غير ضرر، فكان نجساً كالدم» لا دلالة فيه؛ لوجهين:

أحدهما: انه منتقض بالمني والمخاط وغيرها، والثاني: أن العلة في منع تناولهما مختلفة، فلا يصح القياس؛ لأن المنع من الدم لكونه مستخبثاً، والمنع من الخمر لكونها سبباً للعداوة والبغضاء، وتصد عن ذكر الله وعن الصلاة،

(١) السيل الجرار للشوكاني ٣٥/١، الروضة الندية لصديق حسن خان ٢٠/١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٩٩/٦، التحرير والتنوير لابن عاشور ٢٥/٧، تفسير المنار ٤٨/٧، سبل السلام ٤٩/١، المجموع للنووي ٥٦٣/٢.

كما صرحت به الآية الكريمة، وأقرب ما يقال ما ذكره الغزالي: «أنه يحكم بنجاستها تغليظاً وزجراً عنها، قياساً على الكلب وما ولغ فيه» وهذا دليل ضعيف جداً، وإن رآه النووي أقرب إلى القوة، فالحق أنه لا دليل في الشريعة صريحاً أصلاً يدل على نجاسة الخمر، والأصل الطهارة، وحرمة شربها لا تدل على نجاستها؛ فإن السم حرام وليس بنجس، وكذلك المخدرات الأخرى»^(١).

وقال الإمام الطاهر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ﴾ [المائدة: ٩٠]: «الرجس: الخبث المستقذر، والمكروه من الأمور الظاهرة، ويطلق على المذمات الباطنة، كما في قوله تعالى ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٥]، ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: ٣٣] والمراد به ههنا: الخبيث في النفوس واعتبار الشريعة.

واجتناب المذكورات: هو اجتناب التلبس بها فيما تقصد له من المفساد بحسب اختلاف أحوالها، فاجتناب الخمر: اجتناب شربها، والميسر: اجتناب التقامر به، والأنصاب: اجتناب الذبح عليها، والأزلام: اجتناب الاستقسام بها واستشارتها، ولا يدخل تحت هذا الاجتناب: اجتناب مسها أو إراءتها للناس؛ للحاجة إلى ذلك، من اعتبار ببعض أحوالها في الاستقطار ونحوه، أو لمعرفة صورها، أو حفظها كآثار من التاريخ، أو ترك الخمر في طور اختمارها لمن عصر العنب لاتخاذ خلاً، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه.

فأما اجتناب مماسة الخمر، واعتبارها نجسة لمن تلطخ بها بعض جسده أو ثوبه فهو مما اختلف فيه أهل العلم:

فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي والذاتي، فاعتبروا الخمر نجسة العين، يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة؛ حملاً للفظ الرجس على جميع ما يحتمله، وهو قول مالك، ولم

(١) تعليق الشيخ أحمد شاكر على المحلى لابن حزم ١/١٩٢، ١٩٣.

يقولوا ذلك في قداح الميسر، ولا في حجارة الأنصاب، ولا في الأزلام، والتفرقة بين هذه الثلاثة وبين الخمر لا وجه لها من النظر، وليس في الأثر ما يحتاج به لنجاسة الخمر.

ولعل كون الخمر مائعة هو الذي قرب شبهها بالأعيان النجسة، فلما وصفت بأنها رجس حمل في خصوصها على معنييه، وأما ماورد في حديث أنس أن كثيراً من الصحابة غسلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها، فذلك من المبالغة في التبرئ منها، وإزالة أثرها قبل التمكن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أن بعضهم كسر جرارها، ولم يقل أحد بوجوب كسر الإناء الذي فيه شيء نجس، على أنهم فعلوا ذلك، ولم يؤمروا به من الرسول صلى الله عليه وسلم.

وذهب بعض أهل العلم إلى عدم نجاسة عين الخمر، وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمن، والليث بن سعد، والمزني من أصحاب الشافعي، وكثير من البغداديين من المالكية، ومن القيروانيين منهم سعيد بن الحداد القيرواني، وقد استدل سعيد بن الحداد علي طهارتها بأنها سفكت في طرق المدينة، ولو كانت نجساً لَنُهِوا عنه؛ إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق، وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة أنه أقام قولاً بطهارة عين الخمر في المذهب.

وأقول: الذي يقتضيه النظر أن الخمر ليست نجسة العين، وأن مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، وإنما القصد أنها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنه من عمل الشيطان، وبينه - بَعْدُ - بقوله ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ﴾، ولأن النجاسة تعتمد الخبائة والقذارة، وليست الخمر كذلك، وإنما تنزه السلف عن مقاربتها لتقرر كراهيتها في النفوس^(١).

١٥- هذا، والذي يطمئن القلب إلى رجحانه هو القول بطهارة عين الخمر؛ لقوة الأدلة التي ساقها أصحابه، وعدم سلامة حجج الذاهبين إلى نجاستها من الإيراد عليها. والله تعالى أعلم.

(١) التحرير والتوير ٢٤/٧ وما بعدها.

المقدمة الخامسة

هل المخدرات نجسة العين ؟ وحكم تعاطيها

الأصل في أعيان المخدرات الطهارة:

١٦- ذهب جماهير الفقهاء إلى أن المخدرات المستخرجة من نبات القنب الهندي (الحشيش)، أو الخشخاش (الأفيون والمورفين والهيريونين ونحوها)، أو ورق الكوكا (الكوكائين) طاهرة العين، وكذا بقية المخدرات النباتية، كالبنج وجوزة الطيب والزعفران والقات.

وحكى القرافي وابن دقيق العيد الإجماع على طهارتها؛ وذلك لأنها نبات في أصلها، والأصل في النبات الطهارة؛ ولأنه لا يوجد ما يدل على نجاستها؛ إذ التحريم لا يستلزم النجاسة، فبقيت على أصلها من الطهارة^(١).

قال الصنعاني: «والحق أن الأصل في الأعيان الطهارة، وأن التحريم لا يلزم النجاسة؛ فإن الحشيشة محرمة طاهرة، وكل المخدرات والسموم القاتلة لا دليل على نجاستها، وأما النجاسة فيلزمها التحريم، فكل نجس محرم ولا عكس؛ وذلك لأن الحكم في النجاسة هو المنع عن ملابستها على كل حال، فالحكم بنجاسة العين حكم بتحريمها، بخلاف الحكم بالتحريم، فإنه يحرم لبس الحرير والذهب، وهما طاهران ضرورةً شرعيةً وإجماعاً»^(٢).

وخالفهم في ذلك الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فذهب إلى نجاسة عينها^(٣) - وهو قول في مذهب أحمد - وقال: «أصح قول العلماء أنها

(١) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢٣١/٤، الفروق للقرافي ٢١٨/١، السيل الجرار للشوكاني ٣٥/١، قليوبي وعميرة ٦٩/١، رد المحتار ١٦٦/٣، الذخيرة للقرافي ١١٦/٤، مغني المحتاج ٧٧/١.

(٢) سبل السلام ٤٩/١.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢١٢/٣٤، السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٤٥، الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية للبعلي ص ٢٩٩.

نجسة كالخمر، والخمر كالبول، والحشيشة كالعذرة»^(١).
ورأيه هذا لا يشهد على صحته برهان معتبر.

حكم تعاطي المخدرات:

١٧- أما تعاطي المخدرات وتناولها عن طريق الأكل، أو الشرب، أو الحقن، أو المضغ، أو الشم، أو غير ذلك، من أجل اللهو وتحصيل متعة التخدير، أو التفتير الزائفة، فقد اتفقت كلمة الفقهاء على حرمة، قياساً على الخمر؛ حيث إن أثرها في تغييب العقل، والعبث بالمخ، والإضرار به بالبدن أعظم من الخمر وأفحش^(٢).

جاء في «السياسة الشرعية» لابن تيمية: «والحشيشة المصنوعة من ورق القنب حرام أيضاً، يجلد صاحبها كما يجلد شارب الخمر، وهي أخبث من الخمر من جهة أنها تفسد العقل والمزاج، حتى يصير في الرجل تحنث ودياثة وغير ذلك من الفساد، والخمر أخبث من جهة أنها تقضي الى المخاصمة والمقاتلة، وكلتاها تصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة»^(٣).

(١) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ص ٤٩٩ .

(٢) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية ص ٤٩٩، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠٤/٣٤، ٢١٠ وما بعدها، الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢٣١/٤، قليوبي وعميرة ٦٩/١، الفروق للقرافي ٢١٨/١، شرح الخرشي ٤٨/١ كشف القناع ١٨٨/٦، رد المحتار ٢٩٤/٥، ٢٩٥، مغني المحتاج ٧٧/١، المجموع للنووي ٨/٣، جامع العلوم والحكم ص ٣٩٨ .

(٣) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ١٤٤ .

الفصل الثاني : في المقاصد

وتندرج تحته ثلاث قضايا:

القضية الأولى

الكحول الإيثيلي واستعمالاته

العلاقة بين الكحول الإيثيلي والخمر:

١٨- لا يخفى أن الكحول الإيثيلي (Ethyl Alcohol) هو روح الخمر، وأنه المادة الأساسية المؤثرة في إذهاب العقل من محتويات الخمر بسائر صنوفه وكافة أسمائه، أما باقي المواد الموجودة فيه، فهي طعوم وألوان وروائح اجتمعت فيه؛ لتكسبه مذاقاً مرغوباً ونكهة مشتهاة من مستهلكيه، وإنها لتختلف من نوع لآخر، كما تختلف نسبة الكحول الإيثيلي فيه بحسب اسمه ومواصفات إنتاجه.

وقد اتفق الفقهاء على حرمة شرب سائر أنواع الخمر التي تحتوي على نسبة مسكرة من الكحول، قلت أم كثرت؛ حيث إن قليله يدعو إلى كثيره، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١).

١٩- أما الكحول الإيثيلي أو (الإيثانول) المستحضر الصيدلي المعروف، الذي لا يقطر حالياً من الخمر، ولا يستخرج من عصير الفواكه المتخمّر، بل ينتج في الصناعة غالباً من الغاز الطبيعي أو غيره من المواد الأولية، بعد إجراء تفاعلات كيميائية عليها تقضي إليه - وذلك عن طريق هدرجة الإيثيلين باستخدام عامل مساعد وحمض الفوسفور - فإن بينه وبين الخمر اختلافاً من بعض الوجوه، منها أن القصد من إنتاج الكحول

(١) أخرجه النسائي وابن ماجه والبيهقي والدارقطني والطحاوي وابن حزم وأحمد وغيرهم، انظر: سنن النسائي ٢٢٤/٨، السنن الكبرى للبيهقي ٢/٢٩٦، سنن الدارقطني ٤/٢٥٠، مسند أحمد ٢/٩١، شرح معاني الآثار ٤/٢١٧، المحلى لابن حزم ٨/٢٦٩.

الإيثيلي وتسويقه واستعمالاته ليس استخدامه كشراب مسكر^(١)، بل إنه لو أخذ كمسكر بكمية كبيرة لأدى إلى تسمم المتعاطي، مما يجعله قابلاً للتصنيف تحت زمرة السموم لا المشروبات المسكرة- وإنما الغرض الأساس من صناعته وإنتاجه استخدامه في المستحضرات الصيدلانية وغيرها لإذابة بعض المستخلصات النياتية والعطرية، ولغرض التعقيم من الميكروبات والجراثيم، وفي الكولونيات العطرية ونحو ذلك من الأغراض السليمة من السوء والمنكر والإثم^(٢).

يضاف إلى ذلك أن الكحول الإيثيلي النقي سائل عديم اللون، طيار، وذو رائحة خفيفة، إذا وضع على أي سطح سرعان ما يتبخر، دون أن يترك أي أثر أو بقية من مادة أو طعم أو لون أو رائحة^(٣)، مما يجعله «بمفرده» كمستحضر كيميائي أو صيدلي ذا طبيعة مباحنة للخمر من وجوه مهمة، وإن كان روحها.

ومن جهة أخرى، فإن من الثابت - علمياً - أن الكحول يدخل في تركيب ومكونات كثير من الأطعمة والأشربة الحلال الطيبة، بنسبة قليلة تصل إلى ٥, ٠٪ وقد تزيد أحياناً، وذلك بصورة طبيعية، لا بإضافة أحد، مثل سائر أنواع عصير الفواكه، والبن (الزبادي)، والعجين المختمر، ولا يصنف شيء من هذه الأغذية ونحوها علمياً تحت زمرة المسكرات أو الأشربة الكحولية، ولا يقول أحد فيها: إنها تضمنت خمرأً، ولا خلاف بين أهل العلم في مشروعة تناولها.

حكم استخدام الكحول في الروائح العطرية والمستحضرات الدوائية؛

٢٠- وحيث ترجح لدينا في المقدمة الخامسة من هذا البحث أن الخمر ظاهرة العين، فإن المستحضر المعروف بـ «الكحول الإيثيلي» يعد مادة

(١) ولا يقدر في صحة هذا التعميم استعماله في بعض البلدان كمسكر بصورة فردية شاذة، وفي غاية الندرة؛ لأن العبرة بالكثير الغالب لا بالقليل النادر.

(٢) المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء للدكتور أحمد رجائي الجندي ص ٢-٤ .

(٣) المخدرات من القلق إلى الاستعباد للدكتور محمد الهواري ص ١٤٥ .

طاهرة شرعاً إذا اعتبرناها بمنزلة الخمر، وأجرينا عليها حكمها من حيث الطهارة والنجاسة، وكذا إذا نظرنا إليه على أنه مادة جديدة، تعويلاً على أن الأصل في الأعيان الطهارة، كما تقرر في المقدمة الأولى؛ لأن الخمر مركبة من أكثر من أربعين مادةً، سوى الكحول الإيثيلي، ولتلك المواد الأخرى التي يتضمنها - من طعوم ومذاقات ونكهات وروائح وألوان - الدور الأساس في اتخاذه شراباً مسكراً، دون الكحول الإيثيلي، بالإضافة إلى فروق ومباينات شتى بين الكحول والخمر، لاجابة إلى الإطالة بسردها في هذا المقام.

٢١- وعلى هذا: فليس هناك حرج شرعاً في إنتاج واستعمال الروائح العطرية (الكولونيئات) التي تستخدم الكحول فيها كمذيب للمواد العطرية الطيارة؛ لأنها من زينة وطيبات الحياة الدنيا، قال تعالى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وكذا في استخدام الكحول في تركيب بعض الأدوية بنسب ضئيلة؛ لإذابة الخلاصات النباتية، أو العضوية أو الكيميائية المحضرة التي لاتذوب في غيره، وكذا في استخدامه كمطهر وقاتل للجراثيم والميكروبات للجلد، أو للحقن قبل استخدامها، أو لأماكن الحقن ونحو ذلك، نظراً لكونه مادة طاهرة العين، هناك حاجة أو مصلحة راجحة لاستعمالها في تلك المواطن ونحوها.

يؤيد ذلك ما جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية التي انعقدت في الكويت، (من ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م): «أن مادة الكحول غير نجسة شرعاً، بناء على ماسبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء كان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء؛ ترجيحاً للقول بأن نجاسة الخمر وسائر المسكرات معنوية غير حسية؛ لاعتبارها رجساً من عمل الشيطان، وعليه، فلا حرج شرعاً في استخدام الكحول طبياً كمطهر للجلد والجروح والأدوات، وقاتل للجراثيم، أو استعمال

الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها كمذيب للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريّمات التي يدخل الكحول فيها، ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمة الانتفاع بها».

هل يجوز شرب الدواء الذي يحتوي على نسبة ضئيلة من الكحول؟

٢٢- من المعلوم أن كثيراً من الأدوية السائلة يدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول الإيثيلي؛ لغرض الحفظ أو إذابة بعض المستخلصات النباتية أو العضوية أو الكيميائية المحضرة^(١) التي لا تذوب في الماء، وأن هذه الأدوية إنما تنتج لغرض المعالجة الطبية للمرضى، وتستعمل بحسب وصفة الطبيب بجرعات قليلة، لا يمكن أن تؤدي إلى إسكار المريض الذي يتناولها، وحتى لو أراد شخص ما شرب كمية كبيرة من الدواء لتسكره، فإنه يفارق الحياة بالتسمم الدوائي قبل أن يبلغ نشوة السكر.

٢٣- وفيما يتعلق بالحكم الشرعي في تناول هذه الأدوية التي تحتوي على نسبة قليلة من الكحول، ويحتاج الناس للتداوي بها في الجملة، ولا تتخذ لغرض الإسكار، ولا كعلاج مهدئ أو مفتر، فهناك ثلاثة طرق لتخريبه:

أحدها: أنها جائزة الشرب في حالة السعة والاختيار؛ لأن كمية الكحول الضئيلة الموجودة فيها قد استهلكت في المائع المخالط الغالب، ولم يبق لها طعم ولا لون ولا ريح، وقد سبق أن تقرر لدينا في المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك): أن المادة المحرمة أو النجسة إذا استهلكت في ماء أو مائع غالب، بحيث لم يبق لها طعم أو لون أو رائحة، فإنها تصير بذلك حلالاً طيباً عند أكثر الفقهاء، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «إن الله حرم الخبائث التي هي الدم والميتة ولحم الخنزير ونحو ذلك، فإذا وقعت هذه في الماء أو غيره واستهلكت، لم يبق هناك دم ولا ميتة ولا لحم خنزير أصلاً، كما أن الخمر

(١) ومن الثابت علمياً أنه عند محاولة استئصال الكحول من تلك الخلاصات، فإن بعضاً من المواد الفعالة يترسب في القاع، وتمثل خطورة كبيرة علي متعاطي ذلك المستحضر، وذلك لوجود نسبة كبيرة من المادة الفعالة في القاع، يمكن أن تؤخذ مرة واحدة وتسبب له تسمماً أو قد تؤدي بحياته (المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء للدكتور أحمد رجائي الجندي ص ٣).

إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر»^(١)، ويقول ابن حزم: «مسألة: ولا يحل أكل ما عجن بالخمر، أو بما لا يحل أكله أو شربه، إلا أن يكون ما عجن به الدقيق وطبخ به الطعام شيئاً حلالاً، وكان مارمي فيه من الحرام قليلاً، لا ريح له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلاً، فهو حلال حينئذ»^(٢).

والثاني: أنها جائزة الشرب في حالة السعة والاختيار، ولو لم يكن الكحول مستهلكاً في الدواء، بناء على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف بحل تناول الأشربة المتخذة من غير العنب والتمر، بقصد التقوي والتداوي مالم تبلغ حد الإسكار^(٣)؛ نظراً لأن الكحول الإثيلي المستخدم في الصناعات الدوائية اليوم لا يستخرج من عنب ولا تمر، بل من غيرهما من المركبات الكيميائية أو السكرية أو الغاز الطبيعي.

فإن كان الكحول المستعمل فيها متخذاً من العنب أو التمر، فلا يجوز للمريض تناولها إلا إذا أخبر الطبيب العدل بتعينها علاجاً لذلك المرض؛ لأن الاستشفاء بالحرام جائز عند الحنفية إن علم فيه شفاء، وليس لذلك الداء دواء آخر من الحلال الطيب^(٤).

والثالث: جواز شربها في حالة الاضطرار إليها، بناءً على مذهب الشافعية في أن الخمر إن لم تؤخذ صرفاً، بل كانت مستهلكة مع دواء آخر، فيجوز التداوي بها إن عرف نفعها بإخبار طبيب ثقة أمين، وتعينت، بأن لا يغني عنها حلال طاهر^(٥)، وهو أضيق الأقوال الفقهية في المسألة، وعلى وفقه جاء القرار رقم «١١» لمجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته الثالثة (أكتوبر ١٩٨٦م) ونصه: «للمريض المسلم تناول الأدوية المشتملة على

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥٠٢/٢١، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٢٥٢/١.

(٢) المحلى لابن حزم ٤٢٢/٧.

(٣) تبين الحقائق ٤٧/٦، رد المحتار ٢٩٢/٥، الهداية مع العناية والكفاية ٣٢/٩-٣٤.

(٤) بدائع الصنائع ٦١/١، تبين الحقائق للزيلعي ٤٩/٦، تكملة البحر الرائق ٢١٠/٨.

(٥) تحفة المحتاج ١٧٠/٩، مغني المحتاج ١٨٨/٤، قواعد الأحكام ص ١٤٢، أسنى المطالب ١٥٩/٤، قليوبي وعميرة ٢٠٣/٤.

نسبة من الكحول، إذا لم يتيسر دواء خال منها، ووصف ذلك الدواء طبيب ثقة أمين في مهنته»^(١).

٢٤- وبالنظر في هذه الاجتهادات والأنظار الفقهية ومستنداتها، وواقع الإنتاج الدوائي المعاصر، وكيفية التداوي بتلك المستحضرات الدوائية المشتملة على نسبة قليلة من الكحول، للأغراض التي سبق التنويه إليها، فإنه يترجح لدي القول بجواز شرب تلك الأدوية بقصد الاستشفاء من غير اشتراط الضرورة والالتزام بضوابطها الشرعية، إذا كان الكحول مستهلكاً في الدواء، ولم يبق له فيه طعم ولا لون ولا رائحة؛ بناءً على نظرية الاستهلاك الشرعية، وكذا إذا لم يكن مستهلكاً فيه بناءً على مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف؛ حيث إن الكحول في هذه الأيام لا يقع إنتاجه من عنب ولا تمر.

غير أن هذا الحكم بالحل يجب تقييده، بما إذا لم يترتب على تناول الكحول اليسير، الذي يشتمل عليه المركب الدوائي ضرر على المريض أو الجنين، فإن ترتب عليه ذلك (كما هو الحال بالنسبة للطفل أو الحامل؛ حيث ثبت في علم الطب إضرار الكحول الذي فيه بالطفل إن تناوله، وبالجنين إن شربته الأم الحامل ولو بنسبة ضئيلة)، فإنه يحرم عندئذ تناوله، لا باعتباره كحولاً، ولكن نظراً لما يترتب على تناوله من ضرر بالصحة^(٢)، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

هذا، وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، التي انعقدت في الكويت بمشاركة الأزهر، ومجمع

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بجدة ص ٤٣.

(٢) يقول الدكتور أحمد رجائي الجندي: «ثبت بما لا يدع مجالاً للشك بأن الكحول بنسبته المتدنية في المستحضرات الصيدلانية له آثار خطيرة على الأطفال والأجنة إذا استخدم أثناء الحمل، فقد أثبتت الأبحاث العلمية بأن الكحول يؤثر على نمو المخ وذكاء الطفل، وإذا استخدم أثناء الحمل قد يؤثر على صحة الجنين، وقد يسبب له تلوثاً، لذلك قامت منظمة الصحة العالمية بإصدار توصية بمنع استخدام الكحول في مستحضرات الأطفال والحوامل، وفي حالة وجوده في المستحضرات يجب أن يذكر على العبوة نسبته في المستحضر». (المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء ص ٤).

(٣) رواه ابن ماجه والدارقطني والحاكم والبيهقي والطبراني، وهو حديث حسن (جامع العلوم والحكم ٢٠٧/٢ وما بعدها).

الفقه الإسلامي بجدة، والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالاسكندرية، ووزارة الصحة بدولة الكويت، (مايو ١٩٩٥): «لما كان الكحول مادة مسكرة فيحرم تناولها، وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها، ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فإنه لا مانع شرعاً من تناول الأدوية التي تصنع حالياً، ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول؛ لغرض الحفظ أو إذابة بعض المواد الدوائية التي لا تذوب في الماء، على أن لا يستعمل الكحول فيها كمهدىء، وهذا حيث لا يتوفر بديل عن تلك الأدوية».

هل يجوز تناول الأغذية التي تحتوي على نسبة من الكحول؟

المواد الغذائية التي يدخل في تركيبها الكحول تنقسم إلى عدة صنوف:

الصنف الأول:

٢٥- وهو عصائر الفاكهة المختلفة، واللبن الرائب، والزبادي، والعجين المختمر، ونحوها، التي تحتوي على نسبة قليلة من الكحول لا تزيد في العادة عن ٠,٥ ٪ باستثناء عصير العنب، فإنه قد ترتفع النسبة فيه إلى ١ ٪، ومع ذلك فإن هذه المواد الغذائية لا تعتبر من المسكرات، ولا تدخل بحسب التصنيف الغذائي في زمرة الأشربة الكحولية أو المسكرة^(١).

وهذا الصنف من المواد الغذائية يعتبر شرعاً من الحلال الطيب، ورغم تضمنه تلك النسبة الضئيلة من الكحول نتيجة التخمير السريع، لبعض المواد السكرية أو النشوية الموجودة في أنواعه؛ وذلك لكونها مستهلكة في المائع

(١) يقول البروفيسور محمد عبد السلام بالمعهد الاتحادي لحفظ الصحة والطب البيطري في برلين: «ينتج الكحول عادة بكميات صغيرة في سياق إنتاج العديد من الأطعمة كالعجين المختمر ومنتجات الألبان المخمرة (كاللبن الرائب والزبادي والكفير وشراب اللبن المختمر) ولاتكاد كمية الكحول الناتجة في هذه الحالات تزيد على ٠,٥ ٪ ماعدا الكفير حيث تصل النسبة إلى مايتراوح بين ١-٠,٥ ٪ وشراب اللبن المختمر الذي تصل النسبة فيه إلى ٢ ٪ لأنه يصنع من لبن الفرس الغني بسكر اللبن، كما أن مختلف عصائر الفواكه تحتوي على كمية من الكحول تصل إلى ٠,٥ ٪ ولكنها تعتبر مشروبات غير مسكرة (خالية من الكحول) اللهم إلا عصير العنب الذي قد تصل فيه نسبة الكحول إلى ١ ٪، ومع ذلك فإنه يعتبر شراباً غير مسكر (خالياً من الكحول). (مشكلة استخدام المواد المحرمة في المنتجات الغذائية والدوائية ص ٦).

المخالط الغالب؛ حيث لم يبق لها فيه طعم ولا لون ولا ريح، وقد سبق أن تقرر لدينا في المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك): أن المادة المحرمة أو النجسة إذا استهلكت في مادة، أو مائع، أو طعام ظاهر غالب، بحيث لم يبق لها طعم ولا لون ولا رائحة، فإن هذا الاستهلاك يذهب عنها صفة النجاسة والحرمه شرعاً.

ثم إنه لا ينطبق على هذه المواد الغذائية حديث «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١)؛ حيث إن شرب القليل يدعو إلى شرب الكثير؛ لأن شرب كثيرها بحسب الإمكان عادة في وقت من الأوقات لا يؤدي إلى السكر بحال؛ ولأن مثلها مثل النبيذ الذي لا يسكر - أي قبل اشتداده - فإنه جائز الشرب بإجماع الفقهاء، رغم تشكل نسبة قليلة من الكحول فيه خلال عدة أيام لا محالة، قال النووي: «وأما القسم الثاني من النبيذ فهو مالم يشتد ولم يصير مسكراً، وذلك كالماء الذي وضع فيه حبات تمر أو زبيب أو مشمش أو عسل أو نحوها، فصار حلواً، وهذا القسم طاهر بالإجماع، يجوز شربه وبيعه وسائر التصرفات فيه، وقد تظاهرت الأحاديث في الصحيحين من طرق متكاثرة على طهارته وجواز شربه، ثم إن مذهبنا ومذهب الجمهور جواز شربه مالم يصير مسكراً، وإن جاوز ثلاثة أيام»^(٢).

الصف الثاني:

٢٦- ويتضمن المواد الغذائية التي يدخل في مكوناتها نسبة ضئيلة من الكحول، استعملت لإذابة بعض المواد التي لا تذوب في الماء، من ملونات وحافظات ونكهات وما إلى ذلك، ونذكر على سبيل المثال شراب الكوكا كولا، والبيبيسي كولا، اللذين يوجد في محتويات كل واحد منهما مادة عطرية مختلفة عن الآخر، تعتبر من أسرار الصناعة، وهي تذاب في الكحول، ولا تزيد نسبة الكحول في كل منهما بعد التمديد النهائي عن ٠,٢-٠,٣ ٪.

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وأحمد (جامع الأصول ٩١/٥، مسند أحمد ١٦٧، ١٧٩، ٣٤٢/٣).

(٢) المجموع شرح المذهب ٥٦٥/٢.

وكذلك شراب الميرندا الذي يحتوي علي ملون هو (البيتا كاروتين)، وعلي عطر البرتقال الطبيعي، وإنهما ليستعملان كذلك بعد إذابتهم في الكحول كما سبق.

وهذا الصنف من المواد الغذائية يعد في النظر الشرعي من الحلال الطيب، (بناءً على نظرية الاستهلاك الشرعية التي سبق بيانها في المقدمة الثانية من البحث)؛ نظراً لاستهلاك الكحول في المائع المخالط الطاهر الغالب، بحيث لم يبق له فيه طعم ولا لون ولا رائحة.

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، (مايو ١٩٩٥) «أن المواد الغذائية التي يستعمل في تصنيعها نسبة ضئيلة من الكحول؛ لإذابة بعض المواد التي لا تذوب بالماء، من ملونات وحافظات وما إلى ذلك، يجوز تناولها؛ لعموم البلوى ولتبخر معظم الكحول المضاف أثناء تصنيع الغذاء».

ثم جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالدار البيضاء، (يونيو ١٩٩٧)؛ «أن المواد الإضافية في الغذاء والدواء، التي لها أصل نجس أو محرم، تنقلب إلى مواد مباحة شرعاً بإحدى طريقتين: (أ) الاستحالة. (ب) الاستهلاك، يكون ذلك بامتزاج مادة محرمة أو نجسة بمادة أخرى طاهرة حلال غالبية، مما يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعاً، إذا زالت صفات ذلك المخالط المغلوب من الطعم واللون والرائحة؛ حيث يصير المغلوب مستهلكاً بالغالب، ويكون الحكم للغالب، ومثال ذلك:

المركبات الإضافية التي يستعمل من محلولها في الكحول كمية قليلة جداً في الغذاء و الدواء، كالملونات والحافظات والمستحلبات مضادات الزنخ.

الصنف الثالث:

٢٧- ويتضمن المواد الغذائية التي يضاف إليها الشراب الكحولي المسكر، (مثل الروم، وبراندي الكرز، والكونياك، وما إلى ذلك)؛ لإكسابها نكهة

معينة ومذاقاً مميزاً مرغوباً من بعض المستهلكين، ومن ذلك بعض أنواع الجيلاتي (الآيس كريم)، والحلويات، وبعض صنوف الشيكولاته، والفواكه المسكرة، والمياه الغازية^(١).

وهذا الصنف من المواد الغذائية يحرم تناول سائر أنواعه مطلقاً؛ لا شتمالها على الخمر؛ حيث اتفق أهل العلم على أن الخمر إذا أضيفت إلى مائع أو جامد من الأغذية الطيبة، فلم تستهلك فيه، بل ظهر أثرها من لون أو طعم أو رائحة فيه، فقد فسد كله، وحرم تناوله، ولم يجز استعماله^(٢).

وعلى ذلك جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، (مايو ١٩٩٥م): «لايجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي علي نسبة من الخمر، مهما كانت ضئيلة، ولاسيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض أنواع الشوكولاته، وبعض أنواع المثلجات (الآيس كريم، الجيلاتي، البوظة) وبعض المشروبات الغازية؛ اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيره فقليله حرام؛ ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص فيها».

(١) يقول البرفيسور محمد عبد السلام في بحثه «مشكلة استخدام المواد في المنتجات الغذائية» ص ٦: «ويضاف الكحول عمداً إلى مجموعة كبيرة من الأطعمة والأشربة؛ لإكسابها نكهة معينة ومذاقاً مميزاً يستسيفهما المستهلك، وتضاف بعض المسكرات القوية كاروم وبراندي الكرز و الكونياك وما إلى ذلك إلى المواد الغذائية التالية: المثلوجات (آيس كريم) وأنواع أخرى من الحلوى، العصائر وما شابها من الحلوى، حشو أنواع من الشوكولاته والفواكه المسكرة، المشروبات غير الكحولية».

(٢) المحلى لابن حزم ١/١٣٥، وانظر المقدمة الثانية من البحث (نظرية الاستهلاك).

القضية الثانية

استخدام المخدرات في العلاج الطبي والأغذية

٢٨- عرفنا فيما سبق أن سائر المخدرات المستخرجة من النباتات طاهرة العين عند جماهير الفقهاء، وأن تعاطيها لغرض اللهو والمتعة الزائفة محرم شرعاً.

وقد استثنى كثير من الفقهاء من عموم حظر تناولها بعض المواد المخدرة، التي درج كثير من الناس على استخدامها في الأغذية بكميات ضئيلة، لا تؤدي إلى شئ من التخدير أو التفتير، مثل العنبر الذي يقصد لرائحته العطرية، والزعفران الذي يتخذ كمادة ملونة ومنكهة، وجوزة الطيب التي تخلط مع التوابل لتحسين نكهة الطعام ورائحته؛ وذلك لانتفاء علة التحريم في تناولها بهذه الصورة^(١).

فإن قيل: القاعدة الشرعية أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، فكيف يجوز تناول القليل من هذه المواد المخدرة في الأطعمة بالوجه المشار إليه؟
أجيب: بأن المعنى الذي من أجله حرم قليل الخمر والمسكر هو أن قليله يدعو إلى كثيره، فسد الشارع الذريعة إلى تناول الكثير المسكر بتحريم القليل الذي لا يسكر، بخلاف تناول القليل من هذه المواد بتلك الاستخدامات المحددة، فإنه لا يدعو إلى تناول الكثير منها يقيناً، فافترقا.

ومن جهة أخرى فإن هذه المواد النباتية المخدرة يتنازعها شبهان؛ شبه الخمر، وشبه المواد السمية التي فيها بعض المنافع والفوائد، وقد ترجح لدى الفقهاء القاتلين بحل القليل من هذه المواد المخدرة ضمن الأطعمة على ذلك النحو أن شبهها بالسموم أقوى، فألحقوها بها في الحكم، ومعلوم في النظر

(١) حاشية العدوي على الخرشي ٨٤/١، الفروق للقرافي ٢١٨/١، والفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي المكي ٢٣٢/٤، كشف القناع ١٨٨/٦، رد المحتار ١٦٦/٣، ٢٩٥/٥، عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٣٨/١٠.

الفقهي جواز تناول السموم بكمية قليلة لا تضر بالبدن، إذا كان فيها نفع أو دعت إليها حاجة^(١).

٢٩- أما استعمال المخدرات لغرض المعالجة الطبية المتعينة - مثل العمليات الجراحية ومعظم الأعمال العلاجية والجراحية السنية - وبالمقادير اللازمة دون زيادة عليها، فهو جائز مشروع في النظر الفقهي؛ لضرورة التداوي^(٢)، والضرورة تقدر بقدرها^(٣)، وكذلك الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أم خاصة^(٤).

جاء في المجموع للنووي: «قال أصحابنا: يجوز شرب الدواء المزيل للعقل؛ للحاجة، وإذا زال عقله والحالة هذه، لم يلزمه قضاء الصلوات بعد الإفاقة؛ لأنه زال بسبب غير محرم، ولو احتيج في قطع يده المتأكلة إلى تعاطي ما يزيل عقله، فوجهان أصحهما جوازه»^(٥).

وجاء فيه أيضاً: «قال أصحابنا: ويجوز شرب دواء فيه قليل سم، إذا كان الغالب منه السلامة، واحتيج إليه، قال الروياني: والنبات الذي يسكر، وليس فيه شدة مطربة يحرم أكله، ويجوز استعماله في الدواء، وإن أفضى إلى السكر مالم يكن منه بد»^(٦).

وقال الماوردي: «النيات المسكر الذي لا تكون فيه شدة مطربة كالبنج، فأكله حرام، ولا حد على آكله، ويجوز أن يستعمل في الدواء عند الحاجة، وإن أفضى إلى السكر، إذا لم يوجد من إسكاره بد»^(٧).

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة (أطعمه) ف ٨، الفروع لابن مفلح ١٦٧/٢، فتح الباري ٢٤٨/١٠، الحاوي الكبير للماوردي ٢٠٨/١٩.

(٢) رد المحتار ١٦٦/٣، ٢٩٤/٥، تحفة المحتاج ١٧٠/٩، مغني المحتاج ١٨٨/٤، قليوبي وعميرة ٢٠٣/٤.

(٣) المادة ٢٢ من مجلة الأحكام العدلية، المنشور في القواعد للزركشي ٢٢٠/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٤، ولابن نجيم ص ٩٥.

(٤) المادة ٣٢ من المجلة العدلية، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٨، ولابن نجيم ص ١٠٠ والحاجة دون الضرورة؛ وهي أن يصل المرء إلى حالة جهد ومشقة إن لم يباشر الممنوع، دون أن يخشى على نفسه الهلاك ولو ظناً، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٥، درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر ٣٤/١.

(٥) المجموع ٧/٣.

(٦) المجموع ٣٠/٩.

(٧) الحاوي الكبير ٢٠٨/١٩.

وقال ابن رجب الحنبلي: اعلم أن المسكر المزيل للعقل نوعان:

أحدهما: ما كان فيه لذة وطرب، فهذا هو الخمر المحرم شربه، ثم قال بعد أن ذكر حديث أبي موسى «كل مسكر حرام»: قالت طائفة من العلماء: وسواء كان المسكر جامداً أو مائعاً، وسواء كان مطعوماً أو مشروباً، وسواء كان من حب أو تمر أو لبن أو غير ذلك، وأدخلوا في ذلك الحشيشة التي تعمل من ورق القنب وغيرها مما يؤكل لأجل لذته وسكره.

والثاني: ما يزيل العقل ويسكره، ولا لذة فيه ولا طرب، كالبنج ونحوه، وفقال أصحابنا: إن تناوله لحاجة التداوي به، وكان الغالب منه السلامة جاز، وإن تناوله لغير حاجة التداوي، فقل أكثر أصحابنا - كالقاضي وابن عقيل وصاحب المغني -: إنه محرم؛ لأنه سبب إلى إزالة العقل لغير حاجة^(١).

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، (مايو ١٩٩٥م) مايلي: «المواد المخدرة محرمة، لا يحل تناولها إلا لغرض المعالجة الطبية المتعينة، وبالمقادير التي يحددها الأطباء، وهي طاهرة العين، ولا حرج في استعمال جوزة الطيب في إصلاح نكهة الطعام بمقادير قليلة لا تؤدي إلى التفتير أو التخدير».

٣٠- كذلك يجوز استخدام المخدرات في علاج المدمنين عليها بجرعات متدرجة في النقصان، كجزء من برنامج العلاج الطبي، حتى يتم الشفاء من الإدمان عليها والتوقف الكامل عن تعاطيها، وذلك إذا تعينت هذه الوسيلة للعلاج منه، بحيث لا يقوم غيرها من المواد أو السبل المشروعة أصالة للعلاج مقامها.

جاء في «رد المحتار» لابن عابدين: «سئل ابن حجر المكي عن ابتلي بأكل نحو الأفيون، وصار إن لم يأكل منه هلك؟ فأجاب: إن علم ذلك قطعاً حل له، بل وجب، لا اضطراره إلى إبقاء روحه، كالميتة للمضطر، فإن ترك فهو آثم

(١) جامع العلوم والحكم ص ٣٩٧، ٣٩٨ بتصرف.

فاسق، قال الرملي: وقواعدنا لا تخالفه»^(١).

غير أن ابن حجر المكي قيد ذلك بوجوب التدرج في إنقاصه حتي يتم التوقف عن تعاطيه بالكلية، فقال: «يجب عليهم التدرج في تنقيصه شيئاً فشيئاً؛ لأنه مذهب لشغف الكبد به شيئاً فشيئاً إلى أن لا يضره فقده، كما أجمع عليه من رأيائهم من أفاضل الأطباء، فمتى لم يسعوا في ذلك التدرج فهم فسقة آثمون، لا عذر لهم ولا لأحد في إطعامهم إلا قدر ما يحيي نفوسهم لو فرض فوتها بفقده»^(٢).

(١) رد المحتار ٢٩٧/٥ .

(٢) تحفة المحتاج لابن حجر المكي ١٦٨/٩، وانظر مواهب الجليل للحطاب ٩/١ .

القضية الثالثة

التوسل بالطاهر المباح إلى غرض محظور

في استنشاق المذييات الصناعية والمواد الحاملة والدافعة

٣١- الأصل الشرعي في الوسائل أنها تأخذ حكم المقاصد^(١). قال العز بن عبد السلام: «لوسائل حكم المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتيب المصالح والمفاسد»^(٢).
ويتفرع علي ذلك:

(أ) أن المذييات الصناعية التي توجد في كثير من المنتجات الصناعية، مثل الدهانات، والصبوغ، ومزيلات الدهون والبقع، والشرائط اللاصقة، ووسائل تصحيح أخطاء الآلة الطابعة، ومذييات طلاء الأظافر، تعتبر مواداً طاهرة جاهزة للاستعمال في هذه الوجوه؛ إذ الأصل في الأعيان الطهارة، واستخدامها على هذا النحو يحقق منفعة ومصلحة معتبرة شرعاً، والوسائل تأخذ حكم المقاصد.

أما إذا وقع استخدامها لغرض محرم، كما يفعل بعض العابثين من الشباب، الذين يستشقون رائحتها للحصول علي تأثيرها المخدر؛ حيث إنها تسبب لهم الهلوسة وفقدان الوعي، فذلك أمر محظور شرعاً؛ إذ الوسائل تأخذ حكم ما تفضي إليه.

(ب) ومثل ذلك يقال في المواد الحاملة والدافعة للمادة الفعالة في العبوات المضغوطة؛ فإن الأصل فيها الطهارة وحل الانتفاع بها، ويبقى هذا

(١) الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢٢٨/٤ .

(٢) قواعد الأحكام ص ٨٨ .

الأصل مستصحياً ما دامت تستخدم وسائل لأغراض مشروعة.

أما استنشاقها من أجل التوصل إلى تأثيرها المخدر أو الهلوسة وفقدان الوعي، فحكمه حكم ما يفضي إليه من الحرام؛ إذ النظر إلى مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة، للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالدار البيضاء، (يونيو ١٩٩٧م) :«إن المذيبات الصناعية، والمواد الحاملة والدافعة للمادة الفعالة في العبوات المضغوطة إذا استخدمت وسيلة لغرض أو منفعة مشروعة فهي جائزة شرعاً، أما استعمالها من أجل الحصول على تأثيرها المخدر أو المهلوس باستنشاقها فهو حرام شرعاً، اعتباراً للمقاصد ومآلات الأفعال».

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الاختيارات الفقهية من فتاوى ابن تيمية.
- للإمام البعلي.
- أحكام القرآن.
- للإمام الجصاص.
- أحكام القرآن.
- للإمام ابن العربي.
- الأشباه والنظائر.
- للإمام السيوطي.
- الأشباه والنظائر.
- للإمام ابن نجيم.
- الإشراف على مذاهب أهل الشرف.
- للإمام ابن المنذر.
- إعداد المهج للاستفادة من المنهج في قواعد الفقه المالكي.
- إعلام الموقعين.
- للإمام ابن القيم.
- إغاثة اللهفان.
- للإمام ابن القيم.
- إيضاح المسالك.
- للإمام الونشريسي.
- بدائع الصنائع.
- للإمام الكاساني.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- للإمام ابن رشد.

- تفسير الرازي.
- تفسير المنار.
- للشيخ محمد رشيد رضا.
- تبين الحقائق.
- للإمام الزيعلي.
- التحرير والتتوير.
- للإمام ابن عاشور.
- تحفة المحتاج.
- للإمام ابن حجر المكي.
- جامع الأصول.
- للإمام ابن الأثير.
- جامع العلوم والحكم.
- للإمام ابن رجب.
- الجامع لأحكام القرآن.
- للإمام القرطبي.
- حاشية البناني على شرح المحلي على جميع الجوامع.
- حاشية العدوي على الخرشي.
- حاشية قليوبي وعميرة.
- الحدود في الأصول.
- للإمام الباجي.
- الحاوي الكبير.
- لإمام الماوردي.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.
- للإمام أبي نعيم الأصفهاني.
- الخرشي على مختصر خليل.
- الدراري المضيئة شرح الدرر البهية.
- للإمام الشوكاني.
- درر الأحكام شرح مجلة الأحكام العدلية.
- لعلي حيدر.

- الذخيرة.
- للإمام القرافي،
- رد المحتار على الدر المختار.
- للإمام ابن عابدين.
- الروضة الندية.
- للإمام صديق حسن خان.
- زاد المعاد.
- للإمام ابن القيم.
- سبل السلام.
- للإمام الصنعاني.
- سنن أبي داود.
- سنن ابن ماجه.
- سنن الترمذي.
- سنن الدارقطني.
- السنن الكبرى.
- للإمام البيهقي.
- سنن النسائي.
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- السيل الجرار.
- للإمام الشوكاني.
- شرح تنقيح الفصول.
- للإمام القرافي.
- الشرح الصغير.
- للإمام الدردير.
- شرح مسلم.
- للإمام النووي.
- شرح معاني الآثار.
- للإمام الطحاوي.
- شرح منتهى الإرادات.
- للإمام البهوتي.

- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب.
- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة.
- للإمام ابن شاس.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود.
- للشيخ المباركفوري.
- غياث الأمم.
- لإمام الحرمين الجويني.
- الفتاوى الكبرى.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- الفتاوى الكبرى.
- للإمام ابن حجر الهيتمي.
- فتاوى قاضيخان بهامش الفتاوى الهندية.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري.
- للإمام ابن حجر العسقلاني.
- الفروع.
- للإمام ابن مفلح.
- الفروق.
- للإمام القرافي.
- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
- قواعد الأحكام.
- للإمام العز بن عبد السلام.
- القوانين الفقهية.
- للإمام ابن جزي.
- القواعد.
- للإمام ابن رجب.
- كشاف القناع.
- للإمام البهوتي.

- المبدع في شرع المقنع.
- للإمام ابن مفلح.
- المبسوط.
- للإمام السرخسي.
- مجلة الأحكام العدلية.
- المجموع شرح المذهب.
- للإمام النووي.
- مجموع فتاوى ابن تيمية.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- المحلى.
- للإمام ابن حزم.
- المحلى على جمع الجوامع في أصول الفقه.
- مختصر الفتوى المصرية.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- مختصر الفتاوى المصرية.
- للبعلي.
- المخدرات من القلق إلى الاستعباد.
- للدكتور محمد الهواري.
- المسائل الماردينية.
- لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- المستدرك.
- للحاكم.
- مسند الإمام أحمد.
- مشكلة استخدام المواد المحرمة في المنتجات الغذائية والدوائية.
- للبروفسور محمد عبد السلام.
- المغني.
- للإمام ابن قدامة.
- مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج.
- للإمام الشربيني.
- المنثور في القواعد.
- للزركشي.

- المذهب.
- للإمام الشيرازي.
- المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء.
- للدكتور أحمد رجائي الجندي.
- مواهب الجليل.
- للإمام الخطاب.
- الموسوعة الفقهية الكويتية.
- نهاية السؤل.
- للإمام الإسنوي.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج.
- للإمام الرملي.
- نيل الأوطار.
- للإمام الشوكاني.
- الهداية مع العناية والكفاية.
- للإمام المرغيناني.



مناهج العلماء في دفع التعارض وترتيب الأدلة.

للدكتور محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي
الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية
- المدينة المنورة -

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

- بينت أهمية علم أصول الفقه ومنزلته بين العلوم، ومنهج الصحابة والتابعين في ترتيب الأدلة والجمع بينها، ودفع التعارض الذي يتوهم بينها، وذكرت نماذج من جمع الصحابة بين الأدلة وترتيبهم لها، ثم ذكرت معنى مناهج العلماء، ومعنى دفع التعارض. وحررت مناهج العلماء في دفع التعارض بين الأدلة، فوجدتها منحصرة في ثلاث طرق رئيسة، وهي:

الجمع بين المتعارضين، أو الترجيح بينهما، أو نسخ المتأخر للمتقدم منهما. وجمهور العلماء يقدمون الجمع ثم الترجيح، ثم النسخ. أما الحنفية فيقدمون النسخ ثم الترجيح ثم الجمع. وجمهور العلماء المحدثين يقدمون الجمع ثم النسخ ثم الترجيح.

وقد ترجح عندي أنه لا يمكن البدء - دائماً - بواحد منها في دفع التعارض، فكل منها قد يكون راجحاً أو متعيناً في بعض الحالات.

● واشتمل الفصل الثاني على سبعة مباحث، تناولت فيها بيان معنى ترتيب الأدلة، وأقوال العلماء في دفع التعارض بترتيب الأدلة، حيث قدم بعضهم الإجماع مطلقاً، وبعضهم الكتاب والسنة مطلقاً، لكنني تمكنت من الجمع بين القولين، فظهر لي أن إطلاق القول بتقديم الكتاب والسنة على جميع أنواع الإجماع ليس بسليم، كما أن إطلاق القول بتقديم جميع أنواع الإجماع على الكتاب والسنة ليس بسديد.

بل الصحيح: أن يقدم بعض أنواع الإجماع، كإجماع الصحابة رضي الله عنهم القولي المشاهد، أو إجماع جميع الأمة القولي المشاهد في كل عصر، والإجماع المنقول بعدد التواتر.

ويقدم القطعي من نصوص الكتاب والسنة على بعض أنواع الإجماع، كالإجماع السكوتي، أو القول المنقول بالآحاد، وإجماع لم يتحقق عدم وجود مخالف فيه.

وبهذا علم أن التعارض يدفع بترتيب الأدلة، ووضع كل منها في مرتبته، أو تقديم بعضها على بعض.

صفحة أبيض

المقدمة:

وتشمل ما يأتي:

أولاً:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن العلوم ثلاثة أضرب: علم عقلي، وعلم نقلي، وعلم أخذ من العقل والنقل بطرف، فلذلك أشرف في الشرف على أعلى الشرف، وهو علم أصول الفقه، فقد جمع بين العقل والنقل، واصطحب فيه الرأي والشرع، فأخذ منهما سواء السبيل، فلم يكن تصرفاً بمحض العقل الذي لا يقبله الشرع، ولم يكن مبنياً على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد، وإنه لنعم العون على فهم كتاب الله تعالى، وسنة الرسول ﷺ، وناهيك من علم يرتقي الناظر فيه عن حضيض رتبة التقليد، إلى رفيع درجة المجتهدين، وأقل أحواله أن يعرف وجوه الترجيح، فيفرق بين الراجح والمرجوح، ويميز بين السقيم والصحيح، ويعرف مدارك المجتهدين، ويسهل عليه معرفة أسباب الخلاف بين الأئمة المتقدمين.

وأصول الفقه، ومصادر التشريع، ومدارك الأحكام هي القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم السنة المطهرة المبينة له، وفي حياة النبي ﷺ كانت الأحكام تتلقى بما يوحى إليه صلوات الله وسلامه عليه من القرآن، ويبينه بقوله الشفاهي، أو فعله المشاهد، لا يحتاج فيه إلى نظر وقياس، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى انقطع نزول الوحي، وحفظ القرآن بالتواتر، وأجمع الصحابة رضي الله عنهم على وجوب العمل بما يصل إلينا من السنة قولاً أو فعلاً، بالنقل الصحيح، وتعينت دلالة الشرع من الكتاب والسنة بهذا المعنى، ثم ينزل الإجماع منزلة، لإجماع الصحابة رضي الله عنهم على النكير على مخالفهم، ولا بد للإجماع من مستند سواء علمت عين ذلك المستند أم لم تعلم؛ لأن المسلمين لا يمكن

اتفاقهم من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة لهم بالعصمة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات^(١)، ثم إن النظر في طرق استدلال الصحابة ومن بعدهم من السلف بالكتاب والسنة، يوضح أنهم كانوا يقيسون الأشباه بالأشباه، ويناضون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك؛ لأن كثيراً من الوقائع بعد النبي ﷺ لم ينص على حكمها، فقاسوها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبيهين، أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو القياس، وهو رابع الأدلة، واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع، أو وقوعه، وفي القياس، وألحق بعضهم بهذه الأدلة أدلة أخرى، إلا أن المخالف في الإجماع والقياس يعدّ شاذاً، ولم نذكر الأدلة الأخرى؛ لرجوع الاحتجاج بها إلى هذه الأدلة، كما أنهم رتبوا الأدلة على تقديم الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس مسترشدين بفعل الصحابة رضي الله عنهم، فكان أبو بكر رضي الله عنه إذا وردت عليه نازلة نظر في كتاب الله، فإن وجد حكمها حكم به، وإن لم يجده في الكتاب، وعلم عن رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة حكم بها، فإن لم يجد خرج فسأل الصحابة: هل علمتم أن رسول الله ﷺ حكم في هذا بحكم، فربما اجتمع إليه نفر كلهم يذكر عن النبي ﷺ فيه أحكاماً، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا علم نبينا، فإن لم يجد فيه سنة عن النبي ﷺ جمع رؤوس الصحابة، وخيارهم، فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر حكم به^(٢).

وجاء في وصية عمر رضي الله عنه لشريح: «فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن في سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فاختر

(١) انظر: المستصفى، للغزالي ٣/١، مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٢، أضواء البيان ٦٥٤/٤ فما بعدها .

(٢) انظر: فجر الإسلام ص ٢٣٩ .

أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك لتقدم، فتقدم، وإن شئت أن تتأخر، فتأخر، لا أرى التأخير إلا خيراً لك»^(١).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «من عرض له منه قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله، ولم يقض به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله، ولم يقض به نبيه ﷺ فليقض به الصالحون فليجتهد رأيه، فإن لم يحسن فليقر ولا يستحي»^(٢).

وكان ابن عباس رضي الله عنهما إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله، وكان عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا عن رسول الله ﷺ، وكان عن أبي بكر وعمر قال به، فإن لم يكن في كتاب الله، ولا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أبي بكر، ولا عن عمر اجتهد رأيه^(٣).

وهكذا كان الصحابة والتابعون يرتبون الأدلة، ويدفعون ما يظن أنه تعارض بينها، وقد ذكر الشيرازي عن ابن عباس في قول الله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يَسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿فَوربك لنسألنهم أجمعين﴾^(٥): «يسألون في موضع، ولا يسألون في موضع آخر»^(٦) كما سيأتي مبيناً إن شاء الله تعالى.

وبهذا تتبين أهمية أصول الفقه، ومنزلته بين العلوم الشرعية، وأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحاولون دفع التعارض، سواء أكان ذلك عن طريق الجمع، أو الترجيح، أو النسخ، أو ترتيب الأدلة.

(١) جامع بيان العلم وفضله ٧٠/٢.

(٢) المرجع السابق ٧١/٢.

(٣) المرجع السابق ٧٣/٢-٧٤.

(٤) الرحمن، آية ٣٩.

(٥) الحجر، آية ٩١.

(٦) انظر: التبصرة ص ١٥٩.

ثانياً: أهمية الموضوع، ومسوّغ الكتابة فيه؛

وإذا كان الأمر كذلك حسب ما ذكرت ظهرت أهمية الموضوع «مناهج العلماء في دفع التعارض وترتيب الأدلة»، وسأغت الكتابة فيه؛ لأنه جزئية من أهم جزئيات أصول الفقه الذي هو عبارة عن: «الأدلة الإجمالية والقواعد العامة، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»^(١).

والأدلة الإجمالية هي القرآن الكريم، والسنة، والإجماع، والقياس... إلخ. والقواعد العامة مثل: «الأمر للوجوب»، و«النهي للتحريم»، و«العام يحمل على الخاص»، و«المتأخر ناسخ للمتقدم» ونحوه.

وكيفية الاستفادة منها هي نفس موضوع البحث من الجمع، أو الترجيح، أو النسخ، أو تقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الأحاد، أو المنطوق على المفهوم، أو إجماع الصحابة على إجماع غيرهم، والعلة المنصوصة على المستنبطة... إلى غير ذلك من أنواع الاستفادة من الأدلة.

وبالإضافة إلى ما تقدم، فإنني لم أر من أفرد هذا الموضوع بالكتابة، وإفراده بالكتابة، وجمعه في بحث واحد يجعله مثل الموضوع الذي لم يكتب فيه، ثم إن الكتابة في أي موضوع تجعل الكاتب يدرسه بعناية وتدبر، مما ينتج عنه الإحاطة بالموضوع من جميع جوانبه، وكان العلماء رحمهم الله إذا أرادوا دراسة فنٍّ ألفوا فيه حتى يحيطوا به علماً حسب الاستطاعة.

ثالثاً: خطة البحث؛

يتكون البحث من مقدمة، وفصلين، وخاتمة. أما المقدمة فقد اشتملت على الافتتاحية، وأهمية علم أصول الفقه، ومنزلته بين العلوم، وكيف انحصرت الأدلة في حياة النبي ﷺ في الكتاب، والسنة، وكيف كان الإجماع والقياس حجة، وكيف أخذ الصحابة رضي الله عنهم بترتيب الأدلة، والجمع بينها، ودفع التعارض الذي قد يتوهم بينها، وكذلك التابعون ساروا على نهج الصحابة في ذلك، ونماذج من جمع

(١) انظر: المنهاج مع البدخشي ١٣/١، الإبهاج ١٩/١، الحدود للباقي ص ٣٦، البحر المحيط ٢٤/١، المعتمد ٩/١.

الصحابة بين الأدلة، وترتيبهم لها، وأهمية الموضوع، ومسوّغ الكتابة فيه، وخطة البحث، ومنهجي فيه، ومعنى مناهج العلماء، ومعنى دفع التعارض.

وأما الفصل الأول ففي مناهج العلماء في دفع التعارض، وفيه تمهيد، وستة مباحث، وقد اشتمل التمهيد على ما إذا وقع التعارض بين دليلين فأكثر، فإن في دفعه ثلاث طرق، اختلف العلماء في أيها يقدم، وتلك الطرق هي: الجمع، والترجيح، والنسخ، وما يتبع ذلك من التوقف، أو التخيير، أو الأخذ بالحظر، أو الإباحة، أو تقليد مجتهد آخر... إلخ.

واشتمل المبحث الأول على أدلة الجمهور القائلين بأن المجتهد يبدأ بالجمع، فإذا لم يمكن الجمع فالترجيح، فإن لم يمكن فالنسخ إلى آخر ما تقدم. واشتمل المبحث الثاني على تحرير مذهب الأحناف القائلين بتقديم النسخ، وتحرير مذهبهم في ذلك.

واشتمل المبحث الثالث على أمثلة لما ذهب إليه الأحناف. واشتمل المبحث الرابع على دليل الأحناف على تقديم النسخ، وأدلتهم ومن وافقهم على تقديم الترجيح على الجمع عند تعارض الأدلة. واشتمل المبحث الخامس على أدلة القائلين بسقوط المتعارضين، والتوقف عن العمل بهما وجوباً، وهم بعض الشافعية والحنفية، وبعض أهل الظاهر. واشتمل المبحث السادس على مذاهب أخرى إذا لم يمكن شيء مما تقدم في المباحث السابقة، ووجهة نظر كل منها، وما ظهر لي. وأما الفصل الثاني ففي ترتيب الأدلة، وفيه سبعة مباحث: اشتمل الأول منها على معنى ترتيب الأدلة.

واشتمل المبحث الثاني على ذكر أقوال العلماء في دفع التعارض بترتيب الأدلة ونقل عباراتهم.

واشتمل المبحث الثالث على تقديم الإجماع مطلقاً، وأدلته. واشتمل المبحث الرابع على تقديم الكتاب والسنة مطلقاً على الإجماع، وأدلته.

واشتمل المبحث الخامس على الجمع بين القولين السابقين.
واشتمل المبحث السادس على تقديم غير الإجماع من الأدلة بعضها على بعض حسب مراتبها.
واشتمل المبحث السابع على دفع التعارض بتقديم بعض الأدلة على بعض آخر منها.

وأما الخاتمة ففي بعض النتائج التي ظهرت من خلال البحث.

رابعاً: منهجي في البحث.

لقد سرتُ في كتابة هذا البحث على المنهج العلمي الأمثل في نظري، والمتبع في كتابة البحوث العلمية، وبذلت قصارى جهدي في تحقيق ذلك متبعاً في ذلك ما يأتي:

نقل الأقوال من مصادرها، وتوثيقها بعد تتبع المراجع، وتصفح الأدلة، واستقراء الأقوال، وفهمها، ثم كتابتها بأسلوب يعتمد على الموازنة بين الأقوال، والمناقشة، والاعتراضات، والأجوبة، والترجيحات، والجمع بين الأدلة، وبيان وجه دلالاتها، سالكاً في ذلك طريقة ذكر الدليل، ثم إيراد الاعتراض عليه بعده مباشرة، ثم الإجابة عن الاعتراض بعد إيراده، ثم المناقشة لتلك الأدلة، والاعتراضات، والأجوبة، ثم أذكر ما ظهر لي بصرف النظر عن القائل؛ لأنّ المعتبر هو القول الصحيح، محاولاً في ذلك كله الالتزام بالأمانة العلمية في النقل، والعزو، وبالإضافة إلى ما تقدم، فإني ذكرت أرقام الآيات، وسورها، وخرجت الأحاديث النبوية من مظانها، وترجمت ترجمة موجزة للأعلام الواردة أسماؤهم في متن البحث، وعرفت المصطلحات العلمية، وعملت فهرساً للآيات، والأحاديث، والأعلام المترجم لهم.

وصلّى الله وسلم على سيدنا ونبيينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

خامساً: معنى مناهج العلماء:

المناهج جمع منهج، وفي القاموس: «المنهج: الطريق الواضح كالمنهج،

والمناهج، وبالتحريك: البهرُ وتتابع النَّفس، والفعل: كفرح، وضرب، وأنهج
وَضَحَ، وأوضح... ونهج كمنع: وَضَحَ، وأوضح، والطريق: سلكه، واستنهج
الطريق صار نهجاً كأنهجه، وفلان سبيل فلان: سلك مسلكه^(١).

والنهج بوزن: الفلس، والمنهج بوزن المذهب، والمناهج: الطريق الواضح،
ونهج الطريق أبانه، وأوضحه، وسلكه، وبابهما قطع^(٢).

ومنهج الطريق: وضحه، والمناهج كالمناهج، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ
شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، أي الطريق الظاهر الواضح، وقيل: سبيلا
وسنة^(٣)، وأنهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجاً واضحاً بيناً، وفي الأثر:
«لم يمت النبي ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة»^(٤)، أي واضحة بينة^(٥).
والمراد بالعلماء: المجتهدون من أصحاب النبي ﷺ فمن بعدهم.

إذن مناهج العلماء هي مذاهبهم وطرقهم ومسالكهم، والمراد بها هنا
هو: أن منهم من يقدم الجمع، ومنهم من يقدم النسخ، ومنهم من يقدم
الترجيح كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

سادساً: معنى دفع التعارض:

(أ) معنى الدفع: الإزالة بقوة، والحماية، والمنع، يقال: دفعه، ودفع إليه،
ودفع عنه دفعاً ومدافعة أي: منع منه ذلك^(٦). وفي المفردات: الدفع إذا عدى
بإلى اقتضى معنى الإنالة، نحو قوله تعالى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]
وإذا عدى بعن اقتضى معنى الحماية، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾
[الحج: ٣٨]، وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥١] أي
لولا دفع الله العدو بقدرته وبجنود المسلمين لغلب المشركون المؤمنين^(٧).

(١) انظره ٢١٠/١.

(٢) مختار الصحاح ٢٨٤/١.

(٣) انظر: النكت والعيون للماوردي ٤٧١/١، صحيح البخاري ١/

(٤) خرجته الدارمي عن العباس في المقدمة من سننه، باب في وفاة النبي - ٣٩/١، ولفظه: ((إن رسول الله ﷺ
والله ما مات حتى ترك السبيل نهجاً واضحاً... إلخ)).

(٥) انظر: النهاية في غريب الحديث ١٨٥/٤، ولسان العرب ٣٨٣/٢، وسنن الدارمي ٣٩/١-٤٠.

(٦) انظر: القاموس المحيط ٢١/٣، لسان العرب ٨٧/٨، أساس البلاغة ص ١٣٢.

(٧) انظر: تفسير القرطبي ٢٦٠/٣.

وقوله: ﴿لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ (٢) مِنْ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ ﴿٣﴾ (١) [المعارج: ٢، ٣].

فيكون معنى الدفع: رفع التعارض، وإزالته، وحماية الشريعة منه، ومنع وروده فيها، فعلى هذا يكون بمقتضى الترتيب، والجمع، والترجيح، والنسخ كما سيأتي في الفصل الأول من البحث إن شاء الله تعالى.

(ب) - معنى التعارض في اللغة: تفاعل يدل على المشاركة بين اثنين فأكثر، وتأتي مادة «عرض» في اللغة بمعنى: المنع، والظهور، والبدو، وحدوث الشيء بعد العدم، والمقابلة، والمساواة، والمماثلة (٢)، وكل هذه المعاني راجعة إلى معنى الظهور.

والتعارض في الاصطلاح هو: التقابل بين دليلين فأكثر بحيث يتنافى مدلولاهما (٣). مثل: أن يكون أحدهما يدل على الإباحة، والآخر يدل على التحريم.

(١) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني ص ١٧٠.

(٢) انظر: القاموس ٣٣٥/٢، لسان العرب ١٦٨/٧.

(٣) انظر: أصول السرخسي ٦٢/٢، نشر البنود ٢٧٣/٢، شرح الكوكب ٦٠٥/٤، البحر المحيط ١٠٩/٦.

الفصل الأول

وفيه تمهيد، وستة مباحث:

صفحة أبيض

التمهيد:

إذا وقع التعارض بين دليلين فأكثر، ففي دفع ذلك ثلاث طرق، اختلف العلماء في أيها يقدم:

فذهب جمهور العلماء، منهم الأئمة الثلاثة: مالك، والشافعي، وأحمد، وأتباعهم، وأبو حنيفة في رواية، إلى تقديم الجمع بين المتعارضين على قدر الإمكان، ولو من وجه واحد، فإذا لم يمكن انتقل المجتهد إلى الترجيح، فإذا لم يمكن انتقل إلى النسخ، وبحث عن المتأخر من المتعارضين، وحكم بأنه الناسخ على خلاف بين الجمهور في تقديم الترجيح، أو تقديم النسخ، بعد اتفاقهم على تقديم الجمع^(١). فإن لم يمكن شيء من ذلك تساقط الدليلان ووجب التوقف، أو يقلد مجتهداً آخر أو يتخير فيهما، أو يأخذ بالحظر، أو الإباحة^(٢). وذهب جمهور الأحناف إلى أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فأكثر، فإنه يبدأ بالنظر في التاريخ حتى يحكم بنسخ المتقدم منهما نزولاً حسب ما هو مشروط في النسخ والمنسوخ، فإن لم يعلم التاريخ، وكان لأحدهما مزية يرجح بها على الآخر حكم بالترجيح، فإن لم يمكن الترجيح ولم يعلم تاريخ الدليلين جمع بينهما إن أمكن الجمع، والتوفيق بينهما، فإن لم يمكن الجمع ترك العمل بهما ورجع إلى ما دونهما من الأدلة... إلخ^(٣).

وذهب جمهور المحدثين إلى أن المجتهد يبدأ بالجمع، فإذا لم يمكن

(١) الجمع في اللغة : الضمُّ والتأليف بين الشيئين أو الأشياء بتقريب بعضها إلى بعض، قال تعالى : ﴿وجمع الشمس والقمر﴾، وقال : ﴿وذلك يوم الجمع﴾، وقال : ﴿يجمع ليوم الجمع﴾، وفي الاصطلاح : «إظهار التوافق والائتلاف، والتقارب بين الأدلة الشرعية التي يظهر منها التعارض، وبيان عدم وجود خلاف بينها حقيقة بطريق من طرق دفع التعارض من الأدلة، سواء أكانت بتأويل جميع ما يظهر التعارض فيه أم بتأويل بعضه. القاموس ١٤/٣، المفردات ص ٩٦-٩٧، التعارض والترجيح للبرزنجي ١/٢٣٧-٢٣٨، أصول الأحكام للكبيسي ص ٢٤٣.

(٢) انظر : العدة ١٠٤١/٣-١٠٤٧، المستصفى ١٢٨/٢، المحصول ٥٠٦/٢/٢، الفقيه والمتفقه ٢٢٢/١، شرح تنقيح الفصول ص ٤٢١، البحر المحيط ١٣٣/٦-١٣٤، شرح الكوكب ٦٠٩/٤.

(٣) انظر : فواتح الرحموت ١٨٩/٢-١٩٠، شرح التوضيح ١٠٠/٢-١٢٠، أصول السرخسي ١٣/٢-٢٢، مرآة الأصول على المرقاة ص ٢٦٦-٢٦٩، مشكاة الأنوار ١١٠/٢-١١٤.

الجمع لجأ إلى النسخ إذا علم التاريخ، فإذا لم يمكن لجأ إلى الترجيح، فإذا
تعذر الترجيح وجب التوقف، أو الحكم بسقوط المتعارضين^(١).

وذهب بعض الشافعية، وبعض الظاهرية إلى أن المجتهد يتوقف أولاً في
المتعارضين، ولا يعمل بواحد منهما حتى يوجد مرجح لأحدهما، أو يعلم
تاريخهما، فيأخذ بالمتأخر منهما^(٢).

فإذا علم ذلك انتقلنا إلى أدلة هذه المذاهب، ومناقشتها، ثم نختمها بما
ترجح عندي، وذلك من خلال المباحث التالية:

(١) انظر: التعارض والترجيح، للبرزنجي ١/٥٩، ٦١، ١٧٧، تدريب الراوي ص ٣٨٦-٣٩١، الاعتبار، للحازمي
ص ٢٥-٢٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/١١٥، نشر البنود ٢/٢٨١، حاشية البناني على المحلي على جمع الجوامع ٢/٣٦٢.

المبحث الأول:

أدلة الجمهور القائلين بأن المجتهد يبدأ بالجمع، فإذا لم يمكن الجمع، فالترجيح، فإن لم يمكن، فالنسخ... إلى آخر ما تقدم
الدليل الأول:

إن الأصل في الأدلة الشرعية إعمال كل واحد منها، وعدم التعارض، فيجب حملها على ما يؤدي إلى ذلك، وهو الجمع بينها والتوفيق، وبيان أن بعضها يؤيد بعضها، ولو كان ذلك الجمع والتوفيق من وجه واحد، فإنه أولى من الترجيح المؤدي إلى ترك العمل بواحد من تلك الأدلة التي يظهر التعارض بينها؛ لما في الجمع والتوفيق من تنزيه الأدلة الشرعية عن الاختلاف المؤدي إلى النقص، والعجز، وكذلك يقال في النسخ والتخيير والتساقط، فإن كل ذلك يؤدي إلى إهمال بعض الأدلة كما في النسخ والتخيير، أو إهمال جميعها كما في التساقط^(١).

واعترض على هذا الدليل: بأن دعوى أولوية الجمع على الترجيح غير مسلمة إلا عند عدم الرجحان لأحد المتعارضين، أما مع وجود الرجحان لأحدهما على الآخر، فلا يكون الجمع أولى لاتفاق العلماء على وجوب تقديم الراجح على المرجوح، بالإضافة إلى أن الدليل المرجوح في مقابلة الدليل الراجح تسقط دلالته، فلا يبقى دليلاً، ولا يكون حينئذ في إهماله إهمال دليل شرعي^(٢).

أما تنزيه أدلة الشرع فواجب، وموافق للعقل والنقل، لكنه لا ينحصر في الجمع بينها، بل يكون بالترجيح.

وأما أن الترجيح يؤدي إلى النقص والعجز فغير مسلم؛ لأنه لا فرق بين الجمع والترجيح والنسخ من حيث إن كل واحد منها يدفع به التعارض، وقد وقع الترجيح من السلف الأول، كما وقع النسخ والمنسوخ، والواجب المخير

(١) انظر: الاعتبار ص ٥-٧، تمهيد الأسنوي ص ٥٠٦، التعارض والترجيح ٢٨٤/١، تعارض النصوص ص ١٤٣،

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١٩٥/٢، الأدلة المتعارضة ص ١٦١، تعارض النصوص ص ١٤٤،

في القرآن الكريم، ولم يقل أحد بأن وقوع ذلك يلزم منه نقص أو خلل في الأدلة الشرعية^(١).

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنه من المقطوع به أن التوفيق والائتلاف بين كلام الشارع أولى، فيكون الأخذ بالجمع بين الأدلة أولى، وبأن المفسرين للقرآن والشارحين للسنة عند ما يجدون ما يوهم النسخ، يحاولون الجمع أولاً، ثم يبينون وجه النسخ، وبعض العلماء أنكر النسخ، ولا يوجد بين العلماء من ينكر الجمع والتوفيق بين الأدلة^(٢).

الدليل الثاني:

ما تعارف عليه العقلاء من تقديم الجمع عند تعارض البيانات على حرمان أحد المتنازعين بالحكم بالتتصف، فكذلك الحال عند تعارض الأدلة، لأن المخالفة القطعية في الجملة مرجوحة بالنسبة إلى موافقة القطعية في الجملة الموجودة في أعمال الدليلين والجمع بينهما، بخلاف الموافقة الاحتمالية الموجودة في العمل بواحد من الدليلين وإهمال الآخر^(٣).

وبيان ذلك أنه إذا جمع بين المتعارضين، وعمل ببعض ما دل عليه كل منهما، عمل حينئذ قطعاً ببعض الموافق للحق، وهو الدليل الصحيح، وخولف بعضه قطعاً، لكن لو ترك أحد المتعارضين احتمل حينئذ إصابة الحق تماماً إذا أصيب الدليل الصحيح، واحتمل الخطأ تماماً إذا أصيب الدليل المرجوح، فكان الأولى الإصابة في بعض قطعاً، كما ورد في ميراث الخنثى المشكل من أنه يورث من حيث يبول، فإن تساوت جهة بوله في الذكورة والأنوثة أخذ ميراثه نصف ميراث رجل، ونصف ميراث امرأة، ووجه الدلالة منه أنه تعارض فيه جهتا إرث، فجمع بينهما، ولم يحكم بسقوط إحداهما، فينبغي أن تكون الأدلة كذلك^(٤).

واعترض على هذا الدليل بأن حاصله هو قياس الأدلة الشرعية على

(١) انظر: التعارض والترجيح ٢٨٧/١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: التعارض والترجيح ١٨٤/١، ٢٨٤-٢٨٥.

(٤) انظر: مشكاة المصابيح ص ٥٤-٥٨، التعارض والترجيح ٢٨٤/١-٢٨٥.

الشهادات، وهو قياس مع وجود الفارق بين لمقيس، والمقيس عليه، أضف إلى ذلك أن المقيس عليه غير متفق عليه، ويلزم منه قلب الأصل فرعاً، وهو الدليل الشرعي، وقلب الفرع أصلاً وهو الشهادة، وبأن الله عز وجل تعبدنا بالظن عندما يتعذر العلم، فإذا حكم بالراجح علم أن الظن يحتمل النقيض، ومع ذلك لو أخطأ الحاكم في ظنه، فإنه مأجور، كما ثبت في القرآن والسنة، فلا ينبغي العدول عن الترجيح بحجة إمكان الخطأ في الترجيح؛ لأن الخطأ ممكن في الجمع كذلك، وقد رجح الصحابة وغيرهم بعض الأدلة على بعض^(١).

الدليل الثالث:

أن المتعارضين دليلاً يمكن استعمالهما، وبناء أحدهما على الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: ٣٩]، مع قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [٩٢] ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [٩٣] [الحجر: ٩٢، ٩٣]، فجمع ابن عباس رضي الله عنهما بين الآيتين بقوله: يسألون في موضع، ولا يسألون في موضع آخر^(٢).

وقيل في الجمع بين الآيتين إن السؤال قسمان: أحدهما: سؤال توبيخ وتقريع، وأداته في الغالب «لَمْ». والثاني: سؤال استخبار واستعلام، وأداته في الغالب «هل»، فالمثبت هو سؤال التوبيخ والتقريع، والمنفي هو سؤال الاستخبار والاستعلام^(٣).

ووجه الدلالة هو: أن العلماء إذا رأوا من ظاهر الأدلة ما يوهم التعارض بينها حاولوا الجمع بينها، ولم يذهبوا إلى الترجيح إلا بعد تعذر الجمع بينها كما رأينا ذلك واضحاً من صنيع ترجمان القرآن في الآيتين السابقتين^(٤). واعترض على هذا الدليل: بأن صنيع ابن عباس - رضي الله عنهما -

(١) انظر: التعارض والترجيح ٢٨٧/١-٢٨٨، تعارض النصوص ص ١٤٥.

(٢) انظر: التبصرة ص ١٥٩، دفع إيهام الاضطراب ص ١٣٢.

(٣) انظر: ذيل مشكل القرآن ص ٦٥، التبصرة ص ١٥٩، دفع إيهام الاضطراب ص ١٣١، التعارض والترجيح ٢٨٦/١.

(٤) انظر: التبصرة ص ١٥٩، التعارض والترجيح ٢٨٦/١، تأويل مشكل القرآن ص ٥٦.

وغيره في الجمع بين الآيتين لا دليل فيه على محل النزاع لاحتمال أن يكون قد بدأ بمحاولة الترجيح بين الآيتين، فلم ير ما يقتضي رجحان إحداهما على الأخرى، أو أنه بدأ بالبحث عن معرفة تاريخ نزول الآيتين حتى يعلم الأخيرة منهما في النزول، فيحكم بأنها ناسخة، وتعذر عليه ذلك كله، فرجع إلى الجمع بينهما، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال^(١).

الدليل الرابع:

أن دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تضمنية، وهي تابعة لدلالة المطابقة، فإذا عمل بكل واحد من المتعارضين من وجه دون وجه، فقد عمل بدلالة المطابقة، وهي أصلية، ومتبوعة، وإذا عمل بأحد المتعارضين وترك الآخر بالكلية، فقد عمل بدلالة التضمن، وهي فرعية وتابعة، ومن المسلمات أن العمل بالأصل المتبوع وهو دلالة المطابقة أولى من العمل بالفرع التابع، وهو دلالة التضمن^(٢).

واعترض على هذا الدليل: بأن مفهوم الخاص ليس جزءاً من مفهوم العام مع تعارضهما، وإن سلم أنه جزء من مفهومه كان حمل العام على بعض مفهوماته حينئذ تركا للعمل بالدلالة الأصلية، فيكون العمل بكل واحد من المتعارضين من وجه عمل بالدلالة التبعية، والعمل بمبدول أحدهما كاملاً وترك الآخر عمل بالدلالة الأصلية، فينعكس الدليل على المستدل^(٣).

(١) انظر: تعارض النصوص ص ١٤٦.

(٢) انظر: المحصول ٥٤٢/٢/٢، مناهج العقول ١٥٧/٣.

(٣) انظر: مناهج العقول ١٥٧/٣، التعارض والترجيح ٢٨٨، ١.

المبحث الثاني :

في تحرير مذهب الأحناف القائلين بتقديم النسخ على الترجيح وتقديم الترجيح على الجمع

وتحرير مذهبهم هو: إذا تعارض الدليلان، وعلم المتأخر منهما، فإنه يكون ناسخاً للمتقدم، وإن لم يعلم التاريخ بينهما، وكان لأحدهما مزية ترجحه على الآخر، سواء أكانت تلك المزية من قبيل الوصف ككون راويه فقيهاً، أم غير ذلك، ككون أحدهما متواتراً، والآخر خبر واحد ما لم تكن تلك المزية في العدد، فإن كثرة الأدلة ليست من المرجحات عندهم، بمعنى أنه لو وجد حديث واحد يعارض أحاديث، فإن الأحاديث لا ترجح على الحديث بمجرد أنها أكثر منه^(١)، وإن لم يعلم التاريخ ولم يوجد مرجح، جمع بينهما إن أمكن الجمع بما يخلص من التعارض سواء أكان ذلك الجمع بما يكون من قبيل الحكم، أو الحال، أو الزمان، وإن لم يمكن شيء من ذلك يترك العمل بالدليلين، ويصار إلى العمل بالأدنى على هذا الترتيب الآتي:

١- إذا تعارضت آيتان لا يعمل بهما، بل يعمل بما دونهما في الدرجة، وهو السنة.

٢- إذا تعارض حديثان يترك العمل بهما، ويعمل بما هو دونهما في الرتبة، وهو القياس، أو أقوال الصحابة على اختلاف بينهم في أيهما يقدم^(٢).

٣- إذا تعارض قياسان، فإن وجد المجتهد ما يرجح أحدهما على الآخر، فإنه يجب عليه العمل بالراجح، وإن لم يجد مرجحاً لأحدهما يكون مخيراً في العمل بأيهما شاء، وإن أخطأ فلا إثم عليه^(٣).

(١) انظر: شرح التوضيح ٢/١٠٠-١٢٠، أصول السرخسي ٢/١٣-١٤، مرآة الأصول ص ٢٦٦.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٢/١٣-١٤، مشكاة الأنوار ٢/١١٠-١١٢.

(٣) انظر: المرجعين السابقين.

٤- وإذا لم يجد المجتهد الأدون عند تعارض الكتاب أو السنة أو القياس، فإنه يحكم بالأصل، وكأن المسألة لا دليل عليها لسقوط المتعارضين^(١).

ومن الأحناف من قال: إذا تعارض قياسان، خير المجتهد في العمل بأيهما شاء مطلقاً، أو بشهادة قلبه بعد التحري؛ لما روي من قوله: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»^(٢)، ولأن إصابة الحق غيب، فتكون شهادة القلب صالحة للاحتجاج بها في ذلك، فيعمل بما شهد به قلبه للنور الذي جعله الله في قلب المؤمن يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه^(٣).

وبعد تحرير مذهب الأحناف ننتقل إلى ذكر أمثلة لهم عند تعارض الأدلة حسب الترتيب السابق، وذلك يجرنا إلى:

(١) انظر: شرح التلويح ١٠٤/٢، فواتح الرحموت ١٨٩/٢، مرآة الأصول ص ٢٦٦-٢٦٧، كشف الأسرار ١٦٢/٣-١٦٣.
(٢) أخرجه الترمذي في التفسير، تفسير سورة الحجر، بزيادة: ثم قرأ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمَن تَوَسَّيْنَ﴾، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ٣٦٠/٤.
والحديث فيه كلام. انظر: المقاصد الحسنة ص ٥٩، كشف الخفاء ٤٢/١.
(٣) انظر أصول السرخسي ١٤/٢-١٦، كشف الأسرار ١٦٧/٣، المغني ص ٢٢٥.

المبحث الثالث:

أمثلة لما ذهب إليه الأحناف

المثال الأول: لتعارض الآيتين، والمصير إلى السنة:

قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠]، مع قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، فإن الآية الأولى تقتضي بعمومها وجوب القراءة على المقتدي، لنزولها في الصلاة باتفاق العلماء، ولدلالة السياق، والآية الثانية تنفي بمفهومها اللزومي وجوب القراءة عن المقتدي لنزولها في الصلاة باتفاق العلماء أيضا.

ولأن الأمر بالشيء - وهو هنا الإنصات - نهي عن ضده - وهو هنا القراءة. إذ الإنصات لا يمكن مع القراءة في وقت واحد من شخص واحد، فيقع التعارض بينهما، ويصار إلى الحديث، وهو قوله ﷺ: «من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة»^(١)، وقوله ﷺ: «وإذا قرأ فأنصتوا»^(٢)، ولا يتعارض الحديثان مع قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٣)؛ لاحتماله في نفسه، لأنه قد يراد به نفي الفضيلة، أو الكمال، ونحو ذلك مما هو معروف في محله، لذلك قالوا: لا يقرأ المأموم الفاتحة خلف الإمام^(٤).

والتمثيل بالآيتين للتعارض المؤدي إلى ترك العمل بهما غير مسلم لإمكان الجمع بينهما بحمل آية: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل: ٢٠] والأمر فيها على أنه موجه للإمام والفض مطلقا، والمأموم في الصلاة السرية خاصة، وحمل آية: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، والأمر فيها على أنه موجه للمأموم في الصلاة الجهرية خاصة، ولكل شخص قرئ القرآن بحضوره في غير الصلاة، وتكون الأحاديث التي ذكروها مؤيدة لهذا

(١) خرجه أحمد وابن ماجه، وضعفه البيهقي، والدراقطني، وابن عدي، وقال الذهبي وابن حجر: إن طريقه كلها واهية ومعلولة. انظر: فيض القدير ٢٠٨/٦، تلخيص الحبير ٢٣٢/١.

(٢) جزء من حديث خرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب التشهد ١٥/٢.

(٣) متفق عليه، خرجه البخاري في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة ١٣٨/١، ومسلم في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة ٩/٢.

(٤) انظر: شرح الهداية ٣٣/١، مشكاة الأنوار ١١١/٢.

الجمع، فثبت به أن الآيتين لا تعارض بينهما حتى تتركها، وينتقل عنهما إلى الحديث، فليس هناك تعارض، ولا ترك، ولا انتقال، بل هناك توافق، واجتماع، واستقرار، وعمل بكل آية من الوجه الذي يبين عدم تعارضها مع الأخرى، والله أعلم^(١).

وأما قولهم: إن حديث: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» يحتمل أن يراد به نفي الفضيلة، أو الكمال. فيرد عليه بأن الظاهر من الحديث نفي ذات الصلاة الشرعية، وصرف الحديث عن ظاهره بدون دليل يجب الرجوع إليه، يؤدي إلى جعل الراجح مرجوحاً، والمرجوح راجحاً، وهو باطل بالإجماع، وما يؤدي إلى الباطل باطل^(٢).

المثال الثاني: وهو للتعارض بين حديثين، والمصير إلى القياس؛

ما روى النعمان بن بشير^(٣) أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف^(٤) كما تصلون ركعة وسجدة^(٥)، مع ما روت عائشة رضي الله عنها: «أنه صلى صلاة الكسوف ركعتين بأربع ركوعات، وأربع سجعات»^(٦)، فتعارض الحديثان، فيصار إلى ما هو دونهما وهو القياس على سائر الصلوات^(٧).

وفي رأيي أن التمثيل بالحديثين على التعارض غير مسلم؛ لإمكان الجمع بينهما؛ كما تقدم نظيره في المثال السابق، وذلك بحمل حديث النعمان على حالة وصفة لصلاة الكسوف، وحمل حديث عائشة على حالة وصفة أخرى لها، كما هو الحال في نقل صفة صلاة النبي ﷺ لصلاة الخوف، وصفة جلساته في الصلوات، وصفة أفعاله في الحج، مع ما يقع من تغاير في جميع

(١) انظر: إرشاد الساري ٤٨/٢، تفسير القرطبي ١٢٣/١، فيض القدير ٤٢٩٠/٦.

(٢) انظر: مشكاة الأنوار ١١١/٢، شرح النووي على مسلم ٣٠-١١/٣، تفسير القرطبي ١٢٣/١.

(٣) هو النعمان بن بشير الأنصاري الخزرجي، ولد عام اثنين من الهجرة، وتوفي عام ٦٥هـ. انظر: الإصابة مع الاستيعاب ٥٥٩-٥٥٠/٣.

(٤) الكسوف في اللغة: القطع، والحجب، وكسوف الشمس والقمر: حجبهما. وقيل: الأحسن في القمر الخسف، وفي الشمس الكسف. انظر: القاموس ١٩٠/٣.

(٥) خرجه أبو داود في الصلاة، باب من قال: يركع ركعتين في الكسوف ١٤١/٣، وابن ماجه ٤٠١/١، وأحمد ٢٦٧/٤.

(٦) خرجه البخاري في الكسوف، باب الصدقة وما بعده ١٨٤-١٨٦، ومسلم في الكسوف ٢٧/٣.

(٧) انظر: كشف الأسرار ١٦٤-١٦٥، فوائح الرحموت ١٩٠/٢، شرح التلويح ١٠٣/٢، مشكاة الأنوار ١١١/٢، المغني ص ٢٢٥.

ذلك، وكله محمول على السنة والجواز، فيكون من أخذ برواية النعمان أخذ بالسنة الثابتة عن النبي ﷺ، من أخذ برواية عائشة رضي الله عنها أخذ بالسنة الثابتة عنه ﷺ أيضاً، نظير ذلك صلاته للنافلة قائماً مرة، وصلاته لها قاعداً مرة أخرى، وكافتراشه وتوركه، وكل ذلك محمول على جواز وسنة التعدد، والتغاير بين تلك الصفات، والله تعالى أعلم.

المثال الثالث: وهو للتعارض بين قياسين، والمصير إلى آثار الصحابة رضي الله عنهم؛

ما ورد من الاختلاف في طهارة سؤر الحمر الأهلية ونجاسته، فقد تعارض فيه قياسان:

أحدهما: قياسه على عرقها المتفق على طهارته، فيكون سؤرها مثله في الطهارة.

والآخر: قياسه على لبنها المتفق على نجاسته، فيكون سؤرها مثله في النجاسة، والجامع في كل من القياسين كونه مائعاً يخرج من بدنه، لا من مخرج النجاسة، فيتعارض القيسان ويتساقطان، ويصار إلى آثار الصحابة، فتوجد متعارضة كذلك في المسألة، فيحكم بسقوطها، ويصار إلى الأصل وهو: حكم سؤر الحمر قبل أن يكون سؤراً، فيقال: إن الماء إن كان طاهراً قبل أن تشرب منه الحمر لا يتجس بشربها، وإن توضأ منه محدث فلا يرفع الحدث، بل لا بد من إضافة التيمم إليه حتى يرفع الحدث بيقين هكذا ذكروا، وهذه الأمثلة مفروضة، وليست واقعة، والأصل في المثال ألا يعترض عليه؛ لأنه يكتفى فيه بالفرض والاحتمال؛ لأن الغرض منه توضيح المسائل، بخلاف الدليل لا بد من وجوده، والله تعالى أعلم^(١).

وبعد توضيح مذهب الأحناف، وذكر الأمثلة لما ذهبوا إليه من تقسيم، وترتيب عند تعارض الأدلة، فإليك ما استدلووا به على تقديم النسخ على الترجيح، وما استدلووا به ومن وافقهم على تقديم الترجيح على الجمع، وهو:

(١) انظر هذه الأمثلة في: مشكاة الأنوار لابن نجيم ١١١/٢-١١٢، مرآة الأصول ص ٢٦٧-٢٦٨، فواتح الرحموت ١٩٢/٢، التلويح ١٠٤/٢-١٠٥، أدلة التشويع المتعارضة ص ١٩٣١٩١، التعارض والترجيح للبرزنجي ٢٨٠/١، كشف الأسرار ١٦٧/٣-١٦٨، المغني ص ٢٢٥.

المبحث الرابع

دليل الأحناف على تقديم النسخ أولاً:

ثم أدلة الأحناف ومن وافقهم على تقديم الترجيح على الجمع عند تعارض الأدلة

أما تقديم الأحناف للنسخ، فإنهم يستدلون له بأن الأدلة الشرعية لا تتعارض في أنفسها وضعا؛ لأن ذلك علامة العجز والنقصان، وهي منزهة عن ذلك، وإنما يقع التعارض في الظاهر للجهل بالناسخ من المنسوخ؛ لأن أحدهما لا بد من أن يكون متقدما، فيكون منسوخا بالمتأخر، فإذا لم يعلم التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر، فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة إلى المجتهد، من غير أن يوجد التعارض في الأحكام حقيقة^(١)، واستدل الأحناف ومن وافقهم على تقديم الترجيح بما يأتي:

الدليل الأول:

اتفاق العقلاء على تقديم الراجح على المرجوح عند تعارض الأدلة، واطراح المرجوح، وعدم اعتباره، فضلاً عن مساواته بالراجح، والأصل جعل الأمور الشرعية على طرائق الأمور المتعارف عليها بين الناس ما لم يكن هناك محذور شرعي، لأن موافقة الأدلة الشرعية للعقل، وتزيلها منزلة الأمور العرفية، مدعاة إلى فهم مقاصدها المؤدى إلى سرعة الامتثال، والانقياد لما تقتضيه من أحكام^(٢).

ويعترض على هذا الدليل: بأن النظر في الترجيح والراجح من الأدلة والمرجوح، إنما يكون عند عدم إمكان الجمع، لترتب إسقاط أحد الدليلين عن العمل بترجيح الآخر عليه، أما عند إمكان الجمع والتوفيق فلا حاجة إلى الترجيح أصلاً^(٣).

(١) انظر: كشف الأسرار ١٥٨/٣، أصول السرخسي ١٢/٢، المغني للخبازي ص ٢٢٤.

(٢) انظر: التقرير والتحبير ٣/٣، فواتح الرحموت ١٩٥/٢، التعارض والترجيح ٢٨٩/١، أدلة التشريع المتعارضة ص ١٦١.

(٣) انظر: حاشية البناني ٣٦٢/٢، المحصول ٥٤٢/٢/٢، البحر المحيط ١٢٣/٦، تقريب الوصول لابن جزي ص ٤٦٢-٤٦٣، التعارض والترجيح ٢٩١/١.

الدليل الثاني؛

الإجماع على تقديم الدليل الراجح على المرجوح، وهذا يدل على أن الترجيح مقدم على الجمع؛ لأنه أولى منه، فلا يلتفت إلى الجمع مع إمكان الترجيح^(١).

واعترض على هذا الدليل بأنه إذا أريد به إجماع الأمة فهو ممنوع لا يصح، وإن أريد به إجماع الأحناف، وسلم أنهم أجمعوا عليه فلا حجة فيه؛ لأنهم بعض الأمة، ولا تثبت الحجة إلا بإجماع علماء جميع الأمة^(٢).

الدليل الثالث؛

وقوع الترجيح بين الأدلة من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم إذا تعارض عندهم دليلان فقد رجحوا حديث: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^(٣) على حديث: «إنما الماء من الماء»^(٤)، فأوجبوا الغسل وإن لم يكن إنزال، وتركوا العمل باشتراط الإنزال في وجوب الغسل المدلول عليه بالحصص «إنما»، وتعريف الجزئين^(٥).

واعترض على هذا الدليل: بأن غاية ما يدل عليه وجوب الترجيح والعمل بالراجح وهو محل اتفاق لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أيهما يبدأ به، ويقدم عند تعارض الأدلة، وهذا لم يتطرق إليه الدليل، فعلم أنه دليل في غير محل النزاع، لأنه لا يمكن الجمع بين الحديثين المذكورين، وإذا لم يمكن الجمع تعين الترجيح باتفاق، فينقلب الدليل على المستدل به، حيث يكون دالاً على أن الترجيح بعد تعذر الجمع^(٦).

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/١٩٥، ٢٠٤، التعارض والترجيح ١/٢٩١.

(٢) التعارض والترجيح ١/٢٩١.

(٣) متفق عليه، خرجه البخاري في كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان ١/٦٢، ومسلم في كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ١/١٨٦-١٨٧.

(٤) خرجه مسلم في كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء ١/١٨٥، وعن ابن عباس أنه معمول به في الاحتلام، فلا يلزم المحتلم غسل إلا بالإنزال.

انظر: نصب الراية ١/٨١، المغني لابن قدامة ١/٢٧٣، مختلف الحديث مع الأم ٧/٨٨.

(٥) انظر: اللمع ص ٢٥، نصب الراية ١/٨١، تقريب الوصول ص ١٧١.

(٦) انظر: التعارض والترجيح ١/٢٩١.

المبحث الخامس :

أدلة القائلين بسقوط المتعارضين، والتوقف عن العمل بهما وجوبا، وهم بعض الشافعية والحنفية وبعض أهل الظاهر^(١).

الدليل الأول:

أن كل واحد من المتعارضين دلّ على معنى مخالف لمعنى ما دل عليه الآخر، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فوجب إسقاطهما جميعا، والتوقف حتى يوجد دليل آخر^(٢).

واعترض على هذا الدليل: بأنه غير مسلم؛ حيث إنه يمكن الجمع بين المتعارضين من وجه، فيعمل بهما على ذلك الوجه، أما إذا لم يمكن الجمع بينهما واحتملا وجهين، فلا يقدم أحدهما على الآخر إلا بالترجيح، وهو ممكن، فيؤخذ به ولا يتساقطان^(٣).

الدليل الثاني:

أن البناء والجمع لا يكون إلا بنفس اللفظ، واللفظ لا يدل عليه، وليس هناك دليل آخر يدل عليه، فوجب التوقف فيه^(٤).

واعترض على هذا الدليل: بأنه باطل، بوجود الأدلة التي يبنى بعضها على بعض، وإن لم يدل عليه اللفظ، ولا دليل آخر يقتضي الجمع بينها - كما تقدم في الجمع بين قوله تعالى: ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان﴾، وقوله تعالى: ﴿فوربك لنسألنهم أجمعين﴾ بأنهم يسألون في موضع، ولا يسألون في موضع آخر، وبأن كلام الشارع لا ينتاقض، فتعين الجمع^(٥).

(١) انظر: البرهان ١١٨٣/٢، روضة الناظر ص ٣٧٢، التبصرة ص ١٥٩، شرح الكوكب ٦١٢/٤.

(٢) انظر: التبصرة ص ١٦٠، التعارض والترجيح ٢٩٢/١.

(٣) انظر: التبصرة ص ١٦٠، التعارض والترجيح ٢٩٣/١، مشكاة المصابيح ص ٥٨-٦١.

(٤) انظر: التبصرة ص ١٦٠، مشكاة المصابيح ص ٥٨-٦١.

(٥) التبصرة ص ١٥٩-١٦١.

الدليل الثالث:

أن المتعارضين يحتمل أن يكون أحدهما منسوخا بالآخر، أو مرتبا عليه، فلا يجوز تقديم أحدهما على الآخر، مثل ما لو احتملا وجهين من الترتيب لا مزية لأحدهما على الآخر^(١).

واعترض على هذا الدليل: بأنه يبطل بما تقدم في الآيتين من احتمال النسخ والترتيب، ومع ذلك قدم البناء والجمع فيهما على النسخ، ولم يلزم عن ذلك تنزيلهما منزلة آيتين تعارض فيهما ترتيبان مختلفان، ولو فرض احتمال النسخ، فإن الترتيب والبناء أظهر، والأظهر أولى؛ لأن فيه استعمال الدليلين، وفي النسخ إسقاط أحدهما^(٢).

الدليل الرابع:

أن أدلة العقل إذا تعارضت تساقطت، وتعين التوقف، وأدلة الشرع فروع عن أدلة العقل فتكون كذلك^(٣).

واعترض على هذا الدليل بأنه قياس مع الفارق، وهو أن أدلة العقل لا تحتمل التأويل، ولا أن يكون المراد بها بعض ما يدل عليه لفظها، وفي أدلة الشرع يحتمل أحد اللفظين التأويل، وأن يكون متقدما على الآخر في النزول، فيقع النسخ بينها والترتيب، ولا يوجد شيء من ذلك في الأدلة العقلية فلا تقاس عليها^(٤).

الدليل الخامس:

أن الشهادتين إذا تعارضتا سقطتا، فكذلك الدليلان^(٥).
واعترض على هذا الدليل: بأن الشهادة ليست كالدليل، وقياسه عليها لا يصح للفروق بينهما من اشتراط العدد فيها دونه، واشتراط الحرية والذكورية لصاحبها دون ناقل الدليل وراويها، فإنه يقبل، ولو كان واحدا أو امرأة أو عبدا^(٦).

(١) انظر: التعارض والترجيح ٢٩٢/١، التبصرة ص ١٦١، مشكاة المصابيح ص ٥٨-٦١.

(٢) انظر: التبصرة ص ١٦١، التعارض والترجيح ٢٩٥/١.

(٣) انظر: التعارض والترجيح ٢٩٢/١، التبصرة ص ١٦١.

(٤) انظر: التعارض والترجيح ٢٩٥/١، التبصرة ص ١٦١.

(٥) انظر: التعارض والترجيح ٢٩٢/١، التبصرة ص ١٦١.

(٦) انظر: التبصرة ص ١٦١، مراقي السعود ص ٢٨٣.

المبحث السادس :

في مذاهب أخرى إذا لم يمكن شيء مما تقدم في المباحث السابقة،
ووجهة نظر كل منها، وما ظهر لي، وإليك بيان ذلك:

أما من ذهب عند تعارض الأدلة إلى تقليد مجتهد آخر، عثر على الترجيح
فقد علل ذلك بأنه في هذه المسألة صار كالعامي؛ لعجزه عن الاجتهاد^(١).

وأما من ذهب عند تعارض الأدلة إلى التخيير بينها، فقد استدل بوقوع
التخيير في خصال الكفارة، وبتخيير العامي في استفتائه بين المفتين،
وتخيير من أراد الحج والعمرة بين الأنساك الثلاثة^(٢).

وأما من ذهب عند تعارض الأدلة إلى الحظر، فقد استدل بحكم الأصل،
والأصل عنده في الأشياء: الحظر حتى يوجد دليل الإباحة^(٣).

وأما من ذهب عند تعارض الأدلة إلى الإباحة، فقد استدل بحكم
الأصل، والأصل عنده في الأشياء: الإباحة حتى يوجد دليل الحظر^(٤).

وبعد استقصاء مناهج العلماء في دفع التعارض، ومذاهبهم في ذلك،
وما استدلوأ به، ومناقشته، ظهر لي ما يلي:

أولاً: ما يتعلق بالجمع والترجيح والنسخ، فإنه في نظري لا يمكن التزام
منهج واحد فيه، بحيث نرجحه ونعمل به أولاً عند إرادة التخلص من
التعارض بين الأدلة؛ وذلك لأن كل واحد من الجمع والترجيح والنسخ قد
يتعين العمل به دون ما عداه، سواء أكان المجتهد بدأ به عند نظره في الأدلة

(١) وبه قال ابن تيمية، وحكاه إمام الحرمين .

المسودة ص ٥٤٩، البحر المحيط ١١٦/٦

(٢) وبه قال الباقلاني والجبايئان والباجي والغزالي والرازي .

شرح الكوكب ٦١٣/٤، التقريب ص ٤٦٦، المحصول ٥١٧/٢/٢، المستصفى ١٢٧/٢، المعتمد ٨٥٣/٢، البحر
المحيط ١١٥/٦، أحكام الفصول ص ٦٧٢.

(٣) وبه قال ابن القصار والشيرازي والكرخي وأحمد والجصاص والآمدي وابن الحاجب.

التبصرة ص ٤٨٤، العدة ١٠٤١/٣، الإحكام ٣٥١/٤، الكافية في الجدل ص ٤٤٢، المسودة ص ٣١٢، تيسير
التحرير ١٥٩/٤.

(٤) وبه قال أبو الفرج وابن حمدان والقاضي عبد الوهاب .

إحكام الفصول ص ٦٧٢، اللع ص ٦٧، فواتح الرحموت ٢٠٦/٢، شرح الكوكب ٦٨٠/٤، تقريب الوصول ص ٤٦٧.

أو آخره، فإن المقدم والمؤخر في النظر والاجتهاد لا تأثير له في الحكم؛ حيث يمكن أن يبدأ بالنظر في النسخ ولا يكون هو المعتبر في الحكم دون الترجيح والجمع، وقد يبدأ بالجمع أو الترجيح ولا يكون معتبرا في الحكم؛ فتبين من هذا أن الخلاف في أيها يقدم خلاف لفظي لا يبنى عليه فرع فقهي؛ لأن من قال: يبدأ بالجمع يقول: إذا أمكن الجمع بين الأدلة، ومن شرط النسخ عدم إمكان الجمع بين المتعارضين، وتحقق التعارض، بينهما من كل وجه، ومعرفة تاريخهما ... إلخ.

ومن قال: يبدأ بالترجيح اشترط وجود مزية لأحد المتعارضين على الآخر، كما هو مبين في تعريف الترجيح، سواء أكانت تلك المزية في نفس الدليل أم في دليل آخر منفصل عنه، وتعدر الجمع بينهما.

ومن قال: يبدأ بالنسخ اشترط التعارض من كل وجه، ومعرفة المتقدم فيكون منسوخا، ومعرفة المتأخر فيكون ناسخا، وذلك يستلزم عدم إمكان الجمع بين المتعارضين، وعدم وجود مزية لأحدهما على الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك ينبغي أن يحمل القول بالبداية بالنسخ على معرفة عدم إمكان الجمع، وعدم وجود مزية لأحد المتعارضين على الآخر، ومعرفة تاريخهما والنسخ عندئذ لا يخالف فيه أحد. ويحمل القول بالبداية بالجمع على معرفة عدم التعارض من كل وجه، وعدم وجود مزية لأحد المتعارضين على الآخر وإمكان الجمع، وعندئذ لا يخالف أحد في الجمع. ويحمل القول بالبداية بالترجيح على معرفة التعارض من كل وجه، وعدم معرفة التاريخ، ووجود مزية لأحد المتعارضين على الآخر، وعندئذ لا يخالف أحد في الترجيح.

ثانياً: ما يتعلق بتساقط المتعارضين، والتوقف، أو المصير إلى التخيير، أو الحظر، أو الإباحة، فإنه مفروض وليس واقعا في الأدلة الشرعية، ولا يستطيع أحد أن يمثل لوقوعه في الشرع، والله تعالى أعلم^(١).

(١) انظر: البرهان ١١٨٣/٢، شرح الكوكب ٦١٢/٤، كشف الأسرار ٧٦/٤، شرح تنقيح الفصول س ٤١٧، نشر البنود ٢٨١/٢، قواعد العز ٥٢/٢، المستصفى ١٢٧/٢، الروضة ص ٣٧٢.

أبيض

الفصل الثاني

وفيه سبعة مباحث:

أبيض

المبحث الأول في معنى ترتيب الأدلة

أولاً: معنى الترتيب:

الترتيب لغة: من رتب رتوباً: ثبت ولم يتحرك، كترتب. ورتبته أنا ترتيباً. ورتب الشيء: ثبت ودام. وله عز راتب، وعيش راتب: ثابت دائم. وأمر راتب أي دار مقيم.

قال ابن جنى^(١): يقال: ما زلت على هذا راتباً وراتماً أي: مقيماً، قال: فالظاهر من أمر هذه الميم أن تكون بدلا من الباء؛ لأنه لم يسمع في هذا الموضع رتم مثل رتب، قال: وتحتمل الميم عندي في هذا أن تكون أصلاً، غير بدل من الرتيمة^(٢).

الترتب والترتب كقنض وجندب: الشيء المقيم الثابت، والترتب: الأمر الثابت، قال الكمي^(٣):

وعمي عمرو بن الختار قوله بني من يفاع المجد ما هو ترتب^(٤)

والرتبة: الواحدة من رتبات الدرج، والصخور المتقاربة وبعضها أرفع من بعض. والرتبة والمرتبة: المنزلة عند الملوك ونحوها، وفي الحديث: من مات على مرتبة من هذه المراتب، بُعث عليها^(٥)، أراد بها الغزو والحج ونحوهما من العبادات الشاقة، والمراتب جمعها. ومن المجاز: لفلان مرتبة عند السلطان

(١) هو أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، إمام في علوم اللغة العربية، وكان أبوه «جني» مملوكاً رومياً لسليمان الأزدي. ولد قبل عام ٣٣٠ هـ. وتوفي عام ٣٩٢ هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢/٤١٠، ومقدمة الخصائص تحقيق النجار.

(٢) القاموس ٧١/١، ولسان العرب ٤٠٩/١-٤١١، أساس البلاغة ص ١٥٣.

(٣) هو أبو المستهل الكمي بن زيد بن خنيس بن مجالد يرجع نسبه إلى مضر وقيل: يرجع إلى بني مالك بن سعد، كان أحمر اللون، سكنه بالكوفة، رمي بالتشيع، له شعر في مدح أهل البيت عليهم السلام، له شعر في هجاء بعض بني أمية مثل هشام، وبني مروان. انظر: معجم القراء للمرزباني ص ٣٤٧-٣٤٨، المؤلف والمختلف للآمدي ص ١٧٠.

(٤) انظر: أساس البلاغة ص ١٥٣ وقال: كان عمه نسابة، فيقول: قوله يرفعي.

(٥) الحديث رواه الإمام أحمد ١٩/٦، ٣٠، وانظر: النهاية ٦٣/٢.

ومنزلة، وهو من أهل المراتب، وهو في أعلى الرُّتَب^(١).

هذا، وبعد إيراد ما ذكر من المعاني اللغوية لأصل مادة «الترتيب»، وتصاريدها بشيء من التوضيح والاستقصاء يتلخص لنا ما يأتي:

أن مادة «الترتيب» مأخوذة من مادة «رَتَبَ يَرْتَبُ رتوباً» الثلاثي، وأن معنى مصدره «الرتوب» دائر حول الثبوت، والإقامة، والانتصاب، وعدم الحركة، وعلى الديمومة، والمنزلة والفضل، والدرج وعتباته، وجعل كل شيء في مرتبته. وهذا المعنى الأخير وإن كان أكثر مناسبة أو أقرب لـ «الترتيب» في مسألة «ترتيب الأدلة»، فإنه مستلزم لبقية المعاني من الفضل، والدوام، والثبوت، والتدرج؛ لأن هذه المعاني كلها توجد في ترتيب الأدلة؛ لأن الفضل يوجب التقديم، والتقديم يوجب الثبوت، والدوام، كما أن التقديم يلزم منه التدرج... إلخ.

أما معنى الترتيب اصطلاحاً: فقول «جعل كل واحد من شيئين فصاعداً، في رتبته التي يستحقها بوجه من الوجوه»^(٢).

وقيل: هو «جعل الأشياء الكثيرة، بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر»^(٣).

ومن نظر في التعريفين عرف أنهما راجعان إلى معنى واحد، وليس بينهما فرق في المؤدى، وإليك بيان ذلك من خلال شرح الفاظهما:

فجملة «جعل كل واحد من شيئين فصاعداً» في التعريف الأول، تعني أن الترتيب يكون في شيئين، ويكون في أشياء كثيرة، وعبر عن ذلك في التعريف الثاني بـ «جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد»، وعدل عن ذكر «شيئين» كما في التعريف الأول؛ لأنه دخل تحت «الأشياء» ضمناً، ولأن لفظة «الأشياء» فيها تنبيه على أدناها الذي هو لفظ «شيئين»، وجملة «في

(١) انظر: أساس البلاغة ص ١٥٣، لسان العرب ١/٤١٠.

(٢) انظر: التحرير شرح التحرير للمرداوي ٨/١٤٢٠، شرح مختصر الروضة ٣/٦٧٤، شرح الكوكب ٤/٦٠٠.

(٣) انظر: المراجع السابقة، والتعريفات للجرجاني ص ٥٥.

رتبته التي يستحقها بوجه من الوجوه» في التعريف الأول، أشير إليها في التعريف الثاني بـ «ويكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بالتقدم والتأخر»؛ لأن عملية الترتيب لا تعدو تقديم وتأخير بعض الأشياء عن بعض في جنسها، والتقديم والتأخير لا يتأتیان إلا بعد معرفة ما تقدم به بعضها على بعض أو تأخر عنه في الرتبة والمنزلة، كترتيب جماعة رجال متفاوتين في الأقدار مثلاً، يجلس كل منهم حيث يستحق بالنسبة إلى أصحابه، وكرتيب جنس الأقارب في النفقة والفطرة والولاية في النكاح والإرث باعتبار تفاوت درجاتهم في القرب والقوة، وقد يقدم الشيء لحسنه، أو خاصية فيه، فإن الإنسان يستحق التقديم تارة لشجاعته، وتارة لعلمه، وتارة لجاهه، وتارة لدينه إلى غير ذلك من الجهات^(١).

فإذا تبين التوافق بين التعريفيين، فقد وقع الاختيار على التعريف الأول؛
لأمرين:

الأول: أنه أوضح من الثاني، وبقدر ما كان الشيء في الوضوح كانت له المكانة، لا سيما التعريفات، وكلما ازداد الشيء وضوحاً، ازدادت النفس تعلقاً به.

الثاني: أنه أوجز من الثاني إيجازاً غير مخل ولا مفرط، والنفس إلى الإيجاز المفيد أميل وأنزع، ومن ذلك كانت من معجزاته الخاصة به ﷺ: «أنه أعطي جوامع الكلم»^(٢).

ثانياً؛ معنى الأدلة:

الأدلة جمع دليل، وهو في اللغة فعيل بمعنى فاعل، أو فعيل من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر، وهو الهادي، أو تقول: هو الكاشف عن المدلول. وهو الناصب للدلالة الفاعل لها. وكل ما يستدل به^(٣).

(١) انظر: شرح مختصر الطوفي ٦٧٤/٣، وشرح الكوكب ٦٠٠/٤، التعبير شرح التحرير ١٤٢٠/٨.

(٢) حديث متفق عليه، خرجه البخاري في كتاب التعبير، باب رؤيا الليل، وفي باب المفاتيح في اليد ٢١٤، ٢١١/٤، ومسلم في كتاب المساجد، ومواضع الصلاة ٦٤٠، ٢/٢.

(٣) انظر: الكافية في الجدل ص ٤٦، القاموس ٣٧٧/٣، العدد ١٣١/١، الواضح ٣٢/١.

وأما الدليل في الاصطلاح فهو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري»^(١).

واليك معنى هذا التعريف:

فلفظ «ما يمكن»: يفيد أن المعتبر التوصل ولو بالقوة، لأنه دليل ولو لم ينظر فيه.

و«صحيح النظر»: يخرج فاسد النظر، ومن ليس من أهل النظر كالجاهل والمبتدع، وصاحب الهوى.

و«مطلوب خبري»: يخرج التصور، ويشمل ما أفاد القطع، والظن خلافاً لمن جعل الدليل خاصاً بما أفاد القطع من الأدلة القطعية، ونص الكتاب، والسنة المتواترة، والإجماع، وما أفاد الظن يسمونه أمانة عندهم كخبر الواحد، والقياس، لذلك يعرفون الدليل والبرهان بأنه:

«كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار»^(٢).

وعرفه في مراقبي السعود بقوله:

وما به للخبر الوصول بنظر صح هو الدليل^(٣)

ومراد الأصوليين بالأدلة: الأدلة الشرعية، وقد يعبرون عنها بمصادر التشريع، أو أدلة الفقه، أو دلائله، أو مدارك الأحكام، أو علل الأحكام، أو الحجج الشرعية، أو طرق الأحكام، أو أمارات الأحكام إلى غير ذلك من الأسماء^(٤).

ونقل عن الإمام أحمد: «قواعد الإسلام أربع: دال، ودليل، ومبين، ومستدل، فالدال: الله تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول ﷺ، قال الله تعالى ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. والمستدل: أولوا الأبواب، وأولوا العلم الذين يجمع المسلمون على هدايتهم، ولا يقبل الاستدلال إلا ممن كانت هذه صفته»^(٥).

(١) انظر: أصول الفقه لابن مفلح ١٩/١، قواطع الأدلة ١٢/١.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد ٢٠٢/١، نشر الورود ٧١-٧٠/١.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: العدة ١٣١-١٣٥، القواطع ١٢/١، التقريب والإرشاد ٢٢١/١-٢٢٧.

(٥) انظر: العدة ١٣٥/١، أصول الفقه، لابن مفلح ١٩/١.

المبحث الثاني :

ذكر أقول العلماء في دفع التعارض بترتيب الأدلة ونقل عباراتهم
لقد أولى كثير من الأصوليين ترتيب الأدلة اهتماماً بالغاً، وعنوا به عناية فائقة، فذكروه في كتبهم بعبارات مختلفة جاعلين أنه من شروط الاجتهاد .
جاء في البحر المحيط: «اعلم أنه حق على المجتهد أن يطلب لنفسه أقوى الحجج عند الله ما وجد إلى ذلك سبيلاً؛ لأن الحجة كلما قويت، أمن على نفسه من الزلل، وما أحسن قول الشافعي في «الأم»: «وإنما يؤخذ العلم من أعلى»^(١)، وقال فيما حكاه عنه في «المنخول»: إذا رفعت إليه واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه فعلى الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة، نظر إلى المذاهب، فإن وجدها مجعاً عيها اتباع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثل، فيقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة، فإن عدم قاعدة كلية، نظر في النصوص، ومواقع الإجماع، فإن وجدها في معنى واحد ألحق به وقاس عليه، وإلا انحدر إلى قياس مخيل، فإن أعوزه تمسك بالشبه، ولا يعول على طرد، إن كان يؤمن بالله العزيز، ويعرف مآخذ الشرع»^(٢).
قال الغزالي: هذا تدريج النظر على ما قاله الشافعي، ولقد أحرر الإجماع عن الأخبار، وذلك تأخير مرتبة، لا تأخير عمل؛ إذ العمل به مقدم، ولكن الخبر متقدم في المرتبة^(٣)؛ «فإنه مستند قبول الإجماع»^(٤).

(١) انظر : البحر المحيط ٢٢٩/٦، الفقيه والمتفقه ٢٢٠/٢-٢٢٢.

(٢) انظر: ص ٤٦٧.

(٣) انظر : المنخول ص ٤٦٧.

(٤) يريد به حديث «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة...»، أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم بهذا اللفظ، ٣٩٧/٤ عن أنس بن مالك رضي الله عنه. وأخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ١٠/٥، بلفظ: إن رسول الله ﷺ قال : «إن الله لا يجمع أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة...» عن ابن عمر رضي الله عنهما، حسنه الترمذي وضعفه جمهور المحدثين، إلا أن ما ورد في الصحيحين في هذا الموضوع فيه كفاية.

وخالف بعضهم وقال: الصحيح أن نظره في الإجماع يكون أولاً؛ إذ النصوص يحتمل أن تكون منسوخة، ولا كذلك الإجماع، وإنما قدّم الشافعي النص على الظاهر تنبيهاً على أنه يطلب من كل شيء ما هو أشرف، فأول ما يطلب من الكتاب والسنة النص، فإن لم يجد فالظاهر، فإن لم يجد ذلك في منطوقهما ولا مفهومهما، رجع إلى أفعال النبي ﷺ، ثم في تقريره بعض أمته، فإن لم يجد، نظر في الإجماع، ثم في القياس إن لم يجد الإجماع، ولا شك أن آخر المراتب - إن لم يجد شيئاً - الحكم بالبراءة الأصلية، وقد ذكر القاضي في التقريب ذلك كله^(١).

وجاء في المستصفي: «يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغيرة فينظر أول شيء في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ؛ إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة، وهما على رتبة واحدة؛ لأن كل واحد يفيد العلم القاطع، ولا يتصور التعارض في القطعيات السمعية إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً، فما وجد فيه نص كتاب أو سنة متواترة أخذ به، وينظر بعد ذلك إلى عمومات الكتاب وظواهره، ثم ينظر في مخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأقيسة، فإن عارض قياساً عموماً، أو خبر واحد عموماً إلى أن قال: فإن تعارض قياسان أو خبران، أو عمومان طلب الترجيح كما سنذكره، فإن تساوى عنده توقف على رأي، وتخير على رأي^(٢)، وهناك من العلماء من قال: يجب تقديم إجماع الصحابة على إجماع التابعين، وإجماع التابعين على من بعدهم، والنطقي والمتواتر على ما قابلهما من السكوتي والآحاد، ثم الكتاب على السنة؛ لأنه معجز، وقيل: السنة على الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ويقدم المتواتر

(١) انظر: التقريب والإرشاد ٢٢١/١-٢٢٤، البحر المحيط ٢٣٠/٦.

(٢) البحر المحيط ٢٣٠/٦، والمستصفي ١٢٦/٢.

من السنة على الأحاد، ثم قول الصحابة ثم التابعين^(١).
ويقول بعضهم: يقدم الجلي من الأدلة على الخفي، ثم الموجب للعلم على
الموجب للظن، والنطق على القياس، والقياس الجلي على الخفي، فإن وجد
في النطق ما يغير الأصل، وإلا فيستصحب الحال^(٢).
وبعد بيان ذلك، فلا بد من بيان نقاط تابعة له وناشئة عنه، ومتممة له، وهي:

النقطة الأولى: أن الجمهور من الأصوليين قالوا:

يشترط في العمل بالنص والظاهر البحث عن المعارض، هل له ناسخ أو
مخصص أو مقيد أو غير ذلك؟ وحكي عن قوم أنه لا يشترط، وله الحكم
بالدليل بمجرد الاطلاع عليه، وهذا هو الخلاف المذكور في باب العموم، في
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، وإذا قيل بإيجاب البحث قبل
العمل بالعام فالى أي وقت يبحث؟ فيه الخلاف المذكور في مسألة «هل يجب
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص»، وهو جار في كل دليل مع معارضه
كالقياس مع الاستصحاب ونحوهما، غير أن المجتهد إذا وجد الإجماع عمل
به من غير بحث ولا طلب، على الصحيح، لأنه لا يتصور له معارض، فإن
الاجماعين لا يتعارضان، ولا يصح نسخ أحدهما^(٣).

النقطة الثانية: أن الاجتهاد بعد النبي ﷺ تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام:
أحدها: ما كان حكم الاجتهاد مستخرجاً من معنى النص: كاستخراج
علة الربا من البر، فهذا صحيح عند القائلين بالقياس^(٤).

ثانيها: ما استخرج من شبه النص: كالعبد في ثبوت ملكه؛ لتردد شبهه
بالحر في أنه يملك؛ لأنه مكلف، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك؛ لأنه
مملوك، فهو صحيح غير مدفوع عند القائلين بالقياس والمنكرين له، غير أن
المنكرين له جعلوه داخلاً في عموم أحد الشبهين، ومن قال بالقياس جعله

(١) روضة الناظر ٢/٢٨٨، شرح الكوكب ٤/٦٠١-٦٠٥.

(٢) الشرح الكبير على الورقات ٢/٥١٦٠٥١٧.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/٣٦-٤٠.

(٤) انظر: البحر المحيط ٦/٢٣١، وأدب القاضي للماوردي ١/٥١٥.

ملحقاً بأحد الشبهين^(١).

ثالثها: ما كان مستخرجاً من عموم النص: كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] يعم الأب والزوج، والمراد به أحدهما، وهذا صحيح يتوصل إليه بالترجيح^(٢).

رابعها: ما استخرج من إجمال النص، كقوله تعالى في المتعة: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين^(٣).

خامسها: ما كان مستخرجاً من أحوال النص، كقوله تعالى في المتمتع: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فاحتمل صيام الثلاثة قبل عرفة، واحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه، وإذا رجع إلى بلده، فصح الاجتهاد في تغليب إحدى الحالتين على الأخرى^(٤).

سادسها: ما كان مستخرجاً من دلائل النص، كقوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق: ٧]، فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر؛ فإنه أكثر ما جاءت به السنة في فدية الأذى، في أن لكل مسكين مدين^(٥)، واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد؛ فإنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء، أن لكل مسكين مداً^(٦).

سابعها: ما كان مستخرجاً من أمارات النص، كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه، مع قوله تعالى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [النحل: ١٦] مع الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلالة عليها من هبوب الرياح، ومطالع النجوم^(٧).

(١) انظر: المرجع السابق ص ٥١٦.

(٢) انظر: أدب القاضي ٥١٦/١.

(٣) انظر: أدب القاضي للماوردي ٥١٧م، البحر المحيط ٢٣١/٦.

(٤) انظر: أدب القاضي للماوردي ٥١٧/١، البحر المحيط ٢٣١/٦.

(٥) مدين: تشبيه مد بضم الميم وهو ربع صاع. الفائق ١٥/٣، وحديث فدية الأذى متفق عليه، خرجه البخاري في كتاب الحج باب الإطعام في الفدية نصف صاع مع قصته ٣١٢/١، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى... إلخ ٢٠/٤-٢١.

(٦) السنة التي جاءت في ذلك هي ما خرجه البخاري في كتاب الصيام، باب إذا جامع في رمضان ٣٣١/١، ومسلم في كتاب الصيام، باب تغليظ الجماع في نهار رمضان ١٢٨/٣، ومالك في الموطأ مع الزرقاني ١٧٣، ٢.

(٧) انظر: الرسالة ص ٢٨، وأدب القاضي للماوردي ٥١٨/٥.

ثامنها: ما كان مستخرجاً من غير نص، ولا أصل.

وقد اختلف العلماء في صحة الاجتهاد فيه بغلبة الظن على قولين:

أحدهما: لا يصح حتى يقترن بأصل، فإنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهذا هو الظاهر من مذهب الشافعي - رحمه الله -، ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، بأنه تغليب ظن بغير أصل^(١).

الثاني: يصح الاجتهاد به؛ لأنه في الشرع أصل، فجاز أن يستغني عن أصل، وقد اجتهد العلماء في التقدير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب، وحبس، وفي تقديره بعشر جلدات في حال، وبعشرين في أخرى، وبثلاثين في أخرى، وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع، والفرق بين الاجتهاد بغلبة الظن، وبين الاستحسان: أن الاستحسان يترك به القياس، والاجتهاد بغلبة الظن يستعمل مع عدم القياس^(٢).

النقطة الثالثة:

إذا اختلف الأئمة وادّعت كل فرقة بأن قولها نَظَرُ الكتاب والسنة، وجب الاقتداء بالصحابة في طلبهم الحق بالشورى الموروثة عن النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] فيُحْضِرُ الإمام أهل زمانه فيناظرهم فيما مضى وحدث من الخلاف، ويسأل كل فرقة عما اختارت، ويمنعهم من الغلبة والمفاخرة، ويأمرهم بالإنصاف والمناصفة، ويحضهم على

(١) في قوله - رحمه الله - : «وإنما الاستحسان تلذذ»، الرسالة ص ٥٠٧،
وأما صيغة «من استحسن فقد شرع» التي تتسب للإمام الشافعي - رحمه الله - وشاعت على ألسنة الناس فلم يوجد لها ذكر في «الرسالة» ولا في «الأم» حسب اطلاعي.
ومهما يكن من شيء فقول الإمام الشافعي - رحمه الله - يحمل على الاستحسان الذي منبأه الهوى والتشهي، ولا يقول به أحد من الذين قالوا به رحمهم الله؛ لما علم من علمهم وتقواهم وورعهم، ولا ينبغي التشنيع على العلماء، بل إن رميهم بمخالفة السنة، ومصادمة الشرع حرام، قال الإمام الشاطبي - رحمه الله - : «لأن مصادمة الشارع صراحاً - علماً أو ظناً - لا تصدر من عوام المسلمين فضلاً عن أئمة الهدى وعلماء الدين نفعا الله بعلمهم». الموافقات ٢/٦٦٣.

فالواجب علينا أن نقدرهم، ونترحم عليهم، ونحسن بهم الظنون، كما قال ابن عاصم - رحمه الله - :
وواجب في مشكلات العلم تحسيننا الظن بأهل العلم
شرح مرتقى الوصول ١/٦٨.

(٢) البحر المحيط ٦/٢٢١-٢٢٢، وأدب القاضي للماوردي ١/٥١٩-٥٢٠.

القصد به إلى الله؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ٣٥]، فبذلك يتبين لهم النظر للكتاب والسنة.

فإن قيل: إذا لم يقيم الإمام بذلك، فما السبيل إلى معرفته؟
قيل: على العالم الذي وقف في الفتوى موقف الإمام أن يطلب العلماء فيناظرهم بمثل مناظرة الإمام، فإن كان أو كانوا بموضع لا يصل فيه إليهم، فأقرب ما بعد ذلك النظر في كتب من تقدم من السلف، ومن بعدهم من العلماء، والاحتجاج لهم، وعليهم تتبّع الحق مما قامت حجته فيهم بما تقدم وصفه، وإدامة الرغبة إلى الله في توفيقه للفهم في كتابه وسنة نبيه ﷺ؛ فإنه لا يدرك خير إلا بمعرفتهما^(١).

وهذه النقاط بالإضافة إلى أنها تابعة لترتيب الأدلة ومتممة له، فإنها مملوءة بالآداب والحكم، التي يحتاج إليها كل ناظر في الأدلة ومدارك الأحكام، وينبغي أن يستفيد بها كل مجتهد، أو مفت، أو عالم؛ ليطبقها عندما يتعامل مع الأدلة الشرعية، وحينما تتعارض أو تستجد نازلة؛ لذلك ناسب إيرادها، وبعد هذا، فإنه على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة أن يروض نفسه على تتبع ألفاظ الوحيين «الكتاب والسنة»، واستخراج المعاني منهما، ومن جعل ذلك دأبه وجده مملوءاً، وورد البحر الذي لا ينزف، وكلما ظفر بأية طلب ما هو أعلى منها، واستمد من الوهاب العون، والتوفيق للصواب^(٢).

(١) انظر: البحر المحيط ٢٣٢/٦ - ٢٣٤.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢٣٣، /٦.

المبحث الثالث في تقديم الإجماع مطلقاً وأدلته

ذهب جمهور الأصوليين من الشافعية والحنفية - رحمهم الله - إلى تقديم الإجماع من غير تقييد له بنوع خاص، أو قسم منه على غيره من النصوص، سواء أكان كتاباً أم سنة متواترة، أم آحاداً، وسواء أكان قطعياً أم ظنياً من حيث الدلالة والسند معاً^(١)، واستدلوا بما يأتي:

أولاً: أن الإجماع قطعي ليس فيه احتمال خلاف ذلك الحكم، وذلك للأدلة الدالة على حجية الإجماع، وعصمة الأمة عن الخطأ بخلاف النصوص، فأكثرها ظني، فيه احتمال أو احتمالات كثيرة، فيقدم ما ليس فيه احتمال على ما فيه احتمال^(٢).

ثانياً: أن النصوص قابلة للنسخ عندما يتعذر الجمع والترجيح، ويعلم التاريخ، بخلاف الإجماع، ففي المستصفى^(٣): «فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب أو السنة، فإنهما يقبلان النسخ؛ والإجماع لا يقبله، فالإجماع على خلاف نص في الكتاب أو السنة دليل قاطع على النسخ؛ إذ لا تجتمع الأمة على الخطأ^(٤)».

وكذلك يوجد التعليل نفسه في شرح الكوكب^(٥)، والتحبير شرح التحرير^(٦)، وشرح مختصر الروضة^(٧)، وروضة الناظر^(٨)، والإحكام^(٩)، وشرح المختصر^(١٠).

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٠١/٢ و ٣٧٥ و ٣٦١، فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت ٢٩٣/٢، شرح الكوكب ٦٠٠/٤، التحبير شرح التحرير ٤١٢١/٨، شرح مختصر الروضة ٦٧٤/٣.

(٢) شرح الكوكب ٦٠١/٤، التحبير شرح التحرير ٤١٢١/٨، وشرح مختصر الروضة ٦٧٥/٣، روضة الناظر ٢٨٨/٢. (٣) انظره: ١٥٩/٤.

(٤) اقتباس من الحديث الذي أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم ٣٩٧/٤، بلفظ «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» عن أنس رضي الله عنه، والترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ١٠/٥، بلفظ «إن رسول الله - قال: إن الله لا يجمع أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة» عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٥) ٦٠١/٤.

(٦) ٤١٢٢/٨.

(٧) ٦٧٥/٣.

(٨) ٢٨٨/٢.

(٩) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٣٤٧.

(١٠) شرح المختصر للقاضي عضد الدين ٣١٢/٢-٣١٥.

المبحث الرابع في تقديم الكتاب والسنة مطلقاً على الإجماع، وأدله

ذهب جماعة، منهم: الإمام الشافعي والخطيب البغدادي، وأبو إسحاق الشيرازي - رحمهم الله - إلى أن النص القطعي مقدم على الإجماع، فينظر أولاً في الكتاب، ومثله السنة المتواترة، فإن نص فيهما على حكم مسألة، لا ينظر إلى غيره من الدليل^(١)، وعليه يدل ظاهر كلام الإمام الشافعي رحمه الله.

واستدلوا بعدة أدلة، أهمها ما يلي:

الدليل الأول: قصة معاذ بن جبل^(٢) - رضي الله عنه - التي حاصلها أنه لما سأل النبي ﷺ «بم تحكم؟»^(٣) حينما ولّاه قاضياً إلى اليمن قال: أحكم بكتاب الله، فبسنة رسول الله ﷺ، فبالاجتهاد، فأقره النبي ﷺ، وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول الله إلى ما يرضي رسول الله ﷺ»، أو كما قال ﷺ.

وجه الدلالة: أن معاذاً رضي الله عنه ذكر الكتاب في أول ما يجب الرجوع إليه عند إرادة بيان الحكم الشرعي، واستتباطه من الأدلة، والرسول ﷺ أقره على ذلك، فيكون دليلاً على تقديم النص على غيره^(٤).

واعترض على هذا الدليل بأن قصة معاذ غير ثابتة، فلا تقوم الحجة بمثلها، وبأن الإجماع إنما يتحقق بعد عصر الرسول ﷺ فلا دلالة فيه لما ذكرتم، والأدلة المتضافرة الدالة على حجية الإجماع تقدم الإجماع على الكتاب

(١) الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٢٠-٢٢٢، للمصنف ص ٧٠، تقريب الوصول ص ٢٦٦، شرح الكوكب ٤/ ٥٩٩.

(٢) معاذ بن جبل الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن، أحد السبعين الذين شهدوا العقبة من الأنصار، وشهد المشاهد كلها، بعثه الرسول ﷺ قاضياً إلى الجند من اليمن، وقال فيه ﷺ: «أعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل»، توفي رضي الله عنه سنة ١٨ هـ عن عمر ٣٨ سنة بناحية الأردن. الاستيعاب ٣/ ٣٥٥-٣٦١.

(٣) خرجه الترمذي، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ٥/ ٢١٢-٢١٣، ولفظه عنده: «أن رسول الله لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض عليك القضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ...»، وأحمد ٥/ ٢٣٦ و٢٤٢.

(٤) التعارض والترجيح للبرزنجي ١/ ٣٠٥، والفقيه والمتفقه ٢/ ١٥٤-١٥٥.

والسنة؛ لقطعيته دونهما، وعدم احتمال النسخ فيه دونهما كما تقدم^(١).
الدليل الثاني: أن حجية الإجماع إنما تثبت بالنص من الكتاب أو السنة، فهو أصل له، فلا يجوز تقديم الإجماع الذي هو فرع للنص على أصله الذي هو النص^(٢).

ويعترض عليه بأن كونه فرعاً، إنما هو لنصوص مخصوصة، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥] وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة...» وغيرهما مما يدل على حجية الإجماع، لا أن الإجماع فرع لجميع النصوص، ولا النصوص المعارضة له حتى يلزم تقديم الفرع على الأصل^(٣).

وبأن ما ذكره غير وارد؛ لأن تقديم الإجماع يعني تقديم النص المستند إليه الإجماع على النص المخالف للإجماع، سواء أكان النص الذي هو مستند الإجماع معروفاً أم غير معروف، فإننا لم نكلف ذلك؛ ولأننا نجزم بأن الصحابة لم يجمعوا على خلاف ذلك النص إلا لنص آخر هو مستند الإجماع^(٤).

(١) إرشاد الفحول ص ٧٥، والفقيه والمتفقه ٢/ ١٥٤.

(٢) انظر: المستصفى ٢/ ١٢٣-١٢٣.

(٣) المستصفى ٢/ ١٢٣-١٢٤.

(٤) هذا الجواب مستفاد من قول الشيخ رحمه الله في المذكرة ص ٣٧٤، ٣٧٥.

المبحث الخامس : الجمع بين القولين السابقين

والحق أن القول بتقديم الكتاب والسنة على جميع الإجماعات قول ليس بسليم، لا ينبغي أن يرسل على أعنته، كما أن القول بتقديم جميع أنواع الإجماع رأي ليس بسديد، لا يمكن أن يطلق على أزمتته، بل الصحيح الذي أراه هو أنه يقدم بعض أنواع الإجماع، كإجماع الصحابة رضي الله عنهم القولي المشاهد، أو إجماع جميع الأمة القولي المشاهد في كل عصر إن تحقق، وكذا الإجماع المنقول بعدد التواتر، وعليه يحمل القول بتقديم الإجماع على النصوص مطلقاً، وإلى هذا الإشارة في مراقي السعود:

وقدّمته على ما خالفنا إن كان بالقطع يرى متّصفاً

وهو المشاهد أو المنقول بعدد التواتر المقول^(١)

وبعض النصوص القطعي يقدم على بعض أنواع الإجماع كالإجماع السكوتي أو القولي المنقول بالآحاد، وإجماع لم يتحقق عدم وجود المخالف فيه، وبهذا يقيد إطلاق ما ورد منهم من تقديم النص مطلقاً على الإجماع جمعاً بين القولين^(٢)، والله أعلم.

قال صاحب المراقي رحمه الله عند شرحه للبيت المذكور «وقدّمته...»: «يعني أنه يجب تقديم الإجماع على ما خالفه من الأدلة إن كان الإجماع قطعياً، قال في التنقيح: وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس، وقال في شرحه:

لأن الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة، والقياس يحتمل قيام الفارق...»^(٣).

والشيخ - رحمه الله - ذكر التعليل نفسه عند شرحه للبيت: «رجّح على

(١) نثر الورود ٢/٤٣٧.

(٢) التعارض والترجيح ١/٣٠٦-٣٠٧.

(٣) شرح التنقيح ص ٣٢٧، نشر البنود ٢/٩١.

النص الذي قد أجمعا عليه...» قائلاً: «لأن الإجماع يؤمن فيه النسخ بخلاف النص... ثم قال: واعلم أن الإجماع السكوتي يقدم عليه النص؛ لجواز مخالفته لدليل أرجح منه^(١)»، وبهذا كله يعرف أن الأمر ليس على الإطلاق كما سبق، والله أعلم.

(١) نشر الورود ٢/٦١١،

المبحث السادس

تقديم غير الإجماع من الأدلة بعضها على بعض

بعد ذكر ما ظهر لي من التوفيق والجمع بين القولين فيما تقدم، أذكر في هذا المبحث ما يلي الإجماع في الرتبة إلى أن آتي على الأدلة كلها حسب مراتبها، إن شاء الله تعالى، فأقول:

يلي الإجماع الكتاب، ومثله متواتر السنة، فيقدمان على سائر الأدلة؛ لأنهما قاطعان من جهة ثبوت المتن، ولهذا جاز نسخ كل منهما بالآخر، وإن اختلفا من حيث إن القرآن نزل للإعجاز، ففي الحقيقة هما سواء من حيث الاستدلال بهما على الأحكام، ومن حيث إن كلا منهما وحي.

وقيل: يقدم الكتاب عليها؛ لأنه أشرف^(١)، ولقصة معاذ رضي الله عنه السالفة الذكر^(٢).

وقيل: تقدم السنة^(٣)، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]. وجه الدلالة: أن السنة هي المبينة للكتاب، أو أن المبين هو الرسول ﷺ وبيانه يكون بالسنة؛ فلهذا تقدم السنة إذا كانت متأخرة^(٤).

والأصح هو القول الأول، أي: تساويهما في الرتبة والتقديم، وذلك لما يلي:

أن كلا منهما ثبتت حجيته بطريق القطع، فلا فارق بينهما، وكونه أشرف لا يستلزم تقدمه، ألا ترى أن سورة الإخلاص أشرف من غيرها، ولا تقدم في الاستدلال بها على غيرها عند التعارض؛ وذلك لأن المدار على

(١) شرح مختصر الروضة ٦٧٥/٣، شرح الكوكب ٦٠٣، ٥٩٩/٤، التعبير شرح التحرير ٤١٢٥/٨، والبرهان لإمام الحرمين ١١٥٨/٢، وكشف الأسرار ١٦٢/٣.

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٧٣، التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٧/١.

(٣) شرح الكوكب ٦٠٤/٤، التعبير شرح التحرير ٤١٢٥/٨، وتقريب الوصول ص ٢٦٦.

(٤) إرشاد الفحول ص ٢٧٣، التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٧/١، تقريب الوصول ص ٢٦٦، والأحكام للآمدي ٢٥٧/٤، وحاشية البناني ٣٧٢/٢.

الحجية، فهما متساويان فيها، كما أنه لا دلالة في قصة معاذ رضي الله عنه على التقديم؛ لأن الإجماع لم يوجد في عهد رسول الله ﷺ حتى يقال: قرر الرسول ﷺ على تقديم الكتاب عليه.

وتناقش الآية: بأنه لا دلالة فيها على المقصود؛ إذ أنه لا دلالة فيها على الحصر؛ لعدم ذكر المبين به، فيجوز أن يكون وحياً متلوّاً أو غير متلوّاً لوهي متلوّاً أو غير متلوّاً، كما أنه مُعَارَضُ بأن القرآن تبيان لكل شيء، وكما أنه لا خلاف في تقديم سنة تكون مبيّنة أو مفسرة للكتاب^(١).
أما المتواتران من السنة فمتساويان قطعاً^(٢).

ثم عموم الكتاب وظواهره، يدل على ذلك حديث معاذ المتقدم ذكره؛ لأن قوله: «فإن لم أجد» المقدّر في كلام معاذ رضي الله عنه بقريضة سؤال الرسول ﷺ منه «فإن لم تجد» يشمل القطعي والظني؛ لأن تقديره: «فإن لم أجد شيئاً في الكتاب»، أو «لا وجود لشيء فيه»، وعلى التقديرين يشمل القطعي والظني.

ثم عموم الأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ وظواهرها.
ثم يقدم خبر الآحاد الصحيح إسناده، القطعي دلالته، ثم خبر الآحاد الصحيح إسناده، الظني دلالته، ثم يقدم الإجماع النطقي المنقول بطريق الآحاد، ثم الإجماع السكوتي كذلك، أو الإجماع الشاذ فيه الواحد.
ثم يقدم القياس، وذلك يختلف بحسب تفاوت درجاته، ثم أقوال الصحابة رضي الله عنهم وفتاواهم المشهورة بلا ذكر خلاف، ثم غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستصحاب، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة.

(١) شرح الكوكب ٦٠٤/٤، إرشاد الفحول ص ٢٧٣، التعارض والترجيح، للبرزنجي ٢٠٧/١.

(٢) شرح الكوكب ٦٠٤/٤.

المبحث السابع

دفع التعارض بتقديم بعض الأدلة على بعض آخر منها

وهذا المبحث أعم مما سبق من دفعه بترتيب الأدلة، ويزيد عليه بأنواع هي:
النوع الأول: إذا تعارض إجماعان يقدم أحدهما على الآخر على هذا الترتيب:
(أ) يقدم الإجماع النطقي المتواتر، فالإجماع النطقي الأحاد، وقيل: بل
السكوتي المتواتر، فالإجماع النطقي الأحادي، فالسكوتي الأحادي.
(ب) يقدم من الإجماعين المتساويين فيما تقدم، إجماع الصحابة رضي الله
عنهم، فإجماع التابعين رحمهم الله، فمن بعدهم وهلم جرا^(١) وفي تقديم
إجماع الصحابة رضي الله عنهم قال في المراقي:
رجح على النص الذي قد أجمعا عليه والصحب على من تبعوا^(٢)
(ج) إذا تساويا في ذلك، فيقدم المتفق عليه على المختلف فيه^(٣)، كالنطقي
على السكوتي، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم على غيره، والمنقول
بالتواتر على الأحاد، وإجماع الأمة على إجماع أهل المدينة وهكذا^(٤).
والدليل على تقديم إجماع الصحابة رضي الله عنهم على إجماع غيرهم،
وإجماع التابعين على إجماع من بعدهم وهلم جرا: قوله ﷺ: «خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلنهم»^(٥).

(١) التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٨/١، والتحبير ٤١٢٢/٨، وشرح الكوكب ٦٠١/٤.
إلا أن صاحب التحبير وصاحب شرح الكوكب رحمهما الله صرحا بتقديم قول الصحابي على القياس، فقالا:
«ثم قول الصحابي ثم القياس» التحبير ٤١٢٥/٨، شرح الكوكب ٦٠٤/٤-٦٠٥.
والصحيح - والعلم عند الله - ما أثبتّه وهو تقديم القياس على قول الصحابي؛ لقوة الخلاف فيه، وضعفه في
القياس مما جعل بعض العلماء يحكون الاتفاق على حجّيته ويعدّون خلاف المخالف شاذاً، قال البرمباري
رحمه الله:

أدلة الفقه على اتفاق بين الأئمة والكتاب الباقي

والسنة الإجماع والقياس وذا من الدين لأمر قاسوا

(٢) شرح الكوكب ٦٠١/٤، التحبير ٤١٢٢/٨، التعارض والترجيح، للبرزنجي ٣٠٨/١.

(٣) نثر الورود ٦١١/٢.

(٤) شرح الكوكب ٦٠٢/٤، التحبير ٤١٢٣/٨-٤١٢٤.

(٥) خرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا، والتنافس فيها ٢١/١٢-٢٢، ومسلم، كتاب
فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة رضي الله عنهم ثم الذين يلونهم، ١٩٦٢/٤-١٩٦٤، وخرجه أيضاً،
كتاب الشهادات، باب ما جاء في شهادة الزور ١٢٧/٥-١٢٨، وفي كتاب الفتن، باب ما جاء في القرن الثالث
٤٨/٥-٤٩، وأبو داود، كتاب السنة، باب فضل أصحاب رسول الله ﷺ.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ شهد لهم بالخيرية والأصلحية في قوله: «خير القرون» فدل ذلك على أن إجماعهم رضي الله عنهم مقدّم على إجماع التابعين، وإجماع التابعين يقدّم على إجماع من بعدهم وهكذا^(١).

النوع الثاني: من حيث السند:

يقدم الكتاب والقطعي من السنة على الظني منها، فالمتواتر مقدّم على المشهور وهو على الآحاد، وذلك لقلة السند، وكونه أقرب من الاتصال بالنبي من الآخر^(٢)، ويقدم صحيح أخبار الآحاد على الحسن، فالحسن على غيره، فالضعيف^(٣) وهو أصناف كثيرة، يقدم على غيره، وتتفاوت مراتب كل من الصحيح والحسن والضعيف، فيقدم من كل من ذلك ما كان أقوى^(٤).

النوع الثالث: النصوص من حيث الدلالة:

- (أ) يقدم المنطوق على المفهوم، لقوة دلالته؛ ولكونه متفقاً على حجيته.
- (ب) يقدم دلالة المطابقة على دلالة التضمن ودلالة الالتزام.
- (ج) يقدم الدال بالنص على الدال بالظواهر على تقسيم الجمهور.
- (د) يقدم النص على المفسر، والمحكم على الظاهر، وعلى النص المفسر.
- (هـ) يقدم الدال بالعبرة، فالإشارة، فالدال بالاقضاء على تقسيم الأحناف^(٥)، وذهب بعضهم إلى تقديم الدال بالاقضاء على الدال بالإيماء

(١) انظر: التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٨/١-٣٠٩.

(٢) التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٩/١.

(٣) هذا على القول بجواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، والترغيب والترهيب، وفي القصص، وهو قول بعض السلف، منهم: الإمام عبد الرحمن بن مهدي والإمام أحمد، وحكى هذا القول الحاكم عن أبي زكريا العنبري، وبه قال الحافظ ابن عبد البر

- رحمة الله على الجميع - أشار إلى هذا القول، وذكر بعض القائلين به الإمام العراقي في ألفيته - رحمه الله - قائلاً:

وسهلوا في غير موضوع رووا من غير تعيين لحكم ورأوا

بيانه في الحكم والعقائد عن ابن مهدي وغير واحد

(٤) التحرير ٨/١٢٥، شرح الكوكب ٤/٦٠٤-٦٠٥، تقريب الوصول ص ١٦١.

(٥) التعارض والترجيح للبرزنجي ٣٠٩/١، أصول السرخسي ١٦٣-١٦٦، كشف الأسرار ١/١٢٣-١٢٦، ١٧١-١٧٢، أصول الفقه المسمى بالفصول ١/٥٩-٦١، إيضاح المبهم من معاني السلم ص ٣٩-٤٢، البحر المحيط ٢/٣٧.

والإشارة، وهو الصحيح؛ لأن المدلول عليه بالاقتضاء مقصود يتوقف عليه الصدق، أو الصحة، بينما لم يكن الأمر كذلك في الإيماء والإشارة، قال في المراقبي:

إشارة وذات الإيما يرتضى كونهما من بعد ذات الاقتضا^(١)
والعلم عند الله تعالى.

(١) نشر الورود ٦٠٥/٢.

الخاتمة

وهي عبارة عن بعض النتائج التي ظهرت من خلال البحث:

أولاً : أن مناهج العلماء في دفع التعارض انحصرت في ثلاث طرق رئيسية، هي: الجمع بين المتعارضين، أو الترجيح بين المتعارضين، أو النسخ من المتأخر من الأدلة للمتقدم منها، و إذا لم يمكن شيء من ذلك تساقط الدليلان، ووجب التوقف عن العمل بكل منهما، وبحث المجتهد عن دليل آخر، أو حكم بتقليد مجتهد آخر، أو تخير في الدليلين المتعارضين، أو أخذ بالحظر على أنه الأصل، أو الإباحة على أنها الأصل.

ثانياً: أن الجمهور قدموا الجمع على الترجيح، وقدموا الترجيح على النسخ.

ثالثاً: أن الأحناف قدموا النسخ على الترجيح، وقدموا الترجيح على الجمع.

رابعاً: أن جمهور المحدثين قدموا الجمع بين الدليلين على النسخ، وقدموا النسخ على الترجيح.

خامساً: أن بعض الشافعية، وبعض الظاهرية قدموا التوقف في المتعارضين حتى يوجد مرجح لأحدهما، أو يعلم التاريخ فيؤخذ بالمتأخر منهما.

سادساً: أن مذهب الأحناف عند تعارض دليلين البدء بالنسخ، فإذا لم يعلم التاريخ ذهبوا إلى الترجيح، فإن لم يوجد مرجح ذهبوا إلى الجمع، فإن لم يمكن شيء من ذلك يترك العمل بالدليلين، ويصار إلى العمل بأدنى منهما على الترتيب الآتي:

١- إذا تعارضت آيتان لا يعمل بهما، بل يعمل بما دونهما في الدرجة وهو السنة.

٢- إذا تعارض حديثان يترك العمل بهما، ويعمل بما هو دونهما في الرتبة وهو القياس، أو أقوال الصحابة على اختلاف بينهم في أيهما يقدم.

٣- إذا تعارض قياسان، فإن وجد المجتهد ما يرجح أحدهما على الآخر عمل به، فإن لم يجد، فهو مخير في العمل بأيهما شاء، وإن أخطأ فلا إثم عليه.

٤- وإذا لم يجد المجتهد الأدون عند تعارض الكتاب، أو السنة أو القياس، فإنه يحكم بالأصل، وكأن المسألة لا دليل عليها لسقوط المتعارضين.

سابعاً: أن التعارض يدفع بترتيب الأدلة، ووضع كل منها في مرتبته، أو تقديم بعضها على بعض.

ثامناً: ما يتعلق بالجمع، والترجيح، والنسخ فإنه لا يمكن ترجيح البدء بواحد منها دائماً بل قد يكون الجمع راجحاً في وقت، ومسألة، ومرجوحاً في مسألة أخرى، والترجيح مقدماً في مسألة أخرى وهكذا.

تاسعاً: أنه إذا وجد في كلام العلماء ما يدل على تقديم الإجماع على الكتاب أو السنة، فإن مرادهم تقديم الكتاب والسنة المجمع عليهما على الكتاب أو السنة الذين لم يجمع على حكمهما.

وفي ختام خاتمة البحث أحمد الله عز وجل على التوفيق لإكماله، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي
المدينة المنورة ١٤٢٣/٣/١٣هـ

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الإبهاج شرح المنهاج. طبع الكليات الأزهرية، لتقي الدين السبكي، المتوفى عام ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين، المتوفى عام ٧٧١هـ.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام. طبعة المعارف بمصر، للآمدي، المتوفى عام ٦٣١هـ.
- ٣- إحكام الفصول في أحكام الأصول. الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الغرب الإسلامي، للباجي، المتوفى عام ٤٧٤هـ.
- ٤- أدب القاضي، للماوردي، المتوفى عام ٤٥٠هـ.
- ٥- أدلة التشريع المتعارضة، لبدران أبي العينين بدران.
- ٦- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق - مصر، للقسطلاني، المتوفى عام ٩٢٣هـ.
- ٧- إرشاد الفحول. الطبعة الأولى، للشوكانى، المتوفى عام ١٢٥٠هـ.
- ٨- أساس البلاغة. دار المعرفة، بيروت، للزمخشري، المتوفى عام ٥٣٨هـ.
- ٩- الاستيعاب في معرفة الأصحاب. طبعة عام ١٣٥٨هـ، تأليف ابن عبد البر، المتوفى عام ٤٦٣هـ.
- ١٠- الإصابة. طبعة دار السعادة، لابن حجر، المتوفى عام ٨٥٢هـ.
- ١١- أصول الأحكام. الطبعة الأولى، للكبيسي.
- ١٢- أصول السرخسي. طبعة دار الكتاب العربي، للسرخسي، المتوفى عام ٤٩٠هـ.
- ١٣- أصول الفقه. الطبعة الأولى، لابن مفلح الحنبلي، المتوفى عام ٧٦٣هـ.
- ١٤- أصول الجصاص. الطبعة الأولى، طبعة الأوقاف الكويتية، للجصاص، المتوفى عام ٣٧٠هـ.
- ١٥- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. طبعة عالم الكتب، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، المتوفى عام ١٣٩٣هـ.

- ١٦- الاعتبار في النسخ والمنسوخ. طبعة الأندلس بمصر، للهمذاني، المتوفى عام ٥٨٤هـ، وغيرها.
- ١٧- الأم، للإمام الشافعي، المتوفى عام ٢٠٤هـ.
- ١٨- إيضاح المبهم من معاني السلم. الطبعة الأخيرة ١٣٦٧هـ، مصطفى البابي الحلبي، للشيخ أحمد الدمنهوري.
- ١٩- البحر المحيط. الطبعة الأولى، للزركشي، المتوفى عام ٧٩٤هـ.
- ٢٠- البرهان في أصول الفقه. الطبعة الأولى، لإمام الحرمين، المتوفى عام ٤٨٧هـ.
- ٢١- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، المتوفى عام ٢٧٦هـ.
- ٢٢- التبصرة في أصول الفقه. طبعة دار الفكر، للشيرازي، المتوفى عام ٤٧٦هـ.
- ٢٣- تعارض الأدلة الشرعية. الطبعة الأولى، لمحمود الهاشمي.
- ٢٤- التعارض والترجيح بين الأدلة. الطبعة الأولى، لعبد اللطيف البرزنجي.
- ٢٥- التعارض والترجيح بين النصوص - رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، لأبي بكر دكوري.
- ٢٦- التقريب والإرشاد. الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، للقاضي أبي بكر الباقلاني، المتوفى عام ١٣١٨هـ.
- ٢٧- تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزي، المتوفى عام ٦٩٣هـ.
- ٢٨- التقرير والتحبير في شرح كتاب التحرير. طبعة بولاق، لابن أمير الحاج، المتوفى عام ٨٧٩هـ.
- ٢٩- التعريفات، للجرجاني، المتوفى عام ٨١٦هـ.
- ٣٠- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مطبوع بذييل «التوضيح للمحبوبي»، للتفتازاني، المتوفى عام ٧٩٢هـ.
- ٣١- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. طبعة مؤسسة الرسالة، لجمال الدين الإسنوي، المتوفى عام ٧٧٢هـ.
- ٣٢- التوضيح في حل غوامض التنقيح. دار الكتب العلمية، للمحبوبي، المتوفى عام ٧٤٧هـ.

- ٣٣- تيسير التحرير. طبعة الحلبي، للأمير بادشاه الحنفي، ولم أقف على تاريخ وفاته.
- ٣٤- جامع بيان العلم وفضله. مطبعة العاصمة، لابن عبد البر، المتوفى عام ٤٦٣هـ.
- ٣٥- الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي. الطبعة الأولى، للقرطبي، المتوفى عام ٦٧١هـ.
- ٣٦- حاشية البناني على جمع الجوامع. طبعة الحلبي، للبناني، المتوفى عام ١١٩٧هـ.
- ٣٧- الحدود. الطبعة الأولى، للباجي، المتوفى عام ٤٧٤هـ.
- ٣٨- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب. الطبعة الأولى، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله، المتوفى عام ١٣٩٣هـ.
- ٣٩- الرسالة، للإمام الشافعي، المتوفى عام ٢٠٤هـ.
- ٤٠- روضة الناظر وجنة المناظر. طبعة مكتبة المعارف، الرياض، لابن قدامة، المتوفى عام ٦٢٠هـ.
- ٤١- سنن ابن ماجه، المتوفى عام ٢٧٥هـ. طبعة البابي الحلبي.
- ٤٢- سنن الدارمي. الطبعة الأولى، للدارمي، المتوفى عام ٢٥٥هـ.
- ٤٣- شرح تنقيح الفصول. طبعة الكليات الأزهرية، للقراقي، المتوفى عام ٦٨٤هـ.
- ٤٤- الشرح الكبير على الورقات. الطبعة الأولى، للعبادي.
- ٤٥- شرح الكوكب المنير. طبعة جامعة أم القرى، للفتوح، المتوفى عام ٩٧٢هـ.
- ٤٦- شرح المحلي على جمع الجوامع، مطبوع مع حاشية العطار، دار الكتب العلمية، بيروت، للمحلي، المتوفى عام ٨٦٤هـ.
- ٤٧- شرح مختصر الروضة. الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، للطوفي، المتوفى عام ٦٨٦هـ.
- ٤٨- شرح مرتقى الوصول، لابن عاصم، المتوفى عام ١٣٣٠هـ.
- ٤٩- شرح النووي على صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي، بيروت، للنووي، المتوفى عام ٦٧٦هـ.
- ٥٠- صحيح البخاري، المتوفى عام ٢٥٦هـ. طبعة العامرة بإسطنبول عام ١٣١٥هـ.
- ٥١- صحيح مسلم، المتوفى عام ٢٦١هـ. طبعة إسطنبول عام ١٣٢٩هـ.

- ٥٢- العدة في أصول الفقه. الطبعة الأولى، لأبي يعلى، المتوفى عام ٤٥٨هـ.
- ٥٣- فجر الإسلام. الطبعة الأولى، لأحمد أمين.
- ٥٤- الفقيه والمتفقه. الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، للخطيب البغدادي، المتوفى عام ٤٦٣هـ.
- ٥٥- فواتح الرحموت. طبعة بولاق مع المستصفي، لابن نظام الدين الأنصاري، المتوفى عام ١١٨٠هـ.
- ٥٦- فيض القدير، للمناوي. طبعة دار المعرفة، بيروت، للمناوي، المتوفى عام ١٠٣١هـ.
- ٥٧- القاموس المحيط. طبعة دار الفكر، للفيروزآبادي، المتوفى عام ٨١٧هـ.
- ٥٨- قواطع الأدلة في الأصول. طبعة مكتبة التوبة ١٤١٩هـ، لأبي المظفر السمعاني، المتوفى عام ٤٨٩هـ.
- ٥٩- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. دار الكتب العلمية، بيروت، لعز الدين بن عبد السلام، المتوفى عام ٦٦٠هـ.
- ٦٠- الكافية في الجدل. مطبعة عيسى البابي الحلبي، للجويني، المتوفى عام ٤٧٨هـ.
- ٦١- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. طبعة دار الكتاب العربي، لعبد العزيز البخاري، المتوفى عام ٧٣٠هـ.
- ٦٢- لسان العرب. طبعة دار صادر، لابن منظور، المتوفى عام ٧١١هـ.
- ٦٣- اللمع. طبعة البابي الحلبي، للشيرازي، المتوفى عام ٤٧٦هـ.
- ٦٤- المحصول. الطبعة الأولى، للفخر الرازي، المتوفى عام ٦٠٦هـ.
- ٦٥- مختار الصحاح. طبعة دار القبلة للثقافة الإسلامية، للإمام محمد الرازي، المتوفى عام ٦٦٦هـ.
- ٦٦- مختلف الحديث. الطبعة الأولى، مطابع صفا مكة المكرمة، لأسامة عبد الله الخياط.
- ٦٧- مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول. مطبعة الحاج محرم أفندي، لأملا خسرو، المتوفى عام ٨٨٥هـ.
- ٦٨- مراقي السعود. مطبعة ابن تيمية، للمرابط، المتوفى عام ١٣٢٥هـ.

- ٦٩- المستقصى. الطبعة الأولى وغيرها، للغزالي، المتوفى عام ٥٠٥هـ.
- ٧٠- مسند الإمام أحمد. المكتب الإسلامي، المتوفى عام ٢٤١هـ.
- ٧١- مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، لمحمد الخطيب التبريزي.
- ٧٢- المعتمد. طبعة المعهد الفرنسي بدمشق، لأبي الحسين البصري، المتوفى عام ٤٣٦هـ.
- ٧٣- المغني. الطبعة الأولى، لأبي محمد الخبازي، المتوفى عام ٦٩١هـ.
- ٧٤- المفردات في غريب القرآن. طبعة دار المعرفة، للأصفهاني، المتوفى عام ٥٠٢هـ.
- ٧٥- مقدمة ابن خلدون. طبعة دار الشعب.
- ٧٦- مناهج العقول شرح المنهاج. مطبوع مع نهاية السؤل، للبدخشي.
- ٧٧- نثر الورود شرح الشيخ محمد الأمين على مراقي السعود. الطبعة الأولى، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، المتوفى عام ١٣٩٣هـ.
- ٧٨- نشر البنود على مراقي السعود. طبعة فضالة بالمقرب، لعبد الله العلوي، المتوفى عام ١٣٣٣هـ.
- ٧٩- نصب الراية لأحاديث الهداية. الطبعة الأولى، للزيلعي، المتوفى عام ٧٦٢هـ.
- ٨٠- النكت والعيون، للماوردي، المتوفى عام ٤٥٠هـ.
- ٨١- النهاية في غريب الحديث. الطبعة الأولى، المكتبة الإسلامية، لابن الأثير، المتوفى عام ٦٠٦هـ.
- ٨٢- الواضح في أصول الفقه. الطبعة الأولى، لابن عقيل، المتوفى عام ٥١٣هـ.
- ٨٣- الهداية شرح بداية المبتدي. طبعة مكتبة محمد علي صبيح، للمرغيناني، المتوفى عام ٥٩٣هـ.

صفحة أبيض



الاستحالة وأحكامها في الفقه الإسلامي.

إعداد
الدكتور/ ياسين بن ناصر الخطيب
أستاذ مشارك في جامعة أم القرى
كلية الشريعة - قسم القضاء.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

- هذا البحث محاولة لإيجاد أحكام الاستحالة من كتب الفقه الإسلامي.
- وقد وجد الباحث أن الفقهاء - رحمهم الله تعالى - بحثوا كل ما يهم المسلمين في حياتهم الدنيا والآخرة، وبينوا أحكام الاستحالة خير بيان.
- وأن الشريعة الإسلامية أتت بكل ما هو نافع ومفيد، وأنها لم تترك شيئاً مما يهم الإنسان في دنياه أو آخراه إلا بينته.
- وأن كل ما استحال من الأشياء الطاهرة إلى أي شئ فهو حلال كيفما استحال، إذا كان ذا منفعة وكان طيباً.
- وأن ما دبغ من الجلود فهو حلال طاهر للنصوص الصريحة بذلك.
- وأن الخمرة إذا تخللت بنفسها فإنها تطهر بالإجماع، وإذا خللت بطرح شئ فيها، أو نقلت من مكان إلى آخر، فالراجح أنها تطهر بذلك.
- وأن كل شئ استحال من اسم إلى اسم آخر، ومن صفة إلى صفة أخرى، فإن استحال إلى شئ نافع مفيد فهو حلال، وإن استحال إلى شئ ضار مؤذ فهو حرام.
- وأن الحكم للأسماء الجديدة التي صار إليها الشئ الذي استحال لا للأسماء القديمة الذي تبدل عنها؛ لأن استحالة الأحكام باستحالة الأسماء، واستحالة الأسماء باستحالة الصفات التي منها تقوم الحدود.
- وأن المنفعة والمضرة يقررها الشرع الشريف، ولا تخضع للرأي ولا للهوى.
- وأن ما أشكل أمره فمرده إلى أهل الخبرة من ذوي الدين والتقى، فهم يبينون النافع من الضار.

وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المقدمة

الحمد لله الذي شرع لنا من الدين ما ينفعنا في دنيانا وآخرانا،
والصلاة والسلام على محمد قدوتنا وإمامنا ومولانا، وعلى آله وصحبه، ومن
تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الكثير من المواد التي نحتاج إليها في هذه الحياة هي من صنع غير
المسلمين، وهي مواد مأكولة، ولا يدري الإنسان من أي شيء تصنع هذه المواد،
وما هي الأشياء التي تخلط مع بعضها حتى تستحيل على هذه الصورة التي
نراها عليها، كما أننا نرى بعض المواد المصنعة مما يضر بالإنسان أو بالحيوان،
كما سمعنا عن «جنون البقر» الذي يتغذى على مواد تصنع من بقايا الحيوانات،
فتستحيل علفاً تتغذى به الحيوانات في دورة لا تنتهي، ونسمع أن الكثير من
الأدوية يدخل فيها شيء من الكحول إما لتغيير طعمها، لتكون مقبولة عند
المريض، وإما لإذابة بعض المواد التي لا تذاب إلا بالكحول، وإما لتسكين الألم
لكي لا يحس المريض بالألم، وهناك بعض المواد التي تصنع من عظام
الحيوانات، مثل: «الجلي» وهذه العظام لا يدري أهي من حي أم من ميت، من
مأكول أم لا، من مذكى أم لا؟ وكذلك ما بحث في بعض المجامع الفقهية بشأن
المياه التي تجمع من الصرف الصحي، وتضاف إليها بعض المواد لتستحيل إلى
مياه مستساغة، لاستعمال الآدمي شرباً أو غسلاً، أو لغسل الملابس أو الأواني،
أو لبناء الدور، أو لسقي الزروع، وما شاكل ذلك هل يصح ذلك؟.

ثم إن بعض الذين يعملون الخمر في المعامل الكبيرة، يسألون ما الحكم
في المواد المتخمرة التي في المعامل، وهي كثيرة بأثمان باهظة، هل تراق كل
هذه لو أردنا أن نغير المعمل من معمل للخمر إلى معمل يحيل هذه الأشياء
المحرمة إلى أشياء نافعة حلال؟

وهذه المواد الغذائية التي تسقى بالماء النجس، أو تسمد بالمواد النجسة

هل يجوز أكلها أو بيعها؟

لهذه الأسئلة وغيرها حاولت بحث هذا الموضوع من جوانبه المختلفة .
وقد قسمت الموضوع إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.
أما المقدمة فهي هذه التي بينت فيها سبب الكتابة في الموضوع.
وأما التمهيد فقد جعلته لتعريف الاستحالة لغة واصطلاحاً.
وفي الفصل الأول بينت الاستحالة التي تكون بغير فعل الإنسان.
وأما الفصل الثاني فقد جعلته للاستحالة التي تكون بفعل الإنسان.
وجعلت الفصل الثالث في استحالة غير الخمرة.
وتكلمت في الخاتمة عن أهم ما توصل إليه البحث.
(ملاحظة) إذا قلت في أثناء البحث (قلت) هكذا بين قوسين فهو من كلام الباحث.

التمهيد:

في تعريف الاستحالة لغة واصطلاحاً

تعريف الاستحالة لغة:

أصل الاستحالة من (حَالَ).
وأصل حَال: حَوَّلَ، تحركت الواو - عين الفعل - وانفتح ما قبلها فقلبت
ألفاً، فصارت حَالٌ، ثم زيدت الألف والسين والتاء، فصار (استحول) على
وزن استغفر.

وعلى القاعدة السابقة: تحركت الواو - عين الفعل - وانفتح ما قبلها
فقلبت ألفاً ؛ فصار استحال.

هذا هو الماضي، ومضارعه (يستحيل) أصله (يَسْتَحُول) نقلت كسرة
الواو إلى الحاء، فصار (يَسْتَحُول) ثم قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما
قبلها، فصار (يستحيل)، والمصدر (استحالة)
والألف والسين والتاء تأتي لمعان منها:

- ١- الطلب، نحو: أستغفر الله.
- ٢- التحول، كاستتسر البغاث، واستحجر الطين، ومنها الاستحالة، كما سيأتي.

- ٣- الإلفاء، كاستعظمه، أي ألفاه عظيمًا.
- ٤- مطاوعة أفعل كاستحكم،^(١) تقول أحكمت الأمر فاستحكم .
- والحاء والواو واللام: يقول عنها ابن فارس في المقاييس: أصل واحد وهو تحرك في دور، فالحول: العام ؛ وذلك أنه يحول أي يدور، وحَالَ الشخص: إذا تحرك، وكذلك كل متحول عن حالة^(٢) .
- وفي الوسيط بين أن للكلمة (حال) وما يتصرف عنها معاني كثيرة منها:
- ١- حال الشيء: تغير، يقال: حال اللون، وحال العهد .
 - ٢- حال الشيء يحول حولاً: مضى عليه حول .
 - ٣- حال الحول: تم .
 - ٤- حال الشيء: اعوج بعد استقامة .
 - ٥- حال في ظهر دابته وعلى ظهر دابته: وثب واستوى راكباً .
 - ٦- حال عن ظهر دابته: سقط .
 - ٧- حال عن العهد: انقلب .
 - ٨- حال الشيء بين الشيئين: حجز بينهما .
 - ٩- حالت النخلة حثولاً: حملت عاماً ولم تحمل عاماً .
 - ١٠- حالت الناقة: ضربها الفحل فلم تحمل .
- (قلت): والذي يهمننا من هذه المعاني: المعنى الأول الذي هو التغير والتحول اهـ .

وللتحول معانٍ منها:

تَحَوَّلَ: تنقل من موضع إلى موضع .

وتَحَوَّلَ: تغير من حال إلى حال.^(٣)

(قلت): وكلا المعنيين مقصود هنا، وإن كان الثاني هو الأقرب إلى

(١) نزهة الطرف في علم الصرف ص ١١٢-١١٣ . وانظر الكتاب لسيبويه ٢/٢٢٢ .

(٢) ص ٢٩٠ .

(٣) ذكر المعنيين لسان العرب ١١/ ١٨٦ . كما ذكر ذلك الوسيط ١/ ٢٠٨ - ٢٠٩ .

المراد. اهـ ومعنى استحالة الشيء: تحول وتغير واعوج بعد استقامة.^(١) وفي المصباح المنير: استحالة الشيء: تغير عن طبعه ووصفه اهـ.
(قلت): فعلى هذا فهو تحول في كيفية الشيء، قال في التعريفات: الحركة في الكيف: هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، كتسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة استحالة.^(٢)
وتأتي الاستحالة ويراد بها عدم الإمكان.^(٣)
(قلت): وليس هذا مراداً هنا في هذا البحث.

الاستحالة في الاصطلاح:

لم أجد من الفقهاء من عرّف الاستحالة تعريفاً اصطلاحياً، لكن ما مثلوا به قد لا يُخرج المعنى الاصطلاحى عن المعنى اللغوي، فقد قال الشيرازي في المذهب:
وأما القيء فهو نجس ؛ لأنه طعام استحال في الجوف إلى النتن والفساد اهـ.^(٤)

(قلت): هذا معناه أنه تغير وتحول من كونه طعاماً إلى كونه قيئاً، وينطبق عليه أنه قد تغير منه الطبع، فطبع الطعام غير طبع القيء ؛ لأن من طبع الطعام أنه يؤكل، ولا يؤكل القيء، ووصف الطعام مختلف عن وصف القيء من حيث الطعم واللون والرائحة وغيرها، فطبعه الآن غير طبع الطعام، ووصفه غير وصف الطعام اهـ
وفي إعانة الطالبين قال: المسك دم استحال طيباً، والعلاقة والمضغة أصلهما - وهو المني - دم مستحيل، واللبن أصله دم اهـ.^(٥)
(قلت): فدم الغزال الذي يخرج منه الطيب تغير إلى غير طبع الدم،

(١) انظر لهذه المعاني الوسيط ٢٠٨/١ - ٢٠٩. والقاموس المحيط ٣٦٢/٣. والمصباح المنير للفيومي ١/ ١٧٠. التعريفات للجرجاني ١/ ١١٥ ولسان العرب ١١/ ١٨٦. مادة (حول).

(٢) التعريفات ١١٥/١ وانظر ٢٤٢/١.

(٣) انظر المراجع اللغوية السابقة.

(٤) المذهب ٤٧/١. والمجموع للنووي ١/ ٥٠٩.

(٥) إعانة الطالبين ١/ ٨٤.

فطبع الدم السيولة والرقعة، كما تغير المسك إلى غير وصف الدم، فالدم لونه أحمر ورائحته غير رائحة المسك، وكذلك الطعم مختلف، ومثل هذا يقال في العلقه والمضغة، وفي اللبن اهـ.

وكذلك قال أهل التفسير:

قال ابن كثير في قوله تعالى ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢٥٩] قال: فوجده - طعامه - لم يتغير منه شيء: لا العصير استحال، ولا التين حمض ولا أنتن اهـ^(١)

وكذلك قال أهل الحديث، فقد قال ابن حجر في فتح الباري: وتقريره: أن اللبن خالط الفرث والدم، ثم استحال فخرج خالصاً طاهراً اهـ^(٢) (قلت): يشير إلى قول الله تعالى: ﴿نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦].

ويبين أن طبع اللبن غير طبع الفرث، وغير طبع الدم سواء من حيث الرقعة والسيولة أو من حيث الرائحة والطعم وغيرهما اهـ. ومن هنا عرفنا أن التعريف المختار للاستحالة اصطلاحاً هو: تغير الشيء من طبعه ووصفه إلى طبع آخر ووصف آخر.

أحكام الاستحالة:

مقدمة في بيان أنواع الاستحالة:

تنقسم الاستحالة من حيثيات مختلفة إلى أقسام شتى:

فتنقسم الاستحالة:

١- من حيث الفعل وعدمه إلى قسمين:

أحدهما: استحالة بفعل الإنسان، كالإهاب يصير بعد دبغه بالمواد الدابغة جلدًا،

الثاني: استحالة بغير فعل الإنسان كالخمر إذا تركت فصارت خلًا من

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٢١٥.

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ١٠/ ٧١٠.

غير فعل أحد، والحيوان يقع في ملاحه فيصير ملحا، والميتة تصير دوداً.

٢- ثم هي بالنسبة للصالح والفساد قسمان:

أحدهما: استحالة إلى صلاح كالدّم يصير لبناً، والإهاب يصير جلدًا.

الثاني: استحالة إلى نتن وفساد كالطعام يصير غائطاً، والدّم يصير قيحاً.

٣- ثم هي أيضاً بالنسبة إلى نوع الاستحالة قسمان:

أحدهما: استحالة تغيير وتبديل، كالدّم يصير لبناً، فاللبن مختلف عن الدّم.

الثاني: استحالة من غير تبديل وتغيير كالإهاب يصير جلدًا.

٤- ومن حيث السيولة وعدمها إلى قسمين:

أحدهما: استحالة إلى سيولة كالطعام يصير دماً.

الثاني: استحالة إلى جماد، كالمني يصير مضغة.

ولكن الأنواع هذه قد تتداخل فيما بينها، فقد يكون التخليل بفعل

الإنسان، أو بغير فعله ويستحيل إلى صلاح، وقد يستحيل إلى فساد، وقد

يكون بفعل الإنسان، أو بغير فعله ويكون بتغيير وتبديل وقد لا يكون كذلك.

وسنبحث هذه المسألة حسب التقسيم الذي نراه مهماً في فصول:

الفصل الأول:

الاستحالة التي تكون بغير فعل الإنسان.

معلوم أننا لا نبحث في المواد الطاهرة إذا استحالت فهي طاهرة

تستحيل إلى طاهر.

سنبحث في هذا الفصل عن حكم الخمرة إذا تخللت من غير فعل

الإنسان^(١) فنقول:

اتفق الفقهاء الأربعة على أن الخمرة إذا تخللت بنفسها وصارت خلاً

(١) ونبحث الخمرة فقط لأننا سنجئ البحث في غيرها مما هو بغير فعل الإنسان إلى فصل مستقل.

دون فعل الإنسان ولم يطرح فيها شيء، فإنها تطهر.^(١)
قال ابن رشد: وأجمعوا على أن الخمر إذا تخللت من ذاتها جاز أكلها اهـ.^(٢)
ودليلهم ما روي عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «نعم الأدم، أو الإدام
الخل» وفي رواية «نعم الأدم» ولم يشك - أي الراوي.^(٣)
(قلت): وكان الخل يعمل في السابق من الخمرة فقط.
هذا في الخمرة التي تخللت من غير عمل الإنسان.
وهو قول عمر بن الخطاب، وقبيصة، وابن شهاب، وربيعه^(٤)
والخل الذي يباح هو أن يصب على العنب أو العصير خللاً قبل غليانه
حتى لا يغلي^(٥).

الفصل الثاني:

أن تكون الاستحالة بفعل الإنسان، كالأهاب يدبغه الإنسان فيصير جلدأ،
والخمرة يخللها الإنسان فتصير خلأ، والكحول تعالج فتصير طيبأ (كلونيا)
وما شاكل ذلك فهذه الأمور مختلفة أحكامها نبحثها في مبحثين:
المبحث الأول: الإهاب يعالج بالدباغ فيصير جلدأ، هذه المسألة قد ذكرنا
حكمها في بحث مستقل سميناه باسم (أحكام الجلود)، ورجحنا هناك

(١) الهداية شرح البداية للمرغيناني ١١٣/٤. رد المحتار حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٤٥١/٦. بدائع
الصنائع للكاساني ١١٣/٥ - ١١٤. المبسوط للسرخسي ٢٢/٢٤ - ٢٤. وانظر نصب الراية للزيلعي ٢١١/٤.
البحر الرائق لابن نجيم ٢٢١/٨. وإيثار الإنصاف ٢٧٥/١. التاج والإكليل للمواق ١١٤/٥. التمهيد لابن عبد
البر ٢٦٠/١. وانظر تفسير القرطبي ٢٩٠/٦. الشرح الكبير للدردير. وانظر حاشية الدسوقي ٥٢/١. المذهب
للشيرازي ١٠/١. المجموع للنووي ٢٨٦/١. روضة الطالبين ٧٢/٤. شرح زيد ابن رسلان ٣٢/١. فتح الباري
لابن حجر ٤١٥/٤. الإقناع للشرييني ٣١/١. عمدة الفقه ٢٣١/١. الكافي في فقه الحنابلة لابن قدامة ٨٨/١.
كشاف القناع للبهوتي ١٨٧/١. الفروع لابن مفلح ٢١٠/١. الإنصاف للمرداوي ٣٢٠/١. المبدع ٢٤٢/١. الروض
المربع ٩٩/١. فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٣١/٢٩. ٤٨٣/٢١. قال هنا: وقيل لا يجوز بحال... وهو
الصحيح. إعلام الموقعين لابن القيم ١٥١/٣. وانظر نيل الأوطار للشوكاني ٧٤/٩. تحفة الأحوزي ٤/٣٩٨.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٤٠٨/١.

(٣) صحيح مسلم (٣٦) كتاب الأشربة (٣٠) باب فضيلة الخل والتأدم به رقم (١٦٤ - ١٦٩ / ٢٠٥١) ١٦٢١/٣ -
١٦٢٣. وأبو داود كتاب الأطعمة باب في الخل رقم ٣٨٢٩ عن جابر. والترمذي عن عائشة برقم (١٨٤٠) وعن
جابر برقم (١٨٣٩ - ١٩٤٢)

(٤) تفسير القرطبي ٢٩٠/٦.

(٥) الفروع لابن مفلح ٢١٠/١. والإنصاف للمرداوي ٣٢٠/١. والروض المربع ٩٩/١. وكشاف القناع للبهوتي
١٨٧/١.

بالدليل أن الجلد يظهر بالدباغ، فلا حاجة لنا إلى إعادته.

المبحث الثاني: الخمرة تعالج فتصير خلاً.

نبحث مسألة الخمرة من كل جوانبها المختلفة حتى لا نعود إليها، فنقول: إذا خللت الخمرة بطرح شيء فيها، أو قصد تخليلها^(١)، فاختلف فيها الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يحل تخليل الخمرة بطرح شيء فيها، وإن خللت به لم تحل ولم تطهر.

وهو المشهور من مذهب مالك^(٢)، وهو مذهب الشافعي^(٣)، والمشهور من مذهب أحمد، وهو قول ابن تيمية وابن القيم من الحنابلة، وهو قول الظاهرية، وهو قول عمر بن الخطاب وعثمان بن أبي العاص. وبه قالت طائفة من أهل الحديث والرأي^(٤).

القول الثاني: يحل تخليل الخمرة بطرح شيء فيها وتطهر به.

وبه قال الحنفية، وقول لمالك نقله أشهب عنه، وقول لأحمد، وهو المفهوم من مذهب البخاري وابن حجر والقرطبي^(٥).

وبه قال أبو الدرداء والثوري والأوزاعي والليث بن سعد^(٦)

(١) سواء كان ذلك بنقلها من ظل إلى شمس أم كان بفتح غطائها أم بغير ذلك.

(٢) لكن عند المالكية إذا تخللت طهرت سواء قالوا بالحرمة أم الكراهة أم الإباحة حاشية الدسوقي ٥٢/١.

(٣) فصل الشافعية في المسألة فقالوا: الخمرة نوعان: محترمة وغير محترمة، فالمحترمة: التي اتخذ عصيرها ليصير خلاً، وغير المحترمة ما اتخذ عصيرها للخمرية، وهي إما أن يطرح فيها شيء أم لا، فإن طرح فيها شيء فلا تطهر سواء المحترمة وغيرها بلا خلاف، سواء كان المطروح عصيراً أم خلا أم ملحاً، ثم المطروح إما طرح بقصد أم لا كإلقاء الريح، وفي وجه ضعيف يجوز تخليل المحترمة وتطهر به وفي وجه تطهر المحترمة وغيرها، أي إذا ألقى عفواً، والصحيح لا تطهر فلو طرح في العصير بصلأ أو ملحاً واستعجل به الحموضة قبل الاشتداد فصارت خمرأ ثم انقلبت خلاً بنفسها فوجهان أصحهما لا يظهر، غير المحترمة لا يجوز إمساكها ويجب إراقتها، والمحترمة يجوز ذلك وفي وجه مردود لا يجوز اهـ. انظر المجموع شرح المذهب للنووي ١/ ٥٣٠-٥٣١ بتصرف.

(٤) تفسير القرطبي ٦/ ٢٣٠، ٢٢٩. الكافي في فقه الحنابلة ١/ ٨٨. الإنصاف للمرداوي ١/ ٢١٩. فتح الباري ٥/ ١٢١ - ١٢٢. وتفسير ابن كثير ٦/ ٢٩٣. ذكره احتمالاً.

(٥) فتح الباري لابن حجر ٩/ ٦١٧.

(٦) تفسير القرطبي ٦/ ٢٩٠.

القول الثالث: يكره تخليل الخمرة بطرح شيء فيها، وتطهر به^(١).
وهو قول عند المالكية^(٢) وهو قول لأحمد.

الأدلة:

استدل أصحاب المذهب الأول بما يلي: (٣).

- ١- عن أنس أن النبي ﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلأً فقال (لا)^(٤).
- ٢- عن أنس بن مالك أن أبا طلحة سأل رسول الله ﷺ عن أيتام ورثوا خمرًا، قال: «أرقها، قال: أفلا أجعلها خلأً قال لا»^(٥). فقد أمره ﷺ بالإراقة، ولو كان التخلل جائزاً لأرشده إلى ذلك، لما فيه من الإصلاح في حق اليتامى، فلما سأل عن التخلل نهاه عن ذلك، فلو كان جائزاً لكان الأولى أن يرخص فيه في خمر اليتامى.
- وفي معالم السنن^(٦) قال الخطابي... في هذا بيان واضح أن معالجة الخمر حتى تصير خلا غير جائز، ولو كان إلى ذلك سبيل لكان مال اليتيم أولى الأموال به؛ لما يجب من حفظه وتثمينه والحيطه عليه، وقد كان نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال، وفي إراقته إضاعته، فعلم أن معالجته لا تطهره ولا تردده إلى المالية بحال اهـ.
- وإذا ثبت بهذه الأخبار أن التخليل حرام، فالفعل المحرم شرعاً لا يكون مؤثراً في الحل، كذبح الشاة في غير مذبحتها.
- ٣- عن عبد الرحمن بن شريح الخولاني أنه كان له عم يبيع الخمر،

(١) الإنصاف للمرداوي ٢١٩/١. ٢١٠/١.

(٢) حاشية الدسوقي ٥٢/١.

(٣) استدل السرخسي في المبسوط ٢٢/٢٤ للشافعية بأن النبي ﷺ «نهى عن تخليل الخمر». وفي رواية «نهى أن تتخذ الخمر خلأً» قال في كشف الخفاء ٣٥٧/١ رقم (٩٥٩): وفي اللآلي حديث «نهى عن تخليل الخمر» قال الشيخ أبو حامد في باب الرهن من تعليق أصحابنا يروونه حديثاً ولا أعرفه بهذا اللفظ، إلا أن حديث أبي طلحة: «أخللها؟ قال: لا أقوى من هذا وأؤكد لأنه لفظ النبي ﷺ اهـ.

(٤) صحيح مسلم (٣٦) كتاب الأشربة (٢) باب تحريم تخليل الخمر رقم (١١-١٩٨٣) ١٥٧٣/٣. سنن الترمذي برقم (١٢٩٤) ٥٨٩/٣. قال هذا حديث حسن صحيح. مسند الإمام أحمد ١١٩/٣.

(٥) رواه أبو داود برقم (٣٦٧٥) ٣/٣٢٦ واللفظ له. تحفة الأحوذى ٤٢٩/٤. والتمهيد لابن عبد البر ٤/١٤٨. وانظر مسند أبي يعلى ١٠٥/٧.

(٦) ٢٦٠/٠.

وكان يتصدق بثمنه فنهيته عنها، فلم ينته، فقدمت المدينة، فلقيت ابن عباس فسألته عن الخمر وثمرتها فقال: هي حرام وثمرتها حرام، ثم قال: يا معشر أمة محمد «إنه لو كان كتاب بعد كتابكم أو نبي بعد نبيكم؛ لأنزل فيكم كما أنزل فيمن كان قبلكم، ولكن آخر ذلك من أمركم إلى يوم القيامة، ولعمري لهو أشد عليكم، قال: ثم لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال: سأخبرك عن الخمر، إني كنت عند رسول الله ﷺ في المسجد، فبينما هو محتب حل حبوته ثم قال ﷺ من كان عنده من هذا الخمر شيء فليؤذني به، فجعل الناس يأتونه فيقول أحدهم: عندي راوية خمر، ويقول الآخر: عندي راوية، ويقول الآخر عندي زق، أو ما شاء الله أن يكون عنده، فقال رسول الله ﷺ «اجمعوه ببيع كذا وكذا ثم آذنوني» ففعلوا، ثم آذنه، قال: فقامت فمشيت وهو متكئ علي، فالحقنا أبو بكر رضي الله عنه فأخذني رسول الله ﷺ فجعلني عن يساره، وجعل أبا بكر مكاني، ثم لحقنا عمر رضي الله عنه، فأخذني وجعلني عن يساره، فمشى بينهما حتى إذا وقف على الخمر، قال للناس: أتعرفون هذه؟ قالوا نعم يا رسول الله، هذه الخمر قال «صدقت»، ثم قال: «إن الله تعالى لعن الخمر، وعاصرها، ومعتصرها وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وأكل ثمنها، ثم دعا بسكين فقال: «اشحذوها» ففعلوا، ثم أخذها رسول الله ﷺ يخرق بها الزقاق، فقال الناس: إن في هذه الزقاق لمنفعة، فقال: «أجل ولكن إنما أفعل غضباً لله لما فيها من سخطه» فقال عمر: أنا أكفيك يا رسول الله، قال: لا. وبعضهم يزيد على بعض في الحديث».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ولم يخرجاه^(١).

(قلت): ووافقه الذهبي.

وجه الدلالة: أنه لم يأمر بتخليها مع كثرتها، ولو كان تخليها مباحاً لما تركه.

(١) المستدرک علی الصحیحین للحاکم ٤/ ١٤٤ - ١٤٥. مجمع الزوائد للهيتمي ٥/ ٧٣. سنن البيهقي ٨/ ١٨٧. معاصر المختصر لأبي المحاسن ١/ ٢٧٨. المعجم الكبير للطبراني ١٢/ ٢٣٣.

٤- ولأن الخمرعين محرم الانتفاع بها من كل وجه، والتخليل تصرف فيها على قصد التمول، فيكون حراما كالبيع والشراء^(١)،

٥- قياساً على ما لو ألقى في الخمر شيئاً حلواً كالسكر والفانيد^(٢) حتى صار حلواً، وهذا لأن نجاسة العين توجب الاجتناب، وفي التخليل اقتراب منه، وذلك ضد المأمور به نصاً في قوله ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] بخلاف الخمر للإراقة فإنه مبالغ في الاجتناب عنه.

٦- ولأن ما يلقى في الخمر يتجسس بملاقاة الخمر إياه، فإذا طهرت الخمرة بالتخلل تنجست بما ألقى فيها، وهناك فرق بين ما إذا ألقى فيها شيء، وبين ما إذا لم يجعل فيها شيء، أي إذا تخللت بنفسها ؛ لأنه لم يوجد هناك شيء يتجسس بإلقائه فيها، ولا مباشرة فعل حرام في الخمر، فهو نظير الصيد إذا خرج من الحرم بنفسه حل اصطياده، ولو أخرجه إنسان لم يحل ووجب رده إلى الحرم، ومن قتل مورثه يحرم من الميراث بمباشرة فعلاً حراماً بخلاف ما إذا مات بنفسه.

وحقيقة المعنى فيه أن من طبع الخمر أن يتخلل بنفسه بمضي الزمان، فإذا تخللت فقد تحولت بطبيعتها، وصارت في حكم شيء آخر، فأما التخليل فليس بتقليب للعين، لأنه ليس للعباد تقليب الطباع، وإنما الذي إليهم إحداث المجاورة بين الأشياء، فيكون هذا تنجيساً لما يلقى في الخمر لا تقليباً لطبع الخمر، فإذا لم يتبدل طبعه بهذا التخليل بقي صفة الخمرية فيه، وإن كان لم يظهر كما إذا ألقى فيه شيئاً من الحلوة.

وهذا بخلاف جلد الميتة إذا دبغ فإن نجاسة الجلد بما^(٣) اتصل به من الدسومات النجسة، والدبغ إزالة لتلك الدسومة، وإلى العباد الفصل والتمييز بين الأشياء، فكان فعله إصلاحاً من حيث إنه يميز الطاهر من النجس، فأما نجاسة الخمر فلعينها لا لغير اتصال بها، وإنما تنعدم هذه الصفة بتحولها

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤/٢٢.

(٢) الفانيد: نوع من الحلوى يعمل من القند والنشا، وهي كلمة أعجمية. المصباح المنير للفيومي ٢/١٣٨.

(٣) بما خبر إن.

بطبعها ولا أثر للتخليل في ذلك.^(١)

٧- ولأن التخليل لو كان جائزاً لنبه عليه ﷺ كما نبه أهل الشاة الميتة على دباغ جلدها والانتفاع به^(٢).

٨- ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: لا تأكل من خمر أفسدت حتى يكون الله - عزوجل - قد أفسدها فعند ذلك يطيب الخل.^(٣)

واستدل أصحاب القول الثاني - وهم الحنفية - على قولهم بجواز تخليل الخمرة وأنها تحل وتطهر به، بما يلي:

١- قوله تعالى ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والخل من الطيبات^(٤).

٢- أن النبي ﷺ قال «أَيُّمَا إِهَابٍ دَبَغَ فَقَدْ طَهَرَ كَالْخَمْرِ يَخْلَلُ فَيَحِلُّ»^(٥) ولا يقال قد روي «كالخمر تخلل فحل»^(٦)؛ لأن الروایتين كالخبرين فيعمل بهما.

٣- إن أبا الدرداء كان يأكل المري^(٧) الذي يجعل فيه الخمر، ويقول ذبحته الشمس والملح^(٨).

٤- بالقياس، فقالوا: ثم ما رويناه أقرب إلى الصحة؛ لأنه شبه دبغ الجلد بالتخليل، والدبغ يكون بصنع العباد لا بطبعه، فعرفنا أن المراد التخليل الذي يكون بصنع العباد، والمعنى فيه أن هذا صلاح لجوهر فاسد، فيكون من الحكمة والشرع أن لا ينهى عما هو حكمة.

وبيان ذلك أن الخمر جوهر فاسد، فإصلاحه بإزالة صفة الخمرية عنه،

(١) انظر للأدلة السابقة المبسوط للسرخسي ٢٢/٢٤-٢٣.

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم ٣/١١.

(٣) معتصر المختصر لأبي المحاسن يوسف بن موسى ١/ ٢٧٧.

(٤) إيثار الإنصاف ١/ ٢٧٦.

(٥) في سنن البيهقي ٦/ ٣٨ عن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ «إن الدباغ يحل من الميتة كما يحل الخل من الخمر» قال البيهقي تفرد به فرج بن فضالة عن يحيى وهو ضعيف، ثم نقل عن الدارقطني تضعيفه لهذا الحديث. اهـ.

(٦) لم أجده بهذا اللفظ فيما لدي من المصادر.

(٧) قال في النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣١٨/٤ المري: بالضم وتشديد الراء: الذي يؤتدم به، كأنه منسوب إلى المرارة والعمامة تخففه. وقال ابن حجر في الفتح ٩/ ٦١٧: المري: يعمل في الشام يؤخذ الخمر فيجعل فيه الملح والسّمك ويوضع في الشمس فيتغير عن طعم الخمر. اهـ.

(٨) رواه البخاري فتح الباري ٦١٧/٩. مصنف عبد الرزاق ٢٥٢/٩. التمهيد لابن عبد البر ١٥٠/٤.

والتخليل إزالة لصفة الخمرية فعرفنا أنه إصلاح له، وهو كدبغ الجلد، فإن عين الجلد نجس، ولهذا لا يجوز بيعه، ولو كانت النجاسة بما اتصل به من الدسومات لجوز بيعه كالدسومات النجسة، ولكن الدبغ إصلاح له، من حيث إنه يعصمه عن النتن والفساد، فكان جائزاً شرعاً.

ولا معنى لما قال: إن هذا إفساد في الحال لما يلقي فيه، لأن هذا موجود في دبغ الجلد، فإنه إفساد لما يجعل فيه من الشب والقرظ، وهذا إصلاح باعتبار مآله، والعبرة للمآل لا للحال، فإن إلقاء البذر في الأرض يكون إتلافاً للبذر في الحال، ولكنه إصلاح باعتبار مآله، وبهذا يتبين أن التخليل ليس بتصرف في الخمر على قصد تمويل الخمر، بل هو إتلاف لصفة الخمرية، وبين تمويل الخمر وإتلاف صفة الخمرية منافاة، فما كان الاقتراب من العين لإتلاف صفة الخمرية إلا نظير الاقتراب منها لإراقة العين^(١) وذلك جائز شرعاً.

ونحن نسلم أن تقليب الطباع ليس إلى العباد وإنما إليهم إحداث المجاورة، ولكن إحداث المجاورة بين الخل والخمر بهذه الصفة يقوى على إتلاف صفة الخمرية بتحولها إلى طبع الخل في أسرع الأوقات، فكان هذا أقرب إلى الجواز من الإمساك، وإذا جاز الإمساك، إلى أن يتخلل، فالتخليل أولى بالجواز^(٢).

٥- إذا صحت الأحاديث - أي التي تنهى عن التخليل - فالنهي عن التخليل محمول على التغليظ والتشديد؛ لأنه كان في ابتداء الأمر، بدليل أنه ورد في بعض طرق حديث أبي طلحة الأمر بكسر الدنان^(٣) وتقطيع الزقاق^(٤) وهذا صريح في التغليظ، لأن فيه إتلاف مال الغير، وقد كان يمكن إراقة

(١) معنى كلامه أن التخليل إزالة لصفة الخمرية فهو إذن اقتراب من الإراقة لأن المقصود إزالة صفة الخمرية.

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٤/٢٢-٢٤.

(٣) سنن الترمذي ١٢ كتاب البيوع ٥٨ باب ما جاء في بيع الخمر رقم ١٢٩٣. ٥٨٨/٣. بلفظ أهرق الخمر واكسر الدنان. والدارقطني ٤/٢٦٥-٢٦٦. المعجم الكبير ٩٩/٥ وانظر فتح الباري ١٢٢/٥. وتفسير القرطبي ٢٩٣/٦.

(٤) المستدرک للحاکم ٤/١٦٠. مجمع الزوائد ٥٣/٥. سنن البيهقي الكبرى ٨/٢٨٧.

الدنان والزقاق وتطهيرها، ولكن قصد بإتلافها التشديد ليكون أبلغ في الردع، وقد ورد في حديث جابر أن النبي ﷺ عوض الأيتام عن خمرهم مالاً^(١).
 ٦- ولأن التخليل سبب لحصول الخل فيكون مباحاً استدلالاً - قياساً - على ما إذا أمسكها حتى تخللت^(٢).
 ولم أجد للقول الثالث القائل بالكراهة دليلاً ولا تعليلاً.

المناقشة:

ناقش أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول عن حديث أنس وأبي طلحة فقالوا: المراد بالنهي عن التخليل في الحديث أن يستعمل الخمر استعمال الخل بأن يؤتمد به ويصطبغ به، وهو نظير ما روي أن النبي ﷺ «نهى عن تحليل الحرام وتحريم الحلال»^(٣).
 «وأن تتخذ الدواب كراسي»^(٤) والمراد الاستعمال.
 ولما نزل قوله تعالى ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] قال عدي ابن حاتم (مأعبدناهم قط، قال النبي ﷺ) (أليس كانوا يأمرهم وينهون فيطيعونهم قال: نعم، فقال: «هو ذاك»^(٥) قد فسر اتخاذ بالاستعمال.
 وفي حديث أبي طلحة ذكر بعض الرواة: «أفلا أخللها» قال (نعم)^(٦).
 وإن صح ما روي عن أنس^(٧) وأبي طلحة، فإنما نهى عن التخليل في ابتداء الأمر للزجر عن العادة المألوفة، فقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة

(١) مجمع الزوائد ٨٩/٤، مسند أبي يعلى ٤٠٤/٣، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٥٣/٣، نصب الراية للزيلعي ٢٩٨-٣١٢/٤.

(٢) بدائع الصنائع ١١٤/٥.

(٣) بمعناه أحاديث منها في صحيح البخاري (٥٤) كتاب الشروط (١٧) باب المكاتب ١٨٤/٣، صحيح مسلم (٤٤) كتاب فضائل الصحابة (١٥) باب فضائل فاطمة رقم (٩٥-٢٤٤٩) ١٩٠٣/٤، بلفظ... وإني لست أحرم حلالاً ولا أحل حراماً... الحديث ابن حبان ٧٩/٦، سنن أبي داود ٢٢٥/٢، سنن الترمذي ٦٣٤/٣، المستدرک ١١٣/٤، مسند الإمام أحمد ٣٢٦/٤.

(٤) مسند الإمام أحمد ٤٤١/٣، صحيح ابن خزيمة ١٤٢/٤، موارد الضمآن ٤٩١/١، واللفظ له، مجمع الزوائد ١٠٧/٨.

(٥) انظر قصة عدي في صحيح ابن حبان ٧٢/١٥.

(٦) لم أجده.

(٧) هو صحيح وتقدم.

في شرب الخمر فأمر النبي ﷺ بإراقة الخمر ونهى عن التخليل لذلك^(١). وقال الكاساني: على أنه يحمل النهي عن التخليل لمعنى في غيره، وهو دفع عادة العامة؛ لأن القوم كانوا حديثي العهد بتحريم الخمر، فكانت بيوتهم لا تخلو عن خمر، وفي البيت غلمان وجوار وصبيان، وكانوا ألفوا شرب الخمر، وصار عادة لهم وطبيعة، والنزوع عن العادة أمر صعب، فقيم البيت إن كان ينزجر عن ذلك ديانة، فقلَّ ما يسلم الأتباع عنها لو أمر بالتخليل؛ إذ لا تتخلل من ساعتها، بل بعد وقت معتبر، فيؤدي إلى فساد العامة، وهذا لا يجوز، وقد انعدم ذلك المعنى في زماننا اهـ^(٢) كما أمر بقتل الكلاب للمبالغة في الزجر عن العادة المألوفة في اقتناء الكلاب^(٣) ثم كان لا يأمن عليهم أن يعفوا في خمر اليتامى، إذ لم يبق بأيديهم شيء من الخمر، فأمر في خمر اليتامى أيضاً بالإراقة للزجر، والواجب على الوصي المنع من إفساد مال اليتيم لا إصلاح ما فسد منه، ألا ترى أن شاة اليتيم إذا ماتت، لا يجب على الوصي دبغ جلدها، وإن كان لو فعله جاز، فكذلك لا يجب عليه التخليل، وإن كان لو فعله كان جائزاً. اهـ^(٤).

وناقشوا استدلالهم بحديثي أنس وأبي طلحة فقالوا: إن هذه الأحاديث أخبار آحاد، وردت على مخالفة النص فلا تقبل^(٥).

وناقشوا قياس أصحاب المذهب الأول التخليل بإلقاء شيء حلو فقالوا: أما إذا ألقى فيه شيئاً من الحلاوة، فلا يصح ذلك، لأنه ليس بإتلاف لصفة الخمرية؛ لأنه ليس من طبع الخمر أن يصير حلو، فعرفنا أن معنى الشدة والمرارة قائم فيه، وإن كان لا يظهر لغلبة الحلاوة عليه، فأما من طبع الخمر أن يصير حلاً فيكون التخليل إتلافا لصفة الخمرية كما بينا.

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤/٢٤.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ١١٤/٥.

(٣) صحيح البخاري رقم (٣١٤٥) ١٢٠٧/٣. صحيح ابن حبان ٤٦٤/١٢. سنن الترمذي رقم (١٤٨٦) ٧٨/٤.

سنن الدارمي ١٢٤/٢.

(٤) المبسوط للسرخسي ٢٤/٢٤.

(٥) إيثار الإنصاف ١/ ٣٧٦.

يوضحه: أنه من وجه فعلية إحداث المجاورة، ومن وجه إتلاف لصفة الخمرية كما قلنا، فيوفر حظه عليهما فيقال: لاعتبار جانب إحداث المجاورة لا يحل بإلقاء شيء من الحلوات فيه، ولا اعتبار جانب إتلاف صفة الخمرية يحل التخليل.

وأجابوا عن قولهم إن الخل يتنجس بملاقاة النجس فقالوا: هذا جائز للحاجة كدبغ جلد الميتة اهـ.^(١)

(قلت) معناه ما يدبغ به الجلد يتنجس بملاقاة الجلد النجس، لكن يظهر بعد ذلك الجلد وما دبغ به.

وناقشوا قولهم لو جاز التخليل لنبه النبي ﷺ عليه كما نبه على جلد الشاة الميتة فقالوا:

لم ينبههم عليه؛ لأن هذا كان محمولاً على التغليظ والتشديد؛ لأنه كان في ابتداء الأمر، بدليل أنه ورد - كما تقدم في الدليل الخامس - أن في بعض طرقه الأمر بكسر الدنان^(٢) وتقطيع الزقاق^(٣) وهذا صريح في التغليظ لأن فيه إتلاف مال الغير، وقد كان يمكن إراقة الدنان والزقاق وتطهيرها، ولكن قصد بإتلافها التشديد ليكون أبلغ في الردع، وقد ورد في حديث جابر أن النبي ﷺ عوض الأيتام عن خمرهم مالاً^(٤).

وناقشوا قولهم: لو كان التخليل جائزاً لأرشدته إلى ذلك؛ لما فيه من الإصلاح في حق اليتامى فلما سألته عن التخليل نهاه عن ذلك، فقالوا:

إن الحفاظ على خمر اليتامى يجب لو كان ذلك حلالاً، لكن إراقة خمر اليتامى يومئذ كانت جائزة؛ لأنها ليست مالاً في حق المسلمين^(٥).

(١) بدائع الصنائع ١١٤/٥. وانظر الهداية شرح البداية للمرغيناني ١١٣/٤.

(٢) تقدم هذا انظر سنن الترمذي ١٢ كتاب البيوع ٥٨ باب ما جاء في بيع الخمر رقم ١٢٩٣. ٣/ ٥٨٨. بلفظ أهرق الخمر واكسر الدنان. والدارقطني ٤/ ٢٦٥-٢٦٦. المعجم الكبير ٩٩/٥. وانظر فتح الباري ١٢٢/٥. وتفسير القرطبي ٦/ ٢٩٣.

(٣) المستدرک للحاكم ٤/ ١٦٠. مجمع الزوائد ٥٣/٥. سنن البيهقي الكبرى ٨/ ٢٨٧.

(٤) مجمع الزوائد ٤/ ٨٩. مسند أبي يعلى ٣/ ٤٠٤. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٣/ ٢٥٣. نصب الراية للزيلعي ٤/ ٢٩٨-٣١٢.

(٥) الفرة المنيفة ٩٩/١. تفسير القرطبي ٦/ ٢٩٠. ومعتصر المختصر ١/ ٢٧٧.

وناقش أصحاب القول الأول أصحاب القول الثاني فقالوا: إن جميع الأحاديث الذي استدللتم بها ضعيفة.

وأستطيع أن أناقشهم عن استدلالهم بالآية «يحل لهم الطيبات» فأقول: وأما قولكم: إن الخل من الطيبات فصحيح، لكن إذا كان طيباً بفعل مشروع، أما بفعل نهى عنه الشرع فلا يكون طيباً، وهو بهذا لا يعارض حديثي أنس بن مالك وأبي طلحة.

وأما ما ذكرتم من الأقيسة والتعليلات فإنها لا تنهض لمقاومة نصوص الأحاديث الصحيحة التي قدمناها.

الترجيح:

تبين لنا من خلال الأدلة ومناقشتها أن سبب الخلاف هو معارضة الأدلة للقياس، فالأدلة تمنع من تخليل الخمرة في حين أن قياس الخمرة على الجلود يبيح ذلك.

كما تبين لنا من خلال الأدلة والمناقشة أنه ليس لأصحاب القول الثاني أي دليل يحتاجون به على قولهم إن الخمرة إذا خللت بإلقاء شيء فيها أنها تطهر، لأن الأحاديث التي استدلوها بها ضعيفة لا تقاوم أحاديث الذين يمنعون من التخليل، والأقيسة والتعليلات لا تقف أمام النصوص الصحيحة كما هو معلوم، في حين أن أدلة المانعين قوية ولذلك نجد أن شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يقفان عند هذه النصوص.

يقول ابن تيمية - وهو يعدد أقوال الفقهاء عن التخليل - : وقيل لا يجوز بحال... وهذا هو الصحيح؛ فإنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه سئل عن خمر ليتامى، فأمر بإراققتها، فقليل له إنهم فقراء، فقال «سيغنيهم الله من فضله»^(١) فلما أمر بإراققتها ونهى عن تخليلها، وجبت طاعته فيما أمر به ونهى عنه، فيجب أن تراق الخمرة ولا تخلل، هذا مع كون تلك الخمرة كانت متخذة قبل التحريم فلم يكونوا عصاة اهـ.^(٢)

(١) لم أجده بهذا اللفظ لكن حديثي أنس وأبي طلحة بمعناه.

(٢) الفتاوى ٢١ / ٤٨٣.

وقال ابن القيم: سئل ﷺ عن الخمر تتخذ خلأً فقال: لا، مع إذنه في خل الخمر الذي حصل بغير التخليل، وما ذلك إلا سداً لذريعة إمساكها بكل طريق؛ إذ لو أذن في تخليلها لحبسها أصحابها لذلك، وكان ذريعة إلى المحذور اهـ.^(١)

(قلت): فكل هذا يجعل التخليل محرماً ولا يظهر الخمرة التي تخلل. لكنَّ للقائلين بجواز التخليل دليلاً واحداً مهماً يجب الوقوف عنده واعتباره، وهو قولهم: إن الأمر بالإراقة كان في بدء الإسلام - يعني ثم نسخ - . (قلت): وإذا ثبت هذا كان حجة قوية لأصحاب المذهب الثاني المبيحين للتخليل، خاصة أنهم استدلوا على ذلك بأن كسر الدنان وشق الزقاق كان في أول الإسلام ثم نسخ، والأحاديث في هذا صحيحة كما قدمنا. بل إن الإمام البخاري يميل - كما أرى إلى القول به - فقد جعل لهذا باباً ترجم له على صيغة السؤال فقال:

باب هل تكسر الدنان التي فيها الخمر أو تشق الزقاق؟ قال ابن حجر في الفتح: لم يبين - البخاري - الحكم؛ لأن المعتمد فيه التفصيل: فإن كانت الأوعية بحيث يراق ما فيها، وإذا غسلت طهرت وانتفع بها، لم يجز إتلافها وإلا جاز.

قال ابن حجر وكأنه - البخاري - أشار بكسر الدنان إلى ما أخرجه الترمذي عن أبي طلحة قال: يا نبي الله اشتريت خمراً لأيتام في حجري؟ قال «أهرق الخمر وكسر الدنان»

وأشار بتخريق الزقاق إلى ما أخرجه أحمد عن ابن عمر قال: أخذ النبي «شفرة وخرج إلى السوق وبها زقاق خمر جلبت من الشام، فشق بها ما كان من تلك الزقاق» اهـ.^(٢)

قال ابن حجر: فأشار المصنف إلى أن الحديثين إن ثبتا، فإنما أمر بكسر

(١) إعلام الموقعين ١٥٣/٣.

(٢) تقدم تخريج الحديثين أثناء أدلة أصحاب القول الثاني. والحديثان صحيحان.

الدنان وشق الزقاق عقوبة لأصحابها، وإلا فالانتفاع بها بعد تطهيرها ممكن كما دل عليه حديث سلمة اهـ.

(قلت): أما الحديثان فقد تقدما وهما ثابتان، وأما حديث سلمة فهو في البخاري عن سلمة ابن الأكوع أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر فقال: «علام توقد هذه النيران؟ قالوا: على الحمر الأنسية، قال «اكسروها وأهريقوها» قالوا: ألا نهرقها ونغسلها؟ قال: «اغسلوا»^(١).

وبترجمة البخاري هذه نعلم أنه يميل إلى القول بأن كسر الدنان وشق الزقاق كان مجرد عقوبة لهم، وبهذا يكون أيضاً منعهم من التخليل عقوبة، أو كما يقال: كان في أول الإسلام.

ويرى ابن حجر هذا أيضاً؛ لأنه نقل عن ابن الجوزي ما يشبه هذا وهو أنه أمر بكسر القدور التي طبخ بها لحوم الحمر الأهلية ثم أذن بغسلها، قال ابن الجوزي:

أراد التغليظ عليهم في طبخهم ما نهى عن أكله، فلما رأى إزعاجهم اقتصر على غسل الأواني اهـ.^(٢)

وقد بين الطحاوي أن هذا التغليظ والتشديد كان في ابتداء الإسلام، وذكر الأمر بكسر الدنان وشق الزقاق ثم قال: وهذا صريح في التغليظ؛ لأن فيه إتلاف مال الغير، وقد كان يمكن إراقة الدنان والزقاق وتطهيرها، ولكن قصد بإتلافها التشديد ليكون أبلغ في الردع.

وما تقدم من حديث الخولاني أنه قال - عندما أخذ ﷺ يشق زقاق الخمر - فقال الناس: إن في هذه الزقاق لمنفعة، فقال: أجل، ولكن إنما أفعل غضباً لله لما فيها من سخطه اهـ.

قال أبو المحاسن: ففيه عقوبتهم بشق زقاقهم غضباً لله؛ إذ لم يسارعوا إلى إتلاف ما حرم الله، وكان ذلك في وقت كانت العقوبات في الأموال، كما

(١) فتح الباري لابن حجر ٥ / ١٢١ - ١٢٢.

(٢) فتح الباري ٥ / ١٢٢.

تقدم في مانع الزكاة أنه يؤخذ شطر ماله^(١) وفي سارق الحريسة من الجبل عليه غرم مثليها وجليدات نكال^(٢) وفي صيد المدينة من وجدتموه يصيد في شيء منها فخذوا سلبه^(٣).

وقد ورد عن ابن عمر أن عمر حرق بيت رويشد الثقفي وكان حانوتاً للشراب، قال: فقد رأيته يلتهب ناراً^(٤) اهـ.^(٥)

وأيد الإمام القرطبي في تفسيره هذا الرأي وجعله محتملاً فقال:
وقد يحتمل أن المنع من تخليلها كان في بدء الإسلام عند نزول
تحريمها؛ لئلا يستدام حبسها لقرب العهد بشربها، إرادة قطع العادة بذلك،
ثم قال الإمام القرطبي:

وإذا كان كذلك لم يكن في النهي عن تخليلها حينئذ والأمر بإراقتها ما
يمنع من أكلها إذا خللت اهـ.^(٦)

وكون التخليل مباحاً هو الذي يفهم من كلام ابن رشد في البداية:
يقول ابن رشد: واختلفوا إذا قصد تخليلها إلى ثلاثة أقوال: التحريم
والكراهة والإباحة، وسبب اختلافهم: معارضة القياس للأثر، واختلافهم في
مفهوم الأثر. ثم بين أن الأثر هو حديث أبي طلحة وقال: فمن فهم من المنع
سد الذريعة جعل ذلك على الكراهة، ومن فهم النهي لغيرعلة قال بالتحريم،
ويخرج على هذا أن لا تحريم أيضاً على مذهب من يرى أن النهي لا يعود
بفساد المنهي.

والقياس المعارض لحمل الخل على التحريم، أنه قد علم من ضرورة
الشرع أن الأحكام المختلفة إنما هي للذوات المختلفة، وأن الخمرة غير ذات

(١) سنن الدارمي ١/ ٤٨٦ رقم ١٦٧٧. عن بهز بن حكيم. التمهيد لابن عبد البر ١٨/ ٢١٧. عون المعبود ٤/ ٣١٧. تلخيص الحبير ٢/ ١٦١. قال البيهقي وغيره: حديث بهز هذا منسوخ نيل الأوطار ٤/ ١٨٨.

(٢) معاصر المختصر ١/ ٢٧٧. نيل الأوطار ٧/ ٣٠٢.

(٣) معاصر المختصر ١/ ٢٧٨. التمهيد لابن عبد البر ٦/ ٣١٠. نيل الأوطار ٤/ ١٨٠. تفسير القرطبي ٦/ ٣٠٨. قال إنه منسوخ.

(٤) مصنف عبد الرزاق ٩/ ٢٢٩-٢٣٠. تهذيب التهذيب ١/ ١٢١. تعجيل المنفعة ص ١٣٢. الطبقات الكبرى ٣/ ٢٨٢. الإصابة ٢/ ٥٠٠. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٣/ ٢٥٣.

(٥) نصب الرأية للزيلعي ٤/ ٣١١. وانظر إيثار الإنصاف ١/ ٣٧٥.

(٦) تفسير القرطبي ٦/ ٢٩٠.

الخل، والخل بإجماع حلال، فإذا انتقلت ذات الخمر إلى ذات الخل، وجب أن يكون حلالاً كيفما انتقل. اهـ.^(١)

ومن هنا أقول: بأننا رأينا ستة من أكابر الفقهاء فيهم البخاري وابن حجر وابن الجوزي والطحاوي والقرطبي وابن رشد، إضافة إلى جميع الفقهاء الحنفية، وقول لمالك، وقول في مذهب أحمد، وغيرهم ممن قدمنا في عرض الأقوال كل هؤلاء يرون أن التحليل أولى من التحريم في هذه المسألة، سواء كان هذا القول بناء على أن التحريم كان أول الإسلام للتشديد والتغليظ أم لتغير العين واستحالتها.

حتى إن المالكية يرون أنه متى خللت طهرت سواء قالوا بتحريم تخليلها أم قالوا بكراهته أم بإباحته.^(٢)

وقال في الفواكه الدواني هذا - النجاسة - حكم الخمرة إذا استمرت على حالها، وأما لو تحجرت وتخللت، فإنها تطهر ويجوز بيعها وشربها، ويظهر إنؤها، تبعاً لها ولو من فخار، ولو ثوباً ويعاينها به بخلاف الثوب المصاب بالبول أو الدم فلا بد من غسله ولو ذهب عين النجاسة، والفرق أن نجاسة الخمر عارضة بالشدة، ونجاسة نحو البول أصلية.

ولا فرق في ذلك بين تخليلها في نفسها أو بفعل فاعل، وإن اختلف في الإقدام على تخليلها بالجواز والكراهة اهـ.^(٣)

ومن محاسن كلام أبي المحاسن أنه قال في المعتصر: والنظر الصحيح فيه: أن العصير الحلال إذا صار خمراً حرم للعلة التي حدثت فيها من ذاتها، أو من فعل أحد بها، فكذا ذلك إذا صارت خللاً ينبغي أن تحل لوجود صفة الخل وانتفاء الخمر عنها، كان ذلك من ذاتها أو من فعل أحد بها.^(٤)

وقال ابن القيم: فصل: طهارة الخمر باستحالتها توافق القياس، وعلى هذا الأصل فطهارة الخمر بالاستحالة على وفق القياس، فإنها نجسة

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٤٠٨ / ١ - ٤٠٩.

(٢) تقدم ذلك عن حاشية الدسوقي ٥٢ / ١.

(٣) الفواكه الدواني ٢٨٨ / ٢.

(٤) معتصر المختصر لأبي المحاسن يوسف بن موسى الحنفي ٢٧٩ / ١.

لوصف الخبث فإذا زال المُوجِبَ زال المُوجِبَ، وهذا أصل الشريعة في مصادرها ومواردها، بل وأصل الثواب والعقاب، وعلى هذا فالقياس الصحيح تعدية ذلك إلى سائر النجاسات إذا استحالت، وقد نبش النبي ﷺ قبور المشركين من موضع مسجده ولم ينقل التراب^(١) ٠٠٠ ولا عبرة بالأصل بل بوصف الشيء نفسه، ومن الممتع بقاء اسم الخبث وقد زال اسمه ووصفه، والحكم تابع للاسم والوصف دائر معه وجوداً وعدماً ٠٠٠ والمفرقون بين استحالة الخمر وغيرها، قالوا الخمر نجست بالاستحالة فطهرت بالاستحالة، فيقال لهم: وهكذا الدم والبول والعذرة إنما نجست بالاستحالة فتطهر بالاستحالة، فظهر أن القياس مع النصوص ٠٠٠ اهـ.^(٢)

(قلت): وهذا هو الذي أرجحه، وهو أن الخمرة إذا قصد تخليلها أو خللت بطرح شيء فيها أنها تطهر، بعد ذهاب الخمرية وانتقالها إلى حالة التخليل، وصارت خلاً؛ وذلك لأن اسم الخمرة زال كما زال وصفها، فاسمها كان خمراً وهي الآن خل، ووصفها تغير من الشدة المطربة إلى السكون، ومن المرارة إلى الحموضة.

ومن هنا فإنه يسع أصحاب معامل الخمور أو من يعمل الخمرة لنفسه أن يحولوا معاملهم وخمورهم إلى ما فيه فائدة وحلال دون أن يريقوا هذه الخمور التي عندهم.
والله تعالى أعلم.

(١) رواه البخاري انظر فتح الباري ٥٢٤/١. سنن النسائي ٣٩/٢. السنن الكبرى للبيهقي ٣٥٩/١. عن أنس بن مالك قال: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل في عرض المدينة، في حي يقال لهم بنو عمرو بن عوف، فأقام فيهم أربع عشرة ليلة، ثم أرسل إلى ملأ من بني النجار، فجاءوا متقلدين سيوفهم، كأنني أنظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وأبو بكر رديفه، والملأ بنو النجار حوله، حتى ألقى بفناء أبي أيوب، وكان يصلي حيث أدركته الصلاة، فيصلي في مرايض الغنم، ثم أمرنا بالمسجد، فأرسل إلى ملأ من بني النجار فجاءوا، فقال: يا بني النجار ثامنوني بحائطكم هذا، فقالوا: لا، والله لا نطلب ثمنه إلا إلى الله، قال أنس: وكانت فيه قبور المشركين، وكان فيه خرب، وكان فيه نخل، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبور المشركين فنُبشت، وبالنخل فقطعت، وبالخرب فسويت، فصفاوا النخل قبلة المسجد، وجعلوا عضادتيه الحجارة، وجعلوا ينقلون الصخر وهم يرتجزون، ورسول الله صلى الله عليه وسلم معهم وهم يقولون:

اللهم لا خير إلا خير الآخرة فانصر الأنصار والمهاجرة

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين ١٤ / ٢.

الفصل الثالث: استحالة غير الخمرة:

بعد أن عرفنا أن الفقهاء مجمعون على أن الخمرة تطهر إذا تخللت بدون فعل فاعل، وعرفنا أن الراجح أن الخمرة إذا خُلَّت بفعل فاعل، أو تخللت بنفسها أنها تطهر وتحل نقول:

السؤال الآن هو ما حكم باقي المواد التي تستحيل إلى أشياء أخرى، كالسرجين يحرق فيصير رماداً، والحيوان يقع في المملحة فيصير ملحاً، والميت يدفن فيصير تراباً، أو كالدّم يصير لبناً، أو البيضة تصير فرخاً؟ أقول: عرفنا أن استحالة في اللغة معناه أن الشيء تغير عن طبيعته ووصفه^(١). والحركة في كيفية الشيء: هي انتقال الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى، وشبه ذلك الجرجاني بالماء إذا سخن ثم برد، وقال: تسمى هذه الحركة بالاستحالة^(٢).

ورجحنا أن المعنى الاصطلاحي للاستحالة هو نفس المعنى اللغوي وهو: تغير الشيء من طبيعته ووصفه إلى طبع آخر ووصف آخر.

لذا نقول: قسم الفقهاء الأشياء النجسة التي تستحيل عن صفاتها وأسمائها إلى غيرها - غير الجلد والخمرة - إلى قسمين: أشياء تستحيل إلى طيب وصلاح، وأشياء تستحيل إلى نتن وفساد.

فإن استحالت الأشياء إلى طيب وصلاح فهذه تطهر بهذه الاستحالة باتفاق الفقهاء، وما اختلفوا فيه منها فهو ليس للاستحالة وإنما لأمر آخر سآبئنه بعد.

ومما اتفقوا عليه فقالوا بطهارته: الدّم يصير لبناً، أو يصير مسكاً، أو يصير لحماً.

فهو طاهر؛ لأن هذا كله استحالة إلى طيب وصلاح، وما يسقى بالماء النجس فيصير زرعاً أو ثمرّاً فهو طاهر لذلك، والبيضة المذرة إذا صار فيها

(١) المصباح المنير للفيومي (حول)

(٢) التعريفات ١١٥/١.

الدم فهي نجسة، فإذا صارت فرخاً فقد طهرت، وما يستحيل في الإنسان من الدمع، والعرق، واللعب، والمخاط فكله طاهر. وكذلك كل شيء نجس تحول إلى حيوان فقد طهر، نصّ على ذلك الشافعية والحنابلة، كدم بيضة استحال فرخاً، ولو كان دوداً استحال من جيفة كلب، وكذا لو استحال من طعام كدود الخل والتفاح فهو طاهر؛ لأن للحياة أثراً بيناً في دفع النجاسة، ولذلك تطرأ النجاسة بزوال الحياة^(١).

ومن ذلك أيضاً دود الجرح والقروح وصراصير الكنيف طاهر نص عليه^(٢). هذا كله فيما استحال إلى صلاح أو حياة.

أما ما استحال إلى نتن وفساد فقد اتفقوا على أنه لا يطهر بالاستحالة: كالطعام يصير دماً أو عذرة أو قيئاً أو قيحاً، والشراب يصير بولاً أو مذيأً أو ودياً، فهذه كلها مما اتفقوا على أن الاستحالة لا تطهره.

وانظر إلى قول الحنفية كيف بينوا المسألة بالمثال الواضح فقالوا:

والعصير طاهر فيصير خمرأً فينجس، فيصير خلأً فيطهر اهـ.^(٣)

(قلت) معنى هذا أن العصير طيب وفيه صلاح فهو طاهر، فلما صار خمرأً نجس لأن الخمرة نجسة استحالت إلى نتن وفساد، فلما صار خلأً والخل من الطيبات، صار طاهراً.

كما أن الحنفية عللوا هذه المسألة فقالوا: لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل؟

وقالوا في تعليل هذه المسألة أيضاً:

إن استحالة العين تستتبع استحالة الوصف اهـ.^(٤)

(١) الوسيط في المذهب للغزالي ١/ ١٤٤ وانظر ١/ ١٤٩ و ١/ ٥٨. ومغني المحتاج للشريني ١/ ٨٣.

(٢) الإنصاف للمرداوي ١/ ٣١٨. بتصرف وخالفه في الروض مع حاشية السعدي ١/ ٣٤٩ - ٣٥٠ مع أن المرداوي قال: نص عليه.

(٣) فتح القدير للكمال بن الهمام ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٤) فتح القدير للكمال بن الهمام ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(قلت): معنى هذا أن حقيقة الأشياء النجسة تبدلت بالاستحالة فصارت شيئاً آخر غير ما كانت عليه، فالدم صار لحماً أو صار مسكاً، وحقيقة اللحم والمسك غير حقيقة الدم، وتتلفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزائها، وهنا تغيرت كل الأجزاء، فوجب أن يتغير الحكم تبعاً لتغير الوصف.

ومثل هذا قال المالكية فقد قال الخطاب عن سبب طهارة فأرة المسك: لأنها استحالت عن جميع صفات الدم، وخرجت عن اسمه إلى صفات واسم يخصها، فظهرت لذلك، كما يستحيل الدم وسائر ما يتغذى به الحيوان من النجاسات إلى اللحم فيكون طاهراً^(١).

ومثل هذا قال الظاهرية، قال ابن حزم: إن الحرام إذا استحالت صفاته واسمه بطل حكمه الذي علق على ذلك الاسم^(٢).

واختلف الفقهاء في أشياء هل استحالت إلى صلاح أو إلى فساد؟
من ذلك المني:

فهو عند الحنفية والمالكية^(٣) نجس.

وقال الشافعية والحنابلة^(٤) هو طاهر.

فمن نظر إلى أنه استحال إلى قذارة وفساد، وأن عائشة رضي الله عنها كانت تغسله من ثوب رسول الله ﷺ^(٥) قال بنجاسته.

ومن رأى أنه تغير إلى صلاح؛ لأنه أصل الإنسان، وأن عائشة رضي الله عنها كانت تفركه من ثوب رسول الله ﷺ^(٦) قال إنه طاهر.

(١) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٩٧/١ شرح الخرشي على مختصر خليل ٨٧/١ و ٩٢/١

(٢) المحلى لابن حزم ٧/ ٤٢٩ المسألة (١٠٢٩).

(٣) البحر الرائق ١/ ٢٢٤. الشرح الكبير للدردير والهاشبية للدسوقي ٥٦/١.

(٤) المجموع شرح المذهب للنووي ٥١٥-٥١٦. الكافي في فقه الحنابلة لابن قدامة ٨٧/١.

(٥) صحيح البخاري مع الفتح (٤) كتاب الوضوء (٦٤) باب غسل المني وفركه وغسل ما يصيب من المرأة برقم (٢٢٩) ٣٣٢/١ عن سليمان بن يسار عن عائشة قالت: كنت أغسل الجنابة من ثوب النبي صلى الله عليه وسلم فيخرج إلى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه... وبرقم (٢٣٠) عن سليمان قال سألت عائشة عن المني يصيب الثوب؟ فقالت: كنت أغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج إلى الصلاة وأثر الغسل في ثوبه بقع الماء، صحيح ابن حبان ٢١٧/٤. صحيح ابن خزيمة ١٢٩/١.

(٦) صحيح مسلم ج: ١ ص: ٢٣٨ برقم (١٠٥ - ١٠٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩) عن إبراهيم عن علقمة والأسود أن رجلاً نزل بعائشة فأصبح يغسل ثوبه، فقالت عائشة: إنما كان يجزئك إن رأيته أن تغسل مكانه، فإن لم تر نضحت حوله. ولقد رأيته أفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فركاً فيصلي فيه. وعن إبراهيم عن الأسود وهمام عن عائشة في المني قالت كنت أفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم. صحيح ابن حبان ٢١٧/٤. صحيح ابن خزيمة ١٢٩/١ عن عائشة كان يسلم المني من ثوبه بعرق الإذخر، ثم يصلي فيه ويحته من ثوبه يابساً ثم يصلي فيه.

وعلى هذا فالمسألة على حالها، وأن من جعل الاستحالة في هذا المعين أنه استحال إلى طيب وصلاح، قال بالطهارة، ومن جعله استحال إلى نتن وفساد، قال بالنجاسة، وإلا فإن الحنفية الذين جعلوا هذه القواعد التي ذكرناها لا يمكن أن يقولوا بنجاسة المني وقد استحال من الدم وتغيرت كل صفاته، لكنهم نظروا من زاوية أخرى، وهي زاوية التغير، هل تغير إلى صلاح أو إلى فساد. والله أعلم.

وكذلك العَلَقَة.

ومن ذلك أيضاً السرقين والعذرة تحترق فتصير رماداً هل تطهر أم لا؟ يرى الحنفية أن الرماد الذي ينتج عن حرق السرقين والعذرة طاهر^(١). ويرى الشافعية أن ذلك نجس^(٢).

ونقل النووي قول الشافعي في القديم أن كل عين نجسة رمادها طاهر^(٣)

ولكل تعليله:

قال الشافعية: إن السرقين والعذرة نجستا العين، ونجس العين واجب الاجتناب منهى الاقتراب^(٤).

وقال الحنفية: إن الانتفاع بالسرقين بالحرق هو استهلاك^(٥) له، فكأنه اجتناب للمني عنه، وشبهوه بتخليل الخمرة فهو إزالة للشدة المطرية فكأنه اقتراب من الإراقة.

ويرى غير هؤلاء أن حرق السرقين فيه صلاح، ذلك أنه يطبخ به أو يخبز به وما إلى ذلك، فحرقه صلاح له ومنفعة.

وهكذا نرى أن هذه المسألة وإن اختلفت فيها نصوص الفقهاء فهم

(١) ذكروا ذلك في البيع انظر البحر الرائق ١/١٠٧.

(٢) المجموع شرح المذهب للنووي ١/٥١٥-٥١٦.

(٣) المجموع شرح المذهب للنووي ٢/٥٣٢.

(٤) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١/١٨٩.

(٥) استهلك الشيء أنفقه أو أهلكه يقال: استهلك ما عنده من طعام أو متاع. الوسيط ٢/٩٩١ (هلك).

متفقون على القاعدة التي ذكرناها، وهي أن ما استحال إلى الصلاح والطيب فهو طاهر، وما استحال إلى النتن والفساد فهو نجس.

ومن ذلك أيضاً الميتة والخنزير يقع في المملحة فيصير ملحاً، فمن نظر إلى أن في هذا صلاحاً وطيباً قال بأنه طهر؛ لأن الميتة لا يستفاد منها، والملح يستفاد منه، ومن نظر إلى أصل هذه المواد وأنها إما ميتة أو خنزير فهي نجسة، قال بعدم الطهارة.

وإليك بعض عبارات الفقهاء لتكون على استيعاب لمذاهبهم:

أولاً: الحنفية:

قال ابن نجيم في البحر:

والسابع: انقلاب العين، فإن كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة، وإن كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحاً يؤكل، والسرقي والعذرة تحترق فتصير رماداً، تطهر عند محمد، خلافاً لأبي يوسف، وضم إلى محمد أبا حنيفة في المحيط، وكثير من المشائخ اختاروا قول محمد اهـ.^(١)

واختار الكمال بن الهمام في فتح القدير قول محمد، فقال:

وكثير من المشائخ اختاروا قول محمد - وهو المختار -؛ لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل؟! فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحاً ترتب حكم الملح.

ونظيره في الشرع: النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة، وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمراً فينجس، فيصير خلاً فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليها.

وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت

نجس اهـ.^(٢)

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ١/ ٢٣٩. رد المحتار حاشية لابن عابدين على الدر المختار ١/

٣٢٧. المبسوط للسرخسي ١/ ٨١. الهداية شرح البداية للمرغيناني ١/ ٢١.

(٢) فتح القدير للكمال بن الهمام ١/ ٢٠٠ - ٢٠١.

ثانياً: الماكية

قال الشيخ الدردير - وهو يعد الطاهرات - (ومسك) بكسر فسكون، وأصله دم انعقد ؛ لاستحالاته إلى صلاح (وفأرتة) وهي الجلدة التي يكون فيها، (وزرع) سقي (بنجس) وإن تنجس ظاهره فيغسل ما أصابه من النجاسة اهـ.

قال الدسوقي: وظاهر طهارة المسك وفأرتة ولو أخذه بعد الموت اهـ وقال أيضاً: لو زرع قمحاً نجساً - بأن ابتلعه إنسان فنزل بحاله - وزرعه ونبت فإنه يكون طاهراً اهـ^(١).

وقال الدردير أيضاً - وهو يعدد النجاسات -: (و) من النجس (مني ومذي وودي) ولو من مباح الأكل في الثلاثة؛ للاستقذار والاستحالة إلى فساد، ولأن أصلها دم اهـ^(٢).

وقال المواق: اتفقوا على طهارة المسك، وإن كان خراج حيوان ؛ لاتصافه بنقيض علة النجاسة، وفأرة المسك ميتة طاهرة إجماعاً؛ لانتقالها عن الدم، كالخمر للخل اهـ.

وقال الخطاب - عن فأرة المسك - إذا أخذت من حيوان ميت - وحكم لها بالطهارة - والله أعلم -؛ لأنها استحالت عن جميع صفات الدم، وخرجت عن اسمه إلى صفات واسم يختص بها، فظهرت لذلك، كما يستحيل الدم وسائر ما يتغذى به الحيوان من النجاسات إلى اللحم فيكون طاهراً اهـ^(٣).

ثالثاً: الشافعية:

وضع الشافعية قاعدة في الاستحالة تقول: لا يطهر بالاستحالة إلا جلد الميتة والخمر، فرماد العذرة والسرجين نجس، وفي دخان النجاسة وجهان اهـ^(٤).

(١) الشرح الكبير للدردير والحاوية للدسوقي ٥٢/١.

(٢) الشرح الكبير للدردير والحاوية للدسوقي ٥٦/١.

(٣) مواهب الجليل للخطاب والتاج والإكليل للمواق ٩٧/١ الخرشي على مختصر خليل ٨٧/١ - ٨٨/١ و ٩٢/١. وانظر الفواكه الدواني ٢٨٨/٢ قال: الاستحالة تحصل بها الطهارة اهـ.

(٤) المهذب للشيرازي ٤٨/١ باختصار.

(قلت): وهذه القاعدة تخص ما يكون استحالاته إلى الفساد، أما إذا كانت الاستحالة إلى الصلاح فهم يقولون بالتطهير بها، وإليك عباراتهم: يقول الشرواني: ما استحال لصلاح، كاللبن من المأكول والآدمي، وكالببيض طاهر اهـ^(١).

(قلت): فجعل الاستحالة إلى الصلاح مطهرة اهـ.
ويقول النووي: ما ينفصل من باطن الحيوان قسمان: أحدهما: ما ليس له اجتماع واستحالة في الباطن، وإنما يرشح رشحاً، كالدمع واللعاب والعرق والمخاط، وحكمه حكم الحيوان المنفصل منه: إن كان نجساً - وهو الكلب والخنزير وفرع أحدهما - فهو نجس، وإن كان طاهراً - وهو سائر الحيوانات - فهو طاهر بلا خلاف، لا فرق بين الجنب والحائض والطاهر والمسلم والكافر والبغل والحمار والفرس والفأر وجميع السباع والحشرات بل هي طاهرة من جميعها.
والثاني: ما يستحيل في الباطن ثم يخرج، كالدم والبول والعذرة والروث والقيء والقيح، وكله نجس.

(قلت): فانظر كيف قسم الأشياء إلى طاهر ونجس حسب استحالتها.
قال: ويستثنى المني واللبن.
وفي العلقه وجهان، والأصح فيها الطهارة اهـ^(٢).
(قلت): هذا بناء على هل العلقه استحالت إلى الصلاح؛ لأنها أصل الإنسان، أو استحالت إلى الفساد؛ لأنها الآن دم؟
وقال الغزالي: ما يستحيل من الطعام، كدود الخل والتفاح فهو طاهر على المذهب^(٣).

وقال الشربيني: يطهر كل نجس استحال حيواناً، كدم بيضة استحال فرخاً، ولو كان دود كلب؛ لأن للحياة أثراً بيناً في دفع النجاسة، ولهذا تطراً

(١) حاشية شرواني على تحفة المحتاج ١/ ٢٨٨.

(٢) المجموع شرح المذهب للنووي ١/ ٥١٥-٥١٦: نقله عن الغزالي والرافعي، ونقلته عنه بتصريف.

(٣) الوسيط في المذهب ١/ ١٤٤. و١٤٩ و١٥٨.

النجاسة بزوالها اهـ^(١)

(قلت): يعني تطراً النجاسة بزوال الحياة.

وقال النووي في المجموع: إن الماء النجس إذا كوثر فبلغ قلتين، فإنه يصير طاهراً مطهراً بلا خلاف، سواء كان الذي أورد عليه طاهراً أو نجساً، قليلاً أو كثيراً اهـ^(٢).

(قلت): وهذا بناء على أنه تغير إلى الصلاح.

ومما يذكر هنا أن الشافعية لم يوجبوا الوضوء على المرأة التي ولدت بدون أن يخرج منها الدم، فقالوا: لا وضوء بإلقاء الولد الجاف؛ لأنه وإن انعقد من منيها ومنيها فإنه استحال إلى الحيوانية^(٣).

(قلت): والحيوانية انعقاد إلى الصلاح.

من هذه النماذج عرفنا أن الشافعية يرون أن الاستحالة التي تكون إلى الفساد لا تفيد تطهيراً، كما رأينا في السرجين والعذرة إذا احترقتا وصارتا رماداً، وما كانت استحالاته إلى الصلاح فهو يفيد التطهير، كاللبن والعلة والمضغة والمني وما شاكل ذلك من المواد التي استحالت عن الدم.

ومن هنا قالوا: الزرع النابت على نجاسة طاهر العين ويظهر ظاهره بالغسل، وإذا سنبل فحبه طاهر، بلا غسل وكذا القثاء ونحوها، وأغصان شجرة سقيت بماء نجس وثمرها اهـ^(٤).

وأما ما عرفنا من الماء إذا كوثر وقلنا بأنه يطهر إذا بلغ قلتين، فهو وإن استحال إلى الصلاح إلا أن هذا - فيما أرى - ليس استحالة، لكن مع كل ذلك يبقى أنهم على القاعدة.

ونقل الزركشي قولاً في مكاثره الماء بأنه من الاستحالة، فقال:

الماء المتنجس إذا كوثر فبلغ قلتين فالمشهور أنه يطهر، وقيل يستحيل إلى الطهارة كالخمر يتخلل اهـ^(٥).

(١) مغني المحتاج للشربيني ٨٣/١. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشربيني ٢٦/١ ذكر المسك وغيره.

(٢) المجموع شرح المذهب للنووي ١/ ١٩٤، وانظر ١٩٥/١. خبايا الزوايا للزركشي ١/ ٤٢ وانظر ١/ ٤٤٤.

(٣) حاشية البجيرمي ١/ ٤١ و١/ ١٣١.

(٤) ومغني المحتاج للشربيني ٨١/١.

(٥) خبايا الزوايا ١/ ٤٢ و٤٣.

وعلى هذا يمكن القول بأن الشافعية يقولون بأن الاستحالة إلى الصلاح مطهرة دون استحالة إلى الفساد . والله أعلم
رابعاً: الحنابلة:

لا يختلف الحنابلة عن الشافعية فقد قالوا: ولا تطهر النجاسة بشمس ولا ريح ولا استحالة إلا الخمرة المنقلبة بنفسها فإن خللت لم تطهر اهـ^(١) ومثله في الإنصاف، وقال:

هذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب ونصروه.

وعنه: بل تطهر، وهي مخرجة من الخمرة إذا انقلبت بنفسها، خرجها المجد واختاره الشيخ تقي الدين.

فحيوان متولد من نجاسة كدود الجرح والقروح وصراصير الكنيف طاهر، نص عليه، وعليه يخرج عمل زيت صابوناً ونحوه ٠٠٠ وذكر الشيخ تقي الدين: أن الرواية صريحة في التطهير بالاستحالة اهـ^(٢).

وقال في المبدع: وأما القيء، وهو طعام استحال في الجوف إلى نتن وفساد، فقال أحمد هو عندي بمنزلة الدم اهـ. وشبهه في منار السبيل بالغائط اهـ^(٣).

قال في المبدع: والاستحالة لا تطهر، ذكر أبو بكر في التبيين أنه لا يؤكل من ثمر بشجرة في المقبرة ولم يفرق.

قال السامري: هو محمول عندي على المقبرة العتيقة، وإن سقي بالطاهر أي بالطهور بحيث يستهلك عين النجاسة طهر وحل؛ لأن الماء الطهور معد لتطهير النجاسة، وكالجلالة إذا حبست وأطعمت الطاهرات.

وقال ابن عقيل وهو قول أكثر الفقهاء وجزم به في التبصرة ليس بنجس، ولا يحرم بل هو طاهر مباح بل يطهر بالاستحالة؛ لأنه كالدّم يستحيل لبناً^(٤).

(١) المحرر في الفقه ٦/١.

(٢) الإنصاف للمرداوي ١/ ٣١٨. بتصرف. نقل عن ابن تيمية خلاف قوله انظر الفتاوى ٤٨٣/٢١. واطر الفصل الثاني القول الأول.

(٣) المبدع لابن مفلح ١/ ٢٤٩ ومنار السبيل في شرح الدليل لابن ضويان ٦/١ والكافي لابن قدامة ٨٧/١. والمغني لابن قدامة له أيضاً ٤١٤/١.

(٤) المبدع لابن مفلح ٩/ ٢٠٤.

وفي الإنصاف: السقي بالنجس ينجس، وقال ابن عقيل يطهر بالاستحالة^(١).

وفي الروض المربع: ولا يظهر متنجس باستحالة، فرماد النجاسة، ودخانها، وغبارها، وبخارها، ودود جرح، وصراصر كنف، وكلب وقع في ملاحه فصار ملحاً ونحو ذلك نجس اهـ.^(٢)

(قلت): تقدم النص عن أحمد أن هذه الأشياء طاهرة. وهكذا نجد أن المذهب عند الحنابلة أنه لا يطهر بالاستحالة شيء من النجاسات، إلا أن هناك روايات وتخريجات تقول بالطهارة بالاستحالة كما تقدم.

خامساً: شيخ الإسلام ابن تيمية:

يرى أن الاستحالة تطهر الأشياء فهو يقول:

إن الله حرم الخبائث التي هي الدم، والميتة، ولحم الخنزير، ونحو ذلك، فإذا وقعت هذه في الماء أو غيره واستهلكت، لم يبق هناك دم ولا ميتة ولا لحم خنزير أصلاً، كما أن الخمر إذا استهلكت في المائع لم يكن الشارب لها شارباً للخمر، والخمرة إذا استحالت بنفسها وصارت خلا كانت طاهرة باتفاق العلماء.

وهذا على قول من يقول إن النجاسة إذا استحالت طهرت أقوى، كما هو مذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد، فإن انقلاب النجاسة ملحاً ورماداً ونحو ذلك هو كانقلابها ماء، فلا فرق بين أن تستحيل رماداً أو ملحاً أو تراباً أو ماءً أو هواءً ونحو ذلك.

والله تعالى قد أباح لنا الطيبات، وهذه الأدهان والألبان والأشربة الحلوة والحامضة وغيرها من الطيبات والخبثية قد استهلكت واستحالت^(٣) فيها، فكيف يحرم الطيب الذي أباحه الله تعالى؟ ومن الذي قال إنه إذا خالطه

(١) ٣٦٧-٣٦٨ باختصار.

(٢) الروض المربع مع حاشية الشيخ النجدي ١/ ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣) هما بمعنى واحد.

الخبث واستهلك فيه واستحال قد حرم؟ وليس على ذلك دليل لا من كتاب ولا من سنة ولا إجماع ولا قياس.

ولهذا قال عليه السلام في حديث بئر بضاعة - لما ذكر له أنها يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن - فقال «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(١) وقال في حديث القلتين «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»^(٢) وفي اللفظ الآخر «لم ينجسه شيء» رواه أبو داود^(٣) وغيره^(٤).

فقوله «لم يحمل الخبث» بين أن تنجيسه بأن يحمل الخبث أي بأن يكون الخبث فيه محمولاً، وذلك يبين أنه مع استحالة الخبث لا ينجس الماء.

ثم قال: وإذا عرف أصل هذه المسألة فالحكم إذا ثبت بعلّة زال بزوالها، كالخمر لما كان الموجب لتحريمها ونجاستها هي الشدة المطرّبة، فإذا زالت بفعل الله طهر اهـ. وبعد أن بين أن تعمد إفساد الخمرة لا يصح قال:

وأما سائر النجاسات فيجوز التعمد لإفسادها؛ لأن إفسادها ليس بمحرم، كما لا يحد شاربها؛ لأن النفوس لا يخاف عليها بمقاربتها المحظور، كما يخاف من مقاربة الخمر، ولهذا جوز الجمهور أن تدبغ جلود الميتة، وجوزوا أيضاً إحالة النجاسة بالنار وغيرها اهـ^(٥).

وقال: فإذا كانت الخمر التي هي أشدّ الخبائث إذا انقلبت بنفسها حلت باتفاق المسلمين، فغيرها من النجاسات أولى أن تطهر بالانقلاب^(٦).

وقال رحمه الله تعالى: فإن قيل: الخمر لما نجست بالاستحالة طهرت بالاستحالة بخلاف غيرها؟.

قيل: إن جميع النجاسات نجست بالاستحالة، فإن الإنسان يأكل الطعام

(١) سنن أبي داود ١٧-١٨ برقم (٦٦). سنن الترمذي ١/ ٩٥-٩٦ برقم (٦٦) حديث حسن. سنن البيهقي ٤/ ١٧٥/٢٥٧، سنن الدارقطني ١/ ٢٩-٣٠. مسند الإمام أحمد ٣/ ٣١ و٨٣.

(٢) تحفة الأحوذى ١٧٦/١. عون المعبود ١٠/ ١٣٣. نصب الراية ١/ ١٠٤. شرح معاني الآثار ١٧/١.

(٣) سنن أبي داود ١٧/١ برقم (٦٥).

(٤) سنن الدارمي ١/ ٢٠٢. المستدرک علی الصحیحین ١/ ٢٢٧. سنن ابن ماجه ١/ ١٧٢. مسند عبد ابن حميد ٢٦٠/١.

(٥) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١/ ٥٠١-٥٠٣. باختصار.

(٦) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١/ ٥١٧.

ويشرب الشراب وهي طاهرة، ثم تستحيل دماً وبولاً وغائطاً فتتجس، وكذلك الحيوان يكون طاهراً فإذا مات احتبست فيه الفضلات وصار حاله بعد الموت خلاف حاله في الحياة، ولهذا يطهر الجلد بعد الدباغ عند الجمهور اهـ.^(١)

سادساً: ابن حزم

قال ابن حزم في المحلى:

إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئاً آخر ذا حكم آخر.

وكذلك إذا استحالت صفات عين، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حرام أو نجس، فليس هو ذلك، بل قد صار شيئاً آخر ذا حكم آخر، كالعصير يصير خمراً، أو الخمر يصير خللاً، أو لحم الخنزير تأكله دجاجة يستحيل فيها لحم دجاج حلالاً، وكالماء يصير بولاً، والطعام يصير عذرة، والعذرة والبول تدهن^(٢) بهما الأرض فيعودان ثمرة حلالاً، ومثل هذا كثير، وكنقطة ماء تقع في خمر، أو نقطة خمر تقع في ماء، فلا يظهر لشيء من ذلك أثر، وهكذا كل شيء، والأحكام للأسماء، والأسماء تابعة للصفات التي هي حد ما هي فيه، المفرق بين أنواعه.^(٣)

وقال: استحالة الأحكام باستحالة الأسماء، وإن استحالة الأسماء باستحالة الصفات التي تقوم الحدود^(٤).

وقال أيضاً:

وكل ما تغذى من الحيوان المباح أكله بالمحرمات فهو حلال، كالدجاج المطلق والبط والنسر وغير ذلك.

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢١ / ٥١٧ - ٥١٨.

(٢) لعلها تدمن أي يجعل دمناً وهو السرجين يوضع لتقوى به الأرض.

(٣) المحلى لابن حزم ١ / ١٢٨ المسألة رقم (١٣٦).

(٤) المحلى لابن حزم ١ / ١٦٧ برقم (١٣٦).

ولو أن جدياً أُرْضِعَ لبن خنزيرة لكان أكله حلالاً، حاشا ما ذكرنا من الجلالة؛ لأن الله تعالى قال ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩] فلم يفصل لنا تحريم شيء من أجل ما يؤكل إلا الجلالة ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]

وقد صح عن أبي موسى تحليل الدجاج وإن كان يأكل القذر، وروينا عن ابن عمر أنه كان إذا أراد أكلها حبسها ثلاثاً حتى يطيب بطنها. قال أبو محمد: هذا لا يلزم؛ لأنه إن كان حبسها من أجل ما في قانصتها مما أكلت فالذي في القانصة لا يحل أكله جملة؛ لأنه رجيح، وإن كان من أجل استحالة المحرمات التي أكلت، فلا يستحيل لحمها في ثلاثة أيام ولا في ثلاثة أشهر، بل قد صار ما تغذت به من ذلك لحماً من لحمها، ولو حرم من ذلك لحرم من الثمار والزرع ما ينبت على الزبل وهذا خطأ، وقد قدمنا أن الحرام إذا استحالت صفاته واسمه بطل حكمه الذي علق على ذلك الاسم وبالله تعالى التوفيق^(١).

وفي الدورة الثالثة عشرة لهيئة كبار العلماء، قررت الهيئة بقرارها رقم (٦٤) في ٢٥/١٠/١٣٩٨هـ تحت عنوان (حكم استحالة النجس إلى طاهر): قررت طهارة المياه المتنجسة بعد تنقيتها التنقية الكاملة، بحيث لا يرى فيها تغير بنجاسة في طعم ولا لون ولا ربح الخ^(٢).

وقالت الندوة الفقهية الطبية المنعقدة في الكويت عام ١٩٩٥م:

إن الاستحالة تُحوِّلُ الموادَّ النجسة إلى مواد طاهرة، كما تحول المواد المحرمة إلى مباحة شرعاً.

الخلاصة:

بعد هذه الجولة في أقوال الفقهاء - رحمهم الله تعالى - أجدني أرى - والله أعلم - أن للاستحالة أثراً في الحكم على الأشياء، فما تغير

(١) المحلى لابن جزم ٧/ ٤٢٩. المسألة رقم (١٠٢٨).

(٢) مجلة البحوث الإسلامية العدد (١٧) ص ١٥-٤٠.

بالاستحالة من الأشياء إلى اسم آخر غير اسمه، أو انتقل من صفة إلى صفة أخرى غير صفته، وكان انتقاله إلى طيب وصلاح فهو طاهر حلال، وما تغير منها إلى نتن وفساد فهو نجس محرم.

فالأدوية التي استحالَت من أخلاط من الأعشاب، أو منها ومن شيء من الكحول، أو من غير ذلك، وتغير إلى شيء مفيد نافع، وما سقي من الزروع والأشجار بماء نجس، أو سمَد بأسمدة نجسة كالسرقة والزبل وغيرهما، وما عمل من عظام الحيوانات من الأشياء النافعة، فتغير اسمها وصفاتها فهي حلال وما تغير إلى فساد فهو حرام.

والعبرة في هذا والحُكْمُ أولاً وآخرًا للشرع، في بيان النافع من الضار والمفيد من المؤذي، ولا حكم للتشهي ولا للهوى، وما لم يعلم نفعه من ضرره، فيعرض على أهل الخبرة من أهل الدين والتقوى، فما قالوا بنفعه فهو حلال، وما قالوا إنه مضر فهو الحرام. لأن الحكم بالحل يدور مع المصلحة أينما وجدت وجد، ومتى انتفت انتفى.

يقول ابن القيم - رحمه الله تعالى: فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره. والله أعلم.

صفحة بيضاء

الخاتمة :

- بعد هذه الرحلة بين الكتب الفقهية توصل البحث إلى الآتي:
- أن الشريعة الإسلامية أتت بكل ما هو نافع ومفيد، وأنها لم تترك شيئاً مما يهم الإنسان في دنياه أو أخراه إلا بينته.
 - وأن استحالة الشيء تعني تغييره من حالة إلى أخرى، لذا فهو يأخذ حكم الحالة الجديدة.
 - وأن دبع الجلود يطهرها حسب ما جاء في النصوص الشرعية، وكذلك الخمرة.
 - وأن تغير الأسماء كتغير الصفات يتبعه الحل والحرمة.
 - وأن الاستحالة تابعة للمصلحة: فما استحال إلى المنفعة حل، وما استحال إلى المفسدة حرم، وبيان ذلك إلى الشرع، ويؤخذ رأي أهل الخبرة.
 - وأن ما سقي بالماء النجس أو سمد بالنجس فهو طاهر.
- والله أعلم.
- وصلّى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

صفحة بيضاء

المراجع

- حسب الموجود على الكتاب:
- إعلام الموقعين عن رب العالمين.
 - محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي أبو عبد الله ابن القيم، المتوفى سنة (٧٥١هـ).
حققه: طه عبد الرؤوف سعد.
 - ١٩٧٣م، دار الجيل بيروت.
 - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع.
 - شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، المتوفى في القرن العاشر الهجري.
الطبعة الأخيرة.
 - مصطفى الحلبي ١٣٥٩هـ.
 - الأم.
 - الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى سنة (٢٠٤هـ).
١٣٩٣هـ دار المعرفة بيروت .
 - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.
 - علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، المتوفى سنة (٨٨٥هـ).
حققه الأستاذ محمد حامد الفقي.
 - البحر الرائق شرح كنز الدقائق.
 - ابن نجيم زين بن إبراهيم بن محمد ٩٧٠هـ.
دار المعرفة بيروت.
 - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
 - أبو بكر بن مسعود علاء الدين الكاساني، المتوفى سنة (٥٨٧هـ).
ط٢، ١٩٨٣هـ.
 - دار الكتاب العربي بيروت.
 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
 - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، المتوفى سنة (٥٢٠هـ).

- المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- التاج والإكليل لمختصر خليل.
- محمد بن يوسف العبدري المواق.
- ط٢ - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م.
- مطبوع بهامش مواهب الجليل.
- دار الفكر بيروت .
- تحفة الأحوذى.
- محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، المتوفى سنة (١٣٥٣ هـ).
- دار الكتب العلمية بيروت.
- تخريج الفروع إلى الأصول.
- محمود بن أحمد الزنجاني أبو المناقب، المتوفى سنة (٦٥٦ هـ).
- حققه: محمد أديب الصالح.
- ط١، ١٣٩٨ هـ، مؤسسة الرسالة.
- التعريفات.
- الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة (٨١٦ هـ).
- صححه جماعة من العلماء.
- دار الباز مكة المكرمة.
- تفسير غريب الحديث.
- أحمد بن علي المعروف بابن حجر، المتوفى سنة (٨٥٢ هـ).
- دار الباز مكة المكرمة.
- تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير.
- أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، المتوفى سنة (٧٧٤ هـ).
- عيسى الحلبي.
- تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن.
- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، المتوفى سنة (٦٧١ هـ).
- حققه: أحمد عبد العليم البردوني.
- ط٢ / ١٣٧٢ هـ دار الشعب بالقاهرة.

- تلخيص الحبير .
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، المتوفى سنة (٨٥٢هـ) .
حققه: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م، المدينة المنورة.
- التمهيد لابن عبد البر .
- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، المتوفى سنة (٤٦٣هـ) .
حققه مصطفى أحمد العلوي - ومحمد عبد الكبير البكري.
١٣٨٧هـ / وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، المغرب.
- حاشية الدسوقي .
- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، المتوفى سنة (١٢٣٠هـ) .
عيسى الحلبي .
- حاشية شرواني على تحفة المحتاج .
- عبد الحميد الشرواني .
- دار صادر بيروت .
- دار حياء التراث العربي .
- حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح .
- أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، المتوفى سنة (١٢٣١هـ) .
ط٣، ١٣١٨هـ . البابي الحلبي مصر .
- حاشية ابن عابدين = رد المحتار .
- محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، المتوفى سنة (١٢٥٢هـ) .
- دار إحياء التراث العربي .
- خبايا الزوايا .
- محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، المتوفى سنة (٧٩٤هـ) .
حققه: عبد القادر عبد الله العاني .
- ط١ / ١٤١٢هـ / وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت .

- الدر المختار في شرح تنوير الأبصار.
- علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن علي الحصكفي، المتوفى سنة (١٠٨٨هـ).
- دار إحياء التراث العربي .
- روضة الطالبين .
- يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة (٦٧٦هـ).
- ط٢ - ١٤٠٥هـ المكتب الإسلامي بيروت.
- سنن البيهقي = السنن الكبرى.
- أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، المتوفى سنة (٤٥٨هـ).
- دار الفكر بيروت.
- سنن الترمذي = الجامع الصحيح.
- أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، المتوفى سنة (٣٧٩هـ).
- حققه أحمد محمد شاكر.
- دار إحياء التراث العربي.
- سنن الدارقطني.
- علي بن عمر الدارقطني، المتوفى سنة (٣٨٥هـ).
- صححه السيد عبد الله هاشم يمانى المدني.
- دار المحاسن للطباعة.
- سنن الدارمي.
- عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندي.
- دار الفكر بيروت .
- سنن أبي داود.
- سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة (٢٧٥هـ).
- راجعه محمد محيي الدين عبد الحميد.
- دار الفكر بيروت.
- سنن ابن ماجه.
- أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المتوفى سنة (٢٧٣هـ).
- حققه محمد مصطفى الأعظمي.
- ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
- الطبعة العربية السعودية.

- سنن النسائي.
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، المتوفى سنة (٢٠٣هـ).
مطبوع مع شرح الجلال السيوطي.
مكتبة عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، طبع دار الكتب العلمية بيروت.
- الشرح الكبير على مختصر خليل.
- أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، المتوفى سنة (١٢٠١هـ).
دار إحياء التراث العربي.
- شرح معاني الآثار.
- أحمد بن محمد بن سلامة، المتوفى سنة (٣٢١هـ).
ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. دار الكتب العلمية بيروت.
- صحيح البخاري.
- محمد بن إسماعيل البخاري، المتوفى سنة (٢٥٦هـ).
المكتبة الإسلامية إسلامبول تركيا.
- صحيح ابن حبان.
- محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي أبو حاتم، المتوفى سنة (٣٥٤هـ).
حققه شعيب الإرنأؤوط .
ط٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة.
- صحيح ابن خزيمة.
- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، المتوفى سنة (٣١١هـ).
حققه / محمد مصطفى الأعظمي.
ط١١١١٣٩هـ - ١٩٧١م الكتب الإسلامي.
- صحيح مسلم.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، المتوفى سنة (٢٦١هـ).
حققه محمد فؤاد عبد الباقي.
المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة.

- عون المعبود.
محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب.
ط٢ - ١٤١٥ هـ.
دار الكتب العلمية بيروت.
- فتح الباري.
أحمد بن علي بن حجر، المتوفى سنة (٨٥٢ هـ).
رقمه محمد فؤاد عبد الباقي.
أخرجه محب الدين الخطيب.
المطبعة السلفية.
- الفروع.
أبو عبد الله محمد بن مفلح الراميني الحنبلي، المتوفى سنة (٧٦٣ هـ).
راجعته عبد الستار أحمد فراج.
ط٤، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
عالم الكتب .
- القاموس المحيط.
مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي، المتوفى سنة (٨١٧ هـ).
١٣٩٨ - ١٩٧٨ م.
دار الفكر بيروت.
- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل.
أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة، المتوفى سنة (٦٢٠ هـ).
ط٢ . ١٣٩٩ هـ - المكتب الإسلامي.
- كشف القناع.
منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، المتوفى سنة (١٠٥١ هـ).
١٤٠٣ هـ. دار الفكر بيروت.
- المبدع .
أبو عبد الله، محمد بن مفلح الراميني الحنبلي، المتوفى سنة (٨٨٤ هـ).
١٤٠٠ هـ المكتب الإسلامي بيروت.

- المبسوط .
- شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي، المتوفى سنة (٤٩٠هـ).
- ١٤٠٩هـ دار المعرفة بيروت.
- المجموع شرح المذهب .
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة (٦٧٦هـ).
- حققه د/محمود مطرجي .
- دار الفكر بيروت.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.
- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، المتوفى سنة (٧٢٧هـ).
- جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي، المتوفى سنة (١٣٩٧هـ) .
- المحلى .
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، المتوفى سنة (٤٥٦هـ).
- قوبلت على نسخة حققها أحمد محمد شاكر.
- دار الفكر بيروت.
- المسند .
- الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، المتوفى سنة (٢٤١هـ)
- ط٥ ١٣٩٨هـ المكتب الإسلامي بيروت.
- المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير للرافعي.
- أحمد بن محمد بن علي الحموي الفيومي أبو العباس، المتوفى سنة (٧٧٠هـ).
- صححه مصطفى الزرقاء .
- دار الفكر بيروت.
- المصنف .
- عبد الرزاق بن همام أبو بكر الصنعاني، المتوفى سنة (٢١١هـ).
- عني به الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.
- منشورات المجلس العلمي.

- معتصر المختصر .
- يوسف بن موسى الحنبلي أبو المحاسن .
- عالم الكتب - مكتبة المثنى، بيروت القاهرة .
- المعجم الوسيط .
- مجموعة من العلماء .
- عني به عبد الله بن إبراهيم الأنصاري .
- إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر .
- المغني .
- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، المتوفى سنة (٦٢٠هـ) .
- حققه د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي ود/ عبد الفتاح الحلو .
- ط١ . ١٤٠٨ هـ هجر للطباعة والنشر .
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني المنهاج .
- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، المتوفى سنة (٩٧٧هـ) .
- المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ .
- المقاييس في اللغة .
- أحمد بن فارس، المتوفى سنة (٣٩٥هـ) .
- ط١ . ١٤١٥ هـ دار الفكر بيروت .
- منار السبيل في معرفة الدليل .
- إبراهيم بن محمد بن صالح الضويان، المتوفى سنة (١٣٥٣هـ) .
- حققه حسام القلعجي .
- ط٢ / ١٤٠٥ هـ . مكتبة المعارف الرياض .
- المذهب في فقه الإمام الشافعي .
- إبراهيم بن علي الشيرازي أبو يوسف، المتوفى سنة (٤٧٦هـ) .
- دار الفكر بيروت .
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل .
- محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، المتوفى سنة (٩٥٤هـ) .
- ط٢ . ١٣٩٨ هـ ، دار الفكر بيروت .

- نصب الراية لأحاديث الهداية.
- جمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي الحنفي، المتوفى سنة (٧٦٢هـ).
- ط٢، ١٣٩٣هـ.
- المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ، الرياض.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار.
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة (١٢٥٠هـ).
- الطبعة الأخيرة مصطفى الحلبي.
- الهداية شرح البداية.
- علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني أبو الحسن، المتوفى سنة (٥٩٣هـ).
- المكتبة الإسلامية بيروت.
- الوسيط في المذهب .
- الإمام حجة الإسلام / محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المتوفى، سنة (٥٠٥هـ).
- حققه د/ علي محيي الدين القره داغي.
- ط١. دار الاعتصام.

صفحة أبيض



مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

وتوصيات ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية.

صفحة أبيض

القرار السابع من الدورة الخامسة :

بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد . أما بعد :

فقد عُرض على مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مشكلة ماقد يطرأ بعد إبرام عقود التعهد ونحوها من العقود، ذات التنفيذ المتراخي، في مختلف الموضوعات، من تبدل مفاجيء، في الظروف والأحوال ذات التأثير الكبير، في ميزان التعادل، الذي بنى عليه الطرفان المتعاقدان حساباتهما، فيما يعطيه العقد كلا منهما من حقوق، وما يحمله إياه من التزامات، مما يسمى اليوم في العرف التعامل بالظروف الطارئة .

وقد عرضت مع المشكلة أمثلة لها، من واقع أحوال التعامل وأشكاله، توجب التفكير في حل فقهي مناسب عادل، يقضي على المشكلة في تلك الأمثلة ونظائرها الكثيرة، فمن صور هذه المشكلة الأمثلة التالية:

١- لو أن عقد مقاوله على إنشاء بناية كبيرة، يحتاج إنشاؤها إلى مدة طويلة، تم بين طرفين، وحدد فيه سعر المتر المكعب من البناء وكسوته، بمبلغ مائة دينار مثلاً، وكانت كلفة المواد الأولية من حديد وإسمنت وأخشاب وسواها، وأجور عمال، تبلغ عند العقد -للمتر الواحد- ثمانين ديناراً، فوقعت حرب غير متوقعة، أو حادث آخر خلال التنفيذ، قطعت الاتصالات والاستيراد، وارتفعت بها الأسعار ارتفاعاً كبيراً يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً جداً.

٢- لو أن متعهدا، في عقد توريد أرزاق عينية يومية، من لحم وحب ولبن وبيض وخضروات وفواكه ونحوها إلى مستشفى، أو إلى جامعة، فيها أقسام

داخلية، أو إلى دار ضيافة حكومية، بأسعار اتفق عليها في كل صنف لمدة عام، فحدثت جائحة في البلاد، أو طوفان، أو فيضان، أو زلزال، أو جاء جراد جرد المحاصيل الزراعية، فارتفعت الأسعار إلى أضعاف كثيرة، عما كانت عليه عند عقد التوريد، إلى غير ذلك من الأمثلة المتصورة في هذا المجال.

فما الحكم الشرعي الذي يوجبه فقه الشريعة في مثل هذه الأحوال، التي أصبحت كثيرة الوقوع في العصر الحاضر، الذي تميز بالعقود الضخمة بقيمة الملايين، كالتعهد مع الحكومات في شق الطرق الكبيرة، وفتح الأنفاق في الجبال، وإنشاء الجسور العظيمة، والمجمعات لدوائر الحكومة أو للسكنى، والمستشفيات العظيمة أو الجامعات، وكذا المقاولات، التي تعقد مع مؤسسات، أو شركات كبرى، لبناء مصانع ضخمة، ونحو ذلك مما لم يكن له وجود في الماضي البعيد؟.

فهل يبقى المتعاقد الملزم على حدود عقده وأسعاره، قبل تبدل الظروف وطروء التغييرات الكبيرة المشار إليها، مهما تكبد في ذلك من خسائر ماحقة أو ساحقة، تمسكاً بمقتضى العقد وحدوده في الأسعار والكميات، أو له مخرج وعلاج، من فقه الشريعة الحكيمة السمحة العادلة، يعيد كفتي الميزان إلى التعادل، ويحقق الإنصاف بقدر الإمكان بين الطرفين؟

وقد نظر مجلس المجمع في النظائر الفقهية ذات الصلة بهذا الموضوع، من فقه المذاهب، واستعرض قواعد الشريعة ذات العلاقة، مما يستأنس به، ويمكن أن يوصى بالحكم القياسي، والاجتهاد الواجب فقهاً، في هذا الشأن، كما رجع إلى آراء فقهاء المذاهب فوجد مايلي:

١- أن الإجارة يجوز للمستأجر فسخها بالطوارئ العامة، التي يتعذر فيها استيفاء المنفعة، كالحرب والطوفان ونحو ذلك، بل الحنفية رحمهم الله يسوغون فسخ الإجارة أيضاً بالأعذار الخاصة بالمستأجر، مما يدل على أن جواز فسخها بالطوارئ العامة مقبول لديهم أيضاً بطريق الأولوية، فيمكن القول: إنه محل اتفاق، وذكر ابن رشد في بداية المجتهد (ج٢/ص ١٩٢ من

طبعة الخانجي الأولى بالمطبعة الجمالية بمصر) تحت عنوان: (أحكام الطوارئ) أنه: (عند مالك أن أرض المطر (أي البعلية التي تشرب من ماء السماء فقط) إذا أكرت فمنع القحط من زراعتها، أو إذا زرعها المكتري فلم ينبت الزرع لمكان القحط (أي بسببه) أن الكراء يفسخ، وكذلك إذا استعذرت بالمطر، حتى انقضى زمن الزراعة، فلم يتمكن المكتري من زرعها) انتهى كلام ابن رشد.

٢- وذكر ابن قدامة المقدسي في كتاب الإجارة من المغني (المطبوع مع الشرح الكبير ٦ ج ص/٣٠) أنه: (إذا حدث خوف عام، يمنع من سكنى ذلك المكان، الذي فيه العين المستأجرة، أو تحصر البلد، فامتنع الخروج إلى الأرض المستأجرة للزرع، أو نحو ذلك: فهذا يثبت للمستأجر خيار الفسخ، لأنه أمر غالب يمنع المتسأجر من استيفاء المنفعة، فأما إذا كان الخوف خاصاً بالمستأجر، مثل أن يخاف وحده، لقرب أعدائه لم يملك الفسخ، لأنه عذر يختص به، لا يمنع استيفاء المنفعة بالكلية، فأشبه مرضه.

٣- وقد نص الإمام النووي - رحمه الله - في روضة الطالبين (٥ ج ص/٢٣٩، أنه لا تنفسخ الإجارة بالأعداء، سواء أكانت إجارة عين أم ذمة، وذلك كما إذا استأجر دابة للسفر عليها فمرض، أو حانوتاً لحرفة فندم، أو هلك آلات تلك الحرفة، أو استأجر حماماً فتعذر الوقود، قال النووي: وكذا لو كان العذر للمؤجر، بأن مرض، وعجز عن الخروج مع الدابة، أو أكرى داره وكان أهله مسافرين فعادوا واحتاج إلى الدار أو تأهل قال: فلا فسخ في شيء من ذلك، إذ لا خلل في العقود عليه. اهـ.

٤- ما يذكره العلماء - رحمهم الله - في الجوائح، التي تجتاح الثمار المبيعة على الأشجار بالأسباب العامة، كالبرد والجراد وشدة الحر والأمطار والرياح ونحو ذلك، مما هو عام، حيث يقررون سقوط مايقابل الهالك بالجوائح من الثمن، وهي قضية الجوائح المشهورة في السنة والفقه.

٥- وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في مختصر الفتاوى

ص/٣٧٦ أن من استأجر ماتكون منفعة إجارته لعامة الناس، مثل الحمام والفندق والقيسارية، فنقصت المنفعة المعروفة، لقلّة الزبون، أو لخوف، أو حرب، أو تحول سلطان ونحوه فإنه يحط عن المستأجر من الأجرة بقدر مانقص من المنفعة.

٦- وقال ابن قدامة أيضاً في الصفحة (٢٩) من الجزء السابق الذكر نفسه (ولو استأجر دابة ليركبها، أو يحمل عليها إلى مكان معين، فانقطعت الطريق إليه، لخوف حادث، أو اكترى إلى مكة، فلم يحج الناس ذلك العام من تلك الطريق، فلكل واحد منهما فسخ الإجارة وإن أحب إبقاءها إلى حين إمكان استيفاء المنفعة جاز).

وقال الكاساني من فقهاء الحنفية في الإجارة من كتاب بدائع الصنائع (ج٤/ص١٩٧) (إن الفسخ في الحقيقة امتناع من التزام الضرر، وأن إنكار الفسخ عند تحقق العذر، خروج عن العقل والشرع، لأنه يقتضي أن من اشتكى ضرره، فاستأجر رجلاً لقلعها، فسكن الوجود يجبر على القلع، وهذا قبيح عقلاً وشرعاً).

هذا وقد ذكر فقهاء المذاهب، في حكم الأعدار الطارئة في المزارعة والمساقاة والمغارسة شبيهه ماذكروا في الإجارة.

٧- قضى رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده، وقرر كثير من فقهاء المذاهب في الجوائح التي تجتاح الثمار ببرد أو صقيع، أو جراد، أو دودة، ونحو ذلك من الآفات، أنها تسقط من ثمن الثمار التي بيعت على أشجارها، مايعادل قيمة ماأتلفته الجائحة، وإن عمت الثمر كله تسقط الثمن كله.

٨- قال رسول الله ﷺ فيما ثبت عنه (لاضرر ولا ضرار) وقد اتخذ فقهاء المذاهب من قوله هذا قاعدة فقهية، اعتبروها من دعائم الفقه الكبرى الأساسية، وفرعوا عليها أحكاماً لاتحصى، في دفع الضرر وإزالته في مختلف الأبواب.

ومما لاشك فيه أن العقد الذي يعقد وفقاً لنظامه الشرعي، يكون

ملزماً لعاقديه قضاءً، عملاً بقوله تعالى في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]

ولكن قوة العقد الملزمة ليست أقوى من النص الشرعي الملزم للمخاطبين به كافة، وقد وجد المجمع، في مقاييس التكاليف الشرعية، ومعايير حكمة التشريع، أن المشقة التي لا ينفك عنها التكليف عادة بحسب طبيعته، كمشقة القيام في الصلاة، ومشقة الجوع والعطش في الصيام، لا تسقط التكليف، ولا توجب فيه التخفيف، ولكنها إذا جاوزت الحدود الطبيعية للمشقة المعتادة في كل تكليف بحسبه، أسقطته أو خففته، كمشقة المريض في قيامه في الصلاة، ومشقته في الصيام، وكمشقة الأعمى والأعرج في الجهاد، فإن المشقة المرهقة عندئذ بالسبب الطارئ الاستثنائي، توجب تدبيراً استثنائياً يدفع الحد المرهق منها. وقد نص على ذلك وأسهب في بيانه، وأتى عليه بكثير من الأمثلة في أحكام الشريعة الإمام أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله - في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة).

فيتضح من ذلك أن الخسارة المعتادة في تقلبات التجارة، لا تأثير لها على العقود، لأنها من طبيعة التجارة وتقلباتها التي لا تنفك عنها، ولكنها إذا جاوزت المعتاد المألوف كثيراً، بمثل تلك الأسباب الطارئة الأنفة الذكر توجب عندئذ تدبيراً استثنائياً.

ويقول ابن القيم - رحمه الله - في كتابه (إعلام الموقعين):

(إن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه، بالعدل الذي قامت به السموات والأرض، وكل أمر أخرج من العدل إلى الجور، ومن المصلحة إلى عكسها، فليس من شرع إيفاء في شيء، وحيثما ظهرت دلائل العدل وأسفر وجهه فثم شرع الله وأمره) اهـ (إعلام الموقعين) وقصد العاقدان، إنما تكشف عنه وتحده ظروف العقد، وهذا القصد لا يمكن تجاهله والأخذ بحرفية العقد، مهما كانت النتائج، فمن القواعد المقررة في فقه الشريعة (أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني).

ولا يخفى أن طريق التدخل في مثل تلك الأحوال المعروضة آنفاً في العقود المتراخية التنفيذ، لأجل إيجاد الحل العادل الذي يزيل الجور إنما هو من اختصاص القضاء، ففي ضوء هذه القواعد والنصوص المعروضة، التي تثير طريق الحل الفقهي السديد، في هذه القضية المستجدة الأهمية، يقرر الفقه الإسلامي مايلي:

١- في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبديلاً غَيْرَ الأوضاع والتكاليف والأسعار، تغييراً كبيراً، بأسباب طارئة عامة، لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي، يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة، من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذه الحالة عند التنازع، وبناء على الطلب، تعديل الحقوق والالتزامات العقدية، بصورة توزع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد، فيما لم يتم تنفيذه منه، إذا رأى أن فسخه أصح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له، صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة، التي تلحقه من فسخ العقد، بحيث يتحقق عدل بينهما، دون إرهاب للملتزم، ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأي أهل الخبرة الثقات.

٢- ويحق للقاضي أيضاً أن يمهّل الملتزم إذا وجد أن السبب الطاريء قابل للزوال في وقت قصير، ولا يتضرر الملتزم له كثيراً بهذا الإمهال.

هذا وإن مجلس المجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستمد من أصول الشريعة تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للضرر المرهق لأحد العاقدين، بسبب لا يد له فيه، وأن هذا الحل أشبه بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد الشريعة ومقاصدها العامة وعدلها. والله ولي التوفيق.

وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وآله وصحبه.

القرار

ففي ضوء هذه القواعد والظواهر الشرعية المعروفة التي تُشير طريق الحل
الفقهي السديد في هذه القضية المستجدة الأهمية، يُقرر مجمع الفقه
الإسلامي ما يلي:

(أ) - في العقود المتراجحة التنفيذ (كعقود التوريد والتوريدات والمقاولات)
إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد بتبدل غير الأضرار والتكاليف
والأضرار تغييراً كبيراً بسبب طارئ عامة لم تكن متوقعة عند التعاقد
فإنها لا تُعتبر من قبيل الالتزام العقدي بل هي من قبيل الالتزام غير
الالتزامي، فجميع ما تنفيذه الالتزام العقدي يُحقق بالملتزم خسارة
جسيمة غير متوقعة من قبله من تقلبات الأسعار في طرفه التجارة، ولم يكن له
نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يجوز للقاضي
في هذه الحالة عند التنازع، وبناء على الطلب، تعديل الحقوق والالتزامات
العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للمقاد من الخسارة على الطرفين
المُعاقدين، كما يجوز له أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفيذه منه إذا رأى
أنه فسخه أصح وأكمل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل
للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ، يجبر له بما سبب عقولاً من الخسارة
التي تلحقه من فسخ العقد بحيث يتحقق عدل بينهما دون إرهاد للملتزم.
وتعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعاً رأي أهل الخبرة والعقائد.
(ب) - ويجوز للقاضي أيضاً أن يترك الملتزم إذا وجد أن السبب الطارئ
قابل للإزالة في وقت قصير، ولا يضر الملتزم له كثيراً بهذا الإهمال.
هذا، وإن مجمل الجمع الفقهي يرى في هذا الحل المستند من أصول الشريعة
تحقيقاً للعدل الواجب بين طرفي العقد، ومنعاً للأضرار الملقاة على أحد الطرفين بسبب
السبب فيه، وأن هذا الحل أصح بالفقه الشرعي الحكيم، وأقرب إلى قواعد
ومقاصد العامة وعللها، والله ولي التوفيق. وصلى الله وسلم على نبينا

الشيخ محمد بن عبد الله بن باز

محمد وآله وصحبه وسلم

الشيخ محمد بن عبد الله بن باز

صفحة أبيض

القرار التاسع من الدورة العاشرة :

بشأن الخلاف الفقهي بين المذاهب
والتعصب المذهبي من بعض أتباعها :

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا
محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته
العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨هـ
الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧م إلى يوم الأربعاء ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ الموافق ٢١
أكتوبر ١٩٨٧م قد نظر في موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وفي
التعصب الممقوت من بعض أتباع المذاهب لمذهبهم، تعصبا يخرج عن حدود
الاعتدال، ويصل بأصحابه إلى الطعن في المذاهب الأخرى وعلمائها،
استعرض المجلس المشكلات التي تقع في عقول الناشئة العصرية،
وتصوراتهم، حول اختلاف المذاهب، الذي لا يعرفون مبناه ومعناه، فيوحي
إليهم المضللون، بأنه مادام الشرع الإسلامي واحداً، وأصوله من القرآن
العظيم، والسنة النبوية الثابتة، متحدة أيضاً: فلماذا اختلاف المذاهب؟ ولم لا
توحد؟ حتى يصبح المسلمون أمام مذهب واحد؟ وفهم واحد لأحكام
الشريعة؟، كما استعرض المجلس أيضاً أمر العصبية المذهبية، والمشكلات
التي تنشأ عنها، ولا سيما بين أتباع بعض الاتجاهات الحديثة اليوم، في
عصرنا هذا، حيث يدعو أصحابها إلى خط اجتهادي جديد، ويطعنون في
المذاهب القائمة التي تلقىتها الأمة بالقبول من أقدم العصور الإسلامية،
ويطعنون في أئمتها، أو بعضهم ضلالاً، ويوقعون الفتنة بين الناس.

وبعد المداولة في هذا الموضوع، ووقائعه، وملابساته، ونتائجه في التضييل والفتنة، قرر المجمع الفقهي: توجيه البيان التالي، إلى كلا الفريقين المضللين، والمتعصبين، تنبيها وتبصيرا:

أولاً: اختلاف المذاهب:

إن اختلاف المذاهب الفكرية، القائم في البلاد الإسلامية نوعان:

(أ) اختلاف في المذاهب الاعتقادية.

(ب) واختلاف في المذاهب الفقهية.

فأما الأول، وهو الاختلاف الاعتقادي، فهو في الواقع مصيبة، جرّت إلى كوارث في البلاد الإسلامية، وشقت صفوف المسلمين، وفرقت كلمتهم، وهي مما يؤسف له، ويجب أن لا يكون، وأن تجتمع الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة، الذي يمثل الفكر الإسلامي، النقي السليم في عهد الرسول ﷺ وعلى آله وسلم وعهد الخلافة الراشدة التي أعلن الرسول أنها امتداد لسنته بقوله: «عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ».

وأما الثاني، وهو اختلاف المذاهب الفقهية، في بعض المسائل، فله أسباب علمية، اقتضته، ولله - سبحانه - في ذلك حكمة بالغة: ومنها الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة، وثروة فقهية تشريعية، تجعل الأمة الإسلامية في سعة من أمر دينها وشريعته، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر ما، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقا ويسرا، سواء أكان ذلك في شئون العبادة، أم في المعاملات، وشئون الأسرة، والقضاء والجنايات، على ضوء الأدلة الشرعية.

فهذا النوع الثاني من اختلاف المذاهب، وهو الاختلاف الفقهي،

ليس نقيصة، ولا تناقضاً في ديننا، ولا يمكن أن لا يكون، فلا يوجد أمة فيها نظام تشريعي كامل بفقعه واجتهاده ليس فيها هذا الاختلاف الفقهي الاجتهادي.

فالواقع أن هذا الاختلاف، لا يمكن أن لا يكون، لأن النصوص الأصلية، كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة، لأن النصوص محدودة، والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء - رحمهم الله تعالى - فلا بد من اللجوء إلى القياس، والنظر إلى علل الأحكام، وغرض الشارع، والمقاصد العامة للشريعة، وتحكيمها في الوقائع، والنوازل المستجدة. وفي هذا تختلف فهوم العلماء، وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكل منهم يقصد الحق، ويبحث عنه، فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج.

فأين النقيصة في وجود هذا الاختلاف المذهبي، الذي أوضحنا مافيه من الخير والرحمة، وأنه في الواقع نعمة، ورحمة من الله بعباده المؤمنين، وهو في الوقت ذاته، ثروة تشريعية عظيمة، ومزية جديرة بأن تتباهى بها الأمة الإسلامية. ولكن المضللين من الأجانب، الذين يستغلون ضعف الثقافة الإسلامية لدى بعض الشباب المسلم، ولا سيما الذين يدرسون لديهم في الخارج، فيصورون لهم اختلاف المذاهب الفقهية هذا كما لو كان اختلافاً اعتقادياً، ليوحوا إليهم ظلماً وزوراً بأنه يدل على تناقض الشريعة، دون أن ينتبهوا إلى الفرق بين النوعين وشتان ما بينهما.

ثانياً: وأما تلك الفئة الأخرى، التي تدعو إلى نبذ المذاهب، وتريد أن تحمل الناس على خط اجتهادي جديد لها، وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة، وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية، ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه، ويضللون به الناس، ويشقون صفوفهم، ويفرقون كلمتهم في

وقت نحن أحوج مانكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحديات الخطيرة من أعداء الإسلام، بدلا من هذه الدعوة المفرقة التي لا حاجة إليها.
وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا،
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي



عبد العزيز بن عبد الله بن باز

نائب الرئيس

د. عبد الله عمر نصيف

عبد الله العبد الرحمن البسام

د. بكر عبد الله أبو زيد

محمد بن جبير

مصطفى أحمد الزرقاء

محمد بن عبد الله بن سبيل

صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

محمد رشيد راغب قيامي

أبو الحسن علي الحسن الندي

محمد محمود الصواف

د. أحمد فهد أبو سنينة

أبو بكر جوملي

محمد الشاذلي النيفر

أحمد الدليمي

محمد سالم بن عبد الوود

محمد الحبيب بن الخوجعة

د. طلال عمر باقر

مقرر مجلس المجمع الفقهي الاسلامي

التوصيات الصادرة عن ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية

التي نظمها المجمع الفقهي الإسلامي
في رابطة العالم الإسلامي

برعاية صاحب السمو الملكي
الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز آل سعود
أمير منطقة مكة المكرمة

في الفترة من ٢٥-٢٧/١١/١٤٢٣هـ
الموافق ٢٨-٣٠/١/٢٠٠٣م

صفحة أبيض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد :

فبعض من الله سبحانه وتعالى وتوفيقه، انتهت أعمال ندوة: **(مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية)** التي نظمها المجمع الفقهي الإسلامي، في رابطة العالم الإسلامي، برعاية كريمة من صاحب السمو الملكي، الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز آل سعود، أمير منطقة مكة المكرمة.

وكانت الندوة التي عُقدت في الفترة من ٢٥-٢٧/١١/١٤٢٣هـ التي توافقها الفترة من ٢٨ - ٣٠/١/٢٠٠٣م عُقدت أربع جلسات عمل علمية، ناقش خلالها أصحاب الفضيلة العلماء، وأصحاب السعادة المهندسون والفنيون المتخصصون المشاركون في الندوة، البحوث والدراسات وأوراق العمل، التي اجتهد معدوها في معالجة مشكلات الزحام في الحج، وتقديم الحلول الشرعية، والمقترحات التنظيمية لها، مؤكدين أن الزحام في الحج يزداد مع ازدياد أعداد الحجاج في كل عام، وقد تمت مناقشة ما عرضته الندوة من خلال أربعة محاور هي:

المحور الأول:

الزحام في المسجد الحرام.

المحور الثاني:

الزحام في منى وعند الجمرات.

المحور الثالث:

الزحام في عرفة والإفاضة منها.

المحور الرابع:

الزحام في مزدلفة.

واستعرض المشاركون في الندوة جهود المملكة العربية السعودية المتواصلة للتخفيف من آثار الزحام، وأشادوا برعاية المملكة لمواكب الحجيج، وعنايتها بهم، ومتابعتها لشؤونهم، وحرصها على راحتهم، وتوفير الأمن لهم، وحمايتهم، وحل المشكلات التي تواجههم في حجهم، وتقديم الخدمات لهم، مما يعينهم

على أداء حجهم في يسر وسهولة، وعرفاناً منهم بجهود المملكة المشهودة، في تيسير الحج، وتقديراً للجهود العظيمة التي بذلتها في تذليل مصاعب الحج، سجلوا شكر الندوة وتقديرها لما بذلته المملكة من جهود، منذ عهد الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود - رحمه الله -، إلى عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود - حفظه الله -، في سبيل راحة ضيوف الرحمن، وتهيئة الأسباب لذلك، وتوسعة الحرمين الشريفين، وإنشاء الطرق وشق الأنفاق والجسور، وتهذيب الجبال، والتحسين الكبير في الإسكان والخدمات، والتقدم في المواصلات والاتصالات، وغير ذلك من الخدمات والإنجازات الرائدة النافعة لحجاج بيت الله الحرام، مما رغب المسلمين في الحج والعمرة.

وأعرب المشاركون كذلك عن تقديرهم، لصاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز آل سعود، أمير منطقة مكة المكرمة، ورئيس لجنة الحج المركزية، على ما يبذله من جهود من أجل راحة الحجاج، وعلى تفضله برعاية الندوة.

كما شكروا صاحب السمو الملكي الأمير محمد بن نايف بن عبدالعزيز آل سعود، على توجيهه بإطلاع الندوة، على توصيات ندوة النقل في المشاعر المقدسة، التي نظمتها كلية الملك فهد الأمنية في شهر شعبان ١٤٢٢هـ، وأعربوا عن تأييدهم لما جاء فيها.

وإذ وفق الله سبحانه وتعالى المشاركين في الندوة، في مناقشة أسباب الزحام في الحج، والنظر في الأمور الشرعية التي تسهم في الحد منها، وتخفيف أضرارها، فقد أصدروا عدداً من التوصيات في جوانب: (الإرشاد والتوجيه والتوعية - التفقيه - التنظيم) التي ستعمل رابطة العالم الإسلامي على نقلها، إلى الجهات المسؤولة عن الحج، بالإضافة إلى عرض البحوث الشرعية وأوراق العمل الفنية والهندسية، على المجمع الفقهي الإسلامي بالرابطة، وعلى الجهات المختصة للاستفادة من تفصيلاتها.

وفيما يلي ما توصلت إليه الندوة من نتائج:

أولاً: الإرشاد والتوجيه .

إذ توقفت الندوة عند مشكلة الزحام في بيت الله الحرام وفي عرفة ومنى ومزدلفة، فإنها رأت أن من أسبابها:

١- عدم معرفة كثير من الحجاج بأحكام الحج، وبأساليب الصحيحة في التعامل في أثناء الزحام، وخاصة في الأماكن التي تكتظ بالحجاج في ساعات محددة.

٢- مسارعة مواكب الحجيج في وقت واحد، وباتجاه واحد، نحو المكان المقصود، كما هو الحال ساعة نفرة الحجاج من عرفة، وساعة انطلاقهم من مزدلفة، باتجاه جمرة العقبة، ومن ثمّ التوجه إلى الحرم لأداء طواف الإفاضة.

٣- نزوع بعض حملات الحجاج إلى التسابق، للوصول إلى الأماكن المقصودة، في وقت واحد، دون مراعاة السعة التي يسمح بها الشرع.

٤- مجيئ الحجاج من بلدان عديدة، واختلاف طبائعهم وعاداتهم، وعدم قدرة الكثير منهم على التعامل مع تنظيمات الحج، التي تصدرها الجهات المختصة في المملكة، وعدم معرفتهم اللغة العربية، مع عدم الاهتمام بما يوجه إليهم من إرشادات وتعليمات.

ولذلك فإن الندوة توصي بـ:

١- دعوة الحكومات والهيئات والمنظمات لتوعية الحجاج بأحكام المناسك، وتعريف الحجاج بمقاصد الحج في العبادة والتربية والأخلاق والنظام، والتمسك بكل ما يعين على أن يكون الحج مبروراً بواسطة وسائل الإعلام المختلفة، وذلك في وقت مبكر.

٢- التذكير الدائم بقدسية الحج وأماكنه وما يرتبط بهذه القدسية من ضرورات خلقية تقضي بوجوب ابتعاد الحجاج عن التوتر والجدال، وتجنب الاختلاف المعرقل لسير مواكب الحج: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ

- فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴿البقرة: ١٩٧﴾.
- ٣- تثقيف الحجاج وتوعيتهم توعية إسلامية، بشأن التعامل مع الزحام، وتعريفهم بأداب الإسلام في التعامل مع الأفراد والجماعات والأنظمة.
- ٤- تعريفهم بأنظمة الحج التي تصدرها الجهات المسؤولة في المملكة عن تنظيم الحج، والإشراف على مواكبه.
- ٥- إرشاد الحجاج وتعريفهم بمضار المسارعة، وفوائد السكينة والرفق والأناة في تأدية حج مبرور، وتذكيرهم دائماً بفوائد الصبر والتعاون مع المسلمين، وجزاء ذلك عند الله تعالى القائل في محكم التنزيل:
- ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].
- ٦- ترسيخ معاني الأخوة الإيمانية بين الحجاج، وتذكيرهم بقواعد الأخلاق الفاضلة والتعامل الإسلامي الراقي، وبث روح التراحم والتفاهم والتعاطف والتعاون بينهم، والتحذير من العنف والقسوة، والإضرار بالآخرين، والتذكير الدائم بالتوجيه النبوي: «لم يدخل الرفق في شئ إلا زانه، ولم ينزع من شئ إلا شانه».
- ٧- دعوة جهات إرشاد الحجيج إلى الاستعانة في التوعية والإرشاد والتنظيم، بوسائل التقنية الحديثة إلى أقصى حد ممكن.

ثانياً: تعليم الحجاج مناسك الحج.

- إذ لحظت الندوة عدم معرفة بعض الحجاج أحكام الحج، والخلط لدى بعضهم بين الواجب والمسنون، وبين السنة والبدعة.
- وإذ لحظت ارتكاب بعضهم أخطاء تسهم في زيادة الزحام، ومضاعفة ازدياد مشكلاته مثل:
- ١- حرص البعض على التمسح بجدران الكعبة، واستلام الركنين الشاميين، والتمسح بمقام إبراهيم، والتوقف في أثناء الطواف لمشاهدته.
- ٢- اعتقاد بعض الحجاج بأن الصلاة داخل مسجد نمرة واجب لا يصح الحج إلا به.

٣- الظن بأن ركعتي الطواف يجب أن تؤدى عند مقام إبراهيم لا غير.
وغير ذلك من الأخطاء التي يرتكبها بعض الحجاج، مما يزيد في
مشكلة الزحام ويعرقل سير مواكب الحج.

ولذلك فهي توصي بـ:

١- تفقيه المسلمين بعامة، بمقاصد شرط الاستطاعة لوجوب الحج على
المسلم، بما يتضمن الاستطاعة المالية، والاستعداد البدني للمشاق،
والتمكن من الأسفار، وتحمل تبعاتها، واستطاعة العيش في ظروف
مناخية مغايرة، ولاسيما للمرضى، والضعفاء، وذلك من خلال شرح
مفصل ودقيق لشرط الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ
الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

٢- تعريف الحجاج في بلدانهم قبل مجيئهم لأداء الفريضة بفقهاء المناسك،
وحثهم على التقيد في أداء مناسكهم، بما عمل به الرسول صلى الله
عليه وسلم: "خذوا عني مناسككم".

٣- تعريف الحجاج بأن التزامهم والتسابق والخروج على الأنظمة، يلحق
الأذى بالحجاج، وتذكيرهم دائماً بأن إلحاق الأذى بالمسلم أمر محرم:
﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا
مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨].

٤- تأهيل الحجاج بالمعرفة الكافية للتمييز بين الواجب والسنة، وبين السنة
والبدعة، والتفريق بين الصحيح والباطل من أعمال الحج، وتعريفهم بأن
ارتكاب الأخطاء، والوقوع في البدع، يبعدان الحاج عن أمنية تحقيق
الحج المبرور الذي يحتاج إلى علم ومعرفة لمقاصده: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي
الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

٥- بيان أن تأدية السنن أمر مطلوب، اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم،
لكن مع توخي عدم الضرر والإضرار، فإذا تعارض واجب ومسنون، ولم
يمكن الجمع بينهما، قدم فعل الواجب على فعل المسنون.

٦- تذكير الحجاج بأن الدين يسر: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأن تقصّد بعض الحجاج جلب المشاق المؤدية للحرّج، ليس من الدين: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

٧- تنبيه الحجاج إلى نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التشدد في الدين، والتأكيد بأن التشدد غير محمود، ولا صلة لذلك بالبر والتقوى والورع: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا» رواه البخاري.

٨- حث مرشدي مواكب الحج وحملاته على اعتماد قاعدة تحقيق المصالح قدر الإمكان، مع عدم الإخلال بشئ من النصوص الشرعية الصحيحة.

٩- مطالبة مرشدي مواكب الحج، وأئمة الحملات ووعاظها، والمسؤولين عنها بالأخذ بالتيسير منهاجاً في الحج، ولاسيما في حالات الزحام التي ينتج عنها ضرر، ودعوة الحجاج إلى اتباع النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وكان عليه الصلاة والسلام: «ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً» أخرجه البخاري وكان يقول للحجاج لدى سؤالهم: «افعل ولا حرج».

وتعلن الندوة أن الأخذ بمنهاج التيسير الذي يحقق مقاصد الشريعة، ولا يخالف نصاً يسمح به الشرع هو من الحلول الشرعية لمشكلة الزحام في الحج.

ثالثاً: التنظيم.

إذ تابعت الندوة الجهود التي تبذلها الجهات المعنية بتنظيم مواسم الحج في المملكة العربية السعودية.

وإذ تشيد بأعمال التخطيط والمتابعة لأنظمة الحج.

وإذ لاحظت أن بعضاً من الحجاج لا يتقيدون بالأنظمة مما يزيد في

مشكلة الزحام.

فإنها توصي بما يلي:

- ١- رفع الشكر والتقدير لولاة الأمر في المملكة العربية السعودية، على ما تبذله المملكة والجهات المسؤولة فيها عن الحج، من جهود عظيمة في تنظيم الحج، والإشراف على مواكبه، ومتابعة شؤون الحجاج، ورعاية شؤونهم، وحل مشكلاتهم، وتأمين الخدمات المتنوعة لهم.
- ٢- التأكيد على ما جاءت به الشريعة الإسلامية، من وجوب طاعة ولي الأمر، فيما يعود على المسلمين بالفائدة، وتجنبهم الضرر والأذى، ومن ذلك تنفيذ التعليمات، واتباع الإرشادات الموضوعة لتنظيم الحج، لضمان سلامة الحجاج وراحتهم، وتيسير أداء مناسكهم.
- ٣- إلزام مسؤولي الحملات بالتقيد بأنظمة الحج، ودعوتهم للإشراف إشرافاً كاملاً على وسائل النقل التابعة لهم، والتقيد بالأنظمة في توجيه مساراتها، في المكان والزمان المناسبين والإحسان في مهامهم الإشرافية والإرشادية والتنظيمية، استشعاراً بالمسؤولية، وتنفيذاً لحسن الرعاية: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».
- ٤- مطالبة مسؤولي الحملات بالتعاون مع الجهات المسؤولة عن تطبيق نظام تفويج الحجاج في أثناء التوجه إلى المناسك، ولاسيما في أوقات الزحام.
- ٥- دعوة الجهات المسؤولة عن تنظيم الحج إلى تشديد الرقابة والمتابعة، والحزم في تطبيق الجزاء على حملات الحج والأفراد المخالفين وفق ما نصت عليه التعليمات.
- ٦- الكتابة إلى الجهات المسؤولة عن تنظيم الحج، والإشراف على خدماته في المملكة للتأكيد على البلدان الإسلامية، من أجل الاهتمام بإرشاد الحجاج وتوعيتهم بأنظمة الحج، وتفقيهم بفقهم، وتعليمهم آدابه قبل مغادرتهم بلدانهم.
- ٧- التنسيق مع لجان الإشراف على بعثات الحج لتنظيم بعثات بلدانهم،

وحثهم على الاستفادة من إيجابيات التنظيم الذي امتازت به بعض البعثات في الإعداد والتعاون والتنسيق والاستجابة للتعليمات.

٨- دعوة الجهات المسؤولة في المملكة عن الإرشاد والتوجيه في الحج، إلى استكمال ترجمة كتيبات الإرشاد والتوجيه والتوعية لأحكام الحج، إلى لغات الشعوب والأقليات الإسلامية، وبعثها إلى سفارات خادم الحرمين الشريفين قبيل مواسم الحج بمدة كافية، وتعميمها على الجهات المسؤولة عن الحجاج في بلدانهم.

٩- دعوة وسائل الإعلام في البلدان الإسلامية، للإسهام في توعية الحجاج بأحكام الحج وتعريفهم أنظمتهم، وتزويدها بالوسائل الإرشادية المعينة، مثل الكتيبات والنشرات والأشرطة المرئية والمسموعة، وذلك بلغات شعوبها.

هذا وقد فوضت الندوة الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بعرض توصيات الندوة على الجهات المختصة للاطلاع عليها.

ودعت الندوة علماء الأمة وفقهاءها وأصحاب الرأي، للتواصل مع المجمع الفقهي الإسلامي في الرابطة، وتزويده بما لديهم من آراء تسهم في حل مشكلات المسلمين للاستفادة منها في برامجهم المستقبل.

وفي ختام أعمال الندوة، التمس المشاركون فيها من معالي الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، رفع شكرهم وتقديرهم إلى خادم الحرمين الشريفين، الملك فهد بن عبدالعزيز آل سعود، وإلى سمو ولي العهد الأمين الأمير عبدالله بن عبد العزيز، وإلى سمو النائب الثاني الأمير سلطان بن عبد العزيز، وسمو وزير الداخلية الأمير نايف بن عبدالعزيز، رئيس لجنة الحج العليا، على ما يبذلونه في تيسير أداء المناسك، ليؤدي حجاج بيت الله الحرام نسكهم في راحة، وطمأنينة، وأمن، وسلام..

وصلّى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

صدر بمكة المكرمة في ٢٩ / ١١ / ١٤٢٣ هـ

من فتاوى

- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.
- وسماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز رحمه الله.

صفحة أبيض

من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء^(١):

رؤية هلال رمضان وهلال شوال:

■ ■ س: ما هي الطريقة التي يثبت بها كل شهر قمري ؟

■ ج: دلت الأحاديث الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم، أن الهلال متى رآه ثقة بعد غروب الشمس، في ليلة الثلاثين من شعبان، أو ثقتان ليلة الثلاثين من رمضان، فإن الرؤية تكون معتبرة، ويعرف بها أول الشهر، من غير الحاجة إلى اعتبار المدة التي يمكنها القمر بعد غروب الشمس، سواء كانت عشرين دقيقة أم أقل أو أكثر؛ لأنه ليس هناك في الأحاديث الصحيحة ما يدل على التحديد بدقائق معينة لغروب القمر بعد غروب الشمس.

حكم من يصوم ولا يصلي:

■ ■ س: لقد شاهدت بعضاً من شباب المسلمين يصومون ولكن لا يصلون، هل يقبل صيام من صام ولم يصل؟ ولقد سمعت بعض الواعظين يقول لهؤلاء الشباب أفطروا ولا تصوموا، فمن لم يصل لا صوم له.

■ ج: من وجبت عليه الصلاة فتركها عمداً جاحداً لوجوبها كفر بإجماع العلماء، ومن تركها تهاوناً وكسلاً كفر على القول الصحيح من أقوال أهل العلم، ومتى حكم بفكره حبط صومه وغيره من العبادات؛ لقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٨٨]، ولكن لا يؤمر بترك

(١) من كتاب فتاوى إسلامية لأصحاب الفضيلة العلماء:

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين.

فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين.

إضافة إلى اللجنة الدائمة، وقرارات المجمع الفقهي. الجزء الثاني إلى نهاية كتاب البيوع.

جمع وترتيب محمد عبد العزيز المسند.

الصيام؛ لأن صيامه لا يزيده إلا خيراً وقرباً من الدين، ولخوف قلبه يرجى من ورائه أن يعود إلى فعل الصلاة، والتوبة من تركها . وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه .

القطرة لا تفسد الصوم؛

■ س: في كتاب الضياء اللامع ورد في خطبة خاصة بشهر رمضان وما يتعلق بالصيام عبارة، نصها: (ولا يفطر أيضاً إذا غلبه القيء، وإذا داوى عينيه أو أذنيه أو قطر فيهما) فما رأيكم في ذلك ؟

■ ج: ما قاله من أن من قطر في عينيه أو أذنيه للتداوي لا يفسد صومه بذلك هو الصحيح؛ لأن ذلك لا يسمى أكلاً ولا شرباً، لا في العرف العام ولا في لسان الشرع، ولأنه يدخل من مدخل غير معتاد للطعام والشراب، ولو آخر التقطير في عينيه وأذنيه إلى الليل كان أحوط؛ للخروج من الخلاف، وكذلك من غلبه القيء لا يفسد صومه بخروجه؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، والشرعية مبنية على رفع الحرج، لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وغير ذلك من الأدلة، ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من ذرعه القيء فلا قضاء عليه، ومن استقاء فعليه القضاء...».

استنشاق الدواء هل يفطر؛

■ س: يوجد دواء مع المرضى بمرض الربو يأخذونه بطريق الاستنشاق هل يفطر أو لا ؟

■ ج: دواء الربو الذي يستعمله المريض استنشاقاً يصل إلى الرئتين عن طريق القصبة الهوائية، لا إلى المعدة، فليس أكلاً وشرباً ولا شبيهاً بهما، وإنما هو شبيه بما يقطر في الإحليل، وما تداوى به المأمومة والجائفة، وبالكحل والحقنة الشرجية، ونحوها من كل ما يصل إلى الدماغ أو البدن من غير الفم أو الأنف، وهذه الأمور اختلف العلماء في تقطير الصائم

باستعمالها، فمنهم من لم يفطر الصائم باستعمال شيء منها، ومنهم من فطره باستعمال بعض دون بعض، مع اتفاقهم جميعاً على أنه لا يسمى استعمال شيء منها أكلاً ولا شرباً، لكن من فطر باستعمالها أو بشيء منها جعله في حكمهما، بجامع أن كلا من ذلك يصل إلى الجوف باختيار، ولما ثبت من قول النبي صلى الله عليه وسلم (وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً)، فاستثنى الصائم من ذلك مخافة أن يصل الماء إلى حلقه، أو معدته بالمبالغة في الاستنشاق فيفسد الصوم، فدل على أن كل ما وصل إلى الجوف اختياراً يفطر الصائم.

ومن لم يحكم بفساد الصوم بذلك - كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ومن وافقه - لم يرقىاس هذه الأمور على الأكل والشرب صحيحاً؛ فإنه ليس في الأدلة ما يقتضي أن المفطر هو كل ما كان واصلًا إلى الدماغ أو البدن، أو ما كان داخلًا من منفذ، أو واصلًا إلى الجوف؛ حيث لم يقد دليل شرعي على جعل وصف من هذه الأوصاف مناطاً للحكم بفطر الصائم يصح تعليق الحكم به شرعاً، وجعل ذلك في معنى ما يصل إلى الحلق أو المعدة من الماء بسبب المبالغة في استنشاقه غير صحيح أيضاً؛ لوجود الفارق؛ فإن الماء يغذي، فإذا وصل إلى الحلق أو المعدة أفسد الصوم، سواء كان دخوله من الفم أو الأنف؛ إذ كل منهما طريق فقط، ولذا لم يفسد الصوم بمجرد المضمضة أو الاستنشاق دون مبالغة، ولم ينع عن ذلك، فكون الفم طريقاً وصف طردي لا تأثير له، فإذا وصل الماء ونحوه من الأنف كان له حكم وصوله من الفم، ثم هو والفم سواء.

والذي يظهر عدم الفطر باستعمال هذا الدواء استنشاقاً؛ لما تقدم من أنه ليس في حكم الأكل والشرب بوجه من الوجوه. وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم .

عمرها ١٣ سنة ولم تصم:

■ ■ س: فتاة بلغ عمرها اثني عشر أو ثلاثة عشر عاماً، ومر عليها شهر رمضان المبارك ولم تصمه، فهل عليها شيء أو على أهلها، وهل تصوم؟

وإذا ما صامت فهل عليها شيء ؟

■ ج: المرأة تكون مكلفة بشروط : الإسلام، و العقل، والبلوغ. ويحصل البلوغ بالحيض، أو الاحتلام، أو نبات شعر خشن حول القبل، أو بلوغ خمسة عشر عاماً. فهذه الفتاة إذا كانت قد توافرت فيها شروط التكليف فالصيام واجب عليها، ويجب عليها قضاء ما تركته من الصيام في وقت تكليفها، وإذا اختل شرط من الشروط فليست مكلفة ولا شيء عليها .

حكم من يصوم ويصلي في رمضان فقط:

■ س: إذا كان الإنسان حريصاً على صيام رمضان والصلاة في رمضان فقط، ولكنه يتخلى عن الصلاة بمجرد انتهاء رمضان فهل له صيام ؟

■ ج: الصلاة ركن من أركان الإسلام، وهي آكد الأركان بعد الشهادتين، وهي من فروض الأعيان، من تركها جاحداً لوجوبها، أو تركها تهاوناً وكسلاً فقد كفر، أما الذين يصومون رمضان ويصلون في رمضان فقط فهذا مخادعة لله، فبئس القوم الذين لا يعرفون الله إلا في رمضان، فلا يصح لهم صيام مع تركهم الصلاة في غير رمضان .

حكم الكلام مع المرأة ومس يدها في نهار رمضان:

■ س: ما حكم الكلام مع المرأة أو مس يدها في نهار رمضان للصائم؛ نظراً إلى أن بعض المتاجر والمحلات يحصل فيها مثل هذا ؟

■ ج: إذا كان كلام الرجل مع المرأة من غير ريبة ولا قصد إلى التمتع بالحديث معها، بأن كان للمفاوضة التجارية والسؤال عن الطريق ونحو ذلك، أو مس يدها دون قصد فذلك جائز في رمضان وفي غير رمضان . وأما إذا كان كلامه معها لقصد التلذذ بالحديث معها فلا يجوز، لا في رمضان ولا في غيره، وهو في رمضان أشد منعا .

حكم من أكل أثناء الأذان أو بعده بقليل:

■ س: قال تعالى ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

الْأَسْوَدُ ﴿البقرة: ١٨٧﴾، ما حكم من أكمل سحوره، وشرب ماء وقت الأذان أو بعد الأذان للفجر بربع ساعة؟

■ ج: إذا كان المذكور في السؤال يعلم أن ذلك قبل تبين الصبح فلا قضاء عليه، وإن علم أنه بعد تبين الصبح فعليه القضاء، أما إن كان لا يعلم هل كان أكله و شربه بعد تبين الصبح أو قبله فلا قضاء عليه؛ لأن الأصل بقاء الليل، ولكن ينبغي للمؤمن أن يحتاط لصيامه، وأن يمسك عن المفطرات إذا سمع الأذان، إلا إذا علم أن هذا الأذان كان قبل الصبح .

جامع امرأته في نهار رمضان:

■ ■ س: ما حكم من وقع في حرام في شهر رمضان إذا كان في صيام، وإذا كان ليلاً وما هي الكفارة؟

■ ج: من جامع امرأته في شهر رمضان فإن كان ليلاً فيما بين غروب الشمس وطلوع الفجر فلا بأس، وإن كان جماعه نهاراً فيما بين طلوع الفجر وغروب الشمس وهو صائم مكلف به فهو آثم عاص لله ورسوله، وعليه القضاء والكفارة وهي عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع من قوت البلد مما اعتاد أهل جهته أن يطعموه في بلادهم .

حكم من عجز عن الصوم لكبر أو مرض:

■ ■ س: إذا كانت والدتي مريضة وذلك قبل رمضان بأيام وأنهكها المرض وهي كبيرة السن، وصامت خمسة عشر يوماً من رمضان ولكن لم تستطع صيام ما تبقى ولم تقدر على القضاء، فهل يصح لها أن تتصدق، وكم يكفي في الصدقة يومياً، مع العلم بأنني أعولها، فهل أدفع ما عليها في حالة ما لم يكن عندها ما تتصدق به؟

■ ج: من عجز عن الصوم لكبر أو مرض لا يرجى برؤه أفطروا وأطعموا عن كل يوم مسكيناً، قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، قال

ابن عباس - رضي الله عنهما - : نزلت رخصة للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان الصيام، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً . رواه البخاري .

فأَمَك يجب أن تطعم عن كل يوم مسكيناً، وهو نصف صاع من قوت البلد، وإن كانت لا تجد ما تطعمه عن نفسها فليس عليها شيء، وإن أردت الإطعام عنها فهذا من باب الإحسان، والله يحب المحسنين .

الصوم في السفر:

■ س: هل يشترط لترخص المسافر في سفره بالفطر في رمضان أن يكون سفره على الرجل أو على الدابة، أو ليس هناك فرق بين الرجل، وراكب الدابة وراكب السيارة، أو الطائرة؟ وهل يشترط أن يكون في السفر تعب لا يستطيع الصائم تحمله؟ وهل الأحسن أن يصوم المسافر إذا استطاع، أو الأحسن له الفطر؟

■ ج: يجوز للمسافر سفر قصر أن يفطر في سفره، سواء كان ماشياً أو راكباً، وسواء كان ركوبه في السيارة أم الطائرة أو غيرهما، وسواء تعب في سفره تعباً لا يتحمل معه الصوم أم لم يتعب، اعتراه جوع وعطش أم لم يصبه شيء من ذلك؛ لأن الشرع أطلق الرخصة للمسافر سفر قصر في الفطر وقصر الصلاة ونحوهما من رخص السفر، ولم يقيد ذلك بنوع من المركب، ولا بخشية التعب أو الجوع أو العطش، وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسافرون معه في غزوه في شهر رمضان، فمنهم من يصوم ومنهم من يفطر، ولم يعب بعضهم على بعض، لكن يتأكد على المسافر الفطر في شهر رمضان إذا شق عليه الصوم؛ لشدة حر، أو وعورة مسلك، أو بعد شقة وتتابع سير مثلاً، فعن أنس قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، في سفر فصام بعض وأفطر بعض، فتحزم المفطرون وعملوا، وضعف الصائمون عن بعض العمل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (ذهب المفطرون اليوم بالأجر)، وقد يجب الفطر في السفر لأمر

طارئاً يوجب ذلك، كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة ونحن صيام، قال: فنزلنا منزلاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إنكم دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم). فكانت رخصة، فمننا من صام، ومننا من أفطر، ثم نزلنا منزلاً آخر، فقال: (إنكم مصبحو عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا)، وكانت عزيمة فأفطرننا، ثم قال: لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله بعد ذلك في السفر. رواه مسلم. وكما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه، وقد ظلل عليه، فقال: (ماله؟) قالوا: رجل صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس من البر أن تصوموا في السفر» رواه مسلم.

صفحة أبيض

من فتاوى سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز رحمه الله (٢):

لا يجوز اعتماد الحساب في إثبات الأهلة؛

■ ■ س: في بعض بلاد المسلمين يعمد الناس إلى الصيام دون اعتماد على رؤية الهلال وإنما يكتفون بالتقاويم، فما حكم ذلك؟

■ ج: قد أمر النبي صلى الله عليه وسلم المسلمين أن «يصوموا لرؤية الهلال ويفطروا لرؤيته، فإن غم عليهم أكملوا العدة ثلاثين» متفق عليه. وقال عليه الصلاة والسلام «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا، وخنس إبهامه في الثالثة، وقال: الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا، وأشار بأصابعه كلها، يعني بذلك أن الشهر يكون تسعاً وعشرين، ويكون ثلاثين». وثبت في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين». وقال صلى الله عليه وسلم: «لا تصوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة، ولا تفتروا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة». والأحاديث في هذا الباب كثيرة، وكلها تدل على وجوب العمل بالرؤية، أو إكمال العدة عند عدم الرؤية، كما تدل على أنه لا يجوز اعتماد الحساب في ذلك، وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية إجماع أهل العلم على أنه لا يجوز الاعتماد على الحساب في إثبات الأهلة (انتهى) وهو الحق الذي لا ريب فيه . والله ولي التوفيق .

(٢) من كتاب فتاوى إسلامية لأصحاب الفضيلة العلماء:

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز .

فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين .

فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين .

إضافة إلى اللجنة الدائمة، وقرارات المجمع الفقهي. الجزء الثاني إلى نهاية كتاب البيوع.

جمع وترتيب محمد عبد العزيز المسند .

حكم صيام رمضان ٢٨ يوماً؛

■ ■ س: هل يجوز صيام ٢٨ يوماً فقط من شهر رمضان ؟

■ ج: ثبت في الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الشهر لا ينقص عن تسعة وعشرين يوماً، ومتى ثبت دخول شهر شوال بالبينة الشرعية بعد صيام المسلمين ثمانية وعشرين يوماً، فإنه يتعين أن يكونوا أفطروا اليوم الأول من رمضان، فعليهم قضاؤه؛ لأنه لا يمكن أن يكون الشهر ثمانية وعشرين يوماً، وإنما الشهر تسعة وعشرون يوماً أو ثلاثون .

هل نصوص ٣١ يوماً؛

■ ■ س: إذا كنا قد بدأنا الصوم في المملكة العربية السعودية، ثم سافرنا إلى بلادنا في شرق آسيا في شهر رمضان؛ حيث يتأخر الشهر الهجري هناك يوماً، فهل نصوم واحداً وثلاثين يوماً؟

■ ج: إذا صمت في السعودية أو غيرها، ثم صمت بقية الشهر في بلادكم أو غيرها، فأفطروا بإفطارهم ولو زاد ذلك على ثلاثين يوماً؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الصوم يوم تصومون والإفطار يوم تفطرون)، لكن إن لم تكملوا تسعة وعشرين يوماً فعليكم إكمال ذلك؛ لأن الشهر لا ينقص عن تسعة وعشرين يوماً .

حكم صيام رمضان ٣٠ يوماً باستمرار؛

■ ■ س: ما الحكم في قوم يصومون رمضان ثلاثين يوماً باستمرار ؟

■ ج: قد دلت الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإجماع أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم والتابعين لهم بإحسان من العلماء على أن الشهر يكون ثلاثين ويكون تسعاً وعشرين، فمن صامه دائماً ثلاثين من غير نظر في الأهلة، فقد خالف السنة والإجماع، وابتدع في الدين بدعة لم يأذن بها الله، قال الله سبحانه: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ

إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴿[الأعراف: ٣]﴾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، وقال عز وجل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [١٣] وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾ [النساء: ١٣-١٤]،

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وفي الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له) متفق عليه، وفي رواية لمسلم (فاقدروا له ثلاثين)، وفي لفظ آخر في الصحيحين (إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين)، وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا تصوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة، ولا تفطروا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة)، وثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأشار بأصابعه العشر وخمس إبهامه في الثالثة، ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا بأصابعه العشرة ولم يخنس منها شيئاً، يشير صلى الله عليه وسلم إلى أنه يكون في بعض الأحيان ثلاثين، ويكون في بعضها تسعاً وعشرين، وقد تلقى أهل العلم والإيمان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعهم بإحسان هذه الأحاديث الصحيحة بالقبول والتسليم، وعملوا بمقتضاها، فكانوا يتراءون هلال شعبان ورمضان وشوال، ويعملوا بما تشهد به البيئة من تمام الشهر أو نقصانه، فالواجب على جميع المسلمين أن يسيروا على هذا النهج القويم، وأن يتركوا ما خالف ذلك من آراء الناس، وما أحدثوه من البدع، وبذلك ينتظمون في سلك من وعدهم الله بالجنة والرضوان في قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي

تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ [التوبة: ١٠٠].

الصوم مع الدولة التي تقيم فيها:

■ س: إذا ثبت دخول شهر رمضان في إحدى الدول الإسلامية، كالمملكة العربية السعودية، وأعلن ذلك، ولكنه في الدولة التي أقيم بها لم يعلن عن دخول شهر رمضان، فما الحكم؟ هل نصوم بمجرد ثبوته في المملكة، أم نفطر معهم ونصوم معهم، متى ما أعلنوا دخول شهر رمضان، وكذلك بالنسبة لدخول شهر شوال (أي يوم العيد) ما الحكم إذا اختلف الأمر في الدولتين؟ وجزاكم الله عنا وعن المسلمين خير الجزاء .

■ ج: على المسلم أن يصوم مع الدولة التي هو فيها ويفطر معها؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والأضحى يوم تضحون) .

حكم استعمال معجون الأسنان للصائم:

■ س: هل يجوز للصائم أن يستعمل معجون الأسنان وهو صائم في نهار رمضان؟

■ ج: لا حرج في ذلك مع التحفظ عن ابتلاع شيء منه، كما يشرع استعمال السواك للصائم في أول النهار وآخره، وذهب بعض أهل العلم إلى كراهة السواك بعد الزوال، وهو قول مرجوح، والصواب عدم الكراهة؛ لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم (السواك مطهرة للفم مرضاة للرب). أخرجه النسائي بإسناد صحيح عن عائشة رضي الله عنها .

ولقوله صلى الله عليه وسلم: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) متفق عليه، وهذا يشمل صلاة الظهر والعصر وهما بعد الزوال، والله ولي التوفيق.

الهرم يسقط التكليف:

■ ■ س: لي جدة كبيرة في السن ولم تصم منذ عشر سنوات؛ لعدم استطاعتها، وتوفيت هذا العام ولم يكفر عن السنوات الماضية، ولم تكفر عنها ورثتها؛ وذلك لجهل منهم، مع العلم أنها تحصل على مساعدة من مصلحة الضمان الاجتماعي، فهل يلزم الورثة التكفير عنها كل صيام رمضان في السنوات الماضية؟ وهل عليهم إثم في ذلك؟ أفيدونا، جزاكم الله خيراً.

■ ج: إذا كانت سليمة العقل في المدة المذكورة وتستطيع التكفير، فإنه يُخرج عنها من تركتها كفارة الأيام التي لم تصمها ولم تكفر عنها، عن كل يوم إطعام مسكين نصف صاع من قوت البلد، يصرف للفقراء والمساكين .

أما إن كانت قد تغير عقلها بسبب الهرم، أو كانت فقيرة في حياتها لا تستطيع التكفير؛ لكون المقرر لها من الضمان الاجتماعي بقدر حاجتها لا يفضل منه شيء للتكفير فلا شيء عليها ولا على ورثتها؛ لقول الله عز وجل: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ولقول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم) متفق على صحته.

ولأنها بوجود الهرم إن كانت قد هرمت يسقط عنها التكليف بالصوم والصلاة ونحوهما، وبالله التوفيق.

صفحة أبيض

من سير العلماء

- سيرة فضيلة الشيخ القاضي مجاهد الإسلام القاسمي - رحمه الله -
- سيرة فضيلة الشيخ عمر بن محمد السبيل - رحمه الله -
- إمام وخطيب المسجد الحرام.

صفحة أبيض

فضيلة الشيخ القاضي مجاهد الإسلام القاسمي

كان فضيلة الشيخ القاضي مجاهد الإسلام القاسمي من أكابر علماء المسلمين وأعلامهم في بلاد الهند وكان فقيهاً، وله إنجازات وخدمات متنوعة الأطراف والجهات في سائر المجالات.

وقد بدأ الشيخ حياته وجهوده من مقر الإمارة الشرعية، وكان له يد طولى في آداب القضاء والشؤون القضائية والدينية.

وإن الشيخ قد أسس مئات من المؤسسات والمعاهد والمدارس والكتليات التقنية لتطوير شؤون المسلمين وتحسين أحوالهم في الهند.

وقد اشتهر الشيخ بسبب لباقة وذكائه وفقهه، وكان واسع الاطلاع، غزير المعلومات في جميع العلوم، وكان يهتم بأمور المسلمين على جميع المستويات، وفي جميع المجالات، من السياسة والاقتصاد والدعوة والتربية والإصلاح وغيرها، وكان عضواً في المجامع الفقهية العالمية.

ولادته ونشأته:

ولد مجاهد الإسلام ابن الشيخ عبد الأحد القاسمي في أكتوبر ١٩٣٦م في المجتمع الريفي من بلاد الهند، وكان أبوه عالماً وقاضياً شرعياً، فأدبه وعلمه في ضوء التربية الإسلامية الصحيحة، ثم التحق مجاهد الإسلام بجامعة شهيرة معروفة بأزهر الهند، جامعة دار العلوم ديوبند، حيث أكمل دراساته العليا في العلوم الشرعية، واكتسب العلم والمعرفة من الأساتذة الأعلام في ذلك الوقت، وتميّز على أقرانه في سيرته الدراسية، فأكمل تحصيله العالي في رحاب ديوبند، وكان عمره عند تخرجه من الجامعة ١٩ سنة، واشتهر خطيباً وداعية.

أعماله ومناصبه التي تولاها:

عين مدرساً في الجامعة الرحمانية، ثم عين قاضياً بالإمارة الشرعية

لولايتي بيهار وأريسه، وهي منظمة شرعية دينية قديمة، فأثبت كفاءة عديمة النظر في مجال القضاء، ورفع لواء تنفيذ الشريعة وتطبيقها في حياة المجتمع الإسلامي الهندي، وعمل لإعلاء كلمة الله ليلا ونهارا، كما نشط في مجال التخطيط والتطوير والوحدة للأمة، وشغل منصب الرئيس لهيئة الأحوال الشخصية للمسلمين لعموم الهند.

- ❖ وكان الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بالهند.
- ❖ والأمين العام للمجلس الوطني الإسلامي لعموم الهند.
- ❖ وعضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.
- ❖ وخبيراً بمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة.
- ❖ وعضو الشرف للهيئة الخيرية الإسلامية العالمية بالكويت.
- ❖ وعضو المجمع العلمي العالي بدمشق - الشام.
- ❖ ونائب أمير الشريعة للإمارة الشرعية.
- ❖ وقاضي القضاة للإمارة الشرعية لولايتي بيهار وأريسه.
- ❖ ورئيس هيئة القضاء بالهند.
- ❖ وأمين عام المعهد التقني التذكاري للشيخ منة الله الرحماني في بتة بيهار.
- ❖ وأمين عام مستشفى الشيخ سجاد التذكاري في بتة بيهار.
- ❖ ورئيس المعهد العالي للتدريب في القضاء والإفتاء.
- ❖ ورئيس وفاق المدارس الإسلامية، بيهار.
- ❖ والعضو الأساسي لمعهد الدراسات الموضوعية بالدهلي الجديد.
- ❖ والعضو الأساسي لمؤسسة الأمين التعليمية بنغلور.
- ❖ ورئيس تحرير مجلة «بحث ونظر» الدورية، ومشرف على جريدة "ملي اتحاد" الشهرية بالأردية.

مؤلفاته بالعربية:

- ❖ الوقف (طبع في بيروت) .

- ❖ نظام القضاء في الإسلام (طبع في بيروت) .
- ❖ فقه المشكلات - الذبائح .
- ❖ دراسات فقهية - صنوان القضاء وعنوان الإفتاء (تحقيق في أربع مجلدات ضخمة) .
- ❖ دراسات علمية. قامت بطبعها وزارة الأوقاف بالكويت .

مؤلفاته بالأردنية:

له مؤلفات وبحوث فقهية كثيرة بالأردنية، منها ما يلي:

- الضرورة والحاجة.
- أخلاقيات الطبيب.
- الاشتراط في النكاح.
- الأوقاف.
- الحج والعمرة.
- البيع قبل القبض.
- أنواع التجارة الحديثة.
- الأسهم والشركات.
- الاستتساخ البشري.
- خطب بنغلور.
- الولاية في النكاح.
- البيع بالتقسيط.
- مجلة الفقه الإسلامي الأولى.
- مجلة الفقه الإسلامي الثانية.
- مجلة الفقه الإسلامي الثالثة.
- مجلة الفقه الإسلامي الرابعة.
- مجلة الفقه الإسلامي الخامسة (أ).
- مجلة الفقه الإسلامي الخامسة (ب).

- مجلة الفقه الإسلامي السادسة (أ).
- مجلة الفقه الإسلامي السادسة (ب).

مجالات عمله:

- التركيز على التضامن الإسلامي والوحدة بين مسلمي الهند على اختلاف مذاهبهم وبين مسلمي العالم الإسلامي كله.
 - المتابعة الدقيقة لمجريات الأمور على الساحة السياسية في الهند خاصة والعالم كله.
 - الاهتمام البالغ بقضايا المسلمين جميعاً في الهند جليلاً وصغيرها، وصيانة الهوية الإسلامية لهم، والاهتمام الخاص بتعليم المسلمين الديني والتقني والمهني.
 - السعي لرفع مستوى جميع المسلمين الهنود في مجالات الحياة بأجمعها من الدين والتعليم والاقتصاد والسياسة.
 - تربية الشباب في مجالات العلم والدراسة والعمل.
 - الدعوة إلى التجمع تحت راية كلمة التوحيد.
- وهكذا كان الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي رحمه الله تعالى أحد كبار العلماء، وأنشط دعاة الإسلام في بلاد الهند، أمضى عمره المبارك الذي بلغ ستاً وستين عاماً في خدمة الإسلام والمسلمين، مدرساً وداعية وقاضياً حتى حان الأجل المحتوم، وودعناه إلى رحمة الله تعالى في (٢١ محرم ١٤٢٣هـ) الموافق ٤ إبريل ٢٠٠٢م في الدلهي الجديد عاصمة الهند، فرحمه الله رحمة واسعة، وغفر له وتغمده برضوانه، وأسكنه فسيح جناته مع النبيين والصالحين والشهداء، وأخلف الله على الأمة بالخير.
- وإنا لله وإنا إليه راجعون،،،

فضيلة الشيخ الدكتور عمر بن محمد السبيل - رحمه الله - إمام وخطيب المسجد الحرام

اسمه ونسبه:

عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز السبيل، من قبيلة آل غيهب، فخذ من قبيلة بني زيد المشهورة في نجد، والتي هي من قضاة وقضاة من قحطان.

مولده:

ولد - رحمه الله تعالى - في مدينة البكيرية إحدى مدن منطقة القصيم، في رمضان من سنة ١٣٧٧هـ.

نشأته وحياته العلمية:

نشأ - رحمه الله - في ظل أبوين صالحين، وبيئة علمية صالحة، فأبوه الشيخ محمد السبيل إمام وخطيب المسجد الحرام، وعمه الشيخ/عبدالعزیز السبيل أحد علماء نجد الكبار.

درس أكثر المرحلة الابتدائية في إحدى مدارس مكة المكرمة، فلما أتمها انتقل إلى الدراسة في معهد الحرم المكي؛ ليدرس المرحلة الإعدادية والثانوية، أتم خلالها حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، حيث كان في الخامسة عشرة من عمره، وبعدها عرض القرآن على بعض القراء عدة مرات، ثم انتقل إلى الرياض ملتحقاً بكلية الشريعة، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فتخرج منها عام ١٤٠٢هـ، واختير معيداً في الجامعة إلى أن رغب الانتقال إلى مكة المكرمة؛ ليشرف بجوار بيت الله الحرام، وليكون قريباً من والديه، فإفسر الله تعالى له ذلك، فعين معيداً سنة ١٤٠٣هـ في كلية الشريعة في جامعة أم القرى، وقدم رسالة الماجستير عام ١٤٠٦هـ، ثم الدكتوراه عام ١٤١٢هـ، ثم عين إماماً للمسجد الحرام في ربيع الأول من عام ١٤١٣هـ.

شيوخه:

تتلمذ رحمه الله على عدد من العلماء، ففي مكة قرأ القرآن على عدد من المقرئين منهم:

١ - الشيخ/ محمد أكبر شاه: وقد حفظ عليه القرآن الكريم، وحصل منه على إجازة في قراءة حفص عن عاصم.

٢ - الشيخ/ سعيد محمد العبدالله، المدرس بجامعة أم القرى سابقاً: وقد قرأ عليه القرآن قراءة تجويد، وكان يتردد عليه للقراءة حتى حصل منه على إجازة بقراءة عاصم براوييه حفص، وشعبة، وبقراءة ابن كثير براوييه البزي وقتبل.

كما تتلمذ في مكة على كل من:

٣ - عمه فضيلة الشيخ/ عبد العزيز بن عبد الله السبيل.

٤ - والده فضيلة الشيخ/ محمد السبيل، وله منه إجازة في الحديث، وفي سند المتن النبوي.

٥ - الشيخ/ عبدالله الصومالي، وقد درس عليه علم الحديث.

٦ - الشيخ/ عبدالفتاح راوه، المدرس بالمسجد الحرام، والفرضي المعروف في مكة المكرمة، وقد درس عليه علم الفرائض، وحصل منه على إجازة فيه.

٧ - الشيخ/ محمد صالح حبيب، وقد درس عليه في علم النحو.

وممن درس عليهم في الرياض أثناء دراسته الجامعية:

٨ - سماحة الشيخ/ عبدالله بن محمد بن حميد - رحمه الله - رئيس مجلس القضاء الأعلى آنذاك.

٩ - سماحة الشيخ/ عبدالعزيز بن باز - رحمه الله - مفتي عام المملكة، ورئيس هيئة كبار العلماء في زمنه.

١٠ - سماحة الشيخ/ عبدالعزيز آل الشيخ مفتي عام المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء.

١١- فضيلة الشيخ/ عبدالله الغديان عضو هيئة كبار العلماء.

تلاميذه:

- ١ - الشيخ الدكتور/ ناصر بن عبد الله الميمان، عضو هيئة التدريس في كلية الشريعة بجامعة أم القرى.
- ٢ - الشيخ/ غازي بن مرشد العتيبي، محاضر بكلية الشريعة في جامعة أم القرى.
- ٣ - الدكتور/ محي الدين سليمان إمام النيجيري.
- ٤ - الشيخ/ مشعل بن غنيم المطيري، طالب في الدراسات العليا بجامعة أم القرى، وقد ألف كتاباً في ترجمة شيخه.
- ٥ - الشيخ/ فيصل بن داود المعلم، المدرس بمعهد الحرم المكي.
- ٦ - الشيخ/ نصير البركاتي الشريف، مدير مدرسة في مكة.
- ٧ - الشيخ/ محمد صديق المنصوري، من الإمارات وأحد المدرسين في أحد معاهدها العلمية.
- ٨ - الشيخ/ مسلم بن ظاهر الجهني.
- ٩ - الشيخ/ صادق السويهري، عضو هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحرم المكي.
- ١٠ - إخوته/علي: مشرف تربوي في وزارة المعارف، وعبد الملك وعبد المجيد: معيدان بكلية الشريعة في جامعة أم القرى.
- ١١ - ابن أخته/ عبداللطيف بن دخيل الدخيل، مدرس بمعهد الحرم المكي.
- ١٢ - ابنه أنس.

أعماله:

- ١ - الإمامة والخطابة في المسجد الحرام.
- ٢ - قيامه بالتدريس في الجامعة، وفي المسجد الحرام، وغيره من مساجد مكة.

- ٣ - إلقاؤه للعديد من المحاضرات في عدد من مدن المملكة.
- ٤ - قيامه بالرحلات الدعوية في عدد من البلدان الإسلامية وغيرها.
- ٥ - مشاركته في بعض المجامع الفقهية.

وفي الجامعة تقلد عدة مناصب، منها:

- ٦ - رئيساً لقسم الشريعة في عام ١٤١٤هـ.
- ٧ - رئيساً لمركز الدراسات العليا الإسلامية المسائية عام ١٤١٥هـ.
- ٨ - وكيلاً لكلية الشريعة عام ١٤١٥هـ.
- ٩ - عميداً لكلية الشريعة عام ١٤١٧هـ.

آثاره العلمية:

- ١ - أحكام اللقيط في الفقه الإسلامي، وهي رسالة الماجستير.
 - ٢ - تحقيق كتاب إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل للإمام عبد الرحيم بن عبدالله الزيرباني الحنبلي ت: ٤٧١هـ، وهي رسالة الدكتوراه، وطبعت بتوصية من لجنة المناقشة بمركز إحياء التراث - جامعة أم القرى.
 - ٣ - ديوان خطب.
 - ٤ - البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجناية.
 - ٥ - حكم الطهارة لمس القرآن الكريم - دراسة فقهية مقارنة.
 - ٦ - من أحكام مس القرآن الكريم - دراسة فقهية مقارنة.
 - ٧ - ترجمة مختصرة لعمه الشيخ عبدالعزيز السبيل.
 - ٨ - تاريخ أسرة السبيل.
- بالإضافة إلى بعض الكتب التي لم يتمها، أو التي شرع فيها.

وفاته:

بعد أن أدى مناسك الحج في سنة ١٤٢٢هـ حصل له حادث سير، دخل بعدها في غيبوبة استمرت أسبوعين، توفي بعدها رحمه الله في الطائف في

غرة العام الهجري الجديد، وفي عصر يوم الجمعة الأول من شهر الله المحرم، من عام ألف وأربعمائة وثلاثة وعشرين من الهجرة، وقد نعاها الديوان الملكي، وصُلِّيَ عليه في المسجد الحرام، عصر السبت الموافق ١٤٢٣/١/٢هـ، وقد صلى عليه والده الشيخ/محمد السبيل، وحضر جنازته خلق كبير، كانت تموج بهم ساحة الحرم، ومقبرة العدل التي دفن في تربتها، وقد رُئِيَ له - رحمه الله - منامات كثيرة حسنة، حتى إن بعضهم رآه قبل وفاته بيوم وهو جالس لشيخه سماحة الشيخ عبدالعزيز ابن باز - رحمه الله -، الذي توفي عام ١٤٢٠هـ.

عقبه:

خلف - رحمه الله - من الذكور أربعة أبناء هم: أنس، ومحمد، وعبدالله، وعبدالعزيز. وقد ولدت له ابنة، قبل وفاته بعشرة أيام - رحمه الله -.

صفحة أبيض

ملخصات وتقارير علمية:

- تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية.
- تقرير عن كتاب قرارات المجمع الفقهي الإسلامي.

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقرير اللجنة العلمية عن البصمة الوراثية

بدعوة كريمة من صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبد العزيز وزير الداخلية، وبناء على قرار مجلس المجمع الفقهي في دورته الخامسة عشرة، المتضمن تشكيل لجنة لدراسة البصمة الوراثية، قامت اللجنة المذكورة برئاسة فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي أمين المجمع الفقهي الإسلامي وعضوية كل من الأستاذ الدكتور محمد علي البار، والأستاذ الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد، والأستاذ الدكتور محمد عابد باخطمة، والأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي يوم الثلاثاء ١٦/٧/١٤٢٠هـ بزيارة إدارة الأدلة الجنائية وأقسامها المختلفة، في وزارة الداخلية، واستقبلت من قبل مديرها اللواء محمد البار وبعض المسؤولين فيها استقبالاً حاراً، واحتفي بها حفاوة بالغة.

واطلعت بالتفصيل على كيفية ما يجري حول التحقيق في الأدلة الجنائية من البصمة العادية، والبصمة الوراثية، والآلات المستعملة في الجريمة، وغيرها، وكان الهدف الأساس للجنة هو الاطلاع الكامل على ما يجري حول البصمة الوراثية وذلك للوصول إلى الحكم الشرعي الذي لا يتأتى بدقة إلا بعد التعرف على محل الحكم من جميع جوانبه «إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره».

وقد ألقى مسؤول قسم البصمة الوراثية محاضرة قيمة بالصوت والصورة لمدة ساعة ونصف الساعة شرح فيها الجانب النظري والتقنيات المعاصرة المطبقة لدى القسم بالمملكة، وقد أوضح فيها أن العينات البايولوجية التي تخضع للفحص والبصمة الوراثية تشمل الدم، والمنى، واللحم، والشعر، واللغاب، والعظم، والسن، ونحو ذلك، وبين بأنه منذ اكتشاف DAN (الحمض النووي) عام ١٩٤٤م تبين أنه المسؤول عن نقل المورثات، وخطا

العلم خطوة عظيمة في مجال كشف المجرمين عن طريق البصمة الوراثية، وفي مجال معرفة مدى صحة نسبة الأولاد إلى آبائهم، وأمهاتهم حتى تصل نسبة احتمال الخطأ فيها إلى -١- من مئات الملايين، بل المليارات.

ثم شرح للجنة التقنيات التي تستعمل في المملكة العربية السعودية في مجال البصمة الوراثية موضحاً الخطوات العلمية التي تبدأ بأخذ العينات، ثم مرحلة الاستخلاص لمادة DAN، ثم معرفة المقاطع، ونسخ الجينات لتكثيرها وتكبيرها عن طريق جهاز PCR، ثم البدء بالتعرف على الخواص والصفات الأساسية، وإجراء عدة تجارب على الجينات عن طريق تقنية STR التي تتيح لنا إجراء الفحص والكشف على تسع جينات، وقد أفاض المسؤول في شرح هذه التقنيات، وعرض على أعضاء اللجنة صوراً وتطبيقات ووقائع عملية.

وقد أكد المسؤولون في الأدلة الجنائية للجنة ما يأتي:

(أ) حفظ العينات في الثلاجات المناسبة حتى لا تتلوث.

- حفظ النتائج في الثلاجات التي تصل نسبة البرودة فيها إلى ١٧٠ II
درجة تحت الصفر.

(ج) تتخذ كل الاحتياطات لأجل عدم التلوث.

(د) إن الانتقال من مرحلة الأخذ إلى مرحلة الفحص، إلى مرحلة الاستكشاف إلى الوصول إلى النتائج.. كل هذه المراحل يحتاط فيها من حيث وجود الشهود، وعملية التسلم والتسليم، حتى لا يحدث التزوير والانتحال أو غير ذلك.

(هـ) إن التقرير الأخير لا بد أن يوقع عليه أربعة أشخاص من المسؤولين المباشرين للعمل، إضافة إلى توقيع المدير.

(و) إن إدارة البصمة لا تكتفي بفحص جينة واحدة، ولا اثنتين ولا ثلاث على الرغم من تكاليفها الكبيرة، وإنما تقوم بفحص أكثر من أربع

جينات، وذلك لاحتمال وجود شبه في جينة واحدة، ولكن كلما زاد عدد الجينات المفحوصة أصبحت النتيجة قطعية أو قريبة من القطع. (ز) إن إدارة الأدلة الجنائية لا تسمح للقطاع الخاص بالولوج في هذا الميدان نظراً لخطورته، وقد منعت عن طريق وزارة الداخلية معملاً خاصاً بجدة عن ممارسة هذا النشاط.

وفي تمام الساعة الثالثة والربع بعد الظهر اجتمعت اللجنة العلمية الخاصة بدراسة البصمة برئاسة أمين المجمع الدكتور صالح بن زابن المرزوقي. وبعد افتتاح الجلسة قال: إننا قد استفدنا من زيارتنا لإدارة الأدلة الجنائية استفادة كبيرة وقد ظهر لي بعد المشاهدة أن ما يجري في المملكة من الخطوات العملية والاستفادة من التقنيات المتطورة شيء مشرف، كما أننا لاحظنا أن إدارة الأدلة الجنائية بالمملكة حريصة كل الحرص على اتخاذ كافة الاحتياطات والإجراءات لصحة النقل، وعدم التلوث، والمطابقة.

وبعد ذلك بدأ أعضاء اللجنة بمناقشة الموضوع على ضوء مشاهداتهم لما جرى في إدارة الأدلة الجنائية (قسم البصمة الوراثية)، حيث تداول الأعضاء أهمية البصمة، وقوة دلالتها، وصحة الإجراءات المتخذة من قبل الإدارة، ومدى توسيع دائرتها، لتشمل النسب، وإثبات الجرائم، وغير ذلك . وقبل بيان ما توصلت إليه اللجنة أخذت في الاعتبار تعريف البصمة الوراثية، والتأكيد على بعض الأمور:

تعريف البصمة الوراثية:

هي البنية الجينية (نسبة إلى الجينات أي المورثات) التي تدل على هوية كل فرد بعينه ويمكن أن يقال: إنها مركب كيميائي ذو شقين، بها يتفرد كل إنسان عن غيره . وأفضل مثل لها ما يعرفه أهل القافة من اختلاف الأقدام، وأهل الفراسة من اختلاف الوجوه، والتعريف الأول هو الذي اختارته ندوة الوراثة الهندية، وأقره المجمع الفقهي للرابطة في دورته الخامسة عشرة .

سُمِّيتَ بصمة (تشبيهاً لها ببصمة الإصبع) لأنها متفردة، ووراثية لأنها تورث ولا تُستحدث، وتوجد في المورثات (الجينات) التي تدخل في تكوين الصبغات الوراثية (كروموزومات) الموجودة في الخلية • ويختلف موضع شقي هذا المركب في الصبغات في كل فرد.

يرث الإنسان أحد شقي البصمة من الأم (البويضة) والآخر من الأب (الحيوان المنوي) ولما كانت المواقع مختلفة في كليهما فإن التقاءهما سيكون شيئاً ثالثاً مختلفاً هي بصمة الإبن، فمصدر الشطرين معروف، إلا أن التقاءهما يُكوِّن بصمة مختلفة، ومن المهم التأكيد على أن تحديد البصمة يتم بناءً على البويضة والحيوان المنوي وليس على الرحم الذي حمل الجنين.

وأما الأمور التي أكدت عليها اللجنة، فهي:

إن نصوص الشريعة ودلالاتها هي الأساس فلا يقدم شيء عليها.
أن للشريعة مقاصد خاصة في النسب، وغيره لذا يجب أن تلاحظ هذه المقاصد عند إقرار أي دليل.

أن البصمة الوراثية وإن أثبتت الأبوة، أو البنوة البايولوجية (أي أن هذه النطفة من ذلك الرجل) فإن الشريعة تشترط شروطاً أخرى لإثبات النسب منها وجود العقد، أو عدم ثبوت الزنا، وغير ذلك.

أن هذه الشريعة لا يمكن أن تتعارض حقائقها مع الحقائق العلمية؛ لأن مصدرهما من خالق واحد عليم خبير وهو الله جل جلاله.

ثم توصلت اللجنة من خلال العرض والمناقشة، إلى ما يأتي:

١- إن البصمة الوراثية، إذا استوفت الشروط العلمية الكاملة واجتنبت الأخطاء البشرية، فإن نتائجها تكاد تكون قطعية، ففي إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين، أو نفيتهم عنهما تصل نتائجها إلى ٩٩٫٩٪ وفي مجال إسناد العينة (من الدم، أو المنى، أو اللعاب) التي وجدت في مسرح الحادث إلى صاحبها يكاد يكون قطعياً حيث أن نسبة الخطأ في ذلك واحد إلى ٢ تريلون

في بعض الحوادث، وواحدة إلى ما يقرب من ٨٤٠,٠٠٠,٠٠٠ مليون في حوادث أخرى فهي إذن - عندما تجرى حسب أصولها العلمية المعتبرة في المختبرات المعتمدة - أدق بكثير من القافة العادية.

٢- إن الخطأ في البصمة الوراثية ليس منشؤه طبيعة البصمة، وإنما الخطأ في النتائج - إن وجد - معزو إلى الجهد البشري، أو عوامل التلوث ونحو ذلك .

٣- تؤكد اللجنة على أهمية هذا العلم وفوائده الجمة في خدمة العدالة، وبالمقابل تؤكد كذلك على مخاطر النتائج التي تتوصل إليها البصمة الوراثية في مجالات الإرث وإثبات الجرائم وإسنادها إلى أصحابها، ونحو ذلك، لذا ترى اللجنة أن يستفاد من هذا العلم، ولكن بضوابط دقيقة وتعاون بناء مع السلطة التنفيذية والقضائية للوصول إلى النتائج المرضية، وذلك من خلال ما يأتي:

أن تكون مختبرات البصمة الوراثية خاصة بالدولة، أي ألا تكون مختبرات لأجل الربح . ولذا نرى أن لا تسمح الدولة للقطاع الخاص بإجراء المورثات (البصمة الوراثية) وإذا أجري تحليل البصمة عن طريق مختبرات بمقابل مادي فلا يؤخذ بتقريرها شرعاً .

نرى ألا يطلع عليه المراجعون البتة، لما يترتب على ذلك من مخاطر كبيرة .

يجب أن تحرص الدولة على وضع رجال مشهود لهم بالعلم والتقوى والإخلاص في هذه المختبرات وفي إدراتها .

أن تفرض كل الوسائل الممكنة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوث، وكل ما يخص الجهد البشري حتى تكون النتيجة مطابقة للواقع .

أن يكون هناك جهة رقابية متخصصة، تقوم بالتدقيق في صحة النتائج المعتمدة في التحليل، وأن تفرض عقوبات صارمة على المخالفين .

أن لا يقل عدد المورثات (الجينات) المستعملة للوصول إلى أية نتيجة في

أي مجال مقصود عن العدد الذي يثبت العلم إمكانية الاكتفاء به، وفي هذا الوقت نرى ألا تقل عن ست مورثات، وإن أثبت العلم أكثر فيجب الأخذ به، حتى لا يبقى مجال للشك أبداً.

تشكيل لجنة في كل دولة خاصة بالبصمة الوراثية يكون فيها المتخصصون الشرعيون والأطباء والإداريون، وتكون مهمتهم الإشراف على نتائج البصمة واعتماد نتائجها بمنتهى السرية .

٤- ترى اللجنة أن استعمال البصمة الوراثية لكشف المجرمين وإثبات جرائمهم أمر مفيد جداً، ينبغي قبوله حيث يخدم العدالة، ويصب في تحقيق الأمن للمجتمع، ويصل إلى أن ينال المجرم عقابه، وأن يبرأ البريء، وهذا مقصد من مقاصد الشريعة، ولكن الحدود لا تثبت بالبصمة، لأنها تدرأ بالشبهات، ويمكن أن يستدل بها على تبرئة البريء المزمع إقامة حد أو قصاص عليه.

٥- وترى اللجنة أن استعمالها في مجال النسب لا بد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطه، ولذلك لا بد أن تُقدّم على البصمة الوراثية القواعد والمبادئ الشرعية (مثل الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأن نفي النسب الثابت بالفراش لا يكون إلا باللعان)، ولذلك لا بد أن يمنع استعمال البصمة الوراثية في نفي النسب الثابت، وأن يفرق بين الابن البايولوجي (مثلاً) والابن الشرعي، وذلك لأن الشريعة تشترط شروطاً أخرى في إثبات النسب غير كون النطفة من الوالد، مثل وجود العقد ونحو ذلك، فليس هناك تلازم بين الأمرين، فالولد الثابت بنوّه لشخص من حيث النطفة (أو البصمة) لا يثبت نسبه منه إذا ثبت أنه من الزنا منه مع أنه ابنه البايولوجي؛ ولذلك ترى اللجنة أن تحدد مجالات استعمال البصمة الوراثية في الحالات التالية: -

(أ) مجهول النسب أو اللقيط الذي يتنازع فيه أكثر من شخص يدعي كل منهم أنه يلحق به فهنا يمكن استعمال البصمة الوراثية لترجح أحدهم على الآخر.

(ب) لمنع الوصول إلى اللعان، فإذا شك الزوج في نسب ولده شكاً كبيراً لأي سبب كان مثل أن طال عدم دخوله بزوجه أو رأى أجنبياً دخل عليها، ويظن عدم نسبته إليه ظناً غالباً، ويريد الزوج الملاعنة، فتقول زوجته أو الحكم في ذلك: الجأ إلى البصمة الوراثية حتى تكشف لك السر ٩. أو يلجأ الزوج إلى المحكمة، وحينئذ تعرض المحكمة على الرجل أن يلجأ إلى البصمة الوراثية، أو تأمره بذلك، فإذا ظهرت النتيجة إيجابية أي أثبتت أن الولد للزوج ينتهي أمر الشك، أما إذا كانت سلبية فلا ينتفي النسب إلا باللعان.

(ج) في حالة اختلاط المواليد في المستشفيات، حيث قد يحدث اللبس والشك، وحينئذ تعرض الحالات المشتبه فيها على البصمة الوراثية فتثبت نسبة كل مولود إلى والديه بناء عليها.

(د) اختلاط الأطفال في حالات الحروب، ومطالبة ذويهم بأن يعرفوا أطفالهم الحقيقيين.

(هـ) في حالة وطء الشبهة، حيث يمكن إثبات نسبة المولود إلى الزوج، أو إلى الذي واقعها بشبهة.

(و) في حالة أن يدعي مجهول نسب الانتساب إلى آخر.

(ز) في حالة اختلاف الزوج مع زوجته المطلقة التي ولدت ولداً، فادعى الزوج أن الحمل قد جاء في غير المدة المعتبرة شرعاً، ونفت الزوجة ذلك، فإذا أيدت نتيجة البصمة قول الزوجة فحينئذ ينتهي النزاع، وإذا دلت على غير ذلك فتطبق القواعد العامة في الشريعة.

(ح) اختلاف الزوج مع زوجته وادعائه أن الحمل قد حدث قبل التزوج منها وبالتالي فليس منه، وحينئذ يعرض الأمر على البصمة الوراثية على ضوء فقرة (ز).

(ي) في حالة عودة المفقودين والأسرى الذين طال عهدهم ببلدهم وهم

الآن قد عادوا ويريدون التعرف على ذويهم، ولكن ذويهم في شك من أمرهم.

(ك) في حالات طفل الأنابيب قد توجد شبهة في أن ذلك المني من الزوج، وحينئذ يعرض الأمر على البصمة الوراثية لتحديد ذلك، وقد يحدث ذلك في حالات تجميد المني في الثلاجات، واحتمال الخلط واللبس، والأفضل أن يجعل فحصه بالبصمة أحد الإجراءات المسبقة على التلقيح الصناعي.

(ل) في حالات طفل الأنابيب إذا حصل لبس وشبهة في اختلاط البويضات كما في (ك).

٦- وترى اللجنة جواز استعمال البصمة الوراثية في التعرف على جثث الضحايا في أثناء الحروب والكوارث ونحوها لمعرفة حقيقتهم وهويتهم.

٧- ترى اللجنة عدم جواز بيع البصمة الوراثية، لجنس أو لشعب أو لفرد، لأي غرض، وعدم هبتها لأي جهة.

رئيس اللجنة

الأعضاء

د ٠ صالح بن زابن المرزوقي

د ٠ علي محيي الدين القره داغي

د ٠ محمد عابد باخطة

د ٠ نجم عبدالله عبدالواحد

د ٠ محمد علي البار

وقد أضاف سعادة الدكتور محمد بن عابد باخطمة بعض الأمور التي تزيد البصمة الوراثية وضوحاً .

وباعتبار تعريف البصمة الوراثية، وما تبعه من أمثلة، فإنه:
أولاً : يتعذر (والله على كل شئ قدير) التشابه بين بشرين (خُلِقاً من التقاء بويضة وحيوان منوي) منذ بدء الخليقة وحتى آخر الزمان.
ثانياً : يمكن تحقيق انتماء أي جزء مهما كان ضئيلاً إلى جسم الإنسان الذي هو منه؛ لأن البصمة موجودة في كل خلية من الإنسان.
ثالثاً : ليس للشقين مصدر غير الأب والأم، فكل فرد يشبه أحد شقيه بصمة أمه وشقه الآخر يشبه بصمة أبيه.

رابعاً : بعد أن تتكون البصمة تبقى حتى لو ماتت الخلية.
خامساً : لا يمكن إرجاع البصمة إلى صاحبها، أو أحد شطريها إلى مصدره إلا بالمقارنة، ومطابقة المتشابه أمثال ذلك:

١- شعرة مجهولة المصدر، لا يمكن القول إنها لزيد إلا بعد مقارنتها بشيء من جسم زيد (دم - مني - قطعة من أظافره - جزء من عظمه... إلخ) أما في غياب زيد فلا يمكن إثباتها له أو نفيها عنه.

٢- طفل مجهول الأب (أو الأم)، لا يمكن معرفة أمه (أو أبيه) إلا بمقارنة بصمته الوراثية (في العادة تؤخذ من خلايا الدم) بمن يراد التحقق منه، أحدهما أو كليهما، وعليه فإنه من الممكن إرجاع الطفل إلى أم فقط، أو أب فقط، أو كليهما أو النفي عن أحدهما أو كليهما.

٣- أم ولدت طفلاً وكانت قد جامعَت رجلين أو أكثر، فإن شقَّ البصمة الذي من الأم يمكن إرجاعه إلى مصدره تحقيقاً بعد مقارنة بصمة الطفل مع بصمتها، أما الشق الذي من الأب فيمكن إرجاعه على وجه التأكيد إلى أحدهم بعد مقارنة بصمة الطفل مع بصمة كل منهم، أما إن نفت البصمة نسبته إلى أي منهم فإن أباه رجل آخر.

٤- رجل مات وله ولد.. وادعت كل واحدة من زوجاته الأربع (مثلاً) أنها الأم فإنه يمكن بالبصمة تحديد شطر الأب تحقيقاً، ثم يؤكد بالبصمة

وبمقارنة شطر الأم مع الزوجات الأربع يمكن إرجاعه إلى إحداهن إن كانت إحداهن أمه، فإن أرجعت البصمة الولد إلى إحداهن فهي أمه، وإن نفته عنهن كلهن فإن أمه ليست إحداهن بل امرأة أخرى.

٥- لو فرض أن دولة ما قررت أن تضع البصمة الوراثية لكل مولود في بنك للمعلومات ثم بعد سنين وجد شخص (أو جزء منه) مجهول الهوية، فإنه يمكن معرفة بصمته الوراثية، وبالتالي مقارنتها مع بنك المعلومات لمعرفة، وهذه الطريقة متبعة في الجيوش المتقدمة لمعرفة أصحاب الرفات بعد تفرق أجسادهم.

والأمثلة كثيرة لا يحصرها عدد، ويمكن وضع مسائل نظرية كثيرة واقتراحات عديدة ٠٠٠ وأقرب مثل لإمكانية تعدد الأمثلة هو مسائل المواريث في الفرائض.

سادساً: البصمة الوراثية ليست سوى أداة دقيقة صحيحة وأكيدة لتعريف الشخص بمفرده، وبالنسبة إلى أمه (صاحبة البويضة)، وأبيه (مصدر الحيوان المنوي).

جدول يبين الفروق بين القافة والبصمة الوراثية:

البصمة الوراثية	القافة العادية
تعتمد على الشبه الخفي (الداخلي الذاتي)	يعتمد على الشبه الظاهري (الشكلي)
تعتمد على أجهزة وآلات يديرها أشخاص.	تعتمد على شخص محدد بعينه.
يصعب تحديد المسؤولية في شخص لأن من يجريها فريق عمل.	يسهل تحديد المسؤولية في شخص واحد بعينه.
تعتمد على وسائل علمية مختبرية لا تخطئ إلا أقل من النادر.	تعتمد على التخمين والحدس.

سابعاً: أما ترجمة المصطلحات فهي كما يلي: -

DAN : الحمض النووي

Maternity : الأمومة

Paternity : الأبوة

genetic fingerprint : البصمة الوراثية

هذا والله أعلم،،،

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقرير عن كتاب قرارات المجمع الفقهي الإسلامي :

كتبه الدكتور :

جبريل بن المهدي علي ميغا آل أسكيا محمد
المستشار بالمجمع الفقهي الإسلامي .

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،
وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين . وبعد :
فإن قرارات المجمع الفقهي الإسلامي أحكام شرعية مهمة للغاية، ينبغي
لكل مسلم أن يطلع عليها، ويلتزم بها .
ويهدف هذا التقرير إلى تعريفك بها - أيها القارئ الكريم - وفيما يلي
نص التقرير:

قاعدة قرارات المجمع: الدليل الشرعي والاجتهاد في ضوئه:

إن الدليل الذي نصبه الله العليم الحكيم مرشداً وهادياً موصلاً إلى
معرفة أحكامه هو: وحيه المتمثل في كتابه العزيز، وسنة رسوله محمد ﷺ،
المبين والمبلغ عنه سبحانه وتعالى، وما اكتسب منهما الدليلية، كالإجماع الذي
شهدا له بالعصمة، والقياس الذي هو الميزان المنزل مع الكتاب، والذي يعني
الحكم على الشيء بحكم نظيره؛ لأن ذلك هو العدل؛ إذ نظير الحق حق،
ونظير الباطل باطل، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ
الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥] .

﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [الشورى: ١٧]

ودلالة الوحي - الذي هو الدليل الشرعي - على الأحكام تارة تكون
بالنص على الحكم، وتارة تكون بالاقتضاء، أو بالالتزام، أو بالتنبيه، أو بالإيماء،
أو غيرها من الأساليب العربية الدقيقة التي لا يدركها إلا من رزقوا الفقه في

اللغة وفي الشريعة معاً، فاقتدروا بذلك على استنباط مقاييس اللغة، وموازنين الفقه، ومقاصد الشريعة، فكلفهم الله باستنباط الحكم غير المنصوص عليه بالاجتهاد الفقهي، بواسطة تلك المقاييس، والموازنين، والمقاصد.

وما دل الشارع على حكمه بالنص (الصريح أو الظاهر)، أو بالإجماع، أو القياس الجلي الذي في معنى النص هو: الحق المبين، والصواب المستبين، الذي لا يحتمل الخطأ، ولذا تشترك الخاصة والعامة في معرفته من حيث الجملة؛ ولذا يُروى ويبلغ لبعضهم بالنقل والإخبار والإسناد إلى الله تعالى، أو رسوله ﷺ؛ فلا مجال فيه للاجتهاد والاختلاف الفقهي، ولذا أوجب الشارع على جميع المكلفين التزامه واتباعه قولاً واحداً.

وما كلف الله العباد باستنباط حكمه من الكتاب والسنة بالطرق السابقة الذكر وغيرها فهو مجال الاجتهاد والاختلاف الفقهي، وهو خاص بالعلماء - الذين هم ورثة الأنبياء - القادرين على الاجتهاد الاستنباطي، ويحتمل الخطأ أو الصواب؛ ولذا لا يسند إلى الله تعالى ولا إلى رسوله ﷺ، بل يسند إلى المجتهد الذي استنبطه بتفويض من الشارع، وخطؤه مغتفر، بل يؤجر المجتهد المصيب للحق أجريْن، والمخطئ أجراً واحداً. قال الإمام الشافعي:

- «إن الحق كتاب الله، ثم سنة نبيه ﷺ، فليس لمفتٍ ولا لحاكمٍ أن يفتي ولا يحكم حتى يكون عالماً بهما، ولا أن يخالفهما، ولا واحداً منهما بحال، فإذا خالفهما فهو عاص لله عز وجل، وحكمه مردود. فإذا لم يوجد منصوصين فالاجتهاد» كتاب الأم ٩٨/٧.

- «ومن اجتهد من الحكم ثم رأى أن اجتهاده خطأ، أو خالف كتاباً، أو سنة، أو إجماعاً، أو شيئاً في مثل معنى هذا، رده، ولا يسعه غير ذلك.

وإن كان مما يحتمل ما ذهب إليه، ويحتمل غيره لم يرد " كتاب الأم، ٩٩/٧ انظر: ٢٢٠/٦، ٢٢٩

ولذا أوجب الشارع على كل مجتهد الالتزام بما هداه إليه اجتهاده، واتباعه والعمل به، ما لم يكن مقصراً في الاجتهاد، ولم يظهر دليل على

خطئه فيه.

وأوجب على أهل العلم والبصر الذين لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد الاستنباطي الاتباع البصير، بأن يتبعوا ما وضع لهم دليله وسلم، من أقوال أهل الاجتهاد، إذا اختلفوا في الحكم المستنبط.

وأوجب على من عداهم من العامة الذين لا علم لهم ولا بصر بما مجاله الاجتهاد أن يسألوا أهل التقوى والاستقامة من المجتهدين المستنبطين، ويقتدوا بهم في المسائل المستنبطة، مما يدل على أن مذهب كل منهم مذهب مفتيه، وأن على الجميع التآلف على ذلك، والترابط، والتوَادُد، والتعاون، وحرَم عليهم التتافُر، والتباغُض، والتعصب لإمام على إمام في المسائل الاجتهادية. وبعبارة أخرى:

فإن الواجب على المسلمين نحو المذاهب الفقهية:

- أن يكونوا على بصيرة بأن المذاهب الفقهية عبارة عن مجامع فقهية لتطبيق نصوص الشريعة على آحاد مدلولاتها، وتفسير غير الواضح منها، واستنباط الأحكام للنوازل التي لا نص فيها ولا إجماع، ورد المتشابهات إلى المحكمات، والحيلولة دون لبس الحق بالباطل؛ فهي مناهج فقهية خادمة للشريعة في بيان الأحكام أو استنباطها، والتعرف على مقاصد الشارع من وضع الشريعة وتكليف العباد بها.

- وأن يكونوا على علم ووعي بأن مَثَل أقوال أئمتنا المجتهدين وآرائهم الاجتهادية المختلفة كَمَثَل أغصان الشجرة وفروعها، تتشعب وتتفرع، ولكن الأصل الذي تفرعت عنه واحد، يغذي جميع الأغصان والفروع المتفرعة عنه؛ فلا داعي للتتافُر، أو التباغُض، أو التعصب لإمام على إمام.

- وأن يكونوا على علم ويقين بأن المجامع الفقهية المعاصرة تمثل العمل على منهج الخلفاء الراشدين، وفقهاء الصحابة والتابعين في النظر في القضايا العظام، واستنباط الأحكام للنوازل التي لا نص فيها من كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، وهو منهج سنّه لهم رسول الله ﷺ، ودرّبهم عليه.

والاجتهاد الجماعي هو أفضل الطرق لمعرفة أصوب الآراء؛ لأن العقول كالمصابيح، إذا اجتمعت ازداد النور، ووضح السبيل، وهو من أقوى عوامل وحدة الأمة الإسلامية، والقضاء على المشكلات المذهبية المسببة للفرقة.

معالجة قرارات المجمع لمختلف القضايا والنوازل والتيارات:

وقد عَقَدَ مجلسُ المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي - وهو أقدم ملتقى علمياً يحمل هذا الإسلام - منذ عام ١٣٩٨هـ حتى عام ١٤٢٢هـ ست عشرة دورة، تصدى فيها لما يثار من شبهات حول العقيدة الإسلامية، وإشكالات على أحكام الشريعة الإسلامية، وناقش فيها قضايا ونوازل وتيارات كثيرة ومتنوعة، وأصدر بشأنها قرارات وتوصيات مستمدة من الشريعة الإسلامية، بلغت خمسة وتسعين قراراً وتوصية، وكان لها الأثر الطيب في نفوس المسلمين، وأكدت ثقتهم بصلاحية شريعتهم لكل زمان ومكان، ولجميع شعوب العالم.

وقد تنوعت قرارات المجمع وتوصياته فتناولت مسائل في مختلف أبواب الدين؛ منها:

مسائل في الاعتقاد، مثل: تصوير وبيان حكم كل من الماسونية، والشيوعية، والقاديانية، والبهائية، والوجودية، والانتماء إلى أي من هذه الفرق. وحكم الرواية التي كتبها سلمان رشدي. وحكم رشاد خليفة الذي أنكر بعض الآيات من القرآن الكريم والسنة النبوية، وزعم أن صلاة المسلمين هي صلاة المشركين.

- ومسائل في العبادات، مثل: بيان أن العمل بالرؤية البصرية في إثبات الأهلة لا بالحاسب الفلكي. وبيان أنه لا حاجة إلى الدعوة إلى توحيد الأهلة والأعياد في العالم الإسلامي؛ لأن توحيدها لا يكفل وحدتهم، وأن الذي يكفل توحيد الأمة وجمع كلمتها هو اتفاقهم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم في جميع شؤونهم. وحكم الإحرام من جدة للوافدين إليها من غيرها. وبيان أوقات الصلوات والصيام في البلاد ذات خطوط

العرض العالية الدرجات. وحكم خطبة الجمعة والعديد من بغير العربية. وحكم جمع وتقسيم الزكاة والعشر في باكستان. وحكم زكاة أجور العقار. وحكم دفن المسلم في صندوق خشبي. وحكم الأذان للصلاة في المساجد عن طريق مسجلات الصوت. وحكم الاستفادة بأموال الزكاة لبناء المدارس والمستشفيات في البلاد الأوروبية وتأسيس صندوق للزكاة فيها. وحكم التطهر بمياه المجاري المنقاة. وحكم المسعى بعد التوسعة السعودية أبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد. وحكم ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصق الكهربائي.

- ومسائل في المعاملات، مثل: حكم التأمين بشتى صورته وأشكاله. وحكم الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية. وبيان مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة. وحكم عملية اليانصيب.

- ومسائل في الاقتصاد ومعاملات البنوك والمصارف الإسلامية، مثل: حكم العملة الورقية. وحكم سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة). وبيان قيام الشيك مقام القبض في صرف النقود بالتحويل في المصارف، والاكتفاء بالقيود في دفاتر المصرف عن القبض لمن يريد استبدال عملة بعملة أخرى مودعة في المصرف. وبيان حكم أخذ المصرف غرامة جزائية على المدين بسبب تأخره عن سداد الدين في المدة المحددة بينهما. وحكم تصنيع وتسويق مجسم للكعبة المشرفة. وحكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا. وحكم بيع التورق. وحكم استثمار أموال الزكاة. وحكم حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية. وحكم التضيق الحكومي (التقويم).

- ومسائل في الطب، مثل: حكم التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب. وحكم تشريح جثث الموتى. وحكم رفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً. وحكم منع الزوج زوجته من تناول العلاج الموصوف لها لمرض الصرع بحجة أن ما بزوجه مس من الجن أو أن

في الأدوية الموصوفة لها نوعاً من المخدر. وحكم التلقيح الصناعي بين الزوجين. وحكم إسقاط الجنين المشوه خلقياً. وحكم تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس. وضوابط كشف العورة في أثناء علاج المريض. والبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها. وحكم زراعة الأعضاء. وحكم الأدوية المشتعلة على الكحول والمخدرات.

- **ومسائل في النكاح، مثل:** حكم تزوج الكافر للمسلمة وتزوج المسلم للكافرة. والحكم الشرعي في تحديد النسل. وحكم عادة الدوطة المتفشية في الهند، وهي عبارة عن المبلغ الذي تدفعه العروس مقابل الزواج، واكتفاء المسلمين الهنود بتدوين المهر في سجل الزواج دون أن يدفعوه إلى الزوجة فعلاً. وحكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، وهل يأخذ حكم الرضاع المحرم أو لا؟، وهل يجوز أخذ العوض عن هذا الدم أو لا؟.

- **ومسائل في الجناية، مثل:** مسؤولية الأولياء والأوصياء عن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم. والمسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة. وظاهرة عملية تلبيس الحق بالباطل في أندونيسيا وغيرها. وتصوير النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

- **ومسائل في أبواب فقهية مختلفة ومتنوعة، مثل:** الإسلام والحرب الجماعية. وحكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء. وحكم تغيير رسم المصحف العثماني. وبيان عدم جواز استبدال رسم الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا. وحكم الاجتهاد الفقهي والخلاف الفقهي بين المذاهب، والتعصب المذهبي من بعض أتباعها. وحكم كتابة آية أو آيات من القرآن الكريم على هيئة صورة طائر أو غيره، وحكم الاستفادة المسلمين من علوم الهندسة الوراثية.

وقد أصدر المجمع في ختام أعمال دورته السادسة عشرة بياناً بعنوان (بيان مكة المكرمة) بشأن الإرهاب، تعريفاً وتفريقاً بينه وبين الجهاد

الإسلامي، مع وصف العلاج الإسلامي للإرهاب.

وهذا البيان موجود في كتاب (قرارات المجمع..) ومنشور أيضاً في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي - العدد الخامس عشر، وطبع أيضاً مستقلاً بلغتي (العربية والإنجليزية معاً).

نشر جميع قرارات المجمع في كتاب واحد:

ينبغي أن يكون معلوماً لدى كل مسلم أن هذه القرارات ملزمة للمسلمين، يجب عليهم العمل بها؛ لأنها مستمدة من الأدلة الشرعية. وقد بذل المجمع جهوداً كبيرة، وأنفق أموالاً طائلة في سبيل التوصل إلى اتخاذها، ونشرها في كتيبات، وأخيراً جمعها كلها في كتاب واحد بعنوان:

قرارات المجمع الفقهي الإسلامي.

وسهل الاستفادة منه بنوعين من أحسن أنواع الفهارس هما:

(١) فهرس موضوعات القرارات حسب حروف المعجم.

(٢) فهرس القرارات حسب الدورات.

وحرصاً على توسيع نشر مطبوعات المجمع تعاقد مع الشركة الوطنية للنشر والتوزيع؛ لتوزيع جميع مطبوعاته بثمان رمزي، بما فيها كتاب (قرارات المجمع).

والعمل جارٍ في ترجمة كتاب (قرارات المجمع..) إلى كل من اللغة الإنجليزية، والفرنسية، والأردية.

وكتاب (قرارات المجمع..) منشور في الإنترنت لقصد إيصالها إلى جميع الناس بشتى الوسائل المشروعة المتاحة.

ولتسهيل التعرف والاطلاع على جميع القرارات التي اتخذها المجمع في الموضوعات التي درسها، ذيلنا هذا التقرير بـ (فهرس القرارات حسب الدورات)، من كتاب (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي)، على النحو التالي:

قرارات الدورة الأولى

من ص ١٥ إلى ص ٤٤

- القرار الأول: حكم الماسونية والانتماء إليها .
- القرار الثاني: حكم الشيوعية والانتماء إليها .
- القرار الثالث: حكم القاديانية والانتماء إليها .
- القرار الرابع: حكم البهائية والانتماء إليه .
- القرار الخامس: التأمين بشتى صوره وأشكاله .
- مخالفة الأستاذ الدكتور مصطفى الزرقاء .

قرارات الدورة الثانية

٥٤-٤٥

- القرار الأول: حول الوجودية وحكم الانتماء إليها .
- القرار الثاني: مناشدة حكام الدول العربية والإسلامية بتطبيق الشريعة الإسلامية .
- خطاب مجلس المجمع الفقهي الإسلامي إلى الملوك والرؤساء والأمراء المسلمين
- حول وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية .
- القرار الثالث: بشأن طبع البحوث التي تقدم للمجمع .

قرارات الدورة الثالثة

٦٠-٥٥

- قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في الحكم الشرعي في تحديد النسل .

قرارات الدورة الرابعة

٨٢-٦١

- القرار الأول: في العمل بالرؤية البصرية في إثبات الأهلة، لا بالحساب الفلكي .
- القرار الثاني: حول طبع بحث (الإسلام والحرب الجماعية) .
- القرار الثالث: حكم تزوج الكافر للمسلمة، وتزوج المسلم للكافرة .
- القرار الرابع: بحث (انتشار أم الخبائث - الداء والدواء) .
- القرار الخامس: حد الرجم في الإسلام .

القرار السادس: حول رسالة الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود الموجهة إلى العلماء والحكام والقضاة في شأن رؤية الهلال.
القرار السابع: في بيان توحيد الأهلة من عدمه.

قرارات الدورة الخامسة

٨٣-١١٠

القرار الأول: حكم وضع اليد على التوراة أو الإنجيل أو كليهما حين أداء اليمين أمام القضاء.

القرار الثاني: حكم الإحرام من جدة للواردين إليها من غيرها.
القرار الثالث: حول أوقات الصلوات والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية الدرجات.

القرار الرابع: حول موضوع التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب.
القرار الخامس: خطبة الجمعة والعيدين بغير العربية واستخدام مكبر الصوت فيها.
القرار السادس: حول العملة الورقية.
القرار السابع: بشأن الظروف الطارئة وتأثيرها في الحقوق والالتزامات العقدية.

قرارات الدورة السادسة

١١١-١٢٦

القرار الأول: حول انتخاب رئيس لمجلس المجمع الفقهي.
القرار الثاني: حول تفسير خاطئ لسورة الإخلاص.
القرار الثالث: حول ظاهرة عملية تلبيس الحق بالباطل في أندونيسيا وغيرها.
القرار الرابع: حول إسلام النجاشي والاعتماد على المصادر الإسلامية.
القرار الخامس: حول ترويج الأشرطة التي تهجم الإسلام بعنوان (رسالة إلى الشيخ الشعراوي).
القرار السادس: حول توزيع نسخ القرآن الكريم في غرف الفنادق.

قرارات الدورة السابعة

١٢٧-١٥٢

القرار الأول: حول سوق الأوراق المالية والبضائع (البورصة).
القرار الثاني: حكم تغيير رسم المصحف العثماني.

القرار الثالث: في عدم جواز استبدال رسم الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا.

القرار الرابع: حول تفشي عادة الدوطة في الهند.

القرار الخامس: حول التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب.

قرارات الدورة الثامنة

١٥٣-١٧٨

القرار الأول: بشأن موضوع زراعة الأعضاء.

القرار الثاني: بشأن التلقيح الاصطناعي وأطفال الأنابيب.

القرار الثالث: بشأن موضوع الاجتهاد.

القرار الرابع: بشأن جمع وتقسيم الزكاة والعشر في باكستان.

القرار الخامس: بشأن دفن المسلمين في صندوق خشبي.

القرار السادس: بشأن موضوع استنكار المجلس تصوير النبي ﷺ وسائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الدورة التاسعة

١٧٩-٢٠٨

القرار الأول: بشأن حكم الأذان للصلوات في المساجد عن طريق مسجلات الصوت (الكاسيات).

القرار الثاني: بشأن حكم برمجة القرآن الكريم والمعلومات المتعلقة به في الحاسب الكروني (الكمبيوتر).

القرار الثالث: بشأن وجوب إقامة مسجد في كل حي.

القرار الرابع: بشأن حقوق التأليف للمؤلفين.

القرار الخامس: بشأن موضوعي (الاستفادة بأموال الزكاة لبناء المدارس والمستشفيات في البلاد الأوروبية، وتأسيس صندوق للزكاة فيها).

القرار السادس: بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية.

القرار السابع: بشأن حكم صرف سهم المجاهدين من الزكاة في تنفيذ مشاريعهم الصحية والتربوية والإعلامية.

قرارات الدورة العاشرة

٢٠٩-٢٤٤

- القرار الأول: بشأن موضوع تشريع جثث الموتى.
- القرار الثاني: بشأن موضوع تقرير حصول الوفاة ورفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان.
- القرار الثالث: بشأن موضوع الملاكمة والمصارعة الحرة ومصارعة الثيران.
- القرار الرابع: بشأن موضوع ذبح الحيوان المأكول بواسطة الصق الكهربائي.
- القرار الخامس: بشأن بحث موقف الشريعة الإسلامية من المصارف.
- القرار السادس: بشأن الاستفتاء الوارد من لجنة الإغاثة الدولية الإسلامية بأمريكا الشمالية.
- القرار السابع: بشأن الاستفسارات الواردة من هيئة الإغاثة الإسلامية بالرابطة حول التبرعات المالية والعينية التي ترد إليها، وجهات صرفها.
- القرار الثامن: بشأن تسجيل القرآن على شريط الكاسيت.
- القرار التاسع: بشأن موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب، والتعصب المذهبي من بعض أتباعها.
- القرار العاشر: نداء إلى العالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول أفغانستان.
- القرار الحادي عشر: بشأن موضوع السؤال الوارد من المكرم أبي بكر محيي الدين حول صرف ريع الوقف.
- القرار الثاني عشر: بشأن نداء للعالم الإسلامي حكومات وشعوباً حول فلسطين.

الدورة الحادية عشرة

٢٤٥-٢٦٨

- القرار الأول: بشأن زكاة أجور العقار.
- القرار الثاني: بيان من الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بشأن الرواية التي كتبها المدعو سلمان رشدي، وماتضمنته من إساءات واعتداءات على عقائد وشخصيات إسلامية معظمة.

القرار الثالث: بشأن حكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين. وهل يأخذ حكم الرضاع المحرم أو لا؟ وهل يجوز أخذ العوض عن هذا الدم أو لا؟.

القرار الرابع: بشأن كفر رشاد خليفة.

القرار الخامس: بشأن حكم التطهر بمياه المجاري بعد تنقيته.

وجهة نظر في الاستعمالات الشرعية والمباحة لمياه المجاري المنقاة.

القرار السادس: بشأن تحويل الذكر إلى أنثى وبالعكس.

القرار السابع: بشأن:

١- قيام الشيك مقام القبض في صرف النقود بالتحويل في المصارف.

٢- الاكتفاء بالقيود في دفاتر المصرف عن القبض لمن يريد استبدال عملة بعملة أخرى مودعة في المصرف.

القرار الثامن: بشأن هل يجوز للمصرف أن يفرض غرامة جزائية على المدين بسبب تأخره عن سداد الدين في المدة المحددة بينهما؟.

قرارات الدورة الثانية عشرة

٢٧٨-٢٦٩

القرار الأول: بشأن موضوع كتابة آية أو آيات من القرآن الكريم على صورة طائر أو غيره.

القرار الثاني: بشأن موضوع منع الزوج زوجته من تناول العلاج الموصوف لها لمرض الصرع بحجة أن ما بزوجه مس من الجن أو أن في الأدوية الموصوفة لها نوعاً من المخدر.

القرار الثالث: بشأن التلقيح الصناعي بين الزوجين.

القرار الرابع: بشأن موضوع إسقاط الجنين المشوه خلقياً.

قرارات الدورة الثالثة عشرة

٢٨٦-٢٧٩

القرار الأول: بشأن موضوع المواعدة ببيع العملات بعضها ببعض، وهل يجوز أن يقوم المصرف أو الشركة بترتيب عمليات شراء مستقبلية لصالح أحد العملاء بطلب منه.

القرار الثاني: بشأن موضوع المشيمة.

القرار الثالث: بشأن موضوع تصنيع وتسويق مجسم للكعبة المشرفة.

قرارات الدورة الرابعة عشرة

٢٨٧-٣٠٨

القرار الأول: بشأن مسؤولية الأولياء والأوصياء على من تحت ولايتهم ورعايتهم وعن تصرفات من تحت ولايتهم ورعايتهم.

القرار الثاني: حول المسؤولية عن أضرار الأشياء من حيوان وبناء وكل ما تتطلب حراسته عناية خاصة.

القرار الثالث: بشأن حكم المسعى بعد التوسعة السعودية أتبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد؟.

القرار الرابع: بشأن حكم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا.

القرار الخامس: بشأن موضوع: هل يجوز تحديد ربح رب المال في شركة المضاربة بمقدار معين من المال.

القرار السادس: بشأن مدى مسؤولية المضارب ومجالس الإدارة عما يحدث من الخسارة.

القرار السابع: بشأن موضوع عملية اليانصيب.

القرار الثامن: بشأن ضوابط كشف العورة أثناء علاج المريض.

قرارات الدورة الخامسة عشرة

٣٠٩-٣٢٤

القرار الأول: بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية.

القرار الثاني: بشأن الاستفادة من البصمة الوراثية.

القرار الثالث: بشأن استفادة المسلمين من عظام الحيوانات وجلودها في صناعة الجيلاتين.

القرار الرابع: بشأن بيع الدين.

القرار الخامس: بشأن حكم بيع التورق.

القرار السادس: بشأن استثمار أموال الزكاة.

قرارات الدورة السادسة عشرة

٣٢٥-٣٤٨

القرار الأول: بشأن موضوع بيع الدين.

القرار الثاني: بشأن مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللائي حصلن على الطلاق في محكمة غير إسلامية .

القرار الثالث: بشأن حماية الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية.

القرار الرابع: بشأن التضيض الحكمي.

القرار الخامس: بشأن مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين .

القرار السادس: بشأن الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات.

القرار السابع: بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها.

القرار الثامن: بشأن التشخيص الجيني.

بيان مكة المكرمة الصادر عن المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي.

من أخبار المجمع الفقهي الإسلامي

صفحة أبيض

■ ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية؛

عقد المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ندوة حول (مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية) بمقر الرابطة في مكة المكرمة في الفترة من ٢٢-٢٧/١١/١٤٢٣هـ، الموافق ٢٨-٣٠/١/٢٢٠٣م، وذلك تحت رعاية صاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز آل سعود أمير منطقة مكة المكرمة.

وقد درست الندوة القضايا والبحوث المطروحة على جدول أعمالها في جلساتها الصباحية والمسائية، على النحو التالي:

الجلسة الأولى

(جلسة افتتاحية)

الثلاثاء ٢٥ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - الساعة التاسعة مساءً.

المقر: قاعة المؤتمرات الكبرى بالرابطة.

١- القرآن الكريم.

٢- كلمة فضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي.

الدكتور/ صالح بن زابن المزوقي البقمي.

٣- كلمة معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي.

الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٤- كلمة صاحب السمو الملكي الأمير عبد المجيد بن عبد العزيز آل سعود.

أمير منطقة مكة المكرمة.

الجلسة الثانية

موضوع الجلسة: الزحام في المسجد الحرام

الأربعاء ٢٦ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - الساعة ٩-١٢ صباحاً

المقر: قاعة الاجتماعات بالدور الثاني

رئيس الجلسة

معالي الدكتور الشيخ
صالح بن عبد الله بن حميد
رئيس مجلس الشورى

مقرر الجلسة

فضيلة الدكتور
عثمان بن إبراهيم المرشد

نوع العرض	العارضون
بحث فقهي بحث فقهي بحث هندسي بحث هندسي بحث ورقة عمل	فضيلة الدكتور/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس الأستاذ الدكتور/ عبد الله بن حمد الغطميل الدكتور/ عمر أبو رزيزة الدكتور/ عبد الله فودة العميد متقاعد/ جاسر بن محمد العساف المقدم/ على بن عبد الله الشهري المقدم/ يونس بن عبد الله الأنصاري

الجلسة الثالثة

موضوع الجلسة: الزحام في منى والجمرات

الأربعاء ٢٦ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - الساعة ٤:٣٠ - ٧:٣٠ مساءً

المقر: قاعة الاجتماعات بالدور الثاني

رئيس الجلسة

معالي الأستاذ الدكتور
عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

مقرر الجلسة

فضيلة الأستاذ الدكتور
علي بن عباس الحكمي

نوع العرض	العارضون
بحث فقهي	الأستاذ الدكتور/محمز مصطفى الزحيلي
بحث فقهي	الأستاذ الدكتور/علي محيي الدين القره داغي
بحث هندسي	الدكتور/عمر أبو رزيزة
بحث هندسي	الدكتور/محمد عبد الله إدريس
ورقة عمل	العقيد/علوش بن فارس القحطاني

الجلسة الرابعة

موضوع الجلسة: الزحام في عرفة

الخميس ٢٧ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - الساعة ٩-١١ صباحاً

المقر: قاعة الاجتماعات بالدور الثاني

رئيس الجلسة

معالي الأستاذ الدكتور
ناصر بن عبد الله الصالح
مدير جامعة أم القرى

مقرر الجلسة

سعادة الدكتور
أسامة بن فضل البار

نوع العرض	العارضون
بحث فقهي	الشيخ/ عبد الله بن سليمان المنيع
بحث فقهي	الأستاذ الدكتور/ محمد بن رديد المسعودي
بحث هندسي	الدكتور/ محمد عبد الله إدريس
ورقة عمل	العقيد/ خضر بن عائض الزهراني
ورقة عمل	النقيب/ سليمان بن ناصر الغفيص

الجلسة الخامسة

موضوع الجلسة: الزحام في عرفة

الخميس ٢٧ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - الساعة ١١-١ صباحاً

المقر: قاعة الاجتماعات بالدور الثاني

رئيس الجلسة

معالي الدكتور
راشد الراجح
عضو مجلس الشورى

مقرر الجلسة

فضيلة الدكتور
أحمد بن عبد الله بن حميد

نوع العرض	العارضون
بحث فقهي بحث فقهي بحث هندسي	الدكتور/ياسين بن ناصر الخطيب الدكتور/نزار بن عبد الكريم الحمداني الدكتور/أحمد البدوي طه

الجلسة السادسة

موضوع الجلسة: إعلان التوصيات

الخميس ٢٧ ذي القعدة ١٤٢٣هـ - بعد المغرب

المقر: قاعة الاجتماعات بالدور الثاني بالرابطة

- ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت : ٥٧]
- تلقت الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي بقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره، نبأ وفاة عضوين من أعضاء مجلسها، وهما:
 - فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام في ضحى يوم الخميس ١١/٢٧/١٤٢٣هـ
 - وفضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور رضاء الله محمد إدريس المباركفوري في ظهر يوم الأحد ١/٢٦/١٤٢٤هـ.
- نسأل الله بكلماته التامات وأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يجزيهما خير الجزاء، وأن يتغمدهما بواسع رحمته، ويسكنهما فسيح جناته.
- تجري الاستعدادات اللازمة لعقد الدورة السابعة عشرة في موعدها في السنة ١٤٢٤هـ، وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه.
- والعمل جارٍ لنشر بحوث الدورة السادسة عشرة في مجلد أو مجلدين.
- وكذلك العمل بالنسبة لبحوث ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية.

ترجمة ملخصات البحوث والقرارات باللغة الإنجليزية

صفحة أبيض



Muslim World League
Islamic Fiqh Council
Makkah Al-Mukarramah

The Islamic Fiqh Council Journal

A Periodical Published by
Islamic Fiqh Council
Muslim World League

14th Year

1424H/2003

Issue No. 16

صفحة بيضاء

The
Islamic Fiqh Council
Journal

A Periodical Published by Islamic Fiqh Council
Muslim World League

Supervisor-General
Prof. Dr.

Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Muslim World League

Editor-in-Chief

Dr.

Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial Board:

Dr.

Ali Ibn Abbas Al-Hakami

Dr.

Saud Mas'ad Al-Thibaiti

Dr.

Ahmed Ibn Abdullah Ibn Humaid

Dr.

Adullah Ibn Musleh Al-Thumali

Dr.

Othman Ibn Ibrahim Al-Murshid

Dr.

Muhammad Ali Al-Qarri Ibn Eid

14th Year - Issue No.16
1424H / 2003

Correspondence
may be addressed to:

Editor-in-Chief

P.O.Box: 537 Makkah

Saudi Arabia

Tel : 560 1276

Fax: 560 1232

E-mail: mwlfiqh@hotmail.com

**Views expressed in the
journal represent those
of the writers.**

صفحة بيضاء



IN THE NAME OF ALLAH, THE BENEFICENT, THE MERCIFUL

صفحة بيضاء

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَأَكَلُوا مِنْ شَجَرِهِ فَكَانُوا نَجَسًا
 فَتَنَّهُمْ طَائِفَةٌ لِيَصْغَبُوا فِي الدِّينِ
 وَلِيَنْبَازُوا عَلَيْهِمْ إِرَادَ تَرْجِعُهُمْ إِلَى اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يُعْذَرُونَ
 سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَعَلَى آلِهِ
 وَخَلِّصْنَا مِنْ
 كُلِّ دُخَانٍ
 وَخَلِّصْنَا مِنْ
 كُلِّ آثَمٍ

صفحة بيضاء

The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.
16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

صفحة بيضاء

CONTENTS

- Foreword

By Supervisor-General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki
Secretary-General of the Muslim World League 13

- Editorial

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Bagami
Secretary-General of the Islamic Fiqh Council..... 17

- Research Papers:

- DNA in an Islamic Fiqh Perspective

Dr. Ali Muhyuddin Al-Qarrah Daghi 22

- Medicines Containing Alcohol or Drugs

Dr. Nazeeh Kamal Hammad 24

- Scholars' Methodology for Removing Contradiction in Evidence

Dr. Muhammad Mukhtar Al-Shanqeeti 26

- Alteration and Its Rules in the Islamic Fiqh

Dr. Yaseen Al-Khateeb 28

- Some Resolutions of the Islamic Fiqh Council:

- Resolution No.7 Adopted by the Islamic Fiqh Council in Its 5th Session about impact of Extra-ordinary Circumstances on Contractual Rights

and Obligations. 31

-Resolution No. 9 Adopted by the Islamic Fiqh Council in Its 10th Session on Difference between Various Schools of Fiqh 37

صفحة بيضاء

Foreword

Praise be to Allah for His blessings and favours, which can never be counted, as He says: *“If you count the favours of Allah, never will you be able to number them.”* (Qur'an, 14:34) The life that exists everywhere has been created by Allah, who provides the sustenance to every living being and bestows all the favours and blessings upon the human being.

As Allah's favours and blessings cannot be counted, similarly, His praise cannot be described through the human expressions as Prophet Muhammad (peace be on him) said: “I am unable to describe the praise that You deserve, however, You are as much as You have praised Yourself.

If this was the case with the Prophet Muhammad (peace be on him), who was able to know Almighty Allah better than any of His servants, then what can be considered about those who have far lower rank than that of him? However, Allah always bestows upon His servants His blessings and mercy and demands from them what they can afford withing their capacity and strength.

One of the signs of Allah's blessing and mercy on this Ummah is the easy performance of duties and obligations as well as the multiplied reward for performing these duties and obligations. He even has made for a specific night of every year, a reward, which exceeds the reward of a thousand months' worship. Therefore, we find that Allah has completed His blessing upon us by giving us a sublime religion, devoid of any exaggeration or immoderation. Thus whoever wishes to follow this religion, should do this steadily and continuously, because any attempt to overwhelm the religion would be useless.

Through the vast scope of the Islamic Shari'ah, the scholars of the Islamic Fiqh move ahead with their best efforts to know the ruling of the Islamic Shari'ah about the issues that come up from time to time and they use their talents to infer from the Qur'an and Sunnah in the light of the guidelines laid down in the Islamic Shari'ah.

Hence, a scholar is to make his utmost efforts to research the issues in the light of the available evidences. This way, he indeed worships Allah as a worshipper performs his prayer. For, it is the duty of scholars of the Muslim Ummah to advise Muslims and explain to them what Allah has sent down for them as He says: *“Those who conceal the clear (signs), We have sent down, and the guidance, after We have made clear for the people in the Book, On them shall be curse, and the curse of those entitled to curse.”* (Qur'an, 2:159)

In this era, we are in dire need of the able and dedicated scholars, who have in-depth understanding of the present-day issues. Such scholars have the great role to play and guide the people to the right course. Among the issues, which have presently occupied the minds of people and influenced the public opinion, are the important issues of globalisation and terrorism.

These two issues are being discussed in the Muslim world. However, they need an overall assessment and serious discussion at various conferences and symposia as well as through other collective efforts. It is the duty of the Muslim scholars not to keep silent on these issues, so that some people may not mistakenly think that Islam is unable to have a ruling on these issues, or this religion is nothing to do with such major issues. Therefore, we must stand up to defend the Islamic Shari'ah and present the Islamic point of view on the newly emerging issues and happenings, which are relevant to the people.

The Muslim World League (MWL) at Makkah Mukarramah has taken a good step in this regard and discussed the two issues of globalisation and terrorism with great interest and consideration. The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League in its 16th Session took up the issue of terrorism and after a thorough discussion, issued a communiqué to shed light on this phenomenon and explain to the people, the ruling of Islam on it, as viewed in the collective opinion of the Council.

The Islamic Fiqh Council's definition of terrorism, which was outlined in its communiqué is clear and comprehensive. It explains the reality of this phenomenon, and reveals the falsifications of those who do not want peace, security and stability to prevail in the world, except at the cost of the Muslims' rights and interests. This situation has made many Islamic

organizations an easy target of the malicious campaigns of the enemy, who has always attempted to accuse these Islamic organisations with terrorism, even though these organisations were well known for their humanitarian aims and activities as well as for their remarkable services to Muslims and non-Muslims alike.

Therefore, it is our duty that we as Muslims make every possible effort to safeguard our governmental and non-governmental organisations and dispel the doubts about the aims and activities of these organisations, raised by the enemies of Islam in order to instigate the powerful countries of the world against these Islamic organisations.

The Muslim World League also organised the 4th General Islamic Conference on 'Muslim Ummah and Globalisation'. This major Islamic event, which was characterised by the significance and relevance of its theme, was attended by a large number of prominent Muslim scholars and experts. Globalisation, which is a recent phenomenon that emerged in the last decade of the past century is dangerous, because it covers the economic, social, political and cultural aspects of the human life.

The impact of globalisation has been in focus in the studies and researches that appeared in the early part of the new century. A large number of researchers and scholars have concentrated their endeavour on defining the globalisation and its influence on the human societies. It is therefore essential that the Muslim scholars make their contributions to investigate thoroughly into this phenomenon and determine whether it is going to serve Islam and its followers or not. We, can clarify its positive and negative effects on the Muslim societies. Although the MWL considers what it has done, a humble effort besides what Muslims should do to face the major challenges that confront them, otherwise, it is a great effort on the way of meeting the contemporary challenges.

We are now presenting the 16th Issue of the IFC Journal, which contains many important research papers, which were discussed during the 16th session of the Islamic Fiqh Council, such as DNA and the medicines that contain alcohol, the Muslim scholars' methodology to remove the contradiction in the various kinds of evidence. This Issue also includes other topics, such as the resolutions of the Islamic Fiqh Council, news and reports on the Islamic Fiqh.

We pray to Almighty Allah for those who are making their sincere efforts for the continuous improvement of this esteemed journal, and especially for Editor-in-Chief of the Journal, Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi, Secretary-General of the Islamic Fiqh Council of the Muslim World League.

Finally, I express my gratitude to the government of Saudi Arabia for its efforts and constant support to the activities of the Muslim World League and its affiliate bodies.

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki
Secretary-General of the Muslim World League
Supervisor-General of the Islamic Fiqh Council Journal

Editorial

Praise be to Allah. Blessing and peace be on His Prophet Muhammad and those who followed him on the right path.

For more than a quarter century, the Islamic Fiqh Council, an affiliate of the Muslim World League, has, by the grace of Allah, tackled many complex issues either by giving the ruling of the Islamic Shari'ah on these issues or by providing an Islamic alternative to the cases, which were prohibited in Islam.

Such issues included the ruling on the extra-ordinary circumstances and their impact on the contractual rights and obligations, the ruling on the stock exchange, the ruling on use of cheque instead of cash payment, the ruling on the artificial insemination, the ruling on the test-tube baby, the ruling on DNA and its various uses, the ruling on medicines that contain alcohol and drugs, the ruling on Muslims' benefiting from the genetic engineering and rulings on many other issues.

One of the issues of the general concern for Muslims, is the issue of overcrowding during the Hajj and Umrah seasons, which the officials of the Islamic Fiqh Council observed to be of the vital significance, because the overcrowding is known since the ancient times, and is increasing year by year. It has become even a disturbing phenomenon and is causing much concern to those authorities, which are dealing with the Hajj affairs.

It is quite known that the government of Saudi Arabia, since the time of late King Abdul Aziz Al-Saud, till the present era of the Custodian of the Two Holy Mosques, King Fahd Ibn Abdul Aziz Al-Saud, has been making every possible effort to serve the pilgrims and visitors of the Holy Mosques. The Saudi government is also making the great efforts to carry out the expansion of the Holy Mosques, one after another, and it is expending the huge allocations in the expansion of roads, bridges and tunnels to facilitate the pilgrimage.

The Islamic Fiqh Council has noted that the Hajj and Umrah pilgrims

face a great deal of suffering and hardship due to the overcrowding, which usually reaches its climax during the Hajj and Umrah seasons, and which has become a phenomenon that deserves an in-depth study, especially if we consider the fact that the number of the Hajj and Umrah pilgrims is expected to increase more in the years to come.

The Islamic Fiqh Council felt it necessary to study the problem of the Hajj overcrowding, in the light of the present realities and future possibilities. Therefore, the Council organised a symposium on 'The Problem of Overcrowding during Hajj and Its Solution in Islam) at the headquarters of the Muslim World League in Makkah Mukarramah between 25-27 Dhul Qa'dah 1423H, corresponding to 28-30 January 2003.

The symposium was inaugurated by His Royal Highness Prince Abdul Majeed Ibn Abdul Aziz Al-Saud, Governor of the Makkah Region, who delivered an speech to the symposium, thanking the Muslim World League and the Islamic Fiqh Council as well as the participants of the symposium. He called on the participants to make every possible effort to bring out solutions that achieve the objectives of the symposium. The symposium was attended by a large number of the Muslim scholars, ministers, intellectuals and many other high-ranking officials from the concerned government departments, which deal with the Hajj affairs.

Earlier, the Council had made contacts with a number of the eminent scholars from inside and outside Saudi Arabia to prepare the relevant research papers for symposium. To get the adequate information on the various aspects of the overcrowding problem and determine its causes as well as to find out the appropriate solutions, the Council had made consultations and co-ordinations with the concerned departments, which deal with the Hajj affairs in the Ministry of Interior, the Governorate of the Makkah Region, Ministry of Hajj and Um Al Qura University.

Likewise, the Council had made contacts with the technical experts at the Institute of the Custodian of the Two Holy Mosques for Hajj Researches, affiliated to Um Al Qura University. The symposium had adopted four major themes as the following:

- Overcrowding at the Holy Mosque.
- Overcrowding at Mina, especially at Jamrat.
- Overcrowding at Arafah and on departure from there.

- Overcrowding at Muzdalifah and on departure from there.

The recommendations of this symposium would be published in the forthcoming issue of the Journal *Insha Allah*. We pray to Almighty Allah to reward abundantly whoever made a contribution to this symposium, through planning, follow-up, suggestions or researches. I also pray to Allah to enable the symposium recommendations to achieve their desired aims.

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Bagami
Secretary-General, Islamic Fiqh Council &
Editor-in-Chief

أبيض

Abstract Research Papers

صفحة بيضاء

The DNA in an Islamic Fiqh Perspective

By

Dr. Ali Muhyuddin Al-Qarrah Daghi

Professor, College of Shari'ah, University of Qatar

Abstract

The eligibility of man to the vicegerency of the earth is affirmed as he is characterised by possession of mind, which can learn and discover. The man has been working hard and looking constantly for new realities about his universe as well as his world of faith. The DNA is one of the things that he has discovered recently recently.

The DNA has been defined in this research paper as a genetic texture that determines the identity of every individual. The same definition was adopted by the symposium on 'Heredity and the Genetic Engineering' and approved by the Islamic Fiqh Council.

In this research paper, I have explained the method of using the DNA and briefly discussed about the different means of proving or disproving the lineage in the Islamic Shari'ah. Then, I have dealt with the different areas in which the DNA can be utilised. These areas are as the following:

- To prove or disprove the lineage of a person.
- To settle a dispute over parenthood of a newborn baby.
- In case of mixing of newborn babies in hospitals.
- If an unknown person claims lineage to a particular individual or tribe.
- To prevent *Li'an* (a swearing procedure to prove the marital disloyalty among the married Muslim couples).
- In some cases of dispute that may arise between husband and wife.
- In cases of rape and the like.

-
- In cases of suspicion over the test-tube baby.
 - During war and on return of missing persons as well as prisoners missing for a long time.
 - To prove the crime and determine the criminals.
 - To identify the victims during wars and disasters etc.

Finally, I explained the view of the Islamic Fiqh on the legal status of the DNA for proving the lineage and its place among the other methods and circumstantial evidences as well as the conditions and guidelines that make its use legally valid.

Medicines Containing Alcohol or Drugs

By

Dr. Nazeeh Kamal Hammad

Former Professor, College of Shari'ah, University of Um Al- Qura

Abstract

I have divided my research into two parts. The first part consists of the relevant rules and regulations of the Islamic Fiqh, while the second part deals with the ruling of the Islamic Shari'ah on the problems that are related to the subject of the research.

In the first part, I defined each of the five rules and mentioned their legal basis in the light of the Islamic Shari'ah as well as their examples from the writings of the Muslim jurisprudence scholars, indicating those rules, which are fully agreed upon and also those rules on which only slight difference among scholars exists.

Nevertheless, it can be said that those rules are generally agreed upon and they are as the following:

- The rule that things, originally, are *Halal* and purified.
- The theory of consuming the prohibited and impure materials.
- The theory of necessity and need for medical treatment.
- Is alcoholic beverage an impure material?
- Are drugs impure?

In the second part of the research paper, the three related problems mentioned are as the following:

- Alcohol and its uses.
- Use of drugs in foodstuffs and medical treatment.
- Use of pure and permissible means for a prohibited purpose. (In case of inhaling the industrial solvents).

I have, in detail, defined and described these problems, citing their various situations and the relevant ruling for each situation, with a view to harmonise between the theoretical rules and the practical solutions of the problems.

In the light of what have been said above, it has become evident that it is permissible to consume the medicines that contain alcohol or drugs, because a little quantity of an impure or a prohibited material, if added to a larger quantity of a permissible material, till the characteristics of the former, such as taste, colour and odour, have changed, then such mixing will remove its characteristic of being prohibited and impure, as its original characteristics are no more left to be described as prohibited and impure.

Scholars' Methodology For Removing Contradiction in Evidence

By

Dr. Muhammad Mukhtar Al-Shanqeeti
Associate Professor, College of Shari'ah
Islamic University, Madinah Munawwarah

Abstract

My research paper contained two chapters. In the first chapter, I have explained the importance of the Islamic Fiqh and its fundamentals as a science and its position among the related sciences. I have also explained the methodology adopted by the *Sahabah* (Prophet Mohammed's companions) and *Tabi'een* (those who followed the Prophet's companions) for arranging the various kinds of evidence and removing any thing that they viewed as a contradiction among these evidences.

Moreover, I have cited the examples of how the *Sahabah* put together the various kinds of evidence with proper arrangement. Then, I have mentioned the meaning of the scholars' methodology to remove any contradiction in evidence. After thorough investigation, I found that the scholars' methodology to remove any contradiction among the various kinds of evidence is confined to mainly three ways; 1) to harmonise between the two contradicting evidences; 2) to give preference to one over the other; 3) to consider that the former evidence is superseded by the latter evidence.

The majority of the Muslim scholars begin with harmonising between the contradicting evidences, then preference of one evidence over the other and finally the superseding of the former evidence by the latter evidence. However, the Hanafi school of thought begins with superseding of the former evidence by the latter one, then preference of one evidence over the other and finally, harmonising between the two contradicting evidences. But the most of the Hadith scholars begin with harmonising between the two evidences, then, supersiding and then preference of one

evidence over the other.

The obvious view, which I can subscribe to is, that it is not always possible to begin with a particular one of the three ways to remove contradiction between the evidences, because in certain cases, one way or the other may be more appropriate.

The second chapter included seven topics, in which I have explained the meaning of putting together the various kinds of evidence, as well as the scholars' views on removing the contradiction in evidence, whereas some scholars gave preference to the consensus of authorities, while others gave preference to the Qur'an and Sunnah. However, I have tried to harmonise between the two views and it appears to me that it is not always appropriate to give preference to any one of the two views.

The view, which is obviously right is that some kinds of consensus such as the consensus of the *Sahabah* and the consensus of the Ummah in each era should be given preference. Moreover, absolute textual evidence from the Qur'an or Sunnah should be given preference over some kinds of consensus, such as the silent consensus.

Therefore, it is clear that any contradiction in the evidence is removed by putting together the various kinds of evidence and placing each of them in its real place as well as giving preference to some of them over the other.

Alteration and Its Rules in the Islamic Fiqh

By

*Dr. Yaseen Al-Khateeb , Associate Professor
College of Shari'ah, Um Al-Qura University*

Abstract

This research paper is an attempt to find out the rules of alteration from the sources of the Islamic fiqh. This researcher has found that the Islamic jurisprudence scholars have dealt with all the important issues that are related to the Muslims' life in this world and in the hereafter and they have, in detail, explained the rules of alteration.

In fact, the Islamic Shari'ah has provided the rules, which are beneficial to Muslims in this world and in the hereafter. One of these rules is that all the pure materials, which are altered to any other good and useful form, are permissible.

- The skins, which are tanned, are permissible and pure.
- The fermenting material, if turns into a pickled material by itself, is pure, according to the consensus of the Muslim jurisprudence scholars, and if it was pickled by addition of another material or by shifting it from one place to another, then the dominant view of the Muslim jurisprudence scholars is that it is pure.
- Any material, which was changed into another useful material and got another name is lawful, and if changed into a harmful material, then it is not permissible.
- The ruling would be on the new name of the thing,, which has gone through alteration, not on the old name of the altered thing, because the ruling would change with the change of the name and the name of the thing would change with the change of its characteristics.

-
- Benefit and harm would be determined by the Islamic Shari'ah, and they would not be subjected to the individual opinion or personal whim.
 - Unclear and complex issues would be referred to the God-fearing and experienced scholars, who are able to distinguish between the useful and harmful.

Some Resolutions of the Islamic Fiqh Council

صفحة بيضاء

Resolution No. 7
Adopted by Islamic Fiqh Council in Its 5th Session
about Impact of Extra-ordinary Circumstances
on Contractual Rights and Obligations

All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 5th session held between 8-16 Rabi Al-Aakhir 1402H (2-10 February 1982) reviewed the problem of a sudden change caused by extra-ordinary circumstances in the undertaking contracts, which are signed for different purposes. These extra-ordinary circumstances, which greatly affect the balance of both parties' estimates as the contract gives each party certain rights and obligations.

This problem has certain forms and situations of dealings, which require just and appropriate solutions to those forms and situations in the light of the Islamic Shari'ah. Some forms of this problem are mentioned in the following:

1. If a construction contract for a huge building, which requires a long period of construction is signed between two parties and its construction and plaster price per cubic metre is fixed at a rate of 100 Dinar, while the cost of the basic materials such as steel, cement and wood as well as the cost of the labour at the time of contract is estimated 80 Dinar per cubic metre. Then, an unexpected war or a major happening takes place during the execution of contract, breaking the communication and import links and forcing a major price hike, which made the execution of the contract very difficult.
2. If a party, which has signed an undertaking contract to supply the foodstuff such as meat, milk, eggs, vegetables, etc. to a hospital, university hostel or government guesthouse at a fixed price for a period of one year. Then, a natural calamity or disaster took place in the country and prices of the various commodities

became manifold high making the supply commitment very difficult.

There are other forms of this problem. Then, what is the Shari'ah ruling on such cases, which often take place in the present time that is characterised with big contracts with the governments for constructions of roads, tunnels, bridges, hospitals, residential complexes, university campuses and the government headquarters?

Similarly, there are contracts signed with big companies to construct the industrial complexes and the like, which did not exist in the ancient past. In this situation, whether the contractor would continue with the same conditions and prices that were before the change of the situation or the above-mentioned major happenings, whatever heavy losses, he may incur in compliance of the contract and its stipulations, or he may have some relaxation or remedy from the Islamic Shari'ah, which can adjust the two parties in a more balanced way and provide justice to both the parties as much as possible.

The Islamic Fiqh Council looked into the similar cases in the different schools of the Fiqh and reviewed the related Shari'ah rules, which can be taken into consideration in order to find out a solution in this regard and recommend an appropriate ruling.

The Council while referring to the various schools of the Islamic jurisprudence found the following:

1. The lease can be nullified due to the extra-ordinary circumstances such as war and other natural calamities, in which the profit becomes very difficult, even the Hanafi school of Fiqh allows the nullification of the lease due to some circumstances related to the lessee, which shows that the Hanafi school of Fiqh preferably accepts the nullification of lease in the general emergency. Ibn Rushd mentioned (in *Bidayat Al-Mujtahid* Vol.2 P.192, 1st Edition, Jamaliyah Press, Egypt under the heading: The Emergency Rules) that the Maleki school of Fiqh views that a land, which is irrigated by rain waters only is given on lease and the drought prevents its cultivation. If the lessee cultivates this land, the drought would not help him much and the lease would be considered nullified. Similarly, when the rain is very little till the period of the cultivation expired and the lessee

could not cultivate this land, the same ruling would apply in this case.

2. Ibn Qudamah Al-Maqdesi mentioned (in *Al-Mughni*, with *Al-Sharh Al-Kabeer*, Vol.6, P.30) that when a general situation of fear prevents the residence in a place, which has been leased or there is a blockade that prevents access to a land leased for cultivation, then it gives the lessee an option of nullification, because it is a situation that prevents the lessee from getting the benefit of the lease. If the fear is due the lessee, for example, he is frightened because he has foes in that place, then he does not have an option of nullification, because this is due to his own reason and does not prevent the benefiting from the lease itself.
3. Imam Al-Nawawi has mentioned (in *Raudhat Al-Talibeen*, Vol.5, P.239) that the lease is not nullified because of the excuses like a person who hired an animal for travelling and it became sick or he took a shop on rent for a profession and lost the equipments of that profession or he took on rent, a bathroom for hot water and could not manage the required fuel. Imam Al-Nawawi adds that if the excuse is associated with the lessor as if he fell sick or became unable to go out with the animal or he rented his house and his family members who were on tour, came back and he then needed the house. In this case, there is no nullification because there is no trouble with what has been leased.
4. What is mentioned by the Fiqh scholars about the natural calamities that destroy the sold fruits on trees due to certain factors such as extreme cold or heat, rains and storms, whereas they decide to discount the amount equivalent to the loss caused by the natural calamity. It is a known issue of the natural calamities in the Islamic Fiqh.
5. Sheikh Al-Islam Ibn Taimiyah said (in *Mukhtasar Al-Fatawa* P.376) that a person, who takes on lease, some amenity, which is useful for general public such as bathroom, hotel or the shopping centre and its usual profit decreases due to the less number of customers or some other reasons such as war, change of go

vernment or fear of any kind, then the rent equivalent to the decreased profit would be discounted from the lessee.

6. Ibn Qudamah also said that if a person hired an animal for riding or loading to a certain place, then, the way to that place was cut off for fear of a mishap, or he hired an animal to Makkah for Hajj but the people did not go for Hajj that year due to some reasons, then each of the two parties can nullify the hire deal and if they wished to continue it till the possibility of getting the benefit, then also, it would be valid.
7. Sheikh Al-Kasani, one of the eminent scholars of the Hanafi school of Fiqh, said (in *Badae' Al-Sanae'* Vol.4, P.197) that the nullification is in fact, for prevention of harm. To deny the nullification - in case, the excuse exists - is contrary to the reason and religion, because it is like a person, who had pain in his tooth and hired a person to take it out, however, pain of the tooth died down, then if he forced the hired person to take out his tooth, it would be very bad in the sight of reason and religion. What the scholars of the various schools of the Fiqh have said about the extra-ordinary circumstances in lease, they have said the same in agriculture, plantation and irrigation.
8. Prophet Muhammad (peace be on him), his companions and many scholars of the Islamic Fiqh have given the ruling on the natural calamities, which destroy the sold fruits on trees that the value equivalent to the loss of the sold fruits would be discounted from the total value and if the whole quantity of the fruit is destroyed, the entire value would be discounted.
9. Prophet Muhammad (peace be on him) is reported to have said: "No harm to self and no harm to others." The Fiqh scholars have derived from this Hadith, a jurisprudence rule and considered it one of the essential foundations of the Islamic Fiqh. They have based many rulings of the Islamic Fiqh on this rule with the aim of preventing as well as removing the harm as much as possible.

There is no doubt that the contract, which is concluded according to its legal system, is judicially binding to the concluding parties as Almighty Allah says: "*O you who believe ! Fulfil (all) obligations...*"

(Qur'an, 5:1) However, the binding power of the contract is not stronger than the textual ruling of the Islamic Shari'ah.

The Islamic Fiqh Council has found in the criteria of the religious commandments and the rationale of legislations in Islam that hardship, which is generally associated with the religious commandment such as the hardship of standing in *Salah* (prayer), hardship of hunger and thirst in *Siam* (fasting) does not nullify the commandment and even does not cause any relaxation in the commandment.

However, when the hardship crossed its natural limits found in each commandment, it either nullifies the commandment or causes relaxation in it such as the hardship of the sick person in the prayer and fasting as well as the hardship of a blind or handicapped in Jihad, then the extreme hardship due to extra-ordinary circumstances, should cause the extra-ordinary dispensation that removes extreme limit. Imam Abu Is'haq Al-Shatebi in his book, *Al-Muwafaqaat Fi Osool Al-Shari'ah* has explained in detail and presented many examples of rulings from the Islamic Shari'ah.

It is obvious that the usual loss in the business has no impact on the contract, because such loss is associated with the business up and down. However, when the loss crossed its usual limits due to the above-mentioned extra-ordinary reasons, then, it causes an extra-ordinary dispensation.

Imam Ibn Al-Qayyim said in his book, *I'lam Al-Mu'qieen*: Allah has sent His Prophets and Books with balance that is key to every thing between heavens and earth. Everything that is beyond justice is nothing to do with the Islamic Shari'ah and whenever there is justice, it means that it derived from the Islamic Shari'ah.

The intention of the contract parties is determined by the contents of the contract. This intention cannot be ignored and also it is difficult to stick to the contract literally in all the circumstances. So it is obvious that the intervention in such extra-ordinary circumstances of the contract in order to find out a just solution is jurisdiction of the judicial system. In the light of these guidelines and textual rulings that provide an appropriate Fiqh solution of this vital issue, the Islamic Fiqh reached the fol-

lowing conclusion:

1. In contracts of supply and undertaking when the circumstances of the contract change in a radical way, altering the prices, costs and conditions due to unexpected extra-ordinary circumstances, inflicting the huge loss to the contractor in case of the contract execution, then the judge can, on request, modify the contractual rights and obligations in a way that distributes the loss on both the parties. He also can nullify the contract, which was not executed yet if he found that its nullification is better through a just compensation to the contractor to cover up the major loss that may incur to him due to nullification of the contract in order to have a balance between the two parties. The judge will look into these matters in the light of the experts' opinions.

2. The judge can give the time to the contractor if he found that the extra-ordinary situation may go shortly and the contractor would not incur much loss with this extra time.

The Islamic Fiqh Council is of the view that this solution based on the sources of the Islamic Shari'ah would achieve the balance between the two parties of the contract and would prevent the heavy loss to any of the parties due to a reason, which he has nothing to do with it.

The Council is also of the view that this solution is closer to the Islamic Shari'ah and its just objectives.

Resolution No.9
Adopted by Islamic Fiqh Council in Its 10th Session
on Difference between Various Schools of Fiqh

All praise be to Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 10th session held between 24-28 Safar 1408H (17-24 October 1978) looked into the difference between the existing schools of Islamic Fiqh whereas some followers of these schools of Fiqh due to their fanatic views for their school deviate from the path of moderation to the extent that they condemn other schools of Fiqh and their scholars.

The Council reviewed the problems that face the minds of the contemporary generation about the difference between the various schools of Fiqh whose basis and meaning they do not know. Some misguiding people tell them that since the Islamic Shari'ah is one, and its sources of the Qur'an and Sunnah are the same, then why this difference between these Fiqh schools and why are these Fiqh schools not unified? Hence, Muslims would follow one school of Fiqh and a unified way of the Islamic Shari'ah.

The Council also reviewed the problem of fanaticism for a particular school of Fiqh as well as the complications that emerge out of this problem particularly among the followers of the modern trends today as they call for a new approach of *Ijtehad* and condemn the existing schools of Fiqh, which the Muslim Ummah has been accepting since the very beginning of the Islamic history. They also condemn the eminent scholars of these Fiqh schools and create *Fitnah* (disunity) among the people. The Council after a thorough deliberation on this problem and its various aspects and consequences, decided to issue the following statement to the misguided groups in order to enlighten them:

First: The difference among the various schools of Fiqh that exists in the Muslim countries is of two types:

1. The difference on matters of faith
2. The difference on matters of Fiqh

The first kind of difference, which is related to the matters of faith, is in fact a disaster and has brought many problems to the Muslim countries and created disunity among Muslims. This is very unfortunate and sorrowful for the Muslim Ummah. It must not exist. The Muslim Ummah must be united on the way of *Ahl Al-Sunnah Wal Jama'ah*, which represents the clear and secure Islamic thinking since the era of Prophet Muhammad (peace be on him) and the Guided Caliphs, of which, the prophet said: "It is your duty to follow my Sunnah (way), and after me the way of the Guided Successors. You have to adhere to it strictly.

The second kind of difference, which is related to the matters of Fiqh has certain academic reasons, which necessitated this difference. It has also a divine wisdom that the vast scope of inference from the Qur'an and Sunnah, has provided the Muslim Ummah with a rich heritage of Islamic Fiqh. It is One of Allah's favours that the Muslim Ummah has wide range of flexibility in the matters of its religion and legal system. Hence, the Muslim Ummah is not forced to follow a certain application only, and when it finds difficulty anytime in following a particular view of Fiqh, it has the scope and facility to follow the view of the other school of Fiqh. This scope covers the matters of worship, dealings and the family affairs as well as the judicial and criminal matters, certainly each and every matter is seen in the light of the Shari'ah evidence.

This kind of difference on the matters of the Islamic jurisprudence is neither a shortcoming nor a contradiction in our religion. It is impossible to have no difference on the matters of jurisprudence. There is no community or nation, which has a legal system open to further legislation or legal improvement and does not have such difference of views on the matters of jurisprudence.

In fact, this difference is inevitable, because the original texts have often more than one meaning, and also the text cannot cover all the possible happenings, because the texts are limited and the happenings are unlimited. As one group of the Fiqh scholars said that it is inevitable to infer from the textual sources, find out the causes of the rulings and ascertain the objectives of the Islamic Shari'ah. Hence the difference emerges among the scholars' perceptions and priorities and subsequently their views on one issue differ though every one of them tries his utmost to explore and achieve the truth. If he gets the truth, he has the double re-

ward and if he is unable to get the truth, he has the single reward because he has tried his best.

So it is clear that this difference on the matters of Fiqh is no more a shortcoming, instead, it is a mercy and favour of Almighty Allah on His servants. It is also a great legal heritage for the Muslim Ummah. However, some misguiding aliens, who exploit the weak Islamic knowledge of some Muslim youth, especially those who study the Islamic Studies abroad and are told by those aliens as if the difference on the matters of Fiqh is a difference on the matters of faith and as if it is a contradiction in the Islamic Shari'ah. In fact, they could not appreciate the difference between these two kinds.

Second: The group, which calls for abandonment of these schools of the Islamic Fiqh, condemning these Fiqh schools and their scholars and wants to adopt a new approach of *Ijtehad*, must stop their method that creates hatred and misguidance among Muslims at a time when they need to avoid it the most to face the challenges posed by the enemies of Islam.

Signatories:

The Chairman of the Islamic Fiqh Council
Sheikh Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz

The Deputy Chairman
Dr. Abdullah Omar Naseef

Muhammad Ibn Jubair
Dr. Bakr Abdullah Abu Zaid
Abdullah Abdurrahman Al-Bassam
Saleh Ibn Fauzan Ibn Abdullah Al-Fauzan
Muhammad Ibn Abdullah Ibn Subail
Muhammad Mamood Al-Sawwaf
Mustafa Ahmad Al-Zarqa
Abu Bakr Jumi
Abul Hasan Ali Al-Nadvi
Muhammad Shadhli Al-Nefar
Dr. Ahmad Fahmi Abu Sinnah
Muhammad Al-Habeeb Ibn Al-Khoja
Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

صفحة بيضاء



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد السابع عشر

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

السنة الخامسة عشرة

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

سعود بن مسعد الشبتي

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القري بن عيد

العدد ١٧ - السنة الخامسة عشرة

١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر

عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلْيَتَّخِذْ وَلَدَيْنَا لَوْ لَا نَفَعْنَاهُ
فَرَقْنَاهُ حَتَّىٰ طَائِفَةٌ يَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَالْيَتِيمَ الَّذِي هُوَ أَرْمَلَةٌ لِّأُمٍّ هَلْ هُنَّ أَكْثَرُ عِلْمًا
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ
وَعَلَى رَحْمَتِكَ
وَعَلَى بَرَكَاتِكَ
وَعَلَى نِعْمَتِكَ
وَعَلَى كَرَمِكَ
وَعَلَى جَلَالِكَ
وَعَلَى إِكْرَامِكَ
وَعَلَى قُدْرَتِكَ
وَعَلَى عِزِّكَ
وَعَلَى كِبَارِكَ
وَعَلَى جَبَرَتِكَ
وَعَلَى مَجْدِكَ
وَعَلَى عِزِّكَ
وَعَلَى كِبَارِكَ
وَعَلَى جَبَرَتِكَ
وَعَلَى مَجْدِكَ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقيم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٩

❖ البحوث المحكمة:

١- الإرهاب أسبابه ووسائل العلاج

سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ

مفتي عام المملكة العربية السعودية ورئيس هيئة كبار العلماء

وإدارة البحوث العلمية والإفتاء ٢٣

٢- البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها .

للأستاذ الدكتور نصر فريد واصل مفتي مصر سابقاً ٥١

٣- التأصيل الشرعي للحلول المقترحة لعلاج آثار التضخم.

للدكتور حمزة بن حسين الفعر ٩٩

٤- دفع الخصومة في الفقه الإسلامي - دراسة فقهية تأصيلية

(من أول البحث حتى نهاية المبحث الأول).

للدكتور ناصر بن محمد بن مشري الغامدي ١٣٥

٥- أحكام الشعر في بعض أحكام الطهارة والعبادات والديات.

د. راوية الظهار ١٨١

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي:

- بيان مكة المكرمة بشأن التفجيرات والتهديدات الإرهابية
وقرارات الدورة السابعة عشرة وهي ٢٦٥
- القرار الأول: بشأن وسائل معالجة الفكر المنحرف
- القرار الثاني: بشأن التورق كما تجريه بعض المصارف
في الوقت الحاضر
- القرار الثالث: بشأن الخلايا الجذعية
- القرار الرابع: بشأن حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس
العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد
- القرار الخامس: بشأن أمراض الدم الوراثية
- القرار السادس: بشأن توصيات ندوة مشكلة الزحام في الحج
وحلولها الشرعية
- القرار السابع: بشأن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم

❖ الفتاوى.

- فتوى مفتي فلسطين حول الدخان والتدخين
للدكتور عكرمة سعيد صبري ٣١٩

❖ من سير العلماء.

- سيرة فضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن البسام ٣٣٧

❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية

- ❖ ترجمة بيان مكة بشأن التفجيرات وقرارات الدورة السابعة عشرة

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الإلهية الخالدة التي أكمل الله بها الدين وختم بها الشرائع والرسالات، وقد ارتضاها ديناً لعباده حتى يرث الأرض ومن عليها:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾
[المائدة: ٣].

وجعلها مهيمنة على كل الشرائع السابقة وناسخة لها.
﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[الجاثية: ١٨].

﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥].

والشريعة الإسلامية تشمل الرشد والهداية في كل ما يحتاج إليه الإنسان في هذا الكون من عقائد وأفكار، وأعمال وعبادات، وأخلاق وآداب، ومعاملات وأنظمة بشتى أنواعها:

فالعقائد والعبادات والأخلاق قد شرعها الله سبحانه وتعالى وبينها في كتابه، كما بينها رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ثبت من سننه وأحاديثه، وليست في حاجة لمن يزيد فيها أو ينقص منها.

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

والمعاملات والأنظمة في معظم الحالات تتعلق بالتعامل بين الناس

وتستجد أشكالها وصورها على مدار الزمن، وقد بين الكتاب والسنة الأسس والقواعد العامة التي يمكن تطبيقها والاستنباط منها لكل ما يستجد على الساحة في التاريخ البشري. فما ثبت منها في كتاب الله وسنته فقد وجب على المسلمين الأخذ بها واتباعها، وما لم يرد فيه نص في كتاب وسنة فهو راجع لما يراه أولو الأمر وأهل الاستنباط وتقتضيه مصلحة المسلمين في كل عصر ومصر، بشرط أن لا يتعارض مع نص ثابت في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

كانت هذه هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته. وعليها درج أصحابه رضوان الله عليهم بعد وفاته.

فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يجمع أصحابه ويشاورهم في القضايا التي كانت تواجه الأمة الإسلامية فيما لم ينزل فيه وحي من الله عليه.

وكان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم إذا عرضت لهم قضية ولم يجدوا فيها آية محكمة أو سنة ماضية جمعوا أهل العلم والفقهاء من المسلمين واستشاروهم حتى يخرجوا برأي موحد وقرار صائب في القضية النازلة سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم غير ذلك.

روى الإمام الدارمي بسنده عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في ذلك بقضاء، فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضاءً، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به. (سنن الدارمي ٥٨/١).

وأخبار عمر رضي الله عنه في استشارته الصحابة في كل ما يعرض له من أمور الدين أو الدولة مما لا يعرف فيه سنة، مشهورة ومعروفة.

وعلى هذا درج الصحابة والتابعون والأئمة والعلماء من بعدهم.

وحيث إن قضايا التعاملات والأنظمة المالية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها تتجدد باستمرار في تاريخ البشرية فإن الأمة الإسلامية في كل عصر في حاجة ماسة إلى وجود علماء وفقهاء يدرسون تلك القضايا في ضوء كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ليقرروا ما تقتضيه مصلحة الأمة الإسلامية. ولسد هذه الاحتياجات أنشئت المجامع الفقهية التي تضم نخبة من العلماء والفقهاء والمفكرين في شتى أنحاء العالم.

وهذا ما يقوم به المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وقد قام المجمع منذ إنشائه وحتى الآن بدراسة الكثير من المسائل المستجدة، وبيّن فيها الحكم الإسلامي في ضوء كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وتنشر بحوث هذا المجمع وقراراته تباعاً في مجلته هذه.

وهذا العدد - كما هو الحال في كل أعدادها - يحتوي على نخبة من البحوث والدراسات العلمية التي قام بها عدد من العلماء الأجلاء من أعضاء هذا المجمع الفقهي العريق، وغيرهم.

وقد تناولت عدداً من القضايا والمسائل المستجدة التي تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي فيها، ليستتير بها المسلمون إذا احتاجوا إلى ذلك.

كما أنه يتضمن عدداً من القرارات التي أصدرها المجمع في دوراته السابقة، مع ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية، وسيرة بعض العلماء الذين قضوا نحبتهم وانتقلوا إلى رحمة الله تعالى.

والأبحاث التي تنشر في المجلة إنما تعبر عن آراء كتابها - ولا تعتبر قراراً من المجمع الفقهي - ومن الممكن أن يكون هناك كتاب وعلماء آخرون

لهم رأي آخر في تلك المسألة نفسها، ومع ذلك تتشرف في المجلة للاستفادة والبحث من قبل أهل العلم في مختلف أنحاء العالم.
أسأل الله تعالى أن ينفع بها طلبة العلم ويجزي القائمين عليها خير الجزاء ويوفق الجميع لما يحبه ويرضاه.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د. عبد الله بن عبد المحسن التركي

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين. أما بعد:

فقد عنيت أمانة المجمع الفقهي الإسلامي في جميع إصداراتها، بتقديم كل ما يفيد المسلمين وينفعهم ويحل مشكلاتهم؛ من أبحاث فقهية، ودراسات إسلامية، وقرارات هامة، وفتاوى وإجابات، وسير لبعض العلماء تتعلق بواقع حياتهم؛ وأمانة المجمع إذ تنشر إصداراتها، فإنما تريد من وراء ذلك تبصير المسلمين بأمور دينهم، وإرشادهم إلى معرفة حكم الشرع فيما يستجد في حياتهم، وإيجاد أسلم الحلول لمشاكلهم، والسير بهم على صراط الله المستقيم، وتورد الشواهد الحية الكثيرة الدالة على قدرة الشريعة الإسلامية على إيجاد الحلول المناسبة لكل ما يستجد من القضايا والنوازل. والأمانة - كذلك - ترمي إلى إغناء المسلمين بأحكام شريعة الله عن القوانين التي وضعها البشر، والسير على هدي الشريعة الغراء؛ آخذة في الاعتبار قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمَوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]. وقد جاءت موضوعات هذا العدد - كسابقاته - مبينة لأحكام شرعية في قضايا مهمة من قضايا الساعة، كموضوع الإرهاب وأسبابه ووسائل العلاج منه لسماحة شيخنا الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ وكالبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها. والتأصيل الشرعي للحلول المقترحة لعلاج آثار التضخم، ودفع الخصومة في الفقه الإسلامي، وأحكام الشعر في بعض أحكام الطهارة والعبادات والديات.

كما ينشر في هذا العدد البيان الذي أصدره مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة عشرة عن التفجيرات والتهديدات الإرهابية، ومعه بقية قرارات المجمع الفقهي التي صدرت عن الدورة، كما خصت أمانة المجمع الآفة السيئة المسماة بالدخان بمزيد من الاهتمام؛ وإن مما يثلج الصدر ويسر خاطر ما اتخذته حكومة المملكة العربية السعودية في هذا المجال من السعي للقضاء على ظاهرة التدخين شيئاً فشيئاً، بما أصدرته من

أوامر وتعميمات كثيرة، ثم توج ذلك كله بنظام تضمن منع التدخين مطلقاً في بعض الأماكن، ووضع غرامات مالية على شربه في أماكن أخرى، ومنع منعاً باتاً زراعته، وصناعته. وعمل المملكة منطلق من حرصها على شعبها وعموم المسلمين واستناداً إلى ما ثبت من ضرره ثبوتاً قاطعاً ببحوث العلماء من أطباء وصيادلة وفتاوى علماء الشريعة المتطابقة في بلاد الحرمين وغيرها من البلاد الإسلامية وكان آخرها ما صدر من فضيلة مفتي القدس الشيخ عكرمة صبري، ولأهمية هذه الفتوى أثبتناها في هذا العدد.

كما اشتمل على سيرة أحد علمائنا الأجلاء من أعضاء مجلس المجمع الفقهي الذي رحل عن الدنيا بعد أن قدم الكثير والكثير في خدمة الإسلام والمسلمين وهو فضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن البسام رئيس محكمة هيئة تمييز الأحكام الشرعية سابقاً، والمدرس في المسجد الحرام، وصاحب التأليف المفيدة النافعة.

رحم الله الفقيد رحمة واسعة وأجزل له المثوبة وأسكنه فسيح جناته إنه خير مسؤول وأكرم مأمول.

وفي الختام لا يفوت هيئة تحرير المجلة أن تكرر دعوتها لأصحاب الفضيلة من أعضاء مجلس المجمع الفقهي، وأعضاء هيئة التدريس في جامعات البلدان الإسلامية وغيرهم من العلماء والباحثين؛ لدعم المجلة بالأبحاث الرصينة، والآراء السديدة، والاقتراحات المفيدة، ولتقديم كل ما فيه الخير لأمتنا الإسلامية المجيدة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د/صالح بن زابن المرزوقي البقمي

البحوث المحكّمة

ايض

الإرهاب أسبابه ووسائل العلاج

إعداد

عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ
المفتي العام للمملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

ايض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

- ١- الإرهاب مصطلح جندت لمحاربته وسائل الإعلام والأمن من قبل الدول لكن لم يتحدد مفهومه حتى الآن.
- ٢- الإرهاب في اللغة هو استدعاء الخوف أو الفزع، أي التخويف.
- ٣- لم يرد لفظ الإرهاب في النصوص الشرعية وإنما ورد ما تصرف من جذره.
- ٤- لا يوجد تعريف شرعي للإرهاب؛ لأن هذه اللفظة لم ترد في نصوص الشرع.
- ٥- بداية ظهور مصطلح «الإرهاب» كان في الفترة بين عامي ١٧٨٩-١٧٩٩ على يد الثوريين الفرنسيين وكان يسمى «عهد الإرهاب».
- ٦- لا علاقة بين الإسلام والإرهاب يثبت ذلك التاريخ والنقل والعقل.
- ٧- الإسلام قد سجل سبقاً كبيراً في مكافحة هذه الآفة.
- ٨- وردت عدة تعاريف اصطلاحية للإرهاب أمثلها تعريف المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة بمكة المكرمة عام ١٤٢٢هـ؛ جاء فيه: «العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، وعقله، وماله، وعرضه) ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها».
- ٩- القصد إلى محاربة بعض الشعائر الدينية بحجة حرب الإرهاب ونشر التسامح هو في نفسه إرهاب فكري عقدي، وسبب في نمو الإرهاب بكافة صوره.

- ١٠- للإرهاب أسباب منها: تعطيل شرع الله وعدم تطبيقه في الأرض؛ الغلو والتطرف؛ التصور الخاطئ؛ العوائق التي تقام في وجه الدعوات الصادقة.
 - ١١- علاج الإرهاب يكون بوسائل منها: تعميم تطبيق الشريعة الإسلامية، تأصيل العلم الشرعي، الوضوح والصراحة في مكافحة هذه الآفة، ضبط المصطلحات الشرعية.
 - ١٢- الدعوة إلى إقامة ندوة يشترك فيها العلماء لبيان المصطلحات الشرعية الهامة في هذا الباب وضبطها بالضوابط الشرعية.
 - ١٣- من أعظم أسباب المصائب بكافة صورها انتشار الذنوب وظهورها مع عدم من يقاومها وينكرها، وأعظم علاج هو التوبة لله عز وجل.
- هذا وإنني أسأل الله العلي القدير أن ينفع بهذا الجهد كاتبه وقارئه ومن اطلع عليه، وأن يقي أمتنا شر الفتن ما ظهر منها وما بطن، وأن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، والباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.
- وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وأشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين... وبعد:

فإنه ولما كان انعقاد الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي لهذا العام ١٤٢٤هـ بمكة المكرمة، وكان في جدول أعماله مواضيع هامة تمس حاجة المسلمين وتعالج قضاياهم، وعلى رأس هذه المواضيع مشكلة (التحديات الإرهابية، أسبابها، وآثارها، وحكمها الشرعي، ووسائل الوقاية منها).

ونظراً لأهمية الموضوع خصوصاً في هذا الزمان وللحاجة الماسة إليه رأينا المشاركة فيه ببحث حول حقيقة الإرهاب، ومن ثم نبين أسباب هذه الآفة ووسائل علاجها^(١).

وقبل أن نتكلم عن الأسباب والعلاج نحب أن نقدم الكلام عن مصطلح الإرهاب، وما يتعلق بهذا المصطلح، وما يراد به، وبعض النقاط التي نرى أنها هامة ويجب تنبيه أهل الإسلام وغير المسلمين إليها، مستمدين من الله العون والتوفيق.

المفتي العام للمملكة العربية السعودية

ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ

(١) هذا البحث تقدم به سماحة المفتي إلى الدورة السابعة عشرة للمجمع التي عقدت في الفترة من ١٩- ٢٣/١٠/١٤٢٤هـ.

ايض

مصطلح الإرهاب:

هذا المصطلح ظهر في الآونة الأخيرة وخصوصاً بعد ما يطلق عليه «أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١» وكان الاهتمام به على أعلى المستويات الإعلامية والدولية، وركزت الحملة فيه على هذه القضية، وعلى هذا المصطلح (الإرهاب) ومحاربه ومحاربة من ينسب إليه وهو ما يسمى بالإرهابي، ولكننا نرى أن هذه الحملة بدأت تحدد مسارها شيئاً فشيئاً وتضييق أطرها حتى كاد ينحصر هذا المصطلح في الإسلام والمسلمين، فصارت الأصابع تشير إليهم دائماً بهذه التهمة والتي تعتبر في العرف الدولي جريمة من أعظم جرائم العصر.

لكن اللافت هو أن هذا المصطلح وإلى الآن لم يتحدد مفهومه، بل تشن الحملة ضده بدون تحديد واضح المعالم لما هو الإرهاب ومن هو الإرهابي، ومتى يكون إرهابياً وكيف يكون هذا الشخص أو تلك الجماعة أو الدولة أو الدول إرهابية.

كل هذا لم يتحدد دولياً، وقد ذكر البعض أن عدم التحديد هذا مقصود. وبكل حال فإن محاربة مصطلح وشن الحملات المتتابعة على أعلى المستويات الإعلامية والأمنية والدولية عليه مع عدم معرفة حدوده تعتبر حرباً على مجهول، وهذا من شأنه أن يوقعنا في إشكالات كثيرة منها: أن نعادي أطرافاً على أنهم إرهابيون وليسوا كذلك، وهذا ظاهر فيمن يحارب ويقاوم لأجل أن يخلص بلاده من المحتل مثلاً. وأيضاً من الإشكالات أن يترك أطراف هم أشد عنفاً وعدواة، وإفساداً فلا يقاومون ولا ينكر فعلهم؛ لأن هذا المصطلح لم يطلق عليهم وإن كان منطبقاً عليهم.

نحن في دين الإسلام لا نقر استخدام الألفاظ المحتملة لعدة معانٍ من غير تمييز المعنى المراد؛ لأن ديننا إنما جاء بالوضوح والصراحة والصدق

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

وديننا جاء بالعدل فلا يمكن أن يحملنا بغضنا وعداوتنا لأقوام على أن نعتدي عليهم ولو بالألقاب التي لا تنطبق عليهم ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

وتعلمنا في دين الإسلام أنه لا يمكن أن يحمل أطراف ذنوب أطراف أخرى وبعبارة أخرى لا يمكن أن يؤخذ أطراف بجرائر آخرين مهما كان، يقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾.

إذن الدين الإسلامي واضح في هذه القضية أشد الوضوح، ولذا نجد أن العقيدة والأحكام الشرعية والعبادات وأحكام المعاملات وفقه الأسرة ونحو ذلك واضحة جلية في الشريعة الإسلامية.

وعلى هذا كله نقول إن المسلمين انطلاقاً من دينهم يطالبون بتحديد الألفاظ والمصطلحات وتحديد معانيها، ولا يمكن أن يكون المسلم الحق ساعياً في تعمية المصطلحات لأن دينه ينهاء عن ذلك، وإن كنا نعلم بما نشاهده في الواقع أن من المصطلحات ما يقصد إجمالها وعدم بيانها، ويكون في ذلك مصلحة ومكاسب لمن يسعى إلى عدم بيانها ويقصد إلى غموضها، بينما ديننا الإسلامي ينهانا عن ذلك فلا تغيير ولا خداع ولا غدر ولا خيانة ولا كذب في الإسلام بل هو الدين الواضح الصادق وهو المحجة البيضاء.

وإذا كنا نريد تحديداً لهذا المفهوم في ديننا فإنه ينبغي لنا أن نبحث عن الأصل اللغوي لهذه الكلمة؛ إذ الدين الإسلامي جاء بلغة العرب، فننظر لأصلها وماذا تعني في اللغة ثم ننظر إلى الاستعمال الشرعي من خلال النصوص لهذه الكلمة.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا السياق أن الحقائق اللفظية عندنا ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، فإذا كنا بصدد البحث في لفظ أو مصطلح فالنظر أولاً هل بحثنا عنه من جهة

دلالاته اللغوية، فالعبرة إذن بقول أهل اللغة في ذلك، أو يكون النظر فيه من جهة دلالاته الشرعية فالعبرة فيه بقول أهل الشرع من خلال النصوص الشرعية، أو يكون النظر فيها من جهة دلالاتها العرفية فيكون المعتبر قول أهل العرف وعملهم.

والإرهاب الذي نحن بصدد الحديث عنه، أصله في اللغة من مادة (ر ه ب) وهذه المادة كما يقول ابن فارس - يرحمه الله - لها أصلان في اللغة: أحدهما يدل على خوفٍ والآخر يدل على دقةٍ وخفةٍ.

فالأول (وهو الخوف) : الرهبة، تقول: رهبت الشيء رهباً ورهباً ورهبةً. والترهب: التعبد، ومن الباب: الإرهاب، وهو قذع الإبل من الحوض وزيادها. وفي اللسان، رهب بالكسر، يرهب رهبة ورهباً بالضم ورهباً بالتحريك أي خاف، ورهب الشيء رهباً ورهباً ورهبة: خافه... إلى أن قال:... وأرهبه رهبه واسترهبه، أخافه وفزع.

ونلاحظ هنا أن أصل الكلمة اللغوي يدل على الخوف وعلى استدعاء الخوف فالإرهاب من قولك أرهب يُرهب إرهاباً، فأصله أرهب أي خوف وفزع كما مر.

وهذا المعنى في نفسه لا يقتضي مدحاً ولا ذماً فالخوف والتخويف ليس مذموماً مطلقاً ولا ممدوحاً مطلقاً.

فحين يخاف الإنسان من السبع فهذا خوف طبيعي لا يمكن أن يذم به الإنسان، وحين يُخوف المرء عدوه الذي يريد الاعتداء عليه فهذا أيضاً لا يمكن ذمه، فهذه جبلة في الإنسان، بل والحيوان، وقد هيا الله لكل مخلوق ما يدافع به عن نفسه الأخطار ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] واستخدام ذلك عند وقوع الخطر أو توقعه لا يمكن أن يذم.

أما حقيقة هذا اللفظ من الناحية الشرعية فإننا لم نجد هذا اللفظ بعينه في النصوص الشرعية وإنما يوجد أصله الثلاثي وما تصرف منه

وكذلك أيضاً ما تصرف من أصله الرباعي.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: ٤٠] ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ وَفِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٤].

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [النحل: ٥١] ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ [الأنبياء: ٩٠].

وكل هذه النصوص تدل على طلب الخوف من الله تعالى ومدح ذلك وأنه من العبادات، وأقرب ما جاء من التصاريف لهذا المصطلح في النصوص هو قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوُّ اللَّهِ وَعَدُوُّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

قال ابن جرير الطبري رحمه الله: «يقال منه أَرَهَبْتَ العدو وَرَهَبْتَهُ، فأنا أَرَهَبُهُ وَأَرَهَبُهُ إِرْهَاباً وَتَرْهيباً وهو الرَّهَبُ والرُّهْبُ، ومنه قول طفيل الغنوي: ويل أم حي دفعتم في نحورهم بني كلاب غداة الرُّعب والرُّهْبُ ويقول في معنى الآية:

«وأعدوا لهؤلاء الذين كفروا بربهم الذين بينكم وبينهم عهد إذا خفتم خيانتهم وغدرهم أيها المؤمنون بالله ورسوله ما استطعتم من قوة يقول: ما أطقتم أن تعدوه لهم من الآلات التي تكون قوة لكم عليهم من السلاح والخيال، (ترهبون به عدو الله وعدوكم) يقول تخيفون بإعدادكم ذلك عدو الله وعدوكم من المشركين».

من هنا يظهر أن المراد إعداد القوة وإظهارها لإخافة من يخشى منهم الخيانة والغدر والاعتداء علينا.

وهذا الأمر مشروع، وهو أمر مصلحي ظاهر لدى كل الأعراف والدول، ولا يمكن لأي دولة أن تتخلى عن هذا؛ لأن معنى التخلي عن هذا الاستسلام

لكل عدو أراد أن يعتدي على الدولة فتكون الدولة لقمة سائغة لأعدائها . وهذا زيادة على كونه محرماً على المسلمين في شريعة الإسلام، فإنه أيضاً مخالف لصريح العقول، بل إن الأنظمة الدولية تنص على ذلك من باب الدفاع عن النفس، وهذا يدل على أنه عرف عام لكل البشر، وقد جاء ذلك في الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة حيث نصت المادة (٥١) منه على أنه: «ليس في هذا الميثاق ما يضعف أو ينتقص الحق الطبيعي للدول، فرادى أو جماعات، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة» إلى آخر المادة.

والمقصود أن هذا حق لا يمكن لأي أحد أن يعترض عليه . ومن هنا نعلم أن مصطلح الإرهاب بهذه الصيغة لم يرد في الشرع أصلاً حسب علمنا، وإنما ورد بعض ما تصرف من جذره .

وعليه فلا يمكن أن نجد لهذا المصطلح تعريفاً شرعياً، وإن كانت دلالة اللغوية واضحة وهي استدعاء الخوف، ونحن حين نقول لا نجد لهذا المصطلح تعريفاً شرعياً . لا نغني أن الشرع قد قصر عن بيان الأعمال التي تصنف على أنها أعمال إرهابية كلا فإن الإسلام قد بينها أجلى بيان، وسنأتي على ذلك قريباً إن شاء الله تعالى لكن كما قدمنا فإن ديننا دين الوضوح فلا يمكن أن نأتي بتعريف شرعي لمصطلح لم يرد أصلاً في الشريعة، لأن المصطلحات في الشريعة الإسلامية يبنى عليها أحكام وحدود وهذا كله لا يمكن أن يكون جزافاً .

ومع هذا فإن الحقيقة اللغوية ظاهرة فيه وهي أن هذا المصطلح «الإرهاب» يعني استدعاء الخوف والفرع أو بعبارة أخرى هو التخويف .

بقي من الحقائق الحقيقة العرفية وهي ما لم تتبلور إلى الآن، ونحن نعرض هنا لبعض التعاريف التي وقفنا عليها :

١ - في موسوعة السياسة: «الإرهاب هو استخدام العنف غير القانوني أو

التهديد به بأشكاله المختلفة: كالإغتيال، والتشويه، والتعذيب والتخريب، بغية تحقيق هدف سياسي معين مثل كسر روح المقاومة عند الأفراد، وهدم المعنويات عند الهيئات والمؤسسات، كوسيلة من وسائل الحصول على معلومات أو مال؛ أو بشكل عام: استخدام الإكراه لإخضاع طرف مناوئ لمشئته الجهة الإرهابية».

٢ - الموسوعة العربية العالمية: «الإرهاب: استخدام العنف أو التهديد به لإثارة الرعب».

٣ - قاموس اكسفورد: جاء تعريف الإرهابي بأنه: «الشخص الذي يستعمل العنف المنظم لضمان نهاية سياسية».

وبالنظر في هذه التعاريف نجد أنها تتفق مع التعريف اللغوي في اللغة العربية من حيث إن الإرهاب هو تعمد التخويف، أو استدعاء الخوف والفرع. لكن يبقى بعض ألفاظ في هذه التعاريف لا تتضبط؛ فمثلاً كلمة «غير القانوني» وكلمة «طرف مناوئ» في التعريف الأول يرد عليها أن هذا القانون المذكور ينطبق على أي قانون؟ ثم لو طبقته كل دولة حسب قانونها يبقى الإرهاب الدولي، فمتى يكون العمل إرهاباً؟ بأي قانون نضبطه؟

وكذلك قولهم «طرف مناوئ» يمكن أن يقال من هو الطرف الأصلي؟ وهل كل مخالف يكون المضاد له إرهابياً؟

هناك كلمات لم تحدد .

وفي التعريف الثاني كذلك يمكن أن يقال: وهل كل عنف يثير الرعب يعتبر إرهاباً؟ بالتأكيد الجواب سيكون كلا! ذلك أننا نشاهد في حياتنا اليومية آلاف الحوادث التي تثير الرعب بدرجة ما، ولكنها لا تسمى إرهاباً.

وهكذا ما جاء في تعريف قاموس اكسفورد فإنه تعريف غير جامع؛ إذ قد يكون العمل إرهاباً وإن لم يقصد القائم به الوصول إلى نهاية سياسية.

إذن فالجميع أو الغالب متفقون على أن الإرهاب هو تعمد التخويف

لكن بأي درجة وبأي طريقة ومتى يصل إلى هذا الحد؟ كل هذه تساؤلات أدت وجهات النظر المختلفة حيالها إلى عدم الوصول إلى تعريف مشترك معترف به.

أما متى كان أول ظهور لهذا المصطلح؛ فإنه وبحسب ما جاء في الموسوعة العربية العالمية: أنه ظهر إلى حيز الوجود إبان الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩-١٧٩٩. حين تبنى الثوريون الذين استولوا على السلطة في فرنسا العنف ضد أعدائهم؛ وقد عرفت فترة حكمهم باسم عهد الإرهاب». وبعد ذلك توالى العمليات والجماعات والحركات الإرهابية، ومن أبرز ذلك:

جماعة كوكلوكس كلات، وهي جماعة أمريكية استخدمت العنف لإرهاب المواطنين السود والمتعاطفين معهم.

وهناك جماعة الألوية الحمراء في إيطاليا، وزمرة الجيش الأحمر في ألمانيا وكلاهما في ستينيات القرن العشرين.

وكلتا الجماعتين تقصد إلى تخريب الأنظمة السياسية والاقتصادية في بلديهما بقصد تطوير نظام جديد.

وهناك عصابات يهودية إرهابية اشتهرت قبيل استيلاء اليهود على فلسطين منها منظمة الهاغانا الهاشومير، وفرق العمل، والبالاخ، والأرغون، وعصابة شيترن، ومنظمة كاخ.

ومن أبرز الشخصيات التي استخدمت العنف والإرهاب لإخماد أعدائها: أدولف هتلر في ألمانيا، وبنيتو موسوليني في إيطاليا، وجوزيف ستالين في الاتحاد السوفيتي (سابقاً).

وبهذه اللمحة التاريخية الموجزة نستفيد عدة أمور منها:

١ - أن ظهور هذا المصطلح (الإرهاب) كان في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي، بينما ظهور الإسلام كان قبل ذلك بأكثر من اثني عشر قرناً.

٢ - أن أول من أطلق عليهم مصطلح الإرهاب تاريخياً هم في أوروبا فلاحهم عرب ولا هم مسلمون.

٣ - أن تاريخ هذا المصطلح وتدرجاته كلها تسجل أن الإرهابيين ليسوا مسلمين بل ليسوا عرباً.

٤ - وجود جماعات وأفراد يمكن أن ينطبق عليهم هذا المصطلح «الإرهاب» بوجه أو بآخر - بمعناه المذموم - وهم ينتمون إلى الإسلام، هذا لا يعني إطلاقاً أن دينهم هو سبب هذا الإرهاب وهذا يثبتته التاريخ كما مرّ، ويثبته العقل أيضاً، إذ لو كان الأمر كذلك وسلمنا بهذه الدعوى ونحن نعلم أن ظهور الإسلام كان قبل أكثر من (١٤٠٠ عام) من الآن والإسلام على هذه الفرضية هو السبب في الإرهاب، إذن سيتكون في العالم مجتمعاً إرهابياً متراكماً عمره أكثر من (١٤٠٠ عام) وهذا لا يمكن تصوره فضلاً عن تصديقه.

بقي أن نعلم أن دين الإسلام قد صنف أعمالاً ضمن أشد الأعمال جرماً وأعظمها إثماً، وذلك منذ أكثر من (١٤٠٠ عام) هي الآن تصنف في القوانين المعاصرة ضمن الأعمال الإرهابية، وهذا يسجل للإسلام تقدمه وسبقه في مكافحة هذه الآفة.

ومن تلك الأعمال:

١ - القتل العمد العدوان لمعصوم الدم: وهذا محرم مؤكد التحريم، وجزاؤه في الإسلام القتل.

﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ [المائدة: ٣٢].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ...﴾ [البقرة: ١٧٨].

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا...﴾ [النساء: ٩٣].

٢- الإفساد في الأرض بقطع الطريق وترويع الأمنين، ويدخل فيه

التفجيرات واختطاف الطائرات والسفن والقطارات وغيرها: وهذا من كبائر الذنوب، وجزاؤه مغلظ إما القتل، أو الصلب، أو تقطع الأيدي والأرجل من خلاف أو السجن زيادة على عذاب الله يوم القيامة.

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

٣- محاولة تغيير النظام بالقوة مع شرعية الحاكم وهذا من الكبائر وعقابه القتل. يقول النبي ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه» أخرجه مسلم.

وهذا من حرص الإسلام على المحافظة على النظام العام في المجتمع الإسلامي.

٤- السرقة: وجزاؤها في الإسلام قطع اليد ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

وغير هذا كثير لذا نجد أن هذا التشريع الإلهي هو الصالح فقط لأن يطبق في جميع الأرض على اختلاف الطبقات والدول واللغات والأعراف وأنه متى طبق سعدت البشرية وأمنت.

هذا وقد عرّف المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشرة عام ١٤٢٢هـ بمكة المكرمة الإرهاب في بيانه وجاء فيه أن الإرهاب هو: «العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان (دينه، وعقله، وماله، وعرضه) ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحراة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر. ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأماكن العامة أو الخاصة أو تعريض

أحد الموارد الوطنية أو الطبيعية للخطر، فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها».

وهذا من أمثل التعاريف في هذا الباب.

هذا وإن مما يجب التنبيه عليه هنا من الأمور الخطيرة التي تنذر بشر عظيم للبشرية كافة ألا وهو: محاولة إقصاء ومحو بعض المصطلحات الإسلامية الشرعية، والتي وردت في كتاب الله عز وجل، وذلك من نحو الجهاد في سبيل الله، الولاء والبراء، ونحو ذلك من المصطلحات.

فإن هناك من الدول والأفراد من يطالب بمحو ذلك من التعليم والحياة العامة ويواصلون الضغط في هذا الجانب بحجة مكافحة الإرهاب ونشر التسامح، إن هذا الأمر هو السبب الأعظم في نشر الإرهاب المقيت لماذا؟
لعدة أمور:

أولاً: أن هذا تدخل سافر في شريعة أنزلها رب العالمين ورضيها وأمر بها وهذا التدخل في نفسه من أعظم أنواع الإرهاب الفكري والعقدي.

ثانياً: أن هذه المصطلحات الشرعية مهما بذلت الجهود في محوها فإنها ستبقى لسبب يعرفه المسلم والكافر ألا وهو أن هذا الدين وهذا القرآن مما تكفل الله بحفظه وبقائه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

ومحاولات طمس الألفاظ الشرعية والعبادات الربانية لن تصل في قمة ضغطها وتواصل الجهود فيها إلا إلى نتيجة وهي محاولة إزاحة تعليم هذه الألفاظ في الظاهر، أي في النور، أي بشكل واضح وصريح مع العلم أنها ستبقى في القرآن وفي قلوب المسلمين عقيدة يدينون بها، وهذا يعني أن ذكرها سيبقى، وهذا يعني أنه سيكون هناك مناخ جيد لتجار الظلام الذين سيستغلون هذه الأوضاع - وهي المنع من إظهار التعليم لهذه الألفاظ والعبادات تعليمياً شرعياً صحيحاً منضبطاً - فيرفعون شعارات تهتف بها ويبقى تفسيرها حسب توجهاتهم وأهوائهم وهنا يكون الخطر، إذ اللفظ

لا يمكن لمسلم أن ينكر شرعيته وقد جاء في كتاب الله أصدق كلام وأصح كتاب.

لكن يبقى المعنى، فلما منع وحجب بيان المعنى الصحيح المنضبط ظهر المعنى الباطل في أجلى صورته وبلا مقاومة شرعية ظاهرة، وعندئذ ستخسر البشرية وستعاني من الإرهاب أجيالاً وعقوداً حتى يتراجعوا عن هذه المبادئ السيئة التي تجر إلى الخراب والدمار.

هذا ما أحببنا بيانه حول هذا المصطلح وبعض ما يتعلق به.

ايض

أسباب الإرهاب

أما من جهة أسباب الإرهاب فسأجملها فيما يلي:
فأول الأسباب وأعظمها خطراً وأوسعها ظهوراً وانتشاراً هو: الإعراض
عن تطبيق شرع الله في الأرض:

إن الله سبحانه وتعالى لما خلق خلقه كان هو سبحانه الأعلم بما
يصلحهم يقول سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].
وقد وضع الله سبحانه في هذا الدين الإسلامي الذي هو خاتم الأديان
كل ما يصلح البشرية في دنياها وأخرها إن هي طبقتة والله سبحانه قد
حفظ هذا الدين للعالمين بحفظه لدستوره وهو القرآن الكريم الذي هو في
الحقيقة كلام رب العالمين.

وهنا حقيقة قد تغيب عن الأذهان ألا وهي أننا - كمسلمين حين نطالب
بتطبيق الشريعة في العالم بأجمعه لا يعني أننا نطالب بإجبار الجميع على
الدخول في دين الإسلام - فإن هذا ليس مراداً قطعاً؛ لأن الله تعالى يقول
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] نحن ندعو الجميع للدخول في هذا الدين
ونرغب في عموم الخير للجميع لكننا لا نجبر أحداً على الدخول فيه، والله
تعالى يقول: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

إننا في هذا السياق بالخصوص نطالب الجميع بتطبيق أحكام الشريعة
الإسلامية عند ذلك سيأمن الجميع ويهنأ الجميع، إن البشرية في العهود
الأولى من الإسلام قد نعمت بحكم مستقر آمن ونعمة سابغة استفاد منها
المسلم وغير المسلم وكلهم كان داخلاً تحت حكم الإسلام.

والله تعالى يوجهنا لكيفية التعامل مع غير المسلمين في الحكم والتحاكم

﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرُضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢].

إن البعد عن شريعة الله هو سبب الضلال والعمى والشقاء الذي نعاني منه الآن، فالله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: ١٢٤].

والمعيشة الضنك هي الضيقة وهي الشقاء.

إذن فالبعد عن تطبيق الأنظمة المتوافقة مع الشريعة الإسلامية في شؤون الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية وغيرها - وكل هذه الشؤون قد جاء بيانها في الدين الإسلامي بياناً واضحاً - هو سبب للشقاء ومن أنواع الشقاء الإرهاب.

ومن الأسباب: الغلو؛ وهو مجاوزة الحد، وهذا الغلو أو ما قد يصطلح عليه بـ«التطرف» خطير جداً في أي مجال من المجالات حتى ولو كان لباسه دينياً، وديننا الإسلام قد حذر منه حتى ولو كان بلباس الدين يقول النبي ﷺ: «إياكم والغلو» ويقول ﷺ: «هلك المتطعون».

والغلو أو التطرف، تارة يكون في الدين وهذا منهى عنه، وتارة يكون في محاربة الدين وهذا تطرف مقابل، ومعلوم أن هذين طرفاً نقيض والعلاقة بينهما أن كل واحد منهما يغذي صاحبه، فالغلو في محاربة الدين ينتج غلوا في الدين وتتطعاً فيه وكذا العكس.

ودين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه، وأمة الإسلام وسط بين الأمم، والغلاة ليسوا متمسكين بالدين على الحقيقة، وقد قال رسول الله ﷺ في أمثال هؤلاء «فمن رغب عن سنتي فليس مني» متفق عليه.

ويقابلهم من أعرض عن الدين بل وحاربه فهذا تطرف في الجفاء عن الدين، وقد ينتج منه أنواع من الإرهاب الفكري أو المسلح، أو يكون هو سبباً في نمو الإرهاب كردة فعل لهذا النهج الخاطيء الضال.

ومن الأسباب: التصور الخاطيء:

وذلك أن من يقوم بمثل هذه العمليات لا يقوم بها إلا بعد إعداد ذهني وفكري، وقد يكون الخلل من هذا الإعداد، فإما أن يكون هو في نفسه جاهلاً فيتصور الأمور على خلاف الواقع، أو يكون صاحب هوى غلب عليه هواه حتى نسي الحق أو تناساه، وصار يبحث عما يبرر له أعماله الإجرامية. وقد يأتي التصور الخاطيء عن طريق التضليل فتصل إلى يديه معلومات مضللة يعمل بناء عليها فيقع فيما لا تحمد عقباه.

وقد أخبر الله عز وجل عن أقوام هم من أهل النار والعذاب الشديد مع أنهم يتصورون أنهم على حق ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۝١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝١٠٤ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا ۝١٠٥﴾ [الكهف: ١٠٣ - ١٠٥].

ومن الأسباب: العوائق التي تقام في وجه الدعوات الصادقة: إن وضع العوائق الإعلامية أو الأمنية أو غيرها في وجه الدعوة الحقبة التي تدعو إلى دين الله على بصيرة وتنقي الدين من شوائب الغلو والجفاء من شوائب التطرف بجميع أشكاله، كل هذا سبب في ظهور الإرهاب، بل إنه هياً لظهوره وسهل طريقه في دخول عقول فارغة أو مضللة، والأمر دائر بين الحق والباطل فمتى ضعف جانب الحق ظهر جانب الباطل، والعكس كذلك ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

ايض

علاج الإرهاب

علاج الإرهاب يكمن في أمور عدة:

منها: العمل الجاد على تعميم تعاليم الإسلام وتطبيقها، وذلك من خلال العرض المبسط لتعاليم الإسلام ونظمه في الجوانب السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، وبثها في الناس والمطالبة بتطبيقها لأنها هي فقط الكفيلة بتحقيق العدالة ونبذ الشر بكافة صوره، وهذا يُحمّل المختصين من العلماء والمنظرين والإعلاميين في العالم الإسلامي مسؤولية كبيرة يجب أن ينهضوا بها طاعة لله وابتغاء مرضاته.

ومن وسائل العلاج: تأصيل العلم الشرعي الرصين المبني على الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة؛ إننا حين نقرر أن الوسطية هي الحل ضد التطرف بكافة أشكاله المعلوم منها لدينا الآن والمجهول، يجب أن نبحث عن طريق الوسطية وماهيته؛ إن طريق الوسطية الحقيقي الذي سيضمن لها القوة والاستمرار هو الالتزام التام بالكتاب والسنة وفق فهم السلف الصالح؛ لأنهم عاصروا التنزيل وهم أعلم بمراد الله عز وجل ومراد رسوله ﷺ من غيرهم.

والله تعالى يقول: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ...﴾ [الأنعام: ١٥٣].

فليس ثمت إلا طريق الله المستقيم أو طريق الضلالة والغواية والله تعالى يقول: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

وتأصيل هذا المنهج الوسطي الرصين يجب أن يكون من خلال مناهج التعليم وكذلك عبر وسائل الإعلام من خلال حملة إعلامية قوية ومركزة ومكثفة، ومن خلال العلماء والدعاة والواعظين يجب أن يستتفر المجتمع لهذا الأمر الجليل محتسبين في ذلك لله عز وجل وعندئذ سنسعد جميعاً بالأمن والأمان والسعادة.

ومن وسائل العلاج: الوضوح والصراحة في محاربة هذه الآفة من خلال الطروحات الإعلامية والدعوية وغيرها، فلا مجال لألفاظ محتملة، ولا مجال لمعانٍ واسعة الدلالة؛ إننا أمام داء خطير بدأ يدب في المجتمعات الإسلامية بل وغيرها، فإما أن نقف معه بحزم مستشعرين مسؤوليتنا أمام الله عزوجل، وإما أن نتهاون في ذلك وسينتج عن هذا التهاون ما لا تحمد عقباه، وسنكون شركاء في المسؤولية والتبعة أمام الله عز وجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

ومن الوسائل: تحرير المصطلحات الشرعية وضبطها بضوابط واضحة حتى لا تكون مجالاً لتجار الظلام والإفساد. وذلك كمصطلح الجهاد؛ ودار الحرب؛ ودار الإسلام؛ وولي الأمر ما يجب له وما يجب عليه؛ والعهود عقدها ونقضها لمن يكون؛ والخروج على الولاة ما حكمه... وغيرها من الموضوعات التي تثار في الساحة الإسلامية ولها تأثيرات قوية.

إن من الواجب علينا ضبط هذه المصطلحات.

وأنا من هذا المكان أدعو مجمعكم الفقهي الموقر إلى عقد دورة استثنائية خاصة يجتمع لها العلماء المسلمون ويكون الطرح فيها واضحاً؛ لنخرج بضوابط شرعية لهذه المصطلحات، حتى لا تكون مجالاً للمزايدة عليها من قبل تجار الظلام.

وقبل أن أختم الكلام أحب أن أنبه إلى أن أعظم أسباب المصائب والبلايا من الإرهاب وغيره هي ظهور الذنوب وانتشارها، يقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: ٤١].

ويقول سبحانه: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

وطريق العلاج هو التوبة فإنه ما نزل بلاء إلا بذنب ولا رفع إلا بتوبة.
وفق الله الجميع للتوبة النصوح وأصلح الله أحوال المسلمين ووقانا
الشرور والبلايا إنه سبحانه ولي ذلك والقادر عليه.

ايض

البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

أ.د. نصر فريد واصل
مفتي مصر سابقاً

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

● لقد تقدم الطب في هذا العصر تقدماً عظيماً ، واستطاع العلماء أن يقفوا على البنية الأساسية لجسم الإنسان ، ومعرفة الكثير من أسرار الخلية ومكوناتها .

● وموضوع البصمة الوراثية من الموضوعات المستجدة في هذا العصر ، ولها تأثير خطير على جوانب عديدة : اجتماعية ، وطبية ، واقتصادية ، وحقوقية، وقانونية، ودينية .

● عرّفت البصمة الوراثية ، وبينت حكمها الشرعي ، وحررت شروط العمل بها ، فتبين أنها خاضعة للأحكام الشرعية التكليفية والوضعية باعتبارات مختلفة .

● وحددت المجالات التي يمكن الاستفادة من البصمة الوراثية فيها فيما يلي:

- تحقيق هوية الشخص .

- إثبات النسب أو نفيه .

- إثبات الجرائم ، والتعرف على المجرمين ، أو المشتبه فيهم .

● وتوصلت إلى أن البصمة الوراثية تأتي في المنزلة بعد الأدلة الشرعية لإثبات النسب . وأنه يحتكم إليها إذا حدث تعارض بين الأدلة الشرعية المتساوية ؛ حيث إنها حلت محل القيافة . وأنه في حالة وجود علاقة زوجية قائمة فإن النسب لا ينفي إلا باللعان . وأن البصمة الوراثية لا تصلح وحدها لإثبات جرائم الحدود ؛ لأنها لا تمنع من وجود شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين وخاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله الهادي الأمين الذي بعثه الله رحمة للعالمين وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه وعمل بسنته وتمسك بشريعته إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الفقه في الدين من أعظم النعم التي أنعم الله بها على عباده المؤمنين المخلصين لأنه يحقق الخير للإنسان في كل أمور الدنيا والدين، ومن فقه دينه من المسلمين فقه دنياه، ودانت له بعز ومجد واستخلفها خلافة شرعية بأمر ربه ومولاه يعمرها ويستخرج منها كل خيراتها تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١].

وقوله ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(١).

والإسلام أمر بطلب العلم بصفة عامة في أمور الدين وأمور الدنيا فكل منهما مكمل للآخر لأن الإسلام دين متكامل عقيدة وشرعية دين ودولة منهج حياة متكامل يحث على العلم ويرفع مكانة العلماء تنفيذاً لقول الله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤]. وقول الرسول ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(٢). والخطاب إلى المسلم هنا يشمل المسلمة. وعلى ذلك فالإسلام يدعو إلى العلم أيّاً كان نوعه بهدف خدمة الإنسانية وتحقيق الرخاء والرفاهية للبشر جميعاً حتى أنه كرم العلماء وجعل لهم منزلة رفيعة لدرجة أنه قرنهم بالملائكة في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِئًا بِالْقَسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]. وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) أخرجه ابن ماجة.

كما فضلهم الإسلام على العباد والزهاد وجعلهم ورثة الأنبياء فقال الرسول ﷺ: «فضل العالم على العباد كفضلي أنا على أدناكم»^(١).

وقال أيضاً: «العلماء ورثة الأنبياء»^(٢).

والعلم الذي قدره الله سبحانه وتعالى وعظمه ورفع مكانة أصحابه هو العلم الذي يهدي إلى الإيمان بالله تعالى ويحقق للبشرية الخير والسعادة والأمان سواء أكان علماً دينياً أم مادياً لأن الله تعالى ما استخلف الإنسان في الأرض وسخر له كل ما في الكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة: ٢٩]. وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ [الحجرات: ١٣]. إلا لعبادته سبحانه وتعالى ولاعتمار الأرض ونشر الخير والنماء فيها لكل البشر قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. وقال جل شأنه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]. وهذا الاستعمار والاستخلاف لا يكون إلا بفقه الدين والدنيا معاً وفق ظروف كل عصر وما يستجد فيه من قضايا وأحداث في شتى المجالات الطبية والاقتصادية والتكنولوجية.

ولقد تقدم الطب في هذا العصر تقدماً عظيماً واستطاع العلماء أن يقفوا على البنية الأساسية لجسم الإنسان فيما يطلق عليه اصطلاح «الجين» ومعرفة الكثير من أسرار الخلية ومكوناتها^(٣) ولقد نجح العلماء مؤخراً - في منتصف الثمانينات - في تحليل الحمض النووي الذي يسكن في نواة الخلية حيث اتضح أن الحمض النووي متطابق تماماً في كل خلايا الجسم كما اتضح أن هذا الحمض يضم ستة وأربعين كروموزوما نصفها من الأب

(١) رواه الترمذي وقال حديث حسن.

(٢) رواه أبو داود والترمذي.

(٣) لقد عرف العلماء المتخصصون أن جسم الإنسان عبارة عن تريليونات من الخلايا وكل خلية تحتضن نواة هي المسؤولة عن حياة الخلية ووظيفتها وكل نواة تحتضن المادة الوراثية بداية من الخواص المشتركة بين البشر جميعهم أو بين السلالات المتقاربة وانتهاءً بالتفصيلات التي تختص بالفرد وتميزه بذاته بحيث لا يطابقه فرد آخر من الناس منذ بداية الإنسانية وحتى نهايتها انظر البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة للدكتور سعد الدين هلال طبعة مجلس النشر العلمي جامعة الكويت سنة ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ص ٢٧.

ونصفها الآخر من الأم. يطلق عليها الصبغيات لأن من خواصها أنها تلون عند الصبغ، كما يطلق عليها «الحمض النووي» لأنها تسكن في نواة الخلية، ويطلق عليها أيضاً «الدنا» جمعاً لحروف [DNA]. هذه الحروف اختصار للاسم العلمي [DEOXY RIBONUCLEIC ACID] أي الحامض النووي الديوكس الريبوزي، وسمي بذلك لأنه منزوع الأكسجين.

وقد اتضح أن هذا الحامض - DNA - سلسلة طويلة تبلغ حوالي المتر. مرصوص عليها جينات يتراوح عددها من خمسين إلى مئة ألف وكل جين مرتب في موقع معين على كروموزوم معين كما أن الجين يتركب من زوجين متكررين من القواعد الزوج الأول يتكون من الازنين والثايمين والزوج الثاني يتكون من الجوانين والسيتوزين. كل زوج يتعاشق مع نفسه، ثم يلتف مع الزوج الآخر بشكل حلزوني كشريط الكاسيت بطول ٢٨٠٠ كم حيث يبلغ عدد القواعد في الجين الواحد ثلاثين ألف وبذلك يكون الحمض النووي في الخلية الواحدة التي تحتوي على مئة ألف جين يتألف من ثلاثة بلايين زوج من القواعد، كما ثبت أن هذه الجينات هي الشفرة التي تحمل سيرة الإنسان الذاتية في أدق التفاصيل الوراثية.

كما لاحظ العلماء أن ترتيب القواعد على الجنيات وترتيب الجنيات على الكروموزوم تتفق في أكثرها بين جميع البشر فيما يخص الصفات المشتركة بينهم كلون العين أو طول القامة ونحوهما ومع هذا التطابق الهائل بين جميع البشر فإن كل فرد يتميز بذاته عن سائر الخلق في حوالي اثنين إلى عشرة ملايين من بين الثلاثة بلايين من الوحدات القاعدية التي تكون الجينوم نصفها يتطابق مع الأب والنصف الآخر يتطابق مع الأم.

هذا الكشف الخطير دفع بعض العلماء إلى الأخذ به في تحديد هوية الإنسان وأطلق البروفيسور إليك جفري عليه اصطلاح «البصمة الوراثية» سنة ١٩٨٥م محاكاة لبصمة الإصبع لدى الإنسان والتي تكشف عن هويته. وسرعان ما قامت الشركات الخاصة بتتجير البصمة الوراثية في كل من

أوروبا وأمريكا وكانت أولى تلك الشركات هي شركة «سل مارك» التي أسسها إليك جفري سنة ١٩٨٧م. وقد توجهت كثير من المحاكم إلى اعتماد نتائج تلك الشركات على أنها دليل^(١).

ونظرا لأن موضوع «البصمة الوراثية من الموضوعات المستحدثة في هذا العصر ولها تأثير خطير على جوانب اجتماعية واقتصادية وقانونية عديدة فإنني سوف أتناولها بالبحث والدراسة لبيان وجه الاستفادة منها في عالم الواقع، وكان ذلك تلبية لدعوة رابطة العالم الإسلامي للاشتراك في مؤتمر الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي الذي عقد يوم السبت ٢١-٢٥ شوال ١٤٢٢هـ الموافق ٥-٩ يناير سنة ٢٠٠٢م بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة ومساهمة منا في العمل على نشر دعوة الإسلام وبيانها للناس، وبيان كيف يعالج الإسلام كل مشكلات المجتمع المحلي والعالمي في كل زمان وفي كل مكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وسوف أتناول هذا البحث من خلال مبحثين: أذكر في المبحث الأول تعريف البصمة الوراثية وحكمها الشرعي وشروط العمل بها وذلك من خلال ثلاثة مطالب وأذكر في المبحث الثاني: التطبيق العلمي للبصمة الوراثية وكيفية الاستفادة منها وذلك من خلال مطلبين كالتالي:

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٦ وما بعدها.

المبحث الأول

تعريف البصمة الوراثية وحكمها الشرعي وشروط العمل بها

سنتناول هذا المبحث من خلال ثلاثة مطالب أذكر في المطلب الأول تعريف البصمة الوراثية وفي المطلب الثاني الحكم الشرعي لها وفي المطلب الثالث شروط العمل بها وذلك كما يلي:

المطلب الأول

التعريف بالبصمة الوراثية

أولاً: تعريف البصمة الوراثية في اللغة: البصمة الوراثية مركب وصفي مكون من كلمتين «البصمة» و«الوراثية».

وبالبصمة في اللغة جاءت بمعنى العلامة ومنها: بصم القماش بصماً أي رسم عليه^(١) وقد أقر مجمع اللغة العربية لفظ البصمة بمعنى أثر الختم بالإصبع تقول: بصم بصماً أي ختم بطرف إصبعه^(٢). والوراثية: نسبة إلى علم الوراثة والذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل لآخر وتفسير الظواهر المتعلقة بذلك^(٣). وعلى ذلك فالمراد بالبصمة الوراثية: العلاقة أو الأثر الذي ينتقل من الآباء إلى الأبناء أو من الأصول إلى الفروع^(٤).

ثانياً: تعريف البصمة الوراثية في الاصطلاح: البصمة الوراثية في اصطلاح العلماء يقصد بها: تحديد هوية الإنسان عن طريق تحليل جزء أو أجزاء من حمض الدنا - AND - الحمض النووي المتمركز في نواة أي خلية من خلايا جسمه، ويظهر هذا التحليل في صورة شريط من سلسلتين، كل سلسلة بها تدرج على شكل خطوط عرضية متسلسلة وفقاً لتسلسل القواعد الأمينية على حمض الدنا وهي خاصة بكل إنسان تمايزه عن الآخر في

(١) المنجد في اللغة والأعلام طبعة المطبعة الكاثوليكية الطبعة الثالثة والثلاثون سنة ١٩٩٢م توزيع المكتبة الشرقية بيروت ص ٤٠.

(٢) المعجم الوسيط، المعجم الوجيز مادة بصم.

(٣) المعجم الوسيط، المعجم الوجيز مادة وراث.

(٤) د/سعد الدين هلال المرجع السابق ص ٢٥

الترتيب، وفي المسافة ما بين الخطوط العرضية، تمثل إحدى السلسلتين الصفات الوراثية من الأب (صاحب الماء) وتمثل السلسلة الأخرى الصفات الوراثية من الأم (صاحبة البيضة) ووسيلة هذا التحليل أجهزة تقنية عالية، يسهل على المدرب عليها قراءتها وحفظها، وتخزينها في الكمبيوتر لحين الحاجة إليها^(١).

وقد أطلق العلماء على البصمة الوراثية محقق الهوية الأخير، ذلك أن تسلسل القواعد الأمينية على جزئي الحمض النووي تختلف من شخص لآخر خاصة وأن عددها مليارات على كل شريط من هذا الحمض، واحتمال تطابق تسلسلها على هذا الحمض في شخصين غير وارد كما في حالة بصمة الأصابع.

وقد أدرك علماء الطب الشرعي أن «الدنا» DNA أو البصمة الوراثية هو محقق الهوية الأخير للإنسان لأن فيه كل الخصائص الأساسية المطلوبة خاصة وأنه يتحمل الظروف السيئة المحيطة بارتفاع درجة الحرارة، حيث يمكن عمل البصمة الوراثية من التلوثات المنوية أو الدموية الجافة والتي مضى عليها وقت طويل كما يمكن عملها كذلك من بقايا العظام وخصوصاً عظام الأسنان وكذلك الشعر والجلد^(٢).

وبهذا الكشف أمكن إيجاد دليل قطعي يعتمد على المادة وتحليلها يستخدم في القضايا الجنائية ونزاعات الأبوة أو الأمومة بالإضافة إلى الأدلة التقليدية التي تعتمد على المشاهدة والقرائن والتي في ظل خراب بعض الذمم في الكيد بالآخرين وانتشار شهادة الزور لم تعد معبرة عن الحقيقة.

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٥.

(٢) إريك لاندر، العلم والقانون ومحقق الهوية من ضمن مجموعات أبحاث مذكورة في كتاب الشفرة الوراثية للإنسان - القضايا العلمية والاجتماعية لمشروع الجينوم البشري - تحرير دانييل كيفلس وليروي هود - ترجمة الدكتور أحمد مستجير - سلسلة كتاب عالم المعرفة ٢١٧ إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت سنة ١٤١٧هـ - سنة ١٩٩٧م ص ٢١١، ص ٢١٢، د/حسان حتوت، قراءة الجينوم البشري بحث مقدم في الندوة التي عقدها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ١٣-١٥ أكتوبر سنة ١٩٨٥ ص ٥، د/بدر خالد الخليفة توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة الطبعة الأولى ١٩٩٦ الكويت ص ١٧٩.

المطلب الثاني

الحكم الشرعي للبصمة الوراثية

البصمة الوراثية حدث جديد واكتشاف حديث، لم يكن له وجود قبل خمسة عشر عاماً ولكنه الآن أصبح حقيقة واقعية ملموسة أثبتت نجاحها وأخذت بها كدليل بعض المحاكم في أوروبا وأمريكا واطمأنت إلى نتائجها العلمية في بعض القضايا المعروضة عليها^(١).

والإسلام من جانبه هو دين يقدر العلم ويحث على طلبه والعمل بما جاء به طالما أن في ذلك إقرار للحق وتحقيق العدل بين الناس لأن كل ما جاءت به قرائح العلماء فقد أشار إليه الإسلام من قبل وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿سَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا يَكُلَّ شَيْءٌ مُّحِيطٌ ۝٥٤﴾ [فصلت]. كما يتأكد قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]. وإذا كان اكتشاف العلماء لبصمة الأصابع وتفرّد كل إنسان ببصمة تغيّر الأخرى وذلك منذ زمن ليس بالبعيد يمثل أمراً عجباً ومستغرباً حتى استقر العمل به واطمأن الناس إليه في إثبات هويتهم وكذلك الأمر بالنسبة للصورة الشخصية الملتقطة بانعكاس الأشعة (الفوتوغرافية) فإن البصمة الوراثية تمثل اليوم آية من آيات الله في خلقه يستطيع الإنسان من خلالها معرفة الحقائق بطريقة علمية ملموسة بما يساعد على استقرار الحق والعدل في المجتمع الإنساني^(٢).

وبناءً على ذلك فإنه لا مانع شرعاً من إجراء البحوث والعمل على توسيع تطبيق البصمة الوراثية في المجالات الاجتماعية والطبية المختلفة لأن التصرفات المستحدثة النافعة - والتي لم يرد عن الشارع فيها حكم. فهي مباحة شرعاً. للقاعدة الشرعية الأصل في الأشياء الإباحة واستصحاباً

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٨٦.

(٢) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٨٦.

لبراءة الذمة ومبدأ سلطان الإرادة في الإسلام إذ يحق لكل إنسان أن يبرم ما يراه من العقود وينشئ ما يراه من تصرفات، ويضع ما يراه من شروط ويخترع ما يريد دون التقيد بأية شكليات في حدود عدم الضرر بالنفس أو الغير ولا يحرم منها ولا يبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله وإلى هذا ذهب أكثر أهل العلم حتى ادعى بعض الأصوليين الإجماع على ذلك^(١). والدليل على أن الأصل في الأشياء النافعة الإباحة ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]. ووجه الدلالة، أن الآية الكريمة تخبرنا أن الله تعالى لا يدخل قوماً في الضلالة والمعصية بعد التوحيد والإسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة أي لا يكون فيما يدخلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراماً^(٢).

ثانياً: أن الله حصر المحرمات وبينها بما يفيد أن ما عداها من الأشياء النافعة مباحة شرعاً قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنْ كَثِيرًا لِيُضِلُّوا بِأَهْوَائِهِمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٩]. وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَلْهِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

ثالثاً: ما رواه ثعلبة الخشني عن رسول الله ﷺ قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها» رواه الدارقطني

(١) الكمال بن الهمام - فتح القدير مطبعة الحلبي الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ - ج ٥ ص ٢١٥، فتاوي بن تيمية مكتبة المعارف بالمغرب ج ٣ ص ٣٢٩، نظرية العقد لابن تيمية طبعة دار المعرفة ١٣١٧هـ - ١٨٩٩هـ ص ١٥، ص ١٦، كشف القناع للبهوتي المطبعة الشرقية بالقاهرة ج ٣ ص ٦٤، الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبو زهرة طبعة دار الفكر العربي ص ٢٥٨ وما بعدها، أصول الفقه للشيخ محمد الخضري طبعة المكتبة التجارية الكبرى مصر ص ٣٥٤، د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٩٥.

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد الخضري المرجع السابق ص ٢٥٥.

وغيره وقال ابن رجب حديث حسن وذكره الهيتمي في مجمع الزوائد وقال رجاله رجال الصحيح. وأخرجه الحاكم عن أبي الدرداء مرفوعاً إلى النبي - ﷺ - بلفظ «ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً» ثم تلا هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]. وجه الدلالة أن هذا الحديث قد قسم أحكام الله إلى أربعة أقسام: فرائض ومحارم وحدود ومسكوت عنه وذلك بجمع أحكام الدين كلها حتى قيل أن هذا الحديث اشتمل بانفراده على أصول العلم وفروعه، والمسكوت عنه - كما يقول ابن رجب - هو ما لم يذكر حكمه بتحليل ولا إيجاب ولا تحريم فيكون مغفواً عنه ولا حرج على فاعله^(١). وتدخل البصمة الوراثية وأشباهاها - إن لم تدخل مع نصوص الأمر بالتداوي والتنشيت من الأمور وغير ذلك من الأحكام العامة في المغفو عنه وبذلك يكون العمل بها مباحاً شرعاً ولا يدخل في دائرة التحريم^(٢). وإذا كان الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع وأنه ينقسم إلى حكم تكليفي يشمل الأحكام الخمسة التي هي متعلق خطاب الشارع للمكلفين وهي الواجب والمندوب والمحرم والمكره والمباح. وخكم وضعي وهو يشمل جعل الشارع الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً. فإنه يمكن القول بأن البصمة الوراثية كسائر أفعال المكلفين تسري عليها الأحكام التكليفية الخمسة المذكورة وفقاً للظروف والملابسات المحيطة بها وتعلقها بفعل المكلفين الذي يختلف من حال إلى آخر ومن شخص إلى آخر. ويمكن توضيح ذلك فيما يلي:

أولاً: الأحكام التكليفية للبصمة الوراثية:

قد يكون العمل في مجال البصمة الوراثية واجباً إذا كانت هي السبيل لبيان ومعرفة الحقيقة وإذا تعينت طريقاً لرد حق أو تبرئة مظلوم وإذا تعينت

(١) العلامة ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم طبعة دار السلام للطباعة والنشر القاهرة الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ج ٢ ص ٨١٧-٨١٩، ٨٣٣، ٨٣٤.

(٢) د/سعد الدين هلال المرجع السابق ص ١٠٩.

على بعض المتخصصين فإنه يجب عليهم العمل بها لتحقيق النفع للأمة.
وقد يكون العمل بها حراماً إذا استغلت استغلالاً سيئاً وترتب عليها ظلم
أو ارتكاب محرم أو إفساد في الأرض أو أثرت على استقرار المجتمع.
وقد يكون العمل بها مندوباً إذا ترتب على العمل بها منافع وفوائد
للمجتمع دون أن يكون في ترك العمل بها مضار وتدخل في قوله تعالى:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.
[الحج: ٧٧]

وقد يكون العمل بها مكروهاً إذا كان العمل بها يترتب عليه ثمة ضرر ولو
قليل. وقد يكون العمل بها مباحاً إذا اعتادها الناس ولم يكن بها ضرر عليهم.
ثانياً: الأحكام الوضعية للبصمة الوراثية:

الحكم الوضعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء أو وضعه
سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو باطلاً أو فاسداً أو عزيمة أو رخصة
وإذا كان الحكم التكليفي يتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين فإن الحكم
الوضعي يتعلق بالأشياء المادية الحسية.

والحكم الوضعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: سبب، وشرط ومانع فإذا وجد
السبب وتحقق الشرط وزال المانع ترتب على الفعل الأثر الشرعي والتكليف
الذي ارتبط به. فمثلاً دخول الوقت بالنسبة للصلاة سبب لوجوبها والوضوء
شرط لصحتها والحيض وزوال العقل مانع من أدائها فإذا مضى على
الشخص وقت الصلاة وهو غير عاقل أو كانت المرأة حائضاً فإن الصلاة لا
تجب عليهما وهكذا.

وبعد أن ثبت علمياً أن البصمة الوراثية ذات نتائج يقينية وأنها محقق
الهوية الأخير للإنسان فإنها وفقاً لذلك تتردد من ناحية التكليف الفقهي
الأصولي بين كونها سبباً وشرطاً ومانعاً^(١).

(١) د/سعد الدين هلالی المرجع السابق ص ٢٢٩ وما بعدها.

أولاً: البصمة الوراثية سبباً شرعياً:

البصمة الوراثية تمثل إثباتاً للهوية الحقيقية للشخص ومن يأتي من صلبه وهي بذلك تعد سبباً شرعياً لما يترتب على إثبات هوية وحقيقة الإنسان من آثار إذا لم يوجد مانع من ذلك.

والفقهاء القدامى قد اعتبروا اكتشاف الهوية الحقيقية للإنسان سبباً شرعياً تترتب عليه كثير من الأحكام كالتالي:

١- أنه إذا ثبت أن الزوجة أختٌ لزوجها من النسب أو الرضاع فإن ذلك يكون سبباً شرعياً لوجوب الاقتراق بينهما.

يقول ابن رشد المالكي: «من الأنكحة الفاسدة ما اتفقوا على فسخه قبل الدخول وبعده.. مثل أن ينكح محرمة العين»^(١). وهذا ينطبق على الأخت نسباً ورضاعاً.

ويقول صاحب مجمع الأنهر الحنفي: «وإنما يثبت الرضاع بما يثبت به المال أي بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لأن في إثباته زوال ملك النكاح»^(٢). كما أن ثبوت الشبه بقول القائف سبب شرعي لإلحاق النسب عند النزاع مع ما يترتب على ذلك من آثار في الميراث والمحارم وغيرها. وكذلك تحقق هوية المفقود واكتشاف حياته سبب شرعي في حقه في الميراث واسترداد زوجته وفي ذلك يقول صاحب مجمع الأنهر: «فإن جاء المفقود أو ظهر حياً حكم له بحقه في الميراث الموقوف له»^(٣). وكتب الفقه مليئةً بمثل هذه النصوص التي تدل على إثبات الهوية سبباً شرعياً يترتب عليه كثير من الأحكام إذا انتفى المانع كمانع الشبهة في درء الحدود إذا ثبتت بها.

وعلى ذلك فيمكن القول بأن البصمة الوراثية وهي ذات دلالة علمية قطعية يقينية في إثبات هوية الإنسان تعد سبباً شرعياً لحسم نزاع النسب

(١) العلامة ابن رشد الأندلسي بداية المجتهد ونهاية المقتصد طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
(٢، ٣) الشيخ/عبد الله بن محمد بن سليمان الشهير بداماد أفندي مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر طبعة دار الطباعة العامر ١٣١٧هـ توزيع دار إحياء التراث العربي ج ١ ص ٣٨٠، ج ١ ص ٧١٣، ج ٢ ص ٥٩.

وفسخ نكاح المحارم والاعتراف بعودة المفقود وغير ذلك من الأحكام^(١).

ثانياً: البصمة الوراثية شرطاً شرعياً:

الشرط في نظر الشرع هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. وهو قد يكون بمقتضى الشرع أو الاتفاق.

ومن المقرر أن السبب إذا كان متوقف التأثير على شرط فلا يصح أن يقع المسبب دون الشرط والبصمة الوراثية من حيث كونها دليلاً حسيماً مادياً في تحديد الهوية الشخصية فإنها تعد شرطاً شرعياً لقبول الأدلة الظنية^(٢). وهناك شواهد كثيرة من أقوال الفقهاء تدل على الاحتكام إلى الدليل الحسي في قبول الأدلة الظنية بمعنى أن شرط قبول الدليل الظني عدم معارضته للدليل الحسي ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: إن ادعاء النسب بالفراش الشرعي - العلاقة الزوجية - مردود إذا لم يصدقه الحس فمع أن الفقهاء أجمعوا على ثبوت النسب بالفراش لحديث عائشة - رضي الله عنها - عن الرسول - ﷺ - : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقالوا: لما كان الفراش الحقيقي - أي كون الزوجة فرساً لزوجها - مبناه الستر والخفاء عدنا قيام حالة الزوجية دليلاً عليه.

ومع هذا فقد أنكر الفقهاء إثبات النسب بالفراش الذي لا يصدقه الحس كما لو أتت الزوجة بالولد لأقل من ستة أشهر من يوم زواجها أو أتت به والزوج صغير غير بالغ أو لم يلتق الزوجان ففي هذه الحالات لا ينسب للزوج، وفي ذلك يقول ابن رشد المالكي: «واتفقوا على أن الولد لا يلحق بالفراش في أقل من ستة أشهر، إما من وقت العقد وإما من وقت الدخول»^(٣). ويقول الشيرازي الشافعي: «إن كان الزوج صغيراً لا يولد لمثله لم يلحقه - أي الولد - لأنه لا يمكن أن يكون منه، وينتفي عنه من غير

(١) انظر ذلك بتوسع د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٢) د/سعد الدين هلال، البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٣.

(٣) ابن رشد، بداية المجتهد المرجع السابق.

لعان... وإن لم يمكن اجتماعهما - أي الزوجين - على الوطاء بأن تزوجها وطلقها عقب العقد أو كانت بينهما مسافة لا يمكن معها الاجتماع انتفى الولد من غير لعان لأنه لا يمكن أن يكون منه... وإن أتت بولد دون ستة أشهر من وقت العقد انتفى عنه من غير لعان لأننا نعلم أنها علقت به قبل حدوث الفراش»^(١).

ويقول صاحب مجمع الأنهر الحنفي: «أقل مدة الحمل ستة أشهر... فإن أتت بولد لأقل من ستة أشهر لا يثبت نسبه لسبق العلوق عن العقد»^(٢).
ويقول في موضع آخر: «ولو مات عنها زوج صبي لم يبلغ اثنتي عشرة سنة وولدت بعد موته فعدتها بالأشهر لا بوضع الحمل لتيقن البراءة من ماء الصغير»^(٣).

ثانياً: أن الإقرار كدليل لا يؤخذ به إذا عارض الحس أو العقل. ومن ذلك قول الشيرازي الشافعي: «إن أقر رجل على نفسه بنسب مجهول النسب يمكن أن يكون منه»^(٤).

ثالثاً: إن الشهادة لا تقبل عند التهمة ومعارضتها للحس والعقل، وفي ذلك يقول صاحب مجمع الأنهر: «وتقبل شهادة المرأة الواحدة في الولادة والبيكاره وعيوب النساء مما لا يطلع عليه الرجال إذا تأيدت الشهادة بالأصل لأنها لو قالت: هي بكر يؤجل القاضي في العنين - صغير الذكر - سنه، لأن شهادتها تأيدت بالأصل وهو البكاره، ولو قالت: هي ثيب لا تقبل، لأنها تجردت عن المؤيد»^(٥).

ومما سبق يتضح أن الفقهاء وضعوا شروط لقبول الفراش الشرعي وشهادة الشهود وقبول الإقرارات ومن أهم تلك الشروط ألا يخالف إيمانهم

(١) الإمام الشيرازي، المذهب طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ ج ٢ ص ١٢٠.

(٢) العلامة داماد أفندي مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٤٧٤، ٤٧٨.

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٤٦٦.

(٤) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٧.

(٥) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ٢ ص ١٨٧.

حساً أو عقلاً، وحيث أن البصمة الوراثية قد ثبتت حقيقتها العلمية ونجح إجراؤها فيمكن القول باعتبارها حكماً حسياً لكونها مشاهدة حقيقية ويجب ألا تعارضها الأدلة الظنية الأخرى. ويمكن عدها شرطاً لصحة الأخذ بالأدلة المعروفة كالفراش والبينه والإقرار إذا كان الأمر يتعلق بإثبات وتحديد الهوية^(١).

ثالثاً: البصمة الوراثية مانعاً شرعياً:

المانع الشرعي: هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، وهو بذلك يكون عكس الشرط لأن الشرط وهو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

وقد علمنا أن البصمة الوراثية تُعد دليلاً حسياً لتحديد هوية الشخص فهي تعد لذلك مانعاً من قبول الأدلة الظنية كالفراش والشهادة والإقرار إذا تعارضت معها. لأن المانع عكس الشرط وما يُعد شرطاً شرعياً لصحة عمل معين يُعد في ذاته مانعاً من الجهة العكسية. فإذا اشترطنا لقبول الإقرار بالشيء أن يكون ممكناً عقلاً وحساً كان عدم الإمكان العقلي هو المانع من قبول الإقرار وما سبق أن ذكرناه من شواهد لبيان العلاقة بين البصمة الوراثية والشرط العكسي يمكن اعتبارها هنا.

وقد جاء في الفقه الحنفي: أن المفقود إذا غاب تسعين سنة من وقت ولادته كانت هذه المدة مانعاً من قبول إدعاء حياته وظهوره، لأن الحياة بعدها نادرة في زماننا ولا عبرة بالنادر وعليه الفتوى^(٢).

وخلاصة الأمر: أن البصمة الوراثية من حيث كونها دليلاً حسياً وعلمياً وقطعياً في تحديد الهوية الشخصية للإنسان تدور بين السبب والشرط والمانع، فتكون سبباً إذا رتب الشارع الحكم على دليل حسي كما في حالة

(١) انظر تفصيلات أقوال الفقهاء وهذا الرأي للدكتور سعد الدين هلالي البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٣٣، ٢٣٩.

(٢) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٣، د/سعد الدين هلالي المرجع السابق ص ٢٤٠.

ثبوت النسب بين المتنازعين في وطء الشبهة مثلاً حيث عدَّ الإسلام الشبه سبباً في ثبوته في هذه الحالة وأمثالها .

وتكون البصمة الوراثية شرطاً في كل ما وضع الشارع لقبوله شرط موافقة الحس والعقل كما في حالة ثبوت النسب بالفراش وكون الزوج لم يبلغ الحلم . وتكون الوراثية مانعاً شرعياً من قبول كل ما وضع له شرط موافقة الحس في تحديد الهوية الشخصية إذا تعارضت البصمة الوراثية معه .

المطلب الثالث

شروط العمل بالبصمة الوراثية

إذا كانت البصمة الوراثية تمثل دليلاً حسياً علمياً قطعياً مبني على التحليل والمشاهدة وأنها تساهم مساهمة كبيرة في إظهار الحقيقة وأنها بحكم الأصل مباحة شرعاً لحصول النفع بها في إقرار الحقوق وإقامة العدل فإنه مع كل ذلك يشترط للعمل بها عدداً دليلاً شرعياً عدة شروط كالتالي:

أولاً: شيوعها وانتشار العمل بها: لأنها لو استمرت عزيزة نادرة ما حازت الرضا والقبول عند الناس ولا شك أن رضاهم معتبر لاستقرار الحقوق حتى أن الفقهاء يقررون في كتبهم في أكثر من موضع أن الحكم للكثير الغالب لا بالقليل النادر وأن الحكم بالمعتاد لا بالنادر^(١).

كما أن الله تعالى اعتبر الرضا في الشهادة فقال جل شأنه: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] (٢).

ثانياً: تحقيق أكبر معدل لليقين في اجراء التحاليل الخاصة بها: كاجراء التحاليل أكثر من مرة والتثبت والتأكد من سلامة الأجهزة ودراية الفنيين في تشغيلها وإجراء التحليل على أكثر من عينة لإمكان المقارنة

(١) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧٠١، ٧١٣، بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٣٥٨.

(٢) البروفيسور إريك لاندر، العلم والقانون ومحقق الهوية المرجع السابق ص ٢١٤، ٢٢٩ د/ سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٣٩، ٢٤٢.

والاطمئنان لسلامة النتيجة.

ثالثاً: القبول العام بها من أهل الاختصاص فلا يقبل الأخذ بالكشف العلمي في مرحلة التجريب وإنما يشترط للعمل بها عبر مرحلة الثبوت والتطبيق.

رابعاً: أن يكون القائمون على إجراء الفحوص والتحليل الخاصة بالبصمة الوراثية عدول ثقة أمناء.

خامساً: أن لا تتدخل المصالح الشخصية والأهواء في هذه الفحوصات.

المبحث الثاني

التطبيق العملي للبصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها

وسنتناول هذا المبحث من خلال مطلبين كالتالي:

المطلب الأول: دور البصمة الوراثية في تحقيق الهوية وإثبات النسب.

المطلب الثاني: دور البصمة الوراثية في إثبات الجريمة.

المطلب الأول

دور البصمة الوراثية في تحقيق الهوية وإثبات النسب

وسنتناول هذا المطلب من خلال فرعين كالتالي:

الفرع الأول: دور البصمة الوراثية في تحقيق هوية الشخص:

لاشك أن تحديد ومعرفة هوية الشخص بصورة حسية قطعية أمر هام حتى يمكن تمييزه عن غيره والبصمة الوراثية تؤدي إلى ذلك بأيسر الطرق فمن خلالها يمكن معرفة صاحب الثلوثات الدموية أو المنوية أو اللعابية وكذلك يمكن معرفة صاحب الأجزاء البشرية من نحو شعر أو جلد أو عظم وهذا يسهل ويساعد كثيراً في معرفة مرتكبي الجريمة والحوادث.

كما أن ذلك يعمل على منع كثير من الناس من انتحال وتقمص شخصيات أخرى يزورون في أسمائهم وفي بطاقات جواز سفرهم وصورهم الفوتوغرافية ويمكن تفادي كل ذلك بإثبات البصمة الوراثية لهم في بطاقاتهم وجواز سفرهم وإنشاء مركز أو بنك للمعلومات خاص بالبصمة الوراثية.

والشرع الإسلامي يحث على الحق وإجراء العدل بين الناس ومن المسائل الشرعية التي اهتم بها الفقه الإسلامي باعتبار أنها تقوم على تحقيق هوية الشخص وما يترتب على ذلك من آثار: مسألة المفقود ومن في حكمه:

والمفقود: هو البعيد عن أهله ولا يعلم مكانه ولا حياته ولا موته^(١). أو هو الغائب في بلاد الإسلام ولم يعلم له موضع في غير مجاعة ولا وباء^(٢). وقد اختلف الفقهاء في الحكم الاعتباري للمفقود من حيث حياته أو موته حتى يمكن التصرف في أمواله وإخلاء سبيل زوجته اختلافاً كثيراً والسبب في هذا الاختلاف كما يقول ابن رشد المالكي معارضة استصحاب الحال للقياس، ذلك أن استصحاب الحال يوجب أن لا تتحل عصمة الإلموت أو طلاق حتى يدل الدليل على غير ذلك وأما القياس فهو تشبيه الضرر اللاحق للزوجة في غيبته بالإيلاء والعنه فيكون لها الخيار كما يكون في هذين^(٣) ويمكن إجمال أقوال الفقهاء في ذلك إلى ما يأتي:

أولاً: بعض الفقهاء يذهب إلى أن المفقود يحكم بموته بعد أربع سنوات من يوم رفع أمره إلى الحاكم فإن لم يظهر حكم بموته ويسري هذا الحكم في حق زوجات المفقود وأمواله وإلى هذا ذهب الشافعية في القديم ورواية عند الحنابلة وبه قال مالك في شأن زوجة المفقود لا أمواله وروي عن ابن عباس وحكى فيه ابن المنذر الإجماع، فقال: «أجمعوا على أن المفقود عليها زوجها ينفق عليها من ماله في العدة بعد الأربع سنين أربعة شهور وعشراً»^(٤).

ثانياً: يذهب البعض الآخر من الفقهاء إلى أن المفقود في حكم الأحياء ولا يحكم بموته إلى أن يمضي من عمره مدة لا يعيش إلى مثلها غالباً.

وإلى هذا ذهب الحنفية والشافعية في الجديد ورواية عن الحنابلة وروي عن علي وابن مسعود وهو مذهب الإمام مالك في شأن أموال المفقود

(١) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٢.

(٢) العلامة أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المصري، كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني طبعة محمد على صبيح بالأزهر سنة ١٣٨٣هـ سنة ١٩٦٣م ج ٢ ص ٨٣.

(٣) بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٥٢، د/سعد الدين هلال المرجع السابق ص ٢٦١.

(٤) المذهب المرجع السابق ج ٢ ص ١٤٦، العلامة ابن قدامة المقدس، المقنع في فقه الإمام أحمد وحاشيته طبعة مكتبة الرياض الحديثة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ج ٢ ص ٤٤٣، الإمام البيهقي، السنن الكبرى طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الهند سنة ١٣٥٤هـ ج ٧ ص ٤٤٥، الإمام ابن المنذر، الإجماع طبعة دار طبعة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ سنة ١٩٨٢م ج ٩٥ رقم ٣٧١.

فقط دون زوجاته لأن الإمام مالك يفرق في حكم المفقود بين أمواله وزوجاته فيقرر أن يُعد ميتاً بعد أربع سنين من تاريخ رفع أمره للحاكم أما سائر الفقهاء فإنهم يساوون بين أموال المفقود وزوجاته.

واختلف أصحاب هذا المذهب في تقدير المدة التي يعيش إلى مثلها غالباً فقليل: سبعون سنة وقيل: ثمانون سنة وقيل: تسعون وقيل مئة وقيل يفرض إلى رأي الإمام لأنه يختلف باختلاف الأشخاص^(١).

ومن المتصور عقلاً أن يأتي المفقود بعد مدة كبيرة تتغير فيها هيأته أو يموت من يعرفه من أقاربه ولذلك تحدث الفقهاء عن إثبات حضور المفقود حتى لا ينتحل أحد شخصيته بقصد الاستيلاء على ماله أو الاعتداء على زوجته خاصة إذا طالت مدة غيابه وتغيرت هيأته واشتروا لإثبات حياته شهادة العدول أو غيرها من أدلة الإثبات بشرط أن لا يكون ذلك بعد مضي زمن لا يعيش إليه أقرانه، لأن الحياة بعدها نادرة ولا عبرة للنادر^(٢).

ويقول ابن خلف المالكي: «ترفع زوجة المفقود أمرها إلى الحاكم ليكشف لها عن خبره»^(٣).

ويقول الشيرازي: «أن شهد عند القاضي شهود - أي بحياة المفقود أو الموت - وأرتاب بهم فالمستحب أن يسألهم عن تحمل الشهادة ويفرقهم ويسأل كل واحد منهم على انفراد عن صفة التحمل ومكانه وزمانه»^(٤).

وهذه النصوص توضح أنه يجب التحري والكشف عن هوية المفقود إذا حضر والتثبت من شخصيته حتى لا يحصل على ماليس له بحق وفي هذه الحالة وأمثالها فإن البصمة الوراثية يمكن الاستفادة منها للتأكد من شخصية هذا المفقود خاصة إذا لم يكن هناك أدلة أخرى أو إذا كانت هناك أدلة أخرى ظنية محل شك وريبة.

(١) انظر مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٢، بداية ج ٢ ص ٥٢. كفاية الطالب الرياني ج ٢ ص ٨٣، المذهب

ج ٢ ص ١٤٦، المقنع وحاشية ج ٢ ص ٤٤٣.

(٢) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٧١٣.

(٣) كفاية الطالب الرياني المرجع السابق ج ٢ ص ٨٣.

(٤) المذهب المرجع السابق ج ٢ ص ٢٩٦.

الفرع الثاني: دور البصمة الوراثية في إثبات النسب أو نفيه: أولاً: دور البصمة الوراثية في إثبات النسب:

يعد النسب في الإسلام من أهم الأمور الاجتماعية وأخطرها على الإطلاق ذلك أنه بالنسب الصحيح يعرف الإنسان أباه وأمه وأجداده وأعمامه وأخواله وإخوانه وأولاده وسائر أفراد عائلته خاصة وأن الإسلام رتب على النسب حقوقاً وواجبات منها ما يتعلق بالزواج كالمحرمات ومنها ما يتعلق بحقوق الأقارب من نفقة وميراث وخلافه.

وقد أجمع الفقهاء على أن الولد ينسب لوالده إذا جاء ثمرة لزواج صحيح شرعاً أو جاء عن طريق الوطء بشبهه أما ولد الزنى فأجمع جمهور الفقهاء على أنه ينسب لأمه ولا نسب له إلى الزاني^(١).

ولأن إثبات النسب يتعلق به حق لله تعالى يتمثل في إقرار الحق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥] وحق للوالدين في انتساب ولدهما لهما ولحوقه بهما وهذا أمل كل أبوين لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٨٩] .

وحق للولد في الانتساب إلى أبوين معلومين وفي النفقة والميراث وغيرهما لقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وقال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] .

ولأهمية النسب ولتعلق هذه الحقوق الثلاثة به أتجه الإسلام إلى التوسعة في طريقة إثباته تشوفاً إلى الأطفال برعاية والديهم ومنعاً من ظلم ووجود الأبوين أو أحدهما لولدهما .

(١) مجمع الأنهر المرجع السابق ج ١ ص ٣٢٩، بداية المجتهد المرجع السابق ج ٢ ص ٣٥٨، فتح القدير ج ٣ ص ٢٦٢، حاشية الدسوقي طبعة عيسى الحلبي مصر ج ٤ ص ٣١٩.

وأشهد هذه الأدلة: قيام حالة الزوجية والبينه أو الشهادة والإقرار، والاستفاضة، والقيافة^(١).

أولاً: قيام حالة الزوجية:

يعبر الفقهاء على قيام حالة الزوجية بقولهم دليل الفراش أي كون المرأة فرشاً لزوجها، ولذلك يقول الشيرازي الشافعي: «إذا تزوج امرأة وهو ممن يولد لمثله وأمكن اجتماعهما على الوطء وأتت بولد لمدة يمكن أن يكون الحمل منها لحقه في الظاهر لقوله ﷺ: «الولد للفراش» ولأن مع وجود هذا الشرط يمكن أن يكون الولد منه وليس هاهنا ما يعارضه ولا ما يسقطه فوجب أن يلحق به»^(٢).

وبذلك يتضح أنه لا يقتصر في إثبات النسب على حقيقة الفراش وهي الجماع والوطء فقط وإنما يثبت النسب كذلك بمظنة الفراش وهو قيام حالة الزوجية الذي يمكن حدوث الجماع والوطء فيها.

ثانياً: البينة أو الشهادة:

والمراد بالبينة أو الشهادة: الشهود، وهو أن يشهد عدلان على أن فلان ابن فلان من نكاح صحيح وفقاً لرأي جمهور الفقهاء (المالكية والشافعية والحنابلة)^(٣)، وشهادة رجل وامرأتين بذلك وفقاً لرأي الأحناف^(٤).

ثالثاً: الإقرار:

والمراد بالإقرار: أن يعترف الشخص بأن المولود منه وابناً له. واشترط الفقهاء لحجية الإقرار بالنسب أن يكون المقر به مجهول النسب وان لا ينازعه فيه منازع لأنه لو نازعه أحد فقد تعارض الإقراران وإذا تعارضا تساقطا: إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر، وقال صاحب فتح

(١) د/ سعد الدين هلاي البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٩٧.

(٢) المهذب للشيرازي المرجع السابق ج ٢ ص ١٢٠.

(٣) بداية المجتهد ج ٢ ص ٤٦٥ / المهذب للشيرازي ج ٢ ص ٢٣٣، المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة المقدسي ج ١٢ ص ٦.

(٤) فتح القدير المرجع السابق ج ٦ ص ٧.

القدير الحنفي: إنه يجوز الإقرار بنسب ولد الملاعنة لإمكان كونه وطئها بشبهة^(١)، كما يشترط إمكان صدق الإقرار عقلاً فلا يقبل إقرار شخص بنسبة ولد إليه يساويه في السن.

رابعاً: الاستفاضة:

والمراد بالاستفاضة: الشهادة بالسماع وتعني اشتهاً الأمر بين الناس حتى يصير معروفاً بينهم ويقول جمع كبير من الناس سمعنا أن فلانا ابن فلان^(٢).

خامساً: القيافة:

والقيافة في اللغة مصدر بمعنى تتبع أثره ليعرفه، والقائف هو الذي يتتبع الآثار ويعرفها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه^(٣).

وقيل هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود^(٤). وفي الاصطلاح: يقول ابن رشد: القافة عند العرب هم قوم كان عندهم معرفة محصول تشابه أشخاص الناس^(٥) فالقائف هو ما يطلق عليه في هذا العصر خبير.

ويكفي لإثبات النسب واحد من هذه الأدلة فإذا ما تعارضت الأدلة فيقدم أقواها فيقدم دليل الفراش الذي هو قيام حالة الزوجية على الشهادة العادلة وتقدم الشهادة العادلة على الإقرار ويقدم الإقرار على الاستفاضة وشهادة التسامع.

وإذا ما تعارض دليلان متساويان فإنه يحتكم في النسب إلى القيافة وفي جميع الأحوال فإنه يشترط في أدلة إثبات النسب أن لا تخالف دليلاً حسياً أو عقلياً أو شريعياً فلو كان الزوج صغيراً ابن سبع سنين وأتت زوجته

(١) فتح القدير ج ٣ ص ٢٦٢.

(٢) المغني مع الشرح الكبير المرجع السابق ج ١٢ ص ١٢٣.

(٣) ابن منظور لسان العرب، المعجم الوسيط مادة: قوف.

(٤) العلامة الجرجاني، التعريفات طبعة دار الريان للتراث سنة ١٤٠٣ هـ سنة ١٩٨٢ م ص ١٧١.

(٥) بداية المجتهد ج ٢ ص ٣٥٩.

بولد فلا عبرة للفراش ولا ينسب الولد إليه وكذلك لو أقر شخص بأن فلانا ابنه وهو يقاربه في السن فلا يقبل إقراره.

وحرصاً من الإسلام على إقرار الحقوق واستقرار المعاملات في المجتمع فقد حصن النسب المستقر والثابت بأدلتها الشرعية ومنع العبث به فقال النبي ﷺ: «الولاء لحمه كحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث» رواه الحاكم وصححه ابن حبان^(١)، ولا يجوز لأحد الوالدين أن يبطل نسب الولد بعد ثبوته واستقراره بأي حال لقوله ﷺ: «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولم يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله عنه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين» رواه أبو داود والنسائي وأبن ماجة وصححه ابن حبان^(٢)، وعن عمر رضي الله عنه قال: «من أقر بولده طرفة عين فليس له أن ينفيه»^(٣)، يقول الصنعائي: في هذا دليل على أنه لا يصح نفي الولد بعد الإقرار به، وهو مجمع عليه^(٤)، وكما لا يجوز لأحد الوالدين نفي الولد عنه كذلك لا يحل لولد أن ينفي نسبه من أبيه فقد أخرج البخاري عن سعد بن أبي وقاص أن النبي صلي الله عليه وسلم قال: «من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام».

وبناء على ما سبق فإنه لا يجوز لمن عرف نسبه بوجه من الوجوه الشرعية أن يطلب تحقيق نسبه بطريقة القيافة أو ما يشبهها كالبصمة الوراثية.

منزلة البصمة الوراثية بالنسبة للأدلة الأخرى في إثبات النسب:

بالنظر لأدلة ثبوت النسب السابقة وهي قيام حالة الزوجية والبيئة والإقرار والاستفاضة أو شهادة التسامع والقيافة يتضح لنا أن البصمة

(١) الإمام الصنعائي سبل السلام طبعة دار الحديث ١٩٧٩م ج ٣ ص ٨٠٦ رقم ٨٤٩.

(٢) سبل السلام المرجع السابق ج ٣ ص ١١٢٠ رقم ١٠٣٤.

(٣) سبل السلام المرجع السابق ج ٣ ص ١١٢١ رقم ١٠٣٥.

(٤) سبل السلام المرجع السابق ج ٣ ص ١١٢١ رقم ١٠٣٥.

الوراثية تلتقي مع القيافة في عدة جوانب فالقيافة علم من العلوم يقوم على معرفة الشبه بين الولد والوالدين على أساس الصفات الظاهرة أو الباطنة وكذلك البصمة الوراثية فإنها تقوم بمعرفة الشبه بين الولد ووالديه ولكن عن طريق النمط الوراثي لحامض النووي DNA حيث ثبت علمياً أن الحامض النووي متطابق تماماً في كل خلايا الجسم كما ثبت أن هذا الحمض يضم سته وأربعين كروموزوماً نصفها من الأب ونصفها من الأم وعلى ذلك فيمكن القول بأن البصمة الوراثية نوع من القيافة وإن تميزت عليها بدقة نتائجها لدرجة اليقينية وبالبحث في خفايا وأسرار الحامض النووي.

وعلى ذلك فإن أدله ثبوت النسب من الفراش الذي هو قيام حالة الزوجية والبيئة أو الشهادة والإقرار إذا وجدت كلها أو بعضها فإنها تقدم على البصمة الوراثية أو القيافة أما إذا حدث تعارض وتنازع بين الأدلة المتساوية فإنه يحتكم إلى البصمة الوراثية في هذا العصر حيث أنها حلت محل القيافة.

وإذا كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - قد أقر القيافة وهي طريقة بدائية لبيان الشبه لحديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: «أن الرسول - ﷺ - دخل علي مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال ألم تري إلى مُجَزَز المدلجي؟ نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة بن زيد فقال «هذه الأقدام بعضها من بعض» رواه البخاري ومسلم ذلك أن الناس كانوا يقدحون في نسب أسامة لأنه كان أسود شديد السواد وكان زيد أبيض شديد البياض، فسرور النبي بقول القائف إقرار من الرسول بجواز القيافة وأنه يثبت بها النسب، ولحديث أنس رضي الله عنه: أن - النبي صلى الله عليه وسلم - قال في قصة المتلاعنين: «أبصرها فإن جاءت به أبيض سبطاً فهو لزوجها وإن جاءت به أكحل جعداً فهو للذي رماها به»^(١).

(١) السبط هو الكامل الخلق من الرجال. والأكحل: هو الذي منابت أجفانه كلها سود كأن فيها كحلاً، والجعد: هو من الرجال القصير. انظر سبل السلام ج ٣ ص ١١٧.

فجاءت به على الوصف المكروه، فقال: «لولا الإيمان لكان لي ولها شأن»
أخرجه البخاري ومسلم.

فإذا كان رسول ﷺ قد أقر القيافة كما سبق فإنه من باب أولى يجوز
العمل بالبصمة الوراثية والتي هي قائمة على الحس والمشاهدة ونتائجها
يقينية ودقيقة^(١).

ويذهب البعض إلى أكثر من ذلك مقررًا أن اشتراط الفقهاء القائلين
بمشروعية القيافة ووجوب العمل بها وقوع التنازع في الولد نفيًا أو إثباتًا
وعدم وجود دليل يقطع هذا التنازع كما إذا ادعاء - أي الولد - رجلان أو
امرأتان وكما إذا وطئ رجلان امرأة بشبهه وأمكن أن يكون الولد من
أحدهما وكل منهما ينفيه عن نفسه أو يثبتته لنفسه فإن الترجيح يكون
بالقيافة إنما كان سببه أن القيافة أضعف أدله الإثبات في النسب من
الفراش والبيئة والإقرار فإذا وجد دليل من هذا دون معارض لم يكن هناك
وجهه للعمل بأضعف منه أما الوضع بالنسبة للبصمة الوراثية فإنه إذا ثبت
حقاً إنها أقوى الأدلة على الإطلاق مع تحقيق سبب النسب بالنكاح فقد
انتفت العلة التي من أجلها تأخرت القيافة عن غيرها من الأدلة^(٢).

دور البصمة الوراثية في إثبات نسب مجهولي النسب:

وتظهر القيمة العلمية للبصمة الوراثية بعد كونها أساساً في رفع النزاع
وقطعه في حالة إدعاء أكثر من شخص نسبة الولد إليه أو ادعاء الواطئ
بشبهة وغير ذلك من النزاعات فإن البصمة الوراثية تسهم مساهمة كبيرة
في إثبات نسبه.

(١) انظر ذلك د/حسن علي الشاذلي البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة الفقهية
الحادية عشرة المنبثقة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ٢٣-٢٥ جمادى الآخر ١٤١٩ هـ
الموافق ١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨ م ص ٢٧، الشيخ محمد السلامي إثبات النسب بالبصمة الوراثية بحث مقدم للندوة
السابقة ص ١٧ د/سعد العتري - البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات النسب. بحث مقدم للندوة السابقة
ص ١٤، ١٥.

(٢) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ١٩٠.

فمجهول النسب باليقين ليس معدوم النسب فكثيرا ما يكون أهله من جيرانه أو بلدته وقد يكون ضائعاً من أهله وهم في سبيل البحث عنه يبذلون الغالي والنفيس.

ولتشوف الشارع الحكيم لإثبات النسب رعاية لحق الصغير فيمن يكفله وينفق عليه ويحمل أسمه فإن جمهور الفقهاء قرروا أن ينسب مجهول النسب لكل من يدعيه دون اشتراط الفراش لاحتمال كونه من وطىء بشبهه ويكتفي في ذلك باشتراط الإمكان العقلي وعدم وجود منازع. فلا يقبل نسب طفل لصبي في العاشرة من عمره ولا نسب شخص إلى من يقاربه في العمر.

فإذا كان هناك أكثر من مدعي فهذا يأتي دور البصمة الوراثية التي تحدد الصفات الوراثية للإنسان فيعرف من خلالها صدق المدعين من كذبهم كما أنه يمكن معرفة أهل مجهول النسب بأجراء البصمة الوراثية على المشتبه فيهم.

وبذلك تساهم البصمة الوراثية في حل مشكلة اجتماعية خطيرة هي مشكلة مجهول النسب^(١)، وعلى كل حال فالبصمة الوراثية تعد في نظرنا دليلاً علمياً حسيماً يقبله الشرع في إثبات النسب بالإضافة إلى الأدلة الأخرى طالما وجد سبب النسب سواء بالنكاح أم بالوطىء بشبهه أو كان الشخص مجهول النسب خاصة وأن البصمة الوراثية تقوم بنتائجها على المشاهدة الحسية لصورة واقعية حقيقية للصفات الوراثية للإنسان والتي تتطابق في نصفها مع الأم الحقيقية، ونصفها الآخر مع الأب الطبيعي.

ثانياً: دور البصمة الوراثية في نفي النسب:

انتهينا فيما سبق إلى أن نسب الطفل إذا ثبت بدليل شرعي فإنه لا يجوز نفيه بحال لا من أحد الأبوين ولا من الابن كما لا يجوز نقله للغير، والأصل في ذلك قوله - ﷺ - : «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٤٠٢، ٤٠٣.

فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله الجنة وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤس الأولين والآخرين يوم القيامة» أخرجه أبو داود والنسائي وأبن ماجة، وقوله ﷺ: «من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام» رواه البخاري ومسلم.

ومع هذا الأصل المعتبر شرعاً فقد أجاز الإسلام-دفعاً للأنساب الباطلة - للزوج أن ينفي نسب ما تلده زوجته إليه إذا تيقن أن الولد ليس منه إذا لم يكن لديه دليل على اتهام زوجته وذلك بطريق واحد وهو «اللعان» وبه - أيضاً - ترفع الزوجة عن نفسها حد الزنا^(١).

واللعان أيمان خمسة لكل من الزوجين يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور] (٢).

والسؤال: هل يمكن للبصمة الوراثية أن تحل محل اللعان في نفي النسب؟ والجواب: عن ذلك أنه إذا كانت هناك علاقة زوجية قائمة فإنه لا ينفي النسب إلا باللعان وإنما تكون البصمة الوراثية دليلاً مكماً فقط بمعنى أن الزوج لو لاعن زوجته ثم جاءت نتيجة البصمة الوراثية بعد إجراء اللعان بنفي النسب - أي أن الحامض النووي DNA للطفل غير متطابق مع الحامض النووي للزوج - فإنه ينفي في هذه الحالة إقراراً للحق ودفعاً للأنساب الباطلة أي أنه لا بد من إجراء اللعان لنفي النسب حتى ولو كانت نتيجة البصمة الوراثية تؤيد الزوج في نفي النسب أما إذا جاءت البصمة الوراثية بثبوت نسب الطفل إلى الزوج - بأن يتطابق الحامض النووي للطفل مع

(١) د/نصر فريد واصل. أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام طبعة المكتبة التوفيقية سنة ١٩٩٩م ص ٤٧ وما بعدها.

(٢) د/نصر فريد واصل أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام المرجع السابق ص ٦٣.

الحامض النووي للزوج - فإنه لا ينفي نسب الطفل حتى ولو لاعن الزوج لأن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية لحق الصغير خاصة وان نتائج البصمة الوراثية دقيقة و يقينية قطعية ولخربا الذمم عند بعض الناس في هذا العصر فقد يكون باعث الزوج الكيد لزوجته، وفي ذلك إقرار للحق واستقرار للأوضاع في المجتمع.

ويرى البعض أنه إذا ثبت يقينيا بالبصمة الوراثية أن الحمل أو الولد ليس من الزوج فما وجه إجراء اللعان؟ إلا أنه يكون لحق الزوجة في نفي الحد عنها لاحتمال أن يكون حملها بسبب وطء بشبهه. فإذا ثبت عن طريق البصمة الوراثية أن الولد من الزوج وجب عليه حد القذف^(١).

إقرار دار الإفتاء المصرية العمل بالبصمة الوراثية في إثبات النسب:

وتقديرًا للعلم وإيماناً بأن الشريعة الإسلامية تقبل كل نتاج علمي يخدم البشرية فقد طبقنا واستندنا إلى تحليلات البصمة الوراثية الحامض النووي DNA في إثبات النسب في القضايا المعروضة علينا بهذا الشأن من المحاكم المختلفة ومن ذلك القضية رقم ٦٣٥ لسنة ١٩٩٥ شمال القاهرة والتي تتمثل وقائعها في الآتي:

أطلعنا على كتاب نيابة القاهرة الكلية للأحوال الشخصية للولاية على النفس الدائرة ١٦ كلي شمال القاهرة الواردة إلينا برقم ٨٨٨ بتاريخ ٢٠٠١/٧/٢، والمرسل معه صورة ضوئية من أوراق الدعوى رقم ١٩٩٥/٦٣٥ نفي نسب المرفوعة من/عبد الشافي - ضد منال والذي تطلب فيه النيابة رأي دار الإفتاء المصرية في هذه الدعوى على ضوء ما جاء بمذكرة السيد المستشار/رئيس الدائرة المذكورة ونفيد بالآتي:

أولاً: أنه بمطالعة أوراق الدعوى المشار إليها تبين لنا أن من بين أوراقها صورة من عريضتها المودعة قلم كتاب المحكمة بتاريخ ١٩٩٥/٢/٢٥ جاء

(١) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٣٥١.

بها: «أنه بناء على طلب/عبد الشافي أعلنت السيدة/منال أنه بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤ قد عقد زواج الطالب على المعلن إليها البكر بولاية والدها وأن الطالب دخل بالمعلن إليها بتاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤ بعد حفل زفاف حضره الأهل والأصدقاء وأنه عند دخوله بالطالبة المعقود عليها - البكر - تعثر ذلك أكثر من مره لاستشعاره بخوفها ثم وجدها بعد عدة محاولات ليست بكرا .

كما جاء بها - أيضا - «وأنه لما كان الثابت أيضا أنه وبعد مرور فترة طويلة من تاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤ وهو تاريخ الدخول، وحتى في غضون أواخر شهر ديسمبر ١٩٩٤ وخلال تلك الفترة وأنا - أي الطالب - أرى متاعب صحية تتاب المدعى عليها والتي لم تعلمنى إلا بكونها مجرد آلام بالبطن حتى فوجئت بأنها حاملا وفي أواخر الشهر السابع، وأنه لم يتبق على وضعها وولادتها سوى شهر ونصف الشهر، فكيف تزف إلى في ١٧/١٠/١٩٩٤م أي منذ ثلاثة أشهر وهي حامل في شهرها السابع والذي قرب على الانتهاء، وأنه بمواجهتها بذلك إذا بها لا تبالي وإزاء ما تقدم فإن المدعى عليها كانت حاملا في شهرها الرابع حال دخول الطالب بها ويكون هذا الحمل ليس من الطالب ولا ينسب إليه ويطلب في ختام عريضة الدعوى الحكم له بإنكار نسب ما تحمله المدعى عليها وذلك لتأكده وبقينه أنه حال دخوله عليها كانت تحمل هذا الذي في أحشائها».

وقد أودعت صحيفة هذه الدعوى بقلم كتاب محكمة الأحوال الشخصية المذكورة بتاريخ ٢٥/٢/١٩٩٥، وتداولت الدعوى بالجلسات، ومثلت المدعى عليها أمام المحكمة وقررت أن الطالب «المدعى» دخل بها في تاريخ العقد ١٠/٢/١٩٩٤ وليس ١٧/١٠/١٩٩٤ كما يدعي المدعى وقدمت المدعى عليها صورة ضوئية من شهادة ميلاد الصغيرة ثابت بها ميلادها في ١٩/٣/١٩٩٥م.

وبجلسة ١٥/٧/١٩٩٦ اشهد المدعى كل من: ١- محمد؛ ٢- أيمن.

فشهد الأول أنه زميل عمل للمدعى، وأن المدعى قد دعاه إلى حضور

حفل الشبكة وعقد القرآن بمسجد الفتح وكان ذلك بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤م، وبعد عقد القران قاموا بتوصيل العروس إلى منزل والدها، والمدعي رجع إلى منزل والدته وحضر بعد ذلك حفل الزفاف بتاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤م، وقد شهد على قائمة المنقولات وأنه لا يعرف ما إذا كان المدعي قد دخل أو أختلى بالمدعى عليها قبل الزفاف من عدمه وأنه لم يعلم بإنجاب المدعى عليها إلا اليوم خارج الجلسة، وقال الشاهد الثاني: أنه كان زميل عمل للمدعي، وشهد بمضمون ما شهد به الأول، وبذات الجلسة السابقة أشهدت المدعى عليها كل من «١» أحمد «٢» ياسين فشهد الأول أنه جار لوالد المدعى عليها، وأن المدعي زوج للمدعى عليها وأن عقد القران والدخلة تما في ١٠/٢/١٩٩٤م وأنه حضر ذلك، وقام بتوصيل المدعي والمدعى عليها إلى منزل الزوجية والذي هو شقة شقيق المدعى عليها "أيمن" وكان المدعي يقيم فيها ويتردد على المدعى عليها على فترات وقال الشاهد الثاني أنه جار - أيضا - وشهد بمضمون ما شهد به الشاهد الأول.

وتداولت الدعوى بالجلسات وانتهى الحكم فيها بتاريخ ٣٠/٣/١٩٩٨ باتخاذ طريق الملاعنة بين طرفي الدعوى، وبجلسة ١١/٥/١٩٩٨ مثل طرفي الدعوى بشخصيهما أمام المحكمة وقامت المحكمة بتوجيه يمين اللعان إليهما وقاما بتأدية اليمين، وإزاء طلب المدعى عليها بجلسة ١٥/٦/١٩٩٨ إحالة المولودة مع المدعي للطب الشرعي حكمت المحكمة بجلسة ٢٧/٧/١٩٩٨م بإحالة الطالب والمدعى عليه والصغيرة للطب الشرعي لبيان ما إذا كانت هذه الصغيرة المسماة «بسنت» نجلة المدعى من عدمه إن أمكن.

وقد انتهى رأي مصلحة الطب الشرعي المحدد في ١٩/٤/٢٠٠١ بعد إجراء الفحوصات العملية اللازمة لإثبات أو نفي نسب الطفلة «بسنت» إلى السيد/ عبد الشافي إلى أنه من نتائج التحاليل التي أجريت جميعها بالإدارة المركزية للمعامل الطبية الشرعية والخاصة بمجموعات فصائل الدم الرئيسية والفرعية، وكذلك التحاليل الخاصة بالحامض النووي (DNA) وجد

أن الطفلة تحمل العوامل الوراثية مناصفة بين المدعو/عبد الشافي والمدعوة/منال، وعليه يمكننا القول أن الطفلة/بسنت هي ثمرة زواج المدعي/عبد الشافي، من المدعى عليها/منال، أي أنه لا يوجد ما يمنع من نسب الطفلة - بسنت - إلى المدعو/عبد الشافي، والمدعوة/منال.

وبجلسة ٢٠٠١/٤/٣٠ قررت المحكمة عرض الدعوى على دار الإفتاء المصرية لبيان الحكم الشرعي فيها على ضوء ما تقدم من شهادة الشهود ويمين اللعان وتقرير الطب الشرعي.

ثانياً: أنه بمراجعة أقوال الفقهاء في مسألة النسب واللعان تبين لنا الآتي:
أولاً: أن نسب الولد إلى أبيه يثبت بواحد من ثلاثة: الفراش أو الإقرار أو البينة والمراد بالفراش الذي يثبت به النسب هو كون المرأة فراشا للرجل في ظل العلاقة الزوجية الثابتة بعقد الزواج الصحيح فأية امرأة حملت في وقت كانت فيه زوجة لمن يصح أن يولد له فإن نسب من تلده يكون لزوجها بدون حاجة إلى أن يقر زوجها بأبوته له وبدون حاجة إلى أن تأتي هذه الزوجة ببينة على أن هذا الولد منه لقوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

ثانياً: بنى الفقهاء أحكام ثبوت النسب بالفراش على ثلاث أصول هي:
الأصل الأول: إمكان حمل المرأة من زوجها صاحب الفراش كأن يكون الزوج مراهقاً أو بالغاً قادراً على المعاشرة الزوجية وأن يحدث التلاقي بين الزوجين فإن كان الزوج صغيراً لا يتأتى منه الحمل أو لم يحدث تلاقي بين الزوجين بأن كان كل منهما في مكان بعيد عن الآخر فإنه لا ينسب إليه الولد وقد أشار إلى ذلك قانون الأحوال الشخصية رقم ١٩٢٩/٢٥ في المادة الخامسة عشرة التي تقرر أنه «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها».

الأصل الثاني: أن تأتي الزوجة بالولد بعد أقل مدة للحمل: وهي ستة أشهر وذلك من تاريخ عقد الزواج الصحيح ومن تاريخ الدخول في عقد الزواج الفاسد لقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا

وَوَضَعْتَهُ كَرَهَا وَحَمَلَهُ وَفَصَّالَهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴿[الأحقاف: ١٥]﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَّالَهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤].

فدلت الآيتان على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذ أنه يكون الفصل في عامين فيكون المتبقي من الثلاثين شهرا هو ستة أشهر هي أقل مدة للحمل.

الأصل الثالث: أن لا تأتي به الزوجة بعد أكثر مدة الحمل من تاريخ آخر لقاء لها بزوجها: وذهب الإمام أبي حنيفة إلى أن أكثر مدة الحمل سنتان بينما ذهب الأئمة مالك والشافعي وأحمد إلى أن أكثر مدة الحمل أربع سنين وقال محمد بن الحكم المالكي أن أقصى مدة الحمل سنة قمريه.

وقال الظاهرية أن أقصى مدة الحمل تسعة أشهر: والحق في هذه المسألة أن هذه التقديرات لم تبني على النصوص الشرعية وإنما على إدعاء الوقوع في هذه المدد وأن الاستقراء في عصرنا الحاضر لا يجد من الوقائع ما يؤيد التقدير بخمس ولا أربع سنين ولا سنتين وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة ورجح بعض الفقهاء المتقدمين ذلك فقد قال ابن رشد المالكي «وهذه المسألة الرجوع فيها إلى العادة والتجربة وقول محمد بن الحكم والظاهرية هو الأقرب إلى المعتاد»^(١).

ولقد أفاد أهل الاختصاص في الطب الشرعي بأن أكثر مدة للحمل سنة شمسية «٣٦٥» وهذا ما أخذ به قانون الأحوال الشخصية رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ في المادة الخامسة عشرة التي تقرر أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من سنة من وقت الطلاق أو الوفاة».

ثالثا: - أنه إذا ولدت الزوجة حال قيام الزوجية الصحيحة ولداً، وكان قد مضى عليها من حين العقد إلى حين الولادة ستة أشهر أو أكثر فإنه يثبت

(١) الشيخ محمد أبو زهرة. الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الفكر ص ٣٨٧.

نسب ولدها هذا إلى زوجها إلا إذا نفى الزوج هذا الولد عن نفسه بطريق يقيني لا شبهة فيه وذلك يتحقق بأمرين: الأول ألا يقر بنسبه إليه صراحة أو ضمناً قبل أن ينفيه فإذا أقر بنسبه ساعة ولادته أو هنأه الناس به فقبل تهنئتهم أو اشترى بنفسه ما يلزم للنفساء بعد ولادته وهو ساكت عن نفيه فلا يجوز له شرعاً أن ينفيه بعد ذلك.

الأمر الثاني: اللعان وهو أن يلاعن الزوج زوجته لنفي الحمل عنه ويكون ذلك في حالة ما إذا ادعى أنه لم يوطأ زوجته من حين العقد عليها إلى وقت الحمل أو ادعائه أنها أتت بالولد لأقل من ستة أشهر بعد الوطء أو لأكثر من سنة من وقت الوطء أو الغياب عنها^(١).

وقد فصل ابن القيم الجوزية ذلك فقال: «أن الحمل ينتفي بلعانه - أي الزوج - ولا يحتاج أن يقول «وما هذا الحمل مني» ولا يحتاج أن يقول «وقد استبرأتها» وقد روى مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي - ﷺ - : لا عن بين رجل وامرأته وانتفى من ولدها ففرق بينهما وألحق الولد بالمرأة، وفي حديث سهل بن سعد وكانت حاملاً فأنكر حملها وقد حكم ﷺ «بأن الولد للفراش» وهذه كانت فرشا حال كونها حاملاً فالولد له لا ينتفي عنه إلا بنفيه وهذا محل تفصيل: فالحمل إذا كان سابقاً على ما رماها به وعلم أنها زنت وهي حامل فيه فالولد له قطعاً ولا ينتفي عنه ولا يحل له أن ينفيه عنه باللعان فإنها لما علقت به كانت فراشا له وكان الحمل لاحقاً به فزناها لا يزيل حكم لحوقها به، وإن لم يعلم حملها حال زناها الذي قذفها به فهذا ينظر فيه فإن جاءت به لأقل من ستة أشهر من الزنا الذي رماها به فالولد ولده ولا ينتفي عنه بلعانه وإن ولدته لأكثر من ستة أشهر من الزنا الذي رماها به نظر: فإما أن يكون استبرأها قبل زناها أو لم يكن فإن كان استبرأها - أي بحيضة - انتفى الولد بمجرد اللعان سواء نفاه أم لم ينفيه، وإن لم يستبرئها فهذا أمكن

(١) د/محمد محي الدين عبد الحميد، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الكتاب العربي سنة ١٩٨٤م ص ٣٦٠.

أن يكون الولد منه، وأن يكون من الزاني، فإن نفاه في اللعان انتفى وان لم ينفيه لحق به لأنه أمكن كونه منه ولم ينفيه^(١) وجاء بالمدونة للإمام مالك: «قلت أرايت لو أن رجلاً امرأته حامل فسكت ولم ينتف من الحمل ولم يدعه حتى وضعت الحمل وانتفى منه؟ قال مالك: «إذا رأى الحمل ولم ينتف منه حتى تضعه فليس له أن ينتفي منه بعد ذلك فإن انتفى منه حين ولدته وقد رآها حاملاً فلم ينتف منه فإنه يجلد الحد لأنها حره مسلمة فصار قاذفا قلت: فإن ظهر الحمل وعلم به ولم يدعه ولم ينتف منه شهراً ثم انتفى منه بعد ذلك؟ قال: لا يقبل قوله بعد ذلك ويضرب الحد إن كانت حره مسلمة قلت: ويجعل سكوته ها هنا إقراراً منه بالحمل؟ قال نعم^(٢)».

وحقيقة اللعان: أن يشهد الزوج على زوجته أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين فيما رماها به من الزنا وأن هذا الولد ليس منه ويقول في الشهادة الخامسة: ولعنة الله عليه إن كان من الكاذبين فإن فعل ذلك اسقط عن نفسه حد القذف، ووجب على الزوجة حد الزنا.

فإن أرادت التخلص مما وجب عليها من الحد شهدت أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين فيما رماها به من الزنا، وتقول في الخامسة: وغضب الله عليها إن كان من الصادقين.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور].

رابعاً: إنه يترتب على حدوث اللعان بين الزوجين التفريق المؤبد بينهما لما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً»

(١) الإمام ابن القيم، زاد المعاد الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ ج٤ ص ١٠٢.

(٢) الإمام مالك، المدونة الكبرى ج٦ ص ١٠٥ تحت عنوان ما جاء باللعان.

وما روي عن علي وابن مسعود قالا: «مضت السنة ألا يجتمع المتلاعنان» رواهما الدار قطنى.

كما يترتب عليه أيضاً إلحاق الولد بأمه ونفيه عن زوجها وتقسط نفقته عنه وينتفي التوارث بينهما أما بالنسبة لأمه فهي ترثه وهو يرثها لما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: «قضى رسول الله - ﷺ - في ولد المتلاعنين أنه يرث أمه وترثه أمه ومن رماها به - أي رماها بأنه ولد زنا - جلد ثمانين» أخرجه أحمد . ومن قذف ولدها عليها حد القذف أيضاً .

كما يترتب على اللعان كذلك أن يعامل المولود بالنسبة لمن نفى نسبه (الزوج) كأنه ابنه من باب الاحتياط فلا يعطيه زكاة ماله، وتثبت المحرمية بينه وبين أولاده ولا تجوز شهادة كل منهما للآخر ولا يعد المولود مجهول النسب فلا يصح أن يدعيه غيره، وإذا كذب نفسه ثبت نسب الولد إليه ويزول كل أثر للعان بالنسبة للولد^(١).

خامساً: أنه لا ينبغي إسقاط النسب عن الطفل حتى ولو تمت الملاعنة بين الزوجين إلا بيقين؛ لأن الأصل أن كل من ولد له ولد على فراش الزوجية فهو له ولأن الشارع يتشوف إلى إثبات النسب رعاية وحفاظاً على حق الطفل المولود وأنه إذا جاءت المرأة بالطفل شبيهاً في الشكل بوالده صاحب الفراش في الشكل أو أثبت العلم عن طريق الفحوصات والتحاليل الطبية أنه ليس هناك ما يمنع من نسب الطفل إلى زوجها صاحب الفراش فإنه يؤخذ بالرأي العلمي في ذلك ولا ينفي نسب الطفل في هذه الحالة وهذا هو المستفاد من الحديث الشريف الذي رواه أبو داود بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء هلال بن أمية وهو أحد الثلاثة الذين تاب الله عليهم فجاء من أرضه عشاء فوجد عند أهله رجلاً فرأى بعينه وسمع بأذنيه فلم يهيجه حتى أصبح ثم غدا على رسول الله - ﷺ - فقال يا رسول الله إني جئت أهلي فوجدت عندهم رجلاً فرأيت بعيني وسمعت بأذني، فكره رسول الله - ﷺ -

(١) الشيخ سيد سابق، فقه السنة طبعة دار الفتح للإعلام العربي سنة ١٩٩٩م ج ٢ ص ٢٠٨ .

ما جاء به واشتد عليه - بأن قال له البينة وإلا فحد في ظهرك في ظهرك فنزلت ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم فشهادة أحدهم﴾ الآيتين كلتيهما فسرى عن رسول الله - ﷺ - فقال: «أبشر يا هلال فقد جعل الله لك فرجاً ومخرجاً» قال هلال قد كنت أرجو ذلك من ربي تبارك وتعالى فقال رسول الله - ﷺ - «أرسلوا إليها» فأرسلوا إليها فتلاها عليهما رسول الله - ﷺ - وذكرهما وأخبرهما أن عذاب الآخرة أشد من عذاب الدنيا فقال هلال: والله لقد صدقت عليها قالت: كذب فقال رسول الله ﷺ «لاعنوا بينهما» ف قيل لهلال أشهد فشهد أربع شهادات بالله أنه لمن الصادقين فلما كانت الخامسة قيل يا هلال: اتق الله فإن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة وأن هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب فقال: والله لا يعذبني عليها كما لم يجلدني عليها فشهد الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين، ثم قيل لها اشهدي، فشهدت أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين، فلما كانت الخامسة قيل اتق الله فإن عذاب الدنيا أهو من عذاب الآخرة وأن هذه الموجبة التي توجب عليك العذاب فتلكأت ساعة ثم قال: والله لا أفضح قومي فشهدت الخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين، ففرق رسول الله ﷺ بينهما وقضى أن لا بيت لها عليه ولا قوت من أجل أنهما يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى عنها وقال: «إن جاءت به أصيبه أريضخ أثبج حمش الساقين فهو لهلال، وإن جاءت أوراق جعداً جمالياً خدلج الساقين سابع الإليتين فهو الذي رميت به - وهو شريك ابن سمحاء كما في رواية البخاري - فجاءت به أوراق جعداً جمالياً خدلج الساقين سابع الإليتين - أي شبيها لشريك بن سمحاء الذي رميت به - فقال - ﷺ - «لولا الأيمان لكان لي ولها شأن»^(١) فقد أفاد الحديث أنه حتى ولو تمت الملاعنة بين الزوجين وولد الطفل شبيها بالزوج صاحب الفراش فإنه ينسب له ولا ينفى عنه ويقاس على ذلك من باب أولى ما يقرره العلم عن طريق الفحوصات والتحاليل الطبية المثبتة للنسب لأنه أقوى من مجرد التشابه في الشكل الذي أخذ به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في إثبات النسب.

(١) المغني لابن قدامة طبعة المنار سنة ١٣٤٨هـ - ج ٩ ص ٤٠٣.

رأي دار الإفتاء المصرية:

إن دار الافتاء المصرية بعد أن استعرضت وقائع الدعوى وقامت بتمحيصها وفحص المستندات المرفقة والتي تبين منها: أن المدعي/ عبدالشافى عقد قرانه على المدعى عليها / منال بتاريخ ١٩٩٤/٢/٧م وأنه دخل بالمدعى عليها في نفس التاريخ حسب أقوال المدعى عليها وأقوال شاهديها وأن المدعى عليها قد وضعت الطفلة (بسنت) موضوع النزاع في ١٩٩٥/٣/١٩ بينما ينكر المدعي/عبدالشافى.... أن تاريخ الدخول بالمدعى عليها/منال..... كان يوم عقد القران سالف الذكر وإنما كان بتاريخ ١٩٩٤/١٠/١٧م واستشهد بزميلين له في العمل على ذلك وقرر المدعي أن المدعى عليها وقت أن دخل بها لم تكن بكرًا وإنما كانت حاملاً في الشهر الرابع وعلى ذلك قام برفع دعوى نفي نسب الطفلة إليه وأن الزوجين قاما بأداء يمين اللعان وأجريت عليهما وعلى الطفلة الفحوص والتحاليل الطبية والتي انتهت إلى أنه ليس هناك ما يمنع من الناحية الطبية من ثبوت نسب الطفلة (بسنت) إلى المدعي/ عبدالشافى.. وبعد تطبيق القواعد الشرعية سألته الذكر على واقعة الدعوى وبعد إجراء المحكمة يمين اللعان بين المدعي والمدعى عليها فإن دار الإفتاء المصرية ترى أنه:

أولاً: يفرق بين الزوجين المتلاعنين السيد/ عبدالشافى. والسيدة/ منال ولا يجتمعان أبداً.

ثانياً: أنه يثبت نسب الطفلة (بسنت) المولودة بتاريخ ١٩٩٥/٣/١٩ إلى والدها/ عبدالشافى ولا ينتفى عنه تأسيساً على الآتي:

أولاً: أن الزوجة المدعى عليها قد وضعتها بعد أكثر من ستة أشهر - أقل مدة للحمل- من تاريخ العقد الصحيح وقبل مرور سنة شمسية من تاريخ الوطأ والغيبة عنها، وأن إمكانية حدوث الحمل من الزوج والتلاقي بينهما قائمة من وقت عقد القران ولا يقدح في ثبوت النسب إدعاء الزوج «المدعي» وشهادة شاهديه بأنه أجرى حفل الزفاف بتاريخ ١٩٩٤/١٠/١٧ لاحتتمال أن يكون المدعي قد دخل عليها وعاشرها بعد عقد القران فإن شاهديه لم يقررا على وجه القطع واليقين بأنه لم يدخل بها من تاريخ العقد وإنما قررا فقط

إنهما حضرا حفل الزفاف في ١٧/١٠/١٩٩٤ ولم يعرفا ما إذا كان قد دخل عليها أم لا وبذلك تطرق الاحمال إلى دليله.

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال وبالإضافة لذلك فإن شاهدي المدعى عليها قد قررا أن المدعي دخل بالمدعى عليها في نفس يوم عقد القران ٧/٢/١٩٩٤م ولأن الثابت شرعاً أن كل من ولد له ولد على فراشه فهو ولده شرعاً ونسباً طالما أمكن أنه يكون له لقوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وعلى ذلك فيقتصر أثر اللعان درء الحد عن الزوج والتفريق بين الزوجين دون أن يؤثر في نسب الطفلة إلي والدها حتى ولو نفاه الأب لأن ذلك حق الشرع، والشارع يتشوف إلى إثبات النسب حرصاً على مصلحة الطفل ولايوجد في واقعة الدعوى مايدل على نفي النسب خاصة وأنه قد دخل بها وعاشرها معاشرة الأزواج في ظل عقد زواج صحيح شرعاً.

ثانياً: أن التحاليل الطبية التي أجريت جميعها بالإدارة المركزية للمعامل الطبية الشرعية والخاصة بمجموعات فصائل الدم الرئيسية والفرعية وكذلك التحاليل الخاصة بالحامض النووي أثبتت أن الطفلة (بسنت) تحمل العوامل الوراثية مناصفة بين المدعو/ عبدالشافى.. والمدعوة/ منال.. وبذلك تكون الطفلة (بسنت) من الناحية الطبية ثمرة زواج المدعي/عبدالشافى.. من المدعى عليها/ منال.. وأنه لا يوجد مايمنع من نسب الطفلة (سنت) إلى كل منهما لأنه يعمل بالدليل العلمي قياساً على إثبات رسول الله - صلى الله عليه وسلم - النسب بالشبه للزوج صاحب الفراش في الشكل كما هو الواضح في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في شأن هلال السابق.

وعلى كل من المدعي والمدعى عليها أن يراعي الحق ويتذكر حديث رسول الله ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ ادْخَلْتَ عَلَى قَوْمٍ مِنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، فَلَيْسَتْ مِنْهُمْ» فليست من الله في شيء، ولن يدخلها الله الجنة، وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤس الأولين والآخرين» رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم.

المطلب الثاني

دور البصمة الوراثية في إثبات الجرائم

البصمة الوراثية تعد قرينة من القرائن القطعية الدالة على اتهام الشخص بارتكاب الجريمة والقرينة في اللغة: مأخوذة من قرن الشيء بالشيء أي شده إليه ووصله به، وتقارن الشيئان: تلازماً^(١) وفي الاصطلاح: هي ما يدل على المراد من غير كونه صريحاً^(٢) وفي مجلة الأحكام العدلية تعرف المادة ١٧٤١ منها القرينة القاطعة: بأنها: الأمانة البالغة حد اليقين، والفقه الإسلامي يُعد القرائن التي تدل على المراد من غير تصريح سواء أكانت القرائن مادية أم معنوية ويقر العمل بها فيجوز للقاضي أن يحكم استناداً إليها كلما وجد في ذلك مصلحة^(٣).

والأصل في مشروعية العمل بالقرائن قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ [يوسف: ١٨] وجه الدلالة من الآية كما ذكره الإمام القرطبي: أن إخوة يوسف لما أرادوا أن يجعلوا الدم علامة صدقهم قرن الله بهذه العلامة تعارضها وهي سلامة القميص من التمزق إذ لا يمكن افتراس الذئب يوسف وهو لابس القميص دون أن يتمزق^(٤) وقال ابن فرحون: «أجمعوا على أن يعقوب عليه السلام أستدل على كذبهم بسلامة القميص وهذا دليل على إعمال الأمارات^(٥) كما يدل من السنة على اعتبار الأثر والقرينة: ما صح عن عبد الرحمن بن عوف في حديث ابني العفراء أن النبي ﷺ، سألهما: أيكما قتله؟ قال كل واحد منهما: أنا قتلته فقال: «هل مسحتما سيفكما؟» قالوا: لا، فنظر في السيفين، فقال: «كلاكما قتله» رواه البخاري ومسلم ومما يدل على ذلك - أيضاً - ما روى أن عمر بن الخطاب أقام الحد على من وجد في فمه

(١) لسان العرب، المعجم الوسيط مادة: قرن

(٢) التعريفات للجرجاني المرجع السابق اصطلاح قرينه.

(٣) د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٧٢.

(٤) تفسير القرطبي طبعة محمد علي صبيح مصر بدون تاريخ ج ٩ ص ١٧٣.

(٥) التبصرة لابن فرحون المالكي طبعة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦م ج ٢ ص ٩٥.

رائحة الخمر، كما روى أن رجلاً شهد على الوليد أنه رآه يتقيأ الخمر فقال عثمان: أنه لم يتقيأها حتى شربها، وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما أحد.

فكان إجماعاً^(١) ومع أن البصمة الوراثية في حقيقتها قرينة قطعية قوية إلا إنها لا ترقى إلى درجة دليل الإدانة في الجرائم وترتيب عقوبة عليها خاصة بالنسبة لجرائم الحدود والتي تدرأ بالشبهات لقوله ﷺ «أدروا الحدود بالشبهات» ولذلك فإنه يجب إعمال السلطة التقديرية في قبولها بحسب ما يطمئن إليه قلب القاضي ولكنه يمكن استخدام البصمة الوراثية في الاستدلال على مرتكب الجريمة وذلك أنه في جرائم السرقة والقتل والاغتصاب والمواط والجرائم الجنسية من المحتمل أن يترك الجاني أية مخلفات آدمية منه في مسرح الجريمة أو على جسم المجني عليه في صورة تلوثات دموية نتيجة لجرح بسبب العنف أو عند محاولته الهرب أو تلوثات منوية أو تلوثات لعابية على أعقاب السجائر أو الأكواب أو بقايا مأكولات أو آثار شعر آدمي أو جلد بشري تحت أظافر المجني عليه أو الجاني. خاصة وان من مميزات البصمة الحامض النووي DNA مقاومتها التحلل والتعفن كما يمكن عملها في الدم والسائل الجاف حتى لو مضى عليها شهور هذا بجانب أن لكل إنسان على وجه الأرض صفاته الوراثية الخاصة به منذ نشأته وتبقى معه حتى مماته ولا يتشابه مطلقاً مع أي شخص آخر حتى لو كان أخاه - ماعدا التوائم المتماثلة من بيضة واحدة - ويمكن من خلال هذه الآثار جميعها عمل بصمة الحامض النووي، ويمكن الربط بين المتهم والجريمة بواسطة هذه الآثار حيث أن قرينة الحامض النووي هي قرينة نفي وإثبات قوية لأن فرصة التشابه في بصمة الحمض النووي بين الأفراد غير واردة وهذا هو السر في قوة البصمة الوراثية^(٢) وفي حقيقة الأمر فإن البصمة الوراثية حدث علمي جديد تدل باليقين على صاحب الأثر المتروك في مساحة الجريمة، ولكن ليس

(١) سبل السلام المرجع السابق ج٤ ص ١٣١، التبصرة لابن فرحون ج ٢ ص ٩٧.

(٢) د. بدر خليفة توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة ص ١٧٨ - ١٩٠.

د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ٢٧٣.

بالتأكيد أن يكون صاحب هذا الأثر هو الجاني إذ ربما تصادف وجوده لحظة ارتكابها دون أن يكون هو الفاعل للجريمة أو المشارك فيها ولذلك فإن المحاكم الأوروبية والأمريكية تأخذ بالبصمة الوراثية على أنها قرينة نفي وإثبات قوية لا تقبل الشك في جرائم السرقة والقتل والاغتصاب والجرائم الجنسية وليس على أنها دليل تترتب عليه وحدة العقوبة^(١).

ويمكن وفقاً لمبادئ ونصوص الفقه الإسلامي الاعتماد على البصمة الوراثية باعتبارها قرينة نفي أو إثبات في الجرائم عن طريق تحليل الآثار البشرية كالدم واللعاب والشعر ونحوها خاصة وأن في الأخذ بها مزيد من الضمانات للمتهمين وفي ذلك تحقيق العدالة للجميع.

البصمة الوراثية وأثرها في إثبات جرائم الحدود

الحدود جمع حد، والحد في اللغة هو المنع واصل الحد ما يحجز بين شيئين ويطلق الحد على نفس المعاصي^(٢) والحد في الاصطلاح الشرعي: كل عقوبة مقدرة شرعاً وحدود الله تعالى محارمه لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا﴾ [البقرة: ١٨٧].

والحد نوعان:

النوع الأول: ما كان من حقوق الله تعالى، وهذه منها ماوجب في ترك مفروض (حد الردة) ومنها ماوجب بارتكاب محذور (حد السرقة والزنى والخمر والحراة).

النوع الثاني: ما كان من حقوق الآدميين (القذف)^(٣).

وفقد اتفق الفقهاء على أن الحدود لا بد في إثباتها من أدلة يقينية وإنها تدرأ بالشبهات لقوله - ﷺ - : «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً» وفي

(١) د/بدر خالد خليف توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة ص ١٧٨-١٩٠، د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ٢٧٣.

(٢) مختار الصحاح ولسان العرب مادة: حدد.

(٣) الأحكام السلطانية للمارودي طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٣٩٨هـ - سنة ١٩٩٨م ص ٢٢١، ص ٢٣٦، فتح التقدير ج ٤ ص ٢١٢، د/سعد الدين هلالى البصمة الوراثية المرجع السابق ص ١٧٠.

رواية» ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم «وفي رواية» ادرؤوا الحدود بالشبهات «وقد حكى ابن المنذر الإجماع على درء الحدود بالشبهات^(١) ولأن الحدود تدرء بالشبهة فقد اقتصر في إثباتها على الإقرار والشهادة وبشروط خاصة تضمن مصداقيتها وهذا لا يمنع الاستدلال بالإضافة إلى ذلك على فاعل الجريمة بالقرائن القطعية المرتبطة بارتكاب الجريمة. وعلى ذلك فإن البصمة الوراثية كقرينة قطعية لاتصلح وحدها لإثبات جرائم الحدود فهي وإن كانت دليلاً مادياً لتحديد هوية الشخص والعلاقة بينه وبين آثاره التي يخلفها وراءه أينما ذهب إلا أن هذا الشخص ليس بلازم أن يكون هو مرتكب الجريمة لإمكان تواجده صدفة في مكان الجريمة وهذه شبهة تدرأ عنه الحد ولكن هذا لا يمنع من معاقبته تعزيراً إذا ارتكب مخالفة أو معصية بتواجده في مكان الجريمة.

ولكنه يمكن إيجاد الصلة بين الأثر المتروك في مسرح الجريمة والبحث عن صاحبه من بين المشتبه فيهم عن طريق البصمة الوراثية كما لو خلف المجرم بقعاً دموية أو منوية أو حتى أثر لعاب على طابع بريدي أو كوب ماء أو غير ذلك ومع ذلك فبعد النجاح بالوصول إليه والإمساك به فإننا لانقطع بأنه المجرم الحقيقي؛ لاحتمال أن يتصادف وجوده عقب الجريمة، وترك أثراً وراءه ولا علاقة له بارتكاب الجريمة وهذه شبهة يدرء بها الحد.

وبالرغم من ذلك فإن البصمة الوراثية تنير الطريق للعدالة وترشدتهم إلى الأشخاص الذين مروا بالفعل على مسرح الجريمة أو جسم الضحية وللعدالة برؤيتها الثاقبة أن تقرر مؤاخذه المتهم والمشتبه فيهم بالعقاب التعزيزي إذا كان هناك مقتضي لذلك.

وفي الختام ندعو الله - سبحانه وتعالى - أن يوفقنا جميعاً لما يحبه ويرضاه إنه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تم بحمد الله وتوفيقه

(١) سبل السلام ج٤ ص ١٢٨٧ رقم ١١٤١، الإجماع لابن المنذر المرجع السابق ص ١٤٣ رقم ٦٣٩.

أهم مراجع البحث

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - صحيح البخاري
- ٣ - سنن الترمذي
- ٤ - سنن أبو داود
- ٥ - سنن أبن ماجة
- ٦ - السنن الكبرى للبيهقي
- ٧ - الإمام القرطبي: تفسير (الجامع لأحكام القرآن الكريم) طبعة دار الفد العربي.
- ٨ - الشيخ الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير طبعة دار القرآن الكريم بيروت.
- ٩ - العلامة أبن منظور: لسان العرب طبعة دار صادر بيروت.
- ١٠ - العلامة الفيومي: المصباح المنير طبعة المطبعة الأميرية سنة ١٩٢١م
- ١١ - العلامة الرازي: مختار الصحاح.
- ١٢ - علماء اللغة بمجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط والمعجم الوجيز
- ١٣ - المنجد في اللغة والأعلام: طبعة المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٩٢م وتوزيع مكتبة الشرقية بيروت.
- ١٤ - العلامة الجرجاني: التعريفات طبعة دار الريان للتراث.
- ١٥ - الإمام مالك بن أنس: المدونة الكبرى.
- ١٦ - الإمام أبن تيمية: فتاوي ابن تيمية مكتب المعارف بالمغرب نظرية العقد طبعة دار المعرفة سنة ١٣١٧هـ سنة ١٨٩٩م
- ١٧ - الإمام ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم طبعة دار السلام للطباعة والنشر القاهرة سنة ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- ١٨ - الإمام ابن رشد القرطبي الأندلسي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
- ١٩ - العلامة أبو الحسن علي بن محمد المنوفي: كفاية الطالب الرباني شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني طبعة محمد علي صبيح بالأزهر سنة ١٣٨٣هـ ١٩٦٣م.
- ٢٠ - العلامة ابن قدامة المقدسي: المقنع في فقه الإمام أحمد وحاشيته طبعة مكتبة الرياض الحديثة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م. المغني طبعة دار المنار سنة ١٣٤٨هـ.
- ٢١ - الإمام ابن المنذر: الإجماع طبعة دار طيبة بالرياض سنة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
- ٢٢ - الإمام ابن القيم الجوزية: زاد المعاد الطبعة الثانية سنة ١٣٩٢هـ.
- ٢٣ - العلامة ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي طبعة عيسى الحلبي مصر.

- ٢٤- العلامة ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام طبعة مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٨٦م.
- ٢٥- العلامة منصور البهوتي: كشف القناع المطبعة الشرقية القاهرة.
- ٢٦- العلامة الكمال ابن الهمام: فتح القدير مطبعة الحلبي سنة ١٣٨٩هـ.
- ٢٧- الإمام الصنعاني: سبل السلام طبعة دار الحديث سنة ١٩٧٩م.
- ٢٨- الإمام الشيرازي: المذهب طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ.
- ٢٩- الإمام الماوردي: الأحكام السلطانية طبعة دار الكتب العلمية سنة ١٣٩٨هـ سنة ١٩٩٨م.
- ٣٠- العلامة عبدالله ابن محمد ابن سليمان الشهير بدماد أفندي: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر طبعة دار الطباعة العامة سنة ١٣١٧هـ توزيع دار إحياء التراث العربي.
- ٣١- الشيخ محمد أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد طبعة دار الفكر العربي-الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الفكر العربي.
- ٣٢- الشيخ محمد الخضري: أصول الفقه طبعة المكتبة التجارية الكبرى مصر.
- ٣٣- الشيخ سيد سابق: فقه السنة طبعة دار الفتح للإعلام العربي سنة ١٩٩٩م.
- ٣٤- الدكتور/ نصر فريد واصل: أحكام الإيلاء والظهار واللعان في الإسلام طبعة المكتبة التوفيقية مصر ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
- ٣٥- الدكتور محمد محي الدين عبدالحميد: الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية طبعة دار الكتاب العربي.
- ٣٦- البروفيسور إريك لندر: العلم والقانون ومحقق الهوية الأخير بحث من ضمن مجموعة أبحاث مذكورة في كتاب الشفرة الوراثية للإنسان ترجمة الدكتور أحمد مستجير سلسلة كتاب عالم المعرفة رقم ٢١٧ إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت سنة ١٤١٧هـ سنة ١٩٩٧م.
- ٣٧- د/سعد الدين مسعد هلال: البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية دراسة فقهية مقارنة طبعة مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت سنة ١٤٢١هـ سنة ٢٠٠١م.
- ٣٨- د/بدر خليفة: توظيف العلوم الجنائية لخدمة العدالة طبعة جامعة الكويت سنة ١٩٩٦م.
- ٣٩- د/حسن علي الشاذلي: البصمة الجينية وأثرها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة الفقهية الحادية عشرة المنبثقة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت من ٢٣/٢٥ جمادى الآخرة سنة ١٤١٩هـ الموافق ١٣/٢٥ أكتوبر ١٩٩٨م.
- ٤٠- د/ سعد العنزي: البصمة الوراثية ومدى حجيتها في إثبات النسب بحث مقدم للندوة السابقة.
- ٤١- الشيخ محمد السلامي: إثبات النسب بالبصمة الوراثية بحث مقدم للندوة السابقة.

التأصيل الشرعي للحلول المقترحة لعلاج آثار التضخم

إعداد
د/ حمزة بن حسين الفعر

١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص بحث

يعد التضخم من أكبر المشكلات التي تهز كيان البنية الاقتصادية في المجتمعات المعاصرة، وهو التغير الفاحش المستمر في قيمة النقود انخفاضاً في مقابل السلع والخدمات. وقد عنت الدول والهيئات والمؤسسات المالية والعلمية بدراسة أسبابه ومحاولة اقتراح الحلول المناسبة لعلاج آثاره أو التقليل منها. واعتنت عدد من الهيئات العلمية الشرعية، وعدد من الفقهاء والباحثين في مجال الفقه، والاقتصاد الإسلامي على وجه الخصوص، باقتراح عدد من الحلول العلمية الشرعية لعلاج هذه الظاهرة الخطيرة، وعقدت مؤتمرات وندوات عديدة لتدارس هذه الحلول، تمخضت عن عدد من الحلول المقترحة.

وهذا البحث محاولة لدراستها دراسة نقدية في ضوء أدلة الشريعة الإسلامية وقواعدها.

وقد قسم البحث إلى قسمين:

القسم الأول: دراسة صور العلاج المقترحة لعلاج آثار التضخم على الالتزامات التي تنشأ بدون ملاحظة احتمال التغير في قيمة العملة، وهذه الصور أربع: الصلح، التحكيم، القضاء، الإلزام العام من الحكومة لجميع القطاعات أو لبعض خاص منها.

القسم الثاني: دراسة صور العلاج المقترحة لآثار التضخم على الالتزامات في الحال التي يلحظ فيها احتمال التضخم عند العقد.. وهذا له حالان: -

١ - أن يتم التعاقد بغير عملة البلد التي يتوقع تغيرها، مثل أن يتعاقدا بالذهب، أو الفضة، أو بعملة أخرى، أو بعملة حسابية، أو بسلة من العملات، أو بسلة، أو بسلة من السلع.

وكل هذا جائز لا حرج فيه مع ملاحظة أمرين:

(أ) أن لا يكون احتمال التغير كثيراً فيما لو كان الثمن ونحوه مؤجلاً، وعلى الأخص فيما إذا كان سلعة أو سلة من السلع، لاحتمال الانخفاض الكبير فيها، مما يؤدي إلى الجهالة والغرر.

(ب) أن لا يشترط في العقد الأداء بغير الثمن المؤجل، حتى لا يكون من باب الصرف المؤجل ؛ لأنه غير جائز شرعاً، لاشتراط التقابض فيه في المجلس.

٢ - أن يتفق عند إبرام العقد على الربط القياسي في صلب العقد لمعالجة آثار التضخم، بمؤشر تكاليف المعيشة، أو بالذهب، أو الفضة، أو بعملة من العملات، أو بعملة حسابية، أو بمعدل الناتج القومي، أو بسعر الفائدة، أو بسعر سلعة معينة، أو بمعدل سعر سلة من السلع. وكل هذا غير جائز ؛ لأنه يؤدي إلى الغرر الكثير بسبب الجهالة بما يؤول إليه الحال عند الأداء من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يؤدي إلى مضار اقتصادية كبيرة، باختلال الالتزامات وعدم استقرارها، وينتج عن ذلك إحجام المتعاملين، وانكماش الحياة الاقتصادية، وهذا مفسدة من جهة الشرع ؛ للضرر الحاصل على الناس بسببه.

وبالله التوفيق،،،

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، وبعد:

فإن مشكلة التضخم تعد من أكبر المشكلات التي تهزّ كيان البنى الاقتصادية في المجتمعات المعاصرة، وهناك عوامل عديدة، شديدة التشابك تؤدي إلى حصول هذه المشكلة التي شغلت حيزاً كبيراً من تفكير أهل الرأي، والخبرة، وقد عقدت لذلك المؤتمرات والندوات العديدة، وكتبت فيها البحوث والمقالات، والمؤلفات المتنوعة بغية الوصول إلى حلّ مناسب يقضي على هذه المشكلة، أو يخفف من آثارها، وكانت جهود الباحثين متأثرة بما يحمله كل منهم من فكر وما يعتنقه من عقائد، وقيم، ولم تكن المجتمعات المسلمة بمعزل عن هذا الأمر فإنها متصلة بالعالم عبر وسائل متنوعة، فقام أهل الغيرة من أهل العلم والاختصاص من أبنائها بالإدلاء بدلوهم في هذا الأمر، واهتمت لذلك البنوك الإسلامية التي تحرص حرصاً شديداً على تأصيل مسائل الاقتصاد المعاصر تأصيلاً شرعياً، وإيجاد البدائل الحلال للمعاملات المحرمة، وكان من نتيجة ذلك عقد ندوات عديدة بالاشتراك مع بعض الجهات العلمية المرجعية ومن أبرزها مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي والذي عقد بالاشتراك مع بنك فيصل الإسلامي حلقتين لندوة التضخم استكتب فيهما عدداً من الفقهاء والاقتصاديين وخرجت كل منهما بتوصيات عديدة لمعالجة التضخم على مستوى المؤسسات وعلى مستوى الأفراد، وهذا البحث يهدف إلى التأصيل الشرعي لما قدّم من حلول لمعالجة الآثار الناجمة عن التضخم.

أسأل الله التوفيق والسداد والإعانة إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

أبيض

تمهيد:

التضخم المقصود بالحديث هنا ما يسمّى في عرف المعاصرين بالتضخم الجامح، وهو يعني بالمصطلح الفقهي: التغيّر الفاحش في قيمة النقود، بحيث تنخفض قوتها الشرائية في مقابل السلع والخدمات؛ نظراً للارتفاع المستمر في المستوى العام للأسعار.

وهذا يعني أن التضخم ظاهرة عامة يمتد تأثيرها إلى كل أفراد المجتمع على اختلاف بينهم في نوع هذا التأثير، قوة وضعفاً وسلباً وإيجاباً^(١).
والتأصيل: الردّ إلى الأصل، قال الفيّومي: أصلته تأصيلاً: جعلت له أصلاً ثابتاً يبنى عليه^(٢).

والمقصود بالأصل هنا المعنى الاصطلاحي، وهو يطلق على عدّة معان^(٣) الذي يتعلق به الغرض منها هنا هو: الدليل.

وبهذا يتبين المقصود بهذا البحث، وأنه: النظر في الحلول المقترحة لعلاج التضخم في ضوء الأدلة الشرعية، حتى يتبيّن المقبول منها من المردود. وسنتناول بإذن الله بحث هذه الحلول، بردها إلى الأدلة الشرعية بحسب الطاقة، والبحث هنا مرتب على تمهيد وقسمين:

التمهيد، لبيان أحوال التضخم الناشئ بعد العقد:

التضخم الذي يحدث بعد العقد، يمكن أن ينظر إلى علاج آثاره بدراسة

(١) انظر: د/موسى آدم عيسى - آثار التضخم على العلاقات التعاقدية في لبنوك الإسلامية والوسائل المشروعة للحماية، ص ٦-١٩، بحث مقدم للحلقة الثانية لندوة التضخم وآثاره على المجتمعات والتي نظمها مجمع الفقه الإسلامي بجدة بالتعاون مع بنك فيصل الإسلامي بالبحرين.

(٢) المصباح المنير في غريب الرافعي والشرح الكبير ٢٣/١.

(٣) منها:

(أ) القاعدة الكلية نحو: الضرورات تبيح المحظورات أصل من أصول الشريعة، أي - قاعدة من قواعدها.

(ب) الراجح، نحو: الأصل عدم الحذف، أي - الراجح.

(ج) المستصحب نحو: من تيقن الطهارة وشك في الحدث، فالأصل الطهارة، أي المستصحب.

(د) الصورة المقيس عليها نحو: الخمر أصل النبيذ في الحرمة.

انظر: د/يعقوب الباحسين - أصول الفقه، الحد والموضوع والغاية.

الحلول المقترحة، والاستدلال لها أو عليها بالنظر في حالين:

الأولى: نشوء الالتزام - ترتب الحق في الذمة لكل واحد من العاقلين تجاه الآخر بسبب العقد^(١) - دون ملاحظة احتمال التغير في قيمة العملة، فيقع التضخم، ويحتاج إلى علاج.

الثانية: أن يلحظ احتمال التضخم عند التعاقد، وهذا ينتج عنه حالتان فرعيتان:

(أ) أن يتم التعاقد بغير عملة البلد التي يتوقع تغييرها - من باب الاحتياط للتغير - بأن يتعاقد بأحد الأثمان التالية:

١ - بالذهب أو الفضة.

٢ - بعملة أخرى.

٣ - بعملة حسابية.

٤ - بسلة عملات.

٥ - بسلعة.

٦ - بسلة من السلع.

(ب) أن يتفق عند إبرام العقد على طريقة لعلاج التضخم إذا حدث، ويكون هذا الاتفاق في صلب العقد، وذلك بإحدى الصور التالية:

١ - الربط بمؤشر تكاليف المعيشة.

٢ - الربط بالذهب، أو الفضة.

٣ - الربط بعملة أخرى.

٤ - الربط بعملة حسابية.

٥ - الربط بسلة من العملات

٦ - الربط بسعر سلعة معينة.

(١) يرى الأستاذ الزرقا - رحمه الله -، بأن مصادر الالتزام في الشريعة بحسب الاستقرار خمسة: العقد، والإرادة المنفردة، والفعل الضار، والفعل النافع، والشرع - المدخل الفقهي العام ٨٦/٣، وقارن بما في مصادر الحق في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الرزاق السنهوري ٣٩/١.

٧ - الربط بمعدل أسعار سلّة من السلع.

٨ - الربط بمعدل نمو الناتج القومي.

٩ - الربط بسعر الفائدة.

القسم الأول:

دراسة صور العلاج المقترحة لآثار التضخم على الالتزامات في الحال الأولى - وهي التي ينشأ فيها الالتزام بدون ملاحظة احتمال التغير في قيمة العملة - وصور العلاج المقترحة هنا أربع:

١ - الصلح.

٢ - التحكيم.

٣ - القضاء.

٤ - إلزام العام من الحكومة لجميع القطاعات، أو الخاص لبعضها (كالأجور مثلاً).

وقبل تفصيل القول في هذه الصور، لابد من الحديث عن مشروعية النظر في علاج آثار التضخم في هذه الحال، فنقول وبالله التوفيق:

لدى التأمل في علاج آثار التضخم هنا فإننا نجد أنه لم يرد له ذكر في صلب العقد، ولم يتناوله شرط، والأصل أنه لا يلزم العاقدين ما لم يلتزما به في العقد الذي تم بينهما، ولم يكن ذلك أيضاً من الشروط التي نصّ عليها في العقد حتى يقال بأن الوفاء بالشرط واجب إعمالاً للحديث الوارد في هذا «المسلمون على شروطهم، إلاّ شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً» (١).

(١) استشهد به البخاري في باب أجر السمسرة من كتاب الإجارة ولفظه «المؤمنون على شروطهم» ورواه الترمذي من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ بلفظ: «الصلح جائز بين المسلمين إلاّ صلحاً...»، وقال الترمذي: حسن صحيح، وقد استدرك الترمذي تصحيحه لحديث كثير هذا، وقال ابن حجر في الفتح: «إن البخاري ومن تبعه كالترمذي وابن خزيمة يقولون أمره - أي: أمر كثير-». انظر: مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن، باب الصلح - كتاب الأقضية ٢١٣/٥، فتح الباري شرح صحيح البخاري، باب أجر السمسرة - كتاب الإجارة، ٤/٤٥١.

إضافة إلى أن الأخذ بهذه الصور يؤدي إلى الزيادة في جنس الحق الذي ترتب في الذمة، وهو أمر يقود إلى الربا، وقد حرم الله الربا تحريماً قاطعاً

في كتابه الكريم وتوعد عليه بأشد أنواع الوعيد في مواطن عديدة من كتابه الكريم وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [البقرة: ٢٧٩]. وبين النبي عليه السلام أنه من أكبر الموبقات في الحديث الصحيح الذي رواه الصحابي الجليل أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: اجتنبوا الموبقات، قيل يا رسول الله وما هن؟ قال: «الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»^(١).

وكما حرمت الشريعة الربا، فإنها حرمت الوسائل المفضية إليه تأكيداً لتحريمه، وقد اعتبر الجهل بالتساوي محرماً في بيع الربويات ببعضها كالعلم بالتفاضل فيها، فقد روى الإمام مسلم عن جابر رضي الله عنه أنه قال: «نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع الصبرة من التمر لا يعلم مكيلها بالكيل المسمى من التمر»^(٢).

وروى الشيخان عن سهل بن أبي حثمة قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع التمر بالتمر، وقال ذلك الربا تلك المزابنة»^(٣).

فكيف يمكن القول بجواز النظر في علاج آثار التضخم، مع أنه يترتب على ذلك زيادة في جنس ما ثبت في الذمة قطعاً؟

والجواب عن ذلك، أن ما ذكر من تحريم الشريعة للربا وسدّها للذرائع المؤدية إليه، وأن هذا الأمر - علاج التضخم - قد يؤدي إلى الزيادة في جنس ما ثبت في الذمة من النقود أمرٌ مسلم، ولكن المتأمل

(١) مختصر صحيح مسلم للمنذري، كتاب الإيمان - باب أكبر الكبائر، ص ١٨، ١٩.

(٢) مختصر صحيح مسلم للمنذري، باب تحريم بيع صبرة التمر المجهولة القدر بالتمر، كتاب البيوع، ص ٢٤٦.

(٣) مختصر صحيح مسلم للمنذري، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، كتاب البيوع، ص ٢٤٧.

في أدلة الشريعة ومقاصدها وقواعدها العامة لا يعدم أن يجد عدداً من المبادئ الشرعية المسلمة الهادفة إلى تحقيق العدل بين الخلق، والتي تعتبر في جوهرها استثناء مما يقتضيه العقد الملزم بين الطرفين من غير اشتراط لهذا الاستثناء في صيغة العقد، وهي مما يمكن الاستئناس به هنا للقول بمشروعية النظر في علاج آثار التضخم، ومن هذه المبادئ ما يلي:

١ - مبدأ وضع الجوائح:

الجوائح جمع جائحة، وهي في اللغة: الآفة، يقال جاحت الآفة المال تجوحه جوحاً إذا أهلكته^(١).

وهي عند الفقهاء: كل شيء لا يستطيع دفعه لو علم به^(٢) - وهذا يقرب مفهوم الجائحة إلى ما يعرف الآن في القوانين بالظروف الطارئة^(٣) - وقد ورد في اعتبار الجائحة في الشرع حديث جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه عند مسلم ولفظه: «لو بعت من أخيك تمرّاً فأصابته جائحة فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، لم تأخذ مال أخيك بغير حق؟»^(٤). وكذلك حديثه أيضاً عند مسلم: «أمر النبي عليه السلام بوضع الجوائح».

ويقرّر بعض العلماء المعاصرين أن في قوله عليه السلام: «لَمْ تأخذ مال أخيك بغير حق؟» إيماً إلى العلة^(٥)؛ لأن هذا الوصف «أخذ المال بغير حق» ذكر في كلام الشارع مع الحكم وهو قوله عليه السلام: «فلا يحل لك أن

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، فصل الجيم باب الجاء، ٢٢٧/١، الفيومي - المصباح المنير، ١٢٨/١.
(٢) هذا تعريف ابن القاسم من المالكية، وتبعه عليه أكثرهم، وعرفها الشافعية والحنابلة بأنها كل ما أذهب الثمرة أو بعضها بغير جناية آدمي، انظر الموسوعة الفقهية، ١٥ / ٦٧، ٦٨. والأولون نظروا إلى المعنى ففهموا في معنى الجائحة، وأما أصحاب الرأي الثاني فإنهم نظروا إلى النص الذي ورد في الجائحة، فقصروها على مورد.

(٣) هي: حوادث استثنائية عامة، غير متوقعة عند التعاقد، تجعل تنفيذ الالتزام التعاقدى أمراً مرهقاً جداً. انظر مصادر الحق في الفقه الإسلامي للدكتور / عبد الرزاق السنهوري، ٦ / ٢٥، ٢٦.

(٤) رواه مسلم في باب الجائحة في بيع الثمر من كتاب البيوع، مختصر مسلم للمنذري، ص ٢٤٧.

(٥) هو فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه، انظر بحثه المنشور بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة بعنوان: حكم الشرع في تعديل ما ثبت بذمة المدين، حالة التضخم، ص ٣٦، ٣٩.

تأخذ منه شيء»، ولم يصرح بالتعليل به، ولو لم يقدرّ التعليل به لما كان لذكره فائدة وكان عبثاً ولغواً، ومنصب الشارع مما ينزّه عن ذلك^(١).

وعلى هذا فإن الجائحة يمكن أن تعتبر أصلاً خاصاً تقاس عليه مسألة التضخم - انخفاض قيمة العملة -.

إلا أنه يمكن أن يردّ على هذا القياس بأنه قياس في مقابلة النصّ فهو فاسد الاعتبار^(٢). وبيان ذلك أن هذا القياس يقتضي رفع الضرر عن صاحب الدين بأن يردّ إليه من ترتب الحق في ذمته مقدار قيمة دينه وقت الالتزام وهذا يترتب عليه قطعاً زيادة في قدر النقود المتحدة الجنس كما لو كان له عليه ألف جنيه مصري فنقصت بحيث أصبحت قيمتها عند حلول وقت الوفاء تساوي أربعة آلاف. فهذه زيادة قد ورد النهي عنها في قوله عليه السلام في حديث عبادة ابن الصامت رضي الله عنه: «الذهب بالذهب»^(٣). والفضة بالفضة.. مثلاً بمثل^(٤)... الحديث وبزيادة العدد فأتت المثلية، والقياس يوجبها والنص يمنعها

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن الحلّ المقترح يمكن تحقيقه بدون الوقوع في مصادمة النصّ بأن يجعل التعويض من غير الجنس بعملة أخرى مثلاً.

(١) انظر للاستزادة الغزالي - شفاء العليل في مسالك التعليل، ص ٣٩، سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٣٧/٣.

(٢) الأمدي - الإحكام، ٤ / ٦٢.

(٣) النقدية صفة اعتبارية، وليست مقصورة على الذهب والفضة بل هي متحققة في كل ما تعورف على أنه نقود لأنها تحظى بالقبول، ويقع التبادل بها بين الناس، وتقوّم بها الأشياء وقد أيدت الهيئات العلمية، والمجامع الفقهية هذا القول:

جاء في القرار رقم ٩ / ٣٥ / ٨٦ لمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي أنها: ((نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة، ولها الأحكام المقررة للذهب والفضة من حيث أحكام الربا، والزكاة والسلم، وسائر أحكامهما)).

وجاء في القرار العاشر للدورة الثالثة لهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية: «إن الورق النقدي يعتبر نقداً قائماً بذاته كقيام النقدية في الذهب والفضة وغيرهما من الأثمان..». انظر: د/ حمزة الفعر - مدى اعتبار التضخم عيباً في العملة، ص ٥، ٦ - بحث مقدّم لندوة التضخم التي عقدها مجمع الفقه الإسلامي بجده بالاشتراك مع بنك فيصل الإسلامي بالبحرين في رجب، عام ١٤١٨ هـ.

(٤) مختصر صحيح مسلم للمنزري، باب بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر وسائر ما فيه الربا سواء بسواء يداً بيد، ص ٢٥٢.

٢ - مبدأ التعويض عن العيب:

العيب: الوصمة، والنقص^(١)، وقد جاء في القرآن والسنة بهذا المعنى، ومن ذلك قوله تبارك وتعالى في قصة موسى عليه السلام مع الخضر:

﴿حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ [الكهف: ٧١]. ثم قال الخضر مفسراً لموسى سبب صنيعه ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

فبين الخضر بهذا لموسى أن خرق السفينة الذي هو انتقاص منها عيب. وروى الإمام مسلم في صحيحه عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ بالسوق داخلاً من بعض العالية والناس كنفيه، فمرّ بجدي أسكّ - صغير الأذنين - ميّت فتناوله فأخذ بأذنه ثم قال: «أيكم يحب أن يكون هذا له بدرهم؟» فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، وما نصنع به؟ قال: أتحبون أنه لكم؟ قالوا: والله لو كان حياً كان عيباً فيه؛ لأنه أسكّ، فكيف وهو ميّت؟..^(٢) الحديث، فجعل الصحابة نقص الأذن في هذا الجدي عيباً^(٣).

والعيب في اصطلاح الفقهاء قريب مما ذكر فهو كل ما ينقص القيمة أو العين في عرف التجار^(٤).

والعيب يثبت به الخيار لكل واحد من العاقلين، إذا لم يعلم به حال العقد، فيثبت للمشتري في عقد البيع في المبيع إذا وجد به عيباً، ويثبت للبائع كذلك في الثمن إذا وجده معيباً، كما أنه يثبت للمستأجر إذا وجد العين المستأجرة معيبة بعيب يفوت عليه غرضه، ويثبت أيضاً للمؤجر في الأجرة إذا وجد بها عيباً لم يطلع عليه حال العقد.

(١) الفيروزآبادي - القاموس المحيط، فصل العين باب الباء ١ / ١١٣، الراغب - المفردات في غريب القرآن، ص ٣٥١.

(٢) مختصر صحيح مسلم للمنذري، باب الزهد في الدنيا، ص ٥٥٢.

(٣) د. حمزة الفهر - مدى اعتبار التضخم عيباً في العملة، ص ٣١.

(٤) انظر: د. حمزة الفهر - مدى اعتبار التضخم عيباً في العملة - مرجع سابق، ص ٣١.

والعاقد في البيع مخير بين الردّ وأخذ الثمن، وبين الإمساك فقط، عند جمهور العلماء وعند الحنابلة له الإمساك مع أخذ الأرض.

أمّا إذا تعذرّ الردّ، كما إذا تعيّب المبيع عند المشتري بعيب حادث ومثاله ما لو اشترى قماشاً فقطعه ثياباً أو اشترى داراً فوهبها أو عبداً فأعتقه فإن له الأرض، وكذلك لو تصرف المجر في الأجرة بهبتها أو بيعها ونحو ذلك ثم علم بالعيب فيها فإن له الأرض، والعوض في الصرف، إذا بان معيباً.

وكذلك يجب مهر المثل إذا تعيّب الصداق قبل القبض، أو قبضته ووجدته معيباً^(١).

وهذا كلّ دليل على أن العيب يثبت الحقّ للعاقد الذي اطلع عليه ولم يعلم به قبل ذلك في أن يدفع هذا الضرر عن نفسه بالمطالبة بالردّ أو بالمثل - كما في المهر والصرف - أو التعويض عن العيب - الأرض - إن امتنع الردّ، والسبب في ذلك أن صفة المالية معتبرة هنا فما أوجب نقصاً فيها كان عيباً في عرف أهل الشأن وقد أثبت النبي عليه السلام الخيار في التصرية لمن اشترى مصراً إما بالإمساك أو الرد مع صاع من تمر^(٢)، وهذا تنبيه على ثبوت الخيار بالعيب؛ لأنّ التصرية عيب، ومطلق العقد يقتضي السلامة من العيب، بدليل ما ثبت عن النبي عليه السلام من أنه اشترى مملوكاً فكتب: «هذا ما اشترى محمد بن عبد الله من العداء بن خالد، اشترى منه عبداً، أو أمة، لا داء به ولا غائلة بيع المسلم المسلم»^(٣) فثبت أن بيع المسلم يقتضي السلامة. وعلى هذا فمتى فأتت السلامة فأت بعض مقتضى العقد فلم

(١) انظر: ابن قدامة - المغني، ٦ / ٢٢٩، ابن حجر الهيتمي - تحفة المحتاج، ٤ / ٢٥١، الزليعي - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٤ / ٣١، ابن شاس - عقد الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة، ٢ / ٤٦٩ - ٤٧٥، وللماكية - تفصيل في العيوب التي يرد بها حيث فرقوا بين العيب اليسير وغيره فقالوا في الأول لا يرد به وله الأرض والثاني هو الذي يرد به.

(٢) متفق عليه من حديث أبو هريرة رضي الله عنه. رواه البخاري في صحيحه في باب النهي للبائع ألاّ يحفل الإبل والبقر والغنم من كتاب البيوع، ٣ / ٩٢. ومسلم في صحيحه في باب حكم بيع المصراة من كتاب البيوع، ٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في باب: إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، من كتاب البيوع، ٣ / ٧٦.

يلزمه أخذه، وكان له الرد وأخذ الثمن كاملاً^(١).

والرد بالعيب مبني على قاعدة قعدها العلماء وهي أن الضرر يزال^(٢)،
أخذاً من حديث النبي عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(٣).

ومعناه النهي عن أن يضر الرجل أخاه ابتداءً أو جزاءً ؛ لأن مشروعية
الرد بالعيب إنما هي لإزالة ما قد يلحق من الضرر للعاقد.

وقد يرد على هذا أن قياس التعويض في التضخم على التعويض بالعيب
قياس مع الفارق ؛ لأن موجب العيب: رد العين المعيبة، وموجب التضخم:
التعويض، فلا يمكن قياسه عليه!

والجواب عن هذا: أن قياسه عليه من حيث أن كلا منهما يقتضي
تحقيق العدل، وحفظ الحق لصاحبه، إضافة إلى أن التعويض بسبب التضخم
يندرج مع التعويض بسبب العيب تحت قاعدة رفع الضرر.

ويستنتج مما تقدم أن العيوب - ومنها عيوب النقد - يثبت بها الحق في
رفع الضرر، ودفع الظلم عن العاقد الذي حصل العيب في جهته.

ولهذا فإن البحث عن طريقة مناسبة لرفع ضرر التضخم سائغ شرعاً.
وإذا تبين مما سبق مشروعية النظر في علاج آثار التضخم بالبحث عن
أسلوب مناسب لتعويض ما حصل من هذا النقص الفاحش فإننا نعود الآن
لتفصيل القول في صور العلاج المقترحة على النحو التالي:

أولاً: الصلح:

الصلح، والصلاح ضد الفساد، وهو التوفيق بين المختلفين، يقال:
أصلحت بين القوم، أي: وفقت بينهم^(٤).

(١) ابن قدامة - المغني، ٦ / ٢٢٥، ٢٣٥.

(٢) السيوطي - الأشباه والنظائر، ص ٩٥، ابن نجيم - الأشباه والنظائر، ص ٨٥.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً، ٢ / ٧٤٥، كتاب الأقضية، وأخرجه البيهقي
في سننه ١٠ / ١٣٣، كتاب آداب القاضي، والدارقطني في سننه ٢٢٧٤ كتاب الأقضية، والحاكم من حديث
أبي سعيد الخدري ٢ / ٥٧، كتاب البيوع. وهو حديث حسن بمجموع طرقه. انظر: الهداية في تخرير
أحاديث البداية لأبي الفيض أحمد بن الصديق الغماري ٨ / ١٠ - ١٤،

(٤) الفيومي - المصباح المنير، ١ / ٤٠٨، الفيروزآبادي - القاموس المحيط، فصل الصاد باب الحاء، ١ / ٢٤٣.

ومعناه في الاصطلاح: معاقدة يتوصل بها إلى التوفيق بين المختلفين^(١).
والصلح مشروع بالكتاب والسنة والإجماع.

(أ) فمن الكتاب:

١ - ما ورد من الأمر به بين الطائفتين المتقاتلتين في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَلَوْا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا... الآية﴾ [الحجرات: ٩].

٢ - ما ورد فيه بين الزوجين المختلفين في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨].

٣ - ذكره في مقام المدح والوعد عليه بالأجر العظيم ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤].

(ب) ومن السنة أحاديث كثيرة منها:

١ - قوله عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين... الحديث»^(٢).

٢ - ندبه عليه السلام للصلح في حوادث عديدة منها:

ما رواه البخاري عن عبد الله بن كعب عن أبيه أنه تقاضى ابن أبي حدرد دينا كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعهما رسول الله صلى الله عليه، وسلم فخرج إليهما ثم نادى: «يا كعب» قال: لبيك يا رسول الله، فأشار إليه أن ضع الشطر من دينك، قال: قد فعلت يا رسول الله، قال: «قم فأعطه»^(٣).

٣ - وأجمعت الأمة على جواز الصلح فيما لا يخالف الشرع^(٤).

(١) ابن قدامة - المغني، ٥/٧.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) صحيح البخاري - باب التقاضي والملازمة في المسجد من كتاب الصلح ١٢٣/١، صحيح مسلم - باب استحباب الوضوء من الدين من كتاب المساقاة، ١٩٢/٣.

(٤) المغني، ٥/٧، ابن حجر الهيتمي - تحفة المحتاج، ١٨٧/٥.

وبالنسبة لانخفاض سعر العملة الفاحش بعد أن نشأ الالتزام بها؛ نتيجة لعقد مشروع من بيع، ونحوه فإنه مما يمكن وقوع الصلح عنه ؛ لأنه صلح عن إقرار ؛ حيث إن من ترتب عليه الحق مقرّ به غير منكر له، ومن له الحق يطالب بحقه، ولكن هل يكون القضاء في هذه الحال بالمثل، بناء على أنّ الديون تقضى بأمثالها ؟ وأن من له الحق، ليس له إلا ما وقع عليه العقد، وبناء عليه فإنه في حال، الرخص الفاحش للنقود، تفوت عليه مصلحة كبيرة في نقصان القيمة الحقيقية لهذه النقود عمّا كانت عليه وقت ثبوت الحق في الذمّة، وفي هذا مجافاة للعدل الذي أمر الله به في المعاملات، وفي غيرها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ [النحل: ٩٠].

وإن قلنا بأنه - أي صاحب الحق - يأخذ من النقود ما يساوي قيمة دينه وقت ترتب الحق في ذمّة المدين، أدّى ذلك إلى فوات المماثلة بالزيادة المتحققة في العدد، كما لو كان له عليه ثمن مبيع

مؤجل، أو نحوه ألف جنيه مصري في نهاية الشهر الأول من عام ١٤١٠هـ ووقت السداد نهاية الشهر الأول من عام ١٤٢٠ هـ أي: بعد عشر سنوات، ولكن عندما حلّ وقت السداد انخفضت قيمة هذه النقود بسبب التضخم الفاحش إلى ٥٠ ٪ فإن وفاء هذا الدين في وقت حلول القيمة التي كانت للنقود وقت ترتب الحق في الذمّة بـ ٢٠٠٠٠ جنيه.

وحتى يحلّ هذا الإشكال بطريق مقبول شرعاً فإنه يمكن أن يتصالحا على مقدار معين، إمّا بتحميل الفرق على المدين، أو عليهما معاً - وهو الأنسب - وفي هذه الحال لابدّ أن يكون قضاء الدين كاملاً بجنس آخر من النقود، خروجاً من محذور الربا بالزيادة في الجنس، وبهذا يمكن الخروج من خلاف من منع ذلك خشية من الوقوع في ربا الفضل.

ثانياً: التحكيم:

التحكيم في اللغة مصدر حكّم، وهو تفويض الحكم، يقال: حكّمت فلاناً في مالي تحكيماً، إذا فوضت إليه الحكم فيه^(١).

(١) الفيومي - المصباح المنير، ١٧٦/١.

وفي الاصطلاح: عقد بين طرفين متنازعين يجعلان فيه برضاهما شخصاً آخر حكماً بينهما للفصل في خصوماتهما^(١).

والتحكيم مشروع بالكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: فمنه:

(أ) قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا...﴾ الآية ﴿[النساء: ٣٥]﴾.

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تعالى أمر ببعث حكمين في حال الشقاق بين الزوجين، وعدم معرفة القاضى بالمسئء منهما، حكم صالح عدل من أهل الزوج، وحكم صالح عدل من أهل الزوجة لحل النزاع بين الزوجين إذا لم يتمكن من تسويته بينهما بأنفسهما تحقيقاً للعدل، وتحصيلاً للمصلحة، ودرءاً لما يتوقع من اتساع دائرة الخلاف فيما لو استمر الشقاق، ولولا مشروعية ذلك لما أمر الله سبحانه وتعالى به ؛ إذ لا يتصور أن يأمر بشيء محرم.

(ب) ومنه قوله تعالى في جزاء الصيد بالنسبة للمحرم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِّذَوْقِ وَبَالَ أَمْرِهِ...﴾ الآية ﴿[المائدة: ٩٥]﴾.

ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة: أن الله تبارك وتعالى أمر بتحكيم ذوي عدل لبيان المثلية في جزاء الصيد، وجعل ما حكما به كافياً في الفدية من هذا المحذور، ولولا صحة ذلك لما أمر به الشارع ولما أقره.

وأما السنة: فقد دلّت على ذلك بأدلة عديدة، منها:

(أ) ما رواه النسائي عن شريح بن هانيء عن أبيه هانيء أنه لما وفد

(١) هذا التعريف للشيخ الزرقا. انظر: د/ محمد أحمد القضاة، التحكيم في الشقاق بين الزوجين، بحث منشور بمجلة دراسات سعودية، المجلد الثامن عشر (١) العدد الرابع، وهو مأخوذ من تعريف، مجلة الأحكام العدلية، المادة (١٧٩٠) ص ١٧ مع زيادة يسيرة.

على رسول الله ﷺ مع قومه سمعهم يكونون هانيء بأبي الحكم، فدعاه رسول الله ﷺ فقال: «إن الله هو الحكم، وإليه الحكم، فلم تكني أبا الحكم؟».

قال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال النبي عليه السلام: «ما أحسن هذا... الحديث»^(١).

ووجه الدلالة من هذا الحديث أن النبي عليه السلام أقره على صنيعه، واستحسنه منه، فدل ذلك على مشروعية التحكيم؛ لأنه عليه السلام لا يقر على ما يخالف الشرع.

(ب) ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال لسعد بن معاذ رضي الله عنه في غزوة بني قريظة: «هؤلاء نزلوا على حكمك» فقال سعد: تَقْتُلُ مقاتليهم، وتسبى ذراريهم. فقال النبي عليه السلام: «قضيت بحكم الله»^(٢). وهذا يدل على مشروعية التحكيم؛ لأن النبي عليه السلام عمل بنتيجته، ولولا ذلك لم يعمل بها.

وأما الإجماع: فقد دلت عليه الوقائع الكثيرة التي اشتهرت وشاعت بين الصحابة من غير نكير منهم، في لجوئهم للتحكيم، وقبولهم بنتيجته^(٣).

وإن كان ذلك كله مما يشترط فيه موافقة الشرع^(٤).

والتحكيم يتميز عن غيره من الحلول المقترحة بعدة أمور:

١ - المرونة والسهولة، من حيث إنه لا يشترط له زمان معين، ولا مكان معين.

٢ - سرعة البت في الخصومة؛ لأن المحكم عادة ما يكون من أهل

(١) سنن النسائي، باب إذا حكموا رجلاً فقضى بينهم، كتاب آداب القضاة ٨ / ١٩٩.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرجع النبي عليه السلام من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ١٤٣/٥.

(٣) من ذلك ما روي أنه كانت منازعة بين عمر بن الخطاب، وأبي بن كعب رضي الله عنهما في نخل فحكما بينهما زيد بن ثابت.

كما روي أن عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله تحاكما إلى جبير بن مطعم رضي الله عنهم، وكذلك حادثة التحكيم المشهورة في التاريخ الإسلامي بين أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم، ونزول الهرمزان على حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٤) هناك أمور لا يجوز دخول التحكيم فيها ومنها: حقوق الله تبارك وتعالى كالحدود مثلاً؛ لأنها تتعلق بالصالح العام، ولا يملك أحد التنازل عنها. انظر: الأردبيلي - الأنوار لأعمال الأبرار، ٢ / ٦١٥، وانظر أيضاً: د/

محمد أحمد القضاة - التحكيم في الشقاق بين الزوجين، مرجع سابق، ص ٣٠.

الخبرة، والمعرفة، إضافة إلى أنه لا يشترط لعمله الإجراءات الكثيرة التي تشترط لعمل القاضي.

٣ - قطع دابر النزاع والخصومة بسبب ثقة الطرفين المتنازعين في المحكم مما يسهل عليهما بعد ذلك قبول قوله، والاطمئنان إلى حكمه.

ولهذا يمكن الاعتماد على التحكيم - بضوابطه الشرعية - في حل ما يثور من نزاع في مسألة انخفاض قيمة العملة بحسب مقتضى الحال، مع مراعاة أن يكون المقدار الذي يتفق عليه بالتحكيم في مسألة قيمة العملة، من غير جنس النقد الذي ثبت به الالتزام خروجاً من محذور الربا.

ثالثاً: القضاء؛

القضاء في اللغة: الحكم، وقضى، أي: حكم^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ... الآية﴾ [الإسراء: ٢٣].

في الاصطلاح: نظر الحاكم بين المترافعين له للإلزام وفصل الخصومات^(٢).

والقضاء مشروع بالكتاب، والسنة، والإجماع.

١ - أما الكتاب، فمنه:

(أ) قوله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ... الآية﴾ [ص: ٢٦].

ووجه الدلالة من هذه الآية: أن الله تبارك وتعالى كلّف داود عليه السلام بهذا الأمر لفصل الخصومات وتحقيق العدل، ولولا مشروعية ذلك لم يلزمه به.

(ب) ومنه قوله تعالى أيضاً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

(١) الصحاح، فصل القاف، ٢٤٣٦/٦، المصباح المنير، ٦١٢/٢.

(٢) المبدع شرح المقنع، ٣/١٠.

ووجه الدلالة هنا أن الله سبحانه أقسم بذاته الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم رسول الله ﷺ في جميع الأمور ثم ينقاد لما قضى به ظاهراً وباطناً، من غير مدافعة، ولا منازعة^(١)، ولولا صحة ذلك لما جعله الشارع بهذه المثابة.

٢ - وأما السنة ففيها أدلة عديدة، منها:

(أ) قوله عليه السلام فيما رواه الشيخان من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»^(٢).

وقد أجمعت الأمة في كل طبقة من طبقاتها على نصب القضاة للفصل بين الناس^(٣).

ويمكن أن يكون اللجوء إلى القضاء حلاً ناجعاً لمشكلة انخفاض قيمة العملة، عندما يرفع الطرف المتضرر الأمر إلى القضاء فيقوم القاضي بالنظر في ملاسبات القضية، وقد يستعين بأهل الخبرة لتقرير مدى الضرر اللاحق بأحد الطرفين، ويحدد بناء على ذلك ما يراه من تعويض عادل ؛ لأن القضاء ما جعل إلا لتحقيق العدل، وفصل الخصومات بين الناس، وفيه مزية على غيره أنه ملزم قطعاً لأطراف النزاع، وإن كان أحد الطرفين - المحكوم عليه - يشعر بالهضم، وفوات حقه، ولكن ليس هناك أمام القاضي إلا ما يظهر له، فهو يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر^(٤).

(١) الشنقيطي - أضواء البيان، ٢٩٤/١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه في باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ من كتاب الاعتصام، ١٣٣/٩، ومسلم في باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ من كتاب الأقضية، مختصر صحيح مسلم للمنزري، ص ٢٨٠.

(٣) المغني لابن قدامة، ٥/١٤، المبدع شرح المقنع، ٣/١٠.

(٤) مما يؤيد هذا المعنى قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الصحيح الذي روته أم سلمة رضي الله عنها: ((إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضهم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صادق، فأقضي له، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليحملها أو يذرها)) . انظر: مختصر صحيح مسلم للمنزري، كتاب القضاء والشهادات، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ص ٢٨٠.

رابعاً: الإلزام الانتقائي من الدولة:

ومعناه قيام الدولة ممثلة في بعض أجهزتها المختصة بإلزام قطاعات معينة، مثل الأجور، والرواتب التقاعدية، بتغيير مقدار التزاماتها المالية بنسبة معينة، أو ربطها - أي: الالتزامات - بمؤشر معين، مثل سلّة السلع، أو العملات، أو عملة معينة... إلخ، وهذا الإلزام من الدولة إن حصل فإنه يختلف من حال إلى حال:

١ - فإن حصل في مجال الأجور، والرواتب، وبخاصّة التي تكون عقودها طويلة الأجل، فقد يتّجه القول بالجواز استناداً إلى مبدأ استحقاق أجره المثل، ومبدأ التسعير عند الحاجة، والذي هو من حق ولي الأمر تحقيقاً للمصلحة.

وأجرة المثل تجب عند جمهور الفقهاء في الإجارة الفاسدة سواء أكانت الأجرة مجهولة أم معلومة^(١)؛ لأن المستأجر إذا استوفى المنافع فقد ثبت للعامل ما يقابل ذلك من الأجر عملاً بقاعدة: الغنم بالغرم، والعامل لم يرض ببذل منافع نفسه إلاّ بعوض، فلا بد أن يكون هذا العوض متحققاً يكافئ المنفعة التي استوفّاها رب العمل.

ومثال الاجارة الفاسدة مع جهالة الأجرة ما لو استأجره على عمل وشرط له أن يعطيه ما يرضيه.

ومثال الاجارة الفاسدة مع معلومية الأجرة ؛ ما لو استأجره على سلخ شاة، وجعل أجرته جلدها، فالاجارة هنا فاسدة ؛ لأنه لا يعلم هل يخرج الجلد سليماً أو لا؟ وهل هو ثخين، أو رقيق^(٢).

(١) يرى الإمام أبو حنيفة وصاحبه أنه لا يزداد على المسمّى فيما إذا كانت الأجرة معلومة في الاجارة الفاسدة؛ لأن الإجارة الفاسدة ملحقّة بالصحيحة من حيث أنه لا تقوم فيها المنافع إلاّ بعقد أو شبهة عقد، فلا يجب إلاّ المسمّى تشبيهاً لها بالصحيحة، ولأن العاقدين رضيا بالمسمى فسقط حقهما في الزيادة.. انظر: د/ شرف - الاجارة الواردة على عمل الإنسان، ص ٣٢٩.

(٢) ابن قدامة - الشرح الكبير، ١٤ / ٢٩٥.

ومن أهم أدلتهم على وجوبها ما يلي:

(أ) قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]. ووجه الاستدلال بهذه الآية على وجوب أجره المثل في الإجارة الفاسدة: أن من استغل مال غيره بغير حق، فقد انتهك حرمة، فعليه أن يقاص بمثله من ماله^(١).

(ب) ما جاء عن النبي ﷺ في المرأة المفوضة، وهي: التي مات عنها زوجها بعد الدخول بها، وقبل أن يفرض لها مهرًا من قوله: «فإن دخل بها فلها مهر مثلها، لا وكس، ولا شطط»^(٢) أي لا نقص، ولا زيادة، وهذا يمكن أن يستدل به على وجوب قيمة المثل.

(ج) القياس على البيع؛ فإنه إذا فسد الثمن اعتبرت فيه قيمة المثل، فكذا الحال في الإجارة إذا فسدت الأجرة تعتبر أجره المثل، بجامع أن كلاهما بيع، فالإجارة بيع المنافع، وذلك بيع الأعيان^(٣).

٢ - وقد يتجه القول بعدم جواز ذلك، بناء على أن الأجرة قد تمت على وجه صحيح عند العقد، وهي ركن من أركان العقد فلا بد من معرفتها، والقول بالإلزام بتغييرها أو ربطها بمؤشّر معين أو سلعة، أو عملة مبيّنة يترتب عليه جهالة الأجرة؛ لأنها إذا كانت نقداً، فإن من شروطها معرفة قدره، وجنسه، ونوعه، حتى لا يكون هناك مجال للمنازعة، وعدم العلم بمقدارها، أمر يقتضي فسادها؛ لأن هذه الجهالة تفضي إلى الغرر من حيث إن المستأجر لا يدري ما هو مقدار الأجرة الذي يلزمه حينها، وكذلك الأجير، أو الموظف فإنه يجهل ما سيؤول إليه الحال، وهذا كله يؤدي إلى الغرر، وهو منهى عنه شرعاً^(٤).

(١) هذا التوجيه لابن حزم في كتابه المحلى، ١٨/٩، نقلا عن د/ شرف الشريف - الإجارة الواردة على عمل الإنسان، ص ٣٢٨.

(٢) سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات.

(٣) الإجارة الواردة على عمل الإنسان، مرجع سابق ص ٣٢٣، ٣٢٩.

(٤) د/ حمزة الفهر - ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار، ص ١٧٤، بحث منشور بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٢٠)، السنة الخامسة.

وإذا نظرنا إلى ما نحن فيه من انخفاض قيمة الأجرة بسبب التضخم، فإننا نجد أن الأجرة مسمّاة، وقع عليها الاتفاق بين الطرفين حال العقد، والعقد في ابتدائه صحيح من حيث وجود أركانه وشروطه، ولكن طرأ عليه بسبب طول المدّة، وانخفاض قيمة النقد، ما فوت تحقيق العدالة، لعدم حصول أجرة المثل المقابلة للعمل الذي استوفاه، صاحب العمل، وهذا الانخفاض الفاحش الذي طرأ على الأجرة، هو عند التحقيق عيب، لوجود معنى العيب^(١) فيه فلا ينكر القول بتعويض العامل عنه.

وهناك ملحظ آخر أيضاً يمكن أن يستأنس به للقول بتصحيح الإجارة في حال التضخم الفاحش، وهو: أن الأجرة عند عدد من العلماء لا تملك بالعقد، وإنما تملك باستيفاء المنافع، أو تسليم العمل، ومما يقوي ذلك ما جاء في الحديث عن النبي عليه السلام أنه قال: «يغفر لأمتي في آخر ليلة من رمضان. قيل: يا رسول الله! أهى ليلة القدر؟ قال: لا، ولكن العامل إنّما يوفى أجره إذا قضى عمله»^(٢).

وبناء عليه فإنّ العامل لما وفّى بعمله، وجب أن يأخذ الأجر العادل لهذا العمل بعد الانتهاء منه، فإن نقص المسمى عن أجرة العدل التي استحقها العمل وجب أن يعوّض عن ذلك بطريق مشروع.

ويمكن أن يستدل لجواز الإلزام الانتقائي بجواز التسعير لولي الأمر عند الحاجة، تحقيقاً لمصلحة الحفاظ على أموال الناس.

والتسعير في اللغة: مأخوذ من سعّرت النار تسعيراً إذا أوقدتها حتى جعلت له لهباً عالياً، ومنه سعّرت الشيء تسعيراً: جعلت له سعراً ينتهي إليه: لأنّ السّعر ارتفاع لقيمة السلعة^(٣).

(١) انظر ما تقدم ص ٩، ١٠.

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده.

وانظر: د/ شرف - الإجارة الواردة على عمل الإنسان - مرجع سابق، ص ٢١٩-٢٢٣.

(٣) الفيومي - المصباح المنير، ١ / ٣٢٧، ٣٢٨، الفيروزآبادي - القاموس المحيط، فصل السين باب الرء، ٤٩/٢.

وفي الاصطلاح: تدخل ولي الأمر لتقدير سعر سلعة أو خدمة، بما يحقق المصلحة الشرعية^(١).

والأصل في جواز التسعير لولي الأمر: أنه مأمور بحماية مصالح الناس، بما أعطاه الله سبحانه وتعالى، من سلطان الطاعة في قوله جل ذكره:
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... الْآيَةَ﴾
[النساء: ٥٩].

وبناء عليه فإنه إذا أمر بشيء، أو نهى عن شيء مراعاة للمصلحة، وجبت طاعته في المعروف، أما إن كانت في غير المعروف فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق؛ لقوله عليه السلام: «على المرء المسلم السمع، والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع، ولا طاعة»^(٢).

وقد قعد العلماء تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة^(٣). وبناء عليه فإنه يجوز لولي الأمر أن يتدخل بالإلزام في بعض الصور كالاجارة ونحوها تحقيقاً للمصلحة التي ألزم بمراعاتها.

هذا فيما يخص الأجور والمرتبات، وأما بالنسبة لغيرها من أنواع الإلتزامات فإنه يمكن أن يقال فيها ما يلي:

١ - الودائع المصرفية تحت الطلب: لا يجوز التعويض عن نقصانها في القيمة لأنها قروض، والإلزام بالزيادة فيها يقود إلى الربا، والنهي عن الغرر، وما يؤدي إليه وإن لم يرد إلا في عقد البيع؛ لكون ذلك مظنة لأكل أموال الناس بالباطل، إلا أن هذا المعنى موجود في كل عقد معاوضة مالية؛ لأن المال مقصود فيه^(٤).

أما عقد القرض فإنه يختلف عنها؛ لأنه عقد إرفاق، وما يحصل فيه

(١) عيشة صديق نجوم - التسعير، رسالة مقدمة لجامعة أم القرى، ص ٢٠، ٢١.

(٢) مختصر مسلم للمنذري - كتاب الإمارة، باب: إذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة، ص ٣٣٢.

(٣) العز بن عبد السلام - قواعد الأحكام في مصالح الأناس، ص ٥١٠.

(٤) الدكتور / الصديق الضير - الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، ص ٥٨٥.

من نقص المالية بالنسبة للمقرض، يعوّضه ما يحصل عليه من الأجر العظيم، والثواب الجزيل من الله.

٢ - الأمانات كأموال المضاربة: والمشاركة، والوديعة، وما بيد الوكيل من مال موكله، ونحو ذلك، وهذه لا تدخل فيما سبق من القول بمشروعية التعويض عن النقص الحاصل بسبب التضخم، لأنّ ما يُعدّ من أموال الأمانات لو تلف بالكلية في يد الأمين فإنه لا يضمن شيئاً، فمن باب أولى فيما لو نقصت قوّته الشرائية بسبب التضخم إلّا في حال التعدي، أو التفريط فإنه يضمن ما تعدّى أو فرط فيه، لأنّه يصبح بتعديه أو تفريطه ظالماً معتدياً، ومثال ذلك ما لو دفع رجل مالاً لآخر مضاربة، وشرط عليه أن يتّجر به في العقارات فقط فوضعه في المواشي فهلك، فإنه يضمن لتعديه.

وكذلك إذا أودع لديه مالاً، وطلب منه أن يضعه في صندوق حديدي معين وأن يغلقه، فتركه في مرة من المرات غير مغلق، فسرقه اللصوص، فإنه يضمن لتفريطه^(١).

٣ - الضمانات: كالنقود المغصوبة وبديل المتلفات إذا حبست عن أصحاب الحق حتى نقصت بسبب التضخم نقصاً فاحشاً فإنه يتّجه القول بتعويض ما حصل من نقص بسبب التضخم؛ لأن الغاصب ظالم معتد والمغصوب منه مظلوم لا ذنب له، فوجب أن يتحمّل الظالم تبعه ظلمه.

وكذلك بدل المتلف؛ فإن صاحب المال المتلف - نقداً كان أو غيره - تعلق حقه بماله، فإذا أتلّفه متلف - بتعدّ أو بغيره - فإنه يضمن لصاحب الحق ما فات من حقه بما يضمن له حصوله على مثله، مع مراعاة ما سبق من كون القضاء في الربويات بغير الجنس في هذه الحال خروجاً من محذور الربا بالزيادة في الجنس.

٤ - المدين المماطل وغير المماطل: المطل هو التأخير في أداء الحق، وقد

(١) انظر: ابن نجم - الأشباه والنظائر، ص ٢٧٥ وما بعدها.

يكون هذا من الظلم فيما إذا كان فاعله قادراً على الوفاء، كما جاء في قوله عليه السلام: «مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته»^(١)، وقد لا يكون من الظلم فيما إذا كان المدين عاجزاً عن الوفاء بالحق لصاحبه، وفي كلا الحالتين فإن الضرر يلحق صاحب الحق، بنقصان ماله بسبب التضخم؛ إلا أنه انضم إلى الحال الأول الظلم وخلت عنه الحال الثانية.

ويمكن هنا أن يقال إن المماطل يلزم بنقصان المال الذي أخره عن صاحبه ظلماً حتى نقص بسبب التضخم حتى ولو كان النقص يسيراً، وليس في هذا ظلم له؛ لأنه هو الذي تسبب فيما حصل، أما غير المماطل فإنه لا مانع من إلزامه أيضاً بضمان ما نقص عنده من حق غيره بسبب التضخم، ولكن لا يلزم إلا بالنقص الفاحش وقد يكون حاله وفقره مدعاة للتيسير عليه من قبل صاحب الحق أما الأول فإنه يؤخذ بالعدل، ولا يظلم بالزيادة على القيمة الحقيقية وقت الاستحقاق بسبب حبسه للمال، وحسابه على الله بسبب ظلمه وهو مستحق للعقوبة التعزيرية الدنيوية التي يقررها القضاء عقاباً له وردعاً لأمثاله.

القسم الثاني: دراسة صور العلاج المقترحة لآثار التضخم على الإلتزامات في الحال الثانية:

وهي التي يلحظ فيها احتمال التضخم عند التعاقد، ويتفرع عن هذه الحال حالتان فرعيتان:

١- أن يتم التعاقد بغير عملة البلد التي يتوقع تغييرها مثل:

(أ) أن يتعاقدا بالذهب أو الفضة.

(ب) أن يتعاقدا بعملة أخرى.

(ج) أن يتعاقدا بعملة حسابية.

(١) رواه البخاري في صحيحه في باب مطل الغني ظلم، من كتاب الاستقراض ٣/ ١٥٥، ومسلم في صحيحه في باب تحريم مطل الغني وصحة الحوالة من كتاب المساقاة بلفظ «مطل الغني ظلم، وإذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع». انظر: مختصر صحيح مسلم للمنذري ص ٢٧٨.

(د) أن يتعاقدا بسلة عملات.

(هـ) أن يتعاقدا بسلة.

(و) أن يتعاقدا بسلة من السلع.

وهذه يصح أن يكون الثمن الذي يُتعاقد به واحداً من هذه الأنواع المتقدمة درءاً لاحتمال التغير في القيمة لأن كل هذه أموال معلومة متقومة فجاز أن تكون ثمناً، ولكن لا بد من ملاحظة أمرين:

الأول: أن لا يكون احتمال التغير كثيراً فيما لو كان الحق مؤجلاً والثمن سلعة، أو سلة من السلع لأن السلع عادة ما تتعرض لتقلبات كثيرة ربما نتج عنها انخفاض كبير في قيمتها فيؤدي هذا إلى جهالة الثمن وهذا غرر، وهو منهي عنه كما تقدم.

الثاني: أن لا يشترط في العقد أن الأداء بغير الثمن الذي وقع عليه العقد؛ لأن هذا يجعله من قبيل الصرف المؤجل، وهو غير جائز شرعاً، بل لا بد فيه - أي في عقد الصرف - من التقابض في المجلس لقوله عليه السلام: «الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء... الحديث»^(١)، ولقوله عليه السلام: «بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد»^(٢).

وإذا وقع العقد بشرط أن يكون الأداء بغير الثمن ترتب عليه ما تقدم من كونه صرفاً مؤجلاً، وهو منهي عنه بالأدلة المذكورة، وغيرها فيبطل العقد بهذا الشرط^(٣).

وهذا يسري أيضاً على القروض؛ فإنه لا يجوز أن يشترط في ردها عملة أخرى لما ذكر سابقاً؛ ولأنه لا يثبت في ذمة المقترض إلا ما قبض.

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكر، ٣ / ٨٩، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، مختصر مسلم للمنذري، ص ٢٥٢. ولفظه عنده «الورق بالذهب ربا...».

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر... مختصر مسلم للمنذري، ص ٢٥٢.

(٣) ابن قدامة - المغني: ٦ / ١١٢، د/ عمر الترك - الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، ص ٣١٧، ٣١٨.

- ١- أن يتفق عند إبرام العقد على طريقة معالجة التضخم إذا حصل في صلب العقد. وذلك بالربط القياسي^(١) بإحدى الصور التالية:
- (أ) مؤشّر تكاليف المعيشة^(٢).
- (ب) الذهب أو الفضة^(٣).
- (ج) بعملة أخرى.
- (د) بعملة حسابية^(٤).
- (هـ) بمعدل الناتج القومي^(٥).
- (و) بسعر الفائدة.
- (ز) بسعر سلعة معينة.
- (ح) بمعدل أسعار سلّة من السلع.

- والربط بالذهب أو الفضة، أو بعملة أخرى، أو بعملة حسابية، يعني تحديد الالتزام بعملة معينة مثلاً كالدولار مع اشتراط أن يتغيّر مقدار الدين تبعاً للتغير في سعر الذهب أو الفضة، أو العملة، بين يوم الالتزام ويوم الأداء ويتم تسديد الدين بتلك العملة. وهذا يؤدي إلى غرر كثير بسبب جهالة

(١) هو اتفاق عند التعاقد، أو قانون تصدره الحكومة يبيّن كيفية تقويم قيمة الدين، والالتزامات الآجلة بمقدار من الذهب، أو بعملة معينة، أو بسلة من العملات، أو غير ذلك. د/ صالح بن زابن - ربط الدين والالتزامات الآجلة بالذهب أو بعملة أو بسلة من العملات، ص ٣، بحث مقدم حلقة العمل الثالثة من ندوة التضخم وآثاره على المجتمعات - المنامة - البحرين.

(٢) مؤشر تكاليف المعيشة أسلوب إحصائي لأسعار جميع السلع التي يحتاج إليها عامة الناس لنفقات المعيشة، ولا بد فيه من سنة أساس تعتبر مبدأً لقياس التغير في أسعار هذه السلع وعند التعاقد يربط الدين، أو الحق بمستوى أسعار هذه السلع في حينه ثم عند السداد يؤدي من النقود ما يحقق قيمة تلك السلع التي ربط بها الحق عند التعاقد من غير نظر إلى زيادة عدد النقود - وهو الغالب - أو نقصها د/ نزيه حماد - رابط الدين والالتزامات الآجلة بمؤشر تكاليف المعيشة، ص ٢، ٣ بحث مقدم حلقة العمل الثالثة لندوة التضخم وآثاره على المجتمعات، المنامة - البحرين.

(٣) وكذلك الحال بالنسبة للذهب والفضة حيث يربط الدين بما يساويه من الذهب - حسب عيار معين - أو من الفضة، وعند السداد يتم التحاسب على أساس ذلك المقدار الذي كان الدين يساويه عند ابتداء العقد. ومثل هذا في الربط بالعملة الأخرى.

(٤) العملة الحسابية هي عملة اعتبارية لا وجود لها في الخارج مثل الدينار الإسلامي في البنك الإسلامي للتنمية، والدينار العربي في صندوق النقد العربي، وحقوق السحب الخاصة في صندوق النقد الدولي، وتستند كل واحدة من هذه العملات الحسابية إلى مجموعة العملات الحقيقية السائدة بنسب معينة. د/شوقي دنيا - ضبط الحلول المطروحة لمعالجة الآثار التوزيعية للتضخم ص ١٦، ١٧.

(٥) الربط بمؤشر معدل الناتج القومي يفترض أن الناتج القومي في نمو مضطرد وعلى هذا فإن القصد من الربط به ضمان عدم انخفاض قيمة النقود.

المقدار الذي يتم أدائه ولا يعرف كل واحد من أطراف العقد ما له وما عليه، فيختل شرط المعلوماتية المطلوب لصحة العقد، إضافة إلى أنه يترتب على ذلك عدم المماثلة بين ما ثبت في الذمة عند العقد، وما يجب أدائه، وليس هذا تبرعاً ممن ثبت الحق عليه، وإنما هو شرط في العقد، تترتب عليه زيادة في الجنس وهي من الربا.

- أمّا الربط بالمؤشرات الأخرى غير العملات فإنه يؤدي إلى غرر كثير، بسبب الجهالة الكبيرة بما يؤول إليه الحال عند الأداء، لاسيّما والسلع، وأسعار الفائدة ومعدل الناتج القومي عرضة للتغير والتذبذب أكثر من النقود ولذلك فهي أولى بالمنع من الربط بالعملات لما ينتج عن ذلك من مفساد شرعية بالوقوع في الغرر والربا، ونحوها، واقتصادية باختلال الالتزامات وعدم استقرارها مما يؤدي إلى إحجام المتعاملين وانكماش الحياة الاقتصادية.

وبهذا يتضح أن العلاج المقترح للتضخم الذي يتفق مع الأدلة الشرعية ويتحقق به العدل مقصور على صور العلاج في الحال الأولى وهي:

الصلح - التحكيم - القضاء - الإلزام الخاص لبعض القطاعات.
وعلى الحال الفرعية الأولى من القسم الثاني، وهي أن يتم التعاقد بغير العملة التي يتوقع تغييرها.

وقبل أن نختم لابد من بيان أمرين:

١ - مسؤولية الحكومة عن التعويض؛

الحكومة في الإسلام تتحمل مسؤولية كبيرة في الحفاظ على المجتمع، بتحقيق المصالح له ودرء المفساد عنه، ومن ذلك إقامة ميزان العدل بين الناس، وكف المفسدين والمتطاولين، والمال عصب الحياة في المجتمعات الإنسانية والمحافظة عليه مقصد من مقاصد الشريعة الكلية، والحكومة أولى المطالبين بذلك، فلا بد أن تحرص في سياساتها المالية وتصرفاتها في

الشؤون الداخلية والخارجية على ما يكفل الثبات النسبي للعملة ؛ لأنها هي المقياس الحقيقي للثروات التي بأيدي الناس، فإهمالها، وعدم الاحتياط في السياسات المتعلقة بها يؤدي إلى ضياع ثروات الناس، وبالتالي خسارة المجتمع وانحطاط الاقتصاد بوجه عام، مما ينتج عنه ضعف الدولة أيضاً.

ويمكن في النظر الشرعي أن تتحمل الدولة نتيجة خطئها في بعض السياسات التي يترتب عليها حدوث التضخم أو زيادته إلى الحد الذي يؤدي إلى تآكل الثروات فيتعين عليها حينئذ تعويض من تضرر بسبب ذلك من أرباب الأموال، ولذا فإن عليها أن تنهج نهجاً حازماً في تطبيق الحلول الشرعية لمعالجة آثار التضخم بين الناس، وإلزام المماطلين، والمعتدين بإعادة الحقوق إلى أصحابها على الوجه الذي تتحقق به العدالة، وينتفي به الظلم.

وإذا كانت هي طرفاً في بعض المعاملات كالأجور، والمرتبات فإن عليها في حال التضخم أن تؤدي ما يلزمها حيال المتضررين.

٢ - نسبة التغير المؤثرة في العملة والتي تستدعي الحل:

هناك من قدر هذه النسبة بالثلث كما في الجائحة، وهو تقدير له نظائره في عدد من الأحكام الشرعية حيث اعتبر في بعضها فاصلاً بين القليل والكثير ولكن هذا لا يمنع من ربط تقدير النسبة بما يقرره الخبراء، تحقيقاً لما يسمّى بالتغير الفاحش لأنه في بعض الأحيان قد يتحقق فيما هو أقل من الثلث وقد لا يتحقق إلا فيما هو أكثر من الثلث، لأنه أمر لم يرد له تقدير محدد في الشرع وبناء عليه فالمعول عليه في تحديده وتقديره إنما هو العرف إعمالاً للقاعدة الفقهية: كل مالم يرد له تقدير في الشرع يرجع في تقديره إلى العرف^(١).

وبالله التوفيق وعليه الاعتماد،،،

(١) الشيخ عبد الله بن منيع - التضخم أسبابه وعلاجه والمصالحة في حال وقوعه، ص ٥٢ - ٥٦.

أبيض

المراجع

- الاتجاهات الشرعية لمعالجة التضخم من المصادر الفقهية، للدكتور عبد الستار أبو غدة، بحث مقدم للحلقة الثانية في التضخم المنعقدة في كوالا لمبور ٦-٧ يوليو عام ١٩٩٦م.
- آثار التضخم على العلاقات بين المتعاقدين، موسى آدم عيسى. بحث مقدم للحلقة الثانية لندوة التضخم، وآثاره على المجتمعات، نظمها مجمع الفقه الإسلامي بالتعاون مع بنك فيصل الإسلامي بالبحرين ١٤١٨هـ.
- الاجارة الواردة على عمل الإنسان، د. شرف بن علي الشريف، دار الشروق، جدة، ط/١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين علي الآمدي، مؤسسة الحلبي، القاهرة، طبع دار الاتحاد العربي، مصر.
- الأشباه والنظائر، لجلال الدين السيوطي، م الحلبي بمصر.
- الأشباه والنظائر، لزين الدين ابن نجيم، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد أمين الشنقيطي، ط٢، ١٤٠٠هـ، محمد بن لادن.
- الأنوار لأعمال الأبرار، للإمام يوسف الأردبيلي، ومعه حاشيتان:- الكمثرى و حاشية إبراهيم الحاج، مؤسسة الحلبي، القاهرة الأخيرة، ط ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ط/٢ بالأوفست، دار المعرفة، بيروت.
- تحفة المحتاج لابن حجر الهيثمي مع حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي، دار صادر، بيروت.
- التحكيم في الشقاق بين الزوجين، د. محمد أحمد القضاة، مجلة دراسات سعودية، المجلد الثامن عشر (م) العدد الرابع، ١٩٩١ م.
- تعليق فضيلة الشيخ الصديق الضير على بحث الدكتور عبد الستار أبو غدة في الحلقة الثانية لعلاج التضخم المنعقدة في كوالالمبور عام ١٩٩٦.
- تعليق فضيلة الشيخ المختار السلافي على بحث الدكتور عبد الستار أبو غدة المتقدم.

- تعليق فضيلة الدكتور وهبة الزحيلي على بحث الدكتور أبو غدة المتقدم.
- التسعير، لعيشة صديق نجوم، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ.
- التضخم أسبابه وعلاجه والمصالحة في حال وقوعه، للشيخ عبد الله بن الدار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.
- التضخم وتغير قيمة العملة، دراسة فقهية اقتصادية، د/شوقي دنيا، بحث مقدم للدورة الثانية عشرة لجمع الفقه الإسلامي المنعقدة في الرباط بالملكة المغربية.
- توصيات الحلقة الأولى للتضخم المنعقدة بالبنك الإسلامي بجدة في ٢٨، ٢٩، ٧/١٦١٤هـ.
- توصيات الحلقة الثالثة لدوة التضخم المنعقدة بالبحرين في ١٢، ١٣، ٦/٢٠١٤هـ.
- الجامع الصحيح، لمحمد بن إسماعيل البخاري، ط/ مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٨هـ.
- حكم الشرع في تعديل ما ثبت بذمة المدين للدائن في حالة التضخم، للشيخ عبد الله الشيخ محفوظ بن بيه، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، ١٤١٧هـ.
- ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار في ضوء الأدلة الشرعية، د. حمزة بن حسين الفعر، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد العشرون - السنة الخامسة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- سنن البيهقي، ط١ تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.
- سنن الدارقطني، دار المحاسن للطباعة، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- سنن النسائي، مكتبة مطبعة الحلبي، مصر.
- الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد الدردير، توزيع دار الفكر، بيروت.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق د. حمد الكبيسي، (م) الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م.
- الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط/٢، دار العلم، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين بن نجم بن شاس،

- تحقيق: د. محمد أبو الأجفان، و أ. عبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ط/١، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
- الفرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، للبروفسور الصديق محمد الأمين الضرير، سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، ط/٢، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- فتح الباري، للإمام أحمد بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية.
- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ط/٢، مطبعة الحلبي بمصر، ١٣٧١ هـ.
- المبدع شرح المقنع، لبرهان الدين بن مفلح، ط/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠ م.
- مختصر سنن أبي داود، للمنذري مع العالم للخطابي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
- مختصر صحيح مسلم، للحافظ المنذري، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت.
- مدى اعتبار التضخم عيباً في العملة، د. حمزة بن حسين الفعر، بحث مقدم لندوة التضخم، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- المدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، ط/٦، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.
- الموطأ للإمام مالك بن أنس، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ١٣٧٠ هـ.
- المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة، الرياض.
- مصادر الحق في الفقه الإسلامي، د. عبد الرزاق السنهوري، معهد البحوث والدراسات العربية بجامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٣ م - ١٩٥٤ م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للعلامة أحمد بن محمد المقري الفيومي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.
- المغني، لموفق الدين بن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، ط/١، دار هجر، القاهرة، ١٤٠٩ هـ.
- الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط/٢، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٣ م، طباعة ذات السلاسل.
- الهداية في تخريج أحاديث البداية لأبي الفضل أحمد بن الصديق الغماري، تحقيق عدنان على شلاق.

أبيض

دفع الخصومة في الفقه الإسلامي

«دراسة فقهية تأصيلية»

إعداد الدكتور

ناصر بن محمد بن مشري الغامدي

أستاذ مساعد بقسم القضاء - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة

القسم الأول

(من أول البحث إلى نهاية المبحث الأول)

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإن مسألة دفع الخصومة من أهم المسائل الفقهية المتصلة بالقضاء في الفقه الإسلامي، التي تُتَهِى الخصومة وتَحْسِمُ النزاع، وهو حق مشروع، ضمنه الإسلام للمُدْعَى عليه؛ ليدفع الخصومة عنه؛ لأن في الناس أصحاب دعاوى مبطلون، يدعون على الناس بدون وجه حق؛ يأكلون أموالهم بالباطل، ويسفكون دماءهم بغير حق، فأعطى الإسلام هذا الحق للمُدْعَى عليه ليدافع عن نفسه، وجعله من الواجبات المُتَحَتِّمة على القضاة، وألزمهم بالإفصاح للخصوم في دفاعهم عن أنفسهم بالوسائل الشرعية، وتقديم الحُجج والبيِّنات التي تُبرِّهن على صدقهم، أو كذب خصومهم عليهم؛ ثم هو كذلك من أهم المسائل التي تدور في مجلس القضاء، ويتعين على القضاة فهمها على الوجه المطلوب؛ حتى إذا أصدروا الأحكام في القضايا أصدروها بعد إعدارٍ للخصوم، يجلو العمى، ويُقنِع طرفي النزاع.

وهذا البحث دراسة تأصيلية فقهية لهذه المسألة في الفقه الإسلامي، وضحت فيه المراد بها، والفرق بينها وبين دفع الدعوى، وحكمها وأدلة مشروعيتها، وشروط قبولها، وصورها، ووسائل إثباتها، والآثار المترتبة عليها، مع ضرب أمثلة توضيحية لمسائل البحث، وصور دفع الخصومة المختلفة.

وقد سرت في بحثها وفق منهج علمي، أوضحته في المقدمة، ورجعت إلى كتب الفقه المعتمدة، مع الاستفادة من الدراسات التي أثبتتها في الخاتمة. أسأل الله التوفيق والسداد، وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، وأن ينفعني وإخواني المسلمين بهذا العمل، والله أعلم، وصلى الله وسلم وبارك على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبيض

● المقدمة (بأهمية الموضوع، وأسباب الكتابة فيه):

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين؛ محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، اللهم علّمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علّمتنا، وزدنا علماً وهدى يا رب العالمين، واهدنا لما اختلّف فيه من الحقّ بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم، اللهم ثبتنا على الصراط المستقيم حتّى نلقاك، وتوفّقنا وأنت راضٍ عنا يا رحمن يا رحيم، أمّا بعد:

فإنّ الإسلام دين الحقّ والعدل، والكمال والشمول، والسّموّ والثبات، جاءت تشريعاته بالخير والأمن والإيمان، وتحقيق الحياة الآمنة المطمئنة للناس جميعاً، واشتملت تعاليمه وقيمه على تنظيم حياة البشر في جميع مناحي الحياة، وجلب السعادة لهم، وتحقيق مصالحهم، ودفع المفساد عنهم، وذلك كلّهُ يدور محوره حول حفظ الضرورات الخمس التي أجمعت الشرائع السماوية قاطبة على حفظها في كلّ عهدٍ من عهود البشرية المتتابعة، وتتابع الرسل كلّهم على التأكيد على حفظها، ورعايتها؛ وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

وزادات عناية الإسلام بحفظها، وتحقيقها على الوجه المطلوب، وإقامتها في الدُّنيا والآخرة، وأضافت عليها حاجيات وتحسينيّات تُنظّم أمور الناس في المعاش والمعاد، وترفع عنهم الحرج والضيق، وتحملهم على الأخذ بما يليق من محاسن العادات، ومكارم الأخلاق^(١).

وتحقيقاً لحفظ هذه الضرورات، وتحقيق ما يساندها ويتمّمها من الحاجيّات والتحسينيّات، أمر الشارع الحكيم بالمحافظة عليها، وشرع كلّ ما

(١) الأمر الضروري: هو الذي لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. والأمر الحاجي: هو الذي يفتقر إليه من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين الحرج والمشقة. والأمر التحسيني: هو الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الراجحات. انظر: الموافقات في أصول الشريعة (٨/٢-١١)، بتصرف.

من شأنه أن يُقيم أركانها، ويثبت قواعدها، ويصونها على الوجه الذي يحقق الفوائد العظيمة المرتبة عليها في الدنيا والآخرة^(١).

ودراً الشارع الحكيم كل مفسدة يُخشى أن تؤتى من قبل ضرورة من هذه الضرورات، وأمر بدفعها - إن وقعت -، وجعل على المتسبب فيها من الإثم والوزر ما يردع كثيراً من المفسدين في الأرض، الذين يحاولون الإخلال بأي ضرورة من هذه الضرورات.

ومن أعظم الجوانب الواضحة التي تؤتى من قبلها هذه الضرورات، ويُخلُّ بها، بحيث تجعل عُرْضةً للضياع والإهدار، جانب الاعتداء البشري عليها؛ سواءً أكان ذلك من قبل الفعل أم كان من قبل القول، ومن أشدّ الأقوال خطراً على هذه الضرورات المهمة: الدعاوى الباطلة، التي يهدف أربابها إلى النيل من دماء الناس، أو أعراضهم، أو أموالهم، أو الادعاء عليهم بما يؤثر في دياناتهم وعدالاتهم، ويجرح في أعراضهم، ويطعن في عقولهم، بما لا يخرج عن الاعتداء والإخلال بواحدة من هذه الضرورات الخمس.

لذلك شرع الإسلام للإنسان أن يدافع عن نفسه بدفع الدعاوى الباطلة، ورد الخصومات الكاذبة التي لا تمت إلى الحقيقة والصواب بصلّة، والمرفوعة عليه ضد أي من هذه الضرورات الخمس.

وقد أشار النبي ﷺ - إلى هذا الأمر المهم فيما رواه ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - أن النبي ﷺ - قال: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»^(٢). وهذا الحديث يُقرر القاعدة الشرعية القضائية: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر».

قال الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: ٢٩٧هـ)

(١) انظر: الموافقات في أصول الشريعة (١١-٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ... الآية﴾، ح (٥٥٢)، انظر: فتح الباري (٦١/٨).

ومسلم - واللفظ له - في كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعي عليه، ح (١٧١)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (٣٦٩/١٢).

- رحمه الله -: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ - ﷺ - وَغَيْرِهِمْ؛ أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»^(١).

وأشهر تعريف وأحسنه، يُفَرِّقُ بَيْنَ الْمُدَّعِي وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ: أَنَّ الْمُدَّعِي: هُوَ مَنْ إِذَا تَرَكَ الْخُصُومَةَ لَا يُجْبَرُ عَلَيْهَا، وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ: هُوَ مَنْ إِذَا تَرَكَهَا أُجْبِرَ عَلَيْهَا، حَتَّى تَثْبُتَ بَرَاءَةُ ذِمَّتِهِ، أَوْ شَغْلَهَا بِتَعَلُّقِ حَقِّ الْغَيْرِ بِهَا^(٢).

وهذا التعريف إنما هو بالنظر إلى الطالب والمطلوب وما يُكَلِّفُ بِهِ كُلُّ مُنْهَمَا؛ فَالطَّالِبُ (الْمُدَّعِي) : هُوَ مَنْ يُكَلِّفُ بِالْإِثْبَاتِ، وَلَوْ تَرَكَ دَعْوَاهُ تُرِكَتْ؛ لِأَنَّهُ تَرَكَ حَقَّهُ، بِخِلَافِ الْمَطْلُوبِ (الْمُدَّعَى عَلَيْهِ) : فَإِنَّهُ يُكَلِّفُ بِالْيَمِينِ، وَيَكُونُ خَصْماً يُجْبَرُ عَلَى السَّيْرِ فِي الدَّعْوَى لِإِثْبَاتِ بَرَاءَتِهِ، أَوْ وِفَاءِ الْحَقِّ الْمُدَّعَى بِهِ.

وَالْبَيِّنَةُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامِ رَسُولِهِ - ﷺ - وَكَلَامِ الصَّحَابَةِ - كَمَا بَيَّنَّهُ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ: اسْمٌ لِكُلِّ مَا يَبِينُ الْحَقَّ وَيُوضِّحُهُ، وَهِيَ بِهَذَا أَعَمُّ مِنَ الْبَيِّنَةِ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ؛ حَيْثُ خَصُّوْهَا بِالشَّاهِدِينَ، أَوْ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ، وَلَا حَجَرَ فِي الْاصْطِلَاحِ، مَا لَمْ يَتَضَمَّنْ حَمَلَ كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ - ﷺ - عَلَيْهِ، فَيَقَعُ بِذَلِكَ الْغَلَطُ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ، وَحَمَلِهَا عَلَى غَيْرِ مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ مِنْهَا^(٣).

كَمَا يَقَرُّ هَذَا الْحَدِيثُ أَصْلًا مُهِمًّا آخَرَ مِنْ أُصُولِ الدَّعَاوَى وَالْبَيِّنَاتِ وَالْقَضَاءِ فِي الْإِسْلَامِ؛ وَهُوَ: أَنَّ عِبَاءَ الْإِثْبَاتِ يَقَعُ عَلَى الْمُدَّعِي؛ فَهُوَ الَّذِي يُطَالَبُ بِالْبَيِّنَةِ الَّتِي تُثَبِّتُ حَقَّهُ، وَتُصَدِّقُ دَعْوَاهُ؛ نَعَمْ! لَا بُدَّ لِحِمَايَةِ الْحَقُوقِ مِنْ أَدَلَّةٍ وَبَيِّنَاتٍ تُثَبِّتُهَا، وَتُظْهِرُهَا أَمَامَ الْقَضَاءِ، وَتُصَدِّقُ الدَّعْوَى، وَتُجْلُو عَنْهَا اللَّبْسَ وَالْكَذِبَ، وَتَجْعَلَ الْحُكْمَ الْقَضَائِيَّ مُوَافِقًا لِلصَّوَابِ قَدْرَ الْإِمْكَانِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَوَابًا عَلَى وَجْهِ الْقَطْعِ.

(١) الجامع الصحيح (٦٢٧/٣).

(٢) انظر: المبسوط (٢١/١٧)؛ بدائع الصنائع (٢٢٤/٦)؛ تبصرة الحكام (١٠٥/١)؛ الوجيز في فقه الإمام الشافعي (٢٦٠/٢).

(٣) أعلام الموقعين (٩٠/١) بتصرف.

وانظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (ص ٦٨)؛ تبصرة الحكام (١٧٢/١)؛ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٩٢/٣٥)؛ الطرق الحكيمة (ص ٢٤).

فإنَّ من الناس أصحاب باطل وخصومات ودعاوى، يدعون على هذا وذاك من غير وجه حقٍّ، يأكلون حقوق الناس ويزهقون أرواحهم بالباطل، ولذا بيّن الشارع أنَّ الدعاوى لا تُقبل إلَّا إذا تعضدت بالبيّنات الشرعيّة والوسائل المعتبرة، لإثبات الحقوق عند التنازع والتخاصم فيها؛ حتّى لا يستأثر القويُّ بحقوق الضعيف، ولا يستبدُّ الظالمُ بأموال المظلومين، ولا يطمع البُغاةُ وأصحاب الدعاوى في دماء البشرية، ولا يستمرُّ الفجرةُ بأعراض المسلمين، فتزهِقُ الأرواحُ، وتضيع الحقوقُ، وتوكلُ الأموالُ، وتُستباحُ الأعراضُ بدون وجه حقٍّ^(١).

وفي مقابل ذلك، فقد شرع الإسلام للإنسان المدعى عليه ما يصون نفسه ودمه وعرضه وماله وعقله، من خلال ما يسميه الفقهاء: دَفْعَ الخُصُومَةِ عنه، وإبطال دعوى المدعي، بالطرق الشرعيّة التي حدّتها الشريعة العرّاءُ، واعتبرتّها في هذا الجانب، ورثت عليها - متى ثبتت - الآثار المعتبرة في دفع الخصومة والدعوى عن المدعى عليه.

وهذا الأمر في الإسلام من الأهميّة بمكان؛ فمن أجله شرع الله تبارك وتعالى القضاء، وأمرَ بنصب القضاة لفصل بين الناس في الخصومات، وقطع المنازعات، وردَّ الحقوق إلى أهلها، ووضع من القواعد الشرعية ما يُمكن المدعي من الوصول إلى حقّه - إن كان مُحَقَّقاً -، ويُمكن المدعى عليه من الدفاع عن نفسه - إن ادّعى عليه بالباطل - ويردُّع المُبطل عن باطله.

هذا جانبٌ يبيّن أهميّة موضوع دفع الخصومة، وبيان أحكامه وضوابطه ووسائله، إلى جانب أنّي لم أجد - فيما اطّلت عليه - بحثاً وافياً مستقلاً، يجمع مسائل هذا الموضوع، ويوضح أحكامه، وإنّما يأتي الكلام على جزئيات يسيرة منه مُفَرَّقاً في كتب الفقه، عند كلام الفقهاء على أحكام الدعاوى والبيّنات، وقد كتب الشيخ / مسفر بن حسين القحطاني - عفا الله تعالى عنه - حول هذا الموضوع بحثاً مختصراً، أسماه: مسألة دفع الخصومة،

(١) انظر: الإثبات في الشريعة الإسلامية (ص ١٠).

ونُشر في مجلة البحوث الإسلامية، وهو بحثٌ جيدٌ، كتبه طالبٌ علمٍ مارس القضاء، وخبر الناس وخصوماتهم ودعاواهم، إلاَّ أنَّه قصره فقط على صورة من صور دفع الخصومة في كلام الفقهاء؛ وهي: أن يدفع الإنسان الخصومة عن نفسه، بأنَّه ليس صاحب العين المدَّعة، نقل فيه أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ورجَّح ووازن بينها، وأشار في خاتمة بحثه إلى أنَّ صور دفع الخصومة لا تقتصر على هذه الصورة التي يذكرها الفقهاء، ومثَّل على هذا بثلاثة أمثلة^(١).

ومسألة دفع الخصومة في الفقه الإسلامي؛ يتعلَّق بها مسائل كثيرة: من حيث تعريفها وبيان المقصود منها، وبيان حكمها وأدلة مشروعيَّتها، والفرق بينها وبين دفع الدعوى، وشروط قبولها وصحتها، وصورها، والآثار المترتبة على ثبوتها أمام القاضي، وكلُّ هذا لم يتعرَّض له البحث المذكور آنفاً.

كما أنَّ موضوع دفع الخصومة موضوع مهم، يظهر من خلاله تميُّز التشريع الإسلامي فيما يتعلَّق بهذا الجانب من جوانب القضاء الإسلامي، والفصل في الخصومات والمنازعات، وأنَّ الإسلام شريعة العدل والشمول والسمو؛ فحين أعطت للمدَّعي من الوسائل، وشرعت له من الإمكانات والطرق ما يوضح حقه، ويوصله إليه، شرعت للمدَّعى عليه - كذلك - من الوسائل والطرق والإمكانات ما يحقق له الدفاع المشروع عن نفسه، ويردع أصحاب الدعاوى الباطلة عن الاعتداء على الناس، وإلصاق التُّهم بهم، بغياً وعدواناً، فراعَت الشريعة الجانبين؛ جانب المدَّعي، وجانب المدَّعى عليه، وأعطت كلَّ واحد منهما مجالاً كبيراً وواضحاً للإفصاح عن رأيه، وتحرير دعواه والدِّفاع عن نفسه.

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس والعشرون، ص (٣٠٩-٣٢٨).

تنبيه: هناك كتابات فقهية معاصرة في موضوع: الدعوى، وهي دراسات عامَّة للدعوى وأحكامها، وقد تطرَّقت إلى موضوع الدفع، وركَّزت على دفع الدعوى، وهو غير موضوع دفع الخصومة، وهي وإن كانت تتطرق إلى بعض الجوانب المتعلقة بدفع الخصومة، إلاَّ أنَّها ليست شاملة لمسائله وأحكامه، وما زالت كثيرٌ من أحكامه التي ستبحث في هذا البحث - إن شاء الله تعالى - بحاجة إلى دراسة وتأصيل.

وهذه الدراسات هي:

١- نظرية الدعوى، للأستاذ الدكتور: محمد نعيم ياسين؛ ٢- دعوى التقاض والدفع، للدكتور: محمد راكان ضيف الله الدغمي. ٣- دفع الدعوى، للشيخ: مسفر بن حسين القحطاني.

ولكنّها مع ذلك وجّهت الخصمين بتوجيهات إسلاميّة رائعة، توقظ الضمير الإنسانيّ، وتحركّ الوازع الديني، وتجعله ينأى بصاحبه عن أن يعتدي على أخيه المسلم بغير وجه حقّ، أو يأكل ماله، أو يعتدي على نفسه أو عرضه أو دينه أو عقله؛ من مثل قول الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨]. وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]. وقول المصطفى ﷺ: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ»^(١). وقوله ﷺ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ - أَوْ قَدْ قَالَ: لِحُجَّتِهِ - مِنْ بَعْضٍ، فَإِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْهُ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، يَأْتِي بِهَا إِسْطِطَامًا فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢).

وجانب آخر يبين أهمية هذا الموضوع: وهو أن مسألة سير القاضي في نظر الخصومات، واستماع حُجج الخصوم، وما يطرحونه أمامه من وسائل وردود وإجابات، من المسائل العملية المهمة في فقه القضاء؛ لأنّ الخصوم يدعون ويجيبون أمامه بجزئيات لم تذكر - في الغالب - بذاتها وأحكامها في كتب الفقه، والقاضي يجب عليه أن يجتهد في استنباط الوصف الشرعي للواقعة، وأن يفهم الحُجج والدعاوى والردود المطروحة أمامه، حتّى يُقرّر الوصف الشرعي لجواب المدعى عليه؛ لأنّ سير القاضي في نظر الخصومة

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحجّ، باب الخطبة أيام منى، ح (١٧٤١)، انظر: فتح الباري (٦٧٠/٣-٦٧١).

ومسلم في كتاب الحجّ، باب حجة النبي ﷺ، ح (١٢١٨)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الثالث (٢٢٧/٨-٢٤٨).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في باقي مسند الأنصار، عن أم سلمة - رضي الله عنها، ح (٢٦٧١٧) وصحّحه مُحَقِّقُوا مسند الإمام أحمد بن حنبل (٣٠٧/٤٤-٣٠٨). وأبو داود في كتاب الأقضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، ح (٣٥٧٨، ٣٥٧٩)، انظر: عون المعبود (٣٦٢/٩-٣٦٣).

وصحّحه الألباني في الإرواء (٢٥٩-٢٥٨/٨)، ح (٢٦٣٥).

وأصله - مُحْتَصَرًا - في البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البيّنة بعد اليمين، ح (٢٦٨٠)، انظر: فتح الباري (٣٤٠/٥). ومسلم، كتاب الأقضية، باب حكم الحاكم لا يُغَيّر الباطن، ح (١٧١٣)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (٣٧١/١٢-٣٧٣).

قوله (إِسْطِطَامًا): قِطْعَةً. انظر: فتح الباري (١٨٥/١٣).

مترتب على ما يجيب به المدعى عليه، ومن خلال الواقع العلمي فإن أكثر ما يجيب به المدعى عليه أمام القاضي هو الدفع للخصومة، أو الدفع للدعوى، وهذا يوضح أهمية هذا الموضوع، وضرورة التركيز عليه، وبيان مسأله وجزئياته وأحكامه المختلفة، وأساسه الشرعي، والأثر المترتب على إبدائه وثبوته أمام القضاء^(١).

ونظراً لهذه الجوانب التي تبين أهمية هذا الموضوع، فقد استعنت بالله تعالى على بحثه، ودراسة مسأله دراسة فقهية تأصيلية، سائلاً إياه التوفيق والسداد لخيري الدنيا والآخرة، وسرت في بحثه - بعد هذه المقدمة المشتملة على سبب البحث وأهميته، وخطته، ومنهجه - على الخطّة التالية:

(١) انظر: دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون، (ص ١٥١).

أبيض

• خطة البحث ومسائله:

المبحث الأول: التعريف بمسألة دفع الخصومة، وبيان ضوابطها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف دفع الخصومة.

المطلب الثاني: الفروق بين دفع الدعوى ودفع الخصومة.

المطلب الثالث: المقصود بالخصم، وضوابط تحديده في الدعوى.

المبحث الثاني: حكم دفع الخصومة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشروعية دفع الخصومة وأدلتها.

المطلب الثاني: من الذي يملك حق دفع الخصومة.

المطلب الثالث: شروط صحة دفع الخصومة وقبوله.

المبحث الثالث: صور دفع الخصومة والآثار المترتبة عليها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حالات دفع الخصومة مطلقاً.

المطلب الثاني: حالات دفع الخصومة مؤقتاً.

المطلب الثالث: إثبات دفع الخصومة، والآثار المترتبة عليه.

أبيض

● منهج البحث:

سرتُ في هذا البحث وفق المنهج التالي:

١- اقتصرت في بحث هذا الموضوع على المذاهب الأربعة المتبوعة، مع الرجوع إلى الكتب المعتمدة في كلِّ مذهب، والاستفادة من الدراسات المتخصصة في مجال القضاء والدعاوى، ولا يستغرب القارئ الكريم كثرة الرجوع إلى كتب الأحناف؛ لأنَّهم أكثر من تكلم على موضوع الدعاوى والدفع.

٢- أصلَّت المسألة ببيان أدلَّة مشروعيَّتها من الكتاب، والسنة، والأثر.

٣- خرجت الأحاديث النبويَّة من مصادرها المعتمدة، وبيَّنت درجتها، ملتزماً في ذلك بطريقة الاستدلال الصحيحة من كتب الحديث والأثر، ولم استدلَّ في هذا البحث إلَّا بدليلٍ صحيح، معرضاً عن كثيرٍ من الأدلَّة الضعيفة؛ لأنَّ في الصحيح - والحمد لله - غنيَّة عنها.

٤- حرصت على التمثيل لكلِّ مسألة أذكرها في البحث، تحتاج إلى توضيحها بالمثال، وإن كان في هذا إطالة للبحث، إلَّا أنَّ فائدته واضحة وظاهرة.

٥- عرَّفْتُ بالغريب من المفردات، ولم أترجم للأعلام الواردة في البحث؛ لأنَّ البحث فقهيٌّ، ومنعاً للإطالة، ولكون أغلب الأعلام الواردة فيه من المشهورين.

٦- ختمت البحث بأهم النتائج المستخلصة منه، ثمَّ بيَّنت المصادر والمراجع.

هذا وأسأل الله تعالى القبول والتوفيق والسداد في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وخدمةً للعلم وأهله، ودعوة إلى شرع الله ومنهجه.

ما كان فيه من صواب فمن الله وحده، له الفضل والحمد والمِنَّة، وما

كان فيه من خطأ وتقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منه، وأسأله
التجاوز عنه، والتوفيق لتداركه وتصحيحه، وصلّى الله وسلّم وبارك على
عبده ورسوله محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

التعريف بمسألة دفع الخصومة وبيان ضوابطها

وفيه ثلاثة مطالب:

• المطلب الأول: تعريف دفع الخصومة.

مسألة دفع الخصومة يُنظَرُ إلى تعريفها باعتبارين؛ الأول: باعتبارها مركباً إضافياً يتكون من كلمتين؛ الأولى: كلمة (الدفع)، والثانية: كلمة (الخصومة)، ولكل واحدة من هاتين الكلمتين معنى في اللغة، وآخر في الاصطلاح، والثاني: باعتبارها لقباً على هذا الموضوع، وبيان تعريفها على هذين الاعتبارين على النحو التالي:

- أولاً: تعريف كلمة (الدفع).

تعريف الدَّفْع لغةً: الدال والفاء والعين: أصلٌ واحدٌ مشهورٌ، يدلُّ على تَحْيَةِ الشيء. والدَّفْعُ: الإِزَالَةُ بِقُوَّةٍ؛ يُقَالُ: دَفَعَهُ، يَدْفَعُهُ، دَفْعًا ودَفَاعًا، ودَافِعُهُ، ودَفَعَهُ فاندَفَعَ، ودَافَعَ عَنْهُ، بمعنى: دَفَعَ. والمُدَافَعَةُ: المُمَاطَلَةُ، ودَافَعَ فُلَانٌ فُلَانًا فِي حَاجَتِهِ؛ إِذَا مَاطَلَهُ فِيهَا فَلَمْ يَقْضِهَا. وَيُقَالُ: دَفَعْتُهُ عَنِّي فاندَفَعَ، ودَفَعَ الْقَوْلُ: رَدَّهُ بِالْحُجَّةِ؛ وَدَفَعْتُ الشَّيْءَ، أَدْفَعُهُ دَفْعًا، ودَافَعَ اللَّهُ عَنْهُ السُّوءَ وَالْأَذَى وَالْمَكْرُوهَ، مُدَافِعَةً وَدَفَاعًا؛ بِمَعْنَى دَفَعَ؛ أَي حَامَى عَنْهُ، وَانْتَصَرَ لَهُ، وَمِنْهُ الدِّفَاعُ فِي الْقَضَاءِ وَالْخُصُومَاتِ (١).

قال الرَّاعِبُ الْأَصْفَهَانِيُّ (ت: في حدود ٤٢٥هـ) - رحمه الله - : «الدَّفْعُ إِذَا عُدِّي بِإِلَى: اقْتَضَى مَعْنَى الْإِنَالَةِ؛ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، وَإِذَا عُدِّي بِعَنْ: اقْتَضَى مَعْنَى الْحِمَايَةِ؛ نَحْوُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج: ٣٨]، وَقَالَ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتِ صَوَاعِقُ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢٨٨/٢): لسان العرب (٤/٣٦٩-٣٧١): القاموس المحيط (ص ٩٢٤): المصباح المنير (ص ١٠٤): المعجم الوسيط (٢٨٩/١)، جميعها (دفع).

وَبِيعَ وَصَلَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١﴾ [الحج: ٤٠]، وقوله: ﴿لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ﴾ ﴿٢﴾ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ ﴿٣﴾ [المعارج: ١]؛ أي: حَامٍ^(١).

تعريف الدَّفْعِ اصطلاحاً: لم يُصَرِّحْ الفقهاءُ المُتَقَدِّمُونَ بتعريفٍ مُحدَّدٍ للدَّفْعِ في مجال الدعاوى والخصومات، ولكنهم استعملوه بمعانيه في اللغة؛ فقد استعملوه بمعنى: الدَّرْعُ؛ ومنه قولهم: الحدود تُدْرَأُ بالشُّبُهَاتِ، أي تُدَفَّعُ، وهذه قاعدة منصوصة في باب الحدود^(٢). واستعملوه بمعنى: الإِعْطَاءُ، والإِخْرَاجُ، والأَدَاءُ؛ كما في دفع الزكاة^(٣). واستعملوه بمعنى: الرَّدُّ، والمنع، والرجوع، والإرسال؛ كما في ردِّ الوديعة إلى المُودِعِ^(٤). واستعملوه بمعنى: اتِّقَاءُ الشَّرِّ ومنعه، والحرمان من الأمر، وطلب الكفِّ عنه، والرَّفْعُ، والمنع من الشيء؛ كما في دفع الصائل، وكما في منع المُدَّعِي من تحقيق دعواه^(٥).

وعلى هذا المعنى الأخير ذكره على أنَّه وجه من أوجه الجواب على دعوى المُدَّعِي، وأَوْجُه الجواب على دعوى المُدَّعِي التي يذكرها الفقهاء هي: الإقرار، أو الإنكار، أو الدَّفْعُ، ويقصدون بالجواب بالدَّفْعِ نوعاً من الدعاوى التي تصدر من أحد أطراف الخصومة - وهو غالباً المُدَّعَى عليه - يُقصد بها أحد أمرين: إمَّا إسقاط الخصومة عن نفسه، وإثبات عدم صحة توجيه الدعوى إليه، أو إسقاط دعوى المُدَّعِي، وإثبات عدم توجُّه أيِّ حقٍّ له على المُدَّعَى عليه^(٦).

وقد عرَّف الدَّفْعَ في الاصطلاح بعضُ متأخري أهل العلم ممَّن كتبوا في

(١) مفردات ألفاظ القرآن (ص ٢١٦).

(٢) انظر: المصباح المنير (ص ١٠٢)، (دري): فتح القدير (٢١١/٥)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص ١٥٩)؛ المغني (٤٥٩/١٢)؛ القواعد الفقهية (ص ٢٤٢).

(٣) انظر: فتح القدير (٢٦٤/٢) وما بعدها؛ جواهر الإكليل (١٤٠/١)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٩٥/٢)؛ المغني (٩٧-٩٦، ٧٦/٤).

(٤) انظر: المصباح المنير (ص ١١٨)، (رد)، جواهر الإكليل (١٤٣/٢-١٤٤)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٨٦/٣)؛ المغني (٢٦٨-٢٦٩)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (٦، ٥/٢١).

(٥) انظر: المصباح المنير (ص ١٢٢، رفع)؛ (ص ٢٩٩، منع)؛ الموسوعة الفقهية الكويتية (٦-٥/٢١).

(٦) انظر: رد المحتار على الدر المختار (٥٨٨-٥٨٧/٥)؛ معين الحكام (ص ٦٥)؛ موجبات الأحكام (ص ١٨١)؛ تبصرة الحكام (١٣٦/١) وما بعدها؛ أدب القضاء (ص ١٧٢) وما بعدها؛ شرح منتهى الإرادات (٥١٦/٣) وما بعدها؛ نظرية الدعوى (ص ٥٨٦)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ١٥٣).

فقه القضاء والمرافعات والدعاوى، بتعريفات مُتقاربة، من أبرزها ما يلي:

١- عرّفته مجلّة الأحكام العدلية بأنّه: «الإتيان بدعوى من قبل المُدّعى عليه تدفع دعوى المُدّعي»^(١).

قال شارحها الأستاذ علي حيدر - رحمه الله - : «الدَّفْعُ شرعاً: هو الإتيان بدعوى قبل الحكم أو بعده من قِبَلِ المُدّعى عليه، تدفع - أي: تردُّ وتُزيل - دعوى المُدّعي»^(٢).

٢- وعرفه الشيخ علي بن محمود قراعة (ت: ١٣٣٩هـ) - رحمه الله - بقوله: «الدَّفْعُ هو دعوى من قِبَلِ المُدّعى عليه، أو من ينتصب المُدّعى عليه خصماً عنه، يقصد بها دفع الخصومة عنه، أو إبطال دعوى المُدّعي»^(٣).

٣- وعرفه الشيخ عبد الحكيم بن محمد السبكي الحنفي - رحمه الله - بأنّه: «أن يأتي أحد الخصمين بدعوى تناقض دعوى الآخر، فمتى ثبتت إحداهما بطلت الأخرى»^(٤).

٤- وعرفه الشيخ معوض بن محمد مصطفى سرحان بقوله: «هو: أن يأتي المُدّعى عليه، أو من له شأن في الدعوى بدعوى، إذا ثبتت دفعت الخصومة عن المُدّعى عليه، أو أسقطت دعوى المُدّعي»^(٥).

٥- وعرفه مجمع اللغة العربية بالقاهرة بأنّه: «أن يدّعي المُدّعى عليه أمراً يُريد به دَرءَ الحكم عليه في الدعوى، جمعه: دُفُوع»^(٦).

وهذه التعريفات للدَّفْع في الاصطلاح القضائي متقاربة، وهي تفيد أن الدَّفْعَ شرعاً: هو دعوى من قِبَلِ المُدّعى عليه، أو من ينتصب المُدّعى عليه

(١) المادة (١٦٣١) من مجلة الأحكام، انظر: درر الحكام (١٨٥/٤).

(٢) درر الحكام (١٨٥/٤-١٨٦).

(٣) ملخص الأصول القضائية في المرافعات الشرعية (ص ٥٩).

(٤) المرافعات الشرعية (ص ٤٨).

وانظر: مباحث المرافعات وصور التوثيقات والدعاوى الشرعية (ص ٤٤).

(٥) المرافعات الشرعية (ص ٦١-٦٤)، بواسطة: نظرية الدفوع (ص ٣٠).

(٦) المعجم الوسيط (٢٨٩/١)، (دفع).

خصماً عنه في الدعوى، يُقصد بها دفع الخصومة عن المدعى عليه، أو إبطال دعوى المدعى.

وهذا التعريف للدفع في الاصطلاح يشمل نوعي الدفع: دفع الدعوى، ودفع الخصومة^(١).

- ثانياً: تعريف كلمة (الخصومة).

الْخُصُومَةُ فِي اللُّغَةِ: مأخوذة من الْخَصَمَ؛ وهو أصلٌ يدلُّ على الْمُنَازَعَةِ؛ ثُمَّ سُمِّيَ الْمُخَاصِمُ خَصْماً؛ لِأَنَّهُ يُنَازِعُ. وَأصلُ الْمُخَاصِمَةِ: أن يتعلَّقَ كُلُّ واحدٍ بِخَصْمٍ الْآخَرَ؛ أي: جَانِبِهِ، وَأَنْ يَجْذِبَ كُلُّ واحدٍ خَصْمَ الْجَوَالِقِ مِنْ جَانِبٍ، وَالْجَمْعُ: خُصُومٌ، وَأَخْصَامٌ، وَالذَّكْرُ وَالْأُنْثَى وَالْجَمْعُ فِيهِ سَوَاءٌ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخُسُمِ إِذْ تُسَوِّرُوا الْمَحْرَابَ﴾ [ص: ٢١].

وَالْخِصَامُ: مصدرٌ خَاصَمْتَهُ مُخَاصِمَةً، وَخِصَاماً، وَقِيلَ لِلْخَصْمَيْنِ خِصْمَانِ؛ لِأَنَّ كُلَّ واحدٍ مِنْهُمَا يَأْخُذُ فِي شِقٍّ مِنَ الْحِجَاجِ وَالِدَّعْوَى؛ يُقَالُ: هَؤُلَاءِ خِصْمِي وَهُوَ خِصِيمِي، وَرَجُلٌ خَصِمٌ: جَدَلٌ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

وَالْخُصُومَةُ: الْجَدَلُ، تَقُولُ: خَاصَمَهُ خِصَاماً وَمُخَاصِمَةً، فَخَصَمَهُ يَخْصِمُهُ خِصْماً؛ مِنْ بَابِ قَتَلَ؛ إِذَا غَلَبَهُ بِالْحُجَّةِ فِي الْخُصُومَةِ. وَالْخُصُومَةُ: الْأَسْمُ مِنَ التَّخَاصُمِ وَالْإِخْتِصَامِ. وَيُقَالُ: اخْتَصَمَ الْقَوْمُ وَتَخَاصَمُوا، وَخَصِمَكَ الَّذِي يُخَاصِمُكَ.

وَالْخِصِيمُ: الْكَثِيرُ الْمُخَاصِمَةُ؛ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [النحل: ٤]، وَالْخِصِمُ: الْمُخْتَصِمُ بِالْخُصُومَةِ^(٢).

تعريف الخصومة اصطلاحاً: عُرِّفَتِ الْخُصُومَةُ فِي اصطلاح الفقهاء بتعريفات متعددة متباينة، من أشهرها ما يلي:

(١) انظر: درر الحكام (١٨٥/٤)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٩).
(٢) انظر في معاني الخصومة لغة: معجم مقاييس اللغة (١٨٧/٢)؛ لسان العرب (١١٤/٤)؛ مفردات ألفاظ القرآن (ص ٢٨٤-٢٨٥)؛ المصباح المنير (ص ٩١)؛ المعجم الوسيط (٢٣٩/١)، جميعها (خصم).

- ١- عرّفها محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت: ٤٣٨هـ) - رحمه الله - بأنّها: «اسمٌ لكلام يجري بين اثنين على سبيل المنازعة والمُشاحّة»^(١).
 - ٢- وعرّفها زين الدين إبراهيم بن نُجَيْم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ) - رحمه الله - بأنّها: «الجواب بنعم أو لا»^(٢).
 - وبنحوه محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عابدين (ت: ١٣٠٦هـ) - رحمه الله -؛ حيث قال: «هي الدعوى الصحيحة، أو الجواب الصريح بنعم أو لا»^(٣). وقال في موضع آخر: «هي الدعوى والجواب عنها»^(٤).
 - ٣- وعرّفها محمد بن محمد الطوسي أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) - رحمه الله - بأنّها: «لِجَاجٍ في الكلام ليستوفى به مال أو حق مقصود، وذلك تارة يكون ابتداءً، وتارة يكون اعتراضاً»^(٥).
 - وتبعه على هذا أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) - رحمه الله -^(٦). ومحمد عبد الروؤف المُنَاوِي (ت: ١٠٣١هـ) - رحمه الله -^(٧).
- وهذه التعريفات للخصومة في اصطلاح الفقهاء لا تخلو من انتقادٍ يخرجها عن كونها تعريفاً دقيقاً للخصومة أمام القضاء:

فالتعريف الأول مُتَقَدِّمٌ مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

- الأول: أنّه غير مانع؛ إذ هو شاملٌ لجميع أنواع الخصومات، سواءً أكانت في المطالبة بالحقوق، أم بغيرها، وسواءً أكان المُطَالِبُ مُحِقّاً أم مُبْطِلاً.
- الثاني: أنّه يقصر الخصومة على الكلام، وهذا قصورٌ في التعريف؛ فإنّ الخصومة كما تكون بالكلام تكون بالفعل، وتكون بالكتابة المُحرَّرة مِن مَنْ لا يقدر على الكلام، وإن كانت بالكلام أكثر وأشهر.

(١) المبسوط (٥/١٩).

(٢) البحر الرائق (١٤٤/٧).

(٣) تكملة رد المحتار (٣٦١/٧). وانظر: البحر الرائق (١٤٤/٧).

(٤) المرجع السابق (٣٩٨/٧).

(٥) إحياء علوم الدين (٢٦١/٣).

(٦) انظر: الأذكار (ص ٣٧٠-٣٧١).

(٧) انظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير (١٠٦/١-١٠٧): (١٤٤/٦).

الثالث: أنه يقصر الخصومة على ما كان بين اثنين، والخصومة قد تكون بين أشخاص متعددين، كما هو معلوم.

والتعريف الثاني - وما بمعناه - مُتَقَدِّمٌ من وجهين:

الأول: أنه جعل الخصومة هي الدعوى، وهذا غير صحيح؛ فالخصومة شيءٌ، والدعوى شيءٌ آخر، وليس بلازم أن تكون الدعوى متضمنة للخصومة، فكثيرٌ من الدعاوى لا خصومة فيها؛ كالدعاوى المتعلقة بالحقوق العامة، ودعوى إثبات الحقوق وحفظها وحمايتها. والدعوى - كما عُرِّفت في الاصطلاح على المختار - «قولٌ مقبول، أو ما يقوم مقامه، في مجلس القضاء، يقصد به إنسانٌ طلب حقَّ له أو لمن يُمثِّله، أو حمايته»^(١).

وعلى هذا فالدعوى لا تُعْتَبَرُ شرعاً ولا تترتب عليها آثارها إلا إذا كانت صحيحةً، بينما الخصومة قد تكون بالباطل، وتُسمَعُ وتترتب عليها أحكامٌ في الظاهر؛ لأنَّ القضاء إنما يجري على الظاهر.

الثاني: أن هذا التعريف قد قصر الخصومة على أحد طرفيها؛ فالجواب إنما يكون من جانب المدعى عليه، والدعوى إنما تكون من جانب المدعي؛ وهذا قصورٌ واضحٌ؛ لأنَّ الخصومة مُنَازَعَةٌ بين شخصين.

والتعريف الثالث مُتَقَدِّمٌ من وجهين:

الأول: أنه قَصَرَ للخصومة على ما كان من من جانب المدعي، ولا يشمل ما يكون من جانب المدعى عليه؛ وهذا قصورٌ واضحٌ؛ لأنَّ الخصومة مُنَازَعَةٌ بين الخصوم.

الثاني: أنه قصر الخصومة على الخصومة بالكلام، وقد سبق الجواب عنه في الجواب على التعريف الأول.

وبعد هذا فيمكن تعريف الخصومة: (بأنَّها المُنَازَعَةُ بين شخصين أو أكثر في المطالبة بحقٍّ أمام القضاء أو نفيها).

(١) نظرية الدعوى (ص ٨٣). وانظر: رد المحتار على الدر المختار (٥/٥٤١)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٢٤)؛ دعوى التقاض والدفع (ص ٢٢-٢٩).

فالمُنَازَعَةُ: لفظ عام يشمل المخاصمة بأي وسيلة كانت، بالكلام، أو بالفعل أو بهما، أو بالكتابة ممن لا يقدر على الكلام.

وبين شخصين أو أكثر: يفيد أن المخاصمة كما تكون بين الإثنين تكون بين الجماعة، فليس شرطاً ألا تقع المخاصمة إلا بين اثنين، ولكنها لا تكون لأقل من ذلك، فالشخص الواحد لا يُعتبر خصماً شرعاً إلا في مقابلة شخص أو أشخاص آخرين.

في المطالبة بحق: يشمل سائر المنازعات والخصومات في الحقوق؛ كما يشمل المطالبة من الجانبين؛ إذ قد يقلب المدعى عليه الدعوى على خصمه، فيطالبه بالحق المدعى به، أو بأمر متعلق به.

أمام القضاء: قيد مهم في التعريف لإخراج المنازعات والخصومات التي لا تتصل بالقضاء، ولا يفصل فيها عن طريقه؛ كالمنازعات بين أهل العلم في تحرير المسائل، ونحو ذلك.

أو نفيها: يشمل ما يأتي به المدعى عليه لينفي منازعة خصمه، أو يردّها.

- ثالثاً: تعريف دفع الخصومة باعتباره لقباً.

لم أرَ أحداً من الفقهاء - أو ممن كتب في فقه الدعوى والمرافعات الشرعية - عرّف بمصطلح: (دفع الخصومة) باعتباره لقباً على هذا الفرع من فروع علم القضاء والدعوى والخصومات، إلا ما سبق من تعريفهم للدفع بمعناه العام، وقد سبق أن هذا التعريف للدفع في اصطلاح الفقهاء يشمل نوعي الدفع؛ دفع الدعوى، ودفع الخصومة^(١).

وهذا التعريف وإن كان يصلح للتعبير عن معنى مصطلح: (دفع الخصومة) باعتباره لقباً، إلا أن هناك فروق ظاهرة ومهمّة بين دفع الدعوى ودفع الخصومة^(٢)، ممّا يتطلب تحديد معنى دفع الخصومة على وجه الخصوص، حتّى لا يشتبه مع دفع الدعوى، ونستطيع من تعريف الفقهاء

(١) انظر (ص ١٣-١٤) من هذا البحث.

(٢) سيأتي إيضاحها - إن شاء الله تعالى - في المطلب الثاني من هذا البحث.

للدَّفْعِ بمعناه العام الذي سبق، أن نستخلص تعريفاً خاصاً بمصطلح: (دفع الخصومة)، فنقول: (إنَّ دفع الخصومة هو: دَفْعُ لدَعْوَى المُدَّعِي يحكم به القاضي من تَلَقَّاءِ نفسه، أو يصدر جواباً من المُدَّعَى عليه أو مَنْ يُمَثِّلُهُ شرعاً، في وقته المُعْتَبَر، يَقْصِدُ به إبطالُ خُصُومَةِ المُدَّعِي، أو وقفُها مؤقتاً).

فكلمة (دَفْع) : يُرَادُ منه أنَّ دفع الخصومة يرد على دعوى المُدَّعِي الأصلية، ولا يكون ابتداءً، وإنَّما الذي يكون ابتداءً هو الدَّعْوَى.

(يحكم به القاضي من تَلَقَّاءِ...): يُفِيدُ أنَّ دفع الخصومة قد يكون من القاضي، ولكنه في أغلب الحالات التي يصدر فيها عن القاضي لا يصدر في صورة دعوى، وإنَّما في صورة حكم يحكم به القاضي؛ كما لو حكم بردُّ الدعوى لسبق الفصل فيها، أو لعدم الاختصاص، أو لعدم المصلحة ونحو ذلك.

(أو يصدر جواباً من المُدَّعَى عليه...): وهذا هو الأصل: أنَّ دَفْعَ الخصومة إنَّما يصدر من قِبَلِ المُدَّعَى عليه، أو مِنْ قِبَلِ مَنْ يُمَثِّلُهُ شرعاً في الدعوى؛ كالوكيل، والوصي، والولي.

وأنَّ هذا الدَّفْعَ يصدر على صورة الجواب على دعوى المُدَّعِي. (في وقته المُعْتَبَر): قَيْدٌ يُمَيِّزُ دَفْعَ الخصومة عن دَفْعِ الدعوى؛ فإنَّ دفع الخصومة، في أكثر صوره وحالاته، له وقتٌ لا يُقْبَلُ إلَّا فيه، بحيث إذا صدر بعده لم يكن مقبولاً.

(يُقْصَدُ به إبطالُ خُصُومَةِ المُدَّعِي، أو وقفُها مؤقتاً): قَيْدٌ في التعريف يُبَيِّنُ فرقاً بين دَفْعِ الدعوى ودفع الخصومة؛ وهو أنَّ المقصود من دَفْعِ الخصومة إبطال دعوى المُدَّعِي وردُّ خصومته، إمَّا مُطْلَقاً، أو مُؤَقَّتاً، وفي الحالة الأولى لا يَحِقُّ للمُدَّعِي رفع دعواه من جديد، وفي الحالة الثانية يَحِقُّ له ذلك؛ متى تحقَّق السَّبَبُ أو زال المانع الذي من أجله أو قفت الخصومة.

• المطلب الثاني: الفروق بين دفع الخصومة ودفع الدعوى.

يَتَّفَقُ كُلُّ مَنْ دفع الخصومة ودفع الدعوى في أنَّ كُلاًَّ منهما دعوى دَفْعٍ،

تصدر من قِبَلِ المُدَّعَى عليه في الدعوى الأصلية، أو من يُمَثِّلُهُ شرعاً من نائب أو وكيل أو وصيٍّ أو نحوهما، أو من المُدَّعَى عليه في جواب الدعوى، يُقصد بها الجواب على ما يدَّعيه المُدَّعي.

إلاَّ أنَّهما يفترقان في أمورٍ وجوانبٍ مُهمَّةٍ مُتعدِّدة، بياناها على النحو التالي:

الفرق الأول: دفع الدعوى من الدفع الموضوعية؛ وهي الدفع التي تمسُّ موضوع الدعوى، وتتعلَّق ببيان صدق المُدَّعي من كذبه، وتتطرَّقُ للشيء المُدَّعى به بالنفي أو الإثبات؛ كأن يُنكر المُدَّعى عليه وجوده، أو يزعم انقضاءه.

ومثاله: أن يدفع المُدَّعى عليه دعوى المُدَّعي في دعوى العين^(١)؛ أنَّه اشتراها منه، وقبضها، أو وهبها له وقبضها، أو أيَّ سببٍ شرعيٍّ لانتقالها إلى يده^(٢)، فإذا ثبت هذا الدفع حكم القاضي بردِّ دعوى المُدَّعي، وبراءة المُدَّعى عليه، ولا يحقُّ للمُدَّعي بعد ذلك أن يرفع هذه الدعوى على المُدَّعى عليه مرَّةً أُخرى.

أمَّا دفع الخصومة فهو من الدفع الشكلية - في الغالب^(٣) -؛ وهي الدفع التي يوجَّهها المُدَّعى عليه للطعن في الإجراءات الشكلية التي يُطلب من المُدَّعى عليه القيام بها قُبَيْلَ - أو أثناء - السير في الدعوى، لكي تترتب عليها آثارها؛ من غير أن يتعرَّض فيها المُدَّعى عليه لصدق المُدَّعي أو كذبه في دعواه؛ كالدَّفع بعدم الخصومة بين المُدَّعى عليه والمُدَّعي أصلاً، والدفع بعدم الاختصاص للقاضي أو المحكمة التي رُفعت

(١) دعوى العين: هي الدعوى التي يكون محلُّها عيناً من الأعيان؛ سواء أكانت عقاراً أم منقولاً. انظر: معين الحكام (ص ٥٤)؛ أدب القضاء (ص ١٥٤)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٣٨).

(٢) انظر: المنهاج وشرح المحلى وحاشية قليوبي (٣٣٧/٤-٣٣٩).

(٣) إذ قد يكون في بعض صوره من الدفع المتضمنة عدم قبول الدعوى؛ وهي الدفع التي يُنكر فيها الخصم سلطة المُدَّعي في استعمال الحقِّ في رفع الدعوى؛ كأن يدفع مثلاً بانقضاء الخصومة بينهما، أو أنَّه سبق صدور حكم في الموضوع، ونحو ذلك.

انظر: نظرية الدعوى (ص ٥٩٤-٥٩٥).

أمامها الدعوى^(١)، وغير ذلك.

ومثاله: أن يدعي صاحب الدار أن المدعى عليه غصب منه داره، فيدفع المدعى عليه: بأن يده على الدار ليست يد خصومة، وإنما هو مستأجر لها، أو مستعير لها، فإذا ثبت هذا الدفع حكم القاضي: بأن لا خصومة بين المتداعيين، من غير أن يتعرض للملكية، وهذا يخول للمدعي الحق في أن يدعي ملكية العين المدعاة على الخصم مرة أخرى، إذا أثبت سبباً مقبولاً يدفع به الدفع الذي قدمه المدعى عليه^(٢).

ويترتب على هذا التصنيف لنوعي الدفع إلى دفع موضوعي، ودفع شكلي أمور مهمة في إجراءات التقاضي وسير المحاكمة:

أولها: أن دفع الدعوى يقصد به المدعى عليه إبطال الدعوى نفسها، أما دفع الخصومة فيقصد به دفع الخصومة عنه، أو إبطالها.

ثانيها: أن دفع الدعوى يترتب على صحته وقبوله إنهاء النزاع على أصل الحق المدعى به، ووضع حد نهائي لمطالب المدعي، ومنعه من التعرض ثانية للمدعى عليه، وهذا يكسب الحكم القضائي الحجية، بحيث لا يجوز تجديد النزاع أمام المحكمة أو القاضي الذي أصدر الحكم إلا في حالات نادرة جداً. أما دفع الخصومة فيترتب على صحته وقبوله أن يحكم القاضي بوقف الخصومة مطلقاً، أو مؤقتاً، وأنه لا خصومة بين المتداعيين في الوقت

(١) الاختصاص القضائي هو: السلطة القضائية التي يتمتع بها قاض، أو جهة قضائية، وتخول لها حق النظر والفصل في القضايا المرفوعة أمامها. وبمعنى أوضح: هو قصر ولاية القاضي أو المحكمة على مكان أو زمان أو أشخاص محددين، أو نوع معين من القضايا. انظر: الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي (ص ٤١-٤٢).

والدفع بعدم الاختصاص: هو أن يدفع المدعى عليه الدعوى بعدم الاختصاص: سواء كان ذلك من حيث شخص القاضي، أم من حيث نطاق عمله، أم من حيث نطاق ولايته نوعاً أو مكاناً أو قيمة؛ فإذا ثبت هذا الدفع ردت الخصومة مؤقتاً، حتى ترفع إلى الجهة أو القاضي المختص بالنظر فيها شرعاً أو نظاماً. الباز، شرح مجلة الأحكام العدلية (ص ١١٦٧): أصول استماع الدعوى (ص ٢٠): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٣٣، ٤٩): نظرية الدعوى (ص ٥٩٩-٦٠٠): نظرية الدفع (ص ٢٢٦).

(٢) انظر في هذا الفرق، والآثار المترتبة عليه: بدائع الصنائع (٢٣١/٦): تحفة المحتاج (٣٠٩/١٠ وما بعدها): شرح منتهى الإرادات (٥١٨/٣ وما بعدها): الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٠/٣١٦-٣١٥): نظرية الدعوى (ص ٥٨٨، ٥٩٤-٥٩٥): دعوى التقاض والدفع (ص ٢٠٥): نظرية الدفع (ص ٨٧): المرافعات المدنية

الحالي، وهذا لا يمنع المدعى من التعرض ثانية للمدعى عليه.

ثالثها: أن الدفع الشكلي لها ترتيب خاص فيما بينها؛ بحيث يجب على الخصم مراعاة هذا الترتيب عند إبدائها، وإلا سقط حقه في إبداء الدفع الذي كان يجب إبداءه قبل ما أبداه. وقد يترتب على المخالفة في ترتيب الدفع الشكلي تغريم المخالف، أو تعزيره وتأديبه مثلاً، وقبول دفعه الآخر.

أما الدفع الموضوعية فليس لها ترتيب خاص يجب اتباعه، ولا يعتبر تقديم الدفع الموضوعي تنازلاً عن غيره؛ كالدفع بالطعن في عدالة الشهود، والدفع بإنكار العين المدعى بها، أو أنه قد سلمها للمدعى مثلاً، فلو دفع بإنكار العين المدعى بها، فلم يقبل منه هذا الدفع، لم يمنعه ذلك من أن يدفع الدعوى بعد ذلك بالطعن في عدالة الشهود، أو أنه قد سلمها للمدعى (١).

الفرق الثاني: أن دفع الدعوى قد يقلب الدعوى على المدعى، فيصير مدعياً عليه، وهذا له أثره في تغيير عبء الإثبات وانتقاله، وتقديم البيّنات، وتحليف اليمين؛ كما لو تداعيا عيناً بيد أحدهما، فقال المدعى: هي لي وأطلب تسليمها لي، فدفع المدعى عليه: بأن العين ملكه، ولا حق للمدعى فيها.

أما دفع الخصومة فلا يقلب الدعوى، وإنما ينهي الخصومة، أو يوقفها مؤقتاً حتى تستكمل أوجه النقص، ثم ترفع مرة أخرى (٢).

الفرق الثالث: دفع الدعوى أعم من دفع الخصومة، وصوره وأشكاله كثيرة ومتعددة، لا يمكن حصرها؛ لأنها تتعلق بالحق المدعى به، والحقوق كثيرة، فكذا ما يتعلق بها من دفع.

أما دفع الخصومة فهو أخص من دفع الدعوى، وصوره قليلة ومحصورة، بل إن أكثر الفقهاء لم يذكروا له إلا صورة واحدة، إلا أن المتتبع والمتأمل

(١) انظر: معين الحكام (ص ٢٠): الفواكه البدرية (ص ١٠٨): لسان الحكام (ص ٢٤٩): الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ٩٨٣): جواهر الإكليل (٢/٢٤٢): تبصرة الحكام (٢/٨٩ وما بعدها): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٩): المهدب (٢/٢٩١): الطرق الحكيمة (ص ١٠٠-١٠١): الموسوعة الفقهية الكويتية (١٣/١١٨-١٢٠): دعوى التناقض والدفع (ص ٢١١-٢١٦، ٢٢٤ وما بعدها).

(٢) انظر: تكملة رد المحتار (٧/٢٩-٢٨): ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص ٢٢٥): أصول استماع الدعوى (ص ٨٣).

للشروط التي اشترطوها في صحّة الدعوى، يستطيع أن يجد صوراً أخرى لدفع الخصومة - كما يأتي بيان ذلك إن شاء الله - (١).

الفرق الرابع: من حيث وقت إبداء كل منهما.

فدفع الدعوى مختلف في وقت إبدائه بين أهل العلم: فعامة أهل العلم متفقون على جواز تأخير إبدائه إلى ما قبل الحكم، أمّا بعد صدور الحكم القضائي في الدعوى فمحلّ خلاف بين الفقهاء على قولين (٢):

القول الأول: يصحّ إبداء دفع الدعوى الصحيح بعد صدور الحكم القضائي في الدعوى، ويُقبل في قول عامة أهل العلم، واشترط بعضهم شرطين (٣):

الشرط الأول: أن يتضمّن هذا الدفع إبطال الحكم الأول إذا ثبت؛ كما لو ادّعى المدّعي داراً بالإرث من أبيه، وبرهن على ذلك، فقضّى القاضي له بها، وبعد ذلك ادّعى المدّعى عليه أنّه اشتراها من والد المدّعي، وبرهن على دفعه هذا، فإنّه يُقبل، وينقض القضاء الأول؛ لأنّه تبين أنّه على خلاف الحق (٤).

الشرط الثاني: ألا يمكن التوفيق بين دفع المدّعى عليه الذي أتى به بعد الحكم وبين الدعوى الأصلية، فإن أمكن التوفيق بينهما لم يُقبل هذا الدفع بعد الحكم.

كما لو برهن المدّعى عليه بعد الحكم أنّ المدّعي أقرّ قبل الدعوى أنّه لا حقّ له في الدار التي حكم له بها، فإنّ هذا الدفع لا يبطل الحكم، ولا يُقبل

(١) انظر: نظرية الدعوى (ص ٥٨٨)، وانظر المبحث الثالث من هذا البحث.

(٢) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر (ص ٢٢٥)؛ تكملة رد المحتار (٢٩/٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ١٢٠)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠).

(٣)، (٤) إلا في مسألتين، لا يصحّ الدفع فيهما بعد الحكم؛ الأولى: المسألة الخمسة - سيأتي بيانها إن شاء الله في صور دفع الخصومة - إذا حكم القاضي للمدّعي بعد ثبوت الدعوى بالبينة، فقال المدّعى عليه إنّ هذه العين مودعة فلان الغائب، يريد بذلك دفع الخصومة عن نفسه، لم يسمع منه القاضي. الثانية: برهن المدّعي أنّه ابن عمّ المدّعى عليه لأمه وأبيه، وبرهن المدّعى عليه أنّه ابن عمّه لأمه فقط قبل هذا إن كان قبل القضاء لا بعده.

انظر: روضة القضاة (١/١٥٦)؛ البحر الرائق (٧/١٣١)؛ تكملة رد المحتار (٢٩/٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٥، ١٢٠)؛ تبصرة الحكام (١/٧٦ وما بعدها)؛ شرح الخرشى على مختصر خليل (٧/١٦٣)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (٤/٣٠٤)؛ المهذب (٢/٣٠٤، ٣١١)؛ كشاف القناع (٦/٣٢٦)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢١)، مادة (٢١٤١)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠-٦١)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١٠)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون، (ص ١٦٩).

بعد صدوره؛ لإمكان التوفيق بينه وبين الدعوى بأن يُحمل على أن المُدَّعي اشترى الدار بخيار، فلم يملكها وقت الخيار، ثم مضت مدة الخيار، فملكها، فلما احْتَمَلَ هذا لم يُبطل الحكم الثابت بالشك، ولو برهن قبل الحكم على ذلك، قُبِلَ منه الدفع، ويُقضى له بموجبه؛ لأنَّ الشكَّ يدفع الحكم قبل صدوره، ولا يرفعه بعد وقوعه^(١).

وأرى - والله تعالى أعلم - : أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُضَافَ شَرْطُ ثَالِثٌ؛ وهو: أَلَّا يَكُونَ الْحُكْمُ فِي الدَّعْوَى غِيَابِيًّا - عِنْدَ مَنْ يَجِيزُ الْحُكْمَ الْغِيَابِيَّ^(٢) - فَإِذَا صَدَرَ الْحُكْمُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ غِيَابِيًّا، فَإِنَّ الْفُقَهَاءَ مُتَّفَقُونَ - فِي الْجُمْلَةِ - عَلَى أَنَّ الْغَائِبَ عَلَى بَيْنَتِهِ وَحُجَّتِهِ وَدَفْعِهِ؛ فَإِذَا أَتَى بَعْدَ الْحُكْمِ، وَأَبْدَى دَفْعاً صَحِيحاً فِي الْمُدَّةِ الْمُعْتَدَّةِ بِهَا، وَتَبَعاً لِلْأَصُولِ وَالشُّرُوطِ الْمَقْرَّرَةِ لِلطَّعْنِ فِي الْحُكْمِ الْغِيَابِيِّ، وَأَثَبَتْ دَفْعَهُ؛ فَإِنَّهُ يُسْمَعُ مِنْهُ، وَيُعَادُ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ بِنَاءً عَلَى مَا يُفِيدُهُ الدَّفْعُ^(٣).

فمثلاً: لو حكم القاضي على غائب بشهادة شهود، ثم بعد صدور الحكم حضر الغائب، وقدم دفْعاً صحيحاً يطعن في عدالة الشهود، ويثبت فسقهم وكذبهم حالة صدور الحكم، فإنَّ القاضي يقبل هذا الدفع، وينقض الحكم الذي أصدره، ويردُّ دعوى المُدَّعي^(٤).

ومثال الدفع المقبول بعد الحكم في الدعوى على الحاضر: لو ادَّعى رجل أنَّ العقار المعلوم الذي بيد المُدَّعى عليه موروث له من والده، وأقام على

(١) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧)؛ جامع الفصولين (١٥٦/١)؛ تكملة رد المحتار (٢٩/٧)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦١-٦٢)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١٠-٦١١).

(٢) أجاز جمهور أهل العلم الحكم على الغائب، وخالف في ذلك الحنفية، وبعض المالكية، والإمام أحمد في رواية اختارها من أصحابه المجد بن تيمية وغيره، ولكل من القولين أدلته، وشروطه وحالاته التي تكفل تحقيق أكبر قدر من العدالة بين الخصوم، ليس هذا موضعها.

انظر: معين الحكام (ص ٥٩-٦١)؛ تبين الحقائق (١٩١/٤)؛ البحر الرائق (٢٨٠-٢٨١/٦)، (٢٢-١٧/٧)؛ مجمع الأنهر (١٦٤/٢)؛ تنبيه الحكام (ص ٢٥٧)؛ تبصرة الحكام (٧٦/١ وما بعدها)؛ أدب القضاء (ص ٢٨٠)؛ نهاية المحتاج (٢٥٥/٨)؛ شرح منتهى الإرادات (٥٢٩/٣)؛ المحرر في الفقه (٢١٠/٢)؛ المغني (٩٤-٩٥).

(٣) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧)؛ معين الحكام (ص ٣٤)؛ قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٠٦، ٣١٢)؛ تبصرة الحكام (٧٦/١ وما بعدها)؛ المذهب (٢٠٤/٢)؛ الشرييني، الإقناع (١٨٤/٢)؛ أدب القضاء (ص ٤٦٠)؛ كشف القناع (٣٥٤/٦)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٤، ١١٩-١٢٠)؛ السبكي، المرافعات الشرعية (ص ١١٨).

(٤) انظر: تكملة رد المحتار (٢٩/٧)؛ أدب القضاء (ص ٣٩١، ٤٦٠).

ذلك البينة، فقضى له القاضي بالعقار، ثم دفع المحكوم عليه بعد صدور الحكم بأنه اشتراه من مورث المدعي حال حياته، وأثبت دفعه بالبينة الشرعية، بطل الحكم الأول، وردت الدار إلى صاحب اليد (المدعى عليه) (١). ولم أر أحداً من أصحاب هذا القول استدلل له بدليل شرعي، وإنما يذكرون تعليقات فقهية، وهي وإن كانت مقبولة، إلا أن الاستناد إلى الدليل الشرعي أولى وأقوى في الترجيح وبيان الحق في المسألة، ومن الأدلة الشرعية التي تدل على هذا القول:

١- قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

٢- قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

٣- قوله سبحانه: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ [ص: ٢٦].

فالآيات الكريمة تأمر القضاة بالحكم بين الناس بالعدل والحق، والقاضي إذا أصدر الحكم في الدعوى، ثم أتى المدعى عليه بدفع صحيح أيده بالبينة الشرعية، والدليل المقبول، يفيد أن الحق له، اتضح له أن حكمه السابق كان خطأ وباطلاً، والباطل يجب نقضه ورده، فإن أصر القاضي عليه كان حاكماً بالباطل.

٤- قوله ﷺ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ - أَوْ قَدْ قَالَ: لِحُجَّتِهِ - مِنْ بَعْضٍ، فَإِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَىٰ نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئاً فَلَا يَأْخُذْهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، يَأْتِي بِهَا إِسْطِطَاماً فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (٢).

(١) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧)؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١٩٣/٤)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٥)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ٢٥١).

(٢) سبق تخريجه (ص ١٤٤).

الوجه منه: أن حكم القاضي إنما يجري على حسب الظاهر، فإذا تبين أن هذا الظاهر الذي بُني عليه الحكم باطل، فإنه يجب رده والرجوع إلى الحق^(١).

٥- ما روته عائشة - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ قال: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(٢).

والدفع الصحيح المُقَدَّم من المحكوم عليه بعد صدور الحكم يدلُّ على أن الحكم الصادر في الدعوى لم يكن موافقاً للصواب، وإذا كان كذلك فإنه ليس من أمر الرسول ﷺ الذي جاء بالحكم بالعدل والحق، وما كان كذلك فهو مردود.

٦- ما جاء في كتاب الفاروق إلى قاضيه أبي موسى الأشعري - رضي الله تعالى عنهما - : «لَا يَمْنَعُكَ قَضَاءُ قَضَيْتَ بِهِ بِالْأَمْسِ، فَرَجَعْتَ فِيهِ رَأْيَكَ فَهَدَيْتَ فِيهِ لِرُشْدِكَ أَنْ تُرَاجِعَ فِيهِ الْحَقَّ؛ فَإِنَّ الْحَقَّ قَدِيمٌ لَا يَبْطُلُهُ شَيْءٌ، وَمُرَاجَعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ»^(٣).

فإذا تبين للقاضي عن طريق الدفع الصحيح من المدعى عليه أن حكمه

(١) انظر: معالم السنن شرح سنن أبي داود (١٣/٤)؛ شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (٣٧١/١٢) - (٣٧٢)؛ فتح الباري (٢١٥/١٣).

(٢) أخرجه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم في كتاب البيوع، باب النجش، انظر: فتح الباري (٤١٦/٤). ومسلم - موصولاً - في كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، ح (١٧١٨)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (٣٧٩/١٢).

(٣) هذا طرف من كتاب عمر إلى قاضيه أبي موسى الأشعري، وقد ضعفه بعض أهل العلم؛ منهم ابن حزم في المحلى (١٦٣/٨)؛ لأن في أحد أسانيده راويين متروكين، وفي الآخر رواية مجهولين، وانقطاعاً. وضعفه بعض من كتبوا في القضاء، وطعن فيه؛ بأن أبا موسى الأشعري لم يتولَّ قضاء الكوفة في عهد عمر، فكيف يكتب له. انظر: عرنوس، تاريخ القضاء في الإسلام (ص ١٥).

وطعن فيه بعض المستشرقين؛ بأنه يشتمل على اصطلاحات دقيقة، تعتبر وليدة لعصر ما بعد الصحابة، مما يدل على كذبه. وقال بعضهم: إن هذه الرسالة لم ترد في الكتب المصنفة إلا بعد القرن الثالث. انظر: ظافر القاسمي، السلطة القضائية (ص ٤٥٣)؛ الطريفي، القضاء في عهد عمر بن الخطاب (٦١٠-٦١٤).

ولكن الذي عليه جمهور المحققين والفقهاء: أن هذه الرسالة صحيحة مشهورة ثابتة النسبة لعمر بن الخطاب، وقد رواها جمع كبير من أهل العلم، وتلقوها بالقبول، وأصلوها عليها وفرعوا، واستدلوا بها، وبيّنوا طرقها، وردوا على من ضعفها بما يزيل تلك الشبهات التي أوردت عليها. وممن صححها وقواها من المحدثين والحفاظ: الحافظ ابن كثير في مسند الفاروق (٥٤٦/٢)؛ والبيهقي في السنن الكبرى (٢٢٩/١٠)، ح (٢٠٤٦)، كتاب القضاء، باب إنصاف الخصمين في المدخل عليه؛ وابن الملتن في المقنع في علوم الحديث (٢٤٧/١)؛ وابن حجر في تلخيص الحبير (١٩٦/٤)؛ والسخاوي في فتح المغيث (١٩/٢)؛ وابن مفلح في أصول الفقه (١٣٢٢/٣)؛ وابن تيمية في منهاج السنة النبوية (٧١/٦)؛ وابن قيم الجوزية في أعلام الموقعين (١١٠/١)؛ وأحمد شاكر في تعليقه على المحلى لابن حزم (٦٠/١)؛ والألباني في الإرواء (٢٤١/٨) وما بعدها، وهو من أشهر من تكلم عليه وخرجه وجمع طرقه، عند تخريج ح (٢٦١٩).

السَّابِق كان خَطَأً، وَأَنَّ الْحَقَّ فِي غَيْرِهِ، وَجِبَ عَلَيْهِ الرَّجُوعُ إِلَى الصَّوَابِ، وَنَقُضَ مَا ظَهَرَ لَهُ خَطْؤُهُ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَمَرَّاجَعَةُ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ^(١).

القول الثاني: إِنَّ دَفْعَ الدَّعْوَى لَا يَصَحُّ وَلَا يُقْبَلُ بَعْدَ صُدُورِ الْحُكْمِ فِيهَا؛ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ^(٢)، وَاسْتَدْلُوا عَلَى ذَلِكَ بِأَدَلَّةٍ مِنْهَا:

١- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا جَاءَهُ الْكَنْدِيُّ وَالْحَضْرَمِيُّ يَخْتَصِمَانِ فِي أَرْضٍ لِأَحَدِهِمَا، قَالَ لِلْحَضْرَمِيِّ: «أَلَيْكَ بَيِّنَةٌ؟». قَالَ: لَا! قَالَ: «فَلَكَ يَمِينُهُ». قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ! فَقَالَ: «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ»^(٣).

فَإِذَا كَانَتِ الْيَمِينُ تُطْلَبُ مِنَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، فَهِيَ مُسْتَدَّةٌ لِلْحُكْمِ الصَّحِيحِ، وَلَا يَقْبَلُ الْمُسْتَدُّ الْمُخَالَفَ لَهَا بَعْدَ فِعْلِهَا؛ لِأَنَّهُ لَا يَحْصُلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَّا مَجْرَدُ الظَّنِّ، وَالظَّنُّ لَا يُنْقِضُ بِالظَّنِّ^(٤).

٢- وَلَأنَّ الْقَوْلَ بِصَحَّةِ الدَّفْعِ بَعْدَ الْحُكْمِ وَقَبُولِهِ يَقْتَضِي نَقْضَ الْحُكْمِ، وَهَذَا مُخَالَفٌ لِلْقَاعِدَةِ الْقَضَائِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي قَرَّرَهَا الْفُقَهَاءُ - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - الَّتِي تَقْضِي: بِأَنَّ الدَّعْوَى مَتَى فُصِّلَتْ عَلَى الْوَجْهِ الشَّرْعِيِّ، وَكَانَتْ مُسْتَوْفِيَةً لَشُرُوطِهَا وَأَرْكَانِهَا الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّهَا لَا تُنْقَضُ، وَلَا تُعَادُ، خُصُوصاً إِذَا كَانَ الْقَاضِي الَّذِي حُكِمَ فِي الدَّعْوَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْعَدْلِ^(٥).

وَلَكِنَّ الْفُقَهَاءَ أَجَازُوا لِلْمَحْكُومِ عَلَيْهِ، إِذَا لَمْ يَقْتَنِعْ بِالْحُكْمِ الصَّادِرِ

(١) انظر: شرح الخرشي على خليل (١٦٦/٧)؛ المهدب (٢٩٧/٢)؛ المغني (٣٤/١٤)؛ أعلام الموقعين (١١٠/١).

(٢) انظر: تكملة رد المحتار (٢٨/٧)؛ تبصرة الحكام (٧٦/١) وما بعدها؛ مباحث المرافعات (ص ٤٨)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠-٦٢)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١١)؛ نظرية الدفوع (ص ١٠٢).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود، ح (٢٦٧٠)، انظر: فتح الباري (٣٢٢-٣٣١/٥). ومسلم - واللفظ له - في كتاب الإيمان، باب من حلف يميناً يستحق بها مالاً هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان، ح (١٣٩)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الأول (٣٢٠/٢).

(٤) انظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية (٥٧٢/٢)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٩).

(٥) انظر: تكملة رد المحتار (٢٨/٧)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١١)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٩).

ضده، أن يطعن فيه بمُستمسكاتٍ أخرى لا تتعلّق بدفع الدعوى من حيث موضوعها، فمتى ثبت الطعن جاز نقض الحكم في صور وشروط وحالات مبحثها نقض الحكم القضائي^(٢).

٣- ولأنّ الأصل في الأحكام القضائية أن تكون حاسمةً للنزاع، وأن تكون لها حُجَّتُها وقوتُّها، وأن تكون مُلْزِمةً لطرفي الخصومة، فإذا أجزنا دفع المدعى عليه بعد صدور الحكم، كان هذا مُعارضاً لهذه الأمور، ومُنَاقِضاً لها^(٣).

والرَّاجِحُ - والله تعالى أعلم - القول الأول؛ لقوّة أدلّته من الكتاب والسنة والأثر، والتي تدلُّ دلالة واضحة على أنّ الحكم القضائي الصادر في الدعوى متى كان مخالفاً للحق، فإنّه باطلٌ مردودٌ.

والمُدَّعى عليه متى أثبت دفعه صار الحكم لخصمه حكماً بالباطل، ولا وجه أبداً في الإصرار على الحكم الصادر في الدعوى مع تبين بطلانه. وظلمه للمُدَّعى عليه.

وأما ما استدللّ به أصحاب القول الثاني: فمردودٌ بما يلي:

أولاً: الحديث لا دليل فيه على عدم قبول الدفع الصحيح بعد الحكم في الدعوى؛ لأنّ النبي - ﷺ - طلب البيّنة من المدّعي فلمّا لم يجد عنده بيّنة، طلب اليمين من المدّعى عليه، وليس معنى هذا أنّ الدفع من المدّعى عليه لا يُقبل.

ثانياً: الاستدلال بالقاعدة المذكورة على عدم صحّة قبول الدّفع بعد الحكم لا يصح؛ لأنّ القاعدة تنصُّ على أن يكون الحكم قد صدر في الدعوى مستوفياً شروطه وأركانه، وخالياً من الموانع، والدّفع الصحيح المُبطل لدعوى الخصم - ولو كان بعد الحكم - يدلُّ على أنّ الحكم الصادر في الدعوى لم يستوف شروطه وأركانه، ويسلم من موانعه، بل كان مُجانِباً للصواب، وإذا كان

(١) انظر: روضة القضاة (١٥٦/١)؛ معين الحكام (ص ٢٩-٣٠)؛ شرح الخرشي على مختصر خليل (١٦٣/٧)؛ أسنى المطالب (٣٠٢/٤)؛ كشاف القناع (٣٢٦/٦)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٨، ١٢٠-١٢١)؛ نظرية الحكم القضائي (ص ٥٠١ وما بعدها).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ٢٤٥).

الأمر كذلك فإنه يجب نقضه وردُّ الحقِّ إلى أهله.

ثالثاً: أن الأحكام القضائية إنما تكتسب حُجَّتَها وقوَّتَها، وتكون حاسمة للنزاع إذا كانت موافقةً للصواب، موصلة الحقِّ إلى أهله، أمّا إذا كانت مبنيّة على الباطل، فإنّها لا تكون حُجَّةً، ولا تُنهي النزاع، بل ربّما لو رُدَّ الدّفع الصحيح من المدّعى عليه، حمله ذلك على الانتقام من الخصم، أو الوقوع في محاذير شرعية تؤدي إلى انتشار الظلم، وكثرة التنازع بين الناس.

ولهذا توسّط بعض أهل العلم حين جمعوا بين القولين؛ فقالوا: إن كان ما يستند إليه المدّعى عليه في دفع الدعوى خَفِيّاً، ولم يُمكن الحصول عليه وقت السير في الدعوى، أو كان آتياً بجديد يؤثّر في الدعوى، ويكشف بعض جوانبها التي لم تكن واضحةً، كان الدفع صحيحاً مقبولاً؛ لأنّ مثل هذا الدفع يؤثّر في الدعوى والحكم، وإن كان ما يستند إليه المدّعى عليه في دفعه ظاهرٌ غير خاف، لكنّه تركه قبل صدور الحكم، أو كان الدفع لم يأت بجديد، أو كان قد سبق أن دفع به، فلم يُقبل، فإنّ هذا الدفع لا يكون مقبولاً بعد صدور الحكم؛ لأنّ مثل هذا الدّفع لا يؤثّر في الحكم؛ والمدّعى عليه مُتَّهَم بتأخيره مع القدرة عليه^(١).

هذا كله في دفع الدعوى.

أمّا دفع الخصومة: فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّه لا يصحُّ قبوله بعد الحكم؛ إلّا أن يكون في مسألة القضاء على الغائب؛ فالغائب على حُجَّتِهِ ودفعه - كما سبق -؛ لأنّ سكوت المدّعى عليه عن دفع الخصومة عن نفسه، ورضاه بالسير في الدعوى حتّى صدور الحكم ضده دليلٌ على بطلان دفعه، وأنّ الدعوى صحيحة؛ لأنّها قامت ضدّ خصم على حسب الظاهر، وبالتالي فإنّ صدور الحكم الشرعي فيها المستوفي لشروطه وأركانه يكون صحيحاً؛

(١) انظر: الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ١١٩٠): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ١١٨)؛ مباحث المرافعات (ص ٤٨)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١١).

(٢) انظر: تكملة رد المحتار (٣٠٧-٣٠٨)؛ حاشية منحة الخالق على البحر الرائق (٢٣٠/٧)؛ تحفة المحتاج (٣٠٨-٣٠٩)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١٢)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٩). وانظر ما سبق من هذا البحث (ص ٢٥-٢٦).

لأنَّه صدر ضدَّ خصمٍ، فلا يُقبل دفع الخصومة بعده^(٢).

أما قبل صدور الحكم في الدعوى: فقد صرَّح فقهاء الأحناف بأنَّه يصحُّ إبداء دفع الخصومة قبل الحكم في أيِّ مرحلة من مراحل الدعوى^(١).

وذهب الشافعية إلى أنَّ دفع الخصومة لا يصحُّ إبداءه إلاَّ قبل الشروع في إقامة البيِّنة من قِبَلِ المدَّعي، فإنَّ آخره المدَّعى عليه حتَّى قامت البيِّنة، لم يكن مقبولاً.

فمثلاً: لو أقام المدَّعي شهوداً على ملكيته للعين المدَّعاة، ثم قبل إتمام الشهادة دفع المدَّعى عليه بأن العين ليست ملكه، وإنَّما هي لزوجته مثلاً، لم يُقبل منه هذا الدفع؛ لأنَّه قصَّر في سكوته إلى هذا الوقت، وإنَّما يُطلب من المدَّعي إكمال الشهادة، فإنَّ أتمَّها بشروطها، ولم يكن هناك معارضٌ صحيح لها، قُضي له بالحقِّ المدَّعى به، وللزوجة بعد ذلك أن ترفع عليه دعوى العين التي قُضي له بها إن كانت مالكةً لها حقاً^(٢).

إذا فَمَحَلَّ دفع الخصومة - على هذا الذي ذكره جمهورُ الحنفية والشافعية - قبل الجواب عن الدعوى؛ فإنَّ تأخَّر المدَّعى عليه عن دفع الخصومة حتَّى أقام المدَّعي البيِّنة، لم يُقبل منه هذا الدفع. بينما دفع الدعوى يصحُّ قبل الحكم وبعده في قول عامة أهل العلم.

وقد أشار بعض أهل العلم إلى فائدة تأخير دفع الدعوى دون دفع الخصومة: وهي أنَّ ذلك من أجل ألاَّ يتحمَّل الدَّافع عبءَ الإثبات في دعوى دفع الدعوى، والمدَّعي ربَّما يعجز عن إثبات دعواه، أو يصرف النظر عنها، لكن إذا حضر المدَّعي البيِّنة، وخاف المدَّعى عليه من ثبوت الدعوى ضده، فإنَّه حينئذ يكون مضطراً إلى الجواب عن الدعوى بالدفع؛ ليصبح الإثبات من جهته^(٣).

(١) انظر: تكملة رد المحتار (٢٧/٣٠-٣٠/٢٣)؛ حاشية منحة الخالق على البحر الرائق (٢٣٠/٧)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١٢).

(١) انظر: تحفة المنهاج (٣٠٨/١٠-٣٠٩).

(٢) انظر: دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٩).

أما دفع الخصومة فليس الأمر فيه كذلك، بل تأخير دليلاً على رضى المدعى عليه بالأمر الواقع وتصديقه للخصومة، فإذا دفعها عن نفسه بعد ذلك كان دفعه لها مردوداً.

أما فقهاء المالكية والحنابلة: فلم أرَ لهم تحديداً لوقت دفع الخصومة على وجه الخصوص.

لكن الذي يفهم من كلامهم على الدفع ووقته: أنه لا فرق بين دفع الخصومة ودفع الدعوى في هذا الجانب؛ فحكم الدفع عندهم من حيث وقت إبداء المدعى عليه له، وقبوله واحد؛ على ما سبق بيانه في وقت دفع الدعوى وشروطه، والأدلة الدالة على قبول دفع الدعوى في أي وقت، تدل بعمومها على هذا^(١).

والذي يظهر لي - والله تعالى أعلم -:

أن دفع الخصومة يمكن تقسيمه إلى قسمين:

القسم الأول: دفع للخصومة لا بُدَّ من إبدائه قبل السير في الدعوى، فإذا تركه المدعى عليه لم يقبل منه بعد ذلك؛ لأن سيره في الدعوى، وتركه لدفع الخصومة دليل على رضاه بالواقع، وهذا قد يشعر بأن دفعه للخصومة ليس صحيحاً.

ومن أمثلة هذا الواضحة: الدفع بعدم الاختصاص المكاني؛ والدفع بأن المدعى عليه ليس هو الخصم المدعى عليه في الدعوى.

القسم الثاني: دفع للخصومة يُقبلُ إبداءه في أي مرحلة من مراحل الدعوى، حتى بعد الحكم فيها، ولا يفوت وقته بالسير في الدعوى.

ومن أمثلته: الدفع بعدم الاختصاص النوعي أو القيمي، أو بعدم الصفة،

(١) انظر: تبصرة الحكام (١/٧٦ وما بعدها)؛ شرح الخرشي على مختصر خليل (٧/١٦٣)؛ كشف القناع (٦/٣٢٦)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢١)، مادة (٢١٤١)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠-٦١)؛ نظرية الدعوى (ص ٦١٠)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون، (ص ١٦٩). وانظر بداية الفرق الرابع من هذه الفروق.

أو المصلحة، أو الدفع بأن يد المدعى عليه على المدعى به ليست يد خصومة؛ فمثل هذه الدفع لا تفوت على المدعى عليه بالسير في الدعوى، بل يصح له إبدؤها في أي مرحلة من مراحل الدعوى حتى بعد الحكم. ومثل هذه الدفع في الغالب يُعذر المدعى عليه بتأخيرها؛ لأنه ربما يجهلها، وبعضها قد يطرأ على الدعوى أثناء السير فيها.

• المطلب الثالث: المقصود بالخصم وضوابط تحديده.

نص الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على أنه يجب أن يكون المدعي والمدعى عليه ذوي شأن في الدعوى، يعترف به الشرع، ويراه كافياً لتحويل المدعى حق الادعاء، وتكليف المدعى عليه بالجواب والمخاصمة؛ ويتحقق هذا في المدعى إذا كان أصيلاً في الدعوى، أو نائباً عن الأصيل بإنابته أو إنابة الشرع له؛ فالأصيل هو من يدعي أنه صاحب الحق المتنازع فيه، والذي ينوب عنه إما وليه أو وصيه أو وكيله، أو من يأذن له القاضي بالخصومة محافظةً على أموال الصغار ومن في حكمهم من عديمي الأهلية الشرعية، والغائبين، والمتوفين. ويتحقق الشأن في المدعى عليه إذا كان الشرع يعتبره خصماً للمدعي، ويُجبره على الدخول في القضية؛ ليجب عنها إما بالاعتراف، أو بالإنكار، أو بالدفع^(١).

وقد حصر ابنُ الغرَس الحنفي، محمد بن محمد بن خليل (ت: ٨٩٤هـ) - رحمه الله - الخصم في الدعوى بقوله: «الخصم إما أصيل، أو وكيل، أو وصي، أو وارث، أو من بينه وبين الغائب اتصال في المدعى به»^(٢). وقال ابنُ نجيم الحنفي - رحمه الله - : «وأما الخصم فهو إما أصيل، أو وكيل، أو وارث، أو وصي»^(٣).

(١) انظر: معين الحكام (ص ٥٩، ٦٣)؛ تبصرة الحكام (١/١١٤-١١٧)؛ الطريقة المرضية (ص ٥)؛ تحفة المحتاج (٢٩٩/١٠)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٨)؛ مباحث المرافعات (ص ١٠)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٧٩-٢٨٠، ٢٨٥).

(٢) الفواكه البدرية (ص ٩٥).

(٣) الرسائل الزينية (ص ٣٥٨). وبنحوه في مجلة الأحكام العدلية، مادة (١٦٣٤).

وقال: «لا يَنْتَصِبُ أَحَدٌ خَصْماً عن أحدٍ قصداً بغير وكالة ونيابة وولاية، إلا في مسألتين: الأولى: أحد الورثة يَنْتَصِبُ خَصْماً عن الباقي. والثانية: أحد الموقوف عليهم يَنْتَصِبُ خَصْماً عن الباقي»^(١).

وأكثر ما يُطلق الفقهاء الخصم على المدعى عليه، بل إن بعضهم خصه به^(٢). ونظراً لأهمية تحديد الخصم في الدعوى ومعرفته، وما يترتب على ذلك من أمور مهمة؛ فقد وضع الفقهاء ضوابط مُحددة، ومعايير دقيقة وخاصة بكل نوع من أنواع الدعاوى لتحديد الخصم فيها؛ بيانها على النحو التالي:

الضابط الأول: أن من ادعى على إنسان شيئاً، فإن كان المدعى عليه لو أقرَّ صحَّ إقراره، وترتب عليه حكمٌ، فإنه يكون إنكاره خصماً في الدعوى، وتصحُّ بتوجيهها إليه، أمّا إذا كان لا يترتب على إقراره حكمٌ، فإنه لا يكون خصماً للمدعي بإنكاره^(٣).

فمثلاً: لو ادعى شخصٌ على آخر أن له عليه ألف ريال، اقترضها منه من ماله الخاص، وأنفقها في حاجته، ولم يؤدها إليه، فإن هذه الدعوى على المدعى عليه تُسمع، ويَنْتَصِبُ فيها خصماً للمدعي؛ لأنه لو أقرَّ بها أُلْزِمَ بإقراره، فيكون بإنكاره لها خصماً^(٤).

وهذا الضابط الأول: هو القاعدة العامة في تحديد الخصم في جميع الدعاوى، إلا أن الفقهاء نصُّوا على تحديد أكثر وأضبط للخصم في بعض الدعاوى الخاصة؛ لما قد يعتريها من مُلَابَسَاتٍ، ويتنازعها من أمور، فكان من هذه الضوابط التي نصُّوا عليها ما يلي:

الضابط الثاني: الخصم في دعوى العين: هو واضع اليد على العين، بشرط ألا تتضمن الدعوى فعلاً على المدعى به، فإن تضمنت فعلاً، فالخصم

(١) الأشباه والنظائر (ص ٢٢٥-٢٢٦).

(٢)، (٣) انظر: المجاني الزهرية (ص ٩٥)؛ معين الحكام (ص ٥٩)؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١٩٩/٤).

(٢٠٠)؛ مواهب الجليل (١٢٥/٦)؛ تبصرة الحكام (١١٤/١) وما بعدها؛ تحفة المحتاج (٢٩٩/١٠)؛ كشف

القناع (٣٩١-٣٩٠/٦)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٢٣)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٣-٤٤).

(٤) انظر: ملخص الأصول القضائية (ص ٤٤).

(٥) انظر: جامع الفصولين (٣٨/١)؛ درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢٠٤/٤)؛ تبصرة الحكام (١١٤/١)؛

مواهب الجليل (١٢٥/٦)؛ الطريقة المرضية (ص ٣٨-٣٩)؛ إعانة الطالبين (٢٤١/٤)؛ كشف القناع

(٣٩١-٣٩٠/٦)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٤)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٨٩).

هو الفاعل، سواء أكان واضعاً يده على العين، أم لا^(٥).

كما لو قال في الدعوى: هذه الدار داري، وأنت غصبته مني، أو استأجرتها، فإنَّ المدعى عليه حينئذٍ يكون خصماً بفعله، لا بيده، وإثبات أنَّ الملك لغيره لا يدفع عنه الخصومة؛ ولهذا يقولون: دعوى الغصب على غير ذي اليد صحيحة^(١).

هذا من جهة المدعى عليه، أمّا من جهة المدعي؛ فالذي له الحقُّ في أن يخاصم في العين هو من له حقُّ حيازتها ووضع اليد عليها، سواء أكان له مع ذلك ملك عينها، أم لا.

فمثلاً: لو أجر شخصٌ داره لآخر، ثم غُصِبَتْ من المستأجر، لم يكن للمالك أن يخاصم الغاصب فيها إلا بحضور المستأجر، وللمستأجر أن يخاصم الغاصب وحده بدون حضور المالك؛ لأنَّ حقَّ الحيازة له^(٢).

واليد التي يكون صاحبها خصماً في الدعوى: هي التي تدلُّ على الملك في الظاهر، أمّا اليد الطارئة على العين؛ كيد المستأجر، أو المستعير، أو المرتهن ونحوهم فلا يصحُّ توجيه الدعوى إلى صاحبها منفرداً، فإن رُفِعت الدعوى ضدَّ واحدٍ من هؤلاء مباشرة، فله أن يدفع الخصومة عن نفسه بأنَّ يده على العين ليست يد ملك، وإنَّما هي يد عارضة، فإذا برهن على ذلك، فإنَّ الخصومة تندفع عنه، ويطلب من المدعي رفعها ضد المالك، إن أراد ذلك^(٣).

وإذا توفي شخص عن تركه فيها أعيان، وله ورثة، وأراد شخصٌ أن يدعي عيناً من أعيان التركة، فإنَّ الخصم له هو الوارث الذي صارت بيده تلك العين المدعى بها، ولا تُسمع الدعوى على غيره من الورثة^(٤).

(١) انظر: ملخص الأصول القضائية (ص ٤٦).

(٢) انظر: ملخص الأصول القضائية (ص ٤٥-٤٦).

(٣) انظر: جامع الفصولين (١٣٠/١-١٣١): الفتاوى الهندية (٤٢/٤): الطريقة المرضية (ص ٣٨-٣٩): نهاية المحتاج (١٦٨/٨-١٦٩): كشاف القناع (٣٩١/٦-٣٩٢): ملخص الأصول القضائية (ص ٤٦).

(٤) انظر: البحر الرائق (١٩٤/٧): جامع الفصولين (٥٢/١): درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢١٧/٤)، مادة (١٦٤٢): نظرية الدعوى (ص ٢٩٠).

وإذا باع رجلٌ عيناً لغيره، ولم يُسلمها له، فادَّعى شخصٌ ثالثٌ ملكيتها، فإنَّ الخصم له هو البائع والمشتري معاً؛ لأنَّ الأول واضع اليد، فلا بدَّ من حضوره ليؤمر بالتسليم عند ثبوت الدعوى عليه، والثاني مالك. أمَّا إذا سلَّم البائع العين للمشتري، فالخصم هو المشتري وحده؛ لأنَّه واضع اليد ومالك العين في آنٍ واحدٍ^(١).

الضابط الثالث: الخصم في دعاوى الدين^(٢): هو المدين؛ وهو من كان الدين في ذمَّته، أو وليُّه، أو وصيُّه، أو وكيله الشرعي، وإن لم يترتب على إقرار هؤلاء حكم^(٣).

ويترتب على هذا الضابط عند الحنفية ما يلي:

١- أن حائز العين التي يمتلكها المدين (كالمستأجر، والمرتهن، والغاصب) لا يصلح أن تُوجَّه إليه دعوى الدين، وإن كان مقرراً بتملُّك المدين لهذه العين.

وبناءً عليه فلا يجوز توجيه الدعوى إلى المستأجر من المدين، ولا إلى الغاصب منه، ولا إلى المستعير منه، ولا إلى المؤدَّع من قبله؛ لأنَّ كلاً من هؤلاء ليس خصماً في دعوى الدين؛ إذ الخصم فيها من كان الدين في ذمَّته^(٤).

٢- لا يصحُّ توجيه الدعوى إلى مدين المدين؛ كما لو كان للشخص دينٌ على غيره، وكان لهذا المدين دينٌ على آخر، فأراد الدائن مخاصمة مدين مدينه؛ ليثبت الدين في مواجهته، ويستوفيه من الدين الذي عليه لمدينه، فمثل هذه الدعوى لا يَنَتَصَبُ فيها مدين المدين خصماً؛ لأنَّه ليس مديناً

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢٠٥/٤)، مادة (١٦٣٦)؛ مباحث المرافعات (ص ٢٧)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٥).

(٢) دعوى الدين: هي الدعوى التي تتعلَّق بمال في الذمَّة يدَّعيه المُدَّعي على المُدَّعى عليه، سواء كان من ذوات الأمثال، أم كان من القيميات، وسواء كان الدين حالاً أم مؤجَّلاً. انظر: ملخص الأصول القضائية (ص ٣٨)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٣٩).

(٣) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢١٥-٢١٩/٤)؛ تحفة المحتاج (٢٩٤/١٠)؛ فصل القضية (ص ٧)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٣٤)؛ مباحث المرافعات (ص ٢٩)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٤-٢٩٥).

(٤) انظر: فصل القضية (ص ٧)؛ مباحث المرافعات (ص ٢٩)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٥).

(٥) انظر: فصل القضية (ص ٧)؛ مباحث المرافعات (ص ٢٨-٢٩)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٥-٢٩٦).

للمُدَّعي، ولا نائباً عن المُدَّعى عليه في الخصومة^(٥).

واستثنى الأحناف من هاتين الحالتين: جواز رفع الدعوى على حائز العين المملوكة للمدين في المطالبة بالنفقة، في مسائل نفقة الزوجة، والأولاد، والأبوين^(١).
أمَّا الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة: فيصحُّ عندهم توجيهِ الدعوى إلى مدين المدين في حالات مخصوصة؛ من أهمِّها: لو عجز صاحب الدين عن استيفاء دينه من المدين لَغَيْبَةٍ أو إفلاسٍ أو إنكارٍ؛ فيجوز لغريم الغائب - مثلاً - الخصومة في إثبات مال الغريم الغائب، ليستوفي منه دينه. كما أجاز المالكية لغرماء المفلس أن يحلفوا مع شاهدٍ يقيمه المفلس على حقِّ له إذا امتنع المفلس من أن يحلف. وأجاز الحنابلة للغرماء الإدعاء بدينٍ على مدين الغريم، ليستوفوا منه حقهم، ولو أنكره الغريم^(٢).

الضابط الرابع: الحاضر ينتصِبُ خصماً عن الغائب إذا كان الحكم للحاضر حكماً للغائب، والحكم على الحاضر حكماً على الغائب، وذلك إذا كان بينهما اتِّصالٌ في الحقِّ المُدَّعى به، ويكون ذلك في مواضع محصورة^(٣):
الموضع الأول: أن تكون الدعوى في حقِّ يثبت لكلٍّ من الحاضر والغائب معاً؛ كما لو انتصَبَ أحد الغُرماءِ خصماً عن بقيَّتِهِم في ثبوت إعسار المدين، فإذا أثبت المدين إعساره في وجه أحدهم في غيبة بعضهم، ثبت إعساره في حقِّهم جميعاً.

ومثله: أحد نُظَّار الوقف، وأحد مُستحقِّي الوقف، وأحد أولياء الدم في العفو عن القاتل، وهكذا الحكم في كلِّ موضعٍ يثبت الحكم فيه لكلٍّ من الحاضر والغائب على التمام.

الموضع الثاني: كلُّ دينٍ أو حقٍّ اشترك فيه الحاضر والغائب بسببٍ

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢١٥-٢١٦/٤)، مادة (١٦٣٩، ١٦٤٠)؛ مباحث المرافعات (ص ٢٨-٢٩)؛ فصل القضية (ص ٧).

(٢) انظر: تبصرة الحكام (٧٦-٧٧، ٢٤٠-٢٤١)؛ حاشية العدوي على شرح الخرشي، مطبوع مع شرح الخرشي (١٧٢/٧)؛ أدب القضاء (ص ٢٤٨-٢٥٠)؛ مغني المحتاج (٤/٤٠٩)؛ حاشية ابن قاسم على الروض المربع (٥/١٦٦، ١٧٢-١٧٣، ١٧٥-١٧٦)؛ (٧/٥٥٥-٥٥٧).

(٣) انظر في الضابط الرابع وما يتفرع عليه: ملخص الأصول القضائية (٤٦-٥١).

واحد، فإنَّ الحاضر ينتصبُ خصماً عن الغائب في المطالبة به، ويكون الحكم له أو عليه حكماً على الغائب أو له.

ومثاله: الورثة مع بعضهم؛ فإنَّ أحدهم ينتصب خصماً عن باقيهم فيما يدعى على مورثهم أو له، وسبب ذلك: أنَّ الشارع اعتبر الوارث نائباً عن مورثه، فينوب منابه في جميع المخاصمات والمنازعات، سواء كان مدعياً، أو مدعاً عليه؛ فإذا ادعى أحد الورثة عيناً للميت على شخص، وكانت هذه العين له ولباقي الورثة، فإنه ينتصب خصماً عن بقيتهم في المطالبة بها، فإن أثبت دعواه، حكم له ولهم بها، وإن لم يثبتها، ودُفعت بدفع صحيح؛ كالشراء من المورث، وثبت ذلك، وحكم برفض دعوى الإرث لهذه العين، كان هذا الحكم مُنصباً على الحاضر والغائب من الورثة جميعاً. أمَّا لو ادعى العين له فقط دون بقية الورثة فلا ينتصب خصماً إلا عن نفسه فقط.

الموضع الثالث: أن يكون ما يدعى به على الغائب سبباً لما يدعى به على الحاضر، أو شرطاً له - بعد ثبوت كون الحاضر خصماً بذاته -، ففي هذه الحالة ينتصب الحاضر خصماً عن الغائب.

فمثلاً: لو ادعى شخص على الآخر ميراثاً، أو نفقة؛ لأنَّه أخوه، سُمعت منه هذه الدعوى، وجاز له أن يبرهن عليها؛ لأنَّ ثبوت النسب من الغائب سبب لا محالة لما يدعى على الحاضر من الميراث أو النفقة، فينتصب الحاضر خصماً عن الغائب، ويحكم عليهما جميعاً^(١).

الضابط الخامس: الخصم في دعوى الفعل؛ كالغصب والضرب والسرقة ونحوها: هو الفاعل، بشرط ألا يكون الفاعل مُجبراً على الفعل، فإن كان مُجبراً عليه فإنَّ الدعوى تقام على الأمر المُجبر، وبشرط أن يكون الفاعل أهلاً للتصرفات الشرعية، فإن لم يكن كذلك فتقام الدعوى على وليه أو ربه؛

(١) انظر في الضابط الرابع و ما يتفرع عليه: ملخص الأصول القضائية (٤٦-٥١).

(٢) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢٠٥/٤)، مادة (١٦٣٥)؛ فصل القضية (ص ٨)؛ تبصرة الحكام

(١٠٥/١ وما بعدها)؛ حاشية ابن قاسم على الروض المربع (٥٣٧/٧ وما بعدها)؛ ملخص الأصول القضائية

(ص ٤٥-٤٦).

كالإتلاف، والضرر الذي يُحدثه الحيوان، تُقام الدعوى على صاحبه^(٢).

وقد يترتب على الدعوى دعوى عين، ودعوى فعل في آنٍ واحدٍ.

فمثلاً: لو باع رجلٌ ملكٌ غيره، وسلّمه للمشتري بدون إذنهِ، وأراد المالك رفع الدعوى، فإننا ننظر: فإن أراد المالك من رفع الدعوى المطالبة باسترداد العين: فالخصم هو المشتري، وإن أراد التضمين: فالخصم هو الغاصب البائع، وإن كانت العين في يد غيره؛ لأنّها تكون دعوى فعلٍ، ودعوى الفعل كما تصح على ذي اليد، تصح على الفاعل^(١).

الضابط السادس: الخصم في دعوى القول؛ كالسبِّ، والشتم، والقذف، والطلاق هو القائل الذي يدعى عليه أنّه قال هذا القول^(٢).

الضابط السابع: الخصم في دعاوى العقود هو المباشر للعقد، أو من قام مقامه؛ كالوكيل والوارث والوصي^(٣).

الضابط الثامن: الخصم في دعاوى الحقوق الشرعية المحضة؛ كدعوى الحضانة، والرضاع، والنكاح هو كلُّ شخصٍ له شأنٌ في الدعوى؛ وهو الذي يُنازع المدعي حقّه، ويمنعه من التمتع به.

أمّا إن كانت الحقوق المتنازع فيها حقوق ارتفاقٍ بالعقار أو غيره فإن دعاويها كدعاوى الأعيان، والخصم فيها من كان العقار بيده، إن ادّعى الملك، أو هو الفاعل إن ادّعى الفعل، على ما سبق بيانه في دعوى العين^(٤).

الضابط التاسع: الخصم في دعاوى النسب هو من إذا أقرّ بما ادّعي به عليه ترتّب على إقراره حكمٌ.

فمثلاً: لو رُفِعَ على أحد دعوى أبوة أو بنوة نظرنا: فإن كان حياً صحّت الدعوى، وصار خصماً؛ لأنّ في إقراره إلحاقاً للشخص المدعي بنسبه، وإن

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٢٠٤/٤)، مادة (١٦٣٥)؛ السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٢٩)؛ تبصرة الحكام (١٠٥/١ وما بعدها)؛ حاشية ابن قاسم على الروض المربع (٥٣٧/٧ وما بعدها).

(٢) انظر: تبصرة الحكام (١٠٦/١)؛ مباحث المرافعات (ص ٣٠-٣١)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٧).

(٣) انظر: تبصرة الحكام (١٠٦/١)؛ مباحث المرافعات (ص ٣٠-٣١)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٧).

(٤) انظر: تبصرة الحكام (١٠٦/١)؛ مباحث المرافعات (ص ٣٣)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٨).

كان ميتاً فترفع الدعوى على من يخلفه من الورثة، ثم ينظر: فإن اقترنت دعواه بالمطالبة بحق آخر غير النسب، قُبِلَتْ، وصار هذا الوارث خصماً؛ لأن إقراره يفيد في كسب الحق الذي يُطالب به المدعي؛ كمن يُطالب بإلحاقه بنسب أبيه الميت؛ ليرثه. أمّا إذا لم تقترن دعواه بالمطالبة بحق آخر غير النسب، فلا تُقبل ضدّ الوارث؛ لأنّه لا يترتب على إقرار الورثة في هذه الحال أيُّ حقٍّ^(١).

هذه أشهر الضوابط الذي نصّ عليها أهل العلم، لتحديد الخصم في الدعوى، وهي ضوابط مهمّة، لم يذكرها الفقهاء عبثاً، وإنّما ذكروها لأن معرفة الخصم وتحديدده في الدعوى أمر مهم.

وتظهر فوائده وأهميته في الأمور التالية:

الأمر الأول: معرفة من هو الشخص الذي يُكلّف بالحضور أمام القضاء؛ ليُلزَمَ بالجواب على الدعوى، على خلاف بين أهل العلم في اشتراط حضور الخصم؛ فالحنفية، وبعض المالكية، والحنابلة في رواية يشترطون حضور الخصم، ولا يجيزون القضاء على الغائب، والجمهور يُجيزونه في حالات، وبشروط وضوابط معلومة مذكورة في كتب الفقهاء، يطول الكلام بذكرها، وقد أجاز متأخروا الحنفية القضاء على الغائب للضرورة؛ لكيلا تضيع حقوق الناس^(٢).

الأمر الثاني: أنّ الدعوى لا تصحُّ إلاّ إذا رُفِعَتْ في وجه شخص محدّد، يعتبره الشارع خصماً، ويُجبره على الدخول في القضية؛ ليُجيب بالاعتراف أو الإنكار أو الدّفع، ويُحكم له بالبراءة، أو عليه بالحق^(٣).

جاء في مجلة الأحكام العدلية: «يُشترط أن يكون المدعى عليه معلوماً، بناءً

(١) انظر: معين الحكام (ص ٥٨)؛ درر الحكام (٢٢٠/٤)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٩٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢٢٣/٦)؛ معين الحكام (ص ٥٤)؛ درر الحكام (١٥٨/٤)، مادة (١٦١٨)؛ تبصرة الحكام (٧٦/١) وما بعدها، ٢٥٧ وما بعدها)؛ قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٠٦)؛ الطريقة المرضية (ص ٢٩)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (٣٠٨/٤)؛ تحفة المحتاج (١٨٦/١٠-١٨٩)؛ كشف القناع (٣٥٤/٦)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٣١، ٤٥).

(٣) انظر: البحر الرائق (١٩١/٧)؛ لسان الحكام (ص ٢٢٢)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٦٤/٤)؛ المهذب (٣١٠/٢)؛ كشف القناع (٣٤٤/٦).

(٤) مادة (١٦١٧)، انظر: درر الحكام (١٥٧/٤-١٥٨).

عليه إذا قال المُدَّعي: لي على أحدٍ من أهل القرية الفلانية، أو على أناسٍ من أهلها مقدار كذا، لا تصح دعواه، ويلزم عليه تعيين المُدَّعى عليه»^(٤).

الأمر الثالث: أنَّ تحديد الخصم في الدعوى يُفيد في تحديد المحكمة أو القاضي المختصُّ بنظر الدعوى عند التنازع في الاختصاص؛ إذ من المقررَّ شرعاً: أنَّ القضاء يتخصَّص بالزمان، والمكان، والأشخاص، والحوادث، بحسب الحاجة، والمصلحة الشرعية التي يراها وليُّ الأمر^(١).

ونظراً لهذا فقد وضع الفقهاء قواعد لتحديد الاختصاص القضائي عند التنازع فيه، يُرجعُ إليها في تحديد القاضي المختص بنظر النزاع، وهل هو قاضي المُدَّعي أم هو قاضي المُدَّعى عليه^(٢).

الأمر الرابع: أنَّ تحديد الخصم في الدعوى يُفيد في معرفة من تجب عليه اليمين عند عدم وجود البيِّنة التي تشهد للمُدَّعي فيما ادَّعاه؛ وهذا الأمر هو مدار القضاء، وعموده الذي إذا تحقَّق لم يبقَ على القاضي إلَّا تطبيق القواعد المعروفة في باب البيِّنات والترجيح^(٣).

فمثلاً: لو ادَّعى شخص ملكية عين مغبوبة قد بيعت، وانتقلت إلى المشتري فإنَّ تحديد الخصم هنا مُهم جداً؛ فإذا أراد المُدَّعي استرداد العين، فخصمه هو المشتري، وهو الذي يُكَلِّف باليمين، وإذا أراد التضمين، فخصمه هو الفاسب البائع؛ لأنَّها دعوى فعل، وهو الذي يُكَلِّف باليمين عند عدم البيِّنة.

الأمر الخامس: أنَّ تحديد الخصم في الدعوى يُفيد في تحديد الشخص الذي يُوَجَّه عليه الحكم إمَّا ببراءة الذِّمة، أو بمشغوليَّتها، ومن ثمَّ يُؤمر بتسليم العين المُدَّعاة، أو وفاء المُدَّعي حقَّه الذي يُطالب به^(٤).

(١) انظر: معين الحكام (ص ١٢): رد المحتار (٤١٩/٥): الخرشي على مختصر خليل (١٤٤/٧): الماوردي، الأحكام السلطانية (ص ١٤٢-١٤٣): أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (ص ٦٩): المغني (٩٠/١٤): القضاء الشرعي تخصصه وشيء من تاريخه، مجلة المحاماة الشرعية، السنة الأولى، العدد الثالث (ص ١٥٧): الاختصاص القضائي (ص ١٧١ وما بعدها).

(٢) انظر: الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي (ص ٤٠٥ وما بعدها).

(٣) انظر: المقدمات الممهدة (٣١٦-٣١٨): نظرية الدعوى (ص ١٩٦).

(٤) انظر: بدائع الصنائع (٢٢٤/٦): النظام القضائي الإسلامي (ص ٢٧٨).

فمثلاً: لو ادَّعى شخصُ ملكيةَ عين خَلَّفها المورث، فإنَّ الدعوى هنا تُقام على الورثة باعتبارهم ينوبون مناب المورث، وماله انتقل إليهم، ثمَّ ننظر: فإن حدَّ المدَّعي في دعواه أحد الورثة، صار هو الخصم له دون البقية، وهو الذي يتوجَّه عليه الحكم دون سائر الورثة، ويؤمر بتسليم العين إن ثبت الحقَّ للمدَّعي، وإن لم يُحدِّد المدَّعي أحد الورثة، وإنَّما ادَّعى عليهم جميعاً، فإنَّ الخصم له هو أي واحدٍ من الورثة، والحكم يُوجَّه إليهم جميعاً^(١).

(١) انتهى القسم الأول من البحث وسيُنشر القسم الثاني منه بعون الله تعالى في العدد القادم للمجلة، وأوله (المبحث الثاني: حكم دفع الخصومة).

أحكام الشَّعر في
بعض أحكام الطهارة والعبادات والديات
(دراسة فقهية مقارنة)
د. راوية الظهار

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

التعريف بالبحث

تكلم البحث عن أحكام الشَّعر في الطهارة والعبادات والدييات، وقد تبين من خلال البحث طهارة شعر الإنسان سواء كان حياً أو ميتاً، وسواء كان متصلاً أو منفصلاً، وأن اللحية الكثيفة يغسل ظاهرها ولا يجب غسل ما تحتها من البشرة ولا غسل ما استرسل منها. وأن المجزئ في مسح الرأس في الوضوء مسح بعض الرأس، ولا يجب على المرأة نقض شعرها في الحيض أو الجنابة، كما أنه لا يجب عليها إيصال الماء إلى باطن ضفائرها. كما تبين كراهة صلاة الرجل وثوبه مشمر أو كمه، أو رأسه معقوص أو مردود شعره تحت عمامته وهي كراهة تنزيه، وبين القدر الذي تتعلق به الفدية في الإحرام وهو حلق ما به إماطة الأذى، وأن التقصير المجزئ في التحلل من الإحرام هو تقصير جميع جوانب الرأس مجموعة أو مفارقة ولا يكفي ربع الرأس ولا ثلاث شعرات منه. ويحرم على من أراد أن يضحي أن يأخذ من شعره أو ظفره شيئاً في العشر من ذي الحجة، وأن الدية تجب في إتلاف الشعر إذا لم ينبت.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم:-

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد :

فإن المطلع في كتب الفقه يجد أن الأحكام المتعلقة بالشعر متناثرة في ثنايا الكتب الفقهية، فأحببت أن أجمعها في مكان واحد حتى يتيسر لمن أراد حكماً خاصاً بالشعر أن يجده بسهولة، وقد تيسر لي بحمد الله جمع بعض المسائل في الطهارة والعبادات والدييات والزينة.

واقترنت في هذا البحث على بعض المسائل المتعلقة بالشعر في الطهارة والعبادات والدييات، وأفردت أحكام الشعر في الزينة في بحث آخر. واشتمل هذا البحث على تقديم وثلاثة فصول وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل الأول: أحكام الشعر في الطهارة.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: طهارة شعر الإنسان.

المبحث الثاني: غسل اللحية في الوضوء.

المبحث الثالث: مسح الرأس.

المبحث الرابع: نقض شعر المرأة في الغسل.

المبحث الخامس: الاستحداد ونتف شعر الإبط.

الفصل الثاني: أحكام الشعر في العبادات.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: كف الشعر وعقسه في الصلاة.

المبحث الثاني: إزالة الشعر في الإحرام.

المبحث الثالث: أخذ الشعر لمن أراد أن يضحي.

الفصل الثالث: أحكام الشعر في الديات.

وفيه مبحث واحد:

المبحث الأول: دية شعر الرأس واللحية والحاجبين والأهداب

ونحوها....

وأخيراً الخاتمة بينت فيها النتائج التي توصلت إليها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

أحكام الشَّعر في الطهارة

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: طهارة شعر الإنسان.

المبحث الثاني: غسل اللحية في الوضوء.

المبحث الثالث: مسح الرأس.

المبحث الرابع: نقض شعر المرأة في الغسل.

المبحث الخامس: الاستحداد ونتف شعر الإبط.

أبيض

المبحث الأول: طهارة شعر الإنسان

للعلماء في طهارة شعر بني آدم قولان:

أحدهما: أنه طاهر، سواء في ذلك المتصل والمنفصل، في حياة الإنسان أو بعد موته.

وهو قول جمهور الفقهاء^(١).

والثاني: أنه نجس بعد انفصاله.

وهذا القول رواية عن محمد بن الحسن^(٢)، وقول للشافعية^(٣)، ورواية عن أحمد^(٤)، وفي رواية أخرى عنه أنه نجس من الكافر^(٥).

الأدلة:

- استدل من قال بنجاسة شعر الإنسان بعد انفصاله بالعقل:

١- أنه شعر من غير مأكول فيكون نجساً^(٦).

٢- أنه جزء من الأدمي انفصل في حياته فكان نجساً كعضوه^(٧).

- واستدل من قال بطهارة الشعر بالسنة والعقل:

(أ) السنة:

عن أنس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة، ونحر نسكه وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فحلقه ثم دعا أبا طلحة

(١) المسوط ٢٠٣/١، الهداية ٢١/١، قوانين الأحكام الشرعية ٤٨، الوسيط ٣٥٥/١، روضة الطالبين ٤٣/١، التهذيب ١٧٧/١، الإنصاف ٩٣/١، المغني ٦٦/١.

(٢) البناء ٢٨٣/١.

(٣) الحاوي ٢٨٤/١، التهذيب ١٧٧/١، المجموع ٢٣٢/١.

(٤) الإنصاف ٩٣/١.

(٥) الإنصاف ٩٣/١.

(٦) الحاوي ٢٨٤/١.

(٧) المغني ٦٦/١.

الأنصاري فقال: «اقسمه بين الناس»^(١).

وجه الدلالة:-

(أ) أن الشعر لو كان نجساً لمنعهم منه صلى الله عليه وسلم^(٢)، وقد علم أنهم يأخذونه ويحملونه تبركاً به، وما كان طاهراً من النبي صلى الله عليه وسلم كان طاهراً من سواه^(٣).

(ب) العقل:-

١- أن الشعر متصل طاهر فمنفصله طاهر^(٤).

٢- أن الإنسان متى حلق أو مشط رأسه ولحيته، لا بد من أن يتناثر عليه بعض هذه الشعور، ويلتصق به، فلو منع ذلك جواز الصلاة لضاق الأمر على الناس، وسقوط الشعر مما تعم به البلوى^(٥).

المناقشة والترحيع:-

اعترض من قال بنجاسة الشعر على من قال بالطهارة، بأن ما استدللتم به من حديث أنس مردود بأن شعر النبي صلى الله عليه وسلم لا يقاس عليه غيره^(٦).

وأجيب على هذا بأن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل والأصل عدمه، ولو لزم هذا في شعره صلى الله عليه وسلم للزم في منيه فيقال إن مني سائر الناس نجس، فلما لم يفترق الأمر في ذلك، وجب أن لا يفترق كذلك في الشعر، وحكمه صلى الله عليه وسلم حكم جميع المكلفين في الأحكام

(١) رواه مسلم ، وأبو داود ، والترمذي .

انظر : صحيح مسلم ، كتاب الحج ، باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق ٩٤٧/٢ ، سنن أبي داود ، كتاب المناسك ، باب الحلق والتقصير ٢٠٣/٢ ، سنن الترمذي ، كتاب الحج ، باب ما جاء بأي جانب الرأس يبدأ في الحلق ١٩٧/١ .

(٢) الحاوي ٢٨٣/١ .

(٣) المغني ٦٦/١ ، المبسوط ٢٠٣/١ .

(٤) المغني ٦٦/١ .

(٥) المجموع ٢٢٢/١ ، البناية ٢٨٣/١ .

(٦) فتح الباري ٢٣٧/١ .

التكليفية إلا فيما يخص بدليل^(١).

واعترض من قال بالطهارة على الآخرين، بأن ما استدللتم به من أن الشعر جزء من الآدمي انفصل في حياته فكان نجساً كعضوه، مردود بما قاله إمام الحرمين: بأن من قال العضو المبان في الحياة نجس فقد غلط والوجه اعتبار الجزء بالجملة بعد الموت^(٢).

وقال ابن قدامة: إن سلّمنا نجاسة العضو المبان من الآدمي، فإن العضو المبان من سائر الحيوانات ينجس بفصله في حياته بخلاف الشعر فإنه لا ينجس^(٣)، وكذلك في الآدمي.

الترجيح:-

يبدو لي - والله أعلم - رجحان مذهب القائلين بطهارة الشعر، لأن الحديث واضح الدلالة في طهارة شعر النبي صلى الله عليه و سلم، وطهارة شعر غيره كطهارة شعره، ولأن سقوط الشعر مما تكثر به البلوى وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

(١) فتح الباري ٢٣٧/١، معالم السنن ٢١٣/١.

(٢) المجموع ٢٣٢/١.

(٣) المغني ٩٣،/١.

أبيض

المبحث الثاني: غسل اللحية في الوضوء

المتوضئ ذو اللحية لا يخلو حاله من أمور:

- ١- أن يكون ذا لحية كثيفة^(١) قد سترت البشرة.
- ٢- أن يكون خفيف^(٢) اللحية لا يستر شعرها البشرة.
- ٣- أن يكون بعض شعره خفيفاً لا يستر البشرة وبعضه كثيفاً يستر البشرة.

أولاً - إذا كانت اللحية كثيفة وقد سترت البشرة:-

اختلفت الروايات عن أبي حنيفة في غسل اللحية الكثيفة، فعنه يجب غسل ربعها، وعنه مسح ما يلاقي البشرة، وعنه لا يتعلق به شيء، وهي رواية عن أبي يوسف، وعنه يجب إمرار الماء على ظاهر اللحية، وصحح هذه الرواية الزيلعي^(٣).

وعند المالكية: أن على المتوضئ أن يمرّ الماء على لحيته ويغسل ظاهرها، ولا يلزمه إيصال الماء للبشرة التي تحت اللحية في الوضوء^(٤).

وعند الشافعية: يمرّ الماء على الشعر السائر للبشرة، وليس عليه إيصال الماء إلى البشرة التي تحت الشعر، وهذا هو الصحيح المشهور في المذهب، وذهب المزني وأبو ثور إلى أنه يجب إيصال الماء إلى البشرة التي تحت الشعر كالجنابة^(٥).

(١) (٢) في ضبط اللحية الكثيفة والخفيفة أوجه :

أحدها : ما عده الناس خفيفاً فخفيف ، وما عده كثيفاً فهو كثيف ، والثاني : ما وصل الماء إلى ما تحته بلا مشقة فهو خفيف وما يشق إيصال الماء معه فهو كثيف، والثالث : إن ما ستر البشرة عن الناظر في مجلس التخاطب فهو كثيف وما لا يستر فخفيف ، وصحح هذا الوجه النووي وغيره .

انظر: البحر ل٤٤٤، التهذيب: ٢٣٩/١، العباب ل ٦ب، تنمة الإبانة ل ٣٩، المجموع ٣٧٥/١.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣٤٠/٢، شرح فتح القدير ١٦/١، تبين الحقائق ٣/١، مجمع الأنهر ١٢/١.

(٤) المدونة ١٨/١، البيان والتحصيل ١٦٩/١، الإشراف ١١٨/١، الكافي لابن عبد البر ١٦٦/١.

(٥) المهذب ٢٣/١، الحاوي ٤٥٤/١، الإقناع ٢٨/١، كفاية الأخيار ١٢/١.

وعند الحنابلة: يجب غسل ظاهر اللحية ولا يجب غسل ما تحتها،
ويسن تخليلها^(١).

والخلاف دائر بين أن يغسل البشرة التي تحت اللحية أولاً يغسلها.

الأدلة:-

- استدل من قال بوجوب إيصال الماء إلى البشرة تحت اللحية الكثيفة
بأن غسلها كالغسل من الجنابة لأمرين^(٢):

أحدهما: أن غسل الوجه مستحق في الوضوء كاستحقاقه في الجنابة،
فوجب أن يلزمه إيصال الماء إلى البشرة في الوضوء كما يلزمه في الجنابة.

و الثاني: أنه لما لزمه إيصال الماء إلى ما تحت الحاجبين والشارب لزمه
إيصاله إلى ما تحت اللحية، لأن كل ذلك من بشرة الوجه.

- و استدل من قال بعدم وجوب إيصال الماء إلى البشرة، وأنه يكفي
غسل ظاهر اللحية بالقرآن والسنة والعقل.

أولاً - القرآن:

قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة:-

أن اسم الوجه يتناول ما تقع به المواجهة وما تحت الشعر الكثيف لا تقع
به المواجهة فلم يتناوله الاسم، وإذا لم يتناوله الاسم لم يتعلق به الحكم^(٣).

وإلى هذا أشار أبو حنيفة فقال، إنما مواضع الوضوء ما ظهر منها
والظاهر هو الشعر لا البشرة فيجب غسله^(٤).

(١) المغني ٩٩/١، الكافي ٢٧/١، كشف القناع ٩٦/١، شرح منتهى الإرادات ٥٢/١، شرح الزركشي ١٨٤/١.

(٢) الحاوي ٤٥٤/١.

(٣) الحاوي ٤٥٥/١، الإشراف ١١٨/١.

(٤) مجمع الأنهر ١٢/١.

ثانياً - السنة:

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فغسل وجهه، أخذ غرفة من ماء فمضمض بها واستنشق، ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى فغسل بهما وجهه، ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى... ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ^(١).

وجه الدلالة:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان كثيف اللحية وغسل وجهه مرة، والمرة الواحدة لا يصل فيها الماء إلى ما تحت الشعر الكثيف من البشرة^(٢).

ثالثاً - العقل:

١- أنه لما تعسر غسل ما تحت الشعر انتقل الواجب إليه من غير تغيير كالحاجبين وأهداب العينين، وأقرب منه مسح الرأس لما تعسر انتقل إلى الشعر من غير تغيير^(٣).

٢- أن العادة فرقت بين شعر اللحية وبين شعر الحاجبين والذراعين، لأن شعر اللحية يستمر ما تحته في العادة فلم يلزم غسل ما تحته، وشعر الذراعين والحاجبين لا يستمر ما تحته في العادة، فلزم إذا صار كثيفاً في النادر أن يغسل ما تحته^(٤).

المناقشة والترجيح:

اعترض على ما استدل به من قال بوجوب غسل البشرة تحت اللحية الكثيفة وأنه كالغسل، بأن هناك فرقاً بين الغسل من الجنبية وبين الوضوء، وذلك بأن إيصال الماء إلى جميع الشعر والبشرة مستحق في الجنبية، أما الوضوء فإنه

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة ٤٥/١.

(٢) الحاوي ٤٥٦/١.

(٣) الإشراف ١١٨/١، تبين الحقائق ٣/١.

(٤) الحاوي ٤٥٦/١.

يلزمه غسل ما ظهر^(١) لقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

الترجيح:-

مما سبق يتبين رجحان قول القائلين بأن اللحية إذا كانت كثيفة لا يجب غسل ما تحتها لقوة أدلتهم، ولأن في إيجاب غسل ما تحت اللحية الكثيفة مشقة وخرج. والله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]

فرع: غسل ما استرسل من اللحية

في غسل ما استرسل من اللحية قولان:
أحدهما: لا يجب غسل ما استرسل من اللحية وهو قول الحنفية^(٢)، وقول للمالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، ورواية للحنابلة^(٥).
والثاني: يجب غسل ما استرسل من اللحية، وهو الأظهر والأشهر من قولي المالكية^(٦)، وأصح قولي الشافعية^(٧)، ورواية عن الحنابلة وهو المذهب^(٨).

الأدلة:

استدل من قال بعدم الوجوب بالآتي:

- ١- أنه شعر خارج عن محل الفرض فأشبهه ما نزل عن شعر الرأس، والشعر النازل عن الرأس لا يكون حكمه حكم الرأس في جواز المسح عليه، وكذلك النازل عن حد الوجه لا يكون حكمه حكم الوجه في وجوب الغسل^(٩).
- ٢- أن من طالت لحيته لا يقال طال وجهه، وإنما يقال طالت لحيته، وكذلك شعر الرأس، وإنما أوجب الله غسل الوجه ومسح الرأس لا سوى ذلك^(١٠).

(١) الحاوي ٤٥٦/١.

(٢) تبين الحقائق ٣/١، تحفة الفقهاء ٩/١، بدائع الصنائع ٤/١.

(٣) البيان والتحصيل ١٦٨/١، مقدمات ابن رشد ٥٠/١، بداية المجتهد ١١/١.

(٤) المهذب ٢٣/١.

(٥) شرح الزركشي ١٨٤/١، الإنصاف ١٥٦/١.

(٦) البيان والتحصيل ١٦٨/١.

(٧) التهذيب ٢٤٠/١.

(٨) شرح الزركشي ١٨٤/١.

(٩) التهذيب ٢٤٠/١، شرح الزركشي ٨٥/١، المغني ١٠٠/١.

(١٠) البيان والتحصيل ١٦٨/١.

واستدل من قال بالوجوب بالآتي:

- ١- أنه شعر نابت على بشرة الوجه فأشبهه شعر الخد^(١).
- ٢- أن شعر الرأس واللحية لما نبت في الرأس واللحية وجب أن يحكم له بحكمها وإن خرج عن قدرهما، كما أن ما نبت من الشجر في الحرم وجب أن يحكم له بحكم الحرم في أنه لا يجوز قطعه وإن طال حتى خرج من الحرم إلى الحل^(٢).

المناقشة والترجيح:

اعترض على من قال بعدم الوجوب بأن ما استدللتم به، بأن ما استرسل من اللحية شعر خارج عن محل الفرض فأشبهه ما نزل من الرأس مردود، بأن اللحية تشارك الوجه في معنى التوجه والمواجهة، وما نزل من الرأس لا يشارك الرأس في التراس^(٣).
وبذلك يتبين رجحان قول القائلين بالوجوب والله أعلم.

فرع: تخليل اللحية

تخليل اللحية سنة وليس واجباً^(٤)، قال الجصاص «لا خلاف بين فقهاء الأمصار في أن تخليل اللحية ليس بواجب»^(٥).
ويستدل على كيفية التخليل بما روي عن أنس رضي عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا توضأ أخذ كفاً من ماء فأدخله تحت حنكه فخلل به لحيته وقال «هكذا أمرني ربي»^(٦).

(١) التهذيب ٢٤٠/١.

(٢) البيان والتحصيل ١٦٨/١.

(٣) شرح الزركشي ١٨٥/١، المجموع ٣٨٠/١.

(٤) الكافي ٦٦/١، أحكام القرآن للجصاص ٣٩٩/١، التهذيب ٢٤٠/١، المجموع ٣٧٦/١، منار السبيل ٢٨/١.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣٣٩/١.

(٦) رواه أبو داود والبيهقي، قال ابن حزم: لا يصح حديث أنس لأنه من طريق الوليد بن زوران وهو مجهول، وكذلك أعلمه ابن القطان، قال ابن القيم: توفي هذا التعليل نظر، فإن الوليد هذا روى عن جعفر بن برقان، وحجاج بن منهل، وأبي المليح الحسن بن عمر الرقي وغيرهم. ولم يعلم فيه حرج. وقال النووي: رواه أبو داود ولم يضعفه وإسناده حسن أو صحيح والله أعلم، وقال الألباني وله شواهد كثيرة وبها يرتقي إلى درجة الحسن.

انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب تخليل اللحية ٣٦/١، السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب تخليل اللحية ٥٤/١، المجموع ٣٧٦/١، الثقات ٥٥٠/٧، التهذيب لابن القيم ١٠٧/١، المحلى ٣٥/٢، التلخيص الحبير ٨٦/١، إرواء الغليل ١٣٠/١.

كيفية التخليل:

قال النووي: «قال السرخسي يخللها بأصابعه من أسفلها، قال ولو أخذ للتخليل ماء آخر كان أحسن»^(١).

ثانياً - إذا كانت اللحية خفيفة لا تستر ما تحتها من البشرة:

للعلماء في هذه المسألة قولان:

أحدهما: ليس عليه إيصال الماء إلى البشرة، ويكفيه غسل الشعر وهو قول للحنفية^(٢).

والثاني: أن عليه غسل الشعر والبشرة ولا يجوز أن يقتصر على غسل أحدهما.

وهو القول المختار للحنفية^(٣)، وقول المالكية^(٤)، والشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بالعقل:

١- أن الواجب غسل الوجه ولما نبت الشعر خرج ما تحته من أن يكون وجهاً، لأنه يواجه إليه فلا يجب غسله^(٧).

٢- أنه قد سوى بين الخفيف والكثيف في الجنابة، ووجب غسل ما تحتها فكذا يسوى بينهما في الوضوء فلا يجب غسله^(٨).

(١) المجموع ١/٣٧٦ .

(٢) بدائع الصنائع ٣/١ .

(٣) شرح فتح القدير ١/١٦ ، البحر الرائق ١/١٦ ، حاشية ابن عابدين ١/١٠١ .

(٤) الخرشي ١/١٢٢ ، الشرح الصغير ١/٣٩ ، بلغة السالك ١/٣٩ ، حاشية الصفتي ٥١ .

(٥) المهذب ١/٢٣ ، التهذيب ١/٢٣٩ ، الوسيط ١/٣٦٧ .

(٦) الكافي ١/٢٧ ، كشف القناع ١/٩٧ ، شرح منتهى الإرادات ١/٥٢ .

(٧) بدائع الصنائع ٣/١ .

(٨) المجموع ١/٣٧٦ .

واستدل أصحاب القول الثاني بالقرآن والعقل:
أولاً - القرآن:

قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة:

أن البشرة من الوجه ويقع بها المواجهة^(١).
ثانياً - العقل:

١- أن البشرة موضع ظاهر من الوجه فوجب أن يلزم المتوضئ إيصال الماء إليها كالتي لا شعر عليها^(٢).

٢- أن اللحية طارئة والطارئ إذا لم يستر الجميع لم يسقط الفرض كالحف المخرق^(٣).

٣- أن الشعر الكثيف يشق إيصال الماء إليه بخلاف الخفيف^(٤).

المناقشة والترجيح:

اعترض أصحاب القول الثاني على أصحاب القول الأول، أنه يسوى بين الخفيف والكثيف في الجنابة فكذا في الوضوء بأن المعتبر في الموضعين المشقة وعدمها، فلما كانت الجنابة قليلة أوجبنا ما تحت الشعور كلها لعدم المشقة. فكذا ما تحت الخفيف في الوضوء بخلاف الكثيف.

وبهذا يتبين رجحان قول القائلين بوجوب غسل الشعر والبشرة.

ثالثاً - إذا كان بعض شعر اللحية خفيفاً لا يستر البشرة، وبعضه كثيفاً يستر البشرة:

فللكثيف حكم اللحية الكثيفة وللخفيف حكم اللحية الخفيفة^(٥)، و ذكر
الماوردي أن هذا على ضربين^(٦):

(١) المجموع ١/٣٧٦.

(٢) (٣، ٢) الحاوي ١/٤٦٢.

(٤) المجموع ١/٣٦٧.

(٥) التهذيب ١/٢٣٩، المجموع ١/٣٧٥، المغني ١/٩٩.

(٦) الحاوي ١/٤٦٢.

أحدهما: أن يكون الكثيف متفرقاً بين أثناء الخفيف لا يمتاز منه ولا ينفرد عنه، فهذا يلزمه إيصال الماء إلى جميع الشعر والبشرة معاً، لأن أفراد الكثيف بالغسل يشق، وإمراره على الخفيف لا يجزئ.

والضرب الثاني: أن يكون الخفيف متميزاً منفرداً عن الكثيف، فالواجب عليه أن يغسل ما تحت الخفيف دون الكثيف اعتباراً بما يقع به اسم المواجهة، ولو غسل بشرة جميعه كان أولى.

فرع: إيصال الماء إلى شعر الحاجبين والأهداب والشارب والعنفقة^(١).

للعلماء في ذلك قولان:

أحدهما: أنه يجب غسلها إن كانت خفيفة تظهر معها البشرة، ويجب غسل الظاهر منها إن كانت كثيفة لا تصف البشرة، لأنه شعر ساتر لما تحته أشبه لحية الرجل^(٢).

وهذا القول وجه للشافعية^(٣) ورواية للحنابلة^(٤).

والثاني: أنه يلزم إيصال الماء إلى ما تحتها من البشرة سواء كان شعرها خفيفاً أو كثيفاً، لأنها لا تستر ما تحتها عادة، وإن وجد ذلك كان نادراً فلا يتعلق به حكم، ولأنه شعر بين مغسولين فاعتبر حكمه بما بينهما.

وهذا القول هو المختار عند الحنفية^(٥)، والمشهور عند الشافعية^(٦)، ووجه للحنابلة^(٧).

(١) العنفقة: ما بين الشفة السفلى و الذقن، كان عليها شعراً أو لم يكن ، وعرفها المتولي: بأنها الشعر النابت على الشفة السفلى.

انظر : تنمة الإبانة ل ٢٨ ب لسان العرب ٢٧٧/١٠ .

(٢) المجموع ٣٧٧/١ .

(٣) المجموع ٣٧٧/١ .

(٤) المغني ١٠١/١ .

(٥) حاشية ابن عابدين ١٠١/١ .

(٦) الحاوي ٤٦٣/١ .

(٧) المغني ١٠٠/١، شرح الزركشي ١٨٤/١ .

المبحث الثالث: مسح الرأس

مسح الرأس واجب بالكتاب والسنة والإجماع^(١).

قال العمراني: مسح الرأس واجب لقوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، ولأن كل من وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا مسح رأسه^(٢)، وأجمعت الأمة على وجوبه^(٣) واختلفوا في قدر ما يجب مسحه من الرأس إلى عدة مذاهب.

أولاً - الحنفية:

للحنفية ثلاث روايات:

أحدها: المسح بمقدار ثلاثة أصابع ذكرها محمد بن الحسن في الأصل^(٤).

والثانية: المسح قدر الناصية وهو ربع الرأس^(٥)، رواها الحسن بن زياد عن أبي حنيفة وهو قول زفر.

قال زفر: إن مسح رأسه بإصبع أو إصبعين فإنه يجزيه، إن مسح ربع رأسه، وإن وضع ثلاثة أصابع ولم يمرّها جاز في قول محمد ولم يجز في قول أبي حنيفة و أبي يوسف حتى يمرّها بقدر ما تصيب البلة مقدار ربع الرأس^(٦).

والثالثة: يجب مسح أكثر الرأس^(٧).

(١) الحاوي ٤٧٧/١، شرح الزركشي ١٩٠/١.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله ٥٥/١.

(٣) البيان ٤٤.

(٤) الأصل ٤٣/١.

(٥) الهداية ١٢/١.

(٦) المبسوط ٦٤/١.

(٧) البناية ١١٢/١.

ثانياً - الملكية:

للملكية عدة أقوال منها^(١):

١- مسح جميع الرأس، وإن ترك اليسير من غير قصد أجزاء، وهو قول مالك.

٢- إن مسح مقدم رأسه أجزاء، وهو قول أشهب.

٣- إن مسح ثلثي رأسه أجزاء، وهو قول محمد بن مسلمة.

٤- إن مسح ثلث رأسه أجزاء، وهو قول أبي الفرج.

ثالثاً - الشافعية:

لشافعية ثلاثة أقوال:

أحدها: أن مسح الرأس لا يتقدر بشيء بل يكفي فيه ما يمكن، وهو الذي تظاهرت عليه نصوص الشافعي وقطع به جمهور الشافعية في الطرق، وقال بعض الشافعية لو مسح بعض شعرة واحدة أجزاء، وقال ابن القاص وأبو الحسن بن خيران أقله مسح ثلاث شعرات^(٢).

والثاني: أن الفرض قدر الناصية ولا يجزئ أقل من ذلك، وبه قال القاضي حسين^(٣).

والثالث: مسح جميعه، وهو قول المزني^(٤).

رابعاً - الحنابلة:

للحنابلة أربع روايات^(٥):

أحدها: وجوب مسح جميع الرأس، وصحح هذه الرواية شيخ الإسلام ابن تيمية.

(١) مقدمات ابن رشد ٥١/١، بداية المجتهد ١٢/١، تفسير القرطبي ٨٧/١، أحكام القرآن ٥٦٨/٢.

(٢) المجموع ٣٩٨/١، روضة الطالبين ٥٣/١، التهذيب ٢٤٩/١، حلية العلماء ١٢٢/١.

(٣) التهذيب ٢٤٩/١.

(٤) الحاوي ٤٧٨/١.

(٥) المغني ١١١/١، شرح الزركشي ١٩١/١، الإنصاف ١٦١/١، الكافي ٢٩/١.

والثانية: الواجب مسح البعض.

والثالثة: وجوب مسح جميع الرأس للرجل، ويجزئ في المرأة مسح مقدم رأسها.

والرابعة: مسح قدر الناصية.

بعد عرض المذاهب يبدو أن الخلاف ينحصر في قولين:

أحدهما: وجوب مسح جميع الرأس.

والثاني يجزئ مسح بعض الرأس، مع الاختلاف في قدر البعض على ما ذكرنا.

الأدلة:

استدل من قال بوجوب مسح جميع الرأس بالقرآن، والسنة، والعقل.

أولاً - القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة:

١- أن الباء في قوله ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ مؤكدة زائدة ليست للتبعية والمعنى و امسحوا رؤوسكم، أي أن موقع الباء إلصاق الفعل بالمفعول، إذ المسح إلصاق ماسح بممسوح فكأنه قيل ألصقوا المسح برؤوسكم، أي المسح بالماء وهذا بخلاف ما لو قيل امسحوا رؤوسكم فإنه لا يدل على أنه ثم شيء ملصق^(١).

٢- وقيل إن دخول الباء هنا كدخولها في التيمم في قوله: ﴿فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾. فلو كان معناها للتبعية لأفادته في ذلك الموضع^(٢)، فلما لم يجز الاقتصار في التيمم على بعض الوجه دون بعض فكذلك هنا^(٣).

٣ - أن الحكم إذا علق باسم وجب استيفاء ما يتناوله كقوله: كل رغيفاً واعط درهماً^(٤).

(١) شرح الزركشي ١/١٩٠.

(٢) تفسير القرطبي ٦/٨٨.

(٣) مقدمات ابن رشد ١/٥١.

(٤) الإشراف ١/١١٩.

ثانياً - السنة:

١- عن عبد الله بن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه ثم غسل رجله (١).

٢- عن المقدم بن معدي كرب قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فلما بلغ مسح رأسه وضع كتفيه على مقدم رأسه فأمرهما حتى بلغ القفا ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه (٢).

وجه الدلالة من الحديثين:

الأحاديث تبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استوعب جميع الرأس بهذه الكيفية.

ثالثاً - العقل (٣):

١- أن الرأس عضو ورد الظاهر به مطلقاً من غير تحديد فأشبهه الوجه.
١- أنه عضو يجب مباشرته في المسح، فوجب استيعابه كالوجه في التيمم.

واستدل من قال يجرئ مسح بعض الرأس بالقرآن، والسنة، والآثار والعقل.

أولاً - القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

وجه الدلالة:

أن الباء في قوله ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ للتبعيض (٤)، فتفيد جواز مسح بعض

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب مسح الرأس كله ٥٥/١.

(٢) رواه أبو داود والبيهقي، وقال ابن حجر إسناده صحيح،

انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم ٣٠/١، السنن الكبرى،

كتاب الطهارة، باب الاختيار في استيعاب الرأس بالمسح ٥٩/١، التلخيص الحبير ٨٩/١.

(٣) الإشراف ١١٩/١.

(٤) المجموع ٤٠٠/١.

الرأس.

ثانياً - السنة:

١- عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح ناصيته أو قال مقدم رأسه بالماء^(١).

٢- عن أنس بن مالك أنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده من تحت العمامة فمسح رأسه ولم ينقض العمامة^(٢).

٣- حديث عمرو بن المغيرة بن شعبة عن أبيه وفيه «ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خفيه»^(٣).

وجه الدلالة من الأحاديث:

أن فعله صلى الله عليه وسلم بياناً لمجمل الكتاب، إذ البيان يكون بالقول تارة وبالفعل أخرى، كفعله في هيئة الصلاة وعدد ركعاتها، وفعله في مناسك الحج وغير ذلك. فكان المراد من المسح بالرأس مقدار الناصية ببيان النبي صلى الله عليه وسلم^(٤).

ثالثاً - الآثار:

١- أن عثمان بن عفان مسح مقدم رأسه بيده مرة واحدة، ولم يستأنف

(١) رواه الشافعي .

انظر : مسند الإمام الشافعي ١٤/١ .

(٢) أخرجه أبو داود ، وابن ماجه ، والحاكم ، والبيهقي .

قال ابن حجر في إسناده نظر ، وقال الحاكم : هذا الحديث وإن لم يكن إسناده من شرط الكتاب فإن فيه لفظة غريبة وهي أنه مسح على بعض الرأس ولم يمسح على العمامة ، وقال الذهبي أبو معقل عن أنس في المسح على العمامة لا يعرف ، وقال أبو علي ابن السكن لا يثبت إسناده ، قال الذهبي : لو صح لدل على مسح بعض الرأس .

انظر : سنن أبي داود ، كتاب الطهارة ، باب المسح على العمامة ٣٧/١ ، سنن ابن ماجه ، كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء في المسح على العمامة ٧٧/١ ، المستدرک ، باب ايجاب المسح وإن كان معتمداً ٦١/١ ، التلخيص الجبير ٥٨/١ ، التلخيص الذهبي ١٦٩/١ .

(٣) صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب المسح على الناصية والعمامة ٢٣٠/١ .

(٤) بدائع الصنائع ٥٠/١ .

(٥) رواه سعيد في سننه ، ذكرته نقلاً عن المغني ١١٢/١ .

له ماءً جديداً حين حكى وضوء النبي صلى الله عليه وسلم^(٥).

٢- عن نافع أن ابن عمر كان يدخل يده في الوضوء فيمسح بها مسحة واحدة في اليافوخ^(١) فقط^(٢).

قال ابن حجر: ولم يصح عن أحد من الصحابة إنكار ذلك^(٣).

رابعاً - العقل:

١- أن المسح إذا أطلق فالمفهوم منه المسح من غير اشتراط للاستيعاب^(٤).

٢- أن من مسح بعض رأسه يقال مسح برأسه كما يقال مسح برأس اليتيم وقبل رأسه^(٥).

المناقشة والترجيح:

اعترض من قال بوجوب مسح جميع الرأس على من قال يجرى مسح بعض الرأس بالآتي:

١- أن قولكم أن الباء للتبويض غير مسلم دفعاً للاشتراك، ولإنكار الأئمة، قال أبو بكر عبد العزيز: سألت ابن دريد وابن عرفة عن الباء تبعض، فقالا: لا نعرف في اللغة أنها تبعض.

وقال ابن برهان: من زعم أن الباء تفيد التبويض فقد جاء أهل اللغة بما لا يعرفونه^(٦).

وقال القرطبي: وقيل إن الباء دخلت لتفيد معنى بديعاً، وهو أن الغسل لغة يقتضي مغسولاً به، والمسح لغة لا يقتضي ممسوحاً به، فلو قال وامسحوا

(١) اليافوخ: ملتقى عظم مقدم الرأس ومؤخره، انظر: يفخ - لسان العرب ٦٧/٣.

(٢) الأوسط ٣٩٨/١، مصنف عبدالرازق ٦/١.

(٣) فتح الباري ٢٥٤/١.

(٤) المجموع ٣٣٩/١.

(٥) المغني ١١٢/١.

(٦) شرح الزركشي ١٩١/١، المغني ١١٢/١.

(٧) تفسير القرطبي ٨٨/٦.

برؤوسكم لأجزاء المسح باليد إمراراً من غير شيء على الرأس فدخلت الباء لتفيد ممسوحاً به وهو الماء فكأنه قال: وامسحوا برؤوسكم الماء^(٧).

ورد هذا الاعتراض بأمرين^(١):

أحدهما: أن العرب لا تدخل في الكلام حرفاً زائداً إلا لفائدة، والباء الزائدة تدخل في كلامهم لأحد أمرين، إما للإلصاق^(٢) في الموضع الذي لا يصح الكلام بحذفها ولا يتعدى الفعل إلى المفعول إلا بها كقولهم: مررت بزيد، وكقوله تعالى: ﴿وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩]. لما لم يصح أن يقولوا مررت زيداً، وليطوفوا البيت، كان دخول الباء للإلصاق ولتعدى الفعل إلى مفعوله.

وإما للتبعية^(٣) في الموضع الذي يصح الكلام بحذفها ويتعدى الفعل إلى مفعوله بعدمها، ليكون لزيادتها فائدة، فلما حسن حذفها من قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، لأنه لو قال وامسحوا رؤوسكم صلح، دل على دخولها للتبعية.

والثاني: أن من عادة العرب في الإيجاز والاختصار إذا أرادوا ذكر كلمة اقتصروا على أول حرف منها اكتفاء به عن جميع الكلمة كما قال الشاعر: قلت لها قفي قالت كاف.

أي وقفت، وإذا كان هذا من كلامهم كانت الباء التي في قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ مراداً بها بعض رؤوسكم، لأنها أول حرف من بعض.

٢- أن الأحاديث التي استدلت بها مضطربة، وتدل على جواز المسح على العمامة، وعلى فرض صحتها فلعل الرسول صلى الله عليه وسلم فعل ذلك لأنه كان في سفر وهو مظنة العذر، ولهذا مسح على العمامة بعد مسح الناصية، كما هو ظاهر من سياق مسلم في حديث المغيرة بن شعبه، فلو لم

(١) الحاوي ٤٨١/١.

(٢) المقتضب ٧٧/١، شرح ابن عقيل ٢٢/٣، مغني اللبيب ١٠١/١.

(٣) مغني اللبيب ١٠٥/١.

(٤) مقدمات ابن رشد ٥٢/١، تفسير القرطبي ٨٨/١، فتح الباري ٢٥٤/١.

يكن مسح جميع الرأس واجباً لما مسح على العمامة^(٤).

وأجيب عن هذا بأنه قد روي عنه صلى الله عليه وسلم مسح مقدم الرأس من غير مسح على العمامة، ولا تعرض لسفر، وهو ما رواه الشافعي، وهو مرسل، لكنه اعتضد بمجيئه من وجه آخر موصولاً، وهو حديث أنس الذي أخرجه أبو داود وفي إسناده أبو معقل لا يعرف حاله، فقد اعتضد كل من المرسل و الموصول بالآخر وحصلت القوة من الصورة المجموعة، وهذا مثال لما ذكره الشافعي من أن المرسل يعتضد بمرسل آخر أو مسند، والآثار التي ذكرناها عن عثمان وابن عمر ولم يصح عن أحد من الصحابة إنكار ذلك، كما قاله ابن حزم يقوي به المرسل المتقدم^(١).

واعترض من قال بجواز مسح البعض على الآخرين بالآتي:

١- ما ذكرتموه من الأحاديث كحديث عمرو بن زيد وحديث المقدم لا تدل على الوجوب، وإنما تدل على الاستحباب، قال النووي: وليس في الحديث دلالة لوجوب استيعاب الرأس بالمسح، لأن الحديث ورد في كمال الوضوء لا فيما لا بد منه^(٢).

٢- قولكم بأن مسح الرأس كمسح الوجه في التيمم، ولا يجرى في التيمم مسح بعض الوجه مردود بأن السنة بينت أن المطلوب بالمسح في التيمم الاستيعاب، وفي الرأس البعض، كما أن هناك فرقاً بينهما، وهو أن مسح الرأس أصل فاعتبر فيه حكم لفظه والتيمم بدل عن غسل الوجه فاعتبر فيه حكم مبدله.

وأجيب أن هذا الفرق فاسد بالمسح على الخف، ورد عليهم بأن هذا التعليل يقتضي استيعاب الخف بالمسح لكن ترك ذلك لوجهين، أحدهما: الإجماع على أنه لا يجب، والثاني: أنه يفسد الخف مع أنه مبني على التخفيف، ولهذا يجوز مع القدرة على غسل الرجل بخلاف التيمم^(٣).

(١) فتح الباري ٢٥٤/١.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢٤/٣.

(٣) المجموع ٤٠٠/١، فتح الباري ٢٥٤/١، تفسير القرطبي ٨٨٠/١.

الترجيح:

بعد مناقشة الأدلة يبدو لي - والله أعلم- رجحان قول من قال بأنه يجرى مسح بعض الرأس لقوة أدلتهم، ولأن بعض من قال بوجوب مسح الكل فرق بين الرجل والمرأة، ودلل على ذلك بفعل عائشة رضي الله عنها، وهذا حجة لهم لا عليهم، إذ أنه لا فرق بين الرجل والمرأة، لأن بعض الرجال في عهد النبي صلى الله عليه كانت لهم ذوائب فتحصل لهم المشقة كما تحصل للمرأة، وهذا يدل على أن مسح بعض الرأس جائز.

أبيض

المبحث الرابع: نقض شعر المرأة في الغسل

اختلف الفقهاء في نقض المرأة لشعرها في الغسل إلى قولين:
أحدهما: يجب على المرأة نقض شعرها في الغسل من الحيض ولا يجب عليها نقضه في الغسل من الجنابة.
وهو قول الباجي من المالكية^(١)، ورواية عن أحمد^(٢)، وقول ابن حزم^(٣).
والثاني: لا يجب على المرأة نقض شعرها في الغسل سواء كانت حائضاً أم جنباً، وذلك إذا بلغ الماء أصول الشعر.
وهو قول الحنفية^(٤)، وجمهور المالكية^(٥)، وقول الشافعية^(٦)، ورواية عن الإمام أحمد^(٧).

الأدلة:

استدل من قال بوجوب النقض في الحيض دون الجنابة بالسنة والعقل.

أولاً - السنة:

١- عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا موافين لهلال ذي الحجة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب أن يهلّ بعمره فليهل، فإنني لولا أني أهديت لأهللت بعمره» فأهلّ بعضهم بعمره وأهلّ بعضهم بحج، وكنت أنا ممن أهلّ بعمره فأدركني يوم عرفة وأنا حائض فشكوت إلى النبي صلى الله عليه و

(١) المنتقى ٩٦/١.

(٢) المغني ٢٢٦/١، الإنصاف ٢٥٦/١، المبدع ١٤٧/١.

(٣) المحلى ٣٧/١.

(٤) المبسوط ٤٥/١، البحر الرائق ١٩٦/١، الفتاوى الهندية ١٣/١.

(٥) مختصر خليل ١٨، الكافي لابن عبد البر ١٠/١، الشرح الصغير ٦/١.

(٦) الأم ٤٠/١، المهذب ٣٨/١، فتح العزيز ١٥٩/١.

(٧) الإنصاف ٢٥٦/١، المبدع ١٩٨/١، المغني ٢٢٦/١، الكافي ٦٠/١، الشرح الكبير ٢١٩/١.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب نقض المرأة شعرها عند غسل المحيض ٨٢/١.

سلم فقال: «دعي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي وأهلي بحج» ففعلت^(٨).

وجه الدلالة:

الحديث يدل على وجوب نقض الشعر، لأن المشط لا يكون إلا في شعر غير مضافور^(١).

٢- عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا اغتسلت المرأة من حيضها نقضت شعرها وغسلته بخطمي وأشنان، وإذا اغتسلت من الجنابة لم تنقض رأسها ولم تغسل بالخطمي والأشنان»^(٢).

وجه الدلالة:

الحديث واضح الدلالة في وجوب النقض في الغسل من الحيض دون الغسل من الجنابة.

٣- عن عائشة أنها سئلت عن غسل المرأة من الجنابة فقالت: «لتحفن على رأسها ثلاث حفنات من الماء ولتضعف^(٣) رأسها بيديها»^(٤).

وجه الدلالة:

سؤال عائشة عن غسل المرأة من الجنابة لأنه أمر يتكرر دائماً، وليس عليها نقض رأسها، وأما الحيض فقليل ولا بد من نقض شعرها فيه، لأنه ليس فيه حرج عليها^(٥).

ثانياً - العقل:

١- أن عموم الغسل يجب في جميع الأجزاء من شعر وبشرة والضرر قد يمنع ذلك، روي هذا عن النخعي^(٦).

٢- إذا جاز للمرأة الامتناع في غسل الإحرام وهو مندوب كان جوازه

(١) المغني ٢٢٦/١.

(٢) السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب غسل المرأة من الجنابة والحيض ١/١٨٢.

(٣) الضغث: معالجة شعر الرأس باليد عند الغسل كأنها تخلط بعضه ببعض ليدخل فيه الغسل، انظر - ضغث - لسان العرب ٢/١٦٤.

(٤) الموطأ، كتاب الطهارة، باب العمل في غسل الجنابة ١/٤٥.

(٥) المنتقى ١/٩٦.

(٦) نيل الأوطار ١/٣١٢.

(٧) فتح الباري ١/٤٧١، عمدة القاري ٣/٢٨٨.

لغسل الحيض وهو واجب أولى^(٧).

واستدل من لم يفرق بين غسل الجنابة وغسل الحيض بالسنة.

١- عن أم سلمة قالت: قلت يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه لغسل الجنابة؟
قال «لا، إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين»^(١).

وجه الدلالة:

يدل الحديث على أنه لا يجب على المرأة نقض ضفائرها^(٢)، سواء في ذلك غسلها من الحيض أو غسلها من الجنابة.

٢- حديث عائشة أن أسماء سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسل المحيض فقال «تأخذ إحداكن ماءها وسدرتها فتطهر فتحسن الطهور ثم تصب على رأسها فتدلكه ذلكاً شديداً حتى تبلغ شؤن رأسها ثم تصب عليها الماء، ثم تأخذ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً^(٣) فتطهر بها»^(٤).

وجه الدلالة:

ليس في الحديث ذكر نقض الشعر، ولكن كل ما فيه الدلالة على التنظيف والمبالغة في إذهاب أثر الدم^(٥)، ولو كان النقض واجباً لذكره، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولأنه موضع من البدن فاستوى فيه غسله من الحيض والجنابة كسائر البدن^(٦).

٣- عن عبيد بن عمير قال: بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: يا عجباً لابن عمرو، هو يأمر

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المفتلة ٢٥٩/١.

(٢) نيل الأوطار ٣١٢/١.

(٣) فرصة ممسكة: أي قطعة من قطن أو صوف أو خرقة مطيبة بالمسك، انظر شرح النووي على صحيح مسلم ١٤/٤.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب استعمال المفتلة من الحيض فرصة من مسك ٢٦٠/١.

(٥) نيل الأوطار ٣١٣/١.

(٦) المغني ٢٢٦/١.

النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن أو ما يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن، لقد كنت اغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد، وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات^(١).

وجه الدلالة:

في قول السيدة عائشة إنكار على قول من رأى أن على المرأة نقض ضفائرها عند الغسل^(٢)، وهو يدل على عدم وجوب نقض الشعر على النساء^(٣)، وهذا لا يقال إلا عن توقيف.

٤- عن ثوبان أنهم استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال: «أما الرجل فلينثر رأسه فليغسله حتى يبلغ أصول الشعر، وأما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه، لتعرف على رأسها ثلاث غرفات بكفيها»^(٤).

وجه الدلالة:

الحديث صريح في أن المرأة لا تنقض شعرها عند الغسل من الحيض أو الجنابة حيث جاء الكلام عاماً فيبقى على عمومه.

المناقشة والترحيع:

اعترض على من قال أنه لا يجب على المرأة نقض شعرها سواء في ذلك غسلها من الحيض أو الجنابة بالآتي:

١- ما استدللتم به من حديث أم سلمة مردود بأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم راجع إلى الجنابة لا غير، وأما النقض في الحيض فالنص قد ورد به، ولو كان كذلك لكان الأخذ به واجباً، إلا أن حديث عائشة رضي الله عنها نسخ ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم لها في غسل

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المفتلة ٢٦٠/١.

(٢) شرح الزرقاني ٩٣/١.

(٣) نيل الأوطار ٣١٣/١.

(٤) صحيح سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل ٧٦/١.

(٥) المحلى ٣٨/٢.

الحيض^(٥). «انقضي رأسك واغتسلي»، فوجب الأخذ بهذا الحديث. وأُجيب عن هذا بأن دعوى النسخ لا يصار إليها إلا بيقين، فحديث عائشة الذي رواه البخاري ليس فيه أمر بالغسل وإنما ورد الخبر في مندوبات الإحرام، ولو أُمرت بالغسل لم يكن فيه حجة، لأن ذلك ليس هو غسل الحيض وإنما أُمرت بالغسل في حال الحيض للإحرام بالحج^(١). ولو ثبت الأمر بالغسل حمل على الاستحباب جمعاً بين الحديثين، ولأن ما فيه يدل على الاستحباب، وهو المشط وليس بواجب فما هو من ضرورته أولى^(٢).

٢- واعترضوا على إنكار عائشة على عبد الله بن عمرو وقالوا هذا الإنكار ليس بحجة لعدة وجوه:

أحدها: أن عائشة عنت بالغسل الغسل من الجنابة وليس من الحيض بدليل قولها في آخر الحديث «لقد كنت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم نغتسل من إناء واحد» وهذا بلا شك للجنابة لا للحيض^(٣).

ويرد على هذا بأنه لو سلمنا أن ما عنته السيدة عائشة هو الغسل من الجنابة، فإن جمهور الفقهاء متفقون على أنه لا فرق بين الغسل من الحيض والغسل من الجنابة.

ثانيها: أنه لو صح في الحديث أنها أرادت الحيض لما كان فيه حجة، لأننا لم نؤمر بقبول رأيها إنما أمرنا بقبول روايتها ونقض الشعر هو الفرض اللازم^(٤).

ويرد عليهم بأن السيدة عائشة لم تقل بهذا القول من عندها، وإنما استتدت إلى فعلها مع الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله أولى بالإتباع.

(١) المغني ٢٢٦/١، نيل الأوطار ٣١٣/١ .

(٢) الشرح الكبير ٢١٩/١ .

(٣) المحلى ٣٩/٢ .

(٤) المحلى ٣٩/٢ .

ثالثها: أن عبد الله بن عمرو صحابي وقد خالف السيدة عائشة، وإذا وقع التنازع وجب الرد إلى القرآن والسنة لا إلى قول أحد المتنازعين دون الآخر وفي السنة ما ذكرنا^(١).

ويرد عليهم بأن أمر عبد الله بن عمرو رضي الله عنه بنقض النساء رؤوسهن إذا اغتسلن محمول على:

(أ) أنه أراد إيجاب ذلك عليهن في شعور لا يصل إليها الماء.

(ب) أو يكون مذهباً له أنه يجب النقض بكل حال ولا يكون بلغه حديث أم سلمة وعائشة.

(د) (يحتمل أنه كان يأمرهن على الاستحباب والاحتياط لا على الوجوب^(٢)).
أما قولهم: أن الأمر المتنازع فيه يرد إلى الكتاب أو السنة فأصحاب القول الآخر استندوا على أدلة قوية من السنة.

واعترض على من قال بالنقض في الحيض دون الجنابة بالآتي:

١- ما استدللتم به من حديث عائشة فقد أجيب عنه عند الرد على المعارضين على حديث أم سلمة.

٢ - ما استدللتم به من حديث أنس فهو من رواية البيهقي، وحديث أم سلمة رواه مسلم فهو أولى بالتقديم منه^(٣).

٣- ما استدللتم به من قول النخعي فمردود بأن النخعي ربما لم تبلغه الرخصة في عدم النقض للنساء^(٤).

الترجيح:

مما سبق يتبين أن جميع أدلة من قال بالتفريق ضعيفة، وعلى هذا يكون القول الراجح هو قول من قال بأن غسل الحيض كغسل الجنابة ولا يجب

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/٤.

(٢) المحلى ٣٩/٢.

(٣) شرح فتح القدير ٥٩/١.

(٤) نيل الأوطار ٣١٢/١.

على المرأة نقض شعرها إذا وصل الماء إلى أصول الشعر، فإن كان يوجد ما يمنع وصول الماء إلى الأصول وجب النقض. والله أعلم.

فرع: إيصال الماء إلى باطن الضفائر والذوائب وما استرسل من الشعر. اختلف العلماء في ذلك إلى قولين:

أحدهما: وجوب إيصال الماء إلى باطن الضفائر.

وهو مذهب المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، وفي قول للحنفية أنه يجب بل الذوائب وعصرها^(٣)، ووجه للحنابلة أنه يجب غسل ما استرسل من الشعر^(٤).

والثاني: لا يجب إيصال الماء إلى باطن الضفائر ولا يجب بل الذوائب ويكفي وصول الماء إلى أصول الشعر.

وهو القول الصحيح عند الحنفية^(٥)، وهناك رواية للحنابلة أنه لا يجب غسل ما استرسل من الشعر^(٦).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بحديث «تحت كل شعر جنابة فبلوا الشعر وأنقوا البشرة»^(٧).

وجه الدلالة:

(١) شرح الزرقاني ٣/١، المنتقى ٩٦/١.

(٢) مغني المحتاج ٧٣/١، الوسيط ٤٨٢/١.

(٣) شرح فتح القدير ٥٩/١، شرح العناية ٦٠/١.

(٤) المغني ٢٢٧/١، الشرح الكبير ٢٢٠/١.

(٥) البحر الرائق ٥٥/١، حاشية ابن عابدين ١٥٣/١.

(٦) المغني ٢٢٧/١، الشرح الكبير ٢٢٠/١.

(٧) رواه أبو داود والترمذي

قال أبو داود، الحارث بن وجيه حديثه منكر وهو ضعيف، وقال الترمذي: حديث الحارث بن وجيه حديث غريب لا نعرفه إلا من حديثه.

انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الغسل من الجنابة ٦٥/١، سنن الترمذي، باب ماجاء أن تحت كل شعرة جنابة ٧١/١.

(٨) المغني ٢٢٧/١.

أن هذا شعر نابت في محل الفرض فوجب غسله كشعر الحاجبين^(١).
واستدل أصحاب القول الثاني بحديث أم سلمة وقول النبي صلى الله عليه وسلم «إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات»^(٢).

وجه الدلالة:

أن أم سلمة أخبرت النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث، بأنها كانت تشد ضمير رأسها فلم يأمرها النبي صلى الله عليه وسلم بنقض ضفائرها.

المناقشة والترجيح:

اعتُرض على أصحاب القول الأول بأن الحديث الذي استدلوا به ضعيف، وقولهم بأنه يجب غسله كشعر الحاجبين مردود، بأن الحاجبين إنما وجب غسلهما لأنه من الضروري غسل بشرتها، فكل شعر لا يمكن غسل بشرته إلا بغسله وجب غسله، لأنه من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢).

مما سبق يبدو رجحان قول أصحاب القول الثاني الذين لا يرون إيصال الماء إلى باطن الضفائر والذوائب، لما ثبت من حديث أم سلمة. والله أعلم.

(١) سبق تخريجه ص ١٧ .

(٢) المغني ١/ ٢٢٠ ، الشرح الكبير ١/ ٢٢٧ .

المبحث الخامس: الاستحداد ونقف شعر الإبط

حيث إن الطهارة بمعناها اللغوي هي النظافة والنزاهة عن الأقدار، فقد أدرج بعض الفقهاء هذين الحكمين في كتاب الطهارة.

أولاً - الاستحداد:

الاستحداد لغة: حلق شعر العانة بالحديد.

قال أبو عبيد: وهو استفعال من الحديد يعني الاستحلاق بها، استعمل على طريق الكناية والتورية^(١).

والاستحداد في الاصطلاح: استعمال موسى في حلق الشعر من مكان مخصوص من الجسد^(٢).

المراد بالعانة:

قال النووي: المراد بالعانة الشعر النابت حوالي ذكر الرجل وقبل المرأة وفوقهما، ونقل عن ابن سريج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر^(٣).

ونقل ابن حجر عن أبي شامة أن العانة الشعر النابت على الركب بفتح الراء والكاف وهو ما انحدر من البطن فكان تحت الثنية وفوق الفرج^(٤).

حكم الاستحداد:

الاستحداد سنة لأنه من الفطرة، فقد روى أبو هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

«الفطرة خمس الختان، والاستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظفار،

(١) حدد - لسان العرب ١٤٢/٣.

(٢) فتح الباري ٢٨٩/١٠.

(٣) المجموع ٢٨٩/١، شرح النووي على صحيح مسلم ١٤٨/٣.

(٤) فتح الباري ٢٨٩/١٠.

(٥) رواه البخاري ومسلم.

انظر: صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب قص الشارب ٦٤/٤، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة ٢٢١/١.

ونتف الآباط»^(٥).

والفطرة هي السنة القديمة التي اختارها الأنبياء واتفقت عليها الشرائع، فكأنها أمر جبلي ينطوون عليها^(١).

والسنة في العانة الحلق في حق الرجل والمرأة معاً.

فقد ثبت في الحديث الصحيح عن جابر قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة.. إلى أن قال: " فلما قدمنا المدينة ذهبنا لندخل فقال «امهلوا حتى ندخل ليلاً أي عشاء كي تمتشط الشعنة»^(٢) وتستخدم المغيبة»^(٣). ويتأدى أصل السنة بالإزالة بكل مزيل، لأن المقصود إزالة الشعر^(٤).

قال النووي: والسنة في العانة الحلق كما هو مصرح في الحديث فلو نتفها أو قصها أو أزالها بالنورة جاز، وكان تاركاً للأفضل وهو الحلق^(٥).

وذكر ابن حجر نقلاً عن النووي: والأولى في حق الرجل الحلق وفي حق المرأة النتف، واستشكل بأن فيه ضرراً على المرأة بالألم، وعلى الزوج باسترخاء المحل، فإن النتف يرخي المحل باتفاق الأطباء. وقال ابن العربي: إن كانت شابة فالنتف في حقها أولى، لأنه يربو مكان النتف وإن كانت كهلة فالأولى في حقها الحلق، لأن النتف يرخي المحل، ولو قيل الأولى في حقها التنور مطلقاً لما كان بعيداً^(٦).

وأرى أن الأولى في حقها ما تطيقه وتقوى عليه.

وتعرض بعض العلماء لحكم الشعر الذي حول حلقة الدبر قال أبو شامة: ويستحب إمطة الشعر عن القبل والدبر بل هو من الدبر أولى، خوفاً من أن يتعلق شيء من الغائط فلا يزيله المستحي إلا بالماء، ولا يتمكن من

(١) نيل الأوطار ١/١٣٣، ٨/٣٣.

(٢) الشعث: المغبر الرأس، المنتف الشعر، الحاف الذي لم يدهن، انظر: شعث - لسان العرب ٢/١٦١.

(٣) المغيبة: هي التي غاب عنها زوجها، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/٥٤.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح البكر ٢/١٠٨٧.

(٥) فتح الباري ١٠/٢٩٠، المغني ١/٧١.

(٦) المجموع ١/٢٨٩.

(٧) فتح الباري ١٠/٢٩٠.

إزالته بالاستجمار^(٧).

وقال ابن العربي: ولا يتعدى حلق العانة حلق الدبر وليتركه على حاله^(١).

وقال النووي: يستحب حلق جميع ما على القبل والدبر وحولهما^(٢).

قال الشوكاني: الاستحداد إن كان في اللغة حلق العانة فلا دليل على سنية حلق الشعر النابت حول الدبر، وإن كان الاحتلاق بالحديد فلا شك أنه أعم من حلق العانة، ولكنه وقع في مسلم وغيره بدل الاستحداد في حديث "عشر من الفطرة حلق العانة"، فيكون مبنياً لإطلاق الاستحداد في حديث "خمس من الفطرة" فلا يتم سنية حلق شعر الدبر أو استحبابه إلا بدليل، ولم نقف على حلق شعر الدبر من فعله صلى الله عليه وسلم ولا من فعل أحد من أصحابه^(٣).

وقال ابن دقيق العيد: الذي ذهب إلى استحباب حلق ما حول الدبر ذكره بطريق القياس قال والأولى في إزالة الشعر هنا الحلق اتباعاً^(٤).

ويتولى الإنسان إزالة شعر عانته بنفسه، فإن لم يستطع فلا يدع أحداً يلي عورته إلا من يحل له الاطلاع عليها من زوجة أو أمه^(٥).

ثانياً - نتف الإبط:

النتف لغة: نزع الشعر وما أشبهه^(٦).

حكم نتف الإبط:

نتف الإبط سنة متفق عليها كما صرح به الحديث، ولو حلقه أو أزاله بالنورة جاز، لأن المقصود النظافة^(٧)، ونتفه أفضل لموافقة الخبر^(٨).

(١) عارضة الأحوذى ٢١٦/١٠.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٤٨/٣.

(٣) نيل الأوطار ١/ ١٣٤.

(٤) نقلاً عن فتح الباري ١٠/ ٢٩٠.

(٥) المجموع ١/ ٢٨٩، المغني ١/ ٧١.

(٦) نتف - لسان العرب ١/ ٣٢٣.

(٧) الفواكه الدواني ٢/ ٤٠١، المجموع ١/ ٢٨٨.

(٨) المغني ١/ ٧٢.

والحكمة في نتفه أنه محل للرائحة الكريهة، وإنما ينشأ ذلك من الوسخ الذي يجتمع بالعرق فيه فيتلبد ويهيج، فشرع فيه النتف الذي يضعفه فتخف الرائحة به، بخلاف الحلق فإنه يقوي الشعر ويهيجه فتكثر الرائحة لذلك^(١).

وقد ذكر ابن دقيق العيد معنى لطيفاً في الحكمة من النتف في الإبط والحلق في العانة فقال: وقد فرق لفظ الحديث بين إزالة شعر العانة وإزالة شعر الإبط فذكر في الأول الاستحداد، وفي الثاني النتف، وذلك مما يدل على رعاية هاتين الهيئتين في محلها، ولعل السبب فيه أن الشعر بحلقه يقوى أصله ويغلظ جرمه، ولهذا تصف الأطباء تكرار حلق الشعر في المواضع التي يراد قوته فيها، والإبط إذا قوي فيه الشعر وغلظ جرمه كان أفوح للرائحة المؤذية الكريهة لمن يقاربها، فناسب أن يسن فيه النتف المضعف لأصله المقلل للرائحة الكريهة، وأما العانة فلا يظهر فيها من الرائحة الكريهة ما يظهر في الإبط، فزال المعنى المقتضي للنتف ورجع إلى الاستحداد، لأنه أيسر وأخف على الإنسان من غير معارض^(٢).

و يستحب أن يبدأ بالإبط الأيمن^(٣)، لحديث عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه التيمن في تنعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله^(٤).

التوقيت في حلق العانة ونتف الإبط:

قال النووي: والمختار أن يضبط بالحاجة وطوله، فإذا طال حلق، أما حديث أنس «وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة ألا نترك أكثر من أربعين ليلة»^(٥) فمعناه لا يترك تركاً يتجاوز به أربعين لا أنه وقت لهم الترك أربعين^(٦).

(١) تحفة الأحوذى ٣٥/٨.

(٢) إحكام الأحكام ٨٦/١.

(٣) نيل الأوطار ١٣٤/١، شرح النووي على صحيح مسلم ١٤٩/٣.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب التيمن في الوضوء ٥١/١.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة ٢٢٢/١.

(٦) شرح النووي على صحيح مسلم ١٤٩/٣.

وقال الشوكاني: بل المختار أن يضبط بالأربعين التي ضبط بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز تجاوزها، ولا يعد مخالفاً للسنة من ترك القص ونحوه بعد الطول إلى انتهاء تلك الغاية^(١).

وأرى أن ما قاله النووي أقرب إلى الصحة، لأن الناس يختلفون في نمو الشعر وفي الحاجة إلى إزالته، ولأن قطع الرائحة الكريهة الناتجة عن طول الشعر وتجمع العرق لا تزول غالباً إلا بإزالة الشعر، ولا ينفع معها استعمال المستحضرات أو غسل المكان. والله أعلم.

فرع: هل يجبر الرجل زوجته على التنظيف والاستحذاء؟

ينظر في ذلك، فإن طال وصار قبيحاً في النظر وأدى إلى نفرة الزوج منها فله إجبارها قطعاً، لأن ذلك يمنع من الاستمتاع منها.

وإذا صار بحيث يوجد في العادة ففيه عند الشافعية قولان^(٢):

أصحها: له إجبارها، لأنه يمنع كمال الاستمتاع.

والثاني: ليس له إجبارها، لأنه لا يمنع الاستمتاع.

(١) نيل الأوطار ١/١٣٥.

(٢) المهذب ٢/٦٦، المجموع ١/٢٨٩، تكملة المجموع ١٦/٤١٠.

أبيض

الفصل الثاني

أحكام الشَّعر في العبادات

وفيه ثلاث مباحث:

المبحث الأول: كف الشعر وعقصره في الصلاة.

المبحث الثاني: إزالة الشعر في الإحرام.

المبحث الثالث: أخذ الشعر لمن أراد أن يضحي.

أبيض

المبحث الأول: كف الشعر وعقسه في الصلاة.

الكف: معناه الجمع والضم^(١).

والعقص: أن يلوي شعره فيدخل أطرافه في أصوله^(٢).

وفي الفتاوى الهندية: عقص الشعر هو جمع الشعر على الرأس وشده بشيء حتى لا ينحل^(٣).

وقال في البدائع: العقص أن يشد الشعر ضفيرة حول رأسه كما تفعله النساء، أو يجمع شعره فيعقده في مؤخر رأسه^(٤).

حكم كف الشعر وعقسه في الصلاة:

اتفق الفقهاء على النهي عن الصلاة للشخص وثوبه مشمر وكمه أو نحوه، أو رأسه معقوص، أو مردود شعره تحت عمامته أو نحو ذلك. فكل ذلك مكروه، وهي كراهة تنزيه، فلو صلى كذلك فقد ارتكب الكراهة وصلاته صحيحة بإجماع العلماء، وحكى ابن المنذر الإعادة فيه عن الحسن البصري^(٥).

والدليل على ذلك:

١- عن ابن عباس قال: أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على

(١) كف - لسان العرب ٣٠١/٩ ، تحفة الأحوذى ١٤٧/٢ .

(٢) شرح السنة ١٣٨/٣ .

(٣) الفتاوى الهندية ١٠٦/١ .

(٤) بدائع الصنائع ٢١٦/١ . عمدة القاري ٩٠/٦ .

(٥) انظر : بدائع الصنائع ٢١٦/١ ، الهداية ٦٤/١ ، البناية ٤٥٤/١ ، عمدة القاري ٩٠/٦ ، المدونة ٩٥/١ ، مواهب الجليل ٥٠٢/١ الخرشي ٢٥٠/١ ، المجموع ٩٨/٤ ، شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٩/٤ ، كشف القناع ٣٧٢/١ ، المبدع ٤٨٠/١ ، الإقناع ١٤٠/١ .

(٦) متفق عليه .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب الأذان ، باب لا يكف شعراً ١٩٥/١ ، صحيح مسلم ، كتاب الصلاة ، باب أعضاء السجود والنهي عن كف الشعر ٣٥٤/١ .

سبعة أعظم ولا يكف ثوبه ولا شعره^(٦).

٢- عن ابن عباس أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبع ونهى أن يكف^(١) الشعر والثياب^(٢).

٣- عن أبي سعيد المقبري أنه رأى أبا رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم مر بحسن بن علي عليهما السلام وهو يصلي قائماً وقد غرز ضفره في قفاه فحلها أبو رافع فالتفت حسن إليه مغضباً فقال أبو رافع: أقبل على صلاتك ولا تغضب، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ذلك كفل الشيطان»^(٣).

قال أبو داود: يعني مقعد الشيطان، يعني مغرز ضفره.

وقال أبو عيسى: حديث أبي رافع حديث حسن، والعمل على هذا عند أهل العلم، كرهوا أن يصلي الرجل وهو معقوص شعره.

٤- عن عبد الله بن عباس أنه رأى عبد الله بن الحارث يصلي ورأسه معقوص من ورائه فقام وراءه فجعل يحله وأقر له الآخر، فلما انصرف أقبل إلى ابن عباس فقال: مالك ورأسي، قال: إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إنما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف»^(٤).

واختلف العلماء في النهي هل هو مطلق لمن صلى كذلك سواء تعمده للصلاة، أو كان كذلك قبلها لمعنى آخر إلى قولين:

(١) الكفت: الضم والجمع، ومنه قوله تعالى " ألم نجعل الأرض كفاتا ، أحياء وأمواتا " أي تجمع وتضم الناس في حياتهم وموتهم ، والكف بمعناه ومنه كافة الناس أي جماعتهم .
انظر : إكمال المعلم ٤٠٢/٢ .

(٢) صحيح مسلم ، كتاب الصلاة ، باب أعضاء السجود والنهي عن كف الشعر والثوب وعقص الرأس في الصلاة ٣٥٤/١ .

(٣) رواه أبو داود والترمذي .

انظر : صحيح سنن أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب الرجل يصلي عاقصاً شعره ١٩١/١ ، سنن الترمذي ، أبواب الصلاة ، باب ما جاء في كراهية كف الشعر في الصلاة ٢٣٧/١ .

(٤) رواه مسلم وأبو داود .

انظر : صحيح مسلم ، كتاب الصلاة ، باب أعضاء السجود والنهي عن كف الشعر والثوب وعقص الرأس في الصلاة ٣٥٥/١ ، صحيح سنن أبي داود ، كتاب الصلاة ، باب الرجل يصلي عاقصاً شعره ١٩١/١ .

القول الأول: أن النهي إذا فعله لأجل الصلاة، أما لو كان ذلك لباسه أو كان لأجل شغل فحضرت الصلاة فصلى به فلا كراهة. وبه قال مالك^(١)، وذهب إليه الداودي^(٢).

وفي المدونة: سألت مالكا فيمن صلى محتزماً، أو جمع شعره بوقاية أو شمر كميته، قال إن كان ذلك لباسه قبل ذلك وهيئته أو كان يعمل عملاً فيشمر لذلك العمل فدخل في صلاته فلا بأس بأن يصلي بتلك الحال، وإن كان إنما فعل ذلك ليكف به شعراً و ثوباً فلا خير فيه^(٣).

القول الثاني: أن النهي مطلق لمن صلى كذلك سواء تعمده للصلاة أم كان قبلها لمعنى آخر، وصلى على حاله بغير ضرورة. وهو قول جمهور الفقهاء^(٤).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بحديث ابن عباس: أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة أعضاء ولا يكف شعراً ولا ثوباً^(٥).

وجه الدلالة:

ظاهر الحديث يقتضي أن النهي عن ذلك إنما هو إذا قصد به الصلاة. قال ابن حجر: ترجم البخاري وقال: باب لا يكف ثوبه في الصلاة وهذا يؤيد ما ذهب إليه مالك^(٦).

واستدل من قال بالنهي مطلقاً بالأحاديث المتقدمة فهي تدل على كراهة الصلاة والشعر معقوص^(٧).

(١) المدونة ٩٥/١، الخريزي ٢٥/١، مواهب الجليل ٥٠٢/١.

(٢) إكمال المعلم ٤٠٦/٢، فتح الباري ٢٤٥/٢، عون المعبود ٣١٥/٢.

(٣) المدونة ٩٥/١.

(٤) المجموع ٩٨/٤، شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٩/٤، عمدة القاري ٩١/٦، كشف القناع ٣٧٣/١، تحفة

الأحوذى ١٤٧/٢، مواهب الجليل ٥٠٢/١.

(٥) سبق تخريجه ص ٢٥.

(٦) فتح الباري ٢٤٥/٢، الخريزي ٢٥٠/١.

(٧) عمدة القاري ٩١/٦.

الترجيح:

قال النووي: والمختار الصحيح هو قول من قال بالنهي مطلقاً وهو ظاهر المنقول عن الصحابة وغيرهم، ويدل عليه فعل ابن عباس^(١).

وقال القاضي عياض بعد ذكر قول الداودي ودليل الآثار وفعل الصحابة يخالفه^(٢).

وعلى هذا فإن الرأي الراجح هو قول الجمهور. والله أعلم.
الحكمة من النهي:

١- أن الشعر يسجد معه، فإذا كفّه فلا يتحقق هذا، ولهذا مثله بالذي يصلي وهو مكتوف^(٣).

٢- أن الإنسان إذا سجد فسجد معه شعره كتب له بكل شعرة أجر^(٤).
ذكر ذلك مالك عن ابن مسعود قال: إن الشعر يسجد معك ولك بكل شعرة أجر^(٥).

٣- أن في رفعه الثوب والشعر عن مباشرة الأرض أشبه المتكبرين^(٦).

٤- أن غرزة الشعر يقعد فيها الشيطان حالة الصلاة^(٧).

قلت: هذا النهي مختص بالرجال دون النساء للآتي:

١- أن أمر النساء بعدم كف شعورهن ونقض ضفائرهن فيه من الحرج عليهن ما فيه، لا سيما إذا كانت ضفائرهن طويلة.

٢- أن المرأة ليست مطالبة بنقض ضفائرها في غسلها من الحيض

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٩/٤.

(٢) إكمال المعلم ٤٠٦/٢.

(٣) المجموع ٩٨/٤، شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٩/٤، عمدة القاري ٩١٦٦، إكمال المعلم ٤٠٦/٢، شرح السنة ٣٨/٣، معالم السنن ١٨١/١.

(٤) الخرشي ٢٥٠/١.

(٥) المدونه ٩٥/١.

(٦) تحفة الأحوذى ١٤٨/٢.

(٧) فتح الباري ٢٤٧/٢.

والجنابة وذلك لرفع الحرج عنها، وهذا لا يكون إلا في اليوم مرة واحدة، أو في الشهر مرة، فلا أظن أنها تطالب به خمس مرات في اليوم.
قال في حاشية الإقناع: إن كراهة كف الشعر إذا لم يكن في حله ثم ضفره مشقة وإلا فلا كراهة^(١).

٣- أن الحكمة من النهي عن كف الشعر ليسجد الشعر مع المصلي، وهذه الحكمة لا تتحقق في المرأة، لأنها مطالبة بستر شعرها ورده تحت الخمار.

(١) حاشية الإقناع ١/ ١٤٠.

أبيض

المبحث الثاني: إزالة الشعر في الإحرام.

أجمع العلماء على أن المحرم ممنوع من حلق رأسه إلا من عذر^(١)، وسواء في ذلك الرجل و المرأة، وكذلك يجب على ولي الصبي المحرم أن يمنعه من إزالة شعره^(٢).

والأصل في ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وأجمعوا على وجوب الفدية على من حلق وهو محرم بغير علة^(٣)، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ﴾ [البقرة: ١٩٦].

قال الزركشي: لا نزاع في وجوب الفدية بحلق الرأس في الجملة^(٤).
فإن أراد المحرم حلق رأسه لغير عذر أثم وعليه الفدية - وقال الحنفية إن عليه دم لا يجزيه غيره^(٥)، وإن أراد حلقه لعذر لم يَأْثُم وعليه الفدية^(٦).
ومن السنة ما رواه كعب بن عجرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرَّ به زمن الحديبية فقال له «أذاك هوام رأسك» قال: نعم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم «احلق رأسك ثم اذبح شاة نسكاً، أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين»^(٧).

واختلف العلماء في القدر الذي يتعلق به الفدية إلى عدة مذاهب:

(١) الإجماع ٤٣، المغني ٣/٣٩٧.

(٢) المجموع ١٩٦.

(٣) الإجماع ٤٤، تفسير القرطبي ٢/٣٨٤.

(٤) شرح الزركشي ٣/٣٢٦.

(٥) مختصر الطحاوي ٦٨، بدائع الصنائع ٢/١٩٢.

(٦) كتاب الحج من الحاوي ٢/٣٩٠.

(٧) متفق عليه.

انظر: صحيح البخاري، كتاب المحصر، باب قول الله تعالى "فمن كان منكم مريضاً " ١/٤٤٦، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ٢/٨٦١.

أولاً - الحنفية.

للحنفية قولان^(١):

أحدهما: إذا حلق ربع رأسه يجب عليه الدم، وهو قول أبي حنيفة.
والثاني: لا يجب مالم يحلق أكثر رأسه، وهو قول أبي يوسف ومحمد.

ثانياً - المالكية.

إن الفدية تلزم في نتف الشعر أو حلقه بمقدار ما يماط به الأذى من غير تقدير^(٢).

ثالثاً - الشافعية.

أن الفدية تجب في حلق ثلاث شعرات^(٣).

رابعاً - الحنابلة.

للحنابلة ثلاث روايات^(٤):

أحدها: تجب الفدية في ثلاث شعرات فصاعداً.
والثانية: لا تجب إلا في أربع فصاعداً.
والثالثة: لا تجب إلا في خمس فصاعداً.

الأدلة:

- استدل أبو حنيفة: بأن الربع في حلق الرأس بمنزلة الكل، لذا فإن بعض العرب والترك والکرد يقتصرون على حلق ربع الرأس، وإذا قال القائل رأيت فلاناً يكون صادقاً في مقالته وإن لم ير إلا أحد جوانبه الأربع، ولهذا أقيم مقام الكل في المسح، وفي الخروج من الإحرام، بأن حلق ربع رأسه للتحلل والخروج من الإحرام أن يتحلل ويخرج من الإحرام، فكان حلق ربع الرأس ارتفاقاً كاملاً، فكانت جناية كاملة فيوجب كفارة كاملة^(٥).

(١) مختصر الطحاوي ١٩٢، الهداية ١/١٦١.

(٢) بداية المجتهد ١/٣٦٧، الإشراف ١/٤٧٤، المنتقى ٢/٢٤٠.

(٣) كتاب الحج من الحاوي ٢/٤٢٨، التهذيب ٣/٢٧١.

(٤) شرح الزركشي ٣/٣٢٦.

(٥) بدائع الصنائع ٢/١٩٢.

- واستدل أبو يوسف ومحمد: بأن القليل والكثير من أسماء المقابلة، وإنما يعرف ذلك بمقابله، فإن كان مقابله قليلاً فهو كثير، وإن كان كثيراً فهو قليل فيلزم منه أن يكون الربع قليلاً، لأن ما يقابله كثير فكان هو قليلاً^(١).

- واستدل المالكية: بأن الفدية إنما تجب بالترفة والانتفاع بإماعة الأذى، فإذا حصل ذلك بحلق يسير الشعر وجبت الفدية بحصول الانتفاع الكثير، وبحصول الانتفاع بإماعة الأذى، وإذا كان لغير منفعة مقصودة فإنه لا يحصل الترفة إلا بحلق الشعر الكثير أو جميع الرأس أو أكثره، فإنه إذا حصل ذلك لم يخل من الانتفاع والترفة فتجب به الفدية.

وأما إذا حلق شعرة أو شعرات يسيرة لغير منفعة مقصودة، فإنه لا يحصل له بذلك إنتفاع ولا ترفه فلا تجب عليه فدية^(٢).

- واستدل الشافعية: بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الدلالة:

تقدير الآية " فحلق شعر رأسه ففدية " لأن الرأس لا يحلق وإنما الشعر يحلق، فإذا حلق من رأسه ما ينطلق عليه اسم جمع مطلق كان حالقاً لرأسه، وثلاث شعرات ينطلق عليها اسم الجمع فوجب أن يتعلق بها وجوب الدم^(٣).

واستدل الحنابلة بالآتي:

١- من قال تجب الفدية في ثلاث فصاعداً، فإنه بذلك يسمى حالقاً فيدخل تحت قوله «فدية» إذ التقدير فحلق^(٤).

٢- ومن قال تجب بأكثر من ثلاث قالوا: إن الثلاثة آخر حد القلة وما زاد عليه كثير فيتعلق الحكم به دون القليل^(٥).

(١) الهداية ١/١٦١.

(٢) المنتقى ٢/٢٤٠.

(٣) كتاب الحج من الحاوي ٢/٤٢٨.

(٤، ٥) شرح الزركشي ٣/٣٢٧.

المنافشة والترجيح:

- ١- أن ما استدل به أبو حنيفة فهي دعوى ليست مقبولة^(١).
- ٢- وما استدل به أبو يوسف ومحمد بأن القليل والكثير يعرف بالمقابلة، مردود، بأن الربع كثير من غير مقابلة في بعض المواضع فيعمل عليه في موضع الاحتياط^(٢).
- ٣- وما استدل به مالك مردود بأن إماطة الأذى ليست شرطاً لوجوب الفدية^(٣).
- ٤- وما استدل به الشافعية مردود بأن من أخذ ثلاث شعرات لا يسمى حالقاً في العرف فلا يتأوله نص الحلق^(٤).

الترجيح:

قال ابن عثيمين رحمه الله: وأقرب الأقوال إلى ظاهر القرآن هو إذا حلق ما به إماطة الأذى، أي يكون ظاهراً على كل الرأس، أي إذا حلق حلقاً يكاد يكون كاملاً يسلم به الرأس من الأذى لأنه هو الذي يماط به الأذى. ولأن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم في رأسه^(٥)، والحجامة في الرأس من ضرورتها أن يحلق الشعر من مكان المحاجم ولا يمكن سوى ذلك. ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه افتدى، لأن الشعر الذي يزال من أجل المحاجم لا يزال به الأذى، فهو قليل بالنسبة لبقية الشعر. وعلى هذا فنقول من حلق ثلاث شعرات أو أربعاً أو خمساً أو عشراً أو عشرين فليس عليه دم ولا يسمى هذا حلقاً^(٦).

(١) المجموع ٣٧٤/٧.

(٢) بدائع الصنائع ١٩٣/٢.

(٣) المجموع ٣٧٤/٧.

(٤) بدائع الصنائع ١٩٣/٢.

(٥) متفق عليه .

انظر: صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب الحجامة للمحرم ٤٥٣/١، صحيح مسلم، كتاب الحج،

باب جواز الحجامة للمحرم ٨٦٢/٢.

(٦) الشرح الممتع ١٣٦/٧.

فرع: شعر اللحية وسائر الجسد حكمه حكم شعر الرأس في المنع منه، ووجوب الفدية فيه، لأنه شعر يحصل به الترفه والتلطيف أشبه الرأس^(١).
 فرع: الحلق والتقصير نسك في الحج والعمرة عند الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، وأصح القولين عند الشافعية^(٤)، وظاهر مذهب أحمد^(٥).
 وعلى هذا فلا يصح الحج ولا العمرة إلا به ولا يجبر بدم ولا غيره^(٦).
 والدليل على أنه نسك:

١- قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى امتن عليهم بدخولهم على هذه الصفة فوعدهم بحصولها، فدل على أن الفضيلة تحصل بها^(٧).

٢- عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «اللهم ارحم المحلقين» قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: «اللهم ارحم المحلقين» قالوا: والمقصرين يا رسول الله، قال: «والمقصرين»^(٨).

وجه الدلالة:

أن الحلق لو لم يكن من المناسك لما دخله التفضيل كالمباحات^(٩).

(١) المنتقى ٢/٢٤٠، الإشراف ١/٤٧٤، بداية المجتهد ١/٣٦٧، كتاب الحج من الحاوي ٤٣٣، المجموع ٧/٣٧٥، ٢٤٧، شرح الزركشي ٣/٣٢٧، الشرح الكبير ٣/٢٦٧.

(٢) بدائع الصنائع ٢/٤١.

(٣) الإشراف ١/٤٧٩.

(٤) المجموع ٨/٢٠٥.

(٥) المغني ٣/٤٥٨.

(٦) المجموع ٨/٢٠٥.

(٧) الإشراف ١/٤٩٧.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب الحلق والتقصير عند الإحلال ١/٤٢٥.

(٩) المغني ٣/٤٥٩.

٣- أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فعلوه في جميع حجهم وعمرهم، ولم يخلوا به ولو لم يكن نكاً لما داوموا عليه، بل لم يفعلوه، لأنه لم يكن من عاداتهم فيفعلوه عادة، ولا فيه فضل فيفعلوه لفضله^(١).

وأجمعوا على أن الحلق أفضل من التقصير^(٢).

وذلك للآية ولحديث ابن عمر السابق.

والحديث يدل على أن الحلق أفضل من التقصير لتكريره صلى الله عليه وسلم الدعاء للمحلقين وترك الدعاء للمقصرين في المرة الأولى والثانية مع سؤالهم ذلك^(٣).

- وكون الحلق أفضل من التقصير إنما هو بالنسبة للرجال خاصة، أما النساء فليس عليهن حلق وإنما عليهن التقصير^(٤).

قال ابن المنذر: وأجمعوا أن ليس على النساء حلق^(٥).

لحديث ابن عباس «ليس على النساء الحلق، إنما على النساء التقصير»^(٦).

ولأن في حلق النساء شعورهن مثلة^(٧)، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المثلة^(٨).

- و أجمع العلماء على أن التقصير مجزئ^(٩)، ولكنهم اختلفوا في القدر الذي يكفي في الحلق والتقصير إلى مذاهب:

(١) المغني ٤٥٩/٣.

(٢) المجموع ٢٠٩/٨، المبسوط ٧٠/٤.

(٣) تحفة الأحوذى ٦٦٠/٣.

(٤) أضواء البيان ٤٠٣/٥.

(٥) الإجماع ٥٣، المجموع ٢٠٧/٨، سبل السلام ٧٥٠/٢.

(٦) قال النووي: رواه أبوداود بإسناد حسن، وصححه الألباني.

انظر صحيح سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الحلق والتقصير ٥٥٥/١، المجموع ١٩٧/٨.

(٧) المهذب ٣٢٥/١، المجموع ٢١٠/٨.

(٨) انظر: صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ما يكره من المثلة ٤٨١/٣.

(٩) المجموع ٢٠٩/٨.

أولاً - الحنفية:

ذهب الحنفية إلى أن المجزئ في الحلق ربع الرأس ويكره. أما الجواز، فلأن ربع الرأس يقوم مقام كله في القرب المتعلقة بالرأس كمسح ربع الرأس في باب الوضوء، وأما الكراهة، فلأن المسنون هو حلق جميع الرأس وترك المسنون مكروه.

أما التقصير فالتقدير فيه بالأنملة، ويجب أن يزيد في التقصير على قدر الأنملة، لأن الواجب هذا القدر من أطراف جميع الشعر، وأطراف جميع الشعر لا يتساوى طولها عادة بل تتفاوت، فلو قصر قدر الأنملة لا يصير مستوفياً قدر الأنملة من جميع الشعر بل من بعضه، فوجب أن يزيد عليه حتى يستيقن باستيفاء قدر الواجب فيخرج عن العهدة بيقين^(١).

ثانياً - المالكية:

ذهب المالكية إلى حلق جميع الرأس فلا يكفي بعضه ولو أكثره. وفي التقصير يأخذ الرجل المقصر من قرب أصله. قال الباجي، قال مالك: ليس تقصير الرجل أن يأخذ من أطراف شعره ولكن يجزئ ذلك، وليس مثل المرأة فإن لم يجزه وأخذ منه فقد أخطأ ويجزئته^(٢).

أما المرأة فتقص جميع شعرها طويله وقصيره قدر الأنملة أو أزيد أو أنقص منها بيسير، فليست الأنملة تحديداً لا بد منه^(٣).

قال الباجي: قال مالك: ليس لذلك عندنا حد معلوم وما أخذت منه أجزاءها، ولا بد أن تعم بالتقصير الشعر كله طويله وقصيره، والدليل على ذلك أنها عبادة تتعلق بالرأس، فكان حكمها فيه الاستيعاب كالمسح في الوضوء^(٤).

(١) بدائع الصنائع ١٤١/٢.

(٢) المنتقى ٢٩/٣.

(٣) جواهر الإكليل ١٨٢/١، حاشية العدوي ٤٧٩/١.

(٤) المنتقى ٢٩/٣.

٣- الشافعية:

ذهب الشافعية إلى أنه يجزئه في الحلق والتقصير أن يحلق أو يقصر ثلاث شعرات فصاعداً، فأما دون الثلاث فلا يجزئه، لأن اسم الجمع المطلق لا ينطلق عليه، والأفضل أن يقصر من جميعه إن أراد التقصير^(١).
وتقصر المرأة من كل قرن مثل الأنملة^(٢).

رابعاً - الحنابلة:

ذهب الحنابلة إلى أنه يلزمه التقصير أو الحلق من جميع شعره، وكذلك المرأة، ويقصر قدر الأنملة، لأنه نسك تعلق بالرأس فوجب استيعابه به كالمسح^(٣).

وأظهر هذه الأقوال أنه يلزم حلق جميع الرأس، أو تقصير جميعه، ولا يلزم في التقصير تتبع كل شعرة، لأن فيه مشقة كبيرة، بل يكفي تقصير جميع جوانب الرأس مجموعة أو مفارقة، وأنه لا يكفي الربع ولا ثلاث شعرات، لأن الله تعالى يقول: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولم يقل بعض رؤوسكم، و﴿مُقَصِّرِينَ﴾ [الفتح: ٢٧]، أي رؤوسكم لدلالة ما ذكر قبله عليه، وظاهره حلق الجميع أو تقصيره ولا يجوز العدول عن ظاهر النص إلا لدليل يجب الرجوع إليه.

ولأن النبي صلى الله عليه وسلم يقول «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٤) فمن حلق الجميع أو قصره ترك ما يريبه إلى ما لا يريبه، ومن اقتصر على ثلاث شعرات أو على ربع الرأس لم يدع ما يريبه، إذ لا دليل يجب الرجوع إليه من كتاب ولا سنة على الاكتفاء بواحد منهما.

ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق في حجة الوداع حلق جميع

(١) كتاب الحج من الحاوي ٦٤٧/٢، المذهب ٢٣٥/١، المجموع ١٩٩/٨.

(٢) المجموع ٢١١/٨.

(٣) المغني ٤١٢/٣.

(٤) رواه أحمد والترمذي، وذكره البخاري تعليقاً، وقال الترمذي: حديث صحيح.

انظر: مسند أحمد ١٥٣/٣، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشتبهات ٥/٢، سنن الترمذي، أبواب صفة القيامة ٧٧/١.

رأسه وأعطى شعره لأبي طلحة ليفرقه على الناس^(١).

وفعله في الحلق بيان للنصوص الدالة على الحلق كقوله: ﴿مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ [الفتح: ٢٧]، وقوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وفعله إذا كان بياناً لنص مجمل يقتضي وجوب حكم: أن ذلك الفعل المبين لذلك النص المجمل واجب، ولا خلاف في ذلك بين من يعتد به من أهل الأصول^(٢).

(١) صحيح مسلم ، كتاب الحج ، باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق ٩٤٧/٢ .
(٢) أضواء البيان ٤٠٢/٥ .

أبيض

المبحث الثالث: أخذ الشعر لمن أراد أن يضحي.

والمراد إزالة الشعر بحلق أو تقصير، أو نتف، أو أخذه بنورة أو غير ذلك، وسواء في ذلك شعر الإبط، والشارب، والعانة، والرأس، وغير ذلك من شعور البدن^(١).

اختلف العلماء في أخذ الشعر في العشر من ذي الحجة لمن أراد أن يضحي إلى ثلاثة أقوال:

أحدها: أن أخذه مباح ولا يكره.

وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد^(٢).

و الثاني: أنه مكروه كراهة تنزيه ولا يحرم.

وهو مذهب المالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، ووجه للحنابلة^(٥).

والثالث: أنه يحرم.

وهو وجه للحنابلة^(٦)، وحكاه ابن المنذر عن أحمد وإسحق وسعيد بن المسيب وربيعه بن عبد الرحمن^(٧).

الأدلة:

استدل من قال بالإباحة بالسنة والقياس.

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/١٣٩، عون المعبود ٧/٤٩٣.

(٢) شرح معاني الآثار ٤/١٨٢، معالم السنن ٢/٢٢٧.

(٣) حاشية الرهوني ٣/٥٦.

وذكر النووي عن مالك ثلاثة أقوال: أحدها: لا يكره، والثاني: يكره، والثالث: يحرم في التطوع ولا يحرم في الواجب.

انظر: المجموع ٨/٣٩٢.

(٤) للشافعية خمسة أوجه: أحدها: أنه مكروه كراهة تنزيه، والثاني: كراهة تحريم، والثالث: المكروه الحلق دون القلم، والرابع لا كراهة إنما هو خلاف الأولى، والخامس: لا يكره إلا لمن دخل عليه العشر وعين الأضحية.

انظر: المجموع ٨/٣٩٢، روضة الطالبين ٣/٢١٠، كتاب الضحايا من الحاوي ٩٦.

(٥، ٦) المغني ١١/٩٥، المتمتع ٢/٥٢٢، شرح الزركشي ٧/٨.

(٧) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/٢٨، معالم السنن ٢/٢٢٧، تحفة الأحوذى ٥/١١٨. عون المعبود ٧/٤٩٠، تهذيب الإمام ابن القيم ٤/٩٦، إكمال المعلم ٦/٤٣١.

أولاً - السنة:

عن عائشة قالت: كنت أقتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم يبعث بها، وما يمسك عن شيء مما يمسك عنه المحرم حتى ينحر هديه^(١).

وجه الدلالة:

الحديث يدل على إباحة حلق الشعر وأخذ الظفر وجميع ما يحرم على المحرم.

ثانياً - القياس:

أن الإحرام ينحظر به أشياء مما قد كانت كلها قبله حلالاً منها الجماع والقبلة وقص الأظافر وحلق الشعر وقتل الصيد، فكل هذه الأشياء تحرم بالإحرام، فأما الجماع فمن أصابه في إحرامه فسد إحرامه، وسوى ذلك لا يفسد إصابته الإحرام فكان الجماع أغلظ الأشياء التي يحرمها الإحرام، ومن دخلت عليه أيام العشر وهو يريد أن يضحى، فإن ذلك لا يمنعه من الجماع فلما كان ذلك لا يمنعه من الجماع وهو أغلظ ما يحرم بالإحرام كان أخرى أن لا يمنع مما دون ذلك^(٢).

واستدل من قال بالكراهة بالسنة:

عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحى فليمسك عن شعره وأظفاره»^(٣).

وجه الدلالة:

أن هذا نهي، والنهي إذا لم يقتض التحريم حمل على الكراهة^(٤).

(١) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب بعث الهدى إلى الحرم لمن لا يريد الذهاب بنفسه ٩٥٩/٢.

(٢) شرح معاني الآثار.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب نهي من دخل عليه عشر ذي الحجة وهو يريد التضحية أن يأخذ من شعره وأظفاره شيئاً ١٥٦٥/٣.

(٤) المنتقى ٩١/٣، مواهب الجليل ٢٤٤/٣.

واستدلوا على نفي الوجوب بحديث عائشة أنها قالت: «كنت أقتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم يبعث بها، وما يمسك عن شيء مما يمسك عنه المحرم حتى ينحر هديه»^(١).

قال الشافعي: البعث بالهدي أكثر من إرادة التضحية فدل على أنه لا يحرم ذلك^(٢).

وقال القاضي عبد الوهاب: إن المهدي أقرب إلى المحرم من المضحي، لأنه ينحر في الحرم ثم لا يحرم عليه الحلق ولا التقليم فالمضحي أولى^(٣).

وقال الخطابي: حديث عائشة دليل على أن ذلك ليس على الوجوب، وأجمعوا أنه لا يحرم عليه اللباس والطيب كما يحرم على المحرم فدل ذلك على سبيل الندب والاستحباب دون الحتم والإيجاب^(٤).

واستدل من قال بالتحريم بحديث أم سلمة قالت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دخلت العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمس من شعره وبشره شيئاً»^(٥).

وجه الدلالة:

أن مقتضى النهي في الحديث التحريم^(٦).

المناقشة والترجيح:

اعتُرض على من قال بالتحريم بالآتي:

أن ما استدلت به من حديث أم سلمة بأن الأصل فيه أنه موقوف مردود بأن بعض الرواة روى حديث أم سلمة موقوفاً، لكن أكثرهم روه

(١) سبق تخريجه ص ٢٤٤.

(٢) المجموع ٣٩٢/٨.

(٣) الإشراف ٩٨٠/٢.

(٤) معالم السنن ٢٢٧/٢.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب نهى عليه عشر ذي الحجة وهو يريد التضحية أن يأخذ من شعره وأظفاره شيئاً ١٥٦٥/٣.

(٦) المغني ٩٥/١١، الممتع ٥٢٣/٢.

بأسانيد صحيحة مرفوعة ومن ذلك ما رواه مسلم في صحيحه، وأيضاً ما رواه الترمذي وقال هذا حديث حسن صحيح. وهناك طرق أخرى كثيرة مرفوعة وكلها صحيحة فلا يصح القول بأن حديث أم سلمة الموقوف هو أصل الحديث، بل الظاهر أن أصل الحديث هو المرفوع^(١).

واعترض على من قال بالإباحة والكراهة بالآتي:

أن ما استدلت به من حديث عائشة لا يدل على الإباحة وإنما يدل على أن من بعث بهديه وأقام في أهله فإنه يقيم حلالاً ولا يكون محرماً بإرسال الهدي رداً على من قال من السلف أنه يكون بذلك محرماً ولهذا روت عائشة لما حكى لها هذا الحديث.

وحديث أم سلمة يدل على من أراد أن يضحي فليمسك في العشر عن أخذ شعره وظفره خاصة فلا منافاة بينهما.

ولهذا كان الإمام أحمد وغيره يعمل بكلا الحديثين هذا في موضعه وهذا في موضعه.

ولو قدر بطريق الفرض تعارضهما لكان حديث أم سلمة خاصاً وحديث عائشة عاماً، ويجب تنزيل العام على ما عدا مدلول الخاص توفيقاً بين الأدلة^(٢).

ويجب حمل حديث عائشة على غير محل النزاع لوجوه منها:

أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ليفعل ما نهى عنه وإن كان مكروهاً، قال تعالى إخباراً عن شعيب ﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [هود: ٨٨].

ولأن أقل أحوال النهي أن يكون مكروهاً ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم ليفعله فيتعين حمل ما فعله في حديث عائشة على غيره.

(١) عارضة الأحوذى ١٢٠/٥، سنن الترمذي ٣٩/٣.

(٢) تهذيب الإمام ابن قيم ٩٨/٤.

ولأن عائشة تعلم ظاهراً ما يباشرها به من المباشرة، أو ما يفعله دائماً كاللباس والطيب، فأما ما يفعله نادراً كقص الشعر وقلم الأظافر مما لا يفعله في الأيام إلا مرة، فالظاهر أنها لم ترده بخبرها، وإن احتمل إرادتها إياه فهو احتمال بعيد، وما كان هكذا فاحتمال تخصيصه قريب فيكفي فيه أدنى دليل، وخبر أم سلمة دليل قوي فكان أولى بالتخصيص، ولأن عائشة تخبر عن فعله وأم سلمة عن قوله والقول يقدم على الفعل لاحتمال أن يكون فعله خاصاً له^(١).

ورد قياسهم: بأنه فاسد مصادم للنص، ومعلوم أن رد القياس بصريح السنة أولى من رد السنة بالقياس.

وتحريم النساء والطيب واللباس أمر يختص بالإحرام لا يتعلق بالأضحية، وأما تقليم الظفر وأخذ الشعر فإنه من تمام التعبد بالأضحية، كما في حديث عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ولكن تأخذ من شعرك وتحلق عانتك فتلك تمام أضحيتك عند الله»^(٢).

فأحب النبي صلى الله عليه وسلم توفير الشعر والظفر في العشر ليأخذه مع الضحية فيكون ذلك من تمامها عند الله^(٣).

الترجيح:

بعد هذه المناقشة يبدو لي - والله أعلم - رجحان مذهب من قال بالتحريم لقوة أدلتهم.

فرع: من أخذ من شعره أو ظفره في العشر وهو يريد الأضحية فليس عليه إلا التوبة ولا فدية إجماعاً^(٤).

(١) المغني ٩٦/١١، شرح الزركشي ٩/٧.

(٢) رواه أبو داود، وضعفه الألباني، انظر: ضعيف سنن أبي داود، كتاب الضحايا، باب ما جاء في إيجاب الأضاحي ٢١٥.

(٣) تهذيب الإمام ابن القيم ٩٩/٤.

(٤) شرح الزركشي ٩/٧.

فرع: الحكمة من النهي عن أخذ شيء من الشعر وتقليم الأظفار.
والحكمة من النهي أن يبقى المضحى كامل الأجزاء ليعتق من النار، وقيل
التشبه بالمحرم.
وقد بينا غلط هذا القول، لأنه لا يعتزل النساء ولا يترك الطيب واللباس
وغير ذلك مما يتركه المحرم^(١).

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/١٣٩.

الفصل الثالث أحكام الشَّعر في الديات

وفيه مبحث واحد:
المبحث الأول: وجوب الدية في إتلاف الشعر.

أبيض

المبحث الأول: وجوب الدية في إتلاف الشعر.

والمقصود بالشعر شعر الرأس واللحية والحاجب والأهداب.
وقد اختلف العلماء في وجوب الدية في إتلاف الشعر إذا لم ينبت إلى
مذهبين:

المذهب الأول: أن الدية لا تجب في إتلاف الشعر بل فيه حكومة^(١) إذا
لم ينبت.
وهو قول مالك^(٢)، والشافعي^(٣)، ورواية للحنابلة^(٤)، واختاره ابن
المنذر^(٥).

والمذهب الثاني: أنه تجب فيه الدية.
وهو قول أبي حنيفة^(٦)، ورواية للحنابلة^(٧) وقال به الثوري، وسعيد بن
المسيب، وشريح، و الحسن، وقتادة، والشعبي وهو قول علي وزيد بن ثابت^(٨).
الأدلة:

استدل من قال بأن في الإتيلاف حكومة بالآتي:

١- أن الدية تجب فيما يكون له مع الجمال منفعة، وهذه الشعور ليس
فيها منفعة فلم تجب الدية^(٩).

(١) الحكومة : أن يقوم المجني عليه كأنه عبد لا جناية به ثم يقوم وهي به قد برئت فما نقص منه فله مثله من
الدية، فيجب دية النفس بتلك النسبة ، مثل إن كانت قيمته مائة ونقص من قيمته بتلك الجناية عشرة فيجب
على الجاني عشر دية النفس .

(٢) المدونة ٤٣٦/٤ ، بداية المجتهد ٢٢٤/٢ ، الإشراف ٨٢٧/٢ ، الكافي لابن عبد البر ١١٢/٢ ، الخرشي
١٧/٧ .

(٣) حلية العلماء ٨٥٠/٧ ، التهذيب ١٦٧/٧ ، كتاب الدييات من الحاوي ٢٥٠ ، نهاية المحتاج ٣٢٦/٧ .

(٤) المغني ٥٩٧/٩ ، شرح الزركشي ١٥٨/٦ .

(٥) المغني ٥٩٧/٩ .

(٦) المبسوط ٧٢/٢٦ ، الهداية ١٨٠/٤ .

(٧) كشاف القناع ٣٨/٦ ، شرح الزركشي ١٥٧/٦ .

(٨) المغني ٥٩٧/٩ ، مصنف ابن أبي شيبة ١٦/٩ ، ١٦٣ ، ١ ، مصنف عبد الرزاق ٣٢١، ٣١٩/٩ .

(٩) كتاب الجنايات من الحاوي ٢٥٠ ، التهذيب ١٦٧/٧ ، بداية المجتهد ٤٢٢/٢ ، شرح الزركشي ١٥٧/٦ .

- ٢- أن الدية تجب فيما يؤلم قطعه وتخاف سرايته، وقد عدم في الشعر الألم والسراية فلم تجب فيه الدية^(١).
- واستدل من قال تجب الدية بالآتي:
- ١- ماروي عن علي وزيد بن ثابت أنهما قالا في الشعر فيه الدية^(٢).
- ٢- عن عبد الله بن سلمة بن تمام الشقري قال: مر رجل بقدر فوقعت على رأس رجل فأحرقت شعره فرفع إلى علي بن أبي طالب فأجله سنة فلم ينبت فقضى علي عليه فيه بالدية^(٣).
- ٣- عن إبراهيم قال: كان يقال ما كان من اثنين من الإنسان الدية، و في كل واحد منهما نصف الدية، وما كان من واحد ففيه الدية^(٤).
- ٤- أن الدية تجب قياساً على ما أجمع عليه الفقهاء من الأعضاء المشاة^(٥).
- ٥- أن في إتلاف الشعر إذهاب للجمال والكمال فتجب الدية^(٦).

المناقشة والترحيج:

أُعرض على من قال تجب الدية بالآتي:

- ١- ما استدللتم به من قول زيد وعلي، فإنه مردود بما قاله ابن المنذر أنه لا يثبت ما روي عنهما^(٧).
- وأجيب عن هذا بما ذكره ابن حزم بعد ذكر قولهم أن في إتلاف الشعر حكومة، وهذا مما نقضوا فيه أصولهم في تشنيعهم خلاف صاحب الذي لا

(١) كتاب الجنایات من الحاوي ٢٥١، الإشراف ٨٢٧/٢.

(٢) رواه البيهقي، وابن حزم، وابن شعبة. قال البيهقي: قال ابن المنذر، ولا يثبت عن علي وزيد ما روي عنهما.

انظر: السنن الكبرى، كتاب الديات، باب ما جاء في الحاجبين واللحية والرأس ٩٨/٨، المحلى ٤٣٣/١٠، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات شعر الرأس إذا لم ينبت ١٦٣/٩، إرواء الغليل ٣٢٩/٧.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، شعر الرأس إذا لم ينبت ١٦٣/٩، المحلى ٤٣٣/١٠.

(٤) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الديات، شعر الرأس إذا لم ينبت ١٦٣/٩.

(٥) بداية المجتهد ٤٢٢/٢.

(٦) شرح الزركشي ١٥٧/٦.

(٧) السنن الكبرى ٩٨، /٨.

يعرف له مخالف، وقد جاء هاهنا عن علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت ما لا يعرف عن أحد من الصحابة ولا من التابعين مخالف، وهذا يريك أنهم لا يضبطون أصلاً^(١).

٢- ما استدللتم به من القياس مردود، بأنه لا مجال فيه للقياس وإنما طريقه التوقيف، فما لم يثبت من قبل السماع فيه دية فالأصل أن فيه حكومة^(٢).

ويجاب عليهم بأنه قد ثبت من قول الصحابي، كما أنه لا شيء مما أوجبتم فيه الدية من الأعضاء أصل من السنة يصح حاشا الأصابع فقط^(٣). واعتُرض على من قال تجب في الإتلاف حكومة بالآتي:

١- ما استدللتم به بأن الدية تجب فيما يكون له مع الجمال منفعة وأن هذه الشعور لا منفعة فيها مروود، بأن فيها مع الجمال منفعة إذ أن الحاجب يرد العرق عن العين ويفرقه وهذب العين يرد عنها ويصونها فجرى مجرى أجفانها^(٤). وفي شعر الرأس جمال كامل وبعض المنفعة أيضاً فما يحصل لها بالجمال من المنفعة أعظم وجوه المنفعة، والقرع عيب في الناس ولهذا يتكلف الأقرع في ستر رأسه كما يتكلف بستر سائر عيوبه وكذلك في اللحية، وتقويت المنفعة يوجب كمال الدية^(٥).

٢- ما استدللتم به من أن الدية تجب فيما يؤلم، فمردود بأن في نتف الشعر ونزعه أو إتلافه من أصله أيضاً ألم.

الترجيح:

مما سبق يبدو - والله أعلم - أن مذهب من قال بوجوب الدية هو الراجح لقوة أدلتهم.

(١) المحلى ٤٣٣/١٠.

(٢) بداية المجتهد ٤٢٢/٢.

(٣) المحلى ٤٣٣/١٠.

(٤) المغني ٥٩٧/٩.

(٥) المبسوط ٧٣/٢٦، الهداية ١٨٠/٤، البنائة ١٤٣/١٠.

فروع:

- ١- لا قصاص في شيء من الشعور التي ذكرنا، لأن إتلافها إنما يكون بالجناية على محلها وهو غير معلوم المقدار فلا تمكن المساواة فيه فلا يجب القصاص فيه^(١).
- ٢- إن عاد الشعر قبل أخذ الدية سقطت ديته، وإن عاد بعد أخذ الدية ترد للجاني^(٢).
- ٣- في الحاجبين الدية كاملة وفي أحدهما نصف الدية، وفي الأهداب الدية كاملة وفي أحدها ربع الدية^(٣).
- ٤- إن بقي من شعر اللحية أو بقي من شعر غيره من الشعور الثلاثة ما لا جمال فيه، فالواجب دية كاملة لأنه أذهب المقصود منه، ولأن جنايته ربما أوجبت لإذهاب الباقي لزيادته في القبح على ذهاب الكل^(٤).
- وفي قول يلزمه الدية بقسطه وقيل تجب فيه حكومة لأنه لا مقدر فيها^(٥).
- ٥- في الشارب حكومة إن لم يعد لأنه لا مقدر فيه^(٦).
- ٦- لا حكومة في إزالة شعر الإبط والعانة^(٧).

(١) المغني ٥٩٨/٩ ، الشرح الكبير ٦١٣/٨ .

(٢) كشاف القناع ٣٨/٦ ، المغني ٥٩٨/٩ .

(٣) الكافي ٩٨/٤ ، المبدع ٣٨٩/٨ ، منار السبيل ٣٤٦/٢ .

(٤) كشاف القناع ٣٨/٦ ، الشرح الكبير ٦١٣/٨ .

(٥) المبدع ٣٩٠/٨ .

(٦) كشاف القناع ٣٨/٦ ، منار السبيل ٣٥٢/٢ .

(٧) نهاية المحتاج ٣٢٦/٧ .

الخاتمة:

أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

- ١- أن شعر الإنسان طاهر سواء كان حياً أو ميتاً وسواء كان الشعر متصلاً أو منفصلاً.
- ٢- إذا كانت اللحية كثيفة لا يجب غسل ما تحتها من البشرة ويجب غسل ما استرسل من اللحية
- ٣- إذا كانت اللحية خفيفة لا تستر ما تحتها من البشرة فيجب غسل الشعر و البشرة.
- ٤- إذا كان شعر اللحية خفيفاً لا يستر البشرة وبعضة كثيفا يستر البشرة، فإن كان الكثيف متفرقا بين أثناء الخفيف لا يمتاز منه ولا ينفرد عنه، فيلزمه إيصال الماء إلى جميع الشعر والبشرة معا، وإن كان الخفيف متميزاً منفرداً عن الكثيف فالواجب أن يغسل ما تحت الخفيف دون الكثيف.
- ٥- المجزئ في مسح الرأس في الوضوء مسح بعض الرأس.
- ٦- لا يجب على المرأة نقض شعرها في الحيض أو في الجنابة، كما لا يجب عليها إيصال الماء إلى باطن الضفائر و الذوائب.
- ٧- يكره للرجل أن يصلي وثوبه أو كفه مشمر، أو كان رأسه معقوصاً أو مردوداً شعره تحت عمامته، و الكراهة تنزيهية.
- ٨- القدر الذي يتعلق به وجوب الفدية هو إذا حلق المحرم مابه إمطة الأذى بحيث يكون ظاهراً على كل الرأس، أي إذا حلق حلقاً يكاد يكون كاملاً يسلم به الرأس من الأذى، لأنه هو الذي يماط به الأذى.

٩- يجرئ التقصير في التحلل من الإحرام، ويلزم المحرم تقصير جميع رأسه، ولا يلزم تتبع كل شعرة، لأن فية مشقة كبيرة، بل يكفي تقصير جميع جوانب الرأس مجموعة أو مفرقة، ولا يكفي الربع أو ثلاث شعرات.

١٠- يحرم على من أراد أن يضحي أن يأخذ من شعره أو ظفره في العشر من ذي الحج.

١١- تجب الدية في إتلاف الشعر إذا لم ينبت.

وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع:

- ١ - إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٢ - أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٣ - أحكام القرآن، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٤ - الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، ط١، دار الجنان، بيروت-لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٥ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٦ - الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي، ط١، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٧ - الأصل، أبو عبد الله محمد بن حسن الشيباني، صححه و علق عليه: أبو الوفا الأفغاني، (د.ط)، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي-باكستان، (د.ت).
- ٨ - الإقناع، موسى الحجاوي المقدسي، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف السبكي، (د.ط)، دار الطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (د.ت).
- ٩ - الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، (د.ط)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (د.ت).
- ١٠ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ط١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ١١ - إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض بن موسى بن عياض، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، ط١، دار الوفا للطباعة والنشر، جمهورية مصر العربية - المنصورة، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ١٢ - الأم، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، صححه: محمد زهري النجار، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٣٣٩هـ-١٩٧٣م.
- ١٣ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: حامد الفقي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

- ١٤- الأوسط، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: د. أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، ط١، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ١٥- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين إبراهيم بن نجيم، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ١٦- بحر المذهب: عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٩ فقه شافعي.
- ١٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ط٤، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- ١٩- بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد بن محمد الصاوي، (د.ط)، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٢٠- البناية في شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني تصحيح: محمد عمر الرامفوري، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٢١- البيان والتحصيل، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: د. محمد حجي، (د.ط)، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ٢٢- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزليعي، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د.ط).
- ٢٣- تنمة الإبانة، أبو سعيد عبد الرحمن المعروف بالمتولي، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٠ فقه شافعي.
- ٢٤- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د.ت).
- ٢٥- تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
- ٢٦- تكملة المجموع، محمد نجيب المطيعي، (د.ط)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان (د.ت).
- ٢٧- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي العسقلاني، تصحيح: السيد عبد الله هاشم اليماني، (د.ط)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
- ٢٨- التلخيص على المستدرك، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، مطبوع مع المستدرك للحاكم، (د.ط)، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د.ت).

- ٢٩- تهذيب الإمام ابن قيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد حامد الفقي، (د. ط.)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د. ت.).
- ٣٠- التهذيب في فقه الإمام الشافعي، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٤م.
- ٣١- الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان، (د. ط.)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، (د. ت.).
- ٣٢- الجامع لإحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ط ٣، دار القلم، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ٣٣- جواهر الإكليل شرح العلامة خليل، صالح عبد السميع الآبي، (د. ط.)، دار الفكر، (د. ت.).
- ٣٤- حاشية الإقناع، الشيخ إبراهيم الباجوري، مطبوع مع الإقناع للشرييني، (د. ط.)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د. ت.).
- ٣٥- حاشية رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ط ٢، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د. ت.).
- ٣٦- حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، محمد بن أحمد بن يوسف الرهوني، (ط ١)، المطبعة الاميرية ببولاق، ١٣٠٦هـ.
- ٣٧- حاشية الصفتي على شرح ابن تركي علي العشماوي، يوسف بن سعيد بن إسماعيل الصفتي، (د. ط.)، المكتبة الثقافية، بيروت-لبنان، (د. ت.).
- ٣٨- حاشية العدوي على الخرشي، علي العدوي، مطبوع بها مش الخرشي على مختصر خليل، (د. ط.)، دار صادر، (د. ت.).
- ٣٩- الحاوي من أوله حتى نهاية غسل الجمعة والعيد، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: د. راوية بنت أحمد الظهار، ط ١، دار المجتمع، جدة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٤٠- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد الشاشي القفال، تحقيق: د. ياسين أحمد درادكة، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، دار الأرقم، عمان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٤١- الخرشي على خليل، محمد الخرشي المالكي، (د. ط.)، دار صادر، (د. ت.).
- ٤٢- روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، (د. ط.)، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، (د. ت.).

- ٤٣- سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، تصحيح: محمد عبد العزيز الخولي، (د. ط.)، مكتبة عاطف، القاهرة، (د. ت.) .
- ٤٤- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ط.)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٤٥- سنن أبي داود، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د. ط.)، دار إحياء السنن النبوية، (د. ت.) .
- ٤٦- سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٣، دار الفكر، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- ٤٧- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط ١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٧هـ.
- ٤٨- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١٥، المكتبة التجارية الكبرى، مصر-القاهرة، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ٤٩- شرح الزرقاني على موطأ مالك، محمد الزرقاني، (د. ط.)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٣٩٨-١٩٧٨ م.
- ٥٠- شرح الزركشي على مختصر الخرفي، محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: عبد الله الجبرين، (د. ط.)، (د. ن.)، (د. ت.) .
- ٥١- شرح السنه، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، زهير الشاويش، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٥٢- الشرح الصغير، أحمد بن محمد بن أحمد الدردير، مطبوع بهامش بلغة السالك، (د. ط.)، دار الفكر بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٥٣- شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي، ط ٢، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
- ٥٤- الشرح الكبير، عبد الرحمن بن الشيخ أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة، مطبوع مع المغني، (د. ط.) دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د. ت.) .
- ٥٥- شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٥٦- الشرح الممتع على زاد المستقنع، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وتحقيق: د. سليمان أبا الخيل، د. خالد المشيقيح، ط ٣، مؤسسة آسام للنشر، الرياض، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- ٥٧- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، (د. ط.)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د. ت.) .

- ٥٨- شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي، (د. ط)، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، (د. ت) .
- ٥٩- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ٦٠- صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، ط ١، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ٦١- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (د. ط)، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، (د. ت) .
- ٦٢- عارضة الأحوذ بشرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي، (د. ط)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د. ت) .
- ٦٣- العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب، أحمد بن عمر بن محمد المرادي، مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٥٧١ فقه شافعي.
- ٦٤- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، (د. ط)، دار الفكر، (د. ت) .
- ٦٥- عون المعبود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط ٢، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٦٦- الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٦٧- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط ٢، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د. ت) .
- ٦٨- فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافي، مطبوع مع المجموع، (د. ط)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د. ت) .
- ٦٩- الفواكه الدواني، أحمد بن غنيم النفراوي، (د. ط)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.
- ٧٠- قوانين الأحكام الشرعية، محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، طبعة جديدة، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ١٩٧٩م، (د. ت) .
- ٧١- الكافي، موفق الدين عبد الله بن قدامة، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ٧٢- الكافي في فقه أهل المدينة، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: د. محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، ط ٢، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

- ٧٣- كتاب الحج من الحاوي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: د. غازي خصيفان، رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٧٤- كتاب الديات من الحاوي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: عبد الله حليم، رسالة لنيل درجة الدكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٧٥- كتاب الضحايا من الحاوي، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: د. إبراهيم بن علي صندوقجي، ط ١، دار المنار، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ٧٦- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يوسف البهوتي، (د. ط.)، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٧٧- كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، محمد الحسيني الحصري، (د. ط.)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٧٨- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، (د. ط.)، دار صادر، بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٧٩- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن مفلح، (د. ط.)، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٩٨٠م.
- ٨٠- المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي، ط ٣، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- ٨١- مجمع الأنهر، عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بدامادا أفندي، (د. ط.)، دار إحياء التراث العربي، (د. ت.) .
- ٨٢- المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي، (د. ط.)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٨٣- المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، (د. ط.)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د. ت.) .
- ٨٤- مختصر خليل، خليل بن إسحاق المالكي، تصحيح: أحمد نصر، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٨٥- مختصر الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، ط ١، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٨٦- المدونة، الإمام مالك بن أنس، رواية سحنون، (د. ط.)، دار الفكر، (د. ت.) .
- ٨٧- المستدرک على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د. ت.) .
- ٨٨- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، ط ٢، بيروت، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- ٨٩- مسند الإمام الشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

- ٩٠- مصنف بن أبي شيبة، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: عبد الخالق الأفغاني، ط ٢، الدار السلفية، الهند، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٩١- مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب عبد الحمن الأعظمي، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٩٢- معالم السنن، حمد بن محمد الخطابي، المكتبة العلمية، ط ٢، بيروت-لبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٩٣- المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة، (د.ط.)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
- ٩٤- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (د.ط.)، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، (د.ت) .
- ٩٥- مغني المحتاج، محمد الخطيب الشربيني، (د.ط.)، دار الفكر، بيروت-لبنان، (د.ت) .
- ٩٦- المقتضب، محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، (د.ط.)، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث العربي، القاهرة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٩٧- المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة، محمد بن أحمد بن رشد، طبعة جديد عن الطبعة الأولى، دار صادر بيروت، (د.ت) .
- ٩٨- الممتع في شرح المقنع، زين الدين المنجي التتوخي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الملك ابن دهيش، ط ١، دار خضر، بيروت-لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٩٩- منار السبيل، إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان، تحقيق: زهير الشاويش، ط ٤، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ١٠٠- المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، سليمان بن خلف الباجي، ط ١، مطبعة السعادة، مصر، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ١٣٣١هـ.
- ١٠١- المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي الشيرازي، ط ٢، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.
- ١٠٢- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالخطاب، ط ٢، دار الفكر، بيروت-لبنان، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
- ١٠٣- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، (د.ط.)، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٩٧٣م.
- ١٠٤- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، أحمد بن حمزة الرملي، (د.ط.)، المكتبة الإسلامية، (د.ت) .

١٠٥- الهداية شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر المرغيناني، الطبعة الأخيرة، المكتبة الإسلامية، (د. ت).

١٠٦- الوسيط في المذهب، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. علي القرّة داغي، ط ١، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر، بغداد، (د. ت).

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

بيان مكة المكرمة بشأن الإرهاب وقرارات الدورة السابعة عشرة

أبيض

بيان مكة المكرمة

بشأن: التفجيرات والتهديدات الإرهابية

أسبابها - آثارها - حكمها الشرعي - وسائل الوقاية منها

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد ،
وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (التفجيرات والتهديدات الإرهابية: أسبابها - آثارها - حكمها الشرعي - وسائل الوقاية منها) وقد قدمت فيه أبحاث قيمة. شخصت هذا الداء الوبيل وحذرت مما ينجم عنه من الفساد العريض والشر المستطير وأوضحت حكمه في شرع الله بالقواطع من الكتاب والسنة والحكمة والتعليل ، ووصفت العلاج الناجع لقطع دابره ، وقلع نبتته الخبيثة من مجتمعات المسلمين.

وقد عرضت ملخصات لهذه الأبحاث من قبل مقدميها ، وجرت حولها مناقشات مستفيضة أكدت الحاجة إلى بيان حكم الشرع المطهر فيه لعموم المسلمين أفراداً وجماعات ودولاً وشعوباً ، ولغير المسلمين من مفكرين ومنظمات وهيئات ودول.

والمجلس إذ يدرك - بألم بالغ وحزن عميق - خطورة آثار الأعمال الإرهابية والتفجيرات التدميرية في البلدان الإسلامية بخاصة ، وفي أقطار العالم وأممه بعامة، وما خلفته من ضحايا بشرية بريئة ، ومآس إنسانية خطيرة ، وإتلاف للأموال التي بها قوام حياة الإنسان، ودمار في المرافق والمنشآت ، وتلويث للبيئة التي ينتفع بها الإنسان والحيوان والطيور.

وإذ يذكر المجلس ببيان مكة المكرمة بشأن الإرهاب الصادر عنه في دورته السادسة عشرة التي عقدت في مكة المكرمة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق ٥-١٠/١/٢٠٠٢م.

وما اشتمل عليه من بيان لتحريمه وتجريم مرتكبيه في شريعة الإسلام ، وشجب واستتكار لما يلبس به المغرضون والحاقدون من ربطه بدين الإسلام

واتهامه به زوراً وبهتاناً، فإنه يقرر إصدار هذا البيان باسم " بيان مكة المكرمة بشأن التفجيرات والتهديدات الإرهابية " .

وذلك وفق ما يلي:

أولاً: إن الإرهاب مصطلح ، لم يتفق دولياً على تعريف محدد له ، يضبط مضمونه ويحدد مدلوله .

لذا فإن مجلس المجمع يدعو رجال الفقه والقانون والسياسة في العالم إلى الاتفاق على تعريف محدد للإرهاب تنزل عليه الأحكام والعقوبات ، ليتحقق الأمن وتقام موازين العدالة ، وتسان الحريات المشروعة للناس جميعاً ، وينبه المجلس إلى أن ما ورد في قول الله تعالى : ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال : ٦٠] .

يعني إعداد العدة من قبل المسلمين ليخافهم عدوهم ، ويمتنع عن الاعتداء عليهم وانتهاك حرمتهم ، وذلك يختلف عن معنى الإرهاب الشائع في الوقت الحاضر .

ويشير المجمع في هذا الصدد إلى ما ورد في بيان مكة الصادر عن المجمع بأن الإرهاب : هو العدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغياً على الإنسان في دينه ، ودمه ، وعقله ، وماله ، وعرضه ، ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق ، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق ، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد ، يقع تنفيذاً لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس ، أو ترويعهم بإيذائهم ، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأموال العامة أو الخاصة ، أو تعريض أحد الموارد الوطنية ، أو الطبيعية للخطر فكل هذا من صور الفساد في الأرض التي نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عنها ، قال تعالى: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص : ٧٧] .

ثانياً: إن عدم الاتفاق على تعريف محدد للإرهاب اتخذ ذريعة إلى الطعن في أحكام قطعية من أحكام الشريعة الإسلامية ، كمشروعية الجهاد والعقوبات البدنية من حدود وتعزيرات وقصاص ، كما اتخذ ذريعة لتجريم من يدافع عن دينه وعرضه وأرضه ووطنه ضد الغاصبين والمحتلين والطامعين ، وهو حق مشروع في الشرائع الإلهية ، والقوانين الدولية .

ثالثاً: استتكار إصاق تهمة الإرهاب بالدين الإسلامي الحنيف - دين الرحمة والمحبة والسلام - ووصم معتقيه بالتطرف والعنف ، فهذا افتراء ظالم تشهد بذلك تعاليم هذا الدين وأحكام شريعته الحنيفية السمحة ، وتاريخ المسلمين الصادق النزيه . قال تعالى مخاطباً نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال عز من قائل: ﴿ أَلَمْ نَكْتُبْ أَنزِلْنَاكَ إِلَيْكَ لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ، وقال: ﴿ إِبْرَاهِيمَ: ١ ، ٢ ﴾ وقال: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٩] ، وقال: ﴿ خذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٩] ، وقال: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٢٨] . وقال صلى الله عليه وسلم : " بعثت بالحنيفية السمحة " وقال لأصحابه : "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين " رواه البخاري في صحيحه ، وقال : " يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا " متفق عليه ، وقال: " إن الله رفيق يحب الرفق ، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه " رواه مسلم في صحيحه ، وقال : " إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ، ولا نزع من شيء إلا شانه " وقال : " من يحرم الرفق يحرم الخير كله " رواهما مسلم .

رابعاً: لوجود الغلو والإرهاب في بعض المجتمعات الإسلامية أسباب عديدة ومتنوعة ، قد توجد جميعها في بيئة معينة أو زمن معين ، وقد تختلف باختلاف البيئات والأزمان ، منها ما يعود إلى المنهج العلمي ،

كالتأويل واتباع المتشابه ، أو إلى النهج العملي ، كالتعصب ونحوه ، وتحديد الأسباب ومعالجتها ، عمل علمي يجب أن يتوافر عليه مختصون ، يدرسون الواقع عن علم ، فلا تكون الأقوال ملقاة على عواهنها ، وقد لحظ المجلس كثرة الخلط في الكتابات عن أسباب الغلو والإرهاب ، مما يستدعي دراستها بعلم ورشد ووضع السبل لمعالجتها ، ويرى المجلس في مقدمة هذه الأسباب :

١- اتباع الفتاوى الشاذة والأقوال الضعيفة والواهية ، وأخذ الفتاوى والتوجيهات ممن لا يوثق بعلمه أو دينه ، والتعصب لها . مما يؤدي إلى الإخلال بالأمن وشيوع الفوضى وتوهين أمر السلطان ، الذي به قوام أمر الناس وصلاح أمور معاشهم وحفظ دينهم .

٢- التطرف في محاربة الدين وتناوله بالتجريح والسخرية والاستهزاء والتصريح بإبعاده عن شؤون الحياة ، والتغاضي عن تهجم الملحدين والمنحرفين عليه وتنقصهم لعلمائه أو كتبه ومراجعته وتزهيدهم في تعلمه وتعليمه .

٣- العوائق التي تقام في بعض المجتمعات الإسلامية في وجه الدعوة الصادقة إلى الدين الصحيح النقي المستند إلى الكتاب والسنة وأصول الشرع المعتمدة على وفق فهم سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة المعبرين .

٤- فإن التدين فطرة فطر الله عباده عليها ، ولا غنى لهم عنه ، فمتى حرموا من العلم بالدين الصحيح والعمل به تفرقت بهم السبل وتلقفوا كل خرافة وتبعوا كل هوى مطاع وشح متبع .

٥- الظلم الاجتماعي في بعض المجتمعات ؛ وعدم التمتع بالخدمات الأساسية ، كالتعليم والعلاج ، والعمل ، أو انتشار البطالة وشح فرص العمل ، أو تدهور الاقتصاد وتدني مداخيل الأفراد ، فكل ذلك من أسباب التذمر والمعاناة ، مما قد يفضي إلى ما لا تحمد عقباه من أعمال إجرامية .

٥- عدم تحكيم الشريعة الإسلامية في بلاد غالبية سكانها من المسلمين ،

وإحلال قوانين وضعية محلها مع وفاء الشريعة بمصالح العباد وكمالها في تحقيق العدالة للمسلمين وغيرهم ممن يستظل بظلها ، ويتمتع برعايتها ، كيف لا وهي شرع الله الذي ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤٢] .

٦- نزعة التسلط وشهوة التصدر التي قد تدفع ببعض المغامرين إلى نشر الفوضى وزعزعة أمن البلاد ، تمهيداً لتحقيق مآربهم غير آبهين بشرع ولا نظام ولا بيعة.

خامساً: آثار الإرهاب:

إن أعمال الإرهاب عدوان على النفس والمال وقطع للطريق وترويع للآمنين ، بل وعدوان على الدين ، حيث تصور الدين بأنه يستبيح حرمة الدماء والأموال، ويرفض الحوار، ولا يقبل حل المشكلات والنزاعات مع مخالفه بالطرق السلمية ، كما يصور المسلمين بأنهم دمويون ويشكلون خطراً على الأمن والسلم الدوليين، وعلى القيم الحضارية وحقوق الإنسان، وهذا يؤدي إلى أضرار ومفاسد تنعكس على مصالح الأمة الإسلامية الأساسية، وتعوق دورها الرائد في نشر السلام والأمن وتبليغ رسالة الإسلام للناس، وحماية حقوق الإنسان ، وتضر في نفس الوقت بعلاقات المسلمين السياسية والاقتصادية والتجارية والثقافية والاجتماعية مع غيرهم من الشعوب، وتضيق على الأقليات الإسلامية التي تقيم في دول غير إسلامية وتعزلهم سياسياً واجتماعياً وتضر بهم اقتصادياً ، سواء أكان هؤلاء مواطنين في هذه الدول ، أم وافدين إليها لدراسة أو تجارة أو سياحة أو سفارة أو مشاركة في المؤتمرات والمحافل الدولية.

سادساً: الحكم الشرعي في الأعمال الإرهابية من تخريب وتهديد وتفجيرات:

الأعمال الإرهابية التخريبية من تفجير للمنشآت والجسور والمساكن الأهلة بسكانها الآمنين معصومي النفس والمال من مسلمين وغيرهم ممن

أعطوا العهد والأمان من ولي الأمر بموجب موثيق ومعهاهدات دولية ، وخطف الطائرات والقطارات وسائر وسائل النقل وتهديد حياة مستخدميها وترويعهم وقطع الطرق عليهم وإخافتهم وإفزاعهم ، هذه الممارسات ، تشمل على عدد من الجرائم المحرمة التي تعتبر في شرع الإسلام من كبائر الذنوب وموبقات الأعمال ، وقد رتب الشارع الحكيم على مرتكبيها المباشرين لها والمشاركين فيها تخطيئاً ودعماً مالياً وإمداداً بالسلاح والعتاد وترويجاً إعلامياً يزينها ويعتبرها من أعمال الجهاد وصور الاستشهاد ، كل ذلك قد رتب الشارع عليه عقوبات رادعة كفيلة بدفع شرهم ودرء خطرهم ، والاقتصاص العادل منهم ، وردع من تسول له نفسه سلوك مسلكهم، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [المائدة: ٣٣].

سابعاً: وسائل الوقاية من التطرف وما ينجم عنه من أعمال الإرهاب والتخريب

١- المبادرة إلى إزالة الأسباب المؤدية للجريمة ، والعمل على إحقاق الحق وإبطال الباطل ، والاحتكام إلى شرع الله تعالى وتطبيقه في مختلف شؤون الحياة ، فلا شرع أوفى ولا أكمل منه في جلب مصالح العباد ودفع المفسد عنهم ، ولا أرفق منه ولا أقوم بالعدل ولا أرحم " ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠].

٢- بيان فداحة الضرر العام والخاص الذي يصيب الدولة والأمة والمجتمع والأفراد من جراء أعمال العنف والتخريب والتدمير.

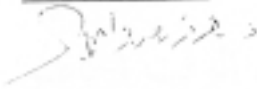
٣- التربية الواعية الهادفة المخطط لها من أهل العلم والصالح والخبرة، ووضع منهاج عملي واضح سهل ميسر لتحقيق ذلك.

٤- تحرير المصطلحات الشرعية وضبطها بضوابط واضحة ، وذلك كمصطلح الجهاد، ودار الحرب ، وولي الأمر ، ما يجب له وما يجب عليه والعهود : عقدتها ونقضها .

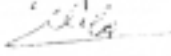
نسأل الله - عز وجل - أن يحمي بلاد المسلمين وأجيالهم من كل سوء.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سميتش



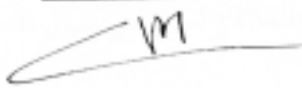
د. محمد رشيد راغب قباني



محمد سالم بن عبد الواد



د. محمد الحبيب بن الخوجة



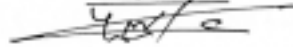
د. الصديق محمد الأمين الضريب



محمد نقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

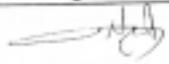
د. عبد الكريم زيدان



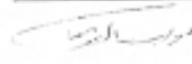
محمد بن عبدالله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الرحيلي

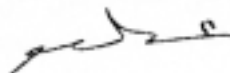


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زابن المزوقي

ايض

وسائل معالجة الفكر المنحرف

ايض

القرار الأول بشأن وسائل معالجة الفكر المنحرف

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ،
نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فإن المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي ، تدارس في دورته السابعة عشرة المنعقدة في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ما ورد في الخطاب القيم الموجه من خادم الحرمين الشريفين ، الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود إلى العلماء المجتمعين في دورة المجمع ، حيث أشار إلى مخاطر الانحراف الفكري ، التي حدثت بسبب الجهل بأحكام الإسلام لدى بعض شباب الأمة ، وبعد البحث والمناقشة في ذلك توصل المجمع إلى ما يلي :

أولاً: اعتبار كلمة خادم الحرمين الشريفين وثيقة من وثائق الدورة ، ورفع شكرهم وتقديرهم له حفظه الله على اهتمامه بأعمال المجمع وبشؤون المسلمين.
ثانياً: أن الانحراف ووقوع حوادث إرهابية من بعض المسلمين راجع في معظمه إلى :

(أ) الجهل بأحكام الشريعة الإسلامية ، واستغلال ذلك في تجنيد عدد من شباب الأمة ، ضمن عصابات البغي والإجرام والإفساد في الأرض ، انطلاقاً من مفاهيم استحلّت تكفير المسلمين واستباحة دمائهم .

(ب) ضعف العلاقة بين العلماء الثقات وبعض الشباب ، الذين لم يجدوا الرعاية والعناية التربوية الكافية ، فانساقوا مع الغلاة من الناس واتخذوا من الفكر المنحرف منهجاً .

(ج) تعدد مظاهر الانحراف عن دين الله ، وخاصة في بعض وسائل الإعلام ، مما أحدث في نفوس البعض ردة فعل ، جعلتهم يغالون في

التفكير ، ويجنحون عن الإسلام وعمّا تضمنه من الحث على الود والمحبة والتواصل والتعاون والتسامح والرفقة والرحمة بين المسلمين.

وقد لاحظ المجمع أن سلوك هذه الفئة من الناس ، وما قامت به من أعمال وجرائم إرهابية أسهم في تشويه صورة الإسلام في المجتمعات الأخرى ، وقد زادت في انتشار الصورة المغلوطة عن الإسلام جهود حثيثة بذلتها مؤسسات معادية للنيل من الإسلام وأهله ، مستفيدة من ضعف جهود المسلمين في نشر الإسلام والدفاع عنه.

ورغبة من المجمع في معالجة هذا التحدي ، واستجابة من أعضائه لدعوة معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ، للبحث عن وسائل عملية لمواجهته ، فإن المجمع يقرر :

أولاً: حث رابطة العالم الإسلامي في الإسراع في تكوين ملتقى العلماء الذي وجه به خادم الحرمين الشريفين في خطابه للمجمع ، وحسب قرار المؤتمر الإسلامي العام الرابع الذي عقدته الرابطة ، وإعداد برنامج مناسب لأعماله وأهدافه في معالجة القضايا والنوازل التي تحل بالمسلمين.

ثانياً: حث الرابطة على الإسراع في تأسيس الهيئة العالمية للتسيق بين المنظمات الإسلامية الكبرى ، ووضع النظم الخاصة بها وفق ما قرره المؤتمر الإسلامي كذلك.

ثالثاً: إقامة لقاء عاجل تنظمه رابطة العالم الإسلامي ، تشارك فيه مجامع الفقه الإسلامي ومجامع البحوث الإسلامية والمتخصصون في الشريعة ، لتدارس ما جد من قضايا في حياة المسلمين ، يتم خلاله:

- ١- الاتفاق على ميثاق بشأن الإفتاء ، ومعالجة الفتاوى الفردية في قضايا الأمة.
- ٢- تحديد المصطلحات والتعريفات الشرعية ودلالاتها لإزالة اللبس الحاصل بشأنها لدى بعض الناس ، في مثل : (جماعة المسلمين - الطائفة المنصورة - دار الإسلام - دار الحرب - الولاء والبراء - الجهاد - الحوار - حقوق ولي الأمر وواجباته).

وطباعة ذلك في كتاب وتعميمه بين المسلمين .

٣- تكوين لجنة تحضيرية لهذا اللقاء في الرابطة بالتشاور مع المجامع والهيئات المختصة في ذلك .

رابعاً: عقد مجموعة من الندوات المتخصصة في التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في المناطق التي تزداد الحاجة إليها في العالم الإسلامي وأماكن الأقليات المسلمة ، مما يسهم في معالجة التحديات الداخلية والخارجية .

خامساً: دعوة الحكومات الإسلامية إلى الاهتمام بتطبيق أحكام الإسلام في حياة شعوبهم .

سادساً: حث وسائل الإعلام الإسلامية على التقيد بالسمت الإسلامي فيما تعرضه أو تنشره والبعد عن عرض ما يخدش حياء المسلم، ويثير الفتنة بين المسلمين ، أو يكون سبباً في الغلو ورد الفعل لدى الشباب ، ومطالبتها بالإسهام في معالجة التحديات التي تواجه الأمة .

سابعاً: دعوة علماء الأمة لتقوية الصلة مع الشباب والناشئة من أبناء المسلمين ، وتفتيحهم بما يلزمهم من أمور الدين ، دونما إفراط أو تفريط .

ثامناً: دعوة وزارات التعليم في مختلف البلدان الإسلامية لتضمين مناهج التعليم ما يربط الطلبة بأحكام الإسلام الصحيحة ، والتي تنبذ الفكر المنحرف والتطرف والغلو في الدين .

تاسعاً: دعوة مجامع الفقه والكتليات الشرعية للتعاون في تيسير ما يحتاج إليه أبناء المسلمين من الفقه الإسلامي بغية تحصينهم من الشذوذ الفكري والانحراف السلوكي والثقافي .

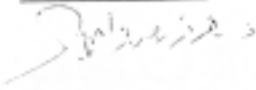
عاشراً: مطالبة علماء الأمة بإعداد البحوث والدراسات التي تعالج الفكر المنحرف والغلو في الدين ، ودعوة الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي للإسهام في تكليف عدد من الباحثين المتخصصين لإنجاز البحوث المطلوبة .

حادي عشر: دعوة المثقفين المسلمين إلى المشاركة في البرامج الإعلامية

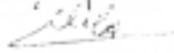
التي تسهم في معالجة مشكلات الشباب في الثقافة والفكر وغير ذلك ، ولاسيما برامج الحوار التي تهدف إلى إبعاد فكر الغلو والانحراف عن المجتمع.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سريش



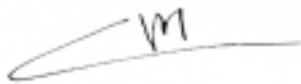
د. محمد رشيد راغب قباني



محمد سالم بن عبدالدود



د. محمد الحبيب بن الخوجة



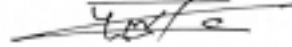
د. الصديق محمد الأمين الضريب



محمد تقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

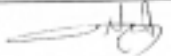
د. عبد الكريم زيدان



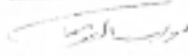
محمد بن عبدالله السيل



د. عبد الستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الرحيلي

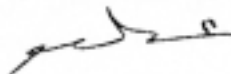


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زابين المرزوقي

التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر

ايض

القرار الثاني بشأن موضوع: التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر) . وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع ، والمناقشات التي دارت حوله، تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو : قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها ، على المستورق بثمان آجل ، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمان حاضر ، وتسليم ثمنها للمستورق .

وبعد النظر والدراسة ، قرر مجلس المجمع ما يلي:

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأُمُور الآتية :

- ١- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً ، سواء أكان الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة .
- ٢- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض الشرعي اللازم لصحة المعاملة .

٣- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها ، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل . وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء ، والذي سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة. فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه ، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه ، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن ، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تسويق الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها ، وهذا لا يتوافق في المعاملة المبينة التي تجربها بعض المصارف.

ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة امتثالاً لأمر الله تعالى . كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا ، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. محمد رشيد راغب قباني	د. مصطفى سرجش	د. نصر فريد محمد واصل
		د. نصر فريد محمد واصل
د. الصادق محمد الأمين الضرب	د. محمد الحبيب بن الحوجة	محمد مظلوم بن عبد اللودود
		
محمد بن عبدالله السيل	د. عبد الكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		(سافر قبل التوقيع)
د. وهب مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زاین المرووقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ
		مع التوقيع على القرار، أنا المقامر سكرتير العام

ايض

الخلايا الجذعية

ايض

القرار الثالث بشأن موضوع: الخلايا الجذعية

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ؛ نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (الخلايا الجذعية) وهي خلايا المنشأ التي يخلق منها الجنين ، ولها القدرة - بإذن الله - في تشكل مختلف أنواع خلايا جسم الإنسان ، وقد تمكن العلماء حديثاً من التعرف على هذه الخلايا وعزلها وتتميتها ، وذلك بهدف العلاج وإجراء التجارب العلمية المختلفة .. ومن ثم يمكن استخدامها في علاج بعض الأمراض ، ويتوقع أن يكون لها مستقبل وأثر كبير في علاج كثير من الأمراض والتشوهات الخلقية ، ومن ذلك بعض أنواع السرطان ، والبول السكري ، والفشل الكلوي والكبد ، وغيرها .

ويمكن الحصول على هذه الخلايا من مصادر عديدة منها :

- ١- الجنين الباكر في مرحلة الكرة الجرثومية (البلاستولا) وهي الكرة الخلوية الصانعة التي تنشأ منها مختلف خلايا الجسم ، وتعتبر اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب هي المصدر الرئيس ، كما يمكن أن يتم تلقيح متعمد لبيضة من متبرعة وحيوان منوي من متبرع للحصول على لقحة وتتميتها إلى مرحلة البلاستولا ، ثم استخراج الخلايا الجذعية منها .
- ٢- الأجنة السقط في أي مرحلة من مراحل الحمل .
- ٣- المشيمة أو الحبل السري .
- ٤- الأطفال والبالغون .

٥- الاستنساخ العلاجي، بأخذ خلية جسدية من إنسان بالغ ، واستخراج نواتها ودمجها في ببيضة مفرغة من نواتها ، بهدف الوصول إلى مرحلة البلاستولا ، ثم الحصول منها على الخلايا الجذعية.

وبعد الاستماع إلى البحوث المقدمة في الموضوع وآراء الأعضاء والخبراء والمختصين ، والتعرف على هذا النوع من الخلايا ومصادرها وطرق الانتفاع منها ، اتخذ المجلس القرار التالي:

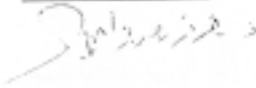
أولاً: يجوز الحصول على الخلايا الجذعية وتتميتها واستخدامها بهدف العلاج أو لإجراء الأبحاث العلمية المباحة ، إذا كان مصدرها مباحاً ، ومن ذلك - على سبيل المثال - المصادر الآتية :

- ١- البالغون إذا أذنوا ، ولم يكن في ذلك ضرر عليهم .
 - ٢- الأطفال إذا أذن أولياؤهم ، لمصلحة شرعية ، وبدون ضرر عليهم .
 - ٣- المشيمة أو الحبل السري ، وبإذن الوالدين .
 - ٤- الجنين المسقط تلقائياً أو لسبب علاجي يجيزه الشرع ، وبإذن الوالدين .
- مع التذكير بما ورد في القرار السابع من دورة المجمع الثانية عشرة ، بشأن الحالات التي يجوز فيها إسقاط الحمل .
- ٥- اللقائح الفائضة من مشاريع أطفال الأنابيب إذا وجدت وتبرع بها الوالدين مع التأكيد على أنه لا يجوز استخدامها في حمل غير مشروع .
- ثانياً: لا يجوز الحصول على الخلايا الجذعية واستخدامها إذا كان مصدرها محرماً ، ومن ذلك على سبيل المثال:

- ١- الجنين المسقط تعمداً بدون سبب طبي يجيزه الشرع .
- ٢- التلقيح المتعمد بين ببيضة من متبرعة وحيوان منوي من متبرع .
- ٣- الاستنساخ العلاجي .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سريش



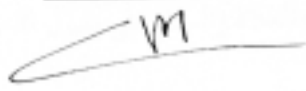
د. محمد رشيد راغب قباني



محمد سالم بن عبدالدود



د. محمد الحبيب بن الحوجة



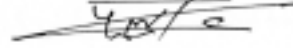
د. الصديق محمد الأمين الضريب



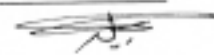
محمد نقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

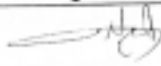
د. عبد الكريم زيدان



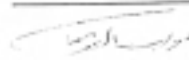
محمد بن عبدالله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبة مصطفى الزحيلي

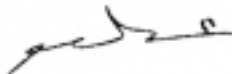


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زابن الموزوقي

ايض

**حكم استعمال الدواء المشتمل
على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل
أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد**

ايض

القرار الرابع

بشأن حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين ، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على رسول الله ؛ نبينا محمد ،
وعلى آله وصحابه ومن والاه . وبعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين ، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة ؛ كالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض) وقدمت فيه بحوث قيمة ، وكان مما اشتملت عليه هذه البحوث ما يلي:

١- يراد بالهيبارين : مادة تنتجها خلايا معينة في الجسم ، وتستخلص عادة من أكباد ورنثات وأمعاء الحيوانات ، ومنها البقر والخنزير .

أما الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض فيهيأ من الهيبارين العادي بالطرق الكيميائية المختلفة .

وهما يستخدمان في علاج أمراض مختلفة ، كأمرض القلب والذبحة الصدرية ، وإزالة الخثرات الدموية ، وغيرها .

٢- أن عملية استخلاص الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض من الهيبارين العادي تتم بطرق كيميائية ينتج عنها مركبات جديدة مختلفة في خواصها وصفاتها الفيزيائية والكيميائية عن الهيبارينات العادية ، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالاستحالة .

٣- أن استحالة النجاسة إلى مادة أخرى مختلفة عنها في صفاتها وخواصها كتحول الزيت إلى صابون ونحو ذلك ، أو استهلاك المادة بالتصنيع وتغير الصفات والذات ، تعد وسيلة مقبولة في الفقه الإسلامي للحكم بالطهارة

وإباحة الانتفاع بها شرعاً.

وبعد المناقشات المستفيضة من المجلس للموضوع ، وما تقرر عند أهل العلم ، وما تقتضيه القواعد الشرعية من رفع الحرج ودفع المشقة ، ودفع الضرر بقدره ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما مشروع ، قرر المجلس ما يأتي:

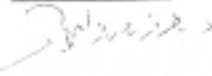
١- يباح التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض عند عدم وجود البديل المباح الذي يغني عنه في العلاج ، أو إذا كان البديل يطيل أمد العلاج.

٢- عدم التوسع في استعماله إلا بالقدر الذي يحتاج إليه ، فإذا وجد البديل الطاهر يقينا يصار إليه عملاً بالأصل ، ومراعاة للخلاف .

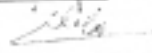
٣- يوصي المجلس وزراء الصحة في الدول الإسلامية بالتنسيق مع شركات الأدوية المصنعة للهيبارين ، والهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض على تصنيعه من مصدر بقري سليم.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد وإميل



د. مصطفى سويتش



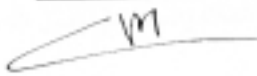
د. محمد رشيد والحب قباني



محمد سالم بن عبدالودود



د. محمد الحبيب بن الحوجة



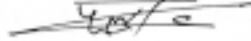
د. الصديق محمد الأمين الضريب



محمد تقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

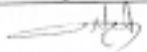
د. عبد الكريم زيدان



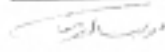
محمد بن عبدالله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرطبي



د. دوحه مصطفى الزحلي

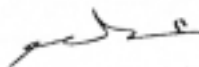


رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للجمع الفقهي



د. صالح بن زامن المزروعي

ايض

أمراض الدم الوراثية

ايض

القرار الخامس بشأن موضوع: أمراض الدم الوراثية

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (أمراض الدم الوراثية) ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطبية للراغبين في الزواج ، واستمع إلى البحوث المقدمة في الموضوع من بعض أعضاء المجلس والمختصين .

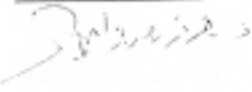
وبعد العرض والمناقشة المستفيضة من قبل أعضاء المجلس والباحثين والمختصين ، اتخذ المجلس القرار التالي:

أولاً: إن عقد النكاح من العقود التي تولى الشارع الحكيم وضع شروطها، ورتب عليها آثارها الشرعية، وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع؛ كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز.

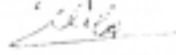
ثانياً: يوصي المجلس الحكومات والمؤسسات الإسلامية بنشر الوعي بأهمية الفحوص الطبية قبل الزواج ، والتشجيع على إجرائها ، وتيسير تلك الفحوصات للراغبين فيها ، وجعلها سرية لا تنفّس إلا لأصحابها المباشرين.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سريتش



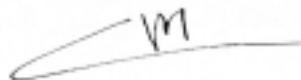
د. محمد رشيد راغب قباني



محمد سالم بن عبدودود



د. محمد الحبيب بن الحوجة



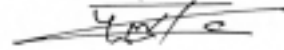
د. الصديق محمد الأمين الضريب



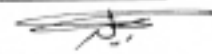
محمد نقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

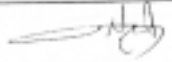
د. عبد الكريم زيدان



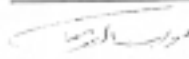
محمد بن عبدالله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الزحيلي

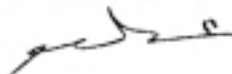


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زابن الموزوقي

بشأن توصيات ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية

ايض

القرار السادس بشأن توصيات ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ التي توافقها الفترة من ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، اطلع على البيان الختامي والتوصيات الصادرة عن (ندوة : مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية) التي عقدتها الأمانة العامة للمجمع ، في الفترة من ٢٥-٢٧/١١/١٤٢٣هـ التي توافقها الفترة من ٢٨-٣٠/١/٢٠٠٣م حيث استعرض المشاركون في الندوة جهود المملكة العربية السعودية المتواصلة للتخفيف من آثار الزحام ، وأشادوا برعاية المملكة لمواكب الحجيج ، وعنايتها بهم ، ومتابعتها لشؤونهم ، وحرصها على راحتهم ، وتوفير الأمن لهم ، وحمايتهم ، وحل المشكلات التي تواجههم في حجهم ، وتقديم الخدمات لهم ، مما يعينهم على أداء حجهم في يسر وسهولة ، وكانت المحاور التي تمت مناقشة المشكلة من خلالها :

أولاً: بيان أسباب الزحام في الحج.

ثانياً: عرض الحلول العملية والفنية لمعالجة مشكلات الزحام في الحج والتخفيف من آثارها .

ثالثاً: العناية بإرشاد وفود الحجيج وتنقيفهم وتوجيههم بالتوجيه الصحيح الذي يساعدهم على أداء مناسكهم على الوجه الشرعي الصحيح .

رابعاً: تعاون المؤسسات والحملات الداخلية والخارجية المشاركة في الحج في ذلك .

خامساً: تعاون وسائل الإعلام مع الجهات المسؤولة عن الحج في إرشاد الحجاج .

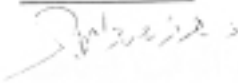
وإذ سُرَّ أعضاء المجمع مما انبثق عن هذه المحاور من توصيات ، فإنهم

يسجلون الشكر والتقدير للأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي ،
وللباحثين والفنيين والمهندسين الذين شاركوا في الندوة ، ويعربون عن
تأييدهم للتوصيات التي تضمنها البيان الختامي الصادر عن الندوة ، لما فيها
من قيمة نافعة تعين على تيسير أمور الحج لقاصدي هذا البلد الحرام ،
ويرون أن فيها نفعاً عظيماً لحجاج بيت الله الحرام ، وفيها حلول موفقة
لمعالجة المشكلات التي تعرض لهم في أثناء أداء نسكهم .

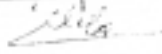
وتقديرًا من أعضاء المجمع للجهود العظيمة التي بذلتها المملكة في
تذليل مصاعب الحج ، فإن المجمع يسجل الشكر والتقدير لما بذلته المملكة
من جهود منذ عهد الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود - رحمه
الله - إلى عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود
- حفظه الله - في سبيل راحة ضيوف الرحمن ، وتهيئة الأسباب لذلك ،
وتوسعة الحرمين الشريفين ، وإنشاء الطرق وشق الأنفاق وبناء الجسور ،
وتهذيب الجبال ، والتحسين الكبير في الإسكان والخدمات والتقدم في
المواصلات والاتصالات ، وغير ذلك من الخدمات والإنجازات الرائدة
النافعة لحجاج بيت الله الحرام ، نسأل الله أن يبارك في الجهود ، وأن
يسدد الخطى إنه سميع مجيب .

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سويش



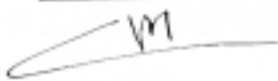
د. محمد رشيد راغب قباي



محمد سالم بن عبد الوود



د. محمد الحبيب بن الحوجة



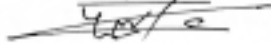
د. الصادق محمد الأمين الضير




محمد تقي الحماني

(سافر قبل التوقيع)

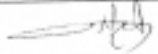
د. عبد الكريم زيدان



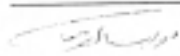
محمد بن عبدالله السيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



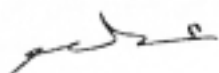
د. وهبة مصطفى الرجيلي



رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي



نائب الرئيس



الأمين العام للجمع الفقهي



عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زابين المرزوقي

ايض

قرار بشأن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم

ايض

القرار السابع بشأن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

فبناءً على ما ورد إلى سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية رئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي من معالي وزير الإعلام بالمملكة العربية السعودية برقم م/و/٤٨٤٤/٨ وتاريخ ١٤/١١/٢٢هـ والمحال إلى معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي برقم ٢/٢٨٠٩ وتاريخ ١٤٢٣/٣/٩هـ بشأن بيان الموقف الشرعي من كتاب (الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم) لمؤلفه سعد عبد المطلب العدل ، وطلب سماحته عرض الكتاب على مجلس المجمع .

اطلع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من ١٩-٢٣ شوال عام ١٤٢٤هـ الذي يوافق ١٣-١٧ ديسمبر عام ٢٠٠٣م على الكتاب المذكور ، الذي زعم فيه مؤلفه أن فواتح السور المبتدأة بحروف مقطعة وبعض الألفاظ في القرآن ليست عربية ، وإنما هي كلمات أعجمية مستمدة من اللغة المصرية القديمة ؛ (الهيروغليفية) ، وأنه سعى في كتابه المذكور إلى بيان معانيها بالحدس من خلال تلك اللغة، كما اطلع على التقرير المقدم عنه من عضو مجلس المجمع فضيلة الشيخ الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد .

والمجلس إذ يستكر هذه الجرأة على كتاب الله عز وجل بالقول فيه بغير علم ولا هدى ولا اتباع ، ويعجب أشد العجب من صدور مثل هذا القول ممن ينتسب للإسلام، ويقرأ القرآن بلسانه العربي المبين الذي نزل به من عند الله، يؤكد أن ما اشتمل عليه هذا الكتاب إنما هو محض تخريصات وفرضيات لا تستند إلى أساس علمي صحيح ، ولم يسلك الكاتب في محاولة

إثباتها منهجاً علمياً قوياً وإنما اكتفى بتوهمها ، ثم عول في إثباتها على الحُدس والتخمين في موضع لا يصح القول فيه إلا ببينة وبرهان، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣] وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٨]

وما جاء به الكاتب واشتمل عليه كتابه قول على الله بغير علم، مخالف لنصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأئمة التفسير والأثر، قال تعالى: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣] وقال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [١٩٣] عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]. وقال تعالى: ﴿حَمَّ﴾ [١] نَزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ [فصلت: ١ - ٣] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] ويقول مخاطباً المصطفى صلى الله عليه وسلم: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧].

فهذه النصوص وغيرها صريحة في الدلالة على أن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، وهي لغة المصطفى صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

وإن مما يترتب على قول الكاتب أن يكون بعض القرآن نزل بلغة لا يفهمها النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحابته ، بل لم يهتد إلى معناها إلا بعد أربعة عشر قرناً من الزمان ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

ولقد أجمع المفسرون منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم على عربية هذه الألفاظ - ولم يرد ولو على قول ضعيف - أن هذه الألفاظ ليست عربية، وإنما اختلف القول عنهم : هل هي من المكنون الذي استأثر الله بعلمه، وذلك من حيث العلم الكلي بحقيقة معناها؛ أم أنها من المعلوم الذي يمكن فهمه، وذكروا وجوهاً كثيرة لبيان المراد منها، وليس فيها أن هذه كلمات

ليست عربية ، كما يزعم هذا الكاتب المجازف . وإذا كان من المتشابه فإنه - كما قال الإمام الشافعي وغيره - : " لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو خبر من الصحابة أو إجماع العلماء " قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم - في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه الترمذي - : "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار" وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي أو الاجتهاد فيه من غير أصل . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لما سئل عن معنى آية لا يعلمها : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم. وهذا الذي قال به الكاتب وهو ليس من المتخصصين لا في الشريعة الإسلامية ، ولا في اللغة المصرية القديمة قول لا يصح ، حتى إنه لجأ إلى تغيير نصوص القرآن بتبديل النطق بها ، ليتوافق مع دعواه في عجمة هذه الألفاظ ، وتحديد المعنى الذي يريده ، وليثبت عجمة اللفظ والمعنى لنصوص من الكتاب المحكم.

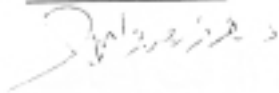
وقد خطأه المتخصصون في اللغة المصرية القديمة ، وقالوا : إنه تجراً ووظف ألفاظاً خاطئة لخدمة فكرته .

ثم إن الكاتب لم يتورع - في سياق المعاني المبتدعة التي أتى بها - أن يمس جناب المصطفى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حين وصفه بالشاك المرتاب الذي يميل بهواه أو يميل به الهوى، وغير ذلك من الألفاظ الفاسدة التي وردت في مواضع متكررة من الكتاب ، وفيها استهانة بشخص النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

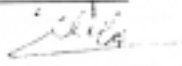
وإن المجلس ليدعو الكاتب إلى التوبة النصوح والبراءة مما كتبه وجادل به . كما ينبه المجلس إلى أنه لا يجوز لأحد من المسلمين أفراداً أو جماعات أو مؤسسات أن يتبنى هذا الكتاب وأمثاله لا بالنشر ولا بالتقريظ والتأييد حتى لا يغتر به عوام المسلمين والله ولي التوفيق ،،،

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سويش



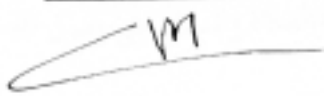
د. محمد رشيد راغب قباني



محمد سالم بن عبدالدود



د. محمد الحبيب بن الخوجة



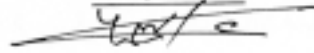
د. الصديق محمد الأمين الضريب



محمد تقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

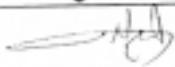
د. عبد الكريم زيدان



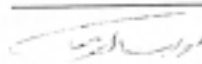
محمد بن عبدالله السبيل



د. عبدالمستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



د. وهبه مصطفى الرحيلي

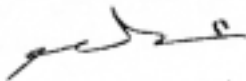


رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس



د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي



د. صالح بن زاین المرزوقي

الفتاویٰ

أبيض

فتوى شرعية في الدخان

إعداد

د. الشيخ عكرمة سعيد صبري
المفتي العام للقدس والديار الفلسطينية
خطيب المسجد الأقصى المبارك
القدس

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

توطئة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فمن الأمور التي استفحلت في مجتمعا - في الوقت الحاضر - مشكلة التدخين، ووقف الفقهاء - سابقاً - في حيرة من أمر الدخان، لعدم وجود أبحاث تستقصي حقيقته، فأفتوا بأن الدخان تعتريه الأحكام الخمسة: أي يكون واجباً، ومستحباً، ومباحاً، ومكروهاً، وحراماً - فصدرت فتاوى غامضة لعدد من العلماء المسلمين في وقت لم يكن العلم الحديث مستوفياً دراساته وأبحاثه حول الدخان.

أما وأن الأطباء والكيميائيين والمتخصصين في الصحة العامة في العالم قد اكتملت أبحاثهم عن الدخان - في هذه الأيام - توجب على العلماء المسلمين إعادة النظر في تحقيق المناط^(١) بالنسبة للدخان، ليصدروا حكماً شرعياً واضحاً وسليماً، وتحقيق المناط أمر ضروري ولازم لكل مفت حين إصدار فتواه. وبعد الوقوف على تحقيق المناط (أي تفهم الواقع الجديد) يستدل العلماء بالنصوص الشرعية (الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة) ويرون مدى مطابقة المشكلة المستحدثة على النصوص الشرعية، لاستتباط الحكم الشرعي لهذه المشكلة. وعلى علماء المسلمين - اليوم - أن يتجرؤوا في مجابهة الناس بالحقيقة، وذلك بإعطاء حكم شرعي واضح وصريح في مشكلة التدخين ليكون الناس على بينة من أمرهم، وإن استحال

(١) تحقيق المناط هو: الوقوف على حقيقة الأشياء التي يراد إعطاء حكم شرعي فيها، وتعريف آخر هو: النظر في حقيقة الشيء الذي يراد تطبيق الحكم عليه، فالعالم أو المفتي لا يستطيع أن يفتي في مشكلة غامضة أو مسألة معقدة أو قضية حادثة إلا بعد أن يقف على تحقيق مناطها، أي بعد أن يتفهمها على حقيقتها وهذا لا يتسنى إلا بعد الاستعانة بذوي الاختصاص كل في مجاله.

التدخين بين الناس - وبين بعض العلماء أيضاً - لا يمنعنا من توضيح الحكم الشرعي في الدخان.

سائلين المولى عز وجل أن يلهمنا السداد والرشاد وإصابة الرأي.

والله ولي التوفيق، وهو نعم المولى ونعم النصير.

الفصل الأول

حقائق عن الدخان^(١)

أصل الدخان:

شجرة الدخان (التبغ) حديثة العهد إذ يرجع انتشارها في العالم بعد اكتشاف أمريكا^(٢) وكان الهنود الحمر الأمريكيون يستعملونها قرب مدينة (تباكو) ثم نقلها الأوروبيون عنهم وانتشرت انتشاراً سريعاً في أوروبا، ومنها إلى بلاد الشرق.

مركبات الدخان:

تبين بعد التحليل الكيماوي للدخان بأنه يحوي على مائتين مادة كيماوية، منها مواد سامة، مثل: النيكوتين، السيانييد وحامضه، القطران، البيوتان، الأمونيا، الأيدروجين المكبرت، حامض الكبريتيك، كبريتات الرصاص، أول أوكسد الكربون، ثاني أكسيد الكربون، والفينول من مشتقات حامض الكربوليك، ومن التحليل تبين أن اثنتي عشرة مادة من مركبات الدخان تسبب الإصابة بالسرطان بمختلف أنواعه (سرطان الرئة، الفم، الحنجرة، المريء، المعدة، الأمعاء، المثاني).

طرق استعماله:

- تستعمل نبتة التباكو (التبغ) بعدة طرق منها:
- استعمالها بواسطة الأنف، وهو ما يطلق عليه السعوط أو النشوق.
- استعمالها عن طريق الفم بالتدخين: إما بالسيجارة، أو النارجيلة، أو القصبة التي تعرف بالغليون.
- هناك استعمال ثالث شديد الخطورة عن طريق المضغ بالأسنان.

(١) أي فهم الواقع الجديد الذي لم يرد ذكره في كتاب الله ولا في سنة رسوله لأن شجرة الدخان اكتشفت في أمريكا في أوائل القرن السادس عشر للميلاد وهي الآن تزرع في معظم بلاد العالم.

(٢) اكتشفت أمريكا من قبل الأسبانيين عام ١٤٩٢م (أي في أواخر القرن الخامس عشر).

هذه أشهر طرق استعمال التدخين في العالم، وأكثرها انتشاراً عن طريق التدخين بواسطة السيجارة، فأطلق على شجرة التبako لفظ (الدخان).

أضرار الدخان:

إن الدخان - بمختلف أشكاله - ضار صحياً بإجماع أطباء العالم قاطبة لاحتوائه على مادة (النيكوتين) وهي من أشد أنواع السموم فتكاً وقتلاً، فهي مادة قاتلة أشد من مادة (الزرنيخ) فنقطة واحدة من مادة النيكوتين تكفي لقتل أرنب إذا حقنت في جلده، كما أنها كافية لقتل الإنسان، ونقطتان منها كفيلتان لقتل قط أو كلب، ولو وضعت خمس نقط من هذه المادة في الجمل لقتلته. وتفيد الإحصاءات أن المدخن يبلع أو يستوعب ٩٠٪ من النيكوتين الذي تحويه السيجارة، وأن كل نفخة توازي مليغراما من الحقن في العضل. أما السبب في عدم موت الإنسان مباشرة لأن جزءاً من مادة النيكوتين يحترق أثناء التدخين، ولأن هذه المادة تدخل في جسم الإنسان ببطء فتعمل على قتله تدريجياً وتفيد الإحصاءات العلمية أيضاً أن كل مائة أوقية من أوراق التبغ المجفف تحوي أوقيتين من النيكوتين ومن أخطر طرق الانتحار في الصين تجرع النقيع الخارج من أركيلة التبغ لاحتوائه على كمية من النيكوتين.

وبالرغم أن بعض الأطباء يدخنون إلا أنهم أثبتوا بأن مضار التدخين كثيرة، وأنه يسبب كثيراً من الأمراض التي منها: إصابة المدخن بالتهاب الحلق واللوزتين، وبمرض (الغلصمة)^(١) فلا يتمكن المدخن من ابتلاع الطعام، وبالكحة يصحبها بلغم أسود، وبالحشرجة في التنفس، وبالنزلة الصدرية، والانفيزما^(٢) والالتهاب الرئوي، والسل الرئوي، والسرطان الرئوي. ومنها: تورم الشفتين، وضعف الشهية للطعام وخاصة حين الإفطار، وسوء الهضم بسبب التهاب أعضاء المعدة، وأن المصاب بالقرحة لا مجال

(١) الغلصمة قطعة صغيرة مستديرة اللحم توجد في آخر اللهاة في الجزء الخلفي من سقف الحلق.
(٢) الانفيزما هي انقطاع التنفس بحيث يتمكن المصاب من ادخال الاكسجين إلى الرئة ولكنه لا يتمكن من اخراج ثاني اكسيد الكربون وهذا المرض لا يصاب به الا المدخنون.

لشفائه مادام مدخناً، كما أن التدخين يؤدي إلى سرطان الفم، والحنجرة، والمرىء، والمعدة، والأمعاء.

ومنها: أن الدخان يضر بالأوعية الدموية حتى تصاب بداء تصلب الشرايين الذي يؤدي أحياناً إلى الفالج، كما يؤدي إلى تقليص الأوعية الدموية فيرتفع الضغط الشرياني، والدخان يسبب مرض البيرغر وهو تصلب الشرايين في الأطراف (الأيدي والأرجل) وهذا المرض لا يصيب إلا المدخنين، كما يؤدي إلى تشميع الكبد.

ومنها: زوال رونق الأسنان حيث يصير لونها أصفرًا مسوداً، ثم فسادها والاضطراء لخلعها مما يؤدي إلى التقليل من التمتع بلذة الطعام، بالإضافة إلى الرائحة النتنة من الفم والأنف، وأن الدخان لا يقاوم تسوس الأسنان - كما يتوهم الناس - لأن التسوس ليس جرثومة وإنما هو عبارة عن تعفن ناتج عن مواد عضوية تتحلل إلى عناصر كيماوية وتسبب هلاك الأسنان، وأن الدخان - في الحقيقة - يساعد على هلاك الأسنان بتأثير مركباته.

ومن مضاره: ضعف البصر، وتكدير صفاء العين، بسبب هياج الأعصاب، وأنه يؤثر على حاستي الشم والذوق، وأن التدخين قد يؤثر على الحيوانات المنوية للرجل كما يضعف من قوة الغريزة الجنسية لديه.

أثر التدخين على القلب؛

إن مفعول التبغ يؤثر على القلب ويؤدي إلى مرض خاص يطلق عليه الأطباء اسم (قلب التبغ) نسبة إلى التبغ الذي يبتلى به القلب، وجميع الذين اعتادوا التدخين بمقادير كبيرة مصابون به، والمصاب بهذا المرض يدق قلبه بسرعة زائدة حيناً، ثم يتوقف فجأة عن الدق مرة أو مرتين، ثم يدق ببطء ويكون تنفس المدخن قصيراً فينصح هواة الألعاب الرياضية باجتئاب الدخان، وتوصل الأطباء لدى تشريحهم لجثث أصحابها من المدخنين بأن الشرايين الصغيرة قد تضخمت جدرانها، وأن جيوب الهواء الموجودة في الرئة قد دمرت، وأن المدخنين معرضون للإصابة بنوبات قلبية أكثر بثلاث مرات من غير المدخنين.

أثر التدخين على القوى العقلية:

إن الدخان يحدث تخديراً للمخ وللأعصاب، فهو يؤثر سلباً على التفكير وعلى الذاكرة، ويقلل من النشاط - بشكل عام - واتضح أن الذين يدخنون بطيئاً الفهم بالنسبة للذين لا يدخنون، ويتوهم بعض المدخنين بأن التدخين يزيد في النشاط ويجعل الإنسان قادراً على مزاولة الأعمال، وهذا توهم خاطئ لأن الذي يحصل فعلاً أن مادة النيكوتين السامة الموجودة في الدخان تنبه الأعصاب وتهيجها، وليس هذا قوة ونشاطاً.

أثر التدخين على النساء:

إن التدخين له آثار سلبية مضاعفة على النساء، فبالإضافة لما ذكر من الأمراض، فالمرأة معرضة لأمراض أخرى لها علاقة بالأنوثة من حيث: العادة الشهرية، والحمل، والولادة، والرضاع، فالتدخين يؤدي إلى اضطراب في الحيض أو انقطاعه أحياناً، ويؤدي إلى إجهاض الحامل. وإن ولادة النساء المدخنات عسيرة ومؤلمة وطويلة الأجل، وإن النيكوتين وأكسيد الكربون يتسربان إلى دم الجنين الذي لا تستطيع المشيمة - الواقية للجنين - من منع تسرب هاتين المادتين الضاريتين، كما أن وزن الجنين عند الولادة ينقص كثيراً عن وزن غيره من أولاد غير المدخنات، وهكذا يولد الطفل بدم متسمم كما أن مادة النيكوتين تدخل في تكوين الحليب لدى المرأة المرضع ومن ثم تنتقل هذه المادة للطفل الرضيع وأن النساء اللواتي يشغلن في مصانع التبغ ومعامل السجاير يصبن - أحياناً - بالعقم وذلك لتأثير مادة النيكوتين على الغدد ذوات الإفراز الداخلي في الأعضاء الجنسية.

التدخين والأضرار المادية:

والأضرار المادية الناجمة عن التدخين واضحة لا تخفى على أحد والملاحظ أن المدخن يتكبد أموالاً طائلة من أجل أن يشبع رغباته وحاجات جسمه الذي اعتاد على مادة النيكوتين وغيرها من المواد السامة وفي أغلب الأحيان يكون مصروف المدخن على حساب نفقات عائلته وأولاده. فلو رأينا إنساناً يحرق ديناراً فماذا سنحكم عليه؟ الجواب: سنقول عنه: سفيه أو مجنون، فكيف فيمن يحرق الدنانير عن طريق التدخين؟

الفصل الثاني

الدخان والنصوص الشرعية

بعد دراسة الحقائق الرئيسية المتعلقة بالدخان نجد عدداً من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة لها علاقة به، فمن هذه النصوص الشرعية:

الآيات الكريمة:

- قال سبحانه وتعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. والخبائث ما أضرت بالعقل أو بالجسم أو بالمال. والدخان مضر بالأمور الثلاثة جميعها، فهو من أشد أنواع الخبائث كما هو واضح وخاصة لدى المدخنين فيدخل الدخان في حكم الحرمة.
- قال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ [النساء: ٢٩]. لقد أنعم الله على الإنسان بالجسم وأمره بالمحافظة عليه واعتبر التعدي عليه جريمة يعاقب الشرع عليها والآية الكريمة تنهى عن قتل النفس، فقتل النفس حرام شرعاً، والمدخن الذي يعلم أن الدخان مركب من مواد سامة ويستمر في تدخينه فكأنه قتل نفسه خاصة وأن المدخن يسمع أو يشاهد عدداً من المدخنين قد أصيبوا بأمراض سرطانية وبأمراض خطيرة أخرى ناجمة عن التدخين وماتوا على أثرها فكأن المدخن يصر على قتل نفسه.
- قال رب العالمين: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]. في هذه الآية الكريمة نهى الله عن الإسراف وهو بذل المال في طرق غير مشروعة فالمال الذي ينفق في سبيل الدخان يعتبر إسرافاً لأن الدخان شيء ضار وفيه أنواع من السموم، وفي كثير من الأحيان يضيق المدخن على عائلته في الإنفاق نتيجة شرائه للدخان فالدخان أوقعه في محذور آخر من الناحية المالية.

الأحاديث الشريفة:

- روت الصحابية أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها قالت: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر^(١) والمفتر: ما أدى إلى تفتير في الأعصاب وضعف في الأعضاء وهذا ما ينطبق على الحشيش والكوكايين والأفيون والدخان مع تفاوت في التأثير المباشر ولدى استعراضنا لآراء الأطباء حول الدخان فأنهم يجمعون على أن الدخان مفتر، فيقع في دائرة المنهي عنه ويضبط لفظ (مفتر) بضم حرف الميم وتسكين حرف الفاء وكسر حرف التاء أو بضم حرف الميم وفتح حرف الفاء وتضعيف حرف التاء بحركة الكسر.

- عن الصحابي أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من تردى من جبل وقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسّ سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم، خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»^(٢) لقد صرح الحديث الشريف إلى أن من يشرب أو يتجرع مادة سامة قاتلة وأدى ذلك إلى هلاكه (وفاته) فإنه يعتبر منتحراً وأن مصيره في الآخرة بالكيفية التي مات فيها ومن المعروف بداهة أن الدخان يشمل على مواد سامة وأن الذي يدخن فإنه يقوم بعملية انتحارية بطيئة لاستنشاقه أو بلعه هذه المواد.

- عن الصحابي أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويكره لكم ثلاثاً فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولاة الله أمركم ويكره لكم^(٣)) قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة

(١) أخرجه الامام احمد في مسنده وابو داود في سننه عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها .

(٢) متفق عليه عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه .

(٣) أي ان الله يكره لكم الامور الثلاثة الواردة في الحديث الشريف وإذا كره الله شيئاً يعني انه محرم علينا .

المال^(١) هذا وأن إضاعة المال تشمل الإنفاق في الأمور المحرمة كالقمار وشرب الخمر مهما بلغ مقدار المصاريف وكذلك شراء السم لقتل الإنسان نفسه أو غيره في إضاعة للمال وإذا عرفنا أن السم من مركبات الدخان فشراء الدخان يكون مضيعة للمال التي حرمها الله سبحانه وتعالى ونهى عنها الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يدرى المدخن أن المال مال الله والناس مستخلفون فيه وقد أمروا بالمحافظة عليه وإنفاقه بالطرق المشروعة.

- لقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم بشكل عام عن إيذاء الناس والإضرار بهم بقوله (من آذى مسلماً فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله)^(٢) والمعروف أن المدخن يؤذي غيره برائحة التدخين الكريهة فيدخل ضمن النص العام. ويمكن قياس المدخن على من يأكل الثوم والبصل في كراهة حضوره الجمعة والجماعات ومجالس الناس فقد روى الشيخان في صحيحهما عن جابر رضي الله عنه مرفوعاً (من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا وليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته)^(٣) والاعتزال يفيد الكراهة التحريمية كما قال بذلك جمهور الفقهاء.

هذه طائفة من النصوص الشرعية (الآيات الكريمة والأحاديث النبوية) تعطينا جواباً شافياً في حكم الدخان.

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه والإمام أحمد في مسنده عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه.
(٢) رواه الطبراني عن الصحابي الجليل أنس بن مالك رضي الله عنه وورد لفظ (آذني) بدلاً من (آذاني) والمعنى واحد.

(٣) متفق عليه عن الصحابي الجليل جابر بن عبد الله رضي الله عنهما

أبيض

الفصل الثالث

رأي بعض العلماء في التدخين

لقد تعرض فحول علماء المسلمين إلى الدخان وعرضوه على كتاب الله وسنة رسوله وأصدروا الفتاوى المتعددة الدالة على تحريم الدخان وقد استعنا بتحضيراتهم الراقية وآرائهم القيمة للاستئناس بها .
ومن هؤلاء العلماء :

١- الشيخ محمد العيني من فقهاء الحنفية فقد أوضح لتحريم الدخان أربعة وجوه :

- كونه مضرراً للصحة وقد قرر الأطباء ذلك وكل ما يضر بالجسم يحرم استعماله .

- كونه من المخدرات وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر .

- كون رائحته الكريهة تؤذي الناس الذين لا يستعملونه وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إيذاء الناس بالرائحة الكريهة فقال (من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا وليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته) .

- كونه اسرافاً إذ ليس فيه نفع مباح بل فيه الضرر المحقق .

٢- الشيخ النجم الغزي - من فقهاء الشافعية - وقد ورد في فتواه (يدعي شارب التتن أنه لا يسكر وإن سلم له فإنه مفتر وهو حرام لحديث أحمد عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر) ثم قال في فتواه (وليس من الكبائر تناول المرة أو المرتين بل الإصرار عليه يكون كبيرة كسائر الكبائر وقد ذكر بعض العلماء أن الصغيرة تعطى حكم الكبيرة بواحد من خمسة أشياء الإصرار عليها

والتهاون بها وهو الاستخفاف وعدم المبالاة بفعلها والفرح والسرور بها والتفاخر بها بين الناس وصدورها عن عالم أو ممن يقتدى به). الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد عبدالوهاب من فقهاء الحنابلة فقد قال في الدخان (... وبما ذكرنا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكلام أهل العلم يتبين تحريم التتن الذي كثر استعماله في هذا الزمان وصح بالتواتر عندنا والمشاهدة إسكاره في بعض الأوقات خصوصاً إذا أكثر منه أو تركه يوماً أو يومين لا يشربه ثم شربه فإنه يسكر ويزيل العقل...).

٣- الشيخ خالد بن أحمد من فقهاء المالكية وقد أفتى بقوله (لا تجوز أمانة من يشرب التتباك ولا يجوز الاتجار به...).

وهناك حشد من العلماء ممن صرحوا بتحريم الدخان على اختلاف أشكاله وممن هؤلاء أبو الحسن المصري الحنفي، عبدالله أبا بطين، أحمد السنهوري الحنبلي، إبراهيم اللقائي المالكي، أبو الغيث القشاش المالكي، عبد الملك العصامي وتلميذه محمد بن علان شارح كتاب رياض الصالحين، إبراهيم بن جمعان وتلميذه أبو بكر الأهدل، عمر البصري، ومحمد البرزنجي المدني الشافعي، وعيسى الهادي الحنفي، محمد خواجه، ومكي بن فروخ.

ومن العلماء المعاصرين: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، وعبد الرزاق عفيفي، ومحمد بن إبراهيم آل الشيخ، وعبد اللطيف آل الشيخ، وعبد المهيم أبو السمح، وصالح بن عبد العزيز آل منصور، وعبد العزيز بن باز، ويوسف القرضاوي، وإبراهيم محمد سرسيق، وحامد البيتاوي وغيرهم.

وهناك كثير من العلماء ممن صرحوا بتحريم الدخان غير أن أصواتهم قد خنقت في مهدها لعدم وجود حماية لهم، ولأن الباطل مستند إلى قوى شريرة تحول دون إظهار الحق في أي مجال من مجالات الحياة، ولأن الدخان أخذ في الانتشار حتى أن كثيراً من دول العالم حاولت محاربة التدخين في القرنين السابع عشر والثامن عشر للميلاد إلا أنها يئست من مقاومة التدخين لأن استناد هذه الدول لم يكن مبنياً على الناحية الدينية

ولأن مركبات الدخان مجهولة بالنسبة للناس إلى حد ما ولأن نفوذ شركات الدخان في المجتمع الرأسمالي كان ولا يزال قوياً.

وفي هذه الأيام باشرت الدول والجمعيات الطبية والصحية نشاطاتها من جديد في بيان مضار التدخين لعلها تجد مخرجاً لإقناع الناس في الإقلاع عن التدخين.

أبيض

الخاتمة

الفتوى الشرعية

بتحريم شرب الدخان وما يتعلق به

وبناءً على ما ذكر سابقاً من تحقیقات طبية وآراء فقهية فإننا نقرر ما أفتى به العلماء السابقون من حرمة الدخان وكل ما يتعلق به من شراء وبيع وزراعة واقتناء واستعمال وشرب واشتراك في شركات الدخان.

وفي الوقت الذي نعلن فيه هذه الفتوى ندرك أننا سنواجه بموجه من السخط والاستياء من أصحاب شركات الدخان ومن المتاجرين به ومن المدمنين عليه ولكن موقف العلماء إزاء الدخان يجب أن يحدد وأن رأيهم يجب أن يعلن طارحين الاعتبار الشخصية جانباً لنضع حد للتهرب من المسؤولية وليكون الناس على بينة من أمرهم وليدرك الناس كل الناس أن الإسلام يسعى لسعادتهم وإحيائهم والمحافظة على بنيانهم ومقوماتهم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال : ٢٤].

اللهم فقهننا في الدين وعلمننا التأويل وارزقنا اليقين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبيض

من سير العلماء
سيرة فضيلة الشيخ
عبد الله بن عبد الرحمن البسام

أبيض

ترجمة الشيخ عبد الله البسام

هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد البسام.

وجده (حمد) الذي في آخر هذا النسب هو الذي قدم من بلدة (حرمة) في سدير، إلى مدينة عنيزة في القصيم عام (١٧٥هـ)، واستوطنها هو وذريته من بعده، فال البسام الذين هم سكان عنيزة هم ذرية (حمد) المذكور، ونسب الشيخ محفوظ بالتسلسل إلى (عدنان) جد العرب المستعربة.

ولادته:

ولد في بلدة أسرته مدينة عنيزة، أشهر مدينة في القصيم، وحسب ما اطلعنا عليه في (تابعيته) أن ولادته عام ١٢٤٦هـ.

بلده:

كما تقدم ولد في عنيزة وعاش فيها، وعنيزة مدينة تجاريتها واتصالاتها بالبلدان الخارجية، ولأهل عنيزة رحلات طويلة، وبيوت تجارية كبيرة، وهم في اتصالهم بالعالم الخارجي المؤثر في حياتهم قد نقلوا إلى بلادهم ثقافة تلك البلاد وعلومه وأفكار أهله بالسياسة والاجتماع والعادات المستحسنة، حتى صار لعنيزة في ذلك الزمن طابع متميز عن بقية بلدان نجد، فتجد لديهم العلوم السياسية، والأدبية، والاجتماعية، والمبادئ الطبية، وبعض اللغات الأجنبية، وتجد مجالسهم عامرة بالأدبيات، والتواريخ، والسياسة، والثقافة العامة، مما أدهش السواح الذين يمرونها، ومنهم الأستاذ أمين الريحاني حينما زارها ووجد بها طابعاً متميزاً عن بقية البلدان النجدية التي تجول فيها، فقال عنها: "عنيزة ملكة القصيم، حصن الحرية، ومحط أبناء الأمصار، عنيزة قطب الذوق والأدب، باريس نجد، وهي أجمل من باريس، فليس لباريس نخيل، وليس لباريس منطقة من ذهب النفود، بل هي أجمل

من باريس حين إشرافك عليها؛ لأنها صغيرة وديعة، خلاصة بألوانها، كأنها لؤلؤة في صحن من الذهب مطوق باللازورد، بل قل إنها السكينة مجسدة».

وزاد الريحاني بقوله: «في عنيزة أسر قديمة عريقة النسب والفضل، قد ساح أبنائها في البلدان القصية والأمصار شرقاً وغرباً، فزادتهم السياحة لطفاً واتضاعاً، فرفعوا الضيافة إلى مقام تتفتح عنه أبواب البيوت والقلوب، مما أجد أن الغريب لينسى في هذه البلدة كونه غريباً، فهو يشعر أنه بين أناس ألفوا مثله، وألفوا فوق ذلك إكرام الضيف أيا كان، فيلبي دعواتهم مسروراً شاكراً».

قراءته:

دخل في صباه المبكر كتاب الداعية الإسلامي الشيخ عبد الله بن محمد القرعاوي، حينما فتح له كتاباً لتعليم القرآن الكريم ومبادئ العلوم الشرعية، فكان مع الأطفال الذين خصص لهم حفظ القرآن فقط، فلما سافر شيخه عبد الله القرعاوي عن عنيزة إلى جنوب المملكة العربية السعودية، صار يدرس مع شقيقه (صالح بن عبد الرحمن البسام) على والدهما (عبد الرحمن بن صالح البسام) رحمه الله، فشرعا يتلقيان عليه دراسة القرآن الكريم، وكذلك يدرسان عليه في التفسير، والسيرة النبوية، والتاريخ الإسلامي، والفقه، والنحو.

فكانا يقرآن عليه في تفسير ابن كثير، وفي البداية والنهاية وفي الفقه في كتاب (أخصر المختصرات) للبلباني، وفي النحو في الآجرومية.

وكان والدهما له مشاركة في الفقه والنحو، وأما في التاريخ، والسيرة، والأنساب، والأشعار، والأدب فهو منقح النظير.

وكان والدهما يحثهما على مواصلة الدراسة والحصول على العلم، ويبين لهما فضل العلم وفضل أهله، فحصل منه لهما توجيه وترغيب، وكان يكرر عليهما قوله: " تأتوني علماء أفضل علي من كنوز الأرض " فترغيبه وحثه

لهما هو الحافظ الذي دفعهما إلى التعلم.

وكان عنده مكتبة فيها بعض الكتب ومنها: أسد الغابة في أسماء الصحابة لابن الأثير، وفيها العقد الفريد لابن عبد ربه، وفيها مجمع الأمثال للميداني، وفتوح الشام للواقدي، وفيها من مراجع الفقه والنحو التي ترتفع عن مستواهما فكانا دائمي القراءة.

ثم إن المترجم انخرط في سلك الطلاب الملازمين عند الشيخ العلامة عبد الرحمن الناصر السعدي رحمه الله، فصار يحضر دروسه ولا يفوته منها شيء.

فكان من زملائه الكبار الشيخ سليمان بن إبراهيم البسام، الشيخ حمد بن محمد البسام، الشيخ محمد بن سليمان البسام، الشيخ عبد العزيز بن محمد البسام، الشيخ محمد بن عبد العزيز المطوع، الشيخ محمد بن منصور الزامل، الشيخ عبدالله بن عبد العزيز بن عقيل، الشيخ عبدالرحمن بن محمد المقوشي، الشيخ علي بن حمد الصالحي، الشيخ عبد العزيز بن محمد السلطان.. وغيرهم.

أما زملاؤه على شيخه الذين هم في سنه، فمنهم: الشيخ محمد الصالح العثيمين، الشيخ علي محمد الزامل، الشيخ حمد المحمد المرزوقي، الشيخ عبد العزيز المساعد، الشيخ عبد الله العلي النعيم، الشيخ عبد العزيز العلي النعيم، الشيخ سليمان العبد الله الدامغ، الشيخ عبدالله الصالح الفالح.

وقد جد واجتهد في القراءة على شيخه وعلى زملائه الكبار الذين مر ذكرهم، وحرص على الاستفادة كثيراً، فلم يضع من وقته شيئاً، وهكذا قرأ على شيخه وراجع مع زملائه العلوم الآتية:

١- التفسير، وأكثر ما يقرؤون تفسير الجلالين، وتفسير الشيخ عبد الرحمن السعدي الذي يلقيه على الناس من حفظه.

٢- الحديث، قرأ فيه البخاري، والمنتقى، وبلوغ المرام.

٣- التوحيد، وقرأ فيه كتاب التوحيد، والواسطية، وشرح الطحاوية، وبعض مؤلفات شيخه.

٤- أصول الفقه، قرأ في الورقات، ومختصر التحرير.

٥- الفقه، وقرأ في متن الزاد وشرحه الروض المربع مرات، والمنتهى وحده، والمنتهى مع شرحه، وبعض مؤلفات شيخه الفقهية.

٦- النحو والصرف، قرأ في القطر وشرحه للمؤلف، وألفية ابن مالك عدة مرات، ويراجع شروحهما وحواشييهما.

محفوظاته:

في أثناء قراءته حفظ من أصول العلم ما يلي:

١- القرآن الكريم، فقد حفظه عند والده.

٢- بلوغ المرام.

٣- مختصر المقنع (متن الزاد).

٤- بعض مؤلفات في التوحيد، والفقه.

٥- متن الورقات في أصول الفقه.

٦- القطر في النحو.

٧- ألفية ابن مالك في النحو والصرف.

والمحفوظات الأخيرة - فيما بعد القرآن الكريم - حفظها في أثناء قراءته على شيخه الشيخ عبد الرحمن السعدي، وكانت قراءته على شيخه ابن سعدي قراءة بحث وإمعان وتحقيق وإتقان، فلا يدع مسألة تمر عليه إلا حققها، ومكث في هذه القراءة ثمان سنوات في ملازمة شيخه عبد الرحمن السعدي، ومراجعة كبار تلاميذه، والمذاكرة مع زملائه الذين هم في سنه ممن تقدم ذكر بعضهم.

ومن مشايخه الشيخ سليمان إبراهيم البسام، فهو شيخ له خاص استفاد

منه فائدة كبرى بالفقه، ولازمه بالأسئلة عما يشكل عليه، وبالقراءة عليه في شرح المنتهى.

ومن مشايخه كذلك الشيخ عبد الرحمن المقوشي، وقد استفاد منه كثيراً بالفقه، فإنه يقرأ عليه قراءته على الشيخ عبد الرحمن السعدي قبل حضوره. وأما الشيخ محمد عبد العزيز المطوع، فقد قرأ عليه بالتوحيد كثيراً من شرح الطحاوية، واستفاد منه في اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية، كما أخذ عنه النحو في مختصرات كتبه.

وأما الشيخ عبد الله عبد العزيز بن عقيل والشيخ حمد محمد البسام، فله معهما جلسة بعد صلاة العشاء إلى عدة ساعات من الليل يراجعون فيها دروسهم على الشيخ عبد الرحمن التي ستقرأ غداً في الحديث والفقه والنحو، وحصل من هذه المذاكرة فائدة كبيرة، فأدرك في هذه الفترة إدراكاً أعجب شيخه وزملاءه.

أعماله أثناء دراسته على شيخه عبد الرحمن السعدي؛

كان أصحاب الأحياء في عنيزة يطلبونه من شيخه الشيخ عبد الرحمن السعدي ليؤمهم في مساجدهم في صلاة التراويح والتهجد (القيام) في شهر رمضان، وقراءة الوعظ في ليالي العشر الأخير، فأُم في مسجد حي الخريزة، ومسجد حي الجعيفري، ومسجد حي القاع، ومسجد حي الهفوف، ومسجد حي الجديدة، وهذا المسجد كان ينوب فيه عن إمامه الشيخ إبراهيم الغرير إذا سافر للعلاج في الرياض وفي جدة في صلاة التراويح والصلوات الخمس.

وكان يقرأ في هذه المساجد كتب التفسير وكتب الوعظ، وكان يلقي عليهم دروساً في التفسير من مراجعته وحافظته على طريقة شيخه الشيخ عبد الرحمن السعدي، وقد نالت هذه الدروس استحسان جماعة المسجد، وفيهم طلاب العلم، فالحمد لله على توفيقه.

دار التوحيد:

بعد أن أدرك الشيخ البسام في بلدة عنيزة من العلوم الشرعية والعلوم العربية والعلوم التاريخية، وصار تنميتها يمكن أن يكون من المطالعة والمراجعة، وكان قد فتحت آنذاك دار التوحيد بالطائف، وصار فيها من العلوم ما لم يقرأه عند مشايخه في بلده، فحج عام ١٣٦٥هـ واجتمع مع رئيس الدار وهو الشيخ محمد بن عبد العزيز بن مانع وزاره في منزله بمكة المكرمة وباحثه وناقشه فأعجب الشيخ به وبمحفوظاته، فأشار عليه بالالتحاق بالدار، وقال له إني أحضرت لها عدداً كبيراً من علماء الأزهر المتخصصين بالعلوم الشرعية والعربية والأدبية وغيرها، فاستخار الله تعالى واستأذن من والده ومن شيخه الشيخ عبد الرحمن السعدي، والتحق بدار التوحيد ووجد فيها كبار العلماء من الأزهر فلازمهم ملازمة تامة وصار يلاحقهم بالأسئلة والاستفسارات حتى فيما بين حصص الدروس، وصار يأخذ منهم دروساً خاصة في منازلهم، وقرأ عليهم في المنطق وأدب المناظرة وبعض العلوم الرياضية وغيرها من العلوم التي لم تقرر في دار التوحيد، وكان من أبرز هؤلاء العلماء الشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ محمد حسين الذهبي، والشيخ رياض هلال، والشيخ إبراهيم عيسى، والشيخ عبد الله الصالح الخلفي، والشيخ عبد الله السليمان المسعري، والشيخ محمد عبد الحكيم... وغيرهم ممن لم تشتهر أسماؤهم ولكن علومهم راقية.

وهكذا صار للمترجم في دار التوحيد نشاط علمي؛ فهو:

- ١- درس زملاءه بالدار بالفقه، لأنهم يرونه متميزاً عليهم فيه، وستأتي أسماؤهم ضمن ذكر تلاميذه إن شاء الله.
 - ٢- صار إماماً وخطيباً في جامع العزيزية بالطائف.
 - ٣- شكل طلاب الدار نادياً ثقافياً أدبياً يعقد كل ليلة جمعة، فصار هو أحد أعضائه المؤسسين، مع إلقائه المحاضرات فيه.
- وقد أتم دراسة الدار، وتخرج منها عام ١٣٧٠هـ.

كلية الشريعة واللغة:

التحق بكلية الشريعة وكلية اللغة بمكة المكرمة، وقد ضمت إحداهما إلى الأخرى، فأكمل الدراسة في الكليتين في مدتها المقررة (أربع سنوات).

وكان من مشاهير مشايخه في الكليتين:

١ - الشيخ إبراهيم زيدان في التفسير، ويوصف هذا الشيخ بأنه إمام في التفسير.

٢ - الشيخ محمد أبو شهبه بالتفسير.

٣ - الشيخ عبد العزيز عبد الستار في الحديث.

٤ - الشيخ محمد متولي الشعراوي بالبلاغة والثقافة العامة.

٥ - الشيخ خليل هراس في العقيدة وهو سلفي.

٦ - الشيخ أحمد القط في العقيدة وهو سلفي.

٧ - الشيخ علي جبر بالعقيدة وهو علامة فيه إلا أنه أشعري.

٨ - الشيخ يوسف الضبع في النحو والصرف وهو جيد فيهما جداً.

٩ - الشيخ عبد الخالق عزيمة بالنحو والصرف وهو إمام فيه.

١٠ - الشيخ علي الهندي بالفقه.

وغير هؤلاء من العلماء.

أعماله أثناء دراسته في الكليتين بمكة المكرمة:

١- كلفته رئاسة القضاة بمراقبة الكتب بميناء جدة ليمنع دخول الكتب الضارة بالأخلاق أو العقيدة، فصار يذهب إلى جدة من أجل هذا العمل يومين في الأسبوع.

٢- طلب رئيس القضاة بمكة الشيخ عبد الله بن حسن آل الشيخ من مدير المعارف الشيخ محمد بن مانع أن يرشح من طلاب الكلية ثلاثة ليقوموا

بالتدريس في المسجد الحرام فيما بين المغرب والعشاء، فكان الشيخ البسام أحد المرشحين فصار يلقي دروساً كل ليلة في الحرم، وهذه الدروس تصلح للعامة، وتصلح للخاصة من طلاب العلم، ونالت الاستحسان من المستمعين.

٣- استمر هذا التدريس من عام ١٣٧٢هـ حتى عام ١٤١٧هـ لم ينقطع إلا مدة رئاسته لمحكمة الطائف ثلاث سنين، أو لإجازات يقضيها خارج مكة المشرفة.

وكان الشيخ البسام يحب الفائدة ويجلس من أجلها مع الثقات المسنين ليتلقى عنهم ما لديهم من أخبار، وما عندهم من تجارب، فكان يجالس: الشيخ محمد حسين نصيف وجيه الحجاز، والشيخ محمد سرور الصبان، وسافر معه عدة أسفار يمثلان رابطة العالم الإسلامي حينما كان الشيخ محمد سرور أميناً لها، والشيخ إبراهيم المحمد البسام من أقاربه، والشيخ محمد صالح البسام وهو عمه، والشيخ عبد الرحمن البسام وهو والده، والشيخ سليمان الصالح البسام وهو عمه، الوجيه إبراهيم عبد الرحمن البسام من أقاربه، والعم عبد الرحمن المحمد البسام من أقاربه، والشيخ عبد العزيز المحمد البسام من أقاربه، ومحمد العلي آل عبيد من الرواة الحفاظ، والراوي محمد بن إبراهيم آل معتق.

وكل هؤلاء لهم عناية بالأخبار والتاريخ والأنساب والمترجم استفاد منهم فائدة كبرى، وسجل عنهم أخباراً قيمة في أخبار نجد.

أعماله بعد التخرج:

لما تخرج من الدراسة الجامعية عام ١٣٧٤هـ عمل ما يلي:

أولاً: عين قاضياً في المحكمة المستعجلة الثالثة وقوة المجاهدين، فكان قضاؤه في القضايا الجزئية المستعجلة في أعمال مكة، أما في قوة المجاهدين فتبع قضاءه ثلاثة ألوية: الأولى والثاني والثالث في جميع قضاياهم حتى في القتل، وفي الأحوال الشخصية.

ثانياً: تعين مدرساً رسمياً بالمسجد الحرام فكان يلقي دروساً عامة ودروساً خاصة فيما بين المغرب والعشاء نفع الله بهما، فهي تتسم بالوضوح والموضوعية مما جعلها للعامة والخاصة.

ثالثاً: أسست رابطة العالم الإسلامي فصار عضواً في اللجنة الثقافية، كما صار عضواً في موسم الحج فيها لإلقاء المحاضرات ومقابلة وفودها في مقرها بمكة وفي منى.

رابعاً: لما غاب إمام المسجد الحرام الشيخ عبد المهيمن أبو السمح، كلف بالقيام عنه في صلاة العشاء وصلاة الفجر لمدة ثلاثة أشهر، وأريد منه البقاء إماماً رسمياً فيه ولكنه لم يرغب ذلك؛ لأن الإمامة في المسجد الحرام تتطلب منه مرابطة تامة ومراقبة للوقت، فيشق عليه مع أعماله الأخرى.

خامساً: في أول عام ١٣٨٧هـ ترفع رئيساً للمحكمة الكبرى بالطائف، والترفع والنقل من مجلس القضاء الأعلى الذي كان برئاسة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله تعالى، فما كان من المشرف العام على المسجد الحرام الشيخ عبدالله بن محمد بن حميد رحمه الله تعالى إلا أن استدعاه وأبدى أسفه لبعده عن التدريس في المسجد الحرام، وقال له: إن الحرم سيفقدك وسيفقد دروسك، يعرض بذلك أن يحاول أن يكون مقر عمله القضائي بمكة المكرمة، ولكن الأمر بتعيينه هناك قد نفذ والشيخ عبدالله بن حميد ذلك الوقت ليس في مجلس القضاء، ولما رأى أنه لا أمل في بقائه في مكة زوده بنصائح قيمة لعمله الجديد، ودعا له بالتوفيق.

سادساً: رفع ونقل قاضياً في محكمة تمييز الأحكام الشرعية للمنطقة الغربية التي مقرها مكة المكرمة، وذلك في أول عام ١٣٩١هـ فعاد إلى مكة وإلى دروسه في المسجد الحرام وإلى نشاطه في الرابطة، فمكث عدة سنوات قاضياً، ثم رفع على نائب رئيس محكمة التمييز للمنطقة الغربية.

سابعاً: في عام ١٤٠٠هـ رفع رئيساً لمحكمة التمييز المذكورة وقام بها

- حتى تمت مدة عمله النظامي، ثم مدد له على سنة ثم تقاعد عام ١٤١٧هـ.
- ثامناً: بعد ترفيعه من رئاسة محكمة الطائف إلى قضاء محكمة التمييز بمكة المكرمة شغل بعد النقل إلى الآن المناصب التالية:
- ١ - صار عضواً في المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي.
 - ٢ - صار عضواً في مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.
 - ٣ - صار عضواً في مجلس كبار العلماء في المملكة العربية السعودية.
 - ٤ - صار عضواً في المجلس الأعلى لدار الحديث الخيرية بمكة.
 - ٥ - صار رئيساً للجنة المراقبة الشرعية في هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية.
 - ٦ - صار رئيساً لجمعية المبرة الخيرية بمكة المكرمة.
 - ٧ - صار رئيساً للجمعية الخيرية لمساعدة الشباب على الزواج في مكة المكرمة.
 - ٨ - صار عضواً في اللجنة الشرعية في شركة الراجحي.
 - ٩ - صار عضواً في مجمع الإعجاز العلمي للكتاب والسنة في رابطة العالم الإسلامي.
 - ١٠ - صار عضواً في تحديد المشاعر المقدسة ومحارمها.
 - ١١ - صار عضواً في تحديد الحرم المكي الشريف ووضع أعلامه على حدوده.
 - ١٢ - صار رئيساً للمكتب التعاوني للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات بجدة.
- نشاطاته في الدعوة ونشر العلم:**

- ١ - فقد كان مرجع زملائه في أيام الدراسة في دار التوحيد والكلية بالدروس الفقهية، فهم يعولون عليه فيما يشكل عليهم فيها، وجلس لهم

في دار التوحيد في الفقه يأخذونه عنه.

٢- شرع في التدريس في المسجد الحرام من عام ١٢٧٢هـ حتى الآن ١٤١٧هـ.

٣- شارك في تأسيس النادي الأدبي في دار التوحيد بالطائف، كما شارك في تأسيس ناد أدبي في عنيزة في زمن الصيف وعطلة المدارس إذا عاود للمصيف وكان من أعضائه الأستاذ صالح بن صالح، والشيخ عبدالله العلي النعيم، والأستاذ عبد الله الحلهم، وغيرهم من مثقفي مدينة عنيزة.

٤- كتب في الصحف والمجلات المحلية المقالات الطويلة لتصحيح مفاهيم، أو إبراز فكرة مفيدة، أو الإجابة على أسئلة.

٥- ألف عدة مؤلفات صار لها قبول عند العلماء والقراء سيأتي بيانها إن شاء الله.

٦- ناقش عدة رسائل في جامعة أم القرى للماجستير والدكتوراة، ونالت مناقشته استحسان السامعين وفيهم العلماء والأدباء والمفكرون من مكة وجدة والقاهرة حتى قال بعضهم: إن هذه مناقشة على مستوى رفيع عالمي.

٧- شارك في عدة ندوات تعقدها الرابطة في موسم الحج وشركاؤه في المحاورات فيها هم كبار العلماء والوجهاء من أمثال الشيخ عبدالله بن محمد بن حميد، والشيخ عبد العزيز بن عبدالله بن باز، والشيخ محمد الحركان، والأمير نايف بن عبد العزيز، والشيخ محمود الصواف وغيرهم.

٨- يشارك في كل موسم في إلقاء محاضرة في موسم الحج في مكة المكرمة، ومحاضراته مطبوعة ضمن تلك المحاضرات التي تجمعها الرابطة وتشرها في كتب سلسلة، كما يشارك بمحاضرة مناسبة في مخيم منى للرابطة كل عام، ويجلس في مكان خاص في مبناها لإفتاء الحجاج.

٩ - يعمل في اللجنة الثقافية بالرابطة، واللجنة هذه مجموعة من العلماء،

هم مجلس استشاري للرابطة في أمورها العلمية والثقافية، ورئيسها الشيخ إبراهيم الشورى، ومن أعضائها الشيخ عبدالله خياط، والأستاذ أحمد جمال، والشيخ صالح بن عبدالعزيز العثيمين، والشيخ أحمد علي أسد الله، والأستاذ أحمد باشميل.

١٠ مثّل المملكة العربية السعودية في كثير من المؤتمرات والندوات الإسلامية التي تعقد في بلدان العالم الإسلامي.

١١- كما مثّل رابطة العالم الإسلامي في كثير من المؤتمرات والندوات التي تعقد في بلدان العالم الإسلامي.

ويطول بنا الحديث جداً لو أخذنا في عدها ووصف نشاطه فيها، وقد وجدت في جميع القارات إلا أن أكثرها في قارة آسيا وأفريقيا، وفي أثنائها قابل رؤساء تلك الدول من ملوك وأمراء ورؤساء جمهوريات، واجتمع بالكثير من الوزراء، والأعيان، ورؤساء الجمعيات الإسلامية، وزار الأقليات الإسلامية في تلك البلدان، وصار له معهم مجال في البحث واسع.

شعره:

وللشيخ البسام اهتمام جيد جداً بالشعر، ويحفظ منه الكثير مما كان سبباً لمحاولته قرض الشعر، فكتب عدة قصائد حتى عده بعضهم من شعراء نجد، ونورد فيما يلي بعضاً من نظمه:

ألا هل لأيام القصيم رجوع فإنني بها مهما أنست ولوع
وهل لي بأيام مضيّين بأوبة تخفف من هم طوته ضلوع
فما طلعت شمس ولا لاح بارق من الشرق إلا تستفيض دموع
إذا ذكر القلب الحزين مجالساً بها الهم ينسى والحديث يضوع
دهته جيوش من هموم تتابع تضعع منها الجسم وهو منيع
مجالس أصحاب سعدت بقربهم وأيام أنس سيرهن سريع
وما ليلها الا كطيف لزائر تمتع منه والأنام هجوع

مؤلفاته:

- ١ - مجموعة محاضرات وبحوث ألقاها في مواسم رابطة العالم الإسلامي، وبعضها نشر في الصحف، ستجمع لتكون في كتاب أن شاء الله.
- ٢ - رسالة مضار ومفاسد تقنين الشريعة (ط).
- ٣ - شرح على كشف الشبهات (ط).
- ٤ - حاشية على عمدة الفقه (ط).
- ٥ - تيسير العلام شرح عمدة الأحكام. طبع في ثلاثة مجلدات وقد طبع مرات عديدة وترجم إلى عدة لغات.
- ٦ - الاختيارات الجلية في المسائل الخلافية (ط).
- ٧ - الفقه المختار، موسوعة فقهية كبيرة (مخطوط).
- ٨ - توضيح الأحكام شرح بلوغ المرام. طبع في ستة مجلدات كبار.
- ٩ - علماء نجد خلال ثمانية قرون (ط).
- ١٠ - مجموعة تواريخ نجد وأنسابها (مخطوط).
- ١١ - القول الجلي في حكم زكاة الحلي (ط).
- ١٢ - تنبيه ذوي الأبصار عن ما في كتاب الآثار المحمدية من الأضرار (ط).
- ١٣ - الدين الإسلامي كفيل بتحقيق المصالح (ط).

تلاميذه:

تلاميذه لا يمكن حصرهم وعدهم، ذلك أن طلاب جامعة أم القرى يقرؤون عليه فوجاً بعد فوج وذلك مدة بقائهم في الجامعة فإذا أخذوا شهاداتهم العالية غدوا إلى أعمالهم في أطراف المملكة ولهذا لم نحرص على تدوين أسمائهم وإنما نذكر هنا أسماء بعضهم: الشيخ عبد العزيز المسند رئيس المعاهد العلمية سابقاً، الشيخ صالح العلي الناصر رئيس قسم الفقه

في جامعة الإمام محمد بن سعود سابقاً، الشيخ عبد العزيز الربيعة، أحد قضاة محكمة التمييز، الشيخ محمد الصالح المرشد، أحد مدرسي الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، الشيخ عبد الرحمن الجار الله من كبار موظفي جامعة الإمام محمد بن سعود، الشيخ عبد الله الخزيم رئيس الشؤون الإسلامية في وزارة المعارف، الأستاذ عبد الله الحصين الكاتب المعروف، هؤلاء كانوا زملاءه في دار التوحيد فدرسوا عليه في الفقه. الشيخ عبد الرحمن الفوزان رئيس ديوان المظالم في الشرقية، الشيخ عبد العزيز بن عبد المحسن آل الشيخ معتمد المعارف في بيته، الشيخ سعود الشريم الإمام والخطيب في المسجد الحرام، الشيخ الدكتور ناصر العبد الله الميمان أحد مدرسي جامعة أم القرى، الشيخ شائع بن محمد الدوسري أحد الدعاة، الشيخ عبد القادر عبد الوهاب بغدادي أحد كتاب العدل بمكة، الشيخ يوسف بن ردة الحسني أحد قضاة ديوان المظالم، الشيخ زائد الحارثي، أحد قضاة مكة المكرمة، الشيخ عبد العزيز بن منسي الزهراني أحد الدعاة، الشيخ ناصر بن مسفر الزهراني أحد الدعاة، الشيخ محمد بن شرف الحلواني أحد قضاة الطائف، وهؤلاء درسوا عليه دراسة خاصة تارة في المسجد الحرام وأخرى في المسجد الموالي لمنزله. الشيخ خالد بن عبدالله الشمراني من الدعاة، الشيخ حسن محمد الحارثي، الشيخ ذياب بن سعد الغامدي، الشيخ متعب بن مسعود الجعيد، الشيخ خالد بن مسعود الجعيد، صالح مرزوق الحارثي، صالح عثمان العشمري، عبدالرحمن بن محمد الدخيل نائب مدير المعاهد الدينية والكليات. الشيخ الدكتور وليد بن خالد الشايعي، الشيخ الدكتور محمد بن سعيد آل إبراهيم، الشيخ أحمد بن عبدالكريم عاشور، الشيخ محمد بن عبد الكريم المهنا، الشيخ الدكتور صالح بن سليمان الحويس أحد مدرسي جامعة أم القرى، الشيخ محمد بن عبدالله بن ربيعة، الشيخ مساعد بن محمد الحسني، الشيخه سلطان بن معيوض العصيمي، الشيخ أحمد بن عبدالله الغامدي، الشيخ خالد بن سليمان الحويس، أحد

كتاب العدل في مكة المكرمة، الشيخ هاني بن أحمد بن عبد الشكور، الشيخ محمد بن سليمان السريحي، الشيخ علي بن يوسف خميس الزهراني.

حالته الاجتماعية:

له ستة أبناء هم عبد الرحمن وقد توفي في حادث مروري في ١١/١/١٤١٥هـ وحزن عليه حزناً عميقاً، والثاني خالد، وهو يعمل في الخطوط السعودية، والثالث بسام وهو مدير إدارة محكمة التمييز للمنطقة الغربية، والرابع طارق ويعمل في الديوان الملكي، والخامس عدنان موظف بالإدعاء العام، والسادس تميم ويدرس الطب ببريطانيا.

وجميع البنين والبنات جامعيون وهم والحمد لله كانوا بررة في أبيهم وقرة عين له.

أبيض

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

Eighth Resolution on Income Tax

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, which was held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13- 17 December 2003), looked into the issue of income tax (obligatory amount of money imposed by the state on the income of its capable citizens who live under its domain, not in lieu of services they avail of but in order to provide the benefits of general nature).

After having a look at the research papers submitted to the Council on the issue, the Islamic Fiqh Council was of the view that the concerned issue has several aspects that need more research and further study of the issue, hence, it decided not to adopt any resolution on the issue at this stage.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council
Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council
Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council
Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Dr. Mustafa Seeritsh
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

أيض

Income Tax

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

among the things that can be comprehended. They have also explained in many ways the meaning of these words, however, none of them has said that these words are not Arabic, as the author of this book has pretended.

If these words are among the *Mutashaabihaat* (not clearly intelligible words or passages), then their meaning - as Imam Shafe'i and others have said - cannot be determined except through a Hadith, saying of the Prophet's companion or the consensus of scholars of the Muslim Ummah. Allah says: "*And pursue not that of which you have no knowledge.*" (Qur'an, 17:36) Prophet Muhammad (peace be on him) has been reported as saying: "Whoever says anything about the Qur'an without knowledge, should be sure of having a seat in the Hellfire." (Tirmidhi through Ibn Abbas)

The Muslim scholars have a unanimous view that the Qur'an should not be interpreted through mere opinion that has no basis. Therefore, views expressed by this author, who is neither a specialist in the Islamic Shari'ah nor an expert of the ancient Egyptian language, are wrong. He even resorted to change the texts of the Qur'an through changing their pronunciation in order to prove his pretension that these words are not Arabic, and to determine their meaning, which he wants them to be.

The experts of the ancient Egyptian language have described him as an audacious writer, who employed the wrong words to serve his own purpose. Moreover, in the wake of his strange ideas he even showed a disrespect to Allah's Messenger Muhammad (peace be on him) when he described him as a doubtful person, who was moved by his whim. He made similar expressions in his book in several places, which show his disrespect for our Prophet (peace be on him).

The Islamic Fiqh Council calls upon the author to sincerely repent and absolve himself from his wrong views and writings. The Council also cautions that it is not permissible for any Muslim individual, group or institution to adopt this book or sponsor it through publication or any other means.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council
Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council
Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council
Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

and imagination in a place where it is inevitable to say anything with evidence and proof, as Almighty Allah says: *"They follow nothing but conjecture and what their own souls desire! Even though there has already come to them guidance from their Lord!"* (Qur'an, 53:23) *"But they have no knowledge therein. They follow nothing but conjecture; and conjecture avails nothing against truth."* (Qur'an, 53:28)

The Council is of the view that what has been stated in this book is, in fact, a saying against God, and is contrary to the Qur'an and Sunnah, as well as to the sayings of the Prophet's companions and commentators of the Qur'an and Sunnah. Allah says: *"We know indeed that they say: 'It is a man that teaches him.' The tongue of him they wickedly point to is notably foreign, while this is Arabic, pure and clear."* (Qur'an, 16:103)

"Had We sent this as a Qur'an (in a language) other than Arabic, they would have said: 'Why are not its verses explained in detail? What! The Book is in foreign language and the Prophet is an Arab.' Say it is a guide and a healing to those who believe; and for those who believe not, it is like deafness in their ears and blindness in their eyes. They are (as it were) being called from a place far distant!" (Qur'an, 41:44)

"With it came down the Truthful Spirit to your heart that you may admonish in the perspicuous Arabic tongue." (Qur'an, 26:193-195)

"So have We made it (the Qur'an) easy in your own tongue that with it you may give glad tidings to the righteous, and warnings to people given to contention." (Qur'an, 19:97)

All these texts clearly show that the Qur'an was sent down in the Arabic language, which is also the language of Prophet Muhammad (peace be on him), as Allah says: *"We sent not a messenger except to teach in the language of his own people, in order to make things clear to them."* (Qur'an, 14:4)

The notion derived from what the author has stated in his book is that some of the Qur'an was sent down in a language, which neither the Prophet (peace be on him) nor his companions understood, and which in fact became understandable only after 14 centuries. *"Glory is to Allah! This is a most serious slander."* (Qur'an, 24:16)

The commentators of the Glorious Qur'an since the period of the Prophet's companions are unanimous that these words of the Qur'an are Arabic. In fact, no statement is found to mean that these words are not Arabic. No doubt, they had the difference of opinion on whether these words are among the things whose meanings are known only to Allah, or these words are

**Seventh Resolution
on Book Entitled
‘Hieroglyphic Language Explains the Qur’an’**

*Praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003) reviewed contents of the letter (ref. No. m/w 4844/8 dated 14/11/1422H) sent by the Saudi Minister of Information to the Grand Mufti of Saudi Arabia, President, the Commission of Senior Scholars, the Board of Religious Researches, Ifta, and Chairman of the MWL Islamic Fiqh Council, and which was referred under ref. No. 2809/2 dated 9/3/1423H to the Secretary-General of the Muslim World League, inquiring about the Shari'ah view on the book 'Hieroglyphic Language Explains the Qur'an' written by Sa'd Abdul Muttalib Al-Adl, after its presentation to the Islamic Fiqh Council for review.

The Council also reviewed the above-mentioned book, in which its author has pretended that openings of the Qur'anic Surahs (chapters), which start with separate alphabetical letters as well as certain words used in the Qur'an are not Arabic, and that they are non-Arabic words taken from the ancient Egyptian language (Hieroglyphic). He also tried in this book to explain the meaning of these words through guess in this language.

The Council was also apprised of a report on the issue, prepared by Member of the Council, Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed.

While condemning such an audacity towards the Book of Almighty Allah, and being surprised to know that this audacity was shown by a person, who professes Islam and can reads the Qur'an in the Arabic language in which it was sent down by Almighty Allah, the Islamic Fiqh Council strongly emphasizes that the contents of the book are nothing but sheer fabrications and hypothetical assumptions, which have no scientific basis.

The author did not adopt a proper scientific methodology to prove his hypothetical assumptions. On the contrary, he resorted to guess, estimation

أَيْضُ

**Resolution on Book
'Hieroglyphic Language Explains the Qur'an'**

searchers, engineers and technicians, who took part in the symposium. They express their support to the final communiqué and recommendations adopted by the symposium, because they contained the great benefits for the Hajj pilgrims as well as various solutions to deal with the problems faced by them during Hajj.

The Council members also commend the efforts of Saudi Arabia to insure the comfort of the Hajj pilgrims from the days of King Abdul Aziz to the era of the Custodian of the Two Holy Mosques, King Fahd Ibn Abdul Aziz Al-Saud. We pray to Almighty Allah to bless these efforts with success and to guide our steps to the right path.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council
Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council
Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council
Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Dr. Mustafa Seeritsh
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Dr. Abdul Kareem Zeidan
Muhammad Taqee Othmani
Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili
Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

Sixth Resolution
on Recommendations of Symposium
on Overcrowding in Hajj and How to Resolve It

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), examined the final communiqué and recommendations issued at the end of the symposium, which was held in Makkah Mukarramah between 25-27 Dhul Qa'dah 1423H (28-30 January 2003) under the theme of 'The Problem of Overcrowding during the Hajj pilgrimage and Its Solutions in the Light of the Islamic Shari'ah.'

The participants of the symposium expressed their appreciation for the constant efforts of Saudi Arabia to reduce the effects of overcrowding during Hajj. They also praised the Saudi government for providing the services to the Hajj pilgrims to enable them perform the rituals of Hajj with peace, security and comfort and to solve the problems, which they face during the performance of their Hajj. The symposium discussed the following aspects of the problem:

- 1- To identify the causes of overcrowding during Hajj.
- 2- To present the practical and technical solutions to tackle the problem of overcrowding during Hajj and to reduce its effects.
- 3- To guide and educate the Hajj pilgrims how to perform the rituals of the Hajj pilgrimage in a proper way.
- 4- To ensure co-operation among the domestic and external institutions, which work for the Hajj pilgrimage.
- 5- To ensure co-operation between the information media and the departments responsible for guiding the Hajj pilgrims.

While expressing their happiness over recommendations adopted by the symposium, the Council members extend their profound gratitude and appreciation to the Secretariat-General of the Islamic Fiqh Council, re-

أَيْضُ

**Recommendations of Symposium
on
Overcrowding in Hajj and How to Resolve It**

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

Fifth Resolution
on Hereditary Blood Diseases

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), examined the issue of the hereditary blood diseases and legality of imposing the medical test for marriage.

After having listened to research papers on the issue, presented by some of the Council members and the concerned specialists as well as after a detailed discussion on the issue by the researchers and specialists, the Council adopted the following resolution:

- 1- Marriage contract is a contract whose conditions and legal effects have been laid down by Almighty Allah. Therefore, it is not permissible to make any addition to what has already been stated in the Islamic Shari'ah, i.e. making it compulsory before the marriage and its endorsement in the marriage.
- 2- The Council recommends that the Muslim governments and institutions should create awareness among the general public about importance of the medical test before marriage, and encourage the people for such tests, which should be made easily available to them and should remain a secret among those who are directly involved.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

أَيْضُ

Hereditary Blood Diseases

- 1- New Heparin with low molecular weight could be utilized for medical treatment, in case, no permissible substitute is available, or the available substitute may prolong the period of the medical treatment.
- 2- It should not be widely used and its use should be limited to the needed extent. As soon as a pure substitute is available, use of new heparin would be avoided.
- 3- The Council calls on the ministers of health in the Muslim countries to co-ordinate with pharmaceutical firms that produce heparin and new low molecular weight heparin, to work for manufacturing them from the safe sources such as cows.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

Fourth Resolution
on Use of Medicine Containing Impure Substance like Swine and Its
Substitute of Less Benefit like New Heparin

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the use of medicine that contains impure substance such as swine and it has a substitute, which has less benefit such as new Heparin with low molecular weight.

A number of research papers on the issue were presented and these papers covered the following areas:

- 1- Heparin is a substance produced by certain cells in the human body. It is normally extracted from livers, lungs and intestines of animals, including cow and swine. Heparin with low molecular weight is made of ordinary Heparin through different chemical methods. Both types of Heparin are utilized for treatment of various diseases, like heart disease, angina pectoris, blood coagulation, etc.
- 2- Heparin with low molecular weight is extracted from ordinary heparin through chemical methods that produce various new components, which are different from ordinary heparin in their physical and chemical properties and qualities, which scholars of Fiqh (Islamic jurisprudence) describe as *Istehaalah* (transformation).
- 3- Transformation of impurity into another substance that is different in its properties and qualities, such as transformation of oil into soap and the like, or consumption of a substance through manufacturing as well as change of its essence and qualities is considered as an acceptable method in the Islamic jurisprudence in order to regard it as a substance that is pure and can be utilized for various purposes.

After having detailed discussions on the issue, in the light of the Muslim scholars' views as well as the objectives and requirements of the Islamic Shari'ah, the Council adopted the following resolutions:

أَيْضُ

**Use of Medicine
Containing Impure Substance like Swine and
Its Substitute of Less Benefit like New Heparin**

أيض

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Dr. Mustafa Seeritsh
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Dr. Abdul Kareem Zeidan
Muhammad Taque Othmani
Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili
Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

of the Council members and experts, the Council adopted the following resolutions:

First: It is permissible to obtain, develop and utilize the stem cells for medical treatment or lawful scientific research, if the source is also lawful, such as the following:

- 1- Adults, if they have given permission and they are not exposed to any harm.
- 2- Children, if their guardians have given permission for some legitimate reason, and at the same time, these children are not exposed to any harm.
- 3- Placenta and umbilical cord, if the parents have given permission for that.
- 4- Miscarried foetus, for some lawful treatment purposes, and with the parents' permission. (It may be recalled that the Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 12th session adopted the seventh resolution on the cases in which abortion is permissible).
- 5- Surplus inoculums from the test-tube babies if available and donated by the parents on condition it would not be used for illegal pregnancy.

Second: It is not permissible to obtain and utilize the stem cells if the source is unlawful, such as the following:

- 1- A foetus that was deliberately aborted without any lawful medical reason.
- 2- Deliberate inoculation of an ovum and spermatozoa of the female and male donors.
- 3- Therapeutic cloning.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Third Resolution on Stem Cells

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), examined the issue of the stem cells i.e. original cells from which the embryo is created, and which have the ability - God willing - to take the form of various kinds of cells belonging to the human body.

Scientists have been able recently to identify and develop these cells for the purpose of various medical treatments and scientific experiments. Hence, it is possible to utilize them for treatment of several diseases, and it is expected that these experiments will have great impact on treatment of many diseases and physical deformities, including the various types of cancer, diabetes, renal and liver failure etc.

These cells can be taken from the following sources:

- 1- The embryo in its early stage - the microbe sphere (blastula) stage, which is the cellular sphere from which the various cells of the human body are formed. However, surplus inoculums from the test-tube babies programmes are considered to be the major source. Moreover, an ovum and spermatozoa donated by female and male may be deliberately inoculated in order to get an inoculation and develop it until it reaches the blastula stage, and then extract the stem cells from it.
- 2- Miscarried foetus during any stage of pregnancy.
- 3- Placenta or the umbilical cord.
- 4- Children and adults.
- 5- Therapeutic cloning i.e. taking a body cell from an adult human being, extracting its seed in order to insert it in an egg that is free of its seed in order to reach the blastula stage and then to get the stem cells.

After listening to the research papers on this issue as well as to the views

أيض

Stem Cells

أَيْضُ

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

jurisprudence scholars. The Islamic Fiqh Council in its 15th session has already decided about the legality of this transaction, because it is a full-fledged transaction and its conditions are clearly defined.

There are several differences between these two transactions, which the research papers have explained in detail. The real *Tawarruq* is based on real purchase of a commodity on credit, which is possessed by buyer in the real sense and then he sells it on cash to another person. The difference of amount here in both cases; on credit and on cash does not come under the possession of bank, which went to this transaction to get an increase against its finance for client through formal transactions in most cases. These terms are not found in the above-mentioned transactions, which are used by some banks.

Second: The Council calls upon all banks to avoid the prohibited transactions, in compliance with commandment of Almighty Allah. It also appreciates the efforts of the Islamic banks in protecting the Muslim Ummah from usury, and recommend that the real and legitimate transactions are carried out without resorting to the superficial transactions to make them look like real transactions and provide them with increase that goes to financier.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

(with observation on Second Resolution regarding Tawarruq)

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Second Resolution on Tawarruq As Done by Some Banks

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the issue of *Tawarruq* as it is presently used by some banks.

Having reviewed and discussed the research papers submitted on the issue, it appeared to the Council that *Tawarruq*, which is currently used by some banks, is described in the following:

It is one of the banking operations, in which, the bank sells a commodity, (which is neither gold nor silver) from the world commodity markets on credit to a client, and then it undertakes through a condition in the contract or through an understanding as customary practice, to sell the same commodity on his behalf to another buyer on cash, and hand over its value amount to that client.

After the thorough discussion and deliberation, the Council reached the following resolution:

First: *Tawarruq* as described above is not permissible, due to the following factors and reasons:

- 1- The seller's commitment in *Tawarruq* to sell commodity by proxy to another buyer or to arrange a buyer, makes the commodity similar to a deal that is legally prohibited, whether the commitment is clearly stated in the contract or it is understood as a customary practice.
- 2- Such a transaction leads in many cases to a violation of the legal possession, which is essential for validity of the transaction.
- 3- Such a transaction is actually based on provision of finance with an increase from bank to client in one of its buying and selling transactions, which in the most cases is formal. The bank's purpose behind such a transaction is to get extra money over its finance deal. In fact, such a transaction is different from the real *Tawarruq* that is well-known to the

أيض

Tawarruq
As Done by Some Banks

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

- 6- To urge the Islamic information media to adopt the Islamic approach in their presentations and publications, and keep away from any thing that causes division among Muslims or contributes in growth of extremism among the Muslim youth, and to call for taking up the challenges that face the Muslim Ummah.
- 7- To call upon the Muslim scholars to strengthen their ties with the younger generations of the Muslim Ummah in order to enlighten them on the matters of their religion in a moderate way.
- 8- To urge the ministries of education in the Muslim countries to incorporate in their curricula, the Islamic principles that call for moderation and keep them away from the deviating thought and religious extremism.
- 9- To urge the Fiqh councils and Shari'ah colleges to co-operate for providing the Muslim youth with adequate knowledge of the Islamic Fiqh in order to protect them against the perverted thought and behavioural deviation.
- 10- To call upon scholars of the Muslim Ummah to conduct research works and studies, which tackle the deviating thought and religious extremism, and urge the Secretariat-General of the Muslim World League to contribute towards such endeavour.
- 11- To invite the Muslim intellectuals to take part in the media programmes that deal with the cultural and intellectual problems of the Muslim youth, especially the programmes of dialogue that aim at keeping them away from extremism and deviating thought.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

have rather contributed to distortion of Islam's image in other societies. This situation has been further aggravated by efforts of anti-Islam institutions, which always try to undermine Islam and its followers.

The Islamic Fiqh Council, in pursuance of its desire to meet the challenge and in response to its members' request from the MWL Secretary-General to find out practical ways of confronting it, resolved the following:

- 1- To urge the Muslim World League (MWL) to speed up the formation of the Muslim Scholars' Forum as directed by the Custodian of the Two Holy Mosques in his address to the Islamic Fiqh Council, and as recommended by the 4th General Islamic Conference held by the MWL, and to prepare an appropriate programme of its aims and activities to deal with the issues and problems of Muslims.
- 2- To urge the MWL to accelerate the establishment of the World Commission for Co-ordination among major Islamic organizations, and to work out its rules and regulations in accordance with the recommendations adopted by the Organization of Islamic Conference (OIC).
- 3- To hold an urgent meeting which would be organized by the Muslim World League and participated by the Fiqh councils and Islamic research centres as well as scholars and experts of the Islamic Shari'ah in order to discuss new developments in the life of Muslims, and to reach the following conclusions:
 - To agree on a code of conduct on *Fatwa* and how to deal with the individual *Fatwa* on the issues of the Muslim Ummah.
 - To clarify certain religious terms and definitions as well as their meanings and implications in order to remove any misconceptions about them. These terms, which should be published and distributed among Muslims, are like *Jama'atul Muslimeen*, *Attaefah Al-Mansoorah*, *Darul Islam*, *Darul Harb*, *Al-Walaa Wal-Baraa*, *Al-Jihad*, *Al-Hiwaar*, *Huqooq-Wa-Wajibaat Wali Al-Amr*.
 - To constitute a preparatory committee in the Muslim World League which would work for preparation of such a meeting in consultation with other concerned Fiqh councils and institutions.
- 4- To hold a number of specialized symposia on the challenges that face the Muslim countries and minorities.
- 5- To call upon the Muslim governments to work for application of the Islamic Shari'ah in their countries.

First Resolution
on Means of Tackling
the Perverted Thought

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session held between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), studied the contents of the speech addressed by the Custodian of the Two Holy Mosques, King Fahd Ibn Abdul Aziz to the Muslim scholars, who took part in the session of the Council. His speech referred to dangers of the intellectual deviation, due to ignorance of the Islamic rulings by some of the Muslim youth. The Council after its discussions and deliberations reached the following conclusions:

- 1- To consider the speech of the Custodian of the Two Holy Mosques King Fahd Ibn Abdul Aziz as a document of the session and to express thank and appreciation of the Islamic Fiqh Council for his care of activities of the Islamic Fiqh Council as well as the affairs of Muslims.
- 2- The intellectual deviation and consequent terrorist acts take place mostly due to the following reasons:
 - Ignorance of the Shari'ah rulings and their exploitation have led some of the Muslim youth to join the bands of aggression, crime and mischief in the land.
 - Lack of strong relationship between the religious scholars and the Muslim youth, who did not get proper upbringing and education, have made them attracted to extremists and their perverted thoughts.
 - Various ways of deviation from Islam particularly in certain sections of media, have led many to react in a different way and resort to the extremist thought. They turn away from Islam and its teachings of goodwill, love, mutual contact, co-operation, tolerance and compassion among Muslims.
 - The Council observed that the terrorist acts committed by such people

أَيْضُ

**Resolutions of
The Islamic Fiqh Council**

-
- 3- To provide purposeful education and awareness by those who have knowledge and experience and work out practical programmes in this regard.
 - 4- To define certain religious terms such as *Jihad*, *Darul Harb*, *Wali Al-Amr* and his rights and duties, as well as the contracts and covenants.

Finally, the Council prayed to Almighty Allah to protect Muslims and their generations from every evil.

Signatories:

Chairman, Islamic Fiqh Council
Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council
Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council
Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Dr. Mustafa Seeritsh
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Dr. Abdul Kareem Zeidan
Muhammad Taque Othmani
Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili
Dr. Yusuf Ibn Abdullah Al-Qardhawi
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

people and push them to many unlawful activities.

- 5- Failure to apply the Islamic Shari'ah in predominantly Muslim societies and adoption of the man-made laws in its place.
- 6- Lust for domination prompts many adventurers to cause chaos in the society and destabilize the social security in order to achieve their evil ends.

Fifth: Consequences of Terrorism

Terrorism is an act of aggression against life, property and religion, and strikes fear in the hearts of innocent people. It depicts the religion as if it allows bloodshed and destruction of properties and as if it rejects the dialogue and does not accept the solution of problems and disputes through peaceful means.

It also portrays Muslims as blood-thirsty, and as if they constitute a threat to the world peace and security, cultural values and human rights. This would produce negative effects on the basic interests of the Muslim Ummah and its vital role to spread peace and security as well as the message of Islam that protects the human rights. It would also undermine the political, economic, commercial, cultural and social relations of Muslims with other people as well as it would put the Muslim minorities into isolation in many countries of the world.

Sixth: Shari'ah Ruling on Terrorist Acts

The Islamic Shari'ah enjoins deterrent punishments against the persons, who commit the destructive terrorist acts that include the bombing of housing complexes and other installations, or hijacking of planes, trains and other means of transport with the aim of intimidating the innocent people. (See Qur'an, 4:33)

The Islamic Shari'ah regards such acts among the serious crimes and cardinal sins, and it considers among their perpetrators, all those who take part in these acts with their planning, finance, media and other means of support.

Seventh: Means of Protection from Terrorism

- 1- To take initiative to eliminate the root causes of such crimes through application of the Islamic Shari'ah in the public life.
- 2- To highlight the grave consequences of the harm inflicted through such acts of violence, destruction and sabotage to the country, nation, society and individuals.

dares to commit any aggression against them or violates their sanctities, is completely different from the prevailing notion about terrorism.

The Council reaffirms in this regard, the following definition of terrorism, which was stated in its previous declaration: "Terrorism is an atrocity committed by individuals, groups or states against the human being (his religion, life, mind, property and honour). It includes all forms of intimidation, harming, threatening and killing without a just cause and all acts of banditry and violence that take place in the wake of an individual or collective criminal plan aimed at spreading the terror among people by exposing their life, liberty or security to danger, including the harm inflicted to the environment or to a public or private utility, or exposing one of the national or natural resources to danger". In fact, these are the manifestations of mischief in the land, which Almighty Allah has prohibited Muslims to indulge in. (See Qur'an, 28:77)

Second: The Council is of the opinion that lack of agreement on a precise definition of terrorism has led to defamation of the definite Shari'ah rulings such as the legitimacy of Jihad as well as the physical punishment within the framework of *Hudood* and *Qisas*. It also led to defamation of people who defend their religion, honour, territory and homeland against occupation, while it is a legitimate right in the heavenly religions as well as in the international laws.

Third: The Council condemns the attempts to associate the religion of Islam with terrorism or to accuse its followers, of extremism and violence, for Islam is a religion of mercy, love and peace. (See Qur'an, 21:107, 14:12, 3:159, 7:199, 9:128)

Fourth: The Council observed that the causes of extremism and terrorism in some Muslim societies are due to the following:

- 1- Adherence to individual *Fatwa* leads to confusion and lack of security in the society.
- 2- Opposition of religion through mockery with an explicit aim of keeping it away from the affairs of day-to-day life, while turning a blind eye to atheists' attitudes towards religion and its followers.
- 3- Obstacles in the path of propagation of true religion based on the Qur'an and the Sunnah in some societies.
- 4- Social injustice in certain societies as well as the lack of essential services such as education, health care and employment. Bad economy, lack of work opportunities and unemployment cause a lot of suffering to the

**Makkah Declaration
on Terrorist Explosions and Threats:
Causes, Consequences, Legal Opinion and Means of Protection**

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad, after whom
there is no prophet and on all those who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), discussed the issues related to terrorist explosions and threats: their causes, consequences, legal opinion and means of protection. It also studied the several research papers that pointed to this dangerous disease and cautioned against its grave consequences, beside explaining the Shari'ah viewpoint based on the Qur'an and Sunnah and rooting out this menace from the Muslim societies.

The Council stressed the need to clarify the ruling of the Islamic Shari'ah to both Muslims and non-Muslims, anticipating the grave consequences of such terrorist acts and destructive explosions in the Muslim countries in particular and the world countries in general, because such acts have left behind, a large number of human casualties, serious tragedies and great loss of properties and amenities.

While recalling the Makkah Declaration, adopted on terrorism during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) and clarifying that the Islamic Shari'ah prohibits such acts and regards their perpetrators as criminals, the Council resolves to issue this declaration as 'Makkah Declaration on Terrorist Explosions and Threats' as the following:

First: Since there is no international consensus regarding the definition of terrorism to determine its meaning and implication, the Islamic Fiqh Council calls on the scholars and experts of law, jurisprudence and political science in the world to agree on a precise definition of terrorism so that justice and security are ensured and legitimate rights of all the people are protected.

The Council cautions that the meaning of the verse 60 in chapter 7 of the Holy Qur'an, which calls on Muslims to be strong so that no enemy

أَيْضُ

Makkah Declaration
on Terrorist Explosions and Threats:
Causes, Consequences, Legal Opinion and Means of Protection

Finally if somebody inflicts harm to another person and causes the destruction of his hair to the extent that it failed to grow again, then *Diyah* (compensation) will become compulsory for the person, who caused the destruction of the hair.

Rules of Hair in Purification and Acts of Worship

By
Rawiyah Al-Dhahar

Abstract

The research paper has dealt with the rules of hair in purification and acts of worship. It is clear from this research that the hair of a human being is pure whether the human being is alive or dead, or whether his hair is tied-up or separate.

As regards the thick beard, its outer part only needs to be washed, and it is not necessary to wash the skin under the beard. It is also not necessary to wash the beard's part that is hanging down.

It is sufficient to rub some of the head with water while performing the *Mas'h* (rub with water) of head in *Wudhu* (ablution).

Women are not required to take apart their hair plaits during the purification from menstruation or impurity due the sexual intercourse. They are also not required to take the water to the inner parts of their hair plaits.

It became clear from the research that it is undesirable for a man to pray while his lower garment or his sleeve is rolled up, or the hair of his head is plaited or turned under the turban.

The research also dealt with the amount of hair to be shaved or shortened for a pilgrim to release from his Ihram. As regards the shortening of hair, so it is necessary to shorten the hair of the head from all sides, collectively or separately. It is not sufficient to shorten the quarter of the head hair or take out three hairs only.

It is not permissible for anyone who intends to sacrifice an (*Odhiyah*) animal that he cuts any of his hair or nail during the first ten days of Dhul Hijjah month.

I pray to Almighty Allah to bless me with sincerity and dedication in my words and deeds and enable me as well as my Muslim brethren to benefit from this research.

Pleading the Case in the Islamic Fiqh: A Juristic Study

By

Dr. Nasser Muhammad Mishri Al-Ghamdi
Assistant Professor, Shari'ah and Islamic Studies
Um Al-Qura University, Makkah Mukarramah

Abstract

The question of 'pleading the case' is among the major issues in the Islamic Fiqh, which is related to the judicial trial. It ends the dispute and resolves the conflict. It is a legitimate right that Islam has guaranteed to the defendant in order to defend his case, because there are people who put up false cases and make wrong claims against others without a just cause. Their motive is to eat up others' money wrongfully and shed their blood without a just cause.

Islam has given this right to the defendant to plead his case and it has made an ultimate obligation on the judges to allow the opponents to defend themselves through the legal means and present evidences and proofs that establish their right against their opponents' claim. Moreover, pleading the case in the lawsuits is among the most important issues that are dealt with by the jury. Hence, it is necessary for judges to understand it properly so that when they pass judgement, they do it after convincing the opponents in the dispute.

This research is a juristic study in which I have explained the meaning of the subject, as well as the difference between the various kinds of lawsuit. In this research, I also discussed its legal status and the relevant proofs, as well as the conditions of its acceptance and its effects. I also presented examples to explain the issues discussed in the research.

In this research, I adopted an academic approach, which I did explain in the preface, and consulted the authentic books of the Islamic Fiqh I also benefited from the recent studies, which mentioned in the conclusion.

silver and other currencies. All these forms are lawful, provided the following are taken into consideration:

In case the price is deferred (not paid in cash) (on credit), the possibility of fluctuation should not be high, especially when it is in the shape of goods or goods basket, since the possibility of high depreciation in such transactions, could lead to risk.

Payment through anything other than the deferred rate should not be stated in the contract as a condition, so as to avoid being considered as a deferred expenditure, which is not permissible, because immediate delivery is conditional in this instant.

2. Agreeing on the standard binding, as a means of dealing with the effects of inflation through such indicators as the cost of living, or gold or silver, or a certain currency, or the rate of the GNP, or interest rate, or the price of a given commodity, or the rate of the price of a certain goods basket.

All these, as a matter of fact, are unlawful, because, on the one hand, lack of knowledge about what conditions may be at the time of payment, may cause high risk, and lead to serious economic damage as a result of imbalance and lack of stability of obligations. In fact, such a process may lead to the shrinkage of business, and retraction of economic life, which, from the religious point of view, are a cause of evil and a source of harm to people.

The Islamic Orientation of Solutions Proposed to Tackle the Effects of Inflation

**By
Dr. Hamzah Hussein Al-Fe'r**

Abstract

Inflation is considered as one of the major problems that may destabilize the economic structure in the contemporary societies. It symbolizes the constant fall of the money value against commodities and services. Governments, financial bodies and academic institutions have shown the considerable interest in studying the causes of inflation, and trying to propose the appropriate measures to tackle its effects.

A number of bodies and institutions, which are concerned more with the Islamic jurisprudence and economy, have suggested several solutions in the light of the Islamic Shari'ah to tackle this dangerous phenomenon. Numerous conferences and symposia have been held to discuss these solutions, and a number of measures were adopted by them.

This research is an attempt to critically study the subject of inflation in the light of the principles and rules provided in the Islamic Shari'ah. The research consists of two parts:

One: Studying the various solutions proposed to remedy the effects of inflation on the commitments that may come up without taking the possibility of currency fluctuation into account. These are of four types: reconciliation, arbitration, the judiciary, general obligation imposed by the government, either on all sectors or some of them.

Two: Studying the various solutions proposed to remedy the effects of inflation on obligations, when the possibility of inflation is taken into consideration at the time when the contract is signed. There are two situations:

1. When the contract is concluded in other than currency of the country, whose change is expected, such as concluding the contract in gold,

صفحة بيضاء

DNA and Its Uses

By
Dr. Nasr Fareed Wasil
Former Mufti of Egypt

Abstract

Medicine has achieved great advancement in this age, and scientists have been able to identify the basic structure of the human body and to know more about secrets of the cell and its components.

DNA is one of the new issues in this age, which have serious effects on many aspects of our life i.e. social, medical, economic, legal and religious.

I have presented the definition of DNA and explained the religious ruling about it besides the laying down the conditions of its uses, so it appeared that it is subject to the various religious rulings and different considerations.

I defined the areas where DNA may be used as the following:

To verify a person's identity.

To prove or disprove the lineage.

To prove the crimes and identify the criminals or the suspicious persons.

I reached the conclusion that, in proof of lineage, DNA comes after the legal evidence specified in the Islamic Shari'ah. DNA would be decisive when the various religious evidences of equal importance have a conflicting outcome, hence, it has taken the place of *Qiyafah* (tracking).

In case of an existing marital relationship, lineage can only be denied by *Li'an* (a swearing procedure to prove the marital disloyalty among the married couples), and DNA alone cannot be used to prove the crimes associated with *Hudood* punishments, because it cannot prevent the existence of a suspicion, and *Hudood* punishments are averted due to the presence of a suspicion.

harm, threat, unjustified killing, as well as, all that is associated with armed robbery, highway robbery, and every act of violence or menace that comes in the framework of an individual or collective criminal plan that aims at causing the terror to the people or terrifying them through inflicting harm to them or exposing their life, freedom and security to danger. It also includes, inflicting the damage to environment, private or public properties and facilities, as well as exposing any of the national or natural resources to risk. All of them are the forms of corruption in the land, which Almighty Allah has prohibited.”

- 9- The intention to fight some of the religious rites under the pretext of fighting the terrorism and propagating the tolerance is in itself an ideological terrorism that leads to the growth of terrorism in all its forms and shapes.
- 10- There are certain causes of terrorism, which include, the suspension of the Islamic Shari'ah and its application, extremism, faulty thinking and obstacles, which are placed in the face of sincere calls for reform.
- 11- Terrorism can be tackled through various ways, which include, general application of the Islamic Shari'ah, orientation of the Islamic knowledge, clarity and frankness in combating this scourge and better use of certain terms of the Islamic Shari'ah.
- 12- There is a need to organize a symposium, which is participated by the religious scholars to explain the relevant terminologies of the Islamic Shari'ah in this regard and ensure their proper application.
- 13- One of the great causes of such scourge is the prevalence of sins and absence of those who reject them. Hence, the most appropriate remedy is the repentance and that is for the sake of Almighty Allah.

I pray to Almighty Allah to protect our Ummah from all evils, and show us the right path.

May Allah bless this endeavour with success and make it beneficial to the author as well as the reader.

Terrorism and Means of Combating It

By

***Sheikh Abdul Aziz Abdullah Al-Sheikh
Grand Mufti of Saudi Arabia***

Abstract

- 1- Terrorism is a term used by some countries, which have employed the various media and security means to combat it, however, the meaning of terrorism itself has not been determined so far.
- 2- The word 'terrorism' literally means causing fear, panic or intimidation.
- 3- Terrorism is a recent term, which was not found in the texts of the Islamic Shari'ah.
- 4- There is no legal definition of the term 'terrorism' since it was not traditionally found in the texts of the Islamic Shari'ah.
- 5- The term 'terrorism' for the first time, cited during the period of 1789-1799 by the French revolutionaries, and this period was called an 'era of terrorism'.
- 6- There is no relationship between Islam and terrorism, and it is proved by the history, religion and rationale.
- 7- Islam has a record of great precedence for combating the scourge of terrorism.
- 8- Several definitions of terrorism have come up, however, the most appropriate of them the definition laid down by the Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 16th session at Makkah Mukarramah in 1422H. It states that: "Terrorism is the aggression committed by individuals, groups or states against the human being (his religion, mind, property and honour). It includes the kinds of intimidation,

أبيض

Abstract Research Papers

total elimination of the phenomenon of smoking. The various orders and circulars have been issued recently for a total prohibition of smoking in certain places, through imposition of heavy fines on smokers as well as strict prevention of the tobacco cultivation and production.

Moreover, the Government of Saudi Arabia has taken those steps in order to protect its citizens, in particular, and Muslims in general against the hazards of smoking. The smoking hazards have been confirmed by the research works done by the medical scientists and pharmacists as well as by the researchworks and Fatwas issued by the Muslim scholars from the varous parts of the world, the most recent of which was issued by Sheikh Ikrimah Sabri, the Mufti of Quds. Due to the importance of this Fatwa, we are reproducing it full in this issue.

The present issue of the IFC Journal also includes also the life-stories of two distinguished scholars and members of the Islamic Fiqh Council, who have recently passed away after spending their life with their dedicated efforts and services for Islam and Muslims, The first of the two was Late Sheikh, Abdullah Ibn Abdul Rahman Al-Bassam, the former Head of the Cessation Court and an outstanding author. The second was the prolific writer, Professor Ahmad Fahmi Abu Sinnah, who had been known for his valuable contribution to the various branches of knowledge. We pray to Almighty Allah to bless them with forgiveness and make their souls rest in Paradise.

Finally, the Editorial Board of the IFC Journal takes this unique opportunity to renew its invitation to the members of the Islamic Fiqh Council, as well as the staff members of universities in the Muslim world and other renowned scholars and researchers to support the Journal with their scholarly researches, useful opinions and suggestions or any other contribution they find it useful.

Dr, Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi
Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

Praise be to Almighty Allah, Lord of all the worlds.

*Blessing and peace be on Last of all His Messengers, Prophet
Muhammad and all those who followed his guidance.*

The Secretariat of the Islamic Fiqh Council has taken keen interest in all its publications to present the useful research papers on Fiqh and Islamic studies as well as resolutions and Fatwas besides the life-stories of some Muslims scholars. Through its publications, the Secretariat of the Islamic Fiqh Council aims at enlightening the Muslims on the matters of their religion and guiding them to the knowledge of the Islamic Shari'ah as well as finding out the best solutions to their problems. It also aims at leading them to the straight path and citing the many evidences of the Shari'an ability to find appropriate solutions for the issues, which have newly emerged.

Furthermore, the Secretariat intends to provide Muslims with the Islamic Shari'ah instead of the man-made laws, as Almighty Allah says:

“Say: “This is my Way: I do invite unto Allah - on evidence clear as the seeing with one's eyes - I and whoever follows me.” (Qur'an, 12:108)

“But no, by Your Lord, they can have no (real) faith, until they make you judge in all disputes between them, and find in their souls no resistance against your decisions, but accept them with the fullest conviction.” (Qur'an, 4:65)

Articles of this issue - like the previous ones - are explaining the Shari'ah rulings on the important questions that have recently emerged such as the DNA and uses, the overcrowding in the Masjid Al-Haraam: causes and solutions, and the Islamic orientation of solutions proposed to tackle the effects of the inflation and pleading the case: a juristic study

The Secretariat of the Council has given much emphasis to the thorough discussion on the bad habit of smoking. It has noticed with satisfaction that people are pleased with the serious steps taken by the Saudi Government in implementation of the gradual programme aimed at the

world can benefit from them.

I pray to Almighty Allah for making this Journal beneficial to all those who want to seek the knowledge of jurisprudence and for rewarding all those who work for this Journal.

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki
Secretary-General, Muslim World League

The reports are numerous and well known about the Second Caliph Omar (may Allah be pleased with him), who used to seek advices from the companions of the Prophet (peace be on him) on all the issues, which had no clear references in the Qur'an and Sunnah. This practice was earnestly followed by the Prophet's companions and their successors as well as the Muslim scholars, who came after them.

As the issues related to dealings as well as financial, economic and social rules constantly change in the human history. The Muslim Ummah, always requires the presence of the Muslim jurisprudence scholars, who study these issues in the light of the Qur'an and Sunnah in order to give appropriate rulings. The Fiqh councils, which comprised a number of the prominent religious scholars, jurisprudence experts and thinkers of the Muslim Ummah from parts of the world were established to meet such needs,.

This is what the Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, which is considered one of those councils has been doing since its inception. It has so far studied many of those new issues and gave the appropriate Islamic rulings in the light of the Qur'an and Sunnah. The research papers of the Islamic Fiqh Council as well as its resolutions are published regularly in this Journal.

This issue of the IFC Journal - like other issues - contains a select of the research papers and academic studies prepared by a number of the eminent scholars from among the members of the Islamic Fiqh Council, besides other scholars. These research papers have dealt with a number of issues and problems, which have recently emerged and need the appropriate Islamic rulings.

Furthermore, this issue of the IFC Journal contain a number of resolutions that the Council has issued in its previous sessions, besides their translation in the English language, as well as the life-stories of some Muslim scholars, who passed away recently.

However, the research papers published in this Journal represent the views of their authors only and they are not the resolutions of the Islamic Fiqh Council. It is possible that there are other scholars and authors, who may have different views on the same issues. But, we publish them in this Journal so that the scholars and researchers in the various parts of the

The transactions and the related regulations, which generally cover the dealings among the people, often take new forms and shapes with the passage of time. The Qur'an and Sunnah have provided certain rules and regulations that can be applied on every new development that comes up in the human history.

It is incumbent upon Muslims to abide by guidance provided by the Qur'an and Sunnah. However, the things, which are not mentioned in the Qur'an and Sunnah, would be referred to those who have the appropriate religious authority and can infer the rulings in the best interests of Muslims at all times and in all places, provided that such rulings do not contradict any provision of the Qur'an and Sunnah.

This was the practice of Prophet Muhammad (peace be on him) during his lifetime, and also his companions (may Allah be pleased with them) followed this practice after his death. Allah's Messenger (peace be on him) used to assemble his companions, and seek advice from them on the issues that faced the Muslim Ummah.

Likewise, the Guided Caliphs (may Allah be pleased with them) when faced with a new issue and found no clear-cut provision in the Qur'an and Sunnah used to call those had the knowledge of jurisprudence among the Muslims and seek advice from them so that they come out with a unified viewpoint and a sound decision on the concerned issue, whether it was a political, economic or social.

Imam Darami, on authority of Maimoon Ibn Mahran reported that when a disputed is brought to Abu Bakr, he used to look into the Book of Allah. If he found in it a reference to solve the dispute, he gave the ruling accordingly. If he could not find a reference in the Qur'an, but he knew a reference in the Prophet's Sunnah, he gave the ruling accordingly. If he did not find anything in the Prophet's Sunnah, he used to ask Muslims, if any of them knew a ruling from the Prophet on that issue. Perhaps they would assemble there and mention some ruling by the Prophet on the issue, then Abu Bakr would say: Thanks to Allah who made among us one who remembers the Prophet's Sunnah. If they are unable to find any relevant ruling in his Sunnah, he calls the leading Muslims and seeks advice from them. If they reached a consensus, he gave the ruling accordingly. (*Sunan Al-Darami*, 1/58)

Foreword

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

*Praise be to Almighty Allah, Lord of all the worlds.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad and all those who followed his way.*

The Islamic Shari'ah is the divine law with which Allah has completed the religion and concluded all the revealed messages. He has chosen it as a final religion for His servants till the end of this world:

“This day have I perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion” (Qur'an, 5:3)

Almighty Allah has sent down the Islamic Shari'ah, which superseded all the previous religions and abolished their laws:

“Then We put you on the (right) way of religion: so follow that (way), and follow not the desires of those who know not.” (Qur'an, 45:18)

“If anyone desires a religion other than Islam, never will it be accepted of him; and in the hereafter, he will be in the ranks of those who have lost.” (Qur'an, 3:85)

In fact the Islamic Shari'ah provides guidance in whatever is needed in this world by the human being in order to live decently specially in relation to creeds and ideologies, worships and dealings, morals and ethics, as well as systems and regulations.

Creeds, worships and ethics have been given in details by Almighty Allah in His Book, the Glorious Qur'an. Prophet Muhammad (peace be on him) has explained them as well in his Sunnah, so there is no need for anybody to change any of them:

“What! have they partners, who have established for them some religion without the permission of Allah?” (Qur'an, 42:21)

صفحة بيضاء

CONTENTS

- Foreword

<i>By Supervisor-General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki Secretary-General of the Muslim World League</i>	13
---	----

- Editorial

<i>Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Secretary-General of the Islamic Fiqh Council</i>	17
--	----

Abstract Research Papers:

- Terrorism and Means of Combating It

<i>Sheikh Abdul Aziz Abdullah Al-Sheikh, Grand Mufti of Saudi Arabia</i>	21
--	----

-DNA and Its Uses

<i>Dr. Nasr Fareed Wasil, Former Mufti of Egypt</i>	23
---	----

- The Islamic Orientation of Solutions to Tackle Inflation

<i>Dr. Hamzah Hussein Al-Fe'r</i>	25
---	----

- Pleading the Case in the Islamic Fiqh: A Juristic Study

<i>Dr. Nasser Muhammad Mishri Al-Ghamdi</i>	27
---	----

- Ruldes of Hair in Purification and Acts of Worship

<i>Dr. Rawiyah Al-Dhahar</i>	29
------------------------------------	----

Resolutions of the Islamic Fiqh Council:

- Makkah Declaration on Terrorist Explosions and Threats:

<i>Causes, Consequences, Legal Opinion and Means of Protection</i>	31
--	----

<i>- Rerelution of IFC's 17th Session</i>	37
--	----

صفحة بيضاء

The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.
16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

صفحة بيضاء

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَكَانَ الْمُؤْمِنُونَ يُنْفِرُوا كُلَّ نَفَرٍ فَلَوْلَا انْفِرْتُمْ
 فَرَفَعْتُمْ خُفَايَاكُمْ لَيَقْفَيْنَاكُمْ فَمَنْ فِي الدِّينِ
 وَلَيْسَ يُزِدْكُمْ فَهَمَّ بِذِهِ الْكَافِرُ آلَ الرَّحْمَةِ لَعَلَّهُمْ يُنْزَلُونَ
 سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ
 وَبَارِكْ وَسَلِّمْ

صفحة بيضاء



IN THE NAME OF ALLAH, THE BENEFICENT, THE MERCIFUL

صفحة بيضاء

The
Islamic Fiqh Council
Journal

A Periodical Published by Islamic Fiqh Council
Muslim World League

Supervisor-General
Prof. Dr.

Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Muslim World League

Editor-in-Chief

Dr.

Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial Board:

Dr.

Ali Ibn Abbas Al-Hakami

Dr.

Saud Mas'ad Al-Thibaiti

Dr.

Ahmed Ibn Abdullah Ibn Humaid

Dr.

Adullah Ibn Musleh Al-Thumali

Dr.

Othman Ibn Ibrahim Al-Murshid

Dr.

Muhammad Ali Al-Qarri Ibn Eid

15th Year - Issue No.17
1425H / 2004

Correspondence
may be addressed to:

Editor-in-Chief

P.O.Box: 537 Makkah

Saudi Arabia

Tel : 560 1276

Fax: 560 1232

E-mail: mwlfiqh@hotmail.com

**Views expressed in the
journal represent those
of the writers.**

صفحة بيضاء



Muslim World League
Islamic Fiqh Council
Makkah Al-Mukarramah

The Islamic Fiqh Council Journal

A Periodical Published by
Islamic Fiqh Council
Muslim World League

15th Year

1425H/2004

Issue No. 17



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد الثامن عشر

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

السنة الخامسة عشرة

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

سعود بن مسعد الشبتي

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القري بن عيد

العدد ١٨ - السنة الخامسة عشرة

١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر

عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
فَرَقَتَهُمْ طَائِفَتَانِ يَتَّبِعُهُمَا فِي الدِّينِ
وَالَّذِينَ زُرُوا مِنْهُمْ لَقُوا بِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَكْفُرُونَ
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَى آلِهِ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا
بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
فَرَقَتَهُمْ طَائِفَتَانِ
يَتَّبِعُهُمَا فِي الدِّينِ
وَالَّذِينَ زُرُوا مِنْهُمْ
لَقُوا بِهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَكْفُرُونَ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٧

❖ البحوث المحكمة: ٢١

١- (أعمال النسك المسببة للزحام).

للدكتور/عبد الله بن حمد الغطيمل ٢٣

٢- القسم الأول من بحث (التوقيات الحولي في الزكاة).

للدكتور/عبد السلام بن محمد الشويعر ٧٩

٣- (التورق كما تجريه المصارف الإسلامية

للدكتور/عبد الله بن محمد السعيد ١٧٣

٤- القواعد الفقهية والأصولية ومقاصد الشريعة ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية.

للدكتور/سعد بن ناصر الشثري ٢٢٥

٥- القسم الثاني من بحث (دفع الخصومة في الفقه الإسلامي).

للدكتور/ناصر بن محمد الغامدي ٢٦٥

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي. ٣١٣

١- القرار الثالث من الدورة السابعة : في عدم جواز استبدال رسم

الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا ٣١٥

٢- القرار الخامس من الدورة الثامنة: بشأن دفن المسلمين

٣١٩ في صندوق خشبي

❖ الفتاوى. ٣٢١

- رسالة في (مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين)

٣٢٣ لفضيلة الشيخ محمد بن عبد الله السبيل

❖ من سير العلماء. ٣٣٥

- ترجمة لفضيلة الدكتور/أحمد فهمي أبو سنة - رحمه الله تعالى - ٣٣٧

❖ ملخصات وتقارير علمية. ٣٤٧

- تقرير عن كتاب (مجلة الأحكام الشرعية)

٣٤٩ للشيخ أحمد بن عبد الله القاري - رحمه الله تعالى -

- من أخبار المجمع ٣٥٩

❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية ٣٦٩

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

فإن هذا العدد من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، يقدم إلى قرائها محملاً ببحوث جديدة، في موضوعات تمت مناقشة بعضها في الدورة السابعة عشرة من دورات المجمع التي عقدت في شوال (١٩-٢٣) من عام ١٤٢٤هـ، وفي الندوة التي سبقتها في ذي القعدة (٢٥-٢٧) من عام ١٤٢٣هـ، حول مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية، التي درسها المجمع من الجوانب الفقهية متعاوناً مع بعض الجهات المختصة التي تناولت الجوانب الأمنية والتنظيمية. ولا جرم أن المجلة قد قطعت شوطاً كبيراً في تاريخها ومحتوياتها، وأصبحت برصيد المعرفي مرجعاً للباحثين والدارسين، وأخذت مكانتها بين المجالات المتخصصة المحكمة في الفقه الإسلامي. ويجدر التنويه إلى أن هذا النوع من المجالات لا يزال يشهد نقصاً في جانبين:

أحدهما: الجانب العددي، فإن المجالات المتخصصة المحكمة لها أهميتها الخاصة في خدمة البحوث والدراسات المتعلقة بالمشكلات الواقعية في مختلف الميادين التخصصية، بما تتميز به من العمق في البحث مع الأصالة والتزام المنهج العلمي الصحيح، مما يكسبها ثقة خاصة. غير أن المجالات التي تختص في البحوث والدراسات الفقهية والشرعية عموماً، لا تزال قليلة العدد بالنظر إلى حاجة العالم الإسلامي، سواء في القضايا العامة الكبرى أم في القضايا الخاصة، وكذلك بالنظر إلى المجالات المتخصصة في المجالات الأخرى.

والجانب الثاني: في المحتويات، فإن عصرنا الحاضر مليء بالمستجدات والقضايا ذات الملابس المعقدة والمتداخلة، وما من شك في أن قاعدة عموم الشريعة للأزمنة والأحوال، تقتضي وجوب البحث من قبل المتخصصين في

كل ما يجد في حياة المسلمين ويطرأ عليها من تغيرات، وهذا ما ينبغي أن تتصدى له المجالات الفقهية المحكمة المتخصصة في البحوث الشرعية والدراسات الفقهية.

وهذه المجالات إنما تتغذى مما تجود به قرائح الباحثين المؤهلين القادرين على التحقيق والمعالجة للموضوعات التي تعم بها البلوى وتدعو إليها الحاجة العملية التطبيقية في حياة الناس؛ خصوصاً وأن مقتضى التزايد المطرد لحملة الشهادات العليا في الشريعة الإسلامية في مختلف شعبها، كان ينبغي أن يطرده معه تحسن في المجالات العلمية المتخصصة في الدراسات والبحوث الفقهية على ضوء المنهج العلمي الصحيح، من الناحيتين الكمية والنوعية.

ومما يحسن التنبيه له أن قضايا الفقه الإسلامي، ينبغي أن يتسع مفهومها إلى الحد الذي يشمل جميع شعب الدين المتصلة بالاعتقاد والقول والعمل، فمن مهمة المجالات الشرعية المتخصصة أن تعنى بمعالجة ما يعرض لفهم أصول التشريع من شبهات وإشكالات، تتولد في غالبها من الواقع الاستثنائي الذي تعيشه الأمة المسلمة، وما يستتبعه من قضايا، مثل التعامل مع غير المسلمين، فإنه من الموضوعات الحية الحساسة التي ندعو كبار الباحثين والمحققين أن يولوها شيئاً من اهتماماتهم، لتبيين الخيط الأبيض من الخيط الأسود فيها، حتى لا يقع الناس في سوء الفهم، الذي يؤدي بالضرورة والحتم إلى سوء الفعل.

وفي الختام يسرني أن أشكر لفضيلة الأخ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، الأمين العام للمجمع الفقهي، على ما يبذله من جهود مبرورة في تطوير أعمال المجمع، وللإخوة أعضاء هيئة تحرير المجلة الغراء، القائمين على تحسينها وتطوير أدائها، سائلاً الله تعالى توفيق الجميع لما يحبه ويرضاه. و صلى الله وسلم على نبينا محمد.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين؛
نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن اهتدى بهداه إلى يوم الدين.
وبعد :

فمما لا ريب فيه أن معالجة الموضوعات المعاصرة والمستجدة، في حياة
الأمة من منظور شرعي، حاجة ملحة، يتشوف إلى معرفتها الخاصة والعامة
من المسلمين للوقوف على حكم الشرع فيها؛ لأن التشريع عقل الأمة،
وحاكمها الأعلى المدبر لكافة شؤونها، به تبسط الأمة سلطانها وسيادتها على
الرعية، وبه تقضي بين الناس في دمائهم وأموالهم وأعراضهم وكل ما يجد
لهم من وقائع، ومن نصوصه تتفجر ينابيع النور المعرفي، وتنبثق عوامل
الرقى والمجد وفق مقدمات منتظمة نحو المعالي، ومن خلاله يتآخى المؤمنون
بعضهم البعض، فيقوى نسيج الأمة الاجتماعي، بل إن به تباهي الأمة غيرها
من الأمم. وهو فوق هذا وذاك عندنا نحن أهل الإسلام شرع الله إلى الناس
جميعاً، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا
وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ
مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٣].

وتأسيساً على ما سبق فإن هيئة التحرير يسرها أن تقدم لقراءها الكرام
في هذا العدد الجديد ماعودتهم على أمثاله من تناول موضوعات معاصرة
يحتاج إلى معرفة أحكامها عموم المسلمين؛ مثل: أعمال النسك المسببة
للزحام وموقف الفقهاء منها، والتوقيات الحولي للزكاة، والتورق كما تجريه
المصارف في الوقت الحاضر، والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة ذات
الصلة ببحوث الخلايا الجذعية، ومشاركة المسلم في الانتخابات مع غير
المسلمين، ودفع الخصومة في الفقه الإسلامي. وسيرة لأحد العلماء الأعلام؛

وهو فضيلة شيخنا الأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة.
بالإضافة إلى أعمال أخرى سيجدها القارئ الكريم في ثنايا هذه المجلة
مما فيه تلبية لجوانب من حياة المسلم المعاصر.
وإننا إذ نشكر الباحثين على بحوثهم القيمة ندعو العلماء والباحثين
وقراء المجلة إلى تجديد التواصل معنا وإتحافنا بالجديد والمفيد.
أسأل الله عز وجل أن ينفع بها الجميع، ويجزل الأجر والمثوبة لكل
من أسهم في إخراجها إنه سميع قريب مجيب.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
د/صالح بن زابن المرزوقي البقمي

البحوث المحكمة

أبيض

أعمال النسك المسببة للزحام في المسجد الحرام وموقف الفقهاء منها

إعداد

الأستاذ الدكتور: عبد الله بن حمد الغطيم
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد :
لقد تم إعداد هذا البحث لدراسة أسباب الزحام في المسجد الحرام وموقف الفقهاء منه، وقد عرضت فيه إلى مفهوم الزحام وضابطه، ثم أعقبت ذلك بلمحة موجزة عن الزحام في الحج بين الماضي والحاضر.
وعقدت مباحث للأماكن التي يقع فيها الزحام في المسجد الحرام وذكرت موقف الفقهاء من ذلك، ومن هذه الأماكن (الحجر الأسود، الركن اليماني، الملتزم، خلف مقام إبراهيم عليه السلام) ومباحث لبعض أعمال النسك المسببة للزحام في المسجد الحرام (كالرمل، وتكرار العمرة، وتكرار الطواف) وبينت موقف الفقهاء من ذلك، كما عقدت مبحثاً لبعض الأعمال المبتدعة وما تسببه من زحام وموقف الفقهاء من ذلك وختمت البحث بمبحث بينت فيه حكم الإيثار بالقرب أتبعته بخاتمة بنتائج البحث وتوصياته.

الباحث

أ.د. عبد الله بن حمد الغطيميل

أبيض

الحمد لله الذي شرع لعباده سبل الطاعات ويسر. أحمده حمداً كثيراً طيباً مباركاً حيث قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. بعث سيدنا محمداً ﷺ رحمة للعالمين ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، كان هديه ﷺ أحسن هدي ((ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً))^(١)، فصلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين، وعلى أصحابه الغر الميامين، وعلى التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً، ثم أما بعد ..

فلعل من نعم الله عليّ - وهي كثيرة لا تحصى - حسن الظن من إخواني الفقهاء القائمين على المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، حيث وجهوا إليّ الدعوة، وأتاحوا لي الفرصة، لكتابة بحث فقهي في موضوع غاية في الأهمية، يتعلق بشعيرة عظيمة من شعائر الإسلام، وهي مناسك الحج والعمرة، ألا وهو موضوع (الزحام) ذلك الأمر الذي قد شغل به المخلصون من أمة محمد ﷺ من العلماء والحكّام، فمن العلماء الفتوى، ومن الحكّام العناية بالمشاعر عموماً، وبالمسجد الحرام خصوصاً، توسعةً، وتهيئةً للخدمات المساندة، ليتم للمسلم نسكه بيسر وسهولة، على وفق ما شرعه الله ورسوله ﷺ، وقد وُجّهتُ لبحث مسألة الزحام في المسجد الحرام، وذلك بدراسة الأعمال المسببة للزحام دراسة شرعية، ذلك أن للزحام أسباباً كثيرة تتحكم في حدوثه، منها أسباب فنية وهندسية، وأخرى تنظيمية وإدارية، ونحو ذلك. وقد استخرت الله سبحانه وتعالى، واستعنت به وحده، فجمعت عناصر الموضوع وجعلته تحت عنوان:

أعمال النسك المسببة للزحام في المسجد الحرام، وموقف الفقهاء

منها .

(١) من حديث عائشة رضي الله عنها، أخرجه البخاري ١٦٦/٤، كتاب المناقب باب [٢٣]: ومسلم ١٨١٣/٤، كتاب الفضائل باب [٢٠].

وقد جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، وعشرة مباحث، وخاتمة.

فالمقدمة: ذكرت فيها الباحث على الكتابة في الموضوع، وخطة البحث.

والتمهيد: جعلته في مسألتين:

المسألة الأولى: في مفهوم الزحام وضابطه.

المسألة الثانية: الزحام في المسجد الحرام بين الماضي والحاضر.

المبحث الأول: الأعمال المسببة للزحام عند البدء في الطواف، وموقف الفقهاء منه.

المبحث الثاني: الزحام لاستلام الحجر الأسود وتقبيله، وموقف الفقهاء منه.

المبحث الثالث: الزحام لاستلام الركن اليماني وتقبيله، وموقف الفقهاء منه.

المبحث الرابع: الرمل في الزحام، وموقف الفقهاء منه.

المبحث الخامس: الالتزام في الملتزم، وموقف الفقهاء منه.

المبحث السادس: الزحام بسبب الأعمال المبتدعة، وموقف الفقهاء منها.

المبحث السابع: الزحام بسبب صلاة ركعتي الطواف خلف مقام إبراهيم، وموقف الفقهاء منه.

المبحث الثامن: الزحام بسبب تكرار العمرة، وموقف الفقهاء منه.

المبحث التاسع: الزحام بسبب تكرار الطواف، وموقف الفقهاء منه.

المبحث العاشر: مبدأ الإيثار بالقرب، وموقف الفقهاء منه.

الخاتمة: وقد ذكرت فيها أهم نتائج البحث.

هذا وقد سلكت في كتابة هذا البحث لبيان موقف الفقهاء طريقة عرض نصوصهم، وهي إحدى المدارس في كتابة البحث العلمي، انتهجها فقهاؤنا - رحمهم الله - في كتبهم، وبعض الباحثين المعاصرين في أبحاثهم، وهي في نظري أقرب إلى إقناع القارئ، فإذا رأى نص إمام من الأئمة أو أحد أصحابه، أو أحد المحققين من علمائنا حصلت له الثقة والقناعة، خصوصاً في مثل هذه الموضوعات المدرجة في هذا البحث، حيث التعصب المذهبي لا يزال موجوداً عند بعض المسلمين ممن يؤدون مناسك الحج

والعمرة. وقد التزمت أيضاً بقواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها بين الباحثين.

أسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم و
أن يحسن عاقبتنا في الأمور كلها إنه سميع مجيب، وصلى الله وسلم على
نبيينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،،

تمهيد:

المسألة الأولى: مفهوم الزحام، وضابطه.

الزحام لغة: قال ابن فارس: «الزاي و الحاء والميم: أصل يدل على انضمام في شدة، يقال: زَحَمَه يزحمه، وازدحم الناس»^(١). وقال الفيروزآبادي: «زحمه كمنعه، زحماً وزحاماً - بالكسر - ضايقه، وازدحم القوم، وتزاحموا، والزحم: المزدحمون، واسمٌ، وبالضم: مكة، أو هي أم الزُحم، وكمنبر الكثير الزحام أو شديده»^(٢).

فمن التعريفات اللغوية السابقة نخلص إلى أن الزحام ينتج عنه ضيق وشدة، وقد يتفاوت الناس في نظرتهن إلى الزحام والإحساس به بالنظر إلى تفاوتهم في الثقافة، والبيئة، والضعف، والقوة. فليست نظرة المثقف كنظرة العامي، وليست نظرة البادي كالحاضر، وليست نظرة من نشأ في ريف أو قرية كنظرة من نشأ في مدينة، بل من نشأوا في المدن تتفاوت نظرتهن إلى الزحام نتيجة تفاوت المدن في الزحام، فليست العاصمة كالمدينة في دولة واحدة، وليست عاصمة البلد كثير السكان كعاصمة بلد أقل منه عدداً، وليست نظرة القوي الصحيح كنظرة الضعيف المريض.. وهكذا ؛ ولهذا نستطيع القول: بأن الزحام من الأمور النسبية، يختلف حدّه باختلاف الأشخاص والثقافات والبيئات.

جاء في دراسة الزحام في المسجد الحرام: «الازدحام والإحساس به يرتبط بالخلفية الثقافية والاجتماعية للشخص، فالشخص القادم من مدينة يختلف في إحساسه بالازدحام عن الشخص القادم من قرية، يختلف عن ذلك القادم من البادية كما أن الشخص القادم من مدينة كبيرة مكتظة بالسكان كالقاهرة، أو نيويورك، أو طوكيو يختلف في إحساسه بالازدحام عن ذلك القادم من مدينة أقل ازدحاماً كالرياض»^(٣).

(١) مقاييس اللغة ٣ / ٤٩. (زحم).

(٢) ترتيب القاموس المحيط ٢ / ٤٤٠. (زحم).

(٣) الزحام في المسجد الحرام الظاهرة والأسباب ووسائل المعالجة، ص (٢٢).

وما دام أنه لا يمكن وضع ضابط نظري للمكان المزدحم، أو غير المزدحم لكون الزحام أمر نسبي لزم اللجوء إلى ضبطه بضابط علمي، وهو النظر إلى «علاقة بين عدد من الأفراد الموجودين داخل الحيز الفراغي ومساحة ذلك الحيز، وهو ما يسمى بالكثافة البشرية داخل ذلك الحيز الفراغي، وهي تقاس بعدد الأشخاص لوحدة المساحة المستخدمة سواء كانت بالنظام الإنجليزي (بوصة، قدم، ياردة، ميل) أو النظام الدولي الفرنسي (سم، متر، كيلومتر)»^(١).

على أن ذلك يختلف أيضاً حسب النشاط الممارس في ذلك الحيز فالمساحة التي يحتاجها الواقف تختلف عن المساحة التي يحتاجها الجالس، و المساحة التي يحتاجها الجالس تختلف عن المساحة التي يحتاجها المضطجع، و المساحة التي يحتاجها من يؤدي الصلاة تختلف عن المساحة التي يحتاجها من يؤدي الطواف وهكذا...، جاء في دراسة الزحام في المسجد الحرام: "وتختلف درجة الزحام حسب عدد الأشخاص الموجودين معاً داخل الحيز الفراغي، وهذه يمكن تقسيمها إلى درجات أو مستويات يمكن قياسها، وهو ما يطلق عليه مستوى الخدمة، وهذه بدورها تختلف من حيث القيم حسب طبيعة النشاط الممارس، فمستويات الخدمة أثناء الحركة تختلف عن تلك التي تكون عند الوقوف أو الجلوس أو النوم، أو عند ممارسة شعائر معينة كالصلاة مثلاً، ويتحكم في ذلك كما هو واضح النشاط الممارس، وما يتطلبه ذلك النشاط من مساحة محدودة للقيام بالصورة المناسبة والمرضية»^(٢).

(١) المرجع السابق.

(٢) الزحام في المسجد الحرام الظاهرة والأسباب ووسائل المعالجة، ص (٣٢).

المسألة الثانية: الزحام في المسجد الإحرام بين الماضي والحاضر.

منذ أن خلق الله سبحانه وتعالى آدم وحواء والبشر في تناسل وتكاثر وازدياد مستمر، فالعالم ينمو نمواً مطّرداً في كافة أنحاء المعمورة حتى وصل تعداد أمة الدعوة إلى يومنا هذا أكثر من ستة آلاف مليون نسمة، وأمة الإجابة أكثر من ألف ومائتي مليون نسمة، ومنذ أن أذن الله لخليله إبراهيم عليه السلام بدعوة الناس للحج إلى البيت العتيق بقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧]. والمسلمون يفدون إلى بيت الله كل عام بأعداد تزيد كل عام عن العام الذي قبله. فبينما حج مع رسول الله ﷺ في حجة الوداع أكثر من مائة ألف من أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين، نجد أنه يفد في عصرنا الحاضر أكثر من مليوني مسلم في العام لأداء فريضة الحج، وذلك بسبب تطور وسائل المواصلات تطوراً مذهلاً حيث حلّ محلّ الخيل، والبغال، والحمير، والجمال كوسيلة نقل حلّ محلها الباخرة، والطائرة، والسائرة. وأعداد البشر لا تتناهى ومساحة المشاعر المقدسة تتناهى، وإن كان الزحام موجوداً في العصور الخالية مع قلة عدد الحجاج مقارنة بعددهم في العصر الحاضر، فهو من المسلمات التي لا يختلف فيها اثنان في عصرنا هذا. وإذا كان يلحق ضرر بالحجاج جراء الزحام في العصور الخالية، فالضرر محقق في عصرنا هذا، ونص السنة النبوية ينطق بوجود الزحام في حجة الوداع حتى كان يقول ﷺ في بعض المواقف: ((لا يقتل بعضكم بعضاً))^(١).

ومن الإحصاءات الفريدة حول هذا الموضوع في الماضي ما جاء في تاريخ مكة للفاسي: «في سنة خمسمائة وإحدى وثمانين ازدحم الحجاج في الكعبة فمات منهم أربعة وثلاثون نفراً... وفي سنة تسع عشرة وستمائة مات

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ٤٩٤، كتاب المناسك، باب [٧٨]؛ وابن ماجه في سننه ٢/ ١٠٠٨، كتاب المناسك، باب [٦٤].

وفي إسناده يزيد بن أبي زياد، وهو ضعيف كبر فتغير حتى صار يتلقن كما قال الحافظ في التقریب، وسليمان بن عمرو بن الأحوص لم يوثقه غير ابن حبان. (هامش محقق سنن أبي داود ٢/ ٤٩٤).

بالمسعى جماعة من الزحام لكثرة الخلق الذين حجوا في هذه السنة... ووجدت بخط الميروقي: أنه في يوم الخميس رابع عشر ذي الحجة سنة سبع وسبعين وستمائة ازدحم الحجاج في خروجهم إلى العمرة في باب المسجد الحرام المعروف بباب العمرة، فمات بالزحمة جمع كبير يبلغون ثمانين نفراً، وقال: عددت خمسة وأربعين ميتاً^(١).

وفي العصر الحاضر تفاقمت المشكلة رغم جهود الحكومة السعودية المباركة في العناية بتوسعة المسجد الحرام وتيسير ما من شأنه تسهيل حركة الحجاج والمعتمرين فيه، فقد جاء في نتائج دراسة الحركة في المطاف: «أن ذروة مشكلة الحركة في الطواف تكون في حدود حوالي خمس ساعات على مدار العام حينما تصل دائرة الطواف إلى ملامسة حدود الرواق القديم في أعلى مستوى من الكثافة (٧-٨ أشخاص / م^٢) بينما تتلاقى دائرة الطواف مع حدود الرواق القديم في كثافات متوسطة وقليلة (٣-٤ أشخاص/م^٢) لفترات أطول يصل مجموعها إلى (١٥ ساعة) على مدار العام»^(٢).

ومن هذا يتضح لنا أن الزحام في المسجد الحرام مشكلة ينبغي علاجها ووضع الحلول الشرعية والفنية والهندسية لها.

(١) نقلاً عن مفيد الأنام ١ / ٢٥٨.

(٢) دراسة الحركة في المطاف، ص ٤٠. سامي محسن وآخرون، مركز أبحاث الحج، جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

المبحث الأول: الأعمال المسببة للزحام عند البدء في الطواف، وموقف الفقهاء منها.

لا خلاف بين الفقهاء في أن بداية الطواف من الحجر الأسود. يقول الإمام الشافعي -رحمه الله-: «لا اختلاف أن مدخل الطواف من الركن الأسود، وأن إكمال الطواف إليه»^(١).

وابتداء الطواف يحصل عنده زحام شديد، وذلك بسبب مسألتين:

المسألة الأولى: اشتراط بعض الفقهاء محاذاة الحجر الأسود بجميع البدن.

اشتراط بعض الفقهاء محاذاة الحجر الأسود بجميع البدن، واعتبروا ذلك شرط صحة الطواف، قال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - : «فإن دخل الطواف في موضع فلم يحاذ بالركن لم يعتد بذلك الطواف، وإن استلم الركن بيده من موضع فلم يحاذ الركن لم يعتد بذلك الطواف بحال، لأن الطواف على البدن كله، لا على بعض البدن دون بعض، وإذا حاذى الشيء من الركن ببذنه كله اعتد بذلك الطواف»^(٢).

وجاء في المجموع: «ينبغي له أن يحاذي بجميع بدنه الحجر الأسود... وهو أن يقف قبل الحجر الأسود من جهة الركن اليماني، ثم يمر تلقاء وجهه طائفاً حول البيت، فيمر جميعه بجميع الحجر ولا يقدم جزءاً من بدنه على جزء من الحجر، فلو حاذاه ببعض بدنه وكان بعضه مجاوزاً إلى جهة باب الكعبة ففي صحته قولان مشهوران ذكرهما المصنف بدليلهما، وكذا ذكرهما الأصحاب قولين، إلا إمام الحرمين والغزالي فحكوهما وجهين، والصواب قولان (الجديد) : لا يجزئه، وهو الأصح، و (القديم) : يجزئه»^(٣).

وجاء في حاشية الشلبي على تبين الحقائق: «وينبغي أن يبدأ بالطواف

(١) الأم ٢ / ١٤٥ : وراجع الهداية وشرح فتح القدير عليها ٢ / ٤٤٨ : العناية شرح الهداية ٢ / ٤٥١ : الكافي في فقه أهل المدينة ١ / ٣١٨ : بداية المجتهد ١ / ٢٨٩ : المجموع ٨ / ٣٤ : المغني ٥ / ٢١٣ .
إلا أن الحنفية قد جعلوا ذلك سنة وليس شرط جواز حتى لو ابتدأ من غيره أجزأه مع الكراهة. راجع: بدائع الصنائع ٢ / ١٣٠ .

(٢) الأم ٢ / ١٤٥ .

(٣) المجموع ٨ / ٣٥ : وراجع المذهب مع المجموع ٨ / ٣٢ : وروضة الطالبين ٣ / ٨٠ : ومغني المحتاج ١ / ٤٨٦ .

من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون ماراً على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه»^(١).

وجاء في المغني: «ويحاذي الحجر بجميع بدنه، فإن حاذاه ببعضه احتمل أن يجزئه لأنه حكم يتعلق بالبدن فأجزأ فيه بعضه كالحذ، ويحتمل أن لا يجزئه لأن النبي صلى الله عليه وسلم استقبل الحجر واستلمه، وظاهر هذا أنه استقبله بجميع بدنه، ولأن ما لزمه استقباله لزمه بجميع بدنه»^(٢).

وقد أغرب بعض الفقهاء في وصف كيفية المحاذاة، فقد جاء في مفيد الأنام: «قال الشيخ عثمان بن قائد: قال الفتوحى والد صاحب المنتهى فيما رأيته بخطه على هامش المحرر: وذلك بأن يقف مقابل الحجر حتى يصير مبصراً لضلعي البيت اللذين عن أيمن الحجر وأيسره، وهذا احتراز من أن يقف في ضلع الباب ويستلمه منه فلا يكون محاذياً له بيدنه فمتى رأى الضلع الآخر فقد حاذاه بكل بدنه»^(٣).

وغير خاف ما يلحق المكلف من العنت والمشقة، وما يسبب لغيره من أذى وضرر إذا أراد تطبيق هذا الوصف للمحاذاة، والخرج مرفوع في الشريعة، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير.

ولهذا نجد من الفقهاء الذين بلغوا رتبة الاجتهاد من خالف مذهبه في ذلك ورجح القول القائل بأنه يجزئ المحاذاة ببعض البدن. قال ابن جاسر: «واختار شيخ الإسلام - رحمة الله - أنه يجزئه المحاذاة لكليه أو بعضه ببعض بدنه، واختاره جماعة من الأصحاب، وصححه ابن رزين في شرحه، وأطلقهما في المغني، والشرح والمحرر، والنفس مطمئن إلى هذا القول، وإن كان المذهب ما قدمناه من أنه لا بد من محاذاته أو بعضه بكل البدن»^(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : «ثم ينفتل للطواف

(١) مع تبين الحقائق ٢ / ١٦ .

(٢) ٢١٥ / ٥ .

(٣) مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج البيت الحرام للشيخ عبد الله بن جاسر ١ / ٢٦٧ .

(٤) المرجع السابق .

ويجعل البيت عن يساره، وليس عليه أن يذهب إلى مابين الركنين، ولا يمشي عرضاً ثم ينفث للطواف بل ولا يستحب ذلك»^(١).

بل إن ابن القيم - رحمه الله تعالى - ذهب إلى أبعد من ذلك فقد أنكر أن تكون المحاذاة بجميع البدن من هدي رسول الله ﷺ فقد قال ما نصّه: «فلما حاذى الحجر الأسود استلمه، ولم يزاحم عليه، ولم يتقدم عنه إلى جهة الركن اليماني... ولا حاذى الحجر الأسود بجميع بدنه، ثم انفث عنه وجعله على شقة بل استقبله واستلمه، ثم أخذ عن يمينه وجعل البيت عن يساره»^(٢).

ولقد أدى القول باشتراط المحاذاة بجميع البدن إلى أن يبحث القائمون على خدمة بيت الله العتيق، وحجاج بيت الله الحرم عن أمر ييسر للطائف - وخصوصاً البعيد من الكعبة - معرفة محاذاة الحجر الأسود، فوصل اجتهادهم إلى وضع خط باللون البني في الأرض يشير إلى المحاذاة، وقد أورث هذا زحاماً عند هذا الخط وقبله، حيث إن الطائفتين يبدوون بمشي الهوينى قبل هذا الخط، مقنعي رؤوسهم بحثاً عن هذا الخط لتيقن المحاذاة، وهذا قد دفع أحد العلماء المحققين المعاصرين لكتابة رسالة أسماها (العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته) قرر فيها أن هذه العلامة بدعة محدثة ينبغي إزالتها، وأنها قد أورثت زحاماً، وبذل الأسباب لتخفيف الزحام مقصد شرعي. قال حفظه الله: «جرّ هذا الإحداث إلى تكثيف الزحام للبحث عن بداية الطواف الأرضية، إذ ترى الطائفتين - حتى في حال الزحام المحتمل - كالبنيان المرصوص على هذا الخط لا ينفذ من خلفهم إلا بعد سماح نفوسهم بالانصراف من هذا التراص على هذا الخط المحدث، ومن شك في هذا فهو منكر للواقع المعاصر»^(٣).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦ / ١٢٠.

(٢) زاد المعاد ١ / ٤٥٥.

(٣) العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته. د. بكر أبو زيد، ص (٢٧)، وراجع ما يسببه هذا الخط في الدراسة الفنية (الزحام في المسجد الحرام للمهندس فودة ص ٣٥).

المسألة الثانية: الوقوف أمام الحجر الأسود في بداية كل شوط للتكبير

والدعاء.

اتجه بعض الفقهاء إلى أن الطائف في ابتداء كل شوط يستقبل الحجر الأسود، ويكبر ويهلل، ويشير إليه بيديه وهذا يلزم منه الوقوف، ولو فترة وجيزة ينشأ عن ذلك زحام في ذلك الموضع. جاء في الهداية وشرحها: «قوله (فإن لم يستطع شيئاً من ذلك) أي من التقبيل والمس باليد، أو بما فيها (استقبله) ويرفع يديه مستقبلاً بباطنهما إياه (وكبر وهلل وحمد الله وصلى على النبي ﷺ) ويفعل في كل شوط عند الركن الأسود ما يفعله في الابتداء»^(١).

وجاء في المغني: «فإن لم يمكنه استلامه وتقبيله قام حياله بحذائه واستقبله بوجهه فكبر وهلل، وهكذا إن كان راكباً»^(٢).

وخالف في ذلك بعض الفقهاء فقالوا على الطائف أن يكبر كلما حاذى الحجر الأسود من غير وقوف ولا إشارة.

جاء في الكافي في فقه أهل المدينة: «وإن لم يصل إليه كبر تلقاءه»^(٣). وجاء في مواهب الجليل: «فعليه أن يبتدئ باستلام الحجر بفيه إن قدر ثم قال: فإن لم يصل كبر إذا حاذاه ثم يمضي يطوف ولا يقف... قال مالك: يكبر ويمضي ولا يرفع يديه هذا يختلف فيه، فقال الشافعي: يشير بيديه وهو فاسد ثم ذكر وجهه والله أعلم. وفي مناسك ابن فرحون أو الكلام على الطواف ولا تشير إليه بيدك. انتهى. قال أيضاً في سنن الطواف: ولا يشير إليه بيده ويضعها على فيه. انتهى. وقال ابن معلى في مناسكه: فإن لم يصل إلى الحجر كبر إذا حاذاه ولا يرفع يديه ولا يشير، واختار القاضي عياض الإشارة مع التكبير والأكثر على عدمها وهو مذهب المدونة»^(٤).

(١) شرح فتح القدير ٢ / ٤٥١ : راجع البحر الرائق ٢ / ٣٥١.

(٢) ٢١٤ / ٥.

(٣) ٣١٨ / ١.

(٤) ١٠٩ / ٣، راجع المدونة ١ / ٣٦٤.

قلت: كان هديه ﷺ أنه كلما أتى الركن أشار إليه بشيء كان عنده
وكبر^(١)، ولم ينقل عنه أنه ﷺ وقف أو استقبل الحجر بوجهه، والاتباع أحق
من الابتداء، ولنا في رسول الله ﷺ أسوة حسنة^(٢).

(١) رواه البخاري من حديث ابن عباس ٢ / ١٦٣، كتاب الحج، باب [٦٢].
(٢) راجع زاد المعاد ١ / ٤٥٥ : تهذيب سنن أبي داود ٢ / ٢٧٥.

المبحث الثاني: الزحام لاستلام الحجر الأسود وتقبيله، وموقف الفقهاء منه.

لا يختلف الفقهاء أن استلام الحجر الأسود وتقبيله عند البدء في الطواف وفي بداية كل شوط سنة من سنن الطواف^(١).

وقد اتجه بعض الفقهاء إلى أنه يسن استلامه وتقبيله، والمزاحمة على ذلك في بدء الطواف و آخره ؛ لكن قيدوا ذلك بزحام لا يحصل فيه أذى، قال الشافعي - رحمه الله تعالى - : «وأحب الاستلام حين ابتدئ بالطواف بكل حال وأحب أن يستلم الرجل إذا لم يؤذ ولم يؤذ بالزحام، ويدع إذا أُوذي، أو أذى بالزحام، ولا أحب الزحام إلا في بدء الطواف، وإن زاحم ففي الآخرة»^(٢).

قلت: لا يمكن أن ينفك الزحام عن الأذى سواء كان لنفسه أو غيره، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨].

وقال عليه السلام لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: «يا أبا حفص إنك رجل قوي فلا تزاحم على الركن فإنك تؤذي الضعيف ولكن إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فكبر وامض»^(٣).

وروى الإمام الشافعي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إذا وجدت على الركن زحاماً فانصرف ولا تقف»^(٤).

وروى البيهقي بسنده عن هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في حجة الوداع: «كيف صنعت يا أبا

(١) الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٠ : المدونة ١ / ٣٩٦ : المهذب وشرحه المجموع ٨ / ٤٠ : كشف القناع ٥٥٩/٢.

(٢) الأم ٢ / ١٤٦ : وراجع: مغني المحتاج ١ / ٤٨٨، فقد جاء فيه: "وقال البندنجي: قال الشافعي في الأم: إلا في أول الطواف، وآخره فأحب له الاستلام، ولو مع الزحام. وهذا مع توقي التأذي والإيذاء كما أفهمه كلام الأسنوي، وهو ظاهر" : وراجع: المدونة ١ / ٣٦٤ : فقد روي عن الإمام مالك مثله.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند ١ / ٢٨، والبيهقي في السنن الكبرى ٥ / ٨٠ حديث رقم (٩٠٤٣) قال الزرقاني: "مرسل جيد الإسناد". شرح الزرقاني ٢ / ٤٠٧ : وراجع مفيد الأنام ١ / ٢٧٠.

(٤) الأم ٢ / ١٤٦.

محمد؟ قال: استلمت وتركت. قال: «أصبت»^(١).

قال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى-: «وأحسب النبي ﷺ قال لعبد الرحمن أصبت. أنه وصف له أنه استلم في غير زحام؛ لأنه لا يشبه أن يقول له: أصبت في فعل وترك إلا إذا اختلف الحال في الفعل وترك»^(٢).
و أخرج الطبري عن طاووس - رحمه الله - أنه كان يمر بالركن، فإن وجد زحاماً مرّ ولم يزاحم، وإن رآه خالياً قبله ثلاثاً ثم قال: رأيت ابن عباس فعل مثل ذلك، وقال ابن عباس: رأيت عمر فعل مثل ذلك، ثم قال عمر رأيت رسول الله ﷺ يفعل مثل ذلك»^(٣).

وأخرج عن عمرو بن أبي سلمة عن أبيه، أن عبد الرحمن بن عوف كان إذا أتى الركن فوجدهم يزدهمون عليه استقبله ودعا وطاف، وإذا رأى خلوة استلمه»^(٤).

وكتب الفقهاء - رحمهم الله - طافحة بالنصوص الصريحة بالنهي عن المزاحمة لاستلام الحجر الأسود، يقول ابن جاسر - رحمه الله -: «وكلام الحنابلة صريح في أن المزاحمة التي تؤذي الغير أقل أحوالها الكراهة»^(٥).
ومن نصوصهم حول هذا الموضوع:

١- قال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى -: «وأحب الاستلام حين ابتدئ بالطواف في كل حال، وأحب أن يستلم الرجل إذا لم يؤذ ولم يؤذ بالزحام، ويدع إذا أؤذي أو آذى بالزحام... وإن ترك الاستلام في جميع طوافه وهو يمكنه، أو استلم وهو يؤذي ويؤذى بطوافه لم أحبه له»^(٦).

٢- قال السرخسي: «ولأن استلام الحجر سنة، و التحرز عن أذى المسلم واجب، فلا ينبغي له أن يؤذي»^(٧).

(١) السنن الكبرى ٥ / ٨٠، حديث رقم ٩٠٤٥، وقال هذا مرسل.

(٢) الأم ٢ / ١٤٦.

(٣) القرى لقاصد أم القرى، ص ٢٨٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٥) مفيد الأنام ١ / ٢٧٠.

(٦) الأم ٢ / ١٤٦.

(٧) المبسوط ٤ / ٩.

٣- ويقول ابن نجيم: «قوله: (ثم استقبل الحجر مهلاً مستلماً) بلا إيذاء لفعله عليه السلام كذلك، ولنهي عمر عن المزاحمة، ولأن الاستلام سنة، والكف عن الإيذاء واجب، فالإتيان بالواجب متعين»^(١).

٤- وجاء في الإقناع وشرحه: «يطوف مع الزحام كيفما أمكنه بحيث لا يؤدي أحداً... وإن شق استلامهما للزحام أشار إليهما»^(٢).

٥- يقول ابن جاسر - رحمه الله تعالى -: «فظهر مما تقدم أن المزاحمة على الحجر بحيث يحصل منها إيذاء لنحو ضعيف منهي عنها للآثار المتقدمة، وأما فعل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فليس بحجة، لاسيما وقد خالفه والده عمر رضي الله عنه، وعبد الرحمن بن عوف، وابن عباس، وغيرهم من الصحابة»^(٣).

قلت: فعل ابن عمر رضي الله عنهما الذي أشار إليه الشيخ - رحمه الله - ما روى عنه سعيد بن منصور من طريق القاسم بن محمد قال: رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى^(٤).

وما رواه الطبري عنه أنه كان يزاحم على الركنين فقليل له في ذلك فقال: إن أفعل فإنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن مسحهما كفارة للخطايا».

وما رواه عن نافع: أن ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يدعهما حتى يستلمهما، ولقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه، فعاد فزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج يغسل عنه، ثم رجع فما تركه حتى استلم.

وعنه قال: لقد رأيت ابن عمر يزاحم مرة حتى انبهر ففتح فجلس في ناحية الطواف حتى استراح، وعاد فلم يدعه حتى استلمه^(٥).

(١) البحر الرائق ٢ / ٣٥١.

(٢) كشاف القناع ٢ / ٥٥٩.

(٣) مفيد الأنام ١ / ٢٧٠.

(٤) فتح الباري ٧ / ٢٧٠؛ القرى لقاصد أم القرى، ص ٢٨٥، وقال: أخرجه الشافعي في مسنده.

(٥) القرى لقاصد أم القرى، ص ٢٨٥. وقال: أخرجهما أبو الوليد الأزرقى. ومعنى (انبهر) هو من البهر - بضم الباء - وهو ما يعتري الإنسان عند السعي الشديد والمزاحمة من التهيج وتتابع النفس.

وما أخرجه البخاري - رحمه الله - أن رجلاً سأل ابن عمر رضي الله عنهما عن استلام الحجر ؟ فقال: «رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله. قال: قلت: رأيت إن زحمت؟ رأيت إن غلبت ؟ قال: اجعل رأيت باليمن. رأيت رسول الله ﷺ يستلمه ويقبله»^(١).

قال ابن حجر: «و الظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عذراً في ترك الاستلام»^(٢).

ونصوص القرآن الكريم والسنة النبوية وفعله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم لا يشهد لما ذهب إليه ابن عمر رضي الله عنه، فهو اجتهد منه لم يوافقه عليه أحد، ولولا كثرة إirاده من قبل العلماء في كتبهم لكان لنا مندوحة عن إirاده هنا ؛ لكن لما كان في الكتب المتداولة في أيدي المسلمين، وقد يأخذ بعضهم بقول ابن عمر رضي الله عنه فيلحق الضرر بنفسه وبالمؤمنين لزم التنبيه عليه.

جاء في تحفة الأحوزي: «وقد جاء أنه ربما أدمى أنفه من شدة تزاحمه، وكأنهم تركوه لما يترتب عليه من الأذى فالإقتداء بفعلهم سيما هذا الزمان أولى قاله القاري في المرقاة»^(٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٢ / ١٦٢، كتاب الحج، باب [٦٠] .

(٢) فتح الباري ٧ / ٢٧٠ .

(٣) تحفة الأحوزي ٤ / ٢٨٠ .

المبحث الثالث: الزحام لاستلام الركن اليماني وتقبيله، وموقف الفقهاء منه.

السنة استلام الركن اليماني من غير تقبيل، إلا أن بعض الفقهاء قد رخص في تقبيله، وقال لا بأس به مع تقريره أنه خلاف السنة، وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي - رحمه الله - فقد قال: «وأحب أن يستلم الركن اليماني بيده ويقبلها، ولا يقبله لأنني لا أعلم أحداً روى عن النبي ﷺ أنه قبل إلا الحجر الأسود، وإن قبله فلا بأس به»^(١).

وقال: «فإن قال قائل: كيف أمرت بتقبيل الحجر ولم تأمر بتقبيل اليماني؟ قيل له إن شاء الله. رُوينا أن رسول الله ﷺ قبل الركن، وأنه استلم الركن اليماني، ورأينا أهل العلم يقبلون هذا ويستلمون هذا. فإن قال قائل: فلو قبله؟ قلت: حسن، وأي البيت قبل فحسن. غير أنا نؤمر بالاتباع وأن نعمل ما فعل رسول الله ﷺ»^(٢).

وإلى القول بالاستلام والتقبيل ذهب محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة - رحمهما الله - وهو خلاف ظاهر الرواية كما ذكره صاحب الفتح^(٣). وهو قول الخرقي من الحنابلة، لكن الصحيح عن الإمام أحمد أنه لا يقبله^(٤). ولعل مثل هذا الاستحسان من بعض الفقهاء جعل العامة يقبلون الركن اليماني فيحصل الزحام عنده، وفي هذا من الأذى والضرر اللاحق ما الله به عليم فضلاً عن مخالفته للسنة.

وأما ما رواه الدارقطني عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ يقبل الركن اليماني ويضع خده عليه»^(٥).

وهو ما استدل به محمد بن الحسن على أن الاستلام والتقبيل سنة فقد قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «وفيه عبد الله بن مسلم بن هرمز. قال

(١) الأم ٢ / ١٤٥.

(٢) المرجع السابق ٢ / ١٤٦.

(٣) شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٥ : راجع تبين الحقائق ٢ / ١٨.

(٤) المغني ٥ / ٢٢٦.

(٥) سنن الدارقطني ٢ / ٢٩٠، كتاب الحج حديث رقم (٢٤٢).

الإمام أحمد: صالح الحديث، وضعفه غيره، ولكن المراد بالركن اليماني ههنا: الحجر الأسود، فإنه يسمى الركن اليماني، ويقال له مع الركن الآخر: اليمانين، ويقال له مع الركن الذي يلي الحجر من ناحية الباب العراقيان، ويقال للركنين اللذين يليان الحجر: الشاميان... الخ^(١).

فالحاصل كما قال ابن القيم أنه: «ثبت عنه أنه استلم الركن اليماني، ولم يثبت عنه أنه قبله، ولا قبل يده عند استلامه».

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - : «اتفقوا على أنه لا يستلم ولا يقبل إلا الحجر الأسود، والركن اليماني يستلم ولا يقبل على الصحيح»^(٢).

(١) زاد المعاد ١ / ٤٥٥ : وراجع: المغني ٥ / ٢٢٦ فقد ذكر عن ابن عبد البر أن هذا الحديث لا يصح. أهـ. وقد ضعفة النووي. انظر المجموع ٨ / ٣٥.

(٢) الاختيارات العلمية، ص ١٣٨ : وراجع : تبين الحقائق ٢ / ١٨ : مغني المحتاج ١ / ٤٨٨ : التاج والإكليل ٣ / ١٠٧ : المغني ٥ / ٢٢٦.

المبحث الرابع: الرمل في الزحام، وموقف الفقهاء منه.

يصف الفقهاء الرمل بأنه: «إسراع المشي مع تقارب الخطى في غير وثب»^(١).

وجاء في الهداية: «الرمل أن يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبخر بين الصفين»^(٢).

وكان سببه إظهار الجلد للمشركين حين قالوا أضناهم حمى يثرب، ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي ﷺ وبعده^(٣).

والرمل سنة في الأشواط الثلاثة الأولى من طواف القدوم، ويظهر لنا من وصف الفقهاء لهيئته أنه لا يمكن تطبيقه حال الزحام، فما هو موقف الفقهاء من الرمل حال الزحام؟

لم يغفل الفقهاء عن ذلك ومن تتبّع نصوصهم ظهر لي تأكيدهم - رحمهم الله - على فعل هذه السنة، وقد تدرّجوا في دراستهم لمشكلة الرمل في الزحام و يتضح هذا من خلال عرض نصوصهم في هذه المسألة.

١- جاء في الهداية: «فإن زحمة الناس في الرمل قام، فإذا وجد مسلكاً رمل ؛ لأنه لا بدل له، فيقف حتى يقيمه على وجه السنة، بخلاف الاستلام لأن الاستقبال بدل له»^(٤).

قال في العناية عند قوله: «فإن زحمة الناس قام» يعني وقف، ولا يطوف بدون الرمل في تلك الثلاث^(٥).

قلت: لاشك أن وقوف الطائف لانتظار فرجة ليرمل من خلالها ينشأ عنه زحام، وهذا يلحق الأذى والضرر بالآخرين وبنفسه أيضاً من أجل المحافظة على سنة، وحرمة المسلم أعظم وأشد فالمحافظة عليها واجبة، ولا يقدم مسنون على واجب.

(١) كشف القناع ٢ / ٥٥٨ : المغني ٥ / ٢١٧.

(٢) الهداية مع شرحها فتح القدير ٢ / ٤٥٣ - ٤٥٤.

(٣) المرجع السابق ؛ وراجع: كشف القناع ٢ / ٥٥٨ : تبين الحقائق ٢ / ١٨ : المغني ٥ / ٢١٨.

(٤) الهداية مع شرحها فتح القدير ٢ / ٤٥٤، وراجع البحر الرائق ٢ / ٣٥٥.

(٥) العناية شرح الهداية ٢ / ٤٥٤.

٢- جاء في المدونة: «قال ابن القاسم: وسئل مالك عن الرجل يزاحمه الناس في طوافه في الأشواط الثلاثة التي يرمل فيها . قال: قال مالك: يرمل على طاقته . قلت: فهل سمعت مالكا يقول: إذا اشتد الزحام ولم يجد مسلكاً إنه يقف؟ قال: ما سمعته . قال ابن القاسم: ويرمل قدر طاقته»^(١).

٣- جاء في الأم: «ثم يمضي عن يمينه فيرمل ثلاثة أطواف من الحجر إلى الحجر ليس بينهما مشي، ويمشي أربعة فإن كان الزحام شيئاً لا يقدر على أن يرمل فكان إذا وقف لم يؤذ أحداً وقف حتى ينفرج له ما بين يديه، ثم يرمل، و إن كان يؤذي أحداً في الوقوف مشى مع الناس بمشيهم، وكلما انفرجت له فرجة رمل، وأحب إلي لو تطرّف حتى يخرج من الناس حاشية ثم يرمل، فإن ترك الرمل في طواف رمل في اثنين، وإن تركه في اثنين رمل في واحد، وإن تركه في الثلاثة لم يقض، إذا ذهب موضعه لم يقضه فيما بقي، ولا فدية عليه ولا إعادة، وسواء تركه ناسياً أو عامداً، إلا أنه مسيء في تركه عامداً»^(٢).

٤- جاء في المغني: «يستحب الدنو من البيت لأنه هو المقصود، فإن كان قرب البيت زحام فظن أنه إذا وقف لم يؤذ أحداً، وتمكن من الرمل، وقف ليجمع بين الرمل والدنو من البيت، وإن لم يظن ذلك، وظن أنه إذا كان في حاشية الناس تمكن من الرمل فعل، وكان أولى من الدنو، وإن كان لا يتمكن من الرمل أيضاً، أو يختلط بالنساء، فالدنو أولى ويطوف كيفما أمكنه، وإذا وجد فرجة رمل فيها»^(٣).

٥- وجاء في الإقناع وشرحه كشف القناع: «(والرمل أولى من الدنو من

(١) المدونة ١ / ٣٩٦، وراجع مواهب الجليل ٣ / ١٠٩، فقد جاء فيه: " قال سند: يستحب للطائف الدنو من البيت هو المقصود، فإن كان بقرب البيت زحام لا يمكنه أن يرمل فيه فإن كان يعلم أنه إذا وقف قليلاً وجد فرجة تريض فإذا وجد فرجة رمل، و إن لم يطمع بفرجة لكثرة الزحام فإن علم أنه إن تأخر إلى حاشية الناس أمكنه الرمل فليتأخر، ورملة مع ذلك أولى من قرينه بالبيت من غير رمل، فإن كان لا يمكن التأخير، أو كان ليس في حاشية الناس فرجة فإنه يمضي، ويعذر في ترك الرمل " .

(٢) الأم ٢ / ١٧٧؛ وراجع: ص ١٤٩؛ وانظر: المجموع ٨ / ٤٢؛ مغني المحتاج ١ / ٤٩١.

(٣) المغني ٥ / ٢٢٠.

البيت بدونه) أي دون رمل لعدم تمكنه منه مع القرب للزحام ؛ لأن المحافظة على فضيلة تتعلق بنفس العبادة أولى من المحافظة على الفضيلة بمكانها أو زمانها، (وإن كان لا يتمكن من الرمل أيضاً) أي معاً لبعده من البيت لقوة الزحام، (ولو) كان إذا تأخر في حاشية القوم للرمل (يختلط بالنساء فالدنو) من البيت مع ترك الرمل (أولى) من البعد لخلوه عن المعارض، (ويطوف) مع الزحام (كيفما أمكنه) بحيث لا يؤذي أحداً، (فإذا وجد فرجة رمل فيها) مادام في الثلاثة الأول لبقاء محله، (وتأخير الطواف) حتى يزول الزحام (له) أي لأجل الرمل (والدنو) من البيت، (أو لأحدهما أولى) من تقديمه مع فواته أو فوات أحدهما ليأتي بالطواف على الوجه الأكمل^(١).

وبالتأمل في النصوص السابقة يظهر لنا حرص الفقهاء - رحمهم الله - على إعمال السنن مع توقي الضرر والإضرار، وتحقيق المصالح قدر الإمكان فإن ترتب عليها مفسدة قدم درء تلك المفسدة على جلب المصلحة، وإذا تعارض واجب ومسنون ولم يمكن الجمع بينهما قدم فعل الواجب على فعل المسنون، وهذا يتجلى في قولهم - رحمهم الله: إذا أمكنه الوقوف من غير أن يؤذي ليمكن من الرمل إذا حصلت فرجة، فإنه يقف، فإن ترتب على وقوفه زحام وأذى يلحق بنفسه أو بغيره، فإنه لا يقف ؛ لأن أذى المسلم محرم والكف عنه واجب، وفعل الرمل في الطواف مسنون، ولا يقدم مسنون على واجب.

(١) كشف القناع ٢ / ٥٥٩.

المبحث الخامس: الالتزام في الملتزم، وموقف الفقهاء منه.

الملتزم هو ما بين الركن الذي به الحجر الأسود، والباب - أي باب الكعبة - وذرة أربعة أذرع^(١).

وكيفية الالتزام: «أن يتشبث به ويضع صدره وبطنه عليه وخده الأيمن ويضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين»^(٢).

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الالتزام يستحب بعد الفراغ من طواف الوداع فقط^(٣).

وذكر ابن الهمام من الحنفية أنه يستحب الالتزام بعد طواف القدوم وقبل السعي^(٤).

وذكر ذلك النووي عن بعض العلماء ثم حكم بشذوذه فقال: «وذكر الغزالي في الإحياء أنه يأتي الملتزم إذا فرغ من الطواف قبل ركعتيه ثم يصليهما، وقال ابن جرير الطبري: يطوف ثم يصلي ركعتيه ثم يأتي الملتزم ثم يعود إلى الحجر الأسود فيستلمه ثم يخرج إلى الصفا. وكل هذا شاذ مردود على قائله لمخالفته الأحاديث الصحيحة، بل الصواب الذي تظاهرت به الأحاديث الصحيحة ثم نصوص الشافعي وجماهير الأصحاب، وجماهير العلماء من غير أصحابنا أنه لا يشتغل عقب صلاة الطواف بشيء، إلا استلام الحجر الأسود ثم الخروج إلى الصفا»^(٥).

والوارد عن رسول الله ﷺ أنه فعله يوم الفتح. ففي سنن أبي داود عن عبد الرحمن بن أبي صفوان قال: «لما فتح رسول الله ﷺ مكة انطلقتُ فرأيت النبي ﷺ قد خرج من الكعبة هو وأصحابه وقد استلموا الباب من

(١) المبدع ٣ / ٢٥٧، المغني ٥ / ٣٤٢. وما روي أن الملتزم بين الركن والمقام خطأ. فالرواية في الموطأ وغيره (والباب) قاله الزرقاني في شرحه للموطأ ٢ / ٥٣١، وراجع شرح فتح القدير ٢ / ٥٠٨.

(٢) شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٧؛ وراجع المجموع ٨ / ١٩٣.

(٣) الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٥٠٩؛ الأم ٢ / ١٨٧؛ المجموع ٨ / ١٩٢؛ مواهب الجليل ٣ / ١١٢؛ المغني ٥ / ٣٤٢.

(٤) شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٧.

(٥) المجموع ٨ / ٧٢.

الركن إلى الحطيم ووضعوا خدودهم على البيت ورسول الله ﷺ وسطهم^(١). وعن عمرو بن شعيب عن أبيه قال: طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قلت: ألا تتعوذ، قال: نعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر، وأقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه، وذراعيه، وكفيه هكذا، وبسطهما بسطاً ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعله^(٢). قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - : «فهذا يحتمل أن يكون في وقت الوداع، وأن يكون في غيره»^(٣).

قلتُ: و أياً ما كان وقت الالتزام فإنه لا شك يعرقل حركة الطائفين ويتسبب في ازدحامهم حيث إن القاصدين للملتزم والمنصرفين منه يقطعون طريق الطائفين إضافة إلى ما يسببه رغبة الكثير من الطائفين استلام الحجر الأسود من زحام في ذلك الموضع، وهذا الموضع بطبيعته أضيق مكان حول الكعبة نتيجة لوجود مقام إبراهيم عليه السلام قريباً منه^(٤).

فالذي أراه - والله أعلم - أن من يرغب الالتزام يجب عليه أن ينظر في كثرة الطائفين، فإن كانوا كثيراً فليس له أن يجلب مصلحة لنفسه ويلحق الضرر بغيره، أو يفعل أمراً مستحباً وهو الالتزام ويترك واجباً أو يفعل محرماً، والواجب هو ترك أذى المؤمنين، والمحرّم هو إيذاؤهم، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨].

وقد رأينا في المبحثين السابقين كلام الفقهاء - رحمهم الله - حول استلام الحجر، و الرمل في الطواف حال الزحام، وتشديدهم في تجنب أذى نفسه أو غيره، فتسامحوا في ترك سنة مقابل المحافظة على أمر ضروري وهو حفظ النفس، وهو أحد مقاصد الشريعة. والله أعلم.

(١) سنن أبي داود ٢ / ٤٥١، كتاب المناسك، باب [٥٥] وسكت عنه، وقال المنذري: " وفي إسناده يزيد بن أبي زياد تفرد به عن مجاهد ". انظر: مختصر سنن أبي داود ٢ / ٣٨٥.

(٢) سنن أبي داود ٢ / ٤٥٢، كتاب المناسك، باب [٥٥]، وسكت عنه. قال المنذري: «وأخرجه ابن ماجه وقد تقدّم الكلام على عمرو بن شعيب وروى عنه هذا الحديث المثنى بن الصباح، ولا يحتج به. وقوله: (عن أبيه) هو شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو، وقد سمع شعيب من عبد الله بن عمرو على الصحيح، ووقع في كتاب ابن ماجه عن أبيه عن جده، فيكون شعيب ومحمد طافاً جميعاً مع عبد الله». انظر: مختصر سنن أبي داود ٢ / ٣٨٦.

(٣) زاد المعاد ١ / ٥٠٢.

(٤) راجع إن شئت صدر المبحث السابع من هذا البحث لمعرفة السعة المترية لهذا المكان.

المبحث السادس: الزحام بسبب الأعمال المبتدعة، وموقف الفقهاء منها.

يعمل بعض الحجاج والمعتمرين والطائفين بعض الأعمال التي لم تكن من هدي الرسول ﷺ، ولا صحابته لكنها أمور محدثة، وهذه الأعمال لا شك تعرقل حركة سير الطائفين. ومن هذه الأعمال: التعلق بأستار الكعبة، واستلام الركنين الشاميين، والتمسح بجدران مقام إبراهيم، والدعاء عن طريق القراءة من كتيب أدعية يسمى (المنسك)، ونحو ذلك، وسوف أذكر موقف الفقهاء - رحمهم الله تعالى - من هذه الأعمال:

أولاً: التعلق بأستار الكعبة و التمسح بجدرانها واستلام الركنين الشاميين.

استحسن بعض الفقهاء تقبيل الأركان الثلاثة أو غيرهن من البيت، مع تقريره أن ذلك ليس بسنة رسول الله ﷺ، وأن الاتباع يقتضي عدم التقبيل، ومثل هذا القول يكون مستنداً للعامة لمثل هذا العمل و الحق أحق أن يتبع، وقد أمرنا بالاتباع ولم نؤمر بالابتداع، ولنا في رسول الله ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم أسوة حسنة حيث وجهنا لذلك سبحانه وتعالى فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

وأرشدنا رسول الله ﷺ بقوله: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة»^(١).

فمما قيل في استحسان التقبيل ما جاء في مغني المحتاج: «والمراد بعدم تقبيل الأركان الثلاثة إنما هو نفي كونه سنة فلو قبلهن أو غيرهن من البيت لم يكن مكروهاً، ولا خلاف الأولى بل يكون حسناً كما نقله في الاستقصاء عن نص الشافعي، وقال: وأي البيت قبل فحسن غير أننا نؤمر بالاتباع. قال

(١) رواه أبو داود ١٥/٥ كتاب السنة، باب [٦]، و الترمذي ٥ / ٤٤ كتاب العلم، باب [١٦]. وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

الإسنوي: فتفطن له فإنه أمر مهم»^(١).

وجاء في البحر الرائق: «واعلم أنه قد صرح في غاية البيان أنه لا يجوز استلام غير الركنين، وهو تساهل فإنه ليس فيه ما يدل على التحريم، وإنما هو مكروه كراهة التنزيه، والحكمة في عدم استلامهما أنهما ليسا من أركان البيت حقيقة؛ لأن بعض الحطيم من البيت فيكون الركنان إذن وسط البيت»^(٢).

قلت: كيف يكون حسناً؟ وكيف يكون مكروهاً كراهة التنزيه ما لم يكن من هديه ﷺ، وقد أنكر ابن عباس على معاوية رضي الله عنهما فيما رواه الإمام أحمد و الترمذي عن أبي الطفيل قال: «كنت مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه. فقال ابن عباس: إن رسول الله ﷺ لم يستلم إلا الحجر واليمان. فقال معاوية: ليس شيء من البيت مهجوراً. زاد أحمد من طريق مجاهد: فقال ابن عباس: لقد كان لكم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة. فقال معاوية: صدقت»^(٣).

قال ابن حجر: «قال بعض أهل العلم: اختصاص الركنين مبين بالسنة ومستند التعميم القياس»^(٤).

قال النووي - رحمه الله تعالى - : «معاوية وابن الزبير لم يروياه عن النبي ﷺ بل أخذاهما باجتهادهما، وهو مخالف للأحاديث الصحيحة، وقد خالفهما فيه ابن عمر وابن عباس وجمهور الصحابة فالصواب أنه لا يسن استلام الركنين الشاميين»^(٥).

وأما قول معاوية: «ليس شيء من البيت مهجوراً فقد أجاب عنه

(١) مغني المحتاج ١ / ٤٨٨.

(٢) البحر الرائق ٢ / ٣٥٥.

(٣) رواه الترمذي ٣ / ٢٠٤، كتاب الحج، باب (٣٥). قال الترمذي: " حديث ابن عباس حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم أن لا يستلم إلا الحجر والركن اليماني.

وأخرجه البخاري في صحيحه معلقاً ٢/١٦٢، كتاب الحج، باب (٥٩)، وراجع فتح الباري لابن حجر ٧/٢٦٨.

(٤) فتح الباري ٧ / ٢٦٩.

(٥) المجموع ٨ / ٣٨.

الشافعي - رحمه الله - بقوله «الذي فعل ابن عباس أحب إلي لأنه كان يرويه عن النبي ﷺ، وقد رواه عمر عن رسول الله ﷺ وليس ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر الأسود يدل على أن منهما مهجوراً وكيف يهجر ما يطاف به، ولو كان ترك استلامهما هجراناً لكان ترك استلام ما بين الأركان هجراناً لها»^(١).

وقال في موضع آخر: «غير أنا نؤمر بالاتباع وأن نفعل ما فعل رسول الله ﷺ والمسلمون، فإن قال: فكيف لم تأمر باستلام الركنين اللذين يليان الحجر؟ قلنا: لا نعلم النبي ﷺ استلمهما، ورأينا أكثر الناس لا يستلمونهما. فإن قال: فإننا نرى ذلك. قلنا: الله أعلم، أما الحجة في ترك استلامهما فهي كترك استلام ما بقي من البيت، فقلنا نستلم ما رؤي النبي ﷺ يستلمه دون ما لم ير يستلمه»^(٢).

ثانياً: التمسح بالجدار الزجاجي والنحاسي المحيط بمقام إبراهيم والوقوف لمشاهدته.

يعمد الكثير من الطائفين إلى الوقوف عند مقام إبراهيم ومسحه، وهذه من البدع القديمة أشار إليها الفقهاء القدامى - رحمهم الله - وأنكروها، وهذا العمل إضافة إلى كونه على خلاف هدي المصطفى ﷺ ينشأ عنه زحام كبير يلحق الضرر بالطائفين فيكون فعله حراماً من الوجهين، وجه كونه بدعة محدثة، ووجه إلحاق الضرر والأذى بالمؤمنين، ومما قاله العلماء في حكم ذلك «وظاهره أنه لا يشرع تقبيل المقام ولا مسحه إجماعاً فسائر المقامات أولى، ونقل الفضل عنه - أي الإمام أحمد - كراهة مسه، وفي منسك ابن الزاغواني فإذا بلغ مقام إبراهيم فليمس الصخرة بيده وليمكن منها كفه»^(٣). «وفي منسك سعيد بن أبي عروبة عن قتادة قال: لم يؤمروا بمسحه

(١) الأم ٢ / ١٤٦.

(٢) الأم ٢ / ١٤٧: وراجع: المدونة ١ / ٣٦٣: المغني ٥ / ٢٢٥: المبسوط ٤ / ٤٩: القرى لقايد أم القرى ص (٢٨٩).

(٣) الميدع ٣ / ٢٢٣.

ولقد تكلفت هذه الأمة شيئاً لم يتكلفه أحد قبلهم، ولقد كان أثر قدميه فيه فمزالوا يمسحونه حتى أماح»^(١).

ثالثاً: قراءة الدعاء من كتيب يسمى (المنسك).

يوجد في الأسواق كتيبات يطلق عليها (منسك) وقد قسم فيها الدعاء إلى أشواط ومقامات، فلكل شوط دعاء، ولكل مقام دعاء خاص به.. وهكذا، وتخصيص دعاء معين لكل شوط ولكل مقام خلاف السنة إلا ما أثر عنه ﷺ فيما رواه أبو داود عن عبد الله ابن السائب رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول ما بين الركنتين: «ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار»^(٢).

والواقع المشاهد أن الدعاء عبر هذه الكتيبات من مسببات الزحام حيث إن بعض الطائفين لو فرغ من الشوط ولم يفرغ من قراءة الدعاء المخصص لهذا الشوط وقف ليكمل الدعاء، وهذا الوقوف ينتج عنه الزحام، وقد قرر الفقهاء أنه لا يتعين شيء من الدعاء في مشاهد الحج، بل قد قالوا: إن التوقيت في الدعاء يذهب رقة القلب فاستحبوا أن يدعو كل أحد بما يحضره ليكون أقرب للخشوع^(٣).

(١) الفروع لابن مفلح ٣ / ٣٧٢؛ وراجع اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ص (١٧٥)؛ فقد نقل الإجماع على أنه لا يشرع تقبيل المقام ولا مسحه؛ وكشاف القناع ٢ / ٥٦٤؛ ومفيد الأنام ص (٢٧٤-٢٧٥).

(٢) سنن أبي داود ٢ / ٤٤٨، كتاب المناسك، باب [٥٢]، وسكت عنه.

(٣) المبسوط ٤ / ٩؛ البحر الرائق ٢ / ٣٥١؛ وراجع: مغني المحتاج ١ / ٤٨٩؛ وزاد المعاد ١ / ٤٥٥.

المبحث السابع: الزحام بسبب صلاة ركعتي الطواف خلف مقام إبراهيم، وموقف العلماء منه.

مقام إبراهيم هو الحجر الذي استعان به إبراهيم عليه السلام على رفع القواعد من البيت والجدران، حيث كان عليه السلام يقف عليه، ويناوله ولده إسماعيل، وقد كان ملتصقاً بجدار البيت حتى آخره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إمارته ناحية الشرق بحيث يتمكن الطواف منه، ولا يشوشون على المصلين عنده بعد الطواف لأن الله سبحانه وتعالى قد أمر بالصلاة عنده بعد الطواف حيث قال: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (١).

«و المكان الذي بين الكعبة ومقام إبراهيم يمثل عنق الزجاجة حيث تتحصر الجموع الحاشدة من الطائفتين الذين يسيرون في متسع عرضه (٢٤م) إلى مكان عرضه (١٢م) عند المقام مما يترتب عليه ازدحام خانق خلال ساعات الذروة، ويزداد الموقف خطورة مع قيام بعض الحجاج بإشغال المنطقة خلف المقام لتأدية ركعتي الطواف» (٢).

وقد اختلف الفقهاء في ركعتي الطواف هل هما واجبتان أو هما سنة (٣)؟ والذي يعيننا هنا هو مكان أدائهما، وهو الأمر الذي اتفق الفقهاء على التوسعة فيه إلا أن الكثير من الحجاج والمعتمرين يصرون على تأدية ركعتي الطواف خلف المقام مباشرة، وقد رأيت عند المقام بعض الحجاج يعملون حاجزاً بشرياً بشكل دائري على بعض من يؤديون ركعتي الطواف، وهذا والله فيه من الأذى والضرر الشيء الكثير. وقد ذكرت آنفاً أن الأمر فيه والله الحمد سعة، فقد نص الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على أن الأفضل في أداء الركعتين خلف المقام فهو خلاف في الأفضلية فقط، وإلا حيث أداها أجزأت، بل لو تركها أجزأ طوافه ووقع صحيحاً حتى عند من يقول بوجوبهما. جاء في المجموع: «قال الرافعي ركعتا الطواف وإن أوجبناها

(١) البقرة: ١٢٥؛ وانظر فيما سبق: تفسير ابن كثير ١ / ٣٨٤، ١ / ١٧٠؛ وراجع: حاشية الدسوقي ٢ / ٤٢؛ وللمزيد حول الأقوال في المقصود بمقام إبراهيم راجع: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢ / ١١٣.

(٢) الزحام في المسجد الحرام الظاهرة والأسباب والمعالجة، ص ١٩.

(٣) راجع: المغني ٥ / ٢٢٢؛ شرح فتح القدير ٢ / ٤٩٣؛ المجموع ٨ / ٥٥؛ الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٦؛ الفروع ٣ / ٢٧٢.

فليستا بشرط في صحته، ولا ركناً منه بل يصح الطواف بدونهما... قال إمام الحرمين: ومما يتعين التنبية له، إنّنا وإن فرعنا على وجوب الركعتين وحكمنا بأنهما معدودتان من الطواف فلا ينتهي الأمر إلى تنزيلهما منزلة شوط من أشواط الطواف؛ لأن تقدير هذا يتضمن الحكم بكونهما ركناً من أركان الطواف الواقع ركناً، ولم يصل إلى هذا أحد»^(١).

وفيما يلي أذكر نصاً من أحد الكتب المعتمدة لكل مذهب من المذاهب الأربعة يصرح بالتوسعة في مكان أداء الركعتين:

١- قال ابن حجر: «قال ابن المنذر... أجمع أهل العلم على أن الطائف تجزئه ركعتا الطواف حيث شاء»^(٢).

٢- قال ابن عابدين: «وفي اللباب: ولا تختص بزمان ولا مكان ولا تقوت، فلو تركها لم تجبر بدم، ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع إلى وطنه جاز ويكره. ويستحب مؤكداً أدائها خلف المقام، ثم في الكعبة، ثم في الحجر تحت الميزاب، ثم كل ما قرب من الحجر، ثم باقي الحجر ثم ما قرب من البيت، ثم المسجد، ثم الحرم، ثم لا فضيلة بعد الحرم إلا الإساءة»^(٣).

٣- قال ابن عبد البر: «فإذا فرغ من طوافه صلى خلف المقام إن أمكنه ركعتين، وإلا فحيث تيسر له من المسجد ما خلا الحجر»^(٤).

٤- قال النووي: «يستحب أن يصليهما خلف المقام، فإن لم يفعل ففي الحجر تحت الميزاب، وإلا ففي المسجد، وإلا ففي الحرم، فإن صلاهما خارج الحرم في وطنه أو غيره من أقطار الأرض صحت وأجزأته... وذكر القاضي حسين في تعليقه: أنه إذا لم يصلهما حتى رجع إلى وطنه، فإن قلنا: هما واجبتان صلاهما وإن قلنا: سنة فهل يصليهما؟ فيه الخلاف في قضاء النوافل إذا فاتت. وهذا الذي قاله شاذ وغلط، بل الذي نص عليه الشافعي،

(١) المجموع ٨ / ٥٦.

(٢) فتح الباري ٧ / ٢٨٥.

(٣) حاشية رد المحتار ٢ / ٤٩٩؛ وراجع الهداية مع شرح فتح القدير ٢ / ٤٥٦.

(٤) الكافي في فقه أهل المدينة ١ / ٣١٨.

- وأطبق عليه الأصحاب الجزم بأنه يصليهما حيث كان ومتى كان»^(١).
- ٥- قال ابن قدامة: «يسن للطائف بعد فراغه ركعتين، ويستحب أن يركعهما خلف المقام... وحيث ركعهما ومهما قرأ فيهما جاز»^(٢).
- ٦- ترجم الإمام البخاري في صحيحه: «باب من صلى ركعتي الطواف خارجاً من المسجد، وصلى عمر رضي الله عنه خارجاً من المسجد»^(٣).
- قال ابن حجر: «هذه الترجمة معقودة لبيان أجزاء صلاة ركعتي الطواف في أي موضع أراد الطائف، وإن كان ذلك خلف المقام أفضل وهو متفق عليه إلا في الكعبة أو الحجر»^(٤).

(١) المجموع ٨ / ٥٧ ؛ وراجع مغني المحتاج ١ / ٤٩١.

(٢) المغني ٥ / ٢٣١ - ٢٣٢ ؛ وراجع: كشف القناع ٢ / ٥٦٣ ؛ والفروع ٣ / ٣٧٢.

(٣) الجامع الصحيح ٢ / ١٦٥ ، كتاب الحج، باب [٧١].

(٤) فتح الباري ٧ / ٢٨٣.

المبحث الثامن: الزحام بسبب تكرار العمرة، وموقف الفقهاء منه.

يحصل أن كثيراً من المسلمين وخصوصاً ممن يقدمون من خارج بلاد الحرمين الشريفين لأداء مناسك الحج أو العمرة ينتهزون فرصة وجودهم، وقربهم من بيت الله فإذا فرغوا من أداء نسكهم، صاروا يخرجون إلى الحل ليحرموا بعمرة لأنفسهم، أو بقصد إهداء ثوابها لأحد أقاربهم، فمرة لأمه، والثانية لأبيه، والثالثة لأخيه.. وهلمَّ جرّاً، وقد سبق أن يسر الله لي وبحث هاتين المسألتين ببحثين منفردين^(١) أذكر منهما في هذا البحث ماله علاقة بموضوعه، فأقول مستعيناً بالله:

المسألة الأولى: تكرار العمرة لنفسه:

ذكرت في المسألة الأولى من بحث (تكرار العمرة والإكثار منها) أقوال الفقهاء في حكم العمرة وخلصتُ إلى أن من قال بوجوبها أو استحبابها لم يستثن أحداً إلا أصحاب القول الثالث وهي رواية عن الإمام أحمد، فقد فرقوا بين المكي وغيره فقالوا بوجوبها على غير المكي، أما المكي فليس عليه عمرة أصلاً حيث يكفي طوافه بالبيت عن العمرة، بل قد أشرتُ في مقدمة البحث إلى اعتبار شيخ الإسلام ابن تيمية ترك الطواف بالبيت والعدول عنه إلى الاعتماد بدعة حيث لم يفعله السلف فقال: «وهذا الذي ذكرناه مما يدل على أن الطواف أفضل، فهو يدل على أن الاعتماد من مكة وترك الطواف ليس بمستحب، بل المستحب هو الطواف دون الاعتماد، بل الاعتماد حينئذٍ هو بدعة، لم يفعله السلف، ولم يؤمر بها في الكتاب والسنة، ولا قام دليل شرعي على استحبابها، وما كان كذلك فهو من البدع المكروهة باتفاق العلماء»^(٢).

وقد وافقه على هذا القول أحد المحققين من مذهب الإمام الشافعي رحمه الله وهو المحب الطبري رحمه الله فقد أختار أن كثرة الطواف بالبيت

(١) البحث الأول: «تكرار العمرة والإكثار منها دراسة فقهية مقارنة»، منشور في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، السنة الحادية عشرة - العدد الثالث عشر ١٤٢١هـ.
والبحث الثاني: «مدى مشروعية إهداء ثواب القرب إلى الموتى»، منشور في مجلة العدل، العدد السابع - رجب ١٤٢١هـ.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٤.

للمكي أفضل من العمرة لكنه لم يذهب إلى تبديع من فعل ذلك، كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، بل حتى لم يَقُلْ بالكراهة، فقد ورد قوله: «على أنا لا ندعي كراهة تكرارها، بل نقول إنها عبادة كثيرة الفضل، عظيمة الخطر، لكن الاشتغال بتكرار الطواف في مثل مدتها أفضل من الاشتغال بها والله أعلم»^(١).

وقد استدل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى على عدم مشروعية العمرة المكية بما يلي^(٢):

١ - أن الخروج للحل للإحرام بعمرة لم يفعله أحد على عهد رسول الله ﷺ قط إلا عائشة - رضي الله عنها - في حجة الوداع مع أن النبي ﷺ لم يأمر به، بل أذن فيه بعد مراجعتها إياه، وأما الصحابة الذين حجوا معه حجة الوداع كلهم من أولهم إلى آخرهم فلم يخرج منهم أحد لا قبل الحجة ولا بعدها، لا إلى التعميم، ولا إلى الحديبية ولا إلى الجعرانة ولا غير ذلك لأجل العمرة، وكذلك أهل مكة المستوطنين لم يخرج أحد منهم إلى الحل لعمرة، وكذلك أصحابه الذين كانوا مقيمين بمكة من حين فتح مكة من شهر رمضان سنة ثمان إلى أن توفي لم يعتمر أحد منهم من مكة، ولم يخرج أحد منهم إلى الحل ويُهَلَّ منه، ولم يعتمر النبي ﷺ وهو بمكة قط لا من الحديبية، ولا من الجعرانة، ولا غيرهما، بل قد اعتمر أربع عمر: ثلاث منفردة، وواحدة مع حجته وجميع عمره يكون فيها قادماً إلى مكة لا خارجاً منها إلى الحل^(٣). ومن توهم أن النبي ﷺ خرج من مكة فاعتمر من الحديبية، أو الجعرانة فقد غلط غلطاً فاحشاً منكراً، لا يقوله إلا من كان من أبعد الناس عن معرفة سنة النبي ﷺ وسيرته، وإن كان غلط في الاحتجاج بذلك على العمرة من مكة طوائف من أكابر أعيان العلماء، فقد ظهر أن النبي ﷺ وأصحابه جميعهم لم يعتمر أحد منهم في حياته من مكة

(١) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

(٢) نقلت الأدلة من مجموع الفتاوى بتصريف وسوف أشير بإذن الله تعالى إلى موضع الدليل في حينه.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٥٢/٢٦ - ٢٥٣.

بعد فتح مكة ومصيرها دار إسلام إلا عائشة رضي الله عنها^(١).

٢ - كان المسلمون من حين بُعث النبي ﷺ إلى أن توفي إذا كانوا بمكة لم يكونوا يعتمرون من مكة، بل كانوا يطوفون ويحجون من العام إلى العام وكانوا يطوفون في كل وقت من غير اعتمار، فكان هذا مما يوجب العلم الضروري أن المشروع لأهل مكة إنما هو الطواف، وأن ذلك هو الأفضل لهم من الخروج للعمرة إذ من الممتنع أن يتفق النبي ﷺ وجميع أصحابه على عهده على المداومة على المفضول وترك الأفضل، فلا يفعل أحد منهم الأفضل، ولا يرغبهم فيه النبي ﷺ فهذا لا يقوله أحد من أهل الإيمان^(٢).

٣ - أن أصحاب السنن إذا أرادوا ذكر ماجاء من السنة في العمرة من مكة لم يكن معهم إلا قضية عائشة رضي الله عنها، ومن المعلوم أن ما دون هذا تتوفر الهمم والدواعي على نقله، فلو كان أهل مكة كلهم بل أو بعضهم على عهد النبي (يخرجون إلى الحل فيعتمرون منه لنقل ذلك، كما نقل خروجهم في الحج إلى عرفات)^(٣).

٤ - أن العمرة جماعها الطواف بالبيت، وبين الصفا والمروة، وذلك من نفس الحرم، وهو في الحرم دائماً، والطواف بين الصفا والمروة تابع في العمرة ولهذا لا يفعل إلا بعد الطواف، ولا يتكرر فعله لا في حج ولا عمرة، فالمقصود الأكبر من العمرة هو الطواف، وذلك يمكن أهل مكة بلا خروج من الحرم، فلا حاجة إلى الخروج منه^(٤).

٥ - أن الطواف والعكوف هو المقصود للقادم إلى مكة، وأهل مكة متمكنون من ذلك، ومن كان متمكناً من المقصود بلا وسيلة لم يؤمر أن يترك المقصود ويشتغل بالوسيلة، إذ من المعلوم أن مشي الماشي حول البيت طائفاً هو العبادة المقصودة، وأن مشيه من الحل هو وسيلة إلى ذلك وطريق، فمن ترك

(١) المصدر السابق ٢٦/٢٥٥.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٥٦.

(٣) المرجع السابق ٢٦/٢٥٨ - ٢٥٩.

(٤) المرجع السابق (٢٦/٢٦٢).

المشي من هذا المقصود الذي هو العبادة، واشتغل بالوسيلة فهو ضال جاهل بحقيقة الدين، وهو أشتر من جهل من كان مجاوراً للمسجد يوم الجمعة يمكنه التبكير إلى المسجد، والصلاة فيه، فذهب إلى مكان بعيد ليقصد المسجد منه وفوت على نفسه ما يمكن فعله في المسجد من الصلاة المقصودة^(١).

٦ - أن الاعتمار «افتعال»، من عمر يعمر والإسم فيه "العمرة" قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ﴾ [البقرة: ١٥٨]. وقال تعالى: ﴿أَجْعَلُمُ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ١٩]. وعمارة المساجد إنما هي بالعبادة فيها وقصدها لذلك، لأن الله يقول: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨]. والمقيم بالبيت أحق بمعنى العمارة من القاصد له. ولهذا قيل: العمرة هي الزيارة، لأن المعتمر لابد أن يدخل من الحل، وذلك هو الزيارة، وأما الأولى فيقال لها عمارة، ولفظ العمارة أحسن من لفظ عمرة، وزيادة اللفظ يكون لزيادة المعنى، وإذا كان كذلك فالمقيم في البيت طائفاً فيه، وعامراً له بالعبادة، قد أتى بما هو أكمل من معنى المعتمر، وأتى بالمقصود بالعمرة فلا يستحب له ترك ذلك بخروجه عن عمارة المسجد، ليصير بعد ذلك عامراً له، لأنه استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير^(٢).

٧ - ما رواه سعيد بن منصور في سننه عن طاووس وهو من أجل أصحاب ابن عباس قال الذين يعتمرون من التتعيم ما أدري أيؤجرون عليها أم يعذبون؟ قيل: فلم يعذبون؟ قال لأنه يدع الطواف بالبيت، ويخرج إلى أربعة أميال ويجيء، وإلى أن يجيء من أربعة أميال قد طاف مائتي طواف. وكلما طاف بالبيت كان أفضل من أن يمشي في غير شيء.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أبو طالب قول طاووس هذا عند الإمام أحمد فأقره^(٣).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦٢/٢٦) وقارن القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٣).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦٢/٢٦ - ٢٦٣.

(٣) المرجع السابق ٢٦٥/٢٦. وقد استشهد به المحب الطبري في القرى ص (٢٣٣) ولم أقف على إسناده. قال الطبري: «ومراده بالتعذيب - والله أعلم - إتعابه نفسه لا أن الله يعذبه على ذلك» القرى ص (٢٣٤).

٨ - وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لأن أصوم ثلاثة أيام، أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلي من أن أعتمر العمرة التي اعتمرت من التمتع»^(١).

٩ - وروى عبد الرزاق في مصنفه: قال أخبرني من سمع عطاء يقول طواف سبّع خير لك من سفرك إلى المدينة، قال فأتني جدة؟ قال: لا، إنما قد أمرتم بالطواف، قال قلت: فأخرج إلى الشجرة فأعتمر منها؟ قال: لا^(٢).

١٠ - وروى أبوبكر بن أبي شيبه في مصنفه حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أسلم المنقري قال: قلت لعطاء: أخرج إلى المدينة أهل بعمره من ميقات النبي ﷺ؟ قال: طوافك بالبيت أحب إلي من سفرك إلى المدينة^(٣).
(الذي أختاره في تكرار العمرة لنفسه):

فقهاء المذاهب الأربعة متفقون على أن العمرة من مكة مشروعة في الجملة قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهذا مما لا نزاع فيه، والأئمة متفقون على جواز ذلك»^(٤)، بل قد ذكر الفقهاء أن ميقات المكي هو الحل: جاء في الهداية: «ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل»^(٥).

وجاء في الكافي في فقه أهل المدينة: «والمكي يحرم بحجه من مكة ويحرم لعمرته من أي الحل شاء»^(٦).
وجاء في المذهب: «ومن كان من أهل مكة وأراد الحج فميقاته من مكة، وإن أراد العمرة فميقاته من أدنى الحل»^(٧).

(١) لم أقف على تخريجه وقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٦/٢٦٥.
(٢) عزاه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى عبد الرزاق ولم أقف عليه فيه بعد البحث وراجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٦.

(٣) الكتاب المصنف لابن أبي شيبه ١١٣/٤ كتاب الحج، باب (في الطواف أفضل أم العمرة).
وكيع هو ابن الجراح بن مليح الرؤاسي أبو سفيان الكوفي: ثقة حافظ عابد، انظر التقريب ص (٥٨١)، وسفيان هو ابن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي: ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة. انظر التقريب ص (٢٤٤)، وأسلم المنقري يكنى أبا سعيد: ثقة. انظر التقريب ص (١٠٥) وإسناده صحيح.

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٦٩.

(٥) الهداية مع شرح فتح القدير ٢/٤٢٨. وراجع تبين الحقائق ٨/٢، الدر المختار ورد المحتار عليه ٢/٤٧٨.

(٦) ٢٢٩/١، وراجع بداية المجتهد ١/٢٨٨.

(٧) ٢٧٣/١، وراجع روضة الطالبين ٣/٤٣.

وجاء في الإقناع وشرحه: "وأهل مكة ومن بها" أي بمكة (من غيرهم سواء كانوا في مكة أو في الحرم) كمنى ومزدلفة (إذا أرادوا العمرة فمن الحل)^(١).

وجاء في المحلى: "ومن كان من أهل مكة فأراد الحج فميقاته منازل مكة، وإن أراد العمرة فليخرج إلى الحل فيحرم منه"^(٢).

وقد ورد أن رسول الله ﷺ حَدَّثَ لأهل مكة التنعيم، فقد روى أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا ابن علية عن ابن عون عن ابن سيرين قال: حد للناس خمسة: لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل مكة التنعيم... الحديث^(٣).

وهذا وإن كان مرسلاً إلا أن إسناده صحيح فابن علية هو إسماعيل بن إبراهيم الأسدي البصري: ثقة حافظ. وابن عون هو عبد الله البصري: ثقة ثبت فاضل. وابن سيرين هو محمد بن سيرين البصري: ثقة ثبت كبير القدر ذكر ذلك ابن حجر^(٤). قال ابن عبد البر: «فمراسيل سعيد بن المسيب، ومحمد بن سيرين، وإبراهيم النخعي عندهم صحاح»^(٥).

وروى أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو القائل: "ليس على أهل مكة عمرة" أنه قال: «لا يضركم يا أهل مكة أن لا تعتمروا، فإن أبيتم فاجعلوا بينكم وبين الحرم بطن الوادي»^(٦).

(١) ٤٦٨/٢، وراجع المغني ٥/٥٨.

(٢) ٦٤/٧، وقد نقل الإجماع على أن ميقات العمرة للمكي من الحل في مراتب الإجماع ص (٤٦).

(٣) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار الموسوم بـ (الجزء المفقود) ص (٢٨١ - ٢٨٢). حيث طبع بعد طبع ما وجد من الكتاب وهو يمثل القسم الأول من الجزء الرابع وقد نشرته دار عالم الكتب للنشر والتوزيع عام ١٩٨٨هـ - ١٤٠٨م بتحقيق عمر غرامه العمري.

وأخرجه الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه ٥٦/٥ بسند آخر عن ابن سيرين وقال المحقق إسناده مرسل، وأخرجه أبوداود في المراسيل ص (١٣٧) كتاب الحج حديث (١٢١) عن ابن سيرين.

(٤) تقريب التهذيب ص (١٠٥ - ٣١٧ - ٤٨٣) حسب ترتيب الرجال.

(٥) التمهيد ٣٠/١.

(٦) رواه أبو بكر بن أبي شيبة بسنده عن ابن عباس. انظر المصنف ٨٧/٤، كتاب الحج باب المكي يريد أن يعتمر من أين يعتمر. وإسناده صحيح، سفيان بن عيينة المكي: ثقة حافظ إمام حجة إلا أنه تغير حفظه بآخره وكان ربما دلس عن الثقات. انظر التقريب ص (٢٤٥).

وعمر بن دينار المكي التابعي ثقة ثبت. انظر التقريب ص (٤٢١).

وابن كيسان هو طاووس: ثقة فقيه فاضل. انظر التقريب ص (٢٨١).

ومع هذا الإجماع لا أستطيع الجزم بعدم المشروعية فضلاً عن تبديع من اعتمر من مكة^(١) أو تضليله، أو تجهيله حيث كان فعله موافقاً لأحد المذاهب الأربعة السنية أو أكثرها فكيف بجميعها كما أشرت إليه في أول الترجيح فإن أئمة هذه المذاهب الأربعة، بل وأصحابهم أئمة في السنة، وفي اللغة وهم أعلم الناس بمقتضى النصوص ودلالاتها ولا يمكن اتفاقهم على باطل، أو بدعة، أو ضلال، لكن يبقى النظر في المفاضلة بينها وبين كثرة الطواف بالبيت وهو أفضل على ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية^(٢)، والمحِب الطبري من الشافعية^(٣) وهو قول قوي في نظري حيث لم يرد عن النبي ﷺ ولا الصحابة رضوان الله عليهم تكرار العمرة، وورد عنهم تكرار الطواف أثناء مقامهم في مكة، يقول المحِب الطبري: «ولم يذهب أحد إلى كراهة تكرار الطواف بل أجمعوا على استحبابه، وقد روي تكراره والإكثار منه عن كثير من الصحابة، وقد روى عنه ﷺ أنه كان في حجة الوداع يفيض إلى البيت كل ليلة من ليالي منى وفي بعض الأيام... وقد روي أنه ﷺ طاف ثلاثة أسابيع، وصلى خلف المقام ست ركعات وهذا مشهور عن عائشة... وعن نافع قال: كان ابن عمر يطوف سبعة أسابيع بالليل، وخمسة بالنهار، وكان طواف آدم كذلك»^(٤).

(١) إلا أن يَخُصَّ الإكثار بزمان معين كشهر رجب، أو ليلة السابع والعشرين من رمضان بحيث يكثر من العمرة في هذا الزمان بدعوى أن ذلك زمان فاضل، فهذا لا شك أنه من البدع حيث لم يرد ذلك عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - يقول الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - رحمه الله: «أما تخصيص ليلة سبع وعشرين من رمضان بعمرة فهذا من البدع وقد سبق لنا أن من شرط المتابعة أن تكون العبادة موافقة للشريعة في أمور ستة وهي السبب، والجنس، والقدر، والكيفية، والزمان، والمكان. فالذين يجعلون ليلة سبع وعشرين وقتاً للعمرة، فقد خالفوا المتابعة بالسبب لأن هؤلاء يجعلون ليلة سبع وعشرين سبباً لمشروعية العمرة، وهذا خطأ فالنبي ﷺ لم يحث أمته على الاعتمار في هذه الليلة، والصحابة رضي الله عنهم وهم أحرص منا على الخير لم يخصوا الاعتمار بهذه الليلة، ولم يحرصوا على أن تكون عمرتهم في هذه الليلة، والمشروع في ليلة القدر هو القيام لقول النبي ﷺ: «من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه» إلى أن قال: على أننا نقول إن اعتمار الإنسان الذي أتى بعمرة هذا الشهر مرة أخرى فيخرج من مكة إلى التنعيم ليس بمشروع، فإن ذلك لم يرد عن الصحابة وهم أحرص منا على الخير، وهاهو النبي ﷺ فتح مكة في السنة الثامنة في اليوم التاسع عشر أو العشرين من رمضان وبقي عشرة أيام من رمضان وتسعة أيام من شوال، لأنه أقام في مكة تسعة عشر يوماً لم يعتمر في رمضان وهو يدل على أن هذا ليس من المشروع، لأنه لو كان مشروعاً لفعله النبي ﷺ» انظر مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي في الفترة من عام ١٤٠٧هـ - ١٤١١هـ، ٣/ ١٣٤.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤٨/٦.

(٣) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

(٤) القرى لقاصد أم القرى ص (٢٣٤).

وأكرر هنا ما سبق أن نقلته عن الطبري من قوله: «على أنَّا لا ندَّعي كراهة تكرارها، بل نقول: إنها عبادة كثيرة الفضل، عظيمة الخطر، لكن الاشتغال بتكرار الطواف في مثل مدتها أفضل من الاشتغال بها»^(١).

لكن هناك مسألة يحسن في هذا المقام التنبيه عليها وهو أن مشروعية الإكثار من الطواف والترغيب فيه إنما يكون في أوقات السعة، أما إذا كان يترتب على تكرار الطواف والإكثار منه التضيق على من يؤدي النسك المفروض وإلحاق الضرر به فهذا أمر غير مشروع، بل قواعد الشريعة تأباه^(٢).

المسألة الثانية: تكرار العمرة قصد إهداء الثواب لغيره.

قررنا في المسألة السابقة أن العمرة المكيّة وإن كانت على الإباحة إلا أنها غير مستحبة بدليل أن الرسول ﷺ وصحابته الكرام والتابعين لهم بإحسان لم يخرجوا إلى الحل ليدخلوا بعمرة، ومن فعل منهم ذلك فهو مؤوّل. وقررنا أن الطواف بالبيت أفضل من العمرة المكيّة بشرطه أيضاً. هذا بالنسبة لمن يعتمر عن نفسه، وكذلك الحال فيمن يعتمر ويهدي ثواب العمرة إلى أحد أقاربه فإن خروجه من مكة إلى الحل ليدخل بعمرة غير مشروع ولو كانت لغيره فالمعتمر هو الشخص نفسه وليس الأم، أو الأب، والعبرة بالفعل، والفعل واقع من شخص واحد فالعمرة الأولى، والثانية، والثالثة من شخص واحد^(٣).

على أن الفقهاء قد اختلفوا في وصول ثواب الأعمال البدنية إذا عملها الحي وأهدى ثوابها إلى الميت فكانوا في ذلك طرفان ووسط.

فالطرف الأول: وهم الحنفية والحنابلة قالوا تجوز نيابة الحي عن الميت في جميع الأعمال البدنية وإذا عملها الحي وأهدى ثوابها للميت نفعه ذلك.

والطرف الثاني: وهم المالكية وبعض الحنفية قالوا لا تجوز النيابة في جميع الأعمال البدنية ومن هنا قالوا إذا عملها الحي وأهدى ثوابها إلى الميت فلا ينفعه ذلك.

(١) المرجع السابق.

(٢) وقد أفردت لذلك مبحثاً مستقلاً في هذا البحث فراجعه إن شئت.

(٣) قارن مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي لابن عثيمين ١٣٥/٣.

وتوسط الشافعية فقالوا: تجوز النيابة فيما ورد فيه نص من الشارع وقد صحَّ عند الإمام الشافعي في ذلك الحج فقط، وصحَّ أصحابه الصيام لورود الحديث الصحيح فيه وقد نسبوه إلى الإمام الشافعي لأنه قد علق القول به على صحة الحديث^(١).

وقد استدل كل فريق على مذهبه بأدلة أثرية ونظرية ليس هذا موضع بسطها وقد بسطتها في بحث (مدى مشروعية إهداء ثواب القرب إلى الموتى) وقد ترجح لي أنه ينبغي الاختصار على ما ورد فيه نص صحيح من الشارع وهو قضاء الحج والصوم الواجب على الميت، وإبراء ذمته منه، أما وصول ثواب هذا العمل فأمره إلى الله حيث مبناه على القبول، أما ما لم يرد فيه نص وهو بقية القربات غير الصيام والحج الواجب، فالأصل مع القائلين بعدم الإجزاء وعدم وصول الثواب وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. ويسعنا ما وسع سلفنا الصالح في القرون المفضلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الأمر الذي كان معروفاً بين المسلمين في القرون المفضلة، أنهم كانوا يعبدون الله بأنواع العبادات المشروعة، فرضها ونفلها، من الصلاة، والصيام، والقراءة، والذكر، وغير ذلك، وكانوا يدعون للمؤمنين والمؤمنات، كما أمر الله بذلك لأحيائهم، وأمواتهم، في صلاتهم على الجنازة، وعند زيارة القبور وغير ذلك.

وروي عن طائفة من السلف عند كل ختمة دعوة مجابة، فإذا دعا الرجل عقيب الختم لنفسه، ولوالديه، ولمشايقه، وغيرهم من المؤمنين والمؤمنات، كان

(١) راجع هذه الأقوال: شرح فتح القدير ١٤٢/٣، تبين الحقائق ٨٣/٢ - ٨٤، الدر المختار ورد المحتار عليه ٥٩٥/٢، ٥٩٦، ٢٤٣/٢ من حاشية رد المحتار، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤٢٣/١، إرشاد السالك إلى أفعال المناسك ٥٠٩/٢ - ٥١١، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١٤/١٧، الموافقات في أصول الشريعة ٢٢٨/٢، المدونة ٤٩١/١، شرح صحيح مسلم ٢٥/٨، ٩٠/١، الأم ٨٩/٢، ٩٨، روضة الطالبين ٢٠٢/٦، مغني المحتاج ٦٧/٣ - ٦٩، المهذب ٦٠٦/١، فتح الباري ١٩/٩، ١٨٩/٨، ١٩٦، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ص (٩٩، ٣١٤)، الإقناع وشرحه كشاف القناع ١٧٠/٢ - ١٧١، المنتهى وشرحه ٣٦٢/١، المغني ٥١٩/٣، الإنصاف ٥٥٨/٢، الممتع شرح المقنع ٦٦/٢، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٠٩/٢٤، ٣١٤، ٣٦٦، الروح لابن القيم ص (١١٧)، وراجع إن شئت للباحث (مدى مشروعية إهداء ثواب القرب إلى الموتى) والله الموفق.

هذا من الجنس المشروع، وكذلك دعاؤه لهم في قيام الليل، وغير ذلك من مواطن الإجابة.... إلى أن قال: ومع هذا فلم يكن من عادة السلف إذا صلّوا تطوعاً، وصاموا، وحجّوا، أو قرأوا القرآن، يهدون ثواب ذلك لموتاهم المسلمين، ولا لخصوصهم، بل كان عاداتهم كما تقدم، فلا ينبغي للناس أن يعدلوا عن طريق السلف، فإنه أفضل وأكمل والله أعلم^(١).

وقال الشيخ ابن عثيمين: "لذلك ننصح إخواننا عن هذه المسألة وهي تكرار العمرة في سفر واحد، ونقول إن لكل عمرة سفرة، أو بعبارة أخرى ليس في السفرة الواحدة إلا عمرة واحدة، وهذا هو المعروف عن السلف، وخير من اتبعهم سلفنا الصالح.

فإن قال قائل: أريد أن تكون العمرة الأولى لي، والثانية لأبي أو أمي فما حكم ذلك؟

فالجواب: حتى وإن جعلتها لأبيك وأمك فالمعتمر هو أنت وليس الأم والأب والعبرة بالفعل، والفعل واقع على شخص واحد، فالعمرة الأولى منك وكذلك الثانية.

ثم نقول: إن رسول الله ﷺ أنصح الخلق للخلق، وأعلم الخلق بما يرضى الله عز وجل لما قال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم صالح ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^(٢) ولم يقل ولد صالح يصلي له أو يتصدق عنه، أو يعتمر عنه مع أن السياق في سياق الأعمال، فلو كانت الأعمال عن الأموات مما يشرع لبينه النبي ﷺ.

إذن: فلو سألنا سائل فقال: ماذا ترى، هل الأفضل أن أعتمر لأمي وأبي أو أدعو الله لهما؟

فالجواب: أن الأفضل أن تدعو الله لهما، لأن هذا هو الذي بينه الرسول ﷺ ولسنا بقولنا هذا ننكر على من اعتمر لأبيه، أو أمه، أو يتصدق عنهما.

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٤/٢٢٢.

(٢) رواه مسلم ٣/١٢٥٥ كتاب الوصية باب (٣).

لا . ولكن نقول: إن الأفضل هو اتباع ما أرشدنا إليه النبي ﷺ من الدعاء لهما، واجعل العمل الصالح لك أنت، لأنه سوف يأتيك الوقت الذي تحتاج فيه إلى زيادة الحسنات»^(١).

وما قرره الشيخان فيه الكفاية للرد على من يكرر العمرة قصد إهداء ثوابها .

ثم إن في تكرار العمرة على هذا الوجه تضيق على من يؤدي النسك المفروض خصوصاً في أشهر الحج، وفي العشر الأواخر من شهر رمضان المبارك، حيث يكثر في مثل هذه الأوقات من يؤدي المناسك المفروضة، فيحصل الزحام في المطاف والمسعى، وقد يؤدي إلى هلاك البعض أو إلحاق الضرر به خصوصاً أن فيهم العجزة، والمرضى، وكبار السن، والنساء، وإلحاق الأذى والضرر بالمسلمين ممنوع في الشريعة، فالأمر الذي يتولد منه مفسدة مرفوض في الشريعة ولو كان يجلب مصلحة للفاعل ومن هنا حكم الفقهاء قاعدة (درء المفسد أولى من جلب المصالح) فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قُدِّم دفع المفسدة غالباً، لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات^(٢) لهذا كله فإنني أميل إلى عدم مشروعية تكرار العمرة قصد إهداء الثواب.

(١) مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي ١٣٤/٣ - ١٣٥ وانظر مثله في ص ١٤٢، ١٥٤، ١٥٦.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص (٨٧).

المبحث التاسع: الزحام بسبب تكرار الطواف.

لم يختلف الفقهاء في مشروعية تكرار الطواف والإكثار منه، «ولم يذهب أحد إلى كراهة تكراره، بل أجمعوا على استحبابه، وقد روي تكراره والإكثار منه عن كثير من الصحابة، وقد روي عنه ﷺ أنه كان في حجة الوداع يفيض إلى البيت كل ليلة من ليالي منى، وفي بعض الأيام... وقد روي أنه ﷺ طاف ثلاثة أسابيع، وصلى خلف المقام ست ركعات، وهذا مشهور عند عائشة...، وعن نافع قال: كان ابن عمر يطوف سبعة أسابيع بالليل، وخمسة بالنهار، وكان طواف آدم كذلك»^(١).

وقد صرح العلماء بأن تكرار الطواف أفضل من تكرار العمرة^(٢).

إلا أن مشروعية الطواف والترغيب في الإكثار منه إنما يكون في أوقات السعة، أما إذا كان يترتب على تكرار الطواف والإكثار منه التضيق على من يؤدي النسك المفروض، ويلحق الضرر به فهذا أمر غير مشروع، بل قواعد الشريعة تأباه، وقد تنبه لذلك بعض العلماء من متأخري الحنفية فقالوا: «إن الصلاة نافلة في زمن الموسم أفضل من الطواف في حق المكي لأجل التوسعة على الغرباء». مع أنهم يقولون بأن الطواف أفضل من صلاة النافلة مطلقاً^(٣).

وقد أفتى فضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - رحمه الله - فقال: «الذي أوجه إليه أنه في المواسم لا ينبغي للإنسان أن يكثر من الطواف، وخير أسوة لنا في ذلك رسول الله ﷺ، فإن النبي ﷺ في حجة الوداع لم يطف إلا طواف النسك فقط، طاف طواف القدوم، وطاف طواف الإفاضة، وطاف طواف الوداع، مع أنه لو شاء لطاف كل يوم، ولكنه لم يطف ليُعلم منه أن الأحق أحق، فالطائفون الذين قدموا للنسك أحق من الطائفين الذين يطوفون تطوعاً، ولذلك ينبغي للإنسان إذا رأى المطاف مزدحماً ألا

(١) القرى لقاصد أم القرى، ص (٢٣٤).

(٢) المرجع السابق، وراجع مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦ / ٢٨٤.

(٣) الدر المختار ورد المحتار عليه ٢ / ٥٠٢.

يزاحم الناس، وأن يشتغل بالصلاة والقراءة، فإن ذلك خير له، لأن الشرع ليس بالعاطفة... وإذا كان النبي ﷺ لم يطف مع تيسره عليه عُلِمَ أنه في أيام المواسم لا ينبغي لك أن تزاحم الناس الذين قدموا لأداء النسك، وإذا وجدت سعة فطف، فإن الطواف لا شك أنه من أفضل الأعمال»^(١).

(١) مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي ٣ / ١٦٥. وكان ذلك منه - رحمه الله - جواباً على سؤال كان نصه: «قدمنا إلى مكة لأداء العمرة والبقاء في هذه العشر في مكة ونريد أن نكثر من الطواف بالبيت، وهناك من يقول أن في عملكم تضيقاً على المعتمرين، واشتغلوا بغيره من قراءة القرآن والصلاة ونحوها، بماذا توجهنا؟»

المبحث العاشر: مبدأ الإيثار بالقرب، وموقف الفقهاء منه.

(الإيثار) مصدر (آثر)، يقال: آثر فلاناً على نفسه إذا قدّمه على نفسه، وفضله عليها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٩]، «أي يقدمون المحاويج على حاجة أنفسهم و يبدؤون بالناس قبلهم في حال احتياجهم إلى ذلك»^(١).

وقد اختلف العلماء في دخول العبادات تحت مبدأ الإيثار، فهل يجوز للإنسان أن يؤثر غيره في فعل قربة، ويقدمه على نفسه، ومن ذلك ترك الطواف تطوعاً وقت الزحام إيثاراً لمن يؤدون الواجب، وكذلك ترك العمرة تطوعاً ونحو ذلك، أو لا؟

قال بعض الفقهاء في مسألة (الصلاة في الصف الأول): الأفضل أن يقف في الصف الآخر إذا خاف إيذاء أحد، وبه أخذ أبو حنيفة ومحمد - رحمهما الله تعالى - ^(٢).

قال ابن عابدين: «وفي حاشية الأشباه للحموي عن المضمورات عن النصاب، وإن سبق أحد إلى الصف الأول فدخل رجل أكبر منه سنّاً، أو أهل علم ينبغي أن يتأخر ويقدمه تعظيماً، وهذا يفيد جواز الإيثار بالقرب بلا كراهة»^(٣).

وذهب بعض العلماء منهم الشافعية إلى أن الإيثار بالقرب مكروه ؛ لأن الإيثار إنما يكون فيما يتعلق بالنفوس لا فيما يتعلق بالقرب والعبادات، قال السيوطي: «وقد جزم بذلك النووي في شرح المذهب، وقال في شرح مسلم: الإيثار بالقرب مكروه أو خلاف الأولى، وإنما يستحب في حظوظ النفس وأمور الدنيا. قال الزركشي: وكلام الإمام، ووالده السابق: يقتضي أن الإيثار بالقرب حرام»^(٤).

(١) تفسير ابن كثير ٤ / ٣٢٨.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ١ / ٥٦٩.

(٣) حاشية رد المحتار على الدر المختار ١ / ٥٦٩.

(٤) الأشباه والنظائر، ص (١١٧).

وقد جمع السيوطي وابن عابدين - رحمهما الله - بين القولين بجمع حسن فقال - رحمه الله - : «قلت: ليس كذلك، بل الإيثار إن أدى إلى ترك واجب فهو حرام: كالماء، وسائر العورة، والمكان في جماعة لا يمكن أن يصلي فيه أكثر من واحد، ولا تنتهي النوبة لآخرهم إلا بعد الوقت، وأشبه ذلك، وإن أدى إلى ترك سنة، أو ارتكاب مكروه فمكروه، أو لارتكاب خلاف الأولى، مما ليس فيه نهي مخصوص فخلاف الأولى، وبهذا يرتفع الخلاف»^(١)

وقال ابن عابدين: «أقول: وينبغي تقييد المسألة بما إذا عارض تلك القرية ما هو أفضل منها، كاحترام العلم والأشياخ... فيكون الإيثار بالقرية انتقالاً من قرية إلى ما هو أفضل منها، وهو الاحترام المذكور، أما لو أثره على مكانه في الصف مثلاً من ليس كذلك يكون أعرض عن القرية بلا داع، وهو خلاف المطلوب شرعاً»^(٢).

قلتُ: وفي مسألتنا - أعني مسألة الزحام - أثر ترك الطواف تطوعاً وهو سنة، أو تكرار العمرة تطوعاً وهي سنة أيضاً لفعل واجب عليه، وهو ترك أذى المؤمنين المنهي عنه بنص القرآن الكريم، ولا يصح تفويت واجب بفعل سنة، أو ارتكاب محرم بفعل سنة، ويبقى مدار الأجر على النية، فمن ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه، فمن نوى التوسعة للمؤمنين، وتمكينهم من أداء نسكهم بيسر وسهولة دون زحام أو أذى فله ما نوى وأجره على الله، والله تعالى أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) الأشباه والنظائر، ص (١١٧) .

(٢) حاشية رد المحتار ١ / ٥٦٩ .

أبيض

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله سبحانه وتعالى أن يسر لي إتمامه، وأسأله سبحانه وتعالى أن يحسن خاتمتي في الأمور كلها، وأن يختم لي هذه الدنيا بالشهادتين إنه سميع مجيب، وفيما يلي أعرض أهم ما توصلت إليه بعد البحث:

وصل الباحث إلى منشأ الأعمال المسببة للزحام في المسجد الحرام حيث كان على النحو التالي:

١- أعمال منشؤها اتجاه فقهي لبعض العلماء قاده إليه قياس أو استحسان، وكثر هذا في كتب الفقه والمناسك فأخذ به بعض المقلدة، ثم صار الناس يتتابعون على ذلك، ويقلد بعضهم بعضاً حال أداء النسك حتى اشتهر وصار إنكاره منكراً عند العامة.

٢- أعمال منشؤها اتجاه فقهي يسنده الدليل الشرعي، بل هي من هدي المصطفى ﷺ، إلا أن كثيراً من الحجاج ومن يؤدون المناسك ينقصهم الفقه في الدين، والعلم بقواعد الشريعة ومقاصدها، ومراتب الأحكام، حتى صار البعض يقدم السنة على الواجب، ويرتكب المحرم ليحافظ على سنة.

٣- أعمال منشؤها الغلو في الدين، والإعراض عن هدي سيد المرسلين، فهي أعمال مبتدعة لا دليل عليها، وقد تتابع الناس عليها، وقلدوا بعضهم، حتى أن بعض الأعمال أثرت في الحجارة، فقد رأينا في ثايا البحث أن الحجر الذي هو مقام إبراهيم عليه السلام تتابع الناس على مسحه والتبرك به حتى أماح - ذكر ذلك صاحب الفروع رحمه الله -.

التوصيات:

١- العمل على إحياء سنة المصطفى ﷺ في المناسك، وكيفية أدائه ﷺ لها، ونشرها بين الحجاج والمعتمرين.

٢- تنبيه الباحثين عند الكتابة في صفة الحج والعمرة إلى التأكيد عند ذكر المسنونات، أن فعل مثل ذلك يكون حسب الوسع والطاقة من غير ضرر ولا إضرار، فإن أدى إلى ذلك فتركه أفضل من فعله، وكذلك يفعل الدعاة والمفتون، ومن يعملون في توعية الحجاج من طلاب العلم.

٣- توجيه عناية الباحثين عند الكتابة في المناسك إلى إيراد الأقوال الشاذة، والضعيفة مما عليه العمل، وبيان وجه شذوذها، أو ضعفها ومناقشتها، والرد عليها.

٤- قطع دابر كل ما من شأنه نشر الأعمال المبتدعة بين الحجاج، والمعتمرين، وتأكيدا وتثبيتا.

والله من وراء القصد، وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وسلم تسليماً كثيراً.

كتبه:

أ.د. عبد الله بن حمد الغطيمل

وكان الفراغ منه في يوم الثلاثاء
السادس عشر من شهر شعبان
عام ألف وأربعمائة وثلاثة وعشرين
من هجرة المصطفى ﷺ. في مكة المكرمة

المصادر والمراجع

- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية. علاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الطبعة الأخيرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، طبعة دار الشعب.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين، أبي الحسن، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى ١٣٧٤ هـ.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني، الطبعة الثانية ١٩٨٢ م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، الناشر المكتبة التجارية بمصر.
- التاج والإكليل لمختصر خليل. محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ، دار الفكر، بيروت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. الطبعة الثانية معادة بالأوفست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي. محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، أبو العلا، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، دار البشائر الإسلامية - الناشر دار الرشيد، سورية - حلب.

- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، مصور عن الطبعة الأولى بدائرة المعارف حيدرآباد الدكن. الهند ١٣٢٧هـ، دار الفكر، بيروت - دار صادر، بيروت.
- الجامع الصحيح (وهو سنن الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة)، تحقيق أحمد شاكر، فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوه عوض. الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، الناشر مكتبة ومطبعة الحلبي بمصر.
- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ، مطبعة الحلبي.
- روضة الطالبين وعمدة المتقين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- زاد المعاد في هدي خير العباد. لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية.
- سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تعليق عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع، محمد علي السيد، حمص. الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- سنن البيهقي الكبرى. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤ هـ.
- سنن الدار قطني. للإمام علي بن عمر الدارقطني، تصحيح وتنسيق وترقيم وتحقيق: السيد عبدالله هاشم يمانى المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- شرح صحيح الإمام مسلم، محي الدين يحيى بن شرف النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.
- شرح العناية على الهداية، أكمل الدين، محمد بن محمود البابرتي الحنفي، مطبوع مع شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام، مطبعة الحلبي، مصر ١٣٨٩هـ.
- شرح فتح القدير على الهداية، محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم الإسكندري المعروف بابن الهمام الحنفي، مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٩هـ.

- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- صحيح البخاري (الجامع الصحيح) لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، طبع مؤسسة أليف أوفست، المكتب الإسلامي، استانبول - تركيا.
- صحيح مسلم، للإمام مسلم أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق فؤاد عبد الباقي، نشر وتوزيع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.
- فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري: للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، المطبعة الفنية للطبع والنشر بمصر، مكتبة الكليات الأزهرية.
- الفروع. محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- القرى لقاصد أم القرى، للحافظ أبي العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر محب الدين الطبري، ثم المكي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق عامر الأعظمي من مطبوعات الدار السلفية، بومباي - الهند.
- الكافي في فقه أهل المدينة. أبو عمر ابن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد ولد ماديك الموريتاني، الناشر، المحقق ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة.
- المبدع في شرح المقنع. لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح المؤرخ الحنبلي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ - ١٩٠٨م.
- المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، تحقيق وتكملة محمد نجيب المطيعي، دار النصر للطباعة، توزيع المكتبة العالمية بالفجالة، بمصر.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط - المغرب.

- مجموعة دروس وفتاوى الحرم المكي. لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين في الفترة ما بين ١٤٠٧هـ - ١٤١١هـ. دار اليقين للنشر والتوزيع، توزيع دار طيبة للنشر والتوزيع.
- مختصر سنن أبي داود. للحافظ المنذري، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون بن سعيد التتوخي عن الإمام عبد الرحمن ابن القاسم العتقي، عن إمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، مطبعة السعادة بمصر.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار صادر - بيروت - لبنان.
- المغني، لأبي محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبدالله التركي، عبد الفتاح الحلو، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، مطابع هجر.
- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد الشرييني الخطيب، طبع ونشر مصطفى الحلبي بمصر.
- المذهب في فقه الإمام الشافعي لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي وهو إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي من منشورات مكتبة الرياض الحديثة.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل. أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي الشهير بالخطاب، الطبعة الثانية ١٩٩٨ م، دار الفكر، بيروت.

التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار

بقلم

الدكتور/ عبد السلام بن محمد الشؤيعر

الأستاذ المساعد بكلية الملك فهد الأمنية - وكيل قسم العلوم الشرعية

القسم الأول

(من أول البحث إلى نهاية الفصل الثاني)

ايض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

بحث فقهي تأصيلي في أحد شرائط الزكاة وهو شرط (إتمام الحول) . تحدث فيه عن أهم المسائل المتعلقة باشتراط الحول، مما ذكره الفقهاء، وما بينوه من الفروع المترتبة عليها، مع التطرق لبعض المسائل والنوازل المعاصرة المتعلقة بهذا الشرط الأصيل في الزكاة.

وقد أربت المسائل المذكورة في هذا البحث على خمسين مسألة بين متفق عليها، وخلافية.

منها نحو العديد من المسائل المعاصرة، تتفرع على هذا الشرط؛ كاعتبار كثير من الشركات والأشخاص في تعاملاتها بالسنة الشمسية وكيفية حساب الزكاة الحالة هذه، كذا مسألة رواتب الموظفين وحولان الحول عليها والخلاف فيها، ومسألة تحويل العملات وهل يقطع الحول، وغير ذلك من المسائل المستجدة..

إضافة لمسائل آخرى أرَّ أحدًا من الفقهاء أفردتها بالبحث استقلالاً؛ كمسألة من نسي ابتداء حوله، ومسألة مقياس وقت ابتداء الحول، ومسألة معنى نية التجارة، وهل التردد معتبر فيها أم لا ؟ فكان البحث فيها من باب التخريج على أصول الأئمة، وفروعهم.

وقد كان البحث يدور في ثلاثة أفلاك (بعد التمهيد بالتعريف اللغوي، والاصطلاحي للحول، ومقدار هذا الحول في العرف الشرعي، ومدى اشتراطه،

والأموال المستثناة من هذا الاشتراط) .

الفلك الأول في : ابتداء الحول..

- وكان البحث فيه عن مقياس ابتداء الحول.

- والخلاف في ابتداء الحول في بعض الأموال؛ مثل:

- ابتداء الحول في نماء المال - ربحاً ونتاجاً - .
- حول المال المستفاد بغير النماء مما انعقد على جنسه الحول.
- ابتداء الحول في عروض التجارة.
- ابتداء الحول فيما إذا اشترى عروضاً للتجارة.
- ابتداء الحول إذا تملك عروض تجارة بسبب غير الشراء.
- ابتداء حول العروض التي يملكها للقنية، ثم ينوى بها التجارة.
- انقطاع حول العروض التي يملكها للتجارة، ثم نوى بها القنية.
- ثم تحدثتُ عن أثر تغير عين المال في ابتداء الحول بصوره الأربع، وحكم كل صورة . - ثم بحثت مسألة ابتداء الحول لجاهله، أوناسيه.

والفلك الثاني : في انتهاء الحول، وما يترتب عنده من أحكام.

- وكان البحث فيه عن ما يجب عند تمام الحول؛ وهو(العدُّ للأموال الزكوية)، و(التقويم لهذه الأموال)، و(الإخراج للزكاة)، و(صرفها للمستحقين).
- ثم كان البحث في (تعجيل الزكاة عن وقتها، وما يترتب عليه من آثار).
- ثم كان البحث عن (تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، وما يترتب عليه من آثار) .

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.. أما بعد ..

فإن الزكاة هي الركن الثالث من أركان الدين التي ذكرها النبي، فيما رواه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال: (بني الإسلام على خمس؛ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً)^(١).

وقد جعل الله - عز وجل - هذه الزكاة فريضة على القادرين من المسلمين ليعاونوا إخوانهم ممن هم في حاجة لهذا المال الذي أفاضه الله عليهم، في حين منعه الآخرون. فكانت هذه الشعيرة العظيمة في الإسلام مظهراً راقياً من مظاهر التكافل الاجتماعي التي أمر بها الإسلام وحث عليها، وفاق بها كثيراً من التنظيمات البشرية التي سعت لهذا الأمر الإنساني الجليل وهو التكافل بين بني البشر.

ولوطبقت هذه الشعيرة الإسلامية العظيمة حق التطبيق من جميع المسلمين لما كان فيهم محتاج، يشهد لذلك النظر والتطبيق.

أما النظر فإنه بحساب يسير لربع العشر من الأموال التي تجب فيها الزكاة مما يمتلكه المسلمون في جميع أنحاء العالم فإننا نجد أن هذا المبلغ يزيد عن التوقعات التي يحتاجها الفقراء في العالم الإسلامي قاطبة؛ كما شهد بذلك كبار الاقتصاديين في العالم الإسلامي.

وأما التطبيق فإنه في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أخرج الناس زكاتهم فلم يجدوا من يأخذها منهم.

وقد جعل الله عز وجل هذا الزكاة على نظام دقيق في حسابها؛ سواء ما

(١) رواه البخاري (٨)، ومسلم (٢١).

كان منه متعلقاً بحساب وقتها، أو بحساب قدرها .

فأما حساب قدرها فقد جعل الله منها المِعْشَرَ، ونصفه، وربعه.. وبالنسبة بين ذلك.. كما هو مبين في كتب أهل العلم.

وأما حساب الوقت فجعل الله للزكاة زماناً موقوتاً تجب فيه، لا تجب قبله، ويحرم تأخيرها عنه؛ كما قال جل وعلا ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة. ١٨٩]، وقال تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس. ٥].

وهذا البحث يتكلم عن النوع الأول؛ وهو التوقيت الزماني في الزكاة، (التوقيت الحولي فيها)؛ فإن من الأموال ما اشترط له الحول لوجوب الزكاة فيه. فأردت بهذا البحث أن ألقى الضوء على هذه المسألة التي هي (التوقيت الحولي في الزكاة، وما يترتب عليه من آثار).

وتكلمت فيه عن أثر اشتراط الحول في وجوب الزكاة، وما يترتب على هذا الاشتراط من مسائل تتعلق به سواء كان مما ذكره الفقهاء المتقدمون، أو ما حدث من مسائل نازلة معاصرة..

حيث تكلمت في طيّات البحث عن بعض المسائل المعاصرة التي تتعلق بهذا التوقيت الشرعي؛ كاعتبار كثير من الشركات والأشخاص في تعاملها بالسنة الشمسية فما هو مقدار الواجب عليهم حينذاك، كذا مسألة رواتب الموظفين وحولان الحول عليها والخلاف فيها، ومسألة تحويل العملات وهل يقطع الحول، وغير ذلك من المسائل المستجدة مما ذكرته في هذا البحث. كما تحدثت عن مسائل لما أَرَأَ أحداً من الفقهاء أفردتها بالبحث استقلالاً؛

كمسألة من نسي ابتداء حوله، ومسألة مقياس وقت ابتداء الحول، ومسألة معنى نية التجارة، وهل التردد معتبر فيها أم لا ؟ وغيرها من المسائل التي ستظهر أثناء البحث - إن شاء الله تعالى - .

وقد اعتمدت في النظر في مسائل هذا البحث على كلام أهل العلم وفقهاء الشريعة؛ والتحقيق للمناط الذي نقحوه. فما سطرته فهو خلاصةٌ فُهِمَهم، ونتاج عقولهم، وما أنا في ذلك إلا عالة عليهم - فرحمهم الله تعالى رحمة واسعة، وجزاهم خير الجزاء-.

وقد زاد حرصي على هذا الموضوع أني لما أقف على من أفرد الحديث عنه ممن كتب في أحكام الزكاة سواء من الأوائل، أو المعاصرين، كما أن الدراسات في أحكام الزكاة عامةً لم تعط هذه الجزئية حقها من البحث، مع بليغ أهميتها في هذا الباب المهم.

وقد قدمتُ بين يدي البحث بأربع مقدمات أسميتها (فصولاً) أولها تمهيدي؛ وهي.

الفصل التمهيدي: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في معنى الحول في اللغة، والاصطلاح.

المبحث الثاني: بيان الحول الشرعي الذي تجب فيه الزكاة.

● ثم تكلمت فيه عن ما يتفرع اعتبار الحول القمري في الزكاة.

■ وهي مسألة مقدار الزكاة الواجب على من يتعامل بالحول الشمسي.

الفصل الأول: مدى تعلق الزكاة بالحول.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: اشتراط الحول في وجوب الزكاة.

المبحث الثاني: ما يستثنى من الأموال الزكوية التي لا يشترط لها الحول.

الفصل الثاني: ابتداء الحول.

وفيه تمهيدٌ، وخمسة مباحث.

التمهيد.

وتكلمت فيه عن مسألتين.

- المراد بابتداء الحول.

- مقياس وقت ابتداء الحول.

المبحث الأول. وقت اعتبار الحول.

المبحث الثاني. ابتداء الحول في المال المستفاد.

وتكلمت فيه عن أربع مسائل.

- معنى المال المستفاد.

- أنواع المال المستفاد، وتحرير محل النزاع في هذه المسألة.

- ١/ ابتداء الحول في نماء المال - ربحاً ونتاجاً -.

- ٢/ حول المستفاد بغير النماء مما انعقد على جنسه الحول.

المبحث الثالث. ابتداء الحول في عروض التجارة.

وتكلمت فيه في تمهيد وأربع مسائل.

- فالتمهيد.. تكلمت فيه عن.

● معنى نية التجارة، ودليل اشتراطها.

● دليل اشتراط (نية التجارة) في العروض لوجوب الزكاة فيها.

● التردد في نية التجارة هل يعتبر أم لا ؟

- والمسائل الأربع في هذا المبحث هي.

● مسألة (١) ابتداء الحول فيما إذا اشترى عروضاً للتجارة. وذكرت فيه

تحرير محل النزاع، ثم الخلاف فيه.

● مسألة (٢) إذا تملك عروض تجارة بسبب غير الشراء. وذكرت فيه

تحرير محل النزاع، ثم الخلاف فيه.

● مسألة (٣) ابتداء حول العروض التي يملكها للقنية، ثم ينوى بها التجارة.

● مسألة (٤) انقطاع حول العروض التي يملكها للتجارة، ثم نوى بها القنية.

المبحث الرابع. أثر تغير عين المال في ابتداء الحول.

وتكلمت فيه في تمهيد ومسألتين.

- فالتمهيد: تكلمت فيه عن.

● معنى تغير عين المال.

● وتحرير محل النزاع في المسألة.

- والمسألتان في هذا المبحث هما.

● مسألة (١) إذا أبدل نصاب ماله بمثل جنسه في أثناء الحول.

● مسألة (٢) إذا أبدل نصاب ماله بغير جنسه في أثناء الحول. وذكرت

فيه تحرير محل النزاع، ثم الخلاف فيه، ثم سبب الخلاف، وبعض الصور المعاصرة المتخرجة على هذا الأصل.

المبحث الخامس. ابتداء الحول لجاهله، أو ناسيه.

الفصل الثالث. انتهاء الحول، وما يترتب عنده من أحكام.

وفيه ثلاثة مباحث.

المبحث الأول. ما يجب عند تمام الحول.

وتكلمت فيه عن ثلاث مسائل.

- المسألة (١). عددُ الأموال الزكوية. وذكرت فيه معنى (العد)، ووقته.

- المسألة (٢). تقويم الأموال الزكوية. وذكرت فيه معنى (التقويم)، والأموال التي يدخلها التقويم، ووقت التقويم.

- المسألة (٣). إخراج الزكاة. وذكرت معنى (الإخراج للزكاة)، ووقته.

- المسألة (٤). صرف الزكاة للمستحقين.

المبحث الثاني. في تعجيل إخراج الزكاة عن وقتها، وما يترتب عليه من آثار.

وتكلمت فيه في تمهيد، وفرعين.

- فالتمهيد: تكلمت فيه عن تحرير محل النزاع في المسألة.

- والفرعان في هذا المبحث هما.

١/ الخلاف في هذه المسألة، مع الترجيح.

٢/ المسائل المتفرعة على جواز تعجيل الزكاة قبل وقتها. وهي ثلاث مسائل.

● (١) تعجيل زكاة النماء قبل ظهوره.

● (٢) ما إذا نقص المال عند تمام الحول عن المقدار الذي أخرجت عنه الزكاة المعجله.

● (٣) مقدار السنين التي يجوز تعجيل الزكاة عنها.

المبحث الثالث. تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، وما يترتب عليه من آثار.

وتكلمت فيه في تمهيد، وفرعين.

- فالتمهيد: تكلمت فيه عن تحرير محل النزاع في المسألة.

- والفرعان في هذا المبحث هما.

١/ الخلاف في هذه المسألة، مع الترجيح.

٢/ المسائل المتفرعة على جواز تأخير الزكاة قبل وقتها. وهي مسألتان.

● (١) وقت العد لمن أخر الزكاة. وذكرت فيه تحرير محل النزاع،

والخلاف في مسألتين إذا كان بتفريط، أو عدم تفريط، مع بيان حد

التفريط. وسبب الخلاف في المسألتين.

● (٢) وقت التقويم لمن أخر الزكاة.

وقد قسمت هذه المباحث والفصول إلى قسمين.
فجعلت القسم الأول.(في ابتداء الحول) فحوى الفصول التمهيدي،
والأول، والثاني.
والقسم الثاني.(في انتهاء الحول).وحوى الفصل الثالث.
وبعد..
فهذا غاية جهد المقل في بحث هذه المسألة، وترتيبها ترتيباً متسلسلاً،
فإن أحسنت فمن الله، وإن أسأت فمن نفسي والشيطان..
وأسأل الله تعالى التوفيق في القول، والعمل..

ايض

الفصل التمهيدي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في معنى الحول في اللغة، والاصطلاح.

المبحث الثاني: بيان الحول الشرعي الذي تجب فيه الزكاة.

ايض

المبحث الأول. في معنى الحول في اللغة، والاصطلاح

(الحَوْلُ) في اللغة.

هو السنة بأسرها، وجمعها أحوال، وحوُول، وحوُولٌ.

وحال عليه الحَوْلُ حَوْلًا، وحوُولًا إذا أتى^(١).

و(الحَوْلُ) في الاصطلاح الشرعي.

التعريف الاصطلاحي الشرعي للحول لا يخرج عن الإطار العام للتعريف

اللغوي له.

كما بين ذلك جمع من الفقهاء الذين اعتنوا بغريب لغة الفقهاء؛

كالفيومي^(٢)، ويوسف بن عبد الهادي^(٣).

لكن بتأمل استخدامات الشرع، والفقهاء لهذا اللفظة (الحول) لا بد من

تقييده في عُرْفهما بالسنة القمرية دون غيرها من السنين؛ لأن اللفظ اللغوي

يشمل جميع الحسابات سواء كانت شمسية أو قمرية، بينما في العُرف

الشرعي الفقهي فإنها تختص بالسنة القمرية؛ كما سيأتي مفصلاً في

المبحث التالي بمشيئة الله تعالى.

والمقصود (بإتمام الحول) في باب الزكاة بالخصوص؛ هو أن يملك

الشخصُ نصاباً من الأموال الزكوية حَوْلًا كاملاً. فالحول لا يُحَكَّمُ بابتدائه؛ إلا

بتوفر شرط وجوب الزكاة السابق له؛ وهو ملك النصاب.

(١) لسان العرب، لابن منظور ٣/٣٩٨، تهذيب الصحاح ٢/٦٤٥، القاموس المحيط ١٢٧٨، المغرب ١/٢٣٥.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي الشافعي ١/٢١٥.

(٣) الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، جمال الدين يوسف ابن عبد الهادي الحنبلي ١/٣٣٠.

المبحث الثاني. بيان الحول الشرعي الذي تجب فيه الزكاة.

عندما تحدث العلماء الأوائل عن (الحول) الذي تجب فيه الزكاة شرعاً أطلق كثيرٌ منهم (الحول) من دون تقييد .

في حين قيده آخرون بأنه (الحول القمري)، دون (الشمسي). ولعل السبب في إطلاق أكثرهم (للحول) ما انقح في ذهن من عدم انصرافه إلى غير القمري؛ لأنه هو الذي عليه تعامل الناس في تلك الأزمان، فأغنى عن تقييده .

ومن نصوص بعض العلماء على هذا التقييد .

قول الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) «ولا يجوز إلا أن يكون لها^(١) شهر معلوم، ولا نألوأ أدركنا بأشهرها مع الصيف، جعلنا وقتها بغير الأهلة التي جعلها الله تبارك وتعالى موافقت»^(٢).

وفي الكتاب الذي صدرَ (سنة ٣٥٠) على لسان الخليفة المطيع لله (ت ٣٦٣ هـ)^(٣) «وأما العرب فإن الله تعالى فضلها على الأمم الماضية، وورثها ثمرات مشاقها المتعبة، وأجرى شهر صيامها ومواقيت أعيادها، وزكاة أهل ملتها، وجزية أهل ذمتها على السنة الهلالية، وتعبدها برؤية الأهلة إرادة منه أن تكون مناهجها واضحة وأعلامها لائحة...».

وقال أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٠ هـ)^(٤) «وأما المسلمون فقد استعملوا شهور العرب غير منسأة».

وقال^(٥) «ويبتدون بالشهر عند رؤية الهلال، وكذلك شرع في الإسلام؛

(١) أي الزكاة.

(٢) الأم الشافعي ٦٠/٤.

(٣) نقله المقرئ في (الخطط ٢٧٩/١)، والقلقشندي في (صبح الأعشي ٦٥/١٣).

(٤) الآثار الباقية عن القرون الخالية، لأبي الريحان البيروني ص ٣٢٨.

(٥) الآثار الباقية عن القرون الخالية، لأبي الريحان البيروني ص ٦٤.

كما قال تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة. ١٨٩]، ثم منذ سنين نبتت نابطة ونجمت ناجمة، ونبتت فرقة جاهلية فنظروا إلى أخذهم بالتأويل.. إلخ».

وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ)^(١) «ولا زكاة في الغنم حتى يملك المسلم منها أربعين رأساً حولاً كاملاً متصلاً عربياً قمرياً».

وقال أيضاً^(٢) «أما قولنا أن يكون الحول عربياً فلا خلاف بين أحد من الأمة في أن الحول اثنا عشر شهراً، وقال تعالى ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة. ٣٦]، والأشهر الحرم لا تكون إلا في الشهور العربية. وقال تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة. ١٨٩] وقال ﴿لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابِ﴾ [يونس. ٥]، ولا يعد بالأهلة إلا العام العربي، فصح أنه لا تجب شريعة مؤقتة بالشهور أو بالحول إلا بشهور العرب والحول العربي».

وقال القاضي الفاضل (ت ٥٩٦ هـ)^(٣) «أهل الإسلام يمتازون على كل ملة بسنة في نظير تلك المدة قصدوا صلاتها، وأدوا زكاتها، وحجوا فيها البيت العتيق الكريم، وصاموا فيها الشهر العظيم».

وقال الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)^(٤) «الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الأهلة، والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية؛ كما قال تعالى ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾».

وقال الرافعي (ت ٦٢٣ هـ)^(٥) «يُعين شهر يأتي فيه الساعي واستحب الشافعي أن يكون ذلك الشهر المحرم؛ فإنه أول السنة الشرعية».

(١) المحلى ٢٦٧/٥.

(٢) المحلى ٢٦٨/٥.

(٣) نقله عنه في (صبح الأعشي ٧٣/١٣).

(٤) تفسير الفخر الرازي ٢٠٩/١٧.

(٥) العزيز ١١/٣، بتصرف يسير. ونحوه في الحاوي للماوردي ١٥٥/٣.

ونحوه في الإنصاف للمرداوي (ت ٨٨٥ هـ) ^(١).

وقال نجم الدين الزاهدي - من علماء الحنفية - (ت ٦٥٨ هـ) ^(٢) «العبرة في الزكاة للحول القمري».

قال ابن السبكي (ت ٧٥٦ هـ) ^(٣) «المواقيت التي تحتاج إلى الهلال ميقات العيد، والزكاة.. إلخ».

وقال الحافظ ابن رجب (ت ٧٩٥ هـ) ^(٤) «وجعل في شهور الأهلة وظائف مؤظفة أيضاً على عبادته؛ كالصيام، والزكاة، والحج...».

وقال القلقشندي (ت ٨٢١ هـ) ^(٥) «اعلم أن استحقاق الخراج وجبايته منوطان بالزروع والثمار من حيث إن الخراج من متحصل ذلك يؤخذ، والزروع والثمار منوطة بالشهور والسنين الشمسية... واستخراج الخراج في الملة الإسلامية منوطٌ بتاريخ الهجرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام».

وقال ^(٦) «ولما كان الزمن مقسوماً بين سنين شمسية... وقمرية لا يعول في أحكام الدين إلا عليها، ولا يرجع في تواريخ الإسلام إلا إليها، ولا تعتبر العبادة الزمانية إلا بأهلتها، ولا يهتدى إلى يوم الحج الأكبر إلا بأدلتها، ولا يعتد في العدد التي تحفظ بها الأنساب إلا بأحكامها...».

وقال ابن عادل الحنبلي (ت ٨٨٠ هـ) ^(٧) «علقت الأحكام الشرعية بالشهور العربية؛ كصوم رمضان، وأشهر الحج،... وحول الزكاة».

وقال ابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ) في (البحر الرائق) ^(٨) «العبرة في الزكاة للحول القمري».

(١) الإنصاف ١٥٨/٧.

(٢) الفنية ل ٣٢/ب.

(٣) فتاوى ابن السبكي ٢٠٧/١.

(٤) لطائف المعارف، لابن رجب ص ٣٩.

(٥) صبح الأعشى للقلقشندي ٥٤/١٣.

(٦) صبح الأعشى للقلقشندي ٧٦/١٣.

(٧) اللباب، لابن عادل ٣٣٤/٣.

(٨) البحر الرائق ٢١٩/٢.

وفي (الفتاوى الهندية)^(١) «العبرة في الزكاة للحول القمري».

وقال ابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ)^(٢) «عند حديثه على اشتراط الحول في الزكاة «أي الحول القمري لا الشمسي».

ولم أقف بين أهل العلم المتقدمين على خلاف ذلك؛ وأن المعتبر في الزكاة إنما هو الحول القمري فقط. وهذا هو الرأي الأول.

والرأي الثاني ما يراه بعض الباحثين المعاصرين^(٣) أن الحول جاء في الشريعة مطلقاً.

فمن كان عرفه التعامل بالشهر القمري - كالعرب قديماً - فحوله منه.

ومن تعارف على التعامل بالحساب الشمسي - كحال أغلب الناس في هذا الوقت - فحوله في الزكاة منه.

ونص عبارته «أن النصوص التي جاءت بذكر الحول في الزكاة لم تحدد هل هو الحول القمري أم الشمسي، وإن كان بعض الكتاب نصوا على القمري فربما كان الغرض الإحالة على العرف عُرِف البلدان الإسلامية أو عرف المنشآت حسب طبيعة الأعمال، وما بني على العرف يتغير بتغيره».

وهذا الرأي مبني على مقدمتين ونتيجة؛ فالمقدمة الأولى: أن النصوص التي جاءت في الحول كلها نصوص مطلقة غير مقيدة بالشمسي، ولا القمري.

والمقدمة الثانية: أن تقييدها عند الفقهاء الأوائل إنما بني على العرف، والعرف يتغير بتغير الأزمان، والأمكنة.

فبنيت عليهما النتيجة؛ أن الحول الذي يعتبر في الزكاة يختلف باختلاف البلدان والأزمان.

وهذا الرأي صحيحٌ في مقدمته الأولى بلا شك؛ كما هو ظاهر بتأمل النصوص.

(١) الفتاوى الهندية ١/١٧٥.

(٢) حاشية ابن عابدين ٢/٢٥٩.

(٣) بحوث في الزكاة، الدكتور رفيق يونس المصري، ص ٤٧.

أما مقدمته الثانية ففيها نظر؛ لأن تقييد الحول بأنه القمري ليس بالعرف فقط، وإنما دل عليه الكتاب، والسنة، والإجماع، والنظر، إضافة للعرف.

● أما الكتاب:

١- فقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة. ١٨٩].

ووجه الدلالة من الآية. أن الله عز وجل أخبر أن الأهلة مواقيت للناس عموماً، ومما يوقت للناس من العبادات الحج، والزكاة وغيرها، فدلّت هذه الآية على أن العبادات الموقّعة إنما توقّت بالأهلة.

وقد خصّ الله تعالى في الآية (الحج) من بين ما يوقّت به؛ للاهتمام به^(١).

٢- وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِّتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّ وَالْحِسَابِ﴾ [يونس: ٥].

ووجه الدلالة من هذه الآية. أن الله تعالى أخبر أنه علّق معرفة السنين، والحساب على تقدير القمر منازل..

ويعني بالحساب حساب ما يحتاج إليه الناس من مصالح دينهم ودنياهم؛ كصيامهم، وفطريهم، وحجهم، وزكاتهم، ونذورهم، وكفارتهم، وعدد نسائهم، ومدد إيلاتهم، ومدد إجاراتهم، وحلول آجال ديونهم، وغير ذلك مما يتوقّت بالشهور والسنين^(٢).

٣- وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: ٣٦].

ووجه الدلالة من الآية الكريمة.

أن الله عز وجل بين أن السنة عنده تعالى اثنا عشر شهراً، وأن الأشهر

(١) لطائف المعارف ص ٣٩، وتفسير الفخر الرازي ٤٠/١٦.

(٢) لطائف المعارف ص ٣٨-٣٩، وتفسير الفخر الرازي ٤٠/١٦.

منها أربعة حُرْم، وهي رجب، وذوالقعدة، وذوالحجة، والمحرم. الأشهر الحرم لا تكون إلا في الشهور العربية، فدل ذلك على أن السنة المعتبرة شرعاً هي السنة القمرية؛ لأن الأشهر الحرم لا تكون إلا في الشهور العربية^(١).

●● وأما السنة.

فَمَا نَبَتْ^(٢) عن النبي ﷺ أنه قال: (إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً؛ منها أربعة حرم؛ رجب مضر، وذوالقعدة، وذوالحجة، والمحرم)، ثم تلا قول الله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: ٣٦]. وهذا لا يتحقق إلا بالحساب القمري كما لا يخفى.

●● وأما الإجماع.

فقد حكى ابن حزم الاتفاق على ذلك^(٣).

●● وأما الأثر.

ما ثبت عن عثمان بن عفان (أنه قام في المسلمين خطيباً وقال: «إن هذا الشهرَ شهرُ زكاتكم فأدوا زكاة مالكم تقبل الله منكم»^(٤)). وكان ذلك في شهر رمضان أو المحرم على اختلاف الروايات وهما قمریان. فدل على أن الصحابة قد تعارفوا على إخراجها باعتبار الحول القمري، وهو كالإجماع منهم على ذلك.

●● وأما النظر.

فإن النبي (وإن أطلق (الحول) في أحاديث وجوبه في الزكاة. فإنها تكون مقيدةً باستخدام الشارع لها، وقد كان النبي ﷺ، وأصحابه يتعاملون بالحول

(١) المحلى ٢٦٨/٥.

(٢) رواه البخاري (١٧٤١)، ومسلم (١٦٧٩).

(٣) المحلى ٢٦٨/٥.

(٤) رواه الإمام مالك في (الموطأ ٢٥٣/١)، وعبد الرزاق في (المصنف ٧٠٨٦)، وأبو عبيد في (الأموال ١٢٤٧).

وابن زنجويه في (الأموال ١٧٥٤)، والطحاوي في (أحكام القرآن ٢٨٤/١)، والبيهقي في (السنن الكبرى

١٤٨/٤). بإسناد صحيح.

القمرى، بل العرب قاطبة فى ذلك الوقت ؛ كما أطبق عليه علماء التقاويم على أن العرب لا تعرف الشهور الشمسية وإنما حسابها بالشهور القمرية فقط.

قال أبوومعشر البلخى (ت ٢٧٢ هـ) فى كتابه (الألوف)^(١) «وأما العرب فى الجاهلية فكانوا يستعملون سننى القمرية برؤية الأهلة؛ كما يفعله أهل الإسلام».

وقال أبوالريحان البيرونى (ت ٤٤٠ هـ)^(٢) «وأما العرب فإن شهورهم إثنا عشر؛ أولها المحرم .. إلخ».

وقال الفخر الرازى فى (تفسيره)^(٣) «ومذهب العرب من الزمان الأول أن تكون السنة قمرية لا شمسية. وهذا حكم توارثوه عن إبراهيم وإسماعيل - عليهما الصلاة والسلام -، فأما عند اليهود والنصارى فليس كذلك».

وذكر نحو ذلك المقرئى فى (الخطوط)^(٤). وأحمد دحلان فى (المختصر فى معرفة السنين والربع المشتهرة)^(٥). وغيرهم كثير.

فهذا الإطلاق فى الأحاديث قُيد بالعرف الذى عليه الناس فى وقت التشريع،

ومنهم النبى ﷺ وأصحابه رضى الله عنه.

وأما ما طرأ من عرف بعد ذلك بخصوص هذه المسألة، فلا اعتبار به؛ لذلك قرر أهل العلم قاعدة «أن العبرة بالعرف الذى تحمل عليه الألفاظ (العرف المقارن)، أما (الطارئ) فلا عبرة به»^(٦).

(١) بواسطة: رسالة جديدة فى بناء الإسلام على الشهور القمرية ص ٤٤.

(٢) الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبى الريحان البيرونى ط ١٩٢٣م ص ٣٢٨.

(٣) ٤٠/١٦.

(٤) الخطوط للمقرئى ٢٧٦/١.

(٥) المختصر فى معرفة السنين والربع المشتهر ص ٣.

(٦) انظر فى تقرير ذلك: القواعد للحصنى ٣٨٧/١، المنشور للزركشى ٣٦٤/٢، الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٩٦.

ما يتفرع على اعتبار الحول القمري في الزكاة

مما تقدم يتبين أنه يلزم المسلم إخراج الزكاة عند تمام الحول القمري. لكن الناظر لحال كثير من المؤسسات، والشركات، والمصانع الاستثمارية، وأصحاب المستغلات، بل الأفراد أحياناً، أنهم يعتمدون في إجراء الحسابات الدورية -الميزانية- على التقويم الشمسي، ويجعلون إخراجهم للزكاة موافقاً لوقت حساب الميزانيات السنوية؛ التي اعتُبر فيها بالسنة الشمسية، وهي تزيد بنحو أحد عشر يوماً على السنة القمرية. فيُشكّل إخراج الزكاة، وتحديد مقدارها على كثير من المتعاملين بهذه الحسابات..

وقد وجدتُ في تبين مقدار الزكاة الواجبة في هذه الحالة رأيين لبعض الباحثين المعاصرين.

أحدهما: أنه عند اعتماد السنة (الحول) الشمسية في الحساب الدوري، فإنه لا يلزم إلا إخراج ربع العشر فقط (٥, ٢٪) من المال الزكوي عند رأس الحول الشمسي؛ وذلك بناءً على أن الحول جاء في الشريعة مطلقاً فيشمل الحول الشمسي، والقمري ولا فرق^(١).

وقد سبق تبين الاعتراض على هذا الرأي في المسألة السابقة، فأغنى عن الإعادة هاهنا.

ثانيهما: أنه يلزم إخراج الزكاة باعتبار الحول القمري، لكن عندما يشق على الشركات اعتماد الحول القمري؛ وذلك بسبب ربط ميزانيتها بالسنة الشمسية، فإنه يخرج للزكاة نسبة (٥٧٧, ٢٪).

وذلك بناءً على أن السنة الشمسية (٣٦٥ يوماً)، والقمرية (٣٥٤ يوماً)، فيكون الفرق بينهما أحد عشر يوماً، ونسبته إلى عدد أيام السنة القمرية يعادل $(\frac{11}{354})$ ونسبتها إلى ربع العشر = $0,07768361058192 - 0,077$.

(١) وهو رأي د/رفيق يونس المصري [بحوث في الزكاة، لرفيق يونس المصري ص ٤٧].

فتضاف هذه النسبة إلى رُبع العشر الواجب بباقي العام.
وهذا الرأي ذهب إليه جمع من العلماء والباحثين المعاصرين. إضافة
لبعض الهيئات الشرعية^(١).

ويردُّ على هذا الرأي إشكالاتٌ عدةٌ؛ منها .

١- أن في هذا العمل تعطيلاً للحول الشرعي الذي تجب فيه الزكاة؛
وهو القمري؛ لأننا عندما أجزنا إخراجها بالحول الشمسي - بهذه الطريقة -
، ولم يكن للحول الشرعي اعتبار أهملنا المواقيت والضوابط الشرعية، فلم
يصح.

٢- كما أن فيه زيادةً على النصاب الشرعي الذي يجب إخراجهِ شرعاً؛
وهو ربع العشر، حيث إننا اعتبرنا بهذه الطريقة الزكاة الواجبة في المال أكثر
من رُبع العشر بـ (٠,٧٧ ٪)، وهذه زيادة على المقدّر شرعاً.

- وهذان الاعتراضان بناءً على اعتبار أن هذه النسبة المخرجة من
الزكاة (٠,٥٧ ٪) متعلقة بالسنة الحسابية التي جرت فيها الميزانية كاملة؛ (وهي
السنة الشمسية)؛ كما هو الظاهر من اعتبار المحاسبين - كما هو بين - .

● أما إن اعتبرنا أن نسبة الزيادة (٠,٧٧ ٪) إنما هي تعجيلٌ للزكاة عن
هذه الأيام (الأحد عشر)، وهو ما يُعترض به على الملاحظتين السابقتين.
فإنه يعرض عليه عدة إشكالات كذلك؛ منها .

١- أن العمل بهذه الطريقة يسبب تأخيراً في إخراج الزكاة عن وقتها
الواجب شرعاً (أحد عشر يوماً) في العام الأول، وضعفها في العام الثاني،
وهكذا .

مما يترتب عليه التأخير في عدِّ وتقويم الأموال عن وقت وجوبها .

٢- أما بالنسبة للزيادة (٠,٧٧ ٪) على القول بأنها تعجيل للمستحق من

(١) انظر: (أبحاث وأعمال الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة ص٤٠٢، ٤٤٦)، (الزكاة أحكام وتطبيقات د.
سلطان السلطان ص١٤١)، (بحوث في الزكاة، د. رفيق يونس ص٤٧)، (مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة
عن قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية بدولة الكويت ٢٩٣/١) ..

العام القابل. فإن الزكاة إذا عُجِّلَتْ، فإن تعجيلها لا يمنع من تحديد مقدار الواجب من الزكاة في وقت الوجوب. وقيمتها إن كان مما يقوم في ذلك الوقت - كما سيأتي -.

ثم النظر بعد ذلك فإن كانت الزكاة الواجبة عليه أكثر مما تعجل منها وجب عليه إخراج الزائد عليه.

وهذا ما لا يكون عند عملنا بهذه الطريقة.

٣- إضافة لما سبق فإن هذا التقدير (٥٧٧, ٢٪) غير دقيق؛

أولاً: لأن السنة القمرية يختلف عدد أيامها من عام لآخر؛ خصوصاً عند اعتبار الرؤية^(١)؛ كما أن السنة الشمسية كذلك تفتقر بين سنة كبيسة وغيرها. فَطَرَّدَ أن الفرق بين العامين أحد عشر يوماً دائماً فيه نظر.

ثانياً: أن نسبة الزيادة (٠, ٧٧٪) ليست دقيقة، بل صوابها (٠, ٧٧٦٨٣٦١٥٨١٩٢٪)، وعليه فعند إكمال هذه الأيام الزوائد لتمام السنة بعد نحو (٣٢ عاماً)، فإنه بحساب يسير تكون آخر سنة قد أخرجت زكاتها تنقص بمقدار (٠, ٢٢٪) عن ربع العشر (٥, ٢٪).

لذلك لم يرض بعض أهل العلم هذا الرأي^(٢).

وأن المتعين على المسلم أن يخرج الزكاة عند تمام الحول القمري، وأن لا يؤخرها عنه.

- وعليه يجب أن يكون للزكاة حسابات خاصة تحسب عند تمام الحول القمري؛ خصوصاً إذا علمنا أن حساب الزكاة يخالف حساب الميزانية العادي من جهة تقويم العروض (البضائع) حيث تقوم في الزكاة بسعر البيع يوم وجوب الزكاة. وفي حساب الميزانية العادي بسعر التكلفة.

(١) وعلى اعتبار الحساب فقط دون الرؤية: فإن السنة القمرية عند أهل الحساب تعادل (٣٥٤ يوماً و٨ ساعات و٤٨ دقيقة). فإهمال الساعات غير دقيق؛ لأنها تكون أياماً بعد ثلاث سنوات..

(٢) منهم سماحة الشيخ عبد العزيز ابن باز (ت ١٤٠هـ) كما سمعته منه في مداورة علمية حول هذا الموضوع قبل وفاته - رحمه الله -.

وليس في جعل ميزانيتين كبير مشقة حيث إن بعض الشركات تعدُّ أكثر من ميزانية؛ تقدم إحداها للضرائب، وأخرى للمساهمين، وهكذا.

- أما إن لم يمكن ذلك (وهو إعداد حساب للزكاة عند تمام الحول القمري) بأي سبب من الأسباب؛ إما لكون الشركة رفضت هذا المبدأ، أو لفوات وقت التقويم الواجب، ونحو ذلك...

ففي هذه الحالة تعدُّ الأموال الزكوية وتقوَّم عند وقت الوجوب؛ وهو عند تمام حولها القمري؛ ولو خَرَصاً - قدر المستطاع -، ثم تُخَرَجُ الزكاة. ولا تقوَّم وقت إنهاء الحول الشمسي.

- فإن لم يمكن هذا التقدير أيضاً لعدم القدرة عليه؛ فإنه يلزم أن تُخَرَجُ الزكاة عند إعداد الميزانية بتقديرها في ذلك اليوم. ويُخَرَجُ ربع العشر فقط، ولا يزداد عليه هذه النسبة^(١).

لكي نسلم من اعتراض الزيادة على الحول، والمقدار الشرعيين في الزكاة؛ كما سبق.

ويبقى إشكالان؛ وهما.

١- التأخير في إخراج الزكاة.

٢- والتأخير في عدِّ الأموال الزكوية، وتقويمها عن وقت الوجوب.

أما الأول فإن التأخير عن أداء الزكاة في وقتها؛ وإن كان محرماً على قول الجمهور؛ إلا أنه يستثنى منه حال عدم القدرة على إخراج الزكاة؛ ولعل هذه الصورة منها.

أما الثاني فإن المعتبر في وقت العدِّ والتقويم هو وقت الوجوب؛ على قول الجمهور، إن كان بدون تفريط من صاحب المال؛ كما سيأتي.

(١) هذا القول يخالف الرأي الأول الذي يعتبر السنة الشمسية هي حول الزكاة، من جهتين؛ إحداهما: أن هذا الرأي يرى أن التأخير إلى هذا الوقت لا يجوز إلا لحاجة، أما الرأي المتقدم فإنه يجيزه مطلقاً. ثانيهما: من ناحية الأثر فإن هذا الرأي يبنني عليه أنه بعد مرور سنة قمرية بعد ٣٢ سنة شمسية فإنه يخرج زكاة سنتين فيها.

أما إن كان هذا التأخير ليس بتفريط منه، وإنما هو لعدم قدرة على الإخراج. فإن وقت العد يكون في وقت الأداء.

وقد مثل بعض أهل العلم على عدم القدرة بعدم إتيان الساعي.

فعل هذه المسألة من جنسها - والله أعلم -.

ثم وجدت سلفاً لما ذكرت في إخراج الزكاة حال التعامل بالتأريخ الشمسي؛

فقد ذكر المقرئزي^(١) أن الجوالي^(٢) بـ(سُرَّ مَنْ رَأَى)، (ومدينة السلام) كانت تجبى على شهور الأهلة، وما كان من جماجم أهل القرى في الخراج، والضياع، والصدقات، والمستغلات كان يُجبى على شهور الشمس، وفي سنة

(اثنين وأربعين ومائتين) في أيام المتوكل، وعند تمام ثلاث وثلاثين سنة اجتمعت أيام سنة شمسية كاملة، فألزم أهل الذمة خاصة بدفع سنتين، ثم كتب للعمال بأن تكون حسابات الجوالي على الأهلة، فجرى الأمر على ذلك. أ.هـ.

فيستفاد من هذا النقل عدة أمور متعلقة بمسألتنا؛ منها.

- أن جباة المال لم يأخذوا ممن يتعامل بالحوال الشمسي أكثر من النصاب المقدّر - ربع العشر - ولم يزدوا عليه نسبة الأيام التي تزيد بها السنة الشمسية على القمرية. وهذا خلاف طريقة أصحاب الرأي الثاني الذين يجعلون زكاة من يتعامل بالحوال الشمسي (٥٧٧، ٢٪).

- كما أنهم - أي جباة الزكاة - لم يهملوا هذه الأيام الزائدة على الحوال القمرية مطلقاً، بل عند إتمامها لحول كامل أخذوا زكاته.

فلم يعتبروا الحول الشرعي هو الشمسي.

(١) في (الخطوط ٢٧٦/١). ونحوه في (صبح الأعشى ٥٨/١٣).

(٢) «الجوالي»: هي النواحي. [المصباح المنير ١٥٩/١].

- كما أفادت أنه أُعيد بعد ذلك الحسابُ بالحوّل القمري على الجميع بعد ذلك لوجب العمل به.

وأما تأخرهم في أخذها فبسبب أن جباية الخراج في موسمه من السنة القمرية قد يضر بالناس إذ تلجئهم إلى أن يقترضوا ما يؤدون في الخراج إذا لم يوافق وقت الحصاد^(١)، فكان سبب التأخير هو المصلحة.

(١) انظر: الأوائل لأبي هلال العسكري ص ٢٧٠، وصبح الأعشى ١٣/٥٥.

الفصل الأول : مدى تعلق الزكاة بالحوول

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : اشتراط الحول في وجوب الزكاة .

المبحث الثاني : ما يستثنى من الأموال الزكوية التي لا يشترط لها الحول .

أبيض

المبحث الأول: اشتراط الحول في وجوب الزكاة

حولان الحول على (المال المخصوص المستوفي لباقي الشروط؛ كالنصاب، والملك، ونحوها) من شروط الزكاة باتفاق أهل العلم.
مع نزاعهم هل هو شرط وجوب فقط، أم شرط وجوب وجواز؟
فلأول ذهب جمهور العلماء، وبالثاني قال المالكية، ومن وافقهم.
وأثر الخلاف في هذه المسألة هو جواز تعجيل الزكاة عند عامة العلماء، خلافاً للمالك وأصحابه، فإنهم يمنعونه^(١)؛ كما سيأتي مفصلاً.
وقد جاءت الأدلة على اشتراط الحول لوجوب الزكاة متظافرة؛ من السنة، والأثر، والإجماع، والنظر.

● أما السنة:

فحديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - قالت: سمعت رسول الله يقول: (لا زكاة في مالٍ حتى يحول عليه الحول)^(٢).
وما روى أبوداود^(٣) عن الحارث الأعور عن علي مرفوعاً: (وليس في مالٍ زكاة حتى يحول عليه الحول).
قال هبة الله الطبري: «لا يؤخذ عن النبي ﷺ في هذا حديث له إسناد صحيح يحتج بمثله...»^(٤).

(١) بدائع الصنائع، للكسائي ٥٠/٢.

(٢) رواه ابن ماجه (١٧٩٢)، وأبو عبيد في الأموال (٥٠٥)، والدارقطني (٩١/٢)، والبيهقي (٩٥/٤). قال البوصيري في (مصباح الزجاجة ٥٠/٢): «هذا إسناد فيه حارثة؛ وهو ابن أبي الرجال ضعيف». وقال ابن حجر في (التلخيص ١٥٦/٢): «فيه حارثة؛ وهو ابن أبي الرجال ضعيف».

(٣) رواه الإمام أحمد (١٢١/١)، وأبو داود (١٥٧٣)، وابن ماجه (١٧٩٠). من طريق الحارث الأعور عن علي رضي الله عنه. ورواه الترمذي (٦١٦)، والنسائي (٣٧/٥) من طريق عاصم عن علي رضي الله عنه به.

قال المنذري في (تهذيب السنن ١٥١٣): «والحارث وعاصم ليسا بحجة».
(٤) نقله عنه أبو الخطاب الكلوزاني في كتابه (الانتصار في المسائل الكبار ٢١٨/٣). ولا أعلم كتاب هبة الله الطبري المنقول عنه مطبوعاً

•• وأما الأثر:

فحديثُ ابنِ عمرَ - رضي الله عنهما - قال: (من استفاد مالاً فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول عند ربِّه) ^(١).

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام ^(٢): «قد تواترت الآثار عن عليّة أصحاب رسول الله ﷺ بهذا».

•• وأما الإجماع:

فقد حكاه غير واحد من أهل العلم، من المذاهب الأربعة جميعاً؛ منهم: الإمام الشافعي - رحمه الله - حيث قال ^(٣): «وهذا مما لا خلاف فيه علمته في كل صدقة ماشية وغيرها، ليست مما تُخرج الأرض»...
وممن حكاه من علماء الشافعية؛ ابن الدهان قال ^(٤): «واعلم أن الحول شرطٌ بالإجماع».

وقال الرافعي ^(٥): «لا خلاف في اعتبار الحول في زكاة التجارة».
ومن علماء المذهب الحنفي الكاساني فقال في (بدائع الصنائع) ^(٦): «لا خلاف في أن أصل النصاب؛ وهو النصاب الموجود في أول الحول يشترط له الحول؛ لقول النبي ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)» أ. هـ.
ومن علماء المالكية: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، حيث قال في كتابه (المعونة) ^(٧): «فأما اعتبار الحول فيه عملت الأمة، والسلف، ولا خلاف فيه».

(١) رواه الترمذي (١٧/٣)، ومالك (٢٤٢/١)، والشافعي (٥٨/٤)، وعبد الرزاق (٧٧/٤)، والدارقطني (٩٠/٢)، والبيهقي (١٠٤/٤).

(٢) الأموال، للقاسم بن سلام ص ٥٠٣.
وانظر: مصنف عبد الرزاق (٧٥/٤)، ومصنف ابن أبي شيبة (٣٠/٤)، الأم للشافعي (٥٩/٤)، السنن الكبرى للبيهقي (١٠٩/٤).

(٣) الأم (٥٨/٤). وعنه البيهقي في (معركة السنن) (٧٤/٦).

(٤) تقويم النظر لابن الدهان (٢٢/٢).

(٥) العزيز (١٠٦/٣).

(٦) بدائع الصنائع (١٣/٢).

(٧) المعونة للقاضي عبد الوهاب (٣٦١/١).

وابن رشد الحفيد من المالكية أيضاً حيث قال عن اشتراط الحول للزكاة:

«وهذا مجمع عليه عند فقهاء الأمصار، وليس فيه خلاف إلا ما روي عن ابن عباس ومعاوية»^(١).

ومن علماء المذهب الحنبلي أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي فقال^(٢): «أجمع المجتهدون أنه لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

وقال الموفق ابن قدامة الحنبلي^(٣): «الأموال الزكائية خمسة؛ السائمة من بهيمة الأنعام، والأثمان وهي الذهب والفضة، وقيم عروض التجارة، وهذه الثلاثة الحول شرطٌ في وجوب زكاتها، ولا نعلم فيه خلافاً».

وقال الشارح ابن أبي عمر^(٤): «مضي الحول لوجوب الزكاة في السائمة، والأثمان، وعروض التجارة لا نعلم في ذلك خلافاً».

ومنهم أبو عبد الله العثماني في (رحمة الأمة)^(٥) حيث قال: «والحول شرط في وجوب الزكاة بالإجماع».

●● وأما النظر:

١- فلأن كون المال نامياً شرطٌ وجوب الزكاة، والنماء لا يحصل إلا بالاستئمان، ولا بدَّ لذلك من مدة. وأقل مدة يُستتمى المالُ فيها بالتجارة والسوم عادةً هو الحول؛ لاشتماله على الفصول المختلفة^(٦).

٢- ولأن الزكاة وجبت على المسلمين نعمة وتطهيراً، والجزية على المشركين نقمة وصغاراً، فلما لم تجب الجزية إلا بالحول، لم تجب الزكاة إلا بالحول^(٧).

(١) بداية المجتهد ٧٩/٥ - المطبوع مع تخريجه الهداية للشيخ أحمد الغماري - .

(٢) الانتصار لأبي الخطاب الكلوذاني ٢١٨/٣ .

(٣) المغني لابن قدامة ٧٣/٤ .

(٤) الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٣٥٠/٦ .

(٥) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، للعثماني ٩١/١ .

(٦) بدائع الصنائع ١٣/٢، فتح الملك العزيز لابن بهاء الحنبلي ٣٨/٣ .

(٧) الحاوي ٨٩/٣ .

المبحث الثاني: ما يستثنى من الأموال الزكوية التي لا يشترط لها الحول

حولان الحول شرطٌ لوجوب الزكاة في النقدين؛ وما في حكمهما ، وبهيمة الأنعام، وعروض التجارة إجماعاً؛ كما سبق.

لكن هناك أنواعاً من الأموال الزكوية لا يجب حولان الحول فيها لوجوب الزكاة^(١)؛ وهي:

أولاً:

الزُّوع والثمار مما يكال ويدخر. فلا يجب حولان الحول لوجوب الزكاة فيها، بل تجب الزكاة عند حصاد الزرع؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]. والأمر بالإيتاء يوم الحصاد ينفي اعتبار الحول^(٢).

ثانياً:

المعادن، والركاز مما يخرج من الأرض. فقول الجمهور في المعادن، والركاز أنه لا يشترط لها الحول. وهو قول الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والمذهب عند الشافعية^(٥)، وقول الحنابلة^(٦).

وقيل: لا تجب الزكاة حتى يحول الحول. وهو وجه عند الشافعية^(٧).

وقد ذُكر في عدم اشتراط الحول في هذين الأمرين معاني مختلفة؛ منها قول ابن قدامة - رحمه الله -^(٨): «لفرق بين ما اعتبر له الحول، وما لم يعتبر له.

أن ما اعتبر له الحول مرصدٌ للنماء، فالماشية مُرَصَّدةٌ للدَّرِّ والنَّسْل،

(١) الأم ٦٠/٤، التلخيص لابن القاص ص ٢١٧، تقويم النظر لابن الدهان ٣٣/٢، المغني ٧٢/٤، مختصر من قواعد العلائي وكلام الإنشوي لابن خطيب الدهشة ٢١٣/١، الأشباه والنظائر لابن الملقن ٤٢٢/١.

(٢) فتح الملك العزيز ٣٩/٣.

(٣) فتح القدير ٢٣٤/٢، العناية ٢٣٣/٢.

(٤) المدونة ٢٤٦/١، التفریع ٢٧٨/١، المعونة ٣٧٦/٢.

(٥) شرح التنبیه للسيوطي ٢٤٢/١.

(٦) المغني ٧٢/٤، الفروق للسامري ٢٤٤/١.

(٧) مختصر المزني ص ٥٢، شرح التنبیه للسيوطي ٢٤٢/١.

(٨) المغني ٧٢/٤.

وعروض التجارة مُرصدة للربح، وكذا الأثمان، فاعتبر له الحول، فإنه مظنة النماء، ليكون إخراج الزكاة من الربح، فإنه أسهل وأيسر... ولأن الزكاة تتكرر في هذه الأموال، فلا بد لها من ضابط كيلا يُفضي إلى تعاقب الوجوب في الزمن الواحد مرات، فينفذ مالُ المالك.

أما الزروع، والثمار فهي نماء في نفسها، تتكامل عند إخراج الزكاة منها، فتؤخذ الزكاة منها حينئذٍ، ثم تعود على النقص لا في النماء، فلا تجب فيها زكاة ثانية؛ لعدم إرصادها للنماء، والخارج من الأرض مستفاد خارج من الأرض بمنزلة الزروع والثمر....».

وقال السامري^(١): «الزروع والثمار والمعدن يتكامل النماء فيها دفعة واحدة، ولا نماء لها بعد ذلك بنفسها، ولا هي معدة للنماء. فلا يجب فيها زكاة ثانية؛ كالعوامل.

وليس كذلك الذهب، والفضة، وقيم عروض التجارة؛ لأن النماء يتكرر فيها بتكرار الحول فتكررت الزكاة فيها بتكرر الحول».

ثالثاً:

ومما لا يجب فيه الحول عند بعض أهل العلم (المال المستفاد).

والجمهور على أنه يجب الحول فيه. على خلاف بينهم هل حوله هو حول باقي المال عند مالكه، أم يستأنف به حولاً جديداً؛ قولان لأهل العلم وسيأتي بيان خلافهم في هذه المسألة بينهم - إن شاء الله تعالى -^(٢).

ولم يشترط بعض الصحابة الحول لوجوب الزكاة في المال المستفاد، بل وقتما تملك المرء مالاً، واستفاده وجب عليه إخراج زكاته، وإن لم يكن عنده مال قبله. وحكي هذا القول عن معاوية، وابن عباس، وابن مسعود رضي الله عنه^(٣).

(١) في الفروق ٢٤٤/١.

(٢) انظر ص ٣٧ من هذا البحث.

(٣) رواه مالك في (الموطأ ٢٤٦/١)، وعنه الشافعي في (الأم ١٧/٢)، وعنه البيهقي في (السنن الكبرى ١٠٩/٤).

رابعاً:

النتاج، والربح^(١). وهو بالإجماع لا يجب أن يحول الحول عليها بانفراد، بل حولها حول أصلها؛ كما سيأتي^(٢).

خامساً:

زكاة الفطر^(٣). فالعبرة فيها بملك ما زاد عن حاجة المرء وقت الوجوب، بغض النظر عن حولان الحول عليه، من عدمه.
و(زكاة الفطر) هي زكاة بدن، وليست من زكاة المال، لكن ذكرها من باب إكمال التقسيم لجميع أنواع الزكاة.

(١) العزيز ٥٢٥/٢. شرح الزركشي على الخرقى ٤٢٠/٢.

(٢) انظر ص ٣٣ من هذا البحث.

(٣) مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي لابن خطيب الدهشة ٢١٣، ١.

الفصل الثاني : ابتداء الحول

وفيه تمهيد . وخمسة مباحث:

المبحث الأول : وقت اعتبار الحول .

المبحث الثاني: ابتداء الحول في المال المستفاد .

المبحث الثالث: ابتداء الحول في عروض التجارة .

المبحث الرابع: أثر تغيير عين المال في ابتداء الحول .

المبحث الخامس: ابتداء الحول لجاهله، أو ناسيه .

ايض

• تمهيد:

قبل الحديث في وقت ابتداء الحول في الأموال الزكوية، يحسن التوطئة بين يديه بمسائل تعين على تبیین المراد به؛ وهي:

١- المراد بابتداء الحول.

٢- مقياس ابتداء الحول.

ثم سأتكلم - بعد التمهيد - عن وقت ابتداء الحول باختلاف حال المال، وقسمته إلى أربع صور، وأفردت لكل صورة، وما يتفرع عنها مبحثاً خاصاً.

والصور هي:

١- وقت اعتبار الحول؛ أي الوقت الذي يحكم بأنه ابتدئ فيه الحول.

٢- ابتداء الحول في المال المستفاد.

٣- ابتداء الحول في عروض التجارة.

٤- أثر تغير عين المال في ابتداء الحول.

أولاً: المراد (بابتداء الحول):

يقصد: (بابتداء الحول): أي الوقت الذي يُحْكَمُ بأنه أولُ ابتداء حساب السنّة الزكوية، التي عند مقابلها من السنة القابلة يكون المال الذي بلغ نصاباً قد أتمَّ حولاً كاملاً في ملك صاحبه.

فيكون الوقت الذي حُكِمَ بأنه وقتُ ابتداء الحول هو وقت وجوب الزكاة بعد مرور سنة كاملة.

لذلك كان لمعرفة (ابتداء الحول) أهمية كبيرة، لترتب معرفة شرط وجوب الزكاة؛ وهو (إتمام الحول) على معرفتها.

ثانياً: مقياس (وقت ابتداء الحول):

المراد بـ (مقياس وقت ابتداء الحول) أي وحدة القياس الزمانية التي يُعرَفُ بها ابتداءُ الحول؛ أهو الشهر، أم الأسبوع، أم اليوم بطرفيه الليل

والنهار، أم باليوم دون ليلته، أو الليلة دون اليوم، أم هوبما دون ذلك كالساعة، والدقيقة؟

بمعنى أن من حكمنا بابتداء حوله في وقت ما، هل نحكم بأن الشهر الذي يقابله من العام التالي هو شهر الزكاة، فمتى أخرجها فيه كان مخرجاً لها في وقتها.

أم هوبما دون ذلك؛ كالأُسبوع، واليوم، والساعات. وتظهر فائدة معرفة مقياس وقت ابتداء الحول، في معرفة وقت تمام الحول

وانتهائه. التي يلزم عندها أمور أربعة - وسيأتي بحثها بالتفصيل في الفصل التالي - إن شاء الله تعالى - وهي:

١- عدُّ الأموال.

٢- وتقييمها. وهذان الأمران باتفاق أهل العلم.

٣- كما يحرم عند المالكية تعجيل الزكاة على ذلك الوقت.

٤- ويحرم عند الجمهور إلا الحنفية تأخير إخراج الزكاة عن هذا الوقت الذي حُدِّد باليوم، أو الأسبوع أو أقل أو أكثر.

فمثلاً: لو حكمنا بابتداء الحول في الأول من رجب، فإنه عند تمام الحول يكون قد وجبت الزكاة في هذا المال. ويلزم العد، والتقويم، والإخراج في ذلك الوقت لكن إذا قلنا إن المقياس في الحول هو اليوم، فإنه يلزمه أن يفعل هذه الأمور الثلاثة كلها في ذلك اليوم، وإن قيل إن المقياس شهري فيلزمه فعل هذه الأمور الأربعة خلال مدة شهر كامل. وهكذا في الأقوال التي تكون بين ذلك؛ كالأُسبوع، وغيره مما سيأتي.

لم أرَ أحداً من الفقهاء الأوائل من تعرض منهم لمقياس معرفة ابتداء الحول، ولمَّا أقف على قول أحد منهم في تحديده في ابتداء الحول وانتهائه. لكن يُتَمَسَّس في كلامهم شيء من التحديد. فمثلاً:

١- قال الطحاوي - من علماء الحنفية - : «والتفريط أن يحلَّ غدوه، فيقول: أدفعها عشية»^(١).

فيُستفاد من هذا النقل أن الزكاة يعتبر في وقتها (الغدو)، و(العشي) اللذان هما طرفا اليوم، فمن وجبت عليه الزكاة في النهار، ثم آخرها إلى الليل فإنه يكون قد آخرها عن وقت الوجوب. فيكون - على هذا القول - ابتداءً الحول معتبرٌ بحسب الليل والنهار من اليوم الواحد.

٢- وقال أشهب، وبعض المالكية^(٢) ممن يمنع تقديم الزكاة عن وقتها ولوقارب الزمان: «لا يجرئ تقديم الزكاة، ولو بيوم واحد». أ.هـ.

فاعتبروا في قولهم هذا (اليوم) - بالليل والنهار معاً - مؤثراً في حساب الحول، وإن كان مفهومه أن ما كان دون ذلك معفو عنه.

وذهب بعض الحنابلة في إحدى الروايات إلى أنه يعفى عن اليوم في التأخير^(٣). فيفهم من هذه الأقوال أن الاعتبار باليوم بطرفيه معاً.

٣- وذكر بعض الحنابلة أن الحول يُعفى فيه عن نصف يوم؛ لأنه لا ينضبط الحول غالباً، ولا يُسمى به في العرف نقصاً^(٤).

فدل ذلك على أن اليوم ليس مغتفراً في حساب الزكاة بل بما دونه، وهو نصف اليوم.

٤- في حين يُستفاد من بعض النقول عن الفقهاء أن الاعتبار بما دون ذلك، وأن الاعتبار (بالساعات)؛ فقال المرداوي^(٥) عند حديثه عن اشتراط إتمام الحول: «الوجه الثاني: يُعفى عن ساعتين، وهو المذهب. قال في (الفروع)^(٦):

(١) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٢) تنوير المقالة، للثنائي ٢٤٩/٣، الدر الثمين لمياره ٧٦/٢.

(٣) الإنصاف ٣٥١/٦.

(٤) ذكره في (المبدع، لابن مفلح ٣٠٢/٢)، و(المنتهى، لابن النجار ٤٤٢/١)، و(الروض المربع ١٦٩/٣ - مع حاشية ابن قاسم-)، وصححه في (تصحيح الفروع ٤٦٨/٣). وذكر في (الإنصاف ٣٥٢/٦) أنه روايات في المذهب أنه يُعفى عن نصف يوم. أو ما كان دون اليوم.

(٥) الإنصاف، للمرداوي ٣٥١/٦.

(٦) الفروع، لابن مفلح ٤٦٨/٣.

«وهو الأشهر». قلت^(١): عليه أكثر الأصحاب» أ.هـ.

٥- في المقابل هناك أقوال عن بعض الفقهاء يستفاد منها أن العبرة ببداية الحول بأكثر من يوم؛ فذكر بعض الحنابلة أقوالاً في المذهب أنه يُعفى عن اليومين، والثلاثة، والخمسة، والسبعة^(٢).

٦. وذكر بعض المالكية^(٣) أن ما قارب الشيء يعطى حكمه؛ أي في وقت الزكاة، ثم اختلفوا في حد القرب. فقيل: اليوم واليومان، وقيل: العشرة، وقيل: الشهر، وقيل: الشهران.

● فيظهر من هذه النصوص أن الفقهاء فهموا من وجوب تمام الحول إكمال اثني عشر شهراً بالتمام، فشدد بعضهم فقال: بوجوب التقيد بتمام أيام الأشهر كاملة، ولا يُعفى إلا عن الساعة والساعتين.

وإن كان غالبهم يرى أن نقصان الحول، أوزيادته أقل من يوم؛ كنصف يوم ونحوه أنه معفوعنه؛ لأن ما كان أقل من يوم لا يصدق عليه أنه أقل، أو أكثر من حول، ولأنه لا يمكن ضبطه بالدقة غالباً، ولا يعتبر هذا تأخيراً في العرف.

في حين تجوز آخرون فأجازوا أكثر من يوم؛ كيومين، أو ثلاثة إلى الشهرين وهو أقصى ما وجدت أن الفقهاء ذكروه؛ معللين قولهم بأن هذا الفرق يكون مقارباً للوقت، وما قارب الشيء أخذ حكمه، لا أن هذا النقصان هو الوقت نفسه.

والذي يظهر من ظاهر النصوص الشرعية في اشتراط الحول للزكاة هو قول جمهور الفقهاء في أن العبرة في تحديد ابتداء الحول هو (اليوم)، فيُحكم بأن اليوم الأول من شهر رجب - مثلاً - هو ابتداء الحول، بغض النظر عن الساعة التي ابتداء بها.

(١) القائل هو المرداوي صاحب (الإنصاف).

(٢) الفروع ٤٦٨/٣، الإنصاف ٣٥٢-٣٥١/٦.

(٣) تنوير المقالة، للثنائي ٢٤٩/٣، الدر الثمين، لمياره ٧٦/٢.

وعلى هذا درج الفقهاء في تحديد (الحول) في النذر، وغيره من الأبواب
الفقهية.

لكن أحياناً لكثرة المال ولتفرقه لا يستطيع المرء أن يعده جميعاً في يوم
واحد، ويقوم به في ذلك اليوم، ثم يخرج زكاته فيه. لذلك يعفى في مثل هذه
الحال عن الوقت اليسير للمشقة في ذلك (والأمر إذا ضاق اتسع). لكن
التقدم في عدها وتقويمها أولى من تأخيرها - والله تعالى أعلم - .

المبحث الأول: الخلاف في (وقت اعتبار الحول)^(١)؛

إتمام الحول شرط في وجوب الزكاة؛ كما سبق. والمقصود بإتمام الحول أي أن يملك المرء نصاباً من الأموال الزكوية حولاً كاملاً. فالحول لا يُحَكَّمُ بابتدائه؛ إلا بتوفر شرط وجوب الزكاة السابق له؛ وهو ملك النصاب.

فالأصل في ابتداء الحول أنه يكون من حين ملك الشخص للنصاب في الأموال التي تجب فيها الزكاة إن لم يكن قد ملك مالا قبله - أما إن ملك مالا قبله فهو ما سيأتي بحثه في المباحث التالية - .

لكن اختلف أهل العلم - رحمهم الله تعالى - هل يجب أن يستغرق شرط الوجوب (ملك النصاب) جميع الحول، ويستصحبه فيه، فإذا اختل انقطع الحول، أم العبرة بأحد طرفيه، اختلف أهل العلم في هذه المسألة على أربعة أقوال، هي التي اصطلح على تسميتها بـ(وقت اعتبار الحول)، وهي المسألة التي سنتكلم عنها.

خلاف الفقهاء في المسألة؛

اختلف أهل العلم - رحمهم الله - في وقت اعتبار الحول، وابتدائه لمن ملك نصاباً من الأموال الزكوية على أقوال أربعة...

القول الأول؛

أن العبرة بطرفي الحول أوله وآخره، دون وسطه في جميع الأموال. فيحكم بابتداء الحول من حين يملك المرء مقدار النصاب، وينتهي الحول وعنده النصاب، ولا عبرة بنقصانه فيما بين ذلك. ما لم ينعدم المال بالكلية، فإن انعدم لم ينعقد الحول إلا عند تمام النصاب.

وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه^(٢).

(١) التعبير (وقت اعتبار الحول) سار عليه بعض الفقهاء؛ كالرافعي في (العزيز ١٠٦/٣).

(٢) مختصر الطحاوي ص ٥٠، مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي ٤٢٢/١، تحفة الفقهاء ٤٢٤/١، فتح القدير ٢٢٠/٢، الفتاوى الهندية ١٧٥/١، حاشية ابن عابدين ٣٠٢/٢.

القول الثاني:

أن العبرة بطرفي الحول أوله وآخره، دون وسطه في عروض التجارة خاصة، دون باقي الأموال فإن العبرة بكمال الحول.

وهو أحد الأوجه في مذهب الشافعية^(١)، ورواية عند الحنابلة^(٢). واستدل أصحاب هذين القولين بأدلة؛ منها:

١- أن اعتبار الحول في أوله من أجل أن ينعقد، ويجري المال في الحول. وأما اعتباره في آخر الحول؛ فلأنه وقت وجوب الزكاة، فلا بد من اعتبارها فيه. ولم يُعتبر فيما بينهما لِعُسْر مراعاة النصاب فيه^(٣). وخصه أصحاب القول الثاني بالعروض لِعُسْر مراعاة النصاب فيها بالقيمة بين طرفيه، لأن الأسعار تضطرب انخفاً وارتفاعاً^(٤).

٢- وأضاف أصحاب القول الثاني: أن تقويم العروض في كل لحظة يشق، ويحوج إلى ملازمة السوق ومراقبة دائمة، فيكتفى بأوله وآخره بخلاف غيرها من الأموال الزكوية^(٥).

القول الثالث:

أن الاعتبار في زكاة التجارة فقط بآخر الحول، دون أوله وما عداها فالعبرة بجميع الحول أوله وآخره ووسطه.

فيُحكم بابتدائه من حين ملك المرء المال سواءً ماله نصاباً أم لا، ولكن العبرة أن ينتهي الحول وعنده النصاب. فالعبرة بآخر الحول. وهو قول عند المالكية^(٦)، وأحد الأوجه عند الشافعية^(٧).

(١) الأم ٥٤/٤، العزيز ١٠٦/٣، الروضة ٢٦٧/٢، مغني المحتاج ٣٩٧/١، نهاية المحتاج ١٠١/٣، شرح التنبيه للسيوطي ٢٤٠/١.

(٢) الإنصاف ٣٦٠/٦.

(٣) حاشية ابن عابدين ٣٠٢/٢، العزيز ١٠٦/٣.

(٤) العزيز ١٠٦/٣.

(٥) نهاية المحتاج ١٠١/٣.

(٦) عيون المجالس ٥٣٠/٢.

(٧) العزيز ١٠٦/٣، الروضة ٢٦٧/٢، مغني المحتاج ٣٩٧/١، نهاية المحتاج ١٠١/٣، شرح التنبيه للسيوطي ٢٤٠/١.

واستدلوا بأدلة منها:

١- قول النبي ﷺ: (فإذا بلغت خمس أواقٍ ففيها الصدقة)^(١).

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ (جعل كمال النصاب في نهاية الحول غايةً لوجوب الزكاة فيها)^(٢).

وأجيب:

بأن المقصود من هذا الحديث بيان قدر النصاب، واعتبار الحول مستفاد من حديث آخر وهو حديث: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)، فلم يكن فيه دلالة على عروض التجارة^(٣).

٢- ولحديث حماس قال: مررتُ بعمر بن الخطاب (وعلى عنقي آدمة أحملها، فقال عمر: «ألا تؤدي زكاتك يا حماس؟»، فقال: يا أمير المؤمنين ما لي غير هذه التي على ظهري، وآهبة في القرض. قال: «ذاك مالٌ، فَضَعْ». قال: فوضعتها بين يديه، فحسبها، فوجدها قد وجبت فيها الزكاة، فأخذ منها الزكاة)^(٤).

وجه الدلالة من هذا حديث عمر:

أنه ﷺ لم ينظر إلى القيمة إلا في الحال^(٥)، ولم يسأل حماساً عن وقت ابتداء حوله، وهل كان مالاً للنصاب إذ ذاك أم لا؟

(١) رواه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة في (المصنف ٣٥٥/٢). ورواه ابن خزيمة في (صحيحه ٣٥/٤)، وابن حبان (٧٢/٨ الإحسان) بنحوه.

والحديث رواه البخاري (١٣٤٠)، ومسلم (٩٧٩) بلفظ: (ليس فيما دون خمس أواق صدقة) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) الحاوي ٢٧٠/٣.

(٣) الحاوي ٢٧٠/٣.

(٤) رواه الشافعي (الأم ١٦٦/٤)، وعبد الرزاق (٧٠٩٩)، والدارقطني (٢١٣/١)، والبيهقي في (السنن الكبرى ١٤٧/٤).

(٥) العزيز ١٠٦/٣.

وقد يجاب: بأن هذا الفعل من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان بناءً على غلبة الظن منه بأنه قد دار عليه الحول.

ثم هو قول صحابي عارضته أحاديث مرفوعة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٣- ودليل عدم اعتبار الحول لعروض التجارة في أوله؛ لأنها كالزيادة على النصاب، فلمَّا لم يشترط وجودها في أثناء الحول لوجوب الزكاة، لم يشترط وجودها في أول الحول.

ولم يعتبر في أثرائه؛ لُغْسَر مراعاة النصاب بالقيمة، فإن الأسعار تضطرب انخفاضاً وارتفاعاً.

وأما آخره فاعتُبر فقط؛ لأنه وقتُ الوجوب^(١).

٤- ولكثرة اضطراب القيم لعروض التجارة فلم يعتبر إلا آخر الحول^(٢). والناظر لهذه الأقوال الثلاثة: يَلْحَظُ أن مبناها على صعوبة تقييم عروض التجارة في جميع أجزاء الحول. أو صعوبة مراعاة النصاب مطلقاً في أثرائه - للقول الأول-.

وفي هذا نظرٌ من جهتين:

١- أنه لا يُسَلَم صعوبة ذلك على الإطلاق على جميع الناس، فإن غالب الناس يستطيع معرفة نقصان ماله أثناء الحول عن النصاب الواجب؛ وخاصة في أوقاتها هذه مع تيسر وسائل المحاسبة، والتدقيق في الحسابات البنكية، والتجارية.

٢- أنه وإن سُلِّم بصعوبة العد والتقييم طوال الحول للبعض. فإن الشريعة جاءت باعتبار الظن الغالب، فغلبة الظن معتبرة في مراعاة النصاب، وفي التقييم.

وخصوصاً أن المال الناض^(٣) من بيع العروض ملحق بالعروض في النصاب على قول الجمهور.

(١) العزيز ١٠٦/٣.

(٢) نهاية المحتاج ١٠١/٣.

(٣) المراد (بالمال الناض): أي تحول المتاع (العروض) إلى عين من دراهم ودنانير، وريالات ونحوها. وسيأتي

الحديث عنه ص ٣٣.

القول الرابع:

وذهب الجمهور إلى أن العبرة بجميع الحول أوله وآخره ووسطه، في جميع الأموال الزكوية التي يشترط لها الحول؛ عروض تجارة أو غيرها. فيُحكم بابتداء الحول من حين يملك المرء مقدار النصاب، ويستمر مالكا للنصاب حوله كله.

فإن نقص النصاب في أثناء الحول فقد انقطع الحول. فإن عاد نصاباً ابتداءً الحول من حين كونه نصاباً.

وهذا القول هو مذهب المالكية^(١)، وأحد الأوجه عند الشافعية^(٢)، وهو المذهب عند الحنابلة^(٣).

واستدلوا بما يأتي:

١- حديث: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(٤).

وجه الدلالة من الحديث:

أن ما نقص من النصاب ما حال عليه الحول، فلا يحكم بأن المال حال عليه الحول حتى يحول عليه الحول كله وهو نصاباً^(٥).

٢- ولأن الحول على الشيء لا بد أن يكون حائلاً عليه بكماله، وإذا انقطع الحول في أوله، أو وسطه، أو آخره فإنه يصدق عليه أنه مال لم يحل عليه الحول^(٦).

٣- ولأنه مالٌ تجب الزكاة في عينه نقص نصابه عن حوله، فاقتضى سقوط زكاته في أثناء حوله، فوجب أن لا يجب فيه الزكاة؛ قياساً على ما إذا

(١) المدونة ١/٢٦٤، المعونة ١/٣٦٥، الكافي لابن عبد البر ١/٢٩١، حاشية العدوي ١/٤١٧.

(٢) الحاوي ٣/٢٧٠، العزيز ١٠٦/١، الروضة ٢/٢٦٧، المجموع ٦/١٩، مغني المحتاج ١/٣٩٧، نهاية المحتاج ٣/١٠١، شرح التبيين للسيوطي ١/٢٤٠.

(٣) الانتصار ٣/١٩٨، المحرر ١/٢١٨، الشرح الكبير، والإنصاف ٦/٣٦٠، فتح الملك العزيز ٣/٤١.

(٤) تقدم تخريجه ص ١٨.

(٥) الحاوي ٣/٢٧٠.

(٦) فتح الملك العزيز ٣/٤١.

تلف جميع المال في أثناء الحول، ثم استفاد مثله فإنه يبتدئ حولاً جديداً من حين استفادة المال^(١).

٤- ولأن النصاب شرط في ابتداء الحول فوجب أن يكون شرطاً في استدامته؛ كالجزية والإسلام^(٢).

٥- ولأن ما اعتُبر في طرفي الحول اعتُبر في وسطه؛ كالسوم^(٣).

الترجيح:

لعل الراجع -والله تعالى أعلم- هو القول الرابع، وظواهر النصوص إنما تدل عليه، بخلاف الأقوال الثلاثة السابقة...

(١) الحاوي ٣/٢٧٠.

(٢) الحاوي ٣/٢٧٠.

(٣) الحاوي ٣/٢٧٠. الإشراف للقاضي عبد الوهاب ١/٤٠١.

المبحث الثاني: ابتداء الحول في المال المستفاد

معنى (المال المستفاد):

(المال المستفاد) هو: ما يتحصل عليه الإنسان من الزيادة في ماله؛ سواءً من ذهب أو فضة، أو مملوك، أو ماشية ونحوها. والعرب تقول: استفاد مالاً استفادةً، وكرهوا أن يقال: أفاد الرجل مالاً إفادة؛ إذا استفاد^(١).

تحرير محل النزاع:

الخلافاً في هذه المسألة فيمن استفاد مالاً زكواً في أثناء الحول، وكان عنده نصاب تجب فيه الزكاة. فإن هذا المال المستفاد لا يخلو عن واحد من ثلاثة أقسام^(٢):

أحدها: أن يكون نماءً للمال الأول؛ وهو على نوعين:

(أ) إما أن يكون (نتاجاً): أي أن ينمو المال بنفسه، ويكون متولداً منه^(٣)؛ كالسائمة تنتج.

(ب) أو أن يكون (ربحاً)، وهو أن يزيد المال بتحريكه وإتلاف عينه^(٤)؛ كالتجارة، ونحوها. ويعبر عنه (بالمال المرصد للنماء)^(٥).

● والنماء بنوعيه باتفاق أهل العلم يُضمُّ إلى أصله في الجملة^(٦).

ثانيها: أن يكون المستفاد من غير جنس النصاب (= أي الأصل الذي

(١) المصباح المنير ٢/٦٦٥.

(٢) انظر: بدائع الصنائع للكاساني ٢/١٣، الحاوي للماوردي ٣/٨٨، تقويم النظر لابن الدهان ٢/٢٢، المغني لابن قدامة ٤/٧٥، الشرح الكبير لابن أبي عمر ٦/٣٥٣.

وقال مياره في (الدر الثمين ٢/٧٦): «نماء المال جنس تحته ثلاثة أنواع: الربح، والفائدة، والغلة. ودليل الحصر في الثلاثة الاستقراء، والمراد حصر النماء في الثلاثة، لا حصر الثلاثة في النماء» أ.هـ.

وهذه الأنواع الثلاثة، هي الأقسام الثلاثة التي سنتكلم عنها.

(٣) تنوير المقالة ٣/٢٨٩، بدائع الصنائع ٢/١٣، الحاوي ٣/٨٨.

(٤) تنوير المقالة ٣/٢٨٩.

(٥) الحاوي ٣/٨٨. وذكر فيه الفرق بين هذا النوع والذي قبله.

(٦) نقل الإجماع في ذلك غير واحد؛ منهم القاضي عبد الوهاب، وابن قدامة، وسبط ابن الجوزي، وابن أبي عمر، والتتائي، والتهانوي، وغيرهم. وسيأتي النقل عنهم مفصلاً بعد قليل.

يملكه المرء)، فهذا له حكم نفسه، ولا يُضمُّ إلى ما عنده في حولٍ، ولا نصاب. والقول بأنه لا يضم إليه هو قول جمهور العلماء مطلقاً؛ ومنهم الخلفاء الأربعة، والأئمة المتبوعون الأربعة.

قال ابن عبد البر: «والخلاف في ذلك شذوذ، لم يعرج عليه أحدٌ من العلماء، ولا قال به أحد من أهل الفتوى»^(١).

ثالثها: أن يستفيد مالاً من جنس النصاب الذي عنده، لكنه ليس من نمائه، وليس متولداً منه، فكان له سببُ الملك مستقلٌ...

فهذه المسألة هي التي فيها خلاف بين أهل العلم.

وسأخص الكلام فيما يلي في النوع الأول، والثالث؛ لوجود الخلاف في النوع الثالث، وفي أحد صور النوع الأول.

أما النوع الثاني فإنه متفق عليه؛ حاشا خلافاً مهجوراً لبعض الصحابة، لذلك اكتفيت فيه بنقل الاتفاق على حكمه المتقدم؛ خصوصاً أن خلاف بعض الصحابة في النوع الثاني (وهو المال المستفاد من غير جنس النصاب الذي يملكه الشخص) منسحب على النوع الثالث، فسأذكره تبعاً في القول الرابع فيه.

أولاً: حول النماء - نتاجاً أرباحاً - :

تحرير محل النزاع:

المال إذا نما؛ وكان نماءؤه بسبب نتاجه؛ كالبهيمة تلد. أو كان متصلاً كالسَّمَن، ونحوه. أو كان بسبب ارتفاع الأسعار. وهوما يعبر بعض العلماء عنه بنمو المال بنفسه^(٢)، أو كونه متولداً من نفسه^(٣).

أو كان النماء ربحاً؛ كربح التجارة. وهوما يعبر بعض العلماء بكون المال نما بتحريره وإتلاف عينه^(٤).

(١) نقله عنه ابن أبي عمر في (الشرح الكبير ٦/٣٥٤).

ونقل الإجماع كذلك الرافعي في (العزیز ٢/٥٢٥) وغيره.

(٢) تنوير المقالة ٣/٢٨٩.

(٣) بدائع الصنائع ٢/١٣.

(٤) تنوير المقالة ٣/٢٨٩.

فإن حوله حول أصله بلا خلاف بين أهل العلم في ذلك^(١).

ويدل لهذا الاتفاق أمور: منها:

- ١- حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «اعتد عليهم بالسخلة، ولا تأخذها منه»^(٢).
- ٢- وما روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «عُدَّ عليهم الصغار والكبار»^(٣).
- ٣- ولما روى عبدالرزاق عن عراك بن مالك أنه قال: طلبنا علم الصدقة، فلم أر أحداً أعلم بها من ناس من أهلها كان أصحاب النبي (يصدقونهم من جهينة وغفار، وغيرهم. قال: قلت لهم: الرجل يبتاع الماشية، ثم يأتيه المصدق من الغد؟ قالوا: يصدقها عند من وجدها، أرأيت الذي باعها قبل أن يأتي المصدق، فجاءه الغد، فقال: أتصدق الذي باعها؟ قلت: لا، فهو كذلك^(٤).
- ٤- أنه لا يعلم لهم (مخالف، فكان إجماعاً سكوتياً)^(٥).
- ٥- ولأن الغنم تختلف أوقات ولادتها، فإفراد كل سخلة يشق، فيجعل تبعاً للأمهات^(٦).
- ٦- ولأنها تابعة لها حقيقة في الملك فتتبعها في الحول^(٧).
- ٧- أما ربح التجارة فهو في ذلك مثل نتاج السائمة؛ لأنه مثله في كونه تبعاً للأصل، وفي عدم ضبط حوله، فوجب أن يلحق به^(٨).

(١) نقل الإجماع في ذلك غير واحد؛ منهم القاضي عبد الوهاب في (عيون المجالس ٤٧٨/٢)، وابن قدامة في (المغني ٧٥/٤)، وسبط ابن الجوزي في (إيثار الإنصاف ص ٦٣)، وابن أبي عمر في (الشرح الكبير ٧١/٧)، والتتائي في (تنوير المقالة ٢٨٧/٣)، والتهانوي في (إعلاء السنن ٤٩/٩)، وغيرهم.
- وانظر: مختصر الطحاوي ص ٤٩، فتح القدير ١٩٥/٢، البحر الرائق ٢٣٩/٢.
- المعونة ٣٦٦/١، تنوير المقالة ٢٨٩/٣.
- الشرح الكبير ٧١/٧، شرح الزركشي ٥١٧/٢، الإنصاف ٧٢/٧، فتح الملك العزيز ٣٩/٣.
- الأم ٤٠/٤، نهاية المحتاج ١٠٥/٣، شرح التتبيه للسيوطي ٢٢٤/١.
(٢) رواه الإمام مالك في (الموطأ ٢٦٥/١)، والبيهقي في (السنن الكبرى ١٠٠/٤).
(٣) المصدر السابق.
(٤) مصنف عبد الرزاق ٣٢/٤.
(٥) فتح الملك العزيز ٣٩/٣.
(٦) فتح الملك العزيز ٣٩/٣.
(٧) الشرح الكبير ٧١/٧.
(٨) فتح الملك العزيز ٣٩/٣.

٨- ولأن الربح نماءً جارٍ في حَوْلٍ، تابعٌ لأصله في الملك، فُضِمَ إليه في الحَوْل؛ كالنتاج^(١).

٩- ولأنه ثَمَنٌ عَرَضٌ تجب زكاةُ بعضه، ويُضَمُّ إليه الباقي قبل البيع. فوجب أن يُضَمَّ إليه بعد البيع؛ كبعض النصاب^(٢).

●● وإنما اختلف الفقهاء في حكم (المال الناض)، هل حَوْلُهُ هو حَوْلُ أصله، أم لا، فبيدئ له حَوْلًا جديدًا؟

ومعنى (نضُّ المال): أي تحول المتاع (العروض) إلى عين من دراهم ودنانير، فتسمى هذه الدراهم والدنانير نضاً وناضاً؛ وهذه لغة أهل الحجاز التي كان يتكلم بها الإمام الشافعي^(٣).

ومثال (الناض) كأن يشتري عرضاً للتجارة بمائتي درهم، وباعه بعد ستة أشهر بثلاثمائة، وأمسكها إلى آخر الحَوْل أو اشترى بها عرضاً يساوي ثلاثمائة، فأخر الحَوْل يُحكم بأن المائة (مالٌ ناض) يجري عيه الخلاف التالي..

خلاف الفقهاء في المسألة:

اختلف أهل العلم في ابتداء حَوْلِ (المال الناض)، على قولين:

القول الأول:

أن حَوْلَهُ حَوْلُ أصله. وهذا مذهب الحنفية^(٤)، والمالكية^(٥)، والحنابلة^(٦). ووجه عند الشافعية^(٧).

واستدلوا:

- ١- بعموم الأدلة السابقة، فتشمل الناض، وغيره.
- ٢- ولأنه لما وجب ضم الزيادة إلى الأصل إذا وجدت عند حلول الحَوْل،

(١) الشرح الكبير ٧/٧٢، نهاية المحتاج ٣/١٠٥.

(٢) الشرح الكبير ٧/٧٢.

(٣) الزاهر ص ٢٤٦، المصباح المنير ٢/٧٤٧.

(٤) مختصر الطحاوي ص ٤٩، فتح القدير ٢/١٩٥، البحر الرائق ٢/٢٣٩.

(٥) المدونة ١/٢١٥، المعونة ١/٢٧٦، عيون المجالس ٢/٥٢٩، تنوير المقالة ٣/٢٨٩.

(٦) الشرح الكبير ٧/٧١، الإنصاف ٧/٧٢، فتح الملك العزيز ٣/٣٩.

(٧) الأم ٤/٤٠، الحاوي ٣/٢٨٧، وصححه، روضة الطالبين ٢/٢٧٠، المجموع ٦/٥٨، نهاية المحتاج ٣/١٠٥، شرح التنبيه للسيوطي ١/٢٤١.

وجب أن تضم إلى الأصل وإن وجدت في تضاعيف الحول؛ لأنها في كلتا الحالتين من نماء المال.

قال الماوردي من كبار علماء الشافعية: «ومن تكلف الفرق بينهما كان فرقهما واهياً، وتكلفه عمياء»^(١).

القول الثاني:

وقال الشافعية في الأظهر من المذهب عندهم^(٢) إن حول الربح حول أصله؛ إن لم ينض. فإن نض فلا يضم إلى الأصل بل يزكي الأصل بحوله، ويفرد الربح بحول. فوافقوا الجمهور في غير حالة نض العروض.

واستدلوا لإخراج الناض من الربح في ابتداء الحول ب:

١- عموم حديث: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول).

وجه الدلالة:

أن الناض مال لم يحل عليه الحول فيستأنف له حول جديد^(٣).

٢- ولأنها زيادة حصلت باجتلابه، فوجب أن يستأنف لها الحول؛ كالمستفاد بمغنم أوهبة^(٤).

٣- ولأن النتاج جزء من الأصل فألحقناه به، بخلاف الربح فإنه ليس جزءاً؛ لأنه إنما حصل بحسن التصرف؛ ولهذا يرد الغاصب نتاج الحيوان، دون الربح^(٥).

٤- ولأن الناض فائدة تامة لم تتولد مما عنده، أشبه المستفاد من غير ربح؛ كالإرث^(٦).

(١) الحاوي ٢٨٧/٣.

(٢) التلخيص، لابن القاص ص ٢٢٠. الحاوي ٢٨٦/٣. روضة الطالبين، للنووي ٢٧٠/٢. مغني المحتاج ٣٩٧/١. نهاية المحتاج ١٠٥/٣. شرح التنبيه، للسيوطي ٢٤٠/١.

(٣) الحاوي ٢٨٧/٣.

(٤) الحاوي ٢٨٧/٣.

(٥) نهاية المحتاج ١٠٥/٣.

(٦) الشرح الكبير ٧١/٧، شرح التنبيه للسيوطي ٢٤١/١.

ويمكن الاعتراض على هذه الأدلة:

(أ) بأن هذا المال الناض إنما حدث بسبب التجارة، وبتحريك العروض، وإتلاف عينها، فكان له حكمها؛ كما لو اشترى عروضاً بعروض لعدم اعتبار العين هنا، فكذا لو باعها بنقد بل أولى.

(ب) أنه بالإجماع لو اشترى عروضاً بنقد (دراهم أودنانير)، فإن حول العروض يبنى على حول النقد^(١). فلم يعتبر هنا الجنس لأن المقصود من النقد هو الثمنية.

فكذا العكس لو باع العروض بالنقد (نض العروض دراهم)، لاتحاد العلة.

الترجيح..

والراجع في هذه المسألة - والله تعالى أعلم - هو قول الجمهور؛ لما يؤدي إليه القول الثاني من احتمال الفرار من الزكاة بأن يبيع التاجر العروض قبل الحول بنقد لكي لا تلزمه الزكاة؛ خصوصاً أن القائلين بهذا القول وهم علماء الشافعية - رحمهم الله - لا يرون لاعتبار الفرار من الزكاة أثراً إلا إذا تكرر^(٢).

ثانياً: حول المستفاد بغير النماء مما انعقد على جنسه الحول:

إذا استفاد الشخص مالاً من جنس المال الذي يملكه مما يبلغ نصاباً في أثناء حوله، وكانت استفادته لهذا المال بسبب غير النماء؛ الذي هو النتاج، أو الربح. فمتى يبتدئ حول هذا المال المستفاد.

وهذه المسألة من المسائل المهمة التي يكثر عروضها، والسؤال عنها خصوصاً في الوقت الحاضر؛ بسبب تعدد صور تحصيل المال المستفاد. فمثلاً الموظف الذي يتحصل على راتب شهري، والعامل الذي يعمل بأجر مقطوع يتحصل عليه أكثر من مرة في الشهر، وربما في الأسبوع واليوم. كذا صاحب بهيمة الأنعام إن كان عنده نصاب وفي أثناء الحول ملك من جنس ما عنده ما تزيد به الزكاة. فكيف يزكي هؤلاء أموالهم، وغيرهم ممن يأخذ حكمهم.

(١) نقل الإجماع ابن الهمام في (فتح القدير ٢/٢٢١). وانظر ما سيأتي ص ٤٦ من هذا البحث..

(٢) الحاوي ٣/١٩٦، العزيز ٢/٥٣٣.

●● اختلف أهل العلم في حول المال المستفاد مما انعقد على جنسه
الحول ؟ على أربعة أقوال:

القول الأول:

أن المال المستفاد حوله حول المال الذي من جنسه .
وهو مذهب الحنفية^(١)، وقول عند المالكية^(٢)، ورواية عند الحنابلة^(٣).
ونسب هذا القول لاختيار شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤)، وصححه ابن
سعودي^(٥).

وبه قال الحسن البصري^(٦)، والزهري^(٧)، والثوري^(٨).
واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- ما روى عبد الرزاق عن ابن شهاب أنه قال: كان المسلمون يستحبون
حين يفيد أحدهم المال أن يخرج زكاته، وإذا حال الحول على ماله أن يزكي
معه ما لم يحل عليه الحول من ماله^(٩).

وجه الدلالة:

أن محمد بن شهاب الزهري حكى هذا الفعل عن المسلمين، فكان إجماعاً.
ويعترض عليه:

أن ابن شهاب إنما حكى استحبابهم، دون إيجابهم لذلك.
٢- قول النبي ﷺ (في كل مائتي درهم خمسة دراهم)^(١٠).

(١) مختصر الطحاوي ص ٤٩، مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي ٤٢٢/١، فتح القدير ١٩٥/٢، البحر الرائق ٢٣٩/٢، إنباء الإنصاف ص ٦٣.

(٢) التفریع ٢٨٥/١، عیون المجالس ٤٧٧/٢، الدر الثمین لمیاره ٧٧/٢.

(٣) الإنصاف ٣٥٣/٦، فتح الملك العزیز ١٠٨، ٣٩/٣.

(٤) نسبه له ابن سعودي؛ كما في (الأجوبة النافعة للشيخ عبد الله ابن عقيل ص ٦٩).

وانظر: الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية للبعلبي ص ١٤٦.

(٥) الأجوبة النافعة ص ٧٠.

(٦) مصنف عبد الرزاق ٧٩/٤.

(٧) مصنف عبد الرزاق ٣٢/٤.

(٨) مصنف عبد الرزاق ٨٠/٤، مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي ٤٢٢/١.

(٩) مصنف عبد الرزاق ٣٢/٤.

(١٠) رواه الحاكم في (المستدرك ٣٩٧/١)، والدراطيني (١٢١/١).

وصححه جماعة كالإمام أحمد، والشافعي، وابن حبان، والحاكم، وابن حجر. انظر: نصب الرأية ١٩٦/١،

التلخيص الحبير ٢١/٤.

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ لم يفصل في إيجاب الزكاة في هذا الحديث وما في معناه في كون المال مالاً مستفاداً أم لا^(١).

ويجاب على الاستدلال:

بأن النبي ﷺ في هذا الحديث إنما أوجب الزكاة في هذه الدراهم إذا توفر شرطها وهو حولان الحول، سواء كان انعقد على جنسه الحول أم لا؛ بدليل أنه لو ملك هذه الدراهم ولم يحل عليها الحول فلا زكاة فيها مطلقاً. فالحديث إنما هو في مقدار الزكاة الواجبة على المال الذي حال عليه الحول.

٣- حديث عثمان بن عفان رضى الله عنه أنه قام في المسلمين خطيباً وقال: «إن هذا الشهر شهر زكاتكم فأدوا زكاة مالكم تقبل الله منكم»^(٢).

وجه الدلالة:

أن عثمان لم يفرق بين المال المستفاد وغيره^(٣).

٤- أن المال المستفاد من جنس الأصل تبع للأصل؛ لأنه زيادة عليه، إذ الأصل يزداد به ويتكرر، والزيادة تبع للمزيد عليه، والتبع لا يفرد بالشرط؛ كما لا يفرد بالسبب؛ لئلا ينقلب التبع أصلاً فتجب الزكاة فيه بحول الأصل؛ كالأولاد، والأرباح^(٤).

ويجاب عنه:

بعدم التسليم بأن المال المستفاد من جنس الأصل، بل هو منفصل عنه حقيقة، وحكماً.

أما حقيقة فلأنه ليس متصلاً به وليس من نمائه، وأما حكماً فإن سبب

(١) إيثار الإنصاف ص ٦٣.

(٢) تقدم تخريجه ص ١٣.

(٣) الانتصار لأبي الخطاب الكلوزاني ٢٢٨/٣، إيثار الإنصاف ص ٦٣.

(٤) بدائع الصنائع ١٤/٢، إعلاء السنن ٥٠/٩.

الملك فيه مختلف عن سبب الملك في الأول، فإن بان أحدهما معيباً أو مستحقاً رجع فيه وحده، ولم يرجع بهما جميعاً.

٥- وللمشقة في أفراد كل مال بحول، فيجعل تبعاً لأصله^(١). فإخراج زكاة المال المستفاد في أثناء الحول مع جنسه من الأموال التي من جنسه مما حال عليها الحول أدفع للخرج على أصحاب الحرف الذين يجدون كل يوم درهماً فأكثر، أو أقل؛ فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد حرجاً عظيماً^(٢).

وإفراد المال المستفاد بالحول يفضي إلى تشقيص الواجب في الزكاة، واختلاف أوقات الواجب، والحاجة إلى ضبط أوقات التملك، ومعرفة قدر الواجب في كل جزء ملكه، ووجوب القدر اليسير الذي لا يتمكن من إخراجه، ويتكرر ذلك، وهذا حرج منفي بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]^(٣).

ويجاب:

(أ) بأن هذه المشقة ليست في جميع الصور، فقد يكون ملك المال في وقتين فقط، فلا مشقة في تمييزه.

لكن إن وجدت المشقة فيقال باستحباب تعجيل الزكاة مع حول المال الأول، لكن لا يقال بالوجوب.

(ب) أن هذا التعليل يجري أيضاً في المستفاد من غير الجنس، وهو باتفاق يُبتدأ به حول جديد^(٤).

٦- واستدواوا أيضاً: بأن الأجرة المقبوضة جارية مجرى مكاسب الأموال الموجود أصلها، وهي الأموال النامية، ومن حكمة الشارع إيجاب الزكاة في الأموال النامية^(٥).

(١) فتح الملك العزيز ٣/٣٩.

(٢) إعلاء السنن ٩/٤٨، طريقة الخلاف في الفقه للأسمندي ص ١٧.

(٣) الشرح الكبير ٦/٢٥٦.

(٤) طريقة الخلاف في الفقه للأسمندي ص ١٧.

(٥) الأجوبة النافعة ص ٧٠.

ويجاب عنه:

بأن ما ذكر هو محلُّ النزاع؛ فالاستدلال به استدلال بمحل النزاع، وهو غير جائز.

٧- ولأن المال المستفاد إذا ضُمَّ إلى جنسه في النصاب وهو سبب، فضمه إليه في الحول الذي هو شرط أولى^(١).

القول الثاني:

أن المال المستفاد يُستأنف له حولٌ جديدٌ من حين ملكه.

وهو مذهب الشافعية^(٢)، ورواية عند الحنابلة وهي المذهب عندهم^(٣). وبه قال عطاء^(٤).

واستدلوا بأدلة؛ منها:

١- حديث: (ليس في مال المستفد زكاة حتى يحول عليه الحول).

وفي رواية: (من استفاد مالاً فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول)^(٥).

وجه الدلالة:

أن النبي (حكم بأن المال المستفاد لا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول)^(٦).

واعترض:

(أ) أن الحديث ضعيف ولا يصح إسناده^(٧).

(ب) وعلى فرض ثبوته فإن عمومته ليس مراداً؛ للاتفاق على خروج الأرباح

(١) الشرح الكبير ٢٥٦/٦.

(٢) الأم ٥٥/٤، حلية العلماء ٢٢/٣، تقويم النظر ٢٠/٢، العزيز ٥٢٦/٢، المجموع ٣١١/٥، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٤، مغني المحتاج ٣٩٧/١.

(٣) الانتصار ٢١٥/٣، الكافي ١٠٠/٢، الشرح الكبير ٣٥٥/٦، الإنصاف ٣٥٢/٦، فتح الملك العزيز ٣٩/٣، ١٠٨.

(٤) مصنف عبد الرزاق ٧٧/٤.

(٥) رواه الترمذي (٦٢٦)، والدارقطني (٩٠/٢)، والبيهقي (١٠٤/٤) من حديث عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر بهذا اللفظ، واللفظ الأول لفظ الدارقطني.

وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم ضعيف، كثير الغلط.

(٦) الانتصار لأبي الخطاب الكلوزاني ٢١٨/٣.

(٧) اللباب للمنبجي ٣٥٨/١.

والأولاد، فعللنا بالمجانسة، فقلنا: إنما خرج الأرباح والأولاد للمجانسة، لا للتولد، فيجب أن يخرج المستفاد إن كان من جنسه^(١).
(ج) أن الحديث محمول على المال الجديد لا المنضم إلى نصاب، فلا دليل فيه مع قيام هذا الاحتمال^(٢).
وأجيب:

أن هذين التأويلين الأخيرين بعيدان؛ لمخالفتهما ظاهر النص، كما أن هذا الحديث يشهد له، عموم الحديث التالي..
٢- حديث: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(٣).
وجه الدلالة:

أن عموم الحديث أن المال سواء كان مستفاداً، أم غير مستفاد فإنه لا بد من حولان الحول عليه لوجوب الزكاة فيه.
٣- أن المستفاد أصلٌ بنفسه تجب الزكاة في عينه، فينفرد بالحول؛ كالمستفاد من غير الجنس^(٤).
٤- أن الواجب في باب المؤن والنفقات إنما يتعلق بالفاضل عن أصناف الحاجات وأنواع المهمات على سبيل اليسر والسهولة، مقدراً بقدر الضرورة.
وفي المال المستفاد في أثناء الحول فإنه يفرد بحول مستأنف تحقيقاً لمعنى الرفق بالمالك في المؤن المالية. وفي تكليف الأداء قبل مظنة الاستثناء عسرٌ وحرَجٌ^(٥).

القول الثالث:

أن المال المستفاد يُستأنف له حولٌ جديد من حين ملكه، إلا المستفاد من السائمة فإن حولها حول المال الذي من جنسها. وهو مذهب المالكية^(٦).

(١) إعلاء السنن ٤٨/٩.

(٢) إعلاء السنن ٤٩/٩.

(٣) تقدم تخريجه ص ١٨.

(٤) العزيز ٥٢٦/٢.

(٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٤.

(٦) المدونة ٢٧٤/١، التفريع ٢٨٥/١، المعونة ٣٩٧، ٣٧٦/١، الفواكه الدواني ٣٨٥/١، بلفه السالك ٢٢٠/١،

حاشية العدوي ٤٢٩/١، الدر الثمين ٧٧/٢.

واستدلوا:

بأن الزكاة موضوعةٌ على النظر لأرباب الأموال والفقراء، فإذا لحق أحدُ الفريقين رفق أو تثقيل نظر للفريق للآخر بمثله، وقد ثبت أنه إذا كان عنده أقل من نصاب ثم أفاد إليه نصاباً أو دونه أنه لا يزكيه لحول الأصل، بل الحول الذي يحول على الفائدة، وفي ذلك رفق بأرباب الأموال؛ لأن الأصل قد يكون عنده لعشرة أشهر، ثم يستفيد الفائدة قبل الحول بشهر أو أقل فيستقبل بالجميع حولاً من يوم الفائدة، فيكون قد زكى بعد حول وأكثر الثاني، فكان في ذلك رفق به.

فيجب بإزائه أن ينظر للفقراء وهو أن يكون إذا أفادها إلى نصاب قد أقام عنده أكثر من حول أن يزكي الفائدة بحول الأصل؛ لأن الساعي لا يجيء إلا مرة واحدة في الحول، فيشق عليه تمييز الماشية، فجعل له أن يزكيها على ما يجدها عليه^(١).

ومؤدى دليلهم:

أن الزكاة في السائمة إنما تجب بمجيء الساعي، والساعي لا يأتي إلا مرة واحدة، وتجزئُ الزكاة في السائمة يؤدي إلى تشقيص الزكاة على الساعي من جهة، فكان فيه مشقة عليه.

ومن جهة أخرى فيه تضييع لحق الفقراء؛ لأن الساعي لا يأتي إلا مرة واحدة فكان هذا المال المستفاد لا يزكى إلا بعد قريب مدة حولين، فكان فيه ضرر على الفقراء.

وهذا بخلاف غيره من الأموال فلا يشترط مجيء الساعي فيها.

ويجاب عن هذا الدليل:

بأنه مبني على اشتراط مجيء الساعي لوجوب الزكاة في السائمة؛ وهذا من مفردات الملكية^(٢)، والجمهور على خلافه وأن الواجب إنما هو عند

(١) المعونة ٣٩٨/١ .

(٢) انظر: الذخيرة للقرافي ١٠١/٣، تنوير المقالة ٢٤٩/٣، بلغة السالك ٢١٢/١، مختصر الدر الثمين والمورد المعين لمياريه ص ١٨٦، أسهل المدارك ٣٩٥/١.

حلول الحول، لا مجيء الساعي^(١)، فإن سُلِمَ وإلا نقل الحديث إليه.

القول الرابع:

أن المال المستفاد يُزكى من حين يقبض، سواءً كان من جنس النصاب، أو من غير جنسه.

وبه قال معاوية^(٢)، وابن مسعود، وابن عباس^(٣)، ونُسب لعطاء^(٤).

واستدل لقولهم:

بأن هذا النماء هنا متكاملٌ بوجوده، فلم يفتقر إلى حول؛ كالركاز، وغيره^(٥).
ويجاب:

بأن القياس على الركاز بجامع التكامل بالوجود غير صحيح؛ لأن التكامل بالوجود يتحقق أيضاً في السائمة وغيرها سواءً كانت مستفادة أم غيرها، وقد أجمع العلماء على اشتراط الحول لوجوب الزكاة فيها؛ كما تقدم.

قال ابن عبد البر عن هذا الرأي: «الخلافاً في ذلك شذوذ، ولم يعرج عليه أحد من العلماء، ولا قال به أحد من أئمة الفتوى»^(٦).

ولعل الراجح في هذه المسألة هو قول جمهور الفقهاء؛ وأن (المال المستفاد بغير النماء مما انعقد على جنسه الحول) أنه يبتدأ له حول جديد، لظهور الأدلة في ذلك من النقل، والنظر.

لكن قد يقال باستحباب إخراجها جميعاً في وقت واحد عند حولان الحول على أولها؛ كما في أثر محمد بن شهاب الزهري السابق، ولتسهيل إخراجها على صاحبها. - والله تعالى أعلم -.

(١) انظر: الأم ٦٢/٤، التهذيب للبغوي ٥٢/٣، العزيز ١١/٣.

- والفروع ٥٦٨/٢، قاعدة في إخراج الزكاة لابن رجب ص ٣٢، الإنصاف ١٥٨/٧، المنتهى ١/٥١٠.
قال الإمام الشافعي في (الأم): «ومن قال: تكون الصدقة بالمصدق والحول خالف السنة، وجعل مع الحول غير الصدقة...».

(٢) رواه عنه مالك (٢٤٦/١)، والشافعي في (الأم ٥٩/٤)، والبيهقي (١٠٩/٤).

(٣) (المغني ٧٥/٤).

(٤) ذكره عنه في (المغني ٧٥/٤).

وقد روى عبد الرزاق في (مصنف عبد الرزاق ٧٧/٤) عن عطاء خلاف هذا القول؛ كما سبق في القول الثاني.

(٥) الحاوي ٨٨/٣.

(٦) (المغني ٧٥/٤).

المبحث الثالث: ابتداء الحول في عروض التجارة

تمهيد:

(عروض التجارة): جمع عَرْضٍ بفتح العين وسكون الراء؛ وهي الأمتعة المعدة للتجارة من غير الأثمان من الذهب والفضة وما في حكمها^(٨٠).

و(عروض التجارة) ما دامت معدةً للتجارة فتجب فيها الزكاة باتفاق العلماء من أئمة المذاهب الأربعة، وغيرهم^(٨١).

لكن هذه العروض قبل أن تكون للتجارة فإنه لا تجب فيها الزكاة وتُسمى حينذاك (عُرُوضٌ قُنْيَةٌ)؛ ما لم تكن من الأشياء التي نصَّ الشَّارِعُ على وجوب الزكاة فيها مطلقاً؛ كبهيمة الأنعام السائمة، والنقدين، وغيرها.

وقلب النية في هذه العُرُوض من القُنْيَةِ إلى التجارة أمرٌ باطني في النفس، يصعب معه الحكمُ بابتداء تحول هذه العروض من (عُرُوض قُنْيَةٍ) إلى (عروض تجارة). مما يكون سبباً في ابتداء الحول لإيجاب الزكاة فيها.

لذلك بيّن أهل العلم حالاتَ صيرورة العروض (عروض التجارة) بياناً مفصلاً. أو بمعنى آخر متى يحكم بابتداء الحول في العروض المعدة للتجارة؛ وذلك بحسب اختلاف أسباب التملك، ووقت نية التجارة فيها.

وباستقراء كلامهم في ذلك: تحصل أن لعروض التجارة صوراً أربع، يختلف الحكم فيها في وقت ابتداء الحول لها؛ بناءً على اختلاف حالات إرادته للتجارة في هذه العروض:

● فإذا أن تكون نية التجارة عرضت عليه بعدما تملك العروض أولاً بقصد القنية.

● أو العكس؛ بأن عرضت له نية القنية بعدما تملك العروض للتجارة.

(١) الدر النقي لابن عبد الهادي ٢/٣٤٠، المصباح المنير ٢/٥٥٢.

(٢) لم يخالف في هذه المسألة إلا الظاهرية (المحلى ٥/٣٤٧-٣٥٦).

ولم أطرُق لذكر خلافهم لضعفه، وللإجماع المنعقد قبله على وجوب الزكاة فيها؛ كما نقله ابن المنذر وغيره (الإجماع لابن المنذر ص ١٤).

● أو أراد التجارة في هذه العروض من حين التملك.

❖ والتملك إما أن يكون بالشراء.

❖ أو بغيره من طرق التملك الأخرى؛ كالهبة، والإرث، ونحوها.

فأصبح عندنا أربع حالات ﷺ وهي مرتبة ترتيباً تصاعدياً حسب ما مضى.

إحداها: إذا تملك عروضاً بالشراء وهوناوٍ للتجارة حال الشراء.

فالزكاة واجبة فيها باتفاق أهل العلم.

لكن البحث فيها متى يكون ابتداء الحول هنا ؟ هل هو من حين الشراء، أو قبله فيبني على حول المال الذي اشترى به هذه العروض.

الثانية: إذا تملك عروضاً بسبب غير الشراء، ونوى حال التملك التجارة فيها.

والبحث فيها هل يبتدئ الحول من حين التملك لها، أم من حين إعمال التجارة فيها؟

أما قبل التملك فلا يبتدئ الحول بالإجماع.

الثالثة: إذا كان يملك عروضاً للقنية، ثم نوى بها التجارة.

والبحث فيها هل يبتدئ الحول من حين النية، أم لابد مع النية من تصرفٍ ينقلها من (الاقتناء)، إلى (التجارة)؟

الرابعة: عكس السابقة؛ وهي إذا كان يملك عروضاً للتجارة، ثم نوى بها القنية.

والبحث فيها هل ينقطع الحول أم لا؟

وسياتي الخلاف في كل واحدة من هذه المسائل مفصلاً - إن شاء الله تعالى - في الصفحات التالية.

وقد مت بين يدي الحديث عن هذه المسائل مبحثاً تمهيدياً تكلمت فيه عن (معنى نية التجارة). ودليل اشتراط هذه النية. ثم عن التردد في نية التجارة هل يكون معتبراً، أم لا ؟

• المبحث التمهيدي:

قبل الخوض في هذه المسائل الأربع، وذكر الخلاف فيها يحسن التنبية على معنى (نية التجارة)، ودليل اشتراطها في العروض لوجوب الزكاة فيها. **أولاً: معنى (نية التجارة)، ودليل اشتراطها:**

أما معنى (نية التجارة) في باب الزكاة فعرفها الرملي من علماء الشافعية بأنها: «قصد التقلب في السلع بقصد الاسترباح»^(١). وعرفها غيره بأنها: «أن يقصد التكسب بالعرض بالاعتياض عنه لا بإتلافه، أو مع استبقائه»^(٢).

فعلى ذلك فلا بد «أن يقصد التكسب» وهذه هي النية الموجبة للزكاة، وسيأتي التدليل عليها.

ولا بد أيضاً أن يكون «بالاعتياض عنه لا بإتلافه، أو مع استبقائه». وهذا هو ما يسمى بتحريك المال، وإبدال عينه.

فيخرج من ذلك ما تكون التجارة فيه بإتلاف عينه؛ كالصَّبَاغ إذا اشترى ما يصبغ به فأتلفه بالصبغ فلا زكاة فيه. بخلاف الذي تبقى عينه إلى الحول ففيه الزكاة^(٣).

كذلك لا زكاة - على قول الجمهور - في العوامل والآلات التجارية؛ أو المستغلات لغلة الإيجار ونحوه؛ لأنه يقصد منها الاستبقاء.

● لكن هذا التعريف ليس جامعاً مانعاً، لأنه يدخل فيه ما ليس من أفراد، ويخرج منه بعض أفراد.

فمما يشمله التعريف مما ليس داخلاً في المطلوب: أنه ربما نوى التجارة فيما لا تصح فيها، فإنه لا تجب فيه الزكاة؛ كمن اشترى أرضاً خراجية، فإنه

(١) نهاية المحتاج، للرملي ١٠٢/٣.

(٢) الإنصاف، للمرداوي ٥٧/٧.

(٣) الإنصاف، للمرداوي ٥٧/٧، نهاية المحتاج ١٠٤/٣.

لا تجب الزكاة فيها بالنية لوجوب الخراج منها - عند بعض أهل العلم^(١) - .
ومما يدخل في حكمها مما لا يشملته التعريف أبدال عروض التجارة،
فإن لها حكم عروض التجارة، وإن لم تنوفها .

لأن هذه النية (نية التجارة) إذا ثبتت في الأصل فإنها تعتبر ثابتة في
بدله، وإن لم يتحقق شخصها فيه، فما قُويضَ به مالُ التجارة فإنه يكون
للتجارة وإن لم ينوفيه؛ لأن حكم البديل حكم الأصل ما لم يخرج به نية
عدمه. ولا يشترط تجديدها في كل تصرف^(٢) .

لذلك يمكن تعريف نية التجارة في العروض لتصير (عروض تجارة)
تجب الزكاة فيها بأنها:

«قصد التكسب بالعروض التي تصح الزكاة فيها، أوفي أصلها؛ بتقليبها
والاعتياض عنها، لا بإتلافها، أومع استبقائها» .

فالعروض التي تصح للزكاة: يخرج ما لا تصح الزكاة فيه؛ كالأرض
الخراجية.

وقولنا: «وأصلها» ليدخل أبدالها وإن لم ينوفي شخصها ذلك؛
استصحاباً لنية الأصل.

ثانياً: دليل اشتراط (نية التجارة) في العروض لوجوب الزكاة فيها:

وقد اتفق الفقهاء على وجوب وجود نية التجارة عند تملك العروض؛
لكي تجب فيها الزكاة، فإن عدمت النية سقط وجوب الزكاة. ودليل ذلك:

١- حديث سمرة (قال: «كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نخرج الزكاة مما
نعده للبيع»)^(٣).

(١) هذا رأي الحنفية (تحفة الفقهاء ١/٢٢٣، فتح القدير ٢/٢١٨)، وبه قال المالكية (المدونة ١/٢٨٣). وهو خلاف

رأي الجمهور (الكافي لابن قدامة ٢/١٤٤، تقويم النظر لابن الدهان ٢/٦٧).

(٢) فتح القدير، لابن الهمام ٢/٢١٨، نهاية المحتاج، للرملي ٣/١٠٣.

(٣) رواه أبوداود (١٥٦٢)، والبيهقي (٤/١٤٦)، والدارقطني (٢/١٢٧).

وضعه ابن حزم في (المحلّى ٥/٣٤٧) وأعله بجهالة رواته.

ووجه الدلالة:

أن النبي ﷺ إنما أوجب الزكاة فيما يعد للبيع. فما لم يعد للبيع، ولم ينوله فلا زكاة فيه.

٢- ولأن العروض لما لم تكن للتجارة خِلَقَةً، فإنها لا تصير لها إلا بقصدها فيه؛ وذلك نية التجارة^(١).

ثالثاً: التردد في نية التجارة هل يعتبر أم لا؟

يعرض لبعض الناس إشكال في [القصد] لهذه النية؛ أعني (نية التجارة)، التي تؤثر في وجوب الزكاة..

فإن الشخص إذا اشترى سلعة وهوناو التجارة، أو كان ناوياً القنية حال الشراء فلا إشكال في وجوب الزكاة في الحالة الأولى، وانتفائها في الحالة الثانية.

ولكن الإشكال الذي يطراً هوفيما لو كان المرء متردداً حال الشراء، بين التجارة، والقنية؛ كأن يشتري عرضاً ينوي الانتفاع بعينه، وإن وجد ربحاً باعه، وهذه المسألة كثيرة العروض لكثير من الناس.

وقد اختلف فيها أهل العلم -رحمهم الله - على قولين:

القول الأول:

أنه لا زكاة على من اشترى عيناً للقنية، فإن وجد ربحاً باعه. وبه قال الحنفية^(٢)، وهو أحد الأقوال عند المالكية^(٣)، وهو قول الحنابلة^(٤).

واستدلوا بما يأتي:

أن الأصل في العروض هو القنية، ولا يُنقل عنه إلا بيقين^(٥).

(١) الكافي ١٦١/٢، الشرح الكبير ٥٨/٧، فتح القدير ٢١٨/٢، نهاية المحتاج ١٠٢/٣.

(٢) فتح القدير، لابن الهمام ٢١٨/٢.

(٣) الدر الثمين، لمياريه ٨٧/٢.

(٤) الإنصاف، للمرداوي ٦١، ٧.

(٥) الدر الثمين، لمياريه ٨٧/٢.

القول الثاني:

أن الزكاة واجبة على من اشترى عيناً للقنية، فإن وجد ربحاً باعه.
وهو أحد الأقوال عند المالكية؛ اختاره اللخمي، وابن يونس^(١).

واستدلوا:

أن الزكاة إنما جعلت لمصلحة الفقير، والاحتياط لمصلحة الفقير يقتضي
تقدم نية الزكاة، فتجب الزكاة في هذه الحالة^(٢).

وقد يعترض على هذا الدليل:

بأن مصلحة الفقير، ليست مطلقة بل مقيدة بالضوابط الشرعية، إذا
لوأطلق هذا التعليل، لأوجبنا الزكاة في أشياء كثيرة جداً.

الترجيح..:

ولعل الراجح - والله أعلم - هو قول الجمهور، وأن التردد لا يؤثر على
الأصل، والأصل في التملك للأعيان هو الانتفاع، والقنية، لا التجارة فيها، ولا
ينقل عن هذا الأصل إلا الجزم بإرادة التجارة؛ لذلك قرر أهل العلم أنه (لا
عبرة بالشك الطارئ).

أولاً: ابتداء الحول فيما إذا اشترى عروضاً للتجارة:

إذا اشترى امرؤ عروضاً وكان ناوياً وقت الشراء بهذه العروض التجارة،
فإن الزكاة تجب فيها باتفاق أهل العلم^(٣) القائلين بوجوب الزكاة في عروض
التجارة، سواء كان شراء هذه العروض بنقد، أو بعروض أخرى.
●● لكنهم اختلفوا متى يبتدئ الحول في هذه الأموال المعدة للتجارة.

تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفاق الفقهاء^(٤) على أنه إن اشترى عروض التجارة بأحد أمرين:

(١) الدر الثمين، لمياريه ٨٧/٢.

(٢) الدر الثمين، لمياريه ٨٧/٢.

(٣) انظر المصادر التالية في الهامش التالي.

(٤) انظر: فتح القدير ٢٢٠/٢، العناية للبابرتي ٢١٩/٢.

- عيون المجالس ٥٣١/٢، التفرع ٢٨٠/١، المعونة ٣٧٢/١، الدر الثمين لمياريه ٨٦/٢.

- الأم ١٦٩/٤، التلخيص لابن القاص ص ٢٢١، الحاوي ٢٩٠/٣، العزيز ١٠٧/٣، نهاية المحتاج ١٠٣/٣، ١٠٤،

شرح التنبيه للسيوطي ٢٣٩/١.

- الكافي ١٦٣/٢، الشرح الكبير ٦٤/٧.

(أ) إذا اشتراها بأحد النقدين.

(ب) إواشتراها بعروض تجارة مثلها.

فإن حول عروض التجارة المشتراة هو حول النقدين، وعروض التجارة الأولى؛ فيبنى عليه ولا يبدأ بها حول جديد من حال الشراء.

قال ابنُ الهُمام^(١): «عروض التجارة يضمُّ بعضُها لبعض بالقيمة؛ وإن اختلفت أجناسها، وكذا هي تضم إلى النقدين بالإجماع».

ثانياً: كذا هم متفقون أنه إن اشتراها بعروضٍ للقنية فإنه يبتدئُ الحول من حين الشراء بنية التجارة^(٢).

- ومستند الاتفاق في هاتين المسألتين:

١- أن قدر الواجب في النقدين وعروض التجارة واحد، وكذلك متعلِّقه، فإن الزكاة واجبة في عين النقد، وفي قيمة السلعة؛ وهي من جنس النقد الذي كان رأس المال، بل هي نفس تلك الدراهم، إلا أنها صارت مبهمَةً بعد ما كانت معيَّنةً، فصار كما لوملك مائتي ريال ستة أشهر، ثم أقرضها مليئاً، فإنه تلزمه الزكاة بعد ستة أشهر من يوم القرض^(٣).

٢- أن مال التجارة إنما تتعلق الزكاة بقيمته، وقيمته هي الأثمان، وإنما كانت ظاهرة فخفيت، فأشبهه ما لوكان له نصابٌ فأقرضه، لم ينقطع حوله بذلك^(٤).

٣- أن النقد أصل، وعرض التجارة تبعٌ له، وفرع عليه، بدليل أن تقويم عروض التجارة إنما يكون بالنقد، فيبنى حوله عليه^(٥).

(١) فتح القدير ٢/٢٢١.

لكن نقل بعض المالكية عن أشهب أن الحول يبدأ هنا من حين الإدارة وهو خلاف ضعيف عندهم [الدر الثمين لميانه ٢/٨٦].

(٢) المصادر السابقة في الحاشية رقم (٢).

(٣) العزيز ٣/١٠٨.

(٤) الشرح الكبير ٧/٦٤.

(٥) الحاوي ٣/٢٩٠، العزيز ٣/١٠٨.

٤- أن النقد والعروض مشتركان في جنس الواجب وقدره، فيبني على حوله^(١).
٥- ولأن النقيدين إنما خُصَّ بإيجاب الزكاة دون باقي الجواهر لإرصادهما للنماء، والنماء يحصل بالتجارة، فلا يجوز أن يكون السبب في الوجوب سبباً في الإسقاط^(٢).

٦- أما ابتداء الحول حال الشراء بعروض القنية؛ فلأن عروض القنية لا زكاة فيها، فلم يمكن بناء الحول عليها^(٣).

ثالثاً: لكن اختلف الفقهاء - رحمهم الله تعالى - في صورة واحدة فقط؛ وهي ما إذا اشترى عروض التجارة بهيمة الأنعام؛ التي تجب فيها الزكاة لسومها، لا لكونها عروضاً.

فهل يكون حولُ العروض هو حول بهيمة الأنعام، أم ينقطع حول بهيمة الأنعام، ويبدأ حول العروض من حين الشراء.

وهوما سأذكره لاحقاً - إن شاء الله تعالى - .

والخلاف هنا إنما هو إذا لم تكن بهيمة الأنعام مقصودةً للتجارة، بأن كانت الزكاة واجبةً فيها لسومها^(٤).

فإنها إن كانت مقصودةً للتجارة. كانت من عروض التجارة، فيبني حول العروض المشتراة به على حولها باتفاق؛ كما سبق.

- كذلك يخرج من محل الخلاف ما إن كانت (بهيمة الأنعام) مما لا تجب فيه الزكاة؛ إما لنقصان النصاب، أو غيرها من الموانع. فإنه يبتدأ بالعروض الحول من حين الشراء؛ لعدم وجود ما يبنى عليه..

اختلاف الفقهاء في ابتداء الحول فيما إذا اشترى عروض تجارة بالسائمة؛

اختلف أهل العلم - رحمهم الله - فيما إذا اشترى الشخص عرضاً

(١) نهاية المحتاج ٣/١٠٤.

(٢) نهاية المحتاج ٣/١٠٤.

(٣) الشرح الكبير ٧/٦٥.

(٤) على قول الجمهور، بخلاف من يرى أنها واجبة فيها الزكاة مطلقاً سواء كانت معلوفة، أو سائمة.

بأنعامٍ سائمة - مما تجب فيها الزكاة لسومها - ، فهل يبني حول العَرَضِ على
حول السائمة ، أم يستأنف له حولاً جديداً؟. قولان:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يبدأ الحولُ هنا من حين وقت الشراء؛ إن
كان المشتري به عرضاً من بهيمة الأنعام.
وهذا هو قول الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والشافعية في المشهور من المذهب
عندهم^(٣)، وهو قول الحنابلة^(٤).

واستدلوا لقولهم:

بأن عروض التجارة، وبهيمة الأنعام مختلفان قدراً ومُتعلّقاً، فلم يُبَنِّ حول
أحدهما على الآخر^(٥).

القول الثاني:

وذهب الشافعية في أحد الأوجه إلى أنه يُبني على حول المشتري به إن
كان ماشيةً سائمة^(٦).

واستدلوا بما يلي:

- ١- أن السائمة مالٌ تجب الزكاة في عينه، وله حول. فاعتبر حوله لما اشترى
به مما تجب فيه الزكاة؛ وهو العروض^(٧).
- ٢- لأنه إن اشترى العروض بنصاب ماشية فقد ملكه بنصاب زكوي؛ فيكون
كالنقد؛ فيبني على حولها^(٨).
- ٣- لأنه صَرَفَ حولاً تجب فيه الزكاة في فرع تجب فيه الزكاة. فوجب أن
يكون حولُ الفرع معتبراً بأصله؛ كما لو ملكه بنصاب من ذهب أو ورق^(٩).

(١) فتح القدير ٢٢٠/٢، العناية للبابرتي ٢١٩/٢.

(٢) عيون المجالس ٥٣١/٢، التصريح ٢٨٠/١، الدر الثمين لمياريه ٨٦/٢.

(٣) الحاوي ٢٩١/٣، العزيز ١٠٧/٣، نهاية المحتاج ١٠٥/٣، شرح التبيين للسيوطي ٢٣٩/١.

(٤) الكافي ١٦٤/٢، الشرح الكبير ٦٤/٧.

(٥) الشرح الكبير ٦٥/٧، نهاية المحتاج ١٠٥/٣، الحاوي ٢٩١/٣.

(٦) الحاوي ٢٩٠/٣، نهاية المحتاج ١٠٥/٣، شرح التبيين للسيوطي ٢٣٩/١.

(٧) نهاية المحتاج ١٠٥/٣.

(٨) شرح التبيين للسيوطي ٢٣٩/١.

(٩) الحاوي ٢٩١/٣.

واعترض على هذه التعليقات (وهي بمعنى متقارب فكلها تدور حول أن لسائمة الأنعام حكم النقد فيبنى على حولها مثله):

فيقال: إن العروض بني حولها على حول النقد، لأن القدر الواجب فيها واحد، وكذا متعلقه، فجعل حولهما واحد.

بينما سائمة الأنعام تختلف عن العروض، وعن النقد من حيث القدر الواجب في الزكاة، ومن حيث المتعلق. فلا يصح أن يُبنى على حولها ما اشترى بها.

فينقطع الحول عند الشراء بها عروضاً. بخلاف النقد لأنه أصل العروض فاعتبر حوله فيه.

الترجيح..:

الذي يظهر -والله تعالى أعلم- هو ترجيح قول الجمهور، وأن الحول ينقطع بالبيع والشراء، ويستأنف لعروض التجارة حولاً جديداً من حين التملك.

خصوصاً وأنه قد حكى ابن قدامة^(١) - رحمه الله - اتفاق أهل العلم على أن إبدال نصاب المال بغير جنسه في أثناء الحول يقطع الحول، ويستأنف للبذل حولاً جديداً.

وبيع السائمة بعروض التجارة إبدال للنصاب بغير جنسه. فتأخذ هذه الصورة حكم أصلها المتفق عليه ؛ لأنها مندرجة تحت هذا المناط.

ثانياً: إذا تملك عروض تجارة بسبب غير الشراء:

إذا تملك شخصٌ عروضاً بقصد التجارة، لكن تملكه كان بغير الشراء؛ بأي سبب من أسباب التملك؛ كالهبة، والصدقة، والإرث، ونحو ذلك.

فهل يبتدئ الحول من حين التملك المصاحب لقصد التجارة. أم لا عبرة بالقصد ومجرد النية وحدها، بل لا بد من مصاحبة العمل ؟ هذه هي المسألة..

(١) في (المغني ٤/١٧٥). وانظر الشرح الكبير ٦/٣٦١، وفتح الملك العزيز ٣/٤١..
وانظر ص ٦٣ من هذا البحث.

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن ما ملكه الشخص بالشرء، وقد قارنته نية التجارة. فإن الحول يبتدئ من حين الشرء - كما سبق في المبحث السابق - . ويلحق بالشرء في الحكم في هذه المسألة ما ملكه الشخص بعقد معاوضة محضة؛ كالهبة بقصد الثواب، أو صالح عليه ببعض ماله، أو أجر به نفسه، أو ماله. فإنه يكون عروضاً تجارة من حين التملك إن قارنها نية التجارة؛ لأنها في معنى البيع والشرء^(١).

كما اتفق الفقهاء على أن ما ورثه من عروض؛ لا يبتدئ به الحول ولونوى التجارة به من حين الإرث.

وألحقوا بالإرث في انتفاء الحكم هنا ما ملكه من غير عمل ولا قصد؛ كالذي يدخل له من حبوب أرضه فينوي إمساكها^(٢).

وزاد بعضهم ما ملكه الشخص باقتراض؛ فإنه لا يصير عروض تجارة بمجرد الاقتراض؛ لأنه لا يقصد بالاقتراض الربح والتجارة، وإنما هو إرفاق^(٣). قال ابن الهمام: «الحاصل أن نية التجارة فيما يشتريه تصح بالإجماع. وفيما يرثه لا تصح بالإجماع؛ لأنه لا صنع له فيه أصلاً. وفيما تملكه بقبول عقد فيه خلاف»^(٤).

فيتحصل لنا: أن الخلاف بين الفقهاء هو: فيما إذا تملك الشخص عرضاً ونوى به التجارة، وكان سبب تملكه غير هذين السببين^(٥)، مما يحتاج إلى قبول عقد؛ كالهبة، والوصية، والمهر في النكاح، وال عوض في الخلع، والصلح عن قود.

(١) فتح القدير ١٦٩/٢، نهاية المحتاج ١٠٣/٣.

- وهذا باتفاق أهل العلم؛ كما سيأتي في خلاف الفقهاء بعد قليل، فإنه يظهر منه أنهم متفقون على أن المعاوضات المحضة داخلة في معنى الشرء.

(٢) فتح القدير ١٦٩/٢، نهاية المحتاج ١٠٣/٣.

(٣) نهاية المحتاج ١٠٣/٣، الشرح الكبير ٦٠/٧.

(٤) فتح القدير ١٦٩/٢. وانظر:- للمالكية التفريع ٢٨٠/١، عيون المجالس ٥٣١/٢.

- وللشافعية: الأم ١٦٩/٤، نهاية المحتاج ١٠٣/٣.

- وللحنابلة: الفروق للسامري ٢١٩/١، الشرح الكبير ٥٥/٧، الإنصاف ٥٦/٧.

(٥) وهما الإرث، والشرء، وما يلحق بهما.

أويحتاج إلى عملٍ غيرِ القبول؛ كالغنيمة، واكتساب المباحات؛ من الاحتشاش، والاحتطاب ونحوها.

خلاف الفقهاء في المسألة:

اختلف أهل العلم فيما تملكه الشخص شيئاً من عروض بقصد التجارة، وكان تملكه لها بأحد طرق التملك المشروعة، غيرَ الشراء والإرث، وما يلحق بهما من أسباب التملك..

وقد اختلف الفقهاء في إلحاق هذه المسألة بأيٍّ من طريقي التملك المتفق على حكمهما (وهي الشراء، والإرث)؛ فمن ألحقها بالشراء فقال: بأنه يبتدئ الحول فيها من حين التملك. ومن ألحقها بالإرث قال: لا يبتدئ الحول فيها إلا بعد إعمال التجارة فيها.

وقد اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

ذهب الحنفية^(١)، والحنابلة في المشهور من المذهب^(٢): إلى أن العبرة (بالعمل فقط). ومن العمل القبول للعقد.

فمّا كان لا عمل فيه للتملك لا يبتدئ فيه الحول؛ كالإرث فقط، ولا يلحق به شيءٌ مما هو داخل في هذه المسألة.

وإن كان ملكه بعمل، فإن الحول يبتدئ فيه من حين القبول؛ كالهبة،

والوصية، والمهر في النكاح، والخلع، والصلح عن القود، ونحوها.

واستدلوا بالآتي:

١- أن مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقاً وإن تجردت عن الأعمال، كما رُوي: «نية المؤمن خير من عمله»^(٣). إلا أنها لم تعتبر لخفائها حتى تتصل

(١) الأصل، لمحمد بن الحسن ٩٨/٢، مختصر اختلاف الفقهاء، للطحاوي ٤٣٣/١، فتح القدير، لابن الهمام ١٦٩/٢.
(٢) الفروق، للسامري ٢١٩/١، الكافي، لابن قدامة ١٦٣/٢، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٥٥/٧، شرح الزركشي ٥١٤/٢، الإنصاف، للمرداوي ٥٦/٧.

(٣) رواه أبو نعيم في (الحلية ٢٥٥/٣)، والخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد ٢٣٧/٩).
وضعه السيوطي في (الدرر المنتثرة ص ١٧٩)، والشوكاني في (الفوائد المجموعة ٢٥٠).

بالعمل الظاهر وقد اتصلت به في هذه الصور؛ والقبول أحد أنواع العمل^(١).

٢- ولأن القبول سببٌ يحصل به الملك من جهته، فإن نوى به التجارة كان للتجارة؛ كما لو ملكه بالشراء ونوى به التجارة^(٢).

٣- ولأنه ملكه بفعله؛ فكان كالمملوك بالبيع. وفارق الإرث فإنه بغير فعله، فجري مجرى الاستدامة^(٣).

القول الثاني:

وذهب المالكية^(٤)، ومحمد بن الحسن من الحنفية^(٥)، وهو المذهب عند الشافعية^(٦)، ورواية عند الحنابلة^(٧)؛ إلى أن العبرة (بعمل التجارة)؛ وهو مبادلة مال بمال؛ أي المعاوضة.

فالمهر، وعوض الخلع يصيران مالَ تجارة إذا اقترنا بنيتها؛ لكونهما مِلْكًا بمعاوضة، ولهذا تثبت الشفعة فيما ملك بهما.

أما الهبة، والاحتطاب، والاسترداد بعيب، أو إقالة، أو فليس فلا يصيران مال تجارة بالنية؛ لأن التملك مجاناً لا يعد تجارة^(٨).

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- أن اعتبار النية في التجارة إنما يكون إذا طابقت المنوي وهو التجارة؛

وهي مبادلة مال بمال، وذلك منتفٍ بالهبة، ونحوها مما ذكر^(٩).

٢- أن التملك مجاناً بدون معاوضة لا يعدُّ تجارة؛ فصار كالإرث^(١٠).

(١) فتح القدير، لابن الهمام ١٦٩/٢.

(٢) الفروق، للسامري ٢٢٠/١.

(٣) الكافي، لابن قدامة ١٦٣/٢.

(٤) المدونة ٢٦٨/١، عيون المجالس ٥٣٠/٢، التفریع ٢٨٠/١، الدر الثمين لمباريه ٨٦/٢.

(٥) فتح القدير ١٦٩/٢.

(٦) الأم ١٦٩/٤، نهاية المحتاج ١٠٣/٣.

(٧) الكافي ١٦٣/٢، الشرح الكبير ٥٧/٧، الإنصاف ٥٦/٧.

(٨) نهاية المحتاج ١٠٤/٣، الشرح الكبير ٥٧/٧، الإنصاف ٥٦/٧.

(٩) فتح القدير ١٦٩/٢.

(١٠) نهاية المحتاج ١٠٤/٣، الشرح الكبير ٥٨/٧.

القول الثالث:

وذهب الشافعية في الوجه الثاني عندهم^(١)، والحنابلة في إحدى الروايات^(٢): إلى أن العبرة مع النية أن تكون من (عقود المعاوضات المحضة)؛ أي لا بد أن يكون العوض مالياً. فالمهر في النكاح، وعوض الخلع لا يصيران مال تجارة إذا اقترنا بنيتها؛ لأنهما ليسا من عقود المعاوضات المحضة^(٣). وما عدا ذلك من المعاوضات المحضة فتصير مال تجارة من حين التملك مع نية الشراء.

واستدلوا بما يأتي:

أدلة أصحاب القول الثاني، مع قصرها على المعاوضات المحضة؛ لأنها هي المقصودة في التجارة. أما الصداق فإنه غير مقصود في النكاح؛ لأن مقصود النكاح السكّن، والاستمتاع، والمهر إنما يثبت تبعاً، والتبع ما لم يتصل لا يصير مقصوداً^(٤). وكذا عوض الخلع.

الترجيح..:

والذي يظهر - والله تعالى أعلم - هو رجحان القول الثالث؛ ويدل على ذلك أن الفقهاء لما منعوا ابتداء الحول بمجرد النية في عروض القنية التي ينوي بها صاحبها التجارة، وأوجبوا إعمال التجارة فيها لإيجاب الزكاة. عللوا قولهم بأن النية أمرٌ باطني، ولا تكفي وحدها لإثبات الأحكام، بل لا بد من إعمال التجارة^(٥).

فكذا هنا فإن القبول في الهبة، والوصية، وغيرها ليس من أعمال

(١) نهاية المحتاج ١٠٤/٣.

(٢) الإنصاف ٥٧/٧.

(٣) نهاية المحتاج ١٠٤/٣، الإنصاف ٥٧/٧.

(٤) الانتصار، لأبي الخطاب ١٧٤/٣.

(٥) وهي المسألة القادمة وهذا رأي فقهاء المذاهب الأربعة جميعاً. انظر ص ٥٤ من هذا البحث.

التجارة، لذلك يقبلها الولي عن من تحت ولايته أحياناً، وإن لم يُسَمَح له بالتجارة في ماله.

وإعمال التجارة إنما هو البيع والشراء، وما كان من مقدماتها؛ كعرضها للبيع، وعرضها للسُّوم، ونحو ذلك.

وأما ترجيح خصّها (بالمعاوضات المحضّة) فَقَط. فذلك لإخراج المهر في النِّكاح، والعوض في الخلع، فإن هذين؛ وإن كان بعض الفقهاء يعدونها معاوضة مقابل الاستمتاع فإن فيه نظراً عند بعضهم؛ لأن الصداق والعوض ليسا مقصودين في النكاح والفرقة، بل المقصود إنما هو السكن، وإنما تثبت هذه الأمور تبعاً.

والقول الأول هو أحوط الأقوال وأبرأها للزمة - والله أعلم - .

ثالثاً: ابتداء حول العروض التي يملكها للقنية، ثم ينوي بها التجارة؛

إذا تملك الشخص عَرَضاً بأي سبب كان ولم يكن قصده التجارة حال التملك، فإن باتفاق الفقهاء لا تجب عليه الزكاة؛ لكونه (عروض قنية). لكن إن عَرَضَتْ له نية التجارة بهذا العَرَض بعد الاقتناء، فإن الفقهاء اختلفوا هل هذه النية بمجرد تنقل هذا العرض من كونه عَرَض قنية إلى كونه عرض تجارة أم لا ؟ اختلفوا على قولين رئيسيين:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة، وغيرهم؛ إلى أنه إذا كانت النية بعد التملك، فإن مجرد نية التجارة لا تكفي، بل لا بد من اقترانها بعمل التجارة؛ وهو عَرَضُ هذه العُرُوضِ للبيع. فلا بد من قصد مقارن للتصرف. وهذا هو قول الجمهور من فقهاء المذاهب الأربعة^(١).

(١) فتح القدير ١٦٨/٢، العناية للبابرتي ٢١٩/٢.

- التفرع ٢٨٠/١، عيون المجالس ٥٣١/٢، الدر الثمين لمياره ٨٦/٢.

- الأم ١٧٠/٤، الحاوي ٢٩٦/٣، نهاية المحتاج ١٠٢/٣.

- الكافي ١٦١/٢، الشرح الكبير ٥٨/٧، شرح الزركشي ٥١٦/٢، الفروع ٥٠٥/٢، المبدع ٢٧٧/٢، الإنصاف ٥٦/٧.

واستدلوا لقولهم: (بأنه لا تكفي النية وحدها، بل لا بد من اقترانها بعمل التجارة) بأدلة؛ منها:

١- أن الزكاة إنما وجبت في العرض لأجل التجارة، والتجارة تصرفٌ وفعل، والحكم إذا عُلّق بفعل لم يثبت بمجرد النية، حتى يقترن به الفعل. وشاهد ذلك من الزكاة طردٌ، وعكسٌ..

فالطرد؛ كزكاة البهيمة تجب بالسوم، فلونوى سوماً وهي معلوفة لم تجب بمجرد النية، حتى يقترن بها السوم.

والعكس؛ أن زكاة الفضة واجبة، إلا أن يتخذها حلياً -عند من لم يوجب الزكاة في الحلي- فلونوى أن تكون حلياً لم تسقط الزكاة بمجرد النية حتى يقترن بها الفعل^(١).

٢- أن (القنية) هي الحبس للانتفاع، وقد وجدت و(التجارة) هي التقليل في السلع بقصد الاسترباح، ولم يوجد ذلك هنا، فلا يكون عروض تجارة بدون تقليل^(٢).

٣- أن مجرد النية لا ينقل عن الأصل والأصل في العروض القنية، فإذا صارت للقنية لم تنتقل عنه بمجرد النية؛ كما أن نية إسامة المعلوفة، ونية الحاضر للسفر، لا تكفي بل لا بد من العمل لتحقيق الوصف بخلاف عكسه فإنه إذا نوى الإقامة فإنه تكفي النية؛ لأنها الأصل^(٣).

٤- ولأن ما لا يثبت له حكم الحول بدخوله في ملكه فقط، لا يثبت بمجرد النية فقط؛ كما لونوى بالمعلوفة السوم^(٤).

٥- ولأن أعمال الجوارح لا تتحقق بمجرد النية، وما كان من التروك كفى فيه مجردها؛ فالتجارة من الأول فلا يكفي مجرد النية، بخلاف تركها^(٥).

(١) انظر: الحاوي ٢٩٦/٣.

(٢) نهاية المحتاج ١٠٢/٣.

(٣) الإنصاف ٥٦/٧.

(٤) الشرح الكبير ٦٠/٧، نهاية المحتاج ١٠٢/٣.

(٥) فتح القدير ١٦٨/٢.

القول الثاني:

وذهب الحنابلة في رواية^(١): إلى أن مجرد النية يكفي لنقل العروض من كونها للقنية، إلى عروض تجارة.

وبه قال أبو ثور^(٢)، وإسحاق بن راهويه^(٣)، والحسين الكرابيسي من الشافعية^(٤).

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- قول النبي ﷺ: (وإنما لكل امرئ ما نوى)^(٥).

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ جعل العبرة بالنية مطلقاً، ومن ذلك اعتبارها في نقل العروض من كونها للقنية إلى عروض التجارة.

وأجيب عن الاستدلال:

بالتسليم بأن النية معتبرة في التجارة، بل لا بد منها، لكن مع اشتراط إعمال التجارة، وهو أمر زائد على النية دل عليه الأدلة السابقة.

٢- واستدلوا بقول سمرة رضي الله عنه: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج الصدقة مما نعدده للبيع»^(٦).

وجه الدلالة منه:

أن العَرَضَ إذا نُويَ به التجارة كان داخلاً في عموم هذا الحديث؛ لأنه صار مما يصدق عليه أنه مُعَدٌّ للتجارة، وإن لم يصاحبه عمل التجارة من السوم ونحوه^(٧).

(١) الكافي ١٦١/٢، الشرح الكبير ٦٠/٧، شرح الزركشي ٥١٦/٢، الفروع ٥٠٥/٢، المبدع ٢٧٧/٢، الإنصاف ٥٦/٧.

(٢) عيون المجالس ٥٣٣/٢.

(٣) الحاوي ٢٩٦/٣، المجموع ٤٩/٦.

(٤) الحاوي ٢٩٦/٣، المجموع ٤٩/٦.

(٥) رواه البخاري (رقم: ١)، ومسلم (رقم: ١٥١٥)، وانظر: عيون المجالس ٥٣٣/٢.

(٦) سبق تخريجه ص ٤٤.

(٧) انظر: الشرح الكبير ٦٠/٧.

وأجيب عن الاستدلال:

بأن النبي ﷺ إنما أمر بإخراج الزكاة (مما يُعد للبيع)، لا (ما نوي به البيع).
وفرق بين التعبيرين، لأن ما يعد للبيع هو ما كان فيه إعداد للبيع بأي
عمل من أعماله؛ كنقله إلى موضع البيع، أو سومه ونحو ذلك.
فحقيقة هذا الحديث إنما هودليل لقول الجمهور، لا عليهم ..

٣- ولأنه إذا كان العرض للتجارة، ثم نوى به القنية، فإنه تجري عليه
أحكام القنية وينقطع الحول. فكذا العكس إذا كان العرض للقنية، ثم نوى به
صاحبه التجارة، فإنه تجري عليه أحكام التجارة بمجرد النية، ولا فرق^(١).

وأجيب عن هذا التعليل:

أن هناك فرقاً بين العرض يصير للقنية بمجرد النية، ولا يصير للتجارة
بمجرد النية. بأن القنية كفٌ وإمساك، فإذا نواها فقد وُجد الكفُ والإمساك
من غير فعلٍ يحتاج إلى إحداثه فصار للقنية.

والتجارة فعلٌ وتصرف ببيع وشراء، فإذا نواها وتجردت النية عن فعل لم
يقارنها لم تصر للتجارة؛ لأن الفعل لم يوجد؛ كالسفر؛ وتقدم في أدلة القول الأول^(٢).

٤- ولأنه إذا نوى به التجارة بعد الإمساك، فإنه يشبه ما لونوى التجارة
حال الشراء، وفي الحالة الثانية يبدأ الحول من حين الشراء والنية عند
الجميع. ولا فرق بين الحالتين، فصار حكمهما واحد^(٣).

وأجيب عنه:

بأنه يوجد فرقٌ بين حال الشراء، وبعده. فحال الشراء صَاحِبَهَا عَمَلٌ؛
وهو الشراء الذي هو صفةُ التجارة، فيكون قد صَاحِبَهَا عمل.
أما هنا فلم يصاحب النية عَمَلٌ، فلا تنقل عن الأصل وهو (القنية).

(١) عيون المجالس ٥٣٣/٢، الحاوي ٢٩٦/٣، الشرح الكبير ٦٠/٧. على اختلاف عبارتهم.

(٢) الحاوي ٢٩٦/٣. وانظر ص ٥٤.

(٣) انظر: الشرح الكبير ٦٠/٧.

الترجيح...

والراجع في هذه المسألة هوقول الجمهور، فالنية وحدها لا تكفي لإيجاب الزكاة في ما تملكه الشخص من عروض للقنية، ثم نوى به التجارة. خاصة أن النية أمر باطني يتردد الناس في ضبطه، بل يختلف ويتغير في ساعة واحدة أحياناً.

فما لم يصاحب هذه النية عملٌ يدل على التجارة فإنه لا ينتقل حكمها إلى حكم عروض التجارة. - والله أعلم -.

رابعاً: انقطاع حول العروض التي يملكها للتجارة، ثم نوى بها القنية:

هذه الصورة عكس الصورة السابقة؛ وهي إذا كان يملك عروضاً للتجارة؛ بأن توفرت فيها الشروط السابقة للحكم بأنها عروض تجارة، ثم بعد ذلك نوى بهذه العروض أن تكون للقنية، فهل ينقطع الحول بهذه النية أم لا؟
اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور العلماء إلى أنه إذا نوى بعروض التجارة القنية فإنه ينقطع الحول بمجرد النية. وبه قال الحنفية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣)، وإحدى الروايات عن مالك، وهي التي عليها أصحابه^(٤)، وغيرهم^(٥).

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- أن القنية هي الأصل، والردُّ إلى الأصل يكفي فيه مجرد النية؛ كما لو نوى بالحلّي التجارة، أو نوى المسافر الإقامة^(٦).

(١) فتح القدير ٢٠١/٢.

(٢) الأم ١٧١/٤، الحاوي ٢٩٧/٣، نهاية المحتاج ١٠٢/٣.

(٣) الشرح الكبير ٥٩/٧، شرح الزركشي ٥١٦/٢، الإنصاف ٥٦/٧.

قال في (الشرح الكبير ٥٩/٧): «لا يختلف المذهب أنه إذا نوى بعرض التجارة القنية أنه يصير للقنية، وتسقط الزكاة منه».

(٤) التفريع ٢٨٠/١، عيون المجالس ٥٣٤/٢، الإشراف ١٧٧/١، مواهب الجليل ٣١٩/٢.

(٥) انظر: مصنف عبد الرزاق ٨١/٤.

(٦) الشرح الكبير ٥٩/٧.

٢- ولأن نية التجارة شرطٌ لوجوب الزكاة في العروض. فإذا نوى القنية زالت نية التجارة ففات شرط الوجوب.

وفارق السائمة إذا نوى علفها؛ لأن الشرط فيها الإسامة دون نيتها، فلا ينتفي الوجوب إلا بانتفاء السوم^(١).

٣- ولأن أعمال الجوارح لا تتحقق بمجرد النية، وما كان من التروك كفى فيه مجردها؛ فالتجارة من الأول فلا يكفي مجرد النية، بخلاف تركها^(٢).

القول الثاني:

وذهب الإمام مالك في إحدى الروايات عنه: إلى أنه لا ينتقل مال التجارة بمجرد النية للقنية. وهي رواية ابن عبد الحكم^(٣).

ودليل هذه الرواية:

أن النية لا تسقط حكم التجارة؛ كما لو نوى بالسائمة العلف^(٤).

وأجيب:

أن نية التجارة شرطٌ لوجوب الزكاة في العروض. فإذا نوى القنية زالت نية التجارة ففات شرط الوجوب.

أما السائمة فإنه إذا نوى علفها فلا يسقط حكمها وهو وجوب الزكاة؛ لأن الإسامة شرطٌ في السائمة دون نية السوم، فلا ينتفي الوجوب إلا بانتفاء السوم، فافترقا^(٥).

والراجع في هذه المسألة هو قول الجمهور؛ لظهور أدلتهم في ذلك.

(١) الشرح الكبير ٥٩/٧.

(٢) فتح القدير ١٦٨/٢.

(٣) التفریع ٢٨٠/١، عیون المجالس ٥٣٤/٢، الإشراف ١٧٧/١.

(٤) الشرح الكبير ٥٩/٧.

(٥) الشرح الكبير ٥٩٠/٧.

المبحث الرابع: أثر تغير عين المال في ابتداء الحول

• تمهيد:

المراد بهذا المبحث ما إذا تغير عينُ المال^(١) الذي يملكه الشخصُ في أثناء الحول بسبب بيع، أو استبدال، ونحوها. فهل يستأنف حولاً جديداً للمال الذي امتلكه بسبب الاستبدال، أو البيع، أم يبني على حول المال الأول.

وهذا المبحث يخالف ما سبق في (المبحث الثاني)؛ بأن ما في (المبحث الثاني) هو في حال ما إذا كان المال الأول باقياً، ثم ورد عليه مال مستفاد.

بخلاف مسألتنا هذه فإن المال الأول انتقل عنه ملكه، واستبدله بمال آخر.

ويعبر بعض أهل العلم عن هذه المسألة (وهي تغير عين المال) (بالبيع)، في حين يعبر آخرون (بالاستبدال)، والمعنى واحد عن كثير من الفقهاء^(٢).

تحرير محل النزاع في المسألة:

الزكاة في الأموال على ضربين^(٣):

الضرب الأول:

زكاة تتعلق بالقيمة؛ وهي زكاة التجارة، فلا يقدر فيها إبدال عين بعين؛ باتفاق أهل العلم^(٤).

كذا إذا أبدل أحد النقيدين بعروض تجارة، أو بالعكس؛ وهو باتفاق الفقهاء؛ كما سبق^(٥).

(١) (العين) هو الشيء المعين المشخص؛ أي المال الذي تراه العيون. [معجم المصطلحات الاقتصادية ص ٢٥٤].

والمقصود إذا تغير المال بغيره، سواء كان المبدل من جنسه أم من غير جنسه.

(٢) قاله في (فتح الملك العزيز ٤٥/٣).

(٣) العزيز ٥٣٠/٢، مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي لابن خطيب الدهشة ٢١٤/١.

(٤) حكي الإجماع الرافعي في (العزيز ٥٣٠/٢)، وقارن بما في (العزيز ١٠٧/٣).

وقد حكي الإجماع السيوطي؛ فقال في (شرح التنبيه ٢٤١/١): «وإن باع عرضاً للتجارة في أثناء الحول بعرض للتجارة لم ينقطع الحول بلا خلاف؛ لأن ذلك شأن التجارة».

وانظر: فتح القدير ٢٠٣/٢، نهاية المحتاج ١٠١/٣، مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي لابن خطيب

الدهشة ٢١٤/١، الكافي لابن قدامة ١٦٣/٢.

(٥) انظر ص ٤٦ من هذا البحث، وقد حكاه ابن الهمام في (فتح القدير ٢٢١/٢).

والضرب الثاني:

زكاة تتعلق بالعين، والأعيان هي التي تجب فيها الزكاة، ويشترط في وجوبها الحول، ولو زال الملك في خلاله انقطع الحول. ثم إن هذه الأعيان لا يخلوا استبدالها من حالتين: أحدهما: إن يستبدل نصاب ماله بمثل جنسه في أثناء الحول؛ كأن يستبدل إبلًا بإبل، أو ذهبًا بذهب، ونحو ذلك. ثانيهما: إذا أبدل نصاب ماله بغير جنسه في أثناء الحول؛ كاستبدال إبلٍ بذهب، أو ذهب بفضة، ونحو ذلك. فتخرج عندنا بذلك صورتان حُكي الاتفاق عليهما، وصورتان في كُلِّ واحدٍ منها خلافًا .

فالصورتان المتفق عليهما:

١- إذا أبدل عروض التجارة، بعروض تجارة.

٢- إذا أبدل أحد النقدين بعرض تجارة.

● والصورتان المختلف فيهما:

١- إذا أبدل ماله بمثل جنسه في غير العروض.

٢- إذا أبدل ماله بغير جنسه.

وسنذكر التفصيل في الخلاف فيهما مفصلاً بمشيئة الله تعالى.

أولاً: إذا أبدل نصاب ماله بمثل جنسه في أثناء الحول:

اختلف أهل العلم في انقطاع حول المال إذا تغير المال في أثناء الحول؛ بأن بادل المال بمثل جنسه، كذهب بذهب، أو إبل بإبل، أو غنم بغنم، ونحو ذلك. اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن حول المال لا ينقطع، ويُبنى حولُ المال الثاني على حولِ المال الأول.

وهذا مذهب الحنابلة^(١)، وقول المالكية^(٢).

واستدلوا لقولهم بأدلة منها:

١- ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: (في أربعين شاة شاة)^(٣).

ووجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أوجب في كل أربعين شاة شاة، ولم يفرق بين ما بادل،

وبين ما لم يبادل^(٤).

٢- ولأنه نصابٌ يضم إليه نماؤه في الحول، فبني حول بدله من جنسه على حوله؛ كمروض التجارة^(٥).

٣- أن القول بانقطاع الحول ذريعةً إلى سقوط الزكاة؛ وذلك أن من ملك أربعين من الغنم فتركها حتى قبل الحول بالشيء اليسير أبدلها بمثلها، فإن التهمة تقوى في قصده الفرار من الصدقة لا لغرض سواه؛ لأن الجنس واحد والفرس واحد لا يتفاوت الاختلاف فيه، فلم يبق ما يحمل عليه إلا الفرار من الصدقة^(٦).

٤- ولأن ملكه زال عن العين إلى مثلها وجنسها وما يقوم مقام نوعها،

أويقاربه؛ فكان كالعين الأولى للاتفاق في الجنس والفرس^(٧).

٥- ولأنه ملك نصاباً من جنسٍ حال عليه حوله فوجب أن تجب زكاته، أصله ما لم يبدل به^(٨).

(١) الكافي ٩٨/٢، الشرح الكبير ٣٦٨/٦، الإنصاف ٣٦٩/٦، فتح الملك العزيز ٤٤/٣.

(٢) المدونة ٢٧٩/١، المعونة ٤٠٢/١، التفریع ٢٨٥/١.

(٣) رواه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة في (المصنف ١٣١/٣). وروى بنحوه بغير هذا اللفظ.

(٤) الحاوي ١٩٥/٣.

(٥) الحاوي ١٩٥/٣، فتح الملك العزيز ٤٥/٣.

(٦) المعونة ٤٠٢/١.

(٧) المعونة ٤٠٣/١.

(٨) الحاوي ١٩٥، ٣.

القول الثاني:

أن حول المال ينقطع، ويستأنف حولاً جديداً من حين الشراء، وهو تخريج في مذهب الحنابلة^(١). وقول الشافعية^(٢).

واستدلوا بأدلة؛ منها:

١- قول النبي ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(٣).

ووجه الدلالة:

أن المال الحاصل بالمبادلة مالٌ لم يحل عليه الحول، فلم تجب فيه الزكاة^(٤). واعترض على هذا الاستدلال:

أن هذا الحديث مخصوص بالنماء، والعروض، والنتاج، فنقيس عليه محل النزاع^(٥).

٢- ولأن المال المستبدل أصلٌ في نفسه تجب الزكاة في عينه، فوجب أن يكون حوله من يوم ملكه، ولم يُبَيَّن على حول غيره؛ كما لو اختلف الجنسان؛ بأن بادل ذهباً بابل، ونحوه^(٦).

واعترض على هذا الدليل:

أن هذا القياس لا يصح؛ لأن الجنسين لا يضم أحدهما إلى الآخر مع وجودهما، فأولى أن لا يبنى حول أحدهما على الآخر^(٧).

القول الثالث:

أن حول المال ينقطع، ويستأنف حولاً جديداً من حين الشراء. إلا في

(١) الشرح الكبير ٣٦٨/٦، الإنصاف ٣٦٩/٦، فتح الملك العزيز ٤٤/٣.

(٢) الأم ١٧٢، ٨٥/٤، الحاوي ١٩٥/٣، المجموع ١٥/٦، مغني المحتاج ٣٧٨/١، الأشباه والنظائر لابن الملقن ٤٢٠/١.

(٣) سبق تخريجه ص ١٨.

(٤) الحاوي ١٩٥/٣، فتح الملك العزيز ٤٥/٣.

(٥) الشرح الكبير ٣٦٨/٦، فتح الملك العزيز ٤٥/٣.

(٦) الحاوي ١٩٥/٣، فتح الملك العزيز ٤٥/٣.

(٧) الشرح الكبير ٣٦٨/٦، فتح الملك العزيز ٤٥/٣.

الأثمان؛ كما لو بادل ذهباً بذهب، أو فضة بفضة فإنه لا ينقطع فيها. وهو مذهب أبي حنيفة^(١).

١- واستدلوا بأدلة القول الثاني في غير الأثمان.

٢- واستدلوا على تخصيص الأثمان بعدم الانقطاع: أن الزكاة إنما وجبت في الأثمان لكونها ثمناً، وهذا المعنى يشمل، بخلاف غيره^(٢).

الترجيح:

والأرجح في هذه المسألة -والله تعالى أعلم- هو القول الأول؛ لظهور أدلته وسلامتها من الاعتراض، ولإمكان توجيه الاعتراض على أدلة القول الثاني لدليل القول الثالث..

ثانياً: إذا أبدل نصاب ماله بغير جنسه في أثناء الحول:

إذا أبدل المرء ماله الزكوي بغير جنسه في أثناء الحول سواءً ببيع، أو استبدال، ونحوها. وكان المال المبدل، وبدله تجب فيهما الزكاة بأن كانا مستوفيين لشروط وجوب الزكاة.

فهل يبني حول المال الجديد (البديل) على حول المال الأول (المبدل)،

أم يستأنف حولاً جديداً من حين التملك..؟؟

هذه هي مسألتنا هنا.. وقد سبق الحديث ما إذا أبدله بمثل جنسه.

تحرير محل النزاع:

لا يخلو المال الذي يبدل في أثناء الحول بغير جنسه من حالتين:

إحدهما: أن يكون البدلان (البديل، والمبدل) من الأثمان؛ كأن يستبدل ذهباً بفضة، أو العكس، أو رِيَّالات بجنيهاً، أو دولارات ونحو ذلك..

ثانيهما: أن يكون البدلان، أو أحدهما من غير الأثمان؛ كأن يستبدل نصاب الذهب بنصاب من الإبل، ونحوه..

(١) المبسوط ١٦٦/٢، فتح القدير ٢/٢٠٣.

(٢) الشرح الكبير ٦/٣٦٨.

أما الحالة الثانية فإنه ينقطع حولُ الزكاة فيها، ويستأنف للبدل حولاً جديداً من حين الشراء، أو المبادلة؛ وهذا باتفاق أهل العلم؛ قال ابن قدامة: «لا نعلم في ذلك خلافاً»^(١).

وأما الحالة الأولى فهي محل الخلاف بين الفقهاء؛ وهي ما إذا كان البدلان كلاهما من الأثمان.

خلاف الفقهاء:

اختلف الفقهاء - رحمهم الله - فيما إذا تغير جنسُ الأموال الزكوية، وكان البدل والمبدل كلاهما من الأثمان؛ بأن أبدل ذهباً بفضة، أو فضةً بذهب،

ونحوه. فهل ينقطع الحول هنا، أم يبني على حول المال الأول؟ قولان..

القول الأول:

أن حول المال ينقطع، ويستأنف حولاً جديداً مطلقاً، وهو مذهب الشافعية^(٢). وهي رواية عند الحنابلة؛ بشرط أن لا يقصد الفرار من الزكاة^(٣). ويرى بعض الشافعية أن انقطاع الحول إنما هو خاص فيما إذا لم يقصد التجارة، ولا طلب الربح. أما إن قصد التجارة وطلب الربح فإنه لا ينقطع الحول، وبه قال أبو العباس ابن سريج من علماء الشافعية^(٤). واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

١- قول النبي ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(٥).

(١) (المغني ٤/١٧٥). وانظر: الشرح الكبير ٦/٣٦١، فتح الملك العزيز ٣/٤١.

(٢) الأم ٤/٨٥، ١٤٥، التلخيص لابن القاص ص ٢٢٤، الحاوي ٣/١٩٥، العزيز ٢/٥٣٠، روضة الطالبين ٢/٢٦٨، المجموع ٦/٦٠، مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي لابن خطيب الدهشة ١/٢١٤، شرح التنبيه للسيوطي ١/٢٤١.

(٣) الكافي ٢/٩٩، الشرح الكبير ٦/٣٦١، فتح الملك العزيز ٣/٤١.

أما الشافعية فلم يشترطوا ذلك. فينقطع الحول عندهم وإن قصد الفرار من الزكاة؛ إلا إذا تكرر هذا الفعل منه. [العزيز ٢/٥٣٣].

(٤) الحاوي ٣/٢٩٥-٢٩٦.

(٥) تقدم تخريجه ص ١٨.

وجه الدلالة:

أن هذا الحديث يشمل جميع الأجناس مطلقاً. ومنها لو استبدل ذهباً بفضة، أو عكسه^(١). فكل واحد من المالين لم يحل عليه الحول، فيدخل في عموم هذا الحديث.

٢- قول النبي ﷺ: (ليس فيما دون خمس ذود صدقة، ولا فيما دون عشرين ديناراً من الذهب صدقة، ولا فيما دون مائتي درهم من الورق صدقة)^(٢).

وجه الدلالة:

أن هذا الحديث نص على عدم وجوب الزكاة فيما نقص عن النصاب من الذهب أو الفضة، ودل على أنهما مالان مختلفان، فلا يضم أحدهما للآخر في النصاب، فكذا لا يضمّان في الحول^(٣).

وأجيب:

بأن الحديث مخصوص بعرض التجارة، فإنه يضم ما دون هذا النصاب إلى غيره مما وافقه في عرض التجارة، فتقيس عليه غيره وهو إبدال الذهب والفضة^(٤).

٣- أنه لا يضم أحدهما إلى الآخر؛ لأنهما جنسان في باب الربا، فلم يضم أحدهما إلى الآخر؛ كالتمر والزبيب. فإذا لم يضم أحدهما للآخر في النصاب فإنه لا يبنى حول أحدهما على الآخر؛ لاختلافهما^(٥).

وأجيب:

بأن هذا الدليل هو استدلالٌ بمحل النزاع، فإن هذه المسألة مبنية على حكم ضم أحد الثمنين إلى الآخر في النصاب، وهي متفرعة عنها، والاستدلال بهذا استدلال بمحل النزاع.

(١) العزيز ٥٣١/٢، الشرح الكبير ٣٦١/٦، الإنصاف ٣٦١/٦، فتح الملك العزيز ٤٢/٣.

(٢) رواه البخاري (١٤٨٤).

(٣) الحاوي ٢٦٩/٣.

(٤) الشرح الكبير ١٦/٧.

(٥) الشرح الكبير ٣٦١/٦.

٤- أن الواجب فيهما زكاةٌ عينها، وقد ذهب عينها فانقطع الحول، فلا يبنى حوله على حول غيره؛ كالجنسين^(١).

وأجيب من وجهين:

(أ) بأن تعلق الزكاة بالعين لا يلزم استحقاق جزء منه، ولهذا لا يمنع صاحب المال من التصرف فيه، وإخراج الزكاة من غيره^(٢).

(ب) كما أن لا يسلم بأن الواجب هو زكاة عينهما على الإطلاق، إذ لو أطلق لكان إبدال المال بجنسه قاطعاً للحول - وهي المسألة السابقة -، مما يدل على أن لها تعلقاً بالذمة.

فإن سلّم، وإلا نُقل الكلام إليه.

٥- وبالأدلة التي ذكرها الشافعية في المسألة السابقة^(٣) مع حملها على اختلاف الجنسين مطلقاً.

وتقدم الاعتراض عليها ..

القول الثاني:

أن الحول لا ينقطع إذا كان استبدال جنس من الأثمان بجنس آخر منه؛ كما لو استبدل ذهباً بفضة، أو عكسه، أو ريات بجنهات أو دولارات ونحو ذلك. وهو مذهب الحنفية^(٤)، والمالكية^(٥)، ووجه عند الشافعية^(٦)، والمذهب عند الحنابلة^(٧).

(١) الحاوي ٢٦٩/٣، العزيز ٥٣١/٢.

(٢) الشرح الكبير ٣٧٩/٦.

(٣) انظر ص ٤٠.

(٤) المبسوط ١٦٦/٢، فتح القدير ٢٠٣/٢، حاشية ابن عابدين ٣٠٣/٢.

(٥) المدونة ٢٠٩/١، عيون المجالس ٥٣٠/٢.

(٦) العزيز ٥٣١/٢، المجموع ٦٠/٦، روضة الطالبين ٢٦٨/٢، مختصر من قواعد العلائي

وكلام الإسنوي لابن خطيب الدهشة ٢١٤/١، وصححه أبو حامد الأسفراييني [الأشباه والنظائر لابن الملقن

٤٢٠/١].

(٧) الكافي ٩٩/٢، الشرح الكبير ٣٦١/٦، الإنصاف ٣٦١/٦، فتح الملك العزيز ٤٢/٣.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ.. الآية﴾ [التوبة: ٣٤].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى ذكر الذهب والفضة، ثم قال: ﴿وَلَا يَنْفِقُونَهَا﴾، وذلك راجع إليهما، فلولم يكونا في الزكاة واحداً لكانت هذه الكناية راجعة إليهما بلفظة التثنية، فيقول: (وَلَا يَنْفِقُونَهُمَا)، فلما كنى عنهما بلفظ الجنس الواحد ثبت أن حكمهما في الزكاة واحد^(١).

٢- ولقول النبي ﷺ: (في الرقة العشر)^(٢).

وجه الدلالة:

أن (الرقة) اسم يجمع الذهب والفضة^(٣).

٣- أن الذهب والفضة كالجنس الواحد؛ لأن نفعهما واحد، والمقصود منهما متحد، فهما أروش الجنائيات، وقيم المتلفات، وثمرن البياعات، وحلي لمن يريد هما، فهما كالمال الواحد^(٤).

سبب الخلاف:

يظهر أن مبنى الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في ضم الأثمان إلى بعضها في النصاب، فمن يرى أنهما يكمل بهما النصاب رجح بناءً حول أحدهما على الآخر حال الإبدال (وهو القول الثاني).

ومن رأى أنه لا يضم أحدهما إلى الآخر في تتميم النصاب رجح عدم بناء حول أحدهما على الآخر عند الإبدال (وهو القول الأول).

لذلك فالترجيح في هذه المسألة مبني على الترجيح في مسألة الضم في النصاب..

(١) الحاوي ٢٦٨/٣.

(٢) رواه بهذا اللفظ البيهقي في (السنن الكبرى ١٣٤/٣).

(٣) الحاوي ٢٦٨/٣.

(٤) الشرح الكبير ٣٦١/٦، و١٦٠/٧.

الترجيح:

والذي يظهر هو رجحان القول الذي اعتبر ضم الذهب إلى الفضة في النصاب، وعليه يبنى حول أحدهما على الآخر عند إبدال النصاب بالجنس الآخر (القول الثاني).. وخصوصاً في وقتنا المعاصر حيث كثر عمل التحويلات المالية، وكثرت الأجناس في الأثمان فلو قلنا بالقول الأول وأنه لا يبنى على حول النصاب المستبدل لما وجبت الزكاة في كثير من الأموال التي يتعامل بها كثير من الناس، ولكان طريقاً للتهرب من الزكاة..

وقبل ذلك فإن النصوص الشرعية، والمقاصد التي راعتها الشريعة دلت على ذلك؛ لأن المقصود في الذهب والفضة هو الثمنية لا أعيانهما، ففارقا غيرها من الأموال الزكوية؛ كبهيمة الأنعام.. والله أعلم -.

المبحث الخامس: ابتداء الحول لجاهله، أوناسيه

إذا جهل المرء، أونسي متى كان ابتداءً حوله؛ أي الوقت الأول الذي ملك فيه نصاباً فتجب عند تمام الحول القابل الزكاة عليه. فمتى يحكم بابتداء الحول لماله، ويحكم عندها من الحول القادم أنه وقت وجوب الزكاة عليه.

وهذه المسألة مسألة مهمة وخصوصاً في هذا الزمان، لتوفر المال في أيدي كثير من الناس مع جهلهم بوجوب الزكاة عليهم، أو جهلهم بأحكامها، أو تضيقهم في أدائها ثم توبتهم بعد ذلك.

ومع أهمية هذه المسألة لم أرَ - مع قصور البحث وقلة الاطلاع - أحداً من أهل العلم ذكرها. لذلك اجتهدتُ في تخريجها على قواعدهم التي ذكروها. فإن أصبتُ فمن الله، وإن أخطأتُ فمن نفسي والشيطان.

فجاهل ابتداء الحول، أوناسيه يحتمل في توقيت ابتداء حوله احتمالات ثلاثة؛ لما يتنازع هذه المسألة من أكثر من أصل من الأصول العامة في الشريعة. ١- فمن جهة يتنازعها قاعدة (البناء على غلبة الظن)، فيجتهد الناسي، أو الجاهل في تحري وقت ابتداء حوله، ويحكم بأنه هو حول ماله.

٢- ومن جهة أخرى فإن قاعدة (الفورية في الأوامر) تقتضي أن يُخرج المرء زكاته من حين تذكره أو توبته، ويحكم بعدها بأن هذا الوقت هو وقت ابتداء حوله.

٣- ومن جهة ثالثة التخير للأوقات الفاضلة لإخراج الزكاة؛ لحديث عثمان رضي الله عنه: «إن هذا الشهر شهر زكاتكم...»^(١)، مع أن الناس يختلفون في وقت ابتداء تملك الأموال؛ كما هو واضح عقلاً. فهذه ثلاث احتمالات في هذه المسألة.

والذي يظهر في هذه المسألة - والله أعلم - هو العمل بهذه الأصول العامة الثلاثة السابقة جميعاً، وأنه لا تعارض بينها. وبيان ذلك أن الشخص الذي جهل ابتداء حوله، أونسيه لا يخلو من ثلاث حالات:

أحدهما: أن يغلب على ظنه ترجيح وقت معين يكون فيه ابتداء حوله.
والثاني: أن لا يظهر له شيء في وقت ابتداء حوله؛ مع جزمه بمرور
الحول على ملكه النصاب.

والثالث: أن لا يظهر له شيء في وقت ابتداء الحول، ولم يتيقن مرور
الحول، ولم يكن لديه غلبه ظن.

فإن كان الأول وهو أن يغلب على ظنه ترجيح وقت معين يكون فيه ابتداء
حوله؛ كأن يرجح ابتداء شهر محرم، أو رمضان ونحو ذلك، فإنه هنا يبني على
غلبة ظنه في تحديد أول الحول.

فإن كان قد مضى تمام الحول منه فإنه يُخرج الزكاة من فوره ويُعتَبَرُ
متأخراً فيها. وإن لم يكن قد تم الحول فإنه يَنْتَظِرُ تمامه، ثم يخرجها عندها.
ثم إن أراد بعد ذلك تعجيل الزكاة أو تأخيرها للوقت الفاضل، فيجوز له
ذلك؛ كما سيأتي بيانه في الفصل القادم - إن شاء الله -.

وإن كان من الحالة الثانية (وهو أن لم يغلب على ظنه في وقت ابتداء
الحول شيء، وقد تيقن مرور الحول عليه) فإنه يخرجها من فوره، ويكون
ذلك الوقت هو وقت ابتداء حوله؛ كما جاء في حديث عائشة - رضي الله
عنها - لما أمر النبي (المرأة أن تخرج زكاة مسكاتها، أخرجتها من
وقتها^(١)). فيعمل هنا بمبدأ (الفورية) في الواجبات.

وأما الحالة الثالثة؛ وهي أن لا يظهر له شيء في وقت ابتداء الحول،
ولم يتيقن مرور الحول، ولم يكن لديه غلبه ظن.

فهنا يستصحب الأصل؛ وهو (عدم الملك) حتى يغلب على ظنه - أو يتيقن -
وقتهاً معيناً أن فيه ابتداء ملكه النصاب، فيجعله بداية حوله. ولا تجب عليه
الزكاة فيما قبله^(٢).

(١) رواه أبوداود (١٥٦٣)، والنسائي (٣٨/٥)، والترمذي (٦٣٢) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده به.
ونقل الزيلعي في (نصب الراية ٢/٢٧٠) عن ابن القطان تصحيح إسناده.

(٢) انتهى القسم الأول من البحث، وسينشر القسم الثاني منه في العدد القادم من المجلة إن شاء الله تعالى.
وأوله الفصل الثالث: انتهاء الحول، وما يترتب عنده من أحكام.

التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر (التورق المصرفي المنظم - دراسة تصويرية، فقهية)

إعداد

د. عبد الله بن محمد بن حسن السعيد
جامعة الملك سعود - كلية التربية
قسم الثقافة الإسلامية

صفحة أبيض

ملخص البحث

خلاصة هذا البحث الذي موضوعه دراسة التورق كما تجرّيه المصارف، هي:
أنه اشتمل على مبحثين:

الأول: «الدراسة التصويرية» وغايتها بيان التورق المصرفي من جهة كونه
معاملة مصرفية، وقد تبين به:

١- أن التورق عمل من أعمال «التمويل» - الذي هو مظهر من مظاهر تبعية
البنوك الإسلامية للفلسفة الرأسمالية الربوية - والتي تراعي فيها
المصارف:

(أ) انخفاض المخاطرة.

(ب) سرعة وسهولة التنفيذ.

(ج) سرعة العائد «الربح» وهو ما يسمى بالاستثمار قصير الأجل.

٢- أن التورق المصرفي: متاجرة بالدين.

٣- وطريقه: تحصيل السيولة للأفراد، والمؤسسات من خلال شراء سلعة ثم
بيعها، للحصول على ثمنها.

٤- أنه يتم في السوق الدولية، ويعتمد على القبض الحكمي في مرحلة البيع
التي طرفاها البنك، والبائع الأجنبي، كما لا يوجد قبض، ولا تعيين في
مرحلة البيع التي طرفاها البنك، والمشتري «المتورق».

٥- أن البنك «البائع» ينوب عن المشتري «العميل» في بيع السلعة في السوق
الدولية على طرف آخر غير من اشترت منه السلعة أولاً.

٦- أن ما يقوم به البنك من بيع، وشراء في السوق الدولية فقد تقدمه اتفاق
يحدد الإجراءات، والأحكام التي ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند
وجوده.

أن ما يقوم به البنك من بيع في السوق الدولية يكتنفه شيء من الغموض،
لكنه لا يخرج عن واحد من الفروض الثلاثة المذكورة في مبحث التخرّيج.

والثاني: «الدراسة الفقهية» وغايتها بيان حكم هذه المعاملة، وما يستند إليه الحكم من أدلة، واعتبارات، وقد تبين به:

١- أن تخريج التورق المصرفي مختلف باختلاف التطبيق، والممارسة فإن قَصَدَ البيع، وما يترتب عليه من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، وكان بيعها على غير من اشتراها منه، أو ثالث قد تواطأ معه، فالمعاملة تورق صحيح، يتردد حكمه عند الفقهاء بين الجواز بلا كراهة، والجواز مع الكراهة.

وكل ما ظهر من العمل عزوف عن مقتضيات عقد البيع من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، كان ذلك دالاً على الحيلة في البيع، مما يقترب بالمسألة من العينة حسب الفروض المذكورة في مبحث التخريج.

٢- أن التورق المصرفي تكتنفه إشكالات منها: ما يتعلق بالمعاملة مباشرة. ومنها: ما يتعلق بمآلاتها، وبناءً على تقررها، أو دفعها، يتقرر الحكم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

استهلال

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فقد وصلني كتاب كريم من سعادة أمين المجمع الفقهي الإسلامي، في رابطة العالم الإسلامي، طلب فيه أن أشارك في بحث عن (التورق - كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر -) وهو موضوع يستحق أن يدرس، ويبحث، وعناية المجمع الفقهي به دالة على اهتمامه بقضايا العصر، ومتابعتها، وهو أمر يشكر عليه، وينبغي أن يعان عليه.

لهذا أعددت هذا البحث، وإن ما تفضل به سعادة الأمين من مسائل ضمَّنها خطابيه، للاستئناس بها في الكتابة، قد انسأقت عفواً، فتضمنها البحث في طياته، وصارت دون تكلف من بين فقراته.

هذا، والله أسأل أن يجعله لوجهه خالصاً، ولعباده نافعاً.

والله ولي التوفيق.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد، وآله، وصحبه .

صفحة أبيض

مقدمة البحث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله، وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد :

فإن موضوع:

(التورق المصرفي المنظم)

موضوع جديد، قديم، هام. فهو جديد: على صعيد العمل، والممارسة، وإن لم يكن جديداً من وجه، فإنه امتداد لبيع المرابحة للأمر بالشراء، الذي كان مأخذاً على البنوك الإسلامية، من جهة غايته؛ حيث غايته الاستهلاك، والبنوك الإسلامية من أهدافها: التنمية والاستثمار، وقد أغرقت في المرابحة إغراقاً نافى أهدافها المعلنة.

ومن جهة تطبيقه؛ حيث ينطوي على مأخذ، ومخالفات، تختلف باختلاف البنوك، لا تتفق والعمل الإسلامي، الذي هو أساس البنوك الإسلامية، من جهة رسمية.

وهو قديم: بالنظر إلى أصله، فإنه يندرج تحت عقود المداينة التي يقصد منها تحصيل النقد، كما سيأتي بيانه في مبحث تخريجه.

وهو هام: بالنسبة للمستهلكين؛ حيث إن كثيراً منهم قد ولجوا من بابه، وكثيرين لازالوا وقوفاً عند أعتابه، ينظرون إذن الدخول، أو العدول.

هام: بالنسبة إلى الباحثين؛ حيث لا يزال موضوعه مادة للبحث والمناقشة؛ إذ لم يتخذ فيه قرار واضح حتى الآن.

وكان من شأنه أن عُرِضَ ثلاثَ عرضاتٍ خلال عام واحد:
أولاهها: مؤتمر جامعة الشارقة، خلال الفترة ٢٤-٢٦/٢/١٤٢٣ هـ.
وثانيتهما: ندوة البركة الثانية والعشرون بالبحرين خلال ٨ - ٩ / ٤ / ١٤٢٣ هـ.

وثالثتها: ندوة البركة الثالثة والعشرون بمكة المكرمة، خلال ٦ - ٧ / ٩ / ١٤٢٣ هـ.

ولم تسفر هذه العروضات عن رأي بشأن حكم هذه المعاملة، سوى
التوصية بمزيد بحث، ودراسة.

وهذا يبرز أهمية بحثه باعتباره من مشكلات التطبيق في البنوك
الإسلامية، وهو عَرَضَ لمشكلة منهجية تسير عليها البنوك الإسلامية، هي:
«مشكلة التمويل» فلعل هذا البحث المتواضع يسهم في شيء مما طلب فيه.

هذا، وإن ما تفضل به سعادة أمين المجمع الفقهي من مسائل ضمَّنها
خطابه، للاستئناس بها في الكتابة، قد انساقت عفواً، فتضمنها البحث في
طياته، وصارت - دون تكلف - من بين فقراته.

وقد قمت في سبيل إعداد هذا البحث بزيارات ميدانية، لعدة بنوك،
تمارس هذا العمل، والتقيت، واتصلت بشخصيات لها صلة بهذا العمل،
وحصلت على عقود، ومطويات، متعلقة بهذا العمل، واستخلصت من مجموع
ذلك مادة هذا البحث دون نشر للعقود، أو إشارة إلى الجهات، أو
الشخصيات؛ محافظةً على سرية العمل المصرفي، الذي حملنيه كل من
تعاون معي مشكوراً، ولم أبح بشيء من ذلك - على قلته - سوى بعض ما
تحتويه المطويات التي تُبَثُّ في كل مكان، فهي مبثوثة في مداخل البنوك،
وفي غرف مكائن الصرف، ولم تعد لذلك سرّاً.

ومن خلال بحثي الميداني تبين لي أن هذه المعاملة ذات وجهين:
وجه ظاهر: وهو ما يتصل بالسوق الداخلية، التي أطرافها البنك،

وعملاؤه المتورقون، وما يتبع ذلك من عقود وإجراءات يمكن الاطلاع عليها. ووجه باطن: وهو ما يتصل بالسوق الدولية، التي أطرافها البنك، وما يتعامل معه من شركات يبيع عليها، ويشترى منها، وما يتبع ذلك من عقود واتفاقات، ونحو ذلك، فهذه دونها خَرَطُ القتاد، بل ما هو أشد منه: «سرية العمل المصرفي».

فإلى ثانيا هذا البحث، المقيد في مبحثين:

الأول: "للدراصة التصويرية"، لتصوير المعاملة، ومن ثم تصورها، تمهيداً للحكم عليها.

والثاني: «للدراصة الفقهية» بعد بيان ما تستند عليه من تصور، وأدلة، واعتبارات.

عسى الله أن يجعله لوجهه خالصاً، ولعباده نافعاً، وهو المستعان، وعليه التكلان.

صفحة أبيض

المبحث الأول: «الدراسة التصويرية»

مقدمة:

مقصود هذا المبحث: بيان ما يتم به تصور المعاملة، تمهيداً للحكم عليها في المبحث الثاني، وفيه من المسائل ما يلي:
أولاً: في بيان اسمها، والنظر فيها:

تسمى هذه المعاملة التورق المصرفي، وتسمى التورق المنظم أيضاً، وهذه التسمية قد أطلقها الباحثون ممن بحثوا التورق المنظم.

أما البنوك - مصدر هذه المعاملة - فتطلق عليها أسماء خاصة بها، تختلف باختلاف البنوك، فالبنك الأهلي يطلق عليها اسم «تيسير»، وبنك الجزيرة يطلق عليها اسم «دينار» - والبنك السعودي الأمريكي يطلق عليها اسم «تورق الخير»، والبنك السعودي البريطاني يطلق عليها اسم «مال»، والبنك العربي الوطني يطلق عليها اسم «التورق المبارك».

قلت: ويمكن أن يطلق اسم «التورق المصرفي المنظم» على هذه الأسماء كلها؛ لما له في حقيقتها من نصيب:

أما التورق؛ فلما فيها من معنى التورق.

وأما المصرفي؛ فلانتساب هذه المعاملة إلى المصارف.

وأما المنظم؛ فلما تقوم عليه هذه المعاملة من تنظيم بين أطراف عدة كان من شأن هذا التنظيم أن تتم من خلاله صناعة التمويل «الإقراض»، وكان من شأنه أن كان عنصر إشكال فيه عند كثير من الباحثين.

ثانياً: في بيان تاريخه:

التورق المصرفي - وإن بدا معاملة جديدة - إلا أنه امتداد، وتطور للمرابحة سابقاً، وكانت الريادة فيه للبنك الأهلي الإسلامي، ثم تلتها البنوك،

ومعظمها فروع ونوافذ إسلامية، لبنوك تجارية.

فانطلق التورق المصرفي في البنك السعودي البريطاني في أكتوبر/ ٢٠٠٠م.

وفي بنك الجزيرة في آخر عام ٢٠٠٢م.

وفي البنك السعودي الأمريكي في آخر عام ٢٠٠٢م أيضاً.

ثالثاً: في بيان الغاية منه:

والغاية منه هي تحصيل السيولة النقدية لدى الأفراد، والشركات، وقد نصت كثير من البنوك على هذا، وضمنته ما يتصل بهذه المعاملة من نماذج، ومطويات، ومنها:

- (تحقق لك هذه الصيغة الرائدة إمكانية الحصول على سيولة نقدية بسرعة فائقة؛ لتقضي بها حاجاتك المعيشية، بالطريقة التي تفضلها) «تيسير».

- (لقد صمم تورق الخير لميكنك من الحصول على سيولة نقدية فورية، وبطريقة مجازة شرعاً).

- (احصل في حسابك على السيولة النقدية التي تحتاجها، وانعم براحة البال مع تمويل التورق المبارك).

(«مال» توفير النقد، بمفهوم التورق).

- («مال»... يمكنك من الحصول على السيولة النقدية، لتلبية احتياجاتك، مهما كانت).

رابعاً: في بيان أقسامه:

التورق المنظم ينقسم قسمين:

الأول: لتمويل الأفراد.

الثاني: لتمويل الشركات والمؤسسات المالية.

ومنه تعلم أن البنوك تموّل الأفراد والشركات من خلال هذه المعاملة.

خامساً: في بيان وصفه، وإجراءاته:

في برنامج التورق المصرفي المنظم يقوم البنك بشراء كمية من المعادن، من السوق الدولية وقد يقيم البنك وسيطاً يقوم مقامه في الشراء، وتبقى السلعة في المخازن الدولية، وتحرر الشركة " البائعة " للبنك " المشتري " شهادة تخزين تفيد مواصفات السلعة، وكميتها، ومكان تخزينها، ورقم صنفها، وامتلاك البنك لها.

ثم يقوم البنك بعد امتلاكها ببيعها على سبيل التجزئة عن طريق برنامج التورق المصرفي، سالكاً في البيع ما يلي من إجراءات:

إجراءات البيع:

١- «طلب شراء» يتقدم به العميل إلى البنك من خلال أنموذجٍ يعده البنك سلفاً.

٢- اتفاقية يعنون لها بـ «شروط وأحكام البيع بالتقسيط»، وهي لا تمثل إيجاباً في عقد البيع، ولا قبولاً فيه، لكنها تحدد العلاقة بين الطرفين من خلال الاتفاق على ما فيها من شروط، وأحكام ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده.

٣- «إشعار عرض البيع»، وهو يمثل إيجاباً من البنك موجهاً إلى المشتري، يشير فيه إلى السلعة، وكميتها، وقيمتها، ونحو ذلك.

٤- «إشعار الموافقة على الشراء» وهو يمثل قبول العميل إيجابَ البيع السابق. وقد تنعكس لدى بعض البنوك فيكون الإيجاب من العميل ممثلاً بطلب شراء يتضمن السلعة، وكميتها، وقيمتها، ونحو ذلك.

ويكون القبول من البنك بإشعار يتلو ذلك يفيد البنك فيه عميله بالموافقة على إيجابه السابق.

٥- إشعار توكيل البنك بالبيع نيابة عن العميل.

وبعض البنوك تختصر الإجراءات فيما يلي:

١- «طلب شراء» من قبل العميل من خلال أنموذج قد أعده البنك سلفاً.
٢- «عقد بيع بالتقسيط» مَوْقَعٌ من الطرفين يتضمن اتفاق الطرفين على البيع، وفي الوقت نفسه يتضمن الشروط والأحكام التي ينبغي أن يخضع لها عقد البيع، والتي تفرد بها بعض البنوك بأنموذج، وإجراء مستقل يسبق العقد، كما تقدم.

٣- إشعار توكيل البنك بالبيع نيابة عن العميل.

ومما يتصف به التورق المصرفي المنظم: أن البائع يتوكل عن المشتري في بيع السلعة التي اشتراها منه، نيابة عنه، في السوق الدولية، وهو ما عليه العمل، وقد يكون التوكيل بعد توقيع طلب الشراء مباشرة وقبل تمام عقد البيع، وقد يكون بعده، وهذا مختلف باختلاف البنوك، وغالبها يكون التوكيل فيه قبل تمام عقد البيع.

وقد يتولى البنك البيع مباشرة في السوق الدولية، وقد يقيم وسيطاً يقوم مقامه، وهو مختلف باختلاف البنوك أيضاً.

ومما يتصف به أيضاً: «التنظيم» من خلال ما يرتبه البنك من اتفاقات سابقة على عقد البيع مع كل من الشركة البائعة التي تبيع عليه، والشركة المشترية التي تشتري منه، وهو اتفاق - كما تقول عنه البنوك - ينظم التعامل المستقبلي مع تلك الشركات من خلال الاتفاق على إجراءات، وأحكام معينة، ومن أجل هذا سمي بـ «التورق المنظم».

ميزة التورق المنظم: إذن يتميز التورق المنظم بثلاث:

الأولى: أن البنك يشتري السلعة سلفاً، قبل طلب العميل، على أن بعض البنوك لا تشتري إلا بعد طلب العميل، وهذا لا يخرجها عن كونه تورقاً عندهم لتمييزه بالميزتين اللاحقتين.

الثانية: أن البنك يرتب تنظيماً مع الشركة البائعة، والشركة المشترية في

السوق الدولية، وذلك قبل عقد البيع.

الثالثة: أن البنك يقوم ببيع السلعة التي اشتراها منه عميله، نيابة عنه. وهذه أظهر ما يميز التورق المنظم.

سادساً: في بيان تعريفه:

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل فيه:

لم أعر - فيما وقفت عليه - على تعريف للتورق المصرفي خلا تعريف د. سامي السويلم؛ حيث عرفه بأنه: (قيام المصرف، أو المؤسسة المالية بترتيب عملية التورق للعميل، بحيث يبيع المصرف سلعة - وهي غالباً معدن من المعادن المتوفرة في الأسواق الدولية - على العميل بثمان آجل، ثم يوكل العميل المصرف ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم المصرف الثمن النقدي للعميل)^(١).

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

وظاهر أن التورق المصرفي المنظم يشته بالتورق المعلوم لدى الفقهاء، ويفترق عنه من جهة ما هو عليه من تنظيم صار وصفاً لازماً له، ومؤثراً فيه، لذا سيأخذ من تعريف التورق بطرف بقدر ما يتفقان فيه، وسيفترق عنه بقدر ما يفترقان فيه، فأرى أن يعرف بأنه: (تحصيل النقد بشراء سلعة من البنك، وتوكيله في بيعها، وقيد ثمنها في حساب المشتري).

وبهذا المبحث التصويري أحسب أنه قد تم تصور التورق المصرفي المنظم، وبه نمهد المقام للحكم على التورق المصرفي المنظم، في المبحث الآتي:

(١) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٤.

صفحة أبيض

المبحث الثاني: «الدراسة الفقهية»

مقدمة:

مقصود هذه الدراسة الحكم على التورق المصرفي المنظم بعد بيان ما يبنى عليه هذا الحكم من اعتبارات، وفق المطالب الآتية:

المطلب الأول: في بيان تخريجه.

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل فيه:

لم أعر - فيما وقفت عليه - من الدراسات السابقة على تخريج للتورق المصرفي المنظم؛ حيث إن أنصاره انطلقوا من كونه تورقاً، فأغناهم ذلك عن تخريجه.

أما خصومه: فيكتفون بإيراد ما عليه من إشكالات من شأنها أن تقضي بمنعه، دون تعرض لتخريجه.

وبعضهم يكتفي بذكر الفرق بينه، وبين التورق المعلوم لدى الفقهاء، وليس ذلك بتخريج.

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

وفي هذا البحث سأعرض لتخريج التورق المصرفي المنظم، فأقول:

١- التورق المصرفي المنظم غايته تحصيل النقد للمشتري " العميل " وهو من هذا الوجه يتفق مع التورق المعلوم عند الفقهاء.

٢- التورق المصرفي المنظم، يتكون من عقدين منفصلين:

أولهما: تعاقد البنك «البائع» مع العميل «المشتري»، والفرض أنه عقد بيع صحيح قد استوفى أركانه، وشرائطه.

وثانيهما: تعاقد البنك بالنيابة عن العميل «المشتري» مع طرف آخر «مشتري» للسلعة، غير بائعها الأول، والفرض أنه عقد بيع صحيح، قد استوفى أركانه، وشرائطه.

وهو من هذا الوجه يتفق مع التورق المعلوم عند الفقهاء .
وبهذا يظهر أن حقيقة التورق المصرفي المنظم، هي حقيقة التورق
المعلوم لدى الفقهاء، كما أن غايته غايته .

بيان الفرق بين التورق والتورق المصرفي:

وقد يعترض على هذا، فيقال: إن في التورق المصرفي المنظم فروقاً، قد
أهملتها في الاعتبار، وهي:
(أ) أن البنك يقوم باتفاقيات سابقة على البيع، مع كل من الجهة التي
يشترى منها، والجهة التي يبيع عليها، وهو تواطؤ يقترب بالمعاملة من
العينة .

(ب) كما أن البنك يكون وكيلاً عن العميل «المشتري» في بيع السلعة التي
اشتراها منه(ولولا وكالة المصرف بالبيع نقداً لما قبل العميل بالشراء
منه بأجل ابتداءً ولو انفصلت الوكالة عن البيع الآجل، لانهار
البرنامج ولم يوجد التمويل أصلاً)^(١) .

قلت: ومحصلة هذين: صناعة القرض من خلال هذا التواطؤ، ويناقش
بما يلي:-

النظر في توكل البنك عن العميل:

أما توكل البنك عن المشتري «العميل» فهو غير مشروط في عقد البيع،
والمشتري فيه بالخيار، وقد اطلعت على نماذج كثيرة، من عقود البيع، ليس
فيها شرط توكل البنك عن العميل في البيع .
وحتى لو كان مشروطاً، فماذا فيه، فإنه شرط لا يناقض مقتضى العقد،
وفيه مصلحة لأحد طرفيه، وهو يتكرر في كثير من البيوع دون إشكال، "كمن
يشترى حطباً، ويشترط تكسيره» .

(١) المرجع السابق ، ص ٩ .

وليسست الوكالة من عقود الإرفاق المحضة، التي لا يجوز الأجر، أو الاعتياض عنها، كي يمنع ضمها إلى عقد معاوضة، لتهمة اعتبار دخول الاعتياض عنها في مجمل الثمن.

فإذا لمس المشتري في التوكيل مصلحة له، فماذا فيه إذا كان قد ملك السلعة ملكاً صحيحاً؟ فلم يكن التوكيل حيلة لتحصيل النقد؛ إذ كان البيع صورةً، ولا سلعة.

فإن قيل: ولكن البنك يلتزم للعميل ببيع السلعة، بسعر التكلفة. قلت: هذا ليس شرطاً بينهما في عقد الوكالة، وقد اطلعت على عدة عقود، كلها نصت على أن يكون البيع بالسعر السائد وقت البيع بهذه العبارة: (بالسعر السائد وقت البيع).

لكن البنك يلتزم بذلك للعميل، على نحو لا ينزل منزلة الشرط - وهو مما يحصل واقعاً، ويجري عليه العمل - وذلك بحكم خبرته في السوق، ولقصر الوقت الفاصل بين الشراء، والبيع، فيؤمن معه تقلب الأسعار، ولو حدث فهو يسير، فما المانع منه؟ فإنه أدخل بالنصح الذي تتطلبه الوكالة، وفيه مصلحة الموكل، دون ضرر على غيره.

فإن قيل: هذا دال على أن قصد المشتري «العميل» الدراهم. قلت: وماذا فيه أيضاً، فإن البضاعة إذا كانت ملكه، كان له أن ينتفع بها في أوجه الانتفاع المباحة، ومنها: الانتفاع بثمنها، وعلى الممانع الدليل.

فإن قيل: (.. قصد الشارع من تشريع عقد البيع هو تلبية حاجة المشتري إلى السلعة، والبائع إلى الثمن، فإذا اشترى المتورق سلعة لا حاجة له فيها، ولا في استعمالها، ولا في الاتجار بها، وإنما يقصد الحصول على نقد حال، على أن يدفع أكثر منه بعد أجل معين فقد ناقض قصده قصد الشارع في تشريع عقد البيع)^(١).

(١) تعليق حسين حامد حسان، ص ٥.

قلت: الشارع الحكيم شرع البيع لتحقيق مصالح الخلق، ومن ضمنها الانتفاع بالسلع: باستعمالها، أو الاتجار بها، أو الانتفاع بثمرها، كما هو الشأن في التورق، وما استُدلَّ به على إخراج هذا الانتفاع من دليل، هو: «مناقضة قصد الشارع» لا يظهر للخاصة، فضلاً عن العامة، وما كان الله ليحرم شيئاً، ويخفي دليله إلا عن خاصة من الناس، فهذه مشقة تنتزه عنها الشريعة.

هذا فضلاً عما يعضد التورق، مما هو به أولى من هذا المنزع، وهو حديث (بع الجمع بالدارهم، ثم اشتر بالدارهم جنيباً)^(١).

حيث وجه الحديث من امتنع عليه تحصيل شيء من طريق، أن يسلك طريقاً آخر مشروعاً في تحصيله، والتورق منه، وعلى المانع الدليل.

على أن ما ذكر مراعى في باب فضائل المعاملة وآدابها، لكن لا يرقى إلى التحريم.

فإن قيل: قد جاء في المدونة: (ولقد سألت مالكا عن الرجل يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل، فإذا وجب البيع بينهما، قال المبتاع للبائع: بعها لي من رجل بنقد، فإني لا أبصر البيع؟ قال: لا خير فيه، ونهى عنه)^(٢).

قلت: هذا توسع منه رحمه الله تعالى في سد الذرائع، فإنه علل نهييه عن التوكل في بيعها، في سؤال لاحق: أنه ليس له أن يشتريها.

قلت: وفرق بين أن يشتريها، وبين أن يبيعها بالوكالة على غيره.

ثم إن توكله في بيعها يحقق للمشتري «العميل» مصلحة كانت ستفوت عند عدمه وهي: تقليل الخسارة على المشتري «العميل» وما كان ممنوعاً للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة.

فإن قيل: ولكن المشتري الأخير كان على مواطأة مع البنك من خلال

(١) صحيح البخاري بالفتح، كتاب البيوع، باب إذا أراد بيع تمر، بتمر، خير منه، ٣٩٩/٤.

صحيح مسلم بشرح النووي، باب الربا، ١٢/١١.

(٢) المدونة ١٢٥/٤.

اتفاق سابق على عقد البيع، مضمونه أن يشتري منه ما يعرضه عليه من سلع دولية، بسعر التكلفة.

النظر في الاتفاقات السابقة على عقد البيع:

قلت: عدنا إلى إشكال الاتفاق السابق على البيع، مع كل من الشركة البائعة، والمشتري، وماذا فيه أيضاً، إذا كان هذا الاتفاق لا يمثل عقداً، ولا إلزام فيه، لكن تقتضيه طبيعة التجارة الدولية، أياً كانت المعاملة، وهو من الأحكام التي لا ينكر تغيرها بتغير الزمان؟

فما يبرمه البنك من اتفاق سابق مع الشركة التي يشتري منها، والأخرى التي يبيع عليها، مادام موضوعه تحديد شروط، وأحكام، واعتبارات، ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده: لا مانع منه، مادام موضوع هذا الاتفاق، ومحتواه مشروعاً.

وكونه يبيع عليه بسعر التكلفة، أولى من أن يبيع بأقل من سعر التكلفة، فإن فيه مصلحة العميل، دون ضرر على غيره.

فإن قيل: ولكن البنك يلزم بموجب هذا الاتفاق الشركة المشتري بالشراء.

قلت: هذا ممنوع، وينزل على حكم الوعد الملزم في بيع المربحة للأمر بالشراء^(١)، وهو لا يمنع أن تكون المعاملة تورقاً، لكنه قد يؤدي إلى أن يكون البيع فاسداً.

(١) والإلزام بالوعد في مسألة المربحة للأمر بالشراء اختلف فيه المعاصرون، فمنهم من ألزم بتنفيذه، أو التعويض عن الضرر الواقع بسبب عدم الوفاء به، إذا كان على سبب، ودخل الموعد بسببه في كلفة، كما عليه قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة بالكويت. ومنهم من لم يرَ الإلزام في البيع، وفرّق بعد وقوعه بين حالين: الأولى: أن يبيع البنك السلعة، فما زاد عن ثمنها المتفق عليه بينهما أعطاه العميل، وما نقص طالبه به. والثاني: أن لا يفعل البنك ذلك لكنه يلح على العميل، ويطلبه بالتعويض على نحو يلجئه إلى إبرام عقد البيع، فاعتبر الأولى عقد بيع باطل؛ إذ هو من قبيل بيع مالا يملك، واعتبر الثانية من قبيل الإكراه على عقد البيع حسب خلاف العلماء فيه، انظر: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، للمؤلف، ١١٢٨/٢، ١١٣٩.

فإن قيل: ولكن البيع بهذا التنظيم يكاد يكون صورياً، فتؤول المسألة إلى العينة.

بيان صور وحكم العينة:

قلت: العينة تتدرج من الجواز إلى المنع في صور:

- ١- فأهونها: أن لا يبيع الرجل إلا بدين، وذلك عينة كرهها أحمد^(١).
 - ٢- وأشد منها: أن يشتري الدائن سلعة من تاجر ليبيعها على المستقرض "المدين" ثم يبيعها المدين على التاجر الذي باعها على الدائن أولاً.
 - ٣- وأشد منها: أن يبيع الدائن سلعة على المستقرض "المدين" ثم يبيعها المدين على ثالث، ليبيعها على البائع الأول "الدائن" ويأخذ منه الثمن، فيسلمه للمستقرض "المدين" وهي: "العينة الثلاثية"، وقد جيء بالثالث حيلة على العينة.
 - ٤- وأشد من هذه الصور كلها: أن يبيع الدائن سلعة على المستقرض "المدين" بثمن مؤجل، ثم يشتريها منه بثمن أقل نقداً، وهي: "العينة الثنائية".
- وهذه الصور الثلاث - عدا الأولى - تلتقي في كونها ذريعة إلى الربا، والبيع حيلة، لكن الذريعة تتفاوت قوة وضعفاً في هذه الصور، فأقواها ذريعة: الصورة الرابعة، ولنسمها ذريعة من "الدرجة الأولى" ولهذا يمنعها الفقهاء عدا الشافعية^(٢).
- ثم تليها الصورة الثالثة، وهي ممنوعة عند المالكية، والحنابلة، فلنسمها ذريعة من «الدرجة الثانية»^(٣).

(١) انظر: المغني ٦/٢٦٢، الشرح الكبير ١١/١٩٥، تهذيب سنن أبي داود، ١٠٩/٥.

(٢) انظر: الهداية، وشرحها، ٤٣٣/٦، تبين الحقائق ٥٣/٤، الدر المختار وحاشيته ٢٦٧/٧، مواهب الجليل ٤/٣٩٢، شرح الخرشي ٩٦/٥، منح الجليل ٥٨٨/٢، حاشية الدسوقي ٧٨/٣، الأم ٦٩/٣، مختصر المزني ٢٠١/٢، روضة الطالبين ٤١٧/٣، المغني ٦/٢٦١، شرح الزركشي ٦٠١/٣، الفروع ٤/١٦٩.

(٣) فإنهم يمنعون الحيل، ألا تراهم يقولون بفسخ العقد في العينة حيث قصد بالأول الثاني، وكان حيلة، انظر: مواهب الجليل ٤/٤٠٣، شرح الخرشي ١٠٤/٥، منح الجليل ٦٠٣/٢، الفروع ٤/١٧٠، الإنصاف ١١/١٩٢، شرح منتهى الإرادات ٢/١٥٨، بل قد نص المالكية على منع هذه الصورة، انظر: مواهب الجليل ٤/٣٩٤، منح الجليل ٢/٥٨٩.

ثم تليها الصورة الثانية، وهي ممنوعة عند بعض المالكية، بل أكثرهم، والإمام ابن تيمية، ولنسمها ذريعة من «الدرجة الثالثة»^(١).

تنزيل التورق المصرفي على كل من العينة، والتورق، بحسب فروضه:

وما نحن فيه يبيع البنك السلعة على شركة، في السوق الدولية، على نحو يكتنفه الغموض، وهو يؤول إلى الفرضيات الآتية:

الأولى: أنها تؤول إلى الشركة التي باعت السلعة أولاً على البنك، وعليه: فإن العميل لم يكن قد باع السلعة على من اشتراها منه، وهو «البنك» لتكون «عينة ثنائية»، فإن باعها عليه كانت عينة ثنائية.

ولم يكن قد باعها على ثالث يعيد بيعها على من اشتراها العميل منه، وهو «البنك» لتكون «عينة ثلاثية»، فإن باعها على ثالث يعيدها للأول، كانت عينة ثلاثية.

لكنه قد باعها على الشركة التي اشتراها البائع «الدائن» منها، فتكون عينة أخف من الصورتين السابقتين، قد رخص فيها الحنفية والشافعية، والحنابلة، وبعض المالكية^(٢)؛ لأن الذريعة فيها إلى الربا ليست بقوة الصورتين السابقتين، وإن كانت الذريعة فيها إلى الربا قائمة من جهة احتمال الصورية في البيع الناتجة من التواطؤ بين الأطراف الثلاثة:

(١) التاجر «مالك السلعة الأول».

(٢) الدائن «الذي يشتريها منه لبيعها على العميل».

(٣) المدين «الذي يشتريها من الدائن، ثم يعيد بيعها على التاجر بائعها الأول».

(١) انظر: مواهب الجليل ٤/٤٠٤، شرح الخرشي ٥/١٠٥، منح الجليل ٢/٦٠٤، الفتاوى ٢٩/٤٣٠، ٤٤١.

قلت: ومنعهم لهذه الصورة فيه تنبيه على منع سابقتها، فإنها أشد منها.

(٢) وترخيص بعض المالكية فيه وكذا الحنابلة، مع اعتدادهم بالذرائع، كائن لبعد الذريعة فيها - رغم احتمالها - لكن متى كانت حيلة، فإنهم قائلون بمنعها، طرداً لقاعدتهم: «إبطال الحيل».

فتبرم عقود متلاحقة غايتها أن يحصل المستقرض على نقد، والسلعة لا اعتبار لها، وقد تكون غير موجودة، أو غير صالحة، ونحو ذلك، مما هو معلوم.

فتخريجه على أنه تورق مرهون بهذا الاعتبار قوة، وضعفاً، فحيث يكون ضعيفاً وتكون الذريعة فيه إلى الربا ضعيفة يستقيم تخريجه على التورق، والعكس بالعكس.

الثانية: أن تكون شركة مستقلة عن الشركة البائعة أولاً، لكنها متفقة معها على أن تباع عليها ما تشتريه من سلع قد باعها، بل إنها إنما تشتري، لتبيع على هذه الشركة، فهي ذريعة أخف من سابقتها، ولنسمها من "الدرجة الرابعة".

الثالثة: أن تكون شركة مستقلة عن الشركة البائعة أولاً، ولا اتفاق بينهما، فهذه لا ذريعة فيها، ولا إشكال، وتكون المعاملة: «بيع تورق» وبه يظهر أن المعاملة دائرة بين التورق، والعينة في أخف درجاتها، وتخرج على هذه أو تلك بحسب ظهور مقتضيات التخرج.

على أن التورق لدى الفقهاء يُعد نوعاً من العينة غير الممنوعة، ولهذا فإنهم يوردون صورته ضمن مسائل العينة، عدا الحنابلة؛ حيث يخصونه باسم التورق، وإن كانوا يذكرونه حيث تذكر العينة فإنه آخذ منها بطرف.

وإذ ذاك كذلك فقد ناسب الكلام على كل من العينة، والتورق بإيجاز، حسبما يقتضيه المقام:

أما العينة: فقد تقدم بيان صورها، وحكمها؛ إذ اقتضى المقام السابق بيانه، فيغني عن إيرادها هنا.

الكلام على التورق:

وأما التورق: فالكلام عليه مقيد بالآتي:

تعريفه: أما تعريفه فمصادر الحنابلة - وهي التي شاع فيها هذا

المصطلح - لم تحفل بتعريفه؛ حيث تستغني عنه ببيان صورته، وتوصيفه، وإنما حاول تعريفه المعاصرون، وأمثلة تعريف وقفت عليه ما جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية، هو:

(أن يشتري سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً، لغير البائع، بأقل مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد)^(١).

وأرى أن يعرف بأنه: (تحصيل النقد، بشراء سلعة نسيئة، ثم بيعها، من غير من اشتراها منه، نقداً).

حكمه:

وأما حكمه: فجمهور الفقهاء على كراهته؛ حيث كرهه الحنفية، والمالكية، والحنابلة في رواية^(٢).

وقال بجوازه أبو يوسف، والشافعية، والحنابلة في رواية هي المذهب^(٣). كما نسب تحريمه إلى الحنابلة في رواية، ونسب اختيارها إلى الإمام ابن تيمية^(٤).

ومنه يظهر أن الجمهور على القول بكراهته، لا جوازه كما شاع لدى كثير من المعاصرين.

والمأمل الأدلة التي سيقى للمنع يظهر له أنها لا تنتج سوى الكراهة، ومن نسب إليه التحريم لم يحتج بها على التحريم، لكن المعاصرون استدلوا بها على التحريم، ومن أظهرها:

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية ١٤/١٤٧.

(٢) انظر: الهداية بشرحها ٧/٢١١، البحر الرائق ٦/٢٥٦، مجمع الأنهر ٢/١٣٩، مواهب الجليل ٤/٤٠٥، شرح الخرشي ٥/١٠٦، حاشية الدسوقي ٣/٩٨، الفروع ٤/١٧١، الإنصاف ١١/١٩٥، ١٩٦.

(٣) انظر: فتح القدير، ٧/٢١٢؛ رد المحتار، ٧/٦١٣؛ الأم ٣/٦٩، مختصر المزني بهامش الأم ٢/٢٠١، روضة الطالبين ٣/٤١٧، النهاية في غريب الحديث، والأثر، ٢/٣٠١، الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ٢١٦، الفروع ٤/١٧١، الإنصاف ١١/١٩٥، ١٩٦، كشف القناع ٣/١٨٦.

(٤) انظر: الفروع ٤/١٧١، الإنصاف ١١/١٩٥، ١٩٦.

١- «لما فيه من بيع المضطر»^(١): فإن غالبية من يتعاملون بالتورق تدفعهم الحاجة لذلك.

قلت: وبيع المضطر صحيح على الصحيح من المذهب، وهو اختيار ابن تيمية^(٢)، وهم من نسب إليهم الاستدلال به على التحريم.

٢- «أن المقصود ببيع التورق الدراهم وليست السلعة»^(٣)، وهذا قد احتج به الإمام ابن تيمية، لكن دعوى أنه احتج به على التحريم، فيه نظر، فإن الدليل لا ينتج التحريم، وعبرة الإمام جاءت بلفظ الكراهة، لا التحريم.

ويجاب عنه: أن السلعة مقصودة بدليل أنه يملكها ملكاً صحيحاً، بعقد بيع صحيح، وهل القصد إلا هذا؟، أما كونه لا يرغبها، فذاك شأن آخر، وفرق بين عدم القصد، وعدم الرغبة، فلو حَمَلَ مَكْلَفَ سلاحاً قاتلاً قصداً، وضرب به معصوماً قصداً، لَعُدَّ قاصداً القتل، ولم يعذره أنه لم يكن راغباً فيه.

بل لو ادعى عدم قصد القتل ما قُبِلَ منه، وقد قصد أسبابه.

والأحكام إنما تدار على المقاصد، وما دامت السلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فماذا في هذا؟ فإن رغبة الانتفاع بثمنها، لا عينها، نوع من الانتفاع المشروع، فإن قال قائل بمنعه، فعليه الدليل.

وإن رغبة الانتفاع بثمنها، لا عينها، لا يصيرها دراهم بدراهم، وهو عمدة المانعين، فإن تحصيل الدراهم، لا يخلو من ثلاث:

(أ) إما أن يكون دراهم بدراهم أكثر منها، فهذا رباً محرم.

(ب) أو أن يكون دراهم بسلعة محللة هي واسطة بين دراهم نقداً، يقابلها دراهم أكثر منها مؤجلة، وهذه هي العينة الثائية، وهي من ذرائع الربا

(١) انظر: التطبيقات المصرفية للتورق، القري، ص ٣، بيع التسييط وأحكامه، ص ٦٩، ٧٠.

(٢) انظر: الفروع ٤/٤، الإنصاف ١٦/١١.

(٣) انظر: الفتاوى ٣٠/٢٩، ٣٠٣، ٤٣٢، وما بعدها.

الممنوعة عند الفقهاء، عدا الشافعي، وقد تقدم.

(ج) أو أن يكون دراهم بسلعة مقصودة بعقد بيع صحيح، فيكون ثمنها نوع انتفاع بها، وليس من قبيل دراهم بدراهم، وهذه التورق.

المطلب الثاني: في بيان مزاياه، وما أخذه:

أولاً: في بيان مزاياه، والنظر فيها:

وقد ذكر للتورق المصرفي المنظم مزايا منها:

(أ) (أن التورق المصرفي بديل شرعي عن عقد القرض الربوي)^(١).

(ب) (أن التورق المصرفي أداة من أدوات التمويل القصير الأجل، التي تحتاج إليها المصارف)^(٢).

(ج) (أن التورق المصرفي يفتح مجالاً للمصارف الإسلامية لتمويل بعض المشاريع ذات الخطورة العالية التي لا ترغب المصارف بالدخول فيها)^(٣).

ويجاب عنها: بأن ذلك متحقق من خلال بيع المrabحة، وهو آمن طريقاً من التورق - على ما في تطبيقه من مخالفة - وأنفع للبلاد، وهو كاف في سد حاجة البنوك، وهل قامت البنوك إلا على المrabحة؟ ومذ متى عرفت البنوك التورق المصرفي؟

(د) (أن التورق يمثل (صيغة نافعة، وقابلة للتطبيق تمكن من توفير تمويل المخزون، للشركات المنتجة)^(٤).

ويجاب عنه من وجوه:

الأول: أن ما عليه العمل يفوق حاجة تمويل المخزون؛ فإن بعض البنوك تشتري من السلع الدولية ما تجاوز قيمته خمسة ملايين دولار يومياً، وتبيعها

(١)، (٢)، (٣) التطبيقات المصرفية للتورق، الشريف، ص ١١.

(٤) التطبيقات المصرفية للتورق، القري، ص ١٠.

في نفس اليوم، وبعضها تشتري ما تجاوز قيمته عشرة ملايين دولار يومياً، وتبيعها في نفس اليوم، فهو مقصود لتمويل العملاء المتورقين.

الثاني: أن لا تلازم بين تمويل المخزون، والتورق المصرفي، فَلْتَمَوَّلَ البنوك المخزون من خلال شرائها ما ينتج من مخزون، وَلْتَبْعَهُ على الموزعين، خاصة وقد ثبت لها بالتجربة - من خلال التورق - أنها سوق رائجة، فإن ما تشتريه لعملائها المتورقين تعيد بيعه أسبوعياً، وبهذا الطريق يكون التمويل استثمارياً، وهو أولى من التمويل الاستهلاكي الذي تمارسه من خلال التورق المصرفي.

ثانياً: في بيان مأخذه، والنظر فيها:

الإشكالات الواردة على التورق المصرفي، تصنف صنفين:

(أ) صنف متعلق بالمعاملة مباشرة.

(ب) وصنف متعلق بأمر خارج عنها، "كالمآلات، والغايات"، وهذه الاعتبار بها أدخل بالسياسة الشرعية، فلنفرد كل صنف على حدة:

• الإشكالات المتعلقة بالمعاملة مباشرة، ومن أظهرها:

الأول: ما متعلقه العقود المتعاقبة في هذه المعاملة، وفجواه:

أن التورق المنظم يقوم على عدة عقود، مرتبطة ببعضها:

١- فأولها: اتفاق سابق على عقود البيع، يكون بين البنك، وكلٍ من الشركتين البائعة عليه، والمشتري منه. (١)

٢- وثانيها: عقد بيع (بين البنك والشركة التي تبيعه، وبالقطع فإن البنك لم يكن ليشتري، لولا أنه يقصد البيع لعملائه المتورقين) (٢)

(١) انظر: تطبيقات التورق، واستخداماته، موسى آدم، ص ١٢، ١٥، التطبيقات المصرفية لعقد التورق، أحمد محيي الدين، ص ٢.

(٢) تعليق د. حسين حامد حسان على أبحاث مؤتمر جامعة الشارقة، ص ٦.

٣- وثالثها: عقد بيع (بين البنك، والمتورق، ومن المقطوع به أن المتورق لم يدخل ليشتري السلعة لولا أن البنك سيبيع هذه السلعة لحسابه، لتوفير النقد المطلوب)^(١).

٤- ورابعها: عقد وكالة بين البنك، والمشتري «العميل» (ولولا وكالة المصرف بالبيع نقداً، لما قبل العميل بالشراء منه بأجل ابتداءً ولو انفصلت الوكالة عن البيع الآجل، لانهار البرنامج، ولم يوجد التمويل أصلاً)^(٢).

٥- وخامسها: (عقد بيع بين البنك بصفته وكيلًا عن المتورق إلى شركة تشتري)^(٣).

المناقشة: لقد تقدمت مناقشة ذلك كله في مبحث التخريج، باعتباره إشكالاً يرد عليه.

أما قوله: (... البنك لم يكن ليشتري لولا أنه يقصد البيع...) فيجاب عنه:

(أ) بأن التجار هكذا، لا يشترون السلع، لولا أنهم يقصدون بيعها.

(ب) ثم إن البنك قد ملكها بعقد بيع صحيح، وهل القصد إلا هذا؟!، وقد تقدم عند الكلام على التورق.

الثاني: ما متعلقه الوكالة، ومنه:

(أ) تولي طرفي العقد من جهة (أن المصرف ينوب عن العميل في بيع السلعة للمشتري، وينوب عن المشتري في تسليم الثمن، وهذا جمع بين طرفي العقد)^(٤).

ويناقش: بأن البنك لا يتولى سوى طرف واحد، هو طرف البيع؛ إذ إنه يبيع السلعة بالنيابة عن المشتري «العميل».

(١) المرجع السابق.

(٢) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٩.

(٣) تعليق د. حسين حامد حسان على أبحاث مؤتمر جامعة الشارقة، ص ٧.

(٤) التورق المنظم - قراءة نقدية - ص ٨.

أما الطرف الآخر «المشتري الثاني» فليس البنك وكيلاً عنه، وكون البنك يأخذ الثمن منه، ليسلمه للمشتري «العميل» ليس ذلك وكالة عن «المشتري الثاني» - وهو موضع اللبس في هذا الاحتجاج - لكنه بحكم وكالته في البيع عن المشتري «العميل»؛ إذ تقتضي وكالته هذه استلام الثمن، وتسليم المثل.

(ب) أن البنك «الوكيل» يتصرف في غير مصلحة الأصيل «العميل»، من جهة أن: (المصرف سيبيع السلعة بثمن أقل بالضرورة من الثمن الذي اشترى به العميل السلعة من المصرف، وهنا نسأل: هل هذا البيع يمثل ربحاً، أو خسارة للعميل؟)

لا ريب أن البيع بثمن أقل من ثمن الشراء، يمثل خسارة، وليس ربحاً، أي أن المصرف ينوب عن العميل في البيع بخسارة، بعد أن يكون المصرف قد باعه بربح، فهل هذه الوكالة لمصلحة الوكيل؟^(١).

ويناقش: بأن فرقاً بين أن يكون العمل الموكل فيه من مصلحة الموكل «الأصيل» وبين أن يكون عمل الوكيل في مصلحة الموكل «الأصيل»، فالأول: ليس مسؤولية الوكيل، لكن الأصيل، وما دام قد رضيه لنفسه، وأقام غيره مقامه فيه، فما الذي يمنعه؟ فإنه لا يشترط في الوكالة كون الموكل فيه من مصلحة الموكل «الأصيل»، وإنما يشترط أن يكون الموكل «الأصيل» له فعله حال الحياة، فإذا كان كذلك، فله أن يوكل فيه. أما الثاني «وهو تصرف الوكيل»: فينبغي أن يكون لصالح الأصيل، فإن ذلك من النصح المطلوب ديانة، ويكون بأن يتحرى الوكيل أفضل الأمور، وأعدلها في تنفيذ الوكالة - وإن لم يكن موضوعها في صالح العميل - وهذا متحقق في وكالة البنك عن العميل في البيع، فإنه يبيع بخسارة أقل مما لو كان البائع هو العميل.

على أن الفعل، والترك، غير منوط بأن يكون خيراً محضاً، أو شراً محضاً، ولو كان كذلك، لتعطلت المسالك.

(١) المرجع السابق، ص ٧.

• الإشكالات المتعلقة بالغايات والمآلات، ومن أظهرها:

١- أيلولة التورق المصرفي إلى الربا، بناءً على قاعدة «المدخلات، والمخرجات» عند المالكية^(١)، من جهة أن التورق المنظم: (عبارة عن تعامل بين طرفين «العميل، والمصرف» ونجد السلعة قد دخلت في ملك العميل، ثم خرجت منه، فصار وجودها لغواً، كما يقول الفقهاء، ويصبح صافي العملية هو: نقدٌ حاضِرٌ، بنقدٍ مؤجَّلٍ)^(٢).

قلت: بيان هذه القاعدة: أن المالكية في بيوع الآجال يعتبرون بما يدخل يد البائع، وما يخرج منها في الآخر، ويلغون ما بينهما من واسطة، فإن كان ما يدخل يده، وما يخرج منها، لا تجوز المعاوضة فيه، حكموا بعدم الجواز، واعتبروا ما بينهما من واسطة حيلةً آلت إلى الربا، مثال ذلك:

العينة الثنائية: وفيها يبيع زيدُ سلعة من عمرو بثمانٍ أجل، ثم يشتريها منه بثمانٍ أقل نقداً، فما دخل يد البائع «زيد» هو الثمن المؤجل، وما خرج منها هو الثمن الحال، فكأن المعاوضة نقد بنقد أكثر منه مؤجلاً، فيمنع للربا.

وفي تقديري: أن هذا الاحتجاج لا يستقيم فيما نحن فيه، فإن ما دخل يد البائع «البنك» هو الثمن المؤجل الذي في ذمة المشتري «العميل»، وما خرج منها هو السلعة، أما ثمنها نقداً فلم يخرج من يد «البنك»، لكنه خارج من يد المشتري الآخر، الذي اشترى السلعة من البنك باعتباره وكيلاً عن المشتري «العميل»، وسلم له الثمن لهذا الاعتبار، والمسألة فيها شيء من القبح ظاهراً.

٢- أيلولته إلى الظلم، فينبغي منعه (لأن سبب تحريم الربا، هو الظلم الواقع على المدين، فإذا وجد الظلم نفسه في معاملة أخرى، وجب القول بتحريمها)^(٣).

(١) يعبر عنها المالكية بقولهم: "اعتبار ما خرج من اليد، وما عاد إليها" انظر: مواهب الجليل ٤/٣٩٢، منح الجليل ٥٨٩/٢.

(٢) التورق المنظم - قراءة نقدية -، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

ويناقدش من وجهين:

الأول: الفرق بين هذه المعاملة، والربا من جهة: أن الربا كان ظلماً، لأن الزيادة فيه لا يقابلها شيء سوى الأجل، لأن المالين جنس واحد، لا فرق بينهما يستحق الزيادة، والأجل في باب الربويات ممنوعة الزيادة بمقابلها، فكانت الزيادة ظلماً، لا مقابل لها.

أما فيما نحن فيه، فهو أدخل ببيع الأجل، فالمعاوضة بين الدائن «البنك»، ومدينه «العميل» العوضان فيهما هما: «السلعة» و«التمن المؤجل»، وكون التمن مؤجلاً يكون أكثر منه حالاً أمر جائز^(١)، لكون العوضين ليسا ربويين، فلم تتمحض الزيادة للأجل، ولم تكن ظلماً، حيث صار لها ما يقابلها. الثاني: أن الظلم حكمة، لا علة، فلا يدور مع الحكم أبداً، وجوداً وعدمًا، ألا ترى الفضل بين نوعين من جنس التمر مثلاً يُعدُّ ربا، وإن كان له ما يقابله من جودة في النوع، وفرق في التمن؟!

٣- أن العميل لا يقصد السلعة، وإنما النقود، فتؤول المعاملة إلى دراهم بدراهم. قد تقدمت مناقشته، في الكلام على التورق.

٤- قضاؤه على أهداف البنوك الإسلامية، فتفقد مصداقيتها^(٢)، ومنه:

(أ) محاكاتها للبنوك الربوية، في تقديم التمويل، ومنح الائتمان^(٣).

(ب) الاكتفاء به عن صيغ الاستثمار الأخرى^(٤).

وقد تبين لي من خلال مساءلة عدد من البنوك أن نسبة التورق المصرفي تجاوز ٦٠٪ من أعمال التمويل في البنوك.

(ج) الالتباس بين البنك الربوي، والإسلامي^(٥).

(١) انظر: بدائع الصنائع، ١٥٨/٥، حاشية الدسوقي ١٦٥/٣، مغني المحتاج ٧٩/٢، المغني ٣٣٣/٦، المبدع ٣٥/٤، الفتاوى ٤٩٩/٢٩، ٥٢٥.

(٢) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ٨، التطبيقات المصرفية لعقد التورق، أحمد محيي الدين، ص ٨.

(٣) انظر: المرجعين السابقين، ص ٩، ١٠، ص ٧، ٨.

(٤) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ١٠.

(٥) انظر: التطبيقات المصرفية للتورق، أحمد محيي الدين، ص ٨، ١٣.

(د) إهدار الجهود المبذولة لتوجيه البنوك الإسلامية إلى تمويل في صورة استثمار، عن طريق المشاركة، والمضاربة، والسلم، ونحوها.^(١)

قلت: وهذه تعليقات وجيهة في منع التورق المصرفي، بل باجتماع أساسه «سياسة التمويل» كشجرة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، فإن سياسة التمويل التي لا تزال البنوك الإسلامية تتطرق منها، وهي أساس كل خطيئة تقع فيها، هي:

«تقليد، ومحاكاة للبنوك الربوية في المنهج»، والمتعين على البنك الإسلامي، مادام قد جاء ليحارب الربا، أن ينهج منهج الإسلام: «التجارة»، أما أن ينهج منهج الربا «التمويل»، ويدعي أنه يحارب الربا، فغير مستقيم في القياس، وغير مستقيم في الواقع؛ إذ إنه سبب كثير مما يؤخذ عليه من إشكالات، ومخالفات:

(أ) فمحاذرة التجارة مرجعها سياسة التمويل.

(ب) ومحاذرة تحويل النقود إلى سلع ومنتجات - وإن كانت تستثمر استثماراً قصير الأجل كما هو الشأن في المراجحة، ونحوها - مرجعها سياسة التمويل.

(ج) ووقوعها في محاذير من جهة: تملك السلع، وقبضها، ونحو ذلك مرجعه سياسة التمويل.

(د) وطرحها لمنتجات لا تخلو من حيل، وإشكال، كالتورق المصرفي المنظم، والإجارة المنتهية بالتمليك، ونحوه مرجعه سياسة التمويل.

(هـ) والاكتفاء بهذه الصيغ التمويلية الاستهلاكية عن صيغ الاستثمار الأخرى، ذات الفائدة الاجتماعية، والجدوى الاقتصادية: كالسلم، والمشاركة، ونحوها مرجعه سياسة التمويل.

(و) وكان من ذلك: الالتباس بين البنك الربوي، والإسلامي، وذلك للمشكلة

(١) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ١١ .

بينهما في المنهج، لتبعية البنوك الإسلامية للبنوك الربوية فيه، وهذا جعل من السهل على البنك الربوي أن يمارس ما يمارس البنك الإسلامي من أعمال تمويلية، يدعي إسلاميتها؛ لكونها لا تخرج بالبنوك الربوية عن سياستها التمويلية.

(ز) وكان منه: أن نافست البنوك الربوية البنوك الإسلامية، من خلال ما أحدثته من نوافذ إسلامية، تقوم بأعمال التمويل التي تقوم بها البنوك الإسلامية، وهي على المنافسة أقدر؛ لكونها في التنظيم، والإدارة أجدر، وصارت البنوك الربوية تسير في خطين متعاكسين غايتها كسب الربح، والعملاء.

(ح) وكان منه: أن ألف الناس البنوك الربوية من خلال نوافذها الإسلامية، وزالت الوحشة منها، فكسبت البنوك الربوية بذلك مكاسب، وخسرت البنوك الإسلامية بذلك خسائر كان منها:

(ط) أن تنازلت البنوك الإسلامية عن كثير من مبادئها، وأهدافها؛ لتكسب المنافسة، والذي يتأمل خط سيرها يجده في انحدار:

فأول ما قامت كانت المرابحة للأمر بالشراء قوامها، وكان روادها، ونظارها ينظرون إلى المرابحة على أنها حلٌّ مؤقت، حتى يستقيم عودها ويقوى كيانها.

ثم خرج منتج آخر هو من شأن المرابحة، وهو: «الإجارة المنتهية بالتملك».

ثم حدثت محدثات منها:

(أ) التورق المصرفي المنظم.

(ب) ضمان رأس مال المضاربة.

(ج) الدعوة إلى اعتبار الحساب الجاري حساباً استثمارياً، بأثر رجعي.

وصارت هذه المحدثات يرقق بعضها بعضاً، وصار من يستحيون من

المرابحة بالأمس يجاهرون بما هو شر منها اليوم.

قلت: ولعل هذا الانحدار مظهر من مظاهر انحدار الفكر في العالم الإسلامي بفعل العولمة.

٥- تهجير أموال المسلمين^(١): فإن تجارة التورق المصرفي المنظم، تكون في السوق الدولية، فتجرح بها أموال المسلمين، ليستفيد منها غير المسلمين، وكان الأولى أن توظف هذه الأموال في بلادها، لتدعم اقتصادها، فهي أحق بها، وذلك من الأمور المعتمدة.

المطلب الثالث: في بيان حكمه:

أولاً: في بيان ما سبق أن قيل في حكمه:

لعلك اطلعت على ما ذكر للتورق المصرفي من سلبيات، وإيجابيات، فمن قامت لديه السلبيات، وطغت على الإيجابيات، فهو قائل بمنعه، ومن قامت عنده الإيجابيات، دون السلبيات، فهو قائل بجوازه، وهو ما حصل، فإن المعاصرين مختلفون في حكمه، فمنهم من يجيزه، ومنهم من يمنعه، بناءً على تلك الاعتبارات.

ثانياً: في بيان رأيي في الموضوع:

● بيان المقدمة:

١- أن الإشكالات السابقة المتعلقة بالغايات، والمآلات متجهة بكل حال، فهي بمجموعها معتبرة فيما سأقرره من رأي - وقد تقدمت فلا داعي لإعادتها -.

٢- أن الإشكالات السابقة المتعلقة بالمعاملة مباشرة، والتي أجبت عنها، وصرفت توجهها في مبحثه، لا يعني صرفي لها عدم توجهها مطلقاً، فذلك أمر مختلف باختلاف البنوك، والوسطاء، والشركات، فلا ينبغي

(١) انظر: تعليق د. حسين حامد حسان، ص ٩.

تعميمه، فإنه محمول على المعاملة في أفضل وأكمل صورها، وهو غير مطّرد واقعاً، وكل شيء بحسبه، على أن البنوك لا تكتفي بهذه.

٣- والشأن أن العمل المصرفي - بطبعه - ينتظم في سلسلة من الإشكالات، والتجاوزات التي تتظافر، ويقوي بعضها بعضاً، «والأودية تهلك من القطرات».

ومن ذلك:

(أ) إشكال يتعلق بالقبض من جهة البنك: فإن البنك لا يقبض السلعة إلا قبضاً حكماً، بموجب «شهادة التخزين» التي تعدها البنوك مستنداً لها في القبض، وهي تشمل «رقم الصنف» الذي تعده البنوك تعييناً للسلعة، وقد جاء بشأن هذا في «أنموذج عقد البيع لدى البنك الأهلي»: (وحيث إن البنك يمتلك هذه السلعة بموجب شهادة التخزين رقم).

كما جاء عن موسى آدم: (... وأن كمية المعدن المشتري سيتم تعيينها عن طريق رقم الصنف للمعدن الذي وقّع عليه البيع، وتحديد مكان تواجده.... وفي نظري أن تحديد رقم الصنف للمعدن المشتري، وتحديد مكان تواجده يمكن اعتبارهما تعييناً للمعدن طالما أن رقم التصنيف يشير إلى كمية محددة من المعدن، بمواصفات معينة، موجودة في مكان معين)^(١).

والإشكال في هذا هو: أن القبض الحكمي كما يكون طريقاً للتيسير، فإنه يكون طريقاً للاحتيال، والتلاعب، وهذا ليس ادّعاءً، لكنه واقع، ألا تراه سبباً للتضخم الذي يعد من عيوب الاقتصاد: فإن تعهدات البنوك من خلال ما تصدره من أوراق تجارية: كالشيك، والكمبيالة، ونحوها، ممّا تواضع الناس على الثقة، والتعامل بها، على نحو أغناهم عن قبض النقد؛ إذ اعتبروا قبض هذه التعهدات في حكم قبض النقد، فطنت البنوك لذلك، فصارت تصدر أوراقاً تجارية، ليس لها رصيد سوى ثقة الناس بها، فتضخم به النقد تضخماً خبيثاً.

(١) تطبيقات التورق واستخداماته، ص ١٣.

وما نحن فيه معاملة تحكمها السوق الدولية، وتتم برأس مال كبير، وسرعة فائقة، فاحتمال التلاعب فيها وارد، وبخاصة أن التعامل في أصله مع جهات أجنبية تجهل الدين وأحكامه، بل لا تدين به، وقد يكون الطرف الآخر ممن لا يأنف الربا أيضاً، وهذا لا يناسبه الاعتبار بالقبض الحكمي، ألا ترى العلماء يشترطون لمشاركة المسلم للذمي: أن يكون إلى المسلم أمر التجارة^(١).

ثم ألا تراهم - خاصة المالكية - يفرّقون أهل العينة عن غيرهم في الاعتبار، ومن ذلك ما جاء في المدونة: (قلت: ولمّ وسّع مالك في أن أبيع ما اشتريت من الطعام جزافاً قبل أن أقبضه من صاحبه الذي ابتعته منه، أو من غيره، قال: لأنه لما اشتري الطعام جزافاً، فكأنه إنما اشتري سلعة بعينها، فلا بأس أن يبيع ذلك قبل القبض، إلا أن يكون ذلك البيع، والشراء من قوم من أهل العينة، فلا يجوز).^(٢)

(ب) إشكال يتعلق في القبض من جهة العميل «المشتري»: فإن العميل «المشتري» لا يقبض السلعة، ولو قبضاً حكماً، ومن ثم فإنه يبيع ما لم يقبض، بل ما لم يُعَيَّن.

فإن قيل: عقد البيع الذي بين البنك، والمشتري «العميل» ألا يكون قبضاً حكماً؟

قلت: لا يكون كذلك، فإنه ليس فيه تحديد لرقم السلعة، ولا تعيين لها، وقد اطلعت على عدة عقود، فلم أجد فيها ما يُعَيَّن السلعة بالرقم، وكل ما فيها هو: تحديد النوع، والكم، والوصف.

فإن قيل: ولكن ما يبيعه البنك على العميل هو جزء مما يمتلكه البنك، مما هو محدد برقم الصنف.

قلت: رقم الصنف لا يكون للأجزاء الصغيرة، ولكن للوحدة الكبيرة، التي

(١) انظر: أحكام أهل الذمة، ص ٧٧٦.

(٢) المدونة ١٣٤/٣، وانظر: المنتقى ٢٨٠/٤، مواهب الجليل ٣٩٣/٤، ٤٠٩، منح الجليل ٥٨٨/٢.

يجزئها البنك، ويبيعها على العملاء أجزاء، من غير تعيين، كالصبرة التي تجزء، وتباع قفيزاً .. قفيزاً، دون تعيين.

فإن قيل: لا داعي للتعيين؛ لتماثل أجزاء الوحدة.

قلت: الجواب من وجهين:

الأول: لو كان البيع مقصوداً، والسلعة مقصودة، لكان للتعيين داعٍ، كما هو الشأن في بيع كثير من المتماثلات، التي تعين بالرقم، ولم يكن تماثلها مغنياً عن تعيينها.

الثاني: أن ما نحن فيه من قبيل «المقدّرات»، والخلاف في قبضها أضيق من الخلاف في غيرها، فإن الخلاف في القبض تتسع دائرته فيما عدا المقدّرات، ثم تضيق في المقدّرات من غير المطعومات، ثم تضيق في المقدّرات من المطعومات.^(١)

فإن قيل: لا حاجة إلى القبض، فالعلماء مختلفون في جواز بيع المبيع قبل قبضه، ونحن نسير مع القول القائل بالجواز.

قلت: الجواب من ثلاثة وجوه:

الأول: أن القول بجواز البيع قبل القبض مرجوح؛ إذ إن فيه عملاً ببعض الأدلة، دون بعضها، في حين أن القول بمنعه عمل بالأدلة كلها.

الثاني: أن ما نحن فيه من قبيل «المقدّرات»، وهو يضيق الخلاف فيه، كما تقدم آنفاً.

الثالث: أن هذا بيع متلبس بالقرض، مقارف للعينة، فلا يقبل فيه التساهل، والأولى بمقاصد الشريعة لزوم الحذر فيه، فهو استبراء للدين، ألا ترى العلماء يحاذرون معاملة أهل الذمة، وأهل العينة، كما تقدم.

فإن قيل: ما دام العميل قد وكل البنك في البيع، فإن البنك سيقوم بتعيينها، وقبضها قبل بيعها.

(١) في بيان حكم البيع قبل القبض انظر: بدائع الصنائع ١٠٨/٥، حاشية الدسوقي ١٥١/٣، روضة الطالبين ٥٠٦/٣، المغني ١٨٥/٦، وما بعدها، وانظر: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، ٥١١/١.

قلت: هذا لا يحصل، ولو فرض حصوله جدلاً فإن تفويض البنك فيه يعد من مسائل الفرقان التي تفرق بين البيع المقصود حقيقة، والبيع المقصود صورة، فيكون بالمنع أولى.

هذا وإن التساهل في القبض على نحو يظهر منه عدم قصد السلعة، يُصير المعاملة عينة، تختلف درجتها باختلاف الفروض السابق ذكرها في مبحث التخريج.

(ج) إشكال متعلق بما في العقد بين البنك، والعميل من تعسف، ومنه:

● اشتراط البنك على العميل "إسقاط خيار الرد بالعيب"، كما يظهر في عقود بعض البنوك، كقولهم:

(ليس للبنك ... علاقة بعد توقيع هذا العقد بالسلعة).

وقولهم على لسان العميل، مخاطباً البنك، في صياغة قد أعدها البنك: (لا تتحملون أي التزام، فيما يتعلق بمواصفاتها، أو ملاءمتها، أو نوعيتها...).

وهذا الشرط، وإن كان موضع خلاف بين العلماء في أصله، وأحواله^(١)، إلا أنه جار مجرى التعسف، وفيه من المجاوزة ما فيه، وهو مبني على عدم قصد السلعة؛ إذ يرى البنك أنه ممول، والفرض أن لا علاقة له بالسلعة، ولهذا اشترط هذا الشرط.

● اشتراط تحميل العميل رسوماً إدارية، تتراوح من ٧٠٠ - ٢٠٠٠ ريال، تختلف باختلاف البنك، والمعاملة، زعموا أنها مقابل ما يتكبده البنك من أعباء إدارية، في سبيل البيع على العميل.

قلت: وهذا نهج غير مستقيم، وهو تبعية للفكر الرأسمالي، الواقد، الذي يصطنع مداخل كثيرة، للجباية منها.

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢٧٧/٥، حاشية الدسوقي ١٢٣/٣، مغني المحتاج ٥٣/٢، غاية المنتهى ٢٧/٢.

فإن ما يتكبده البنك في سبيل البيع على العميل، لم يذهب سدى، ذلك أن البنك يبيع على العميل بربح، وما يجنيه من ربح يقابل ما يتكبده من أعباء، ولا يسوغ للبنك أن يأخذ شيئاً من العميل، مما هذا سبيله، فإنه أكل للمال بالباطل.

ثم لو سلمنا جدلاً بهذا المنهج، فلن تكون مطالبة البنك للعميل بأولى من مطالبة العميل للبنك بمصاريف لقاء ترده، وتكاليف تنقله، وتعطيل جزء من وقته، وعمله في سبيل إبرام عقد البيع مع البنك، بل ولقاء اختياره لهذا البنك، دون غيره من المنافسين، وهكذا.

ومن عجب ما يناقض هذا، وهو الإشكال الآتي:

(د) أن بعض البنوك التي تأخذ رسماً من العميل "المشتري في الداخل" تدفع رسماً لمن يشتري منها في الخارج؛ إذ تعطيه أجراً بحدود مائة (١٠٠) دولار مقابل قيامه بشراء سلع المتورقين منها، بسعر التكلفة، وهو أمر يثير الريبة.

(هـ) وثمة إشكال آخر هو: توكيل البنك للعميل في «صورة من صور تورق الشركات» بشراء السلعة نيابة عنه، ثم بيعها على نفسه، وهذا فيه تولي طرفي العقد، وهو ممنوع عند الجمهور من الحنفية، والشافعية، والحنابلة في المذهب.^(١)

وهو مشعر بعدم قصد البيع.

- ٤- أن السلعة التي يشتريها البنك غير حاضرة، وغير مرئية، وغير مقبوضة، إلا حكماً، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.
- ٥- أن السلعة التي يشتريها العميل من البنك غير حاضرة، وغير مرئية،

(١) انظر: بدائع الصنائع ٢٨/٦، تبين الحقائق ٢٧٠/٤، تحفة المحتاج ٣١٨/٥، نهاية المحتاج ٣٤/٥، الإنصاف ٤٨٤/١٣.

وغير معينة من وجه، وغير مقبوضة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.

٦- أن المعاملة يكتنفها كثير من الغموض في الجانب المتعلق بالسوق الدولية، على نحو لا تكتشفه حتى الهيئات الشرعية في البنك، والسوق الدولية غير مأمونة، بل وبعض نوافذ البنوك الإسلامية غير مأمونة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع.

٧- أن التورق المصرفي المنظم يصنف في البنوك ضمن أعمال المداينات "التمويل" وطبيعة هذه تعزف بها عن التجارة، وما يلزم لها من امتلاك السلع، وحيازتها، كيف لا، وكثير من البنوك في مسألة المربحة للامر بالشراء - وهي من مجموعة التورق - لا تشتري السلعة إلا بعد طلب، ووعد بالشراء من العميل، ثم إنها تلزم العميل بالشراء بموجب الوعد السابق، وتعد نكوله عن الشراء ضرراً يحيق بها، وتستحق عنه التعويض، ومرجع ذلك كله العزوف عن السلعة، وهو مظنة الصورية، والاحتيال، والمخالفة في البيع، فكيف إذا كانت البنوك الممارسة: «نوافذ إسلامية في بنوك ربوية» تمارس التورق المصرفي مع عملاء، كما تمارس الربا مع عملاء، فالتهمة تقتضيها طبيعة العمل المصرفي الخاضع لسياسة التمويل، لو لم يكن الممارس نافذة لبنك ربوي، فكيف إذا كان نافذة؟.

وما يتكئ عليه بعض المعاصرين من الاحتجاج بما عليه الشافعي - رحمه الله تعالى - من عدم اعتبار بالذرائع، غير متوجه فيما نحن فيه، فإن محل عدم اعتبار الشافعي حيث لا يظهر قصد، وليس ذلك مما نحن فيه.

فإن قيل: الربا أبوابه مشرعة، فلو كان مقصوداً أمكن بلا حيلة.

قلت: هذا بالنسبة للعميل، أما بالنسبة للبنوك ذات النوافذ الإسلامية، فهي تسلك هذا الطريق بقصد المنافسة، وكسب العملاء، ولو كانت لا تريد الربا، لما مارسته بشكل ظاهر، ولما سارت في خطين متعاكسين غايتهما كسب الربح، والعملاء.

وإذ كانت البنوك التي تمارس التورق المصرفي من خلال نوافذها الإسلامية، في الوقت الذي تمارس فيه الربا من خلال أصولها، لا نوافذها، هي التي تقوم على هذه المعاملة، فإنها متهمة، والتهمة في ذلك ظاهرة.

والناس في حياتهم العملية، ومصالحهم الشخصية - بما فيهم من ينكر الاعتبار بالذرائع، والتهم - يسلكون ذلك، فلا يقبلون ما يكون موضع ريبة، أو إلى شر ذريعة، «أفيجعلون لله ما يكرهون»^{١٩}.

٨- أن التورق المصرفي المنظم، غير متعين لسد حاجة التمويل لدى المستهلكين، ولسد الحاجة إلى استثمار قصير الأجل لدى البنوك، فإن المربحة للأمر بالشراء تسد ذلك كله، وما عرف التورق المصرفي إلا من وقت قريب، وهي - أعني المربحة على ما فيها من مخالفة في التطبيق - آمن من التورق.

فإن قيل: إن في التورق المصرفي مزايا ليست في المربحة، هي:

(أ) قلة التكلفة على العميل.

(ب) سرعة إنجاز المعاملة.

قلت: أما التكلفة فيجاب عنها بأن ما يحصل عليه البنك من ربح في التورق المصرفي، فإنه مقارب لما يحصل عليه في المربحة - حسب إفادة البنوك- وهي بنسبة ٦٪ تقريباً.

بقي الفرق في مسألة ما يخسره العميل عند بيع السلعة في السوق، حيث تباع بسعر التكلفة في التورق المصرفي، والفرق في هذا يسير، فإن العميل في المربحة قد يبيع السلعة في السوق بخسارة ١ - ٢ ٪، وهو مبلغ يسير.

وأما فرق سرعة الإنجاز فهو يسير أيضاً، فإنه يختلف باختلاف البنوك، والأفراد، أو الشركات، ويتراوح من يوم إلى ثلاثة أيام في مسألة التورق، والمربحة تستغرق وقتاً في حدود ثلاثة أيام، فهو فرق يسير أيضاً، إلا إذا كانت البنوك تنظر إلى سرعة الاستثمار بالنسبة لها حيث تستثمر من ٥-١٠

مليون دولار يومياً، في التورق المصرفي، فذاك شأن آخر، والنظر فيه من قبيل النظر في الكمّ، لا کیف، والنظر في المصلحة الخاصة، لا العامة.

فإذا اعتبرنا بما في المراجعة من مزايا، منها:

- (أ) أنها أسلم طريقاً - على ما في تطبيقها من مخالفة.
- (ب) أنها تتم في السوق الداخلية، فلا تُهَجَّر فيها الأموال، ويستفيد منها أهل البلد، ذاب بمقابلها ما يدعى من مزايا للتورق المصرفي، وهان ما يدعى من خسارة يسيرة على العميل في المراجعة.

• بيان النتيجة:

وبمجموع هذا كله يتقرر حكم التورق المصرفي المنظم - فيما يظهر لي، والعلم عند الله تعالى - وهو المنع.

صفحة أبيض

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:
فهذه خاتمة للبحث تشتمل: استخلاصاً، واستنتاجاً، وتوصيةً، وبيان ذلك
الآتي:

أولاً: الاستخلاص:

أما الاستخلاص فغاياته لم تُشَتَّات البحث بذكر خلاصته، وخلاصة هذا
البحث الذي موضوعه دراسة التورق كما تجريه المصارف، هي:

أنه اشتمل على مبحثين:

الأول: «الدراسة التصويرية» وغايتها بيان التورق المصرفي من جهة كونه
معاملة مصرفية، وقد تبين به:

١- أن التورق المصرفي عمل من أعمال «التمويل» - الذي هو مظهر من
مظاهر تبعية البنوك الإسلامية للفلسفة الرأسمالية الربوية - والتي
تراعي فيها المصارف:

(أ) انخفاض المخاطرة.

(ب) سرعة وسهولة التنفيذ.

(ج) سرعة العائد «الربح» وهو ما يسمى بالاستثمار قصير الأجل.

٢- أن التورق المصرفي: متاجرة بالدين.

٣- وطريقه: تحصيل السيولة للأفراد، والمؤسسات من خلال شراء سلعة ثم
بيعها، للحصول على ثمنها.

٤- أنه يتم في السوق الدولية، ويعتمد على القبض الحكمي في مرحلة البيع
التي طرفاها البنك، والبائع الأجنبي، كما لا يوجد قبض، ولا تعيين في
مرحلة البيع التي طرفاها البنك، والمشتري «المتورق».

٥- أن البنك «البائع» ينوب عن المشتري «العميل» في بيع السلعة في السوق الدولية على طرف آخر غير من اشترت منه السلعة أولاً.

٦- أن ما يقوم به البنك من بيع، وشراء في السوق الدولية قد تقدمه اتفاق يحدد الإجراءات، والأحكام التي ينبغي أن يخضع لها عقد البيع عند وجوده.

٧- أن ما يقوم به البنك من بيع في السوق الدولية يكتنفه شيء من الغموض، لكنه لا يخرج عن واحد من الفروض الثلاثة المذكورة في مبحث التخريج.

والثاني: «الدراسة الفقهية» وغايتها بيان حكم هذه المعاملة، وما يستند إليه الحكم من أدلة، واعتبارات، وقد تبين به:

١- أن تخريج التورق المصرفي مختلف باختلاف التطبيق، والممارسة فإن قَصَدَ البيع، وما يترتب عليه من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، وكان يبيعها على غير من اشتراها منه، أو ثالث قد تواطأ معه، فالمعاملة تورق صحيح، يتردد حكمه عند الفقهاء بين الجواز بلا كراهة، والجواز مع الكراهة.

وكل ما ظهر من العميل عزوف عن مقتضيات عقد البيع من امتلاك السلعة، وقبضها، ونحوه، كان ذلك دالاً على الحيلة في البيع، مما يقترب بالمسألة من العينة حسب الفروض المذكورة في مبحث التخريج.

٢- أن التورق المصرفي تكتنفه إشكالات منها: ما يتعلق بالمعاملة مباشرة. ومنها: ما يتعلق بمآلاتها، وبناءً على تقررهما، أو دفعها، يتقرر الحكم.

ثانياً: الاستنتاج:

أما الاستنتاج فغاياته ذكر أهم ما يستتج من البحث، ومنه:

١- أن التورق المصرفي في البنوك الإسلامية، يمثل رجوع القهقري؛ إذ تراجع من خلاله عن أهدافها، وسياستها، التي كانت تنتقد بموجبها المرابحة للأمر بالشراء، وتعتبرها حلاً مؤقتاً حتى يشتد عود البنك الإسلامي.

قلت: وقد بلغ البنك الإسلامي الثلاثين من عمره، أو جاوزها، فإذا لم يشدّ عوده، فمتى يشدّ؟ وبأي شيء يشدّ؟!

٢- أن البنوك توجه أموالاً طائلة في التمويل من خلال التورق المصرفي، فبعضها يخصص له ما يفوق الخمسة ملايين دولار يومياً، وبعضها يخصص له ما يفوق العشرة ملايين دولار يومياً - فهي المستفيدة من هذه المعاملة - فكيف لو وجهت هذه الأموال الطائلة للاستثمار، والتنمية؟!

٣- أن مبدأ «التيسير»، و «القبض الحكمي» هما خير مطية للتورق المصرفي المنظم، وغيره مما يناسب فلسفة البنوك الربوية «التمويل» فتحاذر التجارة، وتحاذر تحويل السيولة إلى سلع، ومنتجات، وتتذرع إلى ذلك بهذين المبدأين.

ثالثاً: التوصية:

وأما التوصية: فغايتها الوصية بما يراه الباحث بإزاء ما تعلق ببحثه من مسائل، وقضايا، ومن ذلك:

التوصية الأولى: بشأن التورق المصرفي المنظم:

أوصي بمنع التورق المصرفي المنظم، لما يلي:

(أ) لما فيه من مخالفة، وتجاوز.

(ب) لما فيه من متاجرة بالدين، والاستهلاك، وتسويق، وترويج لهما، وإغراء بهما من خلال الدعاية.

(ج) لما فيه من تهجير المال، لتستفيد منه السوق الدولية، وتحرم منه السوق الداخلية.

(د) ولأنه غير متعين لتحقيق أمثل ما يناط به من غاية، منها:

- أن يكون بديلاً عن القرض الربوي، لكل من البنك، والعميل.
- أن يكون مورداً من موارد البنك، في الاستثمار قصير الأجل.

فكل ذلك متحقق في المربحة، فهي خير منه - على ما في تطبيقها من مخالفة ينبغي تسديدها -

الوصية الثانية: بشأن التمويل:

أوصي بتوجيه البنوك الإسلامية إلى العدول عن سياسة " التمويل " التي غايتها المتاجرة بالدين، وهي أساس كل خطيئة تقع فيها، واستبدالها بما هو خير، وهي:

«سياسة الاستثمار» ليستبدل الدين بالاستثمار، فيحل عقد السلم محل التمويل في مسألة تمويل المزارع، ويحل عقد الاستصناع محل التمويل في مسألة تمويل المصانع، كما تحل المشاركة، والمضاربة، ونحوها محل القروض التمويلية، إن كانت في صورة التورق المصرفي المنظم، أو في صورة المربحة للأمر بالشراء.

الوصية الثالثة: بشأن مقاصد الشريعة:

أوصي بتطبيق «مقاصد الشريعة» وما يتفرع عنها بفقهاء يوافق مقاصد الشريعة، ويؤمن معه تفويت مقاصد الشريعة، أو ضرب بعضها ببعض، ومثال ذلك فيما نحن فيه:

مبدأ «التيسير»، و«القبض الحكمي» فينبغي تطبيقهما بفقهاء رشيد على النحو المذكور.

الوصية الرابعة: بشأن التسمية:

إن لم يؤخذ بوصية منع التورق المصرفي المنظم، فإني أوصي بتغيير اسمه ليكون: «التمويل المصرفي المنظم»، لكيلا يُلَبَّسَ على الناس فيه، فإن المعاملة لا تتضبط تورقاً مطلقاً.

هذا، والحمد لله أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، وصلى الله وسلم على عبده ورسوله نبينا محمد، وآله، وصحبه.

فهرس المراجع

أولاً: المصادر

- ١- أحكام أهل الذمة. ابن القيم. تحقيق: صبحي الصالح. بيروت: دار العلم للملايين. الطبعة الأولى. ١٤٠١هـ.
- ٢- الأم «مختصر المزني». محمد بن إدريس الشافعي. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ٣- الإنصاف. أبو الحسن المرداوي. تحقيق: عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٥هـ.
- ٤- بدائع الصنائع. علاء الدين أبوبكر بن مسعود الكاساني. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية. ١٤٠٢هـ.
- ٥- البحر الرائق «بهامشه منحة الخالق». زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المشهور بابن نجيم. مصر: دار الكتب العربية الكبرى. ١٣٣٤هـ.
- ٦- بيع التقسيط وأحكامه، سليمان التركي. الرياض: دار اشبيليا. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ.
- ٧- تبين الحقائق. عثمان بن علي الزيلعي. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٢هـ.
- ٨- تحفة المحتاج. ابن حجر الهيتمي. بيروت: دار صادر.
- ٩- تهذيب سنن أبي داود. شمس الدين أبو عبدالله محمد بن قيم الجوزية. تحقيق: محمد حامد الفقي. مصر: مطبعة السنة المحمدية. ١٣٦٨هـ.
- ١٠- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد بن عرفة الدسوقي. مصر: مطبعة عيسى الحلبي.
- ١١- الدر المختار. محمد علاء الدين الحصكفي. تحقيق: عادل عبد الموجود، وزميله. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. ١٤١٥هـ.

- ١٢- رد المحتار على الدر لمختار محمد أمين، المشهور بابن عابدين. تحقيق: عادل عبد الموجود، وزميله . بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. ١٤١٥هـ.
- ١٣- روضة الطالبين. يحيى بن شرف النووي. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية. ١٤٠٥هـ.
- ١٤- الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة. عبد الله بن محمد السعيد. الرياض: دار طيبة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ.
- ١٥- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي. أبو منصور الأزهرى. تحقيق: محمد جبر الألفي.
- ١٦- شرح الخرشي على مختصر خليل. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي. مصر: مطبعة بولاق. ١٣١٨هـ.
- ١٧- شرح الزركشي على مختصر الخرقي. شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي. تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين. الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر. الطبعة الأولى.
- ١٨- شرح صحيح مسلم. محيي الدين بن شرف النووي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ١٩- شرح منتهى الإرادات. منصور بن يونس البهوتي. بيروت: عالم الكتب.
- ٢٠- الشرح الكبير. شمس الدين ابن قدامة. تحقيق عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٥هـ.
- ٢١- صحيح البخاري «بفتح الباري». أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري الجعفي. تصحيح: محب الدين الخطيب. المطبعة السلفية.
- ٢٢- العناية شرح الهداية. أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٧هـ.
- ٢٣- غاية المنتهى. مرعي بن يوسف الكرمي. تحقيق: زهير الشاويش.
- ٢٤- فتح القدير. محمد بن عبد الواحد، المشهور بالكمال بن الهمام. مصر: مطبعة بولاق. الطبعة الأولى. ١٣١٦هـ.
- ٢٥- الفتاوى. أحمد بن عبد الحلیم الحراني، المشهور بابن تيمية. جمع وترتيب: عبد

- الرحمن بن محمد بن قاسم. القاهرة: مطابع إدارة المساحة العسكرية. ١٤٠٤هـ.
- ٢٦- الفروع. أبو عبدالله محمد بن مفلح. مراجعة: عبد الستار أحمد فراج. دار مصر للطباعة. الطبعة الثانية. ١٣٨١هـ.
- ٢٧- كشف القناع. منصور بن يوسف البهوتي. مراجعة: هلال مصيلحي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر. ١٤٠٢هـ.
- ٢٨- مغني المحتاج. محمد بن أحمد الشربيني. مصر: مطبعة مصطفى الحلبي. ١٣٧٧هـ.
- ٢٩- منح الجليل على مختصر خليل. أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي، المشهور بمحمد عlish. مصر: المطبعة الأميرية. ١٢٩٤هـ.
- ٣٠- مواهب الجليل. أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب. مطابع دار الكتاب اللبناني.
- ٣١- المبدع في شرح المقنع. أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح. المكتب الإسلامي: الطبعة الأولى. ١٣٩٧هـ.
- ٣٢- المدونة. مالك بن أنس الأصبحي. مصر: مطبعة بولاق. ١٢٩٤هـ.
- ٣٣- المغني. موفق الدين بن قدمه. تحقيق عبد الله التركي. مصر: مطبعة هجر. الطبعة الأولى لعام ١٤١٢هـ.
- ٣٤- الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. مطابع ذات السلاسل. الطبعة الثانية. ١٤٠٤هـ.
- ٣٥- نهاية المحتاج. شمس الدين الرملي. المكتبة الإسلامية.
- ٣٦- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير. مصر: مطبعة عيسى الحلبي. الطبعة الأولى.
- ثانياً: أعمال المؤتمرات، والندوات:
- (أ) مؤتمر دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية جامعة الشارقة خلال ٢٦-٢٨/٢/١٤٢٣هـ:-

- ١- تطبيقات التورق، واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي. موسى آدم عيسى.
- ٢- التطبيقات المصرفية لعقد التورق، وآثارها على مسيرة العمل المصرفي الإسلامي. أحمد محيي الدين أحمد.
- ٣- التورق المنظم "قراءة نقدية". سامي السويلم.
- ٤- تعليق على بحوث التورق. حسين حامد حسان.
- (ب) ندوة البركة المصرفية الثالثة والعشرون. مكة المكرمة. خلال ٦-٧/٩/١٤٢٣هـ
- ١- التطبيقات المصرفية للتورق ومدى شرعيتها، ودورها الإيجابي. محمد عبد الغفار الشريف.
- ٢- التطبيقات المصرفية للتورق ومدى شرعيتها، ودورها الإيجابي. محمد العلي القري.

القواعد الفقهية والأصولية ومقاصد الشريعة ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية

إعداد:

الدكتور/ سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ايض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

فإن الله عز وجل قد أنزل لنا مصادر لتشريع الأحكام يمكن تطبيقها على جميع الحوادث الجديدة، وفي عصرنا الحاضر استجدت على الأمة نوازل جديدة في مجالات عديدة تحتاج إلى بحث تكييفها الفقهي، لئلا يعيش الناس في تخبط تشريعي، ولئلا يسارع المعنيون إلى ولوج هذه النوازل واستخدامها مع كونها محرمة شرعاً أو لم تضبط بالشروط الشرعية فينتج عن ذلك العديد من المفسدات التي لم تكن بالحسبان، ومن المسائل التي استجدت في عصرنا الحاضر بحوث الخلايا الجذرية فاحتاج الناس إلى معرفة حكمها الشرعي مع مناقشة الضوابط الشرعية في تقنية الخلايا الجذرية ومن هنا حاول الباحث أن يكتب في هذا الموضوع، وعلم الأصول وعلم القواعد الفقهية يزودان الباحث أن يكتب في هذا الموضوع، وعلم الأصول الشرعية على ما يستجد من الحاجات الفردية أو الجماعية، لأن ألفاظ النصوص متناهية وحوادث الناس وقضاياهم كثيرة متعددة، فلا بد من الاجتهاد في معرفة دلالة الألفاظ لنتمكن من الحكم على جميع الحوادث؛ فالنصوص الشرعية لن تلاحق الحوادث بأفرادها وجزئياتها ومن هنا لابد من بحث المجتهدين عن قواعد وكليات تندرج فيها تلك الحوادث الجزئية. وموضوع الخلايا الجذرية له جزئيات متعددة، وحينئذ لابد من إعطاء كل جزئية حكماً مستقلاً، إذ ما يحتاج إلى تفصيل لا يجوز أن يحكم عليه بحكم عام، كما أنه لابد من بحث الضوابط والشروط التي تجب مراعاتها في هذا الموضوع، إذ إن بعض الناس يمنع شيئاً من أصله لارتباطه بجزئية ممنوعة مع إمكان انفصال تلك الجزئية عن ذلك الأصل، فالمنع إنما هو لتلك الجزئية

بينما أصل الموضوع له حكم آخر.

وعند إجراء بحوث الخلايا الجذرية لابد من ملاحظة مقاصد الشرع، فإذا كانت هذه البحوث تؤدي إلى المحافظة على مقاصد الشريعة فتكون تلك البحوث حينئذ مشروعة مرغباً في إجرائها، أما إن كانت مضادة لمقاصد الشريعة فإن إجراء هذه البحوث يكون غير مرغوب فيه شرعاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد :

فإن الله عز وجل قد أنزل لنا مصادر لتشريع الأحكام يمكن تطبيقها على جميع الحوادث الجديدة، وفي عصرنا الحاضر استجدت على الأمة نوازل جديدة في مجالات عديدة تحتاج إلى بحث تكييفها الفقهي، لئلا يعيش الناس في تخبط تشريعي، ولئلا يسارع المعنيون إلى ولوج هذه النوازل واستخدامها مع كونها محرمة شرعاً أو لم تضبط بالشروط الشرعية فينتج عن ذلك العديد من المفاصد التي لم تكن بالحسبان، ومن المسائل التي استجدت في عصرنا الحاضر بحوث الخلايا الجذرية فاحتاج الناس إلى معرفة حكمها الشرعي مع مناقشة الضوابط الشرعية في تقنية الخلايا الجذرية ومن هنا حاول الباحث أن يكتب في هذا الموضوع كتابه بعنوان:

(القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية المتعلقة ببحوث الخلايا الجذرية)

وقد قام الباحث بتقسيم البحث إلى تمهيديين وثلاثة مباحث وخاتمة.

فالتمهيد الأول في أهمية القواعد الأصولية والفقهية في الحكم على النوازل.

والتمهيد الثاني في التعريف بالخلايا الجذرية.

المبحث الأول: القواعد الفقهية ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية.

المبحث الثالث: مقاصد الشريعة ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية

والخاتمة في خلاصة البحث.

ايض

التمهيد الأول في أهمية القواعد الأصولية والفقهية في الحكم على النوازل

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام شاملة كاملة ملائمة للفطرة الإنسانية مراعية لحوائج الخلق حافظة لمصالحهم متصفة باليسر والسماحة، وقد بنيت هذه الأحكام على قواعد محكمة منضبطة، وهذه الصفات جعلت الشريعة صالحة لكل الناس مهما اختلفت أزمانهم وأوطانهم، ومن العلوم التي اعتنت بتقرير تلك القواعد وتحريرها علم أصول الفقه والقواعد الفقهية، فهذه القواعد هي مقصد مباحثهما وغالب مادتهما، إذ إن من فضل الله عز وجل علينا أن ما كان ثابتاً من أمور الناس لا يتغير جاءت الشريعة بتفصيله، وما كان متغيراً جاءت الشريعة فيه بقواعد عامة ونصوص كلية تستخرج منها أحكام جميع الحوادث والوقائع فيأتي المجتهد من علماء الشريعة فيطبق تلك القواعد الكلية والنصوص العامة على الحوادث الجديدة كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، ولا يكفي الباحث مجرد الاطلاع على مصادر الشريعة لمعرفة أحكام النوازل الجديدة، بل لا بد من علم بطرق استثمار الأدلة وكيفية الاستدلال بها والدراية بتطبيقها.

وعلم الأصول والقواعد الفقهية يزود الباحثين بمعين خصب في إصدار الأحكام الشرعية على ما يستجد من الحاجات الفردية أو الجماعية، لأن ألفاظ النصوص متناهية وحوادث الناس وقضاياهم متعددة، فلا بد من الاجتهاد في معرفة دلالة الألفاظ لنتمكن من الحكم على جميع الحوادث؛ فإن النصوص الشرعية لن تلاحق الحوادث بأفرادها وجزئياتها ومن هنا لا بد من بحث المجتهدين عن قواعد وكمليات تدرج فيها تلك الحوادث الجزئية. وموضوع الخلايا الجذرية موضوع له جزئيات متعددة وحينئذ لا بد من إعطاء كل جزئية حكماً مستقلاً، إذ ما يحتاج إلى تفصيل لا يجوز أن يحكم عليه بحكم عام، كما أنه لا بد من بحث الضوابط والشروط التي تجب

مراعاتها في هذا الموضوع إذ إن بعض الناس يمنع شيئاً من أصله لارتباطه
بجزئية ممنوعة مع إمكان انفصال تلك الجزئية عن ذلك الأصل، فالمنع إنما
هو لتلك الجزئية بينما أصل الموضوع له حكم آخر.

تمهيد ثان في التعريف بالخلايا الجذرية

الخلية في علم الأحياء هي وحدة بنیان الأحياء من نبات أو حيوان^(١)، فالخلية هي الوحدة الأساسية لكل أشكال الحياة، فكل الكائنات الحية مكونة من خلايا، ومعظم الخلايا صغيرة جداً لدرجة أنها لا ترى إلا بالمجهر^(٢).

وللخلايا أنواع عديدة كخلايا العظام وخلايا الدم والكبد والعضلات ومن أنواعها الخلايا الجذرية وهي خلايا يمكن أن تتكون منها جميع أنواع الخلايا^(٣)، بمعنى أن فيها طاقة كامنة تمكنها من أن تتحول إلى أي نوع من الخلايا الأخرى^(٤)، وتسمى أيضاً الخلايا الجذعية^(٥).

ويمكن تقسيم هذا النوع من الخلايا بحسب المصدر الذي تستقى منه إلى الأنواع الآتية:

١- الخلايا الجذرية الجينية وتؤخذ من البويضات المخصبة أو من أقسامها، ويمكن أن تتحول إلى أي نوع من أنواع الخلايا، كما أنها تصدر إنزيمياً يساعدها على الانقسام باستمرار.

٢- الخلايا الجذرية البالغة، وتؤخذ من إنسان حي سواء كان طفلاً أو بالغاً وعمرها في الغالب محدود، ووجودها في الجسم بكميات قليلة تقل مع تقدم العمر وقد تحتوي على عيوب لتعرضها لبعض المؤثرات كالمسموم.

٣- الخلايا الجذرية الحاصلة من دم الحبل السري أو المشيمة^(٦).
كما يمكن تقسيم الخلايا الجذرية بحسب إمكان تكوين خلايا أخرى منها إلى ما يأتي:

(١) المعجم الوسيط (خلية) ٢٥٤/١.

(٢) الموسوعة العربية العالمية ١٠/١٣٩.

(٣) الخلايا الجذرية، ص ٧.

(٤) التعريف بالخلايا الجذعية، ص ١.

(٥) المصدر السابق، ص ٢.

(٦) تطبيق الخلايا الجذرية، ص ٥.

١- الخلايا الجذرية كاملة القدرة، وهذه يمكن تكوين أي نوع من أنواع الخلايا منها.

٢- الخلايا الجذرية وافرة القدرة، تؤخذ من الكتلة الخلوية الداخلية للجنين ويتكون منها أي نوع من أنواع الخلايا غير الداعمة للجنين، فلا تتمكن من تكوين خلايا الأغشية أو المشيمة.

٣- الخلايا الجذرية متعددة القدرة، وبواسطتها يمكن تكوين خلايا من نسيج معين واحد دون بقية الأنسجة، فمثلاً يمكن أن تتكون منها كريات الدم الحمراء والبيضاء والصفائح إذا كانت خلايا دم متعددة القدرة^(١).

ويعقد عدد من الباحثين آمالاً كثيرة على القدرة على التعامل مع الخلايا الجذرية مع إمكان معالجة عدد من الأمراض المستعصية وتعويض الأجزاء التالفة في الجسم بواسطة ذلك^(٢).

بل إن بعض الباحثين يعتبر هذه الاكتشافات ثورة تقنية حيوية تفتح آفاقاً جديدة واسعة في علاج كثير من الأمراض التي وقف الطب عاجزاً أمامها زمناً طويلاً^(٣).

(١) الخلايا الجذرية، ص ٧.

(٢) الخلايا الجذرية، ص ١٣-٢٢، تطبيقات الخلايا الجذرية ص ٥، التعريف بالخلايا الجذعية ص ٣.

(٣) بحوث الخلايا الجذرية: نواحي أخلاقية، ص ٥.

المبحث الأول

القواعد الفقهية ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية

القواعد الفقهية هي الأحكام الكلية الفقهية المطبقة على جزئيات عديدة من أبواب مختلفة^(١)، والقواعد الفقهية يتمكن المرء بواسطتها من الإحاطة بأغلب الفروع الفقهية وتجعله يسير على منهج واحد غير مضطرب وتعرف الإنسان بأسرار الشريعة ومقاصدها مع وجازة ألفاظها^(٢).

المطلب الأول

القواعد الخمس الكبرى

أولاً: قاعدة الأمور بمقاصدها^(٣)؛

وهي أول قاعدة من القواعد الخمس الكبرى، ومعناها أن الأحكام الشرعية التي يحكم بها على أفعال المكلفين منوطة بمقاصدهم من تلك الأفعال^(٤)، ودليل هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)^(٥).

قال ابن القيم رحمه الله: (فأما النية فهي رأس الأمر وعموده وأساسه وأصله الذي عليه يبني، فإنها روح العمل وقائده وسائقه والعمل تابع لها يبني عليها ويصح بصحتها ويفسد بفسادها وبها يستجلب التوفيق وبعدهما

(١) شرح المنظومة السعدية ص ١٣، وانظر تعريف القواعد الفقهية في: القواعد للمقري ٢١٢/١، غمز عيون البصائر ٥١/١، تهذيب الفروق ٣٦/١، المدخل الفقهي ص ٩٤٧ فقرة ٥٥٦، القواعد للندوي ص ٤٥، المجموع المذهب ٣٨/١.

(٢) قواعد ابن رجب ص ٢، الفروق ٣/١، أشباه السيوطي ص ٦، أشباه السبكي ٣٩٠/١.

(٣) الأشباه والنظائر للسبكي، ٥٤/١، وللسيوطي ص ٩، ولابن نجيم ص ٢٧، مجلة الأحكام (٢م).

(٤) إعلام الموقعين ١٢٣/٣، المدخل الفقهي ص ٩٦٥ ف ٧٥٢، النية ص ١٠٢، شرح المجلة لرستم، ص ١٨.

(٥) أخرجه البخاري (١) كتاب بدء الوحي؛ باب كيف كان بدء الوحي، ومسلم (١٩٠٧) كتاب الإمارة، باب قوله (إنما الأعمال..).

يحصل الخذلان وبحسبها تتفاوت الدرجات في الدنيا والآخرة^(١).

ومن خلال ما سبق نعرف أنه في بحوث الخلايا الجذرية لا بد من تحديد أهداف هذه البحوث، ولا بد أن تكون تلك الأهداف متوافقة مع مقاصد الشريعة، خوفاً من استغلال هذه البحوث في الشر والفساد والتخريب، وحبذا تشكيل لجنة شرعية طبية لعرض أهداف أي بحث في هذا المجال عليها للتحقق من ذلك.

ثانياً: قاعدة اليقين لا يزول بالشك^(٢)؛

قال السيوطي: (هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر)^(٣)، وقال ابن القيم: «الشك لا يقوى على إزالة الأصل المعلوم، ولا يزول اليقين إلا بيقين أقوى منه أو مساو له»^(٤).

وقد دل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم ليسجد سجدتين)^(٥).

وكان مما يندرج في هذه القاعدة قاعدة (لا عبرة بالتوهم)^(٦) ومما سبق يتضح لنا أن الشريعة تحت على بناء الأحكام على اليقين والظن الغالب دون الشك، ومن هنا فلا بد أن تكون أبحاث الخلايا الجذرية غير مبنية على الاحتمالات المجردة، بل لا بد أن تكون مبنية على فروض واحتمالات متأيدة باستدلالات نظرية.

(١) إعلام الموقعين ٢٥٥/٤.

(٢) أشباه ابن السبكي ١٣/١، المنشور ٢٨٦/٢، الأشباه للسيوطي ص ٥٦، فتاوى ابن تيمية ٢١/٢٢٥، أصول السرخسي ١١٦/٢.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٥٦.

(٤) إغاثة اللهفان ١٦٦/١.

(٥) أخرجه مسلم (٥٧١) كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة.

(٦) قاعدة اليقين ص ٢٠٤، شرح القواعد للزرقا ص ٢٩٩.

ثالثاً: قاعدة المشقة تجلب التيسير^(١)؛

فمتى وجد في أحوال الناس مشقة وعسر بسبب تطبيق حكم شرعي فإن الشريعة تخفف على المكلفين في ذلك الحكم.

وقد دل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [التين: ٤]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يسروا ولا تعسروا)^(٢)، وقوله: (إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة)^(٣).

وانطلاقاً من هذه القاعدة ذكر الفقهاء أسباباً للتخفيف منها المرض والعسر وعموم البلوى^(٤)، فإنها إذا وجدت كانت سبباً من أسباب تخفيف الأحكام على العباد.

ولا شك أن إجراء بحوث الخلايا الجذعية يراد به إزالة الأمراض ورفع العسر عن الخلق فكانت هذه القاعدة من أدلة مشروعية إجراء هذه البحوث، والمشقة المذكورة في عنوان القاعدة لا يشترط أن تكون واقعة حقيقة، بل قد يكون الظن حاكماً بوقوعها مستقبلاً.

رابعاً: قاعدة العادة محكمة^(٥)؛

يراد بالعادة الأمر المتكرر^(٦)، فالعادة قد يحيل الشرع إليها في بعض الأحكام، كما أن الأمور المعتادة والشروط المعروفة كالمذكورة بنصها.

(١) أشباه السيوطي ٨٤، أشباه ابن نجيم ص ٧٥، المنثورة ١٦٩/٣.

(٢) أخرجه البخاري (٦١٢٥) كتاب الأدب باب (يسروا ولا تعسروا) ومسلم (١٧٣٤) كتاب الجهاد: باب في الأمر بالتيسير وترك التفتير.

(٣) أخرجه البخاري (٣٩) كتاب الإيمان، باب الدين يسر.

(٤) الأشباه للسيوطي ص ٨٥.

(٥) أشباه ابن الوكيل ١٥٦/١، أشباه السبكي ٥٠/١، أشباه السيوطي ص ٩٩، أشباه ابن نجيم ص ٩٣، المنثور ٣٥٦/٢.

(٦) انظر: التقرير والتحبير ٢٨٢/١، شرح تنقيح الفصول ص ١٩٨.

ويدل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، على أحد قولي المفسرين^(١)، ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وفي الحديث: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف)^(٢).

فالتقيود المتعارف على اعتبارها لا بد من ملاحظتها عند إجراء بحوث الخلايا الجذعية وإن لم يكن هناك تصريح بذكرها، وهذا ما تفصح عنه قاعدة (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً) وهي إحدى القواعد المتفرعة عن قاعدة (العادة محكمة)^(٣).

كما أن هناك قاعدة أخرى متفرعة عن هذه القاعدة يمكن استثمارها في ضوابط بحوث الخلايا الجذعية ألا وهي قاعدة:
الإذن العرفي كالإذن اللفظي^(٤)؛

فما تعارف الناس على كونه إذنًا في الإباحة أو التصرف أو التملك فإنه يعد إذنًا ولو لم يكن هناك نطق.

وقد استدل على ذلك بما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى عروة البارقي ديناراً يشتري به شاة فاشترى بالدينار شاتين وباع إحداها بدينار فجاء للنبي صلى الله عليه وسلم بشاة ودينار^(٥).

قال ابن القيم: (فباع وأقبض وقبض بغير إذن لفظي اعتماداً منه على الإذن العرفي الذي هو أقوى من اللفظي في أكثر من موضع)^(٦).

(١) الطرق الحكمية ص ٩٢، وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٠/٧.

(٢) أخرجه البخاري (٥٣٦٤) كتاب النفقات: باب إذا لم ينفق الرجل للمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، ومسلم (١٧١٤) كتاب الأفضية: باب قضية هند.

(٣) المدخل الفقهي العام ٨٦٣/٢.

(٤) القواعد النورانية ص ١٣٦، مجموع الفتاوى ٢٩/٢٠، مدارج السالكين ١/٣٨٩، قواعد الأحكام ١٠٧/٢، شرح تنقيح الفصول ص ٤٥٧، مغني ذوي الأفهام ص ٨٧، ١.

(٥) ذكره البخاري (٣٦٤٢) كتاب المناقب: باب (٢٨)، وأخرجه أبو داود (٣٣٨٤) كتاب البيوع: باب في المضارب يخالف، والترمذي (١٢٥٨) كتاب البيوع: باب الشراء والبيع الموقوفين، وابن ماجه (٢٤٠٢) كتاب الصدقات: باب الأمين يتجر فيبيع.

(٦) إعلام الموقعين ٤٤٩/٢.

وحينئذ فإننا نقرر أنه إذا كان من المتعارف عليه الإذن في أخذ بعض العينات وإجراء بعض البحوث عليها فإننا حينئذ لا نحتاج إلى إذن لفظي، وإن كان المستحسن أخذ الأدونات اللفظية تفادياً لسوء الفهم الذي قد يؤدي إلى سوء العلاقة بين مراكز البحث والمراجعين لها.

خامساً: قاعدة الضرر يزال^(١):

لقد تواترت نصوص الشريعة بالنهي عن الإضرار بالآخرين، مما جعل الفقهاء يقررون قاعدة كلية كبرى مفادها (إزالة الضرر) وقد ترتب على هذه القاعدة العديد من الفروع الفقهية.

ويدل لهذه القاعدة قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢]، وقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بَوْلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار)^(٢).

وهذه القاعدة لها صلة وثيقة بما يتعلق بإجراء بحوث الخلايا الجذعية من خلال ما يأتي:

أولاً: إن القاعدة أحد أدلة إجراء هذه البحوث، فإن هذه البحوث يقصد بها إزالة الأضرار المتوقعة فتكون متوافقة مع القاعدة في ذلك، وحينئذ يمكن الاستدلال بأدلة القاعدة على مشروعية هذه البحوث.

ثانياً: أن هذه القاعدة بمثابة شرط وضابط لهذه البحوث، فأي بحث يتوقع منه حصول ضرر سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات فإنه يمنع منه حتى تتم إزالة ضرره.

ثالثاً: هذه القاعدة الكلية الكبرى يتفرع عنها عدد من القواعد له صلة بإجراء هذه البحوث، ومن هذه القواعد ما يأتي:

(١) أشباه ابن السبكي ٤١/١، أشباه السيوطي ص ٩٢، أشباه ابن نجيم ص ٨٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه (٢٣٤٠) كتاب الأحكام باب من بنى في حقه من يضر بجاره، وأحمد ٣١٣/١ (٢٨٦٥) وهو حديث حسن لغيره كما حققته في: المصلحة عند الحنابلة ص ٢٥.

١ - قاعدة: الضرر لا يزال بالضرر^(١)؛

قال ابن السبكي: « وهو كعائد على قولهم (الضرر يزال) أي يزال ولكن لا بالضرر، فشأنها شأن الأخص مع الأعم، بل في الحقيقة هما سواء، لأنه لو أزيل بالضرر لما صدق الضرر يزال»^(٢).

وحينئذ فإن بحوث الخلايا الجذعية إن كانت مقررة من أجل رفع حاصل أو متوقع فإنه يشترط فيها ألا تكون منتجة لضرر آخر لأن الضرر لا يزال بالضرر.

٢ - قاعدة: درء المفسد أولى من جلب المصالح^(٣)؛

فإذا تعارضت مصلحة مع دفع مفسدة وكانت متساويتين فإنه حينئذ يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة عند كثير من الفقهاء^(٤) قالوا: لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه)^(٥).

وحينئذ نقرر أن إجراء البحوث أو تطبيق نتائجها إذا ترتبت عليها مصالح ومفاسد متساوية فإنه يمنع منها؛ لأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، أما إذا كانت المصالح أعظم بكثير من المفسد فإن الفقهاء يقررون تقديم تحصيل المصالح العظيمة ولو كان في ضمن ذلك مفسد قليلة^(٦).

٣ - قاعدة ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما^(٧)؛

فإذا تعارضت مفسدتان ولا يمكن دفعهما إلا بارتكاب إحداهما فإنه يؤمر بارتكاب أدنى المفسدتين من أجل تفويت أعلاهما، قال ابن القيم:

(١) المنثور ٢/٢٢١، أشباه السيوطي ص ٩٥، أشباه ابن نجيم ص ٨٧.

(٢) أشباه ابن السبكي ٤١/١.

(٣) أشباه ابن السبكي ١٠٥/١، أشباه السيوطي ص ٩٧، أشباه ابن نجيم ص ٩٠.

(٤) أشباه ابن السبكي ١٠٥/١، أشباه السيوطي ص ٩٧، أشباه ابن نجيم ص ٩٠.

(٥) أخرجه البخاري (٧٢٨٨) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومسلم (١٣٣٧) كتاب الحج، باب فرض الحج مرة واحدة.

(٦) قواعد الأحكام ٥/١، شرح مختصر الروضة ٢١٤/٣.

(٧) المنثور ١/٢٤٨، الموافقات ٢/٢٦.

(مبنى الشريعة على دفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما)^(١).

ويدل على هذه القاعدة عدد من الوقائع في العهد النبوي، ومن ذلك أن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط لما أسلمت وهي بمكة قارنت بين بقائها بمكة عند المشركين، وبين سفرها للهجرة بلا محرم ففعلت الثاني لدرء الأول لأنه أعظم فلم ينكر عليها النبي صلى الله عليه وسلم^(٢)، وكذلك عائشة رضي الله عنها قارنت بين بقائها في البرية وحدها وبين سفرها مع صفوان بلا محرم ففعلت الثاني لدرء الأول لأنه أعظم فلم ينكر عليها النبي صلى الله عليه وسلم^(٣)، ونحو ذلك من الوقائع^(٤).

ويدل عليه أن الخضر عليه السلام ارتكب مفسدة خرق السفينة لدرء مفسدة غصب الملك للسفينة وهي أعلى.

ويؤخذ من هذه القاعدة مشروعية بعض بحوث الخلايا الجذرية ولو ترتب عليها مفسد لكونها تدفع مفسد أعظم، كما قد يترتب عليها عدم مشروعية بحوث أخرى لأن المفسدة المترتبة على إجرائها أعظم، ويقال مثل ذلك في بعض الإجراءات الجزئية المتعلقة بإجراء هذه البحوث.

٤ - قاعدة: تفويت أدنى المصلحتين لجلب أعلاهما^(٥)؛

فإذا تعارضت مصلحتان ولا يمكن جلبهما إلا بدفع إحدى هاتين المصلحتين، فإنه يشرع تفويت أدنى المصلحتين من أجل جلب المصلحة الأعلى، قال ابن القيم: (إن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت، وإن تزاومت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض، قدم أكملها وأهمها وأشدّها طلباً للشارع)^(٦).

(١) زاد المعاد ٤٨٦/٣.

(٢) أخرجه البخاري (٢٧١١) كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط.

(٣) أخرجه البخاري (٤١٤١) كتاب المغازي، باب حديث الإفك، ومسلم (٢٧٧٠) كتاب التوبة: باب في حديث الإفك.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٨٦/٢٣.

(٥) مجموع الفتاوى ٤٨/٢٠، قواعد الأحكام ٥١/١، المنشور ٣٤٨/١.

(٦) زاد المعاد ٤٨٦/٣.

ومن هنا فإذا كان يترتب على إجراء بحوث الخلايا الجذعية أو على ملاحظة بعض الإجراءات عند عملها مصالح، كما أنه يترتب على تركها مصالح أخرى فإننا نقارن بين هذه المصالح فتجلب أعلى المصالح ولو ترتب على ذلك تفويت أدنى المصلحتين.

٥ - قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات^(١)؛

فإذا لحق المكلف ضرر بترك شيء من المحظورات وكان ذلك الضرر أعظم من ذلك المحظور ولم يمكن دفع الضرر إلا بفعل المحظور فإن الشارع يبيح للمكلف فعل ذلك المحظور لدفع ذلك الضرر.

ويدل على هذه القاعدة قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وهذه القاعدة يمكن الاستناد إليها في عمل بعض الإجراءات المتعلقة ببحوث الخلايا الجذعية، مع ملاحظة ضوابط هذه القاعدة ومن هذه الضوابط القاعدة الآتية:

٦ - قاعدة: تقدر الضرورة بقدرها^(٢)؛

وهذه القاعدة تعد بمثابة الضابط للقاعدة السابقة، ويراد بهذه القاعدة (أن ما تدعو إليه الضرورة من المحظورات إنما يرخص منه القدر الذي تتدفع به الضرورة فحسب، فإذا اضطر الإنسان لمحظور فليس له أن يتوسع فيه، بل يقتصر منه على قدر ما تتدفع به الضرورة فقط)^(٣).

ويدل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، قال ابن القيم: (فالباغى الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكى، والعادي: الذي يتعدى قدر الحاجة بأكملها)^(٤).

(١) أشباه ابن الوكيل ٣٥٣/٢، أشباه السيوطي ص ٩٣، المنشور ٣١٧/٢.

(٢) المنشور ٣٢٠/٢، أشباه السيوطي ص ٣٣، أشباه ابن نجيم ص ٨٦.

(٣) شرح القواعد الفقهية للزرقا ص ١٢٣.

(٤) إعلام الموقعين ٧١/١.

المطلب الثاني

بعض القواعد الفقهية الكلية المتعلقة بالموضوع

أولاً: قاعدة: ما يحرم نفعه يحرم الاعتياض عن منفعته^(١)؛

يراد بهذه القاعدة أن الأعيان التي يحرم الانتفاع بها كالخمر ولحم الخنزير فإن ثمنها وقيمة إيجارها محرمة فلا يجوز بيعها ولا يحل أكل ثمنها. ودليل هذه القاعدة قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لعن الله اليهود - ثلاثاً - إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه)^(٢).

ومن هنا فإن مما لا يجوز أخذ أجره عليه ما لا منفعة فيه أو فيه منفعة محرمة وما لا يباح إلا عند الاضطرار وما لا يباح إلا لحاجة وقد يقال بأن من ذلك الخلايا الجذعية، فإن الانتفاع بها إنما يجوز عند الضرورة.

ثانياً: قاعدة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة) وتأسياً عليها يمكن القول: تصرف الموظفين مبني على المصلحة^(٣)؛

أي أن أعمال الموظفين وقراراتهم في أعمالهم يجب أن تبني على مصلحة الجماعة وتهدف إلى خيرها، وكل عمل أو تصرف على خلاف المصلحة مما يؤدي إلى ضرر أو فساد فإنه غير جائز^(٤).

ويدل لهذه القاعدة قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)^(٥)، وقوله: (ما من عبد

(١) إعلام الموقعين ١٤٦/٣، الطرق الحكيمة ص ٢٧٣، زاد المعاد ٥/٧٥٧.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢٢٣) كتاب البيوع: باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، ومسلم (١٥٨١) كتاب المساقاة: باب تحريم بيع الميتة، وأحمد (١٠٦٤٨) واللفظ له.

(٣) الفروق ٣٩/٤، وفي: المنثور ٣٩٩/١، أشباه السيوطي ص ١٢١، أشباه ابن نجيم ص ١٢٤ وردت القاعدة بلفظ (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة).

(٤) المدخل الفقهي ١٠٥٠/٢.

(٥) أخرجه البخاري (٧١٣٨) كتاب الأحكام: باب قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، ومسلم (١٨٢٩) كتاب الإمارة: باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر.

يستترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه لم يجد رائحة الجنة^(١).

ومن أنواع الوظائف التي على أربابها توخي اتباع المصلحة في كل أعمالهم القيام على البحوث العلمية المتعلقة بالخلايا الجذرية.

ثالثاً: قاعدة يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها^(٢)؛

أي يتسامح في الشيء ما دام تابعاً لغيره ما لا يتسامح فيه إذا كان مستقلاً بنفسه.

ومما استدل به على هذه القاعدة قول الله عز وجل ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ [النور: ٣١] فجعل التابعين للنساء ممن يخلف في الرحل بمتابة النساء والصبيان في كونهم لا يحتجب منهم^(٣).

وقد يستفاد من هذه القاعدة أن بعض الأمور التي يمنع منها لو كانت مستقلة بنفسها قد يتسامح فيها إذا كانت تابعة لغيرها، ومن ثم فقد يتسامح في بعض الأمور المتممة في بحوث الخلايا الجذعية ما لا يتسامح فيها لو كانت ليست كذلك.

(١) أخرجه البخاري (١٧٥٠) كتاب الأحكام: باب من استرعى رعية فلم ينصح، ومسلم (١٤٢) كتاب الإيمان: باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار.

(٢) أشباه السيوطي ص ١٢٣، أشباه ابن نجيم ص ١٢٥، مجموع الفتاوى ٤٨٠/٢٩، القواعد لابن رجب (ق ١٢٣)، زاد المعاد ٣٩٤/٥.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٢٩٦/٣.

المبحث الثاني

القواعد الأصولية ذات الصلة ببحوث الخلايا الجذرية

القواعد الأصولية هي الأحكام الكلية التي يتوصل بها مباشرة إلى استنباط الأحكام الشرعية، وهذه القواعد تفيدنا في فهم معاني القرآن والسنة وفي تطبيق أحكام الشرع على أفعال المكلفين كما تفيدنا في استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة مع معرفة ما يصح الاستدلال به مما لا يصح^(١).

المطلب الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة

أولاً: قاعدة استصحاب الإباحة الأصلية^(٢)؛

يراد بالاستصحاب عند علماء الشريعة: (استدامة إثبات ما كان مثبتاً أو نفي ما كان منفيّاً)^(٣)، وأما الإباحة الأصلية فيراد بها أن الأصل في الأفعال أنها مباحة حتى يأتي دليل بغير ذلك، وقد دل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس فحرم من أجل مسألته)^(٤).

وبناء على هذه القاعدة فإن الأصل في إجراء بحوث الخلايا الجذرية هو الإباحة، إلا أن يأتي دليل خاص بغير ذلك، كما لو كانت هذه البحوث تؤدي إلى المحافظة على مقاصد الشريعة فتكون تلك البحوث حينئذ مشروعة مرغباً في إجرائها، أما إن كانت مضادة لمقاصد الشريعة فإن إجراء هذه البحوث يكون غير مرغوب فيه شرعاً.

(١) مذكرة في علم الأصول ص ٤، وقد استوعبت تعريفات هذا العلم في كتابي: التفريق بين الأصول والفروع ٥٢-٣٨/١.

(٢) المنثور ١٧٦/١، أشباه السيوطي ص ٦٦، أصول السرخسي ٢٠/٢، الإبهاج للسبكي ١٦٥/٣، البحر المحيط ١٢/٦.

(٣) إعلام الموقعين ٣٧٨/١.

(٤) أخرجه البخاري (٧٢٨٩) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب ما يكره من كثرة السؤال، ومسلم (٢٣٥٨) كتاب الفضائل: باب توقيره صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: قاعدة الوسائل والمقاصد^(١)؛

ويراد بالقاعدة أن الوسائل التي لا تتم المقاصد إلا بها، تأخذ حكم ما هي وسيلة إليه إذا لم يكن لها حكم خاص بها.

وإذا كانت الوسيلة مفضية قطعاً إلى فعل ممنوع منه فإنه يمنع من الوسيلة باتفاق، أما إن كانت الوسيلة لا تفضي إلى الممنوع إلا نادراً فإنه لا يمنع من الوسيلة اتفاقاً، أما إن كانت مفضية إليه غالباً فالجمهور يقولون بمنع تلك الوسيلة^(٢).

وفي بحوث الخلایا الجذرية لا بد من ملاحظة ما تؤدي إليه هذه البحوث، مما يجعلنا نؤكد على وزن أهداف كل بحث منها بل كل إجراء وارد في أي بحث منها؛ فما أدى إلى نتائج محرمة في الشريعة منعنا منه، وما أدى إلى حفظ مقاصد الشرع وتحقيق مصالح الخلق فإننا نفتح المجال له.

ثالثاً: قاعدة: تقديم دليل التحريم على دليل الإباحة^(٣)؛

ومعنى هذه القاعدة أنه إذا اجتمع في مسألة دليلان أحدهما يدل على التحريم والآخر يدل على الإباحة، فإننا حينئذ نقدم دليل التحريم، وقد عبر عنها بعض العلماء بقولهم: «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب جانب الحرام»^(٤).

قال القرافي: (يحتاط الشرع في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة، لأن التحريم يعتمد المفسد فيتعين الاحتياط له، فلا يقدم على محل فيه مفسدة إلا بسبب قوي يدل على زوال تلك المفسدة أو يعارضها)^(٥).

وقد استدلل لهذه القاعدة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (الحلال بين

(١) الفروق ١٥٣/٢، القواعد النورانية ص ١٦٩، إعلام الموقعين ١٧٥/٣.

(٢) الفروق ١٥٣/٢.

(٣) المنثور ٢٣٧/١، مجموع الفتاوى ٢٦٢/٢٠، أشباه السيوطي ص ١١٧.

(٤) المنثور ١٢٥/١، أشباه ابن السبكي ١١٧/١.

(٥) الفروق ١٥٤/٣.

والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام^(١).

ومن هنا فإن أي بحث أو أي إجراء متى اجتمع فيه جانبان أحدهما يسبب إباحة هذه البحوث والآخر يجعلنا نقول بالمنع منه، فإننا حينئذ نقدم أدلة المنع.

المطلب الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالاجتهاد

أولاً: قاعدة: لا اجتهاد في معارضة النص^(٢)؛

فمتى وقع اجتهاد من فقيه في حكم فقهي أو من باحث في مجال بحثه وكان هذا الاجتهاد معارضاً لحكم شرعي ثابت فإننا نلغي هذا الاجتهاد ولا نعتبره اجتهاداً مشروعاً.

ومما يدل على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٣] فأمر باتباع النصوص ونهى عن اتباع ما يضادها. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ثانياً: قاعدة: الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد^(٣)؛

فإذا اجتهد مجتهد في مسألة فإن ذلك لا يمنعه ولا يمنع غيره من الاجتهاد مرة أخرى في تلك المسألة، ولو أدى الاجتهاد الجديد إلى حكم يغاير الحكم المتوصل إليه بواسطة الاجتهاد الأول، قال ابن القيم: (الاجتهاد لا يحرم الاجتهاد، ولا يحكم ببطلان عمل المسلم المجتهد بمخالفته لاجتهاد نظيره)^(٤).

(١) أخرجه البخاري (٥٢) كتاب الإيمان: باب (٣٨)؛ ومسلم (١٥٩٩) كتاب المساقاة: باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

(٢) مجامع الحقائق ص ٣٢٩، إغاثة اللهفان ١/١٧٠.

(٣) وردت القاعدة في: المنثور ١/٩٣، أشباه السيوطي ص ١١٣ بلفظ (الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد).

(٤) إعلام الموقعين ٣/٢١٨ وانظر: المحصول ٢/١١٥، شرح مختصر الروضة ٣/٦٢٩.

واستدل العلماء على ذلك بالأدلة الدالة على وجوب عمل كل مجتهد
باجتهاده، وقد قال عمر رضي الله عنه: (تلك على ما قضينا يومئذ وهذه
على ما قضينا اليوم) لما اختلف قضاؤه في مسألة من المواريث^(١).
ويمكن تطبيق هذه القاعدة في كثير من الأحكام الاجتهادية الفقهية
والبحثية المتعلقة ببحوث الخلايا الجذرية.

(١) أخرجه عبد الرزاق ٢٤٩/١٠ (١٩٠٠٥) والبيهقي ٢٥٥/٦.

المبحث الثالث

القواعد المقاصدية المتعلقة ببحوث الخلايا الجذرية

هناك مقاصد للشرع يشرع لنا المحافظة عليها ويراد بالمقاصد حكم الشرع العامة من وضع الأحكام^(١)، وعند إجراء بحوث الخلايا الجذرية لأبد من ملاحظة هذه المقاصد، فإذا كانت هذه البحوث تؤدي إلى المحافظة على مقاصد الشريعة فتكون تلك البحوث حينئذ مشروعة مرغباً في إجرائها، أما إن كانت مضادة لمقاصد الشريعة فإن إجراء هذه البحوث يكون غير مرغوب فيه شرعاً، ومن قواعد الشرع المقاصدية التي يمكن استثمارها في هذا الباب:

أولاً: قاعدة: حفظ الأنساب^(٢)؛

لقد جاءت الشريعة بحفظ الأنساب من خلال مشروعية النكاح والترغيب في تيسير أسبابه، وجاءت بتحريم الزنا ومنعت ووسائله من الاختلاط والتبرج وكشف العورات.

ومن هنا فإن الإجراءات البحثية المؤدية إلى حفظ الأنساب وتحسين النسل تدخل تحت مقصد الشريعة فتكون مشروعة مرغباً فيها، وما كان يضاد ذلك فإنه مما ينهى عنه.

ثانياً: اعتبار المصالح والمفاسد^(٣)؛

فالشريعة جاءت بجلب مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. ومقتضى كون هذه الشريعة رحمة للعالمين أن تكون جالبة للمصلحة دارئة للمفسدة.

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٥١.

(٢) التحرير لابن الهمام ص ٤٣٣، الإبهاج شرح المنهاج ٥٥/٣، المحصول ٢٢١/٢/٢.

(٣) قواعد الأحكام ٩/١، البحر المحيط ١٢٤/٥، شفاء العليل لابن القيم ص ٤٣٨، الموافقات ٦/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٦.

وصلة هذه القاعدة ببحوث الخلايا الجذرية من جهتين:

الأولى: أن هذه القاعدة من أدلة مشروعية هذه البحوث، فإن هذه البحوث تحقق مصلحة الخلق، والشرعية جاءت بمشروعية كل ما يحقق مصلحة للخلق.

الثانية: أن هذه القاعدة بمثابة شرط في هذه البحوث وإجراءاتها فلا بد أن تكون محققة للمصلحة غير جالبة للمفسدة.

ثالثاً: قاعدة: احترام الملكية والاختصاص^(١):

ويراد بالقاعدة أن ما كان مملوكاً للآخرين أو كان لهم حق الاختصاص بالتصرف فيه فإنه لا يجوز لغيرهم أن يتصرف فيه إلا بإذنهم، ويدل لهذه القاعدة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وفي الحديث: (لا يحل للرجل أن يأخذ عصا أخيه بغير طيب نفسه، وذلك لشدة ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من مال المسلم على المسلم)^(٢).

ونظراً لكون الخلايا الجذرية تابعة للجسم التي أخذت منه فلا بد من استئذان صاحب ذلك الجسد في أخذ هذه الخلايا وهذا الاستئذان يشترط أن يكون كاملاً ببيان المقدار المأخوذ للبحث ومدى تضرر الإنسان بأخذه والتعريف بالبحوث المجراة عليه والآثار المترتبة عليها.

رابعاً: قاعدة: كرامة الإنسان^(٣):

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بتكريم الإنسان كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

(١) مجامع الحقائق ص ٣٢٩، المجلة العدلية (م/٩٧) البحر المحيط ١٤/٦، مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ١٥٠.

(٢) أخرجه أحمد ٤٢٥/٥ (٢٣٦٠٥)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٧١/٤: رجاله رجال الصحيح.

(٣) مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص ٢٢٥ و ٢٣٥.

ومن هنا فإن المسلم الباحث في بحوث الخلايا الجذرية يستشعر كرامة الإنسان فلا يستعمل هذه الخلايا فيما تأنف منه النفوس ولا يجعلها تتغذى بالنجاسات ولا يستعمل هذه العينات البشرية في تجارب مهينة تتنافى مع كرامة الإنسان.

خامساً: قاعدة حرمة المسلم^(١)؛

مما جاءت الشريعة بالتأكيد عليه حتى أصبح مقصداً من مقاصدها تحريم الاعتداء على الآخرين وخصوصاً بسفك دمائهم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا)^(٢)، وهذا التحريم يشمل دماء المعاهدين كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من قتل نفساً معاهداً لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً)^(٣)، وهذه الحرمة تشمل الأموات كما تشمل الأحياء ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كسر عظم المؤمن ميتاً مثل كسره حياً)^(٤)، ومن هنا فإن هذه الخلايا المستعملة في هذه البحوث لها حرمتها التي توجب على الباحثين صيانتها وعدم امتهانها مع التشديد في الوسائل المستعملة في ذلك قال العلامة القرافي: (إن قاعدة الشرع أن الشيء إذا عظم قدره شدد فيه وكثرت شروطه وبالع في إبعاده إلا لسبب قوي تعظيماً لشأنه ورفعاً لقدره)^(٥).

ولحفظ هذا المقصد رغبت الشريعة الإسلامية أبنائها في بذل الأسباب لجعل أبدانهم قوية سليمة من الأمراض، ومن هنا جاءت مشروعية التداوي

(١) التحرير لابن الهمام ص ٤٣٣، الإبهاج ٥٥/٣.

(٢) أخرجه البخاري (٦٧) كتاب العلم: باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: (رب مبلغ أوعى من سامع)، ومسلم (١٦٧٩) كتاب القسامة والمحاربين: باب تغليظ الدماء والأعراض والأموال.

(٣) أخرجه البخاري (٦٩١٤) كتاب الديات: باب إثم من قتل ذمياً بغير جرم.

(٤) أخرجه أحمد (٢٤٣٠٨) وابن ماجه (١٦١٦) كتاب الجنائز: باب في النهي عن كسر عظام الميت؛ وأبو داود (٣٢٠٧) كتاب الجنائز: باب في الحفار يجد العظم.

(٥) الفروق ١٤٤/٣.

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (عباد الله تداووا ولا تداووا بمحرم فإن الله ما أنزل داء إلا أنزل له دواء)^(١).

ومما يحقق مقصود الشرع في سلامة الأبدان إجراء البحوث المتعلقة بالخلايا الجذرية ليتوصل من خلالها الباحثون إلى سلامة الأبدان.

ولتحقيق هذا المقصد جاء الشرع بالترغيب في معرفة طرق علاج الأمراض فالشريعة الإسلامية تحث أبناءها على التفكير في سنن الله الكونية، كما قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠] وتحت كذلك على كل أمر فيه نفع للبشرية ومن ذلك الاكتشافات الطبية، فيحسن بالباحثين وأهل الاختصاص مواصلة البحث عن الأمراض لمعرفة حقيقتها وكشف أسبابها واكتشاف الأدوية المؤثرة فيها بإذن الله وأحسن الطرق لعلاجها، وهذا تعدد الشريعة من الطاعات التي يتقرب بها العبد إلى ربه متى أحسن النية.

ومن القواعد المقررة في الشريعة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢)، وبما أن مقصود الشريعة من سلامة الأبدان لا يتحقق إلا بالبحث في طرق علاج الأمراض ومن ذلك البحوث المتعلقة بالخلايا الجذرية فإن هذه البحوث المتعلقة بالخلايا الجذرية فإن هذه البحوث تكون من الأمور المرغب فيها شرعاً.

سادساً: قاعدة اشتراط الأهلية^(٣)؛

من مقاصد الشريعة إسناد الأمور إلى أهلها المختصين بها ولذا قال تعالى في الفتوى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]، وقال في أهل الشهادة: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا ضيعت الأمانة فانتظر عدل منكم)^(٤)، وقال النبي صلى

(١) أخرجه أبو داود (٣٨٥٥) كتاب الطب: باب الرجل يتداوى، وابن ماجه (٣٤٣٦) كتاب الطب باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، والترمذي (٢٠٣٨) كتاب الطب: باب في الدواء والحث عليه، وأحمد (١٨٤٥٤).

(٢) البرهان ٢٥٧/١، التمهيد ٣٢٢/١، العدد ٤١٩/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٦٠.

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ١٥٠.

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٩٦) كتاب الرقاق: باب رفع الأمانة.

الله عليه وسلم: (إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة) قيل: كيف إضاعتها يارسول الله؟ قال: (إذا أسند الأمر إلى غير أهله)^(١).

ومن هنا فإن القائمين على بحوث الخلايا الجذرية والعاملين فيها لا بد أن تتحقق فيهم الشروط المعتبرة لمن يقوم بتلك البحوث أو العمل فيها.

سابعاً: الجودة والإتقان^(٢)؛

لقد جاءت النصوص الشرعية متتابعة تحت على إتقان العمل الموكول للمسلم وفاء للعهد الذي عقده المرء على نفسه قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)^(٣).

ومن هنا فإن على الباحثين في بحوث الخلايا الجذرية أن يقوموا بهذه البحوث على أكمل وجه من الجودة والإتقان.

ثامناً: قاعدة النظر في مآلات الأفعال^(٤)؛

فإن من مقاصد الشريعة توجيه أنظار المكلفين لمآلات الأفعال وما تؤدي إليه من مصالح ومفاسد، ويدل على هذا أن الشريعة قد أمرت بعدد من الأعمال نظراً لما تؤول إليه ولهذا لما أشير على النبي صلى الله عليه وسلم بقتل أحد المنافقين قال: (دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)^(٥)، وقال لعائشة: (لولا أن قومك حديثوا عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم)^(٦).

(١) أخرجه البخاري (٦٤٩٦) كتاب الرقاق: باب رفع الأمانة.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ١٨٧.

(٣) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ٣٣٤/٤ (٥٣١٤) وأبو يعلى ٣٤٩/٧ (٤٣٨٦) قال في مجمع الزوائد: «رواه أبو يعلى وفيه مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان وضعفه جماعة».

(٤) الموافقات ١٧٧/٥، مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص ١٥٨.

(٥) أخرجه البخاري (٤٩٠٥) كتاب التفسير: باب قوله [سواء استغفرت لهم]، ومسلم (٢٥٨٥) كتاب البر والصلة: باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً.

(٦) أخرجه البخاري (٤٤٨٤) كتاب التفسير: باب [وإذ يرفع إبراهيم]، ومسلم (١٣٣٣) كتاب الحج: باب نقض الكعبة وبنائها.

ومن هنا فقبل إجراء شيء من هذه البحوث لا بد من النظر فيما تنتهي إليه هذه البحوث، فإن كانت تتحو نحو المصالح التي هي مقاصد وغايات فهي مطلوبة بقدر ما تحقق من ذلك، بخلاف ما إذا كانت تتحو نحو المفساد.

تاسعاً: قاعدة تقدير العلاقات الأسرية^(١)؛

فمما جاءت الشريعة به ولاحظته في تشريع كثير من الأحكام احترام الأسرة وإقامتها على أسس متينة ثابتة لتكون باقية ثابتة تتحقق بها المصالح العديدة، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١]، وقال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١].

ومن هنا يجتنب الباحث المسلم تلك البحوث المؤدية إلى اختلال العلاقات الأسرية مثل بعض بحوث الاستتساخ التي تؤدي إلى عدم معرفة كون الشخص هو ابن أم أخ؟ مما يؤثر على كثير من الأحكام الشرعية كالمواريث والنكاح ويؤثر على العلاقات الأسرية.

عاشراً: الصدق؛

المسلم حريص كل الحرص على أن يكون كلامه موافقاً للحق من خلال التزامه بخلق الصدق امتثالاً لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩] وفي الحديث: (الصدق طمأنينة والكذب ريبة)^(٢).

ومن هنا فإن الباحثين في الخلايا الجذرية من المسلمين يتوخون الدقة في أخبارهم لأن الكذب فيها من الأمور المحرمة شرعاً.

ومن الصدق أن يقر المسلم بالفضل لأهله ويعترف لمن سبقه بالسبق إلى الأعمال الجيدة، ولا يجحدها بل ينسبها لأصحابها وقد ورد في الحديث أن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ص ٢٥٨، مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ١٥٥.

(٢) أخرجه الترمذي (٢٥١٨) كتاب صفة القيامة: باب حديث (اعقلها وتوكل)؛ وصححه ابن حبان (٥١٢)

النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من لم يشكر الناس لم يشكر الله عز وجل)^(١)، وهذه الصفة إذا اتصف بها الباحثون حصل التآلف بينهم، ومن خلاله يتم تشجيع ذوي السبق إلى الاكتشافات الطبية فيستمررون في عطائهم، لأن النفس البشرية من طبعها الفرح إذا نسب إليها الخير ووجه لها الشكر، وبذلك يحصل التسابق بين الباحثين في هذه الأعمال الخيرة.

(١) أخرجه أحمد ٢/٢٥٨ (٧٥٠٤)، وأبو داود (٤٨١١) كتاب الأدب: باب في شكر المعروف؛ والترمذي (١٩٥٥) كتاب البر والصلة: باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك؛ وصححه.

أبيض

الخاتمة

من خلال الجولة السابقة في القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية التي حاول الباحث ربطها بمجال حيوي جديد يتوقع له أهمية عظيمة يتبين لنا صلاحية هذه الشريعة وقدرتها على إعطاء الأحكام الشرعية على المستجدات في كل عصر.

وقد تضمن البحث العديد من الفوائد المتعلقة بالتكليف الفقهي لبحوث الخلايا الجذرية ويمكن تلخيص أهمها فيما يأتي:

أولاً: أدلة مشروعية إجراء بحوث الخلايا الجذرية:

- ١- هذه البحوث يقصد بها إزالة الأمراض ورفع العسر عن الخلق وما كان كذلك فهو مشروع إذ (المشقة تجلب التيسير).
- ٢- أن كثيراً من الأضرار الواقعة على الناس يمكن إزالتها بواسطة هذه البحوث وقاعدة الشريعة أن (الضرر يزال).
- ٣- أن ترك إجراء هذه البحوث يترتب عليه حصول ضرر على الخلق مما يجعل إجراءها مشروعاً لأن (الضرورات تبيح المحظورات).
- ٤- أن الأصل في الأفعال الإنسانية الحل والجواز أخذاً من (استصحاب الإباحة الأصلية).
- ٥- أن هذه البحوث تتحقق بها مصلحة الخلق، ومن مقاصد الشريعة (جلب المصالح).
- ٦- أن الشريعة قصدت (سلامة البدن) من خلال الترغيب في معرفة طرق علاج الأمراض، ومما يحقق ذلك إجراء هذه البحوث.

ثانياً: ضوابط إجراء البحوث المتعلقة بالخلايا الجذرية:

- ١- أن تكون أهدافها مشروعة متوافقة مع مقاصد الشريعة لأن (الأمور بمقاصدها)، ولأن (الوسائل لها أحكام المقاصد).

- ٢- أن تكون هذه الأبحاث مبنية على فروض واحتمالات متأيدة باستدلالات نظرية مفيدة لليقين أو الظن الغالب لأن (اليقين لا يزال بالشك).
- ٣- أن تكون هذه البحوث منضبطة بالقيود المتعارف على اعتبارها ولو لم تكن منصوصاً عليها إذ (العادة محكمة) و(المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً).
- ٤- أن لا تؤدي هذه البحوث إلى الإضرار بأحد من الخلق إذ (الضرر يزال بلا ضرر).
- ٥- أن لا يؤدي إجراء هذه البحوث أو تطبيق نتائجها إلى مفسد متساوية مع مصالحها أو أعظم لأن (درء المفسد مقدم على جلب المصالح).
- ٦- أن تكون مفسدة إجراء هذه البحوث أقل من مفسدة عدم إجرائها دون العكس تطبيقاً لقاعدة (ارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما).
- ٧- أن لا تكون المصالح المترتبة على ترك إجراء هذه البحوث أعلى من مصالح إجرائها؛ أخذاً بقاعدة (تفويت أدنى المصلحتين لجلب أعلاهما).
- ٨- أن إجراءات عمل هذه البحوث لا بد أن تكون مباحة في الشريعة، ولا يؤخذ من المحرم إلا عند الضرورة بمقدارها لأن (الضرورة تقدر بقدرها).
- ٩- أن الأصل تحريم أخذ ثمن على الخلايا الجذرية لأن (ما لا يباح إلا عند الضرورة يحرم الاعتياض عنه).
- ١٠- لا بد من توخي المصلحة في جميع إجراءات هذه البحوث فإن (تصرف الموظفين مبني على المصلحة).
- ١١- أن لا يكون إجراء ذلك البحث معارضاً لنص من نصوص الشريعة إذ (لا عبرة بالاجتهاد في مقابلة النص).
- ١٢- أن لا يؤدي إجراء هذه البحوث إلى اختلاط الأنساب من خلال مزج خلايا أشخاص مختلفين؛ لأن من مقاصد الشريعة الضرورية المحافظة على ضرورة النسب.

- ١٣- استئذان من تؤخذ منه العينات أخذاً بقاعدة الشريعة في (احترام الملكية والاختصاص) ولا بد من بيان مقدار ما يؤخذ ومدى الضرر بأخذه مع توضيح نوع البحث وآثاره.
- ١٤- عدم تنافي إجراءات البحث مع (كرامة الإنسان) فمثلاً لا تستعمل هذه الخلايا في تجارب مهينة ولا تغذى بالنجاسات.
- ١٥- عدم الإخلال بقاعدة (حرمة الدم المعصوم).
- ١٦- أن يكون القائمون على هذه البحوث ممن توفرت فيهم (الأهلية) المعتبرة.
- ١٧- لا بد من مراعاة جانب الدقة والإتقان.
- ١٨- أن لا يؤدي إجراء هذه البحوث إلى اختلال (العلاقات الأسرية).
- ١٩- أن تكون النتائج المبلغة عن هذه البحوث متصفة بالصدق مجانية للكذب.

ثالثاً: تضمن البحث بعضاً من أحكام إجراء هذه البحوث:

ومن أمثلة ذلك الأحكام الآتية:

- ١- أن الشريعة قد تسامح في الأشياء اليسيرة الممنوعة إذا كانت تابعة لغيرها لأنه (يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها).
- ٢- أن البحث إذا وجد دليل يدل على مشروعيته ثم وجد أيضاً دليل آخر يدل على المنع منه - كما لو كان محققاً لمصلحة ومفسدة متساويتين فإنه يمنع منه لأنه (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب جانب التحريم).
- ٣- أن اجتهاد الفقيه في حكم شرعي متعلق بهذه البحوث لا يمنعه من اجتهاده مرة أخرى في المسألة ولو أداه اجتهاده الثاني لحكم مغاير، وكذلك اجتهادات الباحثين فيما لهم الحق بالاجتهاد فيه لأن (الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد).

- ٤- أن إجراء هذه البحوث لا يشترط فيه الإذن اللفظي بل إن (الإذن العرفي كالإذن اللفظي) لكن يستحسن أخذ الإذن كتابياً حفظاً للحق وإبقاء للعلاقة الحسنة بين مراكز البحث والمراجعين.
- ٥- على الباحثين أن يقرروا بجهود من سبقهم بحيث لا ينسبونهم إلى أنفسهم.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم؛!!!

قائمة المراجع

- ١ - الإبهاج شرح المنهاج لابن السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى - ١٤٠٤هـ.
- ٢ - الأشباه والنظائر للسبكي تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى ١٤١١هـ.
- ٣ - الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٤ - الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الفكر - دمشق - ط. الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٥ - الأشباه والنظائر لابن الوكيل، تحقيق: أحمد العنقري وعادل الشويخ، مكتبة الرشد - الرياض، ط. الأولى ١٤١٣هـ.
- ٦ - أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
- ٧ - إعلام الموقعين لشمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت، ط. الثانية ١٣٩٧هـ.
- ٨ - إغاثة اللفهان لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت.
- ٩ - البحر المحیط لبدر الدين الزركشي، تحرير: عبد القادر العاتمي، وزارة الأوقاف بالكويت، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.
- ١٠ - بحوث الخلايا الجذرية: نواحي أخلاقية، نشرة تعريفية موسعة صادرة من مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، بإشراف الدكتور عبد العزيز السويلم، عام ١٤٢٢هـ.
- ١١ - البرهان لأبي المعالي الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط. الأولى ١٣٩٩هـ.
- ١٢ - تطبيق الخلايا الجذرية، للدكتور سمير عباس بحث مقدم لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.
- ١٣ - التعريف بالخلايا الجذرية، للدكتور محمد زهير القاوي بحث مقدم لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.
- ١٤ - التفريق بين الأصول والفروع تأليف د. سعد بن ناصر الشثري، دار المسلم - الرياض؛ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
- ١٥ - تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار المعرفة - بيروت، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.
- ١٦ - التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية - مصر - ١٣٥١هـ.
- ١٧ - التحرير لابن الهمام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥١هـ.

- ١٨- التمهيد لأبي الخطاب الكلوزاني، تحقيق: د. مفيد أبو عمشة ود. محمد إبراهيم علي، دار المدني - جدة، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.
- ١٩- تهذيب الفروق والقواعد السنية، تأليف: محمد بن علي المالكي؛ دار عالم الكتب بيروت (بهامش فروق القرافي).
- ٢٠- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي، دار الكتب العلمية - بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٢١- الخلايا الجذرية، والقضايا الأخلاقية والفقهية للدكتور محمد بن علي البار؛ الدار السعودية للنشر والتوزيع؛ جدة؛ الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ..
- ٢٢- الخلايا الجذرية، والقضايا الأخلاقية والفقهية للدكتور محمد بن علي البار، بحث مقدم لمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.
- ٢٣- زاد المعاد لابن قيم الجوزية، تحقيق: الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. (١٥) ١٤٠٧هـ.
- ٢٤- سنن أبي داود، ت: عزت الدعاس، دار الحديث - حمص، سوريا.
- ٢٥- سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٦- السنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٧- سنن الكبرى للبيهقي، دار المعرفة - بيروت.
- ٢٨- شرح تنقيح الفصول لشهاب الدين القرافي، دار الفكر للطباعة - القاهرة، ط. الأولى - ١٣٩٣هـ.
- ٢٩- شرح تنقيح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق ط. الثانية ١٤٠٩هـ.
- ٣٠- شرح المجلة لسليم رستم باز، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط. الثانية ١٤٠٦هـ.
- ٣١- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.
- ٣٢- شرح المنظومة السعدية، للدكتور سعد الشثري، دار إشبيليا - الرياض، ط. الأولى ١٤٢٤هـ.
- ٣٣- شعب الإيمان للبيهقي تحقيق محمد السعيد زغلول؛ دار الكتب المصرية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
- ٣٤- شفاء العليل لابن قيم الجوزية تحرير الحساني عبد الله، دار التراث، القاهرة.
- ٣٥- صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت؛ ط. الأولى ١٤١٨هـ.

- ٣٦- صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري، تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز، المطبعة السلفية، القاهرة، ط. الأولى ١٣٨٠هـ.
- ٣٧- صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: رئاسة الإفتاء بالرياض، ١٤٠٠هـ.
- ٣٨- الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة أنصار السنة - القاهرة - ١٣٧٢هـ.
- ٣٩- الفروق للقرافي، لشهاب الدين القرافي، عالم الكتب - بيروت.
- ٤٠- العدة للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د. أحمد سير مباركي، ط. الثانية. ١٤١٠هـ.
- ٤١- غمز عيون البصائر للحموي، دار الكتب العلمية؛ بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
- ٤٢- قاعدة اليقين لا يزول بالشك للدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد؛ الرياض الطبعة الأولى/١٤١٧هـ.
- ٤٣- القواعد لأبي عبد الله المقري تحقيق: د. أحمد بن حميد؛ مركز إحياء التراث - جامعة أم القرى؛ مكة.
- ٤٤- قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٥- قواعد ابن رجب (تقرير القواعد) تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان - الخبر - السعودية ط. الأولى ١٤١٩هـ.
- ٤٦- القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين؛ مكتبة الرشد؛ الرياض؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ٤٧- القواعد الفقهية للدكتور علي الندوي؛ دار القلم؛ بيروت؛ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٤٨- القواعد النورانية لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف - الرياض، ط. الثانية ١٤٠٤هـ.
- ٤٩- مجلة الأحكام العدلية، المطبعة العثمانية - القسطنطينية - ١٣٠٥هـ.
- ٥٠- مجمع الزوائد للهيثمي، دار المعارف - بيروت - ١٤٠٦هـ.
- ٥١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة المعارف - الرباط.
- ٥٢- المجموع المذهب في قواعد المذهب لأبي سعيد العلائي؛ تحقيق: د. محمد الشريف؛ وزارة الأوقاف بالكويت - ١٤١٤هـ.
- ٥٣- المحصول لفخر الدين الرازي، تحقيق: د. طه العلواني، جامعة الإمام، الرياض، ط. الأولى ١٣٩٩هـ.
- ٥٤- مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد البغدادى، دار الكتاب العربي - بيروت، ط. الأولى ١٤١٠هـ.

- ٥٥- المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقاء، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ط.
التاسعة، ١٩٦٧م.
- ٥٦- مذكرة في علم الأصول لسعد الشثري، دار المسلم، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٥٧- المستدرك للحاكم، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٥٨- مسند أبي يعلى تحقيق: حسين سليم أسد؛ دار المأمون للتراث؛ دمشق، الطبعة
الأولى ١٤٠٤هـ.
- ٥٩- مسند الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الأولى ١٤١٤هـ.
- ٦٠- المصلحة عند الحنابلة للدكتور سعد الشثري، دار المسلم - الرياض، ط. الأولى،
١٤١٨هـ.
- ٦١- مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت،
ط. الثانية ١٤٠٣هـ.
- ٦٢- المعجم الوسيط، د. إبراهيم أنيس وآخرون، دائرة المعارف، مصر، مجمع اللغة، ط.
الثانية، ١٩٧٣م.
- ٦٣- مغني ذوي الأفهام لابن عبد الهادي، تحقيق: الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، مطبعة
السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٩١هـ.
- ٦٤- مقاصد الشريعة لطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط. الثالثة
١٩٨٨م.
- ٦٥- مقاصد الشريعة الإسلامية لعلال الفاسي، دار الغرب الإسلامية، ط. الخامسة
١٩٩٣م.
- ٦٦- مقاصد الشريعة الإسلامية للدكتور محمد اليوبي، دار الهجرة، السعودية، ط.
الأولى ١٤١٨هـ.
- ٦٧- المنثور للزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق، وزارة الأوقاف بالكويت، ط. الأولى
١٤٠٢هـ.
- ٦٨- الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور سلمان، دار ابن عفان، الخبر،
السعودية، ط. الأولى ١٤١٧هـ.
- ٦٩- الموسوعة العربية العالمية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- ٧٠- نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.
الثانية، ١٣٩٩هـ.

دفع الخصومة في الفقه الإسلامي

«دراسة فقهية تأصيلية»

إعداد الدكتور

ناصر بن محمد بن مشري الغامدي

أستاذ مساعد بقسم القضاء - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة

القسم الثاني

(من أول المبحث الثاني - إلى نهاية البحث)

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإن مسألة دفع الخصومة من أهم المسائل الفقهية المتصلة بالقضاء في الفقه الإسلامي، التي تُنتهي الخصومة وتَحْسِمُ النزاع، وهو حق مشروع، ضمنه الإسلام للمُدْعَى عليه؛ ليدفع الخصومة عنه؛ لأن في الناس أصحاب دعاوى مبطلون، يدعون على الناس بدون وجه حق؛ يأكلون أموالهم بالباطل، ويسفكون دمائهم بغير حق، فأعطى الإسلام هذا الحق للمُدْعَى عليه ليدافع عن نفسه، وجعله من الواجبات المُتَحَتِّمة على القضاة، وألزمهم بالإفصاح للخصوم في دفاعهم عن أنفسهم بالوسائل الشرعية، وتقديم الحُجج والبيِّنات التي تُبرِّهن على صدقهم، أو كذب خصومهم عليهم؛ ثم هو كذلك من أهم المسائل التي تدور في مجلس القضاء، ويتعين على القضاة فهمها على الوجه المطلوب؛ حتى إذا أصدروا الأحكام في القضايا أصدروها بعد إعدارٍ للخصوم، يجلو العمى، ويُقنِعَ طرفي النزاع.

وهذا البحث دراسة تأصيلية فقهية لهذه المسألة في الفقه الإسلامي، وضحت فيه المراد بها، والفرق بينها وبين دفع الدعوى، وحكمها وأدلة مشروعيتها، وشروط قبولها، وصورها، ووسائل إثباتها، والآثار المترتبة عليها، مع ضرب أمثلة توضيحية لمسائل البحث، وصور دفع الخصومة المختلفة.

وقد سرت في بحثها وفق منهج علمي، أوضحته في المقدمة، ورجعت إلى كتب الفقه المعتمدة، مع الاستفادة من الدراسات التي أثبتتها في الخاتمة. أسأل الله التوفيق والسداد، وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، وأن ينفعني وإخواني المسلمين بهذا العمل، والله أعلم، وصلى الله وسلم وبارك على محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أبيض

المبحث الثاني حكم دفع الخصومة

وفيه ثلاثة مطالب:

• المطلب الأول: مشروعية دفع الخصومة وأدلتها.

اتَّفَق أهل العلم - رحمهم الله - على مشروعية سماع جواب المُدَّعى عليه بدفع صحيحٍ للدعوى أو الخصومة مستكمل لشروطه، صادر من ذي صفةٍ في الدعوى، وجعلوا ذلك من العدل الواجب على القاضي اتِّباعه بين الخصمين، سواءً أكان الدَّفْع من المُدَّعى عليه في الدعوى الأصلية، أم كان من المُدَّعى في الجواب على دفع خصمه الذي أدَّعاه ليدفع عن نفسه الخصومة^(١).

فالقاضي مأمور بالعدل بين الناس، والحكم بالعدل يحتاج إلى تيقظ وفهم من القاضي لما يدور في مجلسه، وإدراك تامٍّ لما يدَّعيه المُدَّعى، وما يُجيب به المُدَّعى عليه، ليتمكَّن من الفصل بين الناس في خصوماتهم على وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وعلى وفق الأدلة والحُجَج المعروضة أمامه من أطراف الخصومة.

وأرشد الإسلام القضاة إلى التسلُّح بسلح العلم والاستقامة والعدل، وعدم الميل مع أيٍّ من أطراف الخصومة، وجاءت إرشادات الشرع الحنيف، وتوجيهات السنَّة المُطَهَّرة للقضاة في كيفية التعامل مع الخصوم والقضايا، لتنير لهم الطريق، وتبيِّن لهم كيف يقضون بين المتخاصمين، وما هي الواجبات والمسئوليات الملقاة على عواتقهم تجاه أطراف الدعوى^(٢).

(١) انظر: البحر الرائق (٢٢٨/٧): لسان الحكام (ص ٢٢٧، ٢٣٤): جامع الفصولين (١/١٥٦): أصول استماع الدعوى (ص ٨٣): قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣١٠): تبصرة الحكام (١/١٣٦، ١٤٢ وما بعدها): المهذب (٣٠٢/٢): أدب القضاء (ص ١٧٢ وما بعدها): الشرييني، الإقناع (٢/٣٨٤): مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢٢): المحرر في الفقه (٢/٢٣٠): كشف القناع (٦/٣١٥، ٣٣٢): شرح منتهى الإرادات (٥/٢٨٧).

(١) انظر: فتح القدير (٧/٢٣٣-٢٣٨): عقد الجواهر الثمينة (٣/٩٧): أدب القضاء (ص ٩-١٢): البيان في مذهب الشافعي (١٣/١٧-٢٢): المغني (١٤/١٤): كشف القناع (٦/٣١٤-٣١٥): معالم السنن (٤/١٤٨): شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (١٢/٥٢٤-٥٢٦): فتح الباري (١٣/١٣٤، ١٥٦): نيل الأوطار (٨/٣٠٤-٣٠٥).

وكفلت الشريعة الإسلامية للخصوم حقَّ الدِّفاع عن أنفسهم بأيِّ وسيلة شرعية، من غير إساءة للقاضي أو الخصم الآخر، ومنعت من حرمانهم حقَّ الدِّفاع المشروع أمام القضاء، لأنَّ الشريعة تعتبر الأصل في الإنسان براءة الذِّمة؛ لأنَّه يولد في الحياة وهو خالي المسؤولية من الديون والحقوق والواجبات والالتزامات والتُّهم والجنايات، ويبقى بريء الذِّمة، حتَّى يثبت خلاف ذلك شرعاً بمحاكمة عادلة، تُؤمِّن فيها كلُّ الضمانات الكفيلة بالدِّفاع عنه، ومن حقِّ الإنسان أن يتمسك ببراءته من المطالبة بالديون والتُّهم، حتَّى يثبت الحقُّ عليه بطرق الإثبات الشرعية^(١).

قال العلامة جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي (ت: ٩١١هـ) - رحمه الله - : (قاعدة: الأصل براءة الذِّمة؛ ولذلك لم يُقبل في شغل الذِّمة شاهدٌ واحدٌ ما لم يتعضدَّ بآخر، أو يمين المدَّعي، ولذلك أيضاً كان القول قول المدَّعى عليه؛ لموافقته الأصل)^(٢).

ولهذا نصَّ الفقهاء - رحمهم الله تعالى - على أنَّه لا يجوز للقاضي أن يحكم بمجرد سماع قول المدَّعي، ولو كان بالغاً من التقوى والديانة والاحتياط مبلغاً عظيماً، بل يجب عليه أن يسمع من الخصم المدَّعى عليه، وأن يُتيح له الحرية، ليسمع ما لديه من جواب ودِّفاع^(٣).

جاء في مجلة الأحكام العدلية: (إذا أتى الطرفان (الخصمان) إلى حضور القاضي لأجل المحاكمة، يُكلِّف المدَّعي أولاً بتقرير دعواه، وإن كانت دعواه قد ضُبطت تحريراً قبل الحضور، تُقرأ، فيُصدَّق مضمونها من المدَّعي. ثانياً: يستجوب القاضي المدَّعى عليه، وهو أن يسأله بقوله: إنَّ المدَّعي يدَّعي عليك بهذا الوجه، فما تقول؟... فإذا أقرَّ المدَّعى عليه ألزمه القاضي

(٢) انظر: المبسوط (٦٣/١٦ وما بعدها)؛ المادة (٨) من مجلة الأحكام العدلية: تبصرة الحكام (٤١/١-٤٢)؛ مغني المحتاج (٢٧٩/٦ وما بعدها)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص ٧٤-٧٥)؛ المغني (٧١/١٤ وما بعدها)؛ الفقرة الخامسة، من المادة التاسعة عشرة، من الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان؛ حقوق الإنسان في الإسلام (ص ٣٤٧، ٣٨١، ٣٨٢).

(٢) الأشباه والنظائر (ص ٧٤).

(٣) انظر: المبسوط (٦٣/١٦)؛ معين الحكام (ص ٩٣، ٩٤)؛ منح الجليل (١٦١/٤)؛ تبصرة الحكام (٤١/١-٤٣)؛ كشف القناع (٣١٤/٦).

بإقراره، وإذا أنكر طلب البيّنة من المدّعي^(١).

كما نصَّ الفقهاء على أنَّ القاضي يمهّل من ادّعى بيّنةً أو دفعاً غائباً من الخصوم، وقتاً كافياً، لا يُضربُ بالخصم الآخر^(٢)؛ وهذا ما وجّه به الخليفة الراشد عمر بن الخطّاب قاضيه أبا موسى الأشعري - رضي الله عنهما -؛ حيث جاء في كتابه إليه: (ومن ادّعى حقّاً غائباً أو بيّنةً فاضرب له أمداً ينتهي إليه، فإن بيّنه أعطيتُه بحقه، وإن أعجزه ذلك استحلّت عليه القضية؛ فإن ذلك هو أبلغ في العذر، وأجلى للعمى)^(٣).

قال الحافظ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) - رحمه الله - : (هذا من تمام العدل؛ فإن المدّعي قد تكون حجته أو بيّنته غائبةً، فلو عجل عليه بالحكم بطل حقه، فإذا سأل أمداً تحضر فيه حجته أُجيبَ إليه، ولا يتقيّد ذلك بثلاثة أيّامٍ بل بحسب الحاجة، فإن ظهر عناده ومدافعتُهُ للحاكم لم يضرب له أمداً، بل يفصل الحكومة، فإن ضرب هذا الأمد إنّما كان لتمام العدل، فإذا كان فيه إبطال للعدل لم يُجب إليه الخصم)^(٤).

والهدف من إعطاء الخصم المهلة الكافية لإحضار بيّنته ودفعه هو توكي الحق، والبعد عن الإضرار بأحد من أطراف الخصومة^(٥).

كما نصَّ الفقهاء على أنَّ القاضي لا يقضي على المدّعي عليه حتّى يسأله بقوله: أبقيت لك حجةً، أو بقي لك ما يسقط الخصومة عنك، ويطعن في البيّنة التي أقامها خصمك، أم لا ؟ فإن قال: نعم ! بقيت لي حجة، أنظره حتّى يأتي بها. وهذا هو الإعذار الذي نصَّ على اشتراطه فقهاء المالكية،

(١) المادتان (١٨١٦، ١٨١٧)، انظر: درر الحكام (٤/٥٧٠-٥٧١، ٥٧٣).

(٢) حدّد الجمهور هذه المدة بثلاثة أيّام؛ لأنها كافية، وفرّق المالكية بين الدعاوى، ولم يُحدّدوا زمناً مُعيّناً وتركوا الأمر لاجتهاد القاضي، وملابسات كلّ خصومة ودعوى، وهذا هو الحق - إن شاء الله تعالى -، بشرط ألاّ يُضرب ذلك بالخصم، أو يكون مدعاة لتلاعب طالب المهلة، ومماطلته.

انظر: المبسوط (٦٣/١٦)؛ بدائع الصنائع (١٣/٧)؛ معين الحكام (ص ٢٢٦)؛ تبصرة الحكام (١/٣٧-٣٨)؛ قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣١٢)؛ مغني المحتاج (٦/٣٠٨)؛ أعلام الموقعين (١/١١٠-١١١)؛ كشف القناع (٦/٣١٥، ٣٤٠).

(٣) سبق تخريجه في القسم الأول من البحث.

(٤) أعلام الموقعين (١/١١٠).

(٥) انظر: السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٨)؛ تبصرة الحكام (١/٣٧-٣٨)؛ أعلام الموقعين (١/١١٠).

وقال بمشروعيتها واستحبابه جمهور أهل العلم^(١).

ومن خلال هذا كله يظهر سمو الإسلام، وتميُّزه، وسعيه إلى تحقيق العدل بين الخصوم بأبهى صورته؛ حيث يُمكنُ كلاً من الخصمين من بسط ادِّعاءاته، وتدعيمها بما لديه من أدلة شرعية، ووتوضيح ردوده ودفاعاته؛ حتَّى لا يؤخذ أحد الخصمين بالباطل، وحتَّى يصل كلُّ منهما إلى حقِّه دون أن يُظلمَ أو يُظلمَ؛ وحتَّى لا يكون لأحدٍ منهما عذرٌ مقبولٌ يتعلَّل به بعد الحكم.

بل إنَّ الإسلام قد بالغ في هذا الجانب؛ لأهميَّته وخطورة الآثار المترتبة عليه، فلم يعتبر الدِّفاع من حقوق المُتَّهم وحده فقط، إن شاء مارَسَه، وإن شاء أهمله، بل اعتبره حقاً للمجتمع كله، وواجباً على المدَّعى عليه؛ فإنَّه إذا كان المدَّعى عليه صاحب مصلحة شخصية في أن لا يُدانَ وهو بريءٌ، فإنَّ للمجتمع بأسره مصلحة ظاهرة لا تقلُّ عن مصلحة المُتَّهم في أن لا يُدانَ بريءٌ، ويفلَّت المجرم من العقاب، أو يدَّعى بالباطل على الناس دون دِفاعٍ يُسمعُ، وحججٍ تُطرحُ، تجلُّو العمى، وتُبلِّغ في العُذر، فتؤخذ حقوق الناس بالباطل، وتُسفك دماؤهم بدون حقٍّ، فيختل بذلك نظام الأمن، وتعم الفوضى، وينتشر الظلم، وتفشو الخصومات والمنازعات^(٢).

ولهذا قال رسولُ الله ز: (انْصِرْ أَخَاكَ ظَالِماً أَوْ مَظْلُوماً). فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ! أَنْصِرَهُ إِذَا كَانَ مَظْلُوماً، أَفَرَأَيْتَ إِذَا كَانَ ظَالِماً كَيْفَ أَنْصِرُهُ ؟ قَالَ: (تَحْجِزْهُ أَوْ تَمْنَعْهُ مِنَ الظُّلْمِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ)^(٣).

ولمَّا سمع الصحابيُّ الجليل أبو هريرة - رضي الله عنه - رجلاً يقول: إِنَّ الظَّالِمَ لَا يَضُرُّ إِلَّا نَفْسَهُ ! قَالَ: (بَلَى وَاللَّهِ ! حَتَّى الْحَبَارَى لَتَمُوتُ فِي

(١) انظر: السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٨): جواهر الإكليل (٢/٢٢٧): تبصرة الحكام (١/١٤٢) وما بعدها؛ حاشية الدسوقي (٤/١٤٨): شرح عماد الرضا (١/٢٩٩-٢٣٨): نهاية المحتاج (٨/٢٦٦): كشف القناع (٦/٢٣٣) حاشية ابن قاسم على الروض المربع (٧/٥٤١-٥٤٢): نظرية الحكم القضائي (ص ٣٣٤ وما بعدها).

(٢) انظر: نظام المحاماة (ص ٣١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنَّه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، ح (٦٩٥٢)، انظر: فتح الباري (١٢/٣٣٨).

وَكَرِهَهَا هُزْلًا لِيُظْلَمَ الظَّالِمُ^(١).

أدلة مشروعية دفع الخصومة:

يدلُّ على مشروعية دفع الإنسان الخصومة عن نفسه، وقبول دفعه إذا كان صحيحاً، أدلة كثيرة من القرآن، والسنة، والأثر:

(أ) فمن القرآن الكريم، ما يلي:

١- قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

٢- قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥].

٣- قوله سبحانه: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦].

فالآيات الكريمة تأمر القضاة بالحكم بين الناس بالعدل والحق، ولا سبيل إلى القضاء بالحق بين الخصوم، إلا إذا أتاح القاضي لكل واحدٍ منهما الحرية التامة في عرض ما لديه من حجج وبيّنات ودفع.

٤- قوله تبارك وتعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥].

٥- قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

٦- قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ لَكُنَاهُمْ بَعْدَ مَن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤].

(١) أخرجه الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح (٣/١٤٢٠)، من غير إسناد، في كتاب الآداب، باب الظلم، وعزاه للبيهقي في شعب الإيمان، وسكت عنه الألباني في تعليقه على المشكاة، والظاهر أنه يرى قبوله. والحبّاري: طائر معروف، وهو على شكل الإوزة، برأسه وبطنه غبرة، ولون ظهره وجناحيه كلون السمائي غالباً، والجمع: حبّايير، وحبّاريات، على لفظه أيضاً. انظر: المصباح المنير (ص ٦٥)، (حبر).

٧- قوله تعالى: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بَسُلْطَانٌ مُّبِينٌ﴾ [النمل: ٢١].
فالآيات الكريمة تدلُّ على أن العذاب لا يكون إلا بعد توضيح الأمر، وإقامة الحجة، وقطع العذر من المدعى عليه، وطلب الدفع والحجة منه، بحيث يعجز عن أن يجيء بدفع مقبول يدفع به دعوى المدعى وخصومته، ويردّها عن نفسه؛ لأنّ في إصدار الأحكام نوعاً من العذاب لأحد طرفي الخصومة، والآيات في هذا المعنى كثيرة (١).

وإذا كان بعض هذه الآيات في حقّ الله تعالى؛ ألاّ يُعذَّب أحداً من عباده إلاّ بعد إنذارهم وإعذارهم، فالبشر من القضاة وغيرهم من باب أولى؛ وقد ثبت عنه أنّه قال: (لَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللَّهُ الْمُرْسَلِينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ) (٢).
(ب) ومن السنة النبويّة، ما يلي:

يدلُّ على مشروعية دفع الخصومة من السنة النبويّة أدلّة؛ منها:
١- ما رواه ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - أنّ النبيّ ج قال: (لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ) (٣).

قال الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) - رحمه الله - :
(وَهَذَا الْحَدِيثُ قَاعِدَةٌ كَبِيرَةٌ مِنْ قَوَاعِدِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، فَفِيهِ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ قَوْلُ الْإِنْسَانِ فِيمَا يَدَّعِيهِ بِمَجْرَدِ دَعْوَاهُ، بَلْ يَحْتَاجُ إِلَى بَيِّنَةٍ، أَوْ تَصْدِيقِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، فَإِنْ طَلَبَ يَمِينَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَلَهُ ذَلِكَ. وَقَدْ بَيَّنَّ ﷺ الْحَكْمَةَ فِي كَوْنِهِ لَا يُعْطَى بِمَجْرَدِ دَعْوَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ أُعْطِيَ بِمَجْرَدِهَا لَادَّعَى قَوْمٌ دِمَاءَ قَوْمٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَاسْتُبِيحَ، وَلَا يُمَكِّنُ لِلْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَنْ يَصُونَ مَالَهُ وَدَمَهُ، وَأَمَّا الْمُدَّعَى فَيُمْكِنُهُ صَيَانَتُهُمَا بِالْبَيِّنَةِ) (٤).

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢/٤٧٦)، (٥/٥٢-٥٣)، (٦/١٨٦)؛ تبصرة الحكام (١/١٤٢)؛ فتح الباري (١٣/٤١١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: (لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ)، ح (٧٤١٦)، انظر: فتح الباري (١٣/٤١١). ومسلم في كتاب اللعان، ح (١٤٩٩)، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (١٠/١٠٢).

(٣) انظر تخريجه فيما سبق من القسم الأول من البحث.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم، المجلد الرابع (١٢/٣٧٠).

وقال الإمام محمد بن إسماعيل الصنعانيُّ الأميرُ (ت: ١١٨٢هـ) - رحمه الله -: (والحديثُ دالٌّ على أنَّه لا يقبلُ قولُ أحدٍ فيما يدَّعيه لمجردِ دعواه، بل يحتاجُ إلى البيِّنة، أو تصديقِ المدَّعي عليه، فإن طلبَ يمينَ المدَّعي عليه فله ذلك، وإلى هذا ذهب سلفُ الأمة وخلفُها. قال العلماءُ: والحكمةُ في كونِ البيِّنة على المدَّعي: أنَّ جانبَ المدَّعي ضعيفٌ؛ لأنَّه يدَّعي خلافَ الظاهر، فكُلِّفَ الحُجَّةُ القويَّةُ؛ وهي البيِّنة، فيقوَّى بها ضعفُ المدَّعي، وجانبُ المدَّعي عليه قويٌّ؛ لأنَّ الأصلَ فراغُ ذمِّه، فاكْتَفِيَ منه باليمين؛ وهي حُجَّةٌ ضعيفةٌ) (١).

٢- ما رواه علقمةُ بنُ وائلٍ بن حُجرٍ عن أبيه قال: جاء رجلٌ من حضرموتَ ورجلٌ من كندةٍ إلى النبيِّ ﷺ فقال الحضرميُّ: يا رسولَ الله! إنَّ هذا قد غلبني على أرضٍ لي كانت لأبي. فقال الكنديُّ: هي أرضي في يدي أزرعها، ليسَ له فيها حقٌّ. فقال رسولُ الله ﷺ للحضرميِّ: (ألكَ بيِّنةٌ؟) قال: لا! قال: (فلكَ يمينُهُ). قال: يا رسولَ الله! إنَّ الرجلَ فاجرٌ لا يبالِي على ما حلفَ عليه، وليسَ يتورَّعُ من شيءٍ! فقال: (ليسَ لكَ منه إلا ذلك). فأنطلقَ ليحلفَ، فقال رسولُ الله ﷺ لما أدبرَ: (أما لئن حلفَ على ما له ليأكُلَهُ ظُلماً ليلقينَّ اللهَ وهو عنه معرِضٌ) (٢).

فقد ترك النبيُّ ﷺ لكلِّ واحدٍ من الخصمينِ الحقَّ في إبداءِ ما لديه من أقوالٍ وحُجَجٍ، وسمعَ دَفْعَ الكنديِّ لدعوى خصمه، بأنَّ الأرضَ له وفي يده، وليسَ للحضرميِّ فيها حقٌّ، ثمَّ لم يكتَفِ بذلك، بل سألَ المدَّعي (الحضرميَّ): هل له بيِّنة على دعواه، فلمَّا لم يجدْ عنده بيِّنة، أعلمه بأنَّ دعواه مردودةٌ بدفعِ المدَّعي عليه، إن حلفَ اليمينَ على صِحَّةِ دفعه، وليسَ للمدَّعي من خصمه غير ذلك.

٣- ما رواه خزيمةُ بنُ ثابتٍ - رضي الله عنه - أنَّ النبيَّ ﷺ ابتاعَ فرساً من أعرابيٍّ، واستتبعه ليقبضَ ثَمَنَ فرسه، فأسرعَ النبيُّ ﷺ وأبطأَ الأعرابيُّ، وطَفِقَ الرجالُ يتعرَّضون للأعرابيِّ فيسأومونه بالفرسِ، وهم لا يشعرون أنَّ

(١) سبل السلام شرح بلوغ المرام (٢٥٦/٤).

(٢) انظر تخريجه فيما سبق من القسم الأول من هذا البحث.

النَّبِيُّ ﷺ ابْتِاعَهُ، حَتَّى زَادَ بَعْضُهُمْ فِي السَّوْمِ عَلَى مَا ابْتِاعَهُ بِهِ مِنْهُ، فَادَى الْأَعْرَابِيُّ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: إِنْ كُنْتُ مُبْتَاعاً هَذَا الْفَرَسَ وَالْأَبْعَةَ! فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ حِينَ سَمِعَ نِدَاءَهُ، فَقَالَ: (أَلَيْسَ قَدْ ابْتَعْتَهُ مِنْكَ؟). قَالَ: لَا وَاللَّهِ مَا بَعْتُكَ! فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (قَدْ ابْتَعْتَهُ مِنْكَ). فَطَفِقَ النَّاسُ يُلَوِّدُونَ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَبِالْأَعْرَابِيِّ، وَهُمَا يَتَرَاوَعَانِ، وَطَفِقَ الْأَعْرَابِيُّ يَقُولُ: هَلُمَّ شَاهِدَا يَشْهَدُ أَنِّي قَدْ بَعْتُكَ، [فَمَنْ جَاءَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ لِلْأَعْرَابِيِّ: وَيْلَكَ! إِنْ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ لَيَقُولُ إِلَّا حَقًّا. حَتَّى جَاءَ خُزَيْمَةُ لِمُرَاجَعَةِ النَّبِيِّ ﷺ وَمُرَاجَعَةِ الْأَعْرَابِيِّ، فَطَفِقَ الْأَعْرَابِيُّ يَقُولُ: هَلُمَّ شَهِيدَا يَشْهَدُ أَنِّي بَايَعْتُكَ] قَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَعْتَهُ! قَالَ: فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى خُزَيْمَةَ، فَقَالَ: (بِمَ تَشْهَدُ؟). قَالَ: بِتَّصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ شَهَادَةً رَجُلَيْنِ^(١).

وَالْوَجْهُ مِنْهُ: أَنَّ الْأَعْرَابِيَّ ادَّعَى مِلَكِيَّةَ الْفَرَسِ مَحَلَّ النِّزَاعِ، وَلَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ ﷺ دَعْوَاهُ تِلْكَ، وَلَكِنَّهُ دَفَعَهَا بِدَعْوَى مُقَابِلَةٍ؛ وَهِيَ أَنَّهُ قَدْ اشْتَرَى الْفَرَسَ مِنَ الْأَعْرَابِيِّ، فَأَنْكَرَ الْأَعْرَابِيُّ دَفْعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى أَثْبَتَ النَّبِيُّ دَفْعَهُ بِشَهَادَةِ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -، وَهَذَا هُوَ دَفْعُ الدَّعْوَى، وَدَفْعُ الْخُصُومَةِ مِثْلَهُ فِي الْحُكْمِ^(٢).

٤- حديثُ أُمِّ سَلَمَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - فِي الْقَضَاءِ فِي الْمَوَارِيثِ، وَفِيهِ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: (إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ - أَوْ قَدْ قَالَ: لِحُجَّتِهِ - مِنْ بَعْضٍ، فَإِنِّي أَقْضِي بَيْنَكُمْ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئاً فَلَا يَأْخُذْهُ؛ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، يَأْتِي بِهَا إِسْطِطَاماً فِي عُنُقِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)^(٣).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يقضي، ح (٣٦٠٢)، انظر: عون المعبود (١٩/١٠). والنسائي في كتاب البيوع، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع، ح (٤٦٤٧)، سنن النسائي (٢١٦/٧). وأحمد في مسند الأنصار، ح (٢١٨٨٣). وما بين القوسين زيادة من روايته، وصححه محققوا مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٠٦-٢٠٥/٣٦).

وصححه الألباني في الإرواء (١٢٧/٥)، ح (١٢٨٦).

(٢) انظر: دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٥٥).

(٣) انظر تخريجه فيما سبق من القسم الأول من هذا البحث.

وَالْوَجْهُ مِنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ بَيْنَ أَنْ الْقَاضِيَ إِنَّمَا يَقْضِي عَلَى حَسَبِ مَا يَظْهَرُ لَهُ مِنَ الْأَدْلَةِ وَالْحُجَجِ، وَأَنْ تَلْقَى الْقَاضِيَ لِأَسَالِيبِ الْمِرَافَعَةِ أَحْسَنَهُ مَا أَعَانَهُ عَلَى تَبْيِينِ الْحَقِّ، وَأَنْ عَلَى الْخَصُومِ إِدَاءَ مَا يُوضَحُ حَقُوقَهُمْ، مِنْ حُجَجٍ وَبَيِّنَاتٍ وَدَفُوعٍ؛ حَتَّى لَا يَقْضِيَ الْقَاضِيَ عَلَى أَحَدِهِمْ بِالْبَاطِلِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَحْ بَيِّنَتُهُ وَحُجَّتُهُ (١).

٥- ما رواه عليُّ بنُ أبي طالبٍ - رضي الله عنه - قال: بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَاضِيًا، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! تُرْسِلُنِي وَأَنَا حَدِيثُ السِّنِّ، وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ! فَقَالَ ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ سَيَهْدِي قَلْبَكَ، وَيُثَبِّتُ لِسَانَكَ، فَإِذَا جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخَصْمَانِ فَلَا تَقْضِيَنَّ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخِرِ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ؛ فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يَتَبَيَّنَ لَكَ الْقَضَاءُ). قَالَ: فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا أَوْ مَا شَكَّكَتُ فِي قَضَاءٍ بَعْدَ (٢).

وَالْوَجْهُ مِنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَيْنَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْقَاضِيَ إِذَا رُفِعَتْ إِلَيْهِ خُصُومَةٌ أَنْ يَتَثَبَّتَ، وَلَا يَسْتَعْجِلَ، وَأَنْ يَتَأَنَّى فَلَا يَحْكُمَ لِأَحَدِ الْخَصْمَيْنِ حَتَّى يَسْمَعَ حُجَّةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَيَسْتَفْصِلَ عَمَّا لَدَيْهِ، مِنْ جَوَابٍ وَدَفْعٍ لِمَا يَدَّعِيهِ خَصْمُهُ، وَيُحِيطَ بِجَمِيعِ جَوَانِبِ الْقَضِيَّةِ؛ لِأَنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ هُوَ أَلْحَنُ فِي الْحُجَّةِ، وَأَبْلَغُ فِي التَّعْبِيرِ، وَأَقْدَرُ عَلَى قَلْبِ الْحَقَائِقِ، وَتَصْوِيرِ الْبَاطِلِ حَقًّا، وَالْحَقِّ بَاطِلًا، فَإِذَا سَمِعَ مِنْهُ الْقَاضِيَ وَحَكَمَ لَهُ قَبْلَ سَمَاعِ جَوَابِ خَصْمِهِ، فَقَدْ تَعَجَّلَ فِي الْحُكْمِ، وَأَخْطَأَ فِي تَطْبِيقِ الْقَضَاءِ، فَعَلِيهِ أَنْ يُوسِعَ لِكُلِّ مِنَ الْخَصْمَيْنِ كِي يَدْلِي بِحُجَّتِهِ، وَيَسْتَوْفِي دَعْوَاهُ، وَيَسْتَكْمِلَ دِفَاعَهُ وَطَعْنَهُ فِي بَيِّنَاتِ خَصْمِهِ، حَتَّى إِذَا أُصْدِرَ الْقَاضِيَ الْحُكْمَ، لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مِنَ الْخَصْمَيْنِ عُدْرَةٌ يَحْتَجُّ بِهِ وَيَتَعَلَّلُ (٣).

(١) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (ص ٣٦٨).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب كيف القضاء، ح (٣٥٧٧). انظر: عون المعبود (٩/٣٦١). والترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما، وحسنه، ولفظه: (قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا تَقَاضَى إِلَيْكَ رَجُلَانِ فَلَا تَقْضِ لِلأَوَّلِ حَتَّى تَسْمَعَ كَلَامَ الْآخِرِ؛ فَسَوْفَ تَدْرِي كَيْفَ تَقْضِي. قَالَ عَلِيٌّ: فَمَا زِلْتُ قَاضِيًا بَعْدَ). ح (١٣٣١)، الجامع الصحيح (٣/٦١٨-٦١٩). وحسنه الألباني في الإرواء (٨/٢٢٦-٢٢٨)، ح (٢٦٠٠).

وأخرجه أحمد في مسند العشرة المبشرين بالجنة، عن عليٍّ، ح (٦٩٠)، وحسنه لغيره مُحَقِّقُوا مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢/١٠٣).

(٣) انظر: المبسوط (١٦/٦٣ وما بعدها)؛ ابن القاص، أدب القاضي (١/١٦٨، ١٩٥)؛ تبيين الحكام (ص ١٩٧)؛ تبصرة الحكام (١/٤١، ٤٢)؛ مغني المحتاج (٦/٢٧٩ وما بعدها)؛ المغني (١٤/٧١ وما بعدها)؛ عون المعبود (٩/٣٦٢).

قال الإمام الصنعاني - رحمه الله - : (والحديث دليل على أنه يجب على القاضي أن يسمع دعوى المدعي أولاً، ثم يسمع جواب المجيب، ولا يجوز له أن يبني الحكم على سماع دعوى المدعي قبل جواب المجيب، فإن حكم قبل سماع الإجابة عمداً بطل قضاؤه، وكان قدحاً في عدالته، وإن كان خطأ لم يكن قدحاً، وأعاد الحكم على وجه الصحة، وهذا حيث أجاب الخصم، فإن سكت عن الإجابة، أو قال: لا أقر ولا أنكر، فيحكم عليه؛ لتصريحه بالتمرد، وإن شاء حبسه حتى يقر أو ينكر^(١)).

٦- حديث علي وجعفر أبناء أبي طالب، وزيد بن حارثة، حين اختصموا في حضانة ابنة حمزة - رضي الله عنهم - بعد أن قدموا المدينة؛ فقال علي: أنا أحق بها، وهي ابنة عمي. وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي. وقال زيد: ابنة أخي. فقصى بها النبي ﷺ لخالتها؛ أسماء بنت عميس، زوجة جعفر، وقال: (الخالة بمنزلة الأم)^(٢).

والوجه منه: أن النبي ﷺ أفسح لكل واحد من هؤلاء الخصوم في الإدلاء بحجته، وسمع ما لدى كل منهم من دفع وجواب على الآخر، ثم أصدر حكمه بعد ذلك، فدل على أن القاضي لا يحكم بين الخصوم حتى يسمع حججهم وبياناتهم ودفعوهم.

قال الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) - رحمه الله - : (وفيه من الفوائد... أن الخصم يدلي بحجته)^(٣).

(ج) ويدل على مشروعية دفع الخصومة من الأثر:

كتاب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما -؛ حيث جاء فيه: (ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه، وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية؛ فإن ذلك هو أبلغ في العذر، وأجلى للعمى)^(٤).

(١) سبل السلام شرح بلوغ المرام (٢٢٣-٢٢٢/٤).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلح، باب كيف يكتب (هذا ما صالح فلان بن فلان فلان بن فلان) وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه، ح (٢٦٩٩)، انظر: فتح الباري (٣٥٨-٣٥٧/٥).

(٣) فتح الباري (٥٧٩/٧).

(٤) انظر تخريجه في القسم الأول من هذا البحث.

فإنَّه يدلُّ على أنَّه يجب على القاضي أن يُفسِّحَ للخصمين في الدِّفاع عن أنفسهما، وتقديم الحُجَج والبيِّنات ولدفع التي تدرأ عنهم الخصومة، وتردُّ الدعوى، ولو أدَّاه ذلك إلى الانتظار، وضرب مُدَّة كافية لإحضارها؛ فإنَّ ذلك أبلغ في العُذر، وأجلى للعمى؛ (لأنَّه إذا وجَّه القضاء عليه بعدما أمَّهله حتَّى يظهر عجزه عن الدِّفع، انصرف من مجلسه شاكرًا له ساكتًا، وإذا لم يمهله أنصرف شاكيًا منه، يقول: مَالٌ إلى خصمي ولم يستمع مني، ولم يَمَكِّنِي من إثبات الدِّفع عنده)^(١).

كُلُّ هذه الأدلَّة تدلُّ على مشروعية الدِّفع للخصومة أمام القضاء، وأنَّه يجب على القاضي أن يَمَكِّن المدَّعى عليه من عرض حُجَّتِه، وتقديم دفعه الذي يطعن به في دعوى المدَّعى، ويردُّ به الخصومة والدعوى عن نفسه.

• المطلب الثاني: من الذي يملك حقَّ دفع الخصومة.

لا يُقبَل دفع الخصومة في الفقه الإسلاميَّ إلَّا إذا صدر من المدَّعى عليه (أو من يمثِّله شرعاً)، فهو الذي يملك حقَّ الدِّفع شرعاً؛ لأنَّه هو المُكَلَّفُ بالجواب عن الدعوى بالإقرار أو الإنكار أو الدِّفع؛ ولأنَّه الذي يترتَّب على إقراره حكمٌ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون هو المدَّعى عليه في الدعوى الأصلية، أو مدَّعاً عليه في دفعها؛ لأنَّ الفقهاء نصُّوا على أنَّ الدِّفع نفسه دعوى، يُصبح فيها المدَّعي مدَّعاً عليه، والمدَّعى عليه في الدعوى الأصلية مدَّعياً في دعوى الدِّفع، كما نصُّوا على جواز الدِّفع ودفع الدِّفع ودفعه، وهكذا من الدفع المُتعلِّقة بالدعوى حتَّى تنتهي^(٢).

هذه هي القاعدة العامة في قبول الدِّفع عند الفقهاء، فإذا صدر الدِّفع من غير المدَّعى عليه - ولم يكن ممثِّلاً له شرعاً؛ بأن كان نائباً عنه، أو وكيلًا أو وصياً - فإنَّه لا يُسمع ولا يُقبَل^(٣).

(١) المبسوط (٦٣/١٦). وانظر: تبصرة الحكام (١٤٢/١ وما بعدها)؛ المَهْدَب (٣٠٢/٢)؛ أعلام الموقعين (١١٠/١-١١١).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧)؛ معين الحكام (ص ١٣٢)؛ تبصرة الحكام (١٣٦/١ وما بعدها)؛ المَهْدَب (٣٠١-٣٠٠/٢)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢١)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٩-٥١، ٥٩-٦٠)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٣، ٩٠).

(٣) انظر: مراجع الهامش السابق؛ جامع الفصولين (١٤٣/١)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٤٥)؛ مباحث المرافعات (ص ٤٧)؛ نظرية الدعوى (٦٢٣)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ١٦٨).

واستثنى الفقهاء من هذه القاعدة العامة حالات يجوز فيها سماع الدَّفْع وقبوله من غير المُدَّعى عليه؛ وهي:

الحالة الأولى: القاضي فإنَّه قد يحكم في بعض الحالات بدفع خصومة المُدَّعي عن المُدَّعى عليه، وفي هذه الحالة يحكم القاضي بالدفع من تلقاء نفسه من غير دفع من المُدَّعى عليه؛ كما لو دفع الخصومة لعدم الاختصاص المكاني أو النوعي، أو بسبق الفصل في الدعوى، أو بانعدام صفة المُدَّعي، أو بانعدام الأهلية أو المصلحة، أو نحو ذلك^(١).

الحالة الثانية: من يتعدى إليه الحكم الصادر في الدعوى - على فرض صدوره - يُقْبَلُ منه دفع الخصومة أيضاً؛ لأنَّ الدَّفْع كما نصَّ عليه الفقهاء صورة من صور الدعوى، يُشترط من أجل قبوله أن يُبْدَى مِمَّنْ له شأنٌ في القضية؛ والشأن في الدَّفْع يكون للمُدَّعى عليه بتحقيق أمرين:

أولهما: دفع الخصومة عن نفسه. وثانيهما: إبطال دعوى الخصم، ببيان أنَّها غير مستندة إلى حقٍّ مُسْتَحَقَّ الأداء. وهذا كما يخصُّ المُدَّعى عليه، يخصُّ كلَّ من يتضرَّر بالدعوى، وقد ضبطه الفقهاء؛ بأنَّه من يصحُّ أن يكون خصماً عن المُدَّعى عليه، ونصُّوا على صور تُبيِّن ذلك؛ وهذه الصور يذكرها الفقهاء للتمثيل، لا الحصر^(٢):

الصورة الأولى: إذا ادَّعى رجلٌ ديناً على مورث، وخاصم أحد الورثة، فيكون لغير المُخاصم من الورثة حقُّ دفع الخصومة؛ لأنَّ الحكم لو ثبت على المورث تعدى إلى الورثة جميعاً، وأُخذ من نصيبهم، فيكون له الحقُّ في دفع الخصومة ابتداءً، وفي دفع الدعوى كذلك^(٣). ومثل الوارث في هذا الوصي^(٤).

(١) انظر: روضة القضاة (١/٧٣، ١٥٣)؛ لسان الحكام (ص ٢٢٢)؛ ابن أبي الدم، أدب القضاء (ص ١٠١)؛ شرح منتهى الإرادات (٣/٤٦٣)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٥٩٩).

(٢) انظر: البحر الرائق (٧/٢٣١)؛ معين الحكام (ص ١٢٩)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٩)؛ نظرية الدعوى (ص ٦٢٣)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ١٦٨).

(٣) انظر: معين الحكام (١٢٩)؛ موجبات الأحكام (ص ١٨٣)؛ المبسوط (١٦/١٧٠)؛ تبصرة الحكام (١/٢١٠-٢١١)؛ المهذب (٢/٣١٦)؛ كشاف القناع (٦/٣٥٦)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٩٠)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٤٥)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٤٩-٥١).

(٤) انظر: معين الحكام (ص ٥٧)؛ الباز، شرح مجلة الأحكام العدلية (ص ٩٤٧)؛ تبصرة الحكام (١/١٠٥-١٠٧).

الصورة الثانية: إذا أُقيمت الدعوى من أحد يطالب باستحقاق في وقف على أحد مُستحقّيه، فإنَّ لكلِّ فردٍ من مستحقّي الوقف حقَّ دفع خصومة المدعي ودعواه؛ لأنَّ الحكم لو ثبت تعدّى إليهم جميعاً، وأُخذَ شيءٌ من نصيبهم^(١).

الصورة الثالثة: يصحُّ دفع الخصومة من البائع في دعوى الاستحقاق، وإن لم تكن الدعوى عليه؛ لدفع الضرر الذي قد يلحقه بصدور الحكم على المشتري.

فمثلاً: إذا استحقَّ مدعٍ المبيع من يد المشتري بالبيئة الشرعية، فأراد المشتري الرجوع على البائع بالثمن، فللبائع أن يدعي على المدعي في الدعوى الأصلية أنَّه باعه له قبل أن يبيعه هو للمشتري، ويسمع هذا الدفع، وإذا ثبت قبل؛ لأنَّ للبائع شأنًا في القضية^(٢).

الحالة الثالثة: يُقبلُ دفع الخصومة من المُسَخَّر؛ وهو من ينصبه القاضي وكيلاً عن الغائب الذي لم يمكن إحضاره إلى المحكمة، فتُسمع الخصومة على الغائب، ويُجيبُ هذا المُسَخَّر عن المدعى عليه، إذا كان غائباً، بعد أن يأذن له القاضي بالجواب على الدعوى نيابة عن الغائب؛ وهذا فقط عند الحنفية والشافعية في أحد الوجهين، واختاره جمعٌ منهم^(٣).

أمَّا المالكية والحنابلة: فلا يقولون بنصب الوكيل المُسَخَّر عن الغائب، بل يجعلون الأمر للحاكم، فإذا تبين له حقُّ على الغائب، ورأى وجه حكم، حكم عليه غيابياً^(٤).

وهذا هو الوجه الثاني الأصحُّ عند الشافعية؛ لأنَّه قد يكون الغائب مُقرّاً

(١) انظر: معين الحكام (ص ٥٧)؛ الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ٩٤٧)؛ تبصرة (١٠٥/١ وما بعدها)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (ص ٦٢٠)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢١)، مادة (٢١٤٢)؛ مباحث المرافعات (ص ٤٧).

(٢) انظر: جامع الفصولين (١/١٤٣)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٨٩)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٦٠).
(٣) انظر: رسائل ابن نجيم (ص ٣٥٨)؛ لسان الحكام (ص ٢٢٨)؛ روضة القضاة (١/١٩٠)؛ جامع الفصولين (٣٩/١)؛ المادة (١٧٩١) من مجلة الأحكام العدلية، انظر: درر الحكام (٤/٥٢٤)؛ أدب القضاء (ص ٢٤٧-٢٤٩)؛ قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٤٣)؛ حاشية قليوبي وعميرة (٤/٣٠٨)؛ نهاية المحتاج (٨/٢٦٩).
(٤) انظر: تبصرة الحكام (١١٥-١١٦)؛ كشف القناع (٦/٣٥٤)؛ أعلام الموقعين (٤/٤١-٤٢)؛ الفروع (٦/٤٨٤).

فيكون إنكار المُسَخَّر في هذه الحالة كذباً^(١).

وقبول الدفع من الوكيل المُسَخَّر للضرورة؛ لأنَّ الدعوى المُحرَّرة التي يتقدَّم بها المُدَّعي على خصم غائب تستدعي جواباً؛ حفظاً للحقوق، وحيث إنَّ جواب المُدَّعي عليه الغائب هنا مُتَعَذَّر؛ لعدم إمكان إحضاره، فإنَّ القاضي ينصبُّ من يقوم مقامه؛ وهو ما يُعرف في القضاء باسم (المُسَخَّر)، وهو لا يستطيع أن يدفع دعوى الخصم إلاَّ بالإنكار؛ لأنَّ أسوأ أحوال الغائب أن ينكر، فينكر، وتسمع بيَّنة المُدَّعي، ويُجاب طلبه بحسب دعواه، وهذا كما يجوز في الدفع العامَّ للدعوى، يجوز في دفع الخصومة، فينكر الخصومة من أصلها^(٢).

وأغلب هذه الحالات موكولة لاجتهاد القاضي؛ فله قبول الدَّفع ممَّن له شأن في الدعوى، وله رفضه، وقد يختلف ذلك من قضيةٍ إلى أخرى.

• المطلب الثالث: شروط صحَّة دفع الخصومة وقبوله.

دفع الخصومة - كما سبقت الإشارة إليه - صورة من صور الدعوى، والأصل أنَّ كلَّ شرط اشترطه الفقهاء لصحَّة الدعوى وقبولها وترتَّب آثارها عليها يُشترط في دفع الخصومة؛ ولكنَّه نظراً للعموم والخصوص بين الدعوى، ودعوى دفع الخصومة فإنَّ هناك شروطاً تزيدُّ بها الدعوى عن دعوى دفع الخصومة، وهناك شروط تزيدُّ بها دعوى دفع الخصومة عن الدعوى العامة؛ ولذا فإنَّه يمكن حصر شروط صحَّة دفع الخصومة في الآتي:

الشرط الأول: أن يصدر دفع الخصومة من شخصٍ مُميَّزٍ (بالغ عاقل)؛ بمعنى أن يكون المُدَّعي في دعوى الدَّفع بالغاً عاقلاً، وعليه فلا يصحُّ دفع الخصومة من المجنون، ولا من الصبيِّ غير المميَّز، ومن كان كذلك فإنَّ القائم على أمره، من وليٍّ أو وصيٍّ هو الذي يتولَّى الجواب بالدفع^(٣).

(١) انظر: أدب القضاء (ص ٢٤٧-٢٤٨)؛ نهاية المحتاج (٢٦٩/٨).

(٢) انظر: معين الحكام (ص ٩٧)؛ الفواكه البديرة (ص ١٤٦)؛ روضة القضاة (١/١٩٠)؛ أدب القضاء (ص ٢٤٨)؛ دعوى التناقض والدفع (ص ١٨٤ وما بعدها).

(٣) انظر: البحر الرائق (١٩١/٧)؛ روضة القضاة (١٨٦/١)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٧٩)؛ تحفة المحتاج (٢٩٣/١٠)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (٤/١٦٤، ٣٠٨)؛ مواهب الجليل (٦/١٢٧)؛ الطريقة المرضية (ص ٥)؛ المحرر في الفقه (٢٠٦/٢)؛ الفروع (٥/٤)؛ كشاف القناع (٦/٣٨٤).

أَمَّا الصَّبِيُّ الْمُمَيِّزُ؛ فَقَدْ قَالَ الْحَنْفِيَّةُ: لَا بُدَّ أَنْ يَأْذَنَ لَهُ وَلِيهِ فِي الْخُصُومَةِ، فَإِنْ أَذِنَ فَلَهُ أَنْ يَرْفَعَ الدَّعْوَى، وَلَهُ أَنْ يَكُونَ مُدْعَى عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ الدَّعْوَى وَالْجَوَابَ عَلَيْهَا مِنَ التَّصَرُّفَاتِ الدَّائِرَةِ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ، وَهِيَ تَصَحُّ مِنَ الصَّبِيِّ الْمُمَيِّزِ إِذَا أَذِنَ لَهُ وَلِيهِ، وَإِنْ لَمْ يَأْذَنَ لَهُ فَلَا يُسْمَعُ مِنْهُ الْجَوَابُ عَلَى الدَّعْوَى^(١).

وَالْجَمْهُورُ عَلَى أَنَّ الْجَوَابَ فِي الدَّعْوَى عَلَى الصَّبِيِّ الْمُمَيِّزِ لَا يَصِحُّ مِنْهُ، وَإِنَّمَا يُسْمَعُ مِنْ وَلِيهِ^(٢).

الشرط الثاني: أَنْ يَصْدَرَ الدَّفْعُ مِنَ الْمُدْعَى عَلَيْهِ، أَوْ مِنْ يَنْبُوبُ عَنْهُ شَرْعاً مِنْ وَكِيلٍ أَوْ وَصِيٍّ، عَلَى مَا سَبَقَ إِيضَاحُهُ فِي تَحْدِيدِ الْخَصْمِ فِي الدَّعْوَى^(٣).

الشرط الثالث: أَنْ يَصْدَرَ الدَّفْعُ ضِدَّ مُدْعٍ مُعَيَّنٍ مَعْلُومٍ^(٤).

الشرط الرابع: أَنْ يَكُونَ الدَّفْعُ فِي مَجْلَسِ الْحُكْمِ وَالْقَضَاءِ؛ لِأَنَّ الدَّعْوَى وَالْجَوَابَ عَلَيْهَا لَا تَكُونُ مَقْبُولَةً وَلَا مُتَرَتِّبَةً عَلَيْهَا آثَارُهَا شَرْعاً إِلَّا إِذَا كَانَتْ فِي مَجْلَسِ الْقَضَاءِ وَالْحُكْمِ^(٥).

الشرط الخامس: أَنْ يَكُونَ الدَّفْعُ صَادِراً بِتَعْبِيرَاتٍ جَازِمَةٍ وَقَاطِعَةٍ، لَيْسَ فِيهَا مَجَالٌ لِلشَّكِّ وَالتَّرَدُّدِ، فَلَا يَصَحُّ دَفْعُ الْخُصُومَةِ مِثْلًا بِقَوْلِ الْمُدْعَى عَلَيْهِ: أَظُنُّ أَوْ أَشْكُ أَنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَمَا ذَكَرَ الْمُدْعَى فِي دَعْوَاهُ^(٦).

(١) انظر: الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ٩٠٨-٩٠٩)؛ تبصرة الحكام (١/١١٤ وما بعدها)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٦٤/٤)؛ كشاف القناع (٢٨٤/٦).

(٢) انظر: تحفة المحتاج (٢٩٣/١٠)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٦٤/٤، ٣٠٨)؛ مواهب الجليل (١٢٧/٦)؛ الطريقة المرضية (ص ٥)؛ المحرر في الفقه (٢٠٦/٢)؛ الفروع (٥/٤)؛ كشاف القناع (٢٨٤/٦).

(٣) انظر المطلب الثالث من المبحث الأول من هذا البحث.

(٤) انظر: البحر الرائق (١٩١/٧)؛ لسان الحكام (ص ٢٢٢)؛ المهذب (٣١٠/٢)؛ المنهاج وحاشيتا قليوبي وعميرة (١٦٣/٤)؛ كشاف القناع (٢٤٤/٦)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٢٦، ٣١).

(٥) انظر: مجمع الأنهر (٢٤٩/٢)؛ معين الحكام (ص ٥٤)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٥٠)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٢٧)؛ قوانين الأحكام الشرعية (ص ٣٠٣)؛ بلغة السالك لأقرب المسالك (٢٢٩/٢)؛ الشرح الصغير على أقرب المسالك (٤٩٤/٥)؛ الماوردي، أدب القاضي (١٣٥-١٣٦)؛ تحفة المحتاج (٢٨٦/١٠)؛ كشاف القناع (٣١٢/٦).

(٦) انظر: جامع الفصولين (٢٠/١)؛ الفواكه البدرية (ص ١٠٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٧٦)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٣٢)؛ جواهر الإكليل (٢٢٦/٢)؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٤٤/٤)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (١٦٤/٤).

الشرط السادس: ألا يكون الدَّفْع مُتَنَاقِضاً مع دعوى أو كلام صدر من الدَّافِع، ولم يُمكن التوفيق بين الدَّفْع وهذا الكلام الصادر منه، سواء أكان هذا الكلام صادراً عنه في جواب الدعوى، أم كان في دفع آخر سبق أن أبداه^(١).
فمثلاً: لو ادَّعى مُدَّعٍ على شخص بعين في يده، فدفع المُدَّعى عليه بأنَّه اشتراها من المُدَّعي، وأعطاه ثمنها، ثمَّ لما لم يستطع إثبات هذا الدفع، دفع بعد ذلك بأنَّ يده على تلك العين ليست يد خصومة، وإنَّما هو مستأجر للعين أو مستعير لهما من فلان؛ فهذا لا يُقبل دفع الخصومة منه للتناقض؛ إذ كيف يدَّعي شراءها أولاً من المُدَّعي، ثمَّ يدَّعي بعد ذلك أنَّها ليست له؟!

الشرط السابع: أن يصدر دفع الخصومة في وقته المعتبر له، خصوصاً عند من يرى أنَّه يجب إبداء دفع الخصومة قبل الشروع في إثبات الدعوى، على ما سبق تفصيله^(٢).

الشرط الثامن: أن يوجَّه دفع الخصومة إلى دعوى صحيحة، فإن كانت الدعوى الأصليَّة باطلة لم يُقبل الدفع؛ لأنَّ الدعوى الباطلة في حكم المنعومة، والتصدي لدفعها تحصيل حاصل وهو نوعٌ من العبث^(٣).
أمَّا الدعوى الفاسدة: فيُقبل دفعها عند الحنفية - على الراجح - إذا كان صحيحاً، وفائدة ذلك: أنَّ المُدَّعي لو صحَّحها، وادَّعاهها على وجه صحيح كان الدفع الأول كافياً^(٤).

ومثال ذلك: لو ادَّعى شخص دعوى من دون تعيين المُدَّعى به، فدفع المُدَّعى عليه هذه الدعوى بقوله للمُدَّعي: لقد أبرأتني من جميع الدعاوى،

(١) انظر: نظرية الدعوى (ص ٦٢٩). والتناقض: هو أن يصدر من أحد الخصمين ما يتعارض مع دعواه، بحيث يستحيل الجمع في الصدق بين كلامه السابق واللاحق؛ كما لو ادَّعى في دعوى الدَّفْع أنَّه لا يعرف المُدَّعي، ثمَّ ادَّعى بعد ذلك أنَّه وفَّاه حقه قبل.

وللتناقض شروطٌ حتَّى يصير مانعاً من سماع الدعوى، وحالات يرتفع فيها، واستثناءات لا يُعتبر فيها التناقض مؤثراً في الدعوى، يطول الكلام بذكرها، وهي مفصَّلة في: درر الحكام (١٥٤/٤-١٥٥)، مادة (١٦١٥)؛ ودعوى التناقض والدفع (ص ٧١-١٤٦)؛ ونظرية الدعوى (٣٨٣-٤١٥)؛ وملخص الأصول القضائية (ص ٢٨-٢٩).

(٢) انظر ما سبق في القسم الأول من هذا البحث.

(٣) انظر: أصول استماع الدعوى (ص ٨٣).

(٤) انظر: البحر الرائق (٢٣١/٧).

يُقبل هذا الدفع منه، فإن أثبتته وجب على القاضي ردَّ الدعوى، ولا يبقى للمدعي حق في إصلاح دعواه من فسادها، ورفعها مرةً ثانية صحيحة^(١).

وتقسيم الدعاوى إلى: صحيحة، وباطلة، وفاسدة اصطلاحاً خاص بفقهاء الأحناف، أما غير الحنفية، فالدعوى عندهم إما صحيحة، وإما فاسدة^(٢).

الشرط التاسع: ألا تكون يد المدعى عليه على العين المدعى بها يد خصومة، وهذا الشرط خاص بدفع الخصومة مطلقاً، أما الدفع المؤقت فلا يشترط فيه^(٣).

الشرط العاشر: أن تكون دعوى الدفع جواباً قضائياً؛ بمعنى: أن تكون جواباً صادراً من المدعى عليه - أو من يمثله شرعاً - بعد أن يسأله القاضي الجواب على دعوى المدعي، فإذا دفع المدعى عليه الخصومة قبل أن يسأله القاضي الجواب عن الدعوى، فإن دفعه يكون لغواً لا أثر له؛ كما لو بادر المدعى عليه القاضي قبل أن يبدأ المدعي في دعواه، قائلاً: إن ما يدعيه عليّ هذا الشخص غير صحيح؛ لأنني قد أدت إليه الدين الذي له. فهذا القول، وإن كان دفعاً، إلا أنه لم يقع في محله الشرعي، فلم يكن جواباً قضائياً، ويُطلب من المدعى عليه الجواب بعد أن ينهي المدعي دعواه^(٤).

ومن هذا الشرط: أن تكون دعوى المدعي مرفوعةً أمام القضاء، فإن

(١٢) انظر: أصول استماع الدعوى (ص ٨٣): نظرية الدعوى (ص ٦٢٩).

(٢) الدعوى الصحيحة: هي المستوفية جميع شرائطها، والمتضمنة طلباً مشروعاً، وتترتب عليها آثارها الشرعية.

والدعوى الباطلة: هي الدعوى غير الصحيحة أصلاً، والتي لا يترتب عليها حكم، ولا يمكن إصلاحها؛ كما لو ادعى شخص فقال: إن جاري فلاناً موسر، وأنا فقير معسر، ولا يعطيني شيئاً، فأطلب الحكم عليه بإعطائي صدقة.

والدعوى الفاسدة: هي الدعوى التي استوفت جميع شروطها الأساسية، ولكنها مختلة في بعض نواحيها الفرعية بصورة يمكن إصلاحها؛ كما لو ادعى شخص على آخر بدين ولم يبين مقداره، فهذه دعوى فاسدة، إذا صححها المدعي ببيان مقدار الدين سمعت وقُبلت.

انظر: أصول استماع الدعوى (ص ٣٥-٤٥): ملخص الأصول القضائية (ص ٢٤-٢٥): المدخل الفقهي العام (٢/ ٦٨٠ وما بعدها): نظرية الدعوى (ص ٢٣٠-٢٣٣).

(٣) انظر ما سيأتي - إن شاء الله - في المبحث الثالث من هذا البحث.

(٤) انظر: حاشية ابن قاسم على الروض المربع (٧/ ٥٤٤): دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٢-١٦٣).

كانت الدعوى لم تُرفع أمام القضاء بعد، فإنَّ دعوى دفعها لا تُقبل؛ لأنَّها عند ذلك من الدعاوى المقلوبة (وتُسمَّى دعوى قطع النزاع)؛ وهي دعوى غير مسموعة؛ لأنَّ الدَّافع فيها يطلب إجبار خصمه على إقامة دعواه، والفقهاء في الجملة مُتَّفِقُونَ على أنَّ الشخص لا يُجبر على إقامة دعواه، بل إن شاء رفعها، وإن شاء تركها^(١).

الشرط الحادي عشر: أن يكون دفع الخصومة مؤثراً في دفع الخصومة عن المُدَّعى عليه بعد ثبوته، فإن اختلَّ هذا الشرط، فإنَّ الدَّفْع لا يكون صحيحاً.

فمثلاً: لو ادَّعى شخصٌ على آخر مالاً، فقال: إنَّ هذا المال الذي في يد المُدَّعى عليه ملك لي، وأطلب تسليمي إياه، فأراد المُدَّعى عليه أن يدفع الخصومة عن نفسه؛ فقال: إنَّ المُدَّعي قد أقرَّ بأنَّ شخصاً آخر قد أخذ منه المال الذي يدَّعيه، فإنَّ هذا الدَّفْع لا ينعكس على الدَّعوى الأصليَّة؛ لأنَّ الدعوى تقام على صاحب اليد، وإقرار المُدَّعى عليه أنَّ شخصاً آخر قد أخذ المال لا يُلْزِمُ المُدَّعي بشيء؛ لأنَّ همَّه أن يستردَّ ماله من اليد التي وصل إليها، والمال الآن تحت يد المُدَّعى عليه الحاضر^(٢).

(١) انظر: تكملة رد المحتار (٣٩٩/٧-٣٤٠)؛ الفروع (٤٦٠/٦)؛ موجز في المرافعات الشرعية (ص ٣-٤)؛ نظرية الدعوى (ص ٢٤٩)؛ دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦٣-١٦٤).
(٢) انظر: دفع الدعوى، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون (ص ١٦١-١٦٢).

المبحث الثالث

صور دفع الخصومة والآثار المترتبة عليها

وفيه ثلاثة مطالب:

• المطلب الأول: حالات دفع الخصومة مطلقاً.

لدفع الخصومة عن المدعى عليه مطلقاً حالاتٌ، بعضها محلُّ اتِّفاق - في الجملة - بين الفقهاء، وبعضها مختلفٌ فيه، وبيان ذلك على النحو التالي:

الصورة الأولى: أن يدفع المدعى عليه الخصومة عن نفسه بعدم المنازعة أصلاً بينه وبين المدعي.

فهذا الدِّفعُ للخصومة عن المدعى عليه؛ لأنَّه ينكر أن يكون خصماً للمدعي، ومن شروط صحة الدعوى أن تكون على خصمٍ أصيلٍ أو من من يُمثِّله شرعاً، فإن برهن المدعى عليه على دفعه بأنَّه ليس خصماً في الدعوى، اندفعت عنه الخصومة مطلقاً؛ لأنَّ غير الخصم لا يترتَّب على جوابه حكمٌ من الأحكام، ويُطالب المدعي بتحديد خصمه الذي يدَّعي عليه^(١).

فمثلاً: لو ادَّعى شخصٌ على آخر قائلاً: إنَّ أخاك غصب منِّي أرضي، وأريدُ أن تُسَلِّمَهَا لي الآن، فإنَّ للمدعى عليه أن يدفع الخصومة عن نفسه بقوله: إنِّي لست خصماً لهذا المدعي، ولا سُلْطَة لي على أخي البالغ العاقل^(٢).

الصورة الثانية: أن يدفع المدعى عليه في دعوى العين الخصومة عن نفسه إلى مُعيَّنٍ غائبٍ عن البلد بقوله: إنَّ هذه العين التي يدَّعيها المدعي، ليست لي، وإنَّما هي لفلان ابن فلان الغائب عن البلد، استأجرتها منه، أو استعرتها، أو رهنها، أو أودَّعها عندي، أو نحو ذلك.

(١) انظر: درر الحكام (٤/١) مادة (١٦٣٥): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٨): دعوى التناقض والدفع (ص ٢٠٥): (ص ٦٣-٦٥) من هذا البحث.

(٢) انظر: السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٨): نظرية الدعوى (ص ٥٩٢): دعوى التناقض والدفع (ص ٢٠٥-٢٠٦).

فاندفاع الخصومة عن المدعى عليه في هذه الصورة محل خلاف بين الفقهاء على خمسة أقوال؛ وهي تسمى عند فقهاء الحنفية بالمسألة الخمسة^(١)، وبيان الخلاف فيها على النحو التالي:

القول الأول: إن الخصومة لا تندفع عن المدعى عليه مطلقاً، سواء أقام بينة على دفعه للخصومة عن نفسه أم لا. وهذا هو مذهب الفقيه عبد الله بن شبرمة الكوفي (ت: ٤٤٤هـ) - رحمه الله -^(٢).

واستدل على هذا بما يلي:

١- أن الدفع مبني على إثبات الملك للغائب، وإثبات الملك للغائب بدون خصم متعذر؛ حيث لا يقضى على الغائب ولا له، ودفع الخصومة مبني على إثبات الملك، وهو متعذر، فيتعذر ما بُني عليه.

٢- ولأنه لا ولاية لأحد على غيره في إدخال شيء في ملكه بلا رضاه^(٣).

ويُجاب عن هذا القول من وجهين:

الوجه الأول: أن مقتضى البينة التي قدمها المدعى عليه شيان: ثبوت الملك للغائب، ولا خصم فيه، ودفع الخصومة عن نفسه، وهو خصم فيه،

(١) سُميت المسألة الخمسة: لأن لكل من علماء الحنفية الخمسة المشهورين رأي فيها. وقيل: سُميت الخمسة: لأنه يوجد لها خمس صور باعتبار الأصول؛ وهي أن يدعي المدعى عليه الوديعة، أو العارية، أو الإجارة، أو الرهن، أو الغصب.

وذكرت مجلة الأحكام العدلية لقبول دفع الخصومة في هذه المسألة ثمانية شروط:

١- أن يُعين الدافع اسم الغائب المذكور، وكذا الشهود وشهادتهم.
٢- أن يُثبت الإيداع أو الإجارة أو الرهن أو الاستعارة أو الغصب بالبينة قبل الحكم.
٣- ألا يكون الدافع قد أقر قبل ذلك أو في الحال أن المدعى به ملكه.
٤- ألا يكون الدافع قد أقر قبل ذلك أو في الحال أن المدعى به ملك المدعي.
٥- ألا يدعي المدعي أنه وكيل بالقبض عن الغائب.
٦- ألا يدعي المدعي على ذي اليد فعلاً.
٧- ألا يكون المدعى به هالِكاً.
٨- ألا يكون المدعى به شيئاً تعود منفعته للعموم؛ كالطريق العام مثلاً.

انظر: درر الحكام (٢٠٧/٤، ٢٠٨، ٢٠٩-٢١٢)؛ فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥٤/٨-٢٥٦)؛ تكملة رد المحتار (٢٧/٢٨).

(٢) انظر: مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ البحر الرائق (٢٢٨/٧)؛ تكملة رد المحتار (٢٧/٢٧).

(٣) انظر: مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ البحر الرائق (٢٢٨/٧)؛ فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥٤/٨-٢٥٦)؛ تكملة رد المحتار (٢٧/٢٨).

وبناء الثاني على الأول ممنوع؛ لانفكاكه عنه؛ كالوكيل بنقل المرأة إلى زوجها إذا أقامت البيّنة على الطلاق، فإنّها تُقبل لقصر يد الوكيل عنها، ولا يُحكم بوقوع الطلاق ما لم يحضر الغائب.

الوجه الثاني: لو سلّمنا بأن دفع الخصومة مبنيٌّ على إثبات الملك للغائب، فإنّ مقصود المدّعي عليه من إقامة البيّنة ليس إثبات الملك للغائب، وإنّما مقصوده إثبات أنّ يده يد حفظ، لا يد خصومة، فيكون ذلك ضمناً لا مُعتبر به^(١).

القول الثاني: إنّ الخصومة تندفع عن المدّعي عليه مطلقاً بمجرد الإقرار بالملكية لغيره، وسواء أقام البيّنة أم لا. وإليه ذهب القاضي محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن أبي ليلى (ت: ١٤٨هـ) - رحمه الله -، وهو قول لبعض الحنفية والشافعية والحنابلة.

وحجّة هذا القول: أنّ ذا اليد أقرّ بالملك لغيره، والإقرار يوجب الحقّ لنفسه، فتبيّن أنّ يده يد حفظ، فلا حاجة إلى البيّنة؛ لأنّ معنى إقراره أنّ العين المدّعاة ليست له، وأنّ يده عليها ليست يد خصومة^(٢).

ويُجاب عن هذا: بأنّ الدافع هنا متهمٌ في إقراره؛ لأنّه يريد أن يحوّل الخصومة عنه إلى غيره، وفي هذا الإقرار إضرارٌ بغيره، فلا يُصدّق فيه إلّا بالبيّنة؛ كما إذا ادّعى تحوّل الدين من ذمّته إلى ذمّة غيره بالحوالة، فإنّه لا يُصدّق إلّا بحجّة، ولا يُقال هنا: يلزم إثبات إقرار نفسه ببيّنة، وهو غير معهود في الشرع؛ لأنّ البيّنة هنا ستكون لإثبات اليد الحافظة التي دفع بها، وأنكرها المدّعي، لا لإثبات الإقرار^(٣).

(١) انظر: فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥٤/٨-٢٥٦)؛ أدب القضاء (ص ٢٧١-٢٧٢)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٦).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢٨٨/٧)؛ مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ المبسوط (١٧٠/١٦)؛ تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥١/٨)؛ نهاية المحتاج (٣٥٠/٨)؛ حاشيتا قليوبي وعميرة (٣٣٩/٤)؛ المهذب (٣١٢/٢)؛ العدة شرح العمدة (ص ٦٨٩-٦٩٠)؛ المغني (٣١٠/١٤) وما بعدها.

(٣) انظر: تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥١/٨-٢٥٢)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٦).

القول الثالث: إن أقام المدعى عليه بيئته على صحة دفعه، وكان من أهل الصلاح، وغير معروف بالحيل والمخادعات، فإن الخصومة تندفع عنه، وإن كان معروفاً بالحيل والخداع لم تندفع عنه الخصومة، وإن أقام البيئته. وإليه ذهب القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت: ١٨٣هـ) - رحمه الله - .

واستدل على مذهبه: بأن المدعى عليه إذا كان صالحاً، وأقام البيئته على صحة دعواه (الإيداع وما شابهه) تندفع عنه الخصومة؛ لأنه أثبت بالبيئته أن يده ليست يد ملك، وإنما هي يد حفظ، فلا يكون خصماً وحده لمُدعي الملكية. أما إذا كان معروفاً بالحيل والخداع وأقام البيئته على دعواه أن يده يد حفظ، فإن لا ندفع عنه الخصومة بهذه البيئته؛ لأن من عادة المحتال المخادع أن يودع ماله سراً عند رجل يريد أن يسافر - مثلاً - ، وبعد ذلك يودع هذا الرجل المودع نفس هذا المال لصاحبه المودع علانية أمام الشهود، وقصده من ذلك تمكين أصحاب الأموال من دفع الدعاوى عليه بالملكية، وإقامة البيئته عليها في مواجهته، فلو قبلنا من المحتال مثل هذه البيئته، ودفعنا بها عنه الخصومة، فإننا نكون قد ساعدناه على تنفيذ غرضه السيئ، وتسببنا في ضياع الأموال على أربابها، وهذا ما لا يجوز شرعاً^(١).

ويُجاب عن هذا: بأن ما ذهب إليه أبو يوسف - رحمه الله - استحسان، والبيئته إذا ثبتت فهي حجة، يجب العمل بها وتقديمها على الاستحسان، ولا يجوز تركها وإبطالها لمجرد وهم ليس قاعدة عامة يعامل بها جميع الناس؛ ولأن القضاء إنما يجري على الظاهر، والله تعالى يتولّى السرائر، فإذا أقام البيئته، ولم يكن هناك ما يدفعها، فإنها تُقبل ظاهراً، ويُحكم بها^(٢).

القول الرابع: لا تندفع الخصومة عن المدعى عليه إلا إذا أقام بيئته تشهد على صحة إقراره، وتعرف اسم الغائب الذي أقر له ونسبه، أما لو قال

(١) انظر في مذهب أبي يوسف واستدلاله: مجمع الأنهر (٢/٢٧١)؛ بدائع الصنائع (٦/٢٣١)؛ تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٨/٢٥١-٢٥٢)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٧-٥٨).

ويقال: إن أبا يوسف قال بهذا القول بعدما تولّى القضاء، وعرف أحوال الناس، وتحايّلهم على إسقاط الحقوق وإضاعته على أهلها.

(٢) انظر: تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٨/٢٥١-٢٥٢).

الشهود: نعرف الغائب بوجهه فقط، فإنَّ الخصومة لا تندفع عن المدعى عليه. وإليه ذهب محمد بن الحسن الشيباني الحنفي (ت: ١٩٨هـ) - رحمه الله - . واستدلَّ على مذهبه: بأنَّ الشهود إذا قالوا نعرف المقرَّ له بوجهه، ولا نعرفه بنسبه، يكونون كمن قال: لا نعرفه لا بوجهه، ولا بنسبه؛ لأنَّ الشخص لا يُعتبر عارفاً لشخص معرفةً معتبرة إلاَّ إذا عرف نسبه، أمَّا مجرد المعرفة بالوجه فلا تُعتبر معرفةً، وحيث كان الأمر كذلك، وكان الحكم فيما إذا قال الشهود: أودَّعه رجلٌ مجهولٌ، أنَّه لا تندفع عنه الخصومة، فكذلك هنا؛ لأنَّ الخصومة توجَّهت على ذي اليد بظاهره، فلا تندفع عنه إلاَّ بالإحالة على معينٍ يمكن اتِّباعه، والشهود لم يُحيلوه على خصمٍ معينٍ حتَّى يُخاصمه، فإذا قبلنا هذه الشهادة، ودفعنا بها الخصومة عن المدعى عليه، فإنَّ المدعى يتضرر، ويضيع حقه^(١).

وقد شهد رجلٌ عند عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بشهادة، فقال له: لستُ أعرفُكَ، ولا يضرُّكَ أن لا أعرفُكَ، اتَّتِ بمن يَعْرِفُكَ، فقال رجلٌ من القوم: أنا أعرفه! قال: بأيِّ شيءٍ تعرفه؟ قال: بالعدالة والفضل، فقال: فهو جارك الأدنى الذي تعرفه ليله ونهاره ومُدخله ومُخرجه؟ قال: لا! قال: فعاملُك بالدينار والدرهم اللذين بهما يُستدلُّ على الورع؟ قال: لا! قال: فرَفِيقُكَ في السَّفَر الذي يُستدلُّ به على مكارم الأخلاق؟ قال: لا! قال: لستُ تعرِّفه، ثم قال للرجل: اتَّتِ بمن يَعْرِفُكَ^(٢).

ويُجاب عن هذا الاستدلال؛

بأنَّ عدم المعرفة المذكورة في الأثر المقصود بها المعرفة التامة، لا عدم أصل المعرفة، وشهود المدعى عليه قد شهدوا بأنَّ العين المدَّعاة، وصلت إلى المدعى عليه من غير المدعي، وهذا كافٍ في دفع الخصومة عن المدعى عليه،

(١) انظر في مذهب محمد بن الحسن واستدلَّاه: مجمع الأنهر (٢/٢٧١)؛ تبين الحقائق (٤/٢١٤)؛ تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٨/٢٥٣)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٨).

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب آداب القاضي، باب من يرجع إليه في السؤال يجب أن تكون معرفته باطنة متقدمة، ح (٢٠٤٠٠)، السنن الكبرى (١٠-٢١٣-٢١٤).

وإسناده حسن، انظر: سبل السلام (٤/٢٤٩).

وعلى المدعى بعد ذلك أن يبحث عن الخصم الحقيقي، حتى يطالبه بحقه بحضور صاحب اليد^(١).

القول الخامس: إن أقام المدعى عليه بينة على صحة دفعه، تثبت أن العين المدعاة ملك للمقر له الغائب عن البلد، وأن يد المدعى عليه على العين يد حفظ، اندفعت عنه الخصومة، وإن لم يقيم بينة تثبت صحة دفعه وأن العين ملك لغيره، لم تندفع عنه الخصومة. سواء كان المدعى عليه معروفاً بالصلاح والتقوى، أم معروفاً بالحيل والمخادعة، وسواء قال الشهود: نعرفه بوجهه ونسبه، أو بوجهه فقط. وهذا قول عامة أهل العلم؛ الحنفية - على الراجح عندهم -، والمالكية، والشافعية، والحنابلة^(٢).

وجه هذا القول: أن المدعى عليه خصمٌ بظاهر يده، فلا تندفع عنه الخصومة إلا بإقرار المدعى نفسه أمام القاضي أن يد المدعى عليه ليست يد ملك، أو ببينة يقيمها المدعى عليه على ذلك؛ لأن هذا يثبت وصول العين ليد المدعى عليه من غير المدعى، فتكون يده يد حفظ، فتندفع عنه الخصومة؛ وإنما قبلت البينة من المدعى عليه على أي حال كان هو؛ لأن البينات حجة، متى قامت على شيء وجب العمل بها، ولا يجوز إبطالها بمجرد الوهم، وبالبينة تزول التهمة عن المدعى عليه بأنه أراد دفع الخصومة عن نفسه^(٣). والذي يظهر - والله تعالى أعلم -: أن الراجح هو القول الخامس؛ لقوة مستنده، فإن البينة إذا ثبتت فهي حجة، يجب العمل بها، ولا يجوز تركها لمجرد الوهم بأن فلاناً من أصحاب الحيل والمخادعات؛ فالقضاء - كما بين النبي ﷺ - إنما يجري على الظاهر، والله تعالى يتولى السرائر.

الصورة الثالثة: أن يدفع المدعى عليه في دعوى العين الخصومة عن

(١) انظر: ملخص الأصول القضائية (ص ٥٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ المبسوط (١٧٠/١٦)؛ مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ البحر الرائق (٢٢٨/٧)، (٢٣٣)؛ الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ٩٣٠)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٩٤)؛ أدب القضاء (ص ٢٧٢-٢٧٥)؛ نهاية المحتاج (٣٥٠-٣٤٩/٨)؛ تبصرة الحكام (١٤٢-١٤١/١)؛ الطريقة المرضية (ص ٣٩)؛ المغني (٣١٠/١٤) وما بعدها؛ العدة شرح العمدة (ص ٦٨٨)؛ كشف القناع (٣٤٢/٦).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ تبصرة الحكام (١٤٢-١٤١/١)؛ ملخص الأصول القضائية (ص ٥٧).

نفسه إلى مُعَيَّنٍ حاضِرٍ في البلد بقوله: إِنَّ هَذِهِ الْعَيْنُ الَّتِي يَدَّعِيهَا الْمُدَّعِي، ليست لي، وَإِنَّمَا هِيَ لِفُلَانِ ابْنِ فُلَانٍ الْحَاضِرِ فِي الْبَلَدِ، اسْتَأْجَرْتُهَا مِنْهُ، أَوْ اسْتَعْرْتُهَا، أَوْ رَهْنَهَا، أَوْ أَوْدَعَهَا عِنْدِي، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ.

فجمهور الفقهاء؛ من المالكية، والشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية: أَنَّ الخصومة تندفع عنه في هذه الحالة إلى هذا الشخص الحاضر في البلد الذي أقرَّ له، ولا حاجة هنا إلى بيِّنة تُثبت دفع المدعى عليه؛ لأنَّ تكليفه بالبيِّنة على دفع الخصومة عنه، مع وجود المدفوع إليه الخصومة وحضوره لا ثمرة له^(١).

وأكثر الحنفية على أَنَّ الخصومة لا تندفع عنه إلاَّ ببيِّنة؛ كما لو كان المدفوع إليه الخصومة غائباً عن البلد^(٢).

والظاهر - والله تعالى أعلم - قول الجمهور؛ لأنَّ تكليف المدعى عليه بالبيِّنة على دفع الخصومة لا ثمرة له مع وجود المدفوع إليه الخصومة وحضوره، وإمكان سؤاله.

ومجال هذا الدَّفع للخصومة في الصورتين: الثانية والثالثة في دعوى العين، ولا مجال له في دعوى الدين؛ لأنَّ المدعى عليه في دعوى الدين ينتصب خصماً بذمته، ولا يُقبل منه دعوى إيداع الدين في ذمته.

ولا مجال له كذلك: في دعوى العين الهالكة؛ إذا ادَّعى عليه المدعى بقيمتها، فليس له أن يدفع الخصومة عنه بأنَّ العين كانت مودعة عنده، حتَّى ولو أثبت ذلك؛ لأنَّ المدعى يدَّعي عليه شيئاً في ذمته، فلا تتحوَّل عنه الخصومة^(٣).

ولا مجال له كذلك: في دعوى الفعل؛ لأنَّ الخصم فيها هو الفاعل؛ فلو ادَّعى على ذي اليد فعلاً؛ فقال: إِنَّ هَذِهِ دَارِي، أَوْ دَابَّتِي، أَوْ دَعْتُكَهَا، أَوْ

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ المبسوط (١٧٠/١٦)؛ أدب القضاء (ص ٢٧٢-٢٧٥)؛ نهاية المحتاج (٣٥٠/٨)؛ تبصرة الحكام (١٤٢-١٤١/١)؛ الطريقة المرضية (ص ٣٩)؛ المغني (٣١٠/١٤) وما بعدها.

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ المبسوط (١٧٠/١٦)؛ مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ البحر الرائق (٢٢٨/٧)؛ الباز، شرح مجلة الأحكام (ص ٩٣٠)؛ أصول استماع الدعوى (ص ٩٤).

(٣) انظر: تبين الحقائق وحاشية الشلبي عليه (٣١٣/٤)؛ تكملة فتح القدير ومعه العناية على الهداية (٢٥٢-٢٥٣/٨)؛ نظرية الدعوى (ص ٥٩٢).

غَصَبَتْيَهَا، أو سَرَقَتْهَا، أو اسْتَأْجَرَتْهَا، فَدَفَعَ ذُو الْيَدِ بِأَنَّهَا لِفُلَانِ ابْنِ فُلَانٍ الْغَائِبِ، أَوْ دَعَا عَنْهَا، أَوْ غَصَبَتْهَا مِنْهُ وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَأَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى دَفْعِهِ، فَإِنَّ الْخَصُومَةَ لَا تَتَدَفَعُ عَنْهُ.

لأنَّ ذَا الْيَدِ فِي دَعْوَى الْمَلِكِ الْمَطْلُوقِ إِنَّمَا يَكُونُ خَصْماً بِيَدِهِ، فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ الْمُدْعَى بِهِ لَيْسَ مُلْكاً لَهُ، فَإِنَّ الْخَصُومَةَ تَتَدَفَعُ عَنْهُ، وَالْخَصْمُ لِلْمُدْعَى إِنَّمَا هُوَ الْمَالِكُ الْغَائِبُ. أَمَّا فِي دَعْوَى الْفِعْلِ فَإِنَّ الْمُدْعَى عَلَيْهِ يَكُونُ خَصْماً بِفِعْلِهِ، لَا بِيَدِهِ، فَلَا تَتَدَفَعُ عَنْهُ الْخَصُومَةُ إِلَّا إِذَا تَبَيَّنَ كَذِبُ الْمُدْعَى فِي دَعْوَاهُ، أَمَّا مُجَرَّدُ الدَّفْعِ بِأَنَّ الْعَيْنَ لَيْسَتْ لَهُ، فَلَا يَكْفِي فِي رَدِّ الْخَصُومَةِ عَنِ الْمُدْعَى عَلَيْهِ^(١).

الصورة الرابعة: أن يدفع المُدْعَى عَلَيْهِ فِي دَعْوَى الْعَيْنِ الْخَصُومَةَ عَنْ نَفْسِهِ إِلَى شَخْصٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ؛ فيقول: إِنَّ هَذِهِ الْعَيْنَ الَّتِي يَدَّعِيهَا الْمُدْعَى، لَيْسَتْ لِي، وَإِنَّمَا هِيَ، لِرَجُلٍ لَا أَعْرِفُهُ، أَوْ لِرَجُلٍ لَا أُسَمِّيهِ. ففي هذه الصورة لا تتدفع الخصومة عن المُدْعَى عَلَيْهِ بِاتِّفَاقِ الْفُقَهَاءِ؛ لأنَّه لَمْ يَدْفَعْ الْخَصُومَةَ عَنْهُ إِلَى شَخْصٍ مَعْلُومٍ، فَلَوْ دَفَعْنَا الْخَصُومَةَ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ ضَاعَ حَقُّ الْمُدْعَى^(٢).

الصورة الخامسة: أن يدفع المُدْعَى عَلَيْهِ الْخَصُومَةَ عَنْ نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ لِلْقَاضِي: إِنَّكَ قَدْ حَكَمْتَ لِي بِهَذَا الْحَقِّ الْمُدْعَى بِهِ عَلَى الْمُدْعَى مِنْ قَبْلِ، فَإِذَا ذَكَرَ الْقَاضِي حُكْمَهُ، فَإِنَّهُ يُمَضِيهِ، وَيَصْرِفُ الْخَصُومَةَ عَنِ الْمُدْعَى عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ، فَإِنَّهُ يَطْلُبُ الْبَيِّنَةَ عَلَى دَفْعِ الْمُدْعَى عَلَيْهِ، فَإِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ عَلَى صِحَّةِ الدَّفْعِ، قُبِلَ وَأَمْضَى الْقَاضِي قِضَاءَهُ الْأَوَّلَ، وَدَفَعَ الْخَصُومَةَ عَنِ الْمُدْعَى عَلَيْهِ^(٣). ومثل هذا الدَّفْعُ الآن، يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ بِسَهُولَةٍ وَيَسْرٍ؛ عَنْ طَرِيقِ الْوُثَائِقِ

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ تبين الحقائق (٢١٤/٤).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ المبسوط (١٧٠/١٦)؛ تكملة رد المحتار (٤٩٠/٧) وما بعدها؛ أدب القضاء (ص ٢٧١-٢٧٥)؛ نهاية المحتاج (٣٥٠/٨)؛ تبصرة الحكام (١٤١/١-١٤٢)؛ الطريقة المرضية (ص ٣٩)؛ المغني (٣١٠/١٤) وما بعدها؛ كشاف القناع (٣٤٢/٦). تنبيه: هذه الصورة في الأصل ليست من صور دفع الخصومة مطلقاً، وإنما ذكرتها هنا؛ لصلتها بالصورتين السابقتين، وشبهها بهما في الدَّفْعِ، مع الفرق بينهما في الحكم.

(٣) انظر: تكملة رد المحتار (٢٨/٧)؛ مجلة الأحكام العدلية، مادة (١٧٧٠)، انظر: درر الحكام (٤٩١/٤-٤٩٢)؛ المغني (٥٨-٥٧/١٤).

المحررة من القضاة، والسجلات التي تُدَوَّن فيها القضايا والأحكام.

الصورة السادسة: أن يدفع المدعى عليه الخصومة عن نفسه: بأنّه ليس الخصم المدعى عليه، وأكثر ما يكون هذا الدفع عند التشابه في الأسماء أو الأشخاص، فإذا برهن المدعى عليه بأنّه ليس هو الخصم، فإنّ الخصومة تندفع عنه، ويُطلب من المدعى تحديد الخصم الذي يدعي عليه - إن أراد ذلك -.

فمثلاً: لو ادعى شخص على آخر بأنّه سرق منه عيناً، فأحضر المدعى عليه، ودفع الخصومة بقوله: أنا لست فلان ابن فلان المدعى عليه، وأثبت ذلك؛ فإنّ الخصومة تندفع عنه؛ لأنّه غير مطالب أصلاً.

ولو أقام المدعى بينة على أنّ المدعى عليه هو الخصم فلان ابن فلان، فقال المدعى عليه: نعم أنا فلان ابن فلان، إلّا أنّي لست المدعى عليه، وأقام بينة على ذلك، وبرهن أنّ المدعى عليه مشارك له في الاسم، فإنّ الخصومة تندفع عنه؛ لأنّ الأصل براءة الذمّة^(١).

• المطلب الثاني: حالات دفع الخصومة مؤقتاً.

صور دفع الخصومة مؤقتاً لا تنحصر، بل للمدعى عليه أن يذكر أيّ مَطْعَنٍ مناسبٍ يستطيع من خلاله أن يدفع الخصومة عن نفسه، على أن يكون سبباً في ردّ الخصومة عنه بالدليل الثابت في مجلس القاضي.

والقاعدة التي تجمع ذلك: أنّ المدعى عليه متى ادعى اختلال ركن من أركان القضاء، أو شرط من شروطه، أو ادعى وجود مانع من موانع القضاء المتفق على حكمها، فإنّ الخصومة تندفع عنه مؤقتاً، حتّى يستقيم الركن أو الشرط، أو ينتفي المانع^(٢).

فهذه القاعدة هي بمثابة الضابط العام لكثير من صور دفع الخصومة المؤقت؛ ومن الأمثلة التي توضّحه:

(١) انظر في الصورة السادسة ومثالها: روضة القضاة (١/٣٤٣-٣٤٤)؛ جواهر الإكليل (٢/٢٣١)؛ المهذب (٢/٣٠٤)؛ الحجاوي، الإقناع (٢/٢٨٦).

(٢) انظر: دعوى التقاض والدفع (ص ٢٢٢)؛ مسألة دفع الخصومة، مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس والعشرون (ص ٣٢٩).

لو دفع المدعى عليه دعوى خصمه بنقصان أهليته أو أهلية خصمه، فإن الخصومة تندفع عنه حتى يبلغ؛ لانتفاء شرط مهم من شروط صحة الدعوى؛ وهو أهلية المدعي والمدعى عليه^(١).

ومثله: لو دفع بأن الدعوى ليس لها غرض صحيح، أو أن الدعوى مختلة الشروط والأركان، فإن الخصومة تندفع عنه مؤقتاً حتى يصح غرض الدعوى، وتستقيم شروطها وأركانها^(٢).

ومن أشهر الصور التي يتضح فيها دفع الخصومة دفعاً مؤقتاً ما يلي:
الصورة الأولى: الدفع بعدم صفة المدعي في رفع الدعوى؛ كما لو كان المدعي ليس هو صاحب الحق المدعى به، وليس ممثلاً شرعياً له، أو كان غير أهل شرعاً لمباشرة الدعوى والجواب، فإذا ثبت هذا الدفع فإن الخصومة تندفع عن المدعى عليه، وهذا الاندفاع مؤقت، فمتى جاء صاحب الحق، أو صار المدعي أهلاً، أو جاء من يمثله شرعاً، فرفع الدعوى على المدعى عليه، واستوفت شروطها وأركانها، وخلت من موانعها، قبلت وسمعت.

لكن إذا كان الحق المدعى به من حقوق الله، فحينئذ لا يقبل هذا الدفع؛ لأن دعاوى المتعلقة بحقوق الله يحق لكل فرد في المجتمع رفعها على المدعى عليه، إذا تحققت الشروط الأخرى^(٣).

الصورة الثانية: الدفع بعدم اختصاص القاضي أو المحكمة المرفوعة أمامها الدعوى، ومن عدم الاختصاص: أن تكون هذه الدعوى متعلقة بدعوى أخرى مرفوعة عند قاض آخر، أو أن تكون الدعوى نفسها منظورة عند قاض أو محكمة أخرى، فإذا ثبت هذا الدفع، فإن الخصومة تندفع عن المدعى عليه مؤقتاً حتى ترفع الدعوى أمام الجهة المختصة^(٤).

(١) انظر: أصول استماع الدعوى (ص ٧٩): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٤٨): شرح المنهاج للمحلي (٣٤١/٤): دعوى التناقض والدفع (ص ٢١٩).

(٢) انظر: أصول استماع الدعوى (ص ٧٩): نظرية الدعوى (ص ٥٩٤): دعوى التناقض والدفع (ص ٢١٩).

(٣) انظر: نظرية الدعوى (ص ٥٩٣-٥٩٤، ٥٩٦).

(٤) انظر: معين الحكام (ص ١٣): أصول استماع الدعوى (ص ٢٠): السبكي، المرافعات الشرعية (ص ٣٣، ٤٩): جواهر الإكليل (٢٢٢/٢): تبصرة الحكام (١٥١-١٦): المهذب (٢٩١/٢): كشف القناع (٢٩١-٢٩٢).

الصورة الثالثة: الدَّفع بعداوة القاضي الناظر في القضية، أو أنَّه يحكم لنفسه؛ فلو دفع المُدَّعى عليه الدعوى بأنَّ له عداوةً مع القاضي الذي رُفِعَتْ إليه القضية، أو أنَّ القاضي قريبٌ للمُدَّعي قرابةً تحمله على الميل معه، وأُثبت ذلك، فإنَّ الخصومة تندفع عن المُدَّعى عليه، حتَّى تُرفع أمام قاضٍ آخر^(١).

• المطلب الثالث: إثبات دفع الخصومة والآثار المترتبة عليه.

- أولاً: إثبات دفع الخصومة.

يثبت دفع الخصومة شرعاً، ويترتب عليه الأثر المقصود منه بأحد الطُّرق التالية:

الطريقة الأولى: يثبت دفع الخصومة بإقرار المُدَّعي الذي صار مُدَّعيً عليه في دعوى الدَّفع؛ كما لو ادَّعى شخصٌ على آخر بعين، فدفع المُدَّعى عليه الخصومة عن نفسه: بأنَّ يده على العين ليست يد ملك، وإنَّما هي يد أمانة، ولما توجهَّ الجواب على المُدَّعي الأصلي أقرَّ بصحَّة دفع خصمه، فإنَّ الدَّفع في هذه الحالة يثبت ثبوتاً تاماً، ويحكم القاضي بدفع الخصومة عن المُدَّعى عليه نهائياً^(٢).

الطريقة الثانية: يثبت دفع الخصومة ببينة المُدَّعى عليه (الدَّافع)، إذا أنكر المُدَّعي دفعه. كما لو قال المُدَّعي في دعواه: إنَّ هذه العين التي بيد المُدَّعي عليه لي، اشتريتها بمبلغ كذا، ودفعت إليه كامل المبلغ، ولم يُسلمها لي، وأطلب تسليمها لي، فدفع المُدَّعى عليه الخصومة عن نفسه بقوله: إنَّ هذه العين التي بيدي ملك فلان، استأجرتها منه، فأنكر المُدَّعي ذلك، فأقام المُدَّعى عليه بينةً شرعيةً تُثبت صحَّة دفعه، فإنَّ الخصومة تندفع عنه، ويثبت الدَّفع^(٣).

(١) انظر: المادة (١٨٠٨) من مجلة الأحكام العدلية، درر الحكام (٥٦٠/٤-٥٦١)؛ الباز، شرح مجلة الأحكام العدلية (ص ١١٧٣)؛ الخرشي على مختصر خليل (١٦٤/٧)؛ منح الجليل (١٨٤/٤، ١٨٩)؛ أدب القضاء (ص ١٢٠ وما بعدها)؛ المغني (٩٢-٩١/١٤)؛ كشاف القناع (٤٢٨-٤٢٩).

(٢) انظر: البحر الرائق (١٥٥/٦)؛ درر الحكام (١٩٦-١٩٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ١٨٦-١٨٧)؛ تبصرة الحكام (١٤٠-١٣٩/١)؛ كشاف القناع (٤٦٨/٦).

(٣) انظر: المبسوط (٦٣/١٦)؛ جامع الفصولين (١٥٦/١)؛ المادة (١٦٣٢) من مجلَّة الأحكام العدلية، انظر: درر الحكام (١٩٦-١٩٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ١٨٦)؛ تبصرة الحكام (١٣٧/١-١٣٨)؛ أدب القضاء (ص ١٧٢-١٧٣)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ١٥٦).

الطريقة الثالثة: يثبت دفع الخصومة بنكول المدعي في الدعوى الأصلية عن اليمين، فإذا أنكر المدعي دفع المدعى عليه، وعجز المدعى عليه عن إثبات دفعه بالبيّنة، ولم يكن مع المدعي بيّنة تخالف هذا الدفع، يحلف المدعي الأصلي بطلب المدعى عليه؛ إعمالاً للقاعدة الشرعية: البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر؛ لأن المدعي الأصلي صار مدعىً عليه في دعوى الدفع، فإذا امتنع عن اليمين، فإن دفع المدعى عليه يثبت، وتندفع عنه الخصومة^(١).

الطريقة الرابعة: يثبت دفع الخصومة بإقرار الشخص لثالث في دعوى العين، إذا كانت متعلّقة بالملك، وكانت إفادة الشخص الثالث تؤيد دفع المدعى عليه؛ فإن الدفع يثبت، وتندفع عنه الخصومة^(٢).

فمثلاً: لو ادّعى مدّعٍ عيناً في يد رجل، فقال في دعواه: إنّها ملكي، وأطلب تسليمي إيّاها، فدفع المدعى عليه الخصومة عن نفسه بقوله: إنّ هذه العين المدّعاة ليست لي ولا لك، بل هي لزيد مثلاً، فأحضر زيد هذا، فصدق المدعى عليه في إقراره له، ودفع خصومة المدعي، فإن الدفع يثبت، وتندفع الخصومة عن المدعى عليه، وتنتقل إلى زيد هذا^(٣).

- ثانياً: الأثر المترتب على ثبوت الدفع.

إذا ثبت دفع الخصومة بأحد الطرق السابقة ترتّب عليه الآثار التالية:
الأثر الأول: إذا كان دفع الخصومة متضمناً دعوى، فتترتب عليه الآثار المترتبة على رفع الدعوى في الفقه الإسلامي؛ فمتى تحققت شروط الدفع، صار المدعى عليه في الدعوى الأصلية مدّعياً، والمدعي مدعىً عليه، وحينئذٍ

(١) على خلاف في بعض الجزئيات المتعلّقة بالنكول عند الفقهاء ليس هذا موضع بسطها. انظر: المادة (١٦٣٢) من مجلة الأحكام العدلية، درر الحكام (١٩٦/٤-١٩٧)؛ لسان الحكام (ص ٢٧٠)؛ أصول استماع الدعوى (ص ١٨٩-١٩٠)؛ تبصرة الحكام (١٦٢/١-١٦٣)؛ أدب القضاء (ص ١٨٤-١٨٧، ١٨٩، ١٩٠)؛ الشرييني، الإقناع (٢٩٠/٢)؛ كشف القناع (٣٤١/٦، ٣٩٤، ٤٦٧-٤٦٨)؛ مجلة الأحكام الشرعية (ص ٦٢٢)، مادة (٢١٤٣).

(٢) انظر: المادتين (١٦٣٢، ١٦٣٣) من مجلة الأحكام العدلية، درر الحكام (١٩٦/٤-١٩٧)؛ أصول استماع الدعوى (ص ١٨٨)؛ تبصرة الحكام (١٤١/١-١٤٢)؛ أدب القضاء (ص ١٩٢).

(٣) انظر: أدب القضاء (ص ١٩٢).

يسير القاضي مع الخصوم في هذا الدَّفْع كسيره في الدعوى الأصلية؛ يسأل المُدَّعى عليه عن الجواب عن دعوى الدَّفْع، ويطلب البيِّنات والحُجَج التي تُثبت الدَّفْع أو تنفيه، على ما هو معلوم في طريقة سير القاضي مع الخصوم في الدعوى^(١).

الأثر الثاني: إذا ثبت الدَّفْع بإحدى الطرق التي يثبت بها شرعاً؛ فإنَّ الخصومة تندفع عن المُدَّعى عليه، إمَّا مُطْلَقاً، أو مُؤَقَّتاً، بحسب الدَّفْع الصادر من المُدَّعى عليه.

الأثر الثالث: ثبوت دفع الخصومة المؤقت لا يمسُّ أصل الحقِّ المُدَّعى به، ولا يترتب عليه إنهاء النزاع، وإنَّما يترتب عليه انقضاء الخصومة أمام المحكمة مؤقتاً، وأمَّا حقُّ المُدَّعي فلا يضيع، لكنَّه قد يُضطرُّ إلى تأخير دعواه، أو تجديدها، أو استكمال ما نقصها من شروط وأركان وإجراءات^(٢).

الأثر الرابع: إذا تعلَّق دفع الخصومة بشخص ثالث - كما في المسألة الخمسة التي سبق بيانها في صور دفع الخصومة - فإنَّ العين المُدَّعى بها تُحفظ لدى القاضي - على المختار -، حتَّى يأتي المُدَّعي ببيِّنة تُثبت أنَّ العين المُدَّعة له؛ حتَّى لا يكون ذلك مدَّعاةً إلى تمكين المتخاصمين من الاحتيال لتملُّك حقوق الغير بطريق القضاء؛ أو تضييع حقوق الغير وتتلّف بسبب التنازع حولها^(٣).

(١) انظر: نظرية الدعوى (ص ٦٣١-٦٣٢)؛ نظرية الدفع (ص ١١٣).

(٢) انظر: نظرية الدعوى (ص ٦٣٦-٦٣٧). وانظر القسم الأول من هذا البحث.

(٣) في المسألة خلافٌ لأهل العلم، من غير أدلَّةٍ شرعية، وإنَّما هي تعليقات يطول بذكرها المقام، لكن هذا هو الراجح لديّ - والله أعلم -.

انظر: بدائع الصنائع (٢٣١/٦)؛ مجمع الأنهر (٢٧١/٢)؛ تبصرة الحكام (١٤١/١-١٤٢)؛ الطريقة المرضية (ص ٣٩)؛ أدب القضاء (ص ٢٧٢-٢٧٥)؛ المغني (٣١٠/١٤) وما بعدها؛ مسألة دفع الخصومة، مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس والعشرون (ص ٣٢٥-٣٢٦).

صفحة أبيض

• خاتمة بأهم نتائج البحث:

- وبعد بحث هذه المسألة الفقهية القضائية المهمة؛ تأصيلاً وتطبيقاً، ظهر لي نتائج مهمة، بيانها على النحو التالي:
- ١- أن مسألة دفع الخصومة صورة من صور الدعاوى، ونوع خاص منها، يصدر من جانب المدعى عليه أو من يمثله شرعاً في مجلس القضاء، يُقصد به: دفع الخصومة عن نفسه؛ إما بإبطالها من أصلها وإنهاءها، أو بوقفها مؤقتاً؛ لوجود خلل في دعوى المدعي، أو في الإجراءات المتبعة في الفصل في الدعوى الأصلية، أو غير ذلك من أسباب دفع الخصومة.
 - ٢- أن دفع الخصومة حق ثابت شرعاً، كفلته الشريعة الإسلامية للمدعى عليه، وشرعت له من الوسائل والضمانات ما يمكنه منه، وألزمت القضاة بقبوله متى ثبتت صحته، وقامت عليه البيّنة، وهو من أهم الوسائل التي شرعها الإسلام للمحافظة على الضرورات الخمس المهمة من الاعتداء الباطل، والعدوان الآثم.
 - ٣- يختلف دفع الخصومة عن دفع الدعوى؛ من حيث طبيعته، ومن حيث وقت إبدائه، ومن حيث الأثر المترتب عليه، ويتفقان في أن كلاهما يصدر من قبل المدعى عليه في الجواب عن دعوى الخصم.
 - ٤- لا يقبل دفع الخصومة إلا إذا صدر من المدعى عليه أو من يمثله شرعاً، مستوفياً شروطه في مجلس القضاء، خالياً من موانعه ونواقضه.
 - ٥- لدفع الخصومة حالتان مشهورتان؛ إحداها يترتب على ثبوت الدّفع فيها إنهاء الخصومة مطلقاً، والثانية يترتب على ثبوت الدّفع فيها إيقاف الخصومة مؤقتاً، ولكل من الحالتين صورٌ وضوابط لتحديدتها.
 - ٦- يثبت دفع الخصومة ببيّنة المدعى عليه (الدّافع على صحة دفعه)، أو بإقرار المدعي بصحة دفع خصمه، أو بنكول المدعي في الدعوى الأصلية عن اليمين على كذب دفع المدعى عليه، أو بإقرار الشخص الثالث في

دعوى العين إذا تعلقت الدعوى الأصلية بالمطالبة بالملك.

٧- إذا ثبت دفع الخصومة شرعاً أمام القضاء، ترتب عليه آثار مهمة؛ منها:
(أ) أنه إذا كان متضمناً دعوى ترتبت عليه الآثار المترتبة على رفع

الدعوى في الفقه الإسلامي.

(ب) يدفع الخصومة عن المدعى عليه إما مطلقاً أو مؤقتاً.

(ج) إذا تعلّق به إقرار لشخص ثالث غائب عن البلد، فإن العين المدّعة تُحفظ عند القاضي، حتّى يأتي المدّعي ببينة تُثبت ملكيته لها؛ حفظاً للحقوق.

(د) إذا ثبت دفع الخصومة المؤقت، فإن المدّعي يكون مضطراً إلى تأخير دعواه، أو تجديدها، أو استكمال ما نقصها من شروط وأركان وإجراءات.

وفي ختام هذا البحث أحمد الله تعالى على ما أنعم به وأولى، وأستغفره عما فيه من خطأ وسهو وغفلة، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعله من العلم النافع الخالص لوجهه سبحانه، وأن ينفع به كاتبه وعموم المسلمين، والله أعلم، وصلى الله وسلّم وبارك على عبده ورسوله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

كتبه الدكتور

ناصر بن محمد بن مشري الغامدي

أستاذ مساعد بقسم القضاء

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى

مكة المكرمة حرسها الله، في ٢٠/٣/١٤٢٤هـ

مصادر البحث ومراجعته

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الإثبات في الشريعة الإسلامية، د. محمد الزحيلي، دار المكتبي، دمشق، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٣- الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي الشافعي، ض: خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤- الأحكام السلطانية والولايات الدينية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، ت: محمد حامد الفقي، دار الوطن، الرياض.
- ٥- إحياء علوم الدين، محمد بن حامد الغزالي، دار الخير، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- ٦- الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي مع بيان التطبيق الجاري في المملكة العربية السعودية، د. ناصر بن محمد الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ٧- أدب القاضي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ت: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩١هـ.
- ٨- أدب القاضي، أبو العباس أحمد بن أبي أحمد ابن القاص الطبري، ت: د. حسين الجبوري، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٩- أدب القضاء، ابن أبي الدم الحموي، ت. د. محمد الزحيلي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٣٩٥هـ.
- ١٠- الأذكار النووية، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، ط ١٤٢٢هـ.
- ١١- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- ١٢- أسنى المطالب شرح روض الطالب، أبو يحيى زكريا الأنصاري، المكتبة الإسلامية، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٣هـ.
- ١٣- الأشباه والنظائر، زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي، ت: عبد العزيز محمد الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- ١٤- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ت: خالد عبد الفتاح شبل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ١٥- أصول استماع الدعوى الحقوقية، علي حيدر أفندي، مجموعة مقالات نشرت في الجريدة العدلية التركية سنة ١٣٢٧هـ، ونقلها إلى العربية المحامي فايز الخوري، مطبعة الترقى، دمشق، ١٣٤٢هـ.

- ١٦- أصول الفقه، ابن مفلح المقدسي، ت: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٧- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، السيد البكري ابن السيد محمد الدمياطي، المطبعة الميمنية، مصر، ط٥، ١٣٢٦هـ.
- ١٨- أعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٣٧٤هـ.
- ١٩- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، ملحق بكتاب حقوق الإنسان في الإسلام للدكتور محمد الزحيلي.
- ٢٠- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣١٨هـ.
- ٢١- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط٢.
- ٢٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ.
- ٢٣- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك على الشرح الصغير للدردير، أحمد بن محمد الصاوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط الأخيرة، ١٣٧٢هـ.
- ٢٤- البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن سالم العمراني، ت.قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٢٥- تاريخ القضاء في الإسلام، محمود بن محمد عرنوس، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط١.
- ٢٦- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، برهان الدين أبو البقاء إبراهيم بن فرحون المالكي، ض. جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٢٧- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلمي، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق مصر، ط١، ١٣١٤هـ، أعادت نشره: دار المعرفة، بيروت.
- ٢٨- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، أحمد بن حجر الهيثمي، مطبوع بهامش حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج، دار الكتب العربية الكبرى، ١٣٣٠هـ.
- ٢٩- تفسير القرآن العظيم، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ت: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، الرياض، الإصدار الثاني، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٣٠- تكملة رد المحتار على الدر المختار لنجل ابن عابدين، مطبوعة مع رد المحتار.
- ٣١- تلخيص الحبير، ابن حجر العسقلاني، ت: السيد عبد الله هاشم المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٤هـ.

- ٣٢- تنبيه الحكام على مآخذ الأحكام، محمد بن عيسى بن المناصف، ت: عبد الحفيظ منصور، دار التركي، تونس، ١٩٨٨م.
- ٣٣- الجامع الصحيح، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٤- جامع الفصولين في الفروع، بدر الدين محمود إسماعيل الشهير بابن قاضي سماوه الحنفي، المطبعة الأزهرية، مصر، ط١، ١٣٠٠هـ.
- ٣٥- جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، دار الفكر.
- ٣٦- حاشية ابن قاسم على الروض المربع، عبد الرحمن بن قاسم النجدي، ط٤، ١٤١٠هـ.
- ٣٧- حاشية الجمل على شرح المنهج لذكريا الأنصاري، سليمان الجمل، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٥٧هـ.
- ٣٨- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد بن عرفة الدسوقي، مطبعة التقدم العلمية بمصر، ١٣٣١هـ، توزيع: دار الفكر، بيروت.
- ٣٩- حاشية شهاب الدين أحمد الشلبي على تبين الحقائق للزيلعي، مطبوع مع تبين الحقائق.
- ٤٠- حاشية الشيخ حسن العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل، مطبوع بهامش شرح الخرشي.
- ٤١- حاشية منحة الخالق على البحر الرائق، مطبوع مع البحر الرائق.
- ٤٢- حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح الجلال المحلي للمنهاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٣، ١٣٧٥هـ.
- ٤٣- حقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب، دمشق، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ٤٤- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر بك، تعريب المحامي فهمي الحسيني، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد.
- ٤٥- دعوى التناقض والدفع في الشريعة الإسلامية، د. محمد راكان الدغمي، دار عمّار، عمّان، ط١، ١٤١١هـ.
- ٤٦- دفع الدعوى، مسفر بن حسين القحطاني، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثلاثون، ١٤١١هـ.
- ٤٧- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين، ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٨٦هـ.
- ٤٨- الرسائل الزينية، زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي، ض: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

- ٤٩- روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٠- روضة القضاة وطريق النجاة، علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني، ت: د. صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، ١٣٨٩هـ.
- ٥١- الروضة الندية شرح الدرر البهية، محمد صديق حسن خان البخاري، ت: محمد صبحي حلاق، دار الندي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
- ٥٢- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر، الأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت: فواز زمرلي، وإبراهيم الجمل، دار الريان للتراث، القاهرة، ط٤، ١٤٠٧هـ.
- ٥٣- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، مطبوع مع عون المعبود.
- ٥٤- السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، ض: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٥٥- سنن النسائي، عبد الرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٥٦- شرح الخرشي على مختصر خليل، أبو عبد الله محمد الخرشي، المطبعة الأميرية، بولاق، ط٢، ١٣١٧هـ.
- ٥٧- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أبو البركات أحمد بن محمد الدردير، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.
- ٥٨- شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الخير، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٥٩- شرح عماد الرضا ببيان أدب القضاء لزكريا بن محمد الأنصاري، محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي، ت: عبد الرحمن عبد الله بكير، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٩٨٦م.
- ٦٠- شرح مجلة الأحكام العدلية، سليم رستم باز اللبناني، المطبعة الأدبية، ١٩٢٣م.
- ٦١- شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، دار عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٦٢- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، مطبوع مع فتح الباري لابن حجر.
- ٦٣- صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٦٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، مطبوع مع شرح النووي.

- ٦٥- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، ت: بشير عيون، مكتبة دار البيان، دمشق، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٦٦- الطريقة المرضية في الإجراءات الشرعية على مذهب المالكية، محمد العزيز جعيط (وزير العدلية وشيخ الإسلام المالكي بالديار التونسية في القرن الرابع عشر الهجري)، مطبعة الإرادة بتونس، ط٢.
- ٦٧- العدة شرح العمدة لابن قدامة المقدسي، بهذاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، ض: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٦٨- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم المالكي، ت: د. محمد أبو الأجفان، وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٦٩- العناية على الهداية، البابر تي محمد بن محمود أكمل الدين، مطبوع مع فتح القدير.
- ٧٠- عون المعبود شرح سنن أبي داود، شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
- ٧١- الفتاوى الهندية المسماة بالفتاوى العالمكيرية، مجموعة من علماء الهند، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٣٩٣هـ.
- ٧٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحج الدين الخطيب، مع تعليقات سماحة الشيخ ابن باز، دار الريان للتراث، القاهرة، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- ٧٣- فتح القدير، كمال الدين بن عبد الواحد بن الهمام الحنفي، ت: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٧٤- فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، ض: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة، ط٢، ١٣٨٨هـ.
- ٧٥- الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ض: عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة، ط٢، ١٣٨٨هـ.
- وطبعة دار عالم الكتب، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ.
- ٧٦- فصل القضية في المرافعات وصور التوثيق والدعاوى الشرعية، محمود محمد خطاب السبكي الحنفي، ط مصر، ١٣٣٠هـ.
- ٧٨- الفواكه البدرية، محمد بن محمد بن خليل المعروف بابن الغرس الحنفي، مطبوع مع المجاني الزهرية.

- ٧٩- فيض القدير شرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، محمد عبد الرؤوف المناوي، ض: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٨٠- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ.
- ٨١- القضاء الشرعي تخصيصه وشيء من تاريخه للشيخ: محمد بخيت المطيعي، مجلة المحاماة الشرعية المصرية، السنة الأولى، العدد الثالث، رجب، ١٣٤٨هـ.
- ٨٢- القضاء في عهد عمر بن الخطاب، د. ناصر بن عقيل الطريفي، دار المدني، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ٨٣- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام السلمي، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، ط٢، ١٤٠٠هـ.
- ٨٤- القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤١٢هـ.
- ٨٥- قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية (القوانين الفقهية)، محمد بن أحمد بن جزى المالكي، دار عالم الفكر، مصر، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٨٦- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ٨٧- لسان الحكام في معرفة الأحكام، أبو الوليد إبراهيم بن أبي اليمن المعروف بابن الشحنة الحنفي، مطبوع مع معين الحكام للطرابلسي.
- ٨٨- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ.
- ٨٩- مباحث المرافعات وصور التوثيقات والدعاوى الشرعية، محمد زيد الأبياني، ط٣، ١٣٤٣هـ.
- ٩٠- المبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٤هـ.
- ٩١- المجاني الزهرية على الفواكه البدرية، الجارم محمد صالح بن عبد الفتاح بن إبراهيم، مطبعة النيل، القاهرة، ط١.
- ٩٢- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن عبد الله القاري، ت: د. عبد الوهاب أبو سليمان، ود. محمد إبراهيم علي، مكتبة تهامة، جدة، ط١، ١٤٠١هـ.
- ٩٣- مجلة الأحكام العدلية. مطبوعه مع درر الحكام شرح مجلة الأحكام.
- ٩٤- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر للحلي، عبد الرحمن بن محمد شيخ زاده، المطبعة العثمانية، ط١، ١٣٢٧هـ.

- ٩٥ - مجموع فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد، المدينة، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٩٦ - المحاماة تاريخها في نظم وموقف الشريعة الإسلامية منها، مشهور حسن محمود سلمان، دار الفيحاء، الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ٩٧ - المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مجد الدين عبد السلام بن تيمية الحراني، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٩هـ.
- ٩٨ - المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، ت: أحمد شاكر، مكتبة التراث، القاهرة.
- ٩٩ - المدخل الفقهي العام، د. مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، دمشق، ط١٠، ١٣٨٧هـ.
- ١٠٠ - المرافعات الشرعية، عبد الحكيم بن محمد السبكي، المطبعة الجمالية بمصر، ١٣٢٩هـ.
- ١٠١ - المرافعات المدنية والتجارية، د. أحمد أبو الوفا، مطبعة دار المعارف، الإسكندرية، ط٣، ١٩٥٥م.
- ١٠٢ - مسألة دفع الخصومة، مسفر بن حسين القحطاني، مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس والعشرون، ١٤٠٩-١٤١٠هـ.
- ١٠٣ - مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ت.نخبة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
- ١٠٤ - مسند الفاروق، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء، ط١، ١٤١١هـ.
- ١٠٥ - مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
- ١٠٦ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، ض: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ١٠٧ - معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ١٠٨ - المعجم الوسيط، إخراج: د. إبراهيم أنيس، ود. عبد الحليم المنتصر، وعطية الصوالحي، ومحمد خلف الله، دار الفكر، بيروت.
- ١٠٩ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، ت.عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

- ١١٠- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ.
- ١١١- المغني، موفق الدين ابن قدامة الحنبلي، ت. د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١١٢- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ١١٣- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ت. صفوان الداوودي، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ١١٤- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١١٥- المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٥هـ.
- ١١٦- ملخص كتاب الأصول القضائية في المرافعات الشرعية، علي بن محمود قراعة، تلخيص: ابنه محمود علي قراعة، مكتبة مصر للطباعة، ١٩٧٩م.
- ١١٧- منح الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد أحمد عيش، مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا.
- ١١٨- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- ١١٩- منهاج الطالبين للنووي، وشرح المحلي جلال الدين محمد بن أحمد عليه.
- ١٢٠- المهدب، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
- ١٢١- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، ت: عبد الله دراز، مكتبة الرياض الحديثة.
- ١٢٢- مواهب الجليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
- ١٢٣- موجبات الأحكام وواقعات الأيام، قاسم بن قطلوبغا الحنفي، ت: د. محمد سعود المعيني، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٨٣م.
- ١٢٤- موجز في المرافعات الشرعية، أحمد إبراهيم، مطبعة الفتوح الأدبية، ١٩٢٥م.
- ١٢٥- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، طباعة ذات السلاسل بالكويت، أعداد متوالية في سنوات عدة.

- ١٢٦- نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الثاني: السلطة القضائية، المحامي ظافر القاسمي، دار النفائس، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- ١٢٧- النظام القضائي الإسلامي، د. أحمد محمد المليجي، مكتبة وهبة، مصر، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ١٢٨- نظرية الحكم القضائي في الشريعة والقانون، د. عبد الناصر موسى أبو البصل، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٢٩- نظرية الدعوى بين الشريعة الإسلامية وقانون المرافعات المدنية والتجارية، أ. د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٣٠- نظرية الدفع للدعوى القضائية في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالقانون الوضعي، د. محمود محجوب أبو النور، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٤٢٠هـ.
- ١٣١- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، المطبعة البهية المصرية، ط١، ١٣٠٤هـ.
- ١٣٢- الوجيز في فقه الإمام الشافعي، أبو حامد محمد الغزالي، مطبعة المؤيد، مصر، ١٣١٧هـ.

صفحة أبيض

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الثالث من الدورة السابعة في عدم جواز استبدال رسم الأرقام العربية برسم الأرقام المستعملة في أوروبا

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، قد نظر في الكتاب الوارد إلى الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي، من معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في الأردن الأستاذ كامل الشريف، والبحث المقدم من معاليه إلى مجلس الوزراء الأردني بعنوان «الأرقام العربية من الناحية التاريخية»، والمتضمن أن هناك نظرية تشيع بين بعض المثقفين، مفادها أن الأرقام العربية في رسمها الراهن (١-٢-٣-٤-الخ) هي أرقام هندية، وأن الأرقام الأوروبية (1,2,3,4,etc..). هي الأرقام العربية الأصلية، ويقودهم هذا الاستنتاج إلى خطوة أخرى، هي الدعوة إلى اعتماد الأرقام في رسمها الأوروبي في البلاد العربية، داعمين هذا المطلب، بأن الأرقام الأوروبية، أصبحت وسيلة للتعامل الحسابي مع الدول والمؤسسات الأجنبية، التي باتت تملك نفوذاً واسعاً في المجالات الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية، وأن ظهور أنواع الآلات الحسابية و (الكمبيوتر)، التي لا تستخدم إلا هذه الأرقام يجعل اعتماد رسم الأرقام الأوروبية في البلاد العربية أمراً مرغوباً فيه، إن لم يكن شيئاً محتوماً لا يمكن تفاديه.

ونظر أيضاً فيما تضمنه البحث المذكور، من بيان للجذور التاريخية لرسم الأرقام العربية والأوروبية.

واطلع المجلس أيضاً، على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة

العربية السعودية، في دورته الحادية والعشرين، المنعقدة في مدينة الرياض ما بين ١٧-٢٨ من شهر ربيع الآخر عام ١٤٠٣هـ في هذا الموضوع والمتضمن أنه لايجوز تغيير رسم الأرقام العربية المستعملة حالياً إلى رسم الأرقام المستعملة في العالم الغربي للأسباب التالية:

أولاً: أنه لم يثبت ما ذكره دعاة التغيير، من أن الأرقام المستعملة في الغرب هي الأرقام العربية، بل إن المعروف غير ذلك، والواقع يشهد له. كما أن مضي القرون الطويلة، على استعمال الأرقام الحالية في مختلف الأحوال والمجالات، يجعلها أرقاماً عربية، وقد وردت في اللغة العربية كلمات لم تكن في أصولها عربية، وباستعمالها أصبحت من اللغة العربية، حتى إنه وجد شيء منها في كلمات القرآن الكريم (وهي التي توصف بأنها كلمات معربة).

ثانياً: أن الفكرة لها نتائج سيئة وآثار ضارة، فهي خطوة من خطوات التغريب للمجتمع الإسلامي تدريجياً، يدل على ذلك ماورد في الفقرة الرابعة من التقرير المرفق بالمعاملة ونصها (صدرت وثيقة من وزراء الإعلام في الكويت تفيد بضرورة تعميم الأرقام المستخدمة في أوروبا، لأسباب أساسها وجوب التركيز على دواعي الوحدة الثقافية والعلمية، وحتى السياحية على الصعيد العالمي).

ثالثاً: أنها (أي هذه الفكرة)، ستكون ممهدة لتغيير الحروف العربية، واستعمال الحروف اللاتينية، بدل العربية، ولو على المدى البعيد.

رابعاً: أنها (أيضا) مظهر من مظاهر التقليد للغرب واستحسان طرائقه.

خامساً: أن جميع المصاحف والتفاسير، والمعاجم، والكتب المؤلفة كلها تستعمل الأرقام الحالية في ترقيمها، أو في الإشارة إلى المراجع، وهي ثروة عظيمة هائلة، وفي استعمال الأرقام الإفرنجية الحالية (عوضاً عنها) مايجعل الأجيال القادمة، لاستفيد من ذلك التراث بسهولة ويسر.

سادساً: ليس من الضروري متابعة بعض البلاد العربية، التي درجت على استعمال رسم الأرقام الأوروبية، فإن كثيراً من تلك البلاد قد عطلت ما هو أعظم من هذا وأهم، وهو تحكيم شريعة الله كلها، مصدر العز والسيادة، والسعادة في الدنيا والآخرة، فليس عملها حجة.

وفي ضوء ماتقدم يقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي مايلي:

أولاً : التأكيد على مضمون القرار الصادر عن مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في هذا الموضوع والمذكور آنفاً، والمتضمن عدم جواز تغيير رسم الأرقام العربية المستعملة حالياً، برسم الأرقام الأوروبية المستعملة في العالم الغربي للأسباب المبينة في القرار المذكور.

ثانياً: عدم جواز قبول الرأي القائل بتعميم رسم الأرقام المستخدمة في أوروبا بالحجة التي استند إليها من قال ذلك، وذلك أن الأمة لا ينبغي أن تدع ما اصطلحت عليه قروناً طويلة، لمصلحة ظاهرة وتتخلّى عنه تبعاً لغيرها.

ثالثاً: تنبيه ولاية الأمور في البلاد العربية، إلى خطورة هذا الأمر، والحيلولة دون الوقوع في شرك هذه الفكرة الخطيرة العواقب على التراث العربي والإسلامي.

والله ولي التوفيق، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم.

أبيض

القرار الخامس من الدورة الثامنة بشأن دفن المسلمين في صندوق خشبي

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد. أما بعد:

فنظر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في موضوع السؤال الوارد، من المشرف العام للشباب الإسلامي، ورئيس وفد الجمعية الإسلامية، في ولاية فكتوريا بأستراليا، عن حكم دفن أموات المسلمين، في صندوق خشبي، على الطريقة المتبعة لدى المسيحيين، قائلاً إن بعض المسلمين هناك، لا يزالون يستحسنون ويتبعون هذه الطريقة، رغم أن حكومة الولاية المذكورة، سمحت للمسلمين بالدفن على الطريقة الإسلامية، أي في كفن شرعي، دون صندوق.

وبعد التداول والمناقشة، قرر مجلس المجمع الفقهي مايلي:

- ١- أن كل عمل، أو سلوك يصدر عن مسلم، بقصد التشبه والتقليد لغير المسلمين، هو محظور شرعاً، ومنهي عنه بصريح الأحاديث النبوية.
 - ٢- أن الدفن في صندوق إذا قصد به التشبه بغير المسلمين، كان حراماً، وإن لم يقصد به التشبه بهم كان مكروهاً، ما لم تدع إليه حاجة فحينئذ لا بأس به.
- وصلّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

أبيض

الفتاوى

أبيض

مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين شروطها وضوابطها الشرعية

إعداد

محمد بن عبد الله السبيل
إمام وخطيب المسجد الحرام
عضو المجمع الفقهي في الرابطة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد وآله وصحبه، وبعد:

فبناءً على ما عرض علينا في جدول أعمال الدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي، برابطة العالم الإسلامي، المنعقدة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ ولما تتضمنه هذه الدورة من بحث حول حكم (مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين)؛ فقد رأيت إيضاح حكم هذه المسألة بشيء من البسط والتفصيل.

فأقول وبالله التوفيق: إن مسألة مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين في القضايا النازلة، التي شغلت الكثير من علماء المسلمين، فضلاً عن عامتهم، وقد ظهرت حاجة المسلم إلى معرفة حكمها في ظل قواعد الشريعة ومقاصدها.

وينبغي لنا قبل الحكم عليها، أن نقرر فنقول: إن علماء الأمة قد اتفقوا على عدم ثبوت ولاية الكافر على المسلم فلا يكون للكافرين سلطان على المسلمين بنص قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١] وهذا هو الأصل والقاعدة في الشريعة الإسلامية.

وقال الشيخ ابن سعدي رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: أي لن يجعل الله عز وجل للكافرين على المؤمنين تسلطاً واستيلاءً، بل لاتزال طائفة من المؤمنين على الحق منصورون لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم، ولا يزال الله يحدث من أسباب النصر للمؤمنين، ودفع لتسلط الكافرين ما هو مشهود بالعيان حتى إن بعض المسلمين الذين تحكمهم الطوائف الكافرة، قد بقوا محترمين لا يتعرضون لأديانهم ولا يكونون مستصغرين عندهم، بل لهم العز التام من الله، فله الحمد

أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا^(١).

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كلاماً في وجوب ولاية الناس والإمارة عليهم حيث قال: (يجب أن يعرف أن ولاية الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض)^(٢).

إلى أن قال رحمه الله: (فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله)^(٣).

وقال رحمه الله في موضع آخر: (فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب الوسع، فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتنب ما يمكنه من المحرمات لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن توليه الأبرار خير للأمة من تولية الفجار، ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهد ففعل ما يقدر عليه من النصيحة بقلبه، والدعاء للأمة ومحبة الخير، وفعل ما يقدر عليه من الخير لم يكلف ما يعجز عنه، فإن قوام الدين بالكتاب الهادي والحديد الناصر كما ذكره الله تعالى)^(٤).

فإذا ثبت أن المسلمين هم تحت ولاية دولة غير إسلامية قد بقوا محترمين وممكنين لا يتعرض لهم ولا لدينهم في شيء بل لهم عزتهم وكرامتهم ففي هذه الحالة هل يجوز لهم المشاركة والدخول في الانتخابات أم لا؟

ولبيان الجواب فيما يظهر لنا، لابد من عرض هذه المسألة على منهج الكتاب، والسنة، وأقوال أهل العلم، في وقائع مماثلة وأحداث مشابهة، حتى يتبين وجه الحق بإذنه تعالى، وفق أحكام الشريعة ومقاصدها، والتي نستطيع من خلاله الحكم عليها، وعلى هذا فيمكن الاستدلال لها بأدلة من الكتاب والسنة والمصلحة.

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ص ٢١٠.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٠/٢٨.

(٣) المرجع السابق ٣٩١/٢٨.

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٩٦/٢٨.

أولاً: فمن الكتاب قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥].

ووجه الاستدلال من هذه الآية: أن يوسف عليه السلام طلب من نظام كافر على الأصح أن يمنحه الولاية على خزائن الأرض، لأنه سيكون في موضع حسب قدرته أن يقيم العدل بين الناس ويحفظ مصالحهم، ويرعى حقوقهم، وبذلك يكون عليه السلام قد شارك في حكم ذلك المجتمع المخالف لما كان معروفاً من شريعة بني إسرائيل آنذاك.

وقد قال بعض أهل العلم: في هذه الآية ما يبيح للرجل الفاضل أن يعمل للرجل الفاجر والسلطان الكافر بشرط أن يعلم أنه يفوض إليه في فعل لا يعارضه فيه فيصلح منه ما شاء، وأما إذا كان عمله بحسب اختيار الفاجر وشهواته وفجوره فلا يجوز ذلك^(١).

ثانياً: ويمكن الاستدلال من الكتاب بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [٣] في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون ﴿٤﴾ بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم ﴿٥﴾ [الروم: ٥].

ووجه الاستدلال من هذه الآيات: أن الله عز وجل أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن الروم ستغلب فارس في بضع سنين وأن المؤمنين سيفرحون ويسرون بذلك.

وقد ذكر أهل العلم^(٢) أن سبب سرور المؤمنين بغلبة الروم وفرحهم أن تغلب على فارس، وكون المشركين من قريش على ضد ذلك إنما هو لأجل أن الروم أهل كتاب كالمسلمين فهم أقرب مودة من عبدة الأوثان كالفرس ومشركي قريش، ومن ثم كانت مشاركة المسلمين للروم في فرحة النصر نوعاً من المشاركة المشروعة.

وقد علل ابن عطية رحمه الله في تفسيره عند هذه الآية بقوله: (ويشبهه

(١) تفسير القرطبي ٢١٥/٧.

(٢) تفسير القرطبي ٥/١٤.

أن يقال ذلك بما يقتضيه النظر من محبة أن يغلب العدو الأصغر لأنه أيسر مؤونة ومتى غلب الأكبر كثر الخوف منه فتأمل هذا مع ماكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ترجاه من ظهور دينه وشرع الله الذي بعثه به وغلبته على الأمم وإرادة كفار مكة أن يرميه الله بملك يستأصله ويريحهم منه^(١).

ثالثاً؛ ويستدل من السنة بموقف النجاشي الذي بالرغم من أنه كان مسلماً^(٢) إلا أنه كان يحكم بنظام يقوم على غير شرع الله وذلك ظاهر من الحالة التي كانت سائدة في دياره والعقبات التي تعترض رغبته في الحكم بشرع الله.

ففي كتاب النجاشي إلى رسول - صلى الله عليه وسلم - الذي يصرح فيه بإسلامه واستعداده للمجيء إذا أمره صلى الله عليه وسلم بذلك حيث قال: (فقد بلغني كتابك يا رسول الله فيما ذكرت من أمر عيسى، فو رب السماء والأرض إن عيسى مايزيد على ماذكرت، وقد عرفنا مابعثت به إلينا، وقد قربنا ابن عمك وأصحابه فأشهد أنك رسول الله صادقاً مصداقاً، وقد بايعتك، وبايعت ابن عمك وأسلمت على يديه لله رب العالمين، وقد بعثت إليك، يا نبي الله، بأريحا بن الأصحم بن أبجر، فإنني لا أملك إلا نفسي، وإن شئت أن آتيك فعلت يارسول الله، فإنني أشهد أن ماتقول حق)^(٣).

ووجه الاستدلال من قصة النجاشي: أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يأمره بالتخلي عن الملك ولا الهجرة إلى المدينة ورضي منه بإسلامه ومساعدته المسلمين بما يستطيع إذ بقاؤه حاكماً على شعب نصراني يحقق بعض المصالح ويدراً بعض المفسد كما أنه عليه الصلاة

(١) تفسير ابن عطية ٤٢٥/١١.

(٢) أما كونه مسلماً فتدل عليه أحاديث عدة من سنة المصطفى - صلى الله عليه وسلم - منها حديث جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه - قال: قال النبي - صلى الله عليه وسلم - حين مات النجاشي: (مات اليوم رجل صالح فقوموا على أخيكم أصحمة) وفي رواية أخرى عن جابر أيضاً: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى على النجاشي فصففنا وراءه فكنت في الصف الثاني أو الثالث) رواهما البخاري في صحيحه ص ٧٩٣.

(٣) البداية والنهاية للحافظ ابن كثير ٧٣/٣

والسلام لم يلزمه بتطبيق جميع أحكام الشريعة وقد مات النجاشي في السنة التاسعة للهجرة على قول الأكثر^(١) وبعد نزول كثير من الأحكام ومع هذا لم يعده - صلى الله عليه وسلم - كافراً أو مخالفاً لعدم تطبيقه بعض الأحكام الشرعية، بل عذره - صلى الله عليه وسلم - لأنه غير قادر ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وما يصدق على النجاشي هنا، قد يصدق على بعض المسلمين الآن في غير بلاد الإسلام، فليس بمقدورهم تغيير الحكم كما أن تركهم المشاركة في الانتخابات يفوت عليهم المصلحة ويوقعهم في المفسدة فلا يمكن تطبيق جميع أحكام الإسلام على المسلمين وغيرهم في بلاد الكفار إلا بعد انتقال الحكم وتولي الأمر من قبل المسلمين، والمشاركة قد تساعد على ذلك وهذا مبرر لجوازها.

رابعاً: ويستدل - أيضاً - بالمصلحة فيقال: إن عدم المشاركة معهم لن يغير الحكم الوضعي إلى حكم إسلامي ولكن مع المشاركة قد تنقص من مفسد هذا الحكم الوضعي، وقد تتحقق بعض المصالح المشروعة للمسلمين، كما أن المشاركة تتيح للدعوة الإسلامية الانتشار في هذه البلاد مما يقوي شوكة المسلمين ويوسع من رقعة الإسلام حتى يعم حكمه ولو بعد حين.

الرأي المختار:

وبعد العرض المتقدم من أقوال أهل العلم، وما سبق بيانه وإيراده من أدلة ووقائع يترجح لنا - والعلم عند الله - جواز مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين، بشروط وضوابط شرعية يقررها العلماء العارفون بأحوال المسلمين في تلك البلاد من تحقيق المصالح وتكميلها، ودفع المفسد وتقليلها، مع تمكن المسلمين في تلك البلاد من إظهار شعائهم الإسلامية، دونما خوف يرهبهم، أو أذى يلحقهم، أو تسلط يمنعهم، وعليه فتكون المشاركة جائزة في مثل هذه الظروف.

وفي هذا يقول الماوردي رحمه الله: (إنه إذا قدر - المسلم - على إظهار

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١٩١/٧.

الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار الإسلام فالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام^(١).

ومما يؤيد جواز المشاركة أن الله عز وجل قد يدفع عن عباده من المفسد والشرور بأسباب وأمور قد يجهلها المسلم ومن ذلك قوله سبحانه في قصة شعيب عليه السلام مع قومه حيث يقول عز من قائل: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ [هود: ٩١].

قال الشيخ ابن سعدي رحمه الله عند تفسير هذه الآية وما فيها من الفوائد والعبر: إن الله يدفع عن المؤمنين بأسباب كثيرة قد يعلمون بعضها وقد لا يعلمون شيئاً منها وربما دفع عنهم بسبب قبيلتهم أو أهل وطنهم الكفار كما دفع الله عن شعيب رجم قومه بسبب رهطه، وأن هذه الروابط التي يحصل بها الدفع عن الإسلام والمسلمين لا بأس بالسعي فيها بل ربما تعين ذلك لأن الإصلاح مطلوب على حسب القدرة والإمكان.

فعلى هذا لو ساعد المسلمون الذين تحت ولاية الكفار وعملوا على جعل الولاية جمهورية يتمكن فيها الأفراد والشعوب من حقوقهم الدينية والدنيوية لكان أولى من استسلامهم لدولة تقضي على حقوقهم الدينية والدنيوية وتحرص على إبادتها وجعلهم عملة وخدماً لها نعم إن أمكن أن تكون الدولة للمسلمين وهم الحكام فهو المتعين، ولكن لعدم إمكان هذه المرتبة فالمرتبة التي فيها دفع ووقاية للدين والدنيا مقدمة^(٢). اهـ.

وكما في صلح الحديبية الذي كان بين رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبين مشركي مكة حينما قبل - صلى الله عليه وسلم - الشروط التي قد يظن في بادئ الأمر أن فيها ظلماً وعدواناً بالمسلمين، فمنها حذف البسملة وعدم ربط اسمه صلوات الله وسلامه عليه بالرسالة، ومنها مارواه

(١) فتح الباري ٢٣٠/٧، نيل الأوطار، كتاب الجهاد والسير، باب بقاء الهجرة إلى الإسلام ٣٢/٨.

(٢) تيسير الكريم في تفسير كلام المنان ص ٣٨٩.

أنس - رضي الله عنه - أن قريشاً لما صالحوا النبي - صلى الله عليه وسلم - فاشترطوا عليه أن من جاء منكم لانرده عليكم ومن جاء منا رددموه علينا فقالوا: (أي الصحابة - رضوان الله عليهم -) أنكتب هذا؟ قال: (نعم، إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله ومن جاء منهم سيجعل الله له فرجاً ومخرجاً)^(١).

فجاء عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: يارسول الله ألسنا على حق وهم على باطل؟ قال: بلى قال: أليس قتلنا في الجنة وقتلاهم في النار؟ قال: بلى قال: فلم نعطي الدنية في ديننا إذن؟ قال: (إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري)^(٢).

قال الإمام الشوكاني: وقد جمع هذا الحديث فوائد كثيرة منها أن مصالحة العدو ببعض ما فيه ضيم على المسلمين جائزة للحاجة والضرورة دفعا لمحذور أعظم منه^(٣). اهـ.

ومن ثم فإن عدم مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين قد يحصل فيها ضيم على المسلمين، فإذا أذنت أنظمة تلك الدول للمسلمين أن يشاركوا في الانتخابات وكان لهم تأثير في اختيار حكومة ولو غير مسلمة، لكنها تدافع عن حقوق المسلمين وتراعي شعائهم، فالمصلحة الشرعية في هذه الحالة جواز المشاركة دفعا لمحذور قد يكون أعظم من هذا ولاسيما مع وجود مسلمين من أبناء تلك الدولة وهم ليسوا من المهاجرين ولا يمكن في الوضع القائم أن يطالبوا بالهجرة من بلادهم لعدم إمكانية استقبالهم في بلاد إسلامية فهو أولى، ولكن مع عدم الإمكان، فالقاعدة الشرعية هي دفع أكبر الضررين بأدناهما وتحصيل كبرى المصلحتين.

(١) صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، حديث رقم (٣٣٣٧).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٧٢٣/٨ وانظر: مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، لشيخ الإسلام محمد بن

عبد الوهاب ص ١٦١-١٦٢.

(٣) نيل الأوطار ٨/١٩٠.

ولعل من أهم الضوابط الشرعية التي يجب تحقيقها ومراعاتها عند المشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين ما يأتي :

أولاً: ضابط النية والمقصد ومعنى ذلك أن تكون المشاركة بقصد تخفيف الظلم وتقليل الفساد ومناصرة الحق ومراغمة الباطل بحسب الإمكان لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ودليل هذا الضابط قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت : ٦٩] وقوله - صلى الله عليه وسلم - : (إنما الأعمال بالنيات)^(١). والقاعدة الفقهية المشهورة (الأمر بمقاصدها)^(٢).

فما دام قصد الإنسان المسلم في ذلك العمل هو الخير وتحقيق مصالح المسلمين ورفع شأن الإسلام بالمشاركة فهي جائزة ومشروعة، ومن يقوم بها موفق صالح، وإما إذا كان الغرض والمقصد من المشاركة إشباع الهوى والرغبة العاجلة فلا شك أن ذلك مفسدة فلا تجوز مشاركتهم.

ثانياً: ضابط تحقيق المصالح ودفع المفساد لأن مبنى الشريعة قائم على تحصيل المصالح وتكميلها ودرء المفساد وتقليلها ومن ذلك ما أشار إليه العز بن عبد السلام - رحمه الله - وهو يتعلق بهذه المسألة النازلة بصلة قريبة - أنه قال: (ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفساد الشاملة. إذ يبعد عن رحمة المشرع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة وتحمل المفساد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليها لمن هو أهل لها)^(٣).

ثالثاً: إنه يتعين على المسلم إذا شارك في الانتخابات التعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان وأن يسعى لمناصرة الإسلام والمسلمين كما يحرم عليه مؤازرة غير المسلمين أو التعاون معهم ضد الإسلام أو في مواجهة شرائعه وأحكامه أو ما يترتب عليه ضرر وظلم على المسلمين.

(١) صحيح البخاري: كتاب بدأ الوحي، باب كيف كان بدء الوحي حديث رقم (١) ص ١.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٣٨.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنعام ١/٨٦، ٨٧.

رابعاً: ويشترط لجواز المشاركة في الانتخابات عدم تعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية سواء أكانت بالتحليل أم التحريم؟ فإن كانت تؤدي إلى ذلك؟ فحينئذ يجب على المسلم الامتناع عن المشاركة وعن الموافقة عليها.

خامساً: كما يشترط - أيضاً - لجواز المشاركة في الانتخابات مع غير المسلمين أن يكون المسلم باستطاعته إظهار دينه، وعمل الواجبات الشرعية دون تحفظ من أحد، لأن حقوق الله تعالى أولى أن تستوفى، وفروضه أحق أن تؤدي، مع إعلان له من هو بين أظهرهم أن الإسلام هو الدين الصحيح، وهو دين الحق، وماسواه من الأديان فهو باطل، ودعوتهم إلى الإسلام بالتي هي أحسن.

سادساً: إنه متى علم أن المشاركة في الانتخابات لا تراعى فيها الحقوق الإنسانية، وإنما تبقى مجرد شعارات زائفة، وليس في توجهها تحقيق العدل والمساواة بين أفرادها، فترك المشاركة والامتناع عنها أمر مطلوب لعدم وجود الفائدة منها.

ثم إن الضابط العام في ذلك كله أن هذه المسألة وهي مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين تدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر الحكم فيها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، فما رجحت مصلحته على مفسدته أجز، وما غلبت مفسدته على مصلحته منع، والفتوى قد تتغير بتغير الأحوال والأزمان والأماكن والنيات، وهذا الأصل يعم سائر الأمور التي يسلكها المسلم في الدول غير الإسلامية من التعامل مع غير المسلمين أو عيادة مرضاهم، أو تولي وظائفهم، مع مراعاة الأصول الشرعية والعلل المرعية، والمصالح التي جنسها مراد لله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم -.

وبالجملة نقول: إنه لا يحسن لأحد أن يتوهم، بأن من قال بجواز مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين بشروطها وضوابطها الشرعية أنه مؤيد للكفر وأهله، بل إنما ذلك لمصلحة المسلمين ودفع الضرر عنهم لامحبة للكفار، أو مودتهم، أو الميل إليهم، ومعنى جواز المشاركة هو في اختيار الأشخاص المؤثرين والنافعين للإسلام والمسلمين في مواقعهم.

وفي الختام أسأل الله - سبحانه - العفو عن زلة قلم أو نبوء فهم، كما
أبتهل إلى المولى جل شأنه أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل
باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وصل اللهم على نبينا محمد وآله وصحبه

كتبه

محمد بن عبد الله السبيل

أهم المصادر والمراجع

- ١- تفسير الطبري.
- ٢- تفسير ابن عطية.
- ٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. لابن سعدي
- ٤- صحيح البخاري.
- ٥- صحيح مسلم.
- ٦- مسند الإمام أحمد
- ٧- مصنف ابن أبي شيبة.
- ٨- فتح الباري بشرح صحيح الباري لابن حجر العسقلاني.
- ٩- نيل الأوطار للإمام الشوكاني.
- ١٠- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية.
- ١١- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام للعز بن عبد السلام.
- ١٢- البداية والنهاية. لابن كثير.
- ١٣- مختصر سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم - لشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب.

أبيض

من سير العلماء

سيرة فضيلة الشيخ الدكتور
أحمد فهمي أبو سنة رحمه الله

بقلم

الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رفع بالعلم أقواما، ووضع بالجهل آخرين، وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعالمين، نبينا وسيدنا محمد بن عبدالله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه . وبعد :

فيطيب لي أن أكتب هذه الترجمة الموجزة - بحسب ما يسمح به المقام - لعالم من أبرز علماء المسلمين في هذا العصر، تخرج على يديه كثير من علماء هذا العصر، منهم الوزراء، والسفراء، وأساتذة الجامعات، والقضاة، والمحامون، وله العديد من المؤلفات العلمية النافعة المطبوعة، وغير المطبوعة؛ ذلكم هو صاحب الفضيلة العالم العلامة الشيخ الجليل الأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة؛ عضو المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، وعضو مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، وأستاذ الفقه والأصول والاقتصاد الإسلامي بالدراسات العليا الشرعية في كلية الشريعة؛ جامعة أم القرى، لأكثر من ربع قرن، وقبل ذلك كان أستاذاً للشريعة الإسلامية في جامعة الأزهر، وفي جامعات دمشق، وليبيا، وبغداد .

ولد رحمه الله سنة ١٩٠٩ ميلادية (١٣٢٧هـ) وكانت حياته حافلة بالعلم؛ تعلماً، وتعليماً، وإفتاءً، وإشرافاً، ومناقشة، وتأليفاً . وقد أثمر كل ذلك غرساً مباركاً .

وقد حفظ القرآن الكريم قبل أن يبلغ الحادية عشرة من عمره، وتضلع في النحو والأدب وعلوم الشريعة، وتبحر في الفقه وأصوله على كثير من علماء الأزهر القدماء، مثل الإمام المراغي شيخ الأزهر، والشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر أيضاً، والشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر، والشيخ محمود أبو دقيقه، والشيخ عبدالرؤوف الرفاعي، والشيخ طه البيباني، والشيخ محمد الملل، والشيخ محمد عرفه، والشيخ حسن البيومي، والشيخ يوسف المرصفي، والشيخ محمد حجازي .

وفي سنة ١٩٤٠م (١٣٥٩هـ) حصل على شهادة العالمية من درجة أستاذ في تخصص الفقه والأصول وتاريخ التشريع، وهذه الدرجة تساوي درجة الدكتوراه، وبقي العمل على اسم العالمية في الأزهر حتى عام ١٩٦٥م (١٣٨٥هـ) حيث عدل اللقب العلمي من العالمية إلى الدكتوراه. وكان موضوع رسالته (العرف في رأي الفقهاء والأصوليين). وهي أول رسالة نوقشت في الأزهر على طريقة مناقشة الرسائل الجامعية.

وقد حباه الله عز وجل حدة في الذكاء، وقوة في الذاكرة، إلى جانب الهمة العالية، والحرص على الوقت؛ حيث كان وقته كله للعلم تعلماً، وتعليماً، وتعقيباً، وإفتاء، مع حرص على المحافظة على المستوى العلمي الرفيع في كليات الشريعة. لهذا كله كان يلقي محاضراته في جلسات طويلة في علم أصول الفقه، وفي غيره من العلوم، وكان كثيراً ما يلقيها ارتجالاً، أو يقرأ أحد الطلاب في أمهات الكتب ويشرح فضيلته شرحاً وافياً، ويبين الاعتراضات على المصنف أو الشارح، ويورد الردود والإجابات؛ كأنما جمعت بين عينيه. وكثيراً ما يحرص طلاب الدراسات العليا أن يكون فضيلته مشرفاً على إعداد رسائلهم في الماجستير والدكتوراه، نظراً لما يوليه في إشرافه من عناية فائقة، ولما يبذله مع طلابه من جهد، ولأنه في إشرافه يشرف ويعلم في آن واحد.

وكان في مناقشاته للرسائل العلمية دقيقاً، لا تفوته شاردة ولا واردة، مع بعد عن التعسف، وحرص على الأخذ بيد الطالب. ولأنه يكاد يكون كفيف البصر؛ ثم كف بصره أخيراً، إلا أن الله عوضه قوة في الذكاء، وقوة في الحفظ، فكان طيلة مناقشته للرسالة. - وربما استغرقت الساعات - يذكر خلالها للطلاب المناقش رقم كل صفحة وعليها ملحوظات من أول الرسالة إلى آخرها، وربما بلغت الرسالة المئين من الصفحات، دون أن يخطئ في شيء من هذا. وقد نفع الله به؛ فتخرج على يديه خلق كثير، أصبح كثير منهم من جهازة العلماء في كثير من البلدان العربية، وخاصة مصر، والمملكة

العربية السعودية، ومنهم؛ أصحاب الفضيلة المشايخ التالية أسماؤهم:

الدكتور صالح بن عبدالله بن حميد رئيس مجلس الشورى، وعضو هيئة كبار العلماء، وإمام وخطيب المسجد الحرام .

والدكتور عبدالله الركبان عضو هيئة كبار العلماء .

والأستاذ الدكتور علي الحكمي عميد كلية الشريعة في جامعة أم القرى سابقاً .

والأستاذ الدكتور رويحي الرحيلي الأستاذ في الدراسات العليا الشرعية في جامعة أم القرى .

والدكتور عبدالرحمن السديس إمام وخطيب المسجد الحرام .

والدكتور عابد السفيناني عميد كلية الشريعة في جامعة أم القرى .

والدكتور سليمان التويجري عميد كلية الشريعة سابقاً .

والدكتور عمر بن محمد السبيل - رحمه الله - إمام المسجد الحرام سابقاً، وعميد كلية الشريعة سابقاً .

والدكتور أحمد بن حميد عميد كلية الشريعة سابقاً .

والدكتور إبراهيم آل إبراهيم عميد كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

والدكتور عثمان بن إبراهيم المرشد رئيس قسم الشريعة سابقاً .

والدكتور سعود الثبتي رئيس قسم الشريعة سابقاً، والمدرس بالمسجد الحرام .

والدكتور شرف الشريف عميد شؤون الطلاب سابقاً .

والأستاذ الدكتور عبدالله الغطيمل رئيس قسم القضاء سابقاً وعضو المجلس العلمي ورئيس تحرير مجلة جامعة أم القرى .

والدكتور سعد بن حميد السبيعي وكيل جامعة أم القرى سابقاً، والمدير العام للشؤون الإدارية والمالية برابطة العالم الإسلامي حالياً، وعضو مجلس منطقة مكة المكرمة.

والدكتور عبدالله الثمالي وكيل كلية الشريعة في جامعة أم القرى. والدكتور حمزة بن حسين الفعر عميد معهد البحوث في جامعة أم القرى سابقاً وأستاذ الفقه والأصول في الجامعة والمدرس في المسجد الحرام .

والدكتور أحمد زمزمي عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى . والدكتور علي المحمادي رئيس الدراسات العليا بجامعة أم القرى. والدكتور محمد الثمالي أستاذ الفقه المساعد بجامعة أم القرى. والدكتورات صالحة الحليس، وفاطمة نجوم، ولطيفة قاري، عضوات هيئة التدريس بجامعة أم القرى، والدكتورة شادية كعكي بجامعة الملك عبد العزيز، والأستاذ الدكتور أحمد الحسني، أستاذ الاقتصاد الإسلامي بأم القرى. والدكاترة: محمود شويان من الأردن، وعبدالله السمييط من الكويت، وعبد الله أوزجان، وجاسم زاهد قرنفل، وإسماعيل بوكسك من تركيا، وعبد الملك السعدي، ومحمود الكبيسي من العراق، ومفيد أبو عمشه من فلسطين، ومظهر سيف أحمد من اليمن، وجبريل المهدي من مالي، وأحمد كسولي من أوغندا، ومحمد علي إبراهيم من تشاد، وأحمد المجذوب، وموسى علقم من السودان، وعمر المرزوقي أستاذ الاقتصاد الإسلامي المشارك بجامعة الملك سعود بالرياض، وعبدالله الشنقيطي الأستاذ في الجامعة الإسلامية.

وممن تشرف بالتلمذة على يديه كاتب هذه الأسطر.

ولقد كان منزله في العزيزية بمكة المكرمة، وفي زهراء حلوان بمصر مؤثلاً لطلاب العلم يقصدونه من كل مكان سواء الذين يشرف عليهم رسمياً من قبل الجامعة أم غيرهم، يقرأون عليه رسائل الماجستير والدكتوراه،

ويستشيرونه في اختيار موضوعات أطروحاتهم، وخطط بحوثهم، ولا يعتذر عن أحد من قاصديه أبداً، ومع جوده بوقته، يحتفي بزواره ويكرمهم، ويساعد محتاجهم، ويشفع لمن يحتاج الشفاعة منهم.

الفتوى

كان لما حباه الله من غزارة العلم وحضور البديهة يجيب من يستفتيه، وكان له حضور واضح أثناء جلسات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ومجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، وكان موفقاً في بيان أحكام النوازل الجديدة، وتخريجها على أقوال العلماء السابقين، ومع أخذه بالأسر فهو لا يحيد عن ما دل عليه الكتاب والسنة، وكان شجاعاً في الحق لا تأخذه فيه لومة لائم، ولتمسكه بما دل عليه الدليل، ومنافحته عنه ربما فسره بعضهم بأن فيه شيئاً من الحدة.

مؤلفاته:

كان لانشغاله مع طلابه تدريساً وإشرافاً ومناقشة أثر على تأليفه، من حيث قلة هذه المؤلفات، بالنسبة لعالم مثله؛ لأنه ينشغل مع الطلاب صباحاً في الجامعة، ومساءً في بيته إلى ما يقارب منتصف الليل هذا من جهة، ومن جهة ثانية كان يحرص في تأليفه على الدقة في المعلومات، والوضوح والبعد عن الحشو والاستطراد. ولهذا فإن مؤلفاته قيمة نافعة بتوفيق الله.

ومؤلفاته المنشورة هي:

- ١- العرف في رأي الفقهاء والأصوليين.
- ٢- الوسيط في أصول الفقه.
- ٣- نظرية الحق في الفقه الإسلامي.
- ٤- محاضرات في أصول الفقه.
- ٥- حقوق المرأة السياسية في الإسلام.

وأما كتبه التي لم تطبع، أو طبعت ونفذت طبعتها فهي:

٦- نظرية العقد في الفقه الإسلامي.

٧- عقد الزواج.

٨- مقاصد الشريعة.

٩- الاقتصاد الإسلامي.

١٠- نظرية العقد ونظرية الملك ونظرية الضمان.

وله بحوث كثيرة منشورة في عدد من المجالات، مثل: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، ومجلة المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي، ومجلة الأزهر، وغيرها.

وللجهود العلمية الكبيرة في المجالات المذكورة سابقاً فقد كرم فضيلته حيث منح وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى في العيد الألفي للأزهر الشريف سنة ١٩٨٣م.

ومما يتميز به:

● حبه لكتاب الله عز وجل ودأبه الدائم على مراجعته والوقوف على معانيه حتى عندما تضيق أوقاته بطلبة العلم يقول: إنه يقرأ كل يوم جزءاً في صلاته حتى لا يمضى شهر إلا وقد ختمه .

● صبره الشديد ورضاه بقضاء الله عز وجل وقدره، فقد توفي أكبر أبنائه - وهو الاستاذ علاء رحمه الله- في ربيع شبابه وهو في الأربعينات فصبر واحتسب، وتوفيت زوجته التي عاش معها ستين عاماً فما عهد منه إلا الصبر والاحتساب والرضى بقضاء الله وقدره، ولم أعلم بكف بصره إلا مؤخراً فلم يظهر عليه ذلك أبداً ولم يتفوه بكلمة توحى بذلك.

● نزاهته وورعه وكان دائماً يحمد الله أنه لم يكن ولياً ليتيم حتى أولاد ابنه الأكبر رحمه الله كانوا تحت وصاية والدتهم .

● حبه الشديد لأصول الفقه، واهتمامه به دراسة، وتدريساً، وتأليفاً، حتى

صار علماً فيه، ومرجعاً لطلبة العلم في كشف غوامضه وفك رموزه .
● ولعه بالاقتصاد الإسلامي، وله فيه مشاركات كبيرة تميزت بالتأصيل العلمي ونظرة الفقيه .

وفاته:

كانت وفاة هذا العالم الجليل في مساء يوم الجمعة الثاني والعشرين من شهر رجب من عام ١٤٢٤هـ ففقدت الأمة علماً من أعلامها، لكنه خلف علماً عظيماً وتلامذة علماء تبقى له ذخراً ورفعة يوم الدين .
أسأل الله أن يتغمده بواسع رحمته، وأن يسكنه فسيح جنانه، وأن يعوض الأمة خيراً، وأن يجمعنا به في مستقر رحمته .

أبيض

ملخصات وتقارير علمية

أبيض

تقرير عن كتاب (مجلة الأحكام الشرعية)

للشيخ/ أحمد بن عبد الله القاري - رحمه الله تعالى -

أبيض

نبذة عن كتاب

(مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل)

للقاضي أحمد بن عبد الله القاري ت ١٣٥٩ هـ .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وصحبه ومن والاه . وبعد :

فإن كتاب (مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل) من الكتب القيمة التي بذل فيها جهد كبير لعالم جليل هو القاضي أحمد بن عبد الله القاري رحمه الله ت (١٣٥٩)، وقد ظل زمناً طويلاً وهو في مسوداته حتى قبض الله له عالمين جليلين هما : الأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، والأستاذ الدكتور محمد إبراهيم علي، فقاما وفقهما الله على إخراج الكتاب دراسة وتحقيقاً فكان جهداً مباركاً مشكوراً، ويسر المجلة أن تقدم هذه الدراسة عن الكتاب مأخوذة من الدراسة التي قام بها المحققان الكريمان، وفقنا الله وإياهما لكل خير إنه سميع مجيب الدعاء .

مجلة الأحكام في الفقه الإسلامي

المجلة في اللغة تعني الصحيفة فيها الحكمة كما تطلق على كل كتاب^(١). وفي مجال المقارنة بين مسميات الرسالة والمجلة ذكر حاجي خليفة بأن: « الرسالة هي المجلة المشتملة على قليل من المسائل التي تكون من نوع. والمجلة: هي الصحيفة التي يكون فيها الحكم»^(٢).

ومجلة الأحكام عنوان حديث الاستعمال بالنسبة لكتب ومدونات الفقه الإسلامي، يعود تاريخاً إلى السادس والعشرين من شعبان عام ١٢٩٣هـ عندما أصدرت الخلافة العثمانية كتاباً مشتملاً على المعاملات الفقهية ومسائل الدعاوي وأحكام القضاء، معنوناً بـ « مجلة الأحكام العدلية ».

وهي عمل رائد في أسلوبه وطريقة تنظيمه بالنسبة للفقه الإسلامي. إذ أن التأليف الفقهي جرى عادة على أسلوب التحليل والاسترسال، بينما نظام التأليف في المجلة يتخذ من كل مسألة شرعية مادة مستقلة في أسلوب واضح مبسط دون تداخل أو غموض، مع التقديم لكل موضوع فقهي بتفسير لمصطلحاته. وقد دون المؤلفون في مقدمتها أهم قواعد الفقه الإسلامي التي بنيت عليها الأحكام فجاءت في مائة قاعدة، وقد أسست موضوعاتها وبنيت أحكامها على المذهب الحنفي وفي دائرة فقهاء وأئمة.

كانت الظروف والأحوال الاجتماعية والسياسية في الخلافة العثمانية هي الأسباب المباشرة لتدوين مسائل الفقه الإسلامي على هذا النمط الجديد، وذلك عندما بدأ احتكاك البلاد الإسلامية بالأمم الغربية يقوى ويتضاعف، وصحب هذا نشاط تجاري أدى إلى تبني الدولة العثمانية قوانين جديدة مستوردة من الغرب، وإصدار قوانين أخرى عرفت باسم التنظيمات شملت مجالات قانونية متعددة كنظام البحرية وقانون العقوبات، أدى هذا

(١) القاموس المحيط، مادة جل.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، الطبعة الثالثة (طهران، المطبعة الإسلامية، ١٢٧٨هـ/١٩٤٧م) ج١، ص ٨٤٠.

الاتجاه أخيراً إلى ضرورة تأسيس محكمة تجارية خاصة للنظر في النزاع بين التجار المحليين والأوروبيين، ثم تلا ذلك إنشاء محاكم مدنية بأمر سلطاني عام ١٨٧١م. وكان أعضاء مجالس الحقوق لا اطلاع لهم على مسائل علم الفقه الإسلامي، كما أنه لم يكن بإمكان أعضاء المحاكم التجارية مراجعة الأحكام في الكتب الفقهية والتي لم يجر التنويه عنها في قانون التجارة واستخراج المسائل من كتب الفقه الإسلامي يحتاج إلى مهارة وممارسة علمية وملكة فقهية كافية.

ولما أحس المسؤولون في الخلافة بتضخم المشكلة، وصعوبة الوضع لجأوا إلى تكوين هيئة لوضع مجلة الأحكام العدلية، وقد نوهت الهيئة في تقريرها إلى ذكر تلك الملابس والمشاكل التي فرضت التقنين للشريعة الإسلامية، ثم عقت على ذلك بقولها.

«بناء على ذلك لم يزل الأمل معلقاً بتأليف كتاب في المعاملات الفقهية يكون مضبوطاً سهل المأخذ، عارياً من الاختلافات، حاوياً للأقوال المختارة، سهل المطالعة على كل أحد، لأنه إذا وجد كتاب على هذا الشكل حصل منه فائدة عظيمة عامة لكل نواب الشرع، ومن أعضاء المحاكم النظامية، والمأمور بالإدارة، فيحصل لهم بمطالعتهم انتساب إلى الشرع، لدى الإيجاب تصير لهم ملكة بحسب الوسع يقتدرون بها على التوفيق ما بين الدعاوى والشرع الشريف، فيصير هذا الكتاب معتبراً، مرعى الإجراء في المحاكم الشرعية مغنياً عن وضع قانون الدعاوى والحقوق التي ترى في المحاكم النظامية، ولقد أحيل على عهدتنا مع ضعفنا وعجزنا إتمام هذا المشروع الجميل، والأثر الخيري السديد، لتحصل به الكفاية في تطبيق المعاملات الجارية على القواعد الفقهية على حسب احتياجات العصر. بموجب الإدارة العلية اجتمعنا في دائرة ديوان الأحكام، وبادرنا إلى ترتيب مجلة مؤلفة من المسائل والأمور الكثيرة الوقوع اللازمة جداً من قسم المعاملات الفقهية مجموعة من أقوال السادة الحنفية الموثوق بها، وقسمت إلى كتب متعددة وسميت

«بالأحكام العدلية»^(١) وكانت هذه خطوة أولى رائدة في تحرر الفقه الإسلامي من تدوينه التقليدي، وعباراته الغامضة إلى صياغته صياغة فنية واضحة ومحددة.

ثم تتابعت جهود بعض الفقهاء المسلمين المعجبين بهذه الطريقة فألفوا على منوالها.

ففي مصر مثلاً ظهر كتاب (مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان) في المعاملات الشرعية على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان من تأليف محمد قدرى باشا مرتباً في مواد قانونية، وقد قررت وزارة المعارف العمومية تدريسه في مدارسها بتاريخ ١٠ سبتمبر سنة ١٨٩٠م. كما أتم مسائل الوقف على نفس الأسلوب إلا أن المنية عاجلته قبل تبليغه ومراجعته.

وفي المملكة العربية السعودية قام فضيلة الشيخ القاضي أحمد بن عبد الله القاري رئيس المحكمة الشرعية الكبرى بمكة سابقاً بتأليف مجلة فقهية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه وهذا ما سيكون موضوع الدراسة الآتية ولا يستبعد أنه في الأقطار الإسلامية الأخرى مجالات أخرى للأحكام نهجت منهجاً مشابهاً (لمجلة الأحكام العدلية العثمانية).

(١) عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، التشريع الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، العدد الأول، ١٣٩٣-١٣٩٤هـ.

مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

من صفات التاريخ المنسية عن المملكة العربية السعودية اعتزام جلالة الملك عبد العزيز آل سعود رحمه الله تكوين لجنة فقهية لتأليف مجلة للأحكام الشرعية في شكل مثالي يختلف عن مجلة الأحكام العثمانية، وقد نشرت جريدة أم القرى هذا الخبر في العدد رقم (١٤١) من المجلد الثاني في الثامن والعشرين من صفر عام ١٣٤٦هـ الموافق ٢٦ أغسطس عام ١٩٢٧م، نلخص منه الفقرات التالية:

إن جلالة الملك حفظه الله يفكر في وضع مجلة للأحكام الشرعية، يعهد إلى لجنة من خيار علماء المسلمين الإختصاصيين استتبطها من كتب المذاهب الأربعة المعتبرة، وهذه المجلة ستكون مشابهة لمجلة الأحكام التي كانت الحكومة العثمانية وضعتها عام ١٢٩٣هـ ولكنها تختلف عنها بأمور أهمها عدم التقيد حين الاستبطاء بمذهب دون آخر، بل تأخذ ما تراه في صالح المسلمين من أقوى المذاهب حجة ودليلاً من الكتاب والسنة.

واقتناعاً بهذه الفكرة فقد خطا جلالته خطوة أولى فأصدر أمره الكريم إلى قضاة المحاكم الشرعية بالألا يتقيدوا في أحكامهم بمذهب دون آخر.

وكان المقصود من هذا تيسير العمل وتنظيم القضاء، لما تيقن جلالته أن إنجاز ذلك يستدعي الزمن الطويل، كما لم يتحمس له العدد الكافي من العلماء فقد صدرت بعض التعليمات والخطط التي من شأنها تنظيم القضاء، وتحقيق العدالة. وخدمة لهذه الغاية والهدف فقد أصدر جلالة الملك أمراً بتعيين المصادر المعتمدة، والمراجع الأساسية في القضاء وهي:

١- الإقناع: للشيخ موسى الحجاوي.

٢- كشف القناع عن متن الإقناع: لمنصور البهوتي الحنبلي.

٣- منتهى الإرادات: للفتوحى.

٤- شرح منتهى الإرادات: للشيخ منصور البهوتى.

٥- المغنى: لأبى محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة.

٦- الشرح الكبير: للشيخ عبد الرحمن بن أبى عمر بن قدامة^(١).

وهكذا فقد أصبح هذا التنظيم والتحديد لمراجع القضاء بديلاً عن المشروع السابق. ويبدو أن الدعوة الملكية إلى تأليف مجلة أحكام جديدة وجدت من نفس الشيخ أحمد القارى رغبة وتجاوباً قوياً ولكنها تبلورت لديه بصورة أخرى، وذلك بتأليف مجلة للأحكام فى إطار هذه الكتب والمصادر التى نص عليها المرسوم، والتى تمثل فى جملتها الكتب المعتمدة فى المذهب الحنبلى.

وهذا ما حدث بالفعل فإن المؤلف قام بصياغة الأحكام الفقهية من هذه الكتب صياغة جديدة.

ولا شك أن الإقدام على تأليف هذه المجلة نابع عن اقتناع كامل بوجاهة الفكرة أولاً، وبال حاجة الملحة التى عايشها فى القضاء والمناصب الشرعية الأخرى ثانياً.

(١) فؤاد حمزة، البلاد العربية السعودية (مكة: مطبعة أم القرى، ١٣٥٥) ص ١٨٩.

مُقارنة بين مجلة الأحكام العدلية العثمانية ومجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل

ما من شك أن مجلة الأحكام العدلية العثمانية سابقة ومتقدمة إذ إنه جرت المصادقة عليها والقضاء بموجبها في أقطار الدولة العثمانية عام ١٢٩٣هـ، بينما تم تأليف مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد للقاضي أحمد القاري في العهد السعودي الزاهر الذي بسط نفوذه على الحجاز عام ١٣٤٣هـ، فحينما نجد تشابهاً كبيراً بين المجلتين فهو مظهر لتأثر اللاحق بالسابق منهجاً وطريقة، ولنعرض لهذا بشيء من التفصيل لبيان مدى التشابه بينهما:

أولاً : بدأت مجلة الأحكام العدلية بحوثها بمقدمة محتوية على مقالتين:

المقالة الأولى: في تعريف علم الفقه وتقسيمه.

المقالة الثانية: في بيان القواعد الكلية الفقهية التي بلغ مجموعها تسعاً وتسعين قاعدة.

أما مجلة القاضي أحمد القاري فقد جاءت خلواً من مثل هذه المقدمة، إذ إنه لم يقدم لها بخطبة كعادة المؤلفين، وكل ما جاء بعد البسملة هذه العبارة: « الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده » وجاءت القواعد الفقهية في مجلته ملخصاً مختصراً لقواعد ابن رجب منفردة كلية عن المجلة. وهذا يؤيد ما سنبينه من أن المنية عاجلت المؤلف قبل الانتهاء من وضع المجلة في شكلها الأخير إذ جرت عادة المؤلفين أن تكون المقدمة آخر الموضوعات كتابة.

ثانياً: جاء تقسيم الموضوعات الفقهية بمجلة الأحكام العدلية إلى كتب ثم تقسيم الكتب إلى أبواب، والأبواب إلى فصول والتقديم لكل باب فقهي

بمقدمة في تعريف مصطلحاته الفقهية الخاصة به.

وقد هذا القاضي أحمد القاري في مجلته حذو مجلة الأحكام
العثمانية في هذا الجانب دون تغيير.

ثالثاً: احتوت مجلة الأحكام العثمانية على ألف وثمانمائة وإحدى وخمسين
مادة في ستة عشر كتاباً بينما جاءت مجلة الشيخ القاري في ألفين
وثلاثمائة واثنين وثمانين مادة في مقدمة وواحد وعشرين كتاباً. كما
تضمنت مجلة القاري مواضيع لم تتضمنها مجلة الأحكام العثمانية مثل
كتاب الوقف. وهذا راجع إلى الاختلاف الطبيعي بين المذاهب الفقهية
التي تنتمي إليها كل من المجلتين وهو ما نتعرض له بالمقارنة والتفصيل
فيما يأتي:

يرتب الحنابلة موضوعات الفقه الإسلامي على النحو التالي:

العبادات - المعاملات - الموارث - النكاح والطلاق - الجنائيات - الديات
- الحدود - الأطعمة - الأيمان - القضاء والفتيا - الشهادات - الاقرار.
ويرتبون مباحث المعاملات فيما بينها على الصورة التالية:

كتاب البيع - باب الربا والصرف - باب بيع الأصول والثمار - باب السلم -
باب القرض - باب الرهن - باب الضمان والكفالة - باب الحوالة - باب
الصلح وأحكام الجوار - كتاب الحجر - باب الوكالة - كتاب الشركة - باب
المساقاة - باب الإجارة - باب المسايقة - كتاب العارية - باب الغصب - باب
الشفعة - باب الوديعة - باب إحياء الموات - باب الجعالة - باب اللقطة -
كتاب الوقف - باب الهبة.

وقد جاءت ترتيباً في مجلة الأحكام على مذهب الإمام أحمد مبدوءة
بالكتاب الأول في البيوع وذكر في بدايته أن فيه (مقدمة وخمسة أبواب).

من أخبار المجمع الفقهي

أبيض

قامت الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي في الأشهر الماضية بأنشطة هامة يجدر بنا الإشارة إليها، والتنويه بها، ولعل من أبرزها مايلي:

أولاً: تحت رعاية كريمة من خادم الحرمين الشريفين حفظه الله تعالى عقدت الأمانة العامة للمجمع الفقهي في مقر رابطة العالم الإسلامي، دورة مجلسها السابعة عشرة في الفترة ما بين ١٩ - ٢٣ شوال ١٤٢٤هـ الموافق ١٧-١٣ ديسمبر ٢٠٠٣م، تناولت فيها سبعة موضوعات بالبحث والدراسة، في تسع جلسات صباحية ومساءية، برئاسة رئيس المجلس سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ، وحضور نائب الرئيس معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي، وحضور بقية الأعضاء من أصحاب السماحة والفضيلة من العلماء، وقد جرت وقائع الدورة على النحو التالي:

الجلسة الافتتاحية:

السبت / ١٩ شوال / ١٤٢٤هـ / الساعة الواحدة ظهراً

المقر: قاعة المؤتمرات الكبرى بالرابطة، وكان برنامج الجلسة على النحو التالي:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- كلمة فضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي، الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي.
- ٣- كلمة أصحاب المعالي والفضيلة الأعضاء، ألقاها / نيابة عنهم فضيلة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي.
- ٤- كلمة صاحب المعالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

٥- كلمة صاحب السماحة رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ.

٦- كلمة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز، ألقاها / نيابة عنه صاحب السمو الملكي الأمير عبدالمجيد بن عبدالعزيز آل سعود أمير منطقة مكة المكرمة.

الجلسة الأولى (مسائية) :

السبت / ١٩ شوال / ١٤٢٤هـ / الساعة ٣٠، ٤-٨
المقر: قاعة المؤتمرات الكبرى بالرابطة، الدور الثاني
الموضوع: ضريبة الدخل

العارضون:

- فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالسلام العبادي
- فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالكريم زيدان
- فضيلة الأستاذ الدكتور شوقي دنيا
- فضيلة الدكتور عبدالله بن مصلح الشمالي
- المقرر: فضيلة الدكتور عابد بن محمد السفيناني.

الجلسة الثانية (صباحية) :

الأحد / ٢٠ شوال / ١٤٢٤هـ / الساعة ٩-١١، ٤٥
الموضوع: التفجيرات والتهديدات الإرهابية،
أسبابها، آثارها، حكمها، وسائل الوقاية منها

العارضون:

- سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ
- فضيلة الدكتور مصطفى سيريتش
- فضيلة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي

- فضيلة الأستاذ الدكتور حسين حامد حسان
- فضيلة الدكتور مطيع الله دخيل الله الهبيبي
- المقرر: فضيلة الدكتور عثمان بن إبراهيم المرشد

الجلسة الثالثة (مسائية) :

الأحد / ٢٠ شوال / ١٤٢٤ هـ / الساعة ٣٠ ، ٤ - ٨

الموضوع: حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

العارضون:

- فضيلة الشيخ عبدالله بن سليمان بن منيع
- فضيلة الشيخ محمد تقي العثماني
- فضيلة الأستاذ الدكتور الصديق الضير
- فضيلة الأستاذ الدكتور علي السالوس
- فضيلة الأستاذ الدكتور عبدالله السعيد
- فضيلة الدكتور سامي بن إبراهيم السويلم
- فضيلة الأستاذ الدكتور محمد القري بن عيد
- المقرر: فضيلة الدكتور أحمد بن عبد الله بن حميد

الجلسة الرابعة (صباحية) :

الاثنين / ٢١ شوال / ١٤٢٤ هـ / الساعة ٩ - ١١ ، ٤٥

استكمال مناقشة:

التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

الجلسة الخامسة (مسائية) :

الاثنين / ٢١ شوال / ١٤٢٤ هـ / الساعة ٣٠ ، ٤ - ٨

الموضوع: الخلايا الجذعية

العارضون:

- سعادة الأستاذ الدكتور محمد علي البار
- سعادة الأستاذ الدكتور صالح عبدالكريم
- سعادة الأستاذ الدكتور العربي أحمد بلحاج
- المقرر: فضيلة الدكتور عبدالله بن مصلح الثمالي

الجلسة السادسة (صباحية) :

الثلاثاء / ٢٢ شوال / ١٤٢٤ هـ / الساعة ٩ - ١١ ر٤٥

الموضوع: حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء من نجس العين كالخنزير وله
بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد

العارضون:

- الأستاذ الدكتور أحمد رجائي الجندي
- الأستاذ الدكتور محمد الهواري
- الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي
- الأستاذ الدكتور عبدالفتاح محمود إدريس
- الدكتور حمزة أبو فارس
- المقرر: الدكتور إبراهيم بن ناصر البشر

الجلسة السابعة (مسائية) :

الثلاثاء / ٢٢ شوال / ١٤٢٤ هـ / الساعة ٨ - ١٠ ر٣٠

الموضوع: أمراض الدم الوراثية

العارضون:

- الأستاذ الدكتور محسن الحازمي

- الأستاذ الدكتور نصر فريد محمد واصل

- الأستاذ الدكتور محمد رشيد قباني

المقرر: الدكتور عصام بن عباس النقلي

الجلسة الثامنة (صباحية) :

الأربعاء ٢٣ شوال ١٢٠٣٠-١٢٠٣٠

الموضوع: عرض ما أعدته أمانة المجمع حول

١- تفسير القرآن بالهيرةوغليفية .

٢- توصيات ندوة الزحام في الحج .

٣- تصريح رئيس الشؤون الدينية التركي الأسبق الدكتور سليمان أتيش في تقليص عدد الصلوات المفروضة الى ثلاث صلوات فقط .

- وفي ختام هذه الجلسة تم التداول في القرارات .

الجلسة التاسعة: جلسة ختامية

الأربعاء ٢٣ شوال ٨-٥ مساء

لقراءة القرارات .

ثانياً: ابتدأت اللجنة العلمية للمجمع الفقهي برئاسة أمينه العام

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي في يوم الاثنين ٢٤/١/١٤٢٥هـ أولى جلساتها الدورية لهذا العام وقد جرى في هذه الجلسة والجلسات الأخرى التي تلتها مناقشة العديد من الموضوعات الهامة، واتخذت بشأنها القرارات المناسبة، ولعل من أبرز هذه الموضوعات مايلي:

(أ) الإعداد لندوة علمية تحت عنوان «الفتوى وضوابطها»

(ب) اختيار الموضوعات التي ستطرح بمشيئة الله عز وجل على السادة

اعضاء مجلس المجمع الموقر في دورته الثامنة عشرة، لمناقشتها واتخاذ مايلزم في شأنها، وقد تم تحديد الموضوعات التالية:

- ١- حق المرأة في إنهاء النكاح بالخلع.
- ٢- عقود الزواج المستحدثة وحكمها في الشريعة الاسلامية.
- ٣- حكم تحديد جنس الجنين.
- ٤- حكم المتاجرة بالهامش.
- ٥- فسخ الدين بالدين.

(ج) ترشيح أسماء السادة العلماء من الأعضاء والخبراء الذين سيستكتبون في كل موضوع من الموضوعات التي تم اختيارها.

ثالثاً: أصدرت الأمانة العامة للمجمع أعمال وبحوث ندوة (مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية) التي نظمتها في مقر رابطة العالم الإسلامي في الفترة مابين ٢٥-٢٧ ذي القعدة ١٤٢٣هـ الموافق ٢٨-٣٠يناير ٢٠٠٣م أصدرت ذلك في كتاب مستقل جاء في مجلدين كبيرين. حوى المجلد الأول ستة بحوث عن الزحام في المسجد الحرام: في ثلاثمائه واثنين وثمانين صفحة. وحوى المجلد الثاني على ثلاثة عشر بحثاً، خمسة منها عن الزحام في منى، وخمسة أخرى عن الزحام في عرفة، وثلاثة عن الزحام في مزدلفة، وقد جاء المجلد في أربعمائة واثنين وسبعين صفحة.

رابعاً: قام المجمع بطباعة قرارات الدورة السابعة عشرة، مرفقاً معها بيان مكة المكرمة بشأن التفجيرات والأعمال الإرهابية والذي صدر عنها، وجاء في كتاب مستقل مع ترجمتها إلى اللغة الإنكليزية.

خامساً: انتهت الأمانة العامة من إعداد أعمال الدورة السابعة عشرة وماجرى فيها، ودفعتها للمطبعة، وستصدر قريباً بإذن الله تعالى.

سادساً: تعيد الأمانة العامة للمجمع طباعة الأعداد السابقة لمجلتها من جديد وذلك لنفاذها وكثرة الطلب عليها:

- (أ) فقد أصدرت العدد الأول للمجلة في طبعته الجديدة.
- (ب) وثمة ستة أعداد تحت إجراءات الطبع سوف تصدر قريباً بعون الله تعالى - من العدد الثاني وحتى العدد السابع.

سابعاً: التقى فضيلة الأمين العام للمجمع الفقهي الدكتور صالح بن زابن المرزوقي مع وفد من منسوبي وزارة التربية والتعليم من المشرفين التربويين الذين يمثلون جميع مناطق المملكة العربية السعودية ومعظم مدنها وعددهم أربعة وخمسون مشرفاً تربوياً، عرفهم خلال هذا اللقاء بالرابطة، ومجالسها، وهيئاتها، والجهود العظيمة التي تقوم بها من أجل خدمة الإسلام والمسلمين ثم بين لهم أعمال المجمع، ودوره الكبير في تلبية حاجة المسلمين، في بيان أحكام الشرع الحنيف في القضايا والنوازل المستجدة.

ثامناً: شارك فضيلته نيابة عن معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي في اجتماع الجمعية العمومية الفقهية السعودية في الرياض.

تاسعاً: شارك فضيلته في اجتماع رؤساء تحرير المجالات العلمية المحكمة التي نظمتها دارة الملك عبدالعزيز في الرياض.

عاشراً: شارك فضيلته أيضاً في الدورة التي عقدها مجمع البحوث والإفتاء الأوروبي في لندن - بريطانيا، وألقى خلالها ثلاث محاضرات:

الأولى: في المركز الإسلامي بشرق لندن وهو أكبر مركز إسلامي في أوروبا.

الثانية: في المركز الإسلامي بلوتن.

الثالثة: في مسجد مكتب رابطة العالم الإسلامي.

وكانت محاضرات عامة حضرها كثير من المسلمين المقيمين هناك، وقد بين حفظه الله فيها عند حديثه عن وحدة المسلمين وتضامنهم في بلاد الغرب، دور رابطة العالم الإسلامي وعنايتها بأمور المسلمين داخل أوطانهم وخارجها، وقد دعى الى توحيد وتنظيم جهود المنظمات والمؤسسات الإسلامية تحت مظلتها لتحقيق هذا الهدف المنشود.

ترجمة المخصصات بالإنجليزية

أبيض



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

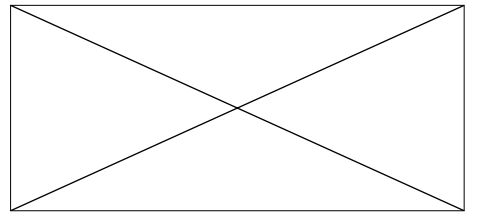
مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد التاسع عشر

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

السنة الخامسة عشرة

أبيض



مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

سعود بن مسعود الشبيني

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القرني بن عيد

الدكتور

عابد محمد السفينياني

العدد ١٩ - السنة الخامسة عشرة
١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م

المراسلات

باسم رئيس التحرير
ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة
هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦
فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر
عن رأي كاتبها

أبيض

أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَمْسُؤْا بِاللَّيْفِ فَلَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٧

❖ البحوث المحكمة: ٢١

١- الزحام في المسجد الحرام الأسباب والحلول (دراسة شرعية).

للدكتور/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس ٢٣

٢- القسم الثاني من بحث (التوقيت الحولي في الزكاة).

للدكتور/ عبد السلام بن محمد الشويعر ١٤٥

٣- ضريبة الدخل (الحكم والشروط)

للدكتور/ عبد الله بن مصلح الثمالي ٢٠١

٤- الهيئات الشرعية في البنوك الإسلامية معالم وضوابط.

للأستاذ الدكتور/ نزيه حمّاد ٢٨١

٥- فسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية.

للشيخ/ محمد تقي العثماني ٣٠٧

٦- قوامة الرجل على زوجته والآثار المترتبة عليها.

للدكتور/ محمود مجيد سعود الكبيسي ٣٢٣

❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي. ٣٨٣

- ١- القرار الثاني من الدورة الخامسة : في حكم الإحرام من جدة
للواردين إليها من غيرها ٣٨٥
- ٢- القرار الثالث من الدورة الرابعة عشرة: بشأن حكم المسعى بعد
التوسعة السعودية هل تبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه
ضمن حكم المسجد ٣٨٩
- ٣- القرار الأول من الدورة التاسعة : بشأن حكم الأذان للصلوات
في المساجد عن طريق مسجلات الصوت «الكاسيتات» ٣٩١
- ❖ الفتاوى. ٣٩٥
- ❖ من سير العلماء.
- ترجمة الشيخ العلامة/محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله تعالى - ٤١٧
- من أخبار المجمع ٤٣٥
- ❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية ٤٤١

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

فإن هذا العدد من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، يقدم إلى قرائها باقة من ستة بحوث جديدة، متممة بمنثور من الفتاوى، موشاة بسيرة علم من أعلام العصر، مختومة ببعض أخبار المجمع.

وإننا لنأمل أن يجد القارئ المتخصص فيها ما يضيف جديداً لمعارفه الفقهية، وقد تكون الفائدة التي يظفر بها المطالع شمولية كلية تتصل بعناوين الموضوعات ومحتوياتها العامة، وقد تكون جزئية من الجزئيات يصيدها من المثاني والتفاصيل، كتطبيق قاعدة من القواعد، أو إعمال دليل من الأدلة، أو توجيه أو تعديل، أو دفع إيهام أو شبهة، أو نحو ذلك مما يصقل المواهب الفقهية، ويهدي المتعلم إلى مسالك التفقه بضروب من التطبيقات التي تظهر في البحوث والدراسات.

وإن البحث في الحلول الشرعية للقضايا الفقهية المعاصرة، واحدة من أولويات القضايا التي يجب أن تهتم بها الأمة، وضرورة من الضرورات التي لاستتقيم الحياة الإسلامية في ظل المتغيرات إلا بها، وليست الحلول الشرعية التي يتوصل إليها الباحثون في النتائج بالأمر الهين، فإن حكم الشريعة في الشيء يتطلب معرفة ملابساته ومتعلقاته، وعامة القضايا، والنوازل الموضوعية للبحث الفقهي المعاصر، يلابسها من جراء اشتباك الحياة وترايط جوانبها، ما يجعلها في غاية الصعوبة والتعقيد في تكييفها وتهيئتها لإنزال الحكم المناسب عليها، وفي ذات الوقت يعترض الباحث صعوبة في التنقل بين مصادر الفقه الإسلامي والفصوص في محتوياتها، وهي عدة الباحثين ومنطلقهم في المقايسة والتمثيل والتخريج، وذلك جهد شاق ووعر يعرفه من خبره وتمرس به.

وهذا موضوع يرتبط بمعالجة الفقه الإسلامي للقضايا المعاصرة، مما يمس الحياة العلمية المتجددة مساً مباشراً، وفي هذا مافيه من الصعوبة في

التعامل مع هذا الفقه في مدوناته القديمة، فليس من السهل حل عبارة العديد منها، وليس من السهل أيضاً كشف مصطلحاتها ولغاتها لكل باحث، وقد يصعب الوصول إلى محل الغرض من المسألة التي يريد الباحث معرفتها، بسبب القفزة الثقافية التي شهدتها العصر الحديث، والتي أوجدت هوة واسعة بين الماضي والحاضر، أبعدت فئات من الأجيال الجديدة عن التعامل مع تراثها، بما أحدثت من التغيرات الجذرية في المفاهيم والمصطلحات ولغة التخاطب، مع ماسبقت الإشارة إليه من الترابط والتشابك في أساليب الحياة ووسائل المعيشة وقد كان الفقه الإسلامي في العصور الزاهرة مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بحياة الناس وأوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن الفقه يحتاج إلى تقريب في ثلاث شعب؛ شعبة التحرير بلغة العصر والتمثيل للمسائل بأمثلة من الواقع الذي يعيشه الناس، وشعبة الضبط للمصطلحات ووضع مفاتيحها، وكل شعبة من هذه الشعب الثلاث تحتاج إلى جهود كبيرة، يتعاون فيها نخب من العلماء العارفين الثقافات؛ لأن ترجمة كلام الفقهاء لاتتأتى لأي واحد تعانها، بل تحتاج إلى دربة قوية في لغة الفقه وتمرس بأساليبه، وتحتاج أيضاً إلى جهود جماعية تتناسق فيها الخبرات وتتكامل فيها الاختصاصات، فتكون في نتائجها أقوى وأوثق وأدق.

نسأل الله الكريم أن يهيئ للأمة المسلمة من أمرها رشداً، ويفتح لها فتحاً مبيناً، تستأنف فيه حياة يسودها حكم الشريعة في مختلف المجالات. وفي الختام يسرني أن أشكر لفضيلة الأخ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، الأمين العام للمجمع الفقهي، جهوده الملحوظة في تطوير المجلة، وحرصه على إخراجها بمستويات متزايدة في التحسين النوعي والشكلي، ولسائر الإخوة أعضاء هيئة تحريرها، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

د. عبد الله بن عبد المحسن التركي

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد:

فقد جاءت أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها منظمة لجميع العلاقات، وشاملة لجميع أنواع التصرف الإنساني، سواء أكانت هذه العلاقات بين الفرد وربه، أم بين الفرد والفرد، أم بين الفرد والجماعة. وسواء أكانت هذه التصرفات في العبادات، أو في المعاملات المالية، أو الأسرية، أو الصحية، أو غيرها من الأمور. فما تركت جانباً من جوانب الحياة إلا ونظمت أمره، ورشدت مساره، وحددت معالمه. فهي شريعة ربانية شاملة، ومنظمة لجميع شؤون الخلق.

وانطلاقاً من حقيقة هذه الميزة، تحرص هيئة تحرير المجلة أن تقدم لقراءها الكرام بحوثاً متنوعة وجديدة، مفيدة لهم ولعموم المسلمين في عدد من جوانب حياتهم؛ وهي في هذا العدد كما في سابقاته يسرها أن تقدم باقة متنوعة من الموضوعات؛ منها ما تم عرضه في ندوة مشكلة الزحام في الحج وحلولها الشرعية، وهو بحث الزحام في المسجد الحرام الأسباب والحلول، ومنها ما عرض في دورات المجمع وهو بحث ضريبة الدخل، وفسخ نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية، ومنها ما قدمه أساتذة الجامعات بغية نشره في المجلة كالتوقيات الحولي للزكاة، والهيئات الشرعية للبنوك الإسلامية، وقوامة الرجل في بيته، ومختارات من الفتاوى والقرارات المتعلقة بأحكام الحج، وترجمة لفضيلة العلامة الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله تعالى وبعضاً من أخبار المجمع، نأمل أن تتال موضوعات هذا العدد استحسان القراء الكرام. نفع الله بها الجميع، ووفقنا جميعاً للتفقه في الدين والعمل بما يرضه إنه جواد كريم.

وصلّى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

د/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

البحوث المحكمة

أبيض

الزحام في المسجد الحرام الأسباب والحلول (دراسة شرعية)

إعداد

فضيلة الدكتور/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس
إمام وخطيب المسجد الحرام
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

أبيض

ملخص بحث

- الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله
فقد يسر الله عز وجل لي الكتابة في هذا البحث مترسماً الخطّة
التالية: المشتملة على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة،
- ١- المقدمة وتشمل: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث والمنهج
الذي سلكته فيه، وقد أبانت المقدمة عن أهمية تشخيص هذه الظاهرة ،
واستقراء أسبابها، وإيراد الحلول الناجعة لها .
- ٢- التمهيد: ويشمل التعريف بمفردات البحث من خلال العناصر الآتية:
الأول: التعريف بالزحام لغة، واصطلاحاً.
الثاني: التعريف بالمسجد الحرام.
الثالث: أسماؤه.
الرابع: تحريمه وتاريخه.
الخامس: عمارته.
السادس: حدوده.
السابع: خصائصه.
الثامن: فضله، ومكانته.
- ٣- الفصل الأول: الزحام على ضوء النصوص القرآنية والشمائل النبوية،
والمقاصد الشرعية، والقواعد الفقهية. ويشمل ثلاثة مباحث:
المبحث الأول: الزحام على ضوء النصوص القرآنية والشمائل النبوية.
المبحث الثاني: الزحام على ضوء المقاصد الشرعية.
المبحث الثالث: الزحام على ضوء القواعد الفقهية.

وفي هذا الفصل يتبين مخالفة هذه الظاهرة لهذه الأمور كلها، مما يتطلب بيان أسبابها وطرق علاجها.

٤- الفصل الثاني: أسباب الزحام و ينقسم إلى مبحثين:

المبحث الأول: الأسباب العامة ، وينقسم إلى مطلبين:

المطلب الأول: الأسباب الإيجابية، ومنها: التوجه الخَيْر في الأمة، وتيسر الوصول إلى الحرم، والأمن، والتوسعة، وتوفير الخدمات المتنوعة، وفتح باب الحج و العمرة.

المطلب الثاني: الأسباب السلبية: ومنها: قلة الفقه، والوعي، وضعف القيم الأخلاقية، والتقصير في استشعار قدسية الحرم

المبحث الثاني: الأسباب الخاصة، ومن أهمها: ما يكون في الطواف، وعند الخط الرخامي الدال على بدايته، وتكرار العمرة، وقلة المرشدين، والعاملين، وما يوجد من ظواهر الافتراش، والتسول، وكثرة النساء والأطفال،

٥- الفصل الثالث: الحلول: ومن أهمها:

تقوية الوازع والقيم الأخلاقية ونشر الوعي والإكثار من المرشدين والعاملين الأكفاء، وعدم تكرار العمرة، وفقه المناسك، وإيجاد آلية عملية للحد من ظاهرة الجلوس في الممرات، والأخذ بوسائل التقانة الحديثة في ذلك كله،

٦- الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات ومنها: خطورة ظاهرة الزحام، وضرورة علاجها، وقلة الدراسات الشرعية والميدانية فيها، وأهمية التوعية المكثفة للحجاج والعمار والزوار في بلدانهم، وترسيخ قواعد الأخلاق وحسن التعامل فيما بينهم، وغرس قدسية الحرم في نفوسهم، والتأكيد على مسؤولية العلماء والدعاة ووسائل الإعلام، وتبني الجهات المعنية والمجامع الفقهية عقد الندوات و المؤتمرات في ذلك ،

٧- كملت البحث بنماذج من الاستبانات التي تضي على البحث الشمولية

والمعالجة الميدانية، وتبين مراتب أسباب هذه الظاهرة و حلولها بالنسبة
المؤوية والألوان التوضيحية.

٨- ذيلت البحث بفهارس متنوعة تشمل فهرس الآيات، والأحاديث، والأشعار،
والأعلام، والأماكن، والمراجع والمصادر، والموضوعات،
سائلاً الله الإخلاص، و التوفيق للعلم النافع، والعمل الصالح، وصلى
الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباحث

أبيض

المقدمة

أبيض

الحمد لله الملك القدوس السلام، أسبغ على عباده المنن العظام، وخصَّ المسجد الحرام بمزيد الإجلال والإكرام، وجعله قبلة كل قاصد مُستَهاِم، ومُنِيَّة كل عابد يكابد الأشواق الضُّرام، وأصلي وأسلم على نبينا محمد: أزكى الأنام، دخل المسجد الحرام خاشعاً متواضعاً فما شَقَّ ولا لام، وعلى آله البررة الكرام، وصحبه الأئمة الأعلام، والتابعين أولي النهى والأفهام، ومن تبعهم بإحسان ما تعاقب النُّور والظلام.

أما بعد: فإنَّ أَجَلَ النِّعَمِ التي مَنَّ الله بها علينا أن هدانا للإسلام وهيَّا لنا من الأمكنة العظام، ما يكون قَصْدُه للعبادة سبباً لتكفير الذنوب والآثام، وطريقاً لدخول الجنة دار السلام.

وإنَّ مما لاشك فيه أن للحرمين الشريفين - حرسهما الله - منزلة مرموقة في أفئدة المسلمين، من التعظيم المكين والحبِّ المتين، وبخاصة المسجد الحرام الذي جعله الله مثابة للناس وأمناً . وليس بخاف على أهل الإسلام عَظَم الواجب عليهم تجاه هذه البقعة الشريفة، والحرمات المنيفة، ومراعاة قدسيَّتها وحُرمتها، والتَّحَلِّي بالآداب الشرعية والأخلاق المرعية في عرصاتها، غير أنه لما أفاء الله - وله الفضل والمِنَّة - خيره على عباده، ويسَّر السُّبُل للوصول إلى بيته، وهيَّا من ولادة الأمر - وفقهم الله - من يقوم على رعاية قاصدي حرمة الشريف، مع ما أسفرت عنه المدنية المعاصرة من وفرة وسائل المواصلات، وسهولة التنقُّل والترحال عبر كافة المركبات، إضافة إلى النهضة العلمية واليقظة الدينية، وكل ذلك وغيره أضحى أسباباً وبواعث ودوافع لإلهاب مشاعر المسلمين ؛ لإعمار بيت الله الحرام، وسكب العبرات السَّجَام^(١)، وبلِّ صَدَى الشوق والأوَام^(٢)، إنَّ عمرةً أو حجاً أو زيارةً، مما أحدث ظاهرة جديدة بالاهتمام، وعقبة كأداء في تلك الرحاب، ألا وهي: «الزحام»، الذي بات قضية مؤرِّقة للمعنيِّين بالمسجد الحرام. كما أضحى

(١) السَّجَام: سَجَمَت العين الدمع والسحابة الماء: وهو قطران الدمع وسيلانه، قليلاً كان أو كثيراً. انظر: اللسان والقاموس، مادة (سجم).

(٢) الأوَام: بالضم، العطش، وقيل حره، وقيل شدة العطش وأن يضيَّج العطشان. انظر: اللسان، مادة (أوم).

أمراً مزعجاً لقاصدي هذا المكان المبارك، ويبلغ الأمر ذروته ومداه أيام الحج الزُّهر ولياليه الغُرّ، وشهر رمضان المبارك، وخصوصاً في لياليه العشر الطُّهر، ولا تسأل عن حال الزحام في ليلة عظيمة القدر، مع ما في الزحام من سلبيات تجل عن الحصر؛ مما يتطلب تشخيصاً لهذه الظاهرة وتأصيلاً علمياً وشرعياً لها، وبيان أسبابها والحلول الناجعة لها.

ولقد تتبعت جمّاً غفيراً من المراجع الأصلية والمعاصرة، التي تحدثت عن المسجد الحرام وتاريخه، وأخباره، فلم أُلّف فيها عنايةً بهذه المسألة عموماً إلاّ للمأّم.

كما تتبعت أبحاث معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج، فلم أقف إلاّ على بحث تناول الموضوع عبر دراسة تخصصية هندسية، مزوّدة بالرسومات البيانية، لكنني لم أقف على بحث يلم شتات هذه الظاهرة، ويعالجها من رؤية شرعية^(١)، راجياً أن يسدّ هذا البحث هذه الثغرة إن شاء الله تعالى.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- إنّ شرف العلم بشرف المعلوم، وشرف البحث بشرف المبحوث، وهذا البحث يتعلق بالحرم المكي الشريف، أفضل البقاع وأطهرها، فلا غرو أن يكون البحث فيه على غاية من الأهمية.

٢- معالجة البحث لظاهرة جديرة بالعناية والاهتمام، ألا وهي: ظاهرة الزحام التي كان لها سلبيات كثيرة، فقد تزهق أنفوس بسبب الزحام، وقد يؤذى ويصاب آخرون بسببه، لذا كان لا بد من معالجته على ضوء الأدلة الشرعية.

٣- حاجة الأمة إلى معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسجد الحرام لكونها متعلقة بقبلتهم في صلواتهم ومكان حجهم وأداء مناسكهم، كما أن

(١) علمتُ - والبحث تحت الطبع - أن للأخ د. عبد الله الغطميل عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، رسالة في ذلك فأسأل الله أن ينفع بهما، إنه جواد كريم.

حاجتهم ماسة إلى معرفة قدسية هذه البقعة وآدابها، ووجوب تعظيمهم لها ؛ لأنها من شعائر الله، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]

٤- الإفادة والاطلاع على ما كتبه أهل العلم من السابقين والمعاصرين حول هذا الموضوع من نواح متعددة لا سيما الشرعية.

٥- أَنَّ مِنْ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْنَا فِي هَذِهِ الْبِلَادِ، وجود هذه البقاع المباركة وتشرف ولاية الأمر بخدمة الحرمين الشريفين، فكان من لوازم ذلك معرفة أحكامها والعناية بتطهيرها، ومعالجة كل الظواهر السلبية الطارئة، ومنها ظاهرة الزحام، وفي هذا ما يعين على القيام بالواجب خير قيام إن شاء الله.

٦- أنني لم أطلع على حسب علمي على بحث مستقل يلم شتات هذه القضية، ويعالج هذه الظاهرة على ضوء الأدلة الشرعية، والمقاصد المرعية، على الرغم من أهميتها، فشاركته ولو بجهد مُقَلٍّ في الكتابة ؛ إسهاماً مِنِّي في معالجة هذه الظاهرة المؤرقة.

٧- أَنَّ اللَّهَ شَرَّفَنِي - وله الفضل والمِنَّة - بالخدمة في المسجد الحرام أكثر من عشرين سنة، جعلها الله خالصة لوجهه، فعاشت هذه الظاهرة، وواكبت ذروتها عن كثب، خاصة في ليالي العشر الأواخر من رمضان، وأيام الحج، وهذا دافع إلى تمام الاستقراء والعمل الميداني، الذي يزيد الباحث توثيقاً وتدقيقاً ؛ راجياً أن يكون ممن يبيري القوس بحُسنٍ واقتدار.

٨- أَنَّ هَذَا الْبَحْثُ جَاءَ رَغْبَةً مِنَ الْإِخْوَةِ الْفَضْلَاءِ، في مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، فلهم مني الشكر والتقدير على حسن ظنهم بأخيهم، وأخص بالشكر والتقدير صاحب المعالي د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي الأمين العام للرابطة حفظه الله، وأخي فضيلة أمين المجمع الفقهي الدكتور/صالح بن زابن المرزوقي - وفقه الله - راجياً ألا يكونوا استسمنوا ذا وَرَمَ.

كلُّ ما تقدم من أسباب آفة الذكر، ورغبتني في الثواب والأجر - وهو

أهمُّها - وحرصني على المشاركة في رفع مستوى الحرم التنظيمي والأدبي، ونهَمَّتِي في بثِّ العلم والوعي لدى عمَّار البيت العتيق، حملني على دراسة هذا الموضوع من منظور شرعي، فكان هذا البحث بحمد الله الذي جمعت أطرافه في خطة تشمل:

مقدمة، وتمهيداً، وثلاثة فصول، وخاتمة، تُلِّي ذلك الفهارس. وبيان الخطة كالآتي:

١- المقدمة، وتضمَّنت:

(أ) أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

(ب) خطة البحث.

(ج) منهج البحث.

٢- التمهيد، وتضمَّن: التعريف بمفردات البحث من خلال العناصر الآتية:

الأول: التعريف بالزحام لغة واصطلاحاً.

الثاني: التعريف بالمسجد الحرام و المراد به.

الثالث: أسماء مكة - زادها الله شرفاً.

الرابع: تحريم مكة وتاريخه.

الخامس: عمارة المسجد الحرام.

السادس: حدود المسجد الحرام.

السابع: خصائص المسجد الحرام.

الثامن: فضله و مكانته.

٣- الفصل الأول، بعنوان: الزحام في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية،

والقواعد الفقهية، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الزحام على ضوء النصوص القرآنية، والشمائل النبوية.

المبحث الثاني: الزحام على ضوء المقاصد الشرعية.

المبحث الثالث: الزحام على ضوء القواعد الفقهية.

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: الأمور بمقاصدها .

المطلب الثاني: اليقين لا يزول بالشك .

المطلب الثالث: المشقة تجلب التيسير .

المطلب الرابع: الضرر يزال .

المطلب الخامس: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح .

٤- الفصل الثاني، وتضمّن: الأسباب العامّة والخاصة لظاهرة الزحام، ويشتمل على مبحثين: الأول: الأسباب العامة، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الأسباب الإيجابية .

المطلب الثاني: الأسباب السلبية .

٥- المبحث الثاني: الأسباب الخاصة .

٦- الفصل الثالث: الحلول .

٧- الخاتمة .

٨- نموذج من الاستبانات و نتيجتها،

٩- الفهارس .

منهج البحث:

سَلَكْتُ في هذا البحث منهج الاستقرار والتتبع لأسباب الزحام، مُطَبِّقاً الدراسة الميدانية، مستفيداً من الاستبانات ؛ ليخرج البحث مُتَّسِماً بالإحاطة والشمول لظاهرة الزحام، متوخّياً في ذلك النقد الشرعي النَّزيه غير الجموح، خالصاً إلى معاهد الإصلاح الطَّموح، قارناً مسأله ومادته بالكتاب والسنة، متوسّعاً في الجانب الأخلاقي، مراعيّاً الجانب الفطري لدى قاصدي المسجد الحرام، مع الالتزام بالمنهج العلمي المألوف، المتمثل في العناصر الآتية:

- ١ - جمع المادة العلمية وترتيبها حسب أهميتها وتسلسلها عن طريق الاستقراء والتتبع.
- ٢ - بذلتُ جهدي في حصر واستقصاء أهم الأسباب الباعثة على الزحام، مما يشخصُ الداء، وأتبعْتُ ذلك بأهم الحلول الناجعة لعلاج هذه الظاهرة، وصفاً للدواء.
- ٣ - ما يحتاجه البحث من توثيقٍ علمي، فإنني ألتزم به من مظانه المعتبرة.
- ٤ - سرت على المنهج العلمي في كتابة البحوث، من حيث التوثيق والعزو المتبع في كتابة البحوث العلمية.
- ٥ - عزّوتُ الآيات إلى سورها مع ذكر رقم الآية واسم السورة.
- ٦ - خرّجتُ الأحاديث والآثار من مظانها الأصلية.
- ٧ - الترجمة للأعلام غير المشهورين باختصار.
- ٨ - عرّفتُ بالأماكن والفرق ونحوها.
- ٩ - شرحتُ الألفاظ والمصطلحات الغريبة.
- ١٠ - لتتّسم الدراسة بالشمول، فقد استطلعت آراء شرائح كثيرة في المجتمع، منهم: علماء ومسؤولون يهتمهم معالجة الظاهرة، عن طريق تعبئة استبانات، وزّعت عليهم سلفاً.
- ١١ - ذيلتُ البحث بفهارس متنوعة، وهي:
 - ١- فهرس الآيات القرآنية.
 - ٢- فهرس الأحاديث النبوية .
 - ٣- فهرس الآثار.
 - ٤- فهرس الأبيات الشعرية.
 - ٥- فهرس الأعلام.
 - ٦ - فهرس الأماكن.
 - ٧- فهرس المراجع والمصادر.
 - ٨- فهرس الموضوعات.

هذه أبرز ملامح المنهج الذي سلكته في هذا البحث، سائلاً الله التوفيق
والسداد والإخلاص، والإصابة في القول والعمل، إنه جواد كريم.

أبيض

التمهيد

ويشمل التعريف بمفردات البحث من خلال العناصر الآتية:

الأول : التعريف بالزحام لغة واصطلاحاً.

الثاني: التعريف بالمسجد الحرام، والمراد به.

الثالث: أسماء مكة - زادها الله شرفاً.

الرابع: تحريم مكة وتاريخه.

الخامس: عمارة المسجد الحرام.

السادس: حدود المسجد الحرام.

السابع: خصائص المسجد الحرام.

الثامن: فضله ومكانته.

أبيض

التعريف بالزحام لغة واصطلاحاً

تقعيد:

لقد أفاض الباري - سبحانه - رحمته وسكينته على النفس السويّة الزكيّة، العزوف عن الغلظة والفظاظة، سواء في القول أم في الفعل، ومن ثمّ أشاحت عن كل ضدّ للرفق واللفظ، كالزحام مثلاً، والذي لا تخلو منه المجامع الخاصة والعامة، ذات المورد العذب. ولما كان هذا المصطلح أحد لبّات هذا البحث، بل هو أساسه وغراسه، لزم التلبّثُ عنده وتعريفه لغةً واصطلاحاً.

أولاً: الزحَام لغة واصطلاحاً:

(أ) الزحَام لغة:

قال ابن فارس^(١): الزاء والحاء والميم أصل يدل على انضمام في شدّة: يقال زَحَمَهُ يَزَحِمُهُ، وَازْدَحَمَ النَّاسَ^(٢).

وقال صاحب القاموس: زَحَمَهُ زَحْماً، وَزِحَاماً بالكسر: ضايقه، وَازْدَحَمَ القوم وتزاحموا. وَالزَّحَمُ: الْمُزْدَحِمُونَ^(٣).

وفي اللسان: وَزَحَمَ القوم بعضهم بَعْضاً، يَزَحِمُونَهُمْ زَحْماً وَزِحَاماً: ضايقوهم.

ورجل مَزْحَمٌ: كثير الزحام، أو شديد، وَمَنْكَبٌ مَزْحَمٌ منه.

وَزَحَمٌ من أسماء مكة، شرفها الله تعالى وحرسها^(٤).

(ب) واصطلاحاً: لم أقف على تعريف اصطلاحى له، لكن يمكن أن يصاغ له

تعريف اصطلاحى مستفاد من التعريف اللغوي ومناسب للمراد هنا،

(١) هو اللغوي المشهور أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، كان إماماً في اللغة وفي علوم شتى، وأعطى اللغة جلّ همّه، إلى أن أتقنها وصر فيها إماماً وألف فيها المؤلفات المتعددة، وله أشعار كثيرة حسنة، ومن أهم مؤلفاته «معجم مقاييس اللغة»، و«المجمل»، و«حلية الفقهاء»، توفى سنة ٣٩٠ هـ بالرّي. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان الأعيان لابن خلكان (١١٨/١)، وشذرات الذهب لابن العماد (١٣٢/٣).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة: (زحم).

(٣) انظر: القاموس المحيط، مادة: (زحم).

(٤) انظر: اللسان مادة: (زحم).

فيقال: هو انضمام فئام كثيرة من الناس، واجتماعهم في مكان معين
وزمان معين ؛ لتحقيق غرض معين، مع وجود شدة وضيق بينهم.

ثانياً: تعريف المسجد الحرام، والمراد به:

يَحْسُنُ بنا قبل الوقوف على المسجد الحرام وحدوده، أن نمهد لذلك
بنبذة تبليغ القارئ مقصوده من المراد بمكة المكرمة - حرسها الله - وآثرت
تعريفاً معاصراً ؛ دفعاً للغموض، لِتَغْيِيرِ المعالم والأماكن القديمة، ودفعاً
للاختلاف في المقاييس السابقة والأماكن المندثرة.

ولأن المسجد الحرام يطلق على عموم الحرم ومكة، كما يطلق على
المسجد نفسه، وجاءت النصوص بالمعنيين كليهما، فقال سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ
عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ٧]، وقال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى
بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١].

قال السنجاري^(١) - رحمه الله - : ((اعلم - وفقني الله وإياك - أن مكة
المشرقة - زادها الله شرفاً وأحلَّ سكَّانها من الجنة عُرفاً - من إقليم الحجاز.
والحجاز: مكة والمدينة واليمامة واليمن.

ويسمَّى حجازاً ؛ لأنه حجز بين العراق ونجد، وقيل: أنه حجز بين الشام
والبادية.

ومكة: بلدة عظيمة مستطيلة ذات شعاب واسعة، ولها مبدأ
ونهايات))^(٢).

تقع مكة المكرمة في الجهة الغربية من المملكة العربية السعودية
بأرض الحجاز في بطن وادٍ تشرف عليها الجبال من جميع النواحي،
دائرة حول الكعبة المشرفة. وكانت المناطق المنخفضة من ساحة مكة

(١) هو العالم الفقيه الخطيب، الإمام الشاعر، المؤرخ علي بن تاج الدين بن تقي الدين بن مصطفى السنجاري،
نسبة إلى سنجار، المكي الحنفي، ولد سنة ١٠٥٧هـ، وتوفي سنة ١١٢٥هـ، من آثاره: «مناجح الكرم لأخبار
مكة وولاة الحرم» من مطبوعات جامعة أم القرى، دراسة وتحقيق د. جميل عبد الله المصري، انظر: مناجح
الكرم (٢٧/١)، والاعلام للزركلي (٢٩٢/٤).

تسمَّى: البطحاء^(١)، وما كان شَرْقَ المسجد الحرام يسمَّى: المعلاة^(٢)، وما كان غَرْبَ المسجد الحرام يسمَّى: المسفلة، وتقع على بعد (٤٦٠) كيلاً جنوب المدينة، و(٧٣) كيلاً شرق جدة، و(٩٨) كيلاً غرب الطائف.

وهي من الأرض أظهر بُقْعَةٍ، ومن البسيطة أقدس رقعة، بإجماع أهل العلم وأهل التاريخ، بل بنص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦]، وقال صلى الله عليه وسلم: ((إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض فهي حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة لا يعصده شوكتها ولا ينفر صيدها ولا يختلئ خلاها ولا تحل لُقُطَتِهَا إِلَّا لِمَنْ عَرَفَهَا))^(٣). وما ذاك إِلَّا لفضلها وشرَفِها^(٤).

ثالثاً: أسماء مكة:

لمكة المكرمة أسماء كثيرة، أوصَلَهَا بعضهم إلى ثلاثين اسماً^(٥)، وأورد الفاكهي لها ثمانية أسماء، وما جاء منصوصاً عليه في القرآن الكريم هو التالي:

مكة: قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ﴾ [الفتح: ٢٤].

قال صاحب القاموس: ((وَمَكَّةُ: أَهْلَكَه وَنَقَصَهُ، وَسُمِّيَتْ مَكَّةَ لِلْحَرَمِ كُلِّهِ ؛ لأنها تنقصُ الذنوب وتُفْنِيها، أو تُهْلِكُ من ظلم فيها، كذلك أو لأنها تَمُكُّ الجبابرة، أي: تُهْلِكُهُمْ وتُذْهِبُ نَخْوَتَهُمْ))^(٦).

(١) البطحاء: اسم مألوف لدى العرب، لكل أرض في مسيل الماء، والبطحاء في مكة الآن: بين مهبط ربيع الحجون والمسجد الحرام، ويطلق عليها (لمعلاة). انظر: معجم ما استعجم (٢٥٧/١)، معجم البلدان (١٤٤/١).

(٢) المعلاة: موضع يقع في الشمال الشرقي لمكة على شارع الحجون وفيها المقبرة المعروفة بمقبرة المعلاة. انظر: معالم مكة والمدينة بين الماضي والحاضر، للشيخ يوسف رعد العامليص (١٥٧، ١٥٨).

(٣) أخرجه البخاري في: كتابي الجنائز والمغازي، برقمي [١٣٤٩-٤٣١٣]

(٤) انظر في ذلك: معجم البلدان (٢٨٠/٢)، المجموع (١٨٩/٣)، مجموع الفتاوى (٢٤٧/١٩)، أحكام أهل الذمة (١٨٩/١)، شفاء الغرام (١٣٢/١)، منائح الكرم (٢٣٣/١)، إعلام الساجد (٦).

(٥) وهو العلامة السنجاري في منائح الكرم.

(٦) القاموس المحيط مادة (مكك)

بكة: قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى
لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦]، وبَكَّةُ: خَرْقُهُ وَفَرْقُهُ وَدَقَّ عُنْقُهُ، ومنه: بكَّةٌ لازدحام
الناس فيها.

أم القرى: قال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ لِّلَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ
وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢].

البلد الأمين: قال تعالى: ﴿وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ﴾ [التين: ٣]. أي: مكة.

البلدة: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ﴾ [النمل: ٩١].

البلد: قال تعالى: ﴿لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: ١].

القرية: قال تعالى: ﴿وَكَأَيْنَ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجَتْكَ﴾
[محمد: ١٣].

المسجد الحرام: قال تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾
[الفتح: ٢٧].

مَعَاد: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ﴾ [القصص:
٨٥]، قال ابن عباس - رضي الله عنه: لرادُّك إلى مكة^(١).

رابعاً: تحريم مكة وتاريخه:

دَلَّتْ الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، على أن الله تعالى قد حرَّم مكة
يوم خلق السموات والأرض، فمن السنة ما في البخاري من قوله ﷺ يوم فتح
مكة: ((لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استتفرتم فانفروا، فإن هذا
بلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض، وهو حرام بحرمة الله إلى يوم
القيامة))^(٢)، وقوله ﷺ: ((إن الله عزوجل حرَّم مكة))^(٣).

والحكمة في التحريم هي: أن يكون حكمها حكمه في جميع ما يختص
به؛ تشريعاً لها.

(١) انظر: أخبار مكة للفاكهي (٢/٢٨٠)، منائح الكرم للسنجاري (١/٢١٣)، معجم البلدان (٥/١٨١-١٨٣).

(٢) البخاري، كتاب جزاء الصيد، برقم [١٨٣٤].

(٣) المسند (٤/١٣٣) برقم [٢٢٧٩].

ويطلق المسجد الحرام ويراد به مكة، وقد يراد به الحرم كله، إذ لم يكن مُسَوَّراً من عهد الخليل عليه السلام، وعهد الرسول ﷺ وزمن أبي بكر - رضي الله عنه -، وصَدَّرَ من خلافة عمر - رضي الله عنه - وهذا المسجد الحرام توسَّطته الكعبة المعظَّمة: أول بيت وضع للناس ودُرَّة الأرض وقطب العالم.

وفي المنائح^(١): عن القسطلاني^(٢) قوله: (وليس على وجه الأرض أشرف بناءً من الكعبة، لأنَّ الأمر بينائها الملك الجليل، والمبلَّغ والمُخَطَّط^(٣) جبريل عليه السلام والبناءُ إبراهيم الخليل عليه السلام، والتلميذ العامل به إسماعيل عليه السلام).

وفي أصول اللغة: أن اسم الكعبة مشتقٌّ من مادة التكعيب وهو: التربع، أو مشتق من الارتفاع، ومنه: الكعب، سَمِيَ بهذا لتتوَّه وخروجه عن جانبيَّ القدم^(٤).

خامساً: بناء المسجد الحرام وعمارته:

وخبر بنائه وعمارته من اليقينيات والقطعيَّات وهو: أنَّ أوَّل من بنى البيت هو: إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام، فبناه رَضْماً^(٥) من غير ملاط^(٦) من طين أو مدر، يضع الحجارة فوق الحجارة على قواعد كانت ثابتة قبل رفعها^(٧) ولمَّا بلغ في بنائها حدًّا معيَّناً كان قد احتاج إلى حجر يقوم عليه لإعلاء جدرانها، وكان المقام الذي لا يزال موجوداً إلى هذه الساعة بحمد الله هو وسيلته لهذا الغرض، وجاء طول البيت من الجانب الشرقي (٣٣) ذراعاً، وعرضه من الجانب الجنوبي الغربي (٢٧) ذراعاً، ومن الجانب

(١) (٣١٢/١-٣١٤).

(٢) أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس شهاب الدين من علماء الحديث، ولد سنة ٨٥١هـ، وتوفي سنة ٨٥١هـ، وتوفي سنة ٩٢٣هـ، البدر الطالع، (١٠٢/١)، والضوء اللامع (١٠٣/٢).

(٣) في الأصل: والمهندس.

(٤) انظر: لسان العرب، مادة: (كعب)، وتاج العروس، مادة (كعب).

(٥) في اللسان تحت مادة: (رَضَم)، الرَضْم والرَضَام: صُخُور عظام يُرَضَّم بعضها فوق بعض في الأبنية.

(٦) الملاط: الطين الذي يُجعل بين سافي البناء ويملأ به الحائط، انظر: اللسان، مادة: ملط).

(٧) البخاري، حديث رقم [٢٣٦٤].

الجنوبي الشرقي (٢٠) ذراعاً. تلك هي العمارة الأولى للكعبة المشرفة، وهي عمارة إبراهيم عليه السلام^(١).

العمارة الثانية والثالثة: عمارتا العمالقة^(٢) وجُرْهُم^(٣).

ولم تُفدْ كتب التاريخ عن صفة هذه العمارة للبيت وباعثها، التي قامت بها كلُّ من القبيلتين، ويذكر الأزرقى عمارتي العمالقة وجرهم، إلا أنه يذكرها ذكراً عابراً ويلمح إلى ذلك دون توسع^(٤).

عمارة قريش للكعبة:

وتمثَّلت عمارتها للكعبة في مضاعفة ارتفاعها حتى بلغ ثمانية عشر ذراعاً نصف ما كان عليه أي نحو (٨, ٥م)، بعد أن كانت (٤, ٣٢م)، واقتطعوا من طولها ست أذرع نحو (٣) أمتار من الحجر لقصور النفقة لديهم، وجعلوا لها سقفاً وميزاباً يسكب في الحطيم، وسدُّوا الباب الغربي - وهو مميّزٌ إلى الآن ورفعوا الباب الشرقي إلى ما هو عليه اليوم من الارتفاع، كل ذلك بمداذك من حجارة ومداذك من خشب، وشارك الرسول ﷺ في هذا الإعمار، وكان أن شرفه الله عزَّوجل بوضع الحجر الأسود في مكانه بعد اختلاف القبائل وتنازعها في ذلك^(٥).

عمارة عبدالله بن الزبير (والحجاج :

وفي عام ٦٤ للهجرة المباركة أصيبت الكعبة بحجارةٍ منجنيق الحجاج، فأعاد ابن الزبير رضي الله عنه بناءها من القواعد مع زيادة الارتفاع إلى (٢٧) ذراعاً، وإدخال ست أذرعٍ من الحجر.

(١) انظر: شفاء الغرام (١٤٧/١)، منائح الكرم (٢٥٩/١)، وكتاب (المسجد الحرام) إعداد مشروع جلالة الملك عبد العزيز آل سعود.

(٢) هم قبيلة من العرب العاربة، وهم أمة عظيمة يُضرب بهم المثل في الطول، تفرقت في البلاد، فكان منهم أهل المرق، وأهل عمان والبحرين والحجاز، وكان منهم ملوك العراق والجزيرة، وجبابة الشام وفراغة مصر. انظر: سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب (٣٧)، الصحاح، مادة (عملق).

(٣) هم بطن من بني قحطان، نزلوا الحجاز، ولم يزالوا بمكة إلى أن تزوج منهم إسماعيل عليه السلام وتعلم لغتهم. انظر: سبائك الذهب (٤٥).

(٤) انظر: أخبار مكة للأزرقى (٦٢/١)، شفاء الغرام (٣٩/١)، الفاكهي (١٣٨/٥).

(٥) فتح الباري (٤٣٩/٣-٤٤١)، الفاكهي (٢٢٧/٥).

ثم أعيد إعمار البيت زمن الحجاج عام ٧٤ للهجرة، وأعادته إلى ما كان عليه في بناء قريش دون تغيير في الارتفاع^(١).

وجدير بالذكر والتتويه، أن خادم الحرمين الشريفين وفقه الله، قد أمر بترميم شامل مُحْكَم متقن للكعبة عام ١٤١٧هـ، شمل صَقْل الجدران وتقوية الأساسات والشاذروان^(٢)، وتغيير سَقْفِي الكعبة بآخرين جديدين من أعلى طراز المعمار، ثَقَّل الله بذلك ميزان حسناته، وأورثه نعيم جنَّاته.

تلك نبذة خاطفة عن مراحل عمارة البيت، عبر التأريخ، آثرتُ ذكرها كي يكونَ قارئُ هذه الدراسة على علم بتاريخ هذه الكعبة المشرفة، وفيما يلي تسلسلٌ تاريخيٌّ من أول توسعة للمسجد الحرام إلى عصرنا الزاهر، حيث بلغ فيه أوج عمارته.

أولاً: توسعة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

حيث اشترى الدور التي حول الكعبة وهدمها، وجعل للمسجد سوراً له أبواب عام ١٧ للهجرة.

ثانياً: توسعة عثمان بن عفان رضي الله عنه عام ٢٩ للهجرة:

وسَّع المسجد الحرام واتَّخَذَ له أروقة، فكان أول من اتخذ الأروقة.

ثالثاً: توسعة عبدالله بن الزبير رضي الله عنه عام ٦٤ للهجرة.

رابعاً: توسعة عبدالملك بن مروان^(٣) عام (٦٥) للهجرة.

خامساً: توسعة الوليد بن عبدالملك^(٤) عام (٩١) للهجرة:

وكانت مُحْكَمَةً بأساطين الرخام، وجعل للمسجد شرفات، وسَقَّفَه بالساج المزخرف.

(١) شفاء الغرام (١/١٠٠)، تاريخ الكعبة المعظمة (٦٣-٦٦).

(٢) الشاذروان: البناء الذي يحيط بأسفل جدار الكعبة، مما يلي أرض المطاف، من جهاته الثلاثة، الشرقية والغربية والجنوبية، انظر: أخبار مكة للأزرقي (١/٣٠٩)، شفاء الغرام (١/١١٢).

(٣) هو أبو الوليد عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص، من خلفاء بني أمية، ولد سنة ٢٦هـ، وتوفي سنة ٨٦هـ، انظر ترجمته في: الطبقات الكبرى لابن سعد (٥/٢٢٣)، الجوهر الثمين لابن دقمان ص (٦٣).

(٤) هو أبو العباس الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي، ولد سنة ٤٨هـ، وتوفي سنة ٩٥هـ، الجوهر الثمين ص (٦٥)، انظر ترجمته في: تاريخ الخلفاء للسيوطي ص (٢٠٧).

سادساً: توسعة أبي جعفر المنصور^(١) عام (١٣٧) للهجرة: وقدّرت زيادته بضعف ما كان عليه، مع الزخرفة بالفسيفساء والنقوش والذهب.

سابعاً: توسعة المهدي العباسي^(٢) عام (١٦٠) للهجرة: وكلفته نفقة عظيمة، وكانت توسعته أكبر عمارة وتوسعة، ولا يزال بعض أعمدتها قائماً في الحرم إلى الآن.

ثامناً: توسعة المعتضد العباسي^(٣) عام (٢٨٤) للهجرة. تاسعاً: توسعة المقتدر العباسي^(٤) عام (٣٠٦) للهجرة: أدخل في المسجد بابي الحزّورة^(٥) وبني جُمَح^(٦).

عاشراً: عمارة السلطان مراد بن سليم خان^(٧) العثماني عام (٩٨٠) للهجرة: أدركت والده السلطان سليم خان^(٨) المنية دون بلوغ الأمية في التوسعة التي شرع فيها، فأمضاها ابنه وأتمّها على الشكل القائم الآن، وهو البناء ذو اللون البنيّ القديم، المحيط بالمطاف والمسقف بالقباب، ولم يزد في مساحة المسجد، وإنما أعاد بناءه على مساحته الأولى.

حادي عشر: توسعة الملك عبدالعزيز آل سعود رحمه الله و طيّب ثراه عام

(١) هو أبوجعفر المنصور، الخليفة العباسي، واسمه عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباسي بن عبدالمطلب، ولد سنة ٩٥هـ، وتوفي سنة ١٥٨هـ، انظر ترجمته في: الجوهر الثمين ص (٩١)، تاريخ الخلفاء ص (٢٤١).

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن علي بن عبدالله بن العباس، الخليفة العباسي، ولد سنة ١٢٧هـ، وتوفي سنة ١٦٩هـ، انظر ترجمته في: الجوهر الثمين ص (٩٥)، تاريخ الخلفاء ص (٢٥٣).

(٣) هو أحمد بن طلحة بن جعفر أبوالعباس، الخليفة العباسي، ولد سنة ٢٤٢هـ، وتوفي سنة ٢٨٩هـ، انظر ترجمته في: الجوهر الثمين ص (١٣٠)، تاريخ الخلفاء ص (٣٤١).

(٤) هو جعفر بن أحمد بن طلحة أبو الفضل المقتدر بالله، الخليفة العباسي، ولد سنة ٢٨٢هـ، وتوفي سنة ٣٢٠هـ، انظر ترجمته في: الجوهر الثمين ص (١٣٥)، تاريخ الخلفاء ص (٣٥٠).

(٥) الحزّورة: كانت سوق مكة، فدخلت في المسجد الحرام. انظر: أخبار مكة (٢/٢٩٦)، معالم مكة التاريخية (٨٤).

(٦) هم من قریش: هم بنو جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي. انظر: تاج العروس، مادة (جمح).

(٧) هو مراد الثالث السلطان الثاني عشر من سلاطين الدولة العثمانية، ولد سنة ٩٥٣هـ، وتوفي سنة ١٠٠٤هـ، انظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية (٧١/٢٣).

(٨) هو سليم الثاني، السلطان الحادي عشر من سلاطين الدولة العثمانية، ولد سنة ٩٣٠هـ، وتوفي سنة ٩٨٢هـ، انظر ترجمته في: الموسوعة العربية العالمية (٨٦/١٣).

(١٣٧٥) للهجرة: وتمثّل في: بناء ثلاثة طوابق، الأقبية (البدرومات)، والطابق الأرضي والطابق الأول، وبناء المسعى بطابقيه، فكانت التوسعة الأولى في الصورة القائمة الآن قوةً ومتانةً وجمالاً، وهكذا تلاه أبنائه البررة في رعاية المسجد الحرام والمسجد النبوي حسب ما اقتضته الحاجة ودعت إليه الضرورة.

ثاني عشر: توسعة خادم الحرمين الشريفين^(١) - رعاه الله، عام (١٤٠٩) للهجرة: وهذه التوسعة التاريخية يطول الحديث عنها الآن، وهي شهادة للعيان بشساعتها وضخامتها، وتطورها وجمالها. هذا وقد بلغ مجموع ما أنفق على توسعة الحرمين الشريفين خمسين مليار ريال^(٢)، جعلها الله خالصة لوجهه وفي ميزان حسناته، وزاده خيراً وهدى وتوفيقاً^(٣).

سادساً: حدود المسجد الحرام:

حدود الحرم توقيفيةً، وأوّل من وضع أعلام حدوده إبراهيم الخليل عليه السلام يريه إياها جبريل عليه السلام، ذهب إلى ذلك المحبّ الطبري^(٤)، وابن الجوزي^(٥)، والفاسي^(٦)، وروى الفاكهي^(٧) بإسناده إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إن إبراهيم عليه السلام نصب أنصاب الحرم يريه جبريل عليه السلام»^(٨).

- (١) وللتوسع انظر: قصة التوسعة الكبرى، والكعبة المعظمة والحرمين الشريفين عمارة وتاريخاً.
- (٢) انظر: كتاب الشؤون الإسلامية في عهد خادم الحرمين الشريفين، حقائق وأرقام، إعداد: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- (٣) انظر: كتاب الزيادات في الحرم المكي الشريف من العصر النبوي إلى العهد السعودي، للشريف محمد بن مساعد بن منصور، ص (١١-٤٣).
- (٤) أحمد بن عبد الله بن محمد الطبري أبو العباس محب الدين، حافظ فقيه، من أهل مكة، له كتاب: القرى لقاصدي أم القرى، ولد سنة ٦١٥هـ، وتوفي سنة ٦٩٤هـ. انظر ترجمته في: طبقات الشافعية (٨٥)، شذرات الذهب (٤٢٥/٥).
- (٥) عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي المشهور بابن الجوزي أبو الفرج، محدث حافظ مفسر فقيه أصولي، ولد سنة ٥٠٨هـ، توفي سنة ٥٩٧هـ. انظر ترجمته في: تراجم الحنابلة (٢٣٩/٤)، شذرات الذهب (٤٩٩/٢).
- (٦) محمد بن أحمد بن علي تقي الدين أبو الطيب المكي الحسن، مؤرخ عالم بالأصول، ولد سنة ٧٧٥هـ، وتوفي سنة ٨٣٢هـ. انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحفاظ (٢٩١، ٢٧٧)، الضوء اللامع (١٨/٧).
- (٧) محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي، مؤرخ من أهل مكة، له تاريخ مكة، توفي سنة ٧٧٢هـ. انظر ترجمته في: كشف الظنون (٣٠٦)، معجم المطبوعات (١٤٣١).
- (٨) الفاكهي (٢٧٣-٢٧٦)، الفاسي (٨٦/١)، المنايح (٢١٦/١).

ولمعرفة حدود الحرم أهمية كبرى لما يترتب عليها من أحكام شرعية، وإليك - يا رعاك مولاك - أهم الحدود التي تحيط بالحرم إحاطة السوار بالمعصم، حيث بلغ محيط حدود الحرم بالوحدات القياسية المعاصرة (٢٧ كلم^٢) ومساحته (٥٥٠ كلم^٢).

ومن حدوده البارزة الثابتة:

أعلام التنعيم^(١): من جدار المسجد الحرام إلى أعلام التنعيم بلغت المسافة (١٥٠, ٦ كلم) ستة كيلو مترات ومائة وخمسين متراً.

أعلام الحديبية^(٢): وتبعد عن جدار المسجد الحرام بـ (٢٢ كلم) اثنين وعشرين كيلو متراً.

أعلام الجعرانة^(٣): وتبعد عن جدار المسجد الحرام بـ (١٨ كلم) ثمانية عشر كيلو متراً.

أعلام طريق الطائف نجد العراق: تبعد عن جدار المسجد الحرام (١٢, ٨٠٥ كلم) اثني عشر كيلو متراً وثمانمائة وخمسة أمتار.

أعلام عُرنة^(٤): تبعد عن جدار المسجد الحرام بـ (١٥, ٤٠٠ كلم) خمسة عشر كيلو متراً وأربعمائة متر.

أعلام طريق الطائف الهدا الجديد المار قرب قرن العابدية: تبعد عن جدار المسجد الحرام بـ (١٥, ٥ كلم) خمسة عشر كيلو متراً ونصف^(٥).

(١) التنعيم: طريق في وادي فاطمة، وهو أقرب أطراف الحل إلى مكة، سمي بذلك لأن عن يمينه جبلاً يقال له نعيم، وعن يساره جبل يقال له: ناعم، ويسمى الآن (مسجد عائشة). انظر: معجم البلدان (٥٨/٢)، حدود المشاعر (١٥٢/٣).

(٢) الحديبية: بتشديد الياء وتخفيفها وجهان مشهوران: قرية متوسطة ليست بالكبيرة، سميت ببئر هناك، وهي أبعد الحل من البيت. وتسمى الآن (الشميسي). انظر: معجم البلدان (٢٦٥/٢)، حدود المشاعر للشيخ البسام (١٥٧٢/٣).

(٣) الجعرانة: هي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أدنى. انظر: معجم ما استعجم (٣٨٤/١)، معجم البلدان (١٤٢/٢).

(٤) عُرنة: وادي من أكبر أودية مكة، يتكون رأسه من شعبتين، ويعرف اليوم (بوادي الشرائع)، وجل الأرض التي يسير فيها إلى عرفة تسمى (المغمس)، ومسجد نمرة ليس في عرفة، وإنما غربيه في عُرنة وشرقيّه في عرفة. انظر: معجم البلدان (١٢٥/٤)، معالم مكة التاريخية للبلادي (١٨٤)، توضيح الأحكام للشيخ البسام (١٣٤/٣).

(٥) انظر: الحرم المكي الشريف والأعلام المحيطة به، (٦٠)، منائح الكرم (٢١٨/١)، شفاء الغرام (٨٧-١٠٥)، حدود المشاعر، (١٥٧٥/٣). ومسافات هذه الحدود اجتهادية.

قال فضيلة الشيخ عبد الله البسام: وقد كلفت لجنة من المقام السامي لتحديد حدود الحرم المكي من جميع جهاته، وتم ذلك والحمد لله، ورفع القرار إلى الجهة العليا للموافقة عليه والتوجيه بتنفيذه.

سابعاً؛ خصائص المسجد الحرام:

للمسجد الحرام خصائصٌ عن الحصر منيفة، وفضائل جمة شريفة، تضافرت بها الآيات والأحاديث الصحيحة الشريفة، وهاك - وفقك الله - طائفة من عبقها الفواح:

أولاً: أرضه خير أرض الله، وأحبها إلى الله.

ثانياً: جعلت به الكعبة المشرفة قبلة المسلمين، وبيت رب العالمين^(١).

ثالثاً: الصلاة فيه بمائة ألف صلاة، كما في الحديث الصحيح.

رابعاً: ومن خصائصه أن يُعاقَب فيه على الهم بالسيئات وإن لم تفعل،

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]

خامساً: السنة ألا يدخله أحد إلا بإحرام.

سادساً: يُمنع من دخوله من دان بغير الإسلام، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا

الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]

سابعاً: ذبح دماء الهدايا مختص به، لا يجوز في غيره.

ثامناً: لا يُعضد شوكة، ولا ينفر صيده، ولا تلتقط لقطته إلا لمن عرفها،

ولا يُختلَى خلاه إلا الإذخر.

يقول ابن القيم - رحمه الله - : ((فلو لم يكن البلد الأمين خير بلاده

وأحبها إليه، ومختاره من البلاد، لما جعل عرصاتها مناسك لعباده، فرض

عليهم قصدها، وجعل ذلك من آكد فروض الإسلام، وأقسَم به في كتابه

العزیز في موضعين منه، فقال تعالى: ﴿وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ﴾ [التين: ٣]، وقال

تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: ١]، وليس على وجه الأرض بقعة يجب

على كل قادر السعي إليها، والطواف بالبيت الذي فيها غيرها، وليس على

وجه الأرض موضع يشرع تقبيله، واستلامه، وتحطُّ الخطايا والأوزار فيه،

غير الحجر الأسود والركن اليماني^(٢).

(١) انظر المسند ٥/٤، وصحيح ابن حبان (١٦٢٠) وحديث عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما

(٢) زاد المعاد (٤٧/١-٤٨).

ثامناً: فضله^(١) ومكانته:

لقد تبوأ المسجد الحرام في نفوس المسلمين أغلى مكان، فنحلوه المهج والجنان، وفي سبيل مرآه بذلوا كل ما عزَّوهان ؛ استجابة لنداء خليل الرحمن،

قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ [الحج: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٢٥].

مَحَاسِنُهُ هَيُولَى^(٢) كُلُّ حُسْنٍ وَمَغْنَاطِيْسُ أَفْئِدَةِ الرِّجَالِ^(٣)

فالمسجد الحرام بحق منطقة أمان، ودار سلام، وواحة اطمئنان، يستوي في ذلك جميع عباد الله ممن تشرف بالإسلام، وما مِنْ مسلم على وجه الأرض إلا وتهفو نفسه لزيارته ؛ ليقضي أياماً رضيةً، في تلك البقاع السنية، مُتَبَوِّاً إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، ومهبط الوحي ومعارج الملائكة، ومدارج المصطفى ﷺ ومجمع الصحابة رضوان الله عليهم، حيث شذى المشاعر والمقدسات، وأريج التاريخ والبطولات.

إنَّ مكانة هذا المسجد الحرام يعجز عن وصفها كل قلم سيَّال مدَّاح، وإنَّه ليعلو بشرفه وفضله فوق كل امتداح. سقى الله هذه الربوع والديار، وأدام الباري عليها وعلى حُماتها نِعَمَهُ الْغِزَارَ. آمين.

(١) انظر في فضائل الحرم: زاد المعاد (٩/١)، الجامع اللطيف - وهو أوعبها - (١٠٦-١١٠)، بدائع الفوائد (٤٥/٢-٤٦).

(٢) هَيُولَى: وتشدد الياء مضمومة، كلمة يونانية ومعناها: أصل الشيء ومادته. انظر: تاج العروس، اللسان، مادة (هيل)، و المراد: محاسنه أصل كل حسن و مصدره.

(٣) ذكر ابن القيم في زاد المعاد، (٥١/١).

الفصل الأول

الزحام على ضوء النصوص القرآنية والشمائل النبوية والمقاصد الشرعية، والقواعد الفقهية

ويشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: الزحام على ضوء النصوص القرآنية والشمائل
النبوية

المبحث الثاني: الزحام على ضوء المقاصد الشرعية

المبحث الثالث: الزحام على ضوء القواعد الفقهية

أبيض

المبحث الأول: الزحام على ضوء النصوص القرآنية والشمائل النبوية.

مما لا شك فيه، أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد زخرًا بالحث على مكارم الأخلاق، وما ترك التزاحم إلا ضرب منها، وما الزحام إلا شرخ فيها، وحسن الخلق نعيم عذب تنتهادي إليه كملة الرجال، وذخر حسناته لا تبلى في الحال ولا في المال، جاءت بتعزيزه الشريعة السمحة، وكان ديدن الرسول ﷺ في الشمائل والطرفة واللمحة، كيف! وقد قال ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»^(١)، قال ابن عبد البر^(٢): «ويدخل في هذا المعنى الصلاح والخير كله، والدين والفضل والمروءة، والإحسان والعدل، فبذلك بعث ليتممه»، وقال ﷺ: «موجهاً إلى أقوم سنن: «اتق الله حيثما كنت، واتبع الحسنة السيئة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»^(٣)، وقال ﷺ: «إن أحبكم إليَّ، أحاسنكم أخلاقاً، الموطئون أكنافاً، الذين يألفون ويؤلفون»^(٤).

وقد حده الماوردي^(٥) بقوله: «حسن الخلق: أن يكون سهل العريكة، لين الجانب، طلق الوجه، طيب الكلمة»^(٦).

والأدلة الشرعية الحاثّة على التمسك بمحاسن الأخلاق، ومكارم الأفعال مع جميع طبقات المجتمع، تربو على الحصر، وإنما اكتفيت بما سلف لأذكر: بأن الأخلاق الفاضلة تمثل المعاهد الثابتة التي تعقد بها الروابط الاجتماعية المحكمة، ومتى انهارت هذه المعاهد وخارت، قل على المجتمع العفاء. وأؤكد أن التراحم والرفق والتلاحم، والسكينة والطمأنينة: أخلاق حسنة، وصفات حميدة تطيب بها العبادة والطاعة، وتستوي على سوقها ألفة المجتمع.

(١) مسند الإمام أحمد (٢/٣٨١-٨٩٥٢)، والبخاري في: الأدب المفرد برقم [٢٧٣].

(٢) هو يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر النمري أو عمر القرطبي، الحافظ الفقيه العالم بالقراءات، والحديث والأنساب، والأخبار، له مؤلفات مشهورة، منها: التمهيد شرح الموطأ، وغيره، توفي سنة ٤٦٣هـ، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢/٤٥٨)، تذكرة الحفاظ (٣/٣٠٦).

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة، برقم [١٩٨٧].

(٤) انظر صحيح الترغيب والترهيب، كتاب الأدب، برقم [٢٦٥٨].

(٥) هو الإمام الكبير الفقيه والأصولي والمفسر، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ولقب الماوردي نسبة إلى بيع الماورد. ولد سنة ٣٧٠هـ، وتوفي سنة ٤٥٠هـ، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٢/٤٤٥-٤٤٥)، وتاريخ بغداد (١/٥٣-٥٤) و(١٠٢/١٠٣-١٠٣).

(٦) أدب الدنيا والدين [٢٣٧].

ولنكرّر ونقرّر: أن ثرى المسجد الحرام هو الأولى والأحق أن تبسط فيه مكارم الأخلاق، وألاً يتّصف فيه إلاّ بالمثل العليا، والسجايا الكريمة، والشمائل النبيلة.

ومن المعلوم أن الزحام أو المزاخرة خلقٌ فعليّ، يندرج تحت الأخلاق المذمومة والسلوك المشين. والنصوص الشرعية التي وردت ناصّةً على ذمّه قليلة، بخلاف الواردة في معناه أو ما يقابله، فإنها جمّة وجليّة، ودونك - لقيت الرشد - بسط ذلك.

يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨]، ولا ريب أن الزحام أذى للمؤمنين، ويخشى على فاعله من الإثم المبين.

وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: «سمع النبي ﷺ وراءه زجراً شديداً وضرباً للإبل فأشار بصوته إليهم وقال: أيها الناس عليكم السكينة، فإن البر ليس بإيضاع الإبل»^(١).

قال ابن حجر^(٢): «عليكم السكينة: أي في السير، والمراد: بالرفق وعدم المزاخرة»^(٣).

وعند أحمد: «وجعل الناس يضربون يميناً وشمالاً وهو يلتفت ويقول: السكينة أيها الناس، السكينة أيها الناس»^(٤).

وقد بوب الإمام مالك - رحمه الله - (باب الدفعة في السير). قال الزرقاني^(٥): «سُمي دفعاً لآزدهامهم إذا انصرفوا؛ فيدفع بعضهم بعضاً، لهذا اقتضى توجيههم إلى السكينة والوقار وعدم المدافعة»^(٦).

(١) البخاري، (كتاب الحج) برقم [١٦٧١]، وصحيح ابن خزيمة برقم [٢٨٤٤].

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، شهاب الدين المحافظ الكبير، أشهر كتبه: فتح الباري شرح البخاري، وتهذيب التهذيب، ولسان الميزان، توفي سنة ٨٥٢هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٧/٢٧٠)، البدر الطالع (١٨٧/١).

(٣) انظر: فتح الباري (٣/٥٢٢).

(٤) المسند: (٨/٢) برقم [٥٦٤].

(٥) محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، فقيه مالكي، ولد ومات في مصر سنة ١٠٩٩هـ، له: شرح مختصر خليل وشرح الغزيرة. انظر ترجمته في خلاصة الأثر (٢/٢٨٧)، والاعلام (٣/٢٧٢).

(٦) شرح الزرقاني (٢/٩٠٣).

وعند البخاري عن هشام بن عروة^(١) عن أبيه^(٢) قال: «سئل أسامة وأنا جالس: كيف كان رسول الله ﷺ يسير في حجة الوداع حين دفع؟ قال: كان يسير العنق^(٣)، فإذا وجد فجوةً نصَّ^(٤)»^(٥).

قال ابن حجر نقلاً عن ابن عبد البر - رحمهما الله - : «في هذا الحديث كيفية السير في الدفع من عرفة إلى مزدلفة لأجل الاستعجال للصلاة لأن المغرب لا تصلّى إلاّ مع العشاء بمزدلفة، فيجمع بين المصلحتين: من الوقار والسكينة عند الزحمة، ومن الإسراع عند عدم الزحام»^(٦).

ومِمَّا أُنْثِرَ عن السلف رحمهم الله في ذمّ الزحام وعده من أذية المسلمين، ما أورده الفاكهي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لا تزاحم على الحجر، لا تُؤذ ولا تُؤذ»^(٧).

وعن عطاء^(٨) - رحمه الله - قال: «تكبيرة ولا أؤدي مسلماً أحبُّ إليّ من استلامه، يعني الركن»^(٩).

وفي رواية كان يقول: ((إياكم وأذى المسلمين)).

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: «يا عمر إنك رجل قوي، لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف، إن وجدت خلوةً فاستلمه، وإلاّ فاستقبله فهلل وكبر»^(١٠).

(١) هشام بن عروة بن الزبير بن العوام القرشي، المدني، ثقة، إمام في الحديث، روى له الجماعة، مات سنة سبع وأربعين ومائة. انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٣٢/٣٠)، ترجمة رقم [٦٥٨٥]، والجرح والتعديل (٦٣/٩)، ترجمة رقم [٢٤٩].

(٢) عروة بن الزبير بن العوام أبوعبدالله المدني، ثقة، فقيه، مشهور، مولده في أوائل خلافة عثمان، مات سنة أربع وسبعين، انظر: تهذيب التهذيب (١٨٠/٧)، ترجمة رقم [٣٥١]، تقريب التهذيب (٣٨٩)، ترجمة رقم [٤٥٦١].

(٣) العنق: ضرب من السير منبسط لليل والدابة. انظر: غريب الحديث للخطابي (١٣٧/١)، تاج العروس والصباح، مادة (عنق).

(٤) نص: النص: التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة. وأصل النص، أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير سريع. انظر: غريب الحديث للهروي (١٧٨/٣)، النهاية في غريب الحديث (٦٤/٥).

(٥) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٦٦٦].

(٦) فتح الباري (٥١٦/٣).

(٧) أخبار مكة للفاكهي (١٣٣-١٣٠/١).

(٨) عطاء بن أبي رباح، واسمه: أسلم القرشي، الإمام مفتي الحرم، كان من أوعية العلم، نشأ بمكة وولد في خلافة عثمان (، اختلف في وفاته: فقليل سنة ١١٧ وقليل سنة ١١٥ وقليل سنة ١١٧. انظر ترجمته في:

تهذيب الكمال (٦٩/٢٠)، ترجمة رقم [٣٩٣٣]، طبقات ابن سعد (٤٦٧/٥).

(٩) أخبار مكة للفاكهي (١٣٢/١-١٤٠).

(١٠) مسند الإمام أحمد (١٢١/١-١٣٠).

وعند مالك - رحمه الله - قال رسول الله ﷺ: لعبد الرحمن بن عوف كيف صنعت يا أبا محمد في استلام الركن، فقال عبد الرحمن: استلمت وتركت، فقال له رسول الله ﷺ: «أَصَبْتَ»^(١). قال الزرقاني رحمه الله: «ففي تصويبه دلالة على أنه لا ينبغي المزامحة»^(٢).

ونخلص الآن إلى زبدة في القول: بأن الزحام خلقٌ مشين، يصادم مكارم الأخلاق، وآتيه تَعْنَى للوْزَر دون الأجر، ومخالفَة أصول الشريعة القاضية باليسر والسهولة ورفع الحرج.

كما أنه: مصادم لمكارم الأخلاق ؛ لأنه حِدَّة كُلُّهُ، وفضاضة كُلِّهِ، وضدُّ الفرق كُلِّهِ، قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، واللَّيْن هنا تأكيد على سَعَةِ الخُلُق مع أمة الدعوة والمسلمين، وقال ﷺ: «من يُحَرِّم الرفقَ يُحَرِّم الخير كُلَّهُ»^(٣). والرفق حلية الأدب، وشارة الخُلُق، يقول ﷺ: «ما كان الرفق في شيءٍ إلاَّ زانه، ولا نُزِعَ منه إلاَّ شانه»^(٤).

وإنما خَصَصَت الرفق بالذكر ؛ لأنه أصلٌ مهمٌّ من أصول الأخلاق والتعامل بين المسلمين.

وإنَّ المؤمِّل من كلِّ قاصد للمسجد الحرام، سواءً لإقامة الصلوات الخمس، أم العيدين أم التراويح أم التهجد أم الطواف أم الحج والعمرة، أن يزكِّي نفسه بالطمأنينة والسكينة، إن كانت عن ميدان الطُّهر والصفاء لاجبةً، وأن يَزِمَّهَا بالترغيب والترهيب إن كانت لا تقنع إلاَّ بالمحاجة، وأن يذكرها قول الباري تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا﴾ [الفتح: ٤]، وقوله ﷺ: «حَرَّمَ عَلَى النَّارِ كُلِّ هَيْنٍ لِّئِنْ سَهَلَ قَرِيبٌ مِنَ النَّاسِ»^(٥)، وبتوجيهه عليه

(١) انظر: الموطأ، كتاب الحج، برقم [١٠٦٤].

(٢) الزرقاني (٤٠٦/٢).

(٣) رواه مسلم، في كتاب البر والصلة، برقم [٢٥٩٢].

(٤) رواه مسلم، في كتاب البر والصلة، برقم [٢٥٩٤].

الصلاة والسلام بقوله: «ولينوا في أيدي إخوانكم»^(١)، وبقوله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة لا تأتوها تسعون، وأتوها تمشون عليكم السكينة»^(٢)، وبقوله ﷺ: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار، فلا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاتموا»^(٣).

تلك كوكبة من آي الكتاب، وشمائل النبي الأواب عليه الصلاة والسلام، التي تبين بعمومها ضرورة التحلي بالأخلاق الكريمة، والسجايا الحميدة، كما تؤكد بخصوصها على النهي عن كل ما يخالف ذلك، ومنه ما نحن بصدده من بيان هذه الظاهرة "ظاهرة الزحام"، ولعل فيها ذكرى للذاكرين، وتنبهاً للغافلين، وسيتبين لك في أعطاف البحث، وثنايا مسأله، إيراد بعض النصوص الأخرى في ذلك، والله وحده موفق، وهو المستعان.

المبحث الثاني: الزحام على ضوء المقاصد الشرعية:

لقد جاءت هذه الشريعة، لحكم عظمى، وأسرارٍ ومقاصد كبرى، يقول ابن القيم - رحمه الله -: «والشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في أمور المعاش والمعاد، فهي خيرٌ كُلُّها، وعدلٌ كُلُّها، ورحمةٌ كُلُّها، ومصالح كُلُّها»^(٤).

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «والمعتمد إنما هو أننا استقرأنا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»^(٥).

ولبيان مقاصد الشريعة ومراميها، يقول الإمام الشاطبي^(٦) - رحمه الله: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع، كقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وسائر ما يدلُّ على هذا المعنى

(١) المسند (٩٨/٢) برقم [٥٧٢٤]، وأبوداود، كتاب الصلاة، برقم [٦٦٦].

(٢) البخاري، كتاب الجمعة، برقم [٩٠٩].

(٣) البخاري، كتاب الأذان، برقم [٦٣٦].

(٤) إعلام الموقعين (١٤/٣).

(٥) الموافقات (٦/٢).

(٦) أبواسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر ترجمته في: نيل الابتهاج على الديباج (٢٥/١).

كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ [الأحزاب: ٣٨].
وقد سُمِّيَ هذا الدين «الحنيفة السمحة»^(١) لما فيها من التيسير
واليسر... وقال: «إن مقصود الشارع من مشروعية الرخص؛ الرفق بالمكلف
عن تحمل المشاق، وفي التزام المشاق تكليف وعسر»^(٢).
ويقول الإمام العزُّ بن عبد السلام رحمه الله: «والشريعة كُلُّها مصالح،
إما أن تدرأ مفسد أو تجلب مصالح»^(٣).

وتحت باب: [السماحةُ أولُ أوصافِ الشريعة وأكبرِ مقاصدها]، قال
العلامة ابن عاشور^(٤) رحمه الله: «السماحة سهول المعاملة في اعتدال، فهي
وسط بين التضيق والتساهل. وقال: فالسماحة: السهولة المحمودة فيما
يظن الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر أو
فساد... إلى أن قال: «وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة
وأصول دوامها، فعلم أن اليسر من الفطرة، لأن في فطرة الناس حبُّ
الرفق»^(٥).

ولئن جُلْنَا بالفهم في حِكَمِ هذه الشريعة، ومقاصدها وقواعدها لِسَبَرٍ
أغوار هذه القضية المقلقة المؤرقة: قضية الزحام في المسجد الحرام،
لأفيناها شريعة لا تروم إلا اليسر والسهولة، والرحمة واللطف والسكينة،
تأبى التتبع والغلو، وتدفع المشقة والنصب، وترفع الآصار والأغلال
والنصب، تتحى منحي الاعتدال والوسط، وتتبدد التكلف والشطط.

وهاك - وُقِّتَ للهدى - طائفة من الآيات والأحاديث تعضد ذلك:

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال

(١) المسند (٢٣٦/١)، الفتح (١١٦/١).

(٢) الموافقات (٥٢٠/١-٥٢٢).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١١).

(٤) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ولد سنة ١٢٩٦هـ، توفي سنة ١٣٩٣هـ، انظر ترجمته في: الأعلام
(١٧٤/٦).

(٥) مقاصد الشريعة [١٩٦-١٩٨].

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأعراف: ٤٢]، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال تعالى في سياق الامتنان على هذه الأمة المباركة: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦].

ولولا خشية الإطالة لسردت أقوال المفسرين في بيان معناها، لكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ونعرج على السنة النبوية لنجدها تقر اليسر في الأمور كلها وتحض عليه، وتدعو إلى التوسط والقصد: قال ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»^(١).

وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ مَعْنَتًا وَلَا مَتَعْنَتًا، وَلَكِنْ بَعَثَ مُعَلِّمًا مَيْسِرًا»^(٢).

وقال ﷺ: «إِنَّ خَيْرَ دِينِكُمْ أَيْسَرُهُ».

قال السندي^(٣) معلقاً: «أَيُّ خَيْرِ أَعْمَالِهِ مِنَ الْمُنْدُوبَاتِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ بِسَبَبِ الْمَدَاوِمَةِ عَلَى الْأَيْسَرِ يَحْصُلُ مِنَ الثَّوَابِ مَا لَا يَحْصُلُ بِسَبَبِ الْأَشَقِّ»^(٤).

وقال ﷺ: «عَلِّمُوا وَيَسِّرُوا وَلَا تَعَسِّرُوا»^(٥).

وقال ﷺ في السماحة: «اسْمَحْ يُسْمَحْ لَكَ»^(٦).

وجلي واضح، أن المزاحم والمدافع في رحاب المسجد الحرام، وساحاته وأروقته، في منأى عن هذين الوصفين السمجين.

ومما سبق تبين أن من أعظم حكم الشريعة ومقاصدها اليسر ورفع

(١) البخاري، كتاب الإيمان، برقم [٣٩].

(٢) مسلم، كتاب الطلاق، برقم [١١٠٤].

(٣) أبو الحسن بن عبد الهادي السندي، ولد بالسند سنة ١١٣٦هـ، وتوفي بالمدينة سنة ١٧٢٤م، انظر ترجمته في: عجائب الآثار (٨٥/١)، معجم المؤلفين (٢٤٣/٣).

(٤) مسند الإمام أحمد (٢٨٤/٢٥-٦٣٩٥١).

(٥) مسند الإمام أحمد برقم [٢١٣٦-٢٥٥٦].

(٦) المسند (٢٤٨/١).

الحرص، وتحقيق المصالح ودرء المفسد، وبالنظر في ظاهرة الزحام - على ضوء هذا المقصد - وما يحدث جرّاءه من المفسد الأمنية، والأخلاقية، والصحية، والمادية، علّم أنّه مخالفٌ له ومباين.

كما أنّ من حكم الشريعة وأسرارها، تحقيق التكافل بين أبناء المجتمع، وإعلاء راية المودة والأخوة بين أفراد الأمة، وحثّهم على التعامل الأمثل فيما بينهم، وإشاعة الأخلاق القويمة، والآداب السامية، وعلى وجه الخصوص في الأماكن العامة والمواسم التي هي مظنة الزحام.

يقول الله عزّ وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، ويقول جلّ شأنه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، ويقول تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحِمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

ويقول ﷺ: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»^(١). ويقول عليه الصلاة والسلام: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً وشبك بين أصابعه»^(٢).

ويقول عليه الصلاة والسلام: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخذله»^(٣).

ويقول ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه»^(٤). وإذا كان الشرع قد نهى عن التعرّض للحيوان والنبات بأذى، فما بالكم بحرمة المسلم، والتعرّض لأذاه بقول أو فعل أو مزاحمة، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨].

ولعلّ في هذا القدر كفايةً في بيان: كون الزحام، مخالفاً لجملة من

(١) البخاري، كتاب الأدب، برقم [٦٠١١]، ومسلم، كتاب البر والصلة، برقم [٢٥٨٦]، واللفظ له.

(٢) البخاري، كتاب الأدب، برقم [٦٠٢٦]، ومسلم، البر والصلة، برقم [٢٥٨٥].

(٣) البخاري، كتاب المظالم، برقم [٢٤٤٢]، ومسلم، كتاب البر والصلة، برقم [٢٥٨٠].

(٤) البخاري، كتاب الإيمان، برقم [١٣] واللفظ له، ومسلم، كتاب الإيمان، برقم [٤٥].

المقاصد الشرعية، ومن أهم ذلك: اليسر ورفع الحرج، وتحقيق المصالح ودرء المفسد، إضافةً إلى ما قصدت إليه الشريعة، من إقامة المجتمع المتكافل، وإعلاء راية الاخوة والمودة بين أفراد هذه الأمة.

المبحث الثالث: الزحام على ضوء القواعد الفقهية^(١)؛

إنَّ التشريع الإسلامي قائمٌ على قواعد ثابتة ومبادئ مؤصَّلة، تفوق فيه كلَّ تشريع أوتنظيم، مما يجعلها صالحة لمسايرة الأجيال، ومطابقة الأيام والليالي، تزيد ولا تنقص تستوعب كل جديد، ولا تضيق بأي غريب ولا فريد، كيف «وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدَر الإحاطة بها يَعْظُم قَدَرُ الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتَتَضَح مناهج الفتوى وتُكشَف، فيها تنافس العلماء وتفاضل الفضلاء»^(٢).

ولمَّا لموضوعنا من ارتباط وثيق بمجموعة من القواعد الفقهية، أحببت معالجته من طريق هذا الفن، مع الاقتضاب في تأدية المقصود، ليتحقق جمال الصرح، وتكامل الطرح بإذن الله.

ويشمل هذا المبحث خمسة مطالب:

المطلب الأول: القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها^(٣): أفادت هذه القاعدة ذات الكلمات الوجيزة والمعاني الغزيرة، أنَّ الحكم المترتب على أمر مَّا، يكون على مقتضى مقصود ذلك الأمر، ولما كانت الأفعال متنوعة إلى فعل وقول وحركة وسكون، وجلب ودفع، وفكر وذِكرٍ، وعادة وعبادة، كان اعتبار القصد بترتيب الأحكام عليه.

قال الغزالي^(٤) - رحمه الله - عن التوسل إلى الخير بالشر: «فهذا كُلُّه جهل، والنية لا تؤثر في إخراجهِ عن كونه ظلماً وعدواناً ومعصية، بل قصده

(١) لا يخفى أنَّ عرض هذه الظاهرة على جميع القواعد الفقهية يطول جداً، لذا اكتفيت بأهم وأبرز القواعد الكلية، التي لها ارتباط وثيق بما نحن بصدد، مركزاً على القواعد الكبرى في الشريعة.

(٢) مقدمة الفروق للقرافي.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي (٨)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٢٧).

(٤) هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، وزير الدين الطوسي، ولد سنة ٤٥٠هـ، توفي سنة ٥٠٥ هـ، طبقات الشافعية (١٠١/٤)، وفيات الأعيان (٢١٦/٤).

الخير بالبشر - على خلاف مقتضى الشرع - شرٌّ آخر، فإن عرفه فهو معاند للشرع، وإن جهله فهو عاصٍ بجهله، إذ طلب العلم فريضة كل مسلم»^(١).

وقال الإمام العزُّ بن عبد السلام^(٢): «لا يتقرب إلى الله إلاَّ بأنواع المصالح والخيور، ولا يتقرب إليه بشيءٍ من أنواع المفاصد والشرور»^(٣).

وهذه القاعدة من القواعد الكبرى في الشريعة، وقد أوردتها هنا تأكيداً على جانب الإخلاص وحُسن القصد، خاصَّةً لقاصدي بيت الله الحرام، فالركب كثير، والحاجُّ والمُعتمر قليل، وإنَّك لراء وسط هذه الجموع من مئات الآلاف من الحجاج والعمَّار اختلاف المقاصد، وإذا كان حُسن النية مطلوباً، فإننا نقطع أن نسبة كبيرة تأتي لغرض شريف، ولا يخلو من بين هذه الجموع من يخالف عمله قصده، فمنهم من يأتي لأغراض دنيوية، ومنهم لأغراض دنيئة. والمقصود تذكير المسلمين وهم يعيشون الزحام في بيت الله الحرام بحسن النية وإخلاصها لوجه الله تبارك وتعالى. ولا أخال من تحقق عنده حسن القصد وسلامة النية سيؤذي ويزاحم في هذه الرحاب الطاهرة، والله من وراء القصد.

ومن يتأمل أحوال بعض الحجاج والعمَّار والمصلين في المسجد الحرام، يجد أن بعضهم قد يقع فيما ينافي حُسن النية، وسلامة المقصد، إمَّا رياءً وسمعة، وإمَّا حرصاً على مآرب دنيوية، تؤثر في الإخلاص لله عزَّ وجل. ويظهر هذا جلياً في مواطن الزحام، مما يجعل التنبيه على هذه القواعد - ونحن نبحت هذه الظاهرة - مهماً جداً.

المطلب الثاني: القاعدة الثانية: اليقين لا يزول بالشك؛ وتلك قاعدة مهمة في علاج ظاهرة الزحام؛ لأن الشيطان حريص على إفساد عبادة المسلم، وإيقاعه في الشكوك والأوهام والوساوس، وبمنظرة فاحصة إلى واقع

(١) إحياء علوم الدين (٤/٣٢٨).

(٢) هو أبو محمد عبدالعزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الشافعي، ولد سنة ٥٧٧هـ. توفي سنة ٦٦٠هـ، انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٥/٣٠١)، البداية والنهاية (١٣/٢٣٥).

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٦).

كثير من المسلمين، نجد أنَّ منهم من يَقْصُرُ فقهه عن معرفة هذه القاعدة، ودلالاتها الشرعية، ويستسلم للشكوك والوساوس، فكم هم الذين يدخلون الحرم ثم يخرجون منه لشكٍّ في الوضوء والطهارة؟ وكم من أناس ابتلوا بالوسوسة في الصلاة، وأعداد الأشواط في الطواف والسعي؟ فيغدون ويروحون، دون أن يبنوا على اليقين، ويأخذوا بالصواب المستبين، فيزاحمون ويشقُّون على أنفسهم وعلى إخوانهم، ولو فقه هؤلاء هذه القاعدة لأعانوا على علاج هذه الظاهرة.

المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: المشقَّة تجلب التيسير: تقدّم معنا الآيات والأحاديث التي نصّت على التيسير وكون الشرع الحكيم جاء برفع المشقّة والحرّج، وهذه القاعدة الكلية خلاصة ما هنالك، ومعناها الشرعي: أن المشقّة التي قد يجدها المكلف في تنفيذ الحكم الشرعي، سبب شرعيٌّ صحيح للتخفيف منه، أما المشقّة التي لا تنفكُّ عنها التكاليفات الشرعية كمشقّة الجهاد، وألم الحدود، كرجم الزناة، وقتل البغاة والمفسدين والجنّة، فلا أثر لها في جلب التيسير والتخفيف.

وليت المسلمين، وأخصُّ عمّار المسجد الحرام يدركون هذا الأصل العظيم، والمعنى الرحيم للشرعية، فلا يزاحمون ولا يؤذون ولا يتدافعون، ويعلمون علم اليقين أنَّ الشرع لا يكلفهم ما لا يطيقون، وأنَّ ربَّهم أرحم بهم من أنفسهم، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال سبحانه: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ومن تأمل حال الحجيج والمعتمرين يرى أنَّهم بحاجة ماسّة إلى فهم هذه القاعدة، فمنهم من يشقُّ على نفسه ويوردها موارد الهلاك من أجل بعض المستحبّات والسُّنن، فهذا الذي يدافع الناس عند الحَجَر، وعند الملتزم، وفي الصف الأول، وفي الصلاة خلف المقام، وغير ذلك، قد يرتكب أمراً محرّماً وهو الإيذاء والمزاحمة، ولذا يسّر الله على عباده فلم يكلفهم ما يعبثُهم ويشقُّ عليهم. ومن القواعد المندرجة تحت هذه القاعدة، قاعدة: إذا ضاق الأمر اتسع،

فإذا حصل زحامٌ مثلاً، وهو ضيقٌ وشدةٌ، جاء الاتساع والتيسير ولو بترك بعض الأمور المستحبة، والله أعلم.

المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: الضرر يزال^(١): هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية، وأجلها شأناً في الفقه الإسلامي، وأصلها قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(٢)، والضرر: إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً.

ونص هذه القاعدة ينفي الضرر مطلقاً، فيوجب منعه سواء أكان الضرر عاماً أم خاصاً، ويوجب أيضاً وقفه قبل وقوعه بطرق الوقاية الممكنة، ويشمل أيضاً رفعه بعد وقوعه، بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره وتمنع تكراره. إذا تبين لنا من هذه القاعدة: أن الضرر يزال ابتداءً وجزأً، وإذا طبقنا هذه القاعدة على ظاهرة الزحام وجدنا أن الزحام يلحق ضرراً بالمزاحم، وينشأ عنه إضرار بالمزاحم. ولذا فإنه ينبغي على الحجاج والعمار أن يحرصوا كل الحرص على عدم إيقاع الضرر بأنفسهم، والامتناع عن الإضرار بإخوانهم المسلمين؛ ليتحقق لهم الأجر الذي يصبون إليه.

ومن مظاهر الضرر والإضرار: الافتراش، والصلاة في الطرقات والممرات، والإسراع وسط الجموع، وما يقع فيه بعض الحجاج من مقاصد دنيئة كالسرقة، والنشل، ونحو ذلك من أنواع الضرر الذي أكدت هذه القاعدة على إزالته ورفع.

ومن القواعد المتفرعة عن هذه القاعدة: أن الضرر لا يزال بمثله، ولا بضرر أكبر منه، والأخذ بأخف الضررين، واحتمال الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر، فالمزاحم لا يقابل ذلك بمثله، ولا بأشد منه، وإنما عليه بالرفق واحتمال الأذى، ففي ذلك تطبيق عملي لهذه القاعدة.

المطلب الخامس: القاعدة الخامسة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح^(٣): يراد بالدرء: الدفع، والمفسد جمع مفسدة، وهي: الضرر وما يؤدي إلى الفساد من لهو ولعب^(٤).

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٣)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥)، المدخل الفقهي (٥٨٨).
(٢) خرجه مالك في الموطأ، والحاكم في المستدرک، والدارقطني. انظر: موطأ مالك بشرح ابن العربي (٩٢٨/٣)، المستدرک، الدارقطني (٢٢٨/٤).
(٣) الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٥/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي (٨٧)، قواعد المقرئ (٢٠١).
(٤) القاموس الفقهي (٢٨٦).

والمصالح جمع مصلحة وهي: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده. وفحوى القاعدة هو: إذا تعارضت مصلحة ومفسدة، قدّم دفع المفسدة على جلب المصلحة؛ لما يترتب على المفساد من الضرر المنافي لحكمة الشرع وقصده، «ولأن للمفاسد سرياناً وتوسّعاً كالوباء والحريق، فمن الحكمة القضاء عليها في مهدها، ولو ترتّب على ذلك حرمان في المنافع، أو تأخر لها»^(١).

ومن أمثلة هذه القاعدة في بحثنا بعض ظواهر الازدحام عند أماكن من الحرم، كالحجر الأسود أو الصلاة خلف المقام، فهذه سنن، يترتب على فعلها - أحياناً - مفسد كإلحاق الأذى بالمسلمين، وإيقاع الضرر بهم، وهذا محرم لكونه مفسدة، فدرء هذه المفسدة وتركها، أولى من جلب مصلحة فيها أمر مستحب، إذا كان يترتب عليها الوقوع في محرم.

ومن القواعد المندرجة تحت هذه القاعدة: قاعدة تعارض المصلحتين والمفسدتين، وارتكاب أدنى المفسدتين لتفويت أعلاهما، والأخذ بأعلى المصلحتين وتفويت أدناهما، وهذه قواعد لو طبّقها المسلمون، وخاصة الحجاج والمعتمرون في أوقات الزحام لكان فيها خيرٌ عظيم، ونفع عميم، ولعالجت كثيراً من الظواهر المخالفة لدينهم، والله المستعان^(٢).

(١) المدخل الفقهي (٨٥/٢)، القواعد الفقهية للندوي (١٧٠).

(٢) للتوسع في هذه القواعد، انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، والأشباه والنظائر لابن نجيم، والقواعد الكبرى لابن رجب، و القواعد الفقهية للزرقاء والندوي والبورنو وغيرهم.

أبيض

الفصل الثاني أسباب الزحام

ويشتمل هذا الفصل على مبحثين:

المبحث الأول: الأسباب العامة

وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الأسباب الإيجابية.

المطلب الثاني: الأسباب السلبية.

المبحث الثاني: الأسباب الخاصة

أبيض

المبحث الأول: الأسباب العامة^(١).

المطلب الأول: الأسباب الإيجابية^(٢).

هناك أسبابٌ إيجابية عديدة لوجود الزحام في المسجد الحرام، أوردتها مرتبةً حسب القوة فيما أرى:

أولاً: الصحوّة الإسلامية والتوجّه الخيّر في الأمة:

على الرغم من فتن العصر التي أحذقت بالمسلمين، تلوح بشائر الصحوّة الإسلامية، والتوجه الخيّر في الأفق المشرق، فراها تنفخ في روح الأمة وتحييها من الموات. وهذا المدُّ الإسلامي البهيج، لم يكن مقصوراً على ديار المسلمين، بل اكتسح والحمد لله معاقل العالم بأسره، وما ذلك إلا لقوة الإسلام الذاتية. وهذه اليقظة المباركة تسير في طريق لاجب^(٣) أبلج، متمسكةً بالكتاب، متبعةً هدي النبي الأواب، ونهج السلف الصالح رضوان الله عليهم، والعمل لنصرة هذا الدين ورفع لوائه.

وهذا التوجّه بحمد الله كالفجر الصادق لا يحتاج إلى تدليل.

وليس يصحُّ في الأذهان شيءٌ إذا احتاج النهار إلى دليل^(٤)

وليس راءٍ كمن سمعَ. فهذا التوجه من أصناف المجتمعات كافة وعلى مختلف الأعمار، إضافةً إلى النقل الحيّ والمباشر لأداء صلاة التراويح والتهجد والجمعة والأعياد، عبر وسائل الإعلام، والقنوات الفضائية إلى العالم، مما ألَّهَبَ المشاعر، وحفز الهمم، شوقاً إلى هذا المكان المبارك للعيش في رحابه المقدّسة، في أجواءٍ روحانية فريدة، أوليس هو ملجأ كلّ تائب، وملأذ كل نادم، ومأرز كل عائد، ومثابة كل مبتلى صابر، وقرّة عين كل عابد،

(١) وأريد بالأسباب العامّة هنا: ما يتخطّى حدود الزمان والمكان مما يتعلّق بأوضاع الأمة وأحوال أفرادها ومجتمعاتها، إنّ إيجابياً وإنّ سلبياً.

(٢) وأريد بها هنا: العوامل الحسنة، والأسباب الطيّبة المشرقة التي تعاشها الأمة من جرّاء ما أفاء الله عليها من نعمه وخيراته مما يستوجب الشكر له سبحانه.

(٣) لأحبّ: اللّحَبُ: الطريق الواضح، واللاحب مثله. انظر: اللسان والقاموس، مادة (لحب).

(٤) البيت لأبي الطيب المتنبي، انظر: العرف الطيب شرح ديوان أبي الطيب المتنبي (١٤٢/٢).

ومأوى كل مضطهد في دينه، من كل شبر تطؤه القدم، سواءً فيه العرب والعجم؛ بلى ولعمر الحق، إنه الحق، فاللهم أدم هذا التوجه وارزقه البصيرة والرشاد، والتوفيق والسداد، بمنك وكرمك يا كريم.

ثانياً: تيسير سبل الوصول إلى المسجد الحرام:

إن الشأو العمراني والرقي الحضاري، اللذين بلغتهما - ولا تزال في سُمُو - هذه الديار المباركة منذ أكثر من قرن من الزمان، ولا سيما فيما يزيد على عقدين زاهرين، حيث تبوأ الحرمان الشريفان وقاصديهما - سواء من الداخل أم الخارج - من ذلك فائق العناية والرعاية. ومما له صلة بموضوعنا وهو: يسر الوصول إلى المسجد الحرام وتذليل كل العقبات التي تحول دون تحقيق آمال ورغبات المتلهفين لرؤيته. فمن كان في أرجاء الجزيرة، فالطرق أمامه مذللة معبّدة، وبرجال الأمن معضّدة، ليس دون القاصد موعد مضروب، أو زمان دون زمان مرغوب، بل متى رغب وتغنّى نال ما تمنّى، فكان هذا السبب الإيجابي من أسباب كثرة الوافدين وغزارتهم على المسجد الحرام، وهذا ولا شك سبب في الزحام. أما الآفاقيون فقد تهيأ لهم من الطائرات أضخمها وأفخمها، ولم تكلفهم الدولة - رعاها الله - رسوماً للدخول (التأشيرات) معدودة ولا محدودة، كما مهّدت كل الطرق التي تربط بين المدينتين المقدستين وزودتهما بالمرافق العامة، فلا يشعر القاصد بتعب ولا نصب، فكان هذا كذلك سبباً إيجابياً من أسباب توافد المسلمين على الحرمين الشريفين - حرسهما الله.

ثالثاً: الأمن والأمان:

وحجّر الزاوية في هذا الرافد - تيسير الوصول للمسجد الحرام - هو الأمن الذي أحال هذه البلاد مضرب الأمثال، وواحة طمأنينة عديمة المثال، على حين أن العالم تتناوشه حروب عاصفة، ورعود بالخوف والفرع قاصفة، فما أن تطأ القدم ثرى الجزيرة، حتى تكتنف النفس السكينة والأمان، وعلى الخصوص أم القرى، وقد امتنّ الله على عباده بذلك، قال تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا

أَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ﴿[العنكبوت: ٦٧]، وهذا كذلك رافدٌ مهم لا يُغفل من روافد الزحام، إذ يغري الجموع بالزيارة وتكرارها. ومن يقرأ التاريخ يدرك ما كانت عليه الجزيرة والحرم الشريفان، قبل توحيد هذا البلاد وبعده، وهذا من فضل الله على عباده، بهذه الولاية المباركة، ولله درُّ القائل^(١):

سَلِ الْخَلَائِقَ مِنْ عَرَبٍ وَمِنْ عَجَمٍ عَنْ الْوَلَايَةِ فِي الْعَهْدِ الَّذِي ذَهَبَا
تَجَبَّى الْمَكُوسَ فَمَا أَغْنَتْ جِبَايَتُهَا عَنْ الْحَجِيجِ وَمَا دَارَتْ لَهُمْ سَلْبَا
كَانَتْ جَزِيرَتُنَا بِالْأَمْسِ عَارِيَةً وَالْيَوْمَ قَدْ لَبَسَتْ أَثْوَابَهَا الْقُشْبَا
أدام الله على هذه البلاد نعمة الأمن والإيمان، وحفظ لها عقيدتها وقيادتها بمنه وكرمه.

رابعاً: التوسعة وتوفير الخدمات:

استشراف المستقبل، والنظر الثاقب الذي اخترق حُجُبَ الزمن، أُمَلِّيًا على هذه الحكومة الرشيدة توسعة المسجد الحرام، حيث بلغت طاقته الاستيعابية زهاء مليوني مصلٍّ، بعد أن كان لا يتسع إلا للنصف من ذلك، وهذه التوسعة العملاقة - رجحت بها موازين الحسنات - شاهدة ناطقة بعلو هندستها المعمارية الفائقة، وبما تضمنته من خدمات جلَّت على الوصف والرصف. هذه التوسعة التي أخذت بلبِّ كل مشاهد وسماع، كانت سبباً في رفع نسبة الاستيعاب، ومن ثم كانت رافداً من روافد الكثرة والزحام، مع توفير كافة الخدمات، وبذل قصارى الإمكانيات، الشرعية، والأمنية، والصحية، والاجتماعية، وغيرها.

خامساً: فتح باب العمرة والزيارة:

ومما يمكن إدراجه تحت الأسباب الإيجابية للزحام، هو: الميقات الزمني للعمرة والزيارة، فالعمرة مشرعة الأبواب في جميع أنحاء العام،

(١) هو الشاعر فؤاد الخطيب رحمه الله، ضمن قصيدة مطوّلة يبيّن فيها مآثر الملك عبدالعزيز، خاصة فيما يتعلق بأمن الحجيج. انظر: كتاب الملك عبدالعزيز في مرآة الشعر.

وطرقها متنوعة: براً وبحراً وجواً، وبنحو ذلك يقال في الزيارة، إذ يرغب فئام من المسلمين الزيارة لهذه البلدة الطيبة، لما لها من خصائص ومميزات سارت مسير الشمس في الآفاق. فأمن وارف الظلال، وخيرات متنوعة، وغُرَّتْها ودُرَّتْها تحكيم الشريعة، وكذلك بالنسبة لمريد الحج سواءً من بعثة بلاده أم من غيرها، براً أو بحراً أو جواً، فليس دونه أي عقبة أو مانع.

وبعد كل هذه السُّبُل المذلَّة، أَلست معي أخي القارئ الكريم - لازلْتَ مُسَدِّداً - في كون ذلك من أسباب الزحام وعوامله ؟، وأجزم أن جوابك: بلى!!.

سادساً: توافر المال لدى كثير من الحجاج والعمَّار:

لعل من غير المنكور أن ما أفاءه الله عزَّوجلَّ على عباده، وما فتح عليهم من أبواب الخير والرزق، وتوافر المال عند كثير من الناس اليوم، من الأسباب الداعية إلى توافد كثير من المسلمين إلى هذه الرحاب الطاهرة، فالיום وبفضل الله سبحانه قد بسطت الدنيا على كثير من الناس، وتهياً لهم من أسباب وفرة المال ما لم يكن فيما مضى، وتحقق شرط الاستطاعة، وهو وجود الزاد والراحلة عند كثيرين منهم، بل تحقَّقت أنواع الزاد المتعددة والرواحل المختلفة براً وبحراً وجواً، فارتفع الدخل الفردي، والمستوى الاقتصادي لدى شرائح كثيرة من المسلمين عامل من عوامل توجه كثير منهم إلى الحرمين الشريفين، وقضاء مناسكهم من حج وعمرة، وهذه نعمة عظمت لم تكن متوفرة لدى كثير من الناس قبل سنين مضت، ونعم المال المنفق في مثل هذه الأعمال الجليلة، ولا ينافي هذا ما عليه كثير من المسلمين من قلة ذات اليد، وعدم توفر الامكانيات فلا يُكَلِّف الله نفساً إلاَّ وسعها، ومن فضل الله عزَّوجلَّ أن وسَّع على عباده في الحج، فجعل الاستطاعة شرطاً لوجوبه، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

تلك أهم الأسباب الإيجابية لوجود الزحام في المسجد الحرام، وقد يكون هناك غيرها، لكن هذه - في نظري - أهمُّها والله أعلم.

المطلب الثاني: الأسباب السلبية (١):

أولاً: ضعف الوزع الديني:

إِنَّ مَلَكَ الْأُمُورِ، وَنَجَاحَ كُلِّ مَسْعَى، وَارْتِقَاءَ كُلِّ غَايَةٍ، وَفَقَ شَرِيعَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لهُوَ قَرِينُ الِاسْتِمْسَاكِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَرَهْنُ رَسُوخِ الْإِيمَانِ وَثَبَاتِهِ فِي النُّفُوسِ، وَمِنْ حَسْرَةٍ، أَنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ أَصِيبَتْ بِمَا أَصِيبَتْ بِهِ جَرَاءَ بُعْدِهَا عَنْ هَذَا الْمَسَاكِ: رَثَّ الْوِزْعُ الدِّينِي فِي الْقُلُوبِ، الْمَقْتَضِي لِلرَّحْمَةِ وَالتَّعَاطُفِ، فَزَاحَمَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ أَخَاهُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ بِلِ وَآذَاهُ إِلَّا مِنْ رَحْمِ اللَّهِ، يَسْتَبِقُهُ الدُّخُولُ وَالخُرُوجُ مِنَ الْأَبْوَابِ. وَيَتَأَخَّرُ وَلَا يَبَالِي إِنْ تَخَطَّى الرِّقَابَ، لَا يُلَوِّي إِلَّا عَلَى مَكَانٍ يَرْكَعُ فِيهِ وَلَوْ كَانَ فُرْجَةً كَسَمِّ الْخِيَاطِ، وَإِنْ انْفَلَتَ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ يَقْبَلُهُ سَابِقُ الْإِمَامِ وَسَلَّمْ قَبْلَهُ، وَزَاحَمَ بِيَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ وَمَنْكَبَيْهِ، وَغَابَتْ عَنْهُ مَعَانِي الشَّفَقَةِ وَاللُّطْفِ وَالتَّرَفُّقِ، فَضُلَّ عَنْ كَوْنِ ذَلِكَ فِيمَا يَأْتِيهِ الْمَأْثَمُ لَا الْمَغْرَمُ.

أَلَسْتُ تَوَافِقُ - أُخَيَّ - أَنَّ هَذَا الصَّنْفَ - أَصْلَحَهُ اللَّهُ - مَرَاقِبَةُ اللَّهِ فِي قَلْبِهِ قَدْ رَقَّتْ، وَمَحَاسِبَتُهُ لِنَفْسِهِ قَدْ دَقَّتْ، وَمَا مَرَدُّ ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَّا لضعف الإيمان، وَخَبُوُّ جَذْوَتِهِ فِي النُّفُوسِ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

ثانياً: الجهل وقلة الفقه والوعي، مع التقليد والمحاكاة:

الجهل نقیض العلم والفهم، هو سببٌ قویٌّ من أسباب الظواهر السلبية عامّة، وله حظٌّ وافرٌ من ظاهرة الزحاح في أرجاء المسجد الحرام خاصّة، فكثيرٌ من الآمِنين لهذا المكان الطاهر هم من العامّة، وخصوصاً في موسم الحج وشهر رمضان، لا يفقه بعضهم آداب الحرم، كما لا يفقه بعضهم الواجبات الشرعية التي تلزمه في أداء المناسك، فتلغى أحدهم يعتقد أن عمرته خِدَاجٌ^(٢)، أَوْحَجُهُ نَاقِصٌ غَيْرُ تَامٍ، إِنْ لَمْ يَزَاحَمْ لِتَقْبِيلِ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ، وَإِنْ لَمْ يَصِلْ رَكْعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ، وَمِثْلَهُمَا فِي حِجْرِ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ،

(١) هذا وأنَّ بيان الأسباب العامة السلبية، والمراد بها: العوامل المؤسفة التي يقع فيها كثير من أفراد الأمة، فتكون أسباباً لوجود الظواهر السيئة فيها.

(٢) خِدَاجٌ: الخِدَاجُ النقصان، وأصل ذلك من خِدَاجِ الناقة، إِذَا وَلِدَتْ وَلَدًا نَاقِصَ الْخَلْقِ. انظر: اللسان، مادة (خدج).

وأخريتان حذاء بئر زمزم، وإن آذى وزاحم. وما دَرَى أَنَّ في الأمر سعة، بل بعضه محدث مخالف لهَدْيٍ صاحب الرسالة ﷺ، وقُلْ مثل ذلك فيمن يمشي القهقري إثر طواف الوداع، ويتحمّل في سبيل ذلك الارتطام بالسواري، والاعتذار من كل راع وساري!!

أضف إلى ذلك التقليد والمحاكاة للآخرين بدون علم، فبعض الحجاج والعمّار لسان حاله يقول: رأيت الناس يفعلون شيئاً ففعلته، دون سؤال وتبيين، والله عزّوجل يقول: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].
ألا ما أحوَجَ المسلمين، والحجاج والمُعتمرين والزائرين خاصة، إلى أن يفقهوا معالم دينهم، وأحكام مناسكهم، حتى يؤدوها على وجهها الصحيح، فيفوزوا بالأجر الربيع.

يقول الإمام الغزالي - رحمه الله - : «ثم يجب أن تعلم ما يلزمك فعله من الواجبات الشرعية، على ما أمرت به ؛ لتفعل ذلك، وما يلزمك تركه من المنهي لتترك ذلك، وإلا فكيف تقوم بطاعات لا تعرف ما هي؟ وكيف هي؟ وكيف يجب أن تفعل؟ أم كيف تجتنب معاصي أنت لا تعلم أنها معاصٍ، حتى لا توقع نفسك فيها، فالعبادات الشرعية كالطهارة والصلاة والصوم وغيرها يجب أن تعلمها بأحكامها وشرائطها حتى تقيمها، فربما أنت مقيم على شيء سنين وأزمان مما يفسد عليك طهارتك وصلواتك أو تخرجاهما عن كونهما واقعيتين على وفاق السنّة، وأنت لا تشعر بذلك، وربما يعترض لك مشكلٌ ولا تجد من تسأله عن ذلك، وأنت ما تعلّمته.. إلى أن قال: فإذا تبين لك بهذه الجملة أن الطاعة لا تحصل للعبد، ولا تسلم له إلاّ بالعلم ؛ فيلزم إذاً تقديمه في شأن العبادة»^(١).

ثالثاً: ضعف أواصر الأخوة والمودة؛

في لوعة وأسى أقول: إنَّ أواصر الأخوة الإسلامية والمودة الإيمانية بين المسلمين قد وَهَتْ روابطها، وَضَعُفَتْ علائقها، ويتجلّى ذلك عند تشخيص

(١) منهاج العابدين ص (٧٠-٧١).

هذه الظاهرة، لأن الذي يليك ويحاذيك في هذا الحرم هو أخوك الذي ربطتك به رابطة الإيمان والقرآن - وأعظم بها من رابطة - وبرهان هذا الضعف ما نراه ونُدركه أحياناً في جنبات الحرم، من آثار الزحام والمدافعة التي تتبى عنه دون شك أو إيهام.

ترى بعض القاصدين يتسلل بين جموع غفيرة، ويدفع أخاه المسلم بمنكبه، بل كل من دنى منه أو اقترب، ولا يرى في ذلك بأساً أو حرجاً، ولا يشفع ذلك حتى بأدنى اعتذار، وترى مجموعة من الطائفين أو الساعين همهم الوحيد تماسك وحدتهم وجمعهم وإن آذوا المُسنَّ أو دفعوا القائم، فلا غضاظة في ذلك، لأنه نكرة عندهم.

وقوله ﷺ: «مثل المؤمنین في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد»^(١)، لا يساوي شروى نقيير^(٢) عندهم، ولا تسَلَّ عما يُورث ذلك من الشحناء والبغضاء والكراهية بين المسلم وأخيه، وربما احتدم الأمر وبلغ الشتم والسب والتجهيل، ونرجو ألا يصل ذلك إلى حصول ظاهرة أخرى.

ألا ما أعظم الشعور بالمحبة والمودة للجماعة المسلمة وإن اختلف جنسها ولونها!! أكرم بإكنان الحنوِّ والحدب والشفقة على المسلمين خصوصاً في أقدس مكان! وإنه لهو الوجه السمع المشرق لأخلاق الإسلام، وللنفوس الزكية السليمة، وما الإخاء والمودة إلا ثمرة نضيجة من ثمرات الإيمان الصحيح، قال ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»^(٣).

رابعاً: ضعف القيم الأخلاقية؛ كالإيثار وسماحة النفس، وغلبة الأثرة والأنانية؛
من الأسباب الباعثة على الزحام كذلك، ضعف القيم الأخلاقية بين بعض الحجاج والمعتمرين والزائرين، وغياب الإيثار بين بعض القاصدين والطائفين والساعين، فكل يريد بلوغ أربه وتحصيل مطلبه من الحرم، غير ملتفت إلى هذه الصفة الحميدة المهمة، فلربما تعجل الخروج والدخول وقد

(١) البخاري، كتاب الأدب، برقم [٦٠١١].

(٢) شروى نقيير: الشروى: المثل، والنقيير: النكتة في ظهر النواة. انظر: اللسان، مادة (شري - نقر).

(٣) البخاري، كتاب الإيمان، برقم [١٢].

تقدمه في ذلك غيره بأمّتار، دون مراعاة لحال الضعفة والعجزة من المسلمين، ويتجلّى ذلك ملياً - أي غياب الإيثار وظهور الأثرة - أثناء الطواف والسعي، ويبلغ ذروته عند تقبيل الحجر الأسود. وإذا تقارض المسلمون الأثرة التي تخالف سماحة النفس، والصبر والحلم؛ عمّهم داء الأنانية الوبيل، وانحلت عراهم، وضاعت خلال الخير بينهم.

ومن مظاهر الأثرة وحُبّ الذات اللذين يسفران عن الزحام، ما نراه من بعض الداخلين إلى الحرم وهو يتنقل من أقصى اليمين إلى أقصى الشمال، شاقاً صفوف جماعة المسلمين، غير مراعاة لوجهة خروجهم أو دخولهم.

ومن ذلك أن ترى القاصد - خصوصاً في شهر رمضان والحج - يتربّع في مكان يسع اثنين، مما يضطرُّ أخاه أن يتخطّى الرقاب ويذاحم الناس بحثاً عن مكان يقيم فيه صلاته، أو يتحدث في الجوال رافعاً صوته مُشوّشاً على إخوانه، غير مكترث بإزعاجهم وأذاهم، وقطعه لذيد مناجاتهم لبارئهم سبحانه في حرمة المقدّس.

ولمّا للإيثار والسماحة من أهمية جليّة في حلّ عقدة من عقد الزحام، أسوق هذا الحديث البليغ ذا الأسلوب التربوي الرفيع للرسول ﷺ، روى البخاري عن سهل بن سعد^(١) أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ ببردة منسوجة فقالت: «نسجتها بيدي لأكسوكها»، فأخذها النبي ﷺ محتاجاً إليها، فخرج إلينا وإنها إزاره. فقال فلان: «أكسنيها ما أحسنها»، فقال: «نعم»، فجلس النبي ﷺ في المجلس، ثم رجع فطواها، ثم أرسل بها إليّ، فقال له القوم: «ما أحسنت، لبسها النبي ﷺ محتاجاً إليها، ثم سألتها، وعلمت أنّه لا يردُّ سائلاً»، فقال: «والله إني ما سألتها لألبسها، إنما سألتها لتكون كفني»، قال سهل: «فكانت كفنه»^(٢).

(١) سهل بن سعد بن مالك الأنصاري، له ولأبيه صحبة، مشهور وهو آخر من مات بالمدينة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (١٨٨/١٢) الترجمة رقم [٢٦١٢] وتقريب

التهذيب الترجمة رقم [٢٦٥٨].

(٢) البخاري، كتاب الجنائز، برقم [١٢٧٧].

ذلك هو الإيثار المثالي الخالص، الذي يوقد جَذْوَةَ الإيمان والرحمة والحنان، فتبذل ابتغاء فضل الله ورضوانه، وإن كان بها خصاصة، فأين المقتفون؟

خامساً: الاعتقادات الخاطئة، والمخالفات الظاهرة:

إن الاعتقادات الخاطئة، والبدع المحدثّة، التي غدت نافقة بعد أن كانت كاسدة، ضربت بِجَرَانِهَا^(١) على بعض أقطار العالم الإسلامي، حتى أصبحت السعادة والخير عندهم في الإحداث والابتداع، والمشقة والضير في السُّنة والاتباع، ولمّا كان المسجد الحرام مهوى المسلمين من كل الأصقاع، ترى من المخالفات الشرعية، والمحدثات البدعية، ما يضيق به ذرع المتسنن الغيور، ومن البدع المورثة للزحام والمسببة له، ما يشاهد من التمسح بمقام إبراهيم عليه السلام، وكذا التمسح بالجدران، وحلّق الأبواب، وغيرها، واعتقاد أنّها تجلب البركة، وتتفع من دون الله، فمن الناس من يتعلّق بذلك دون اعتبار لأذى الناس أو إعاقة طوافهم وتحركاتهم، ومنه التمسح بكسوة الكعبة، وإدخال الأيدي في حلقات شاذروانها من المخالفات التي تجرّ الزحام وتضيق على الطائفين.

ومن المحدثات التي لها حظٌّ في شدة الزحام، ما يفعله بعض الناس من تخصيص بعض الليالي والأيام، كليلة السابع والعشرين من رجب، وليلة النصف من شعبان، والليلة التي يدّعي بعضهم أنّها ليلة مولد النبي ﷺ، يقول الإمام تاج الدين الفاكهاني رحمه الله: «لا أعلم لهذا المولد أصلٌ في الكتاب ولا في السنة، ولا ينقل عمله، عن أحدٍ من علماء الأمة، الذين هم القدوة في الدين المتمسكون بآثار المتقدمين»^(٢).

ونقل ابن القيم عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله قوله:

(١) الجِرَان: باطن العنق، فإذا برك البعير. ومدّ عنقه على الأرض قيل: ألقى جيرانه بالأرض، وفي حديث عائشة رضي الله عنها: حتى ضرب الحق بجيرانه، أرادت أن الحق استقام وقر في قراره. انظر: لسان العرب، مادة (جَرَن).

(٢) المورد في عمل المولد (٢٠-٢١).

«ولا كان الصحابة والتابعون لهم بإحسان يقصدون تخصيص ليلة الإسراء بأمر من الأمور، وإن كان الإسراء من أعظم فضائله ﷺ، ومع هذا فلم يُشرع تخصيص ذلك الزمان ولا ذلك المكان بعبادة شرعية»^(١).

كما أخرج ابن وضّاح^(٢) بسند صحيح عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم^(٣) قال: «لم أدرك أحداً من مشيختنا ولا فقهاءنا يلتفتون إلى ليلة النصف من شعبان، ولم ندرك أحداً منهم يذكر حديث مكحول^(٤)، ولا يرى لها فضلاً على ما سواها من الليالي»^(٥).

وكل ذلك كان سبباً ملاحظاً ومشاهداً في الزحام، وما ينجم عنه من المضايقة والتشويش على الآمين ممّا لا يخفى.

فالحاصل أن وجود بعض الاعتقادات والمخالفات عند بعض الحجاج والعمّار، سبب من وجود ظاهرة الزحام.

رزق الله المسلمين الفقه في الدين، ولزوم سنة سيد المرسلين، إنّه خير المسؤولين، وأكرم المأمولين.

سادساً: ضعف استشعار حرمة الحرم وتوقيره:

إنّ ما يلحظه كل مسلم غيور، سيّط^(٦) بلحمه ودّمه حبُّ المسجد الحرام، من ضعف التعزيز والتوقير لحرمة البيت العتيق، من قبل بعض الزوار والقصّاد، لينقضي منه العجب، وليس الأمر موقوفاً عند الزحام والأذية، بل

(١) زاد المعاد (٧٥/١).

(٢) محمد بن وضّاح القرطبي، الإمام الحافظ، محدّث الأندلس، ولد سنة ١٩٩هـ، وتوفي سنة ٢٨٧هـ، انظر ترجمته في: تاريخ علماء الأندلس (١٥/٢)، وجذوة المقتبس (٩٣).

(٣) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم، من الثامنة، قال أبو حاتم: ليس بقوي في الحديث كان في نفسه صالحاً. مات سنة ٨٢هـ. انظر: تهذيب الكمال (١١٤/١٧) الترجمة رقم [٣٨٢٠] وتقريب التهذيب الترجمة رقم [٣٨٦٥].

(٤) مكحول أبو عبد الله الدمشقي الفقيه، تابعي ثقة، لم يكن في زمنه أبصر في الفتيا منه، مات سنة ١١٣هـ، انظر: تهذيب الكمال (٤٦٤/٢٨) الترجمة رقم [٦١٦٨] والتقريب ص (٥٤٥) الترجمة رقم [٦٨٧٥].

(٥) البدع والنهي عنها (١١٢)، وكتاب اقتضاء الصراط المستقيم لشيخ الإسلام ابن تيمية، ورسالة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله في التحذير من هذه البدع.

(٦) سيّط: اختلط، يقال: ساط الشيء سوطاً، وسوطه: خاضه خلطه وأكثر ذلك. انظر: اللسان، مادة (سيّط)، وتاج العروس (باب الطاء فصل السين).

يتعدى إلى الفجور في المخاصمة، والكلمات البذيئة، والاسخفاف بشأن النظافة فيه، «ولقد ضرب السلف الصالح أروع الأمثلة مع حرم الله عز وجل، يقول عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: كنَّا نعدُّ لا والله، وبلى والله من الإلحاد في الحرم. وروي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: لئن أخطئ سبعين خطيئةً بـ«ركبة»^(١) أحبُّ إلي من أن أخطئ خطيئةً واحدة في الحرم»^(٢).

قلت: يا ليت قاصدي هذا البيت وقاطني هذا الحرم يعلمون ذلك، فيعظمون هذا الحرم المقدس، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [الحج: ٣٠].

كانت هذه أهم وأبرز الأسباب السلبية العامة التي أرى أنها من بواعث الظواهر السلبية عامة بين الحجاج والعمَّار والزوَّار، وخاصة ظاهرة الزحام و استفحالها في المسجد الحرام، وقد يكون هناك أسباب أخرى مختلفة المراتب كما سيُتضح في نتيجة الاستبانات المرفقة في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: الأسباب الخاصة^(٣) للزحام:

أولاً: ما يكون في الطواف:

الطواف عبادة مشروعة في كل ساعة من ليل أو نهار، لقوله تعالى: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [الحج: ٢٦]، ولقوله ﷺ: «يا بني عبد مناف لا تمنع أحد طاف بهذا البيت وصلى أي ساعة شاء من ليل أو نهار»^(٤)، وقد علّم أن الطواف للآفاقي ولقصادي المسجد الحرام، مُقدم على تلاوة القرآن؛ اغتناماً لفضل المكان، ولهذه الطاعة الفريدة. فلا جرم أن كان هذا الترغيب سبباً إيجابياً في هذا الزحام.

(١) رُكْبَة: صحراء واسعة بطريق نجد، على بعد يومين من مكة. انظر: معجم البلدان (٦٣/٣).

(٢) المصنف لعبد الرزاق (١٥١/٥)، أخبار مكة (٢٥٦/٢)، منافع الكرم (٢٢٧/١)، كوكبة الخطب المنيفة (٢٦١).

(٣) المقصود بها هنا: الأسباب السلبية التي يراعى فيها حدود المكان، المسجد الحرام وما يكون في رحابه، ومن بعض قاصديه، مما يبعث على وجود هذه الظاهرة، ويكون عاملاً في انتشارها.

(٤) أبوداود، كتاب المناسك، برقم [١٨٩٤]، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، برقم [١٢٥٤].

وفي أعطاف الزحام، يورث الحرص المتأجج على تقبيل الحجر الأسود ازدحاماً شديداً يبلغ حداً المهاجمة بين أصناف الطائفين، كما هو مشاهد. وكذلك المزاحمة والتلبث لدى الملتزم والتمسح به، ويلحق بالطواف ما يعقبه من ركعتين خلف المقام؛ اعتقاداً من كثير من الناس أنهما لا يصحان ولا يمكن الإتيان بهما إلا خلفه، وهذا خلاف السنة، بدليل ما رواه البخاري عن أم سلمة رضي الله عنها، زوج النبي ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال (من القيلولة) وهو بمكة وأراد الخروج، ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت، فقال لها رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت صلاة الصبح فطوفي على بعيرك والناس يُصلُّون» ففعلت ذلك، فلم تصل حتى خرجت». وعلّق ابن حجر - رحمه الله - قائلاً: قوله: «فلم تصل حتى خرجت»، أي من المسجد أو من مكة، فدلّ على جواز صلاة ركعتي الطواف خارج المسجد، إذ لو كان ذلك شرطاً لما أقرها النبي ﷺ على ذلك^(١). ونقل ابن المنذر^(٢) الإجماع على جواز ركعتي الطواف في أي مكان^(٣).

وفي المغني^(٤): «وحيث ركعهما، ومهما قرأ فيهما، جاز. فإن عمر رضي الله عنه ركعهما بذئ طوى^(٥)».

كل هذه الأدلة أفادت رفع الحرج، ودفع مزاحمة المسلمين ومضايقتهم والبعد عن كل ما يחדش صفو عبادتهم.

وفي شأن النساء خاصة يقول ابن جماعة^(٦) رحمه الله - وكان لفقه الإمام مالك جماعة - : «لا يستحب للنساء الصلاة خلف المقام أو في غيره

(١) انظر: فتح الباري (٣/٤٦٨-٤٦٩).

(٢) هو محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبوبكر، ولد سنة ٢٤٢هـ، وتوفي بمكة سنة ٣١٩هـ، انظر ترجمته في: طبقات الشافعية (٢/١٢٦)، لسان الميزان (٥/٢٧).

(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر ص (٥٣).

(٤) كتاب الحج (٣/٢٣٢).

(٥) ذو طوى: واد بمكة، وهو موضع معروف الآن في حي جرول. وأما بئر طوى، فهي بئر مطوية عليها بناء، معروفة عند أهل مكة، بين القبة وريع أبي لهب. انظر: معجم ما استعجم (٢/٨٩٦)، معجم البلدان (٤/٤٥)، توضيح الأحكام (٣/٣٥٠).

(٦) هو محمد بن إبراهيم بن سعد بن جماعة الكناشي الحموي الشافعي، أبو عبد الله القاضي، من العلماء بالحديث، ولد سنة ٦٣٢هـ، وتوفي سنة ٧١٨هـ، انظر: الدرر الكامنة (٣/٢٨٠)، النجوم الزاهرة (٩/٨٩٨).

من المسجد، مزاحمةً للرجال، وهذا مما لا يكاد يختلف فيه لما يتوقع بسببه من الضرر»^(١).

ثانياً: الخط الرخامي المشير إلى الحجر الأسود والدال على بداية الطواف:

ويستوقفنا المطاف في مسألة من الأهمية بمقدار، ومن روافد الزحام بمكان، ألا وهي وجود الخط الرخامي المشير للحجر الأسود والدال عليه، إذ هو ودون ريب، سبب في الزحام والتدافع، وإعاقة سير الطائفين، بل ربما كان مثيراً لغضب من ضاق عطنه. ومن بيان ذلك أن كثيراً من الطائفين ما كاد يصل إلى هذا الخط حتى يمشي مُطأطئ الرأس؛ بحثاً عن هذه العلامة، وإذا وافاها ركز قدميه فيها، فمن الناس من لا ينتقل حتى يقضي وطره من النية والتكبير ثلاثاً أو أكثر، والآخر حتى يقبل كفيه ثلاثاً مُسمِعاً من يليه، ساداً بذلك الطريق على الطائفين دون تحرُّز من الزحام أو التسبب فيه. مع أن المشروع من ذلك كله، لمن حاذى الحجر الأسود، الإشارة بيده مع التكبير فقط، دون تقبيلهما أو أحدهما، لما صحَّ عن النبي ﷺ «أنه طاف بالبيت على غير، كل ما أتى على الركن أشار إليه»^(٢). وفي رواية: «أشار إليه بشيء كان عنده وكبر»^(٣)، قال الإمام النووي^(٤) - رحمه الله - : «إن لم يتيسر للطائف استلام الحجر أو تركه من نفسه، فيشير إليه بيده أو بمحجن، ولكن لا يشير بالفم إلى التقبيل، لأن النبي (لم يفعله، ولأن الإشارة بالقبلة يقبح فعلها»^(٥). والسنة أن يكبر عند محاذاة الحَجَر بدون توقُّف، لئلا يؤدي الطائفين ويعوق طوافهم بوقوفه.

وبعض الطائفين يقف عند محاذاة الحجر ويتَّجه إليه بدعوى النية، وهذا لا أصل له، قال تعالى: ﴿قُلْ أَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ

(١) انظر: هداية السالك (١٦٤/٢).

(٢) فتح الباري (٥٥٦/٣) برقم [١٦١٢].

(٣) فتح الباري (٥٥٦/٣) برقم [١٦١٣].

(٤) أبو زكريا يحيى بن شرف الدين النووي الشافعي، انظر ترجمته في: طبقات الشافعية (١٦٥/٥).

(٥) مناسك النووي مع حاشية الهيثمي (٢٤٨).

وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٦﴾ [الحجرات: ١٦]، ولم يفعله رسول الله ﷺ ولا صحابته من بعده، مما يسبب الزحام الشديد عند الحجر، وقد نهى النبي ﷺ عمر رضى الله عنه عن المزاخرة عند الحجر كما - تقدم -، وقال: «إنك لرجل قوي»^(١)، وأوصاه بالرفق وعدم المزاخرة.

ولا يُشكّل على هذا، أثر ابن عمر رضي الله عنهما أنّه كان يزاحم عند الحجر حتى يَدْمَى^(٢)، وما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «ما تركت استلام هذين الركنين - الحجر واليماني - في شدة ولا رخاء، منذ رأيت رسول الله ﷺ يستلمهما»^(٣)، لأن هذا اجتهد منه، كما هو دأبه رضي الله عنه، والعبرة بالسنة، وما عليه جمهور الصحابة رضي الله عنهم.

ووجود هذا الخط محلّ خلاف بين العلماء المعاصرين، ولهم في ذلك قولان: فمنهم من يرى مشروعيتها^(٤) محتجّين في ذلك بالمصالح المرسلّة؛ ولأن الخط يتعلّق بركن من أركان الحج والعمرة ألا وهو الطواف، فلا بدّ أن تُعلم بدايته ونهايته، إذ لو بُدِئَ بعد الحجر ولو بقليل ما صحّ الطواف، وبذلك يدخل النقص على الحجّ والعمرة^(٥)، وأما الفريق الثاني^(٦) الذي يرى عدم مشروعيتها فلكونه محدثاً، والعبادات توقيفيّة، وليس لهذا أصل في عصر النبوة والسلف، والذي يظهر لي في مثل هذه المسائل المتنازع فيها أن يعاد بحثها من جديد من قبل هيئة كبار العلماء^(٧) الموقرة لتقرر ما تعضده الأدلة القوية وتتحقق به المصلحة المرعية.

(١) أخرجه البيهقي، باب الاستلام في الزحام، كتاب الحج (٨٠/٥)، والإمام أحمد في المسند (٢٨/١)، وعبدالرزاق في المصنف، باب الزحام على الركب (٣٦/٥).

(٢) مصنف عبدالرزاق (٣٥/٥)، والفاكهي (١٢٩/١-١٣٠)، والأزرق (٣٣٣/١).

(٣) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٦٠٦]، ومسلم، كتاب الحج، برقم [١٢٦٨].

(٤) ولفضيلة الشيخ محمد بن عبدالله السبيل رسالة في ذلك، أبان فيها المشروعية وبسط الأدلة عليها ورجّحها.

(٥) انظر هذه المسألة ضمن ثلاث رسائل لفضيلة الشيخ: محمد السبيل.

(٦) ومنهم الدكتور بكر بن عبدالله أبوزيد، وله رسالة في عدم مشروعيتها، وكذا الدكتور عبدالوهاب أبوسليمان في بحث له نشرته جريدة عكاظ.

(٧) فإن الهيئة - وفقها الله - قد وافقت على وجوده ومشروعيتها بالأكثرية، برئاسة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز رحمه الله، وموافقة الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله، وعدد من كبار العلماء وفقهم الله.

ثالثاً: تكرار الحج والعمرة:

شرع الله عزَّوجلَّ فريضة الحج، وجعلها ركناً خامساً من أركان دينه، ولَمَّا كان من أكثرها مشقَّةً وكُلْفَةً، قابلها بوجوه الإغفاء والتيسير، ولا أدل على ذلك من كونه مرَّةً واحدة في العمر، ومن التوجيه النبوي الشريف، «افعل ولا حرج»^(١)، وأكَّنَ فيها حكماً ومنافع فردية وجماعية، دنيوة وأخروية، وأحاطها بوجوه الترغيب والتشويق، بما يوجج جَمَارَ الشوق إلى الامتثال لنداء إبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧]، وقال ﷺ: «من حج فلم يرفث ولم يفسق، رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه»^(٢)، وعن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «الحجُّ المبرور ليس له جزاءٌ إلاَّ الجنة»^(٣). وأما الترغيب في العمرة وفضلها والحثُّ عليها فقال ﷺ: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما»^(٤)، وقال ﷺ: «تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما تتفیان الفقر والذنوب، كما ينفي الكير خبث الحديد، والذهب والفضة»^(٥). أي عطاء هذا يُحْجَمُ عنه المسلم الواعي، وأي فضلٍ يقطع دونه السهل والوعر، وأي مُتَاجِرٍ صدق يزهد في هذه المتاجر.

وحرصاً من المسلمين على هذا الثواب الجزيل والعطاء العظيم من هاتين الشعيرتين، انهمروا إلى المسجد الحرام، وانسلوا من كل حذب ومضيق إلى البيت العتيق؛ تكراراً للحج ورفعاً للصوت بالعجِّ والشَّجِّ، والمجيء للعمرة والزيارة من كل فج، وكان ذلك القصد الحسن، منشأً للزحام والتضايق في المسجد الحرام، غير أنَّ ذلك يحتاج إلى ضوابط شرعية وأمنية، حتى لا يكون فتح هذا الباب محدثاً لسلبيات تعود بالضرر على المصلحة العامة.

ومما يجدر التنبيه عليه وبحثه هنا، ما يفعله كثيرٌ من المسلمين من

(١) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٧٣٦].

(٢) صحيح البخاري، كتاب الحج، برقم [١٥٢١].

(٣) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٧٧٣].

(٤) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٧٧٣].

(٥) رواه الترمذي، كتاب الحج، برقم [٨١٠].

تكرار العمرة، بعد وصولهم إلى مكة، فيخرجون إلى التعيم ويكررون الاعتماد عن أنفسهم وعن غيرهم، وهذه المسألة جديرة بالبحث لما تسببه من الزحام، فقد يَعْتَمِرُ بعضهم خمس عُمْرٍ أو عشر عُمْرٍ في وقت متقارب، وقد اختلف أهل العلم في مشروعية ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الاستحباب، وهو مذهب الحنفية^(١)، وقول للشافعية^(٢)، ورواية عند الحنابلة^(٣).

القول الثاني: عدم الاستحباب، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤)، وتلميذه ابن القيم^(٥).

القول الثالث: كراهة تكرار العمرة في السنة أكثر من مرة، وهو قول للمالكية^(٦) ورواية عند الحنابلة^(٧).

أدلة القول الأول: القائل بالاستحباب، هي: عموم الأدلة في فضل التتابع أو المتابعة بين الحج والعمرة، ومن أدلتهم: حديث عائشة رضي الله عنها، وإذن النبي ﷺ لها بالخروج إلى التعيم في قولها: أرسلني النبي ﷺ مع عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التعيم فاعتمرت، فقال: «هذه مكان عمرتك»^(٨). ومن أدلتهم: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أنه إذا كان بمكة وحمم رأسه، خرج فاعتمر^(٩).

أدلة القول الثاني: القائل بعدم الاستحباب، استدلووا بفعل النبي ﷺ، حيث لم يعتمر وهو بمكة، وكذا أصحابه الذين كانوا معه، ولم يُذَكَّرْ عن أحد منهم أنه خرج إلى الحلِّ فأتى بعمرة أخرى، فدلَّ ذلك على عدم مشروعيتها^(١٠).

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٤٧٣/٢).

(٢) انظر: المجموع (١٤٩/٧).

(٣) انظر: الفروع (٥٢٨/٣).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٥٢/٢٦).

(٥) انظر: زاد المعاد (١٧٥/٢).

(٦) انظر: قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية لابن جزي الغرناطي (١٦١).

(٧) يقول الحجاوي: ((ويكره الإكثار منها والموالاته بينها نصاً))، الإقناع (٣٩٧/١).

(٨) البخاري، كتاب الحج، برقم [١٥٥٦].

(٩) رواه البيهقي في كتاب الحج، باب من اعتمر في السنة مراراً (٣٤٤/٤).

(١٠) وقد بسط ابن قدامة رحمه الله القول بالأدلة ونقل الآثار عن السلف في عدم مشروعية ذلك. انظر: المغني (١٧/٥).

وبمثل هذه الأدلة استدل أصحاب القول الثالث، القائلون: بالكراهة. والراجح - والله أعلم - القول بعدم الاستحباب؛ لأنه أقرب إلى النص، والسنة، وفعل الصحابة رضوان الله عليهم، ولو كان مستحباً لسبقونا إليه، ويتأكد القول بهذا في أزمئتنا التي كثر فيها الزحام، بسبب من يكررون الاعتماد، والعبادات توقيفية.

ويجاب عن أدلة القول الأول: بأن الأحاديث العامة بالنسبة للأفاقيين والقادمين، لأن هذا هو المعروف عندهم، والرسول عليه الصلاة والسلام ذكره وهو في المدينة، وأما تكرار الاعتماد لمن هم في مكة فهو أمر لم يكن معروفاً، حديث عائشة رضي الله عنها خاصُّ بها، كما ذكر ذلك أهل العلم^(١). وأما أثر أنس رضي الله عنه فهو ضعيف، لا يحتجُّ به^(٢)، وعلى فرض صحته فهو فعل صحابي خالفه غيره، والعبرة بفعل رسول الله ﷺ.

رابعاً: ما يتعلق بنظام الحج والعمرة:

ولم يقف الأمر ونحن نتحدث عن هذه الظاهرة على تكرار العمرة، وإنما هناك ملحوظات على ما يتعلق بنظام العمرة، ومن ذلك:

١- قصور أداء بعض مؤسسات وشركات الحج والعمرة في أداء واجبها على الوجه الأكمل، خاصة فيما يتعلق ببقاء الحجاج والعمار بعد أداء مناسكهم.

٢- التقصير في توفير آلية لازمة لتنفيذ الأنظمة والخطط على الوجه الأكمل.

٣- عدم الموازنة بين التأشيرات الممنوحة للعمرة وواقع المكان.

٤- طول مدد التأشيرات الممنوحة في العمرة.

كل ذلك وغيره كان سبباً في وجود أعداد كثيرة من العمار والزوار، مما يشكل تفاقمًا لهذه الظاهرة.

(١) مجموع الفتاوى (٢٧٣/٢٦).

(٢) قال الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط وشعيب في تحقيقهما لزاد المعاد وفي سنده مجهول (١٠٠/٢).

خامساً: ما يكون في أوقات الصلوات:

ومما يبلغ الزحام فيه ذورته، أوقات الصلوات، لا سيَّما في المواسم، ومن مظاهر ذلك:

١- المزاحمة لإدراك فضيلة الصف الأول، حيث يحرص كثير من المصلين على ذلك، وهو أمر مرغَّب فيه كما لا يخفى، غير أنَّ ذلك لا يعدو كونه سنَّة، إن تيسَّر تطبيقها دون مزاحمة وإيذاء فحسن، أما إذا اقتضى الأمر الزحام والإيذاء كما هو واقع من بعض المصلين - هداهم الله - فلا ينبغي فعل السنة إذا أدَّى ذلك إلى ارتكاب محرَّم.

٢- مزاحمة المصلين للطائفين، ويحصل هذا في أوقات المواسم، حيث يصلي بعض المسلمين في طريق الطائفين مما يعوق حركة الطواف فيقع الطائفون في عنت ومشقَّة، ويتجلَّى ذلك فيمن يحرصون على الصف الأول - عند إقامة الصلاة بجوار الكعبة - فتجدهم يتقدمون للصف قبل الأذان بوقت لا بأس به فيعوقون الطواف ويسببون الزحام.

٣- الصلاة أمام الأبواب وفي المداخل والممرات، وهي ظاهرة مؤرَّقة، سببها قلة الوعي لدى كثير من الحجاج والعمَّار والزوار، فتجد المكان متسجاً بحمد الله لكن بعضهم يصلي أمام الأبواب فيسدُّها أمام الداخلين والخارجين أو يصلي في المداخل والممرات المؤدية للمطاف فيؤذي ويزاحم، ولعلَّ عدم وجود جسور خارجية للدور العلوي تمرُّ عبر الساحات مما يزيد الأمر شدةً، وقد يكون من عوامل ذلك: قلة وتقصير بعض العاملين في توجيه الحجاج والعمَّار، حتى لا يصلوا في الممرات.

كما أن من عوامله: التقصير في توجيه القاصدين إلى الأماكن المتسعة في المسجد الحرام بالوسائل التقنية الحديثة.

ومن ذلك: الحاجة إلى التظليل الآلي للصحن والسطح والساحات، وتكييف الأقبية حتى يوجه المصلون للصلاة فيها.

ومن مظاهر ذلك ما سيأتي من القول بأن المضاعفة خاصة بالحرم،

وكذا حكم السترة في الحرم، وتأخر بعض المصلين في المجيء إلى الحرم، وسرعة خروجهم منه مع ضيق المساحة العرضية للأبواب، وسيأتي التنبيه على شيء من ذلك إن شاء الله، والله أعلم.

سادساً: التمسك بالقول: إن المضاعفة خاصة بالمسجد الحرام:

اختلف أهل العلم في مضاعفة أجر الصلاة بمكة، هل هو خاص بمسجد الكعبة - زادها الله إجلالاً - فقط، أم هي عامة في جميع الحرم ؟ فذهب الجمهور^(١) إلى أن المضاعفة تعم الحرم كله، لقوله تعالى: ﴿هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [الفتح: ٢٥]، ووجه الدلالة أن النبي ﷺ وأصحابه إنما صدوا عن الحرم، فدلَّ على أن المراد بالمسجد الحرام عموم الحرم، ولما صحَّ عند الإمام أحمد أن النبي ﷺ كان يصلي في الحرم وهو مضطرب في الحل. وغير ذلك من الأدلة^(٢). وهو قول العلامة ابن باز^(٣) - رحمه الله - . وذهب الفريق الآخر إلى أن المضاعفة لا تختص إلا بالمسجد الحرام، لأدلة سَعِدُوا بها ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ [التوبة: ٢٨]، ووجه الدلالة أن الله تعالى قال: فلا يقربوا المسجد الحرام، ولم يقل: فلا يدخلو، فدلَّ على أن المراد بالمسجد الحرام في الآية مسجد الكعبة لا عموم الحرم، وقالوا: قوله ﷺ: «صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا مسجد الكعبة»^(٤)، هذا نصٌّ فسرَّ الروايات التي فيها ذكر المسجد الحرام؛ فأنبئنا على هذا القول: الحرص على الصلاة خلف إمام المسجد الحرام، وعدم تقويت الصلوات الخمس دونه، فكان التمسك بهذا القول والعمل به، باعثاً على الزحام، الناتج عنه المنافسة في الظفر بأجر مائة ألف صلاة.

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١٩٥/٣)، حاشية ابن عابدين (٦٥٩/١)، المجموع (٣٢٩/٩)، زاد المعاد (٣٠٣/٣).

(٢) زاد المعاد (٣٠٣/٣).

(٣) هو سماحة الإمام العلامة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن عبد الرحمن بن محمد بن عبدالله آل باز، مفتي عام المملكة العربية السعودية، ولد بمدينة الرياض سنة ١٣٣٠هـ، توفي سنة ١٤٢٠هـ بالطائف رحمه الله، وهو أشهر من أن يعرف، كتب عنه مؤلفات عديدة، وتراجم مفيدة، منها: ترجمته رحمه الله لنفسه في: الجزء الأول من فتاواه، وانظر أيضاً ترجمته في: إمام العصر ص (٩).

(٤) مسلم، كتاب الحج، برقم [١٣٩٦]

ولعلَّ الراجح - والله أعلم - القول بالعموم لقوَّة أدلته، وهو الموافق لقواعد الشريعة في التيسير ورفع الحرج، ولو قيل إنَّ المضاعفة خاصَّة بالمسجد الحرام، لحصل في هذا عَنَتٌ ومشقَّةٌ، لا يُسَايرُان ما قصدته الشريعة من اليسر، ورفع الحرج، وسعة فضل الله على عباده، والله أعلم^(١).

سابعاً: هل لاتخاذ السترة أثرٌ في الزحام في المسجد الحرام؟

إنَّ اتخاذ السترة في المسجد الحرام وغيره، يقتضي دفع المارِّين بين يديَّ المصلي، لما روى الإمام البخاري ومسلم: «إذا صَلَّى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبا فليقاتله فإنما هو شيطان»^(٢)، وفي ذلك مشقة وعسر على القاصدين والعمَّار، وخصوصاً في المواسم والأعياد والجمع.

ولما كانت الأدلة في هذه المسألة عامَّة دون مُخصَّص، ولما فيها من الوعيد الشديد. «لو يعلم المارُّ بين يدي المصلي ماذا عليه، لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يَمُرَّ من يديه»^(٣)، اختلف أهل العلم^(٤) في خصوص ذلك بالمسجد الحرام، وخلاصة الأقوال في ذلك، أنَّه يحرم المرور في غير حالة الضرورة والحاجة، وهو قول الجمهور^(٥)، والقول الثاني: يجوز المرور بين يدي المصلي داخل المسجد الحرام، وهو قول للإمام أحمد^(٦) اختاره بعض أصحابه^(٧) والإمام مالك^(٨)، ورجَّحه الطحاوي^(٩) في مشكل الآثار^(١٠)، والشيخان ابن إبراهيم^(١١) وابن باز - رحمهم الله - وقال ابن قدامة - رحمه

(١) انظر: مطالب أولي النهى (٢/٢٨٤)، أحكام أهل الذمة (١/١٨٩-١٩٠)، زاد المعاد (٣/٣٠٣).

(٢) البخاري، كتاب الصلاة، برقم [٥٠٩]، ومسلم، كتاب الصلاة، برقم [٥١٠].

(٣) البخاري، كتاب الصلاة، برقم [٥١٠].

(٤) انظر: فتح الباري (١/٥٧٦)، نيل الأوطار (٣/٨)، شرح الزرقاني على مختصر خليل (١/٢٠٩).

(٥) الفروع (١/٤٧١)، البيان والتحصيل (٣/٣٧٢).

(٦) الإنصاف (٢/٩٥)، الفروع (١/٤٨٢).

(٧) الروض المربع (٢/١٠٣).

(٨) البيان والتحصيل (٣/٤٧١).

(٩) الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي، ولد سنة ٢٣٩هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان لابن خلكان (١/١٩)، البداية والنهاية (١١/١٧٤).

(١٠) مشكل الآثار (٣/٢٥٢).

(١١) هو الإمام العلامة سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، فقيه حنبلي، المفتي الأول للملكة العربية السعودية، ولد وتوفي في الرياض ١٣١١هـ - ١٣٨٩هـ، انظر ترجمته في: مشاهير علماء نجد (١٦٩-١٨٤)، الأعلام (٥/٣٠٧).

الله - بعد أن ذكر أدلة جواز المرور بين يدي المصلي في المسجد الحرام: «وذلك لأن الناس يكثرون بمكة لأجل قضاء نسكهم، ويزدحمون فيها، ولذلك سميت بكة؛ لأن الناس يتباكؤون فيها، أي: يزدحمون ويدفع بعضهم بعضاً، فلو منع المصلي من يجتاز بين يديه لضاق على الناس»^(١).

وأجاب العلامة ابن باز - رحمه الله - عن حكم المرور بين يدي المصلي في الحرم فقال: «لا حرج في ذلك، وليس لمن في الحرم - أعني المسجد الحرام - أن يمنع المار بين يديه؛ لما ورد في ذلك من الآثار الواردة على أن السلف الصالح كانوا لا يمنعون المارين بين أيديهم من الطائفين وغيرهم، منهم ابن الزبير رضي الله عنه»^(٢)، ولأن المسجد الحرام مظنة الزحام والعجز عن منع المار بين يدي المصلي، فوجب التيسير في ذلك»^(٣).

وبهذه النصوص يتبين أن التشديد في مدافعة المصلي للمارين في المسجد الحرام من بواعث الزحام، واضطراب القاصدين والطائفين، خاصة في الصحن والأروقة، لذا نظر أهل العلم إلى مقاصد الشريعة، وظرف المكان، فحفوه بالتخفيف والتيسير، والله من وراء القصد.

ثامناً: التأخر في المجيء إلى المسجد الحرام، مع الاستعجال في الخروج منه؛

لسنا بمعزل عن الصواب، إن قلنا إن فئاماً من الناس يتأخرون عن إجابة النداء، وإذا انطلقوا إلى الحرم انطلقوا مسرعين يزاحمون الناس ويتخطون الرقاب، غير ملتفتين إلى مضايقة المسلمين، ولا متحرزين بذلك من الإثم، ولا متورعين عن مخالفة النص الصريح، الذي قال فيه ﷺ: «إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقار، فلا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فاتموا»^(٤). وصنف آخر ما إن يسلم الإمام حتى ينفصلوا باتجاه الأبواب في غير سكينة أو وقار، وهذان الصنفان - هداهم الله - هما من مادة الزحام ولا شك.

(١) المغني (٩٠/٣).

(٢) انظر: المغني (٩٠/٣)، مجموع الفتاوى (١٢٢/٢٦)، المعجم الأوسط لابن المنذر (١٠٤/٥) برقم [٢٤٧٥].

(٣) فتاوى إسلامية (٢٦٨، ٢٣٥/١).

(٤) سبق تخريجه في ص (٥٩) من هذا البحث.

تاسعاً: ظاهرة كثرة النساء والأطفال؛

مما لا ريب فيه أن توافد النساء واصطحابهن أطفالهن إلى الحرم الشريف أضحى ظاهرة مزعجة وسبباً جلياً من أسباب الزحام، يتطلب تشخيص الداء ووصف الدواء، المتمثل في أن تفقه المرأة المسلمة أن صلاتها في بيتها خير لها، يقول ﷺ: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن وليخرجن تَفَلَات^(١)»^(٢) وما خروجها تزاحم الرجال وقد تعطرت وتبرجت إلا سبب للفتنة بها ولها.

وايم الله إن الناظر في واقع كثير من النساء اللاتي يأتين للحرم بصحبة أطفالهن ليأسى من هذا التصرف الذي لا يليق بحرم الله، ولا يدل على تعظيم شعائر الله، حين يقصدن هذا المكان المقدس دون مراعاة لحرمة. والذي يؤكد هنا حث المرأة و القوامين عليها، على أن الأفضل للمرأة صلاتها في بيتها وإن كان لابد من حضورها إلى الحرم فلتأت ملتزمة بالضوابط الشرعية من الحجاب و الحياء و الحشمة، وعدم اصطحاب الأطفال وتُصَلِّي في الأماكن المخصصة للنساء في بعد عن الزحام والاختلاط بالرجال.

والله المسؤول أن يهدي نساء المسلمين ويوفقهن لامتثال ذلك، حتى يرجعن مأجورات غير مأزورات.

عاشرًا: ظاهرة الافتراش؛

ومن الأسباب التي أخذت حظاً من الزحام وكانت عاملاً في اقتطاع حيز كبير من مساحة ساحات الحرم، هي ظاهرة الافتراش، حيث يفترش بعض الحجاج والعمَّار والزوار أماكن من الحرم وساحاته، وطرقاته، وممراته، فيها يكون نومهم وقيلولتهم، وفضلاً عن كونها من عوامل الزحام، فإنها مشهد غير حضاري يخرم المروءة، ويبعث على اللوم والتثريب، مما يتطلب علاجها، والحد منها.

(١) تَفَلَات: تاركات للطيب. انظر: غريب الحديث للهروي (١/٢٦٤-٢٦٥)، النهاية في غريب الحديث (١/١٩١).

(٢) خرجه الإمام أحمد (٥٢٨/٢). و أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، برقم [٥٦٥].

حادي عشر: ظاهرة التسول:

وهي كَلَفٌ في وجه المسجد الحرام المشرق، تمتعض له النفوس، وتشيح عنه صفحات الوجوه، وهؤلاء المحترفون للتسول عقبات كئاد في الطرق الحسية والمعنوية للقاصدين والمعتمرين، خاصة في المطاف، وفي أوقات الصلوات، لا سيَّما في صلاة الجمعة، وهذا الأمر ليس وليد الساعة أو حادث اليوم، بل ضاربٌ بأطنابه في أغوار من السنين، غير أن مما يذكر فيشكر نشاط الجهات المعنية في الحد من هذه الظاهرة.

ثاني عشر: ظاهرة النشل:

قد لا يدور في خلد مسلم وقوع النشل في المسجد الحرام، ولكن الواقع المؤلم، أن بعض ضعاف النفوس وذوي المآرب الدنيئة الذين ضعف في نفوسهم الخوف من الله، وتناسوا في سبيل المادَّة عظمة الحرم، يمارسون هذا السلوك المشين، وكما كان هؤلاء سبباً في المضايقة والأذى والزحام في رحاب المسجد الحرام، وقد أفاد بوجودهم الجهات المختصة، غير أن مما يبشِّر بخير، قيام الجهات المسؤولة بواجبها في الحد من هذه الظاهرة المؤرقة.

ثالث عشر: حدود المكان والحاجة إلى توسعته:

تقدَّم معنا عند الحديث عن تاريخ المسجد الحرام، أن هذا الحرم المبارك توالى عليه توسعات مختلفة على مدار عصور متباينة، وكان آخرها وأعظمها توسعة خادم الحرمين الشريفين - وفقه الله - وعلى قدرتها الاستيعابية الكبيرة، إلا أنها أمام الجموع الغفيرة في موسمي الحج وشهر رمضان، تنوء بالأعداد الضخمة، الأمر الذي يؤلِّد ازدحاماً وشدة، والذي زاد المكان حرجاً وضيقاً قرب المباني المجاورة التي سببت ما سببت من الاختناقات المرورية، وإننا لنأمل أن تتم التوسعة للساحات من الجهات الأخرى لتكون سبباً في انبلاج الزحام وتخفيفه، كما أن الإفادة من سطح الأروقة العثمانية حلٌّ من حلول هذه الظاهرة بإذن الله، إضافة إلى أن وجود زمزم بوضعه الحالي قد يعوق حركة الطواف، لاسيَّما عند ذروة الزحام،

وخاصةً أمام نفرة الحجيج من مكة، وقد تأملت بحكم عملي - ذلك فألفيته مهماً، لا سيما عند إقامة الصلاة، فيتدافع المصلون مع الطائفين فيحصل لهم عنتٌ ومشقة؛ لوجود جدار زمزم بينهم.

كما أن الحاجة ماسةً إلى دراسات متعددة في إمكانية توسعة المطاف والمسعى، وإضافة دور ثالث؛ لاستيعاب الأعداد الكثيرة المتوقعة في مستقبل الأعوام حتى لا تكون سبباً من أسباب الزحام.

أما المقام - بوضعه الحالي - فكان محل دراسات وأبحاث قديمة^(١) منها ما يرى إبقاءه وهي الأكثر. ومنها ما يرى تغييره، مع اختلاف في الموضوع ومنها ما يرى استثمار التقانة الحديثة لإنزاله ورفع كالمصاعد - في المواسم.

والذي أراه: الثبات الثبات على المشاعر والشعائر وعدم التغيير والتبديل إلا بعد دراسات شرعية مستفيضة، وأن تتولى هيئة كبار العلماء الموقرة، النظر في ذلك، حتى لا تكون قضايا الحرم عرضة للقليل والقال والآراء الصحفية المجردة عن الدراسة، والخوض فيها عبر المجالس والمنتديات. لذا أحببت التذكير بذلك لأن له اعتباراً مهماً في هذا الموضوع، والله المستعان.

رابع عشر: التوزيع الخيري حول المسجد الحرام:

حبُّ الخير مغروس في نفوس المسلمين، قال تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، وَلَكُمْ يُسْرُ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَرَى الْمُسْلِمِينَ لَا سِيَّماً مِنْ ذَوِي الْيَسَارِ يَتَسَابِقُونَ إِلَى تَفْطِيرِ الصَّائِمِينَ، وإطعام الطعام في موسم الحج، غير أن المتأمل يرى أن هذا التوزيع الخيري في الحرم وساحاته قد يكون سبباً من أسباب الزحام، لما يُعَوِّزُهُ مِنَ الضَّبْطِ وَالنُّظَامِ، ولذا فإن المقترح أن تكون هناك آلية عملية مناسبة للتوزيع الخيري، ويحسن أن تكون عن طريق المستودع الخيري بمكة المكرمة، بما يحقق الإيجابيات ويدرك السلبيات.

(١) منها رسالة لسماحة الشيخ محمد بن إبراهيم رحمه الله في الرد على من طالب بنقله عن موضعه، ولكل من الشيخ عبدالله المعلمي، والشيخ عبدالعزيز بن حمدان، والشيخ علي الصالحي رحمهم الله، آراء في ذلك.

خامس عشر: القصور في تطبيق النظام:

كُنَّا مَوْقِنٌ أَنَّ النِّظَامَ وَإِتْقَانَهُ، تَتَطَلَّبُهُ وَتَتَطَلَّعُ إِلَيْهِ الْأُمَمُ وَالْمَجْتَمَعَاتُ، وَالْأَفْرَادُ وَالْجَمَاعَاتُ، إِذْ هُوَ أَحَدُ سُبُلِ الْكَمَالِ، وَأَحَدُ آيَاتِ إِنْجَازِ الْمَهَامِ وَالْأَعْمَالِ. وَمَنْ سَارَ بِغَيْرِ نِظَامٍ فِي أَيِّ أَمْرٍ دَقَّ أَوْ جَلَّ، كَانَ التَّعَثُّرُ لَزِيمَهُ وَالنَّقْدُ نَدِيمَهُ.

وَهُنَا كَلِمَةٌ مَفَادُهَا: أَنَّ تَطْبِيقَ الْخُطَّةِ الْمُنْتَهَجَةِ لِلتَّحَرُّزِ مِنَ الزَّحَامِ، وَالْخُلُوصِ إِلَى رَفْعِ الْحَرَجِ وَجَلْبِ التَّيْسِيرِ لِعِمَّارِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَأَمَمِهِ، يُعَوِّزُهَا أحياناً النُّضْجُ وَالشُّمُولُ، وَنَسْتَخِذُ خُطَّةَ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ غَرَضاً وَنُمُودِجاً؛ لِأَنَّهَا أَجْلَى فِي مَا نَسْعَى إِلَيْهِ، مِنَ التَّخْفِيفِ مِنْ ظَاهِرَةِ الزَّحَامِ وَحُلِّ عَقْدَتِهِ بِإِذْنِ اللَّهِ، فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ:

١- يُلَاحِظُ أَنَّ ضَبْطَ تَحْدِيدِ أَمَاكِنِ النِّسَاءِ فِي السَّاحَاتِ، وَعِنْدَ بَعْضِ الْأَبْوَابِ، وَفَرْضِ الطَّرِيقَاتِ فِيهَا يَضْعَفُ أحياناً، مِمَّا يُوْدِي إِلَى سَدِّ الطَّرِيقِ، لَا سِيَّمًا أَوْقَاتَ الصَّلَوَاتِ.

٢- فَرَضُ الْمَمَرَاتِ وَتَحْدِيدُهَا وَالثَّبَاتُ عَلَى اتِّسَاعِهَا فِي بَعْضِ السَّاحَاتِ يَضْعَفُ كَذَلِكَ أحياناً، وَيتَجَلَّى هَذَا بِوُضُوحٍ فِي أَوْتَارِ الْعَشْرِ الْآخِرِ، وَقَدْ أَدَّى هَذَا إِلَى اشْتِدَادِ الزَّحَامِ فِي هَذِهِ الطَّرِيقِ، مِمَّا يَسْفِرُ عَنْ تَأَثُّرِ بَعْضِ الضَّعْفَةِ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ.

وَهَذَا الْمَشْهَدُ وَأَمْثَالُهُ، يَتَكَرَّرُ أحياناً، مِمَّا يَتَطَلَّبُ اتِّخَاذَ الْخُطَطِ وَالتَّدَابِيرِ وَالْحُلُولِ لِمُعَالَجَةِ ذَلِكَ، وَإِنِّهَا لِدَانِيَّةٌ لِمَنْ سَعَى إِلَيْهَا بِحَمْدِ اللَّهِ.

٣- التَّسَاهُلُ فِي مَرُورِ الرِّجَالِ عِبْرَ أَمَاكِنِ النِّسَاءِ مِنْ شَأْنِهِ الْإِفْضَاءُ إِلَى الْإِخْتِلَاطِ، وَزِيَادَةِ الزَّحَامِ.

٤- التَّسَاهُلُ فِي إِخْتِلَاطِ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ أَثْنَاءَ الصَّلَاةِ، وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَرْجَاءِ الْحَرَمِ.

٥- جُلُوسُ الْمُصَلِّينَ مِنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ فِي حَوَاشِي وَأَطْرَافِ السَّاحَاتِ، وَسَدُّ مَدَاخِلِهَا فِي حِينَ أَنْ أَوْسَاطِهَا وَمَا يَلِي جِدْرَ الْحَرَمِ مُتَّسِعٍ.

٦- ومما يدل على القصور في تطبيق النظام، حجز الأماكن^(١) أحياناً من بعض المصلين - هداهم الله - وهذا أمر لا يليق بحرم الله، مما يتطلب الحزم على فاعله.

سادس عشر: قلّة المرشدين، والحاجة إلى رفع مستواهم:

دأبت الجهات المعنية - مأجورة - بخطى ثابتة حثيثة، على توفير جلّ الخدمات لعمّار هذا البيت العتيق، ومنها توفير التوجيه والإرشاد للمعتمرين والزوار، وبلغ عدد العاملين في هذا الجهاز رقماً لا بأس به، لكنه قليل بالنسبة إلى مئات الآلاف الحاليين بالمسجد الحرام.

ومن مظاهر ذلك :

١- أن انسيابية الحركة وتنقلها ومرونتها لم تأخذ حظها المنشود لقلّة العاملين بالنسبة لكثرة الحجاج والمعتمرين، على أننا نلاحظ الخطى نحو التحسن بحمد الله.

٢- لا نزال نرى بعض المعتمرين والزائرين يقضون وقتاً طويلاً بحثاً عن مواطن النسك: كالصفا والمروة. أو بحثاً عن بعض الأبواب أو أماكن الفتوى، وهذا بلا شك من أسباب الزحام.

٣- نسمع أحياناً عن بعض ما يחדش الحياء من بعض الشباب والنساء - هداهم الله -.

٤- ما يحدث في أماكن النساء من النوم والاستلقاء دون احتشام وتستر في وضع غير لائق بحرم الله.

٥- ممارسة بعض الحجاج والعمّار والزوار للتدخين، والتصوير.

٦- حاجة بعض العاملين إلى حسن الأسلوب وتجربتهم بعضهم على الفتوى بغير علم، ولا تستغرب أن يسعى المعتمر والحاج أربعة عشر شوطاً بين الصفا والمروة، أو يذبح دماً لأي شيء يفعل، ولو كان خطأً أو نسياناً.

(١) الجمهور على تحريمها، انظر: قرة عين العابد بحكم فرش السجاجيد في المساجد، لخير الدين إلياس زاده. تحقيق: يوسف الصبحي.

- ٧- الحاجة إلى زيادة التواصي بالحق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
بأساليب الشرعية، لعلاج ما يحدث من ظواهر ومخالفات.
- ٨- ظاهرة التبرج عند بعض النساء، وذهابهنَّ إلى الحرم متعطّرات
متزيّئات.
- ٩- اصطحاب الأمهات للأطفال، وما ينتج عنه من إزعاجٍ للمصلين،
واستفحال لظاهرة الزحام.
- ١٠- نسمع بعض الأساليب غير الشرعية والأخلاقية من بعض العاملين
والعاملات، وهم قليل بحمد الله، وهذا المنحى مخالف لما وظّفوا من أجله،
متطلب للرفع من المستوى العلمي والثقافي لديهم.
- ونعود - وفقك الله - إلى ما ألمحتُ إليه في مستهل هذا العنصر بإجمال
فأقول: إنّ مردّ هذه التجاوزات والمخالفات آنفة الذكر إلى أسباب منها:
- أولاً: ضعف أهلية وكفاءة بعض العاملين والعاملات، وحاجتهم إلى
تحسين مستواهم علمياً وأخلاقياً.
- ثانياً: قصور الحسّ الديني، والشعور بالأمانة والمسؤولية في هذا
الواجب من بعضهم.
- ثالثاً: الحاجة إلى تعزيز دور الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر، بأساليبه الشرعية.
- رابعاً: رأي بعضهم أنّ ما يقوم به في المسجد الحرام هو وظيفة إدارية
بمكافأة مالية، لا وظيفة شرعية.
- خامساً: الانفعال والانزعاج من بعض تصرفات العمّار والزوّار والحجّاج،
وقلّة الصبر والتحمّل، والتقصير في فنّ التعامل مع الآخرين.
- سادساً: القصور في إدراك ما عاناه بعض الحجّاج من متاعب، وما
تكبّدوه من مشاق، وقطعوه من مسافات ومفاوز؛ للوصول إلى هذه الديار،
مما يوجب الترفُّق بهم والحنوّ عليهم، وإحاطتهم بمشاعر الأخوة الإسلامية،
فلا يسمعون منهم إلّا الكلمة المهذّبة، والقول الحسن.

ونحن مع التماس العذر لأحبتنا العاملين، إلاَّ أنَّ طموحنا: أن يكونوا أحسن مما هم عليه، وأرفع مستوى، لأنهم الوجه الحضاري، الذي يقابل ضيوف الرحمن.

وبهذا نخلص إلى القول: إنَّ الذين تخوَّلناهم بالنصح عوامل مهمّة في تقليص الزحام وتخفيفه.

سابع عشر: ما يكون حول المسجد الحرام؛

المراد به ما يكون في منطقة المسجد الحرام من أمور تبعث على الزحام، ومن ذلك:

- ١- قرب المشروعات السكنية والتجارية حول الحرم.
- ٢- قصور وسائل نقل المصلين من وإلى الحرم، حيث أنها لا تتناسب مع الأعداد المذهلة.
- ٣- الاختناقات عند الدخول والخروج بين السيارات والمشاة.
- ٤- قرب الحواجز الخاصة بالنساء في الساحات الخارجية من الأبواب، مما يسبب الزحام عند الخروج.
- ٥- قلّة وجود مساجد ذات استيعابية كبيرة في مكة، واختيار أئمة أكفاء لها، لتخفيف الإقبال على الحرم.
- وغير ذلك مما يكون حول المسجد الحرام مما لا يخفى على المتابع - ميدانياً -، مما يتطلب عمل أنفاق للطرقات حول المسجد الحرام، والاستفادة من الطرقات والساحات، وإعدادها للصلاة أوقات الذروة.
- ولعلَّ من المناسب هنا التذكير بأهمية دراسة مشروع السكة الحديدية لنقل الحجاج والمعتمرين والزائرين، ولتسهم في حلِّ الاختناقات المرورية حول المسجد الحرام، والله أعلم.

ثامن عشر: نقص الأبحاث والدراسات ومراكز المعلومات؛

نحن في هذا الزمن في عصر ازدهار البحث العلمي، وبلوغه أوج تألُّقه، والملاحظ أن أمثال هذه الظواهر لم تحظ بالدراسات الكافية، والأبحاث

الوافية، عبر مراكز معلومات متخصصة، مما أدّى إلى تفاقم هذه الظاهرة، وأمثالها.

وقد يصاحب ذلك أحياناً ازدواجية في الآراء المقدّمة من بعض الأفراد والجهات المعنية، مما يفرز القصور في وجود خطط تشغيلية مدروسة للإفادة في علاج هذه الظاهرة، وتلافي أسبابها، وبواعثها.

تاسع عشر: القصور المعرفي والإعلامي:

كان للتقصير في إيصال المعرفة والمعلومات عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، سببٌ في تفاقم هذه الظاهرة، مما يؤكد أهمية بثّ الوعي والمعرفة عن طريق الوسائل الإعلامية المختلفة، بحيث تبدأ قبل وصول الحاج والمعتمر إلى مكة، وتصاحبه في الطائفة عبر الشاشات التعليمية، وتعيش معه توجيهاً وتوعية، حتى يعود إلى بلده، وبذلك يُقضى - بتوفيق الله - على جملةٍ وفيرة من أسباب هذه الظاهرة.

العشرون: ضعف الاستفادة من وسائل التقانة الحديثة:

لقد خَطَّت التقانة خطوات سريعة، لا تعرف التمهّل، غير أن مما يؤسف له ضعف الاستفادة من هذه التقانة في علاج الظواهر السلبية الموجودة في الأمة. وإذا أخذنا ظاهرة الزحام في المسجد الحرام مثلاً، فإننا نجد قصوراً في الإفادة من هذه التقانة لعلاج هذه الظاهرة، خاصّة في جانب التوجيه والتوعية والإرشاد وإننا لمتفائلون إن شاء الله.

كانت تلك أهم الأسباب السلبية الخاصّة لظاهرة الزحام في المسجد الحرام، ولربما يكون هناك غيرها، وسيُبيّن لك في نتيجة الاستبانة المرفقة آخر البحث اختلاف وجهات النظر في بيان مراتبها، قوةً وتوسطاً وضعفاً.

وبعد ما سلف من ذكر أسباب هذه الظاهرة، يأتي أوان إيراد الحلول لها، سائلاً الله التوفيق والسداد.

أبيض

الفصل الثالث

الحلول لظاهرة الزحام

أبيض

ها نحن أولاء وإياكم - أيها القراء الكرام - بعد أن طوّفنا عبر أسباب الزحام وبواعثه، نتطلع جميعاً - في ثقة وحسن ظن - إلى يد صنّاع تفكُّ هذا الوهق، وترفع بإذن الله عن الحجاج، والعمار، والزوار ما نابهم من رهق. وحيّفاً أدّعي أن هذه الحلول نهاية الغاية وتمام الإيفاء، ولكن لكل واحد - والحمد لله على إلهامه - منها حظ من الإشراف والألاء، وهي منضّدة كالتالي:

أولاً: تصحيح المعتقد وتجريد المتابعة وتقوية الوازع الديني:

إن بعض المسلمين قد وهتّ صلتهم بالله عزوجل، وضعفت علاقتهم بالمعتقد الصحيح والشرع القويم، إلّا من قبس يكاد لا يوري، وانصرفوا إلى مباحج الدنيا وفِتَنَتِهَا. وعليه، فإنه لا بدّ من العناية بالتربية العقدية الصحيحة، والتقوية الإيمانية في نفوس المسلمين.

وعن شأن التوحيد الخالص يقول ابن أبي العزّ الحنفي^(١) رحمه الله: «اعلم أن التوحيد الخالص أول دعوة الرسل، وأول منازل الطريق، وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عزوجل، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾»^(٢) [النحل: ٣٦]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وبعض الداخلين في الإسلام لم يحققوا التوحيد واتباع الرسول ﷺ، بل دعوا الشيوخ الغائبين واستغاثوا بهم، فلهم من الأحوال الشيطانية نصيب بحسب ما فيهم مما يرضي الشيطان، ومن هؤلاء قوم فيهم عبادة ودين، مع نوع جهل. إلى أن قال: ودين الإسلام مبني على أصليين: على أن يعبد الله وحده لا يُشْرَكُ به شيء، وعلى أن يعبد الله بما شرعه على لسان نبيه ﷺ. وهذان هما حقيقة قولنا: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله»^(٣).

(١) هو علي بن علي بن محمد ابن أبي العزّ الحنفي، الصالح، الفقيه القاضي. ولد سنة ٧٢١هـ، وتوفي سنة ٧٩٢هـ، انظر ترجمته في: الدرر الكامنة (٨٧/٣)، شذرات الذهب (٥٥٧/٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٧٧).

(٣) قاعدة جلية (٣٢١-٣٢٢).

ومقتضى هذا التوحيد الخالص أن نجعله مدراًة للمسلمين عموماً، والأمين المسجد الحرام خصوصاً عن أحوال العقائد الخاطئة، ومستتبعات المخالفات الظاهرة، وبخاصة ما يتعلق بالمسجد الحرام. قال ﷺ: «فإنه من يعيش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعُصُّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»^(١).

كذلك يجب إلى جانب تقوية الإيمان، تحقيق المراقبة؛ لما لها من أهمية كبرى، فمن المراقبة تسربل، وبالخشية من الله تدتر؛ استحال عليه أن يجرد لأخيه المسلم أذية، فضلاً عن أن يؤذيه في المسجد الحرام، حلالاً كان أو حراماً. والإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»^(٢)، وبهذا يتحرر المسلم من رق الضلالات والخرافات إلى رق عبودية رب الخلائق والبريات.

ومن فضل الله عزوجل على هذه البلاد أن جعلها موئل العقيدة الصحيحة، ومأرز الإيمان الحق، ومدارج السنة القويمة، فتلاشت من أرجائها بحمد الله كل مظاهر الاعتقادات الباطلة، والمخالفات والمحدثات الظاهرة. ألا ما أحوج الأمة إلى اقتفاء آثارها، والسير على منوالها، وترسم دعوتها الإصلاحية المباركة ليتحقق لها الخير في الدارين، والسعادة في الحياتين.

ثانياً: بث العلم الشرعي ونشر الوعي والإرشاد؛

تكاثرت شواهد القرآن - تلميحاً وتصريحاً - وتوافرت الآثار التي جاءت تحض على العلم والإرشاد وتدعو إلى الأخذ بأسبابه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقال جلَّتْ أَسْمَاؤُهُ مرغباً في التوجيه والنصح والإرشاد: ﴿وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدَنِيُّ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: ١٢٩].

(١) رواه الترمذي، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، برقم [٢٦٧٦]، وأبوداود، كتاب السنة، برقم [٤٦٠٧].

(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، برقم [٥٠].

ومن مشكاة السنة المباركة أورد هذين الحديثين الوافيين بالغرض ؛ خشية الإطالة، وهما: قوله ﷺ: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهل الله له به طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم، رضى بما صنع، وإن العالم ليستغفر له من في السموات والأرض، حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب»^(١)، والثاني: دعاء النبي ﷺ لعبد الله بن العباس بالفقه في الدين بقوله: «اللهم فقه في الدين»^(٢)، وفي رواية: «اللهم علّمه الكتاب»^(٣)، ويؤكد حديث: «من يرد الله به خيراً يفقه في الدين»^(٤)، وفي (أخلاق العلماء) للأجري^(٥) قول نفيس لمعاذ بن جبل رضي الله عنه يطيب لي أن تحظى بالوقوف على جزء منه، قال رضي الله عنه: «تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية، وطلبه عبادة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة، وبذله لأهله قربة ؛ لأنه معالم الحلال والحرام، والأنيس في الوحشة والصاحب في الخلوة، والدليل على السراء والضراء، والزين في الأخلاق، إلى قوله: به يطاع الله عزوجل، وبه يُعبد الله عزوجل، وبه تُوصل الأرحام، وبه يُعرف الحلال والحرام»^(٦).

أجل، بالعلم تزكو الأرواح والطباع، وتُشر السُّنة في الأصقاع، ويتقشع الجهل والابتداع، وهل حياتنا إلاّ حياتان: حياة علمية وحياة عملية، وبقدر ما الأولى تقوى، فالثانية تعمُر وترقى. وخطة بث العلم والوعي والإرشاد يجب أن تتوخى شتى السبل والبياديين مستثمرة القنوات الفضائية، والصحف السيارة، والمجلات الرائدة، وعبر المنابر، ووسيلتي الإعلام السمعي والمرئي،

(١) الترمذي، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، برقم [٢٦٨١]، وأبوداود، كتاب العلم، برقم [٣٦٤١].

(٢) البخاري، كتاب الوضوء، برقم [١٤٣].

(٣) البخاري، كتاب العلم، برقم [٧٥].

(٤) البخاري، كتاب العلم، برقم [٧١].

(٥) هو محمد بن الحسين بن عبد الله أبوبكر الآجري، فقيه شافعي محدث، توفي سنة ٣٦٠هـ، انظر ترجمته في: وفيات الأعيان (٤٨٨/١)، صفوة الصفوة (٢٦٥/٢)، الرسالة المستطرفة ص (٣٢).

(٦) ص (٣٥-٣٤).

ووسائل النقل الحديثة، ويخصُّ العمَّار والزوار بالتوعية، وتعليمهم أحكام المناسك، وتخصُّ المرأة المسلمة بتوجيه يناسبها في مراعاة الجميع آداب مجاورتهم لهذا الحرم الآمن - زاده الله أمناً وأماناً وتشريفاً وتعظيماً.

وأرى أن تُشكَّل لجان متخصصة من قبل الجهات المعنية ذات العلاقة بشؤون الحج، والشؤون الإسلامية، وأن يُفَعَّل دور التوعية الإسلامية، وذلك بإلقاء الكلمات التوجيهية في أماكن سكن الحجاج والمعتمرين بعد التنسيق مع البعثات الرسمية ومؤسسات الطوافة، وحملات الحج والعمرة، والترتيب لذلك، ويكون هذا على مدار العام، وأن تقوم السفارات ووزارات الشؤون الإسلامية بدورها، وتنهض بمسؤولياتها، وكذلك ينبغي التنسيق للتوعية عبر المطارات والطائرات والمنافذ من قبل الجهات المختصة في ذلك، وبهذا الجهد الحيوي والمخلص بإذن الله نكون قد بلَّغنا ديننا.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقدَّمنا شيئاً لأمتنا ولهذا المسجد الحرام، وقصَّاده الميامين. وبشرى لمن فاز بدعاء المصطفى ﷺ: «نُضِرَّ الله امرأً سمع مقالتي فبلَّغها»^(١)، وقوله ﷺ: «بلِّغوا عني ولو آية»^(٢).

ثالثاً: العناية بالقيم الأخلاقية وتقوية أواصر الأخوة والمحبة بين المسلمين:

إنَّ النفوس المسلمة الأبيَّة لتأسى على الواقع المزري الذي تمرُّ به الأخوة الإسلامية، والجامعة الإيمانية في أنحاء الأرض، وحسبك من شرِّ سماعه. ومن الحلول المهمَّة والملحَّة، والتي يجب أن نصرف لها ذَوْبَ الحسِّ، وخلاصة الروح: تقوية أواصر الأخوة والمحبة والمودة بين المسلمين، إذ التفرق فاضح، والخلاف شرٌّ واضح، ترى بعض المسلمين في الحرم يتصافون في الصلاة ويتقابلون في الطواف، فيشيع هذا ويعرض ذاك وكأنهم غرباء أو بُعْدَاء، وإن كرَّر أحدهم النظر لأخيه، رَمَقَه ببصره وصوَّب فيه النظر وصعد، وربما

(١) المسند (٢٧/٣٠٠) برقم [١٦٧٣٨]، والدارمي (١/٣٠٢) برقم [٢٣٤]، وابن ماجه، كتاب المناسك، برقم [٣٠٥٦].

(٢) رواه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، برقم [٣٤٦١].

تحوّل عن مكانه. وإن استوقف أحدهم بسؤال، احمرّت وجنتاه وقال في نفسه: ألم يجد هذا من يسأله غيري، وهلمّ جرّاً من هذه المشاهد المؤسفة، فواقعها لا يخفى أواره.

إذاً فنحن في حاجة ماسّة إلى بعث جديد لتحقيق مفهوم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، قال بعض المفسرين: «وهذه الآية فيها دلالة قوية على تقرر وجوب الأخوة بين المسلمين؛ لأن شأن (إنما) أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته»^(١).

وقوله ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم»^(٢). وعليه فلا بد أن تضرب معاني الأخوة والرحمة والمحبة والاتتلاف برواقها بين صفوف المسلمين، ولا بد من أن تغرس في نفوسهم من جديد معاني الودّ والنصرة والقربى، بعد أن ضعفت وغلبت عليها الماديّات. يقول ﷺ: «إن الله عزّ وجل يقول: قد حقّت محبتي للذين يتحابون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتصافون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتزاوون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتبادلون من أجلي، وحقّت محبتي للذين يتناصرون من أجلي»^(٣).

ويقول ﷺ: «إذا أحبّ الرجل أخاه فليخبره أنه يحبه»^(٤)، ويقول (في جوامع كلمه، ونوابع نطقه مؤصلاً وأواصر الأخوة ومقتضاها بين المسلمين: «لا تحاسدوا ولا تتاجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره»^(٥).

ألا ما أعذب النسك في رحاب المحبة والألفة، والرافة المتبادلة بين المؤمنين!!

(١) التحرير والتنوير (٢٤٣/٢٦).

(٢) سبق تخريجه في ص (٣٠).

(٣) المسند (١٨٣/٣٢-١٩٤٣٨).

(٤) رواه أبوداود، كتاب الأدب، (٤/٣٦٩-٥١١٤).

(٥) رواه مسلم، كتاب البر والصلة، برقم [٢٥٦٤].

وما أطيب الطاعة في ظلال الوثام والرحمة والتعاطف بين المسلمين،
فكيف بها على ثرى الحرم الحرام؟
فلتطوى سجلات الفرقة والخلافات إلى الأبد، ولنيسط مداد المودة
والمحبة إلى أبد الأبد.

وسُقياً لأفئدة عانقت إخوة اختلفت أسنتهم وألوانهم، وتزايلت أنسابهم،
وتباينت ديارهم وأوطانهم، إلا من نسب التوحيد وعروة الإيمان، ووشيجة
التقوى، هذا هو المشهد الإيماني الريان، والروض الأنف الهتان الذي يجب
تحقيقه كحل من حلول الزحام، في عرصات المسجد الحرام.

ومن الحلول التي يجب أن نترسم خطاها ولا نتخطأها: إرشاد الزوّار
والمعتمرين والحجاج إلى خُلُقَيْن قويمين أساسيين، بالأول تُذلل الأسفار
والمشقات، وتستحكم بين المسلمين أسباب المودة والصّلات، وبه تزكو العبادات
والطاعات، ويرتقى به من الجنان أعلى الدرجات، وبه يتقي المعتمر أو الحاج
المؤثرات النفسية التي يتعرض لها من المرافقين، والتي تنعكس على سلوكه،
وتجعله عرضة للانفعال الذي يؤثر على عبادته التي من أجلها جاء ووصل،
ولتحقيقها حلّ وارتحل. إنه الصبر، ذاك الجلاء والضياء، والتّرياق^(١) في
المُلمّات والأدواء، وفيه يقول الله عزّ وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا
وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠]، وقال جلّ في علاه عن
جنّى الصبر: ﴿إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠]،
﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة: ٤٥]، والآيات في الحُضِّ على الصبر
وفضائله وعواقبه كثيرة ومعلومة. ومن مشكاة النبوة قوله ﷺ: «الصبر نصف
الإيمان»^(٢).

والخلق الثاني الذي يجب أن يُبصر به ويتحلّى وافدوا المسجد الحرام
وعماره هو: خلق الإيثار وسماحة النفس، لأنّا - والحق يُقال - نلاحظ الأثرة

(١) التّرياق: بكسر الناء: فارسيّ معرب، هو دواء السموم، انظر: اللسان، مادة (ترق).

(٢) صحيح الترغيب والترهيب (٣/٣٢٧-٣٢٩٧).

الظاهرة بين بعض المسلمين في هذه البقاع المقدَّسة، وما كان ينبغي لها أن تكون ؛ لأنها معلم على اختصاص النفس بالنفع وإن كان عاماً، وهذا مما تمقته النفوس الكريمة، فضلاً عن كونها منهي عنها من طريق الملة القويمة. وأما خلق الإيثار فهو عنوان على الفضل وصفاء النفس وأريحيَّتها، وانبعاثها في مجالات الحب والعطاء، كما هو دلالة على عميق الإيمان وانسراح الصدر به.

وقد أكَّدتُ على هاتين الصفتين: الصبر والإيثار ؛ لأنهما من أكثر الوسائل المعنوية في التعامل ؛ ولأنهما من الزاد والبُلغة في أداء المناسك والطاعات والتخاطب والسلوك بين الحجاج والعمَّار، لا سيَّما وهم من أجناس متباينة وثقافات متعددة، وكذلك تقديراً لمشاق السفر أثناء التفويج والتنقل والانتظار التي يلقاها القاصد والحاج، وتغير الطقس الذي لم يألُفه في بلده، وما إلى ذلك.

رابعاً: الإكثار من المرشدين والعاملين الأكفاء؛

إن الأعداد الغفيرة - وحَّد الله كلمتهم وزاد ألفتهم - التي تتاهز أحياناً مليوني قاصد على اختلاف بلدانهم، وتباين أعمارهم، وتفاوت سلوكهم وأجناسهم، لتحتاج إلى عدد كافٍ من المرشدين والعاملين، ينظم حركة تنقلهم في الحرم وساحاته، ويتولَّى توجيههم وإرشادهم، ويشعرهم أنهم في خدمتهم، ويسعون إلى تحقيق المناخ المطمئن لعباداتهم وأَساكهم. وإنَّ الإكثار من المرشدين والعمل على إيجاد القدر المناسب كماً وكيفاً، والحرص على النقلة العددية والتنوعية، وإمامهم بعدد من اللغات، سيساعد قطعاً في فكِّ الزحام واختناقاته ؛ لأنَّ قلة المرشدين وقصور مستوى بعضهم سببٌ فيه. وأؤكد على اختيار الأكفاء، وأعني بالأكفاء: من ارتسمت عليهم دلائل الخير، وتحلَّوا بالأخلاق الكريمة والصفات الحسنة النبيلة ؛ لأنهم سيمثلون وجهاً مشرقاً من وجوه هذه الديار المباركة أمام إخوانهم المسلمين ؛ ولأنَّ مقامهم مقام صبر وتوجيه واقتداء ودعوة وإرشاد وائتساء.

وشيء آخر مهم، أن نتجَبَّ معرَّة النقد التي تصدر من بعض النفوس، وأن نروض أنفسنا على الحلم، وسعة الصدر، وقوة التحمل، ودمَح^(١) الزلاّت.

حين ذاك لن نشكوا بإذن الله من وجود جملة من أسباب هذه الظاهرة كالصلاة في الممرات والمداخل، وعدم اتجاه الحجاج والعمَّار للأماكن المتسعة في الحرم، كالأسطح والأقبية، مع العمل على التفويج المناسب عبر مراحل زمنية مدروسة.

ولا غرو إذاً أن يكون هذا الحل من الحلول الناجعة بإذن الله فيما نسعى إلى علاجه.

خامساً: عقد الدورات العلمية والتدريبية، والندوات الإرشادية للحجاج والمعتمرين في أوطانهم.

لا يخفى على كل ذي لبٍّ من المسلمين أن قلَّة الفقه بشريعة الإسلام وآداب الحرم وأحكام المناسك على الخصوص تكتنف كثيراً من الحجاج والمعتمرين، وقد ألمحتُ في الحل الثاني إلى ضرورة تعميم بث العلم والوعي والإرشاد، وسبل تحقيق ذلك. وفي هذا الحل نؤكِّدُ على ضرورة عقد الدورات العلمية، والندوات الإرشادية، والدروس التدريبية، لمن أراد الوفود إلى هذا الحرم الأمين، ويتولى هذه المهمة كل دولةٍ في رعيَّتها بالتنظيم مع وزارتها المهتمة بالشؤون الإسلامية.

وفي ظل نظام المؤسسات والمجموعات، سيكون الأمر سهلاً وميسوراً إن شاء الله.

وإنني أهيب بالمسؤولين والمؤسسات العاملة في خدمة الحجاج والزوّار والعمَّار أن يتقوا الله عزَّوجل في قاصدي بيته، ولا يكن همُّهم الكسب المادي، والربح التجاري، في استقطاب الحجاج والمعتمرين، بل لابد أن يدركوا معاني ما هم قائمون به، ومسؤولون عنه، ومؤمنون عليه.

(١) دَمَحَ: يقال: دَمَحَ ودَبَحَ بمعنى واحد، خفض رأسه ونكَّسه، والمراد هنا: الإغضاء والستر، قالوا: دَبَحَتِ الكمأة انتفخ عليها التراب وهي لا تزال في الأرض. انظر: اللسان، والهادي إلى لغة العرب، مادة (دبح).

وأن يتولَّى ذلك منذ مقدمهم على هذا الثرى الطاهر الأفَّيح، الأمناء والنزهاء، الذين يتعاهدونهم أثناء مناسكهم، وفي محل إقامتهم، وهذا من العوامل المهمة في إضفاء الطمأنينة والاستقرار عليهم، إذ يكون مكثهم وتقلُّهم في المسجد الحرام مفعماً ببرِّد الرضى والسرور. وأن تتولى لجان موثوقة متابعة هذا المقصد المهم والمطلب الناجع، وذلك بالاشراف والاشتراك مع سفارات خادم الحرمين حفظه الله في كل وطن، وستلبي ذلك إن شاء الله لا وانية ولا عاجزة، بل فخورة مستبشرة.

وهذا الحل الذي ننشده ونطالب به، ليس بدعاً من الحلول، ولا عرياً عن المثال والتجربة، بل إن الحجاج والمعتمرين من دولة (ماليزيا) على سبيل المثال لنموذج ظاهر على ما نشدناه وأملناه.

سادساً: السعي للتوسع في المكان قدر الإمكان وساحاته وأبوابه مع اقتراح إنشاء طوابق إضافية؛

لا محيص لنا ونحن بصدد إيراد الحلول الجوهرية لهذه الظاهرة من الاقتراح بإنشاء توسعة إضافية للمسجد الحرام وساحاته، نظير سابقتها، لا سيما ونحن نعلم أن المتوقع عبر الدراسات والإحصاءات زيادة أعداد الحجاج والعمَّار إلى أضعاف ما هم عليه الآن.

وإننا لندرك أن هذه التوسعة مكلفةٌ، ولكن همّة ولاة الأمور - أيَّدهم الله - في العناية بالحرمين الشريفين جاوزت السَّمَاك، وعانقت مدارات الأفلاك، ولن يؤودها بحول الله أيُّ أمر أعزل أو جلٍّ، من شؤون الحرمين، ورعاية قاصديهما، كيف وخدمتهما تجمع شرف الدنيا ونعيم الآخرة ٥.

ويُسَلِّكُ ضمن هذه الرغبة، الحاجة إلى توسيع أبواب الحرم، وإمكانية زيادتها، وفتح أبواب من وإلى الدور الثاني مباشرة، وإنشاء جسور توصل المصلين للطوابق العلوية مباشرة، دون الدخول مع الأبواب السفلية، أو المرور عبر الساحات، وإن الواقع والحال يشهدان على الحاجة إلى توسعة الأبواب، حيث إنها تؤخِّر خروج القاصدين، وتسبِّبُ لهم تجمهراً طويلاً وازدحاماً

شديداً، آملاً أن يراعى هذا حالاً ومستقبلاً، مع الإكثار من المداخل في أي توسعة تكون للمسجد الحرم إن شاء الله، على أن يكون التصميم الهندسي مراعيّاً للعرض أكثر من الطول لمسييس الحاجة إليه.

مع الإسراع في دراسة تكييف عموم الحرم وتنفيذها، لا سيّما الأقيية لتستوعب عدداً أكبر من الحجاج والعمّار والزوار، وإيجاد الدراسات المستفيضة لتوسعة المطاف ما أمكن، وإعادة النظر في الخط الرخامي الدال على بداية الطواف، وكذا توسعة المسعى، وإعادة النظر في إخراج مداخل زمزم من صحن المطاف ووضع مداخل خارجية له.

وبنظرة مستقبلية، وإيجاد حلول جذرية لهذه الظاهرة، لا غنى عن توسعة الحرم وساحاته من الجهات الأخرى، مع إضافة دور ثالث، وتظليل السطح والساحات آلياً، وتوجيه أصحاب الفنادق والعمائر المجاورة للحرم بإيجاد مصليات خاصة ترتبط بالمسجد الحرام صوتياً.

كل ذلك وغيره عن طريق الجهات الشرعية والعلمية والإدارات الرسمية العليا، وستهدى بإذن الله إلى علاج هذه الظاهرة المؤرقة.

سابعا: الإرشاد إلى أن مضاعفة الأجر تشمل جميع منطقة الحرم؛

سبق القول عند ذكر أسباب الزحام، أن القول بمضاعفة الأجر في الصلاة خاص بالمسجد الحرام، سبب من أسباب حرص كثير من الناس على ارتياد الحرم للصلاة فيه، كما سبق عند عرض الخلاف في المسألة، أن القول الراجح إن شاء الله، هو القول بمضاعفة الأجر في عموم منطقة الحرم، ولا شك أن الإرشاد إلى هذا القول سيكون له أثر بالغ في الحد من ظاهرة الزحام والتخفيف منها، مع التأكيد على اعتضاده بالأدلة القويّة، وتمشيه مع مقاصد الشريعة، وقواعد الفقه، وبهذه المناسبة فإن الدعوة موجهة إلى علماء الشريعة في التيسير في الفتوى على مقتضى النصوص والمقاصد الشرعية، والتوسيع على الحجاج فيما فيه سعة ومندوحة، وعدم التشديد عليهم فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة، والله أعلم.

ثامناً: تحديد نسبة أعداد الحجاج والعمَّار:

إنَّ التوجهات الخيرية والإيمانية متوافقة مع الثورة التقنيَّة الحديثة، هي التي أَجَّجَتْ في نفوس المسلمين السبق إلى أرض القديسات، ومهد الرسائل مما يرونه عبر القنوات من البثِّ المباشر للصلوات والقيام والطواف والكعبة في جمالها وجلالها، حيث هبُّوا جموعاً وزرافات، وانطلقوا أفراداً وجماعات؛ فاقتضى ذلك - تجنباً للضيقة والزحام - بل توجَّب الأخذ بالنسب والعدد المقدَّر للحجاج والمُعتمرين، وضبط ذلك في الحدود الممكن التحكُّم فيها، تحقيقاً للمصالح الشرعية، وحتى لا تطغى الأعداد على المساحة المتاحة، والطاقة الاستيعابية للحرم، وينجرُّ عن ذلك التدافع والهرج، والتسخُّط من قبل قاصدي هذه البقاع المباركة، وحتى يتمكنوا من قضاء مناسكهم وعبادتهم دون نصب أو إرهاب، وإني لأرى أنَّ هذا الحلَّ يمثِّل حجر الزاوية بالنسبة لما سواه من الحلول، كيف وقد أفتى بذلك أهل العلم المُعتبرون، وأيدته الجامعات الفقهية، والهيئات العلمية والشرعية؛ ومما يلحق بذلك تنظيم تأشيرات العمرة، وتحديد مُدَّها بما يخفف من هذه الظاهرة.

تاسعاً: إعداد الدراسات والأبحاث العلمية والميدانية:

ومن الحلول التي أرى جدواها وأهميَّتها: إعداد الدراسات الأكاديمية، والأبحاث العلمية والميدانية، لتفادي الزحام وآثاره، وكيفية علاجه، سواءً في المسجد الحرام أم في المشاعر ومكة عموماً، ولمعالجة الظواهر المخالفة للشرعية، والمقلقة للزوار والحجَّاج والعمَّار. وهذا الحل الذي نطرحه قد نهض به وتولَّاه معهد خاصُّ له إداراته ومهامُّه ومسؤولياته، ذلك هو: معهد خادم الحرمين الشريفين لأبحاث الحج.

غير أنَّ الحاجة ماسَّة إلى بذل المزيد في أداء المعهد لرسالته، والنهوض بمستواه من كافَّة المستويات، والتركيز على الكفاءات الشرعية فيه، ولا إخال الجهات المعنية إلاَّ سبَّاقة إلى ذلك، زادهم الله توفيقاً.

عاشراً: الإحزم على كل مخالف للشرع والأمن والنظام:

لا جرم أنَّ أولى ما صُرِّفت له الملاحظة، ووقفت عليه المحافظة، وبُذِل

في سبيل تحكيمه وتحقيقه النفس والنفيس في هذه الديار المباركة، هو: شرع الله عزوجل، يليه استتباب الأمن، والاستمساك بالنظام، ويتأكد هذا في البلد الحرام، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]، فكل من جمع على سواء الشرع والأمن والنظام، لزم الحزم في الأخذ على يديه؛ حتى لا يدب القلق والفوضى بين جموع الآمين، ولا نشك أن الشعور باستحكام الأمن والنظام وقوتها له انعكاس بليغ جداً في نفوس القاصدين، ومن ثم على عباداتهم وأنساكهم.

فليست هذه البقاع مجالاً للمهاترات والمزايدات، ومحلاً لرفع الهتافات والشعارات، وميداناً لعمل التجمعات وتوزيع المنشورات، بل هي للعبادة ليس إلا، ومن حاد عنها، وجب الحزم عليه، والأخذ على يديه.

وقد سبق هذا الحل لتثبيت نعمة سابغة، انفردت وتميّزت بها هذه الديار المحروسة، لمباركة جهود مخلصه أسهدت من أجل ذلك ليلاً وأضنت النهار.

الحادي عشر: العمل على إيجاد الآليات العملية والاستراتيجيات التنفيذية؛

بعد إعداد الدراسات والأبحاث ومراكز المعلومات التي تعني برصد هذه الظواهر، فإنه ينبغي إيجاد الآليات العملية والخطط التشغيلية والاستراتيجيات التنفيذية التي تضطلع بها الجهات المهمة ذات العلاقة سواء من الناحية الإدارية أو العلمية أو الأمنية، بحيث تعالج هذه الظاهرة علاجاً مدروساً دراسةً مستفيضة يتبعها آليات عمل وخطط تشغيل سليمة.

ولا نشك أبداً في اقتدار الجهات المعنية في الاضطلاع بهذه المهمة العظيمة لتلافي هذه الظاهرة ومثيلاتها.

الثاني عشر: الأخذ بوسائل التقانة الحديثة في الخدمات داخل المسجد الحرام وخارجه؛

إن الأمة وهي تعيش النهضة التقانية التي سطعت شمسها على جميع المعمورة وغزت كل شبر منها، كان لزاماً عليها أن تسخرها في خدمة دينها، وعقيدتها، وإن من علاج هذه الظاهرة، أن يستفاد من هذه التقانات داخل

المسجد الحرام وساحاته، بما هو ممكن من ذلك، كإيجاد: (غرف عمليات) بأحدث التقانات الموجودة لمراقبة مَواطنِ الزحام، ومن ثمّ تداركه داخل الحرم وساحاته، ومن هذه (الغرف) يتم تفويجُ الحجاج والعمّار، وذلك بالسماح لهم بالدخول في حالة عدم الزحام، ومنعهم عند الزحام.

كما ينبغي أن يأخذ الحرم حظه من التقانة الحديثة في كل ما من شأنه راحة الحجاج والعمّار والزوّار، سواء في الصوتيات والاتصالات والترجمة والعلامات واللوحات الإلكترونية، والإشارات الليزرية، ووسائل الصيانة والنظافة، والعربات المتطورة المجانية والمؤجرة بإشراف مؤسسات متخصصة، وما إلى ذلك، شريطة أن تكون تحت إشراف شرعي، وتقرير هندسي يحفظ للحرم هيئته الشرعية، ومكانته الدينية، دون تشويش على المصلين، وإشغال لهم عن عباداتهم، وحتى لا يسوّى الحرم الشريف بغيره من الأماكن الأخرى، فله من القداسة والهيبة ما لا يخفى زاده الله تشريفاً وتكريماً ومهابة، وزاد من قصده ممن حجّه واعتمره تشريفاً وتكريماً ومهابةً وبراً، وجعل هذه الولاية للحرمين وقاصديهما سنداً وذخراً.

تلك أهم الحلول ووسائل العلاج لظاهرة الزحام في المسجد الحرام، غير أن هذا مما تتوارد فيه الخواطر، وتتكاثر فيه الآراء، وسيظهر لك أخي القارئ حلولٌ أخرى مختلفة المراتب ستفصح عنها نتيجة الاستبانات في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

أبيض

الخاتمة^(١)

وتشمل أهم النتائج والمقترحات والتوصيات:

(١) نسأل الله حسننها .

أبيض

أولاً: النتائج:

أحمد الله - جلَّت قدرته - ظاهراً وباطناً، وأولاً وآخراً، أن وفقَّ ويسَّر لإتمام هذا البحث ؛ الذي بذلت فيه جهداً كبيراً لدراسة وحلِّ ظاهرة الزحام في المسجد الحرام من الناحية الشرعية، ومن أهم النتائج التي خلصت إليها:

- ١- أهمية وخطورة هذه الظاهرة وضرورة العناية بها من حيث بيان أسبابها ووسائل علاجها.
- ٢- الزحام في المسجد الحرام ليس وليد العصر، بل هو ممتدُّ إلى عهد الرسول (. لكنه في الأعصار المتأخرة بلغ ذروته، مما يتطلب دراسته وعلاجه.
- ٣- كثرة أسبابه ووفرة بواعثه وانقسامها إلى عامَّة وخاصة، وتنوع العامة إلى إيجابية وسلبية.
- ٤- من أهم الأسباب الإيجابية العامة تيسير السبل وشيوع الأمن، وتوسعة الحرمين، وتوفير كافَّة الخدمات.
- ٥- من أهم الأسباب السلبية العامة: الجهل والتقليد، والضعف الفادح لأواصر الأخوة الإيمانية، والقيم الإسلامية والأخلاقية.
- ٦- من أهم الأسباب السلبية الخاصة: ما يكون في المطاف وخاصةً حول الحجر الأسود، وعند الخط الرخامي الدالِّ على بداية الطواف، وكذا أوقات الصلوات، ولا سيَّما الصلاة في المداخل والممرات.
- ٧- من أهم الأسباب الخاصة أيضاً: تكرار العمرة، وأن القول الرَّاجح هو: عدم التكرار لقوة أدلته، مع ما يسببه التكرار مع استِعَارِ أَوَارِ هذه الظاهرة.
- ٨- قلة الدراسات العلمية والميدانية في علاج هذه الظاهرة.
- ٩- من أبرز الحلول لهذه الظاهرة بثُّ الوعي والإكثار من العاملين الأكفاء، واستثمار وسائل الإعلام في ذلك، ونهوض الجهات المعنية بخدمة الحجيج

في مسؤولياتها لعلاج هذه الظاهرة.

١٠- الإفادة من وسائل التقنية الحديثة في التوعية والتوجيه عموماً لعلاج هذه الظاهرة داخل الحرم وخارجه بما يتناسب مع قدسيته وحرمته.

ثانياً: أهم المقترحات والتوصيات:

- ١- التأكيد على التوعية المكثفة للحجاج و العمار والزوّار في بلدانهم.
- ٢- ضرورة السير عَنقاً فسيحاً، والسعي سعيّاً حثيثاً، في ترسيخ قواعد الأخلاق، وأسس المعاملات الإيمانية بين المسلمين.
- ٣- التأكيد على غرس قدسية الحرم وتعظيمه في نفوس المسلمين عموماً، والقاصدين خصوصاً.
- ٤- التأكيد على قيام علماء الشريعة والدعاة إلى الله بدورهم الإرشادي حيال ذلك.
- ٥- لوسائل الإعلام دورها الكبير في توعية وإرشاد الحجاج والمعتمرين فحريّ بها الإضطلاع بدورها الكبير، لا سيّما في عصر الثورة الإعلامية والتفجّر في الشبكات المعلوماتية والتقانات الحضارية المذهلة.
- ٦- تفعيل حركة الترجمة بشتى اللغات ؛ حتى يُدرك الحجاج أسباب هذه الظاهرة ويجدّوا في علاجها.
- ٧- الأخذ بوسائل التقانات الحديثة لتوعية الحجاج داخل المسجد الحرام وخارجه
- ٨- تكثيف المرشدين والعاملين الأكفاء من عسكريين ومدنيين، وإقامة دورات تثقيفية متتابعة للرفع من مستواهم.
- ٩- قيام مراكز البحوث المتخصصة بإعداد الدراسات والأبحاث العلمية والميدانية بصفة دورية بالتنسيق مع الجهات المعنية، والإفادة من حَمَلَةِ العلوم الشرعية.
- ١٠- إيلاء قضايا الحرم و الظواهر فيه حقها من الدراسة، عن طريق هيئة

شرعية عُلْيَا و هي هيئة كبار العلماء حفظهم الله، تكون مرجعاً للبتِّ فيها، كوجود الخط الرخامي عند الحجر الأسود وغيره.

١١- الحزم على كل مخالف للشرع والأمن والنظام ؛ للحد من ظواهر النشل والتسول والافتراش و الجلوس في المداخل والممرات.

١٢- العمل على توسعة الحرم، من الجهات الأخرى، وإمكانية إضافة أدوار جديدة له، مع التظليل الآلي للصحن والسطح والساحات، وعموم تكييفه.

١٣- العمل على زيادة توسعة الساحات المحيطة بالحرم وزيادة الأبواب وتوسعتها، مع إضافة عدد من المصاعد والسلالم الكهربائية، وإمكانية الإفادة من سطح أروقة البناية العثمانية وإنشاء مداخل خارجية لزمزم، مع إنشاء جسور توصل المصلين للطابق العلوي مباشرة.

١٤- التأكيد على الأخذ بالقول القائل بمنع تكرار العمرة، والقول بأن مضاعفة أجر الصلوات تعم حدود الحرم كله بحمد لله.

١٥- تَبَيَّنَ الجهات المعنية كالرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي، و المجمع الفقهي الإسلامي، عقد ندوات ومُلتقيات، بل مؤتمرات لدراسة قضايا توعية الحجاج، والرفع من مستواهم، وكذا السفارات، و الوزارات المعنية كوزارة الحجّ، ووزارة الشؤون الإسلامية.

تلك أهم المقترحات والتوصيات التي أراها ورآها كثيرون كما هو واضح من نتيجة الاستبانات المرفقة لعلاج هذه الظاهرة.

سائلاً الله تعالى أن تأخذ طريقها إلى حَيِّز التنفيذ، مؤملاً أن نراها واقعاً ملموساً، و مشاهداً محسوساً في القريب العاجل ؛ حتى ينعم الحجاج والعُمار و الزُّوار بالطمأنينة والسكينة في منأى عما تحدثه ظاهرة الزحام من أذى وتكدير لصفو العبادة، وما ينتج عنها من تشويش يذهب لذيذ المناجاة لله في حرمة المقدس وبيته الآمن، كما أسأله سبحانه أن يمنَّ على قاصدي بيته الحرام بالفقه في الدين والخلق القويم، وتعظيم شعائر الله

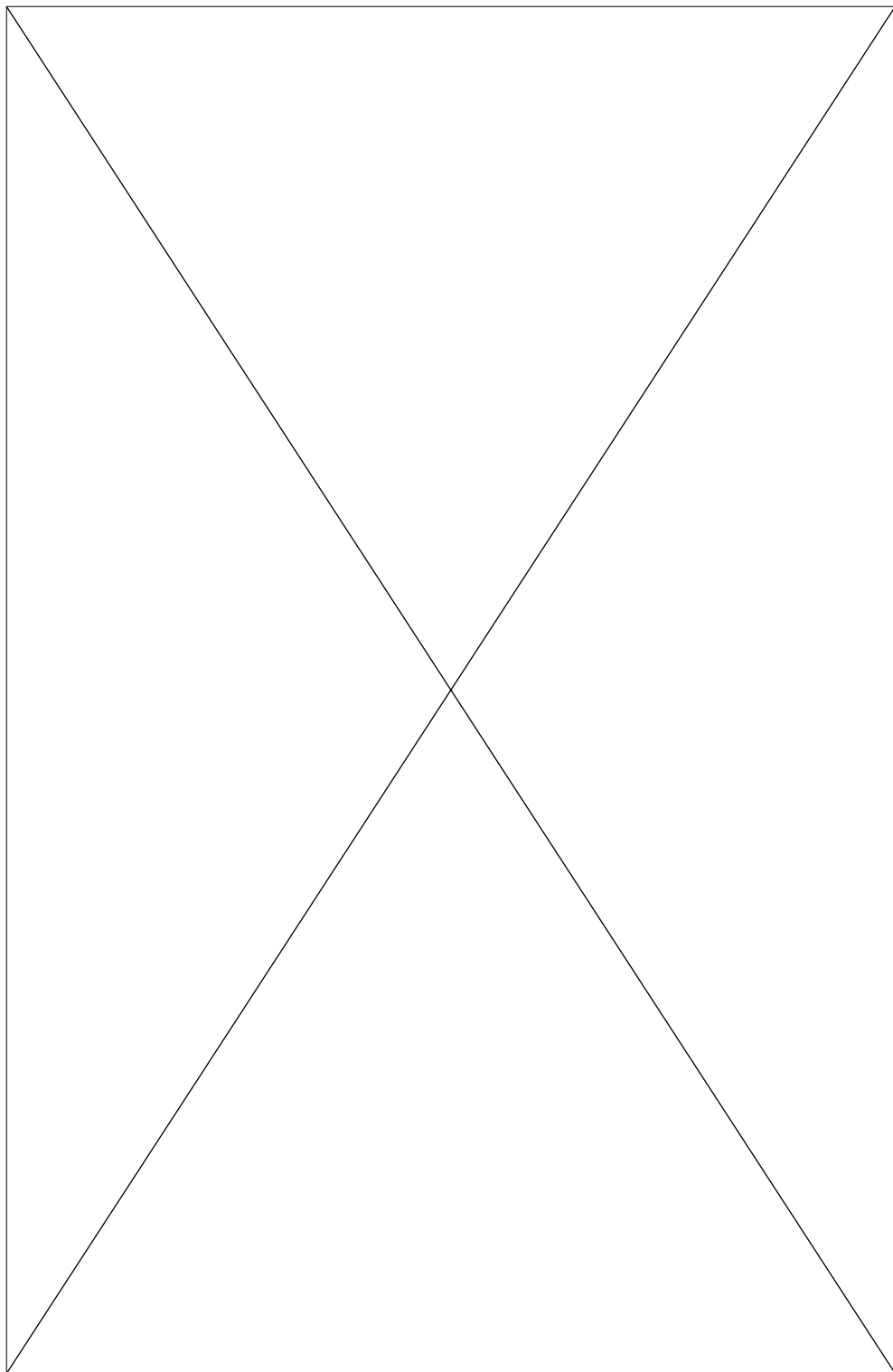
وحرماته، وأن يُوفَّق ولاية أمرنا إلى ما فيه الخير والصالح للبلاد والعباد، وأن يجزيهم عما يقدمون للحرمين الشريفين وقاصديهما خير الجزاء، وأن يجعل ذلك في موازين أعمالهم ويزيدهم من الخير، بمنه وكرمه. وقبل أن أضع القلم، ألهج بالشكر لله والثناء عليه، أن من ووفَّق وأعان، على إتمام هذا البحث المتواضع، ثم أشكر من كان باعثاً على القيام بهذا البحث وسبباً للكتابة فيه، من القائمين على المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وأخص بالشكر صاحب المعالي الأستاذ د. عبد الله بن عبد المحسن التركي الأمين العام للرابطة، و صاحب الفضيلة أخي د. صالح بن زابن المرزوقي، (أمين المجمع وفقه الله)، والشكر موصول لكل من أسهم في هذا البحث برأي أو مشورة، ضارحاً لله أن يجزيهم عني خير الجزاء وإن الصدر لرحب لكل نقد بناءً، أو توجيه هادف، أو ملحوظة نافعة تزيد هذا البحث بهاءً، وتكمل منه نقصاً:

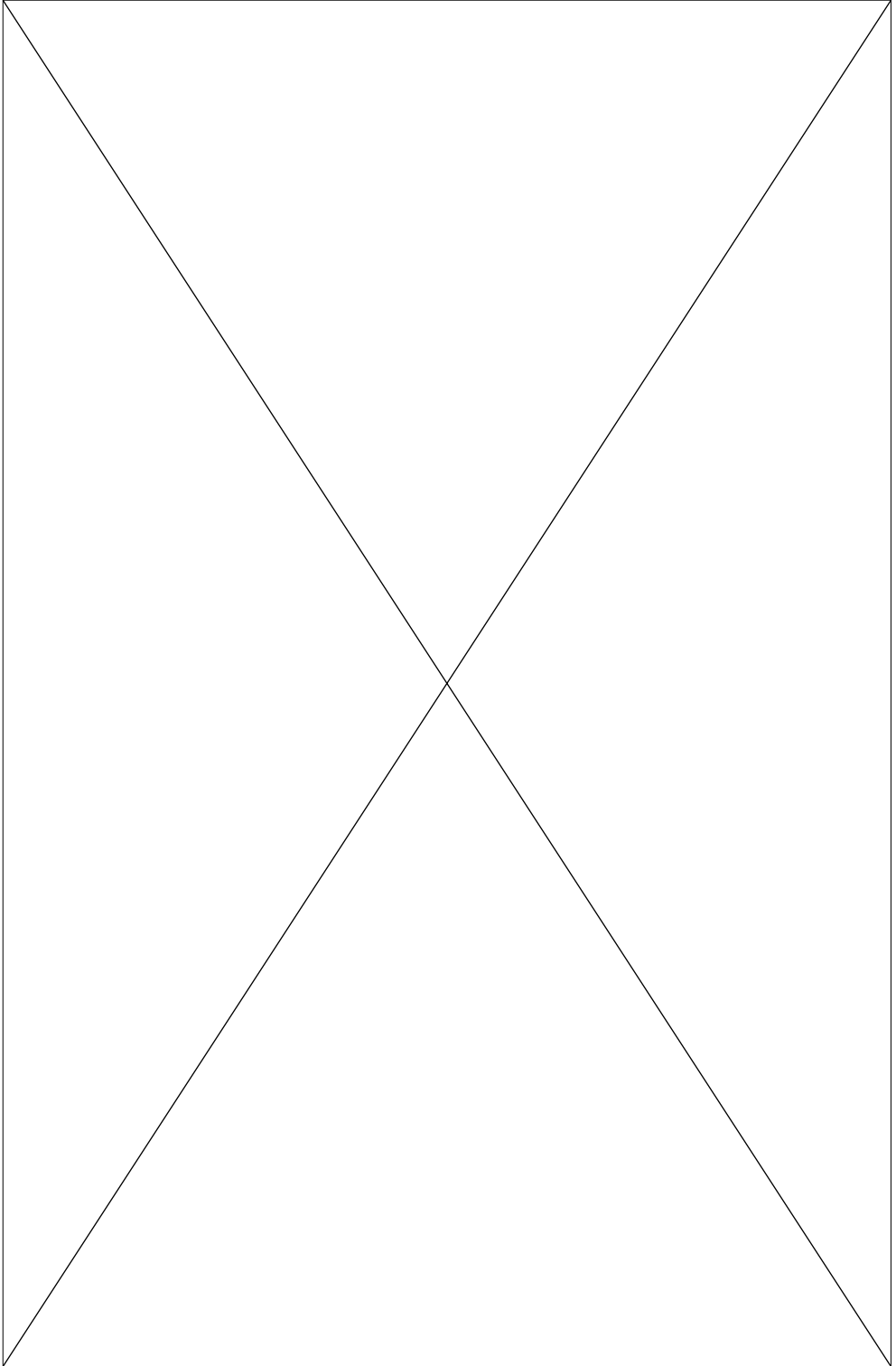
وإن تجد عيباً فسُدَّ الخللاً قد جلّ من لا عيب فيه وعلا^(١)
وأختم بقول الله سبحانه عن العبد الصالح عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا
الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،،،

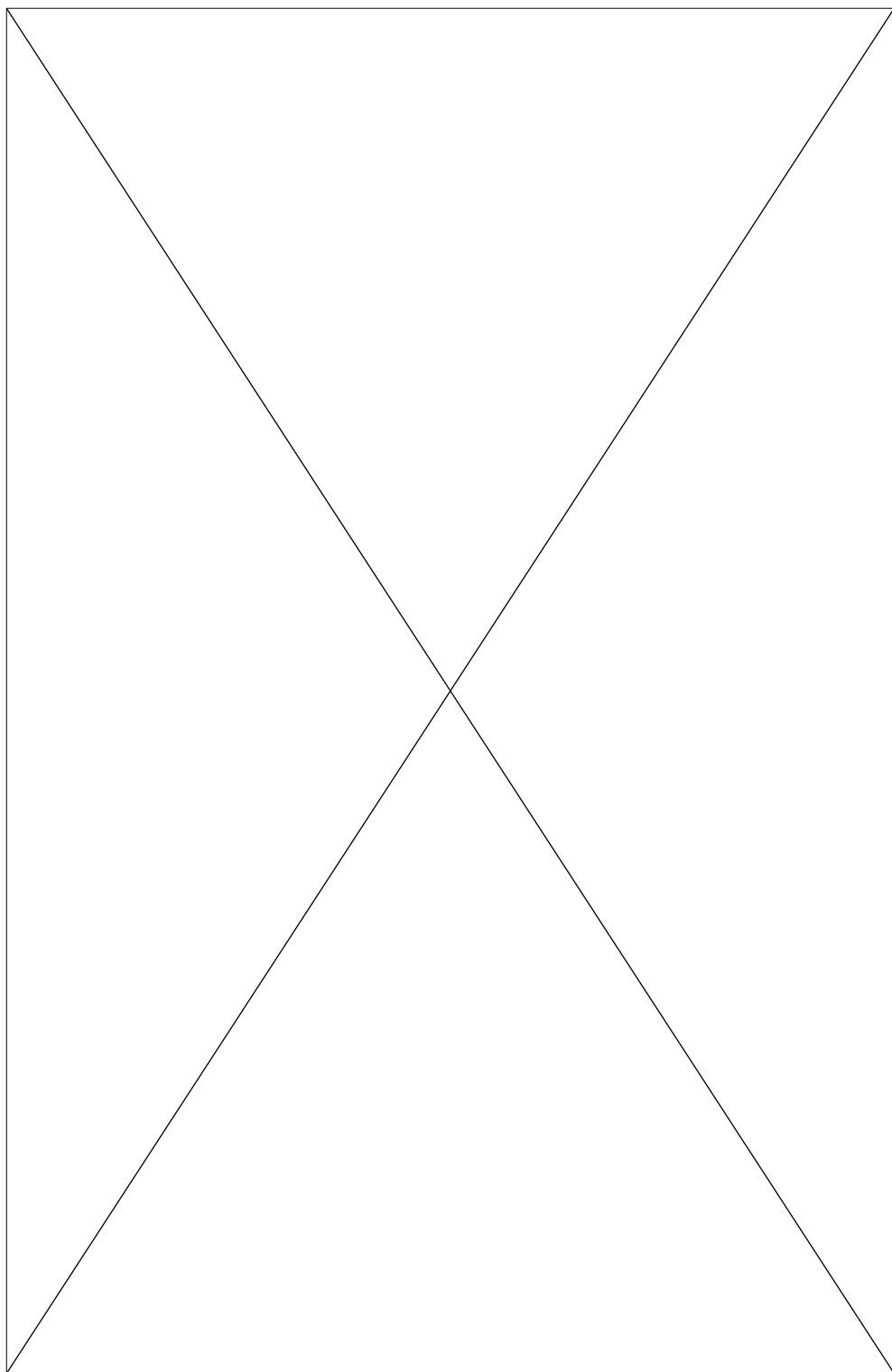
(١) انظر: خاتمة (ملحة الإعراب) للحريزي.

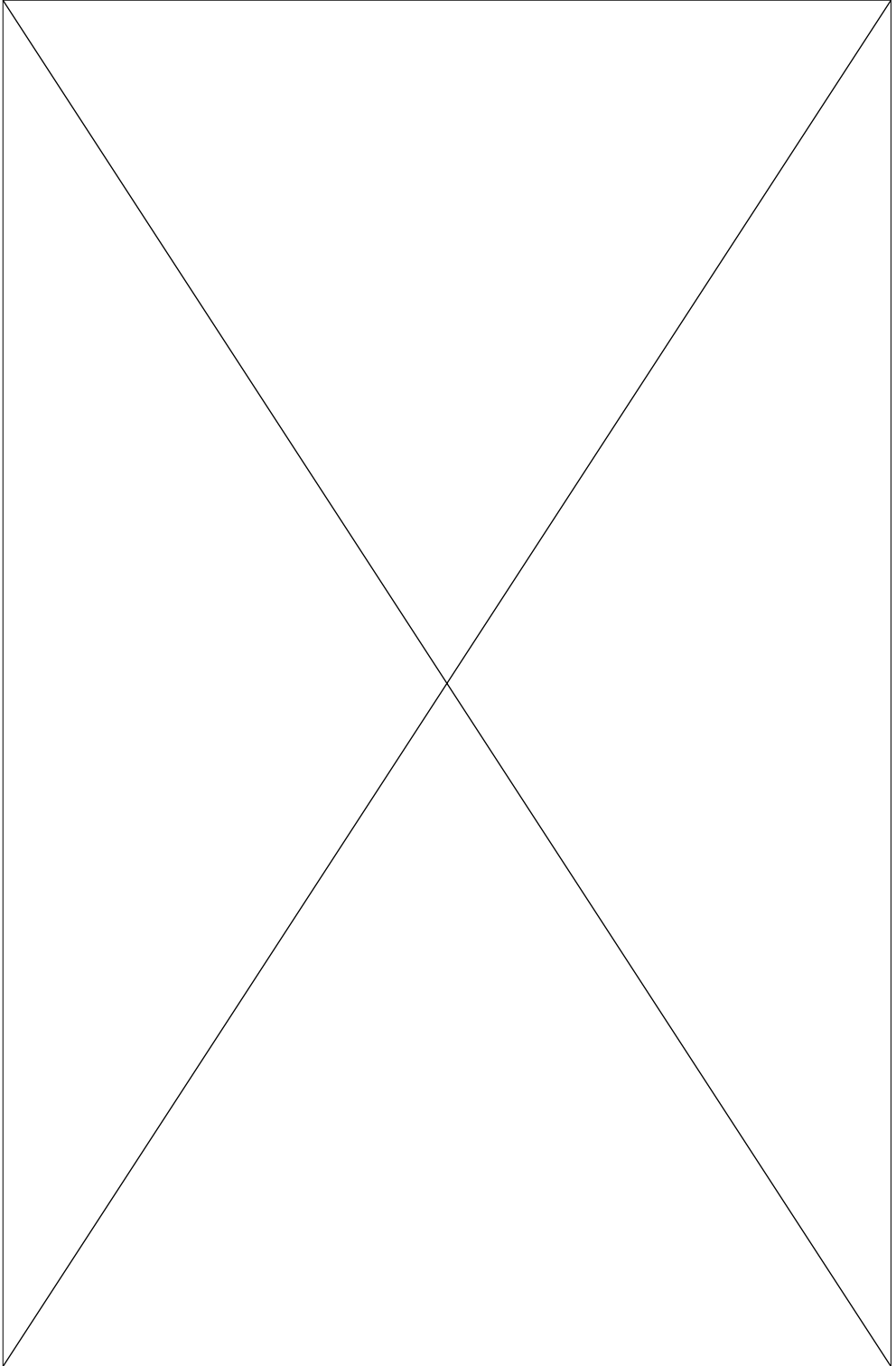
نماذج الاستبانات ونتائجها

أبيض









فهرس المراجع والمصادر

أبيض

- ١ - الإجماع ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، تحقيق : فؤاد عبد المنعم أحمد، الشؤون الدينية، قطر، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.
- ٢ - أحكام أهل الذمة، لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق : د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.
- ٣ - أحكام الحرم المكي، رسالة ماجستير في الفقه، إعداد : سامي الصقير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، نسخة على الآلة الكاتبة، ١٤١٦هـ.
- ٤ - أحكام القرآن، الجصاص أحمد بن علي الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٦هـ.
- ٥ - إحياء علوم الدين، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٦ - أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، محمد بن إسحاق الفاكهي، تحقيق : عبد الملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٧ - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، الأزرق محمد بن عبد الله، تحقيق : رشدي صالح ملح، مطابع دار الثقافة، مكة المكرمة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٣هـ.
- ٨ - أدب الدين والدنيا، الماوردي علي بن محمد، تحقيق : إبراهيم بن محمد، دار الصحابة، السعودية.
- ٩ - الأدب المفرد، للبخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق : سمير بن أمين الزهيري، المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٠ - الأشباه والنظائر، ابن نجيم : زين الدين بن إبراهيم بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.
- ١١ - الأشباه والنظائر، محمد بن عمر المعروف بابن الوكيل، تحقيق ودراسة : عادل الشويخ، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ١٢ - إعلام الموقعين، ابن القيم محمد بن أبي بكر، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
- ١٣ - الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط الخامسة ١٩٨٠م.
- ١٤ - الإقناع لطالب الانتفاع، الحجاوي أبو النجاء موسى بن أحمد، تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، أمبابة، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ.
- ١٥ - الإقناع، موسى الحجاوي، تصحيح وتعليق : عبد اللطيف محمد موسى السبكي، المطبعة المصرية، الأزهر.

- ١٦- إمام العصر، الزهراني ناصر بن مسفر، مؤسسة الجريسي، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- ١٧- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، المرداوي علاء الدين علي بن سليمان، محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ.
- ١٨- البداية والنهاية، لابن كثير إسماعيل بن عمر، دار هجر، امبابة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٩- البدر الطالع، الشوكاني محمد بن علي بن محمد، دار المعرفة، بيروت، بدون.
- ٢٠- البدع والنهي عنها، القرطبي محمد بن وضاح، تحقيق : عمرو بن عبد المنعم سليم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٢١- البيان والتحصيل، ابن رشد أبوالوليد القرطبي، تحقيق : د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.
- ٢٢- تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق : علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٤١٤هـ.
- ٢٣- تاريخ الخلفاء، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت، القاهرة ١٣٧١هـ.
- ٢٤- تاريخ بغداد، الخطيب أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٥- تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي عبدالله بن محمد، الدار المصرية للتأليف والترجمة - تراثنا - ١٩٦٦م.
- ٢٦- تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن المعروف بابن عساكر، تحقيق : مجموعة من المحققين، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٤١٥هـ.
- ٢٧- تاريخ مكة المكرمة قديماً وحديثاً، محمد إلياس عبدالغني، مطابع الرشيد، المدينة النبوية ١٤٢٢هـ.
- ٢٨- التحرير والتنوير، ابن عاشور محمد بن الطاهر، دار سحنون للنشر والتوزيع، بدون.
- ٢٩- تذكرة الحفاظ، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق : عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الرابعة ١٣٨٨هـ.
- ٣٠- تقريب التهذيب، العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، تحقيق : محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، الطبعة الرابعة ١٤١٢هـ.
- ٣١- تقرير القواعد وتحرير الفوائد، الحافظ زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب

- الحنبلي، تحقيق : أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخُبر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٣٢- تهذيب الأسماء واللغات، النووي، يحيى بن شرف الدين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ١٤١٠هـ.
- ٣٣- تهذيب التهذيب، العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، دائرة المعارف النظامية.
- ٣٤- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي أبي الحجاج يوسف، تحقيق : د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
- ٣٥- الجامع اللطيف، جمال الدين محمد بن ظهيرة، الطبعة الرابعة، المكتبة الشعبية ١٣٩٣هـ.
- ٣٦- جذوة المقتبس وذكر ولاية الأندلس، محمد الحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة - تراثا - ١٩٦٦م.
- ٣٧- الجرح والتعديل، الرازي عبدالرحمن بن أبي حاتم أبوحاتم، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى ١٣٧٣هـ.
- ٣٨- الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين، إبراهيم بن محمد أيدمر العلالي المعروف بابن دقماق (٧٥٠-٨٠٩هـ)، تحقيق : د. سعيد عبدالفتاح عاشور، جامعة أم القرى، بدون ت.
- ٣٩- حاشية ابن عابدين، ابن عابدين محمد أمين الحنفي، المكتبة التجارية في مكة، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ.
- ٤٠- الحرم المكي الشريف والأعلام المحيطة به، د.عبدالمالك بن دهيش، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
- ٤١- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المحبي محمد أمين بن فضل الله الحموي، مصر، ١٢٨٤هـ.
- ٤٢- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الجيل، بيروت، بدون ت.
- ٤٣- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون إبراهيم علي المالكي، تحقيق : محمد الأحمد أبي النور، دار التراث، القاهرة، بدون ت.
- ٤٤- الروض المربع شرح زاد المستتقع، البهوتي منصور بن يونس، تحقيق : د.عبد بن محمد الطيار، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

- ٤٥- زاد المعاد، ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤٠٥هـ.
- ٤٦- الزيادات في الحرم المكي الشريف من العصر النبوي إلى العهد السعودي (٨هـ - ١٤١٦هـ)، الشريف محمد بن مساعد بن منصور آل عبدالله، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، المهرجان للإعلان والعلاقات والتسويق.
- ٤٧- سبائك الذهب في معرفة قبائل العرب، السويدي أبو الفوز محمد أمين البغدادي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
- ٤٨- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث، بيت الأفكار الدولية، بدون ت.
- ٤٩- سنن الترمذي، الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى، تحقيق : أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.
- ٥٠- سنن الدارقطني، الدارقطني علي بن عمر، تحقيق : عبدالله هاشم يمان، عبدالله هاشم يمان، القاهرة ١٣٨٦هـ.
- ٥١- السنن الكبرى، البيهقي أحمد بن علي بن حسين، تحقيق : هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف، الهند، ١٣٥٥هـ.
- ٥٢- الشؤون الإسلامية في المملكة العربية السعودية حقائق ووثائق، إعداد : وكالة الوزارة للشؤون الإسلامية، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
- ٥٣- شذرات الذهب، عبدالحی بن أحمد بن محمد البكري المشهور بابن العماد، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٥٤- شرح الزرقاني على موطأ مالك، الزرقاني محمد بن عبد الباقي، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٥٥- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز علي بن علي بن محمد، تحقيق : عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.
- ٥٦- شرح صحيح مسلم للقاضي عياض "إكمال المعلم بفوائد مسلم"، تحقيق : يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٥٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري إسماعيل بن حماد، تحقيق : أحمد عبدالغفار عطار، دار العلم للملايين، بيروت، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ.
- ٥٨- صحيح ابن خزيمة، ابن خزيمة محمد بن إسحاق، تحقيق : محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

- ٥٩- صحيح البخاري، البخاري محمد بن إسماعيل، تحقيق : أبوصهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، ١٤١٩هـ.
- ٦٠- صحيح الترغيب والترهيب، الألباني محمد ناصر الدين، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- ٦١- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ١٤٠٣هـ.
- ٦٢- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون ت.
- ٦٣- طبقات الحفاظ، السيوطي عبدالرحمن بن أبي بكر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
- ٦٤- طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الفداء، تحقيق : الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام ١٤١٩هـ.
- ٦٥- طبقات الشافعية، أحمد بن محمد بن قاضي شعبة، الحافظ عبدالعليم خان، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ.
- ٦٦- الطبقات الكبرى، ابن سعد محمد بن سعيد بن منيع البصري، دار صابر، بيروت، بدون ت.
- ٦٧- غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام، توزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، مصورة عن دار المعارف العثمانية، الهند ١٣٩٦هـ.
- ٦٨- فتاوى إسلامية، ثلة من العلماء، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
- ٦٩- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار أبي حيان، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٧٠- الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبدالله مصطفى المراغي، محمد أمين، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.
- ٧١- الفروع، ابن مفلح محمد بن مفلح بن محمد، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.
- ٧٢- الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح، دار مصر للطباعة، القاهرة ١٣٨٨هـ.
- ٧٣- الفروق، القرافي أحمد بن إدريس المالكي، دار المعرفة، بيروت، بدون ت.

- ٧٤- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، للكنوي محمد عبدالحى أبوالحسنات، تصحيح السيد محمد بدر الدين أبوفراس، دار المعرفة، بيروت ١٣٢٤هـ.
- ٧٥- قاعدة جليلة، ابن تيمية أحمد بن عبدالحليم، دار الكتب العلمية، بيروت. بدون ت.
- ٧٦- القاموس الفقهي، سعدي أبوجيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
- ٧٧- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٧٨- القبس في شرح موطأ مالك، ابن العربي محمد بن عبدالله، تحقيق : محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
- ٧٩- قرة عين العابد بحكم فرش السجاجيد في المساجد، خير الدين تاج الدين الياس زاده، تحقيق : يوسف الصحبي، دار العاصمة، الرياض ١٤٢١هـ.
- ٨٠- قصة التوسعة الكبرى، عباس حامد، الناشر : مجموعة بن لادن السعودية، جدة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ٨١- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبدالعزيز عز الدين بن عبدالسلام، مؤسسة الريان، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٨٢- القواعد الفقهية، الندوي علي بن أحمد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٨٣- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى مخدوم، دار إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٨٤- قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، محمد بن جزي الغرناطي المالكي، دار العلم للملايين، بيروت.
- ٨٥- كشف الظنون، مصطفى بن عبدالله، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ٨٦- الكعبة المعظمة والحرمان الشريفان عمارة وتاريخاً، عبيدالله محمد أمين كردي، مجموعة بن لادن السعودية، بدون ت.
- ٨٧- كوكبة الخطب المنيفة من منبر الكعبة المشرفة، السديس عبدالرحمن بن عبدالعزيز، مكتبة إمام الدعوة، مكة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
- ٨٨- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ.
- ٨٩- مجموع الفتاوى، ابن تيمية أحمد بن عبدالحليم، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد للطباعة، ١٤١٦هـ.

- ٩٠ - المجموع، النووي يحيى بن شرف، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
- ٩١ - المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر، الطبعة التاسعة.
- ٩٢ - المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري محمد بن عبدالله، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- ٩٣ - المسجد الحرام، مشروع جلاله الملك عبدالعزيز لتوسعة وعمارة المسجد الحرام، مكة المكرمة، الناشر : وزارة المالية والاقتصاد الوطني، ١٣٩٧هـ.
- ٩٤ - المسند، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تصوير دار الفكر، بدون ت.
- ٩٥ - المسند، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٩٦ - مشاهير علماء نجد، آل الشيخ عبدالرحمن بن عبداللطيف، دار اليمان، الرياض، ١٣٩٢هـ.
- ٩٧ - المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ٩٨ - مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للشيخ مصطفى السيوطي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ.
- ٩٩ - معالم مكة والمدينة بين الماضي والحاضر، الشيخ يوسف رغد العاملي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار المرتضى، بيروت.
- ١٠٠ - معجم البلدان، ياقوت بن عبدالله الحموي، دار صادر، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ١٠١ - معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، بيروت. بدون ت.
- ١٠٢ - معجم المصطلحات الفقهية، جرجس جرجس، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٠٣ - معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة، القاهرة، بدون ت.
- ١٠٤ - معجم ما استعجم، عبدالله بن عبدالعزيز البكري، عالم الكتب، بيروت، بدون ت.
- ١٠٥ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق : شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ١٠٦ - المغني، ابن قدامة عبدالله بن أحمد الموفق، تحقيق : عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

- ١٠٧- مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق : محمد الطاهر المساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- ١٠٨- منائح الكرم في أخبار مكة والبيت وولاية الحرم، علي بن تاج الدين السنجاري، تحقيق : جميل عبدالله المصري (بالاشتراك)، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١٠٩- مناسك النووي بحاشية الهيتمي، النووي يحيى بن شرف، دار الحديث للطباعة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ١١٠- الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.
- ١١١- مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، الحطاب محمد بن محمد المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ١١٢- المورد في عمل المولد ضمن رسائل في حكم الاحتفال بالمولد النبوي، الفاكهاني تاج الدين أبوحفص، رئاسة إدارات البحوث العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ١١٣- الموسوعة العربية العالمية، لجنة التقويم والتطوير، مؤسسة أعمال الموسوعة، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.
- ١١٤- موطأ الإمام مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق : د.بشار عواد، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي ١٤١٧هـ.
- ١١٥- نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (، صالح بن حميد، وعبدالرحمن الملّوح، دار الوسيلة، جدة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
- ١١٦- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير أبوالسعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق : محمود محمد الطناحي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ١١٧- الهادي إلى لغة العرب، الكرمي حسن سعيد، دار لبنان، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- ١١٨- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ.
- ١١٩- وفيات الأعيان، أبوالعباس أحمد بن محمد بن خلكان، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون ت.

فهرس الموضوعات

أبيض

رقم الصفحة

الموضوع

٢٩	المقدمة و شملت:
٣٢	(أ) أهمية الموضوع وأسباب اختياره
٣٤	(ب) خطة البحث
٣٥	(ج) منهج البحث

التمهيد ، و شمل :

	التعريف بمفردات البحث من خلال العناصر الأول :
٤١	التعريف بالزحام لغة واصطلاحاً
٤٢	الثاني : التعريف بالمسجد الحرام و المراد به
٤٣	الثالث : أسماء مكة - زادها الله شرفاً
٤٤	الرابع : تحريم مكة وتاريخه
٤٥	الخامس : عمارة المسجد الحرام
٤٩	السادس : حدود المسجد الحرام
٥١	السابع : خصائص المسجد الحرام
٥٢	الثامن : فضله و مكانته

الفصل الأول

٥٥	المبحث الأول : الزحام على ضوء النصوص القرآنية ، والشمائل النبوية
٥٩	المبحث الثاني : الزحام على ضوء المقاصد الشرعية
٦٣	المبحث الثالث : الزحام على ضوء القواعد الفقهية
٦٣	المطلب الأول : الأمور بمقاصدها
٦٤	المطلب الثاني : اليقين لا يزول بالشك
٦٥	المطلب الثالث : المشقة تجلب التيسير
٦٦	المطلب الرابع : الضرر يزال
٦٦	المطلب الخامس : درء المفسد مقدم على جلب المصالح

الفصل الثاني

المبحث الأول : الأسباب العامة :

- المطلب الأول : الأسباب الإيجابية وهي : ٧١
- أولاً : الصحو الإسلامية والتوجه الخير في الأمة ٧١
- ثانياً : تيسير الوصول إلى المسجد الحرام ٧٢
- ثالثاً : الأمن والأمان ٧٢
- رابعاً : التوسعة وتوفير الخدمات ٧٣
- خامساً : فتح باب العمرة والزيارة ٧٣
- سادساً : توفر المال لدى كثير من الحجاج والعمار ٧٤
- المطلب الثاني : الأسباب السلبية وهي :

- أولاً : ضعف الوازع الديني ٧٥
- ثانياً : الجهل وقلة الفقه والوعي مع التقليد والمحاكاة ٧٥
- ثالثاً : ضعف أواصر الأخوة والمودة ٧٦
- رابعاً : ضعف القيم الأخلاقية كالإيثار وسماحة النفس وغلبة الأثرة والأنانية ٧٧
- خامساً : الاعتقادات الخاطئة والمخالفات الظاهرة ٧٩
- سادساً : ضعف استشعار حرمة الحرم وتوقيره ٨٠
- المبحث الثاني : الأسباب الخاصة وهي :

- أولاً : ما يكون في الطواف ٨١
- ثانياً : الخط الرخامي المشير إلى الحجر الأسود والبال على بداية الطواف ٨٣
- ثالثاً : تكرار الحج والعمرة ٨٥
- رابعاً : ما يتعلق بنظام الحج والعمرة ٨٧
- خامساً : ما يكون في أوقات الصلوات ٨٨
- سادساً : التمسك بالقول : إن المضاعفة خاصة بالمسجد الحرام ٨٩
- سابعاً : هل لاتخاذ السترة أثر في الزحام في المسجد الحرام؟ ٩٠

- ثامناً : التأخر في المجيء إلى المسجد الحرام مع الاستعجال في الخروج منه ٩١
- تاسعاً : ظاهرة كثرة النساء والأطفال ٩٢
- عاشراً : ظاهرة الافتراش ٩٢
- حادي عشر : ظاهرة التسول ٩٣
- ثاني عشر : ظاهرة النشل ٩٣
- ثالث عشر : حدود المكان والحاجة إلى توسعته ٩٣
- رابع عشر : التوزيع الخيري حول المسجد الحرام ٩٤
- خامس عشر : القصور في تطبيق النظام ٩٥
- سادس عشر : قلة المرشدين والحاجة إلى رفع مستواهم ٩٦
- سابع عشر : ما يكون حول المسجد الحرام ٩٨
- ثامن عشر : نقص الأبحاث والدراسات ومراكز المعلومات ٩٨
- تاسع عشر : القصور المعرفي والإعلامي ٩٩
- العشرون : ضعف الاستفادة من وسائل التقنية الحديثة ٩٩

الفصل الثالث : الحلول

- أولاً : تصحيح المعتقد وتجريد المتابعة وتقوية الوازع الديني ١٠٣
- ثانياً : بث العلم الشرعي ونشر الوعي والإرشاد ١٠٤
- ثالثاً : العناية بالقيم الأخلاقية وتقوية أواصر الاخوة والمحبة بين المسلمين ١٠٦
- رابعاً : الإكثار من المرشدين والعاملين الأكفاء ١٠٩
- خامساً : عقد الدورات العملية والتدريبية ١١٠
- سادساً : السعي للتوسع في المكان ١١١
- سابعاً : الإرشاد إلى أن المضاعفة الأجر تشمل جميع الحرم ١١٢
- ثامناً : تحديد نسبة أعداد الحجاج والعمار ١١٣
- تاسعاً : إعداد الدراسات والأبحاث العلمية والميدانية ١١٣
- عاشراً : الحزم على كل مخالف للشرع والأمن والنظام ١١٣

- حادي عشر : العمل على إيجاد الآليات العملية والاستراتيجيات التنفيذية ١١٤
- الثاني عشر : الأخذ بوسائل التقنية الحديثة في الخدمات
- داخل المسجد الحرام وخارجه ١١٤
- الخاتمة ... وتشمل أهم النتائج والمقترحات والتوصيات ١١٧
- نماذج الاستبانات ونتائجها ١٢٣
- فهرس المصادر والمراجع ١٢٩
- فهرس الموضوعات ١٣٩

التوقيت الحولي في الزكاة وما يترتب عليها من آثار

القسم الثاني
(في انتهاء الحول. وآثاره)

بقلم

الدكتور/ عبد السلام بن محمد الشَّويعر

الأستاذ المساعد بكلية الملك فهد الأمنية - وكيل قسم العلوم الشرعية

ايض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

بحث فقهي تأصيلي في أحد شرائط الزكاة وهو شرط (إتمام الحول) . تحدث فيه عن أهم المسائل المتعلقة باشتراط الحول، مما ذكره الفقهاء، وما بينوه من الفروع المترتبة عليها، مع التطرق لبعض المسائل والنوازل المعاصرة المتعلقة بهذا الشرط الأصيل في الزكاة. وقد أربت المسائل المذكورة في هذا البحث على خمسين مسألة بين متفق عليها، وخلافية.

منها نحو العديد من المسائل المعاصرة، تتفرع على هذا الشرط؛ كاعتبار كثير من الشركات والأشخاص في تعاملاتها بالسنة الشمسية وكيفية حساب الزكاة في الحالة هذه، كذا مسألة رواتب الموظفين وحولان الحول عليها والخلاف فيها، ومسألة تحويل العملات وهل يقطع الحول، وغير ذلك من المسائل المستجدة..

إضافة لمسائل آخرى أرَّ أحدًا من الفقهاء أفردتها بالبحث استقلالاً؛ كمسألة من نسي ابتداء حوله، ومسألة مقياس وقت ابتداء الحول، ومسألة معنى نية التجارة، وهل التردد معتبر فيها أم لا ؟ فكان البحث فيها من باب التخريج على أصول الأئمة، وفروعهم.

وقد كان البحث يدور في ثلاثة أفلاك (بعد التمهيد بالتعريف اللغوي، والاصطلاحي للحول، ومقدار هذا الحول في العرف الشرعي، ومدى اشتراطه،

والأموال المستثناة من هذا الاشتراط) .

الفلك الأول في : ابتداء الحول..

- وكان البحث فيه عن مقياس ابتداء الحول.
- والخلاف في ابتداء الحول في بعض الأموال؛ مثل:

- ابتداء الحول في نماء المال - ربحاً ونتاجاً - .
- حول المال المستفاد بغير النماء مما انعقد على جنسه الحول.
- ابتداء الحول في عروض التجارة.
- ابتداء الحول فيما إذا اشترى عروضاً للتجارة.
- ابتداء الحول إذا تملك عروض تجارة بسبب غير الشراء.
- ابتداء حول العروض التي يملكها للقنية، ثم ينوى بها التجارة.
- انقطاع حول العروض التي يملكها للتجارة، ثم نوى بها القنية.
- ثم تحدثتُ عن أثر تغير عين المال في ابتداء الحول بصوره الأربع، وحكم كل صورة . - ثم بحثت مسألة ابتداء الحول لجاهله، أوناسيه.

والفلك الثاني : في انتهاء الحول، وما يترتب عنده من أحكام.

- وكان البحث فيه عن ما يجب عند تمام الحول؛ وهو (العدُّ للأموال الزكوية)، و(التقويم لهذه الأموال)، و(الإخراج للزكاة)، و(صرفها للمستحقين).
- ثم كان البحث في (تعجيل الزكاة عن وقتها، وما يترتب عليه من آثار).
- ثم كان البحث عن (تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، وما يترتب عليه من آثار) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين.. أما بعد..

فلا شك في عظم شعيرة الزكاة في الإسلام، وعلو شأنها فيه، وأثرها
الكبير في إشاعة التراحم، والتواد، والتعاطف بين المسلمين.

وهذا البحث (التوقيت الحولي في الزكاة، وما يترتب عليه من آثار) يلقي
الضوء على أحد شروط هذا الركن الركين من أركان الإسلام؛ وهو الحول، مع
الاستطراد في ذكر الفروع المتشعبة عنه؛ مما ذكره متقدمو أهل العلم، أو ما
جدَّ في العصور الأخيرة.

وقد كنتُ قد ذكرت في (القسم الأول) التوقيت الحولي معناه، ومقداره،
واشتراطه. وابتداء الحول والأحكام المتفرعة عليه. في فصل تمهيدي،
وفصلين تاليين له.

وفي هذا (القسم الثاني) سأتكلم -إن شاء الله تعالى- عن انتهاء الحول،

والأحكام المتعلقة عنده. وهو الفصل الثالث بعد ذين الفصلين.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل..

ايض

«انتهاء الحول، وما يترتب عنده من أحكام»

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول ما يجب عند تمام الحول

● تمهيد:

عندما يتم على المال حولٌ قمري كامل من حين تملك صاحبه له - حسبما تقدم في الفصول السابقة- فإنه يكون قد وجب إخراج زكاة هذا المال، وتعلق به حق الله تعالى بالزكاة المفروضة عند تمام الحول.

لكن إخراج هذه المقدار الواجب شرعاً في هذا المال الذي استوفى شروط وجوب الزكاة على الصفة الصحيحة المشروعة يلزم منه المرور بأربع مراحل مختلفة يتحقق بمجموعها أداء الزكاة التي أمر الله بها:

أول هذه الأعمال: «العدُّ» أي عدُّ جميع المال الذي وجبت فيه الزكاة، وحصرها؛ لمعرفة مقدار المال، ومن ثمَّ نسبة الزكاة فيه.

وثاني هذه الأعمال: «التقويم» وهو يلحق «العدُّ»؛ وذلك بتقويم جميع الأموال المقومة التي تجب فيها الزكاة، لإخراج القيمة إن كان مما يُخرج منه القيمة.

«فالتقويم» خاص ببعض الأموال دون البعض الآخر.

وثالثها: «الإخراج» أي إخراج الزكاة؛ وهي ربع العشر، وتمييزها عن باقي المال.

ورابعها: «الصرف» أي صرف الزكاة بعد إخراجها لأهلها الذين ذكرهم الله جل وعلا في كتابه؛ وهم المصارف الثمانية.

ويتعلق بكل واحدة من هذه الأمور الأربعة مسائل لها مساس بالتوقيت الحولي؛ سيأتي ذكرها مفصلة بإذن الله تعالى.

أولاً: عدُّ الأموال الزكوية:

المراد «بالعَد»:

يُرَاد «بالعَد» في اللغة: إحصاءُ الشيء الذي يراد عُدُّه سواءً بالعدد، أو بالكيل، أو الوزن، أو غيره من وسائل العد، بغضِّ النظر عن قيمته، واختلاف أنواعه^(١).

وهذا المعنى اللغوي للعد هو المراد بالعَد في العرف الاصطلاحي الشرعي. لذا يمكن تعريف «عد الأموال الزكوية» في الاصطلاح الشرعي بأنه: «إحصاء الأموال التي وجبت فيها الزكاة؛ بما يناسبه من طرق الإحصاء، أو خرصها عند تعذر».

فعندما قلنا: «إحصاء الأموال التي وجبت فيها الزكاة»: ظهر منه أن «العَد» شرط في جميع الأموال الزكوية دون استثناء؛ لاحتياجها للتعشير، أو إخراج رُبْع العشر، أو نصفه. وهذا ما لا يتحقق إلا بالعَد.

و«بما يناسبه من طرق الإحصاء»: أي سواء بالعدد، أو بالكيل، أو الوزن، أو الذرع أو غيرها من الطرق في كلِّ مال بحسبه.

«أو خرصها عند تعذر»: فالشريعة عند تعذر العد لهذه الأموال، أو صعوبة تجيز الخرص^(٢)، فيقوم مقام العد في الحكم. كما بينه أهل العلم في محله مبسوطاً.

وقت عدِّ الأموال الزكوية:

اتفق أهل العلم^(٣) على أن الأصل في وقت عدِّ الأموال الزكوية أن يكون

(١) لسان العرب مادة (عدد).

(٢) (الخرص) هو: الحزر لمقدار ما يراد معرفة مقداره، و توقع مقداره [المطلع ص ١٣٢، المصباح المنير ٢٢٨/١].

(٣) انظر مثلاً:

- فتح القدير ٢١٩/٢، بدائع الصنائع ٢٢/٢.

- المعونة ٣٦٧/١، أسهل المدارك ٣٧١/١، الدر الثمين لمياريه ٧٦/٢.

- التهذيب للبغوي ٢٣/٣، العزيز ٣٥/٣، حاشية الجمل ٢٩٣/٢.

- المنتهى - مع حاشية ابن قائد - ٤٤٧/١، المقنع، و الإنصاف ٣٧٦/٦، شرح الزركشي ٤٦٤/٢، القواعد لابن رجب ص ٢٧.

عند تمام الحول؛ لأنه وقت وجوب الزكاة في المال.
ولا يمكن إخراج الزكاة إلا بعدها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،
فيكون وقت وجوب العد هوحين تمام الحول؛ عند جميعهم.
فلا يجزئ أن يتقدم العد على وقت الوجوب، بل لا بد من العد في ذلك
الوقت؛ ولو عجل إخراج الزكاة قبل وقت وجوبها. وهذا باتفاق أهل العلم -
كما سيأتي - .

ولا يجوز أيضاً التأخير في عد الأموال الزكوية عن وقت الوجوب
وهو عند تمام الحول عند جمهور الفقهاء.
لكن من أجاز من أهل العلم تأخير الزكاة عن وقت الوجوب، أجاز تأخير العد
لذلك الوقت؛ لأنه تابع له، فإن جاز في الأصل جاز في ما يتبعه؛ لأن «التابع تابع».
فالخلاف في وقت العد حال التأخير مبني على خلاف الفقهاء في حكم
تأخير الزكاة عن وقتها، ومتفرع عنه ..
وسيأتي الخلاف في هاتين المسألتين (حكم تأخير الزكاة، ووقت العد
حال التأخير) مفصلاً - إن شاء الله - .

ثانياً: تقويم الأموال الزكوية؛

المراد «بالتقويم»:

«التقويم» في اللغة: مشتق من (القوم) يقال: تقويم، وتقويم.
والمراد «بالتقويم» أي تقدير ثمن المثل للشيء المراد تقويمه، وغالباً ما
يكون بالخرص^(١).
وعلى ذلك فالعد يسبق التقويم؛ لأن العد يكون قبل تعيين المقدار بينما
التقويم يكون بعده.

«التقويم» في الاصطلاح:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي للتقويم عن المعنى اللغوي في الجملة. غير
أنه يُخصُّ بحدود يقيد بها، وهي:

(١) لسان العرب مادة (قوم)، الأشباه و النظائر للسيوطي ص ٣٤٠، حاشية ابن عابدين ٥١/٤ .

أنه لا يكون التقويم إلا بالأثمان، وهي النقدان أو ما قام مقامهما؛ كالريالات، والجنيهاً، ونحوها.

كذلك فإن التقويم في الشريعة تارة يكون دقيقاً، وتارة يكون بالخرص كما ذكر الفقهاء في بعض الصور.

وعلى ذلك فيكون تعريف التقويم في الاصطلاح هو: (تقدير ثمن المثل للأموال الزكوية التي يدخلها التقويم، إما بالقطع أو بالخرص).

ف(تقدير) مأخوذ من المعنى اللغوي للتقويم.

(ثمن المثل) أي أن التقويم بالأثمان.

و(الأموال الزكوية) لتبيين معنى التقويم في باب الزكاة بالخصوص.

و(التي يدخلها التقويم) لمراعاة الخلاف في المسألة، حيث يخصها الجمهور بعروض التجارة، ويعممها غيرهم؛ كما سيأتي.

و(بالقطع أو بالخرص) ليشمل طريقتي التقويم.

وقد عُرِّفَ (التقويم) بتعاريف متعددة غير ذلك؛ منها:

تعريف أبي البقاء الكفوي^(١) فقد عرفها بأنها: "عبارة عن قدر مالية الشيء بالدرهم والدنانير بتقويم المقومين، وهي مساوية له بخلاف الثمن فإنه يكون ناقصاً أو زائداً".

وقال يوسف ابن عبد الهادي^(٢): «(التقويم): أن ينظر كم قيمة العين».

في الأموال التي يدخلها التقويم.^(٣)

اختلف أهل العلم في الأموال التي يجري فيها التقويم في الزكاة على ثلاثة أقوال، مع اتفاقهم على مشروعية التقويم في العروض^(٤).

(١) الكليات، لأبي البقاء الكفوي ص ٣٢٩.

(٢) الدر النقي، لابن عبد الهادي ٣٤٦/٢.

(٣) لم أطل في هذه المسألة في ذكر أدلتها، لخروجها عن الموضوع الأساسي. والخلاف القادم متخرج على جميع الأقوال.

وانظر: مختصر من قواعد العلائي و كلام السنوي لابن خطيب الدهشة ٢١٥/١، الأشباه و النظائر لابن الملتن ٤٢٢/١.

(٤) عبرت بالمشروعية مع أن الجمهور على وجوب التقويم هنا، مراعاة لخلاف المالكية، وشيخ الإسلام ابن تيمية في المسألة حيث أجازا إخراج زكاة عروض التجارة عروضاً.

القول الأول:

ذهب الجمهور^(١) إلى منع التقويم في غير عروض التجارة من الأموال الزكوية، بل يجب إخراج كل شيء منه؛ كالنقدين، والزرع، وبهيمة الأنعام.

القول الثاني:

وذهب المالكية^(٢) في أحد القولين عندهم إلى جواز تقويم النقدين أحدهما بالآخر فقط، إضافة لعروض التجارة.

القول الثالث:

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه^(٣) إلى جواز التقويم في زكاتي الأنعام، والزرع، دون النقدين.

٦ وقت تقويم الأموال الزكوية:

لا خلاف بين أهل العلم كذلك أن الأصل في وقت تقويم الأموال الزكوية هو وقت الوجوب؛ أي عند تمام الحول^(٤).

أما في حال التعجيل في أداء الزكاة، أوفي حال تأخيرها فقد تنازع الفقهاء في الوقت المعتبر في التقويم حينئذ؛ وسيأتي مبسوطاً^(٥).

ثالثاً: إخراج الزكاة:

المراد «بإخراج الزكاة»:

يراد بإخراج الزكاة هنا هو فصلها عن المال الذي وجبت فيه، وتمييزها عنه، من أجل بذلها بعد ذلك لمستحقيها.

(١) المعونة ١/٤١٠، بلغة السالك ١/٢٢٥، أسهل المدارك ١/٣٧٦.

- و التهذيب للبغوي ٣/٦٥، الحاوي ٣/٢٨٧، نهاية المحتاج ٣/١٠٦، قلائد الخرائد ١/٢٠٦.

- و شرح الزركشي ٢/٥١٤، منتهى الإرادات - مع حاشية ابن قائد - ١/٤٩١.

(٢) المعونة ١/٣٦٣، بلغة السالك ١/٢٢٥، أسهل المدارك ١/٣٧٦.

(٣) الهداية - مع حاشية للكنوي - ٢/١٨٢، فتح القدير ٢/١٩١، إيثار الخلاف لسبط ابن الجوزي ص ٦٧، الفرة المنيفة ص ٥١، الفتاوى الهندية ١/١٨١.

(٤) انظر مثلاً: فتح القدير ٢/٢١٩. بدائع الصنائع ٢/٢٢.

- التهذيب، للبغوي ٣/٢٣. العزيز ٣/٣٥. حاشية الجمل ٢/٢٩٣.

- الكافي، لابن قدامة ٢/١٦٥، المنتهى - مع حاشية ابن قائد - ١/٤٤٧. المقنع، والإنصاف ٦/٣٧٦.

و ٧/٦١. شرح الزركشي ٢/٤٦٤. القواعد لابن رجب ص ٢٧.

(٥) انظر ص ١٩ من هذا القسم.

والإخراج لا يكون إلا بعد عدّ الزكاة، وتقويم ما يكون مقوماً منها، ثم معرفة مقدار الزكاة الواجبة، ثم يكون الإخراج للزكاة بعد ذلك. كما أن الإخراج يخالف دفع المال إلى مستحقها وصرفها إليه، لأن الإخراج يكون سابقاً عليها.

٤. وقت إخراج الزكاة:

الأصل في الزكاة أن يكون إخراجها عند تمام الحول فيما يشترط له الحول من الأموال الزكوية؛ لاتفاق أهل العلم على اشتراط تمام الحول لوجوب الزكاة؛ كما سبق ذكره.

لكن اختلف أهل العلم - رحمهم الله - في حكم إخراج الزكاة قبل موعد وجوبها = وهو تعجيل الزكاة =، كذا اختلفوا في حكم تأخيرها عن وقت وجوبها؛ وسأفرد لكل واحدة من هاتين المسألتين مبحثاً مستقلاً بها ولما يتفرع عليها من مسائل..

رابعا: صرف الزكاة إلى المستحقين:

المراد «بصرف الزكاة إلى المستحقين»:

يقصد بصرف الزكاة إلى المستحقين؛ أي إيصالها إلى الأصناف الثمانية الذين ذكرهم الله في كتابه^(١).

ويظهر الفرق بين صرف الزكاة، وإخراجها أنه ربما أخرج المرء زكاته ثم تلفت قبل وصولها إلى المستحقين؛ إما بيد صاحب المال الذي أخرجها، أو الوكيل،

أو الساعي.. ولكل واحد من هذه الصور حكم مستقل. وهو خارج عن موضوع هذا البحث لكنني ذكرته لتبيين ما يجب عند تمام الحول.

(١) انظر في أحكام صرف الزكاة للمستحقين مثلاً:

عيون المجالس ٢/٤٩٠، الدر الثمين لمياريه ٢/٧٦، الأم للشافعي ٤/١٨٧، الإقناع لابن المنذر ١/١٨٠، الحاوي للماوردي ٣/١٨٣، الشرح الكبير لابن أبي عمر ٧/١٤٢، ١٦٥.

المبحث الثاني

في تعجيل الزكاة، وما يترتب عليه من آثار

المراد بتعجيل الزكاة: «هو إخراجها قبل وقت وجوبها؛ الذي هو تمام الحول». وهذه المسألة من المسائل المشهورة في الخلاف، بل تعدُّ من رؤوس المسائل بين الجمهور والمالكية، كما أن مسألة التأخير القادمة تعدُّ من رؤوس المسائل الخلافية بين الجمهور والحنفية.

وسأذكر في هذا المبحث: تحرير محل النزاع في مسألة تعجيل الزكاة. ثم الخلاف في هذه المسألة (تعجيل الزكاة). ثم الخلاف الكائن بين مجيزي تعجيل الزكاة؛ في عدد السنوات التي يجوز التعجيل عنها. والخلاف بينهم في حكم تعجيل زكاة المال المُستفاد. والربح. والنماء قبل ظهورها.

١- تحرير محل النزاع:

تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها لا يخلو من حالتين: الأولى: أن يكون التعجيل قبل وقت الوجوب، وقبل ملك النصاب. فذكر ابن قدامة، وغيره أنه لا خلاف بين أهل العلم أنه لا يجوز تعجيل الزكاة هنا؛ أي قبل ملك النصاب؛ لأنه تعجل للحكم قبل سببه^(١).

الثانية: وإما أن يكون التعجيل قبل وقت الوجوب، وبعد ملك النصاب.

فهذا هو محل النزاع بين أهل العلم.

وبعبارة أخرى يمكن أن يقال:

- إن تقديم الزكاة قبل ابتداء الحول ممنوع منه باتفاق.

(١) قاله في: المغني ٨٠/٤، و الشرح الكبير ١٨٣/٧.

وانظر: فتح القدير ٢٠٤/٢، الأم ٧٥/٤، العزيز ١٥/٣.

- وتقديّمها بعد ابتداء الحول، وقبل تمامه هومحلُّ النزاع بين الفقهاء.
- وما اختلف فيه الفقهاء في ابتداء الحول فيه؛ كالنماء، والمال المستفاد.
- فإن الخلاف منسحب فيه على حكم تعجيل الزكاة فيها..

٦. الخلاف في المسألة:

اختلف أهل العلم - رحمهم الله تعالى - في حكم تعجيل الزكاة قبل وقت وجوب إخراجها على قولين رئيسين:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء؛ من الحنفية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣)، وهو قول عند المالكية^(٤)، واختاره الشيخ تقي الدين ابن تيمية^(٥)؛ إلى أنه يجوز تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها بعد كمال النصاب؛ لمصلحة؛ كإغتنام زمانٍ فاضل، أو مكانٍ فاضل، أو لوجود محتاج قد لا يجد مثله، أو لمشقة إخراجها عند تمام الحول جملةً، فيكون التفريق أرفق به.

وبه قال سعيد بن جبير^(٦)، والحسن^(٧).

واستدلوا بأدلة منها:

١- حديث عليٍّ رضي الله عنه: «أن العباس رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل أن تحل؛ فرخص له في ذلك»^(٨).

(١) مختصر الطحاوي ص ٤٥، المبسوط ١٧٢/٢، فتح القدير ٢٠٤/٢، حاشية مراقي الفلاح ص ٤٦٩، الفتاوى الهندية ١٧٦/١، حاشية ابن عابدين ٢٩٣/٢، الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٨٧/٢.

(٢) الأم ٧٣/٤، التلخيص لابن القاص ص ٢٢١، التهذيب للبغوي ٥٤/٣، الحاوي ١٥٩/٢، حلية العلماء ١١٣/٣، العزيز ١٤/٣، الاختيار ١٠٣/١، شرح التبتيه للسيوطي ٢٥٠/١، مغني المحتاج ٤١٦/١، حاشية الجمل ٢٩٦/٢، فتاوى ابن حجر الهيتمي ٤٢/٢.

(٣) الانتصار ٣٠٧/٣، المغني ٧٩/٤، الشرح الكبير و الإنصاف ١٧٩/٧، شرح الزركشي ٤٢١/٢، وقاعدة في إخراج الزكاة لابن رجب ص ١٩، منتهى الإيرادات ٤٩٥/١.

(٤) تنوير المقالة ٢٤٩/٣.

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٥/٢٥.

(٦) رواه عنه عبد الرزاق (٨٧/٤)، و ابن أبي شيبة (٢٤/٤).

(٧) مصنف عبد الرزاق (٨٧/٤)، و مصنف ابن أبي شيبة (٢٤/٤).

(٨) رواه الإمام أحمد في (المسند ١٠٤/١)، أبو داود (١٦٢٤)، و الترمذي (٦٧٩)، و ابن ماجه (١٧٩٥).

وفي لفظ: «في تعجيل الزكاة»^(١).

وجه الدلالة:

أن هذا اللفظ نصٌّ في جواز تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها.

٢- ما رَوَى الشَّيْخَان - واللفظ لمسلم -^(٢) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بعث رسولُ الله ﷺ عمرَ بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الصدقة، فمَنع ابنُ جميل، وخالدُ بن الوليد، والعباسُ عم رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: (..وأما العباس عم رسول الله ﷺ فهي عليٌّ، ومثلها معها).

وجه الدلالة:

كما قال شمسُ الدين الزَّرْكَشِيُّ (ت ٧٧٢ هـ)^(٣): «والحُجَّة في قوله:

(فهي عليٌّ ومثلها معها) وهذا لفظ مسلم وأبي داود. ومعناه: أنه قد تسلف منه صدقة سنتين، فصارت ديناً عليه، وقيل: قبض منه صدقة عامين؛ العام الذي شكى فيه العامل، وتعجيل صدقة عامٍ ثانٍ».

٣- ولما جاء عن ابن عمر (أنه كان يبعث زكاةَ الفطر إلى الذي تجمع عنده قبل الفطر بيومين، أو ثلاثة)^(٤).

وجه الدلالة:

أن زكاةَ الفطر وهي زكاةَ البدن جاز تقديمها على وقتها، حال وجود سببها؛ وهو إدراك رمضان، فكذا زكاةُ المال يجوز تقديمها إذا وجد سببها

= وصححه الحاكم في (المستدرک ٣/٣٢٢)، ووافقه الذهبي. وحسنه البغوي في (شرح السنة ٦/٣١). وقال أبو داود: «روى هذا الحديث هشيم عن منصور بن زاذان عن الحكم عن الحسن بن مسلم عن النبي ﷺ، وحديث هشيم أصح». أي كونه مرسلًا.

وقال ابن المنذر (الإقناع ١/١٧٨): «خبر العباس لا يثبت» أ.هـ.

وقد روي بألفاظ أخرى، قال الحافظ ابن حجر (الفتح ٣/٣٣٣): «وليس ثبوت هذه القصة في تعجيل صدقة العباس ببعيد في النظر بمجموع هذه الطرق».

(١) رواه الدارقطني (١٢٣/٢).

(٢) رواه البخاري (١٤٦٨)، ومسلم (٥٦/٧).

(٣) شرح الزركشي على الخرقي ٢/٤٢٣.

(٤) رواه مالك (٥٥)، والشافعي في (الأُم ٤/٧٧).

وهو ملك النصاب^(١).

٤- ولأنه تعجيل لمال وجد سبب وجوبه قبل وجوبه، فجاز؛ كتعجيل قضاء الدين قبل حلول أجله، وأداء كفارة اليمين بعد الحلف وقبل الحنث، وكفارة القتل بعد الجرح وقبل الزهوق^(٢).

٥- ولأن الزكاة حقٌ ماليٌ أُجِّلَ رفقاً بصاحب المال، فجاز تعجيله لها قبل محلها؛ كالدين المؤجل^(٣).

القول الثاني:

وذهب المالكية^(٤)، والظاهرية^(٥)، وأبو عبيد ابن حريويه^(٦)، وأبو بكر ابن المنذر^(٧) من الشافعية إلى منع تعجيل الزكاة عن وقتها؛ إلا شيئاً يسيراً. واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (لا زكاة في مالٍ امرئٍ حتى يحول عليه الحول)^(٨).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نفى وجوب الزكاة واسمها قبل حلول الحول، وإذا كان اسم الزكاة منفياً لم يكن الإجزاء واقعاً^(٩).

(١) الأم ٧٧/٤.

(٢) الهداية للمرغني ١٨٧/٢، الانتصار لأبي الخطاب ٣١٤/٣، المغني ٨٠/٤.

(٣) العزيز ١٥/٣.

(٤) المدونة ٢٤٣/١، المعونة ٣٦٦/١، البيان والتحصيل ٣٦٦/٢، الكافي ٣٠٣/١، بداية المجتهد ٨٦/٥، تنوير المقالة ٢٤٩/٣، أسهل المدارك ٣٧١/١، عيون المجالس ٥١١/٢.

(٥) المحلى ٢١١/٤، عيون المجالس ٥١١/٢.

(٦) العزيز ١٧/٣، عيون المجالس ٥١١/٢.

(٧) الإقناع، لابن المنذر ١٧٨/١.

(٨) رواه الدارقطني في (السنن ٩٠/٢) من حديث إسماعيل بن عباس، عن عبيد الله بن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً.

ثم قال: «رواه معتمر وغيره عن عبيد الله موقوفاً... وهو الصحيح موقوف» أ.هـ.

وتقدم تخريجه موقوفاً ص ١٩ من القسم الأول.

(٩) الحاوي للماوردي ١٥٩/٣.

واعترض على الاستدلال بالحديث:

أن غاية الحديث أنه لا تجب أن تؤدي الزكاة قبل الحول^(١)، فيكون الحول شرطاً للوجوب، وليس شرطاً للصحة، وهذا متفق عليه.

٢- ولأن الزكاة تجب بعدد وأمد، فالعدد النصاب، والأمد الحول، فلما لم يجز تقديمها على العدد لم يجز تقديمها على الأمد^(٢).

٣- ولأن الحول أحد شرطي الزكاة؛ كالنصاب، فلم يجز تقديمها عليه؛ كما لم يجز تقديمها قبل ملك النصاب^(٣).

وأجيب عن هذين الدليلين من وجهين:

(أ) بأن تقديم الزكاة على ملك النصاب هو تقديم للزكاة على سببها، بينما تقديمها على تمام الحول فقد وجد سبب الوجوب لكن لم تجب بعد فافترقا؛ كما لا يجوز أداء كفارة اليمين قبل الحلف، لكن يجوز بعد الحلف وقبل الحنث، ولا تجوز كفارة القتل قبل الجرح، وتجاوز بعد الجرح وقبل الزهوق^(٤).

(ب) كما أن في تعجيلها قبل ملك النصاب يكون قد قدمها على شرطين؛ وهما ملك النصاب وحولان الحول، بينما هنا إنما قدمها على شرط واحد فقط وهو حولان الحول^(٥).

٤- ولأن تقديم الزكاة لحولين أو ثلاثة ممنوع باتفاق، فكذا تقديمها لحول واحد لعدم وجود الفارق^(٦).

وأجيب:

بأن تقديمها لأكثر من حول ليس ممنوعاً باتفاق، بل فيه خلاف، وقد قيل بالجواز؛ كما سيأتي.

(١) الانتصار لأبي الخطاب ٣/٣١٥.

(٢) الحاوي للماوردي ٣/١٥٩.

(٣) الشرح الكبير للدسوقي ١/٥٠٢، المعونة ١/٣٦٦.

(٤) المغني ٤/٨٠.

(٥) المغني ٤/٨٠.

(٦) المعونة ١/٣٦٦.

وأما على من قصره على حول أو حولين فلأن النص قد ورد بذلك.
٥- ولأن الزكاة أحد الأركان التي بني الإسلام عليها فتقديمها على وقت وجوبها لا يسقط الفرض؛ كالصوم والحج؛ بجامع أن كلها عبادات مؤقتة^(١).

وأجيب عنه:

أن التوقيت إذا دخل في الشيء رفقا بالإنسان، كان له أن يعجله ويترك الإرفاق بنفسه؛ كالدين المؤجل، وكمن أدى زكاة مال غائب، وإن لم يكن على يقين من وجوبها، ومن الجائز أن يكون المال تالفاً في ذلك الوقت.

وأما الصلاة والصيام فتعبد محض، والتوقيت فيهما غير معقول، فيجب أن يقتصر عليه^(٢).

٦- ولأن الزكاة تفتقر إلى من تجب له، وعلى من تجب عليه. فلما لم يجز أن يتعجلها من تجب له وهو أن يعطي غنياً وينتظر فقره، كذلك لا يجوز أن يعجلها من تجب عليه^(٣).

وأجيب:

أن الغني لم تعجل الصدقة إليه، وإنما لا يجوز تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب. فقره، فلا توجد فيه الصفة؛ كما لا يجوز تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب.

أما إن وجدت الصفة وهي الفقر فيجوز أن يتعجلها من تجب له قبل وقتها؛ بدليل ما ثبت في صحيح مسلم أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكرة، فلما جاءته إبلٌ من إبل الصدقة قضاه^(٤). فلما رد القرض من مال الصدقة دل على أنه كان قد اقترض لأهل الصدقة؛ لأنه لا يجوز أن يصرف مال الصدقة في غير أهلها^(٥).

الترجيح...:

ولعل الراجح - والله أعلم - في هذه المسألة هو قول الجمهور؛ لظهور

(١) المعونة ٣٦٦/١، فتح القدير ٢٠٦/٢، الانتصار ٣١٥/٣.

(٢) المغني ٨٠/٤. و انظر: الانتصار لأبي الخطاب ٣١٦/٣، وما بعدها.

(٣) الحاوي للماوردي ١٥٩/٣.

(٤) رواه مسلم (١٢٢٤/٣).

(٥) الحاوي للماوردي ١٦٠/٣.

أدلتهم وصحتها؛ ولما فيه من اليسر على الناس، ورفع الحرج الذي جاءت الشريعة بهما.

ما يتفرع على جواز تعجيل الزكاة قبل وقتها:

يتفرع على قول الجمهور بجواز تعجيل الزكاة قبل تمام الحول، مسائل.
لعل من أهمها:

أولاً: مقدار السنوات التي يجوز تعجيل الزكاة عنها.

ثانياً: إذا عجل زكاة مال، ثم عند تمام الحول اختلف مقداره عدداً، وأوقية. إما بنقصان أو زيادة فما الحكم؟
وهذه فيها فرعان:

- (١) إذا عجل زكاة ماله، ثم عند تمام الحول زاد المال عدداً، أو قيمةً.
 - (٢) إذا عجل زكاة ماله، ثم عند تمام الحول نقص المال عدداً، أو قيمةً.
- وفي كل واحدة من هذه المسائل خلاف سأتكلم عنه - إن شاء الله تعالى - في المبحثين التاليين.

أولاً: مقدار السنين التي يجوز تعجيل الزكاة عنها:

اختلف أهل العلم القائلون بجواز تعجيل الزكاة قبل تمام الحول، في مقدار السنين التي يجوز تعجيل زكاتها، على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أنه لا يجوز أكثر من عام، وهو قول زفر من الحنفية^(١)، ووجه عند الشافعية وهي المذهب عندهم^(٢)، ورواية عند الحنابلة^(٣).

واستدلوا بأدلة؛ منها:

١- أنه لا يجوز التعجيل إلا عما في ملكه، وإلا لزم تقديم الحكم على السبب.

(١) فتح القدير ٢/٢٠٦.

(٢) التلخيص لابن القاص ص ٢٢٢، الحاوي ٣/١٦٠، العزيز ٣/١٥، مغني المحتاج ١/٤١٦، فتاوى ابن حجر ٤٢/٢.

(٣) الشرح الكبير ٧/١٨٢، شرح الزركشي على الخرقي ٢/٤٢٥، الإنصاف ٧/١٨٣.

وفي الحول الثاني النصاب ليس في ملكه، فلا يجوز التقديم أكثر من سنة^(١).

وأجيب:

أن النصاب الأول هو السبب الأصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب^(٢).

٢- ولأن النص لم يرد بتعجيلها لأكثر من حول، فاقصر عليه^(٣).

وأجيب:

بأنه قد ورد في بعض الروايات أن العباس تعجل زكاة عامين؛ كما سيأتي في أدلة القول الثاني.

٣- ولأن زكاة غير الأول لم ينعقد حوله، والتعجيل قبل انعقاد الحول لا يجوز^(٤).

القول الثاني:

أنه يجوز لعامين فقط، وهو وجه عند الشافعية^(٥)، وهو المذهب عند الحنابلة^(٦).

واستدلوا لهذا القول بأدلة منها:

١- بحديث أن النبي ﷺ قال: (تسلفت من العباس صدقة عامين)^(٧).

وهونص - إن صح - في جواز التعجيل سنتين.

٢- وبحديث أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: (وأما العباس عم رسول

(١) فتح القدير ٢/٢٠٦.

(٢) فتح القدير ٢/٢٠٧.

(٣) الشرح الكبير ٧/١٨٢.

(٤) مغني المحتاج ١/٤١٦.

(٥) العزيز ٣/١٥.

(٦) الشرح الكبير ٧/١٨٢، شرح الزركشي على الخرقى ٢/٤٢٥، منتهى الإرادات ٢/٣٠٢، الإنصاف ٧/١٨٣ وقال: «هو الصحيح من المذهب».

(٧) رواه أبو عبيد في (كتاب الأموال ١٨٨٥)، و البيهقي في (السنن الكبرى ٤/١١١) من حديث علي رضى الله عنه. قال ابن حجر في (التلخيص الحبير ٢/١٦٢): «رجالهم ثقات إلا أن فيه انقطاعاً».

ورواه البزار (رقم: ٨٩٦ كشف الاستار) من حديث ابن مسعود رضى الله عنه. قال ابن حجر في (الفتح ٣/٣٣٤): «في إسناده محمد بن ذكوان و هو ضعيف».

ورواه الدارقطني في (السنن ٢/١٢٥) من حديث أبي رافع رضى الله عنه. قال الحافظ ابن حجر (الفتح ٣/٣٣٤): «إسناده ضعيف».

وانظر (إرواء الغليل ٣/٣٤٦).

الله ﷺ فهي عليّ ومثلها معها^(١).

وجه الدلالة من الحديثين:

أن النبي ﷺ تسلف من العباس زكاة عامين، فجاز تعجيل الزكاة عامين فقط؛ لوجود الدليل عليه، فلا يتعدى لغيره^(٢).
واعترض من يرى عدم جواز التعجيل أكثر من عام، بأربعة اعتراضات؛ وهي:

- أن الحديث محمول على أن النبي ﷺ تسلفها بدفعتين^(٣).
- أو أنه تعجل ذلك في عامين متواليين، أحدهما بعد الآخر^(٤).
- أو أنه أخذ منه رأس الحول زكاة العام الماضي وهي واجبة، وزكاة العام المقبل وهي تعجيل، فنقل الراوي أنه استسلف منه زكاة عامين^(٥).
- أو أنه تعجل صدقة مالين مختلفين، لكل واحد منهما حول منفرد^(٦).

وأجيب:

بأن هذه تأويلات للحديث على خلاف ظاهره، وإن صحَّ الحديث فهو نصٌّ في المسألة.

القول الثالث:

أنه يجوز أكثر من عام مطلقاً، وهو مذهب الحنفية^(٧)، ووجه عند الشافعية^(٨)، وهي رواية عند الحنابلة^(٩).

واستدلوا بأدلة؛ منها:

- ١- ما روي أن النبي ﷺ قال: (تسلفت من العباس صدقة عامين)^(١).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) شرح الزركشي ٤٢٥/٢.

(٣) العزيز ١٦/٣، مغني المحتاج ٤١٦/١.

(٤) الحاوي للماوردي ١٦٠/٣.

(٥) الحاوي للماوردي ١٦٠/٣.

(٦) مغني المحتاج ٤١٦/١.

(٧) فتح القدير ٢٠٦/٢، الغناية ٢٠٦/٢، حاشية ابن عابدين ٢٩٣/٢.

(٨) الحاوي ١٦٠/٣، العزيز ١٥/٣. قال الماوردي: «و هو الأظهر».

(٩) شرح الزركشي على الخرقى ٤٢٥/٢، الإنصاف ١٨٤، ٧.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ تسلف من العباس زكاة عامين، فجاز تعجيل الزكاة أكثر من عام لعدم المقيد بذلك^(٢).

وأجيب:

بالأجوبة التي أجيب بها على هذا الدليل في المسألة السابقة.

٢- أن ملك النصاب سبب وجوب الزكاة في كل حول ما لم ينتقص، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب، وفي ذلك الحول الأول والثاني وما بعدها من الأحوال سواء^(٣).

٣- ولأن تعجيل الزكاة لأكثر من حول تعجيل لها بعد وجوب النصاب، أشبه تقديمها على الحول الواحد. وما لم يرد به النص بالتخصيص فإنه يقاس على المنصوص إذا كان في معناه. ولا يعلم للتعجيل معنى سوى أنه تقديم للمال الذي وجد سبب وجوبه على شرط وجوبه، وهذا متحقق في التقديم لأكثر من حول، كتحققه في الحول الواحد^(٤).

الترجيح:

والراجع - والله تعالى أعلم - في هذه المسألة هو القول الثاني؛ لورود النص به.

ويُمنع من الزيادة على العامين؛ لأنه لو أطلق لأمكن الشخص أن يخرج زكاة عقد كامل أو أكثر، فيُعطل أداء هذه الشعيرة منه سنين متعددة، وقد أنكر الساعي من العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمَّ النَّبِيِّ ﷺ منعه إياها مع التعجيل. كما أن في إطلاقها إغلاقاً لأبواب الصدقة الأخرى، فيصبح الشخص لا يخرج مالا إلا احتسبه من زكاة الأعوام التالية حتى تبلغ سنين طويلة.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) العزيز ١٥/٣.

(٣) العناية ٢٠٦/٢، حاشية ابن عابدين ٢٩٣/٢.

(٤) الشرح الكبير ١٨٢٠/٧.

ثانياً: إذا عجل زكاة مال، ثم عند تمام الحول اختلف مقداره.

المراد بهذه المسألة زيادة المال بالعدد؛ إما بالنماء، أو الربح، أو الاستفادة. أو نقصانه؛ إما بتلفٍ، أو إتلاف، عند تمام الحول؛ أي قبل وقت الوجوب، وبعد تعجيل الزكاة.

غ فيكون فيه فرعان:

أحدهما: إذا زاد مال.

الثاني: إذا نقص المال.

١- إذا زاد المال عند تمام الحول بعد التعجيل؛

إذا عجل المرء زكاة ماله، ثم زاد ماله بنماء، أو بربح، أو باستفادة. فإن هذا التعجيل لا يمنع من عدّها وتقديرها في وقت الوجوب. فيلزمه عدّ الأموال الزكوية، وتقدير مقدار الزكاة الواجبة في ذلك الوقت، ثم يخرج الواجب الزائد عليها بلا خلاف بين أهل العلم في ذلك^(١).

لكن لو كان حالّ تعجيل الزكاة قد زاد في (مقدار الزكاة) فعجلّ عمّا يملك، وما قد يزيد عليه من نماء أو ربح، فهل يجزئ ما أخرجه معجلاً عن هذه الزيادة، أم لا؟ هذا ما اختلف فيه العلماء على أربعة أقوال. وتسمى هذه المسألة بـ(تعجيل زكاة النماء قبل ظهوره).

والذي يظهر من أقوال الفقهاء؛ أن هذا الخلاف في هذه المسألة جارٍ على كلّ زيادة في المال؛ سواءً كانت بسبب النماء، أو بسبب ربح التجارة، أو بسبب اكتساب مالٍ مستفادٍ إن كان يملك من جنسه نصاباً؛ كما هو ظاهر من تعليلاتهم، وتصريح بعضهم.

الخلاف في المسألة:

اختلف أهل العلم القائلون بجواز تعجيل الزكاة قبل وقت وجوب إخراجها في تعجيل زكاة ما يستفيد، أو يربحه، أو ينتج من ماله قبل هذا النماء على أربعة أقوال:

(١) الحاوي ١٧٦/٣، شرح منتهى الإرادات ٢/٣٠٤.

القول الأول:

ذهب فقهاء الشافعية^(١)، والحنابلة في المشهور من المذهب^(٢) إلى أنه لا يجوز، وإنما يجزئ التعجيل عما يملكه مما بلغ نصاباً، دون الزيادة عليه مما سيُسْتَفَاد، أو يُرَبَّح، ونحوه.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- أنه عَجَلَّ زكاة مالٍ ليس في ملكه، فلم يجز، كما لو عَجَلَّ الزكاة قبل ملك النصاب^(٣).

٢- ولأن الزائد من الزكاة على زكاة النصاب إنما سببها الزائد في الملك، وقد عجل الزكاة قبل وجود سببها، فأشبه ما لو عجل الزكاة قبل ملك النصاب^(٤).

وقد يجاب على هذا الدليل:

بأن سبب الزكاة هو وجود النصاب وقد وجد، وهذه الزيادة ليست سبب الوجوب، وإنما هي تابع.

القول الثاني:

ذهب الحنفية^(٥)، والحنابلة في رواية^(٦) إلى إجزاء التعجيل في المال الزائد قبل الربح، والنماء.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- حديث تعجيل العباس رضي الله عنه عم النبي صلى الله عليه وسلم زكاته.

وجه الدلالة:

أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأخذ من العباس رضي الله عنه زكاته لذلك العام، ولم يستفصل

(١) التهذيب للبيهقي ٥٤/٣، حلية العلماء ١١٣/٣، الحاوي ١٧٤/٣، العزيز ١٦/٣، مغني المحتاج ١/٤١٥، حاشية الجمل ٢٩٦/٢.

(٢) المغني ٨٠/٤، الشرح الكبير و الإنصاف ١٨٥/٧، شرح منتهى الإرادات ٣٠٣/٢.

(٣) الحاوي ١٧٥/٣، المغني ٨٠/٤، الشرح الكبير ١٨٥/٧، شرح المنتهى ٣٠٣/٢.

(٤) المغني ٨٠/٤، الشرح الكبير ١٨٥/٧.

(٥) المسبوط ١٧٢/٢، الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٨٨/٢، فتح القدير ٢٠٥/٢، حاشية ابن عابدين ٢٩٣/٢.

الفتاوى الهندية ١٧٦/١.

(٦) الإنصاف ١٨٥/٧.

هل زاد المال أم لا؟ مع أنه يبعد أن لا يكون هناك نتاج، ولا نماء للمال. فدل ذلك على أن الشخص إذا أخرج زكاة نماء ماله قبل ظهورها صح.
٢- ولأن النصاب الأول هو الأصل في السببية، والزائد عليه تابع له^(١).

واعترض:

أنه إنما يتبع في الحول، دون الوجوب. فالوجوب ثبت بالزيادة لا بالأصل؛ ولأنه إنما يصير له حكم بعد الوجود، فأما قبل ظهوره فلا حكم له في الزكاة^(٢).

القول الثالث:

وقيل: يفرق بين أن يكون النماء نصاباً فلا يجوز، وبين أن يكون دونه فيجوز. وهي رواية عند الحنابلة^(٣).

القول الرابع:

وقيل: يفرق بين أن يكون النماء نتاج ماشية، أو ربح تجارة؛ فيجوز في الأول دون الثاني. وهو وجه عند الشافعية^(٤)، ورواية عند الحنابلة^(٥).

واستدلوا لقولهم:

بأن السَّخَال إذا نتجت في أثناء الحول كانت كالموجودة في ابتداء الحول؛ لأنها متولدة منها. بخلاف ربح التجارة فليس كذلك^(٦).

الترجيح:

والراجح - والله تعالى أعلم - في هذه المسألة هو القول الثاني؛ وهو جواز التعجيل للزيادة في المال بالربح، أو النماء لظهور الدليل في ذلك، ولما في ذلك من اليسر والتيسير الذي جاءت الشريعة به وعللنا به عند القول بجواز التعجيل للزكاة قبل وقت وجوبها.
وإن كان القول الأول أحوط..

(١) الهداية للمرغناني ١٨٨/٢، المغني ٨٠/٤، الشرح الكبير ١٨٥/٧. ونحوه في حاشية ابن عابدين ٢٩٣/٢.

(٢) المغني ٨٠/٤، الشرح الكبير ١٨٥/٧.

(٣) الإنصاف ١٨٦/٧.

(٤) الحاوي ١٧٥/٣.

(٥) الإنصاف ١٨٦/٧.

(٦) الحاوي ١٧٥/٣.

١- إذا نقص المال عند تمام الحول بعد التعجيل:

أما إن نقص المال عن المقدار الذي أخرج الزكاة معجلة عنه. فهل يرجع صاحبه فيه، أم لا؟ فلاهل العلم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول:

ذهب الحنفية^(١) إلى أنه يستردها إن كان دفعها للساعي، وإن كان دفعها إلى الفقير مباشرة لم يستردها ووقعت نفلاً. وهي رواية عند الحنابلة^(٢).

واستدلوا لهذا القول:

أولاً: استدلو لاسترداده للزكاة المعجلة إن دفعها إلى الساعي: بأنه مالٌ دفعه عن ما يستحقه القابض الثاني، فإن طراً ما يمنع الاستحقاق، وجب رده؛ كالأجرة إذا انهدمت الدار قبل السكنى^(٣).

ثانياً: واستدلوا لعدم استرداده للزكاة المعجلة إن دفعها إلى الفقير مباشرة: بأنه أعطى من ماله متطوعاً لغير ثواب، فلا يجوز العود فيه^(٤).

القول الثاني:

وذهب الشافعية^(٥) إلى أنه يستردها إن كان دفعها للساعي. وإن كان دفعها إلى الفقير لم يستردها ووقعت نفلاً إذا لم يشترط عليهم أنها تعجيل. فإن أخبرهم أنها تعجيل فإنه يرجع عليهم. ولا فرق -عندهم- بين اشتراط الرجوع وعدمه، بل العبرة بالإخبار أنها تعجيل.

(١) فتح القدير ٢/٢٠٥، الأشباه و النظائر لابن نجيم ص ١٧٢.

(٢) الشرح الكبير ٧/١٩٧، الإنصاف ٧/١٩٨، شرح المنتهى ٢/٣٠٥.

(٣) الشرح الكبير ٧/١٩٨.

(٤) الحاوي ٣/١٧٠.

(٥) الحاوي ٣/١٧٠، شرح التبيين للسيوطي ١/٢٥١، مغني المحتاج ١/٤١٧.

واستدلوا لقولهم:

أولاً: استدلو لاسترداده للزكاة المعجلة إن دفعها إلى الساعي: بأنه مال دفعه عما يستحقه القابض في المستقبل، فإذا عرض ما يمنع الاستحقاق استرد؛ كما إذا عجل أجرة الدار، ثم انهدمت في المدة^(١).

ثانياً: واستدلوا لعدم استرداده للزكاة المعجلة إن دفعها إلى الفقير مباشرة ولم يبين أنها زكاة (معجلة): بأنه إذا لم يبين أنها تعجيل للزكاة فظاهر عطيته التملك، ولا يجوز الرجوع فيها^(٢).

ثالثاً: واستدلوا لاسترداده للزكاة المعجلة إن دفعها إلى الفقير مباشرة وقد بين أنها (زكاة معجلة): بأنه إن بين أنها تعجيل فتكون كالمعلقة على وقت الوجوب، فلا يكون ملكهم عليها تاماً^(٣).

القول الثالث:

وذهب الحنابلة في المشهور من المذهب عندهم إلى أنه يحرم الرجوع مطلقاً إذا وصلت للفقير^(٤)، سواء دفعها للساعي فأعطاه الفقير، أو أعطاه الفقير مباشرة. وسواء بين المزكي أنها تعجيل للزكاة، أم لا.

واستدلوا لقولهم بأدلة: منها:

١- أنها زكاة دُفعت إلى مستحقها، فلم يجز ارتجاعها؛ كما لوتغير حال الآخذ وحده^(٥).

٢- ولأنها زكاة وصلت إلى الفقير فلم يكن له ارتجاعها؛ كما لو لم يعلم بأذنها الفقير أنها تعجيل^(٦).

الترجيح:

والراجح - والله تعالى أعلم - هو القول الثالث؛ لأن النبي ﷺ قال:

(١) مغني المحتاج ١/٤١٧.

(٢) الحاوي ٣/١٧٠.

(٣) الحاوي ٣/١٧٠، مغني المحتاج ١/٤١٧.

(٤) الشرح الكبير و الإنصاف ٧/١٩٧، شرح المنتهى ٢/٣٠٥.

(٥) الشرح الكبير ٧/١٩٨.

(٦) الشرح الكبير ٧/١٩٨.

(العائد في هبته؛ كالكلب يعود في قيئه). ومَن عجل زكاة ماله فإنه بذله ابتغاء ثواب الله، وقد استقر ملكها بقبض الفقير لها. كما أن الدفع إلى الساعي قائم مقام الدفع إلى الفقير ولا فرق، بدليل ضمان الزكاة إن تلفت بيد الساعي فإنه لا يلزم المزكي ضمانها.

وقد يأتي هنا إيراد؛ بأنه قد يكون الفرق كبيراً بين ما أخرجه، وبين ما وجب عليه؛ كما لوتلف بعض ماله بأي سبب من الأسباب، وقلنا: ليس له الرجوع فيه.

فهل له أن يقطع الزائد من الزكاة لما يُستقبل من السنين؟
فيُجاب: بأن هذا التصرف يعتبر تعجيلاً للزكاة عن سنين متعددة، وقد اشترط القائلون بجواز تعجيل الزكاة وجود النية حال التعجيل أنها للأحوال التالية^(١).

وهوما لم يوجد هنا؛ فإن صاحب هذه الصورة أخرج الزكاة معجلة عن هذا الحول فقط.

(١) انظر: المبسوط ١٧٢/٢، فتح القدير ٢٠٤/٢. العزيز ٢٥٠/٣، مغني المحتاج ٤١٦/١. الشرح الكبير والإنصاف ١٧٩/٧، شرح الزركشي ٤٢١/٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٨٥/٢٥.

المبحث الثالث

تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، وما يترتب عليه من آثار

سبق في الفصل الأول تحديد المقياس في ابتداء الحول، وذكر فيه أن الأقرب هو تحديده باليوم بمجموعه الليل والنهار. مما يترتب عليه تحديد وقت تمام الحول

- الذي هو وقت الوجوب - بذلك اليوم.

وهذا المبحث سأتكلم فيه عن الحكم في تأخير إخراج الزكاة عن هذا اليوم المحدد، وما يترتب على هذا التأخير من آثار.

تحرير محل النزاع في حكم تأخير الزكاة:

اتفق أهل العلم على نفي الإثم في تأخير الزكاة عن وقت وجوبها لعدم إمكان الأداء^(٢)؛ مع تنازعهم هل إمكان الأداء شرط ضمانة، أو شرط وجوب^(٣).

واختلفوا في حكم تأخيرها عن وقت وجوبها من غير عذر يمنع من أدائها في وقتها على ثلاثة أقوال أساسية.

الخلاف في المسألة:

اختلف أهل العلم - رحمهم الله - في حكم تأخير الزكاة عن وقت وجوب إخراجها بدون عذر يمنع من أدائها في وقتها على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

ذهب جمهور العلماء إلى أنه يحرم تأخير الزكاة عن وقتها، بل هي

(١) الحاوي ٩٠/٣، العزيز للرافعي ٣٩/٣. الدين الخالص للسبكي ١٣٢/٨.

(٢) سيأتي بحث هذه المسألة فيما يتفرع على هذا تأخير الزكاة عن وقتها من أحكام. انظر ص ١٧٨ من هذا البحث.

واجبة على الفور. وبه قال المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، وهو المشهور من مذهب الحنابلة^(٣)، وبه قالت طائفة من الحنفية^(٤).

واستدلوا بأدلة منها:

١- ما رُوي من حديث عائشة - رضي الله عنها - مرفوعاً: (ما خالطت الصدقةُ مالاً قطُّ إلا أهلكته)^(٥).

وجه الدلالة:

أن تأخير الزكاة بعد وجوبها، يكون مهلكاً للمال، ومفسداً له، ولا يكون هذا الأثر إلا على أمر محرم.

وقد جاء في بعض الروايات تفسير مخالطة الصدقة بالتأخير، فروي: (وذلك بأن يكون قد وجب عليك في مالِكَ صدقةٌ فلا تخرجها، فيهلك الحرام الحلال)^(٦).

٢- ولما روى البخاري في (صحيحه)^(٧) من حديث عقبة بن الحارث النوفلي رضي الله عنه قال: صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر فسلم، فقام مسرعاً فتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه، ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم فرأى أنهم قد عجبوا من سرعته، فقال: (ذكرت شيئاً من تبر عندنا فكرهت أن يحبسني، فأمرت بقسمته).

(١) المعونة ٣٦٧/١، الكافي ص ٩٩، الذخيرة ١٣٤/٣.

(٢) حلية العلماء ٢/، العزيز ٣٥/٣، شرح التنبيه للسيوطي ٢٤٨/١، حاشية الجمل ٢٩١/٢.

(٣) المغني ١٤٦/٤، الشرح الكبير و الإنصاف ١٣٩/٧، منتهى الإرادات - مع حاشية ابن قائد - ٥٠٣/١.

(٤) الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٦٣/٢، فتح القدير ١٥٥/٢ و قال: " وهو الوجه المختار، حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٤٦٢/٥، الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٦٣/٢.

و هو قول الكرخي. قال في (الدر ٤٦٢/٥ - مع الحاشية-) : «إن عليه الفتوى»، و قال ابن الهمام (فتح القدير ١٥٥/٢): عنه «هو الوجه المختار».

(٥) رواه الشافعي في (مسنده ٢٢٠/١ ترتيب)، و الحميدي في (مسنده ١١٥/١)، و البخاري في (التاريخ الكبير ١٦٠/١)، و ابن عدي في (الكامل ٢٢١٤/٦).

من طرق عن محمد بن عثمان، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة - رضي الله عنها - به. (ومحمد بن عثمان) هو ابن صفوان بن أمية الجمحي القرشي؛ قال أبو حاتم: «منكر الحديث» [الجرح و التعديل ٢٤/٨]، و وثقه ابن حبان [الثقات ٤٢٤/٧].

(٦) كما ورد تفسيره في (مسند الحميدي ١١٥/١).

(٧) رواه البخاري في صحيحه (٢١٨/١).

وجه الدلالة:

- أن النبي ﷺ بادر مسرعاً إلى إخراج الصدقة بعد وجوبها كراهة أن يحبسها؛ ومعناها أن يحبس في القيامة على التأخير^(١).
- ٣- أن المقصود من الزكاة دفع حاجة الفقير؛ وهي معجلة. فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام^(٢).
- ٤- ولأن الأصل في الأوامر الفورية^(٣).
- ٥- ولأنها عبادة تتكرر، فلم يجز تأخيرها إلى وقت وجوب مثلها؛ كالصلاة، والصوم^(٤).
- ٦- ولأن الزكاة حق يجب صرفه إلى الأديمي، فلم يجز فيه التأخير؛ كالوديعة إذا طلبها صاحبها^(٥).

القول الثاني:

وذهب الحنفية في الصحيح من المذهب عندهم^(٦)، والحنابلة في إحدى الروايتين^(٧) إلى إن الزكاة ليست واجبة على الفور، بل يجوز تأخيرها عن وقتها؛ وجميع العمر وقتاً لأدائها.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

- ١- أن الأمر بأداء الزكاة في النصوص الشرعية جاء مطلقاً، فلا يتعين الزمن الأول للأداء دون غيره؛ كما لا يتعين المكان^(٨).

(١) الدين الخالص للسبكي ١٣٥/٨.

(٢) فتح القدير ١٥٥/٢، حاشية الدر ٤٦٣/٥، الشرح الكبير ١٤٠/٧.

(٣) الشرح الكبير ١٣٩/٧، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٠٨.

وهذا مذهب الجمهور من الحنابلة، والمالكية، وبعض الحنفية كالكرخي، وأحد قولي الشافعية. وخالف في ذلك جمهور الحنفية، والشافعية فجعلوا مقتضى الأمر التراخي.

وانظر من كتب الأصول: العدة ٢٨١/١، التمهيد ٢١٥/١، البرهان ٢٣١/١، الإحكام للأديمي ١٦٥/٢، المحصول ١٨٩/٢، التبصرة ص ٥٢، شرح التفتيح ص ١٢٨، تيسير التحرير ٢٥٦/١، كشف الأسرار ٢٥٤/١.

(٤) الشرح الكبير ١٤٠/٧.

(٥) المجموع ٣٣٣/٥، الدين الخالص للسبكي ١٣٦/٨.

(٦) بدائع الصنائع ٣/٢، الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٦٣/٢، فتح القدير ١٥٥/٢، حاشية ابن عابدين ٤٦٢/٥.

(٧) الإنصاف ١٣٩/٧، وقاعدة في إخراج الزكاة على الفور لابن رجب ص ٢٢.

(٨) الشرح الكبير ١٣٩/٧.

٢- أن الأصل في الأوامر التراخي، فدل ذلك على جواز تأخير الزكاة بعد وجوبها^(١).

ويعترض على هذين الدليلين من أوجه:

(أ) أن هذه المسألة من المسائل الأصولية الخلافية بين الأئمة. وكثير من الحنفية^(٢)، والحنابلة يقولون: بأنها على الفور.

(ب) أنه إن سلمنا أن مطلق الأمر لا يقتضي الفورية، فإنه في هذه المسألة يقتضي الفورية؛ إذ لوجاز التأخير هاهنا لأخّره بمقتضى طبعه، ثقة منه بأنه لا يَأْثَمُ بالتأخير، فيسقط عنه بالموت، أو بتلف ماله، أو بعجزه عن الأداء.

(ج) وعلى التسليم كذلك بأن الأمر للتراخي، فإن الأمر بالزكاة معه قرينة الفور؛ وهي أنه لدفع حاجة الفقير، وهي معجلة، فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الإيجاب على وجه التمام^(٣).

٣- أن من وجبت عليه الزكاة، ثم هلك نصابه بعد تمام الحول والتمكن من الأداء فإنه لا يضمن.

فدل على أن الزكاة ليست واجبة على الفور بل على التراخي، ولو كان على الفور لضمن^(٤).

ويعترض عليه:

بأن مسألة سقوط الزكاة على من هلك نصابه بعد تمام الحول، والتمكن من الأداء من المسائل الخلافية، فقياس هذه المسألة عليها من القياس على المسائل المختلف عليها^(٥).

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٠٨.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣/٢، فتح القدير ١٥٥/٢. وانظر: تيسير التحرير ٢٥٦/١، كشف الأسرار ٢٥٤/١.

(٣) فتح القدير ١٥٥/٢.

(٤) بدائع الصنائع ٣/٢، حاشية ابن عابدين ٤٦٢/٥ ط: الفكر.

(٥) سيأتي ذكر الخلاف في هذه المسألة في ص ١٧٩.

القول الثالث:

وذهب الحنابلة في إحدى الروايات^(١)، إلى جواز تأخير الزكاة عن وقتها لمصلحة راجحة؛ كدفعها إلى من هو أحق بها؛ من ذي قرابة، أو حاجة شديدة، أو لخوف رجوع الساعي، أو خوفه على نفسه وعياله، ونحو ذلك، على أن يكون التأخير يسيراً.

وعدّ المرداوي^(٢) هذه الرواية هي المذهب عند الحنابلة، وبه قال بعض المالكية^(٣).

واستدلوا لهذا القول:

- ١- بالجمع بين أدلة القولين السابقين.
- ٢- ولأن المصلحة في التأخير تكون راجحة في هذه الحالة، ولم يؤخرها لوقت الثانية، بل قبلها.
- ورفع الحرج في ذلك لا يخفى^(٤).

الترجيح:

والقول الثالث - والله تعالى أعلم - هو الأقرب لما فيه من المصلحة للطرفين معاً. أما المدفوع إليه فمن أجل أن تدفع للأحوج، وأما الدافع فلرفع الحرج عنه. لذلك فإن بعض الفقهاء لما ألزم بالفورية الدقيقة وجد صعوبة في تحقيق ذلك في نحو أرباب بهيمة الأنعام، فربما تأخر الساعي عن وقت الوجوب، فلذلك اشترط بعض الفقهاء هنا قدوم الساعي لوجوب الزكاة. كما أن الذهاب للرأي الثالث فيه إعمال للنص، وتحقيق المصلحة معاً. وإن كان الأئمة على المسلم إخراج زكاة ماله عن بقية المال، وعزله عنها، وتمييزه وإن تأخر صرفها لمستحقيها؛ لكي لا يدخل في الوعيد؛ كما في حديث عائشة - رضي الله عنها - السابق.

(١) الشرح الكبير ١٤١/٧، الإنصاف ١٣٩/٧، وقاعدة في إخراج الزكاة على الفور لابن رجب ص ٢٢.

(٢) قاعدة في إخراج الزكاة على الفور ص ٢٢.

(٣) المعيار المعرب ١/٣٨٤. وفيه: «ويجوز تأخير الزكاة الحالة عن موعدها بيسير».

(٤) الإنصاف ١٣٩/٧.

ما يتفرع على تأخير الزكاة بعد وقتها؛

إذا أخر المرء زكاة ماله بعد تمام الحول؛ سواءً قلنا بجواز التأخير أو عدم جوازه. وسواءً كان مفرطاً أو غير مفرط، بعذر أو بدونه. فإنه تترتب عليه مسائل؛ لعل من أهمها:

١- إذا أخر صاحب المال أداء زكاته عن وقت وجوبها، ثم اختلف عدُّ الأموال وقت الإخراج عن وقت الوجوب بزيادة، أو نقص. فهل العبرة بوقت الوجوب، أم بوقت الأداء والإخراج؟

٢- إذا أخر صاحب المال أداء زكاته عن وقت وجوبها، ثم اختلفت قيمة الأموال وقت الإخراج عن وقت الوجوب بزيادة، أو نقصاً. فهل العبرة هنا بوقت الوجوب، أم بوقت الأداء والإخراج؟

أولاً: وقت العد من آخر الزكاة؛

الأصل أن وقت عدِّ الأموال الزكوية هو وقت الوجوب؛ أي عند تمام الحول؛ وهذا بلا خلاف بين أهل العلم؛ كما تقدم.

لكن إذا أخر صاحب المال الزكاة عن وقتها؛ سواءً لعذر أم لا، فتغير عدد الأموال التي يجب فيها الزكاة بزيادة، أو نقصاً. فهل العبرة في العد بوقت الوجوب السابق، أم بوقت الأداء الذي أخرها إليه؟ فهذا هو محل بحثنا.

في تحرير محل النزاع في المسألة.

لا يخلو المال إذا تأخر وقت أداء زكاته عن وقت وجوبها من حالين في العد:

أحدهما: أن تزيد من حيث العدد؛ وذلك بالنماء، أو النتاج، أو الكسب، ونحوها.

فهنا قد نصَّ فقهاء المذاهب الأربعة^(١) على أن العبرة فيها بوقت الوجوب.

(١) انظر مثلاً: فتح القدير ٢/٢١٩، البدائع ٢/٢٢، المعونة ١/٣٦٧، التهذيب للبغوي ٣/٢٣، العزيز ٣/٣٥، حاشية الجمل ٢/٢٩٣. المنتهى - مع حاشية ابن قائد - ١/٤٤٧، المقنع، والإنصاف ٦/٣٧٦، شرح الزركشي ٢/٤٦٤، القواعد لابن رجب ص ٢٧.

قال ابن الهمام^(١): «ولو كانت الزيادة في السلعة لزيادتها اعتبر يوم الوجوب اتفاقاً؛ لأن الزيادة بعد الحول لا تُضم».

ثانياً: أن تنقص الأموال الزكوية من حيث العدد؛ وذلك بموت، أو تلف، ونحوها. فلا يخلو من حالين:

(أ) فإن كان التأخير بسبب تفريط منه؛ بأن استطاع إخراجها في وقتها، ولكنه أخرها لعدم عذر. فحُكي اتفاق أهل العلم على أن العبرة في العد في هذه الحالة بوقت الوجوب. قال ابن رشد^(٢): «وأما إذا وجبت الزكاة، وتمكن من الإخراج، فلم يخرج حتى ذهب بعض المال، فإنهم متفقون فيما أحسب أنه ضامن؛ إلا في الماشية عند من رأى أن وجوبها إنما يتم بشرط خروج الساعي مع الحول؛ وهو مذهب مالك».

والصواب إنه ليس الحكم في هذه المسألة متفقاً عليه؛ فإن لأبي حنيفة وأصحابه خلافاً في ذلك؛ كما سيأتي.

(ب) وأما إن كان تأخيره بدون تفريط. فهي محل خلاف بين أهل المذاهب الفقهية.

وسيأتي ذكر الخلاف في هاتين المسألتين معاً.

* الخلاف في المسألة:

كما تقدم فإن الخلاف إنما هو فيما إذا أخر صاحب المال أداء زكاته عن وقت وجوبها، ثم نقصت الأموال حال وقت الإخراج عن وقت الوجوب من حيث العدد؛

وذلك بموت، أو تلف، ونحوها.

فلا يخلو:

(أ) إما أن يكون بتفريط منه.

(ب) أو بدون تفريط منه.

(١) فتح القدير ٢/٢١٩.

(٢) بداية المجتهد - مع تخريجه الهداية - ٥/١٦.

وقبل الحديث في خلاف الفقهاء في هاتين المسألتين لابد من بيان ضابط التفريط في تأخير الزكاة.

* ضابط التفريط في تأخير الزكاة:

** «التفريط» من صاحب المال في هذا المسألة يكون بتأخير أداء الزكاة عن وقت الوجوب من غير عذر. وليس المراد بالتفريط التفريط بتلف المال؛ كما هو اعتبار الفقهاء للتفريط في باب (الضمان).

ونصوص الفقهاء تدل على ذلك؛ ومن هذه النصوص:

١- ما ذكره الطحاوي - من علماء الحنفية - بأن التفريط هو أن تحل عليه الزكاة غدوة، فيقول: «أدفعها عشيّة»^(١).

٢- وذكر القاضي عبد الوهاب - من علماء المالكية - أن التفريط هو: تأخير الزكاة عن إمكان الأداء^(٢).

٣- وذكر الغزالي - من علماء الشافعية - في (الوجيز)^(٣): أن إمكان الأداء في الزكاة يسقط إما بغيبة المال، أو بغيبة المستحق، أو السلطان فقط. فإن أخر الزكاة مع إمكان الأداء، فإنه يكون مفرطاً.

٤- وذكر الماوردي^(٤) أن صفة الإمكان في الأموال الباطنة؛ كالفضة والذهب، وفي الظاهرة؛ كالمواشي، والثمار يكون بأحد شيئين: إما بمطالبة الإمام العادل، أو بحضور أهل السهمان.

فمتى أمكنه إخراجها بعد الإمكان، فلم يخرجها فهو مفرط.

٥- وقال ابن قدامة - من علماء الحنابلة - : «والتفريط» أن يمكنه إخراج الزكاة، فلا يخرجها.

فإن لم يتمكن من إخراجها فليس بمفرط؛ سواء كان لعدم المستحق، أو لبعد المال، أو لكون الفرض لا يوجد في المال، ولا يجد ما يشتري، أو كان في طلب الشراء، ونحو ذلك^(٥).

(١) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٢) عيون المجالس ٤٩٠/٢.

(٣) الوجيز ٣٩/٣ - مع شرحه العزيز.

(٤) الحاوي ١٠٣/٣ بتصرف.

(٥) المغني ١٧٠/٤، وانظر: الشرح الكبير ٣٨٠/٦، فتح الملك العزيز ٤٩/٣.

فضابط التفريط إذاً هو: «أن يمكنه إخراج الزكاة في وقت بعد وجوبها، فلا يخرجها فيه». فيكون فيها التأخير تفريطاً، لإمكان الأداء، والقدرة عليه، ثم التفريط بعد ذلك بعدم إخراج الزكاة.

أما إذا أخر المرء الزكاة لأحد الأسباب السابقة التي مثل بها الفقهاء وسبق نقلها عنهم قبل قليل، أو ما في معناه وحكمها فإنه لا يكون مفراطاً؛ لعدم إمكان الأداء.

أولاً: إذا كان بتفريط:

إذا فرط ربُّ المال في إخراج زكاته بعد وجوبها، بأن تمكّن من إخراجها، فأخّرها، فتلف المال أو بعضه قبل الأداء. فهل تبقى الزكاة في ذمته، أم تسقط عنه وتكون العبرة بوقت الأداء فيزكي ما بقي بحسابه؟.. قولان لأهل العلم في هذه المسألة:

القول الأول:

فذهب جمهور العلماء إلى بقاء الزكاة في ذمته، وأن العبرة بوقت الوجوب، ولا تسقط بتفريطه. وبه قال المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).

واستدلوا لقولهم بأدلة منها:

- ١- عموم الأدلة الواردة في وجوب الزكاة على من ملك نصاباً وحال عليه الحول. وكون المحل قد فات فلا يلزم منه فوات الحكم^(٤).
- ٢- ولأنه قصر بحبس الحق عن مستحقه، فلزمه ضمانه^(٥).
- ٣- ولأنه مال وجب في الذمة، فلم يسقط بتلف النصاب؛ كالدَّين^(٦).

(١) المعونة ٣٦٧/١، عيون المجالس ٤٩٠/٢، أسهل المدارك ٣٧١/١، الدر الثمين لمياريه ٧٦/٢. مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٢) الأم ٤٢/٤، التلخيص لابن القاص ص ٢٢٤، الحاوي ٩١/٣، التهذيب للبغوي ٢٣/٣، العزيز ٣٥/٣، حاشية الجمل ٢٩٣/٢، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٠، شرح التنبية للسيوطي ٢٤٨/١.

(٣) المقنع، والإنصاف ٣٧٦/٦، شرح الزركشي ٤٦٤/٢، القواعد لابن رجب ص ٢٧، فتح الملك العزيز ٤٨/٣، منتهى الإرادات ٤٤٦/١، الفتاوى السعدية ص ٢٢٢.

(٤) إيثار الإنصاف ص ٦٧.

(٥) العزيز ٣٥/٣، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٠.

(٦) الكافي لابن قدامة ٩٥/٢.

- ٤- ولأن الواجب أداء الزكاة على الفور، فإذا تمكن ولم يؤد صار متعدياً فيضمن؛ كما لو استهلك النصاب، وكالمودع إذا طُلبَ بَرَدُ الوديعة فلم يردّها حتى هلك^(١).
- ٥- ولأن المتأخر في إخراج الزكاة منع الزكاة بعد طلبها منه، فصار كالاستهلاك^(٢).
- والاستهلاك: هو أن يستهلك الرجل ماله قصداً. وهو باتفاق بين الطرفين لا يمنع الزكاة؛ كما سيأتي.
- ٦- ولأن الواجب متعلق بالذمة، فصار كصدقة الفطر^(٣).
- ٧- ولأنه حبس الزكاة بعد وجوبها، وقدرته على أدائها. فوجب أن يضمنها؛ كما لو طالبه الساعي بدفعها فلم يفعل^(٤).
- ٨- ولأنها واجبة على الفور فإذا أخرها كان عاصياً، وضمنها، وتعلقت بذمته^(٥).

القول الثاني:

- وذهب الحنفية^(٦) إلى أن المال إذا هلك بعد وجوب الزكاة فيه، سقطت الزكاة، وإن هلك بعضه يسقط بقدره، فيزكى ما بقي بحسابه. بخلاف ما لو استهلكه^(٧) هو فإنه يضمن. وبه قال الثوري^(٨).
- وهو أحد الأقوال عند الشافعية في زكاة بهيمة الأنعام خاصة^(٩).

(١) فتح القدير ٢/٢٠٢، الحاوي ٣/٩١، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٠.

(٢) الهداية للمرغني ٢/١٨٧.

(٣) الهداية للمرغني ٢/١٨٧، فتح القدير ٢/٢٠١.

(٤) المعونة ١/٣٦٧.

(٥) المعونة ١/٣٦٧.

(٦) فتح القدير ٢/٢٠١، الهداية - مع حاشية اللكنوي - ٢/١٨٦، طريقة الخلاف للأسمدي ص ٢٣، إشار الإنصاف ص ٦٧، الغرة المنيفة ص ٤٨، الفتاوى الهندية ١/١٨٠، حاشية مراقي الفلاح ص ٤٧١، مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ١/٤٢١، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٧٢.

(٧) المراد بالاستهلاك: هو أن يقصد الشخص إذهاب عين الشيء المراد استهلاكه؛ إما بأكل أو هبة ونحو ذلك.

(٨) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٢/٤٢١.

(٩) شرح التنبية للسيوطي ١/٢٢٣.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- أن النبي ﷺ قال: (في كل أربعين شاة شاة)^(١). وقال: (وفي مائتي درهم خمسة دراهم)^(٢).

وجه الدلالة:

أن «في» في الحديثين للظرفية، وهنا لم يبقَ أربعون، ولا مائتان فلا يُخرج شيء^(٣).

واعترض:

(أ) بأن «في» كما تكون للظرفية، فإنها تكون للسببية؛ كقولنا: «في العين الدية».

(ب) وإن سُلّم أنها للظرفية فإن الظرف غير المظروف، فيكون الواجب غير النصاب، لا جزؤه؛ لأن جزء الشيء ليس بغيره^(٤).

٢- أنه لو كلفنا من هلك ماله بالأداء لكان تكليفاً للعاجز، ولا يجوز تكليف العاجز^(٥).

٣- ولأن الواجب في الزكاة جزء من النصاب تحقيقاً للتيسير، فيسقط بهلاك محله؛ كدفع العبد الجاني بالجناية يسقط بهلاكه^(٦).

٤- ولأن الزكاة متعلقة بالعين، فسقطت بتلفها؛ كأرث الجناية في العبد الجاني^(٧).

واعترض على هذين الدليلين:

بأن تعلق الزكاة بالعين لا يلزم استحقاق جزء منه، ولهذا لا يمنع صاحب المال من التصرف فيه، وإخراج الزكاة من غيره^(٨).

(١) رواه ابن ماجه (١٨٠٥).

(٢) تقدم تخريجه من القسم الأول.

(٣) طريقة الخلاف للأسمندي ص ٢٢، إيثار الإنصاف ص ٦٧.

(٤) طريقة الخلاف للأسمندي ص ٢٤.

(٥) إيثار الإنصاف ص ٦٧.

(٦) الهداية للمرغفاني ١٨٧/٢.

(٧) الشرح الكبير ٢٧٩/٦.

(٨) الشرح الكبير ٢٧٩/٦.

٥- ولأن الواجب تمليك شطر من النصاب ابتداءً، ومن أمر بتمليك مال مخصوص كمن قيل له: تصدق بمالي عندك، فلم يفعل حتى هلك، ليس عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه؛ لأنه لم يفوت على مستحق يداً ولا ملكاً؛ لأن المستحق فقير بعينه، لا فقير يطلب بنفسه^(١).

٦- ولأن الزكاة يجوز تأخيرها، فلا عصيان عند تأخيرها، فلا يغرم ما نقص منه^(٢).

فيكون المال قد تلف قبل الاستحقاق، فسقطت الزكاة؛ كما لوتلفت الثمرة قبل الجذاذ^(٣).

واعترض:

أن كون الزكاة على التراخي محل خلاف بين أهل العلم، والصواب أنها على الفور؛ كما تقدم؛ بدليل أن ما وجب إخراجه وأمكن أدائه لم يجز تأخيرها؛ كالودائع وسائر الأمانات^(٤).

٧- ولأنه كما لا تضم الزيادة بعد الحول، فكذا النقص بعده^(٥).

اعترض:

بأنه قياس مع الفارق؛ فإن الزيادة لم يتعلق بها الوجوب، أما المال الناقص فقد تعلق به وجوب الزكاة، ثم فرط في إخراجها.

الترجيح:

الراجح في هذه المسألة - والله أعلم - هو قول الجمهور؛ وهو أن العبرة هنا بوقت الوجوب، ولا تسقط الزكاة عنه حال تلف المال، لظهور دليلهم في هذه المسألة.

ثانياً: إذا لم يكن بتفريط:

إذا لم يفرط رب المال في إخراج زكاته بعد وجوبها، وكان تأخيرها لها

(١) فتح القدير ٢/٢٠٢ .

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١١٠ .

(٣) الشرح الكبير ٦/٣٧٩، فتح الملك العزيز ٣/٤٩ .

(٤) الحاوي ٣/٩١ .

(٥) فتح القدير ٢/٢١٩ .

بدون تفريط؛ (أي بسبب عدم تمكنه من الأداء)، فتلف حينئذ المال، أوبعضه قبل التمكن من الأداء. فهل العبرة بوقت الأداء، أم بوقت الوجوب؟ وهذه المسألة يبحثها بعض أهل العلم تحت عنوان: هل (إمكان الأداء) شرط لوجوب الزكاة، أم (شرط ضمان)؟ والمؤدّي في المسألتين واحد؛ لأنه إذا أمكنه الأداء فأخّر الزكاة فقد فرط، كما تقدم قبل في المبحث السابق.

وأما إن لم يمكنه الأداء، فأخّر الزكاة، فتلف المال؛ (أ) فمن قال إن إمكان الأداء شرط لوجوب الزكاة. فقد جعل العبرة بوقت الأداء؛ وهو معنى أن إمكان الأداء (شرط في الوجوب). (ب) ومن لم ير إمكان الأداء شرطاً للوجوب، بمعنى أنه جعله شرطاً للأداء فقط. فقد جعل العبرة بوقت الوجوب؛ وهو معنى أن إمكان الأداء (شرط ضمان).

وأثر الخلاف في هذه المسألة «إمكان الأداء؛ وهل هو شرط ضمان أو وجوب؟» إنما يظهر حال تلف المال، أو عطبه؛ كما قال الماوردي^(١). وهي مسألتنا في هذا المبحث.

** وقد اختلف أهل العلم في وقت عدّ الأموال الزكوية إذا أخّر رب المال زكاته، ولم يكن بتفريط منه؛ بسبب عدم استطاعته الأداء. على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

فقيل: إن العبرة بعدّ الأموال الزكوية وقت الوجوب، إلا الزروع والثمار؛ وهو مذهب الشافعية^(٢)، والمذهب عند الحنابلة^(٣). وبه قال الأوزاعي^(٤). وعليه فإن آخر الزكاة من غير تفريط (في غير الزروع والثمار)، ثم تلف

(١) الحاوي للماوردي ٩٠/٣. وانظر: شرح المنهج المنتخب للمنجور ٢٠٦.

(٢) الأم ٤٢/٤، التهذيب للبغوي ٢٣/٣، الحاوي ٩١/٣، العزيز ٣٥/٣، شرح التبيين للسيوطي ٢٤٨/١، حاشية الجمل ٢٩٣/٢.

(٣) الكافي ٩٤/٢، المقنع، والشرح الكبير، والإنصاف ٣٧٦/٦، شرح الزركشي ٤٦٤/٢، القواعد لابن رجب ص ٢٧، فتح الملك العزيز ٤٨/٣، منتهى الإرادات ٤٤٦/١، الفتاوى السعدية ص ٢٢٢.

(٤) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

المال أو بعضه. فإن يلزمه أن يضمن ما وجب في ذمته وقت الوجوب من الزكاة، ولا تسقط عنه.

واستدلوا لقولهم بأدلة: منها؛

١- قول النبي ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(١).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ جعل الحول غايةً في الوجوب. ومعلوم أن الحكم في الغاية يكون بخلاف ما قبلها.

فمفهوم هذا الحديث أن الزكاة واجبة على مَنْ حَال عليه الحول، ولولم يتمكن من الأداء^(٢). فيجب عليه ما تعلق بذمته في وقت الوجوب.

٢- ولأنه مالٌ وجب في الذمة، فلم يسقط بتلف النصاب؛ كالدين^(٣).

٣- كما أنه مالٌ مستحقٌ فلم يُشترط في ضَمَانِهِ إمكانُ الأداء؛ كثن المبيع^(٤).

٤- ولأنه لولم يتمكن من الأداء حتى حال عليه حولان، وجبت عليه زكاة الحولين، ولا يجوز وجوب فرضين في نصاب واحد في حالٍ واحدٍ^(٥).

القول الثاني:

وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يلزمه ما كان وقتَ الأداء؛ وهو مذهب الحنفية^(٦)، والمالكية^(٧)، والحنابلة في إحدى الروايتين^(٨). وأحد قولي الشافعية^(٩).

(١) سبق تخريج الحديث في القسم الأول.

(٢) انظر: الحاوي، للماوردي ١٠٣/٣. الكافي، لابن قدامة ٩٥/٢، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ٣٧٧/٦، فتح الملك العزيز، لابن بهاء الدين ٤٨/٣، الدين الخالص للسبكي ١٣٢/٨.

(٣) الكافي لابن قدامة ٩٥/٢، الشرح الكبير ٣٧٩/٦.

(٤) الشرح الكبير ٣٧٩/٦.

(٥) الشرح الكبير ٣٧٧/٦، شرح الزركشي ٤٦٥/٢، فتح الملك العزيز ٤٨/٣، الدين الخالص للسبكي ١٣٢/٨.

(٦) فتح القدير ٢٠١/٢، الهداية - مع حاشية للكنوي - ١٨٦/٢، طريقة الخلاف للأسمندي ص ٢٣، إيثار الإنصاف ص ٦٧، الغرة المنيفة ص ٤٨، الفتاوى الهندية ١٨٠/١، حاشية مراقي الفلاح ص ٤٧١، مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٧) المعونة ٣٦٧/١، أسهل المدارك ٣٧١/١، الدر الثمين لمياريه ٧٦/٢، شرح المنهج المنتخب للمنجور ٢٠٦. مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٨) الكافي ٩٥/٢، شرح الزركشي ٤٦٤/٢، الإنصاف ٣٧٧/٦، فتح الملك العزيز ٤٨/٣.

(٩) التهذيب للبخاري ٢٣/٣، العزيز ٣٥/٣، شرح التنبية للسيوطي ٢٤٨/١، حاشية الجمل ٢٩٣/٢.

وبه قال سفيان الثوري^(١)، والليث بن سعد^(٢)، والحسن بن حي^(٣).
واختاره الموفق ابن قدامة^(٤)، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(٥).

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

- ١- أدلة القائلين بسقوط الزكاة عن من تلف ماله بتفريط منه في التأخير، ومن كان بدون تفريط فمن باب أولى.
- ٢- أنه كما أن زكاة الزروع والثمار إذا تلفت بجائحة قبل القدرة على أداء الزكاة فإن زكاتها تسقط اتفاقاً، فكذا غير زكاة الزروع والثمار^(٦).

واعترض:

- بأن الثمرة لا تجب زكاتها في الذمة حتى تُحرز؛ لأنها في حكم غير المقبوض، ولهذا لوتلفت كانت من ضمان البائع^(٧).
- ٣- ولأن الزكاة عبادة فاشتراط لها إمكان الأداء؛ كسائر العبادات^(٨).

واعترض على هذا التعليل من وجهين:

- (أ) أنه يوجد فرق بين العبادات بحسب نوعها، فالعبادات البدنية يُكَلَّفُ فعلها ببدنه، فأسقطها تعذر فعلها.
- وأما العبادات المالية فإنها متعلقة بالمال والذمة، فيمكن ثبوت الشركة للمستحقين في ماله، ويكون لها الوجوب في ذمته مع عجزه عن الأداء؛ كثبوت الديون في ذمة المفلس، وتعلقها بماله حال جنايته^(٩).

(١) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٢) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١.

(٣) مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ٤٢١/١، الشرح الكبير ٣٧٨/٦.

(٤) المغني ١٧٠/٤.

(٥) الإنصاف ٣٧٧/٦، فتح الملك العزيز ٥٠/٣.

(٦) القواعد لابن رجب ص ٢٧، الإنصاف ٣٧٨/٦، فتح الملك العزيز ٥٠/٣. ونقل الإجماع ابن المنذر، وابن رجب [المصادر السابقة].

وانظر الفتاوى الهندية ١٨٧/١، العزيز ٨٠/٣، شرح الزركشي ٤٦٥/٢.

(٧) الشرح الكبير ٣٧٩/٦.

(٨) الشرح الكبير ٣٧٦/٦، فتح الملك العزيز ٤٨/٣.

(٩) الشرح الكبير ٣٧٧/٦، فتح الملك العزيز ٤٨/٣.

(ب) أنه لا يُسَلَّم أن العبادات يشترط لوجوبها إمكان الأداء مطلقاً، فإن من العبادات ما يجب على الشخص مع عدم القدرة على الأداء؛ كالصوم يجب على الحائض، والمريض، والعاجز عن أدائه، والصلاة تجب على المغمى عليه، والنائم. فانقلب القياس عليهم^(١).

٤- ولأن الزكاة تجب على سبيل المواساة، فلا تجب حال عدم المال، وفَقَّر مَنْ تجب عليه، لوجود الحرج في هذه الحالة، ونفي المواساة عن الباذل^(٢).

٥- ولأن الزكاة في يد صاحبها أمانة؛ كالوديعة. فإن لم يفرض في أدائها وتلفت، لم يضمن^(٣).

واعترض على التعليل الأخير:

بأنه لا يسلم بأن الزكاة في يد صاحبها أمانة، بدليل أن لا يلزمه مؤنة التسليم، أما في الزكاة فيلزمه مؤنة التسليم^(٤).

الترجيح:

والراجع - والله أعلم - هو القول الثاني لظهور أدلتهم في ذلك؛ ولأن النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح وقال: (بم يستحل أحدكم مال أخيه)، وهذا في باب المعاوضات، وهو مبني على المشاحة، فباب الزكاة أولى.

سبب الخلاف في هذه المسألة:

لأهل العلم في سبب الخلاف في هذه المسألة أربعة طرق:

الطريق الأول:

ذكر جمع من أهل العلم؛ كالكاساني^(٥)، وابن الهمام^(٦) من الحنفية. وابن

(١) الشرح الكبير ٣٧٧/٦، فتح الملك العزيز ٤٨/٣.

(٢) انظر: المغني ١٧٠/٤، والشرح الكبير ٣٨٠/٦.

(٣) شرح الزركشي على الخرقي ٤٦٤/٢.

(٤) قاله القاضي أبويعلى (شرح الزركشي على الخرقي ٤٦٤/٢).

(٥) في (بدائع الصنائع ٢٢/٢).

(٦) في (فتح القدير ١٦٧/٢).

رشد^(١)، والقاضي عبد الوهاب^(٢) من المالكية. والحلواني، والسامري من الحنابلة^(٣) أن سبب الخلاف هو: محل الزكاة، وهل الزكاة متعلقة بالعين، أو بالذمة؟

فمن قال بأن الزكاة متعلقة بالعين اعتبر وقت الأداء، ومن نظر إلى الذمة اعتبر وقت الوجوب.

ونازع في ذلك بعض أهل العلم؛ كالقاضي أبي يعلى ابن الفراء من الحنابلة^(٤)، وأن ذلك ليس سبب الخلاف في هذه المسألة؛ إذ لو سلم هذا المناط لجري في الزيادة والنقص معاً.

الطريق الثاني:

وذكر ابن رجب في (القواعد)^(٥) أن سبب الخلاف هو الضمان؛ فإن العين إذا تعلق بها حق لله تعالى أو لآدمي. فإن كانت مضمونة وجب ضمانها بالتلف، والإتلاف بكل حال.

الطريق الثالث:

ويرى ابن الدهان^(٦) من علماء الشافعية أن سبب الخلاف في هذه المسألة إنما هو خلاف العلماء في مسألة (استبقاء الأسباب لبقاء الأحكام).

الطريق الرابع:

في حين يرى البعض أن سبب الخلاف هو: هل إمكان الأداء شرط وجوب، أو أداء؟^(٧).

وهذا في الحقيقة ليس هو سبب الخلاف، وإنما هو محل الخلاف.
- ولأمانع أن يكون للمسألة تعلق بالفروع الثلاثة الأولى جميعاً.

(١) في (بداية المجتهد ١٦/٥ - مع الهداية -).

(٢) في (المعونة ٣٦٧/١).

(٣) نقله عنهما في (الإنصاف ٢٨١/٦).

(٤) نقله المرداوي في (الإنصاف ٢٨٢/٦) عن القاضي أبي يعلى، وغيره، وذكر أنه الصحيح من المذهب.

(٥) القواعد، لابن رجب ص ٣٠٨.

(٦) تقويم النظر لابن الدهان ١٨/٢.

(٧) شرح المنهج المنتخب للمنجور ٢٠٦.

ثانياً: وقت التقويم لمن آخر الزكاة:

إذا أحرَّ صاحبُ المالِ الزكاةَ عن وقتها؛ سواءً لعذر أم لا، فتغيرت قيمة الأموال الزكوية بعد التأخير زيادة أو نقصاً. فهل العبرة في التقويم بحال الأداء، أم بوقت الوجوب؟ هذا هو محل الخلاف بين أهل العلم.

والمراد بتغير القيمة هوزيادة قيمة السلعة المقومة بعد الحول

** ويلاحظ الفرقُ بين هذه المسألة (وقت التقويم لمن آخر الزكاة)، وبين المسألة التي قبلها (وقت العدِّ لمن آخر الزكاة) من حيث الحكم من وجهين:

١- أنه حُكي إجماع أهل العلم على أن الأموال التي تزيد من حيث (العدد) بالنماء، أو التَّناج، أو الكَسْب، ونحوها أن العبرة فيها بوقتِ الوجوب. فالخلاف في تلك المسألة خاص بالنقصان في العدد فقط.

- بخلاف هذه المسألة (التقويم) فإن الخلاف في الزيادة والنقصان واحد؛ لأن الزيادة في القيمة متعلِّقةٌ بالعين، وليست مستقلة عنها، فتكون قد حال عليها الحول مع أصلها.

٢- كذلك يلاحظ الفرق بين المسألتين من وجه آخر؛ وهو عدم اعتبار العلماء في هذه المسألة أثراً للتفريط؛ والسبب هو أن العين باقية، وليست تالفة كالمسألة السابقة. فلا يكون هناك فرق بين التفريط وعدمه؛ عند من فرق بينهما في الحكم في المسألة السابقة وهي (مسألة العدِّ).

❖ خلاف العلماء في المسألة:

اختلف أهل العلم - رحمهم الله تعالى - في وقت تقويم المقومات من الأموال الزكوية هنا على قولين:

القول الأول:

فذهب الجمهور إلى أن وقت التقويم للأموال المقومة في الزكاة هو وقت الوجوب؛ أي عند تمام الحول.

وهو منصوص قول الإمام أبي حنيفة^(١)، وبه قال المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، وهو المذهب عند الحنابلة^(٤).

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- بأن القيم تختلف باختلاف الأيام، وتضطرب فيؤخذ بوقت الوجوب^(٥).

٢- ولأنه لوقيل بتعلقها بوقت الأداء لكان ذريعة في تأخير الزكاة، رغبة في انخفاض قيمتها.

القول الثاني:

وذهب صاحبان؛ أبو يوسف، ومحمد^(٦)، وهو المذهب عند الحنفية^(٧)، والقول القديم للشافعي^(٨)، وقول عند الحنابلة^(٩). إلى أن المعتبر في التقويم وقت الأداء.

واستدلوا لقولهم بأدلة؛ منها:

١- حديث سمرة رضي الله عنه قال: (كان رسول الله ﷺ يأمرنا بإخراج الصدقة من الذي يعد للبيع)^(١٠).

ووجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمر بالإخراج من العروض، فلم يجز العدول عنه. والزكاة حال التأخير تتعلق الزكاة بعينه، فالعبرة في تقويمها بحال الإخراج^(١١).

(١) بدائع الصنائع ٢١/٢، فتح القدير ٢١٩/٢، حاشية مراقي الفلاح ص ٤٧١.

(٢) الذخيرة ٣٢/٣، حاشية الدسوقي ٤٨٤/١، الشرح الصغير مع حاشيته بلغة السالك ٢٢٨/١، أسهل المدارك ٣٧٧/١.

(٣) الحاوي ٢٨٩/٣، العزيز ١١٦/٣، نهاية المحتاج ١٠١/٣، قلائد الخرائد ٢١٩/١.

(٤) المقنع والإنصاف ٦٢/٧، شرح الزركشي ٥١٥/٢، الفروع ٥٠٥/٢، الفتاوى السعدية ص ٢٢٢.

(٥) نهاية المحتاج ١٠١/٣، تحفة المحتاج ٢٩٣/٣.

(٦) بدائع الصنائع ٢٢/٢، فتح القدير ٢١٩/٢، حاشية مراقي الفلاح ص ٤٧١.

(٧) قال الكاساني في (بدائع الصنائع ٢٢/٢): "والصحيح أن هذا مذهب جميع أصحابنا".

(٨) الحاوي ٢٨٩/٣، العزيز ١١٦/٣. وانظر: الفروع لابن مفلح ٥٠٥/٢.

(٩) الفروع ٥٠٤/٢.

(١٠) سبق تخريجه في من القسم الأول.

(١١) الحاوي ٢٨٨/٣.

٢- أن الواجب جزءٌ من العين، وله ولاية منعها إلى القيمة فتعتبر يوم المنع؛ كما في منع الوديعة^(١).

ولعل هذا القول هو الأرجح - والله أعلم - لتعلق الزكاة بالعين عند الجمهور؛ بل إن بعض أهل العلم كالمالكية، وشيخ الإسلام يجيزون إخراج العروض في زكاة عروض التجارة؛ مما يدل على تعلقها بالعين - والله أعلم .

سبب الخلاف في هذه المسألة:

ومبنى الخلاف في هذه المسألة؛ كما ذكره بعض أهل العلم^(٢) هو:

(محل الزكاة) ؛ وهل الزكاة متعلقة بالعين، أوبالذمة؟

- فمن قال بالأول وأن الزكاة متعلقة بالعين اعتبرَ وقتَ الأداء؛ لبقاء العين.

- ومن نظر إلى (الذمة) اعتبر وقت الوجوب في مسألتها، لتعلق الزكاة بالقيمة في وقت الوجوب عند تمام الحول.

(١) فتح القدير ٢/٢١٩.

(٢) ذكره الكاساني في (بدائع الصنائع ٢/٢٢)، وابن الهمام في (فتح القدير ٢/٢١٩).

الخاتمة

فهذه الخاتمة في بعض النتائج التي ظهرت أثناء البحث :

- ١- أن الحول المشترط في الزكاة إنما هو الحول القمري . و عليه فمن يتعامل في الحساب بالسنة الشمسية عليه أن يخرج الزكاة في وقتها إن استطاع و إلا أخرها من غير أن يزيد في مقدار الزكاة شيئاً .
- ٢- أن العبرة -على قول الجمهور- في مقياس ابتداء و انتهاء الحول باليوم بطرفيه الليل و النهار معاً .
- ٣- اختلاف ابتداء الحول في المال المستفاد (نماءً، أو ربحاً)، عنه في المال المستفاد بغير النماء .
- ٤- تحديد المراد بنية التجارة في العروض و أنها : (قصد التكسب بالعروض التي تصح الزكاة فيها، أو في أصلها؛ بتقليبها والاعتياض عنها، لا بإتلافها، أو مع استبقائها).
- ٥- أن العبرة بالنية أن تكون وقت التملك بالمعاوضة المحضة . و إلا لا بد أن يصاحبها عمل كالسوم لتكون عروض تجارة .
- ٦- أن التردد في نية التجارة غير معتبر فلا يؤثر على الأصل .
- ٧- أن إبدال المال بغيره لا يؤثر إذا أبدل عروض التجارة، بعروض تجارة .
أو أبدل أحد النقدين بعرض تجارة . أو أبدل ماله بمثل جنسه في غير العروض . أو أبدل ماله بغير جنسه إن كانا من الأثمان كتبديل العملات. وينقطع إذا أبدل ماله بغير جنسه و كان البدلان أو أحدهما من الأثمان فقط .
- ٨- يجب عند تمام الحول أربعة أمور : العد للأموال التي تجب فيها الزكاة، و تقويمها، و إخراج الزكاة، و صرفها للمستحقين .

- ٩- يجوز تعجيل الزكاة لحولين، و يجوز التعجيل عن المال المستفاد قبل ملكه .
كما لا يجوز الرجوع في الزكاة المعجلة و إن بان وقت تمام الحول أنها أقل .
- ١٠- يحرم تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، إلا لمصلحة راجحة لوقت يسير .
- ١١- أنه إذا أخر الزكاة ، فالعبرة في العدّ بوقت الوجوب سواءً زاد المال، أو نقص . إلا في حالة واحدة و هي إذا كان تأخيرها بغير تفريط منه .
- ١٢- ضابط التفريط في تأخير الزكاة: (أن يمكنه إخراج الزكاة في وقتٍ بعد وجوبها، فلا يخرجها فيه) .
- ١٣- أن العبرة في تقويم الأموال الزكوية حال تأخيرها هو وقت الأداء سواء زاد المال أو نقص بتفريط أو بدونه .

قائمة المراجع

- ١ - أبحاث و أعمال الندوة الأولى لقضايا الزكاة المعاصرة ، الكويت .
- ٢ - الآثار الباقية عن القرون الخالية، لأبي الريحان البيروني ، بيروت .
- ٣ - الإجماع لابن المنذر ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- ٤ - الأجوبة النافعة عن المسائل الواقعة، للشيخ عبد الرحمن السعدي . دار ابن الجوزي ، السعودية ، بإشراف الشيخ عبد الله بن عجيل .
- ٥ - الإحكام للآمدي ، مؤسسة النور، الرياض، ١٣٨٧ هـ .
- ٦ - أحكام القرآن، للطحاوي . مركز البحوث الإسلامية، استانبول - تركيا، ١٤١٦ هـ .
- ٧ - الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية للبعلي ، دار العاصمة، الرياض .
- ٨ - أسهل المدارك في فقه الإمام مالك لكشناوي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٥ هـ .
- ٩ - الأشباه و النظائر لابن الملتن، إدارة القرآن، كراتشي، ١٤١٧ هـ .
- ١٠ - الأشباه و النظائر للسيوطي ، مطبعة مطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٧٦ هـ .
- ١١ - الأشباه و النظائر لابن نجيم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ .
- ١٢ - الإشراف للقاضي عبد الوهاب، دار ابن حزم، بيروت .
- ١٣ - إعلاء السنن التهانوي، إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، كراتشي، ١٤١٤ هـ .
- ١٤ - الإقناع لابن المنذر، مكتبة الفرزدق بالرياض، ١٤٠٨ هـ .
- ١٥ - الأم للشافعي، دار ابن قتيبة، بيروت .
- ١٦ - الأموال، للقاسم بن سلام، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر .
- ١٧ - الأموال ابن زنجويه ، مؤسسة الملك فيصل الخيرية بالرياض .
- ١٨ - الانتصار لأبي الخطاب الكلوزاني ، مكتبة العبيكان، الرياض .
- ١٩ - الإنصاف للمرداوي ، دار هجر، القاهرة .
- ٢٠ - الأوائل لأبي هلال العسكري ، مكتبة التراث .
- ٢١ - إيثار الإنصاف سبط ابن الجوزي ، دار السلام، مصر، ١٤٠٨ هـ .
- ٢٢ - البحر الرائق ، طبعة مصورة .
- ٢٣ - بحوث في الزكاة، الدكتور رفيق يونس المصري، دار الكتبي، دمشق
- ٢٤ - بدائع الصنائع، للكاساني ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٢٥ - بداية المجتهد ، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ هـ .

- ٢٦- البرهان للجويني ، قطر .
- ٢٧- الجرح و التعديل لابن أبي حاتم ، دار المعارف العثمانية، الهند .
- ٢٨- بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد الصاوي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة .
- ٢٩- البيان و التحصيل، لابن رشد، دار الغرب، بيروت .
- ٣٠- التاريخ الكبير البخاري، دار المعارف العثمانية، الهند .
- ٣١- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي . دار الفكر، دمشق .
- ٣٢- تيسير التحرير، لأمير بادشاه . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٠ هـ .
- ٣٣- تصحيح الفروع، للمرداوي . مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ٣٤- التفرع ، لابن الجلاب، دار الغرب، بيروت .
- ٣٥- تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة و نبذ مذهبية نافعة، لابن الدهان الشافعي . مكتبة الرشد في الرياض .
- ٣٦- التلخيص لابن القاص ، دار الباز، مكة المكرمة .
- ٣٧- التمهيد ، لابن عبد البر، وزارة الأوقاف ، المغرب .
- ٣٨- تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة، للتتائي . [بدون ناشر]، تحقيق : محمد عايش عبد العال شبير، ١٤٠٩ هـ .
- ٣٩- التهذيب، للبغوي، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٤٠- الثقات، لابن حبان، دار المعارف العثمانية، الهند .
- ٤١- حاشية ابن عابدين ، دار الفكر، بيروت .
- ٤٢- حاشية ابن قاسم على الروض المربع، بدون ناشر، الرياض .
- ٤٣- حاشية الجمل على شرح المنهج ، الشيخ سليمان الجمل . المكتبة التجارية الكبرى، مصر .
- ٤٤- حاشية العدوي = حاشية على كفاية الطالب الرباني، لعلي الصعيدي العدوي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٧ هـ .
- ٤٥- حاشية على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، لأحمد الطحطاوي . المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر .
- ٤٦- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، للقفال الشاشي . مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن .
- ٤٧- تحفة الفقهاء ، للسمرقندي . دار إحياء التراث الإسلامي، قطر .
- ٤٨- تفسير الفخر الرازي ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٤٩- التلخيص الحبير، لابن حجر، المكتبة الأزهرية، القاهرة .

- ٥٠- تهذيب السنن للمنزدي في حاشية سنن أبي داود .
- ٥١- الحاوي للماوردي ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٥٢- الخطط للمقريزي ، مصورة طبعة بولاق .
- ٥٣- الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، جمال الدين يوسف بن عبد الهادي الحنبلي، دار المجتمع، السعودية .
- ٥٤- الدين الخالص، للسبكي . [بدون ناشر] بتصحيح ابن المؤلف.
- ٥٥- الذخيرة، للقرافي، دار الغرب، بيروت .
- ٥٦- رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، لأبي عبد الله العثماني الشافعي . دار الفكر، بيروت (بهامش الميزان الكبرى للشعراني) .
- ٥٧- رسالة جديدة في بناء الإسلام على الشهور القمرية ، للحسيني الطهراني، دار الثقافة، إيران .
- ٥٨- الروض المربع ، لمنصور البهوتي مطبوع مع حاشية الروض .
- ٥٩- روضة الطالبين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت .
- ٦٠- الزاهر في غريب ألفاظ الإمام الشافعي، للأزهري . دار البشائر، بيروت .
- ٦١- الزكاة أحكام و تطبيقات، د. سلطان السلطان . الرياض .
- ٦٢- سنن أبي داود . المكتبة الإسلامية، تركيا .
- ٦٣- سنن الترمذي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر .
- ٦٤- السنن، للنسائي . مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب .
- ٦٥- سنن ابن ماجه . المكتبة الإسلامية، تركيا .
- ٦٦- السنن، للدارقطني . شركة الطباعة الفنية المتحدة، مصر .
- ٦٧- السنن الكبرى للبيهقي ، دار الفكر، بيروت (مصورة) .
- ٦٨- شرح التنبية للسيوطي ، مكتبة الباز، مكة المكرمة .
- ٦٩- شرح التنقيح ، للقرافي . دار الكليات الأزهرية، القاهرة .
- ٧٠- شرح الزركشي على الخرقى، على نفقة الجميح، الرياض .
- ٧١- شرح السنة للبغوي، المكتب الإسلامي، بيروت .
- ٧٢- الشرح الصغير ، للدردير. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة (مع حاشيته بلغة السالك) .
- ٧٣- الشرح الكبير ، لابن أبي عمر المقدسي . دار هجر، مصر .
- ٧٤- شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، لمنصور البهوتي . مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ٧٥- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، للمنصور أحمد بن علي المنجور . دار عبد الله الشنقيطي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة .

- ٧٦- صبح الأعشى، للقلقشندي .
- ٧٧- صحيح ابن حبان (الإحسان)، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ٧٨- صحيح ابن خزيمة . المكتب الإسلامي، بيروت .
- ٧٩- صحيح البخاري . المكتبة الإسلامية، تركيا .
- ٨٠- صحيح مسلم . المكتبة الإسلامية، تركيا .
- ٨١- طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، للأسمندي . دار التراث، القاهرة .
- ٨٢- العدة، للقاضي أبي يعلى ابن الفراء . مكتبة الرسالة، بيروت .
- ٨٣- العزيز ، للرافعي . دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٨٤- العناية شرح الهداية، للبابرتي . في هامش (فتح القدير) .
- ٨٥- عيون المجالس، للقاضي عبد الوهاب . مكتبة الرشد، الرياض .
- ٨٦- الغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة، لسراج الدين الغزنوي . مكتبة الكتب الثقافية، بيروت .
- ٨٧- الفتاوى الفقهية، لابن حجر الهيتمي المكي . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة .
- ٨٨- فتاوى ابن السبكي . دار الفكر، بيروت (مصورة) .
- ٨٩- الفتاوى السُّعدية، لعبد الرحمن السعدي . المكتبة السعيدية، السعودية .
- ٩٠- الفتاوى الهندية ، دار الجيل، بيروت .
- ٩١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني . دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٩٢- فتح القدير ، لابن الهمام . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة .
- ٩٣- فتح الملك العزيز لابن بهاء الحنبلي، تحقيق عبد الملك بن دهيش .
- ٩٤- الفروع ، لابن مفلح . مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ٩٥- الفروق، لمعظم الدين السامري . دار الصميعي، الرياض .
- ٩٦- الفواكه الدواني شرح على رسالة أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم النفراوي الأزهرى . مطبعة مصطفى البابس الحلبي، مصر .
- ٩٧ - قاعدة في إخراج الزكاة لابن رجب، لابن رجب .
- ٩٨ - قلائد الخرائد ، لباقشير . دار القبلة، جدة .
- ٩٩ - القنية ، مخطوط .
- ١٠٠- القواعد، لابن رجب . مكتبة الخانجي، مصر .
- ١٠١- الكافي، لابن قدامة . دار هجر، القاهرة .
- ١٠٢- الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر . مكتبة الرياض الحديثة، الرياض .

- ١٠٣- الكامل في الضعفاء، لابن عدي . دار الفكر، بيروت .
- ١٠٤- كشف الأستارفي زوائد مسند البزار، للهيثمي . مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ١٠٥- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري. دار الكتاب العربي، بيروت .
- ١٠٦- كفاية الأخيار للحصني الشافعي ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٦ هـ.
- ١٠٧- الكليات، لأبي البقاء الكفوي . مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ١٠٨- اللباب، للمنبجي . دار القلم، بيروت .
- ١٠٩- اللباب، لابن عادل ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ١١٠- لسان العرب، لابن منظور . دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٨ هـ، نسقه: علي شيري . ل . ط : ، ١٤ هـ ، دار ، بيروت ، تح .
- ١١١- لطائف المعارف، لابن رجب ، دار ابن كثير، بيروت .
- ١١٢- المبدع ، لابن مفلح . المكتب الإسلامي، بيروت .
- ١١٣- المبسوط ، للسرخسي . ط: مصورة .
- ١١٤- المجموع ، للنووي . مكتبة الإرشاد .
- ١١٥- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية . ط : مصورة ، ١٤١٦ هـ ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة ، جمع عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم .
- ١١٦- مجموعة الفتاوى الشرعية الصادرة عن قطاع الإفتاء و البحوث الشرعية بالكويت. وزارة الأوقاف، الكويت .
- ١١٧- المحرر، للمجد ابن تيمية . مطبعة أنصار السنة، القاهرة .
- ١١٨- المحصول ، للرازي . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض .
- ١١٩- المحلى ، لابن حزم . دار الكتب العلمية، بيروت .
- ١٢٠- مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي . دار البشائر، بيروت .
- ١٢١- الدر الثمين و المورد المعين، لمحمد بن أحمد المالكي الشهير بمياره . مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣ هـ .
- ١٢٢- مختصر الطحاوي . تحقيق أبو الوفا الأفغاني .
- ١٢٣- المختصر في معرفة السنين و الربع المشتهر ، لأحمد دحلان . المكتبة التجارية الكبرى، مصر .
- ١٢٤- مختصر المزني، مصورة طبعة بولاق .
- ١٢٥- مختصر من قواعد العلائي و كلام الإسنوي، لابن خطيب الدهشة . مطبعة الجمهور، الموصل - العراق .
- ١٢٦- المدونة ، لسحنون . ط : مصورة، دار الفكر، بيروت .

- ١٢٧- المسند، للإمام أحمد ، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ١٢٨- المسند، للشافعي . دار المأمون، بيروت .
- ١٢٩- المسند، للحميدي . المكتبة السلفية، المدينة المنورة .
- ١٣٠- مصباح الزجاجة، للبوصيري . دار الكتب الحديثة، مصر .
- ١٣١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد بن محمد الفيومي الشافعي . المطبعة الأميرية ببولاق، مصر .
- ١٣٢- مصنف ابن أبي شيبة ، السلفية، الهند .
- ١٣٣- مصنف عبد الرزاق ، المكتب الإسلامي، بيروت .
- ١٣٤- معجم المصطلحات الاقتصادية ، نزيه حمادة .
- ١٣٥- معرفة السنن البيهقي . دار الوفاء، القاهرة .
- ١٣٦- المعونة للقاضي عبد الوهاب . دار الباز، مكة المكرمة .
- ١٣٧- المغني ، لابن قدامة . دار هجر، القاهرة .
- ١٣٨- مغني المحتاج، للشربيني . مطبعة الحلبي، القاهرة .
- ١٣٩- المقنع، لابن قدامة . دار هجر، القاهرة .
- ١٤٠- المنتهى - مع حاشية ابن قائد ، مؤسسة الرسالة، بيروت .
- ١٤١- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد الخطاب . مكتبة النجاح، طرابلس، ليبيا .
- ١٤٢- الموطأ ، للإمام مالك . دار الشعب، القاهرة .
- ١٤٣- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للزيلعي . دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ١٤٤- نهاية المحتاج ، للرملي . مطبعة الحلبي، القاهرة .
- ١٤٥- الهداية شرح بداية المبتدي، للمرغناني . إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، باكستان .
- ١٤٦- الوجيز، للغزالي (مطبوع مع شرحه العزيز) .

ضريبة الدخل الحكم والشروط

إعداد الدكتور

عبد الله بن مصلح الثمالي
أستاذ مشارك - بقسم الاقتصاد الإسلامي
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

صفحة أبيض

ملخص البحث

جاء هذا البحث في مقدمة ومبحث تمهيدي ومبحثين رئيسيين وخاتمة. وقد تحدثت في المقدمة عن أهمية البحث، حيث أصبحت الضرائب تقتطع أكثر من ثلث الناتج المحلي في كثير من الدول الصناعية، وتستحوذ ضريبة الدخل - في المتوسط - على أكثر من (٤١٪) من الإيراد الكلي لهذه الدول.

وتحدثت في المبحث التمهيدي عن الحاجات العامة في الإسلام، وحدود القطاع العام، وعن موارد الدولة في الإسلام، ومدى كفايتها في العصر الحديث، حيث تبين أن أغلب دول العالم الإسلامي في الوقت الحاضر لا تفي هذه الموارد السابقة بحاجاتها، وأنه يتعين عليها البحث عن موارد أخرى كافية وعادلة.

وتحدثت في المبحث الثاني عن ضريبة الدخل (مفهومها وحكمها) وذكرت فيها مفهوم الدخل من الناحية الضريبية، وأن ضريبة الدخل تشمل الضريبة على (الرواتب والمعاشات والتأمينات والمكافآت، والأجور، وإيرادات النشاط الصناعي والتجاري، وإيرادات الثروة العقارية ورؤوس الأموال المنقولة).

ثم فصلت في حكم ضريبة الدخل، مورداً لأهم الأدلة التي ذكرها المجيزون للضريبة بصفة عامة، وأهم أدلة المانعين مع المناقشة والترجيح. وقد تبين أن حكم ضريبة الدخل هو الضريبة بصفة عامة. وهو الجواز بشروط محددة هي:

١- وجود حاجة عامة حقيقية.

٢- عدم كفاية الموارد الاعتيادية.

- ٣- مشاورة أهل الحل والعقد.
 - ٤- العدل في التحصيل.
 - ٥- صرفها في المصالح التي فرضت لأجلها.
 - ٦- بقاء الحاجة التي فرضت لأجلها.
- ثم ختم البحث بذكرٍ لأهم النتائج والتوصيات.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد..

فإن الضرائب تعد أحد أهم عناصر المالية العامة، كما أن استحداث ضريبة أو زيادة معدل ضريبة قائمة يعد أحد أخطر قضايا السياسة والاقتصاد في العصر الحديث، لما يمثله هذا التصرف من اقتطاع جبري لأموال وثروات الأفراد، واستخدام للسلطة في جانب يصعب قبوله أو الرضى به من قبل الأفراد، وقد أصبحت الضرائب تقتطع أكثر من ثلث الناتج المحلي في كثير من الدول الصناعية، وهذا يبين مقدار الأهمية السياسية والاقتصادية للضرائب في هذا العصر^(١).

وتعد ضريبة الدخل أحد أهم أنواع الضرائب، وهي تمثل الأسلوب الأمثل لفرض الضرائب في الدول الصناعية، حيث تستحوذ - في المتوسط - على أكثر من (٤١٪) من مجموع الإيراد الكلي للحكومة المركزية، في حين لا تتجاوز هذه النسبة في الدول النامية (٢٥٪)^(٢). وحيث إن هذا النوع من الضرائب لم يسبق أن أفرد ببحث مستقل من الباحثين في الفقه أو النظام المالي الإسلامي، لذا فقد استخرت الله في كتابه بحث عن ضريبة الدخل، وجعلت عنوانه: ضريبة الدخل (الحكم والشروط)، واعتمدت فيه على المنهج الاستنباطي والتاريخي، وركزت فيه على جانبي الحكم والشروط، مع إيراد بعض الجوانب الفنية في ثنايا البحث، وبالذات في مبحث الشروط.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحث تمهيدي ومبحثين رئيسيين

وخاتمة.

(١) موسجريف، المالية العامة في النظرية والتطبيق: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٤٧٧.

- المقدمة، وهي لبيان أهمية البحث ومنهجه وأهم مباحثه.
- المبحث الأول (تمهيدي) وهو يشمل:
 - أولاً: الحاجات العامة في الإسلام، وحدود القطاع العام.
 - ثانياً: موارد الدولة في الإسلام، ومدى كفايتها في العصر الحديث.
 - ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها.
- المبحث الثاني: ضريبة الدخل، مفهومها وحكمها. ويشتمل على مطلبين:
 - المطلب الأول: مفهوم ضريبة الدخل.
 - المطلب الثاني: الحكم الشرعي لضريبة الدخل.
- المبحث الثالث: الشروط والضوابط.
- الخاتمة. وهي تشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: (تمهيدي) ويشمل

أولاً: الحاجات العامة في الإسلام وحدود القطاع العام (وظائف الدولة).
ثانياً: موارد الدولة في الإسلام ومدى كفايتها في العصر الحاضر.
ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها.

أولاً: الحاجات العامة في الإسلام وحدود القطاع العام (وظائف الدولة):

يعرف كتاب المالية العامة الحاجة العامة بأنها: الحاجة التي يترتب على إشباعها منفعة جماعية، والتي يقوم النشاط العام بإشباعها^(١). وهذه الحاجات هي مجال علم المالية العامة، وذلك في مقابل الحاجات الخاصة التي تعبر عن منافع خاصة بطالبيها، والتي يقوم النشاط الخاص بإشباعها، وهي مجال علم الاقتصاد.

وقد أثبت الواقع أن التفريق بين ما هو حاجة عامة ذات منفعة جماعية، وهي من اختصاص النشاط العام، وبين ما هو حاجة خاصة، ذات منفعة خاصة، وهو من اختصاص النشاط الخاص، أمر تكتنفه كثير من الصعوبات، إذ لا يوجد معيار واضح وعلمي ودقيق للفصل بين الحاجات العامة والحاجات الخاصة، فكثير من الحاجات يمكن أن تقضى بواسطة النشاط الخاص، كما يمكن أن تقضى بواسطة النشاط العام، كما ثبت أن المعيار الواقعي والحقوقي الذي يفصل في تحديد هوية كثير من هذه الحاجات هو النظام الاقتصادي والسياسي السائد، فإذا كان هذا النظام يعلي من شأن دور الدولة في النشاط الاقتصادي، فإن نطاق الحاجات العامة يزداد، وتزداد معه موارد الدولة ونفقاتها، أما إذا كان هذه النظام يعلي من شأن النشاط الخاص، فإن دور الدولة في ظله يتقلص، وتتقلص معه عناصر المالية العامة. وفي ظل دولة إسلامية، ومالية عامة إسلامية، يمكن أن نعرف الحاجات

(١) انظر: د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٦، د/ محمود رياض عطيه، موجز في المالية العامة: ٣، د/ عادل أحمد حشيش، أصول الفن المالي للاقتصاد العام: ٤١، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٦، د/ عبدالهادي النجار، اقتصاديات النشاط الحكومي: ٣٥.

العامة بأنها: المصالح العامة التي تقضى بواسطة الدولة. وقد تحدث الفقهاء عن كثير من المصالح العامة التي تقضى بواسطة الدولة ومن أموال المصالح العامة والتي عبروا عنها بتعبيرات مختلفة من نحو^(١) (سد الثغور وبناء الحصون) (أعطية المقاتلة) (الكراع والسلاح) (حفظ الطرق ووضع الرقباء) (بناء وإصلاح القناطر والجسور وسد البثوق وكري الأنهار) (كفاية العلماء والعمال) (أرزاق القضاة والمفتين والمحاسبين والمعلمين، والأئمة والمؤذنين، وكل من تقلد شيئاً من أمور المسلمين) (بناء الرباطات والمساجد) (عقل الجراح وتزويج الأعزب، وفداء الأسير) (نفقة اللقيط، وتكفين الموتى الذين لا مال لهم) ونحو ذلك من المصالح التي يرى الفقهاء أنها مصالح عامة، وأنها تقضى من أموال المصالح العامة. وإذا نظرنا في هذه المصارف، بالإضافة إلى المصارف الشرعية لأموال الزكاة والتي تتولاها الدولة، مع النظر في أقوال الفقهاء في تحديد وظائف الدولة في الإسلام^(٢)، يمكن القول إن المصالح العامة التي يمكن أن تتولى الدولة الإنفاق عليها (الحاجات العامة) يمكن حصرها في المجالات الرئيسية التالية:

١- حفظ العقيدة وإقامة شعائر الدين:

وذلك بحفظ الدين على أصوله، ومحاربة البدع والضلالات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبث الدعاة، وتعيين المفتين والأئمة والمؤذنين، وإقامة الجمع والجماعات وسائر شعائر الدين^(٣).

(١) انظر: السرخسي، المبسوط: ١٨/٣، الفتاوى الهندية: ١٩١/٢، حاشية ابن عابدين: ٣٣٧/٢ و٢١٩/٤، شرح الخرشي: ١٠٩/٣، ١٢٩، ١٥٢. الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٢٧، الغزالي، إحياء علوم الدين: ١٣٨/٢، ابن تيمية، السياسة الشرعية: ٤٧.

(٢) لمعرفة المزيد حول وظائف الدولة في الإسلام انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٥، الجويني، غياث الأمم: ١٣٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٧، البهوتي، كشف القناع: ١٦٠/٦، د/عبدالله الثمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام (رسالة دكتوراه غير مطبوعة): ٣٦. د/ سعد حمدان، الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي: ٢٠١.

٢- تحقيق الأمن الداخلي والخارجي:

بإعداد الجيوش القادرة على حفظ الأمن الخارجي، وأفراد الأمن القادرين على حفظ الأمن الداخلي، وتتبع المخلين بالأمن، ومنعهم من تحقيق مقاصدهم، وتنفيذ الأحكام فيهم.

٣- القضاء:

وذلك بالفصل بين المتخاصمين، وإعادة الحقوق لأصحابها، ومعاقبة المجرمين، وتوثيق الحقوق والعقود، ونحو ذلك من اختصاصات القضاء.

٤- المصالح الاجتماعية والاقتصادية:

وهذا يشمل الإنفاق على ذوي الحاجة من أموال الصدقات أو من أموال المصالح، والإنفاق على المرافق العامة، والتي مثل لها الفقهاء بالقناطر والجسور وسد البثوق وكري الأنهار، وبناء المساجد والرباطات.

وهذا باب واسع، وهو يشمل كثيراً من أوجه المصالح الاجتماعية والاقتصادية، والتي توسعت الدول في الإنفاق عليها في الوقت الحاضر، نظراً لأهميتها للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وللتطور الذي حصل في مفهوم ودور الدولة ووظائفها، وذلك كالإنفاق على التعليم الأولي والعالي والمهني، والإنفاق على الصحة، وعلى المياه والصرف الصحي، وعلى البلديات وعلى الطرق وسكك الحديد والنقل الجوي، وكذا الإنفاق على الكهرباء والصناعات الأساسية التي لا يقبل عليها النشاط الخاص لتكلفتها العالية، أو نقص أرباحها، أو عدم الخبرة بها... ونحو ذلك من أنواع المصالح التي لا تنتهي عند حد، والتي يمكن أن تزداد وتتجدد مع تجدد الزمن وتطور الأنشطة الاقتصادية والمطالب الاجتماعية، ومثل هذه المصالح تستحوذ على نسبة كبيرة من موارد الدولة، وتسببت في ظاهرة ازدياد نفقات الدولة، واستمرار العجز في موازنتها.

ولو رجعنا إلى النظام الاقتصادي الإسلامي لوجدنا أن تولي الدولة الإنفاق على هذه المصالح تحكمه المصلحة الشرعية ووكليات الشريعة وقواعدها العامة، وأنه لا توجد في الشريعة حدود فاصلة ودقيقة بين ما هو حاجة عامة وما هو حاجة خاصة، بل توجد منزلة وسطى وواسعة، تقع ما بين ما هو حاجة عامة قطعاً، ولا تقضى إلا بواسطة النشاط العام، نحو الأمن الخارجي، والأمن الداخلي، والقضاء مثلاً، وبين ما هو حاجة خاصة قطعاً، ولا تقضى إلا بواسطة النشاط الخاص، نحو النشاط الزراعي والتجاري والنشاط الصناعي الخفيف والحرف والمهن ونحو ذلك. وتبقى بين هذا وهذا منطقة واسعة متروكة للمصالح الشرعية المعتمدة، وظروف الزمان والمكان، والحاجات والضرورات، وتطور الأنظمة الاقتصادية، وتوفر الخبرات أو الموارد لدى النشاط الخاص أو العام. فإذا اقتضت هذه الأمور أن تتولى الدولة هذه المصالح أو بعضها أمكن لها أن تتولاها وتتفق عليها وتدبر لها الموارد اللازمة، دون أن يكون في ذلك أدنى مخالفة للنظام الاقتصادي الإسلامي، وكذلك الحال إذا اقتضت المصلحة الشرعية أن يتولى هذه المصالح أو بعضها النشاط الخاص.

ثانياً: موارد الدولة في الإسلام ومدى كفايتها في العصر الحاضر

إذا كان النظام الاقتصادي والسياسي هو الذي يحدد دور الدولة في النشاط الاقتصادي، وبالتالي يتحدد مقدار الحاجات العامة، فإن الحاجات العامة هي التي تحدد النفقات العامة، وبالتالي يتحدد مقدار الإيرادات العامة التي يتعين توفيرها للوفاء بهذه النفقات^(١). وهنا سأذكر بإيجاز الموارد العامة الرئيسية التي عرفت في الدولة الإسلامية قديماً وحديثاً، باستثناء الضرائب وذلك لمعرفة حقيقتها، ومدى إمكان وفائها

(١) انظر: د/ عطيه صقر، مبادئ علم المالية العامة والتشريع المالي، دراسة مقارنة بالنظام المالي الإسلامي:

٣٥، د/ محمد دويدار، دراسات في الاقتصاد المالي: ١٩.

بالنفقات العامة التي تقتضيها المصلحة الشرعية في الوقت الحاضر، وهذه الموارد هي:

١- الزكاة: وهي مورد سيادي في الدولة الإسلامية، تتولى الدولة جمعها وتوزيعها، وتعتبر أهم موارد الدولة الإسلامية على الإطلاق، وذلك لما لها من أهمية في الشرع، فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، ولما تمتاز به من الثبات والشمول والدورية. إلا أن الصفة الرئيسية في الزكاة هي أنها مورد مخصص للإنفاق على حاجات عامة محددة، هي المصارف الثمانية التي نص عليها القرآن، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة] وعليه فإن الزكاة - بالرغم من أهميتها - لا تستطيع الدولة أن تستخدمها للإنفاق على المصالح العامة، عدا مصالح أهل الزكاة المنصوص عليها في الآية، قال ابن قدامة: "ولا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله تعالى، من بناء المساجد والقناطر والسقايات، وإصلاح الطرقات، وسد البثوق، وتكفين الموتى، والتوسعة على الأضياف، وأشباه ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى" ^(١). وفي قرار لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية رأي أغلبية أعضاء المجلس الأخذ برأي الجمهور، وعدم صرف شيء من الزكاة في المرافق العامة إلا إذا لم يوجد لها مستحق من أصحابها ^(٢). فلا تعتبر الزكاة مورداً للصرف على الحاجات العامة المشروعة، التي تتولى الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر الصرف عليها، كالأمن

(١) المغني: ١٢٥/٤. ونقل في موضع آخر عدم علمه بالخلاف في المسألة إلا ما نقل عن أنس والحسن البصري: ٣٠٦/٩. وقد تعقبه في صحة نقل هذا الخلاف، القرضاوي في: فقه الزكاة: ٦٤٥/٢. ونقل ابن حجر أن القاضي عياض حكى عن بعض العلماء جواز صرف الزكاة في المصالح العامة، مستدلين بحديث الأنصاري الذي وجد مقتولاً بخيبر، ولم يعرف قاتله، فوداه النبي صلى الله عليه وسلم بمائة من إبل الصدقة، كما في بعض روايات البخاري. انظر: فتح الباري: ٢٣٥/١٢.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول، العدد الثاني، ٥٦، ٥٧.

والقضاء والطرق والصحة والتعليم والمياه والخدمات الأساسية والصناعات الكبرى ونحوها.

٢- الجزية: وهي الضريبة المفروضة على رؤوس أهل الذمة في الدولة الإسلامية، من أهل الكتاب ومن في حكمهم. وهذا المورد صالح للإنفاق منه على المصالح العامة، إلا أنه في الوقت الحاضر لا يمكن الاعتماد عليه لعدة أسباب، منها:

(أ) أن بعض الدول الإسلامية لا يوجد بها أهل ذمة، مما يعني أن هذا المورد غير موجود لديها، أو يوجد بها نسبة محدودة من أهل الذمة، مما يعني أن هذا المورد - في حال تحصيله - لا يمكن أن يعتد بحصيلته.

(ب) أن الدول الأخرى التي يوجد بها نسبة عالية من أهل الذمة، لم تعد تقوم بتحصيل الجزية، لأسباب عديدة منها، رغبتها في عدم التمييز بين مواطنيها، وخشية الفتنة، ولأنها استغنت بموارد أخرى عنها.

وفي زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عندما أنف بنو تغلب من دفع الجزية، وأرادوا للحاق بالروم، صالحهم عمر رضي الله عنه بأن ضاعف عليهم الصدقة^(١). ويمكن للدولة الإسلامية في الوقت الحاضر، والتي تخشى الفتنة في التفريق بين مواطنيها في التكاليف المالية، وترغب في إحداث المساواة بينهم في هذا الشأن، أن تأخذ من غير المسلم مبلغاً يعادل مبلغ الزكاة المأخوذ من المسلم، وتحت أي اسم ممكن، كالضرائب مثلاً.

٣- الخراج: وهو في حقيقته أجرة الأراضي المملوكة للدولة، مما فتح عنوة ونحوه، فقد تركت هذه الأراضي في أيدي أصحابها يستغلونها مقابل دفع هذا الخراج. وقد كان هذا المورد يمثل أهم مورد للإنفاق على المصالح العامة في كثير من الدول الإسلامية، وعلى مدى قرون عديدة، إلا أنه أصبح ناضباً في الوقت الحاضر، ولم يعد يمثل أي أهمية ضمن موارد

(١) أبو عبيد، الأموال: ٣٦، ٣٧. وانظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٤٤، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ١٥٥.

الدولة الإسلامية، لأسباب، منها:

(أ) ليست كل أراضي الدول الإسلامية أرضٍ خراجية، كالأراضي التي أسلم أهلها عليها، أو التي صولحوا عليها على أنها لهم، أو التي أحيائها المسلمون، ونحوها من الأراضي التي لا خراج عليها. وهي نسبة من الأراضي الزراعية غير قليلة، بل تمثل كامل الأراضي الزراعية في بعض الدول، كما في الجزيرة العربية، ودول جنوب شرق آسيا وأغلب الدول الإسلامية في أفريقيا، وغيرها من الدول.

(ب) بالنسبة للدول التي كانت فيها أراضٍ خراجية، كالعراق والشام ومصر ونحوها، فإن هذه الأراضي لا يمكن تمييزها الآن عن غيرها من الأراضي غير الخراجية، والتي وصلت إلى أيدي مالكيها بالطرق الشرعية المعتبرة، كالأحياء مثلاً، فقد أهمل هذا المورد منذ زمن، واختلطت الأراضي الخراجية في هذه البلدان بغيرها، ولو رغبت هذه الدول في إحياء هذه المورد، فإنه لا يمكنها ذلك تحت اسم الخراج إلا بتعسف وتكلف شديدين.

وعليه فإذا احتاجت الدول الإسلامية أن تفرض تكاليف مالية على الأراضي الزراعية، فإنه لا يمكنها الآن أن تفعل ذلك تحت اسم الخراج، بل تحت اسم آخر وهو الضرائب.

٤- إيرادات ممتلكات الدولة الخاصة (فائض القطاع العام) أو (الدين الخاص):

وهذا المورد يمثل الموارد الطبيعية التي تملكها الدولة وتستغلها لمصلحتها، كالبترول والثروات المعدنية والغابات ونحوها، وكذلك الاستثمارات الصناعية والتجارية والمالية، التي تقيمها الدولة بمفردها أو تشارك فيها، وتحقق بواسطتها إيراداتاً عاماً.

وهذا المورد ازدادت أهميته في العصر الحاضر، حتى أصبح يمثل أهم

الموارد العامة في بعض الدول، وبالذات الدول التي تملك ثروات طبيعية مهمة كالنفط مثلاً. ومما يلاحظ على هذا المورد، الآتي:

(أ) ليست كل الدول الإسلامية لديها موارد طبيعية مهمة، وقابلة للاستغلال، وقادرة على توفير مورد كاف للإنفاق على الحاجات العامة، بل بعضها فقير من هذه الموارد، وبعضها ما يوجد فيها من هذه الموارد لا يكفي لنفقاتها العامة.

(ب) لا تستطيع الدولة الإسلامية أن تتوسع في المشروعات الصناعية والتجارية إلى أبعد الحدود، دون أن تخل بمبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يعتبر ممارسة الدولة للأنشطة الاقتصادية والتجارية خلاف الأصل، وأن الأصل هو أن يترك للنشاط الخاص ممارسة هذه الأنشطة^(١).

٥- الرسوم: والرسم هو الثمن الذي تتقاضاه الدولة نظير تقديمها لخدمة عامة، ذات طابع إداري، وليس الهدف من تقديمها هو الربح. فإذا كانت الخدمة عامة وإدارية، وليس الهدف من تقديمها الحصول على الربح، فإن المقابل الذي يمكن أن تحصل عليه الدولة نظير تقديم هذه الخدمة يسمى رسماً. أما إن كان هدف الدولة من تقديم هذه الخدمة هو الربح، كإقامة المشروعات الصناعية والتجارية، فإن مقابل ذلك هو الثمن العام السابق ذكره^(٢).

ويمكن للدولة في الإسلام أن تفرض رسوماً على خدماتها، بما في ذلك الخدمات الضرورية كالصحة والتعليم والطرق وغيرها، وذلك متى ما دعت الحاجة والضرورة لذلك^(١). ومما يلاحظ على مورد الرسم، الآتي:

(١) انظر: د/ عبدالله الثمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ).

(٢) د/ محمد عبدالله العربي، موارد الدولة: ١٠١، د/ عبدالله الشيخ محمود الطاهر، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ١٩٧، د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٤٧٨.

(أ) أنه يوجد بعض الخدمات التي تقدمها الدولة ولا تستطيع أن تفرض عليها رسماً، وذلك لصعوبة تجزئتها ومعرفة المستفيد منها مباشرة، نحو خدمة الدفاع والأمن مثلاً. كما أن هناك بعض الخدمات التي قد تتردد الدولة كثيراً في فرض الرسوم على المنتفعين بها، كخدمة القضاء، الذي الأصل فيه أن تؤديه الدولة دون مقابل. وهذا كله مما يقلل من الخدمات المرسمة، ويقلل بالتالي من حصيلة هذا المورد.

(ب) أن الدول في الوقت الحاضر بدأت تتجه نحو التقليل من الاعتماد على هذا المورد، رغبة منها في تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد، لأن الرسم يفرض على الجميع بالتساوي، مما يؤدي إلى حرمان بعض أفراد المجتمع من خدمات ضرورية كالصحة والتعليم، بسبب عدم قدرتهم على دفع رسوم هذه الخدمات^(٢). وعليه فإن الدولة في الإسلام إذا رغبت في فرض الرسوم على بعض خدماتها، فلا بد لها أن تحدد مقدار هذا الرسم في حدود مقدرة الأفراد على الدفع، وأن تضع إعفاءات لغير القادرين، حتى لا يحرمون من الخدمات الضرورية^(٣). وهذا كله سيؤدي إلى تقليل حصيلة هذا المورد، مع بقاء أهمية خاصة لهذا المورد في المالية المحلية.

٦- القروض العامة: تعتبر القروض العامة أحد الموارد الرئيسية في الدول المعاصرة، إذا عجزت إيراداتها العادية عن الوفاء بنفقاتها العامة. وتتعهد الدول برد مبلغ القرض - سواء أكان داخلياً أم خارجياً - مع مقدار الفائدة (الربا) المتفق عليها^(١). ويمكن للدولة في الإسلام أن تقتصر، إذا

(١) انظر: د/ عبدالله الثمالي، رسوم الخدمات العامة (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد التاسع، سنة ١٤١١هـ).

(٢) د/ عبدالله الشيخ، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ١٩٨. د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ٤٨٠. د/ يوسف إبراهيم يوسف، النفقات العامة في الإسلام: ٤٤.

(٣) د/ عبدالله الثمالي، رسوم الخدمات العامة: ٩٤.

وجدت من يقرضها، وتوفرت الشروط الشرعية للاقتراض، ولعل أهمها،
خلو هذا القرض من الربا، وتوقع قدرة الدولة على الوفاء بمبلغ القرض
مستقبلاً^(٢). ومما يلاحظ على هذا المورد، الآتي:

(أ) أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تعتمد عليه، لصعوبة تطبيقه، لأن
القرض في الإسلام دون مقابل، مما يعني صعوبة أو تعذر وجود من
يقرض الدولة دون مقابل.

(ب) أن القروض من طبيعتها أنها ليست مورداً نهائياً، بل لابد من ردها
لأصحابها، وقد لا تتمكن الدولة من ذلك، مما يضطرها للاقتراض مرة
أخرى، للوفاء بالقروض السابقة، وهكذا تبقى الدولة - كما قال
الجويني - في تسلسل، ورد واسترداد^(٣).

٧- الغنائم والفيء: وهذا المورد كان مهماً زمن الفتوحات الإسلامية، ثم زالت
أهميته منذ ذلك الحين. ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تقيم تقدير
إيراداتها على ما تتوقعه من غنائم. مما يصح معه القول بأن هذا المورد
صار ناضباً بالكلية^(٤).

هذه هي أهم موارد الدولة في الإسلام^(٥)، ويمكن أن يتلخص لنا بشأن
كفايتها للنفقات العامة في الدولة الإسلامية المعاصرة، أنها قد تكون كافية

(١) د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ٢٦٠، د/ عبد الهادي النجار اقتصاديات النشاط الحكومي: ٣١٦.
(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢١٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٥٣، الجويني، غياث الأمم: ٢٠٤،
الغزالي، شفاء الغليل: ٢٤١. د/ شوقي دنيا، تمويل التنمية في ظل الاقتصاد الإسلامي: ٥٠١.
(٣) غياث الأمم: ٢٠٣.
(٤) المصدر نفسه: ٢٠٧، وذكر أن خمس الغنائم والفيء لا تقيم الأود، وأنها غير مقصودة، ولا يمكن توقعها، إلا
كما يقتضيه الصائد من الصيد.
(٥) لم نذكر هنا مورد العشور، على اعتبار أن العشور التي أباحها الفقهاء على أموال المسلمين هي من الزكاة،
فتدخل في مورد الزكاة، أما العشور على أموال غير المسلمين، فهي الضرائب الجمركية، فتدخل في بحث
الضرائب الآتي.. كما لم نذكر مورد الإصدار الجديد (التمويل بالتضخم) لأنه في حقيقته ضريبة عشوائية
غير عادلة. انظر: د/ محمد الشباني، مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية: ٦٠، ٦١. غازي عناية،
التمويل بالتضخم في البلدان النامية: ٢٧٠، إبراهيم العمر، النقود الائتمانية: ٢٦٧، نجات الله الصديقي،
نحو نظام نقدي عادل: ٣٣، د/ حسين راتب ريان، عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي: ٣٢٣.

لنفقات بعض الدول، ولكنها لا تكفي لنفقات كثير من الدول، للأسباب الآتية:
(أ) أن بعض هذه الموارد أصبح ناضباً في الوقت الحاضر، ولا يمكن الاعتماد عليه ضمن الموارد العامة للدولة الإسلامية المعاصرة، وهذه الموارد هي (الغنائم، الفيء، الخراج، الجزية).

(ب) أن بعض هذه الموارد لا يصلح للإنفاق على المصالح العامة للدولة، والتي تمثل أهم أوجه الإنفاق في الماليات المعاصرة. وهذا هو مورد (الزكاة).
فبالرغم من أهميته ضمن موارد الدولة الإسلامية، إلا أنه مخصص للإنفاق على مصارف معينة، ليس منها المصالح العامة عند الجمهور.

(ج) أن بعض هذه الموارد بالرغم من أهميته في الماليات المعاصرة، إلا أنه غير صالح أو قليل الأهمية في ظل مالية عامة إسلامية، وهو مورد (القروض العامة) فإن أهميتها في الماليات المعاصرة، وإمكانية التوسع فيها، مرتبطة بحصول المقرضين على الربا، وهو أمر مرفوض قطعاً في ظل دولة تطبق النظام المالي الإسلامي. مما يعني قصر هذا المورد على القروض بدون فوائد، وهو أمر يصعب تطبيقه، ويتعذر التوسع فيه.

(د) أن مورد (الرسوم) يتعذر تطبيقه على بعض الخدمات، كما أنه يصعب التوسع فيه وتعميمه في بقية الخدمات دون إضرار بالعدالة الاجتماعية.

(هـ) وأخيراً فإنه لم يبق في الموارد العامة مورد ذو شأن، ويمكن الاعتماد عليه، والاستغناء به - وبالمتوفر من الموارد السابقة - عن البحث عن موارد أخرى جديدة، سوى مورد (فائض القطاع العام) وبخاصة ما يتعلق منه باستغلال الثروات الطبيعية المتوفرة، فإن هذا الاستغلال يمكن أن يفي بنفقات الدولة العامة إذا توفر أمران:

الأول: أن تملك الدولة ثروات طبيعية كبيرة وذات قيمة عالية وطلب عالمي كبير، وخير مثال على ذلك هو النفط، بل قد يكون هو المثال الوحيد.

الثاني: أن تكون الكثافة السكانية في هذه الدولة منخفضة، بحيث يمكن أن تفي إيراداتها الممكنة بحاجاتها العامة. وخير مثال على ذلك في الوقت الحاضر هو بعض دول الخليج العربي.

وما عدا ذلك فإن هذا المورد لا يملك أهمية كبيرة، ولا يغني عن البحث عن موارد أخرى، وذلك في الدول التي لا تملك هذه الثروات الطبيعية ذات القيمة العالية، كما هو حال كثير من الدول الإسلامية، أو تملك منها كميات قليلة لا تفي بكل حاجاتها العامة، كما هو حال دول إسلامية أخرى. أو أنها تملك منها كميات كبيرة، لكنها دول كبيرة، وذوات كثافة سكانية عالية، كما هو حال بعض الدول الإسلامية، كإندونيسيا مثلاً أو نيجيريا أو نحوهما.

وعليه فإن أغلب دول العالم الإسلامي في الوقت الحاضر، لا تفي هذه الموارد السابقة بحاجاتها، وإذا رغبت هذه الدول بالقيام بوظائفها، وتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية في بلدانها، والوفاء بحاجاتها ونفقاتها العامة، فلا بد لها من البحث عن موارد أخرى تكون كافية وعادلة. فهل يمكن أن تكون ضريبة الدخل هي أحد هذه الموارد ؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال، والذي هو موضوع هذا البحث، علينا أن نكمل هذا التمهيد ببيان مفهوم الضريبة بصفة عامة، وذكر أهم أنواعها كما في البند التالي:

ثالثاً: مفهوم الضريبة وأهم أنواعها

(١) مفهوم الضريبة^(١):

يمكن تعريف الضريبة، كما استقرت في الفكر المالي المعاصر، على أنها: مبلغ نقدي جبري نهائي، تفرضه الدولة على القادرين من الأفراد الذين

(١) انظر مفهوم الضريبة لدى: د/ محمد العربي، موارد الدولة: ١١٧، د/ رفعت المحجوب، المالية العامة: ١٩٦، د/ يونس البطريق، د/ حامد دراز، النظم الضريبية: ٢٤، د/ عطيه صقر، مبادئ علم المالية العامة: ١٨١، د/ عادل حشيش، أصول الفن المالي للاقتصاد العام: ٢٧٦، د/ محمد دويدار، دراسات في الاقتصاد المالي: ١٧٣، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٢٦٨، د/ محمود رياض عطيه، موجز المالية العامة: ١٤٣، د/ زكريا بيومي، المالية العامة الإسلامية: ٩٠.

تحت سلطانها، لا في مقابل حصولهم على خدمات معينة، بل لتتمكن الدولة من تحقيق منافع عامة.

وقد أصبحت الضريبة بهذا المعنى أهم الموارد في الدول المعاصرة على الإطلاق، لا يستثنى من ذلك إلا بعض الدول الغنية بثروات طبيعية مهمة مملوكة للدولة. إلا أن الضريبة بهذا اللفظ والمعنى لم تكن تقرر بوضوح في المالية العامة الإسلامية سابقاً، ولم تنل من الأهمية والبحث ما نالته في العصر الحاضر، حيث إن جميع من كتب في المالية الإسلامية المعاصرة، قد تحدث عن الضريبة بهذا المعنى، وحكمها، وشروطها، وأنواعها... ولكن هذا لا يعني أن لفظ الضريبة أو مفهومها لم يعرفا في اللغة العربية أو النظام المالي الإسلامي. بل قد ورد لفظ الضريبة في اللغة العربية ليدل على عدة معانٍ، منها التكاليف المالي، حيث أطلقت الضريبة على بعض التكاليف المالية المشروعية كالجزية والخراج والعشور^(١)، وأطلقت على التكاليف المالية غير المشروعة، كما في تحرير الأحكام لابن جماعة: "وكل ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجارتهم ومعاشهم من المكوس والضرائب، فإن ذلك كله ظلم بين..."^(٢). كما قد أورد الفقهاء هذا المعنى بألفاظ أخرى غير لفظ الضريبة، لعل من أهمها لفظ الوظائف والكلف والنوائب والوزائع والمعونة والمغارم، ونحوها مما سيأتي بيانه.

(٢) أهم أنواع الضرائب:

لقد تم تقسيم الضرائب في الفكر المالي الحديث إلى أقسام عديدة وباعتبارات مختلفة، إلا أن أهم هذه الأقسام هي^(٣):

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب (مادة ضرب): ٥٥٠/١.

(٢) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ١٥٠.

(٣) انظر لمزيد تفصيل: د/ محمد العربي، موارد الدولة: ١٣٦، د/ عبدالله الشيخ، مقدمة في اقتصاديات المالية العامة: ٢٥٣، د/ عادل حشيش، أصول الفن المالي: ٣١٦، د/ حسن عواضه، المالية العامة: ٥٧٩، محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٢٨٧، د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ١٣٩، د/ أحمد الجعوني، اقتصاديات المالية العامة: ١٨٤، د/ محمد رضا العدل، دراسات في المالية العامة: ٩٤.

١- تنقسم الضرائب من حيث محلها أو وعاؤها إلى قسمين:

(أ) (الضرائب على الأشخاص (ضرائب الرؤوس).

(ب) الضرائب على الأموال.

والمقصود بالضرائب على الأشخاص، الضريبة التي يكون الإنسان نفسه هو محل الضريبة ووعاؤها، إلا أن هذا النوع من الضرائب بدأت تقل أهميته ويتلاشى في العصر الحديث، لتحل محله الضرائب على الأموال، التي يكون محلها هو المال نفسه، بحيث أصبحت هذه الضرائب تمثل أغلب أو جميع الحصيلة الضريبية في الوقت الحاضر.

٢- وتنقسم الضرائب على الأموال من حيث مناسبة فرض الضريبة وطريقة الوصول إلى المال، إلى قسمين:

(أ) (ضرائب مباشرة.

(ب) ضرائب غير مباشرة.

فإذا كان الممول هو من يتحمل عبء هذه الضريبة، كانت الضريبة مباشرة، وإذا أمكن نقل عبئها للآخرين كانت غير مباشرة^(١). وتتجه أغلب الأنظمة المالية المعاصرة إلى تغليب الضرائب المباشرة تحقيقاً للعدالة الاجتماعية.

٣- وتنقسم الضرائب المباشرة من حيث طبيعة المال الذي تقع عليه، إلى قسمين:

(أ) (الضرائب على رأس المال.

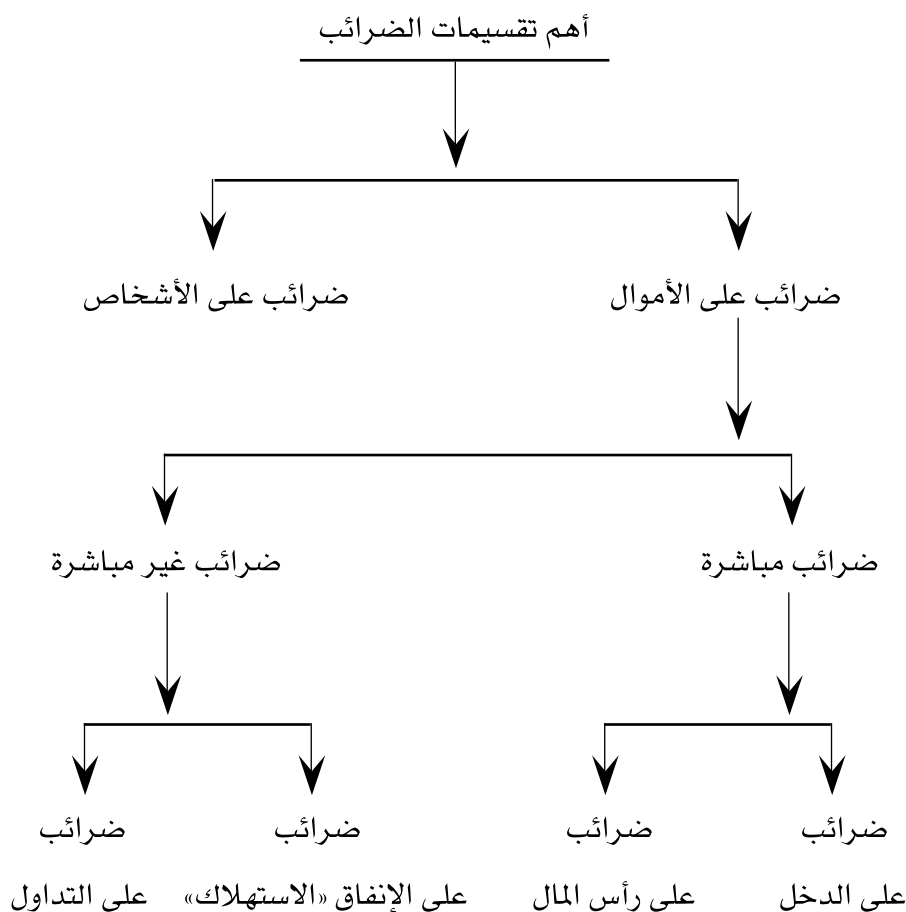
(ب) الضرائب على الدخل.

فإذا كانت الضريبة تتجه إلى مجموع ما يملكه الإنسان من أموال، عقارية أو منقولة، مدرّة للدخل أو لا، فهي ضريبة على رأس المال (الثروة).

(١) يوجد أكثر من معيار للترقية بين الضرائب المباشرة وغير المباشرة. انظر المراجع السابقة.

ونظراً لأن رأس المال يتسم الثبات وعدم التجدد، لذا فإن الأنظمة المالية لا تتوسع في هذه الضريبة، وإنما تعتبرها مجرد ضريبة تكميلية لضريبة الدخل، التي أصبحت هي الضريبة الأهم بين مجموع الضرائب، وبالذات في الدول المتقدمة اقتصادياً.

فما هي ضريبة الدخل؟ وهل يمكن أن تكون أحد الموارد العامة في الدولة الإسلامية؟ هذا هو موضوع هذا البحث، وهو ما سيتم بيانه - بإذن الله - في المباحث التالية:



المبحث الثاني: ضريبة الدخل، مفهومها وحكمها

تمهيد:

تقدم القول بأن الأنظمة المالية المعاصرة، وبالذات في الدول المتقدمة اقتصادياً، اتجهت إلى تغليب الأخذ بالضرائب على الأموال دون الأشخاص، وذلك تحقيقاً للعدالة الاجتماعية، وأنها داخل ضرائب الأموال غلبت الضرائب المباشرة، تحقيقاً للعدالة أيضاً، كما أنها داخل الضرائب المباشرة، غلبت الضرائب على الدخل، تحقيقاً للهدف نفسه، مما يمكن معه القول إن ضرائب الدخل أصبحت هي الأهم على الإطلاق في هذه الدول. وفي هذا المبحث سيتم التحدث عن ماهية هذه الضريبة، وحكمها في ظل النظام المالي الإسلامي، تاركين البحث عن الشروط إلى ما بعد التعرف على الحكم الشرعي، وعليه فقد انعقد هذا المبحث على المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم ضريبة الدخل

ضريبة الدخل مركب وصفي من جزأين (ضريبة ودخل) وقد سبق تعريف الضريبة، والمقصود هنا هو تعريف الدخل، الذي يقع عليه هذا الاقتطاع النقدي الإجباري النهائي.. وتعريف الدخل من الناحية الضريبية تتنازع نظريتان في علم المالية الحديثة، وهما: نظرية المنبع أو المصدر ونظرية الزيادة الإيجابية في ذمة الممول أو الإثراء، وبيان ذلك ^(١):

أولاً: نظرية المنبع:

وهذه النظرية تعرف الدخل بأنه: قيمة نقدية أو قابلة للتقدير بالنقود، تأتي بصفة دورية أو قابلة للدورية، من مصدر مستمر أو قابل للاستمرار.

(١) انظر في تعريف الدخل من الناحية الضريبية: د/ أحمد جامع، علم المالية العامة: ١٦٣، د/ رفعت المحجوب: المالية العامة: ١٥٤، د/ حامد دراز، مبادئ الاقتصاد العام: ٩٨، د/ عطيه صقر، ضرائب الدخل في القانون المصري: ٢٠. مع ملاحظة أن تعريف الدخل من الناحية الضريبية لا يتفق مع تعريفه من الناحية الاقتصادية أو المحاسبية.

حيث يلاحظ أن هذه النظرية اشترطت للدخل ثلاثة عناصر أو خصائص، هي:

١- التقويم بالنقود: فلا بد أن يكون الدخل نقداً، نحو الرواتب والأجور والإيجارات والمعاشات والأرباح، أو قابلاً للتقدير بالنقود، كالسلع التي يحصل عليها العمال مثلاً كجزء من الأجر، أو المنافع القابلة للتقدير بالنقود، كسكنى منزل مملوك، فهذه منفعة يمكن تقديرها بإيجار المثل. بخلاف المنافع التي لا يمكن تقديرها بالنقود، نحو رعاية الزوجة لبيتها وأطفالها، واستخدام الشخص لسيارته، فهذه المنافع ونحوها لا تعد من الناحية الضريبية دخلاً، ولا تفرض عليها ضريبة دخل.

٢- الدورية والانتظام: وذلك نحو الرواتب والأجور ونحوهما من الدخول التي تتميز بالانتظام والتكرر. ويخرج بهذا ما يحصل عليه الممول بصفة عرضية، كالجوائز، أو زيادة قيمة السهم بعد شرائه، أو بيع عقار يملكه بأكثر مما اشتراه، مما يعني أن عنصر الدورية هذا يضيق من مفهوم الدخل لاستبعاده الإيرادات العرضية.

٣- دوام أو ثبات المصدر: كرأس المال، أو العمل، أو اختلاط العمل ورأس المال. ويتسم دخل رأس المال بدرجة أكبر من الثبات، بينما يعتبر دخل العمل أقل الدخول ثباتاً من حيث المصدر. والأنظمة الضريبية تفرق بين هذه الدخول، من حيث معدل الضريبة والإعفاءات ونحوها، بحسب ثبات واستقرار المصدر.

ثانياً: نظرية زيادة القيمة الإيجابية

ووفقاً لهذه النظرية فقد عرّف الدخل بأنه: الزيادة في القيمة الإيجابية لذمة الممول فكل زيادة في القيمة الإيجابية لذمة الممول خلال فترتين زمنيتين يعد دخلاً من الناحية الضريبية وبذلك تدخل الدخول الثابتة والمستقرة، وتدخل الدخول العرضية، كأرباح بيع الأسهم، والربح من بيع ثابت

أو منقول بأكثر مما اشتراه، والهبات والوصايا والميراث، والجوائز، والعمولة أو السمسرة العارضة.

والملاحظ أن الأنظمة الضريبية المعاصرة تأخذ بمزيج متفاوت النسب من هاتين النظريتين عند تحديدها لمفهوم الدخل الخاضع للضريبة، مع ميل للتوسع في نظرة الإثراء كلما كان ذلك ممكناً^(١).

وعليه فإن ضريبة الدخل يمكن أن تشمل أنواعاً من الإيرادات، نحو:

١- الرواتب ونحوها، كمعاشات التقاعد والتأمينات الاجتماعية والمكافآت والمزايا والبدلات ونحوها.

٢- الأجور.

٣- إيرادات المهن غير التجارية (طبيب، مهندس، محامي...).

٤- إيرادات النشاط التجاري والصناعي.

٥- إيرادات الثروة العقارية.

٦- إيرادات رؤوس الأموال المنقولة (الأسهم، حصص التأسيس)^(٢).

فما حكم فرض ضريبة على هذه العوائد المالية ؟ هذا ما سنبينه في المطلب التالي:

المطلب الثاني: الحكم الشرعي لضريبة الدخل

لم أطلع على من بحث في حكم ضريبة الدخل على سبيل الخصوص، إلا أن حكم فرض الضرائب على سبيل العموم، مسألة تناولها كثير من الفقهاء والباحثين قديماً وحديثاً. وضريبة الدخل هي أحد الفروع التي تدخل تحت ما ذكره من آراء وأدلة ومناقشات، فمن قال بعدم جواز فرض الضرائب، فإنه لم يميز بين ضريبة وضريبة، فتدخل ضرائب الدخل ضمن

(١) انظر: د/ حامد دارز، مبادئ الاقتصاد العام: ١٠٣، د/ محمد سعيد فرهود، علم المالية العامة: ٣٠٩.

(٢) يعتبر عائد السندات وأذون الخزانة، ونحوها من عوائد الديون والودائع النقدية غير مشروعة في ظل النظام المالي الإسلامي، إلا إذا أمكن إيجاد صيغة لسندات أو صكوك مالية مباحة العائد.

قوله، وكذلك من قال بالجواز، فإنه لم يفرق أيضاً بين أنواع الضرائب وعليه يمكن القول بوجود رأيين في حكم فرض ضريبة الدخل، وفيما يلي ذكر لهما مع الأدلة والمناقشة والترجيح:

أولاً: القائلون بعدم الجواز وأدلتهم

إن أول إشارة إلى وجود من يقول بعدم جواز فرض ضريبة عامة ودورية، عدا الفرائض الشرعية المقررة، هي ما ذكره إمام الحرمين الجويني، في كتابه غياث الأمم، حيث أشار إلى وجود مخالف لصحة هذه الضرائب (التوظيف) وذكر أدلته، دون أن يشير إلى من هو هذا المخالف، وأين أورد رأيه ودليله^(١). وقد نص الماوردي وأبو يعلى على تحريم العشور المفروضة على الأموال المتقلة في دار الإسلام (الضرائب الجمركية) على اعتبار أنها من المكس المحرم^(٢). وكذلك فعل ابن جماعة، إلا أنه أضاف إلى ذلك حرمة ضرائب المبيعات، حيث قال: "وأما ما يؤخذ من الضرائب والأعشار من تجارات المسلمين المنقولة من بلد إلى بلد، وعلى ما يباع من أنواع الأموال، فمحرم شرعاً.." ^(٣). وقال في موضع آخر: "وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجارتهم ومعاشهم من المكوس والضرائب، فإن ذلك كله ظلم.." ^(٤). والملاحظ أنه سمى هذه التكاليف باسم الضريبة، واكتفى بدليل المكس. وكذلك فعل المنذري وابن حجر الهيتمي^(٥). وقد ذكر حرمة الضرائب على العقارات والتجارات وغيرها من أنواع الضرائب، صديق حسن خان، في الروضة الندية دون استدلال^(٦). كما أورد المسألة في كتابه إكليل الكرامة

(١) الجويني، غياث الأمم: ١٩٣، ٢٠٢. وانظر: الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٠٨، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٤٦.

(٣) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ١٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٥٠.

(٥) انظر: المنذري، الترغيب والترهيب: ٥٦٧/١، ابن حجر الهيتمي، الزواج عن اقتراب الكيثر: ١٨٠/١.

(٦) صديق حسن القنوجي، الروضة الندية: ١١٧/٢. وذكر نقلاً في التحريم عن شيخه الشوكاني: المصدر

نفسه: ١١٦/٢.

بتوسع أكبر، ذاكراً أدلة التحريم، ومناقشاً لأدلة المجيزين، وقد سُمي المسألة: حكم الاستعانة من خالص المال^(١). وقد ذكر حكم الضرائب عدد كبير من الباحثين المعاصرين، وهم مجمعون على إباحتها بالشروط التي ذكروها، لذا يندر أن تجد لديهم ذكراً للرأي المخالف أو دليله^(٢).

ويمكن هنا تفصيل أدلة المانعين، على النحو التالي:

١- الآيات والأحاديث المصرحة بتحريم أموال العباد:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه..."^(٣). وقوله صلى الله عليه وسلم: «فإن الله حرمّ عليكم دمائكم وأموالكم...»^(٤). قال صديق حسن: «وكان هذا القول منه صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع التي تعقبها موته صلى الله عليه وسلم، فهو ناسخ لكل ما يظن أن فيه ترخيصاً في أموال العباد... فكيف إذا كانت مشتملة على النهي والتحريم، فإنه لو فرض جهله التاريخ لكان النهي أرجح من الأمر، والدال على التحريم أقدم من الدال على الإباحة، كما تقرر في الأصول»^(٥). والآيات والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وهي تقرر قاعدة مجمعة عليها، وهي - كما قال صديق حسن: «أن أصل أموال العباد التحريم، وأن المالك للشيء مسلط عليه يحكم فيه، ليس لغيره فيه إقدام ولا إحجام

(١) صديق حسن، إكليل الكرامة: ٢٩٣. وهذا الاسم للمسألة هو الذي ورد في كتب الزيدية. انظر: المرتضى، البحر الزخار: ٥٣٠/٤. العنسي، التاج المذهب: ٤١٩/٤.

(٢) لعل أول وأوسع من أورد أدلة للمانعين هو الدكتور القرضاوي في: فقه الزكاة: ١٨٩/٢. بالرغم من أنه سمي هذه الأدلة شبهة، ولعل هذا مما صرف بقية الباحثين عن ذكرها، وبالذات الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، والمالية العامة الإسلامية. إلا أن الغريب أن باحثاً كتب رسالة ماجستير في حكم التوظيف، تجاوزت خمسمائة صفحة، ليس فيها إشارة لرأي مخالف أو دليل له. انظر: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية (الضرائب) دراسة فقهية مقارنة.

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي: ١٢١/١٦.

(٤) صحيح البخاري مع الفتح: ٥٧٤/٣.

(٥) إكليل الكرامة: ٣٠٣. وهو يشير بقوله إن النهي أرجح من الأمر إلى أدلة المجيزين الذي استدلوا بالآيات والأحاديث التي تأمر بالإنفاق ونحوه مما سيأتي ذكره.

ولا تصرف إلا بدليل يدل على ذلك كالحقوق الواجبة في الأموال... فمن ادعى أنه يحل له أخذ مال أحد من عباد الله، ليضعه في طريق من طرق الخير، وفي سبيل من سبل الرشيد، لم يقبل منه إلا بدليل يدل على ذلك بخصوصه، ولا يفيد أنه يريد وضعه في موضع حسن، وصرفه في مصرف صالح^(١). وفي كتاب الخراج لأبي يوسف: «وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد، إلا بحق ثابت معروف»^(٢). وعليه يمكن القول إن الضرائب بصفة عامة، بما فيها ضرائب الدخل، لا يوجد دليل يدل عليها بخصوصها، فهي من قبيل الاعتداء على الملك الخاص، وأكل الأموال بالباطل.

٢- أن الواجبات الشرعية في الأموال محددة مضبوطة في الشرع، وليس هذا منها، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأخذ إلا وظيفه حاقة في أوان حلولها، فإن ضاق الأمر استسلف من الأغنياء أو استعجل الزكاة. فلو كان يسوغ الأخذ دون الاقتراض، لبينه الرسول صلى الله عليه وسلم، ليقتي به من بعده^(٣).

٣- أن بذل الطعام للمضطر المشفي على الهلاك، لا يلزم المالك من غير بدل، وإذا كان هذا في شأن المهج، التي إحيائها من فروض الكفاية، وقد يتعين في بعض الأحيان، ومع هذا لا يجب التبرع أو التطوع، فما دونه أولى^(٤).

٤- ومما يستدل به على تحريم الضرائب، الأحاديث والآثار الدالة على تحريم المكس، ومنها ما في صحيح مسلم: «.. لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له»^(٥). قال المناوي: «المراد به العشار، وهو الذي

(١) المصدر نفسه: ٣٠٣، ٣٠٤. وانظر في تقرير هذه القاعدة: الشافعي، الأم: ٢٤٥/٣، ٢٤٦، مصطفى الزرقا،

المدخل الفقهي العام: ٩٨٢/٢.

(٢) أبو يوسف، الخراج: ٦٥، ٦٦.

(٣) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠٤.

(٥) صحيح مسلم مع شرح النووي: ٢٠٣/١١.

يأخذ الضريبة من الناس»^(١). قال المنذري: «أمّا الآن فإنهم يأخذون مكساً باسم العشر، ومكساً آخر ليس له اسم، بل شيء يأخذونه حراماً وسحتاً، ويأكلونه في بطونهم ناراً، وحجتهم فيه داحضة عند ربهم، وعليهم غضب، ولهم عذاب شديد»^(٢). فالمكس يشمل الضرائب المأخوذة بغير حق، سواء أكانت عشوراً (ضرائب جمركية) أم غيرها. وفي القاموس: «والمكس: النقص والظلم، ودراهم كانت تؤخذ من بائعي السلع في الأسواق في الجاهلية..»^(٣). وهذا يدل على تحريم الضرائب المعاصرة، بما فيها ضرائب الدخل، لدخولها في معنى الدليل نصاً أو قياساً.

٥- وقد استدلل المانعون بدليل سد الذرائع، وقد أشار إلى هذا الاستدلال الجويني بقوله: «وربما تعلق هؤلاء بأن ما أخذ الأموال، لو تعدت الطرق المضبوطة، والمسالك الموضحة في الشريعة، لانبسطت الأيدي إلى الأموال، ولجر ذلك فنوناً من الخبال، ولم يثق ذو مال بماله، لا في حالة ولا في مآله. وهذا خروج عن ضبط الدين وحل لعصام الإسلام عن أموال المسلمين»^(٤).

٦- أن هذه الضرائب لم تكن في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولا التابعين ولا تابعيهم، الذي هم خير القرون^(٥).

ثانياً: القائلون بالجواز وأدلتهم

أول من اطلعت على رأيه، ممن يرى جواز فرض ضرائب دائمة عند

(١) فيض القدير: ٤٤٩/٦.

(٢) الترغيب والترهيب: ٥٦٧/١.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط (مكس): ٧٤٢.

(٤) غياث الأمم: ٢٠٢.

(٥) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٩. صديق حسن، إكليل الكرامة: ٢٩٩.

الحاجة لها (التوظيف) هو إمام الحرمين الجويني، في كتابه (غياث الأمم) وقد فرض هذه المسألة في حالة وجود إمام بحاجة إلى أموال لإعداد الجيوش وأرزاق الجنود، ولا يتوقع وجود ما يكفي في بيت المال، وذكر أن هذه المسألة جديدة، ثم قال: «لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء...»^(١). وقال: «فهذه التشبيهات قدمتها لتوطئة أمر مقطوع به عندي، قد يأباه المقلدون الذين لا تقتضيه نفوسهم التحويم على الحقائق، فضلاً عن ورودها... فأقول والله المستعان: لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، أو مدانية لها»^(٢). وليست المسألة عند الجويني مجرد تحصيل أموال معينة لمواجهة حاجات قائمة ومعينة ثم تنقطع بل هي وظيفة دورية ومتكررة لمواجهة نفقات متوقعة، وقد وصفها بقوله: «.. وتحقق الاضطرار في إدامة الاستظهار، وإقامة حفظ الديار، إلى عون من المال مطرد دار»^(٣). فوصفه بالاطراد وهذا هو أهم ما في المسألة، وهو المعنى المفهوم من اختيار مصطلح (التوظيف)، فإن الوظيفة في اللغة تعني الشيء المقدّر المطرد الإلزامي^(٤). ولهذا اعتبر الجويني أن هذه المسألة جديدة على الفقه وأنه هو أول من بحثها وأثبت حكمها. ثم شاع عنه هذا الحكم فيما بعد ونسب إليه، قال القرافي: «إن إمام الحرمين يرى أنه إذا ضاق بيت المال يجوز أن يجعل على الزرع والثمار مال دار مستقر، يجبى على الدوام، يستعين به على حماية الإسلام...»^(٥). فنسب الحكم للجويني ووصف المال المفروض بالدوام والاستقرار. وهذا هو معنى التوظيف.

وبالرغم من أن الجويني هو أول من بحث في حكم التوظيف، إلا أن

(١) غياث الأمم: ١٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٩.

(٤) ابن منظور، لسان العرب (وظّف): ٢٥٨/٩.

(٥) نفائس الأصول: ٢٠٣/٣.

جميع من جاء بعده لم يأت بأوسع مما ذكر الجويني تفصيلاً أو تأصيلاً^(١). وأول من بحث المسألة بعد الجويني تلميذه الغزالي في كتابه المستصفى مختصراً^(٢). وفي كتابه شفاء الغليل بتوسع أكثر^(٣)، وقد استخدم مصطلح التوظيف وأجازه بشرطه كشيخه. ثم تبعهم في هذا ابن العربي تلميذ الغزالي، كما نص على ذلك الشاطبي بقوله: «وهذه المسألة نص عليها الغزالي في مواضع من كتبه، وتلاه في تصحيحها ابن العربي، في أحكام القرآن له»^(٤). ولم أطلع على نص لابن العربي فيه لفظ التوظيف، وأوضح ما اطلعت عليه في هذه المسألة، هو قوله: «وعلى الملك فرض أن يقوم بحماية الخلق في حفظ بيبضتهم، وسد فرجتهم، وإصلاح ثغره من أموالهم... حتى لو أكلتها الحقوق، وأنفدتها المؤن، واستوفتها العوارض، لكان عليه جبر ذلك من أموالهم» إلى أن قال: «فإن فنيته بعد هذا ذخائر الخزانة، وبقيت صفراً، فأطلعت الحوادث أمراً، بذلوا أنفسهم قبل أموالهم، فإن لم يغن ذلك، فأموالهم تؤخذ منهم على تقدير، وتصرف بأحسن تدبير»^(٥). وقد ذكر حكم هذه المسألة الشاطبي في الاعتصام، وانتهى إلى إباحتها

(١) نسب بعض الباحثين المعاصرين حكم التوظيف إلى بعض الأئمة قبل الجويني، كالإمام مالك، ومحمد بن الحسن، وابن حزم، والماوردي، وغيرهم، فإن كان المقصود أن حكم التوظيف يمكن أن يؤخذ من أقوالهم ونصوصهم فنعم، أما إن كان المقصود أنهم نصوا على حكم التوظيف وأرادوا معناه، فهذا غير صحيح. لأن نصوص هؤلاء وأقوالهم إنما هي في شأن واجبات مالية يمكن أن تفرض في أموال الناس لتحقيق مصالح معينة، كتجهيز جيش أو فداء أسرى، أو إطعام جائع، ونحو ذلك. وليس مقصودهم أن هذا يبقى واجباً موظفاً ومطرداً، فإنهم لم يبحثوا المسألة من هذا الجانب، ولم تكن مرادة لهم بهذه الصفة. وكذلك يمكن أن يقال في آراء وأقوال كثير من الأئمة بعد الجويني، الذين لم يبحثوا المسألة، من حيث إنها وظائف دائمة. انظر كثيراً من هذه الآراء لدى: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٢٣٤ وما بعدها.

(٢) المستصفى: ٢٠٣/١.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٤ وما بعدها. ولم أطلع على من ذكر حكم المسألة من الشافعية بعد الغزالي إلا ما ذكره السبكي في شرح المنهاج في أصول الفقه، حيث جاء قوله: «أما إذا خلت الأيدي ولم يكن في مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر... فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند الإبهاج شرح المنهاج: ١٩٤/٣، ١٩٥ وانظر: الصنعاني، النصوص المياسة: ١٣١.

(٤) الاعتصام: ١٢٣/٢. ولعل الشاطبي لم يطلع على أقوال الجويني فهو سابق للغزالي.

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٣٦/٣.

بشروطها^(١). وشاعت هذه المسألة بين علماء الأندلس وأفتى بها بعضهم كالمالقي والقاضي أبو عمر بن منظور، وأبو عبدالله السرقطي وغيرهم وذلك باسم (الوظائف) و(المغارم) و(المعونة) ونحوها^(٢). وقد أورد الحنفية هذه المسألة باسم (النوائب) و(الوظائف). قال ابن عابدين: «النائبة ما ينوبه من جهة السلطان من حق أو باطل»^(٣). ثم أشار إلى النوائب التي تكون بحق، فذكر منها: "ككري النهر المشترك للعامة، وأجرة الحارس للمحلة، المسمى بديار مصر الخفير، وما وظف للإمام ليجهز به الجيوش، وفداء الأسارى، بأن احتاج إلى ذلك، ولم يكن في بيت المال شيء، فوظف على الناس ذلك»^(٤). ثم نقل عن أبي جعفر البلخي قوله: «ما يضر به السلطان على الرعية مصلحة لهم، يصير ديناً واجباً، وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشائخنا: وكل ما يضر به الإمام عليهم لمصلحة لهم، فالجواب هكذا، حتى أجرة الحراسين لحفظ الطريق واللصوص، ونصب الدروب وأبواب السكك، وهذا يعرف ولا يعرف، خوف الفتنة. ثم قال: فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسنة الجيوش أو الريض ونحوه من مصالح العامة دين واجب لا يجوز الامتناع عنه، وليس بظلم، ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به وكف اللسان عن السلطان وسعاته فيه، لا للتشهير حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق»^(٥). وقد بحث هذه المسألة الحنابلة، إلا أن بحثهم تركز في بيان من يتحملها إذا وجدت، لا في بيان حكم إيجادها. وأول من بحث هذه المسألة شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة المظالم المشتركة، وفي مواضع من فتاواه، وقد سماها (بالكلف السلطانية) وذكر أن منها ما هو

(١) الاعتصام: ١٢١/٢. وانظر: فتاوى الإمام الشاطبي (تقديم وتحقيق د/ محمد أبو الأجنان): ٢٤١.

(٢) انظر: أحمد بابا التبتكي، نيل الابتهاج (بهامش الديباج): ٤٩، الونشريسي، المعيار المعرب: ٣٢/٥ و١٢٧/١١، محمد علي حسين، تهذيب الفروق (بهامش الفروق): ١٤١/١، المقري، نفع الطيب: ٣/٢٨٦، ٣٨٧.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٣٢٦/٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ٣٢٦، ٣٢٧.

حق، لكن توسع الملوك فيها ودخلها الظلم، جاء في الفتاوى: «.. وهذه الكلف دخلها التأويل والشبهة. ومنها ما هو ظلم محض... فإن طائفة من الفقهاء أفتوا طائفة من الملوك بجواز وضع أصل هذه الوظائف. كما فعل ذلك أبو المعالي الجويني في كتابه غياث الأمم، وكما ذكر ذلك بعض الحنفية»^(١). وجاء في المظالم المشتركة قوله: «.. مثل الكلف السلطانية التي تؤخذ عليهم كلهم، إما على عدد رؤوسهم، أو على عدد دوابهم، أو عدد أشجارهم، أو على قدر أموالهم... وإن كان قد قيل إن بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم، واحتياج الجهاد إلى تلك الأموال، كما ذكر صاحب «غياث الأمم» وغيره، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء»^(٢). فهو يرى أن هذه الكلف يمكن أن تكون جائزة إذا كانت بتأويل مشروع كالجهاد، وإلا فهي من الظلم. ثم دخلت هذه المسألة في كتب الحنابلة، وذلك لبيان من يتحمل هذه الكلف، مقتصرين على اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، دون بيان لأصل الحكم^(٣).

وقد أطبق الباحثون المعاصرون الذي بحثوا حكم هذه المسألة (الضرائب) على الإباحة ذاكرين الأدلة والشروط، ومن ذلك ما ورد في قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية، في مؤتمره الأول لعام ١٣٦٦هـ، وفيه: «.. وأن لأولياء الأمر أن يفرضوا من الضرائب على الأموال الخاصة، ما يفي بتحقيق المصالح العامة..»^(٤). ولعل أول من بحث المسألة بتوسع، مورداً للأدلة والمناقشات هو الدكتور القرضاوي في كتابه فقه الزكاة، ثم

(١) الفتاوى: ٢٦٤/٢٩، ٢٦٥.

(٢) المظالم المشتركة: ٢٣، ٢٤.

(٣) انظر: ابن مفلح، الفروع: ٤١٧/٤، المرداوي، الإنصاف: ٤٨٥/٥، ابن النجار، معونة أولي النهي: ٨٠١/٤، البهوتي، كشف القناع: ٥٤١/٣، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهي: ٥٦٩/٣، البعلي، الاختيارات الفقهية: ١٥٠.

(٤) التوجيه التشريعي في الإسلام (بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية): ١٥٩/١، ١٦٠.

تتالى على هذا الباحثون من بعده، ويمكن هنا تفصيل أدلة المجيزين على النحو الآتي^(١):

١- دليل إقامة فرض الجهاد:

هذا هو الدليل الأول الذي تمسك به الإمام الجويني لإباحة التوظيف من أجل إقامة الجهاد، ودفع نفقات الجند المرتزقة والمؤن والعتاد، وذلك أن الجهاد فرض على العباد بالنفوس وبالمال، وللإمام أن يندب طائفة للجهاد بأنفسهم، دون أن يكون لهم الحق في التخاذل أو التواكل، وكذلك له الحق في أن يرتب وظائف في أموالهم، وليست الأموال أعز من المهج^(٢).

وقد اقتصر صديق حسن خان في نقله لأدلة القائلين بجواز الاستعانة من خالص أموال الرعية، على الآيات الدالة على الدعوة إلى الجهاد بالمال، والإنفاق في سبيل الله، ونقل استدلالهم بآيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ [الصف: ١٠، ١١] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٥٤﴾﴾ [البقرة] وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾﴾ [الأنفال] وقوله: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ

(١) انظر: القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٧٣/٢ وما بعدها، المودودي، فتاوى الزكاة: ٦٣، ٩٣، ٩٥، أبو زهرة، الزكاة (ضمن بحوث التوجيه التشريعي في الإسلام): ١٣٨/٢، د/ العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢٨٤/٢ وما بعدها، د/ عبدالعزيز النعيم، نظام الضرائب في الإسلام: ١٣٨ وما بعدها، د/ شوقي دنيا، تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٨٤ وما بعدها، د/ يوسف إبراهيم، النفقات العامة في الإسلام: ١١٢ وما بعدها، د/ شوقي شحاته، التطبيق المعاصر للزكاة: ٤٥ وما بعدها، د/ عبدالله الثمالي، الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام: ٢٥٧ وما بعدها، صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ١٨٤ وما بعدها، د/ غازي عناية، المالية العامة والنظام المالي الإسلامي: ٤٠٥ وما بعدها.

(٢) الجويني، غياث الأمم: ١٩٨. واستدلال الجويني هذا هو ما أشار إليه ابن تيمية في: المظالم المشتركة: ٢٤.

اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾ [البقرة] والآيات والأحاديث كثيرة في هذا الجانب، والتي تدعو إلى بذل المال في سبيل الله، فإن قام الأفراد بهذا من عند أنفسهم، وإلاّ جاز للإمام أن يوظف عليهم قدر الكفاية^(١).

٢- دليل المصلحة وقواعد الشرع الكلية:

وهذا أيضاً من أهم الأدلة التي أوردها الجويني والغزالي والشاطبي، ومن جاء بعدهم ممن قال بجواز التوظيف لأنه مصلحة شرعية معتبرة. وقد ذكر الجويني أن التوظيف: "أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة"^(٢). فهو يرى أن التوظيف بهدف إقامة الجهاد لا يستدل عليه بآحاد الأدلة، لأنه مصلحة عامة كبرى تدل عليه قواعد الشريعة. ويمكن الإشارة هنا إلى قاعدة: (جلب المصالح ودرء المفسد) وقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وما يتفرع عنهما من قواعد شرعية نحو: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) ونحو (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف) ونحو (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما) ونحو (يختار أهون الشرين) ونحوها من قواعد الشريعة التي لا تدل على إباحة الضرائب (التوظيف) فحسب بل تحتم فرضها، فإذا تركت دولة الإسلام دون ضرائب، ولم يكن لها موارد سواها كافية، زالت عن قريب^(٣). وقد أشار الجويني إلى معنى هذه القواعد في عدة مواضع، ومن ذلك قوله: "ولو لم يتدارك الإمام ما استرم من سور الممالك، لأشفى الخلائق على ورطات المهالك، ولخيفت خصلة لو تمت لأكلت ولا أملت، ولكان أهون فائت فيها أموال الأغنياء، وقد يتعدها إلى إراقة الدماء وهتك الستور وعظائم الأمور"^(٤). كما صرح

(١) صديق حسن خان، إكليل الكرامة: ٢٩٣ وما بعدها وانظر: القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٧٧، صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ١٩١.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٣) القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٥٧/٢.

(٤) غياث الأمم: ١٩٩.

بقاعدة: (الدفع أهون من الرفع)^(١). وقد تمسك بدليل المصلحة هذا وبالقواعد المتفرعة عنه الغزالي، ثم كل من أجاز التوظيف بعده. فقد أورد الغزالي المسألة عند بحثه للمصالح المرسلّة، ثم قال عن حكمها: «الذي نراه جواز ذلك عند ظهور وجه المصلحة»^(٢). ثم بين وجه المصلحة بقوله: «إن لم يفعل الإمام ذلك، تبدد الجند، وانحل النظام، وبطلت شوكة الإمام، وسقطت أبهة الإسلام، وتعرضت ديارنا لهجوم الكفار واستيلائهم...»^(٣). ثم ذكر قاعدة تعارض الضررين فقال: «إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور، ويقطع مادة الشرور»^(٤). وأشار لدليل المصلحة الشاطبي، وقال: «وإنما لم ينقل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا، فإن القضية فيه أخرى، ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام، بطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.. فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني على الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»^(٥).

٣- دليل القياس:

أي قياس حق ولي الأمر في التصرف في أموال الرعية بالتوظيف لمصلحتهم على ولي أمر الطفل كالأب أو الوصي في التصرف في أمواله في النفقات والمؤن لمصلحته، أشار إلى هذا المعنى الجويني، وقال: «والقيم المنصوب في مال طفل مأمور بأن لا يقصر نظره على ضرورة حاله، بل ينظر

(١) المصدر نفسه: ١٩٢.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٧.

(٤) المستقصى: ٣٠٤/١.

(٥) الاعتصام: ١٢١/٢، ١٢٢.

في حاله باستمء ماله، وطلب الأغبط فالأغبط في جميع أمواله، وليس أمر كلي الملة بأقل من أمر طفل، ولا نظر الإمام القوام على خطة الإسلام بأقصر نظراً وفكراً من قيم^(١). والمعنى أن الإمام بفرضه لهذه الوظائف لإعداد الجيوش والدفاع عن الإسلام والمسلمين، يكون بذلك قد حفظ أرض المسلمين وأنفسهم وأعراضهم وأموالهم أيضاً، وهو بمثابة من نماها لهم، حتى وإن كان الظاهر أن هذا التوظيف هو خسارة وغرامة وليس تنمية، لأن هذه الخسارة الظاهرة درأت ما هو أشد، كما ذكر الغزالي بقوله: «فإن لولي الطفل عمارة القنوات وإخراج أجرة الفساد وثمان الأدوية، وكل ذلك تنجيز خسران، لتوقع ما هو أكثر منه»^(٢).

٤- كثرة النفقات اللازمة، وقصور الموارد المتاحة:

وأول من أشار لهذا الاستدلال هو الإمام الجويني، الذي أشار إلى كثرة النفقات واتساعها في زمانه واستمرارها وقصور الموارد عن كفايتها، مما يستلزم التوظيف، فقال: «إن عساكر الإسلام إذا كثروا - أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجنود المعقود - وعظمت المؤن القائمة بكفايتهم، وهي جارية على استمرار الأوقات، حسب توالي الحاجات التي تتقاضاها الفطن والجبيلات، وكان اتساع الرقاع والأصقاع، وكثرة الثغور والمراصد في البقاع، لا يستقل إلا بكثرة الرجال المترصدين للقراع... فمنهم منتدبون لنفض حريم البلاد عن المتلصصين ذوي العرامة، ومنهم متصرفون في البلاد لردع النابغين من أهل الفساد... ومنهم مرتبون في مرابطة الحصون والقللاع، وآخرون في المضائق والمراصد والنجدة الكبرى... فإذا انتهى تدبير الممالك إلى ذلك، فالغالب أن ما ينفق من أخماس الغنائم والفيء، لا يقيم الأود، ولا يديم العدد.. فأقول - والله المستعان - لابد من توظيف أموال يراها الإمام

(١) غياث الأمم: ١٩٤، ١٩٥ وانظر: الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٩.

(٢) المستصفي: ٣٠٤/١، ٣٠٥. وانظر: الشاطبي، الاعتصام: ١٢٢/٢ السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: ١٩٥/٣، الصنعاني، الفصول المياسة: ١٣١.

قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها»^(١). وقد تمسك بهذا الاستدلال الفقهاء المعاصرون على اعتبار أن نفقات الدولة المعاصرة أصبحت أكثر اتساعاً، في حين أن الموارد العامة المشهورة اضمحلت أو تلاشت^(٢).

ثالثاً: مناقشة الأدلة

(أ) مناقشة أدلة المانعين:

لقد تقدم أن أول من نقل هذه الأدلة الإمام الجويني، وقد أجاب عنها، كما نقل بعضها الدكتور القرضاوي، وسمّاها شبهاً، وأجاب عنها بإجابات، وفيما يلي ذكر لأهم هذه المناقشات التي دارت حول هذه الأدلة:

١- بالنسبة للآيات والأحاديث الدالة على حرمة المال الخاص، وعدم جواز الاعتداء عليه.. فإن هذا حق لا جدال فيه، إلا أن احترام الملك الخاص لا ينافي تعلق الحقوق بهذا المال، فالملكية الفردية باقية ومحترمة في الشريعة، وتتعلق بها كثير من الحقوق، كحقوق الفقراء والمحتاجين، ونفقات الأقارب ونحوها. والضرائب إذا ثبتت الحاجة لها فهي من حقوق الدولة والجماعة على هذا المال، فتصبح مشروعة بدليلها الخاص الذي ذكره المجيزون^(٣).

٢- أمّا الاستدلال بأن الواجبات الشرعية في الأموال محددة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يتجاوزها، فإن ضاق الأمر عليه استسلف.. فقد أجاب عنه الجويني بقوله: «وأما ما ادعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة في أوان حلولها، أو يستقرض، فهذا زلل عظيم، فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم، والأقاصيص الماثورة المشهورة في

(١) غياث الأمم: ٢٠٦-٢٠٨. انظر: الغزالي، المستصفى: ٣٠٤، الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) انظر: محمد أبو زهرة، الزكاة (ضمن التوجيه التشريعي في الإسلام): ١٣٨/٢، القرضاوي، فقه الزكاة:

١٠٧٣/٢.

(٣) د/ القرضاوي فقه الزكاة: ١٠٩٣/٢.

ذلك بالغة مبلغ التواتر»^(١). ثم ذكر أن الاستقراض غير ممتنع، إلا أنه غير لازم، لأنه لا بد له من رد القرض، وقد لا يتيسر له ذلك فيحتاج للاقتراض ثانية، وهكذا يبقى في رد واسترداد^(٢).

٣- أما استدلالهم بعدم لزوم بذل الطعام للمضطر دون بدل.. فقد أجاب عنه الجويني بأن هذا يكون في حال وجود مال للمضطر، أما إذا كان لا يملك شيئاً فيلزم البذل دون عوض، كما يلزم الموسرين سد حاجة المضطرين في سني المجاعات دون عوض، وكما يلزم الأب سد حاجة ابنه الفقير دون عوض أيضاً^(٣).

٤- أما الاستدلال بأحاديث ذم المكس.. فقد أجيب عنه بأن هذه الأحاديث والآثار ليست نصاً في منع مطلق الضريبة. لأن المكس يطلق ويراد به معان كثيرة، لعل أظهرها الضرائب الجائرة التي كانت تسود العالم يوم ظهور الإسلام قال أبو عمر بن منظور في شأن حديث المكس: «وهذا يرجع إلى إغرام المال ظلماً»^(٤)، أما الضرائب الشرعية وبالشروط الشرعية، والتي تؤخذ بالعدل وتتفق في مصالح الأمة فليست من المكس، ولا يشك ذو بصر بالإسلام في جوازها^(٥).

٥- أما الاستدلال بسد ذريعة انبساط أيدي الحكام في الأموال.. فقد أجاب عنه الجويني بأن هذا جبن وخور، وأنه لا أهمية للأموال عند تعرض بيضة الإسلام للخطر. ثم إن إباحة هذه الوظائف لا يعني الهجوم على الأموال دون استفعال، بل كل ذلك بشروط وقيود^(٦).

٦- أما الاستدلال بأن هذا لم يكن في عصر الصحابة ولا من بعدهم من

(١) غياث الأمم: ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٢، ٢٠٣. وانظر: الغزالي، شفاء الغليل: ٢٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٤، ٢٠٥.

(٤) الونشريسي، المعيار المغرب: ٣٣/٥.

(٥) د/ القرضاوي: ١٠٩٤/٢-١٠٩٦.

(٦) غياث الأمم: ٢٠٦.

خير القرون .. فقد أجيب عنه بأنه قد لا تكون هناك حاجة في زمانهم لهذا الحكم، فلما ظهرت الحاجة ظهر الحكم، قال الشاطبي: «وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم، بخلاف زماننا..»^(١). كما ذكر الجويني أنه لما انتشرت الرعية في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وكثرت المؤن، فرض رضي الله عنه وظيفة الخراج^(٢). قال الغزالي: «فأصل الضرب ثابت بالاتفاق، وإنما خلاف العلماء في طريقه»^(٣).

(ب) مناقشة أدلة المجيزين:

لم أر من تعرض لأدلة المجيزين بالمناقشة، سوى ما أورده صديق حسن خان على دليل الجهاد بالمال والإنفاق في سبيل الله، فقد أورد عدداً من هذه الآيات التي ذكرها المجيزون وأجاب عنها آية آية، بما ملخصه أن الإنفاق في هذه الآيات ليس على سبيل الوجوب بل على سبيل الندب، هذا على فرض أن هذه الآيات غير محمولة على ما هو واجب بإيجاب الله كالزكاة ونحوها من وجوه الإنفاق الواجبة بدليل يخصها، والإنفاق على الجهاد يكون من بيت مال المسلمين، فإن لم يوجد وجب على الأفراد الجهاد بالأنفس والأموال كل على حسب ما تبلغ إليه طاقته، كما كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين من بعده، فلم نسمع في هذه العصور التي هي خير القرون أنهم أكرهوا أحداً على إخراج ماله إلى يد السلطان على طريقة الحتم والجزم، ولا ثبت ذلك في حديث صحيح ولا حسن. بل كان الرسول صلى الله عليه وسلم يرغبهم في ذلك على سبيل الندب فإن فعلوا ظفروا بالخير، وإن أبوا فلا إكراه ولا إجبار في أموالهم المعصومة^(٤).

(١) الاعتصام: ١٢١/٢ وانظر: الغزالي شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٤) إكليل الكرامة: ٢٩٣-٣٠٣.

رابعاً: الترجيح

المقصود هنا هو الوصول إلى الحكم الشرعي لفرض ضريبة الدخل، كما هو عنوان المطلب، ويمكن الوصول لهذا من خلال النظر في الآراء والأدلة والمناقشات السابقة، وذلك بعد تقرير حكم المسائل الآتية:

المسألة الأولى: حكم الضريبة (التوظيف) لإقامة فرض الجهاد ونحوه من فروض الكفاية والوظائف الأساسية للدولة، كالأمن والقضاء والتكافل وفك الأسرى ودفع الضرر عن المسلمين، ونحو ذلك من الوظائف التي لا يمكن للدولة أن تتخلى عنها، فإذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للوفاء بنفقات هذه الوظائف، ولم يقدّم الأفراد بها من عند أنفسهم، فهل يجوز للدولة حينئذ أن تفرض من الضرائب ما يكفي للوفاء بهذه النفقات؟ وهذه المسألة هي التي دارت حولها أدلة ومناقشات الفقهاء الأوائل منذ الإمام الجويني إلى أن ظهرت الضرائب الحديثة. وهذه المسألة لا يوجد نص صريح يدل عليها بخصوصها، سواء بالجواز أو المنع، وأهم دليل استند إليه المجيزون هو دليل المصلحة الشرعية، كما أن أهم دليل تمسك به المانعون هو دليل حرمة الملك الخاص وعدم جواز الاعتداء عليه بلا دليل. ولا شك في رجحان دليل المصلحة، فإن هذه الأموال أحتيج إليها للوفاء بنفقات أساسية في الدولة لا بد من القيام بها، لأنها فروض على الدولة، وعلى الأفراد في مجموعهم، فإذا لم يكن في بيت مال المسلمين ما يكفي لهذه النفقات، ولم يقدّم الأفراد بها من عند أنفسهم، كان لا بد للدولة من البحث عن مصدر لتمويل هذه النفقات، وأقرب مصدر وأوفره وأعدله هو فرض هذه النفقات في أموال القادرين من الأفراد، ولا يعارض هذا الغرض حينئذ بحرمة الملك الخاص، لأن هذه النفقات تعينت حينئذ في هذه الأموال، وفيها دفع ضرر أعظم من الضرر الواقع على الملك الخاص، وتحقيق مصلحة عامة أعظم من مصلحة سلامة الملك الخاص. هذا إذا نظرنا إلى ظاهر هذه الوظائف والتكاليف، لكن لو نظرنا إلى حقيقتها وحاصلها لقلنا إنها تحقق مصلحة

الملك الخاص أيضاً وتدفع الضرر عنه وليس العكس. لأن دفع الأعداء الخارجين، وتحقيق الأمن الداخلي وإقامة العدل بين الناس، حاجات أساسية للأفراد، إذا توفرت لهم اطمأنت أنفسهم، فسعوا في البلاد وتحركوا، وتصرفوا في أموالهم واستثمروها فزمت وتعاظمت، وبعبارة أخرى اجتاحت العدو بلادهم، أو اختل أمنهم، أو فقدت العدالة بينهم، فإن أقل ما يفقد في هذه الحالة هو الأموال فضلاً عن الأنفس والبلاد والأعراض.. فهذه إذاً مصلحة شرعية مستوفية لشروطها، فهي مصلحة ضرورية ملائمة لمقصود الشرع لتعلقها بحفظ الدين والنفس والمال، وليست مصلحة حاجية أو تحسينية، وهي مصلحة كلية وعامة تتعلق بجميع أفراد المجتمع، وليست مصلحة جزئية أو خاصة بطائفة، وهي مصلحة قطعية وليست مظنونة، والواقع يثبت أن أي اختلال في الأمن الخارجي (الدفاع) أو الداخلي، أو الاجتماعي (العدالة الاجتماعية والتكافل) سيؤدي إلى ضعف للسلطة، وفقد لهيبة الدولة، وما يتبع ذلك من الفساد العريض. فهي إذاً مصلحة شرعية صحيحة راجحة ملائمة لتصرفات الشرع، لا توجد مصلحة معارضة لها تفضلها أو تساويها^(١)، وقد مثل الأصوليون لها بما لو تترس الكفار بجماعة من أسرى المسلمين، فإن رميناهم قتلنا مسلماً معصوماً، وإن كففنا عنهم صالوا علينا وقتلوا الأسرى، فيصح حينئذ أن يقال إن حفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، ولو أدى إلى قتل بعض المعصومين، قال الغزالي: «وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، وانقذ اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورية وقطعية وكلية»^(٢).

(١) انظر: المستصفى: ٢٨٦/١ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩٥، ٢٩٦.

ويمكن الترجيح في هذه المسألة بدليل هذه المصلحة الضرورية الكلية القطعية، دون حاجة للأدلة الجزئية، وكما قال الجويني: «والذي ذكرناه أمر كلي بعيد المأخذ من آحاد المسائل، ومنشأه الإيالة الكبرى، مع الشهادات الباتة القاطعة من قاعدة الشريعة»^(١). كما ذكر الغزالي أن «هذا مما يعلم قطعاً من كلي مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا قبل أن نلتفت إلى الشواهد المعينة»^(٢). ثم قال إنه لا حاجة إلى الاعتضاد بالشواهد في هذه المصلحة، لأن الاعتضاد بالشواهد والملاءمة يحتاج إليه في اتباع مصلحة مظلونة يتصور مخالفتها أما مصلحة التوظيف هذه فهي مصلحة قطعية من وضع الشرع لا تفتقر إلى شاهد من الأصول يصدقها، ثم شبهها بالمعلومات بالعيان أو بأخبار التواتر، وما علم عياناً أو تواتراً، وانقطع التردد عنه، استغنى عن الترجيح^(٣). فتحصل إذاً أن فرض الضرائب لهذه الحاجات الأساسية مصلحة شرعية مقبولة، وذلك بشرط خلو بيت المال من الأموال.. الكافية لهذه النفقات، ونحوه من الشروط التي سيأتي الحديث عنها.

المسألة الثانية: حكم الضريبة (التوظيف) للوفاء بنفقات ووظائف الدولة الحديثة كالتعليم بكافة مراحلها والصحة والطرق والمياه والمجاري والاتصالات والكهرباء ونحو ذلك من المشروعات والمرافق الأساسية التي أصبحت من أهم وظائف الدول في العصر الحاضر، وأصبحت تستأثر بنصيب وافر من النفقات العامة، فإذا لم يكن في بيت المال ما يكفي للإنفاق على هذه الحاجات، فهل يصح أن تفرض الضرائب لأجلها ؟

لا شك أن هذه النفقات لم تكن مقصودة للفقهاء الأوائل الذين أجازوا الضرائب (التوظيف) لمصلحة الجهاد ونحوه من الوظائف الأساسية للدولة كالأمن والقضاء، والتي لا يمكن التخلي عن القيام بها، أو حتى تركها

(١) غياث الأمم: ٢٠٩.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٣٨.

للأفراد، فإن فرض الفقهاء الأوائل لحكم هذه المسألة (التوظيف) وذكرهم للأدلة والمناقشات، إنما كان بهدف الإنفاق على هذه الحاجات الأساسية للدولة المتمثلة في الأمن الخارجي والداخلي. كما أُلحق الفقهاء بهذا إطعام الجائع وكسوة العاري (التكافل الاجتماعي) وفك الأسير، ونحو ذلك من فروض الكفاية، فإذا لم تف بهذه النفقات الزكاة ولا النفقات الواجبة، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لها، فإنها تتعين على القادرين، ويصح حينئذ فرض الضرائب لأجلها^(١). أما فرض الضرائب لأجل الإنفاق على هذه الوظائف الحديثة للدولة، فإن الفقهاء الأوائل لم يبحثوا حكم هذه المسألة، ولم يكن حكمها داخلاً ضمن بحثهم لحكم التوظيف، إذ لم تكن هذه الخدمات ضمن الوظائف الأساسية للدولة والتي لا يمكنها التخلي عنها، كما لم يكن دور الدولة قد تطور ليشمل هذه الوظائف ونحوها من وظائف الدول الحديثة وإنما كانت الدول تنفق على بعض هذه الوظائف في حدود ما يتوفر لها من موارد عامة، فإذا لم يتوفر لها شيء لم تلتزم بهذه النفقات.

فإذا لم تكن هذه النفقات الحديثة مقصودة للفقهاء الأوائل، فهل تصلح أدلتهم التي أوردوها لبيان حكم التوظيف لتلك الحاجات الأساسية للدولة - هل تصلح للاستدلال بها لبيان حكم الضرائب للإنفاق على هذه الخدمات الحديثة؟ إن الفقهاء المعاصرين الذين بحثوا حكم الضرائب لم يفرقوا بين نفقة ونفقة، بل بحثوا حكم المسألة بحثاً عاماً، وأوردوا أقوال الفقهاء الأوائل وأدلتهم السابق ذكرها، مستدلين بها على جواز الضرائب الحديثة للإنفاق على جميع هذه الوظائف الحديثة، مع التركيز على دليل المصلحة نفسه.

ولا شك في ظهور وجه المصلحة في الإنفاق على أغلب هذه الوظائف الحديثة للدولة، فهي وإن لم تكن في درجة تلك الوظائف التي أجاز الفقهاء الأوائل التوظيف لأجلها، إلا أنها مصالح عامة معتبرة، ووظائف مهمة لا بد

(١) انظر: الجويني، غياث الأمم: ١٧٣، ابن حزم، المحلى: ١٥٦/٦، ابن العربي، أحكام القرآن: ٥٩/١، الهيثمي، تحفة المحتاج: ٢٢٠/٩، الرملي، نهاية المحتاج: ٥٠/٨، البهوتي، كشف القناع: ٦٥١/١.

من القيام بها، وقد يتعين بعضها على الدولة إذا لم يكن ممكناً أن يقوم بها أحد سواها ووجه المصلحة في فرض الضرائب لهذه الحاجات الحديثة يمكن أن نتبينه من وجوه، منها:

١- أن موارد الدولة سابقاً التي يمكن أن تتفق منها على هذه الحاجات تناقصت في الوقت الحاضر أو تلاشت - كما تقدم - في حين أن الحاجات العامة الضرورية والمشروعة في تطور وازدياد، بسبب تطور دور الدولة وحاجات المجتمعات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وهو أمر التزمت به جميع الدول المعاصرة، ولا يمكن للدولة الإسلامية أن تتخلى عنه أو تهمله. فلا بد للدولة الإسلامية حينئذ أن تجتهد في توفير مورد عام بديل، فإذا لم يمكن توفير هذا المورد، ولم يكن سوى الضريبة، فإن فرضها حينئذ يصبح مصلحة شرعية معتبرة.

٢- أن بقاء الدولة الإسلامية ذات قوة علمية واجتماعية واقتصادية مرموقة، وذات قدرة على المنافسة والبقاء بين الأمم القوية، أمر مطلوب شرعاً ومصلحة شرعية معتبرة والإنفاق على هذه الحاجات أصبح من أهم أسباب نجاح الأمم وتتميتها اجتماعياً واقتصادياً، وهو من فروض الكفاية، فإذا لم يقدّم به الأفراد من عند أنفسهم، إما لنقص خبرتهم، أو لعجزهم، أو لأي سبب آخر، فلا بد من وجود من يقوم به، فإذا تولته الدولة ولم يكن في مواردها العامة ما يكفي، ولم يمكن توفير مورد بديل، أصبح فرض الضريبة حينئذ مصلحة شرعية معتبرة.

٣- أن هذه الضرائب التي تفرض لهذه الحاجات الاقتصادية والاجتماعية، وإن كانت عبئاً على أموال الأفراد وتكليفاً مالياً جديداً لم ينص الشرع على خصوصه، إلا أنها ليست بدعاً في الدين، فالفقهاء الأوائل حينما لاحظوا المصلحة في فرض هذه الضرائب لإقامة الجهاد وتوفير الأمن الداخلي وتحقيق التكافل الاجتماعي، قالوا بجوازها لهذه المصالح الشرعية المعتمدة. ويمكن أن يقاس عليها الإنفاق على هذه المصالح

الاجتماعية والاقتصادية ذات الأهمية البالغة للأمة، فإن الإنفاق على هذه الحاجات يساعد على تحقيق الأمن الداخلي والعدالة الاجتماعية، كما يساعد على تحقيق الأمن الخارجي، فإن القوة الاقتصادية تضاهي القوة العسكرية أو تكاد. بل قد نص بعض متأخري الحنفية، على إباحة التوظيف لبعض النفقات الاقتصادية نحو كرى النهر المشترك للعامة^(١). كما نقل ابن عابدين عن بعض الحنفية التعميم في هذا، جاء في حاشيته: «وقال أبو جعفر البلخي: ما يضربه السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير ديناً واجباً وحقاً مستحقاً كالخراج، وقال مشائخنا: وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم، فالجواب هكذا...»^(٢). فهذا لفظ عام يشمل كل ضريبة لمصلحة أفراد الدولة عامة.

وعليه يمكن القول بأن فرض الضرائب للإنفاق على هذه الحاجات العامة الاجتماعية والاقتصادية أمر جائز شرعاً، ولكن في ظل الشروط والضوابط الشرعية التي سيأتي الحديث عنها.

المسألة الثالثة: حكم ضريبة الدخل: إذا تقرر حكم الضرائب بصفة عامة، كما في المسألتين السابقتين، أمكن على ضوءه معرفة حكم ضريبة الدخل على سبيل الخصوص. لأن حكم هذا النوع من الضرائب لا يخرج عن حكم المسألتين السابقتين، فإذا قيل بجواز فرض الضريبة بصفة عامة، إذا اقتضت المصلحة الشرعية فرضها، وتوفرت الشروط أمكن أن يقال أيضاً بجواز فرض ضريبة الدخل، إذا اقتضت المصلحة الشرعية فرضها، وتوفرت الشروط. ومما يؤيد هذه النتيجة ما يلي:

١- ما تقدم من أن ضريبة الدخل أصبحت أهم وأوفر وأعدل أنواع الضرائب الحديثة، لأنها ضريبة تختص بالأموال وليس بالأشخاص، ولأنها ضريبة يتحملها المكلف بها مباشرة، ولا ينقل عبأها للآخرين، وتقع على الدخل

(١) ابن عابدين، الحاشية: ٢/٣٣٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢/٣٣٦، ٣٣٧.

الذي يمتاز بالتجدد ويعبر عن ملأء المكلف. وعليه فإذا قيل بجواز فرض الضريبة للمصلحة، قيل أيضاً إن أولى أنواع الضريبة بالجواز هو النوع الذي يمتاز بالعدالة ووفرة الحصيلة، وهو ضريبة الدخل. فضريبة الدخل إذاً أولى أنواع الضرائب بالإباحة. وقد ذكر الجويني: «أن ما عم وقعه، وسهل وضعه، وعظم نفعه، فهو أقرب معتبر»^(١).

٢- أن الفقهاء الأوائل الذين قالوا بجواز الضريبة (التوظيف) أشاروا فيما يتعلق بنوع الضريبة أو الوعاء المقترح إلى أمرين، هما:

(أ) أن تعيين هذا الوعاء من حيث الأصل متروك لولي الأمر، ليرى فيه رأيه بحسب المصلحة. قال الجويني: «والأمر في أخذ الأموال، يجري على هذه الأحوال، فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال، وليس لتفاصيل الرأي غاية ونهاية، فلير الإمام في ذلك كله رأيه. وما ذكرناه ليس حصراً وضبطاً في المقال، ولكن جئنا به ضرباً للأمثال، وعلى رأي الإمام بعد عون الله الاتكال في مضطرب الأحوال»^(٢). وقال الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات...»^(٣). وكذلك عند الشاطبي^(٤). فجعلوا الأمر ابتداء لرأي الإمام، وتصرف الإمام إنما يكون بحسب ما يراه من المصلحة، كما في القاعدة الشرعية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة^(٥). وعليه فإذا تقرر فرض الضريبة وترك أمر تعيين الوعاء لولي الأمر بحسب ما يرى من المصلحة، فإن ضريبة الدخل ستصبح في أول قائمة الاختيارات، لمزاياها التي سبق ذكرها.

(ب) أن الفقهاء حينما أرادوا أن يضربوا أمثلة لوعاء هذه الضريبة، كانت

(١) غياث الأمم: ٢١٢.

(٢) غياث الأمم: ٢٠٠.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٤) الاعتصام: ١٢١.

(٥) السيوطي، الأشباه والنظائر: ١٢١، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ١٣٧.

أمثلتهم في غالبها منصبة على وعاء الدخل، وبالذات دخل الأراضي الزراعية، الذي كان يمثل أهم أنواع الدخول في عصرهم. فمن ذلك، قول الجويني: «ولو عين أقواماً من ذوي الثروة واليسار، لجر ذلك حزازات في النفوس... وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدراً قريباً، كان طريقه في رعاية الجند والرعية مقتصدة مرضية»^(١).

وقال الغزالي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار»^(٢).

وقال الشاطبي: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك»^(٣). وذكر أبو عمر بن منظور إباحة الوظائف التي وضعت في جزيرة الأندلس على الأراضي وعلى المكاسب^(٤). وهذه كلها أمثلة على ضريبة الدخل. مما يعني أن الفقهاء الذين قالوا بإباحة الضريبة بصفة عامة يرون أيضاً إباحة ضريبة الدخل على سبيل الخصوص، بل هي في نظرهم أولى أنواع الضرائب بالإباحة بدليل أن أمثلتهم تركزت حولها.

(١) غياث الأمم: ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٦.

(٣) الاعتصام: ١٢١.

(٤) المعيار المعرب: ٣٢/٥.

المبحث الثالث: الشروط والضوابط

تمهيد:

لعل مبحث شروط الضرائب المتاحه وضوابطها، هو أهم جزء يلزم التركيز عليه وبحثه وتفصيله، وفي اعتقادي أنه أهم من مبحث الحكم الشرعي، وبخاصة في الوقت الحاضر، لأن جميع حكومات العالم الإسلامي، بل والعالم أجمع، قد تجاوزت في الوقت الحاضر مناقشة مبدأ شرعية الفرض، - حين أصبحت الضرائب أمراً واقعاً في جميع هذه الدول - ليصبح اهتمام هذه الدول منصّباً على مقدار ما يفرض أو أنواعه أو كيفية تحصيله ونحو ذلك.. أمّا مبدأ الفرض نفسه، فقد أصبح أمراً واقعاً، ولا توجد دولة في العالم ليست الضرائب أحد مواردها، بل إن أغلب دول العالم - بما فيها دول العالم الإسلامي - تعتبر الضرائب هي المورد الأول، وهي تستحوذ في أقل درجاتها - في أغلب الدول - على نسبة ٥٠٪ من الموارد العامة، وقد تزيد عن نسبة ٩٠٪ في بعض الدول، وهذا يشمل أغلب الدول البترولية، فعلى سبيل المثال في عالم ١٩٨٨م كانت نسبة الإيرادات الضريبية إلى إجمالي الإيرادات العامة، في بعض الدول البترولية الإسلامية على النحو التالي^(١):

إندونيسيا: ٨٩٪.

الجزائر: ٧٦٪.

الكاميرون: ٧٤٪.

نيجيريا: ٥٢٪.

إيران: ٤٥٪.

وحتى في الدول الغنية بالبترول - كما في دول الخليج العربي - فإن

(١) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان (مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم ١٤١٦هـ) ص: ٤٣.

الضرائب موجودة في أنظمة هذه الدول، وتعتبر أحد مواردها العامة، وخاصة الضرائب غير المباشرة^(١). وهذا الحال ليس خاصاً بالدول الإسلامية، أو الدول المعاصرة فحسب، بل هو حال جميع الدول في جميع العصور، حتى قال الغزالي: «ولذلك لم يلف عصر خال عنه (التوظيف) فالملوك على تفاوت سيرهم واختلاف أخلاقهم - تطابقوا عليه، ولم يستغنوا عنه...»^(٢). إذ لا حياة مستقرة بلا دولة، ولا دولة بلا نفقات، لذا فإن مناقشة عدم المشروعية غير ممكنة إلا بتكلف، لأن مبدأ الأخذ - كما قال الغزالي - متفق عليه^(٣).

لذا فإن البحث يجب أن يهتم بالتفصيل بعد أن تقرر الأصل، وأهم هذه التفاصيل التي يلزم بحثها هي الشروط والضوابط، وقد ذكر بعض فقهاء الحنفية أن حكم الضرائب يعرف ولا يعرف، كما في النقل عن أبي جعفر البلخي عند ابن عابدين، قال: «.. وهذا يعرف ولا يعرف خوف الفتنة... ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به، وكف اللسان عن السلطان وسعاته، لا للتشهير، حتى لا يتجاسروا في الزيادة على القدر المستحق»^(٤). لكن الأولى من ترك التعريف بهذا الحكم وإشهاره هو التركيز على شروطه وضوابطه، فالحكام ليسوا بحاجة إلى من يعرفهم بالحكم، فهم يمارسونه بالفعل، بل هم بحاجة إلى من يعرفهم بشروطه وضوابطه، حتى لا يتجاوزوا حدوده المشروعة. ولعل هذا هو ما حدا ببعض الفقهاء إلى البحث في الشروط حتى

(١) تعتبر الضريبة الجمركية أهم أنواع الضرائب في هذه الدول. كما توجد تشريعات بفرض ضرائب الدخل على الأجانب. وفي بداية توحيد المملكة العربية السعودية، كانت الدولة بحاجة للمال، ولم يكن البترول قد ظهر، مما اضطر الدولة لفرض عدة ضرائب، نحو ضريبة النقل، وضرائب على بعض الأعمال والتصرفات القانونية، وضرائب عقارية على الملاك والمستأجرين، وضريبة الطرق، ونحوها من الضرائب.. ثم لما تزايد دخل الدولة من النفط اتجهت إلى إلغاء معظم هذه الضرائب، ما عدا ضريبة الطرق، وضريبة الدخل على الأجانب. انظر: د/ عبدالعزيز النعيم، نظام الضرائب في الإسلام: ٥٠٤ وما بعدها، د/ محمود عاطف البنا، نظام الزكاة والضرائب في المملكة العربية السعودية: ٢٤١.

(٢) شفاء الغليل: ٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٢٣٦/٣، ٢٣٧.

ولو كان أصل الوضع غير مشروع، كما فعل ابن تيمية في رسالته عن المظالم المشتركة^(١). وقد ذكر الفقهاء الذين أباحوا الضرائب شروط الإباحة بالنسبة لهم، وقد نص بعضهم على ذكرها وعددها، واكتفى بعضهم بإيرادها في سياق بحثه دون تنقيص. ويمكن تلخيص أهم هذه الشروط والضوابط التي ذكروها على النحو التالي:

أولاً: وجود حاجة عامة حقيقية

المقصود (بالحاجة العامة) هنا معناها الاقتصادي، أي المصلحة العامة التي تقضى بواسطة القطاع العام (الدولة)، وذلك في مقابلة (الحاجة الخاصة) التي تقضى بواسطة القطاع الخاص. وقد تقدم أن الدولة في الإسلام يلزمها الإنفاق على مجموعة من المصالح العامة المتفق عليها، كالأمن الخارجي، والأمن الداخلي، والقضاء، والتكافل الاجتماعي، كما توجد ضمن الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية منطقة واسعة تتحرك ضمنها الدولة بحسب ما تقتضيه المصلحة وظروف الزمان والمكان^(٢).

ويشترط لإباحة فرض ضريبة الدخل أو نحوها من الضرائب وجود حاجة عامة حقيقية هي من ضمن وظائف الدولة الإسلامية فإذا ظهرت في زمان معين ومكان معين مصلحة شرعية في الإنفاق على حاجة معينة، يرى المختصون أنها من ضمن وظائف الدولة التي يلزمها الإنفاق عليها، جاز للدولة حينئذٍ - ومع توفر بقية الشروط - أن تفرض الضريبة لأجل تحصيل المال للإنفاق على هذه الحاجة العامة.

وقد تعددت تعبيرات الفقهاء عن هذا الشرط، وأغلبهم عبّر عنه بالمثال، وأكثر الأمثلة تردداً في أقوالهم، وهو جهاد الأعداء (الأمن الخارجي)، والأمن

(١) المظالم المشتركة: ٢٦. حيث ذكر وجوب العدل فيما يؤخذ من هذه الأموال بحق أو بغير حق، وليس لأحد أن يمتنع عن أداء قسطه امتناعاً يؤخذ به قسطه من سائر الشركاء.

(٢) انظر ما تقدم في المبحث التمهيدي.

الداخلي، والإنفاق على ذوي الحاجة (التكافل)^(١). فهل يقتصر في إباحة الضرائب على هذه الأمثلة التي ذكرها هؤلاء الفقهاء الأوائل، أم تباح الضرائب لكل ما هو حاجة عامة وإن لم تكن من ضمن هذه الأمثلة ؟ لا شك أن هذه الأمثلة التي ذكرها هؤلاء الفقهاء هي أهم الحاجات العامة التي تتولاها الدولة وتباح الضرائب لأجلها، إلا أنها ليست كل الحاجات العامة، بل توجد حاجات عامة أخرى تتولاها الدولة الإسلامية، وهي من ضمن وظائفها العامة، وقد ذكر بعض الفقهاء أمثلة لبعض الوظائف التي تتولاها الدولة ويصح أن يجمع المال لأجلها، عدا الأمثلة السابقة، ومن ذلك مثلاً إصلاح سور البلد^(٢)، وكذا تكفين الموتى وفداء الأسرى ونحوه من فروع الكفايات^(٣). فما صح أن يجمع المال لأجله ولو مرة واحدة، صح أن يتكرر الجمع لأجله (التوظيف) إذا تكرر بقاءه، أو بقاء نحوه من الحاجات، وقد نص بعض فقهاء الحنفية على جواز التوظيف لبعض الحاجات الاقتصادية نحو كرى الأنهار العامة المشتركة^(٤). وقد توسعت هذه الحاجات الاقتصادية في الوقت الحاضر وكثرت أمثلتها، وأصبحت من الوظائف العامة للدولة، ويصعب لدولة تريد البقاء والمنافسة أن تتخلى عنها.

لذا فالأولى في التعبير عن هذا الشرط أن يكون شاملاً لجميع الأمثلة الممكنة، وقد عبّر عنه بعض الفقهاء بالمصلحة، كما ذكر ابن عابدين عن بعض الحنفية: «وكل ما يضره الإمام عليهم لمصلحة لهم...»^(٥). وهذه عبارة صحيحة وشاملة لكل ما يصح أن تفرض الضريبة لأجله، من الأمثلة السابقة أو غيرها. وهي في معنى (الحاجة العامة الحقيقية) المذكورة في الشرط.

(١) انظر على سبيل المثال: الجويني، غياث الأمم: ١٧٣، ١٩٣، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٤، ٢٣٦، الشاطبي، الاعتصام: ١٢/٢، السبكي، الإبهاج: ١٩٤، حاشية الجمل على شرح المنهج: ١٨٣/٥.

(٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٢٤٥، أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٨٩، الونشريسي، المعيار: ٣٤٦/٥، المقرئ، نفع الطبيب: ٢٧/٢.

(٣) الجويني، غياث الأمم: ١٩١.

(٤) حاشية ابن عابدين: ٣٣٦/٢.

(٥) المصدر نفسه. وانظر: الونشريسي، المعيار: ٣٢/٥. وذكر عبارة (مصالح الوطن).

وحيثنذ يقتصر البحث على تحديد ما هو حاجة عامة حقيقية ومن ضمن وظائف الدولة وما ليس كذلك. وهو عمل أهل الاختصاص والحل والعقد في كل بلد كما تقدم. إلا أن الذي يجدر قوله هنا والحرص عليه هو أن النظام الاقتصادي الإسلامي يجعل التنمية الاقتصادية مسئولية القطاع الخاص والمبادرة الفردية بالدرجة الأولى، وأن الدولة لا تتدخل في هذا الجانب إلا لمصلحة ظاهرة^(١). ومعلوم أن التوسع في القطاع العام أحد أهم أسباب عجز الموازنات في أغلب الدول النامية في العصر الحاضر، بما فيها الدول الإسلامية^(٢). فلا يصح للدولة الإسلامية أن تتوسع في القطاع العام بما يخرج عن وظائفها الحقيقية، ويثقل موازنتها بالنفقات التي لا تستطيع تدبيرها من الموارد العادية، بل يلزمها أن تعمل على تشجيع القطاع الخاص، وتسهيل مهمته، ومنحه الحوافز الممكنة للقيام بوظيفته وتحمل أعباء التنمية كلما كان ذلك ممكناً، كما يلزمها أن تعمل على تقوية وتعزيز دور القطاع التطوعي^(٣)، فقد كان هذا القطاع يؤدي دوراً رئيساً في الإنفاق على كثير من الحاجات العامة خلال التاريخ الإسلامي، وبالذات نظام الوقف. فالاهتمام بهذا القطاع وتشجيعه يؤدي إلى تخفيف كثير من المطالبات المالية عن موازنة الدولة.

ثانياً: عدم كفاية الموارد العامة الاعتيادية

الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي، وليست من ضمن الموارد العادية والدورية المتكررة، لذا لا يصح للدولة أن تقدم على فرض ضريبة الدخل أو نحوها من أنواع الضرائب حتى تتأكد من عجز بقية الموارد الاعتيادية وهذا الشرط ذكره جميع الفقهاء الذين أباحوا الضريبة، وأغلب

(١) انظر للباحث: الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام.

(٢) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان (مجلة: دراسات اقتصادية

إسلامية، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم، ١٤١٦هـ، ٣٤ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ٥٠.

ألفاظهم المتكررة في كتبهم للتعبير عن هذا الشرط هي (عجز بيت المال) أو (خلو بيت المال) والذي يجدر ذكره والتركيز عليه تحت هذا الشرط أمران، هما:

١- ما المقصود من عبارات الفقهاء (عجز بيت المال وخلوه)؟ هل المقصود هو العجز والخلو من المال حقيقة وواقعاً، أم المقصود هو توقع العجز والخلو؟

الظاهر من عبارة العجز والخلو أن المقصود منها هو العجز الحقيقي والفعلي، وقد يدل على هذا الظاهر عبارات أخرى نحو: «صفر بيت المال»^(١). ونحو «يد الإمام صافرة، وبيوت الأموال شاغرة»^(٢). ونحو «فنيّت ذخائر الخزانة وبقيت صفراً»^(٣). ونحو «تحلف أن ليس عندك درهم، ولا في بيت مال المسلمين»^(٤). ونحو ذلك من العبارات التي ظاهرها العجز والخلو الحقيقي. إلا أن الصحيح الذي يترجح في هذا الشرط هو أنه في إباحة الضرائب يكفي توقع العجز ولا يشترط حصوله بالفعل، لأن الانتظار إلى حين حصول العجز يؤدي إلى تأخير الاستحقاق، وضرره بيّن، ولا يحقق المصلحة، وبالذات في الوقت الحاضر، حيث تعتمد الدول على عمل الموازنات التقديرية لما تتوقع تحصيله وإنفاقه خلال السنة المالية القادمة. ولعل هذا هو المراد لبعض الفقهاء، وبالذات من اختار لفظ التوظيف، لأن التوظيف (الضريبة) يعني المداومة والاستمرار وهذا إنما يكون مع توقع العجز وتوقع استمراره. وقد ذكر الجويني أن المؤن (النفقات) جارية على استمرار الأوقات، ثم ذكر أن الغالب أن الإيرادات لا تكفيها، وهذا هو توقع

(١) الجويني، غياث الأمم: ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠٠.

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٦/٣.

(٤) المقرئ، نفح الطيب: ٣٨٦/٣. والنقل عن ابن الفرّاء.

العجز، حيث انتهى إلى أنه لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها^(١).

٢- ما هي الموارد الدورية والعادية التي يشترط عجزها ؟ وهل القروض من ضمنها؟

لقد ذكر الفقهاء أنه لا يصح للدولة أن تفرض الضريبة ومواردها معطلة، ومقصودهم هو الموارد المنصوص عليها والتي يجوز للدولة أو يلزمها تحصيلها، وهي موارد العادية والمتكررة والمعروفة في كتب الفقه^(٢)، فعلى سبيل المثال: لا تفرض الدولة ضريبة بهدف التكافل الاجتماعي ومورد الزكاة معطل. وقد أشار لهذا المعنى أبو عمر بن منظور بقوله: «الأصل ألا يطالب المسلمون بمغارم غير واجبة بالشرع، وإنما يطالبون بالزكاة، وما أوجبه القرآن والسنة كالضيء والركاز وإرث من يرثه بيت المال، وهكذا ما أمكن به حمى الوطن... فإذا عجز بيت المال... فيوزع على الناس ما يحتاج إليه...»^(٣).

وهذا يشمل في الوقت الحاضر تحصيل الدولة للزكاة، واستغلالها لثرواتها الطبيعية المملوكة لها، كما يشمل تحصيل الرسوم على الخدمات العامة التي يمكن ترسيمها إذا كانت المصلحة الشرعية تقتضي ذلك، كما يشمل تطبيق صيغ التمويل المشروعة لتنفيذ بعض المشروعات العامة كلما كان ذلك ممكناً^(٤). أمّا بالنسبة للاقتراض، فإن القرض العام في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي يشبه الضريبة والدولة تفاضل بينه وبين

(١) الغياثي: ٢٠٦. ويمكن أن يكون مقصود بعض الفقهاء من التأكيد على حصول العجز الفعلي هو حكم التكاليف المالية التي تفرض لأسباب عارضة ولرة واحدة وتزول بزوالها، فحينئذ قد يتصور السؤال عن العجز الحقيقي لبيت المال.

(٢) انظر هذه الموارد في البند (ثانياً) من المبحث التمهيدي.

(٣) المعيار المغربي: ٣٣/٥.

(٤) منور إقبال، الإصلاح المالي في الدول الإسلامية...: ٥٠ وانظر في الإشارة لبعض هذه الصيغ: إبراهيم العمرو، النقود الائتمانية: ٢٦٨، وما بعدها. د/ حسين راتب، عجز الموازنة: ١٧٧ وما بعدها.

الضريبة بحسب المصلحة، وقد تقدمه على الضريبة وتقتصر عليه إذا كانت المصلحة في ذلك كأن تتوقع الحصول على موارد عادية كافية للوفاء بمبلغ القرض مستقبلاً، ووجدت من يقرضها قرضاً مشروعاً، وقد تقدم الضريبة عليه وتقتصر عليها، إذا اقتضت المصلحة هذا، كأن لا تتوقع دخلاً مستقبلاً يفي بهذا القرض، وقد نص على هذا المعنى الجويني، حيث ذكر أن أمر المفاضلة بين هذين الموردين موكل إلى المصلحة التي يراها الإمام^(١)، كما ذكر أنه لا يلزم لجواز التوظيف (الضريبة) عدم إمكانية الاستقراض، فقال: «فإن للإمام أن يأخذ من الجهات التي ذكرناها ما يراه ساداً للحاجة، على ما قدمنا منهاجه (التوظيف) ولا يلزمه الاستقراض»^(٢). وهذا أيضاً هو المفهوم من كلام الغزالي، حيث قال: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض، ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه، ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال على بيت المال يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال، فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض، مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المال؟ نعم لو كان له مال غائب، أو جهة معلومة تجرى مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى»^(٣). فذكر في هذا النص حكم الاستقراض، وهو الجواز من حيث الأصل، ثم ذكر وجوب الاقتصار عليه إذا كانت المصلحة في ذلك. وهذا لا يعني أن الغزالي يرى تقديم القرض على الضريبة، وأنه يشترط لإباحة الضريبة عدم إمكانية الاستقراض - كما فهم بعضهم^(٤) - بل الذي يعنيه هو أنه إذا كانت المصلحة في الاقتصار على القرض وجب الاقتصار عليه، وكذلك إذا كانت المصلحة في الاقتصار على

(١) الغياثي: ٢٠٤.

(٢) الغياثي: ٢٠٢.

(٣) شفاء الغليل: ٢٤١، ٢٤٢.

(٤) وهذا ما فهمه الدكتور/ صلاح الدين سلطان، حيث ذكر أن الغزالي يشترط لجواز التوظيف عدم إمكان الاستقراض، انظر: سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٣٠٨، ٣٠٩. كما ذكر أن هذه هي مذهب الشاطبي. وبمراجعة نصوص الشاطبي لا يظهر فيها ما يدل على هذا الشرط بل مجرد التقديم إذا كان هناك دخل ينتظر. انظر: الاعتصام: ١٢٢/٢، ١٢٣.

الضريبة وجب الاقتصار عليها، ولو أمكن القرض، وإذا كانت المصلحة في الجمع بينهما - وكان ذلك ممكناً - وجب الجمع بينهما، فكلاهما مورد استثنائي والاختيار بينهما بحسب المصلحة، وليس لأحدهما أولوية، فلا يفهم من قول الغزالي هذا وجوب تقديم القرض على الضريبة - إذا أمكن الاقتراض - مطلقاً، لأنه ذكر هذا الوجوب مع ضمنية أخرى، وهي المصلحة فيفهم النص بحسب سياقه، ومما يؤكد هذا قوله في آخر النص (لو كان له مال غائب أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى) فلم يقل بوجوب تقديم القرض - بالرغم من توقع موارد موثوق بها للوفاء به - بل ذكر الأولوية فحسب. وهذا يعني أنه لا يرى وجوب تقديمه، حتى ولو كانت هناك موارد متوقعة كافية في المستقبل، إلا إذا كانت المصلحة تقتضي تقديمه، ومجرد توقع الموارد الكافية في المستقبل تجعل القرض أولى فحسب.

ثالثاً: مشاورة أهل الحل والعقد

وهذا من أهم شروط الضرائب وأولها بالعناية، فلا يصح للدولة أن تقدم على فرض الضريبة أو تحدد مقدارها أو تعين وعاءها إلا بعد مشاورة وموافقة أهل الحل والعقد في الدولة. وقد نص على هذا الشرط ابن العربي والقرطبي وأبو عبد الله السرقسطي من فقهاء المالكية، جاء في أحكام القرآن لابن العربي قوله في هذا الشأن: «وضابط الأمر فيه، أنه لا يحل أخذ مال أحدٍ إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالرأي»^(١). ومثله عند القرطبي^(٢). فذكرا شرط (رأي الجماعة) مما يصح معه القول بأنهما يشترطان المشورة. والنص يحتمل أن يكون المقصود برأي الجماعة في إنفاق

(١) ابن العربي، أحكام القرآن: ١٢٣٦/٢.

(٢) القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ٦٠/١١.

المال أو في أخذه. فإن كان المقصود هو رأي الجماعة في أخذ المال ابتداء فهذا واضح في شرط المشاورة، وإن كان المقصود اشتراط المشاورة في إنفاق المال، فمن باب أولى أن تكون هذه المشاورة مشروطة في أخذ المال ابتداء، لأنه هو الحكم الأهم.

والمقصود بالجماعة هنا هم أهل الشورى الذين يستشارون عادة في مثل هذه الأمور، وقد عبّر عنهم السرقسطي (بأهل الحل والعقد) كما في قوله: "إن مصالح المسلمين التي لا تُسكن ثغورهم، ولا ينكف عنهم عدوهم - دمره الله -، ولا تأمن طرقهم، إلا بها، إن كانت لا تقوم إلا بمغارم الأسواق، وكان أصل وضعها عن اتفاق من أهل الحل والعقد قديماً، لكون بيت المال عاجزاً قاصراً عنها، فإن تلك المغارم يجب حفظها..^(١). فذكر أن هذه المغارم (الضرائب) يجب حفظها، لأنها وضعت بطريقة شرعية، حيث إن مصالح المسلمين لا تقوم إلا بها، وكان أصل وضعها بمشورة من أهل الحل والعقد. و(أهل الحل والعقد) هم (أهل الشورى) أو (رأي الجماعة) أي الذين يكونون في منصب الاستشارة وأخذ الرأي بحسب التخصص والخبرة في كل مجال. وفي مجال الضرائب يشمل هذا الفقهاء، لأنهم هم الذين يقدرّون المصالح الشرعية ويبينون الأحكام، كما يشمل أهل المعرفة والخبرة في شأن الأموال والاقتصاد، ونحو ذلك، وقد عدّ ابن خويز منداد أصناف الناس الذين يستشارون بحسب اختصاصهم ومعرفتهم، فقال: «واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمّال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها»^(٢).

وقد يكون هؤلاء ونحوهم من أهل الخبرات والرأي مجموعين في مجلس واحد، كما هو الحال في مجالس الشورى ونحوها في العصر الحاضر. مما

(١) الونشريسي، المعيار المغرب: ٣٢/٥.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٠/٤.

يصح معه القول إنه يجب على ولاية الأمور مشاورة هؤلاء، وأنه لا يصح أن تفرض ضريبة في هذا العصر إلا بموافقة هذه المجالس التي تشمل أهل الحل والعقد في الأمة.

وبالرغم من الأهمية البالغة لهذا الشرط إلا أن الجويني والغزالي والشاطبي الذين اشتهر عنهم القول بجواز التوظيف، لم ينصوا صراحة على هذا الشرط، وإنما جعلوا الأمر في ذلك إلى الإمام^(١). ولا شك أن الإمام ومن يتبعه من السلطة التنفيذية هم - في شأن الضرائب - أفضل من يعرف مقدار الحاجة ووقتها ونحو ذلك، وهو ما ذكره المالقي بقوله: «... ولكن يبقى نظر آخر، وهو في قدر ما يحتاج إلى أخذه من ذلك، فهذا لا يعرفه إلا الملك ومن يباشره من خدامه وخاصته»^(٢). إلا أنهم لا يستأثرون بالقرار، ولا يبدأونه من عند أنفسهم، بل يتقدمون بما لديهم من حاجة ومقدارها وما يملكونه من آراء ومقترحات في هذا الشأن إلى أهل الحل والعقد (مجلس الشورى) الذي من صلاحيته وحده اتخاذ القرار، وهذا لا يمنع من مشاورة السلطة التنفيذية، والاستماع إليها ومناقشة آرائها في هذا الشأن، ثم اتخاذ القرار بناء على ما ظهر من وجوه المصلحة. فهذا شرط مهم، ويجب الحرص عليه والمحافظة على توفره وتطبيقه، ويدل عليه من الشريعة عدة دلائل منها:

١- النصوص الواردة في القرآن في شأن الشورى، نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى] وقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران] وهذه الآية نزلت عقب غزوة أحد، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم شاوَرهم

(١) الجويني، غياث الأمم: ٢٠٠، ٢٠١، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦، الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) الونشريسي، المعيار: ١٢١/١١.

في البقاء في المدينة وترك العدو يدخل إليهم، أو الخروج لملاقاته خارج المدينة، فأشار الجمهور بالخروج فخرج بالرغم من أنه صلى الله عليه وسلم كان يرى البقاء في المدينة^(١). وبالرغم من أن هذه المشاورة لم تنتج عن رأي صائب إلا أن القرآن نزل بعد ذلك ليأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمزاولة المشاورة والاستمرار فيها. وإذا كان هذا الأمر في حق النبي صلى الله عليه وسلم - وهو الذي يوحى إليه - فغيره من ولاة الأمر من باب أولى. وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى في الآية: _ فإذا عزمت فتوكل على الله _ : «أي: إذا شاورتهم في الأمر وعزمت عليه، فتوكل على الله فيه»^(٢).

٢- أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان ملازماً للشورى في أغلب الأمور العامة وذات الشأن ما عدا الأحكام، فقد شاور صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم بدر في الذهاب للغير، كما شاورهم في المنزل الذي ينزلونه ببدر، وشاورهم في الأسرى. وشاورهم يوم أحد في البقاء في المدينة أو الخروج منها، وشاورهم في قصة الإفك، وشاورهم يوم الحديبية، وفي مواقع كثيرة^(٣). وعند الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٤). وهذه المشاورة لم تكن خاصة بالحروب، وإن كانت الحروب من أهم القضايا التي تلزم المشاورة فيها، إلا أنه صلى الله عليه وسلم كان يشاور في كل القضايا المهمة، قال ابن كثير: «فكان الرسول صلى الله عليه وسلم يشاورهم في الحروب وغيرها»^(٥). ولا شك أن قضايا المال وفرض الضرائب من أهم المسائل التي تلزم المشاورة فيها، لما هو معلوم

(١) ابن هشام، السيرة النبوية: ٦٧/٣، ٦٨، ابن القيم، زاد المعاد: ١٩٣/٣.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٥١٤/١.

(٣) المصدر نفسه: ٥١٤/١.

(٤) سنن الترمذي مع شرحها عارضة الأحوذى: ٢١٠/٧.

(٥) تفسير القرآن العظيم: ٥١٤/١.

من أن حفظ المال هو أحد الضرورات الخمس، وأن الأصل في أموال العباد هو التحريم، وأن الأصل هو براءة الذمة من التكاليف، ففرض الضرائب إذاً من المسائل المهمة التي تلزم المشاورة فيها^(١).

وقد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم، حينما رأى أن يفرض عليهم تكاليف مالية إضافية لم يؤمر بها، وذلك خلال غزوة الأحزاب حينما طال الحصار، وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يصالح زعماء غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن ينصرفوا بقومهم، فقال السعدان: «إن كان الله أمرك بهذا فسمعاً وطاعة، وإن كان شيئاً تصنعه لنا، فلا حاجة لنا فيه»^(٢).

٣- أن العمل بالشورى كان سنة الخلفاء الراشدين وأئمة المسلمين من بعدهم، وبالذات في المسائل المهمة، وتاريخ الصحابة والخلفاء الراشدين يزخر بهذا، كتشاورهم في الخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتشاورهم في حرب المرتدين، وفي جمع القرآن، وفي تعيين الخليفة بعد وفاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومن أهم الأمثلة على الاستشارة في الأموال، مسألة قسمة الأرض المفتوحة بين الغانمين، حيث كان رأي عمر رضي الله عنه عدم القسمة، وخالفه بعض الصحابة، وحين اشتد الخلاف بينهم طالبوه بالاستشارة، قال أبو يوسف: «فكان عمر رضي الله عنه لا يزيد على أن يقول: هذا رأي. قالوا: فاستشر. قال: فاستشار المهاجرين الأولين...»^(٣). قال يحيى بن آدم: «فإن الأرضين إلى الإمام، إن رأى أن يخمسها ويقسم أربعة أخماسها للذين ظهرها عليها فعل ذلك، وإن رأى أن يدعها فيئاً للمسلمين على حالها أبداً فعل، بعد أن يشاور في ذلك ويجتهد رأيه»^(٤).

(١) القرضاوي، فقه الزكاة: ١٠٨٥/٢.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية: ٢٣٤/٣، ابن القيم، زاد المعاد: ٢٧٣/٣.

(٣) أبو يوسف، الخراج: ٢٥.

(٤) يحيى بن آدم، الخراج: ١٨. وانظر: أبو عبيد، الأموال: ٧٤، ٧٥.

وهذا يدل على أن الشورى في المسائل المالية المهمة مطلوبة شرعاً، وأنها كانت سنة الخلفاء الراشدين، وهي كذلك عمل أئمة المسلمين من بعدهم، اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وعملاً بأوامر القرآن، بل لعل هؤلاء هم المقصودون الحقيقيون بالأمر في القرآن، وقد نقل عن الحسن البصري وغيره، قوله: «ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده»^(١).

وقد حفظ لنا التاريخ أمثلة كثيرة على استشارة ولادة الأمور في مسألة فرض ضرائب جديدة على سبيل الخصوص. فمن ذلك ما ذكر أنه لما تحرك التتار نحو الشام جمع السلطان قطز القضاة والفقهاء والأعيان لمشاورتهم في أخذ أموال من الناس للاستعانة بها على الجهاد، فحضروا وحضر معهم العز بن عبد السلام، وكان خلاصة ما قال: «إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء...»^(٢). ونحوه ما نقل عن الظاهر بيبرس أنه لما أراد قتال التتار بالشام استشار العلماء في جواز أخذ المال من الرعية، فكتب له فقهاء الشام بذلك، وامتنع النووي لأنه يرى أن بيت المال في ذلك الوقت معمور^(٣). ولما كتب يوسف بن تاشفين إلى قاضي المرية ابن الفراء يأمره بفرض المعونة، امتنع ابن الفراء، فأجابه الأمير بقوله: «إن القضاة عنده والفقهاء قد أباحوا له فرضها...»^(٤). فهذه الأمثلة ونحوها تدل على أن أئمة المسلمين ما كانوا يقدموا على هذه المسألة المالية المهمة إلا بعد الاستشارة، التزاماً بأمر القرآن، واقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، وتحقيقاً لفوائد الشورى وحكمها الظاهرة التي لا تخفى على أحد وقد لخصها ابن العربي بقوله: «فيها بركات، منها الإقدام على معلوم، ومنها

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٠/٤. وانظر: الزمخشري، الكشاف: ٤٢٣/١.

(٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ٧٢/٧، ٧٣. وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ٢١٥، ٢١٦.

(٣) السيوطي، حسن المحاضرة: ٩٩/٢-١٠٥.

(٤) الونشريسي، المعيار المعرب: ١٣٢/١، المقرئ، نفع الطيب: ٣٨٦/٣.

تخليص الحق من احتمالات الخواطر، ومنها استخراج عقول الناس، ومنها تأليف قلوبهم على العمل»^(١). وفي موضع آخر قال: «الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب»^(٢). فلا يصح التفريط في كل هذه الحكم وأن يتفرد الولاة باتخاذ القرارات المهمة دون استشارة، وقد سبق النقل عن ابن خويز منداد أن الاستشارة واجبة على الولاة^(٣). ونقل القرطبي عن ابن عطية قوله: «والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه»^(٤).

رابعاً: العدل في التحصيل

إذا قرّر أهل الحل والعقد فرض ضريبة الدخل لحاجة عامة حقيقة عجزت الموارد العامة العادية عن الوفاء بها، فيشترط العدل في تحصيله هذه الضريبة. وهذا شرط ذكره جميع الفقهاء الذي بحثوا حكم الضرائب وأكدوا عليه، حتى إنهم ذكروا أن ولي الأمر لا يولي أمر هذه الضرائب إلا للثقات الأمناء، وذلك تحريماً للعدل فيها^(٥). والعدل هنا يشمل في نظر الفقهاء عدة أمور، لعل من أهمها ما عرف حديثاً بمراعاة الظروف الشخصية للممولين، ويمكن هنا تلخيص أهم جوانب العدل في ضريبة الدخل في الآتي:

١- تخصيصها بالقادرين وإعفاء من عداهم: حيث نص جميع الفقهاء الذين بحثوا حكم الضرائب بصفة عامة على أنها تخصص بالأغنياء أو بالقادرين^(٦). وهذا يعني إعفاء الفقراء غير القادرين، قال أبو عمر بن منظور أثناء تعدادة للشروط: "الرابع: أن يكون الغرم على من كان

(١) عارضة الأحوذى: ٢٠٨/٧.

(٢) أحكام القرآن: ١٦٥٦/٤.

(٣) انظر ما تقدم في أول هذا الشرط.

(٤) القرطبي، أحكام القرآن: ٢٤٩/٤.

(٥) انظر: المعيار المغرب: ٣٢/٥.

(٦) الجويني، غياث الأمم: ١٩٣، ٢٠٠، الغزالي، شفاء الغليل: ٢٣٦، المستصفي: ٣٠٤/١.

قادراً... ومن لا شيء له، أو له شيء قليل فلا يغرم شيئاً»^(١). كما يعني أيضاً مراعاة الأعباء العائلية، وقد ألمح لهذا المعنى الجويني بقوله: «فإن اقتضى الرأي تعيين أقوام على التخصيص، يعرض لهم على التخصيص، ونظر إلى من كثر ماله، وقل عياله...»^(٢). ويتم تطبيق ذلك بمعرفة الحد الأدنى اللازم لمعيشة الفرد ومن يعوله، وإعفائه من الضريبة، وقد حده بعض الفقهاء بكفاية سنة، كما في تحفة المحتاج: «ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان على القادرين، وهم من عنده زيادة على كفاية سنة لهم ولموئدهم»^(٣). وتقدير هذا المبلغ متروك للمختصين في كل زمان ومكان.

٢- التعميم على القادرين والتسوية بينهم: إذا تمت معرفة القادرين وأعفي من عداهم، فإن من أهم جوانب العدل تعميم الضريبة على كافة القادرين والتسوية بينهم. وهذا يشمل في نظر الفقهاء الأمور الآتية:

(أ) تعميم الضريبة على كافة القادرين في كافة المناطق والأقاليم، فلا يعفى منها أحد أو جهة لجاء أو سلطان أو أي سبب، يقول الجويني: «فيشير على كل أغنياء في كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال»^(٤). ويقول: «وعمم على أهل الاقتدار واليسار في أقاصي البلاد»^(٥). فذكر في هذين النصين أهمية العدل بالتعميم على كافة المقتردين وكافة أقاليم البلاد. وقد ذكر بعض الفقهاء أن هذا التعميم لا يترك إلا إذا تعذر فعله، ففي حاشية الجمل: «.. ومما يندفع به ضرر المسلمين والذميين فك أسراهم... وعمارة نحو سور البلد، وكفاية القائمين بحفظها، فمؤونة ذلك على بيت المال، ثم على القادرين

(١) المعيار: ٢٣/٥.

(٢) غياث الأمم: ٢٠١.

(٣) الهيتمي، تحفة المحتاج: ٩/٢٢٠.

(٤) غياث الأمم: ٢٠٠.

(٥) غياث الأمم: ٢٠١.

المذكورين، ولو تعذر استيعابهم خص به الوالي من شاء»^(١). وهذا إنما يكون عند التعذر الذي يمكن تصويره قديماً بسبب اتساع البلاد، وضعف الإدارة المالية والمواصلات، وهذا بعكس الحال في الزمن الحاضر، بل ذكر الجويني أنه إذا تعذر التعميم في وقت واحد، قسمهم الإمام إلى أقسام وفرق، فيأخذ من الفرقة الأولى ثم إذا جدت حاجة أخذ من الثانية وهكذا، حتى يتم الاستيعاب ويحصل العدل، حيث قال: «وإن عسر التبليغ إلى الاستيعاب، ورأى في وجه الصواب أن يخصص أقواماً، ثم يجعل الناس في ذلك فئاماً، فيستأدي عند كل ملمة من فرقة أخرى وأمة...»^(٢).

(ب) تعميم الضريبة على كافة أنواع الدخول، فلا تخصص بدخل معين، أو يستثنى منها دخل بلا مبرر شرعي، وقد أورد الفقهاء أمثلة على الدخول التي يمكن فرض الضرائب عليها، وهي أمثلة شاملة لكافة أنواع الدخول المعروفة، كقول الجويني: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات، أو ضروب الزوائد والفوائد من الجهات»^(٣). فهذا تعميم يشمل كافة أنواع الدخول الممكنة من الغلات والثمرات والزوائد والفوائد.

وقد ذكر الغزالي في المستصفى أنه لا حرج في التخصيص بالأرض الزراعية^(٤)، إلا أنه عاد في شفاء الغليل ليقول: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار، كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس به إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب»^(٥). فأشار إلى السبب المانع من التخصيص والداعي إلى التعميم، وذكر الغلات والثمار، ويقصد عموم الدخول، وقد أوضح هذا العموم الشاطبي بقوله: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على

(١) حاشية سليمان الجمل على شرح المنهج: ١٨٣/٥.

(٢) غياث الأمم: ٢٠١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٨.

(٤) المستصفى: ٣٠٤/١.

(٥) شفاء الغليل: ٢٣٦.

الغلات والثمار وغير ذلك، كي لا يؤدي تخصيص الناس به إلى إجحاش القلوب»^(١). فذكر الغلات والثمار ثم قال (وغير ذلك) ليشمل كافة أنواع الدخل المعروفة.

(ج) التسوية بين الغارمين، فكما أن التعميم على القادرين من صور العدل فكذا التسوية بينهم فيما يؤخذ منهم. وليس المقصود هو التسوية في مقدار ما يؤخذ بل في نسبته. ولم أر لدى الفقهاء الذين بحثوا حكم الضرائب قولاً في هذا المعنى، إلا أن العلة التي دعت إلى التعميم على القادرين، وإعفاء غير القادرين، وهي تحري العدل، موجودة هنا، كما أن التساوي في النسبة عدالة أقرها التشريع المالي الإسلامي كما في الزكاة، فتقاس الضريبة عليها^(٢).

وهذه التسوية في النسبة لا تتعارض مع ما عرف حديثاً من أهمية التمييز بين الدخل بحسب المصدر (بحيث تقل نسبة الضريبة على دخل العمل عن نسبتها على دخل رأس المال، وتكون نسبتها على الدخل الناتج من اشتراك العمل ورأس المال، كالأرباح الصناعية وسطاً بين هاتين النسبتين) لأن المقصود هو التسوية بين الدخل المتساوية، فإذا اختلفت هذه الدخل في بعض صفاتها أمكن التفريق بينها.

٣- ومن صور العدالة في ضريبة الدخل أن تكون نسبتها مقبولة وفي حدود مقدرة المكلفين بها، ولا تكون بنسب عالية تستأصل الدخل وتثبط الهمم. فبالرغم من أن الفقهاء ذكروا أن الضرائب المباحة تكون بقدر الحاجة التي استدعت فرضها، أخذاً من القاعدة الشرعية: ما أبيح

(١) الاعتصام: ١٢١/٢.

(٢) تتجه أغلب النظم المالية الحديثة إلى إقرار الضرائب التصاعدية على الدخل لأسباب تمويلية أو تدخلية. وذكر القرضاوي إباحة الضرائب التصاعدية لإعادة التوزيع إذا لم توجد وسيلة غيرها. فقه الزكاة: ١٠٨٣/٢ ويصعب وجود مستند يمكن الركون إليه يبيح هذا النوع من الضرائب. وبخاصة إذا علمنا أن الضريبة إنما أبيحت في الإسلام لأسباب تمويلية، لا لإحداث آثار اقتصادية.

للضرورة يقدر بقدرها^(١). إلا أنهم أكدوا على أهمية أن يكون معدلها منخفضاً، بحيث لا تضر بالملكفين ولا تستأصل دخولهم، أخذاً من القاعدة الشرعية الأخرى وهي: الضرر لا يزال بمثله أو بأكثر منه^(٢). ومن أقوالهم في هذا المعنى، قول الجويني: «وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات، أو ضروب الزائد والفوائد من الجهات، يسراً من كثير، سهل احتماله...»^(٣). وقوله: «وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدرأ قريباً...»^(٤). أي: قليلاً. ويقول: «يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال»^(٥). ويقول الغزالي: «ويقع ذلك قليلاً من كثير، لا يجحف بهم، ويحصل به الغرض»^(٦). وذكر القاضي أبو عمر بن منظور أن من شروط التوظيف: «أن يكون الغرم على من كان قادراً من غير ضرر ولا إجحاف»^(٧).

خامساً: صرفها في المصالح التي فرضت لأجلها

إلى جانب كون الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورداً استثنائياً كما تقدم، فهي أيضاً مورد مخصص لا تصرف إلا في المصالح التي اقتضت فرضها، وهذا يقتضي عدم إنفاقها في المصارف العامة التي لا تقتضي فرض ضريبة، كالحاجات التكميلية والتحسينية غير الضرورية، كما يقتضي أيضاً - عند إنفاقها في المصالح التي فرضت لأجلها - الرشد في الإنفاق وعدم الإسراف وإساءة الاستخدام، كما يقتضي أيضاً - ومن باب أولى - عدم صرفها في مصارف غير مشروعة أو الاستئثار بها أو نحو ذلك.

(١) انظر: الشاطبي: الاعتصام: ٢، ١٢٢.

(٢) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٦، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٨٧.

(٣) غياث الأمم: ٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٣.

(٦) شفاء الغليل: ٢٣٦. ومثله عند الشاطبي، الاعتصام: ١٢١/٢.

(٧) المعيار المعرب: ٢٣/٥.

وقد نص الفقهاء الذين بحثوا حكم الضريبة على هذا الشرط، وأوردوا المعاني السابقة، حتى إن أبا عبدالله السرقسطي ذكر أنه لا يؤلى أمر صرف هذه الضرائب إلا الثقات الأمناء، ثم قال: «فإن أخذوها من محلها ووضعوها في المصالح التي جعلت لها، كان سعيهم مشكوراً، ومن ضيعها ووضعها في غير موضعها كان غاشاً ظالماً...»^(١). وحين أورد ابن العربي حكم الضريبة قال: وذلك بثلاثة شروط:

الأول: ألا يستأثر بشيء عليهم.

الثاني: أن يبدأ بأهل الحاجة منهم فيعينهم.

الثالث: أن يسوي في العطاء بينهم على مقدار منازلهم، فإن فنيت بعد هذا ذخائر الخزانة... فأموالهم تؤخذ منهم على تقدير، وتصرف بأحسن تدبير^(٢).

وقد ذكر الشاطبي أن ممن أباح التوظيف الغزالي ابن العربي، ثم قال: «وشرط جواز ذلك كله عندهم عدالة الإمام، وإيقاع التصرف في أخذ المال وإعطائه على الوجه المشروع»^(٣). وهذا عام يشمل جميع المعاني المتقدمة، وقد كان أبو عمر بن منظور أكثر تفصيلاً، حيث أورد لإباحة الضريبة شروطاً خمسة، منها: «الشرط الثاني: أن يتصرف فيه بالعدل، ولا يجوز أن يستأثر به دون المسلمين، ولا أن ينفقه في سرف، ولا أن يعطي من لا يستحق، ولا يعطي أحداً أكثر مما يستحق. الثالث: أن يصرفه في مصرفه بحسب الحاجة والمصلحة لا بحسب الغرض»^(٤).

(١) المصدر نفسه: ٣٢/٥.

(٢) أحكام القرآن: ١٢٣٦/٣. ومثله عند القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٦٠/١١.

(٣) الاعتصام: ١٢٣/٢. وانظر في شرط عدالة الإمام الذي ذكره الشاطبي وسبقه الغزالي إلى: صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية: ٣١٢ وما بعدها. حيث ناقش هذا الشرط وأثبت أن الصواب عدم اشتراطه.

(٤) المعيار: ٣٣/٥.

سادساً: بقاء الحاجة التي فرضت الضريبة لأجلها

الضريبة في النظام المالي الإسلامي مورد استثنائي ومخصص كما تقدم، وهي أيضاً مورد مؤقت وغير دوري، فهي تفرض لحاجات مشروعة تقتضي فرضها، كما أنها تقدر بقدر هذه الحاجات وتبقى ببقائها وتزول بزوالها. فهي ليست مورداً عادياً ودورياً تجبيه الدولة بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين فيها، سواء وجدت حاجة لإنفاق هذه الأموال أو لم توجد، كما في مورد الزكاة أو الجزية أو الخراج مثلاً، بل هي مورد استثنائي يفرض عند الضرورة أو الحاجة ويزول بزوالها، أخذاً من القاعدة الشرعية: ما جاز لعذر بطل بزواله^(١). ثم إن عادت الحاجة مرة أخرى، أعادت الدولة فرض الضريبة بقدر الحاجة المستجدة، يقول الجويني في هذا المعنى: «ثم إن اتفقت مغانم، واستظهر بأخماسها بيت المال، وغلب على الظن اطراد الكفاية، إلى أمد مظنون ونهاية، فيفيض حينئذ وظائفه، فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية، وإنما رأيناها نظراً إلى الأمور الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى، حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة، أعاد الإمام منهاجه»^(٢). وقد ذكر الغزالي أن الضرائب باقية إلى أن يظهر مال في بيت المال ثم تزول^(٣). وأضاف الشاطبي أن الضريبة تفرض للضرورة، وتقدر بقدرها، ولا يصح هذا الحكم إلا مع وجودها، فإن زالت زال الحكم^(٤).

فعلى هذا يلزم الدولة وأهل الحل والعقد فيها أن يراجعوا الموارد العامة والمصارف بصفة مستمرة، فإذا كانت الحاجة للضرائب باقية، استمر حكم تحصيلها وإنفاقها، وإن زالت الحاجة - بسبب زيادة الموارد الدورية، أو

(١) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٨٥، ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٨٦، أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية: ١٧٩.

(٢) غياث الأمم: ٢١٠.

(٣) شفاء الغليل: ٢٣٦. ومثله عند الشاطبي في الاعتصام: ١٢١/٢.

(٤) الاعتصام: ١٢٢/٢.

بسبب زوال الحاجات الطارئة التي استلزمت فرض الضريبة، أو نحو ذلك من الأسباب - فإن الدولة تتوقف عن تحصيل هذه الضرائب بالكلية أو بحسب النسبة التي زالت الحاجة إليها. وقد أشار لأهمية هذه المراجعة القاضي أبو عمر بن منظور عند تعداده لشروط الضريبة، حيث قال: «الخامس: أن يتفقد هذا في كل وقت، فربما جاء وقت لا يفتقر فيه لزيادة على ما في بيت المال، فلا يوزع»^(١).

(١) المعيار: ٣٣/٥.

صفحة أبيض

الخاتمة

وتشتمل هذه الخاتمة على أهم نتائج وتوصيات هذا البحث، والتي يمكن إيجازها على النحو التالي:

أولاً: أهم النتائج

- ١- الحاجات العامة في النظام المالي الإسلامي هي: المصالح العامة التي تقضى بواسطة الدولة، وهي تشمل مجالات عدة تلخص في: (حفظ العقيدة وإقامة شعائر الدين، وتحقيق الأمن الداخلي والخارجي، وإقامة منصب القضاء، وتحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية).
- ٢- توجد في النظام الاقتصادي الإسلامي منطقة واسعة تقع بين ما هو حاجة عامة قطعاً، وما هو حاجة خاصة قطعاً. وتحديد من يقوم بهذه الحاجات متروك للمصلحة الشرعية التي تقتضيها ظروف الزمان والمكان.
- ٣- أهم الموارد العامة للدولة الإسلامية - عدا الضرائب - هي: (الزكاة، الجزية، الخراج، فائض القطاع العام، الرسوم، القروض العامة، الغنائم، والفىء) وهذه الموارد لم تعد كافية لنفقات أغلب الدول الإسلامية المعاصرة، وعليها البحث عن موارد أخرى.
- ٤- ضريبة الدخل أصبحت أهم أنواع الضرائب الحديثة على الإطلاق، وهي تشمل الضرائب على (الرواتب والمعاشات والتأمينات والمكافآت، الأجور، إيرادات المهن غير التجارية، إيرادات النشاط الصناعي والتجاري، إيرادات الثروة المعدنية، إيرادات رؤوس الأموال المنقولة).
- ٥- أهم دليل تمسك به المجيزون للضريبة بصفة عامة هو دليل المصلحة الشرعية، كما أن أهم دليل تمسك به المانعون هو دليل حرمة الملك الخاص. ويظهر رجحان دليل المصلحة سواء لنفقات الجهاد ونحوه من الوظائف الأساسية، أو للنفقات الأخرى كالنفقات الاقتصادية والاجتماعية.
- ٦- حكم ضريبة الدخل هو حكم الضريبة بصفة عامة. بل هي أولى أنواع

الضريبة بالإباحة لما تمتاز به من العدالة ووفرة الحصيلة.

٧- أهم شروط الضرائب هي:

- وجود حاجة عامة حقيقية.
- عدم كفاية الموارد الاعتيادية.
- مشاورة أهل الحل والعقد.
- العدل في التحصيل.
- صرفها في المصالح التي فرضت لأجلها.
- بقاء الحاجة التي فرضت لأجلها.

ثانياً: أهم التوصيات

١- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تجتهد في تحصيل مواردها العادية، والتي من أهمها الزكاة، وأن تعمل على تحقيق الاستغلال الكامل والأمثل لثرواتها الطبيعية.

٢- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تبتعد عن أهم الأسباب التي تؤدي إلى عجز الموازنة العامة، والتي من أهمها التوسع في القطاع العام بما يخرج عن وظائف الدولة، والتوسع في النفقات السرفية والترفية.

٣- على الدولة الإسلامية الحديثة أن تشجع القطاع الخاص وتمنحه الحوافز الممكنة، وتفسح الطريق أمامه ليتولى وظائفه دون قيود أو شروط. كما أن عليها تشجيع القطاع التطوعي، وبذل الجهود الممكنة لإعادة دوره التاريخي في الإنفاق على كثير من الحاجات العامة.

٤- على الدولة الإسلامية الحديثة التي أصبحت الضرائب أحد مواردها أن تراعي خصائص الضريبة وشروطها في النظام المالي الإسلامي، من كونها مورداً استثنائياً ومخصصاً ومؤقتاً، فهي لا تفرض إلا عند وجود حاجة أو ضرورة، تقدر بقدرها، وتصرف عليها، وتزول بزوالها، بشرط موافقة أهل الحل والعقد، وتحقيق العدل في التحصيل.

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبدالكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب (تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٢هـ).
- ٢ - الأحكام السلطانية، علي بن محمد الماوردي (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ).
- ٣ - الأحكام السلطانية، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (تصحيح محمد حامد الفقي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤هـ).
- ٤ - أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي (تحقيق علي بجاوي، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ).
- ٥ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٦ - الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علاء الدين علي بن محمد البعلي (تحقيق محمد حامد الفقي، مكتبة السداوي).
- ٧ - الأشباه والنظائر، السيوطي (مصطفى الحلبي، ١٣٧٨هـ).
- ٨ - الأشباه والنظائر، ابن نجيم (دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ).
- ٩ - الإصلاح المالي في الدول الإسلامية مع إشارة خاصة للباكستان، منور إقبال (مجلة دراسات اقتصادية إسلامية، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث، المجلد الثاني، العدد الثاني، محرم ١٤١٦هـ).
- ١٠ - أصول الفن المالي للاقتصاد العام، د/ عادل أحمد حشيش (دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية).
- ١١ - الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي (دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ).
- ١٣ - اقتصاديات المالية العامة، د/ أحمد الجعويني (الطبعة الثانية، ١٩٧٤هـ).
- ١٣ - اقتصاديات النشاط الحكومي، د/ عبدالهادي النجار (مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٢م).
- ١٤ - إكليل الكرامة، صديق حسن خان (إعداد مجموعة من الأساتذة، ١٤١١هـ).
- ١٥ - الأم، محمد بن إدريس الشافعي (دار الفكر، ١٤٠٣هـ).

- ١٦- الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام (تحقيق محمد خليل الهراس) الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ).
- ١٧- الإنصاف، علاء الدين المرداوي (تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ).
- ١٨- البحر الزخار، أحمد بن يحيى المرتضي (مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ).
- ١٩- البداية والنهاية، ابن كثير (الطبعة الثالثة، مكتبة المعارف، بيروت).
- ٢٠- التاج المذهب لأحكام المذهب، أحمد بن قاسم العنسي (الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ).
- ٢١- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين بن جماعة (تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ).
- ٢٢- تحفة المحتاج، ابن حجر الهيتمي، مطبوع بهامش حواشي الشرواني وابن القاسم).
- ٢٣- الترغيب والترهيب، زكي الدين المنذري (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).
- ٢٤- التطبيق المعاصر للزكاة، د/ شوقي شحاته (الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، دار الشروق، جدة).
- ٢٥- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء بن كثير (دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ).
- ٢٦- تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي، د/ شوقي دنيا (الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ).
- ٢٧- التوجيه التشريعي في الإسلام (مجموعة من بحوث مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩١هـ).
- ٢٨- تهذيب الفروق، محمد بن علي بن حسين المالكي (بهامش الفروق، دار المعرفة، بيروت).
- ٢٩- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري (مطبوع مع الفتح، المطبعة السلفية، ١٣٨٠هـ).
- ٣٠- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ).
- ٣١- حاشية ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين (الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ).

- ٣٢- حاشية الجمل على شرح المنهج، سليمان الجمل (دار الفكر).
- ٣٣- الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام، عبدالله الثمالي (رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة، ١٤٠٥هـ).
- ٣٤- الحسبة في الإسلام، ابن تيمية (مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة).
- ٣٥- حسن المحاضرة، السيوطي (مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٧م).
- ٣٦- الخراج، أبو يوسف (دار المعرفة، ١٣٩٩هـ).
- ٣٧- الخراج، يحيى بن آدم (تصحیح أحمد محمد شاكر، دار المعرفة، بيروت).
- ٣٨- دراسات في الاقتصاد المالي، د/ محمد دويدار (منشأة المعارف، الإسكندرية).
- ٣٩- دراسات في المالية العامة، د/ محمد رضا العدل (الطبعة الثانية، ١٩٧٤م).
- ٤٠- رسوم الخدمات العامة، عبدالله الثمالي (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) العدد التاسع، السنة الثالثة، ١٤١١هـ.
- ٤١- الروضة الندية، صديق حسن خان (دار المعرفة، بيروت).
- ٤٢- زاد المعاد، ابن القيم (تحقق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط (الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ).
- ٤٣- الزكاة، محمد أبو زهرة (مطبوع ضمن: التوجيه التشريعي في الإسلام، الجزء الثاني).
- ٤٤- الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي (الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ).
- ٤٥- سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية " الضرائب " صلاح الدين سلطان (هجر للطباعة والنشر).
- ٤٦- السنن، الترمذي (مطبوع مع عارضة الأحوزي، دار الفكر).
- ٤٧- السياسة الشرعية، ابن تيمية (مطبوعات الجامعة الإسلامية، ١٣٧٩هـ).
- ٤٨- السيرة النبوية، ابن هشام (تحقيق مصطفى السقا وزملاؤه، مصطفى الحلبي، ١٣٥٥هـ).
- ٤٩- شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (الطبعة الثانية، دار القلم، ١٤٠٩هـ).

- ٥٠- شفاء الغليل، أبو حامد الغزالي (تحقيق د/ حمد الكبيسي، الطبعة الأولى، مكتبة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ).
- ٥١- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (مطبوع مع شرحه للنووي، المطبعة المصرية ومكتبتها).
- ٥٢- ضرائب الدخل في القانون المصري، د/ عطيه عبدالحليم صقر (١٤١٩هـ).
- ٥٣- عارضة الأحوذى، أبو بكر بن العربي (دار الفكر).
- ٥٤- عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي، د/ حسين راتب يوسف ريان (الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان ١٤١٩هـ).
- ٥٥- علم المالية العامة، د/ أحمد جامع (الطبعة الثالثة، ١٩٧٥هـ، دار النهضة العربية).
- ٥٦- الفصول المياسة اليانعة، أحمد بن عبدالله الصنعاني (تحقيق أيمن البحيري، الطبعة الأولى، دار الآفاق، ١٤٢١هـ).
- ٥٧- غياث الأمم، أبو المعالي الجويني (تحقيق د/ فؤاد عبد المنعم، د/ مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، دار الدعوة، ١٤٠٠هـ).
- ٥٨- فتاوى الزكاة، أبو الأعلى المودودي (الطبعة الأولى، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٤٠٥هـ).
- ٥٩- فتاوى الشاطبي، أبو إسحاق الشاطبي (تحقيق د/ محمد أبو الأجفان، الطبعة الرابعة، مكتبة العبيكان، ١٤٢١هـ).
- ٦٠- الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من العلماء (دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ).
- ٦١- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (قراءة وتصحيح الشيخ عبدالعزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٣٨٠هـ).
- ٦٢- الفروع، شمس الدين بن مفلح (مراجعة عبدالستار فراج، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ).
- ٦٣- فقه الزكاة، د/ يوسف القرضاوي (الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ، مؤسسة الرسالة).

- ٦٤- فيض القدير، عبد الرؤوف المناوي (الطبعة الثانية، دار المعرفة، ١٣٩١هـ).
- ٦٥- القاموس المحيط، الفيروز آبادي (الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ).
- ٦٥- القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي (الطبعة الأولى، دار القلم، ١٤٠٦هـ).
- ٦٧- الكشف، محمود الزمخشري (دار الكتاب العربي).
- ٦٨- كشف القناع، منصور البهوتي (مكتبة النصر الحديثة، الرياض).
- ٦٩- مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، د/ محمد بن عبدالله الشباني (دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٣هـ).
- ٧٠- المالية العامة، د/ رفعت المحجوب (دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩م).
- ٧١- المالية العامة، د/ حسن عواضه (الطبعة الرابعة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨م).
- ٧٢- المالية العامة الإسلامية، د/ زكريا بيومي (دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩م).
- ٧٣- المالية العامة والنظام المالي الإسلامي، د/ غازي عناية (الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠هـ).
- ٧٤- المالية العامة في النظرية والتطبيق، ريتشارد موسجراف، بيجي موسجراف (تعريب د/ محمد حمدي السباخي، د/ كامل سلمان العاني، دار المريخ، الرياض).
- ٧٥- مبادئ الاقتصاد العام، د/ حامد عبدالمجيد دراز (دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩م).
- ٧٦- مبادئ علم المالية العامة والتشريع المالي، د/ عطيه عبدالحليم صقر (١٤١٦هـ).
- ٧٧- المبسوط، شمس الدين السرخسي (الطبعة الثالثة، دار المعرفة، بيروت).
- ٧٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم وابنه محمد (الطبعة الثانية، دار العربية، بيروت، ١٣٩٨هـ).
- ٧٩- المحلى، ابن حزم (دار الآفاق الجديدة، بيروت).
- ٨٠- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا (الطبعة التاسعة، دمشق، ١٩٦٧م).
- ٨١- المستصفي، أبو حامد الغزالي (الطبعة الأولى، بولاق، ١٣٢٢هـ).

- ٨٢- مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحباني (الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ).
- ٨٣- المظالم المشتركة، ابن تيمية (الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٢هـ).
- ٨٤- معونة أولي النهي، شرح المنتهى، ابن النجار (تحقيق د/ عبد الملك بن دهيش، الطبعة الأولى، دار خضر، بيروت، ١٤١٦هـ).
- ٨٥- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ).
- ٨٦- المغني، ابن قدامة (تحقيق: د/ عبدالله التركي، د/ عبدالفتاح الحلو، الطبعة الأولى، دار هجر، ١٤٠٨هـ).
- ٨٧- مقدمة في اقتصاديات المالية العامة، د/ عبدالله الشيخ محمود الطاهر (الطبعة الأولى، جامعة الملك سعود، ١٤٠٨هـ).
- ٨٨- الملكية في الشريعة الإسلامية، د/ عبدالسلام العبادي (الطبعة الأولى، مكتبة الأقصى، عمان، ١٣٩٤هـ).
- ٨٩- موارد الدولة، د/ محمد عبدالله العربي (مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٤٩م).
- ٩٠- الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي، سعد بن حمدان اللحاني (الطبعة الأولى، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٧هـ).
- ٩١- موجز في المالية العامة، د/ محمود رياض عطيه (دار النهضة العربية، القاهرة).
- ٩٢- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي (دار الكتب، القاهرة).
- ٩٣- نحو نظام نقدي عادل، د/ محمد عمر شبرا (الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ).
- ٩٤- نظام الزكاة والضرائب في المملكة العربية السعودية، د/ محمد عاطف البنا (الطبعة الأولى، دار العلوم، الرياض، ١٤٠٣هـ).
- ٩٥- نظام الضرائب في الإسلام ومدى تطبيقه في المملكة العربية السعودية، د/ عبدالعزيز العلي النعيم (الطبعة الثانية، دار الاتحاد العربي، القاهرة، ١٩٧٥م).

- ٩٦- النظم الضريبية، د/ يونس البطريق، د/ حامد دراز (الدار الجامعية، بيروت، ١٩٨٣م).
- ٩٧- نفح الطيب عن غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري (تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ).
- ٩٨- النفقات العامة في الإسلام، د/ يوسف إبراهيم يوسف (دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٠م).
- ٩٩- النقود الائتمانية، دورها وآثارها في اقتصاد إسلامي، إبراهيم بن صالح العمرو (الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ).
- ١٠٠- نهاية المحتاج، محمد بن أحمد الرملي (مصطفى الحلبي، ١٣٨٦هـ).
- ١٠١- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د/ محمد صديق البورنو (الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ).
- ١٠٢- نيل الابتهاج، أحمد بابا التتبكتي (بهامش الديباج، دار السعادة، مصر، ١٣٢٩هـ).

صفحة أبيض

الهيئات الشرعية في البنوك الإسلامية (معالم وضوابط)

تأليف

الأستاذ الدكتور / نزية حمّاد

صفحة أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص بحث

- ١- الهيئة الشرعية في البنوك الإسلامية: مجموعة مستقلة من الفقهاء المختصين في فقه المعاملات، ويمكن أن ينضم إليهم من له إلمام في فقه المعاملات، وهو متخصص في مجال المؤسسات المالية الإسلامية.
- ٢- تتمثل وظيفة الهيئة في توجيه نشاطات المؤسسة المالية ومراقبتها والإشراف عليها للتأكد من التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية؛ فهي تراجع جميع الأنظمة في المؤسسة المالية، وكافة العقود التي تبني عليها معاملاتها في ضوء الأحكام الشرعية، وتعين الإدارة في تطوير ما تحتاج إليه من عقود نمطية من منظور شرعي. وتقدم البدائل لما فيه مخالقات شرعية، وتجيب على الاستفسارات الواردة إليها، وترفع تقريراً سنوياً شاملاً عن مدى التزام المؤسسة المالية بأحكام الشريعة؛ ليعرض على الجمعية العمومية.
- ٣- وفتاويها وقراراتها ليست من قبيل النصح وبيان الحكم الشرعي للمؤسسة المالية فحسب، بل هي ملزمة لها، لها قوة الحكم القضائي في وجوب تنفيذها.
- ٤- تتحدد الالتزامات الشرعية والقانونية؛ من المهام والواجبات والوظائف على الهيئات الشرعية وأعضائها من خلال العقد المبرم بينها وبين المؤسسة المالية. وعند النزاع بينهما يصار إلى القضاء الشرعي لحسم الخلاف القائم.
- ٥- إذا أخطأت الهيئة في فتوى أو قرار ترتب عليه لحوق ضرر بالمؤسسة المالية فعندئذ ينظر: إن كانت المسألة التي اجتهدت بها الهيئة ظنية فإنها حينئذ لا تتحمل أية ضمان أو تبعة نشأت عن هذا الخطأ. بشرط أن

تكون الهيئة قد استفرغت وسعها في بحث المسألة، وأن تكون للهيئة
كفاية تامة بالإفتاء وإصدار القرارات.
وإن كانت المسألة التي أخطأت بها قطعية أي لا مجال للاجتهاد فيها،
فالهيئة حينئذ تتحمل تبعة الضرر والخسارة المالية المترتبة على ذلك.
والله والموفق،،،

تتألف هذه الدراسة من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

مفهوم الهيئة الشرعية وطبيعة ولايتها

١- يرجع أساس فكرة تكوين الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية إلى الأصل الشرعي المجمع عليه، الذي حكاه الإمام الشافعي في «الرسالة» والغزالي في «الإحياء» وهو أنه لا يجوز للمكلف أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه^(١).

وعلى ذلك قال القرافي في «الفروق»: فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع، ومن آجر وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله في الإجارة، ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله في القراض.. الخ^(٢).

وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يرسل إلى السوق من يتولى إخراج التاجر الذي لا يحسن معرفة الأحكام الشرعية للبيع والشراء منه^(٣).

كما روي عن الإمام مالك أنه كان يأمر الأمراء، فيجمعون التجار والسوق، ويعرضونهم عليه، فإذا وجد أحداً منهم لا يفقه أحكام المعاملات، ولا يعرف الحلال من الحرام، أقامه من السوق، وقال له: تعلم أحكام البيع والشراء، ثم اجلس في السوق^(٤).

٢- ولما كان القائمون على إدارة الأعمال واستثمار الأموال في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة لا يحسنون معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بما يريدون الخوض فيه والإقدام عليه من صنوف العقود والتصرفات والمعاملات

(١) التراتيب الإدارية للكتاني ١٦/٢، إحياء علوم الدين ٨٤، ٥٩/٢.

(٢) التراتيب الإدارية ١٦/٢.

(٣) المرجع السابق ١٨/٢، وانظر الإحياء ٥٩/٢.

(٤) التراتيب الإدارية ١٩/٢.

المالية الراهنة، مست الحاجة إلى إيجاد وتكوين هيئات شرعية متخصصة في هذا المجال إلى جانبهم، تتولى تعريفهم بما يحل وما يحرم في نطاق عملهم، وإرشادهم إلى كيفية الالتزام المطلوب، بإتيان ما هو سائغ شرعاً، والبعد عن ما هو محظور وفاسد من الناحية الشرعية، وذلك عن طريق الفتاوى والقرارات المتعلقة بتصرفاتهم وأنشطتهم وأعمالهم، ثم فحص ومراجعة سائر ما يصدر عنهم منها، بغية التأكد والتثبيت من أن جميع تعاقدات ونشاطات وممارسات المؤسسة المالية التي يشرفون عليها متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

٣- ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة كانت معروفةً ومطبقةً عملياً في العصور الإسلامية السالفة، مع أن المعاملات المالية كانت وقتئذٍ بسيطةً غير معقدة ولا متداخلة ولا مركبة، والأحكام الشرعية المتعلقة بها واضحة المعالم، سهلة المآخذ، قريبة التناول من كتب الفقه والفتاوى ومدونات الواقعات والنوازل المتوفرة آنذاك. وقد أشار إلى ذلك صاحب «الفتاوى البزازية» بقوله: «لا يحل لأحد أن يشتغل بالتجارة مالم يحفظ كتاب البيوع. وكان التجار في القديم إذا سافروا استصحبوا معهم فقيهاً يرجعون إليه في أمورهم»^(١).

أما الآن، وبعدما تشعبت وتعقدت وتطورت أنواع المعاملات المالية، وصنوف النشاطات الانتاجية والاستثمارية بشكل سريع وهائل، وبعدت صورها ومتعلقاتها في الكثير الغالب عما كان معروفاً في الأيام السالفة، وهو ما عني الفقهاء ببسط أحكامه في مدوناتهم السابقة، استلزم الأمر تخريجات فقهية واجتهادات جزئية صعبة، يتعذر على الفقيه الواحد - مهما بلغ شأنه وعلت مرتبته في فقه المعاملات المالية - التوصل إليها بصورة صحيحة سليمة، واستتباط حكم شرعي يطمئن إليه في شأنها.. من أجل ذلك كله، كان لابد للقيام بهذه المهمة الصعبة على الوجه الأمثل من تشكيل هيئة من جهابذة الفقهاء المتمكنين في أبواب المعاملات المالية يمكن الاعتماد عليها والركون

(١) الترتيب الإدارية ١٩/٢ .

إليها في تحقيق الغرض وبلوغ السؤل والمقصد في الأمر المنوه به.

٤- أما فيما يتعلق بتحديد المسؤولية الشرعية والقانونية المتعلقة بأعضاء الهيئات الشرعية، فإن ذلك مبني على تحديد وظيفة الهيئة الشرعية في المؤسسة المالية الإسلامية، والدور الذي يلزمها القيام به، وما يستتبع ذلك من واجبات ومهام، وصلاحيات وولاية تمكنها من أداء العمل المناط بها، وتحقيق الغرض من إيجادها وتكوينها، وهو بإجمال التزام المؤسسة المالية الفعلي بالأحكام الشرعية في جميع معاقدها وكل نشاطاتها وعلاقاتها وتصرفاتها، ابتداءً بنظامها الأساسي، ومروراً بأدواتها ووسائلها لمزاولة أنشطتها، سواء ما كان منها من قبيل الخدمات المصرفية، أو من أساليب الاستثمار والتمويل، وانتهاءً بكيفية المحاسبة وتوزيع الربح وتحميل الخسائر^(١).

٥- ولا يخفى أن أي شعار ترفعه المؤسسة المالية الإسلامية ليس له أي قيمة إذا لم يكن مطبقاً في الحقيقة والواقع، وأن الهوية الإسلامية للمؤسسة لا تتحقق بمجرد اشتغالها في الاسم أو المظهر أو النظام المعلن على عنوان «الإسلامية» ونحو ذلك مالم تكن في جوهرها ومضمونها وسائر أعمالها وعلاقاتها وممارساتها ملتزمة حقيقةً، بأحكام الشريعة الإسلامية^(٢).

وبناء على ذلك، فإن دور الهيئة الشرعية ليس مقتصرًا على النصح والإرشاد، أو مجرد إبداء الرأي والإفتاء فيما يعرض عليها من أعمال ونشاطات المؤسسة فحسب، بل لابد من كون قراراتها وفتاواها ملزمة للمؤسسة، ولابد لها أيضاً من متابعة وفحص ومراجعة ومراقبة كل نظام ومعاقدة وإجراء وتصرف مالي للمؤسسة، من أجل تدارك أي خلل قبل وقوعه، وتجنب أي خطأ قبل التلبس فيه، وإصلاح أي خطأ فور صدوره بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية. وإن أداء هذا الدور يتطلب من الهيئة أن تسلك في عملها وفي علاقتها مع إدارة المؤسسة المالية وهيئاتها المختلفة -

(١) تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي للدكتور الربيع ٣٦٥/٢، الضوابط الشرعية لمسيرة المصارف الإسلامية للدكتور أبو غدة ٤٢٩ .

(٢) الضوابط الشرعية لمسيرة المصارف الإسلامية ص ٤٢٩ .

بالإضافة إلى إبداء الرأي والإفتاء الملزم - ما يسلكه مراقب الحسابات (الخارجي المستقل) من وسائل واختصاصات.

وقد ذكر الدكتور الربيعه أنه لضمان نجاح المسيرة الشرعية للمؤسسة المالية الإسلامية واستقامتها على النهج السوي:

● يجب أن تسند مهمة توجيه المسيرة الشرعية للمؤسسة إلى أهل الفقه والصالح، عملاً بقوله تعالى ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

● ولا بد من وجود رقابة شرعية مستقلة عن الرقابة الإدارية تماماً، نظراً لما تتمتع به من أهمية كبيرة في المؤسسات المالية الإسلامية، من حيث جسامه المسؤولية الملقاة على عاتقها، وكثرة أعمالها ومهامها وأعبائها. وعلى ذلك فلا بد من أن تكون هيئة الرقابة الشرعية وحدةً مستقلة بذاتها، ومتصلةً بأعلى مستوى إداري، كي تحظى قراراتها وآراؤها بالأهمية اللازمة في تطبيق الشريعة في المجال المصرفي، وتصحيح أي انحراف عن أحكام الشرع، ومعالجة أي خلل - قد يطرأ على أعمال المصرف - ذي علاقة بمسؤوليات هيئة الرقابة الشرعية..

● ويجب أن تكون سلطة اختيار وتعيين تلك الهيئة مناصرةً بالجمعية العمومية، حتى تكون رقيباً على مجلس الإدارة، شأنها في ذلك شأن مراقب الحسابات الخارجي.

● وتكون فتاوى وقرارات الهيئة نافذةً ملزمةً إذا تم إقرارها من قبل أغلبية أعضائها^(١).

ثم قال: «وتقوم هيئة الرقابة الشرعية في سبيل تحقيق مهامها بنوعين من الرقابة، هما:

١- الرقابة السابقة: وهي عبارة عن النظر وإبداء الرأي الشرعي فيما يعرض عليه من موضوعات ووسائل تتعلق بأعمال المصرف وأنشطته، بحيث لا

(١) تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي ٢/٣٦٤-٦٧ (بتصرف).

يعمل في أية صيغة أو نشاط أو نموذج عقد جديد إلا بعد عرضه على الهيئة للنظر وإبداء الرأي فيه. وكذلك دراسة جميع الاتفاقات التي يعتزم المصرف إبرامها مع مراسليه أو مع السماسرة أو مع المصارف الأخرى أو مع الشركات للتحقق من موافقتها الأحكام الشرع.

٢- الرقابة اللاحقة: وهي عبارة عن قيام أعضاء هيئة الرقابة الشرعية بمراجعة جميع أعمال المصرف ومعاملاته وسائر أنشطته وعقوده للتحقق من سلامتها من أية مخالفة شرعية عند التطبيق، وذلك باتباع أسلوب العينات العشوائية، أي اختيار بعض الأعمال وبعض العقود على سبيل العينات للاطمئنان على حسن سير العمل وفقاً للأحكام الشرعية.

بالإضافة إلى ذلك، تقوم هيئة الرقابة الشرعية بالسعي لايجاد مزيد من الصيغ الشرعية الملائمة لأنشطة المصرف الإسلامي لمواكبة التطور في الأساليب والخدمات المصرفية^(١).

وهكذا عن طريق الرقابة السابقة تراجع الهيئة وتعتمد العقود والأساليب التي تسير عليها المؤسسة المالية الإسلامية في أعمالها من مشاركة ومضاربة ومرابحة وصرف وسلم وإجارة واستصناع إلخ بحيث تكون في مضمونها وصياغتها متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية. وعن طريق الرقابة اللاحقة، فإن الهيئة تصبح مطمئنة إلى سلامة جميع أعمال ونشاطات المؤسسة من أي خلل أو خطأ في التنفيذ و التطبيق^(٢).

٦- وبناءً على ماتقدم من معطيات ومبادئ عرّفت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين «هيئة الرقابة الشرعية» بأنها: «جهاز مستقل من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء، على أن يكون من المتخصصين في

(١) تحول المصرف الربوي إلى مصرف إسلامي للدكتور الربيعية ٢/٣٦٧ .

(٢) النظام القانوني للبنوك الإسلامية للدكتور عاشور عبد الجواد ص ٢٢٢ .

مجال المؤسسات المالية الإسلامية، وله إلمام بفقهِ المعاملات^(١) ولاشك أن ضم عناصر اقتصادية و مصرفية إلى الهيئة الشرعية يحقق التمازج المطلوب بين الثقافتين و الخبرتين الشرعية والعصرية، مما يهيئ الوصول إلى تخرج أو اجتهاد جماعي صائب في أمور المعاملات المالية المستجدة^(٢).

ثم حدّدت وظيفتها ودورها بأنه «توجيه نشاطات المؤسسة ومراقبتها والإشراف عليها للتأكد من التزامها بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية» ثم أوضحت عقب ذلك بأن «فتاواها وقراراتها ملزمة للمؤسسة» وهذا الإلزام يجعل الفتاوى والقرارات في قوة الحكم القضائي، لا مجرد بيان وإيضاح للحكم الشرعي فحسب، إذ من المعلوم شرعاً أن الفرق بين الفتوى والحكم القضائي يكمن في كون الإفتاء مجرد تبين الحكم الشرعي للسائل عنه، أما القضاء فهو تبينه والإلزام به^(٣) وفي ذلك يقول البهوتي في «كشاف القناع» والمفتي: هو من يبين الحكم الشرعي ويخبر به من غير إلزام والحاكم: من يبينه ويلزم به فامتاز بالإلزام^(٤).

(١) معيار الضبط رقم (١) لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية المعتمد بتاريخ ١٤١٨/٢/١١ الموافق ١٩٩٧/٦/١٦ م.

(٢) انظر البنوك الإسلامية للدكتور جمال الدين عطية ص ٧٢ .

(٣) شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٤٥٦/٣، ٤٥٩ .

(٤) كشاف القناع ٢٩٤/٦ .

المطلب الثاني

وظائف واختصاصات الهيئات الشرعية ومسؤولية الإدارة تجاهها

الفرع الأول

وظائف واختصاصات الهيئات الشرعية

٧- تتحصر مهام واختصاصات ووظائف الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية بالآتي^(١):

أولاً: مراجعة وفحص قانون المؤسسة المالية ونظامها الأساسي وسائر النظم والتعليمات واللوائح والإجراءات الداخلية للمؤسسة للتثبت من كونها سائغة في النظر الشرعي.

ثانياً: دراسة صيغ العقود والاتفاقيات والتطبيقات الموجودة لدى المؤسسة، وإبداء الرأي الشرعي فيها، مع اقتراح التصحيحات والتعديلات والتصويبات اللازمة، ورفض وإلغاء مالا سبيل إلى قبوله شرعاً فيها.

ثالثاً: معونة الإدارة التنفيذية للمؤسسة في إعداد ماتحتاج إليه من العقود النمطية والنماذج العملية، وتنقيح وتطوير مايلزمه ذلك من الجانب الشرعي، وكذلك الأمر في العقود والاتفاقيات التي تُعرض على المؤسسة، ويكون لها رغبة في إبرامها، مما ليس له نماذج سابقة لديها.

رابعاً: تقديم البدائل الشرعية للمنتجات المالية التقليدية المخالفة لأحكام الشريعة، ووضع المبادئ الأساسية لصياغة العقود والاتفاقيات ومستنداتها، والإسهام في تطويرها؛ لإثراء تجربة المؤسسات المالية في هذا المجال.

(١) انظر: الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية لحسن يوسف ص ٢٢-٢٤، لرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية للدكتور أبو غدة ص ١٢-١٥، المصارف الإسلامية للدكتور رفيق المصري ص ٤-٦، النظام القانوني للبنوك الإسلامية للدكتور عاشور عبدالجواد ص ٢٢٣، النظام المصرفي الإسلامي للدكتور رفيق المصري ص ٢١٦، ٢١٥.

خامساً: دراسة جميع ما يحيله مجلس الإدارة أو المدير التنفيذي ونحوهم إلى الهيئة من اتفاقيات وعقود أو أفكار ووجهات نظر تتعلق بأعمال ونشاطات المؤسسة وإبداء الرأي الشرعي فيها.

سادساً: الإجابة على الأسئلة والاستفسارات والاستيضاحات الواردة للهيئة من إدارة المؤسسة، أو من مختلف الإدارات الفنية الأخرى، أو من بعض المتعاملين، أو ممن لهم علاقة مع المؤسسة.

سابعاً: المساهمة في تنمية الوعي المصرفي الإسلامي للعاملين في المؤسسة، وتعميق فهم الأسس والمبادئ والأحكام والقيم المتعلقة بالمعاملات المالية من منظور إسلامي وذلك باقتراح بعض برامج التدريب لهم والمشاركة في تنفيذها.

ثامناً: العمل على تحديد الموضوعات الفقهية ذات الأهمية للعمل المصرفي الإسلامي والتنسيق مع الجهات المختصة في المؤسسة لدعوة نخبة من علماء الشريعة والاقتصاد والمختصين الآخرين للمشاركة في مؤتمرات أو ندوات علمية تقيمها المؤسسة لمناقشتها ومن ثم إصدار الفتاوى أو القرارات أو التوصيات المناسبة في شأنها.

تاسعاً: القيام بحل المنازعات والخصومات بين المؤسسة المالية وبين الجهات الأخرى، إذا اتفق الطرفان على تحكيم الهيئة الشرعية في شأنها، ويكون حكمها عند ذلك ملزماً لهما وحاسماً للنزاع القائم بينهما قال القاضي ابن العربي في «الأحكام»: «والضابط: أن كل حق اختص به الخصمان جاز التحكيم فيه، ونفذ حكم المحكم به»^(١).

عاشراً: المراجعة الدورية لأعمال ونشاطات المؤسسة، بغية التثبت من صحة التطبيق والتنفيذ، والتأكيد من موافقتها لأحكام الشريعة، واتسامها مع الفتاوى والقرارات الصادرة عن الهيئة في شأنها، وذلك بفحص ملفات ومستندات العمليات والعقود والاتفاقيات التي أبرمتها. ولها في سبيل تحقيق ذلك الاتفاق مع إدارة المؤسسة على وضع نظام مناسب للمراقبة

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٦٢٢/٢ .

والتدقيق الشرعي، والاطلاع على البيانات والمستندات المتوفرة في جميع مراحل العمل.

أحد عشر: تقديم تقرير سنوي شامل لمجلس الإدارة من أجل عرضه على الجمعية العمومية تبين فيه مدى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، في ضوء ماصدر عنها من آراء وفتاوى وقرارات وتوجيهات؛ ومن خلال ما تمت مراجعته من معاملات وصيغ ومستندات.

العناصر الأساسية في تقرير الهيئة الشرعية:

٨- لقد وضعت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بالبحرين معياراً لشكل ومحتوى تقرير الهيئة الشرعية، يتضمن الآتي^(١):

(أ) عنوان التقرير: يجب أن يكون لتقرير هيئة الرقابة الشرعية عنوان مناسب.

(ب) الجهة التي يوجه إليها التقرير: يجب أن يوجه تقرير الهيئة بالكيفية المناسبة، حسب ماتقتضيه ظروف التكليف والقوانين والأنظمة المحلية.

(ج) الفقرة الافتتاحية (أو التمهيدية) يجب أن يوضح في تقرير الهيئة الشرعية الغرض من الارتباط. ويكون إيضاح مثل هذه الأمور في فقرة افتتاحية (تمهيدية) على النحو الآتي:

«وفقاً لخطاب التكليف يجب علينا تقديم التقرير التالي»:

(د) فقرة نطاق عمل الهيئة: ويحتوي على وصف طبيعة العمل الذي تم أدائه ويكون إيضاح ذلك على النحو الآتي:

«لقد راقبنا المبادئ المستخدمة والعقود المتعلقة بالمعاملات و التطبيقات التي طرحتها المؤسسة خلال الفترة. لقد قمنا بالمراقبة الواجبة لإبداء الرأي

(١) وذلك في معيار الضبط للمؤسسات المالية الإسلامية رقم (١) المعتمد في الاجتماع (١٣) بتاريخ ١٠-١١-١٤١٨ هـ / ١٦-١٥ يونيو ١٩٩٧م. تحت عنوان: العناصر الأساسية في تقرير هيئة الرقابة الشرعية.

عما إذا كانت المؤسسة التزمت بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وكذلك بالفتاوى والقرارات والإرشادات المحددة التي تم إصدارها من قبلنا».

وبيان ذلك يكون بالآتي:

١- التأكيد بأن هيئة الرقابة الشرعية قد قامت بتنفيذ الاختبارات والإجراءات المناسبة ومراقبة العمل بالكيفية المناسبة.

٢- حيثما كان ذلك مناسباً: يجب فحص الأدلة على أساس الاختبار لكل نوع من العمليات، التي تؤيد الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في العمليات والمعاملات التي تتعاقد عليها المؤسسة ذات العلاقة.

ويكون إيضاح هذه الأمور على النحو الآتي:

«لقد قمنا بمراقبتنا التي اشتملت على فحص التوثيق والإجراءات المتبعة من المؤسسة على أساس اختبار كل نوع من أنواع العمليات.

لقد قمنا بتخطيط وتنفيذ مراقبتنا من أجل الحصول على جميع المعلومات والتفسيرات التي اعتبرناها ضرورية لتزويدنا بأدلة تكفي لإعطاء تأكيد معقول بأن المؤسسة لم تخالف أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية».

٣- حيثما كان ذلك مناسباً: يجب أن يتضمن التقرير بياناً واضحاً يفيد بأن القوائم المالية قد تم فحصها من حيث ملائمة الأساس الشرعي الذي تم الاستناد اليه في توزيع الأرباح بين أصحاب حقوق الملكية وأصحاب حسابات الاستثمار.

٤- حيثما كان ذلك مناسباً: يجب أن يتضمن التقرير بياناً واضحاً يفيد بأن جميع المكاسب التي تحققت للمؤسسة من مصدر، أو بطرقٍ تحرمها أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية تصرف لأغراض خيرية.

٥- في حال قيام المؤسسة بإعداد قائمة مصادر واستخدامات أموال الزكاة والصدقات يجب على هيئة الرقابة الشرعية أن تبين في تقريرها ما إذا

كان احتساب الزكاة قد تم وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.
(هـ) فقرة مسؤولية الإدارة: يجب أن يشتمل التقرير على بيان واضح يفيد بأن إدارة المؤسسة مسؤولة عن الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية بصورة صحيحة.

ويكون إيضاح مثل هذه الأمور على النحو الآتي:

«تقع مسؤولية التأكد من أن المؤسسة تعمل وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية على الإدارة أما مسؤوليتنا فتنحصر في إبداء رأي مستقل بناءً على مراقبتنا لعمليات المؤسسة، وفي إعداد تقرير لكم».

(و) فقرة الرأي: وتحتوي على إبداء الرأي بشأن التزام المؤسسة بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية وذلك على الوجه الآتي:

١- يجب على هيئة الرقابة الشرعية أن تبين في تقريرها ما إذا كانت عقود المؤسسة والوثائق المتعلقة بها تتفق مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويكون إيضاح هذه الأمور في فقرة الرأي على النحو الآتي:

في رأينا:

(أ) أن العقود والعمليات التي أبرمتها المؤسسة خلال السنة المنتهية (...) التي اطلعنا عليها تمت وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

(ب) إن توزيع الأرباح وتحميل الخسارة على حسابات الاستثمار يتفق مع الأساس الذي تم اعتماده من قبلنا وفقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

(وتشتمل فقرة الرأي على العبارات التالية، حيث يك ذلك مناسباً):

(ج) إن جميع المكاسب التي تحققت من مصادر أو بطرق تحرّمها مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية قد تم صرفها في أغراض خيرية.

٢- إذا تبين لهيئة الرقابة الشرعية أنه قد وقع من إدارة المؤسسة مخالفة

لأحكام أو مبادئ الشريعة الإسلامية أو الفتاوى أو القرارات أو الإرشادات التي أصدرتها هيئة الرقابة الشرعية للمؤسسة، فيجب عليها بيان ذلك في فقرة الرأي من تقريرها.

(ن) تاريخ التقرير:

١- يجب على هيئة الرقابة الشرعية أن تبين الفترة التي يشملها التقرير وأن تؤرخ تقريرها بتاريخ إتمام عملية المراقبة.

٢- يجب على هيئة الرقابة الشرعية أن لا تؤرخ التقرير قبل التاريخ الذي تم به توقيع أو اعتماد القوائم المالية من الإدارة.

(ح) توقيع الهيئة: يجب توقيع تقرير هيئة الرقابة الشرعية من جميع أعضائها.

(ط) نشر التقرير: يجب أن ينشر تقرير هيئة الرقابة الشرعية ضمن التقرير السنوي للمؤسسة.

الفرع الثاني

مسؤولية الإدارة التنفيذية تجاه الهيئة الشرعية

٩- إن قيام الهيئة الشرعية بوظيفتها وواجباتها في المؤسسة المالية يستلزم بالضرورة قيام الإدارة التنفيذية بأداء وتوفية مايلزمها تجاه الهيئة، الذي يمكن تلخيصه بالآتي:

أولاً: الإلتزام بإطلاع الهيئة على العمليات والمنتجات الجديدة التي ترغب في التعامل بها قبل اجتماع الهيئة لمناقشتها وإصدار الرأي الشرعي في شأنها بوقت كافٍ، وعرض جميع العقود والاتفاقيات والنماذج الجديدة التي تخطط المؤسسة لإصدارها والتعامل بها؛ من أجل مراجعتها والنظر فيها واعتمادها من قبل الهيئة قبل إصدارها وطرحها للتعامل.

ثانياً: الإلتزام بعدم التعامل بأي عقد أو نموذج أوردت الهيئة عليه ملاحظات شرعية إلا بعد تعديله وإصلاحه، أو تغييره وتبديله وفق توجيهات الهيئة واعتماده من قبلها.

ثالثاً: الإلتزام بتقديم كافة البيانات وجميع المستندات التي تعين الهيئة على أداء مهمتها والقيام بدورها المطلوب، وكذلك تقديم أي توضيح أو بيان تطلبه الهيئة، وخصوصاً في العمليات أو المعاقبات التي تخشى الهيئة أن تكون قد وقعت مخالفة لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

رابعاً: تقديم جميع المستندات والعقود والاتفاقيات للعمليات الجديدة المعروضة على المؤسسة من قبل جهات أو مؤسسات أخرى على الهيئة الشرعية؛ لتقوم بمراجعتها ومناقشتها وإبداء الرأي الشرعي فيها قبل إبرامها.

صفحه أبيض

المطلب الثالث

الالتزامات والتبعات الشرعية والقانونية على الهيئات الشرعية

١٠- نظراً لعدم وجود قوانين وتشريعات رسمية في البلدان التي توجد فيها مؤسسات مالية إسلامية، تتولى تحديد وتنظيم العلاقة بين المؤسسة المالية وبين الهيئة الشرعية التابعة لها، فإنه لا يمكننا تحديد الالتزامات والتبعات القانونية على الهيئات الشرعية..

كما أنه نظراً لعدم وجود مثل هذه الهيئات في العصور الماضية، فإنه لا عجب في عدم عثور الباحث على أحكام فقهية مسطورة في مدونات الفقه الإسلامي تحدد الالتزامات والتبعات الشرعية على هذه الهيئات المستحدثة خلال العقدين أو الثلاثة الأخيرة في القرن العشرين.

غير أن هذا لا يعني انتفاء أية مسؤولية أو التزام أو تبعة على الهيئات الشرعية...

١١- والذي يمكن استنباطه وتقريره في هذه القضية المبادئ الأربعة الآتية:
أولاً: يعتبر كل عضو في الهيئة الشرعية مسؤولاً شرعاً وقانونياً مسؤولياً عقدية عن القيام بالواجبات والمهام والوظائف المبينة في عقد العمل المبرم بينه وبين المؤسسة المالية (أو قرار التعيين فيها)، حيث إن القواعد الشرعية والقوانين المرعية في جميع الدول تلزم كل طرف في أي عقد أو اتفاقية صحيحة بأداء ماتعهد والتزم بفعله تجاه الآخر أو لمصلحته بموجب المعاقدة التي أبرمها مع الطرف الثاني. إذ لا يخفى أنه كما تلتزم المؤسسة شرعاً وقانوناً بدفع المكافآت والبدايات المتفق عليها للهيئات الشرعية مقابل قيامها بالعمل المطلوب، فإن تلك الهيئات تكون ملزمة كذلك من الناحية الشرعية والقانونية بتأدية وتوفية ما التزمت بالقيام به في العقد. وفي حالة النزاع والخصومة بين الطرفين في هذا الشأن فإن القضاء الشرعي والوضعي على

السواء يحكمان بموجب العقد المبرم بينهما ومقتضاه لا محالة، حيث إن مقتضى العقود شرعاً مأًوجب العاقدان على أنفسهما فيها بالتراضي، والقاعدة في القوانين والنظم الوضعية أن «العقد شريعة المتعاقدين».

ثم إنه في حالة امتناع الهيئة أو أحد أعضائها عن القيام بما التزم به في العقد بغير عذر شرعي، فإن ذلك يعتبر مبرراً للاستغناء عن خدماته بقرار من الجمعية العمومية.

أما إذا كان الامتناع بسبب إخلال الإدارة التنفيذية بواجباتها والتزاماتها نحو الهيئة (المبينة في ف ٩ من البحث) فإن الإدارة تتحمل وحدها تبعة ذلك، حيث إن الهيئة الشرعية لا تستطيع مزاوله العمل المناط بها، ولا تتمكن من القيام بواجباتها إلا إذا وفّت الإدارة التنفيذية بتلك الالتزامات والواجبات.

ثانياً: إذا تبين للهيئة الشرعية أنها أخطأت في اجتهادها أو تخريجها لحكم شرعي أصدرت فيه فتوى أو قراراً للمؤسسة، فرجعت عنه، وترتب على ذلك لحوق ضرر أو خسارة مالية للمؤسسة، فيفرق في الحكم بتضمين الهيئة الشرعية وتحميلها التبعة المالية المترتبة على خطئها بين حالتين:

(الحالة الأولى) ما إذا كانت المسألة ظنيةً اجتهادية (وحكمُ الهيئة لا يعارض نصاً قطعياً من الشارع أو يخالف أمراً معلوماً من الدين بالضرورة) واستفرغت الهيئة وسعها في طلب الحكم الشرعي ومعرفته، وإصابة حكم الله وشرعه. ففي هذه الحالة لا تتحمل الهيئة أية ضمان مالي أو تبعة نشأت عن وقوعها في الخطأ في فتواها أو قرارها. وذلك:

أ- تخريجاً على قول الفقهاء بعدم تضمين الحاكم والقاضي الضرر المالي الناشئ عن خطئه في النظر والاجتهاد أو التخريج الفقهي في المسائل الظنية.^(١) ووجه ذلك كما قال الإمام القرافي: «أنَّ المصلحة العامة اقتضت عدم تضمين الحكام ما أخطأوا فيه، لأن الضمان لو تطرق إليهم

(١) القواعد الكبرى للعزيزين عبد السلام ٢ / ٣٢٢، إعلام الموقعين ٤ / ٢٢٦، المهذب ٢ / ٢١٣، المبدع ٩ / ١٨، كشاف القناع ٦ / ٦٠. وهل يكون الضمان في هذه الحالة على بيت المال أم على عاقلة الحاكم؟ قولان للفقهاء.

مع كثرة الحكومات وتردد الخصومات، لزهة الأخيار في الولايات، واشتدَّ امتناعهم، فيفسد حال الناس بعدم الحكام»^(١) وقد سبق أن بينا في (فآمن البحث) أن فتاوى وقرارات الهيئات الشرعية في قوة الحكم القضائي ومنزلته بالنسبة للمؤسسة المالية التي تشرف عليها الهيئة، باعتبارها ملزمة لها.

ب- وتخرجاً أيضاً على قول فقهاء الشافعية والمالكية بعدم تضمين المفتي، إذا أدى عمل المستفتي بفتياه - في محل اجتهاد - إلى إتلاف مال، ثم بان خطؤه^(٢).

غير أنه يشترط لعدم تضمين الهيئة الشرعية في هذه الحالة أمران: أحدهما: أن لا يكون سبب الخطأ تقصير الهيئة في بحث المسألة ومراجعة النقول أو بعدم استكمالها بذل الجهد واستفراغ الوسع في طلب الحكم الشرعي المتعلق بها ومعرفته وإصابته.

فإن كان تقصيرها في ذلك هو السبب، فإنها تتحمل تبعه الضرر والخسارة المالية التي ترتبت على خطئها، بناء على ماقرره متأخرو فقهاء المالكية من تضمين المفتي غير المجتهد ما أتلّفه بفتواه إذا كان مُنصَّباً للافتاء، يأخذ عليه أجراً أو رزقاً، ووجه ذلك كما قال الدسوقي في «حاشيته على الشرح الكبير»: «لأنها كوظيفة عمل قَصَرَ فيها» فإنه يكون ضامناً^(٣). أي بناءً على قاعدة المسؤولية التقصيرية.

والثاني: أن تكون للهيئة كفاية تامة بالإفتاء وإصدار القرارات الشرعية في أعمال ونشاطات المؤسسة المالية الإسلامية. فإن لم تتوفر فيها الأهلية الكافية والدراية المطلوبة لذلك، فإنها تضمن الضرر والخسارة المالية

(١) الفروق للقرافي ٢ / ٢٠٨ .

(٢) روضة الطالبين للنووي ١١ / ١٠٧، المجموع شرح المذهب ١ / ٤٥، منار أصول الفتوى للّقاني ص ٢٩٥، أدب المفتي والمستفتي لابن صلاح ص ١١٠، ذخّر المحتي من آداب المفتي لصديق حسن خان ص ١٢١، ١٢٢، الفتوى في الإسلام للقاسمي ص ٧٦ .

(٣) الدسوقي على الشرح الكبير للدردير ٣ / ٤٤٤، وانظر شرح الزرقاني على خليل ٦ / ١٢٨، منار أصول الفتوى للّقاني ص ٢٩٦ .

الناجمة عن خطئها في الإفتاء، بناء على قول المازري من المالكية، وابن القيم من الحنابلة بتضمين المفتي ما أتلّف من مال المستفتي بسبب اتباع فتواه، إذا لم يكن أهلاً للإفتاء^(١) تأسيساً على قاعدة المسؤولية عن التغرير، التي عبر عنها ابن القيم بقوله: «وإن عمل المستفتي بفتواه من غير حكم حاكم ولا إمام، فأتلّف نفساً أو مالاً، فإن لم يكن المفتي أهلاً، فعليه الضمان، لقول النبي ﷺ «من تطبّب ولم يُعرّف منه الطبُّ فهو ضامن»^(٢)».

(والحالة الثانية) ما إذا وقع خطؤها في مسألة قطعية، بمعنى أن قرارها أو فتواها التي رجعت عنها كانت مخالفة لحكم معلوم من الدين بالضرورة أو نص قطعي لا مجال للاجتهاد فيه، فإن الهيئة الشرعية في هذه الحالة تتحمل تبعة الضرر أو الخسارة المالية التي ترتبت على ذلك، سواء كانت أهلاً للعمل المناط بها أو لم تكن. وذلك:

أ- تخريجاً على قول أبي اسحاق الاسفراييني من الشافعية وابن حمدان من الحنابلة بتضمين المفتي الضرر المالي الذي ترتب على عمل المستفتي بفتواه المخالفة لدليل قطعي إذا كان أهلاً للإفتاء، حيث جاء في «المجموع» للنووي: وإذا عمل- أي المستفتي- بفتواه في إتلاف، فبان خطؤه، وأنه خالف القاطع، فعن الأستاذ أبي اسحاق أنه يضمن إن كان أهلاً للفتوى^(٣). وقال ابن حمدان: «إذا عمل المستفتي بفتيا مفت في إتلاف، ثم بان خطؤه بمخالفة القاطع، ضمنه المفتي»^(٤).

ب- وبناءً على قول للشافعية ووجه عند الحنابلة بتضمين المفتي إذا لم يكن أهلاً للإفتاء، وخالف في فتواه القاطع من الأدلة، وترتيب على عمل

(١) مواهب الجليل للخطاب ١ / ٣٣، المعيار للونشريسي ٢ / ٤١٣ .

(٢) إعلام الموقعين ٤ / ٢٦٦، والحديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة والدارقطني والبيهقي والحاكم في المستدرک. قال الحاكم: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. (مختصر سنن أبي داود للمنذري ٦ / ٣٧٨ سنن النسائي ٨ / ٥٣، سنن ابن ماجة ٢ / ١١٤٨، سنن الدار قطني ٣ / ١٩٥، ٤ / ٢١٥، المستدرک ٤ / ٢١٢، سنن البيهقي ٨ / ١٤١).

(٣) المجموع ١ / ٤٥، وانظر روضة الطالبين ١١ / ١٠٧، إعلام الموقعين ٤ / ٢٢٥ .

(٤) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان ص ٣١ .

المستفتي بفتواه ضرر أو خسارة مالية^(١). قال ابن حمدان: لأنه تصدى لما ليس له بأهل، وغرَّ من استفتاه بتصدّيه لذلك^(٢).

ولا يخفى أن الهيئة الشرعية إن لم تتوفر فيها الأهلية والكفاية التامة للإفتاء في شؤون المؤسسة المالية تكون قد غررت بالمؤسسة عندما وافقت على التعاقد معها أو تعيينها هيئة شرعية لها، وهي لا تمتلك المعرفة والدراية والكفاية المطلوبة للقيام بالعمل المناط بها، وكما غررت بها عندما أصدرت لها فتوى أو قراراً خطأً، وألزمته باتباعه، فتضمن بموجب ذلك التغيرير.. تخريجاً على قول الفقهاء بتضمن المتطبب غير الأهل للتطبيب الضرر الناشئ عن خطئه (الذي لا تجيزه أصول المهنة) حيث إنه تصدى لآتيان مالا يتقنه، وغرَّ المريض بإيهامه بأنه أهل للقيام بما أقدم عليه، وترتب على ذلك لحوق ضرربه، فإنه يضمنه^(٣).

ومن الجدير بالبيان في هذا المقام أنه في حالة عدم توفر الكفاية التامة والأهلية المطلوبة في الهيئة الشرعية للقيام بالعمل المناط بها، يجب على المؤسسة المالية الاستغناء عن خدمات تلك الهيئة، وذلك لعدم تحقق الشروط الشرعية لمن يتولى مسؤولية الإفتاء وإصدار القرارات الشرعية للمؤسسة المالية الإسلامية فيها.

ثالثاً: تكون الهيئة الشرعية مسؤولة أمام الجمعية العمومية والمساهمين في حالة وجود قصور في مستوى عملها، بشرط قيام الإدارة التنفيذية للمؤسسة بجميع مسؤولياتها تجاه الهيئة التي سبق بيانها (في ف ٩ من البحث).

رابعاً: في حالة إخلال الإدارة التنفيذية للمؤسسة المالية بمسؤولياتها وواجباتها تجاه الهيئة الشرعية، فيجب على الهيئة تنبيه الإدارة الى وقوع تلك المخالفة وتضمن الواقعة في تقريرها السنوي، أداءً للأمانة، وإبراءً

(١) روضة الطالبين ١١ / ١٠٧، المجموع ١ / ٤٥، إعلام الموقعين ٤ / ٢٥٥، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ٢١ .

(٢) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ٢١، وانظر إعلام الموقعين ٤ / ٢٢٥ .

(٣) ذخّر المحتى لصديق حسن الفنونجي ص ١٢٢، ١٢٣، زاد المعاد لابن القيم ٤ / ١٤٠، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣ / ٤٤٤ .

لذمتها مما وقع.. فإن لم تفعل ذلك، فيعتبر تغاضيها عن القيام بذلك الواجب خيانةً للأمانة الملقاة على عاتقها، وتقصيراً في أداء واجباتها والتزاماتها، تعتبر مسؤولة شرعاً وقانوناً عنه.

خامساً: يرى بعض الباحثين أنه لما كانت الهيئة الشرعية في نفس المركز القانوني لمراقب الحسابات (المستقل) فإنها تعتبر وكيلاً عن « مجموع المساهمين » في الرقابة الشرعية على مجلس الإدارة، وتساءل على هذا الأساس أمام الجمعية العامة أو أمام أي فرد من المساهمين، إن هي قصرت في أداء واجبها أو ضيعت الأمانة^(١).

ويرى غيرهم أن هيئة الرقابة الشرعية تقع عليها الالتزامات القانونية التي تقع على مراقب الحسابات الخارجي، طالما أن لها سلطة وحقوق مراقب الحسابات، وذلك كحد أدنى من الالتزام القانوني أمام المتضررين. ويمكن اللجوء الى المحاكم العادية المتخصصة بمثل هذه الأمور، لأن النصوص القانونية المتعلقة بالمسؤولية التقصيرية نصوص عامة وهي توجب مسؤولية كل من تسبب بالإضرار بغيره، سواء كان المتسبب عامداً أو مهملاً^(٢).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(١) النظام القانوني للبنوك الإسلامية للدكتور عاشور عبد الجواد ص ٢٢٣ .

(٢) الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية لحسن يوسف داود ص ٢٦ .

مراجع البحث

- أحكام القرآن لابن العربي، مط دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة ١٣٧٦هـ.
- أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح، ط. مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة سنة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية، مط السعادة بمصر سنة ١٣٧٤هـ.
- البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم، التقليد والإجتهد، النظرية والتطبيق، للدكتور جمال الدين عطية، الطبعة الثانية للمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت سنة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- تحول المصرف الربوي الى مصرف إسلامي ومقتضياته للدكتور سعود الربيعه، ط. مركز المخطوطات والتراث والوثائق بالكويت سنة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- التراتيب الإدارية أو نظام الحكومة النبوية للكتاني، ط. (د. ت.)
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مط. مصطفى محمد بالقاهرة سنة ١٣٧٣هـ.
- زخر المحتي من أدب المفتي لصديق حسن خان، ط. دار ابن حزام ببيروت سنة ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية للدكتور عبدالستار أبو غدة، مط. عليا لآلة الكتابة.
- الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية لحسن يوسف داود، ط. المعهد العالي للفكر الإسلامي بالقاهرة سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- روضة الطالبين للنووي، ط. المكتب الإسلامي بدمشق وبيروت سنة ١٣٨٨هـ.
- زاد المعاد لابن قيم الجوزية، ط. مؤسسة الرسالة ببيروت سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- شرح الزرقاني على مختصر خليل، مط. محمد مصطفى بمصر سنة ١٣٠٧هـ.
- شرح منتهى الإرادات للبهوتي، ط. مصر (د. ت.).
- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي لابن حمدان، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٤هـ.
- الضوابط الشرعية لمسيرة المصارف الإسلامية للدكتور عبد الستار أبوغدة، مطبوع ضمن كتاب (بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية للمؤلف) ط. بيت التمويل الكويتي سنة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

- الفتوى في الإسلام لجمال الدين القاسمي، ط. دارالكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- القواعد الكبرى للعزبن عبدالسلام، ط. دار القلم بدمشق سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- كشف القناع للبهوتي، مط. الحكومة بمكة المكرمة سنة ١٣٩٤هـ.
- المبدع لبرهان الدين ابن مفلح، ط. المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .
- المجموع شرح المذهب للنووي، مط. التضامن الأخوي بمصر سنة ١٣٤٨هـ.
- المصارف الإسلامية (دراسة شرعية لعدد منها) للدكتور رفيق المصري، ط. مركز النشرالعلمي بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة سنة ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى للقاني المالكي، ط وزارة الأوقاف بالمغرب سنة ١٤٢٣هـ.
- المذهب للشيرازي، مط. مصطفى الباني الحلبي بمصر سنة ١٣٧٩هـ / ١٩٥٩م
- النظام القانوني للبنوك الإسلامية للدكتورعاشور عبد الجوادعبدالحميد، ط. المعهد العالمي للفكرالإسلامي بفرجينيا / أمريكا سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- النظام المصرفي الإسلامي، خصائصه ومشكلاته للدكتور رفيق المصري (منشور ضمن: دراسات في الاقتصاد الإسلامي/ بحوث مختارة من المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي) ط. المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

فسح نكاح المسلمات من قبل المراكز الإسلامية في بلاد غير إسلامية

محمد تقي العثماني

قاضي المجلس الشرعي للمحكمة العليا في باكستان
ونائب رئيس دار العلوم بكراتشي

أبيض

ملخص البحث

- فسخ نكاح المرأة من قبل قاض غير مسلم غير معتبر شرعاً، كما لا يجوز للكافر أن يكون قاضياً، ولا ينفذ قضاؤه على المسلمين، فلا يصح لمسلمة أن ترجع إلى محكمة الكفار لفسخ نكاحها من زوجها، ولو فعلت لا يفسخ شرعاً.
- عند عدم وجود قاض مسلم في البلد فإن الأمر في هذه الحال عند فقهاء المالكية يكون لجماعة المسلمين في ذلك البلد فهم يقومون مقام القاضي الشرعي في فصل الخصومات فيما بين المسلمين.
- كانت الفتوى في الديار الهندية زمن الاستعمار على هذا حين ألغيت المحاكم الإسلامية أخذاً بقول السادة المالكية.
- لا بد لجماعة المسلمين أو لبعضهم الذين لهم هذا الأمر أن يكونوا ممن لهم معرفة بالعلم الشرعي، وإن اختلفوا في الحكم فالحكم للأغلبية.
- الحكم بفسخ عقد نكاح المرأة فلا بد فيه من سبب شرعي للفسخ.
- عند حكم جماعة المسلمين للمرأة بالفسخ فللمرأة - عند الحاجة - رفع الأمر إلى محكمة تلك البلاد لإقراره؛ لياخذ الصفة القانونية عندهم.
- إذا حصلت المرأة على حكم من محكمة غير مسلمة، ثم رفع للمركز الإسلامي لإنهاء الطلاق فإن المركز ينظر في الأمر من وجهة النظر الشرعية؛ فإن وافق حكم الإسلام أقره، وإلا فلا.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم
 وعلى آله وأصحابه أجمعين، وعلى كل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
 أما بعد : فقد كثر في زماننا عدد الجاليات المسلمة التي تسكن في بلاد غير المسلمين.

ولا يوجد فيها قاض مسلم، مع أن المسلمين يحتاجون في كثير من القضايا إلى قضاء قاض يرفع النزاع، ولا سيما النساء اللاتي يضطررن إلى فسخ نكاحهن من أزواجهن لأسباب شرعية، وقد ورد على الأمانة العامة للمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة سؤال بهذا الشأن من بعض المراكز الإسلامية في بلاد غير مسلمة أنه هل يجوز لامرأة مسلمة أن ترجع إلى محكمة غير إسلامية لفسخ نكاحها من زوجها، وهل يجوز للمراكز الإسلامية أن تقوم مقام القاضي الشرعي في هذا الأمر، فتفسخ نكاحها بأحد الأسباب الشرعية ؟ وفوضت إلي الأمانة العامة للمجمع أن أكتب في هذا الموضوع ليناقدش في دورة المجمع الآتية، وأن السطور الآتية امتثال مني لهذا الطلب، والله سبحانه، هو الموفق.

أما فسخ نكاح المرأة من قبل قاض غير مسلم، فإنه غير معتبر شرعاً، وذلك لقوله عز وجل :

﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ١٤١]

وقوله عز وجل :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴾ [النساء : ١٤٤].

وقال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تحت هذه الآية :

«واقتضت الآية النهي عن الاستتصار بالكفار والاستعانة بهم والركون

إليهم والثقة بهم، وهو يدل على أن الكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه^(١).

وأن الفقهاء متفقون فيما نعلم على أن الكافر لا يجوز أن يكون قاضياً، وعلى أنه لا ينفذ قضاءه على المسلمين، قال ابن رشد رحمه الله تعالى:
القضاء خصال مشتركة في صحة الولاية، وهي أن يكون ذكراً حراً، مسلماً، بالغاً، عاقلاً، واحداً، فهذه ستة خصال لا يصح أن يولي القضاء إلا من اجتمعت فيه، فأولى من لم تجتمع فيه لم تتعقد له الولاية^(٢).

وجاء في مجموع شرح المذهب :

«ولا يجوز أن يكون القاضي كافراً، ولا فاسقاً ولا عبداً ولا صغيراً»^(٣).

وقال الشرواني رحمه الله :

«(وشرط القاضي) من تصح توليته للقضاء (مسلم) لأن الكافر ليس أهلاً للولاية، ونصبه على مثله مجرد رئاسة لا تقليد حكم وقضاء، ومن ثم لا يلزمون بالتحاكم عنده ولا يلزمهم حكمه إلا إن رضوا به»^(٤).

وقال ابن قدامة رحمه الله :

«ولا يولى قاض حتى يكون بالغاً عاقلاً مسلماً حراً عدلاً.. إلخ»^(٥).

وجاء في الفتاوى الهندية :

«ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة كذا في الهداية من الإسلام والتكليف والحرية.. إلخ»^(٦).

وقال ابن عابدين رحمه الله تعالى :

وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ...

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢٩١/٢ طبع لاهور.

(٢) حكاة عن الخطاب في مواهب الجليل ٨٢/٢

(٣) المجموع شرح المذهب ١٢٦/٢٠

(٤) حواشي الشرواني ١٠٢/١٠

(٥) المغني ٣٨٠/١١.

(٦) الفتاوى الهندية ٣٠٧/٣.

شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها^(١).

وعلى هذا فلا يجوز لمسلمة أن ترجع إلى محكمة الكفار لفسخ نكاحها من زوجها، ولو فعلت لا يفسخ النكاح شرعاً، نعم إذا انفسخ النكاح بطريق شرعي - كما سيأتي إن شاء الله - ولا سبيل لاعتراف الفسخ قانوناً إلا باللجوء إلى محكمة غير مسلمة، فإنه يجوز لها ذلك، ولا يكون إنشاء الفسخ شرعاً، وإنما يكون حكمها لاعتراف بالفسخ في الجهات القانونية.

وأما السؤال الثاني، وهو : هل يجوز للمراكز الإسلامية في بلاد غير مسلمة أن يقوم مقام القاضي الشرعي في فسخ نكاح المسلمات من أزواجهن لأسباب شرعية ؟ فالجواب عنه أن الأصل في النكاح أن عقده بيد الزوج، فلا يجوز للمرأة أن تطلق نفسها، أو تفسخ نكاحها من زوجها في الأحوال العادية، ولكن هناك أحوالاً يجوز لها فيها أن ترفع أمرها إلى قاضٍ شرعي، فيفسخ هو نكاحها من زوجها بولايته العامة، وذلك لأسباب معروفة، على اختلاف الفقهاء فيها، مثل أن يكون الزوج مفقوداً، أو عنيماً أو مجنوناً، أو متعنناً لا يتفق على زوجته أو يلحق بها ضرراً لا يتحمل.

ولكن يجب في مذاهب الحنفية والشافعية والحنابلة أن يقع الفسخ من قبل قاضٍ شرعي ولم أجد في مذاهبهم ما يفوض هذه السلطة إلى غير القاضي، فليس في هذه المذاهب ما يحل مشكلة النساء المقيمات في بلاد غير مسلمة لا يوجد فيها قاضٍ شرعي، وأن المذهب الوحيد من بين المذاهب الأربعة، الذي يحل هذه المشكلة هو مذهب المالكية، فإنهم ذهبوا إلى أن جماعة من المسلمين يمكن أن تقوم مقام القاضي الشرعي في فصل الخصومات فيما بين المسلمين، حيث لا يوجد قاضٍ شرعي ترفع إليه الخصومات، وقد صرحت كتب المالكية أن هذا الحكم عام في جميع القضايا، يقول العلامة الدسوقي رحمه الله تعالى :

«اعلم أن جماعة المسلمين العدول يقومون مقام الحاكم في ذلك وفي كل

أمر يتعذر الوصول فيه إلى الحاكم، أو لكونه غير عدل»^(١).

وهذا يدل على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي، ليس في بلاد غير مسلمة فقط حيث لا يوجد القاضي الشرعي، بل يجوز لها ذلك أيضاً في بلاد مسلمة يوجد فيها قاض مسلم، ولكنه ليس بعدل، كما تبين بهذا أن قيام جماعة المسلمين مقام القاضي لا يختص لقضية دون قضية، وإنما يجوز ذلك في جميع القضايا إذا تعذر الوصول إلى الحاكم، ولذلك ترى فقهاء المالكية أنهم اعتبروا قضاء جماعة المسلمين كقضاء القاضي في كثير من القضايا، وإليك بعضها :

قال الخطاب رحمه الله تعالى :

«ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي ووالى الماء، وإلا فلجماعة المسلمين»^(٢).

وجاء في حاشية العدوى :

«فإنها ترفع أمرها إلى الحاكم، والمراد بالحاكم القاضي، كان قاضي الأنكحة أو غيرها، والأولى قاضي الجماعة والوالي وهو قاضي الشرطة. أي السياسة ووالى الماء، أي الذي يأخذ الزكاة، وسموا ولاية المياه لأنهم يخرجون ثم اجتماع الناس على المياه والثلاثة في مرتبة واحدة، لكن القاضي أحوط، فإن لم تجد المرأة واحداً ممن ذكر فترفع أمرها لجماعة المسلمين»^(٣).

وجاء في الفواكه الدواني:

لم ينص المصنف على من ترفع له زوجة المفقود، وقد ذكرنا عن خليل أنه القاضي أو الوالي أو جماعة من المسلمين^(٤).

وقال المواق رحمه الله تعالى:

«وقال الفاسي وغيره من القرويين : لو كانت المرأة في موضع لا سلطان

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٥١٩/٢ باب النفقة.

(٢) مواهب الجليل للخطاب ١٥٥/٤.

(٣) حاشية العدوي ١٢١/٢.

(٤) الفواكه الدواني ٤١٠/٢.

فيه لرفعت أمرها إلى صالحى جيرانها يكشفوا عن خبر زوجها ثم ضربوا له الأجل أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة وتحل للأزواج، لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام»^(١).

وقال الدردير رحمه الله تعالى في مسألة الإيلاء :

فالحاصل أنه يؤمر بعد الأجل بالفيئة، فإن امتنع منها أمر بالطلاق، فإن امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة المسلمين^(٢).

وقال أيضاً في مسألة تعيين الوصي :

«واستحسن أن العرف كالنص، كما يقع كثيراً لأهل البوادي وغيرهم أن يموت الأب ولا يوصي على أولاده اعتماداً على أخ أو عم أو جد، ويكفل الصغار من ذكر، فلهم البيع بشروطه، ويمضي ولا ينقض، وينبغي أن يكون ذلك فيمن عرف بالشفقة وحسن التربية، وإلا فلا بد من حاكم أو جماعة المسلمين»^(٣).

وذكر الدسوقي - رحمه الله - قيام جماعة المسلمين مقام القاضي في مسألة الكفالة بالنفس حيث يصح تسليم المضمون للمضمون له في بلد فيه حاكم يمكن به خلاص الحق فقال :

«قوله» : إن كان به حاكم «المراد إن كان ذلك البلد الذي أحضر فيه يمكن خلاص الحق فيه، سواء أكان فيه حاكم أم لم يكن، وإنما فيها جماعة المسلمين»^(٤).

وقال رحمه الله تعالى:

«من جملة أمر الغائب فسخ نكاحه لعدم النفقة، أو لتضرر الزوجة بخلو الفراش، فلا يفسخ نكاحه إلا القاضي، ما لم يتعذر الوصول إليه حقيقة أو

(١) التاج والاكلیل للمواق بهامش الخطاب ١٥٢، /٤

(٢) الشرح الكبير للدردير ٤٣٦/٢.

(٣) المرجع السابق ٣٠١/٣.

(٤) حاشية الدسوقي ٣٤٥، /٣

حكماً، بأن كان يأخذ دراهم على الفسخ، وإلا قام مقامه جماعة المسلمين»^(١).

وتبين بهذا أن الفقهاء المالكية يفوضون سلطة القضاء إلى جماعة المسلمين في جميع الأمور التي تحتاج إلى قضاء، ولا يوجد قاض شرعي عادل.

ولا شك أن في هذا القول سعة للمسلمين القاطنين في بلاد غير المسلمين، ومن المعلوم أن عدد المسلمين الذي توطنوا بلاد الكفار في زماننا عدد كبير، ولا يمكن لهم أن يرفعوا قضاياهم إلى القضاة في بلاد المسلمين، على أن معظم المحاكم اليوم لا تتقيد بالأحكام الشرعية، حتى في الدول المسلمة، وتتضاعف هذه المشاكل للنساء المسلمات في بلاد غير إسلامية فإنهن ربما يواجهن قسوة شديدة من أزواجهن، وقد لا يوجد في تلك البلاد أحد من أقاربهن، ولا يجوز لهن شراً أن يرفعن أمرهن إلى القضاة الكفار، فلو لم نأخذ بقول المالكية في هذا الباب لأدى ذلك إلى ما لا يتحمل من التعاسة والشقاء.

وقد أخذ بقول المالكية في هذا الموضوع جماعة موثوقة من الفقهاء المعاصرين، وقد مست الحاجة بذلك في الديار الهندية في زمن الاستعمار البريطاني، حيث إن الاستعمار كان قد قضى على المحاكم الشرعية بتاتا، ونصب قضاة من غير المسلمين لفصل قضايا المسلمين، حتى في أحوالهم الشخصية، وكانت أغلبية سكان الهند من المسلمين على مذهب الحنفية، وبالرغم من ذلك فإن فقهاء الحنفية أفتوا في هذا الباب بمذهب المالكية، وقد ألف مولانا الشيخ أشرف علي التهانوي - رحمه الله تعالى - في ذلك كتاباً مستقلاً سماه «الحلية الناجزة للحليلة العاجزة» وراجع عند تأليفه كثيراً من أهل الإفتاء من علماء المالكية، وأفتى على قولهم بأن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي في مثل هذه البلاد، يجوز لها أن تفسخ نكاح المسلمات

(١) المرجع السابق ٣/٣٠٢.

لأسباب مجوزة لذلك شرعاً، ووافقه على ذلك جميع علماء الهند، وموافقته
 مثبتة في ذلك الكتاب^(١).

وبناء على قول المالكية ومن وافقهم من العلماء المعاصرين، فإنني أرى أن
 المراكز الإسلامية في بلاد غير المسلمين ينبغي لهم أن يكونوا جماعة تقوم
 بهذه المهمة ولكن يجب أن تراعي في ذلك جميع الشروط اللازمة لقبول
 حكمهم من الناحية الشرعية.

وفي ضوء ما ذكره الفقهاء المالكية، تتلخص هذه الشروط فيما يأتي :

عدد جماعة المسلمين :

اختلفت أقوال علماء المالكية في تعيين الأشخاص الذين تتكون منهم
 الجماعة القائمة مقام القاضي، فذهب بعضهم إلى أن أقل عدد الجماعة
 ثلاثة رجال، قال الشيخ محمد عlish رحمه الله تعالى :

«وتعبير المصنف كغيره بجماعة يقتضي أن الواحد لا يكفي، وكذا الاثنين
 وبه صرح عج»^(٢) وذكر بعضهم أن أقل عدد الجماعة اثنان، قال الدردير في
 الشرح الكبير:

«وأراد بجماعة المسلمين اثنين عدلين فأكثر».

وقال الدسوقي تحته:

«ظاهره أن الواحد عن العدول لا يكفي، والذي في كبير خش وشب نقلا
 أن الواحد من جماعة المسلمين يكفي».

ثم ذكر القول الفصل نقلا عن الدردير، فقال:

«قوله : فإن لم توجد عدالة فالجمع على أصله، أي لأن زيادة العدد
 تجبر خلل الشهود، وظاهره أنه يكتفي بثلاثة من غير العدول، ولا يسلم هذا،
 بل إذا عدت العدول يستكثر من الشهود بحيث يغلب على الظن الصدق

(١) الحيلة الناجزة للحيلة العاجزة للشيخ أشرف علي التهانوي ص ١٨٥ - ١٩٠.

(٢) فتح الجليل للشيخ عlish ٢/٣٨٥.

المأتي بالعدول كما هو القاعدة»^(١).

فالأحوط أن لا يقل عدد الجماعة من الثلاثة، أما أولاً: فللخروج عن الخلاف وأما ثانياً: فلأن عند النقص في العدالة يجب تكثير العدد، حتى عند من يقول بالاكْتفاء بالواحد أو الاثنين، كما مر آنفاً عن الدردير والدسوقي رحمهما الله تعالى، وأما ثالثاً: فلأن الثقة بهذا العدد أكثر، لا سيما في زماننا، إذ استبداد الواحد بالقضاء ربما يؤدي إلى التهمة، ولأن عدد الثلاثة ظاهر مقتضى لفظ الجماعة.

أوصاف جماعة المسلمين :

أما مؤهلات أعضاء جماعة المسلمين، فلم يذكر فقهاء المالكية منها إلا العدالة، ولم يشترطوا أن تتكون من العلماء دائماً، ولكن من البديهي أن هذه الجماعة لا بد لها من معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالقضية المرفوعة أمامها، فإن كانت الجماعة تحكم في المناكحات، فلا بد لها من معرفة لأسباب الشرعية للفسخ، والطرائق الشرعية للإثبات، وما يتعلق بذلك من المسائل.

وعلى هذا، فمن المناسب جداً أن تتكون هذه الجماعة من علماء الشريعة، وإن لم يتيسر العدد المطلوب منهم، فليكن أحد أعضائها من العلماء، ولا أقل من أن يتعلم الأعضاء كلهم ما يحتاجون إليه من الأحكام الشرعية عن طريق علماء يوثق بهم أو أن لا يحكموا إلا بعد الاستفتاء من الفقهاء.

العمل عند الاختلاف:

فإن تكونت الجماعة من ثلاثة رجال، فهل يجوز أن يصدر بالأغلبية ؟ لم أر من الفقهاء المالكية من تعرض لهذه المسألة، والظاهر من عباراتهم أن حكم جماعة المسلمين لا يصدر إلا باتفاق الأعضاء، وهو مقتضى قياس قولهم في الحكمين، كما جاء في المدونة :

(١) الدسوقي على الشرح الكبير ١٥٣/٢.

«قلت : فلو أنهما اختلفا فطلق أحدهما ولم يطلق الآخر، قال : إذاً لا يكون هناك فراق، لأن إلى كل واحد منهما ما إلى صاحبه باجتماعهما عليه»^(١).

وقال الباجي رحمه الله تعالى:

«ولو حكما جماعة فاتفقوا على حكم أنفذوه وقضوا به جاز، قاله ابن كنانة في المجموعة» ووجه ذلك أنهما إذا رضيا بحكم رجلين أو رجال فلا يلزمهما حكم بعضهم دون بعض»^(٢).

ولئن قسنا جماعة المسلمين على مسألة الحكمين أو جماعة من المحكمين، فإن حكم جماعة المسلمين إنما ينفذ إذا صدر باتفاق الأعضاء، أما إذا كان هناك خلاف بينهم فلا ينفذ الحكم، ولكن إذا نظرنا في العرف القضائي اليوم، حيث يعد الحكم بالأغلبية نافذاً إن فوضت قضية إلى جماعة من القضاة، فالظاهر جواز الحكم بالأغلبية، فإن جماعة المسلمين قائمة مقام جماعة من القضاة، والمسألة مطروحة أمام الفقهاء المعاصرين للبت فيها.

سلطة جماعة المسلمين في فسخ النكاح :

وفي ضوء ما ذكرنا، فالملخص الصحيح للنساء المسلمات اللاتي يردن فسخ نكاحهن في بلد غير مسلم أن يرجعن إلى جماعة مكونة لهذا الغرض من قبل العلماء أو المراكز الإسلامية في ذلك البلد، وأن هذه الجماعة تتولى جميع الإجراءات الشرعية اللازمة في هذا الصدد، وبعد اتخاذ الخطوات اللازمة للتأكد من أن هناك سبب شرعي يبرر الفسخ، فإنه يجوز لها أن تفسخ النكاح، أو تطلق المرأة بالنيابة عن زوجها، أو تحكم بموت الزوج عند كونه مفقوداً، على ما هو مبسوط في كتب الفقه ويعد حكمها نافذاً من الجهة الشرعية، ويجوز للمرأة أن تتكح زوجاً آخر بعد انقضاء العدة.

(١) المدونة الكبرى ٢/٢٥٧.

(٢) المنتقى للباجي ٥/٢٢٧.

وبما أن حكم هذه الجماعة لا يعترف به في الجهات القانونية في البلاد غير المسلمة، فيجوز للمرأة بعد انفساخ نكاحها من قبل جماعة المسلمين، أن ترفع أمرها إلى محكمة تلك البلاد، يحصل منها على حكم الطلاق أو الفسخ، وليس ذلك لكونه فسخاً شرعياً، بل تفادياً للمشاكل التي يخشى منها عند عدم الاعتراف القانوني بفسخ نكاحها من الزوج السابق.

أما إذا حصلت المرأة على الطلاق من محكمة غير مسلمة فإن هذا الطلاق غير معتبر شرعاً، ولئن رجعت مثل هذه المرأة إلى مركز إسلامي لإمضاء طلاقها فإنه يجب على المركز الإسلامي أن يتأكد أولاً : هل هناك سبب شرعي يبزر فسخ نكاحها فإن لم يكن هناك سبب مبرر شرعاً، فلا يجوز للمركز الإسلامي أن يمضي حكم المحكمة أو يفسخ النكاح، أما إذا كان هناك سبب شرعي للفسخ، مثل أن يكون الزوج مفقوداً أو عنيماً أو مجنوناً أو متعنتاً، إلى آخر ما هو مبسوط في كتب الفقه من أسباب الفسخ، فإنه يجب على المركز الإسلامي، - حينئذ - أن تتخذ جميع الخطوات القضائية من جديد ويحكم بالفسخ بعد التأكد من جميع المتطلبات الشرعية في هذا الشأن وليس له أن يكتفي بإمضاء حكم المحكمة. والله سبحانه وتعالى أعلم.

المراجع

- ١ - أحكام القرآن - طبع لاهور - المواق، الجصاص أبو بكر..
- ٢ - التاج والإكليل لمختصر خليل - ليبيا: مكتبة النجاح - محمد بن يوسف.
- ٣ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير - بيروت: دار الفكر - الدسوقي، محمد عرفه.
- ٤ - حاشية رد المحتار على الدر المختار - بيروت: دار الفكر - الطبعة الثانية - ابن عابدين، محمد أمين.
- ٥ - حاشية العدوي على شرح أبي الحسن لرسالة ابن أبي زيد - القاهرة: مطبعة دار إحياء الكتب العربية - العدوي، على الصعيدي.
- ٦ - الحلية الناجزة للتحليلة العاجزة - التهانوي، أشرف علي.
- ٧ - حواشي الشرواني على تحفة المحتاج - بيروت: دار الفكر - الشرواني، عبد الحميد.
- ٨ - الشرح الكبير على مختصر خليل - بيروت: دار الفكر - الدردير، أبي البركات أحمد.
- ٩ - الفتاوى الهندية - بيروت: دار المعرفة - عالمكير، محي الدين محمد أورنك.
- ١٠ - الفواكه الرداني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني - القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي - النفراوي، أحمد بن غنيم.
- ١١ - المجموع شرح المذهب - بيروت: دار الفكر - النووي، محي الدين بن شرف.
- ١٢ - المدونة الكبرى - بيروت: دار الفكر - التتوخي، سحنون بن سعيد.
- ١٣ - المغني - بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٧٢م - ابن قدامة، عبد الله بن أحمد.
- ١٤ - المنتقى شرح الموطأ - مصر: مطبعة السعادة - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف.
- ١٥ - منح الجليل شرح مختصر خليل - بيروت: دار صادر - عlish، محمد.
- ١٦ - مواهب الخليل لشر مختصر خليل - ليبيا - مكتبة النجاح - الخطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن.

أبيض

قوامه الرجل على زوجته والآثار المترتبة عليها

د. محمود مجيد سعود الكبيسي

أبيض

ملخص البحث

قوامة الرجل في البيت توسع فيها بعض الفقهاء حتى شملت مال الزوجة، وكثيراً من تحركاتها، وضيق فيها بعض آخر، وبالع فيها دهماً الناس حتى أصبحت انتقاصاً للمرأة.

ومعالجة الرجل لما قد يحدث من امرأته من نشوز من لوازم هذه القوامة، وهي مما ضل فيه كثير من الناس، سواء من حيث استخدامه، أو من حيث الاعتراض عليه، وعدّه نوعاً من التسلط.

فقوامة الرجل: هي القيام بشؤون الزوجة، بالإنفاق عليها، وحفظها، وتولّي أمرها.

وهي تعني الإنفاق، والإصلاح والرعاية، والقيادة، ويتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، ولا يكون المرء معها مقهوراً مسلوب الإرادة، لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه قائده.

والقوامة مشاركة لا تفضيل - فأفضل الناس عند الله أنقاهم - وعطاء وليست تسلطاً، وهي مقيدة لا مطلقة، ومسؤولية تستلزم من المرأة الطاعة بالمعروف، ومن الرجل الحفاظ على الأسرة، والعناية بشأنها، والقيام بما يستلزمه صلاحها، والشقاء من أجل سعادتها، ليس فيها حظٌّ من شأن المرأة، أو امتهانٌ لكرامتها، ولا تعدُّ على حقوقها، أو استهانة بها.

وعلى المرأة أن ترضى بهذه القوامة، وتسلم بها، كما على القيم أن يعلم معناها وحدودها، والغرض الذي من أجله شرعت : ليقوم بها حق قيامها، ولا يتعسف في استعمال حق منحه الله - تعالى - إياه بهذا العقد .

وسبب اختيار الرجل للقوامة أمران : أحدهما : ما تميز به الرجل عن المرأة، من حيث عدم تعرضه للعوارض التي تعتري المرأة. وثانيهما : الإنفاق على هذا الشركة لإنشائها، والإنفاق عليها بما يضمن استمرارها .

واختيار الرجل للقوامة ليس من باب تفضيل الرجل على المرأة، وإنما هو بسبب تميزه في مجال قصرت عنه المرأة، كما أن اختيار المرأة شرعا للحضانة كان بسبب تميزها في مجال قصر عنه الرجل. وشرط هذه القوامة: أن يكون الرجل قد أوفى المرأة جميع حقوقها التي وجبت لها بهذا العقد الذي منحه هذه الحق، إما إذا قصر في ذلك فليس له قوامة.

ومدى هذه القوامة لا يتجاوز الشؤون المتعلقة بالأسرة، فشخصية الزوجة - فيما عدا ما يخص شؤون الأسرة - شخصية مستقلة عن زوجها، فهي ذات شخصية مالية مستقلة، وذات شخصية مستقلة في اتخاذ قراراتها التي تخصها، ولا تؤثر على الحياة الزوجية.

الدين حمل الزوج مسؤولية إصلاح زوجته، إذا بدا منها خروج على متطلبات الحياة الزوجية، ولم يُعْفَ منها، إلا إذا تطلب الأمر الضرب. والضرب لا يجوز مطلقاً، بل بشروط تجعل منه وسيلة ناجعة في الإصلاح، فإن تجاوز شرطاً من الشروط انقلب اعتداء يحاسب عليه الزوج. ومع اجتماع الشروط الموضوعية لاستعمال وسيلة الضرب، فإن الشرع نفّر منه.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الكريم .
وبعد: فقد كثر الحديث عن قوامة الرجل على المرأة، فبعض استغلها للاستعلاء على المرأة والتسلط عليها والانتقاص لها، وبعض جعل منها مدخلاً للقدح في الدين، ولبيان أن الإسلام ينظر إلى المرأة على أنها دون الرجل، وبنى بعض الفقهاء عليها أحكاماً بعيدة عما جاءت القوامة لأجله^(١).
لما تقدم وغيره أردت أن أدرس هذا الموضوع من خلال نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية، فأبين معناها، وسببها، وأعرض آراء الفقهاء في آثارها، وأبين ما بدا لي من خلال هذا البحث بعيداً عن التأثير بهؤلاء أو أولئك.

هذا وقد اقتضى الموضوع تقسيمه إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول في معنى القوامة وسبب اختيار الرجل لها، والمبحث الثاني في الآثار المترتبة على هذه القوامة، وفي المبحث الثالث تحدثت فيه عن كيفية تعامل الرجل مع زوجته حين تخرج على أحكام عقد الزواج، وهو أثر من آثار القوامة أفردته بمبحث لطول الكلام فيه.

(١) حتى إن بعض الفقهاء جعل للرجل منع زوجته من أكل ما له رائحة كريهة، ولم يجعل لها هذا الحق، ويعمل للفرق بأن للرجل القوامة على المرأة. انظر: الدردير، الشرح الكبير، مع حاشية الدسوقي (٥١١/٢-٥١٢).

أبيض

المبحث الأول

معنى القوامة وسبب اختيار الرجل لها

وفيه سبع مسائل:

- المسألة الأولى: معنى القوامة.
- المسألة الثانية: القوامة والإدارة.
- المسألة الثالثة: الوصف الشرعي للقوامة.
- المسألة الرابعة: سبب اختيار الرجل للقوامة.
- المسألة الخامسة: المراد بالأفضلية.
- المسألة السادسة: سبب ذكر الدرجة.
- المسألة السابعة: شرط القوامة.

أبيض

[١] المسألة الأولى: معنى القوامة

قام الرجل على المرأة: قام بشأنها^(١)، وقام على أهله: تولى أمرهم، وقام بنفقتهم^(٢)، ويقال: هذا قيّم المرأة: للذي يقوم بأمرها، ويهتم بحفظها^(٣)، ويقال: قوّم وقيم، من قام، والمعنى: هو أمين عليها يتولى أمرها، ويصلحها في حالها^(٤).

فقوامة الرجل: هي القيام بشؤون الزوجة، بالإنفاق عليها، وحفظها، وتولّى أمرها^(٥).

وهي تعني الإنفاق، والإصلاح والرعاية، والقيادة، ويتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، ولا يكون المرء معها مقهوراً مسلوب الإرادة، لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه قائده^(٦).

ومن هنا يتبين لنا أن القوامة تنطوي على ثلاثة أمور هامة جداً:
أن يتحمل الرجل توفير الحاجات المادية، والمعنوية للزوجة.
أن يتحمل الرجل توفير الحماية، والرعاية، وسياسة الأسرة بالعدل.
أن يتحمل مسؤولية تقويم ما يكون من اعوجاج في مسار الزوجة.

[٢] المسألة الثانية: القوامة والإدارة

القيم في الأسرة ليس مديراً يصدر الأوامر، وينتظر التنفيذ، بل لا بد من الأخذ بمبدأ الشورى في البيت، فالشورى التي دعا إليها الإسلام ليست مقتصرة على الحياة السياسية، بل هي واردة في البيت، ويجب أن يكون التعامل على أساسها، فالآيات التي تأمر بالشورى جاءت عامة، لم تخص أمراً معيناً من أمور الحياة، فالله - تعالى - يمتدح المؤمنين، ويذكر من

(١) الفيروز آبادي، القاموس، مادة: (قوم).

(٢) المعجم الوسيط، مادة: (قوم).

(٣) الرازي، التفسير الكبير (٩٠/١٠).

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن (٤١٦/١).

(٥) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن (٤١٦/١) رضيد رضا، تفسير المنار (٥٦/٥) نقلاً عن محمد عبده.

(٦) انظر: رشيد رضا، تفسير المنار (٥٦/٥) نقلاً عن محمد عبده.

أوصافهم أنهم يتشاورون بينهم في أمورهم: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

بل إن الله - تعالى - يخص الحياة الأسرية بإرشاد الزوجين إلى التشاور فيما يخص شؤون الأسرة، ولا يجعل لواحد منهم الحق في الانفراد باتخاذ القرار، فيقول - تعالى -: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. فأرشد الزوجين أن لا ينفرد أحدهما باتخاذ قرار فطام الولد دون التشاور مع الطرف الآخر.

ثم إن مسؤولية صلاح هذه الأسرة مشتركة بين الرجل والمرأة، كل واحد منهما يتحمل قدراً من المسؤولية في تحقيق النجاح لهذه الأسرة، قال - صلى الله عليه وسلم -: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته... والرجل راع في أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيته... وكلكم راع ومسؤول عن رعيته»^(١).

فكل من الزوجين يقوم بواجباته، فإذا اختلفا فيما يحتمل الاختلاف من أمور سياسة الأسرة، ولم يصلا إلى اتفاق، فإن القرار الفصل - حينئذ - للرجل. والأصل فيها قوله - تعالى -: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤].

[٢] المسألة الثالثة: الوصف الشرعي للقوامة

ينظر إلى القوامة من حيث المقوم عليه، والقوَّام. فالقوامة بالنسبة للمقوم عليه - الزوجة - حق لها على القوَّام، وهي من ناحية القوَّام واجبة عليه، فلا يجوز له التخلي عنها، أو التهاون فيها، أو عدم أدائها، وأي تقصير من جانبه في هذا سيكون مسؤولاً عنه أمام الله. وهي - أيضاً - حق له، فليس لأحد أن ينازعه إياها، كما أن من الواجب على المقوم

(١) [١] متفق عليه من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - البخاري (٣/ج: ٨٩٣) ومسلم (٣/ج: ١٨٢٩).

عليه أن يتقبل هذه القوامة، ولا يجوز له الخروج عليها، ما دامت مستوفية شروطها، ولم تتجاوز حدودها الشرعية.

ويدل على ما تقدم: قوله - تعالى -: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢]. وقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦]. ووقايتهم بإرشادهم إلى أفعال الخير وأمرهم بها، وتحذيرهم من أفعال السوء.

ويقول النبي - ﷺ -: «ألا كلکم راع ومسئول عن رعيته... والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم»^(١).

[٤] المسألة الرابعة: سبب اختيار الرجل للقوامة

حينما اختار الله - سبحانه - الرجل بين سبب هذا الاختيار، فقال: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

فسبب اختيار الرجل أمران: أحدهما: تفضيل الله - تعالى - الرجل على المرأة. وثانيهما: الإنفاق على هذا الشركة لإنشائها، والإنفاق عليها بما يضمن استمرارها.

[٥] المسألة الخامسة: المراد بالأفضلية

لم يبين القرآن الكريم ما فضل الله به الرجال على النساء، ولا يظهر أن المراد بالأفضلية هنا تفضيل ذات الرجل على ذات المرأة، أو التفضيل المطلق للرجال على النساء؛ لأن هذا يتناقض تناقضا كلياً مع قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]. وهذا المبدأ غاية في العدل؛ إذ ليس من الإنصاف ولا العدل أن يتفاضل إنسان على إنسان بأمر ليس لهما به كسب أو عمل، فالناس إنما يتفاضل بما تُقدم.

وإذا كان لا يمكن أن يكون المراد به تفضيل الرجل من حيث إنه رجل،

(١) [٢] تقدم تخريجه قريباً.

فإن المعنى الذي يكون متناسبا مع الواقع، وما تقدم من الآية هو: بما ميز الله به الرجل وأهله ليكون راعيا ومديرا لهذا التجمع. وفي الوقت نفسه ميز المرأة، وفضلها على الرجل بصفات تستحق بها أن تكون حاملا للجنين ومرضعا للطفل، وحاضنة له، فكل فضل بما هيأه الله له.

فإن من حاجيات الأسرة: القدرة على جمع المال الذي به قوامها، وحمايتها من المخاطر، والرقعة التي تتناسب مع أنوثة المرأة، والعطف الذي يحتاج إليه الأبناء: أجنة، ورضعا، ومحضونين. والأسرة تبدأ برجل وامرأة، فكان لا بد أن يجعل الله - تعالى - في هذين الشريكين جميع عوامل نجاح هذه الشراكة، وكان لا بد أن يتقاسم هذان الشريكان تلك العوامل، فميز الله - تعالى - الرجل بما يؤهله ليكون قائدا، وكاسبا للرزق، وحاميا للأسرة، ومميز المرأة بأمور جعلتها أهلا للحمل والرضاعة والحضانة، فهو من باب توزيع الأدوار، لا من باب التفاضل الذاتي، فلا الرجل بما تميز به أفضل من المرأة مطلقا، ولا المرأة بما تميزت به أفضل من الرجل مطلقا، بل كل جنس منهم أفضل من الجنس الآخر بما تميز به، وفي الدور الذي يتناسب معه. فجنس الرجل أفضل من جنس المرأة في الإدارة، والكسب، وحماية الأسرة. وجنس المرأة أفضل من جنس الرجل في القيام على شؤون الأطفال ورعايتهم.

يقول ابن القيم مبينا تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة في المنزل: «الولاية على الطفل نوعان: نوع يقدم فيه الأب على الأم، ومن في جهتها - وهي ولاية المال والنكاح - ونوع تقدم فيه الأم على الأب، وهي ولاية الحضانة والرضاع»^(١).

ويعلل الفقهاء هذا فيقولون: إنه لما كان النساء أعرف بالتربية، وأقدر عليها وأصبر، وأرأف بالأطفال وأشفق بهم وأفرغ، وأشد ملازمة لهم، قدمت الأم في هذه الولاية على الأب، ولما كان الرجال أقوم بتحصيل مصلحة الولد، والاحتياط له في المال والنكاح قدم الأب فيها على الأم^(٢).

(١) زاد المعاد (٢٤١/٤-٢٤٢).

(٢) الماوردي، الحاوي (٤٩٩/١١) ابن القيم، زاد المعاد (٢٤١/٤-٢٤٢) الشربيني، مغني المحتاج (٤٥٢/٣).

إذن فحين يعطى أحد الزوجين دوراً ما في هذه الأسرة لا يعني هذا تحيزاً له، ولا انتقاصاً من الآخر، فما الرجل والمرأة من هذه الأسرة إلا بمنزلة عضوين من هذا الجسم، لكل عضو وظيفته، وفي الآية إشارة إلى هذا حيث تقول: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤]. فالرجل والمرأة بعضان لكل واحد، وليس لأحدهما أن يفخر على الآخر^(١). كما أن في هذا النص إشارة إلى أن التمييز إنما هو للجنس على الجنس، لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فإن من النساء نساء يتميزن على أزواجهن في العلم والعمل، بل في قوة البدن، والقدرة على الكسب^(٢).

[٦] ما تميز به الرجل

القرآن الكريم أجمل وأبهم ما تميز به الرجل على المرأة، وهناك أمور واضحة في تمييز الرجل، من حيث القدرة على الكسب في أيام السنة كلها، فإنه لا يعتريه ما يعتري المرأة من الدورة الشهرية، وسن اليأس. وما يعتري المرأة من حالة نفسية غير طبيعية خلال تلك الفترتين، والحمل، والولادة، وما يتبع ذلك من رعاية الطفل. وفي انصراف المرأة الكلي إلى العمل إضاعة لما هو أهم، وهو رعاية الأطفال وتربيتهم، وله تأثير على ما تتميز به المرأة من الأنوثة المقصودة فيها. كما أن جسم الرجل بحكم تكوينه مؤهل للقوة والدفاع أفضل من جسم المرأة، وأن المرأة لو سعت إلى تأهيل جسمها فإنها لن تستطيع أن تصل إلى ما يصل إليه الرجل، على أن لو حاولت فإن خاصيتها الأنثوية ستضعف أو تموت^(٣).

ولعل هذا التفضيل هو المشار إليه في قوله - تعالى -: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي

(١) رشيد رضا، تفسير المنار (٥٦/٥) نقلاً عن محمد عبده.

(٢) رشيد رضا، تفسير المنار (٥٧/٥) نقلاً عن محمد عبده.

(٣) كثيراً ما نسمع من الأطباء ونقرأ في الصحف والمجلات حديثاً عما يعتري المرأة خلال فترة الحيض والحمل من تغير في المزاج، وضعف في الذكاء، وقد كنت أستمع إلى إحدى القنوات، فذكر طبيب متخصص أنه يعالج النساء مما يعتريهن من اضطراب نفسي عند بلوغهن سن اليأس من الحيض، وهو اضطراب يختلف شدة وضعفها من امرأة إلى أخرى، ويقول: إنه يبلغ ببعضهن حد الاعتداء على الآخرين، لما يحدث في جسم المرأة من اختلال في إفراز الهرمونات، ولقد حاولت جاهداً أن أهتدي إلى المراجع العلمية المتخصصة في هذا، وسعيت إلى أكثر من طبيب، فلم أوفق بالعثور على ما أريد.

عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ^(١). فالقرآن هنا يقرر مبدأ: كل حق يقابله واجب، فللنساء من الحقوق على الرجال مثل ما للرجال عليهن من الواجبات^(٢)، لكن للرجال عليهن درجة، وهي درجة القوامة، وهذه الدرجة لم تعط لهم محابة وإنما استحقوها بما ميزهم الله به^(٣).

[٧] المسألة السادسة: سبب ذكر الدرجة

وذكر الدرجة هنا مفيد لأمرين :

أولهما: دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، المتبادر من قوله: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨].
والثاني: تحديد إثارة الرجال على النساء بمقدار مخصوص ؛ لإبطال إثارة المطلق الذي كان في الجاهلية، ولتحجيم تعالٍ من الرجل قد يكون في المستقبل^(٤).

[٨] المسألة السابعة: شرط قوامة الرجل

وشرط هذه القوامة: أن يكون الرجل قد أوفى المرأة جميع حقوقها التي وجبت لها بهذا العقد الذي منحه هذه الحق، إما إذا قصر في ذلك فليس له قوامة^(٥).

(١) البقرة: ٢٢٨. ومن المفسرين من يخص هذه الآية بالمطلقة الرجعية التي ورد هذا النص في سياق بيان حكمها. فيكون معناها: ولهن على الزوج من إرادة الإصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك كتمان ما خلق الله في أرحامهن. انظر: الطبري، جامع البيان (٢/٥٥٤:٥٥٣)، الرازي، التفسير الكبير (٩/١٠١). وهذا المعنى جزء من المعنى العام الذي أثبتته.

(٢) ابن كثير، التفسير (١/٢٧٨). وفي جامع البيان للطبري (٢/٥٤٣): "ولهن من حسن الصحبة والعشرة بالمعروف على أزواجهن مثل الذي عليهن لهم من الطاعة فيما أوجب الله - تعالى - له عليها".

(٣) يرى ابن عباس - رضي الله عنهما - أن هذه الدرجة هي الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه. الطبري، جامع البيان (٢/٥٥٤:٥٥٥).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (٢/٤٠١).

(٥) المرغيناني، الهداية (٣/٢٤٨) الحصكفي، الدر المختار، ابن عابدين، ردّ المحتار (٣/١٤٥، ٤/٧٧) البهوتي، كشف القناع (٥/٢٣٤).

المبحث الثاني الآثار المترتبة على هذه القوامة

أبيض

حينما ذكر القرآن الكريم القِوَامَةَ، قَسَّم النساءَ بعدها إلى قسمين: قسم منهن صالحات، وهؤلاء مطيعات، حافظات لأزواجهن في غيبتهم، وقسم منهن متعاليات، لا يطعن أزواجهن، ثم ذكر ما ينبغي للزوج فعله مع النوع الثاني، فقال: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤].

وتقدم أن ما تقتضيه القِوَامَةُ من الرجل: القيام على شؤون المرأة، بالإنفاق، والتقويم لخروج من الزوجة على ما تقتضيه القِوَامَةُ، وما تقتضيه القِوَامَةُ من المرأة: الطاعة التي تساعد على نجاح هذه الأسرة، وأداء حقها.

ونفقة الزوج على زوجته أمر لا خلاف حوله، ومن آثار القِوَامَةُ مسؤولية تقويم المرأة الناشز، لكن ما مدى الطاعة اللازمة للزوج على زوجته؟ وما الآثار الأخرى المترتبة على هذه القِوَامَةُ؟ هل القِوَامَةُ تضعف شخصية المرأة المالية؟ وهل تمنع القِوَامَةُ المرأة أن تكون رئيسة على الرجال؟ ومن ثم فسيكون الحديث الآثار المترتبة على القِوَامَةُ في الفروع التالية:

الفرع الأول: طاعة المرأة زوجها.

الفرع الثاني: شخصية المرأة المالية.

الفرع الثالث: هل القِوَامَةُ تمنع المرأة أن تكون رئيسة على رجال؟

أما تقويم الزوج لزوجته الناشز فقد أفردته ببحث مستقل - وهو المبحث

الثالث - لطوله.

الفرع الأول طاعة المرأة زوجها

والحديث عنه في ثماني مسائل:

[٩] المسألة الأولى: الطاعة في غير المعصية

يجب على الزوجة أن تطيع الزوج، بما يجب عليها طاعته فيه ؛ لأن هذه من مستلزمات الإدارة. والذي يدل على وجوب الطاعة قوله - عز وجل -: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعُظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]. فإن الآية جعلت النشوز في مقابلة الطاعة، وجعلت للزوج في الحالة الأولى أن يتعامل مع هذا النشوز بوسائل تكون سببا في تقويمها وطاعتها لزوجها ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾.

[١٠] المسألة الثانية: الطاعة في المعصية

ولا تجب عليها طاعته في المعصية، بل يحرم عليها ذلك، ومما يدل على عدم وجوب الطاعة في معصية الله: قوله - ﷺ -: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف»^(١).

[١١] المسألة الثالثة: الطاعة فيما هو من شؤون الزوجية

فما كان من شؤون الزوجية - كوسائل تربية الأولاد وتحديد مستقبلهم، ونحوها مما يخصها باعتبارها زوجة لهذا الرجل - فتجب عليها طاعته فيه، كما هو صريح في الآية. لكن تقدم^(٢) أن الزوج في البيت ليس قائدا عسكريا، يأمر دون استشارة فيطاع دون مناقشة، بل كل أمر مما يخص البيت وهو من الأمور المهمة - ينبغي ألا يتخذ فيه قرار إلا بعد التشاور، فإذا

(١) [٣] متفق عليه من حديث علي - رضي الله عنه -: أخرجه البخاري (١٣/٧١٤٥) ومسلم - واللفظ له -

(٣/١٨٤٠: ح).

(٢) الفقرة: ٢.

لم يتفقا كان القرار فيه للزوج؛ لأن الآراء تختلف حسب اختلاف الأفهام، وعمق الإدراك، فلو تركنا لكل واحد أن يوجه في المنزل كما يرى لما سارت شؤون هذا المنزل، ولأصبح الأولاد مترددين بين أوامر وتوجيهات متناقضة، مما يترتب عليه ضياعهم.

ومما يدل على عدم جواز انفراد أحدهما باتخاذ قرار يخص الأسرة، دون الرجوع والتشاور مع الطرف الآخر: قوله - تعالى -: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣].

[١٢] المسألة الرابعة: الطاعة في فعل الواجبات وترك المحرمات

أما الطاعة - فعل الواجب وترك المحرم - فالواجب منها واجب عليها أداؤه، سواء أمرها بذلك أم لم يأمرها، وترك المحرم يجب عليها، سواء أنهاها عن ذلك أم لم ينهها، ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الأهل أكد منه مع غيرهم، كما تقدم في قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦].

لكن هل تمنحه القوامة حق إلزام الزوجة بأداء الواجبات الشرعية، وترك المحرمات، وأنها إذا لم تستجب فمن حقه ضربها على ما سيأتي؟ اختلف العلماء في هذا على قولين:

القول الأول: يجوز للزوج تأديبها. وإلى هذا ذهب الحنفية في قول، والمالكية، والحنابلة في قول، إلا أنهم اختلفوا، في تفصيل ما يجوز له أن يؤدبها عليه.

فذهب الحنفية - في قول - إلى أن للزوج تأديبها على كل معصية لله، لا حد فيها^(١).

وقال المالكية إن للزوج أن يؤدب زوجته على تجاوزها حقا من حقوق الله، بأن ارتكبت محرما، أو تركت واجبا، من غير تحديد للمعصية^(٢).

(١) الكاساني، بدائع الصنائع (٣٣٤/٢) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (٧٨٧٧/٤).

(٢) الدردير، الشرح الكبير (٣٤٣/٢) الزرقاني، شرحه على خليل (٦٠/٤).

وذهب الحنفية - في قول آخر^(١) - والحنابلة في قول - وهو المذهب^(٢) - إلى أن له أن يضربها على ترك الواجبات - كترك الصوم، والغسل للجنابة - ولا يضربها على ارتكاب المحرم^(٣)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- ما روي من حديث معاذ - رضي الله عنه - قال: «أوصاني رسول الله - ﷺ - بعشر كلمات، قال: ... وأنفق على عيالك من طَوْلِكَ، ولا ترفع عنهم عصاك أدبا، وأخفهم بالله»^(٤).

٢- ما روي من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - مرفوعا: «رحم الله امرأ علق في بيته سوطا يؤدب به أهله»^(٥).

٣- وقال علي - رضي الله عنه - في تفسير قوله - تعالى -: ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحریم: ٦]: (أدبوهم وعلموهم)^(٦).

القول الثاني: لا يجوز أن يضربها على ما يتعلق بحقوق الله - تعالى - من ترك واجب، أو فعل محرم. وإلى هذا ذهب الحنفية - في قول آخر^(٧) - والشافعية^(٨)، والحنابلة - في قول آخر^(٩). ولم أجد لهم دليلاً، لكن لعل دليلهم استصحاب الأصل، وأنهم يرون أن الأدلة التي أوردها أصحاب القول الأول لا يثبت بها هذا الحكم.

(١) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (٧٨/٤)، أحمد الشلبي، حاشيته على تبين الحقائق (٢١١/٣).

(٢) ابن قدامة، المغني (٤٧/٧) ابن مفلح، المبدع (٢١٥/٧) البهوتي، كشف القناع (٢٣٥/٥).

(٣) ويخص الحنابلة هذا بالمحرم الذي هو حق من حقوق الله، كشرب الخمر. البهوتي، كشف القناع (٢٣٥/٥).

(٤) [٤] أخرجه الإمام أحمد (٢٣٨/٥) والطبراني في الكبير، فيما عزاه إليه الهيثمي في مجمع الزوائد

(٢١٥/٤). وإسناد الإمام أحمد منقطع، وإسناد الطبراني فيه كذاب. انظر: مجمع الزوائد، الألباني، إرواء

الغليل (٨٩/٧). ومع هذا فقد صححه الألباني بالشواهد!! ويبدو - والله أعلم - أن في المتن نكارة، إذ لو كان

هذا مطلوباً، ويرحم الله من يأتيه - كما في الحديث التالي - لكان أولى الناس بالعمل به رسول الله ﷺ.

(٥) [٥] أخرجه ابن عدي في الكامل (١٦٤٢/٤) وفيه راو متروك، فهو شديد الضعف. وانظر: المناوي، فيض

القدير (٢٥/٤).

(٦) [٦] أخرجه ابن جرير الطبري في جامع البيان (م٤ ج٢٨/١٦٦). وانظر: ابن كثير، تفسير القرآن

العظيم (٤١٧/٤).

(٧) ابن الهمام، فتح القدير (١١٩/٥) الزيلعي، تبين الحقائق (٢١١/٣) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار

لابن عابدين (٧٨/٤).

(٨) النووي، الروضة (١٧٥/١٠) الشرييني، مغني المحتاج (١٩٣/٤) الرملي، نهاية المحتاج (٢٢/٨، ٣٩٣/١).

(٩) ابن مفلح، المبدع (٢١٥/٧).

والمسلم مأمور أن يؤدب أهله، لكن جعل الأدب شاملاً للضرب فيه تسامح؛ لأن الضرب - في الأصل - محرم لما فيه من الاعتداء الجسدي والنفسي، فلا يباح إلا بنص صريح.

نعم قد يقال: إن هذا من باب تغيير المنكر، والرجل في بيته قادر على تغيير المنكر بيده، فيجب عليه أن يغيره^(١).

[١٣] المسألة الخامسة: الطاعة في المندوب

والمراد من ذلك فعل المندوب وتركه، أما طاعته في ترك المندوب، فإن كان مما يعيق لقاء الرجل زوجته، ومعاشرتها، فقد جاء عن رسول الله - ﷺ - من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - مرفوعاً: «لا يحل للمرأة أن تصوم، وزوجها شاهد إلا بإذنه»^(٢). لكن إذا لم يكن حاضراً، فلها أن تصوم، وليس له منعها.

وأما حج التطوع فقد قال ابن المنذر: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن له منعها من الخروج إلى حج التطوع»؛ لأن حق الزوج واجب، فلا يجوز تفويته بما ليس بواجب^(٣).

وهل يشمل هذا النوافل الأخرى، كالصلاة، وقراءة القرآن؟ الظاهر أنه لاحق له في منعها من ذلك، ولا يجب عليها أن تستأذنه في ذلك؛ لأن النبي - ﷺ - إنما خص الصوم وحده، ولا يصح قياس غيره عليه؛ لأن عبادات كهذه لا تحول دون حصول الزوج على حقه، إذ بإمكان الزوجة ترك ما هي عليه من هذه العبادات متى دعاها الزوج إلى معاشرة زوجية، وهذا بخلاف الصوم. نعم قد يقال: إنه من حقه منعها من قيام الليل؛ لأن في ذلك منعا لحقه^(٤).

(١) على الرجل المسلم أن يتحرى عند اختيار الزوجة المرأة الصالحة، وعليه إذا ابتلي بامرأة لا تقيم حدود الله، وعجز عن إصلاحها أن يفارقها. ابن قدامة، المغني (٤٧/٧). كما أن على المرأة ألا ترضى بالزواج إلا ممن ترضى دينه.

(٢) [٧] متفق عليه: أخرجه البخاري (٥١٩٥: ح/٩) ومسلم (١٢٣٦: ح/٢).

(٣) ابن قدامة، المغني (٢٤٠/٣).

(٤) انظر: ابن عابدين، رد المحتار (٦٠٣/٣).

وأما لو أمرها أن تفعل المندوب - كصوم يوم الاثنين، أو فعل العمرة، أو زيارة والديه - فلم أر حديثاً يوجبها، ولم أجد من تعرض له من الفقهاء، ويبدو أنه غير واجب استحباباً للبراءة.

[١٤] المسألة السادسة: الطاعة في فعل المباح

هل تجب عليها طاعته فيما لو اختلفا على مباح - كالخروج لنزهة - هو يريد ذلك وهي تأبى؟

ليس هناك نص شرعي صريح في هذا، لكن الذي يبدو من كلام الفقهاء أنه لا يجب عليها، جاء في الدر المختار: «ويسافر بها بعد أداء حقها... إذا كان مأموناً عليها». ويعلق ابن عابدين على هذا القول: «لكن في (النهر): والذي عليه العمل في ديارنا أنه لا يسافر بها جبراً عليها. وفي (الفصول): يفتي بما يقع عنده من المصلحة». ثم ينقل عن فقيهين من كبار فقهاءهم: أنه ليس له السفر بزوجه مطلقاً، بلا رضاها؛ لفساد الزمان، وينتهي ابن عابدين إلى تفويض الأمر إلى المفتي^(١).

ويذكر الحنابلة السفر، ويقولون: إنه يلزمها السفر معه إلا إذا كان السفر غير مأمون، ويستدلون^(٢) على الوجوب بأن النبي - ﷺ - وأصحابه كانوا يسافرون بأزواجهم^(٣).

ولم يحدد الحنابلة السفر الذي يريدونه، وسفر النبي - ﷺ - وأصحابه بزوجاتهم لا يدل على أن على المرأة تسافر مع زوجها، وإن لم تكن تريد هذا، سواء أكان سفر عمل أم نزهة؛ إذ ليس في الحديث أن نساء النبي - ﷺ - وأصحابه كن مرغماً على السفر، فالدليل دون المدعى.

وسبب الخلاف في هذا عدم وجود نصوص تتعرض لذلك. والذي ينبغي أن يصار إليه أنه ليس له الحق في ذلك؛ لأن سلطة الرجل على امرأته لا

(١) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (١٤٧/٣).

(٢) البهوتي، كشف القناع (٢٠٩/٥).

(٣) [٨] سفر النبي - ﷺ - بزوجاته: متفق عليه من حديث عائشة: البخاري (٢٥٩٣/٥) مسلم (٢٤٤٥/٤).
وأما سفر الصحابة بزوجاتهم، فلم أجده.

تلغي شخصيتها، ولا تهدر رغباتها، ولا تهمل تطلعاتها، اللهم إلا أن يكون سفرًا طويلًا يتضرر الرجل به إذا كان دون زوجة.

[١٥] المسألة السابعة: الطاعة في عدم إدخال شخص المنزل

إذا منعها الزوج أن تدخل أحدا المنزل، فلا يجوز لها أن تأذن بدخول منزل الزوجية لأحد لا يريد دخوله، أو لا تعلم ضمنا رضاه بذلك^(١)، ويدل عليه قوله - ﷺ - : «لا يحل للمرأة أن تصوم، وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه»^(٢). لكن لو منعها أن تدخل والديها، وأبناءها من غيرها، فهل تجب عليها طاعته؟

يذكر الحنفية، والمالكية: أنه ليس له أن يمنعها من استقبال والديها، وأولادها من غيرها، وإخوتها وأجدادها، من النسب، وله منع أعمامها وأخوالها من زيارتها. قال المالكية: فإذا تضرر بذلك حدد للوالدين والأولاد الصغار كل يوم مرة، وللباقيين كل جمعة^(٣).

وقال الحنفية: الوالدان كل جمعة، وغيرهم من المحارم كل سنة. وعند الحنفية كلام طويل وخلاف في هذا.

وهذا التحديد لا نص فيه، وبالتالي فإنه يرجع فيه إلى العرف؛ لأن الحكم إذا علق على أمر، ولم يرد تحديد له من الشرع، فينبغي أن يرجع فيه إلى العرف.

وقال الحنابلة: لا يملك الزوج منع أبويها من زيارتها، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق^(٤).

ويبدو أن أمرا كهذا للعرف والعادات الاجتماعية أثر في كل تشريع يخصه، ولعل للزوج - أحيانا - أن يمنع الزوجة من أن يزورها أقرباء مقربون

(١) قال الحافظ في الفتح (٢٩٦/٩) عند شرح هذا الحديث: «وهو محمول على ما لا تعلم رضى الزوج به».

(٢) [٩] تقدم تخريجه قريبا، وهو متفق عليه من حديث أبي هريرة.

(٣) انظر: المرغيناني، مع فتح القدير لابن الهمام (٢٠٨.٢٠٧/٤) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن

عابدين (٦٠٢/٣) ابن نجيم، البحر الرائق (٢١٢/٤) الدردير، الشرح الكبير (٥١٢/٢).

(٤) ابن ضويان، منار السبيل (٢٢٠/٢).

منها كالوالدين، لما يرى من إفسادهم زوجته عليه، وقد سئل الإمام مالك عن الرجل يتهم أم زوجته بإفسادها، فيريد أن يمنعها من الدخول عليها، فقال: ينظر، فإن كانت متهمة منعت بعض المنع، وإن لم تكن متهمة لم تمنع. وذكر المالكية أن الزوج إذا اشتكى ضرر أبويها، وكانا مسيئين زاراها بصحبة أمينة تحضر معهم^(١). ويبدو أن الأمر متروك إلى القضاء في أمر كهذا، يحكم فيه بما يراه الأصلح للزوجين، كما قال الحنفية في السفر.

وما ذكره الحنابلة من أن منع الزوج زوجته من إدخال أبويها منزلها معصية - غير واضح؛ إذ الواجب بر الوالدين، ويمكن أن يكون البر بغير زيارتهم منزل زوجها، والغريب أن الحنابلة - كما سيأتي - لم يبيحوا للمرأة زيارة والديها في مرض موتها - وهو من أدنى البر - إذا لم يأذن لها زوجها.

[١٦] المسألة الثامنة: الطاعة في عدم الخروج من المنزل

ليس لها أن تخرج من بيت الزوجية إلا بإذنه الصريح، أو المعلوم ضمنا^(٢).

لكن ينص الشافعية على أن لها أن تخرج بغير إذن الزوج لعذر، ويذكرون من أعذار خروجها: ما لو خرجت إلى الحمام ونحوه، من حوائجها التي يقضي العرف خروج مثلها له^(٣).

ويذكر الحنفية أن المرأة تكون ناشزا إذا خرجت دون إذن الزوج بغير حق، ومفهومه أنها إذا خرجت دون إذنه بحق فليست بناشر، وهو يتفق مع الشافعية؛ لأن خروج المرأة لعذر مشروع خروج بحق^(٤). ويذكر الحنفية أن من الخروج بحق: أن تخرج لزيارة والديها - إن لم يقدر على إتيانها - كل جمعة، وغيرهم من المحارم كل سنة، وقيل: كل شهر. وقالوا: لو كان أبوها

(١) الدردير، الشرح الكبير (٥١٢/٢) الخطاب، مواهب الجليل، المواق، التاج والإكليل (١٨٦.١٨٥/٤).

(٢) انظر: الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار (١٤٦.١٤٥/٣)، الدردير، الشرح الكبير (٥١٢/٢) الشربيني، مغني المحتاج (٢٥٢/٣) المحلي، شرحه على المنهاج (٣٠٠/٣) ابن ضويان، منار السبيل (٢١٩/٢).

(٣) الشربيني، مغني المحتاج (٤٣٧/٣).

(٤) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار (٥٧٦/٣).

مريضاً يحتاج إلى خدمتها، والزوج يمنعها من تعاوده فعليها أن تغضبه وتذهب لخدمة أبيها، مسلماً كان الأب أو كافراً^(١). وللمالكية كلام قريب من هذا^(٢).

وقال الشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤): إن للزوج منع زوجته من عيادة والديها وولدها من غيره، وشهود جنازتهم، لكن يسن له أن يأذن لها. واستدلوا بما يلي:
الدليل الأول: قوله - ﷺ - : «إذا استأذنتكم نساؤكم إلى المساجد فأذنوا لهن»^(٥). فيفهم من الحديث أنه من حق الرجل إذا استأذنته زوجته إلى غير المساجد ألا يأذن. قال الحافظ بن حجر: «قال النووي: استدل به على أن المرأة لا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه؛ لتوجه الأمر إلى الأزواج بالإذن. وتعقبه ابن دقيق العيد بأنه إن أخذ بالمفهوم فمفهوم لقب، وهو ضعيف»^(٦).

الدليل الثاني: ما روي عن أنس - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - : «أن رجلاً خرج، وأمر امرأته ألا تخرج من بيتها، وكان أبوها في أسفل الدار، وكانت في أعلاه، فمرض أبوها، فأرسلت إلى النبي - ﷺ - فقال: أطيعي زوجك. فمات أبوها، فأرسلت إلى النبي - ﷺ - فقال: أطيعي زوجك. فأرسل إليها النبي - ﷺ - : إن الله قد غفر لأبيها بطاعتها زوجها»^(٧). وهو حديث ضعيف.

فليس هناك من دليل صحيح صريح على أنه لا يحق للمرأة أن تخرج من

(١) ابن الهمام، فتح القدير (٢٠٨/٤) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (٢/١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١

بيتها إلا بإذن زوجها، فالدليل الأول يدل بمفهومه المخالف، مع ضعف ذلك المفهوم، والدليل الثاني ضعيف.

لكن يبدو أنه حتى مع ضعف هذا الدليل، وذاك الاستدلال، فإن مصلحة المنزل بما يحويه من أولاد تقتضي أن يكون هناك نظام، والشخص المسؤول عن هذا النظام هو الزوج، وخروج الزوجة من البيت بغير إذن الزوج - وربما دون علمه - فيه ضياع للبيت، وانحلال لنظامه، فلا ينبغي للزوجة أن تخرج من المنزل إلا بإذنه، إذا كان حاضرا، أو العلم برضاه إذا كان غائبا.

إلا أن المبالغة في هذا الأمر إلى أن يفضي إلى تجاهل مشاعر المرأة، وإغفال رحمها، بل وإلغاء شخصيتها - أمر تأباه شريعتنا، ويتنافى مع بر الوالدين والمصاحبة بالمعروف التي أمر الله بهما الأبناء نحو آبائهم، وصلة الرحم التي يدعو الإسلام إليها. كما يتنافى مع المعاشرة بالمعروف التي أمر الله به الأزواج. وإذا كان رسول الله - ﷺ - أمر الزوج أن يأذن لزوجته بالخروج إلى المساجد لأداء الصلاة جماعة - وهي على النساء دونها على الرجال^(١) - فإن من المستبعد جدا - فيما يبدو - أن يعطيه الحق في منعها من الذهاب إلى بيت أبيها لعيادته، أو شهود جنازته.

فعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «خرجت سودة - بعدما ضرب الحجاب - لحاجتها... فرأها عمر بن الخطاب، فقال: يا سودة، أما والله، ما تخفين علينا... قالت: فانكفأت راجعة، ورسول الله - ﷺ - في بيتي... فدخلت فقلت: يا رسول الله، إني خرجت لبعض حاجتي، فقال عمر: كذا وكذا، قالت: فأوحى الله إليه، ثم رفع عنه... فقال: إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتك»^(٢). فهذه زوجة رسول الله - ﷺ - تخرج من بيت زوجها-

(١) عامة أهل العلم على أنه ليس بواجب على الزوج أن يأذن لزوجته بالخروج إلى المسجد لأداء الصلاة. انظر: المجموع للنووي (١٩٩٤-٢٠٠٠). ولعرفة حكم خروج المرأة لأداء الصلاة جماعة في المساجد انظر: المصدر السابق، ابن قدامة، المغني (٢١/٧).

(٢) [١٢] متفق عليه: أخرجه: البخاري، تفسير، باب ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ﴾ (٨/٤٧٩٥) نكاح، خروج النساء لحوائجهن (٩/٥٢٣٧) ومسلم، كتاب السلام، باب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان (٤/٢١٧٠). والمثبت لفظ البخاري في الموضع الثاني.

بعد ضرب الحجاب عليهن، والطلب منهن بخطاب موجه إليهن القرار في البيوت - دون استئذانه - ﷺ - ثم تعود فتخبره بما حدث لها من عمر، فلم يعنفها أن خرجت بغير إذنه.

فالأزوجة تعرف ما يرضى به زوجها، وما يكره من الخروج، وبناء عليه فلا مانع أن تتصرف بناء على ما تعرفه عنه في غيبته.

نعم إذا كان الزوج يرى في زيارة أبويها مفسدة لها - بأن كانا يحضّانها على النشوز، ويفسدانها عليه - أو يرى في خروجها إليهم تعريضاً لها للفساد والمعاكسات - فله أن يمنعها من ذلك، أو تخرج إليهم مع شخص أمين^(١).

(١) انظر: الدردير، الشرح الكبير، مع حاشية الدسوقي (٥١٢/٢).

الفرع الثاني شخصية المرأة المالية

[١٧] آراء العلماء في شخصية المرأة المالية

للعلماء في ذلك أربعة آراء:

الرأي الأول: إن شخصية المرأة المالية مستقلة استقلالاً تاماً كشخصية الرجل، فيما يتصل بالتجارة وسائر عقود المعاوضات، وكذا عقود التبرعات، وأنه لا سلطة للزوج على زوجته في مالها، ولا للأب على مال ابنته، فلها الحق - إذا لم تكن محجوراً عليها بصغر أو لوثة عقلية أو سفه، أو غير ذلك من أسباب الحجر - أن تتصرف في أموالها كما يتصرف أخوها وزوجها، بما ترى: من بيع، أو شراء، أو شركة، أو رهن، أو إجارة، أو هبة، أو صدقة... وليس من حق الزوج أو الأب التدخل في هذا. وبهذا الرأي قال جمهور فقهاء المسلمين^(١).

الرأي الثاني: لا يجوز لذات الزوج عطية في شيء من مالها إلا بإذنه، وهذا الرأي مروي عن أنس بن مالك، وطاوس.

الرأي الثالث: لا يجوز لذات الزوج أن تهب من مالها، إلا ما كان من تافه المال. وبهذا الرأي قال الليث بن سعد^(٢).

الرأي الرابع: وهو قول الإمام مالك^(٣)، والإمام أحمد، في رواية عنه^(٤) - : إن المرأة المتزوجة ليس لها التبرع بما فوق ثلث المال^(٥). قال ابن رشد - بعد أن نقل رأي مالك -: «وخالفه الأكثر»^(٦).

(١) انظر: السرخسي، المبسوط (١٥٧/٢٤) البغدادي، الإشراف (١٦/٢) الشافعي، الأم (٢٤٨/٣-٢٤٩) المحلي، شرحه على المنهاج (٣٠٢/٢) ابن قدامة، المغني (٥١٣/٤) ابن حزم، المحلى (١٨١/٧-١٩٢، مسألة: ١٣٩٦).

(٢) انظر للرأيين الثاني والثالث: ابن حزم، المحلى (١٨٣/٧، مسألة: ١٣٩٦) ابن حجر، فتح الباري (٢١٨/٥).

(٣) البغدادي، الإشراف (١٦/٢) ابن شاس، عقد الجواهر (٦٣١/٢).

(٤) ابن قدامة، المغني (٥١٣/٤).

(٥) البغدادي، الإشراف (١٦/٢).

(٦) بداية المجتهد (٨٧٨٦/٨).

وزاد المالكية، فقالوا: إن الأنثى ذات الأب إذا بلغت رشيدة، فلا ينفك عنها الحجر - كالذكر - بمجرد بلوغها رشيدة، ولا تسلم إليها أموالها كما تسلم إلى أخيها الذكر، بل لا بد من أن يرشدها الأب، فإن لم يرشدها الأب فلا بد - إضافة إلى البلوغ والرشد - من شهادة العدول على صلاح حالها، ودخول الزوج بها، فيكون لفك الحجر عنها أربعة شروط: البلوغ، والرشد، وشهادة العدول على الرشد، ودخول الزوج بها.

وأما الأنثى ذات الوصي من قبل الأب أو القاضي فلا تخرج من الحجر إلا بأمور خمسة: الأربعة السابقة، وإطلاق الوصي لها من الحجر، فإن لم يطلقها الوصي من الحجر فإنها تبقى محجورا عليها، وتكون تصرفاتها مردودة، ولو عنست، أو دخل بها الزوج وطالت إقامتها عنده^(١). ويمكن أن ترد الأقوال الأربعة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: للمرأة شخصيتها المالية المستقلة، كأخيها الذكر، سواء أكانت متزوجة أم غير متزوجة.

القول الثاني: المرأة المتزوجة محجور عليها من التبرع بشيء من مالها، إلا في قليل المال.

القول الثالث: المرأة غير المتزوجة محجور عليها، وإن بلغت راشدة، ما لم يعلن وليها رشدها، أو تتزوج.

واستدل أصحاب القول الأول بما يلي:

الدليل الأول: قول الله - عز وجل -: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. فدلّت هذه الآية على أن على الرجل أن يسلم إلى المرأة نصف مهرها، كما كان عليه أن يسلم إلى الأجنيبين من الرجال ما وجب لهم. كما دلّت الآية على أن

(١) الخرشي، شرحه على مختصر خليل (٢٩٥/٥-٢٩٦) الصاوي، حاشيته على الشرح الصغير (١٢٢/٢).

المرأة مسلطة على أن تعفو من مالها، وندب الله - عز وجل - إلى العفو، وذكر أنه أقرب للتقوى، وسوى بين المرأة والرجل فيما يجوز من عفو كل واحد منهما عما وجب له، ولم يفرق بينهما في ذلك^(١).

الدليل الثاني: ما ثبت من حديثي ابن عباس وجابر بن عبد الله - رضي الله عنهم - أن الرسول - ﷺ - خطب الناس يوم العيد: «فلما فرغ نزل فأتى النساء، فذكرهن... وبلال باسط ثوبه يلقي فيه النساء الصدقة. قلت [القائل ابن جريج] لعطاء: زكاة يوم الفطر؟ قال: لا، ولكن صدقة يتصدقن بها حينئذ...»^(٢).

ولا شك أن من هؤلاء النساء متزوجات، فلقد كان رسول الله - ﷺ - يدعو جميع النساء إلى مصلى العيدين، حتى الحيض منهن، وكان الحيض يعتزلن المصلى^(٣).

الدليل الثالث: حديث أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنهما -: «أنها جاءت النبي - ﷺ - فقالت: يا نبي الله، ليس لي شيء إلا ما دخل عليّ الزبير، فهل عليّ جناح أن أَرْضَخ، مما يدخل عليّ؟ فقال: اَرْضَخِي ما استطعت، ولا توعي، فيوعي الله عليك»^(٤). وجه الدلالة من الحديث: أنها استفتت النبي - ﷺ - في الإنفاق فأمرها به، ولم يطلب منها أن تستأذن زوجها.

الدليل الرابع: حديث ميمونة بنت الحارث - رضي الله عنها -: «أنها أعتقت وليدة، ولم تستأذن النبي - ﷺ - فلما كان يومها الذي يدور عليها فيه قالت: أشعرت - يا رسول الله - أني أعتقت وليدتي؟ قال: أو فعلت؟ قالت: نعم. قال: أما إنك لو أعطيتها أخوالك كان أعظم لأجرك»^(٥).

(١) الشافعي، الأم (٢٤٩/٣). وقد استدلل الإمام الشافعي بأكثر من آية، وأطال في الاستدلال.

(٢) [١٣] متفق عليه من حديثيهما: البخاري (ح: ٩٧٨، ٩٧٩) ومسلم (ح: ٨٨٤، ٨٨٥).

(٣) [١٤] دعوة النساء إلى الخروج إلى مصلى العيدين متفق عليها، من حديث أم عطية: البخاري (ح: ٩٧٤) مسلم (ح: ٨٩٠).

(٤) [١٥] متفق عليه من حديثها، البخاري (ح: ٢٥٩٠، ٢٥٩١) ومسلم (ح: ١٠٢٩). وقولها: أَرْضَخ (رضخت له رضخا - من باب فتح - ورضيخا: أعطيته شيئاً ليس بالكثير. الفيومي، المصباح المنير، مادة: (رضخ). وقوله: (لا توعي...) أي لا تجمعني وتشحي بالنفقة. ومعنى: فيوعي... فتجازي بتضييق رزقك. ابن الأثير، النهاية مادة: (وعى).

(٥) [١٦] متفق عليه، البخاري (ح: ٢٥٩٢) ومسلم (ح: ٩٩٩).

وهذان الحديثان حجتان على من قال: إن المرأة ليس من حقها أن تنفق شيئاً - أو إلّا التافه - إلا بإذن زوجها، أما بالنسبة للمالكية فيمكنهم حملهما على أن الإنفاق فيهما كان دون الثلث، وهذا واضح في حديث أسماء، حيث أذن لها رسول الله - ﷺ - بالرضخ.

الدليل الخامس: حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - : «أن رسول الله - ﷺ - كان يخرج يوم الأضحى ويوم الفطر، فيبدأ بالصلاة.. وكان يقول: تصدقوا، تصدقوا، تصدقوا. وكان أكثر من يتصدق النساء، ثم ينصرف»^(١).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

الدليل الأول: قوله - تعالى - : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٢). قاله - تعالى - جعل الرجل قواماً على المرأة بصيغة المبالغة، والقوام: الناظر على الشيء الحافظ له^(٣).

والناظر في هذه الآية لا يجد لهم فيها دليلاً ؛ لأنها تتحدث عن إدارة الأسرة^(٤)، ولا تتعرض لخصوصية كل فرد من أفراد الأسرة، ولو كانت هذه الآية تفيد أن الزوج قيم على مال زوجته - لكان يجوز له أن يبيع مالها بدون إذنهما - كما يفعل القيم على الطفل - ولا قائل به^(٥).

الدليل الثاني: قوله - ﷺ - : «لا يجوز لامرأة أمرٌ في مالها، إذا ملك زوجها بضعها»^(٦).

(١) [١٧] أخرجه مسلم - واللفظ له - أوائل العيدين (٢/ح: ٨٨٩) النسائي، عيدين، حث الإمام على الصدقة في الخطبة (١٥٥/٣) ابن ماجه، إقامة الصلاة، ما جاء في الخطبة في العيدين (١/ح: ١٢٨٨).

(٢) النساء: ٣٤. وقد استدلل بهذه الآية القرآني في الذخيرة (٨/٢٥١).

(٣) السائيس، تفسير آيات الأحكام (٢/٩٧).

(٤) انظر: ابن حزم، المحلى (٩/١١٠، مسألة: ١٨٥٣).

(٥) ابن حزم، المحلى (٧/١٩٠، مسألة: ١٣٩٦).

(٦) [١٨] أخرجه: الإمام أحمد (٢/١٧٩، ١٨٤، ٢٠٧) وأبو داود - واللفظ له - (٣/ح: ٣٥٤٦، ٣٥٤٧) والنسائي

(٥/٤٩) وابن ماجه (٢/ح: ٢٣٨٨) والحاكم (٢/٤٧) والبيهقي (٦/٦٠) - عن عبدالله بن عمرو - رضي الله

عنهما - وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وحسن إسناده الألباني في الصحيحة (ح: ٨٢٥) وبدوي في

الإتحاف (٣/ح: ١٠٣٨).

الدليل الثالث: حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - في قصة زوجته خَيْرَةَ: أنها «أتت رسول الله - ﷺ - بِحُلِيِّ لَهَا، فقالت: إني تصدقت بهذا. فقال لها رسول الله - ﷺ - : لا يجوز للمرأة في مالها إلا بإذن زوجها، فهل استأذنت كعباً؟ قالت: نعم. فبعث رسول الله - ﷺ - إلى كعب بن مالك زوجها، فقال: هل أذنت لخيرة أن تتصدق بحليها؟ فقال: نعم. فقبله رسول الله - ﷺ - منها»^(١).

وقد اختلف الجمهور في موقفهم من هذين الحديثين: فمنهم من ذهب إلى أنهما ضعيفا الإسناد. ومنهم من ذهب - على افتراض صحتهما - إلى النسخ بحديث ابن عباس المتقدم ، والذي فيه تصدق النساء بحليهن، دون استئذان أزواجهن. ومنهم من تأولهما على حسن العشرة، واستطابة نفس الزوج بذلك^(٢).

والذي دعا هؤلاء العلماء إلى مثل هذه التأويلات هو التعارض الواضح بين هذين الحديثين، وما تقدم من أدلة واضحة الدلالة على استقلال شخصية المرأة المالية.

الدليل الرابع: قوله - ﷺ - : «تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها ولجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك»^(٣). وذلك يوجب تعلق حق الزوج بمالها^(٤).

(١) [١٩] أخرجه ابن ماجة (٢/٢٢٨٩) والبخاري في التاريخ (٣/٢٣٠-٢٣١) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٢/٤٠٢) - فيما عزاها إليهما الألباني في الصحيحة (ح: ٨٢٥) - من حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - ونقل الألباني عن الطحاوي أنه قال عنه: حديث شاذ لا يثبت. وأن ابن عبد البر قال: إسناده ضعيف لا تقوم به حجة. وأقرهما الشيخ الألباني على ذلك.

(٢) فقد صرح الشافعي بتضعيف حديث عبد الله، وأشار إلى تضعيف حديث خيرة. وصرح ابن حزم في المحلى (١٩١/٧) بتضعيف حديث عبد الله، ولم يذكر حديث خيرة، وضعف ابن قدامة في المغني (٨/٥١٤) الحديثين، وضعف بدوي في تخريج الأحاديث (٣/٩٥٤) حديث خيرة. وقال الخطابي في معالم السنن (٥/١٩٤) عن الحديثين: «هذا عند أكثر العلماء على حسن العشرة، واستطابة نفس الزوج بذلك...». وانظر: ابن قدامة، المغني (٤/٥١٤) ابن حجر، فتح الباري (٥/٢١٨) الصنعاني، سبل السلام (٣/٩١) ابن حزم، المحلى (٧/١٩١، ١٩٢، مسألة: ١٣٩٦). ومما يحتاج إليه ادعاء النسخ - كما هو معلوم - معرفة التاريخ، ولم يصرح ابن حزم بذلك، لكن انظر حديث أبي سعيد الذي تقدم ذكره في الاستدلال للجمهور، فلعل فيه ما يفيد النسخ. والتأويل الأول الذي حملة على استطابة نفس الزوج، هو الذي تطيب به النفس - فيما يبدو - في الموقف من هذين الحديثين اللذين يتعارضان مع نصوص كثيرة، أصح منهما، ومع القواعد العامة في الشريعة، والنسخ غير مستبعد.

(٣) [٢٠] متفق عليه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -.: البخاري (٩/٥٠٩) مسلم (٢/١٤٦٦).

(٤) البغدادي، الإشراف (٢/١٦).

ويناقش الاستدلال بهذا الحديث بأنه لا يدل على المدعى، وأن كل ما فيه هو التفسير عن أن تتكح المرأة لغير الدين، فصار من نكح للمال غير محمود في نيته تلك، ثم إذا كان ذلك موجبا للرجل في منعها من التصرف في مالها، فهو للمرأة أوجب، وأحق في منعه من ماله إلا بإذنها؛ لأن لها شركا واجبا في ماله، فאלله - تعالى - افترض على الأزواج نفقات الزوجات، وجعل لهن ميراثا من الرجال كما جعل للرجال منهن سواء بسواء، فصار حق المرأة في مال زوجها واجبا لازما يوما بيوم، وشهرا بشهر، وسنة بسنة، لا تخلو ذمته من حق لها في ماله، ثم ترجو من ميراثه، كما يرجو الزوج من ميراثها.

فإذا لم يكن هذا سببا في منحها حق منعه من التصرف في ماله خوف أن يفترق فيبطل حقها اللازم، فأبعد وأشد بطلانا أن يكون موجبا له حقا في منعها^(١).

الدليل الخامس: قياس المرأة على المريض الذي لا يجوز له التبرع بأكثر من الثلث؛ حفاظا على حق الورثة، فكما لا يجوز ذلك للمريض لا يجوز للزوجة بجامع وجود حقوق للغير في هذا المال، «ولأن في تبقيّة مالها حقوقا للزوج؛ لأن العادة جارية بأن الزوج قد ينبسط في مال زوجته وجهازها وينتفع به، وكذلك يجب عليها عند التجهيز له، وله في ذلك جمال ومنفعة، وعليه يدخل في العرف. ويبين ذلك: أن صداق المثل يقل ويكثر، لقلّة مالها وكثرتها، وفي إتلافه إسقاط حق الزوج منه، فلم يجز»^(٢).

ويناقش هذا القياس بأن قياس الزوجة على المريض بجامع أن للغير حقا في المال، قياس غير صحيح؛ لأن علته - وهو أن للغير حق في المال - وصف غير مؤثر في إنشاء الحكم، وهو منقوض بالولد والوالدين؛ فإن حقهم في مال تلك المرأة أكثر من حق زوجها، ومع هذا لا تمنع من التصرف

(١) نص ابن حزم في المحلى (١٨٩/٧، مسألة: ١٣٩٦) بتصريف. وانظر: القرافي، الذخيرة (٢٥٢/٨). وهو يصلح للرد على قياسهم الآتي.

(٢) البغدادي، الإشراف (١٦/٢) القرافي، الذخيرة (٢٥١/٨).

معهم^(١). كما أنه منقوض بالزوج، فإن للزوجة حقا في ماله، ومع هذا فإنه لا يمنع من التصرف في أمواله^(٢).

ووجه هذا التفريق بين الذكر والأنثى في فك الحجر عند الملكية أصحاب القول الثالث : أن إصلاح المال وحفظه وتتميته تتكون عند الإنسان بالاختلاط بالآخرين وملاقاتهم، والذكر يحضر البيع والشراء، ويغشى الأسواق منذ صغره، فهو لا يصل إلى سن البلوغ إلا وقد تهيأت له من الخبرة والمعرفة ما يستطيع معه أن يحافظ على ماله. وأما الأنثى - فبحكم أنوثتها وما يصحبها من قرار في البيت، وبحكم بكارتها وما تستلزمه من حياء وعدم مخالطة - فإنها لا تعرف عن المعاملات شيئا، وإن علمت فإنها لا تعلم إلا الشيء اليسير، وبالتالي فإنه لا يتحقق عندها الرشد المراد من الآية قبل دخولها بيتا جديدا، ومخالطتها رجلا غريبا قد يشاركها في المعاملات، وحينئذ تكون لديها معرفة بالحياة المالية، ويكون هناك أمل كبير في حصول المعرفة والخبرة التي يكون بهما صلاح المال^(٣).

(١) ابن حزم، المحلى (٧/١٨٧، ١٨٨، مسألة: ١٣٩٦).

(٢) ابن قدامة، المغني (٤/٥١٤) القرافي، الذخيرة (٨/٢٥٢).

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن (١/٣٢١) القرافي، الذخيرة (٨/٢٢٩-٢٣٠).

الضرع الثالث

هل القوامة تمنع المرأة أن تكون رئيسة على رجال؟

[١٨] يستدل بعض من يرى عدم جواز تولي المرأة الولاية العامة بقوله - تعالى - : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]. على أن المرأة لا يجوز أن تتولى الرئاسة العامة في الدولة.

فهل في هذه الآية، ما يدل على أن الرجل هو الرئيس في كل مجال من مجالات الحياة، وأنه لا يجوز للمرأة أن تكون رئيسة على رجل؟

وقبل الجواب على هذا لا بد من التنبيه إلى أن البحث هنا ليس بصدد بيان ما إذا كان يجوز للمرأة أن تكون رئيسة للبلاد أو لا يجوز؛ لأن هذا ليس من موضوعاته، وإنما الذي يريد البحث بيانه هنا هو: هل هذه الآية تدل على منع المرأة من تولي رئاسة على الرجل خارج المنزل، سواء أكانت هذه الرئاسة هي الرئاسة العامة في البلاد، أو غيرها؟

الذي بدا مما تقدم من كلام العلماء ما يلي:

١- إن قوامة الرجل ليست تفضيلاً لكل رجل على كل أنثى، وإنما هي لما تميز به جنس الرجل على جنس الأنثى كما تقدم هذا^(١).

٢- إن القوامة جعلت للرجل بسببين: تميزه، وإنفاقه من ماله.

٣- إن وظائف هذه القوامة محصورة في: القيام على شؤون المنزل، والحق في تقويم ما قد يحدث من الزوجة من تصرفات تضر بشركتهما، أو تقصير في حقوق رتبها عليها العقد.

- إن حكم القوامة ترتب على علة مركبة من جزأين (التميز، والإنفاق) والحكم إذا ترتب على علة مركبة من جزأين، فإنه ينتفي بانتفاء أحد الجزأين - كما يقول علماء الأصول - والإنفاق على المرأة في مقابل تفرغها للعمل في المؤسسة ليس من الرجل.

(١) في الفقرة (٥).

والذي نخلص إليه من هذا:

- إنه قد يوجد من النساء ما هن أقدر على الإدارة، وتدبير شؤون المنزل، والإنفاق عليه من كثير من الرجال، وهذا أمر يشهد له الواقع.
- إن حكم القوامة ترتب على علة مركبة من جزأين اثنين: (التميز، والإنفاق) والحكم إذا ترتب على علة مركبة من جزأين، فإنه ينتفي بانتفاء أحد الجزأين، ونفقة حبس المرأة في العمل ليست على الرجل، بل على المؤسسة التي حبست لأجلها.
- إن القوامة لم تلغ شخصية المرأة، حتى في البيت الذي من أجل صلاحه كانت هذه القوامة، فقد قال - تعالى - : ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣]. ففصال الطفل من الرضاعة ليس من حق أحدهما أن يتخذ فيه قرارا منفردا، بل لا بد أن يكون بعد تشاور مع الزوجة، واتفاق عليه منهما.
- وبناء عليه، فلا يبدو أن هذه القوامة تمنع - شرعاً - وزارة ما أن تعين امرأة مديرا عاما فيها، ويكون تحت إمرتها رجال، ولعل منهم زوجها.
- كما لا يبدو أن هذه القوامة تمنع - شرعاً - كلية ما أن يكون عميدها امرأة، ولعل زوجها من أساتذة تلك الكلية.

المبحث الثالث

تقويم الرجل زوجته عند النشوز

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: معنى النشوز.

الفرع الثاني: آراء العلماء في الوسائل الواردة في الآية.

الفرع الثالث: وسائل التقويم.

أبيض

الضرع الأول معنى النشوز

[١٩] (أ) معنى النشوز لغة:

قال الأصبهاني: «النَّشَز: المرتفع من الأرض... ونشوز المرأة: بغضها لزوجها، ورفع نفسها عن طاعته، وعينها عنه إلى غيره»^(١).

[٢٠] (ب) معنى النشوز شرعا:

هذا بعض ما في كتب اللغة، ولا يبعد معناه في كتب التفسير والفقه. فقد قال الطبري: "وأما قوله: ﴿نُشُوزَهُنَّ﴾ فإنه يعني: استعلاءهن على أزواجهن وارتفاعهن عن فرشهن بالمعصية منهن، والخلاف عليهن فيما لزمهن طاعتهم فيه بغضا منهن، وإعراضا عنهن".

ثم روى عن ابن عباس: أن نشوز المرأة: أن تستخف بحق زوجها ولا تطيع أمره، وعن السدي: أنه: البغض، وعن ابن زيد: أنه معصيته وخلافه، وعن عطاء: أن تحب فراقه^(٢).

وقال الحنفية في تعريف الزوجة الناشزة: هي الخارجة من منزل زوجها بغير حق، المانعة نفسها منه^(٣).

وقال المالكية: «النشوز: الخروج عن الطاعة الواجبة، كأن منعه الاستمتاع بها، أو خرجت بلا إذن لمحل تعلم أنه لا يأذن فيه، أو تركت حقوق الله - تعالى - كالغسل أو الصلاة»^(٤).

(١) المفردات، مادة: (نشز). وانظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ابن الأثير، النهاية، الفيومي، المصباح المنير، المادة نفسها.

(٢) جامع البيان (م ٤/ج ٦٢/٥). وانظر: عبد الرزاق، المصنف (٤٩٦:٤٩٥/٦) الماوردي، النكت والعيون (٤٨٢/١) الرازي، التفسير الكبير (٩٢/١٠) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج ٢/م ٤١/٥).

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق (٢١٢/٤). وانظر: المرغيناني، مع فتح القدير لابن الهمام (٢٠٨:٢٠٧/٤) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (٥٧٦/٣).

(٤) الدردير، الشرح الكبير (٣٤٣/٢).

وقال الشافعية: النشوز: هو الخروج من المنزل بغير حق، والامتناع من مساكنته، ومنع الاستمتاع. وليس منه البذاءة باللسان، والشتم، لكن له أن يؤدبها عليه^(٢٩).

وقال ابن قدامة: «معنى النشوز: معصيتها لزوجها فيما له عليها مما أوجبه له النكاح.. فمتى امتنعت من فراشه، أو خرجت من منزله بغير إذنه، أو امتنعت من الانتقال معه إلى مسكن مثلاً، أو من السفر معه - فلا نفقة لها ولا سكنى في قول عامة أهل العلم»^(٣٠).

والحنفية، والشافعية حينما عرفوا النشوز - كما ترى - إنما عرفوا النشوز الذي يُسقط نفقتها، لا النشوز الذي تستحق به من زوجها التأديب بوسائله الثلاث، بدليل ما ذكره الشافعية من أن البذاءة باللسان ليس نشوزاً، لكن تستحق التأديب عليه، ويذكر الحنفية أن للزوج حقاً في تأديبها على أمور أخرى لا تدخل فيما ذكره في النشوز، مثل ترك الزينة، والصلاة، والغسل للجناية، ونحو ذلك مما هو في معناه، وضربها ولدها دون حق^(٣١)، فكل نشوز يُسقط النفقة تستحق عليه التأديب، وليس كل ما تستحق عليه التأديب يكون نشوزاً يسقط النفقة.

والذي يهمنا هنا هو التصرف الذي يصدر من الزوجة، وتستحق عليه الأدب الوارد في آية القوامه، سواء منعها ذلك التصرف النفقة، أم لم يمنعها، سُمي نشوزاً، أم لم يُسم.

(١) النووي، الروضة (٣٦٩، ٣٦٨/٧) الشرييني، مغني المحتاج (٢٦٠/٣).

(٢) المغني (٦١١/٧). وانظر: ابن مفلح، المبدع (٢١٤/٧) البهوتي، كشف القناع (٢٣٣/٥).

(٣) انظر: المرغيناني، الهداية مع فتح القدير لابن الهمام (٢٠٨، ٢٠٧/٤) الحصكفي، الدر المختار، مع رد المحتار لابن عابدين (٧٧/٤، ٥٧٦/٣).

الفرع الثاني

آراء العلماء في الوسائل الواردة في الآية

[٢١] قال الله - عز وجل - : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤].

فالقرآن الكريم ذكر ثلاث وسائل لتقويم المرأة عند النشوز، معطوف بعضها على بعض بالواو، وللعلماء في ترتيب الوسائل ثلاثة آراء: الرأي الأول: فسر أصحاب هذا الرأي الخوف بمعنى العلم، وقالوا: إن معناها: واللاتي نشزن فعظوهن، فإن لم يستقمن فاهجروهن، فإن أصررن فاضربوهن.

الرأي الثاني: ويرى أصحاب هذا الرأي أن الخوف هنا على معناه الحقيقي، وأن معناها: واللاتي بدت عليهن أمارات النشوز، وتخافون أن ينشزن فعظوهن قبل أن ينشزن، فإن تحقق النشوز فاهجروهن، فإن أصررن فاضربوهن.

الرأي الثالث: ويرى بعض آخر: أن في الآية حذفاً، وأن أصلها: واللاتي تخافون عواقب نشوزهن السيئة^(١)، فالمعنى أنه قد حصل النشوز، مع مخايل قصد العصيان والتصميم عليه، لا مطلق المغاضبة وعدم الامتثال، فإن ذلك قلما يخلو عنه حال الزوجين ؛ لأن المغاضبة وعدم الامتثال يعرضان للرجال والنساء ويزولان.

وعلى هذا فأصحاب هذا الرأي يتفقون مع أصحاب الرأي الثاني على أن معنى الخوف باق على حقيقته من توقع حصول ما يضر^(١)، ويتفقون مع أصحاب الرأي الأول في أن الوعظ لا يكون قبل النشوز، وإنما يكون بعد تحققه.

(١) الدسوقي، حاشيته على الشرح الكبير (٣٤٢/٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج٣/م ٤٣/٥).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج٣/م ٤٣/٥).

فأصحاب الرأيين: الأول والثالث يرون أن الإجراءات الثلاثة في حال تحقق النشوز، لكن أصحاب الرأي الأول يرون التدرج في استعمالها، كما ذكر القرءان الكريم، وأصحاب الرأي الثالث يرون أنها مراتب بمقدار الخوف من هذا النشوز، والتباسة بالعدوان وسوء النية^(١).

وأصحاب الرأي الثاني يرون أن الإجراءات الثلاث موزعة على ثلاث حالات، فالوعظ عند خوف النشوز وقبل تحققه، فإذا تحقق هجر، فإذا تكرر ضرب^(٢).

وهذا الخلاف في النظر إلى الآية ترتب عليه خلاف في جواز الضرب، إذا لم ينفع الوعظ، فمن فسر الخوف بمعنى العلم أجاز كلاً من الهجر والضرب بعد الوعظ إذا لم ينفع، ومن أبقاء على ظاهره، ولم يقدر محذوفاً، منع الضرب، ولم يجزه إلا إذا لم ينفع الهجر^(٣). ومن قدر محذوفاً وزع الإجراءات الثلاث حسب حال النشوز. لكنهم جميعاً متفقون على أنه لا يجوز الهجر والضرب قبل الوعظ^(٤).

والذي يبدو أنه لا بد من التدرج، فلا يهجر قبل أن يعظ، ولا يضرب قبل أن يهجر؛ لأن هذا من باب دفع الفساد والضرر، ومن المقرر شرعاً أن الضرر لا يجوز دفعه بضرر إذا أمكن بغير ضرر، كما لا يجوز دفعه بالضرر الأشد مع إمكان دفعه بأخف منه، والوعظ لا ضرر فيه، فلا يجوز تجاوزه واستعمال ما فيه ضرر وهو الهجران، وضرر الضرب أشد من ضرر الهجران، فلا تجوز البداءة به قبل تجربة ما هو أخف منه.

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج ٣/م ٤٣/٥).

(٢) انظر: الإمام الشافعي، الأم (١٦٢/٥) المزني، مختصره، مع الحاوي (٥٩٥/٩) الطبري، جامع البيان (م ٤/ج ٦٢/٥) ابن العربي، أحكام القرآن (٤١٧/١) الكاساني، بدائع الصنائع (٣٣٤/٢) الخطاب، مواهب الجليل (١٥/٤) النووي، الروضة (٣٦٩، ٣٦٨، ٣٦٧/٧) المحلي، شرحه على المنهاج (٣٠٥/٣) ابن قدامة، المغني (٤٧/٧) البهوتي، كشف القناع (٢٣٥/٥).

(٣) المحلي، شرحه على المنهاج (٣٠٦، ٣٠٥/٣).

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج ٣/م ٤٤/٥).

الفرع الثالث وسائل التقويم

[٢٢] الوسيلة الأولى: الوعظ

وهو التذكير بالخير، فيما يرق له القلب^(١). وللعظ وسائل مختلفة لا وسيلة واحدة، وليس له حد^(٢)، فما دام الرجل يأمل فائدته فلا ينتقل إلى غيره، وعلى الرجل بكياسته أن يحسن أداءه، وأن يختار الوقت المناسب له، وأن يشعرها - عند الوعظ - أنه يريد الخير لها، وأن يتجنب وعظها أمام أحد من الناس، وعليه أن يكون وعظه هينا لينا خاليا من التعنيف والغلظة وروح الاستعلاء.

ويذكر ابن العربي بعضا من عناوين هذا الوعظ، فيقول: «هو التذكير بالله، في الترغيب لما عنده من ثواب، والتخويف لما لديه من عقاب، إلى ما يتبع ذلك مما يُعرفُها به: من حسن الأدب في إجمال العشرة، والوفاء بزمَام الصحبة، والقيام بحقوق الطاعة للزوج»^(٣). وعلى كل حال فالوعظ المؤثر متروك لفتنة الزوج وحسن سياسته مع زوجته، وعدم جرح شعورها بإظهار العنف والتسلط عليها، وظهوره كالمنتقم منها، والمتعسف باستعمال حقه عليها في التأديب^(٤).

[٢٣] الوسيلة الثانية: الهجر في المضاجع

اختلف المفسرون في معنى الهجر على أقوال، منها:

- ١ - يوليها ظهره في فراشه. وهو لابن عباس.
- ٢ - وقال عكرمة: لا يكلمها، ولا يمتنع من المعاشرة الزوجية. وهو لعكرمة.
- ٣ - وقال بعضهم: لا ينام معها في فراش، ولا يعاشرها. وهو مروى عن مالك.

(١) الأصهباني، المفردات، مادة: (وعظ).

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير (ج ٣/م ٤٤/٥).

(٣) ابن العربي، أحكام القرآن (١/٤١٧). وانظر: الطبري، جامع البيان (م ٤/ج ٦٢/٥).

(٤) د. عبد الكريم، الفصل في أحكام المرأة (٧/٣١٣).

٤ - وقال سفيان: يكلمها بكلام فيه غلظة وشدة (١).

وهي معان يحتملها اللفظ، والذي يبدو أن لا مانع من استعمال هذه الأشياء جميعها، ويبدأ بأخفها، وهو أن يوليها ظهره في الفراش، ثم يضيف إليه الامتناع من المعاشرة الزوجية - ولا يبلغ به أربعة أشهر (٢).

وتوقف بعض الفقهاء في مدة الهجر بالكلام، فقالوا: لا يجوز أكثر من ثلاثة أيام؛ لما ثبت من قوله - ﷺ - : «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال» (٣).

وقال آخرون: لا مانع أن يزيد ما دام المقصود به التأديب، وحملوا تحريم الهجر على ما إذا كان المقصود من الهجر حظ نفسه، أما إذا كان المقصود إصلاحها فلا شيء فيه (٤)، فقد هجر النبي - ﷺ - وأصحابه الثلاثة الذين خلفوا خمسين يوماً (٥).

ثم مع هذه: الغلظة في القول، فإذا لم تثمر انتقل إلى الضرب.

[٢٤] الوسيلة الثالثة: الضرب

والكلام عنها في المسائل التالية:

[٢٥] المسألة الأولى: حكم الضرب

اختلف العلماء في حكم الضرب على قولين:

القول الأول: يجوز ضرب الرجل امرأته من أجل إصلاحها، وفق الشروط التي سأذكرها - بإذن الله - لكن الأولى تركه، وبه قال جمهور العلماء.

(١) جامع البيان للطبري (م/٤/٦٥٦٣) ابن العربي، أحكام القرآن (١/٤١٨). وانظر لما قاله الفقهاء: الكاساني، بدائع الصنائع (٢/٣٣٤) الزرقاني، شرحه على مختصر خليل (٤/٦٠) النووي، الروضة (٧/٣٦٧) البهوتي، كشاف القناع (٥/٢٣٤).

(٢) الزرقاني، شرحه على مختصر خليل (٤/٦٠).

(٣) [٢١] متفق عليه من حديث أبي أيوب الأنصاري - رضي الله عنه - : أخرجه البخاري (١٠/١٠٧:ج) مسلم (٤/٢٥٦٠:ج).

(٤) النووي، الروضة (٧/٣٦٧) الشرييني، مغني المحتاج (٣/٢٥٨) البهوتي، كشاف القناع (٥/٢٣٤).

(٥) [٢٢] حديث هجران الثلاثة الذين خلفوا: متفق عليه من حديث كعب بن مالك - رضي الله عنه - : أخرجه البخاري (٨/٤٤١٨:ج) ومسلم (٤/٢٧٦٩:ج).

وحجة هذا القول ما يلي:

١ - الآية المتقدمة.

٢ - ما رواه جابر - رضي الله عنه - عن رسول الله - ﷺ - : أنه قال: «اتقوا الله في النساء... وإن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح»^(١).

٣ - وما رواه عبدالله بن زمعة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قال: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يجامعها»^(٢).

وقد علق الحافظ ابن حجر على هذا الحديث، قائلا: «وفي سياقه استبعاد وقوع الأمرين من العاقل...، والمجامعة والمضاجعة إنما تستحسن مع ميل النفس والرغبة في العشرة، والمجلود - غالبا - ينفر ممن جلده، فوقع الإشارة إلى ذم ذلك، وأنه إذا كان ولا بد فليكن التأديب بالضرب اليسير، بحيث لا يحصل منه النفور»^(٣).

٤ - حديث عمر بن الخطاب عن النبي - ﷺ - قال: «لا يسأل الرجل فيما ضرب امرأته»^(٤). وجه الدلالة: أن الحديث ينفي مساءلة الرجل عند ضربه لامرأته، مما يدل على أن له ضربها.

والجمهور الذين أباحوا الضرب تأولوا الأحاديث الآتية التي تنهى عن الضرب بأحد تأويلين:

أحدهما: ألا تتافي بين أحاديث الإذن بالضرب، وأحاديث النهي عنه، فأحاديث الإذن للإباحة جوازا، والنهي للاختيار، فيكون الضرب وإن كان مباحا - بالإذن فيه - فالأولى تركه.

(١) [٢٣] تقدم تخريجه.

(٢) [٢٤] متفق عليه: البخاري (٥٢٠٤: ح/٩) ومسلم (٢٨٥٥: ح/٤).

(٣) استدل به الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٣٠٣/٩) على جواز الضرب اليسير. ويبدو - والله أعلم - أن في الحديث نهيا عن مطلق ضرب النساء، وأن القيد الوارد إنما هو لبيان واقعهم، وضربهم، كقوله - تعالى - : ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

(٤) [٢٥] أخرجه أبو داود (٢١٤٧: ح/٢) وابن ماجه (١٩٨٦: ح) والإمام أحمد (٢٠/١) والبيهقي (٢٠٥/٧). وإسناده ضعيف. انظر: الألباني، إرواء الغليل (٩٨-٩٩) المسند، بتحقيق الأرئوط (٢٧٥/١).

ثانيهما: أن أحاديث النهي جاءت قبل نزول الآية، ثم أذن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد نزولها، موافقة للقرآن الكريم^(١).
القول الثاني: لا يجوز الضرب، على كل حال. قال عطاء: «لا يضربها، وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، لكن يغضب عليها»^(٢). قال ابن عاشور: ووافقه جمع من العلماء^(٣).

ودليلهم على هذا أحاديث وردت تنهى عن الضرب، أو تنفر منه، وهي:
١ - حديث معاوية القشيري: - رضي الله عنه - : أنه سأل النبي - ﷺ -
- عن حق المرأة على زوجها، فقال في بعض رواياته: «ولا تقبح الوجه، ولا تضرب» وفي رواية: «ولا تضربوهن، ولا تقبحون»^(٤).
٢ - ما رواه إياس بن عبدالله بن أبي ذباب - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ - : «لا تضربوا إماء الله. فجاء عمر إلى رسول الله - ﷺ - فقال: ذئرن النساء على أزواجهن، فرخص في ضربهن. فأطاف بآل رسول الله - ﷺ - نساء كثير يشكون أزواجهن، فقال النبي - ﷺ - : لقد طاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم»^(٥).
٣ - ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - : «أن الرجال استأذنوا رسول الله - ﷺ - في ضرب النساء، فأذن لهم فضربوهن، فبات، فسمع صوتا عاليا، فقال: ما هذا؟ فقالوا: أذنت للرجال في ضرب النساء فضربوهن. فنهاهم، وقال: خيركم خيركم لأهله، وأنا من خيركم لأهلي»^(٦).
ويقول الشيخ ابن عاشور إن هؤلاء العلماء أنكروا الأحاديث المبيحة للضرب، أو تأولوها^(٧).

(١) انظر: الشافعي، الأم (١٦٣/٥) مختصر المزني، مع الحاوي (٦٠٠،٥٩٥/٩) الدردير، الشرح الكبير (٣٤٣/٢) (٦٠٠،٥٩٥/٩) ابن العربي، أحكام القرآن (٤٢٠/١) ابن حجر، فتح الباري (٣٠٤/٩).
(٢) ابن العربي، أحكام القرآن (٤٢٠/١).
(٣) التحرير (ج ٣/م ٤٣/٥).
(٤) [٢٦] تقدم تخريجه، فقرة: (٩٧).
(٥) [٢٧] أخرجه أبو داود (٢١٤٦: ح/٢) وابن حبان، موارد (ح: ١٣١٦) والحاكم، نكاح (١٨٨/٢) والبيهقي (٣٠٥/٧). صححه الحاكم، ووافقه الذهبي، ونقل الحافظ في الفتح (٣٠٣/٩) تصحيحه عن ابن حبان، ولم يتعقبه، وقال: وله شاهد من حديث ابن عباس صحيح. ويعني به الحديث الثالث.
(٦) [٢٨] ابن حبان، موارد (ح: ١٣١٥). وانظر التعليق على الحديث السابق.
(٧) التحرير (ج ٣/م ٤٣/٥).

والشيخ ابن عاشور وقف أمام إباحة الضرب متردداً، وخلاصة ما ذهب إليه: أنه يجوز أن يكون المخاطب بهذه الآية الأزواج، ويجوز أن يكون مجموع من يصلح لهذا العمل، من ولادة الأمور والأزواج.

فعلى الاحتمال الأول - وهو أن يكون المخاطب الأزواج - فإن محمل الإذن فيها وفي باقي الأحاديث «أنه قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل؛ فإن الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو لا يعدون ضرب المرأة اعتداء... وقد ثبت في الصحيح: أن عمر بن الخطاب قال: كنا معاشر المهاجرين قوماً تغلب نساءنا، فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم، فأخذ نساؤنا يتأدبن بأدب نساء الأنصار»^(١).

فإذا كان الضرب مأذوناً فيه للأزواج - دون ولادة الأمور - وكان سببه مجرد العصيان والكرهية، دون الفاحشة - فلا جرم أنه أذن فيه لقوم لا يعدون صدورهم من الأزواج إضراراً، ولا عاراً، ولا بدعاً من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء يسير من ذلك».

ثم يقول: «إن الجمهور قيدوا ذلك - أي جواز الضرب - بالسلامة من الأضرار، وبصدوره ممن لا يعد الضرب بينهم إهانة وإضراراً»^(٢).

وعلى الاحتمال الثاني - أي إذا كان «المخاطب مجموع من يصلح لهذا العمل من ولادة الأمور والأزواج - فيتولى كل فريق ما هو من شأنه» فالضمير في: (فعظوهن واهجروهن) للأزواج، وضمير: (واضربوهن) لولادة الأمور. وبهذا التأويل أخذ عطاء^(٣). هذا ما ذهب إليه ابن عاشور في توجيه الاحتمالين في

(١) [٢٩] قول عمر - رضي الله عنه - في الصحيحين، وليس في الصحيح فقط، فهو متفق عليه من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما: أخرجه البخاري، المظالم، إمالة الأذى، الغرفة والعلية.. (٥/٢٤٦٨) ومسلم، الطلاق، الإيلاء واعتزال النساء.. (٢/٣٤١٤٧٩). فلعن الشيخ أراد أنه جنس الصحيح، ولم يرد نسبته إلى كتاب معين.

(٢) التحرير (ج ٣/م ٥/٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤). ونحن نرى في مجتمعاتنا من الناس من يرفضون أن تضرب بناتهم، ويعتبرونها إهانة شديدة، بل ولا يتجرأ الزوج على ضربها، ولو فعل لأخذت منه المرأة، ولأهين.

(٣) التحرير (ج ٣/م ٥/٤٣) ويقول ابن عاشور - رحمه الله - : «إن ذلك نظير قوله - تعالى - : ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. فخطاب ﴿لَكُمْ﴾ للأزواج، وخطاب ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ لولادة الأمور. كما في الكشف». وفي =

فهم النص. هذه هي وجهة نظر الشيخ ابن عاشور، وتوجيهه للآية.

وما ذكره الشيخ من أن الجمهور على أن جواز الضرب مقيد بالعرف، فإنني لم أر للجمهور، ولا لأحد من العلماء - فيما رجعت من المصادر - هذا الرأي صريحا. ومثله ما ذكره من أن جمعا من العلماء قالوا بمثل ما فهمه من قول عطاء، لكن لعل فيما أنقله عن العلماء من شروط ما يؤيد ما ذكره الشيخ.

[٢٦] المسألة الثانية: شروط جواز الضرب عند الجمهور

الشرط الأول: أن يكون الزوج قد أوفأها جميع حقوقها التي وجبت عليه بعقد النكاح، فإن لم يكن قد أوفأها جميع الحقوق لم يجز له أن يضرب ؛ لأنه يكون ظالما بطلبه حقه، مع منعها حقها^(١).

الشرط الثاني: أن يصدر عن المرأة نشوز يسوغ الضرب. وقد تقدم بيانه. فلا يجوز ضربها لخلافات مالية، مثلا ؛ لأن الآية أباحت الضرب مقيدا بالنشوز، ثم قالت: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤].

الشرط الثالث: أن يكون الهدف من الضرب والدافع له تحقيق الغاية التي من أجلها شرع الضرب، والشرع أباح الضرب من أجل التقويم، لا التنفيس عن الغضب، فلا بد أن يكون المقصود من الضرب استقامة المرأة وعودتها إلى طاعته.

فلا يجوز ضرب الناشز ؛ تنفيسا عن الغضب، وانتقاما للنفس، بل لا بد أن يكون المقصود التأديب، ولا يقصد بضربه تشفيا، وإلا عاد وباله عليه^(٢). وإنما حرم هذا لأن الشارع إنما أجاز لك ضرب تأديب، وهذا ليس منه.

الشرط الرابع: أن يكون قد استعمل الوعظ ويئس من نفعه، ثم استعمل الهجر، ويئس أن ترجع عن نشوزها. فالضرب ليس أول خاطر يخطر على

= الكشف (٢١٧/١): «فإن قلت: لمن الخطاب في قوله: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا﴾؟ إن قلت: يجوز... أن يكون أول الخطاب للأزواج، وآخره للأئمة والحكام. ونحو ذلك غير عزيز في القرآن وغيره». ولعل منه قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجَلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

(١) المرغيناني، الهداية (٢٤٨/٣) الحصكفي، الدر المختار (١٤٥/٣) البهوتي، كشاف القناع (٢٣٤/٥).

(٢) المناوي، فيض القدير (٢٥/٤). وانظر: ابن حجر، فتح الباري (٣٠٤/٩).

قلب الزوج، ولا أقرب سبيل فالموعظة، والدعوة إلى الصلاح، والصبر الطويل على انحراف النفوس هي التي ينبغي أن تكون أولاً ؛ لعلها تستجيب^(١).

فلا يجوز له أن يضربها بمجرد نشوزها، بل لابد من الوعظ أولاً، ولا يجوز له الضرب قبل الهجران^(٢) ؛ لأن هذا من باب دفع الأذى عن نفسه، ولا يجوز له دفعه بالأذى وهو يستطيع دفعه بغيره، كما لا يجوز له دفعه بأذى يستطيع أن يدفعه بأذى أخف منه^(٣).

الشرط الخامس: أن يعلم أو يغلب على ظنه أن الضرب سيثيها عما هي عليه من النشوز، فإذا لم يعلم أو يغلب على ظنه نفع الضرب فلا يجوز له الضرب، وبالأولى لا يجوز له الضرب إذا تيقن عدم نفعه في تحقيق المقصود ؛ لأن الضرب في الأصل محرم، وإنما شرع لتحقيق غاية، في تحقيقها مصلحة تربو على مفسدة الضرب - وهي اعتدال الزوجة واستقامتها - فإذا لم يغلب على ظنه نفعه لم يجز الإقدام عليه؛ لأنه - حينئذ - مفسدة متيقنة، ولأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد^(٤).

[٢٧] المسألة الثالثة: صفة الضرب

وهو ضرب خفيف غير مبرح، بعيد عن الوجه، والمواضع الحساسة والمحاسن:

- فلا يجوز أن يكون مبرحاً - أي شديداً وشاقاً يعظم ألمه عرفاً - ولا مدمياً، ولا يترتب عليه كسر عظم، أو شين جارحة^(٥) ؛ لأنه إذا كان مبرحاً كان

(١) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية (ص: ٢٢٣).

(٢) هذا على رأي، لكن من العلماء من أجاز الضرب مع الهجر بعد الوعظ.

(٣) انظر: ابن عابدين، رد المحتار (٧٧/٤) الخطاب، مواهب الجليل (١٥/٤) الزرقاني، شرحه على مختصر خليل (٦٠/٤) النووي، الروضة (١٧٤/١٠) قليوبي، حاشيته على شرح المحلي (٣٠٥/٣) ابن قدامة، المغني (٤٧/٧) ابن مفلح، المبدع (٢١٥/٧) البهوتي، كشاف القناع (٢٣٥/٥).

(٤) انظر: الخطاب، مواهب الجليل (١٥/٤) الزرقاني، شرحه على مختصر خليل (٦٠/٤) الدردير، الشرح الكبير (٣٤٣/٣) الشرييني، مغني المحتاج (٢٦٠/٣) قليوبي، حاشيته على شرح المحلي (٣٠٥/٣) ابن عبد السلام، القواعد (١٠٩، ١٠٣/١).

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان (٦٩٠٦٧/٥ ج٤) الحصكفي، الدر المختار (٧٩/٤) الخطاب، مواهب الجليل (١٥/٤) النووي، الروضة (٣٦٨/٧) ابن قدامة، المغني (٤٧/٧) البهوتي، كشاف القناع (٢٣٤/٥).

عقوبة ولم يكن تأديبا، وكانت مفسدته أعلى من المصلحة المرجوة منه، أو كانت مفسدة كبيرة محققة في مقابل مصلحة مظلونة. ويدل على تحريمه ما يلي:

١ - ما رواه جابر - رضي الله عنه - عن رسول الله - ﷺ -: أنه قال: «اتقوا الله في النساء... وإن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح»^(١).

٢ - وما رواه عبدالله بن زمعة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ -: قال: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يجمعها»^(٢).

- وعلى الزوج - حين الضرب - أن يجتنب الوجه، والمواضع التي قد تتلف بالضرب، كما يجتنب المحاسن^(٣).

أما تحريم الضرب على الوجه^(٤)، فلما روى معاوية القشيري - رضي الله عنه -: أنه سأل النبي - ﷺ - عن حق المرأة على زوجها، فقال: «... ولا تضرب الوجه، ولا تُقَبِّح، ولا تهجر إلا في البيت»^(٥).

وأما تحريم الضرب على المهالك، فلأنه قد يؤدي إلى التلف، والضرب على المحاسن قد يؤدي إلى تشويهه، وكلاهما ضرر لا تسوغه مفسدة النشوز، ولأن المقصود الإصلاح لا الإتيلاف^(٦).

هذا ويقرر العلماء أنه إذا تعين الضرب المبرح - بأن علم الرجل أو غلب على ظنه أن المرأة لن تعدل عن نشوزها إلا به - لم يجز له أن يضرب ضربا مبرحا، ولا غير مبرح.

وعدم جواز الضرب المبرح لما فيه مفسدة تربو على مصلحة صلاحها، وأما عدم جواز الضرب غير المبرح، فلأنه لا فائدة منه، والوسائل تسقط بسقوط غاياتها^(٧)، كما تقدم.

(١) [٣٠] تقدم تخريجه.

(٢) [٣١] تقدم تخريجه.

(٣) الزرقاني، شرحه على مختصر خليل (٦٠/٤) النووي، الروضة (٣٦٨/٧) البهوتي، كشاف القناع (٢٢٤/٥).

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري (١٨٣/٥).

(٥) [٣٢] تقدم تخريجه.

(٦) النووي، الروضة (٣٦٨/٧).

(٧) انظر: الحطاب، مواهب الجليل (١٦-١٥/٤) المواق، التاج والإكليل (١٦/٤) النووي، الروضة (١٧٥/١٠) الرملي، نهاية المحتاج (٣٩٠/٦، ٣٩١) ابن عبد السلام، القواعد (١٠٣/١).

[٢٨] المسألة الرابعة: الوصف الشرعي للضرب

مما تقدم من شروط اشترطها العلماء لجواز الضرب يتبين لنا أنّ وصفه الشرعي: هو أنه من باب دفع الضرر، وهو شبيه بدفع الصائل؛ لأنّ نشوز المرأة مفسدة وضرر يصيب الزوج، ومن حق الزوج أن يحاول إزالة هذا الضرر، ودفع هذه المفسدة، ومن المقرر شرعاً: أن دفع الضرر مقيد بأنه مهما أمكن دفعه بسبب خفيف فلا يجوز دفعه بما هو شديد، وإذا لم يدفع بالخفيف، فلا يجوز البداءة بالأشد قبل تجربة الشديد، وفي كل الأحوال لا يجوز دفع الضرر بضرر أشد منه.

وهو - أيضاً - وسيلة من الوسائل لا غاية، فلا يجوز استعمال الوسائل إذا لم نعلم أو نظن تحقيق غاياتها باستعمالها. أما الوعظ والهجر، فهما - أيضاً - من باب دفع الضرر، ويمكن أن يكونا - إضافة إلى ذلك - من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما دام الزوج غير راضٍ بما تقوم به الزوجة؛ لأنّ النشوز: معصية الزوجة زوجها فيما له عليها من حقوق أوجبها عقد النكاح. فالنشوز - إضافة إلى أنه تقصير في حق الزوج - فإن فيه تقصيراً بحق الله؛ لأنّ الله - تعالى - هو الذي أوجب هذا الحق، ومن ثمّ فإن فيه معصية لله بعدم الاستجابة لأمره في أداء حق الزوج، ومعصية للزوج بعدم أداء حقوقه.

[٢٩] وقفة مع رأي الشيخ ابن عاشور

ويبدو أنّه بما تقدم يكون البحث قد اقترب مما نقله الشيخ ابن عاشور عن جمع من أهل العلم: أنه لا يجوز الضرب في المجتمع الذي يرى في الضرب عارا، واعتداء على المرأة. وإنما لم يجز الضرب، حينئذٍ؛ لعدم جدواه. فإن من النساء نساء لا يقومهن الضرب، بل يزيدهن عناداً وتمرداً.. وقد تقدم أن من شروط الضرب: أن يعلم الزوج، أو يغلب على ظنه جدوى الضرب، فتحريم الضرب - حينئذٍ - ليس من أجل العرف، فالعرف غير معتبر إذا خالف النص الصريح.

أما ما ذكره الشيخ من أنه يمكن أن يكون المخاطب بالآية مجموع الأزواج وولاية الأمور فهو اتجاه في تفسير الآية جدير بالوقوف عنده والاهتمام به، وهو اتجاه لا يأباه سياق الآية، وتقره أساليب العرب، ولا يعكر عليه الذوق البلاغي، اللهم إلا ما تفيده الأحاديث السابقة من إباحة النبي - ﷺ - الضرب للصحابة، وهو ما يجب الوقوف عنده.

[٣٠] المسألة السادسة: تجاوز الزوج في الضرب

إذا ما تجاوز الزوج، فضرب في وقت لا يجوز له فيه الضرب، أو تجاوز فيه، فإن للزوجة أن ترفع الأمر إلى القضاء؛ لردع هذا الزوج، وإعطاء المرأة حق الطلاق.

ففي الشرح الكبير للدردير: «(ولها) أي للزوجة (التطليق) على الزوج (بالضرر) وهو ما لا يجوز شرعا، كهجرها بلا موجب شرعي، وضربها كذلك، وسبها، وسب أبيها - نحو: يا بنت الكلب، يا بنت الملعون، كما يقع كثيرا من رعاة الناس - ويؤدب على ذلك زيادة على التطليق... ومتى شهدت بينة بأصل الضرر فلها اختيار الفراق (ولو لم تشهد البينة بتكرره) أي الضرر»^(١).

[٣١] المسألة السابعة: موقف بعض الناس من الضرب

وبعد: فالعل أناسا لا يرون هذا الضرب - مع قيوده السابقة - سائغا، ويرون فيه إهانة للمرأة، وتحطيمًا لنفسيتها.

ومن المعروف أن العقوبة ليست ضرورية لكل امرأة، فإن من النساء الناشئات نساء يستغنين بالموعظة، فلا يحتجن في حياتهن الزوجية إلى أكثر من غيرها، ومنهن نساء لا ينفع معهن الموعظة، بل لابد لهن من الشدة في

(١) (٣٤٥/٢). وفيه (٣٤٣/٢): «(وبتعبه) أي الزوج عليها (زجره الحاكم) باجتهاده: بوعظ، ثم ضرب، على نحو ما تقدم للزوج في زوجته». وفي حاشية الدسوقي عليه، متحدثا عن تعدي الزوج على زوجته: «يعظه أولاً، فإن لم يفد أمرها بهجره، فإن لم يفد ضربه». فالإجراءات التي يتبعها الزوج مع زوجته، تتبعها الزوجة مع زوجها، لكن بواسطة القاضي. وانظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام (١٩٦/٢) الزرقاني، شرحه على خليل (٦٢/٤) ابن عابدين، رد المحتار (٧٩/٤) الشربيني، مغني المحتاج (٢٦٠/٣).

الكلام، والهجر في المضجع، ثم المنزل، فإذا كان هذا هدأت نفوسهن واستجن، ومنهن - بعد ذلك - نساء لابد أن يحسسن بوقع العقوبة على أجسامهن، ويشعرن بشدتها على أنفسهن لكي يستقمن، وهناك نوع رابع لا يزيدهن هذا الضرب إلا عنادا وإصرارا، وتقدم أن الضرب لا يجوز إلا مع النوع الثالث.

فإذا قدر لرجل أن تكون له امرأة من هذا النوع، فهو أمام أربعة خيارات: أولها: الصبر على هذه المرأة، والاستمرار في وعظها، وهجرها، عليها تثوب إلى رشدها.

ثانيها: الضرب، بقيوده المتقدمة ؛ كي يستقيم أمرها، ويصلح حالها، وينتظم بيتها.

ثالثها: أن يرفع الأمر إلى القاضي ؛ ليقضي في شأن هذه المرأة. رابعها: الطلاق والفراق بإحسان، وبهذا ينهدم بيت، ويضيع أبناء، وترمل امرأة. وقد نفر الإسلام من الخيارين: الثاني والرابع - وفي الثالث فضيحة للمرأة، وكشف لعورات الأسرة - ودعا إلى الأول، فقال رسول الله - ﷺ - : «لا يفرك مؤمنٌ مؤمنةً، إن كره منها خلقا رضي منها آخر»^(١).

ثم إذا كانت امرأة ناشز - وهي ممن ينفع معها الضرب - أمام رجل لا يحتمل الصبر عليها - إما لطبيعته، وإما لأن الصبر على نشوز هذه المرأة فيه إضرار بدينه، أو بأسرته، أو بسمعته - ووضعت بين الخيارات: الثاني والثالث والرابع، فأيهما أفضل لها: أن تطلق، أو يرفع أمرها إلى المحاكم، أو تضرب فيستقيم أمرها؟

قد يكون من النساء من تختار الطلاق على الضرب ؛ لأنها - أو مجتمعها - ترى الضرب إهانة لكرامتها، وامتهانا لشخصيتها، واعتداء على أهلها، وامرأة كهذه لن ينفع معها الضرب، ومن ثم فلا يجوز ضربها، وعلى الزوج - حينئذ - أن يلجأ إلى التحكيم، كما قال - تعالى -: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ

(١) [٣٣] أخرجه: مسلم (٢/١٤٦٩) والإمام أحمد (٢/٣٢٩) من حديث أبي هريرة.

بَيْنَهُمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾ [النساء: ٣٥].

[٣٢] المسألة الثامنة: وقفة عند نصوص في الضرب

ثبت من حديث جابر - رضي الله عنهما - عن رسول الله - ﷺ -: أنه قال: «... اتقوا الله في النساء... وإن لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرح»^(١).

وثبت من حديث عمرو بن الأحوص - رضي الله عنه -: «... ألا واستوصوا بالنساء خيرا؛ فإنهن عندكم عوان، وليس تملكون منهن شيئا، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضربا غير مبرح»^(٢). فالحديثان ذكرنا أمرين، حصول أي واحد منهما شرط من شروط جواز ضرب الرجل زوجته:

أحدهما: أن توطئ الزوجة فراش زوجها أحدا يكرهه. ثانيهما: أن تأتي بفاحشة مبينة.

فهل في هذين الحديثين ما يدل على أنه لا يجوز للزوج ضرب الزوجة إلا إذا زنت، كما هو المتبادر من ظاهر النصين؟

أما قوله: (ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه) فلا شك أن المراد به غير ظاهره - وهو الزنى - لأن الزنى محرم مع من يكرهه الزوج ومن لا يكرهه^(٣).

وقد اختلف العلماء في المراد من هذا التركيب - بعد استبعادهم أن يكون المراد به ظاهره - فقد فسره النووي بقوله: «ألا يأذن لأحد تكرهونه في دخول بيوتكم، والجلوس في منازلكم، سواء المأذون له رجل أجنبي، أو امرأة، أو أحد من محارم الزوجة، فالنهي يتناول جميع ذلك»^(٤). وفسره ابن

(١) [٣٤] تقدم تخريجه.

(٢) [٣٥] أخرجه الترمذي (١١٦٣: ح/٣) وابن ماجه (١٨٥١: ح/١). صححه الترمذي.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم (١٨٣/٨).

(٤) النووي، شرح صحيح مسلم (١٨٣/٨-١٨٤).

الأثير: بأن لا يأذن لأحد من الرجال الأجانب أن يدخل عليهن، فيتحدثن إليهم (١).

ويبدو أن ما ذكره ابن الأثير من تخصيص ذلك بالرجال الأجانب - هو الأقرب لما يوحى به قوله: (يوطئن فرشكم)؛ إذ هو تركيب في أصله كناية عن الزنى، وإذ كان هذا المعنى مستبعدا؛ لقريضة الحال، فلا بد من حمله على ما يقرب منه، وهو دخول الرجال الأجانب، وما قد يترتب على ذلك من خلوة، أما دخول الأرحام فمن المستبعد الكناية عنه بوطء الفراش. ودخولهم على قريبتهم يؤخذ حكمه من أدلة أخرى.

وأما قوله: (إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) فقد قال ابن الأثير في تفسير الفاحشة: إنها: «كل ما يشتد قبحه من الذنوب والمعاصي» (٢).

وقد ورد ذكر (الفاحشة المبينة) شرطا في جواز مضارتها ليأخذ بعض ما آتاها من مهر، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩]. وذكر ابن جرير الطبري الخلاف في المراد بها في هذه الآية: فذهب بعضهم إلى أن المراد بها الزنى، وذهب بعضهم إلى أن المراد بها: النشوز، ومنه الزنى (٣).

وقال ابن رشد: «والفاحشة البينة هاهنا: أن تشتم عرضه، أو تبذأ عليه بلسانها، أو تخالف أمره؛ لأن كل فاحشة نعتت في القرآن بـ (بينة) فهي من باب النطق، وكل فاحشة أتت فيه مطلقة، لم تتعت بـ (بينة) فالمراد بها الزنى» (٤). لكن ما نقله ابن جرير في المراد من الفاحشة المبينة يخالف ما قرره ابن رشد.

هذا ولم أجد من ذكر الزنى شرطا لجواز ضرب المرأة، فلعله اتفاق من العلماء على أنه ليس المراد من الفاحشة المبينة في الحديث الزنى. والله أعلم.

(١) النهاية، مادة: (وطأ).

(٢) النهاية، مادة: (فحش) وانظر المفردات للأصبهاني، مادة: (فحش).

(٣) جامع البيان (ج ٣، م ٤/٣١١).

(٤) المقدمات (٥٠٣/١).

أبيض

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - الإتحاف بتخريج أحاديث الإشراف، للدكتور بدوي عبدالصمد الطاهر صالح، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- ٢ - أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله، المعروف بابن العربي (ت: ٥٤٣هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي. مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة.
- ٣ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).
- ٤ - الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب بن نصر البغدادى ت ٤٢٢هـ، مطبعة الإرادة، تونس.
- ٥ - الأم للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) خرج أحاديثه وعلق عليه: محمود مطرجي. دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- ٦ - البحر الرائق، لزين الدين بن نجيم (ت: ٩٧٠هـ) دار المعرفة، بيروت.
- ٧ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت: ٥٨٧هـ) الناشر: سعيد كمبني، كراتشي؛ باكستان، الطبعة الأولى (١٣٢٨هـ/١٩١٠م).
- ٨ - التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم، المشهور بالمواق (ت: ٨٩٧هـ) دار الفكر الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).
- ٩ - تبين الحقائق، لعثمان بن علي الزيلعي (ت: ٧٤٢هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٠ - تحفة المحتاج شرح المنهاج، لأحمد بن حجر الهيتمي (ت: ٩٧٣هـ) مطبعة مصطفى محمد.
- ١١ - تفسير القرآن العظيم للحافظ إسماعيل بن كثير القرشي (ت: ٧٧٤هـ) قدم له د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت (١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- ١٢ - التلخيص الحبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) صححه وعلق عليه: عبدالله هاشم المدني (١٣٨٤هـ/١٩٦٤م).
- ١٣ - جامع البيان، لمحمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) دار الحديث، القاهرة (١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

- ١٤- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن عرفة الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ). دار الفكر للطباعة والنشر.
- ١٥- حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلى، لأحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (ت: ١٠٦٩هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثالثة (١٣٧٥م).
- ١٦- الدر المختار، لمحمد علاء الدين الحصكفي (ت: ١٠٨٨هـ) مطبعة مصطفى الحلبي، مصر الطبعة الثانية (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).
- ١٧- رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ). مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية (١٣٨٦هـ/١٩٦٦م).
- ١٨- روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) المكتب الإسلامي، بيروت (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).
- ١٩- سلسلة الأحاديث الصحيحة لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة جديدة (١٤١٥هـ/١٩٩٥م).
- ٢٠- سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ) تحقيق: محي الدين عبد الحميد. دار إحياء السنة النبوية.
- ٢١- سنن ابن ماجه، لمحمد بن زيد القزويني، ت: ٢٧٥هـ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة عيسى الحلبي - مصر.
- ٢٢- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت: ٢٩٧هـ) تحقيق وتخريج: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عوض، مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- ٢٣- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) علق عليه وخرج أحاديثه: مجدي بن منصور الشوري، دار الكتب العلمية، لبنان. الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).
- ٢٤- السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) دائرة المعارف العثمانية - الهند.
- ٢٥- سنن النسائي، لأحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت: ٣٠٣هـ) شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر. الطبعة الأولى (١٣٨٣هـ/١٩٦٤م).
- ٢٦- شرح الزرقاني على مختصر خليل، لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد (ت: ١٠٩٩هـ) دار الفكر - بيروت.
- ٢٧- شرح صحيح مسلم لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى (١٣٤٧هـ/١٩٢٩م).
- ٢٨- الشرح الكبير على مختصر خليل، لأحمد بن محمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ) دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت.

- ٢٩- شرح المحلي على المنهاج، لمحمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ) مطبعة مصطفى الحلبي - مصر - الطبعة الثالثة (١٣٧٥م).
- ٣٠- صحيح البخاري، لإسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت: ٢٥٦هـ) مطبوع مع فتح الباري. تحقيق: الشيخ عبدالعزيز بن باز. دار المعرفة - بيروت
- ٣١- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة عيسى الحلبي - مصر - الطبعة الأولى (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م).
- ٣٢- العناية على الهداية، لمحمد بن محمود البابر (ت: ٧٨٦هـ) مطبوع بهامش فتح القدير - إحياء التراث العربي — لبنان.
- ٣٣- فتح الباري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) تحقيق وتصحيح: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. دار المعرفة - بيروت.
- ٣٤- فتح القدير على الهداية، لمحمد بن عبدالواحد، المعروف بابن الهمام (ت: ٨٦١هـ) دار إحياء التراث - بيروت.
- ٣٥- فيض القدير شرح الجامع الصغير لمحمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي الحدادي المناوي (ت: ١٠٣١هـ) دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م).
- ٣٦- القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: ٨١٨هـ) المطبعة الحسينية - مصر - الطبعة الثانية (١٣٤٤م).
- ٣٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت: ٥٨٧هـ) الناشر: سعيد كمبني، كراتشي، باكستان، الطبعة الأولى (١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م).
- ٣٨- كشف القناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ) مطبعة الحكومة - مكة المكرمة (١٣٩٤م).
- ٣٩- الكفاية على الهداية، للشيخ جلال الدين الخورازمي، من علماء القرن الثامن، ولم أعثر على سنة وفاته. مطبوع مع فتح القدير - دار إحياء التراث العربي - لبنان.
- ٤٠- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور (ت: ٧١١هـ) دار صادر - بيروت.
- ٤١- المبدع في شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح (ت: ٨٨٤هـ) المكتب الإسلامي - بيروت - (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).
- ٤٢- الميسوط، لمحمد بن أحمد السرخسي (ت: ٤٩٠هـ) دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية.
- ٤٣- المجموع، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) مطبعة الإمام - مصر.
- ٤٤- المحلّ، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت: ٤٥٦هـ) تصحيح د. عبدالغفار سليمان البنداري. دار الكتب العلمية - لبنان.

- ٤٥- مسند الإمام أحمد، (ت: ٢٤١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- ٤٦- مسند الإمام أحمد، لأحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ) المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - بيروت - (١٣٩٨م).
- ٤٧- المصباح المنير، لأحمد بن محمد على الفيومي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ) مكتبة لبنان (١٩٨٧).
- ٤٨- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية. مطابع قطر الوطنية - الدوحة.
- ٤٩- المغرب لناصر الدين المطرزي (ت: ٦١٠هـ) تحقيق: محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سوريا، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).
- ٥٠- المغني، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت: ٦٢٠هـ) مكتبة الرياض والحديثة - الرياض.
- ٥١- مغني المحتاج، لمحمد الخطيب الشربيني (ت: ٩٧٧هـ) مطبعة مصطفى الحلبي - مصر - (١٣٧٧هـ/١٩٥٨م).
- ٥٢- المفردات، للحسين بن محمد الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) تحقيق: محمد سيد كيلاني. دار المعرفة بيروت.
- ٥٣- مواهب الجليل، لمحمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، المعروف بالحطاب (ت: ٩٥٤هـ) دار الفكر - الطبعة الثانية (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م).
- ٥٤- نهاية المحتاج، لمحمد بن أبي العباس الرملي (ت: ١٠٠٤هـ) دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأخيرة - (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).
- ٥٥- النهاية في غريب الحديث، لمجد الدين المبارك محمد الجزري بن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود الطناحي. دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي، الطبعة الأولى، (١٣٨٣هـ/١٩٦٣م).
- ٥٦- الهداية، لعلي بن أبي بكر المرغياني (ت: ٥٩٣هـ) دار إحياء التراث العربي - لبنان.

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الثاني من الدورة الخامسة حكم الإحرام من جدة للواردين إليها من غيرها

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المتقين، وسيد المرسلين، نبينا محمد . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي قد ناقش في جلسته الثالثة صباح يوم الخميس الموافق ١٠/٤/١٤٠٢هـ. والمصادف ٤/٢/١٩٨٢م موضوع (حكم الإحرام من جدة ، ومايتعرض إليه الكثير من الوافدين إلى مكة المكرمة للحج والعمرة عن طريق الجو والبحر)، لجهلهم عن محاذاة المواقيت التي وقتها النبي ﷺ وأوجب الإحرام منها على أهلها، ومن مر عليها من غيرهم، ممن يريد الحج أو العمرة. وبعد التدارس واستعراض النصوص الشرعية الواردة في ذلك قرر المجلس ما يأتي:

أولاً: أن المواقيت التي وقتها النبي ﷺ وأوجب الإحرام منها على أهلها، وعلى من مر عليها من غيرهم، ممن يريد الحج والعمرة هي: ذو الحليفة لأهل المدينة ومن مر عليها من غيرهم، وتسمى حالياً (أبيار علي). والجحفة وهي لأهل الشام ومصر والمغرب، ومن مر عليها من غيرهم وتسمى حالياً (رايغ). وقرن المنازل، وهي لأهل نجد، ومن مر عليها من غيرهم، وتسمى حالياً (وادي محرم) وتسمى أيضاً (السيل). وذات عرق، لأهل العراق، وخراسان، ومن مر عليها من غيرهم وتسمى (الضريبة). وللملم، لأهل اليمن ومن مر عليها من غيرهم.

وقرر: أن الواجب عليهم أن يحرموا إذا حاذوا أقرب ميقات إليهم من هذه المواقيت الخمسة جواً أو بحراً، فإن اشتبه عليهم ذلك ولم يجدوا معهم من يرشددهم إلى المحاذاة، وجب عليهم أن يحتاطوا وأن يحرموا قبل ذلك بوقت يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنهم أحرموا قبل المحاذاة؛ لأن الإحرام قبل الميقات جائز مع الكراهة ومنعقد، ومع التحري والاحتياط، خوفاً من تجاوز الميقات بغير إحرام تزول الكراهة لأنه لا كراهة في أداء الواجب، وقد

نص أهل العلم في جميع المذاهب الأربعة على ماذكرنا، واحتجوا على ذلك بالأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ في توقيت المواقيت للحجاج والعمار. واحتجوا أيضاً بما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - : لما قال له أهل العراق إن قرنا جور عن طريقنا ؟ قال لهم - رضي الله عنه - انظروا حذوها من طريقكم. قالوا: ولأن ايف سبجانه أوجب على عباده أن يتقوه ما استطاعوا، وهذا هو المستطاع في حق من لم يمر على نفس الميقات، إذا علم هذا فليس للحجاج والعمار الوافدين من طريق الجو والبحر ولا غيرهم أن يؤخروا الإحرام إلى وصولهم إلى جدة، لأن جدة ليست من المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ وهكذا من لم يحمل معه ملابس الإحرام، فإنه ليس له أن يؤخر إحرامه إلى جدة، بل الواجب عليه أن يحرم في السراويل إذا كان ليس معه إزار، لقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح «من لم يجد نعلين فليلبس الخفين، ومن لم يجد إزارا فليلبس السراويل» وعليه كشف رأسه، لأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم قال: لا يلبس القميص ولا العمامة ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف إلا لمن لم يجد النعلين». الحديث متفق عليه.

فلا يجوز أن يكون على رأس المحرم عمامة ولا قلنسوة ولا غيرهما مما يلبس على الرأس. وإذا كان لديه عمامة ساترة يمكنه أن يجعلها إزاراً اتزر بها، ولم يجز له لبس السراويل. فإذا وصل إلى جدة وجب عليه أن يخلع السراويل ويستبدلها بإزار إذا قدر على ذلك، فإن لم يكن عليه سراويل، وليس لديه عمامة تصلح أن تكون إزارا حين محاذاته للميقات في الطائرة أو الباخرة أو السفينة، جاز له أن يحرم في قميصه الذي عليه مع كشف رأسه، فإذا وصل إلى جدة اشترى إزارا وخلع القميص، وعليه عن لبسه القميص كفارة، وهي إطعام ستة مساكين، لكل مسكين نصف صاع من تمر أو أرز أو غيرهما من قوت البلد، أو صيام ثلاثة أيام، أو ذبح شاة، هو مخير بين هذه الثلاثة، كما خير النبي ﷺ كعب بن عجرة لما أذن له في حلق رأسه وهو

محرم للمرض الذي أصابه.

ثانياً: يكلف المجلس الأمانة العامة للرابطة بالكتابة إلى شركات الطيران والبواخر لتنبية الركاب قبل القرب من الميقات، بأنهم سيمرون على الميقات قبل مسافة ممكنة.

ثالثاً: خالف عضو مجلس المجمع الفقهي الإسلامي معالي الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء في ذلك ، كما خالف فضيلة الشيخ أبو بكر محمود جومي عضو المجلس بالنسبة للقادمين من سواكن إلى جدة فقط. وعلى هذا جرى التوقيع، والله ولي التوفيق.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

رئيس مجلس المجمع الفقهي الإسلامي عبد الله بن محمد بن حميد	نائب الرئيس محمد علي الحركان	عبد المزي بن عبد الله بن باز
محمد بن عبد الله بن سبيل	صالح بن عثيمين	محمد محمود الصواف
مصطفى أحمد الزرقاء	محمد الشاذلي النيفر	ميرزاد الميرزاد
أبو الحسن علي الحسن النوري	محمد رشيد	عبد القدوس الهاشمي
محمد رشيد قباي	حسنين محمد مخلوف	أبو بكر محمود جومي
محمد عبد الرحيم الخالد	محمد سالم عبدود	محمود شيت خطاب
مقرر مجلس المجمع الفقهي الإسلامي		

(١) مع التحفظ في وجوب الفدية على لبس القميص في هذه الحالة حيث إنه مضطر لعدم وجود ملابس الإحرام حين عقده وخلعه حين وجود الملابس لما ذكره في الفروع حيث قال: فإن أحرم في قميص ونحوه خلعه ولم يشقه ولا فدية لأن يعلى بن أمية أحرم في جبة فأمره النبي ﷺ بخلعها متفق عليه. ولأبي داود فخلعها من رأسه ولم يأمره بشق ولا فدية اهـ.

نائب الرئيس
محمد علي الحركان

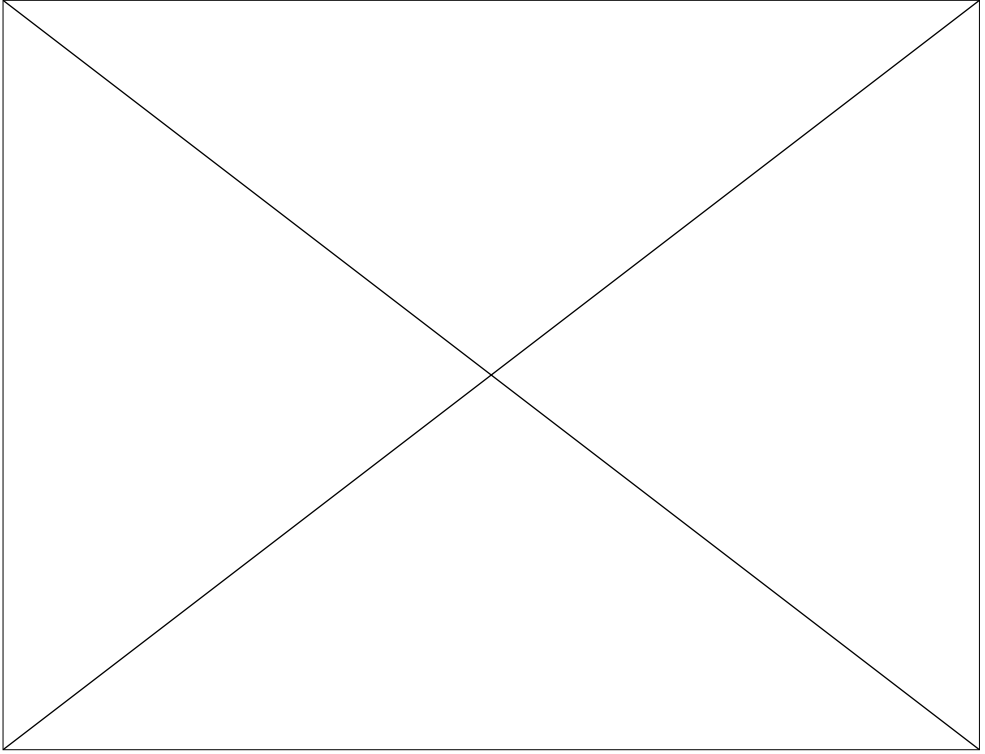
أبيض

القرار الثالث من الدورة الرابعة عشرة بشأن حكم المسعى بعد التوسعة السعودية هل تبقى له الأحكام السابقة أم يدخل حكمه ضمن حكم المسجد

الحمد لله، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥/١/٢١ م قد نظر في هذا الموضوع، فقرر بالأغلبية أن المسعى بعد دخوله ضمن مبنى المسجد الحرام لا يأخذ حكم المسجد ولا تشملته أحكامه، لأنه مشعر مستقل يقول الله عز وجل ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وقد قال بذلك جمهور الفقهاء، ومنهم الأئمة الأربعة، وتجوز الصلاة فيه متابعة للإمام في المسجد الحرام، كغيره من البقاع الطاهرة، ويجوز المكث فيه والسعي للحائض والجنب، وإن كان المستحب في السعي الطهارة وإيفاء أعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً والحمد لله رب العالمين.



د. احمد فهمي أبوسنة ابو الحسن علي الحسنى الندوى محمد الشاذلى النيفر
لم يحضر

وقد شارك فى مناقشة هذا الموضوع فريق من العلماء والخبراء وهم:

- (١) د. وهبه مصطفى الزحيلي
- (٢) أ. د. الصديق محمد الامين الضيرير
- (٣) د. علي محيي الدين القره داغى
- (٤) الشيخ عبدالقادر محمد العماري
- (٥) الشيخ محمد الشيبانى محمد احمد
- (٦) د. علي احمد السالوس

د. احمد محمد المقرئ
مدير المجمع الفقهي ومقرر المجلس

القرار الأول من الدورة التاسعة بشأن حكم الأذان للصلوات في المساجد عن طريق مسجلات الصوت «الكاسيتات»

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه. أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي المنعقد بدورته التاسعة في مكة المكرمة من يوم السبت ١٢/٧/١٤٠٦هـ إلى يوم السبت ١٩/٧/١٤٠٦هـ قد نظر في الاستفتاء الوارد من وزير الأوقاف بسوريا برقم ٢٤١٢/٤/١ في ٢١/٩/١٤٠٥هـ بشأن حكم إذاعة الأذان عن طريق مسجلات الصوت «الكاسيت» في المساجد، لتحقيق تلافي ما قد يحصل من فارق الوقت بين المساجد في البلد الواحد حين أداء الأذان للصلاة المكتوبة.

وعليه فقد اطلع المجلس على البحوث المعدة في هذا من بعض أعضاء المجمع، وعلى الفتاوى الصادرة في ذلك من سماحة المفتي سابقا بالمملكة العربية السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ - رحمه الله تعالى - برقم ٣٥ في ٣/١/١٣٧٨هـ، وما قرره هيئة كبار العلماء بالمملكة في دورتها الثانية عشرة المنعقدة في شهر ربيع الآخر عام ١٣٩٨هـ وفتوى الهيئة الدائمة بالرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة برقم ٥٧٧٩ في ٤/٧/١٤٠٣هـ، وتتضمن هذه الفتاوى الثلاث عدم الأخذ بذلك وأن إذاعة الأذان عند دخول وقت الصلاة في المساجد بواسطة آلة التسجيل ونحوها لاتجزئ في أداء هذه العبادة، وبعد استعراض ماتقدم من بحوث وفتاوى والمداولة في ذلك، فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي تبين له مايلي:

١- أن الأذان من شعائر الإسلام التعبدية الظاهرة، المعلومة من الدين

بالضرورة بالنص وإجماع المسلمين، ولهذا فالأذان من العلامات الفارقة بين بلاد الإسلام وبلاد الكفر، وقد حكي الاتفاق على أنه لو اتفق أهل بلد على تركه لقوتلوا.

٢- التوارث بين المسلمين من تاريخ تشريعه في السنة الأولى من الهجرة وإلى الآن، ينقل العمل المستمر بالأذان لكل صلاة من الصلوات الخمس في كل مسجد، وإن تعددت المساجد في البلد الواحد.

٣- في حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحذكم وليؤمكم أكبركم» متفق عليه.

٤- أن النية من شروط الأذان، ولهذا لا يصح من المجنون ولا من السكران ونحوهما، لعدم وجود النية في أدائه فكذلك في التسجيل المذكور.

٥- أن الأذان عبادة بدنية، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى في المغنى ٤٢٥/١: «وليس للرجل أن ييني على أذان غيره لأنه؛ عبادة بدنية فلا يصح من شخصين كالصلاة» ا.هـ.

٦- أن في توحيد الأذان للمساجد بواسطة مسجل الصوت على الوجه المذكور عدة محاذير ومخاطر منها مايلي:

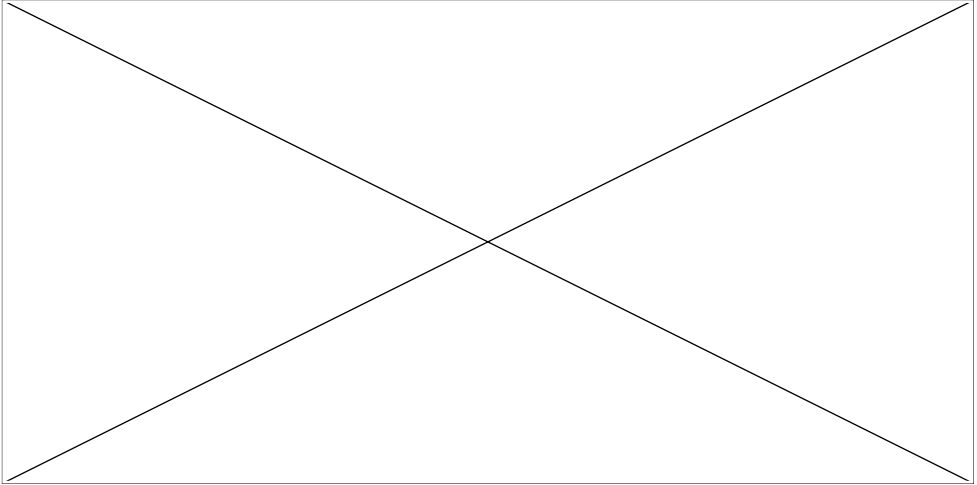
(أ) أنه يرتبط بمشروعية الأذان أن لكل صلاة في كل مسجد سنناً وآداباً، ففي الأذان عن طريق التسجيل تفويت لها وإماتة لنشرها مع فوات شرط النية فيه.

(ب) أنه يفتح على المسلمين باب التلاعب بالدين، ودخول البدع على المسلمين في عباداتهم وشعائهم، لما يفضي إليه من ترك الأذان بالكلية والاكتفاء بالتسجيل.

وبناء على ماتقدم فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي يقرر مايلي:
أن الاكتفاء بإذاعة الأذان في المساجد عند دخول وقت الصلاة بواسطة آلة التسجيل ونحوها لا يجزئ ولا يجوز في أداء هذه العبادة، ولا يحصل به

الأذان المشروع، وأنه يجب على المسلمين مباشرة الأذان لكل وقت من أوقات الصلوات في كل مسجد على ماتوارثه المسلمون من عهد نبينا ورسولنا محمد ﷺ إلى الآن.

والله الموفق وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



أبيض

فتاوى في الحج

للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

أبيض

يوم الحج الأكبر هو يوم النحر

■ س ١: ما معنى: يوم الحج الأكبر، والحج الأكبر؟ وهل هما في معنى واحد، أو يختلف أحدهما عن الآخر؟ وهل كل منهما موجود في القرآن الكريم والسنة الصحيحة؟

■ ج ١: يوم الحج الأكبر هو يوم النحر، أخرج أبو داود عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف يوم النحر في الحجة التي حج فيها فقال: «أي يوم هذا؟» فقالوا: يوم النحر، فقال: «هذا يوم الحج الأكبر». وأخرج البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعثني أبو بكر الصديق رضي الله عنه فيمن يؤذن يوم النحر بمنى: (لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان). وسُمِّيَ يومُ النحر: يومَ الحجِّ الأكبر؛ لما في ليلته من الوقوف بعرفة، والمبيت بالمشعر الحرام، والرمي في نهاره، والنحر، والحلق، والطواف، والسعي، من أعمال الحج. ويوم الحج هو الزمن، والحج الأكبر هو العمل فيه، وقد ورد ذكر يوم الحج الأكبر في القرآن قال تعالى ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ [التوبة: ٣].

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

تكرار الحج

■ س ١: هل يستحسن الحج كل سنة لمن يرغب ذلك ولا يشق عليه، أو الأفضل كل ثلاث سنوات مرة، أو كل سنتين مرة ؟

■ ج ١: فرض الله الحج على كل مكلف مستطيع مرة في العمر، وما زاد على ذلك فهو تطوع وقربة يتقرب بها إلى الله، ولم يثبت في التطوع بالحج تحديد بعدد، وإنما يرجع تكراره إلى وضع المكلف المالي والصحي، وحال من حوله من الأقارب والفقراء، وإلى اختلاف مصالح الأمة العامة ودعمه لها بنفسه وماله، وإلى منزلته في الأمة ونفعه لها حضراً أو سفيراً في الحج وغيره، فليُنظر كل إلى ظروفه وما هو أنفع له وللأمة فيقدمه على غيره.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

جواز الغسل للمحرم بقصد التبرد

■ س ١: هل يجوز للمحرم أن يغسل جسمه كله للتبرد، ولماذا ؟

■ ج ١: يجوز للمسلم أن يغسل جسمه كله للتبرد إذا كان فيه حر، وهذا فيه

تشيط له على هذه العبادة، ويحرص في أثناء الغسل على أنه لا يتساقط شيء من شعره أو بشرته.

الرئيس

عضو

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الله بن غديان

لا تلبس المحرمة نقاباً ولا قفازين حتى تحل من نسكها

■ س ٥: قرأت لسيداتكم فتوى بأن على المرأة أن تغطي وجهها وكفيها، حتى لو كانت محرمة بحج أو عمرة، وأنه من المعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ذكر أن المرأة أثناء الإحرام لا ترتدي النقاب ولا القفازين، فكيف تغطي المرأة وجهها أثناء الإحرام؛ هل ترتدي النقاب وهي محرمة؟ وهل ترتدي القفازين وهي محرمة؟ أم كيف تغطي وجهها وكفيها؟ ومن المعروف أنه في الحج يكون من المتعذر أن تبتعد عن الرجال لكثرة الزحام. نرجو تفصيل هذا الأمر ليتضح لنا الحق.

■ ج ١: لا تلبس المحرمة بحج أو عمرة نقاباً ولا قفازين حتى تحل من نسكها التحلل الأول، وإنما تسدل خمار رأسها على وجهها إذا خشيت أن يراها رجال أجانب، وليست خشيتها من ذلك مستمرة؛ لأن بعض النساء ينفردن بمحارمهن، ومن لم تتمكن من الانفراد عن الأجانب تستمر سادلة خمارها على وجهها وقت المقتضي له، ولا حرج عليها في ذلك، وهكذا تغطي يديها بغير القفازين، كالعباءة.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

السؤال الأول من الفتوى رقم (٤١٥١)

■ س١: هل يجوز للمرأة الحاجة أو المعتمرة الطواف حول الكعبة وهي كاشفة عن وجهها بحضرة الرجال الأجانب ؟

■ س٢: وجه المرأة عورة لا يجوز كشفه لغير محرم، لا في الطواف ولا في غيره، ولا وهي محرمة أو غير محرمة، وإن طافت تستتره بغير النقاب إن كانت محرمة.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

حكم الحج من مال حرام

■ س٢: ما حكم من حج من مال حرام - يعني: فوائد بيع المخدرات - ثم يرسلون تذاكر الحج لأبائهم ويحجون، مع علم بعضهم أن تلك الأموال جمع من تجارة المخدرات، هل هذا الحج مقبول أم لا ؟

■ ج٢: كون الحج من مال حرام لا يمنع من صحة الحج، مع الإثم بالنسبة لكسب الحرام، وأنه ينقص أجر الحج، ولا يبطله.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.
اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

جواز النيابة عن العاجز في الرمي

■ س ٣: في اليوم الثاني عشر من ذي الحجة، وعند رمي الجمرة الثالثة حدث زحام شديد، وانحصرنا مع مجموعة من الحجاج أو سكننا على الهلاك، إلا أنه بفضل الله خرجت عن الزحام ولم أتمكن من الرمي، وولكت شاباً بذلك وأنا موجود معه، علماً بأني شاب وأبلغ من العمر قرابة (٣٤ سنة) أرجو إفادتي ؟

■ ■ ج ٣: إذا كنت لا تستطيع الرمي بنفسك وولكت من هو أقدر منك من الحجاج في الرمي فلا بأس، ورميه عنك صحيح.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

هل يوكل على رمي الجمار ثم يسافر قبل وقت الرمي؟

■ س ١٠: هناك أناس يوم العيد أو ثاني العيد، يוכלون على من يرمي عنهم الجمرات، ويسافرون إلى بلادهم، هل يعتبر حجهم كاملاً أم أنه غير ذلك؟

■ ج ١٠: أمر الله سبحانه في كتابه الكريم بإتمام الحج والعمرة بقوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ [البقرة: ١٩٦] ، وتامهما لا يحصل إلا بإخلاصهما لله، والمتابعة فيهما لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز لمسلم أحرم بحج أو عمرة أن يخل بشيء من أعمالهما، أو أن يرتكب من الأمور المنهي عنها ما ينقصهما، ومن وكل في رمي جمراته أيام التشريق، أو أحد أيام التشريق، ونفر يوم النحر يعتبر مخطئاً مستهتراً بشعائر الله، ومن يوكل في رمي الجمرات اليوم الحادي عشر أو الثاني عشر من أيام التشريق، ويطوف طواف الوداع؛ ليتعجل بالسفر فقد خالف هدي الرسول صلى الله عليه وسلم، وما أمر به في أداء المناسك وترتيبها، وعليه التوبة والاستغفار من ذلك، ويلزم من فعل ذلك دم عن ترك المبيت بمنى، ودم عن تركه رمي الجمرات التي وكل فيها ونفر، ودم ثالث عن طواف الوداع وإن كان طاف بالمبيت لدى مغادرته؛ لوقوع طوافه في غير وقته؛ لأن طواف الوداع إنما يكون بعد انتهاء رمي الجمرات.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

جواز الرمي في الليل

■ س: لقد رميت الجمار بسبب مشكلة وأنا ما أعلم، في الليلة الثانية في تمام الساعة العاشرة من الليلة بالتوقيت الغروبي. أفيدونا رحمكم الله، حيث إن مشكلتي بأن إخواني مرضى ولا يقوم على خدمتهم سواي أنا، ولا حصلت لي الفرصة إلا في الليلة الثانية من ليلة التشريق، في تمام الساعة العاشرة غروبي، أي: منتصف الليل.

■ ج: إذا كان الأمر كما ذكرته فما وقع منك من الرمي صحيح، ولا شيء عليك؛ لأن الرمي في أيام التشريق جائز بالليل في أصح أقوال العلماء، إذا كان ذلك عن اليوم الذي غابت شمسها لا عن اليوم الآتي؛ لأن الرمي لا يقدم على وقته. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

التوكيل في الرمي

السؤال الأول من الفتوى رقم (٥٠١)

■ س١: هل يجوز رمي الجمار أيام الحج في وقتنا هذا عن النساء؛ نظراً لشدة الزحام؟

■ ج١: قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ، وقال تعالى ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦] ، فالعسر والحرَج منفيان عن هذه الشريعة بهاتين الآيتين، وما جاء في معناهما، والنساء تختلف أحوالهن: فممنهن الحامل، وممنهن القوية، فأما المرأة التي يوجد فيها عذر من الأعذار المشار إليها ونحوها فتجوز النيابة عنها، ولا إشكال في ذلك، والذي يرمي عنها لا ينوب عنها إلا بإذنها قبل الرمي عنها، فيرمي عن نفسه ثم عنها، وأما القوية فإذا حصلت مشقة غير مألوفة جازت النيابة عنها على الوصف الذي سبق في كيفية النيابة، وأنه يرمي عنها بعد ما يرمي عن نفسه، والشخص الذي يكون نائباً في الرمي عن غيره يكون من الحجاج.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

طواف الإفاضة يجرى عن طواف الوداع عند تأخيره

■ س ٥: هل طواف الإفاضة يجرى عن طواف الوداع عند تأخيره إلى طواف الوداع؟ وهل طواف يكفي أم أطوف طوافين، أي: أربعة عشر شوطاً، لكل طواف نية؟

■ ج ٥: إذا لم يطف الحاج طواف الإفاضة إلا عند انصرافه من مكة، واكتفى به عن طواف الوداع كفاه حتى لو وقع بعده سعي، كما لو كان متمتعاً، وإن طاف طوافاً ثانياً للوداع فذلك خير وأفضل. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

من تعجل في يومين فلا إثم عليه

■ س٢: هل إذا رميتُ الجمرات الثلاث في اليوم الثاني من أيام التشريق، وخرجتُ من منى إلى جبل النور، وَبِتَ هناك يوماً أو يومين سواء كان معي أحد مريض، أو آخذ بعض الأغراض، هل يلزمننا رمي الجمرات اليوم الثالث من أيام التشريق، أو لا يلزمننا الرمي في اليوم الثالث، إذا كنا قد رمينا في اليوم الأول والثاني؛ لأن بعض الحجاج يعملون كذا، إذا كان يلزمه الرمي في اليوم الثالث ولم يرموا، فماذا يجب عليهم ؟

■ ج٢: من تعجل في الخروج من منى ثاني أيام التشريق، وخرج قبل غروب الشمس فلا يلزمه المبيت، ولا الرمي لليوم الثالث من أيام التشريق، سواء نزل في جبل النور أو غيره خارج منى.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

■ س٣: هل للعمرة في غير وقت الحج طواف وداع أم لا ؟

■ ج٣: يشرع للمعتمر ولا سيما إن أقام بمكة بعد أداء عمرته أن يطوف طواف الوداع لدى خروجه من مكة المكرمة، ولا يلزمه ذلك على الصحيح من قولي العلماء.

■ س٤: هل المرأة الحائض تعفى عن طواف الوداع أم لا ؟

■ ج٤: نعم تعفى المرأة عن طواف الوداع إذا كانت حائضاً وقت خروجها من مكة المكرمة، ومثلها النفساء؛ لقول ابن عباس رضي الله عنهما: «أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خفف عن المرأة الحائض» متفق على صحته.

■ س٦: هل الخروج من باب الوداع لازم لمن ودع أم لا ؟ وهل الدخول من باب السلام لازم ؟

■ ج٦: لا يلزم المودع الخروج من الباب المسمى: باب الوداع، ولا يلزم القادم أن يدخل من باب السلام.

وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن غديان

عبد الله بن قعود

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

حكم من لم يخيم في منى

■ س: تعرفون سماحتكم أن الحج أحد أركان الإسلام الخمسة، وأنه في بعض السنوات يحصل ازدحام لكثرة الحجاج؛ مما يجعلهم يخيمون خارج بعض مواقف الحج، كمنى ومزدلفة، ثم يقلعون من موضعهم عندما يأتي المبيت، فيبيتون داخل الحدود، وبعد أن يصبح الصباح يرجعون إلى مخيمهم وهكذا. أفيدونا هل يصح ذلك أم لا؟

■ ج: من لم يجد مكاناً في منى وهو حاج، ونزل أيام منى خارج منى لكنه يبيت في الليل في منى، ثم يخرج إلى منزله بعد طلوع الفجر فلا شيء عليه، ولو بات في منزله فلا حرج إذا لم يتيسر له النزول في منى. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.
اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

■ س١: هل تعتبر العزيزية من منى أو لا ؟

■ ج١: ليست العزيزية من منى، بل يفصل بينها وبين منى جبل.

■ س٣: ماهي حدود منى وخاصة من جهة مكة المكرمة والجهة الشرقية؟

■ ج٣: يحدها من جهة مكة جمرة العقبة، ومن الجهة الشرقية وادي محسر.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

جواز أخذ الأجرة في الحج عن الغير

■ س١: زوجي - رحمه الله - متوفى، وأريد - بإذن الله - أن أوكل شخصاً يحج له حجة هذا العام، هل يصح لمن يقوم بالحج عنه أن يأخذ أجراً (مالاً) عن تعبته غير المال الذي يأخذه كأجر المواصلات وثمان الغداء والأكل والشرب، أم لا ؟ أفيدوني جزاكم الله خير الجزاء.

■ ج١: يجوز لمن وكل أن يحج عن غيره أن يأخذ ما جعل له من الأجر عن قيامه بذلك الحج، ولو كان أكثر مما أنفقه في المواصلات والطعام والشراب، ونحو ذلك، مما يحتاجه مثله لأداء الحج، ويشرع له أن يقصد بذلك المشاركة في الخير وأداء ما ييسر الله له من العبادات في الحرم الشريف، وألا يكون قصده المال فقط.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

بدع الحج

■ س٤: ما حكم التلبية الجماعية للحجاج ؟ حيث أحدهم يلبي والآخرون يتبعونه .

■ ج٤: لا يجوز ذلك؛ لعدم وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن خلفائه الراشدين رضوان الله عليهم، بل هو بدعة .
وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .
اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن غديان

عبد الله بن قعود

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

■ س٤: إن الحجاج عند رجوعهم من البقاع المقدسة إلى بلدانهم يلزمون بيوتهم أسبوعاً لا يخرجون، لا لقضاء حوائجهم، ولا إلى الصلاة، وينكب الناس عليهم لدعائهم، هل هذه هي السنة .

■ ج٤: ليس ذلك بسنة، بل هو بدعة، ومن ادعى أنه سنة فقد أخطأ، وأما جلوسهم في بيوتهم عن أداء الصلاة في الجماعة في المسجد فلا يجوز، إلا لعذر شرعي، وليس ما ذكر بعذر، فهم آثمون في تخلفهم عن الصلاة .
وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم .

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عضو

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

عبد الله بن غديان

■ س: تقع حوادث سقوط بعض الحجاج أثناء صعودهم لجبل النور ونزولهم من الغار، ويقترح بعض الناس القيام بعمل درج يؤدي إلى موقع الغار، مع قفل جميع الجهات بشبك حديدي يمنع دخول أي إنسان إلا من الطريق المخصص للصعود والنزول.

■ ج: الصعود إلى الغار المذكور ليس من شعائر الحج، ولا من سنن الإسلام، بل إنه بدعة، وذريعة من ذرائع الشرك بالله، وعليه ينبغي أن يمنع الناس من الصعود له، ولا يوضع له درج ولا يسهل الصعود له؛ عملاً بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد» متفق على صحته، وقد مضى على بدء نزول الوحي وظهور الإسلام أكثر من أربعة عشر قرناً، ولم نعلم أن أحداً من خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا صحابته، ولا أئمة المسلمين الذين ولوا أمر المشاعر خلال حقب التاريخ الماضية أنه فعل ذلك، والخير كل الخير في اتباعهم والسير على نهجهم؛ حسبة لله تعالى، وفق منهاج رسوله صلى الله عليه وسلم، وسداً لذرائع الشرك.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عضو

عبد الله بن غديان

عبد الله بن قعود

الرئيس

نائب رئيس اللجنة

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

عبد الرزاق عفيفي

حكم صعود الحجاج على جبل عرفات

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد: فقد اطلعت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على الاستفتاء الوارد من فضيلة رئيس محكمة مكة، عن طريق سماحة وزير العدل برقم ١٦٣٩ وتاريخ ١١/١١/١٣٩١هـ، إلى صاحب الفضيلة رئيس إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد والمحال إليها من الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، برقم ٢/٩٧ وتاريخ ١٨/١/١٣٩٢هـ، حول توسيع الممر المؤدي إلى أعلى قمة الجبل، الذي اشتهر باسم جبل الرحمة؛ حلاً لمشكلة الزحام الذي سهل على النشالين، سرقة حجاج بيت الله الحرام حول إمكان إزالة المصلى الواقع في وسط هذا الممر تحقيقاً للتوسعة.

وبعد دراسة اللجنة للاستفتاء أجابت بما يلي:

لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه حث على صعود جبل عرفات الذي اشتهر عند الناس باسم: جبل الرحمة، ولم يكن من هديه صلى الله عليه وسلم صعود هذا الجبل في حجه ولا اتخذه منسكاً، وقد قال صلى الله عليه وسلم: «خذوا عني مناسككم» ودرج على ذلك الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة ومن تبعهم بإحسان، فلم يكونوا يصعدون على هذا الجبل في حجهم ولا اتخذوه منسكاً لهم؛ اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي ثبت أنه صلى الله عليه وسلم وقف تحت هذا الجبل عند الصخرات الكبار، وقال: «وقفت هاهنا وعرفة كلها موقف، وارفعوا عن بطن عرنة».

ولذا قال كثير من العلماء: إن صعود هذا الجبل في الحج على وجه النسك بدعة، منهم الإمام النووي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، والشيخ صديق حسن خان، وبهذا يعلم أنه لا ينبغي توسعة هذا الممر، ولا السعي في جعله طريقاً مسلوكة؛ لما فيه من تقرير البدعة وتسهيل الطريق لفاعليها، وقد قال

صلى الله عليه وسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، ولم يكن من هديه صلى الله عليه وسلم أن يصلي نفلًا بموقف عرفات، بل اكتفى بصلاة الظهر والعصر في مسجد نمرة، جمعاً وقصراً، ولا اتخذ مصلى بما يسمى جبل الرحمة ليصلي فيه من صعد أعلى هذا الجبل نافلة أو فريضة في يوم عرفات، بل اشتغل بعد صلاته الظهر والعصر بذكر الله تسبيحاً وتهليلاً وتحميداً وتكبيراً وتلبية، وبدعاء ربه والضراعة إليه، حتى غربت الشمس، فاتخاذ مصلى أو مسجد على هذا الجبل ليصلي فيه من صعد عليه من البدع التي أحدثها الجهال، فينبغي إزالة المصلى الحالي لا لتوسعة الممر، بل للقضاء على البدعة، ولئلا يتمكن أهل المنكر والخداع من التلبيس على الأغرار من الحجاج إلى قمة هذا الجبل أو إلى مصلاه، وتعريض الحجاج للمتاعب وسرقة أموالهم، على أن المكان الذي في هذا الجبل ليصلي فيه من صعد على الجبل لا يعطى أحكام المساجد، وعلى هذا جرى التوقيع.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

عضو

عبد الله بن غديان

الرئيس

إبراهيم بن محمد آل الشيخ

عضو

عبد الله بن قعود

نائب رئيس اللجنة

عبد الرزاق عفيفي

أبيض

من سير العلماء

سيرة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين

إعداد:

الشيخ / أحمد بن هلال الشيخ

ايض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات والصلاة والسلام على خير البريات، وبعد فإن: من أعظم المن وأجزل النعم أن يستعمل الله العبد في طاعته ومرضاته ومن ذلك نشر محاسن العلماء الذين هم ورثة الأنبياء فهم في العلم سادة وفي الخير قادة يقتدى بهم ومن أولئك العلماء الأجلاء الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين وهذه ورقات مختصرة أترجم فيها للشيخ قمت بتلخيصها من رسالتي لنيل درجة الماجستير التي تقدمت بها لجامعة أم القرى بمكة المكرمة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية وكانت بعنوان «ترجيحات الشيخ محمد بن صالح العثيمين مقارنة بما استقر عليه المذهب الحنبلي في الصيام والاعتكاف ودراسة فقهية مقارنة» وقد نوقشت بتاريخ ١٤٢٤/٢/٢٨هـ وقمت بتقسيم هذه الترجمة إلى ثمانية مباحث:

- المبحث الأول: نسبه ومولده.
- المبحث الثاني: نشأته وطلبه للعلم.
- المبحث الثالث: جهوده العلمية.
- المبحث الرابع: عنايته بطلابه.
- المبحث الخامس: جهوده الدعوية.
- المبحث السادس: جهوده الاجتماعية.
- المبحث السابع: مناصبه وأعماله.
- المبحث الثامن: وفاته.

ايض

المبحث الأول

نسبه ومولده

هو أبو عبدالله محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عبدالرحمن بن عثمان بن عبدالله بن عبدالرحمن بن أحمد بن مقبل آل مقبل من آل ريس الوهبي التميمي وجده الرابع عثمان أطلق عليه عثيمين فاشتهر به فصار الأسرة تنسب إلى هذا الجد^(١).

مولده: ولد الشيخ في مدينة عنيزة في ٢٧/٩/١٣٤٧هـ.

المبحث الثاني

نشأته وطلبه للعلم

نشأ الشيخ محمد في عائلة معروفة بالدين والاستقامة، وقرأ القرآن على جده لأمه عبدالرحمن بن سليمان آل دامغ، ثم حفظه عن ظهر قلب في ستة أشهر وقد آتاه الله ذكاء وحرصاً واضحين^(٢).

ثم توجه إلى تعلم العلوم الأولية فتعلم أصول الكتابة والخط والحساب وبعض فنون الأدب^(٣).

ثم شرع في طلب العلم على الشيخ علي الحمد الصالحي، والشيخ محمد ابن عبدالعزيز المطوع، وهما من تلاميذ الشيخ عبدالرحمن السعدي الذين أقامهم لتدريس الطلبة الصغار وقرأ عليهما مختصر العقيدة الوسطية ومنهج السالكين في الفقه وهما من مؤلفات الشيخ السعدي والآجرومية والألفية^(٤).

(١) انظر الجامع ص ١٠ لقاء الباب المفتوح للقاء الأول ص ١٩، ١٤ عاماً ص ٩ ابن عثيمين سيرة زاهد ص ٣ شريط محاضرة بعنوان الشيخ ابن عثيمين وشيء من سيرته ودعوته للشيخ عبدالمحسن العباد جريدة عكاظ عدد (٢٣٠١) مقال من أعلام علماء القصيم بقلم د: عبدالله الرميان.

(٢) انظر ١٤ عاماً ص ٩ الجامع ص ١١، ابن عثيمين سيرة زاهد ص ٣ اللقاء الشهري العدد الأول ص ١١.

(٣) انظر شفاء الزمين ص ١٣ شريط (ابن عثيمين علم وعمل) الشريط الأول شريط (في موكب الدعوة).

(٤) انظر ١٤ عاماً لقاء الباب المفتوح للقاء الأول ص ٢٠ شريط (في موكب الدعوة).

وقرأ على الشيخ العلامة عبدالرحمن بن ناصر السعدي - رحمه الله- الذي يعتبر شيخه الأول، حيث لازمه وقرأ عليه التوحيد والتفسير والحديث والفقه والفرائض ومصطلح الحديث والنحو والصرف، وكانت هذه المرحلة أبرز المراحل في تكوين شخصية الشيخ العلمية^(١).
ثم قرأ على الشيخ عبدالرحمن بن علي بن عودان قاضي عنيزة الفرائض والفقه^(٢).

وكان الشيخ محمد العثيمين يتميز بالذكاء والنجابة، حتى أن أقرانه لمسوا ذلك وشهدوا به ومن هؤلاء الشيخ محمد العثمان القاضي حيث يقول: زاملت الشيخ بن عثيمين عند الشيخ السعدي في عام ١٣٦٠هـ والمطوع وابن عودان ولمست منه النجابة والذكاء والحرص وكان مشايخنا معجبين بفرط ذكائه وعلو همته^(٣).

وفي عام ١٣٧٢هـ التحق الشيخ بالمعهد العلمي بالرياض وتخرج فيه بعد سنتين وكانت مدة الدراسة فيه ٤ سنوات.

وفي هذه الفترة تتلمذ على الشيخ الإمام العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز وقرأ عليه صحيح البخاري وبعض كتب الفقه^(٤).

ودرس أيضاً على الشيخ العلامة محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي أثناء تدريسه في المعهد العلمي وبعد أن تخرج الشيخ من المعهد عين مدرساً في معهد عنيزة العلمي مع مواصلته الدارسة انتساباً في كلية الشريعة ومواصلة طلب العلم على يد الشيخ عبدالرحمن السعدي^(٥).

وتخرج الشيخ في كلية الشريعة عام ١٣٧٧هـ واستمر في عمله للتدريس بالمعهد العلمي بعنيزة وخلف الشيخ السعدي في دروسه^(٦).

(١) شريط (ابن عثيمين علم وعلم) الشريط الأول، وشريط (في موكب الدعوة).

(٢) انظر لقاء الباب المفتوح الأول ص ٣ جريدة الجزيرة عدد (١٠٣٤) مقال بعنوان (فقيه الأمة الإسلامية) بقلم محمد القاضي.

(٣) انظر الجامع ص ١١.

(٤) انظر الجامع ص ١٦.

(٥) انظر اللقاء الشهري الأول ص ١٤ ولقاء الباب المفتوح الأول ص ٢٢.

(٦) انظر الجامع ص ٦٦.

المبحث الثالث

جهوده العلمية

تميز الشيخ -رحمه الله- بجهوده العلمية الواضحة وكان من أبرزها تصديه للتدريس حيث كان يقضي أغلب أوقاته في تعليم الناس والإجابة على أسألتهم واستفسارهم، حيث استمر على ذلك مدة نصف قرن من الزمان لايتوانى عن هذا ولا يتكاسل، ولذلك كان الطلاب يقصدونه ويम्मون وجهتهم إليه لطلب العلم وتحصيله.

وهذه الجهود والآثار العلمية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول:

دروسه: للشيخ رحمه الله دروس دائمة وموسمية.

أولاً: دروسه الدائمة: كان للشيخ رحمه الله لقاءان يومياً اللقاء الأول بعد صلاة العصر ويشرح فيه أحاديث رياض الصالحين لمدة وجيزة.

واللقاء الثاني بعد صلاة المغرب، وخصص يومي السبت والإثنين لشرح زاد المستقنع، والجمعة والأحد لشرح أحاديث بلوغ المرام، والثلاثاء والخميس للتفسير ويوم الأربعاء لشرح صحيح البخاري، وكان له درس في كتاب الكافي لابن قدامه فجر الخميس، وكان له لقاء أسبوعي في صباح الخميس بمنزله، يبدأ من الساعة العاشرة إلى صلاة الظهر بعنوان الباب المفتوح.

وكان له لقاء شهري مع أهالي عنيزة في الجامع الكبير، وفي الاثنين الثالث من كل شهر بعد صلاة العشاء يبدأ اللقاء بكلمة موجزة ثم يعقبها الأسئلة والفتاوى، إلى غير ذلك من الدروس الخاصة التي يعقدها الشيخ في منزله لكبار طلبته من القضاة وبعض أساتذة الجامعة.

ثانياً: الدروس الموسمية تتمثل في العشر الأواخر من رمضان وصيف كل عام

فأما العشر الأواخر من رمضان فقد كان له فيها لقاءان يومياً في المسجد الحرام، اللقاء الأول من بعد صلاة الفجر إلى الضحى، واللقاء الثاني من بعد صلاة التراويح إلى قبل القيام، حيث كان يفيض الشيخ في الجواب ويبث علمه وينشر أريجته، رحمه الله، رحمة واسعة.

وأما في الصيف فقد كان الشيخ، رحمه الله، يفد إليه طلاب من مختلف مناطق المملكة ودول العالم ويعقد لهم دورة صيفية مكثفة يومياً من الساعة الثامنة صباحاً إلى الساعة الحادية عشرة ماعدا يومي الثلاثاء والجمعة في خمسة فنون التفسير والعقيدة والفقه والحديث وأصول الفقه، كل درس أربعون دقيقة وآخر خمس دقائق من كل درس للأسئلة والتقريرات. وجميع هذه الأسئلة والدروس مسجلة في أشرطة سمعية وقد قام بعض طلاب الشيخ ومحبيه بكتابتها ومراجعتها ومازالت مؤسسة أبناء الشيخ تتولى الإشراف على طباعتها.

القسم الثاني: مؤلفاته:-

فإن ما خطه يراع الشيخ محمد، رحمه الله، هو بعض المقررات الدراسية لطلاب المعاهد العلمية وبعض المسائل التي طبعت في كتيبات، أما ما عداها من الكتب الكبيرة الممتع على زاد المستقنع وشرح رياض الصالحين وغيرها فإنما قام بكتابتها تفريغاً من الأشرطة بعض الطلبة وقام بعضهم بجمعها وتخريجها وعرضها على الشيخ ليقوم بمراجعتها والنظر فيها والتعليق عليها ومن ثم القيام بطباعتها.

وكان الشيخ - رحمه الله - قد اقتصر في آخر حياته على قراءة بعض كتبه التي فرغت من الأشرطة، كتفسير سورة البقرة لمراجعتها وأيضاً راجع كتاب الشرح الممتع الذي طبع سابقاً وكان للشيخ عليه ملاحظات.

وللشيخ مؤلفات كثيرة ومن هذه المؤلفات:-

في التفسير وعلومه: تفسير سورة البقرة، ومقدمة في التفسير، وشرح

- أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله، وغيرها.
- وفي الحديث وعلومه: شرح عمدة الأحكام، ورسالة في مصطلح الحديث، وشرح المنظومة البيقونية وغيرها.
- وفي العقيدة: القول المفيد شرح كتاب التوحيد، وشرح العقيدة الواسطية، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، شرح لمعة الاعتقاد، وتقريب التدمرية، القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنی وغيرها.
- وفي الفقه وأصوله: الشرح الممتع على زاد المستقنع، ورسالة في سجد السهو، ورسالة في صلاة المريض، والأصول من علم الأصول وغيرها.
- إلى غير ذلك من المؤلفات العظيمة النافعة التي لم أقصد استقصاءها، بل قصدت الإشارة والإلماح إليها، وفي القليل ما يغني عن الكثير، وفي الإشارة ما يغني عن طول العبارة.
- ومما ميز الشيخ في تدريسه وتعليمه طريقته في عرض العلم فقد تميز بأسلوب رائع وطريقة جميلة تتلخص فيما يلي:
- ١- عنايته بالحفظ لما يقوم بتدريسه، سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية أو المتون العلمية.
 - ٢- طرح المسائل على شكل أسئلة ليجيب عليها الطلاب.
 - ٣- شرح المتن شرحاً موسعاً بأسلوب تأصيلي يفهمه المبتدئ وينتفع به المنتهي.
 - ٤- عنايته بتصوير المسائل وعرض الأدلة والحجج والإجابة عما أشكل منها.
 - ٥- طلبه من الطلاب إعادة ما فهموه من الدرس، للتأكد من وصول المعلومة إليهم وإذا أخطأوا صحح خطأهم.
 - ٦- مناقشته ما سبق دراسته في اللقاء السابق.
 - ٧- عند الانتهاء من تفسير سورة من القرآن أو شرح باب أو فصل من كتب أهل العلم يجعل يوماً للمناقشة فيه.

- ٨- لفت نظر الطالب الشارد ذهنه، أو المنشغل عند الدرس بتوجيه سؤال إليه، وكثيراً ما يقول الشيخ للطالب الشارد الذهن: ماذا قلنا ٥.
- ٩- استشارة طلابه في الكتاب المقروء مابين أذان العشاء والإقامة.
- ١٠- تكليف الطلاب بتحرير المسائل والبحث فيها، ومن ثم القيام بمناقشتهم فيما كتبوه لتعم الفائدة ولتشحذ الأذهان.
- ١١- إقامته لبرنامج علمي مكثف في فترة الصيف ليستفيد الطلاب القادمون لطلب العلم على الشيخ، وحتى لا يتضرر برنامج طلابه الذين يسافرون إلى آهليهم في أثناء الإجازات^(١).

المبحث الرابع

عنايته بطلابه

للشيخ اهتمام بالغ بطلابه فقد ذلل لهم الصعاب التي تواجههم في طلبهم للعلم، وتكمن هذه المتابعة لطلابه في أمور، منها:

أولاً: توجيههم في أمور دينهم، فإذا لاحظ على أحدهم تقصيراً في أمر من أمور الدين بادره بالتوجيه والنصح.

ثانياً: متابعتهم في أمورهم المعيشية لاسيما المتزوجين منهم، فكان يدفع لهم إيجار المنزل بالإضافة لبعض مصاريفهم الضرورية، ويسدد عنهم بعض الديون^(٢).

أما غير المتزوجين فقد وفرّ لهم سكناً خاصاً، تتوفر فيه كل سبل الراحة.

ثالثاً: توفير الكتب للطلاب في مكتبة السكن، وتزويدهم ببعض المراجع المهمة مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن

(١) انظر الجامع ص ٧٠ وما بعدها، شفاء الزمين ص ٣١ وما بعدها، ١٤ عاماً مع الشيخ ابن عثيمين ص ١٦، شريط ابن عثيمين علم وعمل الشريط الأول، مجلة الرباط ص ١٧ الصادر في شهر شوال ١٤٢١هـ جريدة اليوم عدد (١٠٠٨٠) مقال شيخنا محمد بن صالح العثيمين بقلم د. خالد المشيقح مجلة البيان العدد (١٦٠) مقال منهج ابن عثيمين في تعليمه للعلم بقلم علي السلطان.

(٢) انظر جريدة الوطن العدد: ١٠٥ .

تيمية والمغني، وغيرها مما يصل إليه من الجهات الحكومية أو الخيرية ليقوم بتوزيعها، بالإضافة إلى توزيعه لما يطبع من كتبه.

رابعاً: متابعتهم في الدروس وحفظ المتون، وإذا قصر أحدهم في الحفظ عاتبه الشيخ، بالإضافة إلى مناقشتهم للتأكد من فهمهم لما شرحه خلال الدرس.

خامساً: تكليفهم ببحث المسائل العلمية وتحريرها، ومن ثم يقوم الشيخ بمناقشتهم فيما بحثوه من المسائل، وهو بهذا يعودهم على تحصيل العلم وينمي قدراتهم وملكتهم العلمية.

سادساً: مشاركتهم أفراحهم، ومن ذلك أنه قام بمساعدة بعض خواص طلبته بستين ألف ريال (٦٠،٠٠٠) وربما زادهم بعد ذلك لشراء الأثاث أو غيره.

سابعاً: عيادة مرضاهم، ومن ذلك أنه سافر من عنيزة إلى بريدة لزيارة تلميذه إبراهيم الديبان عندما علم الشيخ بمرضه.

ثامناً: كان يقوم بزيارة الطلبة في سكنهم أو في بيوتهم الخاصة إذا دُعي، بل كان - رحمه الله - قبل إعداد المطبخ الخاص بالسكن، يأتي أحياناً بالطعام المطبوخ من بيته لتناوله مع أبنائه الطلاب، وكان لهذا وقع عظيم في نفوسهم. تاسعاً: كان يخرج مع الطلبة إلى البر أو إلى إحدى المزارع للترفيه والمؤانسة.

عاشراً: كان يتابع طلابه الصغار الملتحقين بالمعهد العلمي، فكان يوقع تقريرهم الشهري ويتفقد أحوالهم ويسأل عن أمورهم، ووفر لهم سيارة لنقلهم إلى المعهد^(١).

(١) انظر الجامع ص ٥٨، وما بعدها، معلومات وذكريات مع الشيخ ص ١، وما بعدها، جريدة الوطن عدد ١٠٥ مقال جوانب من حياته وتعامله مع طلابه بقلم منصور المطيري، جريدة الرياض عدد (١١٨٩٣) مقال مما رأيناه في شيخنا بقلم خالد النزال.

المبحث الخامس

جهوده الدعوية

اهتم الشيخ - رحمه الله - بالدعوة ونشر العلم وتعليم العلماء والجاهلين، وما حل بمكان إلا وشارك في الدعوة ونشر الخير.

وأبرز هذه الجهود:

١- الدعوة في موسم الحج سواء من خلال مشاركته في مخيم توعية الحجاج، حيث استمرت مشاركته في هذا المخيم منذ عام ١٣٩٢هـ إلى عام ١٤٢٠هـ.

أو من خلال ما يقوم به الشيخ من إلقاء المحاضرات أو الندوات أو الفتاوى في هذا الجمع الكبير، وذلك من خلال جولاته بالمخيمات في مشعر منى.

٢- إلقاءه المحاضرات في مختلف مناطق المملكة، سواء أكان ذلك بدعوة من مركز الدعوة في هذه المناطق أو من خلال زيارته لتلك المنطقة.

٣- جهوده من خلال الجمعية الخيرية لتحفيظ القرآن، وذلك لكونه أحد المساهمين في تأسيسها، حيث ابتدأ تأسيسها بتبرع منه بمبلغ خمسة وعشرين ألف ريال وذلك عام ١٤٠٥هـ.

وكان رحمه الله يعقد مجلساً في كل أسبوعين مع أعضاء مجلس الإدارة لمتابعة وتنظيم سير العمل، وكان يحضر اللقاءات والمهرجانات التي تقيمها الجمعية لتكريم حفظة القرآن.

٤- جهوده في مكتب دعوة توعية الجاليات بمدينة عنيزة، وقد صدرت الموافقة بترسيمه في ١٥/١٢/١٤٠٧هـ على أن يكون إشرافه بناءً على طلب الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز.

وكان للشيخ العثيمين فيه جهد كبير مبارك ولقد دخل الإسلام مئات من الكفار من خلال نشاط هذا المكتب.

٥- طباعة الكتب الدعوية سواء ما ألفه بنفسه أو ألفه غيره.

- ٦- نشر الشريط الإسلامي في داخل المملكة وخارجها، ومن ذلك أن أحد الإخوة من أهل اليمن طلب من الشيخ أن يمهده بأشرطة لينتفع بها أهل اليمن فأجابه الشيخ وأعطاه ما يزيد على ثلاثة آلاف شريط.
- ٧- نزوله إلى العامة، فلقد كان رحمه الله يجيب دعوتهم ما استطاع، ويستثمر هذه المجالس بالنصح والتوجيه وإلقاء كلمة توجيهية مختصرة.
- ٨- كان يتخلل دروسه في كثير من الأحيان نصائح وتوجيهات تتعلق بالدعوة، فكان يذكر طلابه بأهمية الدعوة إلى الله، ومن ذلك أنه خصص في بداية درس يوم الخميس وقتاً ليقوم أحد الطلبة بإلقاء كلمة دعوية أمام الطلاب، وفي ذلك تدريب لهم على استخدام الأسلوب الأمثل للدعوة. إلقاء المحاضرات والإجابة عن أسئلة الجاليات الإسلامية في دول أوروبا وأمريكا وغيرها من دول العالم من خلال الهاتف^(١).
- ١٠- الإجابة عن أسئلة برنامج نور على الدرب، فكان - رحمه الله - يسجل من التاسعة صباحاً وحتى الثانية عشر ظهراً، وبعد صلاة الظهر إلى ما قبل العصر، ثم العودة بعد صلاة العصر إلى قبل صلاة المغرب^(٢).
- ١١- أنه كان يكلف ويدعم بعض طلبته للذهاب خلال الإجازات للدعوة إلى الله وتعليم الناس في مناطق مختلفة داخل المملكة، كما أنه رحمه الله كان يدعم الدورات العلمية التي يقوم بها بعض طلبته في خارج المملكة^(٣).
- ١٢- تكليفه لأحد طلبته^(٤) بتنظيم حملة الحج للطلاب، للاستفادة منهم في توعية الحجاج، لأن الطلبة منهم من كان يجيد إحدى اللغات الأجنبية الإنجليزية والفرنسية والهندية والأردية والتاميلية والسواحلية وربما غيرها، واستمرت من عام ١٤٠٦هـ إلى عام ١٤٠٩هـ ثم أصبحت بعد ذلك حملة استثمارية لا علاقة للشيخ بها.

(١) انظر الجامع ص ١٢٧، جريدة الجزيرة عدد (١٠٣٣٤) مقال فقيه الأمة وفقيدها بقلم محمد السعيد.

(٢) انظر ١٤ عاماً ص ٣٢.

(٣) من مواقف الأخ عبد الوهاب الزباني ص ٤ بعنوان معلومات وذكريات مع الشيخ.

(٤) المصدر السابق.

المبحث السادس

جهوده الاجتماعية

عرف عن الشيخ بذل المال سواءً من ماله أو مما يعطاه من أهل الخير، ومن ذلك:

أولاً: الإنفاق على طلاب العلم الذين تفرغوا للدراسة والطلب على يديه، سواء أكانوا عزاباً أو متزوجين وسد حاجتهم وقضاء دينهم.

ثانياً: مساعدة الفقراء والمحتاجين المستحقين للزكاة سواء أكانوا من أهل عينة أو من غيرها.

ثالثاً: مساعدة المسلمين الذين تحل بهم الكوارث والحروب فكان رحمه الله داعماً للمسلمين في أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك وفلسطين وغيرها.

رابعاً: تعاونه مع الجمعيات والمؤسسات الخيرية كمؤسسة الحرمين الخيرية وغيرها، فكان يدعمهم بتوجيهاته وآرائه ونصائحه وبماله وما يصل إليه من صدقات وغيرها من أهل الخير والفضل.

خامساً: إنشاء صندوق الزواج بمدينة عينة^(١).

سادساً: بناؤه للمساجد في الداخل والخارج بالتعاون مع المحسنين.

سابعاً: وقوفه مع المحتاجين والمدينين والمعسرين وغيرهم من أصحاب الحاجات^(٢).

(١) انظر الجامع ص ١٣٩ وما بعدها، جريدة الوطن عدد (١١٠) مقال صور من حياة الشيخ محمد بن صالح العثيمين بقلم عبدالمحسن القاضي.

(٢) جريدة الجزيرة عدد (١٠٣٣٩) مقال «ولكنه بنيان قوم تهدما» بقلم عبدالرحمن الرحمة.

المبحث السابع

مناصبه وأعماله

لم يكن الشيخ مطلعاً إلى المناصب أو محباً لها، ولكنه، رحمه الله، كان يبادر إلى كل عمل فيه نفع للمسلمين، ومن أبرز هذه الأعمال حسب الترتيب الزمني:

١- عيّن مدرساً بالمعهد العلمي بعنيزة في ١/١/١٣٧٤هـ واستمر في التدريس بالمعهد إلى عام ١٣٩٧هـ.

٢- عيّن إماماً وخطيباً في الجامع الكبير وخليفة عن الشيخ السعودي في إلقاء الدروس في يوم الأحد ٢٦/٦/١٣٧٦هـ، وكان عمره آنذاك تسعاً وعشرين سنة.

٣- أقام درساً في جامع الضليعة كل يوم أحد وثلاثاء وذلك في عام ١٣٩٠هـ واستمر الدرس حتى عام ١٤٠٦هـ.

٤- أصدر الشيخ محمد بن إبراهيم، رحمه الله، قراراً بتعيينه رئيساً بالمحكمة الشرعية بالأحساء، فطلب الشيخ محمد العثيمين منه الإعفاء، وبعد مراجعات عديدة سمح الشيخ محمد بن إبراهيم بإعفائه من منصب القضاء.

٥- في ٦/١١/١٣٩٥هـ تم تفريغ الشيخ لإعداد مناهج المقررات الدراسية للمعاهد العلمية، واستمر هذا العمل سنتين حتى أنجزه وأخرج مجموعة من المقررات في العقيدة وأصول التفسير وأصول الفقه والمصطلح وغيرها.

٦- تم تعيين الشيخ أستاذاً بجامعة الإمام محمد بن سعود بالقصيم في عام ١٣٩٧هـ واستمر في التدريس بالجامعة حتى توفاه الله.

٧- ابتدأ الشيخ التدريس بالحرم المكي خلال شهر رمضان من عام ١٤٠٢هـ واستمر إلى آخر ليلة من رمضان عام ١٤٢١هـ.

- ٨- تم تعيينه عضواً في هيئة كبار العلماء في يوم ١١/٧/١٤٠٧هـ.
- ٩- في عام ١٤٠٨هـ بدأ الشيخ بإلقاء برنامج إذاعي أسبوعي يذاع صباح كل يوم سبت بعنوان أحكام القرآن الكريم.
- ١٠- ابتداءً الشيخ برنامجاً إذاعياً بعنوان سؤال على الهاتف وذلك في عام ١٤٠٩هـ ويقدم البرنامج الأخ عبدالكريم المقرن.
- ١١- تولى رئاسة قسم العقيدة لعدة سنوات، وعقد مجلساً لأعضاء هيئة التدريس بقسم العقيدة وابتداءً هذا المجلس في عام ١٤٠٩هـ، وكان يعقد في كل يوم سبت بعد العشاء وكانت القراءة فيه في كتاب حادي الأرواح لابن القيم، ثم يجيب الشيخ على أسئلة الحاضرين.
- ١٢- اختير الشيخ في عام ١٤١٤هـ لنيل جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام وذكرت لجنة الاختبار في حيثيات فوز الشيخ بالجائزة، ما يلي:
أولاً : تحليه بأخلاق العلماء الفاضلة التي من أبرزها الورع والزهد ورحابة الصدر وقول الحق والعمل لمصلحة المسلمين والنصح لخاصتهم وعامتهم.
- ثانياً: انتفاع الكثيرين بعلمه تدريساً وإفتاءً وتأليفاً.
- ثالثاً: إلقاءه المحاضرات العامة النافعة في مختلف مناطق المملكة.
- رابعاً: مشاركته المفيدة في مؤتمرات إسلامية كبيرة.
- خامساً: اتباعه أسلوباً متميزاً في الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وتقديمه مثلاً حياً لمنهج السلف الصالح فكراً وأسلوباً^(١).
- ١٣- اختارته مجلة المجلة في عددها (١٠٨٧) بتاريخ ٢٠/٩/١٤٢١هـ الموافق ١٦/١٢/٢٠٠٠م من شخصيات عام ٢٠٠٠م^(٢).

(١) انظر الجامع ص ٦٥، شفاء الزمين ص ١٤، ٢٢، ٢١ عاماً من الشيخ ابن عثيمين ص ١١، ٤٣ شريط ابن عثيمين علم وعمل الشريط الأول.

(٢) انظر مجلة المجلة عدد (١٠٨٧) ١٤ - ٢٠/٩/١٤٢١هـ.

المبحث الثامن

وفاته

مرضه ووفاته: توفي الشيخ، رحمه الله، يوم الأربعاء ١٥/١٠/١٤٢١هـ قبيل صلاة المغرب من أثر إصابته بمرض السرطان الذي ظلّ يتعالج منه لفترة طويلة.

اللهم اغفر لشيخنا وارفعه درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين وافسح له قبره ونور له فيه . . اللهم آمين.

ايض

من أخبار المجمع الفقهي

أبيض

أولاً: صادق المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة والثلاثين والتي انعقدت في الفترة ما بين ٤-٦ شعبان ١٤٢٥ هـ على ترشيح اثني عشر عضواً جديداً إلى المجمع الفقهي وضمهم إليه وهم أصحاب الفضيلة العلماء التالية أسماؤهم:

١- الدكتور أحمد بن علي بن أحمد سير مباركي، عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

٢- الدكتور عبدالله بن علي بن محمد الركبان: عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وعضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

٣- الدكتور علي بن أحمد السالوس، قطري: أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة في قطر نائب رئيس مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

٤- الدكتور علي بن عباس الحكمي: عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى: وعضو جمعية حقوق الإنسان بالمملكة العربية السعودية، والمدرس بالمسجد الحرام.

٥- الدكتور عثمان إبراهيم المرشد: عضو هيئة التدريس بقسم الشريعة بجامعة أم القرى، ورئيس القسم سابقاً.

٦- الدكتور أحمد بن عبدالله بن حميد، عضو هيئة التدريس بالدراسات العليا الشرعية بجامعة أم القرى والمدرس بالمسجد الحرام: وعميد كلية الشريعة بجامعة أم القرى سابقاً.

٧- الدكتور حسين حامد حسان: مصري: رئيس مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا: ومدير الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان سابقاً.

٨- الدكتور عبدالسلام بن هارون العبادي: أردني: وزير الأوقاف الأردني سابقاً.

٩- الدكتور الشيخ خليل بن عبدالكريم كوتانج: تركي: مفتي محافظة أورفة،

وأستاذ الدراسات العليا في معهد خكلي.

١٠- الدكتور عصام أحمد البشير: سوداني: وزير الأوقاف والإرشاد في جمهورية السودان.

١١- الدكتور عجيل جاسم النشمي: كويتي: أستاذ الفقه والأصول بجامعة الكويت: عميد كلية الشريعة بالجامعة سابقاً: ورئيس الهيئة العالمية لقضايا الزكاة: وعضو مجمع الفقه بجدة.

١٢- الدكتور فضل الرحمن دين محمد المدني: هندي: عضو هيئة التدريس بالجامعة المحمدية بالهند.

ثانياً: أوصى المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في البيان الختامي الصادر عنه لدورته الثامنة والثلاثين بتوجيه شكره وتقديره للأمانة العامة للمجمع على جهودها المبذولة في إنجازاتها العديدة. بعد اطلاعه على التقارير الواردة إليه عن جميع الأعمال والمنجزات التي قام بها المجمع الفقهي الإسلامي خلال الفترة السابقة لانعقاد دورته هذه. وقد أعرب معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي عن ذلك في الخطاب الذي وجهه للأمانة العامة للمجمع بهذا الخصوص.

ثالثاً: صدر عن الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي أعمال وبحوث الدورة السادسة عشرة في ثلاثة مجلدات كبيرة عالجت ثمانية موضوعات في ثلاثة وأربعين بحثاً.

المجلد الأول: تناول أربعة موضوعات.

الموضوع الأول: بيع الدين وأحكامه، وفيه سبعة بحوث.

الموضوع الثاني: مدى مشروعية قيام المراكز الإسلامية وما في حكمها بتطبيق زوجات المسلمين اللاتي حصلن على الطلاق من محكمة غير إسلامية.

الموضوع الثالث: مشاركة المسلم في الانتخابات مع غير المسلمين.

الموضوع الرابع: حماية الحسابات الاستثمارية في البنوك الإسلامية. وفيه ثلاثة عشر بحثاً. وقد جاء المجلد في سبعمائة وسبع عشرة صفحة.

المجلد الثاني: تناول موضوعين:

الموضوع الأول: التتضيض الحكمي: وفيه أربعة بحوث.
الموضوع الثاني: الأدوية المشتملة على الكحول والمخدرات: وفيه ستة بحوث: وقد جاء المجلد في خمسمائة وتسعين صفحة.

المجلد الثالث: تناول موضوعين.

الموضوع الأول: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها. وفيه سبعة بحوث.
الموضوع الثاني: التشخيص الجيني وفيه أربعة بحوث. ثم ذيل بالقرارات الصادرة عن الدورة، وبيان مكة المكرمة عن الإرهاب، وقد جاء ذلك في ثلاثمائة وخمس وثمانين صفحة.

أبيض

ترجمة المخصصات بالإنجليزية

أبيض



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

العدد العشرون

١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م

السنة الثامنة عشرة

أبيض

مجلة
المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكي

الدكتور

سعود بن مسعود الثببتي

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الثمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القرني بن عيد

الدكتور

عابد محمد السفينياني

العدد ٢٠ - السنة الثامنة عشرة

١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر
عن رأي كاتبها

أبيض

أبيض

أبيض

قواعد النشر في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تعنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متسماً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقيم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي،

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي،

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٩

❖ البحوث المحكمة: ٢١

١- الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات.

للأستاذ للدكتور/عبد الكريم زيدان ٢٣

٢- حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين

كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد .

للأستاذ الدكتور/عبد الفتاح محمد إدريس ٨٩

٣- الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتضيد الحكمي

في المعاملات المعاصرة.

للأستاذ الدكتور/حسين حسن شحاته ١٣٣

٤- التورق ، والتورق المنظم دراسة تأصيلية.

للدكتور/سامي بن إبراهيم السويلم ١٩٥

٥- أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة.

للأستاذ الدكتور/محسن بن علي فارس الحازم ٢٨٥

❖ تقرير علمي عن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم.

للأستاذ/عبد الستار فتح الله سعيد ٣٣١

- ❖ مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي ٣٩٧
- ١- القرار الرابع من الدورة السابعة عشرة:
في حكم استعمال الدواء المشتتل على شيء من نجس العين
كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيارين الجديد ٤٠٩
- ٢- القرار الرابع من الدورة السادسة عشرة:
بشأن التنضيد الحكمي ٤١١
- ٣- القرار الثاني من الدورة السابعة عشرة:
بشأن التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر ٤١٥
- ٤- القرار الخامس من الدورة السابعة عشرة:
بشأن موضوع أمراض الدم الوراثية ٤١٩
- ٥- القرار السابع من الدورة السابعة عشرة:
بشأن كتاب الهيروغليزية تفسر القرآن الكريم ٤٢١
- ❖ من سير العلماء.
- ترجمة فضيلة الدكتور
رضاء الله محمد إدريس المباركفوري - رحمه الله - ٤٢٥
- ❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية ٤٣٧

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور
عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد :

فإن هذا العدد الموفي عشريين من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، يحمل لقرائه ثلة مختارة من البحوث الجديدة، بالإضافة إلى جملة من الفتاوى والقرارات الصادرة عن المجمع، مع التعريف بأحد أعلام العصر، وختامه ملخصات للبحوث والقرارات مترجمة إلى اللغة الإنكليزية؛ تكميلاً للفائدة وتعميماً للنفع بالعلم.

وقد نوقشت بعض موضوعات البحوث في إحدى الدورات السابقة، وتنوعت بين مجالات عدة، كأصول السياسة ونظم الحكم، والحظر والإباحة في الاستعمال، والاقتصاد الإسلامي، والطب، ورد الشبهات والأباطيل عن الوحيين: القرآن والسنة.

ولا جرم أن البحث العلمي في مضمار الفقه، يركز في أحد جانبيه على أصول الأدلة ومصادرها النقلية، وفي جانبه الآخر على ما يعمل به الباحث في تلك الأدلة من نظر صحيح، وفهم ثاقب، مع قدرة كافية على الجمع والتفريق وهذا يقود إلى التنبيه إلى أن حاجة الناس إلى الفقيه والمتفقه حاجة مستمرة دائبة، وأن الاجتهاد في كل زمن فرض معلق بذمة الأمة، وفي عصرنا الحاضر على وجه خاص، فإن النوازل والقضايا الخاصة والعامة لا تفتأ تحدث وتلابس حياة الناس، مما يستدعي كفايةً بعلماء قادرين على الفتوى فيها. غير أن هذه الحاجة التي اقتضت فرضية الاجتهاد المستمرة، ينبغي أن تسد بجهود منهجية مكافئة؛ فإن المجتهدين لا يأتون من فراغ، بل من عملية إعداد تنظمهم عبر مراحل التعليم، وتستخلصهم من صفوف طلاب العلم، بعد ظهور مخايل التأهيل عليهم من النباهة والنجابة، ورعايتهم حتى يبلغوا درجة النظر، فإن الفقه ثمرة للنظر الصحيح والفهم الثاقب ودوام التحصيل.

إن الاجتهاد ليس منصباً من المناصب الوظيفية العادية، يكفي في سد شغوره تعيين من يشغله، بل هو مرتبة علمية متميزة تتحقق باستكمال جملة من الشروط المعرفية، كالعلم بآيات الأحكام وأحاديثها، ومعرفة الناسخ والمنسوخ منهما، وقواعد تفسير نصوصها، ومعرفة مواضع الإجماع، وفقه القياس، وقواعد التعارض والترجيح بين الأدلة بالإضافة إلى علوم اللغة... إلى غير ذلك مما سطره علماء الأصول مفصلاً.

ويلحظ في الواقع أن الحديث عن التجديد والاجتهاد، استفاض بوجه خاص في الجوانب النقدية، بوصف الواقع الفقهي المتميز بالضعف في المعاهد والكليات الشرعية، وضعف الحركة الإبداعية في الأمة، وعطالتها الفكرية، والتركيز على كثافة المتغيرات العصرية التي تستدعي جهوداً كبيرة لحل مشكلاتها، ومواكبتها بشكل صحيح.

لكن الحديث عن المسالك العملية للتجديد، وكيفية بناء شخصية المجتهد، يكاد يكون نادراً في هذا المضمار، مما أدى إلى خلل في فهم طبيعة هذا الموضوع وإدراك حدوده، ومن مظاهر هذا الخلل ما يلاحظ من اقتحام بعض الذين ألبوا الإماماً عاماً بعلوم الشريعة، لحدود الاجتهاد وتسورهم عليه بغير ملكة تؤهلهم، وظنهم أنهم بهذا الاجترار قد أسهموا في سد هذه الحاجة، ودفعوا عن الأمة بعض ما لزمها من حرج التقصير في إقامة فريضة العلم.

ومن مظاهر هذا الاختلال أيضاً تتبع الأقوال الشاذة المنقولة عن أئمة العلم المتقدمين، والغرائب التي أغربوا فيها - مع أن ذلك لا يغض من إمامتهم وفضلهم - والأخذ بما روي عنهم من الأقوال من طرق ضعيفة أو منكرة، ردها المحققون من أصحابهم لو هبها من جهة النقل. فإن الترخص في الشريعة من خلال تتبع هذه الشواذ والغرائب والروايات الواهية، والاستناد في ذلك من الناحية الكلية إلى قواعد التيسير ورفع الحرج في الشريعة، لا يمكن أن يبني فقهاً سديداً، يصحح عبادات الناس، ويضبط تصرفاتهم ضبطاً يُعبدُهم لربهم على الوجه الشرعي الصحيح.

ومن مظاهر هذا الاختلال أيضاً تخصيص الجاليات والأقليات المسلمة التي تعيش في بلدان غير مسلمة، بفقهِ مستقل - فيما يشتركون فيه مع غيرهم - مبني على فتاوى ترخيصية لحل مشكلاتهم وتسهيل مجريات أمورهم الاجتماعية والدينية. ولا مَرِية في أن الظروف الحرجة التي تطرأ على حياة المسلمين أفراداً ومجتمعين في زمان من الأزمنة، أو مكان من الأمكنة، أو حال من الأحوال، لها تأثير في الأحكام من حيث الجملة، وأنها سبب يجلب التيسير ويقتضي الترخيص لرفع الحرج عنهم، بيد أن هناك فرقاً بين التيسير المشروع من طريق الضرورة والحاجة المنزلة منزلتها، والذي يُقدَّر بقدرها، وبين تيسير آخر يجيء من طريق يبطل أحكاماً ثابتة بنص أو إجماع أو عليه جمهور أهل العلم، بالقدر في المستندات التي بنيت عليها، لاستحداث أحكام أخرى تحل محل الأولى على الدوام، وتتسم بالسهولة واليسر، أو تتفق مع البراءة الأصلية.

وفي الختام يسرني أن أسجل شكري وتقديري لفضيلة الأخ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي، الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي، لما يدأب عليه من الجهود المبرورة في الاهتمام الخاص بالمجلة وسائر أعمال المجمع، وللإخوة الأعضاء في هيئة التحرير ومجلس التحكيم سائلاً الله تعالى أن يصلح أمتنا، ويجمع كلمة علمائها على ما يرضيه من القول.

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أ/د. عبد الله بن عبد المحسن التركي

أبيض

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنعم المتفضل، حمداً يليق بسابغ نعمه وكريم فضله، والصلاة والسلام على النبي المجتبي والرسول المصطفى المبعوث رحمة للعالمين، نبيناً محمد وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين..
أما بعد:

فبتوفيق من الله تعالى يصدر العدد العشرون من هذه المجلة المتوجة ببحوث علمية محكمة نافعة، كتبها نخبة من علماء هذه الأمة فيها معالجة شرعية، وردود لأمر مستجدة في حياة الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ناسب أن لا تترك بلا بيان لحكم الله فيها، لأن الله يقول في محكم التنزيل: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ فالمرء عند المستجدات إلى أهل الاستنباط وهم العلماء الذين لهم بصر بالكتاب والسنة، ليؤخذ الحكم منهم على نور وبصيرة، وإن ما أصاب الأمة في هذه الأيام من فتن وتفجيرات، إنما هو بسبب المعاصي والذنوب والجهل الذي نشأ عن بعد فريق من الشباب عن العلماء الربانيين الذين يسيرون على هدى من الله.

وأمانة المجمع إذ تقدم هذه البحوث القيمة لترجو أن تكون بذلك قد أسهمت في تحقيق الأهداف التي ترجوها الأمة من المجامع الفقهية.

ومما تطالعه - أيها القارئ الكريم - في هذا العدد عن الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات، وعن حكم استعمال دواء الهيبارين الجديد، وعن الأحكام الفقهية للتضيض الحكمي، وعن حكم التورق في المعاملات المصرفية المعاصرة، وعن أمراض الدم والوراثية، وتقريراً عن لغة الهيروغليفية التي تجرأ بعض الكتاب وجعلوها مفسرة لكتاب الله تعالى:

﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ كما ستجد في باب
الفتاوى إجابة شافية من سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز - رحمه الله -
لعشرة أسئلة مهمة فيها إجابات شافية عن الإرهاب والتكفير.
أسأل الله تعالى أن يبارك في الجهود، وأن يوفقنا جميعاً لابتغاء
مرضاته إنه سميع مجيب
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أ.د/ صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

تأليف
الأستاذ الدكتور/ عبد الكريم زيدان

أبيض

ملخص البحث في الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

- (١) يقسم المسلمون ديار البشر إلى دار إسلام ودار حرب والأولى هي التي يحكمها المسلمون وتطبق فيها أحكام الإسلام، والثانية هي التي يحكمها غير المسلمين ولا تطبق فيها أحكام الإسلام.
- (٢) الأصل في دخول المسلم إلى دار الحرب والإقامة فيها هو الحظر، والاستثناء الجواز عند وجود المبرر الشرعي وهو أنواع (١) الدخول للتجارة (٢) الإقامة في دار الحرب للدعوة إلى الإسلام (٣) للعلاج من المرض (٤) لطلب العلم النافع للمسلمين (٥) فقدان الأمن في بلد المسلم ورفض قبوله من أية دولة إسلامية، ووجد أن الأمن والقبول في دار الحرب.
- (٣) تجنس المسلم بجنسية دولة غير إسلامية محظور لا يجوز.
- (٤) اللجوء السياسي واللجوء الإنساني كلاهما جائز للمسلم المطارد في بلده ظلماً إذا أمكنه هذا اللجوء إلى بلد كافر.
- (٥) الديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب، هكذا يقولون في تعريفها والحقيقة أنها ليست حكومة الشعب بالشعب بل ولا حكومة الشعب بأغلبية وإنما في الحقيقة حكم الشعب بأقليته.
- (٦) والديمقراطية أنواع هناك الديمقراطية المباشرة والديمقراطية شبه المباشرة والديمقراطية النيابية.
- (٧) الانتخاب من متطلبات وعناصر الديمقراطية.
- (٨) وللمواطن حق الانتخاب إذا تحققت فيه شروط الناخب.
- (٩) تقوم الديمقراطية التقليدية التي جاءت بها الثورة الفرنسية تقوم

على أساس أن السيادة المطلقة للأمة ومن مظاهر هذه السيادة تفرد الأمة بحق الأمر والنهي من دون تعقيب على ما يصدر عنها من أمر أو نهي - إذ لا سلطة فوقها ولا تستمد الأمة سيادتها من أحد وتباشر مقتضيات سيادتها بصورة غير مباشرة عن طريق نوابها الذين تختارهم، ولهؤلاء النواب حق تشريع القوانين من دون قيد ولا شرط، لأنهم كما يزعمون يعبرون عن إرادة الأمة التي تسمو على كل إرادة.

(١٠) لا يجوز للمسلم أن يأخذ بالديمقراطية بهذا المفهوم الغربي لها، لأنه مفهوم كفر وضلال ولا يجوز للمسلم أن يعتقد جوازه واعتباره من نوع الاجتهاد السائب، لأن السيادة والتفرد بحق الأمر والنهي والتشريع هو لله وحده.

(١١) يجوز للدولة الإسلامية أن تأخذ بالانتخاب، لانتخاب (مجلس الأمة) باعتباره يمثل مجلس الشورى، ولأن الأخذ بنظام الانتخاب له أصل في الشريعة حيث إن منصب الخليفة يثبت للشخص بالانتخاب.

(١٢) مجلس الأمة في دار الإسلام - الدولة الإسلامية - مقيد في تصرفاته، ومنها النظم المختلفة بضوابط الشريعة فلا يملك لا هو ولا الشعب الذي اختاره سن قانون يخالف الشريعة.

(١٣) للمرأة حق المشاركة في الانتخابات.

(١٤) للمسلم المشاركة في انتخابات البرلمان في الدول الكافرة إذا رأى المصلحة في ذلك.

(١٥) يجوز الأخذ بجزئية أو بمبدأ من قانون الكفرة إذا ما كان في تلك الجزئية، والمبدأ مصلحة للمسلم.

(١٦) نقد الديمقراطية ببيان عيوبها.

(١٧) دفاع أنصار الديمقراطية عنها ضد منتقديها.

(١٨) المشاركة في الانتخابات لجهة لا تملك سن القوانين، هذه المشاركة

تجوز للمسلم بشرطين الأول : تكوين هذه الجهة بصورة سليمة يقرها الشرع الإسلامي، وأن تكون أعمالها وتصرفاتها وأغراضها سليمة ومقبولة شرعاً فإن تحقق هذان الشرطان جازت المشاركة في الانتخابات لهذه الجهات وإلا لم تجز، وسواء هذا الحكم بالنسبة لدار الإسلام، أم دار الحرب.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب

العالمين

أ. د/ عبد الكريم زيدان

٢٧ ربيع ثاني ١٤٢٢ هـ

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات

١- تمهيد ومنهج البحث.

صارت (الديمقراطية) في الوقت الحاضر شعاراً لنظام معين للحكم يراد به تحقيق حكم الشعب بنفسه عن طريق نوابه الذين ينتخبهم بتوفير مستلزمات ومتطلبات هذا الحكم مثل احترام الحريات والحقوق العامة والسياسية للأفراد وحرية التجمع والرأي وتشكيل الأحزاب.. إلخ، ومن هنا كان التلازم بين الديمقراطية والانتخابات التي تستدعيها وتستلزمها الديمقراطية. وقبل الكلام عن مشاركة المسلم في هذه الانتخابات التي تستلزمها الديمقراطية، لابد من الكلام عن الديمقراطية نفسها ببيان معناها ومفهومها في الاصطلاح القانوني ثم بيان خصائصها وأنواعها وتطبيقاتها في الواقع، ومكانة الانتخابات فيها، وما وجه إليها من نقد وما قال أنصارها في الدفاع عنها، ثم تتبع ذلك ببيان حكم الإسلام فيها، وحكم مشاركة المسلم في انتخاباتها التي تجريها الحكومات التي تأخذ بالنظام الديمقراطي.

الفصل الأول: تعريف الديمقراطية وبيان كيفية نشأتها؟ وذكر خصائصها وأهمية الانتخابات فيها، وما قيل من عيوبها والاعتذار عن هذه العيوب والرد على منتقدي الديمقراطية.

الفصل الثاني: بيان حكم الإسلام في الديمقراطية.

الفصل الثالث: مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية التي تجريها الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية.

الفصل الرابع: مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين.

أبيض

الفصل الأول

التعريف بالديمقراطية وما يتعلق بها

المبحث الأول

التعريف بالديمقراطية وبيان نشأتها

٢- تعريف الديمقراطية:

يرجع أصل كلمة الديمقراطية إلى أصل أغريقي - يوناني - فهي تتكون من لفظين هما: (Demos) ومعناه الشعب و(Krates) ومعناه السلطة. فيكون أصل معنى الديمقراطية (سلطة الشعب). والديمقراطية في الاصطلاح في الوقت الحاضر تدل كذلك على هذا المعنى فهي تعني «حكم الشعب» أي: أن الشعب له وحده الحق في ممارسة السلطة في الدولة باعتباره صاحب السيادة فيها^(١).

٣- نشأة الديمقراطية:

ظلت الديمقراطية مجرد فكرة نظرية ولم تصبح مبدأً وضعياً للحكم إلا بتأثير وفعل الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م التي أخرجت الديمقراطية من كونها فكرة نظرية إلى حقيقة واقعية، أي من حيز القول إلى حيز التطبيق، حيث إن هذه الثورة جعلت المبدأ الديمقراطي القائم على أساس حكم الشعب أساساً لحكم الشعوب، وضمنته إعلان الحقوق مقررته «أن السيادة كلها مركزة في الأمة - الشعب - وليس لأية هيئة أو لأي شخص استعمال سلطة» لم تكن الأمة مصدرها»، وعن فرنسا أخذت الدول الأخرى هذا المبدأ - الديمقراطي - الذي صار بسرعة تياراً جارفاً في مختلف الدول^(٢).

(١) النظم السياسية والقانونية الدستورية للدكتور محسن خليل ج ١ ص ١٣٨.

(٢) النظم السياسية والقانونية الدستورية للدكتور سليمان محمد الطماوي النظم السياسية للدكتور محمد كامل ليلة - ص ٤٦٧-٤٦٨ ..

٤- خصائص الديمقراطية^(١).

إن الديمقراطية التي حولتها الثورة الفرنسية من مجرد فكرة نظرية إلى شيء واقعي ملموس، هذه الديمقراطية تعرف في فقه القانون الدستوري وفي مجال السياسة بـ«الديمقراطية التقليدية» أو «الديمقراطية التقليدية الغربية» أو «الديمقراطية السياسية» وهذه الديمقراطية بأسمائها المتعددة التي ذكرناها لها جملة خصائص نذكرها أو نذكر أهمها فيما يأتي:-

أولاً: الخصيصة الأولى.

الخصيصة الأولى والجوهرية للديمقراطية التقليدية قيامها على أساس أن الشعب وحده هو صاحب السيادة والسلطان، وأن أية سلطة في الدولة لا تستند إلى سيادة الأمة وسلطانها هي سلطة غير شرعية.

ثانياً: الخصيصة الثانية.

أنها مذهب سياسي يتعلق بالحكم، وليست هي مذهباً اجتماعياً أو اقتصادياً يعنى بإصلاح المجتمع من الناحية المادية.

ثالثاً: الخصيصة الثالثة.

أنها تقرر المساواة بين الأفراد في الحقوق السياسية وأهمها حق الانتخاب، وذلك نتيجة لكون أن هذه الديمقراطية - أي التقليدية - تنظر إلى الأفراد باعتبارهم آدميين وتقرر لهم هذه الحقوق على أساس هذه النظرة إليهم بصرف النظر عن المصالح التي يمثلونها أو النقابات التي ينتمون إليها، أو الكفاءات التي يتمتعون بها، أو الوظائف التي يتقلدونها؛ لأنه ما دام أن الأفراد متساوون في الآدمية فهذه المساواة تستوجب القول بتساويهم في الحقوق السياسية ومنها حق الانتخاب.

رابعاً: الخصيصة الرابعة.

أنها تُعنى بحقوق الأفراد وحياتهم العامة وتقرر لها الحماية اللازمة

(١) الدكتور الطماوي ، في مؤلفه السابق، ص ١٣٣-١٣٥ الديمقراطية الدستورية في لبنان والبلاد العربية والعام ص ٧٣-٧٥ تأليف الدكتور عبده عويدان والدكتور محسن خليل في مؤلفه السابق، ص ١٤١-١٤٦.

وتمنع الانتقاص منها أو السطو عليها . وهي مع عنايتها بهذه الحقوق والحريات العامة للأفراد فإنها تسعى إلى التوفيق بينها وبين مقتضيات الصالح العام، ويجرى هذا المسعى الحميد في هذا التوفيق تحت رقابة الرأي العام الفاعلة التي لا يمكن أن تتحقق إلا باحترام حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، كحقهم في إبداء الرأي بالقول والكتابة، وحقهم في تشكيل الأحزاب السياسية، وحقهم في كفالة الدولة لحرياتهم الشخصية في الرواح والمجيء مطمئنين على حياتهم وحرياتهم،.. الخ. ولا يمكن أن تتحقق الرقابة الفعالة للرأي العام في بلد تنتهك فيه هذه الحقوق والحريات للأفراد .

خامساً: للديمقراطية التقليدية صبغة اجتماعية.

قلنا: إن الديمقراطية التقليدية التي انشقت وظهرت بفعل الثورة الفرنسية هي مذهب سياسي يسعى ويعمل لتحقيق ممارسة الشعب شؤون الحكم عن طريق تقريب المساواة السياسية بين الأفراد ومساواتهم فيما يتعلق بالحكم وإدارة شؤونه العامة.

وأما الديمقراطية الاجتماعية التي ظهرت بعد ظهور الديمقراطية التقليدية، فالمقصود بالمساواة التي تريد تحقيقها بين الأفراد هي المساواة الاجتماعية، وهي مساواة لا من حيث تولي أفراد الشعب إدارة الشؤون العامة وإشراكهم في الحكم، بل من حيث تحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة المادية بين الأفراد. ومع هذا الفرق الكبير بين الديمقراطيين فإن الديمقراطية التقليدية تتسع للأخذ بمبادئ ذات طابع اجتماعي واقتصادي، ولهذا نرى كثيراً من الدول التي تأخذ بالديمقراطية التقليدية تتجه إلى الأخذ بشيء من مظاهر ومعاني الديمقراطية الاجتماعية، ومنها تقرير حق العمل للفرد حسب اختياره وحرية في الانتماء إلى النقابات، وحقه في الإضراب وحقه في كفالة الدولة عند الفاقة والعوز لسبب تعطله عن العمل بسبب الشيخوخة أو المرض أو عدم وجود فرص للعمل وغير ذلك مما يساعد على توفير الحد الأدنى من العيش اللائق للمواطنين مما يقرب بينهم من المساواة الاجتماعية التي تعنى بها الديمقراطية الاجتماعية.

أبيض

المبحث الثاني

صور تطبيق الديمقراطية

٥- قلنا: إن الديمقراطية التقليدية تعني حكم الشعب، أي حكم الشعب بالشعب، بمعنى أن له الحق وحده في ممارسة السلطة داخل الدولة، إلا أنه قد يمارس شؤون هذه السلطة بنفسه وبصورة مباشرة وهذه هي الديمقراطية المباشرة، وقد يمارس السلطة عن طريق نوابه الذين يختارهم ليمارسوا السلطة نيابة عنه وباسمه وهذه هي الديمقراطية النيابية، وقد يمارس السلطة المباشرة عن طريق المشاركة بينه وبين نوابه في القضايا الهامة وهذه هي الديمقراطية شبه المباشرة. وعلى هذا فإن الديمقراطية التقليدية - السياسية - تنقسم من حيث مدى وكيفية مزاوله الشعب حكمه وسلطته إلى ثلاثة أقسام: الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية، والديمقراطية شبه المباشرة^(١).

٦- أولاً: الديمقراطية المباشرة.

وهذا تعبير اصطلح على إطلاقه على النظام الديمقراطي الذي يتولى الشعب فيه بنفسه كل مظاهر السيادة والسلطة. ويتحقق ذلك عن طريق اجتماع المواطنين الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية في هيئة جمعية شعبية يقررون بأنفسهم القوانين واختيار الموظفين لتنفيذها وللفضل في الخصومات القضائية، ومعنى ذلك؛ أن مقتضى الديمقراطية المباشرة أن يتولى الشعب بنفسه السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولكن مباشرة هذا النمط من الديمقراطية في الوقت الحاضر يكاد أن يكون مستحيلاً^(٢).

(١) النظم السياسية والقانون الدستوري للدكتور فؤاد العطار ص ٣٣٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

٧- ثانياً: الديمقراطية شبه المباشرة.

وهذه الديمقراطية تعتبر نظاماً وسطاً بين الديمقراطية المباشرة وبين الديمقراطية غير المباشرة «النيابية»، ومن مقتضى هذه الديمقراطية اشتراك الشعب مع نوابه الذين اختارهم في تولي بعض مظاهر السلطة وبعض الشؤون العامة التي تقتصر في الغالب على الشؤون التشريعية. ومن مظاهر هذه الديمقراطية شبه المباشرة الاستفتاء الشعبي بشأن قانون وافق عليه البرلمان، فيعرض على الشعب للموافقة عليه أو رفضه^(١).

٨- ثالثاً: الديمقراطية النيابية.

وفي هذه الديمقراطية لا يباشر الشعب بصورة مباشرة سلطته في الحكم وإدارة شئون البلاد العامة. أي أن الشعب لا يحكم نفسه بنفسه مباشرة كما هو الحال في الديمقراطية المباشرة، وإنما يحكم نفسه بواسطة نوابه الذين يختارهم ليمارسوا السلطة والحكم نيابة عنه وباسمه. وهذا النوع من الديمقراطية لم يظهر إلا كضرورة اجتماعية لعدم إمكان تطبيق الديمقراطية المباشرة، فكانت الديمقراطية النيابية هي أفضل ما يستطيع فعله في الواقع لتحقيق معنى الديمقراطية التي تعني حكم الشعب، ولكن في هذه الديمقراطية بواسطة نوابه^(٢).

٩- الانتخاب من متطلبات تطبيق الديمقراطية.

قلنا إن ظهور الديمقراطية النيابية كان من ضرورات تطبيق الديمقراطية التقليدية - السياسية - التي تعني حكم الشعب، وذلك لتعذر تطبيق الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية تقوم على أساس الانتخاب - انتخاب الشعب لنوابه - ليمارسوا السلطة نيابة عن الشعب، ومن هنا كان للانتخاب أهمية عظيمة في تطبيق الديمقراطية غير المباشرة، ومن هنا - أيضاً - ظهرت الحاجة لتنظيم الانتخاب ومتعلقاته.

(١) المرجع السابق ص ٣٤٦.

(٢) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

١٠- تنظيم الانتخاب ومتعلقاته^(١).

وإذا كانت الديمقراطية غير المباشرة تقوم على أساس انتخاب الشعب نوابه الذين يمارسون السلطة نيابة عنه فقد استوجب ذلك تنظيم الانتخاب ومتعلقاته، ببيان من له حق الانتخاب، وكيفية إجراء هذا الانتخاب، إلى غير ذلك من مستلزمات تنظيم الانتخاب ومن مظاهر تنظيم الانتخاب وضع الشروط لمن له حق الانتخاب.

الشرط الأول: أن يتمتع بجنسية الدولة.

فحق الانتخاب مقصور على المواطنين حاملي جنسية الدولة ممنوع عن الأجانب.

الشرط الثاني: الذكورة.

وهذا شرط فيمن له حق الانتخاب وكان هذا الشرط شائعاً في الماضي بين الدول ولكن الغالب في الدول في الوقت الحاضر عدم اشتراط الذكورة في الناخب مادام يحمل جنسية الدولة، فالمرأة أصبحت كالرجل في حق الانتخاب.

الشرط الثالث: بلوغ سن معينة.

وتشترط الدول عادة سناً معينة للتمتع بحق الانتخاب، وتختلف الدول في تحديد هذه السن، ولكن المعنى الذي تنطلق منه هو اختيار السن الذي يصلح أن يكون قرينة على بلوغ المواطن القدرة على استعمال حق الانتخاب على الوجه المرضي. فبعض الدول تجعل الحد الأدنى للسن ١٨ سنة، وبعضها يجعل هذا الحد للسن أكثر من ذلك أو أقل، فالجمهورية الإيرانية الإسلامية في الآونة الأخيرة جعلت الحد الأدنى للناخب بلوغ ١٥ سنة باعتباره سن البلوغ وهو سن التكليف الشرعي.

الشرط الرابع: الصلاحية التقليدية.

ويشترط في الناخب سلامته من الأمراض العقلية كالجنون وما ينزل

(١) الدكتور محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ١٤٩-١٥٠، الدكتور فؤاد العطار المرجع السابق ص ٢٩٥-٢٩٦.

منزلته. وإذا شفي المريض عقلياً عاد إليه حقه في الانتخاب إذا كان منعه من الانتخاب بسبب مرضه العقلي وقد زال المانع وهو مرضه فعاد الممنوع وهو حقه في الانتخاب.

الشرط الخامس: الصلاحية الأدبية والخلقية.

بأن لا يكون الناخب قد صدر في حقه أحكام جزائية في جرائم مخلة بالشرف، أو صدر بحقه حكم يقضي بحرمانه من التمتع بالحقوق المدنية والسياسية.

١١- كيفية إجراء الانتخاب.

المقصود من الانتخاب، انتخاب نواب الشعب من قبل من لهم حق الانتخاب، ويجرى هذا الانتخاب لهذا الغرض إما بصورة مباشرة، وإما بصورة غير مباشرة، ففي الصورة المباشرة يقوم الناخبون بانتخاب النواب (أعضاء البرلمان) من دون وساطة من أشخاص آخرين، وتسمى هذه الطريقة من الانتخاب بأنه انتخاب على درجة واحدة. أما الانتخاب بصورة غير مباشرة فإن الناخبين يختارون أشخاصاً ينوبون عنهم في اختيار النواب (أعضاء البرلمان)^(١).

(١) الدكتور/ محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ١٥٣ - ١٥٤.

المبحث الثالث

نقد الديمقراطية ببيان عيوبها

١٢- أولاً: الديمقراطية ليست حكم الشعب^(١).

تعرف الديمقراطية بأنها؛ حكومة الشعب أي أن الشعب يتولى بنفسه شؤون السلطة وهذا يستلزم بالضرورة مباشرة جميع أفراد الشعب أعمال السلطة واتفاقهم على ما يصدر عنه من قرارات تتعلق بشؤون الدولة وهذا أمر متعذر بل مستحيل، وهذا ما أدركه جان جاك روسو^(٢). فاعترف بان الديمقراطية بمعناها السابق أي أنها تعني حكم الشعب، مما لا سبيل إلى تحقيقه، ولذا أخذ بفكرة (حكومة أغلبية الشعب)، وعلى هذا فإن القول بأن الديمقراطية تعني حكم الشعب، هذا القول في الحقيقة اختصار لعبارة «حكومة أغلبية الشعب» وهذا معنى الديمقراطية وما تعنيه فعلاً.

١٣- ثانياً: الديمقراطية لا تحقق حكم أغلبية الشعب^(٣).

وعند التدقيق والتأمل يظهر أن الديمقراطية ليس فقط لا تحقق حكم الشعب فإنها لا تحقق حكم أغليبيته وإنما تحقق حكم أقليته، ولتوضيح هذه الحقيقة التي تبدو غريبة نبين الآتي:-

أن أغلبية الشعب التي تتولى السلطة والحكم نيابة عن الأمة إنما يمثلها النواب المنتخبون _، ولكن الانتخاب لا يظهر لنا من يمثل أغلبية الشعب للأسباب الآتية:-

(أ) لا يشترك في الانتخاب - انتخاب نواب الأمة - كل أفراد الشعب بل قسم منهم وهم الذين لهم حق الانتخاب الذين تتوافر فيهم شروط الناخب،

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٣.

(٢) جان جاك روسو، ذبلوف فرين، وهو صاحب نظرية العقد الفريد توفي - ١٧٧٨

(٣) الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٥٤، الدكتور محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٩.

أما من لا تتوافر فيهم شروط الناخب فلا يشترك في الانتخاب، مثل الذي لم يبلغ السن التي يشترطها القانون لمزاولة حق الانتخاب.

(ب) وأيضاً فإن الواقع دائماً عدم اشتراك جميع من لهم حق الانتخاب، وإنما يشترك في الانتخاب بعض هؤلاء فيبقى عدد الناخبين المباشرين فعلاً للانتخاب أقل من عدد أصحاب الحق في الانتخاب.

(ج) ثم إن الفائزين بالانتخاب هم الذين حازوا على أكثر أصوات الناخبين فيسقط من عدد المشتركين في الانتخاب من لم يفز بأكثرية الأصوات، وهذه النتيجة تؤدي إلى أن البرلمان المنتخب لا يمثل في الحقيقة غالبية الشعب بل أقلية منه.

(د) ثم إن اجتماعات مجلس النواب (البرلمان) تكون صحيحة بحضور أكثر أعضاء المجلس أي بحضور نصفهم زائد واحد.

(هـ) ثم إن قرارات (البرلمان) تكون عادة صحيحة ونافذة بموافقة الأكثرية المطلقة للنواب الحاضرين أي بحضور نصفهم زائد واحد. وتكون النتيجة النهائية صدور القوانين النافذة التي يفترض فيها أنها تمثل الأمة أو أكثريتها لصدورها من نوابها، ما هي في الحقيقة إلا قرارات أقلية ضئيلة من الأمة وليست بقرارات الأمة ولا قرارات غالبيتها، وبالتالي لا تحقق حكومة الشعب بأغلبيته بل حكومة الشعب بأقليته، عن طريق ما يصدره البرلمان من قوانين بالكيفية التي ذكرناها.

١٤- ثالثاً: نواب الأمة لا يعبرون عن مصالح الأمة ولا يمثلونها^(١).

المفروض في النظام الديمقراطي النيابي أن النائب يمثل الأمة ويعبر عن مصالحها وعما تريده، ولكن الواقع خلاف ذلك، فالغالب أن النائب يخضع إلى إرادة الناخبين في دائرته الانتخابية الذين انتخبوه، فهو يجري رغباتهم وما يريدون وإن كان ذلك على حساب مصالح الأمة طمعاً منه أن يعيدوا انتخابه. وهكذا يصبح النواب يمثلون مصالح متباينة هي مصالح من

(١) الدكتور: محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٨.

انتخبوهم وليس مصالح الأمة العامة، وهم بهذا النهج لا يمكن اعتبارهم في الحقيقة نواباً عن الأمة ويستعملون سلطتها نيابة عنها ولتحقيق مصالحها؛ لأن النيابة الحقيقية هي التي يحرص صاحبها على مصلحة من أنابه.

١٥- رابعاً: أثر الأحزاب السياسية^(١).

وللأحزاب السياسية أثر كبير في تشويه تمثيل الأمة والتعبير عما تريده، وذلك لأن الانتماء إلى الأحزاب يهدر إرادة النائب المنتمي إلى الحزب إذ يخضع لإرادته سواء أكانت تمثل مصلحة الأمة أم لا؟

١٦- خامساً: الديمقراطية تنتقص الكفاءات^(٢).

فهي تعطي حق الانتخاب للعاجزين عن معرفة من يصلح للنيابة عن الأمة، وحتى لو كانت عندهم القدرة على ذلك فإنهم يخضعون إلى إرادة الحزب الذي ينتمون إليه فينتخبون من يأمرهم الحزب بانتخابهم وإن كانوا لا يصلحون للنيابة عن الأمة، وعليه لا يصل إلى البرلمان الصالحون للنيابة عن الأمة ومصالحها، ومما يزيد من خطورة هذا الأمر الذي ذكرناه أن البرلمان يحق لأكثريته ليس فقط تشريع القوانين وإنما تولي الحكم عن طريق تأليف الوزارة من هؤلاء الأكثرية التي في الغالب تنتمي إلى حزب واحد، ثم يزداد الأمر خطورة أن للوزارة المؤلفة من أكثرية النواب توزيع حقائبها الوزارية لا على أساس الاختصاص، وإنما على أساس رأي الحزب وما يقصده في هذا التوزيع، وعلى هذا يجوز أن تسند وزارة النقل إلى نائب هو طبيب، وفي مثل هذا الصنيع إضعاف لرقابة المسؤول على مرؤوسيه، وعجز الوزير عن معرفة متطلبات وزارته على النحو الذي يحقق مصالح الأمة.

١٧- سادساً: المساواة السياسية لا تحقق المساواة الفعلية^(٣).

الديمقراطية النيابية تعطي حق الانتخاب بالتساوي بين الذين توافر

(١) الدكتور: محسن خليل، مؤلفه السابق، ص ٢١٨.

(٢) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٢.

(٣) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٤ - ١٤٥.

فيهم شروط الانتخاب دون اعتبار ولا نظر لكفاءاتهم، فهي تعطي لكل واحد ممن لهم حق الانتخاب صوتاً واحداً، وبهذا تساوي بين الجاهل والعالم، إذ لكل منهما صوت واحد وبالتالي قد يصل إلى البرلمان من لا يصلح للنيابية عن الأمة ولا التمثيل لمصالحها؛ لأن الناخب الجاهل ليس كالناخب العالم يُحسن انتخاب الكفو الصالح للنيابة عن الأمة، ولا سيما أن أكثر الناخبين دون مستوى معرفة الكفو الصالح للنيابية.

١٨- سابعاً : مظهر الديمقراطية خلاف مظهرها^(١):

وللديمقراطية قدرة كبيرة على التضليل والخداع فيما تظهره من مظاهر غير حقيقية من الحرص على حكم الشعب ومصالحه، ومن هذه المظاهر الإعلان بأنها تحقق حكم الشعب بالشعب، وأنها تحقق ذلك عن طريق انتخاب الشعب من ينوبون عنه في استعمال سلطته لتحقيق مصالحه، وقد بينا أن النواب الذين يصلون إلى البرلمان لا يكون الشعب ولا أغليته، وأن قراراته وقوانينه التي يشرعها باسم الشعب، هي في الحقيقة تمثل رأي أقلية من النواب وبالتالي لا تكون هذه القرارات والقوانين ممثلة لإرادة الشعب ولا لإرادة أغليته، ولكن الشعب، ينخدع بشعارات الديمقراطية فيقبلها ويدافع عنها ويحسب أن بها تحقق للشعب سيادته وسلطته.

إن الديمقراطية - كما قال البعض عنها - : «خطرة لكونها تضع طلاء من الذهب على الأغلال التي تقيد بها الناس فتجعلهم أقل ميلاً إلى التمرد والثورة ضد قيود النظام القائم».

١٩- رد أنصار الديمقراطية على خصومها^(٢):

للديمقراطية أنصارها، ولها من الأفكار التي تقوم عليها ما يعطيها سنداً قوياً، وقد قام أنصارها بدحض حجج منتقديها، ثم لم يكتفوا بهذا الموقف الدفاعي عن الديمقراطية بل هاجموا غيرها من النظم، مع اعترافهم

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٤٥ .

(٢) [الطماوي ص ١٤٥-١٥٢].

بما في الديمقراطية من عيوب، وكانوا في ذلك محاورين ومدافعين مهاجمين على نحو سائب ومقبول من حيث الجملة، فمن جملة ما قالوه في هجومهم على معارضي الديمقراطية وفيما قالوه من تبريرات لوجود بعض العيوب والنقائص نذكر ما يلي: (١)

أولاً: إذا قال خصوم الديمقراطية إنها ليست المثل الأعلى المقصود في الحكم، فالجواب هذا الكمال المطلوب ليس موجوداً في النظم المعارضة للديمقراطية كالدكتاتورية مثلاً.

ثانياً: الديمقراطية كأى نظام أوجده البشر لا يمكن أن يصل إلى الكمال المطلق والعصمة من كل عيب، ولكن عيوبها أقل وأيسر من عيوب النظم المخالفة والمعارضة لها، ومزايا الديمقراطية أجلى وأوضح وأكثر من مزايا النظم الأخرى المعارضة لها، إن كان لها شيء من المزايا الحقيقية التي تتطلع إليها النفوس.

ثالثاً: إن الحكم يجب أن يكون للأمة لأن الحكومة إنما توجد لخدمة مصالح هذه الأمة مهما اختلف شكل الحكم، ولذلك يجب منطقياً أن يباشر الشعب بنفسه الحكم، فإن تعذر عليه ذلك فعلاً فله أن يباشر الحكم بواسطة نوابه الذين يختارهم، وبذلك يكون الحكم متجانساً فهو من الشعب وإليه.

رابعاً: من البديهيات المسلم بها والمقبولة عقلاً أن يتولى كل إنسان عاقل بنفسه إدارة شؤونه، وبدون ذلك تهدر آدميته، وعلى هذا الأساس ينبغي أن يتولى الشعب بنفسه إدارة شؤونه.

خامساً: إن تقارب الشعوب فيما بينها عن طريق تبادل الخبرات والاطلاع على كفاءات الحكم فيها، والانتقال الجدي فيما بين أفرادها في أقطارهم المختلفة، والاطلاع على أوضاعهم كل ذلك يؤدي إلى إقبالهم على الديمقراطية وقبولهم لها، ورفضهم أن يقعوا تحت وصاية الغير بحجة عدم صلاحيتهم لتولي شؤونهم بنفسهم، ويقوي هذه النزعة فيهم عجز أية حكومة

(١) انظر ص ١٥٠ - ١٥٢ من المصدر السابق.

عن البقاء والاستمرار بدون رضا الشعب والحكم باسمه ولتحقيق مصالحه المادية والمعنوية، ولأنها الحرية بأنواعها التي لا يمكن أن يتخلى عنها الإنسان وإلا تخلى عن آدميته، ولذلك كله كان من الأفضل الأخذ فعلاً بالحكم الديمقراطي، لأنه النوع الوحيد من الحكم المستطاع استقراره في الوقت الحاضر.

سادساً: ولجميع ما ذكرناه ولغيره مما لم نذكره فإن الديمقراطية - رضي خصومها أو لم يرضوا - تفرض وجودها على نحو لا يمكن إنكاره أو إغفاله، ولا أدل على ذلك من أن كل نظام معارض للديمقراطية لا يلبث رجاله أن ينتهوا إلى هذه الحقيقة الواقعة بشأن الديمقراطية وإقبال الشعوب إليها، ولذلك يسعون جهدهم لاكتساب عطف الشعب ورضاه، وهذا فهم يتضمن تسليمهم لسلطان الشعب وإحساسهم بتأثير الديمقراطية الجارف.

سابعاً: والخلاصة فإن الديمقراطية وإن لم تصل - حقيقة - إلى درجة الكمال المطلوب ولكنها بالرغم من ذلك تعد أقرب النظم الوضعية المعروفة إلى الكمال المنشود.

الفصل الثاني

حكم الإسلام في الديمقراطية

٢٠- للإسلام حكمه في كل شيء وفي كل حدث، فلا غرابة أن يكون له حكمه في الديمقراطية، وهذا الحكم إنما يثبت للديمقراطية بناء على مقوماتها وحقيقتها، إذ إن للديمقراطية أصولاً وأساساً فكرياً ومستلزمات ضرورية، فلا يصح بالتالي إعطاء حكم عام لها بالإباحة أو الندب أو التحريم وغيرها من الأحكام الشرعية، بصورة مطلقة دون تفصيل بناء على اسم الديمقراطية دون نظرة فاحصة إلى حقيقتها ومقوماتها؛ لأن العبرة دائماً للمسميات وليس للأسماء، وعلى هذا الأساس نبين الحكم الشرعي في الديمقراطية بناء على مقوماتها وأساسها الفكري فأقول:

٢١- أولاً: من ناحية أساسها الفكري^(١).

يقول القانونيون والمعنيون ببحث الديمقراطية وأصولها من الناحية النظرية والتطبيقية يقول هؤلاء إن مبدأ «سيادة الأمة» هو الأساس القانوني والفكري للديمقراطية، ويقولون - أيضاً - عن هذه السيادة للأمة: بأنها تقسم أساساً بأنها سلطة أصلية لا تستمد وجودها من هيئة أخرى، كما أنها سلطة عليا لا معقب عليها ولا نظير لها، وهي (حق أمر) يخول صاحبه سلطة إصدار الأوامر الملزمة، ويقرر مبدأ «سيادة الأمة»: أن الأمة هي التي لها أن تمارس سلطة الأمر هذه.. ويقولون عن أوصاف سيادة الأمة: بأنها واحدة وغير قابلة للتجزئة ففي دولة معينة لا توجد إلا سلطة عليا واحدة لها إدارة واحدة هي سلطة الأمة صاحبة السيادة، ويقولون أيضاً في أوصاف سيادة الأمة بأنها غير قابلة للتصرف فيها فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها أو

(١) الدكتور الطماوي، مؤلفه السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧.

عن جزء منها؛ لأن سلطة (الأمر) التي هي جوهر السيادة مردها إلى الإرادة العامة - إرادة الأمة - والإرادة لا يمكن أن تنقل لأنها- كما يقول روسو - تفنى بانتقالها .

٢٢- ما ذكرناه هو الأساس الفكري للديمقراطية، وهو أساس باطل بحكم الشرع ولا يجوز اعتقاده أو التسامح فيه بجعله من الأمور الاجتهادية التي يسوغ الأخذ بها أو اعتبارها مرجوحة لا راجحة؛ لأن ما يقرره مبدأ (سيادة الأمة) كفر صريح لأنه يجعل الأمة هي صاحبة الأمر والنهي وليس الله - جل جلاله - ويجعل الأمة هي السلطة العليا التي لا معقب عليها ولا سلطة فوقها وأنها لم تستمد هذه السلطة من غيرها. ثم إن هذا المبدأ يغلق الباب أمام (الأمة) إذا أرادت أن تثوب إلى رشدتها وتتوب إلى الله إذ يقرر أصحاب نظرية أو مبدأ (سيادة الأمة) يقررون بأن «السيادة - أي سيادة الأمة - غير قابلة للتصرف فيها فلا يمكن للأمة أن تتنازل عنها أو عن جزء منها»^(١). أما الأدلة على بطلان مبدأ السيادة وحرمة اعتقاده أو لتسويفه فكثيرة منها ما يلي:-

١- إن الحاكمية في الإسلام أي حق إصدار الأمر والنهي للناس هو لله وحده، وأوامر الله ونواهيه هي التي تمثل ما شرعه الله للناس وأمر رسوله محمداً - ﷺ - أن يبلغها للناس ويطبقوها دون غيرها، ولا يجوز في عقيدة الإسلام منازعة الله في هذه الحاكمية - حق إصدار الأوامر والنواهي - ولا مشاركته في هذا الحق، والآيات في هذا المجال كثيرة نذكر منها ما يلي:-

(أ) إن الحكم لله وحده ولا معقب لحكمه.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [الأنعام: ٥٧].

وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ [الأنعام: ٦٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١].

(١) الطماوي، المصدر السابق، ص ١٣٧.

(ب) وإن الأمر لله وحده لا لغيره.

قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

(ج) وإن الرسل والمؤمنين ينفذون أمر الله.

قال تعالى عن عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧]. وقال تعالى مخاطباً رسوله سيدنا محمداً ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ﴾ [الرعد: ٣٦]. وقال تعالى مخاطباً رسولنا محمد ﷺ: ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [الشورى: ١٥]. وقال تعالى عن المؤمنين: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: ٥١].

(د) لا شريك لله في حكمه وأمره وشرعه.

قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾

[الشورى: ٢١].

وقال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾

[الكهف: ٢٦].

(هـ) إن المطلوب من الرسول ومن الأمة اتباع شرع الله المنزل.

قال تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾

[الأعراف: ٣].

وقال تعالى مخاطباً رسوله - ﷺ - وأمرأ له باتباع شرعه "والأمر له بذلك أمر لأمته، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الحج: ١٨]. وقال تعالى مخاطباً رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [الأعراف: ٢٠٣]. وأن الخيرية التي حازتها الأمة الإسلامية كانت بسبب أمرها بالمعروف وهو ما أمر الله به، وبمنهيها عن المنكر وهو ما نهى الله عنه، قال

تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وإن الله تعالى يريد من المسلمين أن يكونوا أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والمعروف هو كل ما أمر الله به والمنكر هو كل ما نهى الله عنه، قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١١٤].

(و) القانون الواجب التطبيق هو ما شرعه الله.

قال تعالى: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٩]. ولهذا فإن من لا يحكم بشرع الله يعتبر كافراً وظالماً وفاسقاً قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

(ز) شرع الله هو المرجع عند النزاع.

وعند حصول نزاع واختلاف في الآراء فإن المرجع لحله هو شرع الله أي إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة المعبرين والناطقين بشرع الله، قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. والشأن بالمؤمنين - وهم المكونون للأمة الإسلامية - أن يرجعوا إلى حكم الله وشرعه في القرآن والسنة النبوية في أي نزاع أو اختلاف يحصل بينهم، وأن يقبلوا حكم الله عن رضا تام في ظاهرهم وفي باطنهم، وهذا هو دليل إيمانهم قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

٢٣- الخلاصة.

والخلاصة: فإن السيادة بما تتضمنه من سلطة (الأمر) على وجه

الانفراد ودون تعقيب على صاحب هذه السيادة، هذه السيادة لا تملكها الأمة ولا واحد منها ولا جماعة منها، وإنما هي حق الله وحده على الخلوص والانفراد بدلالة النصوص القرآنية التي ذكرنا بعضها، ولا يجوز في الإسلام الاعتقاد بغير ذلك، ومن يعتقد بالسيادة بالمعنى الذي يقررونه للأمة، فهذا منه اعتقاد كفر وباطل.

٢٤- ثانياً: الديمقراطية من حيث نوابها.

ذكرنا أن الديمقراطية المباشرة لا يمكن تطبيقها فاستعويض عنها بالديمقراطية النيابية حيث تباشر الأمة سلطتها بصورة غير مباشرة وذلك عن طريق نوابها الذين هي تختارهم. فما حكم الإسلام في هذا الاختيار أو الانتخاب؟

انتخاب الأمة نوابها لمباشرة ما تملكه هي من حق السلطة أمر مقبول في الإسلام من حيث المبدأ، ولكن هذا الانتخاب الذي تمارسه الأمة في ظل (الديمقراطية النيابية) بمفهومها التقليدي المعروف في الدول الغربية يرد على هذا الانتخاب ما يلي:

(أ) أن النواب يمارسون سلطة الأمة القائمة على مفهوم السيادة لها نيابة عنها، وقد بينا أن هذا المفهوم للسيادة لا تملكه الأمة لأنه حق الله وحده على الانفراد، وبالتالي فهي تملك نوابها مالا تملكه، وعلى هذا فالنواب في ظل الديمقراطية النيابية لا يملكون حق تشريع القوانين بصورة مطلقة حسب ما يشتهون كما هو المقرر بموجب هذه الديمقراطية النيابية.

(ب) والنواب في مفهوم الديمقراطية النيابية يملكون حق مراقبة السلطة التنفيذية (الحكومة)، وهذه المراقبة تقوم على أساس مدى التزام هذه السلطة بالقوانين التي يشرعها هؤلاء النواب (المجالس البرلمانية)، وقد قلنا: إن هؤلاء النواب (المجالس البرلمانية) مخولة بموجب مفهوم الديمقراطية النيابية سن القوانين حسب ما تشتهي، فهي في نظر الإسلام تراقب السلطة في ضوء قوانين لا تملك تشريعها، فلا تكون مراقبتها شرعية في نظر الإسلام.

(ج) وفي كيفية إجراء الانتخابات النيابية، ينطلق المرشحون للفوز بالنيابة، والراغبون في انتخابهم، ينطلقون لتحقيق أغراضهم هذه بكل وسيلة تحقق لهم هذا الغرض سواء أكانت الوسيلة تقرها الأخلاق السليمة من ضرورة الصدق في القول والتعالي على القذف والباطل والالتهام الباطل للخصوم لصرف الناخبين عنهم، إلى إغراء الناخبين وبالأحرى إرشائهم مادياً أم إرشائهم بالوعود الكاذبة أو الصادقة منها، ولكن على حساب المصلحة العامة، إن هذه الوسائل والأساليب في انتخاب النواب المخالفة للخلق السليم أصبحت معروفة ومألوفة، والإسلام يرفضها رفضاً قاطعاً فإن ما يُعد قبيحاً في علاقة الفرد بالفرد في الحياة اليومية يبقى قبيحاً في الانتخابات وفي علاقة المرشح بالناخب لأن الشعار في الإسلام مشروعية الوسيلة مع مشروعية الغاية، فلا مكان للمبدأ الخبيث (الغاية تبرر الوسيلة).

٢٥- ثالثاً: ومن جهة الأحزاب.

تستلزم الديمقراطية النيابية وجود الأحزاب في الدولة، فوجودها من مستلزمات تطبيق الديمقراطية النيابية، فما حكم الإسلام في إيجاد الأحزاب وعملها، وفي تطلعها إلى الحكم والسعي إليه كما هو القائم فعلاً في ظل الديمقراطية النيابية؟ والجواب يتبين في ظل التحليل المبسط الآتي:

(أ) إن مفهوم (الحزب) في الديمقراطية النيابية، أنه يعني قيام جماعة من مواطني الدولة في ضوء نظام محدد لغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق الوصول إلى الحكم عن طريق انتخاب الأمة لمرشحي هذا الحزب وهم عادة من أعضاء هذا الحزب، فإذا ما فازوا بأكثرية النواب في مجلس النواب - البرلمان - صار لهم الحق في تأليف الحكومة التي تباشر السلطة التنفيذية التي تدير شؤون البلاد على النحو الذي يحقق أغراض الحزب المعلنة للأمة.

والآن، ما حكم الإسلام في وجود الأحزاب وأهدافها التي أشرنا إليها؟ والجواب: أن الإسلام من حيث المبدأ لا يمنع من قيام جماعات لتحقيق

أغراض معينة، ولكن يشترط لقيام هذه الأحزاب ما يأتي:

(١) أن تكون محكومة بأحكام الإسلام في إنشائها بأن يكون أعضاؤها مرضيين في حكم الإسلام بأن يكونوا مستوري الحال على الأقل لا يعرف عنهم انحراف عن معاني الإسلام وأصوله، فلا يجوز مثلاً أن يكون من أعضاء هذه الجماعة من ينادي ويدعو إلى ما يعارض أصول الإسلام أو الادعاء بضرورة إبعاده عن شؤون الحكم.

(٢) أن يكون منهجه، وأغراضه، مما يقره الإسلام، فلا يجوز تأليف حزب من أغراضه بث العلمانية، والتحرر من الضوابط الشرعية، أو السعي لتطبيق النظم الوضعية وهجر لنظم الإسلام وإلغائها.

(٣) من الواضح أن الأحزاب في الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، وهذه الدول غير إسلامية، فهي لا تلتزم بما ذكرناه في الفقرتين السابقتين، وأما في البلاد الإسلامية التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، فإن تأسيس الأحزاب لا يكون على أساس ما ذكرناه، ولكن دون تصريح بعدم التمسك بضوابط الإسلام في كيفية تأسيس الحزب وفي شروط العضوية فيه أو في أغراضه، وإنما الغالب على هذه الأحزاب السكوت عن هذه القضايا حتى لا تشير عليها الرأي العام الإسلامي، ولذلك يجب أن ينص صراحة على ما ذكرناه عند إجازة هذه الأحزاب.

أما تبرير ما يشترطه من التقيد بالضوابط الشرعية في إنشاء الحزب وأغراضه، فيقوم هذا التبرير على أن الإسلام تشمل أحكامه الأفراد والجماعات، كما تشمل أحكامه ما يؤسسه الأفراد من جماعات، وما يريدون تحقيقه من أغراض، ولأن البلد إسلامي، ومن حق المسلمين فيه وهم المكونون للشعب أن تكون الأحزاب فيه إسلامية في وجودها وغايتها وأسلوب عملها.

٢٦- ب: من جهة السعي إلى الحكم.

أما من جهة التطلع إلى الحكم والسعي إليه من قبل هذه الأحزاب السياسية، فهذا التطلع إلى الحكم أو السعي إليه إنما يجوز في حكم

الإسلام إذا كان الغرض منه تنفيذ شرع الله، لأن هذا التنفيذ يأتي من ذي السلطان على وجه أكمل وأوسع وأسرع من غير ذي السلطان، وفي هذا المعنى يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها.. ثم يقول - رحمه الله - : ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتم ذلك إلى بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة.. ثم يختم شيخ الإسلام قوله في هذا الموضوع فيقول: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله تعالى، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات».

الفصل الثالث

المشاركة في انتخابات الديمقراطية النيابية

٢٧- تمهيد وتقسيم الفصل.

الدول في الوقت الحاضر التي تأخذ بالديمقراطية كنظام في الحكم، تأخذ بالديمقراطية النيابية نظراً لتعذر الأخذ بالديمقراطية المباشرة. وأما الديمقراطية شبه المباشرة، فإن بعض مظاهرها مأخوذ به في الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية ومن هنا كان موضوع الانتخاب من ركائز ومتطلبات تطبيق الديمقراطية النيابية، ولهذا فإن الدول التي تأخذ بهذه الديمقراطية تضع الشروط الضرورية للناخب أي لمن له حق الانتخاب. وحيث إن الدول الإسلامية يأخذ معظمها بالديمقراطية النيابية فقد حصل شيء من التساؤل عن مدى مشروعية اشتراك المسلم في هذه الانتخابات النيابية. كما إن هناك بعض الفئات المسلمة التي استقرت في الدول غير الإسلامية، فقد حصل - أيضاً - شيء من التساؤل عن مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية هناك إذا سمح له قانون الدولة غير المسلمة التي يعيش فيها باعتباره حاملاً جنسيتها.

وبناء على ما تقدم أقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول - شروط الناخب

المبحث الثاني - مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية.

المبحث الثالث - مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول غير الإسلامية.

أبيض

المبحث الأول شروط الناخب

٢٨- تمهيد.

الدول التي تأخذ بالديمقراطية النيابية، تضع شروطاً في الناخب أي لمن يحق له المشاركة في انتخاب نواب الأمة، وهذه الشروط، عادة، هي ما يأتي:^(١).

أولاً: الجنسية، فحق الانتخاب مقصور على المواطنين (حاملي جنسية الدولة) دون الاجانب، وإن كان بعض الدول تفرق بين حاملي الجنسية الأصلية وبين حاملي جنسية الدولة بالتجنس، فتشترط للمتجنسين مضي مدة معينة حتى يثبت لهم حق الانتخاب وهذا الشرط يراد به التأكد من ولائهم للدولة الجديدة وهذا ما أخذ به قانون الجنسية المصري الجديد لسنة ١٩٧٥م حيث اشترط مضي خمس سنوات من تاريخ تجنس الأجنبي بالجنسية المصرية حتى يحق له المشاركة في الانتخابات النيابية.

ثانياً: الجنس. كانت معظم الدول الديمقراطية تمنع النساء من المشاركة في الانتخابات النيابية؛ إذ تجعل هذه المشاركة حقاً للرجال - فقط - ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، اتجهت الغالبية العظمى من الدول الديمقراطية إلى تعميم حق الانتخاب إلى النساء والرجال على حد سواء، كما أن هيئة الأمم المتحدة سعت وعملت على حمل الدول لتعميم حق الانتخاب وعدم قصره على الرجال.

ثالثاً: السن، في جميع البلاد التي تأخذ بالديمقراطية النيابية تضع حداً أدنى لسن الناخب، وإن اختلفت هذه الدول في تحديد هذا الحد الأدنى لسن الناخب. والغرض من هذا التحديد حصول القناعة بقدرة من يبلغ هذه

(١) الطماوي مؤلفه السابق، ص ٢١١-٢١٤، فؤاد العطار مؤلفه السابق، ص ٢٩٥-٢٩٦.

السن من معرفة الصالح لانتخابه.

رابعاً: الأهلية الأدبية، أن لا يكون الناخب قد حكم عليه في جرائم معينة تخل بشرفه أو تسقط اعتباره في المجتمع.

خامساً: الأهلية العقلية. أي أن لا يكون الناخب مختل العقل، وعليه يحرم من حق المشاركة في الانتخاب المجنون ونحوه من المصابين بالأمراض العقلية.

المبحث الثاني

مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية

٢٩- تأصيل مشروعية المشاركة.

مشاركة المسلم في الانتخابات النيابية في الدول الإسلامية تعد مقبولة شرعاً، ويمكننا تأصيل هذه المشروعية على النحو التالي:

للأمة الإسلامية سلطة تنفيذ شرع الله لأنها مخاطبة بهذا التنفيذ ومكلفة به، وحيث يكون التكليف يملك المكلف - بتمليك من الشرع - السلطة على تنفيذ ما كلف به. والدليل على تكليف الأمة بتنفيذ ما خوطبت به النصوص القرآنية ومنها:

(أ) خطابات الله للمؤمنين، وهم المكونون للأمة، بالتكاليف الشرعية مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠] وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. وقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١].

(ب) وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. أي ليكون منكم أيها المؤمنون (أمة) أي لتكونوا كلكم (أمة) بالأوصاف المذكورة في الآية وهذا على تفسير (منكم) بأنها بيانية وليست تبعية، والآية تحتل هذا التفسير أي يحمل كملة (منكم) على أنها للتبيين وليست للتبعيض، ومثله في كتاب الله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(١). والمعروف الذي كلفت الأمة بالأمر به، والمنكر الذي كلفت بالنهي عنه هو ما شرعه الله تعالى. وعليه تكون له (سلطة) على تنفيذ ما كلفت به.

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٢٥٤.

(ج) وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]. (فالأمة) إذا تيسر لها التمكين في الأرض فعلاً بأن تيسر لها مباشرة (سلطتها) التي ملكها الله إياها فإنها تقوم فعلاً بتنفيذ ما ذكرته الآية من إقامة الصلاة ومراقبة القيام بها، وإيتاء الزكاة ومراقبة جمعها وتسلمها لتسليمها إلى مستحقيها، وقيامها بالأمر بالمعروف وهو ما أمر الله به، والنهي عن المنكر وهو ما نهى الله عنه.

(د) ولما كان من المتعذر قيام الأمة بتنفيذ ما خوطبت به وكلفت به بصورة جماعية فقد برزت نظرية النيابة، بأن تتيب الأمة عنها من يقوم بتنفيذ ما كلفت به مثل قطع يد السارق وجلد الزاني كما قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]. وهذا النائب هو الخليفة الذي يقوم بدوره بتعيين القضاة لتنفيذ أحكام الشريعة التي تحتاج إلى قضاء وإثبات. والخليفة تنتخبه الأمة كما هو معلوم.

(هـ) وحيث إن من أحكام الشرع المكلفه بها شرعاً تطبيق الشورى في الحكم قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. قال الإمام ابن عطية في تفسيره بصدد هذه الآية: «والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب هذا ما لا خلاف فيه»^(١). وحيث إن من المتعذر استشارة الأمة جميعاً، فقد جاز أن يشاور (ولي الأمر) أي الخليفة من تعد مشاورتهم كأنها مشاوررة الأمة، وإن ما يشيرون به من رأي ينزل منزلة رأي الأمة، وهؤلاء هم الذين عرفوا، (بأهل الحل والعقد) وهؤلاء يعرفون عن طريق انتخاب الأمة لهم فيكونوا ما يعرف بـ(مجلس الأمة، أو مجلس نواب الأمة) ومن وظائفهم مراقبة (ولي الأمر) في قيامه بما انتخب من أجله وهو تنفيذ أحكام الشرع المكلفه بها الأمة، كما أن من أعمالهم مشاوررة الخليفة (ولي الأمر).

(و) وقال الله تعالى في مدح المؤمنين ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

(١) تفسير ابن عطية ج ٣ ص ٣٩٧.

وقد جاء بصدد هذه الآية وتفسيرها : (أي لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا ويجتمعوا عليه)^(١). وقد كان ﷺ يشاور أصحابه، فأما الصحابة بعده ﷺ فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة، وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة.^(٢)

ومن الواضح أن الأمة التي من صفاتها التشاور بين أفرادها، لا يمكنها أن تقوم بهذا المطلوب الشرعي - التشاور - عن طريق اجتماع جميع أفراد الأمة للتشاور مع الخليفة أو من تجب معه المشاورة، وإنما يمكنهم تحقيق هذه المشاورة بواسطة من عرفوا بأهل الحل والعقد، وأن هؤلاء يمكن معرفتهم عن طريق انتخابهم، وهؤلاء المنتخبون لعضوية البرلمان، يعدون أهل شورى الخليفة وغيره من ولاة الأمر.

فحق الانتخاب للأفراد من الأمة الإسلامية يقوم على أساس مشروعية وجود نواب عن الأمة يقومون بالنيابة بما هي مكلفة به شرعاً من التشاور فيما بينهم وفيما بينهم وبين الخليفة أو من له أو يجب له المشاورة عنها وإذا كان وجود نواب عن الأمة ينوبون عنها في أداء واجب الشورى، فإن وجود هؤلاء - أهل الشورى - إنما يتم بانتخابهم، فيكون المشاركة في هذا الانتخاب أمراً جائزاً شرعاً.

(ز) وقال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. فالأمة بجميع أفرادها مخاطبة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الواجب يمكن أن يؤدي من قبل فرد بصفته فرداً كما يمكن أن يؤدي بصورة جماعية بأن تنهض جماعة للتصدي لهذا الواجب والقيام به، وهذه الجماعة المتصدية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن إيجادها عن طريق انتخاب الأمة لها لتكون هذه الجماعة بهذا الانتخاب نائبة عن الأمة في القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(١) تفسير القاسمي ج ١٤ ص ٣١٧ .

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن ٢ للعلامة صديق حسن خان ج ١٢ ص ٣١١ .

ولا يقتصر عمل هذه الجماعة وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقيام به بيد عامة الناس وإنما تقوم به في مواجهة الحكام: الخليفة ونوابه وكل من بيده سلطة أمر ونهي، لأن هذه الجماعة بانتخابها من قبل الأمة وصيرورتها (مجلس نواب) تكون لها سلطة إضافية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يقرب ما بين هذه الجماعة وما بين الحكومة (الخليفة وأعوانه)، وهذه الجماعة المنتخبة، جماعة مرضية وجماعة خير، فما يؤدي إليها أو يوجد لها هو الانتخاب والمشاركة فيه يكون مرضياً أيضاً.

الاعتراضات على المشاركة في الانتخابات :

أولاً : الانتخابات النيابية من مظاهر وعناصر الديمقراطية، والديمقراطية نظام غير إسلامي، فلا يكون مشروعاً، ولا تكون عناصره ومنها الانتخابات مشروعة، فلا يجوز للمسلم المشاركة في أعمال غير مشروعة في حكم الإسلام.

ثانياً : نظام الانتخاب لم يعرفه الصحابة ولا من جاء بعدهم ولهذا لم يطبقوه، ولو كان جائزاً لفعلوه، والخير في الاتباع لا في الابتداع.

ثالثاً : أن لمجلس النواب المنتخبين صلاحية تشريع القوانين حسب مفهوم الديمقراطية دون قيد ولا شرط، فلا يجوز للمسلم المشاركة في انتخاب أعضاء هذا المجلس الذي هذه هي بعض أعماله غير المشروعة سن القوانين - فتكون المشاركة في انتخابهم مشاركة على الإثم والعدوان، وهذا لا يجوز شرعاً.

رابعاً : إن إقرار مبدأ الانتخاب - انتخاب النواب - مدخل ووسيلة إلى إحداث الفرقة بين الأمة لما يحدثه هذا الانتخاب من تنافس شديد يؤدي إلى خصام وتقاطع بين أفراد الأمة، والفرقة والتقاطع والخصام بين أفراد الأمة من المحظورات الشرعية فما يؤدي إليها يكون غير مشروع.

خامساً : إن إقرار الانتخاب بموجب نظام الديمقراطية يستلزم وجود الأحزاب السياسية المتعارضة، وهذه الأحزاب تؤدي إلى الفرقة بين أفراد

الأمة كما تؤدي إلى انسلاخ الفرد المنتمي إلى حزب من هذه الأحزاب إلى الانسلاخ عن إرادته الحرة وصيرورته تابعاً لإرادة حزبه ولو كانت إرادة حزبه خاطئة فهو ينتخب من يرشحه حزبه وإن كان هذا المرشح لا يصلح أن يكون نائباً عن الأمة، ومثل هذه النتيجة غير مقبولة شرعاً، والخلاص منها يكون بإلغاء الانتخابات النيابية إبقاء لوحدة الأمة ومنعاً من فرققتها.

٣٠ - الرد على هذه الاعتراضات :

أولاً: نحن إذ نأخذ الانتخابات النيابية لا نأخذ بها لأننا نأخذ بالنظام الديمقراطي التقليدي أو بأن الانتخابات عنصر منه، وإنما نأخذ به لجوازه شرعاً لأن من حق الأمة أن تنتخب من ينوب عنها في استعمال سلطتها فيما هي مكلفة به وفيما هو حق لها، أو يجوز لمن يكلف بشيء أن ينيب عنه من يقوم به كما أن من له حق يجوز له أن ينيب من يستعمل حقه وهذا كله في التكاليف التي تحتل النيابة وفي الحقوق التي تحتل النيابة ومنها قيام النواب بواجب المشاورة لولي الأمر مع الأمة، وواجب الأمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحق الأمة في مراقبة الحاكم «ال خليفة» الذي اختارته لتنفيذ أحكام الشرع المخاطبة بها إذ من حق المنيب أن يراقب نائبه فيما أنابه فيه، واختيار النواب من قبل الأمة وهو جائز شرعاً كما قلت يستلزم مشروعية قيام الناخبين في المشاركة في انتخاب النواب.

أما كونها من مظاهر الديمقراطية فلا مانع من ذلك، ولكنها ليست من خصائصها بل يمكن أن تكون انتخابات إسلامية وليست ديمقراطية.

ثانياً: وأما أن لمجلس النواب في النظام الديمقراطي حق تشريع القوانين بدون قيد ولا شرط، وهذا مخالف للإسلام، فالمشاركة في انتخابهم مشاركة في الإثم والعدوان فلا يجوز، فالجواب نحن لا ندعو إلى تطبيق النظام الديمقراطي النيابي الذي تطبقه الدول الكافرة وموافقتنا لهم في جزئية الانتخاب لا تعني موافقتهم فيما يرتبونه من سلطة للمنتخبين، وإنما نحن نقر الانتخاب - انتخاب النواب - فقط أما سلطتهم في التشريع فهي مقيدة بقيود الشرع فلا يملكون ولا تملك الأمة التي اختارتهم تشريع الأحكام

والقوانين المخالفة للشرع وإنما لهم فقط وضع التعليمات التي تسهل تطبيق وتنفيذ الأحكام الشرعية، وهذا جائز مشروع غير ممنوع.

ثالثاً : وأما أن نظام الانتخاب لم يعرفه الصحابة ولا من جاء من بعدهم، وأن الخير في الاتباع لا في الابتداع فالجواب: أن الانتخاب عرفته الصحابة الكرام وطبقوه في انتخاب الخليفة أبي بكر ومن بعده عمر وإن كان ذلك بترشيح أبي بكر ولكن ما فعله أبو بكر هو ترشيح واقتراح لانتخاب عمر، وعمر - رضي الله عنه - لم يصير خليفة بترشيح أبي بكر له للخلافة وإنما بانتخاب المسلمين له، ولو قدر أن المسلمين لم ينتخبوا عمر - رضي الله عنه - خليفة لما صار خليفة بترشيح أبي بكر له أو بولاية العهد له وفي هذا المعنى قال شيخ الإسلام ابن تيمية، «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصير إماماً.. وعثمان - رضي الله عنه - لم يصير إماماً باختيار بعضهم - أي الستة الذين اختارهم عمر بل بمبايعة الناس له..»^(١) وجاء في كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الحنبلي (لأن الإمامة للمعهود إليه بنفس العهد وإنما تتعقد بعهد المسلمين أن إمامة المعهود إليه تنعقد بعد موته باختيار أهل الوقت - أي اختيار أهل الحل والعقد)^(٢).

وإذا كان انتخاب الخليفة معروفاً لدى الصحابة ومشروعاً عندهم، فإن انتخاب نواب الأمة الذين يمكن اعتبارهم (أهل الحل والعقد) فهم الذين يمثلون الأمة، أقول فإن انتخاب هؤلاء يكون مشروعاً أيضاً وتكون المشاركة في انتخابهم مشاركة مشروعة، ولا يقال: إنه لم يحدث في زمن الصحابة ولا فيمن بعدهم انتخاب (أهل الحل والعقد) حتى يصح قياس انتخاب النواب عليهم، فالجواب أن أهل الحل والعقد كانوا معروفين في زمن الصحابة فلم تكن هناك حاجة لمعرفة رأي الأمة فيهم عن طريق انتخابهم، أما في الوقت الحاضر فلا يمكن معرفة أهل الحل والعقد الذي ترضاهم الأمة إلا عن طريق انتخابهم.

(١) منهاج السنة النبوية الشيخ الإسلام ابن تيمية ج ١ ص ١٤٠ - ١٤٢.

(٢) الأحكام السلطانية للإمام أبي يعلى الحنبلي ص ٩.

رابعاً : الادعاء بأن الانتخاب - انتخاب نواب الأمة - مدخل ووسيلة إلى إحداث الفرقة بين المسلمين.. إلخ والفرقة مذمومة، وما يؤدي إليها - وهو الانتخاب - يكون مذموماً فلا يكون مشروعاً. والجواب أن الانتخاب الذي ندعو إليه ونريده هو الذي يكون مبعثه تقوى الله والإخلاص له في العمل ومنه اختيار الأكفاء الصالحين والبراءة من المهاترات والتهم والأكاذيب ونحو ذلك مما لا يجوز شرعاً ويفعله الناخبون وأحزابهم في الدول غير الإسلامية.

خامساً : إن وجود الأحزاب وما يترتب على وجودها مما ذكره المعارضون على مشروعية الانتخاب هذا الاعتراض لا ينسحب على الأحزاب الجائز تأسيسها شرعاً في الدول الإسلامية، لأن الشرط في إجازة هذه الأحزاب وغايتها ومنهجها وأسلوبها وعلاقة أعضائها بأحزابهم كل ذلك يخضع إلى الضوابط الشرعية، وإذا التزمت الأحزاب بهذا الالتزام فلا يترتب على وجودها إلا الخير، بل ويكون وجودها كوجود المذاهب الفقهية الإسلامية، وكل الفرق بين الاثنين أن المذاهب الفقهية تبين الأحكام الشرعية النظرية في مختلف شؤون الحياة، أما الأحزاب السياسية الإسلامية فهي تعنى بالجانب السياسي من أحكام الشريعة وتسعى إلى تطبيق هذه الأحكام عن طريق تولي الحكم باختيار الأمة لنواب الحزب حتى إذا ما صاروا هم الأكثرية في مجلس النواب تشكلت منهم الحكومة التي تقوم بتنفيذ منهجها الحزبي المنبثق من أحكام الشريعة الإسلامية.

٣١- اعتراض من المجيزين للانتخاب :

وهناك من يمنع مشاركة النساء في انتخاب النواب، إذ يرى هذا بعض من أهل الرأي أن المشاركة في انتخابات النواب حق مقصور على الرجال دون النساء.

٣٢- الرد على هذا الاعتراض :

ونرد على هذا الاعتراض بأن لا دليل عليه وذلك من وجوه :

الوجه الأول: أن في الانتخاب معنى الفتوى، لأن إدراج من له حق الانتخاب في قوائم الناخبين يعني استفتاء الحكومة للناخبين فيمن يرونهم أهلاً للنياحة عن الأمة، والمرأة تصلح لأن تكون مفتية، فما زال المسلمون يسألون النساء الفضليات العالمات عن أمور دينهم، وقد كان الصحابة الكرام يسألون أمهات المؤمنين زوجات رسول الله ﷺ عن أمور الدين ولا سيما أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها .

الوجه الثاني: أن في الانتخاب معنى الشهادة، لأن الناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنياحة كأنه يشهد له بهذه الأهلية، والمرأة تصلح أن تكون شاهدة في بعض الأمور .

الوجه الثالث: أن في الانتخاب معنى التوكيل، فالناخب عندما ينتخب من يراه أهلاً للنياحة كأن يوكله على القيام بما هو منوط به من أعمال وواجبات ورعاية لمصالح الأمة، والمرأة تصلح أن تكون موكلة .

الوجه الرابع : من شأن المسلمين التشاور فيما بينهم قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وقد جاء في تفسيرها : أنهم - أي المؤمنون - يتشاورون فيما بينهم، ولا يعجلون ولا ينفردون بالرأي ويتشاورون في كل أمر يعرض لهم، فإذا وقعت واقعة اجتمعوا وتشاوروا، فمدحهم الله تعالى على هذا النهج السديد^(١)، ومما لا شك فيه أن شغور منصب الخلافة أو شغور منصب نواب الأمة، من الوقائع المهمة التي تحتاج إلى المشاورة من قبل المسلمين، والمرأة واحدة منهم، فتشملها المشاورة الممدوحة - عن طريق إبداء رأيها كناخبة فيمن تراه أهلاً لمنصب الخلافة أو لمنصب النياحة عن الأمة بانتخاب مجلس النواب .

الوجه الخامس: أن المرأة استشيرت في انتخاب الخليفة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - فقد جاء في أخبار انتخاب الخليفة بعد عمر - رضي الله عنه - وتفويض الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف من قبل الستة الذين

(١) تفسير الرازي ج ٢٧ ص ١٧٧ ، فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق حسن ج ١٢ ص ٢١١ .

اختارهم عمر - رضي الله عنه - أن قام عبد الرحمن بن عوف باستشارة الناس فيمن يختارونه للخلافة وسأل النساء كما سأل الرجال قال شيخ الإسلام ابن تيمية «بقي عبد الرحمن بن عوف يشاور الناس ثلاثة أيام وأخبر أن الناس لا يعدلون بعثمان وأنه شاور حتى العذاري في خدورهن»^(١) ووجه الدلالة بهذا الخبر أنه لو لم يكن لرأي المرأة أثر في الانتخاب، وأن لها من بعد حق المشاركة في انتخاب الخليفة لما استشارها عبد الرحمن بن عوف وإذا كان لها حق المشاركة في انتخاب الخليفة عن طريق أخذ رأيها فيه، فلها من باب أولى حق انتخاب من هو أدنى رتبة منه وهم نواب الأمة الذين يعدون بمثابة أهل الحل والعقد ومن صلاحيتهم في فقه الإسلام حق انتخاب الخليفة.

الوجه السادس : وجاء في القرآن شأن فطام الطفل قبل مضي سنتي الرضاعة أو بعدها . وأن الوالدين يتشاوران في هذه المسألة وينفذان ما يريانه الأصلح بشأن فطام طفلهما في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]. وقد جاء في تفسير الآية : أباح الله للوالدين التشاور فيما يؤدي إلى صلاح الصغير أي بشأن تحديد وقت فطامه^(٢) وجاء في تفسيرها - أيضاً - للوالدين صاحبي الحق المشترك في الولد والغيرة الصحيحة عليه أن يفظماه قبل هذه المدة وهي سنتان أو بعدها إذا اتفق رأيهما على ذلك بعد التشاور فيه^(٣).

ووجه الدلالة في هذه الآية وما جاء في تفسيرها أن الوالدة كان لها حق المشاورة مع الأب بشأن فطام الصغير - طفلهما - لأن لهما مصلحة مؤكدة في تحقيق ما هو الأصلح للطفل لأن مصلحته تهمهما، فإذا كان وجود

(١) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية ج ٣ ص ٢٣٣ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٤١٣ .

(٣) تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ج ٤ ص ٤١ .

المصلحة يبيح لصاحب المصلحة حق المشاورة بشأنها، فإن للمرأة مصلحة مؤكدة في انتخاب الصالح بل والأصلح لمن يصلح لمنصب الخلافة ولنصب النيابة عن الأمة، لأن بانتخاب الصالح أو الأصلح تتحقق المصلحة للمجتمع والمرأة فرد منه، ولأن صلاح المجتمع يهم المرأة لأنها تعيش فيه، ومن سبل صلاحه أن يكون الخليفة وأهل الحل والعقد، أي نواب الأمة - في مستوى عال أو كاف من الصلاح، فللمرأة أن تسهم في إبداء رأيها فيمن تراه في هذا المستوى الكافي أو العالي من الصلاح.

الوجه السابع : جاء في الحديث الصحيح عن تميم الداري - رضي الله عنه - أن النبي - ﷺ - قال: (الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله ؟ قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)^(١) وجاء في شرحه : وأما النصيحة لعامة المسلمين - وهم من عدا ولالة الأمر - فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وجلب المنافع لهم^(٢) ولا شك أن من سبل إرشادهم إلى مصالحهم - وهي مصالح الأمة - إرشادهم إلى من يقوم بهذه المصالح أو يأمر بها أو يساعد عليها وهم الخليفة وأهل العقد وهم في الوقت الحاضر يمثلهم نواب الأمة الذين تختارهم.

(١) السراج الوهاج ، المرجع السابق ، ج ٧ ص ٢٨٩ .

(٢) من شرح النووي لهذا الحديث المذكور في السراج الوهاج ج ٧ ص ٢٩٢ .

المبحث الثالث

حكم مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية)

٣٣ : تمهيد :

قد يوجد المسلم في دار الحرب (أي في دولة غير إسلامية) ويكون له حق المشاركة في انتخابات الديمقراطية النيابية لتلك الدولة فهل يجوز للمسلم المشاركة في هذه الانتخابات أم لا ؟ وقبل الجواب ينبغي بيان حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب - دولة غير إسلامية - من جهة دخوله إليها أو إقامته فيها أو تجنسه بجنسيتها فإذا فرغنا من بيان هذه العلاقة تكلمنا عن مدى مشروعية مشاركة المسلم في الانتخابات الديمقراطية النيابية - أي انتخاب أعضاء مجلس الأمة أي أعضاء البرلمان - وعلى هذا أقسم هذا المبحث إلى مطلبين الأول لبيان علاقة المسلم بدار الحرب (والثاني) في مشاركة المسلم في انتخابات الديمقراطية النيابية لتلك الدولة غير الإسلامية.

المطلب الأول

حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب " دولة غير إسلامية "

الفرع الأول

التعريف بدار الإسلام ودار الحرب

٣٤ : أولاً المقصود بدار الحرب :

المقصود بدار الحرب - وهو اصطلاح فقهي - الدولة غير الإسلامية، ويقابلها دار الإسلام - أي الدولة الإسلامية، وقد عني الفقهاء بتعريف هاتين الدارين لما يترتب على كل دار من الأحكام فمن تعاريفهم :

١- دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون^(١).

٢- دار الإسلام هي التي تظهر فيها شعائر الإسلام بقوة الكلام ومنعتهم ولا يظهر فيها غيرها إلا بالذمة والأمان من المسلمين^(٢).

٣- دار الحرب هي الدار التي شوكتها لأهل الكفر ولا ذمة للمسلمين عليها^(٣).

يفهم من تعاريفهم أن دار الإسلام - الدولة الإسلامية يشترط بوصفها بهذا الوصف - دار الإسلام - حكمها من قبل المسلمين وتطبيق أحكام الإسلام فيها ولم يشترط الفقهاء لوصف الدار بأنها دار إسلام أن سكانها مسلمون مكتفين بشرط حكمها من قبل المسلمين وتطبيقهم أحكام الإسلام فيها بل إن بعض فقهاء الشافعية قال «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه»^(٤) ولم يذكر شرط تطبيق

(١) شرح السير الكبير للسرخسي ج ٣ ص ٨١ .

(٢) شرح الأزهاري في فقه الزيدية ج ٤ ص ٥٧١-٥٧٢ .

(٣) شرح الأزهاري في فقه الزيدية ج ٥ ص ٥٥١ .

(٤) فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي فرقة الشافعية ج ٨ ص ١٤ نقلاً عن كتابي مجموعة بحوث فقهية ص ٥٠٠.

أحكام الإسلام، والسبب في ذلك أن تطبيق أحكام الإسلام أمر بديهي عند فقهاءنا القدامى؛ - رحمهم الله تعالى - ولهذا فمنهم من لم يذكره لهذا السبب.

كما يفهم من تعريف الفقهاء لدار الإسلام ودار الحرب، أن دار الحرب هي الدولة غير المسلمة التي يحكمها غير المسلمين ولا تطبق فيها أحكام الإسلام.

هذا، وإن بلاد المسلمين وإن صارت دولاً متعددة فإنها في حكم الإسلام تعتبر داراً واحدة قال شيخ الإسلام ابن تيمية «بلاد الإسلام كلها بمنزلة البلدة الواحدة»^(١) وعلى ذلك فإن دار الإسلام عند الفقهاء تضم جميع البلاد الإسلامية التي يحكمها المسلمون ويطبقون فيها أحكام الإسلام^(٢).

الفرع الثاني

حكم الإسلام في علاقة المسلم بدار الحرب «الدولة غير المسلمة»

٣٥- الأصل في هذه العلاقة - علاقة المسلم بدار الحرب - من جهة دخوله إليها وإقامته فيها هو الحظر لا الإباحة إلا إذا وجد المبرر لذلك كدخول المسلم إليها لغرض التجارة، فقد كان تجار المسلمين يدخلون دار الحرب بتجارتهن كما كان يدخل تجار دار الحرب إلى دار الإسلام بتجارتهن، جاء في المغني في فقه الحنابلة: (لأن العادة جرت بدخول تجارتهن - تجار دار الحرب - إلينا وتجارنا إليهم)^(٣) ومن الأدلة - أيضاً - على الإباحة للمسلم بدخول دار الحرب للتجارة ما جاء في المبسوط للسرخسي في فقه الحنفية: أن عاشراً - أي جابي الضرائب التجارية - كتب إلى عمر بن الخطاب: كم نأخذ من تجار أهل الحرب - أي إذا دخلوا دار الإسلام - فقال

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٤ ص ١٨٥ .

(٢) المغني ج٣ ص ٥٢٣ .

(٣) المبسوط ج٢ ص ١٩٩ .

كم يأخذون منا ؟ فقال هم يأخذون العشر فقال : خذ منهم العشر وفي الشرح الكبير للسرخسي في فقه الحنفية (أما الحربي فإنما أمرنا بأخذ العشر منه لأنهم يأخذون منا العشر.. والدليل أن عمر كتب إلى عاشره وقد سألته كم يأخذ من تجار أهل الحرب، فقال هم يأخذون منا العشر، فقال عمر خذ منهم العشر).

وكذلك يجوز للمسلم الدخول إلى دار الحرب والإقامة فيها لغرض الدعوة إلى الإسلام فإن الشأن بالداعي أن يأتي إلى المدعوين ويدعوهم إلى الإسلام، وقد ذهب - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - يوم كان في مكة، ذهب إلى الطائف يدعو أهلها إلى الإسلام، ويقوى هذا المبرر للمسلم لدخول دار الحرب والإقامة فيها والتثقل بها للدعوة، أن الإسلام دعوة عالمية لجميع البشر قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهذا يقتضي من المسلمين القيام بتبليغ ما أرسل به - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - من ربه، بتبليغه إلى جميع البشر، بقدر ما يستطيعون؛ لأن في هذا قياماً بواجب الدعوة إلى الله تعالى، وهي واجب على المسلم قال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ وَسَبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]. فاتباع النبي - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - يقوم بتبليغ الإسلام إلى الناس ودعوتهم إليه كما كان يفعل - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - فإذا اقتضى القيام بهذا الواجب النقلة إلى دار الحرب وأمكن للمسلم أن ينتقل إليها وهو قادر على الدعوة، فإن نقلته إلى داخل دار الحرب وإقامته فيها يكون واجبة؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكذلك من مبررات دخول المسلم إلى دار الحرب وإقامته فيها طلب العلم النافع له وللمسلمين والذي لا يجده إلا في دار الحرب، لأن طلب العلم النافع مرغوب فيه شرعاً قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]. ومن العلم النافع ما تقدم فيه وتفوق أهل دار الحرب كالعلوم الصناعية وإعداد القوة من سلاح وغيره، فمثل هذا العلم الذي يفتقده المسلمون ويحتاجه المسلمون يباح بل يندب أو يجب السفر إلى هناك؛ لتعلمه ومن مبررات

الدخول والإقامة في دار الحرب العلاج إذا لم يتيسر العلاج المظنون نفعه إلا في دار الحرب جاز للمريض الانتقال إلى هناك لأن الإباحة الشرعية بالتداوي لم تقيد بقيد أن تكون في دار الإسلام، والمطلق يجري على إطلاقه.

٣٦- حكم الخروج من دار الحرب بالنسبة للمسلم :

(أ) قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧]. وجاء في تفسيرها والآية تدل على أن من لم يتمكن من إقامة دينه في بلده كما يجب لأي سبب كان وعلم أنه يتمكن من إقامته في غيره حقت عليه المهاجرة^(١) ثم قال تعالى عقب هذه الآية ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ ٩٨ ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا﴾ ٩٩ ﴿[النساء]، وجاء في تفسير الآية الأولى من هاتين الآيتين: (وإنما ذكر الولدان مع عدم التكليف لهم لقصد المبالغة في أمر الهجرة وإيهام أنها تجب لو استطاعها غير المكلف فكيف من كان مكلفاً، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ أي لا يجدون حيلة في الخروج منها لفقرهم وعجزهم ولا طريقاً إلى ذلك)^(٢)

(ب) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَافِقًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]، وجاء في تفسيرها وقد استدلل بهذه الآية على أن الهجرة واجبة على كل من كان بدار الشرك أو بدار يعمل فيها بمعاصي الله جهاراً، إذا كان قادراً على الهجرة ولم يكن من المستضعفين، لما في هذه الآية الكريمة من العموم، وظاهرها عدم الفرق بين مكان ومكان وزمان وزمان^(٣).

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن ج ٣ ص ٢١٥ .

(٢) فتح البيان ، المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢١٦ .

(٣) فتح البيان ، المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢١٨ .

قلنا: إن من المبرر لبقاء المسلم في دار الحرب وعدم الخروج منها ما ذكرناه من قيام المسلم بالدعوة إلى الله تعالى، أو لغرض إكمال لوازم تجارته، أو لإكمال تحصيله العلمي أو لإكمال علاجه، ولكن قد يكون المبرر غير ما ذكرناه بأن يكون في بقائه مصلحة معتبرة للمسلمين يدل على ذلك ما جاء في تفسير ابن عطية في أثناء تفسيره لآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...﴾ إلخ قال - رحمه الله - : ذكر ابن عبد البر رحمه الله أن العباس عم الرسول - ﷺ - أسلم قبل غزوة بدر، ولذلك قال رسول الله - ﷺ - في يوم بدر (من لقي العباس فلا يقتله فإنما أخرج كرها، وقال ابن عطية - أيضاً - في سياق تفسيره للآية التي نحن بصددنا: كان العباس يكتب إلى رسول الله - ﷺ - بأخبار المشركين، وكان يحب أن يهاجر، فكتب له النبي - ﷺ - : أن امكث بمكة فمقامك بها أنفع لنا)^(١) ولم أجد متابعة لما ذكره ابن عطية من أن النبي (كتب إلى العباس بأن امكث في مكة فإن مقامك فيه أنفع لنا وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد بن محمد أبو شهبه في كتابه السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة في أخبار أسر العباس في معركة بدر، أنه لما قال أي العباس: (إنه خرج مستكراً وإنه كان قد أسلم، قال له النبي - ﷺ - : أما ظاهرك كان علينا، والله أعلم بإسلامك وسيجزيك)^(٢) وهذه الرواية هي ما أرجحه، وإن كان من الممكن القول بأنه يجوز للمسلم البقاء في دار الحرب لمصلحة للمسلمين تراه أو ترى له ما دام لا توجد مفسدة من بقائه في دار الحرب.

٣٧ - من أقوال الفقهاء في خروج المسلم من دار الحرب :

جاء في المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة تلخيص جيد لهذه المسألة، خلاصة هذا التلخيص^(٣):

الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ

(١) تفسير ابن عطية، المرجع السابق، ج ٣ ص ١٩٢ .

(٢) السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة للشيخ أبو شهبه ج ٢ ص ١٦٠ .

(٣) المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة ج ١٠ ص ٣٥-٣٩ .

قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا ﴿٩٧﴾ [النساء: ٩٧] ولقول النبي - ﷺ -
الذي رواه أبو داود والنسائي والترمذي (أنا بريء من مسلم بين مشركين...
ومعناه : أن لا يكون في موضع يرى نارهم ويرون ناره إذا أوقدت.

وفي الحديث الذي رواه أبو داود وفيه قول النبي - ﷺ - : (لا تنقطع
الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها)
فحكم الهجرة باق لا ينقطع إلى يوم القيامة، لإطلاق الآيات والأخبار الدالة
عليها وتحقيق المعنى المقتضي لها في كل زمان، وأما حديث النبي - ﷺ -
وفيه: (لا هجرة بعد الفتح) فالمقصود بها لا هجرة بعد الفتح من بلد قد
فتح المسلمون وصار من دار الإسلام، لأن الهجرة تعني الخروج من بلد
الكفار إلى بلد الإسلام، فإذا فتح لم يبق بلد الكفار وإنما صار من بلاد
الإسلام، فلا تبقى منه هجرة، وهكذا كل بلد فتح لا تبقى منه هجرة إنما
الهجرة النية.

٣٨- والناس في الهجرة على ثلاثة أصناف (أحدها) من تجب عليه
الهجرة وهو من يقدر عليها ولا يمكنه إظهار دينه في بلد الكفر أو لا يمكنه
إقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار فهذا تجب عليه الهجرة لقول الله
تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ... الآية﴾ ولأن القيام بواجب
دينه واجب على من قدر عليه، والهجرة من ضرورات الواجب، وما لا يتم
الواجب إلا به فهو واجب (والصنف الثاني من الناس) من لا هجرة عليه وهو
من يعجز عنها إما لمرض أو إكراه على الإقامة أو ضعف فيه كالولدان
والنساء وشبههم، فهؤلاء لا هجرة عليهم لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ
الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٨]
فالهجرة بالنسبة لهؤلاء لا توصف بالاستحباب لعدم القدرة عليها.

(والصنف الثالث) من تستحب له الهجرة ولا تجب وهو من يقدر عليها
لكنه يتمكن من إظهار دينه مع إقامته في دار الكفار فهذا يستحب له الهجرة
ليكثر عدد المسلمين وتقديم النفع لهم ويتخلص من تكثير عدد الكفار ومن

احتمال التأثير بهم، وهو احتمال قريب ووارد، وليتخلص من رؤية المنكر وعجزه عن إزالته مع احتمال التأثير بهم وألفه له، ثم احتمال مباشرته، هو احتمال قريب ووارد وقد كان العباس عم النبي - ﷺ - مقيماً بمكة مع إسلامه.

٣٩- تجنس المسلم بجنسية (دولة غير إسلامية) :

وفي ضوء ما بيناه من حكم الشرع في علاقة المسلم بدار الحرب، وأن الإقامة أو المكث في دار الحرب محظور وممنوع إلا لمبرر شرعي، يتبين لنا بوضوح أن الحكم الشرعي في تجنس المسلم بدولة غير إسلامية هذا التجنس لا يجوز شرعاً ويرقى إلى درجة التحريم لما فيه من صيرورته من تبعة دار الكفر بإقرار منه ورضا منه وخضوعه باختياره لجميع أحكام تلك الدولة الكافرة، بل وقد يصل الأمر إلى دعوته للانخراط في سلك العسكرية والقتال معهم لدولة إسلامية، وهذا فضلاً عن خضوعه لقوانينهم حتى في مسائل الأحوال الشخصية التي هي من أخص خصائص الإنسان التي يحرص على خضوعه فيها إلى أحكام ديانته.

ولكن هل هناك من استثناء لهذا الحظر الشرعي في التجنس؟ والجواب يمكن القول بالإيجاب إذا وصل إلى درجة اضطرار المسلم إلى أكل الميتة، وأنه إذا لم يأكلها يموت، أما بدون هذه الحالة فلا يسع المسلم التجنس بجنسية دار الكفر.

٤٠- اللجوء السياسي واللجوء الإنساني :

وإذا وجد المسلم نفسه غير واجد للأمن على حياته في وطنه وغير واجد بلداً إسلامياً يأويه ويقبل إقامته دائماً ويجد بلداً كافراً يقبل إيوائه وإقامته على أرضه على أساس ما يسمى بـ « اللجوء السياسي » أو « اللجوء الإنساني » ففي هذه الحالة، أرى أن حالة الاضطرار في حقه قائمة للإقامة في البلاد غير الإسلامية ويكون له في هذه الإقامة مبرر شرعي، ويمكن الاستدلال لهذه الإقامة بهذا المبرر بلجوء المسلمين في العهد المكي إلى الحبشة بإذن وموافقة من النبي - ﷺ - فقد جاء في أخبار هذا اللجوء: ولما

اشتد الأذى بالمسلمين من قبل مشركي مكة والنبي - ﷺ - يرى هذا الذي يصيب أصحابه ولا يستطيع أن يمنع عنهم هذا الأذى الشديد أذن لهم بالهجرة إلى الحبشة وقال لهم «لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه» وكان خروجهم إلى الحبشة في رجب سنة خمس من البعثة وكانوا عشرة رجال وأربع نسوة وقيل: خمس نسوة، ولما بلغ المسلمين المهاجرين في الحبشة فتور موجة إيذاء المشركين في مكة للمسلمين وحصول شيء من المهادنة بين المشركين والمسلمين شجعهم ذلك على الرجوع إلى مكة ولاسيما وقد قامت ثورة في الحبشة ضد الملك النجاشي الذي قبل إقامتهم في بلده فخافوا أن يأتي ملك بعده لا يعرف قدرهم ولا يقبل إقامتهم في بلده فلما وصلوا - المسلمون المهاجرون - إلى مكة تبين لهم أن ما وصلهم من تحسن الأحوال في مكة غير صحيح وأن البلاء لا يزال قائماً وأن الأذى بالمسلمين لا يزال شديداً، فدخل من دخل منهم مكة بجوار أو مستخفياً، ومنهم من عاد من حيث أتى، وكان ممن دخل بجوار مشرك عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - ودخل أبو سلمة بن عبد الأسد في جوار خاله أبي طالب.

ثم لما اشتد الأذى بالمسلمين أشار النبي - ﷺ - بالهجرة مرة أخرى إلى الحبشة هاجر كثير من المسلمين ومنهم من هاجر أولاً، وبلغ عدد المهاجرين في الهجرة الثانية ٨٣ رجلاً و ١٨ امرأة مع أبنائهم الصغار الذين خرجوا معهم وتضاف إليهم الذين ولدوا لهم في الحبشة، وأقام المسلمون في الحبشة عند النجاشي بخير دار مع خير جار حتى قدم منهم من قدم على رسول الله - ﷺ - بمكة وبقي من بقي حتى قدموا عليه عقب غزوة خيبر سنة سبع للهجرة وقد أسلم النجاشي وصدق نبوة محمد - ﷺ - وإن كان قد أخفى إسلامه عن قومه، ولما مات النجاشي واسمه (صحمة) أعلم النبي - ﷺ - المسلمين بوفاة وخرج معهم إلى المصلى وصلوا عليه صلاة الجنازة.

٤١- مدة اللجوء السياسي أو الإنساني :

ويبقى اللجوء السياسي أو الإنساني جائزاً ما دامت أسبابه قائمة، فإذا زالت بأن حصل الأمن لهم في بلادهم، زال المبرر لبقائهم في ديار الكفار، وعليهم الخروج من دار الكفر لزوال مبرر بقاءهم فيها، والدليل على ذلك أن المهاجرين إلى الحبشة في الهجرة الأولى لما علموا بتحسن حال المسلمين في مكة وفتور موجة الإيذاء للمسلمين من المشركين رجعوا إلى مكة.. ولأن جواز الإقامة في بلد الكفر فراراً من أذى المخالف أذى لا يحتمل ولا يطاق، إنما كان من باب الضرورة، لأن حفظ النفس من الضروريات، فإذا زال الخوف من ذلك زال حكم الضرورة والاضطرار أي زال حكم الجواز أي جواز الإقامة في دار الكفر، لأن الضرورات تقدر بقدرها، ولأن ما جاز لعذر بطل بزاوله.

المطلب الثالث

حكم الإسلام في مشاركة المسلم في الانتخابات الديمقراطية النيابية في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية)

٤٢- إذا كان المسلم في دار الحرب (الدولة غير الإسلامية) أو صار له حق في المشاركة في انتخابات نواب الأمة أعضاء مجلس البرلمان - لتجنسه بجنسية الدولة التي يعيش فيها بغض النظر عن مشروعية هذا التجنس، وصار له حق المشاركة في انتخاب نواب الأمة بموجب الديمقراطية النيابية ومتطلباتها ومستلزماتها، فهل يجوز للمسلم المشاركة في هذه الانتخابات في ظل نظام الحكم الكافر لهذه الدولة الكافرة فينتخب رجلاً كافراً أو لا يجوز له ذلك وعليه عدم المشاركة في هذه الانتخابات؟ الذي أراه جواز ذلك كلما كان في هذه المشاركة مصلحة له ولغيره من المسلمين في داخل تلك الدولة أو في خارجها، ودليلنا على ذلك ما يأتي :

الأدلة :

٤٣- جواز انتقاء جزئية نافعة من نظام الكفار :

يجوز للمسلم أن يستفيد من جزئية نافعة له وإن كانت هذه الجزئية من نظام الكفار والدليل على ذلك أن النبي - ﷺ - وأصحابه أخذوا من نظام كفار قريش في مكة، جزئية الأخذ (بالجوار) بمعنى يجوز أن يعلن الرجل الكافر ذو المكانة والنفوذ في قومه بأنه أجار فلان، ويترتب على هذا الإعلان تعهد المجير بالدفاع عن من أجاره، وعليه فإن قوم المجير يحترمون جواره فلا يصلون إلى من أجاره بأذى؛ لأن مثل هذا الصنيع يعد إيذاء للمجير واعتداء عليه وحفزاً لتعهده، وكل هذا لا يجوز في عرفهم، وفي السيرة النبوية الشريفة وسيرة أصحابه أمثلة على أخذهم بجزئية (الجوار) ومن

هذه الأمثلة ما يأتي:

٤٤- الأمثلة على أخذ النبي - ﷺ - وأصحابه بجوار الكفار:

أولاً: ولما رجع - ﷺ - من الطائف لم يدخل مكة إلا بجوار المطعم بن عدي فقد أرسل - ﷺ - عبد الله بن الأريقط إلى المطعم بن عدي ليجيره، فقال المطعم: نعم، قل له فليأت، فذهب إليه رسول الله - ﷺ - فبات عنده تلك الليلة: فلما أصبح خرج هو وبنوه ستة أو سبعة مقلدي السيوف جميعاً فدخلوا المسجد، فأقبل أبو سفيان بن حرب إلى المطعم فقال: أمجير أم تابع فقال: مجير فقال أبو سفيان إذن لا نخفر ذمتك^(١) وكان ذهاب النبي - ﷺ - إلى الطائف ورجوعه منها بعد وفاة عمه أبي طالب.

ثانياً: وكان - ﷺ - في جوار عمه أبي طالب راضياً بهذا الجوار، ولما دخل أبو سلمة بن عبد الأسد في جوار خاله أبي طالب سعى إليه جماعة من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد منعت - أي أجرت - ابن أخيك محمداً فمالك ولصاحبنا - أي أبي سلمة - تمنعه منا؟ قال أبو طالب: إنه استجار بي وهو ابن اختي وإن أنا لم أمنع ابن اختي لم أمنع ابن أخي^(٢).

ثالثاً: أراد أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - الهجرة إلى الحبشة واللاحق بمن سبقه من المسلمين ولكن أحد أشراف العرب وهو ابن الدغنة لحق به وأجاره ورده إلى مكة، وقال له مثلك لا يخرج ولا يخرج^(٣).

رابعاً: ولما رجع المهاجرون المسلمون من الحبشة إلى مكة لما بلغهم خفة إيذاء قريش للمسلمين، وتبين فيما بعد أن ما بلغهم من خفة أذى قريش غير صحيح لم يدخل من دخل منهم مكة إلا بجوار أو مستخفياً وكان ممن دخل بجوار عثمان بن مظعون - رضي الله عنه - دخل بجوار المغيرة وهو كافر^(٤).
خامساً: أجار العاص بن وائل السهمي عمر بن الخطاب في مكة بعد أن علمت قريش بإسلامه^(٥).

٤٥- الحكمة والدلالة في أخذ المسلم بجوار الكافر.

(١) (٢) (٣) (٤) (٥) السيرة النبوية للدكتور محمد أبو شهبه ج ١ ص ٤٠٤ ، ٣٦ ، ٣٨١ ، ٣٦١ ، ٣٥٨ .

أما الحكمة في جواز أخذ المسلم بجوار الكافر فهي دفع الأذى والهلاك عن المسلم بطريقة لا تخذش معاني الإسلام وأحكامه، والدلالة في هذا الجواز، جواز القياس عليه بالأخذ بجزئية من نظام الكفار أي يأخذ المسلم وهو في الدولة الكافرة أن يأخذ بجزئية من قانونهم إذا كان في الأخذ بهذه الجزئية مصلحة أو درء مفسدة له ولغيره من فئة المسلمين المقيمين في هذه الدولة، وبناء على ذلك يجوز للمسلم وهو في الدولة غير الإسلامية إذا كان له حق الانتخاب - انتخاب أعضاء البرلمان - أن يستعمل حقه هذا بالمشاركة في الانتخاب فينتخب من الكفار لعضوية البرلمان من يؤمل منه مصلحة أو درء مفسدة له أو لغيره من المسلمين داخل هذه الدولة أو خارجها، أو يؤمل منه على الأقل الحياد في قضايا المسلمين، لأنه إذا لم يتيسر تحقيق المصلحة أو درء المفسدة، فعلى الأقل السعي لتقليل المفسدة، ومن صور تقليل المفسدة انتخاب من يؤمل منه ذلك وأن لا بديل عنه إلا انتخاب الأسوء والأكثر ضرراً ومفسدة للمسلمين أو ترك المشاركة في الانتخابات، وليس في هذا الترك جهداً يقدمه المسلم لجلب الخير ودفع الشر أو تقليله عن المسلمين قدر الإمكان وليس مثل هذا الموقف السلبي بالموقف المرغوب فيه شرعاً إن لم نقل غير الجائز شرعاً.

٤٦- ومن أدلة جواز مشاركة المسلم في الانتخابات بدار الحرب إضافة إلى ما قلناه :

أن الشرع أباح للمسلم النطق بكلمة الكفر لدفع الأذى عن نفسه - أذى الكفار الذي يريدون فيه النطق بهذه الكلمة - فمن القياس المقبول جواز مشاركة المسلم في الانتخاب بدار الكفر وانتخاب من يؤمل منه الدفاع عن حقوق المسلمين ومنع الأذى والضرر وتعسف السلطة معهم، ولا يقال هنا مجرد أمل ولا يقين فيه، لأن الأخذ بالمعاملات يكفي فيها الظن الراجح أو المقبول ما دام الأخذ لا يخالف الشرع.

٤٧- ومن الأدلة - أيضاً - للمشاركة أنها تتبني على أصل عظيم من

أصول الشريعة وهي تحقيق مصالح العباد ودرء المفسد عنهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الشريعة الإسلامية جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفسد وتقليلها)^(١) وقال الإمام ابن القيم: (الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها)^(٢) ومن الواضح أن مشاركة المسلم في الانتخاب بدار الحرب لينتخب من يأمل منه بانتخابه مصلحة أو درء مفسدة له ولغيره من المسلمين المقيمين في هذه الدولة ولغيرهم في خارجها، هذه المشاركة تتفق وتتسجم مع مقصد الشريعة في تحقيق المصالح للعباد.

٤٨- انتخاب المسلم أحد المسلمين لعضوية البرلمان :

ما تكلمنا عن مشروعيته وهو مشاركة المسلم في الانتخاب في دار الحرب الدولة غير الإسلامية من جهة مدى مشروعية انتخاب المسلم هنا لكافر لعضوية البرلمان، وقد انتهينا في بحث هذه المسألة إلى جوازها، ونتساءل الآن هل يجوز للمسلم في دار الحرب انتخاب واحد من المسلمين المقيمين معه في تلك الدار؟ الذي أراه إذا كان قانون تلك الدولة يُجيز ذلك، فأرى الاستفادة من هذا الجواز واختيار المسلم الكفو الصالح الورع الملتزم ليكون عضواً في البرلمان ويعلن صوته مطالباً بحقوق المسلمين ومدافعاً عنهم ضد أي أذى وضرر أو تعسف في استعمال السلطة وحتى لو اعتمد في مطالبته ودفاعه بقوانينهم الكافرة التي تمنع الإضرار بالغير أو التعسف في استعمال السلطة، لأن النص في قانون كافر على جزئية صحيحة بذاتها كالنص على منع إلحاق الأذى والضرر بغيره أو منع الظلم أو منع التعسف في استعمال السلطة، فهذه الجزئيات صحيحة ونقبلها، ويجوز أن نستند إليها في مطالبتنا بحقوقنا وبالدفاع عن أنفسنا ضد من يضرنا ويؤذي، وتجويزنا انتخاب المسلم غيره من المسلمين لعضوية البرلمان إنما تجوز وتقدم على

(١) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية، المرجع السابق، ج ١ ص ١٤٧، وج، ص ٢٤٠، وج ٢ ص ١١٨.

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ١.

انتخاب الكافر، إذا أمكن انتخابه بوجود عدد كاف من الناخبين له من المسلمين ومعهم بعض من غير المسلمين أما إذا لم يتيسر اختيار المسلم للعضوية في البرلمان لقلّة أصوات الناخبين المسلمين، فالذي أراه أن لا يبددوا أصواتهم فيما لا يجدي

وعليهم أن ينتخبوا غير المسلم الذي يؤمل منه شيء من الخير بتحقيق شيء من المصلحة ودرء المفسدة للمسلمين في تلك الدولة أو للمسلمين الموجودين خارجها.

أبيض

الفصل الرابع

مشاركة المسلم في الانتخابات لجهة لا تملك سن الأنظمة والقوانين

٤٩- التعريف بهذه الجهة :

المقصود بالجهة التي لا تملك سن الأنظمة والقوانين، كل جهة أو مؤسسة تدير شؤونها هيئة منتخبة من قبل أعضاء هذه الجهة، أو من قبل من له الحق في انتخابها، وهذه الجهات منها ما تكون أهلية ليست لها صفة حكومية فالشركات التجارية والجمعيات بأنواعها من خيرية أو اجتماعية أو اقتصادية... الخ ومن هذه الجهات من له شيء من الصيغة الحكومية كمجالس البلديات التي تعنى بشؤون المدن التي هي فيها، ومنها (أمانة العاصمة)، كذلك قد تكون جهات أو مؤسسات يشترك في عضويتها أفراد كما تشترك فيها الدولة بجزء من رأس مالها، وهذه الجهات أو المؤسسات على اختلاف أنواعها لا شأن لها في سن الأنظمة والقوانين وإنما شأنها تطبيق وتنفيذ أحكام هذه الأنظمة والقوانين المتعلقة بنشاط وأعمال هذه الجهات، ويمكن هذه الجهات الأهلية أو التي لا شيء من الصيغة الحكومية، يمكن أن تسميها بالجهات أو المؤسسات الخدمية.

٥٠- مشاركة المسلم في الانتخاب للجهات المذكورة في دار الإسلام :

هذه المشاركة تدخل ضمن المعاملات الدنيوية أو ما يسميه بعضهم بالعاديات والأصل فيها الإباحة إلا إذا ورد الشرع بتحريمها، ولكن إباحة المشاركة في الانتخاب لهذه الجهات مقيد بشرطين :

الشرط الأول : أن يكون قد أنشئت وفقاً للضوابط والأحكام الشرعية.

الشرط الثاني : أن تكون أعمالها وأغراضها جائزة شرعاً.

فإذا فقد هذان الشرطان أو أحدهما فلا تجوز المشاركة في انتخاب أعضاء هيئات هذه الجهات التي تدير شؤونها، لأن المشاركة في هذه الحالة تكون من باب المعاونة على الإثم، بينما في حالة توافر الشرطين تكون المشاركة في انتخاب هيئات هذه الجهات من باب التعاون على البر إن كان الغرض من هذه الجهة عمل البر قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. وإن لم تكن أغراض هذه الجهة البر وإنما الربح الحلال كما في أغراض الشركات التجارية ذات الأغراض الجائزة شرعاً، فإن المشاركة في انتخاب هيئاتها يكون من الأمور المباحة.

٥١ - مشاركة المسلم في الانتخابات للجهات المذكورة في دار الحرب :

إذا كانت هذه الجهات لم تؤسس على النحو الجائز شرعاً، أو أن أغراضها وأعمالها غير جائزة شرعاً فلا يجوز للمسلم المقيم هناك الاشتراك فيها والانتساب إليها بأن يصير عضواً فيها، فإذا صار عضواً فيها فلا يجوز له المشاركة في انتخاباتها بأن المطلوب منه شرعاً الانسحاب منها لا المشاركة في أنشطتها وانتخاباتها.

ولكن إذا كانت هذه الجهة تعطي حق المشاركة في انتخابات هيئاتها على أساس تواجده في سكناء في المنطقة التي تقوم هذه الجهة بخدماتها كما في (أمانة العاصمة) أو في المجالس البلدية، وكان المسلم يقيم في منطقة هذا المجلس البلدي وله الحق في المشاركة بانتخاب أعضاء المجلس البلدي فهل يجوز للمسلم هناك المشاركة في هذا الانتخاب؟ والجواب على المسلم هناك أن ينظر إن كانت أغراض هذا المجلس وصلاحياته لا تقع في الإثم حسب المفهوم الشرعي، ففي هذه الحالة يجوز للمسلم المشاركة في انتخاب هذا المجلس البلدي، فيختار الكفو الصالح، وإن كان هناك من المسلمين المرشحين فعلى الناخب المسلم أن يختار المسلم وإلا تحول إلى غير المسلم فيختار من يؤمل منه الخير للمسلمين في المنطقة التي تشملها صلاحية المجلس البلدي.

وأما إذا رأى المسلم أن أعمال المجلس البلدي فيها الجائز وفيها غير الجائز ففي هذه الحالة ينظر ما هو الغالب على أعمال هذا المجلس فإن كان الغالب عليها الخير والصالح ونفع أهل المنطقة بما هو نافع وجائز شرعاً جاز للمسلم المشاركة في انتخابات هذا المجلس وعليه أن يختار الأمثل وأصلح الموجود، ويفضل المسلم إن جاز انتخابه وإلا فينتخب من الكفار من هو أقل شراً وأقرب نفعاً.

أبيض

مراجع البحث

- ١- أحكام القرآن للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية بالأستانة سنة ١٣٣٥.
- ٢- التفسير الكبير للإمام الفخر الرازي، المطبوع بالمطبعة البهية المصرية بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨.
- ٣- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي الطبعة الأولى بالدوحة بقطر سنة ١٣٩٨هـ.
- ٤- فتح البيان في مقاصد القرآن للعلامة صديق بن حسن خان - طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر سنة ١٤١٠-١٩٨٩م.
- ٥- تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا - المطبوع بمطبعة المنار بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٣٠هـ.
- ٦- تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل تأليف محمد جمال الدين القاسمي، طبع دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٨هـ.
- ٧- السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج - تأليف العلامة صديق بن حسن خان - طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر.
- ٨- الأحكام السلطانية تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي - الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ.
- ٩- المغني في فقه الحنابلة تأليف الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، طبع إدارة المنار، الطبعة الثالثة سنة ١٣٦٧هـ.
- ١٠- المبسوط في فقه الحنفية - تأليف شمس الأئمة أبي بكر محمد السرخسي - طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤هـ.
- ١١- شرح السير الكبير في فقه الحنفية للإمام السرخسي صاحب المبسوط، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد بالهند - الطبعة الأولى سنة ١٣٣٥، والسير الكبير للإمام محمد بن حسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.
- ١٢- المقنع والشرح الكبير في فقه الحنابلة طبعة ١٤١٩هـ وتوزيع وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، والمقنع تأليف موفق الدين أبي

- محمد بن قدامة المقدسي والشرح الكبير تأليف شمس الدين أبي الفرج بن قدامة المقدسي : وصاحب المقنع توفي سنة ٦٢٠هـ وصاحب الشرح الكبير توفي ٦٨٢هـ .
- ١٣- شرح الأزهار في فقه الزيدية تأليف عبد الله بن أبي القاسم الشهير بابن مفتاح .
- ١٤- منهاج السنة النبوية تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية - الطبعة الأولى ببولاق مصر .
- ١٥- فتاوى ابن تيمية لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس الشهير بابن تيمية طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ .
- ١٦- السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية سنة ١٤١٩هـ .
- ١٧- إعلام الموقعين للإمام ابن القيم الجوزية، طبع مطبعة إدارة الطباعة المنبرية بالقاهرة .
- ١٨- قواعد الأحكام في مصالح الأنعام تأليف العز بن عبد السلام الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣هـ .
- ١٩- الموافقات : لأبي إسحاق الشاطبي، طبع مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة، مصر .
- ٢٠- السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة، تأليف الشيخ الدكتور محمد بن محمد أبو شهبه، الطبعة الثانية سنة ١٤١٢هـ بدار القيم بدمشق .
- ٢١- النظم السياسية والقانون الدستوري، للدكتور محمد محسن خليل، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١ .
- ٢٢- النظم السياسية والقانون الدستوري للدكتور سليمان محمد الطماوي ملتزم الطبع والنشر، دار الفكر العربي طبعة ١٩٨٨م .
- ٢٣- النظم الدستورية في لبنان والدول العربية والعالم تأليف الدكتور رغدة عويدات .
- ٢٤- النظم السياسية والقانون الدستوري تأليف الدكتور فؤاد العطار الناشر دار النهضة العربية بمصر .

حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد

إعداد:

الأستاذ الدكتور / عبدالفتاح محمد إدريس
أستاذ الفقه المقارن
بجامعة الأزهر والإمارات
والجامعة الأمريكية المفتوحة

صفحة أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين... وبعد:

فقد خطا العلم خطوات واسعة في شتى مناحي الحياة بفضل التقدم
الذي هدى الله تعالى البشرية إليه، والذي كان له دور في النهوض بالبحث
العلمي واكتشاف الجديد في مجال الطب وغيره من العلوم الحياتية ولما كان
الذين يمسكون بدفة هذا التقدم التقني لا يعينهم من تقنياتهم إلا الوصول
بها إلى أقصى ما يمكنهم الوصول إليه سواء وافق شرع الله تعالى أو خالفه
وإنطلاقاً من تمسك الأمة الإسلامية بثواب دينها الحنيف رغبة في مرضاة
الله سبحانه والبعد عما يخالف شرعه فقد اضطرر مسلكها على تحكيم
شرع الله سبحانه في كل نازلة، ومن هذه النوازل: التداوي بما يشمل على
محرم أو نجس والذي يعد من مفرداته (حكم استعمال الدواء المشتعل على
شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين
الجديد)، الذي خصصت هذا البحث لبيان حكمه وفقاً لتخريجات الفقهاء
وقد أفردت له المطالب والفروع والمقاصد التالية:

المطلب الأول: التركيب الكيميائي لدواء الهيبارين ذي الوزن الجزيئي
المنخفض.

الفرع الأول: حقيقة الهيبارين.

الفرع الثاني: التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد.

المطلب الثاني: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والعادي
وايجابيات وسلبيات الهيبارين الجديد.

الفرع الأول: الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والهيبارين العادي.

الفرع الثاني: ايجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته.

المطلب الثالث: نسبة عناصر الدواء المستخرجة من الخنزير ومدى استحالته بالتصنيع.

الفرع الأول: العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير.

الفرع الثاني: حكم أجزاء الخنزير.

الفرع الثالث: أثر الاستحالة في إنقلاب النجس طاهرا والمحرم مباحا.

المقصد الأول: حقيقة الاستحالة.

المقصد الثاني: الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط.

المقصد الثالث: آراء الفقهاء في أثر الاستحالة.

الفرع الرابع: أثر التصنيع في استحالة ماأخذ من الخنزير.

المطلب الرابع: الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد.

الفرع الأول: التداوي بالمحرم أو النجس في حالتي الاختيار والضرورة.

الفرع الثاني: التداوي بالهيبارين الجديد عند وجود بديل أقل فائدة منه.

المطلب الأول

التركيب الكيميائي لدواء الهيبارين الجديد

ذي الوزن الجزيئي المنخفض

الفرع الأول

حقيقة الهيبارين

يتنوع الهيبارين إلى نوعين، هما: الهيبارين العادي، والهيبارين الجديد .
■ فالهيبارين العادي هو: مزيج غير متجانس من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية، يمكن استخراجها من الأعضاء الغنية بالأوعية الدموية : كرئة البقر ومخاطيات أمعاء الخنزير .
ويتراوح الوزن الجزيئي لهذه السلاسل الداخلة في تكوين الهيبارين العادي، بين ٢٠٠٠-٤٠٠٠٠ دالتون^(١) وبوزن جزيئي متوسط يصل إلى ١٥٠٠٠ دالتون .

■ فالهيبارين الجديد هو: مزيج من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية ناشئة من تحطيم جزيئات الهيبارين العادي بالخمائر أو بالعوامل الكيميائية الأخرى، حيث ينتج عنها جزيئات أصغر يتراوح وزنها الجزيئي بين ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ دالتون، لذا أطلق عليه العلماء «الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض»

استعمالات الهيبارين:

ويستعمل الهيبارين ومشتقاته في مجال الطب لعلاج بعض الأمراض أو التوقي من بعضها الآخر، ومن استعمالاته:
(أ) معالجة أمراض القلب الإكليلية، والذبحة الصدرية غير المستقرة،

(١) الدلتون: وحدة قياس الأوزان الجزيئية .

واحتشاء عضلة القلب الحاد .

(ب) معالجة التخثرات الدموية بالجسم .

(ج) معالجة تخثرات الأوردة الدموية العميقة والوقاية منها .

(د) الوقاية من تشكل الخثرات الدموية عند إجراء جراحة للأوعية الدموية .

(هـ) الوقاية من التخثر ومنع حدوث التخثرات الدموية أثناء الدوران البراني
للأشخاص المصابين بالقصور الكلوي، ويجرى لهم غسيل للكلى^(١).

الفرع الثاني؛

التركيب الكيميائي للهيبارين الجديد

يتكون الهيبارين من مركبات كيميائية متعددة يجمع بينها وجود جزء كيميائي مشترك هو سكر خماسي (PENTASACCHARIDE)، الذي يتحد بجذور كيميائية متنوعة، مثل: الجذور الكبريتية أو الأستيلية أو السلفامينية وغيرها، حيث يتكون منها حمض الغلوكورون الكبريتي (SULFATE-ACID GLUCORONIC) والغلوكوز أمين الكبريتي (SULFATE-GLUCOSAMINE) ويتكرر هذه الأجزاء عددا كبيرا من المرات تتكون السلاسل الكيميائية لمختلف الهيبارينات، ويعد هذا السكر الخماسي هو العامل المحدث للاختلاف بين أنواع الهيبارينات، إذ تختلف بعدد المرات التي تتكرر فيها، ولهذا فإن حجم المركب ووزنه الجزيئي يختلف في أنواع الهيبارينات، فالوزن الجزيئي للهيبارين الجديد يتراوح بين ٣٠٠٠-٥٠٠٠ دالتون^(٢).

(١) أ. د. محمد الهواري: حكم استعمال الدواء المشتغل على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد/ ٢، ٣، ٦ .
(٢) المصدر السابق/ ٣، ٤ .

المطلب الثاني الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد والعادي وايجابيات وسلبيات الهيبارين الجديد

الفرع الأول

الفروق الأساسية بين الهيبارين الجديد

والهيبارين العادي

إن السلاسل الكيميائية الأولية الموجودة في بنية الهيبارينات متماثلة، لا فرق في هذا بين العادية منها والجديدة، إلا أن بين النوعين فروقا جوهرية من نواح عدة، سواء من ناحية الوزن الجزيئي، أو من ناحية الامتصاص، أو التأثير في نقص الصفائح الدموية أو النزف السريري. إلا أنه مما تجدر الإشارة إليه في هذا الخصوص أن فعالية الهيبارين الجديد تكافئ الهيبارين العادي في تأثيرها المضاد للثرومبين (Antithrombine). وأن الهيبارين الجديد يفوق الهيبارين العادي في عدد الحقن اللازمة للعلاج يوميا، حيث يكفي بحقنة واحدة من الهيبارين الجديد في مقابل عدد من الحقن للهيبارين العادي يتراوح بين ٣، ٤ في اليوم الواحد للحفاظ على مستوى التأثير العلاجي للهيبارين بالدم.

وأن نصف زمن التأثير العلاجي للهيبارين الجديد الذي يحقن في أوردة الرجال أو تحت جلودهم، ضعف زمن تأثير الهيبارين العادي حيث يصل أقصى تركيز للهيبارين الجديد بالدم بعد مدة تتراوح من ٣ - ٤ ساعات من الحقن ويكون نصف عمر هذا الهيبارين في هذه الحالة مساويا إلى حوالي ٤ ساعات ولهذا فإنه يمكن الاكتفاء بإعطاء المريض حقنة واحدة في اليوم، مقابل تكرار الحقن من ٣ - ٤ مرات عند استعمال الهيبارين العادي.

فضلا عن هذا فإن سهولة استعمال الهيبارين الجديد جعلته أكثر مناسبة للحوامل من الهيبارين العادي.

والهيبارين الجديد وإن كانت جرعته أعلى تكلفة من جرعة الهيبارين العادي، إلا أنه إذا نظر إلى عدد الجرعات اللازمة للعلاج فإن مجمل قيمتها تظل أقل من قيمة الجرعات اللازمة لعلاج نفس الحالة بالهيبارينات العادية، نظرا لقلة الجرعات المطلوبة للعلاج بالهيبارين الجديد وقلّة المراقبة المخبرية، بخلافه في العلاج بالهيبارين العادي^(١).

الفرع الثاني

إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد وسلبياته

بينت قبلا إيجابيات استخدام الهيبارين الجديد، وأن منها : أن فاعليته تفوق فاعلية الهيبارين العادي من ٣ - ٤ أضعاف، وامتداد تأثير الجرعة العلاجية لفترات أطول، مما يجعل فترة التداوي به أقل من الهيبارين العادي، وأقل تكلفة منه، بالإضافة إلى سهولة استعماله والاستجابة الجيدة للتعالج به وقلّة المراقبة المخبرية اللازمة لمن يداوي به.

إلا أن لكل دواء تأثيره الجانبي، ومن التأثيرات الجانبية للهيبارين الجديد مايلي:

١- إن تجاوز الجرعة المحددة سلفا يعرض المريض للنزف، ويشد خطر النزف في حالة قصور الكلية وأكثر الحالات تعرضا لهذا الخطر المرضى من كبار السن ولهذا فإنه ينبغي أن تكون هناك رقابة سريرية مستمرة للمرضى المعالجين بالهيبارين.

٢- قد يؤدي العلاج بالهيبارين الجديد إلى نقص في نسبة الصفائح الدموية وإن كانت نسبة حدوثه أقل من العلاج بالهيبارين العادي، ولذا فإنه ينبغي إجراء الفحوص اللازمة عن مدى نقص هذه الصفائح أثناء العلاج بالهيبارين الجديد.

٣- يجب التوقف عن التداوي بالهيبارين الجديد في حالة القصور

(١) المصدر السابق/٦، ٧ .

الكلوي إذا كانت التصفية الكلوية أقل من ٣٠ مل / الدقيقة، وذلك لخطورته على من يعانون من القصور الكلوي في هذه الحالة، وتأثيره على عدم شفائهم من المرض، ولذا فإن هؤلاء يعالجون بالهيبارين العادي بدلا من الهيبارين الجديد^(١).

(١) المصدر السابق/ ٧ .

صفحة أبيض

المطلب الثالث

نسبة عناصر الدواء المستخرجة من الخنزير ومدى استحالتة بالتصنيع

الفرع الأول

العنصر الدوائي للهيبارين المستخرج من الخنزير

ينتج الهيبارين من كثير من الأعضاء الحية: مثل النسيج الرئوي والكبد والغدة السعترية والطحال وكريات الدم البيضاء وخلايا الثدي والأمعاء، وإن كانت أمعاء الخنزير ورثة البقر هي المصدر الرئيس لصناعة أشكال الهيبارين الدوائية حيث يحوي كل (ملغ) من الهيبارين على ما يعادل من ١٠٠ - ٣٠٠ وحدة دولية IE ويأخذ الهيبارين عدة أشكال صيدلانية فمنه ما يكون على هيئة حقن عضلية أو وريدية، أو على هيئة مراهم، أو محاليل أو مستحلبات أو غيرها^(١).

الفرع الثاني

حكم أجزاء الخنزير

لا خلاف بين الفقهاء على أن جميع أجزاء الخنزير نجسة، باستثناء شعره الذي يرى جمهور المالكية طهارته وباستثناء جلده الذي يرى الظاهرية طهارته بعد الدبغ، وهو رواية عن أبي يوسف ومالك، ولا خلاف بينهم كذلك على حرمة تناول أجزاء الخنزير المختلفة حال الاختيار^(٢).

(١) المصدر السابق/ ٤.

(٢) البابرتي: العناية وفتح القدير على الهداية ١/٦٤، ٦٥، ابن عابدين: رد المحتار ١/١٣٦، ١٩٦/٥، الكاساني: بدائع الصنائع ١/٢٢، الشيخ عليش: منح الجليل ١/٦٠، ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة/ ١٦١، المنوفى: كفاية الطالب الرباني ٤/١٢٩، النووي: المجموع ١/٢١٥، ٥/٩، الشربيني الخطيب: مغنى المحتاج ١/٧٨، ٢٩٩/٤، الكوهجى: زاد المحتاج ١/٧٣، ابن قدامة: المغنى ١/٦٦، ٧٠، ٨٢، ابن قدامة: الكافي ١/١٤، ٤٨٩، الشيباني: نيل المأرب ٢/٣٩٦، المحلى ١/١٥٣، ١٦١، ٣٨٨/٧، ٣٩٠، ٦٤/٨، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٢٢٢-٢٢٣.

ومما يستدل به على ذلك مايلي:

أولاً: الكتاب الكريم:

١- قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وجه الدلالة من الآية:

الرجس هو القذر والنجس، والضمير في "فإنه" يعود إلى أقرب مذكور إليه وهو المضاف إليه "الخنزير" كما قال ابن الهمام والبابرتي وابن حزم، أو المضاف "اللحم" كما قال ابن كثير وعلى كلا التأويلين تكون أجزاء الخنزير نجسه وفقاً لما بينوا، إذ قال ابن الهمام والبابرتي: إن الضمير في "فإنه" يعود إلى الخنزير لقربه وإن كان مضافاً إليه إلا أنه صالح لعوده إليه وإلى المضاف وهو اللحم، وإذا جاز عود الضمير إلى كل من المتضايفين في اللغة - والموضع موضع احتياط - فرجوعه على المضاف إليه فيما نحن فيه أولى، لكونه أشمل للأجزاء وأحوط في العمل^(٢).

٢- قال سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ﴾ [المائدة: ٣].

وجه الدلالة من هذه الآية وسابقتها على حرمة أجزاء الخنزير:

ظاهر الآيتين يفيد حرمة تناول لحم الخنزير، إلا أن العلماء قالوا: إن الحرمة تعم جميع أجزاء الخنزير وعللوا تخصيص اللحم بالذكر في الآيتين - دون بقية أجزائه - بأن اللحم معظم مقصوده وأعظم منفعته فخص بالنهاي تأكيداً لحكم تحريمه وحظراً لسائر أجزائه^(٣).

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «والذي نفسي بيده ليوشكن إن ينزل فيكم ابن مريم عليه السلام حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»^(٤).

(١) فتح القدير والعناية ٦٥/١ .

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٧/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٢/٢، الجصاص: أحكام القرآن ١٢٤/١ .

(٣) أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين (صحيح البخاري ٢٧/٢، صحيح مسلم ٧٦/١) .

وجه الدلالة منه:

أخبر رسول صلى الله عليه وسلم بما سيكون من أمر أمته، من نزول عيسى عليه السلام وقتله الخنزير وأنه ينزل بحكم الإسلام ويحكم به، وقد صوب رسول الله صلى الله عليه وسلم قتله الخنزير، مع نهيه صلى الله عليه وسلم عن إضاعة المال^(٢)، فلو كانت الذكاة تعمل في شيء من الخنزير لما أباح قتله فيضيع، فصح بهذا حرمة تناول جميع أجزائه.

ثالثاً: الإجماع

حكى كثير من العلماء إجماع المسلمين على نجاسة أجزاء الخنزير، وحرمة تناول أي شيء منها، ومن هؤلاء: القرطبي والنووي والمقدسي وابن حزم^(٣).

(١) فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال، وكثرة السؤال. وإضاعة المال"، أخرجه البخاري في صحيحه ١٢٥/٤.

(٢) المجموع ٢٥/٩، المقدسي: الشرح الكبير ٦٧/١١، المحلى ٣٨٨/٧، ٣٩٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢٢٣/٢.

الفرع الثالث أثر الاستحالة في انقلاب النجس طاهراً والمحرّم مباحاً

المقصد الأول

حقيقة الاستحالة

(أ) معنى الاستحالة في عرف أهل اللغة:

الاستحالة في اللغة: من التحول وهو التغير، يقال استحال الشيء: إذا تغير عن طبعه ووصفه^(١).

(ب) معنى الاستحالة في عرف الفقهاء:

اختلفت عبارات الفقهاء في بيان معناها:

وعرفها ابن عابدين الحنفي بأنها: «تغير العين النجسة وانقلاب حقيقتها إلى حقيقة أخرى، كإنقلاب الخمر خلا والخنزير ملحا والسرجين رمادا»^(٢).

وعرفها الحطاب المالكي بأنها: «إزالة جميع صفات العين النجسة إلى صفات أخرى مخالفة، وإزالة اسمها إلى اسم آخر»^(٣).

وعرفها الرملي الشافعي بأنها: إزالة صفات العين النجسه الى صفات أخرى كزوال صفة الإسكار من الخمر بالتخليل^(٤).

وعرفها البهوتي الحنبلي بأنها: «زوال صفة طارئة على عين»^(٥).

وعرفها ابن حزم بأنها: «تغير صفات العين بما يقتضي زوال اسمها عنها»^(٦).

ويلاحظ على هذه التعريفات ما يلي:

إن ما عرفت به الاستحالة عند الحنفية والمالكية يقتضي لتحقيقها تغير

(١) الفيروز آبادي: القاموس المحيط ٣/٣٦٣، الفيومي: المصباح المنير ١/٢١٥.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار على الدار المختار ١/٢١٠.

(٣) الحطاب: مواهب الجليل ١/٩٧.

(٤) الرملي: نهاية المحتاج ١/٢٤٨.

(٥) البهوتي: كشاف القناع ١/١٨٧.

(٦) ابن حزم: المحلي ١/١٦٦.

وصف العين وتغير حقيقتها أو اسمها، فالخمر تذهب عنها الشدة المسكرة بالتخلل، فيذهب عنها وصفها بذلك ويزول عنها حقيقتها أو اسمها، لتتحول إلى حقيقة أو اسم آخر وهو الخل، الذي يختلف في صفته وحقيقته وتركيبه عن المادة التي استحال عنها، ووفقا لما عرفت به الاستحالة في فقه الشافعية والحنابلة والظاهرية، فإن مجرد تغير وصف العين يعد استحالة وإن لم تتغير حقيقتها إلى حقيقة أخرى مختلفة عن الأولى، ومن ثم فما يعد استحالة عند الشافعية والحنابلة لا يعد كذلك عند الحنفية والمالكية.

(ج) معنى الاستحالة في عرف الكيميائيين:

عرفها د. عبد الآخر بأنها: تحول المادة إلى مادة أخرى مختلفة لها صفات فيزيائية وكيميائية، نتيجة للتغيرات الكيميائية في البناء الجزيئي للمادة، كتحويل الكحول إلى خل^(١).

وعرفها د. محمد الهواري بأنها: " كل تفاعل كيميائي يحول المادة إلى مركب آخر، كتحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون^(٢). ومن أمثلة المواد المتحولة إلى مواد أخرى ذات طبيعة خاصة، وصفات فيزيائية وكيميائية تختلف عن الأصل المتحولة عنه: تحول لحوم الميتات وفضلات الإنسان والحيوان إلى أملاح تستفيد منها النباتات، كنترات الكالسيوم ونترات البوتاسيوم، الناتجة عن فعل البكتريا والفطريات المسببة لذلك.

المقصد الثاني

الفرق بين الاستحالة والاتحاد الكيميائي والخلط

(أ) الاستحالة والاتحاد الكيميائي بين المواد:

تختلف الاستحالة بمعناها السابق عن الاتحاد الكيميائي بين المواد، الذي تتفاعل فيه عدة مواد بالخلط تفاعلا كيميائيا وتتحد معا، لتكون مركبا كيميائياً له صفات فيزيائية وكيميائية مختلفة عن مكونات الخليط، وبذلك

(١) د. أبو الوفاء عبد الآخر: الاستغناء عن المحرمات والنجاسات / ٢٥ .

(٢) د. محمد الهواري استحالة النجاسات / ٢ .

تتحول المواد وتذوب خصائصها لتكون مواد جديدة، كتفاعل المعادن أو القلويات مع الأحماض لتكوين الاملاح.

(ب) الاستحالة والخلط بين المواد :

تختلف الاستحالة كذلك بالمعنى السابق عن الخلط بين المواد، الذي هو مجرد تداخل أجزاء مادة في أجزاء مائه أو مواد أخرى، ليتكون من ذلك مخلوط أو مزيج أو مستحلب أو محلول، صلب أو رخو أو سائل أو غاز، ويظل كل مكون من مكونات الخليط محتفظاً بصفاته وآثاره الطبيعية والكميائية والأقرباذهنيه، وكل مادة من مواد الخليط تمر داخل جسم الانسان بعمليات التمثيل الغذائي "الإيض"، كما لو كانت غير مختلطة بغيرها، أما الصفات الطبيعية المشتركة التي تطرأ على الخليط : من لون أو طعم أو رائحة أو قوام، فهي صفات عارضه بالنسبة لكل مكون من مكونات الخليط، ولا تغير من حقيقته : كخليط شحم الخنزير بشحم البقر، وهذا الخليط لا يترتب عليه زوال خصائص المواد المخلوطة أو ذوبانها، وإنما تظل مكونات الخليط على حقيقتها حتى إنه ليتمكن فصل بعضها عن بعض، كما تظل آثارها كمطعم أو مشروب داخل جسم الإنسان بدون تغيير^(١).

المقصد الثالث

آراء الفقهاء في آثار الاستحالة

(أ) اتفق الفقهاء على أن الاستحالة لها أثر في طهارة الخمر المختلفة بنفسها، وحل تناول الخل المتحولة عنها^(٢)، ومما استدلوا به على ذلك : حديث جابر رضي الله عنه "إن النبي صلى الله عليه وسلم سأل أهله الأدم، فقالوا : ما عندنا إلا الخل، فدعا فجعل يأكل به ويقول : نعم الأدم الخل، نعم الأدم الخل^(٣).

(١) د. خواجه، د. عبد الآخر: إعادة النظر في فتاوى إباحة المطاعم المخلوطة بالمحرمات ٦-٥/ (٢) السرخسي: المبسوط ٧/٢٤، ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ٤٧٢/١، البهوتي: شرح منتهى الإرادات ٤١/١، ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٠٤/٢، المحلى ١٤٧/٨، النووي: شرحه لصحيح مسلم ١٥٢/١٣، القنوجي: السراج الوهاج ٤٩٩/٧ . (٣) أخرجه مسلم في صحيحه (شرح صحيح مسلم للنووي ١٤/٧) .

(ب) واختلفوا في أثر الاستحالة في سائر الأعيان النجسة أو المحرمة،
وعما إذا كان يترتب عليها طهارة الأعيان النجسة وإباحة تناول الأعيان
المحرمة أم لا، على مذهبين:

المذهب الأول:

يرى أصحابه أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو
المحرم مباحا، بل العين المستحيلة باقية على حكمها الذي كانت عليه قبل
الاستحالة.

وهو قول أبي يوسف وبعض الحنفية، وبعض المالكية، وهو مذهب
الشافعية، وظاهر مذهب الحنابلة وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد^(١).

المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه أن للاستحالة أثرا في انقلاب النجس طاهرا
والمحرم مباحا.

وهو قول الطرفين من الحنفية ومذهب جمهورهم وعليه الفتوى في المذهب
لعموم البلوى، وهو مذهب جمهور المالكية، وقول ابن تيمية وتلميذه ابن القيم،
وقول مخرج في المذهب الحنبلي قياسا على الخمر إذا انقلبت إلى خل، وجلود
الميتة إذا دبغت، والجلالة إذا حبست، وإلى هذا المذهب ذهب الظاهرية^(٢).

أدلة المذهبين:

استدل أصحاب المذهب الأول على إن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس
طاهرا أو المحرم مباحا، بما يلي:

السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: " نهى رسول الله صلى الله

(١) رد المحتار ٢١٠/١، ابن الهمام: فتح القدير ١٧٦/١، الشيرازي: المذهب ١٠/١، ٤٨، مغنى المحتاج ٨١/١، المغنى ٧٢/١،
المر داوي: الإنصاف ٢١٨/١، ابن تيمية: مجموع فتاوى ٧٢/٢١.

(٢) ابن نجيم: البحر الرائق ٢٣٩/١، رد المحتار ٢١٠/١، شرح الخرشي على خليل ٨٨/١، الدر دير: الشرح الكبير ٥٠/١،
ابن جزي: القوانين الفقهية ٣٤/١، المغنى ٧٢/١، مجموع فتاوى ابن تيمية ٦٨/٢١، إعلام الموقعين ١٢/١، المحلى
١٦٦-١٦٧، ١٧٨-١٧٩.

عليه وسلم عن أكل الجلالة وألبانها^(١).

٢- روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الجلالة وشرب ألبانها»^(٢).

وجه الدلالة منهما:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديثين عن أكل لحوم الجلالة وشرب لبنها، فلو كان للاستحالة أثر في طهارة الأعيان النجسة أو حل الأعيان المحرمة، لما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحم الجلالة وشرب لبنها، إذ العذرة والبصرة ونحوهما تستحيل في باطن الحيوان المتناول لها إلى لحم ولبن أو بيض، وهي أعيان تختلف حقيقتها وصفاتها وخصائصها عن حقيقة وصفات وخصائص العذرة أو البصرة.

الاستصحاب:

إن أمثال العذرة والسرجين والخنزير والكلب قد حكم بنجاسة عينه، وما حكم بنجاسة عينه لا يزول عنه الحكم ولو استحال إلى مادة أخرى، ما دامت عينه باقية^(٣).

القياس:

إن الأعيان النجسة لم تكن نجاستها بالاستحالة، فلم تطهر بها قياساً على الدم إذا صار قيحاً أو صديداً^(٤).

استدل أصحاب المذهب الثاني على أن للاستحالة أثر في انقلاب النجس طاهراً والمحرّم مباحاً، بما يلي:

(١) الجلالة من الدواب: هي التي تأكل العذرة والجلّة (أي البصرة)، والحديث أخرجه أصحاب السنن إلا النسائي، وقال فيه الترمذي: حديث حسن غريب (سنن الترمذي ٢٧٠/٤، نيل الأوطار ١٢٣/٨).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک، وأبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي بأسانيد صحيحة، وصحيحه ابن دقيق العيد، وقال فيه الترمذي: حسن صحيح (نيل الأوطار ١٢٣/٨).

(٣) المذهب ٤٨/١.

(٤) المغنى ٩٨/٢.

الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الدلالة من الآية:

أفادت الآية الكريمة حل الطيبات وحرمة الخبائث، وطيب الأعيان وخبثها إنما يعرف بتتبع صفاتها وحقائقها، فإن لم تظهر فيها صفة الخبث من جهة الطعم أو اللون أو الريح أو في أي جزء من الأجزاء، كانت على حالها في الطيب، فلا تجعل من الخبيث إذا لم تكن صفاتها كصفاته، لان التفريق بين الطيب والخبث إنما يكون بالصفات المميزة بينهما، يضاف إلى هذا ما في الطيب من نفع يقتضي إباحته تحصيلًا لهذا النفع، وما في الخبيث من ضرر يقتضي تحريمه توقيًا لهذا الضرر، فإذا زال عن الأعيان وصف الخبث بزوال الضرر الذي كانت تحدثه كانت حلالًا طاهرة، لأن هذا ما يقتضيه دوران العلة مع معلولها فكان للاستحالة هذا الأثر في تبدل الخبيث إلى الطيب بحيث تثبت له صفات الطيب وحكمه.

السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن عائشة رضي الله عنها قالت " كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قبل أن يحرم ويوم النحر قبل أن يطوف، بطيب فيه مسك^(١) .

وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تطيب بطيب فيه مسك، وهذا المسك طيب مستحيل من دم الغزال، وقد استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم في بدنه وثوبه، وهو لا يستعمل فيهما إلا ما كان طاهرًا لأمر الشارع بذلك، فدل هذا على أن الطيب طاهر وأن للاستحالة أثر في انقلاب النجس طاهرًا.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٨٤٩/٢ .

٢- روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا دبغ الإهاب فقد طهر"^(١).

وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث أن الجلد النجس إذا دبغ طهر هذا دليل على أن الجلد النجس قبل الدباغ يستحيل بالدباغ إلى اسم آخر له صفات غير التي كانت له من قبل وهذه الاستحالة كان لها أثرها في تحوله من النجاسة إلى الطهارة، كما أفاد الحديث.

القياس:

إن العين النجسة إذا انقلبت إلى عين أخرى فإنها تطهر، قياسا على طهارة الخمر بتخللها والجلالة إذا حبست، والنطفة النجسة إذا تحولت إلى علقة نجسة ثم تحولت العلقة إلى مضغة فتطهر به^(٢).

المعقول:

١- إن الأحكام إنما هي على ما حكم الله تعالى بها فيه مما يقع عليه ذلك الاسم الذي خاطبنا الله تعالى به، فإذا سقط الاسم سقط الحكم، فإذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام بطل عنه الاسم الذي ورد به الحكم، وانتقل إلى اسم آخر ورد على حلال طاهر، وكذا إذا استحالت صفات عين الحلال الطاهر بطل عنه الاسم الذي ورد به الحكم، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حرام أو نجس، كالعصير يصير خمرا أو الخمر يصير خلا^(٣).

٢- إن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتقاء بعض أجزاء مفهوما، فكيف بالكل فإن الملح الذي صار إليه الخنزير أو الميتة الواقعان في مملحة غير العظم واللحم، فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٥٧/١ .

(٣) رد المحتار ٢١٠/١، فتح القدير ١٧٦/١، أسهل المدارك ٤٠/١، المغنى ٧٢/١ .

(٣) المحلى ١٦٦/١-١٦٧، ١٧٨-١٧٩ .

مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر، فعرفنا إن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المترتب عليها^(١).

٣- إن الاستقراء دل على أن كل ما تحول من جنس إلى آخر، فإنه يزول عنه حكم التجسس وتزول حقيقة النجس واسمه التابع للحقيقة: كالخمر يستحيل إلى خل والدم إلى مني، ولحم الجلالة ولبنها وبيضها الخبيث إلى طيب، والزرع الذي سقي بنجس يستحيل إلى طاهر إذا سقي بطاهر، ومثل هذا لا يمكن المنازعة فيه، فإن الأجسام المخلوقة في الأرض يحولها الله تعالى من حال إلى حال، ويبدلها خلقا آخر بعد خلقه ولا التفات إلى موادها وعناصرها^(٢).

٤- إن ما كان محكوما بنجاسته إذا استحال إلى شيء آخر غير ما كان محكوما عليه بالنجاسة، كعذرة تستحيل ترابا والخمر يستحيل خلا، فقد ذهب ما كان محكوما بنجاسته، ولم يبق الاسم الذي كان محكوما عليه بالنجاسة، ولا الصفة التي وقع الحكم لأجلها، وصار كأنه شيء آخر وله حكم آخر^(٣).

الرأي الراجح:

والذي تركن النفس إليه من هذين المذهبين - بعد الوقوف على أدلتهم - هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، من أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، لما استدلوا به على مذهبهم، وأما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني على مذهبهم فلا يقوم حجة لهم على ما ذهبوا إليه، لما يلي:

(أ) إن الآية لا تدل إلا على حل الطيبات وحرمة الخبائث، ولا تدل على أن المحكوم بحله وطيبه متحول من عين خبيثة أو محرمة، حتى تدل على أن للاستحالة أثر في طيب الخبيث أو حل المحرم، حيث تظل هذه الدعوى مفتقرة إلى دليل بعد هذه الآية.

(١) البحر الرائق ٥٧/١، فتح القدير ١٧٦/١، رد المحتار ٢١٠/١ .

(٢) فتاوى ابن تيمية ١٢٢/٢ .

(٣) الشوكاني: السيل الجرار ٥٢/١ .

(ب) قول عائشة رضي الله عنها: «كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم.. بطيب فيه مسك»، إنما يدل على إباحة استعمال المحرم للطيب بعد تحلله الأصغر، وقد ورد في الحديث أن المسك كان جزءاً من الطيب ولم يكن هو كل الطيب، ولو سلم أنه دم أو متحول من دم، فإن تحوله هذا كان في داخل جسم الغزال، كما تتحول الفضلات والدماء في داخل جسم الحيوان إلى لبن طاهر حلال.

(ج) إن القول بأن الأعيان النجسة أو المحرمة تطهر أو تحل بالاستحالة، قياساً على الخمر تصير خلا وجلد الميتة إذا دبغ والجلالة إذا حبست، والنظفة إذا تحولت إلى مضغة والعذرة تستحيل تراباً، قياس غير سديد، لما يلي:

١- أما القياس على الخمر تستحيل خلا: فقد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراق الخمر وأفسد أوعيتها وأمر غيره بذلك أيضاً، ونهى عن إمساكها حتى تتحول إلى خل^(١)، وإمساك الخمر بالمخالفة للنهي الوارد في الأحاديث لتخليها حرام، فامتداح رسول الله صلى الله عليه وسلم للخل إنما كان على غير المتخذة من الخمر لنهيها عن إمساكها حتى تتخلل.

٢- والقياس على جلد الميتة إذا دبغ قياس مع الفارق، لأن حقيقة الجلد بعد الدباغ هي عين حقيقته قبله فلم تستحل عينه ولم يتغير مسماه، وفرض الاستحالة أن تتغير حقيقة العين ومسماهها، كما أن القياس فاسد، لوقوع الخلاف بين الفقهاء في طهارة الجلد بعد الدباغ. فقد روي عن عمر وابنه عبد الله وعمران بن حصين وعائشة، عدم طهارة الجلد بالدباغ، وهو رواية عن مالك ومشهور مذهب الحنابلة، خلافاً لما يراه جمهور الفقهاء من طهارته بعد الدبغ على تفصيل بينهم فيما يظهر منه بالدباغ^(٢).

(١) الأحاديث الدالة على ذلك كثيرة من رواية ابن عمر وأنس وأبي طلحة وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأم سلمة رضي الله عنهم، وقد أخرجها مسلم وابن حبان في صحيحيهما وأحمد في مسنده والحاكم في المستدرک، والبيهقي في سننه والطبرانی في الكبير وغيرهم (يراجع في هذا: صحيح مسلم ١٩١/٢، ابن بلبان: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٦٩/١٠، الحاكم: المستدرک ٢١٨/٤، مسند أحمد ٧١/٢، ٢٦/٣، السنن الكبرى ٥/١٠، العيني: عمدة القاري ٣٤/٣، نيل الأطار ٣٣٠/٥، ١٨٧/٨-١٨٨).

(٢) بدائع الصنائع ٢٧٠/١، رد المحتار ١٣٥/١، ١٣٦-١٣٥، النفراوى: الفواكه الدوانى ٤٥٢/١، بداية المجتهد ٧٦/١، نهاية المحتاج ٢٥٠/١، المغنى ٦٦/١، المحلى ١٥٣/١-١٥٨.

٣- والقياس على الجلالة إذا حبست قياس مع الفارق، لأن لحم الجلالة ولبنها أو بيضها الذي حرم تناوله قبل الحبس، حقيقته باقية لم تتغير بعده ولم تستحل عينه إلى شيء آخر غير اللحم واللبن أو البيض، إذ الاستحالة تقتضي زوال اسم النجس أو المحرم وصفاتهما وخصائصهما، وهذا لا يصدق على ما ينتج عن الجلالة.

٤- والقياس على النطفة التي تتحول إلى مضغة قياس فاسد كذلك، لأننا إذا قلنا : إن المقصود بالنطفة هي الأمشاج التي يتخلق منها الجنين، فلا دليل على أنها كانت نجسة حتى تطهر بتحويلها إلى مضغة، لأن هذه النطفة عبارة عن خلايا آخذة في الانقسام والنمو ليتكون منها المضغة، فإذا قيل بنجاسة هذه النطفة كان ما ينشأ عنها وهو المضغة نجسا، لأن نجاسة الأصل تستلزم نجاسة الفرع، ولزم منه نجاسة الأدمي المتخلق من ذلك وهذا منقوض بالنص.

٥- إن القول بأن الحكم للاسم الذي ورد به الحكم، بحيث يسقط الحكم بسقوط الاسم، قول منقوض بجلد الميتة قبل الدبغ وبعده، فإن مسماه واحد في الحالين مع أن حكمه مختلف فيها، ومنقوض كذلك بلحم الجلالة ولبنها أو بيضها فإن مسمى هذا الناتج قبل حبس الجلالة وبعده واحد، فحقيقة واحدة قبل الحبس وبعده.

ومن ثم كان القول بعدم وجود أثر للاستحالة في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، هو الذي تركز النفس إليه من المذهبين.

الفرع الرابع

أثر التصنيع في استحالة ما أخذ من الخنزير

ذكر بعض المتخصصين أن أجزاء الخنزير لا تستحيل كاملة بالتصنيع، وأنه يمكن التعرف على الأصل الخنزيري للمادة التي صنعت من بعض أجزاء الخنزير، وإن أضيف إليها مواد كيميائية وتعرضت لدرجات حرارة مرتفعة، ومن هؤلاء أ. د. وفيق الشرقاوي، الذي كان يعمل رئيساً لمجلس إدارة الشركة

العربية للمنتجات الجيلاتينية الدوائية بمصر، إذ يقول " إن جلود الخنازير وعظامها لاتستحيل استحالة كاملة عند استخلاص الجيلاتين منها، وإنما تستحيل استحالة جزئية، ويمكن بطريقة التحليل الطيفي التعرف على أصل الجيلاتين المستخلص من جلود وعظام الخنازير، بعد العمليات الكيميائية المختلفة التي يتم بها استخلاصه، وذلك لوجود بعض الخصائص في هذا الجيلاتين يمكن بها التعرف على أصله الذي استخلص منه، ومع إمكان التعرف على أصله هذا فلا يمكن القول بأن أجزاء الخنزير التي تحولت إلى جيلاتين قد استحالت استحالة كاملة^(١)، ومن هؤلاء أ. د. ليلي عبد الفتاح، الأستاذ بقسم الكيمياء التحليلية بكلية الصيدلة جامعة القاهرة، إذ قالت: " لقد أمكن الكشف عن لحم الخنزير عن طريق تحليل دهن الخنزير المصاحب له، وكذلك تم كشف دهن الخنزير في وجود الدهون الحيوانية والنباتية والزيوت المهدرجة الأخرى، وتعتمد الطريقة المتبعة في الكشف عن ذلك على أساس أن دهن الخنزير يتميز بتركيب جلسريدي فريد يختلف عن بقية الدهون الحيوانية والنباتية، فهو يحتوى على أحماض دهنية مشبعة في الموقع، بينما تحتوى الدهون الأخرى على أحماض دهنية غير مشبعة^(٢)."

وإذا قلنا: إن الهيبارين المأخوذ من أمعاء الخنزير أو سائر أعضائه الحية، تختلف طبيعته وخصائصه عن الجيلاتين المستخلص من جلده وعظمه، ويختلف كذلك عن شحمه ودهنه، وأن هذا الهيبارين يستحيل بالتصنيع أو الإضافات الكيميائية التي تضاف إليه استحالة كاملة، فقد بينا اتفاق الفقهاء على نجاسة أجزاء الخنزير وحرمة تناولها حال الاختيار، ورجحنا مذهب الفقهاء الذين يرون أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا، ومن ثم فإن الذي أميل إليه أخذا بالأحوط في هذه المسألة، التي تختلف وجهات النظر في أثر الاستحالة فيها فيما أخذ من الخنزير، أن التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي

(١) حديث أفضى به إلي إجابة عن سؤال لي على هامش الندوة الفقهية الطبية الثامنة، المنعقدة بالكويت في ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤١٥ هـ.

(٢) مختصر لفحوى رسالتها للماجستير والدكتوراه حصلت عليه منها.

المنخفض والأصل الخنزيري، يعد تداوياً بمحرم أو نجس، ويأخذ حكم التداوي به حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة، فقد تقرر في قواعد الفقه الكلية أنه «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»^(١)، ومن ثم فإن بيان الحكم الفقهي لاستخدام هذا الهيبارين، يكون من خلال بيان حكم التداوي بالمحرم أو النجس.

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر / ١٠٥-١٠٦ ، ابن نجيم: الأشباه والنظائر / ١٠٩

أبيض

المطلب الرابع الحكم الفقهي لاستخدام الهيبارين الجديد

نبين حكم استخدام الهيبارين الجديد ذي الأصل الخنزيري في التداوي أو التوقي من الأمراض، من خلال بيان حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة.

الفرع الأول

التداوي بالمحرم أو النجس في حالي الاختيار والضرورة

أ- اتفق الفقهاء على عدم جواز التداوي بالمحرم أو النجس في الاختيار، ويقصد بحال الاختيار غير المرخصة في التداوي بالمحرم أو النجس، الحال التي يوجد فيها دواء مباح طاهر يقوم مقام الدواء المحرم أو النجس في التداوي به من المرض، ولم يعين الطبيب للمريض دواء بعينه لمعالجة المرض^(١).

ب- واختلاف الفقهاء إنما هو في حكم التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، ولهم فيه مذهبان:

المذهب الأول:

يرى أصحابه جواز التداوي بالمحرم أو النجس في هذه الحالة، على تفصيل لبعضهم في ذلك.

إلى هذا ذهب بعض الحنفية، إذ يرون جواز الاستشفاء بالحرام أو النجس إذا أخبر طبيب مسلم أن فيه شفاء للمريض، ولم يوجد دواء مباح يقوم مقامه في التداوي به من المرض، وثمة وجه في المذهب بجواز التداوي به كذلك ولو كان التداوي به لتعجيل الشفاء، وما عليه مذهب الشافعية والذي قطع به جمهورهم، هو جواز التداوي بالنجاسات مطلقا غير المسكر ولو كان التداوي به لتعجيل الشفاء، إذا لم يوجد طاهر يقوم مقامه في

(١) رد المحتار ٢١٥/٤، ابن رشد الجد: المقدمات الممهدة ٤٦٦/٣، النووي: روضة الطالبين ٢٨٥/٣، البهوتي: كشف القناع ٢٠٠/٦.

التداوي، وكان المتداوي عارفا بالطب ويعرف أنه لا يقوم غير النجس مقامه في المداواة، أو كان يعرف ذلك من تجربة سابقة له مع المرض، أو أخبره بذلك طبيب مسلم عدل، ومذهب الظاهرية هو جواز التداوي بالمحرم والنجس، سواء في هذا الخنزير أو الميتة أو الدم أو الخمر أو غير ذلك، حاشا لحوم بني آدم وما يقتل من تناوله، فلا يحل تناوله وإن دعت إليه الضرورة^(١).

المذهب الثاني:

يرى من ذهب إليه أنه لا يجوز التداوي بالمحرم أو النجس وإن دعت إليه الضرورة، على تفصيل بين بعضهم في ذلك.

إلى هذا ذهب جمهور الحنفية، حيث يرون عدم جواز التداوي بالنجس كالخمر وغيره، ويرى المالكية عدم جواز التداوي بالنجاسة في ظاهر الجسم أو باطنه، ولا بشيء مما حرم الله سبحانه، وثمة وجه عند الشافعية وصفه النووي بالشذوذ أنه لا يجوز التداوي بالنجاسات مطلقا، ومذهب الحنابلة عدم جواز التداوي بالمحرم ولا بشيء فيه محرم^(٢).

أدلة المذهبين:

استدل أصحاب المذهب الأول على جواز التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، بما يلي:

أولا: الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]

وجه الدلالة من الآية:

أسقط الله سبحانه تحريم ما فصل تحريمه عند الضرورة إليه، فكل محرم هو عند الضرورة حلال، إلا لحوم الأدميين وما يقتل من تناوله عند

(١) رد المحتار ٢١٥/٤، المجموع ٥٠/٩، مغنى المحتاج ١٨٨/٤، المحلى ٤٢٦/٧.

(٢) نجم الدين الطوري: تكملة البحر الرائق ٢٣٧/٨، المقدمات الممهدة ٤٦٦/٣، كفاية الطالب الرباني ٤٥٣/٢، روضة الطالبين ٢٨٥/٣، المغنى ٦٠٥/٨، كشف القناع ٢٠٠/٦، الرحيباني: مطالب أولى النهى ٣١٨/٦.

الظاهرية، وكذلك المسكرات عند غيرهم والتداوي بمنزلة الضرورة، فيباح فيه تناول هذه المحرمات للتداوي بها استناداً إلى هذه الآية.

ثانياً: السنة النبوية المطهرة؛

روي عن أنس رضي الله عنه قال: «إن رهطاً من عريضة أتوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا اجتوتنا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست أعضادنا، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يلحقوا براعي الإبل فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فلحقوا براعي الإبل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم، ثم قتلوا الراعي وساقوا الإبل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فبعث في طلبهم، فجاء بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمر أعينهم، وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون»^(١).

وجه الدلالة منه؛

دل الحديث على جواز التداوي بالنجس (على قول من يرى نجاسة البول ولو كان من مأكول اللحم، وقد قال بهذا جابر بن زيد والحسن البصري، وسعيد بن المسيب وحمام بن أبي سليمان، والشيخان من الحنفية، وجمهور الشافعية)، أو يدل على جواز التداوي بالمحرم على ما أجمع عليه الفقهاء من حرمة تناول الأبول عامة حال الاختيار^(٢).

اعتراض على الاستدلال به بما يلي؛

(أ) قال العيني والمرغيناني: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خص العرنيين بذلك، لما عرف من طريق الوحي أن شفاءهم فيه ولا يوجد مثله في زماننا، فلا يحل تناوله لعدم تيقن الشفاء فيه، فهو مخصوص بالعرنيين، أو لأنهم

(١) الرهط: هم جماعة الرجال من ثلاثة إلى عشرة، أو هم ما دون العشرة، ولا واحد له من لفظه، وعريضة: حي من بجيلة، والجوى: هو داء السل وتطاول المرض، ويطلق على داء الصدر، واجتواه: أي كرهه، واجتووا المدينة: أي أصابهم الجوى وهو داء الجوف إذا تطاول، أو كرهوا الإقامة بها واستوخموها، أو لم يوافقهم طعامها، وارتهست أعضادنا: أي اصطكت، والحرة: أرض ذات حجارة سود بظاهر المدينة المنورة تبدو وكأنها أحرقت بالنار (العيني: عمدة القاري ٢٣٤/٢١، شرح النووي على مسلم ١٥٤/١١)، والحديث أخرجه البخاري ومسلم في الصحيحين (صحيح البخاري ٩/٤، صحيح مسلم بشرح النووي عليه ١٥٤/١١ - ١٥٦).

(٢) المرغيناني: الهداية والعناية عليه ١/١٠١، ١٠٢، المذهب ١/٤٦، المحلى ١/٢٢٢، ٢٣٩، ٢٤٠، عمدة القاري ٣/٣٣.

كانوا كفارا في علم الله تعالى وقد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق الوحي أنهم يموتون على الردة، ولا يبعد أن يكون شفاء الكافر بالنجس^(١).

أجيب عن هذا الاعتراض:

قال ابن المنذر: من زعم أن هذا خاص بأولئك الأقوام فلم يصب، إذ الخصائص لا تثبت إلا بدليل، ويؤيد هذا تقرير أهل العلم استعمال الناس أبوال الأبل في أدويتهم قديما وحديثا وعدم إنكارهم ذلك^(٢).

رد هذا الجواب:

قال ابن حجر: إن المختلف فيه لا يجب إنكاره، فلا يدل ترك إنكاره على جوازه^(٣).

(ب) قال السرخسي: حديث أنس رواه قتادة عنه، وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للعربيين في شرب ألبان الإبل ولم يذكر الأبال، وإنما ذكر هذا في رواية حميد الطويل عنه، والحديث حكاية حال فإذا دار بين أن يكون حجة أو لا يكون حجة فإنه يسقط الاحتجاج به^(٤).

(ج) قال العيني: إن أبوال الإبل كانت محرمة الشرب، فلا يجوز التداوي بها^(٥)، لما روي عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها»^(٦)، وما روي عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله عز وجل أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تتدواوا بحرام»^(٧).

أجيب عن هذا الاعتراض:

(١) عمدة القاري ٣/٣٣ - ٣٤، الهداية (مع فتح القدير) ١/١٠٢.

(٢) نيل الأوطار ١/٤٩.

(٣) القنوجي: عون الباري ١/٤٣٦.

(٤) عمدة القاري ٣/٣٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه وصححه، والحاكم في المستدرک وقال: صحيح الإسناد على شروط الشيخين ولم يخرجاه (ابن بلبان: الأحسان بترتيب صحيح ابن حبان ١٠/٦٩، الحاكم: المستدرک ٤/٢١٨).

(٧) أخرجه أبو داود في سننه وسكت عنه، وقال الشوكاني: في إسناده إسماعيل بن عياش وفيه مقال كما قال المنذري، ولكنه إذا حدث عن الشاميين فهو ثقة، وقد حدث هنا عن ثعلبة بن مسلم وهو شامي، عن أبي عمران الأنصاري وهو شامي كذلك (سنن أبي داود ٣/٣٣٥، نيل الأوطار ٩/٩٢).

● قال البيهقي: هذان الحديثان إن قيل بصحتهما يحملان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرم في غير حال الضرورة إلى التداوي به، جمعا بينهما وبين حديث العرنين^(١).

● قال ابن حزم: إن الحديث الذي روي عن أم سلمة باطل، لأن في سننه سليمان الشيباني وهو مجهول، وقد جاء اليقين بإباحة الميتة والخنزير عند خوف الهلاك من الجوع، فقد جعل الله تعالى شفاءنا من الجوع المهلك فيما حرم علينا في غير تلك الحال، ونقول: نعم إن الشيء ما دام محرما علينا فلا شفاء لنا فيه، فإذا اضطررنا إليه فلا يحرم علينا حينئذ، بل هو حلال، فهو لنا حينئذ شفاء وهذا ظاهر الخبر^(٢).

رد هذا الجواب:

قال العيني: حديث أم سلمة أخرجه ابن حبان في صحيحه وصححه، وسليمان الشيباني أحد الثقات، وقول من يدعي خصوصية هذا بالخمير قول مردود، لأن دعوى الخصوصية لا تسمع إلا بدليل، والجواب القاطع عن هذا: أن حرمة التداوي بالمحرم محمول على حال الاختيار، وأما في حال الاضطرار فلا يكون حراما، كتناول الميتة في الخمصة والخمر عند العطش وإساعة اللقمة^(٣).

استدل أصحاب المذهب الثاني على حرمة التداوي بالمحرم أو النجس ولو في حال الضرورة إليه، بما يلي:

أولا: الكتاب الكريم:

قال تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الدلالة من الآية:

أفادت الآية الكريمة أن الشارع حرم تناول كل خبيث ولو كان لأجل

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

(٢) المحلى ١٧٦/١ - ١٧٧ .

(٣) عمدة القارى ٣٤/٣ .

التداوي به، سواء كان خبثه لنجاسته أو لغيرها.

ثانياً: السنة النبوية المطهرة:

١- روي عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها».

٢- روي عن أبي الدرداء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله عز وجل أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء فتداؤوا ولا تتدوا بحرام».

وجه الدلالة منهما:

بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أم سلمة رضي الله عنها، أن الله تعالى لم يجعل فيما حرمه على هذه الأمة شفاء مما يصيبها من الأدوية، فدل على عدم جواز التداوي بالمحرم، لأنه لا أثر له في الشفاء من الأمراض، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي الدرداء عن التداوي بالمحرم، والنهي يفيد التحريم عند الإطلاق لأنه حقيقته، فأفاد كسابقه حرمة التداوي بالمحرم سواء كانت حرمة لنجاسته أو استقذاره أو غير ذلك.

اعترض على الاستدلال بهما بما سبق أن اعترض به عليهما، وأجيب عن هذا الاعتراض بما أجيب به قبل.

وتأول بعض العلماء هذين الحديثين بما يلي:

● قال النووي: إن النهي عن التداوي بالمحرم في حديثي أم سلمة وأبي الدرداء، محمول على حال عدم الحاجة إلى التداوي به، بأن يكون هناك من الأدوية المباحة ما يقوم مقام المحرم في التداوي به^(١).

● قال البيهقي: هذان الحديثان إن قيل بصحتهما يحملان على النهي عن التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرم في غير حال الضرورة إلى

(٣) المجموع ٥١/٩، ٥٣.

التداوي به، جمعاً بينهما وبين حديث العرينين (١).

● قال العيني وابن رسلان والشوكاني: إن الحكم الذي جاء به حديث أم سلمة من حرمة التداوي بالمحرم، محمول على حالة الاختيار، وأما في حالة الاضطرار فلا يكون حراماً، كتناول الميتة في الخمصة والخمر عند العطش وإساعة اللقمة (٢).

٣- روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدواء الخبيث» (٣).

وجه الدلالة منه:

أفاد الحديث حرمة التداوي بالدواء الخبيث، وقد اختلف العلماء في المراد بالدواء الخبيث، فقال الحاكم: هو الخمر، وقال الخطابي: قد يكون خبث الدواء من وجهين: أحدهما: خبث النجاسة، وهو أن يدخله المحرم كالخمر ونحوها من لحوم الحيوانات غير مأكولة اللحم، وقد يصف الأطباء بعض الأبوال وعذرة بعض الناس لبعض العلل، وهي كلها خبيثة نجسة وتناولها محرم إلا ما خصته السنة من أبوال الإبل، الوجه الثاني: أن خبث الدواء من جهة الطعم والمذاق (٤)، فإذا كان المراد بالدواء الخبيث هو المحرم أو المشتعل عليه، فإن هذا الحديث دليل على حرمة التداوي بالمحرم.

تأول بعض العلماء هذا الحديث:

● قال النووي: إن النهي عن التداوي بالدواء الخبيث، محمول على الحال التي لا تكون فيها ضرورة إليه، بأن يكون هناك دواء غير خبيث يغني عنه ويقوم مقامه (٥).

● قال البيهقي: إن هذا الحديث إن قيل بصحته محمول على النهي عن

(١) السنن الكبرى ٥/١٠ .

(٢) عمدة القاري ٣/٣٤، نيل الأوطار ١/٤٩، محمد آبادي: عون المعبود ١٠/٣٥٢ .

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وأخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه في سننهم، وسكت عنه الترمذي وأبو داود، ورمز له السيوطي بالصحة في جامعه الصغير (مع فيض القدير للمناوي عليه) ٦/٣١٤ .

(٤) المستدرک ٤/٤١٠، عون المعبود ٧/٤ .

(٥) المجموع ٩/٥٣ .

التداوي بالمسكر، أو على التداوي بكل محرم في غير حال الضرورة إليه، للجمع بينه وبين حديث العرنين^(١).

ثالثاً: قول الصحابي:

١- روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «إن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم»^(٢).

وجه الدلالة منه:

نفى هذا الخبر أن يكون فيما حرم الله سبحانه على هذه الأمة شفاء، فدل على حرمة التداوي بالمحرم.

٢- روي عن نافع قال: «كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا دعا طبيباً يعالج بعض أهله، اشترط عليه أن لا يداوي بشيء مما حرم الله عز وجل»^(٣).

وجه الدلالة منه:

أفاد الأثر أن ابن عمر رضي الله عنهما كان لا يرى جواز التداوي بالمحرم، ومثل هذا لا يكون إلا عن توقيف، لأنه لا مدخل للرأي فيه.

رابعاً: المعقول:

١- إن الله تعالى إنما حرم ما حرمه على هذه الأمة لخبثه، حماية وصيانة لها عن تناوله، فلا يناسب هذا أن يطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، فإنه إن أثر في إزالتها أعقب سقماً أعظم منها في القلب، بقوة الخبث الذي فيه، فمن يتداوي به يكون قد سعى في إزالة سقم البدن بسقم القلب^(٤).

٢- إن مقتضى تحريم شيء تجنبه والبعد عنه، وفي اتخاذه دواء حض على الترغيب فيه وملاسته، وهذا يخالف مقصود الشارع^(٥).

(١) السنن الكبرى ١٠ / ٥ .

(٢) أخرجه البيهقي في سننه، وسنده صحيح على شرط الشيخين (السنن الكبرى ١٠ / ٤، ابن حجر: فتح الباري ١٢ / ١٨١)

(٣) أخرجه البيهقي في سننه ١٠ / ٥ .

(٤) ابن القيم: زاد المعاد ٣ / ١١٤ .

(٥) المصدر السابق .

الرأي الرابع:

والذي تركن النفس إليه من هذين المذهبين - بعد الوقوف على أدلتهم، وما اعترض به على بعضها، وما أجيب به عن بعض هذه الاعتراضات - هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول من جواز التداوي بالمحرم أو النجس عند الضرورة إليه، إذا توافرت شروطها التي منها: أن يثبت أن في المحرم أو النجس دواء لداء معين، ولم يوجد دواء مباح ظاهر يقوم مقامه في التداوي به من هذا الداء، ووصف الدواء المحرم أو النجس طبيب مسلم عدل ثقة حاذق بالطب، أو كان المريض يعلم أنه لا ينفع في مرضه إلا هذا الدواء، لمعرفته بالطب أو لتجربة سابقة له مع هذا المرض، ولم يكن في التداوي به اعتداء على حياة أو صحة معصوم الدم، ولم يكن المتداوى به متجاوزاً لحدود الله تعالى عند مداواته به، وكان الغالب من استعمال هذا الدواء السلامة لمن استعمله، ولم يتجاوز فيما يتناوله منه المقدار الذي تدفع به حال الضرورة، لأن الضرورة تقدر بقدرها، وذلك لما استدل به أصحاب المذهب الأول من الكتاب والسنة، ولقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، الدالان بعموم اللفظ على إباحة التداوي بالمحرم أو النجس عند الضرورة إليه إذا توافرت شروط حال الضرورة، ولأن هذا ما تقرره قواعد الشرع الكلية التي منها «الضرورات تبيح المحظورات»^(١).

وأما ما استدل به أصحاب المذهب الثاني من حرمة التداوي بالمحرم أو النجس، فمحمول على التداوي به في غير حال الضرورة إليه كما قال ابن عابدين والبابرتي والعيني والبيهقي والنووي وابن حزم وغيرهم، أو أن الحرمة تزول عند الحاجة إلى استعمال الدواء المحرم، فلا يكون التداوي في هذه الحالة بمحرم وإنما يكون تداوياً بمباح كما قال ابن البزاز وابن حزم وغيرهما، وحل التداوي به في هذه الحالة لا يقتضي الترغيب فيه وملاسته

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر / ٨٤، ابن نجيم: الأشباه والنظائر / ٨٥ .

كما يقول بعض أصحاب المذهب الثاني، لأنه لا يتداوي به إلا عند الضرورة إليه، وهي حال نادرة التحقق، وإذا تحققت فلا تقتضي دوام ملابسته، للاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة.

الفرع الثاني

التداوي بالهيبارين الجديد

عند وجود بديل أقل فائدة منه

وفقا لما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول في المسألة السابقة، من جواز التداوي بالمحرم أو النجس في حال الضرورة إليه، إذا توافرت شروطها التي ذكرت من قبل، فإنه لا يجوز التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض، إذا وجد بديل مباح طاهر يغني عنه في التداوي به من المرض، فإن لم يوجد هذا البديل وتوافرت سائر شروط حال الضرورة السابقة جاز التداوي به.

ولكن نقل عن الشافعية وبعض الحنفية أنهم يرون جواز التداوي بالمحرم أو النجس، ولو كان لتعجيل الشفاء مع وجود الدواء المباح الذي يغني عنه، إذا نصح المريض طبيب مسلم عدل بذلك، جاء في رد المحتار: «يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وإن قال الطبيب: يتعجل شفاؤك به فيه وجهان»^(١)، وقال الشريبي الخطيب: «أما الترياق المعجون بها (أي الخمر) ونحوه مما تستهلك فيه، فيجوز التداوي به عند فقد ما يقوم مقامه مما يحصل به التداوي من الطاهرات، كالتداوي بنجس كلحم حية وبول، ولو كان التداوي بذلك لتعجيل شفاء، بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به»^(٢).

ووفقا لما ذهب إليه الشافعية وبعض الحنفية، من جواز التداوي بالمحرم أو النجس ولو لتعجيل الشفاء مع وجود الدواء المباح الطاهر الذي يغني عنه، فإنه يجوز التداوي بالهيبارين الجديد وإن وجد دواء آخر مباح طاهر يغني عنه، إذا كان التداوي بالهيبارين الجديد يعجل بشفاء المريض أو كان أكثر فاعلية من الدواء المباح.

بل إن من نصوص الفقهاء ما يفيد أن ارتفاع ثمن العلاج بدواء أو طبيب

(١) رد المحتار ٢١٥/٤ .

(٢) مغنى المحتاج ١٨٨/٤ .

معين، بالنظر إلى دواء أو طبيب آخر، تجعل الدواء المرتفع الثمن أو الطبيب المرتفع الأجر في حكم العدم بالنسبة للدواء المنخفض الثمن، أو الطبيب المنخفض الأجر، فقد قال الرملي في سياق الكلام عمن يتولى مداواة المرأة المسلمة: ويقدم الأمهر من الأطباء على غيره، ولو كان الأمهر من غير جنس المريضة ودينها: كالرجل الكافر، ووجود من لا يرضى إلا بأكثر من أجرة المثل كالعدم، بل لو وجد كافر يرضى بدون أجرة المثل ومسلم لا يرضى إلا بها فالمعتمد في المذهب أن المسلم يكون كالعدم أيضا^(١)، المقتضي لأن يكون الدواء أو العلاج المرتفع القيمة ولو كان مباحا طاهرا، في حكم العدم بالنسبة للدواء أو العلاج المنخفض القيمة، وأن يكون الدواء المنخفض القيمة هو المتعين لعلاج المريض وإن كان نجسا أو محرما.

وإذا نظرنا إلى فاعلية الهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض، وامتداد تأثيره في بدن من يعالج به فترة طويلة من الوقت، وقصر مدة العلاج به، مما يجعل تكلفة العلاج به أقل من غيره من الأدوية التي تعالج نفس المرض، فإنه وإن كان التداوي به داخلا في باب التداوي بالمحرم أو النجس، الذي لا يباح التداوي به إلا في حال الضرورة، إلا أن التداوي به إن كان أقل تكلفة وأكثر فاعلية من غيره من الأدوية المباحة الطاهرة، فإنها تكون بالنسبة له كالعدم، وكأنه لا يوجد لمعالجة المريض إلا هذا الهيبارين، فتكون حال مداواة المرض بالهيبارين الجديد حال ضرورة، لانعدام البديل المباح الطاهر الذي يمكن به معالجة المرض.

فإذا انضم إلى هذا فاعلية هذا الدواء وشدة تأثيره وقصر أمد العلاج به، مما يجعله مقدما على غيره من الأدوية المماثلة لتعجيل الشفاء من المرض، فإنه يجوز التداوي به حتى وإن وجد الدواء المباح الطاهر بثمن لا يختلف كثيرا عن ثمن الهيبارين، نظرا لما رآه فقهاء الشافعية وبعض الحنفية من جواز التداوي بالمحرم أو النجس، إذا أخبر طبيب ثقة حاذق بالطب أنه يتعجل به الشفاء للمريض، حتى وإن وجد البديل المباح الطاهر.

(١) نهاية المحتاج ١٩٧/٦ .

ملخص البحث

- ١- الهيبارين: مزيج غير متجانس من مركبات كيميائية متشابهة ذات سلاسل عديدة السكريات الكبريتية، وله نوعان رئيسان هما: العادي، والجديد، وإذا كان مصدر الهيبارين العادي الأعضاء الحية من الحيوان وخاصة الخنازير والأبقار، فإن مصدر الجديد هو الهيبارين العادي بعد تحطيم جزيئاته بالخمائر أو العوامل الكيميائية الأخرى.
- ٢- يتكون الهيبارين الجديد من سكر خماسي يتحد بجذور كيميائية متنوعة، ليتكون منها حمض الغلوكورون الكبريتي والغلوكوز أمين الكبريتي، وبتكرار هذه الاجزاء تتكون السلاسل الكيميائية له.
- ٣- يختلف الهيبارين العادي عن الجديد من نواح عدة: كالوزن الجزيئي، وسرعة الامتصاص، والتأثير في نقص الصفائح الدموية وإحداث النزف لمن يعالج بأي منهما، ومدى الفاعلية في العلاج، والوقت اللازم للعلاج، ومدة بقاء تأثير الدواء في جسم من يعالج به، وغير ذلك، وإن كان لكل منهما آثار جانبية، إلا أنها في الجديد أخف منها في العادي.
- ٤- وإذا كانت أمعاء الخنزير مصدر رئيس للحصول على الهيبارين، فإن الفقهاء اتفقوا على نجاسة أجزاء الخنزير وحرمة تناولها في حال الاختيار، وإذا كانت الاستحالة عبارة عن: تغير صفات العين وخصائصها بما يستتبع انقلاب عينها إلى أخرى، فقد قال بعض المختصين: إن لحم الخنزير وشحمه ودهنه وجلده وعظامه لا تستحيل استحالة كاملة بالتصنيع، بحيث يمكن التعرف على الأصل الخنزيري للمنتج بعد تصنيعه، ومع التسليم باستحالة ما أخذ من أمعاء الخنزير استحالة كاملة عند تصنيع دواء الهيبارين، فإن الراجح من آراء الفقهاء أن الاستحالة لا أثر لها في انقلاب النجس طاهرا أو المحرم مباحا.
- ٥- ومن ثم فإن التداوي بالهيبارين الجديد ذي الأصل الخنزيري، يعد تداويا بمحرم أو نجس، وقد اتفق الفقهاء على حرمة التداوي بما كان كذلك

حال الاختيار، على خلاف بينهم في التداوي به حال الضرورة، وإن كان
الراجح جوازه إذا توافرت شروط حال الضرورة.

٦- والهيبارين الجديد بماله من قوة التأثير في العلاج، وبقاء فاعليته في
البدن مدة طويلة، وقصر مدة العلاج به، وقلة تكاليف التداوي به، إذا ما
قورن بالأدوية التي تعالج نفس المرض، يجعل التداوي بها محققا
مقصدا مشروعا، وهو الإسراع بالشفاء وحفظ المال بالتقليل من نفقات
العلاج، وانطلاقا من ذلك رأى بعض الفقهاء جواز التداوي بما فيه
محرم أو نجس ولو في حال الاختيار، إذا كان يسرع في شفاء المريض،
أو كان العلاج به أقل تكلفة من غيره، ولهذا فإنه يجوز التداوي
بالهيبارين الجديد ولو في حال الاختيار، لتحقيق سرعة الشفاء به وقلة
تكاليف التداوي به.

مراجع البحث:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: رتبه علاء الدين بن بلبان الفارسي، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بيروت.
- ٣ - أحكام القرآن: أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤ - استحالة النجاسات: د. محمد محمود الهواري، أعمال الندوة الفقهية الطبية الثامنة، المنعقدة بالكويت في ٢٢ ذي الحجة ١٤١٥هـ، سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ١٩٩٦م.
- ٥ - الأشباه والنظائر: زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
- ٦ - الأشباه والنظائر: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٧ - الإنصاف: علي بن سليمان المرداوي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- ٨ - البحر الرائق: زين الدين بن نجيم، وتكملة: نجم الدين الطوري، دار المعرفة، بيروت.
- ٩ - بدائع الصنائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني، مطبعة الإمام، القاهرة.
- ١٠ - بداية المجتهد: محمد بن أحمد بن رشد «الحفيد»، دار المعرفة، بيروت.
- ١١ - تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير القرشي، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ١٢ - الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ١٣ - حاشية إبراهيم الباجوري على شرح ابن القاسم الغزي لمتن أبي شجاع، مكتبة ومطبعة صبيح، القاهرة.
- ١٤ - رد المحتار: محمد أمين بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٥ - روضة الطالبين: يحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٦ - زاد المحتاج: عبدالله بن حسن الكوهجي، إدارة إحياء التراث، الدوحة.
- ١٧ - زاد المعاد: محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم)، مكتبة زهران، القاهرة.
- ١٨ - السراج الوهاج: صديق بن حسن القنوجي، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة.
- ١٩ - سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، المكتبة العصرية، بيروت.

- ٢٠- سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة السلمي، مطابع الفجر الحديثة، حمص.
- ٢١- السنن الكبرى: أحمد بن الحسين البيهقي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند.
- ٢٢- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني، دار الفكر العربي، بيروت.
- ٢٣- سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٢٤- شرح الخرشي على مختصر خليل: محمد بن عبدالله بن علي الخرشي، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة.
- ٢٥- شرح النووي على صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦- شرح منتهى الإرادات: منصور بن يونس البهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة.
- ٢٧- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، عالم الكتب، بيروت.
- ٢٨- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- ٢٩- عمدة القاري: محمد بن أحمد العيني، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٣٠- عون الباري: صديق بن حسن القنوجي، مطابع قطر الوطنية، الدوحة.
- ٣١- عون المعبود: محمد شمس الحق آبادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- ٣٢- فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان، القاهرة.
- ٣٣- الفتاوى الكبرى: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مكتبة المثنى، بغداد.
- ٣٤- الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٣٥- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- ٣٦- القوانين الفقهية: محمد بن أحمد بن محمد (ابن جزي الكلبي)، دار العلم، بيروت.
- ٣٧- الكافي: عبد الله بن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٣٨- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: يوسف بن عبد الله بن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٩- كشف القناع: منصور بن يونس البهوتي، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ٤٠- كفاية الطالب الرباني: علي بن خلف المنوفي المصري، دار الفكر، بيروت.
- ٤١- المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي، مطبعة السعادة، القاهرة.
- ٤٢- المجموع: يحيى بن شرف النووي، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة.

- ٤٣- المستدرك: محمد بن عبد الله الحاكم، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب.
- ٤٤- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٤٥- المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
- ٤٦- مطالب أولى النهى: مصطفى الرحيباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٤٧- المغني: عبد الله بن قدامة المقدسي، عالم الكتب، بيروت.
- ٤٨- مغني المحتاج: محمد بن أحمد الشربيني الخطيب، المكتبة التجارية، القاهرة.
- ٤٩- المقدمات الممهدة: محمد بن أحمد بن رشد «الجد»، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- ٥٠- منح الجليل: الشيخ محمد عيش، مكتبة النجاح، ليبيا.
- ٥١- المهذب: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- ٥٢- مواهب الجليل: محمد بن محمد بن عبد الرحمن (الخطاب)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- ٥٣- نهاية المحتاج: محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
- ٥٤- نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
- ٥٥- نيل المآرب: عبد القادر بن عمر الشيباني، مكتبة الفلاح، الكويت.
- ٥٦- الهداية: علي بن أبي بكر المرغيناني، وفتح القدير عليه: كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ابن الهمام)، والعناية على الهداية: محمد بن محمود البابرتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أبيض

الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة

لأستاذ الدكتور / حسين بن حسن شحاته
أستاذ المحاسبة - بكلية التجارة بجامعة الأزهر

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تبارك وتعالى:

﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [سورة ص: ٢٤]

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«مثل المؤمن مثل التاجر لا يسلم له ربحه حتى يسلم له رأس ماله، وكذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتى تسلم له فرائضه» رواه أبو داود.

أبيض

الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة محتويات الدراسة

تقديم عام.

الفصل الأول: الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي.

(١-١) تمهيد .

(٢-١) مفهوم التنضيض وأقسامه .

(٣-١) أهمية ومجالات التنضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة.

(٤-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند تقديم رأس المال في صورة أعيان أو منافع .

(٥-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات عند انضمام أو تخارج الشركاء .

(٦-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند قياس الأرباح وتوزيعها في حالة الشركات المستمرة .

(٧-١) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي عند التصفية .

(٨-١) الأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء الأحكام الفقهية .

الفصل الثاني: الجوانب التطبيقية للتنضيض الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة.

(١-٢) تمهيد .

(٢-٢) التنضيض الحكمي في المنشآت والشركات .

- (٣-٢) التتضيض الحكمي في المصارف الإسلامية.
- (٤-٢) التتضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق التأمين.
- (٥-٢) التتضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق التأمين التعاوني الإسلامي.
- (٦-٢) التتضيض الحكمي في مؤسسات وصناديق زكاة المال.
- النتائج العامة للدراسة.
- التوصيات.
- قائمة المراجع.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

تقديم عام

طبيعة الدراسة:

إن الشريعة الإسلامية التي خاضت ميدان التجربة بنجاح في مئات السنين، وعالجت مصالح الأمة الإسلامية في أوج توسعاتها، وأقامت صرح نظم ومؤسسات تجارية، وصناعية، وزراعية، وخدمية، وعمرانية، واجتماعية، وسياسية متينة البنيان، قادرة على العطاء الدائم لتقديم الحلول البناءة لمعالجة مشكلات وقضايا العصر في إطار ثبات القواعد والأصول الكلية ومرونة التفاصيل والإجراءات والأساليب من خلال الاجتهاد للاستتباط، ويستمر العطاء على مدار السنين، ولا تصطدم هذه الشريعة ببيئة ولا بعهد ولا بزمان ولا بظروف ولا يجوز تطويعها للتوافق مع المفاهيم والمبادئ والنظريات الوضعية.

وفي مجال المعاملات المالية المعاصرة، ظهرت مسألة كيف يحسب الربح ويوزع في حالات المضاربات والمشاركات الإسلامية المستمرة لأكثر من فترة مالية، ولا سيما أنه في نهاية كل فترة توجد بعض الموجودات مثل: الأصول الثابتة والأصول المتداولة لم تتحول إلى نقدية، فكيف تقوم هذه الموجودات لأغراض قياس وتوزيع الأرباح والخسائر بين الشركاء أو المساهمين؟ وكذلك عند انضمام وتخرج الشركاء في الشركات المستمرة؟ وهذا يتطلب تطبيق مبدأ التنقيض الحكمي حيث يصعب تصفية الموجودات وبيعها.

وفي مجال المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة مثل المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وشركات التأمين التعاوني، الإسلامي وصناديق التكافل الاجتماعي، ومؤسسات وصناديق الزكاة، وما في حكم ذلك، يحدث تداخل زمني بين مواعيد السحب والإيداع خلال الفترة المالية قبل تصفية الاستثمارات لمعرفة الربح أو الخسارة أو الفائض أو العجز؛ لتحديد نصيب كل صاحب حساب

استثماري أو مشترك أو شريك أو مساهم حسب الأحوال، ففي هذه الحالات يصعب التتضيض الفعلي، وعليه يطبق التتضيض الحكمي.

ولقد تناول الفقهاء مسألة التتضيض بنوعيه: الفعلي والحكمي بشيء من التفصيل ولا سيما في باب المضاربة والمشاركة، وتباينت آراؤهم فيما يتعلق بالتتضيض الحكمي، ولكل منهم أدلته المستتبطة من مصادر الشريعة الإسلامية، والموضوع ما زال يحتاج إلى دراسة وتحليل واستتباط الرأي الذي يناسب التطبيقات المعاصرة وبيان الضوابط الشرعية.

كما ظهرت مسألة اختيار طريقة التتضيض الحكمي بصورة بارزة وجلية في حالة الشركات عند تخارج أحد الشركاء أو انضمام شركاء جدد أو عند إعادة التنظيم وتغير الشكل القانوني للشركة، حيث يقوم المحاسبون باختيار أسس التقويم الذي لا يترتب عليه بخس حق شريك على حساب الشريك الآخر، فهل يتم التتضيض الحكمي على أساس القيم الدفترية التاريخية، أم على أساس القيمة السوقية الجارية؟

هدف الدراسة:

حول المسائل الفقهية والمحاسبية المثارة في الفقرات السابقة تدور محاور هذه الدراسة، حيث تتناول مفهوم التتضيض وأنواعه (الفعلي والحكمي) وبيان الحاجة إلى بيان الضوابط الشرعية التي تحكم التتضيض الحكمي؛ لأهميته في التطبيقات المالية المعاصرة، ولا سيما في الشركات والمؤسسات التي يحدث فيها تداخل زمني بين الفترات المالية من سحب وإيداع وانضمام وتخارج، ومنها على سبيل المثال: المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامية، ومؤسسات وصناديق التأمين الإسلامي، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وصناديق التكافل الاجتماعي، ومؤسسات وصناديق الزكاة.

الدراسات السابقة:

لقد تناول العديد من الباحثين التنضيض الحكمي بصور متفرقة أثناء تناولهم لمسائل التقويم، دون أن يكون قصدهم الأساسي هو وضع إطار عام متكامل للموضوع بحيث يمكن النظر إليه نظرة شاملة ومتكاملة بكافة أحكامه الفقهية وأسس الحاسبية وتطبيقاته المعاصرة.

ومن بين الجهود التي بذلت في هذا المجال ما أشارت إليه بعض معايير المحاسبة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية والإسلامية، ولاسيما في معيار المضاربة والمشاركة، ولكنها لم تتعرض للإطار الفقهي والمحاسبي المتكامل للتنضيض الحكمي، كما لم تتناول التطبيقات المعاصرة.

خطة ونطاق الدراسة:

لقد خططت هذه الدراسة بحيث تقع في فصلين نظاماً على النحو التالي:

الفصل الأول: ويتناول الأحكام الفقهية والأسس الحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء ما ورد في كتب الفقه وأدب الفكر المحاسبي السائد والإسلامي.

الفصل الثاني: ويتناول الجوانب التطبيقية للتنضيض الحكمي في المؤسسات المالية والاقتصادية المعاصرة مثل : الشركات والمؤسسات المالية، والهيئات المالية.

ولقد أوردنا في نهاية الدراسة أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بأهم المراجع المختارة لمن يريد الحصول على مزيد من المعرفة.
والله الموفق والمعين وهو يقول الحق وهو يهدي السبيل.

دكتور حسين شحاته

أستاذ المحاسبة بكلية التجارة

جامعة الأزهر

مصر: جمادى الثاني ١٤٢١هـ

سبتمبر

صفحة بيضاء

الفصل الأول الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي

(١ - ١) تمهيد:

مصطلح التنضيض من المصطلحات التي تذكر في مجال فقه المعاملات المالية، وبصفة خاصة في مجال المضاربة والمشاركة، ويقابله في الفكر المالي، تسهيل الأصول غير النقدية أي تحويلها إلى نقدية.

ويتم التنضيض إما فعلاً، أو حكماً (تقديراً)، ولا توجد مشاكل في حالة التنضيض الفعلي، ولكن تظهر العديد من المسائل التي يثار حولها الجدل في حالة التنضيض الحكمي، ولقد تباينت آراء الفقهاء في هذا الشأن، وظهرت الحاجة في الآونة الأخيرة إلى وجود إطار فقهي ومحاسبي لتطبيقه في المعاملات المالية الإسلامية المعاصرة.

حول هذه المسائل يتعلق هذا الفصل والذي يعتبر مدخلاً للفصل التالي الذي سوف يتناول تطبيقه في الشركات، والمؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة.

(١ - ٢) مفهوم التنضيض وأقسامه:

معنى التنضيض لغة:

ورد في مختار الصحاح^(١)، نض الثمن: حُصِّلَ وتعجل، ويستتض فلان حقه من فلان أي يستتجزه ويأخذ منه الشيء بعد الشيء، ويطلق أهل الحجاز على الدراهم والدنانير: نضاً وناضاً.

كما ورد في لسان العرب^(٢) تحت البند النض: الدرهم الصامت، والناض من المتاع ما تحول ورقاً أو عيناً، وقال ابن الأعرابي: «النض:

(١) مختار الصحاح، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م، ص ٦٦٥.

(٢) لسان العرب لابن منظور، دار لسان العرب بيروت، ج ٣، ص ٦٥٨.

الإظهار، خذ ما نض لك من غريمتك، أى خذ ما نض لك من دين، أو ما تيسر، وهو يستتض حقه من فلان أى يسنجزه، ويأخذ الشيء بعد الشيء، ويقال: خذ صدقة مما نض من أموالهم أي ما ظهر وحصل من أثمان أمتعتهم وغيرها، وفي الحديث عن عكرة: «إن الشريكين إذا أرادا أن يتفرقا يقتسمان ما نض من أموالهما» أي ما تحول إلى نقد.

يستتبط من كلام علماء اللغة العربية؛ أن التتضيض معناه: تسهيل العروض إلى نقد.

معنى التتضيض اصطلاحاً:

يقصد بالتتضيض في فقه المعاملات: تحول المتاع إلى دراهم أو دنانير أو ما في حكم ذلك من النقد.

يقول أبو عبيد بن سلام^(١): «إما يسمونه ناضاً إذا تحول نقداً (ذهب، فضة، دراهم، دنانير) بعد أن كان متاعاً، ولا فرق في زكاة التجارة بين ناض المال وغيره».

يقول ابن قدامة^(٢) في كتاب الشركة: «إذا انفسخت المضاربة قبل التصرف والمال ناض، ولا ربح فيه، أخذه ربه»، ويقصد بالمال الناض: المال الذي لم يتحول إلى عرض بعد، وقال في موضع آخر.. والديون لا تجري مجرى الناض، ويجب على رب العمل أن ينضضها»، أي يحصل الديون التي على العملاء.

ويقول المالكية^(٣): «إن التتضيض لازم في المضاربة بعد الشروع في العمل»، أي يجب الانتظار حتى ينض المال، ويفهم من ذلك أنه يجب على طرفي المضاربة الانتظار، حتى تتحول العروض إلى مال نقدي.

(١) أبو عبيد بن سلام، «الأموال»، دار الفكر، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٣٨٦.

(٢) ابن قدامة: «المغني» ج ٥، ص ٦٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٦٥.

ونخلص مما سبق؛ أن مدلول التنضيض: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهذا المعنى لا يختلف عن المعنى في اللغة العربية السابق بيانه، وهذا ما سوف نأخذ به في هذه الدراسة.

أقسام التنضيض في الفقه الإسلامي:

يقسم الفقهاء التنضيض في مجال المعاملات المالية إلى نوعين:

النوع الأول: التنضيض الفعلي : ويتمثل في تحويل العروض إلى نقد من خلال عملية البيع الفعلي، وتحصيل القيمة في صورة نقد أو ما في حكمه، وفي مجال المضاربة والمشاركة وما في حكمهما: يتولى الطرفان أو رب العمل عملية التنضيض واسترداد رأس المال وتوزيع الأرباح حسبما اتفق عليه.

النوع الثاني: التنضيض الحكمي: ويقصد به تقدير القيمة النقدية المتوقعة للعروض والأعيان والمنافع في نهاية الحول أو عند التصفية، لتكون أساساً للقياس، وتحديد حقوق الشركاء، أو حساب زكاة المال، وهذا النوع هو الذي سوف نتناوله بالتفصيل في هذه الدراسة.

(١ - ٣) أهمية ومجالات التنضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة:

تظهر أهمية تطبيق التنضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات وما في حكمها؛ حيث تتداخل الفترات الزمنية بين انضمام أو تخارج الشركاء، والمساهمين، وأصحاب الحسابات الاستثمارية، وتصبح عمليات تطبيق التنضيض الفعلي، ولا سيما في الحالات الآتية:

- حالة تقديم رأس المال في صورة أعيان أو منافع أو في صورة منشأة قائمة.

- حالة انضمام شريك إلى شركة قائمة ومستمرة.
 - حالة تخارج شركة مستمرة.
 - حالة قياس وتوزيع الأرباح لشركة مستمرة وتداخل الفترات الزمنية.
 - حالة فسخ المضاربة أو المشاركة (التصفية).
- وسوف نتناول الأحكام الفقهية التي تضبط التنضيق الحكمي في المعاملات السابقة على النحو التالي:

(١ - ٤) الأحكام الفقهية للتنضيق الحكمي عند تقديم رأس المال في صورة عروض أو أعيان أو منافع.

قد يقدم أحد الأطراف حصته في رأس مال المضاربة أو المشاركة عروضاً أو أعياناً أو منافع وليست حصصاً نقدية، وقد اختلف الفقهاء في جواز الشركة بالعروض على رأيين:

الرأي الأول: عدم جواز الشركة بالعروض، ويجب أن تنضض أولاً، حتى لا يؤدي ذلك إلى الجهالة في قياس الربح، أو أن الطرف الآخر قد يغرم أو يغرم من عروض لا يملكها، وهذا هو رأي جمهور الفقهاء من السلف^(١).

الرأي الثاني: جواز الشركة بالعروض، متى أمكن تقويم العروض (التنضيق الحكمي) قيمة النقد عند الانضمام تقويمياً نافياً للجهالة بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، وتراضي الشركاء على ذلك^(٢)، وفي هذا الخصوص يقول الشوكاني^(٣): «والحاصل أن

(١) يرجع إلى:

- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ج٦، ص ٥٩.
- الشيرازي: «فقه الإمام الشافعي»، ج١، ص ٣٨٨.

(٢) يرجع إلى:

- الدردير: «الشرح الكبير» ج٣، ص ٣٤٩.
- ابن قدامة: «المغني»، ج٥، ص ١٤.

(٣) الشوكاني: «نيل الأوطار»، ج٥، ص ٣٩٢.

الأصل: الجواز في جميع أنواع الأموال فمن ادّعى الاختصاص بنوع واحد، أو بأنواع مخصوصة، ونفى جواز ما عداها فعليه الدليل. وهكذا الأصل: جواز أنواع الشرك (المشاركة) في كتب الفقه؛ فلا نقبل دعوى الاختصاص إلا بدليل».

ونخلص من أقوال الفقهاء؛ أن الرأي الأرجح هو جواز المشاركة بعروض أو بأعيان أو بمنافع، على أن تُقَوِّمَ بنقد بمعرفة أهل الخبرة والتأمين، ويتراضى الشركاء على التقويم، أى تطبيق مبدأ التنضيض الحكمي ويطبق ذلك على حالة تقديم الحصة في صورة أعيان أو منافع، أو في صورة منشأة أو شركة قائمة بموجوداتها والتزاماتها^(١).

(١ - ٥) الأحكام الفقهية للتنضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات عند انضمام أو تخارج الشركاء:

■ أحكام التنضيض الحكمي عند انضمام شريك.

إذا وافق انضمام شريك جديد تاريخ انتهاء السنة المالية، وطبق أساس التنضيض الفعلي، فلا توجد أي مشاكل محاسبية، ولكن إذا لم يتم التنضيض الفعلي والمضاربة أو المشاركة مستمرة، فيرى جمهور الفقهاء أن ينتظر حتى ينض المال، ويبرم عقد جديد خشية أن المال الأول قد يخسر فيجبر من ربح الثاني أو العكس بالعكس، ويعني ذلك ضرورة التنضيض الفعلي، وأجاز المالكية وفريق من الفقهاء المعاصرين جواز الانضمام بدون التنضيض الفعلي وتطبيق التنضيض الحكمي^(٢)، متى تراضى الشركاء جميعاً على ذلك.

والمخرج من ذلك هو: إعادة التقويم عند الانضمام والاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، وتحديد حقوق الملكية ونتائج الأعمال قبل الانضمام

(١) د. حسين شحاته: «محاسبة الشركات في الفكر الإسلامي»، من مطبوعات كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٩٩٣م ص ٣٦.

(٢) محمد برس: «محاسبة الشركات في الفقه الإسلامي» رسالة دكتوراه مقدمة إلى تجارة الأزهر، ١٩٨٩م، ص ١٤٢.

وتطبيق أساس التنضيز الحكمي حيث يتعذر البيع الفعلي للموجودات؛ لأن الشركة مستمرة^(١)، في نشاطها وليست في حالة تصفية. ويتطلب تنفيذ التنضيز الحكمي في هذه الحالة الإجراءات التنفيذية الآتية:

- ١ - تقويم الموجودات والالتزامات في تاريخ الانضمام بالاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص، بما في ذلك القيم المعنوية مثل: الشهرة، وحقوق الامتياز، وما في حكم ذلك.
- ٢ - إعادة حساب حقوق الملكية للشركاء القدامى في ضوء ما يسفر عنه التقويم في الخطوة السابقة.
- ٣ - تقويم الحصة التي سوف يتقدم بها الشريك الجديد سواء نقداً أم عيناً.
- ٤ - إبرام العقد الجديد في ضوء الخطوات السابقة.

■ أحكام التنضيز الحكمي في حالة تخارج شريك.

أجاز الفقهاء استمرار المضاربة أو المشاركة عند تخارج شريك لسبب من الأسباب، مادامت مقومات الاستمرار الشرعية والفنية قائمة وتراضى الشركاء الباقون على الاستمرار.

وفي هذا الخصوص : هناك رأيان فقهيان هما:

الرأى الأول: اشترط فريق من الفقهاء تنضيز المال تنضيزاً فعلياً عند التخارج حتى يمكن تحديد حقوق الشريك المتخارج بالعدل^(٢)، ويعني ذلك إعداد الحسابات الختامية والميزانية العمومية على أساس البيع الفعلي وتنضيز الموجودات، ولكن أحياناً يصعب تطبيق هذا الرأى عملياً؛ بسبب استمرارية المضاربة أو المشاركة ولا سيما في المنشآت الصناعية والزراعية.

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) الكاساني: «مرجع سابق»، ج ٦، ص ١١٢.

الرأي الثاني: لم يشترط فريق من الفقهاء التضيض الفعلي^(١) متى أمكن تطبيق مبدأ التضيض الحكمي، فلا يشترط بيع الموجودات فعلاً، وتحويلها إلى نقد؛ بل يكتفى بتقديرها بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، ويجب موافقة الشركاء على نتائج التضيض الحكمي.

وهذا الرأي أكثر ملاءمة للواقع العملي ولا سيما في حالة المضاربات والمشاركات الكبيرة المستمرة، والتي يكثر فيها الانضمام والتخارج بصفة مستمرة مثل: المؤسسات المالية الإسلامية، على النحو الذي سوف نوضحه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(١ - ٦) الأحكام الفقهية للتضيض الحكمي عند قياس الأرباح وتوزيعها في حالة الشركات المستمرة.

قد يمتد عقد المضاربة أو المشاركة لأكثر من فترة زمنية، وتتداخل تلك الفترات، ويطلب الشركاء في نهاية كل سنة مالية أو حول زكوي تحديد الحقوق بما فيها نتائج الأعمال من ربح أو خسارة، ويستلزم ذلك اختيار نقطة زمنية معينة (نهاية السنة المالية)؛ لجرد وتقويم الموجودات والالتزامات، والأصل - كما سبق الإشارة - : تطبيق التضيض الفعلي، ولكن لأسباب فنية وتجارية وغيرها، قد يتعذر تنفيذ عملية التضيض الفعلي، ويضطر الشركاء إلى تطبيق التضيض الحكمي، كما هو في الحالات الآتية:

- حالة حساب الزكاة: يجب حساب الزكاة ما ينض وما لا ينض، ويتم تقويم الذي لم ينض قيمة النقد (القيمة السوقية)، فعن ميمون بن مهران قال: «إذا حلت عليك الزكاة، فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة (الدين على غني متيسر) فاحسبه، ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين، ثم زك ما بقي»^(٢)، أي تطبيق مبدأ

(١) الكاساني: «مرجع سابق» ج٦، ص ١١٢.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «الأموال»، ص ٣٨٥.

التتضيض الفعلي والحكمي، ولنا عود لهذه المسألة بشيء من التفصيل في الفصل الثاني.

- حالة الشركات المستمرة: حيث يَقُومُ البضاعة المتبقية في نهاية الحول على أساس القيمة الجارية الحاضرة، تقديراً حكماً، على افتراض البيع الفعلي، على أن يحتاط عند توزيع الأرباح خشية المساس برأس المال، حيث إن الربح الواجب توزيعه هو الزيادة على رأس المال وغيره ظني لا يجوز توزيعه^(١).

وخلاصة القول: أنه يؤخذ بالتتضيض الحكمي في حالة الزكاة والمضاربات والمشاركات المستمرة مع الاحتياط بعد توزيع الأرباح الظنية.

(١ - ٧) الأحكام الفقهية للتتضيض الحكمي عند التصفية.

إذا فسخت المضاربة لسبب من الأسباب، ورأى الشركاء التصفية ففي هذه الحالة يجب تضيض المال بالبيع أو قسمته، ودليل ذلك ما يلي:

- في الحديث عن عكرمة^(٢): «إن الشريكين إذا أرادا أن يفترقا يقتسما ما نض من أموالهما، ولا يقتسما الدين»، قال سمر: «ما نض أي ما صار في أيديهما وبينهما من العين». وكره أن يقتسم الدين؛ لأنه ربما استوفاه أحدهما ولم يستوفه الآخر فيكون ربا، ولكن يقتسمانه بعد القبض.

- ويقول ابن قدامة^(٣): «والمضاربة من العقود الجائزة، تنفسخ بفسخ أحدهما أيهما كان، وبموته وجنونه والحجر عليه لسفه؛ لأنه متصرف في مال غيره بإذنه، فهو كالوكيل ولا فرق بين ما قبل التصرف وبعده، فإذا انفسخت والمال ناض ولا ربح فيه أخذه ربه، وإن كان فيه ربح قسما الربح

(١) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

- د. شوقي إسماعيل شحاتة: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، ص ١٤٧.

- د. حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مكتبة التقوى، ص ٧٦.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «مرجع سابق»، ص ٣٨٥.

(٣) ابن قدامة: «مرجع سابق»، ج ٤، ص ١٧٤.

على ما شرطاه، وإن انفسخت والمال عرض، فاتفقا على بيعه أو قسمته جاز؛ لأن الحق لهما».

ومن الفقهاء من لم يشترط التنضيض الفعلي عند فسخ العقد، بل يجوز التنضيض الحكمي متى أمكن تقويم العروض قيمة النقد بواسطة أهل الخبرة والاختصاص^(١).

نستنبط من أقوال الفقهاء ما يلي:

- يجب تنضيض مال المضاربة أو المشاركة عند فسخ العقد تنضيضاً فعلياً.
- أجاز فريق من الفقهاء قسمة العروض - ما عدا الدين - بين الشركاء، حسب ما يتراضيان عليه إذا تعذر البيع (التنضيض الفعلي)، وهذا يدخل في نطاق التنضيض الحكمي.
- لا يجوز تطبيق التنضيض الحكمي على الديون، وقسمتها بين الشركاء، عند الفسخ؛ لأن هذا قد يؤدي إلى الربا.

(١ - ٨) الأسس المحاسبية للتنضيض الحكمي في ضوء الأحكام الفقهية

■ مدلول التنضيض الحكمي في الفكر المحاسبي الإسلامي.

لقد برزت مسألة التنضيض الحكمي بصورة بارزة عند قياس وتوزيع الأرباح في الفكر المحاسبي الإسلامي، ولقد اختلف المحاسبون في هذا الصدد، فمنهم من يرى الأخذ بمبدأ التنضيض الفعلي، ومنهم من يأخذ بمبدأ التنضيض الحكمي، وذلك على النحو التالي:

(١) **الرأى الأول:** قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتنضيض الفعلي فقط، أما الأرباح المحققة بالتنضيض الحكمي، فتُعَلَّى كاملة على حساب الاحتياطيات أو المخصصات، ولا توزع إلا بعد استرداد رأس المال، ودليلهم في ذلك القاعدة

(١) الرملي: «مرجع سابق»، ج٤، ص ١٧٤.

الشرعية: «لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال»^(١)، وإذا حدث توزيع مؤقت لسبب من الأسباب، فإنه لا تستقر ملكيته ويجوز استرداده عند التصفية النهائية إذا لم يسترد رأس المال^(٢).

ولقد سبق أن تناولنا هذه المسألة بشيء من التفصيل من قبل، وتكون المعالجة المحاسبية هي تعلية الأرباح المحققة من خلال التتضيض الحكمي في حساب أرباح تحت التسوية، أو في حساب الاحتياطات، أو في حساب المخصصات.

(٢) الرأي الثاني: قياس وتوزيع الأرباح التي تحققت بالتتضيض الفعلي وبالتتضيض الحكمي متى تحققت وأصبحت مستحقة، وتستقر ملكية ما تم توزيعه.

- وفي هذا الخصوص وردت أقوال للفقهاء نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:
- يقول ابن قدامة: «ولم تعتبر حقيقة النماء لكثرة اختلافه وعدم ضبطه، أما ما اعتبرت مظهره (تقديره) لم يلتفت إلى حقيقته»^(٣).
 - وفي مجال تقويم الدية: يرى جمهور الفقهاء أنه لا بأس من تقويم الدينار بما يعدله من الورق، ودليلهم ما روي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «كَانَ يَقُومُ دِيَّةَ الْقَتْلِ الْخَطَأَ عَلَى أَهْلِ الْقَرْيَةِ أَرْبَعَمِائَةِ دِينَارٍ أَوْ عَدْلَهَا مِنَ الْوَرَقِ، وَيَقُومُهَا عَلَى أَثْمَانِ الْإِبِلِ، إِذَا غَلَّتْ قِيمَتُهَا وَإِذَا هَاجَتْ وَرَخَصَتْ نَقَصَ مِنْ قِيمَتِهَا»^(٤).
 - ويقول الفقيه المحاسبي الدكتور شوقي إسماعيل شحاته: «إن مبدأ أخذ الربح التقديري في الحساب؛ كالربح الحقيقي من المبادئ الأساسية في

(١) ابن قدامة: «المغني» مرجع سابق، ج ٥، ص ٦١.

(٢) د. محمد عبدالحليم عمر: «المعالجة المحاسبية لأرباح صناديق الاستثمار من منظور إسلامي»، بحث مقدم إلى ندوة صناديق الاستثمار، مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، مارس ١٩٩٧م ص ٥٢.

(٣) ابن قدامة: «المغني»، مرجع سابق، ص ٥٢٢.

(٤) الصنعاني: «سبل السلام شرح بلوغ المرام»، مصطفى الحلبي ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م، ج ٣ ص ٣.

النظرية الإسلامية في الربح»^(١).

ونميل إلى الأخذ بهذا الرأي؛ لأنه يتفق مع مصالح الناس وليس فيه مخالفة لأحكام القياس المحاسبي الإسلامي، وفي تكوين المخصصات والاحتياطات مدخلاً أو سبباً لدرء أي مخاطر قد تمس رأس المال.

■ التنضيض الحكمي في إطار البيان الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

لقد صدر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بخصوص التنضيض الحكمي ما يلي:

«إن مفهوم التنضيض الحكمي جدير بالأخذ به في جميع الاستثمارات التي فيها حق لأصحاب حسابات الاستثمار؛ لأن طبيعة هذه الحسابات لدى المصارف تقوم على أساس السحب والإيداع خلال فترات، قد لا تتزامن لعدم توافر سبل تنفيذه على نحو يبىء الذمم» (الفقرة رقم ٩٦)^(٢).

«ومما سبق ذكره؛ فإنه يمكن الأخذ به (التنضيض الحكمي) اختياراً لإنتاج معلومات إضافية تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي أو المرتقب على معلومات تلاءم طبيعة هذه القرارات، وفي كلتا الحالتين يحتاج صاحب القرار إلى معلومات تمكنه من تقويم كفاية المصرف، بصفته مستثمراً أو مدير استثمار، مقارنة بالمصارف وبدائل الاستثمار المتاحة الأخرى. ومن العوامل التي تؤثر على تقويم كفاية المصرف القيمة النقدية التي يتوقع صاحب حساب الاستثمار تحقيقها، إذا أعطى المصرف فرصة لاستثمار أمواله، ولا يعني إنتاج هذه المعلومات التزام المصرف بتوزيع نتائج الاستثمار على أساس القيمة التقديرية للاستثمارات قبل تسيلها الفعلي؛ حيث يخضع

(١) د. شوقي إسماعيل شحاتة: «المبادئ الإسلامية في نظريات التقويم في المحاسبة»، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: «معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية»، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧)، ص ٦٠ وما بعدها.

توزيع نتائج الاستثمار لشروط الاتفاق بين المصرف وأصحاب حسابات الاستثمار والأنظمة التي تحكم علاقته بهم» (الفقرة رقم ٩٧)^(١).

يستتبط من الفقرات السابقة المفاهيم المحاسبية الآتية:

١ - الأولي تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي؛ لأنه يحقق الدقة نسبياً في قياس نتائج الأعمال والاستثمارات وتحديد حقوق أصحاب الحسابات الاستثمارية.

٢ - إن عدم توافر سبل تنفيذ التنضيز الحكمي من أهل الخبرة والاختصاص قد يترتب عليه غرر وغبن، لذلك؛ فالأولى تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي.

٣ - يمكن استخدام التنضيز الحكمي لإنتاج معلومات إضافية، تساعد صاحب حساب الاستثمار الحالي، أو المرتقب على اتخاذ القرارات المختلفة.

٤ - عند الأخذ بمبدأ التنضيز الحكمي، وحساب نتائج الاستثمار على أساس القيمة التقديرية للاستثمارات قبل تسيلها، فما يوزع يكون غير ملزم، ويجوز استرداده.

ويلاحظ أن الهيئة قد أخذت بمبدأ التنضيز الحكمي في معيار المضاربة والمشاركة.

■ الأسس المحاسبية للتنضيز الحكمي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي.

نستتبط من الأحكام الفقهية والآراء والاتجاهات المحاسبية التي تجيز تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في حالات معينة مجموعة من الأسس التي تساعد في التطبيق العملي، من أهمها ما يلي:

١ - يُعد التنضيز الفعلي أكثر دقة وموضوعية في تحديد وقياس الحقوق

(١) المرجع السابق، ص ٦١.

بالعدل وهو أولى بالتطبيق، وإن تعذر تطبيقه لأسباب معتبرة شرعاً،
فيطبق مبدأ التنضيض الحكمي.

٢ - يلزم توافر سبل وأساليب التنضيض الحكمي من البيانات والمعلومات
وأهل الخبرة والاختصاص، للتوصل إلى معلومات أقرب إلى التنضيض
الفعلي لتساعد في اتخاذ القرارات المختلفة.

٣ - يجب تكوين المخصصات والاحتياطات اللازمة عند تطبيق التنضيض
بما يحقق المحافظة على رأس المال.

٤ - ما يوزع من عوائد (أرباح) في ظل تطبيق التنضيض الحكمي، هو توزيع
تحت الحساب، لحين التسوية الفعلية في نهاية أجل عقود الاستثمار
ونحوها، ويجوز استرداده إذا كان يمس سلامة رأس المال، فلا ربح إلا
بعد سلامة رأس المال.

٥ - يجوز الاتفاق بين الأطراف على ثبوت الحق في التوزيعات التي تمت
فعلاً، وهذا يدخل في نطاق التراضي، فالمؤمنون عند شروطهم إلا
شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، كما يدخل في نطاق التبرع والتسامح.

٦ - يتم التقويم وفقاً للتنضيض الحكمي على أساس القيمة الاستبدالية
الجارية في المشروع المستمر حتى يمكن المحافظة على رأس المال،
ويمكن تحديدها عن طريق أسعار المثل في الأسواق أو الاستعانة بأهل
الخبرة والاختصاص، ولقد أجاز ذلك العديد من الفقهاء والمحاسبين^(١).

(١) - عبدالرحمن الجزيري: «الفقه على المذاهب الأربعة»، مطبعة دار الكتب المصرية، ص ٣٣٦.

- ابن رشد القرطبي: «مرجع سابق»، ص ١٤٣.

- د. شوقي إسماعيل شحاته: «مرجع سابق».

- د. محمد كمال عطية: «نظرية المحاسبة المالية في الفكر الإسلامي»، مكتبة وهبة، ص ٩٠.

الخلاصة:

لقد تناولنا في هذا الفصل الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية للتضيض الحكمي، وبيان دواعي الحاجة إلى تطبيقه في المضاربات والمشاركات المستمرة؛ حيث تتداخل الفترات الزمنية ويصعب عملياً تطبيق التضيض الفعلي. وهذه الخلاصة تنقلنا إلى التطبيقات المعاصرة لمبدأ التضيض الفعلي في المنشآت والمؤسسات المالية، وهذا ما سوف نتطرق إليه في الفصل التالي.

الفصل الثاني الجوانب التطبيقية للتنضيق الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة

(٢ - ١) تمهيد:

لقد برزت مسألة التنضيق الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة مثل : المصارف الإسلامية، وشركات ومؤسسات الاستثمار الإسلامية، وصناديق الاستثمار الإسلامية، وشركات التأمين الإسلامية، وصناديق التكافل الاجتماعي والتأمين الخاصة، وصناديق ومؤسسات الزكاة، وما في حكم ذلك، ويرجع ذلك لصعوبة تطبيق مبدأ التنضيق الفعلي لاستمرارية المشروعات والأنشطة وتداخل الفترات الزمنية، وسرعة دخول وخروج أصحاب الحسابات الاستثمارية والمساهمين والشركاء وأعضاء الجماعة التأمينية ونحوهم.

ولقد اهتم الفقهاء بوضع الضوابط الشرعية للتنضيق الحكمي، لتكون أساساً للمحاسبين في التطبيقات المالية المعاصرة المذكورة بعاليه عند قياس وتوزيع عوائد الاستثمارات والأرباح والخسائر بين الأطراف المعنية، وظهرت العديد من الاجتهادات المحاسبية إلى أن توجت بصدر عدة معايير محاسبية من هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية على النحو الذي سوف نبينه فيما بعد .

ويختص هذا الفصل ببيان الجوانب التطبيقية للأحكام الفقهية والأسس المحاسبية لمبدأ التنضيق الحكمي في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة، وسوف يتم التركيز على الآتي:

- تطبيق التنضيق الحكمي في المنشآت والشركات.
- تطبيق التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية.

- تطبيق التنضيق الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.
- تطبيق التنضيق الحكمي في شركات ومؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.
- تطبيق التنضيق الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

(٢ - ٢) تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في المنشآت والشركات

■ حاجة المنشآت والشركات المستمرة إلى تطبيق التنضيق الحكمي.

من الفروض التي تقوم عليها المنشآت والشركات في الفكر المحاسبي التقليدي، وفي الفكر المحاسبي الإسلامي، فرضية استمرار المنشأة^(١)، ففي مجال عقود المضاربة والمشاركة يفترض أن المنشأة مستمرة في نشاطها لحين انتهاء الأجل الموضح بالعقد، أو أن يقرر الطرفان بالتراضي فسخ العقد، أو لم يحدث ظروف قهرية تؤدي إلى التصفية قبل نهاية العقد.

وتأسيساً لهذه الفرضية، فإن أي لحظة في حياة المنشأة المستمرة في النشاط هي وقفة مؤقتة حيث يتم عندها إعداد القوائم المالية عن فترة زمنية محددة، ولكن ليست نهائية، حيث لا تعتبر نهائية إلا عند التصفية^(٢).

ويتطلب تطبيق فرضية استمرار المنشأة، الأخذ بمبدأ التنضيق الحكمي السابق بيانه، والذي يقضي بتقويم الأصول الثابتة والمتداولة كما لو تحولت إلى نقدية؛ حتى يمكن إعداد قائمة المركز المالي وقائمة الدخل وتحديد حقوق الشركاء بما في ذلك نصيبهم من الأرباح والخسائر، وعند التصفية النهائية في نهاية أجل العقد أو قبله تعد التسويات المحاسبية، فقد يرد أحد الأطراف للآخرين ما حصل عليه أكثر من حقه، أو يعطى له بقية حقوقه.

(١) د. حسين شحاتة: «أصول المحاسبة المالية مع إطلالة إسلامية»، الناشر: المؤلف، من مطبوعات كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٩٩٦م، ص ٢٣-٢٤.

(٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، طبعة ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ص ٦١ بتصرف.

■ أسس التقويم المحاسبي المناسبة للتنضيض الحكمي.

يتطلب تطبيق مبدأ التنضيض الحكمي اختيار أساس التقويم المناسب، وفي هذا الخصوص توجد عدة أسس محاسبية، منها:

الأساس الأول: التقويم على أساس القيمة التاريخية (الدفترية).

الأساس الثاني: التقويم على أساس القيمة الاستبدالية الجارية ويقصد بها سعر البيع الحاضر بعد استبعاد مصروفات التسويق والبيع والمصروفات الإدارية.

والأساس الثاني هو الأولي بالتطبيق؛ إذا توافرت البيانات والمعلومات اللازمة للتقويم، ومنها أسعار السوق أو آراء الخبراء وأهل الاختصاص في مجال التثمين، وقد أصبح هذا متاحاً في الوقت المعاصر.

ويرى الدكتور عبدالستار أبو غدة (عضو مجلس معايير المحاسبة والمراجعة بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وعضو اللجنة الشرعية بها) أن التنضيض التقديري يعتبر مبدأً شرعياً في كثير من التطبيقات الفقهية كما هو في الغصب، وتعذر الالتزام بالمثل فيصار للقيمة، وكذلك في جزاء محظورات الحج والصيد وغيرها^(١).

■ الضوابط الشرعية لتطبيق التنضيض الحكمي في المنشآت والشركات.

من أهم الضوابط التي يجب أن تؤخذ في الحسبان عند تطبيق مبدأ التنضيض الحكمي في المنشآت والشركات المستمرة بصفة عامة ما يلي:

١ - المحافظة على أصل رأس المال، تطبيقاً للأساس المحاسبي: «لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال»، وعليه لا توزع كل الأرباح الناجمة عن التنضيض الحكمي، بل يرحل جزء منها إلى الاحتياطيات أو المخصصات حسب ظروف كل شركة.

(١) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، مرجع سابق، ج ٢.

- ومن أقوال الفقهاء والمفسرين في مجال المحافظة على رأس المال^(١).
- يقول الإمام الرازي: «الذي يطلبه التجار في تصرفاتهم أمران: سلامة رأس المال والربح».
- ويقول الإمام النسفي: «إن مطلوب التجارة سلامة رأس المال والربح».
- ويقول ابن قدامة: «الربح وقاية لرأس المال».
- ويقول الإمام الطبري: «الرابح من التجار هو المستبدل من سلعته المملوكة له بدلاً هو أنفس منها».
- ٢ - ما وزع على الشركاء خلال عُمر المشاركة يعتبر دفعات تحت الحساب لحين التصفية النهائية واسترداد رأس المال، ولقد شبهه علماء وأساتذة الفكر المحاسبي الإسلامي بالنوافل التي لا تسلم إلا إذا سلمت الفرائض، ودليل ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «مثل المؤمن مثل التاجر، لا يسلم له ربحه حتى يسلم له رأس ماله، وكذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتى تسلم له فرائضه» رواه أبو داود^(٢):
- ٣ - الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص في التضيض الحكمي لتقليل الجهالة والغرر، وفي هذا الخصوص يرى الفقهاء^(٣).
- يقترح الدكتور شوقي شحاتة: إمكان تحديد القيمة الاستبدالية الجارية عن طريق الأسواق دون اللجوء إلى التقدير.
- ويرى الشافعية: «أنه لا بد من عدلين للتقويم؛ لأنها شهادة بالقيمة والشاهد هنا لا بد من تعدده، أما مذهب المالكية، فإنه يكفي في تقويم العرض واحد ولا يشترط التعدد؛ لأن ذلك ليس من قبيل الشهادة بل من قبيل الحكم، والحكم لا يجب أن يكون متعددا».

(١) نقلاً عن د. حسين شحاتة: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) نقلاً عن أبو بكر الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، ج٦، ص ١٠٧.

(٣) نقلاً عن استشهاد حسن البنا: «المحاسبة عن التضخم في الفكر الإسلامي دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية التجارة جامعة الأزهر بنات، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ص ١٨٣.

- ويقول ابن رشد: «يظهر في الشرع أن العدل في المعاملات، إنما هو مقارنة التساوي، ولذلك لما عسر التساوي في الأشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها؛ أعني لتقديرها». وتمثل الضوابط السابقة المرجعية للمحاسبين عند تطبيق التنضيق الحكمي في المنشآت والشركات وما في حكمها.

(٢ - ٣) التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية.

■ الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية.

تأخذ المصارف الإسلامية من الناحية القانونية شكل الشركات المساهمة أو الشركات ذات المسؤولية المحدودة، وتباشر أعمالها المختلفة على أساس فرضية الاستمرار، المتعارف عليها في الفكر المحاسبي التقليدي، وفي الفكر المحاسبي الإسلامي، ومن ثم؛ فإنها تقوم في نهاية كل فترة مالية بتقدير نتائج الأعمال لتوزيع الأرباح والخسائر بين المساهمين وفقاً لمعايير المحاسبة المتعارف عليها.

كما يحكم العلاقة بين المصرف الإسلامي وبين أصحاب الحسابات الاستثمارية عقد المضاربة، حيث تعتبر المصارف المضارب، ويعتبر أصحاب الحسابات الاستثمارية أرباب الأموال، كما يقوم المصرف الإسلامي بتطبيق صيغ المضاربة والمرابحة والمشاركة والسلم والاستصناع والإجارة في توظيف الأموال، ويحكم عقودها الأحكام والمبادئ الواردة في الفقه الإسلامي، كما يحكم هذه العقود من الناحية المحاسبية معايير المحاسبة الإسلامية الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وغيرها من معايير المحاسبة السائدة التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

من الخصائص المميزة للمصارف الإسلامية ما يلي:

١ - تداخل الفترات الزمنية لأصحاب الحسابات الاستثمارية والطابع الجماعي لتشغيل أموالهم.

- ٢ - تداخل الفترات الزمنية لعقود توظيف الأموال.
- ٣ - قيام بعض المصارف الإسلامية بتوزيع عوائد (الأرباح) على أصحاب الحسابات الاستثمارية على فترات دورية : ثلاثة شهور ومضاعفاتها.
- ٤ - مشاركة المصرف الإسلامي الغير بحصة عينية أو منافع.
- ٥ - صعوبة التتضيض الفعلي للاستثمارات والمشروعات المستمرة وتحويلها إلى نقدية.

وفي ضوء الخصائص السابقة، فهناك ضرورة لتطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في المصارف الإسلامية وذلك لتحقيق ما يلي:

- تقدير قيمة حصة المصرف في المضاربات والمشاركات بأعيان أو منافع.
- حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية من عوائد الاستثمارات على فترات دورية قصيرة.
- حساب نصيب أصحاب الحسابات الاستثمارية المتخارجين.
- حساب نصيب المساهمين من أرباح وخسائر المصرف.
- حساب مقدار الزكاة الواجبة على المساهمين.

وفي هذه الحالات يطبق التتضيض الحكمي، حيث إن الرجوع للقيمة يعتبر مبدأً شرعياً في كثير من التطبيقات الفقهية كما هو في الغصب، وتعذر الالتزام بالمثل فيصار للقيمة، وكذلك في جزاء محظورات الحج والصيد وغيرها^(١).

يستتبط من الفتاوى السابقة ما يلي:

- ١ - الأصل في القياس المحاسبي للأرباح في المشاركات والمضاربات المستمرة التي تقوم بها المصارف الإسلامية هو التتضيض الفعلي، وإن تعذر يطبق التتضيض الحكمي.

(١) د. عبدالستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، مرجع سابق.

٢ - أن يتم التنضيق الحكمي بمعرفة أهل الاختصاص والخبرة وطبقاً للأسس ومعايير المحاسبة المتعارف عليها وهي التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٣ - الأحكام الفقهية التي أقرتها لجنة الشريعة الإسلامية بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وما في حكمها على النحو الذي سوف نبينه في البند التالي.

■ الأسس المحاسبية العامة لتطبيق التنضيق الحكمي في المصارف الإسلامية

من أجل أن تكون المعلومات الناتجة عن التنضيق الحكمي موثوقاً بها وقابلة للمقارنة يتعين على إدارة المصارف الإسلامية؛ أن تلتزم بمجموعة من المبادئ العامة من أهمها ما يلي^(١):

(أ) (الاعتماد - إلى المدى المتوافر - على المؤشرات الخارجية (إذا توافرت) لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها من الاستثمار مثل أسعار السوق.

(ب) استخدام جميع المعلومات المتاحة ذات العلاقة بالاستثمار، عند تقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها، بما في ذلك السالب والموجب منها، ويقصد بهما الزيادة أو النقص عن القيمة الدفترية.

(ج) استخدام طرق منطقية ملائمة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.

(د) (الثبات في استخدام طرق التنضيق الحكمي لأنواع الاستثمار المماثلة بين الفترات المحاسبية المختلفة.

(هـ) الاعتماد - إلى المدى المناسب - على أصحاب الخبرة لتقدير القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.

(و) (الحيطة والحذر في التقدير وذلك عن طريق الالتزام بالموضوعية

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٦٩-٧٠.

والحياد في اختيار القيمة النقدية المتوقع تحقيقها.
(ز) الاستعانة بالأساليب الإحصائية والرياضية في تطبيق التنضيز
الحكمي.

■ مجالات تطبيق التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

يطبق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية في العديد من
المجالات، منها على سبيل المثال ما يلي:

١ - عقود المضاربة بين المصرف الإسلامي وبين أصحاب الحسابات
الاستثمارية على اختلاف أنواعها، حيث إن بعض هؤلاء قد يتخارجون
قبل نهاية السنة المالية، أي قبل التنضيز الفعلي للاستثمارات وما في
حكمها، ولا سيما في حالة نظام الحسابات الاستثمارية لآجال قصيرة،
التي قد تكون شهراً أو ثلاثة شهور أو مضاعفات ذلك، ففي هذه
الحالات لا مناص من تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، ويترتب على ذلك
إجراء بعض التسويات المالية والمحاسبية في نهاية السنة المالية على
النحو التالي^(١).

(أ) حالة التوزيع الفعلي لأصحاب الحسابات الاستثمارية المتخارجين
وانقطعت علاقتهم بالمصرف، فيعتبر ما سحبوه فعلاً حقهم، كما
تسوى الفروق في نهاية السنة المالية ويقفل في حساب قائمة
الدخل؛ إما هبة منهم، إذا كانوا قد سحبوا بالنقص أو هبة من
المصرف لهم إذا كانوا قد سحبوا بالزيادة.

(ب) حالة التوزيع الفعلي لأصحاب الاستثمارات المتخارجين، وما زال
لهم علاقة أخرى بالمصرف مثل وجود حساب جاري، فتسوى
الفروق في ذلك الحساب.

(ج) حالة التوزيع تحت الحساب لأصحاب الحسابات الاستثمارية غير

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، مرجع سابق، معيار المضاربة، ص ١٩٣/١٩٤.

المتخارجين ، فتسوَّى الفروق في حساباتهم الجارية أو الاستثمارية حسب الأحوال.

٢ - عقود المضاربات والمشاركات بين المصرف الإسلامي بالعمل أو المشاركة بالمال والعمل، في حالة تداخلها الزمني بين نهاية السنة المالية لمصرف والسنة المالية للطرف الآخر، ففي هذه الحالة يلجأ المصرف الإسلامي لتطبيق مبدأ التنقيض الحكمي؛ لتقدير القيمة النقدية لحصته في رأس المال وكذلك تقدير نصيبه من الأرباح أو الخسائر، على أن تسوَّى الفروق بين التقديري والفعلي عند التصفية النهائية.

ويتطلب ذلك ما يلي:

(أ) إعداد القوائم المالية للمضاربات أو المشاركات على أساس القيمة الدفترية.

(ب) تطبيق مبدأ التنقيض الحكمي للموجودات على النحو التالي:

- الأعيان (الأصول الثابتة) : تقدر على أساس القيمة الاستبدالية الجارية^(١).
- البضاعة وما في حكمها : تقدر على أساس القيمة السوقية.
- الديون لدى الغير : تقدر على أساس الجيد المرجو تحصيله.
- الأموال النقدية الأجنبية : تقدر على أساس سعر الصرف.
- الأموال النقدية : تقدر على أساس الجيد بناء على الجرد الفعلي.

(ج) يكون مخصص مخاطر الاستثمار لمواجهة الخطأ في تطبيق مبدأ التنقيض الحكمي، سواء في تقدير الموجودات أو في تقدير نتائج الأعمال، ويظهر في قائمة الدخل، ويمثل الفرق بين القيم الدفترية والقيم حسب التنقيض الحكمي.

٣ - مساهمات المصرف في رؤوس أموال بعض صناديق الاستثمار والشركات المساهمة في صورة أسهم وصكوك، وغير متداولة في سوق الأوراق

(١) يقصد بالقيمة الاستبدالية الجارية : القيمة التي تدفع لاستبدال الأصول الثابتة الحالية بمثلها في ظل الظروف الحاضرة وقت التقويم وهي مرادفة للقيمة السوقية.

المالية لسبب من الأسباب، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز
الحكمي، وتسوّى الفروق بين القيم الدفترية والقيم حسب التنضيز
الحكمي، في حساب مخصص مخاطر الاستثمار.

٤ - تطبق الأسس السابقة نفسها لعقود الاستصناع والسلم والإجارة.

■ فتاوى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في المصارف الإسلامية.

لقد صدرت العديد من الفتاوى بشأن تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي
في المصارف الإسلامية، منها ما يلي:

(٢) فتوى مجمع الفقه الإسلامي^(١).

«إن محل القسمة هو الربح بمعناه الشرعي، وهو الزائد عن رأس المال،
وليس الإيراد أو الغلة، ويعرف مقدار الربح إما بالتنضيز أو بالتقويم
للمشروع بالنقد، وما زاد عن رأس المال عند التنضيز أو التقويم؛ فهو الربح
الذي يوزع بين حملة الصكوك وعامل المضاربة وفقاً لشروط العقد».

(٢) فتوى الحلقة الثانية للبركة^(٢).

«للتنضيز الحكمي بطريق التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد
المضاربة، حكم التنضيز الفعلي لمال المضاربة، شريطة أن يتم التقويم وفقاً
للمعايير المحاسبية المتاحة، ويجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم،
كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناءً على هذا التقويم».

(٣) فتوى المستشار الشرعي لمجموعة دلة البركة^(٣).

«المراد بالتنضيز: تحويل البضائع (العروض) إلى نقود (سيولة)،
والتنضيز هو الأصل الشرعي لإمكانية حساب ربح المشاركة والمضاربة؛ لأنه
يتوقف عليه؛ استرجاع القدر الفعلي لرأس مال المشاركة من النقود واحتساب

(١) مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).

(٢) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٣) د. عبد الستار أبو غدة: «الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية»، ج ٢.

ما زاد عليه ربحاً إجمالياً يتحول بعد إخراج المصاريف إلى ربح صاف قابل للتوزيع، وبما أن المشاركات في المصارف الإسلامية أصبحت مرتبطة بدورات زمنية محددة ومستمرة، نظراً للطابع الجماعي في المستثمرين والمخارجة بينهم، فقد اعتبر بديلاً للتنضيض الفعلي».

(٤) الحكم الفقهي الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة في المضاربة^(١).

«يشترط لقسمة الربح ظهوره والاتفاق على القسمة ورد رأس المال إلى رب المال. ومع هذا إذا أراد الطرفان قسمة الربح دون رد رأس المال؛ أي المضاربة مستمرة؛ فإنه يجوز ذلك لدى جمهور الفقهاء، واختلف الفقهاء في استقرار ملكية الطرفين للربح الموزع أو عدم استقرارها بمعنى تعرض الربح الموزع لجبر ما يحدث من خسائر بعد التوزيع فيطالب المضارب برد ما أخذه ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال».

(٢ - ٤) تطبيق مبدأ التنضيض الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.

■ التكيف الشرعي لصناديق الاستثمار.

يقصد بصناديق الاستثمار بصفة عامة؛ أنها مؤسسات مالية، تقوم بتجميع المدخرات في صورة أسهم أو صكوك أو حصص، واستثمارها في مجالات مختلفة بمعرفة إدارة متخصصة، بهدف الحصول على عوائد مناسبة من تلك الاستثمارات، وتوزيعها بين أصحاب المدخرات وبين المساهمين في تلك المؤسسة، حسب شروط وضوابط محددة متفق عليها.

ولقد أنشأت المؤسسات المالية الإسلامية في الآونة الأخيرة العديد من صناديق الاستثمار، تعمل طبقاً لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ولقد أخذت عدة مسميات منها^(٢):

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة: «مرجع سابق»، ص ١٩٤.

(٢) عز الدين محمد خوجة: «صناديق الاستثمار الإسلامية»، مجموعة دلة البركة، إدارة التطوير والبحوث،

١٤١٤هـ / ١٩٩٣م، ص ١٥.

- محافظ الاستثمار الإسلامية.

- صناديق المضاربة الإسلامية.

- الإصدارات وصناديق المضاربة الإسلامية.

- صناديق الاستثمار الإسلامية.

ويحكم إنشاء صناديق الاستثمار عقد المضاربة الشرعي، كما يحكم إدارتها عقد الوكالة وهذا ما خلص إليه الفقهاء المعاصرون^(١).

ولقد جاء هذا التكييف الشرعي للصناديق الاستثمارية في قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن سندات المقارضة وصناديق الاستثمار: «يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أن شروط العقد تحددها نشرة الإصدار، وأن الإيجاب يعبر عنه الاكتتاب في هذه الصكوك، وأن القبول تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة، ولا بد أن تشمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعاً في عقد القراض (المضاربة)، من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح، مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار على أن تتفق جميع الشروط مع الأحكام الشرعية»^(٢).

وتأسيساً على ما سبق يكون أطراف عقد المضاربة في صناديق الاستثمار كما يلي:

- المكتتبون في رأس مال الصندوق: رب المال.

- الجهة المنشئة للصندوق كشخصية معنوية مستقلة: المضاربة بالعمل.

ولقد أجاز الفقهاء المعاصرون صيغة المضاربة التي يتعدد فيها رب المال؛ كما هو الحال في المصارف الإسلامية، وشركات الاستثمار الإسلامية.

كما يحكم العلاقة بين الصندوق؛ كشخصية معنوية مستقلة، وبين الجهة

(١) د. عبد الستار أبو غدة: «الاستثمار في الأسهم والوحدات الاستثمارية»، من بحوث الدورة التاسعة لمجمع الفقه الإسلامي، ١٤١٦هـ أبو ظبي.

(٢) مجمع الفقه بمكة، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).

التي تديره، وبين المشتركين في الصندوق عقد الوكالة بأجر معلوم^(١).
وهناك أنواع مختلفة من صناديق الاستثمار الإسلامية، من أهمها الذي
يعنينا في هذه الدراسة ما يلي:

(١) الصناديق المفتوحة: وهي غير محددة المدة وغير محددة رأس المال،
يمكن الدخول والخروج منها وفق إجراءات نشرة الإصدار، وتوظف
حصيلتها في مشروعات استثمارية مختلفة، وتحسب قيمة الوحدة
الاقتصادية (سهم - صك - حصة) بقسمة إجمالي الموجودات على عدد
الوحدات، وهي عادة متوسطة أو طويلة الأجل، ويطبق عليه فقه
المضاربات المطلقة.

(٢) صناديق الاستثمار المغلقة بعينها: وهي محددة المدة، ومحددة رأس المال،
ومحددة الغرض ويوضح ذلك في نشرة الإصدار، وتوجه حصيلتها نحو
مشروعات استثمارية محددة بعينها، وقد تكون قصيرة الأجل أو
متوسطة أو طويلة، ويطبق عليها فقه المضاربة المقيدة.

■ **فتاوى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في صناديق الاستثمار الإسلامية.**
تطبق نفس الفتاوى الصادرة بخصوص المصارف الإسلامية السابق
الإشارة إليها في البند السابق على صناديق الاستثمار الإسلامية، حيث
يحكم هذه الصناديق عقد المضاربة كما سبق البيان، كما تعتبر هذه
الصناديق في حاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي للأسباب السابق
بيانها في حالة المصارف الإسلامية.

■ **التنضيق الحكمي في الاكتتاب في رأس مال صناديق الاستثمار الإسلامية.**
يطبق على الوحدات الاستثمارية (أسهم - صكوك - حصص) لرأس
مال صناديق الاستثمار، ما يطبق على رأس مال المضاربة، فقد ذهب جمهور

(١) د. عبدالستار أبو غدة، مرجع سابق، ص ٧٠٤.

الفقهاء بأن تكون بالنقود ولا يجوز بالعرض، إلا الحنابلة: فإنه يجوز عندهم أن تكون بالعرض، بشرط أن تُقَوِّمَ العروض قيمة النقد وقت التعاقد، وبحيث يعيد المضارب هذه القيمة نقداً عند انتهاء المضاربة^(١).

وفي حالة الأخذ برأي الحنابلة، ففي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز الحكمي للعروض، التي قد يتقدم بها أحد المكتبتين في رأس مال الصندوق، بمعرفة أهل الاختصاص والخبرة، والاستعانة بقوائم الأسعار المحلية والعالمية، ونحو ذلك.

ونرى أن تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، أصبح ميسراً في هذا العصر، بعد أن أصبحت شبكات المعلومات المحلية والعالمية متاحة أمام الخبراء المثمنين، وانخفاض درجة الغرر والجهالة، كما أن تراضي المشتركين على التقويم يزيل الحرج الشرعي.

■ التنضيز الحكمي عند تخارج المساهم من الصندوق وبيع حصته.

يتمثل رأس مال الصندوق في وحدات استثمارية متماثلة، قد يطلق عليها: أسهم أو صكوك أو حصص، وهي تمثل حصة شائعة في موجودات الصندوق، ويجوز لحاملها شرعاً البيع أو الهبة أو الوصية أو الوقف وغير ذلك من صور نقل الملكية، على أن تظل هذه الملكية لمن يملكها حتى التصفية.

وتأسيساً على ما سبق؛ يجوز تداول هذه الوحدات الاستثمارية في سوق الأوراق المالية حسب قيمتها السوقية، وفي هذه الحالة يطبق مبدأ التنضيز الفعلي بالنسبة للبائع والمشتري، ويشترط الفقهاء لصحة ذلك؛ أن تكون غالبية موجودات الصندوق في صورة أعيان ومنافع، وهذا الرأي هو ما خلصت إليه ندوة البركة الثانية الفتوى رقم (٥) في سنة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م والتي ورد بها ما يلي:

(١) الفتاوى الشرعية للبنك الإسلامي الأردني، ج ١، ١٩٨٤م.

«يجوز الاتفاق على بيع حصص أو أسهم شركة ذات موجودات حقيقية ليست مقتصرة على الديون والنقود أو أحدهما بشرط احتفاظ البائعين باسم الشركة وإبقاء إدارتها في يد من يملكون الأسهم المباعة، ويعتبرون بهذا الشرط بمثابة رب المال في المضاربة الشرعية بشروطه»^(١). ويقصد بلفظ موجودات حقيقية في هذا المقام الأصول ذات الطبيعة العينية.

ولقد اشترط مجمع الفقه الإسلامي أن تكون غالبية الموجودات المختلفة من الأعيان والمنافع، فقد قرر ما يلي:

إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع^(٢).

أما في حالة عدم تداول الوحدات الاستثمارية في سوق الأوراق المالية، ورأى مجلس إدارة الصندوق شراءها من المساهم، ففي هذه الحالة يتم تطبيق مبدأ التنضيف الحكمي على النحو التالي:

- ١ - تقويم موجودات الصندوق من الأعيان والمنافع بواسطة أهل الخبرة والاختصاص، وتحديد الديون الجيدة المرجوة التحصيل، وجرد الأموال النقدية، ويمثل المجموع القيمة الإجمالية التقديرية للموجودات.
- ٢ - تحديد الالتزامات والمطلوبات للغير حسب القيمة الدفترية المدققة من المراجع.
- ٣ - تحسم الالتزامات والمطلوبات من القيمة الإجمالية التقديرية للموجودات، ويكون الفرق هو صافي حقوق الملكية.
- ٤ - تحديد قيمة الوحدة الاستثمارية عن طريق قسمة صافي حقوق الملكية على عدد الوحدات الاستثمارية. وتمثل هذه القيمة التقديرية التي يتم التراضي عليها.

(١) نقلاً عن : عز الدين خوجة، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، القرار رقم (٥).

■ التنضيز الحكمي في نهاية الفترة المالية كأساس لتحديد الأرباح وتوزيعها:

تعتبر صناديق الاستثمار من الشركات المستمرة في نشاطها والتي تتداخل فيها الفترات الزمنية، ويصعب عملياً أن ينتظر جميع حملة الوحدات الاستثمارية حتى التصفية وتطبيق التنضيز الفعلي. فمنهم من يحتاج إلى قبض نصيبه من الأرباح كل فترة زمنية قد تكون ثلاثة شهور ومضاعفاتها، ففي هذه الحالة يطبق إحدى الطريقتين التاليتين:

- ١ - توزيع دفعات تحت الحساب لحين التصفية الفعلية للصندوق.
 - ٢ - توزيع الربح بشكل نهائي في نهاية كل فترة مالية، واعتبار كل فترة مالية مستقلة عن السنة، كنهاية للمضاربة الأولى وبداية للمضاربة الثانية.
- وفي كلا الطريقتين يصعب تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي، بمعنى تصفية كافة موجودات الصندوق وتحويلها إلى نقود، وفي هذا المقام أجاز الفقهاء الأخذ بمبدأ التنضيز الحكمي بمعرفة أهل الخبرة والاختصاص، ولقد صدر في هذا الخصوص فتوى عن الحلقة الثانية للبركة، نصها كما يلي^(١):
- «للتنضيز الحكمي بطريقة التقويم في الفترات الدورية خلال مدة عقد المضاربة، حكم التنضيز الفعلي لمال المضاريات، شريطة أن يتم التقويم وفقاً للمعايير المحاسبية المتاحة، كما يجوز شرعاً توزيع الأرباح التي يظهرها التقويم، كما يجوز تحديد أسعار تداول الوحدات بناءً على هذا التقويم»، ويقصد بالمعايير المحاسبية المتاحة التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

ويؤيد هذه الفتاوى ما صدر عن هيئة المحاسبية والمراجعة في معيار المضاربة والسابق بيانه والذي ورد به «إذا أراد الطرفان قسمة الربح دون رد رأس المال والمضاربة مستمرة؛ فإنه يجوز ذلك لدى جمهور الفقهاء، واختلف الفقهاء في استقرار ملكية الطرفين للربح الموزع أو عدم استقرارها، بمعنى

(١) الحلقة العلمية الثانية للبركة، رمضان ١١٣هـ/ ١٩٩٣م، نقلاً عن عز الدين خوجة، مرجع سابق، ص ٧٣.

تعرض الربح الموزع لجبر ما يحدث من خسائر بعد التوزيع، فيطالب المضارب برد ما أخذه، ويحسب ما أخذه رب المال من رأس المال»^(١).

■ الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيق الحكمي على محفظة الاستثمارات في صناديق الاستثمار الإسلامية.

تتمثل الأسس المحاسبية لتطبيق مبدأ التنضيق الحكمي على محفظة الاستثمار في صناديق الاستثمار الإسلامية في الآتي^(٢).

(أ) بالنسبة للاستثمارات في أسهم.

- إذا كانت هذه الأسهم متداولة في سوق الأوراق المالية؛ فتقدر على أساس أسعارها في نهاية الفترة المالية، ولا توجد أي مشاكل محاسبية.
- أما إذا كانت هذه الأسهم غير متداولة في سوق الأوراق المالية، فيطبق مبدأ التنضيق الحكمي، باستخدام أسلوب تحليل ميزانيات شركاتها، ومنه يمكن تقدير القيمة المتوقعة للسهم، ويعهد بذلك إلى خبراء في التحليل المالي وتقدير القيمة المتوقعة للأسهم.

(ب) بالنسبة للاستثمارات في السندات.

- إذا كانت هذه السندات مشاركة في الربح ومتداولة في سوق الأوراق المالية؛ يطبق عليها حالات الأسهم السابق بيانها في (أ) بعاليه.
- أما إذا كانت هذه السندات بفائدة ثابتة؛ تقوم على أساس قيمتها السوقية إن وجدت، أو على قيمتها الاسمية، واستبعاد الفوائد لأنها من الربا المحرم شرعاً.

(ج) بالنسبة للاستثمارات في أعيان.

- تقدر على أساس القيمة السوقية إن وجدت في سوق العقارات أو بمعرفة

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

د. حسين شحاته: «زكاة الاستثمارات في الأوراق المالية وصناديق الاستثمار»، بحث مقدم إلى مؤتمر صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر، مارس ١٩٩٧م.

أهل الخبرة والاختصاص إن لم توجد لها قيمة سوقية.

(د) بالنسبة للاستثمارات في العملات.

- تقدر على أساس سعر الصرف العالمي المعلن من خلال شبكات الاتصال المحلية والعالمية في نهاية السنة المالية.
- وبالنسبة للاستثمارات في المعادن (الذهب والفضة وما في حكم ذلك) تقدر على أساس الأسعار السائدة في نهاية الفترة المالية.

(٢ - ٥) تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي.

■ التكييف الشرعي لمؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي^(١).

يقوم نظام التأمين التعاوني الإسلامي، على فكرة التعاون بين مجموعة من الأفراد، الذين يكونون جمعية تعاونية أو هيئة أو مؤسسة أو شركة، تهدف إلى تحملهم جميعاً تكلفة الكوارث والمصائب ونحوها، تلك التي تقع على أحدهم، والتعويض عنها عن طريق توزيع ذلك التعويض بينهم، على سبيل التبرع بما يخفف من آثاره وعبئه على الفرد.

أي أنه نظام يهدف إلى توزيع آثار المخاطر المادية، على عدد أكبر من الأفراد في حالة حدوث الضرر، ويقوم على التعاون على البر والتقوى وأساس ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]

وتعتبر عقود التأمين التعاوني الإسلامي من نماذج عقود التبرع التي أجازها الفقهاء، حيث يعد ما يدفعه الفرد هو من قبيل التبرع، لأخيه عضو الجماعة التأمينية الذي أصابته الجائحة، وإذا لم تحدث تعويضات، تظل الاشتراكات المدفوعة، وعوائد استثمارها ملكاً للجماعة التأمينية^(٢).

(١) دكتور حسين شحاتة: «تأمين مخاطر رجال الأعمال رؤية إسلامية» دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، ١٤١٢هـ / ٢٠٠٠م، ص ٦١-٦٢.

(٢) د. فتحي السيدلاشين: «التأمين التجاري بين الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية والبديل الإسلامي»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، ع ٤، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، ص ١٥.

ويدير أموال الاشتراكات والتعويضات مجلس إدارة، مقابل أجر أو مكافأة حسب الاتفاق، ويحكم ذلك عقد الوكالة وعقد الإجارة في الفقه الإسلامي حسب الأحوال.

ويقوم نظام التأمين التعاوني الإسلامي على مجموعة من الأسس من أهمها ما يلي^(١).

١ - العضوية المفتوحة: يعتبر كل عضو مشتركاً مع الآخرين في موجودات شركة (هيئة - مؤسسة) التأمين وعوائدها، ويمكن لأي عضو الانضمام أو التخارج، وتحسب حقوق المتخارج، وفق أسس وضوابط معينة واردة في النظام الأساسي.

٢ - استثمار فائض الاشتراكات: يستثمر فائض الاشتراكات في المجالات التي تجيزها الشريعة الإسلامية، ويتطلب الأمر تقويم هذه الاستثمارات وعوائدها، في نهاية كل فترة مالية، لتحديد الفائض أو العجز وحقوق الملكية.

٣ - الفصل بين أموال المساهمين وبين أموال الجماعة التأمينية (في حالة الشركات) وفق أحكام فقهية وأسس محاسبية، حتى يمكن تحديد حقوق كل منهم بالعدل، حيث يوزع الفائض بين أعضاء الجماعة التأمينية، وتوزع الأرباح الصافية على المساهمين.

٤ - تكوين المخصصات والاحتياطيات: حيث يجنب من الإيرادات جزء لمواجهة العجز والفجوة التمويلية في المستقبل، إذا تجاوزت التعويضات الاشتراكات وعوائدها، ويخصم من الفائض قبل التوزيع.

٥ - فائض عمليات التأمين: إذا أسفرت عمليات التأمين خلال الفترة المالية عن فائض، يوزع على أعضاء الجماعة التأمينية، وفقاً لمجموعة من الأسس الواردة في النظام الأساسي للشركة.

(١) د. حسين شحاتة، المرجع السابق، ص ٣٦-٦٤.

■ دواعي تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي ومجالاته في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي.

يطبق على هذه المؤسسات والشركات الفروض والمفاهيم الآتية:

- **مفهوم (فرضية) الاستمرارية:** تدار المؤسسة أو الشركة على أنها مستمرة في نشاطها، وليست في حالة تصفية فعلية عند عمليات انضمام أو تخارج الأعضاء.

- **مفهوم الفترة الزمنية:** حيث تقوم المؤسسة أو الشركة كل فترة مالية بإعداد القوائم المالية لبيان الفائض/العجز وتحدد حقوق الملكية، وتعتبر هذه وقفة مؤقتة حتى نهاية أجلها.

- **مفهوم الباب المفتوح:** حيث يتخارج أو ينضم أعضاء جدد، والشركات والمؤسسات مستمرة في نشاطها، في ظل فترات زمنية متداخلة.

وبناءً على ما سبق، فهناك ضرورة وحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي، لصعوبة تطبيق مبدأ التنضيز الفعلي، ولاسيما في المجالات الآتية:

- تقويم الاستثمارات وعوائدها في نهاية كل فترة زمنية.
- تحديد وقياس المخصصات والاحتياطيات اللازمة لمواجهة مخاطر العجز في المستقبل.
- تحديد حقوق العضو المتخارج في نهاية الفترة المالية.
- تحديد قياس الفائض وتوزيعه بين أعضاء الجماعة التأمينية.
- تحديد وقياس الأرباح الصافية وتوزيعها على المساهمين.

■ أسس التنضيز الحكمي في مؤسسات التعاوني الإسلامي.

هي نفسها السابق الإشارة إليها، في حالة المصارف الإسلامية، وصناديق الاستثمارات الإسلامية، وبصفة خاصة ما يطبق على محفظة الاستثمارات، فعلى سبيل المثال تقوم الموجودات في نهاية الفترة المالية كما يلي:

- تقوم الاستثمارات في ودائع استثمارية لدى البنوك والمصارف الإسلامية، على أساس القيمة الدفترية، مضافاً إليها ما تحقق من العوائد في نهاية الفترة المالية.
 - تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس قيمتها السوقية في نهاية الفترة المالية.
 - تقوم الاستثمارات في الأسهم والسندات غير المتداولة في سوق الأوراق المالية، على أساس تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص، وتقوم الاستثمارات في سندات (أذون) الخزنة على أساس القيمة الاسمية.
 - تقوم الاستثمارات في العقارات على أساس القيمة السوقية، حسب تقديرات الخبراء والمثمنين من أهل الخبرة والاختصاص.
- أسس تقدير المخصصات والاحتياطيات في مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي.
- يعتمد في ذلك على أهل الخبرة والاختصاص، في ضوء معايير المحاسبة الصادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار التأمين الإسلامي، وكذلك على أساس معايير المحاسبة السائدة في الفكر التقليدي، إذا لم تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.
- نخلص من العرض والتحليل السابق؛ أن هناك حاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي، في مؤسسات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي، ولا تختلف الأسس المحاسبية عن المطبق في المصارف الإسلامية، وصناديق الاستثمارات الإسلامية، السابق الإشارة إليها في الصفحات السابقة.

(٢ - ٦) التنضيق الحكمي في مؤسسات وصناديق الزكاة.

يطبق التنضيق الحكمي في مجال الزكاة في عدة أنواع من الزكوات منها، على سبيل المثال: زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة، وزكاة الاستثمارات المالية والعقارية، وهذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة

متعمقة وافية، ولكن في ضوء نطاق الدراسة القائمة، سوف نركز على ما يتعلق بها مباشرة مثل: زكاة الزروع والثمار، وزكاة عروض التجارة، وزكاة الصناعة، وزكاة الاستثمارات العقارية، وذلك على النحو التالي:

■ التنضيض الحكمي في زكاة الزروع والثمار.

في بعض الأحيان يصعب تطبيق القياس الفعلي، لمقدار الزكاة نقداً أو عيناً، ويطبق مبدأ الخرص أي؛ التقدير ودليل ذلك من السنة النبوية ما فعله الرسول - صلى الله عليه وسلم - فقد روى سعيد بن المسيب عن عتاب بن أسيد: «أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يبعث على الناس من يخرص (التقدير الظني) عليهم كرومهم وثمارهم» رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وعن سهل بن أبي خيثمة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث، فإن لم تدعوا الثلث فدعوا الربع»، رواه الخمسة.

وقال الخطابي: العمل بالخرص ثابت، وعمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم طوال عمره، وعمل به أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - في زمانهما وكذلك عامة الصحابة والتابعين، وعلة جوازه أنه لم يذكر عن أحد منهم فيه خلاف.^(١)

ويؤيد القرضاوي الفقهاء الذين جوزوا الخرص (مالك والشافعي وأحمد وأبو عبيد وأبو ثور وأكثر أهل العلم) ويقول القرضاوي: «أن يكون مدار الجواز هو إمكان الخرص والحاجة إليه، وأن يترك الرأي فيه لأهل الاختصاص والخبرة، فما رأوا أن تقديره ميسور لهم بوسائلهم الفنية، وكانت إدارة الزكاة تحتاج إلى ذلك لضبط أمورها وتحديد إيراداتها، أو كان أرباب المال محتاجين أيضاً إليه ليتمكنهم التصرف في الثمر رطباً، أخذ به قياساً على ما ورد به النص التمر العنب ومالا فلا»^(٢).

(١) نقلاً عن القرضاوي: «فقه الزكاة»، م ١، ص ٣٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٥.

كما يطبق التنضيض الحكمي بمدلول التقدير الظني في مجال زكاة الزروع والثمار في تقدير ما استهلك قبل الحصاد حسب الرأي الفقهي الذي يخضع إجمالي المحصول للزكاة، بمعنى يضاف إلى الفعلي ما استهلك قبل ذلك، وكذلك في تقدير قيمة المحاصيل التي أكلتها أنعام التجارة حيث تخضع للزكاة.

ونرى أن التقدير الحكمي في مجال زكاة الزروع والثمار، من الطرق المحاسبية المعتبرة شرعاً، وفيه مصالح الناس، ويدخل في نطاق الاجتهاد، ويكون قريباً من القياس الفعلي؛ إذا استخدمت الأساليب المعاصرة وقام به أهل الخبرة والاختصاص.

■ التنضيض الحكمي في زكاة عروض التجارة.

لقد أخذ في زكاة عروض التجارة بمبدأ التنضيض الحكمي، ومما ورد عن الفقهاء في هذا الخصوص ما يلي :

- يقول ابن رشد الحفيد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد: «عند تحديد زكاة التاجر المدير: أن يُقَوِّمَ ما بيده من العين (النقد) وماله من الدين الذي يرتجى قبضه، إن لم يكن عليه دين مثله، فإذا اجتمع عنده من ذلك نصاب أدى زكاته»^(١). ويستنبط من كلام ابن رشد أن يقوم التاجر بتقويم ما عنده من الأعيان قيمة النقد وقت حلول الزكاة.

- يقول أبو عبيد بن سلام في كتابه الأموال: «إذا حلت عليك الزكاة فانظر ما كان عندك من نقد أو عرض للبيع فقومه قيمة النقد، وما كان من دين في ملاءة فاحسبه ثم اطرح منه ما كان عليك من الدين ثم زك ما بقي»^(٢).

يستنبط مما ذكره عبيد بن سلام: أن تقوم عروض التجارة وقت حلول الزكاة قيمة النقد، على أساس القيمة الاستبدالية الجارية لها، وهذا يحل

(١) ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، مطبعة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٦م، ج ١، ص ٢٧٦.

(٢) أبو عبيد بن سلام: «الأموال»، مرجع سابق، ص ٣٨٥.

محل التنضيض الفعلي لأغراض حساب الزكاة.

- ويقول أبو عبيد بن سلام في موضع آخر: «لا فرق في زكاة التجارة بين ناض المال وغيره .. وقال .. وما علمنا أحدا فرّق بين الناض وغيره في الزكاة قبل مالك»^(١).

■ التنضيض الحكمي في زكاة الصناعة.

يطبق مبدأ التنضيض الحكمي في قياس الموجودات الزكوية في النشاط الصناعي، ومنها على سبيل المثال: الخامات، والبضاعة تحت التصنيع، والبضاعة التامة التصنيع، وما في حكم ذلك.

ولقد تناول الفقهاء والمحاسبون هذه المسألة بالتفصيل، وخلصوا؛ أنه من الصعوبة تطبيق مبدأ التنضيض الفعلي، ولا مناص من تطبيق مبدأ التنضيض الحكمي، حيث تُقدر هذه الموجودات على أساس القيمة السوقية وقت حلول الزكاة بواسطة أهل الخبرة والاختصاص^(٢).

■ التنضيض الحكمي في زكاة الاستثمارات العقارية.

يطبق مبدأ التنضيض الحكمي في قياس الموجودات الزكوية في نشاط الاستثمارات العقارية، ومنها:

- الأعمال تحت التنفيذ.
- الوحدات العقارية التامة القابلة للبيع.
- التشوينات في المواقع.

(١) المرجع السابق، ص ٥٢٣.

(٢) لمزيد من التفصيل يرجع إلى:

- د. حسين حسين شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة»، دار النشر للجامعات، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، الفصل الخامس. زكاة عروض الصناعة، من ص ١٩٨ إلى ص ١١٥.

- د. عبد الستار أبو غدة ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة» للأفراد والشركات، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م، من مطبوعات مجموعة دلة البركة قطاع الأعمال - جدة، باب زكاة عروض التجارة، ص ١٦٨ وما بعدها.

- خامات التشغيل.

بالإضافة إلى العناصر التقليدية الأخرى، ويطبق على هذه العناصر مبدأ التنضيض الحكمي على منوال زكاة التجارة والصناعة^(١). ونخلص من الحالات السابقة؛ أن هناك حاجة لتطبيق مبدأ التنضيض الحكمي، بمدلول التقدير الظني، عند تقدير الموجودات الزكوية لبعض أنواع الزكوات، ويتم ذلك وفقاً للأحكام الفقهية والأسس المحاسبية الزكوية الصادرة عن مجامع الفقه الإسلامي.

(١) د . حسين شحاتة: «التطبيق المعاصر للزكاة»، مرجع سابق، ص ١١٩.

النتائج العامة للدراسة

لقد تناولنا في هذه الدراسة الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية لمبدأ التتضيض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة مع التطبيق على الشركات والمصارف الإسلامية وصناديق الاستثمار الإسلامية ومؤسسات وهيئات وشركات التأمين التعاوني الإسلامي وصناديق ومؤسسات الزكاة.

ولقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أبرزها ما يلي:

- يقصد بالتتضيض في فقه المعاملات: تحويل عروض التجارة والأعيان والمنافع وما في حكم ذلك إلى نقد، وهو نوعان: فعلي من خلال البيع وتحصيل القيمة نقداً أو ما في حكمه، وحكمي تقديري من خلال تقدير أهل الخبرة والاختصاص للقيمة النقدية المتوقعة.
- لقد اهتم الفقهاء بمسألة التتضيض الحكمي في مجال المضاربات والمشاركات وما في حكمها، حيث تتداخل الفترات الزمنية، ولا تتم التصفية الفعلية إلا في نهاية الأجل.
- لقد ظهرت دواعي تطبيق مبدأ التتضيض الحكمي في المضاربات والمشاركات في عديد من المعاملات المعاصرة، من أبرزها ما يلي:
 - ١- تقويم الحصة في رأس المال المقدمة في صورة أعيان أو منافع أو منشأة قائمة.
 - ٢- حالة انضمام أو تخارج شريك من شركة قائمة.
 - ٣- قياس الأرباح وتوزيعها لشركة مستمرة وتداخل الفترات الزمنية.
 - ٤- فسخ وتصفية المضاربة والمشاركة وقسمة بعض الأعيان والمنافع بين الشركاء (ما عدا الدين).
 - ٥- قياس مقدار الزكاة المستحقة على الشركاء في المضاربات والمشاركات المستمرة.
- لقد اعترفت المدارس المحاسبية المعاصرة بالتتضيض الحكمي وطبقته في

عديد من المجالات وصدر بشأنه عدة فقرات واردة ضمن معايير المحاسبة التقليدية، والتي لا تختلف كثيراً عن ما أشار إليه الفقهاء المسلمون منذ الصدر الأول للدولة الإسلامية، كما تناولت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية مبدأ التنضيق الحكمي ضمن مفاهيم وفروض وأسس المحاسبة، وفي معيار المضاريات والمشاركات الإسلامية، ووضعت الأسس المحاسبية لتطبيقه عملياً.

● يحكم التنضيق الحكمي مجموعة من الأسس المحاسبية من أهمها ما يلي:

- ١- لا يطبق التنضيق الحكمي؛ إلا إذا تعذر تطبيق التنضيق الفعلي.
- ٢- يلزم توافر سبل وطرق تطبيق التنضيق الحكمي ومنها: البيانات والمعلومات وأهل الخبرة والاختصاص.
- ٣- يجب تكوين المخصصات والاحتياطات اللازمة، لتقليل مخاطر الأخطاء الناجمة من تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي، ومنها المساس بسلامة رأس المال.
- ٤- لا تثبت ملكية التوزيعات من العوائد والأرباح في حالة التنضيق الحكمي؛ إلا بعد التصفية الفعلية؛ إلا إذا تراضى الشركاء على غير ذلك من قبل المصلحة أو التبرع.

● لقد ظهرت دواعي الحاجة إلى تطبيق مبدأ التنضيق الحكمي في معاملات المؤسسات الاقتصادية والمالية المعاصرة ومنها على سبيل المثال:

- الشركات المستمرة حيث تتداخل الفترات الزمنية، ويطول أجلها لعدة سنوات.

- المصارف والبنوك الإسلامية، حيث تتم عمليات سحب وإيداع من الحسابات الاستثمارية خلال الفترات الزمنية المتداخلة، وهذا يوجب حساب حقوق أصحاب هذه الحسابات عند التخارج.

- صناديق الاستثمار الإسلامية والتي توزع عوائدها على فترات زمنية، على حملة الأسهم أو الصكوك، ولا ينتظر حتى نهاية أجل الصندوق حيث تتم التصفية النهائية.

- مؤسسات التأمين التعاوني الإسلامي وصناديق التأمين الخاصة وصناديق التكافل الاجتماعي ذات الباب المفتوح، وهذه المؤسسات تقوم على عملية انضمام وتخارج مستمر، ويتطلب الأمر تحديد حقوق المتخارجين.

- مؤسسات وصناديق الزكاة في مجال تقدير الأموال الخاضعة للزكاة، كما هو الحال في زكاة الزروع والثمار وزكاة عروض التجارة والصناعة وزكاة الاستثمارات العقارية.

● يحكم تطبيق مبدأ التنضيز الحكمي في معاملات المؤسسات المالية المعاصرة مجموعة من الأسس المحاسبية، منها ما يلي:

١- الاستعانة بالأسعار السائدة في الأسواق أو ما هو أقرب إليها.

٢- الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص كل في مجال تخصصه.

٣- الاستعانة بأساليب الإحصاء والرياضة وبحوث العمليات وغيرها بما تقدمه من مؤشرات تساعد في عملية التقدير ويرجع في هذا الشأن إلى المؤلفات في هذا المجال.

٤- الاستفادة من القيم الدفترية باعتبارها أساس التقدير.

٥- تكوين المخصصات والاحتياطيات الكافية لتجنب المساس برأس المال.

٦- الالتزام بالمصادقية والموضوعية والعدل في تحديد الحقوق وتبيانها لأصحابها.

● ما زال موضوع التنضيز الحكمي، يحتاج إلى مزيد من الدراسات في مجال التطبيق لوضع نماذج تقوم في أساس: «الأحكام الفقهية والأسس المحاسبية» في ظل حالات مختلفة، تكون مرشدة عند التطبيق، ولاسيما بعد الإلزام بتطبيق الأسس والمعايير المحاسبية الصادرة عن هيئة المحاسبية والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

التوصيات

أولاً: التوصيات الخاصة بالدراسة

في ضوء ما أسفرت عنه الدراسة من نتائج، نوصي بالآتي:

التوصية الأولى:

«إعداد دليل الأحكام الفقهية والأسس الحاسبية للتنظيم الحكمي، وتوزيعه على رجال الأعمال والمؤسسات والشركات ونحو ذلك؛ ليساعد في التطبيق العملي، وكذلك وضعه على مواقع الانترنت باللغات المختلفة، لينتفع منه المسلمون على مستوى الأمة الإسلامية».

التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب للتقدير الحكمي على مستوى الأقطار الإسلامية، تجمع بين علماء الفقه والحاسبة وخبراء واستشاريين من تخصصات مختلفة؛ لتقديم خدمات واستشارات تساعد في تطبيق التنظيم الحكمي، بدلاً من الاعتماد على المكاتب الأجنبية والتقليدية التي تفتقر إلى المعرفة الفقهية».

التوصية الثالثة:

«توسيع دائرة توزيع مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، لتعم كافة مواطن ومراكز المعنيين بتطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، حيث يعتبر ذلك ضرورة شرعية وحاجة علمية وعملية».

ثانياً: التوصيات العامة للدراسة.

التوصية الأولى:

«توجيه الاهتمام - كذلك - إلى شركات الأعمال التي تسعى إلى تطبيق

الأحكام الفقهية في معاملاتها، ولا يقتصر الاهتمام على المؤسسات المالية الإسلامية، حيث تعتبر تلك الشركات من المنشآت الأكثر ارتباطاً بالمجتمع، كما أنها أطراف المضاربات والمشاركات، وغيرها من صيغ الاستثمار الإسلامي».

ومن هنا نوصي بإنشاء «مجمع رجال الأعمال المسلمين العالمي»، يتبع رابطة العالم الإسلامي ومن مقاصده: تقديم العون في تطبيق أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية في مجال المعاملات.

التوصية الثانية:

«إنشاء مكاتب لخدمات رجال الأعمال، تتبع رابطة العالم الإسلامي تقدم الخدمات الاستشارية في مجال الفقه، حتى يمكن الاستفادة من الدراسات والبحوث، وغيرها في مجال التطبيق ولاسيما في ظل العولمة والجات».

التوصية الثالثة:

«التسيق بين الجهود الفقهية في مجال المعاملات، والاستفادة من شبكات الاتصال المحلية، والعالمية؛ في توصيل الأحكام، والفتاوى الشرعية إلى الأفراد ورجال الأعمال على المستوى العالمي».

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

قائمة المراجع المختارة على موضوع البحث (❖)

أولاً: مراجع في الفقه الإسلامي.

(١) كتب من التراث (تم الترتيب حسب اسم الشهرة)

- ابن رشد الحفيد: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن زنجويه: «كتاب الأموال»، من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
- ابن سلام: «الأموال»، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار»، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ابن قدامة: «المغني»، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الجزيري: «الفقه على المذاهب الأربعة»، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
- الرملي: «نهاية المحتاج على شرح المنهاج»، مكتبة الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.
- الشافعي: «الأم»، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ.
- الزيلعي: «تبين الحقائق شرح كنز الدقائق»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.
- الغزالي: «إحياء علوم الدين»، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ/.
- الكاساني: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ١٤٠٢هـ.
- السرخسي: «المبسوط»، دار المعرفة بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- النويري: «نهاية الأرب في فنون الأدب»، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر- القاهرة.

(٢) كتب فقه معاصرة (تم الترتيب أبجدياً حسب الاسم الأول).

- الشيخ السيد سابق: «فقه السنة»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(❖) ايضاح : بعض هذه المراجع ظهر في متن البحث، وبعضها الآخر ذكر لمن يريد الحصول على مزيد من المعرفة.

- الشيخ حسن أيوب: «فقه المعاملات المالية في الإسلام»، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- د. سامي حسن حمود: «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية»، مطبعة الشرق، ١٤٠٢هـ.
- د. عبدالستار أبو غدة، ود. حسين شحاته: «فقه ومحاسبة الزكاة للأفراد والشركات»، مجموعة دلة البركة - قطاع الأموال - شركة البركة للاستثمار والتنمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- د. عبدالعزيز الخياط: «الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي»، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بالأردن، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- د. عبدالستار أبو غدة: «بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية»، بيت التمويل الكويتي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- د. عبدالستار فتح الله سعيد: «المعاملات في الإسلام»، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٤٠٦هـ.
- عز الدين محمد الخوجة: «المضاربة الشرعية»، من مطبوعات دلة البركة، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- د. علي عبدالقادر: «فقه المضاريات»، من مطبوعات الشركة الإسلامية للاستثمار، ١٩٨١م.
- د. علي السالوس: «المعاملات المالية في ميزان الفقه الإسلامي»، دار الاعتصام القاهرة، ١٩٨٧م.
- الشيخ علي الخفيف: «الشركات في الفقه الإسلامي»، من مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٢م.
- الشيخ علي الخفيف: «أحكام المعاملات الشرعية»، من مطبوعات بنك البركة الإسلامي للاستثمار.
- د. يوسف قاسم: «التعامل التجاري في ميزان الشريعة»، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٠م.
- د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ثانياً: مراجع في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي (مرتبة أبجدياً حسب الاسم الأول).

(١) كتب في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- الغريب ناصر: «أصول المصرفية الإسلامية وقضايا التشغيل»، دار أبولو للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- د. حسين حسين شحاته: «أصول الفكر المحاسبي الإسلامي»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٣م.
- د. حسين حسين شحاته: «محاسبة المصارف الإسلامية»، مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٥م.
- د. حسين حسين شحاته: «محاسبة التأمين التعاوني الإسلامي» مكتبة التقوى، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. حسين حسين شحاته: «أصول محاسبة الشركات في الفكر الإسلامي» مكتبة التقوى، مدينة نصر، القاهرة، ١٩٩٢م.
- د. سناء القباني: «تطور الفكر المحاسبي المعاصر في المحاسبة الإسلامية»، من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٣م.
- د. شوقي إسماعيل شحاته: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي»، مكتبة الزهراء للإعلام العربي القاهرة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- د. شوقي إسماعيل شحاته: «نظرية المحاسبة المالية من منظور إسلامي» مكتبة الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- د. كوثر عبدالفتاح الأبجي: «محاسبة المؤسسات المالية الإسلامية»، دار القلم، دبي، ١٩٨٦م.
- د. محمد كمال عطية: «نظرية المحاسبة في الفكر الإسلامي»، من مطبوعات بنك فيصل الإسلامي، قبرص ١٤٠٦هـ.
- د. محمد أحمد جادو: «المحاسبة في المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية»، بدون ناشر، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- محمود المرسى لاشين: «التنظيم المحاسبي للأموال العامة في الدولة الإسلامية»، دار الكتاب اللبناني، ١٩٩٧م.

(٢) بحوث منشورة في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- د. أحمد تمام سالم: «مفهوم الربح في الإسلام»، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٨٥، ١٤٠٨هـ.
- د. أحمد تمام سالم: «التكليف الشرعي والمحاسبي للربح في المشروعات الإسلامية»، بحث مقدم إلى مؤتمر الإدارة في الإسلام، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر، ١٩٩٠م.
- د. أسامة شلتوت: «نظرية المحاسبة الإسلامية»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الرابع، ١٩٨٩م.
- د. حسين حسين شحاتة: «مشكلة التضخم النقدي في ضوء الفكر المحاسبي الإسلامي»، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي للمحاسبة والمراجعة، نقابة التجاريين، القاهرة، ١٩٨٠م.
- د. حسين حسين شحاتة: «مشاكل قياس وتوزيع عائد الاستثمار والأرباح في المصارف الإسلامية»، بحث مقدم إلى المؤتمر الأول للبنوك الإسلامية، تركيا، اسطنبول، ١٩٨٦م.
- د. حسين حسين شحاتة: «الجوانب الشرعية والمحاسبية لتكوين الاحتياطات والتصرف فيها» بحث مقدم إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «المفهوم العلمي للربح في الشريعة الإسلامية»، مجلة البنوك الإسلامية، العدد ٢٩، إبريل ١٩٨٣م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «الأصول المحاسبية المعاصرة لتقويم عروض التجارة»، بحث مقدم للهيئة الشرعية العالمية للزكاة، الندوة السابعة، ١٩٩٧م.
- د. عوف محمد الكفراوي: «زكاة الاستثمارات في الأوراق المالية وصناديق الاستثمار»، بحث مقدم إلى مؤتمر صناديق الاستثمار في مصر، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر مارس ١٩٩٧م.
- د. مصطفى الباز: «تنظير القياس المحاسبي للربح في الإسلام»، المجلة المصرية للدراسات التجارية، كلية التجارة جامعة المنصورة، المجلد الثالث عشر، العدد ٤، سنة ١٩٨٨م.

(٣) رسائل ماجستير ودكتوراه في الفكر المحاسبي والمصرفي الإسلامي.

- أحمد تمام سالم: «المحافظة على رأس المال في الفكر المحاسبي الإسلامي»، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- استشهدا حسن البنا: «المحاسبة عن التضخم في الفكر المحاسبي الإسلامي»، رسالة

دكتوراه تجارة الأزهر، بنات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- زكريا عبده السيد أحمد: «إطار مقترح للقياس والتوصيل المحاسبي في المصارف الإسلامية»، رسالة دكتوراه، كلية التجارة جامعة الزقازيق، فرع بنها، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

- محمد السيد برس: «أسس ونظم محاسبة الشركات في المنهج الإسلامي»، رسالة دكتوراه، كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- محمد الفقي: «دراسة مقارنة لمفهوم الربح في الإسلام»، رسالة ماجستير كلية التجارة جامعة الأزهر، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

(٤) تقارير معاهد وهيئات علمية.

- المعهد العالمي للفكر الإسلامي: «تقرير لجنة تقييم المحاسبة والمراجعة في المصارف الإسلامية»، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: «معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية»، سلسلة الدراسات والبحوث رقم (٧)، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

﴿وقل رب زدني علماً﴾

أبيض

التورق... والتورق المنظم دراسة تأصيلية

الدكتور / سامي بن إبراهيم السويلم

صفحة أبيض

خلاصة البحث:

- ١- حرم الله الربا؛ لأنه ظلم للمدين، بأن صار مديناً بالزيادة دون مقابل ينتفع به.
- ٢- سوى النبي ﷺ بين طرفي الربا في الذم؛ لأن المدين رضي بالظلم وأعان عليه.
- ٣- الفرق بين البيع والربا، مع اشتراكهما في زيادة الثمن للأجل، يكمن في منفعة البيع ومصلحة التبادل التي تجبر هذه الزيادة، أما الربا فلا توجد فيه هذه المنفعة، فتكون الزيادة ظلماً.
- ٤- كل حيلة على الربا فهي تخلو من منفعة التبادل هذه، ولذلك ينتفي فيها الفرق بين البيع والربا.
- ٥- منهج التشريع هو التيسير في البيوع النافعة والتشديد في ذرائع الربا، والحيل الربوية تقتضي العكس.
- ٦- التحايل على الربا أسوأ من الربا الصريح؛ لأنه استحلال للمحرم، مع كونه صداً عن سبيل الله.
- ٧- التورق مخالف لمقاصد التشريع؛ لأنه وقوع في عين الظلم الذي لأجله حرم الربا، وهو داخل في عموم العينة التي ورد الحديث بزمها.
- ٨- قياس المتورق على التاجر قياس للشيء على ضده؛ لأن التاجر مقصوده الربح وذاك مقصوده الخسارة.
- ٩- القول بأن مصلحة السيولة تجبر الخسارة أو الزيادة في الذمة هو نفسه حجة المدافعين عن الفائدة الربوية.
- ١٠- شدد الفقهاء في التعامل مع أهل العينة خصوصاً، وهذا يستلزم منع التورق المنظم.
- ١١- التوكيل في التورق المنظم مناقض لمقصود الوكالة، لأنه ينافي مصلحة الأصيل، وكل شرط ناقض مقصود العقد فهو باطل باتفاق الفقهاء.

- ١٢- حقيقة التورق المنظم: أن المصرف يوفر للمتورق النقد على أن يكون مديناً له بزيادة، وهذا هو الربا .
- ١٣- التزام المصرف ببيع السلعة عن المتورق بثمن محدد، يجعله في حكم المشتري، فتكون المعاملة عينة ثنائية .
- ١٤- الآثار الاقتصادية للتورق المنظم لا تختلف عن الربا من حيث استفحال المديونية، وغلبة الأغراض الاستهلاكية، وسوء توزيع الثروة .
- والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا وقدوتنا محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد:

فلم يتوعد القرآن ذنباً من الذنوب - خلا الشرك - مثل توعدده للربا، حتى قال الإمام مالك رحمه الله: «إني تصفحت كتاب الله وسنة نبيه، فلم أر شيئاً أشر من الربا؛ لأن الله أذن فيه بالحرب»^(١).

وفي الوقت نفسه لم يبتل الناس اليوم بمخالطة كبيرة من الكبائر مثل الربا، فقد انتشر بانتشار النظام المصرفي حتى وصل الجميع، مسلمهم وكافرهم، برّهم وفاجرهم، فمن سلم منه لم يسلم من غباره.

ولقد نشأت البنوك الإسلامية أول ما نشأت، لترفع عن الأمة مصيبة الربا وتزيل عنها آثاره وتبعاته، واجتهد القائمون عليها في إيجاد بدائل تلبى احتياجات النشاط الاقتصادي وفق القواعد والضوابط الشرعية، وكما هو شأن أي كائن حي، فقد تطورت هذه البنوك وتطور معها التمويل الذي تقدمه لعملائها، ويبدو أن منافسة البنوك التقليدية كان لها أثر ملموس في هذا التطور، فصار التمويل الذي تقدمه البنوك الإسلامية قريباً جداً من التمويل التقليدي، وبدأت الفروق والحواجز بين النوعين تختفي وتتلاشى تدريجياً، حتى وجد ما يسميه الناس وتسميه وسائل الإعلام: «القرض الإسلامي»، ويعنون بذلك حصول العميل من البنك على مبلغ نقدي حاضر، على أن يسدد مبلغاً أكبر منه على أقساط مؤجلة، «وفقاً للشريعة الإسلامية». وهكذا، حتى الربا صار يقدم للناس بطريقة إسلامية!

(١) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٦٤ .

ولا ريب أن هذه التطورات تستدعي مراجعات جادة ووقفات صادقة لتقويم الاتجاه وتمحيص الممارسات ونقد الذات، نصيحةً لله ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم.

ومن هنا جاء هذا البحث ليستعرض أبرز أنواع التطورات الحديثة في التمويل الإسلامي اليوم، وهو التورق المصرفي أو التورق المنظم، وسبق أن أعددتُ بحثاً حول الموضوع لمؤتمر المصارف الإسلامية الذي نظمته جامعة الشارقة في صفر ١٤٢٣هـ، الموافق مايو ٢٠٢٢م، ثم نشر في مجلة الاقتصاد الإسلامي العدد ٢٥٣، من صيف العام نفسه، وكان البحث مقتصرًا على التورق المنظم فحسب.

ولما طلب المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة إعداد بحث حول التورق المصرفي، رأيت أنه لا بد من تأصيل الموضوع وإعادة دراسته من جذوره، نظراً للتشابه والتداخل بين هذا النمط من التمويل وبين التورق الفردي الذي عرفه الفقهاء قديماً من جهة، وبين هذا وبين الربا، من جهة أخرى. وبناء على رغبة أمانة المجمع، فقد حصرت البحث في مقدمة وفصلين وخاتمة:

أما المقدمة: فتتناول حقيقة الربا، والفرق بينه وبين البيع.

أما الفصل الثاني: فيتناول التورق الفردي الذي تعرض له الفقهاء قديماً، وتحرير مذاهبهم حوله، وبيان حكمه مبرهنًا بالأدلة، والجواب عن حجج الرأي المخالف تفصيلاً.

أما الفصل الثالث: فيتطرق للتورق المنظم أو التورق المصرفي، وتحديد عناصره، وحكمه بناء على نصوص الفقهاء وبناء على القواعد الحاكمة للمعاملات.

وأما الخاتمة: فقد تضمنت توصيات بالإضافة لخلاصة نتائج البحث. وقد اجتهدت أن يكون التحليل مبنياً على كليات وقواعد مستقاة من

الكتاب والسنة، ومن كلام الأئمة المجتهدين والعلماء الربانيين، تتناول الحيل الربوية عموماً ولا تقتصر على التورق، وحرصت على بيان أهم الفروق بين البيوع المشروعة والحيل الممنوعة؛ حيث أدى غموض هذه الفروق إلى كثير من الاضطراب في هذا الباب، وحاولت أن أربط المفاهيم الفقهية بالمعاني الاقتصادية؛ لإظهار حكمة التشريع في البيع، والتمييز بينه وبين الربا، وتوظيف ذلك في تقويم التعاملات المطروحة، كما حرصت على إبراز المبررات التي يقدمها المدافعون عن هذه المعاملات، وعرضها بموضوعية، ومناقشتها بإنصاف، قدر الإمكان.

ثم بعد ذلك إن تحقق المراد فهو محض فضل من الله تعالى وإحسانه وكرمه، وإن تكن الأخرى فأرجو أن لا يحرمني الله تعالى أجراً واحداً إن فاتني الأجران.

﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾
﴿آل عمران: ٨﴾.

ايض

مقدمة

حقيقة الربا:

نص القرآن على أن الربا ظلم، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكم رَعُوسُ أَمْوَالِكم لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩] ولا يخفى أن الظلم في الربا هو ظلم الدائن للمدين؛ حيث يشترط الدائن على المدين زيادة في ذمته على أصل القرض، وهذه الزيادة في ذمة المدين لا يقابلها ما ينتفع به، فهي إذن دون مقابل، ولذلك عرف الفقهاء الربا بأنه زيادة لا يقابلها عوض^(١)، وهذا القدر متفق عليه بين أهل العلم، وقد جاء النص عليه بالنهي عن أكل المال بالباطل، والزيادة في الربا لا تخلو إما أن تكون بحق أو بباطل، والأول ممتنع لأن الشرع لا يحرم أخذ المال بحق، فثبت أنها زيادة بغير حق، فتكون أكلاً للمال بالباطل.

فحقيقة الربا إذن: أنها دين في ذمة المدين دون مقابل ينتفع به، فهي ظلم محرم بالنص والإجماع. ويشهد لهذه النتيجة مقاصد التشريع وقواعده في مجال المعاملات، ومن أبرزها أمران:

١- أن من مقاصد التشريع في المعاملات المالية: كراهة المديونية وشغل الذمة أصلاً، لذلك كان النبي ﷺ كثيراً ما يتعوذ من المأثم والمغرم، والمغرم: الدين. وكان عليه السلام لا يصلي على من مات وعليه دين، ويقول: «نفس المؤمن معلقة بدينه حتى يقضى عنه». وجعل الدين مانعاً من دخول الجنة فقال: «من فارق الروح جسده وهو بريء من ثلاث دخل الجنة: الكبر، والغُلُول، والدين». والدين تقييد لحرية الإنسان في تصرفاته، ولذلك قال بعض السلف: رِقَّ الحرِّ الدين. وقد صرح العلماء أن الشارع له تطلع إلى براءة الذمم من

(١) المبسوط ١٠٩/١٢ أحكام القرآن لابن العربي ٢٤٢/١ تفسير آيات أشكلت ٦٦٧/٢ وهذا المعنى يشمل ربا الجاهلية: أنظرني أزدك، وربي القرض، وهو الزيادة المشروطة فيه للمقرض، وربي النسيئة وهو التفاضل والتأخير في مبادلة مال ربوي بآخر متفق العلة، وقد يطلق على الكل ربا النسيئة، كما عند مسلم، «إنما الربا في النسيئة» ويسميه شيخ الإسلام: الربا الجلي. انظر المصدر السابق ص ٥٩٩-٥٩٧ وإعلام الموقعين: ٣/٣٩٧ - ٣٩٩، وإذا أطلق «ربا النسيئة» في هذا البحث فهو يشمل الأنواع الثلاثة المذكورة.

الديون، وأن الواجب إبراء الذمم قدر الإمكان^(١)، وهذا مع كون هذه الديون تنشأ مقابل منافع حقيقية، فكيف بالدين الذي لا ينتفع المدين بمقابلته بشيء كما هو الحال في الربا؟ فلا يخفى أن مثل هذا الدين محرم شرعاً.

٢- ويؤكد هذا المعنى أيضاً القاعدة النبوية الشريفة: «الخارج بالضمان»^(٢) وهي أصل متفق عليه بين الفقهاء^(٣) ومقتضى القاعدة أن من ضمن مالا، أي كان مسؤولاً عنه حال هلاكه وتلفه، فهو يملك ما ينتج عنه من الغلة أو العائد أو المنفعة. وهذا منطوق العدل بين الحقوق والواجبات. فإذا اقترض شخص مائة، فإنه يملك منفعة هذه المائة وما يمكن أن تثمره من عائد، مقابل مسؤوليته عن هلاكه وخسارته. كما أن المقرض الذي أقرض المائة قد تخلّى عن غلتها وعائدها مقابل تخلصه من مسؤولية هلاكها وخسارتها. فهذه القاعدة الذهبية تنطبق على الطرفين: المقرض والمقترض.

أما الربا، فهو مخالفة صريحة للقاعدة. فالمدين إذا قبض ١٠٠ وضمن ١١٠ يكون قد ضمن ١٠ دون أن يقبض ما ينتفع به بمقابلتها. فهذا ضمان لا يقابله خراج. والعكس صحيح بالنسبة للمرابي؛ إذ يكون قد برئ من ضمان العشرة التي له في ذمة المدين دون أن يكون قد تخلّى عن خراجها أصلاً. فالمدين في الربا يخالف القاعدة من ناحية الإيجاب، والدائن يخالفها من ناحية السلب.

والحاصل أن الدين في الذمة دون مقابل هو حقيقة الربا، وقد تضافرت على تحريمه أدلة الكتاب والسنة والإجماع، وشهد لذلك مقاصد الشرع وقواعده في المعاملات، وسنرى لاحقاً أثر هذه الحقيقة البديهية في تقويم التورق والحيل الربوية عموماً.

(١) انظر بحث الكاتب «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٢) رواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه أيضاً ابن حبان والحاكم وابن الجارود وابن القطان قال الأرناؤوط: رجاله رجال الصحيح انظر جامع الأصول ١/٥٩٧ - ٥٩٨.

(٣) جمهرة القواعد الفقهية علي الندوي ١/١٨٣.

الفرق بين البيع والربا:

والزيادة في القرض كثيراً ما تلتبس بالقيمة الاقتصادية للزمن، فيُظن خطأ أن تحريم الأول يستلزم تحريم الثاني، ويظهر الفرق بينهما في البيع الآجل، الذي يُسمح فيه بزيادة الثمن مقابل الأجل، في حين لا يُسمح بالزيادة في القرض، وغموض الفرق بين الأمرين أشكل على كثيرين: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]. والفرق بينهما يظهر من وجهين^(١):

١- إن البيع مبادلة لشيئين مختلفين. واختلاف البدلين هو الذي يسمح أن تكون المبادلة نافعة لكلا الطرفين، وأن تحقق ما يسميه الاقتصاديون: منافع التبادل (gains from exchange). فكل طرف في المبادلة يبذل ما يستغني عنه ليأخذ ما يحتاج إليه، فتكون النتيجة إشباع حاجة كلا الطرفين. أما القرض فهو مبادلة بين متماثلين. ومن الممتع في هذه الحالة تحقيق ربح لأي من الطرفين؛ إذ أن أي زيادة لمصلحة أحدهما تمثل بالضرورة نقصاً في حق الآخر؛ لأن البدلين من جنس واحد، فإذا كان أحدهما رابحاً كان الآخر خاسراً ولا بد^(٢).

٢- إن الزيادة مقابل الأجل التي توجد في البيع تجبرها منفعة التبادل. وذلك أن المبادلات الآجلة، كالبيع بأجل أو السلم، تتضمن أمرين: مبادلة وتمويل^(٣) ومنفعة المبادلة من شأنها أن تجبر الزيادة التي يتضمنها التمويل، وبذلك تصبح المبادلة الآجلة نافعة للطرفين. أما الزيادة في القرض فهي دين في الذمة دون منفعة اقتصادية تقابلها، ولذلك كانت محرمة.

وبذلك تتبين حكمة التشريع في التفريق بين الأمرين. فحقيقة الربا - وهي دين في الذمة بلا مقابل - تستلزم نمو الدين دون ضوابط، بسبب

(١) قارن: الربا والمعاملات المصرفية، عمر المترك، ص ٤٦ - ٥٠ الفرق بين البيع والربا، صالح الفوزان ص ١٠ .
(٢) التنافر بين مصلحة المقرض والمقترض معروف لدى الاقتصاديين انظر بحث: «موقف الشريعة الإسلامية من الدين».

(٣) الجامع في أصول الربا، رفيق المصري، ص ٣١٥ .

عدم وجود تكلفة لنمو الدين تحدّ منه، بل يكفي في ذلك مجرد تراضي الطرفين، لا أكثر. فيفضي ذلك إلى نمو الدين وتضاعفه، وهي المفسدة التي أشار لها القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فإذا اشترط لثبوت الدين وجود مقابل اقتصادي، كان هذا بمثابة صمام أمان للاقتصاد بالألا تنشأ مديونية إلا في وجود قيمة اقتصادية مضافة. وهذا المقابل هو الذي يجبر تكلفة الزمن على المدين. فالقيمة والمنفعة التي يحققها البيع تؤدي هذين الدورين معاً في نفس الوقت: كبح جماح المديونية، وجبر تكلفة التمويل. وهذا من حكمة هذه الشريعة الغراء التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ﴿تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢].

فلسفة التمويل في الإسلام:

ومن خلال ما سبق يتبين منهج الإسلام وفلسفته في التمويل: إن التمويل في الاقتصاد الإسلامي خادماً للنشاط الاقتصادي والمبادلات المالية النافعة، وليس العكس كما هو الحال في الاقتصاد الربوي. إن التمويل - بأي صورة كان - لا يمكن الوفاء به ودفع تكاليفه في نهاية الأمر إلا من خلال النشاط الاقتصادي المنتج. فالمقترض إنما يمكنه السداد من خلال ما يسهم به في الناتج المحلي، والدخل المتحقق من ذلك هو الذي يوفر له المال اللازم للوفاء بالدين.

وإذا كانت العبرة في النهاية هي في النشاط الاقتصادي المنتج، فإن حكمة أحكم الحاكمين اقتضت ربط التمويل بالتبادل الاقتصادي، ولذلك لا نجد في الشريعة الإسلامية «عقد تمويل» مجرد، عدا الربا المحرم. جميع العقود المشروعة التي تسمح بالتمويل هي عقود مبادلات اقتصادية؛ لأنه لا فائدة من التمويل في الحقيقة إلا من خلال إيجاد قيمة اقتصادية نافعة. فقصر التمويل

على المبادلات الاقتصادية يمنع التمويل من أن يكون نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة قلة قليلة تتحكم في الثروات والمقدرات على حساب سائر الناس.

ظلم الدائن وظلم المدين؛

ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: «هم سواء»، وأنه قال: «الآخذ والمعطي سواء في الربا»^(١) فلم يفرق عليه السلام بين المقرض والمقترض، مع أن المقرض ظالم، والمقترض مظلوم. وكون المقرض محتاجاً لا يعني أنه معذور في اقتراضه بالربا، بل هو والمرابي سواء في استحقاق اللعنة التي جاء بها الحديث، وذلك لأن المقرض هو الذي سمح بهذا الظلم وشجع المقرض على أن يتسلط عليه. ولا يجوز للمسلم أن يسمح لغيره بأن يظلمه، لأن هذا إعانة للظالم على ظلمه^(٢).

ولا يقال: إن المقرض رضي بالتنازل عن حقه وليس في ذلك ظلم لنفسه؛ لأن التنازل إنما يكون بمحض الاختيار، ولا يكون كذلك إلا إذا كان بدون شرط مسبق، صراحة أو ضمناً. أما إذا كان الربا مشروطاً مسبقاً، لم يكن المقرض متنازلاً في الحقيقة؛ لأن الشرط جعل الزيادة لازمة وليست اختيارية، وإنما قبل بذلك المقرض لحاجته للقرض.

سد أبواب الربا؛

والشرع حينما حرّم الربا، لم يحرمه على المرابي فحسب، بل حرّمه على الطرفين: الدائن والمدين؛ لأن الربا نتيجة تراضيتهما، ولذلك قال عليه السلام: «الآخذ والمعطي سواء». وهذا يعني أنه لا يجوز للمرابي أن يسعى للربا، كما لا يجوز للمدين أن يسعى إليه، بل يجب على كل منهما تجنبه من جهته.

ولهذا سد الشرع الحكيم منافذ الربا من الطرفين، فمن جهة المرابي

(١) رواهما مسلم وأحمد صحيح الجامع (٢٧٥١)، (٥٠٩٠).

(٢) وهذا يذكر بمقولة مالك بن نبي رحمه الله حول «القابلية للاستعمار» وأن هذه القابلية سبب للاستعمار لا يوجد إلا بوجودها انظر: شروط النهضة ص ١٥٢ - ١٥٥ وجهة العالم الإسلامي ص ٨٤ - ٨٧.

منع النبي ﷺ من ربح ما لم يضمن وبيع ما ليس عنده، ومن بيع الكالئ بالكالئ. لأن كل واحد من هذه التصرفات يفضي إلى الربا من جهة الدائن^(١)، كما سدّ الشرع منافذ الربا من جهة المدين بقاعدة الخراج بالضمان، والتشديد في الدين، كما سبق، وبالنهي عن العينة ودمها، كما سيأتي إن شاء الله.

(١) انظر بحث: «عقد الكالئ بالكالئ» للكاتب.

الفصل الأول التورق

مفهوم التورق:

التورق في اللغة مشتق من الورق، بكسر الراء، وهو الفضة. قال تعالى: ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [الكهف: ١٩] وقال عليه السلام: «في الرقة ربع العشر»^(١) والرقة بالتخفيف: الفضة.

والمراد به في الاستعمال الفقهي: الحصول على الورق، أي الحصول على النقد، وذلك بأن يشتري سلعة بثمن مؤجل ثم يبيعها لغير بائعها بثمن حاضر. وهذا المصطلح مشهور عند الحنابلة، أما بقية المذاهب الفقهية فيتعرضون له ضمن حديثهم عن العينة^(٢) لكن ورد ما يفيد أن هذا الاسم معروف عند السلف.

ففي مصنف ابن أبي شيبة «أن إياس بن معاوية كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة»^(٣) كما نقل شيخ الإسلام عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قوله: «التورق أخية الربا»^(٤) فهذا يدل على أن المصطلح معروف لدى السلف. سنتناول فيما يلي موقف المذاهب الفقهية من التورق. وسنبداً بالمذهب الحنبلي لاشتهار المسألة في مصنفاته.

مذهب الحنابلة

للإمام أحمد ثلاث روايات في التورق: الجواز، والكراهة، والتحريم. قال المرادوي: «لو احتاج إلى نقد فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا

(١) رواه مالك في الموطأ جامع الأصول (٢٦٧١).

(٢) الموسوعة الفقهية، تورق.

(٣) المصنف ٤٦/٦ ولفظة «تورق» كتبت غير منقوطة في المخطوط ولذلك استشكلها المحقق وقد حكى شيخ الإسلام عن إياس بن معاوية الترخيص في التورق كما في بيان الدليل، ص ٩٧.

(٤) الفتاوى ٢٠٢/٢٩ ومعنى «أخيه الربا» أي أصله، كما قال شيخ الإسلام.

بأس، نص عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب، وهي مسألة التورق. وعنه: يكره، وعنه: يحرم»^(١) ومن الملفت للنظر أن المصادر لا تتطرق لأوجه الجمع بين هذه الروايات أو حتى توجيهها. وسيأتي إشارة لذلك لاحقاً إن شاء الله.

ومن متأخري الحنابلة من منع التورق. فقد سئل الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمهما الله عن ذلك فقال: «وأما البيع إلى أجل ابتداء فإن كان مقصود المشتري الانتفاع بالسلعة أو التجارة فيها جاز إذا كان على الوجه المباح. وأما إذا كان مقصوده الدراهم، فيشتريها بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا مذموم منهي عنه في أظهر قولي العلماء، وهذا يسمى التورق. قال عمر بن عبد العزيز: التورق أخية الربا»^(٢). وأفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية بأنه «إذا كان المشتري لا يريد إلا الدراهم فيشتري السلعة بمائة مؤجلة ويبيعها في السوق بسبعين حالة، فهذا كما قال ابن عباس: دراهم بدراهم وبينهما حريرة، وكرهه بعض أهل العلم منهم عمر بن عبد العزيز. فينبغي تجنب تعاطيه احتياطاً وبراءة للذمة وخروجاً من الخلاف. وممن أفتى في هذه المسألة من أئمة الدعوة الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب رحمه الله» ثم نقلت اللجنة النص السابق. وفي فتوى أخرى نقلت اللجنة كلام شيخ الإسلام في ترجيح المنع من التورق وأقرته^(٣) ثم أفتت اللجنة بعد ذلك برئاسة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله بالجواز^(٤).

وقيّد الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله جواز التورق بحالة الاضطرار فقال: «واختلف العلماء في حلها. والذي يظهر لي أنه إذا اضطر إلى ذلك ولم يجد من يقرضه ولم يجد من يعطيه سلماً فلا حرج عليه»^(٥).

(١) الإنصاف ٣٣٧/٤ وانظر: الفروع ١٧١/٤ .

(٢) الدرر السنية ٢١/٦-٢٢ مجموعة الرسائل والمسائل النجدية ٥٣٨/٤ - ٥٣٩ وانظر: مجلة البحوث الإسلامية ٥٠/٧ و «فقه وفتاوى البيوع» ص ٥٤ .

(٣) الفتوى ١٠١ برئاسة إبراهيم بن محمد آل الشيخ وعضوية عبدالرزاق عفيفي رحمه الله وعبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع والفتوى ٤٢١ برئاسة عبدالرزاق عفيفي بالنيابة وعضوية عبدالله بن غديان وعبدالله بن منيع مجلة البحوث ١١٤/٧ ، ١١٩ .

(٤) الفتوى ١٦٤٠٢ بعضوية عبدالرزاق عفيفي وعبدالله وصالح الفوزان وعبدالعزیز آل الشيخ وبكر أبو زيد، والفتوى ١٩٢٩٧، بعضوية عبدالعزیز آل الشيخ وعبدالله بن غديان وصالح الفوزان وبكر أبو زيد فتاوى اللجنة الدائمة جمع أحمد عبدالرزاق الدويش ١٦١/١٣ - ١٦٢ .

(٥) فقه وفتاوى البيوع ص ٤٠٩ .

مذهب المالكية:

عرض المالكية للتورق ضمن أنواع العينة، وذكروه بصيغة تشبه من حيث المضمون التي ذكرها الحنابلة. ففي مختصر خليل، ضمن أقسام العينة: «وَكُرِهَ خُذَ بِمِائَةٍ مَا بِثَمَانِينَ». قال الشراح: إذا جاء شخص لآخر وقال له سلفني ثمانين وأردّ لك مائة، فقال له: هذا لا يحل، ولكن أبيعك سلعة قيمتها ثمانين بمائة. فهذا من العينة المكروهة ^(١) ومعلوم أن الهدف من الشراء هو النقد لأنه قال له في أول الأمر: أريد ثمانين نقداً، وليس المقصود بيعها للبائع نفسه لأن هذا من بيع الآجال وليس من العينة ^(٢).

وهناك صورتان على الأقل من التورق ذكرتهما المصادر المتقدمة، وأشارت إلى منعهما.

الصورة الأولى:

أن يأتي الرجل إلى البائع لشراء سلعة، تساوي ١٦ ديناراً مثلاً. فيقول الرجل: بعني السلعة بعشرين ديناراً، عشرة حاضرة وعشرة مؤجلة لشهرين، فيأخذ منه السلعة، ويبيعها حاضراً بستة عشر ديناراً. عشرة منها يسدد بها العشرة الحاضرة التي للبائع، أما الباقي من الثمن، وهو ستة دنانير، فينتفع به المشتري مقابل العشرة المؤجلة.

قال ابن شاس رحمه الله: «الفرع الثامن في بيان أحكام بياعات عرفت بأهل العينة» ^(٣) ثم ذكر منها: «أن يشتري من أحدهم سلعة بعشرة نقداً وبعشرة إلى أجل. فيمنع متهم خاصة، ويقدر كأنه اشتراها ليبيع منها بعشرة يدفعها نقداً، ويبقى له باقي السلعة يبيعه لينتفع بثمنه معجلاً، ثم يدفع عنه عشرة مؤجلة. والغالب أن السلعة لا تساوي العشرين، فيؤول إلى ذهب في أكثر منها» ^(٤).

(١) شرح الخرشي ١٠٦/٥ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ٨٩/٣ .

(٢) شرح الخرشي ٩٣/٥ حاشية الدسوقي ٧٦/٣ وصرح الصادق الغرياني بأن البيع هنا الطرف ثالث انظر: مدونة الفقه المالكي وأدلته ٣٩١/٣ - ٣٩٢ .

(٣) في طبعة المجمع «عرفت بأصل بأهل العينة» والتصحيح من المصادر الأخرى.

(٤) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٢/٢ - ٤٥٣ .

ويبدو أن الهدف من هذه الصيغة هو تسهيل حصول التمويل للمشتري. فقد لا يكون لدى البائع سلعة تعادل الثمن النقدي الذي يحتاجه، كأن تكون غير قابلة للتجزئة بما يناسب حاجة المشتري، أو قد تكون قابلة للتجزئة ولكن لا يتيسر بيعها إذا كان مقدارها قليلاً إلا بتكلفة عالية، فإذا كان مقدار السلعة كبيراً بما يكفي، كان بيعها أيسر للمشتري، فيستطيع بذلك الحصول على ما يحتاجه من النقد، وما زاد يدفعه للبائع.

ومن الواضح أن المشتري هنا يبيع ما اشتراه لطرف ثالث، وليس للبائع الأول؛ لأن الأخير من صور بيعوع الآجال، وقد استوعب ابن شاس ذكرها في الفروع السابقة. أما الفرع الثامن فهو لبيع العينة، وهي التي تتضمن عادة أكثر من طرفين، ولذلك يذكرون فيها صيغة المراجعة للأمر بالشراء.

ويلاحظ أن الممنوع هنا هو البيع على أن ينقد المشتري بعض الثمن ويؤخر الباقي، وأن هذا المنع خاص بما إذا كان البائع من أهل العينة، ففي هذه الحالة يكون اشتراط نقد بعض الثمن دليلاً على أن قصد كل من البائع والمشتري هو تحصيل النقد وليس الانتفاع بالسلعة، فيكون مآل ذلك، كما قال ابن شاس، هو: «ذهب في أكثر منها». وقد جاء هذا التصريح عن الإمام مالك رحمه الله. ففي النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني:

«قال مالك: «ولو باعه، وهو ممن يعين^(١) راوية زيت بعشرين، على أن ينقده عشرة، وعشرة إلى أجل، فلا خير فيه إن كان مبتاعها يريد بيعها». ... قال في العتبية: ابن القاسم عن مالك: «وكذلك على أن ينقده من الثمن ديناراً واحداً، فهو مكروه». وقال في الواضحة عن مالك: «وهذا فيما يشتريه ليبيعه لحاجته إلى ثمنه. فأما من يشتري لحاجته من ثوب يلبسه ودابة يركبها أو خادم يخدمه فلا بأس بذلك كله». قال في كتاب المواز: «ولو كان يريد أكل السلعة أو لبسها لم يكن به بأس». قال ابن القاسم: «وكذلك في العروض والحيوان بيع على نقد بعض الثمن فلا خير فيه. وقاله مالك في

(١) أي من أهل العينة.

أهل العينة، ولا بأس به في غيرهم»^(١)

ففي هذه النقول أن المنع خاص بأهل العينة وكان المشتري يريد بيع السلعة، وأن هذه الصيغة جائزة لمن أراد السلعة لينتفع بها لا ليبيعهها.

ويبين هذا ما نقله القاضي عياض عن عبد الملك بن حبيب أنه قال: «إذا اشترى طعاماً أو غيره على أن ينقد بعض ثمنه ويؤخر بعضه إلى أجل، فإن كان اشتراه ليبيعه كله لحاجته لثمنه فلا خير فيه. وكأنه إذا باعه بعشرة نقداً وعشرة إلى أجل قال له: خذ فبع منه بما تريد أن تتقدي، وما بقي فهو لك ببقية الثمن إلى الأجل، وإنما يعمل هذا أهل العينة. وهو قول مالك رضي الله تعالى عنه، وقد روجع فيها غير مرة فقال: «ما أنا قلتة، قاله رببعة وغيره قبلي»^(٢) وقد فهم بعض الشراح من قوله «وما بقي فهو لك» أن المشتري لا يبيع السلعة كلها، بل يبيع بعضها ويحتفظ بما بقي منها. وليس كذلك، لأنه قال قبل ذلك: «ليبيعه كله لحاجته فلا خير فيه»، وما بعده تفسير له. كما أن عبارة ابن شاس صريحة أن الباقي يبيعه لينتفع بثمنه.

وبنى ابن رشد الجد رحمه الله تحليله للمسألة في شرح العتبية على أساس أن الباقي من السلعة يبقى بيد المشتري، وخلص إلى أن سبب المنع في هذه الحالة هو الفرر الناتج عن جهالة مقدار الباقي. قال: «والذي يُخشى في ذلك أن يكون الذي تراوضا عليه وقصداً إليه أن يبيع منه الطعام على أن يبيع له منه دينار، فيدفعه إليه ويكون الباقي له بكذا وكذا ديناراً إلى أجل. وذلك غرر، إذ لا يدري ما يبقى له من الطعام إذا باع منه دينار، فقد قال بعض أهل العلم إنه لو دفع إليه الدينار من ماله لم يكن به بأس»^(٣).

وهذا التعليل محل نظر، والله أعلم، لما سبق من أن مقصود المشتري هو بيع السلعة كلها لينتفع بالثمن، وليس إبقاء بعضها، ونصوص مالك وابن حبيب وابن شاس صريحة في ذلك. كما أن هذا التعليل لا اختصاص له

(١) النوادر والزيادات ٩٢/٦

(٢) منح الجليل ١٠٤/٥ والمراد بالغير هنا هو ابن هرمز ومابين المعكوفين زيادة يقتضيها السياق.

(٣) البيان والتحصيل ١٠٢/٧.

بأهل العينة، إذ لا تعلق له بالربا والتحايل عليه، بل هو أقرب إلى صنيع التجار والسماسرة. ولذلك كان موقف ابن رشد في المقدمات من هذه المسألة مغايراً لما سبق، فقال: «من ذلك أن يبيع الرجل من أهل العينة طعاماً أو غيره بخمسة نقداً وخمسة إلى أجل إذا كان ذلك إنما يبتاعه لبيع» لعله: ليبيعه». وذلك جائز لغير أهل العينة^(١) وهذا يختلف عما ذكره في البيان والتحصيل، وهو أقرب لنصوص مالك وأصحابه.

الصورة الثانية:

أن يشتري الرجل سلعة تساوي ١٨ ديناراً حاضرة بثمن مؤجل ٢٠ ديناراً مثلاً، وهذا يعادل نسبة فائدة ١١٪. ثم يبيع المشتري السلعة في السوق، ولكنه لا يستطيع بيعها بثمنها الحاضر، وهو ١٨ ديناراً، بل بأقل، مثلاً ١٥ ديناراً. فتكون نسبة الفائدة في هذه الحالة نحو ٣٣٪. فيرجع المشتري إلى البائع ويطلب منه أن يخفض من مقدار الثمن المؤجل بحيث ترجع نسبة الفائدة إلى ١١٪، فيخفض له البائع الثمن المؤجل من ٢٠ إلى ١٦,٦٥ ديناراً. قال ابن شاس: «ومنها أن يكون الإنسان متهماً يشتري لبيع، لا ليأكل. فيبيع من إنسان طعاماً مثلاً بعشرة إلى أجل. فيقول له المشتري: بعته بثمانية، فحطّ عني من الربح قدر الدينارين، فيمنع إذا كان المقصود البيع وكانا أو أحدهما من أهل العينة»^(٢).

وفي النوادر نقلاً عن ابن المواز: «قال مالك: ومن ابتاع طعاماً أو غيره بثمن إلى أجل، وهو ممن يعين^(٣) ثم جاء يستوضعه وشكا الوضعية، فوضع له، فلا خير فيه؛ لأن هذا في أهل العينة، يتراوضون على ربح للعشرة اثني عشر، فإذا باعه فنقص ذلك عن تقديرهما، حطّه حتى يرجع إلى ما تراوضا عليه، وقد كرهه ابن هرمز»^(٤).

(١) المقدمات والمهدات ٤٢/٢ .

(٢) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٣) أي ممن يتعامل بالعينة.

(٤) النوادر والزيادات ٩١/٦ - ٩٢ .

قال ابن رشد: «تفسير المكروه الذي وصفه في هذه المسألة هو أن الرجل يأتي إلى الرجل من أهل العينة، فيقول له أسلفني عشرة مثاقيل في أحد عشر مثقالاً إلى شهر، فيقول له: لا أسلفك إياها إلا في ثلاثة عشر مثقالاً. فيتراوضان حتى يتفق معه على أن يسلفه العشرة ويرد عليه اثني عشر، ثم يقول له: إن هذا لا يحل، ولكن عندي سلعة قيمتها عشرة دنانير أبيعها منك باثني عشر ديناراً إلى شهر، فتبيعها أنت بعشرة، فيتم لك ما أردت. فيأخذ من السلعة على هذا، فيبيعها بثمانية مثاقيل، ثم يأتي إليه فيقول له: لم تساو السلعة عشرة دنانير وقد وضعت فيها وضعية كبيرة من العشرة، فحط عني من الاثني عشر التي وضعتها وما يجب لها من الدينارين اللذين بنيت على أن تربح معي في العشرة، وذلك ديناران وخُمساً دينار، فيحط عنه تتميماً لما كان راوضه عليه من أن يربح معه في العشرة دينارين، فيؤول الأمر بينهما إلى أن أسلفه ثمانية مثاقيل في تسعة وثلاثة أخماس^(١). فهذا مما يتهم فيه أهل العينة ويحملون عليه لعلمهم بالربا واستحلالهم له^(٢).

وذكر هذه المسألة في المقدمات، وقال: «فإن مالكا وغيره من أهل العلم كرهوا ذلك، لأنه إنما يبيعه على المراوضة، فإنما يضع عنه ويرده إلى ما كان راوضه عليه، فصار البيع الذي عقده تحليلاً للربا الذي قصده»، ثم شرحها بنحو شرحه السابق، ثم قال: «فيؤول أمرهما إلى أن أسلم إليه ثمانين في مائة وعشرين، فهذا وجه كراهية مالك للوضعية في هذه المسألة»^(٣).

وواضح أن مجرد الحط من الثمن لا حرج فيه شرعاً، بل هو من الإحسان والرفق بالمشتري، لكن لما كان القصد هو الحصول على النقد، صارت الوضعية علامة على قصد الطرفين للنقد الحاضر بالمؤجل، ولذلك منعوا منها.

(١) حاصل المثال أن البائع باع سلعة قيمتها ١٠ بثمان مؤجل ١٢، بنسبة فائدة ٢٠٪ لكن المشتري باعها نقداً بثمانية فقط، فتكون نسبة الفائدة ٥٠٪ فيطلب المشتري تخفيض الثمن المؤجل ليكون ٢٠٪ على الثمانية، وهو ٩,٦ فيحط البائع للمشتري ٤,٢.

(٢) البيان والتحصيل ٨٥/٧ - ٨٦ وليس المقصود بالاستحلال إنكار التحريم، وإنما اعتقاد حل الاحتيال المحرم عليه وانظر ص ٥٤ من هذا البحث.

(٣) المقدمات ٤٢/٢ - ٤٣.

خلاصة موقف المالكية من التورق:

لا ريب أن التورق مكروه في المذهب، كما سبق في النقول المنصوصة عن شروح متن خليل، وقاعدة المذهب هي سد الذرائع في هذا الباب سداً محكماً، ولذلك علق ابن شاس بعد ذكر صور العينة المختلفة بقوله: «وبالجملة، فهؤلاء قوم علموا فساد سلف جر منفعة، وما ينخرط في سلكه من الغرر والربا، فتحيلوا على جوازه بأن جعلوا سلماً حتى يظهر فيها صورة الحل، ومقاصدهم التوصل إلى الحرام. وقد قدمنا أن أصلنا حماية الذرائع وسحب أذيال التهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلها، أو خفيت وأمكن القصد إليها من المتعاملين»^(١).

والصورتان المشار إليهما آنفاً تدلان على أن مالكا رحمه الله قد يذهب إلى أبعد من مجرد الكراهة التنزيهية إذا تبين أن مقصود الطرفين هو النقد الحاضر بالمؤجل، ولهذا السبب - والله أعلم - حكى شيخ الإسلام عن مالك كراهة التورق ظناً، فقال: «والكراهة قول عمر بن عبد العزيز ومالك فيما أظن»^(٢) فلم ينشأ هذا الظن في النقل عن الإمام مالك من فراغ، بل من النصوص السابقة التي تفيد هذا المعنى، ومن قواعد المذهب وأصوله، والله أعلم.

مذهب الحنفية:

ذكر فقهاء الحنفية صورة التورق ضمن حديثهم عن العينة، ففي طلبه الطلبة للنسفي (٥٣٧هـ)، ذكر تفسير العينة فقال: «قيل: هي شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن. وقيل - وهو الصحيح - هي أن يشتري ثوباً مثلاً من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر، وهو يساوي ثمانية، ثم يبيعه من إنسان نقداً بثمانية. فيحصل له ثمانية ويحصل عليه عشرة دراهم دين، سميت بها لأنه وصل بها من دين إلى عين»^(٣) وقوله: ثم يبيعه من إنسان، واضح أنه يشمل غير الأول. والصورة الأولى التي ذكرها هي العينة الثنائية؛ لأن شراء ما باع بأقل مما باع هي التي تعود فيها السلعة للبائع.

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٥٣/٢ .

(٢) القواعد النورانية ص ١٧٦ .

(٣) طلبه الطلبة ص ٢٤٢ .

وقال الزيلعي (٧٤٣هـ) في بيع العينة: «وصورته أن يأتي هو إلى تاجر فيطلب منه القرض ويطلب التاجر الربح ويخاف من الربا، فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة لبيعه هو في السوق بعشرة، فيصل إلى العشرة ويجب عليه للبائع خمسة عشر إلى أجل»^(١) ثم ذكر كراهة العينة ودمها، وذكر نحوه في الكفاية^(٢).

وما نقله من الكراهة أخذه عن المرغيناني؛ حيث قال: «وهو مكروه؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض مطاوعة لمذموم البخل»^(٣) وسبق السرخسي إلى نحو ذلك^(٤).

لكن يبدو أن مفهوم العينة تغير عند المتأخرين من فقهاء المذهب، فقد ذكر الكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) أن صورة العينة المكروهة هي ما يسمى العينة الثلاثية، وهي أن يبيع المشتري السلعة لطرف ثالث، ثم يعيدها الثالث للبائع الأول. ثم بعد أن ذكر صوراً أخرى للعينة، ليس منها التورق، قال: «الذي يقع في قلبي أن ما يخرج الدافع إن فعلت صورة يعود فيها إليه هو أو بعضه، كعود الثوب أو الحرير في الصورة الأولى ...، فمكروه. وإلا فلا كراهة إلا خلاف الأولى على بعض الاحتمالات، كأن يحتاج المديون فيأبى المسؤول أن يقرض، بل يبيع ما يساوي عشرة بخمسة عشر إلى أجل، فيشتريه المديون وبيعه في السوق بعشرة حائلة، ولا بأس في هذا؛ فإن الأجل قابله قسط من الثمن، والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب ... وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع العينة»^(٥).

ولما شرح ابن عابدين (١٢٥٢هـ) رحمه الله معنى العينة قال: «فيبيعه التاجر ثوباً يساوي عشرة مثلاً بخمسة عشر نسيئة، فيبيعه هو في السوق بعشرة». ثم قال: «ومن صورها أن يعود الثوب إليه». فميز بين الصورتين،

(١) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ١٦٣/٤ .

(٢) الكفاية شرح الهداية للكرلاني بحاشية فتح القدير ٣٢٣/٦ .

(٣) الهداية للمرغيناني ٩٤/٣ .

(٤) المبسوط ٣٦/١٤ .

(٥) فتح القدير ٢٢٤/٦ .

وجعلهما من العينة. ثم قال: «وهو مكروه، أي عند محمد، وبه جزم في الهداية». ثم نقل ابن عابدين كلام الكمال السابق، وعقب عليه بقوله: «وأقره في البحر والشرنبالية، وهو ظاهر»^(١).

وهكذا ترى أن المتقدمين من فقهاء المذهب عدّوا التورق من صور العينة، كالنسفي والزيلي وغيرهم، ونصوا على الكراهة. ثم جاء ابن الهمام وأخرج التورق من مفهوم العينة، ونفى عنه الكراهة، وجعله خلاف الأولى على أسوأ تقدير. وتبعه على ذلك كثير ممن جاء بعده، كصاحب البحر الرائق والشرنبالية. وكلام ابن عابدين يعكس شيئاً من التردد؛ لأنه في موضع حكى خلاف مشايخ المذهب في تفسير العينة، فذكر من التفاسير التورق، ثم العينة الثلاثية، ولم يرجح. ثم في موضع آخر جعل التورق من صور العينة، ثم لما نقل كلام ابن الهمام أقره بقوله «وهو ظاهر».

وسياتي إن شاء الله مزيد بحث حول مفهوم العينة، لكن نكتفي هنا بالإشارة إلى تطور موقف الفقهاء من التورق عبر التاريخ، وهو يشير إلى جنوح الفقه الإسلامي في العصور المتأخرة للعناية بالإجراءات والجوانب الشكلية للمعاملات أكثر من العناية بالمقاصد والغايات التي كانت محل عناية المتقدمين، والله أعلم.

مذهب الشافعية:

وضّح الإمام الشافعي رحمه الله موقفه من العينة، ومن العقود عموماً، بقوله: «لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه، لا يفسد بشئ تقدمه ولا تأخره ولا بتوهم ولا بأغلب، وكذلك كل شئ لا يفسده إلا بعقده، ولا يفسد البيوع بأن نقول: هذه ذريعة وهذه نية سوء... فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها، لا يفسدها نية العاقلين: كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم

(١) رد المحتار ٣٢٥/٥ - ٣٢٦ وانظر أيضاً: ٢٧٥/٥.

غير عاقدها على عاقدها، سيما إذا كان توهماً ضعيفاً، والله تعالى أعلم»^(١) فهو يرى أن العبرة في العقود بالظاهر، ولا تؤثر في العقود نية المتعاقدين، ولذلك أجاز رحمه الله أن يشتري البائع حاضراً السلعة التي باعها بأجل بثمن أقل، وضعف حديث زيد بن أرقم في تحريم العينة^(٢).

ومع ذلك فإن الشافعي رحمه الله لا يجيز إضمار نية المحرم. فهو يفرق بين صحة العقد وبين نية العاقد. فإن نوى ما هو محرم أثم، لكن هذا لا يستلزم عنده بطلان العقد. فها هو يقول: «أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر. وأكره لهما النية إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع»^(٣).

ولهذا لا يصح أن ينسب للإمام الشافعي ولا لغيره من الأئمة شيء من الحيل المذمومة المناقضة لمقاصد الشرع، لمجرد قوله إن النية لا تؤثر في العقود. قال شيخ الإسلام: «نعم، الشافعي يجري العقود على ظاهر الأمر فيها من غير سؤال للعاقد عن مقصوده... أما أن الشافعي أو من هو دونه يأمر الناس بالكذب والخداع وبما لا حقيقة له، وبشيء يُتيقن أن باطنه خلاف ظاهره، فما ينبغي أن يحكى عن مثل هؤلاء الأئمة. فرب قاعدة لو علم صاحبها ما تقضي إليه لم يقلها. فمن رعاية حق الأئمة ألا يحكى هذا عنهم»^(٤).

وقال ابن القيم: «والتأخرون أحدثوا حيلاً لم يصح القول بها عن أحد من الأئمة، ونسبوها إلى الأئمة، وهم مخطئون في نسبتها إليهم، ولهم مع الأئمة موقفٌ بين يدي الله عز وجل. ومن عرف سيرة الشافعي وفضله ومكانه من الإسلام علم أنه لم يكن معروفاً بفعل الحيل ولا بالدلالة عليها ولا كان يشير على مسلم بها». ثم قال: «فالذي سوغه الأئمة بمنزلة الحاكم

(١) الأم، كتاب إبطال الاستحسان ٢٩٧/٧ - ٢٩٨

(٢) ٣٨/٣ - ٣٩

(٣) الأم ٧٤/٣ نظرية المصلحة، حسين حامد، ص ٢٩٢ - ٢٩٣

(٤) بيان الدليل ص ١٤٧

يُجري الأحكام على ظاهر عدالة الشهود، وإن كانوا في الباطن شهود زور. والذي سوغه أصحاب الحيل بمنزلة الحاكم يعلم أنهم في الباطن شهود زور كَذَبَة وأن ما شهدوا به لا حقيقة له، ثم يحكم بظاهر عدالتهم.»

قال: «وهكذا في مسألة العينة، إنما جوز الشافعي أن يبيع السلعة ممن اشتراها منه جرياً على ظاهر عقود المسلمين وسلامتها من المكر والخداع. ولو قيل للشافعي: إن المتعاقدين قد تواطأ على ألف بألف ومئتين وتراوضا على ذلك وجعلا السلعة محللاً للربا، لم يجوز ذلك ولأنكره غاية الإنكار»^(١).

وقد أكد هذا المعنى الحافظ ابن حجر بعد أن حكى كلام ابن القيم السابق، فقال: «والتحقيق أنه لا يلزم من الإثم في العقد بطلانه في ظاهر الحكم. فالشافعية يجوزون العقود على ظاهرها ويقولون مع ذلك إن من عمل الحيل بالمكر والخديعة يآثم في الباطن». وقال أيضاً: «فمن نوى بعقد البيع الربا وقع في الربا، ولا يخلصه من الإثم صورة البيع، ومن نوى بعقد النكاح التحليل كان محللاً ودخل في الوعيد على ذلك باللعن، ولا يخلصه من ذلك صورة النكاح. وكل شئ قصد به تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرم الله كان إثماً»^(٢).

ولذلك نص الشافعية على كراهة العينة، وكراهة كل بيع اختلف في مشروعيته. ففي تحفة المنهاج لابن حجر الهيتمي: «وقد يكره «أي البيع»، كبيع العينة، وكل بيع اختلف في حلّه، كالحيل المخرجة من الربا»^(٣).

وهذا يدل على كراهة الحيل ديانة عند الشافعية، وهو يشمل التورق لأنه يصدق عليه أنه من «الحيل المخرجة من الربا».

التورق عند شيخ الإسلام ابن تيمية:

كان موقف شيخ الإسلام من التورق موقف الريبة منذ أن ألف كتابه

(١) إعلام الموقعين ٢٣٢/٥ - ٢٣٣

(٢) فتح الباري ٣٢٧/١٢ ، ٣٢٨

(٣) تحفة المحتاج ٣٢٢/٤ - ٢٢٣

«بيان الدليل في بطلان التحليل». وكان في بعض فتاويه يميل للكراهة، حتى استقر قوله على التحريم، ونقل ذلك كل من ابن القيم والبعلي^(١). وتعليل شيخ الإسلام للتحريم واضح لا غموض فيه. فهو يرى أن النتيجة التي يريد المتورق أن يصل إليها هي عين النتيجة التي يصل إليها المقترض برها، ولكن بزيادة كلفة ومشقة وخسارة. «فالشرعية لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه». كما يرى أن النية تؤثر في العقود، وأن الأعمال بالنيات. والمتورق ينوي حصول النقد حاضراً مقابل دين في الذمة أكثر منه، وهو عين ربا النسيئة المحرم. فمن نوى هذه النتيجة فله ما نوى. ويرى رحمه الله أن شراء السلعة إما أن يكون لغرض الانتفاع بها، أو للبيع بربح. أما بيعها بخسارة فهذا يناقض مقصود الشراء ابتداءً^(٢) ووافقه على رأيه تلميذه العلامة ابن القيم رحمه الله.

موقف الفقهاء المعاصرين:

اختلف المعاصرون في التورق، فقد رجح الشيخ يوسف القرضاوي المنع، وذكر أن هذا هو المفتى به حينئذ في هيئات الرقابة الشرعية في مصرف قطر الإسلامي ومصرف فيصل الإسلامي بالبحرين^(٣). وممن منعه كذلك الشيخ صالح الحصين، وبذلك أخذت الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية لما كان ضمن أعضائها^(٤). ومنعه كذلك الدكتور حسين حامد حسان^(٥). وسبقت الإشارة لموقف اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية حول الموضوع.

الترجيح:

والراجح أن التورق ينافي مقاصد التشريع وقواعد المبادلات. والأدلة

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٥ - ٨٧ تهذيب سنن أبي داود ١٠٨/٥ - ١٠٩ الأخبار العلمية ص ١٩٠

(٢) جامع المسائل ٢٢٣/١ - ٢٢٤ الفتاوى ٤٣٢/٢٩ - ٤٣٤ ، ٤٤٦ - ٤٤٨

(٣) «بيع المراجعة للأمر بالشراء» ص ٢٨ ، ١٠٦ علماً أن الكتاب نشر في ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م وأشكر الشيخ عبدالله العمراني على لفت نظري لهذا المصدر.

(٤) انظر قرارات هيئة الشركة ٢٣٠/١ - ٢٣١ قرار رقم ١٠٩

(٥) في تعليقه على بحوث التورق في مؤتمر الشارقة ص ٢

الشرعية تقتضي القول بتحريمه ديانة، وأنه لا يجوز للمسلم بينه وبين الله أن يتعامل بهذه المعاملة إلا عند الضرورة. أما قضاء، فليس للقاضي إبطال المعاملة إلا إذا ظهرت قرائن يحكم بمثلها على أن غرض المعاملة هو النقد الحاضر مقابل المؤجل، ويدل على ذلك أمور:

الدليل الأول:

حديث ابن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة «وفي رواية: بالعين»، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم»^(١).

وجه الاستدلال: أن العينة في الحديث نص عام في كل معاملة يراد بها الحصول على العين وهو النقد، مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا يشمل العينة الثائية والثلاثية والتورق، والحديث ذكرها في معرض الذم، وهذا يستلزم ذم التورق شرعاً.

أما شمول العينة لمعنى التورق، فيدل عليه معناها لغة وشرعاً.

قال ابن فارس: «ومن الباب العين، وهو المال الحاضر العتيد. يقال عين غير دين، أي هو مال حاضر تراه العيون». ثم نقل عن الخليل أنه قال: «العينة: السلف، يقال تعين فلان من فلان عينة، وعينه تعيناً». قال: «واشتقت من عين الميزان وهي زيادته». قال ابن فارس: «وهذا الذي ذكره الخليل صحيح، لأن العينة لا بد أن تجر زيادة».

قال: (٢) «ويقال من العينة: اعتان، وأنشد:

فكيف لنا بالشرب إن لم تكن لنا دراهم عند الحانوي ولا نقد
أندان أم نعتان أم ينبري لنا فتى مثل نصل السيف أبرزه الغمد
يقول: أنشتري بالأجل ديناً، أو نستسلف عينة.

(١) رواه أحمد وأبو داود وغيرهما وقواه شيخ الإسلام (الفتاوى ٢٩/٣٠) وابن القيم (تهذيب السنن ٥/١٤٠) وصححه أحمد شاكر في تخريج المسند (٤٨٢٥) و (٥٠٠٧) وصححه الألباني بمجموع طرقه في السلسلة الصحيحة (١١).

وفي تاج العروس: «وعين الرجل: أخذ بالعين - بالكسر - أي السلف، أو أعطى بها»^(١).

فالعين يراد بها النقد الحاضر، وأطلقت العين على السلف؛ لأنه سبب لحصول النقد الحاضر. قال ابن القيم: «العين فعله من العين: النقد». ثم نقل عن الجوزجاني أنه قال: «أظن أن العين إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والورق، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين التي احتاج إليها وليست به حاجة إليها»^(٢) ويشهد لذلك الرواية الأخرى للحديث: «إذا تبايعتم بالعين»، فهذا يدل على أن التبايع مقصوده العين أي النقد. وقال ابن رسلان: «سميت هذه المبايعة عينة لحصول النقد لصاحب العينة؛ لأن العين هو المال الحاضر، والمشتري إنما يشتريها لبيعها بعين حاضرة تصل إليه من فوره ليصل إلى مقصوده»^(٣).

فهذا المعنى اللغوي يدل على أن المقصود من العينة هو حصول العين، وهو النقد الحاضر، وهذا المعنى موجود في صور العينة المختلفة، الثنائية والثلاثية والتورق.

أما عند الفقهاء، فقد سبق من نصوص المالكية والحنفية ما يدل على أنهم فسرُوا العينة بما يشمل صورة التورق. وجعله النسفي هو الصحيح من معانيها. وذكر المالكية صورة التورق ضمن مباحث العينة، كما سبق مفصلاً. وسبق النقل عن مصنف ابن أبي شيبة أن إياس بن معاوية «كان لا يرى بأساً بالتورق يعني العينة».

أما الإمام أحمد، فقد نقل عنه أبو داود أنه كره أن يبيع الرجل نسيئة «ده دوازه»^(٤) وعد ذلك من العينة. فسأله أبو داود: «يقال لها عينة وإن لم يرجع إليه؟» قال: «نعم»^(٥) ولذلك قال ابن القيم: «وقد نص أحمد في رواية أبي داود على أنها «أي صورة التورق» من العينة، وأطلق عليه اسمها»^(٦).

(١) تاج العروس ٢٩١/٩

(٢) تهذيب السنن ١٠٨/٥

(٣) نيل الأوطار ٢٣٤/٥

(٤) عبارة فارسية بمعنى: العشرة اثنا عشر.

(٥) مسائل الإمام أحمد لأبي داود رقم ١٢٥٧

(٦) تهذيب السنن ١٠٨/٥

وعليه، فجمهور الفقهاء يدرجون التورق ضمن معاني العينة التي ورد بها الحديث. وإذا كان الحديث ذكرها في معرض الذم والتحذير، دل على أن هذه المعاملة مذمومة شرعاً، وهذا يقتضي التحريم. وهو المطلوب.

فإن قيل: إن الفقهاء الذين ذكروا التورق ضمن صور العينة لم يحكموا بتحريمه، بل حكموا بالجواز. فلم يؤخذ ببعض قولهم دون بعض؟

قيل: إدراج التورق ضمن العينة مبني أولاً على معنى العينة في اللغة؛ إذ هي الحصول على النقد من خلال البيع. وهذا المعنى مطابق لمفهوم التورق.

ثم إنه ليس صحيحاً أن الفقهاء أطلقوا القول بجواز التورق، بل صرحوا بالكراهة، خاصة المتقدمون منهم. ومعلوم أن الكراهة عند المتقدمين تفيد التحريم غالباً، كما يقول شيخ الإسلام^(١) تورعاً منهم عن إطلاق القول بالتحريم. وإنما صرح بالجواز المتأخرون؛ لأسباب سبقت الإشارة إلى بعضها، وما أصدق عبارة الإمام ابن القيم رحمه الله حين قال:

«وقد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم وأطلقوا لفظ الكراهة. فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة. ثم سهل عليهم لفظ الكراهة وخفت مؤونته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى. وهذا كثير جداً في تصرفاتهم. فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة. وقد قال الإمام أحمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه. وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم، لقول عثمان» رضي الله عنه^(٢).

ويقال أيضاً: قد نص الإمام أحمد في رواية على تحريم التورق. ومعلوم من أصول مذهب أحمد أنه يمنع الحيل كلها. قال الموفق ابن قدامة: «قد ثبت من مذهب أحمد أن الحيل كلها باطلة»^(٣) والتورق حيلة بلا ريب، وإنما

(١) بيان الدليل ص ٤٢٢ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٧٥ .

(٣) المغني ٦/١٥٤ وانظر: ١١٦/٦، ٤١٣ .

وقع الخلاف هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة. فإذا اختلفت الروايات عنه رحمه الله فالرواية الموافقة للأصل أولى مما يخالفه، ويمكن حمل رواية الجواز على حالة الضرورة، وبذلك يزول الاختلاف بينها، والجمع مقدم على الترجيح^(١) أما ترجيح رواية الجواز فهو إهمال لرواية التحريم من جهة، ولأصل مذهب أحمد في الحيل، من جهة أخرى.

ويقال أخيراً: إن تفسير العينة بما يشمل التورق هو من باب الرواية التي تناقلها الفقهاء عن السلف، وأيدها كلام أهل اللغة. وأما الحكم بالجواز أو عدمه، فهو من باب الرأي والاجتهاد. وإذا اختلفت رواية العالم ورأيه، فالعبرة بما روى لا بما رأى، كما هو مقرر في القواعد^(٢).

فإن قيل: إن الحديث لا يفيد تحريم العينة؛ لأن المقصود هو ذم ترك الجهاد والاشتغال بالدنيا عن الفرائض والواجبات. ولذلك ذكر الزرع في معرض الذم، ومعلوم أن الزراعة قد وردت أحاديث كثيرة في فضلها والحث عليها. فعلم أن المقصود ليس مجرد ما ذكر من الأعمال، وإنما ما أفضى منها إلى تعطيل شرائع الدين. ويدل لذلك قوله عليه السلام في رواية: «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم»، فدل على أن المذموم من العينة هو ما عطل الإحسان والبر الواجبين، لا أن مجرد العينة محرم مطلقاً. وغاية ما فيه هو الكراهة التنزيهية.

فالجواب: ليس في الحديث ذم الزرع مطلقاً، بل هو مقيد بالرضى لقوله «إذا رضيتم بالزرع» أي إذا صار همكم الزرع حتى رضيتموه غاية، وهو كقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا﴾ [يونس: ٧] أي صارت هي غاية مبتغاهم. فهذا من شأنه أن يعطل شرائع الدين ومن أبرزها الجهاد.

وقوله عليه السلام «إذا ضن الناس بالدينار والدرهم» تفسير للسبب الباعث على العينة والنتيجة التي تؤول إليها. فالعينة من شأنها أن تجعل

(١) سيأتي في الفصل الثاني وجه آخر للجمع بين روايات الإمام أحمد.

(٢) الفتاوى ٩٠/٣٣ - إعلام الموقعين ٣٩٤/٤ البحر المحيط ٣٤٦/٤ إرشاد الفحول ٢٨٠/١ - ٢٩٤.

الناس يضمنون ويشحون عن القرض والصدقات والإحسان. وكل إنسان إذا خُير بين أن يربح وبين أن يُقرض بلا ربح سيفضل الربح. فلا يمكن أن تتجرد العينة عن الإفضاء إلى الشح والبخل المذموم. وما أفضى إلى المذموم فهو مذموم.

ويقال أيضاً: إن هذا التفسير للحديث يجعل العينة الثنائية مكروهة وليست محرمة، كما هو قول الشافعية. والجمهور لا يرضون بهذا التفسير. فما كان جواباً لهم عنه فهو جواب من يحرم التورق؛ لأن الجميع من صور العينة.

الدليل الثاني:

إن الربا - الربا الجلي - حرم لما فيه من الظلم، كما قال تعالى ﴿لا تظلمون ولا تظلمون﴾. ومعلوم أن الظلم الذي تضمنه الربا هو شغل ذمة المدين بلا مقابل، فهو إذا اقترض ١٠٠ وثبت في ذمته ١١٠، كان اشتغال ذمته بالعشرة بلا مقابل. وهذه العلة بعينها توجد في جميع صور العينة بلا استثناء؛ لأن مقصود العينة هو الحصول على العين، وهو النقد الحاضر، بزيادة في الذمة. ومن المقرر فقهاً وشرعاً أن الحكم إذا كان معللاً بسبب، فحيثما وجد السبب وجد الحكم، ولا يجوز تعطيل الحكم إذا وجد سببه.

وهذا الدليل هو الذي اعتمده شيخ الإسلام رحمه الله، قال: «المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها. فالشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه»^(١) وقال أيضاً: «متى قال له الطالب: أريد دراهم، فأى طريق سلوكه إلى أن تحصل له دراهم ويبقى في ذمته دراهم إلى أجل فهي معاملة فاسدة، وذلك حقيقة الربا»^(٢).

ومما يوضح كلام شيخ الإسلام، أن الربا هو أيسر الطرق للحصول على

(١) إعلام الموقعين ٨٦/٥ - ٨٧.

(٢) جامع المسائل ٢٢٣/١ - ٢٢٤.

الثلث الحاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه. وجميع صور الحيل على ربا النسيئة تتضمن تكلفة ومشقة وخسارة أكبر من ربا النسيئة الصريح. ومن الثابت شرعاً أن المشقة في ذاتها غير مقصودة للشارع، بل جاء الشرع بضدها وهو اليسر ورفع الحرج. فإذا كان هناك معاملتان تستويان في النتيجة والهدف والغاية، إحداهما أكثر كلفة ومشقة من الثانية، فإن جواز الأكثر مشقة يستلزم بالضرورة جواز الأقل مشقة. وتحريم الأقل مشقة يستلزم بالضرورة تحريم الأكثر مشقة. والقول بخلاف ذلك متناقض ومناف لمنهج التشريع.

ومما يؤيد ما سبق قوله ﷺ: «الخراج بالضمان». فهو صريح في منع الضمان دون مقابل ينتفع به الضامن، كما سبق. وإذا كان المضمون والمقبوض من جنس واحد لزم التماثل. ولذلك قال الفقهاء: «النعمة بقدر النعمة والنقمة بقدر النعمة»^(١) ولا ريب أن المتورق يحصل على ألف ويضمن أكثر منها، فالزيادة ضمان لا يقابله مال ينتفع به، وهي نقمة لا تقابلها نعمة، وهذا ممنوع بمقتضى الحديث.

فإن قيل: الربا اسم لعقد بين طرفين، والتورق ليس عقداً بين طرفين، بل هو معاملة يجريها الشخص مع أكثر من طرف، كل منهما مستقل عن الآخر. فلا ينطبق عليه اسم الربا، ومن ثم لا يجري عليه حكمه.

قيل: لا نسلم أن اسم الربا يختص بمعاملة بين طرفين. فقد ثبت عن النبي ﷺ من طرق أنه قال: «الربا اثنان وسبعون باباً، أدناها مثل إتيان الرجل أمه، وإن أربى الربا استطالة الرجل في عرض أخيه»^(٢) فأطلق اسم الربا على تصرف منفرد من طرف واحد. ولو استطال شخصان أو أكثر في عرض شخص لكان كل منهما مربياً. فليس اسم الربا في الشرع مختصاً بمعاملة ثنائية، بل قد تكون فردية أو ثنائية أو أكثر.

(١) جمهرة القواعد الفقهية ١/ ١٨٩ .

(٢) رواه أبو داود الطيالسي والحاكم انظر: صحيح الجامع (٨٧٢) ، (٢٢٠٢) ، (٣٥٣٧) ، (٣٥٣٩) .

ونظير ذلك أن الشرع أطلق اسم الزنا على التصرف المنفرد، كما لو تعطرت المرأة وتزينت بقصد لفت أنظار الرجال، وكذلك نظر الرجل للمرأة الأجنبية، سماه النبي ﷺ زنا. فليس اسم الزنا مقصوراً على الفاحشة بين رجل وامرأة، بل يطلق على ما هو دون ذلك من أي من الطرفين، ولو لم يشترك فيه الطرف الثاني، ولو لم يرض به أو حتى يعلم عنه.

ثم يقال: لو سلم جدلاً أن اسم الربا مختص بقرض بين طرفين بزيادة في ذمة المدين، لكانت هذه هي صورة الربا التي يتجلى فيها بأوضح حالة. ولا خلاف أن التورق تختلف صورته عن صورة الربا، وليس النزاع في هذا. إنما النزاع في أن حقيقة الربا هل هي بعينها توجد في التورق أو لا. فمن قصر نظره على الصورة ولم ينظر إلى الحقيقة حكم بالجواز. ومن نظر إلى المعنى الذي لأجله حرم الربا، ووجده بعينه في التورق، حكم بتحريمه لا محالة. وسبق أن حقيقة ربا النسيئة هي الزيادة في الذمة دون مقابل، وهذه بعينها توجد في التورق، بل هي مقصوده. والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بمجرد الألفاظ والمباني.

ويقال أيضاً: إن اعتبار صورة الربا دون حقيقته يستلزم جواز العينة بصورها المختلفة، الثنائية والثلاثية؛ لأن صورها تختلف عن صورة الربا. فإن كانت العبرة بالصورة لزم جواز العينة مطلقاً، وإن كانت العبرة بالحقيقة لزم تحريمها جملة، بما فيها التورق. وليس غريباً في الحقيقة شيوع القول بجواز التورق عند المتأخرين إذا علمنا أنهم يرون أن تحريم العينة الثنائية إنما جاء على «خلاف القياس»^(١) وهذا القول ناشئ من الاعتماد على صورية التعامل والاهتمام بالإجراءات على حساب جوهر المعاملة وحقيقتها والمقصود منها. وإلا فإن القياس الصحيح يقتضي منعها وإبطالها. والقياس الصحيح لا يمكن أبداً أن يخالف الدليل الصحيح، كما يقول شيخ الإسلام^(٢).

والغريب أن من يجيز التورق ينظر للصورة في حين أن صاحب المعاملة نفسه لا ينظر للصورة بل للحقيقة، وهي الحصول على نقد حاضر بمؤجل

(١) انظر: ٣٣٥/٤ وحكام الشافعية عن مخالفاتهم: الأم ٣٨/٣ - ٣٩ تكملة المجموع شرح المذهب ١٤٥/١٠.

(٢) الفتاوى ٥٦٧/٢٠، ٥٨٤.

أكثر منه. وهذا ما جعل كثيراً من الناس يظنون أن الشريعة لا تتعامل بالحقائق بل بالرسوم والمظاهر، ولذلك جنحوا إلى إنكار حكمة التشريع والمصالح التي جاء بها؛ لأن هذه المصالح والحكم لا تكون إلا باعتبار الحقائق والغايات، فبناء الحكم على الصورة دون الحقيقة يجعل الناس أقل إيماناً بالشريعة وتعظيماً لها، ومن ثم أقل التزاماً بأحكامها.

الدليل الثالث:

صح عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه المنع من التورق. فروى سعيد بن منصور في سننه وعبد الرزاق في المصنف عنه أنه قال: «إذا استقمت بنقد ثم بعت بنقد فلا بأس. وإذا استقمت بنقد فبعت بنسيئة فلا خير فيه، تلك ورق بورق»^(١).

وقوله: «استقمت بنقد» أي: حددت قيمة السلعة نقداً. ومعنى كلامه رضي الله عنه: أن البائع إذا حدد للمشتري قيمة السلعة نقداً، ثم باعها له بأجل بثمن أعلى منه، دل ذلك على أن مقصود المشتري هو بيع السلعة للحصول على الدراهم وليس الانتفاع بها، فتكون المعاملة دراهم حاضرة بدراهم مؤجلة. قال شيخ الإسلام: «وهذا شأن المورقين، فإن الرجل يأتيه فيقول: أريد ألف درهم، فيخرج له سلعة تساوي ألف درهم، وهذا هو الاستقامة. تقول: أقمْتُ السلعة قومُتها واستقمتها بمعنى واحد، وهي لغة مكية معروفة بمعنى التقويم. فإذا قومُتها بألف قال: اشتريها بألف ومائتين أو أكثر».

قال: «وكذلك قال محمد بن سيرين: (٢) إذا أراد أن يبتاعه بنقد فليساومه بنقد، وإن أراد أن يبتاعه بنسأً فليساومه بنسأً. كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنسأً، لئلا يكون المقصود بيع الدراهم بالدراهم. وهذا من أبين دليل على كراهتهم لما هو أشد من ذلك»^(٣).

(١) نقله شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٧٩ وصححه وكذلك ابن القيم في تهذيب السنن ١٠٩/٥ ورواه عبد الرزاق في المصنف ٢٣٦/٨.

(٢) لم يتيسر لي الوقوف على إسناد هذا الأثر.

(٣) بيان الدليل ص ٧٩ - ٨٠ وانظر: الفتاوى ٤٤٧/٢٩ - ٤٤٧.

وهذه الصيغة التي ذكرها ابن عباس رضي الله عنه وشرحها شيخ الإسلام هي التي نص عليها فقهاء المالكية والحنابلة، كما سبق. حيث يأتي المشتري للبائع ويقول له: بعني سلعة قيمتها نقداً مائة، بمائة وعشرين مؤجلة. وعبارة المالكية: «وكره خذ بمائة ما بثمانين». وعبارة الحنابلة: «اشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين». وسبق النقل عن الإمام أحمد أنه كره بيع «ده دوازده» أي العشرة اثنا عشر نسيئة، وهذا مطابق لكلام ابن عباس رضي الله عنه.

وإذا ثبت أن عبد الله بن عباس رضي الله عنه منع التورق، فهذا من قول الصحابي الذي لا يعلم له مخالف من الصحابة، واعتضد قوله بعموم النهي عن العينة، وبالقياس الصحيح. ومثل هذا حجة عند جماهير أهل العلم.

قال الشافعي رحمه الله: «وأقوال الصحابة إذا تفرقوا نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس. وإذا قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة، صرتُ إلى اتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً، ولا شيئاً يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس».

ونقل كثير من فقهاء الشافعية عن إمامهم أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس^(١).

ونقل الأصوليون عن الإمام أحمد روايتين في الاحتجاج بقول الصحابي: أنه حجة ويقدم على القياس الثانية: تقديم القياس عليه^(٢) وظاهر أن قول الصحابي إذا وافق القياس فهو حجة قولاً واحداً.

وقال ابن القيم في قول الصحابي إذا لم يعلم له مخالف: «فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة»^(٣) وقال في فتاوى عبد الله بن عباس رضي الله

(١) البحر المحيط ٤٥/٦ - ٥٧

(٢) أصول مذهب الإمام أحمد، ص ٤٣٦

(٣) إعلام الموقعين ٥٥٠/٥

عنه: «ومن المستبعد جداً بل من الممتع أن يفتي حبر الأمة وترجمان القرآن، الذي دعا له النبي ﷺ بدعوة مستجابة قطعاً أن يفقهه في الدين ويعلمه الحكمة، ولا يخالفه أحد من الصحابة، ويكون فيها على خطأ، ويفتي واحد من المتأخرين بخلاف فتواه ويكون الصواب معه، فيظفر به هو ومقلدوه ويحرمه ابن عباس والصحابة رضي الله عنهم!»^(١)

وإذا كان قوله هذا رضي الله عنه حجة، دل ذلك على تحريم التورق، وهو المطلوب.

فإن قيل: قد نُقل عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال: «لا يكره هذا البيع؛ لأنه فعله كثير من الصحابة وحُمدوا على ذلك ولم يعدّوه من الربا، حتى لو باع كاغدة بألف يجوز ولا يكره»^(٢) ويبدو أن مراده التورق؛ لأنه قال: حتى لو باع كاغدة، وهي الورقة، بألف. أي أن مشتري الكاغدة يثبت في ذمته ألف ثم يبيعه في السوق ليحصل ثمنها. فمراده أن التورق جائز ولو كان الثمن المؤجل كبيراً. وقد حمل بعض متأخري الأحناف عبارة أبي يوسف هذه على التورق دون العينة الثنائية^(٣).

فالجواب: إن هذا النقل - إن صح عن أبي يوسف رحمه الله - محل نظر من وجوه.

منها أنه لم يسند شيئاً عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا يعرف في كتب الحديث والآثار شيء من ذلك. ولا يخفى أن النقل عن الصحابة لا بد فيه من الإسناد الصحيح، وإلا لم يكن فيه حجة.

ومنها أن ظاهر عبارة أبي يوسف أن الصحابة فعلوا ذلك ولم ينكره منهم أحد، وهذا خطأ قطعاً لثبوت التحريم عن ابن عباس رضي الله عنهم جميعاً. بل إن ما نقله شيخ الإسلام عن محمد بن سيرين من قوله: «كرهوا أن يساومه بنقد ثم يبيعه بنسأ» يفيد كراهة الصحابة رضي الله عنهم

(١) إعلام الموقعين ١٧/٦

(٢) نقله ابن الهمام في فتح القدير ٢٢٤/٦

(٣) حاشية ابن عابدين ٣٢٦/٥

للتورق، لأن ابن سيرين إذا قال: «كرهوا» فإنما ينقل عن الصحابة، كما يقول شيخ الإسلام^(١).

ثم لو فرض جدلاً أن بعض الصحابة أجاز التورق، لكان معارضاً بقول ابن عباس. وإذا اختلف الصحابة فالأخذ بما وافق النص والقياس من أقوالهم أولى من خلافه.

الدليل الرابع:

إن من مقاصد التشريع المقطوع بها حفظ المال، بل عدّه الشاطبي رحمه الله من الكليات التي اتفقت عليها الملل، وعلمها عند الأمة كالضروري^(٢) ولذلك حرم الشرع الإسراف والتبذير، وأوجب الحجر على السفیه، وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء: ٥] كما حرم السرقة والغش وأكل المال بالباطل.

ولذلك أيضاً حرم إضاعة المال، كما في الحديث عنه ﷺ أنه قال: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً ويسخط لكم ثلاثاً. يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً، وأن تتأصخوا من ولاء الله أمركم. ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال»^(٣) ونص الفقهاء على أن المضيع لماله يجب الحجر عليه. قال ابن المنذر: «أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق والشام ومصر يرون الحجر على كل مضيع لماله، صغيراً كان أو كبيراً»^(٤).

ومن إضاعة المال: أن يشتري المرء بسعر مرتفع ويبيع بسعر منخفض دون مصلحة من وراء ذلك، ولذلك قال الدسوقي: «والشراء بغلو والبيع برخص مكروه»^(٥).

فإذا قصد الشخص أن يخسر في بيعه وشرائه، دون أن يكون ذلك تبرعاً منه لمن باع له أو اشترى منه، ودون أن يكون لمصلحة دينية أو دنيوية،

(١) بيان الدليل ص ٢٠٣

(٢) الموافقات ٣١/١

(٣) رواه مالك في الموطأ ٩٩٠/١ وبنحوه أحمد ومسلم صحيح الجامع (١٨٩٥)

(٤) المغني ٥٩٥/٦

(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٨٨/٣

فهذا إضاعة للمال بلا ريب، فلا يجوز قصدها وطلبها والسعي إليها .
والتورق الذي يشتري سلعة بمائة وعشرين مؤجلة، لكي يبيعها بمائة
نقدًا، قد خسر في بيعته قدر العشرين. وهذه الخسارة مقصودة له مطلوبة،
وليس أمرًا عارضاً لا يد له فيه، ولا هي تبرع منه لأحد . وهذا مناقض
لمقصد حفظ المال الذي جاء به الشرع، ولنهيه ﷺ عن إضاعة المال، وهذا
يستلزم التحريم.

ومن أبرز خصائص الحيل منافاتها لحكمة التشريع من العقد الذي
يتذرع به المحتال. وهذا واضح في التورق؛ إذ يشتري المتورق السلعة لبيعها
بخسارة. فالبيع بخسارة ينافي مقتضى الشراء ابتداء؛ لأن الشراء شرع
لتحقيق مصلحة المشتري، وهي إما الانتفاع بالسلعة، وإما التجارة فيها من
خلال بيعها بربح، وفي كلتا الحالتين يحقق العقد مصلحة المشتري. أما
المتورق فهو يشتري لبيع بخسارة، فلا هو انتفع باستهلاك السلعة ولا هو
ربح بالتجارة فيها. ولا ريب أن هذا ينافي حكمة تشريع البيع أصلاً. ولذلك
يصبح الشراء عبثاً، وهذا شأن الحيل المذمومة عموماً^(١) بل يصبح مقصود
المتورق مناقضاً لمقصد العقد الذي شرع لأجله، وقد قرر كل من ابن تيمية
والشاطبي أن العقد لا يجوز أن يراد به نقيض مقصوده^(٢).

فإن قيل: لا يلزم أن يخسر المتورق في بيعته الثانية، بل قد يربح. وإذا
كان كذلك لم يكن عليه تثريب في شرائه وبيعه، وإلا فالتجارة بيع وشراء
وهي معرضة أيضاً للخسارة، فهل يقال بمنعها؟

قيل: الكلام في مقصود المتورق، ومقصوده كما نعلم جميعاً هو بيع السلعة
بأقل مما اشتراها به، ولذلك يقول للبائع: بعني سلعة قيمتها الحاضرة ١٠٠
بثمان مؤجل ١٢٠. والمقاصد في العقود معتبرة، كما هو معلوم^(٣).

أضف إلى ذلك أن احتمال الربح في البيعة الثانية نادر، والنادر لا حكم

(١) انظر: بيان الدليل ص ١٦٥

(٢) بيان الدليل ص ١٧٠ ونحوه في الإنصاف ٤٢٤/٨ الموافقات ٢٧/٢ تعليق د. حسين حامد على بحوث التورق ص ٤

(٣) إعلام الموقعين ٥٠٤/٤ بيان الدليل ص ٩٣

له. وإرادة العاقل لا تتوجه إلى الاحتمالات القليلة أو النادرة، كما يقول العز بن عبد السلام رحمه الله، بل إلى الاحتمالات الغالبة^(١) وإذا كان المراد هو الغالب، والغالب هو الخسارة، كان الحكم مبنياً على ذلك.

ثم يقال: هناك فرق بين قصد الخسارة مع احتمال حصول الربح، وبين قصد الربح مع احتمال حصول الخسارة. فالتاجر يقصد الربح وقد تعرض له الخسارة دون قصد، أما المتورق فهو يقصد الخسارة وقد يعرض له الربح دون قصد، فكيف يقارن أحدهما بالآخر مع تناقض مقاصدهما؟

ونظير ذلك النكاح بنية الطلاق، فالذين يجيزون هذا النكاح يقولون: إن كل نكاح قد يعرض له الطلاق، فليس هناك محذور في تبني نية الطلاق ابتداءً. والمانعون يقولون: إن النكاح يراد به الاتصال والدوام، ولا يراد به الانقطاع، وفرق بين الأمرين، فقصد الاستدامة مع احتمال طروء الانقطاع ينافي قصد الانقطاع مع احتمال طروء الدوام. «وفرق بين اتصال يقبل الانقطاع، واتصال يقصد به الانقطاع»^(٢) فقياس أحد الأمرين على الآخر قياس للشئ على ضده.

فإن قيل: إن هذه الخسارة لا تقع باختيار المتورق، فهو مضطر إليها ولا يستطيع منعها.

قيل: فهذا هو بيع المضطر الذي نهى عنه النبي ﷺ^(٣) وإذا كان هذا البيع محرماً لم يجز قصده والتوسل إليه ومباشرته، لا للبائع ولا للمشتري. فإن قيل: لا نسلم أن المتورق يخسر، أو أنه لا يحصل على مصلحة مقابل البيع برخص، بل يستفيد الحصول على النقد الحاضر، وهو مصلحة معتبرة شرعاً تجبر فرق الثمن، فلا يكون في الحقيقة خاسراً. فما المانع من أن يتحمل المرء زيادة في الثمن مقابل الحصول على السيولة؟

(١) القواعد الكبرى ٢/٢١٨، ٣٠٠

(٢) بيان الدليل ص ٤٠٨ وانظر: الزواج بنية الطلاق للسهلي ٢٠١، ٢٠٧

(٣) رواه أبو داود: قال الخطابي: «وفي إسناد الحديث رجل مجهول لاندري من هو إلا أن عامة أهل العلم قد كرهوا البيع على هذا الوجه» معالم السنن بحاشية مختصر المنذري ٤٧/٥ وانظر في انعقاد الإجماع على وفق الخبر: «عقد الكالئ بالكالئ».

قيل: إن كان المقصود هو السيولة فما الحاجة إذن لتوسيط السلعة؟ فوجود البيع والشراء في هذه الحالة لغو لا معنى له. ولذلك فإن هذه الحجة بعينها - التي يذكرونها - تنطبق على ربا النسيئة، وهي التي يتذرع بها المدافعون عن الفائدة، ويقولون: الفائدة ثمن للنقد الحاضر والسيولة الحاضرة مقابل التأجيل. فإن كانت الحجة صحيحة لزم جواز ربا النسيئة، وإن كانت باطلة ثبت حرمة التورق. ولذلك نقول: إن المجيزين للحيل الربوية لا يمكنهم أن يعللوا تحريم الربا بعلّة صحيحة، بل هو عندهم من باب التعبد وعلى خلاف القياس. وهذا خطأ منهجي في فهم أحكام الشرع ومقاصده، وفي إدراك المعاني الاقتصادية.

والشرع لم يهدر قيمة السيولة ولم ينكر أهميتها، ولذلك شرع بيع السلم. أما الربا فهو وإن كان يحقق السيولة مؤقتاً، لكنه يحققها من خلال الظلم الواقع على المدين وشغل ذمته دون مقابل. ويكون مآل ذلك هو تركيز الثروة لدى الدائنين، ومن ثم تقلص السيولة من الاقتصاد. فالربا يناقض أصل الهدف الذي وجد له الاقتراض ابتداءً، وهو توفير السيولة.

وكما لا يجوز للبائع أن يحتج بقصد الربح وتنمية المال على ربح ما لم يضمّنه أو بيع ما ليس عنده، فكذلك لا يجوز للمشتري أن يحتج بقصد السيولة على جواز تحصيل النقد مقابل زيادة في الذمة. فالربح والسيولة كلاهما من المقاصد المشروعة. لكن مشروعية المقصد والغاية لا تبرر الوسيلة، بل لا بد من اتباع الوسيلة المشروعة لتحقيق الغاية المشروعة. أما الوسائل المحرمة فمآلها في الحقيقة أن تفضي إلى غايات محرمة، وإن بدا مؤقتاً أنها تحقق الغاية المشروعة.

والشرع منع الخلل في كلا الجانبين، فمنع صاحب المال من ربح ما لم يضمّن، ومن بيع ما ليس عنده، ومن بيع الدين بالدين، سداً لباب الربا من جهة المقرض. كما حرم العينة بكل صورها، وقرر أن الخراج بالضمان، وحرم إضاعة المال، وشدد في الاستدانة، سداً لباب الربا من جهة المقرض.

فالشرع سد الباب من كلتا جهتي الربا، ولم يتساهل مع إحداهما دون الأخرى، ولذلك سوى النبي ﷺ في اللعن والذم بين آكل الربا وموكله، وقال: الآخذ والمعطي سواء.

والذين يجيزون التورق يمنعون ربح ما لم يضمن، ويعللون ما ورد من النهي عنه بأنه ربا في الحقيقة. ولكن هذا التعليل ينطبق أيضاً على التورق؛ لأن حقيقته هي الربا، فلم يعلل أحدهما دون الآخر؟ ولم يمنع البائع من ربح ما لم يضمن ولا يمنع المتورق من ضمان ما لم ينتفع به؟

وإذا فرض أن أحدهما أولى بالمنع من الآخر، فهو المدين، وذلك أن السماح للمدين بالتورق يفضي إلى وجود من يستغل حاجته للسيولة من أجل الربح، فيقع الأخير في بيع ما ليس عنده أو ربح ما لم يضمن، كما هو مشاهد، البائع والمشتري لا غرض لأي منهما في السلعة، بل هذا قصده النقد الحاضر وذاك قصده الربح المؤجل، وفي هذه الحالة ليس من مصلحة أي منهما العناية بالسلعة وقبضها وحيازتها وتحمل ضمانها، بل تصبح جميع هذه القيود عبئاً اقتصادياً ينبغي التخلص منه، فوجود من يرغب النقد الحاضر يتيح الفرصة؛ لوجود من يرغب في الربح المؤجل، كما هي سنة الحياة في الاقتصاد، وكما هو مقتضى الحوافز الاقتصادية. وهذا يقودنا إلى:

الدليل الخامس:

قاعدة سد الذرائع، التي تواترت بها نصوص الشريعة، وتضافرت عليها عشرات الأدلة الشرعية^(١) وهذه القاعدة تقتضي تحريم التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

ولا يمكن فهم هذه القاعدة على حقيقتها إلا بفهم الواقع الذي تطبق فيه الأحكام الشرعية؛ فالفقه يتطلب أمرين، كما يقول ابن القيم: فهم الواقع^(٢) وحقيقته، وفهم الواجب الذي أوجبه الله في هذا الواقع.

(١) توسع شيخ الإسلام في تقريرها في كتابة بيان الدليل في بطلان التحليل، وابن القيم في إعلام الموقعين، وأفردها بالتأليف محمد البرهاني في كتابه «سد الذرائع» ومصطفى مخدوم في كتابه «قواعد الوسائل» وغيرهما.

(٢) إعلام الموقعين ١٦٥/٢ .

وفهم الواقع ضروري لمعرفة كيفية إفضاء الوسائل إلى غاياتها، والأسباب إلى مسبباتها، ولمعرفة أنواع الغايات التي تفضي إليها الأعمال المختلفة، وما لم توجد هذه المعرفة الدقيقة، فسيوجد من يمنع كل شئ سداً للذريعة، ومن يسمح بكل شئ نفيّاً للذريعة.

ومن رحمة الله تعالى بهذه الأمة أنه لم يكلها إلى عقولها البشرية القاصرة، بل بين لها الأدلة والأمارات والبراهين التي تعصمها من الزيغ والضلال، وتنبأ بها عن الانحراف والاضطراب.

ولذلك حذر النبي ﷺ من عدد من المعاملات المالية؛ لما تتضمنه وتفضي إليه من معاني الربا وحقيقته، وإن بدت في الصورة على خلاف الربا. فحرم اجتماع السلف والبيع، وإن لم يقصد الطرفان الربا؛ لأن ذلك ذريعة إلى أن يحابي المقرض المقرض في البيع، فيزيده في الثمن إن كان مشترياً، أو ينقص له منه إن كان بائعاً. فتكون المحاباة لأجل القرض، وهذا هو الربا.

ومن هذا الباب تحريمه ﷺ مبادلة الدراهم بالدراهم أو التمر بالتمر متفاضلاً، حتى لو اختلفت الجودة في أحد الجانبين. وليس في هذا إهدار للجودة أو إنكار لقيمتها، ولكن سداً للذريعة الربا، كما قال عليه السلام: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الدينار بالدينارين فإني أخاف عليكم الرما» أي الربا^(١) فإذا بلغت دقة الشرع في سد أبواب الربا إلى هذه الدرجة، كان اتباعه في سد ما هو أقرب من ذلك، أوجب وأكد.

ومن الأمثلة على دقة الشرع في التصرفات المالية، أنه ﷺ في حجة الوداع، لما أراد أن ينحر هديه، أمر ألا يعطى الجزار منها شيئاً، وقال: «نحن نعطيهِ من عندنا»^(٢) وسر ذلك أن الهدى مما يراد به وجه الله عز وجل، فهو من التبرع. وأجرة الجزار معاوضة مقابل عمله. فلو أعطاه من لحم الهدى لكان ذلك صرفاً لبعض الهدى عن التبرع إلى المعاوضة. فحرص ﷺ

(١) رواه مالك وأحمد انظر تخريج إلام الموقعين: ٣/ ٣٩٩ ح ٢٠.

(٢) رواه مسلم (١٣١٧).

ألا يعطيه من الهدى شيئاً، حفظاً للتبرع من أن تشوبه شائبة المعاوضة، فيؤول إلى أن يكون العمل لغير الله.

ومن الأمثلة الدقيقة على مراعاة الشرع للحوافز وما يمكن أن تفضي إليه: أن النبي ﷺ أمر الصحابي الذي أرسل معه الهدى إذا عطب منه شيء قبل بلوغ محله أن ينحره ويخلي بينه وبين الناس، ونهاه أن يأكل منه شيئاً هو أو أحد من رفقته^(١) قال العلماء: سبب ذلك أنه إذا جاز له أن يأكل أو يطعم رفقته قبل محل الهدى، فربما دعت نفسه إلى أن يقصر في علفها وحفظها لكي تعطب، فينحرها قبل المحل ليأكلها هو وأصحابه، فسد النبي ﷺ الباب من أصله، فإذا يئس هو وأصحابه من أكلها، لم يوجد لديه الحافز للتقصير في حقها؛ «وهذا من ألطف سد الذرائع»^(٢).

ومن هذا الباب نهيه ﷺ عن طعام المتباريين^(٣) وهما شخصان يتباريان في الضيافة والإنفاق والجود، فيفضي ذلك إلى الإسراف والمباهاة وإضرار كل منهما بالآخر؛ فلذا نهى عليه السلام عن أكل طعام أي منهما؛ لأن في ذلك إعاقة لهما على المباهاة والمباراة، فإذا امتنع الناس من أكل طعامهما سد ذلك الباب من أصله.

والذرائع أو الوسائل التي تفضي إلى المحرم نوعان: نوع يفضي إلى المحرم غالباً، ويعلم ذلك بالتجربة والمشاهدة، كما في منع النبي ﷺ لبيع الثمر قبل بدو الصلاح، حين رأى ما يفضي إليه من النزاع والشقاق^(٤).

النوع الثاني: قد لا يتحقق إفضاؤه إلى المحرم، لكن الحوافز الفطرية تقتضيه. وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام بأن «الطبع متقاض لإفضائها»^(٥) ومن هذا الباب تحريم النبي ﷺ للدينار بالدينارين والدرهم بالدرهمين، كما سبق، خشية الوقوع في الربا. ولم ينتظر النبي ﷺ إلى حين تحقق إفضاء ذلك إلى الربا كي ينهى عنه؛ لعلمه أن الطباع تقتضيه.

(١) رواه مسلم (١٣٢٥).

(٢) بيان الدليل ص ٢٦٧.

(٣) رواه أبو داود وغيره صحيح (٠٠٠).

(٤) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود جامع الأصول (٢٨٩).

(٥) بيان الدليل ص ٢٥٤.

فالنوع الأول يفضي إلى المحرم بالفعل، والثاني يفضي بالقوة. وأكثر الذرائع التي حرمها الشرع في المعاملات المالية هي من النوع الثاني؛ لأن النشاط الاقتصادي مبني على الحوافز بالدرجة الأولى.

وإذا كان هذا هو منهج التشريع في الذرائع، فمن السهل أن ندرك موقفه من التورق حتى لو فرض جدلاً أنه غير محرم في ذاته.

وذلك أن جميع التكاليف والأعباء المتصلة بالسلعة، كالقبض والحياسة والتسليم والمعاينة النافية للجهالة وكل ما يتصل بذلك من الإجراءات، ليس من مصلحة أي طرف الالتزام بها؛ لأنه لا غرض لأي منهما فيها. وفي هذه الحالة فإن الربا الصريح أجدى اقتصادياً من التورق وسائر صور العينة والحيل الربوية.

قال شيخ الإسلام: «ولهذا تجد الصحيح الفطرة لا يحافظ على تلك الشروط، لرؤيته أن مقصود الشروط تحقيق حكم ما شُرطت له والمنع من شئ آخر، وهو إنما قصد ذاك الآخر لا ما شُرطت له. ولهذا يكون إتيانهم بالمحرم الظاهر أنفع لهم وأقل ضرراً عليهم من الإتيان بالحيلة لو كان مقصودهم مباحاً. فعلم أن مقصودهم محرم. مثال ذلك أن من كان مقصوده أخذ ألف بألف ومائتين، فأخذها على وجه الربا الظاهر أنفع له من المعاملة الربوية، فإنه يأخذها ألفاً ويبقى في ذمته ألف ومائتان، وإذا اشترى منه سلعة ثم باعها لثالث، يعيدها للأول أو لا يعيدها، فإنه في الغالب يزداد تعبه وعمله وتتنقص نفقته، فإنه يذهب بعض المال أجرة الدلال وبعضه من إعطاء الثالث المعين أو من خازنها إذا بيعت، فلا تسلم له الألف المقصودة من المعاملة الربوية كما تسلم له مع الربا الظاهر، فيكون الربا أنفع لهم من هذه الحيل. والشارع حكيم رحيم، لا يحرم ما ينفع ويبيح ما هو أقل نفعاً، ولا يحرم ما فيه ضرر ويبيح ما هو أكثر ضرراً منه. فإذا كان قد حرّم الربا فتحريمه لهذه المعاملات أشد، ولو قدر أنه أباحها، لكانت إباحته للربا الظاهر أولى»^(١).

وهذا هو الضابط الذي يميز بين ذرائع الربا التي يجب سدها وما ليس منها. فكل معاملة تؤدي لنفس نتيجة الربا، وهي ثمن حاضر بمؤجل أكثر

(١) بيان الدليل ص ٢٦٨ .

منه، مع زيادة التكلفة، فإن الحوافز الفطرية تقتضي التخلص من هذه التكاليف لتحقيق مصلحة الطرفين، ويكون مآل ذلك إلى الربا، بخلاف البيوع الشرعية التي تتضمن من المصالح والمنافع ما يجبر تكاليف الشروط والإجراءات الشرعية، ومن ثم لا توجد حوافز كافية للتخلص من هذه التكاليف، فلا تقضي إلى الربا.

وسبق أن الربا هو أسر الطرق وأقلها كلفة للحصول على السيولة مقابل زيادة في الذمة، والحياة الاقتصادية قائمة على البحث عن الأقل كلفة والأكثر ربحاً. فكل معاملة تحقق نتيجة الربا مع زيادة التكلفة، فإن ضغط المنافسة وطلب الربحية سيؤدي تدريجياً إلى إزالة هذه التكاليف، عاجلاً أو آجلاً، ومن ثم الاقتراب أكثر فأكثر من الربا. والتورق، لما كان أكثر كلفة من الربا مع كونه يراد به نفس النتيجة، فهو ذريعة فعلية للوقوع في الربا. وإذا كان كذلك فيجب منعه عملاً بقاعدة الشرع المحكمة في سد الذرائع، وهو المطلوب.

أدلة المجيزين للتورق والجواب عنها:

احتج المجيزون للتورق بعدد من الأدلة: (١)

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، والتورق لا يعدو أن يكون شراء وبيعاً، فهو حلال بنص الآية.

والجواب:

١- مضمون هذه الحجة أن التورق يتكون من عقدين كل منهما حلال، فالمجموع إذن حلال. وهذا خطأ؛ لأن حكم البيع المفرد يخالف البيع الذي انضم إليه عقد آخر، فالبيع مفرداً مشروع، والسلف أيضاً مشروع، لكن اجتماع البيع مع السلف ممنوع بنص الحديث. ولذلك قال العلماء: «حكم الجمع يخالف حكم التفريق»^(٢) وقال الشاطبي: «الاستقراء من الشرع عرّف أن للاجتماع تأثيراً في أحكام لا تكون في حالة الانفراد ... فقد نهى عليه

(١) انظر بحوث التورق ضمن قائمة المصادر.

(٢) القواعد النورانية ص ٢١١ .

الصلاة والسلام عن بيع وسلف، وكل واحد منهما لو انفرد لجاز. ونهى الله تعالى عن الجمع بين الأختين في النكاح، مع جواز العقد على كل واحدة بانفرادها ... ونهى عن جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة، وذلك يقتضي أن للاجتماع تأثيراً ليس للانفراد»^(١).

والتورق اسم لمعاملة تجمع عقدين: أحدهما الشراء بثمن مؤجل من طرف، والثاني البيع حالاً لطرف آخر بثمن أقل من المؤجل. وكون كل عقد على انفراده مشروعاً لا يعني أن المجموع مشروع؛ لما سبق من تأثير الاجتماع في الأحكام الشرعية، والآية إنما تناولت «البيع» مطلقاً، دون أن يفهم منه أي شروط أو عقود إضافية تخل بمقصوده، فلفظ البيع في الآية لا يتناول صورة التورق. وهذا يقتضي تطلب الحكم من الأدلة الخاصة ومن قواعد المبادلات وأصولها التي أتى بها الشرع، وقد سبق أن هذه الأدلة والقواعد تقتضي تحريم التورق.

٢- إن كل حيلة من الحيل الربوية يستدل عليها أصحابها بهذه الآية؛ وذلك أن حقيقة الحيلة الربوية أنها بيع في الظاهر وربما في الباطن. فإن صح الاستدلال بالآية على إحدى هذه الحيل، لزم صحة الاستدلال على الجميع، وإن بطل الاستدلال، بطل في الجميع. ومعلوم أنه لا يوجد من الفقهاء من يجيز جميع الحيل بلا استثناء. فالمذهب الشافعي، مع إجازته للعينة، يشدد في مسألة «مد عجوة»، والمذهب الحنفي على العكس^(٢) فإن استدل أحدهما بالآية لم يسلم له الآخر ذلك، مع أن نسبة الاستدلال واحدة في الأمرين، وهذا يعني أنه لا يسلم الاستدلال بهذه الآية على حيلة من الحيل الربوية مطلقاً، لا التورق ولا غيره.

٣- إن قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أقوى ردّاً على القول بجواز التورق وسائر صور العينة؛ وذلك أنها جاءت رداً على شبهة المشركين الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، فرد الله عليهم بقوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ

(١) الموافقات ٤٦٨/٣ - ٤٧٠ .

(٢) إعلام الموقعين ١٢٢/٥ .

البيع وحرم الربا، فالآية أثبتت الفرق بين حقيقة البيع وحقيقة الربا، وأن وجود الزيادة مقابل الأجل في الأمرين لا يستلزم التسوية بينهما؛ لأن منفعة البيع تجبر هذه الزيادة، أما في الربا فلا يوجد ما يجبرها، فتبقى ظلماً محضاً على المدين، كما سبق. فإذا لم تكن السلعة مقصودة للمشتري إلا لمجرد التحيل على التمويل، انتفت منفعة التبادل، وبقيت تكلفة التمويل دون ما يجبرها. وبذلك ينتفي الفرق بين البيع وبين الربا الذي لأجله أحل الله الأول وحرم الثاني، فلولا منفعة التبادل لما كان هناك فرق بين البيع والربا، ولكانت شبهة المشركين صحيحة ولا يمكن الجواب عنها.

وكل صور العينة تتضمن البيع صورياً، لكنها لا تتضمن منفعة البيع الحقيقية التي لأجلها افترق البيع عن الربا، فالمتورق لا ينتفع بالسلعة ولا يربح منها؛ لأنه لا بد أن يتخلص منها بخسارة ليحصل على النقد، فتصبح بذلك عبئاً إضافياً عليه فوق الزيادة مقابل الأجل التي تحملها ابتداءً، فبدلاً من أن يكون البيع سبباً لجبران تكلفة التأجيل، صار سبباً لمزيد من التكاليف والأعباء والنفقات، فالتورق من هذا الوجه أسوأ من الربا الصريح.

ولذلك لا يمكن لمن يجيز الحيل على ربا النسيئة أن يثبت فرقاً صحيحاً بين البيع والربا، وغاية ما عندهم أن الفرق بينهما إنما هو في الصورة، وإلا فالحقيقة واحدة، وهذا هو مذهب من يقول: إن الأوامر الشرعية لا تتضمن مصالح حقيقية، بل هي لمجرد الاختبار والامتحان والابتلاء، وهذا مذهب فاسد مناقض للنصوص المتواترة من الكتاب والسنة بإثبات حكمة الله تعالى في شرعه وأمره.

ولهذا السبب لا يستطيع أصحاب الحيل الربوية أن يجيبوا عن شبهة المشركين بالتسوية بين البيع وبين الربا، ولو لم يكن في ذم الحيل الربوية إلا عجز أصحابها عن الرد على شبهة المشركين لكفى، وهذا مما يبين سر إثبات القرآن لهذه الشبهة وتخليدها في كلام الله تعالى؛ إذ الرد عليها يتضمن إبطال الحيل الربوية من أساسها، وصدق الله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ

أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ [يونس: ٣٧].

ولهذا السبب أيضاً لا يمكن لمن يقول بالحيل أن يثبت حكمة تحريم الربا، بل عندهم إن تحريم الربا أقرب إلى التعبد منه إلى أن يكون معقول المعنى، وأن تحريمه على خلاف القياس، وقد عاب شيخ الإسلام رحمه الله من تبنى هذا الموقف فقال: «حتى بلغني عن بعض المرموقين أنه كان يقول: لا أدري لم حرم الربا؟ ويرى أن القياس تحليله، وإنما يعتقد التحريم اتباعاً فقط، وهذا المعنى الذي قام في نفس هذا هو الذي قام في نفوس الذين قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾، فليُعزَّز مثل هذا نفسه عن حقيقة الإيمان والبصر في الدين، وإن لم يكن عن هذه المصيبة عزاء، وليتأمل قوله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا﴾. فليُنظر هل أصابهم هذا التخبط الذي هو كمس الشيطان، لمجرد أكلهم السحت، أم لقولهم الإثم مع ذلك، وهو قولهم: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾؟ فمن كان هذا القياس عنده متوجهاً، وإنما تركه سمعاً وطوعاً، ألم يكن هذا دليلاً على فساد رأيه ونقص عقله وبُعده عن الفقه في الدين؟»^(١)

٥- إن مقصد الشرع من ربط التمويل بالبيع هو أن يكون التمويل تابعاً للمبادلات، كما سبق، أما التورق وسائر صور العينة فهي على النقيض من ذلك، تجعل المبادلات تابعة للتمويل. وهذا مع مناقضته لحكمة التشريع، فهو مناقض للمنطق الاقتصادي؛ لأن تكلفة التمويل لا يمكن الوفاء بها إلا من خلال النشاط الاقتصادي الفعلي، والمفترض أن هذا النشاط يتم من خلال المبادلات والمعاملات المشروعة، فإذا انعكس الوضع وصار النشاط الاقتصادي خادماً للتمويل، انعكس الهدف من النشاط الاقتصادي أصلاً، فبدلاً من أن يكون سبباً لتحقيق الرفاه والرخاء، صار مسخراً لسداد تكاليف

(١) بيان الدليل ص ١٧٧ .

التمويل وخدمة الديون، فيصبح التمويل نزيهاً في جسم الاقتصاد لمصلحة أصحاب المال، تماماً كما هو الحال في النظام الربوي.

الدليل الثاني: حديث بلال المازني رضي الله عنه في تمر خيبر، حين قال له النبي ﷺ: «بع الجمع بالدراهم وابتع بالدراهم جنيهاً»^(١) قالوا: فهذا الحديث نص في جواز عقد صفقتين متتاليتين لأجل تجنب الوقوع في الربا. وإذا جاز هذا لاجتناب ربا الفضل، فلم لا يجوز مثله لاجتناب ما هو أولى بالحذر منه وهو ربا النسيئة؟

والجواب:

١- إن هذا الحديث يُستدل به على جميع صور العينة، الثنائية والثلاثية والتورق. وجمهور المجيزين للتورق لا يجيزون بقية صور العينة، فما كان جواباً لهم عن هذا الحديث فهو جواب للمانعين منها مطلقاً.

فإن قيل: العينة الثنائية تحصل بين طرفين، والحديث لا يدل على أن مبادلة التمر بين طرفين.

قيل: ليس في الحديث النص على ذلك، بل هو مطلق، ثم إن العينة الثلاثية ليست بين طرفين.

فإن قيل: العبرة بالتواطؤ، فإذا لم يوجد توافق بين الأطراف، جاز، سواء كانوا اثنين أم ثلاثة أم أكثر، وهذا مقتضى الحديث.

قيل: لا ريب أن التواطؤ معتبر شرعاً، ولكن التواطؤ يوجد في التورق أيضاً، حين يبيع البائع سلعة تساوي قيمتها الحاضرة حاجة المتورق من النقد، وذلك بثمن مؤجل أعلى منه، كما سبق، فاعتبار التواطؤ في جانب دون آخر تحكّم.

فإن قيل: العبرة بعودة السلعة إلى البائع، فإن عادت، بواسطة أو بغير واسطة، فهو ربا، وإلا فلا.

(١) متفق عليه جامع الأصول (٣٧٤).

قيل: أين في الحديث أن السلعة لا يجوز أن تعود للبائع؟

ثم يقال: لا تعود السلعة للبائع إلا بعد أن تخرج من يد المتورق. فلم كانت عودتها محرمة ولم يكن خروجها محرماً، مع أن خروجها شرط بل سبب لعودتها؟

ولا ريب أن عودة السلعة إلى البائع تكمل أركان القرض الربوي؛ لأن المتورق يكون قد قبض نقداً مقابل زيادة في الذمة، والبائع قد سلم نقداً مقابل زيادة له في ذمة المدين، لكن من حقنا أن نسأل: لم كان الربا محرماً أصلاً؟ أليس بسبب الظلم الواقع على المدين؟ فإذا وجد هذا الظلم بعينه، أليس ذلك موجباً للحكم نفسه؟

والشرع حرم الظلم مطلقاً، سواء أكان ظلم المرء لنفسه أم ظلمه لغيره. فإذا عادت السلعة للبائع صار البائع ظالماً، أما ظلم المتورق لنفسه فهو ثابت مسبقاً، ولولاه لما طمع فيه البائع.

وخروج السلعة من يد المتورق إيجاب منه للظلم على نفسه، وعودتها للبائع قبول منه لدور الظالم^(١) وكل منهما محرم، فإذا اجتمعا كان أشد تحريماً، ومعلوم أن العقد المحرم يحرم إيجابه ويحرم قبوله، وليس المحرم هو اجتماع الإيجاب والقبول فقط، بل كل منهما محرم على انفراده، فالتورق يتضمن إيجاباً للربا يشغل ذمة المتورق دون مقابل، فهو أحد ركنيه، وهذا يستلزم تحريمه.

والنبي ﷺ لعن آكل الربا وموكله. فالمدین هو الذي يؤكل الدائن الربا. فإذا أوجب على نفسه ديناً بلا مقابل، كان قد رضي ببذل الزيادة نفسها التي توجد في الربا، أليس فعل المدين هذا إطعاماً للربا وإنشاءً له؟ ألا يكون بذلك مستحقاً للذم ولو لم يوجد من يأكل هذه الزيادة؟

٢- إن حديث بلال المازني رضي الله عنه جاء في ربا الفضل. وربا الفضل حرم سداً لذريعة ربا النسيئة، فهو محرم تحريم وسائل، أما ربا

(١) البادئ في بناء العقد هو الموجب، والآخر هو المقابل انظر: المدخل الفقهي للزرقا رحمه الله ٣٨٢/١ .

النسيئة فهو محرم تحريم مقاصد لما يتضمنه من الظلم؛ ومن القواعد المقررة أنه يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد^(١) ولذلك يباح ربا الفضل للحاجة كما في العرايا، بينما لا يباح ربا النسيئة إلا للضرورة، فلا يصح والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل؛ لأنه قياس مع الفارق.

وقول القائل: إن ربا النسيئة أولى بالاجتناب من ربا الفضل، صحيح، لكن هذا يقتضي البعد عنه أكثر من ربا الفضل، لا أن الاحتيال عليه أولى بالجواز، فهذا قلب للأمور؛ ولذلك قال العلماء: رعاية المقاصد مقدمة أبداً على رعاية الوسائل^(٢) فما حرم تحريم مقاصد حرم قصده بأي شكل كان، مباشرة أو بواسطة، بل الاحتيال عليه أولى بالذم والمنع؛ لأن المحتال عليه مقصوده مناقض لمقصود الشرع، بخلاف ما حرم تحريم وسائل، فإن الالتفاف عليه مرهون بالمقصود منه، فإن صح قبل، وإلا لم يقبل.

٣- ومما يوضح ذلك أن الحديث صرح بأن البيع والشراء جميعاً كانا بنقد حاضر؛ لقوله: «بع الجمع بالدراهم واشتر بالدراهم جنيباً»، أي بالدراهم التي بعث بها الجمع، وهذا نص في أن البيع والشراء كانا بثمن حاضر، فالدراهم والتمر الجنيب والجمع، جميعها حاضرة مقبوضة، فكيف يحتج بها على ما هو في الذمة غير مقبوض؟ ومن يشتري بدين فهو محتاج، ومن يبيع مالاً حاضراً فهو مستغن، فكيف يقاس المحتاج على المستغني؟ ولذلك جاء الحديث بالأمر بالبيع أولاً ثم الشراء ثانياً، وهذا عكس التورق الذي يتضمن الشراء أولاً ثم البيع ثانياً، فكيف يقاس الشيء على عكسه؟

٤- إن مقصود بلال رضي الله عنه هو التخلص من التمر الرديء والحصول على التمر الجيد، وهذا المقصود ليس محرماً في ذاته، إذ لا محذور فيه، وإنما المحذور هو مبادلة تمر بتمر مباشرة مع التفاضل لما يخشى من إفضاء ذلك إلى تأخير أحد البدلين، ومن ثم إلى ربا النسيئة، فمبادلة التمر بالتمر لها نتيجة متحققة، ولها مآل متوقع، فالنتيجة المتحققة

(١) جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٦٤٤) قواعد الوسائل ص ٢٨٧ - ٢٩٠

(٢) قواعد المقرري (١٠٧) عن جمهرة القواعد الفقهية قاعدة (٢٣٢٠).

هي التخلص من نوع من التمر والحصول على نوع آخر، وهذه النتيجة تحصل من كل مبادلة حاضرة، ولا محذور في ذاتها. أما المآل المتوقع فهو تأخير أحد البدلين مما يفضي إلى ربا النسيئة المحرم، وهذا المآل إنما يحصل من تكرار المبادلة، لا من كل مبادلة بعينها. والالتفاف على ربا الفضل يراد به الوصول للنتيجة المتحققة من مبادلة معينة، وهي امتلاك تمر جيد والتخلص من تمر ردي، وهي نتيجة مشروعة في نفسها، وليس المراد من الالتفاف عليه الوقوع فيما يفضي للمآل المتوقع، وهو شغل الذمة بلا مقابل. ولذلك لم يكن في الالتفاف على ربا الفضل محذور؛ لأن المقصود هو النتيجة المشروعة وليس المآل المحرم، وهذا معنى أن ربا الفضل محرمٌ بتحريم وسائل. أما في ربا النسيئة، فالمقصود هو الحصول على ثمن حاضر مقابل ثمن في الذمة أكثر منه، وهذا بعينه محرم؛ لأنه شغل للذمة بلا مقابل، وهذا هو الظلم الذي لأجله حُرِّم الربا، فكل ما أدى إلى هذه النتيجة فهو محرم بالضرورة، فمن قصد هذه النتيجة كان واقعاً في المحرم، مهما كانت الوسيلة التي اتخذها للوصول إليها، ولذلك قيل: إن تحريم ربا النسيئة محرم تحريم مقاصد وليس تحريم وسائل، أي أن نتيجة المبادلة أيضاً محرمة، وهي المآل المحذور الذي حرم ربا الفضل خشية الوقوع فيه، فمن الممتنع والحال هذه قياس ربا النسيئة على ربا الفضل في جواز الالتفاف والاحتيال عليه؛ إذ الاحتيال على ربا الفضل يجنب المرء الوقوع في مفسدة ربا النسيئة، أما الاحتيال على ربا النسيئة فهو وقوع في عين مفسدته التي حرم لأجلها.

٥- إن الدراسات الاقتصادية دلت على أن مفسدة ربا الفضل تكمن في المبادلة المباشرة، لأن هذه المبادلة تلغي القدر المشترك بين البدلين وتركز على القدر المميز بينهما. ولما كانت المبادلة بين نوعين من مال ربوي، والأموال الربوية ضرورية، فالقدر المشترك بين النوعين متضمن للوصف الضروري، فتصبح المبادلة إذن مبادلة للأوصاف الكمالية وليس الضرورية، لأن الوصف الضروري مشترك بين البدلين، وهذا يعني تحول المبادلة من مبادلة سلعة

ضرورية إلى مبادلة سلعة كمالية. ولكن هذا يؤدي إلى ارتفاع سعر التبادل، لما هو معلوم من زيادة سعر السلع الكمالية مقارنة بالضرورة، وهذا الارتفاع يؤدي إلى اختلال قوى السوق وسوء توزيع الثروة^(١) وهذه المفاصد لا توجد في التبادل غير المباشر بل تقتصر على التبادل المباشر، وهذا يؤكد أن الالتفاف على ربا الفضل لا يفضي إلى مفاصد ربا الفضل نفسه، بخلاف ربا النسيئة، كما سبق.

٦- وأخيراً، فإن الذي أمر بلالاً رضي الله عنه بأن يبيع الجمع بالدرهم ليشتري بها جنيهاً، هو نفسه، عليه الصلاة والسلام، الذي نهى عن سلف وبيع، وعن شرطين في بيع، وعن بيعتين في بيعة، وهو نفسه الذي ذم العينة وأهلها، وهو الذي لعن حتى كاتب الربا وشاهديه، وهو الذي ذم الحيل وحذرنا منها وقال: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»^(٢) وقال: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»^(٣) فإذا رخص ﷺ في الالتفاف على ربا الفضل، لم يكن ذلك مبرراً للترخص في التحايل على ربا النسيئة، وقد جاء في التحذير منه ومن الحيل عموماً هذه الأحاديث الصريحة الصحيحة. ومقتضى الجمع بين النصوص قصر دلالة حديث بلال رضي الله عنه على ربا الفضل، وإعمال سائر النصوص المذكورة فيما يتعلق بربا النسيئة، أما أن يؤخذ بحديث بلال، وهو لا يعدو أن يكون واقعة عين، ويعمم مدلوله ليشمل ربا النسيئة، ويعارض بذلك النصوص العامة الصريحة في منع التحايل عليه، فهذا خلاف منهج الراسخين في العلم، الذين يقولون ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾.

الدليل الثالث: قالوا: إن مقصود المتورق النقد كما أن مقصود التاجر النقد. فإذا جاز للتاجر أن يشتري ويبيع بقصد الحصول على النقد، فكذلك المتورق، ولا فرق.

(١) انظر بحث الكتاب «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة».

(٢) رواه بن بطة في إبطال الحيل ص ١١٢ وقواه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٥٥ والقواعد النورانية ص ١٧٤.

(٣) متفق عليه صحيح الجامع (٤٢٩١).

والجواب:

إن هذا قياس للشيء على ضده، فالتاجر مقصوده الربح، والمتورق مقصوده الخسارة، فكيف يقاس هذا على هذا؟ والتاجر يبيع ليربح، سواء أكان الثمن حاضراً أم مؤجلاً، فلا يقال إن هدفه النقد، بل هدفه الربح. أما المتورق فهو يبيع ليحصل على النقد الحاضر، ولو عرض عليه ثمن مؤجل أعلى من الثمن الذي اشترى به السلعة لرفض بيعها به؛ لأنه يبحث عن السيولة وليس الربح، ولا يمكن الحصول على السيولة إلا بتكلفة تعادل خسارته في بيع السلعة.

وسبق أن قصد الخسارة مناقض لمبدأ حفظ المال الذي تواترت به النصوص الشرعية واستقر عليه إجماع العلماء فالمؤثر في الحكم ليس مجرد النقد، بل الربح والخسارة، فإرادة الخسارة محرمة شرعاً؛ لأنها من إضاعة المال، أما إرادة الربح فهي مشروعة بل مطلوبة لأنها من حفظ المال وتتميته التي أمر الله بها، فكيف يقاس ما نهى الله عنه على ما أمر به؟

وبهذا يتبين الفرق بين التورق وبين المراهجة للأمر بالشراء، فالمراهجة يراد بها الربح، والتورق يراد به الخسارة، وإنما المحذور في المراهجة هو ربح ما لم يضمن، أو بيع ما ليس عنده، أو بيع الدين بالدين، فإذا سلمت المراهجة من هذه المحاذير كانت مشروعة؛ لأن الغرض مشروع. أما غرض المتورق فهو الخسارة، فهو محرم بأي طريق كان.

وأما القول بأن ما يتحمله المتورق لا يعد خسارة حقيقية؛ لأنه مقابل السيولة، فقد سبق الرد عليه تفصيلاً، وأن هذا القول ينطبق بحذافيره على الربا، فيلزم من ذلك إما جواز الربا إن كانت هذه الحجة صحيحة، أو حرمة التورق إن كانت باطلة، والأول ممتنع قطعاً، فثبت الثاني، وهو المطلوب.

الدليل الرابع: إن الأصل في المعاملات الحل، وهو أصل متيقن بأدلة مستفيضة، وما لم يثبت تحريم التورق يقيناً، فهو باق على الأصل؛ لأن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين.

والجواب:

لا ريب أن الأصل في المعاملات الحل، لكن هذا الأصل يقابله أن الأصل في الحيل التحريم، وهو أصل شهدت له نصوص متضافرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة^(١) وهذه القاعدة أخص من قاعدة الأصل في المعاملات الحل؛ لأنها تتناول الحيل دون غيرها، ومعلوم أنه إذا تعارض العام والخاص قدم الخاص؛ لأنه إعمال للدليلين معاً. ولا نزاع في أن التورق حيلة للحصول على النقد، وإنما النزاع هل هو حيلة جائزة أو ممنوعة؛ وإذا كان الأصل في الحيل التحريم، فالتورق محرم حتى يثبت الدليل على خلاف ذلك. فكيف والأدلة الخاصة والعامة تشهد بتحريمه أيضاً؟

الدليل الخامس: إن الحاجة للنقد ماسة، ولا يوجد من يقرض بدون فوائد، ورفع الحرج أصل من أصول التشريع، كما أن التورق خير من الربا الصريح.

والجواب:

١- إن مجرد الحاجة لا يكفي لاستباحة المحرم. ورفع الحرج من أصول التشريع بلا ريب، لكن رفع الحرج يستلزم سد أبواب الربا؛ لأن الربا من أعظم مصادر الحرج والمشقة والعنت.

٢- إنما شح الناس عن الصدقات والإقراض بلا فوائد بسبب انتشار الحيل الربوية التي تسمح بالوصول لنفس نتيجة الربا، وهي منع المعروف واستغلال المحتاجين، فإذا احتاج الإنسان إلى نقد وجد للأسف من يعينه على الاحتيال، ولم يجد من يعينه على الحلال.

٣- إن فيما شرعه الله من أساليب التمويل، كالسلم والبيع بأجل وسائر أنواع المبادلات النافعة، غُنية عن الحرام، لكن شدة الحرص على الدنيا من جهة، وغلبة الجمود والتقليد من جهة أخرى، أدى إلى تضيق سبل الحلال وتوسيع سبل الحرام. قال شيخ الإسلام:

«ولقد تأملت أغلب ما أوقع الناس في الحيل، فوجدته أحد شيئين:

(١) راجع بيان الدليل لابن تيمية؛ إعلام الموقعين لابن القيم؛ الحيل في الشريعة الإسلامية لعبد الوهاب بحيري.

إما ذنوب جُوزُوا عليها بتضييق في أمورهم، فلم يستطيعوا دفع هذا الضيق إلا بالحيل، فلم تزدتهم الحيل إلا بلاء، كما جرى لأصحاب السبت من اليهود، وكما قال تعالى: ﴿فَبُظِّلَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠] وهذا الذنب ذنب عملي.

وإما مبالغة في التشديد لما اعتقدوه من تحريم الشارع، فاضطرهم هذا الاعتقاد إلى الاستحلال بالحيل، وهذا من خطأ الاجتهاد، وإلا فمن اتقى الله وأخذ ما أحل له وأدى ما أوجب عليه، فإن الله لا يحوجه إلى الحيل المبتدعة أبداً، فإنه سبحانه لم يجعل علينا في الدين من حرج، وإنما بُعث نبينا محمد ﷺ بالحنيفية السمحة^(١).

٤- وأما المفاضلة بين الحيلة على الربا وبين الربا الصريح، فمحلها الفصل القادم.

(١) القواعد النورانية، ص ١٨٨ .

ايض

الفصل الثاني التورق المنظم

لقد كان لانتشار التورق في التعاملات المالية المعاصرة امتداد طبيعي يتمثل في تطوير وسائل وأدوات تخفض من التكلفة الإجرائية للتورق وترفع من مستوى الربحية والكفاءة، بما يحقق مصلحة المشتري (التورق) والبائع. وتمثل هذا التطور في سعي البائع في بيع السلعة نيابة عن المشتري بثمن نقدي حاضر، بحيث لا يتكبد المشتري مصاريف القبض والحيازة والنقل والتسويق. وهذا بجانب تحقيقه لمصلحة التورق، فهو أيضاً يحقق مصلحة البائع؛ لأنه بذلك يكسب شريحة أكبر من الراغبين في التمويل، ويستطيع من ثم تحقيق أرباح أفضل.

ولم يكن هذا التطور في الحقيقة غريباً؛ لأنه مقتضى الحوافز الفطرية ونتيجة طبيعية للسنن الكونية التي تحكم الأنشطة المالية والاقتصادية؛ وذلك أن السلعة غير مقصودة أصلاً للتورق، فليس من مصلحته قبضها وحيازتها ثم بيعها، بل كل ذلك يمثل أعباء إضافية فوق تكلفة التمويل، ولذلك سيقبل بأي أسلوب مناسب للتخلص من هذه التكاليف، وإذا كان البائع مصرفاً، فهو أيضاً ليس له أي مصلحة في السلعة أصلاً، فسيسير في الاتجاه نفسه كذلك. وهذه هي سنة الحياة الاقتصادية، ومن ظن أن الأمور يمكن أن تسير بعكس ذلك فهو بعيد عن معرفة السنن والحوافز التي توجه النشاط الاقتصادي.

وليس صعباً أن نستنتج مقدماً ماذا سيكون مآل هذا الاتجاه. إنه مزيد من تخفيض دور السلع في التمويل، ومزيد من الإغراق في الديون، والتوسع في تداولها، وهي نفس الملامح والخصائص التي يتسم بها النظام الربوي. ويرافق ذلك بطبيعة الحال ترسيخ مفهوم النقد الحاضر بالنقد المؤجل، وتأكيد أهمية السيولة وما تستحقه من عائد، وأهمية تسهيل الديون، والآثار

الإيجابية لذلك على الاقتصاد، وهذه هي المفاهيم نفسها التي يتذرع بها أنصار الربا والفائدة، لكنها في السابق كانت على يد مفكري الغرب، ومن تأثر بهم، ولكنها اليوم - لبالغ الأسف - تتم على يد بعض المنتسبين للإسلام ولل فكر الإسلامي.

ومن قرأ تاريخ الربا في أوروبا النصرانية وكيف استباحته بأنواع الحيل^(١)، وشاهد ما يحصل اليوم في بلاد المسلمين، لم يملك إلا أن يردد كلام الصادق المصدوق عليه السلام: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»^(٢)، ولولا الإيمان بأن الله تعالى قد حفظ هذا الدين، وعصم الأمة أن تجتمع على ضلالة، لكان يخشى أن يكون مصيرها مصير النصراني من قبل.

إن العاقل لا يسير في طريق يعلم أن نهايته هاوية سحيقة لا قرار لها، بل يدع الطريق من بدايته ويبحث عن طريق آمن يفضي به إلى غايته ومطلوبه. والسائرون في ركب العينة، بصورها المختلفة، يدركون أنهم سائرون في طريق نهايته هي هاوية الربا السحيقة، لكنهم مع ذلك يزعمون أنهم قادرون على التوقف تماماً أثناء الطريق أو قبيل بلوغ الهاوية بما يكفي. وهذا في الحقيقة وهم كبير؛ لأن الطريق ليست مستوية، بل هي منحدرية باتجاه الهاوية، وانحدارها تدريجي لا يلحظ بوضوح في أولها، لكنه يتزايد بشكل كبير في آخرها، وحينها سيكون من الصعب جداً الصعود للسفح مرة أخرى والعودة لأول الطريق.

ما هو التورق المنظم؟

المقصود بالتورق المنظم هو قيام البائع (المصرف) بترتيب عملية التورق للمشتري، بحيث يبيع سلعة على المتورق بثمن آجل، ثم ينوب البائع عن المشتري ببيع السلعة نقداً لطرف آخر، ويسلم الثمن النقدي للمتورق. ولهذا

(١) انظر: مصرف التنمية الإسلامي ص ١٠٧ : الربا وأثره على المجتمع الإنساني ص ٤٥ Palgrave Dictionary of Finance, usury

(٢) متفق عليه صحيح الجامع (٥٠٦٣).

الغرض قد يتفق البائع مع الطرف الآخر مسبقاً ليشتري السلعة نقداً بثمن أقل من السعر الفوري السائد^(١).

الفروق بين التورق الفردي والتورق المنظم:

تتلخص هذه الفروق في:

- ١- توسط البائع في بيع السلعة بنقد لمصلحة المتورق، في حين أن البائع في التورق الفردي لا علاقة له ببيع السلعة مطلقاً، ولا علاقة له بالمشتري النهائي.
- ٢- استلام المتورق للنقد من البائع نفسه الذي صار مديناً له بالثمن الآجل، في حين أن الثمن في التورق الفردي يقبضه المتورق من المشتري النهائي مباشرة دون أي تدخل من البائع.
- ٣- التفاهم المسبق بين الطرفين على أن الشراء بأجل ابتداءً إنما هدفه الوصول للنقد من خلال البيع الحال اللاحق، في حين أن البائع في التورق الفردي قد لا يعلم أصلاً هدف المشتري.
- ٤- قد يتفق البائع مسبقاً مع المشتري النهائي لشراء السلعة. وهذا الاتفاق يحصل من خلال التزام المشتري النهائي بالشراء لتجنب تذبذب الأسعار، كما سيأتي.

وسبق مناقشة التورق في ذاته مفصلاً، والسؤال الآن: إلى أي حد تؤثر هذه الفروق في الحكم، حتى لو فرض جديلاً أن التورق الفردي جائز شرعاً؟

موقف الفقهاء من التورق المنظم:

لم يتطرق الفقهاء لمصطلح «التورق المنظم» بطبيعة الحال، لكنهم ذكروا من المعايير والضوابط ما يكفي لمعرفة موقفهم من هذا النوع من التعامل.

(١) انظر بحوث التورق المصرفي المقدمة لمؤتمر الشارقة ضمن قائمة المصادر.

موقف المالكية:

لقد كان موقف المالكية واضحاً منذ البداية في التفريق بين «أهل العينة» وغيرهم، فتجدهم في كثير من المناسبات يحرمون المعاملة إذا كانت مع أهل العينة، ويجيزونها مع سواهم. ومن أوضح الأمثلة على ذلك، مما يتصل بالتورق مباشرة، الصور التي ذكرناها سابقاً، فقد رأينا أن الإمام مالكا وأصحابه كرهوا أن يشتري الشخص السلعة على أن ينقد بعض ثمنها ويؤجل الباقي، وأن هذا المنع، كما قال ابن شاس، في حق المتهم خاصة، وصرح ابن رشد أن الصورة جائزة لغير أهل العينة؛ وذلك لأن هذا يعد قرينة على تواطؤ الطرفين على بيع السلعة من أجل النقد.

ورأينا في الصورة الأخرى كيف منعوا من رجوع المشتري للبائع ليضع عنه من الثمن المؤجل بسبب الخسارة الإضافية التي تحملها عند بيع السلعة، وقالوا: يُمنع إذا كان المقصود البيع لتحصيل النقد وكانا أو أحدهما من أهل العينة.

وهذا صريح في أمرين:

١- التفريق بين أهل العينة وغيرهم، وأن أهل العينة يعاملون بما لا يعامل به سائر الناس، وهذا التفريق يثبت تفريق فقهاء المالكية بين العمل المنظم وبين العمل التلقائي. وهذا واضح في أن المعاملة إذا تحولت من تصرف فردي عفوي إلى عمل منظم أخذت بعداً آخر لم يكن معتبراً من قبل.

٢- الأخذ في الاعتبار أي علاقة إضافية بين المتورق والبائع، مثل رجوع المشتري للبائع ليضع عنه، أو أن يدفع له بعض الثمن نقداً وبعضه نسيئة، من أجل تيسير المعاملة على المشتري في الحالتين. ومثل هذه العوامل لا توجد في التورق الفردي الذي لا يتضمن أي صلة إضافية للبائع بالمتورق مطلقاً، فوجود علاقة إضافية بين البائع وبين المتورق تؤثر في الحكم قطعاً عند المالكية.

فإذا اجتمع هذان الأمران، (كون البائع من أهل العينة ووجود، علاقة إضافية بينه وبين المتورق)، كان الحكم هو التحريم، كما هو واضح من النصوص المنقولة سابقاً. ويرجع ذلك - والله أعلم - إلى أن أصل التورق مكروه عند المالكية؛ لاشتباهه بالربا، فإذا وجدت قرائن إضافية تدل على تواطؤ الأطراف المعنية من أجل تأمين النقد الحاضر بالمؤجل، فهم يمنعون منها جزماً.

وبناء على ذلك يمكن القول إن مذهب المالكية - بناء على نصوص الإمام مالك وأكابر أصحابه وفقهاء المذهب - يقتضي تحريم التورق المنظم بالمعنى المذكور سابقاً؛ وذلك لأن هذا العمل يتضمن علاقة إضافية بين البائع والمتورق لا توجد في التورق الفردي، ولأنها تتم مع جهات متخصصة ومتفرغة للتمويل، ويتم التفاهم بين الأطراف مسبقاً بقصد التمويل، وهذه تدل صراحة على تواطؤ الأطراف بغرض مبادلة دراهم حاضرة بمؤجلة، وهي العوامل التي لأجلها منعوا التعامل مع «أهل العينة».

موقف الحنابلة:

لقد كان فهم الإمام أحمد رحمه الله للعينة واضحاً وليس فيه أي غموض، فها هو يقول:

«العينة عندنا أن يكون عند الرجل المتاع فلا يبيعه إلا نسيئة، فإن باع بنقد ونسيئة فلا بأس».

وفي رواية أنه سُئِلَ عن العينة ما هي؟ فقال: «البيع بنسيئة»، قال: «إذا كان يبيع بنقد ونسيئة فلا بأس، وأما رجل لا يبيع إلا بنسيئة فهذا ما أكرهه». وسُئِلَ عن الرجل يعدّ الشيء لبيعه بنسيئة إلى أجل؟ فقال: «إذا أعدّه أن يبيعه بنسيئة ولا يبيعه بنقد فلا يعجبني؛ لأنه عينة حينئذ»^(١).

وكلامه رحمه الله صريح أن التخصيص في البيع بنسيئة هو العينة،

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد لإسحاق بن منصور رقم (٢٨) مسائل ابنه صالح رقم (٦٦٤) بدائع الفوائد ١١١/٤ تهذيب السنن ١٠٩/٥.

وأنه يكرهه، والكراهة هنا تفيد التحريم؛ لأنه علل ذلك بأنه عينة، والعينة مذمومة شرعاً.

وسبب ذلك - والله أعلم - أن من لا يبيع إلا بنسيئة يكون في الغالب مرجعاً للمحتاجين للنقد، فيشترون منه نسيئة؛ لكي يبيعوا نقداً بأقل، فتكون المعاملة نقداً بنقد.

ومما يؤكد هذا التعليل أن الإمام أحمد يمنع العينة الثنائية مطلقاً، سواء أكانت ممن يتفرغ للنسيئة أم لا، وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون المنع من ذلك لمعنى آخر. وقد سبق أنه جعل التورق من العينة، كما في رواية أبي داود، وقرن بينه وبين البيع بنسيئة، كما سمى التفرغ للبيع بنسيئة عينة أيضاً. وهذا يدل على أن سبب المنع من التفرغ للبيع بنسيئة هو منع التورق من أن يتحول لعمل منظم؛ لكونه حينئذ قرينة جلية على تواطؤ البائع والمشتري على النقد بالنقد^(١).

ويشهد لذلك أن المتورق في الغالب محتاج للنقد ولا يجد من يقرضه بدون فوائد، فيكون ربح البائع حينئذ على المحتاجين والمعوزين، ولذلك علل شيخ الإسلام كراهة التخصيص في بيع النسيئة بدخوله في العينة، وبأن ربحه يكون غالباً على المضطرين المحتاجين للنقد.

وقد أشار الإمام أحمد إلى معنى بيع المضطر فقال: «وكل بيع يكون على هذا المعنى فأحب أن يتوقاه؛ لأنه يبيع ما يساوي كذا بكذا من الثمن دون»^(٢) وواضح أن هذا يتناول التورق؛ لأن المتورق يبيع بأقل مما اشترى به، وغالباً ما يبيع بأقل من سعر السوق، ولا يقصد الخسارة إلا لحاجته للنقد، وإلا فإن العاقل الذي يبحث عن مصلحته لا يقبل أن يبيع بخسارة، فهذه الحاجة التي تلجئه لقبول الخسارة مقدماً هي في معنى الاضطرار الذي كرهه الإمام أحمد؛ فكل بيوع التورق بهذا المعنى تدخل ضمن بيع المضطر، وليس فقط من بلغ حالة الضرورة المبيحة للميعة، كما فهم البعض.

(١) بيان الدليل ٧٨ تهذيب السنن ١٠٩/٥ .

(٢) بدائع الفوائد ١١١/٤ .

ومما سبق يمكن الجمع بين روايات الإمام أحمد رحمه الله في التورق، فهو نص في رواية أنه لا بأس به، ونص على التحريم في رواية أخرى. فيمكن حمل رواية التحريم على ما كان من أهل العينة، ويحمل ما ورد في الجواز على ما لم يكن كذلك، ويكون هذا موافقاً لما نقل عن الإمام مالك رحمه الله من التفريق بين أهل العينة وغيرهم في مسائل التورق، كما سبق.

وهذا الجمع بين الروايات يترجح بما عرف من موافقة الإمام أحمد في كثير من أصوله وفتاواه لمذهب الإمام مالك، خاصة في أبواب البيوع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان أحمد موافقاً له «أي للإمام مالك» في الأغلب، فإنهما يحرمان الربا ويشددان فيه حق التشديد؛ لما تقدم من شدة تحريمه وعظم مفسدته، ويمنعان الاحتيال عليه بكل طريق، حتى يمنعا الذريعة المفضية إليه وإن لم تكن حيلة»^(١).

بل إن مذهب أحمد هنا يبدو أشد من مذهب مالك؛ لأنه يكره التفرغ للبيع نسيئة من أصله ويعدّه عينة، ولا يعرف مثل ذلك عن مالك.

وبناء على ذلك لا يمكن اعتبار ما يجري اليوم في صورة التورق المنظم من باب التورق الفردي الذي وردت رواية الإمام أحمد بجوازه، فهذا تحميل لكلامه رحمه الله ما لا يحتمل، وإعراض عن رواياته الأخرى المبينة لموقفه من ذلك، وعن منهجه في باب الحيل عموماً. وهذا بين - بحمد الله - لكل منصف.

قاعدة المدخلات والمخرجات:

مما يؤكد موقف المذهب المالكي، والفقهاء الإسلامي عموماً، من التورق المنظم، القاعدة الذهبية التي أصلوا بها بيوع الآجال، وهي البيوع التي يحتال بها بشكل أو بآخر على ربا النسيئة، وهذه القاعدة لا تحيد عن المنطق الاقتصادي قيد أنملة، ومضمونها:

(١) القواعد النورانية ص ١٧٣ .

إن تقويم التعامل بين طرفي الصفقة يتم من خلال النظر في مدخلاتها ومخرجاتها ككل، دون النظر إلى تفاصيل ما يدور بين طرفيها.

قال ابن شاس: «أصل هذا الباب - وهو المعروف عند أهل المذهب ببيع الآجال - اعتبار ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل عليه مضى وإلا بطل»^(١) وقال القرافي: «والأصل أن ينظر ما خرج من اليد وما خرج إليها، فإن جاز التعامل به صح وإلا فلا، ولا تعتبر أقوالهما «أي المتبايعين» بل أفعالهما فقط. فهذا هو تلخيص الفرق بين الذرائع التي يجب سدها والذرائع التي لا يجب سدها»^(٢) وعبروا عنها أيضاً بقولهم: «ما خرج من اليد وعاد إليها يُعدّ لغواً»^(٣).

فحقيقة هذه القاعدة هو عدم النظر لما كان لغواً من تصرفات الطرفين، بل ينظر للمحصلة النهائية، فإذا كانت محصلة التعامل بين الطرفين هي نقد حاضر بزيادة في الذمة فهي ربا، ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود. وإذا كانت المحصلة بينهما هي ضمان بجعل فهو غرر ولا عبرة بما توسط ذلك من عقود.

وهذه القاعدة لم ينفرد بها المالكية، بل هي مقررة من حيث المضمون لدى السلف؛ إذ كرهوا أن يقول الشخص: بعتك السلعة إلا نصفها، أو بعتك السلعة ولي نصفها، وإنما يقول: بعتك نصفها. لأنه في الحالة الأولى تتضمن الصيغة نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري ثم عودة نصفها إلى البائع، فيكون انتقال النصف غير المبيع لغواً فإذا قال: بعتك نصفها، وقع العقد على النصف المبيع فقط، فينتفي منها اللغو، ويصبح العقد مبنياً على حاصل الصفقة ونتيجتها النهائية. قال سليمان التيمي وقتادة: «كره أن يقول: أبيعك هذه السلعة ولي نصفها، ولكن يقول: أبيعك نصفه». وقال ابن سيرين: «كان يُكره أن تباع سلعتك ما كانت وتشترك فيها بالربع». ومراده كراهة أن يقول:

(١) عقد الجواهر الثمينة ٤٤٢/٢

(٢) الفروق ٢٦٩/٣

(٣) مواهب الجليل ٣٧٤/٤ حاشية الدسوقي ٦٢/٣ .

أبيعك هذه السلعة ولي ربعها، بل ينبغي أن يقول: بعتك ثلاثة أرباعها. وقال معمر: «يكره أن تقول باعت شمالك من يمينك»، وقال الحسن: «وَلَيْتَ شَيْئاً ودخلت فيه»^(١).

ونقل مثل هذا عن الإمام أحمد، ففي مسائل إسحاق بن منصور أنه سأل عن باع شيئاً واستثنى نصفه أو ثلثه؟ فقال: «يبيع النصف ولا يستثنى»^(٢) وظن بعضهم أن سبب الكراهة هنا هو الجهالة، وليس كذلك، بل لأنه إذا باع السلعة واستثنى نصفها، كان النصف قد خرج من يده ثم عاد إليها، وهذا لغو وعيب، ينبغي أن يقول: بعتك النصف أو الربع أو الثلثين ونحو ذلك؛ لأن البيع هنا يقع على الجزء المبيع مباشرة، وهذا هو حاصل الصفقة.

وهذا يؤيد أن الإمام أحمد يتبنى من حيث المبدأ قاعدة المدخلات والمخرجات، وأن العبرة عنده بحاصل المبادلة أو الصفقة ونتيجتها النهائية، ويشهد لذلك موقفه الحاسم من الحيل عموماً، وهذا يؤكد ما سبق من اتفاق أصول أحمد وأصول مالك، خاصة في أبواب البيوع.

وحكمة هذه القاعدة أن انتقال السلعة أو جزء منها ثم عودته عيب، والعبث لا يشرع، كما يقول كل من ابن تيمية والشاطبي^(٣) وليس ذلك حجراً على الناس في معاملاتهم؛ لأن الناس عقلاء والعبث ليس من شأن العقلاء، فإذا وُجد العيب كان ستاراً لغرض آخر وهو التحايل على المحرم، إذ ما من حيلة وإلا وهي تتضمن ما هو لغو لأجل التحليل، فالمنع من العبث واللغو منع من شئ لا ينفع العقلاء بل يضرهم؛ لأنه يستغل في الوصول للمحرم، ولذلك سدّ السلف رضي الله عنهم هذا الباب من أصله، كما هو شأنهم دائماً.

ومن الناحية الاقتصادية فهذه القاعدة الفقهية هي أساس منطق الكفاءة الاقتصادية، لأن العبث يمثل تكلفة دون مقابل أو عائد يجبرها، فهي عبء ينافي الكفاءة.

(١) مصنف عبدالرزاق ٢٦٠/٨ - ٢٦١ .

(٢) مسائل إسحاق بن منصور رقم ٩١ .

(٣) بيان الدليل ص ١٦٥ الموافقات ١/ ٢٤٩ ، ٣٩٥ .

وإذا تقررَت هذه القاعدة، فيمكننا النظر في عملية التورق المنظم من خلالها، فماذا نجد؟

نجد أن المصرف لا يملك السلعة ابتداءً، وإنما يشتريها بناءً على طلب العميل، ثم يبيعها له بثمن مؤجل، ثم ينوب عنه في بيعها مرة ثانية لطرف رابع بثمن نقدي أقل من ثمن الشراء، أي أن السلعة غير مقصودة لأي منهما، فهي تدخل في الصفقة لتخرج منها، ولا تستقر في يد أي من الطرفين، بل لا تكتمل العملية إلا بالتخلص منها، فهي إذن مجرد لغو، ويصبح صافي العملية ثمناً حاضراً بيد أحد الطرفين مقابل ثمن أكثر منه في ذمته للطرف الآخر، وهذا عين ربا النسيئة المحرم بالنص والإجماع.

فإن قيل: فالتاجر الذي يشتري السلعة ثم يوكل البائع لبيعها لا تبقى السلعة في ملكه، فهي تدخل في يده لتخرج منها، ومع ذلك لا يقال: إن هذه معاملة محرمة؛ لأن حاصلها نقد بنقد؟

قيل: السلعة دخلت في يد التاجر ثم خرجت لتحقيق له الربح من خلال البيع على من ينتفع بها، وهذا أمر مقصود شرعاً، فلا يكون دخولها وخروجها لغواً وعبثاً إذا كان وفق الضوابط الشرعية. أما في التورق المنظم فإن السلعة لغو؛ لأن المتورق لا ينتفع بها ولا يربح منها، حتى لو كان ذلك بعقود شرعية، ولو فرض جداً أنه لا يخسر فيها، فسيكون دخول السلعة وخروجها سيان، وهذا هو اللغو، فإذا كان يخسر فهذا أحق بوصف اللغو والعبث الممنوع. ولما كان العقلاء لا يقصدون العبث، علم أن مقصود الطرفين أمر آخر وراء السلعة، وهو صافي العملية المتمثل في دين في الذمة مقابل نقد حاضر أقل منه، وهذا هو ربا النسيئة، ولذلك لا يمكن أن يسلم المتورق من الخسارة لأنها تمثل تكلفة التمويل، فليس الربا هو الربح بالبيع المشروع، بل هو الدين في الذمة دون مقابل، بأي طريق كان.

التوكيل في التورق المنظم:

سبق أن الحيل تنافي حكمة التشريع، وأنه ما من حيلة إلا وتتضمن ما ينافي مقتضى العقد الذي يتذرع به المحتال، وهذا ينطبق على عقد التوكيل الذي انضم إلى عملية التورق.

وذلك أن مقصود عقد الوكالة هو أن يعمل الوكيل لمصلحة الأصل، لا بما ينافيها، فإن عمل بما ينافيها كان ذلك مخالفاً لمقتضى العقد، فالبايع الذي يبيع على المتورق، بثمن مؤجل مرتفع إنما يعمل لمصلحة نفسه، لا لمصلحة المتورق. فإذا انضم إلى ذلك توكيله بالبيع عنه بأقل مما باعه عليه كان ذلك منافياً لمصلحة المشتري؛ إذ يربح الوكيل من أصيله أولاً، ثم يبيع عنه بخسارة ثانياً. ولا ريب أن مجموع الأمرين يوضح أن البائع أو المصرف لا يعمل لمصلحة المتورق، وهو الأصل، لأن مصلحة الأصل أن يبيع بسعر أفضل من الذي اشترى به. وإذا قرر المشتري أن يبيع بنفسه بسعر أقل فهذا شأنه هو، ولا نتطرق لذلك الآن، لكن كون المصرف يربح منه أولاً ثم ينوب عنه في البيع بخسارة ثانياً يمتنع معه القول إنه لمصلحة الأصل.

وأما القول بأن مصلحة الأصل تتحقق من خلال السيولة، فقد سبق أن السيولة مقابل زيادة في الذمة هي الربا، والزيادة هي ثمن السيولة الحاضرة، فهذه المصلحة إذن ملغاة؛ لأن الشرع حرم الربا، وإذا كانت هذه المصلحة ملغاة فلا يعتد بها في عقد التوكيل.

وإذا كانت الوكالة هنا تنافي مصلحة الأصل، كانت منافية لمقصود عقد الوكالة، فيبطل انضمامها إلى التورق؛ إذ لا خلاف بين الفقهاء أن كل شرط يناقض مقصود العقد فهو باطل^(١)، وإن كانوا يختلفون في بطلان العقد الذي انضم إليه الشرط، أو في بعض المسائل الجزئية هل تنطبق عليها القاعدة أو لا، إلا أن هذا هو الأصل المتفق عليه، قال شيخ الإسلام: «العقد إذا كان له مقصود يراد في جميع صورته، وشرط فيه ما ينافي ذلك المقصود،

(١) انظر: المغني ٦/٢٢٤ - ٢٢٥ المجموع ٩/٤٥٣ - ٤٥٤ نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي الباب الثالث.

فقد جمع بين المتناقضين: بين إثبات المقصود، ونفيه، فلا يحصل شئ. ومثل هذا الشرط باطل بالاتفاق^(١).

إذا تقرر ذلك فإن اشتراط الوكالة في التورق المنظم يناقض مقصود الوكالة الذي يراد بها في جميع صورها، وهو العمل لمصلحة الأصيل، فيكون الاشتراط باطلاً بلا خلاف. ولا ريب أن انضمام الوكالة إلى التورق شرط في العملية، حتى لو لم يصرح به في العقود والوثائق الخاصة بها. فتحن نعلم جيداً أنه لولا هذه الوكالة لما قبل المتورق بالشراء من البائع ابتداءً. فالشراء منظور فيه إلى قيام البائع بالوكالة من أجل تحصيل النقد في نهاية الأمر، فهي إذن مشروطة عرفاً وضمناً في العملية، وإذا كانت الوكالة مشروطة في البيع، وكان هذا الاشتراط ينافي مقتضى الوكالة نفسها، كان الاشتراط باطلاً، وهذا يعني بطلان انضمام الوكالة للتورق، وهذا يبطل التورق المنظم، وهو المطلوب.

المتسبب كالمباشر:

ذكرنا سابقاً تعريف العينة، لكن هناك تعاريف أخرى ذكرها الفقهاء. منها: أن العينة مشتقة من العون، «سُمِّيت عينة لإعانة أهلها للمضطر على تحصيل مطلوبه على وجه التحيل بدفع قليل في كثير»^(٢) فإذا كان سبب التسمية هو إعانة المضطر على تحصيل النقد الحاضر القليل مقابل الدين الكثير في الذمة، فكل نوع من أنواع الإعانة فهو عينة حكماً، وإن لم ترجع السلعة إلى ملكية البائع.

وسبق أن الربا محرم لأنه ظلم، وهو ظلم واقع على المدين؛ لأنه يثبت في ذمته زيادة بدون مقابل، وهذا من أكل المال بالباطل، ويؤدي مآلاً إلى عواقب وخيمة في الاقتصاد والمجتمع. وإذا كان الدائن في الربا ظالماً؛ لأنه أخذ الزيادة بدون مقابل من المدين، فما هو حكم من أعان أو تسبب في دفع

(١) القواعد النورانية ص ٢٨٠.

(٢) حاشية الدسوقي ٨٨/٣.

المدين لهذه الزيادة، حتى لو لم تكن لمصلحته الخاصة؟ أليست الإعانة على الظلم من الظلم؟ أليس المتسبب في الظلم حكمه حكم المباشرة؟

النقد مقابل الدين؛

إن القدر المشترك بين التورق المنظم والعينة الثنائية أن البائع هو مصدر السيولة للمشتري في الحالتين، فالنقد يحصل عن طريقه وبواسطته، ولولاه لما وجدت العملية. وسبق أن المشتري إنما يُقبل على التورق المنظم لعلمه بأن البائع سيدبر له السيولة والنقد الحاضر لاحقاً، ولو علم المشتري أن البائع لن يوفر له النقد لما رضي بالشراء ابتداءً.

فحاصل العملية إذن أن المصرف يقول للعميل: أوفر لك مائة نقداً إذا رضيت أن تكون مديناً لي بمائة وعشرين مؤجلة. وهذه هي صورة الربا.

ويزداد الأمر سوءاً إذا علمنا أن المصرف إذا قبض الثمن من المشتري النهائي فإنه يتصرف فيه لمصلحته، كما هو الحال في الحسابات المصرفية، فتصبح يد المصرف على الثمن يد ضمان وليست يد أمانة. فيكون النقد الذي يسلمه المصرف للمتورق من مال المصرف الخاص، كما أن النقد يسلمه المرابي من ماله الخاص، فهل يوجد فرق مؤثر بين هذه المعاملة وبين الربا؟

بين الصورة والحقيقة؛

كان الذين يجيزون التورق الفردي يحتجون بأنه في الظاهر شراء وبيع، وهو جائز، ولا ينظرون إلى حقيقة العملية وغايتها. ثم تطور الأمر في التورق المنظم حتى أصبح هذا الظاهر لا يختلف عن الربا. وكل من راقب خطوات هذه المعاملة يرى أن العميل يدخل إلى المصرف يريد نقوداً، فيوقع مجموعة من الأوراق، ثم يخرج وفي حسابه لدى المصرف ١٠٠ وفي ذمته له ١٢٠. وهذه هي صورة التمويل الربوي في المصارف التقليدية.

ولكنهم يقولون هذه المرة: إن تشابه الصورة والظاهر لا يعني التماثل؛ لأن الحقيقة مختلفة، فهذه الأوراق تتضمن وعداً بالشراء ثم شراء ثم توكيلاً

بالبيع، إلخ. والمصرف وإن كان هو الذي يسلم النقد للعميل المدين له، إلا أنه يسلمه باعتباره وكيلًا لا مشترياً كما هو الحال في العينة الثائية، ولا مقرضاً كما هو في الربا، فتشابه الصورة لا يعني تماثل الحقيقة، والعبرة بالحقيقة.

وهذا المنطق بعينه هو الذي يتذرع به المدافعون عن العينة الثائية في المؤسسات المالية التي تعمل بها. فهم يقولون: صحيح أن هناك تشابهاً ظاهرياً بين عملية التمويل وفق العينة الثائية وبينها في التمويل الربوي؛ حيث يدخل العميل إلى المصرف ويوقع مجموعة من الأوراق ثم يخرج وفي حسابه ١٠٠ وفي ذمته لذات المصرف ١٢٠. ولكن الحقيقة (أو المكونات، على حد تعبيرهم) مختلفة. ففي العينة هناك عقد بيع وعقد شراء، وهذا لا يوجد في التمويل الربوي، والمصرف يسلم النقد باعتباره مشترياً لا باعتباره مقرضاً.

أي أن العبرة الآن صارت بالحقيقة والمضمون وليست بالصورة أو الظاهر، ولكن إذا كانت العبرة بالحقيقة فإن حقيقة العملية، في الحالتين، هي نقد حاضر بمؤجل أكثر منه، وهذه حقيقة الربا، فلماذا نأخذ بالحقيقة تارة وبالصورة أخرى؟

الحكم باللازم:

مما يساعد الباحث على تقويم المعاملة تقويماً دقيقاً، النظر في لوازمها وما يترتب عليها، فإن كانت هذه اللوازم موافقة لأصول الشريعة وقواعدها، دلّ على سلامة المعاملة، وإن كانت اللوازم مناقضة لأصول الشريعة وقواعدها، كان ذلك دليلاً على وجود خلل في المعاملة يستدعي مراجعتها.

وبالنظر في لوازم التورق المنظم يظهر لنا بعض النتائج المناقضة لقواعد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية، ولبيان هذه اللوازم نضرب المثال التالي، وهو يعكس صورة شائعة اليوم وليست حالة نادرة.

لنفرض أن زيداً من الناس اتجه إلى المصرف وحصل على نقد ٥٠٠٠ ريال من خلال التورق المصرفي، وصار في ذمته للمصرف ٥٥٠٠. ثم علم زيد أن صديقه عمرواً في ضائقة مالية، ولأسباب ائتمانية لا يستطيع عمرو أن يحصل بنفسه على تمويل من المصرف. فقرر زيد أن يحسن إلى صاحبه، فقال له: خذ هذا المبلغ وسدد الدين للمصرف عن طريقي، ومعنى ذلك أن عمرواً يقبض من زيد الخمسة آلاف ويسدد له ٥٥٠٠، وزيد يسدد بدوره للمصرف. علماً أن المدين أمام المصرف هو زيد، ولا يحق له أن يحيل المصرف على عمرو. فما حكم هذا التصرف؟

حقيقة هذه المعاملة أن زيداً أقرض عمرواً ٥٠٠٠ مقابل ٥٥٠٠، وهذا هو ربا النسيئة المحرم، والدائن لعمرو هو زيد وليس المصرف؛ لأن المصرف يمنع من حوالته على غير المدين الأصلي. فالمصرف يطالب زيداً، وزيد يطالب عمرواً، وهذا يقتضي أن هذه المعاملة محرمة، وليس لزيد أن يقرض ٥٠٠٠ إلا مقابل ٥٠٠٠ فقط، وليس له أن يطالب عمرواً بأي مبلغ إضافي، وما تبقى للمصرف في ذمته فهذا يتحمله وحده.

ولكن لا يستريب أحد أن زيداً محسن ومتبرع، ولا يهدف من هذه المعاملة إلى ربح أو عوض، فكيف يصبح التبرع ممنوعاً؟ وهل عهد في الشريعة المطهرة تبرع محرم؟ وكيف يآثم زيد وهو محسن إلى أخيه المسلم، والله تعالى يقول: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١]، وكيف نجبر زيداً على خسارة ٥٠٠ وهو لم ينتفع بشئ؟، فهل جزاء الإحسان الإساءة، والله يقول: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرحمن: ٦٠].

لا ريب أن هذا مناقض لأصول الشريعة وقواعدها؛ إذ ليس في الشريعة تبرع محرم، ولا إحسان يآثم فاعله، فإما أن يكون الفعل ليس بمحرم، أو يكون ما تبرع به هو المحرم، والأول ممتنع؛ لأن المعاملة ربا صريح. بقي الثاني، وهو أن ما تبرع به محرم، وزيد لم يحصل على المال وما ترتب عليه من دين إلا عن طريق التورق المصرفي، ثم تنازل عنه لعمرو بقصد الإحسان.

فإذا كان هذا التصرف على وجه التبرع محرماً، مع أن التبرع لا يمكن أن يكون محرماً، علم أن ما تبرع به هو المحرم، وهذا يقتضي أن التورق المصرفي محرم.

أما العقود الشرعية فلا يمكن أن تنتج مثل هذه النتيجة، فلو أن زيداً اقترض من المصرف ٥٠٠٠ لیسدد ٥٠٠٠، ثم سلم المبلغ لعمره وطالبه بسداد ٥٠٠٠، لم يكن في ذلك حرج. ولو أن زيداً اشترى سلعة بثمن مؤجل ٥٥٠٠، ثم ملكها لعمره بمثل الثمن المؤجل عليه، لم يكن في ذلك حرج أيضاً. وكذلك لو أن زيداً باع سلعة موصوفة في ذمته سلماً وقبض الثمن، ثم سلم الثمن لعمره وطالبه بتسليم مثل السلعة الموصوفة عند الأجل، كان ذلك سلماً مستأنفاً أو موازياً، ولا حرج فيه.

فإن قيل: قد منع الفقهاء التولية في بعض الحالات، كتولية دين السلم^(١) والتولية من الإحسان والمعروف، فهذا تبرع ممنوع شرعاً؟

قيل: التولية في هذه الحالة ليست تبرعاً بل هي بيع؛ لأن من اشترى سلماً ثم باع دين السلم قبل قبضه توليةً، فقد ينتفع بالثمن إذا توي دين السلم وعجز المدين عن الوفاء، فيكون البائع منتفعاً وليس متبرعاً.

أما في الصورة التي نحن بصددھا، فلا يمكن لزيد أن ينتفع، بل هو إما أن یسلم له ولا علیه، وإما أن یغرم إذا عجز عمرو عن الوفاء، فلا هو انتفع بالمال ولا برئ من الدين، فتصرف زيد في هذه الصورة تبرع لا يمكن أن ينتفع منه، ومع ذلك فهو محرم، وهذا مناقض لأصول الشريعة.

وهذا اللازم ينطبق على التورق المصرفي والتورق الفردي؛ لأن الصورة صادقة في الحالين.

وسبق أن رأينا أن الإمام مالكا يمنع المشتري أن يستوضع البائع، مع أن الوضيعة إحسان وتبرع، وهذا يدل على كراهة مالك لأصل التورق، إذ يتمتع أن يكون في الشرع إحسان محرم، فلما منع الإحسان - وهو الوضيعة

(١) انظر: الموسوعة الفقهية «تولية».

للمشتري - علم أن موجب المنع، وهو إرادة المشتري لبيع السلعة بنقد بعد شرائها بأجل، مكروه أصلاً، وهذا قد صرح به مالك وقال: «لا خير فيه».
ومعلوم أن لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم. فإذا كان التورق يستلزم تحريم التبرع، علم أن الملزوم - وهو التورق بنوعيه - محرم، وهو المطلوب.

ضمان المشتري النهائي؛

من العقوبات التي تواجه التورق المنظم تذبذب أسعار السلع، وما يترتب على ذلك من الخسائر التي يتحملها المتورق. وبطبيعة الحال هذه المخاطرة ليست من مصلحة العميل؛ لأن مراده السيولة والنقد الحاضر وليس الاستثمار والربح. ومن ثم تعدّ هذه المخاطرة تكلفة إضافية تعيق تحقيق العملية لهدفها المنشود، وهو التمويل، لذلك عملت بعض المصارف على الاتفاق مع طرف مستقل يلتزم بالشراء النهائي للسلع التي يتوسط فيها المصرف. وهذا الالتزام ضمان للسعر المباع به أن لا يتجاوز حدوداً معينة، حماية من تقلب الأسعار، علماً أن السعر المتفق عليه يتضمن عمولة للمشتري النهائي مقابل الضمان، ويقابل هذا الضمان بطبيعة الحال التزام المصرف بالبيع عليه، بمعنى أنه لا يحق للمصرف أن يبيع السلع في السوق حتى لو ارتفع سعرها عن السعر المتفق عليه مع المشتري النهائي، وبذلك يكون هذا الضمان من الطرفين: المصرف بأن يبيع على المشتري النهائي، والمشتري النهائي بالشراء بالثمن المحدد.

والإشكال هنا من وجوه:

الأول: أن هذا الالتزام يصدر قبل حصول التوكيل من قبل العميل، وإذا كان كذلك فهو التزام في غير محله؛ إذ لا يملك المصرف التصرف في مال الغير قبل إذنه، ثم إن هذا الالتزام يخالف مصلحة العميل إذا ارتفع سعر السوق عن السعر الملتزم به، فالمصرف يبيع بالسعر المتفق عليه بالرغم من

كونه أقل من سعر السوق، وهذا يناقض مقصود الوكالة، وهو العمل لمصلحة الأصيل.

الثاني: أن هذا الالتزام، لو فرض صحته، من باب بيع الدين بالدين، لأن كلاً من المصرف والمشتري النهائي ضامن للآخر بإبرام البيع. وبيع الدين بالدين ممنوع بإجماع العلماء^(١)، وذلك أنه أحد أهم مداخل الربا من جهة المقرض.

الثالث: أن هذا الالتزام يلغي معنى الأمانة في عقد الوكالة. فحاصل التورق المنظم يصبح التزام المصرف بتوفير النقد مقابل دين له في ذمة العميل، بخلاف الوكالة الفعلية التي هي من عقود الأمانات، فالوكيل مجرد أمين على سلعة العميل، ولا يضمن له لا بيعها ولا الثمن الذي تباع به. أما هنا فالمصرف يلتزم ببيع السلعة بالثمن المحدد لتوفير النقد للعميل، وإذا وجد الضمان لم يعد هناك فرق بين المصرف وبين البائع في العينة الثائية؛ لأن الطرفين ضامنان لتصريف السلعة.

وأما القول بأن العميل له الخيار في توكيل المصرف وعدمه، فهذا الخيار ليس ذا بال؛ لأن العميل يريد النقد أصلاً، ولولا ذلك لما أتى للمصرف، وإنما العبرة هل يملك المصرف الخيار في قبول التوكيل وعدمه؟ والجواب: أن المصرف لا يملك هذا الخيار، لأنه التزم مسبقاً مع المشتري النهائي، وإذا كان كذلك كانت المعاملة عينة ثائية؛ لأن المصرف ضامن للثمن النقدي، ولا فرق في هذه الحالة بين أن يشتريها هو أو غيره؛ لأن العبرة بالضمان، وهو حاصل على كل تقدير.

وهذا يبين المآزق الذي يواجهه التورق المنظم، فلما كان هدفه التمويل وليس الاستثمار، اقتضى تجنب مخاطر تذبذب الثمن؛ لأنها تكلفة إضافية على حساب العميل، ولكن هذا يوقع في مزيد من المخالفات الجوهرية، وهذه علامة الحيلة المذمومة؛ إنه بقدر ما يسعى أصحابها لتحقيق أهدافهم منها،

(١) انظر بحث الكاتب «عقد الكالئ بالكالئ».

بقدر ما يوغلون في المحاذير الشرعية، أي أن المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية تصبحان على طرفي نقيض، وهذا خلاف المبادلات النافعة المشروعة، التي أحلها الشرع ويسرّها وشجع عليها؛ فكل ما يحقق المنفعة منها فالشرع يجيزه ويسمح به، فالشرع لا يناقض المصالح الحقيقية، كما أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح، فإذا وجد هذا التناقض علم أن سبب وجوده باطل، فكل معاملة تضمنت تناقض المصالح الاقتصادية والضوابط الشرعية فهو علامة بطلانها.

أهون الشرّين؟

يدافع البعض عن التورق المنظم بأنه أهون من الربا الصريح، وأنه نجح في إقصاء التمويل الربوي من بعض إدارات البنوك التقليدية، وشجعها على التوجه نحو التمويل الإسلامي، وأن هذا التطور لم يكن ممكناً لو لم يوجد هذا النمط من التمويل الإسلامي.

ولكن هذا التبرير ينطبق بحذافيره على العينة الثنائية، وأنها نجحت في استقطاب مؤسسات مالية بل حكومات، لم يكن ممكناً استقطابها بدون ذلك، كما يقوله المدافعون عنها.

ويحتج بمثل ذلك أيضاً من يجيز نكاح المتعة، ويقول: إنه أهون من الزنا الصريح.

ويحتج به أيضاً من يجيز نكاح التحليل، ويقول: هو أهون من عودة المطلقة ثلاثاً لزوجها بلا نكاح.

وهكذا القول في جميع الحيل والمخارج والرخص المذهبية، حتى نجد أنفسنا في دائرة بعيدة عن الإسلام الذي أرسل الله به محمداً ﷺ، وجاهد طوال عقدين من الزمن لتحقيقه على أرض الواقع.

إن آخر هذه الأمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وإن النبي ﷺ تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، فمن أراد

الإصلاح فليسلك سبيل محمد ﷺ، وهو أرحم هذه الأمة بها وأعلمهم بما يصلحها، أما أن نسلك سبيلاً غير سبيله، وطريقاً غير طريقه، فهذا حري أن يزيغ بنا عن جادته ويصد الناس عن سبيل الله، والله تعالى ليس بحاجة لنا حتى نقبل عليه بمثل هذه الحيل والتلفيقات، وقد قال ﷺ: «إن الله تعالى طيب لا يقبل إلا طيباً»^(١).

ومقتضى الأدلة أن الحيلة على المحرم أشد من المحرم الصريح من جهتين:

١- إن صاحبها يعتقد حلها ومشروعيتها، وأنها كسائر ما أحله الله من الأعمال، في حين أنها لا تختلف في حقيقتها عن المحرم، فهي إذن استحلال للمحرم؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت يهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل». فبين عليه السلام أن الاحتيال على المحرم استحلال له.

وفي الحديث أنه عليه السلام قال: «ليشرين ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يُعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات، يخسف الله بهم الأرض ويجعل منهم القردة والخنازير»^(٢) وذكر في الحديث الآخر: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر - أي الزنا - والحرير والخمر والمعازف» ثم قال: «فيبئتهم الله ويضع العلم ويمسخ منهم قردة وخنازير إلى يوم القيامة»^(٣) فهذا الحديث مع الذي قبله يبين أن الذين استحلوا الخمر إنما استحلوها بأنهم سموها بغير اسمها^(٤)، وهذا من الاحتيال؛ فالاحتيال على المحرم إذن استحلال له. وروي من طريق الأوزاعي: «يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء بخمسة أشياء. يستحلون الخمر باسم يسمونها إياه، والسحت بالهدية، والقتل بالرهبة، والزنا بالنكاح، والربا بالبيع»^(٥).

ولا ريب أن من يستحل المحرم بالحيلة والتأويل الفاسد أسوأ ممن يقع

(١) رواه أحمد ومسلم صحيح الجامع (٢٧٤٤).

(٢) رواه ابن ماجه (٤٠٢٠) بهذا اللفظ وحسنه شيخ الإسلام في بيان الدليل ص ٦١.

(٣) رواه البخاري تعليقاً وأبو داود صحيح الجامع (٥٤٦٦).

(٤) بيان الدليل ص ٦٣.

(٥) أخرجه الخطابي في غريب الحديث ٢١٨/١.

فيه دون استحلال، ولذلك كانت عقوبة الذين استحلوا الخمر بالحيلة أشد وأعظم من عقوبة من شربها دون استحلال.

٢- إن صاحب الحيلة مستخفٌ بحرّمات الله؛ لأنه يرى أنه بالتحايل عليها قد أطاع أمر الله فيها، في حين أنه في الحقيقة عاص لله. ولذلك قال تعالى ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ (البقرة: ٢٣١). وقد بين عليه السلام أن من الاستهزاء بآيات الله أن يتحايل المرء بما شرع ليقع في المحرم، فقال فيمن يطلق زوجته ثم يسترجعها ثم يطلقها يريد إضرارها: «ما بال أقوام يلعبون بحدود الله ويستهزؤون بآياته: طلقتك، راجعتك، طلقتك، راجعتك»^(١).

واليهود قد أكلوا الربا صراحة دون احتيال عليه، ولم يعاقبهم الله على ذلك بالمسخ، فلما احتالوا على صيد الحيتان يوم السبت، مسخهم الله قردة، مع أن صيد الحيتان يوم السبت أهون من أكل الربا، فعلم بذلك أن الاحتيال على الحرام أسوأ من الوقوع فيه صراحة.

ولذلك قال أيوب السختياني رضي الله عنه: «يخادعون الله كأنما يخادعون آدمياً، لو أتوا الأمر عياناً كان أهون عليّ»^(٢) قال الكرمانى: «أي لو أعلنوا بأخذ الزائد على الثمن معاينة بلا تدليس لكان أسهل؛ لأنه ما جعل الدين آلة للخداع»^(٣).

قال شيخ الإسلام: «إذا تأملت عامة الحيل، وجدتها رفعاً للتحريم أو الوجوب مع قيام المعنى المقتضي للتحريم أو الوجوب، فتصير حراماً من وجهين:

من جهة أن فيها فعل المحرم وترك الواجب.

ومن جهة أنها، مع ذلك، تدليسٌ وخداعٌ وخلافةٌ ومكرٌ ونفاقٌ واعتقادٌ فاسدٌ. وهذا الوجه أعظمها إثماً؛ فإن الأول بمنزلة سائر العصاة. وأما الثاني

(١) رواه ابن ماجه (٢٠١٧) وابن بطّة في «إبطال الحيل» ص ١٠٦ وقال البوصيري في الزوائد «بإسناده حسن».

(٢) عقله البخاري في صحيحه كتاب الحيل، ووصله وكيع في مصنفه كما قال الحافظ في الفتح ٣٣٦/١٢

(٣) نقله في الفتح ٣٣٦/١٢ .

فبمنزلة البدع والنفاق»^(١).

وقد سبق أن إغفال المعاني والحقائق في إصدار الأحكام، في الوقت الذي لا ينظر فيه الناس إلا لهذه المعاني، يجعلهم أقل تعظيماً للشرعية ومن ثم أقل التزاماً بها، فالحيلة التي يراد بها تقريب الناس للإسلام تجعلهم في الواقع أبعد عن دين الله وعن شرعه.

وقد كان للحيل أثر سيء في صد اتباع الملل الأخرى عن الدخول في الإسلام وتنفيرهم منه. قال ابن القيم رحمه الله:

«ومثل هذا وأمثاله منع كثيراً من أهل الكتاب من الدخول في الإسلام، وقالوا: كيف يأتي رسول بمثل هذه الحيل؟! وأساءوا ظنهم به وبدينه، وتواصوا بالتمسك بما هم عليه، وظنوا أن هذا هو الشرع الذي جاء به، وقالوا: كيف تأتي بهذا شريعة أو تقوم به مصلحة؟ ولو أن ملكاً من الملوك ساس رعيته بهذه السياسة لقدح ذلك في ملكه. قالوا: وكيف يشرع الحكيم الشيء لما في شرعه من المصلحة، ويحرّمه لما في تحريمه من المفسدة، ثم يبيح ذلك بأدنى حيلة تكون؟ وترى الواحد منهم إذا ناظره المسلم في صحة دين الإسلام إنما يحتج عليه بهذه الحيل، كما هو في كتبهم، وكما نسمعهم من لفظهم، فאלله المستعان»^(٢).

فلا يمكن بعد كل هذا أن يقال: إن الحيلة على الربا أهون من الربا الصريح، بل الحيلة أسوأ وأشد. لكن هذا لا يعني أن نجترئ على المحرم فراراً من الحيلة، بل يعني الفرار من الحرام، الصريح والمبطن، إلى الحلال، ومن الربا إلى البيوع والمبادلات والمشاركات النافعة.

والشريعة الإسلامية - بحمد الله - غنية بالحلول والأدوات والأساليب التي تحقق المصالح الاقتصادية دون تفريط بالضوابط والمقاصد الشرعية.

(١) بيان الدليل ص ٢٤٨ .

(٢) إعلام الموقعين ١٩٨/٥ - ١٩٩ وانظر بيان الدليل ص ٣٨٧ - ٣٨٨ .

خاتمة:

روي عنه ﷺ أنه قال: «ما أحدث قوم بدعة إلا رُفِعَ مثلها من السنّة»^(١)، وهذه السنّة الكونية تنطبق تماماً على التمويل الإسلامي. فما تظهر حيلة ربوية إلا أزاحت في المقابل الأدوات المالية الحقيقية، كالبيع والسلم والمضاربة والمشاركة ونحوها، وحلّت محلها.

وذلك أن الربا هو أسهل الطرق للوصول إلى النقد، كما سبق. فكلما اقترب التمويل من الربا كلما ابتعد عن الطرق المشروعة. وسبق أن أشرنا إلى أن من مقاصد التشريع في التمويل كبح جماح المديونية من خلال ربط المداينات بالنشاط الاقتصادي الفعلي، ولهذا كانت المداينات في الاقتصاد الإسلامي أبطأ نمواً وأقل انتشاراً منها في الاقتصاد الرأسمالي.

أما أدوات العينة بصورها المختلفة، فهي على النقيض من ذلك؛ إذ تسهل المداينات دون أي ارتباط بالنشاط الاقتصادي الفعلي، فتكون سبباً في انتشار المديونية واستفحالها للأغراض الاستهلاكية، كما هو الحال في النظام الربوي.

وقد رأينا كيف أزاح التورق المنظم أنواع التمويل الأخرى التي كانت تقدمها المؤسسات الإسلامية، مع قلّتها، وستستمر هذه الإزاحة وهذا الإحلال حتى تسيطر العينة ومشتقاتها على التمويل الإسلامي؛ ولأن التطور سنة الحياة، فإن الأدوات المستقبلية ستكون أقرب إلى الربا حتى من التورق المنظم، وستظهر آليات ومنتجات أكثر التصاقاً بالنظام الربوي منها بالنظام الإسلامي.

إن مسيرة التمويل الإسلامي اليوم بحاجة لمراجعة مخلصّة وجادة، وما لم تُصحَّح المسيرة وتُسدَّد الوجهة، فستكون المؤسسات الإسلامية أول ضحايا النظام الربوي.

(١) رواه أحمد في المسند (١٦٩٧٠).

ايض

المصادر

المقالات والأبحاث:

- «التأصيل الفقهي للتورق»، عبد الله بن سليمان المنيع، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «التطبيقات المصرفية لعقد التورق»، أحمد محيي الدين أحمد، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تطبيقات التورق واستخداماته في العمل المصرفي الإسلامي»، موسى آدم عيسى، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «تعليق على بحوث التورق»، حسين حامد حسان، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «حكم التورق في الفقه الإسلامي»، علي محيي الدين قره داغي، مؤتمر دور المؤسسات الإسلامية في الاستثمار والتنمية، جامعة الشارقة، صفر ١٤٢٣هـ، مايو ٢٠٠٢م.
- «ربا الفضل وسوء توزيع الثروة»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- «عقد الكالئ بالكالئ: تدليلاً وتعليلاً»، سامي بن إبراهيم السويلم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- «موقف الشريعة الإسلامية من الدين»، سامي بن إبراهيم السويلم، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، المجلد ٤ العدد ٢، ١٩٩٧م.

المصادر العربية:

- إبطال الحيل، عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، ت سليمان العمير، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله ابن العربي، ت علي محمد البجاوي، دار المعرفة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت سامي العربي، دار الفضيلة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

- أصول مذهب الإمام أحمد، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، علاء الدين علي بن محمد البعلي، ت أحمد الخليل، دار العاصمة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ت محمد زهدي النجار، دار المعرفة، د.ت.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، ت محمد الفقي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٦م.
- البحر المحيط، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ت عبد الستار أبو غدة، دار الصفوة، ط٢، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، ط٢، دار الغرب الإسلامي.
- الجامع في أصول الربا، رفيق يونس المصري، دار القلم، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، د.ت.
- الحيل في الشريعة الإسلامية، محمد عبد الوهاب بحيري، مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط٥، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- الربا وأثره على المجتمع الإنساني، عمر سليمان الأشقر، مكتبة المنار، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الربا والمعاملات المصرفية، عمر بن عبد العزيز المترك، عناية بكر أبو زيد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٨هـ..
- والزواج بنية الطلاق، أحمد بن موسى السهلي، دار البيان الحديثة، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

- الفرق بين البيع والربا، صالح بن فوزان الفوزان، دار القاسم، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت عبد اللطيف السبكي، ط٣، عالم الكتب، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٠م.
- الفروق، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار المعرفة، د.ت.
- القواعد الكبرى، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، ت نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- القواعد النورانية الفقهية، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، ١٤٢٢هـ.
- المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، د.ت.
- المجموع شرح المذهب، محيي الدين بن شرف النووي، تكملة السبكي والمطيعي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المحلّي، علي بن أحمد بن حزم، ت لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، د.ت.
- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- المصنف، أبوبكر بن أبي شيبة، ت مختار أحمد الندوي، الدار السلفية، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- المغني، موفق الدين عبد الله بن قدامة، ت عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- المقدمات الممهّدات، محمد بن أحمد بن رشد، ت سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- الموافقات، إسحاق بن إبراهيم الشاطبي، ت مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ج١٤، ط٢، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

- الموطأ، مالك بن أنس، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- النوادر والزيادات، عبد الله بن أبي زيد القرواني، ت عبد الله المرابط ومحمد الدباغ، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- الهداية شرح بداية المبتدي، برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مكتبة القاهرة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- بيان الدليل في بطلان التحليل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الفكر، د.ت.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي عن طبعة بولاق، ١٣١٤هـ.
- تحفة المحتاج شرح المنهاج، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- تفسير آيات أشكلت، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت عبد العزيز الخليفة، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ.
- تهذيب سنن أبي داود، بحاشية مختصر المنذري ومعالم السنن للخطابي، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت أحمد شاکر ومحمد الفقي، دار الباز، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- جامع الأصول، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير، ت عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.
- جامع البيان عن تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، مطبعة البابي الحلبي، ط٣، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.
- جامع المسائل، تقي الدين أحمد بن تيمية، ت محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ١٤٢٢هـ.

- جمهرة القواعد الفقهية، علي أحمد الندوي، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.
- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين، مطبعة البابي الحلبي، ط٢، ١٢٨٦هـ، ١٩٦٦م.
- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المجلد الأول، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، د.ت.
- شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار صادر، د.ت.
- شروط النهضة، مالك بن نبي، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، إدارات البحوث العلمية والإفتاء، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- طلبه الطلبة، نجم الدين حفص بن عمر النسفي، ت خالد العك، دار النفائس، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، ت محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- غريب الحديث، حمد بن محمد الخطّابي، ت عبد الكريم العزيّاوي، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد عبد الرزاق الدويش، دار العاصمة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المكتبة السلفية، ط١، د.ت.
- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- فقه وفتاوى البيوع، جمع أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- قرارات الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية للاستثمار، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار إشبيليا، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ٧ع، شعبان-شوال، ١٤٠٣هـ.
- مجمع الزوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب، ط٢، ١٩٦٧م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة السعودية.
- مجموعة الرسائل والمسائل النجدية • لبعض علماء نجد، دار العاصمة، ط٣، ١٤١٢هـ.
- مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- مسائل الإمام أحمد وإسحاق ابن راهويه، رواية إسحاق بن منصور، ت صالح المزيدي، مطبعة المدني، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ت طارق عوض الله، دار الوطن، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبد الله، ت علي سليمان المهنا، مكتبة الدار، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، ت طارق عوض الله، مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- مسند الإمام أحمد، ت أحمد محمد شاكر، دارالمعارف، ط٢، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
- مصرف التنمية الإسلامي، رفيق يونس المصري، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، ت شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- منح الجليل شرح على مختصر خليل، محمد عlish، دار الفكر، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الخطاب، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن علي الشاذلي، دار الاتحاد العربي للطباعة، د.ت.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، مطبعة البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.
- وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ١٩٨١م.

المصادر الأجنبية:

Newman, P., M. Milgate and J. Eatwell, eds., (1994) The New Palgrave Dictionary of Money and Finance, Mcmillan Press, London.

ايض

أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة

أ. د. محسن بن علي فارس الحازمي

أستاذ الكيمياء الحيوية الطبية والوراثة الممرضة

مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية
كلية الطب جامعة الملك سعود الرياض المملكة العربية السعودية

أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ
فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [الإنسان: ٢]

أبيض

ملخص

تعتبر أمراض الدم الوراثية من الأمراض المزمنة المستعصية على العلاج الطبي الناجع؛ حيث تنشأ عن تناسل المادة الوراثية (الحقبة الوراثية) المعلقة من الآباء إلى الأبناء، وتظهر في مراحل مبكرة من العمر، وذلك تبعاً للعوامل المسببة لاعتلالاتها الوراثية وتفاعلاتها البيئية.

وتمثل أمراض الدم الوراثية معضلة صحية، لأنها تسبب مضاعفات مزمنة، وتؤدي بالتالي إلى نشوء مشاكل اجتماعية، ونفسية، وأعباء اقتصادية على الأسرة والمجتمع.

وفي منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، والشرق الأوسط، يتعاظم حجم وتأثير أمراض الدم الوراثية؛ لأسباب عدة، منها: زواج الأقارب، وكنيجة لتفاعل العوامل الوراثية والبيئية المختلفة، وفي البلدان العربية - ومنها المملكة العربية السعودية - تنتشر أمراض الدم الوراثية بنسب عالية، مما يحتم إيجاد برامج وطنية تعنى بالجوانب الوقائية والعلاجية والتأهيلية؛ لمكافحة هذه الأمراض، والحد من آثارها الصحية والاجتماعية والاقتصادية. وبالنظر إلى كون أمراض الدم الوراثية أمراضاً مزمنة، وكون الرعاية والتأهيل في معظم الحالات لا يصل إلى مرحلة الشفاء، فإن من الأهمية بمكان الأخذ بأسباب الوقاية وسبلها، كالتشخيص المبكر، والتدخل المبكر، والإفادة من التقدم العلمي التطبيقي الحديث في هذه المجالات.

وقد أمكن تبني برامج وقاية إرشادية وعلاجية في الوحدة المرجعية والاستشارية، والمركز التعاوني بكلية الطب بجامعة الملك سعود بالرياض، وتكوين مجموعة عمل ولجان وطنية، وأخرى إقليمية وعالمية؛ لدعم هذه البرامج، وتبادل الآراء والخبرات، وتدريب وتأهيل الكوادر البشرية. كما أمكن إرساء قواعد التعاون والتكامل، ونشر وإثراء المعرفة في هذه المجالات بين

الأقران في الدول العربية، وإبراز خصوصية المجتمعات الإسلامية . فيما يتعلق بالإرشاد الوراثي الوقائي . ومراعاتها ضمن إطار الشريعة والعادات والتقاليد المرعية، إلى جانب المساهمة في وضع برامج معلوماتية تنسيقية وتكاملية من خلال منظمة الصحة العالمية والجامعة العربية .

وتعرض هذه الورقة الجوانب المذكورة أعلاه، مع التركيز على الجوانب الوقائية والإرشادية المهنية، والبرامج والوسائل ذات العلاقة، ومعطياتها الإيجابية في خدمة الفرد و الأسرة والمجتمع .

الفصل الأول

مقدمة

(أ) التركيب الوراثي لخلية الإنسان:

يتكون جسم الإنسان من ملايين الخلايا التي تتمايز لتكوين أنسجة وأعضاء الجسم المختلفة التي تقوم بوظائف محددة لكل منها.

تحتوي كل خلية على نواة بها المادة الوراثية التي تتحكم في وظيفة الخلية وانقسامها (خلايا الدم الحمراء في الإنسان لا تحتوي على أنوية).

تتكون المادة الوراثية (شكل ١) من الكروموسومات (الصبغيات) والتي يبلغ عددها ٢٢ زوجاً من الصبغيات البدنية (Autosomes) وزوجاً واحداً من الصبغيات الجنسية (Sex Chromosomes) التي تحدد جنس الفرد ذكراً (XY) أم أنثى (XX).

تتكون الكروموسومات من الحمض النووي والبروتينات (القاعدية والحمضية)، ويحتوي الحمض النووي على المورثات (Genes) والتي توجد في نواة الخلية ويبلغ عددها نحو ٣٢,٠٠٠ مورثة وتوجد على هيئة مجموعات من القواعد النيتروجينية والتي يبلغ عددها ١٢,٠١ X٣ ويبلغ طول الحمض النووي منزوع الأكسجين حوالي ١,٦ متر.^(١)

(ب) الأمراض الوراثية:

تعرف الأمراض الوراثية بأنها مجموعة غير متجانسة من الأمراض المزمنة ذات الأعراض الصحية المستعصية على العلاج الناجع، يتم توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات عن طريق تناسل المادة الوراثية (الحقيقية الوراثية) وتمثل طيفاً عريضاً من الأمراض يكون في إحدى طرفيها اعتلال المادة الوراثية بنسبة ضئيلة وفيها تكون العوامل المعدية النسبة الغالبة وفي

الجانب الآخر تمثل الاعتلالات الوراثية الغالبية العظمى للأسباب المرضية.

ونورد فيما يلي أمثلة للاعتلالات الوراثية المختلفة وأنواعها:

الاعتلالات الولادية:

هي اعتلالات تركيبية أو وظيفية تحدث نتيجة لعوامل متعددة قبل أو أثناء الحمل وتشمل جميع الاعتلالات الوراثية والتي قد تكون مصحوبة بعيوب خلقية.

العيوب الخلقية:

هي عبارة عن عيوب تركيبية تظهر عند الولادة أو تصبح ظاهرة إكلينيكيًا بعد أيام أو شهور أو حتى سنوات من الولادة.

الاعتلالات الوراثية:

هي اعتلالات تعبر عن خلل في الحامض النووي (د.ن.أ) مما يؤدي إلى ظهور حالات مرضية وتتميز هذه الاعتلالات بإمكانية توارثها من الوالدين إلى الأبناء والبنات وهي على عدة أنواع.

(ج) أنواع الاعتلالات الوراثية^(٢):

- ١- اعتلالات تركيبية: تحدث نتيجة لحيود الصبغيات عن عددها المعروف بست وأربعين صبغية في الخلية البشرية.
- ٢- اعتلالات المورثة المفردة: منها النوع الذي يحمل طفرات اعتلالية وحيدة القاعدة، أو تلك التي فقدت بعض تركيبات المورثات - كلياً أو جزئياً.
- ٣- طفرة الخلية الجسدية: تنشأ عن طفرة تحدث للخلايا الجسدية والمسئولة عن تكوين جميع الأنسجة غير الجنينية بالجسم، وتتميز بعدم انتقالها إلى الأجيال القادمة بواسطة طرق جنسية، ومن أمثلتها الأورام الخبيثة والتي تحدث نتيجة لطفرة في أحد المورثات المسئولة عن انقسام الخلايا، وينتج عنه انقسام مستمر لا يمكن التحكم فيه وبالتالي تكوين الأورام السرطانية.

٤- الاعتلالات عديدة المسببات: تنشأ عن تفاعلات بيئية مع مكونات وراثية معقدة، وعادة ما تحدث في مرحلة متأخرة من العمر.

٥- اعتلالات المتقدرات (الميتوكوندريا): تدخل المتقدرات ضمن التركيب الأساسي للخلايا، وتحتوي على ٣٧ مورثة تختص بإنتاج بروتينات تتعلق بعملية التنفس الخلوي لإنتاج الطاقة اللازمة لإتمام العمليات الحيوية بالخلية، ويتم توارث اعتلالات هذه المورثات عن طريق الأم للأبناء والبنات، وذلك لكونها تتواجد في سائل البويضة من الأم، ومن أمثلة هذه الاعتلالات العمى الليلي، وضمور ليبر البصري.

(د) كيفية نشوء الأمراض الوراثية:-

تنشأ الأمراض الوراثية نتيجة طفرات في الحمض النووي، تختلف أنواعها وتأثيراتها، وتنعكس هذه الطفرات في بناء منتجاتها البروتينية وبالتالي وظائفها الحيوية مما يؤدي إلى ظهور الأعراض (شكل - ١).

(شكل - ١): نشوء الأعراض المرضية نتيجة الاعتلالات الوراثية

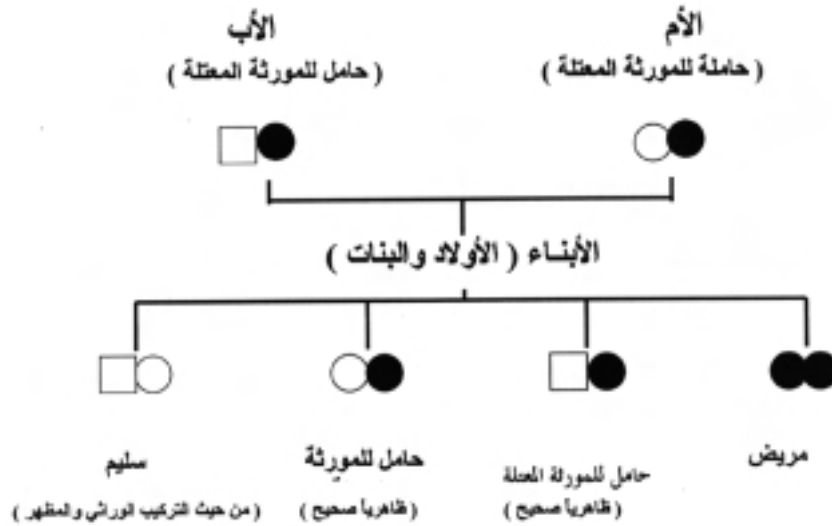


(هـ) كيفية توارث أمراض الدم الوراثية:

يتم توارث الصفات المتنحية من الآباء والأمهات، وينعكس النمط الجيني كمرض في النمط الظاهري في حالة تماثل المورثات كجينات معتلة. و"تتخى" فيه الصفة المعتلة في النمط الظاهري فلا تظهر كمرض، (حيث تغلب عليها الصفة السائدة السليمة التي تتواجد معها).

ويعود هذا النمط في التوارث للصفات في مرحلة زوجيات الصبغيات الثلاثة والعشرين المتواجدة لدى الأم (في البويضة) والأب (في الحيوان المنوي)، فإن تم التلقيح بين الأمشاج الذكرية (الحيوان المنوي) والأنثوية (البويضة) الحاملين للمورثات المعتلة، كان نتاج ذلك وليداً معتلاً (مريضاً)؛ لوجود المورثات المعتلة وغياب المورثات الصحيحة لديه^(١) (شكل ٢).

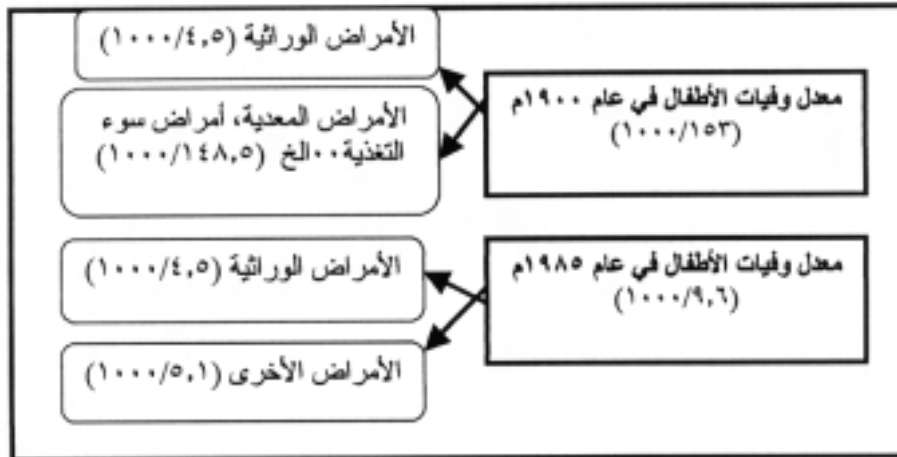
(شكل ٢-): توريث الاعلالات الوراثية من الأبوين الحاملين للمورثات المعتلة للأبناء



(و) حجم وتأثير مشكلة الأمراض الوراثية:

أدت برامج الوقاية والتحكم في الأمراض المعدية في النصف الأول من القرن الماضي، ونتيجة استخدام المضادات الحيوية إلى السيطرة على معظم الأمراض المعدية، وبالتالي برزت الأمراض غير المعدية ومنها الأمراض الوراثية، وتعددت أوجه ووسائل التشخيص الطبية، فانخفضت نسبة الأمراض المعدية، وفي الوقت ذاته ارتفعت نسبة اكتشاف الأمراض الوراثية، وأصبحت تمثل حوالي ٥٠٪ من نسبة أسباب الوفيات في الأطفال في الربع الثالث من القرن الماضي، بعد أن كانت ٣٪ فقط في بدايته. وأصبحت معضلة صحية واجتماعية واقتصادية كبرى، تواجه مختلف المجموعات البشرية في المجتمعات النامية والأكثر نمواً على السواء^(١) ويوضح شكل (٣) مدى التغير الذي حدث في نسبة الأمراض الوراثية (غير المعدية) والأمراض المعدية خلال القرن الماضي في الدول الأكثر نمواً.

(شكل ٣ -): نسبة الأمراض المعدية و الوراثية في الدول الأكثر نمواً خلال القرن الماضي



وتلعب الأمراض الوراثية دوراً هاماً كأحد الأسباب الرئيسة لحدوث الأمراض والوفيات بين الأطفال في البلدان النامية كذلك، وبصورة أكثر تأثيراً في مجتمعات هذه البلدان، ويتمثل ذلك في ارتفاع نسب الوفيات في الأطفال في الدول النامية نسبة ٥٠٪ مقارنة بالدول الأكثر نمواً^(٤).

وترجع هذه الزيادة الواضحة عند المقارنة بين حجم وتأثير هذه المشكلة في كل من البلدان النامية و الأكثر نمواً لأسباب متعددة تميز البلدان النامية ويمكن تلخيصها فيما يلي:-

- ١- ازدياد معدلات تزواج الأقارب.
- ٢- القصور في الخدمات الطبية المقدمة للوقاية من حدوث الأمراض المعدية في الحوامل والأمهات.
- ٣- ازدياد معدلات سوء التغذية بين النساء في فترة ما قبل وأثناء الحمل.
- ٤- زيادة معدلات الأمراض الوراثية بصفة عامة نتيجة تفاعل عوامل وراثية وبيئية مختلفة.

(ز) الأمراض الوراثية كمعضلة صحية:

أظهرت الدراسات في مجال الأمراض الوراثية أن هذه الأمراض تمثل مشكلة صحية كبرى، بالنظر إلى النسب الكبيرة للاعتلالات التي تعزى للاختلالات الوراثية^(٨) ومن أمثلة ذلك ما يلي:

٥٠/١	مولود يعاني من مرض وراثي رئيس.
١٠٠/١	مولود مصاب أو حامل لمرض وراثي أحادى العامل المقتل.
٢٠٠ /١	مولود يعاني من اعتلال صبغي رئيس.
< ٦٠ ٪	من الإجهاض التلقائي ناتج عن اعتلالات صبغية.
٦ - ٧ ٪	من الولادات الميتة ناتجة عن اعتلالات صبغية.
١٠٠٠/٦	اعتلالات صبغية سائدة.

١٠٠ / ٢,٥ اعتلالات صبغية جسدية متتحية.

١٠٠ / ٥٠ اعتلالات صبغية جنسية.

وقد ينتج عن الأمراض الوراثية ولادة أطفال يعانون من قصور أو عجز أو إعاقة عن الأداء السوي للأعمال الجسمانية أو العقلية، تختلف في شدتها ومضاعفاتها الصحية باختلاف مسبباتها وأنواعها، وقد يسبب بعضها عاهات مستديمة وأمراض مزمنة مستعصية على العلاج والتأهيل.

(ح) أمراض الدم الوراثية كمعضلة اجتماعية ونفسية واقتصادية؛

من المعروف أن مشكلة أمراض الدم الوراثية لا تقتصر على الجانب الصحي فقط، بل تتعدى ذلك إلى الجانب الاجتماعي والنفسي والاقتصادي، بالإضافة إلى المضاعفات السلبية على المصاب نفسه وأسرته ومجتمعه؛ حيث تطل جميع جوانب الحياة وتؤثر سلباً في جميع مناشطها بصفة عامة.

وبكل المقاييس، تعتبر الأمراض الوراثية المزمنة والمستعصية على العلاج وتلك المؤدية منها إلى الإعاقة الجسدية أو العقلية كارثة فردية وعائلية، وذلك لما يحمله مفهوم الإعاقة من تعقيدات صحية واجتماعية ونفسية، وما تسببه من تأثيرات اجتماعية واقتصادية^(٩-١١).

كما تمثل الأمراض الوراثية عبئاً اقتصادياً على الأسرة والمجتمع؛ نظراً لعدم توفر وسيلة العلاج الناجع منها، فعلى سبيل المثال بالنسبة لأمراض الدم الوراثية فإن نسبة نجاح عمليات زرع النخاع لا تتعدى ٥٠ ٪، كما أن العلاج بالمورثات لا يزال يكتنفه الكثير من الصعوبات الفنية التي تحول دون الاستفادة منه.

(ط) أمراض الدم الوراثية في الدول العربية؛

تكثر نسبة أمراض الدم الوراثية في مختلف مجتمعات الدول العربية . بصفة خاصة في المناطق التي كانت موبوءة بالمalaria . وتزداد نسبة حدوثها بدول الخليج العربية، وإيران، ودول شمال أفريقيا، وبلدان الحوض البحر

الأبيض المتوسط^(١٢-١٨) نتيجة بعض العوامل الاجتماعية والبيئية التي تساعد على ازدياد معدلات الأمراض الوراثية عن غيرها من البلدان الأخرى، ويأتي توطن الملاريا وزواج الأقارب في البيئة التي تكثر فيها اعتلالات الدم الوراثية في مقدمة هذه العوامل، ويوضح جدول رقم (١) نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية.

(جدول - ١) : نسبة زواج الأقارب في بعض البلدان العربية

الدولة	النسبة المئوية
المملكة العربية السعودية	٥٦,٧ %
دولة الإمارات العربية المتحدة	٦١,١ %
المملكة الأردنية الهاشمية	٥٠,٢٣ %
العراق	٥٧,٩ %
جمهورية مصر العربية	٢٩ %
لبنان	١٧,٥ %

(ي) الأمراض الوراثية الأكثر انتشارا بالبلدان العربية:

تعتبر اعتلالات صبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاسيمية والاعتلالات الإنزيمية هي الأكثر انتشارا بين الاعتلالات الوراثية في البلدان العربية، في حين توجد الاعتلالات الوراثية الأخرى (متلازمة داون، التليف الحويصلي، اعتلال استقلاب الأحماض الأمينية، نقص إفراز الغدة الدرقية الخلقي... الخ) بنسب متفاوتة.

ويوضح جدول (٢) نسبة توزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية كمثال للأمراض الوراثية.

(جدول ٢) النسبة المئوية لتوزيع المورثات لبعض اعتلالات صبغة الدم في بعض البلدان العربية *

الدولة	النسبة المئوية لتوزيع المورثات المؤدية لفقر الدم الوراثي	الثلثاسيميا - بيتا	الثلثاسيميا - ألفا
الجزائر	٣,٨ - ٣,٥	٢ - ١٠	٢,١٧ - ٠,٩
البحرين	-	٢٤,٤	-
الأردن	-	٥ - ٠	٠,٣٣
مصر	٢٢,٧ - ١	-	٤,٥
الكويت	-	٥ - ٠	-
لبنان	٠,٣٤	أقل من ١	١,٧
ليبيا	٦,٣١ - ٠,٤٤	٥ - ١	١١,٢ - ١
المغرب	-	٥ - ١	٥ - ١
السعودية	١٧ - ١	١٠ - ٥	١٥ - ١
السودان	١٠ - ١,٥٢	-	-
سوريا	أقل من ١	٥ - ١	-
تونس	٦	١٠ - ٥	٤,٥
الإمارات العربية	٢,٤	١٠ - ٥	-

● لا تتوافر نتائج دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) عن حجم وتوزيع الأمراض الأخرى.

(ك) الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية:

تنتشر الأمراض الوراثية في المملكة العربية السعودية - ومنها اعتلالات الدم الوراثية - بنسب متفاوتة، وفي مناطق جغرافية مختلفة، حيث توجد في بعض المناطق بنسب عالية فرضتها ظروف بيئية معينة، ومع الحاجة إلى إجراء دراسات ميدانية مجتمعية (ايبيدمولوجية) لتحديد مدى حجم وانتشار الأمراض الوراثية في مختلف أنحاء المملكة^(١٩-٢١) إلا أن الدراسات المتوفرة تشير إلى انتشار أمراض الدم الوراثية وبخاصة في المناطق الزراعية التي تتوطن فيها حشرات البعوض الناقل للملاريا لحقب طويلة، حيث توجد لدى الحاملين لمورثة الأنيميا المنجلية مناعة من الإصابة بالملاريا الخبيثة، وبالتالي

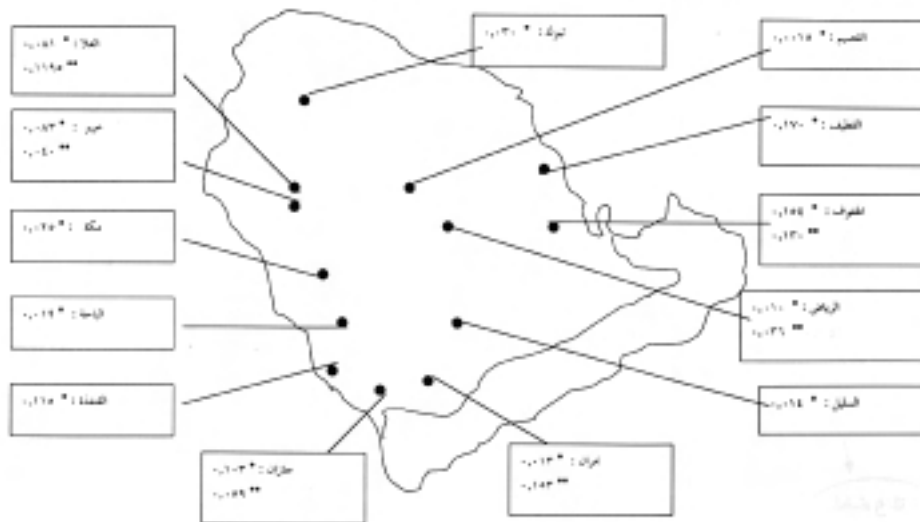
تكون نسبة وفاتهم من مرض الملاريا الخبيثة أقل من أقرانهم الطبيعيين غير الحاملين لهذه المورثة الذين يعيشون في المناطق الموبوءة بالملاريا، وبالتالي يؤدي إلى انتشار هذه المورثة في حالة بلوغ الحاملين للمورثة سن الزواج وإنجاب الأطفال الحاملين لها، كما يؤدي زواج الأقارب في هذه المناطق إلى انتشار هذه الاعتلالات.

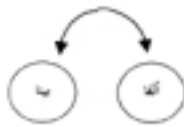
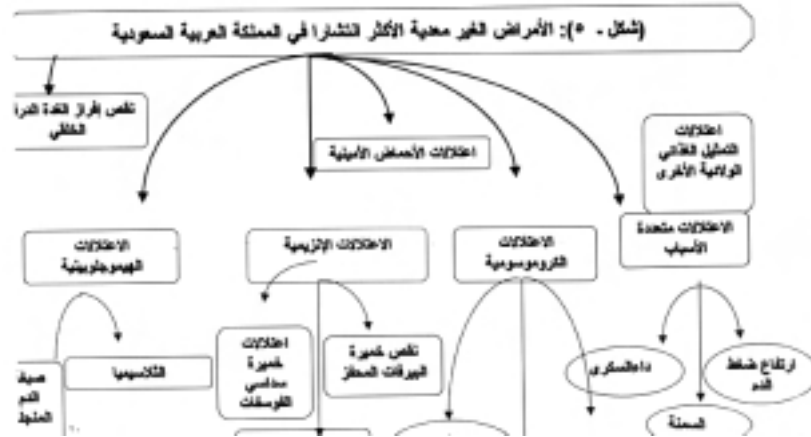
ويوضح جدول (٣) ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية بالمملكة، ويوضح شكل (٤) خريطة توزيع مورثات الأنيميا المنجلية الثلاثية - بيتا في بعض مناطق المملكة العربية السعودية؛ كما يوضح شكل (٥) الأمراض الغير معدية الأكثر انتشاراً بالمملكة العربية السعودية.

(جدول ٣): ملخص التطورات التاريخية لاكتشاف أمراض الدم الوراثية في المملكة العربية السعودية

السنة	الاكتشافات / البحوث	مؤلف النشرة
١٣٨٣هـ - (١٩٦٣م)	<ul style="list-style-type: none"> - هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الشرقية . - الأنيميا المنجلية ذات الطبيعة المتوسطة في المنطقة الشرقية - ألفا ثلاثية في المنطقة الشرقية . - زيادة هيموجلوبين (إف) "F" في مرضى الأنيميا المنجلية في المنطقة الشرقية . 	<ul style="list-style-type: none"> - ليمد - ومساعدوه - وذراً - وول - ومساعدوه
١٣٩٠هـ - (١٩٧٠م)	<ul style="list-style-type: none"> - بيتا ثلاثية في المنطقة الشرقية . - بيتا ثلاثية في المنطقة الجنوبية الغربية . - نقص حبة جلوكون سداسي الفوسفات المؤكسد في المنطقة الجنوبية . 	الحازمي
١٣٩٦هـ - (١٩٧٦م)	هيموجلوبين الرياض .	<ul style="list-style-type: none"> - الحازمي - ليمان
١٣٩٨هـ - (١٩٧٨م)	ألفا ثلاثية في المنطقة الوسطى	<ul style="list-style-type: none"> - الحازمي - ليمان
١٤٠٠هـ - (١٩٨٠م)	<ul style="list-style-type: none"> - هيموجلوبين O - عرب "O-Arab" في المملكة العربية السعودية 	<ul style="list-style-type: none"> - الحازمي - ليمان
١٤٠٢هـ - (١٩٨٢م)	<ul style="list-style-type: none"> - هيموجلوبين (إس) "S" في المنطقة الجنوبية الغربية وفي المنطقة الوسطى وفي المنطقة الشرقية . - ألفا ثلاثية في مناطق المملكة المختلفة . 	الحازمي

وتشكل = 4: أربعة توزيعات الألبان المحلية (*) والثلاثية = 3: في بعض مناطق المملكة العربية السعودية





تثالث الصبغى
رقم ١٨

متلازمة تيرنر و كلاينفلتر

الفصل الثاني

الوقاية من الأمراض الوراثية

الكشف المبكر والتدخل المبكر:

يعتبر الكشف عن الاعتلالات المرضية في مرحلة مبكرة والتدخل المبكر وسيلة فعالة للحد من المضاعفات المرضية، وكذا الكشف عن حاملي المورثات المعتلة واتخاذ الإجراءات الوقائية في ضوء ذلك^(٢٢).

ومن الأهمية بمكان كذلك، تحديد مدى الضعف أو القصور أو الإعاقة لدى الطفل في مراحل مبكرة للتخفيف من وطأتها صحياً واجتماعياً ونفسياً على الأسرة، والتدخل المبكر من خلال الوسائل الملائمة للحالة كالعلاج الطبيعي أو الجراحي أو علاج النطق أو العلاج النفسي، والعمل على إشراك الأسرة في جهود الرعاية والتأهيل.

أهمية الكشف المبكر والتدخل المبكر للحد من الأمراض المزمنة والمعقدة:

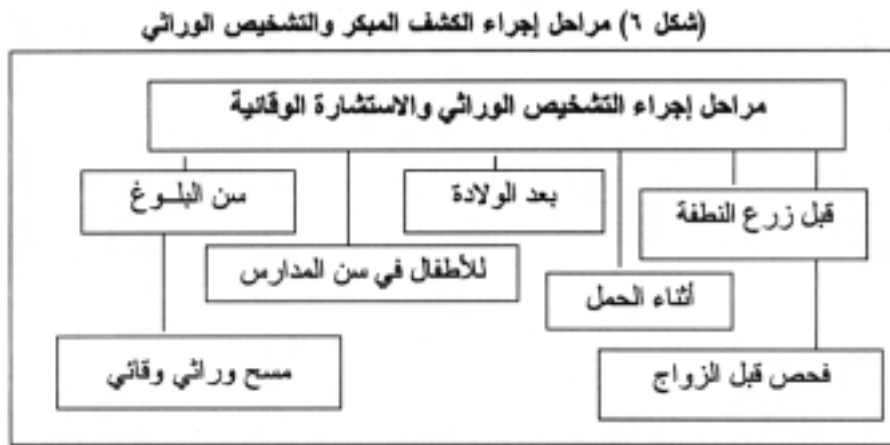
تأتي برامج الفحص المبكر والتدخل العلاجي المبكر والاستشارة الوراثية الوقائية للحد من الأمراض الوراثية والإعاقات في المجتمع كوسيلة فعالة لخدمة الجوانب الاجتماعية والصحية والاقتصادية^(٢٣-٢٤)، ويتطلب ذلك المساهمة الفعالة من جميع فئات المجتمع والقطاع العام، وعلى مختلف المستويات لتؤتي الجهود المبذولة ووسائل وطرق الوقاية والحد من الإعاقة ثمارها المرجوة.

وبالنظر إلى كون الأمراض الوراثية أمراضاً مستعصية على العلاج الناجع - وسبباً مباشراً للإعاقة - فإن ذلك يتطلب تشخيصاً مبكراً ثم تدخلاً مبكراً للتقليل من آثارها، ويكون ذلك حسب أنماط العوامل المسببة للأمراض، وفي مراحل عمرية مناسبة تبعاً لذلك ومنها:

- ١- الفحص قبل الزواج.
- ٢- الفحص أثناء الحمل.
- ٣- الفحص عند الولادة.
- ٤- الفحص خلال فترات المراجعة للتطعيم.
- ٥- الفحص عند الالتحاق بالمدرسة.
- ٦- الفحص عند الالتحاق بالجامعة.

مراحل إجراء التشخيص المبكر للأمراض الوراثية بصفة عامة:

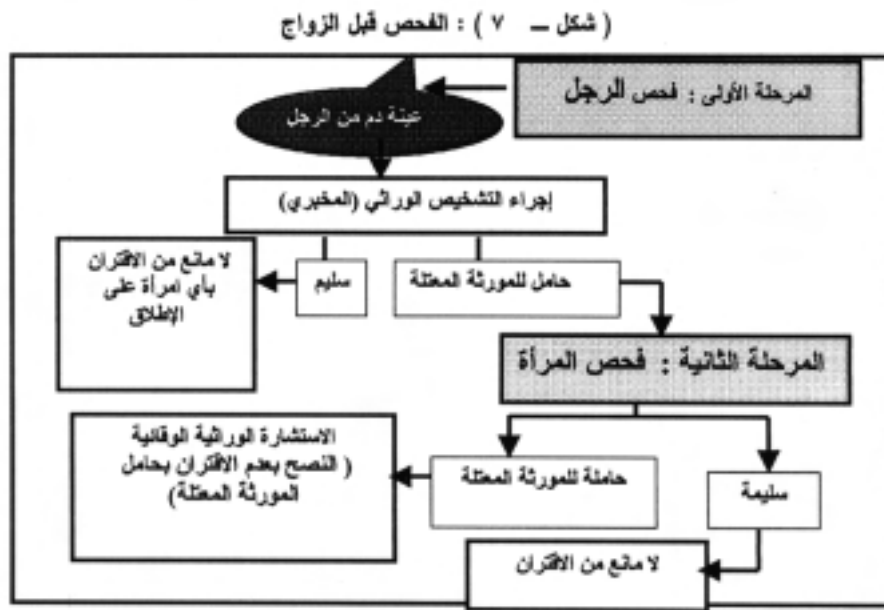
أدى تفسير تركيب المادة الوراثية (الصبغيات والأحماض النووية)، إلى إحراز تقدم علمي ملحوظ في مجال التشخيص المخبري للأمراض واعتلالات المادة الوراثية، وأمكن توفير وسائل وطرق عدة ترقى إلى نسبة عالية من الدقة، وتشمل خيارات متعددة لإجراء الفحوص في مراحل مختلفة من العمر (شكل - ٦).



(أ) الفحص قبل الزواج:

تعمل الجهات المعنية في مختلف المجتمعات على توفير خدمات وقائية عن طريق التوعية الصحية وتبيان الأنماط الوراثية - في حالات خطر

الإصابة بالأمراض الوراثية - في ضوء نتائج الفحوص الطبية والتحليل المخبرية، وذلك من خلال التشخيص الوراثي الوقائي وبخاصة في مرحلة ما قبل الزواج لاكتشاف الحاملين للمورثات المعتلة^(٢٥-٢٦) (شكل -٧).

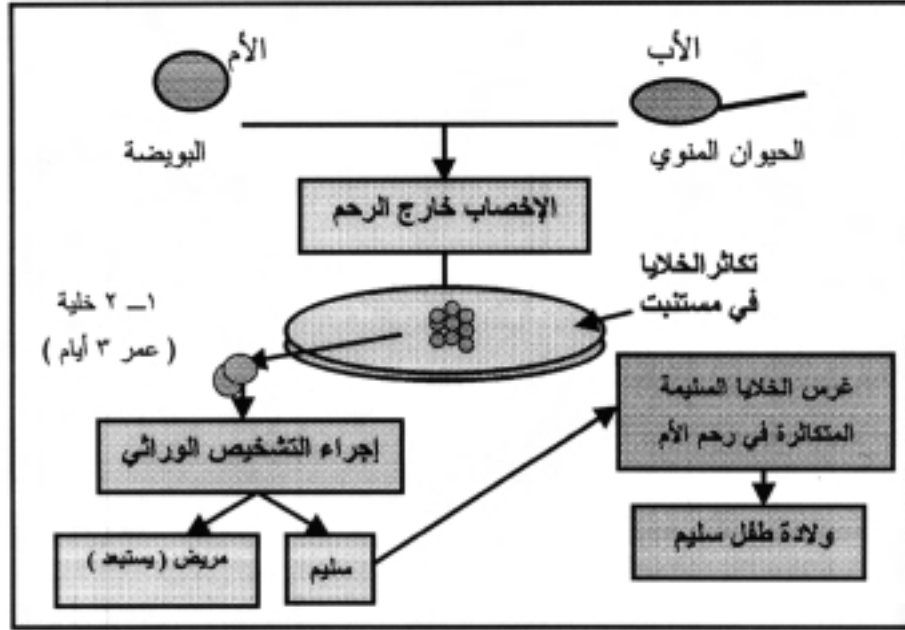


(ب) التشخيص قبل زرع النطفة (الانتقاء كوسيلة لولادة أطفال أصحاء):

يتم تلقيح البويضة المأخوذة من الزوجة بالحيوان المنوي المأخوذ من الزوج خارج الرحم، ويتم استئثار الخلايا في مستببت ثم يؤخذ عدد من الخلايا في عمر ثلاثة أيام، ويتم إجراء التشخيص الوراثي عليها للتأكد من خلوها من الاعتلالات الوراثية^(٢٧). وعند ثبوت خلوها من الاعتلالات الوراثية يتم زرع الخلايا المتكاثرة في رحم الزوجة لولادة طفل سليم بإذن الله.

وتمكن هذه الوسيلة الأسر - وبخاصة من لديهم مصابون بأمراض وراثية متنتحية - من إنجاب أطفال أصحاء (شكل - ٨).

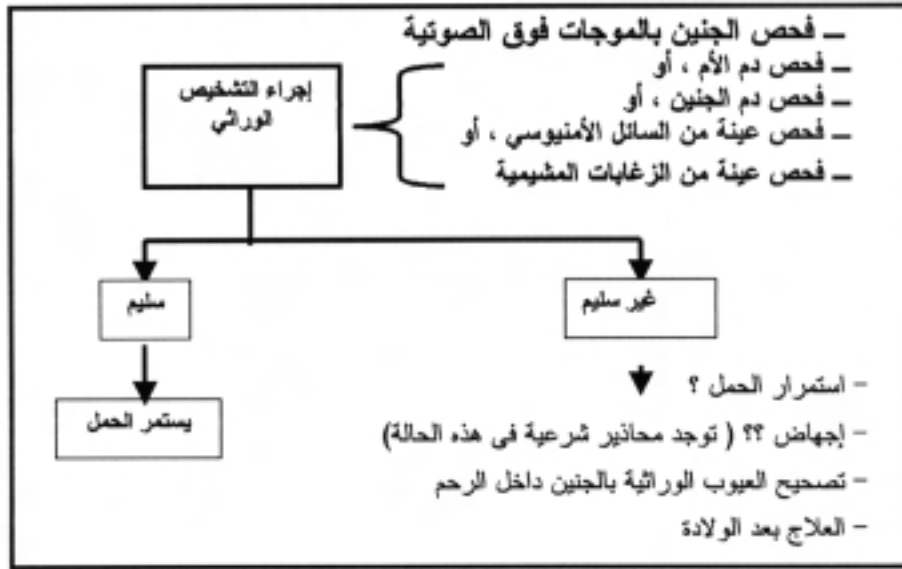
(شكل ٨-): التشخيص قبل زرع النطفة



(ج) التشخيص أثناء الحمل:

تكمن المعضلة في كون الفحص أثناء الحمل يجرى - في العادة - عن طريق فحص عينة من الزغابات المشيمية، خلال الأسابيع من الثاني عشر إلى الرابع عشر من الحمل. وتحمل الفحوصات خطر الإجهاض والتشوه الجنيني إن أجري التحليل قبل ذلك. ويمثل إجراء ونتيجة الفحص أثناء الحمل معضلة شرعية^(٢٨)، إن ثبت إصابة الجنين بمرض وراثي، وفي حالة خلو الجنين من الاعتلالات الوراثية يتم طمأنة الوالدين (شكل - ٩).

(شكل - ٩) : طرق التشخيص أثناء الحمل والإجراءات المحتملة في ضوء ذلك



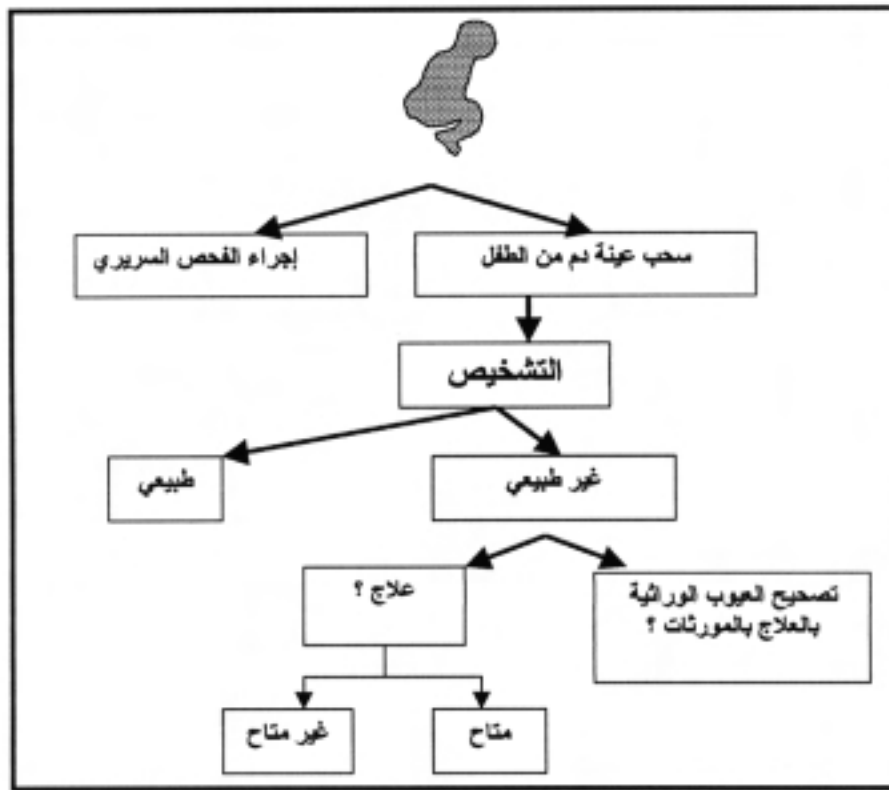
تهدف الفحوصات التي تجرى أثناء الحمل إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية المسببة للإعاقات، بهدف وضع الاستراتيجيات الملائمة للتدخل المبكر، سواء جراحياً أو باستخدام العلاج بالموثرات لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية للحد من ولادة أطفال يعانون من الأمراض الوراثية أو المقعدة، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وتشمل هذه الفحوصات بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحمض النووي للجنين المأخوذ من السائل الأمنيوسي، وكذا الفحص بالموجات فوق الصوتية للأم. وتستخدم هذه الفحوصات للتشخيص المبكر لبعض الاعتلالات الوراثية أثناء الحمل، مثل متلازمة داون، وعيوب الأنبوب العصبي، والاعتلالات الصبغية^(٢٩).

(د) التشخيص عند الولادة:

يتم التشخيص عند الولادة بأخذ عينة دم من الحبل السري للمولود،

وإجراء الفحص المخبري والوراثي لها بهدف التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية، ومن ثم وضع برامج التدخل المبكر سواء جراحياً أو علاجياً لتصحيح الاختلالات الوراثية التي قد تؤدي إلى الإعاقة، وكذلك وضع برامج التأهيل الملائمة لها (شكل - ١٠).

(شكل - ١٠) : التشخيص عند الولادة



وتهدف الفحوصات المخبرية والوراثية التي تجرى عند الولادة إلى التشخيص المبكر للاعتلالات الوراثية المسببة للأمراض المزمنة والإعاقات، وذلك بهدف وضع الاستراتيجيات لخطة الرعاية والتأهيل الملائمة للمصابين، لتقليل فرصة حدوث الإعاقات، أو التخفيف من حدتها ومضاعفاتها، وإتاحة المجال للتدخل الجراحي (للتشوهات الجسدية)، أو

العلاج الدوائي أو بالمورثات (إن أمكن) لتصحيح بعض الاعتلالات الوراثية، وتشمل بعض هذه الاعتلالات التي يمكن تشخيصها عند الولادة - باستخدام بعض التحاليل الكيميائية وتحليل الحامض النووي - ما يلي (جدول - ٤):

(جدول - ٤): الأمراض التي يمكن تشخيصها عند الولادة

مرض الغنيل كيتونوريا	— اضمحلال العضلات (مرض دوشين)
نقص إفراز الغدة الدرقية	— هشاشة الكروموسوم إكس
اختلالات استقلابية ولادية عديدة	— مرض هنتجتون
التليف الحويصلي	— الاضمحلال التوتري للعضلات
— الثلاسيميا	— الهيموفيليا (الناعور)

ويتم الكشف عن الأمراض الوراثية والتشوهات لدى المواليد - والتي قد تسبب إعاقات بدنية أو ذهنية في مراحل مبكرة - وعادةً خلال الأربع والعشرين ساعة التالية للولادة، ويتم التأكد في بعض الحالات خلال الأسبوع الأول من ذلك التاريخ (٣-٣١).

وتشمل الاختبارات التي تجرى في هذه المرحلة المبكرة على اختبارات مخبرية لعينة الدم، للكشف عن الأمراض الوراثية والمزمنة والمقعدة السائدة في المجتمع. ومع تفاوت هذه الأمراض في نسبة حدوثها من مجتمع لآخر، إلا أن هناك اتفاقاً عاماً للكشف عن عدد من الاعتلالات المرضية.

ويوضح (جدول - ٥) سبب الاعتلال وتأثيره الصحي والذهني على الطفل، ويعطي لمحة عن الفحص المبدئي ووسائل العلاج المتوفرة لبعض هذه الأمراض السائدة، والتي يركز عليها مبدأ الكشف المبكر لحديثي الولادة، وتلبي حاجة الرعاية من خلال التدخل المبكر.

(جدول — ٥) : الاختبارات الوراثية الرئيسة في الكشف المبكر والتدخل
لحديثي الولادة

الاعتلال	السبب	التأثير	الفحص المبدئي	العلاج
نقص إفراز الغدة الدرقية	نقص وظائف الغدة الدرقية	- قصور ذهني - بطء النمو	تقدير هرمون تنشيط الغدة الدرقية	إحلال الهرمون
تضخم الغدة الكظرية	قصور في تكوين الهرمون	- الخلط في تشخيص الجنس - فقدان الأملاح من الجسم	تقدير هرمون ١٧ هيدروكسي بروجسترون	إحلال الهرمون
ضمور العضلات	طفرة في المورثات الجينية	ضمور مضطرب للعضلات	تقدير هرمون كرياتين كينيز	علاج طبيعي وتدخل جراحي ، إن لزم الأمر
اختلالات صبغة الدم " الأنيميا الوراثية "	- اختلال تركيب صبغة الدم	- أنيميا مزمنة - نوبات آلام حادة - تشوهات الجهاز الهيكلي ومضاعفات عضوية أخرى	التحليل الكهربي	تناول عقار البنسلين والتحصين والتطعيم وتجنب مسببات ترسب النوبات - نقل دم دوريا
الاعتلالات التهلثيمية	اختلال توازن إنتاج البروتينات في إحدى سلاسل صبغة الدم	- الأنيميا المزمنة - نقل دم وعلاج لإخراج عنصر الحديد من الجسم	- مدى ثبات تركيب الخلية الدموية الحمرات	- العلاج لإخراج الحديد من الجسم - زرع نخاع العظام
عوز خميرة سداسي فوسفات الجلوكوز النازعة للدهيدروجين	اعتلال مورثة الخميرة	أنيميا حادة عند تناول بعض المواد المؤكسدة كاللؤلؤ وبعض الأدوية	- تقدير فعالية الخميرة ونوعيتها	- تجنب تناول المواد والأدوية المؤكسدة
الغلينيل كينونوريا	- نقص الإنزيم	القصور الذهني و تأخر النمو	تقدير نسبة الحمض في البول	- غذائي

وسائل التشخيص المستخدمة

في دراسة الاعتلالات الوراثية والكشف المبكر والمكافحة:

تشمل وسائل التشخيص الكشف الصحي وطرقاً مخبرية عديدة، منها
وسائل المسح الأولى، ثم الفحوصات التأكيدية باستخدام تقنيات الهندسة

الوراثية لكشف أسس الاعتلالات الوراثية، والمساعدة في التحكم والوقاية والتشخيص والعلاج^(٣٢) من خلال:

- الفحص المباشر للمجين البشري.
- التشخيص قبل السريري للمرض الوراثي.
- التشخيص ما قبل الحمل للمرض الوراثي.
- دراسة مسببات المرض.
- رسم خريطة المجين البشري وكشف تسلسله.
- الوقاية والسيطرة في المرض الوراثي.
- العلاج بالمورثات (العلاج الجيني)^{٩٩}

ثانياً: الاسترشاد الوراثي الوقائي؛

طبقت صيغة الاسترشاد الوراثي، غير الرسمية، على مدى آلاف السنين، وتطورت الممارسات العلمية بعد قوانين مندل للوراثة في بداية القرن. وفي عام ١٩٧٩م سجل الاسترشاد الوراثي لأول مرة في "Index Mdi cus" ومنذ ذلك التاريخ حظي بأهمية مضطردة. وفي فترة العقدين إلى ثلاثة العقود الماضية تكوّن اهتمام متنامي في مجال الاسترشاد الوراثي كإجراء وقائي لحالات مرضية وراثية^(٣٤،٣٣).

المراحل الرئيسية في عملية الاسترشاد الوراثي؛

تشمل المكونات الرئيسية للاسترشاد الوراثي مايلي:

- ١- الوصول إلى تشخيص دقيق.
- ٢- حساب تكرار خطر الإصابة.
- ٣- استرشاد المعلومات.
- ٤- عملية صنع القرار.
- ٥- المتابعة طويلة الأمد.

ويشمل الاسترشاد الوراثي العنصرين الرئيسين:

(أ) إعداد معلومات دقيقة كاملة، وغير متحيزة وتزويد الأسر ذات العلاقة بها لتساعد في عملية الوصول للقرار الملائم في الحالات التي تتطلب الاسترشاد الوراثي.

(ب) تقديم الدعم والفهم والعلاقة المعبرة لعرض الإرشاد للأفراد أو الأسر لصنع قراراتهم الخاصة. ويمثل (الجدول - ٦) عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته.

(جدول - ٦) : عملية الاسترشاد الوراثي وحيثياته



الاسترشاد الوراثي في الدول الإسلامية / العربية؛

على الرغم من التكرار العالي للأمراض الوراثية ورغبة عاملي الرعاية الصحية للحد من ارتفاع عدد الأطفال المصابين، فإن الاسترشاد الوراثي "المبدأ الأساس في الحد والوقاية من الأمراض الوراثية" ما زال في بداياته في المجتمعات الإسلامية / العربية، ولا توجد معلومات موثقة عن الخدمات المجتمعية في مجال الوراثة المرضية وعدد ومؤهلات المرشدين الوراثيين أو نوع الاسترشاد (توجيهي أو غير توجيهي) الأكثر فاعلية في هذه المجتمعات^(٣٥-٣٦). وتقوم اللجنة الفنية بجامعة الدول العربية ومنظمة الصحة العالمية بجهود في هذا المجال، كما أن مجلس وزراء الصحة العرب ودول الخليج العربي تعمل لتأسيس خدمات وراثية مجتمعية وقائية وعلاجية تكاملية وتنسيقية.

ثالثاً: مجال الرعاية الصحية وعلاج أمراض الدم الوراثية؛

رغم اكتشاف الأمراض الوراثية. ومنها أمراض الدم الوراثية. منذ فترة طويلة، فقد تم اكتشاف صبغة الدم المنجلية على سبيل المثال منذ عام ١٩٤٨. إلا أن العلاج لا يزال - وبدرجة كبيرة يهدف إلى التخفيف من الآلام والإقلال من حدوث المضاعفات المرضية عن طريق تجنب العوامل التي قد تؤدي إلى ترسب النوبات المرضية، حيث تشمل الطرق والوسائل العلاجية إسالة الدم، ونقل الدم، واستخدام المضادات الحيوية، ومخففات الآلام، وأحياناً الأكسجين، ثم أضيف - في الآونة الأخيرة - عقار البنسلين بعد أن ثبت أنه ذو فائدة للمرضى، وكذلك التحصين ضد أنواع من البكتيريا نظراً لزيادة قابلية مرضى صبغة الدم المنجلية للعدوى، وكذلك نقل الدم بصورة منتظمة، وإخراج عنصر الحديد بالنسبة لمرضى الاعتلالات الثلاسيمية، وفي حالات استثنائية تتم الاستفادة من زرع نخاع العظام من متبرع سليم للمصابين بالاعتلالات الثلاسيمية.

وحيث إن هذه الطرق والوسائل محدودة الجدوى، فقد استمر البحث

عن عقاقير أو مستحضرات أخرى قد تكون أكثر فاعلية ومنفعة، وشملت هذه الجهود العمل على التحكم في نشاط المورثات ومحاولة الإبقاء على مستوى عال من صبغة الدم الطفيلية والذي يتداخل مع صبغة الدم المنجلية، ويمنع ترسبها على جدار الخلية، مما يقلل من قابلية التغير الشكلي لدى الخلايا الدموية الحمراء.

وقد أمكن التعرف على عقاقير أو مستحضرات تعمل على الحفاظ على مستوى عال من الهيموجلوبين الطفيلي بعد الولادة، أو تعمل على زيادة نسبته لدى الكبار من المصابين بصبغة الدم المنجلية، إلا أن هذه الجهود لم تكمل بالنجاح المأمول، نظرا لأن هذه المستحضرات والعقاقير وُلِدَتْ عوارض جانبية، لم يمكن التغلب عليها أو الحد من آثارها، واستمرت جهود الباحثين في هذا المجال حتى تم مؤخرا إدراك فاعلية بعض الأدوية، وضالّة أعراضها الجانبية، ومنها عقار "الهيدروكسي يوريا" في كل من الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية، خلال السنوات الأخيرة؛ حيث تمت دراسة إمكانية الاستفادة من هذا العقار، وتقييم فائدته السريرية وقدرته على التخفيف من الأعراض المرضية والمضاعفات المحتملة لأمراض صبغة الدم المنجلية، ومدى تأثيره على العناصر المخبرية لدى مرضى صبغة الدم المنجلية وبعض المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية والاعتلالات الثلاثية معا.

وقد بدأت الدراسة بعدد من المتطوعين البالغين، وتم توسيع مدى الدراسة بعد تقييم الدراسة الأولية، ومعايرتها في عدة مناطق في المملكة، واشترك في هذه البحوث التي أجريت في المملكة مختصين من جامعة الملك سعود، ومستشفيات وزارة الصحة، وأمكن متابعة سير العمل في هذه البرامج ومعايرتها وتقييم نتائجها على مدى السنوات الماضية.

وتم مناقشة ونشر دلائلها المشجعة في مؤتمرات محلية وإقليمية وعالمية ومجلات علمية محكمة. ويمكن القول إن هذه الدراسات أثبتت

فاعلية عقار «الهيدروكسي يوريا» في معالجة معظم الحالات؛ حيث وجد أن هذا العقار يزيد من نسبة صبغة الدم "الطفيلية"، ويزيد من حجم الخلية، وهذان العاملان يقللان من فرص تجمع وترسب صبغة الدم المنجلية داخل الخلية الدموية الحمراء، وبالتالي تتضاءل التأثيرات السلبية لهذه الصبغة على فاعلية الخلية الدموية الحمراء^(٣٧). إلا أنه لم يكن بالإمكان الحصول على هذه النتيجة لدى جميع المرضى، لذا فقد اتجهت الجهود للبحث عن مستحضرات وعقاقير أخرى قد تكون لها فاعلية أكبر بصورة منفردة أو مع إضافة عقار «الهيدروكسي يوريا»، على أمل الحصول على نتائج إيجابية لدى المرضى الذين لم يستجيبوا لعقار «الهيدروكسي يوريا»

وقد أمكن استخدام هرمون «الإريثروبويتين» منفرداً ومع عقار «الهيدروكسي يوريا»، وأمكن الحصول على نتائج إيجابية بعد عدة برامج لاختبار مقدار الجرعة وظروف وأوقات تناولها وتحليل فوائدها باستخدام معايير سريرية ومعملية^(٣٨).

وتم التوصل إلى النتيجة القائلة بأن استخدام عقار «الهيدروكسي يوريا» مع هرمون «الإريثروبويتين» يؤدي إلى نتائج إيجابية لدى المرضى المصابين بصبغة الدم المنجلية، ويمكن بعد فترة من العلاج الإبقاء على تناول عقار «الهيدروكسي يوريا» بمفرده للمحافظة على نسبة معينة من صبغة الدم الطفيلية، وبالتالي الإقلال من النوبات المرضية.

كما أمكن استخدام عقار «باراسيتام» - وهو عقار يستخدم لعلاج بعض الأمراض العصبية ومرض السكري - وإثبات أن هذا العقار لدى تناوله من قبل الأطفال المصابين بصبغة الدم المنجلية يؤدي إلى الإقلال من نوبات المرض، كما يؤدي - عند حدوث النوبة - إلى اختصار مدة البقاء في المستشفى والمعاونة من الأعراض المرضية^(٣٩).

وتجرى التجارب والدراسات بصورة حثيثة منذ تم تطوير طريقة الحقن المباشر للمورثات في الخلايا المعتلة والقادرة على الانقسام والتكاثر

لاستبدال المورثات المعتلة بأخرى سليمة.

ودلت الدراسات التي أجريت في السنوات القليلة الماضية على إمكانية الاستفادة من هذه الطرق لإحلال المورثة السليمة محل المورثة المعتلة؛ حيث بدأت مؤخراً الدراسات والأبحاث السريرية على المصابين بمختلف الأمراض الوراثية عليها. وقد دلت النتائج الأولية على أن طريقة استخلاص الخلايا ومعاملتها خارج الجسم بالفيروسات الحاملة للمورثات السليمة وزراعتها ثم إعادة الجسم بطريقة علاجية واعدة، ولا تزال المراكز المهتمة بمثل هذه الدراسات تعمل بصورة حثيثة على تطوير هذه الوسائل ومثيلاتها، والعمل على تذليل الصعوبات التقنية في هذا المجال.

ويبقى العلاج النفسي والدعم المعنوي والاجتماعي والمادي، والذي لا يمكن إغفاله من مجمل جهود فرق الرعاية والوقاية الوراثية؛ حيث يحتاج المصاب بالأمراض الوراثية إلى متابعة وتقييم لمختلف جوانب حياته الصحية والاجتماعية والنفسية، وكذلك دعم جهود الأسرة وتمكينها من الوفاء بالتزاماتها العائلية نحو المصاب بهذه الأمراض المزمنة، وتكييف إجراءاتها لاحتتمال متطلبات رعاية الفرد المصاب، وتمكينه من العيش بصورة أقرب إلى الطبيعية قدر الإمكان.

الفصل الثالث

التوعية والتثقيف

تتضمن جهود التوعية و التثقيف وسائل عدة للوصول إلى الفرد والأسرة والمجتمع في مختلف المستويات الاجتماعية، والإفادة من جهود مجموعات عمل متخصصة وذات اهتمام وصلة بمجال الأمراض الوراثية. ولهذا الغرض، تم تكوين مجموعات عمل ولجان تعنى بمختلف جوانب التوعية والتثقيف، ورفع مستوى الوعي الصحي، والإلمام بوسائل الوقاية والرعاية والتأهيل، وتحقيق الاستفادة منها، وخدمة الصالح العام، ومن ذلك ما يلي:

١- المستوى الوطني(المملكة العربية السعودية):

(أ) مجموعة العمل الوطنية.

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية.

٢- المستوى الإقليمي (العربي): المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية.

٣- المستوى العالمي: المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية وشبكة المنظمة التواصلية.

(أ) مجموعة العمل الوطنية لأمراض الدم الوراثية:

تكونت المجموعة من عدد من المختصين المتطوعين من مختلف مناطق المملكة عام ١٤١٤ هـ؛ نتيجة الحاجة إلى تنسيق الجهود في مجالات الرعاية والوقاية من أمراض الدم الوراثية؛ والتي ظهر من الدراسات والبحوث الطبية انتشارها في مختلف مناطق المملكة؛ وفي ضوء نتائج البحوث والدراسات والفعاليات العلمية والتدريبية التي قام بها قسم الكيمياء الحيوية الطبية بكلية الطب جامعة الملك سعود^(٤٠).

الأهداف الرئيسية لمجموعة العمل الوطنية:

- ١- العمل على النهوض بمستوى الرعاية الصحية المقدمة للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٢- دعم جهود الوقاية والحد من الأمراض الوراثية.
- ٣- تبادل الخبرات والمعلومات وتحقيق الجودة النوعية في مجال التشخيص والعلاج.
- ٤- إنشاء وتحديث السجل الوطني (المرضي) للمصابين بالأمراض الوراثية بمناطق المملكة المختلفة.
- ٥- إنشاء وتحديث دليل الخبرات البشرية والتسهيلات المخبرية المتاحة في مجال الأمراض الوراثية.
- ٦- النهوض بالقدرات البشرية عن طريق التعليم والتدريب المستمر واللقاءات السنوية.

مجال عمل مجموعة العمل الوطنية:

يتضمن مجال عمل مجموعة العمل الوطنية ما يلي:

- ١- تقديم الاستشارة الوراثية والتوعية والتثقيف.
- ٢- تقديم الرعاية الصحية للمصابين بالأمراض الوراثية.
- ٣- تقنين برامج الوقاية والرعاية الصحية للمصابين.
- ٤- تقييم ومراجعة الأعمال وتطوير البرامج الخدمية على مختلف المستويات.
- ٥- المشاركة في اللقاءات السنوية للمجموعة، والإسهام العلمي والمشاركة في إثراء خدمة المجتمع.
- ٦- المشاركة في اجتماعات المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية، والمساهمة في فعاليتها العلمية والتوعوية.

٧- حضور المؤتمرات والندوات المحلية والإقليمية والدولية والمساهمة في فعاليتها المختلفة.

إنجازات مجموعة العمل الوطنية:

- ١ - نشر الوعي بأمراض الدم الوراثية والتعريف بها على المستوى الوطني.
- ٢ - إصدار مواد توعوية وتثقيفية تشمل:
 - كتيبات توعوية مبسطة عن الاعتلالات الوراثية.
 - ملصقات توضيحية.
 - شرائط فيديو توعوية.
- ٣ - عقد ندوات ومحاضرات تثقيفية عامة.
- ٤ - عقد لقاءات توعوية تجمع المختصين والمرضى وذويهم.
- ٥ - المساهمة في الجهود العلمية والبحوث والإفادة من نتائجها التطبيقية.
- ٦ - إنشاء عيادات "رعاية يومية" للمرضى في المستشفيات المرجعية.
- ٧ - إنشاء مراكز أمراض الدم الوراثية للتوعية والإرشاد والرعاية الصحية.
- ٨ - تنظيم دورات تدريبية وحلقات نقاش سنوية تتناول أحدث المستجدات في مجال الرعاية والتشخيص والوقاية من الاعتلالات الوراثية.
- ٩ - المشاركة في تنظيم الندوات والمؤتمرات المحلية والدولية (بالتعاون مع المؤسسات والمنظمات ذات العلاقة).
- ١٠ - دعوة الخبراء في مجال أمراض الدم الوراثية لإلقاء المحاضرات وإثراء المعرفة العلمية.
- ١١ - تنفيذ برنامج وطني للرعاية والوقاية بالمملكة جدول رقم (٧).

(جدول ٧): البرنامج الوطني للرعاية و الوقاية من الأمراض الوراثية
في المملكة العربية السعودية

<p>١- التشخيص الأولي وإحالة الحالات المشتبه فيها.</p> <p>٢- الاحتفاظ بسجل للمصابين بالأمراض الوراثية.</p> <p>٣- تقديم الاستشارة الصحية للأسرة.</p> <p>٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة.</p>	<p>مراكز الرعاية الصحية الأولية تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص أثناء الحمل وعند الولادة.</p> <p>٢- إجراء الفحوصات اللازمة قبل الزواج.</p> <p>٣- اختبار مسح حديثي للأمراض الوراثية.</p> <p>٤- رعاية ومتابعة الحالات المكتشفة بعد الولادة.</p> <p>٥- تقديم الاستشارة الصحية.</p> <p>٦- تقديم الدعم الاجتماعي والنفسي.</p>	<p>المستشفيات المرجعية بالمناطق تساهم بما يلي:</p>
<p>١- التشخيص النهائي ووضع برامج الرعاية الملائمة.</p> <p>٢- توعية المجتمع عن طريق المحاضرات والمقالات وشرائط الفيديو.</p> <p>٣- تنظيم مؤتمرات محلية وعالمية «توعوية وعلمية».</p> <p>٤- تنظيم دورات تدريبية وحلقات دراسية.</p> <p>٥- عقد لقاءات بين الفريق الصحي والمرضي وأسرتهم.</p>	<p>الوحدة المرجعية والاستشارية تساهم بما يلي:</p>

(ب) اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

تأسست اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية عام ١٤١٤هـ (١٩٩٤م) باسم «اللجنة الوطنية لمكافحة أمراض الدم الوراثية» كجهد مشترك بين جامعة الملك سعود ووزارة الصحة، و أعيد تشكيلها عام ١٤٢٢هـ (٢٠٠٢م) باسم

«اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية» وتضم أعضاء من جامعة الملك سعود، ووزارة الصحة، ووزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ومستشفى الحرس الوطني، والمستشفى العسكري، ومستشفى الملك فيصل التخصصي، ومركز الأبحاث بالرياض. وتتبع وزارة الصحة.

مهام اللجنة الوطنية للأمراض الوراثية:

- ١- إعداد خطة وطنية للوقاية والحد من الاعتلالات الوراثية.
- ٢- متابعة وتقييم أداء البرنامج الوطني دورياً، وتطوير الخطة العملية وفقاً لذلك.
- ٣- تعزيز التنسيق وسبل التعاون بين القطاعات الصحية، الحكومية وغير الحكومية، في مجال التشخيص والوقاية والرعاية.
- ٤- العمل على تطوير الكوادر البشرية المؤهلة، وتطوير الخبرات والإمكانيات من خلال التعليم والتدريب المستمر، وعقد الندوات وحلقات العمل.
- ٥- العمل على تأمين مستلزمات التشخيص والرعاية بالتنسيق مع الجهات المعنية.
- ٦- الإعداد لحملات وطنية مكثفة لتوعية المواطنين بأسباب حدوث الأمراض الوراثية، وكيفية تجنبها بالتعاون مع الجهات ذات العلاقة.
- ٧- إيجاد سبل اتصال وتعاون مع المراكز المتخصصة في مجال الأمراض الوراثية على مستوى المملكة والخليج ودول العالم.
- ٨- وضع الإجراءات الخاصة بالفحص والاكتشاف المبكر للأمراض الوراثية، والسعي نحو تطوير البيانات الأولية لإعداد قاعدة البيانات الوطنية عن هذه الأمراض.

النشرات التوعوية والتثقيفية:

تعتبر الوسائل التوعوية والتثقيفية - المسموعة والمرئية والمقروءة - قنوات مباشرة تخاطب جميع فئات المجتمع، أملاً في تحقيق الهدف المنشود. لذا قام قسم الكيمياء الحيوية الطبية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بكلية الطب جامعة الملك سعود بإصدار عدد من الكتيبات، تتناول جوانب مختلفة من الأمراض الوراثية الأكثر شيوعاً في المجتمع، كما تشمل وسائل الوقاية والعلاج المتاحة، وتتميز هذه الكتيبات - مع سهولة عرضها - بكونها تخاطب العامة والمختصين كذلك، وقد تم إعادة طباعة هذه الكتيبات أكثر من مرة، حتى يتم توزيعها على أكبر عدد ممكن من فئات المجتمع، ولتتحقق أقصى فائدة ممكنة^(٤١-٤٨) (جدول - ٨).

(جدول رقم ٨) كتيبات التوعية والتثقيف في مجال الأمراض الوراثية

- ١- الاعتلالات الثلاثية.
- ٢- فقر الدم المنجلي - ماهو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله ؟
- ٣- أمراض الدم الوراثية - توريث الاعتلالات المرضية.
- ٤- أمراض الدم الوراثية - كيف يمكن التعامل معها.
- ٥- الحمل وأمراض الدم الوراثية - معلومات ذات علاقة.
- ٦- الاعتلالات الإنزيمية (نقص خميرة G6PD).
- ٧- الهيموفيليا.
- ٨- متلازمة داون.
- ٩- الفحص قبل الزواج (الخلفية العلمية ودواعيه).

مراجع ذات صلة جدول(٩)

- ١- أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المجتمعات الإسلامية، مكتبة العبيكان ١٤٢٣هـ.
- ٢- الوراثة في حالات الصحة والمرض - دار العلوم ١٤٢٤هـ تحت الطبع.

المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية:

تم تأسيس المجموعة العربية لدراسة أمراض الدم الوراثية في عام ١٩٩٣ بمبادرة من مدير المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية بكلية الطب جامعة الملك سعود، وعقدت أول اجتماعاتها في ١٩٩٣/٣/٣١م، وتضم المجموعة عدداً من العلماء والمختصين في الأمراض الوراثية المتطوعين من مختلف الدول العربية، وتعمل المجموعة على تبادل المعلومات والخبرات، وتوفير فرص للتدريب، والقيام بالأبحاث العلمية المشتركة في مجال أمراض الدم الوراثية، وتحقيق أهداف ومهام المجموعة، من خلال إجراء الدراسات والبحوث المشتركة، وتبادل الخبرات والزيارات العلمية، وتنظيم الندوات العلمية والدورات السنوية التي يحضرها أعضاء المجموعة؛ للوقوف على أحدث المستجدات في مجال التشخيص والعلاج، انطلاقاً من تماثل الاعتلالات المرضية، وتجانس العادات والتقاليد المنبثقة عن التعاليم الإسلامية، وتضطلع المجموعة العربية بدور ريادي في تقديم الرعاية الصحية المناسبة للمصابين باعتلالات الدم الوراثية بالدول العربية.

وقد تم تدريب عدد من المختصين بالوحدة المرجعية والمركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية بالرياض، ونشر نتائج بحوث ودراسات تعاونية في مجالات علمية محكمة، عن الأمراض الوراثية، في كل من جمهورية مصر العربية، والمملكة الأردنية الهاشمية، والجمهورية العربية السورية.

٣- «المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية للأمراض الوراثية»:

تأسس المركز عام ١٤١١ هـ (١٩٩١ م) بقسم الكيمياء الحيوية الطبية، كلية الطب، جامعة الملك سعود بالرياض، بعد تقييم الخبرات البشرية والتسهيلات المتوافرة بالقسم من قبل منظمة الصحة العالمية.

مهام المركز التعاوني لمنظمة الصحة العالمية:

- ١- تطوير وتحسين خدمات السيطرة على الاعتلالات الوراثية المقدمة لأفراد المجتمع.
- ٢- تحسين معرفة المجتمع وتوعيته بوسائل السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٣- المساعدة في إنشاء برامج تدريبية للكوادر البشرية العاملة في مجال السيطرة على الاعتلالات الوراثية.
- ٤- المساعدة في التدريب على إجراء المسح السكاني والتشخيص المبكر للأمراض الوراثية.
- ٥- تطوير وتحسين طرق التشخيص للأمراض الوراثية.
- ٦- تقييم الجوانب السريرية وفحص العينات المرضية للاعتلالات الوراثية.
- ٧- المساهمة في تنفيذ توصيات اللقاءات المحلية للمختصين، والبرامج الإقليمية للسيطرة على الأمراض الوراثية.
- ٨- تنظيم العديد من المؤتمرات والندوات العلمية والدورات التدريبية.

المراجع

- 1- Genetics in Medicine (ed.) Thomposon M.W, McInnes R.R.. & Willard H.F. Saunders company, London 1991.
- 2- Essential Medical Genetics (4 th ed.) Connor, J.M. & Fergueson M.A. - Smith Blackwell Scientific Publications, London, 1993.
- ٣- وارسى أ.س.:الاعتلالات الوراثية - حجم وانتشار المشكلة . حلقة عمل منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- ٤- الحازمي م.ع.ف، وارسى أ.س.: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. المجلة السعودية للأطباء ١٩٩٦؛ ١٧(٢): ٨٠.١ - ١٢٣ .
- 5- Edwards R.F. Causes of early emryonic loss in human pregnancy. Human Reproduction 1988; 1: 185.
- 6- Agwiser A. Prenatal mortality at the Armed Forces Hospital Riyadh, Saudi Arabia : Five year review of 22,2.3 births. Ann Saudi Med J. 199.; 1:268- 275.
- 7- Haque K, Bashi O. Perinatal mortality in King Khalid University Hospital, Riyadh. Ann Saudi Med.J 1988;8-19.-193.
- 8- Vogel F, Motulsky A.G. Human genetics : Problems and Approaches. 2 nd ed. Berlin. Springer- Verlag 1986.
- ٩- الحازمي، م.ع.ف. وقائع المؤتمر الأول لجمعية الأطفال المعوقين، الرياض ١٩٩٢م.
- ١٠- بشير، إ.م. الرعاية الطبية والصحية للمعوقين، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية. ١٩٨٥م.
- ١١- حسن، م.م. الأطفال المعوقون - أطفال الرعاية الخاصة، تهامة، جدة ١٩٨٩ م.
- ١٢- طيبي أ.س، فرج ط.أ: الاعتلالات الوراثية في المجتمعات العربية. مطبعة جامعة أوكسفورد، أوكسفورد ١٩٩٧م.
- 13- El-Hazmi MAF, Warsy AS and Al-Swailem AR. The frequency of 14 thalassaemia mutations in the Arab populations. HEMOGLOBIN 1995; 19 (6): 353-36..
- 14- El-Hazmi MAF and Warsy A.S.:Genetic Disorders among Arab populations. Saudi Medical Journal 1996; 17(2): 1.8-123.

- 15- Bashir NAM and El-Hazmi MAF. Blood genetic disorders in Jordan. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 175-182.
- 16- Hussein IMR, El-Hazmi MAF, El-Beshlawy A, Warsy AS and Temtamy SA. The haemoglobin disorders in Egypt - Genotype studies. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 168-172.
- 17- El-Hazmi MAF, Hegazi NHM, Temtamy SA, Nour M and Aboul-Ezz EHA. Database, registries and monitoring of congenital and genetic malformations. Proceedings of the symposium on "The Medical Genetics in the Setting of Middle Eastern Populations". KACST, Riyadh, 1995 pp 199-205.
- 18- El-Hazmi MAF, Warsy AS, Hussein IMR, El-Beshlawy AMI, Temtamy SA. Beta-Globin gene haplotypes in Egyptian sickle cell disease and thalassaemia. Saudi Medical Journal 1997; 18(6): 587-59
- 19- El-Hazmi, M.A.F. Frequency, distribution and services of genetic disorders in Saudi Arabia. The First Gulf Symposium on Genetic Disorders. 25-26 November, Riyadh, Saudi Arabia 1997.
- 20- El-Hazmi, M.A.F. The spectrum of genetic disorders and impact on health care delivery. Symposium on Genetic Diseases in Arab Populations - A Wealth of Indicative Information. 23-24 November, Riyadh, Saudi Arabia. 1997.
- ٢١- أوزند ب.: الاعتلالات الاستقلابية الولادية بالمملكة العربية السعودية. ندوة الوراثة بين التطبيق العملي والسرييري، مستشفى الملك فيصل التخصصي ومركز الأبحاث، ٥-٦ أكتوبر ١٩٩٩م. الرياض، المملكة العربية السعودية (ملخص).
- ٢٢- الحازمي، م.ع.ف: التشخيص المبكر للأمراض الوراثية، ندوة "الانعكاسات الأخلاقية للعلاج الجيني، كلية العلوم، جامعة قطر ٢٠٠٢-٢٢ أكتوبر ٢٠٠٢م.
- 23- El-Hazmi, M.A.F Early detection and intervention in blood genetic disorders. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 24- El-Hazmi, M.A.F. Prenatal diagnosis - elimination or inclusion. 6th International Conference on Thalassaemia and the Haemoglobinopathies. 5-1. April, 1997, Malta.
- 25- El-Hazmi, M.A.F. An Approach to Premarital testing and counselling for blood genetic disorders. 4th International Symposium on Hematology and Blood Transfusion. 7 - 9 October , 2002. Riyadh, Saudi Arabia.

- ٢٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب الفحص قبل الزواج للوقاية من الأمراض الوراثية-
الخلفية العلمية ودواعيه"الرياض، ٢٠٠٢.
- ٢٧- الحازمي(١٩٩٧): الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية لتشخيص ما قبل زراعة
الجنين من الناحية الإسلامية المؤتمر العالمي الثاني لوراثة ما قبل زراعة الجنين
١٨-٢١ سبتمبر ومجموعة عمل ما بعد المؤتمر ٢١-٢٤ سبتمبر ١٩٩٧ - شيكاغو
- الولايات المتحدة الأمريكية.
- ٢٨- البارم.ع.: الاعتبارات الأخلاقية في الوقاية وعلاج الاعتلالات الوراثية في منطقة
شرق حوض البحر الأبيض المتوسط مع التركيز على الجوانب الدينية. حلقة عمل
منظمة الصحة العالمية /جامعة الملك سعود عن الجوانب الأخلاقية في الاسترشاد
الوراثي بالمنطقة(إرشادات)، الرياض ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٩م.
- 29- El-Hazmi, M.A.F. Early detection of genetic disorders. Symposium on "Hu-
man Genetic Diversity in Health and Disease. 16-17 November, 1996, Riyadh,
Saudi Arabia.
- 30- El-Hazmi, M.A.F. Prospects of early diagnosis as a means of prevention of ge-
netic diseases. The Second International Conference on Disability and Re-
habilitation. 23-26 October 2002, Riyadh, Saudi Arabia.
- 31- El-Hazmi, M.A.F. On the use of molecular diagnosis in laboratory medicine
and disease preventive measures. AACC Conference, 29 July - 2 August, 2001,
Chicago, USA.
- 32- El-Hazmi, M.A.F. New Trends in Diagnosis and Management of Blood Genet-
ic Disorders. International Symposium on Pathology and Laboratory Medicine.
15-17 November, 1997, Jeddah, Saudi Arabia.
- ٣٣- كيلي ت.إي. الوراثة السريرية والاسترشاد الوراثي. بير بوك، شيكاغو ١٩٨٦م.
- ٣٤- الحازمي(١٩٩٥): الاستشارة الصحية والعادات الشائعة والمعتقدات الدينية في
العالم الإسلامي المؤتمر البريطاني للوراثة الطبية ١١-١٣ سبتمبر ١٩٩٥ - يورك
- المملكة المتحدة.
- ٣٥- الحازمي، م.ع.ف: كتاب"أخلاقيات الاسترشاد الوراثي في المجتمعات
الإسلامية"مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢.
- ٣٦- الحازمي م.ع.ف: الاسترشاد الوراثي: أهمية التوعية الوقائية ومحاذير الطبية
والأخلاقية"ندوة الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني -
رؤية إسلامية - الكويت في ١٣ - ١٥ أكتوبر ١٩٩٨م
- 37- El-Hazmi, M.A.F. & Warsy, A.S. Long term effect of hydroxyurea treatment
in sickle cell disease - Saudi Experience. 41st Annual Meeting of the American

- Society of Hematology. 3-7 December 1999. New Orleans, Louisiana, U.S.A.
- 38- El-Hazmi MAF, Harakati M, Mohareb F, Al-momen AK, Opawoya AD, Ashraf J, Georgeos M and Warsy AS. Hydroxyurea /Erythropoietin combination therapy for sickle cell disease. Proceedings of the Conference on "New Trends in Therapies for Hemoglobinopathies and Thalassemias, 19-22 September, 1994. Paris, France 1995.
- 39- El-Hazmi MAF, Al-Fawaz I, Apawoye AD, Al-Magamci MS, El-Agib A, Al-Swailem AR and Rub S.: Treatment of sickle cell anaemia patients with piroacetam - Results from a multicenter trial. Proceedings of the symposium on 'Blood Genetic Disorders: Pathophysiology and Management'. KACST, Riyadh 1994 pp 122-127.
- 40- El-Hazmi, M.A.F. 40- National Working Group - Where we stand today? The Tenth Annual Meeting of the National Working Group. 12-13 May, 1999, Al-Qatif, Saudi Arabia.
- ٤١- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الثلاثية» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٢- الحازمي، م.ع.ف: كتيب "فقر الدم المنجلي - ما هو وما يمكن أن تفعل الأسرة حياله؟" الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٣- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» - توريث الاعتلالات المرضية الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٤- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «أمراض الدم الوراثية» كيف يمكن التعامل معها. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٥- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الحمل وأمراض الدم الوراثية» - معلومات ذات علاقة. الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٦- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الاعتلالات الانزيمية» (نقص خميرة G6PD). الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٧- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «الهيموفيليا» الرياض ١٩٩٧ م.
- ٤٨- الحازمي، م.ع.ف: كتيب «متلازمة داون» الرياض ١٩٩٧ م.

تقرير علمي عن الكتابة
(الهيوغليزية تفسر القرآن الكريم)

تأليف
الأستاذ الدكتور
عبد الستار فتح الله سعيد

أبيض

تقرير عن الكتابة الهيروغليفية تفسير القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .. وبعد :

فهذا تقرير علمي عن: كتاب «الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم».

وقد قسم المؤلف (سعد عبد المطلب العدل) كتابه هذا إلى عشرة فصول:

الفصل الأول: مدخل إلى الموضوع والمنهج.

الثاني إلى التاسع: بحث في السور المبدوءة بالفواتح.

الفصل العاشر: الخاتمة ودراسة مقارنة.

وقد أردف ناشر الكتاب - بعد ذلك - جملة طويلة من (الملاحق)

ثم مقالة بعنوان «دعوة للمراجعة».

والملاحق والمقال الأخير مهمان جداً لبيان منهج المؤلف وطريقته، وردوده على النقد الموجه إليه؛ ولذلك سنرجع إليهما في تقريرنا عن هذا الكتاب، مع التزامنا بكلام المؤلف نفسه في المقام الأول.

وسنتحدث - إن شاء الله - في هذا التقرير على الترتيب التالي:

الفصل الأول: تفسير القرآن الكريم اتباع لا ابتداع.

الفصل الثاني: نظرات في الموضوع والمنهج.

الفصل الثالث: تعليقات على تطبيقات المؤلف في السور القرآنية.

الفصل الرابع: نتائج الكتاب.

الفصل الخامس: تنبيهات ضرورية.

خاتمة: الحكم على الكتاب.

فنقول وبالله التوفيق

أبيض

الفصل الأول

تفسير القرآن الكريم اتباع لا ابتداء

القرآن الكريم كلام رب العالمين، أنزله على رسوله (بلسان عربي مبين)، وجعله هديه وسبيله، ومعجزة النبي ودليله، وأنزله تبياناً لكل شيء، جامعاً لشرائع الإسلام، مفصّل العقائد والأحكام، مع وجازة اللفظ، وجلالة النظم، وشرف الغاية والوسيلة.

وقد تكفل الله تعالى بحفظه وبيانه، وجعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - محور حياته وحياة المسلمين، فأقبلوا عليه حفظاً وفهماً وتطبيقاً.

فإذا أشكل عليهم شيء سألوا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم قام أصحابه من بعده - صلى الله عليه وسلم - بهذه المهمة الجليلة، مع إجلال بالغ للقرآن، ومع شدة التحفُّظ والتحَوُّط في التفسير مخافة أن يقولوا على الله بغير علم، مع أنهم هم أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وقد شهدوا الوحي والتنزيل وعاشوا القرائن والأحوال، فضلاً عما تعلموه من الرسول الكريم بحاله أو بمقاله.

وعلى هذا المنهج سار التابعون ومن بعدهم من أئمة العلم والتفسير، فدونوا الآثار المسندة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وضبطوا القواعد والمسائل في التفسير وعلوم القرآن، واتخذوا من صحيح لغة العرب طريقاً يساعدهم في فهم ألفاظ القرآن، وتحقيق معانيها، وتحرير مراميها، ليمدوها إلى ما يتجدد من وقائع الحياة ولينزلوا كل أحوالهم على أحكام الله عز وجل.

ومن هنا سار التفسير في اتجاهين صحيحين لخدمة القرآن والدين:

الأول: التفسير بالمنقول أو المأثور المسند إلى النبي وأصحابه.

الثاني: التفسير بالمعقول أو بالرأي العلمي المحمود، المتقيّد دائماً بأصول

الشريعة وقواعد اللغة العربية.

وقد سار أئمة التفسير على هذا الطريق السوي، فكان من ذلك الخير الكثير، والعلم الغزير، والهداية والنور في كل العصور. وشذَّ عن ذلك الطريق أفراد وطوائف، وفرق ومذاهب، فغالوا في القرآن العزيز برأيهم وأهوائهم، ولم يلتزموا بضوابط العلماء الهادية، فضلوا وأضلوا، وهلكوا وأهلكوا، ونجم عن ذلك شر مستطير، وفتن عاصفة!!.

نسأل الله العافية، ونعوذ به من الخذلان.

المعيار الفاصل:

وقد أرشدنا حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - إلى فصل ما بين الحق والباطل في هذا الباب، أو فيصل ما بين الاتباع والابتداع فيما رواه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عنه، قال:

"إن هذا القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تتقضي عجائبه، ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى".

وقد بلغ العلماء غاية التوفيق بما وضعوه من شروط المفسر وآدابه، ومن ضوابط التفسير وأصوله، فمن أخذ بذلك نجا واهتدى، ومن أعرض عن ذلك ضلَّ وغوى، وسنعود إلى تفصيل شيء من ذلك، إن شاء الله.

المواقف الحاسمة لعلماء الإسلام:

وقد وقف علماء الأمة الناصحون من هذه الانحرافات - في تفسير كتاب الله تعالى - موقفاً حاسماً في كل العصور، وردوها في جد صارم رداً واضحاً، بلا مجاملات ولا مDAHنات؛ لخطرهما الداهم في تشويه أخطر مقدساتنا وهو القرآن الكريم.

ومن ذلك ما نجده في «جامع البيان..» للإمام الطبري (ت: ٣١٠هـ) من كثرة الرد والتفنيد لآراء الفرق والمذاهب المنحرفة، بل ما نجده من رده الصارم على إمام المفسرين من التابعين (مجاهد بن جبر المكي) (ت: ١٠٢هـ)،

حين استشعر خطر رأيه على معاني القرآن، عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥].
قال مجاهد: «لم يُمسخوا، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، كما ضرب لهم مثل الحمار يحمل أسفاراً»، وروى عنه أيضاً: «مُسِخَتْ قُلُوبُهُمْ، ولم يُمسخوا قردة».

وقال الإمام الطبري: «هذا القول مخالف لظاهر ما دلّ عليه كتاب الله.. هذا مع خلاف قول مجاهد لقول جميع الحجة.. وكفى دليلاً على فساد إجماعها على تخطئته»^(١).

ونجد هذا الموقف يتكرر في كل عصر - حفاظاً على الكتاب العزيز - من علماء التفسير وعلوم القرآن، مثل الإمام أبي محمد بن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، الذي تحدث فيه عن كثير من الآيات، يربطها أنها: «زعم الملحدون أن فيها تناقضاً واختلافاً ولحناً أو فساد نظم»^(٢).

حتى بعض الفرق المبتدعة - مثل المعتزلة - كان لهم جهد واسع في هذا الباب مثل القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ٤١٥هـ) في كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن»، ومثل الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) الذي كان يقف موقفاً صارماً من أصحاب الانحراف في التفسير - رغم اعتزالياته المشهورة - وهو صاحب الاصطلاح الشهير الذي سماه «بدع التفاسير»، أو «بدع المفسرين» وكرره كثيراً في كتابه «الكشاف»..

العجائب والغرائب:

وقد ألف الإمام محمود بن حمزة الكرمانی (ت: ٥٣٠هـ تقريباً) كتابه الشهير «غرائب التفسير وعجائب التأويل»، جمع فيه شواذ الأقوال، وشوارد الآراء والأفكار، التي فيها أدنى خلل ونظر، وهي «عجائب عند العوام ظن

(١) جامع البيان .. للطبري، ١/٣٣٢ وانظر تفصيل ذلك أيضاً في كتابي "العلم والعلماء في ظل الإسلام"، ٤٢، ٤٣.

(٢) مقدمة الكتاب المطبوع، ص ٢٢، وما بعدها.

وغرائب عما عهد عن السلف، بل هي أقوال منكرة، لا يحل الاعتماد عليها، ولا ذكرها إلا للتحذير...»^(١).

وقد أكثر من التنبيه والاستتكار على التلاعب بمعاني الحروف والكلمات القرآنية، أو تفسيرها بمحض الرأي والهوى، من غير التزام بأصولها ومن أمثلة ذلك قوله:

ومن عجيب ما ذكر فيه (أي بسم الله) قول سليمان بن يسار (ت: ١٠٧هـ):

الباء: برئ من الأولاد.

والسين: سميع الأصوات.

والميم: مجيب الدعوات.

وقول سهل بن عبد الله التستري (ت: ٢٨٣هـ):

الباء: بهاء الله.

والسين: سناء الله. والميم: مجده ..

وهذه وأمثالها يجب الاستغفار منها؛ لأن هذا ربما يسوغ في الحروف المقطعة، وأما ما ألفت، وجعلت أسماء وأفعالاً وأدوات، فلا يسوغ فيها هذا بوجه من الوجوه»^(٢). وقوله: يجب الاستغفار منها يُشعر بأنها «خطيئة»؛ لأنها تقطع لما وصله اللفظ القرآنيّ الجليل، رغم أن المعاني في ذاتها لا تعارض أصول الشريعة، ولا قواعد اللغة، بل هي تنزيه وتمجيد لله تعالى.

أما (الحروف المقطعة) - التي هي الموضوع الرئيس في كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن - فكان موقفه من تحريفها أشد وأحزم، وقال في ذلك كلاماً طويلاً مفيداً، ومنه هذا الحكم الأليم، الذي ينبغي أن نتأمله جيداً؛ لأنه كرره كثيراً في كتابه المذكور.

(١) كشف الظنون لحاجي خليفة، ٤٣٢/١ .

(٢) غرائب التفسير .. للكرماني، ٩٣، ٩٢ / ١ .

فيمن يدعي العلم حمقى:

يقول الكرمانى: «ومن العجيب في (حم. عسق) قول من قال: الحاء: حرب علي ومعاوية، والميم: ولاية المروانية، والعين: ولاية العباسية، والسين: ولاية السفينانية، والقاف: قدرة مهدي».

وحكى أبو مسلم الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ) في تفسيره هذه الأقاويل وزيادة، ثم قال: أردت بذكر ذلك أن يعلم أن فيمن يدعي العلم - أيضاً - حمقى ! ..»^(٥).

ويلاحظ: أن هذا الموقف الصارم كان استنكاراً لتفسير هذه الحروف العربية بمعانٍ عربية، لا تصادم الشريعة ولا اللغة العربية، لكنها تفتح الباب للتلاعب بالنص القرآني الجليل، فكان لابد من حماية القرآن عن أن يكون ملعبة لكل كاتب، ينسب إليه شواذ الآراء والأفكار، حتى وصل الأمر الآن إلى وصم الكتاب العربي المبين بالعُجْمَة الصرفة !، مع الجزم واليقين بمثل هذا اللغو المشين، والجدل والمرء والإلحاد في تفسير الكتاب العزيز!

جزى الله علماء هذه الأمة خير الجزاء، ونضر وجوههم وتاريخهم بما فسروا وبينوا، وبما أرشدوا وصوبوا، وبما ردوا وأنكروا، وبما فهموا وحققوا من قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤٠﴾﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾﴾ [فصلت: ٤٠، ٤١].

(١) غرائب التفسير، ١/ ١١٢، ثم ٢/ ١٠٤٧، (سورة الشورى)، ونقله السيوطي في "الإتقان"، ٢٠٢/٤ (النوع ٧٩ في غرائب التفسير).

أبيض

الفصل الثاني

نظرات في الموضوع والمنهج

قبل الدخول في التفاصيل والجزئيات التي يكثر فيها الجدل، ينبغي أن نفحص الأساس الذي أُقيم عليه الكتاب: فإنَّ صحَّ، نظرنا إلى ما فوقه من البناء، وإن كان فاسد الأصول فهو - وبناءؤه - باطلان، "وما لا أصل له فمهدوم؛ كما قال علماؤنا من قديم.

وقد لخص المؤلف (الموضوع) نقلاً عن كتب التفسير في (الحروف المقطعة) الواردة في فواتح السور القرآنية، وخلاصته أن للمفسرين فيها رأيين: الأول: أنها مما استأثر الله بعلمه، وهذا مروى عن أبي بكر وبعض الصحابة - رضي الله عنهم -.

الثاني: أنها من المعلوم الذي يمكن فهمه، وذكروا في ذلك وجوهاً كثيرة تزيد على العشرين وجهاً منها:

أنها أسماء لله تعالى تدل على صفاته.

أو أقسم الله تعالى بها على صدق الرسالة والرسول.

أو لإثبات إعجاز القرآن الكريم في وجه المكذبين له .. إلخ.

ونقل المؤلف خلاصة ما قاله ابن كثير في مقدمة تفسيره:

«إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور تبياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها، وهو قول جمع من المحققين، وقد قرره الزمخشري في تفسيره «الكشاف» ونصره أتم نصر، وإليه ذهب الإمام ابن تيمية، ثم قال: ولهذا كل سورة افتتحت بالحروف فلا بد أن يذكر فيها الانتصار للقرآن، وبيان إعجازه وعظمته» (ص ١٥).

ثم يقول المؤلف (ص ١٥ أيضاً):

وخلاصة القول:

فمن قائل بأن هذه الحروف هي أسماء الحروف الهجائية، وآخر يقول: إنها أسماء للسور، وثالث يقول: إنها إعجاز على أنها حروف الكلام، ورابع يقول: إنها أسماء الله تعالى، وخامس يذكر أنها اختصار ومفتاح لأسماء، وسادس يقول: بأنها أقسام.

وإلى هنا فالقضية واضحة، والمؤلف نقل أو لخص بأمانة. ولكنه كرّر على هذه الأقوال والاجتهادات جميعاً بالرد، والرفض، والتنديد، والتفنيد، والنقد (بعين العقل والمنطق) كما يقول (ص ١٧)!

منهج المؤلف

يتلخص فيها يلي كما كتبه المؤلف:

- ١- «الفرضية القديمة أن هذه الرموز هي حروف الهجاء. فرضيتنا: هذه الرموز هي كلمات وجمل» (ص ١٧).
- ٢- "ولما وجدنا أن هذه الكلمات لا تؤدي إلى معنى من المعاني في اللغة العربية كان لزاماً علينا أن نبحث في لغة أخرى من اللغات القديمة، أو المعاصرة لنزول القرآن" (ص ١٨).
- ٣- «اللغة المصرية القديمة (الهيروغليفية) كانت لغة عالمية، وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يعبر أو يكتب أو يتكلم، ربما لا نبالغ إن قلنا: حتى بعثة نبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)» (ص ٢٠).
- ٤- «بعض الرموز القرآنية، مثل: (ق)، (ص)، (ن)، لها شكل شبيه بصورة الأفعال في اللغة المصرية القديمة...؛ ولذلك نجد أنفسنا نسلم بأن الرموز التي في أوائل السور القرآنية - هي كلمات من اللغة المصرية لما وجدناه من تشابه كبير مع سمات تلك اللغة» (ص ١٨، ١٩).

٥- المنهج الذي سنستخدمه في كتابنا هو:

تحديد الرموز القرآنية المعجمة التي في أوائل السور الـ ٢٩، وإعادة كتابتها بلغتها الأصلية، ثم البحث عن معانيها في قاموس اللغة المصرية القديمة، ثم التأكد من صحة معناها في السياق، سواء بالحس اللغوي التفسيري، أو بما نستطيع الحصول عليه من كتب السيرة والسنة من إشارات في هذا الاتجاه» (ص ٣١).

٦- «المنهج المذكور ليس مجرد شرح مفردات، وأن كلمة ما تساوي كلمة أخرى من لغة أخرى وحسب، بل لا بد أن تضيف هذه المعلومة الجديدة كشوفاً جديدة إلى تفسير النص ..، وإلا كانت هذه العملية برمتها لا فائدة منها ولا طائل» (ص ٣٢).

فحص المنهج

أولاً: بنى المؤلف منهجه على «فرضية» أي خواطر نظرية ظنيّة، إما أن تثبت بالدليل والبرهان، أو تصير مجرد خطرات هائمة، أو "نظريات ميتة" كما هو اصطلاح العلماء المعاصرين، خاصة إذا أدت إلى نتائج فاسدة أو متناقضة.

ثانياً: (افتراض) المؤلف أن هذه الكلمات ليس لها معنى في اللغة العربية، والتزم أن يبحث لها عن معنى في لغة أخرى.

وهذا (فرض) باطل هو وما بُني عليه، لأُمور منها:

أ- أن هذه الكلمات لها معانٍ جليّة، وهي من نوع «المتشابه»^(١)، الذي قرره الله تعالى في كتابه، وهو مما استأثر الله تعالى بعلم حقيقته وكُنْهه، وترك لنا طرفاً منه نعلمه علماً إجمالياً، وذلك مثل: (الروح، والعرش، والكرسي، والملا الأعلى، والحدور العين ..) إلخ.

(١) انظر النص على أن فواتح السور من المتشابه في: أ- تفسير ابن كثير في تفسير سورة آل عمران، الآية رقم ١٠٧ / ٢٤٦، ٢٤٥ . ب- الإتقان للسيوطي، ٤ / ١٩١، ١٩٢ .

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧].

ب - وقد أجمع المفسرون منذ الصحابة رضي الله عنهم، وهم الذين عاصروا الوحي والتنزيل، وكانوا هم أهل اللغة على (عربية هذه الألفاظ)، وفسروها في إطارها الشرعي، فمنهم من قال: هذا من المكنون الذي استأثر الله بعلمه، وذلك من حيث العلم الكلي بحقيقة معناها، ومنهم من قال إن معناها أقسام، أو رموز لأسماء الله وصفاته، أو أنها لإثبات إعجاز القرآن الكريم .. إلخ.

وهذا من تنوع الأقوال، وكلها صحيحة، وليس من اختلاف التضاد؛ ولذلك قال العلماء بجواز «أن تكون هذه الحروف جامعة لكل هذه المعاني، وأنه تعالى افتتح السور بهذه الحروف إرادة منه للدلالة بكل حرف منها على معانٍ كثيرة، لا على معنى واحد»^(١).

لذلك كان إنكار المؤلف لكل ما قاله الصحابة وأئمة التفسير في معاني هذه الكلمات أمراً مستغرباً، مع أنه سلّم بوجه إثبات الإعجاز (ص ١٦)، وتكون دعواه: "بأن هذه الكلمات لا تؤدي إلى معنى من المعاني في اللغة العربية" دعوى باطلة، وافترض فاسد، لا تقوم به حجة، ولا يصلح أساساً لما بعده في أي منهج علمي، بل ينطبق عليه أنه (منهج زيغ)، يبتغي الفتنة في المتشابهات، حين يؤولها تأويلاً فاسداً، أو يحاول الوصول إلى كنهها وحقيقتها التي لا يعلمها إلا الله، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

قال ابن كثير: «يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب،

(١) انظر تفصيلات واسعة لهذا في كتاب "البرهان في علوم القرآن" للزركشي، ١/١٧٣ وما بعدها.

أي بينات واضحات، لا التباس فيها على أحد، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه إلى الواضح منه .. فقد اهتدى، ومن عكس فقد انعكس ...» ٢٤٥/٢ آل عمران: ٧.

ج كان المأمول أن يتجه المؤلف إلى (الاجتهاد) الصحيح في طلب معانٍ عربية للكلمات العربية، ولكنه اتجه اتجاهًا خاطئًا من أول الأمر، حين طلب لهذه الكلمات العربية معاني في لغات أخرى؛ لذلك زلت قدمه إلى منزلق خطير، وهو ادعاء أن الكلمات أنفسها (غير عربية)!.
ثالثاً: اختار أن تكون الكلمات من اللغة المصرية القديمة، وكذلك معانيها، وبذلك وقع في جملة من الأخطاء منها:

أ- أن اللغة المصرية القديمة كانت قد بادت من التاريخ، ولا سبيل إلى فهمها وقت نزول القرآن الكريم، فكيف يخاطب الله بها عباده في كتابه العربي المعجز؟!، وما فائدة ذلك في أي عقل أو منطق؟.

ب- أن القرآن يؤكد أنه (عربي مبين)، وأنه خال من العجمة بكل أنواعها. ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

وأنه في السور التي بدئت بهذه الفواتح بالذات يؤكد هذين الأمرين أو أحدهما: (عربي مبين - وخال من العجمة)، كما قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]، ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١٩٨﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الشعراء: ١٩٨، ١٩٩].

﴿حَمْدٌ ﴿٢٠١﴾ تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢٠٢﴾ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٠٣﴾﴾ [فصلت: ١ - ٣].

ثم يقول: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴿٢٠٤﴾﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد تكرر ذلك في أول سورة يوسف: ﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢١﴾﴾

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٠٢﴾ [يوسف : ١٠٢].

وكلها تصف كتابه تعالى بأنه (مبين) أو (عربيّ مبين)، أو بعيد من العجمة كما بينا، أو (يسرناه بلسانك) كما في سورتي مريم والدخان. فكيف يصدر القرآن الكريم تسعاً وعشرين سورة بكلمات أعجميّة، من لغة بائدة، غير معلومة للنبيّ نفسه كما ادّعى المؤلّف، أو للعرب المخاطبين مسلمهم وكافرهم ١٩.

إن هذا الافتراض الذي قاله المؤلّف تكذيب لصريح القرآن، وفيه مناقضة صارخة للأوصاف البينة التي قررها القرآن العظيم. أما قوله: "إن اللغة المصريّة القديمة كانت لغة عالميّة، وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يكتب أو يعبر أو يتكلم، ربما حتى بعثة النبيّ .. إلخ". فهذه دعاوى متهافئة ساقطة، وهو قد أسقطها بنفسه حين قال (ص١٢٤):

١- لو كان النبيّ - صلى الله عليه وسلم - قد علم أن كلمة (يثرب) لغة مصريّة قديمة، وتعني (مهاجر نبيّ) ربما لم يكن ليفكر في تغيير اسم البلدة بالمرّة!، وهي كلمة قد ذكرها القرآن.

٢- «يدل هذا الحدث دلالة تكاد تكون قاطعة على عدم معرفة الرسول الكريم بأي من تلك اللغات غير العربيّة، أو على الأقل هذه اللغة (المصريّة القديمة)، والتي نجزم بأن يهود الجزيرة العربيّة كانوا مازالوا يتكلمونها، أو على الأقل خاصّتهم ورهبانهم كانوا يعرفونها!».١

ثم عاد ليقول أخطر من تلك (ص١٤٦):

وحيث إن اللغة المصريّة كانت قد اندثرت قبل ميلاد الرسول بأكثر من خمسة قرون، بل إننا نُفاجأ حين نعرف أن تلك اللغة المستعملة فعلياً هنا في هذه الرموز ليست إطلاقاً تلك اللغة المصريّة المتأخرة، ولكنها - وللعجب - تعود إلى اللغة المصريّة الوسيطة، أو ما يسمى الآن Middle Egyptian ، أي

قبل ميلاد الرسول بما يربو على ألفي سنة ..».

ونحن هنا أمام تناقض مزعج، وتخطيط لا يخضع لعقل ولا منطق، حين
يخبرنا هذا الكاتب العجيب:

أ- أن اللغة القديمة كانت موجودة حتى بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم -
وكانت لسان العصر لكل من أراد أن يكتب .. إلخ (ص ٢٠).

ب- ثم قطع بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يكن يعلم منها شيئاً،
وجزم بعلم اليهود بها (ص ١٢٤).

ج- ثم عاد ليقرر بأن اللغة القديمة قد اندثرت قبل ميلاد الرسول بأكثر من
خمسة قرون، وأن الألفاظ التي استعملها القرآن كانت قد اندثرت مع
اللغة الوسيطة قبل ميلاد الرسول ﷺ بما يربو على ألفي سنة..
(ص ١٤٦).

ولم يسأل نفسه هذا السؤال القاطع: من الذي كان الله تعالى يخاطبه
بهذه الألفاظ المندثرة منذ أكثر من ألفي سنة ١٩.

ولماذا لم يطعن العرب - المتربصون بالنبي - في هذه الألفاظ الأعجمية؟،
التي لا يعرفها الرسول نفسه كما زعم المؤلف، وهل هذا يدل على الإعجاز أم
على التعجيز المطلق الذي لا تقوم به حجة أو رسالة قط ١٩.

أما ما زعم من علم (خاصة اليهود ورهبانهم) بها فهذا أيضاً زعم باطل
مزعج حين يجعل (العلم) عند المغضوب عليهم، ويجعل (الجهل) في جانب
النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي علمه الله ما لم يكن يعلم.

ومع ذلك فهذا الزعم منقوض من جذوره حين نعلم أن هذه الفواتح (الم
- الر - .. إلخ)، معظمها نزل خطاباً للعرب في العهد المكي قبل هجرة النبي
- صلى الله عليه وسلم - وقبل احتكاكه باليهود كلية.

وبالمناسبة ليس عند اليهود (رهبان) كما زعم، وهذا تعبير كنسي نصراني يدل على
أن هذا كلام (مترجم) أو (منقول) أو (مؤلف) بيد أخرى غير يد المؤلف التحرير ١٩.

وخلاصة القول هنا:

إن المؤلف حين قفز إلى مجاهل التاريخ القديم ليجعل كلمات القرآن لفظاً ومعنى من اللغة البائدة القديمة، قد أتى بأمر بالغ النُّكر، لا نظير له في مناهج العلم والبحث قديماً وحديثاً؛ لأنه يفسر لغة قائمة شاخصة، بلغة بائدة دارسة، تقوم في دراستها - المعاصرة - على الظنون والتقريب، والأخذ من الحفريات والبرديات والمتناثرة وتختلف فيها الآراء والأحكام اختلافاً هائلاً، كما ردَّ عليه بعض الدارسين المتخصصين ردّاً مفحماً (انظر ص ١٨٧ من ملاحق الكتاب، حيث رد الدكتور عبد الحليم نور الدين أستاذ اللغة المصرية القديمة على مزاعم المؤلف..).

رابعاً: وبهذا يتبين فساد المنهج الذي سار عليه المؤلف، وما رتبته عليه حين قال (ص ٣١):

المنهج الذي سنستخدمه في كتابنا هو:

- أ- «تحديد الرموز القرآنية المعجمة...». وقد ثبت بطلان عجمتها.
- ب- «إعادة كتابتها بلغتها الأصلية». وهي محل خلاف عريض.
- ج- ثم البحث عن معانيها في قاموس اللغة المصرية القديمة. وهو قاموس - كما قلنا - ظنيّ تقريبيّ، محل خلاف في كثير من نواحيه.
- ثم هو مترجم من اللغة القديمة إلى اللغة الإنكليزية، أو الألمانية (انظر مراجع المؤلف)، ثم ترجمه هو إلى اللغة العربية؛ ليحكم بعد هذه الرحلة الطويلة بأمثال هذا على ألفاظ القرآن ومعانيه، وهو المتواتر اليقينيّ، الذي تفسره سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقوال الصحابة والتابعين، ومعاجم اللغة العربية الموثقة المأخوذة من أفواه أهل اللغة.
- د- ثم أعجب ما في منهج المؤلف قوله (ص ٣١).
- «ثم التأكّد من صحة معناها .. بالحس اللغويّ التفسيريّ، أو بما نستطيع الحصول عليه من كتب السيرة والسنة من إشارات في هذا الاتجاه».

العنوان الجري والمنهج المريج

وهذا المنهج الذي يقوم على تفسير بعض القرآن العربي المبين على أنه كلام (هيروغليفي)، يفسره باللغة العتيقة، ويتأكد من صحته بما سماه «الحس اللغوي التفسيري»، وهو كلام لا حدود له، ولا ضوابط تحكمه، ولا قواعد تنظمه، وإنما هو استشفاف شخصي، يسير مع الهوى أحياناً، أو نزغات الشياطين أحياناً أخرى؛ ولذلك فهو منهج موغل في البطلان، وهو نقيض ما أسسه العلماء والمفسرون من قواعد وضوابط منذ عهد النبوة إلى يومنا هذا.

يقول ابن عباس - رضي الله عنهما -: «إن هذا القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تتقضي عجائبه، ولا تبلغ غاياته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى..»^(١).

ولكن المؤلف أوغل في القرآن الكريم بغاية العنف، وضرب بقواعد الأئمة عرض الحائط، واحترف رد أقوالهم في لجاجة، بل أعلن في كل مناسبة تخطئتهم، وانفراده بالرأي الصحيح دونهم، وتجسّد ذلك في عنوان كتابه الغليظ، مجترئاً على كل الحقائق، حين سماه: «الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم».

إن (اللغة العربية) ذاتها لا تستقل وحدها بتفسير القرآن الكريم، مع أنها لغته التي أنزل بها، ولغة الرسول الذي بعث به، ولغة الذين خُطبوا به، أو حملوه للناس، فكيف بغيرها من اللغات المعاصرة لنزوله ١٦، ثم كيف بلغة اندثرت قبل نزوله بألفي سنة كما قال المؤلف ١٦، خاصة في تفسير المصطلحات الشرعية، والمتشابه ونحوهما.

ضوابط وتحذيرات:

قال الإمام الشافعي في مختصر البويطي:

«لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم

(١) رواه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس - رضي الله عنهما - .

- أو خبر عن أحد من الصحابة، أو إجماع العلماء»^(١).

وقال الإمام ابن تيمية - بعد كلام طويل وأصيل في هذه القضية - :

«وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً كان مغفوراً له.. ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله - صلى الله عليه وسلم - فمن خالف قولهم، وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً»^(٢).

لذلك أجمع العلماء والمفسرون في كل العصور على أنه لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ١٦٨، ١٦٩].

ويقول الإمام ابن تيمية أيضاً: «فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام»، ثم استدلل بحديث ابن عباس يرفعه: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار"^(٣).

ولو كان المؤلف من أهل العلم الشرعي - كما ادعى ذلك - لاحتاط لنفسه ودينه أشد الاحتياط، ولتواضع في مزاعمه ودعاواه، ولقدّمها للناس تحت عنوان متواضع مثل (خواطر فكرية أو محاولات نظرية حول الحروف المقطعة)، ولكنه كتب بثقة جوفاء، أو بيقين فارغ: أن الهيرو غليفيّة تفسر القرآن، وانتقل من باحث عن المعنى إلى وصم القرآن الكريم بالعجمة في اللفظ والمعنى جميعاً.

(١) الإتيان في علوم القرآن، ١٩٤/٤، النوع (٧٨) في معرفة شروط المفسر وآدابه.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، ص ٩١، تحقيق د. عدنان زرزور.

(٣) السابق، ص ١٠٥، والحديث رواه ابن جرير وغيره، وهو صحيح.

وكما لم ينتفع بما قرره العلماء في شروط التفسير وضوابطه، كذلك - مع الأسف - لم ينتبه إلى تحذيرات العلماء القارعة الزاجرة، والتي ساقوها بأغلظ العبارات حفاظاً لجناب النص الجليل من الأهواء والأباطيل، التي أمعنت فيها قبله فرق وطوائف وأفراد !!

يقول الإمام أبو الحسن الواحدي المفسر: «صنف أبو عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢) تفسيره (حقائق التفسير)، فإن كان قد اعتقد ذلك تفسيراً فقد كفر» .

قال ابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ): «الظن بمن يوثق به منهم أنه لم يقل ذلك تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية...» .

وقال النسفي (ت: ٥٣٢هـ) في عقائده: «النصوص على ظاهرها، والعدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطل إلحاد» .

وقال التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية: «سميت الملاحدة باطنيةً لدعائهم أن النصوص ليست على ظاهرها، بل لها معانٍ باطنة، لا يعلمها إلا المعلم، وقصدتهم بذلك نفي الشريعة بالكلية» .

واستدل العلماء بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت : ٤٠] .

قال ابن عباس: «هو أن يوضع الكلام على غير موضعه» أخرج ابن أبي حاتم (١) .

وهذه التحذيرات البالغة كانت لمن فسر الكلام العربي بدعاوى عريية، فما الظن بمن قلب النص القرآني إلى «رموز معجمة» موغلة في العجمة، وفسرها تفسيراً منكراً على هواه (كما سنبين - إن شاء الله - من نصوص

(١) انظر تفصيلات ذلك في الإتيان للسيوطي، النوع ٧٨، في معرفة شروط المفسر وآدابه (فصل في تفسير الصوفية)، ١٩٥/٤ .

المؤلف)، إنها باطنية جديدة تتخفى في ظلمات التاريخ القديم، أو ظنون الحفائر والبرديات، أو بطون دهاقين الاستشراق، وهي بطون أحقاد وبغضاء - أعاذ الله الإسلام والمسلمين من شرورها - وقصدهم الحقيقي «نفي الشريعة بالكلية»، كما قال الإمام سعد الدين التفتازاني - رحمه الله.

ذبول المنهج الفاسد

بقيت ذبول لمنهج المؤلف يتعلق بها في لاجاة، ويحاول أن يدافع بها عن فساد منهجه، مع أنها «أعقد من ذنب الضب» كما تقول العرب؛ ولذلك أضاف بها المؤلف أدلة جديدة على بطلان منهجه، وكانت كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٥].

ونكتفي هنا بمثالين فقط:

المثال الأول: يقول المؤلف (ص ١٧١):

«عدد (المعجمات) في القرآن الكريم محدود، لا يكاد يتعدى المائة، في مقابل إجمالي عدد ألفاظ القرآن، والتي تزيد على ٦٣٠٠٠٠٠ (ستة ملايين وثلاثمائة ألف)، فهل هذه النسبة تؤثر على عربيّة القرآن؟».

المثال الثاني: يقول (ص ١٧١ أيضاً):

«لست .. أول من قال بأن القرآن كلمات معجمة (غير عربيّة)، وكتب التفسير كلها بالإجماع تعجُّ بأمثال هذا الكلام ...».

وهذا القول كاف في الدلالة على جهل المؤلف بالقرآن، وعلومه، وتفسيره، جهلاً مُزرياً، بل يسقط كل قيمة علمية لما يردده من آراء متسرّعة، وأحكام متعجّلة، لما يأتي:

أولاً: من حيث الشكل:

(كلمات) القرآن الكريم عددها: ٧٧٤٣٩ (سبع وسبعون ألف كلمة، وأربعمائة وتسع وثلاثون).

و (حروف الهجاء) في هذه الكلمات عددها: ٣٤٠٧٤٠ (ثلاثمائة وأربعون ألف حرف وسبعمائة وأربعون) ^(١).

لكن المؤلف يجعلها فوق الملايين الستة، ويكتبها بأعداد الحساب، ثم بالحروف إمعاناً في التحدي، وحتى لا يترك شبهة للاعتذار بالخطأ المطبعي!

وبهذا ضاعف (كلمات) القرآن (ثمانين) ضعفاً في زعمه!

وضاعف (حروف) القرآن (عشرين) ضعفاً تقريباً!

وهذا في أمر معدود، ينقله من الكتب مجرد نقل، ومع ذلك يتفاخر بأنه: "تعلّم البحث العلميّ في الخارج، وأنه أمين في النقل، وأنه يسير على المنهج العلميّ دائماً" ^(٢).

فإن كان قصد إلى مخادعة القارئ قصداً فحسابه على الله، ولا حجة بيننا وبينه.

وإن كان قد أخطأ في هذا الأمر البدهيّ فعليه أن ينظر جيداً في ما قال، وأن يراجع نفسه في كل ما أصدره من آراء وأحكام، قامت على التسرع والأوهام!

ثانياً: من حيث النسبة المئوية أو العددية:

فقد أراد أن (يهون) على الناس بدعته الهائلة، فجعل عدد (معجماته) التي أدخلها على القرآن (مائة كلمة) فقط، ونسب ذلك إلى (٦٣٠٠٠٠٠)، أي (كلمة) معجمة واحدة في مقابل كل (٦٣٠٠٠) كلمة غير معجمة.

وقد تبين فساد ذلك حتى من الناحية الحسابية المحضة.

وأشد من ذلك بطلاناً قياسه كلام الله تعالى على مصطلحات الناس في الموازنات العددية، أو النسب المئوية، والله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

(١) مقدمة تفسير ابن كثير (ص ٨)، وربما يتفاوت العد بضع عشرات زيادة أو نقصاً، تبعاً لقواعد العد، فأين هذا من مزاعم المؤلف الهائلة ١٩.

(٢) انظر ص ١٨٥، ١٧٧ من كتابه على سبيل المثال.

ومزاعم المؤلف جهل فاضح بخصائص القرآن، وبتفردّه عن كلام المخلوقين، واتصافه بصفات قائله سبحانه وتعالى، من الصدق والحق والعزة والحكمة ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت : ٤٢].

لذلك كان من المعلوم من الدين بالضرورة اتصافه تعالى (بالعدل) الشامل، وتنزيهه عن (الظلم)، ولو مرة واحدة في أدنى شيء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء : ٤٠].

ولذلك جعل العلماء قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت : ٤٦]. من باب نفي نسبة الظلم إلى الله تعالى، وليس من نفي كثرة الظلم الذي تفيد صيغة (فَعَال)؛ لأن نفي الكثرة لا يلزم منه نفي القلة. وأجمعوا على أنه تعالى (عالم الغيب) كله فلا يتخلف عن علمه ذرة واحدة.

وأنه (لا يخلف الميعاد) فلا يتخلف ميعاد واحد، ولا وعد واحد منه سبحانه وتعالى، وهكذا في سائر صفاته تعالى.

ومن الباب نفسه وَصَفُ الله تعالى لكتابه بأنه (عربيٌّ مبين)، وأنه لا تدخله العجمة، فلا يمكن أن يتخلف ذلك ولو في كلمة واحدة؛ لأن هذا وصف لكلامه سبحانه، ووعد منه، وتقرير وتأکید متكرر في القرآن الكريم.

والمؤلف لم ينسب إلى الله تعالى الخُلف (في كلمة)، وإنما في (مائة كلمة) كما قال هو لا، وفي أضعاف ذلك كما سنبين - بعد قليل إن شاء الله - من نصوص المؤلف نفسه.

ومعلوم أن البشر يوصفون بالعدل والعلم والوفاء بالوعود، ولو تخلفوا في شيء من ذلك، فانظر إليهم بالغالب عليهم.

وقياس صفات الخالق بصفات المخلوقين هو خلط مبين، لم يفتن إليه المؤلف - مع الأسف الشديد - مع أن بدهيات الاعتقاد الإسلامي الصحيح

تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقين.

ثالثاً: من حيث الموضوع والعدد:

إن المؤلف لم يُدخل (مائة كلمة) فقط من المعجمات الصرفة في القرآن الكريم، بل وضع من القواعد والأصول ما يؤدي إلى إشاعة الخلل والفوضى في النصوص القرآنية المحكمة، وإذا كان العلماء قديماً قد صاغوا من حروف فواتح السور جملة جلييلة في وصف القرآن هي: «نص حكيم له سر قاطع»، فإن المؤلف قد طمس هذه الفواتح طمساً غليظاً، حين ردها إلى (معجمات) موغلة في القدم، لا تُفهم لفظاً ولا معنى إلا بالرجوع إلى لغة بائدة، مجهولة للرسول والمرسل إليهم !، ودون علمها أهوالٌ وآمادٌ، وحفرياتٌ وبردياتٌ، ولغات وترجمات، وهي - في نهاية المطاف - ظنون ورجوم ! إن المؤلف - الذي بالغ في عدد كلمات القرآن وحروفه مبالغة فاحشة - يقلل هنا من آثار بدعته تقليلاً مُريباً، وقد أخطأ في الأمرين معاً، وانقلب عليه الحكم في كل منهما، وقد بينا خطأه في الأول. وبيانه في الثاني كالتالي:

أ- أدخل المؤلف بدعواه المبتدعة (٧٨) كلمة موغلة في العجمة، أي بعدد حروف الفواتح في (٢٩) سورة قرآنية، حيث رفض أن تكون حروف هجاء أو قَسَم، وجعلها كلمات وجمالاً، وجعل لها معاني متصلة بمعاني السورة كلها، وسمّاها (الرمز) الأعجمي، أو مفتاح السورة، والذي يلتصق بمضمونها وآياتها كأنهما كما قال: "نُحْتَا من حجر واحد"، مع ما في تشبيهه من قبح !!

بذلك أشاع المؤلف الاضطراب في فهم نصوص القرآن؛ لأن (الرمز) غير مفهوم في العربية، ومن ثَمَّ فلعل مُدَّعٍ أن يتقوّل فيه ما يشاء، ويزعم أنه نزل بلغة الهند، أو الصين، أو الفُرس أو غير ذلك ! ، وينقل ذلك إلى معاني السورة المفتتحة بذلك، كما فعل المؤلف في السور المفتتحة بقوله تعالى: (الر)، على سبيل المثال، حيث حرّف اللفظ والمعنى جميعاً، ونقل ذلك إلى معاني الآيات في داخل كل سورة، فجعل اللفظ (المَرا)، وفسره بقوله: «أما الرمز (مَرا) فيعني المائل بهواه، أو المرتاب الشاك» (انظر ص ١٣٤، وما

بعدها مثل صدر سورة هود ويوسف .. إلخ).

وهذه السور جميعاً تمثل ربع القرآن كله من حيث العدد، وما يقارب نصف القرآن من حيث عدد الآيات؛ إذ يبلغ عدد آياتها (٢٧٤٣)، ثم منها ما هو أطول سور القرآن الكريم من حيث الحجم، أو من حيث عدد الآيات، مثل: سورة البقرة (٢٨٦ آية)، وسورة آل عمران (٢٠٠ آية)، وسورة الأعراف (٢٠٦ آيات)، وسورة الشعراء (٢٢٧ آية).

ب- ادّعى المؤلف أن كثيراً من ألفاظ القرآن - من غير الفواتح - ضعيفة الصلة باللغة العربية، بل لا تُفهم، ولا معنى لها إلا في اللغة الهيروغليفيّة!!، وجعل على رأسها ألفاظاً عربية محضة، مثل: (الحاقة، القارعة، الحُطمة)، أو ألفاظاً تتصل بصميم تاريخنا أو مقدساتنا وعبادتنا، مثل: (مكة، يثرب، عرفات، الحج، العلق .. إلخ).

وهذا يفتح الباب لكل دعيّ كذاب ليرد أفصح ألفاظ القرآن العربية إلى لغات شتى، وليصبح كل لفظ قرآنيّ عرضة للتحريف والتزييف ممن يموّه على الناس بدعاوى التشابهات اللفظيّة، أو المعاجم الأجنبية، أو الدراسات التاريخية .. ونحوها!!.

وبذلك أدخل المؤلف في القرآن نحو (مائة كلمة) أعجميّة عدداً، وفتح الباب لمئات غيرها من حيث الدعاوى والافتراضات، وهذا عين ما استهدفه المستشرقون الحاقدون، الذين ادّعوا أن كلمة (القرآن) ذاتها آراميّة، وليست عربيّة، وكلمة (اقرأ) كذلك، أيّ اسمُ القرآن، وأول كلمة نزلت منه ليس عربياً، وهو نفس ما يزاوله المؤلف الآن، حين يردد نفس الدعاوى حتى في كلمة (العلق) و (مكة) وأمثالهما، بل الفتنة بكلامه أدهى؛ لأنه «من جلدتنا، ويتكلم بلساننا»!!.

رابعاً: من حيث أوليّة ادعاء العجمة في القرآن:

لقد بحث علماؤنا بحثاً مستفيضاً قضية وجود (ألفاظ أعجميّة) في

القرآن الكريم، وخلاصة ذلك - كما قال السيوطي رحمه الله - :

«اختلف الأئمة في وقوع المعرب في القرآن: فالأكثر - ومنهم الإمام الشافعي وابن جرير وأبو عبيدة والقاضي أبو بكر وابن فارس - على عدم وقوعه فيه؛ لقوله تعالى: (قرآنًا عربيًّا) يوسف: ٢، ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِي﴾ [فصلت: ٤٤].

وقد شدد الشافعي النكير على القائل بذلك، وقال أبو عبيدة: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن كذا بالنبطية فقد أكبر القول (يعني أعظم وأكبر القول على الله كذبًا).

وقال ابن جرير: ما ورد عن ابن عباس وغيره من تفسير ألفاظ من القرآن أنها بالفارسية أو الحبشية أو النبطية أو نحو ذلك - إنما اتفق فيها توارد اللغات، فتكلمت بها العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد.

وقال غيره: بل كان للعرب العاربة - التي أنزل القرآن بلغتهم - بعض مخالطة لسائر الألسنة في أسفارهم، فعُلِّقت من لغاتهم ألفاظًا غيرت بعضها بالنقص من حروفها، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن.

وقال آخرون: كل هذه الألفاظ عربية صرفة، ولكن لغة العرب متسعة جدًا، ولا يبعد أن تخفى على الأكابر الجلة، وقد خفي على ابن عباس معنى (فاطر)، و(فاتح).

قال الشافعي - في الرسالة - : «لا يحيط باللغة إلا نبي».

وذهب آخرون إلى وقوعه فيه .. فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالاً للعرب، وأقوى دليل لهؤلاء ما يقوله السيوطي - وهو منهم - :

ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعي الجليل، قال:
"في القرآن من كل لسان" (١).

وابن جرير نفسه يفسر ذلك - في مقدمة تفسيره الجليل - فيقول:
«معنى قول مَنْ قال: «في القرآن من كل لسان» عندنا - والله أعلم - أن
فيه من كل لسان اتفق فيه لفظ العرب ولفظ غيرها من الأمم .. وإذا كان
ذلك كذلك، فبيِّنْ إذن خطأ مَنْ زعم أن القائل من السلف «في القرآن من كل
لسان» إنما عُنِيَ بقبيله ذلك: أن فيه من البيان ما ليس بعربيٍّ، ولا جائز
نسبته إلى لسان العرب» (٢).

ويلاحظ على المذهب الذي اختاره السيوطي ما يلي:
أولاً: أنه يتحدث عن «المعرب» وهو اللفظ الأعجمي الذي نُقل إلى لسان
العرب قبل نزول القرآن الكريم، ولا يتحدث عن اللفظ الأعجمي المحض؛
ولذلك قال السيوطي - في أول كلامه -: «اختلف .. في وقوع «المعرب» ..
إلخ، وقد سمى لذلك الأئمة كتبهم بهذا الاسم الصريح دفعاً لظنون العجمة
المحضة، فهذا أبو منصور الجواليقي يسمي كتابه «المعرب من الكلام
الأعجمي على حروف المعجم» (٣).

والسيوطي نفسه يسمي كتابه «المذهب فيما وقع في القرآن من المعرب» (٤).
ثانياً: أنه مذهب قلة من العلماء المتأخرين مخالفين بذلك أعلام الأئمة
من المتقدمين كابن جرير وأبي عبيدة والشافعي.

ثالثاً: أن أقوى ما استدلوا به هو أثر أبي ميسرة، وهو مقطوع لا يقوى
على معارضة صريح القرآن، وما قرره السلف في ذلك.

رابعاً: أن ابن جرير راوي هذا الأثر قد فسر به بما يؤيد مذهب أئمة المحققين

(١) الإتيان في علوم القرآن، ١٠٥/٢، وما بعدها (النوع ٣٨).

(٢) جامع البيان للطبري، ١٧/١ .

(٣) طبعة دار القلم، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٤) طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

في ذلك، وهو أعلم وأقرب لقائله من المتأخرين، ومن أمثال المؤلف المعاصر!!).
وإنما أطلنا في هذه القضية الخطيرة؛ لأن دقة فهمها هي أساس
الصواب في هذا الباب، والخطأ فيها هو مفتاح الأوهام التي وقع فيها مؤلف
الكتاب وأمثاله؛ ولذلك اجترأ على القول بأن في القرآن ألفاظاً أعجمية
صرفة، لا تفهم ولا تعلم إلا بالرجوع إلى اللغة المصرية القديمة البائدة، وهذا
قول باطل مبتدع ومذهب خاطئ مخترع، مخالف لصريح القرآن، والمتواتر
من السنة والسيرة النبوية؛ ولا يمكن أن يفهم من كلام الأئمة السابقين على
هذا الوجه الشائه؛ ولذلك فالمؤلف رأس في هذه الفتنة الجائرة، ويكون هو
أول من قال بهذا بعد المستشرقين الحاقدين، فإن رضيهم سلفاً له كان هو
أول من قال بها من المسلمين!١٥.

وقد رأينا أيضاً بطلان دعواه بأن «كتب التفسير كلها بالإجماع تعجّ بمثل
هذا الكلام»، والعبرة ليست بوجود الكلام، وإنما العبرة بالدليل والبرهان.

وقد رأينا معارضة ابن جرير شيخ المفسرين ومعاصره أبي عبيدة معمر
بن المثنى صاحب «مجاز القرآن»، والقاضي أبي بكر الباقلاني صاحب
«إعجاز القرآن»، والإمام صاحب المذهب محمد بن إدريس الشافعي، أشهر
وأشد من أنكر القول بالعجمة (١).

فأين هذا الإجماع الذي يدعيه المؤلف!١٥، وأين هذه التفاسير التي تعج
أو تورّد كلمة واحدة عن العجمة الصرفة في القرآن الكريم!١٥.

وعلى المؤلف أن يراجع جيداً مذاهب العلماء ليفهم أقوال المفسرين على
وجهها الصحيح، والعبرة في الأقوال - كما قلنا - هو الدليل والبرهان، وليس
مجرد الزعم والادعاء.

وكان معيار العلماء دائماً:

وليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلاف له حظ من النظر

(١) راجع كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، ص ١٧ - ٢٢، دار الوفاء، مصر.

أبيض

الفصل الثالث

تعليقات على تطبيقات المؤلف في السور القرآنية

تمهيد:

لقد وضع لنا فساد المنهج الذي قام عليه هذا الكتاب، ومن المنطقي أن تفسد القضايا التطبيقية التي تُبنى عليه؛ ولذلك لم أفاجأ حين وجدت نفسي في بحر خضم من الأخطاء والخطايا، فإن الشيء من معدنه لا يُستغرب، ومن لم تشغله نفسه بالحق شغلته نفسه بالباطل، وصدق الله (فماذا بعد الحق إلا الضلال) ١٩.

ولقد كان فساد الأساس كافياً - وزيادة - للرد على كل ما في الكتاب، ولكنني أردت في هذا الفصل رد الشبهات، ودحض المفتريات، والتنبيه على أهم الأخطاء التي وقع فيها المؤلف، ولو أردت الاستيعاب لاحتجت إلى وقت أطول جداً، ولكتبت أضعاف كتاب المؤلف، ولعلي أفعل ذلك - إن شاء الله تعالى - في وقت آخر.

فنقول، وبالله التوفيق:

سورة مريم: (ص ٣٥ وما بعدها من الكتاب)

طريقة المؤلف في الفواتح كالتالي:

- ١- اعتبار كل حرف في فاتحة السورة كلمة بذاتها مثل (كاف).
- ٢- يرجع إلى اللغة المصرية القديمة للبحث عن معنى هذه الكلمة، ويكتبها باللغة الهيروغليفية (أي: مجموعة من الخطوط والطيور والزواحف والسكاكين .. إلخ)، وقد تكون للكلمة عدة معانٍ متقاربة أو متباعدة.
- ٣- يجمع من معاني الحروف جملة يعتبرها بداية السورة أو رمزاً ومفتاحاً يحتوي على ما سيرد في السورة من المعاني.
- ٤- وبذلك - كما يقول - يفض غموض وعجمة ذلك الرمز في أول السور

المفتتحة بذلك.

وواضح أن هذه الطريقة تُطلق يد صاحبها في ترتيب المعاني كما يجب، أو كما يتصور ولو خطأً، وتتيح له أن يتصرف في المعاني والألفاظ لتوافق مراده، من خلال الاختيار من الكلمات المتعددة، خاصة وهو يركض في مضمار لغة مجهولة إلا لأفراد معدودين؛ ولذلك سنحكم على أقواله التي كتبها باللغة العربية، ونكل أقواله الهيرغليفية لأهل الاختصاص كما سننقله بعد قليل.

يفسر جملة (كهيعص) بأن معناها: «سنكشف لك النقاب عن سر من أسرارنا منزل من السماء، أي من عند الله، فانتبه !، إليك القصة الحقيقية (نحن نقص عليك القصص الحق)» (ص ٣٨).

ثم يقول: «فالله الحكيم - سبحانه وتعالى - لا يمكن أن يعطينا رمزاً كهذا .. إلا ويكون من ورائه حكمة بالغة، تضيف على المعنى معاني وعبراً وتاريخاً وأسراراً وعلومًا ..».

والسؤال: هل توجد كلمة واحدة مما زعم المؤلف أنها المعنى لا تستطيع أن تؤديها اللغة العربية؟، وأليس في القرآن الكريم من أساليب اللغة العربية ما يتفوق على هذا الحشد الركيك؟، وأي حكمة في جعلها بلغة بائدة لا يعرفها النبي ولا العرب المخاطبون؟، وكان على الناس انتظار ١٤٣٣ سنة ليعرفها لهم المؤلف الغريب؟.

أخشى ما أخشاه على المؤلف أن تكون هذه ممهدات مهلكة لادعاء نبوة زائفة !، ادعاها من قبل صاحب «الإعجاز العددي في حروف القرآن» قبل أن يلقي مصرعه الأليم في «توسان»!!.

الردّ الشامل

ولندعّ للدكتور عبد الحكيم نور الدين (أستاذ اللغة المصرية القديمة) الرد على الشق الثاني من تفسير المؤلف المتصل باللغة الهيروغليفية، يقول الدكتور (ص ١٩٣):

"يقول المؤلف عن (كهيعص) في أول سورة مريم: إن (الكاف) هي كلمة (كف) أو (كفا) بمعنى: يكشف النقاب عن، والد (ها) بمعنى: انتبه يتنزل من السماء، وهذا تفسير غير مقبول؛ فالمصري القديم لم يكن يكتب (ها) إلا ويقصد النزول من أي مكان، فإذا أراد أن يقول: ينزل من السماء كتبها هكذا: (ها إن بت).

لكن المؤلف يريد أن يوظف كلمة (ها) لصالحه ويقحمها على الآية، ثم يقول إن (يا) الحرف الثالث .. معناها: هذا، أو إليك، وهي - في المصرية القديمة - أداة نداء يأتي بعدها اسم علم^(١).

وهكذا لا نكاد نجد حرفاً واحداً يخلص للمؤلف أو يخدم دعواه الباطلة. المصرية القديمة أداة نداء يأتي بعدها اسم علم، ثم يفسر (ع) التي تنطق «عين» بأن معناها: عبد جميل صالح - يقصد جبريل عليه السلام - ولو كان معناها كذلك لانتهدت بمخصص - علاقة - يدل على رجل، ثم يأتي المؤلف فيقرب (ص) من الكلمة المصرية (جد) ومن البديهي أنه حتى على المستوى الصوتي فإن الاشتقاق يكون غير مقبول فحرف (ص) يمكن تقريبه من السين وليس من الجيم.

يقول المؤلف إن (ن) في بداية سورة القلم جاءت من كلمة (نون) المصرية ومعناها انحطوا وهبطوا وغفلوا في حين أنها تنطق في الأصل (ننى) وليس (نون) ومعناها ضعيف أو عار أو متكاسل أو مريض ..

(١) انظر ملاحق الكتاب، ص ١٩٣ وما بعدها، وقد آثرنا تصوير الصفحتين (١٩٤، ١٩٥) من هذا الردّ الحاسم، لأهميتهما البالغة !.

■ فى سورة (ق) يقول إن معناها: ذُهلوا، ولا أرى لماذا أتى بالفعل مبنياً للمجهول، وقال إنها من (قاف) أو (قاي) أو (قبوع) أو (قع) والأخيرة معناها: يبصق، فما علاقتها بالآية الكريمة ١١٩.

● يقول (يس) تقابل (إيس) أو (إس) أو (يس) ومعناها: بلى أو يقيناً، ويزعم أنها مكونة من «إيس إن» وأرد عليه بأن «إيس» تعنى يقيناً، هذا صحيح لكنها لا تكون متبوعة أبداً بـ (إن) لأن الأخيرة أداة نفى، ولهذا وضعها مؤلف الكتاب بين قوسين لأنه يعلم جيداً أن تفسيره يخرج على قواعد اللغة المصرية، ولكنه فى الوقت نفسه يريد أن تكون الكلمة مشابهة لكلمة (ياسين) ١١٩.

يقول إن (حم) مكونة من «حامى» + «يم» وأن الجزء الأول معناه كائن سماوى، وهو كذلك بالفعل ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا الكائن هو الروح الأمين جبريل كما قال المؤلف الذى قال إن هذه الإضافة جاءت على لسان هاتف زاره بين المنام واليقظة، فهل من مبادئ المنهج العلمى أن نعتمد على الأحلام والرؤى خصوصاً ونحن نتعرض لتفسير القرآن الكريم ١١٩.

ثم يفسر «عسق» بأنها تشير إلى صفات جبريل عليه السلام وتعنى الصادق الجميل القوى ولا أدري من أتى بكل هذه المعانى ١١٩.

فى تفسيره «طس» فى بداية سورة النمل يورد المؤلف وجهتى نظر، يقول فى الأول إن (طا) جاءت من (تا) ومعناها: أنت أيها الرجل، وهذا خطأ كبير لأنها فى الحقيقة اسم إشارة للمؤنث فتقول (تاست) بمعنى: هذه المرأة، فكيف يخاطب بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم ١١٩.. ثم فى وجهة النظر الثانية يقول إن (طس) جاءت من (تاسنى): (تا) بمعنى: أرض و (سنى) بمعنى: يقبل، ولو كان معناها فى المصرية القديمة تقبيل الأرض لجاءت هكذا (سنى تا) أى مضاف ومضاف إليه، ثم إنه يربط هذه الأرض بمكة - الأرض الحرام، فمن أين لهذا الكاتب بكل هذه الجرأة فى توظيف ألفاظ خاطئة لخدمة فكرته ١١٩.. وإذا كان يقصد بهذه الأرض مكة فإن الأرض

الحرام في المصرية القديمة معناها (تا إييت) فما علاقة هذه بـ (طس) ١٩.
ويفسر (ألر) في بداية سورة الرعد، فنجده يقول: إن النصف الثاني
منها (مر) بأنه من اللفظ (مر) بمعنى يحب، وفي موضع آخر نجده يفسر
حرف (م) وحده بأنه يعنى بكاء، وهذا ما لا يمكن أن يتفق معه أحد فيه.
أقول في النهاية أنه بذل جهداً كبيراً في هذا الكتاب ولكنه كان من
الواجب عليه أن يترىث كثيراً. خصوصاً أن الأمر يتعلق بالقرآن الكريم، وحتى
يمكنه طرح منهجه في التفسير بوضوح. لأن ما طرحه ليس واضحاً ولا
مقنعاً بل هو يسعى دائماً لتوظيف الألفاظ - صحيحة وغير صحيحة -
لخدمة فكرته والتي إن صحت لصار عليه أن يجيب على هذا السؤال: هل
اختص الله تعالى السور التسع والعشرين بافتتاحها بكلمات أو رموز من اللغة
المصرية القديمة لأن هذه السور لها علاقة بمصر والمصريين دون بقية سور
القرآن وعددها خمس وثمانون سورة أم ماذا؟.

سورة القلم: (الفصل الثالث، ص ٤٧ من كتاب المؤلف)

القرآن الكريم خطاب ودعوة من الله تعالى لعباده بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو يبدأ دائماً بالبيان الهادئ، والقول اللين الطيب، فإذا تمرد الناس اشتد معهم بما يناسب حال كل منهم؛ بياناً للحقائق، وإرشاداً للشاردين، وزجراً للمتمردين.

وهذا عين ما نجده في صدر أول سورة أنزلت، وهي (العلق)، من قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١ - ٥].

فلما كذبت قريش وتمادى أبو جهل وأضرابه نزل قوله تعالى: (كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى....) إلى آخر السورة الكريمة.

وهذا تماماً ما كان في السورة الثانية (القلم)، فقد نزل صدرها ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْراً غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم: ١ - ٤].

وكان ذلك في أول البعثة، ولم يكن النزاع قد احتدم بين الرسول - صلى الله عليه وسلم - وبين المشركين، فلما تمادوا نزل قوله تعالى: (فستبصر ويبصرون)، وما بعدها رداً وزجراً للمشركين.

لكن المؤلف أراد أن يعكس حقائق الوحي والتاريخ، فانطلق يصور جهل قريش وتعنُّتهم من أول الطريق، ويذكر الأحداث إلى ما بعد عشر سنوات من بدء الدعوة؛ ليصل إلى تفسيره (نون) بأن معناها في اللغة المصرية القديمة: (هبطوا وانحطوا وغفلوا وتبلدوا)، ثم يقول:

«والمعنى إذن للآيات الأولى لسورة القلم كالاتي: تَبَّأْ لَهُمْ، وتَبَّأْ للقلم الذي يسطرون به، واللسان الذي يتلفظون به، وتَبَّأْ وسحْقاً لما يسطرون وما يكتبون من جهالة...» (ص ٥١، ٥٢).

وهكذا قاده منهجه الفاسد إلى تفسيرات متخبطة:

- ١- إذ يحكم على القرآن بأنه بدأ الدعوة بالشدة والشتم !، وهذا كذب مبین.
- ٢- يحكم بأن القرآن الكريم سب (القلم)، وقد مدحه في السورة التي قبلها في النزول: (الذي علّم بالقلم)، وهذا تناقض من أوهام المؤلف، والقرآن يصدق بعضه بعضاً.
- ٣- يدّعي أن (القلم) الذي توجه إليه السب هو (قلم المشركين)، وهم أمة أميّة، لا تكتب ولا تحسب كما جاء في الحديث الصحيح، فكيف يسطرون؟!.
- ٤- أدخل في التفسير (سب اللسان)، وليس له ذكر في الكلام من قريب أو من بعيد !، وإنما هذا من تلفيق المؤلف ليفر من شناعته في دعواه أنهم كانوا يسطرون ضد النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٥- ما ذكره من التفسير هو تلفيق منه، يخالف المعاني التي أوردها للفظ (نون) في اللغة القديمة، ولو جاء بها لقال: هبطوا وانحطوا (والقلم وما يسطرون) فتكون الواو للقسم، وهذا ما يفر منه، ويمنعه جهلاً؛ فلذلك جاء بالمصدر (تباً لهم والقلم... إلخ) ليركب جملة ملفقة تساعده في دعواه، وهذه طريقة ثابتة ومتكررة للمؤلف تسقط كل ادعاء له بالعلم والبحث.
- ٦- لو أراد القرآن الكريم أن يذمهم ويردعهم فلماذا لم يأت بلفظ عربي يفهمونه؟!، وما فائدة اللفظ الأعجمي هنا؟، ولماذا لم ينددوا بالنبي الذي يخاطبهم بما لا يفهمون، وهم في موقف الخصومة والتحدي وتصيّد الأخطاء؟!.
- ٧- لقد نزل القرآن بهذا اللفظ العربيّ الفصيح بعد ذلك ردعاً لأبي لهب، فقال تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]. فلماذا لا يأتي به في صدر سورة (القلم) ردعاً للمعاندين من قريش الذين زعمهم المؤلف كذلك من أول البعثة؟!.

من الواضح البين أن هذا المؤلف رجل غير جاد في البحث والعلم، وأنه يلقي القول على عواهنه ويلفق فيه ما شاء، وهذه طريقة متعمدة يجترأ بها المؤلف على الله وكتابه ورسوله، وسنده فيه هو هذا التشابه اللفظي أو الشكلي أو الصوتي المتوهم بين اللفظ العربي المبين - مثل (نون) - وبين الألفاظ الأعجمية.

وحتى هذه لم تسلم للمؤلف وقد كذبه الدارسون للغة المصرية القديمة وهم أعلم منه بها وهو لم يدرس هذه اللغة إلا كما قال: «دراسة لإشباع هواية خاصة» (ص ١٧٦).

ولذلك جاءت أقوال خبط عشواء؛ لأنه يبني على غير أساس، وقيم طريقته على (الحدس)، وكيف "يستنبط من النص ما ليس منه" كما قال (ص ١٧٦، ١٧٧).

سورة (ق): (ص ٥٤ من الكتاب)

١- على عادة المؤلف يقدم بكلام طويل للكلام عن فاتحة السورة، بعضه لغو لا فائدة منه، وبعضه أخطاء بيقين، ولكنه يبني منها مقدمات، ثم يرتب عليها نتائج أشد منها خطأً، وهذا موقف متكرر للمؤلف.

٢- اعتبر من أول الأمر أن (قاف) هي كلمة أعجمية من اللغة المصرية القديمة، ورفض تماماً أن يكون قوله تعالى: (والقرآن المجيد) قسماً جوابه محذوف، كما قال أئمة التفسير.

٣- ومن أجل ذلك أدخل نفسه في متاهات شتى ليأتي بمبرر لجر اللفظ الواقع بعد (الواو) في هذه السورة وأمثالها، مثل سورتي (ن)، و(ص). يقول المؤلف (ص ٥٥):

«وقبل تفسير الرمز الغامض (ق) وجب أن نلقي ضوءاً على الأسلوب البلاغي، ألا وهو أسلوب (بل ... بل) .. وسنعرضه بإسهاب؛ لأن هذا الأسلوب اللغوي لا يسمح في النهاية إلا بتفسير واحد لبداية السورة،

بما فيها الرمز، ويمتتع معه أيّ اجتهاد أو تفسير غير علميين ...»
أيّ أنه يرفض اجتهاد أئمة التفسير في كل العصور، ويرى تفسيرهم غير (علمي)، ولا يمكن - علمياً - إلا القول بما يزعمه هو من التفسير.
ورغم ما في هذا الكلام من الغرور والتناول فلننظر فيما قال تحت عنوان:

«منهج البحث» (ص ٥٧): «والآن وقبل أن نشرح ونترجم كلمة (ق) لنا ملاحظتان على درجة عالية من الأهمية:

١- الذين يقولون بأن السورة تبدأ بأسلوب قسم، نقول لهم: إن أسلوب القسم له شروط ومكونات، أهمها أن يكون له جواب قسم، ولا يجوز حذف جواب القسم حتى في اللغة الأدبية!، ناهيك أن يكون ذلك في لغة القرآن .. والسبب في عدم جواز حذف جواب القسم هو أنه أهم مكون لهذا الأسلوب على الإطلاق ...».

والمؤلف هنا يخالف جميع كتب اللغة العربية التي لم ينقل عنها، والتي نقل عنها - مثل شذور الذهب ولسان العرب وحتى المعجم الوسيط -، بل يخترع قواعد فاسدة ليساند بها تفسيره الباطل !!!.

وإن علماء العربية والمفسرين يُجمعون على خلاف أوهام المؤلف:

يقول ابن هشام:

«حذف جملة القسم كثير جداً، وهو لازم مع غير الباء من حروف القسم، وحيث تقول: لأفعلن، أو لقد فعل ...، ولم يتقدم جملة قسم، فثم جملة قسم مقدرة، نحو: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: ٢١]، ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

وحذف جواب القسم يجب إذا تقدّم عليه أو اكتنفه ما يُغني عن الجواب .. ويجوز في غير ذلك، نحو: (والنازعات غرقاً ...)، أي لتُبْعَثَنَّ، بدليل ما بعده .. ومثله: (ق والقرآن المجيد)، أي لتَهْلِكَنَّ .. أو إنك لمنذر بدليل (بل

عجبوا أن جاءهم منذر (...)»^(١).

أي أن العلماء يجيزون حذف جملة القسم، وجواب الشرط، بل قد يكون ذلك واجباً، وهذا نقيض تقارير المؤلف تماماً.

ويقول ابن مالك - في الألفية - :

واحذف لدى اجتماع شرط وقسم جواب ما أخرت فهو ملتزم^(٢)

أي أن هذه قاعدة مطردة لما يمنعه المؤلف منعاً جازماً، ويتسرع فيه بوضع قواعد مبتدعة !.

ومن ذلك قول المؤلف: (ص ٥٧ أيضاً).

٢- «وثانياً حتى لو اعتبرنا فرضاً أن هذا أسلوب قسم، وأن جوابه محذوف فتكون الجملة قد اكتملت وانتهت، ولكي نبدأ بأسلوب العطف "بب" لا بد أن تسبقها جملة مفيدة تُعطف عليها؛ لأن (بل) لا يُبدأ بها كلام في اللغة العربية، ولو قلت بعطفها على جواب القسم المحذوف فيكون هذا ليس من علم اللغة العربية، ولا من المنطق اللغوي، بل إفساد للغة، ولا يصح إطلاقاً تكوين جمل عربية بها؛ ولذلك نرفض بكل ثقة الأقوال والآراء التي تقول بأن مطلع سورة (ق) يحوي أسلوب قسم...».

وهذا سيل من الأخطاء والجهل والمضحكات المبكيات من هذا (المجتهد) في اللغة، والدين، والعلم، والمنطق بلا هدى ولا دليل منير. والقاعدة التي أوردها عن (بل) هي من اختراعه وجهله المزري باللغة، أو من تعمداته المقصودة ليرتب عليها ما شاء من أخطائه أو خطاياها.

يقول ابن هشام:

«(بل) حرف إضراب، فإن تلاها جملة كان معنى الإضراب إما الإبطال

(١) مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام، ٦٤٥/٢ وما بعدها.

(٢) انظر شرح ابن عقيل، ٤٣/٤، ٤٤.

نحو: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٦]، أي: بل هم عباد .. وإما الانتقال من غرض إلى آخر .. ومثاله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ [١٤] و﴿ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [١٥] بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [١٦] [الأعلى]. وهي في ذلك كله حرف (ابتداء) لا عاطفة على الصحيح .. وإن تلاها مفرد فعاطفة..»^(١).

وهي في سورة (ق)، و(نون)، و(ص) حرف ابتداء؛ لأن بعدها جملة، فما رتبته المؤلف على أنها عاطفة، ولا تصح لغة كل ذلك هراء لا معنى له.

ومع ذلك فلو كانت حرف عطف لجاز عطف الجمل بها على الجمل، فما منعه المؤلف هو من صميم اللغة العربية؛ ولذلك يظهر لنا نوع (الثقة) التي يرفض بها أقوال العلماء والمفسرين، وأنها ثقة جوفاء!، ودعاوى خرقاء!، لا تقوم على علم أو منطق إنما تصادم العلم والمنطق الذي أجمع عليه العلماء والمفسرون.

وللمؤلف أن يقول ما يشاء، ولكن ليس له أن يخوض بهذه المزاغم في تفسير القرآن الكريم، ورميه بالعجمة الصريحة، وتكذيب نصوصه الواضحة بأنه (عربي مبين) في لفظه ونظمه وأسلوبه وقواعد تركيب الجمل فيه.

وننبه هنا إلى خطأ دائم يقع فيه المؤلف، وهو أنه يترك القواعد التي أسس المفسرون عليها كلامهم من حيث النقل واللغة إلى ما يسميه التفسير (بالحدس)، أي الظن والتخمين، كما يقول (ص ٥٨).

«والآن لنحاول الحدس ماذا عسى أن يكون معنى الرمز (ق) .. ؟».

وهذا الحدس يعتمد على الرجوع باللفظ إلى لغة قديمة بائدة، ظنية القواعد والمعاني، تقريبية الفهم، افتراضية التشابه مع اللفظ العربي، ومن أجل هذه الظنون والأوهام يهدم المؤلف الثابت من قواعد لغتنا، واليقيني من عربية القرآن الكريم، وصدق الله في قوله الكريم:

(١) مغني اللبيب (السابق)، ١١٢/١ .

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]
﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨].

سورة (ص): (صفحة ٦١ وما بعدها)

عاد المؤلف إلى نفس الأخطاء اللغوية التي يبني عليها تفسيره العقيم، مثل قوله: (بل) لا بد أن يتقدمها جملة إخبارية، ولا يمكن أن يتقدمها أسلوب قسم تام أو محذوف جوابه (ص ٦٢)، وهذا مرة أخرى مخالف لصريح اللغة العربية.

يقول ابن عقيل - في شرحه على ألفية ابن مالك (١) -:

«يُعطف ببل في النفي والنهي .. نحو: ما قام زيد، بل عمرو، ولا تضرب زيدا بل عمراً .. ويعطف بها في الخبر المثبت والأمر، فتفيد الإضراب عن الأول، وتنتقل الحكم إلى الثاني، حتى يصير الأول كأنه مسكوت عنه، نحو: قام زيد بل عمرو، واضرب زيدا بل عمراً ...».

ثم يقول المؤلف مرتباً التفسير على أخطائه الصريحة:

«وبنفس منهج البحث الذي اتبعناه في سورة (ق)، نحاول قبل أن ندخل في شرح الرمز الحدس بما يمكن أن يكون معناه ...» (ص ٦٢).

والسؤال هنا:

إذا كان المؤلف لا يحسن النقل ولا الفهم عن علماء العربية فيما صرحوا به تصريحاً، فكيف يمكن أن يصدق ظنه وتخمينه في الفهم عن لغة بائدة دراسة منذ آلاف السنين ١٩، وكيف يغامر بكل هذه الأوهام في تفسير كلام رب العزة والجلال ١٩.

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ٢٣٦/٣ .

سورة طه: (ص ٦٧)

يقول فيها المؤلف:

«(طا): بمعنى: يا رجل، وقد قال بعض المفسرين بذلك من قبل، (ها):
بمعنى: انتبه...».

وبعض المفسرين قالوا: (طا) معناها (يا رجل)، والكلمة معربة استعمالها
العرب، وفهموا معناها؛ ولذلك نزل بها القرآن، ولكنه هو يصر على عجمتها
الصرفة، ومن اللغة البائدة بالذات .

أما (ها) فهي حرف تنبيه في اللغة العربية، ولكنه يصر على رسمها
بالطيور والرموز الهيروغليفية، حتى ينتهي إلى نفس المعنى العربي.

فإذا كانت الكلمتان تحتلان المعنى الذي يريده لغة العرب التي نزل بها
القرآن بوجه من وجوه الاجتهاد أو الاحتمال - فلماذا الإصرار الغريب على
(تعجيم) القرآن ؟، وقد يكون هذا مفهوماً من المستشرقين، ولكن لماذا سرى
هذا الداء الوبيل إلى مسلم - مثل المؤلف - يقول إنه يحرص على دينه ؟.

وقد تمادى المؤلف في حدسه حتى وصف هارون عليه السلام - وهو
نبي مرسل - بأمر شنيع، نقله عن أساتذته المستشرقين - فيما أرجح - فقال
(ص ٧١):

«هم هارون وشُغله الشاغل كان ذا طبيعة سياسية بحتة ... فهو لا يهتم
بتوحيد القوم للخالق، بقدر ما يهتم بتوحيد الصف بين الشعب الإسرائيلي،
وهذا الدور بعينه دور سياسي» !!.

وهذا كلام ساقط، وقد جاء مثله في تحريفات اليهود عما تقولوه على
الرسول الكريم هارون (انظر سفر الخروج، الإصحاح: ٣٢)، حيث ينسبون
صناعة العجل له - عليه السلام - والمؤلف الذي يدعي تفسير القرآن الكريم لا
يبالي بتكذيب القرآن الكريم لهذا الزيف، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ
مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي﴾ [طه : ٩٠] .

والخلاصة هنا:

أنني تتبعت ما كتبه المؤلف حول فواتح السور التسع والعشرين، ووجدتها جميعاً - بلا استثناء - يمضي فيها المؤلف على هذه الوتيرة من الخطأ والتخبط والتناقض والتزيد على القرآن الكريم تأييداً لبدعته وأهوائه، ومن ذلك على سبيل الإجمال والإيجاز قدر المستطاع:

١- الاعتماد على الأحاديث الضعيفة والموضوعة كثيراً، مثل ما جاء في صفحة ٧٢، ٧٥، ٧٦ .. إلخ.

٢- التناقض البين كما جاء في صفحة ٧٧ من أن معنى (يس) هو: «بلى، وبحق القرآن الحكيم».

وقد أكثر من قبل في سورة (ق) وما بعدها من إنكار الحذف الذي يدل عليه سياق الكلام، وباستحالة البدء (ببل)، ومثلها (بلى)، فكيف يأتي بمحذوف يدل عليه الواقع والحال قبل النزول ١٩، وأنكر أن يكون هناك أسلوب قسم في صدر سورة (ق والقرآن المجيد)، و (ص والقرآن ذي الذكر) .. إلخ.

فكيف قرر القسم هنا على طريقة: (يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ..) ١٩.

٣- تغيير النص القرآني وتبديله ليتوافق مع دعواه في عجمة هذه الألفاظ، وتحديد المعنى الذي يريده، وذلك بالزيادة أو النقص من اللفظ القرآني:

مثل ما قاله ص ٨١: حامي: وتعني: كائن سماوي

يم: وتعني بواسطة أو عن طريق

واللفظ القرآني هو (حم)، وتُتطَق (حاميم)، وليس - كما زعم المؤلف - (حاميم).

وأسوأ من هذا التحريف ما زعم في أول سورة الرعد (ص ١٢٨) على ما نبينه بعد قليل، إن شاء الله.

٤- يقرر أن (حم) في صدر سورها السبع معناها: بواسطة أمين الوحي جبريل، ويجعل ذلك قسماً من الله بجبريل، وقسماً بالقرآن (انظر سورة الزخرف، ص ٩٣، وانظر أيضاً سورة الدخان، ص ٩٥).

وقد أنكر على المفسرين أن يجعلوا هذه حروفاً أو أسماءً للقسم بها، وجادل في ذلك طويلاً، وهذا عين التخبُّط والتناقض، ومن هذا الباب ما قرره (ص ١٠٠) عن (طس) في صدر سورة النمل، وأنها قسم من الله تعالى بالبلد الحرام مكة.

وقد كرر المؤلف ذلك في السور المبدوءة بالحروف (الم)، مثل ما جاء في (ص ١١٤)، أنها تعني: بحقك أيها النبي المكلف .. إلخ (وانظر ص ١١٧، ١٢٠، ١٢٦ .. إلخ).

يعني إذا كان القسم بحروف عربية في القرآن العربي المبين فهذا عنده ممنوع، أما إذا كانت هذه الحروف أو الكلمات موعلة في العجمة، ولا يفهمها الرسول ولا العرب جميعاً فهذا عنده سائغ أن يكون قسماً، بجبريل، أو البلد الحرام، أو بكل شيء؛ لأن عنده الغاية تبرر الوسيلة، ولو كان ذلك من باب الهذيان والهذر السمج؛ لأن القرآن الكريم أقسم بالبلد الأمين في سورة التين بأسلوب عربي مبين، فلماذا يقسم على نفس المعنى بما لا يفهم ولا يُعرف، بل لا سبيل إلى معرفته بعد أن بادت اللغة وأهلها منذ آلاف السنين ١٥.

٥- أما ما زعم في معاني فواتح السور المبدوءة بالحروف - (المر) كسورة الرعد، أو (الر) كسورة يونس وهود - فهو تحريف، يترتب عليه طعن خطير في الرسول - صلى الله عليه وسلم - يهدم الدين كله، حين يجمع المؤلف في كتابه ما تفرق من سخائم المستشرقين الحاقدين طوال تاريخهم، وذلك بالطعن في:

أ- القرآن الكريم (وكتاب المؤلف كله لتحقيق هذا الغرض).

ب- الرسول - صلى الله عليه وسلم - (وسنبين ذلك من كلام المؤلف حالاً).

ج- اللغة العربية التي هي وعاء الإسلام كله (وسنعود لذلك بالتفصيل).
يقول المؤلف (ص ١٢٩) عن سورة الرعد المبدوءة بقوله تعالى (الم): «كما قلنا في تفسير (الم) إن (ألف) تعني: المكلف بالتبليغ، وأن (لام) تعني: المغتم الباكي، و (ميم): الذارف الدمع لله، فإنه يتبقى لنا الرمز (ر).
فكلمة (ر) رغم أنها تشبه اسم حرف الهجاء (راء) إلا أن لنا فيها رأياً، رغم أنه يوجد لها معنى في قاموس اللغة المصرية، وأن هذا المعنى يمكن أن يتمشى في المعنى العام مع السياق (ومنه الكلام، والرأي، والحكمة...).
ولكننا نجد أنفسنا أمام إمكانية أخرى في تفسير هذا الرمز، تلك الإمكانية الأخرى تعتمد إلى حد كبير على احتمالات أن الرمز المقصود ليس (ر)، بل يمكن أن يكون (مرا)، ويكون نطق الرمز كاملاً كما يلي: (ألف - لام - ميم - مرا)، وهو لا يخالف قاعدة القراءات في القرآن، إلا أنه يضع أيدينا على ما يمكن أن نعتبره أقرب الإمكانيات إلى تمام المعنى المراد» .

شناعة المؤلف في وصف الرسول صلى الله عليه وسلم:

وخلاصة المعنى الجديد الذي يضيفه المؤلف من هذا التحريف هو وصف النبي - صلى الله عليه وسلم - بأنه: «شاك مرتاب، يميل بهواه، أو يميل به الهوى»! (ص ١٣٠، ١٣٢).
ثم انطلق المؤلف في فلسفات عقيمة يبرر بها جنايته، وأن الرسول أولاً وآخرًا بشر وابن بشر، يعتريه من الأحاسيس والانفعالات ما يعتري كل البشر (ص ١١٣٠، ١٣٢).

ولو قيل لإنسان أجهد نفسك في محادة الله ورسوله، وأفرغ وسعك في إفساد دينك ونفسك - ما فعل أكثر مما فعله هذا المفسر المبتدع، المجترئ على حقائق الحق !.

لقد كان يمكن أن يستقيم له المعنى بأصل النص - جدلاً - ولكنه بحث عن زيادة على النص، تخالف القراءات المتواترة جميعاً؛ لينتهي إلى المعنى

الذي يريد هواه هو، وهوى مَنْ علَّمه هذا الإفك، وليصف الرسول بهذه الأوصاف المخالفة لصريح القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤]. وهذه آيات مكيّة ترفع قدره ﷺ.

ثم سورة الرعد مدنيّة على الراجح، أيّ نزلت بعد ضنك العهد المكيّ، فكيف يميل بهواه، ويخاطب في المدينة بخطاب "الشاكّ المرتاب" ١٩.

نعم، تعتريه الأحاسيس، ويضيق صدره، ويتألم من التكذيب والشبهات، ولكنه يظل على عهد ربه راسخاً كما ثبت من سيرته - صلى الله عليه وسلم - فقول المؤلف:

«إنه بشر ابن بشر» كلمة حق أُريد بها باطل؛ لأنه - صلى الله عليه وسلم - بشر يوحى إليه، ويأتيه الروح الأمين، وقد رأى من آيات ربه الكبرى، وقد بشره ربه بالنصر والتمكين، وبشر هو سراقه بن مالك بأنه سيلبس سُورِيّ كسرى بن هُرمز، يوم أن كان - صلى الله عليه وسلم - مهاجراً مطاردًا في الشعاب والجبال هو وصاحبه أبو بكر رضي الله عنه.

٦- وقد تمادى المؤلف في هذه الأوصاف واستدل لها بالآية الكريمة: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤].

والشك في الآية الكريمة ليس معناه الارتياح في الدين، أو في الوحي أو في القرآن، فإنها جميعاً فوق الشك والتهم عنده - صلى الله عليه وسلم - بل عند المؤمنين الصادقين، وإنما معناه ما يقع في الصدر من تساؤل عن تفاصيل القصص المذكورة في السورة، مثل: غرق فرعون، ونجاة بدنه ونحوه. والمعنى: فإن كان في نفسك تساؤل عن هذا القصص المذكور قبل الآية فاسأل أهل الكتاب لتزداد يقيناً بخبر القرآن.

ولذلك جاء في الأثر عن ابن عباس، وسعيد بن جبير، وقتادة، والحسن البصريّ أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا أشك ولا أسأل"، كما جاء في

تفسير ابن كثير وغيره.

ودليل ذلك قوله تعالى - بعد هذه الآية بقليل -: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤].

ونظير نسبة الشك إلى الرسول - صلى الله عليه وسلم - على سبيل الافتراض قوله تعالى عن الرسل جميعاً: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥].

ولم يُنقل قط أن أحداً منهم - عليهم السلام - قد وقع في الشرك، الذي ذكره الله تعالى على سبيل الفرض تحذيراً للناس من خطره وشؤمه.

والمعنى: أن الشرك مدمر، يحبط الأعمال، ويجلب على صاحبه البوار والخسار لو ارتكبه، حتى لو كان من أقرب الناس إلى الله مثل الرسل، وهم صفوته من خلقه؛ لذلك يجب أن يحذره من دونهم غاية الحذر!

٧- ويستمر المؤلف في كلامه عن سور (هود ويوسف والحجر وإبراهيم) على هذه الأوصاف، ويؤكدُها مرة بعد مرة (ص ١٣٦، ١٤٣)، ولكنه يقف عند سورة الحجر خاصة، فيستشهد لتحريفه بما يقطع أن جنايته متعمدة، وليست عن جهل أو غفلة.

يقول (ص ١٤٠).

«يكون المعنى هنا أيضاً: يا أيها المكلف (النبي) .. والذي بدأ يميل بهواه، الشاك المرتاب ..، هذا قرآن مظهر للحق من الباطل، لعل الشك الذي في نفسك يزول ..

وفي الآيات الأخيرة من السورة إشارات واضحة إلى معنى الرمز: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ﴾ ٩٧ ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ ٩٨ ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ ٩٩ [الحجر: ٩٧ - ٩٩].

وفي هذه الآيات يصف الله - عز وجل - حال الرسول - صلى الله عليه وسلم -

وسلم - وهو ضائق صدره بسبب ما يقولون، ويدعون عليه، مما يؤثر فيه، وربما مال بهواه تجاههم».

وآفة التفسير هنا هي ما امتلأ به صدر المؤلف من أفكار فاسدة، واستهانة بشخصية النبي العظيم - صلى الله عليه وسلم -.

فإن (ضيق الصدر) يدل على الغيظ والغضب من جهالة الخصم، وهذا يدفع الحر الكريم إلى الانتصار والانتصاف من ظالميه بكل السبل، وليس الميل إليهم والشك والارتياح في نفسه، فتلك طبيعة العبيد الخانعين، وهذا ما يصر المؤلف على أن يلصقه بالرسول - صلى الله عليه وسلم - طوال العهد المكي الذي نزلت فيه هذه السور، وبعضاً من العهد المدني الذي نزلت فيه سورة الرعد !.

وإصرار المؤلف على هذا السوء يظهر جلياً من قوله (ص ١٤١):

«وتُجمع كل كتب التفسير على أن معنى كلمة (اليقين) هو: الموت، ولكننا هنا لا نرى في الكلمة إلا المعنى المباشر لها، وهو اليقين في مقابل الشك والارتياح، وهو تماماً ما يعنيه الرمز: (ر) - مراً - ...».

أي أنه يخالف إجماع المفسرين بأوهام اخترعها من عجمة الألفاظ العربية، ومن تحريف الحرف (ر) إلى (مراً)، كل ذلك ليصم النبي - صلى الله عليه وسلم - بهذه الأوصاف الشنيعة، ولو كان لديه الحد الأدنى من حسن النية والتأدب في هذا المقام الديني الخطير لتوقف عن الخوض في تفسير القرآن الكريم، أو لحمل اللفظ على أحسن محامله: وهو: إما (الموت) كما روى البخاري عن سالم بن عبد الله بن عمر^(١)، وإما (الخبر القاطع)، ويكون المعنى كما قال العلماء: اصبر على الأذى، ولا تشغل نفسك بالانتصار منهم والرد عليهم، بل اشتغل بالذكر والصلاة والعبادة حتى يأتيك نصر الله،

(١) انظر تفسير ابن كثير في آخر سورة الحجر، وفيه أدلة العلماء على ما قالوه، وقارن ذلك بأوهام المؤلف التي يرفض بها إجماع العلماء !.

وهو يقين لا يتخلف، ونظير هذا في القرآن كثير، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧].

وهي آية مدنيّة تذكر المسلمين بما أمروا به في مكة من قبل.
وكما قال تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: ٥١].

﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧].

الفصل الرابع

نتائج الكتاب

لكلِّ زرعٍ ثمرٌ على شاكلته: الطيب بالطيب، والخبيث بالخبيث !، ورغم ما بذله المؤلف في هذا الكتاب من جهد وتعب، فإنه يحزننا أن يكون الحصاد مرّاً، وصدق الله تعالى: ﴿ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا ﴾ [الأعراف: ٥٨]. ونجمل ثمار الكتاب فيما يلي:

١- الطعن الصريح في القرآن الكريم:

ابتداءً من أصل الفكرة التي رمت القرآن بالعجمة الصرفية في فواتح سورته، وكثير من كلماته، مع ما فيها من تكذيب لصريح القرآن العربي المبين، واتباع لمتشابهه ابتغاء الفتنة، والتواء بتفسيره بما يناقض قواعد الدين واللغة العربية، ويصادم أقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة المفسرين. وانتهاء بتطبيقات فكرته الوهميّة على ألفاظ القرآن ومعانيه، في تعسف بالغ، وليّ لأعناق النصوص بالباطل، وتحريف الكلم القرآني عن مواضعه، كما فعل في (حم)، و (المر)، ونحوهما مما بيّناه سابقاً.

٢- الطعن الجريء في الرسول (صلى الله عليه وسلم):

ابتداءً من رمي الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالجهل بمعاني ما يُوحى إليه من القرآن، سواء في فواتح السور، أو في كثير من الكلمات العربية الصرفية، مثل: مكة ويثرب وعرفات وحراء.

وانتهاء بالإصرار على وصفه - صلى الله عليه وسلم - بالشاك المرتاب المائل بهواه إلى الكفار !.

ومن هذا النوع طعنه في الرسل الكرام: هارون وداود وسليمان، فضلاً عن أبي الأنبياء - عليه السلام - الذي جزم بأنه هو الفرعون "أخناتون"، وكذبه في ذلك علماء المصريات القديمة في اللغة والتاريخ !.

٣- الإمعان في تحقير اللغة العربية:

إذا نظرنا من أول الكتاب إلى آخره - فضلاً عن ردوده المنشورة في ملاحق الكتاب - فسنجده لا يدع فرصة إلا وجه فيها سهام الذم والتحقير للغة العربية بطريقة تثير الحيرة والدهشة من هذا التحامل الدائب على لغة قومه ودينه، والاستهانة بها في كل مناسبة يستطيعها، ومن ذلك:

أ- وصم اللغة العربية بالعجز العام:

يقول (ص ٢٣): «معظم مسمياتها - أي الجزيرة العربية - من أسماء للأماكن والمدن والجيال بل وبعض أسماء القبائل والنبات والحيوان نجد أنها مسميات معجمة، لا تبوح لنا اللغة العربية بسرّها .. فأسماء المدن والأماكن مثل: تيماء، فذك، تبوك، الحجاز، خيبر .. مكة، والطائف ويثرب .. إلخ، هي أسماء معجمة ليس في اللغة العربية إمكانية لتوضيحها».

ثم ينطلق على هواه، فيرسم هذه الكلمات بما يزعمه اللغة المصرية القديمة، ويفسرهما بما شاء، ومن ذلك أسماء تتعلق بتاريخنا الديني، أو بمناسك ديننا مثل: (عرفات) التي فسرهما بأنها بوابة السماء، أو مكان الصعود إلى السماء، ومثل (حراء) التي فسرهما بأنها تعني: أطلال وخرائب، مثل (أوس) و (قريش) ونحو ذلك (ص ٢٥، ٢٦)، ثم يقول: "كل هذه المسميات ليس لها أي معنى في اللغة العربية"، ويدّعي أنه سيثبت أن هذه المسميات لها أصول في اللغة المصرية القديمة (ص ٢٦).

ومما يقطع بأن هذا ضرب من الهذيان الفكري عند المؤلف، وأنه يهدر كل الضوابط العلمية، مما يجعل أحكامه متسرعة تالفة. قوله بعد ذلك:

«أضف إلى ذلك أن جميع أسماء القبائل اليهودية التي تواجدت على عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - كلها أسماء من اللغة المصرية القديمة .. مثلاً: خزاعة، قريظة، النضير، الأوس، الخزرج، قينقاع .. إلخ».

وخزاعة والأوس والخزرج قبائل عربية أصلية، وقد جعلها المؤلف قبائل

يهودية^١، وجعل أسماءها هيرو غليفيّة، وهذا غاية الخلط والجهل باللغات، والتاريخ والأنساب والدين^١.

ب- وصم اللغة العربيّة بالعجز في جانب القرآن:

ومن المعلوم أن الله تعالى اختار اللغة العربيّة لتكون وعاءً لوحيه الخاتم، وكتابه المعجز، وأكد على أنه: ﴿بَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]. ونفى عنه العجمة: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]. وما ذلك إلا لعلّ الله تعالى بسعة هذه اللغة، وقدرتها على البيان، خاصة إذا أنزل الله تعالى بها كتابه الذي تحدى به الإنس والجن.

لكن المؤلف يبلغ غاية الجرأة والطيش حين يدّعي على عشرات الألفاظ القرآنيّة بأنها أعجميّة، أخذها القرآن من لغة بائدة في التاريخ؛ لأنه لم يجد في اللغة العربيّة ما يلبي حاجته^١.

يقول (ص ٢٧-٣٠):

«علاقة اللغة المصريّة بالقرآن الكريم: نعرض فيما يلي نماذج لكلمات من القرآن، علاقتها باللغة العربيّة ضعيفة^١؛ ولذا نجدها موضحة بآيات تشرح معناها، أو تتساءل عن مرادها، مثل: ﴿كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ﴾^(١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ^(٢) ﴿٥﴾ [الهمزة]، ﴿الْحَاقَّةُ﴾^(١) مَا الْحَاقَّةُ^(٢) ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ^(٣) ﴿٣﴾ [الحاقة]، ﴿الْقَارِعَةُ﴾^(١) مَا الْقَارِعَةُ^(٢) ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ^(٣) ﴿٣﴾ [القارعة]، وكلمات مثل: حور عين، الصاخة، علق، برزخ، فردوس، الطامة...».

وعلى هذا النمط من السذاجة العلميّة المفرطة، أو الجهل المركب الذي يطعن به في القرآن واللغة العربيّة - انطلق المؤلف يقرر عجمة هذه الكلمات العربيّة المبينة، حتى كذب المفسرين جميعاً في كل ما قالوه، وحتى تفرد بشذوذ غير مسبوق حين قرر أن كلمة (علق) في أول آيات نزلت من القرآن هي بمعنى (العقل) في اللغة القديمة، ويكون المعنى (خلق الإنسان من عقل)

!، وهذا كلام مجرد عن كل عقل؛ لأن الإنسان خُلق من تراب أو طين، ولم يُخلق من (عقل) كما زعم المؤلف، الذي خلط بين مادة (ع ل ق)، وبين مادة (ع ق ل)، وهما مادتان مختلفتان لفظاً ومعنى، ولو أراد الله تعالى أن يقول من (عقل) لاختار الكلمة العربية الفصيحة المشهورة، والتي جاءت مادتها في القرآن الكريم (٤٩) مرة بعد ذلك (١).

تكرار عقيم؛

ولا يدع المؤلف فرصة لرمي اللغة العربية بالعجز والقصور إلا انتهزها خاصة في تفسير القرآن الكريم، وفيما زعمه (عجمة فواتح السور)، يقول - في خاتمة الكتاب بعد كلام متهافت (ص ١٤٦) -:

«... ولا يوجد في اللغة العربية بديل لها على الإطلاق، اللهم إلا أن يُحكى الموقف كله من بدايته إلى نهايته، فنحن نحس الآن أن استخدام كلمة (ياسين) بدلاً من (بلى) كان ضرورة حتمية نستعيرها من اللغة المصرية القديمة، ولا سيما أن الكلام في اللغة العربية لم يكن ليسمح أبداً أن يبدأ الكلام ببلى، وغيرها، وغيرها من الأمثلة...».

وهذه اللغة التي يستعير القرآن منها هي لغة بادت قبل ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم - بما يربو على ألفي سنة، كما يقول المؤلف (ص ١٤٦)، أي أن اللغة العربية في ذروة فصاحتها وبلاغتها لم تستطع رغم مرور أكثر من ألفي سنة أن تلحق بهذه الهيروغليفية البائدة!

ومن العجب أن يعتبر المؤلف هذا من إعجاز القرآن، وهذا هو الطعن الغادر بما يشبه المدح، وإن خالها المؤلف تخفى على الناس!

وحين تستوي اللغتان - في زعمه - فإنه يفضل أن تكون الكلمة (أعجمية)، مع وجود العربي الفصيح الذي استعمله القرآن الكريم كما في تفسير (طس) أنها بمعنى: (يا أيها الرسول)، المائدة: ٦٧، ٤١، وهذا نداء

(١) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (مادة عقل).

قرآنيّ، فلماذا عدل القرآن عن أسلوبه العربيّ إلى عجمة بائدة ؟؛ لأنها - في زعم المؤلّف - لغة مقدسة، تكلم بها آدم وبنوه، وغير ذلك من الأوهام التي ساقها في كتابه بلا دليل.

كراهية طافحة؛

● يقول المؤلّف (ص ١٦٧) - في معرض ردوده الفجّة على العلماء الذين أرشدوه - :

«فلو كانت اللغة العربيّة تستطيع تقديم الحل الحاسم في شرح افتتاحيّات التسع والعشرين سورة من القرآن ما اضطررتم سيادتكم لعرض الآراء الكثيرة...».

وهي قدمت الحل بما أورده المفسرون ابتداءً من الصحابة ومن بعدهم من العلماء، ورفض المؤلّف ذلك كله في استهتار بالغ، ثم تقدم هو ليأتي «بالحل الحاسم»، فكان جهلاً مركباً، وخبيط عشواء، بل طعنًا فادحاً في العرب، ولغتهم، والكتاب الذي شرفهم الله به، بل طعنًا وتكذيباً لرب العزة والجلال، الذي أنزله قرآنًا عربيًّا مبيناً، فكان اختياره عز وجل - في زعم المؤلّف - منقوصاً مبتوراً؛ لأنه اختار لغة عاجزة تمثل حضارة بدويّة عاجزة، وتحتاج إلى استعارة الألفاظ والمعاني من لغات وأقوام بادوا في التاريخ قبل ميلاد الرسول - صلى الله عليه وسلم - بأكثر من ألفي سنة !.

وسواء كان هذا اعتقاداً عند المؤلّف، أو كان ذلك بسبب الجرأة في الإفتاء والتفسير، أو بسبب التعجل والتسرع والسطحيّة المفرطة، فالنتيجة - عندنا - واحدة، وهي: بهتان عظيم؛

إن كنتَ لا تدري فتلك مصيبة أو كنتَ تدري فالمصيبة أعظم

● يقول المؤلّف (ص ١٦٩):

«أما اشتغال القرآن على كلمات أعجميّة (غير عربيّة) فالسبب لا يرجع إلى القرآن، بل إلى اللغة العربيّة وحضارتها، نوضحه كما يلي: ...»، ثم قال -

ما خلاصته - : الحضارة العربية كانت حضارة مادية، لا تعرف الروح، ولا الملاً الأعلى، ولا الخلود في الآخرة، وكانت لغتها تمثيلاً لهذه الحضارة .. إلخ.

ولقد نزل القرآن فعلم العرب كل هذه المعاني باللغة العربية؛ وبذلك أفادهم بما يجهلون، فلماذا إذن ينزل بلغة أعجمية لا يعرفونها، ولا يستفيدون من ذكرها شيئاً ؟!، ولا يوجد رد أبلغ من قول الله تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]، وأي عمى أدهى من قول المؤلف المسكين ؟!

« .. وأنا أقدم الأدلة والبراهين والمنهج الذي لا يخالف روح الدين الإسلامي، بل يضيف في فهم الإعجاز القرآني المواءمة بين ما عجم، وما هو عربي مواءمة تفوق قدرة البشر » !!! (انظر ص ١٧٢).

وقوله (ص ١٨٠):

« أزعـم أن أول آية من القرآن نزلت على سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - لن نستطيع فهمها جيداً حتى الآن رغم مرور ١٤٢٠ سنة ... »!

ثم يسوق لغواً كثيراً - لا تقوم به حجة، ولا يتم به برهان ! - حين يقول:

« إن البغض يقول: إن اللغة العربية هي أصل اللغات، ولهؤلاء أقول: هاتوا دليلاً علمياً واحداً على ما تقولون .. » ! (ص ١٨٤).

وهل تستطيع أنت تقديم أدنى دليل على ما قلت في حق اللغة المصرية القديمة ؟!، وهل هناك أدنى دليل على ما زعمته من عجمة القرآن إلا تلك المزاعم الفارغة التي قدمتها، والتي فند علماء المصريات معظم أقوالك فيها ؟!

ثم يقول (ص ٢٠٠):

« اللغة المصرية القديمة كان يسميها المصريون بلغتهم لغة (الضاد) .. وقد بقيت هذه التسمية على طول الأزمان، ويطلقها البعض خطأً على (اللغة العربية) .. بلا دليل علمي، فهذه التسمية لا معنى لها في اللغة العربية على

الإطلاق سوى أنها اسم لحرف الهجاء...».

تمرد على كل القواعد؛

إن إصرار المؤلف على تحقير اللغة العربية بكل هذه الأساليب المتنوعة يفسر لنا أمرين شاعا في كتابه هما :

الأول: تمرده على كل قواعد اللغة العربية التي أفنى العلماء أعمارهم في جمعها، وتقريرها منذ الصدر الأول للإسلام.

(وقد بينا ذلك في إنكاره لحذف جواب القسم وغيره خدمة لأفكاره الخاطئة، انظر ص ٥٧ من كتاب المؤلف، والرد عليه في هذا التقرير العلمي، ص ١٧ وما بعدها).

الثاني: ضعفه الشديد في أساليب الكتابة العربية، واستعمال الألفاظ العربية، وقد أدى ذلك إلى الفواجع التي قال بها في تفسير القرآن الكريم، وهو عربي مبين، ومن أمثلة هذا على سبيل المثال لا الحصر:

أ- يقول (ص ١٢):

«أما عن عدد المرات التي تكررت فيها تلك الرموز فهي كالتالي: (المص) تكررت مرة واحدة، (المر) تكررت مرة واحدة .. إلخ».

ثم يكرر هذا الأسلوب الركيك بعد ذلك ثماني مرات.

ولا يقال تكرر الشيء مرة واحدة، وإنما ذكر مرة واحدة؛ لأن التكرار يدل على التعدد، ولا يتم إلا باثنين فصاعداً.

ب- يقول (ص ٨٦):

«والله لكونه عليّ حكيم، ويعرف طبيعة البشر ..».

- وهنا خطأ بدهي يعرفه صغار الطلاب حيث رفع «خبر كان»، وحقه النصب (علياً حكيماً).

- وأيضاً وصف الله تعالى بأنه (يعرف) خطأ شديد؛ لأن المعرفة يلزم

منها سبق الجهل، أما العلم فلا يلزمه ذلك؛ لذلك يوصف الله تعالى بالعلم، ومن أسمائه (العلم)، ولم يرد تسميته (العارف) جل شأنه.

ج يقول عن الفعل (ذَهَلُوا) «منصوية الأول، مكسورة الوسط» (ص ٢٠٤)، وهذا كلام غريب؛ لأن النصب من علامات الإعراب التي تأتي في آخر الكلمة، أما أول الكلمة فيقال: مفتوحة الأول.

وهذا هو الذي وصف نفسه، ووصفه الذين خدعوه بوصف (المجتهد)، وبهذا الاجتهاد - الذي لا يُحسن فيه اللغة العربية - هجم المؤلف على تفسير القرآن، وخاض في المتشابه خصوصاً، فكان لا بد أن تكون نتائجه فاجعة، وكل إناء بالذي فيه ينضح، ولله الأمر من قبل، ومن بعد.

د- يقول المؤلف (ص ١٤٩):

«لاحظنا أيضاً أن بعد القسم والنداء يوجد أسماء إشارة كما في سورة البقرة: ﴿الْم ١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾» [البقرة]، وسورة الشعراء: ﴿طَسَمَ ١﴾ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿٢﴾» [الشعراء]، .. نرى أن اسم الإشارة مرتبط بكاف المخاطب، وليس الإشارة للبعيد كما قال بذلك أغلب المفسرين، فكاف الخطاب هنا للرسول وليست جزءاً من اسم الإشارة للبعيد ..».

ويكفي في هذا المقام رد الأستاذ أحمد زيادة عليه:

«يخالف المؤلف كل قواعد اللغة العربية (ثم نقل الكلام السابق، ثم قال:) وأسأل المؤلف: (تلك): اسم إشارة للمؤنث، هل هذا ينطبق على سيدنا رسول الله الرجل المذكور؟، إنها تشير إلى الآيات المؤنثة (تلك آيات الكتاب ..) .. فمن أين استنبط أنها إشارة إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟»^(١).

(١) انظر المقال البليغ الذي كتبه الأستاذ أحمد زيادة الباحث الإسلامي - جزاه الله خيراً - رداً على المؤلف تحت عنوان جميل هو: "دعوة للمراجعة" (ص ٢٠٩ وما بعدها من ملاحق الكتاب).

الفصل الخامس

تنبيهات ضرورية

سنتحدث - إن شاء الله تعالى - في هذه الصفحات الباقية عن ثلاثة أمور نراها ضرورية في هذا المقام: (عن الاجتهاد الصحيح والممنوع - الموقف المنسوب إلى الأزهر الشريف - ردود العلماء وأهل الغيرة على الدين).

فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: الاجتهاد الصحيح والممنوع:

الاجتهاد هو: «بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحقيق أمر شاق، سواء كان حسياً كصعود الجبال، أو معنوياً كاستخراج حكم شرعي أو لغوي أو عقلي».

وقد عرفه الإمام الآمدي بأنه:

«استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»^(١).

ولا يدخل الاجتهاد في الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، كأركان الإسلام، ولا الأحكام المتعلقة بالعقائد كصفات الله تعالى.

والاجتهاد من الأصول الكبرى في الإسلام إذا اجتمع شرائطه الشرعية، وإلا كان حراماً يآثم صاحبه.

«وهو الاجتهاد في الأدلة القطعية الثبوت والدلالة؛ ليخرج على الناس بأحكام لا تحملها الأدلة، ومثل ذلك الأحكام التي أجمع المسلمون عليها، فلا اجتهاد مع نص قاطع، أو حكم مجمع عليه»^(٢).

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ٢٠٤/٣.

(٢) انظر إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٢٥٣، والاجتهاد الجماعي للدكتور شعبان إسماعيل، ص ١٧.

وقد بذل الأئمة والعلماء جهوداً هائلة في حفظ الكتاب والسنة، وتقرير القواعد والأحكام الشرعية، واستخراج الأحكام من أدلتها التفصيلية وفق قواعد وضوابط وقوانين شرعية أو عقلية، تحفظ المجتهدين من الشطط والانحراف.

وقد أشرف المؤلف في وصف نفسه بالاجتهاد، وخدعه آخرون حين وصفوه بهذا، وهو بمعزل عن هذا العمل الجليل لأمرين:

الأول: لأنه خاض في أمور ثابتة معلومة من الدين بالضرورة كعربية القرآن الكريم، وعصمة الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الشك والارتياب .. إلخ.

الثاني: لأنه لم يستجمع شرائط الاجتهاد الشرعيّ مثل: العلم باللغة العربية باعتبارها وعاء الحي الإلهي، ومثل العلم بالقواعد الشرعية، ومنها قواعد التفسير، وعلوم القرآن، وما يجب في حق الأنبياء وما يستحيل.

لذلك وقع المؤلف في التناقض البيّن، والمجازفة في الأحكام، والجدال بالباطل، والاجترار المزعج على الدين واللغة، والقرآن والرسول، فصار الاجتهاد بذلك كدأ في غير طائل، وجهداً في غير فائدة، وتعباً في غير حق، بل ركضاً في الباطل، وكم من الجرائم وقعت من أدعياء الإفتاء، وكم من الجنايات ارتكبت تحت أعلام هذا الأصل العظيم (الاجتهاد)، وهو منها براء!!.

لذلك وقف العلماء الأثبات طوال التاريخ الإسلامي لدفع هذه الظلمات، وردّ هذه الضلالات والشبهات، وكان عمادهم في هذا قول الله - عز وجل - مستنكراً أمثالها من أمثال هؤلاء المفترين:

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَفْلَحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].
﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ

بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ [الأعراف : ٢٨].
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾ [البقرة].

وكان عمادهم أيضاً قول النبي - صلى الله عليه وسلم - :
«مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» (رواه مسلم).
وقوله: "وشرُّ الأمور محدثاتها، وكلُّ محدثة بدعة، وكلُّ بدعة ضلالة،
وكلُّ ضلالة في النار" (رواه لإمام أحمد ومسلم والنسائي وابن ماجه عن
جابر).

إن الاجتهاد شيء جليل عظيم نحتاج إليه أشد الاحتياج في ديننا
ودنيانا، وإن إغلاق باب الاجتهاد أمر لا تقوم عليه حجة من الإسلام، وإنما
تنادى به بعض العلماء حين طفح الكيل، وكادت معالم الدين تُتسخ من الأرض
تحت طوفان الأكاذيب والضلالات باسم الاجتهاد الكذوب، وهو اجتهاد مضاد
للدين، مصادم للحق، محرف للأصلين: كتاب الله وسنة رسوله.

ثانياً: الموقف المنسوب إلى الأزهر الشريف:

ولقد كان من أعظم الفتن أن المؤلف قد خدع الأزهر بكتابه هذا،
وتحدث عن مساندة بعض الشيوخ له عدة مرات في كتابه، ومن ذلك:

١- المقدمة التي كتبها أستاذ أزهرى وعضو في مجمع البحوث
الإسلامية، وقد وصفه فيها بأنه: «قبل كل شيء مجتهد»، «ولسنا ننكر عليه
أن يجتهد؛ فالمجتهد مشكور، أخطأ أم أصاب». ثم يختم مقدمته، فيقول:
"لأن الاجتهاد العلمي أمر مشروع".

ونحن هنا نقرر أن المؤلف ليس مجتهداً بأي معيار شرعي، وأن هذا
الاجتهاد ليس مما يُشكر، بل مما يُذكر فيُنكر!.

وإنني أسأل أيضاً: هل رمي القرآن بالعجمة الصرفة هو من الاجتهاد

العلمي^{١٩}، وهل وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالشاك المرتاب من هذا النوع الذي يُشكر عليه صاحبه^{٢٠}، وهل وصف الرسل الكرام داود وسليمان وهارون - بما وصفهم به - من هذا الاجتهاد المشروع بأي مقياس^{٢١}.

٢- الخطاب الصادر من مكتب شيخ الأزهر، والذي نشر المؤلف صورته (ص٢٠٧)، وجاء فيه ما يلي:

(لقد تسلمت بالشكر والتقدير كتابكم الأول، والذي عنوانه (الهيرو غليفيّة تفسر القرآن الكريم)، أو ضحتم فيه أن تفسير الحروف المقطعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم تدل على معانٍ في اللغة الهيرو غليفيّة. والكتاب فيه (جهد يُحمد فيُشكر)، وندعو الله أن ينفع به، ويجعله في ميزان حسناتك يوم القيامة)١.

٣- ما جاء في تضاعيف الكتاب من خبر اللجنة التي ألفها الأزهر للنظر في كتابه، يقول المؤلف - بعد ذكر الأسماء تفصيلاً - : «وقد لاقت فكرة كتابي استحسانهم جميعاً رغم غرابتها^{٢٢}، وأيدوها أتم تأييد، بل واطمأنوا إلى (قدراتي) في علوم اللغة العربيّة والدين ..» !!! (ص١٦٦).

وقد بينا بطلان فكرته من أساسها، ولا ندري ماذا وراء هذا التبجح بقدراته في علوم اللغة العربيّة والدين^{٢٣}، وقد بينا جنايته القطعية عليهما معاً. ولقد كان الأزهر طوال التاريخ قلعة شامخة في الدفاع عن علوم اللغة العربيّة والدين، والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو لم يتخلّ عن هذه المهمة قط ولا بد أن يكون في المسألة لبسٌ أو خداعٌ ما^{٢٤}، و﴿لَكُلِّ نَبَأٌ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٧﴾ [الأنعام].

ثالثاً: ردود العلماء وأهل الغيرة على الدين:

ولقد سجل ناشر الكتاب مجموعة من المقالات في ملاحق الكتاب تتجلى فيها الغيرة للحق، والهمة العلميّة، واليقظة الواعية من علماء الأزهر، وعلماء اللغة المصريّة القديمة، والباحثين الإسلاميين، جزاهم الله عن دينهم خير الجزاء، ومن ذلك:

١- الرد الجليل الذي سجله الدكتور عبد الحليم نور الدين - أستاذ اللغة المصرية القديمة، ورئيس قسم الآثار المصرية بجامعة القاهرة (١).
وقد رد على أخطاء المؤلف - في جانب اللغة المصرية القديمة، وفي جانب التاريخ القديم - رداً علمياً، واستتكر الفكرة من أساسها، وتتبع مزاعم المؤلف في تفسير فواتح السور .. إلخ.

وكان أبرز ما ختم به مقاله المذكور تلك الكلمات الجامعة:
"أرى أنه لا بد من وجود لجان متخصصة تُطرح عليها مثل هذه الكتب قبل التصريح بطبعها وتداولها، وبالنسبة لهذا الكتاب (الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم) فإنني أرى (أن الأزهر الشريف أخطأ في حق القرآن الكريم قبل أن يخطئ في حق اللغة المصرية القديمة)، فمع كل التقدير والإجلال لعلماء الدين فقد كان من الضروري أن يطلب الأزهر من المؤلف أن يعرض مادة كتابه أولاً على أساتذة اللغة المصرية القديمة لمناقشتها، والتحقيق مما جاء في الكتاب؛ لأنه يتعرض لسر من أسرار الله تعالى، أراد الباحث أن يخوض في تفسيره دون دراية كافية بالأدوات التي استخدمها، وهي مفردات اللغة المصرية التي عاشت أكثر من أربعة آلاف عام، ومرت بمراحل مختلفة، اعتمد الكاتب على مرحلة واحدة منها في تفسيره، وهي العصر الوسيط، مما جعله يخوض فيما لا نستطيع - بعلمنا المتواضع - أن نخوض فيه".

وقد رد المؤلف على الدكتور عبد الحليم نور الدين ردوداً تتضح بالجدل، والمراوغة والعبث بالألفاظ، وزيادة التورط في الأخطاء والخطايا.
(انظر من صفحة ١٩٧-٢٠٧، حيث ختم الرد بصورة خطاب من مكتب شيخ الأزهر، إمعاناً في تدعيم موقفه المفضوح بأغطية خارجية لا موضوعية!!).

٢- الرد الثاني كتبه الكاتب الإسلامي أحمد زيادة (من ص ٢٠٩-٢٢٧)
تقوياً للكتاب بناءً على طلب الناشر، وعنوان المقال: (دعوة للمراجعة)؛
وهو رد تفصيلي أمين وصريح، لا يصطنع أساليب المجاملات في الحق؛
ولذلك بدأه بقوله إنه قرأ الكتاب بإمعان: "وهذا الإمعان صدمني للجرأة والتهجم على شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم".
ثم يقول (ص ٢١٦): «ولقد صعقت وأنا أقرأ ذلك التحليل المبني على احتمال مغلوط...».

(١) انظر الرد (ص ١٨٧- ١٩٦ من ملاحق الكتاب).

وبعد نقاش طويل يقول: «أقول إنني صعقت من هذا التحليل المغلوط، القائم على الاحتمال، وليس اليقين؛ لأنه لا يبعد كثيراً عن تهجم المستشرقين على سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ...» (ص٢١٧).

وهذا بيت القصيد، أو بيت الداء في القضية كلها، وهو الأخذ من المصادر الأجنبية، والانبهار بأساتذته الذين تعلم على أيديهم في ألمانيا، كما قال هو، وهذا هو الوباء الاستشراقيّ الحقود القديم، الذي سرى في فكر طه حسين قديماً، فكذب القرآن صراحةً تبعاً للمستشرق الإنكليزيّ «مرجليوث» وغيره، وهو نفس الداء الذي سرى إلى فكر عليّ عبد الرازق نقلاً عن «أرنولد» وغيره، وهو هو الوباء الذي سرى إلى رشاد خليفة؛ ليزعم أن الإعجاز القرآنيّ مبنيّ على الرقّم العدديّ (١٩)، الذي تقدسه الفرقة الكافرة المرتدة عن الإسلام (البهائية)، وكل هذا - وأمثاله كثير - يخرج إلى الناس متخفياً في ثياب المسلمين، وتحت دعاوى (الاجتهاد والتجديد)، وبمحاولات الاستدلال بالقرآن والسنة خداعاً وزوراً، والله يشهد إنهم لكاذبون.

٣- الرد الثالث: قام به الدكتور عبد العظيم المطعني - الأستاذ بجامعة الأزهر - وتمثل ذلك في أكثر من أربعين حلقة من إذاعة القرآن الكريم بالقاهرة، وعدة مقالات متفرقة في الصحف المصرية.

وهناك غير هذا كثير، فجزى الله الجميع خير الجزاء بما نصحوا في الدين، وذبوا عن القرآن العظيم، والرسول الكريم صلى الله عليه وعلى سائر الأنبياء والمرسلين.

خاتمة

الحكم على الكتاب

والخلاصة في شأن الكتاب وصاحبه:

أولاً: أن الكتاب يقوم على فكرة باطلة، ومنهاج فاسد، وتطبيق يلحد في آيات الله إلحاداً مبيناً.

ثانياً: أن المؤلف ينبغي أن يدعى إلى التوبة النصوح والبراءة مما كتبه، وجادل به، إن كان يريد الخير والنجاة لنفسه.

ثالثاً: أن المؤلف والكتاب بمعزل تام عن الوفاء بشروط (الاجتهاد) الصحيح، والمجتهد الملتزم بالأصول والقواعد العلمية والدينية التي أجمع عليها المحققون من علماء الأمة والمفسرين خاصة طوال التاريخ.

رابعاً: ندعو المفكرين والأدباء والباحثين إلى الاجتهاد النافع الذي يجمع أمة الإسلام، ولا يفرقها، وتحاشي الطعن في دينها وتاريخها المجيد، وهذه مهمتهم الجليلة، التي يسألون عنها عند الله يوم القيامة.

خامساً: لا ينبغي للمؤسسات الإسلامية تبني مثل هذه الكتب لا بالنشر، ولا بالتقريظ، ولا بالتساهل ولا المجاملات بحجة حرية الفكر والاجتهاد ونحوهما؛ فإن في ذلك فساداً عظيماً، يخدع جمهور الأمة، ويوقع الفتنة بين الناس.

ولذلك أقترح على رابطة العالم الإسلامي - بما لها من ثقة في مجال الدعوة الصحيحة - أن تكاتب الأزهر الشريف في شأن هذا الكتاب حتى لا يستغل المؤلف موقفهم منه في نشر أفكاره الضالة.

وينبغي أيضاً نشر كتاب في الرد عليه تفصيلاً؛ فإن هذا التقرير - مع طوله - لم يتسع لذلك، وإلا جاء أضعافاً مضاعفة.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه والتابعين بإحسان.

أهم المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. - للأستاذ/ محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٣- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. - للإمام/ محمد بن جرير الطبري.
- ٤- تفسير القرآن العظيم. - للإمام/ ابن كثير.
- ٥- مفردات ألفاظ القرآن. - للإمام/ الراغب الأصفاني.
- ٦- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. - للإمام/ السمين الحلبي (أحمد بن يوسف).
- ٧- الإتقان في علوم القرآن. - للإمام/ السيوطي.
- ٨- البرهان في علوم القرآن. - للإمام/ الزركشي.
- ٩- غرائب التفسير وعجائب التأويل. - للإمام/ الكرمانلي.
- ١٠- تأويل مشكل القرآن. - للإمام/ ابن قتيبة.
- ١١- مقدمة في أصول التفسير. - للإمام/ ابن تيمية.
- ١٢- الإحكام في أصول الأحكام. - للإمام/ الآمدي.
- ١٣- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. - للإمام/ الشوكاني.
- ١٤- الاجتهاد الجماعي .. - للدكتور/ شعبان إسماعيل.
- ١٥- كشف الظنون .. - لحاجي خليفة.
- ١٦- العلم والعلماء في ظل الإسلام. - د/ عبد الستار فتح الله سعيد.
- ١٧- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. - للإمام/ اللغوي ابن هشام.
- ١٨- شرح ألفية ابن مالك. - للإمام/ اللغوي ابن عقيل.
- ١٩- الهيروغليفية تفسر القرآن (للدرد عليه). - للأستاذ/ سعد عبد المطلب العدل.
- ٢٠- الملاحق المرفقة بالكتاب. - (لمجموعة متعددة من الأساتذة والكتاب..).

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٧٢	- والخلاصة في بقية السور	٣٣١	مقدمة
٣٧٢	- شناعة المؤلف في	٣٣٣	الفصل الأول
٣٧٤	وصف الرسول		تفسير القرآن اتباع لا ابتداء
	الفصل الرابع	٣٣٣	- أنواع التفسير
٣٧٩	نتائج الكتاب	٣٣٤	- المعيار الفاصل
	- الطعن الصريح في	٣٣٤	- المواقف الحاسمة للعلماء
٣٧٩	القرآن الكريم	٣٣٥	- العجائب والغرائب
٣٧٩	- الطعن الجريء في النبي ﷺ	٣٣٧	- فيمن يدعى العلم حمقى
	- الإمعان في تحقير		الفصل الثاني
٣٨٠	اللغة العربية	٣٣٩	نظرات في الموضوع والمنهج
٣٨٢	- تكرار عقيم	٣٤٠	- منهج المؤلف
٣٨٣	- كراهية طافحة	٣٤١	- فحص المنهج
٣٨٥	- تمرد على كل القواعد	٣٤٧	- العنوان الجريء والمنهج المريج
	الفصل الخامس	٣٤٧	- ضوابط وتحذيرات
٣٨٧	تنبيهات ضرورية	٣٥٠	- ذبول المنهج الفاسد
٣٨٧	- أولاً: الاجتهاد الصحيح والممنوع	٣٥٤	- أقوال العلماء في (عربية)
	- ثانياً: الموقف المنسوب	٣٥٤	ألفاظ القرآن
٣٨٧	للأزهر الشريف		الفصل الثالث
	- ثالثاً: ردود العلماء		تعليقات على تطبيقات المؤلف
٣٩٠	وأهل الغيرة للدين	٣٥٩	في السور القرآنية
٣٩٣	خاتمة: الحكم على الكتاب	٣٥٩	- تمهيد
٣٩٣	- أولاً: فكرة باطلة، ومنهج فاسد	٣٥٩	- سورة مريم
٣٩٣	- ثانياً: دعوة المؤلف للتوبة	٣٦١	- الرد الشامل على المؤلف
٣٩٣	- ثالثاً: براءة الاجتهاد من الكتاب ومؤلفه	٣٦٤	- سورة القلم
٣٩٣	- رابعاً: نداء للكتاب والأدباء والمفكرين	٣٦٦	- سورة (ق)
٣٩٣	- خامساً: نصيحة للمؤسسات الإسلامية		- أخطاء في كل قواعد اللغة العربية
٣٩٣	- اقتراحات	٣٧٠	- سورة (ص)
٣٩٥	- أهم المراجع	٣٧١	- سورة (طه)
٣٩٦	- فهرس الموضوعات		

مختارات من الفتاوى وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

من فتاوى سماحة الشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن باز رحمه الله نصيحة الأمة في جواب عشرة أسئلة مهمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اتبع هداه، أما بعد:

فهذه أسئلة مهمة وأجوبتها رأيت تقديمها لإخواني المسلمين للاستفادة منها، وأسأل الله أن ينفع بها عباده، وأن يتقبل منا جهدنا، وأن يضاعف لنا الأجر، وأن ينصر دينه ويعلي كلمته ويصلح أحوال المسلمين، وأن يولي عليهم خيارهم، وأن يصلح قاداتهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

■ سماحة الشيخ هناك من يرى أن اقتتراف بعض الحكام للمعاصي والكبائر موجب للخروج عليهم ومحاولة التغيير وإن ترتب عليه ضرر للمسلمين في البلد، والأحداث التي يعاني منها عالمنا الإسلامي كثيرة، فما رأي سماحتكم؟

● بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على رسول الله، وعلى آله وأصحابه، ومن اهتدى بهداه، أما بعد:

فقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فهذه الآية نص في وجوب طاعة أولي الأمر، وهم: الأمراء والعلماء، وقد جاءت السنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ تبين أن هذه الطاعة لازمة، وهي فريضة في المعروف.

والنصوص من السنة تبين المعنى، وتُقيّد إطلاق الآية بأن المراد: طاعتهم في المعروف، ويجب على المسلمين طاعة ولاية الأمور في المعروف لا في المعاصي، فإذا أمروا بالمعصية فلا يطاعون في المعصية، لكن لا يجوز الخروج عليهم بأسبابها؛ لقوله ﷺ «ألا من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزع يداً من طاعة» ولقوله ﷺ «من

خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية» وقال ﷺ «على المرء السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة».

وسأله الصحابة رضي الله عنهم لما ذكر أنه يكون أراء تعرفون منهم وتكفرون قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «أدوا إليهم حقهم، وسلوا الله حقكم» قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: (بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، وقال: «إلا أن تروا كفراً بوحاً عندكم من الله فيه برهان».

فهذا يدل على أنه لايجوز لهم منازعة ولاية الأمور، ولا الخروج عليهم إلا أن يروا كفراً بواحاً عندهم من الله فيه برهان؛ وما ذاك إلا لأن الخروج على ولاية الأمور يُسبب فساداً كبيراً وشرّاً عظيماً، فيختل به الأمن، وتضيع الحقوق، ولايتيسر ردع الظالم، ولانصر المظلوم، وتختل السبل ولاتأمن فيترتب على الخروج على ولاية الأمور فساد عظيم وشر كثير، إلا إذا رأى المسلمون كفراً بواحاً عندهم من الله فيه برهان، فلا بأس أن يخرجوا على هذا السلطان لإزالته إذا كان عندهم قدرة، أما إذا لم يكن عندهم قدرة فلا يخرجوا، أو كان الخروج يسبب شرّاً أكثر فليس لهم الخروج؛ رعاية للمصالح العامة.

والقاعدة الشرعية المجمع عليها: (أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه) أما درء الشر بشر أكثر فلا يجوز بإجماع المسلمين، فإذا كانت هذه الطائفة التي تريد إزالة هذا السلطان الذي فعل كفراً بواحاً عندها قدرة تزيله بها، وتضع إماماً صالحاً طيباً من دون أن يترتب على هذا فساد كبير على المسلمين، وشر أعظم من شر هذا السلطان فلا بأس، أما إذا كان الخروج يترتب عليه فساد كبير، واختلال الأمن، وظلم الناس، واغتيال من لا يستحق الاغتيال... إلى غير هذا من الفساد العظيم، فهذا لايجوز، بل يجب الصبر، والسمع والطاعة في المعروف، ومناصحة ولاية الأمور، والدعوة لهم بالخير، والاجتهاد في تخفيف

الشر وتقليله وتكثير الخير.

هذا هو الطريق السوي الذي يجب أن يسلك؛ لأن في ذلك مصالح للمسلمين عامة، ولأن في ذلك تقليل الشر وتكثير الخير، ولأن في ذلك حفظ الأمن وسلامة المسلمين من شر أكثر.

نسأل الله للجميع التوفيق والهداية.

■ **سماحة الوالد: نعلم أن هذا الكلام أصل من أصول أهل السنة والجماعة، ولكن هناك - للأسف - من أبناء أهل السنة والجماعة من يرى هذا فكراً انهزامياً، وفيه شيء من التخاذل، وقد قيل هذا الكلام؛ لذلك يدعون الشباب إلى تبني العنف في التغيير.**

● هذا غلط من قائله، وقلة فهم؛ لأنهم ما فهموا السنة ولا عرفوها كما ينبغي، وإنما تحملهم الحماسة والغيرة لإزالة المنكر على أن يقعوا فيما يخالف الشرع كما وقعت الخوارج والمعتزلة، حملهم حب نصر الحق أو الغيرة للحق، حملهم ذلك على أن وقعوا في الباطل حتى كفّروا المسلمين بالمعاصي كما فعلت الخوارج، أو خلدوهم في النار بالمعاصي كما تفعل المعتزلة. فالخوارج كفّروا بالمعاصي، وخلدوا العصاة في النار، والمعتزلة وافقوهم في العاقبة، وأنهم في النار مخلدون فيها. ولكن قالوا: إنهم في الدنيا بمنزلة بين المنزلتين، وكله ضلال.

والذي عليه أهل السنة - وهو الحق - أن العاصي لا يكفر بمعصيته مالم يستحلها، فإذا زنا لا يكفر، وإذا سرق لا يكفر، وإذا شرب الخمر لا يكفر، ولكن يكون عاصياً ضعيف الإيمان فاسقاً تقام عليه الحدود، ولا يكفر بذلك إلا إذا استحل المعصية وقال: إنها حلال، وما قاله الخوارج في هذا باطل، وتكفيرهم للناس باطل؛ ولهذا قال فيهم النبي ﷺ إنهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية ثم لا يعودون إليه، يُقاتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان هذه حال الخوارج بسبب غلوهم وجهلهم وضلالهم، فلا يليق بالشباب ولا غير الشباب أن يقلّدوا الخوارج والمعتزلة، بل يجب أن يسيروا على مذهب أهل السنة والجماعة على مقتضى الأدلة الشرعية، فيقفوا مع

النصوص كما جاءت، وليس لهم الخروج على السلطان من أجل معصية أو معاصٍ وقعت منه، بل عليهم المناصحة بالمكاتبة والمشافهة بالطرق الطيبة الحكيمة، وبالجدال بالتي هي أحسن، حتى ينجحوا، وحتى يقل الشر أو يزول ويكثر الخير.

هكذا جاءت النصوص عن رسول الله ﷺ والله عز وجل يقول: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فالواجب على الغيورين لله وعلى دعاة الهدى أن يلتزموا حدود الشرع، وأن يناصحوا من ولاهم الله الأمور، بالكلام الطيب، والحكمة، والأسلوب الحسن، حتى يكثر الخير ويقل الشر، وحتى يكثر الدعاة إلى الله، وحتى ينشطوا في دعوتهم بالتي هي أحسن، لا بالعنف والشدة، ويناصحوا من ولاهم الله الأمر بشتى الطرق الطيبة السليمة، مع الدعاء لهم بظهر الغيب: أن الله يهديهم، ويوفقهم، ويعينهم على الخير، وأن الله يعينهم على ترك المعاصي التي يفعلونها وعلى إقامة الحق.

هكذا يدعو المؤمن الله ويضرع إليه: أن يهدي الله ولاية الأمور، وأن يعينهم على ترك الباطل، وعلى إقامة الحق بالأسلوب الحسن وبالتي هي أحسن، وهكذا مع إخوانه الغيورين ينصحهم ويعظهم ويذكرهم حتى ينشطوا في الدعوة بالتي هي أحسن، لا بالعنف والشدة، وبهذا يكثر الخير، ويقل الشر، ويهدي الله ولاية الأمور للخير والاستقامة عليه، وتكون العاقبة حميدة للجميع.

■ لو افترضنا أن هناك خروجاً شرعياً لدى جماعة من الجماعات، هل هذا يُبرر قتل أعوان هذا الحاكم وكل من يعمل في حكومته مثل الشرطة والأمن وغيرهم؟

● سبق أن أخبرتك: أنه لا يجوز الخروج على السلطان إلا بشرطين:

أحدهما: وجود كفر بواح عندهم من الله فيه برهان.

والشرط الثاني: القدرة على إزالة الحاكم إزالةً لا يترتب عليها شر أكبر

منه، وبدون ذلك لا يجوز.

■ **يظن البعض من الشباب أن مجافاة الكفار - ممن هم مستوطنون في البلاد الإسلامية أو من الوافدين إليها - من الشرع، ولذلك البعض يستحل قتلهم وسلبهم إذا رأوا منهم ما ينكرون.**

● لا يجوز قتل الكافر المستوطن أو الوافد المستأمن الذي أدخلته الدولة آمناً، ولا قتل العصاة ولا التعدي عليهم، بل يحالون فيما يحدث منهم من المنكرات للحكم الشرعي، وفيما تراه المحاكم الشرعية الكفاية.

■ **وإذا لم توجد محاكم شرعية؟**

● إذا لم توجد محاكم شرعية، فالنصيحة فقط، النصيحة لولاة الأمور وتوجيههم للخير، والتعاون معهم حتى يُحَكِّمُوا شرع الله، أما أن الأمر والنهي يمد يده فيقتل أو يضرب فلا يجوز، لكن يتعاون مع ولادة الأمور بالتي هي أحسن حتى يُحَكِّمُوا شرع الله في عباد الله، وإلا فواجبه النصح، وواجبه التوجيه إلى الخير، وواجبه إنكار المنكر بالتي هي أحسن، هذا هو واجبه قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] لأن إنكاره باليد بالقتل أو الضرب يترتب عليه شر أكثر وفساد أعظم بلا شك ولا ريب لكل من سبر هذه الأمور وعرفها.

■ **هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبالذات التغيير باليد حق للجميع، أم أنه حق مشروط لولي الأمر ومن يعينه ولي الأمر؟**

● التغيير للجميع حسب استطاعته؛ لأن الرسول ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» لكن التغيير باليد لا بد أن يكون عن قدرة لا يترتب عليه فساد أكبر وشر أكثر فليُغَيَّرَ باليد في بيته: على أولاده، وعلى زوجته، وعلى خدمه، وهكذا الموظف في الهيئة المختصة المعطى له صلاحيات، يغير بيده حسب التعليمات التي لديه، وإلا فلا يغير شيئاً بيده ليس له فيه صلاحية؛ لأنه إذا غير بيده فيما لا يدخل تحت صلاحيته يترتب عليه ما هو أكثر شراً، ويترتب بلاء كثير وشر عظيم بينه وبين الناس، وبينه وبين الدولة.

ولكن عليه أن يغير باللسان كأن يقول: (اتق الله يا فلان، هذا لايجوز) (هذا حرام عليك) (هذا واجب عليك) يبين له بالأدلة الشرعية باللسان، أما باليد فيكون في محل الاستطاعة، في بيته، أو فيمن تحت يده، أو فيمن أذن له من جهة السلطان أن يأمر بالمعروف، كالهيات التي يأمرها السلطان ويعطيها الصلاحيات يغيرون بقدر الصلاحيات، التي أعطوها على الوجه الشرعي الذي شرعه الله لايزيدون عليه، وهكذا أمير البلد يغير بيده حسب التعليمات التي لديه.

■ **هناك من يرى - حفظك الله - أن له الحق في الخروج على الأنظمة العامة التي يضعها ولي الأمر كالمرور والجمارك والجوازات إلخ، باعتبار أنها ليست على أساس شرعي، فما قولكم - حفظكم الله -؟**

● هذا باطل ومنكر وقد تقدم: أنه لايجوز الخروج ولا التغيير باليد بل يجب السمع والطاعة في هذه الأمور التي ليس فيها منكر، بل نظمها ولي الأمر لمصالح المسلمين فيجب الخضوع لذلك والسمع والطاعة في ذلك؛ لأن هذا من المعروف الذي ينفع المسلمين، وأما الشيء الذي هو منكر، كالضريبة التي يرى ولي الأمر أنها جائزة فهذه يراجع فيها ولي الأمر؛ للنصيحة والدعوة إلى الله، وبالتوجيه إلى الخير، لا بيده يضرب هذا أو يسفك دم هذا أو يعاقب هذا بدون حجة ولا برهان، بل لابد أن يكون عنده سلطان من ولي الأمر يتصرف به حسب الأوامر التي لديه وإلا فحسبه النصيحة والتوجيه، إلا فيمن هو تحت يده من أولاد وزوجات ونحو ذلك ممن له السلطة عليهم.

■ **هل من مقتضى البيعة - حفظك الله - الدعاء لولي الأمر؟**

● من مقتضى البيعة النصح لولي الأمر، ومن النصح: الدعاء له بالتوفيق والهداية وصلاح النية والعمل وصلاح البطانة؛ لأن من أسباب صلاح الوالي ومن أسباب توفيق الله له: أن يكون له وزير صدق يعينه على الخير، ويذكره إذا نسي، ويعينه إذا ذكر، هذه من أسباب توفيق الله له.

فالواجب على الرعية وعلى أعيان الرعية التعاون مع ولي الأمر في الإصلاح وإماتة الشر والقضاء عليه، وإقامة الخير بالكلام الطيب والأسلوب

الحسن والتوجيهات السديدة التي يرجى من ورائها الخير دون الشر، وكل عمل يترتب عليه شر أكثر من المصلحة لايجوز؛ لأن المقصود من الولايات كلها: تحقيق المصالح الشرعية، ودرء المفسد، فأبي عمل يعمل الإنسان يريد به الخير ويترتب عليه ما هو أشد مما أراد إزالته وما هو منكر لايجوز له.

وقد أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذا المعنى إيضاحاً كاملاً في كتاب «الحسبة» فليراجع لعظم الفائدة.

■ ومن يمتنع عن الدعاء لولي الأمر - حفظكم الله - .

● هذا من جهله، وعدم بصيرته؛ لأن الدعاء لولي الأمر من أعظم القربات، ومن أفضل الطاعات، ومن النصيحة لله ولعباده، والنبى ﷺ لما قيل له: إن دوساً عصت وهم كفار قال: «اللهم اهد دوساً واثت بهم» فهداهم الله وأتوه مسلمين.

فالمؤمن يدعو للناس بالخير، والسلطان أولى من يدعى له؛ لأن صلاحه صلاح للأمة، فالدعاء له من أهم الدعاء، ومن أهم النصح " أن يوفق للحق وأن يعان عليه، وأن يصلح الله له البطانة، وأن يكفيه الله شر نفسه وشر جلساء السوء، فالدعاء له بالتوفيق والهداية وبصلاح القلب والعمل وصلاح البطانة من أهم المهمات، ومن أفضل القربات، وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: (لو أعلم أن لي دعوة مستجابة لصرفتُها للسلطان) ويروى ذلك عن الفضيل بن عياض رحمه الله.

■ هل من منهج السلف نقد الولاة من فوق المنابر؟ وما منهج السلف في

نصح الولاة؟

● ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة، وذكر ذلك على المنابر؛ لأن ذلك يفضي إلى الفوضى وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضي إلى الخوض الذي يضر ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف: النصيحة فيما بينهم وبين السلطان والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به حتى يوجه إلى الخير.

أما إنكار المنكر بدون ذكر الفاعل: فينكر الزنا، وينكر الخمر، وينكر الربا من دون ذكر من فعله، فذلك واجب؛ لعموم الأدلة. ويكفي إنكار المعاصي والتحذير منها من غير أن يذكر من فعلها لا حاكماً ولا غير حاكم.

ولما وقعت الفتنة في عهد عثمان رضي الله عنه: قال بعض الناس لأسامة بن زيد رضي الله عنه: ألا تكلم عثمان؟ فقال: إنكم ترون أنني لا أكلمه، إلاَّ أسمعكم؟ إني أكلمه فيما بيني وبينه دون أن أفتح أمراً لا أحب أن أكون أول من افتتحه.

ولما فتح الخوارج الجهاد باب الشرف في زمان عثمان رضي الله عنه وأنكروا على عثمان علناً عظمت الفتنة والقتال والفساد الذي لا يزال الناس في آثاره إلى اليوم، حتى حصلت الفتنة بين علي ومعاوية، وقتل عثمان وعلي رضي الله عنهما بأسباب ذلك، وقتل جمع كثير من الصحابة وغيرهم بأسباب الإنكار العلني، وذُكر العيوب علناً، حتى أبغض الكثيرون من الناس ولي أمرهم وقتلوه، وقد روى عياض بن غنم الأشعري، أن رسول الله ﷺ قال: (من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يُبده علانية، ولكن يأخذ بيده فيخلو به، فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه)^(١).

نسأل الله العافية والسلامة لنا ولإخواننا المسلمين من كل شر، إنه سميع مجيب.

وصلّى الله وسلّم على سيدنا محمد، وآله وصحبه.

(١) رواه أحمد في مسنده (٣/ ٤٠٤-٤٠٤) وابن أبي عاصم في كتاب السنة (١/ ٥٢١).

قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الرابع من الدورة السابعة عشرة بشأن حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة؛ كالهيبارين الجديد

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على رسول الله؛ نبينا محمد، وعلى آله وصحابه ومن والاه. وبعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م، قد نظر في موضوع: (حكم استعمال الدواء المشتعل على شيء من نجس العين، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة؛ كالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض) وقدمت فيه بحوث قيمة، وكان مما اشتملت عليه هذه البحوث ما يلي:

١- يراد بالهيبارين: مادة تنتجها خلايا معينة في الجسم، وتستخلص عادة من أكباد ورتات وأمعاء الحيوانات، ومنها البقر والخنزير.

أما الهيبارين ذو الوزن الجزيئي المنخفض فيهيأ من الهيبارين العادي بالطرق الكيميائية المختلفة.

وهما يستخدمان في علاج أمراض مختلفة، كأمراض القلب والذبحة الصدرية، وإزالة الخثرات الدموية، وغيرها.

٢- أن عملية استخلاص الهيبارين ذي الوزن الجزيئي المنخفض من الهيبارين العادي تتم بطرق كيميائية ينتج عنها مركبات جديدة مختلفة في خواصها وصفاتها الفيزيائية والكيميائية عن الهيبارينات العادية، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بالاستحالة.

٣- أن استحالة النجاسة إلى مادة أخرى مختلفة عنها في صفاتها وخواصها كتحويل الزيت إلى صابون ونحو ذلك، أو استهلاك المادة بالتصنيع وتغيير الصفات والذات، تعد وسيلة مقبولة في الفقه الإسلامي للحكم بالطهارة وإباحة الانتفاع بها شرعاً.

وبعد المناقشات المستفيضة من المجلس للموضوع ، وما تقرر عند أهل العلم، وما تقتضيه القواعد الشرعية من رفع الحرج ودفع المشقة، ودفع الضرر بقدره ، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وارتكاب أخف الضررين لدرء أعلاهما مشروع ، قرر المجلس ما يأتي:

١- يباح التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض عند عدم وجود البديل المباح الذي يغني عنه في العلاج، أو إذا كان البديل يطيل أمد العلاج.

٢- عدم التوسع في استعماله إلا بالقدر الذي يحتاج إليه، فإذا وجد البديل الطاهر يقينا يصار إليه عملاً بالأصل، ومراعاة للخلاف.

٣- يوصي المجلس وزراء الصحة في الدول الإسلامية بالتنسيق مع شركات الأدوية المصنعة للهيبارين، والهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض على تصنيعه من مصدر بقري سليم.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. محمد رشيد الغلب قباني	د. مصطفى سريش	د. نصر فريد سويد
د. الصادق محمد الأمين الصوي	د. محمد الحبيب بن الخوجة	محمد سالم بن عبد الواد
محمد بن عبدالله السلي	د. عبد الكريم زيدان	محمد تقي العبداني
د. وهبة مصطفى الزحيلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي
د. صالح بن زكين المرازقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبد العزيز بن عبدالله آل الشيخ

القرار الرابع من الدورة السادسة عشرة بشأن التتضيض الحكمي

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، أما
بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السادسة عشرة
المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافق
٥-١٠/١/٢٠٠٢م، قد نظر في موضوع التتضيض الحكمي، والمراد
بالتتضيض الحكمي تقويم الموجودات من عروض، وديون، بقيمتها النقدية،
كما لو تم فعلاً بيع العروض وتحصيل الديون، وهو بديل عن التتضيض
الحقيقي، الذي يتطلب التصفية النهائية، للمنشآت وأوعية الاستثمار
المشتركة، كالصناديق الاستثمارية ، ونحوها وبيع كل الموجودات، وتحصيل
جميع الديون، وبعد استعراض البحوث التي قدمت، والمناقشات المستفيضة
حول الموضوع، قرر المجلس ما يأتي:

أولاً:

لا مانع شرعاً من العمل بالتتضيض الحكمي (التقويم) من أجل تحديد
أو توزيع أرباح المضاربة المشتركة، أو الصناديق الاستثمارية، أو الشركات
بوجه عام، ويكون هذا التوزيع نهائياً، مع تحقق المبرأة بين الشركاء صراحة
أو ضمناً ومستند ذلك النصوص الواردة في التقويم كقوله صلى الله عليه
وسلم: "تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً، أو فيما قيمته ربع دينار فصاعداً"
رواه البخاري، وقوله عليه الصلاة والسلام: "من أعتق شقصاً له في عبد
فخلاصه في ماله إن كان له مال، فإن لم يكن له مال قُومَ عليه العبد قيمة
عدل، ثم يستسعى في نصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه" رواه مسلم.




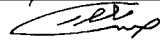
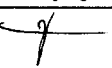
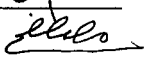
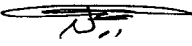

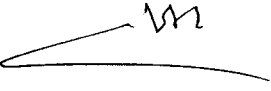
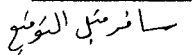
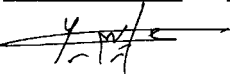

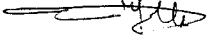
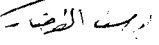




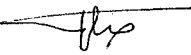
ويستأنس لذلك بما ذكره صاحب المغني في حالة تغير المضارب،
(لموته أو لزوال أهليته)، مع عدم نضوض البضائع، فيجوز تقويمها لاستمرار
المضاربة بين رب المال، ومن يخلف المضارب، فضلاً عن التطبيقات الشرعية

العديدة للتقويم، مثل تقويم عروض التجارة للزكاة، وقسم الأموال المشتركة وغير ذلك.

ثانياً:

يجب إجراء التتضيض الحكمي من قبل أهل الخبرة في كل مجال، وينبغي تعددهم بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، وفي حالة تباين تقديراتهم يصار إلى المتوسط منها، والأصل في التقويم اعتبار القيمة السوقية العادلة.

التوقيعات

د. محمد رشيد راغب قباني	د. صالح بن فوزان الفوزان	محمد بن إبراهيم بن جبير
		
د. الصديق محمد الأمين الضير	د. نصر فريد واصل	د. مصطفى سريبتش
		
محمد بن عبدالله السبيل	محمد سالم بن عبدالودود	د. محمد الحبيب بن الخوجه
		
محمد تقي العثماني	د. عبدالكريم زيدان	د. رضا الله محمد ادريس المبار كفوري
		
د. عبدالستار فتح الله سعيد	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. وهبه مصطفى الزحيلي
		
رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي	نائب الرئيس	الأمين العام للمجمع الفقهي
		
د. عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	د. صالح بن زابن المرزوقي
		

بسم الله الرحمن الرحيم

أصاب عدم مراقتي على كونه توزيع الحق شرعياً بمقتضى
التقويم نفسه:

- ١- مخالفته لما هو متفق عليه من أن الزرع لا يلزم إلا بالقسمة
وقد جاء هذا في قرار مجمع الفتوى الإسلامي بجمهورية
" يتحقق الحق بالظهور، ويثبت بالتنضيف،
ولا يلزم إلا بالقسمة "
- ٢- والقسمة لا يمكن أن تتم إلا بعد التنضيف،
ولا يمكن أن تتم مع بقاء العروصة، وتقوم على (التنضيف الحتمي)
توزيع الحق توزيعاً شرعياً على كل من له حصة في الميراث
من أرباب المال أو على الباقيين منهم إذا سبق العروصة من غير
ما قوض به، وقد اعترف القرار بهذه القطر فأراد عليه
بتحققه الطباعة " فكيف يتم الباقي به في أرباب المال؟
- ٣- (استناداً إلى عدم اعتبار القرار بغير ما ينطبعه على
موضوعنا، ولما جاء في جواب التقويم، وهذا هو الحق)

الشيخ محمد الصبيح الحنابلة

٢٧ ربيع الأول ١٤٤٠
١٠/١/٢٠١٩ م

أبيض

القرار الثاني من الدورة السابعة عشرة بشأن موضوع: التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله
وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم
الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في
الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد
نظر في موضوع : (التورق كما تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر) .
وبعد الاستماع إلى الأبحاث المقدمة حول الموضوع ، والمناقشات التي
دارت حوله ، تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت
الحاضر هو : قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست
من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها ، على المستورق
بثمن آجل ، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف
والعادة - بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر ، وتسليم
ثمنها للمستورق .

وبعد النظر والدراسة ، قرر مجلس المجمع ما يلي :

أولاً: عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد للأموال الآتية :

- ١- أن التزام البائع في عقد التورق بالوكالة في بيع السلعة لمشتري آخر أو
ترتيب من يشتريها يجعلها شبيهة بالعينة الممنوعة شرعاً ، سواء أكان
الالتزام مشروطاً صراحة أم بحكم العرف والعادة المتبعة .
- ٢- أن هذه المعاملة تؤدي في كثير من الحالات إلى الإخلال بشروط القبض
الشرعي اللازم لصحة المعاملة .
- ٣- أن واقع هذه المعاملة يقوم على منح تمويل نقدي بزيادة لما سمي

بالمستورق فيها من المصرف في معاملات البيع والشراء التي تجري منه والتي هي صورية في معظم أحوالها ، هدف البنك من إجرائها أن تعود عليه بزيادة على ما قدم من تمويل . وهذه المعاملة غير التورق الحقيقي المعروف عند الفقهاء ، والذي سبق للمجمع في دورته الخامسة عشرة أن قال بجوازه بمعاملات حقيقية وشروط محددة بينها قراره.. وذلك لما بينهما من فروق عديدة فصلت القول فيها البحوث المقدمة. فالتورق الحقيقي يقوم على شراء حقيقي لسلعة بثمن آجل تدخل في ملك المشتري ويقبضها قبضاً حقيقياً وتقع في ضمانه ، ثم يقوم ببيعها هو بثمن حال لحاجته إليه ، قد يتمكن من الحصول عليه وقد لا يتمكن ، والفرق بين الثمنين الآجل والحال لا يدخل في ملك المصرف الذي طرأ على المعاملة لغرض تسويق الحصول على زيادة لما قدم من تمويل لهذا الشخص بمعاملات صورية في معظم أحوالها ، وهذا لا يتوافق في المعاملة المبينة التي تجريها بعض المصارف.

ثانياً: يوصي مجلس المجمع جميع المصارف بتجنب المعاملات المحرمة

امتنثالاً لأمر الله تعالى . كما أن المجلس إذ يقدر جهود المصارف الإسلامية في إنقاذ الأمة الإسلامية من بلوى الربا ، فإنه يوصي بأن تستخدم لذلك المعاملات الحقيقية المشروعة دون اللجوء إلى معاملات صورية تؤول إلى كونها تمويلاً محضاً بزيادة ترجع إلى الممول.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. محمد رشيد راغب قباي	د. مصطفى سيرتش	د. نصر فريد محمد واصل
		
د. الصديق محمد الأمين الضويبر	د. محمد الحبيب بن الحوجة	محمد مسلم بن عبدودود
		
محمد بن عبدالله السيل	د. عبد الكريم زيدان	محمد تقي العثماني
		
د. ربه مصطفى الزجلي	د. يوسف بن عبدالله القرضاوي	د. عبدالستار فتح الله سعيد
		
الأمين العام للمجمع الفقهي	نائب الرئيس	رئيس مجلس الجمع الفقهي الإسلامي
		
د. صالح بن زابن المرزوقي	د. عبدالله بن عبدالحسن التركي	عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ
		
		مع استعانة على القرار، لسي الجامعة بأكبر روعة المصطفى

أبيض

القرار الخامس من الدورة السابعة عشرة بشأن موضوع: أمراض الدم الوراثية

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، نبينا محمد ،
وعلى آله وصحبه . أما بعد :

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة ، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٣م ، قد نظر في موضوع : (أمراض الدم الوراثية) ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطبية للراغبين في الزواج ، واستمع إلى البحوث المقدمة في الموضوع من بعض أعضاء المجلس والمختصين.

وبعد العرض والمناقشة المستفيضة من قبل أعضاء المجلس والباحثين والمختصين ، اتخذ المجلس القرار التالي:

أولاً: إن عقد النكاح من العقود التي تولى الشارع الحكيم وضع شروطها، ورتب عليها آثارها الشرعية، وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع؛ كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز.

ثانياً: يوصي المجلس الحكومات والمؤسسات الإسلامية بنشر الوعي بأهمية الفحوص الطبية قبل الزواج ، والتشجيع على إجرائها ، وتيسير تلك الفحوصات للراغبين فيها ، وجعلها سرية لا تفشى إلا لأصحابها المباشرين.

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل

د. مصطفى سريتش

د. محمد رشيد واغب قباني

محمد سالم بن عبدالودود

د. محمد الحبيب بن الخوجة

د. الصديق محمد الأمين الضريب

محمد تقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

د. عبد الكريم زيدان

محمد بن عبدالله المسيل

د. عبدالستار فتح الله سعيد

د. يوسف بن عبدالله القرضاوي

د. وهبة مصطفى الزحيلي

رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

نائب الرئيس

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

الأمين العام للمجمع الفقهي

د. صالح بن زاین المرزوقي

القرار السابع من الدورة السابعة عشرة بشأن كتاب الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

فبناءً على ما ورد إلى سماحة المفتي العام للمملكة العربية السعودية رئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء ورئيس المجمع الفقهي الإسلامي من معالي وزير الإعلام بالمملكة العربية السعودية برقم م/و/٤٨٤٤/٨ وتاريخ ١٤/١١/٢٢هـ والمحال إلى معالي الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي برقم ٢/٢٨٠٩ وتاريخ ١٤٢٣/٣/٩هـ بشأن بيان الموقف الشرعي من كتاب (الهيروغليفية تفسر القرآن الكريم) لمؤلفه سعد عبد المطلب العدل ، وطلب سماحته عرض الكتاب على مجلس المجمع.

اطلع مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من ١٩-٢٣ شوال عام ١٤٢٤هـ الذي يوافق ١٣-١٧ ديسمبر عام ٢٠٠٣م على الكتاب المذكور ، الذي زعم فيه مؤلفه أن فواتح السور المبتدأة بحروف مقطعة وبعض الألفاظ في القرآن ليست عربية ، وإنما هي كلمات أعجمية مستمدة من اللغة المصرية القديمة ؛ (الهيروغليفية) ، وأنه سعى في كتابه المذكور إلى بيان معانيها بالحدس من خلال تلك اللغة، كما اطلع على التقرير المقدم عنه من عضو مجلس المجمع فضيلة الشيخ الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد .

والمجلس إذ يستنكر هذه الجرأة على كتاب الله عز وجل بالقول فيه بغير علم ولا هدى ولا اتباع ، ويعجب أشد العجب من صدور مثل هذا القول ممن ينتسب للإسلام، ويقرأ القرآن بلسانه العربي المبين الذي نزل به من عند الله، يؤكد أن ما اشتمل عليه هذا الكتاب إنما هو محض تخريصات وفرضيات لا تستند إلى أساس علمي صحيح ، ولم يسلك الكاتب في محاولة إثباتها منهجاً علمياً قوياً وإنما اكتفى بتوهمها ، ثم عول في إثباتها على

الحدس والتخمين في موضع لا يصح القول فيه إلا ببينة وبرهان، قال تعالى:
﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]
وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]

وما جاء به الكاتب واشتمل عليه كتابه قول على الله بغير علم، مخالف
لنصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأئمة التفسير والأثر، قال تعالى:
﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيُّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]
وقال سبحانه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [١٩٣] عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥]. وقال تعالى: ﴿حَمَّ﴾ [١] تَنْزِيلٍ
مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾
[فصلت: ١ - ٣] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ
أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: ٤٤] ويقول مخاطباً المصطفى صلى الله عليه
وسلم: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧].

فهذه النصوص وغيرها صريحة في الدلالة على أن القرآن إنما نزل
بلغة العرب ، وهي لغة المصطفى صلى الله عليه وسلم قال تعالى : ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

وإن مما يترتب على قول الكاتب أن يكون بعض القرآن نزل بلغة لا يفهمها
النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحابته ، بل لم يهتد إلى معناها إلا بعد أربعة
عشر قرناً من الزمان ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

ولقد أجمع المفسرون منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم على عربية
هذه الألفاظ - ولم يرد ولو على قول ضعيف - أن هذه الألفاظ ليست
عربية، وإنما اختلف القول عنهم : هل هي من المكنون الذي استأثر الله
بعلمه، وذلك من حيث العلم الكلي بحقيقة معناها؛ أم أنها من المعلوم الذي
يمكن فهمه، وذكروا وجوهاً كثيرة لبيان المراد منها، وليس فيها أن هذه كلمات
ليست عربية ، كما يزعم هذا الكاتب المجازف . وإذا كان من المتشابه فإنه -

كما قال الإمام الشافعي وغيره - : " لا يحل تفسير المتشابه إلا بسنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو خبر من الصحابة أو إجماع العلماء " قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم - في حديث ابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه الترمذي - : "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار " وقد أجمع العلماء على أنه لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي أو الاجتهاد فيه من غير أصل . وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لما سئل عن معنى آية لا يعلمها : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم. وهذا الذي قال به الكاتب وهو ليس من المتخصصين لا في الشريعة الإسلامية ، ولا في اللغة المصرية القديمة قول لا يصح ، حتى إنه لجأ إلى تغيير نصوص القرآن بتبديل النطق بها ، ليتوافق مع دعواه في عجمة هذه الألفاظ ، وتحديد المعنى الذي يريده ، وليثبت عجمة اللفظ والمعنى لنصوص من الكتاب المحكم.

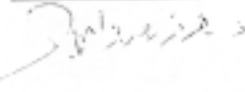
وقد خطأه المتخصصون في اللغة المصرية القديمة ، وقالوا : إنه تجرأ ووظف ألفاظاً خاطئة لخدمة فكرته .

ثم إن الكاتب لم يتورع - في سياق المعاني المبتدعة التي أتى بها - أن يمس جناب المصطفى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حين وصفه بالشاك المرتاب الذي يميل بهواه أو يميل به الهوى، وغير ذلك من الألفاظ الفاسدة التي وردت في مواضع متكررة من الكتاب ، وفيها استهانة بشخص النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

وإن المجلس ليدعو الكاتب إلى التوبة النصوح والبراءة مما كتبه وجادل به . كما ينبه المجلس إلى أنه لا يجوز لأحد من المسلمين أفراداً أو جماعات أو مؤسسات أن يتبنى هذا الكتاب وأمثاله لا بالنشر ولا بالتقريظ والتأييد حتى لا يغتر به عوام المسلمين والله ولي التوفيق ،،

والله ولي التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

د. نصر فريد محمد واصل



د. مصطفى سريتش



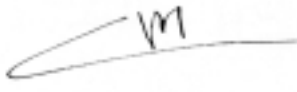
د. محمد رشيد واغب قباني



محمد سالم بن عبدالودود



د. محمد الحبيب بن الخوجة



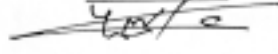
د. الصديق محمد الأمين الضريب



محمد تقي العثماني

(سافر قبل التوقيع)

د. عبد الكريم زيدان



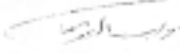
محمد بن عبدالله المسيل



د. عبدالستار فتح الله سعيد



د. يوسف بن عبدالله القرضاوي



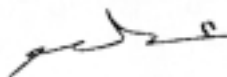
د. وهبة مصطفى الزحيلي



رئيس مجلس اجمع الفقهي الإسلامي



نائب الرئيس



الأمين العام للمجمع الفقهي



عبدالعزیز بن عبدالله آل الشيخ

د. عبدالله بن عبدالحسن التركي

د. صالح بن زاین المرزوقي

ترجمة فضيلة الدكتور رضاء الله محمد إدريس المباركفوري

إعداد:

أسعد أعظمي محمد أنصاري

أستاذ الجامعة السلفية ببينارس الهند

أبيض

الدكتور رضاء الله محمد إدريس المباركفوري

حياته وإنجازاته

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد: فهذه ترجمة موجزة لحياة وأعمال عالم جليل من علماء الهند البارزين الذي يعتبر واحداً من أعلام الجامعة السلفية ببنارس الهند نقدمها للقراء الكرام

اسمه ونسبه:

رضاء الله بن محمد إدريس، بن الشيخ محمد شفيع بن الشيخ الحافظ عبدالرحيم، بن الشيخ حاجي بهادر.

مولده ونشأته:

ولد - رحمه الله - في عام ١٣٧٤هـ الموافق ١٩٥٤م في بلدة مباركفور التابعة لمديرية أعظم غره إحدى مديريات الولاية الشمالية (اتراباديش) في الهند، وبلدة مباركفور بلدة مباركة، لم تزل محضنا للعلماء والمحدثين الذين برعوا في آفاق العلوم الشرعية، والدعوة الإسلامية، نجومًا تتلأأ، ومنارات يهتدى بها، منهم المحدث الشهير الشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري الذي من جملة معطياته «تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي» ذلك الشرح الذي رزق بالاعتماد والقبول في أرجاء العالم الإسلامي، والشيخ العلامة عبدالسلام المباركفوري مؤلف «سيرة البخاري» والشيخ العلامة أبو الحسن عبيدالله الرحمانى مؤلف «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» وغيرهم من أساطين العلم والفضل، وكان فقيدنا - رحمه الله - امتداداً لهذه السلسلة المباركة الطيبة، إلا أن مشيئة الله آثرته لجوار رحمته، وهو الفعال لما يريد.

والأسرة التي ينتمي إليها فقيدنا أيضاً أسرة علمية كريمة، لها سمعة

طيبة، وذكر حسن في الأوساط العلمية، وعلو شأن في مجالي العلم والسيادة، فمن العلماء البارزين المعروفين من هذه الأسرة الكريمة، الذين تولوا مناصب التدريس والدعوة والإفتاء والتأليف، وقاموا بنشر الدعوة الصحيحة، وبث الوعي الإسلامي النقي الشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري مؤلف تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، وهو شقيق الشيخ محمد شفيع جد الفقيه الدكتور رضاء الله رحمة الله، ففي هذه الأسرة الكريمة وفي ظل تربية دينية مستمدة من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وفي رعاية نخبة من أعيان الأسرة نشأ فقيدا وترعرع.

طلبه للعلم:

درس الفقيه دراسته الابتدائية في مدرسة أهلية تسمى بمدرسة «دار التعليم» بمباركفور وبعد الفراغ من هذه المرحلة درس على عمه الشيخ الحكيم عبدالسميع اللغة الفارسية والأردية وأتقنها ثم اتجه إلى مدينة بنارس والتحق بالجامعة الرحمانية فدرس فيها في مرحلة المتوسطة ثم الثانوية وبعد ذلك انتقل إلى الجامعة السلفية وأكمل فيها مرحلة العالمية.

ومن أبرز مشايخه الذين استفاد منهم في مباركفور:

- الشيخ عبدالسميع المباركفوري.
- الشيخ محمد فضل الرحمن المباركفوري.
- الشيخ قرة العين المباركفوري.

وفي بنارس:

- الشيخ شمس الحق السلفي.
- الشيخ أبو عبيدة عبد المعيد البنارسي.
- الشيخ محمد إدريس آزاد الرحماني.
- الدكتور مقتدى حسن الأزهرى.

● الشيخ عبدالوحيد الرحماني.

● الشيخ محمد رئيس الندوي.

رحلته إلى المغرب والسعودية في طلب العلم

وبعد هذه السلسلة الدراسية المنتظمة تافت نفسه للمثول بين يدي جبل من العلم ومصاحبته والتلقي منه على طريقة العلماء الأسلاف، فإنه رأى من الغبن أن يكتفي بما حصله من العلوم والمعارف أيام طلبه وتلقيه في المعاهد المذكورة لما في ذلك من هضمها حقها من الحظ الوافر في العلم والدين.

وكان الدكتور تقي الدين الهلالي المراكشي ذاع صيته في ذلك الوقت في العالم الإسلامي، وقد سبق للدكتور الهلالي أن تتلمذ على المحدث محمد عبدالرحمن المباركفوري صاحب تحفة الأحوزي، فقرر الفقيه - رحمه الله - السفر إلى المغرب والعكوف أمام هذا العالم الجليل فرحب به الدكتور الهلالي واعتنى به أيما اعتناء ولازمه الفقيه في حله وترحاله قرابة سنة ونصف ودرس عليه النحو والحديث كما درس عليه معظم مصنفاته.

وفي أثناء قيامه بالمغرب جاءه القبول للدراسة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة فانتقل من هناك إلى المملكة العربية السعودية والتحق بكلية الحديث الشريف والدراسات الإسلامية بالجامعة والتي قد أنشئت في تلك السنة وتخرج في هذه الكلية بشهادة الليسانس عام ١٤٠٠هـ الموافق ١٩٨٠م بتقدير ممتاز ثم وفق لاللتحاق بالدراسات العليا في قسم العقيدة فاجتاز مرحلتي الماجستير والدكتوراة إلى أن تخرج عام ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.

في سلك الدعوة والتدريس:

وبعد هذه الرحلة الدراسية الطويلة رجع الفقيه إلى بلاده عازماً
استجابة قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وانتظم في سلك التدريس والدعوة والتأليف والتحقيق في جامعته الأم

الجامعة السلفية بنارس، وسرعان ما استقطب أنظار المسؤولين وتبوأ المكانة المرموقة بجهد الدائب وعلمه المتواصل في ميادين العلم والدعوة والتأليف والتحقيق، فتبصر فيه المسؤولون الاستعداد والكفاءة لتحمل المسؤوليات وأداء الواجبات وأسندوا إليه العديد من المناصب.

المناصب التي تقلدها:

- عين عضواً في المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة.
- اختير رئيساً لجمعية خريجي الجامعات السعودية في الهند ونيبال والتي أنشئت قبل ثلاث سنوات تقريباً فكان رحمه الله أول رئيس لهذه المنظمة الفتية المباركة.
- تم اختياره نائب الرئيس لجمعية أهل الحديث المركزية لعموم الهند.
- عين على منصب «شيخ الجامعة» بالجامعة السلفية بنارس.

إنجازاته العلمية:

رغم تراكم الأعمال الإدارية وتزاحم الأشغال الدعوية، قد ركز الفقيه بالغ اهتمامه نحو البحث والتحقيق والترجمة والتأليف، وعكف على ذلك بكامل جهده وغاية عنايته، فخدم العلوم الشرعية والثقافة الإسلامية، مراعيّاً في ذلك احتياجات الدعوة ومقتضايتها، وكانت العقيدة الإسلامية الصافية موضع عنايته الخاصة إلى جانب اهتمامه بالسنة وأهلها - وإنجازاته العلمية تتوزع على (١) تحقيقات (٢) تأليفات (٣) ترجمات - وتفصيلها كالآتي:

تحقيقات:

- ١- الرد على من يقول إن القرآن مخلوق لأبي بكر النجاد، جزء واحد مطبوع في الكويت.

- ٢- كتاب العمظة، لأبي الشيخ الأصبهاني ٥ أجزاء مطبوع في الرياض.
- ٣- السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراتها، لأبي عمرو الداني، ٣ أجزاء مطبوع في الرياض.
- ٤- كتاب الأهوال لابن أبي الدنيا، جزء واحد مطبوع في مومبائي بالهند.

تأليفات:

- ١- الإيمان باليوم الآخر الأردنية، مطبوع
- ٢- مذكرة الحديث النبوي، تشتمل على ٢٥٠ حديثاً، مع ترجمتها بالأردنية مطبوع.
- ٣- التعريف بالسلفية وتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة حولها، باللغة الأردنية مطبوع.
- ٤- بئس ما فعل أخو العشيرة باللغة العربية، تحت الطبع.
- ٥- عبدالله بن سبأ: عقائده وأفكاره، باللغة الأردنية مطبوع.

ترجمات من وإلى العربية

- ١- ترجمة كتاب في خوض الانتخابات للدخول في البرلمانات في الحكومات المعاصرة للشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، ترجمة إلى الأردنية مطبوع.
- ٢- ترجمة كتاب «تبيهات على أحكام تختص بالمؤمنات» للدكتور صالح الفوزان ترجمة إلى الأردنية مطبوع، من وزارة الشؤون الإسلامية بالرياض.
- ٣- تعريب كتاب الجنائز للشيخ محمد عبدالرحمن المباركفوري جاهز للطبع.
- ٤- تعريب كتاب: وجهتان متضادتان في الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله للشيخ محفوظ الرحمن الفيضي، جاهز للطبع.

دفاعه عن السنة:

من المعروف أن في الهند زعامات وقيادات محسوبة على الإسلام تبيري

من حين لآخر على الساحة الدعوية والصحفية تغص بالسنة وأهلها وتطاول على القيادات السلفية عامة وعلماء وحكام المملكة العربية السعودية خاصة مستغلة في كل ذلك سداجة العامة وعواطف المخدوعين.

وقد سول لبعض هؤلاء القوم نفسه التجاسر على سماحة الشيخ ابن باز - رحمه الله - والشيخ محمد بن صالح العثيمين - رحمه الله - وغيرهما من علماء المملكة المحروسة، حيث وجه سهام النقد والطعن إلى معتقدات هذه الفئة الطاهرة بكل دناءة ووقاحة، فتصدى الفقيه رحمه الله لهذه المحاولة الممقوتة ورفع الأستار عن دواعيها والأسباب الكامنة ورائها ورد عليها ردوداً علمية وأثبت براءة ذمة علماء السنة عن الافتراءات والأكاذيب التي ألصقت بهم زوراً وبهتاناً ولم يدل بدلوه في هذا المضمار إلا بعد ما استفحل الأمر، وأصبح السكوت يعني المداهنة والاستسلام للأكاذيب، يقول رحمه الله في هذا الصدد:

« وقد أتيت بنموذج واحد ليكون القارئ على إلمام بمجريات الأمور في ساحة الصحافة الإسلامية في شبه القارة الهندية وإلا فالأمر قد وصل إلى حد أن أسنة الأقلام بدأت توجه إلى صدور المحدثين العظام وأئمة الجرح والتعديل» (مجلة صوت الأمة بنارس عدد رمضان المبارك ١٤١٩هـ). ويقول أيضاً:

« وقد أفحش القول في أحد كتبه باللغة الأردية في حق سماحة الشيخ ابن باز رحمه الله، ذلك الرجل التقى الورع الذي يكن له العالم كله لزهده وتقواه وعلمه ومعرفته وحنانه على الشعوب الإسلامية حباً جماً واحتراماً بالغاً، وهو ممن لا ينصب له العداوة ولا يضر له في قلبه الحقد والبغض إلا رجل مصاب في دينه أو عقله - عافانا الله من ذلك - (مجلة صوت الأمة بنارس عدد شوال المكرم ١٤١٩هـ)

في مثل هذه الظروف رأى الفقيه من الأمانة العلمية الصدع بالحق والذود عن الأبرياء ففند مزاعم القوم بحجج دامغة وبراهين ساطعة، ويمكن

للاطلاع على ذلك الرجوع إلى مجلة صوت الأمة الشهرية الصادرة من الجامعة السلفية بنارس ومجلة محدث الشهرية الصادرة من المصدر نفسه وكذلك كتاب الفقييد في هذا الموضوع بالأردية باسم «تعريف بالسلفية وتصحيح المفاهيم المغلوطة حولها».

ويجدر بالذكر أنه قام بالرد على هذه الافتراءات على طلب من إدارة البحوث الإسلامية دفاعاً عن الدعوة السلفية بالهند وكشفاً عن الأباطيل والأكاذيب التي لفقها بعض المحسوبين على العلم.

خدمته للدعوة الإسلامية:

إن الدعوة إلى الله من أهم مسؤوليات أهل العلم في كل زمان ومكان، والعلماء الربانيون يهتمون بها أيما اهتمام، وكان الفقييد - رحمه الله - من هؤلاء الربانيين، وكانت عنايته بجانب الدعوة مثلاً يحتذى به، فخطب الجمعة ودروس المساجد، وعقد المخيمات التربوية لتوعية المسلمين وإلقاء المحاضرات ومشاركة الندوات والمؤتمرات وتقديم البحوث واقتراح الحلول للمشكلات الناجمة، وتقديم العون المادي والمعنوي للطلبة والمحتاجين، والشفاعة لهم إلى من يهمهم الأمر، والاهتمام بالمدارس الإسلامية والمراكز الدعوية والمنظمات الاجتماعية والنصح لها وتشجيع القائمين بها كل ذلك من الأعمال التي كان يقوم بها الفقييد نسأل الله أن يتقبلها ويجعلها في ميزان حسناته.

ومن خضم المسائل الإدارية والتعليمية يقتطع الفقييد جزءاً من أوقاته الثمينة للأسفار المتعلقة بالدعوة والتربية والتعليم التي سبق ذكرها، وقد تتوالى عليه دعوات من جهات متعددة في آن واحد، فيحاول قدر جهده تلبية ما أمكن منها وقد قضى نحبه - رحمه الله - في أحد هذه الأسفار الدعوية كما سيأتي ذكره.

ولم يكن اهتمامه بالجانب الدعوي مقتصرًا على داخل البلاد بل تجاوز

إلى البلدان العربية والغربية، فقد قام برحلات عديدة إلى هذه الدول لمشاركة الأحزان والهموم التي تعيشها الشعوب الإسلامية هنا وهناك وإدلاء دلوه بهذا الخصوص.

من صفاته وأخلاقه:

كان الفقيه - رحمه الله - أنموذجاً حياً للعلماء الأتقياء، قد عرف برحابة الصدر ومحاسن الأخلاق ورحمته بالصغير وتوقيره للكبير ومعرفته بحق أهل العلم وإن اختلفوا معه، جمع بين العلم والفضل وحسن الخلق وكريم السجايا وسلامة الصدر وطيبة القلب ونقاء السريرة وصفاء النفس، يفتح مجالسه للضيوف مع بشاشة اللقاء وقضائه لأصحاب الحاجات مآربهم وحبه إفادة الناس ونفعهم وتفريج كربائهم وإدخال السرور عليهم بقلب رحيم مشفق. قد تولى منصب شيخ الجامعة بالجامعة السلفية منذ سنة ونصف فأدار شؤون الطلاب والأساتذة والموظفين بحنكة وبصيرة، وعامل الجميع بالحسنى وبذل قصارى جهده في دفع عجلة التعليم والتربية إلى أحسن مايرام، فكلم من ليال سهرها وكم من مشاغل ذاتيه ضحى بها في هذا السبيل لا يعرفها إلا ربه.

والموت أدنى من شرك نعله:

كان فضيلته - رحمه الله - قد سافر من بنارس صباح يوم الخميس ٢٣/١/١٤٢٤هـ برفق فضيلة الدكتور مقتدى حسن الأزهرى حفظه الله وكيل الجامعة السلفية متجهاً إلى مدينة مومباي للمشاركة في مؤتمر «دين الرحمة» الذي عقدته جمعية أهل الحديث بولاية مهاراشترا بالهند في ٢٥-٢٦ من شهر محرم عام ١٤٢٤هـ الموافق ٢٩-٣٠ من شهر مارس عام ٢٠٠٣م وقد شارك - رحمه الله - في فعاليات المؤتمر في اليوم الأول - يوم السبت - وكذلك في اليوم الثاني - يوم الأحد - إلى قرب وقت الظهر، وقد ألقى محاضراته في يوم الأحد قبيل صلاة الظهر، تكلم فيها حول موضوع «الإيمان

بالقضاء والقدر» وبعد الفراغ من محاضراته نزل من منصة المؤتمر، واتجه برفق أحد الإخوة من منظمي المؤتمر إلى مقره بالسيارة، وأخبر الدكتور هذا الأخ في طريقه إلى المقر أنه يشعر بضيق وألم في صدره، فاتجه به هذا الأخ إلى إحدى المستشفيات قرب محل المؤتمر، ولما أدخل الدكتور في غرفة الفحص فما أن أجرى عليه أطباء المستشفى فحصاً أولياً إذ أخبروا بانتقاله إلى رحمة الله تعالى، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

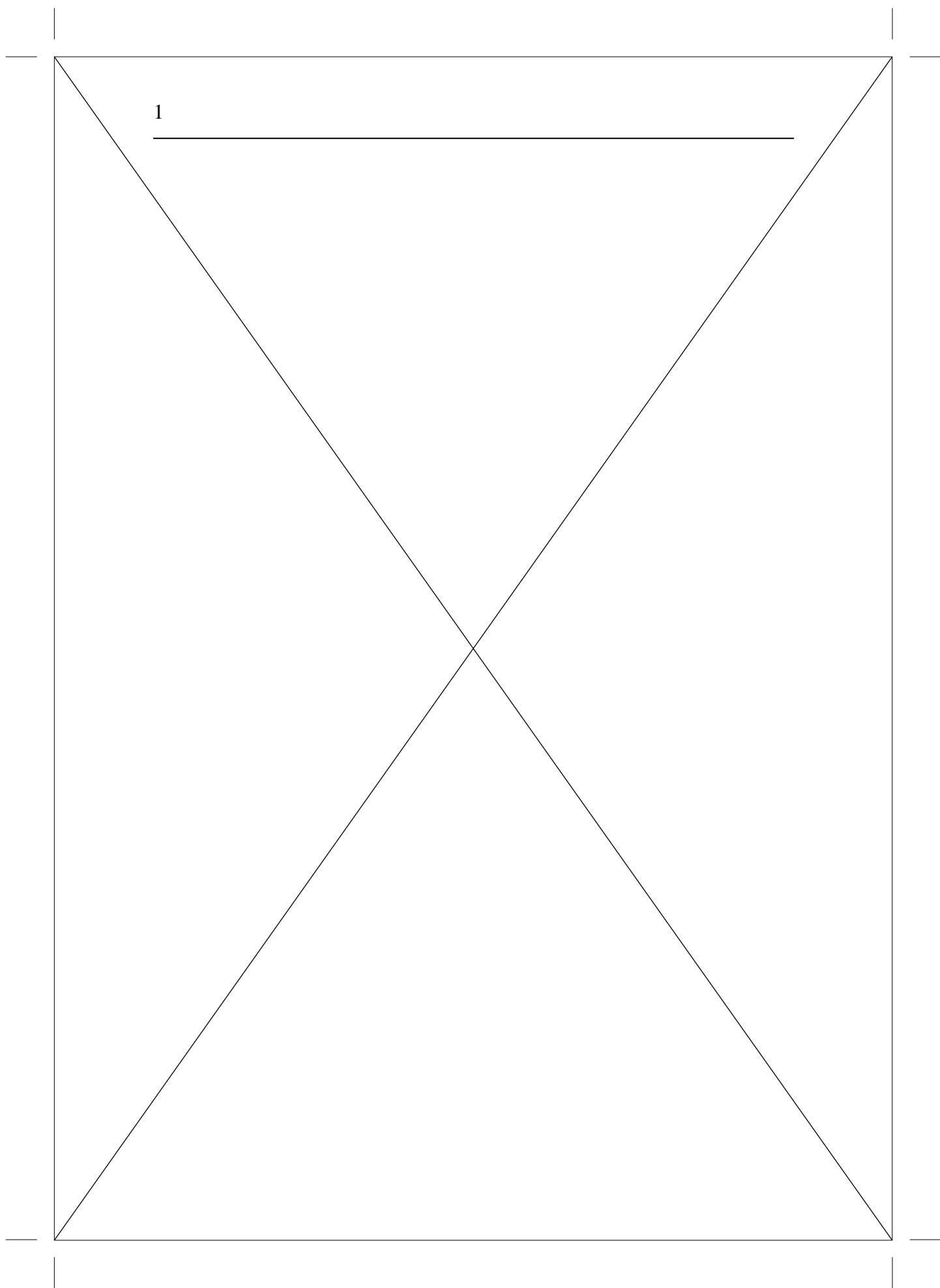
إلى مثواه الأخير

وقد نقل جثمانه - رحمه الله - بالطائرة إلى بنارس ومن ثم بالسيارة إلى موطنه مباركفور حيث كان قد وفد إلى هذه المنطقة من مختلف نواحي البلاد من العلماء والدعاة وطلبة العلم وعامة المسلمين عدد كبير جداً قلما يشاهد مثله في جنازة من الجنائز. وصلى عليه فضيلة الشيخ عبدالله سعود بن عبدالوحيد السلفي حفظه الله الأمين العام للجامعة السلفية، بعد صلاة المغرب من يوم الاثنين، ثم شيعت هذه الجموع الفقيد إلى مثواه في إحدى المقابر هناك.

والدكتور فارق الحياة ولم يكمل من العمر إلا ٤٩ عاماً، وودع الجميع على أحر من الجمر، تتقطع قلوبهم ألماً وحسرة، وأصبحوا في هرج ومرج واضطراب شديد لا يكادون أن يصدقوا هذا الخبر المفجع المروع، والحقيقة أن عواطف الحزن والأسى التي امتلأت بها القلوب عند سماع نبأ وفاة الفقيد لا يمكن التعبير عنها بالقلم واللسان، ولكن ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ولله في خلقه شؤون، فلا نقول في هذا المصاب الجلل إلا ما قال رسول الله ﷺ عند وفاة ابنه إبراهيم «العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، وإنا بك يا إبراهيم لمحزونون» ونحن نقول: وإن بك يا شيخنا لمحزونون.

أحس الله عزاء أهله وذويه، وقيض من يخلفه في علمه وعمله وعطائه، ومن على الأمة بأمثاله، وأسكنه الفردوس الأعلى من جناته، إنه سميع مجيب.

أبيض



أبيض

The 3

Islamic Fiqh Council Journal

A Periodical Published by Islamic Fiqh Council
Muslim World League

Supervisor-General
Prof. Dr.

Abdullah Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Muslim World League

Editor-in-Chief

Dr.

Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial Board:

Dr.

Ali Ibn Abbas Al-Hakami

Dr.

Saud Mas'ad Al-Thibaiti

Dr.

Ahmed Ibn Abdullah Ibn Humaid

Dr.

Abdullah Ibn Musleh Al-Thumali

Dr.

Othman Ibn Ibrahim Al-Murshid

Dr.

Muhammad Ali Al-Qarri Ibn Eid

Dr.

Abid Muhammad Al-Sufyani

18th Year - Issue No.20
1426H / 2005

Correspondence
may be addressed to:

Editor-in-Chief

P.O.Box: 537 Makkah

Saudi Arabia

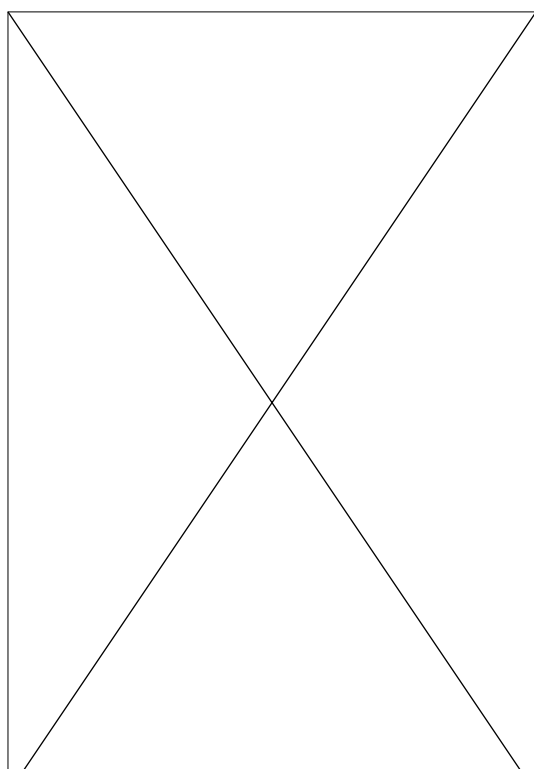
Tel : 560 1276

Fax: 560 1232

E-mail: mwlfiqh@hotmail.com

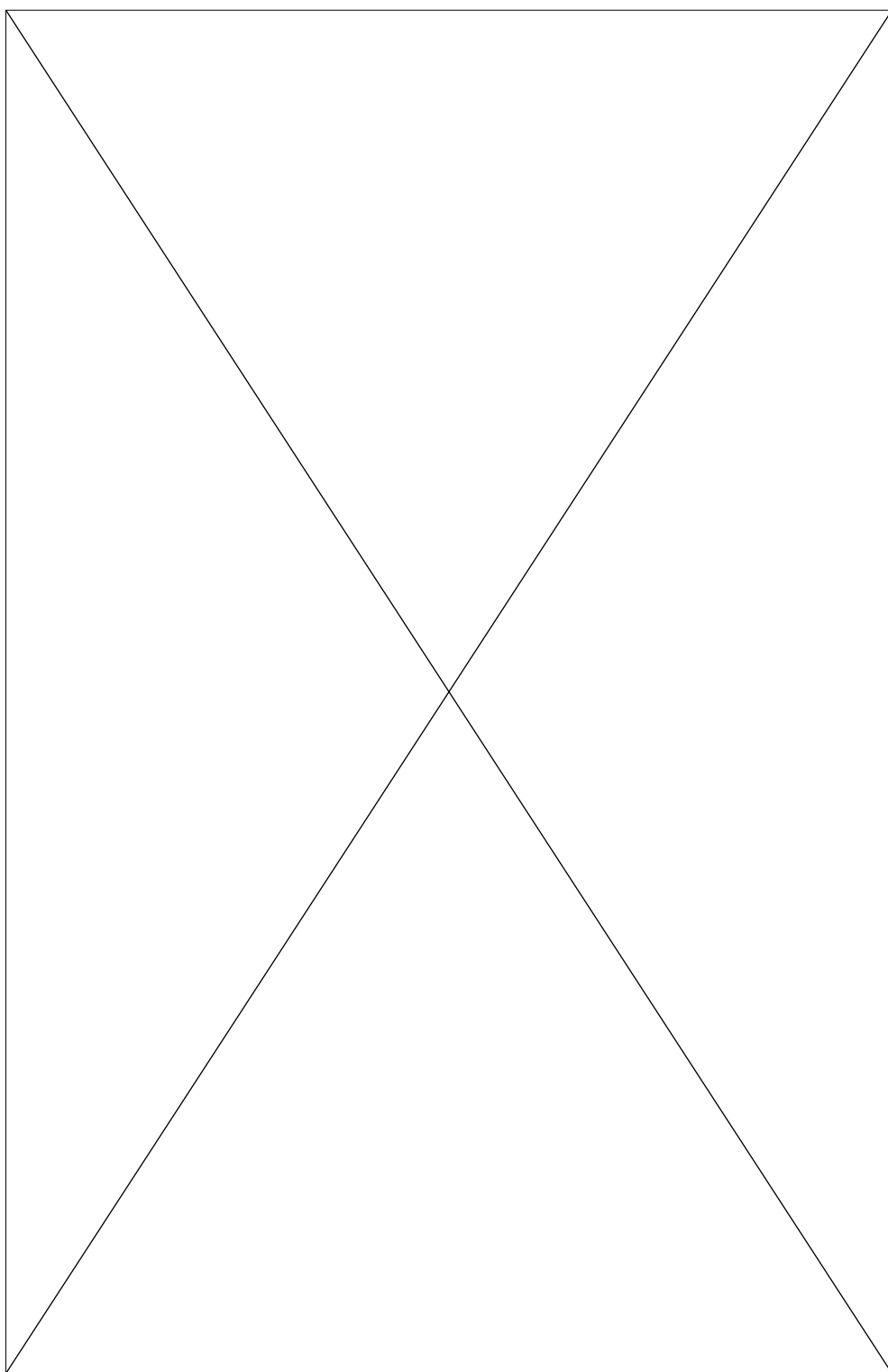
**Views expressed in the
journal represent those
of the writers.**

أبيض



IN THE NAME OF ALLAH, THE BENEFICENT, THE MERCIFUL

أبيض



أبيض

The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.

16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

Legal Deposit No. 21/2739 - ISSN:1319-9781

CONTENTS

- Foreword

By Supervisor-General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Muslim World League 13

- Editorial

Editor-in-Chief, IFC Journal, Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Secretary-General, Islamic Fiqh Council 17

Abstract Research Papers:

- Democracy and Muslims' Participation in Elections

Dr. Abdul Kareem Zaidan 21

- Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin

Dr. Abdul Fattah Muhammad Idris..... 25

- Fiqh Rules and Evaluation Principles for Assets Evaluation in Contemporary Financial Transactions

Dr. Hussein Hassan Shahatah 27

- Tawarruq and Organized Tawarruq

Dr. Sami Ibrahim Al-Suwailim 29

- Hereditary Blood Diseases: Scientific Facts about Chronic and Complex Diseases

Dr. Mohsin Ali Faris Al-Hazimi 31

Some Resolutions of Islamic Fiqh Council:

- The Fourth Resolution of IFC's 17th Session

on Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and

Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin 35

- The Fourth Resolution of IFC's 16th Session

on Assets Evaluation 37

- The Second Resolution of IFC's 16th Session

on Tawarruq Deals by Some Banks 41

- The Fifth Resolution of IFC's 17th Session

on Hereditary Blood Diseases 43

- The Seventh Resolution of IFC's 17th Session

on Book Entitled 'Hieroglyphic Language Explains on the Qur'an' 47

Foreword

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

This 20th Issue of the Islamic Fiqh Council Journal presents to its readers a number of new and selected researches, Fatwas and resolutions adopted by the Islamic Fiqh Council, as well as an introduction of one of the leading contemporary scholars, in addition to the English translation of the abstract researches and resolutions of the Council for more benefit of the people's knowledge.

Some of these researches were discussed in one of the Council's previous sessions and they covered the various areas of human life, such as rules of polity and governance, principles of permission and prohibition in use of things, Islamic economy, medicine and refutation of doubts and allegations about the Qur'an and the Sunnah.

No doubt, the research in the area of Islamic Fiqh is focused upon two aspects. One covers the rules of evidence and its textual sources, whereas the second deals with insight, understanding and capability which the researcher utilizes in the evidence. This leads to the fact that people are constantly in need of the Fiqh scholar and expert, and *Ijtehad* in every period of time is a duty of the Muslim Ummah, especially in the present era, because public and private issues and problems continuously take place and they are part and parcel of the human life.

This necessitates that there should always be such scholars in the Ummah who are capable of issuing Fatwas. However, such necessity of constant and compulsory *Ijtehad* should be fulfilled with balanced and methodological endeavour, because those who take up *Ijtehad* do not come from vacuum, but through a process that involves various stages of education and selection among the talented students until they reach the level of expertise. In deed, Fiqh is the outcome of correct outlook, in-depth understanding and continuous experience.

Ijtehad is not an ordinary job, which can be assigned to any person who just takes it up. In deed, it is a distinguished task that requires a number of conditions such as proper understanding of the Qur'an and the Sunnah, especially those portions which are related to the Islamic jurisprudence, the knowledge of the abrogation rules, guidelines for interpretation of the textual provisions, knowledge of consensus and its situations, capability of inference, guidelines in case of contradiction and preference between the sources of evidence and the studies related to the Arabic language as well as other qualifications which the Fiqh scholars have prescribed for it in details.

In fact, it has been observed that *Ijtehad* and revival have been taken up mainly to criticize the reality of Fiqh that is characterized with weakness in the colleges and institutions which teach the Shari'ah and Fiqh, and also with weakness of the creative movement in the Muslim Ummah as well as its intellectual inactivity and concentration on the contemporary changes that intensively require great efforts to solve their problems and cope with them properly.

However, it is almost rare to find a discussion about the practical ways of revival and the method of building the personality of *Mujtahid* (the person who takes up *Ijtehad*). This led to an imbalance in understanding the nature of this issue and in appreciating its limits. Due to this imbalance, it is observed that some of those who have simple knowledge of the Islamic Shari'ah and its disciplines have embarked upon *Ijtehad*, thinking that they have contributed to meet this necessity and removed some of the Ummah's embarrassment regarding its negligence in upholding *Ijtehad*.

It is also an outcome of this imbalance that odd views of the earlier scholars have been adopted, despite the fact that such views do not undermine the prominent status of those earlier scholars. However, any compromise in the Islamic Shari'ah by adopting such odd views, strange opinions and weak reports on the pretext of providing a facility and removing a difficulty in the matters related to the Islamic Shari'ah cannot build a fair jurisprudence that corrects the people's rites and manners and make them worship their Almighty Lord in a proper way.

This imbalance is also reflected in providing a separate code of Fiqh for

Muslim minorities and communities which live in non-Muslim countries. Such a separate code of Fiqh is based on the relaxed Fatwas to solve their problems and make easy their religious and social matters. No doubt, critical circumstances which emerge in the life of Muslim individuals and groups at a particular time, place or situation have their obvious impact on the rulings of Islamic Fiqh in general. Such circumstances call for relaxation and flexibility to remove the difficulty in the life of Muslims.

However, there is a difference between the relaxation, which is legitimized by the need and necessity measured in accordance with the critical situation, and between another relaxation that comes through invalidation of rulings confirmed by a text in the Qur'an and Sunnah, consensus or majority opinion of Muslim scholars, and through criticism of the sources upon which such rulings are based in order to create other rulings that replace the original rulings permanently.

In the conclusion, I am pleased to express thanks and appreciation to Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami, Secretary-General of the Islamic Fiqh Council for his constant effort and special attention to the IFC Journal and other activities of the Council, and also to members of the Editorial Board and the Panel of Referees.

I pray to Almighty Allah for guiding the Muslim Ummah and uniting the word of its scholars for the work that pleases Him.

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki
Secretary General, Muslim World League
Supervisor-General, Islamic Fiqh Council Journal

أبيض

Editorial

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

With the blessing of Almighty Allah, the 20th Issue of the Islamic Fiqh Council Journal is now published and its contents include the useful and refereed researches prepared by the eminent scholars of Muslim Ummah. These researches provide answers to the newly emerging issues in the people's life on the basis of the Qur'an and the Sunnah.

It is not appropriate that such newly emerging issues are left without explanation of Almighty Allah's ruling on them, especially when He says: *"If they had only referred it to the Messenger or to those charged with authority among them, the proper investigators would have known it from them (direct)."* (Qur'an, 4:83)

Hence, the newly emerging issues are to be referred to the scholars who have insight and in-depth knowledge of the Qur'an and the Sunnah and derive rulings from them. People approach them to have rulings from them in the light of the Islamic Shari'ah. However, *Fitnah* (intrigue) and violence that have afflicted the Muslim Ummah these days are mainly due to sedition and ignorance among a faction of the Muslim youth, who got away from the Muslim scholars who follow the guidance of Almighty Allah.

The Secretariat of the Islamic Fiqh Council while presenting these invaluable researches, hopes that by doing so, it has contributed in realization of the objectives that the Muslim Ummah looks forward to the Fiqh councils to achieve.

In this Issue you will read about democracy, Muslims' participation in elections of the non-Muslim countries, ruling on use of new heparin, ruling on assets evaluation, ruling on *Tawarruq* in the contemporary bank transactions, the hereditary blood diseases and Hieroglyphic language, which some writers have audaciously adopted for interpretation of the Qur'an, the Book of Almighty Allah in open violation of what Allah says: *"It is a grie-*

vous thing that issues from their mouths as saying. What they say is nothing but falsehood." (Qur'an, 18:5)

We pray to Almighty Allah for blessing our endeavour with success.

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami
Secretary-General, Islamic Fiqh Council
Editor-in-Chief, IFC Journal

Abstract Research Papers

أبيض

Democracy and Muslims' Participation in Elections

By
Dr. Abdul Kareem Zaidan

Abstract

*Praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

1. Muslims classify the world countries into two categories: the first is called *Darul Islam*, the land which is ruled by Muslims and in which the rules of Islam are implemented, and the second is called *Darul Harb*, the land which is ruled by non-Muslims and in which the rules of Islam are not implemented.
2. The original position is that it is not permissible for a Muslim to enter and reside in *Darul Harb*. However, it is permissible in the exceptional cases in which there is legitimate justification for it. Such exceptional cases may have the following situations:
 - a) To enter such lands for trade.
 - b) For *Da'wah* work.
 - c) For medical treatment
 - d) For acquiring the knowledge that is beneficial for Muslims.
 - e) For security of a Muslim's life, especially when there is lack of security in the country of Muslim and he is not accepted by any other Muslim country. He finds the required security and acceptance in *Darul Harb* only.
3. A Muslim is forbidden to acquire the citizenship of a non-Muslim country.
4. It is permissible for a Muslim who is unjustly facing a hot pursuit in his country to seek the political or humanitarian asylum if such asylum is feasible for him in a non-Muslim country.
5. Democracy is defined as 'a rule of people by the people'. However, it is not so, and it is not even the rule of people by the majority. In fact, it is

the rule of people by a minority.

6. Democracy has various kinds, such as the direct democracy, semi-direct democracy, representative democracy, etc.
7. Election is one of the elements and requirements of the democracy.
8. Citizen has the right of voting if he fulfils the conditions of a voter.
9. The traditional democracy brought by the French revolution is on the basis that absolute sovereignty is for the nation, and one of the features of this sovereignty is the nation's absolute right of commandment and prohibition without any accountability for its issuance of commands and prohibitions, because there is no authority above it. The nation does not derive its sovereignty from any body and exercises the powers of this sovereignty indirectly through its representatives whom it selects. These representatives have the right to legislate the laws without any limitation and with no condition, for they claim that they express the nation's will which is superior to any other will.
10. A Muslim is not allowed to adopt this Western concept of democracy, because it is a misleading concept and a Muslim should not consider it to be a matter of *Ijtehad*. Sovereignty and absolute right of commandment and prohibition as well as the right of legislation are for Almighty Allah only.
11. The Islamic state can adopt the election process to elect the national assembly as an advisory body, because adoption of the election process has its origin in the Islamic Shari'ah, as the post of Caliph was approved through election.
12. The national assembly in the Islamic state is restricted in its dispositions, including the various legislations, which are guided by the Islamic Shari'ah. Neither the national assembly nor the people who have elected it have the right to legislate a law that is contrary to the Islamic Shari'ah.
13. Women have the right to participate in the elections.
14. Muslims can participate in the parliamentary elections of non-Muslim countries if they find that such participation serves their interests.
15. It is permissible to benefit from the provision or principle of law in a non-Muslim country if such a provision or principle is in the interest of Muslims.

16. Democracy is criticized through its shortcomings.
17. Supporters of democracy tend to defend it against its critics.
18. The participation in the election of an advisory body is permissible for a Muslim with two conditions: i) The body has been constituted properly in accordance with the Islamic Shari'ah. ii) Its aims and activities are acceptable in the Islamic Shari'ah. If these two conditions are fulfilled, participation in the election of such bodies is allowed, otherwise, it is not allowed, whether it is in *Darul Islam* or *Darul Harb*

أبيض

Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin

By

Dr. Abdul Fattah Muhammad Idris

Abstract

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

This research consists of two parts:

Part One:

Heparin and Its Reality: There are two kinds of heparin: normal heparin and new heparin

- 1. Normal Heparin:** This is in fact a mixture of similar chemical compounds with multi-sulphate - glucose series, which can be extracted from blood rich vessels and organs, such as cows' lungs, mucus tissues of pigs' bowels. The molecular weight of these series, which are integral in the formation of normal heparin (medicine), is between 2000-40000 Daltons, with an average molecular weight reaching 15000 Daltons .
- 2. New heparin:** This is a mixture of similar chemical compounds of multi-sulphate - glucose series, which are formed by breaking down molecules of normal heparin with either yeast or other chemical factors that lead to production of much smaller parts. This is why scientists called it low-molecular weight heparin.

Usage: Heparin and its derivatives are commonly used in medicine for treatment of certain diseases and for precaution against others. These include the following:

- a) Treatment of clinical heart diseases and acute (cardiac) myocardium infarction.
- b) Treatment of blood clotting in the body.

- c) Treatment and protection against clotting of deep blood vessels.
- d) Protection against formation of blood clots while performing surgery of blood vessels.
- e) Protection from blood coagulation during the outside circulation done for persons suffering from kidney impairment and undergoing the kidney dialysis.

Part Two :

Chemical Composition of New Heparin: Heparin is composed of many chemical compounds in which there is a common element called PENTASACCHARIDE, which unites with various chemical roots, such as euphoric, asitalic or sulphaminic roots, forming GLUCORONIC SULPHATE-ACID and SULPHATE-GLUCOSAMINE.

When these chemical particles are repeated many times, the various chemical series of heparin are formed. In fact PENTASACCHARIDE is considered the factor that creates the difference between the types of heparin. The variation in the type of heparin is determined by the times the chemical series are repeated. Therefore, the volume and molecular weight of the compound differ in various types of heparin. The molecular weight of the new heparin is between 3000-5000 Daltons.

Fiqh Rules and Accounting Principles for Assets Evaluation in Contemporary Financial Transactions

*By
Dr. Hussain Hassan Shahatah*

Abstract

*Praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

The research paper has the following contents:

- Foreword

- Chapter 1: Fiqh rules and accounting principles for assets evaluation.

1-1 Preamble.

1-2 Concept and kinds of assets evaluation.

1-3 Significance of assets evaluation and its scope in contemporary financial transactions.

1-4 Fiqh rules of assets evaluation while presenting the capital in the form of assets or benefits.

1-5 Fiqh rules of assets evaluation in *Mudhaarabah* and *Mushaarakah* partnership when partners join or quit.

1-6 Fiqh rules of assets evaluation while evaluating and distributing the profits in case of ongoing partnership.

1-7 Fiqh rules of assets evaluation at the time of liquidation.

1-8 Accounting principles of assets evaluation in the light of Fiqh rules.

- Chapter 2: Application aspects of assets evaluation in contemporary Islamic financial institutions.

2-1 Preamble

2-2 Assets evaluation in corporations and companies.

2-3 Assets evaluation in Islamic banks.

2-4 Assets evaluation in insurance institutions and funds.

2-5 Assets evaluation in Islamic cooperative insurance institutions and funds.

2-6 Assets evaluation in Zakah institutions and funds.

- General Findings of Study

- Recommendations

- Bibliography

Praise be to Allah with Whose blessing good deeds are accomplished.

Tawarruq and Organized Tawarruq

By

Dr. Sami Ibrahim Al-Suwailim

Abstract

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

1. Almighty Allah has prohibited *Riba* (usury), because it is considered as injustice on debtor, who has become indebted for an increased amount without having anything in exchange for it.
2. Prophet Muhammad (peace be upon him) has equally denounced the two parties of *Riba* transaction, because debtor became content with injustice and provided assistance in it.
3. The difference between selling and usury is that there is a benefit through the selling as well as interest of exchange that enforces this increase in price, while in usury there is no such benefit, hence the increase causes injustice.
4. Any tricky method that is devoid of such mutual benefit as in usury lacks the distinction between selling and usury.
5. The methodology of Islamic Shari'ah is to make the useful selling contracts easy and to make the means of usury difficult.
6. Use of various pretexts for practising the usury is even worse than usury itself, because such pretexts aim at making the prohibited thing lawful.
7. *Tawarruq* is contrary to the objectives of Islamic Shari'ah, because its practice is tantamount to the same injustice for which usury has been prohibited.
8. Comparison of the person who practises *Tawarruq* with a trader is not fair and justified, because a trader aims at achieving the profit while the

person who practises *Tawarruq* intends to cause a loss.

9. The view that interest of cash enforces the loss or increase in responsibility as the same argument is presented by those who defend the usurious interest.
10. The scholars have been strict in dealing with those adopting the prohibited methods and this necessitates the prevention of organized *Tawarruq*.
11. Delegation of authority in *Tawarruq* is contrary to the very purpose of authorization, because it denies the interest of the person who delegates his authority. It is a well-established rule that any condition which contradicts the very purpose of the contract is null and void.
12. The reality of organized *Tawarruq* is that the bank provides the person who practises *Tawarruq* with required cash provided that he would be indebted to the bank with an extra amount, and that is usury.
13. The bank's commitment to sell the commodity on behalf of the person seeking *Tawarruq* at certain price makes the bank a purchaser, hence it causes prohibition from both sides.
14. The economic effects of organized *Tawarruq* are not different from those of usury, because it is characterized by increase of debt and inadequate distribution of wealth.

Hereditary Blood Diseases: Scientific Facts about Chronic and Complex Diseases

By

Dr. Mohsin Ali Faris Al-Hazimi

Abstract

Praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
and all those who followed his way of guidance.*

The hereditary blood diseases are considered among the chronic diseases for which no effective medical treatment has yet been discovered. Such diseases result from the reproduction of defective hereditary genome from parents to offspring. These diseases appear at an early stage of age, according to the factors which cause their hereditary defects and environmental repercussions.

The hereditary blood diseases constitute a real health problem, because they cause chronic complications and consequently lead to the social and psychological problems as well as the economic burdens on the family and society. The volume of such diseases increases in the regions of the Mediterranean Sea and the Middle East for many reasons, the most important of which are marriage among the closer relatives as well as consequent interaction of various hereditary and environmental factors.

In the Arab countries, including Saudi Arabia, the hereditary blood diseases are found at a high percentage. This necessitates preparation of the national programmes which deal with the aspects of prevention, treatment and rehabilitation in order to combat these diseases and limit their hygienic, economic and social effects.

Since such diseases are usually chronic and the process of care and rehabilitation of patients in most cases does not lead to the stage of a full recovery, it is very important that all the preventive means and measures, such

as early diagnosis, early intervention and use of the modern applied technology of medical science in these areas are adopted.

It was possible to adopt the programmes of guidance, prevention and treatment for these diseases at central and consultative units as well as the cooperative centre of King Saud University's Medical College in Riyadh. It was also possible to form the working group as well as the national, regional and international panels to support such relevant programmes and exchange the views and experiences as well as train the required manpower.

The guidelines for exchange of knowledge and cooperation in these areas between the concerned authorities in the Arab countries could be prepared. It is also relevant to highlight the characteristics of Muslim societies and to pay special attention to the framework of Islamic Shari'ah as well as the respective customs and traditions, besides participation in development of information and coordination programmes through the World Health Organization (WHO) and the Arab League.

This research paper covers all the above-mentioned aspects, besides focusing on aspects of professional guidance and prevention as well as the relevant programmes and means which are designed to produce the positive output in the service of individual, family and society.

Some Resolutions of Islamic Fiqh Council

أبيض

The Fourth Resolution of IFC's 17th Session on Use of Medicine Containing Impure Substance Like Swine and Its Substitute of Less Benefit Like New Heparin

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the use of medicine that contains impure substance such as swine and it has a substitute, which has less benefit such as new heparin with low molecular weight.

A number of research papers on the issue were presented and these papers covered the following areas:

1. Heparin is a substance produced by certain cells in the human body. It is normally extracted from livers, lungs and intestines of animals, including cow and swine. Heparin with low molecular weight is made of ordinary heparin through different chemical methods. Both types of heparin are utilized for treatment of various diseases, like heart disease, angina pectoris, blood coagulation, etc.
2. Heparin with low molecular weight is extracted from ordinary heparin through chemical methods that produce various new components, which are different from ordinary heparin in their physical and chemical properties and qualities, which scholars of Fiqh (Islamic jurisprudence) describe as *Istehaalah* (transformation).
3. Transformation of impurity into another substance that is different in its properties and qualities, such as transformation of oil into soap and the like, or consumption of a substance through manufacturing as well as change of its essence and qualities is considered as an acceptable method in the Islamic jurisprudence in order to regard it as a substance that is

pure and can be utilized for various purposes.

After having detailed discussions on the issue, in the light of the Muslim scholars' views as well as the objectives and requirements of the Islamic Shari'ah, the Council adopted the following resolutions:

1. New heparin with low molecular weight could be utilized for medical treatment, in case, no permissible substitute is available, or the available substitute may prolong the period of the medical treatment.
2. It should not be widely used and its use should be limited to the needed extent. As soon as a pure substitute is available, use of new heparin would be avoided.
3. The Council calls on the ministers of health in the Muslim countries to co-ordinate with pharmaceutical firms that produce heparin and new low molecular weight heparin, to work for manufacturing them from the safe sources such as cows.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

The Fourth Resolution of IFC's 16th Session on Assets Evaluation

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 16th session held in Makkah Mukarramah between 21-26 Shawwal 1422H (5-10 January 2002) has discussed the issue of assets evaluation, which means the evaluation of all assets including commodities and debts at their cash value as if commodities were sold and debts were collected actually. It is an alternative to the real evaluation, which requires the eventual liquidation of companies and joint investment ventures, such as investment funds, as well as the sale of all the assets and the collection of all debts.

After reviewing thoroughly and discussing in details all the relevant research papers, the Council decided the following:

First:

There is no objection in the Islamic Shari'ah for conducting the assets evaluation in order to determine or distribute the profits of the joint *Mud-haarabah* (partnership), investment funds or companies in general. Such distribution should be considered final with the explicit or implicit consent of all the partners.

Such evaluation of assets is based on the two Hadiths of Prophet Muhammad (peace be upon him) who said "The hand of an individual would be cut off when he steals a quarter Dinar or more or any thing that is equivalent to a quarter Dinar or more." (*Sahih Al-Bukhari*)

In the second Hadith, Prophet Muhammad (peace be upon him) said: "If anyone emancipates his share in a slave, he is to be completely emancipated if he has money, but if he has not enough money, a fair price for the slave should be fixed and he will be required to work to pay for his freedom, but must not be over-burdened." (*Sahih Muslim*).

In this regard we can benefit from the author of *Al-Mughni*, who said, "In case a *Mudhaarib* (partner) changed (due to his death or disqualification), without the assets evaluation, it is permissible to have the assets evaluated in order to make the *Mudhaarabah* venture continue between the owner of money and whoever succeeds the former *Mudhaarib*".

In addition to that, there are several permissible applications for evaluation, such as evaluation of trading commodities for Zakah and the distribution of joint assets.

Second:

Assets evaluation must be made by the experts who have experience in their respective areas and their number should not be less than three. When such experts give different opinions of evaluation, their average should be accepted. Moreover, Assets evaluation must be based on their exact market value.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Members:

Muhammad Ibn Jubair

Dr. Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Radhallah Muhammad Idrees

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

*In the Name of Allah,
Most Gracious, Most Merciful*

Reasons of my disagreement on being the distribution of profit finally in accordance with the assets evaluation are as the following:

1. Its contradiction with the consensus that the profit is not necessary except through distribution, and it was mentioned in the resolution adopted by the Islamic Fiqh Academy, Jeddah "The profit would be deserved with the appearance, and it would be possessed with the assets evaluation and it would not be necessary except with the distribution.

The distribution is not possible to take place except after the assets evaluation, and the evaluation cannot be done with the presence of commodities and their evaluation.

2. The final distribution of profit entails injustice either on the capital owners who is going out or on those who are remaining, when the commodities are sold contrary to the evaluation. The resolution has accepted this injustice and wanted to solve it through realization of equality but how would the equality be there among thousands of the capital owners.
3. The sources on which the resolution was based do not apply on our case, it is only for the permissibility of evaluation, and this is a matter on which there is no difference.

26 Shawwal 1422H
10 January 2002

Sig.
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

أبيض

The Second Resolution of IFC's 16th Session on Tawarruq Deals by Some Banks

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), looked into the issue of *Tawarruq* as it is presently used by some banks.

Having reviewed and discussed the research papers submitted on the issue, it appeared to the Council that *Tawarruq*, which is currently used by some banks, is described in the following:

It is one of the banking operations, in which, the bank sells a commodity, (which is neither gold nor silver) from the world commodity markets on credit to a client, and then it undertakes through a condition in the contract or through an understanding as customary practice, to sell the same commodity on his behalf to another buyer on cash, and hand over its value amount to that client.

After the thorough discussion and deliberation, the Council reached the following resolution:

First:

Tawarruq as described above is not permissible, due to the following factors and reasons:

1. The seller's commitment in *Tawarruq* to sell commodity by proxy to another buyer or to arrange a buyer, makes the commodity similar to a deal that is legally prohibited, whether the commitment is clearly stated in the contract or it is understood as a customary practice.
2. Such a transaction leads in many cases to a violation of the legal possession, which is essential for validity of the transaction.

3. Such a transaction is actually based on provision of finance with an increase from bank to client in one of its buying and selling transactions, which in the most cases is formal. The bank's purpose behind such a transaction is to get extra money over its finance deal. In fact, such a transaction is different from the real *Tawarruq* that is well-known to the jurisprudence scholars. The Islamic Fiqh Council in its 15th session has already decided about the legality of this transaction, because it is a full-fledged transaction and its conditions are clearly defined.

There are several differences between these two transactions, which the research papers have explained in detail. The real *Tawarruq* is based on real purchase of a commodity on credit, which is possessed by buyer in the real sense and then he sells it in cash to another person. The difference of amount here in both cases; on credit and in cash does not come under the possession of bank, which went to this transaction to get an increase against its finance for client through formal transactions in most cases. These terms are not found in the above-mentioned transactions, which are used by some banks.

Second:

The Council calls upon all banks to avoid the prohibited transactions, in compliance with commandment of Almighty Allah. It also appreciates the efforts of the Islamic banks in protecting the Muslim Ummah from usury, and recommend that the real and legitimate transactions are carried out without resorting to the superficial transactions to make them look like real transactions and provide them with increase that goes to financier.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

(with observation on Second Resolution regarding *Tawarruq*)

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taque Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

The Fifth Resolution of IFC's 17th Session on Hereditary Blood Diseases

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003), examined the issue of the hereditary blood diseases and legality of imposing the medical test for marriage.

After having listened to research papers on the issue, presented by some of the Council members and the concerned specialists as well as after a detailed discussion on the issue by the researchers and specialists, the Council adopted the following resolution:

1. Marriage contract is a contract whose conditions and legal effects have been laid down by Almighty Allah. Therefore, it is not permissible to make any addition to what has already been stated in the Islamic Shari'ah, i.e. making it compulsory before the marriage and its endorsement in the marriage.
2. The Council recommends that the Muslim governments and institutions should create awareness among the general public about importance of the medical test before marriage, and encourage the people for such tests, which should be made easily available to them and should remain a secret among those who are directly involved.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Dr. Mustafa Seeritsh
Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil
Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer
Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Dr. Abdul Kareem Zeidan
Muhammad Taque Othmani
Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi
Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed

أبيض

**The Seventh Resolution of IFC's 17th Session
on Book Entitled
'Hieroglyphic Language Explains the Qur'an'**

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad,
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council of the Muslim World League, during its 17th session, held in Makkah Mukarramah between 19-23 Shawwal 1424H (13-17 December 2003) reviewed contents of the letter (ref. No. m/w 4844/8 dated 14/11/1422H) sent by the Saudi Minister of Information to the Grand Mufti of Saudi Arabia, President, the Commission of Senior Scholars, the Board of Researches, Ifta, and Chairman of the MWL Islamic Fiqh Council, and which was referred under ref. No. 2809/2 dated 9/3/1423H to the Secretary-General of the Muslim World League, inquiring about the Shari'ah view on the book '*Hieroglyphic Language Explains the Qur'an*' written by Sa'd Abdul Muttalib Al-Adl, after its presentation to the Islamic Fiqh Council for review.

The Council also reviewed the above-mentioned book, in which its author has pretended that openings of the Qur'anic Surahs (chapters), which start with separate alphabetical letters as well as certain words used in the Qur'an are not Arabic, and that they are non-Arabic words taken from the ancient Egyptian language (Hieroglyphic). He also tried in this book to explain the meaning of these words through guess in this language.

The Council was also apprised of a report on the issue, prepared by Member of the Council, Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed.

While condemning such an audacity towards the Book of Almighty Allah, and being surprised to know that this audacity was shown by a person, who professes Islam and can read the Qur'an in the Arabic language in which it was sent down by Almighty Allah, the Islamic Fiqh Council strongly emphasizes that the contents of the book are nothing but sheer fabrications and hypothetical assumptions, which have no scientific basis.

The author did not adopt a proper scientific methodology to prove his hypothetical assumptions. On the contrary, he resorted to guess, estimation and imagination in a place where it is inevitable to say anything with evidence and proof, as Almighty Allah says: *"They follow nothing but conjecture and what their own souls desire! Even though there has already come to them guidance from their Lord!"* (Qur'an, 53:23) *"But they have no knowledge therein. They follow nothing but conjecture; and conjecture avails nothing against truth."* (Qur'an, 53:28)

The Council is of the view that what has been stated in this book is, in fact, a saying against God, and is contrary to the Qur'an and Sunnah, as well as to the sayings of the Prophet's companions and commentators of the Qur'an and Sunnah. Allah says: *"We know indeed that they say: 'It is a man that teaches him.' The tongue of him they wickedly point to is notably foreign, while this is Arabic, pure and clear."* (Qur'an, 16:103)

"Had We sent this as a Qur'an (in a language) other than Arabic, they would have said: 'Why are not its verses explained in detail? What! The Book is in foreign language and the Prophet is an Arab.' Say it is a guide and a healing to those who believe; and for those who believe not, it is like deafness in their ears and blindness in their eyes. They are (as it were) being called from a place far distant!" (Qur'an, 41:44)

"With it came down the Truthful Spirit to your heart that you may admonish in the perspicuous Arabic tongue." (Qur'an, 26:193-195)

"So have We made it (the Qur'an) easy in your own tongue that with it you may give glad tidings to the righteous, and warnings to people given to contention." (Qur'an, 19:97)

All these texts clearly show that the Qur'an was sent down in the Arabic language, which is also the language of Prophet Muhammad (peace be upon him), as Allah says: *"We sent not a messenger except to teach in the language of his own people, in order to make things clear to them."* (Qur'an, 14:4)

The notion derived from what the author has stated in his book is that some of the Qur'an was sent down in a language, which neither the Prophet (peace be on him) nor his companions understood, and which in fact became understandable only after 14 centuries. *"Glory is to Allah! This is a most serious slander."* (Qur'an, 24:16)

The commentators of the Glorious Qur'an since the period of the Prophet's companions are unanimous that these words of the Qur'an are Arabic. In fact, no statement is found to mean that these words are not Arabic. No doubt, they had the difference of opinion on whether these words are among the things whose meanings are known only to Allah, or these words are among the things that can be comprehended. They have also explained in many ways the meaning of these words, however, none of them has said that these words are not Arabic, as the author of this book has pretended.

If these words are among the *Mutashaabihaat* (not clearly intelligible words or passages), then their meaning - as Imam Shafe'i and others have said - cannot be determined except through a Hadith, saying of the Prophet's companion or the consensus of scholars of the Muslim Ummah. Allah says: "*And pursue not that of which you have no knowledge.*" (Qur'an, 17:36) Prophet Muhammad (peace be upon him) has been reported as saying: "Whoever says anything about the Qur'an without knowledge, should be sure of having a seat in the Hellfire." (Tirmidhi through Ibn Abbas)

The Muslim scholars have a unanimous view that the Qur'an should not be interpreted through mere opinion that has no basis. Therefore, views expressed by this author, who is neither a specialist in the Islamic Shari'ah nor an expert of the ancient Egyptian language, are wrong. He even resorted to change the texts of the Qur'an through changing their pronunciation in order to prove his pretension that these words are not Arabic, and to determine their meaning, which he wants them to be.

The experts of the ancient Egyptian language have described him as an audacious writer, who employed the wrong words to serve his own purpose. Moreover, in the wake of his strange ideas he even showed a disrespect to Allah's Messenger Muhammad (peace be upon him) when he described him as a doubtful person, who was moved by his whim. He made similar expressions in his book in several places, which show his disrespect for our Prophet (peace be upon him).

The Islamic Fiqh Council calls upon the author to sincerely repent and absolve himself from his wrong views and writings. The Council also cautions that it is not permissible for any Muslim individual, group or institution to adopt this book or sponsor it through publication or any other means.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Al-Sheikh

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi Al-Buqami

Members:

Dr. Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Dr. Mustafa Seeritsh

Dr. Nasr Fareed Muhammad Wasil

Dr. Siddeeq Muhammad Ameen Al-Dhareer

Dr. Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Ibn Abdul Wadood

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Dr. Abdul Kareem Zeidan

Muhammad Taqee Othmani

Dr. Wahbah Mustafa Al-Zuheili

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Dr. Abdussattar Fathallah Sa'eed



مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية مُحَكَّمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

السنة التاسعة عشرة ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م العدد الحادي والعشرون

أبيض

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

مجلة دورية محكمة
يصدرها المجمع الفقهي الإسلامي
برابطة العالم الإسلامي

المشرف العام
الأستاذ الدكتور

عبدالله بن عبدالحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

رئيس التحرير:

الدكتور

صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أعضاء هيئة التحرير:

الأستاذ الدكتور

علي بن عباس الحكمي

الدكتور

عبدالله بن حمد الفطيم

الدكتور

أحمد بن عبدالله بن حميد

الدكتور

عبدالله بن مصلح الشمالي

الدكتور

عثمان بن إبراهيم المرشد

الدكتور

محمد علي القرني بن عيد

الدكتور

عابد محمد السفينياني

العدد ٢١ - السنة التاسعة عشرة

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م

المراسلات

باسم رئيس التحرير

ص.ب : ٥٣٧ مكة المكرمة

هاتف رقم : ٥٦٠١٢٧٦

فاكس رقم : ٥٦٠١٢٣٢

بريد إلكتروني

mwlfqh@hotmail.com

البحوث المنشورة تعبر
عن رأي كاتبها

أبيض



أبيض

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى

وَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ الْغَافِلِينَ
فَرَقْنَاهُمْ حَتَّىٰ آتَيْنَاهُمُ الْبَقِيَّةَ فِي الدِّينِ
وَلَا يَذْكُرُونَ أَنَّهُمْ إِذْ رُجِعُوا إِلَيْهِمْ يُعْلَمُونَ عَزُورًا
سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ
وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ
وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ

أبيض

قواعد النشر

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي

- ١ - تغنى المجلة ببحوث الفقه الإسلامي وما يتعلق به، من داخل المجمع وخارجه.
- ٢ - ألا يكون البحث مستقلاً من رسالة علمية، أو سبق نشره، أو قدم للنشر في جهة أخرى.
- ٣ - أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة والجدة.
- ٤ - أن يكون البحث موثقاً.
- ٥ - أن يلتزم الباحث بقواعد ومواصفات منهج البحث العلمي.
- ٦ - أن يكون العزو إلى صفحات المصادر والمراجع في الحاشية لا في الصلب، وأن ترقيم حواشي كل صفحة على حدة.
- ٧ - بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
- ٨ - أن يقدم البحث مخرجاً في صورته النهائية منسوخاً على أحد أنظمة الحاسب الآلي، مع إرفاق قرص مطبوع عليه البحث، وإرفاق نسخة مطبوعة منه. ويمكن الاستعاضة عن هذا بالإرسال عن طريق البريد الإلكتروني.
- ٩ - ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، إلا إذا أمكن تقسيمه علمياً لنشره في عددتين.
- ١٠ - أن يرفق الباحث ملخصاً لبحثه لا يتجاوز صفحة واحدة باللغة العربية، ويفضل ترجمته إلى الإنجليزية.
- ١١ - يتم عرض الأبحاث على محكمين ممن تختارهم هيئة التحرير.
- ١٢ - تقديم تعريف علمي بالباحث لا يتجاوز خمسة أسطر في صفحة مستقلة.
- ١٣ - يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة بإجازة بحوثهم للنشر.
- ١٤ - يعتذر للباحثين الذين لم يوافق على نشر بحوثهم دون إبداء الأسباب، ودون الالتزام بإعادة البحث.
- ١٥ - لا يحق للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد إرساله للتحكيم.
- ١٦ - يمنح الباحث مكافأة رمزية عن البحث في حال نشره، ويعطى عشر نسخ من المجلة.

أبيض

محتويات المجلة

❖ كلمة المشرف العام على المجلة.

معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي ١٣

❖ كلمة رئيس تحرير المجلة.

فضيلة الدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي ١٧

❖ البحوث المحكمة: ٢١

١- الزحام في منى.

للأستاذ الدكتور/محمد الزحيلي ٢٣

٢- حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر.

للأستاذ الدكتور/محمد الأمين الضير ٦٣

٣- حكم دعاء المأموم حال قراءة إمامه.

للدكتور/عبد الله بن عطية الرداد الغامدي ٩٥

٤- دلالة الاستقرار بين الأصوليين والجدلين.

للدكتور/خالد بن محمد العروسي ١٢٣

٥- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة - تحقيق -.

الدكتور/فهد بن سعد الجهني ١٧١

❖ مختارات من الفتاوى وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي ٢١٧

❖ من سير العلماء.

- ترجمة فضيلة الشيخ/ابن عاشور محمد الفاضل - رحمه الله - ٢٣٧

❖ ترجمة الملخصات بالإنجليزية ٢٥١

أبيض

كلمة المشرف العام على المجلة

معالي الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فهذا هو العدد الحادي والعشرون من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي يصدر لقرائها الكرام، حاملاً لهم محتويات بحثية جديدة ومتنوعة، تتير الطريق وتكشف المشكل، تصقل الموهبة الفقهية. ويزداد الدارس والباحث بها علماً في الموضوعات التي تناولتها.

ورب قارئ في البحوث المنشورة في المجالات المتخصصة، يرى أن هذا الموضوع أو ذاك قصي عن اهتمامه، فيزور عنه، كما قد يعرض عن بحث لا لشيء إلا لأنه لا عهد له به من قبل، أو لا يعرف كاتبه. وهذا من الأمور التي يقع فيها بعض الناس، فيحرمون من جراء ذلك فوائد كثيرة ومعلومات قد تكون في غاية النفاسة والندرة.

وليس غريباً ولا نكيراً أن ينتقي الإنسان من المعلومات التي تنشر في الكتب والمجلات وسائر وسائل النشر الحديثة، ما له صلة مباشرة بدراسته أو اختصاصه أو عمله، فإن الأوقات المتوفرة محدودة، والعلوم لا تنتهي عند حد. لكن الذي ينبغي توقيه والحذر من تأثيره السلبي على المسيرة العلمية، أن يجعل الإنسان بينه وبين ماله من أولوياته الذاتية برزخاً وحجراً محجوراً، كمن يعمل في مجال الاقتصاد الإسلامي، ولا يلتفت إلى البحوث المنشورة في قضايا الطب أو ما يتصل بالعبادات أو بالأسرة أو بالحظر والإباحة أو بأصول الفقه أو غير ذلك من المجالات..

والحقيقة أن مطالعة بحث علمي محكم ليست مطلوبة ولا مقصودة لمعرفة نتائجه أو رصد العناصر الجديدة المطروحة في تضاعيفه فحسب، بل هناك أيضاً فائدة أخرى تتعلق بتطبيق المنهج العلمي على الموضوعات المطروقة، كطريقة العرض الكلية والجزئية، والتحرير إن في اللغة أو في

الأسلوب، والإسهاب والإطناب وتتبع قدرة الباحث على السيطرة على بحثه، وتناوله لمطالبه الجزئية بصنوف الدراسة من التحليل والتركيب، والجمع والتفريق، والموازنة بين الأقوال، واستقراء الأدلة والحجج النقلية والعقلية..

فهذه أشياء مشتركة من شأنها أن تحرك الدواعي لمطالعة أي بحث له صلة في الجملة باختصاص القارئ ومجال عمله، وتعطيه روحاً نقدية وثابة؛ تحسن الموازنة بين ما تقتضيه الأولويات الخاصة وبين ما يوسع الآفاق والمدارك في جانبي المنهج والموضوع.

فهذه أشياء مشتركة من شأنها أن تحرك الدواعي لمطالعة أي بحث له صلة في الجملة باختصاص القارئ ومجال عمله، وتعطيه روحاً نقدية وثابة؛ تحسن الموازنة بين ما تقتضيه الأولويات الخاصة وبين ما يوسع الآفاق والمدارك في جانبي المنهج والموضوع.

وفي الختام؛ أسأل الله تعالى الكريم أن ينفع القارئ بما قدم لهم في هذا العدد من المجلة، التي أصبحت أعدادها تتلاحق على فترات متقاربة، على الرغم من الجهود المبذولة في إعدادها وإخراجها، وذلك مما يستحق علينا الشكر الجزيل لأخيना الأستاذ الدكتور صالح بن زابن المرزوقي أمين المجمع الفقهي الإسلامي وزملائه فيه، كما نشكر جميع الباحثين والمتعاونين مع المجمع، فأحسن الله عون الجميع وتوفيقهم.

والحمد لله رب العالمين.

أ.د. عبد الله بن المحسن التركي
الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي

كلمة التحرير

للدكتور صالح بن زابن المرزوقي البقمي
الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي
رئيس تحرير المجلة

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ؛ نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد :

فبتوفيق من الله وعونه نقدم لك أيها القارئ الكريم العدد الحادي والعشرين من مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، تخرجه أمانة المجمع وقد حوى كثيراً من صنوف العلم التي تسهم في البناء المعرفي الشرعي للمجتمع الإسلامي، وتبين الأحكام الشرعية لمسائل تمس واقع الناس. ويسر المجمع أن يزف البشرى للقارئ الكريم بخاصة والمجتمع المسلم بعامة عن قرب انعقاد الدورة الثامنة عشرة للمجمع، التي سيبحث فيها أصحاب الفضيلة أعضاء المجمع مجموعة من المسائل العلمية المهمة المعاصرة التي أشكل على الناس معرفة الحكم فيها ومن تلك المسائل المرشحة للبحث: مسألة المتاجرة بالهامش، وحكم البطاقة التي تخول مشتريها تخفيضات في السلع والخدمات من غير مُصدِّرها، ومسألة فسخ الدين بالدين، ومسألة مدى حق المرأة في إنهاء عقد النكاح بالخلع، وعقود الزواج المستحدثة، إضافة إلى عدد من البيانات.

وهي مسائل - كما ترى أخي القارئ - من الأهمية بمكان، وتمس واقع الناس. نسأل الله أن يوفق علماءنا لما فيه الخير لهذه الأمة إنه سميع مجيب الدعاء. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الأمين العام للمجمع الفقهي الإسلامي

أ.د. /صالح بن زابن المرزوقي البقمي

أبيض

الزحام في منى

إعداد

الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي

عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة

أبيض

ملخص البحث

الحج أحد أركان الإسلام، وشرعه الله تعالى على المستطيع، ونظراً لزيادة عدد المسلمين في العالم، وفتح أبواب الدنيا بالرخاء والمال عليهم، وتعدد طرق المواصلات وتطورها وتيسيرها فقد ازداد عدد الحجيج، وتضاعف آلاف المرات، وهو في ازدياد، حتى أصبح عبئاً على الحكومة والأفراد، واقتترنت بعض المناسك بالمشقات، ومنها الزحام في منى.

وإن أعمال الحج كثيرة، ولكن مواطن الزحام فيها محصورة غالباً بمنى، ورمي الجمرات، وما يترتب على ذلك من ازدحام السيارات، وعرقلة المواصلات وغير ذلك، وأدى ذلك إلى مخاطر جسيمة وصلت إلى حدوث بعض الوفيات سنوياً، والمضايقات الشديدة والشاقة لأكثر الحجاج، مما يترك آثاراً نفسية وجسمية وفكرية ودينية واجتماعية وحضارية.

وهذا يوجب على علماء الأمة والمسؤولين فيها البحث عن الحل بما يتفق مع مقاصد الشريعة، ورفع الحرج والمشقة، والتسيير والتسهيل ومنع المعاناة، وإيجاد البدائل ضمن الأحكام الشرعية المنصوص عليها، والأخذ من مختلف الاجتهادات الفقهية بما يحقق الهدف والغاية.

وبعد استعراض آراء الفقهاء والنصوص الشرعية الواردة عن أعمال الحج في منى فقد وصلتُ إلى اقتراح الحلول التالية:

١- الأخذ بالأسهل من المذاهب الفقهية المعتمدة، كرأي الحنفية بعدم إيجاب المبيت بمنى والتوسع بوقت الرمي.

٢- التوعية الكاملة للحجاج في التعرف على أحكام الحج، الرخص الشرعية في بعض أحكامه، والتلفيق المشروع بين المذاهب، ووجوب الالتزام بالآداب الشرعية العامة في التعاون وعدم إيذاء الآخرين واحترام الشعائر.

٣- التوسع بأرض منى، والتذكير بجزاء ترك المبيت فيها لمن يصر على التمسك بالوجوب، فيجوز تركه مع الدم.

٤- الأخذ برأي الشافعية المعتمد، وهو قول عند غيرهم بامتداد وقت

الرمي إلى الليل، ثم إلى الفجر، والأخذ برأي الحنفية بجواز الرمي يوم النفر الثاني من طلوع الفجر، والقياس على ذلك بجواز الرمي في جميع الأيام من الفجر، والأخذ برأي الشافعية والحنابلة بجواز تأجيل الرمي ليوم آخر وثالث من أيام التشريق.

٥- تحسين التنظيم الإداري لتنظيم الحجاج إلى أفواج للقيام بالرمي، وبناء جسر ثان وثالث للرمي.

٦- التشدد في منع تكرار الحج لمن أداه سابقاً، والتشدد باختيار المحرم للنساء ممن لم يحج حصراً ما أمكن، والسماح للنساء بالحج مع الرفقة المأمونة، والأخذ بالوسائل والتقنية والمعطيات الحديثة.
والحمد لله رب العالمين.

الحمد لله الذي فرض الحج على عباده، والصلاة والسلام على رسول الله الذي بين للناس أعمال الحج، وقال: «لتأخذوا عني مناسككم»^(١)، ورضي الله عن الآل والأصحاب والتابعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين، وبعد:

تقديم:

فإن الحج أحد أركان الإسلام الخمسة، وأن الله تعالى شرعه على المستطيع مرة في العمر فضلاً ورحمة، وتلطفاً وإحساناً، ورفعاً للحرَج وتخفيفاً، وكلف رسوله صلى الله عليه وسلم بأداء فريضة الحج، ليعلم الناس أمور دينهم، ويحدد لهم معالم الطريق، فحجَّ عليه الصلاة والسلام، ورسم الخطة الكاملة للحج، وراعى ظروف الحجاج، وكان يكرر عليهم عبارة «لا حرج»^(٢) وخاصة في أعمال منى.

ونظراً للتقدم العلمي في تسهيل السفر، وتعدد وسائل المواصلات في البر والبحر والجو، وتوفر الإمكانيات المادية الوفيرة في البلاد الإسلامية فقد تضاعف عدد الحجاج آلاف الأضعاف، وازداد عددهم باطراد، ولا يزال في ازدياد، وعلى الرغم من الإنجازات الكبيرة في المشاعر، فإن الحج أصبح عبئاً ثقيلاً، واقترن أداء بعض المناسك بالمشقات الكبيرة، والحرج الشديد، حتى ضجر كثير من الحجاج، وأرق ذلك العلماء، وأصبح واجباً عليهم أن يبينوا الأحكام الشرعية التي تيسر أعمال الحج، وترفع الضيق - الذي يصل إلى حدوث بعض الوفيات - عن الناس، لتأمين راحتهم، وتحقيق الأهداف والغايات التي شرع الحج من أجلها، وتزيدهم إيماناً بصلاحيته

(١) هذا الحديث رواه جابر رضي الله عنه قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لتأخذوا عني مناسككم، فإنني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه» أخرجه مسلم (٤٤/٩) رقم ١٢٩٧ وأبو داود (٤٥٦/١) والنسائي (٢١٩/٥) والبيهقي بإسناد صحيح على شرط البخاري ومسلم (١٢٥/٥).

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له: في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتأخير، فقال: «لا حرج» وعن ابن عباس أيضاً قال: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل يوم النحر بمنى فيقول: «لا حرج... الحديث» أخرجهما البخاري (٦١٨/٢) رقم ١٦٤٧، ١٦٤٨ وأخرج مسلم عن ابن عمر مثله (٥٤/١) رقم ١٣٠٦ وتكرر ذلك في أحاديث أخرى عند البخاري (٦١٩/٢) رقم ١٦٤٩ - (١٦٥١) وعند مسلم (٥٥/٩) نفس الرقم).

الشرع الحنيف لكل زمان ومكان، وتؤكد لهم الانسجام الكامل بين العقيدة السمحاء، وقواعد الأحكام في التسهيل والتيسير ومنع الحرج والمشقة، ورفع التناقض العملي بين الفكر والعقيدة ومقاصد الشريعة وبين الواقع المرير الذي يلاقيه الحجاج عند أداء المناسك، ومن ذلك الزحام في منى.

ويقضي البحث العلمي والمنطق والعقل أن نبين أعمال الحج في منى أولاً، ثم نشرح مواطن الزحام وأسبابه لنصل إلى بعض السبل لحله والتغلب عليه، ولذلك نقسم البحث إلى قسمين: الأول في أعمال الحج في منى، والثاني في مواطن الزحام في منى وسبل حلها.

القسم الأول: أعمال الحج في منى:

منى بكسر الميم ويجوز فيها الصرف وعدمه، والتذكير والتأنيث، والأجود الصرف، وسميت منى لما يُمنُّ فيها من الدماء أي يُراق ويُصب، أو لأن الله تعالى منَّ فيها على عباده بالمغفرة، وهي من الحرم، وهي شعب ممدود بين جبلين، هما ثبير والصانع، وحدّها ما بين جمرة العقبة غرباً إلى وادي محسر شرقاً، وليست الجمرة ولا وادي محسر شرقاً من منى، وما أقبل من الجبال فهو منها، وما أدبر فليس منها، وبين مكة ومنى حوالي ثمانين كيلومترات، وقد اتصل العمران اليوم بينهما تقريباً، وهي إلى الشرق الشمالي من مكة^(١).

وإن أعمال الحج في منى محصورة، بعضها سنن وبعضها واجبات، ونعرضها حسب الترتيب العملي لها، وهي:

١- الخروج إلى منى يوم التروية:

يوم التروية هو اليوم الثامن من ذي الحجة، وسمي بذلك لأن الناس كانوا يتروّون من الماء فيه، ويروون إبلهم استعداداً للوقوف يوم عرفة، وقيل: لأن إبراهيم عليه السلام رأى ليلتئذ في المنام ذبح ابنه، فتروى فيه بأن ما

(١) مغني المحتاج ٤٩٥/٢، المعجم الوسيط ٨٨٩/٢ مادة منى، الموسوعة الفقهية ٥٧/١٥، المغني ٢٩١/٥.

رآه من الله أم لا، من الرأي، فلما كان يوم عرفة رأى ذلك أيضاً، فعرف أنه من الله تعالى فسمي يوم عرفة، وقيل: لأن الإمام يُروى للناس مناسكهم من الرواية، وقيل غير ذلك^(١).

ويستحب للحجاج أن يخرجوا من مكة إلى منى يوم التروية بعد طلوع الشمس، ويصلون بها خمس صلوات، وهي الظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، والفجر، وذلك سنة باتفاق المذاهب^(٢)، لما ثبت في حديث جابر رضي الله عنه، وفيه «فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى، فأهلوا بالحج وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس، وأمر بقبة من شعر تُضرب له بنمرة»^(٣).

ولا يوجد حكم خاص بالحج في يوم التروية، إلا الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج إلى منى، مع الاستمرار في التلبية، والذكر، والدعاء، وينتقل الحاج للوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة. وقال زفر من الحنفية: يخطب الإمام في ثلاثة أيام، أولها يوم التروية؛ لأنها أيام الموسم، ومجتمع الحاج، خلافاً لجمهور الحنفية^(٤)، ولو بات الحاج خارج منى ليلة عرفة، وصلى الفجر، ثم غدا إلى عرفات، وممر بمنى أجزأه؛ لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم إقامة نسك، ولكنه أساء بتركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم^(٥).

العودة إلى منى:

بعد أن يقف الحجاج بعرفات، ويفيضون بعد الغروب، ويتجهون إلى

(١) ويسن للإمام أن يخطب في الناس قبل يوم التروية ليعلمهم الخروج إلى منى، والصلاة بعرفة، والوقوف، والإفاضة، انظر: فتح القدير ٢/٢٧٧، مواهب الجليل ٣/١١٨، المنهاج ومغني المحتاج ١/٤٩٥، المغني ٥/٢٦٠، الموسوعة الفقهية ١٧/٦٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/١١٩، ٢٠٤، ٢١١، المذهب ٢/٧٧٢، المجموع ٨/١٠٦، المحلى وقليوبي ٢/١١٤، الأنوار ١/٢٦٧.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) هذا الحديث أخرجه مسلم وغيره، وسبق بيانه.

(٤) فتح القدير ٢/٢٧٧.

(٥) فتح القدير ٢/٢٧٨.

المزدلفة لصلاة المغرب والعشاء جمعاً وقصراً، والمبيت فيه حتى منتصف الليل لمن له عذر، ومن ليس له عذر فيصلي الفجر فيها، وبعد الصلاة يتجهون إلى منى لمتابعة أعمال الحج فيها، وهي باختصار: رمي جمرة العقبة وحدها، ونحر الهدي، والحلق أو التقصير، والتحلل الأصغر، ويمكن أن يتخللها طواف الإفاضة حول الكعبة المشرفة في مكة، ويتم به التحلل الأكبر، والسنة ترتيبها هكذا^(١).

٢- رمي جمرة العقبة:

أول عمل يبدأ به الحاج في منى رمي جمرة العقبة وحدها، وهو تحية منى، فلا يبتدئ بغير ذلك، كما أن الطواف تحية المسجد الحرام، ويرميها بسبع حصيات مثل حصى الخذف، ويرميها من بطن الوادي؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى منى لم يعرج على شيء حتى رمى جمرة العقبة، وجعل البيت عن يساره، ومنى عن يمينه، ويكبر مع كل حصاة، ويقطع التلبية مع ابتداء الرمي عند الجمهور^(٢). لأنه صلى الله عليه وسلم لم يزل ملبياً حتى رمى جمرة العقبة^(٣)، وروى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم «أتى الجمرة يعني يوم النحر، فرماها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة منها، مثل حصى الخذف، رمى من بطن الوادي، ثم انصرف إلى المنحر»^(٤). وهذا الرمي واجب من واجبات الحج باتفاق لفعل النبي صلى الله عليه وسلم.

ويبدأ وقت هذا الرمي من منتصف ليلة يوم النحر لمن وقف قبله عند الشافعية والحنابلة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم «أمر أم سلمة ليلة

(١) المغني ٣٢٠/٥، فتح القدير ٤٩٦/٢، الموسوعة الفقهية ٧٦/١٧.

(٢) قال المالكية: يقطع التلبية إذا أخذ بالطواف، ويعاودها بعد الفراغ من السعي إلى أن يقطعها إذا زالت الشمس من يوم عرفة، لما ثبت ذلك عن علي وأم سلمة رضي الله عنهما أنهما كانا يلبيان حتى تزول الشمس يوم عرفة (مواهب الجليل ١٢٦/٣، الفقه الإسلامي وأدلته ١٢٣/٣).

(٣) هذا الحديث أخرجه البخاري (٥٥٩/٢ رقم ١٤٦٩) ومسلم (٢٦/٩ رقم ١٢٨١) عن ابن عباس عن أسامة والفضل قالا: "لم يزل النبي صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى جمرة العقبة" وروى البيهقي (٣٨٥/٥) عن ابن مسعود مثل ذلك.

(٤) هذا الحديث أخرجه مسلم وغيره، وسبق بيانه، وانظر: صحيح البخاري (٦٢٣/٢ رقم ١٦٦٣).

النحر فرمت جمرة العقبة قبل الفجر ثم مضت فأفاضت»^(١)، وبعد طلوع الفجر من يوم النحر عند الحنفية والمالكية، والأفضل، وهو المستحب، أن يبدأ بعد طلوع الشمس يوم العيد، لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ترموا حتى تطلع الشمس»^(٢)، ويستمر وقته في أداء الاختيار إلى آخر نهار يوم النحر، لقول الرسول لمن سأله عن ذلك فقال: «لا حرج» وينتهي عند المالكية بغروب الشمس يوم النحر، وعند الحنفية إلى فجر اليوم التالي أي أول أيام التشريق، ويجوز إلى آخر أيام التشريق عند الشافعية والحنابلة، ويقطع التلبية عند ابتداء الرمي عند الجمهور^(٣).

٣- نحر الهدى المستحب والواجب؛

وهو ذبح الأنعام في منى، وهو واجب على المتمتع والقارن، وسنة لغيرهما، وهو الهدى الذي يُهدى إلى الحرم من الحيوان وغيره، ويكون الحيوان مما يجزئ في الأضحية من الأنعام، وهي الإبل والبقر والغنم، ويستحب لمن قصد مكة بحج أو عمرة أن يهدي إليها هديا من الأنعام، وينحره في الحرم، ويفرقه على المساكين الموجودين فيه، لما روى علي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «أهدى مائة بدنة»^(٤) إلى الحرم، وله أحكامه الخاصة مما لا مجال للتوسع فيه، ولا يجب الهدى إلا بالندر.

ويجب الذبح على المتمتع والقارن للنص على ذلك لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعِمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، كما يذبح من أتى بالهدى إلى الحرم، ويختص وقت ذبح الهدى بيوم النحر وأيام التشريق، فلو

(١) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٠/١) عن عائشة رضي الله عنها، وكذلك رمت أسماء ثم رجعت فصلت الصبح، متفق عليه.

(٢) هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن (نيل الأوطار ٦٧/٥) وروى جابر رضي الله عنه قال: " رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ضحى " (سنن أبي داود ٤٥٦/١).

(٣) فتح القدير ٤٧٩/٢، ٤٩٨ مواهب الجليل ٩/٣، ١٢٦، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٤/١، المحلى وقليوبي ١١٧/٢، ١١٩، المغني ٢٨٨/٥، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٤، وما بعدها، ٣٢٠، الموسوعة الفقهية ٥٥/١٧، ٧٦، المذهب ٧٨٥/٢، المجموع ١٤١/٨، الفقه الإسلامي وأدلته ١٣٢/٣، ١٩٣، ١٩٤، وإن تأخر الرمي عن الوقت المحدد في كل مذهب وجب فيه الدم لتأخير يوم عن الوقت المذكور.

(٤) هذا الحديث رواه البخاري (٦١٣/٢) رقم (١٦٣١) ومسلم (٦٤/٩) رقم (١٣١٧) والتصريح بالئمة من رواية البخاري، وثبت عند مسلم من رواية جابر رضي الله عنه (١٧٠/٨).

آخر الذبح حتى مضت هذه الأيام، فإن كان الهدي واجباً ذبحه، ويكون قضاءً، وإن كان تطوعاً فقد فات الهدي، فإن ذبحه كان لحم صدقة لا نسكاً للحج، أما دم التمتع والقران فقال الجمهور: إنه يجب الذبح أيام النحر والتشريق في منى، بعد رمي جمرة العقبة يوم العيد وقبل الحلق، لأن النبي صلى الله عليه وسلم نحر هديه في هذا الوقت، وقال الشافعية: الأفضل يوم النحر للاتباع وخروجاً من خلاف الأئمة الثلاثة، لكن وقت وجوب الدم هو بمجرد الإحرام بالحج، لأنه حينئذ يصير متمتعاً بالعمرة إلى الحج^(١).

٤- الحلق أو التقصير:

المراد من الحلق أو التقصير إزالة الشعر، ويشمل قص الشعر من الرأس خاصة، والحلق أو التقصير نسك من مناسك الحج على الصحيح، ويتعلق به التحلل، وهو واجب فلا يصح الحج أو العمرة إلا به، ولا يجبر بدم ولا غيره، وليس له وقت، ولا يفوت وقته ما دام الإنسان حياً عند الشافعية وعطاء وأبي يوسف، وقال الحنفية والحنابلة ينتهي وقته آخر أيام التشريق؛ لأنه نسك له وقت فإن أخره فعليه دم، وقال المالكية: بوجوب الدم إذا رجع إلى بلده جاهلاً أو ناسياً.

ولا يرتبط الحلق أو التقصير بمنى، ويمكن للمحرم أن يذهب بعد رمي جمرة العقبة إلى مكة ويطوف طواف الإفاضة، ويحلق أو يقصر هناك، أو في أي مكان آخر، والأفضل أن يكون بعد الرمي، لما روى أنس رضي الله عنه قال: «لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة، وفرغ من نسكه، ناول الحلاق شقه الأيمن فحلقه، ثم أعطاه شقه الأيسر فحلقه»^(٢) وأجمع العلماء على أن المرأة لا تؤمر بالحلق بل يطلب منها التقصير من شعرها، وأن

(١) فتح القدير ٥٠١/٢، ٥٤٣، مواهب الجليل ١٢٧/٣، ١٨٤، المنهاج ومغني المحتاج ٥١٦/١، المهذب ٨٢٤/٢ وما بعدها، المجموع ٣٢٧/٨ وما بعدها، الحاوي ٤٨٨/٥ وما بعدها، ٥٠٠، المغني ٢٩٨/٥ وما بعدها، ٣٥١، ٤٤٩، الفقه الإسلامي وأدلته ٢٢٤، ٣.

(٢) هذا الحديث رواه البخاري بمعناه (٧٥/١ رقم ١٦٩) ومسلم بلفظه (٥٢/٩ رقم ١٣٠٥) وأبو داود (٤٥٧/١) والترمذي (٦٥٨/٣) والبيهقي (١٣٤/٥) وقوله: فرغ من نسكه: يعني من ذبح هديه، وفي رواية مسلم «ونحر هديه» والحاقل هو معمر بن عبد الله العدوي، وقيل غيره، المجموع ١٨٣/٨، ١٨٤.

الأفضل للرجل الحلق، فإن لم يحلق وقصر جاز، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رحم الله المحلقين» قالوا: يا رسول الله والمقصرين؟ قال: «رحم الله المحلقين» قالوا: يا رسول الله والمقصرين؟ قال: «رحم الله المحلقين» قالوا: يا رسول الله والمقصرين؟ قال في الرابعة: «والمقصرين»^(١) والسنة ترتيب الرمي، ثم النحر، ثم الحلق، ثم الطواف، وقال الحنفية بوجوب الترتيب بين الرمي والذبح والحلق.

وإذا رمى الحاج جمرة العقبة، ثم ذبح إن أحب، ثم حلق أو قصر، فقد حل له كل شيء إلا النساء، لما روت عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء إلا النساء»^(٢) ويسمى التحلل الأصغر، فإن طاف طواف الإفاضة تحلل التحلل الأكبر وحل له كل شيء من محظورات الحج حتى النساء.

والحلق ركن من أركان الحج عند الشافعية، وليس بركن عند الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة ولكنه واجب من واجبات الحج^(٣). ويجوز للحاج أن يذهب لطواف الإفاضة بعد رمي جمرة العقبة، أو بعد الذبح، والحلق أو التقصير، وذلك في يوم النحر وأيام التشريق، ولا يتعلق ذلك بأعمال منى، فلا يفصل فيه.

٥- خطبة يوم النحر:

قال ابن قدامة رحمه الله: «يسن أن يخطب الإمام بمنى يوم النحر خطبة يعلم الناس فيها مناسكهم من النحر، والإفاضة والرمي»^(٤) وهو مذهب الشافعية والحنابلة، خلافاً للحنفية والمالكية وبعض الحنابلة، وتكون بعد صلاة الظهر.

(١) هذا الحديث رواه البخاري (٦١٦/٢ رقم ١٦٣٩) ومسلم (٤٩/٩ رقم ١٣٠٤) ومالك (الموطأ ص ٢٥٧) والدارمي (٦٤/٢).

(٢) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٧/١) وأحمد (١٤٣/٦) والدارقطني (٢٧٧/٢) والبيهقي (١٣٦/٥).

(٣) فتح التقدير ٥٠١/٢، ٥٠٣ - ٥٠٤، مواهب الجليل ٩/٣، ١٢٧، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٢/١، ٥٠٤، ٥١٣، المهذب ٧٨٨/٢، المجموع ١٨٢/٨، المحلى وقلوبى ١١٨/٢، ١٢٠، ١٢٧، الحاوي ٢١٣/٥، المغني ٣٠٣/٥ - ٣٠٧، ٣٢٠، الموسوعة الفقهية ٧٦/١٧، الفقه الإسلامي وأدلته ١١٩/٣، ٢٠٦ وما بعدها.

(٤) المغني ٣١٩/٥.

لما روى ابن عباس رضي الله عنه «أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس يوم النحر يعني بمنى»^(١) وروى أبو بكر رضي الله عنه قال: «خطبنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر»^(٢)، وروى رافع بن عمرو المزني رضي الله عنه قال: «رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب الناس بمنى حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء، وعلي رضي الله عنه يعبر عنه، والناس بين قائم وقاعد»^(٣)، وروى الهرماس بن زياد الباهلي رضي الله عنه قال: «رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يخطب الناس على ناقته العضباء يوم الأضحى بمنى»^(٤) وقال أبو أمامة رضي الله عنه: «سمعت خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى يوم النحر»^(٥) ولأنه يوم تكثر فيه أفعال الحج، ويحتاج الناس إلى تعلم أحكام ذلك كيوم عرفة، وقال الحنفية والمالكية إن هذه الخطبة تكون يوم الحادي عشر من ذي الحجة أي أول أيام التشريق للتعليم وإجابة الأسئلة^(٦).

٦- المبيت بمنى أيام التشريق:

أيام التشريق هي الأيام الثلاثة بعد يوم النحر، وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة، وسميت كذلك لإشراق نهارها بنور الشمس وليلها بنور القمر، وقيل: لأن الناس يُشْرِقُونَ اللحم فيها في الشمس، وهذه هي الأيام المَعْدُودَات في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٠٣]

والمبيت بمنى هو البقاء فيها معظم الليل بما يزيد عن النصف، وذلك ليلتي اليوم الأول واليوم الثاني من أيام التشريق إن تعجل الحاج النزول منها

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري مطولاً (٦١٩/٢) رقم (١٦٥٢).

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري (٦٢٠/٢) رقم (١٦٥٤) وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: "خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى يوم النحر بعد رميه الجمرة" أخرجه البخاري (٦٣١/٢) رقم (١٦٥٥).

(٣) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٣/١).

(٤) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٣/١).

(٥) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٣/١).

(٦) المغني ٣١٩/٥، المهذب ٧٧٢/٢، المجموع ٩١/٨، ٩٥، الحاوي ٢٥٨/٥، الموسوعة الفقهية ٦٦/١٧، فتح القدير ٤٧٧/٢، مواهب الجليل ١١٧،/٣.

في النفر الأول، ويرمي فيها الجمرات الثلاث كما سيأتي، فإن بقي بمنى حتى غروب اليوم الثاني عند الجمهور، أو إلى الفجر عند الحنفية، فيبيت أيضاً ليلة اليوم الثالث، مع رمي الجمرات الثلاث في اليوم الثالث، وهو ما بينه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ [البقرة: ٢٠٣].

والمبيت بمنى من أعمال الحج باتفاق العلماء في الجملة، والأكمل أن يبيت الحاج الليالي الثلاث، ويبيت كل الليل، وأن يكون المبيت في حدود منى المذكورة سابقاً.

والمبيت بمنى هذه الليالي سنة عند الحنفية ورواية عند أحمد، وواجب إلا لراعي الإبل والسقاء عند المالكية، والشافعية، وواجب مطلقاً عند الحنابلة.

والدليل على مشروعية المبيت ما جاء في حديث جابر رضي الله عنه الطويل المذكور سابقاً، وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فبات بمنى وظل»^(١).

وإذا أفاض الحاج إلى مكة يوم النحر لطواف الإفاضة فالسنة أن يرجع إلى منى، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما: «أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافاً واحداً، ثم يقبل، ثم يأتي منى، يعني يوم النحر، ويصلي الظهر بمنى»^(٢) وروت عائشة رضي الله عنها قالت: «أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى، فمكث بها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس كل جمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى والثانية، فيطيل القيام، ويتضرع، ويرمي الثالثة ولا يقف عندها»^(٣).

وإذا ترك الحاج المبيت في منى فيجب عليه جزاء عند الأئمة الثلاثة

(١) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٤/١).

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري (٦١٧/٢) رقم ١٦٤٥ ومسلم (٥٩/٩) رقم ١٣٠٨.

(٣) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٦/١).

لوجوب هذا المبيت عندهم، مع تفصيل، فقال المالكية إن ترك المبيت بها جل ليله فعليه دم، وكذا ليلة كاملة أو أكثر، وقال الشافعية والحنابلة: إن ترك المبيت ليلة واحدة فعليه مدٌّ من طعام، وإن ترك ليلتين فعليه مدان، وإن ترك الثلاث فعليه دم واحد، أما الحنفية ورواية عن أحمد، فقالوا يكره أن لا يبيت، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بات بمنى، وعمر كان يؤدب على ترك المنام بها^(١)، لكن لو بات في غيرهما متعمدا لا يلزمه شيء، وعللوا ذلك بأن المبيت وجد ليسهل الرمي في أيامه فلم يكن من أفعال الحج، فتركه لا يوجب الجبر، واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم أذن للعباس وغيره أن يترك المبيت، كما سنذكره^(٢).

ترك المبيت لعذر:

اتفق العلماء على أنه يجوز ترك المبيت لعذر لأصناف، وهم رعاية الإبل، وأهل سقاية الحرم، ويقاس عليهم اليوم سائقو السيارات، والقائمون على المرافق وخدمات الحجاج، فيجوز لهم أن يدعوا المبيت بمنى ليالي التشريق، ويكفي حضورهم بالنهار ليرموا الجمرات، لما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم: «رخص للعباس أن يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته»^(٣) قال النووي رحمه الله تعالى: «ورخصة السقاية لا تختص بالعباسية»^(٤)، وروى عاصم بن عدي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه

(١) قال الشافعية: من ترك المبيت ناسياً فيجب عليه دم كمن ترك عامداً (المجموع ٢٢٤/٥، ففي المحتاج ٥٠٦/١).

(٢) فتح القدير ٥١٤/٢، مواهب الجليل ١١/٣، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٥/١، المهذب ٧٩٩/٢، المجموع ٢٢٢/٨، المحلى وقلوبى ١٢٠/٢، الحاوي ٢٧٦/٥، المغني ٣٢٤/٥، الموسوعة الفقهية ٥٧/١٧، ٨٠، الفقه الإسلامي وأدلته ١٢٠/٣، ٢٠٤-٢٠٦، قال ابن قدامة عن القول الثاني لأحمد: " فإن ترك المبيت بمنى، فعن أحمد لا شيء، عليه، وقد أساء، وهو قول أصحاب الرأي: لأن الشرع لم يرد فيه بشيء، وعنه يطعم شيئاً، وخففه، ثم قال: قد قال بعضهم: ليس عليه " المغني، له ٣٢٥/٥.

(٣) هذا الحديث رواه البخاري (٦٢١/٢ رقم ١٦٥٨) ومسلم (٦٢/٩ رقم ١٣١٥) وأبو داود (٤٥٤/١) وابن ماجه (١٠١٩/٢) وأحمد (٨٨/٢٨/١٩/٢) والبيهقي (١٥٣/٥).

(٤) المجموع ٢٢٥/٨.

وسلم: «رخص لرعاة الإبل في ترك البيتوتة، يرمون يوم النحر، ثم يرمون يوم النفر»^(١).

ومن المعذورين من كان له مال يخاف ضياعه لو اشتغل ، أو يخاف على نفسه، أو كان به مرض يشق معه المبيت، أو له مريض يحتاج إلى تعهده، فنص الشافعية أنه يجوز لهؤلاء ترك المبيت ولا شيء عليهم بسببه، وله النفر بعد الغروب أيضاً^(٢).

٧- رمي الجمرات الثلاث أيام التشريق:

الجَمَرَات: جمع جَمْرَة، وهي الحصاة التي يرمي بها الحاج في منى، ورمي الجمرات هو رمي الحصيات، وتطلق الجمرات على مكان إلقاء الحصيات، وهي مجتمع الحصى في موضعه المعروف، وهي ثلاث جمرات الأولى جمرة العقبة، وتسمى الجمرة الكبرى، وهي آخر الجمرات من الجانب الغربي من منى من جهة مكة، وليست من منى، بل هي حد منى، وتليها إلى الشرق وجهة منى: الجمرة الوسطى، ثم الجمرة الصغرى، وهي الأولى من جهة منى وتلي مسجد الخيف وهو مسجد عظيم جداً في منى. ويشترط أن يكون الرمي بالحجر، فإن رمى بغيره من مدر أو خَزَف أو حذاء (كما يفعل بعض جهلة اليوم) لم يجزه، ويشترط أن يكون الرمي باليد لا بقوس ونحوه، وأن يفعله على وجه يسمى رمياً، وأن يرمي الحصيات السبع واحدة واحدة، لما روى جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم: «رمى واحدة واحدة» وفيه «يكبر مع كل حصاة»^(٣).

ويشترط قصد المرمى بالرمي، ولا يشترط بقاء الحجر في المرمى،

(١) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٧/١) والترمذي، وقال : حسن صحيح (٢٧/٧) والنسائي (٢٢١/٥) ومالك (الموطأ ص ٢٦٤) والبيهقي (١٥٠/٥) وغيرهم بأسانيد صحيحة "المجموع ٢٢٢/٨ (تحفة الأحوذى) ٢٧/٢٦/٤

(٢) المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٦/١، المهذب ٨٠٠/٢، المجموع ٢٢٢/٨ الحاوي ٢٦٦/٥، وانظر : مواهب الجليل للخطاب المالكي ١٢٢/٣ المغني ٣٢٥٠/٥

(٣) هذا الحديث (رواه البخاري) ٦٢٢/٢ رقم ١٦٦٣ (ومسلم) ١٩٠/٨ رقم ١٢١٨ (وأبو داود) (٤٥٥/٤٤٣/٢) وابن ماجه (١٠٠٨/٢) رقم ٣٠٢.

ويشترط الترتيب في رمي الجمار في الأيام الثلاثة عند الجمهور^(١)، وأن يبدأ الرمي بالأولى، ثم الوسطى ثم بجمرة العقبة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم «رمى هكذا»^(٢) كما يشترط العدد، سبعة لكل جمرة^(٣).

ورمي الجمار الثلاث في أيام التشريق واجب باتفاق المذاهب لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، لما روى سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه: «كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات، يكبر إثر كل حصاة، ثم يتقدم، ثم يسهل فيقوم مستقبل القبلة، فيقوم طويلاً، ويدعو، ويرفع يديه، ثم يرمي الوسطى، ثم يأخذ ذات الشمال، فيسهل، ويقوم مستقبل القبلة، فيقوم طويلاً، ويدعو، ويرفع يديه، ويقوم طويلاً، ثم يرمي جمرة ذات العقبة من بطن الوادي، ولا يقف عندها، ثم ينصرف، فيقول: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله»^(٤) ولحديث عائشة رضي الله عنها السابق^(٥).

ويدخل وقت الرمي أيام التشريق عند المذاهب الأربعة بزوال الشمس ظهراً من كل يوم، لما روت عائشة رضي الله عنها قالت: «أقام رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام التشريق الثلاثة، يرمي الجمار الثلاث حين تزول الشمس»^(٦) ويبدأ الرمي بعد الزوال وقبل صلاة الظهر من كل يوم.

ويستمر الوقت الاختياري عند أكثر الفقهاء إلى غروب الشمس من كل يوم، وقال بعضهم يستمر الرمي إلى الليل حتى طلوع الفجر.

(١) وقال الحسن وعطاء والحنفية: لا يجب الترتيب، فإن رمى منكساً يعيد، فإن لم يفعل أجزأه (فتح القدير ٥٠٩/٢، المغني ٣٢٩/٥).

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري (٦٢٣/٢ رقم ١٦٦٤) ومالك (الموطأ ص ٢٦٣) والبيهقي (١٤٨/٥) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٣) فتح القدير ٥٠٩/٢، مواهب الجليل ١٣٠/٣، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠١/١، ٥٠٧، المهذب ٧٨٥/٢، المجموع ١٦٤/٨، المحلى وقلوبى ١١٧/٢، الحاوي ٢٤١/٥ - ٢٤٧، المغني ٣٢٦/٥، الفقه الإسلامي وأدلته ١٩٢/٣ وما بعدها، الموسوعة الفقهية ٤٨/١٧.

(٤) هذا الحديث رواه البخاري (٦٢٣/٢ رقم ١٦٦٤) ومالك (الموطأ ص ٢٦٣) والبيهقي (١٤٨/٥).

(٥) سبق ذكر الحديث وبيانه عند الكلام عن المبيت بمنى أيام التشريق، صفحة ٨ وهامش ٣.

(٦) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٦/١) والبيهقي (١٤٨/٥)، لكن فيه مدلس (المجموع ٢٠٩/٨) ويغني عنه حديث جابر رضي الله عنه " أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة أول يوم ضحى، ثم لم يرم بعد ذلك حتى زالت الشمس " رواه مسلم (٤٧/٩ رقم ١٢٩٩) وابن ماجه (١٠١٤/٢) وروى ابن عمر رضي الله عنهما قال: " كنا نتحين، فإذا زالت الشمس رمينا " أخرجه البخاري (٦٢١/٢ رقم ١٦٥٩).

فقال الشافعية في قول ثان لهم: يبقى الوقت الاختياري إلى الفجر في اليوم الأول من أيام التشريق وهو اليوم الثاني أي من الزوال حتى فجر اليوم التالي، كالوقوف بعرفة، أما اليوم الثالث من أيام التشريق فيخرج وقته باتفاق بغروب شمس جزماً لخروج وقت المناسك بغروب شمس.

ورجح النووي الشافعي رحمه الله القول الثاني، فقال: «وفيه قول مشهور أنه يبقى إلى الفجر الثاني من تلك الليلة، والصحيح هذا فيما سوى اليوم الآخر»^(١) وهذا ما يقتضيه الحال اليوم بسبب الازدحام وحر الشمس وغير ذلك.

وقال ابن يونس المالكي: «من ترك رمي جمرة من هذه الجمار كلها حتى غابت الشمس رماها ليلاً، وأحبُّ إلي أن يلزمه دم»^(٢) وقال المالكية بوجوب الدم عامة إن أخر الرمي إلى الليل.

ويجب الرمي للجمرات الثلاث في اليوم الأول والثاني من أيام التشريق، وهنا يحق لمن تعجل أن ينفر إلى مكة، ويرحل عن منى، ويسقط عنه رمي اليوم الثالث إذا جاوز حدود منى قبل غروب الشمس عند الجمهور، وقبل فجر ثالث أيام التشريق عند الحنفية،

فإن تأخر عن ذلك وجب عليه رمي الجمرات الثلاث في اليوم الثالث حسب الأحكام السابقة للرمي في اليومين السابقين، وينتهي وقت الرمي حصراً واتفاقاً بغروب شمس هذا اليوم، وتنتهي بغروبه مناسك الحج، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، أي بترك الرمي في اليوم الثالث، والأفضل ألا يتعجل، بل يتأخر إلى آخر أيام التشريق، وهو اليوم الثالث منها، فيستوفي الرمي في الأيام كلها ثم ينفر، وهو النفر الثاني في قوله تعالى في نفس الآية: ﴿وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ﴾ (قال ابن عباس رضي الله عنهما: فمن تعجل في يومين غفر له، ومن تأخر غفر

(١) المجموع ٢١١/٨.

(٢) مواهب الجليل ١٣٠/٣.

له، وقال ابن مسعود: فلا إثم عليه، ورجع مغفوراً له، وذلك مشروط بالتقوى، لقوله تعالى في آخر الآية: ﴿لَمَنِ اتَّقَى﴾.

وإذا ترك الحاج رمي يوم أو يومين من أيام التشريق عمداً أو سهواً أو جهلاً تداركه في باقي الأيام منها في الأظهر عند الشافعية، وبدأ بالرمي عن اليوم الأول، ثم عن اليوم الثاني، ثم عن اليوم الثالث، كما يجوز تدارك رمي يوم النحر في باقي الأيام إذا تركه مع الترتيب ويكون أداء في الأصح، ولا دم عليه عند التدارك^(١).

وأجاز الإمام أبو حنيفة الرمي في اليوم الثالث من أيام التشريق قبل الزوال، وبعد طلوع الفجر، وهو استحسان له، خلافاً للصاحبين وقالوا: لا يجوز اعتباراً بسائر الأيام، ومذهبه مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ولأنه لما أظهر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك، فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها، بخلاف اليوم الأول والثاني فلا يجوز الرمي فيهما إلا بعد الزوال في المشهور فيهما.

وقال الحنفية أيضاً: يجوز تأخير رمي يوم النحر إلى الليل، ولا شيء عليه، لكن إن أخره إلى الغد رماه لأنه وقت جنس الرمي وعليه دم عند أبي حنيفة لتأخيره عن وقته^(٢).

وقال الحنابلة: إذا أخر رمي يوم إلى ما بعده، أو أخر الرمي كله إلى آخر أيام التشريق، ترك السنة، ولا شيء عليه، إلا أنه يقدم بالنية رمي اليوم الأول، ثم الثاني، ثم الثالث كالشافعية^(٣).

بينما قال المالكية إن تأخير حصاة، أو جمرة، أو الجمار كلها لليل يوجب هدياً وهو الدم، وإن كان ذلك التأخير لصغير لا يحسن الرمي، لأن وقت الرمي ينتهي بمغيب الشمس لكنهم قالوا: يرخص للراعي بعد العقبة أن

(١) المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٧/١، المذهب ٧٩٦/٢، المجموع ٢٠٧/٨، المحلى وقليوبي ١٢١/٢، الحاوي ٢٦١/٥ وما بعدها، المغني ٣٢٦/٥.

(٢) فتح القدير ٥٠٩/٢، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢.

(٣) المغني ٣٢٢/٥، وانظر: المغني ٣٢٦/٥ وما بعدها.

ينصرف، ويأتي في اليوم الثالث فيرمي لليومين، ولا شيء عليه^(١).
 وإذا ترك الحاج الرمي في يوم، أو في جميع الأيام لزمه دم، لأنه ترك واجباً من واجبات الحج، وهو جنس واحد فيكفيه دم واحد^(٢).
 وقال ابن شاس المالكي: وقت أداء الرمي من الفجر للغروب، والفضيلة من الزوال إلى الغروب^(٣).

النيابة في الرمي:

من عجز عن الرمي لعلّة لا يرجى زوالها قبل فوت وقت الرمي كمرض، أو حبس، أو كبر سن، أو حمل امرأة فيجب أن يستتیب من يرمي عنه، كما تصح النيابة في الحج، سواء كان بأجرة أو بدونها، وسواء كان النائب حلالاً أو محرماً، لأن الاستنابة جائزة في النسك عامة، فكذلك في أبعاضه، لكن يشترط في النائب أن يرمي عن نفسه الجمرات الثلاث قبل أن يرمي عن المستتیب، ويجزئ هذا الرمي عن الأصل عند الحنفية والشافعية والحنابلة.
 وسهّل الحنفية فقالوا لو رمى حصاة عن نفسه، وأخرى للآخر، جاز ويكره، ويقاس على ذلك لو رمى جمرة كاملة عن نفسه، ثم رمى عن الآخر أنه يجوز أيضاً، وقال الشافعية في قول ثان عندهم: إن النائب يرمي حصيات الجمرة عن نفسه أولاً، ثم يرميها عن نائبه إلى أن ينتهي من الرمي، وهذا مخلص حسن لمن يخشى خطر الزحام، ويحل بعض المشكلة.
 وأجاز المالكية النيابة في الرمي، لكن أوجبوا على الموكل دماً، وتكون فائدة الاستنابة سقوط الإثم عن الموكل.

ويجوز للنائب أن يكون وكيلاً ونائباً عن عدة أشخاص، ويرمي عن نفسه أولاً، ثم يرمي عن كل موكل له واحداً بعد واحد، وبحسب الأحكام والترتيب

(١) مواهب الجليل ١٣٠/٣، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، وانظر المرجع نفسه ١١/٣.

(٢) المراجع السابقة في الهوامش الأربعة، الفقه الإسلامي وأدلته ١١٩/٣، ١٩٢ وما بعدها، الموسوعة الفقهية ٤٨/١٧، ٥٥، ٥٦، ٧٦، ٨٠ - ٨١.

(٣) مواهب الجليل ١٣٣/٣.

المذكور سابقاً، مع آداب وتفصيلات أخرى^(١).

٨- الخطبة يوم النفر الأول:

يستحب أن يخطب الإمام في اليوم الثاني من أيام التشريق، وهو يوم النفر الأول، خطبة بعد صلاة الظهر، وإذا أراد الإمام التعجيل عجل الخطبة قبل الزوال، وتسمى خطبة الوداع، ويعلم الناس فيها حكم التعجيل والتأخير، وكيف يودعون منى، ومكة، والكعبة، وغير ذلك من الأحكام، وبه قال الشافعية والحنابلة، لما روى رجلان من بني بكر قالاً: رأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب بين أواسط أيام التشريق، ونحن عند راحلته، وهي خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي خطب بمنى^(٢)، وروت سراء بنت نبهان قالت: «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الرؤوس» وهو اليوم الثاني من أيام التشريق، لأنهم كانوا يأكلون فيه رؤوس الأضاحي فقال: «أي يوم هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم قال: «أليس أواسط أيام التشريق»^(٣) قال أبو داود: وكذلك قال عم أبي مرة الرقاشي: إنه خطب أواسط أيام التشريق^(٤)، وعن سبرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب أواسط أيام التشريق، يعني يوم النفر الأول^(٥)، ولأن بالناس حاجة أن يعلمهم أحكام التعجيل والوداع وغيره^(٦).

٩- النفر من منى:

وهو آخر أعمال الحجاج في منى، ويجوز النفر في اليوم الثاني من أيام التشريق، وذلك للمتعجل ويجوز في اليوم الثالث، لقوله تعالى:

(١) المبسوط ٦٩/٤، البدائع ١٣٢/٢، مواهب الجليل ١٣٢/٣، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٨/١، المهذب ٧٩٩/٢، المجموع ٢١٨/٨، المحلى وقلوبي ١٢٢/٢، الحاوي ٢٧٥/٥، المغني ٣٧٥/٥، الموسوعة الفقهية ٥٦/١٧، الفقه الإسلامي وأدلته ١٩٣/٣.

(٢) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٢/١).

(٣) هذا الحديث رواه أبو داود (٤٥٣/١).

(٤) سنن أبي داود (٤٥٣/١).

(٥) هذا الحديث رواه الدار قطني (٢٢٧/٢).

(٦) المهذب ٧٧٢/٢، هامش ٧، ٨٠١، المجموع ٩١/٨، ٢٢٦، الحاوي ٢٦٨/٥، المغني ٣٣٤/٥، الموسوعة الفقهية ٦٦/١٧.

﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾

[البقرة: ٢٠٣].

والأفضل هو التأخر لليوم الثالث للحديث الصحيح: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نضر في اليوم الثالث»^(١) قال الماوردي رحمه الله تعالى: «وأما الإمام فينبغي أن لا يتعجل، بل يقيم إلى النضر الأخير، ليقيم الناس معه، ويقتدوا به، فإن تعجل فلا إثم عليه، لأنه في الإباحة كغيره»^(٢).

ومن أراد أن ينضر النضر الأول نضر قبل غروب الشمس عند الجمهور، وقبل فجر اليوم الثالث عند الحنفية، ويسقط عنه المبيت ليلة اليوم الثالث من أيام التشريق ورمي اليوم الثالث، ولا دم عليه في ذلك للآية الكريمة، ولا يرمي في اليوم الثاني عن اليوم الثالث، وإن لم ينضر لزمه المبيت بها تلك الليلة على القول بوجوب المبيت، ولزمه رمي يومها ابتداء من الفجر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وبعد الزوال عند الجمهور ثم ينضر^(٣).

وفي ختام أعمال منى تنتهي مناسك الحج كاملة، إلا إذا لم يذهب الحاج من منى لطواف الإفاضة، فإنه يذهب بعد النضر من منى إلى مكة ليطوف طواف الإفاضة، وهو ركن، ويتحلل التحلل الكامل، ويكون الحاج على أمل أن يتحقق فيه الحديث الشريف الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ حَجَّ فَلَمْ يَرْفُثْ، وَلَمْ يَفْسُقْ، رَجَعَ كَيَوْمَ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ»^(٤) ونسأل الله القبول والمغفرة.

القسم الثاني: مواطن الزحام في منى وسبل حلها:

يظهر مما سبق أن أعمال الحج في منى متنوعة، فكثير منها سنن لا شيء في تركها، أو ذات فسحة واسعة في أدائها، ولا تخلق مشكلة أبداً،

(١) هذا الحديث ورد بالمعنى في حديث جابر الذي رواه مسلم (١٧٠/٨ رقم ١٢١٨) وغيره، وسبق بيانه.

(٢) الحاوي ٢٦٩/٥.

(٣) فتح القدير ٥١١/٢، مواهب الجليل ١٣٢/٣، المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٦/١، المهذب ٨٠١/٢، المجموع ١٩١/٨، الحاوي ٢٦٩/٥، المغني ٣٣١/٥، الموسوعة الفقهية ٥٥/١٧-٥٦.

(٤) هذا الحديث رواه البخاري (٥٥٣/٢ رقم ١٤٤٩، ٦٤٥/٢ رقم ١٧٢٣) ومسلم (١١٩/٩ رقم ١٣٥٠) وأحمد (٤٨٤/٢، ٤٩٤) والبيهقي (٢٦١/٥).

كالخروج إلى منى يوم التروية، وبعضها لا يرتبط بزمان أو مكان، وله مجال رحب واسع، ويعتبر فردياً كالحلق أو التقصير، وبعضها إرشادية وتعليمية كالخطبة يوم النحر وغيره، ويمكن تحقيقها كاملة اليوم مع التقنية الحديثة بالإذاعة والتلفاز وتعدد المساجد وحلقات العلم والوعظ والإرشاد، وبعضها كان يمثل مشكلة كبرى ومأساة جسيمة، ومدعاة للنفور والتقزز، ووسيلة لانتشار الأمراض والأوبئة وهي قضية الذبح التي كانت تقع بين الخيام، أو في مناطق السكن، أو حتى في الأمكنة المخصصة للذبح، وكانت الذبائح ترمى وتهدر، ويظمر قسم كبير منها في الحفر والتراب، ولكن العلماء جزاهم الله خيراً أفتوا بجواز حفظ اللحوم وتوزيعها خارج الحرم حتى تصل إلى أطراف العالم الإسلامي، وقامت الحكومة أيضاً بالتنفيذ العملي لحل هذه المشكلة، فهيأت المذابح الآلية المتطورة، مع تأمين الخدمات الكاملة، والإجراءات، وتوفير المياه، وحفظ الأنعام، واستقدام الجزارين، وتنظيم أمكنة المخلفات والقاذورات، وإقامة المعامل للاستفادة من اللحوم الطازجة آناً، أو التعليب، والتجفيف، والتبريد، والتجميد، والتوزيع والشحن إلى مختلف الأقطار ليستفيد منها الفقراء والمساكين وأصحاب الدخل المحدود والحاجات، وانحلت أقصى المشاكل التي تقضي على الأمراض والأوساخ والروائح وهدر اللحوم والأموال.

وبقيت مشكلتان أساسيتان في منى تسببان الزحام، وهما المبيت في منى ليالي أيام التشريق، ورمي الجمرات الثلاث أيام التشريق خاصة، ورمي جمرة العقبة يوم النحر بدرجة أقل، ويتبع هذين الأمرين زحام النفر الأول في اليوم الثاني من أيام التشريق، وإذا حلت مشكلة المبيت زالت مشكلة الزحام في النفر.

سبب المشكلة:

إن أرض منى محدّدة ومحصورة، والحجاج يتضاعفون، ليتجاوز عددهم اليوم المليونين، ويضاف لهم الأعداد الوفيرة في الأجهزة المختلفة للمحافظة

على الأمن والنظام وتأمين الطعام والغذاء ومختلف متطلبات الحجيج، والقيام بالإرشاد والخدمات، ووجود الضيوف وأجهزة الإعلام والمراقبين والمرافقين... وغيرهم، وقد يصل العدد أيام منى إلى ثلاثة ملايين، يجتمعون في رقعة محدودة، وخلال أيام معدودة ويكلفون بواجبات وأعمال مفروضة، وجميع هؤلاء يحتاجون للطعام والشراب والصرف الصحي وأماكن النوم، ووسائل النقل والطرق للمواصلات والتنقل، فتضيق عليهم الأرض بما رحبت، ويَعْضُّهم الزمان بأنياه، ويجأرون بالويل والثبور، ويستغيثون للنجدة والفرج.

أبعاد المشكلة وأخطارها:

إن مشكلة الزحام في منى جسيمة وخطيرة، وأدت في السنوات الأخيرة إلى الخنق والموت تحت الأقدام، وهذا من أكبر الكبائر بإزهاق النفس البريئة الطاهرة التي قدمت لأداء الفريضة بنفس رضية، وإقبال على الله تعالى، فتلقي أنكى الجزاء وأشدّه.

وإن من ينجو من الموت والقتل من سائر الحجاج يلاقي المشقة الشديدة والضجر في الرمي خاصة، فإن لم يكن في عداد القتلى فإنه يواجه خطر الموت بأم عينيه، وإن انتهى من الرمي بالسلامة وخرج من زحام الأفواج والأمواج البشرية إلى بر الأمان شعر كأنه ولد من جديد.

ويضاف إلى ذلك ما يراه الإنسان أمام ناظريه من مناظر يندى لها الجبين، ولا تقع من المسلمين في الظروف العادية والبلاد الأخرى، فكيف بأماكن الطهر والنقاء والصفاء الروحي، فتتكشف العورات، ويسقط الحجاب عن رؤوس النساء، ويلتصق النساء بالرجال بصورة الالتحام الجسدي، وتقع الحصى والأحذية على الرؤوس، وكأن الناس في صراع فيما بينهم، وليس مع الشيطان الرجيم المرجوم، وكل يسعى إلى أمل النجاة للبقاء على قيد الحياة. ولو لم يشعر الحاج أنه يؤدي فريضة، ويحرص على تطبيق الأحكام الشرعية، ويقوم بالواجب لمرضاة الله تعالى، لما قبل، ولما أقبل، على هذه

الصورة الأليمة، والمخاطر الجسيمة.

وترتفع الأصوات بالاستتكار لهذه التصرفات، ويثور التساؤل عن الحل لهذه المآسي التي يعتقد كل مسلم أنها تتنافى مع العقيدة السمحاء، ويسر الأحكام، ويستفسر عن مدى تحمل المشقة في الدين.

المشقة في التكليف:

اتفق العلماء على أنه يشترط في التكليف أن يكون الفعل ممكناً للمكلف، بأن يكون في مقدوره، وأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]، وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وأن المشقة في التكليف نوعان، الأول: مشقة معتادة، وهي التي جرت عادة الناس على احتمالها والاستمرار عليها، ولا تؤدي إلى العنت والإرهاق والانقطاع عن العمل، وتدخل في حدود طاقة المكلف، وهذا النوع مشروع وموجود في التكاليف الشرعية التي لا تخلو من مشقة، لأن التكليف نفسه هو الإلزام بما فيه كلفة ومشقة، وكل تكليف فيه مشقة محتملة، لترويض النفس على الطاعات والمباحات، وإبعادها عن المحرمات، وهي المقصودة من الحديث الذي رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ»^(١)، علماً بأن هذه المشقة ليست مقصودة لذاتها من الشارع الحكيم، وإنما القصد منها تحقيق المصالح المترتبة عليها، ودرء المفسدات المتوقعة منها كما يتحمل المريض الدواء المر والجراحة من أجل الاستشفاء، ويجب على المكلف أن يقصد مرضاة الله تعالى، ويتحرى مقاصد الشريعة في التكليف، وألا يقصد مجرد المشقات التي فيها.

والنوع الثاني: المشقة غير المعتادة، وهي الخارجة عن معتاد الناس، ولا يمكن أن يداوموا على تحملها، وأن المداومة عليها يرهق المكلف، ويقطعه عن التكليف، ويعرضه للخطر على نفسه وماله وعرضه، ويناله الأذى والضرر

(١) هذا طرف من حديث صحيح رواه مسلم (١٧/١٦٥ رقم ٢٨٢٢) وأحمد (٢/٢٦٠) وغيرهما.

منه، وهذا يتنافى مع مقاصد الشريعة، ولم يرد في التكاليف الشرعية إلا استثناء في حالات نادرة لا مجال لعرضها، وإذا حصلت مثل هذه المشقة في التكاليف العادية لعارض ما، فقد شرع الله الرخصة لها، ورغب في ترك العزيمة، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رَخْصُهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ»^(١)، وهذا ما يقع فعلاً في الحج اليوم مما يوجب التخفيف والتيسير، والأخذ بالرخصة، أو اعتماد أحد الأقوال الفقهية التي تحقق ذلك، ونهى الشرع الحكيم عن قصد المشقة في العبادة، فقد سأل عقبة بن عامر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أخت له نذرت أن تحج حافية، غير مختمرة، فقال: «مروها فلتختمر، ولتركب، ولتصم ثلاثة أيام» وفي رواية أن تحج ماشية، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِي عَنْ مَشْيِهَا»^(٢).

منع الحرج في الدين عامة، والحج خاصة؛

جاء الشرع الحنيف برفع الحرج في الأحكام، ونص على ذلك القرآن الكريم صراحة، فقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، مع آيات كثيرة في رفع الحرج عن أصحاب الأعذار، وفي الأحكام العامة.

وحذر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الغلو في الدين عامة، وأكد رفع الحرج في أفعال الحج خاصة، فقال لابن عباس - رضي الله عنهما - غداة العقبة (ليلة عيد الأضحى في الحج): «الْقُطُّ لِي حَصَى» فلقطت له سبع حصيات من حصى الخذف، فجعل يقبضهن في كفه، ويقول:

(١) هذا الحديث رواه الإمام أحمد (٧١/٢، ١٠٨) عن ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً، وفي لفظ آخر عند أحمد " من لم يقبل رخصة الله كان عليه من الإثم مثل جبال عرفة " ورواه غيره (انظر : الترغيب والترهيب ١٣٥/٢، تفسير ابن كثير ١٤/٢).

(٢) هذا الحديث رواه أبو داود (٢٠٩/٢) وأحمد (١٤٣/٤، ١٤٧) والرواية الأخيرة، رواها الترمذي في النذور باب ١٠، نزهة المتقين شرح رياض الصالحين ١٧٦/١.

«أمثال هؤلاء فارموا» ثم قال: «يا أيها الناس إياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين»^(١).

وسبق في التقديم حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قيل له: في الذبح والحلق والتقديم والتأخير، فقال: «لا حرج» وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: " كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يُسأل يوم النحر بمنى فيقول: «لا حرج»^(٢) وتكرر ذلك كثيراً جواباً لأسئلة الحجاج، فأين هذا التسهيل والتخفيف والراحة مما يلاقيه الحجاج اليوم؟!

وحذر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الازدحام في الحج خاصة، فعن سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أمه قالت: رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يرمي الجمرة من بطن الوادي، وهو راكب يكبر مع كل حصاة، ورجل من خلفه يستتره، فسألت عن الرجل، فقالوا: الفضل بن العباس، وازدحم الناس، فقال عليه الصلاة والسلام: «يا أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضاً، وإذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصي الخذف»^(٣)، وهذا تحذير من الازدحام، وذلك رحمة بالحجاج، ورأفة عليهم، وحرصاً على راحتهم، وهذا ينبع من وصف الله تعالى لرسوله ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، ويتفق مع روح الإسلام ومقاصده بالتخفيف والتيسير ورفع الحرج.

ولأن الازدحام الشديد يؤدي إلى الإيذاء والإضرار، ويدعس الحجاج بعضهم بعضاً، وقد تُزهق بعض الأرواح، ويؤدي إلى الموت الحقيقي قتلاً، وهو حرام قطعاً.

ولأن الازدحام يفقد العبادة غايتها وأهدافها ومنافعها من العبودية الحققة، ولذة الطاعة، وحلاوة الإيمان، وطلب زيادة الأجر، وقد ينقلب الأمر

(١) هذا الحديث رواه أحمد (٢١٥/١، ٣٤٧) والنسائي (٢١٨/٥) وابن ماجه (١٠٠٨/٢).

(٢) سبق بيان هذين الحديثين في الصفحة الأولى.

(٣) هذا الحديث أخرجه أبو داود (٤٥٥/١) وأحمد (٥٠٣/٣) والبيهقي (١٢٨/٥).

إلى عكس المراد من ارتكاب المحرمات والمكروهات، ويوقع في الحرج والمشقة غير المطلوبة شرعاً، وتشرع الرخصة.

استدراك وتحذير:

إن القول بالأخذ بالرخصة إنما يقتصر عند وجود العذر والمسوغ لترك العزيمة، وإن من أراد أن يلتزم بالعزيمة، ويأخذ بالورع والأحوط، واتباع مذهب إمامه أو القول الراجح والمعتمد في المذاهب، فلا مانع من ذلك، ولا يجبره أحد على التخلي عنه، وقد قرر العلماء أن الفتوى للأفراد تقوم على الورع، والفتوى للجماعة والدول تقوم على الأيسر.

كما أن الأخذ بالمفضول مع ترك السنة والمندوب والاتباع، لعذر في الحج وغيره لا يعني التهوين من أمر الأفضل والسنة والمندوب الذي يثبت فيه الفضل الكبير، والثواب العظيم، بل يخشى على المسلم في عقيدته ودينه وإيمانه إذا أصر على ترك السنن والمندوبات، أو تهاون بها، أو تعود على تركها، والله سبحانه وتعالى يقول في الحديث القدسي الصحيح: «ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي عليها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه»^(١).

ولكن أجاز العلماء ترك السنن بالاتفاق، لأن السنة يثاب فاعلها، ولا يعاقب تاركها، وخاصة عند الأعذار والظروف الطارئة، أو إذا فقد غايتها لسبب، وقد تنقلب إلى عكسها، وقد تؤدي إلى ما هو ضرر ومحذور كما يحصل عند الزحام في الرمي، وكمن يصر على صلاة ركعتي الطواف خلف مقام إبراهيم تماماً في موسم الحج، ويكون مع زملائه عصابة تدفع الطائفين لتأمين الصلاة له، مما يذهب بالخشوع، بل إن المصلي لا يفكر إلا في الحفاظ على نفسه وكيفية النجاة من الدعس أو الوقوع فوقه، ولو صلى في أي مكان في الحرم لجاز، وحصل له من الخشوع أكثر بمئات المرات،

(١) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري (٢٣٨٤/٥) رقم (٦١٢٧).

ومثل من يدعي التمسك بالسنة في استلام الحجر أو تقبيله، ويلاقي الويلات والمصاعب، والضرب بالسياط على رأسه، حتى وإن رضي لنفسه الذلة والمهانة والضرب، فإنه يؤذي غيره.

والمهم أن لا تترك السنة كاملة، كالذهاب إلى منى يوم التروية فإنه سنة، ولا نقول بمنعه وإلغائه بحجة الزحام وأنه سنة، بل لا نطلبه من جميع الحجاج، ويكفي أن يقوم به قسم من الحجاج، ويبقى قسم آخر في مكة، وقسم ثالث يذهب مباشرة إلى عرفة، فكأنه سنة كفاية، إذا قام بها البعض تحقق المقصد والهدف والاتباع والافتداء برسول الله - صلى الله عليه وسلم. وكذلك الحال في الحلول التي سنقترحها في المبيت بمنى، فإنه سنة عند الحنفية، ونفتي به، ولكن لا يعني طلب إلغاء المبيت كلية، بل يبيت بعض الحجاج بمنى، فيحييون السنة، ويفتح الباب أمام آخرين للمبيت خارجها، وكذلك رمي الجمرات فالأفضل أن يكون بعد الزوال، فيقوم به فريق، ونفتح المجال والفسحة لآخرين في سائر الأوقات.

المنطلقات الأساسية لحل أزمة الزحام في منى؛

١- ترك الواجب:

لا يجوز الفتوى بترك الواجب المتفق عليه بين العلماء، لأنه يكون بمنزلة الإجماع كرمي جمرة العقبة الكبرى، ورمي الجمرات الثلاث، فذلك واجب في الحج باتفاق.

ومع ذلك فإن الشرع الحكيم أوجد لهذا الواجب بديلاً عند تركه عمداً، أو خطأ، أو سهواً، والركن الوحيد في الحج الذي لا يُعوّض ولا بديل عنه هو الوقوف بعرفة.

أما الواجب المختلف فيه كالمبيت بمنى ليالي أيام التشريق، فتجوز الفتوى بتركه لبعض الحجاج، والأخذ بقول من لا يوجبه كالحنفية وأحمد في قول، مع ملاحظة ما قدمناه عن أداء السنة وتركها، ويترك المبيت لهدف أهم، ومقصد أعلى، وغاية مقررة شرعاً، وضرورة أشد، وحاجة أعم، وقرر الشرع جواز ارتكاب المحظورات (كارتكاب محرم، أو ترك واجب) عند

الضرورات، وبالأولى ترك السنة عند الضرورة والحاجة للحفاظ على أرواح الناس، ورفع المشقة والحرّج عنهم، وبذلك نخفف على الحجاج، ونزيل عنهم العنت، ولا نلزمهم بالدم على هذا القول، وهو ما يجهله الكثير، فإن عرفوه ارتاحت نفوسهم واطمأنت قلوبهم، ومع ذلك فإن أصر الحاج على الالتزام بالقول بالوجوب ثم تركه، فإنه يجبر عنه بالذبح ويكون حجه صحيحاً ولا إشكال فيه.

٢- التلفيق بين المذاهب:

وهو أن يأخذ الحاج بعض الأحكام الشرعية من مذهب معين، ويأخذ بعضها الآخر من مذهب ثان. واتفق العلماء على أنه يجوز التلفيق بين المذاهب ما لم يقصد منه التهرب من تطبيق الأحكام جملة، أو يؤدي إلى ترك الأحكام الشرعية، لأن لكل قول فرعي دليله عند القائل به.

وأكد أغلب علماء اليوم الذين يؤدون مناسك الحج في هذا الزحام أنه يكاد أن يكون من المستحيل في أداء الحج التقيد بمذهب واحد، مهما وُجد فيه من التيسير والتخفيف، وأن العالم خاصة، ومعظم الناس عامة، مضطرون إلى الأخذ من بقية المذاهب، فالطواف مثلاً مستحيل مع الحفاظ على الوضوء (حسب المذهب الشافعي بعدم لمس الرجل للمرأة) في زحام الطواف، والمبيت بمنى لجميع الحجاج اليوم مستحيل حسب المذاهب الثلاثة، والرمي أيام التشريق من الشروق إلى الغروب مستحيل مع الأعداد الوفيرة للحجاج، حسب رأي الحنفية والجمهور، ولذلك نرى الحجاج يرمون فعلياً طوال الليل، وهو موافق لرأي الشافعية والحنابلة، ويرمي قليل منهم بعد الفجر، وقبل الزوال، حسب رأي بعض الفقهاء.

ولذلك نأخذ بالتلفيق نظرياً وعملياً لتحقيق مقاصد الشريعة ومبادئ التيسير والتخفيف ورفع الحرّج والمشقة، ومنع إزهاق الأرواح، وحفظ كرامة الناس، وثبتت إيمانهم.

٣- التوعية:

إن حل مشكلة الزحام في منى، مهما كان الحل، يتوقف على قيام العلماء أولاً، والإعلام ثانياً، وأجهزة الدولة ثالثاً، بالتوعية الكاملة للحجاج، وبيان المناسك لهم، وشرح سبل التخفيف والتيسير، وترك التنطع والتشدد والتعصب المذهبي، ليكون الحجاج وراء العلماء والدعاة والوعاظ، ويؤدّون مناسكهم براحة نفسية، وطمأنينة كاملة في صحة الأعمال التي يؤدّونها، لقبول حجهم الذي جاؤا من أجله، وبذلوا النفيس، وتحملوا المصاعب والمشاق، ولا يحلم أكثرهم بالعودة مرة ثانية للحج، وخاصة أهل البلاد النائية الذين يعتبرون أداء فريضة الحج فرصتهم الوحيدة في العمر، وأملهم المرتجى في الحياة.

وإن استمر الجهل، والتعصب المذهبي، مع غياب الآداب الإسلامية أحياناً، ومع الزحام واختلاف المستويات والأقوام والأجناس والثقافات والعادات، فلن تغني الحلول شيئاً، وستبقى المآسي والنكبات والأخطاء الجسيمة التي يبرأ منها الشرع، وتشوه معاملته ومقاصده، وتبقى الشكاوى على الألسنة في كل مكان، وخاصة أثناء أداء الفريضة، وبعد عودة الحجاج إلى ديارهم وأوطانهم.

الحلول الشرعية لمشكلة الزحام في منى:

إن الإسلام دين عملي واقعي، وإن العلماء مكلفون شرعاً باستنباط الأحكام التي تحل المشاكل، سواء كانت فردية أم جماعية، خاصة أو عامة، فكيف بمشكلة تتعلق بأحد أركان الإسلام، ويترتب عليها أكبر الكبائر بعد الإشرak بالله، وهو القتل؟ وهي في الواقع مشكلة يتعرض لها مئات الآلاف من الناس كل عام، فيجب بيان الطريق السوي، وإيجاد الحلول، وتعاون الحكام في تنفيذ ذلك، وإلا وقع العلماء أولاً، والحكام ثانياً، في التقصير في المسؤولية الدينية والدنيوية، وإن حل مشكلة الزحام في منى تتبع من نفس الأحكام الشرعية، ودون مخالفة عامة لها.

وقد تعرض المسلمون في السابق لمثل هذه المشاكل، وتم حلها بأنجع الطرق، ونذكر منها على سبيل المثال مشكلة الذبح في منى التي أشرنا لها سابقاً، وكذلك مشكلة الرمي في جمرة العقبة، وسميت بالعقبة لأنها كان ملتقى الجبلين، ولا يفصل بينهما إلا بضعة أمتار، وهي الفرجة الوحيدة والطريق الرئيس من منى إلى مكة وبالعكس، مع الوسائل الأولى للركوب من مختلف أنواع الدواب، ثم السيارات، ويضطر الحاج للرمي في هذه البقعة الضيقة، وكان فيها الموت الزؤام، والقتل، حتى هيأت الدولة - جزاها الله خيراً - الوسائل الحديثة، وشقت الجبال من الجانبين، وزاد عرض الطريق عن مائة متر، وشيّدت جسراً ليكون الرمي من الطابق الأرضي ومن فوق الجسر، وحلت المشكلة العويصة، ولكنها إلى أمد حتى ازداد عدد الحجاج، وتضاعفوا إلى الملايين، فعادت المشكلة من جديد.

واليوم نقترح الحلول الجزئية لكل منسك، ثم نقدم اقتراحات عامة ؟

١- حل مشكلة المبيت في منى:

إن حل هذه المشكلة سهل وبسيط، وذلك من عدة جوانب متكاملة،

وهي:

(أ) التوسع بأرض منى ما أمكن، وضم الأراضي إليها من الجهات الأربع، لأن المجاور للشيء يأخذ حكمه غالباً، وحصل جزء من ذلك في شمال منى بين الجبال، ويمكن تعميمه من جهة الشرق حتى مزدلفة وعرفات، ومن جهة الجنوب حتى العزيزية، ومن جهة الغرب حتى الششة والروضة وسائر أطراف مكة، وبذلك يخف الزحام في منى ويفرغ جزء كبير منها، فيتحرك الحجاج بسهولة ليرموا ثم يعودوا من حيث أتوا.

وقد لا يعجب البعض هذا الحل، فنلجأ للحل الثاني.

(ب) الأخذ برأي الحنفية، وهو مذهب مشهور ومعتبر، وهو القول الثاني للإمام أحمد بن حنبل، وهو إمام مشهور، ومذهبه مقبول، ويقرر

كما سبق، أن المبيت بمنى ليس واجباً، ومن بات في غيرها متعمداً لا يلزمه شيء، وعلّلوا ذلك بأن المبيت وجد ليسهل الرمي في أيامه، فلم يكن من أفعال الحج، فتركه لا يوجب الجبر، واستدلوا بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أذن للعباس وغيره أن يترك المبيت^(١)، كما سبق، وأن تعليل الحنفية أن المبيت وجد ليسهل الحج، فالآن ترك المبيت هو السبيل لتسهيل الرمي، وخاصة مع توفر المواصلات، وسهولة الانتقال، وعلل أصحاب أحمد رأيه: بأن المبيت لم يرد فيه شيء، وقال بعض أصحابه: ليس في تركه شيء^(٢).

وقد يصر بعض أتباع المذهب الحنفي على الالتزام بالسنة والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم بالمبيت بمنى، وهنا يرد ما سبق قوله من جواز ترك السنة إذا ترتب على الأخذ بها مشقة وعنت ومفسدة، كما إن الفتوى بترك المبيت ليست إلزامية، فمن أراد التمسك بها فيفسح له في غايته وله أجره قطعاً، ويقال مثل ذلك لمن يصر من أتباع المذهب الحنبلي على اتباع القول الراجح في المذهب بوجوب المبيت، وكذلك قد يصر أتباع المذهب المالكي والشافعي على رأيهم بوجوب المبيت، وهنا يأتي الحل الثالث.

(ج) إن ترك الحاج المبيت في منى فيجب عليه جزاء، وهو ذبح شاة، فيجبر الترك بالدم، وهذا حل شرعي لا غبار عليه باتفاق العلماء، وأن كثيراً من الحجاج يتقربون إلى الله تعالى في منى بالهدي والذبح تطوعاً وتقرباً، ويمكن إعطاؤهم فتوى بالمبيت خارج منى على أن يقدموا دمًا، وإن أدى إلى زيادة الذبائح، فلا غبار عليه بعد التجربة الرائدة في الاستفادة من اللحوم التي تذبح في منى،

(١) فتح القدير ٢/٥١٤..

(٢) المغني ٥/٣٢٥.

ومع التقدم العلمي والتقني والفني في حفظ اللحوم وتوزيعها على الفقراء في العالم الإسلامي، وهم كثر وجياع، وبعضهم الفقر والفاقة وضيق ذات اليد، فنمدهم باللحوم المبردة والمثلجة والمعلبة، بدلاً من الاستيراد من استراليا وغيرها، ومع التسهيلات الهائلة التي تقدمها الدولة في هذا الخصوص.

٢- حل مشكلة الرمي:

إن مشكلة الزحام في منى أشد خطراً وضرراً اليوم، وترجع إلى إصرار الحجاج على الالتزام برأي الجمهور في تحديد بدء الرمي، ومدته وانتهائه، من الزوال إلى الغروب، وتتفاقم المشكلة، وتصل ذروتها، ويقع القتل فيها عند تمسك جماهير الحجاج على الالتزام بالسنة بالرمي بعد الزوال مباشرة، فيندفع مئات الألوف للرمي، مما يؤدي إلى الإرهاق الشديد، والاختناق، والموت، والقتل.

وإن حل هذه المشكلة سهل جداً، وذلك بالأخذ بأحد الأمور التالية أو كلها:

١- الأخذ برأي الشافعية الصحيح المعتمد، بامتداد الرمي من الزوال إلى الليل وحتى الفجر^(١)، وهذا حل مثالي ومقبول ويصبح الرمي من الزوال إلى العصر لأفواج، ومن العصر للمغرب لآخرين، ونرغب الأكثرية بالرمي ليلاً حفاظاً على راحتهم، ودرءاً لهم من حر الشمس في النهار، وتمتعهم ببرودة الليل مع الأنوار الكاشفة التي تجعل الظلام ضياءً ونوراً، ومع التخلص من الزحام والمضايقة في النهار. وكذلك قال الإمام أبو يوسف في الرمي يوم النحر إنه يمتد إلى الزوال، وإن آخر إلى الليل رماه، ولا شيء عليه^(٢).

٢- الأخذ برأي الحنفية بجواز الرمي يوم النحر الثاني من طلوع الفجر، ولا ينفر إلا بعد الزوال، وقال ابن قدامة: «وعن أحمد مثله، ورخص عكرمة

(١) المجموع للنووي ٣١١/٨.

(٢) فتح القدير ٥١٢/٢.

في ذلك أيضاً، وقال طاوس: يرمي قبل الزوال وينفر قبله»^(١)، وقال الكمال بن الهمام عن رأي أبي حنيفة: «ومذهبه روي عن ابن عباس رضي الله عنه» ثم علّل ذلك فقال: «ولأنه لما أظهر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك، فلأن يظهره في جوازه في الأوقات كلها أولى، بخلاف اليوم الأول والثاني، ولا يجوز الرمي فيهما إلا بعد الزوال في المشهور فيهما»^(٢).

٣- يمكن القياس على رأي أبي حنيفة وأحمد وعكرمة وطاوس وابن عباس رضي الله عنه بأن يكون الرمي في جميع الأيام من طلوع الفجر، وهو قياس ضعيف، ولكن قال به بعض العلماء، وينتج عن مجموع الآراء جواز الرمي طوال أربع وعشرين ساعة، وهو رأي ابن شاس المالكي الذي أجاز الرمي يومياً من الفجر^(٣).

٤- أن يُفتى بجواز تأجيل الرمي من اليوم الأول إلى اليوم الثاني، ومن اليومين الأول والثاني إلى اليوم الثالث، ويرمي الحاج عن اليوم الأول، ثم الثاني، فالثالث، وهو رأي المذهبين الشافعي والحنبلي^(٤)، كما سبق بيانه.

٥- التوسع بجواز التوكيل في الرمي، فقد اتفق العلماء على جواز ذلك لعذر كما سبق، ولكن أكثر الفقهاء حصروا العذر بالعجز البدني الشديد، أو المرض القاسي.

وأرى أن التعرض للموت، والخوف من القتل في زحام منى لمجرد الضعف النفسي والجسدي عذر مقبول لجواز التوكيل في الرمي، وكذلك فإن التعرض لكشف العورات، والاختلاط المشين، والتصاق الأجساد بين الرجال والنساء عذر مقبول، وتعتبر الطمأنينة وراحة النفس وعدم

(١) المغني ٣٢٨/٥.

(٢) فتح القدير ٥١١/٢.

(٣) مواهب الجليل ١٣٣/٣.

(٤) المنهاج ومغني المحتاج ٥٠٧/١، المذهب ٧٩٦/٢، المجموع ٢٠٧/٨، المحلي وقلوبي ١٢١/٢، الحاوي ٢٦١/٥ وما بعدها، المغني ٣٣٣/٥.

التعرض للأذى المحتتم، والمنفر، عذراً مقبولاً، وخاصة إذا فقدت الأحكام غايتها وأهدافها، وكادت أن تنقلب رأساً على عقب، وتصبح ضرراً وفساداً، فتكون عذراً مقبولاً للتوسع في الإنابة والتوكيل في الرمي. وأرى أن الأعذار ليست محصورة، ولا منصوفاً عليها، ويمكن التوسع فيها وتحقيقها، وخاصة للنساء عامة بأن يوكلن الزوج أو المحرم القريب، للحفاظ على حياتهن وعفتن وطهارتهن، وكذلك للشيوخ والضعاف عامة بالتوكيل عنهم.

وهذا قد يؤدي إلى إنقاص العدد الذي يتجه للرمي، وأن الرامي الواحد قد يرمي عن اثنين وثلاثة وأربعة، فيخف الزحام نسبياً.

٦ - تحسين التنظيم الإداري الذي تتولاه قوى الشرطة والكشافة بتقسيم الحجاج إلى أفواج محددة، بحسب خطط مختلفة يمكن التوصل إليها، ليقوم كل فوج بالرمي في وقت محدد، ثم يتلوه الفوج الثاني، والثالث، وبذلك نحد من الزحام وآثاره الخطيرة في الرمي ويضاف إلى ذلك الإلزام بالاتجاه الإجباري الواحد في الدخول إلى مناطق الرمي، والخروج منها، فيتم الدخول من جهة الشرق من منى، ويرمي الحجاج، ثم يتابعون مسيرتهم نحو الغرب إلى أسفل الجسر، مع تأمين طرق أو أنفاق محددة لهم للعودة منها إلى منى، أو التوجه نحو مكة، والمناطق الأخرى، من مختلف الجهات.

٧ - بناء جسر ثان وثالث للرمي، لتتوزع الأعداد بين الدور الأرضي، ثم الجسر الأول، ثم الجسر الثاني، ثم الجسر الثالث، وهكذا، فيتحقق الرمي بدون زحام يذكر.

ومتى حُلَّت مشكلة الزحام في الرمي انتهت مشكلة الزحام في النفر من منى سواء كان ذلك في النفر الأول في اليوم الثاني من أيام التشريق، أم في النفر الثاني من أيام التشريق أم في النفر الثالث من أيام التشريق وخاصة إذا توسعنا بالفتوى من المذهب الحنفي أن النفر الأول يستمر

السماح فيه للبقاء في منى في اليوم الثاني إلى قبيل الفجر من اليوم الثالث، وأن الحاج له أن ينفر من منى طوال مدة واسعة تزيد عن أربع عشرة ساعة على الأقل، دون أن يكلف من يتأخر بعد الغروب إلى إلزامه بالبقاء والمبيت في منى والرمي في اليوم الثالث كما تقتضيه أقوال المذاهب الثلاثة الأخرى، كما سبق بيانها.

اقتراحات عامة:

يقرر العلماء أن الفتوى يجب أن تراعي الواقع، وكنت قبل قدومي إلى مكة المكرمة، وإكرامي بالتدريس فيها أربع سنوات، كنت قبلها استغرب، واستنكر تقييد الحج، ولما رأيت الواقع بأم عيني، ولمست أحوال الزحام والحجاج، غيرت رأيي، واقتنعت بضرورة التقييد وبدأت أنادى به، وأطلب المزيد منه، وبناء على ذلك أقدم الاقتراحات العامة التالية لتساهم في حل الزحام في منى خاصة، وفي المناسك العامة، وهي:

١- منع تكرار الحج، والعودة إليها إلا في أضيق الحالات، وذلك لإتاحة الفرصة والراحة لمن يؤدي الحج لأول مرة، وعدم مضايقته، ونعلم قطعاً أن فريضة الحج شرعت مرة واحدة في العمر، وهذا من أعظم المنح الإلهية، ومن ميزات هذه العبادة والتشريع وخصائصها في الإسلام. ولا يعتبر ذلك منعاً للطاعات والعبادات والنوافل فإن أعمال البر والقربى والخير كثيرة في الإسلام ومتعددة، ويجب تطبيق الأولويات فيها، والموازنات، وأن الثواب والأجر في العمل يتضاعف بحسب شدة المحتاجين له، ومراعاة ظروفهم، مثل نصره القضايا الإسلامية الشائكة والمعقدة في هذا العصر في أنحاء العالم الإسلامي وغيره، أو مواساة الأسر المنكوبة، والإنفاق على تعليم الفقراء، وإطعام الجياع، ومحو الأمية الشائعة بين المسلمين، وقد بدأت الدول الماكرة، والمنظمات المشبوهة والهيئات المدسوسة باصطياد هؤلاء اليتامى والفتية الفقراء، فتأخذهم إلى ديارها ومدارسها، وتغدق عليهم الأموال، وتقنعهم بالردة والانحراف

والفساد والشبه والحق على الإسلام ليقبلوا المجنَّ ضد دينهم وأمتهم، ويمكن للأغنياء المسلمين، وأهل الثراء ومن تفيض عنهم الأموال، ويحرصون على تكرار الحج، أن ينفقوا أموالهم بالأجر المضاعف وينقذوا أمتهم، وبالتالي يساهمون أيضاً في حل مشكلة الزحام وماسيها في الحج.

علماً بأن أبواب العمرة مفتوحة طوال العام أمام المشتاقين للحرم، وكسب الصلاة فيه، والتعبد بالأمكان المقدسة، ودون أن يزاحموا الناس أيام الحج.

٢- التشدد ما أمكن على اختيار المحرم للنساء ممن لم يحج، حتى نفتح المجال أمام المحرم الذي لم يحج بعد، ونخفف من تكرار الحج لمن سبق له ذلك بحجة أنه محرم، ويقع أحياناً أن يأتي المسلم حاجاً بنفسه أولاً، ثم يأتي محرماً لزوجته، ثم محرماً لأمه، ثم محرماً لأخته، ثم محرماً لخالته، ثم محرماً لعمته وهكذا....

وللمساهمة في تقليل عدد المحارم في الحج فيمكن الأخذ برأي الشافعية والمالكية، فقال الشافعية بأن يقوم مقام المحرم نسوة ثقات، اثنتين فأكثر^(١)، تأمن المرأة معهن على نفسها، وتأنس منهن المساعدة والعون عند الحاجة، وخاصة مع شيوع الأمن والأمان في بلاد الحجاز خاصة، وفي البلاد الإسلامية عامة، وفي السفر الميسر بشكل أعم، ليكون ذلك تحقيقاً علمياً لما بشر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو من علامات النبوة كما بينه البخاري رحمه الله تعالى، فعن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: بينما أنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أتاه رجل فشكا إليه الفاقة، ثم أتى إليه آخر فشكا إليه السبيل، فقال: يا عدي، هل رأيت الحيرة ؟ (وهي بلد في العراق) قلتُ: لم أرها، وقد أُنبئت

(١) المنهاج ومغني المحتاج ٤٦٧/١، المهذب ٦٦٨/٢، المجموع ٦٧/٧ وما بعدها، المحلي وقليوبي ٨٩/٢، الحاوي ٨/٥ وما بعدها.

عنها، قال: «فإن طال بك الحياة لتَرَيْنَ الظعينة تَرتحلُ من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف أحداً إلا الله تعالى» قال عدي: «فرايت الظعينة تَرتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف إلا الله»^(٢). وكذلك قال المالكية: إذا لم تجد المرأة المحرم أو الزوج تسافر لحج الفرض أو النذر مع الرفقة المأمونة، وهي جماعة من النساء، أو الرجال الصالحين^(٣).

وهو ما يتم الآن في سفر النساء من السعودية وإليها، وإلى جميع البلاد العربية والإسلامية في الطائرات وغيرها، ولا يطبقون المحرم إلا على الحاج والمعتمر، وكأن الشرع محصور في هذين الأمرين.

٣- نقترح على الحكومات والدول أن تأخذ بالوسائل التقنية، والمعطيات الحديثة، وفي الانتقال، والمبيت، والسفر، وتخفيفه، والتحكم فيه، حتى في الجسور، والأنفاق، والخط الحديدي للسفر الخارجي والداخلي.

وبعد: فهذا موجز لأعمال الحج في منى، وتصوير لحجم الزحام فيها، وما يعتريها من متاعب وأضرار، وتقديم لبعض الحلول والمقترحات التي تساهم في حلها.

ونسأل الله التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين.

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري (١٣١٦/٣) رقم ٣٤٠٠ في باب علامات النبوة والظعينة: المرأة في الهودج، ويوشك بكسر الشين: أي يدع ويسرع، وفي الحديث معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم (المجموع ٦٥/٧ ط إمام).

(٣) الموسوعة الفقهية ٣٦/١٧، وانظر: المغني ٣٠/٥ وما بعدها.

مصادر البحث ومراجعته

- ١ - بدائع الصنائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (٥٨٧هـ) - مطبعة الجمالية القاهرة - ١٣٢٨هـ / ١٩١٠ م.
- ٢ - تحفة الأحوذى، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري (١٣٥٣هـ) بشرح جامع الترمذى، مطبعة دار الاتحاد العربى - القاهرة - ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤ م.
- ٣ - الترغيب والترهيب، عبد العظيم بن عبد القوي المنذرى (٦٥٦هـ) مطبعة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة ط ٣ - ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨ م.
- ٤ - تفسير ابن كثير، إسماعيل بن كثير القرشى دمشقى (٧٧٤هـ) دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - د.ت.
- ٥ - جامع الترمذى، الحافظ عيسى بن سورة الترمذى (٢٧٩هـ) مطبعة دار الاتحاد العربى - القاهرة - ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤ م، ومعه تحفة الأحوذى.
- ٦ - الحاوى، علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردى (٤٥٠هـ) طبع دار الفكر - دمشق - ١٤١٤هـ / ١٩٩٤ م تحقيق مجموعة علماء.
- ٧ - سنن البيهقى: السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقى (٤٥٨هـ) تصوير عن الطبعة الأولى - حيدر آباد - الدكن - الهند - ١٣٥٥هـ.
- ٨ - سنن الدار قطنى، علي بن عمر الدار قطنى (٣٨٥هـ) طبع دار المحاسن للطباعة - القاهرة - نشر اليماني بالمدينة المنورة - ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦ م.
- ٩ - سنن الدرامى، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدرامى (٢٥٥هـ) تحقيق محمد أحمد دهمان، دار إحياء السنة النبوية - د.ت + طبعة دار القلم - دمشق - ١٤١٢هـ / ١٩٩٤ م.
- ١٠ - سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (٢٧٥هـ) مطبعة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة - ١٣٧١هـ / ١٩٥٢ م.
- ١١ - سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى (٢٧٣هـ) مطبعة عيسى البابى الحلبي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢ م.
- ١٢ - سنن النسائى، أحمد بن شعيب النسائى - (٣٠٣هـ) مطبعة مصطفى البابى الحلبي - مصر - ١٣٨٣هـ / ١٩٦١ م.

- ١٣- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) نشر وطبع دار القلم - دمشق ترتيب الدكتور مصطفى البغا - ١٤٠١هـ / ١٩٨١م
- ١٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري - (٢٦١هـ) المطبعة المصرية ومكتبتها - القاهرة - ط ١ - ١٢٤٩هـ / ١٩٣٠م ومعه شرح النووي.
- ١٥- فتح القدير (شرح الهداية للمرغيناني) محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بالكمال ابن الهمام (٨٦١هـ) - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ١٦- الفقه الإسلامي أدلته، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر - دمشق الطبعة الثالثة - ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- ١٧- المبسوط، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (٤٨٣هـ) - مطبعة السعادة - القاهرة - ١٣٢٤هـ.
- ١٨- المجموع (شرح المذهب للشيرازي) يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) نشر مكتبة الإرشاد - جدة - طبعة كاملة - د. ت + طبعة إمام، زكريا علي يوسف، مطبعة العاصمة - القاهرة - د. ت.
- ١٩- المحلي وقلوب (على المنهاج للنووي) جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م، ومعه حاشية قلوب عليه.
- ٢٠- مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (٢٤٢هـ) تصوير المكتب الإسلامي - دمشق - عن الطبعة الميمنية - القاهرة - ١٣١٣هـ.
- ٢١- المعجم الوسيط، مجموعة من العلماء: أنيس، منتصر، الصوالحي، أحمد، طبع دار الأمواج، بيروت - ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٢٢- المغني، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (٦٢٠هـ) تحقيق الدكتور عبد الله التركي، والدكتور عبد الفتاح الحلو، نشر دار عالم الكتب - الرياض - ط ٣ - ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ٢٣- مغني المحتاج (على المنهاج للنووي) محمد الشربيني الخطيب (٩٧٧هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م.
- ٢٤- المنهاج ومغني المحتاج، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م.

- ٢٥- المهذب، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ) تحقيق الدكتور محمد الزحيلي - دار القلم - دمشق ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ٢٦- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد المعروف بالحطاب (٩٥٤هـ) تصوير دار الفكر - دمشق - ط ٣ - ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ٢٧- الموسوعة الفقهية، إعداد وطبع ونشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - الجزء السابع عشر - ط ٢ - ١٤١٠ / ١٩٩٠م.
- ٢٨- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ط ٣ - ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.

أبيض

حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

إعداد

أ.د. الصديق محمد الأمين الضريير

أستاذ الشريعة الإسلامية
بجامعة الخرطوم - كلية القانون

صفحه أبيض

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين.
وبعد فهذا بحث عن:

حكم التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر

أقدمه^(١) إلى المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة في دورته السابعة عشرة، بناء على طلب من الأمانة العامة للمجمع.
والله أسأل أن يوفقني إلى الصواب، وأن يجنبني مواطن الزلل إنه سميع مجيب.

سيكون بحثي لهذا الموضوع محصوراً في المسائل التالية:

- المسألة الأولى - ما المراد بالتورق؟
- المسألة الثانية - ما المراد بالتورق المصرفي؟
- المسألة الثالثة - ما المراد بالعينة؟
- المسألة الرابعة - الحكم الفقهي للعينة.
- المسألة الخامسة - الحكم الفقهي للتورق.
- المسألة السادسة - الحكم الفقهي للتورق المصرفي.
- المسألة السابعة - التورق المصرفي ليس بديلاً للتمويل النقدي.

(١) كتب هذا البحث تحت عنوان : التورق المصرفي (الرأي الفقهي) لندوة البركة للإفتاء الإسلامي الرابعة والعشرين التي ستقام في شهر رمضان ١٤٢٤هـ - أكتوبر ٢٠٠٣ إن شاء الله .

المسألة الأولى : ما المراد بالتورق؟

الورق بكسر الراء^(١) المال من الدراهم، واستورق الرجل أي طلب الورق فهو مستورق^(٢).

والتورق في اصطلاح الفقهاء كما يفهم من الذين تحدثوا عنه^(٣) هو: أن يشتري الرجل السلعة نسيئة ويبيعها نقداً لغير بائعها. وعرفه مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة عشرة بالآتي: بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

فالعناصر الأساسية للتورق ثلاثة:

(أ) شراء السلعة نسيئة .

(ب) بيعها نقداً .

(ج) بيعها لغير بائعها .

المسألة الثانية ما المراد بالتورق المصرفي ؟

تحصلت على بيان لحقيقة التورق المصرفي من خمسة مصارف هي: -

- ١- البنك الاهلي التجاري - تيسير الأهلي .
- ٢- البنك العربي الوطني - التورق المبارك .
- ٣- البنك السعودي الأمريكي - تورق الخير .
- ٤- البنك السعودي البريطاني - مال + توفير النقد بمفهوم التورق الخدمات المصرفية الإسلامية .

(١) في الورق ثلاث لغات (ورق) و (ورق) و (ورق) - المصباح المنير ، ومختار الصحاح .

(٢) لسان العرب ، وأساس البلاغة ٤٩٦ .

(٣) تحدث ابن تيمية عن التورق في مجموع الفتاوى ج ٢٩ / ص ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ وابن القيم في إعلام الموقعين ١٨٢/٣ وورد ذكره في الإقناع مع كشف القناع ١٨٦/٣ والفروع ١٧١/٤ ولم أجده في غيرها .

٥- مصرف أبوظبي الإسلامي

١- البنك الأهلي التجاري: تيسير الأهلي
أول تمويل نقدي إسلامي

تيسير الأهلي عبارة عن أداة مالية إسلامية جديدة يقدمها البنك الأهلي التجاري لعملائه الراغبين في الحصول على التمويل النقدي عن طريق شراء سلعة أو مجموعة من السلع من سوق السلع الدولية، تتسم أسعارها بتحركات محدودة تجنباً لمخاطر تقلبات الأسعار بالنسبة للبنك والعميل معاً، وكذلك إعادة بيع هذه السلع بعد أن يملكها العميل، وكالة عنه لطرف ثالث.

هذا المنتج يلبي احتياجات شريحة عريضة من عملاء البنك الأهلي التجاري الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على فقه بيع التورق (التورق صيغة جائزة وقد أشار بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة)، والتورق هو شراء سلعة تكون في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل ثم يبيعها المشتري لغير البائع بثمن معجل لغرض الحصول على النقد، والتورق جائز عند جمهور العلماء، هذا وقد صدرت فتوى هيئة الرقابة الشرعية بالبنك الأهلي التجاري بجواز منتج تيسير الأهلي وآليته^(١).

٢- البنك العربي الوطني: التورق المبارك

قال الأستاذ عبد اللطيف بن حمد الجبر رئيس مجلس الإدارة عن الخدمات والمنتجات المتوافقة مع الشريعة الإسلامية:

طرح البنك برنامجه الجديد التورق المبارك لتقديم بدائل تمويلية ضمن باقة التمويل الشخصي في إطار متوافق مع الشريعة الإسلامية، ويستفيد من هذا البرنامج موظفو القطاعين الحكومي والخاص، والمتقاعدون الذين

(١) الملحق (١).

يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على مبدأ التورق المجاز شرعاً، والمعتمد من الهيئة الشرعية للبنك.

وجاء في موضع آخر: تمويل التورق المبارك

احصل في حسابك على السيولة التي تحتاجها وانعم براحة البال مع تمويل التورق من البنك العربي الوطني المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، يشتري الشخص المتورق سلعة من السلع المطلوبة والدارجة في السوق عن طريق البنك ثم يوكل البنك لبيع السلعة، وفقاً لبيع التورق المجاز شرعاً، يسهل البنك ويسرع في عمليتي الشراء والبيع كي تتم فوراً دون عناء أو تكلفة تذكر، ثم يودع المبلغ في حسابه، وقد يصل مبلغ التورق إلى مليون ريال سعودي يمكنك تسديده للبنك في أقساط شهرية حتى ٨٤ قسطاً.

تمويل التورق يلبي حاجتك للسيولة عندما تحتاجها لتتعم براحة البال في ظل توافقه مع الشريعة الإسلامية^(١).

٣- البنك السعودي الأمريكي: تورق الخير

أحصل على السيولة ٠٠٠٠٠٠٠ بكل يسر وسهولة

يوفر لك النقد - مجاز شرعاً

موافقة فورية عبر الهاتف - تمويل إضافي

الآن يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق الخير بصيغته التمويلية المجازة شرعاً عن طريق شراء سلعة بالتقسيط، ومن ثم بيعها نقداً إلى طرف ثالث لحساب العميل إذا رغب في ذلك. احصل على التمويل الذي تحتاجه نقداً حتى ٢٤ ضعفاً لدخلك الشهري، وسدد على أقساط شهرية تصل إلى ٨٤ قسطاً^(٢).

(١) الملحق (٢).

(٢) الملحق (٣).

٤- البنك السعودي البريطاني؛ مال

الخدمات المصرفية الإسلامية - توفير النقد بمفهوم التورق
" مال " من الأمانة في البنك السعودي يمكنك من الحصول على
السيولة النقدية لتلبية احتياجاتك مهما كانت.

يعمل مال بمفهوم التورق المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية حيث
يقوم البنك بشراء وامتلاك سلعة من السوق الدولي، وغالباً ما تكون معدن
(هكذا) ثم يبيعها البنك عليك بريح معلوم، وبعد امتلاكك للسلعة تقوم
بإصدار وكالة للخزينة ببيع تلك السلعة.

وقد يصل الحد الأقصى للشراء إلى ٧٥٠,٠٠٠ ريال، فترة سداد قد
تصل إلى ٨٤ قسطاً شهرياً^(١).

٥- مصرف أبوظبي الإسلامي
- في مرابحات السلع الدولية؛

إذا كان لدى المصرف الإسلامي سيولة: يشتري سلعة، أصالة أو
بتوكيل البنك^(٢) المتعامل معه ثم يبيعها لهذا البنك بالمرابحة مؤجلة الثمن
الذي يقوم بدوره ببيع ما اشتراه بثمن حال.

إذا أراد المصرف سيولة، أو كانت لدى البنك الآخر سيولة يريد
توظيفها: يشتري البنك سلعة، أصالة أو بتوكيل المصرف الإسلامي^(٣)، ثم
يبيعها للمصرف بالمرابحة مؤجلة الثمن، وبعد ذلك يبيع المصرف ما اشتراه
بثمن حال.

- في معاملات الأفراد

يستخدم التورق عادة في حالتين:

● توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية،

(١) الملحق (٤).

(٢) و (٣) إذا اشتراها بتوكيل من البنك فكيف يبيعها له ؟

والتعامل مع المصرف الإسلامي.

- تمويل العملاء - المشروعات - إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى، وعدم تمويلهم بهذه الصيغة سيحملهم على اللجوء إلى البنوك الربوية.

والآلية المعروفة لهذا التمويل

- أن يشتري المصرف سلعاً دولية بالمبلغ الذي يحتاجه العميل.
- ثم يقوم المصرف ببيع هذه السلع المشتراه إلى العميل بالمربحة مؤجلة الثمن.
- وبعد أن يملك العميل السلع يبيعها بثمن حال، ويتم البيع عن طريق المصرف، (أي بتوكيل المصرف بالبيع).
- ويراعي هنا أن يكون البيع النهائي إلى غير الجهة التي اشترى منها المصرف ابتداء.
- توكيل المصرف بالبيع النهائي يمكن أن يتم ابتداء، أي في بداية العملية، وبوثيقة مستقلة.
- لتثبيت الثمن، بين الشراء الأول والبيع النهائي، يؤخذ وعد بالشراء من المشتري النهائي بشراء السلعة نفسها بالثمن الذي اشترى به^(١).
- تتفق هذه المصارف الخمسة في أن عملية التورق المصرفي التي تمارسها هي (تمويل نقدي) والتمويل النقدي الذي تمارسه البنوك التقليدية هو القرض بفائدة.

والآلية التي يعمل بها التورق المصرفي هي:

- (أ) - يحدد العميل المبلغ الذي يطلبه للبنك.
- (ب) يشتري البنك سلعة من السلع الدولية بالمبلغ الذي حدده العميل.
- (ج) يبيع البنك السلعة للعميل بمربحة بثمن مؤجل.

(١) الملحق (٥).

(د) يوكل العميل البنك في بيع السلعة التي اشتراها منه إلى طرف ثالث غير الذي اشتراها البنك منه بثمن نقداً أقل من الثمن الذي اشتراها العميل به.

(هـ) يأخذ البنك وعداً من المشتري بشراء السلعة بالثمن الذي اشتراها البنك به.

(و) يضع البنك ثمن الشراء في حساب العميل، ويقيد عليه ثمن السلعة التي باعها له بالآجل ويربح الفرق بين السعرين نظير الآجل.

يلحظ أن كل البنوك التي ذكرتها لم تقل في بيانها إن المستورق يتسلم السلعة التي يشتريها منها، وإنما اكتفت بقول " يملكها " وهذا يعني أن البنك يبيع السلعة التي اشترى منها قبل أن يتسلمها المشتري، وهذا غير جائز عند جمهور الفقهاء.

المسألة الثالثة : ما المراد بالعينة ؟

وردت كلمة « عينة » في حديث ابن عمر، وهذا نصه :

عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا ضن الناس بالدينار والدرهم، وتبايعوا بالعينة، واتبعوا أذناب البقر، وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاء فلا يرفعه حتى يراجعوا دينهم. رواه أحمد وأبو داود، ولفظه : إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم^(١).

اختلف الفقهاء في المراد ببيع العينة، والتعريف المتفق عليه هو أن يبيع الرجل السلعة نسيئة، ثم يشتريها بأقل مما باعها به نقداً^(٢).

وهذا المعنى للعينة هو الوارد في حديث عائشة، ونصه :

«عن ابن إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة فدخلت

(١) منتقى الأخبار مع نيل الاوطار ٢١٩/٥ الحديث مختلف في صحته.

(٢) المغنى من الشرح الكبير ٢٥٩/٤ وفتاوى ابن تيمية ٤٤٦/٢٩ وابن عابدين ٣٨٧/٤.

معها أم ولد زيد بن أرقم فقالت يا أم المؤمنين إني بعت غلاماً من زيد بن أرقم بثمانمائة درهم نسيئة، وإني ابتعته منه بستمائة نقداً، فقالت لها عائشة بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت، أبلغني زيداً أن جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قد بطل إلا أن يتوب». رواه الدارقطني^(١).

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن المالكية يعرفون العينة تعريفاً يختلف اختلافاً كلياً عن هذا التعريف، فهي عندهم: بيع من طلبت منه سلعة للشراء، وليست عنده، لطالبها بعد شرائها لنفسه من آخر^(٢).

أما العينة بالمعنى الوارد في الحديث فيذكرها المالكية في بيوع الآجال، ويعرفون بيوع الآجال بأنها " بيع المشتري ما اشتراه بالأجل لبائعه أو لوكيله نقداً^(٣)، وهو تعريف العينة نفسه عند غيرهم.

المسألة الرابعة: الحكم الفقهي لبيع العينة

بيع العينة لا يجوز عند جمهور الفقهاء، منهم: الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وعدد من الصحابة والتابعين.

١- الحنفية

قال المرغيناني:

(ومن اشترى جارية بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها، ثم باعها من البائع بخمسمائة قبل أن ينقد الثمن الأول لا يجوز البيع الثاني).

وقال الكمال شارحاً كلام المرغيناني

(قوله ومن باع جارية بألف درهم حالة أو نسيئة، فقبضها، ثم باعها من

(١) منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ٢١٨/٥ قال الشوكاني عن هذا الحديث روي عن الشافعي أنه لا يصح. وقال أيضاً: الصورة المذكورة هي صورة بيع العينة.

(٢) الشرح الصغير مع الصاوي ١٢٩/٣، وهذا هو بيع المراجعة للأمر بالشراء المعروف في المصارف، الإسلامية، وهو بيع جائز عند المالكية بتفصيلات وشروط خاصة.

(٣) الشرح الصغير ١١٦/٣.

البائع قبل نقد الثمن) بمثل الثمن أو أكثر جاز، وإن باعها من البائع بأقل لا يجوز عندنا^(١).

لم ترد كلمة العينة في كلام المرغيناني والكمال، ولكن المعاملة هي بيع العينة الذي بينته سابقاً، وقد قرر الكمال عدم جوازه عند الحنفية، ولم يذكر فيه خلافاً بينهم هنا، واستدل بحديث عائشة^(٢) وحديث ابن عمر بأن الثمن لم يدخل في ضمان البائع لعدم القبض^(٣).

ولكن المرغيناني والكمال ذكرا في موضع آخر صوراً متعددة للعينة، بعضها يتفق مع تعريف التورق، ولكن الكمال قال في آخر حديثه «وما لم ترجع إليه العين التي خرجت منه لا يسمى بيع عينة» وقال الكمال بعد ذكر الصور المختلفة: وقالوا هذا البيع مكروه لقوله صلى الله عليه وسلم إذا تبايعتم بالعينة ٠٠٠ الخ

وقال أبو يوسف لا يكره هذا البيع، لأنه فعله كثير من الصحابة، وحمدوا على ذلك، ولم يعدوه من الربا.

وقال محمد رحمه الله هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا، وقد ذمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إذا تبايعتم بالعينة ٠٠٠ الخ^(٤).

وذكر ابن عابدين هذا الاختلاف بين أئمة الحنفية، وأن السيد أبا السعود حمل قول أبي يوسف على عدم عود السلعة إلى بائعها، وقول محمد على عودها^(٥) وهذا يعني أن الحكم الذي ذكره أبو يوسف خاص بالتورق، والحكم الذي ذكره محمد خاص بالعينة على المعنى الذي سرت عليه في

(١) فتح القدير ٢٠٧/٥ قال الكمال ويقولنا قال مالك وأحمد.

(٢) قال البارتي عن هذا الحديث: قال حدثنا أبو حنيفة يرفعه إلى عائشة رضي الله عنها ٢٠٨/٥، وكتب الكمال صفحة كاملة عن هذا الحديث يثبت فيها صحته ٢٠٩/٥، وانظر الحديث في ص ٨٢ وكلام الشوكاني عنه.

(٣) فتح القدير ٢٠٧/٥.

(٤) فتح القدير ٤٢٥/٥.

(٥) رد المحتار ٢٨٧/٤.

التفرقة بين العينة والتورق، وإن كان الحنفية لم ترد عندهم كلمة التورق، فتحصل من هذا أن العينة لا تجوز عند أئمة الحنفية الثلاثة.

المالكية:

لا يجوز بيع العينة عند المالكية، يقول الدردير عن بيوع الآجال: «وهو بيع ظاهره الجواز لكنه يؤدي إلى ممنوع فيمنع ولو لم يقصد فيه التوصل إلى الممنوع، سداً للذريعة التي هي من قواعد المذهب، والحاصل أن ما أدى إلى الواجب واجب، وما أدى إلى الحرام حرام، ولو لم يقصد الحرام، فيمنع من البيوع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين ولو لم يقصد بالفعل، كبيع أدى إلى سلف بمنفعة، كبيعه سلعة بعشرة لأجل ثم يشتريها بخمسة نقداً فقد آل الأمر إلى رجوع السلعة، وقد دفع قليلاً عاد إليه كثيراً^(١).

ويقول ابن رشد: من باع شيئاً إلى أجل ثم اشتراه قبل الأجل نقداً بأقل من الثمن فعند مالك وجمهور أهل المدينة أن ذلك لا يجوز... ووجه منعه تهمة أن يكون إنما قصد دفع دنانير في أكثر منها إلى أجل، وهو الربا المنهي عنه فزورا لذلك هذه الصورة ليتوصلا بها إلى الحرام، مثل أن يقول قائل لآخر: أسلفني عشرة دنانير إلى شهر، وأرد إليك عشرين ديناراً، فيقول هذا لا يجوز، ولكن أبيع منك هذا الحمار بعشرين إلى شهر ثم أشتريه منك بعشرة نقداً.. ومن الحجة لمن رأى هذا الرأي حديث أبي العالية عن عائشة^(٢).

الشافعية:

فقهاء المذاهب الثلاثة الذين تحدثوا عن حكم العينة يذكرون أن الشافعي يجيز العينة.

يقول المرغيناني بعدما بين مذهب الحنفية: وقال الشافعي رحمه الله

(١) الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ١١٦/٣ .

(٢) بداية المجتهد ٢٤٢/٢ .

يجوز، لأن الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء، وصار كما لو باع بمثل الثمن الأول أو بالزيادة أو بالعرض^(١).

ويقول ابن رشد بعدما بين مذهب مالك: وقال الشافعي يجوز^(٢).

ويقول ابن قدامة بعدما قرر مذهب الحنابلة^(٣): وأجاز الشافعي؛ لأنه ثمن يجوز بيعها به من غير بائعها فجاز من بائعها كما لو باعها بمثل ثمنها. وهذا الذي قرره فقهاء المذاهب الثلاثة مأخوذ من كلام الشافعي في الأم في باب بيع الآجال:

قال الشافعي: وأصل ما ذهب إليه من ذهب في بيوع الآجال أنهم رويوا عن عالية بنت أنفع أنها سمعت عائشة^(٤).. ثم علق الشافعي على الحديث بقوله: قد تكون عائشة لو كان هذا ثابتاً عنها عابت عليها بيعاً إلى العطاء، لأنه أجل غير معلوم وهذا مما لا نجيزه^(٥) لا أنها عابت عليها ما اشترته بنقد وقد باعته إلى أجل، ولو اختلف بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في شيء فقال بعضهم فيه شيئاً، وقال بعضهم بخلافه كان أصل ما نذهب إليه أن نأخذ بقول من معه القياس، والذي معه القياس زيد بن أرقم^(٦) و أفاض الشافعي في بيان كون القياس مع زيد، ثم قرر المسألة على النحو التالي:

فإذا اشترى الرجل من الرجل السلعة فقبضه، وكان الثمن إلى أجل فلا بأس أن يبتاعها من الذي اشتراها منه ومن غيره بنقد أقل أو أكثر مما اشتراه به، أو بدين كذلك أو عرض^(٧).

(١) البداية مع فتح القدير ٢٠٨/٥.

(٢) بداية المجتهد ٢٤٢/٢ وانظر ص ١٢.

(٣) انظر ص ١٧ والمغنى ٢٥٧/٤.

(٤) انظر حديث عائشة ص ٨٢.

(٥) رد الكمال هذا بأن عائشة تجيز البيع إلى العطاء فتح القدير ٢٠٩/٥.

(٦) الأم ٦٨/٣ و ٦٩.

(٧) المصدر السابق ٦٩/٣.

وقرر الشافعي قبل هذا مذهبه في مثل هذه المعاملة فقال:
أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر لم أبطله بتهمة
ولابعداء بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية إذا كانت
النية لو أظهرت كانت تفسد البيع^(١).
ولم يذكر الشافعي حديث ابن عمر ولا كلمة «العينة» ولعل الحديث لم
يبلغه.

حكم العينة عند فقهاء الشافعية

وردت كلمة العينة في كتب الشافعية، نذكر منها ما جاء في ثلاثة منها:
قال النووي في روضة الطالبين:

ليس من المناهي بيع العينة، وهو أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل ويسلمه
إليه، ثم يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقداً، وكذا يجوز أن
يبيع بثمن نقد، ويشترى بأكثر منه إلى أجل، سواء قبض الثمن الأول أم لا،
وسواء صارت العينة عادة له غالبية في البلد أم لا، هذا هو الصحيح المعروف
في كتب الأصحاب، وأفتى أبو إسحاق الإسفرايني والشيخ أبو محمد بأنه
إذا صار عادة له صار البيع الثاني مشروطاً في الأول فيبطلان^(٢).

وقال ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج

وقد يكره كبيع العينة، ووافقه الشرواني وابن قاسم على القول
بالكراهة، وعرف العينة بمثل ما عرفها النووي^(٣).

وقال الرملي في نهاية المحتاج:

البيع قد يكره كبيع العينة وعرفها الشبراملسي بمثل ما عرفها به

(١) الأم ٦٥/٣.

(٢) روضة الطالبين ٤١٦/٣ و ٤١٧.

(٣) تحفة المحتاج ٢٢٢/٤.

النووي أيضاً^(١).

يتضح من هذه النقول عن الإمام الشافعي وفقهاء الشافعية أن الشافعي يجيز بيع العينة، ولو كانت عادة لمن يتعامل بها ما لم تظهر نية المتبايعين التي يترتب عليها بطلان البيع.

ويقدر النووي أن الصحيح المعروف في كتب الأصحاب جواز العينة ولو صارت العينة عادة لمن يتعامل بها غالبية في البلد، وهذا متفق مع قول الشافعي غير أنه لم يتعرض لظهور النية وعدم ظهورها.

أما أبو إسحاق الإسفراييني والشيخ أبو محمد فقد أفتيا بأن العينة إذا صارت عادة للمتعامل بها لا يجوز؛ لأن البيع الثاني يصير مشروطاً في البيع الأول فيبطلان.

وهذه الفتوى تبدو مخالفة لرأي الشافعي، ولكن العلة التي أبطل بها الشيخان البيعين تبطل البيع عند الشافعي لو تحققت^(٢).

وقال ابن حجر الهيثمي، والشرواني، وابن القاسم، والرملي، والشبرايملي، بيع العينة مكروه.

هذا هو تحرير رأي الإمام الشافعي وفقهاء الشافعية.

الحنابلة

بيع العينة لا يجوز عند الحنابلة قال الخرقي «ومن باع سلعة بنسيئة لم يجز له أن يشتريها بأقل مما باعها به»^(٣).

واستدل ابن قدامة على عدم الجواز بحديث عائشة وبحديث ابن عمر، وبأن ذلك ذريعة إلى الربا، فإنه يدخل السلعة ليستبيع بيعة ألف بخمسمائة

(١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٤٦٠/٣.

(٢) يقول الشافعي من ضمن استدلاله على جواز العينة : ليست البيعة الثانية من البيعة الأولى بسبيل ألا ترى أنه كان للمشتري البيعة الأولى إن كانت أمة أن يصيبها أو يهبها أو يبيعها ممن شاء غير بيعه بأقل أو أكثر مما اشتراها به بنسيئة ٠٠٠ الأم ٦٩/٣.

(٣) متن الخرقي مع المغني ٢٥٦/٤.

إلى أجل معلوم، والذرائع معتبرة، وبما روي عن ابن عباس في مثل هذه المسألة أنه قال: أرى مائة بخمسين بينهما حريرة.

وقال ابن قدامة إن عدم الجواز هو رأي أكثر أهل العلم، وروي ذلك عن ابن عباس، وعائشة، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، وبه قال أبو الزناد، وربيعه، وعبد العزيز بن أبي سلمة، والنووي، والأوزاعي، ومالك، وإسحاق، وأصحاب الرأي^(١).

الظاهرية

يجوز عند الظاهرية بيع العينة ما لم يكن عن شرط في العقد، وإن كانت التسمية لم ترد عند ابن حزم.

يقول ابن حزم:

مسألة ومن باع سلعة بثمن مسمى حالة أو إلى أجل مسمى قريباً أو بعيداً فله أن يبتاع تلك السلعة من الذي باعها منه بثمن مثل الذي باعها منه، وبأكثر منه، وبأقل حالاً وإلى أجل مسمى، أقرب من الذي باعها منه إليه، أو أبعد ومثله، كل ذلك حلال لا كراهية في شيء منه ما لم يكن ذلك عن شرط مذكور في نفس العقد، فإن كان عن شرط فهو حرام مفسوخ ابداً. وهو قول الشافعي، وأبي سليمان، وأصحابهما.

برهان ذلك قول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وقوله تعالى ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) ثم ذكر ابن حزم رأي أبي حنيفة ومالك وما احتجابه ورده، وقال عن حديث عائشة: إنه خرافة مكذوبة^(٣) ولم يذكر حديث ابن عمر.

(١) المغني مع الشرح الكبير ٢٥٧/٤.

(٢) المحلى ٥٧/٩ المسألة ١٥٥٨.

(٣) المصدر السابق ٦١/٩.

المسألة الخامسة الحكم الفقهي للتورق

التورق بالمعنى الذي ذكرته^(١) جائز عند الأئمة الأربعة، وعند الظاهرية^(٢) من ذكره منهم بالاسم ومن ذكره بالمعنى، وكرهه ابن تيمية، ونسب كراهته إلى عمر بن عبد العزيز وطائفة من أهل المدينة من المالكية وغيرهم، وقال إنه إحدى الروايتين عن أحمد، وقال إن عمر بن عبد العزيز قال «التورق آخية الربا» أي أصل الربا^(٣).

وقال ابن القيم عن بيع العينة والتورق في الكلام عن الحيل وتحريمها:

إن عامة العينة إنما تقع من رجل مضطر إلى نفقة يضمن بها عليه الموسر بالقرض حتى يربح عليه في المائة ما أحب، وهذا المضطر إن أعاد السلعة إلى بائعها فهي العينة، وإن باعها لغيره فهو التورق، وإن رجعت إلى ثالث يدخل بينهما فهو محلل الربا، والأقسام الثلاثة يعتمدها المرابون وأخفها التورق، وقد كرهه عمر بن عبد العزيز وقال هو آخية الربا، وعن أحمد فيه روايتان، وأشار في رواية الكراهة إلى أنه مضطر، وهذا من فقهه رضي الله عنه قال: فإن هذا لا يدخل فيه إلا مضطر، وكان شيخنا رحمه الله يمنع من مسألة التورق، وروجع فيها مراراً وأنا حاضر فلم يرخص فيها، وقال: المعنى الذي لأجله حرم الربا موجود فيها بعينه مع زيادة الكلفة بشراء السلعة وبيعها والخسارة فيها، والشريعة لا تحرم الضرر الأدنى وتبيح ما هو أعلى منه^(٤).

وأرى أن حكم التورق يختلف باختلاف صورته والكيفية التي يتم بها على النحو التالي:

الصورة الأولى: يكون الشخص فيها في حاجة إلى نقود ولا يجد من

(١) انظر ص ٧٦ .

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٥ والشرح الصغير ١١٦/٣ والأم للشافعي ٦٩/٣ وكشاف القناع ٨٦/٣ والمحلّى ٥٧/٩ .

(٣) مجموع الفتاوى ٢٩/٣٠/٣٠٢/٤٣١/٤٤٢/٤٤٧ .

(٤) إعلام الموقعين ١٨٢/٣ .

يقرضه، أو لا يريد أن يطلب من أحد قرضاً، فيشتري سلعة نسيئة، ويبيعها من غير البائع من غير أن يعلم أحد بنيته وحاجته إلى النقود. هذه الصورة لا أظن أحداً ينازع في جوازها.

الصورة الثانية: أن يطلب المستورق القرض من تاجر فيقول له التاجر ليس عندي نقود، ولكن أبيعك هذه السلعة نسيئة إلى سنة لتبيعها في السوق، ويبيعه السلعة بسعرها نقداً في السوق من غير زيادة نظير الأجل. هذه الصورة جائزة كالصورة الأولى سواء باعها المتورق بما اشتراها به أو بأكثر أو بأقل، ويوجر التاجر البائع على فعله إن شاء الله.

الصورة الثالثة: مثل الصورة الثانية، ولكن التاجر يبيع المستورق السلعة بأكثر من ثمنها في السوق نظير الأجل.

هذه الصورة هي التي يصح أن تكون محل خلاف، ولعلها هي التي يتحدث عنها ابن تيمية وابن القيم، واعتبرها الإمام أحمد من بيع المضطر.

وقد ذكر الحنفية هذه الصورة من بين صور العينة، يقول ابن عابدين اختلف المشايخ في تعريف العينة التي ورد النهي عنها: قال بعضهم تفسيرها أن يأتي الرجل المحتاج إلى آخر ويستقرضه عشرة دراهم ولا يرغب المقرض في الإقراض طمعاً في فضل لا يناله بالقرض، فيقول لا أقرضك ولكن أبيعك هذا الثوب إن شئت باثني عشر درهماً، وقيمته في السوق عشرة لتبيعه في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه كذلك فيحصل لرب الثوب درهمان وللمشتري قرض عشرة^(١).

قال المرغيناني: «وهو مكروه؛ لما فيه من الإعراض عن مبرة الإقراض» وقال الكمال: لا بأس في هذا فإن الأجل قابله قسط من الثمن والقرض غير واجب عليه دائماً بل هو مندوب^(٢).

(١) ابن عابدين ٣٣٨/٤ وانظر أيضاً ٢٨٧/٤ والهداية مع فتح القدير ٤٢٤/٥.

(٢) فتح القدير ٤٢٥/٥.

هذا وقد صدر قرار بجواز التورق من المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي هذا نصه:

القرار الخامس

بشأن حكم بيع التورق

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه، أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة التي بدأت يوم السبت ١١ رجب ١٤١٩هـ الموافق ٣١/١٠/١٩٩٨م قد نظر في موضوع حكم بيع التورق، وبعد التداول والمناقشة والرجوع إلى الأدلة والقواعد الشرعية، وكلام العلماء في هذه المسألة قرر المجلس ما يلي:

أولاً: أن بيع التورق هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه بثمن مؤجل، ثم يبيعه المشتري بنقد لغير البائع للحصول على النقد (الورق).

ثانياً: أن بيع التورق هذا جائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء؛ لأن الأصل في البيوع الإباحة لقول تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا) ولم يظهر في هذا البيع ربا لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين، أو زواج، أو غيرهما.

ثالثاً: جواز هذا البيع مشروط بأن لا يبيع المشتري السلعة بثمن أقل مما اشتراها به على بائعها الأول، لا مباشرة ولا بالواسطة، فإن فعل فقد وقع في بيع العينة المحرم شرعاً؛ لاشتماله على حيلة الربا فصار عقداً محرماً.

رابعاً: إن المجلس - وهو يقرر ذلك - يوصي المسلمين بالعمل بما شرعه الله سبحانه لعباده من القرض الحسن من طيب أموالهم طيبة بها نفوسهم

ابتغاء مرضاة الله ، لا يتبعه مَنْ ولا أذى، وهو من أجل أنواع الإنفاق في سبيل الله تعالى؛ لما فيه من التعاون والتعاطف والتراحم بين المسلمين، وتفريج كرباتهم وسد حاجتهم، وإنقاذهم من الإثقال بالديون، والوقوع في المعاملات الربوية، وإن النصوص الشرعية في ثواب القرض الحسن والحث عليه كثيرة لا تحفى. كما يتعين على المستقرض التحلي بالوفاء وحسن القضاء وعدم المماطلة. وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

المسألة السادسة الحكم الفقهي للتورق المصرفي

التورق المصرفي المبين في المسألة الثالثة لا يجوز شرعاً عند جميع الفقهاء؛ لما يأتي:

١- لا يدخل في أي صورة من صور التورق الفقهي الثلاثة التي بينها سابقاً^(١).

أما عدم دخوله في الصورة الأولى والصورة الثانية المتفق على جوازهما فلا يحتاج إلى بيان، وأما عدم دخوله في الصورة الثالثة التي أجازها جمهور الفقهاء فلأنه وإن كان متفقاً معها في شراء المتورق السلعة نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً إلا أنه مختلف عنها في اشتراط أن تباع السلعة بالثمن الذي اشتراها به المصرف، أي بأقل مما اشتراها به المستورق، وأن يتولى هذا البيع المصرف الذي اشترى منه لمن يشاء بتوكيل من المستورق، في حين إنه في التورق الفقهي المستورق هو الذي يتولى بيع السلعة التي اشتراها، ولا دخل للبائع، وقد يبيع المستورق السلعة بأقل مما اشتراها به، أو بمثله أو بأكثر منه.

٢- يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي منعه جمهور الفقهاء؛ لأن المصرف هو الذي يبيع السلعة للمتورق نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً، وهو

(١) انظر ص ٨٩ .

الذي يتولى بيعها لمن يشاء نقداً وبأقل من ثمنها الذي باعها هو به، فلا فرق بين هذا وما لو اشتراها المصرف لنفسه، فالمصرف يتولى كل شيء في التورق المصرفي، وليس على المستورق سوى بيان مبلغ التمويل.

٣- لا يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي أجازته الشافعي؛ لأن الشافعي يشترط ألا يكون هناك ارتباط بين البيعتين: البيعة التي بالأجل والبيعة التي بالنقد^(١) وألا تظهر نية الحصول على النقد، وكلا الشرطين غير متحقق في التورق المصرفي، فالارتباط بين البيعتين منصوص عليه في العقد، فالمصرف هو الذي يبيع السلعة نسيئة بأكثر من ثمنها نقداً، ويشترط على المستورق أن يوكله في بيعها نقداً بأقل مما باعها له به نسيئة ويسلمه الثمن، يلتزم المصرف بهذا، ولولا التزام المصرف ببيع السلعة نقداً وتسليمه الثمن ما قبل المستورق شراء السلعة من المصرف بأكثر من ثمنها نقداً.

أما نية الحصول على النقد فظاهرة بل هي مصرح بها.

فالبنك الأهلي التجاري يقول: تيسير الأهلي أول تمويل نقدي إسلامي. والبنك العربي الوطني يقول: ويستفيد من التورق المبارك الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية ويقول: حصل في حسابك على السيولة التي تحتاجها وانعم براحة البال مع تمويل التورق من البنك العربي الوطني.

والبنك السعودي الأمريكي يقول: حصل على السيولة بكل يسر وسهولة ويقول: يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق الخير.

ويقول البنك السعودي البريطاني: **مال** يمكنك من الحصول على السيولة النقدية لتلبية احتياجاتك مهما كانت.

(١) انظر هامش ص ٨٧ .

ويقول مصرف أبوظبي الإسلامي: يستخدم التورق عادة في حالتين:

(أ) توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية.

(ب) تمويل العملاء - المشروعات. إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى.

واضح من هذه العبارات أن المستورق لا رغبة له في شراء سلعة، ولا في بيعها، وإنما رغبته في السيولة، وإنما اتخذت السلعة وسيلة للوصول إلى السيولة، وهذا لا يجيزه أحد من الفقهاء.

يقول الشوكاني: إذا كان المقصود من العينة التحيل لأخذ النقد في الحال ورد أكثر منه بعد أيام فلا شك أن ذلك من المحرم الذي لا ينفع في تحليله الحيل الباطلة.

٤- لا يدخل التورق المصرفي في بيع العينة الذي أجازاه ابن حزم؛ لأن ابن حزم يجيز بيع العينة الذي لا شرط فيه، وفي التورق المصرفي أكثر من شرط: فيه شرط شراء المستورق السلعة من المصرف بأكثر من ثمنها الذي يشتريها المصرف به، وفيه شرط بيعها بأقل من الثمن الذي اشتراها المستورق به، وفيه شرط توكيل المستورق المصرف في بيعها، وشرط واحد من هذه الشروط يكفي لجعل التورق المصرفي حراماً مفسوخاً أبداً عند ابن حزم.

المسألة السابعة: التورق

المصرفي ليس بديلاً للتمويل النقدي

التورق المصرفي هذا المعتمد على بيع المربحة ليس بديلاً للتمويل النقدي - القرض بفائدة - وإنما هو شبيه به، ومثل له، والبديل الحقيقي للتمويل النقدي هو المضاربة التي يكون فيها المصرف رب مال، وطالب

التمويل مضارباً ولكي تتضح هذه الحقيقة أسوق إليكم المثال التالي:

ثلاثة تجار أخذ التاجر الأول قرضاً مقداره مائة مائة بربح عشرة من مصرف تقليدي، واشترى التاجر الثاني سلعة ثمنها مائة مائة وعشرة نسيئة من مصرف إسلامي، ووكّل المصرف في بيعها بمائة نقداً ففعل وسلمه المائة. وأخذ التاجر الثالث مائة من مصرف إسلامي يضارب بها، والربح بينهما مناصفة.

فإذا أراد كل واحد من هؤلاء التجار الثلاثة أن يربح خمسة من تجارته بالمائة التي أخذها كل واحد منهم من بنك، فإن التاجر الأول المرابي لا بد له من أن يبيع ما يشتريه بالمائة بمائة وخمسة عشر لكي يربح خمسة، وكذلك أخوه المستورق، أما التاجر الثالث المضارب فيمكنه أن يبيع بمائة وعشرة فقط، فيربح عشرة يعطي منها المصرف خمسة، ويأخذ هو خمسة، ويستفيد الجمهور بالخمسة التي يأخذها المرابون وأشباههم.

إن عملية التورق المصرفي هذه أيها الأخوة هي استحلال للربا باسم البيع الذي أخبرنا به النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»^(١) ولا حول ولا قوة إلا بالله.

٢١ شعبان ١٤٢٤هـ

١٧ أكتوبر ٢٠٠٣م

الصادق محمد الأمين الضريير

أستاذ الشريعة الإسلامية

جامعة الخرطوم كلية القانون

(١) هذا الحديث وإن كان مرسلًا فإنه صالح للاعتضاد به بالاتفاق وله من المسندات ما يشهد له نيل الأوطار ٢٢٠/٥.

صفحه أبيض

ملحق رقم (١) : أول تمويل نقدي إسلامي

تيسير الأهلي عبارة عن أداة مالية إسلامية جديدة يقدمها البنك الأهلي التجاري لعملائه الراغبين في الحصول على التمويل النقدي عن طريق شراء سلعة أو مجموعة من السلع من سوق السلع الدولية تتسم أسعارها بتحركات محدودة تجنباً لمخاطر تقلبات الأسعار بالنسبة للبنك والعميل معاً، وكذلك إعادة بيع هذه السلع بعد أن يملكها العميل وكالة عنه لطرف ثالث.

هذا المنتج يلبي احتياجات شريحة عريضة من عملاء البنك الأهلي التجاري الذين يرغبون في الحصول على سيولة نقدية من خلال آلية شرعية تعتمد على فقه بيع التورق (التورق صيغة جائزة وقد أشار بذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة). والتورق هو شراء سلعة تكون في حوزة البائع بثمن معجل لغرض الحصول على النقد. والتورق جائز عند جمهور العلماء. هذا وقد صدرت فتوى هيئة الرقابة الشرعية بالبنك الأهلي التجاري بجواز منتج «تيسير الأهلي وآليته».

ملحق رقم (٢) :

احصل في حسابك على السيولة النقدية التي تحتاجها خلال ٤٨ ساعة وانعم براحة البال والاطمئنان مع التورق المبارك من البنك العربي الوطني المتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

يشترى الشخص المتورق سلعة التورق من السلع المطلوبة والدرجة في السوق عن طريق البنك ثم يوكل البنك لبيع التورق المجاز شرعاً.

يسهلّ البنك ويسرّع عمليتي البيع والشراء، كي تتم فوراً دون عناء أو تكلفة تذكر، ثم يودع المبلغ في حسابه. وقد يصل مبلغ التورق إلى مليون ريال سعودي، يمكنك تسديده في أقساط شهرية حتى ٨٤ شهراً.

التورق المبارك يلبي حاجتك للسيولة عندما تحتاجها ويزودك بمجموعة من الخدمات المصرفية الإسلامية المطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية.

اتصل الآن بهاتف العربي على الرقم (٨٠٠١٢٤٤٠٤٠) ليقوم مندوب مبيعاتنا بزيارتك، أو قم بزيارة أقرب فرع للبنك العربي الوطني، للتقدم بطلبك.

Now you can get the cash you need within 48 hours and enjoy peace of mind, from Sharia compliant Al Tawaruq Al Mubarak at arab national bank. Heres how the system works: When you buy Al Tawaruq commodities through the bank, you automatically authorize the bank to sell it on your behalf for cash.

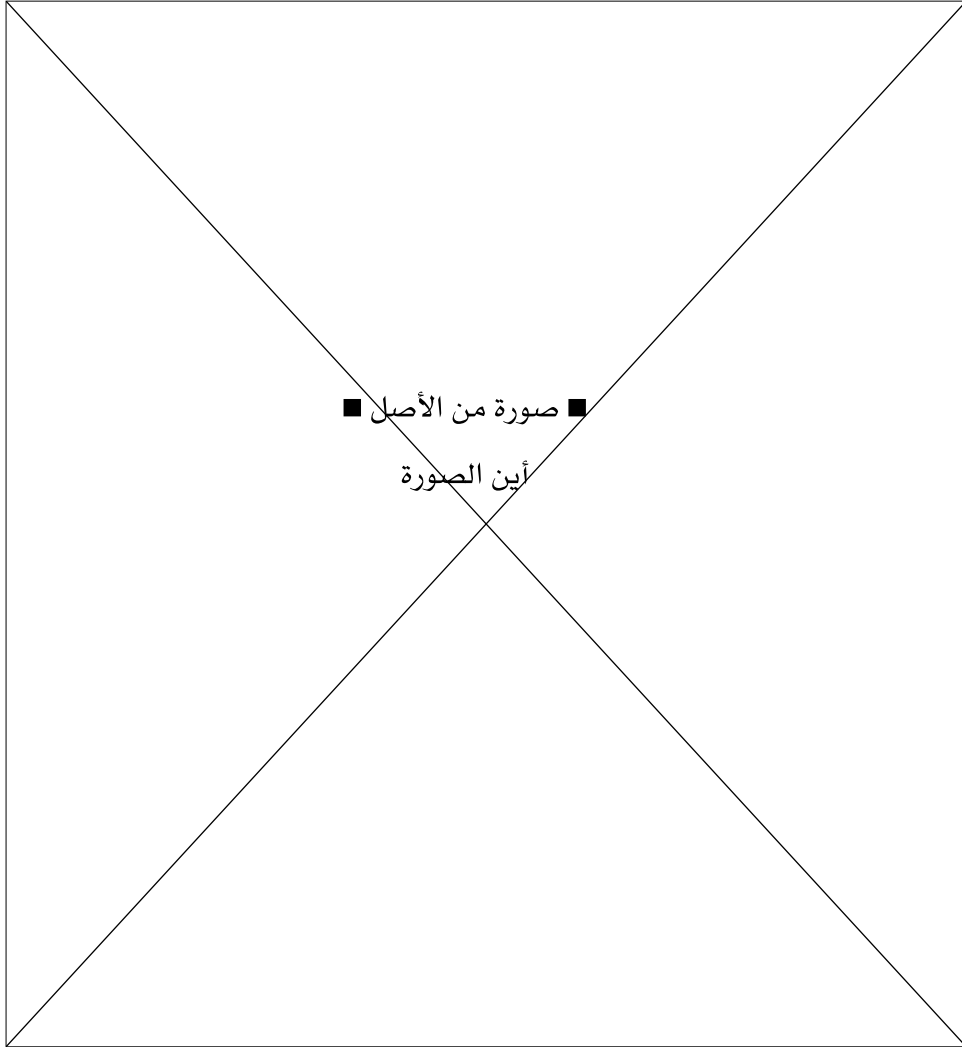
The commodities are sold at q prevailing market prices, on the spot and cash proceeds are then deposited in your account.

The transaction is quick, easy and low cost. AlTawar Al Mubarak con offer you a loan of up to one million di Riyals, which you repay on easy installment basis of up to 84 months.

Al Tawaruq Al Mubarak satisfies your need for cash a comprehensive package of Sharia compliant products through Al Hissb Al Mubarak

To qualify, you should be 22 years of age or above and you need to be employed for at least 2 years in government need to be employed for at least 2 years in government service or with a leading private organization. Your gross salary should be SR 3,000 or more if you are a government employee

and SR 4,000 or more if you are in private employment.
Call us on 800 124 4040 to arrange a meeting with one of our sales executives or visit your nearest ANB branch, to discuss AlTawaruq Al Mubaraq today.



■ صورة من الأصل ■
أين الصورة

ملحق رقم (٣) :

احصل على السيولة ... بكل يسر وسهولة

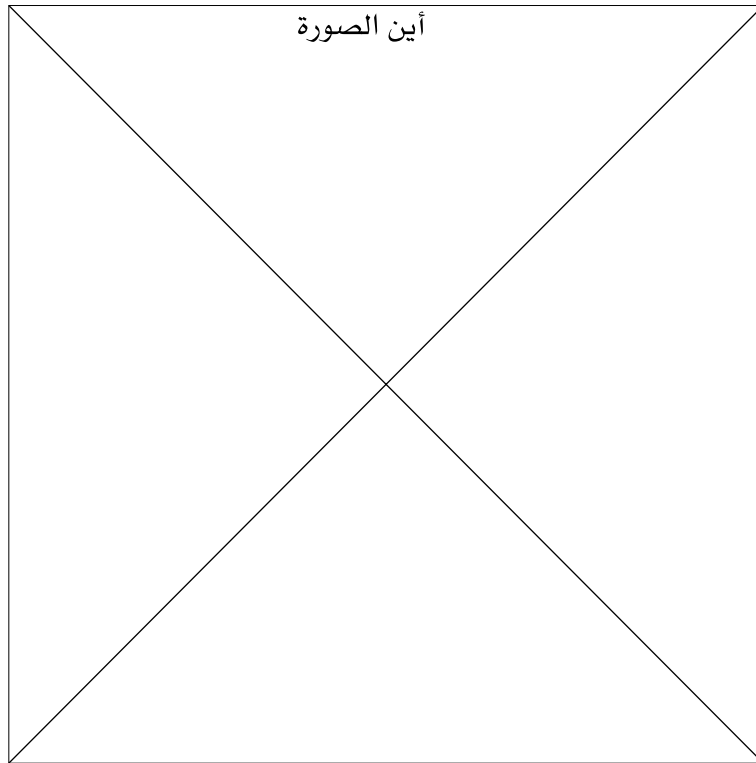
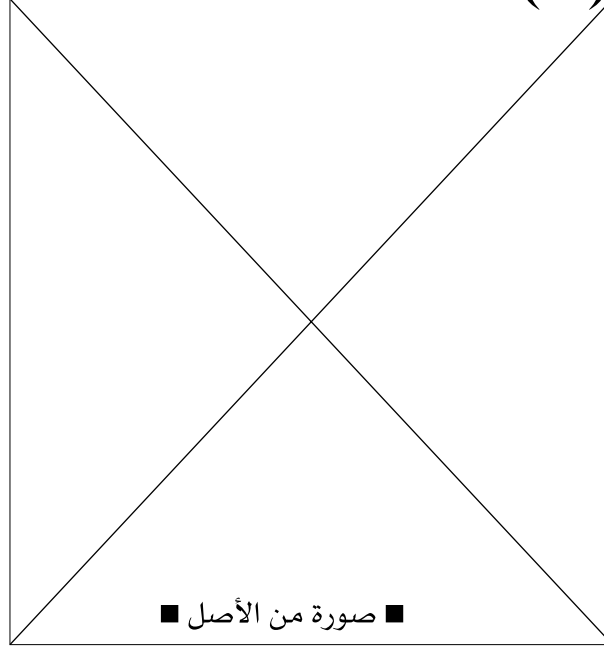
- يوفر لك النقد
- مجاز شرعاً
- موافقة فورية عبر الهاتف
- تمويل إضافي

الآن يوفر لك سامبا السيولة النقدية التي تحتاجها من خلال تورق الخير بصيغته التمويلية المجازة شرعاً عن طريق شراء سلعة بالتقسيط، ومن ثم بيعها نقداً إلى طرف ثالث لحساب العميل إذا رغب في ذلك.

احصل على التمويل الذي تحتاجه نقداً حتى ٢٤ ضعفاً لدخلك الشهري، وسدد على أقساط شهرية تصل إلى ٨٤ قسطاً. فإذا كنت موظفاً لسنة أو أكثر لدى جهة عملك الحالية، ودخلك لا يقل عن ٣,٠٠٠ ريال، وعمرك لا يقل عن ٢٢ عاماً، فأنت مؤهل للحصول على تورق الخير.

اتصل على ٨٠٠١٢٤١٠١٠ واحصل على موافقة فورية

ملحق رقم (٤) :



■ صورة من الأصل ■

ملحق رقم (٥) :

مصرف أبو ظبي الإسلامي

بعض تطبيقات التورق

في المصارف الإسلامية

- في مرابحات السلع الدولية:

إذا كان لدى المصرف الإسلامي سيولة: يشتري سلعاً، أصالة أو بتوكيل البنك المتعامل معه، ثم يبيعها لهذا البنك بالمرابحة مؤجلة الثمن، الذي يقوم بدوره ببيع ما اشتراه بثمنٍ حالٍ.

إذا أراد المصرف سيولة، أو كانت لدى البنك الآخر سيولة يريد توظيفها: يشتري البنك سلعاً، أصالة أو بتوكيل المصرف الإسلامي، ثم يبيعها للمصرف بالمرابحة مؤجلة الثمن، وبعد ذلك يبيع المصرف ما اشتراه بثمنٍ حالٍ.

- في معاملات الأفراد:

يستخدم التورق عادة في حالتين:

● توفير السيولة للعملاء الراغبين في سداد مديونياتهم لدى البنوك الربوية، والتعامل مع المصرف الإسلامي.

● تمويل العملاء- المشروعات - إذا كان من المتعذر تمويلهم بصيغة أخرى، وعدم تمويلهم هذه الصيغة سيحملهم على اللجوء إلى البنوك الربوية.

والآلية المعروفة لهذا التمويل:

- أن يشتري المصرف سلعاً دولية بالمبلغ الذي يحتاجه العميل.

- ثم يقوم المصرف ببيع هذه السلع المشتراة إلى العميل بالمرابحة مؤجلة الثمن.

- وبعد أن يتملك العميل السلعة يبيعها بثمنٍ حالٍ، ويتم البيع عن طريق المصرف (أي بتوكيل المصرف بالبيع).
- ويُراعى هنا أن يكون البيع النهائي إلى غير الجهة التي اشترى منها المصرف ابتداءً.
- توكيل المصرف بالبيع النهائي يمكن أن يتم ابتداءً، أي في بداية العملية، وبوثيقة مستقلة.
- لتثبيت الثمن، بين الشراء الأول والبيع النهائي، يؤخذ وعدٌ بالشراء من المشتري النهائي بشراء السلعة نفسها بالثمن الذي اشترى به.

حكم دعاء المأموم حال قراءة إمامه

د . عبد الله بن عطية الرداد الغامدي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم الشريعة

جامعة أم القرى بمكة المكرمة

أبيض

ملخص البحث

ورد في السنة الثابتة عن النبي ﷺ أنه قرأ في صلاة الليل، وكان كلما مرَّ على آية فيها تسبيح سبح، وإذا مرَّ بسؤال سأل، وإذا مرَّ بتعوذ تعوذ. وفعل هذا من القارئ نفسه في صلاة النافلة حسن وتطبيق للسنة الواردة عن المصطفى ﷺ. لكن هل للمأموم إذا سمع إمامه يقرأ آية فيها تسبيح أن يسبح؟ وإذا قرأ إمامه آية فيها ذكر الجنة ونعيمها، أو ذكر النار وعذابها، أن يسأل الله من رحمته وفضله؟ أو يستعيد بالله من عذابه؟ أم أنه مأمور بالاستماع والإنصات؟

وفي هذا البحث يحاول الباحث الإجابة عن هذه الأسئلة عن طريق إيراد الأقوال في حكم هذه المسألة وعرضها على ما ورد من سنة رسول الله ﷺ وفعل أصحابه في عبادة تحتل المنزلة الأعلى والأسمى من بين شعائر التعبد وهي الصلاة.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد...

فقد انتشر بين بعض الناس الآن أنه إذا سمع الإمام يقرأ بآية رحمة سأل الله أن يرحمه وإذا مر الإمام بآية عذاب استعاذ بالله منه وكذا إذا تضمنت الآية سؤالاً أو مدحاً للصابرين أو الشاكرين أو المؤمنين ونحو ذلك علق على ذلك بجواب وسؤال أو ثناء على الله سبحانه وتعالى، وبعضهم يرفع صوته حتى يفهم كلامه كل من حوله، وبعضهم يسر حتى يسمع منه تمتمة ولكنه لا يكاد يفهم عنه ما يقول، وفي بعض الأقاليم يسمع للمأمومين ضجة خلف الإمام عند قراءة ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] من كثرة من يقول: «استعنا بالله» وكذا عند قراءة آيات مشابهة.

وكان الناس في هذا على فريقين منهم من يرى أن فعل هذا قربة يتقرب بها إلى الله ويرجو الثواب في هذا وفريق آخر يرى أن هذه بدعة لا يجوز فعلها وينبغي أن ينكر على من فعلها في الصلاة حال قراءة الإمام فأردت بهذا البحث أن أعرض أقوال الفريقين وأدلتهما وأعرض ذلك كله على ما ثبت من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتغاء للثواب من الله بتحقيق مسألة تتعلق بأعظم وأهم عبادة وهي الصلاة.

وقد قصرت البحث على حكم الذكر والدعاء من المأموم حال سماعه لقراءة الإمام للقرآن في الصلاة وجعلت عنوان البحث (حكم دعاء المأموم حال قراءة إمامه) باعتبار الدعاء يشمل الذكر من التسبيح والتحميد والتهليل كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (دعوة ذي النون إذ دعا وهو في بطن الحوت: لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين إنه لم يدع بها

مسلم في شيء قط إلا استجاب الله له بها^(١) وفي الحديث: (أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله)^(٢) ويشمل الدعاء، بل إن الدعاء قد يطلق على الصلاة كلها، وقد يطلق على العبادة، كما صرح بهذا كثير من العلماء^(٣).

وقد نزل الله القرآن على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون نذيراً للعالمين تتلقاه قلوب المؤمنين فتتهز له وتتبت الإيمان واليقين وتثمر الخشوع والخضوع والطاعة، تستشفي به من الأمراض، وتستضيء به في درب المسير إلى المصير، قال تعالى: ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [١٠٦] قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُوْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴿١٠٧﴾ وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾ وَيَخِرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَكُونُ بَيْنَهُمْ خُشوعًا ﴿١٠٩﴾ [الإسراء]. وقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ [الزمر: ٢٣]. وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢]. وأثنى الله سبحانه وتعالى على بعض قساوسة النصراني ورهبانهم الذين عرفوا الحق الذي جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وآمنوا به، فذكر سبحانه شأنهم عند سماع القرآن فقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: ٨٣]. والآيات في هذا المعنى كثيرة معلومة لأهل القرآن، فمن قرأ القرآن بخشوع وتدبر وتأثر عند قراءته لآية فيها ذكر الجنة ونعيمها وما أعدّه الله فيها للمؤمنين فابتهل إلى الله أن يجعله من أهل الجنة، وأن يشمل به برحمته، أو مر بآية عذاب وذكر لجهنم وما

(١) رواه الحاكم في المستدرک (٦٨٤/١) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) رواه الترمذي في كتاب الدعوات، وابن ماجه في كتاب الأدب وقال الترمذي: هذا حديث حسن وغريب لانعرفه إلا من حديث موسى بن إبراهيم. وانظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٤٢/١٠).

(٣) انظر: فتح الباري كتاب الدعوات.

أَعَدَّ اللهُ فِيهَا لِلْعَصَاةِ وَالْكَافِرِينَ فَاسْتَعَاذَ بِاللَّهِ مِنْهَا وَمِنْ مَصِيرِ الْكَافِرِينَ، أَوْ
مَرَّ بِذِكْرِ وَثْنَاءٍ عَلَى الصَّابِرِينَ وَالشَّاكِرِينَ وَالْحَامِدِينَ وَالتَّائِبِينَ فَسَأَلَ اللهُ أَنْ
يَجْعَلَهُ مِنْهُمْ، فَقَدْ أَحْسَنَ، وَهَذَا مَحْمُودٌ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْغَالِبِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّهُ
يَعْقِلُ مَا يَقْرَأُ وَيَتَدَبَّرُهُ وَيَخْشَعُ لَهُ . وَقَدْ صَحَّ هَذَا مِنْ فِعْلِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ حَذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الَّذِي سِيرِدَ قَرِيباً،
وَتَبَّتْ فِعْلُ هَذَا عَنْ عَدَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضَوَانَ اللهُ عَلَيْهِمْ، حَالُ كَوْنِ الْقَارِئِ
إِمَاماً أَوْ مَنْفَرِداً، لَكِنْ هَلْ يَسْعَى الْمَأْمُومُ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ يَسْتَمِعُ لِقِرَاءَةِ الْإِمَامِ
لَايَةً فِيهَا رَحْمَةٌ أَنْ يَقْطَعَ سَكُوتَهُ وَإِنْصَاتَهُ لِلْقِرَاءَةِ وَيَدْعُوَ اللهُ وَيَسْأَلُهُ الرَّحْمَةَ،
وَكَذَا لَوْ سَمِعَ إِمَامُهُ يَقْرَأُ آيَةَ عَذَابٍ، أَنْ يَسْتَعِيزَ بِاللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ، وَكَذَا لَوْ مَرَّ
الْإِمَامُ فِي قِرَاءَتِهِ بِذِكْرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهَلْ يَشْرَعُ لِلْمَأْمُومِ أَنْ
يُصَلِّيَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْوَ ذَلِكَ مِنْ سَمَاعِهِ لِقِرَاءَةِ
الْإِمَامِ لآيَاتِ التَّنْأَةِ عَلَى اللهِ وَآيَاتِ الْأَمْرِ بِالشُّكْرِ وَالْأَمْرِ بِذِكْرِ اللهِ، وَلَعَلَّ مِمَّا
يُشْجَعُ عَلَى بَحْثِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ أَشَدَّ أَهْمِيَّةً فِي حَيَاةِ
الْمُسْلِمِينَ مِنَ الصَّلَاةِ، وَلَمْ يَتَكَرَّرْ فِعْلُ عِبَادَةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ كَمَا تَكَرَّرَتْ فِيهِ الصَّلَاةُ، وَلِذَلِكَ مَا تَرَكَ أَصْحَابُهُ رَضَوَانَ اللهُ عَلَيْهِمْ
فِعْلاً أَوْ قَوْلًا لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ وَلَا حَرَكَةً وَلَا
سَكَنَةً وَلَا هَمْسًا وَلَا جَهْرًا إِلَّا تَوَارَدُوا عَلَى نَقْلِهِ لِلأُمَّةِ وَبَيَانِهِ، وَالْأَمْرُ الْآخِرُ
الَّذِي يَعْينُ الْبَاثِحَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الأُمَّةَ مُتَّفَقَةٌ عَلَى أَنَّ الْعِبَادَةَ تَوْقِيفِيَّةٌ لَا
يَسْعَى أَحَدٌ أَنْ يَزِيدَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا أَوْ يَنْقُصَ عَمَّا وَرَدَ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وسبعة فصول كما يلي:

الفصل الأول: من قال يشرع للمأموم أن يدعو حال قراءة الإمام ما
يناسب ذلك.

الفصل الثاني: من قال أنه لا يشرع للمأموم ذكر ولا دعاء حال قراءة
إمامه.

الفصل الثالث: أدلة القول الأول.

الفصل الرابع: أدلة القول الثاني.

الفصل الخامس: مناقشة الأدلة.

الفصل السادس: الترجيح.

الفصل السابع: أثر هذا الذكر في صحة الصلاة.

وأسأل الله بمنه وكرمه أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه ويرينا الباطل
باطلاً ويرزقنا اجتنابه وأن يرزقنا حسن النية وصلاح العمل.

حكم دعاء المأموم حال قراءة إمامه

اختلفت عبارة الفقهاء في هذه المسألة على قولين كما يلي:

الفصل الأول

من قال يشرع للمأموم أن يدعو حال قراءة الإمام ما يناسب ذلك

قال النووي - رحمه الله - : «يستحب للقارئ في الصلاة، وخارجها، إذا مر بآية رحمة، أن يسأل الرحمة، أو بآية عذاب، أن يستعيز منه، أو بآية تسبيح أن يسبح، أو بآية مثل أن يتفكر، وإذا قرأ ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: ٨] قال: بلى، وأنا على ذلك من الشاهدين. وإذا قرأ: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠] قال: «آمنا بالله، والمأموم يفعل ذلك لقراءة الإمام على الصحيح»^(١). وقال في موطن آخر حاكياً مذهب الشافعية في المسألة: «مذهبنا استحبابه للإمام والمأموم والمنفرد»^(٢). وهذا على الصحيح من القولين عند الشافعي كما صرح بذلك آنفاً. جاء في عون المعبود ما نصه: «قال البيهقي: قال الشافعي في القديم أحب للإمام إذا قرأ آية الرحمة أن يقف فيسأل الله ويسأل الناس وإذا قرأ آية العذاب أن يقف فيستعيز ويستعيز الناس، بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك في صلاته ثم ساق البيهقي بإسناده حديث حذيفة - ثم قال - قال الشافعي: وهم يكرهون هذا ونحن نستحب هذا، ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يشبهه، فكأنه أراد ما روينا في حديث حذيفة أو أراد ما روى عن ابن عباس أن النبي - كان إذا قرأ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١] قال: سبحان ربي الأعلى، إلا أنه اختلف في رفعه وفي إسناده»^(٣). اهـ.

(١) روضة الطالبين ٢٤٩/١.

(٢) شرح صحيح مسلم ٦٢/٦.

(٣) عون المعبود ٩٨/٣.

وفرق الشافعية بين هذه المسألة وبين قول المأموم: "استعنا بالله" عند قراءة الإمام قول الله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ففي نهاية المحتاج قال: «ولو قرأ الإمام ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] فقال المأموم مثله، أو «استعنا بالله»، أو «نستعين بالله» ففي شرح المذهب عن صاحب البيان، إن كان غير قاصد للتلاوة بطلت.... إلى أن قال - (فرع) قد اعتاد كثير من العوام أنهم إذا سمعوا قراءة الإمام ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] قالوا: إياك نعبد وإياك نستعين، وهذه بدعة منهي عنها^(١).

وجاء عند الحنابلة: «وله السؤال والتعوذ في فرض ونفل عند آية رحمة أو عذاب... حتى مأموم نصاً»^(٢). وقال ابن قدامة: "قيل لأحمد - رحمه الله - إذا قرأ ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠] هل يقول: سبحان ربي الأعلى؟ قال: إن شاء قاله فيما بينه وبين نفسه، ولا يجهر به في المكتوبة وغيرها،...»^(٣).

وفي كتاب الفروع ما نصه: «إذا قرأ آية فيها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ فلا بأس أن يقولها من خلفه، ويسرون»^(٤).

وقال ابن سعدي^(٥) في فتاواه: «المأموم مأمور بالإنصات لقراءة إمامه فإن شغله ذلك - يريد الذكر والدعاء - عن الإنصات كره له، وإن لم يشغله بل أعانته على تدبر قراءة إمامه ولم يشغل من كان معه لم يكره له، بل يستحب»^(٦).

وقال ابن حزم - رحمه الله - : «ونستحب لكل مصل إذا مر بآية رحمة

(١) نهاية المحتاج ٤٠/٢، وانظر: المجموع شرح المذهب ٣١٦/٣.

(٢) كشف القناع ٢٨٠/١.

(٣) المغني لابن قدامة ٤٥٨/٢. وانظر: المستوعب ٢٠٨/١.

(٤) الفروع لابن مفلح ٤٢٥/١.

(٥) هو الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي من علماء الحنابلة، ولد في عنيزة بالقصيم سنة ١٣٠٧هـ وبها توفي سنة ١٣٧٦هـ، له نحو ٣٠ كتاباً في التفسير والفقه والتوحيد وغيرها، وهو صاحب كتاب "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" انظر: الأعلام للزركلي ٣/٢٤٠.

(٦) الفتاوى السعدية ١٦٣.

أن يسأل الله تعالى من فضله، وإذا مر بآية عذاب أن يستعيز بالله عز وجل من النار»^(١).

وقال الشوكاني: «والظاهر استحباب هذه الأمور لكل قارئ من غير فرق بين المصلي وغيره وبين الإمام والمنفرد والمأموم»^(٢).

هذه أشهر أقوال من يرى استحباب هذا الذكر للمصلي، وقد صرح بعضهم باستحباب هذا للمأموم - وهذه هي مسألتنا - بينما لم يصرح البعض بهذا وإنما ذكر استحباب ذلك لمن مرَّ في قراءته بآية رحمة أو آية عذاب ونحو ذلك وهذا إن كان المراد به الإمام أو المنفرد في النافلة دون الفرض، فليس هذا من مقصودنا، إذ أن مشروعية الذكر بهذه الصفة ثابتة بالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - كما سيرد ذلك في الأدلة - وإن كان المراد بها المأموم أو صلاة الإمام في الفرض فهو المطلوب.

الفصل الثاني

من قال أنه لا يشرع للمأموم ذكر ولا دعاء حال قراءة إمامه

أولاً الحنفية:

يرى الحنفية أنه لا يشرع للمأموم خلف الإمام إلا الاستماع والإنصات، وأن الكلام في الصلاة يفسدها إن كان من كلام الناس، فلو عطس رجل فحمد الله ثم قال له المصلي: يرحمك الله، فسدت صلاته، لأن هذا من كلام الناس، وهو كقوله: «أطال الله بقاءك» وكذا لو أخبر بخبر يسره فقال: الحمد لله، أو أخبر بما يتعجب منه فقال: سبحان الله، فإن أراد به جواب المخبر فسدت صلاته عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف لا تفسد، وإن لم يرد به الجواب لا تفسد عند الجميع لكنه يكره له ذلك، ومثل ذلك لو تكلم بشيء من القرآن يريد به خطاب غيره، كمن قال لشخص اسمه يحيى وبين

(١) المحلى ١١٧/٢.

(٢) نيل الأوطار ٢/٢٥٦، وانظر: الإتيان للسيوطي ١/١٠٨. ١٠٩٠.

يديه كتاب «يا يحيى خذ الكتاب» فإن أراد به الخطاب كان متكلماً لا قارئاً. وأما مسألة السؤال والاستعاذة والذكر عند قراءة بعض الآيات من القرآن الكريم فقالوا: «إذا مر المصلي بآية فيها ذكر الجنة فوقف عندها وسأل الله الجنة أو بآية فيها ذكر النار فوقف عندها وتعوذ بالله من النار، فإن كان في صلاة التطوع فهو حسن إذا كان وحده... وأما الإمام في الفرائض فيكره له^(١) ذلك ولكن لا تفسد صلاته، وأما المأموم فلا يجوز له ذلك لأنه مأمور بالاستماع والإنصات»^(٢).

وخلاصة رأي الحنفية أن هذا الذكر إنما يجوز للمصلي إذا كان وحده وفي صلاة النفل خاصة.

ثانياً المالكية :

يرى فقهاء المالكية «أن الكلام في الصلاة إن كان عن عمد فهو مبطل لها وإن كان عن سهو فمقتض للسجود إلا أن يتفاحش فيبطلها»^(٣).

وقراءة القرآن إذا كانت بمحلها - وهو القيام بعد الفاتحة - ولم يقصد بها التلاوة وإنما قصد بها تفهيم الغير كمن استؤذن عليه وهو يصلي فقال بعد قراءة الفاتحة «ادخلوها بسلام» فصلاته صحيحة، ما لم يكن يقرأ بغير هذه الآية ثم ينتقل إليها، فإن كانت هذه القراءة في غير محل القرآن كالركوع والسجود وقصد بها التفهيم بطلت صلاته، بخلاف التسبيح لأن الصلاة كلها مكان للتسبيح^(٤)، واختلف فيما عدا القرآن والتسبيح، إذا رفع بذلك صوته لإنباه رجل، فلم ير أشهب ذلك، كالكلام، ورآه ابن القاسم كالكلام وأفسد به الصلاة^(٥)، وفي حال قراءة الإمام فإن المأموم مأمور بالإنصات ولا يجوز له

(١) بدائع الصنائع ٦٠٩/٢، وفي الفتاوى الهندية ١٠٠/١ قال: "ولو كان المصلي كلما قرأ (يا أيها الذين آمنوا) رفع رأسه وقال: لبيك سيدي، فالأحسن ألا يفعل، ولو فعل، قيل لا تفسد صلاته كذا في محيط السرخسي".

(٢) بدائع الصنائع ٦٠٩/٢. وانظر: الفتاوى الهندية ١٠٠/١.

(٣) جواهر الإكليل شرح مختصر خليل ٦٣/١.

(٤) انظر: حاشية الرهوني ١٨/٢، الخرشي ٢٢٦/١، الفواكه الدواني ٢٢٣/١.

(٥) التاج والإكليل للمواق ٣٤/٢.

القراءة ولا الكلام، وهذا ما يدل عليه كلام المالكية فعبارة الإمام مالك في الموطأ «الأمر عندنا أن يقرأ الرجل وراء الإمام فيما لا يجهر فيه الإمام بالقراءة، ويترك القراءة فيما يجهر فيه الإمام بالقراءة»^(١). فقد فرق الإمام مالك بين ما يجهر فيه بالقراءة وما لا يجهر، فمع قراءة الإمام يترك المأموم القراءة، وهي أكد من الذكر والدعاء، فإذا لم يكن له أن يقرأ حال سماع قراءة الإمام فليس له الكلام بأي شيء آخر، وبين هذا ما جاء في شرح الباجي لمذهب مالك واستدلّاه بقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ [الأعراف: ٢٠٤]. قال: «وهذا يقتضي منع القراءة جملة وجميع الكلام ووجوب الإنصات عند قراءة كل قارئ...»^(٢). ونقل الزرقاني كراهة الذكر للمأموم عند سماع قراءة إمامه فقال: «ومن قال لسماع قراءة إمامه الإخلاص «الله كذلك» لم يعد ومثله: «صدق الله العظيم» وكذا «الله رب العالمين» عند سماع آخر سورة تبارك، وعند ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٤٠] «بلى إن الله قادر» وعند قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] «استعنا بالله» فالأولى ترك جميع ذلك ولو في نافلة»^(٣). وذكر بعض المالكية جواز الدعاء مقيداً بقيود ثلاثة، ففي حاشية الشرح الكبير قوله: «وجاز الدعاء لمأموم سواء دعا في حال قراءة الإمام للفاتحة أو للسورة، والجواز مقيد بقيود ثلاثة، كون الدعاء سراً، وقليلًا، وعند سماع سببه»^(٤).

ثالثاً : الحنابلة :

في الرواية الثانية: فقد نقل عن الإمام أحمد أنه يكره للمصلي في الفرض السؤال عند آية الرحمة أو التعوذ عند آية عذاب^(٥)، وبهذه الرواية

(١) المنتقى للباجي ١/١٦٠.

(٢) المنتقى ١/١٦٠.

(٣) شرح الزرقاني ١/٢٤٥..

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٢٥٢.

(٥) معونة أولي النهى ٢/١٨٧، كشف القناع ١/٣٨٤.

أخذ ابن عقيل^(١) من الحنابلة. وقيد بعضهم الجواز للإمام والمنفرد في النفل خاصة^(٢).

الفصل الثالث

أدلة القول الأول: أنه يشرع ويستحب للمأموم وغيره أن يدعو إذا سمع آية تناسب ذلك

١- عن حذيفة - رضي الله عنه - قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة، ثم مضى فقلت: يصلي بها في ركعة، فقلت يركع بها، ثم افتتح النساء فقرأها، ثم افتتح آل عمران فقرأها، يقرأ مترسلاً، إذا مرَّ بآية فيها تسبيح سبح وإذا مر بسؤال سأل وإذا مر بتعوذ تعوذ ثم ركع...»^(٣).

ووجه الدلالة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع قراءته في صلاة النافلة ودعا أو سبح أو استعاذ عند ورود مناسبة لذلك.

٢- عن سعيد بن جبير عن ابن عباس «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ سبح اسم ربك الأعلى قال: سبحان ربي الأعلى»^(٤).

٣- عن موسى بن أبي عائشة قال: "كان رجل يصلي فوق بيته وكان إذا قرأ ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠] قال: سبحانك فبلى، فسأله عن ذلك فقال: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٥).

٤- عن عائشة - رضي الله عنها - أنها مرت بقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَّانَا عَذَابَ السَّمُومِ﴾ [الطور: ٢٧]. فقالت: ربّ منّ عليّ وقني عذاب السموم»^(٦).

(١) ابن عقيل هو علي بن عقيل أبو الوفاء عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد، صاحب كتاب الفنون، والواضح في الأصول وغيرهما. ولد سنة ٤٣١ هـ وتوفي سنة ٥١٣ هـ. الأعلام ٣١٣/٤.

(٢) كشف القناع ١/٣٨٠.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ٦/٦٢، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل.

(٤) عون المعبود ٣/٩٧، باب الدعاء في الصلاة، وسيرد في المناقشة كلام أبي داود عن الحديث.

(٥) المرجع السابق

(٦) المحلى ٢/١١٧.

- ٥- أن علي بن أبي طالب قرأ في صلاة ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى : ١] فقال: سبحان ربي الأعلى^(١).
- ٦- عن أبي موسى الأشعري أنه قرأ في الجمعة ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى : ١] فقال: سبحان ربي الأعلى^(٢).
- ٧- عن الحسن قال: إذا قال الرجل في الصلاة ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب : ٥٦] فليصل عليه^(٣).
- ٨- استدل الشافعي - رحمه الله - بمشروعية التأمين في الصلاة فقال: إنه يدل على مشروعية أن يسأل العبد ربه في الصلاة كلها في الدين والدنيا، ثم قال: ولو قال مع آمين رب العالمين وغير ذلك من ذكر الله كان حسناً^(٤).
- ٩- قالوا: إن هذا ذكر من جنس الصلاة وأنه مما يعين على التدبر والخشوع وهما مطلوبان في الصلاة^(٥).

الفصل الرابع

أدلة القول الثاني: أنه لا يشرع للمأموم هذا الذكر

- ١- قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف : ٢٠٤]. وهو ظاهر الدلالة على وجوب استماع القرآن والإنصات، ومن اشتغل بذكر أو دعاء حال قراءة الإمام للقرآن لم يتحقق منه الاستماع والإنصات، وقال أهل اللغة: الإنصات هو السكوت والاستماع للحديث^(٦)، وقال الحنفية: الإنصات أبلغ من الاستماع، فالأمر بالاستماع

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة ٢/٢١٢، والآية رقم ٥٦ من سورة الأحزاب.

(٤) الأم ١/١٠٩.

(٥) انظر: الأم ١/١٠٩، روضة الطالبين ١/٣٤٩، معونة أولي النهى ٢/١٨٧، الفتاوى السعدية ١٦٣.

(٦) لسان العرب والصحاح مدة (نصت).

يقتضي السكوت حال جهر الإمام بالقراءة، والإنصات يقتضي السكوت حال إسرار الإمام بقراءته^(١).

٢- قوله تبارك وتعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] ووجه الدلالة من الآية، أن معنى القنوت: السكوت، وقالوا: إن تأويل الآية على هذا «وقوموا لله ساكتين عما نهاكم الله أن تتكلموا به في الصلاة» والقانت المصلي الذي لا يتكلم^(٢).

٣- حديث «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»^(٣).

ووجه الدلالة فيه أن غير التسبيح والتكبير وقراءة القرآن لا يصلح في الصلاة، وهذا ما يفيد لفظ الحصر في قوله: «إنما هو...».

٤- حديث: «إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا...». وفيه: «وإذا قرأ فأنصتوا»^(٤). وهو ظاهر الدلالة في أمر المأموم بالاستماع حال قراءة الإمام والإنصات.

٥- حديث «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»^(٥). ووجه الدلالة منه، أنه لم يثبت أن أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا أو استعاذ أو سأل حال قراءته صلى الله عليه وسلم فدل هذا على أن هذا الفعل محدث ليس من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان كذلك فهو مردود، وما ورد عن الصحابة من فعل هذا إنما فعله القاريء نفسه إماماً من نافلة أو منفرداً، وحمل الخلاف هو في منع الدعاء من المأموم أثناء قراءة الإمام للقرآن في الصلاة.

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢١٦/٤.

(٢) تفسير الطبري ٥٦٨/٢، ٥٧٢.

(٣) صحيح مسلم ٢٠/٥، كتاب الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة.

(٤) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢٢١/٢، كتاب الصلاة، باب الإمام يصلي من قعود، وقد رواه مسلم بدون «وإذا قرأ فأنصتوا» صحيح مسلم بشرح النووي ١٣٠/٤، وسيرد في المناقشة الكلام عن هذه الزيادة.

(٥) صحيح البخاري بشرح فتح الباري ٣٠١/٥، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود.

الفصل الخامس مناقشة الأدلة

أولاً: مناقشة أدلة القائلين بالمشروعية (القول الأول)

١- نوقش استدلالهم بحديث حذيفة - رضي الله عنه - بأن الحديث دليل على مشروعية هذا الذكر للإمام فقط، وفي صلاة النافلة دون الفريضة، فلا دلالة له على مشروعية هذا للمأموم لا في النافلة ولا في الفريضة وكذا لا دلالة له على فعل ذلك للإمام في صلاة الفريضة، وأجيب عن ذلك بأن ما ثبت في النافلة مشروعيته فهو مشروع في الفريضة وفي هذا يقول الشيخ ابن سعدي: «ليس لمانع ذلك حجة لأن من القواعد المقررة: ما ثبت في النفل ثبت في الفرض وبالعكس إلا ما دل الدليل على الخصوصية، وهذا الحكم لم يدل على خصوصيته في النفل فالصواب أن الفرض والنفل سواء...»^(١).

لكن هذا الجواب فيه نظر فإن كثيراً من الأحكام تثبت في النافلة ولا تثبت في الفريضة كالصلاة على الراحلة والقيود في الصلاة مع القدرة على القيام، وعدم ورود شيء من هذا عن أحد ممن كان يأتهم برسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه دليل على خصوصية النفل بهذا الحكم، وقد استثنى الشيخ ابن سعدي المأموم فقال بعد كلامه السابق: «لكن المأموم مأمور بالإنصات لقراءة إمامه، فإن شغله ذلك عن الإنصات كره له، وإن لم يشغله، بل أعانه على تدبر قراءة إمامه ولم يشغل من كان معه لم يكره له بل يستحب»^(٢).

٢- نوقش استدلالهم بحديث ابن عباس أن هذا لا يصح مرفوعاً بل هو موقوف على ابن عباس، قال أبوداود بعد روايته لهذا الخبر: «خولف وكيع في

(١) الفتاوى السعدية ١٦٢ .

(٢) الفتاوى السعدية ١٦٣ .

هذا الحديث، رواه أبووكيع وشعبة عن أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس موقوفاً^(١).

٣- ونوقش خبر موسى بن أبي عائشة من وجهين الأول أنه مرسل^(٢) والثاني أنه إن صح فهو مخصوص بالناقلة كحديث حذيفة.

أما استدلالهم بالآثار الواردة عن بعض الصحابة وبعض التابعين فلا دلالة فيها على مسألتنا لأن غاية دلالتها أن هذا وقع لمن قرأ القرآن في نافلة وحده أو كان إماماً وهذا ثابت بحديث حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. والخلاف هو في فعل هذا للمأموم حال قراءة إمامه.

٤- قول الشافعي - رحمه الله - أن قول «آمين» يدل على أن لا بأس أن يسأل العبد ربه في الصلاة، يجاب عنه بأنه إن دل على مشروعية الدعاء في الصلاة، فإنه لا يدل على مشروعية الدعاء حال قراءة الإمام، بل يمكن أن يقال أن هذا دليل على عدم مشروعية الدعاء المراد في مسألتنا هذه، لأن قول المأموم (آمين) لما كان مشروعاً أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسكوته عن غيره دليل على عدم مشروعيته.

٥- نوقش استدلالهم بأن هذا يعين على الخشوع والتدبر، بأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر الناس - بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم - خشية لله وأعرفهم بالله وبما يقرب إليه ولم يرد عنهم شيء من هذا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كثرتهم وكثرة صلاتهم خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحرصهم على نقل صفة صلاته صلى الله عليه وسلم وصفة صلاتهم خلفه، ولو كان خيراً لدلهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث لا خير إلا ودل أمته عليه، ولو دلهم على شيء من هذا الذكر أو الدعاء، أو أقرهم على شيء فعلوه منه لنقل إلينا شأنه شأن ما هو أيسر وأخفى من هذا.

(١) عون المعبود ٩٧/٣ .

(٢) انظر: عون المعبود ٩٧/٣ .

ثانياً: مناقشة أدلة القائلين بعدم المشروعية : (القول الثاني)

١- نوقش استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الآية بأن المراد ليس قراءة الإمام في الصلاة، حيث ورد في سبب نزولها أن قوماً كانوا يكثر من اللفظ في قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويمنعون من استماع الأحداث لهم، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]. فأمر المسلمين بالإنصات، حالة أداء الوحي، ليكون على خلاف حال الكفار^(١).

وقالوا: إن الإنصات المطلوب هو حال تبليغ الوحي وليس المراد حال الصلاة، بدلالة أن الإمام لا يجب عليه إسماع غيره قراءته، فكيف يجب الاستماع لما لا يجب إسماعه^(٢).

وأجيب بأن الصحيح أن الآية نزلت فيمن تشاغل عن سماع قراءة الإمام في الصلاة بقراءة أو غيرها ويدل على ذلك عدد من الروايات، فمن ذلك ما روي عن أبي هريرة قال: نزلت في رفع الأصوات وهم خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال الزهري: نزلت في فتى من الأنصار كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كلما قرأ شيئاً قرأ هو فنزلت، وقال ابن عباس: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة المكتوبة وقرأ أصحابه وراءه رافعين أصواتهم فخلطوا عليه فنزلت^(٣).

كما أجيب عن قولهم بأن المراد بالإنصات خارج الصلاة مما فيه تبليغ للوحي بأن الصحيح أن المراد بالإنصات هنا الصلاة ويدخل ما كان خارج الصلاة تبعاً لها وقد نقل هذا عن جمع من الصحابة والسلف^(٤)، ونقل القرطبي إجماع أهل التفسير أن هذا الاستماع في الصلاة المكتوبة وغير المكتوبة^(٥). وقال الإمام أحمد في رواية أبي داود «أجمع الناس على أن هذه

(١) أحكام القرآن للكلبي الهراسي الشافعي ١٤٤/٣.

(٢) المرجع السابق ١٤٥/٣.

(٣) أسباب النزول للواحدي ١٧١. وانظر: تفسير القرطبي ٢٥٤/٧.

(٤) انظر: فتح القدير للشوكاني ٢٨٢/٢.

(٥) انظر: فتح القدير للشوكاني ٢٨٢/٢.

الآية في الصلاة»^(١). وإذا كان الاستماع للقرآن خارج الصلاة واجباً فهو في الصلاة أوجب.

٢- نوقش استدلالهم بقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] بأنه ورد في تفسير القنوت أقوال أخرى فقليل، القنوت طول الركوع وغض البصر والخشوع وأن لا يلتفت ولا يعبث بشيء، ولا يحدث نفسه بشيء من أمور الدنيا، وفسره ابن عباس بأن المراد قوموا لله ذاكرين له تعالى، وقيل هو طول القيام، وقاله ابن عمرو وقرأ: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ﴾ [الزمر: ٩] وقيل غير ذلك^(٢).

وأجيب بأن السكوت من معاني القنوت وإن كان له معان أخرى^(٣)، وتفسير القنوت بالسكوت هو الراجح عند كثير من العلماء كالإمام البخاري ومسلم، ويقول القرطبي في التفسير «وقال السدي «قانتين» ساكتين، دليله أن الآية نزلت في المنع من الكلام في الصلاة وكان ذلك مباحاً في صدر الإسلام، وهذا هو الصحيح، لما رواه مسلم وغيره عن عبدالله بن مسعود قال: كنا نسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا، فقلنا يارسول الله، كنا نسلم عليك في الصلاة فتد علينا؟ فقال: «إن في الصلاة شغلاً»^(٤) وروى زيد بن أرقم، قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام»^(٥).

٣- نوقش استدلالهم بحديث «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من

(١) تفسير القرطبي ٣٥٤/٧، وقد نسب هذا القول للنقاش.

(٢) انظر: لسان العرب مادة (قنت) تفسير روح المعاني ١٥٧/١.

(٣) أورد الحافظ ابن حجر لشيخه زين الدين العراقي ثلاثة أبيات من الشعر نظم فيها معاني القنوت وأولها ولفظ القنوت أعداد معانية تجد مزيداً على عشر معاني مرضيه

فتح الباري ٤٩١/٢

(٤) صحيح مسلم، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة حديث رقم (٨٣٧).

(٥) تفسير القرطبي ٢١٤/٣، والحديث صحيح رواه الجماعة عن زيد بن أرقم، انظر: إرواء الغليل ١١٨/٢.

كلام الناس...» أن دعاء المأموم واستغفاره واستعاذته من جنس الذكر الذي يكون في الصلاة، وليس من كلام الناس وأجيب بأنه وإن كان من جنس الصلاة فهو في غير محله، وقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر الحديث ما يجوز في الصلاة بقوله: «إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن».

٤- ونوقش استدلالهم بحديث «... وإذا قرأ فأنصتوا» بأن هذه الزيادة ليست ثابتة، وقد قال أبوداود بعد روايته لها «هذه الزيادة ليست بمحفوظة، الوهم عندنا من أبي خالد»^(١). وأجاب عن قول أبي داود هذا، الشيخ الألباني حيث قال: «أبوخالد هو سليمان بن حبان وهو ثقة احتج به الشيخان، ولم يتفرد بها، بل تابعه محمد بن سعد الأنصاري وهو ثقة كما قال ابن معين وغيره... وقد صحح هذه الزيادة الإمام مسلم وإن لم يخرجها في صحيحه ففيه قال له أبوبكر بن أخت أبي النضر: فحديث أبي هريرة؟ فقال: هو صحيح، يعني و(إذا قرأ فأنصتوا)، فقال: لم لم تضعه هنا؟ فقال: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته هنا، إنما وضعت ما أجمعوا عليه»^(٢).

الفصل السادس الترجيح

بعد عرض أدلة الفريقين يترجح عندي أنه لا يشرع للمأموم حال قراءة إمامه ذكر ولا دعاء ولا سؤال ولا استعاذة وذلك لما يلي:

١- تبين من مناقشة الأدلة قوة أدلة القول الثاني المتضمن عدم مشروعية هذا الذكر، في حين أن أدلة القائلين بالمشروعية لا تكفي لإثبات هذه الدعوى، وغاية أدلتهم إما أن تدل على مشروعية هذا للقارئ نفسه خارج الصلاة، أو تدل على مشروعية هذا للإمام القارئ نفسه في صلاة

(١) عون المعبود ٢/ ٢٢١.

(٢) إرواء الغليل ٢/ ١٢١.

النافلة، ولم يرد في أدلتهم ما يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا إماماً في المكتوبة ولا أن أحداً من أصحابه فعلها خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في نافلة ولا في مكتوبة، ولم يتكرر من العبادات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه شيء كما تكررت الصلاة، وما كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحرص على تتبع هديه في شيء من تتبع هديه وحركاته وسكناته ودعائه وقراءته في الصلاة لما يعلمون من عظم شأن الصلاة ومكانتها بين العبادات.

٢- أن من قال بمشروعية دعاء المأموم حال قراءة الإمام يقرون بأن هذا لم يرد دليل يدل عليه، وأن المشروع في حق المأموم عند سماع قراءة الإمام الاستماع والإنصات، لكنهم يرون أن هذا قدر يسير لا يمنع الإنصات، أو أن الأمر بالإنصات لا يعني السكوت، وهذا كله يخالف قواعد اللغة وقواعد الشرع، أما قواعد اللغة، فإن الإنصات يعني السكوت ومنع الكلام بدون خلاف بين أهل اللغة في ذلك، وأما قواعد الشرع فقد تقرر أن العبادات توقيفية ليس لأحد أن يزيد فيها أو ينقص منها، وقد اكتملت الشريعة وتمت المنة قبل موت الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد رأيت للشيخ عبدالعزيز بن باز - يرحمه الله - كلاماً حسناً في هذا، وبيانه أن الحافظ ابن حجر وهو يشرح ما روى البخاري في صحيحه من قصة الصحابي الذي قال في الصلاة: «الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه» قال - أعني الحافظ ابن حجر - : «واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير مأثور، إذا كان غير مخالف للمأثور» فتعقبه الشيخ ابن باز بقوله: «هذا فيه نظر، ولو قيده الشارح بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لكان أوجه، لأنه في ذلك الزمن لا يقر على باطل، خلاف الحال بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم فإن الوحي قد انقطع والشريعة قد كملت ولله الحمد فلا يزداد في العبادات ما لم يرد به الشرع»^(١).

(١) فتح الباري ٢/٢٨٧ .

٣- ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استمع لقراءة أبي موسى الأشعري، واستمع لقراءة أبي بن كعب، واستمع لقراءة عبدالله بن مسعود، وكان الصحابة يقرأون القرآن في مسجده وهو يسمع وتدارس القرآن مع جبريل عليه السلام ولم يرد في خبر - فيما أعلم - أنه صلى الله عليه وسلم دعا أو استعاذ أو سأل عند سماعه لشيء من القرآن وإنما هو الاستماع والإنصات والتدبر، فإذا لم يرد شيء من هذا خارج الصلاة، فمنعه في الصلاة من باب أولى، والقائلون بمشروعية هذا الذكر يشهدون بأنه لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دعا أو استعاذ أو سأل حال سماعه لقراءة القرآن من غيره، فالسلامة كل السلامة والغنيمة كل الغنيمة في اتباعه صلى الله عليه وسلم حتى ولو حسن في نظرنا فعل أو ذكر لم ترد به السنة.

٤- في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «... وإذا قرأ غير المغضوب عليهم، فقولوا: آمين»^(١). ووجه الدلالة أنه لما جاز التعقيب على الآية بالتأمين بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلو كان التعقيب على القراءة بدعاء أو ذكر مشروعاً لكان بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما لم يذكر من ذلك شيئاً دل على عدم مشروعيته، ولما نزلت: ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٧٤] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اجعلوها في ركوعكم»^(٢) ولم يقل قولوا كذا إذا سمعتموها.

٥- روى مسلم في صحيحه عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: ١٦]. قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة، كان يحرك شفتيه، فقال لي ابن عباس، أنا أحركهما كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما، فقال سعيد أنا أحركهما كما كان ابن عباس يحركهما، فحرك شفتيه، فأنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [١٦] إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ [القيامة] قال جمعه في صدرك ثم تقرأه ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٩] قال:

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٤/٢٠ كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة.

(٢) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه. انظر: إرواه الغليل ٤٠/٢ .

فاستمع وأنصت»^(١). وعلق النووي في شرحه للحديث بقوله: «الاستماع: الإصغاء، والإنصات السكوت فقد يستمع ولا ينصت فلهذا جمع بينهما...»^(٢).

الفصل السابع أثر هذا الذكر في صحة الصلاة

على القول بعدم مشروعية دعاء المأموم بشيء حال قراءة إمامه يتوجه السؤال عن حكم صلاة المأموم إذا خالف وفعل هذا، وبيانه كما يلي:

يرى الحنفية أن المصلي إذا نطق في صلاته بكلمة ولو لم تكن مفيدة كقوله (يا) أن ذلك مفسد لصلاته، وكذا الدعاء إذا كان بما يشبه كلام الناس كقوله اللهم ألبسني ثوب كذا أو أطعمني كذا أو اقض ديني أو ارزقني فلانة، بخلاف قوله اللهم عافني واعف عني واغفر لي، ووجه الفرق عندهم أن الأول مما يمكن تحصيله من العباد ولا يخاطبون به. وقالوا إن السلام يفسد الصلاة إذا كان بنية التحية حتى ولو لم يقل "عليكم" وحتى لو كان ساهياً، لأنه خطاب، كما قالوا أن المصلي لورد السلام بالمصافحة دون أن يتكلم فقد فسدت صلاته لأنه في معنى الكلام^(٣).

والذي يظهر من كلام الحنفية هنا أن تعقيب المأموم عند سماعه لآية رحمة بسؤال الله الرحمة أو عند سماعه لآية عذاب بالاستعاذة بالله من العذاب أن ذلك لا يفسد صلاته لأن هذا ليس من كلام الناس ولا يخاطب به الناس وقد ذكر صاحب مراقي الفلاح مثل هذا فقال «ولو أعجبتة قراءة الإمام فبكى وقال: نعم أو بلى لا تفسد»^(٤). وفي الفتاوى الهندية قال: «ولو قرأ ما كان محمد أبا أحد من رجالكم» وصلى عليه رجل في الصلاة لا

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ١٦٦/٤، باب الاستماع للقراءة.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١٦٧/٤.

(٣) مراقي الفلاح للطحطاوي ٢٦١، وانظر: بدائع الصنائع ٦٠٨/٢.

(٤) مراقي الفلاح ٢٦٤، شرح فتح القدير ٢٩٧/١.

تفسد صلاته، ولو قرأ ذكر الشيطان، فقال وهو في الصلاة «لعنه الله، لا تفسد صلاته»^(١). لكن ذلك كله يكره، للخلاف هذا ولما فيه من ترك استماع القراءة والإنصات^(٢).

وقريب من هذا قول المالكية فقد صرحوا بما يفيد كراهية هذا للمصلي لكن صلاته صحيحة مجزئة ولا تفسد ولا يلزمه سجود ولا إعادة، ففي شرح الزرقاني: «... من قال لسماع قراءة إمامه الإخلاص: «الله كذلك» لم يعد ومثله «صدق الله العظيم» وكذا «الله رب العالمين» عند سماع آخر سورة تبارك وعند ﴿أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]: «بلى إن الله قادر» وعند قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]: استعنا بالله، فالأولى ترك جميع ذلك ولو في نافلة^(٣).

وعند الحنابلة نقل صاحب الفروع وجهاً في بطلان صلاة المأموم الذي يدعو حال سماعه قراءة إمامه ونصه: «قال شيخنا ولو قال مع إمامه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] ونحوه كره، وإن قاله وهو يسمع بطلت في وجهه^(٤)».

والذي يظهر لي أنه يكره للمأموم الذكر أو الدعاء حال قراءة الإمام، وأن صلاته لو فعل ذلك لا تبطل ما لم يرفع صوته أو يشوش على إمامه أو غيره من المصلين أو يكثر ذلك منه فإن فعل بطلت صلاته، والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) الفتاوى الهندية ٩٩/١.

(٢) المرجع السابق ١٠٠/١.

(٣) شرح الزرقاني ٢٤٥/١..

(٤) الفروع ٤٢٦/١.

أبيض

المراجع الوارد ذكرها في البحث

- ١ - الإتيان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي، دار الفكر، عن الطبعة الحجاز بمصر سنة ١٣٦٨هـ.
- ٢ - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث ببيروت ١٤٠٥هـ.
- ٣ - أحكام القرآن لعماد الدين الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.
- ٤ - إرواء الغليل لمحمد ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي سنة ١٤٠٥هـ.
- ٥ - أسباب النزول للواحدي النيسابوري، عالم الكتب بيروت، عن الطبعة الهندية سنة ١٣١٦هـ.
- ٦ - الأعلام للزركلي، دار العلم ببيروت الطبعة السابعة ١٩٨٦هـ.
- ٧ - الأم للإمام الشافعي، دار المعرفة، بيروت.
- ٨ - بدائع الصنائع، لعلاء الدين الكاساني، مطبعة العاصمة بالقاهرة.
- ٩ - التاج والإكليل للمواق، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.
- ١٠ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن لمحمد بن جرير الطبري، دار الفكر، سنة ١٤٠٢هـ.
- ١١ - الجامع لأحكام القرآن الكريم لمحمد بن أحمد القرطبي، الطبعة الثالثة عن طبعة دار الكتب المصرية.
- ١٢ - جواهر الإكليل لصالح عبدالسميع الآبي، دار الفكر، بيروت.
- ١٣ - حاشية الرهوني، مصور عن الطبعة الأميرية ١٣٠٦هـ.
- ١٤ - الخرشي، الطبعة الثانية، بالمطبعة الأميرية سنة ١٣١٧هـ.
- ١٥ - روضة الطالبين للإمام النووي، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ١٦ - شرح الزرقاني، لعبد الباقي الزرقاني، دار الفكر، بيروت.
- ١٧ - شرح فتح القدير لابن الهمام، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ.
- ١٨ - صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة دار الفكر ببيروت.
- ١٩ - عون المعبود، شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق آبادي، طبعة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

- ٢٠- الفتاوى السعدية لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، المؤسسة السعيدية، الرياض.
- ٢١- الفتاوى الهندية لجماعة من علماء الهند، دار الفكر سنة ١٤١١هـ، عن الطبعة الأميرية ١٣١٠هـ.
- ٢٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأحمد بن حجر العسقلاني، المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٨٠هـ.
- ٢٣- فتح القدير في التفسير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر.
- ٢٤- الفروع لمحمد بن مفلح، عالم الكتب، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.
- ٢٥- الفواكه الدواني لأحمد غنيم النفراوي، دار الفكر، بيروت.
- ٢٦- كشف القناع لمنصور البهوتي، عالم الكتب، بيروت، سنة ١٤٠٣هـ.
- ٢٧- المجموع شرح المذهب للإمام النووي، مطبعة الإمام بالقاهرة.
- ٢٨- المحلى لابن حزم تحقيق أحمد شاكر، طبعة دار التراث بالقاهرة.
- ٢٩- مراقي الفلاح لأحمد الطحطاوي، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، مطبعة الحلبي بمصر.
- ٣٠- المستدرك للحاكم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا.
- ٣١- المستوعب للمسامري الحنبلي تحقيق عبدالملك بن دهيش، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار خضر، بيروت.
- ٣٢- مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق مختار الندوي، مطبعة الدار السلفية، الهند سنة ١٤٠١هـ.
- ٣٣- معونة أولي النهى لابن النجار، تحقيق عبدالملك بن دهيش، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- ٣٤- المغني لابن قدامة تحقيق عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، مطابع هجر، بالقاهرة سنة ١٤٠٦هـ.
- ٣٥- المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ مطبعة السعادة بمصر.
- ٣٦- نهاية المحتاج، شهاب الدين الرملي، مطبعة الحلبي ١٣٥٨هـ.
- ٣٧- نيل الأوطار لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

دلالة الاستقراء بين الأصوليين والجدليين

إعداد

د. خالد بن محمد العروسي

الأستاذ المشارك بقسم الشريعة - جامعة أم القرى

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث

دلالة الاستقراء دلالة عظيمة النفع، كبيرة الأثر، معرقة في القدم، احتج بها الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - في مواضع كثيرة، ولست أعدو الحقيقة إذا زعمت أنها دلالة مجمع على حجيتها، وإن وضعها الأصوليون في باب الأدلة المختلف فيها في كتب الأصول.

غير أن ما شغّب على هذه الدلالة زعم المناطقة - وتبعهم فيها بعض الأصوليين - أن الاستقراء التام لا ينال إلا بطريق القياس المنطقي، ثم بنوا على هذا الزعم زعماً آخر، وهو أن الفقه ليس فيه إلا الظنيات، مفرقين بين القياس الفقهي والقياس المنطقي.

وفي هذا البحث الذي أقدمه بين يديك قمت بجمع أقوال أهل التحقيق وحذاق أهل المعقول في هذه المسألة، مفنداً هذا الزعم، مبطللاً هذا القول، مبيناً أثر هذه الدلالة على اجتهادات واختيارات الفقهاء، وقد جعلت البحث من مقدمة، وستة مباحث هي:

المبحث الأول: تعريف الاستقراء عند المناطقة والأصوليين.

المبحث الثاني: دليل المناطقة على تعظيم القياس المنطقي وأسباب تضعيفهم لقياس التمثيل.

المبحث الثالث: تزييف العلماء لدعوى التفريق بين القياس المنطقي وقياس التمثيل.

المبحث الرابع: تحرير مواضع النزاع ومذاهب العلماء فيها.

المبحث الخامس: المسائل المخرّجة على الاستقراء التام.

المبحث السادس: المسائل المخرّجة على الاستقراء الناقص.

والحمد لله رب العالمين.

أبيض

المقدمة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، أحمدته حمد العاجز عن القيام
بحق حمده على ما أنعم علي بنعم لا أستطيع لبعضها حصراً.
وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده
ورسوله أرسله الله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين
كله، وكفى بالله شهيداً وصلى وسلّم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن
اهتدى بهداه إلى يوم الدين.

أما بعد :

فهذه دلالة عظيمة من دلائل أصول الفقه، دلالة مُعرقة في القدم احتج
بها الإمام الشافعي رحمه الله في مواضع كثيرة.
ونفَع هذه الدلالة تعدّي هذا الفن إلى بقية الفنون، فأهل الحديث واللغة
والتراجم، وغيرهم، يحتجون بهذه الدلالة على مدّعاهم، بل نفَع هذه الدلالة
بلغ حدَّ إنطاق المصنفات والكتب بما لم تقله أقلام مصنفها ومؤلفيها، ففقه
الإمام البخاري - مثلاً - ما عُرِف إلا بعد أن استقرأ الشراح، أسلوبه في
التبويب، وطريقته في الترجمة، حتى قالوا: فقه الإمام البخاري في تبويبه
تراجمه، وحسبك أنهم يفخرون بمن ملك أداة هذه الدلالة على أتمّها،
فيقولون: هو من أهل الاستقراء التام في فنه^(١).

ومن باب إرجاع الفضل إلى أهله، فالأصوليون والفقهاء هم الذين أصلوا
هذه المسألة، هذبوا فروعها، وأظهروا براهينها، فهي - في الجملة - قاعدة
معتبرة عند جمهور العلماء إن لم يكن كلهم.

لكن ما شغّب على هذه القاعدة، زعم المناطقة - وتبعهم فيها بعض
الأصوليين - أن الاستقراء التام ليس من الصناعة الفقهية في شيء، ثم

(١) هذا ما وصف به ابن حجر، الحافظ الذهبي فقال: «وهو - أي الذهبي - من أهل الاستقراء التام في نقد
الرجال» انظر: نخبة الفكر ص ٢٣٦.

سدّوا كل سبيل إلى الاستقراء التام إلا سبيل القياس المنطقي، حملهم على ذلك استخفافهم بالقياس الفقهي، وظنهم أنّ ليس في الفقه إلا الظنيات. وهو زعمٌ باطل لا سند له ولا دليل. وردّ عليهم الأئمة، وحذاق أهل المعقول، كما ستقف عليه في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وثمة أمر آخر يتعلق بهذه المسألة، وهو خلو كتب التخرّيج

- فيما أعلم - عن ذكر هذه المسألة وذكر الفروع المخرّجة عنها، فقامت - في آخر مبحثين، بجمع الفروع الفقهية المخرّجة على هذه المسألة من كتب الأحكام والفروع.

هذا والله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا، وينفعنا بما علمنا وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

تعريف الاستقراء عند المناطقة والأصوليين

لم يتعرض الأصوليون - فيما أعلم - لتعريف الاستقراء لغة، إلا [التعريف
ما ذكره الأسنوي^(٢) وبين أصلها فقال: «وهو مأخوذ من قولهم: قرأت
الشيء قرأنا، أي: جمعته وضممت بعضه إلى بعض»^(٣) وعزاه
للجوهرى^(٤) وغيره، ثم قال: «فلما كان المجتهد طالباً للأفراد جامعاً لها
ينظر هل هي متوافقة أم لا؟، عبر عن ذلك بالاستقراء»^(٥).

غير أن الشيخ تقي الدين بن تيمية^(٦) غلط هذا الاشتقاق فقال: [اعتراض
«وأما الاشتقاق فهذا الموضع غلط فيه طائفة من العلماء، لم يفرقوا
بين قرأ بالهمز، وقرى يقري بالياء، فإن الذي بمعنى الجمع، هو قرى
يقري بلا همزة، ومنه القرية والقراءة ونحو ذلك ومنه قرئت الضيف
أقريه، أي: جمعته وضممته إليك أو قرئت الماء في الحوض جمعته. وتقرئت
المياه: تتبععتها، وقروت البلاد وقريتها واستقريتها إذا تتبععتها تخرج من بلد
إلى بلد، ومنه الاستقراء: وهو: تتبع الشيء أجمعه، وهذا غير قولك
استقرأته القرآن، فإن ذلك من المهموز»^(٧).

(١) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي، الأرموي، الشافعي، أبو محمد، صاحب «نهاية السؤل في شرح
منهاج الأصول» و«التمهيد في تخريج الفروع على الأصول» توفي سنة ٧٧٢هـ.

انظر: البدر الطالع ٣٥٢/١، شذرات الذهب ٢٢٣/٦.

(٢) وزاد الجوهرى: ومنه سمي القرآن قرآناً، لأنه يجمع السور فيضمها.

انظر: الصحاح، مادة: قرأ، وانظر كذلك: لسان العرب، وتاج العروس.

(٣) إسماعيل بن حماد الجوهرى، أبو نصر الفارابي، إمام اللغة والأدب، مات سنة ٣٩٣هـ.

انظر: بغية الوعاة ٤٤٦/١.

(٤) نهاية السؤل ٣٦١/١ - ٣٦٢.

(٥) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحنبلي، أبو العباس، صاحب «الفتاوى» و«منهاج السنة»
توفي سنة ٧٢٨هـ.

انظر: شذرات الذهب ١٤٢/٨، الأعلام ١٤٤/١.

(٦) مجموع الفتاوى ٤٧٨/٢.

وهذا الذي ذهب إليه ابن تيمية فيه نظر، فمعاجم اللغة تكاد تجمع على أنها تأتي بهذا المعنى، ثم إني وجدت عن المفسرين ومنهم قتادة^(١) في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٧]، أنه بمعنى الضم والجمع، يقول الطبري^(٢): «وكان قتادة وجه معنى القرآن إلى أنه مصدر من قول القائل: قد قرأت الناقة في بطنها جنيماً، إذا ضمت رحمها على ولد، كما قال عمرو بن كلثوم^(٣)»:

ذِرَاعِي عَيْطِلٍ أَدْمَاءَ بَكْرٍ هِجَانِ اللَّوْنِ لَمْ تَقْرَأْ جَنِئاً
يعني بقوله - أي الشاعر - : لم تقرأ : لم تضم رحماً على ولد^(٤).

نعم، يقال في هذا الموضع أن الأصح أن تكون هذه الكلمة - الاستقراء - من مشتقة من قرى، يقري قريراً، لما فيه من معنى التتبع والانتقال من موضع إلى آخر مع الجمع^(٥)، فهذا المعنى أقرب إلى الاستقراء، أما المعنى الآخر لقرأ - بالهمز - فليس فيه إلا معنى الجمع، فالمعنى ناقص، ولا يفي بالمطلوب.

أما المناطق فذكروا هذه الدلالة في اصطلاحهم، في سياق
تقسيمهم للأقيسة التي تفيد التصديقات، فجعلوها ثلاثة أقسام:
[تعريفه في اصطلاح أهل المنطق]
الأول: الاستقراء التام، المفيد اليقين، وهو الاستدلال بالجزئي على الكلي^(٦)، وذلك باستقراء جميع الجزئيات، والحكم عليه بما وجد في جزئياته، وزعموا أنه لا ينال إلا بالقياس المنطقي بنوعيه:

(١) قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي، أبو الخطاب البصري، حافظ علامة، كان ضريراً وأكمه، توفي سنة ١١٨هـ. انظر: طبقات المفسرين ٤٣/٢.

(٢) محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر، المحدث المفسر العلامة، صاحب «التفسير» و«التاريخ»، توفي سنة ٢٠٣هـ، انظر: طبقات المفسرين ١٠٥/٢.

(٣) مرو بن كلثوم بن مالك من عتاب، من بني تغلب، أبو الأسود، شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، صاحب المعلقة المشهورة التي مطلعها: «ألهبي بصحنك فأصبحينا» توفي نحو ٤٠ سنة قبل الهجرة، انظر: الأعلام ٨٤/٥.

(٤) تفسير الطبري ٣٤٠/١٢.

(٥) انظر مادة قرى في الصحاح، لسان العرب، تاج العروس.

(٦) الكلي: ما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركه فيه، فيشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان والحيوان. الجزئي: ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركه فيه، كزيد، وعمرو.

انظر: الكليات: ص ٧٤٥.

(أ) القياس الاقتراني وهو: ما تركب من قضيتين^(٣) فأكثر يلزم عنهما قول آخر، كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث فينتج: العالم حادث. وحتى يكون هذا القياس صحيحاً، لا بد من اندراج المقدمة الصغرى في الكبرى، والمراد بالمقدمة الصغرى المشتملة على الحد الأصغر، الذي هو موضوع^(٢) النتيجة وهو «العالم» في المثال المذكور. والمراد بالمقدمة الكبرى، المشتملة على الحد الأكبر، الذي هو محمول النتيجة وهو «حادث» في المثال السابق. والكلمة المكررة بين الحد الأصغر والأكبر، وهي: «متغير»، يسمى حدّاً أوسط وهذا الحد يحذف عند أخذ النتيجة، ونتيجة هذا القياس موجودة في مقدمته بالقوة لا بالفعل، أي بالمادة لا بالصورة والهيئة. وسمي اقترانياً لاقتران مقدماته الثلاث من غير أن يتخللها حرف الاستثناء «لكن»، ويسمى كذلك بقياس الشمول، لاندراج الحد الأصغر في الأكبر وشموله، وعللوا ذلك بأنه لو لم تكن الكبرى أعم من الصغرى لم يحصل للزوم، إذ يلزم من الحكم على الأعم الحكم على الأخص، لا العكس^(١). (ب) القياس الاستثنائي: ويسمى كذلك بالشرطي لاشتغال القضية الكبرى في هذا القياس على شرط، واشتغال الثانية فيه المسماة صغرى على حرف الاستثناء «لكن» مثاله: لو كان هذا إنساناً، لكان حيواناً - هذه المقدمة الكبرى - لكنه إنسان - وهي الصغرى - فينتج: فهو حيوان. ونتيجة هذا النوع من القياس موجودة فيه بالفعل، أي بصورتها وهيئتها، فقولنا: «هو حيوان» موجود في تالي الشرطية: «لكان حيواناً».

(١) القضية في عرف المناطقة، كالخبر في عرف غيرهم، وهو ما احتمل الصدق والكذب لذاته. انظر: الكليات ص ٧١٢، ٧٠٢.

(٢) الموضوع في اصطلاح المناطقة: هو المحكوم عليه، والمسند إليه أما المحمول فهو المحكوم به والمسند، وسمي محمولاً لحمله على الموضوع، فكما ترى فالموضوع والمحمول عندهم كالخبر والمبتدأ عند النحاة. انظر: الكليات ص ٧١٢.

(٣) انظر: إيضاح المبهم في شرح السليم ص ١٢، شرح الأخضري على متن السلم ص ٣٣.

وثمة قياس مقسم يندرج تحت هذا النوع ويسمى المنفصل نحو: العدد إما زوج أو فرد، لكنه زوج، فينتج أنه ليس بفرد^(١).

ولهذين النوعين من القياس ضروب وأشكال، صنفها أصحابها بين منتجة وعقيمة، حصرها ليس من مقصود هذا البحث، وإنما أوردت هذا كمثال، فكل نتيجة ولدت من رحم هذا القياس بنوعيه، فهي استقراء تام.

الثاني: الاستقراء الناقص: وهو الاستدلال على الكلي بالجزئي،
[تعريف] وذلك باستقراء أكثر الجزئيات والحكم عليه بما وجد من جزئياته،
[الاستقراء] نحو: كل حيوان يحرك فكّه الأسفل، لأننا استقريناها فوجدناها هكذا،
[الناقص عند] لكن هناك فرد لم يستقرأ وهو التمساح فإنه يحرك فكّه الأعلى وهذا
[المناطق] الاستقراء لا يفيد إلا الظن.

الثالث: قياس التمثيل: وهو الاستدلال بالجزئي على جزئي آخر بناء على جامع مشترك بينهما، نحو: النبيذ حرام كالخمر، بجامع الإسكار، فهو مشتمل على فرع وأصل وعلة وحكم، وزعموا أنه يفارق الاستقراء، لأن قياس التمثيل المحكوم عليه قد يكون جزئياً، بخلاف الاستقراء لا يكون إلا كلياً^(٢).

هذه تقسيمات القوم للاستقراء، ولعلك لاحظت أنهم حصروا
[تعظيم] الاستقراء التام الذي يفيد اليقين في قياسهم المنطقي دون غيره،
[المناطق] وقد ذكر ابن تيمية أن ما حملهم على ذلك هو استخفافهم بقياس
[للقياس] التمثيل، وتعظيمهم لقياس الشمول^(٣)، وهذا حق واستمع إلى ما
[وإستخفافهم] يقولونه عن قياس التمثيل: «وهو ضعيف لأن الدليل إذا قام في
[بقياس] المستدل عليه أغنى عن النظر في جزئي غيره، لكن يصلح لتطبيب
[التمثيل] النفس وتحصيل الاعتقاد»، تأمل!!

وزادوا فقالوا: «وهو - أي قياس التمثيل - والاستقراء، لا يصلحان إلا

(١) انظر: إيضاح المبهم ص ١٦، شرح الأخضري على متن السلم ص ٣٥ .

(٢) انظر هذا التقسيم في: إيضاح المبهم ص ١٧، شرح الأخضري على متن السلم ص ٣٧، وانظر: الكليات ص ٤٤٠، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى ١٥٠/٩، ١٩٦ .

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠٣/٩ .

لبحث الفقهاء ولا يفيد إلا الظن»^(١).

وهذا الاستخفاف مردّه إلى اعتقادهم أنّ صورة القياس لا مادته هي الحاكمة على الاستقراء التام، لذلك حصروه في قياسهم المنطقي دون غيره، بالإضافة إلى تفريقهم - بدون سند ولا دليل - بين القياس المنطقي والقياس التمثيلي، وسيأتي في المبحث الثالث

- إن شاء الله - نقول عن أهل العلم في تزيف هذا التفريق، وأن الحاكم والقاضي في هذه المسألة هو مادة القياس لا صورته.

أما الأصوليون، فلم يختلف تعريفهم ولا تقسيمهم للمسألة في [تعريف الأصوليين] الجملة عن تعريف وتقسيم أهل الميزان: للاستقراء

فالاستقراء التام هو: «إثبات حكم في جزئي لثبوته في الكلي التام»

على وجه الاستغراق»، نحو: كل جسم متحيز، فإننا استقرأنا جميع جزئيات الجسم فوجدناها منحصرة في الجماد والنبات والحيوان، وكل ذلك متحيز، فقد أفاد هذا الاستقراء الحكم يقيناً في كلي، وهو الجسم، الذي هو مشترك بين الجزئيات فكل جزئي من ذلك الكلي، يحكم عليه بما حكم به على ذلك، وهو مفيد للقطع^(٢).

والاستقراء الناقص وهو: «إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته» ومن أمثلة هذا القسم قولهم: إن الوتر يُصلّى على الراحلة [تعريف للاستقراء الناقص]

فلا يكون واجباً، لأننا استقرأنا الواجبات: القضاء والأداء من الصلوات الخمس، فلم نر شيئاً يؤدي على الراحلة، ووجه كون هذا الاستقراء ناقصاً أن الخصم لا يسلم أن الواجبات منحصرة في المذكورة فقط، فالوتر عنده من الواجبات ولم تستقرأ^(٣)، لذلك كانت المقدمة الثانية خاصة فلم تنتج، ويسمى هذا الاستقراء، عند الفقهاء بالأعم الأغلب^(٤).

(١) انظر: شرح الأخضري على متن السلم ص ٣٧، الكليات ص ٢٩٦.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤١٨، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٣٤٦، البحر المحيط ٦/١٠، نهاية السؤل ٤/٣٧١، التقرير والتحبير ١/٦٥.

(٣) للأصوليين خلاف في دخول صورة النزاع في الحكم الكلي سيأتي بيانها في الفصل الرابع إن شاء الله.

(٤) انظر: المراجع السابقة.

ولقد نحى بعض الأصوليين كالزركشي^(١) والمرداوي^(٢) وابن النجار^(٣) وغيرهم، منحى المناطق في حصر الاستقراء التام في القياس المنطقي، ودعواهم أنه - أي القياس المنطقي - مفيد للقطع عن الأكثر^(٤)، غير أن الزركشي استعمل القياس المقسم في دعواه لما في هذا القياس من معنى الحصر مضافاً إلى الشمول فهو أكثر في الجزم بالقضية الكلية ومثل لها بقوله: كل صلاة فإما أن تكون مفروضة أو نافلة، وأيهما كان فلا بد وأن تكون مع الطهارة فالنتيجة: كل صلاة لابد لها من طهارة، ثم قال: «وهو يفيد القطع، لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل أفراد على الإجمال»^(٥).

ومما يجدر ذكره قبل ختم هذا البحث أن من الأصوليين من [تعريف آخر] ضرب صفحاً عن ذكر هذه التقسيمات - أي تقسيمه إلى قطعي للأصوليين وظني - كما فعل ابن عقيل^(٦) والقرافي^(٧)، فعرفه الأول بقوله: «هو من غير أن يستقرأ حكم في أصول الشريعة على صفة واحدة، ثم يتنازع المجتهدان في فرع حكم يوافق تلك الأصول، فإلحاقه بتلك الأصول أولى»^(٨). وهذا الذي يسمى عند الفقهاء بـ «إلحاق الفرد بالأعم الأغلب». وعرفه القرافي بقوله: «هو تتبع الحكم في جزئياته على وجه يغلب على الظن أنه في صورته النزاع على تلك الحالة»^(٩). ولعلهما فعلاً ذلك باعتبار أن أغلب أحكام الشريعة مبناها على غلبة الظن، والقطعيات نادرة، والنادر لا حكم له.

(١) محمد بن بهادر الزركشي، بدر الدين، الشافعي، يلقب بالمنهاجي، صاحب «البحر المحيط» في الأصول والمنثور في القواعد» توفي سنة ٣١٤ هـ. انظر: شذرات الذهب ٥٧٢/٨، الأعلام ٦٠/٦.
(٢) علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الحنبلي، أبو الحسن، علاء الدين، صاحب «الإنصاف» و«الفتاوى» توفي سنة ٨٨٥ هـ. انظر: شذرات الذهب ٥١٠/٨، الأعلام: ٢٩٢/٤.
(٣) محمد شهاب الدين الفتوحى المصري الحنبلي، أبو البقاء، إمام المذهب في زمانه صاحب «منتهى الإردادات في الفقه» و«شرح الكوكب المنير»، توفي سنة ٩٧٢ هـ. انظر: الأعلام ٦/٦.
(٤) انظر: البحر المحيط ١٠/٦، التحبير ٣٧٨٨/٨، شرح الكوكب المنير ٤١٩/٤.
(٥) البحر المحيط ١٠/٦، وانظر كذلك حاشية المطيعي على نهاية السؤل ٣٧٩/٤، وحاشية الشربيني على شرح المحلي ٧٤٥/٢.

(٦) علي بن عقيل بن محمد الظفري البغدادي الحنبلي، أبو الوفاء، أحد أذكى العالم، صاحب «الواضح» في أصول الفقه و«الفنون». توفي سنة ٥١٣ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٤٧/١٩.
(٧) أحمد بن إدريس القرافي المالكي، أبو العباس، صاحب «نفائس الأصول في شرح المحصول» و«الفروق» توفي سنة ٦٨٤ هـ.

انظر: الأعلام ٩٥/١.

(٨) انظر: الواضح ٧٤/٢.

(٩) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٢٤٨.

المبحث الثاني

دليل المنطقة على تعظيم القياس المنطقي

وأسباب تضعيفهم لقياس التمثيل

بان لك مما مضى، وفيما نقله العلماء عن أهل الميزان، وكما وجد مسطوراً في كتبهم، أنهم يعظمون القياس المنطقي، ويستخفون بالقياس التمثيلي، فكان من آثار هذا التفريق أن جعلوا السبيل الوحيد للاستقراء التام هو سبيل القياس المنطقي.

[زعم
المنطقة أن
النبي ﷺ
استعمل
القياس
المنطقي]

ولقد ذكر المازري^(١) وابن تيمية أن المنطقة استدلوا على ذلك بأن النبي - استعمل النظم المنطقي بمقدمتيه، حين أراد أن يستدل على أن المسكر حرام، كما جاء في الحديث الصحيح: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(٢).

وتصدى المازري لهذا التكلف في الاستدلال، وأورد كلاماً حسناً في هذا الموضع أنقله لك بالحرف فقال: «نتيجة هاتين المقدمتين: كل مسكر حرام، وأراد بعض الأصوليين أن يخرج هذا بشيء من علم المنطق فقال: إن أهل المنطق يقولون: إن القياس المنتج لا يكون إلا عن مقدمتين، فلو قلنا: «كل مسكر خمر». لم تفد هذه المقدمة بإنفرادها شيئاً، فإذا أضفت إليها: «وكل خمر حرام» كانت عين النتيجة المذكورة، وهم يسمون الكلمة الأولى موضوعاً، والكلمة الثانية محمولاً بمعنى أن الكلمة الأولى وضعت ليحمل عليها الكلمة الثانية، ويكون المحمول في المقدمة الأولى هو الموضوع في المقدمة الثانية، وتكون النتيجة مركبة من

[رد المازري
على هذا
الاستدلال]

(١) محمد بن علي بن عمر المازري، المالكي، أبو عبد الله، صاحب «المعلم في شرح مسلم»، توفي سنة ٥٣٦ هـ. انظر: شذرات الذهب ١٨٦/٩، الأعلام ٥٧٧/٦.

(٢) الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقم (٢٠٠٣) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية، كما رأيت في النتيجة المذكورة، ويجعل أهل المنطق هذا أصلاً يسهلون به معرفة النتائج، وهذا القياس واضح لهذا الأصولي في موضع أو موضعين من الشريعة، فإنه لا يستقيم في سائر أقيستها، ومعظم الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة، فإنما مثلاً لو عللنا تحريمه ﷺ التفاضل في الربا^(١)، بأنه مطعم كما يقوله الشافعي^(٢)، لم نقدر أن نعرف أن هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، ثم إذا عرفتها فللشافعي أن يقول حينئذ: إن كل سفرجل مطعم، وكل مطعموم ربوي، فالسفرجل ربوي، على الطريقة التي قلنا إن النتيجة تكون مركبة من موضوع المقدمة الأولى ومحمول الثانية، ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة، لأنه إنما عرف صحة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة وضعها في عبارة أخرى تفيد مذهبه ومراده، وليس في ذلك مزيد على الطريقة الأولى، وإنما نبهنا على هذا لما وجدنا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد أصول الفقه لأصول علم المنطق^(٣).

وأغلب الظن أنه يقصد الغزالي^(٤) بقوله: «بعض المتأخرين»، لأنه كان معاصراً له، والغزالي هو من أوائل من أدخل المنطق في علم أصول الفقه^(٥). والمازري كما ترى أنصف ولم يشطط، ولم يبلغ أثر القياس المنطقي مطلقاً، إنما نبه أن هذا القياس يمكن أن ينظم بطريق القياس الفقهي، والنتيجة تكون واحدة، ثم جمع المازري طرق هذا الحديث ليبين زيف هذا

(١) أي الحديث الصحيح الذي رواه عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى»، أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً رقم (١٥٨٧).

(٢) انظر: مذهب الشافعي في نهاية المحتاج: ٤٢٨/٣.

(٣) انظر: هذا النقل عن المازري في إكمال المعلم ١١٢/٧، ونقله باختصار كذلك الشاطبي في الموافقات ٣٣٧/٤.

(٤) محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، أبو حامد، حجة الإسلام، صاحب «المستصفى» و«إحياء علوم الدين» توفي سنة ٥٠٥ هـ.

انظر: شذرات الذهب ١٨/٦، الأعلام ٢٢/٧.

(٥) وللمازري كتاب رد فيه على «إحياء» الغزالي إبان حياته، نقل ابن تيمية في كتابه شرح العقيدة الأصفهانية ١٧٢/١ فصولاً منه على لسان ابن الصلاح.

الاستدلال، وأن الشارع لم يلتفت أبداً إلى هذا المعنى الذي أشار إليه [جميع طرق الحديث تين زيف هذه الدعوى] المناطق فقال: «وقد وقع في بعض الطرق: «كل مسكر حرام»، وهذه نتيجة تلك المقدمتين المذكورتين في الطريق الأخرى، من غير أن تذكر تلك المقدمة، وذكرنا في طريق أخرى من غير نتيجة، وفي طريق الثالث: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» وهذه الطريق ذكر فيها إحدى المقدمتين مع نتيجتهما لو اجتمعتا، وهذا يشعر بأن الشارع لم يلتفت إلى الناحية التي نحا إليها هذا المتأخر»^(١).

والمازري يشير إلى حديث أبي موسى الأشعري^(٢) أنه قال لرسول الله ﷺ: «إن شراباً يصنع بأرضنا يقال له المزْرُ من الشعير وشراب يقال له البِتْعُ»^(٣) من العسل فقال: «كل مسكر حرام»^(٤)، فهذه نتيجة تلك المقدمتين اللتين وردتا في الحديث المذكور آنفاً.

وثمة طريق أخرى وهي: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(٥)، ولم يذكر النبي ﷺ النتيجة وهي: كل مسكر حرام. والطريق الثالث قوله: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»^(٦) فهذه قد ذكرت نتيجتها فيها وهي: «كل مسكر حرام».

وكأن المازري يشير إلى أن هذا الحديث جاء اتفاقاً، وليس فيه مدعى المناطق استعمال النبي ﷺ لهذا النظم، والمازري - لمن لا يعرفه - أصولي، شرح «البرهان»، «متكلم»، إمام المالكية في زمانه، لكن هذا لم يشفع له عند بعض أصحابه من المالكية - ممن ولع بالمنطق - فسرعان ما رموه بالضعف

(١) انظر: المرجعين السابقين.

(٢) هو عبد الله بن قيس، أسلم في مكة قديماً ثم رجع إلى قومه، ولي البصرة في حياة عمر بن الخطاب توفي سنة ٤٢هـ، انظر: أسد الغابة ٦/٢٩٩.

(٣) المزْرُ والبِتْعُ كما جاء روايات أخرى شراب من شعير أو ذرة أو عسل ينبذ حتى يشتد، انظر: فتح الباري ٤٢/١٠.

(٤) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقم (١٧٣٣).

(٥) صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقم (٢٠٠٣).

(٦) صحيح مسلم: كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، رقم (٢٠٠٣).

وعدم فهم المنطق، وهذا ما رماه به الأبي^(١) بعد أن ساق كلامه فقال: «لا يخفى على من له مشاركة في المنطق إن كلام الإمام هذا يدل على ضعفه في علم المنطق، أو أنه لا يعرفه - تأمل! - ولولا خشية الإطالة لبيّنت ذلك، وإنما يطول لأنه يتوقف على معرفة، القياس المنطقي والقياس الفقهي»^(٢).

وبمثل قوله قال السنوسي^(٣): «وللمازري كلام في هذا المحل يدل على ضعفه في علم المنطق، أو أنه لا يعرفه أصلاً»^(٤).

والعجب من أهل الجدل لا ينقضي، فالأبي تكلف، وشغل وقته بنقل كلام المازري - الجاهل بالمنطق! - بحذافيره، ولم يخش الإطالة، فلما جاء دوره في البيان حلت عليه خشية الإطالة! لكنه التهويل الذي يلجأ إليه من حار في الجواب؟

وقد أمّن الشاطبي^(٥) على كلام المازري بعد أن نقل كلامه وقال: «وفيه التنبيه على ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية.... وأن كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقي، لا أنه قصد مقصد المنطقين»^(٦).

واشتد نكير ابن تيمية لهذا الاستدلال، لأنه عليه الصلاة
والسلام لم يكن في مقام المستدل، بل كان في مقام المشرع، فلو قال
غيره هذا الكلام لطالبناه أن يستدل عليه، أما هو - ﷺ - فيستدل
بنفس كلامه، والقضية الكلية التي جاء بها النبي ﷺ في كلامه: «كل
خمر حرام»، هي قضية معلومة مستقرة في نفوس المسلمين، إنما

(١) محمد بن خليفة الأبي، نسبة إلى قرية بتونس، وُصف بأنه عالم المغرب بالمعقول، شرح صحيح مسلم سماه «إكمال إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم» توفي سنة ٨٢٧هـ. انظر: البدر الطالع ٧٦/٢.

(٢) شرح الأبي على صحيح مسلم ١١٣/٧.

(٣) محمد بن السيد السنوسي الشريف، له حاشية على شرح الأبي على صحيح مسلم، توفي سنة ٨٩٥هـ، انظر: كشف الظنون ٢١٦/٦.

(٤) تكملة إكمال الإكمال ١١٢/٧.

(٥) إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي الغرناطي، المالكي، صاحب «الموافقات» و«الاعتصام» توفي سنة ٧٩٠هـ.

انظر: ترجمته في: الأعلام ٧٥/١.

(٦) انظر: الموافقات ٣٣٨/٤ - ٣٣٩.

وقع الشك من بعضهم في أنواع من الأشربة المسكرة كالنبيذ المصنوع من العسل والذرة كما جاء في حديث أبي موسى الأشعري المار ذكره، فأجابهم - عليه الصلاة والسلام - بالقضية الكلية أن «كل مسكر خمر»، فبين لهم أن جميع المسكرات داخلة في مسمى الخمر الذي حرمه الله، ثم جاءهم بما يعرفونه من أن «كل خمر حرام» حتى يثبت تحريم المسكر في قلوبهم، ولو اقتصر على قوله: «كل مسكر حرام» لتأوله متأول على أنه أراد القدح الأخير^(١)، بهذا قال الإمام أحمد: قوله «كل مسكر خمر» أبلغ، فإنهم لا يسمون القدح الأخير خمرًا ولو قال: «كل مسكر خمر» فقط لتأوله بعضهم على أنه يشبه الخمر في التحريم، فلما زاد: «وكل خمر حرام» علم أنه أراد دخوله في اسم الخمر التي حرمها الله^(٢).

وهذا هو الفقه والفهم، أما التهويل والتكلفات، ولي أعناق النصوص، فلا تحقُّ حقاً ولا تبطل باطلاً.

وثمة أسباب حملت المناطقة وغيرهم على تضعيف قياس التمثيل، ذكرها ابن تيمية في ثنایا كلامه، وتضاعيف ردوده منها:

١- أن المناطقة طعنوا في قياس التمثيل لما وجدوا أن بعض هذه الأقيسة الفرعية أو الأصلية قد احتج بها الفلاسفة ومن هنا نحوهم كالجهمية والمعتزلة، وأورد قياساً ذكره السهروردي^(٣) وهو: السماء محدثة، قياساً على البيت، بجامع ما يشتركان فيه من التأليف، فيحتاج أن يثبت علّة حدوث البناء هو التأليف وأنه موجود في الفرع، وما يلزم من القياس من القول بوحدة الوجود، وأن الخالق والمخلوق واحد^(٤).

(١) القدح الأخير هو الكأس الذي يتعقبه السكر، ومن شدّ من أهل العلم فأباح شرب النبيذ حمل التحريم على القدح الأخير لا ما قبله.

انظر: المبسوط ٩/٣٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٦٨/٩.

(٣) الفيلسوف المقتول، شهاب الدين يحيى بن حبش به أميرك، أحد أذكیاء بني آدم، لكنه قليل العقل، ظهر للعلماء منه زندقة وانحلال فأهدروا دمه، فخيرّه السلطان، فاختر أن يموت جوعاً توفي سنة ٥٨٧هـ. انظر: شذرات الذهب ٤٧٦/٦هـ.

(٤) مجموع الفتاوى ١٨/٠-١٩.

أو قياس الجهمية والقدرية الذي يقول: الفلك جسم مؤلف فكان محدثاً قياساً على الإنسان وغيره في المولدات.

وهذا الدليل الذي جاء به الجهمية والمعتزلة على حدوث الأجسام، جعلوه دسيسة لنفي صفات الله، فإنهم قد أثبتوا الصانع بحدوث العالم، ودليل حدوث العالم هو حدوث الأجسام. والأجسام محدثة لقيام الأعراض بها التي هي الصفات، والقابل للأعراض لا يخلو منها، ومالا يخلو من الحوادث فهو حادث، وإذا ثبت حدوث الأجسام، والمحدث لا بد له من محدث، فيثبتون الصانع بهذا، فلو وصف الله، بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم، فلا يكون حينئذ دليلاً على حدوث الأجسام، وبذلك يبطلون الصفات كالعلم والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بأجسام، زعموا^(١).

وأجاب الشيخ عن هذا، بأن ضعف القياس لم يأت عن طريق كونه قياساً تمثيلاً، بل من أجل مادته ومقدماته، ولو صيغ بنظم القياس المنطقي فقليل: السماء مؤلفه، وكل مؤلف حادث، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة، ثم إن الله تعالى لا مثيل له، وصفاته تعالى لا تثبت بطريق القياس الشمولي فلا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفراد، ولا تثبت كذلك بطريق قياس التمثيل فإنه تعالى لا مثيل له، وطريقة القرآن في إثبات صفات الله عن طرق القياس، هو القياس الأولي، الذي يبين أن ما ثبت لغيره من صفات الكمال، فثبوته له - تعالى - بطريق الأولي، وما تنزه عنه غيره من النقائص، فتنزهه عنه - تعالى - بطريق الأولي، ناهيك عن أن العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على القياس، بل يعلم بالآيات الدالة على معين لا شركة فيه^(٢).

٢- أن تضعيف قياس التمثيل إنما هو من كلام متأخريهم، لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً، والفقهاء يستعملونه كثيراً في المواد الظنية، ولو صوروا تلك الأقيسة بقياس الشمول لم يفد أيضاً إلا الظن، لكن هؤلاء، ظنوا

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/٩ - ١٩، ١٢١، ٢٠٥، ٢٣٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢٠٥/٩، شرح العقيدة الاصفهانية ١/٣٣.

أن الضعف من جهة الصورة فجعلوا صورة قياسهم يقيناً، وصورة قياس الفقهاء ظنياً.

٣- أن المنطقيين يمثلون الأقيسة بصورة مجردة عن المواد، ليس لها وجود إلا في الأذهان، ولا تدل على شيء معين فيقولون: كل أ، ب، وكل ب: ج فالنتيجة: كل أ: ج، ويظنون أن هذا التمثيل مطرد، فيطردونه في كل المواد من غير نظر إلى قوة أو ضعف هذه المقدمات^(١).

وهذا الذي ذكره ابن تيمية حق، فقل، بل ندر أن تجد من المنطقيين من يمثل أشكاله المنتجة بالمسائل الفقهية، ومن أعرض عن التمثيل بهذه الحروف، استعاض عنها بالقضايا الكلية العامة، كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، ونحوها من الأمثلة، وهذا باعترافهم وسمع ما يقوله الشيخ أحمد الدمنهوري^(٢):

«واعلم أن المؤلفين جرت عادتهم بالتمثيل بالحروف كقولهم في الضرب الأول من الشكل الأول كل «ج ب» وكل «ب أ» مكان كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس، قصداً للاختصار، وقد أعرضنا عن ذلك ومثلت بالمراد للإيضاح، وإن كان الأوضح منه التمثيل بنحو: كل صلاة عبادة، وكل عبادة تفنقر إلى النية»^(٣).

هذه هي مجمل الأسباب، ولعلك لاحظت أن الجامع المشترك فيها هو عدم التفريق بين القياس بصورته وبين القياس بمادته، وهذا هو حرف المسألة التي سيأتي بيانها وتفصيلها في المبحث التالي إن شاء الله.

(١) نقلته بتصرف من كلام الشيخ، انظر: مجموع الفتاوى ١١٢/٩.

(٢) أحمد بن عبد المنعم بن يوسف الدمنهوري، شيخ الجامع الأزهر في وقته: من مصنفاته، «إيضاح المبهم في شرح السلم» ونهاية التعريف بأقسام الحديث الضعيف» توفي سنة ١١٩٢هـ.

انظر: الأعلام: ١/١٦٤.

(٣) إيضاح المبهم ص ١٣.

أبيض

المبحث الثالث

تزيف العلماء دعوى التفريق بين القياس المنطقي وقياس التمثيل

وهي الدعوى التي أطلقها الجدليون - وتبعهم فيها بعض الأصوليين - وجعلوا قياسهم المنطقي مفيداً للقطع، موصلاً للاستقراء التام، وغمطوا قياس التمثيل حقه، وجعلوا سبيله للفقهيات فقط.

والذي عليه جمهور العلماء، وحدّاق أهل المعقول، أن القياسين في الحجة سواء، فحيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين كذلك، وحيث أفاد أحدهما الظن، أفاد الآخر الظن كذلك، وجعلوا العبرة في إفادة القياس لليقين أو الظن، هو مادته لا صورته.

فأهل المنطق جعلوا قياسهم مفيداً للعلم بتوسط قضية كلية [مثال يوضح
عدم الفرق
بين القياسين] موجبة، لهذا قالوا: لا قياس عن سالتين، ولا عن جزئتين^(١).

فإذا أردت أن تستدل على تحريم النبيذ بالقياس المنطقي قلت:
كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالحد الأوسط في هذا القياس هو
«مسكر» فتكون النتيجة: «النبيذ حرام».

وإذا شئت أن تصيغ هذه العبارة في نظم قياس التمثيل قلت:

النبيذ حرام قياساً على خمر العنب، لعلة الإسكار.

فالحد الأوسط في القياس المنطقي هو نفسة العلة في قياس التمثيل،
ويسمى كذلك المناط، والوصف، والجامع المشترك.

وكما أنك تحتاج إلى بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع في
قياس التمثيل، فحاجتك إلى بيان صدق القضية الكبرى ولزوم الأكبر

(١) السلب بمعنى رفع الإيجاب كقولنا: الإنسان ليس بحجر، وأعنى بالجزئية هنا ما كان موضوعها شخصياً كزيد كاتب، أو ما كانت مسورة بسور جزئي كقولنا: بعض الإنسان حيوان: واشترط في القياس المنطقي وجود قضية كلية وهي التي تسمى الكبرى، حتى يحصل اللزوم، لأنه يلزم من الحكم على الأعم الحكم على الأخص، انظر: شرح الأخضري على متن السلم ص ٣٣.

للأوسط أعظم، فإن كان الدليل قطعياً فهو قطعي في القياسين، وإن كان ظنياً فهو ظني فيهما.

[حاجة
القياس
المنطقي إلى
قياس
التمثيل]

بل إن قياس الشمول يفتقر إلى قياس التمثيل، فإن القضية الكلية التي تشتمل عليها أقيستهم لا وجود لها إلا في الأذهان، والعلم بها لا بد له من سبب، فإذا قال القائل: هذه نار، وكل نار محرقة، كان لا بد من معرفة هذه القضية الكلية بجزئياتها، وهذا لا يتأتى إلا باعتبار الشاهد بالغائب، وأن يحكم أن هذه النار، مثل هذه، مثل تلك، وهذا استدلال بقياس التمثيل الذي يسبق بناء هذه القضية الكلية، وهذا الذي أراد المازري التنبيه عليه، كما مرّ بك في المبحث السابق، وشنّع عليه من شنّع.

لذلك كانت دعوى المنطقيين: أن اليقين يحصل بقياس الشمول دون قياس التمثيل، قول لا دليل عليه، بل قد يتوصل إلى اليقين عن طريق القضايا الكلية المتلقاه عن الرسول ﷺ، ولا حاجة إلى قياس من الأقيسة مطلقاً كالنص السابق عنه ﷺ: «كل مسكر حرام» فهذه قضية علمت من جهة النبي ﷺ أفادت العموم، يقول ابن القيم^(١): «إن صاحب الشرع قد حدّه بحد يتناول كل فرد من أفراد المسكر فقال: «كل مسكر خمر» فاغنانا هذا الحد عن باب طويل عريض كثير التعب من القياس، وأثبتنا التحريم بنصه لا بالرأي والقياس»^(٢).

والمقصود إثبات بطلان قولهم: أن لا علم يقيني إلا بالقياس المنطقي، وفي الجملة فأقل أحوال هذه الأقيسة أن يقال: هما في الحجة سواء، هذا إن لم يكن قياس التمثيل أقرب إلى إفادة اليقين، ولله در ابن تيمية، ما أبلغ تشبيهه حين وصف القياسين بالسمع والبصر للإنسان فقال: «والتحقيق: أن «قياس التمثيل» أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، وإن كان علم قياس

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب الحنبلي، أبو عبد الله، صاحب زاد المعاد في هدى خير العباد، وإعلام الموقعين» توفي سنة ٧٢١هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٢٨٧/٨.

(٢) إعلام الموقعين ٥٦٧/١، وانظر: كذلك مجموع الفتاوى ٢٧٥/٩.

الشمول أكثر فذاك أكبر، فقياس التمثيل في القياس العقلي، كالبصر
في علم الحسي، وقياس الشمول، كالسمع في العلم الحسي، ولا ريب
أن البصر أعظم وأكمل، والسمع أوسع وأشمل، فقياس التمثيل بمنزلة
البصر، كما قيل: من قاس ما لم يره بما رأى، وقياس الشمول يشابه
السمع من جهة العموم»^(١).

وأهل المنطق ضيقوا واسعاً حين خصوا أقسام الأقيسة ببعض
القضايا دون بعض، كما قال الأخضري^(٢) في أرجوزته:
ثم القياس عندهم قسمان فمنه ما يدعى بالاقتران
وهو الذي دل على النتيجة بقوة واختص بالحملية
فخصوا القياس الاقتراني بالقضايا الحملية، والقياس
الاستثنائي بالشرطية^(٣)، وصرح الناظم في شرحه بأنه خاص بالقضايا
الحملية^(٤)، وتلطّف الشيخ أحمد الدمنهوري وقال:

«أما قول المتن: واختص بالحملية، فجري على الغالب»^(٥)، وكان من آثار
هذا التخصيص أن جعل بعض الأصوليين القياس المقسم هو الدال على
الاستقراء التام، ظناً منهم أن صورة هذا القياس أكد في الحكم.

والحق أن الضابط في الدليل، أن يكون مستلزماً للمدلول،
واختلاف صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته، سواء كانت
صورة القياس اقترانية أو استثنائية، أو تمثيلية.

فأنت إن شئت أن تقول: هذا إنسان، وكل إنسان مخلوق، أو
حساس، أو ناطق.

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٩/٩.

(٢) عبد الرحمن بن محمد الأخضري، صاحب «متن السلم» ثم شرحه، وقد نظمها وعمره إحدى وعشرون سنة،
توفي سنة ٩٨٣ هـ. انظر: الأعلام ٣ / ٣٣١.

(٣) القضية الحملية ما فيها موضوع ومحمول مثل: زيد كاتب، والشرطية ما تركب من جزئين ربطاً بأداة شرط
أو عناد. انظر: إيضاح المبهم ص ١٠.

(٤) شرح الأخضري ص ٣٣.

(٥) انظر: إيضاح المبهم ص ١٢.

أو تقول: هو إنسان، هو مخلوق أو حساس أو ناطق، كغيره من الناس،
لاشتراكهما في الإنسانية المستلزمة لهذه الصفات.
أو إن شئت أن تقول: هذا إنسان، والإنسانية مستلزمة لهذه الأحكام
فهي لازمة له.

أو قلت: إن كان هذا إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان.
أو قلت: إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف، والثاني باطل،
فيتعين الأول، لأن هذه لازمة للإنسان لا يتصور وجوده بدونها.
يقول ابن تيمية بعد أن ساق تلك الأمثلة: «وإذا اتسعت العقول وتصوراتها،
اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات، بقي أصحابها
كأنهم محبوسو العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليوناني»^(١).
هذا التقرير على هذا الوجه المذكور الذي بدأت به هذا المبحث هو في
مجمله من كلام ابن تيمية، استخلصته لك من مواضع شتى من مصنفاته^(٢)،
وإنما بدأت به لأنه كان - رحمه الله - أحسنهم بياناً وأقومهم حجة، وإلا
فهذه المسألة قد قررها غير واحد من أهل العلم منهم:

صفي الدين الهندي^(٣) - وهو من المقدمين في فن المعقول -، [تقول عن
أورده في سياق جواب عن سؤال تقريره: أن الاستقراء - القياس
المنطقي - أولى بالحجة من القياس التمثيلي، لأن الأول لا يصير
قاطعاً حتى يثبت في جميع جزئياته، بخلاف القياس التمثيلي فإنه
حكم على جزئي لثبوته في جزئي آخر.

فأجاب ما حاصله: أن من شرط إلحاق الجزئي بالجزئي الآخر مراعاة
الجامع المشترك الذي هو علة الحكم، أما الاستقراء فإنه وإن كان حكماً على
كلي بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته فلا يمتنع عقلاً أن تكون بعض الأنواع

(١) مجموع الفتاوى ٩ / ١٥٨ .

(٢) انظر: النبوات ص ٢٧٠ - ٢٧١، شرح العقيدة الأصفهانية ص ٧٣، مجموع الفتاوى ٩ / ٢٠٠، ٢٠١ .

(٣) محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي الشافعي، أبو عبد الله، صاحب «نهاية الوصول في دراية
الأصول» توفي سنة ٧٥١ هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٦ / ٣٧ .

مخالفاً للنوع الآخر في الحكم، فيكون اندراجه تحت الكلي بمجرد الظن^(١). وذكر الهندي هذا التقرير في آخر المسألة، فيكون كلامه هذا تقييداً لما ذكره في أول بحثه من أن القياس المنطقي حجة بالاتفاق، فيحمل على القياس الذي مقدماته مقطوع بها، وقد غلط من نقل عنه هذا الإجماع من غير ذكر هذا القيد.

وأورد تاج الدين السبكي^(٢) أيضاً السؤال السابق فأجاب عنه بمثل ما أجاب الشيخ صفى الدين الهندي^(٣).

لذلك أعرض - أي السبكي - عن الإشارة في مختصره «جمع الجوامع» عن القياس المنطقي أو التمثيلي، وبأيهما يتوصل إلى الاستقراء التام، على خلاف ما توهمه كلام المحشين، حيث أطنبوا في ذكر التفريق بين القياس المنطقي والقياس التمثيلي، وكأنه مراد المصنف، وليس الأمر كذلك^(٤).

وللطوفي^(٥) تفصيل جيد أيضاً في هذا الموضوع فقال: «القياس الشرعي راجع في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي، المؤلف من المقدمتين، لأن قولنا: النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر، مختصر من قولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام... وليس في الأول زيادة على الثاني إلا ذكر الأصل المقيس عليه من جهة التنظير به والتأنس ولهذا لو قلنا: النبيذ مسكر فهو حرام لحصل المقصود. وإذا ثبت أن القياس الشرعي راجع إلى العقلي، لزم فيه ما لزم في العقلي من كونه على أربعة أركان.

وبيانه: أن المقدمتين والنتيجة تشتمل على ستة أجزاء ما بين موضوع ومحمول، يسقط منها بالتكرار جزءان، وهو الحد الأوسط، يبقى أربعة

(١) نهاية الوصول ٨ / ٤٠٥١ .

(٢) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الشافعي، أبو نصر، صاحب «جمع الجوامع» و«رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»، توفي سنة ٧٧١ هـ. انظر: شذرات الذهب ٨ / ٣٨٠ .

(٣) انظر: الإبهاج شرح المنهاج ٣ / ٧٣ .

(٤) انظر: تقارير الشرييني وحاشية البناني على شرح المحلى ٢ / ٣٤٥ .

(٥) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي البغدادي الحنبلي، أبو الربيع، نجم الدين، صاحب «شرح مختصر الروضة» و«التعين شرح الأربعين»، توفي سنة ٧١٦ هـ.

انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٨ / ٧١، الأعلام ٣ / ١٢٧ .

أجزاء، هي أركان المقصود، وهي التي يقتصر عليها الفقهاء في أقيستهم. مثاله: أنا نقول: النبيذ مسكر، هذان جزءان موضوع: وهو النبيذ، ومحمول: وهو المسكر، وهما في عرف النحاة مبتدأ وخبر، ثم نقول: وكل مسكر حرام، فهذان جزءان ويلزم عن ذلك: النبيذ حرام، وهما جزءان آخران، صارت ستة أجزاء هكذا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام، يسقط منها لفظ مسكر مرتين، لأنه محمول في المقدمة الأولى، موضوع في الثانية، يبقى هكذا: النبيذ مسكر فهو حرام، وهما صورة قياس الفقهاء، فقد بان بهذا أن القياس الشرعي محمول على العقلي في بنائه على أربعة أركان بالجملة^(١).

هذا كلام النُّظار على اختلاف مذاهبهم، توافقوا على بيان الحق من غير تشاعر ولا تواطؤ، عضدوا أقوالهم بأدلة وأمثلة، وليس من غرض هذا المبحث استقصاء كل ما كُتب في هذه المسألة أو نبّه عليها، فحسبي أن من نقلت عنهم هم أئمة هذا الفن ونظاره. والله تعالى أعلم.

(١) انظر: شرح مختصر الروضة ٣ / ٢٢٧ - ٢٢٨ .

المبحث الرابع

تحرير مواضع النزاع ومذاهب العلماء فيها

دلالة الاستقراء، دلالة معتبرة في الجملة عند العلماء^(١)، احتج بها الإمام الشافعي في مواضع كثيرة، كعادة النساء في الحيض، وفي مدته^(٢)، وهذه الدلالة آثارها في كتب الفروع والأحكام استدلالاً وتفريعاً، أكثر من آثارها في كتب الأصول تقعيداً وتأصيلاً، فالحنفية لم يتعرضوا - فيما أعلم - لهذه الدلالة في كتاب من كتب الأصول^(٣)، بينما تجد أئمتهم يحتجون بها في مواضع كثيرة، بل أن فخر الإسلام البزدوي^(٤)، ذكرها عرضاً، فاستشهد بها على مسألة أصولية أخرى وهي: إفادة حرف

«الواو» للترتيب، وذلك باستقراء كلام العرب^(٥)، وعلّق على هذا الاستشهاد شارحه الشيخ عبد العزيز البخاري^(٦): «وكلاهما، أي: الاستقراء والتأمل حجة عليه، أي على من ادعى أنها للترتيب لا للجمع المطلق»^(٧).

[حصر
مواضع
النزاع في
هذه المسألة]

وهذه الدلالة وإن كانت حجة عند العامة من حيث الأصل، إلا أن النزاع وقع في بعض أوجهها، ويمكن حصر مواضع النزاع في التالي:

- (١) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٤٥، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨، نهاية السؤل ٤ / ٣٧٧، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤١٨.
- (٢) انظر: البحر المحيط ٦ / ١٠.
- (٣) وما ذكره الكمال بن الهمام في التحرير، إنما ذكره في سياق ذكره للمقدمات المنطقية، لا على أنها دلالة أصولية. انظر: التقرير ١ / ٦٥.
- (٤) علي بن محمد بن الحسين البزدوي، أبو العسر، إمام الحنفية في زمانه، من مؤلفاته «المبسوط» و«كنز الوصول إلى معرفة الأصول» توفي سنة ٤٨٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٨ / ٦٠٢.
- (٥) انظر: أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ٢ / ٢٠٥.
- (٦) عبد العزيز بن أحمد بن محمد بن البخاري، علاء الدين، من مصنفاته «شرح المنتخب الأخسيكتي»، و«كشف الأسرار»، توفي سنة ٧٣٠هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٤ / ١٣.
- (٧) كشف الأسرار ٢ / ٢٠٥.

الأول: في الدليل المؤدي إلى الاستقراء التام، حيث زعم المناطقة وتبعهم فيه بعض الأصوليين أن السبيل الوحيد هو القياس المنطقي، وبنوا على هذا قولاً آخر وهو أن الفقه مبناه على الظنيات لا القطعيات، وهذه مسألة سبق بيانها، وبيان زيفها في المبحث السابق، فلا حاجة لإعادة الكلام فيها.

الثاني: هل يشمل الاستقراء التام - بتتبع كل الجزئيات - صورة النزاع فيبقى قطعياً، أم أن هذه الصورة المختلف فيها تقدح في قطعية الاستقراء وتحيله إلى استقراء ناقص؟

[هل يشمل
الاستقراء
التام صورة

مثاله: صلاة الوتر المختلف فيها بين الجمهور القائلين بأنها سنة^(١)، والحنفية القائلين بأنها واجب^(٢)، واستدل الجمهور بالاستقراء، فتتبعوا الحكم في جزئياته، أي الصلاة المفروضة بين كونها أداء، وقضاء، وإتماماً وقصراً، فلم يروا شيئاً منها يؤدي على الراحلة، ثم وجدوا: «أن النبي ﷺ أوتر على بعيره»^(٣). فهل يثبت الحكم في صورة النزاع على وجه القطع، فتتدرج هذه الجزئية تحت الحكم الكلي فيكون استقراء تاماً؟ أم يثبت الحكم في هذه الصورة على وجه الظن، فتتدرج تحت الحكم الكلي بغلبة الظن، فيكون الاستقراء ظنياً؟

خلاف بين الأصوليين، وفيه مذهبان^(٤):

(أ) مذهب الأكثرين أنه دليل قطعي في إثبات الحكم في صورة النزاع، وأنزلوا صورة النزاع منزلة العدم - يعني كأنها لم تكن - فلا أثر لها البتة على الاستقراء التام، ولا تقدح في صحته.

(ب) مذهب قلة من أهل العلم، أنه دليل ظني في إثبات الحكم في صورة النزاع وعللوا ذلك باحتمال مخالفة هذه الصورة لغيرها، وإن كان احتمالاً

(١) انظر: المغني ٢ / ٢٩١، المجموع ٣ / ١١، مواهب الجليل ٢ / ٧٥ .

(٢) انظر: المبسوط ١ / ١٥٥ .

(٣) الحديث أخرجه البخاري، كتاب الوتر، باب الوتر على الدابة رقم (٩٩٩١)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب جواز صلاة النافلة على الدابة، رقم (٧٠٠)، عن ابن عمر رضي الله عنهما .

(٤) انظر هذه المذاهب في: شرح المحلى على جمع الجوامع ٢ / ٣٤٥، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤١٨، نهاية السؤل ٤ / ٣٧٧ .

بعيداً، لكنه يقدر في صحة الاستقراء التام ويحيله إلى استقراء ناقص.
وآثر البناني والشربيني أن يجعلاً علّة الجمهور في إثبات قطعية الحكم،
هي أن الاحتمالات العقلية والبعيدة لا تقدر في الأمور العادية، كما قالوا في
التواتر: إنه يفيد العلم، ولم يلقوا بالألمن زعم أن ثمة احتمال تواطؤ على
الكذب، لبعده، فهذا التعليل خير من تعليله بإنزال الصورة منزلة العدم، لأن
تنزيله منزلة العدم لا يصيره معدوماً^(١).

وأنت كما ترى، الخلاف بين الفريقين ليس بذئ أثر كبير، فهو حجة عند
الفريقين، لكن هل هو حجة قطعية أم ظنية؟ هذا موضع النزاع.

الثالث: هل يشمل الاستقراء الناقص - بتتبع أكثر الجزئيات -
صورة النزاع، فتلحق به أم لا؟

ومثاله هو المثال السابق، على فرض أن المستقري لم يكن على
يقين من تتبع كل جزئيات الحكم، فهل تلحق صورة النزاع بالأكثر؟

وهذا ما يسمى في الفقه بـ«إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»،
اختلفوا في هذا على ثلاثة مذاهب:

(أ) مذهب الأرموي^(٢)، والبيضاوي^(٣)، وصفي الدين الهندي، والتاج السبكي،
وبعض الحنابلة، وعزاه المرداوي للأكثر^(٤)، أنه حجة لكنه يفيد الظن لا
القطع، وعللوا ذلك لاحتمال أن يكون ذلك الجزئي - المختلف عليه -
مخالفاً لباقي الجزئيات المستقرأة، واشتراط بعض المتأخرين كالمرداوي
وغيره شرطاً وهو: أن لا تبين العلة المؤثرة في الحكم^(٥)، ولم يذكرها

(١) انظر: حاشية البناني والشربيني على شرح المحلى ٢ / ٣٤٦، ٣٤٧.

(٢) محمد بن الحسين بن عبد الله الأرموي الشافعي، صاحب «الحاصل»، توفي سنة ٦٥٣ هـ. انظر: هدية
العارفين ٢ / ١٢٦.

(٣) عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، الشافعي، صاحب «منهاج الأصول» توفي سنة ٦٩١ هـ.
انظر: شذرات الذهب ٥ / ٣٩٢.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٨، نهاية السؤل ٤ / ٣٧٧، نهاية الوصول ٥ / ١٥٠٨، الإيهام ٣ / ١٧٤،
التحبير ٨ / ٣٧٨٩.

(٥) انظر: التحبير ٨ / ٧٨٩، شرح الكوكب المنير ٤ / ٤١٩.

سبب هذا الشرط، وأغلب الظن أن السبب هو أن العلة إذا ظهرت في الحكم، كان إلحاق صورة النزاع به من باب قياس العلة، لا من باب الاستقراء الناقص، أو إلحاق الفرد بالأعم الأغلب.

(ب) مذهب فخر الدين الرازي^(١)، أنه لا يلحق به، ولا يفيد الظن إلا إذا انضم إليه دليل آخر منفصل^(٢).

واستدل الجمهور على إفادته الظن بدليلين^(٣):

[أدلة الجمهور على

١ - أنا إذا وجدنا صوراً كثيرة داخلية تحت نوع واحد وحكم إفادته الظن]

واحد، ولم نر من هذه الأشياء التي أدرجت تحت هذا الحكم قد خرج منها، أفادتنا هذه الكثرة غلبة الظن أن صورة الخلاف مما يشمله ذلك الحكم، ثم إن هذا الظن يختلف باختلاف الجزئيات المستقرأة، فكلما كان الاستقراء أكثر، كان الظن أقوى.

٢ - ما ورد من الأحاديث عنه عليه السلام في وجوب العمل بالظن، كالحديث الذي جاء في الصحيح: «إنما أنا بشر مثلكم، وإنه يأتييني الخصم، فلعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتهاكها»^(٤).

وكحديث: «إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم»^(٥). ورد السبكي كلام الرازي بأن الدليل المنفصل لا يصير مالا يفيد الظن، مفيداً للظن، وإن أراد بالدليل المنفصل ما يعضد الاستقراء، فالمفيد للظن حينئذ هو مجموع الدليلين: الدليل المنفصل والاستقراء، لا الاستقراء بالدليل المنفصل^(٦).

(١) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الشافعي، أبو عبد الله، صاحب «المحصول»، و«التفسير» توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر: شذرات الذهب ٧ / ٤٠ .

(٢) انظر: نفائس الأصول ٩ / ٤٢٦٠ .

(٣) انظر هذين الدليلين في: التعبير ٨ / ٣٧٩١ - ٣٧٩٥، الإبهاج ٣ / ٧٤ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب أثم من خاصم في باطل رقم (٢٤٥٨)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ رقم (٣٥٨٢)، عن أم سلمة رضي الله عنها .

(٥) هو جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد لليمن رقم (٤٣٥١)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج رقم (١٠٦٤) عن أبي سعيد الخدري .

(٦) انظر: الإبهاج ٣ / ١٧٤ .

(ج) وهذا المذهب هو ظاهر كلام الكمال بن الهمام^(١)، أملاه على تلميذه ابن أمير حاج^(٢)، وكأنه يقيّد ما أطلقه في «التحرير» من أن الاستقراء الناقص هو تتبع أكثر جزئيات المسألة، وهو لا يفيد القطع، وحاصل هذا المذهب أن الاستقراء يكتفى فيه بغلبة الظن حتى يكون تاماً، لأن العبرة في الاستقراء هي الجزئيات الموجودة، ولا نظر ولا عبرة إلى الجزئيات المقدّرة الوجود، يقول ابن أمير حاج: «وأفادني المصنف إملاء، فإن قيل: الاستقراء التام إنما يفيد معرفة أحكام الجزئيات، ولا يلزم من ذلك القطع بأن الحكم الكلي هذا، لجواز أن يكون بعض أفراد المقدّرة الوجود، لو وجدت كان حكمها غير هذا، فالجواب: أن حاجتنا في الشرعيات إنما هي الحكم على الأمور الخارجية، واستقراء الشرع تام فيحصل به المقصود قطعاً بخلاف استقراء اللغة فإنه غير تام»^(٣).

الرابع: هل يُنقض الاستقراء التام إذا كان مبناه على العادات

والمشاهدات إذا وجدنا صورة تخالفه؟

[حكم
الاستقراء إذا

كان مبناه على المشاهدات والعادات؟] وهذا الخلاف أشار إليه الزركشي في «بحره» فقال: «وقد احتج الشافعي بالاستقراء في مواضع كثيرة، كعادة الحيض بتسع سنين، وفي أقله وأكثره وجرى عليه الأصحاب، وقالوا: لو وجدنا المرأة تحيض أو تطهر أقل من ذلك فهل يتبع؟ فيه أوجه:

أحدها: نعم، وبه أجاب الأستاذ أبو إسحاق^(٤)، وقد تختلف

العادات باختلاف الأهوية والأعصار.

وأصحها: لا عبرة به، لأن الأولين أعطوا البحث حقه، فلا يلتفت إلى خلافه.

(١) محمد بن عبد الواحد بن مسعود الاسكندري، الحنفي، صاحب «التحرير» و«شرح فتح القدير» توفي سنة ٨٦١ هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٦ / ٢٥٥.

(٢) محمد بن أمير حاج الحنفي، أبو عبد الله، تلميذ الكمال بن الهمام، وشارح «التحرير» في كتاب سماه «التقرير والتحبير» توفي سنة ٨٧٩ هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٧ / ٢٩.

(٣) انظر: التقرير والتحبير ١ / ٦٥.

(٤) إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الاسفرايني الشافعي، أحد مجتهدي المذهب، توفي سنة ٤١٨ هـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات ٢ / ١٧٠.

والثالث: إن وافق ذلك مذهب واحد من السلف صرنا إليه، وإلا فلا»^(١).
وقول الزركشي إنه الأصح، أي في المذهب^(٢)، وإلا فالقول الأول ذهب
إليه طائفة من محققي الشافعية كما نقل عنهم ذلك النووي^(٣) في
«المجموع»^(٤).

وهذا الذي صححه الشافعية فيه نظر، فإذا كان
احتجاج الإمام الشافعي في أقل الحيز وأكثره هو الاستقراء الناقص،
ثم بان له حالة أو حالات تخالف هذا الاستقراء، فما المانع من مخالفة أو
نقض هذا الاستقراء؟، لاسيما وأن ليس ثمة مستند من لغة أو شرع يؤيد
هذا التحديد.

ومخالفة الشافعي في هذا الاستقراء لا ينقص من قدره ولا علمه، لأن
مبناه على المشاهدة والعادة لا على استقراء موارد الشريعة وسبر غورها،
لذلك لم يجد الأئمة غضاضة في مخالفة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها
حين قالت: «لا تزيد المرأة على السنتين في الحمل، فقال مالك لما بلغه ذلك»
سبحان الله من يقول هذا؟! هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان، امرأة
صدق، وزوجها رجل صدق حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة تحمل كل
بطن أربع سنين»^(٥).

فهذا مبلغها - رضي الله عنها - من المشاهدة، فقضت بما رأت، ولو
كان قولها مبنياً على اجتهاد أو نص وقفت عليه لتغير الحال.

وقد ذكر النووي علّة تصحيح الشافعية للرواية القائلة بعدم العدول عن
هذا الاستقراء: «بأنه لو فتحنا باب اتباع الوجود في كل ما يحدث، وأخذنا

(١) انظر: البحر المحيط ٦ / ١٢ .

(٢) انظر: المجموع ١ / ٣٨١ .

(٣) يحيى بن شرف بن حسن النواوي الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين، صاحب «روضة الطالبين» و«شرح
صحيح مسلم» توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٥ / ٣٥٤ .

(٤) المجموع ١ / ٣٨١ .

(٥) انظر: هذا الأثر في سنن البيهقي كتاب العدد، باب ما جاء في أكثر الحمل، رقم (١٥٥٥٣)، وانظر كذلك
المغني ١١ / ٢٣٣ .

في تغيير ما يمهد قليلاً وتكثريراً لاختلطت الأبواب، وظهر الاضطراب، والوجه اتباع ما تقرر للعلماء الباحثين قبلنا»^(١).

وهذا الذي ذكره النووي وغيره، يُسلم له لو كان الحكم مبناه على نصٍ أو استقراءٍ في موارد الشريعة، وليس الأمر كذلك.

ثم أليست وظيفة الفقه والفقيه أن يستنبط الأحكام، ويستخرج الأقيسة على حسب النوازل والحوادث الواقعة في الوجود؟ ففتح باب اتباع الوجود في كل ما يحدث خير من الركون إلى التقليد والجمود.

الخامس: ولست على يقين من أن هذا الخامس هو موضع نزاع، [بعض القيود التي ذكرها الفقهاء دون الأصوليين] فقد وجدت لبعض الفقهاء تطبيقات لهذه المسألة تجعل للقرائن أثراً في إحالة الاستقراء الناقص إلى كامل، وهي مسألة لم أقف عليها عند الأصوليين من ذلك:

١ - ما ذكره ابن عرفة^(٢) من أن الاستقراء في الأمور المذهبية من العالم بالمذهب يكون قطعياً، وقد ساق هذا الكلام عندما نقل أسباب الحجر عند المالكية وعدّها سبعة: الصبا، والجنون، والرق، والتبذير، والفلس، والمرض، والنكاح في الزوجة، ثم قال: «الحصر استقرائي، وهو في الأمور المذهبية للعالم بالمذهب قطعي، لأنه عدّة منه، لموجود عنده»^(٣). وكأن الشيخ يشير إلى أنه لما كانت موارد المذهب محدودة سهل استقراؤها وحصرها من المقلد، بخلاف استقراء موارد الشريعة، فهي من السعة والشمول بحيث لا يستطيع استقراؤها إلا المجتهد المطلق.

٢ - وهذه مسألة ذكرها الرملي^(٤)، سطرّها في مسألة أقل الحيض وأكثره - التي مرّت قريباً - وكان من رأيه أنه لا يجوز أن يخرج عما قاله الشافعي

(١) المجموع ١ / ٣٨١.

(٢) محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، التونسي، المالكي، أبو عبيد الله، صاحب «المختصر الفقهي» توفي سنة ٨٠٣ هـ. انظر: الديباج المذهب ٢ / ٤١٩.

(٣) انظر: مواهب الجليل ٥ / ٥٨.

(٤) محمد بن أحمد بن حمزة الرملي الشافعي، شمس الدين، صاحب «نهاية المحتاج في شرح المنهاج» توفي سنة ١٠٠٤ هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٦ / ٧.

استقراء، وعلل ذلك بقوله: «لأن الاستقراء - أي استقراء الشافعي - وإن كان ناقصاً فيهما، لكنه هنا أتم بدليل عدم الخلاف عند نافية»^(١)، فجعل اتفاق أو إجماع اتباع المذهب على الاستقراء الناقص قرينة تحيله إلى استقراء تام مقطوع به، ولعل الرملي يقصد بعدم الخلاف أي: عند المتأخرين، وإلا فهذه المسألة قد خالف فيها كبار أئمة الشافعية كما مرّ بك في المبحث السابق.

وقبل ختم هذا المبحث هناك مسألة يجدر ذكرها انفراد بها [مذهب
ابن مفلح]^(٢) - فيما أظن - وهي: أن هذه الدلالة لا يصح انفراد به ابن
الاحتجاج بها في جرح الرجال فيقال: من وجدناه يعمل كذا فهو مفلح يقيد
مجروح، ثم استقرأنا ذلك في أشخاص كثيرة فوجدناه كذلك، هذه المسألة [فهذا ليس بجرح وليس من طرق الجرح حتى نحكم به.

وقد ذكر المرداوي أن هذا مما استفاده من ابن مفلح^(٣)، ولم يذكر غيره، وكأنها من انفراداته والله تعالى أعلم.

(١) انظر: نهاية المحتاج ١ / ٣٢٥.

(٢) محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله، صاحب «الفروع» و«أصول الفقه» توفي سنة ٧٦٣ هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٨ / ٣٤٠.

(٣) انظر: أصول ابن مفلح ٢ / ٥٥٢.

المبحث الخامس

المسائل المخرجة على الاستقراء التام

وأعني بالمسائل، المسائل الفقهية الفرعية فهي ألصق بالفن الذي نحن بصدد، وإلا فهذه القاعدة نافعة كل النفع في استخراج المسائل الكلية والمقاصد الشرعية وقد جمع الشاطبي في كتابه «الموافقات» من هذه المقاصد والكليات ما يشفي الغليل، مسترشداً بدلالة الاستقراء.

أما المسائل الفرعية الفقهية، فعلى كثرة ما أُلّف من كتب تُعنى بتخريج الفروع على الأصول، فلم أقف - فيما أعلم - على من ذكر هذه القاعدة، وبيّن الفروع الناشئة منها، وفي هذا المبحث جمعت بعض هذه المسائل التي احتج بها العلماء بهذه الدلالة، وفرعوها عنها، وهي:

أولاً: مسألة طهارة مني الآدمي. وقد احتج ابن تيمية - رحمه الله - على طهارته بهذه الدلالة، فبعد أن ساق أقوال العلماء فيها فنقل فيها ثلاثة أقوال:

- ١ - أنه نجس كالبول فيجب غسله، رطباً ويابساً من البدن والثوب، وعزاه إلى مالك والأوزاعي^(١) والثوري^(٢) وطائفة^(٣).
- ٢ - أنه نجس يجزي فرك يابسه، وهذا قول أبي حنيفة وإسحاق^(٤) ورواية عن أحمد^(٥).

(١) إمام أهل الشام، أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي، من كبار تابعي التابعين، توفي سنة ١٥٧هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٢ / ٢٥٦.

(٢) الإمام المتبع أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري، صاحب مذهب متبع، توفي سنة ١٦١هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٢ / ٢٧٤.

(٣) انظر: مواهب الجليل ١ / ١٠٤، المغني ٢ / ٤٩٧.

(٤) إمام أهل العراق إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه، أبو يعقوب، توفي سنة ٢٣٨هـ. انظر: شذرات الذهب ٣ / ١٧٢.

(٥) انظر: المبسوط ١ / ٨١، المغني ٢ / ٤٩٧.

٣ - أنه مستقذر كالمخاط والبصاق، وعزاه إلى الشافعي وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد^(١).

وانتصر الشيخ تقي الدين للمذهب الأخير، وساق الأدلة على ذلك، ثم ساق أدلة من قال بنجاسته ومن هذه الأدلة:
أنه مستحيل عن الدم، والاستحالة لا تطهر.

وقد أجاب عن هذا الدليل بأجوبة منها - على فرض التسليم بنجاسة الدم - بأنه قد استحال وتبدل، ثم قال: «وقولهم: الاستحالة لا تطهر، قلنا: من أفتى بهذه الفتوى الطويلة العريضة المخالفة للإجماع؟! فإن المسلمين أجمعوا أن الخمر إذا بدأ الله بإفسادها وتحويلها خلاً، طهرت، وكذلك تحويل الدواب والشجر، بل أقول: الاستقراء دلنا أن كل ما بدأ الله بتحويله وتبديله من جنس إلى جنس مثل جعل الخمر خلاً، والدم منياً، والعلق مضعاً، ولحم الجلالة الخبيث طيباً، وكذلك بيضها ولبنها، والزرع المسقى بالنجس إذا سقي بالماء الطاهر وغير ذلك، فإنه يزول حكم التنجيس، ويزول حقيقة النجس، واسمه التابع للحقيقة، وهذا ضروري لا يمكن المنازعة فيه، فإن جميع الأجسام المخلوقة في الأرض، فإن الله يحولها من حال إلى حال، ويبدلها خلقاً بعد خلق، ولا التفات إلى مواردنا وعناصرها»^(٢).

ثانياً: احتج ابن مفلح أيضاً بهذه الدلالة على تحريم لباس الفضة [استدلال للرجال، وذكر أن هذه مسألة استشكلها ابن تيمية، ونقل كلام ابن تيمية ابن مفلح بالاستقراء] في إباحة لبسها للرجال، إلا ما دلّ الشرع على تحريمه، وأن لبس الفضة إذا لم يكن فيه لفظ عام بالتحريم، لم يكن لأحد أن يحرم منه إلا ما قام الدليل الشرعي على تحريمه، وقد أباحت السنة خاتم الفضة^(٣)، فدل ذلك على إباحة ما في معناه، وما هو أولى منه بالإباحة، وما لم يكن كذلك فيحتاج إلى نظر في تحليله وتحريمه والتحريم يحتاج إلى دليل، والأصل عدمه.

(١) انظر: نهاية المحتاج ١ / ٢٤٣، المغني ٢ / ٤٩٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٢١ / ٦٠١.

(٣) وهو حديث رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب ما يذكر في المناولة أن النبي ﷺ اتخذ خاتماً من ورق.

ثم نقل ابن مفلح وجه التحريم وهو أن الفضة أحد النقيدين اللذين تقوم بهما الجنايات والمثلفات، ثم إن فيها السرف والخيلاء ولا تختص معرفتها بخواص الناس، ثم إن الاستقراء دلّ على أن كل جنس حرم استعمال إناء منه، حرم استعماله مطلقاً، وإلا فلا.

يقول ابن مفلح: «وهذا استقراء صحيح، وهو أحد الأدلة»^(١).

ثالثاً: ومن فروع هذه القاعدة ما رجحه الكمال بن الهمام لمذهب الحنفية من أن السجدة الثانية في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، هي ليست من سجود التلاوة، بل هي للصلاة خلافاً للشافعية^(٢)، واستدل على ذلك بقوله: «لأنها مقرونة بالأمر بالركوع، والمعهود في مثله من القرآن كونه من أوامر ما هو ركن الصلاة بالاستقراء نحو: ﴿وَاسْجُدْ وَارْكَعْ مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [آل عمران: ٤٣]»^(٣).

وقدّم الكمال بن الهمام الاستقراء على حديث عقبة بن عامر^(٤) قال: «قلت يا رسول الله فضّلت سورة الحج بأن فيها سجدين قال: نعم ومن لم يسجدهما فلا يقرأهما»^(٥) لضعف الحديث^(٦).

رابعاً: وهذا استقراء نسبته الشيخ أحمد الدردير^(٧) للفقهاء، ومن آثاره أن حصروا الحقوق المتعلقة بالتركة وهي خمسة: حق تعلق بعين، وحق تعلق بالميت، وحق تعلق بالذمة، وحق تعلق بالغير، وحق

(١) هذا ما رجحه ابن مفلح في النكت على المحرر ١ / ٢٠٦، ورجح خلافه في الفروع ٢ / ٣٥٢.

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٢ / ٩٢.

(٣) انظر: شرح فتح القدير ١ / ٤٦٤.

(٤) هو عقبة بن عامر بن نابي الأنصاري السلمي، شهد بدرًا والعقبة الأولى وأحدًا، استشهد يوم اليمامة. انظر ترجمته في: أسد الغابة ٤ / ٥٢.

(٥) الحديث أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الصلاة، باب في السجدة في الحج، رقم (٥٧٥١).

(٦) وقد ضعف الحديث الترمذي راويه، لكن للمباركفوري رد على الكمال بن الهمام، حيث ذكر أن الحديث له شواهد تقويه. انظر: تحفة الأحوذى ٣ / ١٤٥.

(٧) أحمد بن الحمد بن أحمد العدوي، أبو البركات، الشهير بالدردير، من فقهاء المالكية، له «شرح مختصر خليل» توفي سنة ١٢٠١ هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ١ / ٢٤٤.

تعلق بالوارث، يقول: «والحصر في هذه وترتيبها استقرائي، فإن الفقهاء تتبعوا ذلك فلم يجدوا ما يزيد على هذه الأمور الخمسة، لا عقلي كما قيل، لأن العقل يجوز أكثر من ذلك»^(١).

خامساً: وللبهوتي^(٢) أيضاً حصرٌ في - مسألة قتال أهل البغي [حصر
الحنابلة
لأقسام البغاة
بدلالة
الاستقراء] - للخارجين عن طاعة الإمام بالاستقراء وعدّهم: قوم امتنعوا من طاعته بغير تأويل، الثاني: لهم تأويل إلا أنهم نفر يسير لا منعة لهم. الثالث: الخوارج الذين يكفرون المسلم بالذنب ويكفرون أهل الحق. الرابع: قوم من أهل الحق بايعوا الإمام وراموا خلعه بتأويل سائغ ولهم شوكة ومنعة^(٣).

وهذه المسائل الخمس، إنما أوردتها على سبيل التمثيل، لا الحصر، وتنوعت بين استقراء في موضع نزاع كالمسائل الثلاث الأولى، وبين استقراء لا خلاف فيه كالمسألتين الأخيرتين، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: الشرح الكبير ٤ / ٤٥٧.

(٢) منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي، المصري، الحنبلي، أبو السعادات، صاحب «كشف القناع عن متن القناع» توفي سنة ١٠٥١ هـ. انظر ترجمته في: الأعلام ٧ / ٣٠٧.

(٣) انظر: كشف القناع ٦ / ١٦١.

المبحث السادس

المسائل المخرجة على الاستقراء الناقص

وهذه التي يسميها الفقهاء إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، وهي قاعدة نافعة احتج بها المحققون في مواضع كثيرة وإليك بعض المسائل المخرجة على هذه القاعدة:

أولاً: استدلال ابن دقيق العيد^(١) بهذه القاعدة لمذهب الإمام مالك [استدلال ابن دقيق العيد] على نجاسة المني ووجوب غسله بالماء سواء كان رطباً أو يابساً فبين أولاً وجه كونه نجساً بأمور:

١ - أن الفضلات المستحيلة إلى الاستقذار في مقر يجتمع فيه الناقص [الناقص] نجسة، والمنى منها فليكن نجساً.

٢ - أن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة، وخروج المنى يوجب الطهارة، فالمنى نجس.

٣ - أن المنى يجري في مجرى البول فينجس لذلك.

ثم قال ابن دقيق العيد: «وأما في كيفية إزالته، فلأن النجاسة لا تزال إلا بالماء، إلا ما عفى عنه من آثار بعضها، والفرد ملحق بالأعم الأغلب»^(٢) والفرد هو المنى، والأعم الأغلب هي النجاسة التي لا تزال إلا بالماء.

ثانياً: وعلى هذه القاعدة خرج ابن تيمية مسألتين من مسائل [احتجاج ابن تيمية بهذه الدلالة] الحيض هما:

١ - أن المبتدأة إذا رأت الدم لوقت تحيض في مثله جلست.

٢ - وإذا انقطع لأقل من يوم وليلة فهو دم فساد لا حيض.

يقول ابن تيمية «وذلك لأن الحيض هو شيء كتبه الله على بنات آدم،

(١) محمد بن علي بن وهب القشيري، تقي الدين، أبو المواهب، صاحب «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» و«شرح الإمام»، توفي سنة ٧٠٢ هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٧ / ١١.

(٢) انظر: أحكام الأحكام ١ / ١٠٢.

ولابد للمرأة في الغالب منه، ودم الاستحاضة دم فساد ومرض لعارض، والأصل هو الصحة والسلامة، فيجب بناء الدم على الأصل، وإلحاق الفرد بالأعم الأغلب، فلذلك تجلس عن الصلاة أول ما ترى الدم - أي المبتدأة - فإن انقطع لأقل من يوم وليلة على المشهور فهو دم فساد، لأن الحيض لا يكون أقل من ذلك فتتقضي ما تركت فيه من الصلاة»^(١).

ثالثاً: وفي مسألة حكم وطء المسبية إن كان لها زوج، تنازع [تنازع ابن أصحاب الإمام أحمد الاستدلال بهذه القاعدة، وقد ذكر هذه المسألة ابن القيم في كتابه «زاد المعاد»، ونسب إلى أصحاب الإمام أحمد القول بأن وطء المسبية إنما يباح إذا سببت وحدها بعد استبرائها أما إذا كان معها زوجها فلا ينفسخ نكاحهما^(٢)، ورجح ابن القيم إباحة وطء المسبية وإن كان لها زوج لحديث: «أن رسول الله - بعث جيشاً إلى أوطاس فلقى عدواً فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا سبايا، وكان ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ تخرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن المشركين فأنزل الله عز وجل في ذلك: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] أي فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن»^(٣). فاستدل بهذا الحديث على انفساخ نكاح الزوج الكافر، وزوال عصمة بضع امرأته. فصار سائبها أحق بها منه.

ووجه القول الآخر: إن وطأها إنما يباح إذا سببت وحدها، لأن الزوج يكون بقاءه مجهولاً، والمجهول كالمعدوم، وإذا كان الزوج معها لم يجر وطؤها مع بقاءه.

فأورد ابن القيم عليهم سؤالاً: ماذا لو سببت وحدها، وتيقنا بقاء زوجها في دار الحرب وأنتم تجوزون وطأها في هذه الحالة فاستدلوا بقاعدة هذا

(١) شرح العمدة ١ / ٤٨٢.

(٢) وهذا هو المذهب وهو قول جمهور أصحاب أحمد. انظر: الإنصاف ١ / ٩٥.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الرضاع، باب جواز وطء المسبية بعد الاستبراء رقم (١٤٥٦) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

المبحث وهو: الأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب، فزعموا أن الأعم الأغلب هو موته، فيكون حكمهن حكم من لا زوج معها، فيجوز وطؤها بعد استبرائها. وقد نازعهم ابن القيم في هذه القاعدة فقال: «فيقال لهم: الأعم الأغلب بقاء أزواج المسبيات إذا سُبِين منفردات، وموتهم - أي الأزواج - كلهم نادر جداً»^(١).

رابعاً: ومن هذه القاعدة فرعُ البهوتي المسألة المشهورة في الفقه وهي: من شك في نجاسة ماءٍ أو ثوبٍ أو إناء، أو شك في طهارته [استدلال البهوتي بهذه القاعدة] بنى على الأصل الذي كان متيقناً قبل طروء الشك، يقول الشيخ منصور البهوتي: «لأن الشيء إذا كان على حال فانتقاله عنها يفتقر إلى عدمها ووجود الأخرى، وبقاؤها وبقاء الأولى لا يفتقر إلا إلى مجرد البقاء، فيكون أيسر وأكثر، والأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»^(٢).

خامساً: وهذا استدلال آخر بهذه القاعدة أورده ابن تيمية في مسألة الوقف، فيمن قال: وقفت على أولادي ثم على الفقراء إلا [استدلال بالقاعدة في مسألة من مسائل الوقف] بالفساق، فهل هذا الاستثناء يعود على فساق الأولاد والفقراء، أم يعود على فساق الفقراء فيختص بهم دون غيرهم؟

وقد رجح ابن تيمية أن الاستثناء يعود على الجميع، واستدل على ذلك بأدلة عدة منها هذه القاعدة التي نحن بصددنا فقال:

«من تأمل غالب الاستثناءات الموجودة في الكتاب والسنة التي تعقبت جملاً، وجدها عائدة إلى الجميع، هذا في الاستثناء، فأما في الشروط والصفات فلا يكاد يحصيها إلا الله، وإذا كان الغالب على الكتاب والسنة وكلام العرب عود الاستثناء إلى جميع الجمل، فالأصل إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»^(٣). هذا ما تيسر جمعه في هذا المبحث، وهو آخرها، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) زاد المعاد ١ / ١٣١ - ١٣٢.

(٢) كشاف القناع ١ / ٤٥.

(٣) مجموع الفتاوى ٣١ / ١٦٤ - ١٦٧.

أبيض

المصادر والمراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٤هـ.
- ٢ - أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣ - أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠هـ)، تحقيق: علي معوض - عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٤ - أصول ابن مفلح، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٠هـ.
- ٥ - الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٩م.
- ٦ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت - لبنان.
- ٧ - إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، لمحمد بن محمد الأبي (ت ٨٢٧هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٨ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد فقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي.
- ٩ - إيضاح المبهم من معاني السلم، لأحمد الدمنهوري، مطبعة مصطفى البابي ١٣٦٧هـ.
- ١٠ - البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، راجعه: الدكتور عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت ١٤٠٩هـ.
- ١١ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية.
- ١٢ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، المكتبة العصرية، بيروت.

- ١٣- تاج العروس، لمحمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ١٤- التعبير شرح التحرير، لأبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: د/ عبد الرحمن الجبرين، د/ عوض القرني، د/ أحمد السراج، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض.
- ١٥- تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، للحافظ محمد المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٦- تفسير الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٧- التقرير والتعبير شرح التحرير، لابن أمير حاج (ت ٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٣هـ.
- ١٨- تهذيب الأسماء واللغات، لمحيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.
- ١٩- تيسير التحرير على كتاب التحرير، لابن الهمام (ت ٨٦١هـ)، لمحمد أمين المعروف بأمين بادشاه، دار الفكر.
- ٢٠- جمع الجوامع مع شرح المحلى، لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ٢١- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد الدسوقي، دار الفكر.
- ٢٢- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية.
- ٢٣- الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، لابن فرحون المالكي (ت ٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ.
- ٢٤- زاد المعاد في هدى خير العباد، لابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ١٤٠٧هـ.
- ٢٥- سنن الدارقطني، للحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: مجدي بن سيد الشوري، دار الكتب العلمية.
- ٢٦- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية.

- ٢٧- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة.
- ٢٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لشهاب الدين عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٣٢هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.
- ٢٩- شرح الأخضري على السلم، مطبوع مع إيضاح المبهم، مطبعة مصطفى البابي ١٣٦٧هـ.
- ٣٠- شرح العقيدة الأصفهانية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: إبراهيم سعيداء، مكتبة الرشد، الرياض ١٤١٥هـ.
- ٣١- شرح فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي.
- ٣٢- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة.
- ٣٣- شرح مختصر الروضة، لسليمان الطوفي (ت ٧١٦هـ)، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية.
- ٣٤- شرح النخبة، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق ١٤١٤هـ.
- ٣٥- صحيح البخاري مع شرح فتح الباري، لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار صادر.
- ٣٦- صحيح مسلم مع شرح النووي، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٧- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية.
- ٣٨- طبقات المفسرين، لشمس الدين الداودي (ت ٩٤٥هـ)، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٢هـ.

- ٣٩- الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي، الناشر: دار الكتب العلمية.
- ٤٠- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت ١٢٢٥هـ)، مطبوع بذييل المستنصر، دار العلوم الحديثة، بيروت.
- ٤١- كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي (كان حياً سنة ١٠٤٦هـ)، عالم الكتب - لبنان.
- ٤٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ)، تعليق: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤٣- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الحنفي، المعروف بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، الناشر: المكتبة الفيصلية.
- ٤٤- الكليات، لأبي البقاء الحسيني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق: د/ عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ١٤١٣هـ.
- ٤٥- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر.
- ٤٦- المبسوط، لمحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٧- المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا محيي الدين النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر: المكتبة السلفية.
- ٤٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لتقي الدين بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي.
- ٤٩- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، ترتيب: محمود خاطر بك، دار الفكر ١٤٠١هـ.
- ٥٠- المستنصر من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار العلوم الحديثة، بيروت.
- ٥١- المغني، لموفق الدين بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق: د/ عبد الله التركي، د/ عبد الفتاح الحلو، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض.

- ٥٢ - مكمل إكمال الإكمال، لمحمد بن يوسف السنوسي (ت ٨٩٥هـ)، تصحيح: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ.
- ٥٣ - منهاج السنة النبوية، لتقي الدين أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.
- ٥٤ - الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- ٥٥ - مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد المغربي (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر.
- ٥٦ - النبوات، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ.
- ٥٧ - نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود - علي معوض، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.
- ٥٨ - النكت والفوائد السنية على المحرر، لشمس الدين بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، أحمد جعفر صالح، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥٩ - نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (ت ٧٧٢هـ)، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٢ م.
- ٦٠ - نهاية المحتاج شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي، دار الفكر ١٤٠٤هـ.
- ٦١ - نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين الأرموي الهندي، تحقيق د/ صالح اليوسف، د/ سعد السويح، المكتبة التجارية.
- ٦٢ - الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء على بن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ.

أبيض

الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة

للإمام زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي المصري الشافعي (ت ٩٢٦هـ)

تحقيق:

الدكتور فهد بن سعد الزايد الجهنّي
عضو هيئة التدريس بقسم الشريعة بجامعة الطائف

أبيض

ملخص البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

رسالة الشيخ زين الدين زكريا الأنصاري - رحمه الله - المسماة (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة) رسالة لطيفة مختصرة، اجتهد فيها مصنفها - رحمه الله - في جمع عددٍ كبير من الألفاظ والمصطلحات المتداولة في الاصطلاح الفقهي والأصول، وكذلك بعض الألفاظ العقيدية وعلم الكلام، وقد بين - رحمه الله - في مقدمة رسالته هذه باعثة لتأليفها وهو قوله (لما كانت الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين مفتقرة إلى التحديد تعين تحديدها لتوقف معرفة المحدود على معرفة الحد) وهو جهد مشكور موفق منه - رحمه الله - وحرص علمي مبارك، حيث رأى أن من المتعين عليه وهو العالم الأصولي الفقيه أن يبين لطلبة العلم والمشتغلين فيه معاني هذه المصطلحات العلمية، التي ينبغي على فهمها فهم كثير من النصوص الشرعية أو فهم مراد العلماء في مصنفاتهم العلمية، حتى يحسن التصور وينضبط الفهم.

وقد بلغت المصطلحات التي وردت في الرسالة (١٧٢) مصطلحاً.

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

اللَّهُمَّ رَبِّي لَكَ الحمد والمنَّة، لك الحمد كله، وببدا الخير كله، وإليك يرجع الأمر كله، أفضت على عبادك النعمة... وكتبت على نفسك الرحمة. وصلَّ اللَّهُمَّ على نبيِّك وصفيِّك، الَّذي كشفت به الغمَّة، وخير نبيِّ بعث لخير أُمَّة، سيِّدنا وحبیبنا مُحَمَّد بن عبد الله، وعلى آله الأطهار، وصحبه جميعاً الأخيار الأبرار، وتابعيهم بإحسان إلى يوم نلقاك يا ربِّ العالمين، وبعد: فإنَّ التَّأليف في (الحدود والمصطلحات) من التَّأليف الشَّريفة المهمَّة، وشرفه بشرف متعلِّقه ومقصوده، فمقصود هذا النَّوع من التَّأليف هو ((فهم المعاني)) وفهم هذه المعاني منها ما يتعلَّق بالألفاظ الشَّرعیَّة والمصطلحات الفقهيَّة أو العقديَّة الَّتِي يتوقَّف على فهمها فهم مراد الله سبحانه ومراد رسوله ﷺ.

وبيان ذلك: أنَّ الله أنزل كتابه بلسان عربيٍّ مبين، قال تعالى: ﴿حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ ﴿٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴿الزخرف﴾، وتعبَّدنا الله بألفاظه وفهم معانيه، والألفاظ قوالب المعاني، ومعرفة الحدِّ وتميِّزه وحسن ضبطه وسيلةٌ لفهم المعنى الصَّحيح الَّذي هو وسيلةٌ لصحة الاتِّباع والامتثال.

ومن هذه المصطلحات والحدود ما يتعيَّن معرفة معناه، وذلك إذا كان ممَّا ينبني على هذا المعنى عمل يكلف المسلم بفعله أو بالكفِّ عنه، قال الإمام الكبير الشَّافعي رحمه الله: ((فعلى كلِّ مسلم أن يتعلَّم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتَّى يشهد أن لا إله إلاَّ الله، وأنَّ مُحَمَّدًا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله...)) الرِّسالة (١٦٧).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمِّيَّة الحرَّاني - رحمه الله: ((وهذه الحدود -

يعني الشرعية - معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧].

وفي مقدمة المفردات للراغب الأصفهاني قال: ((وذكرت أن أول ما يحتاج أن يشغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... إلى أن قال: وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع...)) المفردات (ص ٥٤).

قلت - وبالله التوفيق - : إلا أنه قد وقع في التأليف في ((الحدود)) نوع من المبالغة والتكلف الخارج عن القصد، والذي قد يعود في آحايين كثيرة على المقصد الرئيس وهو ((البيان)) بشيء من الغموض والنقص، وبيان ذلك: أن بعض أرباب الحدود شرطوا في تعاريفهم للمحدود شروطا فيها تكلف واضح، مما يؤدي إلى زيادة الغموض على طالب المعنى بدلا من تجليته، وقد أشار عدد من المحققين إلى هذا، وبين أن هذا التكلف فوق ما فيه من خروج عن القصد فهو أيضا خارج عن سنن الشريعة في البيان !

ومن هؤلاء: الإمام المدقق الأصولي أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله - ؛ حيث قال في المقدمة السادسة من ((الموافقات)): ((وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور...))

فأما الأول ؛ فهو المطلوب، المنبّه عليه، كما إذا طلب معنى الملك ؛ فقل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان ؛ فقل: إنه هذا الذي أنت من جنسه...

وهذا الذي وقع عليه البيان في الشريعة ؛ كما قال ﷺ: ((الْكِبْرُ بَطْرُ

الْحَقُّ وَغَمَطُ النَّاسِ)) مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانها. ففسره
بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة
حيث كانت أظهر في الفهم منها...

وأما الثاني - وهو ما لا يليق بالجمهور - ؛ فعدم مناسبتة للجمهور أخرجه
عن اعتبار الشرع له ؛ لأن مسالكه صعبة المرام ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] كما إذا طلب معنى الملك، فأحيل به على معنى أغمض
منه، وهو: ماهية مجردة عن المادة أصلاً... إلى أن قال: ومعلوم أن الشارع لم
يقصد إلى هذا ولا كلف به)). الموافقات (٦٧/١).

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه ((الرد على
المنطقيين)) أن سبب ذلك هو ما دخل على علوم المسلمين من التأثر بعلم
المنطق، واشتراط شروط صعبة التحقيق، وهي من باب لزوم ما لا يلزم،
حيث إن فائدة الحد - كما بين رحمه الله - (التمييز بين المحدود وغيره)
وليس (تصوير المحدود وتعريف حقيقته) قال: (وإنما يدعي هذا أهل المنطق
اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من
الإسلاميين وغيرهم، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم
فعلى خلاف هذا، وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في ((أصول الدين
والفقه)) بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة)).
الرد على المنطقيين (ص ١٤ - ١٥).

وكما قرر الشاطبي - رحمه الله - بعد مناقشته لهذه الجزئية في
شروط أهل المنطق للحدود، حيث قال: ((فظهر أن الحدود على ما شرطه
أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يجعل من العلوم الشرعية التي
يستعان بها)) الموافقات (٦٩/١).

لذلك فقد اجتهد علماء السلف من أصوليين وفقهاء - رحمهم الله -
في التصنيف في بيان الحدود، بالطريقة المناسبة لسنن الشريعة في البيان
والتوضيح.

التأليف في هذا الفن:

ما من علم أو فن يخدم الشريعة وعلومها إلا وألف فيه علماء المسلمين .
رحمهم الله وجزاهم عن دين الله خير الجزاء . ففهم أحكام الله ورسوله
(مطلوب من كل مكلف - وما لا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب - لذلك عني
العلماء بالتصنيف في هذا الفن؛

ومن أشهر ما ألف في هذا العلم:

١- ما كان خاصاً بألفاظ القرآن:

ككتاب ((مفردات ألفاظ القرآن)) للحسين بن محمد الشهير بالراغب
الأصفهاني، المتوفى سنة ٤٢٥ هـ. (انظر: مقدمة تحقيق الكتاب للمحقق:
صفوان داوودي).

٢- ما كان في لغة الفقهاء خاصة ومصطلحاتهم:

ككتاب: ((طلبة الطلبة)) في الاصطلاحات الفقهية، للإمام أبي حفص
عمر بن محمد النسفي الحنفي المتوفى سنة ٥٣٧ هـ.
و((تحرير ألفاظ التنبيه)) للإمام العلامة محيي الدين بن شرف النووي
الشافعي المتوفى سنة ٦٧٦ هـ.

و((أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء)) للشيخ
قاسم القونوي الحنفي المتوفى سنة ٩٧٨ هـ.

٣- ما كان في الحدود الأصولية، ومنها:

((الحدود في الأصول)) للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي
المالكي، المتوفى سنة ٤٧٤ هـ.

٤- ما جمع بين المصطلحات الأصولية والمنطقية والكلامية وغيرها:

((التعريفات)) للإمام الجرجاني.

((التوقيف على مهمات التعاريف)) لمحمد بن عبد الرؤوف المناوي
المتوفى سنة ٩٥٢ هـ.

((الكليات)) لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي المتوفى سنة ١٠٩٤ هـ.

٥ - ومن التأليف المعاصرة:

في أصول الفقه: ((معجم مصطلحات أصول الفقه)) للدكتور قطب مصطفى سانو.

وفي العقيدة: ((معجم ألفاظ العقيدة)) لعبد الله بن عامر الفالح.

وفي المصطلحات الفقهية: ((معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية))
للدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم، و ((معجم المصطلحات الاقتصادية
والإسلامية)) للدكتور علي بن محمد جمعة.

ترجمة المؤلف:

هو الإمام الأصولي الفقيه زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد ابن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعي، الملقب بشيخ الإسلام. ولد في قرية ((سنيكة)) بمصر عام ٨٢٤ هـ، وتعلم في القاهرة، وكف بصره سنة ٩٠٦ هـ، واجتهد في طلب العلم على فاقة شديدة وقلة ذات اليد، ودرس في الأزهر، وحفظ الألفية لابن مالك، في النحو والشاطبيتين في القراءات للإمام القاسم بن فيره بن خلف الشاطبي المتوفى سنة ٥٩٠ هـ، ونحو النصف من ألفية الحديث للحافظ العراقي، وحضر دروس الشرف المناوي وغيره. وغادر مصر إلى الحجاز وحج سنة ٨٥٠ هـ.

وما زال مجتهداً في تحصيل العلم ومجالسة العلماء حتى ما لبث أن تبوأ منزلة رفيعة في عصره، ونعت بالنعوت العلمية الشريفة، ومنها: قاضي القضاة، وشيخ الإسلام، وعلامة المحققين...^(١)

حديث العلماء عنه:

وصفه تلميذه الشعراني بقوله: ((خدمته عشرين سنة، فما رأيته قط في غفلة، ولا اشتغال بما لا يغني لا ليلاً ولا نهاراً)). الطبقات الكبرى (١٢٢/٢).

(١) انظر: ((الضوء اللامع)) للسخاوي (٢٣٤/٣)، ((الفتح المبين للمراغي)) (٦٩/٣).

أما معاصره المحدث السخاوي، فقال فيه: ((ولم ينفك عن الاشتغال على طريقة جميلة من التواضع وحسن العشرة والأدب والعفة والانجماع عن بني الدنيا مع التقلل وشرف النفس ومزيد العقل وسعة الباطن والاحتمال والمداواة إلى أن أذن له غير واحد من شيوخه في الإفتاء والإقراء...)) الضوء اللامع (٢٣٦/٣).

شيوخه:

الشيخوخ الذين تلقى عنهم المصنّف - رحمه الله - كثيرون، وهم أبرز شيوخ عصره، ودرس عليهم العلوم الشرعيّة المختلفة وغيرها من العلوم كالحساب والجبر وعلم الهيئة، ومن هؤلاء العلماء:

الإمام ابن حجر العسقلاني شهاب الدين أحمد بن عليّ المتوفى سنة ٨٥٢ هـ، والبلقيني علم الدين صالح بن سراج الدين المتوفى سنة ٨٦٨ هـ أخذ عنهما الفقه والحديث والسيرة، وتقيّ الدين الحصفكي قرأ عليه العربيّة والأصول، والبلبيسي الإمام المقرئ نور الدين عليّ بن محمد الذي حفظ عليه القرآن.

تلاميذه:

علم من أمثال الشيخ المصنّف - رحمه الله - لا بُدّ وأن يكون محطّ موفد الطلاب من كلّ مكان، فقد قصده طلاب العلم من الحجاز والشام إضافة إلى بلده مصر، وعمّر شيخ الإسلام زكريا الأنصاري حتّى رأى تلاميذه من العلماء البارزين وقرّرت عينه بهم، وممن تخرّج به من علماء عصره:

الشّعراي عبد الوهاب بن أحمد المتوفى سنة ٩٧٣ هـ صاحب الطّبقات والذي لازمه عشرين سنة، وشمس الدين الرّملي ووالده شهاب الدين الرّملي، وشهاب الدين محمد بن عليّ بن حجر الهيثمي.

آثاره العلميّة:

الشيخ زكريا الأنصاري - رحمه الله - من المكثرين من التّأليف، ومن

أصحاب التّصانيف النّافعة ؛ الّتي كتب لها القبول والعناية من قبل العلماء وطلبة العلم، ومن مؤلّفاته العلميّة:

١- فتح الرّحمن بكشف ما يلتبس في القرآن (مطبوع) بتحقيق الشّيخ محمّد الصابوني، دار القرآن، بيروت.

٢- غاية الأصول في شرح لبّ الأصول، شرح فيه المؤلّف اختصاره لجمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدّين عبد الوهاب السّبكي، الّذي أسماه ((لبّ الأصول))، (مطبوع)، مكتبة الحلبي.

٣- الغرر البهيّة في شرح البهجة الوردية، في الفقه الشّافعيّ، وهو من الشّروحات الكبيرة على منظومة الحاوي المسمّاة ((البهجة الوردية))، مطبوع.

٤- عماد الرّضا ببيان آداب القضا، (مطبوع) بتحقيق: عبد الرّحمن عبد الله، الدار السّعوديّة للنشر.

٥- تحرير تنقيح اللباب، في الفقه الشّافعيّ.

٦- تحفة الباري في شرح صحيح البخاريّ، وذكر أنّه من الشّروحات النّفيسة، وقد طبع في مصر مع إرشاد السّاري سنة ١٣٢٦ هـ. انظر: معجم المطبوعات لسركيس (٤٨/٥).

٧- اللؤلؤ النّظيم في روم التّعلّم والتّعليم، طبع في مطبعة الموسوعات بمصر عام ١٣١٩ هـ، وبهامشه ((حدود الألفاظ المتداولة - وهو هذا المخطوط)). انظر: معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة لسركيس (٤٨٥/١).

توفّي سنة ٩٢٦ هـ بمصر، بعد حياة مديدة مليئة بالعلم والتّعلّم والتّأليف ونفع الأمّة، رحمه الله وجزاه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

مصادر ترجمة الشّيخ زكريا الأنصاري:

١- الضوء اللامع، لشمس الدّين محمّد بن عبد الرّحمن السخاوي (٢٣٤/٣).

- ٢- الطبقات الكبرى، لعبد الوهاب الشعراني (٢/٦٨٨).
- ٣- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الحنفي (حاجي خليفة)، المتوفى ١٠١٧ هـ. (٥/٣٧٤).
- ٤- تاريخ التراث العربي، لبروكلمان (١٠/٣٩٨).
- ٥- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ المراغي (٣/٦٩).

التحقيق:

رسالة الشيخ زين الدين زكريا الأنصاري - رحمه الله - المسماة ((الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة)) رسالة لطيفة مختصرة، اجتهد فيها مصنفها - رحمه الله - في جمع عدد كبير من الألفاظ والمصطلحات المتداولة في الاصطلاح الفقهي والأصولي، وكذلك بعض الألفاظ العقديّة وعلم الكلام، وقد بين - رحمه الله - في مقدمة رسالته هذه باعثة لتأليفها وهو قوله: ((لما كانت الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين مفتقرة إلى التحديد تعيين تحديدها لتوقف معرفة المحدود على معرفة الحد)) وهو جهدٌ مشكورٌ موفقٌ منه - رحمه الله - وحرص علميٌّ مبارك، حيث رأى أن من المتعين عليه وهو العالم الأصولي الفقيه أن يبين لطلبة العلم والمشتغلين فيه معاني هذه المصطلحات العلميّة؛ التي ينبني على فهمها فهم كثير من النصوص الشرعيّة أو فهم مراد العلماء في مصنفاتهم العلميّة، حتى يحسن التصوّر وينضبط الفهم. وهذا كما بينا في مقدمة هذه المقدمة من الأهمية بمكان.

مميزات هذه الرسالة:

عندما كنت أتصفح فهرس المخطوطات في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض؛ لفت نظري عنوان هذه الرسالة، وصغر حجمها، وإيجازها، وما اشتملت عليه من الحدود الكثير. والتعريفات المهمة؛ التي يحتاج طلبة العلم لمعرفتها والوقوف على ما جاء فيها. وقد امتازت الرسالة بجمع معظم المصطلحات الأصوليّة المتداولة في

كتب أصول الفقه، وما يتعلّق بها من مصطلحات الفقه وعلم الكلام والمنطق. وقد بلغت المصطلحات التي أوردتها المصنّف في رسالته (١٧٢) مصطلح. ولم يرتّب المصنّف الحدود التي أوردتها حسب الحروف الهجائية، ولم يذكر ضابطه في الترتيب، إلّا أنّ الترتيب جاء في جملته مقارباً لترتيب الأصوليين لمباحث أصول الفقه إلى حدٍّ ما. وعموماً: فالرسالة نافعة مفيدة في بابها، وهي جديرة بالاعتناء والحفظ كذلك.

نسبة الرسالة لزكريا الأنصاري:

نسب هذه الرسالة - وب عناوين مختلفة - معظم من ترجم للمؤلف - رحمه الله - من المتقدمين والمتأخرين كذلك^(١)، وقد سمّيت بأسماء متشابهة متقاربة، منها: ((حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه))، و ((مقدمة في الألفاظ المتداولة في أصول الفقه))، و ((رسالة في تحديد مدلولات الألفاظ الفقهية))، و ((الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة)).

والباحث في فهارس المخطوطات ومعاجم المطبوعات عموماً يجد هذه العناوين، إلّا أنّ الذي يظهر - والله أعلم - أنّ أغلب هذه العناوين إنّما هي صيغ تعريفية بالمخطوط أو الرسالة من تعبير المترجمين أو المفهرسين، وذلك بالنظر إلى مقارنة ذلك بأسلوب علماء ذلك العصر في التعريف بكتبهم ورسائلهم لا سيما مؤلفنا رحمه الله.

والذي اخترته من هذه العناوين عنوان ((الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة))؛ لأنّه أقرب إلى أسلوب المصنّف المسجع، وهو ممّا أشار إليه: بروكلمان مسنداً على نسخة القاهرة، حيث قال: ((أو: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة)).

نسخ الرسالة:

اعتمدت في تحقيق رسالة الشيخ الأنصاري على نسختين خطيتين

(١) انظر: مصادر ترجمة المؤلف (ص ١٨١).

محفوظتين في جامعتي الإمام مُحَمَّد بن سعود، وأمّ القرى بمكة المكرمة حرسها الله.

النسخة الأولى (أ)؛

مخطوطة مصورة عن مكتبة جامعة استنبول برقم (٦٨٤٢)، عدد أوراقها (٤)، وعدد الأسطر (٢٥) ضمن مجموعة من (١٤) ورقة، تبدأ من ورقة ١١ - ١٤، وعدد الأسطر يتراوح ما بين عشرة إلى أحد عشر سطراً في الصفحة الواحدة. ولم يذكر فيها اسم النّاسخ، وتاريخ النسخ ١٣٠٢ هـ، والخط (نسخ) واضح.

النسخة الثانية (ب)؛

مخطوطة مصورة عن مكتبة الخزانة العامة بالرباط برقم (١٩٣٨ د)، عدد أوراقها (٦)، وأسطرها (١٧). واسم النّاسخ غير موجود، وعنوان المخطوط (حدود الألفاظ المتداولة)، ورقمه في مركز مخطوطات جامعة أمّ القرى (٢١٧).

عملي في التحقيق؛

أولاً: كتابة ((مقدمة)) تحدّث فيها عن: أهمية هذا النوع من التّأليف في بيان معاني المصطلحات والحدود، وجهود العلماء في التّأليف في هذا الفنّ، وترجمة موجزة عن المؤلّف، ثمّ بيان نسخ المخطوط التي تمّ الاعتماد عليها في التّحقيق.

ثانياً: تحقيق النّص، وقد اعتمدت على النّسخة (أ) لوضوحها، ثمّ قابلتها على النّسخة الثانية (ب)، وبيّنت الفروق بين النّسختين.

ثالثاً: التّعليق على ما يقتضي التّعليق والبيان من المصطلحات الواردة في النّص، وذكر ما وقع الخلاف في تعريفه بين الأصوليين.

رابعاً: تخريج ما ورد من أحاديث.

خامساً: وضعت فهرساً حسب الحروف الهجائية للمصطلحات الواردة

في النّص ؛ لتسهيل العثور على المصطلح.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ ثَقَتِي

قال سيّدنا ومولانا^(١) شيخ الإسلام، ملك علماء الأعلام، سلطان الفقهاء والأصوليين، زين الملة والدين؛ أبو يحيى زكريا الأنصاري^(٢)، تغمّده الله برحمته ورضوانه، وأسكنه فسيح جنّاته بمحمّد^(٣) وآله^(٤) وعترته وأصحابه صلّى الله عليه وسلّم آمين.

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلّاة وأشرف التسليم على سيّد المرسلين وآله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد^(٥): لما كانت الألفاظ المتداولة في أصول الفقه^(٦) والدين^(٧) مفتقرة إلى التّحديد؛ تعيّن تحديدها، لتوفّق معرفة المحدود على معرفة الحد^(٨).

(١) في (ب): ((شيخ مشايخ الإسلام)).

(٢) في (أ): ((الشافعيّ فسخ الله في مدّته، ونفعنا والمسلمين بعلومه وبركته)).

(٣) قوله: ((بمحمّد وآله)) فيه نوع من التوسّل بالنبيّ ﷺ، وقد عدّه العلماء من أنواع التوسّل الممنوع الذي لم يرد في كتاب الله وسنّته رسوله (، والأصل في العبادات التوقيف، والذي ورد في النصوص سؤال الله تعالى بأسمائه الحسنی وبصفاته العلی، أو سؤاله بعمله الصّالح، أو محبة نبيّه وأتباعه، فهذه من أنواع التوسّل المشروعة بحسب ما دلّت عليه النصوص والله أعلم، انظر: ((اتحاف السّادة المتّقين بشرح إحياء علوم الدين)) للزبيدي (٢٨٥/٢)، ((الفتاوى)) لابن تيمية (١٤٣/١).

(٤) في (ب): ((وعلى آله)).

(٥) في (ب): ((وبعد)).

(٦) أصول الفقه باعتباره علماً على هذا الفنّ هو: ((معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد)). وهو تعريف الإمام البيضاوي - رحمه الله - (ت ٦٨٥ هـ). ((نهاية السؤل)) (٥/١).

(٧) أصول الدين: قيل في تعريفه: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها، ودفع الحجج عنها. ((كشاف اصطلاح الفنون)) (٢٢/١).

وتقسيم الشريعة إلى أصول تسمّى (أصول الدين) وفروع، وارد في كلام الأئمة المتقدّمين، وهو مذهب جماهير العلماء، وحكى النووي - رحمه الله - الإجماع عليه.

وورد في كلام المتقدّمين من السلف المحدثين وغيرهم. قال عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت ٣٢٧ هـ): ((سألت أبي وأبا زرعة عن مذهب أهل السنة في أصول الدين...))، ((بيان تلبیس الجهمية)) (٥٢٦/٢).

وخالف في هذا التّقسيم بعض العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية. انظر - إن شئت - ((التفريق بين الأصول والفروع))، د. سعد الشثري.

(٨) هذا القول على إطلاقه يحتاج إلى نظر وتقييد، وهو من كلام (المنطقة)، والقول إنّ المحدود لا يمكن تصوّره أو معرفته إلّا بالحدّ؛ قضية سلبية تحتاج إلى دليل، وقد ناقش هذه القاعدة المنطقية شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه الفريد ((الردّ على المنطقيين))، ونقضها من أحد عشر وجهاً. انظر: ((الردّ على المنطقيين)) (ص ٧ - ١٤).

فالحَدُّ لغة: المنع، ومنه سَمِيَ البَوَابُ حَدًّا لَمَنَعَهُ النَّاسُ عَنِ الدَّخُولِ فِي الدَّارِ^(١).

واصطلاحاً^(٢): الجامع المانع، ويقال: المطرّد المنعكس^(٣)، وحدود الشرع موانع وزواجر؛ لثلاث يتعدّى العبد عنها، ويمتنع بها.

الأصل: ما يبني عليه غيره^(٤).

والفرع: ما يبتني على غيره^(٥).

العالم: ما سوى الله، سَمِيَ عالم لأنه علم على وجود الصّانع^(٦).

الشيء عند أهل السنة: الموجود، والثبوت، والتحقق^(٧)، والوجود، والكون، فهي ألفاظ مترادفة^(٨).

وعند المعتزلة: ماله تحقق ذهنًا وخارجًا.

وعند اللغويين: ما يعلم ويخبر عنه.

العلم: هو إدراك الشيء على ما هو به^(٩)، ويقال: ملكة يقتدر بها على إدراك^(١٠) جزئية.

(١) ينظر في هذا المعنى وما تفرّع عنه في: ((الصّحاح)) للجوهري، و ((اللسان)) لابن منظور في مادة (حدد)، و((النهاية في غريب الحديث)) لابن الأثير (٣٥٢/١).

(٢) وعرف بـ ((ما يميز الشيء عن غيره)). (شرح العضد) ((٦٨/١)).

(٣) وقوله: ((الجامع المانع، ويقال: المطرّد المنعكس)) هما من شروط الحدّ، وليسا من ماهيته، فمن شروط (الحدّ) إفراد المعرف أو المحدود، وأن يخرج ما لا يدخل فيه، وأنّه كلما وجد الحدّ وجد المحدود، وكلما انتفى الحدّ انتفى المحدود. انظر: ((التحبير شرح التحرير)) ((٢٧٢/١)).

(٤) في (ب): ((ما يبتني)).

(٥) هذه العبارة غير موجودة في (أ).

(٦) في (ب): ((سَمِيَ به لأنه علم على وجود الصّانع تعالى)).

(٧) في (ب): ((التحقيق)).

(٨) جاء في ((الكليات)): الشيء: هو لغة: ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه فيشمل الموجود والمعدوم، ممكنًا أو محالًا، واصطلاحًا: خاص بالموجود، خارجيًا كان أو ذهنيًا. وقد أطلّ أبو البقاء النّفس في تعريف هذه اللفظة وذكر معانيها وأقسامها. فانظر - إن شئت - ((الكليات)) ((٥٢٥ - ٥٢٧)).

(٩) وقيل في حده: (معرفة المعلوم)، وقيل: (الاعتقاد الجازم المطابق للواقع). انظر: ((الورقات)) لإمام الحرمين (ص٢٧)، ((التعريفات)) للجرجاني (ص١٢٥).

ومن العجيب أنّ المتكلمين والأصوليين وغيرهم اختلفوا في مسألة متعلّقة بتعريف العلم ! وهي: أنّ العلم هل يمكن حده أم لا ؟

قلت: وهو من التكلّف الظاهر، والذي انجرّ خلفه جمع من الأصوليين، وسوّدت فيه الصحائف دونما ثمرة تعود على المكلفين منه ! فتأمّل.

(١٠) في (ب): ((إدراكات)).

المعرفة: ترادف العلم^(١)، وإن تعددت إلى مفعول واحد وهو إلى اثنين، وقيل: تفارقه بأنه لا يستدعي سبق جهل بخلافها، ولهذا يقال: الله عالم، ولا يقال عارف، ورد يمنع أنه لا يقال ذلك، فقد ورد إطلاقها على الله تعالى^(٢) في كلام النبي ﷺ وأصحابه^(٣)، وفي اللغة.

الجهل: انتفاء العلم بالمقصود بأن لم يدرك أصلاً، وهو الجهل البسيط، أو إدراك على خلاف هيئته في الواقع، وهو الجهل المركب، لأنه تركب من جهلين^(٤): جهل المدرك بما في الواقع، وجهله بأنه جاهل كجهل الفلاسفة^(٥) قدم العالم.

الفقه لغة: الفهم.

واصطلاحاً: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية^(٦).

(١) وإليه ذهب الطوفي في ((شرح مختصر الروضة)) (١٦٢/٢)، ويفهم كذلك من تعريف القاضي أبي يعلى للعلم بأنه (معرفة المعلوم)، كما في ((العدة)) (٧٨/١).

وهي عند أهل اللغة كذلك. انظر: ((لسان العرب))، و ((المصباح المنير)) في مادة (عرف)، وقد تكون أخص من العلم، وقد تكون مقابلة له. انظر: ((الفروق)) للعسكري (ص ٧٢)، ((التحبير شرح التحرير)) للمرداوي الحنبلي (٢٤٣/١).

(٢) في (ب): ((عليه تعالى)).

(٣) والمقصود حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - المشهور، الذي أوله: ((يَا غُلَامُ ! إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ: احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ...)) وفيه: ((تَعَرَّفْ إِلَيْهِ فِي الرِّخَاءِ يَعْرِفَكَ فِي الشَّدَةِ)). والحديث أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة من سننه برقم (٢٥١٦)، وقال: حديث حسن صحيح.

إلا أن هذه اللفظة محل الشاهد لم ترد في الرواية الصحيحة المشهورة، وقد أخرجها الإمام أحمد في المسند (٣٠٧/١)، والطبراني في الكبير، برقم (١١٢٤٣، ١١٥٦٠).

ورد بعض العلماء على ما جاء في هذا الحديث من نسبة المعرفة إلى الله (بأن هذا من باب المقابلة، مثل: ﴿وَمَكُرُوا وَكُيَّرَ لَهُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ولا يجوز أن يقال: أن الله مكر إلا من باب المقابلة، وأن المراد هنا: تقرب من الله في الرخاء يتقرب منك في الشدة). انظر: ((التحبير شرح التحرير)) (٢٤٠/١). قلت: الخطب يسير بإذن الله، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا فهم المقصود، فمن المستقر عند علماء السنة والجماعة أن أسماء الله توقيفية، فإن كان المراد أن عارف من أسماء الله، فهذا يحتاج إلى نص صريح صحيح، والحديث لا يدل على أكثر من مجرد الصفة، أما إن كان المراد منه وصف الله بأنه (عارف) عن طريق الإخبار باطلأعه على الغيب فلا محذور فيه، والحمد لله.

وقد ذكر العلماء فروقاً كثيرة بين العلم والمعرفة. ((شرح مختصر الروضة)) للطوفي (١٦٢/٢)، ((الفروق)) للعسكري (ص ٧٢)، ((التعريفات)) للجرجاني (ص ١٩٧).

(٤) في (ب): ((لتركبه من جهلين)).

(٥) في (ب): ((كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم)).

(٦) يتبع الأصوليون عادة تعريفهم للفقه: بتعريف الفقيه، ومن تعاريفهم للفقيه ما ذكره الجد ابن تيمية في المسودة: (الفقيه حقيقة: من له أهلية تامة يعرف الحكم بها إذا شاء، مع معرفته جملاً كثيرة من الأحكام الفروعية وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة). ((المسودة)) ص (٥٧١).

العقل لغة: المنع، لمنعه صاحبه من العدول عن سواء السبيل.
واصطلاحاً: غريزة يهيا^(١) بها لدرك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب، ويقال غير ذلك أيضاً كما بينته في شرح آداب البحث.
الإدراك: تمتل حقيقة المدرك^(٢)، يشاهدها بما به يدرك.
الظن: الطرف الراجح من التردد بين أمرين.
الوهم: الطرف المرجوح من ذلك^(٣).
الشك: ما استوى طرفاه^(٤).
السَّهْو: الغفلة عن المعلوم^(٥).
اليقين لغة: طمأنينة القلب على حقيقة الشيء.
واصطلاحاً: اعتقاد جازم لا يقبل التغير^(٦).
الهُوى: ميل القلب إلى ما يستلذ به^(٧).
الإلهام: إلقاء معنى في القلب^(٨) يطمئن له الصدر، يخص الله به

(١) في (ب): ((يتهيأ بها)).

(٢) في (ب): ((عند المدرك)).

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط: (ولا ينبغي عليه شيء من الأحكام إلا في القليل، كوههم وجود الماء بعد تحقق عدمه، فإنه يبطل الماء عندنا...) (٨٠/١).

(٤) والشك مطروح في الشريعة لا ينبغي عليه حكم إذا كان هناك أصل مستصحب على خلافه، أو يقين يدفعه، والقاعدة: أن اليقين لا يزول بالشك.

ومن حيث اللغة: فقد فرق أبو هلال العسكري بينه وبين الارتياح بأن الارتياح شك مع تهمة. انظر: ((الفروق في اللغة)) (ص ٩٢)، و ((غاية الأصول)) للمؤلف (ص ٢٢).

(٥) وهو مرادف للنسيان في ظاهر كلام اللغويين. انظر: ((لسان العرب)) مادة (سها)، ((البحر المحيط)) للزركشي (٨٠/١).

(٦) لم يطالبنا الشرع بحصول اليقين في كل مسألة: لأن ذلك متعذر، بل إن غلبة الظن تكفي. قال النووي (ت ٦٧٦هـ). رحمه الله: (واعلم أنهم يطلقون العلم واليقين ويريدون بهما الظن الظاهر، لا حقيقة العلم واليقين، فإن اليقين هو الاعتقاد الجازم، وليس ذلك بشرط في هذه المسألة ونظائرها...) ((المجموع)) (١٨٧/١).

وعد القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ) اعتداد الفقهاء بالظن في بناء الأحكام عليه من قبيل الضرورة. انظر: ((الذخيرة)) للقرافي (١٦٨/١)، و ((قاعدة اليقين لا يزول بالشك)) د. يعقوب الباحسين.

(٧) وقد حذر الله سبحانه (منه في أكثر من موضع في كتابه العزيز، وأخبر أن المسلم في تصرفاته وأحكامه لا يخلو من حالين: إما اتباع ما جاء من أمر الله وأمر رسوله ﷺ أو اتباع الهوى. قال الله: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ الآية [ص: ٢٦].

(٨) في (ب): ((إيقاع شيء في القلب)).

اصفياه^(١)، وليس بحجة من غير معصوم^(٢).

الخطاب: توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، والمراد بخطاب الله؛ ما أفاده الكلام النفسي^(٣) الأزلي^(٤).

التكليف: إلزام ما فيه كلفة.

النظر: فكر يؤدي إلى وهم^(٥)، أو اعتقاد، أو ظن^(٦).

الاعتقاد: العلم الجازم^(٧)؛ القابل للتغيير، وهو صحيح إن طابق الواقع، كاعتقاد المقلد سنة الضحى، وإلا ففساد، كاعتقاد الفلسفي قدم العالم.

الترتيب لغة: جعل الشيء في مرتبته^(٨).

واصطلاحاً: جعل الأشياء بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر.

البيان: إخراج الشيء من حيز الأشكال إلى حيز التجلي^(٩).

(١) في (ب): ((بعض اصفياه)).

(٢) الإلهام ليس من الأدلة الشرعية المعتمدة، ولا يعتد بما يقع في النفوس من غير دليل في إثبات الأحكام الشرعية. انظر: ((قواطع الأدلة)) للسمعاني (٢/٨٢٨).

(٣) في (ب): ((وهو الكلام النفسي)).

(٤) حول إثبات الكلام النفسي لله قال الشيخ الشنقيطي في مذكرة أصول الفقه في تحقيق هذه المسألة: (اعلم أن كثيراً من المتكلمين يزعمون أن كلام الله معنى قائم بذاته مجرد عن الألفاظ والحروف، والأمر عندهم هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة، ولأجل هذا الاعتقاد الفاسد قسّموا الأمر إلى قسمين: لفظي ونفسي... إلى أن قال: إذا علمت ذلك فاعلم أن هذا المذهب باطل، وأن الحق أن كلام الله هو هذا الذي نقرؤه بألفاظه ومعانيه، فالكلام كلام الباري، والصوت صوت القاري...) (ص ٢٢٦).

وينسب أبو المظفر السمعاني - رحمه الله - (ت ٤٨٩ هـ) إلى أبي الحسن الأشعري أنه أول من ابتدع إثبات الكلام النفسي (ولم يسبقه إليه أحد). ((قواطع الأدلة)) (١/٤٩)، وانظر: ((المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين)) د. محمد العروسي.

وعليه فإن خطاب الله هو كلامه ذو اللفظ والمعنى. والله أعلم.

(٥) في (ب): ((ما يؤدي إلى علم واعتقاد أو ظن)).

(٦) قال الزركشي: (وأقسامه أربعة: لأنه إما جازم أو لا، وكل واحد إما مطابق أو لا، وإن شئت قلت: إما صحيح أو فاسد، وكل واحد إما جازم أو غير جازم) ((البحر المحيط)) (١/٤٤).

(٧) في (ب): ((الحكم الجازم)).

(٨) في ((لسان العرب)): (رتب الشيء يرتب رتوباً، وترتب: ثبت فلم يتحرك) ((لسان العرب)) لابن منظور، مادة (رتب).

(٩) وفي اصطلاح الأصوليين: (إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به) انظر: ((الرسالة)) للإمام الشافعي - رحمه الله - (ت ٢٠٥ هـ) (ص ٢١)، ((كشف الأسرار)) للبخاري (٣/١٠٤ - ١٠٥).

الاختيار: الميل إلى ما يراد ويرتضى.

الشَّرْع لغة: البيان^(١).

واصطلاحاً: تجويز الشيء أو تحريمه، أي جعله جائزاً أو حراماً.

الشَّارِع: مبين الأحكام.

الشَّرِيعَة: الطَّرِيقَة في الدين^(٢).

المشروع: ما أظهره الشَّرْع، وما ورد به الشَّرْع من التعبد^(٣)، ويطلق على الطَّاعة، والعبادة، والجزاء، والحساب.

الضَّرورة: ما نزل بالعبد ممّا لا بُدَّ منه^(٤) من وقوعه^(٥).

الحرَج: ما يتعسّر على العبد الخروج عمّا وقع من^(٦) ^(٧).

الذَّاتي: ما يستحيل فهم الذات قبل فهمه^(٨).

العرضي: بخلافه^(٩).

الحاجة: تنقضى وتزول بالمطلوب^(١٠) ^(١١).

العدر: ما يتعدّر^(١٢) المضيّ فيه على موجب الشَّرْع، ألا بتحمّل ضرر زائد.

(١) وفي اللغة الشَّرِيعَة: شرعته الماء وهي مورد الشارب، والشَّارِع الطَّرِيق الأعظم. ((مختار الصحاح)) مادة (شرع). والمناسبة ظاهرة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي.

(٢) في (ب): ((الشَّرِيعَة والطَّرِيقَة في الدين)).

(٣) في (ب): ((الدين ما ورد به الشَّرْع من التعبد)).

(٤) في (ب): ((ممّا لا بُدَّ من وقوعه)).

(٥) وعرفت بأنّها: (أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر الشديد بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو العضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال). انظر: ((نظرية الضَّرورة)) للدكتور وهبة الزحيلي (ص ٦٥).

(٦) في (ب): ((عما يقع فيه)).

(٧) وعرفت بأنّه: (ما أوقع على العبد مشقة زائدة على المعتاد، على بدنه أو نفسه، أو عليهما معاً في الدنيا والآخرة، حالاً أو مآلاً..). انظر: ((رفع الحرج في الشَّرِيعَة)) د. يعقوب باحسين (ص ٣٨).

(٨) وقيل: (ما ليس بخارج عن حقيقة الأفراد، ((تسهيل المنطق)) للأثري (ص ٣٤)، والذات والحقيقة والماهية ألفاظ مترادفة. انظر: ((الكليات)) (ص ٣٤٦).

(٩) وقيل: (ما كان خارجاً عن حقيقة الأفراد) ((تسهيل المنطق)) (ص ٣٤).

(١٠) في (ب): ((الحاجة: نقص يزول به المطلوب)).

(١١) وفي اصطلاح الأصوليين: الأمر الحاجي أو الحاجيات: ((هي ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة)). انظر: ((الموافقات)) للشَّاطِبي (ت ٧٩٠ هـ) (٤٨٧/٣)، ((مقاصد الشَّرِيعَة)) لابن عاشور (ص ٨٢).

(١٢) في (ب): ((ما يتعدّر على العبد)).

الرخصة: حكم تغيّر من صعوبة إلى سهولة لعذر، مع قيام السبب للحكم الأصلي^(١).

العزيمة: حكم لم يتغيّر التغير المذكور^(٢).

العزم: قصد الفعل.

النية: قصد الفعل مقترناً به^(٣).

الكل: جملة مركبة من أجزاء، وكلّ يقتضي عموم الأسماء، وكلّما يقتضي عموم الأفعال^(٤).

البعض: جزء ما تركّب منه ومن غيره.

الجزء: الفرد الذي لا يتجزى.

الجوهر: ما يقبل التحيز.

الحيوان: الجسم النامي، الحساس، المتحرّك بالإرادة.

الجسم: ما قام بذاته من العالم^(٥).

العرض: ما لا يقوم بذاته، بل بغيره.

ذات الشيء: نفسه وعينه.

الركن: ما يتمّ به الشيء، وهو داخل فيه.

الشّرط لغة: إلزام الشيء، والتزامه.

واصطلاحاً: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم

لذاته. ويقال: ما يتمّ به الشيء، وهو خارج عنه.

(١) وهي في اللغة: السهولة واليسر. ((الصحاح)) للجوهري (١١٠٤/٣).

(٢) وهي في اللغة: القصد المؤكّد. ((الصحاح)) (١٩٨٥/٥).

وفي الاصطلاح الأصولي: (الحكم الثابت لدليل شرعي خال من معارض) ؛ فهي لهذا تشمل الأحكام التكليفية الخمسة. انظر: ((شرح مختصر الروضة)) للطوفي (٤٥٧/١).

(٣) وعرفها القرافي بأنها: (قصد الإنسان بقلبه ما يريد به فعله). ((الذخيرة)) (٢٣٤/١).

وفرق القرافي بين النية والعزم، بأنّ العزم تصميم على إيقاع الفعل، والنية تمييز له. ((الذخيرة)) (٢٣٥/١).

(٤) قال الكفوي في كلياته: (كل: اسم لجميع أجزاء الشيء للمذكّر والمؤنث). ((الكليات)) (ص ٧٤٢).

وهي أقوى صيغة في العموم. ((التمهيد)) للإسنوي (ص ٣٠٢).

(٥) وفي ((الكليات)) هو: (جماعة البدن والأعضاء من النّاس وغيرهم... والذات تطلق على الجسم وغيره). (ص ٢٤٤).

السبب لغة: ما يتوصل به إلى غيره.
واصطلاحاً: كل وصف ظاهر، منضبط؛ دلّ الدليل السمعي على كونه معرفاً.
الصفة: الأمانة القائمة بذات الموصوف.
والوصف: المعنى القائم بذات الموصوف^(١).
الذمة لغة: العهد.
واصطلاحاً: وصف يصير الشخص به أهلاً للإيجاب والقبول^(٢).
والعرف: ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة^(٣).
العادة: ما استمرت الناس فيه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى^(٤).
الجنس: كليّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو^(٥).
النوع: كليّ مقول على كثيرين متفقين في الحقائق في جواب ما هو^(٦).
القديم: ما لا أول له.
الحادث: ما لم يكن فكان.

(١) في (ب): ((القائم بالفاعل)).
(٢) وعرفها الزرقاء في ((المدخل الفقهي العام)) (١٩٠/٣) بأنها (محل اعتباري في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقق عليه).
(٣) وضبطه د. أحمد المبارك في كتابه ((العرف وأثره في الشريعة والقانون)) (ص ٢٥) بقوله: (العرف ما اعتاده أكثر الناس، وساروا عليه في جميع البلدان أو في بعضها، سواء أكان ذلك في جميع العصور، أم في عصر معين).
(٤) وعرفها ابن أمير الحاج في ((التقرير والتجبير)) (٢٨٢/١) بقوله: (العادة هي: الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية).
وفرق بعض الأصوليين بين العرف والعادة، بأنّ العرف مخصوص بالقول، والعادة بالفعل، وقيل: إنّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فالعادة أعم من العرف مطلقاً؛ حيث تطلق على العادة الجماعية (العرف) وعلى العادة الفردية. انظر: ((كشف الأسرار)) للبخاري (٤١٥/٢). ((أثر العرف في التشريع الإسلامي)) لشيخنا د. السيد صالح عوض (ص ٣٧)، ((العرف والعادة)) لشيخنا أحمد أبو سنّة (ص ١٣).
(٥) وقيل: هو (ما دلّ على ذات غير معينة)، ومثاله: الحيوان، والمراد بقولهم في التعريف ((مقول)) أي: محمول، ومن ((الكثيرين)): أنواع الجنس المتعددة: كنوع الإنسان، ونوع الفرس... الخ. انظر: ((نهاية السؤل)) للإسنوي (٤٧/٢)، ((طرق الاستدلال ومقدماتها)) للباحسين (ص ١١٢).
(٦) ومثاله: الإنسان، فهو يشمل على كلّ ماهيته هذا الكلي التي هي الحيوان الناطق، وهي الماهية المشتركة بين أفراد هذا النوع: كأحمد، وزياد، وسواهم. ((طرق الاستدلال)) (ص ١١٤).

الموجود: الكائن الثَّابِت.

المعدوم: ضدّ الموجود.

الضدّان: أمران وجوديّان يستحيل وجودهما^(١) في محلّ واحد^(٢).

النقيضان: أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان^(٣) ^(٤).

المحال لغة: ما يحيل عن جهة الصّواب إلى غيره^(٥).

واصطلاحاً: ما اقتضى الفساد من كلّ وجه، كاجتماع الحركة والسكون في محل واحد^(٦).

الحيلة: ما يحول العبد عمّا يكرهه إلى ما يحبه^(٧).

العدل: مصدر بمعنى العدالة، وهي: الاعتدال والثبات على الحقّ.

الظلم لغة: وضع الشيء في غير موضعه، يقال: ظلم الشّعْر إذا ابيضّ في غير أوانه.

واصطلاحاً: التعديّ عن الحقّ إلى الباطل، وهو الجور.

الحكمة: وضع الشيء في موضعه^(٨).

(١) في (ب): ((يستحيل اجتماعهما)).

(٢) ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة، كالسّواد والبياض انظر: ((الكليات)) للكفوي (ص ٥٧٤).

(٣) في (أ): ((أمران يجتمعان ولا يرتفعان)) بسقوط (اللام).

(٤) كالوجود والعدم، والحركة والسكون.

(٥) انظر: مادّة ((محل)) في ((لسان العرب))، و ((مفردات ألفاظ القرآن)) للأصفهاني (ص ٧٦٢).

(٦) وفي ((التعريفات)) للجرجاني (ص ٢٦٢): ((ما يمتنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد)).

(٧) وفي ((أنيس الفقهاء)) لقاسم القونوي (ص ٣٠١): الحيل: جمع حيلة، وهي ما يتلطف به لدفع المكروه أو لجلب المحبوب.

ثمّ غلب استعمال هذا المصطلح في الفقه الإسلامي على الوسائل الخفيّة التي يتوصّل بها المكلف إلى غرضه، وينصرف الذّهن عند إطلاقها إلى ((الحيل الممنوعة))، وهي نوع من التصرفات في ظاهرها المشروعيّة، وفي باطنها إرادة إبطال حكم شرعيّ، كمن يهب ماله قبيل حلول الحول لمن يثق في رده إليه: فراراً من وجوب الزكاة عليه. قال ابن القيم في ((إعلام الموقعين)) (١٢٦/٣): ((وتجوز الحيل يناقض سدّ الذرائع مناقضة ظاهرة، فإنّ الشّارع يسدّ الطّريق إلى المفسد بكلّ ممكن، والمحتال يفتح الطّريق إليها بالحيلة...)).

(٨) وقيل: الحكمة: إصابة الحقّ بالعلم والعقل. انظر: ((مفردات ألفاظ القرآن)) (ص ٢٤٩).

السَّفَه: ضدَّ الحكمة (١) (٢).

الغضب: غليان دم القلب لإرادة الانتقام.

الحلم: ضدُّه الجدل: دفع العبد خصمه عن إفساد قوله بحجّة، قاصداً

به تصحيح كلامه.

الصدق: مطابقة الحكم للواقع (٣).

الكذب: ضده.

الصواب: إصابة الحق.

الخطأ: ضده.

الصفقة لغة: الضرب بباطن اليد.

واصطلاحاً: عقد البيع أو غيره (٤).

الإنشاء: ما ليس له نسبة في الخارج تطابقه، بخلاف الخبر (٥).

الإقرار لغة: الإثبات، من قرَّ الشيء؛ ثبت.

واصطلاحاً: إخبار الشخص بحقِّ عليه.

الصحيح: ما اجتمع فيه أركانه وشروطه.

الباطل: ما فقد منه ركن أو شرط بلا ضرورة. ويرادفه الفاسد عندنا (٦).

(١) في (ب): ((ضدَّ الحكمة، فهو وضع الشيء في غير موضعه)).

(٢) قلت: غلب السَّفَه في الاصطلاح الفقهي على تبذير المال وإتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع، وعرف بهذا المعنى بأنه: (خفة تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع، مع قيام العقل من وجه)، وله أحكام يبحثها الأصوليون عادة في مبحث ((عوارض الأهلية)). انظر: ((أصول الفقه الإسلامي)) للزحيلي (١٨٢/١)، ((عوارض الأهلية عند الأصوليين)) للدكتور حسين الجبوري (ص ٤١٤).

(٣) وقيل: الصدق: (مطابقة القول الضمير والمخبر عنه معاً، ومتى انخرم شيء من ذلك لم يكن صدقاً). ((التوقيف على مهمات التعاريف)) للمناوي (ص ٤٥١).

(٤) انظر: ((طلبة الطلبة)) للنسفي (ص ٥٦٦)، ((المغني)) لابن قدامة (٣٣٥/٦).

(٥) وقيل في تعريف الخبر والإنشاء: (أنَّ الكلام إما أن يفيد الطلب فهو الإنشاء، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب، وإما لا يفيد الطلب فهو الخبر وهو ما احتمل الصدق والكذب). انظر: ((شرح الورقات)) لابن فركاح الشافعي (ص ١١٨).

(٦) عندنا ؛ يعني (الشافعية)، والفاسد والباطل من أنواع الحكم الوضعي وهما بمعنى واحد عند الجمهور عدا الحنفية، فالباطل عند جمهور الأصوليين ما لم يصح بأصله ولا وضعه وكذا الفاسد.

أما الحنفية فيفرقون بينهما، فالباطل: ما لم يصح بأصله ولا وضعه، والفاسد: ما صح بأصله دون وضعه. قال الشيخ زكريا في ((غاية الأصول)): (وضع ذلك - أي التفريق بين الفاسد والباطل - بأنَّ التفرقة إن كانت شرعية فأين دليلها وإن كانت عقلية فالعقل لا يحتج به في مثل ذلك) (ص ١٩). وانظر: ((تفسير النصوص)) لمحمد أديب (٤١٠/٢).

ولا ينافيه اختلافهما في بعض الأبواب ؛ لأن ذلك اصطلاح آخر.
الحق: هو الله تعالى^(١).

والحكم: المطابق للواقع. يطلق على الأقوال، والعقائد، والأديان،
والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك^(٢).

اللغو: ما لا يعتبر في المعنى المقصود^(٣).

اللهو: ما يشغل عن الخير^(٤).

الجائز^(٥): ما شرع فعله وتركه (على السواء)^(٦)، وقد يترك هذا

القول^(٧)، ويرادف الجائز ؛ المباح، والحلال.

الوقف: التوقف عن ترجيح أحد القولين أو الأقوال ؛ لتعارض الأدلة.

الفرض لغة: التقدير، يقال: فرض القاضي النفقة، أي قدرها^(٨).

(١) الحق من أسماء الله الحسنى، والله حق في ذاته وصفاته، فقولُه حقّ، وفعله حقّ، ولقاؤه حقّ، وكلّ شيء ينسب إليه بالدليل الصحيح فهو حقّ، قال الله: ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الحج: ٦٢]. انظر: ((معجم ألفاظ العقيدة)) (ص ١٥٢)، ((الحدود)) (ص ٧٢).

(٢) وهو في الاصطلاح الأصولي يراد به الحكم الشرعيّ، وهو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع). وهذا في الحقيقة هو دليل الحكم لا الحكم نفسه، فالحكم في عرف الفقهاء هو أثر هذا الخطاب، وكذا عرفه بعض الأصوليين بقولهم: الحكم هو: (أثر خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين...)، انظر: ((نهاية السؤل)) للإسنوي (٤٧/١).

(٣) قال الراغب في المفردات، مادة لغا (ص ٧٤٢): اللغو من الكلام: (ما لا يُعتدّ به، وهو الذي لا يورد عن رواية وفكر، فيجري مجرى اللغا، وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور.

وقال ابن عباس - رضي الله عنهما -: اللغو: كلّ ما لم يكن فيه ذكر الله تعالى. ((تفسير القرطبي)) (١١/٨٥). وفي التزييل في وصف نعيم أهل الجنة أن من نعيمهم عدم سماع اللغو ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢].

(٤) وقيل: اللهو (ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمّه). ((التوقيف)) للمناوي (ص ٦٢٩).

(٥) وقيل: (ما وافق الشرع)، فهو بهذا يشمل الواجب والمندوب، ويخرج الحرام والمكروه. ولهذا المصطلح استعمال آخر في باب العقود، كقول الفقهاء: هذا عقد جائز، ويقصدون به العقد غير اللازم بمعنى أنه يجوز لكل من المتعاقدين فسخه كالقراض والشراكة.

انظر: ((الحدود)) للباجي (ص ٥٩)، ((البحر المحيط)) للزركشي (١/٣١٩).

(٦) الزيادة من (ب).

(٧) في (ب): ((وقد يترك هذا القيد)).

(٨) وفي اللسان: (وأصل الفرض القطع....، والفرض: مصدر كلّ شيء تفرضه، فتوجب على إنسان بقدر معلوم، والاسم الفريضة). ((لسان العرب)) مادة (فرض).

والفرض والواجب سيان عند جمهور الأصوليين عدا الحنفية، فيفرّقون بينهما، ووجه التفريق: أن التكليف إن ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة المتواترة فهو الفرض، وإن ثبت بدليل ظنيّ كخبر الواحد والقياس فهو الواجب، ويترتب على هذا الخلاف اختلاف في بعض الأحكام الفقهية وغيرها كما نصّ على ذلك عدد من أصولي الحنفية وغيرهم. فالخلاف معنوي، وقيل: إنه خلاف لفظي لا ثمره له.

انظر: ((نهاية السؤل)) للإسنوي (١/٧٦)، ((شرح مختصر المنار)) لابن قطلوبغا الحنفي (ص ١١٠)، ((الخلاف اللفظي)) د. النملة (١/٩٩).

واصطلاحاً: ما يثاب على فعله، ويعاقب على تركه، ويرادفه: الواجب واللازم.

المندوب لغة: المدعو إليه^(١).

واصطلاحاً: ما يثاب على فعله، ولا يعاقب على تركه، ويرادفه: السنة، والمستحب، والنفل، والتطوع.

الحرام^(٢): ما يثاب على تركه، ويعاقب على فعله، ويرادفه: المحظور، والمعصية، والذنب.

المكروه^(٣): ما يثاب على تركه، ولا يعاقب على فعله.

الأداء: فعل الشيء في وقته، ويرادفه^(٤): أداء الصلاة بفعل ركعة فأكثر في وقته.

القضاء: فعل الشيء خارج وقته، ويرادفه^(٥): قضاء الصلاة بفعل أقل من ركعة في وقتها^(٦).

(١) الذنب في اللغة يأتي لثلاثة معان (أحدها الأثر، والثاني الحظر، والثالث يدل على خفة في شيء) ((معجم مقاييس اللغة)) مادة (ندب).

والمعنى الثالث هو المناسب للتعريف الاصطلاحي للندب : لما فيه من معنى التخفيف، ولهذا أشار ابن فارس بقوله: (وعندنا أن الذنب في الأمر قريب من هذا : لأن الفقهاء يقولون: إن الذنب ما ليس بفرض، وإن كان هذا صحيحاً فلأن الحال فيه خفيفة) المصدر نفسه. قلت: وهكذا فعند التأمل لا بد وأن تجد مناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي. فتأمل.

(٢) التحريم في اللغة له معان متعددة ويجمعها أصل واحد وهو (المنع والتشديد)، والمناسبة ظاهرة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي. انظر: ((معجم مقاييس اللغة)) مادة (حرم).

(٣) والكراهة في اللغة: (ما دلّ على خلاف الرضا والمحبة). ((معجم مقاييس اللغة)) مادة (كره). وهو معنى مناسب للتعريف الاصطلاحي للمكروه.

ويقسمه الحنفية إلى قسمين: مكروه كراهة تحريمية، مثل البيع على بيع أخيه، ومكروه كراهة تنزيهية كترك السنن المؤكدة.

انظر: ((أصول الفقه الإسلامي)) للزحيلي (١/٨٥ - ٨٦).

(٤) في (ب): ((ويزيد)).

(٥) في (ب): ((ويزيد)).

(٦) الأداء والقضاء والإعادة هي في حقيقتها ليست أحكاماً شرعية جديدة، بل هي أوصاف لفعل المكلف من حيث الوقت والكيفية الشرعية، وضابط التقسيم: أن العبادة إن فعلت في وقتها الشرعي سمي هذا الفعل (أداءً) وإن فعلت بعد خروج وقتها الشرعي سمي الفعل (قضاءً).

فإن أدت العبادة بكيفية غير صحيحة أو فقدت شرطاً من شروطها ثم أدت مرة أخرى سمي الفعل (إعادة).

((البحر المحيط)) للزركشي (١/٣٢٢)، ((أصول الفقه)) للزحيلي (١/٥٦).

العبادة: ما يتعبد به. بشرط النية، ومعرفة المعبود، ويقال: تعظيم الله في أمره^(١).

القربة: ما تقرب به، بشرط معرفة المتقرب إليه.

القربان: ما تقرب به من ذبح أو غيره^(٢).

الطاعة: امتثال الأمر والنهي، وهي توجد بدون العبادة والقربة في النظر المؤدي إلى معرفة الله، إذ معرفته إنما تعرف^(٣) بتمام النظر، والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج إلى نية، كالعتق، والوقف^(٤).
الزلة: مخالفة الأمر سهواً^(٥).

الفتنة: الابتلاء^(٦).

البدعة: ما لم يرد في الشرع^(٧).

(١) وعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية بأنها ((اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة)).

(٢) في (ب): ((أو الخمر)).

(٣) في (ب): ((تحصل)).

(٤) يشير المصنف هنا إلى ما لا تشترط فيه النية من الأعمال مع حصول المقصود من الفعل. والنية شرعت لأجل التمييز بين الأفعال والتقرب إلى الله طلباً للثواب، إلا أن بعض الأفعال والأقوال تكون متميزة بأصلها، فلا يشترط لها نية. ومن ذلك ما كان متميزاً مطلقاً لتمييزه عن غيره بذاته، وهو ما كانت صورة فعله كافية في تحصيل المقصود منه، ومن أمثلته ما ذكره المصنف: كالعتق، والوقف، ومنه قضاء الديون، ورد المغصوب. وقربات أخرى لا لبس فيها، ولا يمكن أن تكون إلا عبادة، كالذكر، والإيمان بالله، أما المثال الذي ذكره المصنف وهو (النظر المؤدي إلى معرفة الله) وأشار إلى أنه لا يشترط له نية، فهو يشير إلى ما ذكره بعض العلماء حول بعض الأفعال التي قيل عنها (ما كانت النية فيه مستحيلة) فإنه مستثنى من طلب النية، وقد عدّ أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) ومن وافقهما أمرين من هذا القبيل في باب الأوامر واستثياهما من وجوب النية، وهما:

١ - الواجب الأول: وهو النظر، المعروف بوجوب النظر، فإنه لا يمكن القصد إلى إيقاعه طاعة إلا إذا عرف وجوبه، فيستحيل اشتراط النية في هذه الحالة.

٢ - الواجب الثاني: إرادة الطاعة، فإنها لو اقتضت إلى إرادة أخرى لزم التسلسل. وفي المسألة نزاع بين العلماء.

انظر: ((القواعد)) للمقري المالكي (٢٦٦/١)، ((الفروق)) للقرافي المالكي (١٣١/١)، ((الأمنية في إدراك النية)) للقرافي (ص ١١٢)، ((قاعدة الأمور بمقاصدها)) للدكتور يعقوب الباحسين (ص ٩٧ - ٩٨).

(٥) وقيل: استرسال الرجل بغير قصد. ((مهمات التعاريف)) (ص ٣٨٨).

(٦) وقيل: ما يتبين بها حال الإنسان من الخير والشر، يقال: فتنت الذهب بالنار إذا جربته بها، والفتنة الشرك، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: ١٩٣]، والضلالة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ﴾ [المائدة: ٤١]... إلى غير ذلك من المعاني الواردة في القرآن. انظر: ((الكليات)) (ص ٦٩٢).

(٧) وعرفها الإمام أبو إسحاق الشاطبي بأنها: (طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه) ((الاعتصام)) (ص ٣٧).

العصيان: مخالفة الشرع قصداً.
الحسن: ما لم يُنه عنه شرعاً^(١).
القبيح: ما نُهي عنه شرعاً^(٢).
الشبهة: التردد بين الحلال والحرام^(٣).
الإطلاق: رفع القيد.
المطلق: ما دل على الماهية بلا قيد^(٤).
المقيد: ما دل عليها بقيد^(٥).
الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له أولاً.
المجاز: لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة.
الجد: بالكسر، يقال للاجتهاد في الأمر، ولضدّ الهزل، وهو أن يقصد المتكلم بكلامه حقيقة^(٦).
الهزل: ما يستعمل في غير موضعه لا لمناسبة^(٧).

- (١) فيدخل فيه الواجب والمستحب، قال البيضاوي في المنهاج: (ما نهى عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن: كالواجب، والمندوب، والمباح، وفعل غير المكلف). ((الإبهاج)) (٦٢/١).
قلت: ومذهب السلف من الأئمة وغيرهم في مسألة التحسين والتقبيح أن العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبيح دون ترتيب الثواب أو العقاب على ذلك. قال الإمام المرداوي في شرحه: (المدح والثواب، والذم والعقاب شرعي، فلا حكم إلا لله، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب ولا يحرم عند الإمام وأكثر أصحابه، والأشعرية وبعض الجهمية، قال أبو الخطاب وابن عقيل: (هو مذهب أكثر أصحابنا)). ((التحبير شرح التحرير)) (٧١٦/٢)، وانظر: ((الواضح)) لابن عقيل (٣٥/١)، ((مفتاح دار السعادة)) لابن القيم (٧/٢)، ((آراء المعتزلة الأصولية)) للدكتور علي الضويحي (ص ١٧٣).
(٢) فيدخل فيه المحرم والمكروه.
(٣) انظر: ((أنيس الفقهاء)) (ص ٢٨١)، ((معجم المصطلحات الفقهية)) (٣١٧/٢).
(٤) انظر: ((شرح مختصر الروضة)) (٦٣٠/١)، ((تفسير النصوص)) (١٨٦/٢).
(٥) انظر: المصدر نفسه.
(٦) ومنه حديث: ((ثَلَاثُ جِدُّنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النَّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ)). رواه الخمسة إلا النسائي عن طريق أبي هريرة. وقال الترمذي: حديث حسن غريب. جامع الترمذي، كتاب الطلاق، باب: ما جاء في الجد والهزل في الطلاق رقم (١١٨٤).
وانظر: ((التوقيف على مهمات التعاريف)) (ص ٢٣٥).
(٧) وهو ضدّ الجد، وهما كما يقول ابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) كلمتان في قياس واحد، تدلّان على ضعف، فالهزل ضدّ الجد، والهزال خلاف السمن. ((معجم مقاييس اللغة)) (٥١/٦)، ومن تعاريفه في الاصطلاح: أن يراد بالشيء ما لم يوضع له اللفظ.
ويبحث الأصوليون عادة موضوع الهزل من جهة النظر في تأثيره في الأهلية من عدمه: وأثره المترتب عليه بالنسبة للمكلف.
انظر: ((التقرير والتحبير)) (١٩٤/٢)، ((فواتح الرحموت)) (١٦٢/١).

اللفظ: هو صوت مشتمل على بعض الحروف، وهو: صريح، وكناية، وتعري^(١).

فالصريح: ما لا يحتمل غير المقصود، كانت زانية^(٢).

والتعريض: ما سوى ذلك، كأننا لست بزان. وقد بسطت الكلام على ذلك في شرح الروض وغيره^(٣).

الدلالة: كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر^(٤)، ودلالة اللفظ على معناه مطابقة^(٥)، وعلى جزئه تضمن^(٦)، وعلى لازمه الذهني: التزام^(٧)، والأخيرة شاملة لدلالة الاقتضاء، ولدلالة الإشارة، ودلالة الإيماء؛ لأنه إن توقف صدق المنطوق أو صحته على إضمار، فدلالته اقتضاء، وإلا فإن دل على ما لم يقصد فدلالة إشارة، وإلا فدلالة إيماء.

فالأول: كخبر ((رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ))^(٨) أي المؤاخذه بهما.

والثاني: كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. أي أهلها.

(١) انظر: ((شرح قطر الندى)) لابن هشام (ص ١٧)، ((التوقيف على مهمات التعاريف)) (ص ٦٢٣).

(٢) في (ب): ((كانت زان)).

(٣) في (ب): ((والكناية لفظ أريد به معناه مع جواز إرادته معه، نحو: زيد كثير الرماد كناية عن كرمه)).

(٤) الدلالة (بفتح الدال وكسرها): مصدر دل، وإن كان الفتح أفصح كما ذكره أهل اللغة، وتطلق هذه الكلمة في اللغة على معان كثيرة، غير أن أقرب هذه المصطلحات عند المناطقة والأصوليين هو الإرشاد. انظر: ((لسان العرب)) و ((القاموس المحيط))، مادة (دل) ((شرح الكوكب المنير)) (١/١٢٥).

(٥) وهي: دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع بإزائه، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

(٦) وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه في ضمن كل المعنى، كدلالة لفظ (البيت) في قولنا سقط البيت على الحادث.

(٧) وتسمى دلالة الالتزام وهي: دلالة اللفظ على الخارج عن المعنى الموضوع له الملازم له في الذهن، والممتنع انفكاكه عنه، كدلالة لفظ (أربعة) على الزوجية.

دلالة الاقتضاء: دلالة اللفظ على محذوف يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً على تقديره.

دلالة الإشارة: دلالة اللفظ بنفسه على معنى لم يسبق من أجله.

دلالة الإيماء: اقتران وصف بحكم لو لم يكن الوصف علّة لذلك الحكم لكان ذكره بدون فائدة.

انظر: ((نهاية السؤل)) للإسنوي (٣٢/٢)، ((غاية الأصول)) للأنصاري (٣٦)، طرق الاستدلال ومقدماتها (ص ٥٧).

(٨) أخرجه ابن ماجه في السنن (كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، رقم ٢٠٤٥)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٩٥/٣)، والحاكم في مستدركه (١٩٨/٢) من طريق الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: ((إن الله تجاوز عن أمتي...)). وهذا الإسناد صحيح. انظر: إرواء الغليل، حديث رقم (٨٢).

والثالث: كقوله لمالك عبد: أعتقه عني، ففعل، أي: ملكه لي فاعتقه عني.
الدليل: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر^(١).
المدلول: ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به.
المنطوق: ما دل عليه اللفظ في محل النطق، كزيد، والأسد.
المفهوم: ما دل عليه اللفظ لا بمحل النطق، وهو شامل لمفهوم الموافقة،
والمخالفة^(٢).

النسخ لغة: الإزالة والنقل.

واصطلاحاً: رفع حكم شرعيّ بدليل شرعيّ^(٣).

النص: ما دلّ دلالة قطعية^(٤).

الظاهر لغة: الواضح^(٥).

واصطلاحاً: ما دلّ دلالة ظنيّة.

الخفي: ضده^(٦).

(١) وقيل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري قطعي أو ظني. ((الحدود)) للباجي (ص ٣٨).
((التوقيف على مهمات التعاريف)) (ص ٣٤٠).

(٢) الفهم: حسن تصوّر المعنى، ومفهوم الموافقة: موافقة المنطوق للمفهوم في الحكم نفيًا وإثباتًا، ويمثّلون له التحريم ضرب الوالدين المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣].
ومفهوم المخالفة: دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دلّ عليه المنطوق؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، ويسمى (دليل الخطاب ولحن الخطاب). انظر: ((نهاية السؤل)) للبزدوي (٢٠٣/٢ - ٢٠٦).

(٣) ويزاد في التعريف عند الأصوليين قيد مهم وهو التراخي في الدليل الثاني. ليصبح التعريف: (إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً). ((إحكام الفصول)) للباجي (ص ٣٨٩).

(٤) النص في اللغة له معاني متعددة يمكن إرجاعها لمعنى واحد وهو: المرتفع الظاهر الذي لا لبس فيه ولا خفاء. انظر: ((معجم مقاييس اللغة)) (٤٣٣/٥).

ومن تعاريفه في الاصطلاح: (اللفظ الذي اتضحت دلالاته على معناه بسبب قرينة دلّت على أن معناه هو المقصود من سوق الكلام مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ). انظر: ((كشف الأسرار)) للبزدوي (٤٦/١ - ٤٧)، ((الحدود)) للباجي (ص ٤٢).

(٥) وعرف بأنه: (الكلام الذي تتضح دلالاته بمجرد سماع صيغته، مع احتمال التخصيص، والتأويل والنسخ). ((كشف الأسرار)) للبزدوي (٤٦/١).

(٦) وعرف بأنه: ما خفي المراد منه لمعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالتأويل والبحث كلفظ النبأ والطرار. ((فواتح الرحموت)) للأنصاري (٢٦/٢).

المؤول: مشتق من التأويل، وهو حمل الشيء^(١) على المحتمل المرجوح^(٢).

المجمل: ما لم تتضح دلالتة^(٣).

المحكم: المتّضح المعنى^(٤).

المتشابه: ما ليس بمتّضح المعنى^(٥).

المشترك اللفظي: ما وضع لمعنيين فأكثر، كالقرء للحيض والطهر.

الإجماع: اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيّدنا محمد ﷺ في عصرٍ على أيّ أمرٍ كان^(٦).

القياس لغة: المساواة والتقدير.

واصطلاحاً: حمل معلوم على معلوم لمساواته في علّة حكمه.

الاستصحاب: تصاحب العدم الأصلي^(٧) والعموم والنص، أو ما دلّ

الشّرّع على ثبوته لوجود سبب بيانه إلى ورود التّغيير^(٨) ^(٩).

(١) في (ب): ((هو حمل الظاهر)).

(٢) التأويل في اللغة يرد لعدّة معان، منها: العاقبة، والمآل، ومنها الترجمة، والتفسير، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

أما في الاصطلاح فمن تعاريفه غير ما ذكره المصنّف: (حمل اللفظ الظاهر على غير ظاهره بدليل يجعل المرجوح راجحاً) ((دلالة الكتاب والسنة على الأحكام)) د. عبد الله عزّام (ص ٥٩٦). والتأويل خلاف الأصل عند العلماء؛ لأنّه حمل اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر غير ظاهر، لذلك وضعوا له شروطاً وقيوداً لا يصحّ التأويل ولا يكون مقبولاً إلا بها، انظر: ((مذكّرة الشيخ الشنقيطي)) (ص ٢١٢، ٢١٣).

(٣) وعرف بآئنه: ((اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المتكلّم به)). انظر: ((كشف الأسرار)) للبخاري (٥٤/١)، ((أصول الفقه الإسلامي)) للزحيلي (٣٤٠/١).
(٤) ومن تعاريفه: ((اللفظ الذي دلّ بصيغته على معناه دلالة واضحة لا تحتمل التأويل ولا التخصيص ولا النسخ في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته)). ((كشف الأسرار)) للبخاري (٥١/١)، ((أصول الفقه الإسلامي)) للزحيلي (٣٢٣/١).

(٥) وقيل: ((ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه)). ((التعريفات)) للجرجاني (ص ٢١٠)، ((التوقيف على مهمات التعاريف)) (ص ٦٣٣).

(٦) وعرفه جمهور العلماء بآئنه (اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي). ((البحر المحيط)) للزركشي (٤٣٦/٤)، ((أصول الفقه)) للزحيلي (٤٩٠/١).

(٧) في (ب): ((استصحاب العدم الأصلي)).

(٨) في (ب): ((لوجود سببه إلى ورود المغير)).

(٩) وعرف بآئنه: (ثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنّه كان ثابتاً في الزمان الأوّل)، وهو أربعة أنواع تضمّن بعضها حدّ المصنّف: استصحاب العدم الأصلي، استصحاب بالعموم أو بالنص إلى ورود مخصّص أو ناسخ، استصحاب ما دلّ الشّرّع على ثبوته لوجود سببه، استصحاب حال الإجماع في محلّ الخلاف وهذا الأخير مردود عند الجمهور. انظر: ((التمهيد في أصول الفقه)) (٢٥١/٤)، ((مذكّرة أصول الفقه)) للشنقيطي (ص ١٩٠).

الاستحسان: دليل ينقذ في نفس المجتهد، تقصر عبارته عنه، وليس بحجة^(١).

الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد بالفتح والضم، وهو الطاقة والمشقة^(٢).

واصطلاحاً: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم^(٣).

العام: لفظ يستغرق الصالح له بلا حصر^(٤).

الخاص: لفظ يختص ببعض الأفراد الصالحة له^(٥).

التخصيص: قصر العام على بعض أفراد^(٦).

العلّة: المعرف للشيء^(٧).

الدوران: ترتيب الشيء على الشيء الذي له صلاح العليّة وجوداً وعدم^(٨).

المانع: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم^(٩).

الجامع: الوصف المشترك المناسب للحكم^(١٠).

(١) ما ذكره المصنّف في حدّ الاستحسان هو أحد المعاني التي يرد الاستحسان بها، وهو بهذا المعنى ليس بحجة كما ذكر، إلّا أنّ له معنى آخر أو تعريفاً اصطلاحياً آخر، وهو: (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص). قال ابن قدامة: (وهذا أي الاستحسان بهذا المعنى - ممّا لا ينكر) ((روضه الناظر)) (٤٧٣/١). انظر: ((الحدود)) للباجي (ص ٦٥)، ((أصول الفقه)) للزحيلي (٧٣٣/٢).

(٢) وفي اللّغة: الجُهد - بالضم - الطاقة والقوّة. تقول: هذا جهدي أي طاقتي وقوّتي، والجهد - بالفتح - سوء الحال وضيقها. ((معجم مقاييس اللّغة)) (٤٨٧/١).

(٣) وفي الاصطلاح عرفه بعض المعاصرين بأنّه: (استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إمّا في استنباط الأحكام الشرعيّة، وإمّا في تطبيقها). ((أصول الفقه)) لأبي زهرة (ص ٣٧٩).

(٤) انظر: ((الحدود)) للباجي (ص ٤٤)، ((شرح الكوكب المنير)) (١٠١/٣).

(٥) انظر: ((الإحكام)) للآمدي (٢٨٦/٢)، ((البحر المحيط)) (٢٤٠/٣).

(٦) انظر: المراجع السابقة.

(٧) في التّعريف اللغوي: العلّة: المرض، وتطلق أيضاً على ما يتأثّر المحلّ بحصوله. ((لسان العرب)) مادة (علل). وتعريف المصنّف الاصطلاحي بناءً على مذهب من يقول إنّ العلّة لا تأثير لها في الحكم وإنّما هي مجرد علامة أو معرف. وعرفت العلّة بأنّها: (الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل على كونه مناطاً للحكم). انظر: ((الإحكام)) للآمدي (١٧/٣)، ((أصول البزدوي مع كشف الأسرار)) (١٧١/٤).

(٨) وهو من مسالك العلّة، وعرفه البيضاوي الشافعيّ (بأن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بانعدامه). انظر: ((الإبهاج في شرح المنهاج)) (٧٢/٣).

(٩) وهو من أقسام الحكم الوضعي.

(١٠) ويطلق على (العلّة) أيضاً باعتبارها الوصف الجامع بين الأصل والفرع. ((مذكرة الشنقيطي)) (ص ٣٢٨).

الفارق: إبداء خصوصية في الأصل والفرع^(١) (٢).
المعارضة لغة: المقابلة على سبيل الممانعة.
واصطلاحاً: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصم الدليل عليه^(٣).
الترجيح: إثبات مزية لأحد الدليلين على الآخر^(٤).
النقض: تخلف المدلول أو الحكم عن الدليل أو العلة^(٥).
المناقضة لغة: إبطال أحد الشئيين بالآخر.
واصطلاحاً: منع مقدمات^(٦) الدليل أو كلها مفصلاً^(٧).
الملازمة: كون الحكم مقتضياً لآخر، والأول هو الملزوم، والثاني هو اللازم^(٨).
العكس لغة: رد آخر الشيء إلى أول.
واصطلاحاً: انتفاء الحكم أو الظن به لانتفاء العلة^(٩).

(١) في (ب): بعد تعريفه (الفارق) قال: ((الإمارة: العلامة)).
(٢) وهو من قواعد العلة، والقادح عرفه الجلال المحلي الشافعي بقوله: (القوادح: هي ما يقدح في الدليل من حيث العلة أو غيرها). ((شرح المحلي على جمع الجوامع)) (٢٩٤/٢). والفرق عرفه بعض الأصوليين بأنه (إبداء المعارض معنى يحصل به الفرق بين الأصل والفرع، حتى لا يلحق به في حكمه). انظر: ((البرهان)) للجويني (١٠٦٠/٢)، ((المحصول)) للرازي (٣٨٠/٢).
(٣) انظر: ((التعريفات)) للجرجاني (ص ٢٣٥)، ((التوقيف على مهمات التعاريف)) للمناوي (ص ٦٦٤).
(٤) ((الحدود)) للباجي (ص ٧٩).
(٥) وهو من قواعد العلة، وعرف بأنه: (تخلف الحكم في بعض الصور، مع وجود ما ادّعه المعلن علة). ((نهاية السؤل)) (١٤٦/٤).
(٦) في (ب): ((منع بعض مقدمات الدليل)).
(٧) انظر: ((التعريفات)) للجرجاني (ص ٢٥٠)، ((التوقيف)) للمناوي (ص ٦٧٨).
(٨) وهي لغة: امتناع انفكاك شيء عن شيء. ((لسان العرب)) مادة (لزم).
واصطلاحاً: كون الحكم مقتضياً لحكم آخر على معنى بأن الحكم لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاءً ضرورياً، كالدخان للنار. ((التعريفات)) للجرجاني (ص ٢٤٧)، ((التوقيف)) للمناوي (ص ٦٧٥).
وعرف المصنف الفرق بين الفرع والأصل فقال: ((والأصح أنه معارضه بإبداء قيد في عليه الأصل، أو مانع في الفرع، أو بهما)). ((لب الأصول)) (ص ١٣٢).
(٩) هو مسلك من مسالك العلة، ويعبر عنه الأصوليون بالطرد والعكس، كما يعبر عنه بالجريان، ويعرف كذلك بالدوران، وتعريف الدوران كما عند البيضاوي (أن يحدث الحكم بحدوث الوصف وينعدم بانعدامه) ((نهاية السؤل)) (١١٧/٤).
ومنهم من جعله قسماً من أقسام القياس، وعرفوه بأنه: (إثبات نقيض الحكم في غيره لافتراقهما في علة الحكم). ((المسودة)) لآل تيمية (ص ٤٢٥)، ((أضواء البيان)) للشنقيطي (٢٣٩/٢).

الطرد: ضده^(١).

القلب: نوعان: قاصر بالقياس^(٢)، وهو أن يربط المعارض خلاف قول المستدل على علته إلحاقاً بالأصل الذي جعل مقيساً عليه، وعام في القياس وغيره من الأدلة، وهو دعوى المعارض أن ما استدلل به المستدل دليل عليه^(٣).

السند: ما يكون المنع مبنياً عليه.

الاستفسار: طلب مدلول اللفظ لغرابته أو إجمال^(٤).

المعلل: المستدل.

السائل: المانع لا مذهب له^(٥) (٦).

الاستثناء: إخراج من متعدد، بنحو إلا من متكلم واحد^(٧).

الأمر: طلب إيجاد الفعل^(٨) (٩).

- (١) أي وجود الحكم لوجود العلة. ((الحدود)) للباقي (ص٧٤).
- بمعنى أن الوصف الطردي لا يكون مؤثراً في انتفاء الحكم عن انتفائه. قال الزركشي في البحر: (بل المراد منه - أي الطرد - أن لا تكون علته مناسبة ولا مؤثرة، والفرق بينه وبين الدوران أن ذلك عبارة عن المقارنة وجوداً وعدمًا، وهذا في الوجود فقط). ((البحر المحيط)) (٥/٢٤٨).
- (٢) في (ب): ((خاص بالقياس وغيره من الأدلة)).
- (٣) القلب أحد قواعد العلة، وعرف بأنه: ربط المعارض حكماً مخالفاً لحكم المستدل بعلة المستدل.
- وله معنى عام كما ذكر المصنف. ((الحدود)) للباقي (ص٧٧)، ((أصول الفقه)) لأبي النور زهير (٤/٣٥٦).
- (٤) في اللغة: طلب الكشف والإظهار. ((مفردات ألفاظ القرآن)) للراغب الأصفهاني (٦٣٦).
- وعرف في الاصطلاح بأنه: (طلب ذكر معنى اللفظ لغرابته فيه أو إبهام أو احتمال) وعده البعض من قواعد القياس.
- انظر: ((تيسير التحرير)) (٤/١١٤)، ((شرح الكوكب المنير)) (٤/١١٤).
- (٥) في (ب): ((الباحث: لا مذهب له)).
- (٦) عرفه ابن الجوزي بأنه: (القاتل: ما حكم الله في هذه الواقعة ؟ وبعد ذكر الحكم: ما الدليل عليه ؟).
- ((الإيضاح لقوانين الاصطلاح)) (ص٤٣).
- (٧) وفي اللغة: الاستثناء مأخوذ من الشئ وهو العطف.
- وعرف بأنه: إخراج ما لولاه لوجب دخوله لغة. وبيحته الأصوليون عادة في مباحث مخصصات العموم.
- انظر: ((شرح الكوكب المنير)) (٣/٢٨٢).
- (٨) في (ب): ((وهو حقيقة في القول المخصوص، مجاز في الفعل)).
- (٩) وقد يطلق الأمر ويراد به: الفعل، نحو: ﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، أو الشأن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧].
- وفي الاصطلاح الأصولي عرف بأنه: اللفظ الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء. ((كشف الأسرار)) للبخاري (١/١٠١)، ((أصول الفقه)) للزحيلي (١/٢١٨).

النَّهْي: اقتضاء الكف^(١) (٢).

النَّفْي: قول دال على نفي الشيء.

الخبر: ماله نسبة في الخارج تطابقه، كما مرّ.

والخبر عند علماء الحديث: مرادف للحديث عندهم، وقيل: الحديث: ما جاء عن النَّبِيِّ ﷺ، والخبر ما جاء عن غيره، وقيل: الخبر أعمّ من الحديث مطلقاً، وعليه فهو باعتبار وصوله إلينا إمّا يكون متواتراً، أو مشهوراً، أو عزيزاً، أو غريباً كما هي (مبينة في كتب علم الحديث، والله أعلم) (٣).
(تمّ الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه، وصلى الله على سيّدنا محمد وآله وصحبه وسلّم تسليمًا كثيراً، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم) (٤)، والحمد لله وحده، والصّلاة على من لا نبيّ بعده، وسلّم تسليمًا كثيراً.

(١) في (ب): ((اقتضاء كفّ عن فعل لا بنحو كف)).

(٢) قال المصنّف في ((غاية الأصول)): ((النَّهْي: اقتضاء كفّ عن فعل لا بنحو كف) (ص ٦٧). وانظر: ((إرشاد الفحول)) للشوكاني (ص ١٠٩).

(٣) في (أ) طمس بعد قوله: ((ما يتعلّق بها بيّنته)). والزيادة من (ب).

(٤) الزيادة من (ب).

أبيض

المراجع

- ١ - آراء المعتزلة الأصولية، د. عليّ الضويحي. ط: مكتبة الرشد بالرياض.
- ٢ - أثر العرف في التشريع الإسلامي، د. سيد صالح عوض. ط: المطبعة الصالحية بالقاهرة.
- ٣ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي. ط: دار الغرب الإسلامي.
- ٤ - الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي. ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥ - إرشاد الفحول، لمحمد بن عليّ الشوكاني. ط: دار الفكر.
- ٦ - أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي. ط: دار الفكر المعاصر، بيروت.
- ٧ - الأعلام، لخير الدين الزركلي. ط: دار العلم للملايين.
- ٨ - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم. ط: دار الكتب العلمية.
- ٩ - أنيس الفقهاء، لقاسم القونوي. ط: دار الوفاء بجدة.
- ١٠ - الإيضاح لقوانين الاصطلاح، ليوسف بن الجوزي الحنبلي. ط: مكتبة العبيكان بالرياض.
- ١١ - التّحبير شرح التّحرير، لعليّ بن سليمان المرادوي. ط: مكتبة الرشد، الرياض.
- ١٢ - تدريب الراوي في شرح تقريب النّواوي، للحافظ جلال الدين السيوطي. ط: مكتبة دار التراث، القاهرة، ط: الثانية، ١٣٩٢ هـ.
- ١٣ - التعريفات، لعليّ بن محمد الجرجاني. ط: دار الكتاب العربي.
- ١٤ - التفريق بين الأصول والفروع، د. سعد الشثري. ط: دار المسلم بالرياض.
- ١٥ - تفسير النصوص، د. محمد أديب الصّالح. ط: المكتب الإسلامي.
- ١٦ - تهذيب الأسماء واللغات، لمحيي الدين بن شرف النّووي. ط: دار الكتب العلمية.
- ١٧ - التوقيف على مهمّات التّعريف، لمحمد بن عبد الرؤوف المناوي. ط: دار الفكر المعاصر، بيروت.
- ١٨ - جامع الأصول في أحاديث الرّسول، لابن الأثير الجزري. ط: دار الفكر.
- ١٩ - الحدود في أصول الفقه، لسليمان بن خلف الباجي. ط: دار الآفاق العربية.
- ٢٠ - الخلاف اللفظي عند الأصوليين، د. عبد الكريم النملة. ط: مكتبة الرشد بالرياض.
- ٢١ - الردّ على المنطقيين، لابن تيمية الحرّاني. ط: المطبعة العربية بباكستان.

- ٢٢ - الرسالة، للإمام الشافعي. ط: المكتبة العلمية - بيروت.
- ٢٣ - رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، د. يعقوب الباحسين. ط: مكتبة الرشد.
- ٢٤ - روضة الناظر، لموفق الدين عبد الله بن قدامة. ط: مؤسسة الريان.
- ٢٥ - شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي. ط: دار الفكر بدمشق.
- ٢٦ - شرح الورقات، لإبراهيم بن فركاح الشافعي. ط: دار البشائر الإسلامية.
- ٢٧ - صحيح البخاري. دار السلام للنشر والتوزيع.
- ٢٨ - صحيح مسلم. دار السلام للنشر والتوزيع.
- ٢٩ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي. ط: دار مكتبة الحياة.
- ٣٠ - طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، لعمر بن محمد النسفي. ط: دار النفائس.
- ٣١ - العرف وأثره في الشريعة والقانون، د. أحمد مباركي.
- ٣٢ - غاية الوصول شرح لب الأصول، لذكريا الأنصاري. ط: مصطفى الحلبي بالقاهرة.
- ٣٣ - الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله بن مصطفى المراغي. ط: مطبعة عبد الحميد حنفي، بمصر.
- ٣٤ - الفروق، لأحمد بن إدريس القرافي. ط: عالم الكتب.
- ٣٥ - قاعدة الأمور بمقاصدها، د. يعقوب الباحسين. ط: مكتبة الرشد بالرياض.
- ٣٦ - قواطع الأدلة، لأبي المظفر السمعاني. ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٧ - كشف الأسرار على أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري الحنفي. الناشر: الصدف ببلشرز، كراتشي - باكستان.
- ٣٨ - كشف الظنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني. الناشر: المكتبة الفيصلية بمكة.
- ٣٩ - الكليات، لأبي البقاء أيوب الحسيني الكفوي. ط: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩ هـ.
- ٤٠ - لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور. ط: دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت.
- ٤١ - مجموع الفتاوى الكبرى، لأحمد بن تيمية الحراني. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي.
- ٤٢ - مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين الشنقيطي. ط: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ٤٣ - المستقصى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي. ط: مؤسسة الرسالة.
- ٤٤ - مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد بن حنبل. ط: دار الفكر.

- ٤٥ - معجم ألفاظ العقيدة، لعامر بن عبد الله فالح. ط: مكتبة العبيكان.
- ٤٦ - معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو. ط: دار الفكر، دمشق.
- ٤٧ - معجم المصطلحات الفقهية، د. محمود عبد الرحمن. ط: دار الفضيلة.
- ٤٨ - معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس. ط: دار الجيل، بيروت.
- ٤٩ - الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي. ط: دار ابن عفان.
- ٥٠ - نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، لجمال الدين عبدالرحيم الإسنوي. ط: عالم الكتب، بيروت.
- ٥١ - النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين المبارك ابن الأثير الجزري. ط: دار الفكر للطباعة والنشر.
- ٥٢ - الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفا بن عقيل الحنبلي. ط: مؤسسة الرسالة.

أبيض

فهرس المصطلحات

٢٠٢	الاجتهاد
٢٠١	الإجماع
١٩٠	الاختيار
١٩٦	الأداء
١٩٦	أداء الصلاة بفعل ركعة فأكثر في وقته
١٨٨	الإدراك
٢٠٤	الاستثناء
٢٠٢	الاستحسان
٢٠١	الاستصحاب
٢٠٤	الاستفسار
١٨٦	الأصل
١٩٨	الإطلاق
١٨٩	الاعتقاد
١٩٤	الإقرار
١٨٨	الإلهام
٢٠٤	الأمر
١٩٤	الإنشاء
١٩٤	الباطل
١٩٧	البدعة
١٩١	البعض
١٨٩	البيان
٢٠٢	التّخصيص
١٨٩	الترتيب
٢٠٣	الترجيح
١٩٦	التّطوُّع
١٩٩	التّعرض

١٨٩	التكليف
١٩٥	الجائز
٢٠٢	الجامع
١٩٨	الجدّ
١٩٤	الجدل
١٩١	الجزء
١٩١	الجسم
١٩٢	الجنس
١٨٧	الجهل
١٩١	الجوهر
١٩٠	الحاجة
١٩٢	الحادث
١٨٦	الحدّ
١٩٦	الحرام
١٩٠	الحرّج
١٩٨	الحسن
١٩٥	الحقّ
١٩٨	الحقيقة
١٩٥	الحكم
١٩٣	الحكمة
١٩٥	الحلال
١٩٤	الحلم
١٩٣	الحيلة
١٩١	الحيوان
٢٠٢	الخاصّ
٢٠٥	الخبر
١٩٤	الخطأ
١٨٩	الخطاب
٢٠٠	الخفيّ
١٩٩	الدّلالة

٢٠٠	الدَّليل
٢٠٢	الدَّوران
١٩١	ذات الشيء
١٩٠	الذَّاتي
١٩٢	الذِّمَّة
١٩٦	الذَّنْب
١٩١	الرَّخصة
١٩١	الرَّكْن
١٩٧	الرَّزَلَة
٢٠٤	السَّائل
١٩٢	السَّبَب
١٩٤	السَّفَه
١٩٦	السَّنَة
٢٠٤	السَّنَد
١٨٨	السَّهْو
١٩٠	الشَّارِع
١٩٨	الشَّبهَة
١٩١	الشَّرْط
١٩٠	الشَّرْع
١٩٠	الشَّرِيعَة
١٨٨	الشَّكَّ
١٨٦	الشيء
١٩٤	الصَّحيح
١٩٤	الصَّدَق
١٩٩	الصَّريح
١٩٢	الصِّفَة
١٩٤	الصِّفَة
١٩٤	الصَّواب
١٩٣	الضَّدَان
١٩٠	الضَّرورة

١٩٧	الطَّاعَة
٢٠٤	الطَّرْد
٢٠٠	الظَّاهِر
١٩٣	الظَّلْم
١٨٨	الظَّنّ:
١٩٢	العادة
١٨٦	العَالَمُ
٢٠٢	العام
١٩٧	العبادة
١٩٣	العدل
١٩٠	العذر
١٩١	العَرَض
١٩٠	العرضي
١٩٢	العرف
١٩١	العزم
١٩١	العزيمة
١٩٨	العصيان
١٨٨	العقل
٢٠٣	العكس
٢٠٢	العلّة
١٨٦	العلم
١٩٤	الغضب
٢٠٣	الفارق
١٩٤	الفساد
١٩٧	الفتنة
١٩٥	الفرض
١٨٦	الفرعُ
١٨٧	الفقه
١٩٨	القبيح
١٩٢	القديم

١٩٧	القربان
١٩٧	القُرْبَة
١٩٦	القضاء
١٩٦	قضاء الصَّلَاة بفعل أقلّ من ركعة في وقتها
٢٠٤	القلب
٢٠١	القياس
١٩٤	الكذب
١٩١	الكلّ
١٩٦	اللازم
١٩٥	اللفو
١٩٩	اللفظ
١٩٥	اللّهو
٢٠١	المؤول
٢٠٢	المانع
١٩٥	المباح
٢٠١	المتشابه
١٩٨	المجاز
٢٠١	المجمل
١٩٣	المحال
١٩٦	المحظور
٢٠١	المحكم
٢٠٠	المدلول
١٩٦	المستحبّ
٢٠١	المشترك اللفظي
١٩٠	المشروع
١٩٨	المطلق
٢٠٣	المعارضة
١٩٣	المعدوم
١٨٧	المعرفة
١٩٦	المعصية

٢٠٤	المعلل
٢٠٠	المفهوم
١٩٨	المقيّد
١٩٦	المكروه
٢٠٣	الملازمة
٢٠٣	المنافضة
١٩٦	المندوب
٢٠٠	المنطوق
١٩٣	الموجود
٢٠٠	النسخ
٢٠٠	النصّ
١٨٩	النّظر
١٩٦	النّفل
٢٠٥	النّفي
٢٠٣	النّقض
١٩٣	النّقيضان
٢٠٥	النّهي
١٩٢	النّوع
١٩١	النّيّة
١٩٨	الهزل
١٨٨	الهوى
١٩٦	الواجب
١٩٢	الوصف
١٩٥	الوقف
١٨٨	الوهم
١٨٨	اليقين

مختارات من مجموع فتاوى ومقالات متنوعة

لسماحة الشيخ / عبد العزيز بن باز - رحمه الله -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم استخدام الكمادات للمحرم

س: هل تعتبر الكمادات التي يستعملها الطبيب في عمله ويضعها على فمه وأنفه في حكم تغطية الوجه للمحرم أفيدونا جزاكم الله خيراً؟
ج : نعم، لا ينبغي ولا يجوز هذا؛ لأنه غطى حوالي نصف الوجه والرسول ﷺ قال: «لا تخمروا رأسه ولا وجهه»^(١) يعني للمحرم الذي وقصته راحلته.

لبس الحزام في الإحزام لا حرج فيه

س: ما حكم لبس الهميان (الكمر) من قبل الحاج المحرم، ليحفظ فيه نقوده، هل يجوز له ذلك أم يعتبر مخيلاً لا يجوز لبسه؟
ج : لبس الكمر ونحوه لا حرج فيه، وكذلك الحزام أو المنديل لربط إزاره وحفظ حاجته من النقود وغيرها، وبالله التوفيق.

حكم لبس الساعة للمحرم

س: ما حكم لبس الساعة للمحرم؟
ج : لبس الساعة مثل لبس الخاتم لا حرج فيه إن شاء الله.

مضاعفة السيئة في مكة

س: هل تضاعف السيئة في مكة مثل ما تضاعف الحسنة؟ ولماذا تضاعف في مكة دون غيرها؟
ج : الأدلة الشرعية دلت على أن الحسنات تضاعف في الزمان الفاضل مثل رمضان وعشر ذي الحجة، والمكان الفاضل كالحرمين، فإن الحسنات تضاعف في مكة مضاعفة كبيرة.

(١) رواه البخاري في (الجنائز) باب الكفن في ثوبين برقم (١٢٦٥)، ومسلم في (الحج) باب ما يفعل بالمحرم إذا مات برقم (١٢٠٦).

وقد جاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة في ما سواه إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة في مسجدي هذا»^(١) فدل ذلك على أن الصلاة بالمسجد الحرام تضاعف بمئة ألف صلاة فيما سوى المسجد النبوي، وفي مسجد النبي ﷺ خير من ألف صلاة فيما سواه سوى المسجد الحرام، وبقيّة الأعمال الصالحة تضاعف ولكن لم يرد فيها حد محدود إنما جاء الحد والبيان في الصلاة، أما بقيّة الأعمال كالصوم والأذكار وقراءة القرآن والصدقات فلا أعلم فيها نصاً ثابتاً يدل على تضعيف محدد، وإنما فيها في الجملة ما يدل على مضاعفة الأجر وليس فيها حد محدود. والحديث الذي فيه: «من صام رمضان في مكة كتب الله له مئة ألف رمضان» حديث ضعيف عند أهل العلم.

والحاصل: أن المضاعفة في الحرم الشريف بمكة لا شك فيها (أعني مضاعفة الحسنات) ولكن ليس في النص فيما نعلم حداً محدوداً ما عدا الصلاة فإن فيها نصاً يدل على أنها مضاعفة بمئة ألف كما سبق.

أما السيئات فالذي عليه المحققون من أهل العلم أنها لا تضاعف من جهة العدد ولكن تضاعف من جهة الكيفية أما العدد فلا؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]. فالسيئات لا تضاعف من جهة العدد لا في رمضان ولا في الحرم ولا في غيرهما، بل السيئة بواحدة دائماً وهذا من فضله سبحانه وتعالى وإحسانه.

ولكن سيئة الحرم وسيئة رمضان وسيئة عشر ذي الحجة أعظم في الإثم من حيث الكيفية لا من جهة العدد، فسيئة في مكة أعظم وأكبر وأشدّ إثماً من سيئة في جدة والطائف مثلاً، وسيئة في رمضان وسيئة في عشر ذي الحجة أشدّ وأعظم من سيئة في رجب أو شعبان ونحو ذلك، فهي تضاعف من جهة الكيفية لا من جهة العدد.

أما الحسنات فإنها تضاعف كيفية وعدداً بفضل الله سبحانه وتعالى، ومما

(١) رواه الإمام أحمد في (أول مسنة المدنيين) حديث عبد الله بن الزبير بن العوام برقم (١٥٦٨٥).

يدل على شدة الوعيد في سيئات الحرم وأن سيئة الحرم عظيمة وشديدة قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]. فهذا يدل على أن السيئة في الحرم عظيمة وحتى ألهم بها فيه هذا الوعيد. وإذا كان من همّ بالإلحاد في الحرم يكون له عذاب أليم، فكيف بحال من فعل الإلحاد وفعل السيئات والمنكرات في الحرم؟ فإن إثمه يكون أكبر من مجرد ألهم وهذا كله يدلنا على أن السيئة في الحرم لها شأن خطير. وكلمة إلحاد تعم كل ميل إلى باطل سواء كان في العقيدة أو غيرها؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ فنكّر الجميع، فإذا ألحد أي إلحاد - والإلحاد هو الميل عن الحق - فإنه متوعد بهذا الوعيد.

وقد يكون الميل عن العقيدة فيكفر فيكون ذنبه أعظم وإلحاده أكبر، وقد يكون الميل إلى سيئة من السيئات كشرب الخمر أو الزنا أو عقوق الوالدين أو أحدها فتكون عقوبته أخف وأقل من عقوبة الكافر، ﴿بِظُلْمٍ﴾ هذا يدل على أنه إذا كان يرجع إلى الظلم فإن الأمر خطير جداً فالظلم يكون في المعاصي، ويكون في التعدي على الناس، ويكون بالشرك بالله، فإذا كان إلحاده بظلم نفسه بالمعاصي أو بالكفر فهذا نوع من الإلحاد، وإذا كان إلحاده بظلم العبادة بالقتل أو الضرب أو أخذ الأموال أو السب أو غير ذلك فهذا نوع آخر، وكله يسمى إلحاداً وكله يسمى ظلماً وصاحبه على خطر عظيم. لكن الإلحاد الذي هو الكفر بالله والخروج عن دائرة الإسلام هو أشدها وأعظمها كما قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

س: ما حكم التوكيل في الرمي عن المريض والمرأة والصبي؟

ج: لا بأس بالتوكيل عن المريض والمرأة العاجزة كالحبلى والثقيلة التي لا تستطيع رمي الجمار فلا بأس بالتوكيل عنهم، أما القوية النشيطة فإنها ترمي بنفسها، ومن عجز عنه نهائياً بعد الزوال رمي في الليل، ومن عجز عن يوم العيد رمى ليلة إحدى عشرة عن يوم العيد، ومن عجز يوم الحادي عشر رمى ليلة اثنتى عشر عن يوم الحادي عشر، ومن عجز في

اليوم الثاني عشر أو فاته الرمي بعد الزوال رمى في الليلة الثالثة عشرة
عن يوم الثاني، وينتهي الرمي بطلوع الفجر.
أما في النهار فلا يرمى إلا بعد الزوال في أيام التشريق.

حكم المبيت خارج منى أيام التشريق

س: ما حكم المبيت خارج منى أيام التشريق سواء كان ذلك عمداً، أو لتعذر
وجود مكان فيها؟

ج : المبيت في منى واجب على الصحيح ليلة إحدى عشرة، وليلة اثنتي
عشرة، هذا هو الذي رجحه المحققون من أهل العلم على الرجال
والنساء من الحجاج، فإن لم يجدوا مكاناً سقط عنهم ولا شيء عليهم
ومن تركه بلا عذر فعليه دم.

حكم من ترك المبيت بمنى لتعذر المكان

س: إذا لم يجد الحاج مكاناً يبيت فيه بمنى فماذا يفعل؟ وهل إذا بات خارج
منى عليه شيء؟

ج : إذا اجتهد الحاج في التماس مكان في منى ليبيت في ليالي منى فلم
يجد شيئاً فلا حرج عليه أن ينزل في خارجها؛ لقول الله عز وجل:
﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. ولا فدية عليه من جهة ترك المبيت
في منى؛ لعدم قدرته عليه.

حكم تأخير رمي الجمار إلى آخر يوم ورميها دفعة واحدة

س: هل يجوز رمي الجمرات في آخر أيام التشريق دفعة واحدة، وفي فترة
واحدة عن جميع أيام التشريق؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون
الرمي؟ ومتى؟ ولن؟

ج : المشروع للمؤمن في الحج أن يرمى كما رمى النبي ﷺ في حجة الوداع،
فيرمي جمرة العقبة يوم العيد بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم

يرمي يوم الحادي عشر الجمرات الثلاث بعد الزوال، ويرمي كل واحدة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويبدأ بالتى تلى مسجد الخيف، ثم الوسطى، ثم جمرة العقبة التى تلى مكة، وهى التى رماها يوم العيد، ثم يرمى فى اليوم الثانى عشر الجمار الثلاث بعد الزوال، كما رماها فى اليوم الحادى عشر، والمشروع له أن يقف بعد رمى الجمرة الأولى فى اليوم الحادى عشر، واليوم الثانى عشر، ويرفع يديه ويدعو ويجعلها عن يساره، وهكذا بعد الثانية بعد الرمي يقف ويرفع يديه ويدعو، ويجعلها عن يمينه؛ تأسيّاً بالنبي ﷺ فى ذلك. أما الجمرة الثالثة وهى جمرة العقبة، فإنه يرميها ولا يقف عندها للدعاء.

ثم إن شاء تعجّل قبل الغروب وتوجه إلى مكة، وإن شاء بقى فى منى، وبات بها الليلة الثالثة عشرة، ورمى الجمرات الثلاث فى اليوم الثالث عشر بعد الزوال، كما رماها فى اليوم الحادى عشر وفى اليوم الثانى عشر، وهذا هو الأفضل إذا تيسر ذلك؛ تأسيّاً بالنبي ﷺ؛ لأنه لم يتعجّل، ولو آخر الحاج رمي الحادى عشر والثانى عشر ورماها فى اليوم الثالث عشر مرتبة بعد الزوال، أجزاء ذلك، ولكنه يعتبر مخالفاً للسنة، وعليه أن يرتبها فيبدأ برمي الحادى عشر فى جميع الجمرات الثلاث مرتبة، ثم يعود يرميها عن اليوم الثانى عشر، ثم يعود يرميها عن الثالث عشر كما نصّ على ذلك كثير من أهل العلم. والله ولي التوفيق.

المراد باليومين للمتعجل

س: بعض الناس يمكنون بمنى ليلة واحدة وهى ليلة الحادى عشر ويرمون الثانى عشر فى يوم الحادى عشر ويظنون أنهم قد مكثوا يومين، وذلك لأنهم يحسبون يوم العيد يوماً من أيام التشريق، فيقولون نحن رمينا يوم العيد (يوم النحر) واليوم الثانى الذى بعده وهو يوم الحادى عشر، ويقولون إن هذين يومان استناداً إلى الآية الكريمة فى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣]. وبذلك يغادرون منى

يوم الحادي عشر بعد أن يكونوا قد رموا اليوم الثاني عشر في يوم الحادي عشر، ويتركون بيات يوم الثاني عشر في منى، فهل هذا يجوز شرعاً؟ وهل يصح للإنسان أن يحسب يوم العيد من اليومين أم أنهم قد رموا يوم الثاني عشر في يوم الحادي عشر ثم انصرفوا من منى؟ نرجو توضيح ذلك مع ذكر الدليل؟

ج : المراد باليومين اللذين أباح الله جل وعلا للمتعجل الانصراف من منى بعد انقضائهما. هما ثاني وثالث العيد، تلي يوم العيد، وهي محل رمي الجمرات وذكر الله جل وعلا، فمن تعجل انصرف قبل غروب الشمس يوم الثاني عشر، ومن غربت عليه الشمس في هذا اليوم وهو في منى لزمه المبيت والرمي في اليوم الثالث عشر. وهذا هو الذي فعله النبي ﷺ وأصحابه، والمنصرف في اليوم الحادي عشر قد أخل بما يجب عليه من الرمي، فعليه دم يذبح في مكة للفقراء، أما تركه المبيت في منى ليلة الثاني عشر فعليه عن ذلك صدقة بما يتيسر مع التوبة والاستغفار عما حصل منه من الخلل والتعجل في غير وقته، وإن فدى عن ذلك كان أحوط لما فيه من الخروج من الخلاف؛ لأن بعض أهل العلم يرى عليه دماً بترك ليلة واحدة من ليلتي الحادي عشر والثاني عشر بغير عذر شرعي.

مختارات من قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

أبيض

القرار الرابع: من الدورة التاسعة بشأن حقوق التأليف للمؤلفين

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده سيدنا ونبينا محمد.
أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى
رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت
١٢ رجب ١٤٠٦ هـ إلى يوم السبت ١٩ رجب ١٤٠٦ هـ. قد نظر في موضوع حقوق
التأليف لمؤلفي الكتب والبحوث والرسائل العلمية: هل هي حقوق ثابتة
مملوكة لأصحابها، وهل يجوز شرعاً الاعتياض عنها والتعاقد مع الناشرين
عليها، وهل يجوز لأحد غير المؤلف أن ينشر كتبه وبحوثه ويبيعها دون إذنه
على أنها مباحة لكل أحد، أو لا يجوز؟

وعرض على المجلس التقارير والدراسات التي هيأها في هذا الشأن
بعض أعضاء المجلس وناقش المجلس أيضاً رأي بعض الباحثين المعاصرين من
أن المؤلف ليس له حق مالي مشروع فيما يؤلفه أو ينشره من كتب علمية
بحجة أن العلم لا يجوز شرعاً حجره عن الناس، بل يجب على العلماء بذله،
ومن كتم علماً ألجمه الله تعالى يوم القيامة بلجام من نار، فلكل من وصل إلى
يده بطريق مشروع نسخة من كتاب لأحد المؤلفين، أن ينسخه كتابة، وأن
ينشره ويتاجر بتمويل نشره وبيع نسخه كما يشاء وليس للمؤلف حق في منعه.
ونظر المجلس في الرأي المقابل، وما نشر فيه عن حقوق الابتكار،
وما يسمى الملكية الأدبية والملكية الصناعية، من أن كل مؤلف لكتاب أو بحث
أو عمل فني أو مخترع لآلة نافعة له الحق وحده في استثمار مؤلفه أو
اختراعه نشرًا وإنتاجًا وبيعًا، وأن يتنازل عنه لمن يشاء بعوض أو غيره
وبالشروط التي يوافق عليها، وليس لأحد أن ينشر الكتاب المؤلف أو البحث
المكتوب بدون إذن صاحبه، ولا أن يقلد الاختراع ويتاجر به دون رضى
مخترعه، وانتهى المجلس بعد المناقشة المستفيضة إلى القرار التالي:

١- أن الكتب والبحوث قبل ابتكار طرق النشر بالمطابع التي تخرج منه الآلاف المؤلفة من النسخ، حين لم يكن في الماضي وسيلة لنشر الكتاب إلا الاستنساخ باليد، وقد يقضي الناسخ سنوات في استنساخ كتاب كبير ليخرج منه نسخة واحدة كان الناسخ إذ ذاك يخدم العالم المؤلف حينما ينسخ بقلمه نسخة أو عدة نسخ لولاها لبقى الكتاب على نسخة المؤلف الأصلية معرضاً للضياع الأبدي إذا تلفت النسخة الأصلية فلم يكن نسخ الكتاب عدواناً على المؤلف واستثماراً من الناسخ لجهود غيره وعلمه، بل بالعكس كان خدمة له وشهرة لعلمه وجهوده.

٢- أما بعد ظهور المطابع، فقد أصبح الأمر معكوساً تماماً، فقد يقضي المؤلف معظم عمره في تأليف كتاب نافع، وينشره ليبيعه فيأخذ شخص آخر نسخة منه فينشرها بالوسائل الحديثة طبعاً أو تصويراً، ويبيعه مزاحماً مؤلفه ومنافساً له، أو يوزعه مجاناً ليكسب بتوزيعه شهرة فيضيع تعب المؤلف وجهوده، ومثل ذلك يقال في المخترع.

وهذا مما يثبط همم ذوي العلم والذكاء في التأليف والاختراع حيث يرون أن جهودهم سينهبها سواهم متى ظهرت ونزلت الميدان، ويتاجر بها منافساً لهم من لم يبذل شيئاً مما بذلوه هم في التأليف أو الابتكار.

فقد تغير الوضع بتغير الزمن وظهور المستجدات فيه، مما له التأثير الأساسي بين ماكان وما صار، مما يوجب نظراً جديداً يحفظ لكل ذي جهد جهده وحقه.

فيجب أن يعتبر للمؤلف والمخترع حق فيما ألف أو ابتكر، وهذا الحق هو ملك له شرعاً لايجوز لأحد أن يسطو عليه دون إذنه، وذلك بشرط أن يكون الكتاب أو البحث ليس في دعوة إلى منكر شرعاً، أو بدعة أو أي ضلالة تنافي شريعة الإسلام، وإلا فإنه حينئذ يجب إتلافه ولايجوز نشره.

وكذلك ليس للناشر الذي يتفق معه المؤلف ولا لغيره تعديل شيء في مضمون الكتاب أو تغيير شيء دون موافقة المؤلف، وهذا الحق يورث عن صاحبه ويتقيد بما تقيد به المعاهدات الدولية والنظم والأعراف التي لاتخالف الشريعة، والتي تنظم هذا الحق وتحدده بعد وفاة صاحبه تنظيماتاً وجمعاً بين حقه الخاص والحق العام، لأن كل مؤلف أو مخترع يستعين بأفكار ونتاج من سبقوه ولو في المعلومات العامة، والوسائل القائمة قبله.

رئيس مجلس الشيوخ الفقهي

نائب الرئيس

١٠. عبد الله عمر نصيفه

الأعضاء

مالح بن فوزان بن عبد الله
الفوزان

عبد الله المكي عبد الرحمن المكي

[Handwritten signature]

محمد محمود المصواف

مصطفیٰ فی احمد الزرقانی

محمد بن عبد اللہ بن سہیل

محمد الشاذلي النيفر

محمد رشید قہانسی۔

صالح بن عثیم

1071-1072

محمد بن محمد صالح بن عبد الوهاب

يوسف القرضاوى

ابوالحسن علی الحسنی الندوی

د. طلال عمر با فقیهہ

وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، ومعالى اللواء الركن محمود شيت خطاب، وفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف، وفضيلة الشيخ ميروك مسعود العوادى.

أبيض

القرار الثاني: من الدورة العاشرة بشأن موضوع: (تقرير حصول الوفاة، ورفع أجهزة الإنعاش من جسم الإنسان)

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته العاشرة، المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من يوم السبت ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ١٧ أكتوبر ١٩٨٧ م إلى يوم الأربعاء الموافق ٢٨ صفر ١٤٠٨ الموافق ٢١ أكتوبر ١٩٨٧ م قد نظر في موضوع تقرير حصول الوفاة، بالعلامات الطبية القاطعة، وفي جواز رفع أجهزة الإنعاش، عن المريض الموضوعة عليه، في حالة العناية المركزة، واستعرض المجلس الآراء، والبيانات الطبية، المقدمة شفهاً وخطياً، من وزارة الصحة في المملكة العربية السعودية، ومن الأطباء الاختصاصيين. واطلع المجلس كذلك، على قرار مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد في مدينة عمان العاصمة الأردنية رقم (٥) ١٩٨٦/٧/٣ م. وبعد المدوالة في هذا الموضوع، من جميع جوانبه وملابساته، انتهى المجلس إلى القرار التالي:

المريض الذي ركبت على جسمه أجهزة الإنعاش، يجوز رفعها، إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وقررت لجنة من ثلاثة أطباء اختصاصيين خبراء، أن التعطل لارجعة فيه، وإن كان القلب والتنفس لا يزالان يعملان آلياً، بفعل الأجهزة المركبة. لكن لا يحكم بموته شرعاً، إلا إذا توقف التنفس والقلب، توقفاً تاماً بعد رفع هذه الأجهزة.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

وقد تخلف عن الحضور في هذه الدورة كل من: فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي، وفضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز العثيمين، وفضيلة الشيخ عبدالقدوس الهاشمي، ومعاللي اللواء الركن محمود شيت خطاب، وفضيلة الشيخ حسنين محمد مخلوف، وفضيلة الشيخ مبروك مسعود العوادي.

القرار الخامس: من الدورة الحادية عشرة بشأن حكم التطهر بمياه المجاري بعد تنقيتها

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فإن مجلس المجمع الفقهي، الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، في دورته الحادية عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩ م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩ م: قد نظر في السؤال عن حكم ماء المجاري، بعد تنقيته: هل يجوز رفع الحدث بالوضوء والغسل به؟ وهل تجوز إزالة النجاسة به؟

وبعد مراجعة المختصين بالتنقية بالطرق الكيماوية، وماقرروه من أن التنقية تتم بإزالة النجاسة منه على مراحل أربعة: وهي الترسيب، والتهوية، وقتل الجراثيم، وتعقيمه بالكلور، بحيث لا يبقى للنجاسة أثر: في طعمه، ولونه، وريحه، وهم مسلمون عدول، موثقون بصدقهم وأمانتهم.

قرر المجمع ما يأتي: أن ماء المجاري إذا نقي بالطرق المذكورة أو مايمثلها، ولم يبق للنجاسة أثر في طعمه، ولا في لونه، ولا في ريحه: صار طهوراً يجوز رفع الحدث وإزالة النجاسة به، بناء على القاعدة الفقهية التي تقرر: أن الماء الكثير، الذي وقعت فيه نجاسة، يظهر بزوال هذه النجاسة منه، إذا لم يبق لها أثر فيه، والله أعلم.

وصلّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس المجمع الفقهي
عبد العزيز بن عبد الله بن باز

نائب الرئيس
د. عبد الله عمر نصيف

عبد الله المبد الرحمن البسام
عبد الله المبد الرحمن البسام

د. بكر عبد الله ابوزيد
د. بكر عبد الله ابوزيد

محمّد بن جبير
محمّد بن جبير

مصطفى احمد الزرقاء

صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان
موقف

د. محمد رشيد راغب القبانى

د. يوسف القرضاوى

د. احمد نهيى ابو سنه

ابوبكر جومى

محمد الشاذلى النيفر

محمد سلام عدود

محمد الحبيب بن الخوجه

مدير المجمع الفقهي

د. طلال عمر بافقيه

محمد محمود هواف

وقد تخلف عن الحضور كل من فضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن عثيمين والشيخ مبروك مسعود العوادي والشيخ أبو الحسن علي الحسن الندي والشيخ حسنين مخلوف ومعالى اللواء الركن محمود شيت خطاب.

القرار الأول: من الدورة الحادية عشرة بشأن زكاة أجور العقار

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، برابطة العالم الإسلامي، في دورته الحادية عشرة، المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من يوم الأحد ١٣ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩ م إلى يوم الأحد ٢٠ رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ٢٦ فبراير ١٩٨٩ م قد نظر في موضوع زكاة أجور العقار، وبعد المناقشة، وتداول الرأي قرر بالأكثرية مايلي:

أولاً: العقار المعد للسكنى، هو من أموال القنية، فلا تجب فيه الزكاة إطلاقاً، لا في رقبته ولا في قدر أجرته.

ثانياً: العقار المعد للتجارة، هو من عروض التجارة، فتجب الزكاة في رقبته، وتقدر قيمته عند مضي الحول عليه.

ثالثاً: العقار المعد للإيجار، تجب الزكاة في أجرته فقط، دون رقبته.

رابعاً: نظراً إلى أن الأجرة تجب في ذمة المستأجر للمؤجر، من حين عقد الإجارة، فيجب إخراج زكاة الأجرة، عند انتهاء الحول، من حين عقد الإجارة بعد قبضها.

خامساً: قدر زكاة رقبة العقار، إن كان للتجارة، وقدر زكاة غلته، إن كان للإجارة، هو ربع العشر، إلحاقاً له بالنقدين.

وصلّى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً،
والحمد لله رب العالمين.

رئيس مجلس الجمع الفقهي

عبد العزيز بن عبد الله بن باز

نائب الرئيس

د. عبد الله عمر نصيف

عبد الله العيد الرحمن المصام

د. بكر عبد الله أبو زيد

محمد بن حبيب

مصطفى الحمد الزرقاء

صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان

محمد بن عبد الله المسبيل

د. محمد رشيد راقب القباني

د. يوسف القرضاوي

د. مائة لفتى للبنية رابعا

د. أحمد فهد أبو سنه

أ. ر. عدم استراة صفي المول

قباسا الكثرة القفا على المعاداة

قهور واثم عدم أحمد

محمد سالم عدود

د. المول عدي من القضا

محمد الشاذلي النيفر

محمد الحبيب بن الخوجه

مقرر مجلس الجمع الفقهي

د. طلال عمر با فقيه

محمد محمود صواف

وقد تخلف عن الحضور كل من فضيلة الشيخ صالح بن عبد العزيز بن عثيمين والشيخ مبروك مسعود العوادي والشيخ أبو الحسن علي الحسن الندوي والشيخ حسنين مخلوف وموالي اللواء الركن محمود شيت خطاب.

من سير العلماء
ترجمة فضيلة الشيخ ابن عاشور محمد الفاضل
- رحمه الله -

أبيض

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن عاشور محمد الفاضل

(١٣٢٧هـ/١٩٠٩م - ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)

هو محمد الفاضل ابن العلامة المفسر الفقيه محمد الطاهر (ت ١٩٧٣م) سليل أسرة آل عاشور التي يرجع نسبها إلى أسرة أندلسية نزحت إلى المغرب الأقصى إثر اضطهاد النصارى للمسلمين، وأقامت بمدينة سلا المغربية مدة ثم انتهى بها المطاف إلى تونس سنة ١٠٦٠هـ، وبرز من هذه الأسرة أعلام كثيرون على مدار ثلاثة قرون^(١).

ولد الشيخ محمد الفاضل يوم الثاني من شوال سنة ١٣٢٧هـ/السادس عشر من أكتوبر ١٩٠٩م بالمرسى إحدى ضواحي تونس، ونشأ في رعاية أسرته ووالده الشيخ محمد الطاهر الذي رباه على خصال العلماء وحب العلم والمعرفة وقربه من الملوك والأمراء الحسينيين وعلماء الزيتونة وأهل اليسار، وتلقى أول تعليمه في بيت الكتاب بالمنزل بدءاً بحروف الهجاء ثم حفظ القرآن مع بعض المتون في الفقه واللغة، وهو في سن العاشرة، ثم التحق بجامع الزيتونة للدراسة سنة ١٩٢٢م فبرز تفوقه في شتى العلوم العقلية والنقدية وأخذ عن كبار علماء عصره أمثال الشيخ محمد الأصرم (ت ١٩٢٥) والشيخ محمد مناشو (ت ١٩٣٣) والشيخ معاوية التميمي (ت ١٩٤٤) والشيخ محمد بن الخوجة (ت ١٩٤٧). وفي مقدمة هؤلاء جميعاً تلقى على والده الشيخ محمد الطاهر كثيراً من العلوم الدينية وأجازه فيها.

وفي سنة ١٩٣٢ التحق بسلك المدرسين بجامع الزيتونة فبدأ نجمه يسطع بين العلماء، ويتوسع في دائرة الحياة الاجتماعية والسياسية، واقترب هذا البروز بانبعاث الحركة الوطنية ضد المستعمر الفرنسي في تونس وعودة

(١) محمد الخضر حسين: تونس وجامع الزيتونة، ص ١٠٦٠.

الأنشطة الصحفية والأدبية للحياة بعد الحرب العالمية الأولى، فانخرط فيها جميعاً خطابة وتأليفاً وتميزاً، حتى غدا زعيم الشباب وعالمها الفاضل الملقب بالبحر والقاضي.

ومن هذا النشأة: أنه تولى رئاسة الجمعية الخلدونية سنة ١٩٤٥، فشهدت على يديه حركية علمية وثقافية وسياسية، وأسس معهد البحوث الإسلامية، ومعهد الحقوق العربي سنة ١٩٤٦، كما حاز كثيراً من المناصب الثقافية والسياسية كالرئاسات الشرفية للاتحاد العام التونسي للشغل (١٩٤٥) والجامعة العامة للنقابات الفلاحية التونسية (١٩٤٦) وجمعية الدفاع عن شباب المغرب العربي (١٩٤٧)^(١) كما تولى الشيخ عدة مناصب شرعية وتربوية منها: القضاء قبل استقلال البلاد التونسية - ١٩٥٦ - وبعده. ثم تولى عمادة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين سنة ١٩٦١، ومفتي للجمهورية سنة ١٩٦٢، وعضوية مجمع اللغة العربي بالقاهرة سنة ١٩٦١، وعضوية رابطة العالم الإسلامي بمكة سنة ١٩٦٢، ومجلسه التأسيسي سنة ١٩٦٥.

رحل الشيخ كثيراً إلى المغرب الأقصى وأوروبا وحاضر بالعربية والفرنسية معروفاً بالإسلام وحضارته ومتحدثاً عن أوضاع المسلمين وسبيل نهضتهم وبقي على ذلك النشاط إلى أن فاجأته المنية في ٢٠ أبريل ١٩٧٠.

وقد أسهمت عدة عوامل في بروز الشيخ محمد الفاضل ونجاحه في الحياة العلمية والاجتماعية كعراقة النسب وغزارة العلم، والفصاحة، والبلاغة، والأدب، والورع، والصدق، والصبر، حتى غدا فكرياً وعلمياً فريداً بين علماء عصره، عميق الفهم للإسلام ومقتضياته، ثابت الرأي، سديد النظر، صُبت جهوده في دور إصلاحي شامل على نهج من سبقه من المصلحين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي، بالإضافة إلى الانخراط في العمل النقابي والسياسي لمقاومة

(١) مجلة الندوة، عدد ٨، نوفمبر ١٩٥٦، ص ٦٥.

المستعمر الفرنسي مع الإسهام في المجالات الثقافية والعلمية والاجتماعية، فكانت له بذلك رؤى إصلاحية تجديدية لقضايا المجتمع الإسلامي، ووصفات علاجية لعوامل ضعفه وتخلفه وسيل تحرزه من الاستعمار والجهل والفقر^(١). ولم يمنعه ذلك النشاط من أن يكون ذلك العالم الفقيه الأديب ذا الإنتاج العلمي - المقالي - الغزير في الدراسات القرآنية والسنة النبوية والسيرة والعقيدة والفقه والتراجم والحضارة والتاريخ والأدب وتحقيق التراث. ففي كل مجال علمي مما ذكر له قول وإضافة تطلعنا على حسن فهمه وتمثله للثقافة الإسلامية والغربية معاً، مع دراية واسعة بعالم الكتب ومراكز العلم والهيئات والأحداث والفئات والجماعات. ففي هذا الإطار المعرفي الواسع تبرز أصالته وتفتحه وتميزه باتجاهات تجديدية في حياة المسلمين، وتتجلى خدماته العلمية والتربوية بما أنجزه من بحوث وجهود علمية بالمجامع العلمية والجامعات والمعاهد وفي مقدماتها جامع الزيتونة، والمدرسة الصادقية.

منهج الإصلاح عند الشيخ:

تعتبر فكرة الإصلاح الإسلامية من أهم القضايا التي شغلت بال الشيخ منذ شبابه حتى اعتُبر أحد الأركان المهمة التي استندت إليها مسيرة النهضة الإصلاحية في تونس، رسم معالمها الفكرية في جبل من الشباب الزيتوني والصادقي بكل دقة ووعي، وربى أجيالاً متعاقبة على روحها وأهدافها، فكون بذلك مدرسة إصلاحية ذات خصوصيات محلية استمدت أصولها من روح الحضارة الإسلامية الشاملة، ومن تجربة مسيرة العديد من زعماء الإصلاح عبر القرون وهذه المدرسة في عمومها قامت على دعائمين:

- الأولى: ذاتية ترجع إلى معرفته الواسعة بالكتاب والسنة ووعيه بما فيهما من خصوصيات تجديدية للأوضاع على اختلاف أحوالها، وقادرة على

(١) محمد الفاضل ابن عاشور، تراجم الأعلام، ص ١٢.

إصلاح ما فسد وتعويضه بالبناء الإسلامي المحكم.

- والثانية: تبرز في إدارته لطبيعة المشاكل التي تعيشها البلاد التونسية خاصة والعالم الإسلامي عامة.

ونتيجة لهذا، توجه نشاط الشيخ نحو الجوانب التالية:

١- التربية والتعليم داخل المؤسسات التعليمية (الزيتونة، والصادقية، والخلدونية).

٢- التشييط الثقافي بالجمعية الخلدونية.

٣- المحاضرات التي كان يلقيها في المناسبات العلمية والثقافية والسياسية.

٤- الكتابة العلمية والصحفية.

٥- العمل السياسي والنقابي.

وهذه الأنشطة على تنوعها واختلاف وسائل عملها كانت تقوم على تحقيق أبعاد ثلاثة:

١- البعد الإنساني: وهو يستند إلى التبشير بعالمية الإسلام وعودة الحضارة الإسلامية كأنموذج إنساني للحضارة المتميزة، وهذا البعد يستوجب الأخذ بالكتاب والسنة، والتركيز على ما فيهما من قيم إنسانية، كمعاني العدل والحرية، والأخوة، والرحمة، ومقاومة الظلم، ونشر العلم، وإفشاء الأمن والسلام العالمي^(١).

٢- البعد الوطني: وهو يهدف إلى مقاومة الاستعمار، وترسيخ القيم العربية الإسلامية بالبلاد.

٣- البعد العلمي: وهو العمل على خدمة الدراسات الإسلامية، ونشر الثقافة الدينية وفق رؤية مستتيرة بخصوصيات العصر.

وهذه الأبعاد الثلاثة تهدف إلى تحرير الفرد المسلم من التبعية الفكرية

(١) جاءت هذه المعاني خاصة في محاضراته بالخلدونية عند مقارنته بين ما يفعله الاستعمار وما قام به المسلمون في فتوحاتهم.

والسياسية بواسطة تنقية أوضاع المسلمين مما علقه بها من أمراض اجتماعية وسياسية واقتصادية، وتطهير الإسلام من مظاهر الجاهلية، ومن ترسبات عهود الانحطاط، كل ذلك من أجل إقامة مجتمع حر جديد.

ومن هنا أضحى الشيخ الفاضل في نظر كثير من تلاميذه أحد زعماء الإصلاح الدينيين المجددين في العالم الإسلامي^(١) وهذه النظرة ناتجة عن منهج الشيخ الإصلاحي الذي تلوح في مختلف نواحيه مظاهر التجديد التي تبدو معالمها في النواحي التالية:

١- الفهم العميق لمشاكل المسلمين وما أدت إليه من أحوال، خاصة الشعور بالهزيمة والغلبة.

٢- القدرة على تشخيص الأمراض الاجتماعية وغيرها وبيان أثرها في حياة المسلمين.

٣- العلم الجيد بالكليات الدينية وتطويرها مع مقتضيات الحياة بكيفية حافظت فيها على الدين وانسجمت مع العصر.

٤- العمل الجاد على إحياء مظاهر المجتمع الإسلامي، وزعزعة الاعتقادات الجاهلية وذلك بالانضمام إلى المؤسسات الثقافية والعلمية المحلية والدولية الإسلامية.

٥- الكفاح السياسي لأجل استقلال البلاد.

وهذه التوجهات تعكس لنا إرادة الشيخ للتجديد لأجل تحقيق مشروع البعث الحضاري كما تصوره هو، وفرضته ظروف البلاد، وهو تصور أقام مدرسة لها مميزاتها، وأهدافها ووسائلها، وإن كانت قد شاركت في بعض المواقف المدارس الإصلاحية الإسلامية الأخرى من خلال مقاصدها الكبرى.

٢- جهود الشيخ محمد الفاضل في العلوم الإسلامية:

يعتبر الشيخ أحد المفكرين الإسلاميين البارزين الذين أسهموا في نشر

(١) جوهر الإسلام: السنة الثالثة: العدد: ٨/٧: سنة ١٩٧٠، كلمة الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة.

الفكر الإسلامي خطابة وتديساً وكتابة بحيث فاقت مقالاته المنشورة الأربعمائة مقالاً أو بحثاً في الدين والأدب والتاريخ والتراجم والسياسة. وهي في جملتها موزعة بين الصحف والمجلات جُمع العديد منها في كتب مستقلة نذكر منها:

- ١- فلسطين الوطن القومي للعرب: ط، مكتبة النجاح، ١٩٤٨.
- ٢- الحركة الأدبية والفكرية في تونس: ط، القاهرة، ١٩٥٥.
- ٣- أركان النهضة الأدبية: نشر مكتبة النجاح تونس - دت -.
- ٤- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب: نشر مكتبة النجاح تونس - دت -.
- ٥- تراجم الأعلام: ط. الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠.
- ٦- التفسير ورجاله: ط، الشركة القومية لفنون الرسم، تونس ١٩٧٢.
- ٧- المحاضرات المغاربية: ط. الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.
- ٨- ومضات فكر: ط. في أجزاء، الدار العربية للكتاب، ١٩٨١ وما بعدها.

جهوده في مجال الفقه والاجتهاد:

لقب الشيخ محمد الفاضل في حياته بالبحر ومرد ذلك لما اتصف به من خصال علمية شاملة في التكوين والعطاء، اتصلت بكل فنون المعرفة والعلوم الإسلامية، فهو مفسر ومحدث وفقه مجتهد، وأديب ناقد، ومؤرخ وسياسي بارع، وخطيب متميز، تولى القضاء مرتين وكذلك الإفتاء وانتسب إلى كثير من الجامعات العلمية وتصدرت جهوده العلمية مباحثه في الفقه وقضايا الاجتهاد والقانون فعرف بحركة الاجتهاد وأعلامها عبر التاريخ الإسلامي وبالمذاهب الفقهية ورجالها وبأخذها عن بعضها وبتكاملها، وتعارضها وبتطورها وجممودها كما اهتم بحدود الاتصال والانفصال بين الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية مبرزاً شمولية التشريع الإسلامي واحتوائها

لمعنى القانون لاتساع معنى الأول ومحدودية الثاني ونسبيته، وكانت حصيلة هذه الجهود أعمال علمية كثيرة نذكر منها المواضيع التالية:

١- الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الوضعية (المحاضرات المغربية، ص ٤٥).

٢- المذهب المالكي (المصدر السابق، ص ٧٢).

٣- بقوة إيماننا يستقيم تشريعنا (مجلة جوهر الإسلام سنة: ١، عدد: ٤، ١٩٦٨).

٤- قضية الاجتهاد (ومضات فكر: ٣٧/٢).

٥- المصطلح الفقهي في المذهب المالكي (مجلة مجمع اللغة العربية، البحوث والمحاضرات ١٩٦٨/٦٧).

وعموماً فإن هذه الجهود توجهت انتسابه إلى مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة ثم إلى رابطة العالم الإسلامي منذ سنة ١٩٦١ فكانت محاضراته ومداخلاته واقتراحاته دالة على مكانته وما حباه الله من علم وفصاحة وحسن قبول.

تغمده الله الفقيد برحمته، ونفع بعلمه المسلمين.

أبيض

Muslim World League

Secretariat General
Makkah al-Mukarramah

رابطة العالم الإسلامي

الأمانة العامة - مكة المكرمة
الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي

قسمة الاشتراك

في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي الدورية المحكمة

قيمة الاشتراك للعدد

- خمسة عشر ريالاً سعودياً لجميع الدول الإسلامية.
- عشرة دولارات : أوروبا، وأمريكا، وأستراليا.

عدد النسخ

لمدة عام

☐

لمدة عامين

☐

لمدة ثلاثة أعوام

☐

عدد النسخ

أرغب في الحصول على قرارات المجمع الفقهي

☐

الجد أو اللقب

الأب

الأول

الاسم

العنوان

الدولة والرمز البريدي

المدينة

ص.ب.

■ ترسل المراسلات باسم إدارة التوزيع والاشتراكات - هاتف: ٥٦٠١١٤٠ - فاكس: ٥٦٠١١٨٦.

■ ترسل قيمة الاشتراكات بشيك لأمر رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة - ص.ب. ٥٣٧.

أبيض

Muslim World LeagueSecretariat General
Makkah al-Mukarramah**رابطة العالم الإسلامي**الأمانة العامة - مكة المكرمة
الأمانة العامة للمجمع الفقهي الإسلامي

Subscription Order

Islamic Fiqh Council Journal

Subscription Rate for the Issue:

- * For All Muslim Countries SR 15
- * For Europe, America and Australia \$10

For

Year

Copies

I want to receive the resolutions of the Islamic Fiqh Council

First Name	Father's Name	Family Name
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

Address :

P.O. Box:	City	Country	Postal Code
<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>	<input type="text"/>

- * Address for Correspondence: Distribution and Subscription Dept:
Tel : 5601140 Fax : 5601186
P.O. Box 537 - Makkah - Saudi Arabia
- * Subscription in Cheque in Favour of The Muslim World League

أبيض

ترجمة الملخصات والقرارات بالإنجليزية

أبيض



Muslim World League
Islamic Fiqh Council
Makkah Al-Mukarramah

The Islamic Fiqh Council Journal

A Periodical Published by
Islamic Fiqh Council
Muslim World League

19th Year

1427H-2006

Issue No. 21

صفحة بيضاء

The
Islamic Fiqh Council
Journal

A Periodical Published by Islamic Fiqh Council
Muslim World League

Supervisor-General
Prof. Dr.

Abdullah Abdul Mohsin Al-Turki

Secretary-General, Muslim World League

Editor-in-Chief

Dr.

Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi

Secretary-General, Islamic Fiqh Council

Editorial Board:

Dr.

Ali Ibn Abbas Al-Hakami

Dr.

Abdullah Ibn Hamad Al-Ghotemil

Dr.

Ahmed Ibn Abdullah Ibn Humaid

Dr.

Adullah Ibn Musleh Al-Thumali

Dr.

Othman Ibn Ibrahim Al-Murshid

Dr.

Muhammad Ali Al-Qarri Ibn Eid

Dr.

Abid Muhammad Al-Sufyani

**Issue No. 21 - 19th Year
1427H / 2006**

Correspondence
may be addressed to:
Editor-in-Chief
P.O.Box: 537 Makkah
Saudi Arabia
Tel : 560 1276
Fax: 560 1232

E-mail: mwlfiqh@hotmail.com

**Views expressed in the
journal represent those
of the writers.**

صفحة بيضاء



IN THE NAME OF ALLAH, THE BENEFICENT, THE MERCIFUL

صفحة بيضاء

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى
 وَأَسْكَنْتُ الْيَتَامَى الْيَتَامَى وَالْيَتَامَى الْيَتَامَى
 فَرَقْتَهُمْ طَائِفَةً لِّيَقْفُوا فِي الدِّينِ
 وَلِيُنْزِلُوا مِنْهُمْ إِلَى الْيَتَامَى الْعَلَامِ نَزُولًا
 سُورَةُ التَّوْبَةِ: ١٢٢

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ
 وَآلِهِ وَارْحَمْهُمْ
 وَارْحَمْهُمْ
 وَارْحَمْهُمْ

صفحة بيضاء

The Islamic Fiqh Council Journal Publication Guidelines

1. The Journal publishes the Islamic Fiqh and related research works from inside and outside the Council.
2. Research work submitted for publication should not be an extract from a thesis, published before or submitted elsewhere for publication.
3. Research work submitted for publication must be in-depth, original and serious.
4. Research work submitted for publication must be well documented.
5. Writers must abide by the rules and specifications of academic research.
6. Sources and references must be mentioned in the footnote and on every page.
7. References and their authors must be given at the end of every research work in alphabetical order, stating their place and date of printing as well as publisher's name.
8. Research work must be submitted in its final version prepared on a computer floppy disk along with a printed copy of the research work.
9. Research work must not exceed 50 pages except when it can be divided and published in two issues.
10. Researcher must enclose one-page abstract of his research work in Arabic. It is preferred that the abstract is translated into English language too.
11. Research work is evaluated by arbiters selected by the Editorial Board.
12. Introduction of the researcher in not more than 5 lines and in a separate page.
13. Researchers whose research works are approved for publication would be notified accordingly.
14. Researchers whose research works are not accepted for publication, would be notified without stating the reason or returning their research works.
15. After forwarding the research work to the arbiters, the researcher is not entitled to seek its non-publication.
16. Researcher on publication of his research work will receive a nominal remuneration and 10 copies of the Journal.

صفحة بيضاء

CONTENTS

- Foreword

<i>By Supervisor-General, Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki</i>	
<i>Secretary-General of the Muslim World League</i>	13

- Editorial

<i>Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi</i>	
<i>Secretary-General of the Islamic Fiqh Council</i>	15

Abstract Research Papers:

- Overcrowding in Mina

<i>Dr. Muhammad Al-Zuhaili</i>	19
--------------------------------------	----

-Tawarruq As Practised Presently by Banks

<i>Dr. Al-Siddeeq Muhammad Al-Ameen</i>	23
---	----

- Ruling on Follower's Supplication while Imam Recites in Prayer

<i>Dr. Abdullah Ibn Atiyah Al-Ghamdi</i>	25
--	----

- Induction (*Istiqra*) between Scholars of Osool Al-Fiqh and Proponents of Argument

<i>Dr. Khalid Ibn Muhammad Al-Aroosi</i>	27
--	----

- Treatise: *Al-Hudood Al-Aneeqah Wat-Ta'rifaat Al-Daqeeqah*

<i>Dr. Fahd Ibn Sa'd Al-Zayedi Al-Johani</i>	29
--	----

Some Resolutions of the Islamic Fiqh Council:

- The Fourth Resolution of the IFC's 9th Session

on Rights of Authorship for Authors	33
---	----

- The Second Resolution of the IFC's 10th Session

on Death Report and Removal of Life-Support Instruments from the Human Body	37
--	----

- The First Resolution of the IFC's 11th Session

about Zakah on Rentals of Real Estate	39
---	----

- The Fifth Resolution of the IFC's 11th Session

on Purification with Sewerage Water after It Is Cleaned	41
---	----

صفحة بيضاء

Foreword

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

*All Praise be to Allah, Lord of all the worlds.
Peace and blessing be on Prophet Muhammad and
all those who followed his guidance.*

This is 21st Issue of *The Islamic Fiqh Council Journal*, which contains the variety of new and relevant subjects that illuminate the way and accomplish the understanding of Islamic Fiqh. It is expected that researchers and students of Fiqh studies would be acquainted more with the subjects taken up by this Issue of the Journal.

Perhaps a reader of the specialized magazines may find that some of the subjects published in those magazines are not within the areas of his interest hence, he decides to keep away from them. He may avoid a specialized subject, just because he has no prior knowledge about it or its writer. Of course, some people who behave like this are bound to be deprived of many benefits and a lot of information that may be extremely rare and valuable.

It is not strange that a person inclines to pick up information that is directly related to his study, interest or occupation and is available in the books, magazines and other modern sources of publication, because time is limited and knowledge has no bounds, However we need to be aware as well as cautious that maintaining a distance from those subjects which do not come under our personal priorities could have negative impact on the advancement of knowledge and research. A person whose area of specialization is for instance, the Islamic economy, may not take much interest in the subjects which are related to the medical issues, family matters or things that are associated with worship or Fiqh.

In fact, the reading of a refereed research work is not only needed to know its findings or to find out new elements contained therein, there is also a benefit related to the application of methodology in the relevant

issues such as the method of presenting the total and the partial, the writing's language and style, as well as its elaboration and exaggeration, and observing the ability of researcher to control his research and his handling of the research's different aspects through various kinds of study, such as analysis, combination, integration and differentiation, comparison of various statements and examination of textual and intellectual evidences and arguments.

These are the common motives which should mobilize the people to read any research work that has an overall relationship with the reader's interest and area of concern, giving him a critical taste of comparing between the requirements of special priorities and needs of wider approach with respect of methodology and subject.

Finally, I pray to Almighty Allah for benefiting the readers from what have been presented in this Issue of the Journal which is being published more frequently now despite the fact that it involves more efforts in its preparation and publication .

Hence, we feel obliged to thank Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi, Secretary -General of the Islamic Fiqh Council and all his colleagues in the Journal. We also thank all the researchers and those who extend their cooperation to the IFC. May Almighty Allah bless them success.

Dr. Abdullah Ibn Abdul Mohsin Al-Turki
Secretary-General, the Muslim World League
Supervisor-General, the Islamic Fiqh Council Journal

Editorial

In the Name of Allah, Most Gracious, Most Merciful

*All Praise be to Allah, Lord of all the worlds.
Peace and blessing be on Prophet Muhammad and
all those who followed his guidance.*

By the Grace of Almighty Allah, we present the 21st Issue of *The Islamic Fiqh Council Journal* to the reader. This Issue contains many aspects of knowledge that contribute to the building of Muslim society's religious knowledge and explain the religious rulings on issues which are related to the people's day-to-day life.

The Islamic Fiqh Council is pleased to inform the reader in particular and the Muslim society in general that it is going to hold its 18th session in the near future. The Council members who are eminent scholars of the Muslim community are expected to discuss a number of the issues which have great significance in the contemporary age as it has become difficult for the general public to know about the Shari'ah rulings on them.

The issues which would be taken up for discussion include the issue of trading by proxy, the cards which provide its buyers concessions in commodities and services but not by those have issued these cards, the issue of abolishing a debt with another debt, the extent of a woman's right to end the marriage contract by *Khula'*, modern marriage contracts, the limits of a guardian's authority in matters of (his ward's) marriage and the Islamic centres and other similar institutions' extent of authority in divorce of the Muslim wives who have obtained divorce from un-Islamic courts.

These are some of the issues whose importance and relevance to the people's present-day life are obvious to our readers. We pray to Almighty Allah to bless the Muslim scholars to serve the best interest of Muslim Ummah.

May peace and blessing of Allah be on Prophet Muhammad and all those who followed his way of guidance. All praise be to Allah, Lord of all the worlds.

Dr. Saleh Ibn Zabin Al-Marzooqi
Secretary-General, the Islamic Fiqh Council
Editor-in-Chief, the IFC Journal

Abstract Research Papers

صفحة بيضاء

Overcrowding in Mina

By
Dr. Muhammad Al-Zuhaili

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance*

Abstract

The pilgrimage of Hajj is one of the pillars of Islam. Almighty Allah has made it obligatory for every Muslim, who is able to perform it. However, due to increase in the number of Muslims in the world and in their wealth and prosperity, as well as development of various means of transportation, the number of pilgrims has increased manifold and it is still increasing until it has become a heavy load on both the government and the individuals, who are involved in it, making the performance of many rituals of Hajj especially those in Mina in fact very difficult.

Several rituals of the Hajj pilgrimage are performed at Mina. However, stone-throwing at Jamarat in Mina is considered to be the most overcrowded occasion among these rituals. It also causes the congestion of vehicles and the traffic jam leading to the enormous risk and often to some fatalities almost every year. Most of the Hajj pilgrims are faced with many hardships and difficulties that have adverse physical, psychological, mental, social and cultural effects on them.

Therefore, it has become obligatory for the religious scholars and leaders of the Muslim Ummah to find out a solution that fulfils the objectives of Islamic Shari'ah in order to remove the hardship and suffering, and provide ease and comfort for the Hajj pilgrims. It has also become obligatory for them to find out alternatives within the context of Shari'ah rulings and adopt certain views found in the various schools of the Islamic jurisprudence so as to achieve the desired aims and objectives.

After reviewing the various views of the Islamic Fiqh scholars as well as the textual provisions of Islamic Shari'ah on the Hajj rituals in Mina, I came to the conclusion that I should suggest the following solutions:

1. To adopt the easiest view out of the well-known views of Fiqh such as the view of the Hanafi school of Fiqh that the night stay in Mina is not compulsory and that the period of stone-throwing at Jamarat is quite vast.
2. To provide the full awareness to the Hajj pilgrims so that they are able to know the relevant rulings of the Islamic Shari'ah about the Hajj rituals. They should be acquainted with the concessions provided by the rulings of the Islamic Shari'ah for certain Hajj rituals.

They should also know how to harmonize the various views of the Islamic Fiqh, besides their adherence to the Islamic manners for mutual cooperation, respect to the Hajj rituals and restraint in causing any harm to the fellow Hajj pilgrims.

3. To provides concessions in Mina and remind those who regard the night stay in Mina as a compulsory ritual of Hajj, of the penalty for leaving this ritual and that it is permissible to leave this ritual by offering the sacrifice of an animal.
4. To adopt the well-known view of Shafe'i school of Fiqh, and it is also a view of some others that the period of stone-throwing at Jamarat is extended up to the night and then until the time of Fajr (early morning), and also to adopt the view of Hanafi school of Fiqh which allows stone-throwing from the second day's Fajr time.

On the basis of the above-mentioned views, it is appropriate to follow the suit by permitting the stone-throwing in all the days from Fajr, and to adopt the view of both Shafe'i and Hanbali schools of Fiqh, which allows the postponement of stone-throwing to another day or the third day of Tashreeq days.

5. To improve the administrative organization of the Hajj pilgrims by dispatching them in batches for stone-throwing and also by constructing the second and third floors of Jamarat bridge in order to facilitate the stone-throwing.

6. To take strict measures to prevent the repetition of Hajj to those who have already performed the Hajj pilgrimage, and to allow Hajj for those women only who are accompanied by a Mahram, or who are in a good and safe company and to utilize all the means and resources of modern technology.

(In the last, all praise be to the Almighty Allah)

صفحة بيضاء

Tawarruq
As Practised Presently by Banks[†]

By
Dr. Al-Siddeeq Muhammad Al-Ameen

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance*

Abstract

In response to a request made by Secretariat-General of the Islamic Fiqh Council in Makkah Mukarramah, I have presented my research paper on the above topic to the 17th session of the Council.

My discussion on this topic is confined to the following issues:

1. What is the meaning of *Tawarruq*?
2. What is meant by Bank *Tawarruq*?
3. What is the meaning of *Einah*?
4. The position of *Eainah* in Fiqh
5. The position of *Tawarruq* in Fiqh
6. The position of Bank *Tawarruq* in Fiqh
7. Bank *Tawarruq* is not an alternative to cash financing

صفحة بيضاء

Ruling on Follower's Supplication While Imam Recites in Prayer

By

Dr. Abdullah Ibn Atiyah Al-Ghamdi

All praise be to Almighty Allah.

*Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance*

Abstract

It has been reported in an authentic Hadith that Prophet Muhammad (peace be upon him) during the night prayer recited (the Qur'an). When he recited a Qur'anic verse that contained the glorification of Allah, he glorified Him. When he went through a verse that contained a supplication, he offered supplication. When he went through a verse that contained seeking the refuge of Allah, he sought the refuge of Allah.

To do this in the supererogatory prayer is good and it is in deed an application of the Sunnah that has been properly reported from Prophet Muhammad (peace be upon him). However, is it permissible for a follower to glorify Allah when he heard his Imam reciting a verse that contained the glorification of Allah or to seek mercy and blessing of Allah when he heard his Imam reciting a verse that mentioned Paradise and its bounties or Hell and its torment, or to seek the refuge of Allah from punishment or is he commanded to listen and keep silent?

In this research paper, the researcher has tried to answer the above-mentioned question by putting on record the various views on this issue and evaluates them in the light of Sunnah of Prophet Muhammad (peace be upon him) and the practice of his companions regarding the prayer that occupies the most sublime position among all kinds of worship.

صفحة بيضاء

**Induction (*Istiqla*)
Between Scholars of *Osool Al-Fiqh*
and Proponents of Argument**

By
Dr. Khalid Ibn Muhammad Al-Aroosi
Associate Professor, Department of Shari'ah
Universiyt of Um Al-Qura, Makkah Mukarramah

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance*

Abstract

The evidence of induction (*Istiqla*) is of great benefit and enormous impact. It is well known since early times. Imam Shafe'i (may Almighty Allah have mercy on him) used it as an evidence in many situations and I would not be exaggerating if I claimed that it is an evidence which has been agreed upon as being an evidence for argument, although scholars of *Osool Al-Fiqh* Principles of Fiqh (have placed it among the disagreed-upon evidences in the books of *Osool Al-Fiqh*.

However, the contention made by proponents of logic and backed by some of the scholars of *Osool Al-Fiqh* is that the complete induction cannot be achieved except through the inference of logic. After that, they made another assertion that Fiqh has nothing except assumptions, differentiating between the inference of Fiqh and the inference of logic.

In this research paper, I have put together views of all those who have taken up this issue. I have also refuted the above assertion and proved the invalidity of this notion, highlighting the impact of this evidence on the endeavours and examinations of the Islamic Fiqh scholars.

I have prepared this research paper which comprises an introduction and six chapters as the following:

First:

Definition of induction (*Istiqla*) according to the proponents of logic and the scholars of *Osool Al-Fiqh*

Second:

Evidence of proponents of logic for highlighting the inference of logic and their reasons for weakening the inference of comparison

Third:

The Muslim scholars' disapproval of the claim for differentiation between the inference of logic and the inference of comparison

Fourth:

Putting in record, the points of dispute, and views of the Muslim scholars over these points of dispute

Fifth:

Issues which have been brought out on the basis of complete induction (*Istiqla*)

Sixth:

Issues which have been brought out on the basis of incomplete induction

The Treatise:
Al-Hudood Al-Aneeqah Wat-Ta'rifaat Al-Daqeeqah

By
Dr. Fahd Ibn Sa'd Al-Zayedi Al-Johani
Assistant Professor, Department of Shari'ah
University of Taif, Taif, K.S.A

All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance

Abstract

Treatise of Sheikh Zainuddin Zakariya Al-Ansari titled '*Al-Hudood Al-Aneeqah Wat-Ta'rifaat Al-Daqeeqah*' is a nice and brief treatise, in which its author has made great endeavour to collect a large number of words and terminologies which are prevalent in the Islamic Fiqh and *Osool Al-Fiqh* (Principles of Fiqh). He has also collected some of the words that are related to the Islamic creed and *Ilm Al-Kalaam* (scholastic theology).

The author (may Almighty Allah have mercy on him) has stated in the introduction of his treatise, the reason for writing it: "When the prevalent words in *Osool Al-Fiqh* needed to be defined, they were defined so that they are well known."

No doubt, this treatise is a successful achievement and the result of great academic endeavour, as he thinks that it is his duty because of his being a scholar of Fiqh and *Osool Al-Fiqh* to explain to the students and those who are engaged in these disciplines, the meanings of these academic terms whose comprehension leads to the understanding of many texts related to the religion, or to the understanding of what many scholars have meant in their academic works until the concept is clear and well understood.

The number of terms mentioned in this treatise is 172

صفحة بيضاء

Some Resolutions of the Islamic Fiqh Council

صفحة بيضاء

The Fourth Resolution of the IFC's 9th Session on Rights of Authorship for Authors

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 9th session held in Makkah Mukarramah between 12-19 Rajab 1406H looked into the rights of authorship for authors of books, researches and studies in order to know whether these are the established rights which are possessed by their owners; whether it is lawful in the Islamic Shari'ah to compensate for them and conclude contract with their publishers; whether it is permissible or not for anybody other than the author to publish his books, researches and studies and sell them without his permission on the basis that these are allowed for everybody.

The Islamic Fiqh Council reviewed the reports and studies prepared in this regard by some of its members and discussed the views of some contemporary research scholars that author has no legitimate financial right to the academic works which he authors or publishes on the basis of argument that it is not lawful to prevent knowledge from the people, instead it is obligatory for him to spread knowledge, and that whoever worked for confinement of knowledge, Almighty Allah will on the Day of Judgement bridle him with rein of fire, and it is obligatory for anyone who finds a copy of an author's book to copy or publish it and its author has no right to prevent it.

The Council also reviewed the opposite view and its content about right of invention that is called 'literary ownership or industrial ownership, which means that every author of a book, research or technical work, and similarly every inventor of a useful machine or tool has the sole right to invest his work or invention through publication, production and sale, and he can concede it to whom he wishes with compensation or

the like, and conditions which he agrees upon. Nobody has the right to publish a book or research work without permission of its owner. Any invention or original work cannot be copied or used for commercial purposes without consent of its owner.

The Council after a thorough discussion reached the following decision:

1. Before the invention of publication means and printing press which produce thousands of copies, the books and research works were published in a different way, and there was no means of publishing the book in the past except the manual transcription. The transcriber used to spend years in transcribing a large book in order to produce a copy. He also used to serve the author as he produced one or more than one copies through his transcription, and if these copies were not there, the book would have remained in the form of the author's original copy and exposed to the eternal loss if the original copy was lost, hence, transcription of the book was not an offence against the author or investment by the transcriber at the cost of other's endeavour and knowledge, instead, it was a service to him as well as to his knowledge and endeavour.
2. After the development of printing press, the issue has become totally different. The author may spend most of his life in writing a useful book and publish it in order to sell it, then another person takes a copy of this book and publishes by copying or printing it through modern means, and he sells this book in competition with its author, or he distributes it freely in order to get fame, hence, the author's efforts are wasted. The same thing can be said about the inventor.

This tends to demoralize the authors and inventors as they see that their endeavour would be exposed to plunder by others, when it comes to fore, and they would find a competitor who did not make any effort in its authorship or invention, which they have produced, nevertheless, he exploits it commercially.

The conditions have changed with the change of time, and there is great difference between what was earlier and what is now. These conditions require new look that safeguards the right of every person who

makes his endeavour.

Hence, it is necessary that author or inventor has a right to what he has authored or invented and this right is his legal ownership, and nobody is allowed to take this ownership without his permission, provided that book or research work does not call for an evil, deviation or misguidance which is against the Islamic Shari'ah. In that case, it would be destroyed as its publication is not permissible.

Similarly, the publisher who has concluded an agreement with the author, or somebody else has no right to make any amendment in contents of the book or change anything without the author's approval. This right of author would be inherited, and it would be bound to comply with the international agreements as well as rules and regulations which do not contradict the Islamic Shari'ah, and regulate this right after the death of its owner, combining his private and public right, as every author or inventor benefits from the ideas and products of his predecessors even in the general knowledge, as well as he benefits from the means and methods that existed earlier.

However, the publishing house which has employed an author to write a book for it, or the institution which has appointed an inventor to invent something for it, has the right to what he has produced for it. The right of each party would be governed by the conditions agreed upon between them in accordance with the rules and regulations of mutual contract.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Omar Naseef

Members:

Muhammad Ibn Jubair

Abdullah Abdurrahman Al-Bassam

Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Mustafa Ahmad Al-Zarqa

Muhammad Mahmood Al-Sawwaf
Saleh Ibn Othaimeen
Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Muhammad Shadhli Al-Neifer
Abu Bakr Joomi
Dr. Ahmad Fahmi Abu Sinnah
Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Dr. Bakr Abdullah Abu Zaid
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi
Muhammad Salem Abdul Wadood
Abul Hasan Ali Al-Nadwi

Note: The following members could not attend the session:

Abdul Quddoos Al-Hashimi
Mahmood Sheith Khattab
Hasanain Muhammad Makhloof
Mabrook Mas'ood Al-Awaadi

**The Second Resolution of the IFC's 10th Session
on Death Report and Removal of Life-Support
Instruments from Human Body**

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 10th session held between 24-28 Safar 1408H (17-21 October 1987) looked into the issue of report on death based on clear medical indications, and into the permissibility of removing the life-support instruments from the patient who is under intensive care.

The Council examined the views and medical studies submitted verbally and in writing by the Ministry of Health in Saudi Arabia and also by the medical experts. It also reviewed the resolution No. (5) 3.7.1986 adopted by the OIC Islamic Fiqh Academy in Amman.

After discussion and deliberation on the issue from all its aspects and dimensions, the Council adopted the following resolution:

The life-support instruments which have been installed upon the body of patient, can be removed from him, when all functions of his brain have stopped working finally, and a panel of three medical specialists experts decides that this situation of the brain is irreversible, though the heart and breathing are still continuing due to the life-support instruments. However, he will not be declared legally dead unless heart and breathing fully stop working after removal of the life-support instruments.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Omar Naseef

Members:

Muhammad Ibn Jubair
Dr. Bakr Abdullah Abu Zaid
Abdullah Abdurrahman Al-Bassam
Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Mustafa Ahmad Al-Zarqa
Muhammad Mahmood Al-Sawwaf
Abul Hasan Ali Al-Nadwi
Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Muhammad Shadhli Al-Neifer
Abu Bakr Joomi
Dr. Ahmad Fahmi Abu Sinnah
Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Abdul Wadood

Note: The following members could not attend the session:

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi
Muhammad Ibn Saleh Al-Othaimeen
Abdul Quddoos Al-Hashimi
Mahmood Sheith Khattab
Hasanain Muhammad Makhloof
Mabrook Mas'ood Al-Awaadi

The First Resolution of the IFC's 11th Session about Zakah on Rentals of Real Estate

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 11th Session held in Makkah Mukarramah between 13-20 Rajab 1409H (19-26 February 1989) looked into the issue of Zakah on rentals of the real estate.

After the discussion and exchange of views, the Council with majority decided the following:

First:

The real estate prepared for residence is an acquisition property, hence, Zakah is not applicable on it at all.

Second:

The real estate prepared for commercial purpose is a commercial commodity, hence, Zakah is applicable on it and its value will be calculated on passage of one full year.

Third:

The real estate prepared for lease is liable for Zakah on its rental only, and not on its own value.

Fourth:

Since the rental is to be paid by the leaseholder to the owner from the date of the lease agreement, Zakah on the lease money will be applicable after one year of the lease agreement and after possession of the lease money by the owner.

Fifth:

The amount of Zakah on the value of real estate, in case, it is for com-

mercial purposes, and on the rental of real estate in case, it is for lease, is a fortieth (40th) part of the amount as it is for gold and silver.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Omar Naseef

Members:

Muhammad Ibn Jubair

Dr. Bakr Abdullah Abu Zaid

Abdullah Abdurrahman Al-Bassam

Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan

Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil

Mustafa Ahmad Al-Zarqa

Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi

Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani

Muhammad Shadhli Al-Neifer

Abu Bakr Joomi

Dr. Ahmad Fahmi Abu Sinnah

Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah

Muhammad Salem Abdul Wadood

Muhammad Mahmood Al-Sawwaf

Note: The following members could not attend the session:

Saleh Ibn Abdul Aziz Al-Othaimeen

Mabrook Mas'ood Al-Awaadi

Abul Hasan Ali Al-Nadwi

Hasanain Muhammad Makhloof

Mahmood Sheith Khattab

**The Fifth Resolution of the IFC's 11th Session
on Purification with Sewerage Water
after It Is Cleaned**

*All praise be to Almighty Allah.
Blessing and peace be on His Prophet Muhammad
after whom there is no prophet, and on all those
who followed his way of guidance.*

The Islamic Fiqh Council during its 11th session held in Makkah Mukarramah between 13-20 Rajab 1409H (19-26 February 1989) looked into the position of sewerage water after its cleaning, and whether it is lawful to use it for *Wudhu* (ablution) and *Ghusl* (bathing) or it is permissible to remove impurity through it.

After consulting the experts who are fair, honest and trusted Muslims and specialized in cleaning the sewerage water with chemical means, and after their conclusion that the process of such cleaning takes place by removing its impurity at four stages: precipitation, ventilation, killing of germs and sterilization with chlorine, as no sign of impurity in its taste, colour and odour should remain., the Council decided the following:

The sewerage water, if it was cleaned through the above-mentioned methods, and there is no sign of its impurity in taste, colour and odour, it would become pure, hence, it is permissible to use such water for removing all kinds of impurity, on the basis of the Islamic Fiqh rule that the large quantity of water in which some dirt falls, is pure when the dirt is removed from the water and no sign of it remained there.

Chairman, Islamic Fiqh Council

Abdul Aziz Ibn Abdullah Ibn Baz

Deputy Chairman, Islamic Fiqh Council

Dr. Abdullah Omar Naseef

Members:

Muhammad Ibn Jubair

Dr. Bakr Abdullah Abu Zaid
Abdullah Abdurrahman Al-Bassam
Saleh Ibn Fauzan Al-Fauzan
Muhammad Ibn Abdullah Al-Subayil
Mustafa Ahmad Al-Zarqa
Dr. Yusuf Abdullah Al-Qardhawi
Muhammad Rasheed Raghieb Qabbani
Muhammad Shadhli Al-Neifer
Abu Bakr Joomi
Dr. Ahmad Fahmi Abu Sinnah
Muhammad Habeeb Ibn Al-Khojah
Muhammad Salem Abdul Wadood
Muhammad Mahmood Al-Sawwaf

Note: The following members could not attend the session:

Saleh Ibn Abdul Aziz Al-Othaimeen
Mabrook Mas'ood Al-Awaadi
Abul Hasan Ali Al-Nadwi
Hasanain Muhammad Makhloof
Mahmood Sheith Khattab